

الدكتور عبد العظيم الطمى

فم البلاغة والنقد
كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر

الجزء الثاني

فِي اللُّغَةِ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

بَيْنَ

الإجازة .. والمنع

عرض .. وتحليل .. ونقد

الجزء الثانى

بطلت من

مكتبة وهيب

٤ اشاع الجمهورية . عابدين

انقاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الدكتور عبد العظيم الطمى

فنه الملاحة والسفد
كنبة النعة العرسة - حامعة الأزهر

الإجازة

فئ اللعة والقُرآن الكرئم

بئن

الإجازة.. والمنع
عرض.. وتحلل.. ونقد

الجزء الثاني

بطلب من

مكتبة وهبة

عاشاع الةمهورفة. عبفن
الذهرة. نففور. ٢٩١٧٤٧٠

ومن قدح في المجاز ، وهم أن يصفه بغير الصدق ،
فقد خبط خبطا عظيما وتهدف لما لا يخفى

الامام عبد القاهر الجرجاني

القِسْمُ الثَّانِي
المَانِعُونَ

المبحث الأول

- ١ -

المانعون قبل الامام ابن تيمية

الظاهري - الاسفرائيني

مانعو المجاز قبل الامام ابن تيمية قلة لا تكاد تذكر ، سواء كان المنع عاما في اللغة العربية كلها ، او في القرآن الكريم خاصة واسباب المنع عند من منعه في اللغة عامة ، غير اسباب المنع عند من منعه في القرآن الكريم خاصة .

ومانعو المجاز قبل الامام ابن تيمية لم يتروكوا لنا مصنفات : فصلوا فيها القول في اسباب منع المجاز حتى نهج معهم نفس المنهج الذي نهجناه مع مجوزيه من ذكر كل مانع على حدة ، وتتبع ما قاله فيه في مبحث خاص . وانما نقلت عنهم اشارات تفيد مجزئ المنع الا في القليل النادر ، فاننا نجد عبارات قصيرة او ماوا فيها الى اسباب المنع محكية عنهم في مصنفات غيرهم من علماء الامة (١)

وهذا بخلاف الامام ابن تيمية ومن بعده فندين اقوالهم في منع المجاز منصوص عليها في مصنفات خاصة بهم تستحق ذكرها مفردة والحديث عنها في مباحث مستقلة .

. بيد ان المشهور عند الباحثين ان العمدة في منع المجاز في اللغة بعامية يرجع اول ما يرجع الى الامام ابي اسحق الاسفرائيني وان نسب ذلك الى غيره مع انتسابه اليه .

والعمدة في منع المجاز في القرآن الكريم بخاصه يرجع اول ما يرجع الى داود الظاهري وابنه محمد « الظاهرية » وان عزى هذا القول الى غيرهما من العلماء .

(١) مثل الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم والامدى ، والمزهر للسيوطى وقد مر هذا قريبا في هذه الدراسة .

انكار المجاز في اللغة

والذي يبدو ان انكار المجاز في اللغة بوجه عام عرف قبل عصر الامام ابي اسحق الاسفرائيني ؛ لاني رايت في نفرت لابن النديم ان الحسن بن جعفر الف كتابا في الرد على منكري المجاز ، ولم اعثر على ترجمة لنحسن بن جعفر حتى نجزم بأنه رد على ابي اسحق نفسه فالمعروف ان ابن النديم الف كتابه في القرن الرابع ، و ابو اسحق عث في القرن الرابع واولائل الخامس . فليس من البعيد ان يكون الحسن بن جعفر متقدما عليه في الزمن . مع جواز ان يكون قد عناه بالرد ان كان معاصرا له .

ويحتمل ان يكون رد الحسن على منذر بن سعيد البلوطي الذي يقال ان له مصنفا في انكار المجاز في القرآن الكريم ، ومنذر هذا توفي قبل ابي اسحق باكثر من نصف قرن كما سيأتي . وايا كان فان انكار المجاز سواء كان عاما او خاصا عرف منذ وقت مبكر وقد اشتهر امره حتى صار موضع اخذ ورد بين العلماء ، وليس بعيدا ان يكون الحسن بن جعفر عنى برده المنذر و ابا اسحق معا مادما لم نعرف بالضبط التحديد الزمني لوفاة الحسن .

هذا ونبدا هنا برأي منكري المجاز في اللغة عامة . وهذا يقتضى البدء برأي الامام ابي اسحق الاسفرائيني (٣) وندير الحديث عنه على أساس نص ذكره السيوطي معزوا اليه بين فيه رأيه في هذا الانكار .

قال السيوطي :

« وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني لامجاز في لغة العرب ؟

(٢) ينظر الفهرست : ٥٢ .

(٣) هو ابراهيم بن محمد بن ابراهيم ابو اسحق الاسفرائيني عالم بالفقه والاصول وكان يلقب بركن الدين توفي بنيسابور عام ٤١٨ هـ وفيات الاعيان (٤/١) وشذرات الذهب (٢٠٩/٣) والاعلام ٦١/١ .

... وعمدة الاستاذ أن حد المجاز عند مثبتيه أن كل كلام تجوز به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذات أو المعنى . أما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة والبلادة وأما في الذات فكتسمية المطر سماء (٤) . وتسمية الفضة غائطاً وعذرة ، والعذرة : فناء الدار . والغائط : الموضع المطمئن من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة فلما كثر نقل الاسم إلى الفضة . وهذا يستدعى منقولاً عنه متقدماً ، ومنقولاً إليه متأخراً . وليس في لغة العرب تقديم وتأخير - بل كل زمان قدر أن العرب قد نطقت فيه بالحقيقة ، فقد نطقت فيه بالمجاز « (٤) » .

وبعد أن قرر أن دلالة اللغة ليست عقلية قال :

« وأما اللغة فإنها تدل بوضع واصطلاح . والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد ، فجعل هذا حقيقة وهذا مجازاً ضرب من التحكم . فإن اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع » (٤) .

وقد ناقش السيوطي ما اعتمد عليه أبو اسحق في إنكاره المجاز في اللغة . وقبل إيراد مناقشة السيوطي نوجز مراد أبي اسحق فيما يأتي :

أولاً : أن العرب لم يحفظ عنهم أنهم وضعوا الحقائق لولا في معانيها ثم نقلوها إلى المعاني المجازية إذ لا تقديم ولا تأخير في الوضع .

ثانياً : العلاقة بين الأسماء والمسميات اتفافية لا عقلية والدلالات العقلية مطردة وليست الاتفافية كذلك .

(٤) الزهر (٣٦٤/١ - ٣٦٥) وقد شمل تمثيله المجاز اللغوي الاستعاري في الشجاعة والبلادة . والمجاز اللغوي المرسل في المطر وما عطف عليه .

ثالثا : وما دام الوضع متحدا فلا يصح اطلاق الحقيقة على بعضه والمجاز على البعض الآخر وهذا الكلام المعزول لأبي اسحق قد أخذة الامام ابن تيمية - فيما بعد - وتذرع به فى نفيه المجاز . وسيأتى هذا قريبا أن شاء الله .

رد السيوطى على أبى اسحق :

رد السيوطى يتخلص فى العناصر الآتية :

● التسليم لأبى اسحق أن اعتبار المجاز لا بد فيه من تقدم الحقيقة عليه . ولكن التاريخ غير معلوم عندنا . والجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقديم والتأخير .

وهذا رد مقنع ، لان نشأة اللغة العربية وتطور دلالاتها لم يضبطه احد . فلا مانع من أن تكون فى عصورها الأولى قد وضعت فيها الحقائق ثم وضعت المجازات وضعا نوعيا لا أحاديا . ويحوت علم اللغة وفقه اللغة الحديثة ترجح هذا الاحتمال ، وتؤيده بأن وضع المجازات يتطلب مرحلة ارقى من مرحلة وضع الحقائق . ويستشهدون بنمو الفهم اللغوى عند الأطفال ، فهم يدركون أولا الماديات والمحسوسات ، ولا يدركون المعنويات الا فى مرحلة راقية من حياتهم (٥) .

● ان القول بأن الغرب وضعت الحقيقة والمجاز وضعا واحدا قول باطل فالأسد لم يوضح اسم عين للرجل الشجاع . بل اسم العين فيه هو الرجل ولا يطلق عليه « اسد » الا مع قرينة صارفة عن ارادة المعنى الوضعى . لفظ « اسد » وهو الحيوان المعروف . ولهذا لا يفهم من مطلق اسم الحمار الا البهيمة .

(٥) ينظر : فقه اللغة وخصائص العربية (٢٢١ - وما بعدها للاستاذ محمد المبارك عضو المجمع العلمى العربى بدمشق وعلم اللغة (١٠٣ ، ٢٩٣)
للدكتور على عبد الواحد واى .

ولا يفهم منه الانسان البليد الا بمعونة القرينة .. ولو كان حقيقنة
فيهما لتناولهما تناولا واحدا .

ثم نقل السيوطى أن امام الحرمين فى « التلخيص » والغزالى
فى « المنخول » شكا فى نسبة هذا القول الى الاستاذ ابنى اسحق .

ونقد الجلال السيوطى لشبه ابنى اسحق ان صح صدورها عنه
نقد صائب فنحن لم نقف على مبادئ نشأة اللغة وتطورها وقوفا
يقينيا ، ففى ابنى اسحق لئمجز بناء على اتحاد الوضع مدفوع .
وكون العرب تكلمت بالحقيقة والمجاز ، وهذا لا نزاع فيه ، لا يعنى
أن العربى الاول كان يفهم من الحقيقة ما يفهمه من المجاز .

فلم يكن امرؤ القيس يفهم من كلمة « الصلب » التى وصف بها
طول الليل وثقله فى قوله :

فقلت له لما تمطى بصلبه

لم يكن يفهم منها المعنى الذى يفهمه اذا قيل : صلب الرجل
مثلا .. ولم يكن يفهم من « التمطى » المسند الى الليل نفس المعنى
الذى كان يفهمه من : تمطى الرجل .

صحيح ان العرب تكلموا بالحقيقة والمجاز معا ، مع الفارق
الكبير بين دلالتى الحقيقة والمجاز ، والايحاءات التى كانت تتولد
عنهما وبما قاله الجلال السيوطى وندت شبيه ابنى اسحق ، ولم يبق
لها وزن يؤخذ به فى تقرير المسائل العلمية ، والتفعيد والتفريح .

هذا ، ومما يضعف قول ابنى اسحق أننا لم نعثر على قائل به
سواه (٦) ، فكل الذين أشاروا من العلماء الى منح المجاز فى اللغة

(٦) فى شرح الامنوى المنهاج للبيضاوى أن انكار المجاز فى اللغة هو
مذهب الاستاذ ابنى اسحق وجماعة . ولم يذكر من هم اولئك الجماعة فما يزال
الامر مبهما .

لم يشتهر عندهم عزو هذا القول الا لابي اسحق . فكانه هو وحده انفراد
به . وماذا يزن أبو اسحق ازاء تلك الكثرة الكاثرة التي لا تعد ولا
تحصى من علماء الامة وروادها .

انكار المجاز في القرآن الكريم

انكار المجاز في اللغة يستلزم انكاره في القرآن ، وانكار المجاز
في القرآن لا يستلزم - حسب منهج مانعيه - انكار المجاز في اللغة
بوجه عام .

فالقضيتان بينهما ائتلاف واختلاف ، وقد عرفنا فيما قبل ان
انكار المجاز في اللغة اشتهر عن الامام ابي اسحق الاسفرائيني وان
قبله انه مذهب جماعة هو واحد منهم .

اما انكار المجاز في القرآن قبل عصر الامام ابن تيمية فمعزى الى
جماعة منصوص على اسم واحد منهم ، وهم لا يكادون يتعدون عدد
اصابع اليد الواحدة ، وان كان من بينهم امام مذهب فقهي معروف .

فالاصوليون يعزون هذا القول الى داود الظاهري (٧) امام
مذهب « الظاهرية » وابنه ابي بكر محمد الظاهري .

وامن غير الظاهرية ينسب هذا القول الى :

أبي الحسن الجزري ، وابي عبد الله بن حامد ، وابي الفضل
التميمي من الحنابلة ، ومحمد بن خويز منداد من المالكية « ومنذر

(٧) توفي داود هذا عام ٢٧٠ هـ انظر ترجمته في الفهرست لابن النديم :
(٣٠٣) وكذلك ترجمة ابنه محمد (٣٠٥) وتاريخ بغداد (٣٦٩/٨) ووفيات
الأعيان (١٧٥/١) -

بن سعيد البلوطى « (٨) . ويعزى كذلك الى ابي على
الفارسى (٩) .

ومن الشافعية ابو العباس الطبرى المعروف بابن القاص ومن
المعتزلة ابو مسلم الاصبهائى (١٠) .

ويعزى هذا القول - كذلك للرافضة كما عزى للظاهرية (١١)
هؤلاء هم كل ما يعزى اليهم انكار المجاز فى القرآن ، وفى الحديث
النبوى كذلك .

والمتقدمون من الاصوليين حين ينسبون الى داود الظاهرى
نفى المجاز فى القرآن يذكرون له شبهتين :

احدهما : ان المجاز عند من يقول به لا يدل على معناه الا
بمعونة القرينة . وهذا - كما يقول داود - تطويل بلا فائدة ؟ ! ومع
عدم القرينة يكون فيه الباس ؟

وثانيتها : لو سلمنا ان فى القرآن مجازا - والقرآن كلام
الله - لقليل لئله « متجوز » (١٢) . وهذا الوصف لا يطلق على الله
باتفاق علماء الأمة .

ويجب الاصوليون فيقولون :

● المجاز لابد فيه من قرينة فلا الباس فيه اذن ؟ وليس فى
المجاز تطويل بلا فائدة : بل فيه فوائد من اجلها يصار الى المجاز
ويعدل عن الحقيقة .

(٨) ينظر : الايمان للامام ابن تيمية (٨٥) والاحكام فى اصول الاحكام
لابن حزم ٥٣٧/٤ .

(٩) اضواء البيان (٢٧/١٠) .

(١٠) ينظر الحقيقة والمجاز فى القرآن الكريم (٢٥) د . على العمارى .

(١١) ينظر الضوابط لابن قيم الجوزية (٦٣) .

(١٢) يعنى متكلماً بالمجاز .

● اما امتناع اطلاق وصف « متجوز » على الله فليس علقته نفى المجاز عن القرآن ، وانما اسماء الله توقيفية لا بد فيها من الاذن الشرعى . ولا اذن هنا ، فلا يقال اذا على الله انه « متجوز » لعدم اذن المشرع .

ويستدلون بورود المجاز فى القرآن بايات كثيرة منها قوله تعالى : « فوجدنا فيها جدارا يريد ان ينقض » (١٣) والجدار لا مرادة له فهذا من المجاز (١٤) .

ويضيف بعض الاصوليين لادلة الظاهرية على نفى المجاز فى القرآن انهم قالوا :

« قالوا : المجاز كذب لانه يصح نفيه ، فيصح فى « واشتعل الراس شيئا » ما اشتعل ، واذا كان كذبا فلا يقع فى القرآن والحديث « (١٥) ؟ !

وهذا مردود ؛ لان النفى الذى جعلوه اشارة من امارات المجاز المراد به نفى حقيقة اللفظ . فاذا قيل : رايت اسدا يحمل السلاح . فان النفى لو قيل فيه « . ليس هو اسد بل رجلا شجاعا كان معنى النفى ان المتحدث عنه ليس هو الاسد الحيوان المعروف . وهذا ليس بكذب ولا يتوجه النفى الى المعنى المراد وهو الشجاعة (١٦) .

وقد وضع هذه المسألة العلامة سعد الدين التفتازانى فقال : « مثلا اذا قيل : طلع البحر علينا من ثنيات الوداع ، وقد صح فى هذا المقام ان يقال : الطالع ليس هو القمر ، علم ان المراد انسان كالقمر

(١٣) ينظر شرحى الاسنوى والبديشى على المنهاج (٢٦٤ / ١) وما بعدها .

(١٤) الكهف : (٧٧) .

(١٥) ينظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢١٢ / ١) .

(١٦) ينظر نفس المصدر .

فى الحسن والبهاء . ولا يخفى ان هذا بالقرائن اشبه منه
بالعلامات « (١٧) .

. وهذا كلام طيب ؛ لان النفى مسلط على ارادة المعنى . الحقيقى
لا المجازى واذا قيل : ليس هو بحمار . فيمن شبه البليد بالحمار كان
المعنى نفى ان يكون حمارا على التحقيق ، لا انه ليس ببليد .
والتكلم بالمجاز لا يقصد بالمعنى الحقيقى وانما يقصد المجازى فلا كذب
اذن !؟ والسعد بحسه البلاغى يميل الى جعل صحة النفى قرينة ذالة
على التجوز وليست علامة

هذه هى شبه ما نعى المجاز - عنى قلتهم - فى القرآن الكريم ،
وكل من اطالعنا على مصنفاتهم من الاصوليين وغيرهم (رايناهم
يردون على المانعين بحجج اقوى ، وبراهين اسطع) وهما نحن اولاء
نذكر فى ايجاز بعض تعقيبات علماء الامة على من منع المجاز فى
ال لغة او فى القرآن الكريم والحديث الشريف :

● الامام السنى ابن قتيبة :

فى هذا الصدد يقول ابن قتيبة رحمه الله (١٨) :

« واما الطاعنون على القرآن بالمجاز فنهم زعموا انه كذب ؛
لان الجدار لا يريد ، والقربة لا تسأل . وهذا من اشنع جهالاتهم ،
وادلها على سوء نظرهم ، وقلة افهامهم . ولو كان المجاز كذبا ، وكل
فعل ينسب الى غير الحيوان باطلا كن اكثر كلامنا باطلا ؛ لانا نقول :
نبت البقل ، وطالت الشجرة ، واينعت الثمرة ، . . . ورخص السعر .

ونقول : كان هذا الفعل منك فى وقت كذا وكذا ، والفعل لم
يكن وانما كون .

(١٧) انظر حاشية السعد على شرح العضد (١٤٧/١) وانظر معه
حاشية السيد الشريف نفس الموضع .

(١٨) ينظر : تاويل مشكل القرآن (١٣٢) وما بعدها .

(٤٠ - المجاز)

ونقول كان الله ، وكان بمعنى حدث . والله جل وعز قبل كل شيء بلا غاية ، لم يحدث فيكون بعد ان لم يكن !؟

والله تعالى يقول : « فاذا عزم الامر »(١٩) وانما يعزم عليه ويقول :: « فما ربحت تجارتهم »(٢٠) وانما يربح فيها «

ويقول : « وجاءوا على قميصه بدم كذب » (٢١) وانما كذب به ؟ ... ولو قلنا لمنكر قوله : « جدارا يريد ان ينقض » كيف كنت انت قائلا في جدار رايته على شفا انهيار ؟

رايت جدارا ماذا ؟ لم يجد بدا من ان يقول : جدارا يهيم ان ينقض او يكاد .. او يقارب . وايا ما قال فقد جعله فاعلا . ولا احسبه يصل الى هذا المعنى في شيء من لغات العجم الا بمثل هذه الالفاظ .

... والعرب تقول : بأرض فلان شجر قد صاح ، اي طنل لـ تبين الشجر للناظر بطوله ، ودل على نفسه جعله كانه صائح ؛ لان الصائح يدل على نفسه بصوته ... «(٢٢) .

ظاهر من كلام ابن قتيبة ، وقد نقلناه بتصرف بالحذف ، ان تمثيله اقتصر على المجاز العقلي ، وانه يرد على الطاعنين في القرآن بالمجاز ، وهؤلاء مقرون بوقوع المجاز فيه . وانما استشهدنا بكلامه معهم ؛ لانه فيه رد ضمنى واضح على منكرى ورود المجاز في القرآن بدعوى انه كذب . ولعل الطاعنين الذين واجههم ابن قتيبة هنا ، قد اخذوا شبهة القول بالكذب ممن منع المجاز وهو غير طاعن في القرآن

(١٩) محمد : ٢١ .

(٢٠) البقرة : ١٦ .

(٢١) يوسف : ١٨ .

(٢٢) هذا الكلام نقله ابن رشيقي في العمدة مواجهها به منكرى المجاز :

انظر (٢٣٦/١) من العمدة في محاسن الشعر ونقده .

فالفريقان مواجهاً بهذا الكلام مع حسن نية النافين ، وخبث نية الطاعنين :

● ابن حزم الظاهري :

تقدم أن ابن حزم وقف موقفاً وسطاً بين الاجارة والمنع ، ووضع قاعدة للتسليم بوقوع المجاز في القرآن مخالفاً بذلك إمام المذهب داود الظاهري وابنه محمد ، وهذا يعد رجوعاً من أبرز أعلام الظاهرية عن القول بمنع المجاز في القرآن مطلقاً . وهذا موقف له قيمته في هذا المجال .

ابن حزم هذا نراه يحمل حملة شعواء على محمد بن خويز منداد المالكي المعتبر ضمن ما نعى المجاز في القرآن . يخصه بالاسم وهو يواجه المنكرين جميعاً . وهاك نبذاً من قوله :

« وقد ذكر رجل من المالكيين ينقب خويز منداد ان للحجارة عقلاً ، ولعل تمييزه يقرب من تمييزها ، وقد شبه الله تعالى قوماً زاعوا عن الحق بالانعام ، وصدق تعالى اذ قضى انهم اضل سبيلاً منها .. فقال هذا الجاهل ان من الدليل على ان الحجارة تعقل قوله تعالى : « وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار ، وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء ، وان منها لما يهبط من خشية الله » ..

قال على : ونحن نقول : ان من العجب العجيب استدلال هذا الرجل بعقله على انه لا يخشى الله تعالى الا ذو عقل ..» (٢٤) .

والذي حمل ابن خويز على هذا القول انكاره للمجاز في القرآن الكريم ، فسطره ابن حزم بما شاء من النقائص . وطفق يذكر كثيراً من النصوص القرآنية المحمولة على المجاز ، ثم واجه منكري المجاز جميعاً بقوله :

(٢٣) البقرة : ٧٤ .

(٢٤) الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم (٥٣٧/٤) .

« وأعجب العجب أن هؤلاء القوم يأتون الى الالفاظ اللغوية فينقلونها عن موضوعها بغير دليل ، فيقولون : معنى قوله تعالى : « وثيابك فطهر » ليس الثياب المعهودة ، وانما هو القلب ؟ ثم يأتون الى الفاظ قام البرهان الضرورى على أنها منقولة عن موضوعها فى اللغة الى معنى آخر ، وهو ايقاع الخشية على الحجارة فيقولون : ليس هذا اللفظ ها هنا منقولاً عن موضوعه مكابرة للعيان ، وسعياً فى طمس نور الحق ، وقرار لعيون الملحدين الكافرين لهذا الدين ويابى الله الا أن يتم نوره « (٢٥) .

● الامام عبد القاهر الجرجانى :

للإمام عبد القاهر موقف حكيم من منكرى المجاز ، أبان فيه منشا خطئهم وبين فيه قيمة المجاز وحاجة المشتغلين فى مجال الدعوة اليه ، وإن للشيطان -مداخل خفية لسرقة دين المتدين اذا سد الطريق امام المجاز وها نحن اولاء نقتبس قبسات مضيئة من كلامه

« ومن قنح فى المجاز ، وهم ان يصفه بغير الصديق فقد حبط خطبا عظيما ، وتهدف لما لا يخفى . ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به ، حتى تحصل ضروبه ، وتصبط أقسامه الا للسلامة من مثل هذه المقالة . والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة ، لكان من حق العاقل ان يتوفر عليه ، ويصرف العناية اليه . فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة اليه من جهات يطسول عدما ، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون . ويلقيهم الى الصلالة من حيث ظنوا انهم مهتدون « (٢٦) .

ويقينى ان الامام عبد القاهر هنا ينتقل بالمجاز من كونه بحثا ادبيا بلاغيا ، الى كونه سلاحا تحمى به العقيدة الصحيحة ، ودعوا

(٢٥) نفس المصدر (٥٤٧/٤) .

(٢٦) اسرار البلاغة (٣٣٩) ط : رشيد رضا .

يقترس بها المؤمنون ، ويصدون بها مكاييد الشيطان الذى يوسوس فى صدور الناس بالالفاظ التى لا يصح وصف الله بظواهرها . مثل اثبات الجهة والجوارح وذلك كثير فى القرآن الكريم .

ثم يعرض الامام لطرفى القضية المذمومين : انكار المجاز دفعة واحدة ، والتوسع فيه بلاحاجة قاضية ، ويسمى هاتين الظاهرتين جانبى الافراط والتفريط فيقول :

« وقد اقتسمه البلاء فيه من جانبى الافراط والتفريط فمن مغرور مغرى بنفيه دفعة ، والبراءة منه جملة ، يشمتز من ذكره ، وينبو عن اسمه ، يرى ان لزوم الظواهر فرض لازم . وضرب الخيام حولها حتم واجب .

وآخر يخلو فيه ويفرط ، ويتجاوز حده ويخبط ، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه . ويسوم نفسه التعمق فى التاويل ولا سبب يدعو اليه » (٢٧) .

بهذه النظرة الصائبة ، والفكرة المعتدلة يواجه الامام عبد القاهر منكرى المجاز جملة ، والمغالين فيه بلا ضابط . والحق نيس مع هؤلاء ولا مع اولئك .

ويأخذ فى سوق الامثلة مواجهها منكرى المجاز جملة فيقول : « اما التفريط فما نجد عليه قوما فى نحو قوله تعالى : « هل ينظرون الا ان ياتيهم الله » (٢٨) وقوله : « وجاء ربك » (٢٩) و « الرحمن على العرش استوى » (٣٠) واشباه ذلك من النبو عن اقوال احل

(٢٧) اسرار البلاغة : ٣٣٩ .

(٢٨) البقرة : ٢١٠ .

(٢٩) الفجر (٢٢) .

(٣٠) طه : ٥ .

التحقيق (٣١) . فإذا قيل لهم : إن الاتيان والمجيء . انتقال من مكان الى مكان . وصفة من صفات الأجسام ، وأن الاستواء اذا حمل على ظاهرة لم يصح الا فى جسم يشغل حيزا . وياخذ مكانا والله عز وجل خالق الأماكن والأزمنة ، ومنشئ كل ما تصح عليه الحركة والنقلة والتمكين والسكون ، والانفصال والاتصال والمماسه والمحاذاة ، وأن المعنى على : - الا ان يأتيهم أمر الله وجاء أمر ربك . وأن حقه ان يعبر بقوله تعالى : « فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا » وقول الرجل آتيك من حيث لا تشعر يريد : أنزل بك المكروه . . اذا قلت ذلك لنواحد منهم رايته ان اعطاك الوفاق بثنائه قيين جنبية قلب يتردد فى الحيرة ويتقلب ، ونفس تفرض الصواب وتهرب ، وفكر واقف لا يجيء ولا يذهب . يحضره الطبيب بما يبرئه من دائه ، ويريه المرشد وجه الخلاص من عنائه . ويأبى الانفارا عن العقل ، ورجوعا الى الجهل » (٣٢) يواجه الامام بهذه الحقائق اهل الظاهر ومشايعيهم من منكرى المجاز ، ويبين لهم مدى الأخطار والتشاعات التى تلزمهم بسبب اعراضهم عن الحق . فهم ضالون والحق منهم على طرف التمام . حاثرون والهدى بين ايديهم لو ارادوا ان يهتدوا به .

ويحاورهم على هدى قوله تعالى : « واسأل القرية » متوصلا الى نفى الكذب عن المجاز ، وانتهى الى ان التمسك ببعض ظواهر اللفظ فى القرآن قد يؤدي الى الهلاك والشرك وهكذا يكسر الامام حدة القائلين بالمنع المطلق .

ويواجه المغالين فيقول :

« فاما الافراط فيما يتعاطاه قوم يحبون الاغراب فى التاويل ويحرصون على تكثير الوجوه ، وينسون ان احتمال اللفظ شرط فى كل ما يعدل به عن الظاهر . فهم يستكروهون الالفاظ على التامثلة من المعانى ، يدعون السليم من المعنى الى السقيم . . حبا للتشوف

(٣١) يقصد المتاولين هذه النصوص تاويلا ينفى عن الله مماثلة للحوادث .

(٣٢) اسرار البلاغة (٣٤٠) وما قبلها .

(التزين) وقصده للتمويه ، وذهابا في الضلالة « (٣٣) ويعرض الامام عن التمثيل لهذا النوع لسخفه كما يقول ، ثم يتسوجه الى القارىء بهذا البيان :

« وانما غرضى بما ذكرت لك ان اريك عظم الافة على الجهل بحقيقة المجاز وتحصينه . وان الخطا فيه مورط صاحبه ، وفاضح لبه ، ومسقط قدره وجاهله صحكة يتفكه به ، وكاسيه عارا يبقى على وجه الدهر » (٣٣) .

ثم يقرر فى نهاية حديثه ان الفريقيين ورطهما الجهل فيما تورطا فيه فالطائفة الاولى - منكرو المجاز - يقول فيهم :

« واقل ما كان ينبغى ان تعرفه الطائفة الاولى ، وهم المنكرون للمجاز ان التنزيل كما لم يقلب اللغة فى اوضاعها المفردة عن اصولها . ولم يخرج الالفاظ عن دلالتها ، وان شيئا من ذلك ان زيت اليه ما لم يكن قبل الشرع ما يدل عليه ، او ضمن ما لم يتضمنه اتبع ببيان من عند النبي ﷺ . كذلك لم يقصد بتبديل عادات اهلها ، ولم ينقلهم عن اساليبهم وطرقهم . . من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع » (٣٤) .

فلقرآن نازل بلسان عربى مبين ، وهو حين نزل نم يبديل دلالات الانفاظ المفردة عما كانت عليه فى مخاطبات اهلها . ولكن الشرع استعمل بعض الفاظ العرب استعمالا خاصا كالصلاة والحج والصيام والزكاة . ولا الباس فى هذا الاستعمال لان الرسول ﷺ كان يبين معنى هذه الاستعمالات بما يفرق بينها وبين الدلالات اللغوية المجردة عن المعانى الشرعية .

وكما لم يخرج القرآن الفاظ اعرب المفردة عن دلالاتها المتعارفة بينهم كذلك اعتمد طرقهم واساليبهم فى الاقصاد والابنة . فمن تشبيه

(٣٣) اسرار البلاغة : ٣٤١ .

(٣٤) اسرار البلاغة : ٣٤١ - ٣٤٢ .

الى تمثيل الى تقديم الى تاخير الى اظهار الى اضرار الى حذف .
الى اتساع وبلغتهم نزل . وفى ارقى صورها جاء التنزيل .

وكان الامام يقول : ان منكرى المجاز لو عرفوا هذه الحقائق
لما تمسكوا بما قالوه فى نفي المجاز .

بما الطائفة الثانية وهم المخالون فى شان المجاز فيقول لهم :

« وكذلك كان من حق الطائفة الأخرى ان تعلم ان الله عز وجل
لم يرض لتنظم كتابه الذى سماه هدى وشفاء ، وذورا وضياء . .
ما هو عند القوم الذين خوطبوا به خلاف البيان . وفى حد الاغلاق
والبعد عن التبيان . . » (٣٤) .

والآن نصل الى اخر ما اردنا اقتسابه من كلام الامام عبد القاهر
الذى قرر فيه خطأ المنكرين والمغائين ، لجهلهم بحقائق كان ينبغي
ان يعوها فائقران نزل بلغة العرب بما فيها من فنون البيان ، ومنها
المجاز ، ونأى من الانغاز والتعمية ؛ لانه لسان عربى مبين .

سيف الدين الامدى :

ويتصدى لامدى الاصولى الفقيه لمنكرى المجاز فى اللغة وفى
القرآن الكريم . فيحكى رأيهم وادلتهم ، ثم يخالفهم ويناقش آراءهم
فى موضوعية واحكام .

مخالفته لمنكرى المجاز فى اللغة :

يقول الامدى فى هذا الشأن :

اختلف الاصوليون فى اشمال اللغة على الاسماء المجازية
ففاه ابو اسحق الاسفرائينى واثبته الباقون ، وهو الحق « (٣٥)
فتراه ينهب مذهب المجيزين ، ويعبر عن رايه بقوله : وهو الحق .
ويذكر حجة المثبتين باطلاق الاسد على الرجل الشجاع ، والحمار على

البليد. ويقول: العرب: فلان على جناح السفر، وشابت لمة الليل،
وقامت الحرب على ساق، وكبد السماء. ثم يقول:

« واطلاق هذه الأسماء لغة مما لا ينكر إلا عن عناد .. » (٣٥).

ويناقش حجج المانعين وكان مما قال:

« لا جائز أن يقال بكونها حقيقة فيها - أي الأسماء المذكورة
حقيقة فيما وصف بها - لأنها حقيقية فيما سواها . فإن لفظ الأسد
حقيقة في السبع والحمار في البهيمة .. والساق والكبد في الأعضاء
المخصوصة بالحيوان واللثة في الشعر إذا جاوز شحمة الأذن . وعند
ذلك لو كانت هذه الأسماء حقيقة فيما ذكر من الصور لكان اللفظ
مشاركا ، ولو كان مشاركا لما سبق إلى الفهم عند اطلاق هذه الألفاظ
البعض دون البعض ... ولا شك أن السابق إلى الفهم من اطلاق
لفظ الأسد هو السبع . ومن اطلاق لفظ الحمار إنما هو البهيمة .
وكذلك في باقى الصور .. »

حاصل هذا النقاش أن اطلاق الأسد والحمار على الشجاع والبليد
وما شابههما يمتنع أن يكون حقيقة في الحيوان وما شبه به من شجاع
وبليد ؛ لأنه لو كان حقيقة فيهما لكان مشاركا . وللمزم من تساوى
الدلالة على كل منهما بلا ترجيح كما هو شأن الحقائق . ولكن المطرد
تبادر معنى الحيوان إلى الفهم عند الاطلاق . وهذا معناه أن الاسم
حقيقة فيه . ولا ينصرف الذهن إلى الشجاع أو البليد إلا بقريضة .
وهذا دليل التجور . ثم مضى يناقشهم في شبهتهم الآتية :

● أن كل صورة من الصور يمكن التعبير عنها بالحقيقة الخاصة
بها واستعمال المجاز فيها مع افتقارها إلى قريضة بعيد عن أهل الحكمة
والبلاغة ؟

ورد على هذه الشبهة أن الفائدة في استعمال المجاز دون

الحقيقة قد يكون لاختصاصه بالخفة على اللسان أو لمساعدته في وزن الكلام ، والمطابقة والمجانسة والسمع وقصد التعظيم والعدول عن الحقيقي للتحقير ، الى غير ذلك (٣٧) .

وبعد هذا شرع في مناقشة مانعيه عن القرآن الكريم وقد سرد شبههم واحدة واحدة . ثم ردها على النحو الآتي :

بدا الامدى بذكر أدلة المجوزين وهى الايات الكريمة الاتية :

« ليس كمثله شيء » - « واسأل القرية » - « جدارا يريد أن ينقض » .

ثم شفعها برأى المانعين من أن الكاف فى « كمثله » حقيقة فى نفي التشبيه . والمراد بالقرية مجتمع الناس مأخوذة من قرأت الماء فى الحوض اذا جمعه . وان الله قادر على انطاق الجدران - يعنى القرية - والعيير ، وعلى خلق ارادة للحائط . وان هذا وقع فى عصر النبوات وعصر خرق العوائد فلا يمتنع نطقها بسؤال النبى لها ؟

ثم رتبوا على التسليم بوقوع المجاز فى القرآن عدة محاذير منها :

● ان المجاز كذب لصدق نفيه .

● واذا لم يكن كذبا فلا يصار اليه الا عند العجز عن الحقيقة والله منزه عن ذلك .

● واذا لم يترتب عليه عجز فالمتكلم به يصح وصفه بأنه « متجوز » وهذا خلاف الاجماع (٣٨) .

(٣٦) نفس المصدر (١٢/١) .

(٣٧) نفس المصدر بتصرف .

(٣٨) انتهى ملخصا ينظر الاحكام (١٠/٦٣ - ٦٤) .

ثم فتد هذه الشبه بما معناه :

● ليست الكاف حقيقة فى نفي التشبيه ؛ لأن المعنى عليه : ليس
مثل مثله شيء . وهو تناقض (٣٩) .

● ليس المراد بالقرية مجتمع الناس ، لأن القرية هى المحل
الذى يقغ فيه الاجتماع لانفس الاجتماع .

● ليست العير هى القافلة المجتمعة من الناس وحدهم ، بل
العير الناس والبهائم معا .

● وجواب الجدران والبهائم غير متوقع فى عموم الأوقات
وانما يقغ معجزه فى وقت التحدى . وما نخن فيه ليس منه فلا يمكن
الاعتماد عليه ثم ساق عديدا من الآيات فيها مجاز وواجه بها منكره
طالبا منهم أجابة عليها (٤٠) .

● وليس فى المجاز كذب ، لانه انما يكون كذبا لو اثبت فيه
المعنى على التحقيق لا على المجاز .

يريد ان فى اطلاق القمر - مثلا - على انسان بهى الطلعة ،
يكون المجاز فيه كذبا لو ادعى انه قمر كوكب فعلا . وليس هذا
بمراد فى المجاز وانما المراد تشبيهه به فى اليهاء والحسن ، فاين
الكذب اذن ؟

● اما قولهم ان المجاز من ركيك الكلام فقب رده الامدى بقوله :
« ليس كذلك . بل ربما كان المجاز أفصح من الحقيقة وأقرب
الى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ على ما سبق .

● والمجاز لا يصار اليه بسبب العجز ، بل يصار اليه مع القدرة
على الحقيقة لما ذكرناه من المقاصد « .

(٣٩) لان نفي مثل المثل لا يقتضى نفي المثل ضرورة .

(٤٠) ينظر الاحكام (٦٧/١) .

● وعدم جواز وصفه تعالى بأنه « متجاوز » لعدم الاذن الشرعى فى ذلك وليس له سبب سواه (٤١) .

هكذا تصدى الامدى كما تصدى غيره لمنكرى المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم وفى الحديث الشريف . ولم يبق بعد ذلك شبهة واحدة يمكن ان يتذرع بها منكرى المجاز جميعا فى التمسك برايمهم . بيد اننا نرى اجمالا فى ردود المتصددين حيث اعتمدوا فى اثبات اهمية المجاز على قواعد نظرية وكان من الخير ان يمثلوا له تعثيلا يقطع الجدل . وهذا ما سنعرض له فى القسم الثالث باذن الله .

والى هنا نكون قد استوفينا القول بالنسبة للمبحث الاول من القسم الثانى : قسم مانعى المجاز مطلقا ، واحسب اننا قد اشرنا بكل حرص وامانة الى كل من عزى اليه القول بانكار المجاز قبل الامام ابن تيمية . ونصصنا على كل واحد باسمه ومذهبه كما احسب اننا سجلنا بكل عناية شبههم التى بنوا عليها نظرتهم للمجساز حتى نتصور المشكلة تصورا كاملا . وعقبنا على كل هذا بآراء اربعة ، من اعلام الامة وهم يردون على منكرى المجاز ، ويفندون شبههم واحدة واحدة (٤٢) . وبقي ان نشير الى ان البلاغيين حرصوا فى مصنفاتهم (٤٣) على ان يبينوا الفرق بين المجاز والكذب ، فهم مطبقون على ان المجاز ليس كذبا ؛ لان المتجاوز ينصب بين يدي المجاز قرينة تصرف عن ارادة المعنى الالغى للفظ او التركيب المتجاوز فيه ، اما الكذب فان الكاذب يحرص فيه كل الحرص على اخفاء حاله ترويجا للكذب الذى يريده .

والقرائن الصارفة عند البلاغيين اما لفظية واما معنوية حالية ،

(٤١) نفس المصدر بتصريف (٦٣/١ - ٦٨) .

(٤٢) اكتفينا بارائهم ومرفنا النظر عن غيرهم توخيا للايجاز وعدم

التكرار .

(٤٣) انظر مثلا : الايضاح - المطول - شروح التلخيص عند الفرق بين

المجاز والكذب .

وقد فصلوا القول فيها تفصيلا (٤٤) ، فاذا خلا المجاز من القرائن بنوعها كان الكلام فاسدا لعدم دلالاته على المراد منه .

ولم يهتم البلاغيون بمسائل احتم بها الاصوليون كجواز نفي المجاز وعدم اطراده الخ . ولاهمال البلاغيين لمثل هذه المسائل دواع واسباب ، ولاهتمام الاصوليين بها دواع واسباب سوف نبينها ان شاء الله في المبحث الأخير من هذا القسم أما الآن فاننا على موعد مع أبرز منكري للمجاز ، واشهر من حمل لواء منعه في اللغة وفي القرآن الكريم . وهو الامام ابو العباس احمد بن عبد الحليم ابن تيمية رضى الله عنه . فلنهاء انفسنا لمواجهة هذه القمة الشامخة وبالله التوفيق .

(٤٤) :نظر حاشية البناني على الصبان (مبحث القرينة) .

المبحث الثاني

- ٢ -

الإمام ابن تيمية

الامام ابن تيمية (١)

حين يذكر الامام ابن تيمية بين منكرى المجاز مطلقا وفي القرآن الكريم فانه يمثل في هذا المقام قطب الدائرة . لان من انكر المجاز قبله لم يتحمسوا لانكار حماسته ، ولم يثوروا ثورته ولم ينزحوا نزحه ، ولم يقبلوا وجوه القول تقليبه . ولم يكن بين ايديهم من اسباب الانكار ما كان بين يديه .
والذين انكروا المجاز من بعده ، فى فلكه داروا ، وعلى اوتاره عزفوا .

وقد تقدم لنا مناقشة شبه المنكرين قبل الامام ابن تيمية ، وذكرنا ما قالوا بامانة وصدق . وعقبنا على ما قالوه بما ذكره بعض علماء الامة الاعلام مثل الامام السنى ابن قتيبة ، وابن حزم والامام عبد القاهر الجرجانى ، والسيف الامدى . واشرنا الى رد ابن رشيقي (٢) واكتفينا بما قاله هؤلاء وان كنا نملك الكثير من النصوص التى رد بها غيرهم على منكرى المجاز من بلاغيين ولغويين واصوليين وغيرهم من علماء الامة من كل اتجاهات الفكر الاسلامى . ولو كانت قضية انكار المجاز مقصورة على من قبل الامام ابن تيمية لانتهى الامر اذن . لابطال المشبه التى تمسك بها المنكرون ، ولكونهم قلة بازاء الكثرة المستفيضة ممن اجازوه فى اللغة وفى القرآن الكريم .

ولكن الامام ابن تيمية - رحمه الله - ادار المعركة من جديد بسلاح جديد ، واستأنف البحث من حيث لا يدري سابقوه ، ولم يعتمد هو فى انكار المجاز على الاسباب التى ابتنوا رايهم عليها بل اجتهد

(١) هو الامام تقي الدين احمد بن عبد الحلیم ابن تيمية العالم الفذ المتوفى سنة ٧٢٨ هـ .
وانظر فى ترجمته حياة شيخ الاسلام ابن تيمية للعلامة الشيخ محمد بهجت البيطار .

(٢) انظر المبحث الاول من القسم الثانى فيما تقدم من هذه الدراسة (٤١ - المجاز)

ما وسعه الاجهد فى التترس بدروع اخرى ، واخذ يرشق من ورائها
سهامه ، ويؤسس ، وقد اعانه على ذلك اطلاق اتسعت آفاقه ،
وعقل احتد ذكائه ، وقدرة على الجدل والنظر لم تتجمع آتاه فى
رجل كما تجمعت فيه . الى سبب آخر نعتبره نحن - كما اعتبره
غيرنا - سبب الاسباب وراء تلك الحملة الضارية التى شننا على
القول بالمجاز والقائلين به من سلف الامة .

ذلك السبب هو دخول المجاز - قبله وفى عصره - فى مباحث
العقيدة والتوحيد . وتعنقه بصفات الله عز وجل . وقد تطرف قوم
من علماء الكلام فافسحوا دائرة التأويل فى كتب الله ، وادعوا أن
لكل لفظ فى القرآن ظاهرا وباطنا ، وحملوا الانفاذ ما لم تحمل ،
وتعسفوا فى التأويل - كما قال الامام عبد القاهر الجرجاني من
قبل (٢) . وذكر مثلا لفوضاهم فى التأويل . وعيبتهم فى استنباط
المعنى . بما لا يؤيده نقل ، ولا يسلم به عقل ولا يرضاه ذوق .

ودخول المجاز فى هذا المجال الخطير - مجال العقيدة
والتوحيد - بعد أن كن قضية ادبية نقدية ، او لغوية جمالية ، هو
الذى ألهب نار الحماسة عند الامام ابن تيمية لانه رأى فى مثل تأويل
« يد الله » باندرة تعطيل لصفة من صفاته ، وهكذا كل ما اذيف
الى الله مما يرمح ظاهره التشبيه والتجسيم ، كالجبهات والمعية
والفوقية والاستواء والمجىء والنفول . ومصطلح « التعطيل » هذا
ما اظنه الا من توليدات الامام ابن تيمية فان لم يكن من توليداته
واختراعاته فإنه لم يشتهر ويصرف الا عنه .

والدليل على هذا - ثورة ابن تيمية على فوضى التأويل - أنه
لم يتعرض للحملة على المجاز الا فى مواطن الحديث عن العقيدة .
ولهذا فاننا نراه يتحدث عن المجاز وانكاره باسهاب فى موضعين
من أعماله .

احدهما : فى مجموع الفتاوى

.. (٢). انظر (٦٢٨) من هذه الدراسة .

وثانيهما : فى كتابه الموسوم بـ « الايمان » وفى كلا الموضوعين يتحدث عن العقائد والتوحيد .

وفى كتابه دقائق التفسير عرض لهذا الموضوع فى مواضع منه سنذكرها فى موضعها ان شاء الله .

أما فى كتاب « الايمان » فقد كان منشأ حديثه عن انكار المجز انكاره لمن قال : ان الأعمال لا تدخل فى حقيقة الايمان فحقيقة الايمان هى الاعتقاد . اما الأعمال فهى مجز وليست بحقيقة . وهذا مذهب المرجئة والجهمية وانكرامية ومن تابعهم (٣) .

كما يؤكد هذا تنهيم صنيع تميمه ابن قيم الجوزية ، السنى وضع كتابا سماه :

« الصواعق المرسله ، على الجهمية والمعطه » تصدى فيه لثلاثة طوائف على حد تعبيره ، احدها طاغوت المجاز لانه كان سببا - عند شيخه ابن تيمية - فى التعميل الذى رآه انه منصف لصحة الاعتقاد فى الله سبحانه وتعالى . ومخالف لطريقة السلف .

ومما زاد النار اشتعالا ان بعض الخلف رموا السلف بعدم الفهم حيث راوا ان طريقة السلف هى مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها واعتقدوا - اى الخلف - انهم - اى السلف - بمنزلة الاعميين الذين قال الله فيهم « ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانى » (٤) .

وهذا - ان صح - تناول على سلف الأمة الأبرار لا يليق من احد ايا كان ان يقصدهم به . فمذهبي السلف قيمته ووزنه ، ولذهب الخلف قيمته ووزنه دون ان نرمى فريقا منهم بسوء .

(٣) انظر كتابه « الايمان » (٨٣) وما بعدها .

(٤) انظر الصواعق المرسله لابن القيم (٨) .

هذه العوامل هي التي حملت الامام ابن تيمية على انكار المجاز
وافراغ الطاقة في ابطاله .

رمانحن اولاء في مواجهتنا للامام ابن تيمية على ما ذكره في
كتاب الايمان ، وهو اوفى من غيره في بيان رأيه وما في سواه
مكرر . .

ومن خلال قراءات متكررة ومثانية للفصل الذي كتبه الامام
ابن تيمية بخصوص المجاز في كتابه « الايمان » وجدناه قد اعتمد
في انكار المجاز في اللغة بعامة ، وفي القرآن الكريم بخاصة على
ما يأتي :

١ - ان سلف الامة لم يقولوا به مثل الخليل ومالك والشامعي
وغيرهم من اللغويين والاصوليين وسائر الائمة ، فهو اذن قول
حادث !؟

٢ - انكاره ان يكون اللغة وضع اول تفرع عنه المجاز باستعمال
اللفظ في غير ما وضع له كما يقول مجوز والمجاز !؟

٣ - انكار التجريد والاطلاق في اللغة . حتى يقال ان الحقيقة
ما دلت على معناها عند الاطلاق والخلو من القرائن ، والمجاز
ما دل على معناه بمعونة القيود والقرائن .

٤ - مناقشة النصوص التي استدلت بها مجوزو المجاز على
وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم .

هذه هي الدعوات والركائز التي بنى عليها الامام ابن تيمية
مذهبه في انكار المجاز ، وحشد للانتصار لمذهبه طاقة هائلة من
النقاش والدفع ، والاستشهاد بالنصوص وتفسيرها تفسيراً يعضد
مذهبه .

وسندير حديثنا معه على نفس المنهج والترتيب الذي ابناه
انفا . ومن الله التوفيق .

(٥) وله طرق أخرى في تأييد مذهبه ، ولكنها جزئيات تندرج تحت
هذه الركائز الاربعة التي اشبتهاها .

الدعامة الأولى عدم ورود المجاز عن السلف

هذه الدعامة أول ما ارتكز عليه الامام ابن تيمية وهو ينسكرك
المجاز فى اللغة تمهيدا لنفيه عن القرآن الكريم ، فلنذكر نبذا من
كلامه عن تقسيم الالفاظ الى حقيقة ومجاز :

فقرة أولى :

« وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء
القرون الثلاثة . لم يتكلم به احد من الصحابه ، ولا التابعين لهم
باحسان ، ولا احد من الأئمة المشهورين فى العلم كمالك والثورى
والاوزاعى ، وأبى حنيفة والشافعى ، بل أئمة اللغة والنحو ، كالخيل
وسيبويه ، وعمرو بن العلاء وغيرهم .

... . ولم يقل ذلك احد من أهل اللغة ، ولا من أئمة الأمة
وعلمائها . وإنما هذا اصطلاح حادث ، والغالب أنه كان من جهة
المتعزلة ونحوهم من المتكلمين » (٦)

فقرة ثانية :

« فإنه لم يوجد هذا فى كلام احد من أهل الفقه والاصول ،
والتفسير ، والحديث ونحوهم من السلف . وهذا الشافعى هو أول
من جرد الكلام فى اصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم ، ولا تكلم
بلفظ الحقيقة والمجاز » (٧) .

فقرة ثالثة :

« وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز فى كلام احد منهم

(٦) الايمان : ٨٤ .

(٧) الايمان : ٨٤ .

الا فى كلام الامام احمد بن حنبل فانه قال فى كتاب الرد على
الجميية فى قوله « انا ونحن » ونحو ذلك فى القرآن هذا من مجاز
اللغة . وبهذا احتج على مذهبه من قائل : ان فى القرآن مجازا ،
كقضى ابي يعلى ، وابن عقيل ، وابى الخطيب وغيرهم « (٨) .

فقرة رابعة :

« واما سائر الائمة ، فلم يقل احد منهم ولا من قدماء اصحاب
احمد ان فى القرآن مجازا ، لا منك ولا الشئعى ولا ابو حنيفة .
ذات تقسيم اللفظ الى حقيقة ومجاز . فما اشتهر فى المائة الرابعة ،
وظهرت اوله فى المائة الثالثة ، وما علمته موجودا فى المائة الثانية .
اللهم الا ان يكون فى لواخرها « (٩) .

وحاصل هذه النقول هو الآتى :

- ④ النقى البات ان يكون احد من السلف قد قال بالمجاز الا الامام
احمد بن حنبل .
- ⑤ تقسيم اللفظ الى حقائق ومجازات لم يحدث الا بعد المائة
الثالثة .
- ⑥ ان القائل به - المجاز - الجميية والمعتزلة ومن تابعهم من
المتكلمين
- ⑦ ان محط الانكار انما كان على وجود لفظ المجاز دون معناه
والوقوف على بعض صورته فى المفردات والتراكيب . فى اللغة ،
وفى آيات التنزيل .

تعقيب ونقد :

بعد ان ذكرنا كلام الامام ابن تيمية وادلته على ان السلف
رضى الله عنهم لم يقولوا بالمجاز . ينبغى علينا ، ونحن نبحث عن
الحقيقة ، ان نفحص ادلته ونتبين مدى صحتها او ضعفها من خلال

(٨) الايمان (٨٤ - ٨٥) ثم ذكر بعد ذلك ثلاثة من الحنابلة ، منعوا

المجاز فى اللغة . انظر نفس الموضع .

(٩) الايمان : ٨٥ .

ما بين أيدينا من حقائق ذكرنا مالا حصر له فى القسم الأول (١٠) ،
ونضيف إليها ما لم نذكره . فإذا تبين ان الحق مع الامام سلمنا له
وانضوبنا تحت لوائه طائعين مختارين .

وإذا لم يكن معه قررنا ما يؤيده الدليل القاطع والحجة
الظاهرة .

والواقع ان كل ما ذكره الامام فى هذه الدعامة مدفوع ومعارض
بحقائق لا تقبل الجدل . وندير الحوار على المنهج الآتى :

هل صحيح ان لفظ المجاز لم يرد إلا بعد المائة الثالثة ؟

ونقرر فى البداية انه ليس مهما ان يرد لفظ المجاز بعينه عند
السلف . فالتلفظ مجرد اصطلاح والمصطلحات غائبا ما تتأخر فى
الظهور عن موضوع الفن نفسه ، وبخاصة فى عصور التدين .

وانما المهم ظهور الفن نفسه حين تدرك صورته ، ويميزه الفكر ،
وتتفت اليه الاذعان .

وعلى هذا فنننا نجد من موافق العلماء خلال القرنين الثانى
والثالث الهجريين ما يؤكد ان مصطلح المجاز ، او لفظ المجاز قد عرف
فى مباحث الرواد قبل انقضاء القرن الثالث الذى يقول عنه الامام
ابن تيمية ان لفظ المجاز وتقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز تقسيم حادث
بعد القرون الثلاثة الاولى . ونحن نختلف معه فى هذا الراى . وهذه
دعوى والدعوى اذا لم يقم عليها دليل فلا وزن لها . وها نحن
اولاء نضع بين يدى الباحثين ما وقفنا عليه من ادله نحسبنا مفيدة
فى هذا المجال .

❶ ظهور المجاز فى المائة الثانية :

اذا رجعنا الى ما كتبناه عن أبى زيد القرشى صاحب كتاب

(١٠) وهو القسم الذى تحدثنا فيه عن مجوزى المجاز من لغويين ونحاة
وأدباء ونقاد ، واعجازيين وبلاغيين ، ومفسرين ومحدثين وأصوليين وفقهاء .

جمهرة اشعار العرب . فائتا نرى فى مقدمة كتابه الضافية انه ذكر
للمجاز فى موضعين منها :

● الموضع الاول حيث جعل عنوان المقدمة : اللفظ المختلف
ومجاز المعانى (١١) .

● الموضع الثانى : قوله « وقد يدانى الشيء الشيء ، وليس
من جنسه ولا ينسب اليه ليعظم العامة قرب ما بينهما . وفى القآن
مثل ما فى كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز المعانى » (١٢) .

فقوله : وقد يدانى الشيء الشيء .. يمكن تفسيره بالمجاز
التشبيهى ، وكذلك المجاز المرسل وأن كانت دلالته على الاول اظهر
واقوى كما يمكن دلالته على المجاز الععلى للمشابهة بين الفاعل
الحقيقى والفاعل المجازى فى صلتها بالفعل .

لا يقال ان ابا زيد عنى بالمجاز شيئا اخر غير الفن الذى عرف
مقابلا للحقيقة .

لان نقول ان تمثيلات ابي زيد كانت منطبقة على صور مجازية
قطعا ومن ذلك تمثيله بقول امرىء القيس :

قفا فاسالا الاطلاع عن ام مالك
وهل تخبر الاطلاع غير التهالك

ثم قال فى بيانه :

« فقد علم ان الاطلاع لا تجيب اذا سئلت . وانما معناه :
فاسالا يعنى اهل القرية » (١٣) .

-
- (١١) جمهرة اشعار العرب : ٣ .
(١٢) جمهرة اشعار العرب : ١٠ .
(١٣) جمهرة اشعار العرب : ١١ .

وتفسيره لهذين الموضعين يدرجهما فى صدر المجاز قطعاً مع احتمال كونه عقلياً أو لغويًا .

وقد فسر الصلاة بالدعاء ، والاذقان بالوجوه ، والسر بالنكاح والكبد بالمشقة ، والمرجم بالقذف المعنوى ، والنور بالهدى (١٤) ، وكلهما تفسيرات مجازية كما ترى .

وإبو زيد هذا توفى عام ١٧٠ هـ على الصحيح لانه تحديد قام عليه الدليل (١٥) .

ومؤدى هذا ان المجاز بمعناه الفنى الاصطلاحى قد عرف خلال القرن الثانى ، عرف بلفظه ، وعرف بمعناه . وهذا يقدر فى صحة ما ذهب اليه الامام ابن تيمية من انه لم يعرف الا بعد القرون الثلاثة الاولى؟!

● فشى المجاز فى القرن الثالث :

لم تبدأ أوائل المجاز فى القرن الثالث كما يرى الامام ابن تيمية ، وانما فشا المجاز فى القرن الثالث ونى . لنصف القول منه او بعده بقليل والدليل على هذا ان علماء الاصول ، وغيرهم ، حين عرضوا لمسألة هل فى القرآن مجاز ؟ وذكروا من انكر ان يكون فى القرآن مجاز كان فى مقدمة . من ذكروه من المنكرين داود الظاهرى وابنه محمد أبو بكر . بل ان الامام ابن القيم تميز ابن تيمية صنع صنيع الاصوليين فى البدء بذهب داود وابنه وتقديمهما على من سواهما من المنكرين بعد من انكره من علماء الاختاف (١٦) .

وداود الظاهرى امام اهل الظاهر توفى عام ٢٧٠ هـ (١٧) ، وهذا نحن قد عرفنا انه انكر قبل موته طبعاً ان يكون فى القرآن مجاز . وهذا الانكار يفيد :

-
- (١٤) انظر (١٥١ - ١٥٣) من هذه الدراسة .
 - (١٥) انظر (١٤٧) من هذه الدراسة .
 - (١٦) انظر الصواعق المرسله : ٢٨٦ .
 - (١٧) انظر (٦٢٢) من هذه الدراسة .

أولاً : أن المجاز كان معروفاً قبل وفاته .

ثانياً : وأن أمر المجاز قد اشتهر وأن قوماً لم يقصروا أمر المجاز على اللغة وحدها ، بل قالوا به في القرآن الكريم لأن الإنكار إنما ينصب على الأثبات ، ولو لم يكن أمر المجاز قد شاع في القسرين الثالث قبل الربيع الأخير منه لما اتبى داود هذا لانكاره . لأن الإنكار - كما قلنا - فرع عن الأثبات . فكيف يقال - إذن - أن المجاز وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يعرف إلا بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى . فما الذي كان ينكره داود الظاهري إذن ؟!

② الاستعارة والمجاز :

ثم نرى عند الجاحظ ، وهو أسبق وفاة (١٨) من داود الظاهري وأن كان يعاصره ، نرى الاستعارة تقفز إلى الظهور بجانب المجاز الذي ظهر لأول مرة عند أبي زيد القرشي ، ثم تلاه أبو عبيدة في كتابه المعروف .

ومن كلام الجاحظ في الاستعارة :

تعايقه على قول الراجز :

وظفقت سحابة تغشاهَا

تبكى على أعراسها عيناها

قال : « وجعل المطر بكاء من السحاب على سبيل الاستعارة وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه » (١٩) .

ويكثر الجاحظ من ذكر الاستعارة معلقاً بها على النصوص فيقول : « والظبية اسم الفرج من الحافر ، وقد استعاره أبو الأخرز فجعله للخف .. » .

(١٨) توفي الجاحظ عام ٢٥٥ هجري ، وداود عام ٢٧٠ هـ كما تقدم .

(١٩) : البيان والتبيين ١ / ١٥٣ .

- « وقد استعاره الاخطل للظاف .. »
- « وقد استعاره النايفة الجعدى .. »
- « وقد استعاره آخر فجعله للنعجة .. »
- « وقد استعاره آخر فجعله للمرأة .. » (٢٠)

والاستعارة كما نعلم نوع من المجاز . أما التصريح باسم المجاز فمن امثله عند الجاحظ ما يأتى :

فى قوله تعالى : « انما يأكون فى بطونهم نارا » قال :

« وهذا مجاز آخر » (٢١) .

ويسمى نوعا منه مجاز الذوق ويمثل له بقوله تعالى : « ذق انك انت العزيز الكريم » .

وعرف مجاز الذوق بقوله : « وهو قول الرجل اذا بالغ فى عقوبة عبده : ذق . وكيف ذقته » (٢٢) .

وفى موضع يقتصر فيه لآبى اسحق النظم على الفلاسفة يقول :

« لم يكن ذلك الخلاف بأحق من خلاف آخر الا يذهبوا به الى سبيل المجاز ، فان ذهبوا الى غير المجاز اخطاوا » (٢٣) .

وفى رده على من أنكر ان يقال : طلع سهيل ويرد النيل قال : « ولهذا الكلام مجاز ومذهب . وقد كره مالك بن انس ان يقول الرجل للعيم والسحاب : ما اخفقها للمطر ؟ وهذا كلام مجازه قائم » (٢٤) .

(٢٠) انظر النصوص التى علق عليها الجاحظ بهذه العبارات فيما تقدم من هذه الدراسة (١٦٠ - ١٦٣) .

• (٢١) الحيوان ٢٥/٥ .

• (٢٢) الحيوان ٢٨/٥ - ٣٠ .

• (٢٣) نفس المصدر ٣٦/٥ - ٣٨ .

• (٢٤) نفس المصدر .

وهكذا نجد كلمة المجاز قد شاعت في كتابات الجاحظ كما بدأ اسم الاستعارة يأخذ طريقه الى الظهور . وتقدم الجاحظ على داود الظاهري الذي انكر المجاز في القرآن الكريم يرسل بعض الضوء ويكشف لنا جانبا من السر وراء انكار داود وابنه للمجاز ، فكتابات الجاحظ كانت بين ايديهما قطعنا . وفيه ذكر للمجاز والاستعارة ، وتطبيقات عنيهما من القرآن الكريم . والانتكار كما قلنا فرع عن الاحتمالات . فكيف يصح لذن ان المجاز لم يعرف الا بعد القرن الثالث .

● الاستعارة والمجاز مرة اخرى :

ونلتقى بمباحث الاستعارة والمجاز مرة اخرى عند علم من اعلام القرن الثالث ، وهو الامام ابن قتيبة . وكان من اهل السنة والجماعة كما يقول الامام ابن تيمية نفسه (٢٥) ، وقد توفي ابن قتيبة قبل دخول القرن الرابع بربع قرن تقريبا (٢٦) . فقد تكلم ابن قتيبة عن الاستعارة والمجاز وبعض التفريعات المتعلقة به ومن اغنى نصوصه واقطعها فيه قوله الجامع : « ولتعرب المجازات في الكلام ، ومعناها طرق القول وماخذه فمنها الاستعارة والتمثيل ، والقلب والتقديم والتأخير ، والحذف والتكرار ، والاختفاء والظهار ، والتعريض والافصاح ، والكناية والايضاح ، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجمع ، والجمع مخاطبة الواحد ، والواحد والجمع مخاطبة الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، ولفظ العموم لمعنى الخصوص ، مع اشياء كثيرة سترها في ابواب المجاز ان شاء الله » (٢٧) .

وهذا نص جامع لم نظفر بمثله عند رائد اخر من الرواد ، وقد جمع الى فنون المجاز فنونا بلاغية اخرى كما ترى .

(٢٥) انظر تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية (١٣١) .
(٢٦) توفي عام ٢٧٦ هـ انظر ترجمته في الحديث الخاص به في هذه الدراسة (٦١) .
(٢٧) تاويل مشكل القرآن (٣٠) .

ثم يقول :

« وبكل هذه المذاهب نزل القرآن ... لان العجم لم تتوسع
فى المجاز اتساع العرب » (٢٧) .

وابن قتيبة هنا ، وهو سنى ، لم يقل بالمجاز فحسب ، بل قال
بوروده فى القرآن الكريم .

ومن الطرائف التى لم يشر اليها غيره من العلماء فى باب
المجاز ان ابن قتيبة يقرر ان انصارى ضلوا فى عقيدتهم حين لم يفهموا
ولم يفطنوا الى المجاز فيما رووه فى اقوال السيد المسيح ، فحملوا
البنوة الواردة فى كلامه على المعنى الحقيقى ، وادعوا ان السيد
المسيح ابن الله تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا (٢٨) .

ثم يعقد بابا للاستعارة ، ويكثر من ايراد التمثيل لها من كلام
العرب ، ومن آيات الكتاب الحكيم ، وقد خلط بين الاستعارة
والمجاز العقلى ، والتشبيه البليغ ، مما دعانا الى ان نتعقبه وتحرر
القول فيما قرر من شأنها فلينظر هذا فى موطنه من شاء (٢٩) .

كما لاحظ خروج الامر الى التعجب والتقرير وغيرهما من المعانى
المجازية ، ولحظ خروج الامر الى التهديد والاباحة وغيرهما (٣٠) ،
والمواقع ان ابن قتيبة قد اتخذ من المجاز سلاحا للدفاع عن القرآن
الكريم والاعتقاد الصحيح ، فقيها كل الفقه بمذاهب العرب فى
الافصاح والبيان ، عالما بمرامى الكلام وخفايا التعبير .

كما اتخذ من المجاز سلاحا للدفاع عن الحديث الشريف الذى
وضع فى تاويل مختلفة رسالة خاصة قد عرضنا لها فى مبحث
المفسرين والمحدثين من قبل . فكيف يقال اذن ان المجاز وتقسيم
الكلام الى حقيقة ومجاز لم يعرف الا بعد القرن الثالث ١٤

(٢٧) تاويل مشكل القرآن (٣٠) .

(٢٨) انظر تاويل مشكل القرآن (١٠٣) و (٦٤) من هذه الدراسة .

(٢٩) ينظر (٦٨ - ٧٦) من هذه الدراسة .

(٣٠) انظر (٧٧) وما بعدها من هذه الدراسة .

④ البديع والاستعارة :

وفى نهاية الربع الثالث من القرن الثالث نجد ابن المعتز يضع كتابه المعروف « البديع » وهو صدى ورد فعل كان قد لعنى منه الأمير الخنقد ابن المعتز ، فقد مك الشعراء والادباء المحدثون فى عصره الدنيا سخبا بمذهبهم الجديد فى « البديع » وتطاونوا على الاوائل ورموهم بالنتص ؛ لانهم لم يعترفوا من البديع ما عرفوه هم .
فينبرى ليم ابن المعتز ويضع كتابه ويتحدث فيه عن « البديع »
وانه كان معروفًا عند القدماء ، اما المحدثون فقد اكثروا منه فعرفوا به .

ويذكر ابن المعتز الوانا من البديع على سبيل التمثيل لا الحصر
ويكثر من الاستشهاد عليها من القديم : قرآنا ، وحديثا ، وشعرا
ونثرا .

وكان اول ما حفل به كتابه من الوان البديع هو الاستعارة التى
هى ضرب من ضرورب المجاز .

وقد مثل لها بايات عديدة من القرآن الكريم منها الايات
الآتية :

« هن ام الكتاب » و « واخفض لهما جناح الذل من الرحمة »
« واشتعل الرأس شيبا » و « او ياتيهم عذاب يوم عقيم »
و « وآية لهم النيل نسلخ منه النهار » (٣١) ، ولا نزاع ان فيما مثل
به استعارة ، وان احتمل بعضه توجيهها آخر ولا يخرج عن المجاز .

ومن الحديث مثل لها بقوله عليه السلام :
« خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه فى سبيل الله كلما
سمع هية طار اليها » .

(٣١) ينظر البديع ضمن : ابن المعتز للدكتور عبد المنعم خفاجى (٣١١)
وما بعدها .

والاستعارة موطنها « طار » وهى تصريحية تبعية .

وقوله عليه السلام : « ضموا ما شئتمكم حتى تذهب فحمة الليل » والاستعارة فى « فحمة » وهى تصريحية أصلية .

وقوله عليه السلام : « انا لا نقبل زيد المشركين » والاستعارة فى « زيد » وهى تصريحية تبعية (٣٢) .

ومن الشعر العربى مثل لها يقول امرىء القيس :
وليل كموج البحر أرخى سدوله
على بأنواع الهموم ليبتلى
فقلت له لما تمطى بصلابه
وأردف أعجازا وناء بككل

وحلق عليه قائلا : « هذا كله من الاستعارة ؛ لان النيل لا صلب له » (٣٣) .

ومن النثر مثل لها بقول جحنلة البرمكى : « انتسج شريان الغمام » (٣٤) وهى استعارة مكنية كما ترى . وغير هذين كثير له نذكره .

الانكار المبكر للمجاز دليل على تقدم انجاز نفسه :

.. عرفنا مما تقدم ان لفظ المجاز عرف من منتصف القرن الثانى وأريد منه فى بعض اطلاقاته المجاز المقابل للحقيقة ، ولما جاء القرن الثالث ظهر كتاب المجاز لابى عبيدة ، وصحيح انه لم يرد المجاز بمعناه المقابل للحقيقة . ومع هذا فان فيه مواضع لم تنطبق الا على

(٣٢) انظر تخريج هذه الاحاديث فى (١٦٩) من هذه الدراسة .

(٣٣) انظر (١٧١) من هذه الدراسة .

(٣٤) انظر (١٧٣) من هذه الدراسة .

المجاز المقابل للحقيقة ، وقد اشرنا الى هذا فى حديثنا عن ابنى
عبيدة فيما تقدم (٣٥) .

ثم تلاه الجاحظ ، و ابن قتيبة ، وابن المعتز ، واستدلنا على
فسو المجاز فى النصف الأول من القرن الثانى بانكار داود الظاهرى
وابنه لوقوعه فى القرآن . وداود متوفى كما علمنا عام ٢٧٠ هـ ، على
ان المنقول عنه انه انكره فى القرآن ، ومعنى هذا انه كان مقرا
بوقوعه فى اللغة .

وقلنا ان انكاره المجاز فى ذلك الوقت المبكر دليل على تقدم
المجاز على الانكار ، وهذه حقيقة لا تنكر ، ثم جاء دور الحسن بن
جعفر كما ذكر صاحب الفهرست انه وضع كتابا فى الرد على منكرى
المجاز ، وصاحب الفهرست متوفى فى القرن الرابع وورد فى كتابه
الحركة العلمية والفكرية بدءا من اول عصر التدوين الى عصره الذى
مات منه . ولم نعثر على ترجمه كاملة للحسن هذا حتى نعرف من
رجال اى قرن هو الثانى او الثالث . ووضعه كتابه فى الرد على
منكرى مجاز دليل اخر على تقدم المجاز ، كذلك وضع منذر بن
سعيد البلوطى مؤلفا فى انكار المجاز وهو متوفى عام ٣٥٥ هـ (٣٦) .
دليل على ان المجاز كان قد ازدهر فى القرن الثالث ، وليس هو
وليد المائة الرابعة كما قال الامام ابن تيمية .

● التاويل المجازى فى القرنين الثانى والثالث :

نشأة المجاز لها طريقان :

احدهما : صرف اللفظ عن ظاهر معناه الى معنى آخر خلاف
الظاهر .

وثانيهما : ظهور لفظ المجاز نفسه مراد « به ما قابل المعنى
الحقيقى .

(٣٥) انظر (٣٧) من هذه الدراسة وما بعدها .

(٣٦) انظر الاعلام للزركلى (٢٩٤/٧) .

وقد بينا فيما تقدم أن المجاز مرادا به ما قابل الحقيقة قد عرف منذ القرن الثماني ، وفي القرن الثالث استنتجنا ازدهار المجاز وقشوه من خلال امرين :

أولهما : استعمال هذا اللفظ في كتابات الرواد الأوائل كابي زيد وأبي عبيدة ، والجاحظ ، وابن قتيبة ، وابن المعتز الذي أكثر من ذكر الاستعارة . وهي أشهر أنواع المجاز .

وثانيهما : انكار من أنكر المجاز في القرآن الكريم من علماء القرن الثالث (٣٧) ، وقلنا ان انكار المجاز يتضمن حقيقتين :

أحدهما : ظهور المجاز نفسه .

وثانيتهما : نشوه وازدهاره وهذا امر رائد على مجرد الظهور لان الشيء لا ينكر الا اذا عرف واشتهر .

وها نحن اولاء في اطار موجهتنا لأراء الامام ابن تيمية القائل بأن المجاز حادث بعد القرون الثلاثة الأولى نسلك معه مسلك آخر وهو سبق التاويل للمجازى على الزمن المشار اليه . والتاويل المجازى غير المصحوب بلفظ المجاز مقدمة لازمة لظهور الاصطلاح نفسه ، وهذه هى طبيعة تطور العلوم والفنون فى كل الفروع وليس فى المجاز وحده . وبناء على هذا نقول :

ان التاويل المجازى بصرف اللفظ عن ظاهر معناه الى معنى آخر خلاف الظاهر قد عرف من القرن الأول ، وكثير تطبيقه على آيات الذكر الحكيم عند الثقة من علماء الأمة .

وهذا التاويل معزو نصيب وافر منه الى الصحابة والتابعين وهو مختار كثير من علماء السلف رضى الله عنهم ، والامام ابن تيمية نفسه لجأ اليه فى بعض اعماله كما سيأتى فى موضعه ان شاء الله . وفيما يأتى صور من ذلك :

(٣٧) هو داود الظاهرى الاصبهانى امام أهل الظاهر كما تقدم .

(٤٢ - المجاز)

فمن ذلك تأويلهم قوله تعالى : « اهدنا الصراط المستقيم » فقد قالوا : ان الصراط فى لغة العرب هو الطريق بمعنى المكان ، وان العرب تستعير الصراط لكل عمل او قول صالح او معوج . فتصعب المستقيم باستقامته والمعوج باعوجاجه (٣٨) .

فهاهم قد صرفوا اللفظ عن الظاهر وقالوا ان المراد بالصراط هنا هو الاسلام او القرآن ، وقال ابن كثير وجماع القول فيه انه : المتابعة لله والرسول . وكون الصراط المستقيم هو « كتاب الله » نقلوا فيه حديثا مرفوعا رواه الامام على كرم الله وجهه عن الرسول ﷺ (٣٨) . ومنه قوله تعالى « فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا » (٣٩) .

فقد روى عن جماعة من اصحاب رسول الله ان المرض هنا معناه الشك . والعلامة ابن كثير ساق هذا الخبر بسنده على وجه يفيد ان تفسير المرض بالشك هنا مروى عن صاحب الدعوة ﷺ (٤٠) كما نقل عن ابن عباس رضى الله عنه مثل ذلك . وفى رواية اخرى عنه انه النفاق (٤٠) .

ومعنى هذا ان المرض الوارد فى الآية الكريمة قد صرف عن ظاهره وفى هذا يقول عبد الرحمن بن زيد بن اسلم : « هذا مرض فى الدين وليس مرضا فى الاجساد وهم المنافقون والمرض الشك .. » (٤٠) .

ومنها تأويل قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم » فقد ذكر فيه العلامة ابن جرير اقوالا ، ثم رجح منها واحدا لانه وارد عن القدوة الذين يرتضى القرآن تأويلهم (٤١) .

(٣٨) ينظر جامع البيان (٥٧ / ١ - ٥٨) وتفسير القرآن العظيم .

(٣٩) سورة البقرة : ١٠ .

(٤٠) ينظر تفسير القرآن العظيم (٤٩ / ١) وروح المعاني (١ / ١٤٩) -

(٤١) ينظر تفسير الطبرى : جامع البيان (١٤٨ / ١) وانظر روح المعاني

(١ / ٢١٤) .

والقول الذى رجحه انما هو تاويل مجازى بلا أدنى نزاع . وهذا
نصه بالحرف :

« واولى ما ذكرنا من الأقوال التى بينا بتاويل قول الله
عز وجل : كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا . . » القول الذى ذكرناه
عن ابن مسعود وابن عباس من أن معنى قوله : « وكنتم أمواتا »
« أموات الذكر خمولا فى اصلاص آبائكم . . » (٤١) .

وهذا صرف صريح للفظ عن ظاهر معناه الى معنى آخر ،
وقيمة هذا الكلام انه وارىد عن اثنين من خيرة اصحاب
رسول الله ﷺ .

وهذا المصرف هو المسمى عند البلاغيين مجازا وهو استعارة
تصريحية . فالتاويل المجازى اذن معروف من عهد الصحابة الكرام
والتابعين لهم باحسان . وغير هذا كثير مرت بنا بعض امثله فى
القسم الاول فى مواضع متفرقة . ومن اشهرها تاويله عليه السلام
الخيطين الأبيض والأسود بالنهار والليل . وهذا امر مشهور فليراجع
من يشاء فى مظانه (٤٢) .

● ومنها ما ورد فى كتاب سيبويه وهو يذكر آية القرية والعيير
فيقول :

« ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى :

« واسأل القرية التى كنا فيها ، والعيير التى اقبلنا فيها » (٤٣) .

انما يريد اهل القرية فاختصر وعمل الفعل فى القرية كما
كان عاملا فى الأهل لو كان ها هنا ، ومثله : « بل مكر الليل
والنهار » (٤٤) .

(٤٢) ينظر تفسير الآية فى سورة البقرة فى كل من الكشاف - أبى السعود .

(٤٣) سورة يوسف : ٨٢ .

(٤٤) سورة سبأ : ٣٣ .

ومثل ذلك من كلامهم : بنو فلان تطوهم الطريق ، وانما يطوهم اهل الطريق « (٤٥) .

وقد علقنا مرارا على هذه الاساليب بانها عند البلاغيين مجاز عقلى . الاية الاولى جاء المجاز فيها فى النسبة الايقاعية ، والثانية فى النسبة الاضافية . والمثال المأثور جاء المجاز فيه فى النسبة الوقوعية .

وقد لمح صاحب الكتاب خروج الاستفهام عن معناه الى معنى مجازى . وذلك فى قول العجاج :

اطربا واننت قنـــــرى

ثم قال فى تفسيره : اطرب ؟ اى انت فى حال طرب . ولم يرد ان يخبره عما مضى ولا عما يستقبل « (٤٦) .

ولهذه المثل نظائر فى كتاب سيبويه اول فيهما الاستفهام بالتوبيخ والتعجب وغيرهما . وقد تقدم الحديث عنها فى حديثنا عن سيبويه كرائد من اللغويين والنحاة (٤٧) .

● ومنها قول الفراء فى قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله .. » وقد ادرك ان الاستفهام هنا ليس لطلب المفهم ، وصرفه عن الظاهر فقال :

« على وجه التعجب والانكار والتوبيخ لا على الاستفهام المحض اى ويحكم كيف تكفرون » (٤٨) .

والفراء اكثر طرقا للاستفهام الخارج عن معناه لوضع من

(٤٥) الكتاب (١ / ١٠٨ - ١٠٩) .

(٤٦) انظر الكتاب (١ / ١٧٠) .

(٤٧) انظر (٥ - ١٧) من هذه الدراسة .

(٤٨) معانى القرآن (١ / ٢٣) وانظر الكشاف (١ / ٢٦٩) .

صاحب الكتاب . ولعل السبب في ذلك تأخر الفراء عن صاحب الكتاب عملاً بنظرية تطور العلوم والفنون كلما تقادم بها الزمن فالفراء يقول في قوله تعالى مخرجاً للاستفهام الذي فيه :

« ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة » (٤٩) .

قال : معناه خبر (٥٠) . أى تقرير .

وفى قوله تعالى : « اصطفى البنات على البنين » (٥١) قال : هو استفهام وفيه توبيخ لهم « (٥٢) .

وفى قوله تعالى : « اذهبتم طياتكم » (٥٣) قال : يقال لهم ذلك توبيخاً على ما فرطوا « (٥٤) .

وهكذا نجد عند الفراء تأويلات مجازية مستفيضة وان لم يصرح هو باسم المجاز ، منها ما يندرج تحت باب الاستعارة بأنواعها المختلفة ، والمجاز العقلي ، والمجاز المرسل . وقد فصلنا القول فيها فى الحديث الخاص عن الفراء (٥٥) .

وهذا التأويل لم يقتصر على سيبويه والفراء واصحاب التفسير من السلف ، بل غيرهم كثير . ونحن لم نرد الا التمثيل لدفع ما رآه الإمام ابن تيمية .

وليست العبرة بورد لفظ المجاز عند القدماء ، وهو قد ورد كما

(٤٩) سورة الحج : ٦٢ .

(٥٠) معانى القرآن (٢٣٩) .

(٥١) الصافات (١٣٥) .

(٥٢) معانى القرآن (٢ / ٢٩٤) .

(٥٣) سورة الاحقاف : (٢٠) .

(٥٤) معانى القرآن (٣ / ٢٠٠) .

(٥٥) انظر (١٨) من هذه الدراسة .

رأينا ، وإنما العبرة بصرف الألفاظ عن ظواهرها الى معان مجازية وهذا ما قد اثبتناه بشفيه فالخلاف يكاد يكون لفظيا .

موقف ائمة السلف من المجاز :

قلنا فى مقدمة الحديث عن الامام ابن تيمية انه انكر المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم ، وبنى انكاره على عدة دعائم وركائز مستخلصة عنها حدائتة المجاز بعد القرن الثالث .

- وقد ناقشنا منذ قليل فكرة هذه الحدائتة ، واثبتنا بالدليل ان المجاز عرف بلفظه ومعناه فى القرنين الثانى والثالث .

- وكان من الدعائم التى ارتكز عليها الامام ابن تيمية ان احدا من السلف : اصوليين وفقهاء ولغويين ومفسرين ومحدثين لم يقولوا بالمجاز لا الشافعى ولا مالك ولا ابو حنيفة الا الامام احمد وقد اول ابن تيمية ما ورد عن الامام احمد تأويلا يخرج عن دائرة المجاز الاصطلاحى (٥٦) .

وقد تضمن حديثنا السابق الاجابة على فقرتين من هذه الدعوى حيث اثبتنا وروده اما بلفظه واما بمعناه عن صحابة رسول الله وتابعيهم ، وعن اللغويين والادباء والمفسرين ممن غلب على تفسيرهم التقيد بالماثور كابن جرير الطبرى .

وفيما يأتى نجيب على فقرة اخرى نعرف فيها موقف الأصوليين والفقهاء وغيرهم من السلف من قضية المجاز واقعا فى اللغة وفى القرآن الكريم والحديث ام غير واقع ؟

ويأتى فى مقدمة هذا الفرع الحديث عن الامام الشافعى رضى الله عنه باعتباره اصوليا وفتيا من الطراز الاول ، وسلفيا عريفا سواء اعتبرنا السلفية من جهة العصر او من جهة المذهب .

(٥٦) أى باعتبار ما استقر عليه الرأى فى عصر التدوين .

الامام الشافعى والمجاز :

يقول الامام ابن تيمية عن الامام الشافعى :

« وهذا الشافعى هو اول من جرد الكلام فى اصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم ، ولا تكلم بلفظ الحقيقة » (٥٧) .

ونقول : اذا كان مراد الامام ابن تيمية ان الشافعى لم يذكر لفظ المجاز بعينه فكلامه صحيح الى حد ما . ولكننا لا نعول فى معرفة موقف الامام الشافعى من المجاز على استعماله لفظ المجاز نفسه وانما نعول على :

هل فطن الامام الشافعى الى جهة التجوز فى كلام العرب وكلام الله المتنازل على منواله ام لم يفطن ؟

فان لم يفطن فالحق مع الامام ابن تيمية فيما قال . وان فطن فالحق مع غيره من مخافيه ، ويبقى كلام ابن تيمية مجرد اجتهاد خال من القبول .

ولا اعتقد ان الامام ابن تيمية كان سيجادل فى هذا المقياس وهو الامام الذى خاض اعنف المعارك مع الفرق . وتمرس على المناظرة والجدل بما لم يعرف عن احد سواه من معاصريه .

الرسالة خير شاهد :

وضع الامام الشافعى (٥٨) رضى الله عنه رسالته فى اصول الفقه ورواها عنه تلميذه الربيع وسماها بـ « الرسالة » ولم يسمها الشافعى بهذا الاسم (٥٩) . وهى اول مؤلف ملفى فى اصول الفقه باجماع العلماء .

(٥٧) الايمان (٨٤)

(٥٨) توفى الامام الشافعى كما هو معروف عام ٢٠٤ هـ .

(٥٩) تنظر مقدمة المحقق الأستاذ أحمد محمد شاکر ط دار التراث .

وقد وضع الامام الشافعى بجانب رسالته فى الاصول المنهج للباحثين والكتابتين فى اصول الفقه من بعده الى يومنا هذا .

ومن المباحث الجليلة فى رسالته البحث الذى فصل فيه القول فى البيان وعرض فيه لخصائص اللسان العربى الذى انزل الله به كتابه العزيز وفى هذا المبحث عرض الامام الشافعى لمسائل بيانية عرفت بعده وعدت فى مباحث المجاز عند جميع الاصوليين والفقهاء وعلماء البيان انفسهم .

وللحق نقول : ان الامام الشافعى لم يذكر الحقيقة والمجاز بلفظيهما ، وانما قرر اصولا وحقائق هى من صميم المسائل المجازية . وهالك نصوصا من قوله :

فقرة اولى :

اتساع لسان العرب

« لسان العرب اوسع الالسنة مذهباً ، واكثرها الفاظاً ولا نعلمه يحيط بجميع علمه انسان غير نبي ، ولكنه لا يذهب منه شىء على عامتها حتى يكون موجوداً فيها من يعرفه » (٦٠) .

وقفه مع هذه الفقرة :

ها هو ذا الامام الشافعى يقرر فى هذه الفقرة ثلاث حقائق :
● الاولى : ان لسان العرب (يعنى لغتهم) اوسع اللغات مذهباً واغناها الفاظاً .

● لا يحيط بكل لغة العرب الانبى .

● ان ما يحصله كل فرد من لغة العرب يساوى مجموع اللغة الذى لم يحصله فرد واحد من مجموع الامة .

والحقيقة الأولى : اتساع لسان العرب تعبير شجاع عند الرواد
الأول من اللغويين والنحاة والأدباء والنقاد والأصوليين فسيوييه
والفراء وأبو عبدة وابن قتيبة والمبرد وغيرهم اتخذوا من هذا المصطلح
« الاتساع » تعليلا يفسرون به بعض الأساليب المجازية التي لفتت
أذهانهم من الماثور عن العرب وما ورد في القرآن الكريم . والاتساع
كان النواة التي تولد عنها المجاز في الدراسات اللغوية والنحوية ،
والأدبية والنقدية . إلى أن صارت البلاغة بكل شعبها فنا مستقلا ،
واختفى مصطلح الاتساع الذي كان يستعمله الرواد الأوائل ، وحل
محله مصطلح المجاز وفنون بلاغية أخرى .

وما كانت هذه الحقيقة لتغيب عن رجل مثل الإمام الشافعي وهو
من هو ذكاء وعلما وفقها .

أما الحقيقة الثانية « لا يحيط بلغة العرب الانبى » فهي مقالة
لم تعرف الا عن الإمام الشافعي . وتناقلها الكاتبون من بعده
كابن فارس (٦١) .
فقرة ثانية :

المعلم بلسان العرب واق من الشبه

ويقرر الامام الشافعي بعد هذا ضرورة تعلم اللسان العربى
الذى نزل به القرآن فيقول :

« وانما بدأت بما وصفت من ان القرآن نزل بلسان العرب ،
لانه لا يعلم من ايضاح جعل علم الكتاب - القرآن - احد جهل لسان
العرب ، وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه ، وتفرقتها ، ومن علمه
انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها » (٦٢) .

وبهذا وضع الامام الشافعي قاعدة اصولية مهمة ردها الاصوليون

(٦١) ينظر الصحابي (١١١) تحقيق السيد احمد صقر .

(٦٢) الرسالة (٥٠) .

وغيرهم. من بعده فى باب التفسير والاجتهاد من ضرورة التبحر فى معرفة اللغة العربية لمن يتعاطى بالتفسير أو الاجتهاد فى استنباط الأحكام (٦٣) .

فقرة الثالثة :

كيف خاطب الله العرب ؟

وفى هذا يقول الامام رضى الله تعالى عنه :

« فانما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان ما تعرف من معانيها يتسع لسانها . وان فطرته ان يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر . . وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه . وعاما ظاهرا يراد به الخاص ، وظاهرا يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهرة . فكل هذا موجود علمه فى أول الكلام أو وسطه أو آخره » (٦٤) .

وقفه مع هذه الفقرة :

هذا النص من اقطع الأدلة على أن الامام الشافعى رضى الله عنه كان يدرك جهات التجوز فى اللغة العربية بوجه عام ، وفى كتاب الله العزيز الذى نزل بها بوجه خاص . ويهمنى الآن أن نركز على قوله : « وظاهرا يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره . فهذه العبارة تعتبر قاعدة كلية تندرج تحتها كل صور المجاز وغير المجاز مما يتحتم فيه الصرف عن الظاهر لمقتضى هذا المصر (٦٥) .

(٦٣) الاحكام للامدى : (مبحث الاجتهاد) .

(٦٤) الرسالة (٥٢) .

(٦٥) الصارف عن ارادة الظاهر انواع : شرعى وعقلى وواقعى مثل : وجاء ربك ، بنى الأمير المدينة ، و : أتى أمر الله لان الواقع أن أمر الله وهو الساعة لم يات بعد .

● فتندرج تحته الاستعارة بكل صورها تصريحية ومكنية وتمثيلية ومفردة .

● ويتدرج تحتها المجاز المرسل بكل علاقاته ومنه خروج الامر والنهي والاستفهام والخبر المراد به الطلب .

● ويتدرج تحتها المجاز العقلي بكل علاقاته .

● وتندرج تحته الكناية والتعريض .

وأحسب حسبنا يقارب اليقين ان الامام الشافعي رضى الله تعالى عنه كان اول من مهد لقرينة المجاز الصارفة عن ارادة المعنى اللغوي الاصلى ، وذلك فى قوله رضى الله عنه :

« يعرف فى سياقه انه يراد به غير ظاهره » وهذا يشمل نوعى القرينة :

● اللفظية التى لها وجود فى الكلام .

● والمعنوية التى تفهم من الاحوال التى ليس لها صورة فى الكلام .

ونحن لا ننتظر من رائد متقدم فى الزمن الذى عاش فيه الامام رضى الله عنه اكثر مما قال الامام الشافعي . وهو من السلف ومن تمثيلات الامام ما يأتى :

● العام المراد به الخاص :

منه قوله تعالى : (حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها فابوا ان يضفوهما) (٦٦) .

قال الامام : « وفى هذه الآية دلالة على انهما لم يستطعا اهل كل القرية » (٦٧) .

يعنى ان الاستطعام واقع على بعض اهل القرية لا كل اهلها ف جاء عاما مرادا منه الخاص .

ومنه قوله تعالى :

« يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ، ولو اجتمعوا له .. » (٦٨) .

قال الامام : « فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم . وبين عند اهل العلم بلسان العرب منهم انه انما يراد بهذا لفظ المخرج بعض الناس دون بعض ؛ لانه لا يخاطب بهذا ؛ لا من يدعو من دون الله لئلا .. لان فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم ، وغير البالغين ممن لا يدعو معه الها » (٦٩) .

وهذا التعليل انذى استند اليه الامام فى تخصيص دلالة اللفظ العام هو القرينة الصرفة عن ارادة الظاهر ؛ لان لفظ الناس جنس عام يشمل جميع الافراد حسب الظاهر .

وبعد هذا عنون لطائفة من الآيات بهذه العبارة :

الصنف الذى يبين سياقه معناه (٧٠)

واحب ان اذكر هنا بأنه سبق لنا القول قريبا ان هذه تكاد تكون نصا فى قرينة المجاز ، وان الامام الشافعى - بناء على هذا هو اول من مهد تمهيدا واضحا لقرائن المجاز ايا كان نوعه .

(٦٧) الرسالة (٥٥) .

(٦٨) سورة الحج : ٧٠ .

(٦٩) الرسالة (٦٠) .

(٧٠) الرسالة (٦٢) .

وما سيذكره الامام تحت هذا العنوان اصدق دليل على ما قلناه .

فقد استشهد الامام على تأصيل القاعدة التي ذكرها بالآيات الآتية :

● « واسألهم عن القرية التي كنتب حاضرة البحر اذ يعدون في السبت . . » (٧١) .

وفيها يقول الامام : « فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر ، فلما قال : اذ يعدون في السبت دل على انه انما اراد اهل القرية ؛ لان القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا في غيره ، وانما اراد بالعدوان اهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون » فتأمل معنى قوله : « لان القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا في غيره » فهذا نص صريح وواضح في قرينة المجاز المصارفة عن الظاهر .

وقوله تعالى : « وكم قصفت من قرية كانت ظالمة وانشأنا بعدها قوماً آخرين . فلما احسوا بأسنا اذ هم عنها يركضون » (٧٣) .

وقد علق الامام على هذه الآية في مثل معنى الآية المذكورة فقال : « وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها . فذكر قصم القرية فنما ذكر انها ظالمة بان للمامع ان الظنم انما هم اهلها دون منازلها التي لا تظلم .

ولما ذكر القوم المنشئين بعدها ، وذكر احسانهم اليأس عند القصم - احاط العلم انه انما احس اليأس من يعرف اليأس من الآدميين » (٧٤) .

(٧١) سورة الاعراف (٣٦٢)

(٧٢) الرسالة (٦٢ - ٦٣) .

(٧٣) سورة الانبياء : ١١ - ١٢ .

(٧٤) الرسالة : ٦٣ .

التأويل المجازى هنا أظهر من الشمس فى راحة النهار ، فقد أوضح الامام رضى الله عنه أن القرية فى الآية لم يرد منها الظاهر الذى هو المنازل والأمكنة لانها - بهذا الظاهر - لا تظلم ولا تفسق ، ولا تحس بالباس . وإنما المراد الأهل من الكاديين .

وهذه هى قرينة المجاز الصارفة عن ارادة الظاهر كما ترى . والبلاغيون حين قعدوا القواعد وتكلموا عن قرائن المجاز لم يزيدوا على ما قال الامام الشافعى شيئاً حين تصدوا لبيان التجوز فى مثل هذه الآيات . فرحم الله هذا الامام العظيم .

ونرى بعد ذلك ان الامام الشافعى مثل بآية اخرى . وعنون لها بعنوان يختلف اختلافاً يسيراً عما عنون به الآيتين السابقتين مع أن الآيات الثلاث من نظم واحد (٧٥) .

اما الآية فى قوله تعالى :

« واسأل القرية التى كنا فيها ، والعرير التى اقبلنا فيها ، وأنا لصادقون » (٧٦) .

وأما العنوان فهو :

الصف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره

ونتساءل الآن : لماذا خولف بين العنوانين مادام النظم فى الآيات الثلاث متحداً ؟

ونرجى الاجابة على هذا التساؤل الى بعد ذكر ما قاله الامام فى هذه الآية :

وهذا قوله : « فهذه الآية فى مثل معنى الآيات قبلها ، لا تختلف

(٧٥) أقصد أن المواضع التى استوقفت نظر الامام متحدة الصياغة لا كل

نظم الآيات .

(٧٦) سورة يوسف : ٨٢ .

عند أهل العلم باللسان ، انهم - يعنى إخوة يوسف - انما يخاطبون آباهم بمسألة أهل القرية ، وأهل العير ، لان القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم « (٧٧) .

ومن نافلة القول ان نشير الى ان الامام حرص على ذكر قرينة التجوز بالمنعنة عن ارادة الظاهر . فالقرية والعير - كما قال - لا يخبران بصدق اخوة يوسف . وانما الذى يخبرهم أهل القرية ، وأهل العير . اليس هذا نصا صريحا وواضحا فى بيان قرينة المجاز وان لم يسمه رضى الله عنه مجازا ؟

اما التخالف فى العنوان ، فالذى بدا لى فيه ان الايات السابقة على آية يوسف جاءت فيها القرينة لفظية لها صورة فى الكلام .

فاية القرية الحاضرة البحر بينت بـ « لاذ يعدون فى السبت » وما عطف عليه فظهر ان المراد من القرية اهلها لا مكانها ومنازلها .

واية القصم بينت بقوله تعنى : « فلما احسوا بأسنا اذا هم منها يركضون » فدل على ان القصم باهل القرية . فالقرينة فى هذين الموضعين لفظية كما ترى .

اما آية يوسف فلم تذكر فيها قرينة لفظية تبين المراد فدل لفظ على باطنها دون ظاهرها كما قال الامام نفسه رضى الله عنه .

وكان الامام اراد ان يفرق بين السياق الصارف عن ارادة الظاهر فخالف فى العنوان بما يتسق مع كل موضع وهو بذلك اول من فرق بين قرينتى المجاز اللفظية والحالية ، ولا اخال احدا ينازع فى هذا الفهم لانه ظاهر وواضح .

ان الذى لم يقله الامام هنا هو لفظ المجاز اما التأويل فهو من قبيل المجاز بلا نزاع . وكونه لم يستعمل لفظ المجاز فانه لم يؤثر فى

انه قد أدرك التصوير المجازى فى كلام العرب وفى كلام الله . وما نقلناه عنه هنا دليل قوى على ما تقول .

الامام الشافعى وتقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز :

رأينا فيما تقدم من حديثنا عن الامام الشافعى رضى الله عنه انه عرف التاويل المجازى وأورد منه نبذا فى الرسالة ، ولكن لم نجد له تصريحاً باسم المجاز ، ولا ما ينص فيه - صراحة - على تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز . وكل ما نقلناه عنه من الرسالة يفهم منه ذلك التقسيم (٧٨) .

ونعرض - هنا - نصوصاً نقلها عنه الأئمة اللغات الأثبات ممن هم أسبق زمناً من الامام ابن تيمية ، وأعرف - بقرب عهدهم بالامام - بما قاله الامام فى مجالسه العلمية وفتاواه من الامام ابن تيمية . لاننا رأيناهم يفتنون عن الامام الشافعى رضى الله عنه نصوصاً فى أكثر من موضع تدل دلالة قوية وصريحة على ان الامام عرف المجاز بلفظه ومعناه ويميز بينه وبين الحقيقة ، ووقف على قرينة المجاز ، وكان لهذا التقسيم عنده - تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز دور فى اجتهاداته وآرائه الفقهية . وهذا ما نراه فيما يأتى :

راى الامام الشافعى فى المصطلحات الشرعية :

للشرع مصطلحات لا تحصى مثل : الحج ، الصيام ، الصلاة ، الزكاة وعلماء الاصول مختلفون فى شأن هذه المصطلحات :

❶ فمنهم من يقول : انها مجازات لغوية نقلها المشرع من معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية مع ملاحظة المعانى اللغوية . فالحج لغة هو مطلق المقصد ، نقله الشارع الى قصد خاص هو العبادة المعروفة . مراعيًا فى هذا النقل ما بين اللغة والشرع من علاقة والصيام لغة هو الامسك . نقله الشارع الى الامسك عن شهوتى

(٧٨) انظر ان شئت ما نقلناه عن الامام الشافعى قبل هذا الفرع مباشرة .

البطن والفرج مع ملاحظة ما بين المعنيين اللغوي والشرعي من علاقة .

والصلاة لغة هي الدعاء نقلت شرعا الى العبادة المخصوصة لما بين الدعاء والصلاة الشرعية من صلات ؛ لان الصلاة مشتملة على الدعاء .

والزكاة لغة النماء فنقلها الشرع الى المال المخصوص الذي يخرجه الاغنياء للفقراء . وبين المعنى اللغوي والشرعي رحم ماسة لان .الزكاة - شرعا - تنمي المال المزكى .

● ومنهم من يقول : ان هذه المصطلحات حقائق شرعية مبتكرة نقلها الشارع من المعنى اللغوية الى المعنى الشرعية دون ملاحظة المعنى اللغوي ، فهي وضع جديد مستأنف لا صلة له بالوضع الاول .

وهذا الرأي معزو عند الاصوليين الى المعتزلة ، فهم الذين قالوا : انها هذه المصطلحات الشرعية - موضوعة وضعا ثانيا فهي حقائق شرعية لا مجاز فيها .

اما القول بأنها مجازات لغوية لان الشارع استعملها في غير ما وضعت له لعلاقة فقد قالوا انه مذهب الجمهور والمحققين (٧٩) .

وقد رجحوا القول بأنها مجازات لغوية على النقل المتبوت الصلة باللغة بان النقل فيه اهمال للمعنى اللغوي . اما المجاز ففيه اعمال واعتبار للمعنى اللغوي وما ليس فيه اهمال اولى بالاعتبار مما فيه اهمال (٨٠) .

(٧٩) ينظر حاشية الانبأبي على الصبان (١٧٩) ومسلم الثبوت على فواتح الرحموت (٢٤٣) .

(٨٠) تنظر حاشية الانبأبي على الصبان (١٧٩) وحاشية البناني على جمع الجوامع للسبكي (٣١٣/١) .

هذه خلاصة موجزة وأمينة لما قيل فى هذا الفرع . فهل للامام الشافعى رضى الله عنه رأى فى هذا ؟ وما هو رايه ؟ وهذا يظهر فيما قاله الزركشى فى البحر المحيط ، فقد قال بعد ان حكى هذا الخلاف :

« قلت : ونص الشافعى فى الام صريح فى انها مجازات لغوية قاله ابن اللبّان فى ترتيب الام » (٨٠) .

الامام الشافعى يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز :

تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز هو موضع اتفاق بين الاصوليين لو هو رأى الجمهور والسواد الأعظم منهم ، لان منكرى المجاز كما تقدم فئة تكاد تعد على اصابع اليدين . فاللفظ عند الجمهور اما حقيقة ، واما مجاز (٨١) . ولكنهم مختلفون فى دلالة اللفظ الواحد على الحقيقة والمجاز معا .

فمنهم من منع ، وهم الجمهور ، ومنهم من اجاز . وقد ذكروا فى غير موضع مذهب الامام الشافعى فى هذا بالخلاف . وهو يؤكد ما نحن بصددده من ان الامام الشافعى قد عرف المجاز بلفظه ومعناه فالعلامة الصبان فى الرسالة البيانية يقول فى مسألة الجمع بين الحقيقة والمجاز :

« اعتبار القرينة المانعة عن ارادة الحقيقى مشكل على قول امامنا الشافعى رضى الله تعالى عنه بجواز الجمع بين الحقيقى والمجازى بالكلمة الواحدة » (٨٣) .

يريد ان يقول : ان اعتبار القرينة المانعة هذه تجعل قول الامام الشافعى مشكلا ؛ لان القرينة تمنع الحقيقى وتخصص الكلمة للمعنى

(٨١) المراد اللفظ المستعمل اما غير المستعمل فهو ليس بحقيقة ولا مجاز .

(٨٢) هو محمد بن على الصبان الشافعى المصرى المتوفى سنة ١٢٠٦ هـ :

تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها (١٩٨) .

(٨٣) الرسالة البيانية (١٢٦) .

المجازى فكيف يقال : ان الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى جائزا .

وقد تعقب الشيخ الانبأى شارح الرسالة البيانية هذا الكلام فقال :

« اذ مقتضى جواز الجمع المذكور عدم اعتبار هذه القرينة لارتفاعه - يعنى الجمع - عند اعتبارها ، اذ كيف مع وجودها تسوغ ارادة المعنى الحقيقي مع المجازى ؟ هذا - هو - وجه الاشكال » (٨٤) .

ثم قال :

« ولا اشكال ، فقد صرح المصنف نفسه - يعنى الصبان - فى حواشى العصام بأن الامام الشافعى رضى الله عنه ومن وافقه لا يشترطون القرينة المانعة فى المجاز » (٨٤) .

ثم عزا هذا النقل عن الامام الشافعى للامام النووى الذى قال : ان الجمع بين الحقيقي والمجازى هو مذهب الاصحاب وليس الشافعى نفسه وصرح بأن هذا منصوص عليه فى البحر المحيط للزركشى (٨٤) .

ومعنى هذه النقول ان جواز الجمع بين المعنيين الحقيقي والمجازى هو مذهب الشافعى واصحابه ، وان هذا المذهب مبنى على القول بعدم اشتراط القرينة . اما عند القرينة فالحمل على المجازى لا نزاع فيه .

ومثل عدم القرينة خفاؤها . ويكون اللفظ عند عدم القرينة وعند خفائها من قبيل المشترك المجمل . هكذا قال بعض الاصوليين (٨٥) ، وهو قول صائب فيما ارى .

وايهما اولى عند التساوى ؟

وذكر الاصوليون رأيا للامام الشافعى عند استواء دلالة اللفظ

(٨٤) حاشية الانبأى على الرسالة البيانية (١٢٦) . . .

(٨٥) ينظر حاشية الانبأى على الرسالة البيانية (١٧٣) والمستقصى

للغزالي (٣٥٧/١) وجمع الجوامع للسبكي (٣١٣/١) . . .

على المعنى الحقيقى والمعنى المجازى رايا آخر مؤداه ان الامام الشافعى يقول ان الحمل على المعنى المجازى اولى . وقد حكى هذا الرأى الصبان فى رسالته ٨٦ ، وهو - كما ترى - يخالف رأيه السابق من أنه يرى الجمع بينهما عند التساوى ؟ فالأمر فى حاجة الى تحرير وبيان .

نقد الانبأى لكلام الصبان :

وقد نقد الشيخ الانبأى ما قاله الصبان نقلا عن القرافى فى شرح التنقيح فقال :

« لكن يظهر ان فى كلام المصنف مؤاخذة من جهة عزو القول بأولوية الحمل على المعنى المجازى الى الامام الشافعى . ففى البحر المحيط للزركشى ما ملخصه :

واما اذا غلب المجاز فى الاستعمال والحقيقة تتعاهد فى بعض الأوقات ، فقال أبو حنيفة الحقيقة اولى ؛ لانها راجحة بحسب الأصل وكونها مرجوحة أمر عارض لا عبرة به ، وقال صاحباه : المجاز اولى لكونه راجحا فى الحال ظاهرا فيه واختار الامام فى المعالم والبيضاوى فى المنهاج استواءهما لأن كلا منهما راجح على الآخر من وجه ، فالحقيقة بالأصالة - يعنى راجحة - والمجاز بالغلبة - يعنى راجح - فيتعادلان ولا يحمل على أحدهما الا بالنية . وهذا يتوقف على ثبوت تعادل المرجحين ، قال الصفى الهندي وعزى ذلك الى الشافعى « (٨٧) .

وحاصل ما ذكره الزركشى فى البحر ان الامام الشافعى يرى عند تساوى الدالتين تعادل الحقيقة والمجاز لا أنه يرى اولوية المجاز على الحقيقة .

وهذا ما صرح به العلامة الانبأى اذ يقول :

(٨٦) انظر الرسالة البيانية (١٧٤) .

(٨٧) ينظر حاشية الانبأى على الرسالة البيانية (١٧٥) .

وهذا صريح فى أن الذى عزى الى الامام الشافعى هو القول بالاجمال الذى هو القول الثالث (٨٨) السالف ذكره لا القول يكون المجاز اولى كما يفيد صنيع المصنف « (٨٧) .

فهذه نقول صريحة ، ومتعددة تنسب الى الامام الشافعى بما لا يدع مجالاً للشك أنه رضى الله عنه عرف الحقيقة والمجاز لفظاً ومعنى . ورتب عليهما احكاماً فقهية . وقد يقال ان الناقلين لهذه النقول منهم من هو متأخر عن الامام ابن تيمية زمناً ؟ فيكون وقوفه على آراء الشافعى اصح مما يقوله المتأخرون . هذا القول وجيه ، ولكنه مدفوع بأدلة اخرى منها ما ذكره فخر الاسلام البزدوى وهو ممن عاش فى القرن الخامس الهجرى ، فهو اسبق من الامام ابن تيمية بأكثر من قرنين . واليك نص الامام فخر الاسلام :

« وقال الشافعى رحمه الله : ان الطلاق يقح بلفظ التحرير مجازاً والعتاق يقح بلفظ الطلاق مجازاً . ولم يمنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز » (٨٩) .

فهذا كلام له كل وزن وتقدير ولنا فيه شاهدان : اولهما : انه يثبت صراحة نسبة القول بالمجاز الى الامام الشافعى وهذا ما نفاه الامام احمد بن تيمية .

وثانيهما : انه يحكى عن السلف انهم لم يمنعوا من استعمال المجاز ، ورجل عاش فى القرن الخامس الهجرى من يكون السلف الذين يحكى عنهم سوى الرعيل الاول والرعيل الثانى من الصحابة والتابعين وتابعيهم .

ومن هو اكثر دراية بمذاهب السلف رجل عاش فى القرن

(٨٨) الأقوال الثلاثة هى : الحقيقة اولى وهو مذهب الامام أبى حنيفة . والمجاز اولى ، وهو مذهب صاحبيه . والقول الثالث : هو الاجمال أى تعادل الحقيقة والمجاز وهو مذهب الامام الشافعى .
(٨٩) ينظر أصول فخر الاسلام البزدوى المتوفى سنة ٤٨٣ هـ (٦٤/١) وهو عالم فاضل من السادة الحنفية وأشهر أصولييهم .

الخامس ام آخر عاش حياته العلمية فى بداية القرن الثامن واواخر
القرن السابع ؟

وقال صاحب (٩٠) كشف الاسرار على اصول فخر الاسلام
وهو من معاصرى الامام ابن تيمية :

« استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية كثير فى مسائل اصحابنا
- يعنى الحنفية - وكذا الشافعى رحمه الله يجيز استعارة لفظ التحرير
للطلاق كما هو مذهبنا . . . وكذا لم يمتنع احد من السلف عن استعمال
المجاز فى الالفاظ الشرعية فثبت ان لا خلاف فى هذا الفصل بين
الجمهور » (٩١) .

هؤلاء الناقلون عن الامام الشافعى حفظوا عنه ما نسبوه اليه
والامام ابن تيمية لم يحفظ عنه جملة واحدة تدل على انكار الامام
الشافعى للمجاز . انه مجرد ناف . ومن حفظ حجة على من لم يحفظ
وقد بان لنا فى حديثنا عن الامام الشافعى انه ممن قال من سلف
الامة بالمجاز ، وبنى عليه احكاما فقهية ، ولول عليه آيات قرآنية وشنع
على من ينكر من لسان العرب الذى نزل به القرآن الكريم ما لا يقع تحت
علمه ممن لا دراية لهم بامسايب العرب . ولم يكن دور الامام رضى
الله عنه مجرد ادراك المجاز فى اللسان العربى وفى القرآن الكريم ،
وانما وازن بينه وبين الحقيقة اللغوية . ووقف على قرائن المجاز
واشار اليها فى كلامه فى الرسالة ، وذهب الى ان الاسماء الشرعية
كالصلاة والحج والزكاة والوضوء انما هى مجازات لغوية حقائق
شرعية لان الشرع استعمل هذه الالفاظ فى غير ما وضعت له .

وذهب الى استواء الدلالة على الحقيقة والمجاز عند عدم القرينة
او خفائها .

والذى يبدو لى ان الامام ابن تيمية لم يقف على كل ما كتبه
الامام الشافعى ، وما نقله عنه الاصحاب ، وفهم ان الشافعى لم يقل

(٩٠) هو علاء الدين بن عبد العزيز احمد البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ .

(٩١) كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البيزدوى (٦٣/٢) .

بالمجاز ، وشجعه على هذا خلو رسالة الامام من التصريح باسم المجاز وهذا ليس دليلا كفيا يبنى عليه راي ، او يؤسس عليه مذهب .

الامام ابو حنيفة :

لم يترك الامام ابو حنيفة كتابا منسوبا اليه تاليفه حتى نستكشف رايه في المجاز فيما كتب صراحة . فلا سبيل اذن لمعرفة رايه الا بالرجوع الى ما نقله عنه اصحابه وغيرهم من متقدمي الاصوليين والفقهاء . وبالرجوع اليهم رايناهم ينقلون عنه نصوصا تكاد تكون متواترة تفيد صراحة انه عرف الحقيقة والمجاز لفظا ومعنى ، وفرق بينهما وبني على اساسهما احكاما فقهية . وان صاحبيه قد اختلفا معه في تقديم الحقيقة على المجاز . وهذا يتضح مما يأتي :

المجاز خلف عن الحقيقة :

هذه المسألة مشهورة عند السادة الحنفية ، وبدأ البحث فيها مبكرا في حياة الامام ابي حنيفة نفسه وصاحبيه ، ثم ترددت على السنة متأخريهم ، واثار اليها غيرهم من الاصوليين .

ويبدو ان اول نص فيها عن اصولي الحنفية هو ما جاء في اصول البزدوى وهو قوله :

« وقال ابو حنيفة : ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم بل هو في الحكم اصل . الا ترى ان العبارة تتغير به دون الحكم فكان تصرفا في التكلم فتشترط صحة الأصل من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته ، وقد وجد ذلك ، فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه بغير نية كالذكاح بلفظ الهبة » (٩٢) .

فهذا نص صريح يرويه فخر الاسلام الحنفى عن الامام ابي حنيفة امام المذهب . وقد ورد فيه لفظ المجاز والاستعارة كما ترى (٩٣) .

(٩٢) كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوى (٧٧/٢ - ٨٠) .
(٩٣) وعلى هذا فان تسمية بعض المجاز استعارة سبقت عصر الجاحظ فلم يصبح للقول بان الجاحظ هو اول من صرح بها معنى .

ويعد أن نقل فخر الاسلام كلام أبى حنيفة أشسار الى مذهب صاحبيه أبى يوسف ومحمد ، ويتلخص مذهبهما فى أن المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم لا فى التكلم الذى هو مذهب الامام رضى الله عنه .

الفرق بين المذهبيين :

ويتضح الفرق بين مذهبي الامام وصاحبيه أن من قال : والله لأمسن السماء . فان أبا حنيفة يقول : هذا اليمين لانعقد للبر ، يعنى أن يفى بيمينه فيمس السماء فعلا ، ولما كان هذا محالا وجبت الكفارة .

فالحكم المتعين هنا ، وهو الكفارة ، وإنما صير اليه لما تعذر الوفاء باليمين . فالقسم لم يوضع لغة لايجاب الكفارة ، وإنما وضع للبر وهو فعل المحلوف عليه . ويلزم عند العجز عن الوفاء الكفارة التى هى الحكم وبناء على هذا فان استعمال « أسد » فى الرجل الشجاع مجاز هو خلف عن الحقيقة فى التكلم ، أى أن قولنا « أسد » خلف و عوض عن قولنا « شجاع » وهو الحقيقة . فوقعت كلمة « أسد » وهى مجاز خلفا فى التكلم عن كلمة « شجاع » وهى حقيقة . ثم يترتب على هذا اثبات الحكم وهو الشجاعة بتصور هيكل الاسد الحقيقى .

أما عند الصاحبين فان المجاز وهو هنا - « أسد » وقع خلفا عن الحقيقة « شجاع » فى الحكم نفسه لا فى المتكلم . وعلى هذا يكون الفرق بين مذهبي الامام وصاحبيه من وجهين :

١ - مذهب الامام أن المعنى يفهم من العبارة على مرتبتين :

- احدهما : نيابة كلام عن كلام : المجاز اللفظى عن الحقيقة اللفظية .
- وثانيتها : تصور المعنى المقصود من المجاز عن نيابة المجاز عن الحقيقة فى التكلم .

أما مذهب صاحبيه فان المعنى المقصود من المجاز يعقل من مرتبة

واحدة ؛ لان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم لا فى نفس
العبارة .

٢ - خلفية المجاز عن الحقيقة عند الامام خلفية الفاظ عن الفاظ
وعند الصحابين خلفية معنى عن معنى .

وقد انتصر علاء الدين بن احمد البخارى الاصولى الحنفى
لمذهب الامام ، وذكر عدة أدلة منها قوله :

« ولابى حنيفة (٩٤) رحمه الله أن الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ باجماع اهل اللغة ، فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة فى التكلم
الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر (٩٥) ؛ لان الحقيقة والمجاز
لا يجريان فى المعانى » (٩٦) .

التطبيق فى الاحكام الفقهية :

لم يكن اختلاف الامام وصاحبيه مجرد لغو او سفسطة لفظية
تخلو من أى محتوى . وانما كان اختلافا فى وجهتى نظر له اثر فى
حياة المكلفين وسلوكهم العملى . فقد اختلف الحكم الفقهى فى كثير
من المسائل بناء على الخلاف فى خلفية المجاز عن الحقيقة فى التكلم
او الحكم . ومن ذلك :

من قال لمملوكه الذى هو اكبر منه سنا : هذا (٧٧) . ابنى . فان
لل امام فيه حكما يختلف عن حكم الصحابين .

فالصاحبان لما كان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم

(٩٤) يعنى ومن الأدلة التى تؤيد مذهب أبى حنيفة .

(٩٥) أبى صاحباہ أبو يوسف ومحمد .

(٩٦) ينظر كشف الاسرار (٧٧/٢) وما قبلها وفتح الغفار (١٢٦/١) .

(٩٧) الاصوليون يرون أن هذا التركيب مجاز ، والصحيح أنه تشبه بليغ .

قالا : ان هذه العبارة تعد لغوا لا يترتب عليها شيء ؛ لان المملوك اكبر من مالكة سنا فلا يصح ان يكون المالك فى منزلة ابي المملوك فلا يعتق المملوك لان العبارة لم تصادف محلا . فلا يترتب على هذه العبارة عتق ولا غيره .

فما الامام رضى الله عنه فيذهب الى ان المملوك صار حرا بقول سيده عنه : هذا ابنى ؛ لان المجاز عنده خلف عن الحقيقة فى التكلم لا فى الحكم فقوله : هذا ابنى . خلف عن قوله : هذا حر .

ومعتمد الامام فى هذا الحكم ان قول السيد : هذا ابنى فيمن هو اكبر منه سنا يستحيل حمل الكلام على الحقيقة فيه . ولما كان لهذا الكلام « هذا ابنى » مجاز متعين وهو « هذا حر » وجب الصيرورة اليه لتعذر او استحالة الحمل على الحقيقة .

فتأمل الى أى مدى اختلف الحكم الفقهي بناء على اختلاف الامام وصاحبيه فى خنفيه المجاز عن الحقيقة .

وحكى كثير من الأصوليين (٩٨) ان لأبى حنيفة ، فى هذه المسألة رأيين : احدهما ما ذكرناه وهو الأظهر ، وثانيهما انه يرى كما يرى صاحبان من ان العبارة تعد لغوا . وعزوا هذا الى الامام الشافعى كذلك .

الحقيقة والمجاز المتعارف :

ومن المسائل التى اختلف فيها الحكم الشرعى بين الامام وصاحبيه ما نقله فخر الاسلام الاصولى الحنفى اذ يقول :

« ومن احكام هذا الباب - يعنى المجاز - ان الكلام اذا كانت له حقيقة مستعملة (يعنى غير مهجورة) ومجاز متعارف (يعنى

(٩٨) ينظر كشف الاسرار (٧٨/٢) والرسالة البيانية (١٧٧) والمستصفى (٢١٣/١) .

مشهور) فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله . وقال أبو يوسف
ومحمد رحمهما الله : العمل بعموم المجاز أولى . وهذا يرجع الى ما
ذكرناه من الأصل أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم ،
وفي الحكم للمجاز رجحان ؛ لأنه ينطلق - أي الحكم - على
الحقيقة والمجاز معا فصار مشتقلا على حكم الحقيقة . ومن أصل
أبي حنيفة أنه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم
دون الحكم فصارت الحقيقة أولى » .

ومن الأمثلة التطبيقية أن من حلف أن لا يأكل من هذه الحنطة
فإن أبا حنيفة يقول بالحنث إذا أكل من « عين الحنطة » أي قبل
أن يدخل عليها أي تغيير بالصنعة كان تطحن ويصنع منها خبزا .
فإن صنع منها خبز فأكل منها فلا تقع يمينه .

أما الصحابان فإن اليمين تقع ويحنث إذا أكل منها بأي وجه
كان سواء صنع منها خبز أو هريسة أو لم يصنع .

ومن الأمثلة كذلك من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان فعلى
منهيب الامام يحنث إذا دخل حافيا ، أما إذا حمل وادخل فلا .
وعندهما يقع اليمين مطلقا ؛ لأن حقيقة القدم مهجورة والمجاز هو
المعمول به ، ووضع القدم هنا محمول على الدخول بأي وجه كان .
ومنها من حلف أن لا يشرب من ماء كذا . فعند أبي حنيفة أن
حقيقة الشرب هو الكرع فإن أخذ من الماء بكوب ونحوه فشرب لا تقع
اليمين .

وعند الصحابين يحنث إذا شرب بأي وجه سواء كرع ، أو أخذ
منه غرفة بيده ، أو بواسطة أثناء (١٠٠) .

ونص بعض الأصوليين من الحنفية أن الحقيقة إذا كانت متعذرة

(٩٩) كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام (٩٣/٢) .
(١٠٠) ينظر اصول فخر الاسلام (٩٥) وكشف الاسرار عليه نفس الموضوع

او مهجورة فان اجماع العلماء - ولعله يقصد علماء الحنفية - هو الحمل على المجاز والصيرورة اليه . وهذا نصه :

« واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع » (١٠١) .

وقد سرد المؤلف كثيرا من الامثلة منها ما ذكرناه عن فخر الاسلام وكشف اسراره ومنها صور لم ترد فيهما .

هذا بعض ما نقله الامام فخر الاسلام البزدوى عن الامام ابي حنيفة وصاحبيه من نصوص صريحة حول الحقيقة والمجاز فكيف يسلم قول الامام ابن تيمية ان احدا من السلف او الائمة لم يقل بالمجاز ؟ ولم يقسموا الكلام الى حقيقة ومجاز ، وان المجاز انما اشتهر فى المائة الرابعة وما علمه موجودا فى الثانية الا ان يكون فى اواخرها ؟

والامام ابو حنيفة ممن عاش فى القرن الاول والثانى (٨٠ - ١٥٠ هـ) وابو يوسف عاش فى القرن الثانى (١١٣ - ١٨٢ هـ) ، وكذلك محمد بن الحسن (١٣٢ - ١٨٩ هـ) (١٠٢) .

وفخر الاسلام الذى نقل عنهم هذه النصوص ، وغيرها كثير ، عاش حياته الفكرية والعلمية فى القرن الخامس ، وهو حنفى المذهب فكلامه اولى بالاعتبار من كلام الامام ابن تيمية لاسباب كثيرة منها :

١ - تقدمه فى الزمن على الامام ابن تيمية الذى ولد عام ٦٦١ هـ وتوفى عام ٧٢٨ هـ . والمتقدم ادرى واصح رواية من المتأخر .

٢ - كونه - اى فخر الاسلام - حنفى المذهب فهو ادرى باصول

(١٠١) فتح الغفار بشرح المنار فى اصول الحنفية (١٣٣ / ١) .

(١٠٢) ينظر « ابو حنيفة » للامام ابي زهرة (١٤ - ١٩٦ - ٢٠٨)

مذهبه وامامه وصاحبيه واعلام المذهب . اما الامام ابن تيمية
فانتماؤه الى المذهب الحنبلى معروف .

٣ -- ان فخر الاسلام حفظ ما روى عن اعلام مذهبه ، والامام
ابن تيمية مجرد ناف والمثبت مقدم على النافى لان من حفظ حجة
على من لم يحفظ .

٤ - ان فخر الاسلام قد عضد روايته اصوليون آخرون مثل
الرازى وابن الحاجب والاسنوى وصاحب فواتح الرحمدة وصاحب
فتح الغفار بشرح المنار للنسفى ، والبدهشى وغيرهم ، وغيرهم .

٥ - ان ما ذكره الامام فخر الاسلام هو رأى جمهور العلماء
من ائمة المسلمين ، وتأييده شواهد المعقول والمنقول فى كل عصر
ومصر .

الامام احمد بن حنبل :

ورد فى كلام الامام ابن تيمية ان الائمة لم يرد لفظ المجاز عنهم
سوى الامام احمد ، الذى يروى عنه انه قال فى « انا ونحن » من
تعبيرات القرآن الكريم ان هذا من مجاز اللغة . وقد دفع الامام ابن
تيمية بان هذه العبارة المنسوبة للامام احمد ليست دليلا على انه قال
بالمجاز ؛ لان معناها : هذا مما يجوز فى اللغة ثم روى رواية اخرى
بان الامام احمد لم يقل يورود المجاز مرجحا لرواية النفى على رواية
الاثبات (١٠٣) .

نقدنا لكلام ابن تيمية :

ان كلام ابن تيمية فيما يختص بموقف الامام احمد رضى الله
عنهما مدفوع بثلاثة وجوه :

الوجه الأول : يتعلّق بتفسير الامام ابن تيمية للعبارة المنسوبة للامام احمد على فرض التسليم بها حسب اعتقاده .

والوجه الثانى : يتعلّق بموقف علماء الامة فى فهمهم للعبارة المروية عن الامام احمد وامثالها .

اما الوجه الثالث : فهو ما عليه علماء المذهب الحنبلى . وما حفظوه عن امام المذهب (الامام احمد بن حنبل) من قرار التاويل المجزى واعماله فى اخطر القضايا المتعلقة بالاعتقاد ومنهم - من علماء المذهب - من هو اقرب زمنا الى الامام ابن حنبل من الامام ابن تيمية نفسه ، وعلى هذا المنهج نناقش كلام الامام ابن تيمية :

الوجه الأول : تفسير الامام ابن تيمية لعبارة الامام احمد . من البداية ان المتأمل فى عبارة الامام احمد وفى تفسير ابن تيمية لها يدرك من اول وهلة ان الامام ابن تيمية فسرها تفسيراً يتفق مع وجهة نظره هو ليعبدها عن الاستدلال باجازة المجاز عند الامام .

فهى عنده ينحصر معناها فى الجواز اللغوى ، اى لا يمتنع لغة ان يقال على الواحد المعظم نفسه : انا ونحن . وهذا الانحصار غير مسلم له ؛ لان من حق مجوز المجاز عند الامام احمد ان يقول : وحتى على تفسير الامام ابن تيمية : ان الجواز اللغوى هنا معناه الجواز على سبيل المجاز ؛ لان المجاز جائز فى اللغة غير ممتنع فيها ، وهو واحد من وجوه الجواز اللغوى ولو كان المجاز غير لجائز لغة لما كان له وجود . ومؤدى هذا ان تفسير الامام ابن تيمية للعبارة ليس بنافع له فى تأييد وجهة نظره .

الوجه الثانى : من المسلمات عند علماء الامة التى لا تحتاج فى اثباتها الى دليل ان الواحد المتكلم بصيغة الجمع انما هو منزل نفسه منزلة الجماعة فاستعار الصيغة الموضوعة لهم واجراها على نفسه مجازاً ؛ لان الواحد لا يكون جماعة ابداً . وتخريج الكلام على المجاز حين يجرى الله هذا على نفسه اولى والحوط لما فيه من نفى التعدد المتوهم فى مثل قوله تعالى :

« يوم نبطش البطشة الكبرى انا منتقمون » (١٠٤) .

وقوله تعالى : (السذيين ان مكناهم فى الارض اقاموا
الصلاة » (١٠٥) .

وقوله سبحانه : « انا انزلناه فى ليلة القدر » (١٠٦) .

وقوله عز ذكره : « يوم نقول نجهنم هل امتلأت » (١٠٧) ؟

وقوله : « انا نحن نزلنا الذكر وانا نه نحفظون » (١٠٨) .

ان ظواهر الالفاظ فى مواطن الشاهد فى هذه الآيات الكريمات
تفيد بالجمع والتعدد ، والله واحد لا شريك له ، فوجب حملها على غير
الظاهر . وهذا هو مراد الامام احمد رضى الله عنه من قوله هذا من
مجاز اللغة .

الوجه الثالث : وكون الامام احمد من القائلين بوقوع المجز فى
الله عنه من قوله هذا من مجاز اللغة .

الوجه الثالث : وكون الامام احمد من القائلين بوقوع المجز فى
القرآن هو الرواية الراجحة كما نص على هذا ابن النجار الحنبلى وانه
مذهب الاصحاب (١٠٩) .

والذى رجحه ابن النجار الحنبلى رجحه من قبله اخرون . فابن
قيم الجوزية يذكر الرواية المثبتة للمجاز فى القرآن الكريم عند الامام
احمد ، ويذكر من تمسك بها من اصحابه فيقول :

(١٠٤) الدخان : ١٦ .

(١٠٥) الحجر : ٤١ .

(١٠٦) القدر : ١ .

(١٠٧) ق : ٣٠ .

(١٠٨) الحجر : ٩ .

(١٠٩) انظر (٥٩٦) من هذه الدراسة .

« وقد تمسك بكلام أحمد هذا من ينسب إلى مذهبه أن في القرآن مجازاً كالقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل وابن الخطاب وغيرهم » (١١٠)
ومعنى هذا أن جمعا من أصحاب الامام ممن هم أقدم زمنا من الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم قد نسبوا إلى الامام أحمد القول بالمجاز في القرآن الكريم . والسبق الزمني مظنة الترجيح لقرب السابق من مصدر القول والرواية .

ولهذه الرواية كما عاضد ، فقد روى حنبل ابن أخى الامام أحمد أنه سمعه يقول :

« احتجوا على يوم المناظرة فقالوا : تجيء يوم القيامة سورة البقرة ، وتجيء سورة تبارك . قال : فقلت لهم : انما هو التواب قال الله جل ذكره « وجاء ربك والملك صفا صفا » وانما تأتي قدرته » (١١١) .

وابن القيم ضعف رواية حنبل هذه ، ويقول انه صاحب مفاريد مخالفة للمشهور فى المذهب (١١١) .

وهذا القول كان يمكن قبوله من ابن القيم لو كان هذا موقفه من روايات حنبل ، ولكننا رأيناه يروى عنه فى غير هذه المسألة ويمضى قوله دون أى اعتراض أو تحفظ ؛ لانه يروى عنه ما يوافق مذهبه فى نفي القول عن الامام أحمد بالمجاز .

ومن الخير أن نذكر الرواية التى قبلها ابن القيم فقد قال :
« قال حنبل : قيل لأبى عبد الله - الامام أحمد - ينزل الله إلى السماء الدنيا ؟ قال نعم . قلت : نزوله بعلمه أم ماذا ؟ فقال اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا » (١١٢) .

(١١٠) الصواعق : ٢٨٦ .

(١١١) ينظر الصواعق (٤٨٧) وابن تيمية للامام أبى زهرة (٢٨٧) .

(١١٢) الصواعق (٤٧٨) تم (٤٨٢) .

رفض ابن القيم الرواية المجوزة للمجاز عن الامام احمد وقبيل
الرواية المانعة مع ان راويهما واحد ، طعن فيه فيما لا يتفق مع
مذهبه ، وسكت فيما وافق مذهبه !؟ وهذا يؤذن بتعصب ابن القيم
لرايه ، وانه اصر على الانتصار له . ولو كان ذلك على حساب
الموضوعية فى البحث والاستدلال .

ابن الجوزى يدافع عن مذهب الامام احمد :

ابن الجوزى عالم اثرى مؤرخ وفقه نابه ، تلقى العلم كما يقول
من ترجم له عن ٨٧ شيخا . وكان علما من اعلام المذهب الحنبلى خلال
القرن السادس الهجرى .

وقد انبرى ابن الجوزى هذا لتصحيح مذهب الامام احمد فى
التاويل . حين رأى ثلاثة من اتباع المذهب يضعون مؤلفات فى اصول
الاعتقاد ، وينحرفون فيها عن مذهب الامام رضى الله عنه . وهؤلاء
الثلاثة هم :

- ابو عبد الله بن حامد المتوفى عام : ٤٠٣ هـ .
- القاضى ابو يعلى المتوفى عام : ٤٥٨ هـ .
- ابن الزاغونى المتوفى عام : ٥٢٧ هـ (١١٤) .

اطلع ابن الجوزى على مصنفات هؤلاء الثلاثة ، وسجل عندهم
فى نص مستفيض انهم انحرفوا عن جادة المذهب ، وندع نص ابن
الجوزى نفسه يكشف عن المراد ، ثم نتبعه بتعقيب :

(١١٣) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد البكرى الحنبلى
العالم بالآثار له أكثر من مائة مصنف توفى عام ٥٩٧ هـ : ابن خلكان (٢٧٩/١)
وتاريخ آداب اللغة العربية (١٠٢/٤) .
(١١٤) ينظر اب نعيمية : مرجع سابق (٢٧٣) .

« رأيت من أصحابنا من تكلم فى الأصول بما لا يصلح ، وانتدب
للتصنيف ثلاثة :

ابو عبد الله بن حامد ، وصاحبه القاضى ابو يعلى ، وابن
الزاغونى فصنفوا كتباً شأنوا بها المذهب ، ورأيتهم قد نزلوا الى مرتبة
العوام ، فجعلوا الصفات على مقتضى الحسن . فسموا ان الله تعالى
خلق آدم على صورته ؟ فاثبتوا له وجها زائداً على الذات . وعينين
وفماً ولهوات ، واضراساً ، واضواء لوجهه ، ويدين واصابع ، وكفا
وخنصراً وابهاماً ، وصدر او فخذاً و ساقين ورجلين ، وقالوا :
ما سمعنا بذكر الرأس ؟ . وقد أخذوا بالظاهر فى الاسماء والصفات ،
فسموها بالصفات تسمية مبتدعة ، ولا دليل لهم فى ذلك من النقل
ولا من العقل .

ولم يلتفتوا الى النصوص الصارفة عن الظواهر الى المعانى الواجبة
لله تعالى ، ولا الى الغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث . ولم
يقنعوا ان يقولوا : صفة فعل حتى قالوا صفة ذات . ثم لما اثبتوا
انها صفات قالوا : لا نحملها على ما توجبه اللغة ، مثل : يد على نعمة
وقدرة ، ولا مجيء واتيان على معنى بر ولطف ، ولا ساق على شدة .
بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المقصود من
نعوت الادميين . والشئ انما يحمل على حقيقته ان امكن . فان صرف
صارف حمل على المجاز .

ثم يتخرجون من التشبيه ، ويأنفون من اضافته اليهم ،
ويقولون نحن اهل السنة ؟ وكلامهم صريح فى التشبيه ، وقد تبعهم
خلق من العوام . وقد نصحت التابع والمتبوع ، وقلت لهم : يا أصحابنا
انتم أصحاب نقل واتباع ، وامامكم الأكبر احمد بن حنبل رحمه الله
يقول وهو تحت السياط : كيف أقول ما لم يقل . فايكم ان تبتدعوا
فى مذهبه ما ليس منه « .

(١١٥) دفع شبه التشبيه والرد على المجمة لأبى الفرج جمال الدين
ابن الجوزى (٢٦٠) وما بعدها .

هذا كلام ابن الجوزي نقلناه بطوله لاهميته و خلاصته :

● نكر انه الشديد على من نهج منهم هذا المنهج وتسميته ما ذهبوا اليه بدعة منافية لمذهب السلف ، ومنهم الامام احمد نفسه رضى الله عنه .

● وجوب صرف اللفظ عن ظاهره اذا منع مانع من ارادة المعنى الحقيقى .

● ان من يجرى الالفاظ على ظواهرها فى بعض النصوص المتعلقة باسمااء الله وصفاته يلزمه التشبيه والتجسيم و ان ادعى انه من اهل السنة .؟

وابن الجوزي كما قلنا عثم بالاثار فوقوفه على حقيقة مذهب السلف غير منكر ولا مدفوع . وقد قال فى ختام النص الذى نقلناه عبارة لها كل وزن وتقدير وهو يوجه كلامه الى الخارجين عن اصول المذهب . قال رحمه الله :

« فلا تدخلوا فى مذهب هذا الرجل الصنح السنفى ما ليس منه » (١١٦) ومعنى هذا : ان الامام احمد وهو من علية السلف لا يجرى الالفاظ المستعملة فى الصفات الالهية على ظواهرها اللغوية . والى هذا القول مال ابن الجوزي من قبل حيث عزا هذا المذهب الى الامام احمد رضى الله عنه (١١٧) .

هذا وقد حصر ابن الجوزي اخطاء هؤلاء فبلغ بها سبعا ، ما يدخل فى حسابنا منها اثنان :

● انهم اثبتوا العقائد بادلة غير قطعية ، وهى التمسك بظواهر الالفاظ .

(١١٦) المصدر السابق .

(١١٧) انظر (٥ / ٥٩٠) من هذه الدراسة .

● وانهم حملوا النصوص على مقتضى الحس فى مواضع ،
وأولوها تأويلا مجازيا فى مواضع اخرى فقالوا فى « من اتانى يمشى
اتيته هرولة » ضرب مثلا للانعام (١١٨) .

هذا ولم يتعرض الامام ابن تيمية لنقد كلام ابن الجوزى نقدا
مباشرا وانما ذهب الى النقيض من قوله فى مواضع كثيرة من كتبه
مثل مجموع الرسائل ، ومجموع الفتاوى ، ونقض المنطق (١١٩) ،
وهو مصر دائما رغما عن كل النصوص والآثار على ان مذهب السلف
هو الاجراء على ظواهر الالفاظ مع تنزيه الله عن مشابهة الجواهر
بتلمس معان تليق بالله ذاتا وصفات . وفى ذلك يقول :

« القول فى الصفات كالقول فى الذات . فان الله ليس كمثله
شئ . لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى افعاله . فاذا كانت له
ذات لا تماثل الذات حقيقة ، فالذات متصلة بصفات حقيقية لا تماثل
سائر الصفات ، فاذا قال السائل كيف ؟

قيل له كما قال ربيعة ومالك وغيرهما رضى الله عنهم :
« الاستواء معلوم . والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال
عنه بدعة » لانه سؤال عما لا يعلمه البشر ، وكذلك اذا قال : كيف
ينزل ربنا الى السماء الدنيا ؟ قيل له : كيف هو ؟ فاذا قال : لا اعلم
كيفيته . قلنا له : ونحن لا نعلم كيفية نزوله . . » (١٢٠) .

وفى نص تال يفرق الامام ابن تيمية بين ظاهرين للالفاظ ،
فيمنع احدهما فى الصفات المجراة على البارى سبحانه ، ويقر الآخر ،
يمنع ان يكون الظاهر هو التمثيل بالخلقين ، ويقر ان يكون الظاهر
اثبات الصفة بلا تمثيل بناء على ان الله وصف نفسه بالعلم والقدرة ،
والظاهر هنا وفيما ما ثلها مراد ، ولكن علم الله وقدرته ليسا كعلم

(١١٨) دفع شبه التشبيه (٢٩) وما بعدها .

(١١٩) ينظر نقض المنطق (١١٩) .

(١٢٠) الرسالة التدمرية (٢٨) .

المخلوقين وقدرتهم (١٢١) ففي « الرحمن على العرش استوى »
يثبت الاستواء على ظاهره ، ولكنه استواء مغاير لاستواء المخلوقين
كما أن العلم والقدره مثبتان على ظاهرهما ، وهما مغايران لعلم
المخلوقين وقدرتهم .

يريد الامام من هذا كله نفى التاويل سواء فيما كتب هنا
- التدمرية - وفيما كتب في سواها ، وبخاصة في مجموع الفتاوى .

المجاز ملازم لابن تيمية :

وقد تعقب الشيخ الامام ابو زهرة كلام ابن تيمية هذا ، وانتهى
من نقده الى أن المجاز ملازم لابن تيمية وهو يحاول نفى المجاز .
قال رحمه الله :

« وهنا نقف وقفة : ان هذه الالفاظ وضعت في أصل معناها
لهذه المعانى الحسية - يعنى اليد للجراحة ، والاستواء للاقتعاد
وهكذا - ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها . واذا اطلقت على
غيرها سواء اكان معنوما ام كان مجهولا ، فانها قد استعملت في غير
معناها ، ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة في ظواهرها ، بل
تكون مؤوله ؟! وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فر من التاويل ليقع
في تاويل آخر ؟! وفر من التفسير المجازى ليقع في تفسير مجازى
آخر » (١٢٢) .

وهذا نقد صائب كما ترى لان الالفاظ اذا لم تكن مشتركة
فلا تستعمل في حقائقها مرتين ، وانما تقع حقيقة في موضع استعمالها
الأول ، فاذا خرجت عنه كانت مجسازا ، وان لم يصرح فيها باسم
المجاز . فاليد مثلا تستعمل حقيقة في العضو المعروف ، فاذا استعملت
مرة أخرى في يد غير معروفة الكنه صارت مجازا لخروجها عن
موضع الحقيقة التى وضعت من اجلها .

(١٢١) المرجع السابق ملخصا انظر (٤٧ - ٤٩) .

(١٢٢) ابن تيمية (٢٧٦ - ٢٧٧) .

وبهذا يدرك أن ابن تيمية . وهو يفر من المجاز قد لجأ إليه
ووقع فيه ، ولا مناص له من ذلك .

على اننى اطلعت على رواية أخرى فى التاويل المجازى منسوبة
الى الامام أحمد رواها القاضى أبو يعلى ونقلها عنه أبو الفرج ابن
الجوزى واليك الخبر بتمامه :

« ذكر القاضى أبو يعلى عن الامام أحمد بن حنبل أنه قال فى
قوله تعالى : « أن يأتهم الله » قال المراد به قدرته وأمره . قال :
وقد بينه فى قوله تعالى :

« أو يأتى أمر ربك » ومثلى هذا فى التوراة : وجاء ربك :
قال انما هى قدرته « (١٢٣) .

ونخلص من هذا كله بأن لا حجة لابن تيمية وهو يقرر نفي
المجاز ويؤيد مذهبه فيه بعدم وروده عن السلف ، وعن الأئمة الأربعة
وغيرهم ، وبالنسبة للامام أحمد فان الصحيح عند علماء المذهب
المتقدمين على عصر الامام ابن تيمية ، والمتأخرين نسبة القول بالمجاز
لشيخ المذهب رضى الله عنه حتى الذين خالفوا مذهبه وتصدى لهم
ابن الجوزى منهم من روى ذلك عنه كالقاضى أبى يعلى الذى نقلنا
روايته آنفاً .

وبهذا . فان الشبه التى بنى عليها الامام ابن تيمية مذهبه فى
نفي المجاز ، وكذلك تلميذه ابن القيم ، تنهار واحدة اثر أخرى .
وما تزال فى البئر بقية لنازح نستكملها فيما يأتى .

الامام الغزالي :

حجة الاسلام الغزالي واحد من علماء الامة الافخاذ الذين ادلوا بدلوهم من علماء السلف فى بيان ما وصف الله به نفسه من صفات ظاهرها مؤد للقول بالنشبيه او توهمه .

فهو يلجأ فى تفسير الصفات الى التاويل المجازى وصرف اللفظ عن ظاهره ويرى أن مذهب السلف كان محصورا بين التوقف والتاويل وان كان التوقف هو الغالب . الا أن بعضهم فسر بعض التفسير . ويخص حجة الاسلام مذهب السلف فيقول :

« حقيقة مذهب السلف ، وهو الحق عندنا ، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور :

• التقدیس ، ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجز ، ثم السكوت ، ثم الامساک ثم الكف ، ثم التسليم لأهله » (١٢٤) .

ويعنى بالتقدیس تنزيهه عن الجسمية وتوابعها . وبالتصديق أن ما قاله صلى الله عليه وسلم حق ، وهو صادق فى ما قال . وبالاعتراف بالعجز أنه - أى أحد العوام - عاجز عن معرفة ما ورد . وبالسكوت ترك السؤال عنه والخوض فيه . وبالامساک عدم التصرف فى تلك الالفاظ ، ويعلم أن سؤاله عنها بدعة . وبالكف صرف خاطره عن التفكير فيه . وبالتسليم أن يعلم أن غيره من العلماء قادر على فهم معناه وتاويله تاويلا حسنا .

ثم يقول :

« فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل .نعوام ، لا ينبغى أن يظن بالسلف الخلاف فى شيء منها » (١٢٥) .

(١٢٤) الحام العوام عن علم الكلام (٤) .

(١٢٥) نفس المصدر (٤) ويبدو أن الامام الغزالي فهم هذا من القول المنسوب للامام مالك رضى الله عنه حين سئل عن الاستواء على العرش : الاستواء معلوم . والكيف مجهول . والسؤال عنه بدعة ، والايمان به واجب .

ونراه بعد هذا التقديم الحكيم يفصل القول فى التقديس
تفصيلا - رائعا فيه كل حق وصواب .

يقول رضى الله عنه :

« التقديس معناه انه اذا سمع اليد والأصابع وقوله ﷺ :

« ان الله خمر آدم بيده » ، و « ان قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن » . فينبغى ان يعلم ان اليد تطلق على معنيين :

احدهما : هو الوضع الاصلى ، وهو عضو مركب من لحم وعظم
وعصب . . . وقد يستعار هذا اللفظ : اعنى اليد لمعنى آخر ليس ذلك
المعنى بجسم اصلا ، كما يقال : البلدة فى يد الامير . فان ذلك مفهوم
وان كان الامير مقطوع اليد مثلا فعلى العامى وغير العامى ان يتحقق
قطعا ويقينا ان الرسول لم يرد بذلك جسما هو عضو مركب من لحم
ودم وعظم ، وان ذلك فى حق الله تعالى محال وهو عنه
مقدس . . . » (١٢٦) .

ثم يقول :

« ومثال آخر : اذا سمع الصورة فى قوله ﷺ : « ان الله خلق
ادم على صورته » وقوله : « انى رايت رى فى احسن صورة »
فينبغى ان يعلم ان الصورة اسم مشترك قد يطلق ويراد به الهيئة
من ايام مؤلفة مرتبة ترتيبا مخصوصا مثل الانف والعين والقم والخذ ،
وهى اجسام ولحوم وعظام .

وقد يطلق ويراد به ما ليس ما ليس بجسم ولا هيئة فى جسم ،
ولا هو ترتيب فى اجسام كقولك : عرفت صورته وما يجرى مجراه .
فليتحقق كل مؤمن ان الصورة فى حق الله لم تطلق لارادة المعنى
الاول الذى هو جسم لحمى وعظمى مركب من انف وفم وخذ . فان

جميع ذلك أجسام . وخالق الأجسام والهيئات كلها منزّه عن مشابهتها
أو صفاتها . وإذا علم ذلك يقينا فهو مؤمن ... » .
ثم يقول :

« مثال آخر : إذا قرع سمعه النزول في قوله ﷻ : « ينزل الله
تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا .. » فالواجب عليه أن يعلم
أن النزول اسم مشترك قد يطلق اطلاقا يفتقر إلى ثلاثة أجسام :

جسم عال هو مكان لساكنه . وجسم سافل ، وجسم متنقل من
السافل إلى العالى ومن العالى إلى السافل .

فإن كان من أسفل إلى علو سمي صعودا وعروجا ورقيا . وإن
كان من علو إلى أسفل سمي نزولا وهبوطا .

وقد يطلق على معنى آخر ، لا يفتقر إلى تقدير انتقال وحركة
في جسم ، كما قال تعالى : « وانزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج »
وما رأى البعير والبقر نازلا من السماء بالانتقال ، بل هي مخلوقة
في الأرحام ، ولا نزالها معنى لا محالة كما قال الشافعي رضي الله
عنه : دخلت مصر فلم يفهموا كلامي . فنزلت ثم نزلت ثم نزلت . فلم
يرد انتقال جسده إلى أسفل . فتحقق المؤمن قطعا أن النزول في حق
الله تعالى ليس بالمعنى الأول . وهو لانتقال شخصي وجسد من علو
إلى أسفل ... وأعلم أنه أريد به معنى من المعانى التى يجوز أن تراد
بالنزول في لغة العرب . ويليق ذلك المعنى بجلال الله تعالى وعظمته
وإن كنت لا تعلم حقيقته وكيفيته « (١٢٧) .

ثم يقول :

« مثال آخر : إذا سمع لفظ الفوق في قوله تعالى : « وهو
القاهر فوق عباده » ... فليعلم أن الفوق اسم مشترك لمعنيين :

احدهما نسبة جسم إلى جسم بأن يكون احدهما أعلى والآخر

أنفل ٠٠ وقد يطلق لفوقية الرتبة . وبهذا المعنى يقال : الخليفة فوق
السلطان ، والسلطان فوق الوزير ٠٠٠ والأول يستدعى جسما ينسب
الى جسم ٠٠ والثانى لا يستدعيه .

: فليعتقد المؤمن ان الأول غير مراد ، وانه على الله تعالى
محال ؛ فانه من لوازم الأجسام ، لو لوازم اعراض الأجسام ٠٠٠
فقس على ما ذكرناه ما لم نذكره « (١٢٨) » .

« هذا كلام الغزالي » وترى منه انه يقرر ان السلف فسروا الايات
تفسيرا معنويا وليس جسيا ٠٠ وانهم لم يفسروا القوقية بالجهة او
ما فى معناها . بل اثار الى ان اليد ليست بالنسبة لله يدا او عضوا ،
بل هى كما يقال وضع الأمير يده على المدينة . والصورة ليست شكلا
بل معنى . والنزول ليس هو الا كقول الشافعى : نزلت ثم نزلت .
ويقول ان فوقية هى فوقية الرتبة « (١٢٩) » .

فهذان مذهبان متقابلان كل منهما منسوب الى السلف الصالح
رضى الله عنهم .

احدهما : يتزعمه الامام ابن تيمية ، وهو ان مذهب السلف حمل
الألفاظ على ظواهرها بلا تاويل . مع تنزيه الله عن مشابهة الحوادث .

والثانى : يرفع لواءه الامام الغزالي وابو الفرج ابن الجوزى ،
وخلصته ان السلف كانوا بين التوقف والتاويل . والامامان الغزالي
وابن الجوزى اقرب عهدا من سلف الامة من الامام ابن تيمية ،
وتلقيهم للرواية عن السلف اضبط .

وبعض مذهب الغزالي بعض المتقدمين من المفسرين وغيرهم ،
كابن قتيبة السنى ، وابن جرير الطبرى . ومن قبلهم الامام احمد بن
حنبل فى بعض الروايات .

(١٢٨) نفس المصدر : ٧ .

(١٢٩) ابن تيمية للامام أبى رجرة : ٢٩١ .

وخلاصة ما اطلعنا عليه في هذا المجال ان في آيات الصفات
وأخاديثها ثلاثة مذاهب :

الأول : التوقف عن الخرض في معانيها وأمرارها كما جاءت .
والعمدة في هذا قول الإمام مالك في الاستواء على العرش :

الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . والنسؤال عنه بدعة ،
والإيمان به واجب .

الثاني : الأعمال بظاهر الالفاظ فله يد كما قال ولكنها لا تشبه
يد الحيوانات ومذهب الأعمال بالظاهر مقترن بتفويض العلم لله في
حقيقة ما وصف به نفسه .

الثالث : التأويل بصرف اللفظ عن ارادة الظاهر الى معنى يليق
بالله تعالى . وكل هذه المذاهب منسوبة الى السلف وان اشتهر القول
بالتأويل بأنه مذهب الخلف دون السلف . ولكن كثيرا من الباحثين
من القدماء والمحدثين يقولون بأن السلف كان فيهم تأويل (١٣٠) .

ويذهب سعد الدين التفتازاني الى ما يمكن جعله مذهبا رابعا
وان كان في حقيقته راجعا في شطريه الى المذهب الأول والثالث
مما تقدم . وخلصته ما قال فيما ورد في الكلام المشرعي من المتشابه :

ان بعضها يجب تأويله اذا كان له معنى مجازي واحد لا يتعداه
الى غيره مثل الاستواء على العرش . والعين ، واليد . فالاستواء
مجاز عن الاستيلاء . وتصوير لعظمة الله تعالى . واليد مجاز عن
القدرة . والوجه عن الوجود ، والعين عن البصر اما ما له معان
احتمالية لا يترجح بعضها على بعض كأوائل السور فالتوقف عندها
هو المحمود (١٣٢) .

(١٣٠) يقول الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد (١٢٧) : « وفي
سلفنا من الناجين من أخذ بالأول - يعنى التوقف - ومنهم من أخذ بالثاني »
وهو الصرف عن الظاهر .

(١٣١) الأول هو التوقف ، والثاني التأويل .

(١٣٢) ينظر شرح المقاصد : (١٠٠٠) .

وهذا رأى صائب فيه دقة وجمال توجيه ؛ لأن اللفظ الممتنع حمله على ظاهره اذا كان له معنى مجازى واحد حسن جملة عليه لقطعه للخلاف والتقاء الفكرة عنده .

ولذلك قيل ان الحاصل على الظاهر كثيرا ما يراد منه الظاهر المجازى وليس الحقيقي . ولذلك يكون للحمل او الاخذ بالظاهر معنيان :

● الاول وهو الغالب الظاهر الحقيقي .

الظاهر الحقيقي كنسبة اليد والوجه والنزول والقدم ولاصبع لله

● الثانى وهو الظاهر المجازى . وذلك حين يمتنع ارادة

سبحانه وتعالى .

« بعد هذا العرض للأنظار المختلفة ننتهى الى أننا لا نميل

الى طريقة ابن تيمية فى فهم المتشابه ؛ لانها تفضى بنا الى توهم

التشبيه والتجسيم . . و نرتضى - بلا ريب - طريقة الغزالي فى تقريب

الفكر المستقيم « (١٣٣) .

وما دام المراد عند جميع العلماء تنزيه الله تعالى عن الحوادث .

فان اختلاف الوسيلة المؤدية الى هذا لا خير فيه وان تفاوتت الوسائل

والفهوم فى كمال الدلالة على المراد .

امام الحرمين (١٣٤) :

آثرنا ان نتحدث عن امام الحرمين لما له من منزلة رفيعة فى العلم والفضل ، تشهد بها سمعته واقوال العلماء فيه ، كما تشهد بها مؤلفاته الذائعة الصيت ، وبخاصة كتابه « البرهان » فى أصول الفقه وهو من أوائل ما وضع فى هذا الفن . وعليه نعتمد فى تعريفنا على البحث فى المجاز عند السلف الذين تقدموا على عصر شيخ الاسلام ابن تيمية .

والأصل الذى أدرنا عليه البحث فى هذه الدراسة كلها هو مواجهة الامام ابن تيمية بمباحث العلماء الأسبق منه زمانا ؛ لانهم اعرف بمقاصد سلف الأمة ، واضبط للرواية عنهم . وبين وفاة امام الحرمين وولادة الامام ابن تيمية (١٨٣) ثلاثة وثمانون ومائة عام (١٣٥) .

فاذا اضعنا الى هذا المدة التى تم فيها نضج الامام ابن تيمية العلمى والفكرى كان الفارق الزمنى بينهما اكثر من قرنين من الزمان .

المجاز عند امام الحرمين :

لم يضع امام الحرمين مبحثا خاصا للمجاز كما صنع كثير من الأصوليين قبله وبعده . وانما وردت فى كتابه البرهان اشارات كثيرة الى المجاز . بل انه اعترف به صراحة وقال اننا لا ننكره . ونعرض فى ما يأتى بعض اقواله فيه :

(١٣٤) هو ابو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى الفقيه الاصولى الشافعى امام الحرمين المشهود له بالعلم والورع والتقوى الذى طبقت ذكراه الافاق وفى تسميته امام الحرمين تنويه بفضله وعلمه . وقد توفى عام ٤٧٨ هـ : وانظر ترجمته فى ابن خلكان (٣٤٢/٣) وسير النبلاء : ١٣٧/١١ .
(١٣٥) ولد الامام ابن تيمية عام ٦٦١ هـ كما تقدم .

الالفاظ الشرعية :

كانت اولى اشارات امام الحرمين للمحساز عند حديثه عن الالفاظ الشرعية ، مثل الصلاة ، والصيام ، والحج ، والزكاة . وقد بدأ بذكر اقوال غيره فيها . ثم ادلى بما يراه هو فيها . واليك فقرات من قوله :

قال رحمه الله :

« قد ذكر الاصوليون أن فى الالفاظ ما هو عرفى ، وللعرف احتكام فيه . ووجه احتكام العرف فيه يحصره شيان : أحدهما ان تعيم استعارته عموما يستنكر معها (١٣٦) استعمال الحقيقة ؛ وهذا كقول القائل : الخمر محرمة . وهذا مستعار متجاوز به ، فان الخمر لا تكون مرتبطة التكليف . وانما يتعلق التكليف بأحكام أفعال المكلفين . فالمحرم اذا شرب الخمر وتعاطيها (١٣٧) . .

فها هو ذا امام الحرمين يذكر الاستعارة والمجاز ، ويبين عليهما قواعد اصولية . وهو لا يبتدع هذا ابتداء من عند نفسه وانما يعزوه الى الاصوليين بقوله : قد ذكر الاصوليون « وهو لم يذكره ليرده عليهم ، وانما ذكره لانه المختار القاطع عنده وعندهم للخلاف حسب ما فهمناه من كلامه . ثم يقول فى بيان الأمر الثانى فى احتكام العرف فى الالفاظ :

« والثانى : يخضع العرف أسماء ببعض المسميات ، ووضع الاسم يقتضى الا يختص . وهذا كالدابة ، فانها مأخوذة من دب يدب . . على قياس مطرد فى أسماء الفاعلين . ثم يقال (١٣٨) : فلان دب ، ولا يسمى دابة الا بعض البهائم والحشرات كالحيات .

(١٣٦) هكذا فى الأصل المطبوع . ولعل الصواب « معه » لان الحديث مسوق للعموم لا للاستعارة .

(١٣٧) البرهان (١ / ١٧٦) تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ط : الثانية

(١٣٨) نفس المصدر : ١٧٦ / ١ - ١٧٧

يفرق الامام هنا بين الدلالة اللغوية ، والدلالة العرفية ، فاللغة فيها دب يدب . ويطرد هذا فى العاقل وغير العاقل . ولكن العرف خصص التسمية ببعض الاتواع ، فيقال فى الفرس . مثلا : دابة ولا يقال فى الانسان : داب . مع أنه فاعل للدب .

والنص الآتى يبين غرض الاما ممن ذكره هذه المقدمة ، وفيه يقول :

« فاذا تبين هذا نبينا عليه غرضنا وقلنا : الدعاء : التماس وافعال المصلى احوال يخضع فيها لربه عز وجل ، ويبغى بها التماسا ، فعمم الشرع عرفا فى تسمية تلك الافعال دعاء تجوزا واستعارة . وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص فلا تخلو الالفاظ الشرعية من هذين الوجهين ، وهما متلقيان من عرف الشرع .

فمن قال ان الشرع زاد فى مقتضاها وآراد هذا فقد اصاب الحق . وان اراد غيره فالحق ما ذكرناه .

ومن قال انها نقلت نقلا كليا فقد زل . فان فى الالفاظ الشرعية اعتبار معانى اللغة من الدعاء والقصد والامساك فى الصلاة ، والحج والصوم . فهذا حاصل هذه المسألة « (١٣٩) .

هذا قوله . وفى المسألة ثلاثة مذاهب كما اشار هو ، ثالثها : هو مذهب المعتزلة القائل ان الشرع نقل هذه الالفاظ نقلا كليا دون أن يراعى صلة بينها وبين المعانى اللغوية . فالصلاة فى الشرع منقولة للعبادة المخصوصة نقلا كليا فلا علاقة بينها وبين المعنى اللغوى الذى هو الدعاء . وكذلك كل الالفاظ الشرعية كالحج والصيام والايمان . . وقد رد الاصوليون من قبل كلام المعتزلة ؛ لأن فيه اهمالا للمعنى اللغوى . وقد تقدم الحديث عن هذا قريبا (١٤٠) .

وامام الحرميين يذهب الى ان صلة العرف بتعميم الالفاظ ثم

(١٣٩) البرهان لامام الحرميين : ١٧٧/١ .

(١٤٠) انظر (٦٨١) من هذه الدراسة .

تخصيصها فى المعانى الشرعية مبتناة على اصلين متلقيين من عرف الشرع نفسه ، وليست محمولة عليه من خارجه . ولهذا القول اعتبار خاص فى مواجهة منكرى المجاز وفى مقدمتهم الامام ابن تيمية رضى الله عنه .

ويشير فى موضع آخر الى ما قرره فى هذا الموضع فيقول :

« فان قال قائل : اجمع المسلمون على تسمية الصلاة عبادة بجملتها . قلنا : نعم ، هذا من الاطلاقات المتجوز بها ، ومعظم ما يطلق من امثالها يغلب التجوز عليه . وقد سبق منا فى مواضع ان الحقائق ليست معروضة على اطلاقات الشرع ، وليست هى محمولة على حكم الحقائق » (١٤١) .

حمل المشترك على جميع معانيه :

ويعرض للمجاز مرة اخرى عند الحديث على حمل المشترك على جميع معانيه ، وهى مسألة اهتم بها الاصوليون كثيرا . وعلى منهجه فى البحث عرض آراء غيره فى المسألة ثم بين فيها رايه ونقده ، واستطرد يذكر آراء بعض الأئمة الكبار مثل الامام الشافعى رضى الله عنه .

وفى نقده عن جواز حمل المشترك على جميع معانيه يقول :

« ولم يفرق هؤلاء بين ان يكون اللفظ حقيقة فى محامله ، وبين ان يكون حقيقة فى بعضها مجازا فى بعضها » (١٤٢) .

ومعنى هذا ان امام الحرمين لا يصوب حمل المشترك على جميع معانيه تصويبا مطلقا . ويرى ان فى المقام تفصيلات المجوزين . لان اللفظ حالتين :

(١٤١) البرهان : ٢٨٧/١ .

(١٤٢) نفس المصدر : ٣٤٣/١ .

احدهما : تكون فيها دلالة اللفظ عنى جميع معنیه حقيقة .

وثانيتها : تكون دلالته على بعض المعانى حقيقة . وعلى بعضها الآخر مجازا .

ويرى ان هذا التقسيم يفهم من ظاهر كلام الامام الشافعى رضى الله عنه ؛ لانه قال فى « لامستم النساء » هى - يعنى الملامسة - محمولة على اللمس باليد حقيقة ، وعلى الوقاع مجازا « (١٤٣) . ثم حكى رأى القاضى أبى بكر الباقلانى وآخرين لم يسمهم وانما اشار اليهم بقوله :

« وقال قائلون : اللفظ المشترك اذا ورد مطلقا - يعنى من القرائن الصارفة - محمول على الحقائق . ولا يحمل على الحقيقة والمجاز جميعا » (١٤٣) .

اما رأى القاضى فقد فصله فقال :

« وعظم نكير القاضى على من يرى انحمل على الحقيقة والمجاز جميعا وقال فى تحقيق انكاره :

اللفظة انما تكون حقيقة اذا انطبقت عنى معنى وضعت له فى اصل اللسان . وانما تصير مجازا اذا تجوز بها عن مقتضى الوضع . وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز كمحاولة الجمع بين النقيضين « (١٤٤) وينتهى بعد ذلك الى الاقرار بالمجاز فى عبارة صريحة فيقول :

« فان قيل : فهل ترون حمل اللفظ على وجه فى الحقيقة ، وآخر فى المجاز ؟

(١٤٣) البرهان : ٣٤٤/١ .

(١٤٤) نفس المصدر : ٣٤٥/١ .

قلنا : نعم لا ننكره مع قرينة « (١٤٥) . »

العموم المتطرق اليه الخصوص :

ومن المباحث المعروفة عند الأصوليين البحث في العام المتطرق اليه التخصيص ، وللفرق فيه مذاهب شتى من حيث ظنية دلالة ، وضرورته مجملا لا يتضح المراد منه .

ويعد ان عرض امام الحرمين مذاهب الفرق في هذه المسألة ، ذكر رأى القاضى الباقلانى فقال :

« وقال القاضى ابو بكر ! اذا خص اللفظ صار مجازا فانه تتجوز به عما وضع له فى اقتضاء العموم . ولكنه مجاز يجب العمل به . . . » (١٤٦) .

يعنى : ان صيغ العموم موضوعة فى اللغة للدلالة على شمول جميع الاحاد المتدرجة تحت صيغة العموم . فالناس - مثلا - موضوعة للدلالة على جميع افراد الجنس . واستعمال صيغة العموم فى بعض افرادها خروج بها عن اصل الوضع . فتصير مجازا .

ويقرر القاضى - كما نقل عنه الامام - ان العمل بهذا المجاز واجب شرعا ويستدل القاضى على وجوب العمل به بالمعروف من عادة الصحابة رضى الله عنهم فيقول :

« ونحن نعلم ضرورة انهم ما كانوا يقفون عن العمل اذا لا حث لهم مثنوية (١٤٧) او ظهر مخصص . فالدال على عملهم بالظواهر على هذا الوجه مقرر فاقترضى عموم هذا القول ان يوجب اعمال الظواهر فى بقية المسميات مع الحكم بكون اللفظ مجازا من حيث

(١٤٥) البرهان : ٣٤٥/١ .

(١٤٦) نفس المصدر : ٤١١/١ .

(١٤٧) 'أى استثناء ؛ لان الاستثناء من العام مخصص له .

جاء موجِب الوضِع « (١٤٨) .
ولكلام القاضى وزن وتقدير حيث عزا العمل بدلالة اللفظ
المجازية الى صحابة رسول الله ﷺ . وأنهم لم يتوقفوا عن العمل
بالتخصيص من العام - ومنه المجاز - بل كان ذلك عادتهم والعادة
تقتضى المداومة والتكرار وان لم يرد عنهم تسمية المجاز مجازا .
فالعبرة بالادراك ، وهو متواتر عن سلف الامة . والشئ انما
يسمى بعد ان يكون (١٤٩) .

وهذا - كما ترى - واحد من مئات الادلة والشواهد القادرة فى
مذهب الامام ابن تيمية فى انكاره المجاز فى اللغة ، وفى القرآن
الكريم .

راى امام الحرمين :

وعقب الامام على ما قرره القاضى ابو بكر فقال :

« والذى اراه فى ذلك انه اشترك فى اللفظ موجب الحقيقة
والمجاز جميعا . اما العمل فكما قرره القاضى .

ووجه اشتراك الحقيقة والمجاز ان تناول اللفظ لبقية المسميات
لا تجوز فيه ، فهو من هذا الوجه حقيقة فى تناول . واختصاصه بها ،
وقصوره عما عداها جهة فى التجوز ، فالقول الكامل ان العمل
واجب ، واللفظ حقيقة فى تناول البقية ، مجاز فى
الاختصاص « (١٥٠) .

معنى كلام الامام انه يجوز استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه
فى وقت واحد . وهذا خلاف ما عليه جمهور الاصوليين والبيانين .

(١٤٨) البرهان : ٤١١/١ .

(١٤٩) من منهج هذه الدراسة اعتماد ادراك المجاز ولو لم يسم . وبخاصة

فى مباحث الرواد الاوائل . والصحابة رضى الله عنهم هم رائدو الرواد .

(٥٠) البرهان : ٤١٢/١ .

وتحقيق الخلاف بينهم فى هذا المبحث ليس من همنا هنا . والذي نقره فيه أن جمهور الأصوليين يمنعون الجمع بين استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه فى وقت واحد . وقلة منهم تجوزه . والبيانون أكثر من الأصوليين تشددا فى هذا المنع .

وكل ما نريده من هذا العرض هو الوقوف على القول بالمجاز عند أعلام السلف ، وعلماء الأمة . وقد ظفرنا من هذا بنصيب وافر من أول هذه الدراسة الى هذا الموضع وما سوف يليه .

الظاهر :

ومن المواضع التى عرض لها الامام ، وردد فيها اسم المجاز الحديث عن الظاهر من دلالة الالفاظ ؛ لان الأصوليين يقسمون دلالة اللفظ الى اقسام منها :

النص ، والظاهر ، والمجنى والمتشابه . ولكل هذه المصطلحات ضوابط افاضوا فى بيانها بدءا من الامام الشافعى رضى الله عنه .

وقد صدر الامام حديثه عن "ظاهر برأى القاضى الباقلانى الذى يذكر آراءه بكثرة . ورأى القاضى فى الظاهر حسبما نقله الامام عبد الملك هو :

« هو لفظة معقولة المعنى نها حقيقة ومجاز ، فان اجريت على حقيقتها كانت ظاهرا . واذا عدلت الى جهة المجاز كانت مؤولة » (١٥١) .

وينقد الامام رأى القاضى فيرى انه صحيح من جهة ، وغير صحيح من جهة اخرى . وهذا نصه :

« والذي ذكره صحيح فى بعض الظواهر ، وتبقى من الظواهر اقسام لا تحويها العبارة التى ذكرها . فانه ذكر تردد اللفظ بين

الحقيقة والمجاز ، وجعل وجه الظهور الجريان على الحقيقة» (١٥٢) .
وهذه مناقشة فى العبارة وليست نقدا فى الأصل المذهب اليه
فعبارة القاضى فيها قصور بالنسبة الى بعض الظواهر التى تردد بين
الحقيقة والمجاز ، ومذهب القاضى فيها حملها على الحقيقة . فجاءت
عبارته فى تعريف الظاهر غير مطردة . وهذا ما أخذه امام الحرمين
عليه مع اتفاقه معه فى مبدأ القول .

والى هنا نصل الى آخر ما اردنا من امام الحرمين ، وليس معنى
هذا ان كتابه البرهان وقف عند هذا الحد من البحث المجازى وانما
اردنا للاكتفاء بما اوردناه لانه كاف فى الاستشهاد . والا فانه قد طرق
مرات اخرى مسائل المجاز ، نشير منها الى موضعين :

احدهما عند حديثه عن الامر وخروجه من الدلالة الاصلية التى
هى الوجوب الى معان اخرى كالتهديد والندب والتعجيز (١٥٣) .

وثانيهما نص نقله عن الاستاذ ابي اسحق فى المجاز ، وقد
عرضنا له فى موضع سياتى (١٥٤) .

وايا كان فان امام الحرمين من ابرز علماء الامة الذين قد نصوا
على المجاز ، واعملوا دلالاته فى ارساء القواعد الاصولية انتى موضوعها
احكام التكليف . ولم ير فى ذلك غضاضة ولا كان هو مبتدعا القول
فيه . وانما نهج على نهج الاصوليين من قبلك ، وغير الاصوليين .
ونهج على نهج الاصوليون من بعده وغير الاصوليين . وكفى بامام
الحرمين انه امام الحرمين .

فماذا يقول الامام ابن تيمية فى هذه الحقائق ، والعلماء الافذاذ
من قبله ومن بين يديه مقرون بالمجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم . ١٤٠٠

(١٥٢) نفس المصدر : ٤١٧/١ .

(١٥٣) ينظر البرهان (٣١٤/١) وما بعدها .

(١٥٤) انظر (القسم الثالث) من هذه الدراسة .

لغويون آخرون :

ومما استشهد به ابن تيمية على نفى المجاز أن إحدا من اللغويين لم يقل به سوى ابي عبيدة . وأنه وان وضع كتابا سماه « مجاز القرآن » فإنه لم يرد به ما أراده مجوزو المجاز . وهذا نص الامام ابن تيمية :

« ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو ابن العلاء ، ونحوهم . وأول من عرف أنه تكلم بالمجاز أبو عبيدة ، معمر بن المثنى فى كتابه ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة . وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية » (١٥٥) .

نقض هذا الكلام :

وهذا كلام منقوص ؛ لانه لم يقم على اساس صحيح . فقد تقدم لنا فى مطلع هذه الدراسة التى عرضنا فيها لمباحث ثمانية من أبرز اعلام اللغة والنحو ، ومنهم سيبويه والفراء ، ووقفنا على ادراكهم لصور المجازية فى اللغة وفى القرآن الكريم بالاضافة الى نظرائهم من الابداء والنقاد .

وذلك الذى قدمناه فى مطلع هذه الدراسة كفيل - وحده - بابطال ما ذهب اليه الامام ابن تيمية . ومع هذا فما زالت امامنا شواهد أخرى تدفع دعواه دفعا مباشرا . وتبين ان الامام ابن تيمية لم يقم كلامه على أساس علمى صحيح . بل بناه على ظواهر عامة سلبية ولم يطلع اطلاعا مستوعبا على آثار الذين نفى ان يكونوا قد قالوا بالمجاز . ومن ذلك :

ابو عمرو بن العلاء :

ليس صحيحا أن ابا عمرو بن العلاء لم يقل بالمجاز . فقد روى ابن رشيقي ، وهو اسبق وجودا من ابن تيمية بقرابة اربعة

قرون (١٥٦) ، روى نصا عن ابي عمرو بن الغلاء ذكر فيه اسم الاستعارة على ما هو استعارة فعلا . واليك نص ابن رشيق :

« ومنهم من يخرجها - اى الاستعارة - مخرج التشبيه كما قال ذو الرمة :

اقامت به حتى ذوى العود والتوى
وساق الثريا فى ملاءته الفجر

فاستعار للفجر ملاءة ، واخرج لفظه مخرج التشبيه . . وكان ابو عمرو بن الغلاء لا يرى ان لأحد مثل هذه العبارة ، ويقول : لا ترى كيف صير له ملاءة ولا ملاءة له . وانما استعارة له هذه اللفظة « (١٥٧) .

فهذا نص صريح قاطع يرويه من هو أقرب عهدا الى ابي عمرو ابن الغلاء (١٥٨) من ابن تيمية . والقرب الزمنى اضبط للرواية ، وأدنى الى الوقوف على الحقائق والاطلاع على الآثار .

وببت ذى الرمة فيه استعارة شبه فيها ضوء الفجر الذى محا لعن الثريا لانه اقوى منه بالملاءة التى يغطى بها الشئ فتحجبه عن الرؤية . والجامع التخفى فى كل منهما وهى استعارة تصريحية اصلية . او هى استعارة مكنية . وايا كان فقد اصاب ابو عمرو فى هذا التحليل . واذا صح هذا ، والغالب انه صحيح - فان مصطلح الاستعارة لم يظهر على يدى الجاحظ (م ٢٥٥) بل هو مسبق اليه ضرورة .

ومنهج البحث العلمى يقتضى ترجيح رواية ابن رشيق على دعوى ابن تيمية ولهذا الترجيح سببان :

١٥٦) توفى ابن رشيق عام (٤٦٣ هـ) وتوفى ابن تيمية عام (٧٢٨ هـ) .
(١٥٧) العمدة : ٢٦٩/١ .

(١٥٨) هو زيان بن الغلاء بن عمار التميمى المازنى أحد القراء السبعة توفى سنة ١٥٤ هـ انظر ابن خلكان (٢٨٦/١) والفهرست (٢٨) وطبقات الاديباء (٣١) .

الأول : سبق ابن رشيقي الزمنى وقريه من المروى عنه .

الثانى : ان ابن رشيق حفظ ، وابن تيمية لم يحفظ . ومن حفظ حجة على من لم يحفظ .

أبو عبيدة :

المعروف المشهور عند الباحثين ان ابا عبيدة (م ٢٠٢ هـ) واضع كتاب مجاز القرآن « انه لم يرد بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة كما يقول ابن تيمية . هذا والمعروف المشهور - كذلك - انه أورد فى كتابه المذكور ما هو قسيم الحقيقة ، وهذا لم يعترف به ابن تيمية . وقد بينا فى المبحث الخاص به الصور المجازية التى وردت فى كتابه .

ولدينا الان ما هو صريح الدلالة على ادراك ابي عبيدة للمجاز المقاسم للحقيقة اللغوية .

فقد ورد فى كتاب : النقائص بين جرير والفرزدق « قول ابي عبيدة معلقا به على قول جرير :

لا قوم اكرم من تميم اذ غدت
عوذ النساء يستن كالاجال

« قوله : عوذ النساء : هن اللاتى معهن اولادهن . والاصل عوذ الابل التى معها اولادها ، فنقله العرب الى النساء ، وهذا من المستعار ، وقد تفعل ذلك العرب كثيرا « (١٥٩) .

والقول بالاستعارة - هنا - صحيح ، فقد شبه النساء معهن اولادهن بالابل معها اولادها . فانما كان أبو عبيدة لم يرد من المجاز فى كتابه المذكور ما هو قسيم الحقيقة ، فقد أفصح هنا عن المجاز

(١٥٩) النقائص (١٢١/١) نقلا عن : المجاز .. للاستاذ الدكتور على العمارة (٢٤) .

المراد منه ما هو قسيم الحقيقة ؛ لان الاستعارة من اظهر انواع المجاز ، فلم يعد لقول ابن تيمية وجه من وجوه الصحة .

ابن الاعرابي (١٦٠) :

جاء في العمدة لابن رشيق :

« ومما اختاره ابن الاعرابي وغيره قول اوطاة بن سهية :

فقلت لها يا أم بيضاء اننى

هريق شبابى واستثن اديمى

فقال : هريق شبابى : لما فى الشباب الرونق والظراوة التى هى كالماء . ثم قال استثن اديمى : لان الشن هو القرية اليابسة ، فكان اديمه صار شنا لما هريق ماء شبابه ، فصحت له الاستعارة من كل وجه ولم تبعد « (١٦١) .

والقول بالاستعارة هنا صحيح كذلك . بل فى البيت استغارتان احدهم فى هريق شبابى والثنية فى : استثن اديمى ، وكنا الاستعارتين مرشحة للاخرى لما بيننا من حسن التنسب ، ولعل هذا هو الذى حدا بابن الاعرابي ان يقول : فصحت له الاستعارة من كل وجه ولم تبعد « .

ثعلب :

ومن اللغويين القدامى القائلين بلجاء احمد بن يحيى المعروف بثعلب (م ٢٩١ هـ) فقد اكثر عن ذكر الاستعارة فى كتابه « قواعد

(١٦٠) هو أبو عبد الله بن زياد . من اكابر أئمة اللغة بالكوفة ومن رواة اللغة والأدب والنسب توفى سنة (٢٣١ هـ) اخبره فى ابن خلكان (٤٩٢/١) والفهرست (٦٩) وتاريخ آداب اللغة العربية (١٤٦/٢) (١٦١ - (٢٧٤/١) .

(١٦٢) هذا على المذهب الذى يجوز ترشيح المجاز ، ولا أرى فى ذلك مانعا خلافا لجار الله الزمخشري الذاهب - كما يفهم من كلامه - ان الترشيح لا يكون الا بالحقائق انظر الكشاف (١٨٥/١) .
(١٦٣) الفهرست : ١١١ .

الشعر « محلا للاستعارة ومشيئا الى المعنى الاصلى الخارجة عنه .
فقد ذكر ابن امرأ القيس استعارة الليل صفة الجمل من قوله المشهور :
فقلت له لما تمطى بصلبه ، وتابط شرا استعار للمنايا نواجذ واقواها .
ولا تواجه ولا فم لها . واستعار للموت نظرا والموت لا عيون له .
وابو ذؤيب استعار للمنية اظفارا والمنية لا ظفر لها . . وذو الرمة
استعار للنعاس كاسا ، والكرى دينا فى قوله :

سقاء السرى كاس النعاس فراسه
لدين الكرى من اول الليل ساجد (١٦٤)

فهذه كلها نصوص قواطع فى بابها . ومع هذا فان ابن تيمية
حلا له ان يبحو بجرة قلم ما تناقله الثقات . وينفى ان يكون أحد
« من اللغويين او النحويين قد قال بالمجاز . وغير هؤلاء كثير
كالحتمى ، وابن المعتز والصولى وابن دريد وغيرهم .

وترى استاذنا الدكتور العمارى ان ابن تيمية محجوج كذلك
يقول ابى تمام (١٢٣ هـ) فى وصف الخمر :

نقد تركنتى كاسها وحقيقتى
مجاز ، وصبح من بقينى كالظن

ويقول :

« واستطيع ان اؤكد ان هذا الاصطلاح - المجاز كان معروفا من
زمن بعيد ذلك ان الشعراء ليسوا من ارباب وضع المصطلحات ، كما
لا يمكن ان يقولوا ما ليس معروفا عند الناس . فلا بد ان تكون كلمة
« مجاز » المقابلة للحقيقة معروفة مشهورة حتى يستعملها شاعر لم
يعرف عنه انه عذى بالدراسات النحوية التى كانت سائدة فى
عصره » (١٦٥) .

(١٦٤) انظر قواعد الشعر لثعلب .

(١٦٥) المجاز : ٢٥ .

تعقيب وبيان :

ها نحن أولاء قد فرغنا من السرد على الامام ابن تيمية في الشبهة الاولى من مجموع الشبه التي بنى عليها رأيه في نفي المجاز عن اللغة ، وعن القرآن الكريم ، وهي : ان احدا من سلف الامة لم يقل به ؟ وقد واجهناه بنقيض دعواه . وبيننا ان ثلاثة من الائمة الفقهاء ، وهم الامام الشافعي ، والامام ابو حنيفة ، ومعه صاحبا ، والامام احمد ابن حنبل قد روى الرواة الثقات أنهم قالوا بالمجاز ، وتكرر ذلك منهم ، والامام ابن تيمية يعترف بما ورد عن الامام احمد ، ولكنه سلك فيه مسلكين :

احدهما : تضعيف الرواية القوية ، وتقوية الرواية الضعيفة .
الموافقة لذهبه .

الثاني : تاويل قول الامام بما يخرج عن الاحتجاج به عليه على فرض صحته عنده .

كما رأينا كثيرا من اللغويين والنحاة والادباء والنقاد والبلاغيين والاعجزيين ، والمفسرين والمحدثين ، والاصوليين والفقهاء قد قنوا بالمجاز . وتوسع بعضهم فيه ، ونقلنا عن ابي عبيدة ، وابن العربي وابي عمرو بن العلاء وثعلب نصوحا صريحة تدفع دعواه هو في نفي المجاز .

فماذا حمل الامام ابن تيمية على اهدار قيمة هذه النصوص كلها وهي لا تحصر ؟

ونقدم الآن اعتذارا عن الامام ابن تيمية ونؤخر اعتذارا آخر الى موضعه من هذه الدراسة ان شاء الله .

والاعتذار الذي نقدمه ان المرجح عندنا ان الامام ابن تيمية لم يحط علما بالنصوص التي كانت بين يديه عن قدامى اللغويين والنحويين والادباء والنقاد والاصوليين . وانه لم يطلع عليها قط

والا لما ساغ له ان يقول ما قال عن ابي عمرو بن العلاء وقد روينا قوله في الاستعارة ، وكذلك بالائتمه من الفقهاء والاصوليين ومن كتب في معانى القرآن كالفراء . ولما لم يطلع على شيء من ذلك ظن انهم لم يقولوا ، وبنى مذهبه عليه . هذا مسلكه مع متقدمى السلف وكبارهم .

ولكنه اتهم بعضهم بانهم قالوا بما لم يعلموا ، فقد قال عفى الله عنه :

« ولهذا قال من قال من الاصوليين : كآبى الحسين البصرى وامثاله انما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق : منها نص اهل اللغة على ذلك بأن يقولوا : هذا حقيقة . وهذا مجاز ، فقد تكلم بلا علم » (١٦٦) .

وهذه دعوى مرفوضة من ابن تيمية ، فان اتهام بعض السلف بالكذب معناه اتهام جميع من قال قبله بالمجاز بالكذب . ولو صح هذا لبدأ الكذب من ابي عمرو بن العلاء إذ هو اول من نسب اليه القول بالاستعارة من منتصف القرن الثانى الهجرى . وكان الامام الشافعى ، والامام ابو حنيفة ، بل والامام احمد ، وامام الحرميين . وحجة الاسلام الغزالى ، وفخر الاسلام البزدوى ، وغير هؤلاء كثيرون ، كانوا متهمين بالكذب كذلك ، ولا يكون صادقا فى الأمة الا الامام ابن تيمية ومن جراه او رأى مثل رأيه فى نفي المجاز . ولكن الحق غائب عن جمهور علماء الأمة الانفة المجاز . وهذا قول ظاهر الفساد . ولا يخفى بطلانه على أحد قط .

انكار الوضع اللغوى :

الشبهة الثانية التى بنى عليها الامام ابن تيمية رأيه فى نفي المجاز بوجه عام ، هى انكاره الوضع اللغوى . وفى ذلك يقول : « وهذا كله انما يصح لو علم ان الالفاظ العربية وضعت أولا لمعان ،

ثم بعد ذلك استعملت فيها فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال ، وهذا انما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية ، فيدعى ان قوما من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على ان يسموا هذا بكذا ، وهذا بكذا ، ويجعل هذا عاما في جميع اللغات .

وهذا القول لا نعرف احدا من المسلمين قاله قبل ابي هاشم الجبائي . . والمقصود هنا انه لا يمكن احدا ينقل عن العرب ، بل ولا عن امة من الامم انه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الاسماء الموجودة في اللغة ، ثم استعملوها بعد الوضع .

وانما المعروف المنقول بنتواتر استعمال هذه الالفاظ فيما عذوه بها من المعانى . فان ادعى مدع انه يعلم وضعا يتقدم ذلك فهو مبطل . فان هذا لم ينقله احد من الناس ، ولا يقال : نحن نعلم ذلك بالدليل فانه ان لم يكن اصطلاح متقدم لم يكن الاستعمال « (١) .

يتبين من هذا النص امران :

أحدهما : ان الامام ابن تيمية ينكر ان تكون اللغات ، ومنها اللغة العربية وضعية ، وينفى بشدة ان يكون جماعة من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على وضع المسميات وتعيينها بلدلالة عنى المراد منها ، ويذهب الى ان كل لفظ قد استعمل ابتداء فيما اريد منه دون ان يتقدم وضع سابق على الاستعمال ويغالى فيقول ان من يدعى وضعا متقدما على الاستعمال فهو مبطل .

وثانى الامرين المستفادين من كلامه ان اصل اللغة انما هو الهيم من الله .

وقد مهد للقول بالالهام بتصوير اعتراضى حاصلة انه اذا لم يكن وضع متقدم فلا يكون استعمال عنى ما تقدم ذكره فى النص الانف الذكر .

فكانت فكرة الالهام كما ترى بديلة عن الوضع المتقدم الذى نفاه ،

وقد اطنب في التدليل على فكرة الالهام ولكنه كاد يحزم بها . وهذا واضح من قوله (٢) :

« بل الالهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة .
واذا سمي هذا توقيفا فليسم توقيفا . وحينئذ فمن ادعى وضعا متقدما
على استعمال جميع الاجناس فقد قال ملا. علم له به . وانما المعلوم
بلا ريب هو الاستعمال » هذه خلاصة أمنية لما قاله الامام ابن تيمية
في نفى الوضع اللغوي . والذي دعاه الى هذا النفي التوصل الى
نفى المجاز نفسه ، لا في قرآن الكريم فحسب ، بل فيه وفي اللغة
بوجه عام ؛ لانه رأى مجوزى المجاز يقولون : ان المجاز ما نقلت فيه
الكلمة من المعنى الوضعى فاستعملت في المعنى غير الوضعى
- المجازى - وهذا النقل عند مجوزى المجاز هو اهم ركن من أركانه
وان احتاج تصور المجاز بعد النقل الى علاقة وقرينة .

نقد هذا الراى :

والواقع ان ما رآه الامام ابن تيمية - هنا - مدفوع ، ووجوه
دفعه كثيرة ومتعددة . ونحدد الآن قبل النقد منهجنا في دفع ما ذهب
اليه في النقاط الاتية :

● مخالفة كلامه لما اطبق عليه علماء الامة في كل زمان ومكان
وفي كل فرع من فروع علم اللغة قواعد وتطبيقات .

● ان البحث العلمى الحديث حين اخضع فكرة نشأة اللغة
للدروس ضعف القول بالالهام ولم يرتضه ؛ لانه لا يحل المشكلة التي
دار حولها البحث .

● ان المجاز عند التحقيق قد يستغنى القول به عن الوضع
المتقدم ، ويبدا من حيث بدأ الامام ابن تيمية حين وضع الاستعمال
موضع الوضع الذي نفاه .

● ان ابن تيمية نفسه فى مواضع كثيرة من مؤلفاته صرح هو بالوضع ونس أو تناسى موقفه منه حين احتجاج اليه فى الجدل ومناظرات خصومه . وعلى هذ المنهج نسير مستمدين العون من الله .

مخالفة مذهبه لما عليه العلماء :

ان كل من له دراية واطلاع على كتب التراث لا يجد كتابا واحدا منها مما وضع للبحث فى اللغة والنحو والتضريف والأدب والبيان والنقد يخلو من ذكر الوضع اما صريحا ، واما معنى . وفكرة المعاجم اللغوية نفسها انما نشأت لجمع الألفاظ اللغوية والوقوف على مدلولاتها التى كان عليها الحال عند العرب الخالص . ومعرفة ما كانت العرب تزيد من كل كلمة صح ورودها عنهم ، وطرائقهم فى الإفصاح والبيان .

ومعلوم ان اصحاب المعاجم لم يعنوا الا بالمفردات اللغوية واجيانا التراكيب من حيث المعنى انعام المتعارف . وهو ما عرف بالدلالة الوضعية . ولم يعنوا بالاستعمال المجزى لانه غير منضبط انضباط الدلالة الوضعية (٣) .

وقد تنبه الى هذه الحقيقة علماء الاصون قبل غيرهم حين تعرضوا لمبحث هل وضع العرب المجازات كما وضعوا الحقائق . وانتهروا الى ان المجاز لا يشترط فيه الوضع الكلى مثل الحقائق . وانما يكفى فيه ورود نوع العلاقة المتعبرة لا كل صورة من صورها وعلى هذا كان معتمد الحقائق السماع ، اما المجاز فهو قياسي وقد لمسنا هذا لسا خفيفا قيم تقدم من هذه الدراسة (٤) ولم نشر اليه - حنا - الا لمجرد التذكير .

(٣) ويستثنى من هذا العموم الامام جار الله الزمخشري ، فقد حرص فى كتابه « أساس البلاغة » على ذكر بعض الاستعمالات المجازية عقب كل مادة يفرغ من ذكر دلالاتها الوضعية ، وكذلك من نهج مثل منهجه كابن السكيت .
والتعالى .

(٤) مر هذا متفرقا فى مبحث الاصوليين .

وفى كلام أئمة اللغة والنحو والأدب والنقد ، ومن كتبوا حول معانى القرآنى واعجازه وتأويل مختلف الحديث ومشكله ، ومتقدمى المفسرين والاصوليين ما يدفع دفعا قويا دعوى ابن تيمية نفى الوضع الأول . وفيما قدمناه عنهم بدءا من سيبويه الى آخر ما ذكرنا فى قسم المجوزين خير شاهد على ما نقول .

ونذكر فيما يأتى فى ايجاز ما نواجه به دعوى نفى الوضع مواجهة مباشرة لتتجلى الحقائق ويستبين الأمر .

الإشارة الى الوضع بالمعنى :

قلنا فيما تقدم ان الباحثين من الرواد وغيرهم قد ادركوا حقيقة الوضع الأول والخروج عليه . ومنهم من أشار اليه معنى بغير لفظه ، ومن نص عليه نصا صريحا .

والذين أشاروا اليه معنى ملكوا عدة طرق منها ان يقولوا : هذا مأخوذ من كذا . ومنهم من يقول : هذا أصله كذا . أو والأصل كذا .

ومرادهم من الأخذ والأصل أن اللفظ المتحدث عنه له دالتان : أحدهما أصلية ، وهى دلالة الوضع الأول ، والثانية فرعية وهى دلالة المجاز .

ويصرح بعضهم أحيانا بعد التنبيه على الأخذ أو الأصل بأن اللفظ قد يستعار لكذا .

وهاتان الطريقتان : مأخوذ من كذا ، أو الأصل كذا هما أبرز طرق التنبيه على الوضع بالمعنى دون لفظه المباشر . وفيما يأتى نماذج مما قالوه فى هذا المجال .

يقول الخطابى فى بيان قوله ﷺ : «انى لا أخيس العهد ..» .

يقال : خاس فلان وعده إذا اخلفه وخاس بانعهد إذا نقضه .
وأصله فى الطعام إذا تغير وفسد (٥) .

ويقول ابن الأثير : « يقال : خس الشيء إذا فسد وتغير » (٦) .

« وخاس بانعهد إذا افسده . من خاس للطعم إذا فسد » (٧) .

« وخاس الطعام والبيع خيساً : كسد حتى فسد ، وهو من ذلك
كانه كسد حتى فسد . قال الميث : يقال للشيء يبقى فى موضع فيفسد
ويتغير كالجوز والتمر : خائس . » (٨) .

« وخاس عهده وبعده : نقضه وخانه » (٨) .

هذه نصوص أن طبقت عنى معنى واحد . فـخيس هو لفسد
والتغيير . وكلامهم يدل على أن الخيس هو الفساد المذموم الذى يعيب
الطعام . ثم ينقل الى كل فساد فالعهد يخاس وخيسه بطبخته
ونقضه . والبيع يخاس إذا ترتب عليه خسارة . وقد توسعوا فى معنى
الخيس غسما التذليل خيب . والنقيصة خيب .

ومؤدى هذا كله تأكيد الوضع الاول . ثم ينقل لفظ من معناه
الوضعى الى معان اخرى بينها وبين المعنى الوضعى صلة وعلاقة .

(٥) غريب الحديث (١٢٣/١) وتخطبى هو : ابو سليمان حمد بن
محمد البستى من أشهر من كتبوا فى غريب الحديث وله رسالة فى الاعجاز
مطبوعة تقدم ذكرها فى نفسه الاول تولى رحمه الله عنه ٨٨ - نظير ترجمته فى
يقيمة الدرر ٣٣٤/٤ ومعجمه الادباء (٣٦٨/١٠) وتذكرة لحفاظ (١٠١٩/٣)
وغيرها .

(٦) النهاية فى غريب الحديث (٩٣/٢) وابن الأثير هو : الامام محمد
الدين ابو السعادات المبارك محمد بن الجزرى المتوفى عام ٦٠٦ هـ .

(٧) الفائق فى غريب الحديث للزمخشري (٤٠٤/١) .

(٨) لسان العرب (١٣٠٠/١) - و دار المعارف .

(٤٦ - المجاز - ج ٢)

ويتناول شارحو الحديث قوله **يَلْبَسُ** وقد سئل عن معنى سبحان الله فقال :

« انكاف الله عن كل سوء » أى تنزيه الله عن كل سوء . وينقل الخطيب قول الزجاج فى هذا المعنى فيقول :

« وقال الزجاج : استنكف الرجل أى انف . أصله مأخوذ من نكفت الدمع اذا نحيته باصبعك عن خدك » (٩) .

أى أن العرب وضعت كلمة : نكف للدلالة على صورة حسية وحى ازاحة الرجل الدمع باصبعه عن خده . ثم استعمل هذا اللفظ فى مطلق التنقية من الشوائب وفى تنزيه الله سبحانه عن كل نقص وسوء . واستعمل أيضا فى استكراه الشيء والتبرئة منه . فيقال فى اللازم نكفى . وفى المتعدى : انكفه . قاله ابن السكيت (٩) .

ويورد الراغب نفس المعنى فيقول :

« يقال : نكفت من كذا واستنكفت منه : انفت قال : « ن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله . . » وأصله من نكفت الشيء نحيته ، ومن النكف وهو تنحية الدمع عن الخد بالاصبع . وبحر لا ينكف أى لا ينزح والانتكاف الخروج من أرض الى أرض » (١٠) .

وجاء فى مقاييس اللغة لابن فارس :

« نكف : النون والكاف والفاء اطلاق : أحدهما يدل على قطع شيء وتنحيته والآخر على عضو من الأعضاء ثم يقاس عليه .

فالاول انكف : تنحيته الدموع عن خدك باصبعك . . وبحر لا ينكف لا ينزح والانتكاف خروج من أرض الى أرض او امر الى أمر .

(٩) غريب الحديث (١٤٠/١) .

(١٠) المفردات (٥٠٤) والراغب هو أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف

بالراغب الاصبهاني المتوفى عام (٥٠٢) هـ .

تقول : إراد هذا وانتكف فأراد هذا . كأنه قطع عزمه
الأول . . « (١١) » .

ويقول الامام جبار الله فى الحديث : أى تنزيهه وتقديسه .
يقال نكفت من الأمر إذا استنكفت منه ، وانكفت غيرى ، وهو من
الكف ، وهو تحية الدمع عن خدك بأصبعك . . « (١٢) » .

ويذهب الامام ابن الأثير فى شرح الحديث مذهب الشيخين :
الخطابى والمزمخشرى وساق حديثا آخر عن على كرم الله وجهه :
« جعل يضرب بالمعول حتى عرق جبينه وانكف العرق عن جبينه .
أى مسحه ونحاه . يقال : نكفت الدمع وانكفته إذا نحيت بأصبعك عن
خدك » (١٣) .

وفى اللسان : انكف تنحيتك ادمع عن خديك بأصبعك . . .
وفى التهذيب : نكفت الدمع أنكفه نكفا إذا نحيت عن خدك
بأصبعك » (١٤) .

ان دلالة هذه النقول قطعية على ان العرب انما ارادوا من
قولهم : نكف الدلالة الحسية وهى تحية الدمع عن الخد بالأصبع .
ثم توسعوا فى الاستعمال فنقلت الكلمة من الدلالة على الصورة
الحسية للدلالة على الأمور المعنوية . فأريد منها قطع العزيمة والأمر ،
واستكراه الشيء . وهذا يؤكد النظرية القائلة ان المعانى الحسية
سابقة فى الوجود على المعانى المعنوية . والحقائق على المجازات لان
حين نطبق هذه النظرية على التطور لدلالى فى اللغة العربية نجد
صادقة الى حد بعيد .

ومن الاستعمال الحديث لهذه المادة قولهم : فلان يناكف فلان

(١١) مقاييس اللغة (٤٧٨/٥ - ٤٧٩) .

(١٢) الفائق فى غريب الحديث (٢٣/٤) .

(١٣) النهاية فى غريب الحديث (١١٦/٥) .

(١٤) لسان العرب (٤٥٤٢/٦) .

او فلان مناكف اذنا كان كثير المنازعة ؛ لان المنازعة تقطع المودة
والألقة وتزيل صنائع المعروف كما يزيل الناكف الدمع عن خده .

ونرى الامام الخطابي بعد هذا يصرح باستعارة اللفظة من
موضوعها اللغوي الى الاستعمال المجازي ، ولا يكتفى بالتنبية على
مجرد الاصاله والاخذ الذي داب عليه هو وغيره كثيرا .

فقد عرض الخطابي لشرح حديث : « ... فاذا سكب المؤذن
بالأولى من صلاة الفجر قام فركع ركعتين خفيفتين » (١٥) .

وقال فى معناه :

« قال سويد : سكب : يريد اذن . السكب : الصب والدق .
واصله فى الماء يصب . وقد يستعار فيستعمل فى القول والكلام .
كقول القائل : افرغ من اذنى كلام نم اسمع مثله ... » .

فها هو ذ ينبه الى الاصل ، ثم يبين انه يستعار منه الى غيره
مما يشبهه . وهذا كلام له وزنه فى هذا المجال . ونلاحظ ما لحفظه
من قبل ان اصل الاستعمال هنا ورد فى صورة حسية وهى صب الماء .

ثم نقل الى صورة معنوية وهى تشبيه الكلام يقرع الاسماع بلاء
يصب فى الاناء ويسكب فيه .

وليس هذا هو الموضع الوحيد الذى يصرح فيه الامام الخطابي
بالاستعارة والمجاز بل له مواضع اخرى شبيهة . ومنها قوله فى
الحديث :

« اليد العليا خير من اليد السفلى ، وابدأ بمن تعول » فقد
قال فى توجيهه وبيانه :

(١٥) الحديث رواه ابو داود فى الصلاة (٣٩/٢) ورقمه (١٣٣٦) مع
وضع « سكت » مكن « سكب » فى رواية الخطابي .

« وفيه أيضا باب من المرخصة ومذهب لحمل الكلام على سعة المجاز ، وذلك لانه قد روى فى هذا الحديث من غير هذا الوجه انه قال :

« اما ابو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه . واما معاوية فصعلوك لا مال له » وقد كان يضعها لا محالة فى حال من الأحوال - يعنى ابا جهم كان يضع عصاه احيانا - وقد كان لمعاوية مال وان قل « (١٦) .

يرى الخطابى ان فى الاثبات العام الذى تتخلله فترات نفى . وفى النفى العام الذى يشوبه اثبات قليل مجازا . والقول بالمجاز فى هذين بعيد . والكلام فيهما مبنى على المبالغة فى كل من الاثبات والنفى على ادعاء عدم الاعتبار بالاثبات النادر الذى يتخلل النفى ، والنفى النادر الذى يشوب الاثبات .

وفى الحديث كنايةتان فى لا يضع عصاه عن عاتقه ، أى هو دائئ لتأديب لاهله .

فهى كناية عن صفة . وفى : صعلوك لا مال له « كناية عن صفة كذلك وهى الفقر . ومن اجل المبالغة فى اثبات المراد لم يلتفت الى فترات وضع جهم عصاه ، كما لم يلتفت الى ما لمعاوية من مال قليل .

ونحن لا يهمننا هنا صحة التوجيه البلاغى ، وانما يهمننا مبدأ الاقرار بالوضع الاول ثم المجاز المتفرع عنه . وكلام الخطابى صريح فيهما .

ومن الاشارات الى الوضع الاول بالمعنى دون اللفظ قول الامام ابن قتيبة فى توجيه قول العرب : ضحكت الأرض :

« ويقولون ضحكت الأرض اذا أنبتت ؛ لأنها تبدي عن حسن
النبات وتتفق عن الزهر كما يفتر الضاحك عن الفخر » (١٧) .

فها هو ذا يبين العلاقة بين المعنى الحقيقي الوضعى للضحك
من الانسان وبين المعنى المجازى فى اخراج الأرض النبات .

وفى بيان أصل النفاق يقول : والنفاق فى اللغة مأخوذ من نفاق
اليربوع ، وهو جحر من جحرته يخرج منه اذا أخذ عليه الحجر الذى
دخل فيه فيقال : قد نفق ونفاق . شبه - الى المنافق - بفعل اليربوع ؛
لانه يدخل من باب ويخرج من باب وكذلك المنافق يدخل فى الاسلام
باللفظ ويخرج منه بالعقد » (١٨) .

فلهذا اللفظ : نفق ونفاق معنى وضعى حسى . وهو دخول
اليربوع من باب وخروجه من باب آخر فيظن من يراه داخلا أنه
ما يزال موجودا بجحره الذى دخل فيه بينما هو قد خادع الرأى
وخرج من حيث لا يراه . والعلاقة بين هذا المعنى وبين المعنى المجازى
حين يطلق على المخدع من النس وثيقة العرى . ولا نزاع فى ان
تسمية المخادع منافقا هى فى الأصل مجاز ، ولما اشتهرت فيه هذه
التسمية صارت كالحقائى . ولها نظائر كثيرة فى اللغة .

ولم ينفرد ابن قتيبة بهذا التنبيه ، بل اطبق عليه العلماء حتى
صار من البديه المتعارف .

يقول الراغب : « ومنه نفاق اليربوع ، وقد نفق اليربوع ونفاق .
ومنه النفاق وهو الدخول فى الشرع من باب والخروج عنه من
باب » (١٩) .

ويقول ابن فارس : « النفق سرب فى الأرض له مخلص الى

(١٧) تأويل مشكل القرآن (١٣٦) مرجع سابق .

(١٨) تفسير غريب القرآن (٢٩) والعقد : لنية .

(١٩) المفردات : ٥٠٢ .

مكان . والناقصاء موضع يرققه اليربوع من حجره فاذا اتى من قبل القصداء ضرب النقصاء براسه فانتفق اى خرج . ومنه اشتقاق النفاق لان صاحبه يكتم خلاف ما يظهر . فكان الايمان يخرج منه او هو يخرج من الايمان فى خفاء . ويمكن ان الاصل من الباب واحد ، وهو الخروج . والنفق : المسلك النفاذ الذى يمكن الخروج منه « (٢٠) » .

وفى اللسان : « سى المنافق منافقا للنفق وهو السرب فى الأرض . وقيل انما سى منافقا ؛ لانه نافع كاليربوع وهو دخوله نفاقاه يقال قد نفق به ونفق . وله جحر آخر يقال له القاصعاء فاذا طب قصح فخرج من القاصعاء فهو يدخل فى النقصاء ويخرج من القاصعاء . او يدخل من القاصعاء ويخرج من النقصاء . فيقول : هكذا يفعل المنافق يدخل فى الاسلام ثم يخرج منه من غير الوجه الذى دخل فيه « (٢١) » .

فالمادة اذا تدور حول الخروج من حيث المعنى المتداول فى تصرفاتها ويقرن الدخول الى الخروج من حيث الاستعمال الاصلى . وها هم قد صرحوا بأن المخادع انما سى منافقا تشبيها له باليربوع من حيث دخوله من باب وخروجه من باب آخر . فهذه صورة حسية شبيهت بها صور معنوية كثيرة فى مقدمته تسمية المخدع منافقا .

فهل كن هذا تصنيع منهم لا على اعتبار نوضع الاول نذى ينكره الامام ابن تيمية . وان لم يصرحوا هم به هنا ، وانما اشاروا ليه بمعناه مثل واصله كذا ، او هو مأخوذ او مشتق من كذا .

وبقى علينا الآن ان نذكر نماذج من اقوال الذين صرحوا بالوضع وهم كثيرون لا يحصون عددا .

(٢٠) مقاييس اللغة : ٥/٥٠٤ - ٥٠٥ .

(٢١) نسان العرب لابن منظور (٤٥٠٨/٦) مرجع سابق .

التصريح بالوضع الأول :

صرح بالوضع الأول فى كثير من العلوم والفنون اللغوية والنقدية والبلاغية ، والأدبية ، والشرعية ، والعقلية . وذلك لحاجة تلك العلوم والفنون للوقوف على دلالة الألفاظ وتطورها .

فتنحاة يصرحون بذكر الوضع الأول فيقولون : فى تعريف الكلام مثلا : الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع . أو يقولون :

الكلمة لفظ وضع لمعنى .

ينصون على الوضع للاحتراز عما لم تضعه العرب والمهمل الذى نيس معنى . ويحترزون بالنص على الوضع عن عدة أمور منها ما يدل بالطبع كقول النائم أخ أخ ، ودلالته الاستغراق فى النوم ، وكذلك أح أخ ، ويدل على ألم بالصدر ، فهذه الألفاظ الطبيعية غير ارادية ولها معنى ولكنها غير موضوعة فلا تدخل فى الألفاظ التى يبحث النحوى عن أحوالها . ولا يقال لها كلم ؛ لان دلالتها لم تكن بالتواضع والاصطلاح .

كما يحترزون بقيد الوضع عما تصحفه العامة من الألفاظ ويدل على معنى من المعانى . فهو مع دلالاته لا يعد كلمة صناعية لان دلالتها نم تكن بالتواضع .

كذلك يحترزون بالوضع عن التسمية بالجمل مثل تأبط شرا ويرق نحره . فان هذه جعل خبرية وبعد التسمية بها كلمة مفردة لا يدل جزء اللفظ منها على جزء المعنى فصارت مفردة (٢٢) . ولا بد فى الوضع عندهم من قصد التواطؤ (٢٣) .

والبلاغيون يذكرون الوضع كثيرا ؛ لان المجاز لا يتحقق الا بالنقل

(٢٢) شرح المفصل لابن يعيش (١٨٠١) وما بعدها .

(٢٣) شرح الكافية فى النحو للشيخ رضى لدين على متن ابن الحاجب

(٢ / ١) .

من المعنى الوضعى الى المعنى المجازى . فهم محتاجون لذكر الوضع عند تعريف المجاز بوجه عام ، وعند تحليل كل صورة من صوره .

فالمجاز هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، او هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع .

وعند تحليل الصور المجازية فلا مناص من ملاحظة المعنى الوضعى ان استغنوا عن ذكره . كما يلاحظونه فى الكناية والتعريض وهم مع علماء المنطق والاصول محتاجون للنص على الوضع عند مباحثهم فى الدلالة واقسامها وانواعها من دلالة وضعية وعقلية وطبيعية ، والوضعية الى تضمينية ومطابقة .

والاصوليون كالبلاغيين فى الاكثار من ذكر الوضع لما بلفظه واما بوضع الحقيقة فى موضعه . والحقيقة عندهم وضع اول اما المجاز فوضع ثان . وقد مرت الاشارة الى هذا فيما تقدم من الحديث عن كل فريق من علماء الامة .

والباحثون فى اصول اللغة وفقهها عرضوا لفكرة الوضع فى مواطن كثيرة من بحوثهم . وعلى الأخص فى فرعين من فروع البحث اللغوى وهما :

الأول : التطور الدلالى للألفاظ على مر العصور والدهور .

والثانى : فرع النمو والتكاثر اللغوى ، وأثر المجاز فيهما . وكان من نتائج البحث عندهم أن اهتموا الى ان المعانى الحسية عرفت اولاً فى الوضع اللغوى . ثم تلتها المعانى المجازية . كما اهتموا الى ان المعانى الوضعية عامة منضبطة امكن حصرها كلها او جلها فى المعاجم اللغوية .

اما المعانى المجازية فليست عامة وليست منضبطة لانها ترجع الى الذوق الشخصى .

والواقع ان كتب التراث كلها لم يرد فيها - اذا ما استثنينا

الامام ابن تيمية - نص واحد فى انكار الوضع اللغوى ، حتى الذين نقل عنهم القول بانكار المجاز لم نر احدا منهم ذهب مذهب الامام ابن تيمية فانكر الوضع كما انكر هو .

لا من اللغويين ولا من النحاة ، ولا من الادباء ولا من النقاد ، ولا من الاعجازيين ولا من البلاغيين ، ولا من المفسرين ولا من المحدثين ، ولا من الاصوليين ولا من الفقهاء ، واولئك هم عماد الفكر والرأى فى الأمة ، وبنة صرح حضارتها الخلدة . واذا كان الامام ابن تيمية قد وجد من سابقه من انكر المجاز من سلف الأمة ، فلم يكن أوحديا فيه ، فانه ابتدع القول ابتداعا فى انكار الوضع لم يسبقه به احد من قبله ، ولم يجاره عليه احد من بعده . وسيظل هذا الانكار مضافا الى الامام ابن تيمية وحده لان الحقائق كلها تعارضه وتنفيه .

فقد اجمع علماء الأمة من اهل الذكر على ان مفردات اللغة موضوعة واختلفوا فى التراكيب ، والصحيح انها ليست موضوعة وضعا كليا بل نوعيا . اما وضع المفردات فلم يعرف عنهم فيه خلاف .

وليس يلزم ان يقف الباحثون على كيفية عملية الوضع . فذلك امر خارج عن طاقة البحث . والتاريخ كما قال السيوطى مجهول فليس فى امكان الامام ابن تيمية ان يثبت خلاف ما يرجحه البحث ، وتعضده القرائن . وسرى ان مختار ابن تيمية فى نشأة اللغة قد اوهنه علماء البحث اللغوى الحديث . واخضعوه للنقد الموضوعى ورحجوا عليه ما سواه .

الالهام : مختار ابن تيمية فى نشأة اللغة :

راينا فيما سبق (٢٣) ، اخذا من نصوص الامام ابن تيمية انه بعد عرضه لبعض الآراء فى نشأة اللغة ، ومنها نظرية الوضع والاصطلاح . انه يرجح بل يكاد يجزم ان أصل نشأة اللغة هو

الالهام . لا الوضع ولا الاصطلاح ، ولا التوقيف وان جوز ان يسمى الالهام توقيفا .

والمواقع ان الامام ابن تيمية وهو يختار الالهام اصلا لنشأة اللغة كان بين يديه مذاهب اخرى منصوص عليها في تفسير تلك المنشأة . وهى كما نص عليها امام الحرمين فى قوله :

« اختلف ارباب الأصول فى مأخذ اللغات . فذهب ذاهبون الى انها توقيف من الله تعالى ، وصار ضائرون الى انها تثبت اصطلاحا وتواطؤا . وذهب الأستاذ ابو اسحق الاسفرائينى رحمه الله فى طائفة من الاصحاب الى ان القدر الذى يفهم منه قصد التواطؤ لابد ان يفرض فيه التوقيف » (٢٤) .

فى هذا النص يحكى امام الحرمين مذهبين فى نشأة اللغات :

احدهما : التوقيف .

وثانيهما : التواطؤ والاصطلاح .

اما ما عزاه الى الأستاذ ابى اسحق ففى عده مذهب ثالثا تسمح لانه لم يمنع التواطؤ والاصطلاح منعا مطلقا . وانما اشترط لصحة التسليم به ان يكون بين يدى المتواطئين قدر من اللغة ثبت قبلا بالتوقيف حتى يتصور وقوع التفاهم بينهم وهم يضعون الفاظ اللغة تلبية لحاجة التفاهم بين الناس .

والفرق بين الاصطلاح والتوقيف . اننا فى التوقيف نتلقى اللغة عن الله كما يتلقى الانبياء الوحي . فنحن مجرد نقلة لا عمل لنا الا امانة النقل ، وصدق الحكاية .

اما فى الاصطلاح والتواطؤ فاللغة من عمل الانسان واختراعاته ، وليس للغة مصدر خارجى يتلقاها عنه الانسان .

رأى امام الحرمين :

وبعد أن نقل امام الحرمين ما قيل فى اصل نشأة اللغات
قال :

« والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله .. » (٢٥) ومعنى
هذا ان الامام لم يأت بجديده. عما نقله اللهم الا اذا اعتبرنا تجويز ما نقله
عن غيره مذهباً جديداً فى المسألة ؛ لان السابقين تمسك كل منهم برأيه
ونفى ما سواه . ومع هذا فاننا ما نزال عند مرحلة واحدة من الفرض
لم نخرج منها . وليست المسألة مسألة تجويز عقلى فحسب بل هى
مفتقرة الى دليل يرجح احد الاحتمالات ويدنيه من القبول والافتناع .

ولكننا حين نتأمل كلام الامام يبدو جليا انه لم يرد الا ابطال
مذهب الأستاذ أبى اسحق . فقد رأينا انه يشترط للتسليم بالاصطلاح
تدرا من اللغة ثبت قبله طريق التوقيف . ثم ذهب الامام الى امكان
وقوع الاصطلاح ابتداء دون التوقف على توقيف سابق عليه فيقول
فى ذلك :

« وام الدليل على جواز وقوع اصطلاح فهو أنه لا يبعد ان
يحرك الله تعالى نفوس العقلاء لذلك ، ويعلم (الله) بعضهم مراد
بعض ، ثم ينشئون على اختيارهم صيغا وتقترن بما يريدون احوال
لهم واشارات الى مسميات . وهذا غير مستنكر » (٢٦) هذا النص
قدم به الامام ليصل الى ما يريد من دفعه لقول الأستاذ أبى اسحق .
ونذلك أردف عليه قوله :

« فاذا ثبت الجواز فى الوجهين - التوقيف والاصطلاح - نم
يبقى لما تخيله الأستاذ رحمه الله وجه ... ولا احد يمنح جواز ثبوت
العلوم الضرورية على هذا النحو المبين » (٢٧) .

(٢٥) نفس المصدر والموضع .

(٢٦) البرهان فى أصول الفقه (١٧٠/١) .

(٢٧) نفس المصدر : ١٧١/١ .

وحاصل ما يخرج به الناظر فى كتاب البرهان لامام الحرمين
لا يعدو الآتى :

- نشأة اللغة توقيف .
- نشأة اللغة اصطلاح .
- نشأة اللغة جمعت بين التوقيف والاصطلاح . وقد رد الامام
هذا المذهب فلم يبق الا المذهبان الاولان : التوقيف والتواطؤ المصطلح
عليه .

ومما تجدر اليه الاشارة ان مختار الامام ابن تيمية وهو الالهام
لم يرد له ذكر عند الملف الاقدمين ، اللهم الا على ادعاء ان يسمى
الالهام توقيفا ، وهو تجويز الامام ابن تيمية فيما سبق ان نقلناه
عنه آنفا .

التوقيف والاصطلاح والمحاكاة :

اقتصر امام الحرمين كـم رايـه عنى ذكر نتوقيف . ولاصـنـاح .
ونـم ينسب ايا منها الى القائل به ، وكان ذلك ممكنا لو اراد ؛ فالتوقيف
اشهر من رده من القدماء ابو الحسين احمد بن فارس ، وهو متغنى
على عصر امام الحرمين .

والاصطلاح والمواضع ابرز من قـر به ابو الفتح عثمان بن جنى .
وان مال الى التوقيف فى مرحلة . وتذيدب بين الاصطلاح والتوقيف
فى مرحلة اخرى .

قال ابن فارس : « علم ان لغة العرب توقيف ، ودليل ذلك
قوله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها » فكان ابن عباس يقول : علم
الاسماء كلها ، وهى هذه الاسماء التى يتناولها الناس من دابة
وأرض ، وسهل وجبل ، وجمل وحمار ، واثـبناه ذلك من الامم
وغيرها » (٢٨) .

واخذ ابن فارس يذكر من الأدلة ما يؤيد به هذا المذهب ، ويورد
الاعتراضات ويجيب عليها بما يؤكد وجهة نظره في هذا
الجمال (٢٩) .

ابن جنى والاصطلاح :

اما ابن جنى فيذهب الى القول بالاصطلاح فيقول تحت
عنوان : « باب القول هل اصل اللغة الهنم هي أم اصطلاح ؟ ! » .

« هذا موضع محوج الى فضل تأمل غير ان أكثر أهل النظر
على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح ، لا وحى ولا توقيف .
الا أن أبا علي رحمه الله قال لى يوما : هي من عند الله . واحتج
بقوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » .

وهذا لا يتناول موضع الخلاف . وذلك انه يجوز أن يكون
تأويله : أقدر آدم على أن واضع عليها ، وهذا المعنى من عند الله
سبحانه لا محالة ، فاذا كان ذلك محتملا غير مستنكر سقط
الاستدلال به .

وقد كان أبو علي رحمه الله قال فى بعض كلامه ، وهذا
ايضا رأى أبى الحسن ، على أنه لم يمنع قول من قال انها
تواضع .. « (٣٠) .

ان أبا الفتح يقرر هنا أن أصل اللغة تواضع واصطلاح . كما
يقرر أن هذا المذهب هو مذهب أكثر أهل النظر . ثم ينقل عن شيخه
أبى علي الفارسي أنه قال مرة هي من عند الله وهذا يفهم أنه يقول
بالتوقيف ، لكن أبا الفتح يفسر كلام شيخه بما يدينه من القول
بالمواضع والاصطلاح . ثم يعود ويعزو الى شيخه ، والى أبى الحسن
الأشعري جواز القول بالمواضع .

(٢٩) انظر الصحابي (٥) وما بعدها ، والمزهر (٩ / ٨ / ١) .

(٣٠) الخصائص (٤١ / ١) بتصريف يسير جدا .

ولأبى الفتح جولة فى تأييد هذا المذهب ، كما صنع ابن فارس ، بيد أن أبا الفتح يعترف بعد أن تأمل فى حقائق اللغة العربية وسحر بيانها بأن هذه اللغة بما فيها من بيان معجز توحى بأنها توقيف من عند الله ؛ لأنه يبعد عن مقدرة الإنسان اختراع لغة مثلها ثم يعود ويميل مرة أخرى عند التوقيف الى نقول بالموافقة وأحياناً نتكافأ أمامه أدلة المذهبين فيقف حائراً بينهما كما يقول هو رحمه الله ٢٠ .

ومن هذا يتضح أن القول بالتوقيف ، والقول بالاصطلاح كان أبرز من رفع لواءيهما أبو الفتح ابن جنى ، وتميذه الوفى ابن فارس . وانحاز الى كل من المذهبين كثيرون غيرهما . ولكل فريق حججه وبراهينه ونقده لمذهب مخالفه . وقد أهمل امام الحرمين نسبة هذين المذهبين كما تقدم .

ومذهبان آخران فى نشأة اللغات :

وبقى مذهبان آخران لم يذكرهما امام الحرمين من قبل أحدهما مذهب مختلف تماماً عما تقدم . والثانى ملق منهما نص على كليهما السيوطى رحمه الله نقلاً عن ابن جنى .

أصل اللغة محاكاة :

يقول السيوطى : « وذهب قوم الى أن أصل اللغات كُنْيا نَمْيا هو من الأصوات المسموعات ، كدوى الريح ، وحنين الرعد وخرير الماء . وشجيج الحمار ، ونعيق الغراب ، وصهيل الفرس ، ونزيب الظبي ، ونحو ذلك . ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد » (٣٢) .

ويعلق ابن جنى على هذا المذهب فيقول : « وهذا عندى وجه صالح ، ومذهب متقبل » (٣٣) .

(٣١) انظر الخصائص (١ /) .

(٣٢) المزهري (١٤ / ١ - ١٥) والخصائص (٤٦ / ١) .

(٣٣) الخصائص : (٤٧ / ١) .

وابن جنى - هنا - سابق لعصره . لان الباحثين المعاصرين فى علم اللغة رجحوا هذا المذهب على ما عداه . وسيأتى هذا قريبا ان شاء الله .

المذهب الملقى :

هذا المذهب لم يقطع فيه القائلون به برأى معين . وانما اوردوا احتمالات بدون ترجيح . وتراه عند التحقيق موزعا بين طوائف من العلماء . وقد اورد ذكره الجلال السيوطى فقال :

« الالفاظ لما ان تدل على المعانى بذواتها . او بوضع الله اياها ، او بوضع الناس ، او يكون البعض بوضع الله ، والباقى بوضع الناس .

والقول مذهب عبد بن سنيىس (الصيمرى) ولشنى مذهب الشيخ ابنى الحسن الأشعرى وابن فورك (٣٤) ، والثالث مذهب ابنى هاشم (الجبائى) والرابع اما ان يكون للابتداء من الناس ولتتمة من الله . وهو مذهب قوم . او للابتداء من الله ولتتمة من الناس . وهو مذهب الأستاذ ابنى سحق الاسفرائينى « (٣٥) .

فأنت ترى ان هنا عدة آراء حى وان اختلفت راجعة الى مذهبى التوقيف والاصطلاح . الا ما نسب الى عباد بن سليمان الصميرى والعلماء مجمعون على بطلانه . يقول السيوطى :

« والمحققون متوقفون فى الكل ، الا فى مذهب عباد فظاهر الفساد عندهم » (٣٦) .

(٢٤) سبق التعريف به فى مبحث المحدثين .

(٣٥) الزهر (١٦/١) وقد صرح السيوطى بنقله عن الامام مخر اندين

الرازى .

(٣٦) نفس المصدر بتصريف يسير .

وصفوة القول : أن نصوص العلماء التي اقتبناها بدءاً من امام الحرمين وابن فارس وان جنى ، وما عزاه السيوطى للامام اللرازى ، وما عزاه للامام الغزالى من حكاية المخلاف المتقدم وترجيح المواضعة والاصطلاح (٣٧) . وما عزاه الى ابن الحاجب من ترجيح قول الامام أبى الحسن الأشعري بغلبة المظن (٣٨) . كل هذه النصوص تقف بنا امام ثلاث نظريات فى أصل اللغات لا رابع لها وهى :

- ① ان أصل اللغة توقيف .
- ② ان أصل اللغة تواضع واصطلاح .
- ③ ان أصل اللغة محاكاة وتقليد .

ولم يرد القول بأنها الهام الذى هو مختار الامم ابن تيمية ومذهبه .

اقول : لم يرد هذا القول عن أحد من العلماء ، نعيم الاما ورد عن ابن جنى حيث قال : « . . الهام حى أم اصطلاح » وورود هذا الكلام عن أبى الفتح لم يرد عنه « الالهام » بالمعنى المعروف وانما أراد التوقيف المقابل للاصطلاح . والفرق بين الالهام والتوقيف كبير ، فقد فسر التوقيف بأنه « وحى » ، اما الالهام فيكون بقذف «المعلومات» فى المشاعر ، ودلالة الالهام غير منضبطة فلا تبنى علينا حقائق العلوم .

ومعنى هذا :

ان الامام ابن تيمية ، كما انفرد من بين علماء الأمة بنفى الوضع انفرد بالقول بالالهام . ولم نعثر على عالم من قبله قال به

(٣٧) ينظر المزمهر (٢٢/١) .

(٣٨) نفس المصدر (٢٣/١) .

مثل قوله . واجتهد فى ترجيحه مثل اجتهاده ، وان جراه من بعده
من جراه . وكفى بذلك توهينا .

اصل اللغة فى الدراسات الحديثة :

لما ستؤنف البحث فى العلوم والفنون فى العصر الحديث .
صار للعلوم والفنون اللغوية شأن واى شأن فى هذه الدراسات ولم يبدأ
المحدثون من فراغ ولكنهم وضعوا مباحث الأقدمين نصب أعينهم .
ونمت على يديهم شعب البحث أفقيا وراسيا ، اى أنهم اخضعوا
للبحث ظواهر جديدة ووسعوا ميادينه وهذا هو النمو الأفقى .

ومضوا خطوات الى الامام فعمقوا البحث فيما تناوله الأقدمون
وهذا هو النمو الراسى .

وفى مجل نشأة اللغات اشتهرت عند المحدثين أربع نظريات
ثلاث منها قال بها الأقدمون . وواحدة تغلب عليها صفة المحدثات :

قنوا ان اصل اللغة اصطلح ومواضعة . وعزوا حنا
نقول الى بعض علماء اليونان من قبل ان يقول به العلماء المسنون
أعرب بدر طويل (٣٩) .

وقالوا ان اصلها غريزة كان قد زود بها الانسان منذ تقدم
سطاق عن طريقها من اختراع اللغة الانسانية .

وقنوا ان اصل اللغة الهام الهى . كما قال الامام ابن تيمية بن
قبل ، ونسبوا هذا المذهب الى فيلسوف اغريقى قديم (٤٠) .

ولكن هذه النظريات الثلاث لم تذكر فى الدراسات الحديثة عنى
انها حقائق مسلمة ، بل نقدها الباحثون ولم يسلم أحد بواحدة منها .

(٣٩) هو الفيلسوف الاغريقى ديموكريت من فلاسفة القرن الخامس

(٤٠) هو الفيلسوف هيراكليت من فلاسفة القرن الخامس قبل الميلاد كذلك .

فرفضوا القول بالاصطلاح والمواضعة ، ورفضوا القول بالانتهام
ورفضوا القول بالغريزة الخاصة (٤١) .

اما النظرية الرابعة التى كاد يطمئن الى صحتها الباحثون ،
فهى التى تقول ان اصل اللغة :

المحاكاة والتقليد :

ويفسرونها بأن الانسان الاول حاكى الاصوات الطبيعية :
اصوات الحيوانات ، وظواهر الطبيعة ، والاصوات الانفعالية . حاكى
الانسان تلك الاصوات وقلدها ثم اهتدى الى وضع نواة اللغات التى
كانت تنمو وتزدهر شيئاً فشيئاً حتى نضجت واكتملت بتقديم الحضرة
وكثرة التجارب (٤٢) .

والذى رجح هذه النظرية عندهم سلامته من النقد ، وان
وإن لم يقم دليل قاطع على صحتها فكذلك لم يقم دليل قاطع على
بطلانها بخلاف غيرها من النظريات .

والحق الذى يقال فى هذه قضية ان نعصم فديد وحيد
نه يقطعوا فيها برأى واحد . بل الامر عندهم قائم على الاحتمال ،
وبعض العلماء يتوقف ولا يقول بشيء قط (٤٣) .

فى مواجهة دعوى الامام ابن تيمية :

نواجه هذه الدعوى بانها لم تكد تعرف من قبل ابن تيمية عند
العلماء المسلمين وان اشتهرت من بعده . وانها مردودة عند الباحثين
المحققين . وحين نقد الباحثون النظريات الثلاث المتقدمة ومنها

(٤١) ينظر علم اللغة (٨٨) وما بعدها للدكتور على عبد الواحد وافى .

(٤٢) انظر فى حقيقة هذه النظرية المرجع السابق (٩٥) .

(٤٣) المزهر (٢٣/١) .

نظرية الالهام ، ونظرية المواضعة كان نقدم لنظرية الالهام أكثر خطرا من نقدم لما سواها (٤٤) .

وان ابن تيمية بالغ فى اثبات نظرية الالهام التى هى مختاره ومذهبه وبالغ فى نفي الاصطلاح والمواضعة ، مع ان كل العلماء قدماء ومحدثين كانوا اميل الى الاعتدال ولم يقطعوا براى قط .

استغناء المجاز عن الوضع :

قلنا ان الامام احمد بن تيمية اجتهد فى انكار الوضع توصلًا لانكار المجاز فانكار الوضع عنده وسيلة لا غاية ، والبديل عنده عن الوضع هو الالهام والاستعمال المقارن لاختراع الكلام .

وها نحن قد فرغنا من عرض المذاهب المختلفة فى تفسير اصل اللغات قديما وحديثا . وعرفنا ان النقد اللغوى الحديث كذ يبتل القول بالالهام الذى هو مختار الامام . كذلك فانه نقد نظرية المواضعة والاصطلاح . ورجح ان يكون اصل اللغات هو المحاكاة على النحو الذى اشرنا اليها فيه .

والقول بالمحاكاة نيس حديثا . فقد راينا ابا الفتح ابن جنى يذكره فى الخصائص (٤٥) .

كما عرفنا ان المحققين من العلماء الاقدمين يسلكون سنك الاعتدال فلم يجزموا بشيء كما جزم ابن تيمية بان الالهام هو الاصل الذى لا محيد عنه .

وبناء على هذا نقول :

ان الامام ابن تيمية انكر ان يكون للغة وضع متقدم على

(٤٤) ينظر علم اللغة (٨٨) وما بعدها .

(٤٥) ينظر الخصائص (٤٧/١) .

الاستعمال بل ولدت كل لفظة من الفاظ اللغة مستعملة ساعة ولدت
فى المعنى المراد منها .

وهذا حق يحسب للامام ابن تيمية لانه ليس من المعقول أن توجد
كلمة أو لفظ فى لغة من اللغات قبل الحاجة اليه ، بل اننا نسلم أن كل
كلمة وضعت مقرونة بالاستعمال فى المعنى الذى دعا الى ايجاد
تلك الكلمة . هذا حق نجارى عليه الامام ابن تيمية ومن ينازع
فيه فهو مبطل .

ولكن الذى ننازع فيه الامام - مع تسليمنا بقرن الوضع
بالاستعمال - ان يكون التسليم بهذا المبدأ سببا مؤديا الى انكار
المجاز ؛ لان الاختلاف بين الوضع الذى ينكره الامام ، وبين
الاستعمال الذى يثبته خلاف لفظى لا محصل له .

هو يقول : لا وضع وانما استعمال . ونحن نقول :

نبدأ من حيث بدأ الامام ابن تيمية . ونثبت المجاز بناء على
قوله بالاستعمال ، كما اثبتناه بناء على القول بالوضع من قبل .
فلنترك الموضوع ، ولنتمكك بما اقره الامام وهو الاستعمال . وكما
قال مجوزو المجاز من قبل .

● ان الحقيقة هى استعمال الكلمة فى معناها الوضعى الاول .

● وان المجاز هو استعمال الكلمة فى غير ما وضعت له . فاننا
حين نجارى الامام ابن تيمية على القول بالاستعمال بدل الوضع
نقول :

● الحقيقة هى الكلمة المستعملة استعمالا اول .

● والمجاز هو الكلمة المستعملة استعمالا ثانيا .

فننزل الاستعمال الاول منزلة الوضع الاول .

وننزل الاستعمال الثانى منزلة الوضع الثانى .

وهنا يزول الاشكال ؛ لان الكلمة تكون حقيقة فى اول استعمال لها . ومجازا فى الاستعمال الثانى . ولا مشاحة فى هذا . لا من جهة اللغة ، ولا من جهة العقل . فماذا يقول الامام ابن تيمية ومن تشيع لذهبه !؟

الوضع والاستعمال متلازمان :

ومما يوهن دعوى الامام ابن تيمية ان قوله بالالهام لا يؤدي الى انكار الوضع ، وان قوله بالاستعمال لا ينافى الوضع . بل ان الوضع ملازم لكل مذهب قيل به فى أصل اللغات . لان المراد بالوضع هو النطق اول مرة باللفظة دالا على معناه سواء كان مصدره الالهام أو المحاكاة أو التوقيف .

والخروج عن الدلالة الاولى للألفاظ مستساغ ومعقول . فبعد ان يستقر استعمال الكلمة فى معناها الذى كانت هى من اجله يقع فيها التصرف باستعمالها فى دلالة اخرى هى الدلالة المجازية . فسواء كان مصدر نشأة اللغة توقيفا كما يقول ابن فارس وغيره ، أو مواضعة كما يرى ابن جنى وآخرون أو الهاما كما يؤكد ابن تيمية أو محاكاة كما يرى قوم أو غريزة زود بها النوع الانسانى كما يذهب بعض المحدثين فان الوضع ملازم لهذه الفروض كلها ؛ لان الوضع هو ورود اللفظ لأول مرة دالا على المراد منه .

وتلازم 'وضع للاستعمال مثل تلازم الحياة لنحى . ويستحيل استعمال لفظ بمعزل عن اللفظ نفسه ، كما يستحيل وضع لفظ بمعزل عن الاستعمال لان الواضع يضع اللفظ ويعينه للدلالة على معنى . وتصور وضع لفظ دون ان تكون حقيقة معناه ومسامه ماثلة فى ذهن الواضع مستحيل مستحيل . .

فابن تيمية - مثلا - يرى ان أصل اللغة الهام واستعمال لا وضع

متقدم على الاستعمال . فحين الهم الله الانسان أن يستعمل كلمة « بحر » فلا بد من أحد أمرين لصحة هذا الاستعمال ؟

احدهما : رؤية مجتمع الماء عيانا حين الاستعمال .

والثانى : تخيل تلك الصورة اذا لم تكن حاضرة مرئية . وفى كلتا الحالتين فكلمة بحر اخترعت مقرونة بالاستعمال اما حسا واما معنى . ومستحيل أن تخرع كلمة « بحر » أو توضع وليس فى ذهن الواضع أو المخترع تصور لاسماها .

وهذا المثال صالح للتطبيق على كل النظريات المقروضة فى اصل اللغات . فلا مناص من التسليم بالوضع اذن . فانوضع ملازم لكل نظرية ، وللاستعمال . لان اللغة مظهر خارجى وليست فعلا من افعال النفس يظل مكتوما بين طواياها .

فليكن الاستعمال ولا وضع كما يرى ابن تيمية . ولكن المجاز جائز ومستماع حتى مع نفي الوضع وفرض الاستعمال .

فالكلمة فى اول استعمال لها حقيقة . وحين تستعمل استعمالا ثانيا بينه وبين الاستعمال الأول صلة معتبرة ، ووجدت فى السياق قرينة ترجح أو توجب الأخذ بمعنى الاستعمال الثانى دون الأول كن !لمجاز لا محالة .

دفاع عن الأقدمين :

من ماخذ الامام ابن تيمية على مجوزى المجاز قولهم ان الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى حقيقة ولا مجازا . وعلى مذهب الامام ابن تيمية ان الكلمة لم توجد الا مستعملة فى معناها . وهذا كما قلنا قول صحيح !صاب فيه الامام ابن تيمية كل الصواب . ولكن لا يبطل قول الأقدمين ان الكلمة قبل الاستعمال لا تكون حقيقة ولا مجازا . لان التوفيق بين المذهبين ممكن .

فمذهب الامام ابن تيمية صادق ، فكل كلمة وجدت مستعملة في اول امرها وقول الاقدمين صحيح لانهم نظروا الى الحشد اللغوي الذي حوته المعاجم اللغوية . فهذه الكثرة الكاثرة من اللفاظ لم تصلنا في نماذجها التي كان العرب قد استعملوها فيها . فالجمل مثلا له في اللغة العربية عدة اسماء ولكننا لم تصلنا نصوص للشعراء أو الخطباء أو غيرهم سجلوا فيها كل تلك الاسماء . فصارت بعض اللفاظ متبوتة الصلة عن الاستعمال وان كانت قد استعملت في العصور القديمة . ومن هنا صح ان يقال انها ليست مستعملة بالنظر الى وضعها المعجمي . وبناء على هذا فان قول مجوزي المجاز ان الكلمة قبل الاستعمال لا تكون حقيقة ولا مجازا قول صحيح ، ولا تنافي بينه وبين مذهب الامام ابن تيمية . فلكل قول منهما منزع صحيح .

تعدد اللغات دليل على صحة الوضع :

ومما يوهن مذهب منكرى الوضع والاصطلاح تعدد اللغات بتعدد شعوب العالم . فلو كانت اللغة توقيفاً أو الهاما لكان العالم كله لغة واحدة . وهذا مما يخالفه الواقع .

وتعدد اللهجات كذلك :

في اللغة العربية عدة لهجات تكاد تعد كل لهجة منها لغة مستقلة لها باللغة الأم نسب وصلة . وهذا التعدد يوهن القول بالتوقيف وباللهام مثل تعدد اللغات . ويؤكد ان للجهد المبشرى وعوامل البيئة دخلا كبيرا في نشأة اللغات والتطور الدلالي فيها . فكيف ينفي هذا 'نجد وكل الظواهر والوقائع اللغوية تؤكده وتقويه !؟'

وبعد هنا بقى امامنا سؤال ذو خطر . والاجابة عليه اعظم خطرا . والسؤال هو :

● بعد ان عرفنا مذهب الامام ابن تيمية من نفي الوضع فما هو

موقفه العملى منه . اهو مطابق لمذهبه النظرى ام مخالف ؟!

موقف ابن تيمية العملى من الوضع :

الحقائق العظيمة لها على النفوس سلطان ، واهى سلطان ،
فهى - اى النفوس - اذا خليت وشأنها انطوت تحت لواء الحقيقة ،
حتى ولو كان لها منها موقف . . وابن تيمية مع اجتهاده فى انكار
الوضع نظرياً ، رأيناه فى مواضع متعددة من كتبه يقره ، ويوجه
النصوص على اساسه ، ناسياً أو متناسياً مذهبه النظرى منه . وتضع
بين يدي البحث نماذج من كلام الامام ابن تيمية تجلى ما قلناه
وتقويه :

تحقيق معنى المثل :

فى كلام طويل للامام ابن تيمية حول ورود الامثال فى القرآن
الكريم ، وورودها فى اللغة ، ومتى يصير الكلام مثلاً ، اعتراف صريح
منه بالوضع اللغوى والنقل بين المعنى الوضعى الى المعنى المجزئى .
ونترك الامام ابن تيمية يتحدث ثم نعقب على حديثه بجملة كاشفة .

قال رحمه الله :

« وهذا الذى ذكرناه الذى جاء به القرآن هو ضرب الامثال
من جهة المعنى ، وقد يعبر فى اللغة بضرب المثل او بالمثل المضروب
عن نوع من الالفاظ فيستفاد منه التعبير كما يستفاد من اللغة لكن
لا يستفاد منه الدليل على الحكم كأمثال القرآن ، وهو ان يكون الرجل
قد قال كلمة منظومة او منثورة لسبب اقتضاه فشاعت فى الاستعمال
حتى يصار يعبر بها عن كل ما اشبه ذلك المعنى الاول ، وان كان
اللفظ فى الاصل غير موضوع لها . فكان تلك الجملة المثلية نقلت
بالعرف من المعنى الخاص الى العام . كما تنقل الالفاظ المفردة .
فهذا نقل فى الجملة مثل قولهم : يداك اوكتا وفوك نفخ . وهو موافق
لقولهم : : أنت جنيت هذا ، لان هذا المثل قيل ابتداء لمن كانت جنائته
بالايكاف والنفخ . فصار مثلاً عاماً » (٤٦) .

هذا الكلام واضح الدلالة على مرادنا منه وضوح الشمس على وجود النهار . وهو يدل على حقيقتين عزيزتي المنال في مذهب الامام ابن تيمية النظرى .

الحقيقة الاولى : اقراره بالوضع الاول ثم النقل منه الى وضع ثان وعبارته صريحة فى ذلك . فان نازع منازع قلنا له : اذن ما معنى قول الامام رحمه الله : « وان كان اللفظ فى الاصل غير موضوع لها » (٤٧) !؟

ليس هذا اقرارا قاطعا بالوضع اللغوى الاول . وهو الذى اجهد الامام عقله وفكره فى انكاره ونفيه !؟

الحقيقة الثانية : ان الامام ابن تيمية يقر فى مذهبه العملى بالمجاز المركب « الاستعارة التمثيلية » وبالمجاز المفرد . والعبارة التى تقطع بالدلالة على هذا هى قوله :

« فكان تلك الجملة المثلية نقلت بالعرف من المعنى الخاص الى العام كما تنقل الالفاظ المفردة . فهذا نقل فى الجملة » (٤٧) .

فقد اجمع علماء البيان على أن المثل حين يردد فى مضربه بعد موثره يكون استعارة تمثيلية . وهذا القول كثر القائلون به قبل عصر الامام ابن تيمية ، وفى عصره ، وبعد عصره .

وها هو ذا ابن تيمية نفسه يسمى المعنى اللغوى بـ « المعنى الخاص » ويسمى المعنى المجزئى بـ « المعنى العام » فلم يهجر الا اسمه المجاز اما معناه فهو لازم لكلامه . ومحال ان يفسر كلامه - هنا - بغير ما فسرناه . الا ان يكون التعسف هو المسيطر على المشاعر والنفوس . ولن يعننا هنا الا ان نقول : الحق ابلج ، والباطل لجلج . ولو لم يكن فى مذهب ابن تيمية العملى الا هذا النص لكان كفيافى فى الدلالة على المراد لنا منه .

نص ثان في نفس المعنى :

رأينا في النص السابق ان الامام ابن تيمية يقر في صراحة تامة بالوضع اللغوي الأول ، وانه الأصل ، ويقر بالنقل من المعنى اللغوي الى معنى آخر سماه المعنى العام كما سمي المعنى اللغوي المعنى الخاص ، فرارا من تسمية الأول : حقيقة ، والثاني مجازا وما فر منه نظرا لازم له معنى .

والآن نعرض نصا آخر من نصوص الامام ابن تيمية أقر فيه صراحة - كذلك - بالوضع الأول وانه الأصل ، وأقر بأن الكلمة قد تكتسب بالاستعمال معنى جديدا لم توضع هي له في الأصل اللغوي .

وهاك هو النص :

« وكذلك الاستثناء وان كان في الأصل للخارج من الحكم فانه صار حقيقة عرفية في مناقضة المستثنى منه . فالاستثناء من النفي اثبات ، ومن الاثبات نفي . واللفظ يصير بالاستعمال له معنى غير ما كان يقتضيه اصل الوضع . ؟!

وكذلك يكون في الأسماء المفردة تارة ، ويكون في تركيب الكلام تارة . ويكون في الجمل المنقولة كالأمثال الشئرة جملة . فيتغير الاسم المفرد بعرف الاستعمال عما كان عليه في الأصل . اما بالتعميم واما بالتخصيص ، واما بالتحسين . كالنظ ابدابة والغائط والراس . ويتغير التركيب بالاستعمال عما كان يقتضيه نظامه كما في زيادة حرف النفي في الجمل السطبية . وزيادة النفي في كاد . وينقل الجملة من معناها الأصلي الى غيره ، كالجمل المتمثل بها في قولهم : يدك او أوكتا ، وفوك نفخ » .

فمضمون هذا النص هو مضمون النص السابق سواء بسواء :

- اقرار بالوضع وخروج عليه .
- المفردات ، والجمل ، والكلام المركب ينقل عما كان له في اصل اللغة ويصير لمنقول معنى جديد بالاستعمال الثاني .

والجديد الذى فى هذا النص تمثيله لنقل المفردات كلفظ الدابة
فهى فى أصل الوضع موضوعة لكل ما يدب . ثم خصها العرف بغير
الانسان كذوات الأربع والحشرات .

• ودلالة الخصوص من العموم مجاز

ولفظ الغائط هو فى أصل الوضع للمطمئن من الأرض ، ثم
جعل مجازاً مرسلًا على الفضلة التى تخرج من الانسان .

والراس فى أصل الوضع موضوع للعضو المعروف من الانسان
والحيوان ، ويعبر به مجازاً عن أعلى الشئ مثل رأس الجبل ورأس
الأمر على سبيل الاستعارة .

أفليس هذا اقراراً قاطعاً من الامام ابن تيمية بالوضع الأول
والنقل عنه وبالمجاز فى المفردات وفى الجمل والتراكيب وان لم يسم
هذا مجازاً .

ان الامام ابن تيمية - هنا - ناهج منهج علماء الامة فى تحليل
الأساليب ودرك مراميها والتفرقة بين دلالاتها الوضعية والمجازية مما
يدل على ان ذلك هو مذهبه الحق . وان انكاره المجاز ما هو الا حالة
طارئة كانت لجا عنده اسباب ومبررات سوف تعرض لها فيما يأتى
ان شاء الله .

انكار ابن تيمية ان يراد بالوضع الاستعمال الأول :

قلنا فيما سبق اننا نجارى - جدلاً - الامام ابن تيمية فنسلم له
بنفى الوضع ونبدأ من حيث بدأ بالاستعمال . فيكون الاستعمال الأول
بمنزلة الوضع الأول المنكر عنده ، وبنى على هذا تصور المجاز .

ولكن الامام ابن تيمية استشعر هذا فاحتاط له ، وكتب فقرة
تفيد انكاره ان يكون الاستعمال بديلاً عن الوضع ، وبنى انكاره هذا
على ما صح عنده من دليل يؤدى الى هذا الانكار . وهذا كلامه :

« وان قالوا : نعى . بما وضع له ما استعملت فيه أولا ، فيقال : من اين يعلم ان هذه الالفاظ التى كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله لم تستعمل قبل ذلك فى معنى شىء آخر . واذا لم يعلموا هذا النفى فلا يعلم انها حقيقة . وهذا خلاف ما اتفقوا عليه . وايضا فيلزم من هذا ان لا يقطع بشىء من الالفاظ انه حقيقة . وهذا لا يقوله عاقل » (٤٩)

تعقيب ونقد :

المؤلف ينفى فى هذا النص ان يراد بالوضع الاستعمال الاول . ويستدل على هذا النفى بان من يقول بالاستعمال الاول وينزله منزلة الوضع انما يسلم له هذا اذا علم - يقينا - ان الالفاظ التى كان يتكلم بها العرب فى عصر نزول القرآن ومن قبله لم تستعمل فى تصور اخرى سابقة فى غير ما استعملها فيه العرب فى عصر النزول وقبله .

واذا لم يعلم ذلك فليس من حقه ان يقول انها حقيقة حتى يكون استعمالها فى غيره مجازا .

فهو كما ترى يبنى حقائق عنية على امر مجهول . فذا كان مخالف ابن تيمية لا يعلم - يقينا - عدم استعمالها قبل عصر انزول فى شىء آخر ، فان ابن تيمية - كذلك - لا يعلم استعمالها فى ذلك الشىء الاخر . ومن حق مخالفه ان يشهر فى وجهه نفس السلاح الذى شهره هو فى وجه مخالفه . وليس كفته بأرجح من كفته مخالفه . كلاهما لا يعلم يقينا ما يدفع دعوى معارضة ويثبت دعواه . فالموقفان هنا متكافئان . وليس من حق احد الخصمين ان يصدر ما يقوله الاخر ؛ لانه ترجيح بلا مرجح .

فحين يقول ابن تيمية لمجوزى المجاز لن اسلم لكم بصحة هذا المذهب الا اذا علمتم يقينا ان الالفاظ التى كان يتكلم بها العرب قبيل

نزول القرآن وفي عصر نزوله لم تمتعمل في غير ما كانوا يستعملونها فيه ليسلم القول بالاستعمال الأول الذى تقيموه مقام الوضع الأول الذى أنكرته عليكم .

إذا قال ابن تيمية لخصومه هذا القول . وها هو ذا قد قاله فعلا . فان من حق الخصوم ان يقولوا له :

سنظل نحن على مذهبنا من ان استعمال العرب فى عصر النزول وما قبله لالفاظ اللغة هو الاستعمال الأول الذى أقمناه مقام الوضع الذى أنكرته أنت علينا ، حتى تعلم أنت يقينا أن العرب قبل النزول وقبل العصر المعطوم تاريخيا كانوا قد استعملوا الفاظ اللغة فى معان أخرى مغايرة لما كانوا يستعملونها فيه فى عصور التاريخ المعروفة فكان حريا بالشيخ الامام الشهود له بالعقل الزاخر ، والذكاء الوافر ان يضع فى حسبه هذه الحقائق ، فلا يخوض المعركة بسلاح يعنم انه من الممكن محاربته به .

وحقائق 'علوم والفنون لا تبني على القروض والتخمينات .
ومما تجدر الاشارة اليه اننا سوينا بين كفتى «بن تيمية وخصومه .
وليعلم القارئ ان هذه تسوية جدلية . والواقع يرجح جنب الخصوم ؛ لانهم بنوا مذهبهم على ما هو مضبوط ومعلوم من الوقائع . والمعلوم الذى بنوا عليه مذهبهم ولم ينكره أحد من علماء الامة الا الامام ابن تيمية هو ان المعانى التى استعملت فيها اللغة فى عصر النزول والفترة التى قبله وتقدر بمائة وخمسين سنة حين كتبت السيادة للغة قرينش على ما سواها ، هو الاستعمال الأول ، ولم ينازع فى هذا منازع وان كان للعرب صياغات مجازية قامت فى ظل الاستعمال الحقيقى . وتلك هى طبيعة اللغة وواقعها الذى لا سبيل لانكاره .

اما قوله :

« وايضا فيلزم من هذا الا يقطع بشيء من الالفاظ انه حقيقة وهذا لا يقول به عاقل » .

فهذا كلام صحيح . ولكنه يلزم من يقول ان استعمال العرب
للغة فى عصر النزول وما قبله لم يكن استعمالا اول . وهذا لم يقل
به خصوم الامام ابن تيمية . فليس فيهم من ليس بعاقل ، والحمد لله .

الامام يقسو فى الحكم على معارضيه :

ابن تيمية كانت تسيطر عليه وهو ينكر المجاز مشعر غاضبة
لها اسباب نقرها كل التقدير ، ونذكرها فيما بعد . هذه المشاعر
الغاضبة انسته الاعتدال والانصاف ، وهو الداعية العظيم الذى طالما
حاول بعظمه وقمه وجدنه ومناظراته الذفع عن الاسلام والعدل
والانصاف ، وابلى فى ذلك بلاء حسنا لا يكاد يكون له مثل بين
علماء عصره .

اجل : انته الاعتدال فى نبحث ولانصف مع خصوم ، فرح
يتو عليهم فى نحكم اذ يقول فى الرد على من قسنا ننته
حقيقة ومجاز :

« هذا التقسيم لا حقيقة له . وليس لمن فرق بينه حد صحيح
يمييز به بين هذا وهذا . فعلم ان حد التقسيم باطل . وهو تقسيم
من لم يتصور ما يقول (!؟) بكل يتكلم بلا علم (!؟) فهم مبتدعة
فى للشرع (!؟) مخالفون للعقل (!؟) (٥٠) .

هذه قسوة غير مقبولة . ووصف لم يصادف محلا . وروحت
هذه الاتهامات لما سم احد من علماء الامة عنى ، وتكادوا كنههم مبتدعة
فى الشرع ، مخالفين للعقل ، لا يتصورون ما يقولون . ويتكلمون
بغير علم فكل اللغويين والنحويين . وكل الادباء والنقاد ، وكل
الاعجازيين والبلاغيين ، وكل المفسرين والمحدثين ، وكل الاصوليين
والفقهاء هم مبتدعون فى الشرع !؟

الامام الشافعى والامام ابو حنيفة وصاحبا ، والامام احمد بن حنبل ، وامام الحرمين ، وفخر الاسلام البزدوى ، والامام الغزالى ، وفخر الدين الرازى ، وابن حزم ، والامدى ، والبيضساوى ، وابن الحاجب ، وتلاميذ ائمة المذاهب ، وهؤلاء هم اعلام الأصول والفقهاء كلهم مبتدعون فى الشريعة !؟

والامام ابن جرير الطبرى ، والقاضى ابن عطية ، وجار الله الزمخشرى وهم اعلام المفسرين ورواد هذا الفن الجليل ، هؤلاء مبتدعون فى الشريعة !؟

والامام ابن قتيبة ، وابن فورك ، والشريف الرضى ، وابن الاثير وهم من ابرز المدافعين عن الحديث ، المعالجين لقضاياها الشائكة . هؤلاء كذلك مبتدعون فى الشريعة . بله اللغويين والنحاة ، والادباء والنقاد ، وعلماء الكلام ، والكاتبين فى الاعجاز مثل الخطابى والرمانى والقاضى الباقلانى ، والامام عبد القاهر الجرجانى ، هؤلاء مبتدعون فى الشريعة ولو صح انهم مبتدعون فى الشريعة . وعلى تراثهم تمضى الامة . وتأخذ بقولهم فالامة - اذن - ضالة - لا سمح الله . ومن يا ترى يسلم من هذا الاتهام الا الامام ابن تيمية . وتلميذه ابن القيم ، وحفنة من القدماء قبل انهم قد انكروا المجاز !؟

أجل انها قسوة لم تصادف محلا . فعفا الله عن هذا الامام الجليل . وسوف نلتمس له العذر فيما قال ، وكفى المرء نبلا ان تعد معاييه .

نفى اثر الاضافة فى تحقيق المجاز :

لما انكر الامام ابن تيمية المجاز جملة ، تتبع كل دعامة من دعاماته فانكرها وما لم يستطيع انكاره منها على سبيل الجزم نازع فى بعض خصائصها لكى يسد الطريق من كل نوافذه امام القائلين بالمجاز . فقد انكر الوضع كما تقدم . ولما وقع فى خلده ان مجوزى

المجاز قد قد يتشبثون بالاستعمال لذي اثبته مكان الموضع . وغير مقبول منه ان ينكر الاستعمال الذي كان قد اثبته فرارا من اثبات الموضع راجح ينازع في خصيصة من خصائص الاستعمال . فقال لعارضيه ومن يدريكم ان ذلك الاستعمال الذي شاع في عصر النزول ومن قبله هو اول استعمال وقع في اللغة . فليس جائزا ان يكون للعرب استعمال سبق على الاستعمال الذي عهدتموه عنهم واعتبرتموه حقيقة ، وانخروج عنه مجازا (٥١) ؟

ولما فرغ من هذه المنازعات عمد الى الاضافة التي يعتبرها مجوزو المجاز - احيانا - قرينة وطريقة ممن طرائق تحقيق المجاز . وزعم ان تلك الاضافة لا يتحقق عنها مجاز كما يدعى مجوز المجاز . وله في ذلك كلام طويل . وها نحن اولاء نذكر فقرات من كلامه ونتعقبها بالبحث والنقد .

قل رحمه الله :

« . . ثم هؤلاء الذين يقوون هذا ، نجد احدهم يأتي الى نفاظ لم يعلم انها ستعملت الا مقيدة ، فينطق بها مجردة عن جميع القيود ، ثم يدعى ان ذلك هو حقيقتها من غير ان يعلم انها نطق بها مجردة ، ولا وضعت مجردة . مثل ان يقول : حقيقة العين هو نعوض المبصر . ثم سميت به عين الشمس ، والعين النابغة ، وعين الذهب ، للمشابهة ، لكن يقولون : ان هذا من باب المشترك . لا من باب الحقيقة والمجاز ، فيمثل بغيره ، مثل : لفظ الراس ، يقولون : هو حقيقة في راس الانسان . ثم قالوا : راس الدرب لاوله ثم راس العين لمنبعها ورأس تقوم نيدهم . ورأس الامر لاوله ، ورأس أشهر ، ورأس الحول ، وأمثال ذلك على طريق المجاز .

وهم لا يجدون قط ان لفظ الراس استعمال مجردا ، بل يجدون انه استعمال بالقيود في راس الانسان ، كقوله تعالى :

(٥١) تقدم منذ قليل مناقشته في هذه الشبهة فارجع اليه ان شئت .

« وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين (المائدة - ٢)
ونحوه وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني » (٥٢) .

مراده من هذا الكلام :

حاول المؤلف - هنا - أن يثبت أمرين :

الأول : أن الألفاظ في اللغة لم ترد الا مقيدة فادعاء ورودها مجردة ليكون المجرد منها حقيقة ، والمقيد مجازا غير معلوم او هو محال .

الثاني : التسوية بين نوعين من الاضافة ، وهما : ما اضيف فيه الشيء لما حقه ان يضاف اليه ، ويجرى عليه . والثاني ما ليس حقه ان يضاف اليه ما اضيف اليه .

مثال الأول : رأس الانسان .

ومثال الثاني : رأس الأمر أو رأس الجبل ، أو رأس الدرب .
ورأس القوم .

وكلا الأمرين اللذين حاول المؤلف اثباتهما متنازع فيهما ونقول متنازع فيها مكان ان نقول : كل الأمرين باطل تادبا مع هذا العالم الجليل الذي لا يمنعنا حبا وتقديرنا له من الاختلاف معه فيما ليس بصواب . . ولا عصمة لانسان الا ان يكون رسولا مبلغا .

فدعواه عدم التجرد من القيود منقوض . والا فماذا يقول الامام ابن تيمية ومن يجاربه فيما ذكره الخليل بن احمد الفراهيدي (٥٣) :

(٥٢) الايمان (٩٣) وما بعدها ، ومجموع الفتاوى الكبرى () .
(٥٣) كتاب العين ، مادة : رجع . ط : الأب انسانس الكرملى بغداد

« باب العين والجيم والراء معهما : رجع ، رجع ، رجع ، عرج ،
عرج ، جعر ، جرع ، جرع ... » .

فهذه ست أفعال استعملت مجردة من كل قيد فلم يذكر لها
فاعل ، ولا هى فى حاجة اليه ، ولم تضاف تضاد مسد الفاعل .
بل لم يرد بها الا مجرد اللفظ مسرودا سردا مطلقا .

ويقول الخليل فى باب العين والكاف والذال : « عك ، دعك ،
دكع ، ... عدك ، كدع ، كعد » (٥٤) .

وهذه ستة أفعال تصرفت اليها المادة ، نبه الخليل على الثلاثة
الأول بأنها مستعملات ، وعلى الثلاثة الأخر بأنها مهملات . فاين
القيود فيما ذكره الخليل يا ترى . !؟

بل ان الراس نفسه جاء مجردا عن القيود . ففى اللسان :
راس : راس كل شىء اعلاه ، والجمع فى القلة : ارؤس . وآراس .
ورؤس (٥٥) .

وهذا المبحث اذا تتبعنا كل ما ورد فيه خرجنا عن المطلوب
من القصد والاعتدال . وما اظن ان دعوى الامام ابن تيمية حنسا
بمفيدة له فى النزاع ؛ لان لنا مسكا آخر فى دفعها . فمن قال بوقوع
المجاز فى اللغة لم يذهب الى التجرد المحض فى اللفاظ حتى يكون
المقيد منها مجازا والمجرد حقيقة . وانما اراد بالتجرد التجرد من
قيود خاصة اذا وجدت وجد المجاز ، واذا خلا الكلام منها كان الكلام
حقيقة . وهذا ما سنذكره فى مناقشة دعواه الآتية :

تسويته بين نوعى الاضافة :

سوى الامام ابن تيمية بين اضافة الشىء الى ما حقه ان يضاف

(٥٤) نفس المصدر (١٠٦) .

(٥٥) لسان العرب (٣/١٥٣٣) .

اليه مثل رأس الانسان . وبين اضافة الشيء الى ما ليس حقه ان يضاف اليه مثل رأس الجبل ، ورأس الامر ، ورأس القوم وهذه التسوية غير مسئلة ولا هي صحيحة .

فالرأس فى الانسان هو العضو المعروف المنتصب فوق عنقه وحين يقال : رأس الانسان فالإضافة حقيقة . ويتبادر الى الذهن فى الحال تصور ذلك العضو وهيئته خاصة به . ولذلك لما نزل قوله تعالى :

« وامسحوا برؤوسكم . . » فهم المسلمون ما المقصود من كلمة « رؤوس » فصارت مسح الرأس فرضا من فرائض الطهارة المصغرى (الوضوء) ولم ينصرف ذهنهم الى سوى ما هو معروف فى اللغة التى جرى بها الخطاب .

ولبذا فان علماء الأصول ، والامام ابن تيمية خير من يعلم ذلك ، عدوا هذه الآية من قبيل « المحكم » والظاهر والنص الصريح يوضح الدلالة على المراد منها دون أى احتمال آخر يجوز ايراده فى فهم الآية .

فالمسح هو ما كان خف من الغسل . والرأس غير الرجل ، وغير اليد . واضافته الى ضمير المخاطبين عينت المراد تعيينا لا ليس فيه ولا احتمال .

وتجرد عن الاضافة فيما لو قيل : « الرؤوس » مثل الاضافة فى الوضوح للمعهود من دلالات اللغة .

وكذلك لما نزل قوله تعالى :

« وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسِّن بالسِّن . . » (٥٧) .

-
- (٥٦) انظر تعريف المحكم فى البرهان فى أصول الفقه (١ / ٤١٢) .
لامام الحرمين .
(٥٧) المائدة (٤٥) .

لم يفهم المسلمون من العين الا العضو الباصر ، ولا من الانف
الا العضو الشام ، ولا من الاذن الا العضو السامع ، ولا من السن
الا الجارحة القاطعة . مع ان هذه الالفاظ لم تضاف الى ما حقها
ان تضاف اليه ، ولكنها عرفت تعريفا يؤدي نفس المعنى الذى تؤديه
الاضافة . ولم ينصرف ذهن السامع الى معنى آخر غير ما هو مراد
فى اصل اللغة . لان هذه الالفاظ تخلو من القيود المؤذنة بصرفها
عن الظاهر .

مقارنة بين اضافة الرأس فى موضعين مختلفين :

فى الآية الكريمة التى سقته الامام ابن تيمية اضيفت الرعوس
الى ضمير المخاطبين : « وامسحوا برءوسكم » (٥٨) .

وفى حديث معاذ بن جبل قال له ^{صلى الله عليه وسلم} من حديث طويل :

« الا اخبرك براس الامر وعموده وذروة سنامه ؟ . قلت بلى
يا رسول الله .

قال : راس الامر الاسلام ، وعموده نصلاه ، وذروة سنامه
الجهاد » (٥٩) .

فهل دلالة الاضافة فى الآية الكريمة مثل دلالة اضافة فى
الحديث الشريف ؟

ان الراس فى الآية جمع معروف يشغل حيزا من الفراغ ، اما فى
الحديث فهو معنى معقول وكيفية من الكيفيات نذهنية . الراس فى
الآية مادة ، وفى الحديث تجريد ، فكيف تصح التسوية بين دلتى
هاتين الاضافتين ؟

واى عاقل يتصور تلك التسوية . !؟

(٥٨) المائدة (٦) .

(٥٩) رواه الترمذى فى باب الايمان وصحة .

. وانما الذى يتصوره العقل ، ويدركه الذوق ، وتنبىء عنه اللغة .
ان الرأس فى الحديث محمول على التشبيه بالرأس الذى هو عضو
ومادة ترى بالعين الباصرة ، وتمس وتمسح باليد . فحين كان هذا
الرأس هو اعظم ما فى الانسان لما اودع الله فيه من اسرار ودقائق
وطاقات ، وبه قوام الحياة ، ومراكز الاحساس والشعور والتفكير ،
وله من العلو الحسى مثل ما له من الشرف الكيفى شبه به نظائره
من الحقائق الأخرى .

فلاسلام رأس الأمر كله ، ومن خلا عن الاسلام صار أمره جسما
بلا رأس ، وليس لجسم بان عنه رأسه قيمة . وعاد جثة هامة
لا حراك بها ولا حياة .

والأمر نفسه الذى كان للاسلام رأسه معنى معقول ، وكيفية
لا تلمس ولا ترى .

وكذلك الاسلام انما هو قيم وفضائل وسلوك ، فعبارة : رأس
الأمر الاسلام شعاع رقيق شديد اللمعان ، بالغ التجريد ، يدرك باثارة
الحميدة دون ان ترى أمرا له رأس .

نما ان رأس فى الآلية ، فهى تلك الكتلة التى لو سال عنها طفل
اباه لوقفه على حقيقتها بوضع يده عليها قائلا : هذا هو الرأس ولكن
اين رأس الأمر - يا ترى - من الرأس فى الآلية الكريمة وليس الرأس
وحده ، ولكن معه عمود الأمر ، وذروة سنام الأمر . فما هو واين
هو عمود الأمر ، وما هى ابعاده وحجمه ؟! واين هى ذروة سنام
الأمر ، وما شكلها . ؟!

ان بلاغة الرسول هنا لم تطالب معاذنا - وكلنا معاذ - ان يحقق
للأمر راسا هو الاسلام ، ولا عمودا هو الصلاة ، ولا ذروة سنام
هو الجهاد . ولو طالبته لاعتقته واعجزته ، بل وقتنته . ولكنه عليه
السلام ، وقد ادبه ربه فأحسن تأديبه ، واخضع له سحر البيان ،
شبه كلا من الثلاثة : الاسلام ، والصلاة ، والجهاد ، بما يكشف عن
جلالها وخطرها ، وعظمتها وشرفها . واللغة انما تعرف الرأس على

وجه التحقيق لمن كان ذا حياة ، وأشرف الأحياء الانسان ، وانما تعرف العمود على التحقيق للخيام والبنيان ، وانما تعرف ذروة السنام على التحقيق لنوع عظيم المخلق من الحيوان . والرأس فى الحى هو قوام الحياة ، والعمود فى الخيام والبنيان هو قوام قيامها . والسنام فى ذلك الحيوان ، هو أعلى ما فيه وأرفعه .

وإذا بان بطلان التسوية بين دلالتى الرأس فى الآية ، وفى الحديث بان طلان التسوية بين رأس الانسان ، ورأس الدرب ، ورأس القوم فى الأمثلة التى ساقها الامام ابن تيمية عفا الله عنا وعننا فالرأس فى الانسان رأس .

والرأس فى الدرب وما عطف عليه تشبيه وتمثيل .

وليس للتسوية بين دلالتى الاضافتين من سبيل او دليل .

ومقارنة بين نواجذ ونواجذ :

النواجذ الأولى وردت فى قطعة من حديث شريف يوصى فيه الأمة باقتداء بسنته عليه السلام ، وسنة الخلفاء الراشدين فيقول : « عضوا عليها بانتواجذ » (٦٠) .

والنواجذ الثانية وردت فى قول الشاعر (٦١) :

إذا هزه فى وجهه قرن تبنت
نواجذ افواه المنايا الضواحك

ومن البديهة ان دلالة « نواجذ » فى الحديث تبين دلالة « نواجذ » فى بيت الشعر مع ان المدة واحدة . لان الخطاب فى الحديث موجه الى من له « نواجذ » على جهة الحقيقة .

(٦٠) رواه الترمذى وحسنه .

(٦١) انظر مجالس ثعلب (٣٩٥) .

أما « نواجذ » فى بيت الشعر فقد أجريت على ما ليس له فى
الواقع نواجذ .

فالمنايا هى ما يصيب الانسان من صروف الدهر ، وقد تخيلها
الشاعر فى صورة الحيوان المفترس . فأثبت لها أفواها وأثبت لتلك
الأفواه نواجذ ، وأثبت لتلك النواجذ ضحكا . ولا أفواه ولا نواجذ ،
ولا ضحك على التحقيق . فهذه لغة الخيال وابداعه . ومن الذى
يتصور معنى نواجذ فى بيت الشعر مساويا للمعنى الذى يتصوره
لما من الحديث تشريف .. ؟

وبين العين .. والعين :

ثم .. من الذى يفهم من العين فى قوله تعالى : « ان النفس
بالنفس ، والعين بالعين .. » معنى مساويا لمعنى العين فى قول
الشاعر :

كم بعثت نجيش جرارا وارسلنا العيوننا (٦٢) .. ؟

فمعنى العين فى الآية محصور فى العضو الباصر لا يتعداه لى
غيره . فاللفظ فيها مساو لمعناها لا يزيد ولا ينقص .

أما معنى العين فى بيت الشعر فأضعاف أضعاف اللفظ فليس
لأنه لا يقف عند حد العضو الباصر ، بل يتعداه ليشمل الهيكل الضخم
المنتظم لذلك العضو الدقيق الخطير الشأن فى تأدية المعنى الموقو
لد الكلام (٦٣) . لا يختلف حول ذلك عقل ولا ذوق ولا واقع .

وبناء على هذا نقول ان دلالة « عين الانسان » تباين دلالة

(٦٢) من شواهد المتأخرين على المجاز المرسل .

(٦٣) لان المراد من « العين » فى البيت التريئة الذى يستطلع أخبار
العدو . وللعين فى تحقيق المراد هنا شأن عظيم ، لذلك صح التجوز بها عن
الشخص المستطلع .

« عين الشمس ، وعين البئر ، وعين الذهب » في الأمثلة التي أوردتها الإمام ابن تيمية وحاول اثبات التماوى بين دلالاتها .

أما حين يقال : ابن الانسان وبنيت الانسان . ويقال : ابن الفرس وبنيت الفرس فلا نعلم أحدا ممن يقول بالمجاز أن ما أضيف إلى الانسان فيها حقيقة ، وما أضيف إلى الفرس مجاز . فالإضافة في كلا الحالين من باب الحقيقة . وما أضيف ما أضيف إلى الانسان هنا بأحق من إضافة ما أضيف إلى الفرس . وإن وجد من يفرق بينهما فيجعل الأول حقيقة ، والثانى مجازا فهو على شفا جرف هار ؟

محاولة مرفوضة :

حلول الإمام ابن تيمية أن يجعل الأعضاء التي تصانف إلى الحيوان سواء كان إنسانا أو غير نسان حين تصانف إلى الجمادات أن يجعل أضغتها تبيها مثل رأس نجبان . . . ونم تزدى ، وظنير الجبل ، حقيقة وليست مجازا (٦٤) .

وهذه محاولة مرفوضة . فليس للجبل رأس وإنما له قمة ، وهذه القمة تشبه بالرأس في العنق فيستعار لها اسمه . ونيس للوادي فم وإنما له مدخل ، وهذا المدخل يشبه بالفم فيستعار له اسمه ونيس للجبل ظهر ، وإنما له متن قوى يشبه بالظهر فى القوة ، فيستعار له لفظه الخاص به .

والإمام ابن تيمية عفت ملا رجوع الكون بفتاوه . فمناذ كن سيقول لو كان ماله سائل عن الحكم الشرعى فى رجل أزاح رأس رجل عن جسده عمدا ، وهو فى غير سكر ولا عيبوية ولا جنون ولا جهاد فى سبيل الله ؟

انه كان سيقول : يفعل به قصاصا مثلما فعل باخيه .

ولو كان قد قيل له : فلان أزعج رأس الجبل عن جسده فماذا كان يقول . ؟ وهل كان سيرى أن جريمة بشعة وقعت ينال من فاعلها ما نال هو من الجبل !؟

وابن تيمية لا يمانع أن يقال : قمة الجبل كراس الانسان في الارتفاع . لبعد هذا التشبيه عن المجاز ، ولكنه يمانع أن يقال : رأس الجبل مستعبر من رأس الانسان . والمعنى في الحالتين واحد بيد أن الثاني فيه مبالغة في التشبيه . والتفرقة بين المثالين ليحكم بجواز احدهما ومنع نظيره تحكم ليس له دليل .

فقرة هي حجة عليه :

ومما قال الامام ابن تيمية في هذا المجال :

« وايضا من الاسماء ما تكلم به اهل اللغة مفردا ، كلفظ الانسان ونحوه . ثم قد يستعمل مقيدا بالاضافة ، كقولهم انسان العين وابرة الذراع ونحو ذلك . ويتقدير ان يكون في اللغة حقيقة ومجاز ، فقد ادعى بعضهم ان هذا من المجاز ، وهو خلط ؛ فان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له . وهنا لم يستعمل اللفظ ، بل ركب مع لفظ آخر ، فصار وضعنا آخر بالاضافة . . » .

وهذه مغاظة من المؤلف . فان مفردات هذا التركيب الاضافي قد استعملت من قبل . فانسان قد استعمل في ابن آدم من قبل فكان استعماله فيه حقيقة . ثم استعمل مضافا للعين وليس للعين انسان حقيقي بل هي جزء منه ، فكان استعمال « انسان » مضافا للعين مجازا .

وكذلك لفظ « ابرة » استعمل من قبل للدلالة على تلك الآنة المصنوعة من الحديد ، التي تخاط بها الثياب ، فكان استعماله فيب حقيقة ، ثم لما استعمل مضافا للذراع وليس الذراع ابرة ، وإنما

هو مشبه بها كان هنا الاستعمال مجازا .

فابن تيمية لم يستفد من هذه الفقرة لانها لم تحقق له المراد ،
وهى من جهة اخرى حجة عليه فى بعض ما سبق ان قرره وجزم به .
وذلك حين قال ان اللغة ليس فيها الفاظ الا وهى مقيدة . ولم يرد
فيها لفظ واحد مجردا عن القيود (٦٦) .

ثم ها هو - هنا - يناقض ما قرره هناك ، فيقول : « وايضا
من الاسماء ما تكلم به اهل اللغة مفردا كلفظ الانسا ونحوه . ثم
قد يستعمل مقيدا بالاضافة . . » .

الا تراه - رحمه الله - قد اثبت التجريد عن القيود - هنا -
وكان قد نفاه قبلا . فايهما هو مذهب الامام ومعتقده ؟!
لا يقال انه اراد من « الافراد » هنا معنى آخر غير التجريد من
القيود .

لأننا نقول ان قوله بعده « ثم قد يستعمل مقيدا بالاضافة » دليل
قاطع على انه اراد من قوله « مفردا » التجريد عن القيود ، ولن يفيد
فى ذلك نزاع .

اما بعلبك وحضرموت فامتناع المجاز فيها وفى كل تركيب
مزجى او اسندى مثل برق نحره ، وتابط شرا اذا قيل بنفى المجاز
فيها من كل جهة (٦٧) راجع الى عدم التصرف فى حقيقة العبارة ،
وكل ما فيها انتقال المعنى من الانقطاع والتطروء الى الاستمرار
واللزوم ونظائر هذا فى لغة العرب كثيرة .

فيقال فهم بكسر الهاء للدلالة على حصول الفهم ، ويقال : فهم .

(٦٦) انظر (٦٤٤) من هذه الدراسة .

(٦٧) الاصوليون يقولون ان فى مثل تابط شرا مجاز لان انفاعل بعد:
زوال الفعل عنه يكون اسناد الفعل اليه مجازا كتولنا : فلان اكل بعد فراغه من
الاكل .

بضم الهاء للدلالة على المبالغة وملازمة للمعنى لمن صدر عنه ، اى صار راسخا فى الفهم .

ولا يقال فى الاول حقيقة ولا فى الثانى مجاز ؛ لان المجاز يكون بين طرفين . ونحن فى هذه العبارات : اعنى : ماركب تركيب مزج ، او اسناد ، او ما بنى على ضم العين من الثلاثى ، ليس معنا الا طرف واحد نه حالتان .

وكذلك فان من يقول بالمجاز لم يقل : ان كل خروج على المعنى انوضى مجاز ، بل للمجاز عندهم شروط واركبن اذا تحققت تحقق ، وانذا لم تتحقق لم يتحقق . فالكناية والتعريض لم يقطع بمجازهما ، وكذلك يقول الاصوليون :

من جف على عدم الشيء ، وازاد من الشيء لا ياكل . اعتبر كلامه لغوا لا حقيقة ولا مجازا .

لا حقيقة لان الاكل لم يعبر عنه بالمشى نغة ، ولا مجازا نعمد مناسبة بين المشى المعبر به عن الاكل ، وبين الاكل (٦٨) .

فهذا خروج على الاستعمال . ولم يقل احد بمجازيته ، وانم هو لغو شبيه بكلام من اعتراه بله او جنون .

فالقائون بالمجاز لا يحبون كل اصفر دينر ، وانما هم يدركون ما يقولون . ويفرقون بين صفرة الذهب ، وبين صنفرة الافاعي والعقارب والحيات .

دور الاضافة فى تحقيق المجاز :

ان الذى ذكره الامام ابن تيمية مخالف لما يشبه الاجماع بين علماء الامة ، ومجاف لمذاهب العرب فى الافصاح والبيان ، وما اثر

(٦٨) ينظر : التنبية على تخريج الفروع على الاصول للاسنوى-

عنهم من طرائق التعبير ، ومناف للتذوق الأدبي والاحساس الجمالى ،
ومهدر لدور بعض الاضافات فى التلون الدلالى والتصوير البيانى الذى
اختصت منه اللغة العربية - لغة الاعجاز والتنزيل - بأوفى نصيب

لقد كانت الاضافة الى ما ليس حقه ان يضاف اليه ما اضيف اليه
لافتة لأذهان العلماء والمصنفين فى فنون اللغة العربية ، وفى مقدمتهم
شيخ النحاة واللغويين سيبويه ، حين عرض لقوله تعالى « بل مكر
الليل والنهار » الذى اطلق عليه انه جاء على طريق الاتساع فى اللغة .
وكل من جاء بعد سيبويه ، أو كان معاصرا له وكتبوا فى معانى
القرآن استوقفتهم هذه الكناية وقتلوا نبيها يمش قومه الى ان برز واشتر
مصطلح المجاز فهجروا مصطلح الاتساع الى مصطلح المجاز ، أو
جمعوا بينهما فى التوجيه والكشف عن اسرار التعبير .

وكان لهذا النوع من الاضافة دور اصيل فى درك المجاز العقلى ،
والاستعارة بالكناية .

وعلى يدى الامام عبد القاهر الجرجانى قويت هذه الملاحظة ،
ووقف رحمه الله امام قول بعض الشعراء وقفات نقدية جادة صان
قوله فيها نبهنا لمن جاء بعده والى عصرنا هذا .

ومن قبله وقف بعض الادباء النقاد والمحدثين (٦٩) امام صور
من الحديث النبوى وتأملوا فى اثر الاضافة فيها فى مثل :

حلا قيم البلاد ، واصابع الرحمن . وتركوا لنا اثارا وتحليلات
بلاغية طيبة الجنى كاشفة عما فى التصوير النبوى من سحر البيان .
وقد تقدمت امثلة كل هذه فى القسم الاول فلا داعى لاعادة ما ورد
فيه . وان كان لابد من مثال يوضح المقال فلنذكر مثلا واحدا لم يرد
فيما تقدم يكشف عن هذه الخاصة البيانية ، وان الاضافة نوعان :

(٦٩) مثل ابن قتيبة . والشريف الرضى . وابن فورك والخطابى .

● نوع لا يخرج الكلام عن حقيقته الموضوع هو من أجلها . مثل
راس الانسان ويده ولسانه .

● ونوع محال ان تبقى معه دلالة الوضع وان ادعى هذه
الدعوى عالم جليل وسلفى كبير . طبقت ذكراه الافاق (٧٠) .

وللشعراء آثار رائعة في الشكوى من قلة الحظوظ ، وتصوير
لوعاتهم تصويرا بارعا ومن ذلك قول ابي دعبل الجمحي المعروف
باين قنبر :

ولولا اعتصامي بالمنى كلما بدا
لى اليأس منها لم يقم بالهوى صبرى
ولولا انتظاري كل يوم جدى غد
لراح بنعشى الدافنون الى قبرى
وقد رابنى وهن المنى وانقباضها
وبسط جديد اليأس كفيه فى صدرى؟! (٧١)

فى هذه المقطوعة لوحة فنية تتمثل روعتها فى البيت الأخير
منها ، الذى جسم فيه المعنى تجسيما يكاد يرى ويحس .

وقد جعل الشاعر لليأس كفين ، وجعله ممسكا به يكاد يخنق
أنفاسه ، ويحطم عظام صدره . وهذه طريقة من طرائق البيان
ماثورة . يصنعها الخيال الخصب ويتملاها الذوق فتسرى اليه نشوة
الطرب لمجودة التصوير وان كان المعنى من حيث هو مقبضا داعيا
للرثاء .

فاليأس ليس له كفان . ولا هو جسم من الأجسام . فكيف ساغ
لشاعرنا أن يدعى له ما ليس فيه ؟ وما طريقة هذا التصوير ؟

يجيب شيخ البلاغيين فيقول :

(٧٠) اعنى الامام ابن تيمية رحمه الله .
(٧١) ينظر دلائل الاعجاز (٤١٣) تحقيق د/محمد عبد المنعم خفاجى .

« ليس المعنى على أنه استعار لفظ الكفين لشيء ، ولكن على أنه اراد أن يصف اليأس بأنه قد غلب على نفسه ، وتمكن في صدره . ولما اراد ذلك وصفه بما يصفون به الرجل بفضل القدرة على الشيء ، وبأنه متمكن منه ، وأنه يفعل فيه كل ما يريد كقولهم : قد بسط يديه في المال يتفقه ، ويصنع فيه ما يشاء . . فليس لك إلا أن تقول : أنه لما اراد له ذلك جعل للياس كفين ، واستعارهما له » (٧٢) .

هذا هو الفهم الصائب لمرامى الكلام . والتوجيه الصادر لاسرار التراكيب فيه . وما أبعد الفرق بين أن تقول : بسط فلان كفيه في صدرى وان تقول : بسط اليأس كفيه في صدرى ؟! فليست دلالة الاضافة في الأول كدلالة الاضافة في الثانى . فلأولى لا ادعاء ولا تخييل فيها كما ترى والثانية لم تقم الا على التمثيل والتخييل المجازى .

خلاصة ونتيجة :

بان مما تقدم أن تسوية الامام ابن تيمية بين نوعى الاضافة المتقدمين فى ان كلا منهما حقيقة فيما اضيف اليه تسوية لم تقم على اساس علمى سليم . وانما هى مجرد ادعاء مراده منها نفي المجاز من أية نافذة اطل منها .

لقد خالف الامام ابن تيمية ما يمكن ان يقال اجماع علماء الأمة . اذ كانت انتصاعاتهم الفكرية ، و منازعهم العنمية . وقد تقدم القول بانهم يدخلون ثلاث نسب فى دائرة المجاز ، وهى :

- النسبة الوقوعية كصدور الفعل من غير فاعله .
- النسبة الايقاعية ، كايقاع الفعل على غير مفعوله .
- النسبة الاضافية كاضافة الشيء الى غير ما حقه ان يضاف اليه .

ومثال الأولى : ان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم (٧٣) .
لان لانبت فعل لله . والربيع مجرد زمان وقع فيه الفعل .

ومثال الثانية : «واسأل القرية» لان المسئول اهبطها لا هي (٧٤) .
ومثال الثالثة : « بن مكر » الليل والنهار « وليل والنهار لا مكر
تيمنا يضف ليلتنا . وانما هما زمان المكر (٧٥) .

هذا . . وسأتى للاضافة حديث آخر بعد الفراغ من مناقشة
المؤلف في نكر اثر نقرئين في تحقيق المجاز بأذن الله .

دعوى المؤلف التسوية بين القرائن :

ما يمتاز الامام ابن تيمية ماضيا في دعاوى الانكار والتسوية
بين المتغيرات . فكما انكر المجاز قبل انكارا شديدا ، ثم انكر الوضع
الغوى ولثبت مكانه للاستعمال ، ثم انكر ان يكون الاستعمال الذى
عرفناه من العرب فى عصر النزول ومن قبله هو الاستعمال الاول ،
ثم انكر ظاهرة الاطلاق فى اللفاظ وذهب لى ان نلغت لم يرد فيها
لفظ واحد خال من القيود ، وان ناقض نفسه فى هذه دعوى كما
تقدم ، ثم انكر ان يكون بين النسب الاضافية اختلاف بحيث يكون
الكلام مع بعضها حقيقة ، ومع بعضها الآخر مجازا ، وذهب الى
التساوى بين كل نسب الاضافية فى انها لا يخرج الكلام معها من
الحقيقة الى المجاز . وقد تقدم الحديث عن كل هذه القضايا
مفصلا (٧٦) . وعهدنا به هنا قريبا على طرف التمام . بعد هذا كله
عمد الامام ابن تيمية - بعد حولة طويلة من النقاش - الى انكار ان
يكون فى الكلام قرائن يتوك عنها المجاز . وذهب الى التسوية بين كل
القرائن التى لا يخلو منها - عنده - كلام فليس منها ما يتوك عنه
مجاز على الاطلاق . فكل القرائن والقيود الكلام معها باق على حقيقته

(٧٣) انظر (٦٤١) من هذه الدراسة .

(٧٤) نفس المصدر (١٠) .

(٧٥) نفس المصدر (٢٦) .

(٧٦) انظر - ان سئت الفصل الذى تقدم قبل هذا من انكاره الوضع

الغوى لى نجاته .

اللغوية ، ومن حاول التفرقة بين قرأتين يبقى معها الكلام على حقيقته ، وقرأتين يصير معها الكلام مجازا . فهو عند الامام طالب مستحيل وان اقام على صحة مدعاه أقوى دليل !؟

ومع ان المؤلف وسع دائرة النقاش فيما نحن بصدده الآن من حديثه عن القرائن ، وشمل حديثه مناهج النحويين والاصوليين والفقهاء بالاضافة الى منهج البيانين ، فاننا - توخيا للايجاز - سنعمد الى فقرة واحدة من كلامه جامعة لكل ما تفرق فيه من قضايا ومشكلات . ونجعلها الاساس ، ثم تناقش ما يدخل فى منهج هذه الدراسة فى اطار تلك الفقرة وهى قوله عفا الله عنا وعنه :

« فان قيل : اريد بعض القرائن دون بعض . قيل له : نذكر الفصل بين القرينة التى يكون معها حقيقة . والقرينة التى يكون معها مجاز . ولن تجد لذلك سبيلا تقدر به على تقسيم صحيح معقول . ومما يدل على ذلك ان الناس اختلفوا فى العام اذا خص : هل يكون استعماله فيما بقى حقيقة او مجازا ؟ وكذلك لفظ الامر اذا اريد به الندب ، هل يكون حقيقة او مجازا ؟ وفى ذلك قولان لاكثر اطوائف :

للاصحاب احمد قولان . وللاصحاب اشفعى قولان . وللاصحاب مالك قولان « (٧٧) .

ومن النظرة الاولى فى هذه الفقرة ينرك ان لاصم بن تميمية اذار الامر فيها على محورين :

الاول : فرض نظرى واجه به خصومه طالبهم فيه بتحديد الفرق بين القرائن التى يكون الكلام معها حقيقة . والقرائن التى يكون الكلام معها مجازا .

والثانى : دليل نقلى : خلاصته ان الناس - ويقصد الاصوليين والفقهاء بدليل ما ذكره فى آخر الفقرة - مختلفون فى العام اذا ،

(٧٧) الايمان . (٩٨) ومجموع الفتاوى الكبرى (١٠٠ / ١٤) .

هل تكون دلالاته على الباقي حقيقة او مجازا . كما اختلفوا فى الامر
اذا اريد به النذب هل تكون دلالاته حقيقة او مجازا !؟

وسنبدا بمناقشته فى دليلة النقلى ثم نتبعه الحديث عن فرضه
النظرى فيما يأتى .

ونناقش دليله النقلى من نظرين :

الأول : نظر من حيث الشكل .

والثانى : نظر من حيث المضمون .

أما الأول : فان ما ذكره المؤلف لا يصلح دليلا عنى صدق
مدعاه . ومدعاه كما تقدم نفى الفروق بين القرائن التى يكون الكلام
معها حقيقة والقرائن التى يكون معها الكلام مجازا . بمعنى : انه
لا توجد قرائن يترتب على اعتبارها مجاز فى اللغة بوجه عام ، وصولا
الى أن من يقسم الكلام الى حقائق ومجازات فتقسيمه باطل لعدم
وجود القرائن التى يدعبها مجوزو !مجاز . !؟

فكان جري بالمؤلف ان يقدم ما يفيد فى اثبات دعواه لا ان
يسوق كلا ما هو من اعلم من يرى عدم جدواه فى موضوع النزاع
فهذا الدليل من حيث الشكل مدفوع ؛ لانه لم يتضمن كلاما فى القرائن
التى ينازع الامام فى وجودها .

وأما النظر فى دليله من حيث مضمونه فهو أدخل فى البطلان .
وهذه دعوى منا فى حاجة الى دليل .

والدليل ميسور ؛ لان ما نقله الامام نقلا اجماليا عن اصحاب
الائمة الثلاثة لحم والشافعى ومالك لا يفيد فى انكار المجاز
بناء على انكار مقدماته ومقوماته .

فالاخلاف الواقع بينهم ، والذي اُشار اليه بالامام نفسه يتلخص
فيما يأتي :

● انهم اختلفوا على قولين في الصيغ الموضوع للعموم اذا
خصت بمخصص هل تصبح دلالتها على الباقي بعد التخصيص مجازاً
أم حقيقة . ؟

● واختلفوا في الامر المفيد للندب هل هو مجاز أم حقيقة . ؟

ومعنى هذا انهم لم ينازعوا في المجاز نفسه هل واقع أو غير
واقع في اللغة .

فالذي اختلفوا حونه مسائل فرعية . ونم يتعرضوا لتوسع
المجاز عموماً .

ومعنى هذا - كذلك - انهم مسمون بالمجاز لم يزرعوا فيه فهو
عندهم واقع . وانما الذي وقع فيه لخلاف هل يشمل المجاز العام إذ
خصص بمخصص وهل الأمر اذا استعمل في الندب يكون استعمانه
فيه مجازاً أم غير مجاز .

فانت ترى ان المجاز نفسه بعيد عن الخلاف الذي اُشار اليه
الامام فكيف تصلح حكاية هذا للخلاف عندهم على ابطال القول
بالمجاز ، وتقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز ، وهو موضوع النزاع
الذي اُثاره الامام وساق هذا الخلاف دليلاً لاعلى صحته ؟

ان هذا النقل كان سيفيده لو كان حول المجاز نفسه واقع أو غير
واقع اما وخلافهم حول مسألتين فرعيتين فليس فيه للامام دليل
ولا شبه دليل . ومن يذهب الى خلاف هذا فقد اُحال واوغل في
العناد .

ومن الخير ان نشير الى كلام العلماء في العام اذا خصص ،
وهي احدي المسألتين اللتين استدل بهما الامام ابن تيمية :

مذاهب الأصوليين في العام المخصص :

للأصوليين في العام إذا خص بمخصص معتبر مذاهب شتى ،
أشار الأسنوي إلى أربعة منها فقال :

« الجمهور على أن العرب وضعت للعموم صبيغاً تخصه فإن
استعمل للخصوص كان مجازاً .

وعكس جماعة . وقال القاضي اللفظ مشترك بينهما . واختار
الأمدي بالتوقف « (٧٩) .

فهذه أربعة مذاهب . ما عزاه للجمهور منها هو القول بأنجز
دفعاً واحدة .

أما غير الجمهور فمنهم من قال : إنه حقيقة عكس مذهب
الجمهور ومنهم ، وهو القاضي البيقلاني ، فإنه قال بالاشتراك وتوقف
الأمدي ، فلم يقل حقيقة ، ولم يقل مجازاً (٨٠) .

ثم أشار الأسنوي إلى مذهب خامس حكاه بصيغة التمرين
فقال : « وقيل بالتوقف في الأخبار والوعد والوعيد دون الأمر
والنهي » (٧٩) .

والقول الذي عزاه للجمهور ، وهو صيرورة العام بعد التخصيص
مجازاً مخالفاً فلما ذكره الامام ابن تيمية ، فقد حكى فيه الخلاف
المذهبي على قولين . ولم يشر لمذهب الجمهور ، فهل كان ذلك
تعمداً منه ، أو عدم استحضار ، ؟ لا نجزم بشيء . ولكن الذي تقوئه
إن في ذكر مذهب الجمهور توهيناً لما ذهب إليه الامام رحمه الله .

أما غير الأسنوي ، فقد نقل عن الأصوليين ثمانية مذاهب تراها
في النص الآتي :

(٧٩) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٢٩٦) .
(٨٠) سيأتي لرأي القاضي توضيح آخر بعد قليل .

« العام المخصص مجاز عند جماهير الاشاعرة . . . ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة واكابر الشافعية . . العام المخصص حقيقة .
قال امام الحرمين من الشافعية ، وبعض الحنفية . . العام المخصص حقيقة فى الباقى مجاز فى الاقتصار عليه . . وروى عن الشيخ الامام ابى بكر الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصص حقيقة . . وروى عنه كما نقل الحنفية ، وهم بنقل مذهبه اجدر فانهم اعرف بمذاهب مشايخهم . . العام المخصص حقيقة ان كان الباقى جمعا . وقال ابو الحسين المعتزلى وبعض الحنفية العام المخصوص حقيقة ان خص بغير مستقل ، وان خص بمستقل فمجاز . .

قال القاضى ابو بكر الباقلانى من الشافعية : العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او استثناء . والمخصوص بغيرهما مجاز

وقال عبد الجبار المعتزلى : العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او صفة . وان خص بغيرهما فمجاز .

وقيل هو حقيقة ان خص بنفطى ، ومجاز ان خص بغيره كنعقل والحس والعادة « (٨١) .

هذا حاصل الخلاف بين العلماء فى عدم ذ خصص ، وقد شمل النص آراء الاصوليين وبعض المتكلمين . وغير خاف ان الخلاف دار بينهم حول مسألة فرعية هل هى مجاز مطلق . ام حقيقة مطلق . ام مجاز بشرط ، وحقيقة بشرط . ونم يمس خلافهم لمجاز نفسه وقع هو ام غير وقع . بل هم معزرون بتنفق بوفوع مجاز وم ينزع فيه احد . فما الذى يفيد الامام ابن تيمية من هذا الخلاف . ودعواه فى واد . والخلاف فى واد آخر . . !؟

دلالة الامر :

لم يقتصر الاصوليون على تردد الامر بين الايجاب والندب حتى

(٨١) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢١١ / ١ - ٢١٢) والرأى منسوب للقاضى الباقلانى فى هذا النص مختلف تماما عما نقله عنه الاسرى فيما تقدم ، فقد قال انه توقف فيه . وهذا منقضى لما روى عنه هنا .

يكون فى الاول حقيقة . وفى الثانى مجازا كما يفهم من كلام الامام ابن تيمية .

ولكن كثيرا منهم ينازع فى اصل الدلالة ايهما حقيقة ؟ والمذاهب فى ذلك كثيرة ومتعددة تحتاج جمعاً وتحريراً ليس هذا موضعه وقد اشار بعضهم الى ان الامر يستعمل فى ستة وعشرين معنى احدها للوجوب (٨٢) .

وعزوا الى الجمهور ان الامر للوجوب حقيقة لغة وشرعا وعقلا وفى غير الوجوب مجاز (٨٢) .

ومنهم من جعله حقيقة فى النذب ولا يفهم منه الوجوب الا مع قرائن التحال او المقال .

ومنهم من جعله حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والنذب والنذب ، وهو مجرد الطلب . ثم يفهم منه احدهما : الوجوب او النذب بمعونة القرائن (٨٣) .

وذهب المعتزلة الى ان الامر حقيقة فى « رفع الجرح » مثل : « واذا حللتم فاصطادوا » اذ ليس الامر للوجوب فيجب الاصطياد على المخاطبين . ولا للنذب كذلك . وانما اُقِدَ رفع الجرح الذى كن قائما وقت الاحرام (٨٣) .

ومن الاصوليين من ذهب الى ان صيغة الامر تستعمل فى كل معانيها استعمال المشترك .

فهذه مهات المذاهب فى هذا « الامر » . ومعها كان الخلاف بينهم فى هذه المسألة ، فهو خلاف لم يتناول اصل المجاز يكون او لا يكون وانما هو نزاع فى احد ما صدقاته « بعد الاقرار به بينهم ،

(٨٢) حاشية البنانى على شرح المحلى على متن جمع الجوامع لابن السبكي (٣٧٢/١) .

(٨٣) ينظر البرهان لامام الحرميين (٢١٥/١) .

وبهذا يظهر لنا - بلا نزاع - أن هذا الخلاف ليس مفيدا للامام ابن تيمية فى اثبات مدعاه لاختلاف القضية التى وقع فيها الخلاف بينهم عن القضية التى أثارها الامام وأراد الاستدلال على صحتها بالاشارة الى هذا الخلاف .

أما البلاغيون فلا خلاف يذكر عندهم ويكون له شأن فى خروج الأمر من الوجوب الى غيره . وقد تقدم لنا فى هذه الدراسة أنهم يعدون خروج الأمر الى الندب أو التهديد أو الوعيد ، أو التعجيز من قبيل المجاز ، والراجع أنه من المجاز المرسل (٨٤) .

ويبقى أمامنا الآن مناقشة : لامام ابن تيمية فى دعواه نفى القرائن التى يكون معها الكلام مجازا . وهذا ما نعرض له فى الصفحات التالية .

دعوى التسوية بين القرائن :

عرفنا من كلام : لامام ابن تيمية فى القرائن أنه يذهب فى مذهبين :

الأول : تعميمها فى كل أنواع الكلام فلا يخلو عنده واحد منها من اقترانه بقرينة . الأسماء والأفعال والحروف من باب أولى .

فاقتران الاسم بالألف واللام عنده قرينة ؟!

وكون الفعل له فاعل أو مفعول قرينة . ؟!

واحتياج الحرف الى غيره ليظهر معناه قرينة . ؟!

وهدف المؤلف من هذا التوسع والتعميم فى مسمى القرينة هو ابطال الاطلاق فى الكلام حتى لا يكون الكلام عند اطلاقه حقيقة وعند اقترانه مجازا كما يقول خصومه من مجوزى المجاز .

المذهب الثانى : دعوى التسوية بين كل القرائن ، فليس فى الكلام قرينة يصير معها الكلام حقيقة ، واخرى يصير معها الكلام مجازا ويبلغ فى هذا المجال وطالب خصومه ان يأتوا بفرق بين القرينة التى يترتب عليها المجاز ، والقرينة التى لا يترتب عليها مجاز وقال ليس الى ذلك من سبيل (٨٥) .

وهذا - منه - مصادرة على المطلوب - كما يقول المتناطقة . اذ ليست القرينة كما ذهب هو من التعميم والتوسع والتسوية فالتعريف بالالف واللام وان صحت تسميته قرينة من حيث اللغة واللفظ ، فليس هو قرينة من حيث الاصطلاح . وهو - اعنى الاصطلاح - يخصص العام ، ويقيد المطلق ليكون اقرب الى الضبط ، واعون على تصوير المراد .

وكون الفعل له فاعل ، او مفعول قد يكون - فعلا - قرينة دالة على المجاز ، وقد يكون - وهو الغالب - غير دال على المجاز ، ومجوزو المجاز يعرفون متى يكون الفاعل والمفعول والاضافة قرائن مجاز ، ومتى لا تكون . فليسوا هم حاطبى ليل . بل صيارفة ونقده وخبراء اساليب .

ما هى القرينة ؟

احتاج الى البحث فى القرينة - بصفة خاصة - فريقان من العلماء :

- علماء البلاغة والبيان .
- وعلماء الفقه واصوله .

ولم ار لفريق منهم تعريف القرينة لغة ، وان رايت تعريفهم لها اصطلاحا .

وإذا جاز لنا ان نعرفها لغة بالنيابة عنهم فهي - كما يفهم من القواميس - مأخوذة من الاقتران بمعنى الضم والمصاحبة والملازمة ومنه قولهم لحليلة الرجل : قرينته . وللجيل الذى يعيش فى زمن معين : قرن . لانهم متصاحبون ومتلازمون فى الزمن ، كما ان حليلة الرجل مقترنة به حسا ومعنى، ومصاحبة اياه وملازمة له (٨٦) .

اما تعريفها اصطلاحا فلهم فيه ثلاث عبارات :

القرينة : ما يفصح عن المراد من لفظ آخر .

القرينة : ما يفصح عن المراد من غير ان يستعمل فيه .

القرينة : ما يفصح عن المراد لا بالوضع (٨٧) .

التعريفان الاولان للصبان فى الرسالة . والثالث نقله هو عن العصام .

واقرب هذه التعريفات نتقبول تعريف الثالث ؛ لانه يشمل القرائن اللفظية والمعنوية والنحوية . اما الاول فنص فى اللفظية فحسب . لان « من لفظ آخر » يدل على ان القرينة لفظ ، دل على معنى فى لفظ آخر فهو غير جامع .

وكذلك فانه يدخل فى تعريف القرينة حروف المعانى فى نحو : ذهبت الى السوق . فالى وهو حرف معنى انفصح عن المراد فى لفظ آخر، وهو السوق ؛ لان الانتبا عوقف عنده ، فهو غير مانع واما تعريف العصام فان قوله لا بالوضع « يدخل المجاز نفسه فى القرينة ؛ لانه يفصح عن المراد لا بالوضع ، فهو غير مانع كما ترى .

والذى اراد ان تعريف القرينة تعريفا خاليا من كل ماخذ على

(٨٦) ينظر : اساس البلاغة - صحاح الجوهري - لسان العرب : مادة

(ق ر ن) .

(٨٧) الرسالة البيانية (٨٥) .

ما هو واقع في كتب القوم إنما هو التعريف بالمثال لا بالحد المنطقي
لذا يجب تتبع ما ذكروه على أنه قرينة المجاز في كل أنواع المجاز
ثم يقال هذه هي القرائن . مثلما مثل ابن مالك للفاعل في قوله :

أتى

زيد منيرا وجهه نعم الفتى

مما عده النحاة تعريفا بالمثال لا بالمقال . والذي دعانا الى
هذا ان التعريف الذي ارتضيناه من التعريفات الثلاثة المذكورة ،
وهو قوله :

« ما يفصح عن المراد من غير ان يستعمل فيه » لا يخلو من
مآخذ ؛ لانه ورد على رأى من يقول : ان القرينة شرط في الدلالة على
المجاز وليس ركنا فيه . ولم يشمل رأى من قال انها من اركان
الدلالة (٨٨) .

وظيفة القرينة :

ذكرنا فيما تقدم تعريف القرينة ، وشرنا الى الخلاف الواقع
بينهم في حل القرينة من تنمة الدلالة - كما يقول السعد وغيره -
فتكون من اركان المجاز كالنقل والعلاقة . ام هي شرط فيه فتكون
خارجة عن ماهية الدلالة . ؟

والذي نختاره انها شرط وليست من تنمة الدلالة لتتنظم كل
القرائن تحت مقياس واحد ؛ لان من قال : انها من تنمة الدلالة وركن
فيها يرد عليه القرائن الحالية فانها لا تدخل في بنية الكلام بل هي امر
يلاحظ من خارجه . فلو جارينا هذا المنهج لكان بعض القرائن داخلا
في ماهية الدلالة ، وهي القرائن اللفظية التي لها صورة في الكلام .

وبعضها غير داخل ، وهي القرائن الحالية والمعنوية ؛ لانها

اعتبارات ذهنية مجردة لا وجود لها في الهيئة اللفظية لذلك اخترنا ما اخترناه .

أما وظيفة القرينة فهي المقصود الأهم ، ومن أجلها حظيت بعناية الباحثين من الاصوليين والبيانين .

وظيفة القرينة - كما يفهم من كلامهم فيها - رفع الاحتمال في الدلالات وتعيين اللفظ للمعنى المراد منه عند المتكلم سواء كان ذلك في المشترك برفع إحدى دلالاته أو دلاليته وتخليصه لواحدة منها أو منهما (٨٩) .

أو رفع المعنى الوضعي عن اللفظ ، وتخليصه للدلالة على المعنى المجازي .

ولهذا فانهم حين يعرفون المجاز يقولون : الكلمة المستعملة ، أو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من ارادة المعنى الوضعي أو هو استعمال اللفظ الخ .

فوظيفة القرينة المجازية هي منع ارادة المعنى الاصلى ليزول اللبس من الكلام والبيان يقتضى ذلك الزوال « والمجازات لاتنفك عن القرائن الحالية والمقالية » (٩٠) .

واظهر مثال على ذلك قوله تعالى :

« وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود .. » (٩١) .

(٨٩) من الاصوليين من جوز حمل المشترك على كل معانيه ، وروى ذلك الشافعي وآخرين : 'نظر مختصر ابن الحاجب (٢٢٠/١) وشرح الاسنوى عليه (نهاية السؤل) .

(٩٠) الطراز (٨٥/١ - ٨٦) .

(٩١) البقرة (١٨٧) وراجع تفسير هذه الآية في القرطبي والكشاف والبحر المحيط .

وقصة الرجل الذى التبس عليه المعنى فى هذه الآية مشهورة ، حيث فهم من الخيط فيها حقيقته فاتى بخيطين ابيض واسود وجعل ينظر اليها فلا يراها فيظل آكلا شارباً حتى ذهب الى التبي ﷺ ، وقص عليه امره . . . ثم نزل قوله تعالى : « من الفجر » فعين المراد ورفع الالباس فكان ذلك قرينة لفظية مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى للخيط ، منبئة عن التجوز فيه (٩٢) .

فقرينة المجاز مانعة قطعاً عند البيانين ، وقرينة الكناية غير مانعة واشتراط المنع فى المجاز ، وعدم اشتراطه فى الكناية ليس حذقة لفظية وانما اصل انبت البلاغة عليه . ففى تشبيه الشجاع بالاسد الامر مبنى على ثناسى التشبيه لتحقيق المبالغة فى وصف الشجاع . فكان المنع من ارادة المعنى الحقيقى - الرجلية - اعون وابلغ فى تحقيق المراد وفى كثرة الرماد كناية عن الكرم لا منع ؛ لان الكرم - وبخاصة فى البيئة التى كانت قد تكلمت بهذه العبارة - كان كثير الرماد فعلا لكثرة طهو الطعام فى بيته الدال على كثرة الضيفان الدال على كثرة سخاء الكرم وبذله وعطائه .

مصادر القرينة :

القرينة ليه رانها مصدر واحد تنتزع منه . بل لها عدة مصادر تسمى القرينة باسم المصدر المنتزعة هى منه . ومصادر انقرينة فيما ارى اخذاً من كلامهم فيها هى الآتية :

• اللغة : وذلك حين يستعمل اللفظ فى معنى مغاير للمعنى الموضوع له اللفظ واطرد استعماله فيه .

ومن الطف ما ورد فى هذا قول الشاعر :

(٩٢) يرى بعض العلماء ان الآية من قبيل التشبيه لا المجاز بحليل قوله « من الفجر » والذي نختاره ان فيها استعارتين . ومن الفجر قرينة المجاز فلا جمع بين الطرفين اذا .

ومن عجب ان الصوارم ولقنا
تحيض بأيدي القوم وهي ذكور
واعجب من ذا انها في اكفهم
تأجج نارا والاكف بحور (٩٣)

والشاهد فيه قوله « تجيض » فهذه استعارة شبه فيها الدم
الذي تسيله سيوفهم من اعدائهم بالدم الذي يسيل من ارحام النساء
في الدورة الشهرية . والتقرينة أن « الحيض » لغة لم يستعمل إلا في
الدم السائل من ارحام النساء . وحين جعل فعلا للسيوف علم ان ذلك
غير مراد فيه المعنى الحقيقي . وإنما هو استعارة ومجاز . والعلاقة
اما اللون ، واما مطلق السيلان . وهو الذي اختاره .

ومن ذلك قول الشاعر (٩٤) :

فاسبلت لؤلؤا من نرجس وسقت
وردا وعضت على العناب بالبرد

ففي هذا البيت خمس مجازات (استعارات) : اللؤلؤ للدمع .
والنرجس للعين ، والورد للخد ، والعناب للأصابع ، والبرد للأسنان .
وانما كانت هذه استعارات مجازية لان اللغة لم تستعمل اللؤلؤ في
الدمع ولا النرجس في العين ، ولا الورد في الخد ، ولا العناب في
الاصابع ، ولا البرد في الاسنان وإنما استعملت اللؤلؤ في المعدن
الكريم ، والنرجس في النبات المخصوص بهذا الاسم وكذلك الورد
والعناب .. الخ .

فمصدر القرينة في هذه النصوص هو النفة . والتقرينة على
هذا لغوية .

● الشرع . ومن القرائن ما يرجع الى المشرع فيكون هو
مصدرها . كاستناد المجيء الى « الله » والمجيء من صفات الجواهر

(٩٣) الطراز (٢٥٥/١) .

(٩٤) انظر الصناعتين (٢٤٩) والشاعر هو الواواء .

ويستلزم المكان . واثبات اليد والقدم والاصبع . والكف . فمتى ورد شيء من ذلك دل الشرع على أن الكلام انما هو مجاز لا حقيقة .

وفيما قدمناه في مبحث المحدثين من القسم الأول تفصيلات لهذا النوع من المجاز الذي كان مصدر المنع فيه من ارادة المعنى الحقيقي هو الشرع ، وليس للغة دخل فيه . فالقرينة هنا شرعية .

● العقل : وبعض القرائن يكون مصدرها العقل ، لا اللغة ، ولا الشرع ومن صورها قولك : نومت الليل . والليل - عقلا - لا ينام لذلك وجب صرف هذه المقالة عن ظاهرها ، وتؤولها على وجه ممكن فيكون المعنى : نومت الناس ليلا .

ومنها كذلك: بنى الأمير المدينة . وليس في استطاعة رجل واحد أن يبني مدينة . فوجب الصرف والتأويل من جهة العقل المانع لارادة الظاهر ، والمعنى : بنى البناة المدينة بأمر الأمير .

فمنزع القرينة - هنا - هو العقل ، والقرينة فيه عقلية .

● العادة والعرف : وهما من مصادر القرينة كذلك مثل ان ان يقال اكرم علان الناس . واکرام الناس جميعا لا يدخل في مقدرة فرد واحد . فمصدر القرينة - هنا - هو العادة .

وللامام الشوكاني كلام مفيد تحدث فيه عن قرائن المجاز بطريقة حاصرة . والامام الشوكاني تابع في هذا غير مبتدع ، فقد طفق الاصوليون بدعا من الامام الشافعي وامام الحرمين وفخر الاسلام البزدوى يطرقون باب القرينة ويشيرون اليها في تحليلاتهم للكلام ، وبخاصة القرآن الكريم (٩٥) .

وليست القرائن مقصورة على المجاز بل منها ما ينصب علامة للدلالة على معان أخرى غير مجازية . واذا كان البيانيون يشترطون

فى قرينة المجاز أن تكون مانعة فان بعض الاصوليين لا يشترط هذا المنع قولاً بالجمع بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى للفظ . وجمهور الاصوليين يردون هذا المذهب . وقد تقدمت الاشارة الى هذا فيما مضى من هذه الدراسة (٩٦) .

قسما القرينة :

وكل علماء الامة - قبل عصر الامام ابن تيمية - يفرقون بين القرائن قسمان :

● قرينة لفظية لها صورة فى الكلام . واليها اشارت لتعريفات التى تقدمت عن الصبان والمعصام .

● قرينة حالية معنوية لا صورة لها فى الكلام وإنما تدرك من الاحوال التى عليها المتكلم .

وكل علماء الامة - قبل عصر الامام ابن تيمية - يفرقون بين القرائن العامة التى لا يترتب عليها مجاز ، وقرائن المجاز الخاصة . وما رايت احدا منهم على كثرة ما طالعته يذهب مذهب الامام ابن تيمية على التسوية بين القرائن العامة وقرائن المجاز الخاصة ، حتى نشين قبيلاً عنهم أنهم قد انكروا المجاز لم ينقل عنهم ما قال به ابن تيمية . فليسوا لوحدى فى هذا المجال كما كان لوحدياً فى الجزم بنفى الوضع ، والجزء بان أصل اللغات الهام . والتشكيك فى ان ما عرف عن العرب فى عصر النزول ومن قبله من الاستعمال اللغوى انه الاستعمال الاول الذى لم يسبقه استعمال مخالف لما نقله عنهم المثقات نقلًا متواتراً .!؟

مثل وتطبيقات :

يطيب لنا بعد ان ووجهنا بالامام ابن تيمية بالجانب النفسى

ونصوص العلماء فى القرينة ان نستعرض مثلا تطبيقية على أنواع القرينة وكيفية ترتب المجاز عليها ، وكونها ضرورة بيانية لا يمكن انكارها - واعنى القرائن المجازية - وان علماء البيان والاصول لما فرقوا بين القرائن العامة والقرائن المجازية لم يكونوا هـواة تفلسف ولا مما حكات لفظية ، وانما املاها عليهم الواقع النصى للغة ، واصول الاعتقاد ، وقوانين العقل ومجارى العرف والعادة .

ولنسر فى هذه المثل والتطبيقات على المنهج الذى قدمناه من تقسيم القرائن من حيث مصدرها ومنزعتها من لغوية ، وشرعية ، وعقلية وعادية . فان ذلك اقرب للضبط ، واعون على تحقيق المراد .

• القرائن اللغوية :

أولا : من القرآن الكريم :

« قال : رب انى وهن العظم منى ، واشتعل الرأس شيبا .
ونم اكن يدعائك رب شقيا » (٩٧) .

الشاهد فى هذه الآية الكريمة قوله تعالى : « واشتعل الرأس شيبا » حيث عبر عن انتشار الشيب فى الرأس باشتعال النار فى الجسيم ؛ لان اللغة خصت للاشتعل بالنار على وجه الاصلالة والتحقيقة « يقال اشعلت النار فى الحطب ، واشتعلت النار » (٩٨) .

« وجاعوا بين ايديهم المشعل ، جمع مشعلة . واضسعت الشعيلة وهى الفتيلة المشتعلة قال لبيد :

اصاح ترى بريقا هب وهنا
كمصباح الشعيلة فى الذبال

(٩٧) مريم (٤) .

(٩٨) مقاييس اللغة (١٨٩ / ٣) .

ومن المجاز « واشتعل الرأس شيئا » (٩٩) .

و « الشعل : المهاب النار . يقال : شعلت من النار ، وقد اشعلتها
وأجاز أبو زيد : شعلتها ، والشعلة الفتيلة إذا كانت مشتعلة ...
واشتعل الرأس شيئا » تشبها بالاشتعال من حيث اللون واشتعل فلان
غضبا تشبيها به من حيث الحركة . ومنه اشعلت الخيل فى الغارة ،
نحو : توقدتها وهيجتها وأضرمتها » (١٠٠) .

كل القول السابقة تدل على ان الاشتعال لغة موضوع لا يشند
النار حقيقة .

فإذا استعمل فى غيرها كان ذلك على سبيل التشبيه المجزى
كما صرح به جار الله الزمخشري ، والراغب الاصفاني .

وعلى هذا فإن فى الآية الكريمة استعارة حيث شبه انتشار
الشيب فى الرأس باشتعال النار فى النهشيم . ونيت العلاقة كما
قال الراغب من حيث اللون . وإنما هى من حيث الحركة السريعة
فان النار حين تمد بالوقود تسرى فيه وتلتهمه بسرعة . ونى هذا
يقول الامام عبد القاهر الجرجاني فى سبب روعة هذه الاستعارة :

« فان السبب أنه يفيد مع لمعان الشيب فى الرأس الذى هو اصل
المعنى الشمول (١) ، وأنه شاع فيه ، وأخذه من نواحيه . وأنه قد
استغرقه وعم جملته ، حتى لم يبق من السواد شيئا ، أو لم يبق منه
الا ما لا يعتد به ، وهذا ما لا يكون اذا قيل : اشتعل شيب الرأس أو
الشيب فى الرأس ... ووزان هذا أنك تقول : اشتعل البيت نارا .
فيكون المعنى : ان النار قد وقعت فيه وقوع الشمول ... وتقول :
اشتعلت النار فى البيت . فلا يفيد ذلك . بل لا يقتضى أكثر من

• (٩٩) أساس البلاغة (٣٣٢) .

• (١٠٠) المفردات (٢٦٣) .

• (١٠١) الشمول مفعول : يفيد .

وقوعها فيه ... فاما الشمول ، وان تكون قد استولت على البيت
وأبتزته فلا يعقل من اللفظ البتة « (١٠٢) .

فالقريئة - هنا - هي اسناد الاشتعال للشيب وهو لا يكون
الا للنار .

ثانياً : من الحديث الشريف :

قال صلى الله عليه وسلم :

« خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه فى سبيل الله كلم
سمع هيعة طار اليها » (١٠٣) .

الشاهد فى الحديث كلمة « طار » فهى فى اللغة موضوعة او
هى على حد تعبير ابن تيمية مستعملة فى حركة ذى الجناحين الذى
يطير فى الفضاء ، وفى طيرانه سهولة وسرعة . فشبه بهما العدو
المسريع بجامع قطع المسافة بسرعة فى كل منهما ، الا ان القطع فى
المشبه به « طيران الطائر » اتم واكمل والذى دل على التجوز فى
هذه الكلمة هو اللغة او هى مصدر تصور لقريئة . حيث أجرى
النبي ﷺ للطيران ، وهو فى اللغة لطائر فعلا ، عنى جرى الفرس .
والقريئة امتناع اجراء الطيران على السير على الارض لغة .

فكيف يتصور الامام ابن تيمية ان طار فى الحديث مثل « ظر »
فى حركة الطائر فى الجو فى ان كلا منهما بمعنى واحد ؟!

وكيف يتصور ان « اشتعل » مسندا للشيب فى الاية الكريمة منذ
اشتعل فى قول العرب : اشتعلت النار فى الحطب سواء بسواء ؟!
وكيف ينكر ان يتبادر الى الذهن عند الاطلاق طيران الطائر
حين يسمع كلمة « طار » ؟!

(١٠٢) دلائل الاعجاز (١٠٠) ط الشيخ محمود محمد شاکر . الخانجى .

(١٠٣) البخارى : مغازى .

وكيفه يتكرر ابن يتبادر الى اذهن من « اشتعل » عند الاطلاق
انه فعل ثلث لا فعل للثنيب !؟

لو كان الامر كما يدعى لما استحق البيان الرفيع أن يقول فيه
امام البلاغ رحمه الله : « وان من البيان لسجرا » (١٠٤) .

ان شطر الحسن في اللغة كامن في استعمالها المجازية .
وتفطن مذهب القول فيها ، فهي لغة الاعجاب والتنزيل ، ولغة
المجاز والتاويل .

ثالثا : من الشعر :

بنى قبة الاسلام حتى كأنما

هدى الناس من بعد الضلال رسول

قائل هذا البيت هو العديل بن الفرخ العجلي في منح الحجاج
الثقفي يتصنع مدحه لينجو من وعيد توعدده اياه (١٠٥) .

والشاهد فيه « بنى قبة الاسلام » وهذه العبارة من اقوى
ما يعتز به على ابن تيمية في انكار المجاز جملة ، وفي دعواه
التصوية بين القرائن والقيود في ان الكلام لا يخرج معها عن
الاستعمال الحقيقي وهذه الكلمات الثلاث :

فبنى تدل على البناء المعروف للحائط وما مثله . وانقبة هي
يتبادر الى ذهن عند الاطلاق .

فبنى تدل على البناء المعروف للحائط وما مثله . وانقبة هي
البيت المستدير المفرغ . والاسلام لغة : الانقياد السلس .

ولكن لما ضمت هذه الكلمات الى بعض فتألفت منها هيئة تركيبية

(١٠٤) مجمع الامثال للميداني وزهر الاداب للحمري .

(١٠٥) انظر القصة كاملة في البيان والتبيين للجاحظ (٤٠٢) ط :

السندوبى .

هى التى نراها « بنى قبة الاسلام » كان هنا الضم قرينة صارخة على ان الكلام مجاز لا حقيقة . للخروج بهذه للكلمات عن معناها اللغوى . والفرق يظهر جليا بين قوله :

« بنى قبة الاسلام » وقولنا مثلا : « بنى قبة المنزل » فحمل الاولى على المجاز ضرورة بيانية . وابقاء المائنية على ظاهرها ضرورة كذلك . فالقرينة فى العبارة الاولى تباين القرينة فى العبارة الثانية . فالاولى ترتب عليها مجاز ، والثانية لم يرتب عليها مجاز . فابن دعوى الامام ابن تيمية يا ترى من هذه الحقائق ؟

ان قول التعديل هنا مصدر القرينة فيه هى اللغة ؛ لان ما قاله التعديل فى وصف المعنويات ، لا تصف به اللغة الا للماديات . ولهذا وجب صرف كلامه عن الظاهر الى المجاز . والا كان قوله لغوا ومحالا .

القرائن الشرعية :

فى القرائن اللغوية كان المانع من الابقاء على الظاهر هو الاستعمال اللغوى . وفى القرائن الشرعية لامدخلية للغة فى المنع ، وانما المانع هو الشرع واصول الاعتقاد فيه . وها نحن اولاء تمثّل تمثّل للقرائن الشرعية بما يزيح عنها كل خفاء ، ويجليها امام النظر ،

• وفى مقدمة التمثيل للقرائن الشرعية قول الحق سبحانه وتعالى :

« من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة ، والله يقبض ويبسط ، واليه ترجعون » (١٠٦) .

فى هذه الآية الحكيمة اربعة مواضع يجب صرفها عن ظاهرها بدلالة الشرع واصول الاعتقاد ، وهى :

- من ذا الذى ؟
- يقرض الله ؟
- والله يقبض ؟
- ويبسط .

وانما وجب شرعا صرفها عن ظاهرها ؛ لان الاستفهام هو طلب الفهم والعلم ، وتحصيل ما لم يكن حاصلًا عند المستفهم حال الاستفهام والله عليم بكل شيء ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما « .

فالاستفهام هنا مجاز حيث استعمل فى البحث على عمل الخير والمبادرة فيه .

والقرض والاستقراض : الاستلاف ، وهو لا يكون الا عن عوز وحاجة والله هو الغنى الحميد ، فكيف يقترض من عباده والخير بيده ومنه واليه يعود ؟

فوجب صرف هذا العبارة شرعا ، اى من ذا الذى يعمل عملا صالحا ابتغاء وجه الله فيجزل الله له الجزاء .

والقبض : المسك والطفى والاخذ . والبسط : النشر ، وهما معنيان حسيان يزاولان بتجرحه . فشأنهما ان يكون من صفات الحوادث والله ليس كمثله شيء . فوجب صرفها على النحو الآتى :

والله يضيق فى العطاء ، ويوسع فيه لاراد لما اراد . ولا منيع لما اعطى ، ولا معطى لما منع .

ان الاخذ بظاهر هذه الآية يؤدى الى فساد العقيدة ، والذين اخذوا بظاهرها زادوا ضلالا على ضلالهم . وقد روى ابن جرير قصة وقعت بين ابي بكر رضى الله عنه ، وبين رجل من اليهود يقال له فنحاص . دعاه ابو بكر للايمان قائلا :

« اتق الله وآمن وصدق واقرض الله قرضاً حسناً . فقال
فخاص : يا ابا بكر : تزعم ان ربنا فقير يستقرضنا أموالنا
وما يستقرض الا الفقير من الغنى ان كان ما تقول حقاً فان الله اذا
فقير « ؟!

فأنزل الله تعالى : « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله
فقير ونحن اغنياء ، سنتكبر ما قالوا . . . » (١٠٧) .

فتأمل معنى كيف الحد هذا اليهودى فى صفات الله لما اخذ معنى
قول ابنى بكر الذى اقتبس من الآية الكريمة على ظاهره ؟! ولم يدرك
سر هذا الكلام المسوق مساق الترغيب والتمثيل ، فقد شبه فيه العمل
الصالح بالقرض يقرضه الرجل الرجل . وشبه الاثابة عليه بالقضا
الحسن الجميل . فالكلام هنا مجاز على سبيل الاستعارة التمثيلية
والقاصى بالصرف عن الظاهر هو الشرع تنزيها لله من كل نقص ، ووضفه
بكل كمال .

فماذا يصنع الامام ابن تيمية اذن بهذه الآية ايقبلها على
ظاهاها أم يؤولها . واى الطريقتين احكم واعلم ؟!

بان لنا فيما تقدم ان صرف آية الاقراض واجب شرعا ، واخذها
على ظاهاها مفسد لكمال العقيدة فى الله : ومن يقل غير ذلك يقع
فى المحذور والمحذور .

ومثل الآية المتقدمة قوله تعالى :

« ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة
واعد لهم عذابا ليما » (١٠٨) .

هذه الآية الكريمة يثبت ظاهاها ان الله - سبحانه - يناله اذى
عباده كما ينال العباد اذى بعضهم . وهذا فى حق الله محال . فالله

: (١٠٧) تفسير ابن جزير الطبرى (١٢٩/٤)

. (١٠٨) الاحزاب (٥٧)

غالب على امره وعبياده « لن يضروا الله شيئا » وفى الحديث القدسى : « يا عبادى انكم لن تبخلوا ضرى فتضرونى ، ولن تبخلوا نفعى فتتفعونى » وهذا هو الحق وفيه كمال الاعتقاد .

لهذا وجب شرعا صرف هذه الآية عن ظاهرها بالنسبة الى الاذى فى حق الله . اما اذى رسوله فبإتى على الظاهر ، اذ لا يمنع منه شرعا وقد وقع فعلا .

وقد سلك المفسرون مسلك التاويل فقالوا : يتعاطون اذى الله بمعصيتهم له ، ومخالفة امره . جاء هذا التاويل من مفسرى السلف كابن جرير الطبرى (١٠٩) ، وابن كثير (١١٠) .

ومنهم من قال : ان اذى الله هو الاذى الواقع على رسوله ؛ لان من آذاه فقد آذى الله . ويروون فى هذا خبرا عن صاحب الدعوة ﷺ (١١٠) .

وايا كان فقد وجب شرعا هذه العبارة عن ظاهرها بما يلىق وكمال الاعتقاد فى الله . فهل يسوى الامام بن تيمية بين هذه العبارة « ان الذين يؤذون الله ... » وبين الآية نتي بعدد مباشرة :

« والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات ... » فيكون اذى الله من بعض عباده كأذى المؤمنين والمؤمنات التوقع عنهم من شرار الناس !؟

ومن الحديث الشريف وردت آثار كثيرة لم يأخذ الصحابة وعلماء الأمة من بعدهم بظاهرها ، بل تأولوها تاويلا يتسق مع مبادئ الشريعة واصول الاعتقاد .

(١٠٩) انظر تفسيره (المجلد الثامن ٢٢/٢٢) .
(١١٠) انظر تفسير القرآن العظيم (٥١٨/٣) لابن كثير .

ومن ذلك آثار وردت ترتب «لكفر على أفعال هي مجرد معاص
من مسلم مؤمن لم تخرجه عن دائرة الإسلام والايمان ..

نذكر منها قوله ﷺ :

« من ترك قتل الحيات خشية النار فقد كفر !؟ » .

وقوله عليه السلام :

« من أتى حائضاً فقد كفر !؟ »

وقوله : « اذا قال الرجل للرجل : أنت لى عدو فقد كفر احدهما

بلاسلام !؟ »

لا ريب ان المتبادر الى الفهم عند سماع هذه الآثار من الكفر
هو الكفر المعروف الذى هو نقيض الايمان . ولكن مع قليل من التروى
والتفكر تندفع تلك المبادرة ؛ لان الأسباب التى رتب عليها الكفر فى
هذه الآثار مجرد معاص لا اثر لها فى افساد العقيدة الصحيحة لهذا
تأول العلماء الكفر الوارد فيها بكفر النعمة (١١١) .

وقالوا : ان الكفر صنفان : احدهما الكفر بأصل الايمان وهو
شدة والآخر كقر بقرع من فروع الاسلام فلا يخرج به [صاحبه] عن
صل الايمان (١١٢) .

ومثل هذا التأويل روى عن ابن عباس فى قوله تعالى : « ومن
مع يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون » .

فقال : « هم كفرة . وليس كمن كفر بالله واليوم
الآخر » (١١٣) !؟

(١١١) انظر فى هذه الآثار وتأويلها : النهاية فى « غريب الحديث »

(١٨٦ / لابن الأثير ، وقد عزى الحديث الأول لابن مسعود .

(١١٢) نفس المصدر والموضع .

(١١٣) نفس المصدر والموضع .

وغيد خاف ان الداعى الى صرف اللفظ عن ظاهره هنا هو
الشرع فهو مصدر القرينة فى هذه الصروفات ؛ لان الأعمال التى وصف
مرتكبها بالكفر لا تخرج عن كونها معصية صادرة من مسلم ، شبه فيها
العمل المخالف بالكفر تنفيها منه بجامع المخالفة فى كل منهما .

ومن الشعر قول الشاعر (١١٤) :

يقرب حب الموت آجالنا لنا

وتكرهه آجالهم فتطول

الموت قدر من اقدار الله ، يقضى على قوم فيموتون مبكرين
ويقضى على قوم فيموتون متأخرين . « وما كان لنفس ان تموت
الا باذن الله كتابا مؤجلا » (١١٥) .

ولكن الشاعر هنا اسند ظاهرته الموت المبكر والبطيء الى حب
الموت وكراهته (يصف قومه بالشجاعة ، وعدوهم بالتجبن) وصرف
هذا الكلام عن ظاهره واجب من جهة الشرع . ومحال ابقاؤه على
الظاهر . فالقرينة فيه مصدرها الشرع وليست اللغة . والكلام محمول
معها على المجاز من اسناد الحدث الى ملابس نه غير ما هو له
وهكذا ، فان القرينة التى مصدرها الشرع كالقرينة التى مصدرها
اللغة ، كلنا هما يحمل الكلام معهما على المجاز .

القرائن العقلية :

اولا من القرآن الكريم :

لقد مر بنا مرات عديدة قوله تعالى : « واسأل القرية التى كنا
فيها . والعيير التى اقبلنا فيها » وان العلماء مجمعون على ان
المعنى : اسأل اهل القرية ، واهل العير . والقرينة الصارفة عن
الظاهر هنا مصدرها العقل لذلك كانت القرينة عقلية ، لان القرية
والعير لا يسالان . فالأولى جماد والثانية عجمانوات .

(١١٤) هو السمو آل بن عاديا انظر ص (٧٩/١) أبى تمام .

(١١٥) آل عمران (١٤٥) .

ومن الحديث قوله عليه السلام فى جبل أحد « هذا جبل يحبنا ونحبه » (١١٩) .

وصدور الحب من الجبل محال عقلا فوجب الصرف والتأويل
أى يحبنا أهله وهم الأنصار ، ونحب أهله .

ومن الشعر قول الشاعر :
وما الدهر إلا من رواة قصائدى

إذا قلت شعرا أصبح الدهر منشدا

فالدهر من حيث أنه زمان لا يروى ولا ينشد ، هذا ممنوع
عقلا . فوجب الصرف بتقدير مضاف ، أى أهل الدهر ومن عاش فيه .

قرائن العادة

أما قرائن العادة والعرف فمثل قول من يقول : رأيت الناس .
فرؤية جميع الناس مستحيلة عادة وعرفا فوجب الصرف من العموم
إلى الخصوص .

ومنه : شربت الماء . فشرب الماء كله مستحيل عادة وعرف
فوجب التأويل إلى البعض من الكل .

قرائن الحس

وقرائن الحس والمشاهدة هى الأحوال التى تصاحب المجاز من
هيئة مادية ، أو نفسية . فمن يقول : أروانى الماء وأذهب عطشى ن
كان هذا القول صادرا ممن يحمل فى يده مصحفا أو شاهدا فى جبهته
أثر السجود فهو متجاوز فى هذا القول ، فكان الحس والمشاهدة هنا
مصدر القرينة ، أى أروانى الله عند شرب الماء . وأذهب الله عطشى
عند شربه .

وهكذا تنوع مصادر القرائن ، وتعين كل قرينة منها على فهم
المراد ولن تستوى القرائن فى الدلالة كما يترى ابن تيمية . وبعض

القراءن. يجب معها الصرف. وجوبا لافكاك منه . وقد ادرك ذلك العلماء وان نازع الامام ابن تيمية فى نحو « يد الله فوق ايديهم » بان نله يدا لا نعلم حقيقتها .

ففضلا عن أن ذلك تاويل ملزم لابن تيمية ومشايخه فان من الامثلة ما لا يفيد معه نزاع قطعاً .

ومن هذا قول الحق سبحانه فى شأن الريح :
« تدمر كل شىء بأمر ربها » فقد اجمعوا على صرف العموم الذى فيها « كل شىء » لانها لم يقصد بها أن تدمر السموات والارض والجبال ولا المياه فهذا العموم ، وهو ظاهر اللفظ ، غير مراد . وانما المراد تدمر كل شىء مرت عليه مما شأنها أن تدمره وتؤثر فيه (١١٧) .

ونرى من هذا الكلام أن تخصيص العا مبالعرف او للعبادة (او الحس والمشاهدة) امر يكاد يكون موضع اجماع ؛ لانه ليس الا تفسيراً للكلام على مقتضى المقام ، وعرف الاستعمال ، وليس ذلك امراً غريباً (١١٨) .

ومن السنة اجمعوا على تاويل قوله ﷺ : « رفع عن امتى الخطا والنسيان ، وما استكروها عليه » .

لان رفع الشىء بعد وقوعه لا يكون ، فلا بد لتصحيح الكلام من تقدير محذوف وقدره بانه لاثم . اى رفع لاثم الخطا والنسيان والاستكراه (١١٩) .

فماذا يضع الامام ابن تيمية فى مثل هذه النصوص ؟ ايجرى بالعموم على عمومه فى الآية الكريمة أم يؤول كما اول المؤلفون ؟

(١١٧) الموافقات لشاطبى : (٢٧١/٣) .

(١١٨) مالك حياته وعصره . آراؤه وفقهه (٢٥٤) للامام أبى زهرة

ما عدا ما بين العلامتين (. . .) فزيادة من عندنا .

(١١٩) نفس المصدر . (٢٥٥) .

وماذا يكون المرفوع عنده في الحديث ؟ أهو الخطأ نفسه ؟
والتسيان نفسه ؟ والاستكراه نفسه ؟

وكيف يقال إنها رفعت وما نزال نفسى ونخطيء وتمتكره ؟

بل ماذا يقول في « حرمت عليكم امهاتكم » ؟ ! الاحترام واقع
على الذوات أم على معان لازمة لذوات الامهات ؟ وهل كل المعانى
اللازمة لذوات الامهات تنهى المحرمة كالنظر والحديث معهن ، والرضاع
منهن ، وحنانهن وعطفهن ؟ أم المحرم هو معنى واحد أجمعت الأمة
عليه ، وهو نكاح الامهات ؟

أمن المستساغ عند الامام ابن تيمية ابقاء هذه النصوص على
ظواهرها وهو العالم الفقيه الذى ملأت فتاواه واجتهاداته الافاق ،
وتغنت بها الركبان ، ووعاها وعى الزمان ؟

أما قوله ان الفعل له فاعل ، وله مفعول ، وهما قرينة قانين
المجاز حين يقترن الفعل بفاعله ، او يقع على مفعوله (١٢٠) ؟

فان جوازنا على هذا ان اقتتران الفعل بفاعله يكون مجازا أحيانا
مثل قوله عليه السلام : « ان مما ينبت الربيع » والمنبت هو الله
لا الربيع فهذا الاقتتران صير الكلام مجازا . وهو لازم مذهب اهل السنة
الذين كان ابن تيمية من ابرز اعلامهم فى العصور الوسيطة .

وكذلك يقع الفعل على مفعول يكون مجازا أحيانا مثل : قتل
البخل واحيا السامحا « والبخل ليس ذا روح حتى يقتل . والسامح
حتى ولو كان مما يحيا فليس فى استطاعة مخلوق احياؤه . وانما
المحيى هو الله وصفوة القول : ان القرائن نوعان :

● نوع يكون معه الكلام مجازا ، وهذا متفق عليه بين العلماء
اتفاقا يكاد يكون اجماعا (١٢١) .

● ونوع لا يكون معه الكلام مجازا . وهذا هو المذهب الصحيح
المطابق الواقع . ومعتقد علماء الامة على اختلاف منازعهم واتجاهاتهم
الفكرية ولا نقول هو مذهب الجمهور ، بل هو أقوى وصفا من هذا ،
ولذلك نقول ، وندين الله بما نقول ، انه مذهب يكاد يكون مجمعا عليه
بين علماء الامة . بل هو اجماع ؛ لان الذين خالفوا فيه لم يبنوا
مذهبهم على أسس تصلح أن يبنى عليها مذهب صحيح . والفرق
كبير بين من اجتهد فأصاب ، ومن اجتهد فأخطأ .

فالمصيب له أجران : أجر الاجتهاد ، وأجر الاصابة . والمخطيء
له اجر واحد ، هو اجر الاجتهاد مع خلوص النية . وليس عليه اثم
الخطأ . وهذا من رحمة الله بعباده .

مناقشة ابن تيمية أدلة المجوزين :

من المحاور التي اعتمد عليها الامام ابن تيمية في رد المجاز
وابطاله مناقشة ادلة مجوزي المجاز ، وبخاصة استشهادهم بتنصوص
من القرآن الكريم وما اثر عن العرب . وقد آثرنا تنقمة لمواجهة ان
نستعرض بعضا من محاولاته في هذا المجال . ولئن نطيل فيه ، لان
لدينا في مواجهة ما هو اهم من كل ما تقدم . وان كان كل ما قلناه
فيما مضى لازما في الواجهة . ونشير قبل الاخذ في الحديث الى ان
الامام ابن تيمية يلجأ احيانا امام ما استشهد به مجوز المجاز الى
القول بدلالة التضمن ، اي ان اللفظ يدل على معناه الظاهر وعلى
المعنى الذي قال مجوز والمجاز انه مجاز - بالتضمن .

كما يقاوم القول بالمبادرة عند الاطلاق من القرائن بأن اللفظ
مستعمل في المعنيين : الأصلي والمجازي ، بيد انه في أحد المعنيين

(١٢١) هذا بالنسبة الى قلة المخالفين ومنهم الامام ابن تيمية وتلميذه
ابن القيم في بعض مصنفاته .

(الأصلى) . كثير استعملته . ، وفى غيره (المجازى) قل استعملته !
وهدفه من هذا كله انكار المجاز جملة باختراع بدائل يستند إليها معنى
اللفظ . ونقدم فيما يأتى بعضاً من أقواله :

« . . . ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به
التمييز بين نوعين . فعلم إن هذا التقسيم باطل (؟ !) وخيئت
فكل لفظ موجود فى كتاب الله وسنة (١٢٢) . رسوله فانه مقيد بما يبين
معناه ، فليس فى شىء من ذلك مجاز (؟ !) بل حقيقة . ولهذا لما
ادعى كثير من المتأخرين أن فى القرآن مجازاً وذكروا ما يشهد لهم رد
عليهم المنازعون جميع ما ذكروه . فمن أشهر ما ذكروه قوله تعالى :
« جداراً يريد أن ينقض » قالوا : والجدار ليس بحيوان . والارادة
انما تكون للحيوان فاستعملها فى ميل الجدار مجاز .

فقبل لهم لفظ الارادة قد استعمل فى الميل الذى يكون معه شعور
وهو ميل الحى ، وفى الميل الذى لا شعور فيه . وهو ميل الجماد ،
وهو من مشهور اللغة : يقال : هذا السقف يريد أن يقع ؟ وهذه الارض
تريد أن تحرث ، وهذا الزرع يريد أن يسقى ، وهذا الثمر يريد أن
يقطف . وهذا الثوب يريد أن يغسل . وأمثال ذلك « (١٢٣) .

وقفه مع هذا الكلام :

أول ما يلفت النظر فى كلام المؤلف هذا جزمه إن كل نغماً فى
القرآن والسنة حقيقة . وفى هذه التسمية « حقيقة » اعتراف ضمنن
بالمجاز ، لأن لكل معنى عام فى اللغة ضد ومقابل :

مثل : الصحة والمرض ، والغنى والفقير ، والطول والقصر ،
والعلو والسفل والحضور والغياب ، والشبع والجوع ، والرى والعطش ،
والضحك والبكاء والسرور والحزن ، والكثرة والقلة ، والوجود

(١٢٢) لفظ « سنة » غير موجود فى الأصل . والصواب اثباتها .

(١٢٣) الايمان (١٠٢ - ١٠٣) .

والفناء ، والرجولة والأنوثة ، والطول والعرص ، والجهر والهمس ،
والحياة والموت ، وغير ذلك من المعانى العامة التى لا يدرك أحدها
الا بتصور ما يقبله فالكلام المسمى حقيقة منظور فيه الى قسـيمة
المسمى مجازا ، والا لما جاز لنا أن نقول هذا حقيقة . وكان يجب
الاقتصار على القول بأنه كلام .

ومن ينكر هذه المقابلات بين المعنى انعمته او المعنى الكنية ،
فليأتنا بمعنى عام أو كلى ليس له مقابل .

هذا أولا .

أما ثانياً : فن الالمسم ابن تيمية يذهب الى ان لفظ الإرادة
مستعمل فى ارادة ماله شعور واحساس . وفى ارادة تجسد . ومع
تسليمنا له بهذا الاستعمال فلن سلم له يتسوى الاستعمائين ؛ لان
الإرادة عملية نفسية ذات عناصر تتكون منها قبل أن تبرز الى الوجود
والظهور . وفى أقوى مظاهرها اختيار أمر عنى أمر بعد التردد بينهما
والنزوع الى واحد وقع عليه الميل والاختيار . وعى هذا يقول الراغب :
« والإرادة فى الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل . وجعت اسماً
نزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغى أن يفعل أو لا يفعل .
ثم يستعمل مرة فى المبدأ ، وهو نزوع النفس الى الشيء . ومرة فى
النتهى وهو الحكم فيه بأنه ينبغى أن يفعل أو لا يفعل . فاذا استعمل
فى الله فإنه يراد به المنتهى دون المبدأ فإنه يتعنى عن معنى النزوع .
فمتى قيل : اراد الله كذا فمعناه حكم فيه أنه كذا وليس كذا وقد
يذكر - يعنى لفظ الإرادة - ويراد به القصد نحو : « لا يريدون عنوا
فى الارض ولا فسادا . أى يقصدونه ويطلبونه . والإرادة قد تكون
بحسب القوة التخيرية والحسية . كما تكون بحسب القوة
الاختيارية . ولذلك تستعمل فى الجماد وفى الحيوانات . نحو
« جدارا يريد أن ينقض » ويقال : فرسى تريد التبن » (١٢٤) .

فى هذا النص يقسم الراغب الإرادة تقسيماً ثلاثياً :

* الإرادة الاختيارية وهى اسمى أنواع الإرادة ولا تكون الا من العاقل المفكر المتدبر فى الامور ، المميز بين الاشباه والنظائر ، والمغث والبمين .

* والإرادة الحسية المادية وهى تكون من الحيوانات التى لها احساس وليس لها ما للانسان من قوة التمييز .

* والإرادة التسخيرية ، وهى ما يقع على الجمادات من تصرفات لا أثر لها فيها والإرادة باعتبارها قوة مركبة من عدة عناصر لا تقع من الجمادات التى لا اختيار لها .

وتقع من الحيوانات بميل غرزى . فهو مرحلة وسيطة بين الإرادة الكلمة الصادرة من الانسان العاقل بالفعل .

ويبين ما يشبه الإرادة من حيث التسخير . اذن فور رد الإرادة فى كلام العرب مسندة الى الحيوانات والجمادات لم يكن المقصود منه سوى الدلالة عندهم بل حى فى الانسان العاقل بتفعل حقيقة . وفى غيره قياس ومجاز . ولو كانت إرادة الحيوانات والجمادات مثل إرادة الانسان لما احدر الشرع الاضرار التى تقع عنى الانسان من العجاوات ولم قال عليه السلام : جرح العجاوات جبار « يعنى لا تبعة عنيبه فيه . ولكان القصاص من الحيوانات اذا رفصت انسانا فمات . ولم يقل بهذا احد .

وإذا كان جرح العجاوات هدرا ، وهى ارقى من الجمادات لما ركب فيها من احساس وادراك فان جرح الجمادات اوتى بعدم الاكثرات . وليس بعد هذا الفرق من كلام أو نزاع .

والعرب تكلمت بالحقائق ، وتكلمت بالمجازات . فوورد صور من المجازاب فى كلامهم لا يعنى انه حقيقة . ولا يصلح دليلا على تساوى الدلالات عندهم فى كل ما صدر عنهم وهم ارباب البيان ، وذواقو الجمال فيه . ولهم من الصور المجازية الكثير .

قال الجاحظ : ويقال ان اول من سعى الأرض التي نم تحفر -
قط ، ولم تحرث اذا فعل بها ذلك مظلومة النابغة حيث يقول :
الا الأوارى لأيا ما ابينهما
والنؤى كالحوض فى المظلومة الجلد

ومنه قيل سقاء مظلوم اذا أعجل عليه قبل ادراكه . . . « (١٢٥) » .

ثم تتبع الشعراء والأدباء النابغة فسموا بعض الجمادات والاسماء
المعقولة مظلومة .

فهل ظلم الأرض عند النابغة ومتنوقى : لجمال «نقولى فى
الجاهلية مثل ظلم الناس بعضهم بعضاً ، والذي من أجله تعاهد قوم
من اشراف العرب قبل الاسلام وانشأوا « حلف الفضول » الذى كان من
ابرز اعماله رد الظلم عن المظلومين ؟

وهل ظلم الأرض والبطنح والسقاء واليوم (١٢٦) مثل لظلم
الذى من أجله انشأ عمر بن عبد العزيز « ديوان رد المظالم » لتنى
لحقها امرأء بنى أمية بالرعية . ؟

ام ان هناك فرقا بين الظلمين كان احدهم من اجز ذلك الفرق
حقيقة . والآخر نقلا عنها ومجازا وان يسموا هذه الظواهر بما سماها
به اللاحقون !؟

نص آخر :

وينتقل الامام ابن تيمية لرد شاهد آخر هو قوله تعانى :

(١٢٥) الحيوان (٣٣١/١) تحقيق د / عبد اسلام حارون .
(١٢٦) البطاح والسقاء واليوم وصفت بالظلم أى : مظلومة فى أقوال بعض
الشعراء الذين تابعوا النابغة فى وصفه الأرض . انظر المصدر السابق وكذلك
اللسان (مادة ظلم) .

(٥١ - المجاز ج - ٢)

« فاذاقها الله لباس الجوع والخوف » ويقول فيه :

« فان من الناس من يقول : الذوق حقيقة في الذوق بانفم
واللباس بما يلبس في البدن وانما استعير هذا وهذا . وليس كذلك
بل قال الخليل : الذوق في لغة العرب هو وجود طعم الشيء .
والاستعمال يدل على ذلك » ١٢٧ .

ايضاح :

ينبغي اولا ان نوضح هذا النص بما يساعد على تصور معناه
ويمهد لمنقشته . وهو يشتمل على الافكار الآتية :

* الاشارة الى مذهب من قل : الذوق واللباس في الآية الكريمة
متعاربان .

* تعقيب ابن تيمية عليه بقوله « وليس كذلك » .

* استدلاله على صحة قوله بقول تخريل ان الذوق في لغة العرب
وجود طعم الشيء .

* استشهده على صحة قول تخريل بان الاستعمال يؤيده .
وقد راج ابن تيمية يسوق آيات كثيرة جاء فيها لفظ الذوق . . وينتهي
بعد ذلك الى :

* ان لفظ الذوق يستعمل في كل ما يحس به .، ويوجد لله او لذته
ولا يفهم منه الذوق بالفم الا بقيد مثل ذقت للطعام ، وذقت
الشراب ؟ ! .

* وان اللباس يستعمل في كل ما يغشى للانسان ويلتبس به
ويستشهد بقوله تعالى : « وجعلنا الليل لباسا » .

نقد هذا الكلام :

ظاهر مما تقدم ان الامام ابن تيمية فى دعواه عمومية الذوق فى الاحساس ليس له دليل سوى ما نقله عن قول الخليل . اما دعواه عمومية اللباس فى كل ما يغشى الانسان ويتلبس به فليس له فيه دليل نقلى . وانما هى دعوى ادعاها واجتهد اجتهادا من عند نفسه محذولا اثبات صحتها ، كما نهج هذا المنهج مع دعوى عمومية الذوق بعد الاستشهاد عليها بقول الخليل رحمهما الله .

وعنى هذا الأسس نمضى فى النقد بدئين بدنيه النقلى وهو قول الخليل :

اولا : قول الخليل :

ما نقله الامام ابن تيمية عن لخليل نيس مفيدا له فى اثبات صحة دعواه ، وذلك من وجبين :

أحدهما : منظور فيه الى عبارة لخليل نفسه ، وثانيهما : انظر فيما قاله العلماء غير الخليل فى معنى الذوق ودلالته . ولنبدأ بنوجد الأول ، وهو :

النظر فى عبارة الخليل :

عبارة الخليل فيها اجمائل ، وعنى على ما فيها من اجمائل دلت دلالة قوية على انه اراد ذوق اللسان لا عطق احساس كما ادعى ابن تيمية . وذلك لان الخليل قال : « وجود طعم الشيء . فكلمة طعم هذه خاصة بما يؤكل او يشرب . والطعام هو الماكول . والطعم اثره فى اللسان من حلاوة ومرارة ومزارة .

ويؤيد هذا ان الحواس الخمس التى زود بها الانسان جعلت لكل واحدة منها وظيفة خاصة :

فالعين للابصار ، والاذن للسمع ، والأنف للشم ، واليد للمس ثم
اللسان للذوق . ولا تتعدى حاسة منها وظيفتها المخلوقة من أجلها ،
كذلك لا يشاركها غيرها على وجه الحقيقة فى وظيفتها . فكيف سنغ
للإمام ابن تيمية أن يشرك مع اللسان غيره فى وظيفته ويدعى أن هذا
حقيقة فى اللسان وغيره ؟ !

وهل نه ان يشرك مع العين غيرها فى الابصار ؟ ومع الأذن
غيرها فى السمع ؟ ومع الأنف غيره فى الشم . ؟ واذا كان هذا
ليس له ولا لغيره ولم يقل به احد ، فكذلك اللسان ؟!

ونو كن المؤلف قد تتبع مادة « طعم » فى القرآن الكريم وما
اشتق منها ما وجدناه مستعملة الا فيما يؤكل . ولا موضع للأكل الا الفم
الذى هو موطن للسان (١٢٨) .

فإنخيل اذا لم قل : وجود طعم الشئ ، اكتفى بذكر « طعم »
عن ذكر اللسان فأجمل اجمالا لا يخل بالفهم . ولهذا فنحننا نكرر
ونقول : ان عبارة الخيل لا تفيد الإمام ابن تيمية ، فهى حجة عليه
وليس له .

ثانيا : اقوال انعماء فى معنى الذوق ودلالته :

تداول المعنى من بعد الخيل جمع اللغة وتدوينه وشرح معنييه
واهتم فريق منهم بشرح كلمات القرآن على نظام المؤلف المعجمى
كالراغب ، وما قالوه فى مادة « ذوق » جاء بمنزلة الشرح والتفصيل
للأجمال الوارد فى كلام الخليل :

(١٢٨) ادعو القارئ الكريم أن يراجع الآيات المذكور رقمها ليتأكد من
صحة ما نقول والآيات هى :

الأحزاب (٥٣) المائدة (٦٣) البقرة (٢٤٩) الانعام (١٤٥ - ١٣٨)
يس (٤٧) الحج (٢٨) و (٣٦) المائدة (٥ - ٨٩) الانسان (٩) الكهف
(٧٧) المجادلة (٤) وغير ذلك كثير .

« الذوق وجود الطعم بالغم . واصفه فيم — يقل تناوذه دون ما يكثر . . . واختير في القرآن لفظ الذوق في العذاب لان ذلك وان كان المتعارف للقليل فهو مستصلح للكثير فخصه بالذكر ليعم الأمرين وكثر استعماله في العذاب . . . » (١٢٩) .

- فيها هو ذا يضيف الطعم الى الفهم ، مكمل ما بداه انخليل ، ويقول ان الذوق يطلق على ما كان تناوذه قليلا . واكثر استعماله في العذاب .

ويقول الزمخشري :

« ذقت الطعام وتذوقته شيئ بعد شيء . . ومن المجاز : ذقت فلانا ، وذقت ما عنده . وتقول : ذقت الناس واكلتهم ووزنتهم وكلتهم فما استطببت طعمومهم . . . » (١٣٠) .

فإن ذوق حقيقة انم يكون فيم يدخل لى الجوف عن طسريق الفهم ، ثم توسعوا فى معناه فعبروا به عن التجارب ، وغيرها . كما استعمله القرآن الكريم اكثر ما استعمله فى العذاب والنشر . وربما كان السر فى ذلك ما فى الذوق من شدة الاحسس وسرعة حصوله .

وصاحب اللسان يكثر من شرح المدة والايرادات عينى ، ثم يقول فى غضون كلامه :

« وهذا من المجاز ان يستعمل الذوق وهو ما يتعنى بالأجسام فى المعنى كقوله تعالى : « ذق انك انت العزيز الكريم » وقوله : « فذاقوا وبال امرهم » . . . ويقال : مذقت ذواقا : أى شيئاً . وهو - بذاق من الطعم » (١٣١) .

اللباس

« ما لبس فهو حقيقة فيم ينبس مجاز فيما يستر ويغشى .

• (١٢٩) المفردات (١٨٠) .

• (١٣٠) أساس البلاغة (٢٠٩) .

• (١٣١) لسان العرب (مادة ذاق) .

والاستعمال يؤيد ذلك . . . ففي قوله تعالى : « لبسا يوارى
سوءاتكم وريشا . . » (١٣٢) قصد ما يلبسه الإنسان من ثياب حمية ،
اذ هي التي توارى سوءات عن النظر .

ويؤيده قوله تعالى في شأن آدم وحواء واغراء الشيطان لهما :
« ينزع عنهما لباسهما ليريحهما سوءاتهما » (١٣٣) .

وقوله في نعيم اهل الجنة : « ويلبسون ثيابا خضرا من
سندس » (١٣٤) . فاللباس هنا هو الثياب الحنية بدليل ايقاع
يلبسون ، وينزع عنهما ، وكونها توارى سوءات .

اما اللبس المعنوي فهو يشترك مع اللبس الحسي في اصل
الاشتقاق فكلاهما فيه اخفاء وستر . ولذلك لم عطف اللباس المعنوي
المجازي على الحسي في قوله تعالى :

« يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوءاتكم وريشا ،
وللبس التقوى » جاء فيه « قراءتن :

الاولى : برفع لبس . وهي قراءة ابن كثير وعاصم ، وابى عمرو
وحمزة .

الثانية : بنصب لبس ، وهي قراءة نافع ، وابن عامر
والكسائي (١٣٥) .

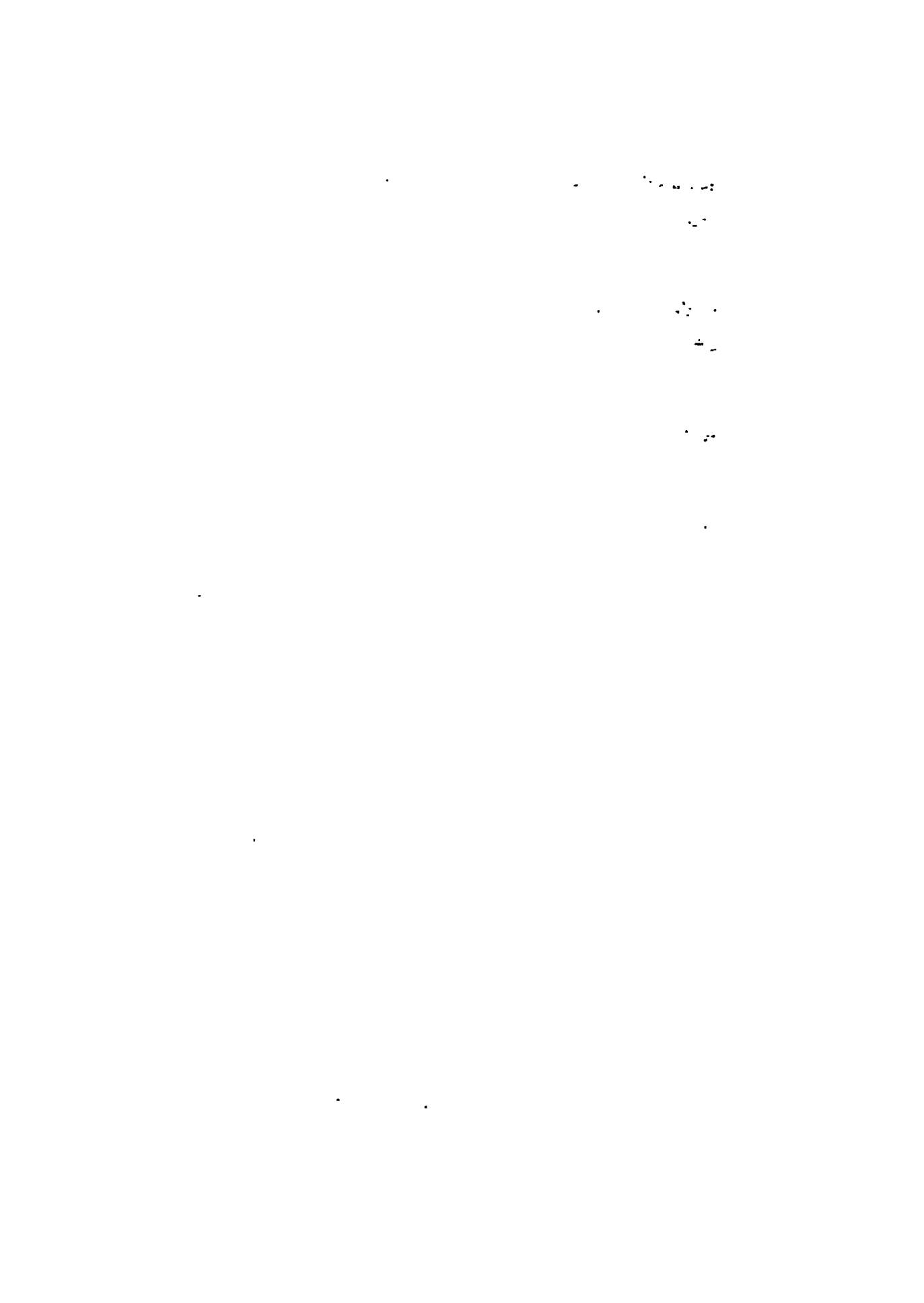
فقراءة النصب عنى ان الواو عاطفة . وقراءة الرفع عنى ان الواو
للاستئناف . وهذا يفهم منه مغايرة لبس التقوى لما تقدم عليه من
« لباسا وريشا » مغايرة المعنويات للحسيات .

• (١٣٢) الاعراف (٢٦) .

• (١٣٣) الاعراف (٢٧) .

• (١٣٤) الكهف (٣١) .

• (١٣٥) السبعة في القراءات لابن مجاهد (٢٨٠) تحقيق د . شوقي ضيف .



نص ثالث :

ثم انتقل المؤلف الى شواهد اخرى قال ان مجوزى المجاز استدلوا بها على صحة مدعاهم . وبعد ان عرضها ردها عليهم . وفى هذا يقول :

« وكذلك ما ادعوا انه مجاز فى القرآن كلفظ المكر والاستهزاء والسخرية المضاف الى الله . وزعموا انه مسمى باسم ما يقابله على طريق المجاز » .

هذه هى الدعوى كما يصورها الامام . ثم يعقب عليها بما يدفعها فى نظره فيقول :

« وليس كذلك . بل مسميات هذه الاسماء اذا فعلت بمن لا يستحق كانت ظلماً له . واما اذا فعلت بمن فعلها بالمجنى عليه عقوبة له بمثل فعله كانت عدلاً » (١٣٨) .

ثم يسوق من الآيات : « ومكروا مكراً ، ومكرنا مكراً » (١٣٩) .

« فيسخرؤن منهم ، سخر الله منهم » (١٤٠) وغيرهما .

ثم يقول : « ونهذا كن الاستهزاء بهم فعلا يستحق هذا الاسم » ثم نقل حديثاً عن ابن عباس يفيد ان الاستهزاء بهم أن يفتح لهم باب من الجنة فيسرعون اليه فيخلق ، فيضحك منهم المؤمنون . ثم يقول :

« وقيل انه يظهر لهم فى الدنيا خلاف ما أبطن فى الآخرة . . »

ثم يختم من هذا كله الى فصل القول عنده فيقول :

« وهذا كله حق ، وهو استهزاء بهم حقيقة » (١٤١) .

(١٣٨) الايمان : ١٠٦ .

(١٣٩) النمل : ٥٠ .

(١٤٠) التوبة : ٨٠ .

(١٤١) انظر هذه النقول فى الايمان (١٠٧) .

ولتأ على هذا الكلام ملاحظتان :

الأولى : أن هذه النصوص عند البيهقيين من باب المشاكلة ، وهى :

تسمية الشيء باسم غيره لوقوعه فى صحبته لفظا أو تقديرا . وهذا من الوقوع اللفظى . والمشاكلة لا يتوقف تحقيقها على المجاز بل هى من الصور الحقيقية التى لا مجاز فيها . وان وقع فيها مجاز فذلك ليس من شرطها . وقد تقدم تفصيل الكلام فيها (١٤٢) .

وانما الذى عده من المجاز هم الاصوليون ، وبعض اللغويين كابن قتيبة وغيره . والمعون عليه فى هذا هم البلاغيون ؛ لأنهم وضعوا الفروق الدقيقة بين ما هو مجاز وما هو غير مجاز من الفنون البلاغية ، ومن المعروف أن الاصوليين ومن جرى مجراهم من بعض اللغويين والأدباء والنقاد كابن رشيق وابن الأثير ومقدمى البلاغيين كابى هلال العسكري يخطون بين بعض الفنون البلاغية فيرون ما ليس مجازا .

فعلينا أن نأخذ من هؤلاء ما كان صوابا ، ونعرض ما خلطوا فيه ولا نأخذ قولهم قضية مسلمة .

والذى عليه البلاغيون أن وقوع اللفظ فى صحبة غيره إنما يبيح أن يطلق اسم الأول على الثنى ولا يرقى به إلى درجة المجاز . وقد بينا هذا بكل وضوح فى غير هذه الدراسة (١٤٣) .

وعلى هذا نقرر أن ما ذكره الامام ابن تيمية من نفى التجوز فى الأمتة التى ساقها من القرآن الكريم مذهب صحيح موافق لما عليه البلاغيون مع اختلاف المنارع .

(١٤٢) انظر () من هذه الدراسة :-

(١٤٣) ينظر كتابنا : البعيج من المعانى والالفاظ : مبحث المشاكلة .

فابن تيمية ينكر المجاز فيها في اطار مذهبه المعروف في انكار
المجاز جملة وتفصيلا .

والبلاغيون لا يقولون بالمجاز فيها لا لان المجاز غير واقع ،
ولكن لان المشككة نفسها لا مجاز فيها . فهي عند البلاغيين مناقشة
في المثال لا في المبدأ . . . وعند ابن تيمية مناقشة في المبدأ قبل ان
تكون مناقشة في المثال .

اما الملاحظة الثانية . فان الامام ابن تيمية وان استطاع ان ينقى
المجاز في هذه النصوص التي سقها بحمل الكلام على الحقيقة
مستشهدا بما روى من نصوص عن النبي ﷺ ، وعن الحسن البصري
فانه لا يستطيع ان يجد معينا له على نصوص اخرى من المشاكلة وردت
في القرآن ولم يذكرها . بعضها متعلق بالله - سبحانه - وبعضها بأشياء
اخرى .

فما وقع مضافا الى الله قوله تعالى :

« وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا »؟! (١٤٤) . .

« فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا انا نسيناكم »؟! (١٤٥) .

« نسوا الله فسيهم »؟! (١٤٦) .

ليس في وسع الامام ابن تيمية ، ولا في وسع أحد ان يقول ان
النسيان المضاف الى الله في هذه الآيات حقيقة ، لان الله لا ينسى .
فانسيان نقص والله منزه من كل نقص وانما المراد من النسيان
هنا - عقوبهم عن نسيانهم الله . ولكنه عدل عن التسمية الحقيقية
ليه فلم يقل في الاولى : انا نجاقيكم . ولم يقل في الثانية : انا عاقبتكم
ولم يقل في الثالثة : فعاقبهم . بل عدل عنه الى : نسيناكم ،
ونسيناكم ، وفسنيهم لغرضين احدهما بياني . والثاني تريوي :

(١٤٤) الجائية : ٣٤ .

(١٤٥) السجدة : ١٤ .

(١٤٦) التوبة : ٦٧ .

فَالْيَبْيَانِي : ان وقوع العقاب على النبيان في صحبة النسيان جوز .
تسميته باسم ما وقع مصاحباً له .

والتريوى : هو تحسيرهم وتنديمهم واشعارهم أن الجزاء من جنس العمل وانما صلح النسيان أن يقع بديلاً عن العقاب ؛ لان من نسي شيئاً أهمله والمعنى ان الله حرمهم من كل انعامه والطاقه واحساناته حرمة المنسى ممن نسيه .

ومن يذهب في مثل هذا الموضع الى القول بالمجاز فله في قوله شفيح ؛ لان من قال ان المشاكلة من المجاز لم يخطيء كل الخطأ . ولم يصب كل الصواب .

وصفوة القول : ان ابقاء اللفظ هنا على ظاهره اذا اعتقده من ابقاء على ظاهره وليجه تؤدى الى الكفر والجهل بكمال الله . تعود بالله من هذا القول ، ونبراً اليه براءة يوسف مما رمى به .

أما ما جاء في غير انه فمنه قونه تعالى : فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم « (١٤٨) .

وقوله : « وجزاء سيئة سيئة مثبب . . » (١٤٩) .

« ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن ، قل اذن خير لكم . . » (١٥٠) .

ان الجزاء الواقع على الاعتداء والاساءة عقاب عادل لا اعتداء ولا سيئة والا لما اقره الشرع الحكيم .

وابقاء لفظي الاعتداء والسيئة في الايتين على ظاهرهما قبيح كل القبح ، فلا يمكن ان يسمى العقاب العادل اعتداء وسيئة ، وقد

• (١٤٨) البقرة : ١٩٤

• (١٤٩) الشورى : ٤٠

• (١٥٠) المائدة : ٦١

مدحه الله في كتابه العزيز وجعله حياة : « ولكم في القصص حياة » ولا مخرج من هذا الا بحمل التسمية المستعارة من تسمية ما وقع مصاحباً له وهذا ما ينكره الامام ابن تيمية ويجزم بأنه حقيقة .

وهذا مثلما تقدم له غرضان بياني وتربوي :

فوقوع العقاب المائل العادل في صحبة الاعتداء الاثم جوز أن يطبق اسمه عليه فيعبر عنه به ، وكذلك تسميته سيئة في الآية الثانية وأما التربوي فهو الأشعر بأن انجزاء من جنس العمل : اعتداء باعتداء . وسيئة بسيئة .

ويضاف اني هذين الموضوعين غرض تربوي آخر ، فالاقتصاص من المعتدى حق مقرر شرعاً للمعتدى عليه ، وثلاً يبالغ في الاقتصاص فينظم بدل أنظمة لطمتين مثلاً . وهذا من شأنه أن يتزايد معه الشر ، وتلد نخسومة ، من أجل ذلك سمي العقاب اعتداء وسيئة يشعر المقتص وهو يمارس حقه في القصاص ممن اعتدى عليه بأنه مثله معتد فيقف عند الحد المأذون فيه ولا يدينغ ؛ وقد يدفعه الى المبالغة في نقص شعوره - كما قنا - بأنه صاحب الحق . فانظر اني حكمة تبين كيف تكون ؟

وفي الآية الثالثة : « ويقولون هو اذن . . » اجراء « اذن » الثانية عنى حقيقتها المرادة من « اذن » الاونى ؛ لان معناها : الرجل الذي يصدق كل ما يسمع ويقبل قول كل احد سمي بالجارحة التي هي آنة السماع كن جنته اذن سامعة . ونظيره قولهم للربيئة « عين » ولماذاؤهم له هو قولهم هو اذن « (١٥١) .

رموه بأنه لا تمييز عنده يفرق به بين الامور صحيحها وسقيمها ، فقاتلوا هو اذن .

ثم قال: الله في الرد عليهم « هو إذن خير لكم » فأبطل دعواهم، فهو كما قالوا ولكن لا يسمع ولا يصدق إلا الحق والخير - جازاهم في التسمية ، ولكن قصرها على الصالح من القول والتصديق به .

وما كان الله ليسمى رسوله اذنا - هكذا - إلا لوقوعه في مقولتهم، وما أشبه هذا بما هو معروف في أدب البحث والمناظرة من مجازاة الخصم على قول يقول ثم يتوصل بذلك القول الى خلاف ما يريدته الخصم . وفي إضافة الأذن الى الخير كل البيان وكل البلاغة مع المغايرة للتامة بين « اذن » التي اطلقها المشركون على رسول الله . وبين « اذن » التي وردت في الرد عليهم . وهذه التسمية في الأصل « مجاز مرسل » علاقته الجزئية وفيه من المبالغة ما فيه والسؤال الذي طرحه الآن :

هل كان العربي في عهد النزول يفهم من قونهم : هو اذن نفس المعنى الذي يفهمه من قوله تعالى : « والاذن بالاذن » !؟

أم أن الداليتين مختلفتين وإن اتفقتا لفظ . فلان في نصوص موضوع للجرحه - ثم نقل في قونهم : هو اذن . . الى معنى مختلف الاختلاف الواقع بين المعنى الأول . والمعنى الثانى . سواء كتبت المعنى الثانى مجزاً أم من شعبة تقرب من شعب المجاز . وقونهم هو اذن أبلغ من قولهم : يصدق كل ما يسمع لما في « هو اذن » من المبالغة والتخييل .

ونص رابع :

ويتصدى الامام ابن تيمية لابرز مثال استشهد به مجوز والمجاز على وروده في القرآن الكريم ، بل انه لفت اذهان كل من كتبوا حول معانى القرآن أو في علوم اللغة بوجه عام . وفيه يقول :

« ومن الأمثلة المشهورة لمن يثبت المجاز في القرآن : « واسأل

القرية « قالوا : المراد به اهلها ، فحذف المضاف واقيم المضاف اليه
مقامه » (١٥٢) .

وقد اطال المؤلف فى الرد على هذا الشاهد ، ولكن يمكن
خلاصة رده فى قوله الآتى :

« فقيل لهم : لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب وأمثال هذه
الأمور التى فيها الحال والمحل ، وكلاهما داخل فى الاسم ، ثم قد
يعود الحكم على الحال ، وهو السكان ، وقارة على المحل ، وهو
المكان .

وكذلك فى النهر يقال : حفرت النهر ، وهو المحل ، وجرى
النهر ، وهو الماء ووضعت الميزاب ، وهو للمحل ، وجرى الميزاب ،
وهو الماء » (١٥٣) .

ومعنى كونه ان ما يشتمل على حل ومحل من الالفاظ اذا عد
الحديث عنه بمراعاة الحال ، او بمراعاة المحل فالعنى واحد فى
الحالتين ، إنه حقيقة فيهما لا مجاز .

وضرب على ذلك امثلة مصنوعة ، واخرى من القرآن : نكريم
جرى الحديث فيها مرة على المكان ، واخرى على الحال فيه . وليس
للامام الا هذه المحاولة فى الرد على سخوزى المجاز الممتشدين بآية
سؤال القرية .

راينا فى هذا الكلام :

اذا دققنا النظر فى كلام الامام هنا وجدناه يعتمد على عموميت
وهى ان اللفظ المشتمل على محل وحال جاز الحديث عنه بمراعاة

(١٥٢) الايمان : ١٠٧ - ١٠٨ .

(١٥٣) الايمان : ١٠٨ .

أحدهما ، المحل مرة ، والحال فيه مرة ، واستشهد عنى هذا بوزود القرآن الكريم مرة مراعىا للحال . ومرة مراعىا للمحل وذلك . مثل قوله تعالى :

« وكاين من قرية هى أشد قوة من قريتك التى أخرجتك
أهلكناهم فلا ناصر لهم » (١٥٤) .

لان قوئه : أخرجتك جاء لفظ القرية بمعنى المحل ، وقوله :
أهلكناهم جاء على لفظ القرية بمعنى الحال . وهم السكان .

اقول هذا حق . وله فى القرآن الكريم نظائر اخرى ، ولكنه
ليس بمفيد لابن تيمية فى اثبات مدعاه .

لان غيره من العلماء لم يجر النقط على ظاهره حين يجرى عنى
المحل دون الحال ، ولكنه يؤوله بالحال . وعنهم الامام الشافعى
رضى الله عنه . ولا بأس من اعادة قوله ؛ لان له بالمقام أوثق صلة .

قال الامام الشافعى رحمه الله فى قوئه تعالى : « واسال القرية »
ونظائرها فى القرآن ما ياتى :

المراد من القرية أهلها :

« قال الله تبارك وتعالى : « واسئلكم عن القرية التى كنت
حاضرة البحر اذ يعدون فى السبت ، اذ تاتيهم حيثئهم يوم حبتهم
شرعا ويوم لا يسبون لآتيتهم ، كذلك نبؤهم بما كانوا يفتون » (١٥٥)
فابتدا جل ثناؤه ذكر الامر بمسألتهم عن القرية الحاضرة بالبحر
فلما قال : اذ يعدون فى السبت . . دل على انه انما اراد اهل القرية ؛
لان القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان فى السبت . ولا تجيره .

(١٥٤) محمد : ١٣ .

(١٥٥) الاعراف : ١٦٣ .

وأنه إنما أراد « بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون » (١٥٦) .

وقال : « وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة وانشأنا بعدها قوما آخرين . فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون » (١٥٧) .

وهذه الآية مثل الآية قبلها ، فذكر قصص القرية ، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التي لا تظلم . ولما ذكر القوم المنشئين بعدها ، وذكر أحساسهم بالبأس عند القصص أحاط العلم أنه إنما أحس بالبأس من يعرف بالبأس من الأدميين » (١٥٨) .

هذا قول الامام الشافعي رضي الله عنه ، وقد ذكر هتين الآيتين تحت عنوان : الصنف الذي يبين سياقه معناه .

واكاد اجزم انه أراد بالسياق ما فيه من قرينة دالة على انتجوز وهي - كما قال - : ان القرية باعتبارها مكانا لا تكون فاسقة ولا عادية ولا تكون ظالمة ولا تحس الم بالبأس .

وغير خاف ان الامام الشافعي يحتمل المطلق (القرية باعتبار المكان) على المقيد (القرية بمعنى من فيها من الأهل) .

وهذا غير ما ذهب اليه الامام ابن تيمية من ابقاء القرية على ظاهرها حين يتحدث عنها ، وقد بالغ في هذا حيث قال :

« ونظير ذلك لفظ الانسان يتناول الجسد والروح . ثم الاحكام تتناول هذا تارة ، وهذا تارة لتلازمهما ، فكذلك القرية اذا عذب أهلها خربت . واذا خربت كان عذابا لأهلها ، فما يصيب احدهما من

• الرسالة : ٦٢ .

• الأنبياء : ١١ - ١٢ .

• الرسالة : ٦٣ .

«الشر ينال الآخر ، كما ينال الجسد والروح ما يصيب احدهما ؟» (١٥٩)

فهل - يا ترى - يذهب الامم ابن تيمية الى القول بأن الخراب الواقع على القرية هو عقاب لها من حيث انها قرية مكانا ومنازل ؟

ظاهر كلامه يؤدي هذا المعنى . ومن اجل ماذا ؟ من اجل ان يبقى لفظ القرية عنى ظاهرها فلا تؤول بالاهل ، وذلك كله ليسد امام القائلين بالمجاز معتقذ هي اوسع من ان تسدها مثل هذه المحاولات اما الامام الشافعي فيؤول القرية باهلها . لاستحالة ان تعامل القرية معاملة من يحس ويعقل .

ولو كن الامر كما يقول ابن تيمية لكان الامام الشافعي اولى واجدر بتقريره والجهر به .

الصنف الذي يدل لفظه عنى باهله دون ظاهره :

تحت هذا العنوان يقول الامم الشافعي :

« قال الله تبارك وتعالى وهو يحكى قول اخوة يوسف للبيهم :

« ع شهدنا الا بما علمنا وما كنا لنغيب حفظين . واسأل القرية

نتى كنا فيها ، والعرير التى اقبلنا فيها وانا لصادقون » (١٦٠) .

فهذه الآية فى مثل معنى الآيت التى قبلها لا تختلف عند اهل

العلم بالنسان انهم انما يخاطبون اباهم بمساعة اهل القرية ، واهل

العرير ؛ لان القرية والعرير لا ينبذان عن صدقهم » (١٦١) .

(١٥٩) الايمان : ١٠٨ - ١٠٩ .

(١٦٠) يوسف : ٨١ - ٨٢ .

(١٦١) الرسالة : ٦٤ .

وهكذا يؤول الامام الشافعي لفظ القرية بأهلها ، ولفظ العير بأهلها ايضاً ولا يبقى اللفظ على ظاهره كما يذهب الامام ابن تيمية .

ونقلت .نظر القارئ الى مسألة ذات خطر . وحى ان الامام الشافعي ذكر الآيتين السابقتين تحت عنوان : « الصنف الذي يبين بيقاقه معناه » اما هذه الآية فقد ذكرها تحت عنوان الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره « .

والمراد بالباطن - هنا - المعنى المجاز وهو اهل القرية والعير .
ولكن لماذا اختلفت الصياغة في العنوين ؟ هل لذلك من سبب كان قد حمل الامام على هذه المخالفة في الصياغة ؟

والجواب : اى نعم . والسبب كما نراه ان الآيتين السابقتين اشتمتا على قرائن لفظية تتل على ان المراد من القرية أهلها .

اما الآية الثالثة « واسأل القرية . . » فليست فيها قرائن لفظية مثل سابقتها ، بل قرينتها حائية معنوية . وهى كما ذكر الامام الشافعي نفسه « لان القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم » .

اى لا يجيبان ، لان الأولى جماد ، والعير حيوان اعجم لا عقل له ولا كلام من اجل هذا كانت الآيتان السابقتان يدل سياقيهما على معناه لوجود القرائن اللفظية الدال فى نظم الكلام .

وكانت الشافعية يدل لفظها على باطنها دون ظاهرها ، لان الظاهر فيه لا يسأل ولا يجيب .

وبهذا نكون قد فرغنا من الشواهد الأربعة التى استدلت بها مجوز المجاز ، على ورود المجاز فى القرآن . وردها ابن تيمية . فرغنا من مناقشة الامام ابن تيمية فى رده على مجوزى المجاز . واعتمدنا فى نقدنا كلامه على اسس لا اعتقد ان منصفاً يخالفنا فى الاعتماد عليها ، وفى الاستنتاج الذى قد وضح منها ، والذى ظهر منه ان الامام ابن تيمية لم يحالفه التوفيق فى هذا المبحث ، اعنى مبحث انكار

المجاز جملة وتفصيلاً . وهو أو حدى من بين الذين نفروا المجاز من قبله فى التحمس لانكاره ، ولانكار كل ما يؤدى اليه كما رأينا فى المبحث الخاص به - هنا - ويكاد يكون هو الوحيد الذى يزاوجه عنماء الأئمة كهم ومنهم اتبتون وتابعو التابعين ، والأئمة الأعلام فى سائر العلوم اللغوية والشرعية والبيانية .

وبعد هذا كله فان لدينا مواجهة اخرى لمذهب الامام ابن تيمية فى أنكار المجاز وانكار ما يؤدى اليه . مواجهة اخرى حاسمة ، تختلف اختلافا عميقا عن المواجهات التى قدمناها ابتداء من اول حرف خطبناه فى هذه الدراسة الى هذا الحرف الاخير الذى تختم به هذا المبحث . وهذا ما سنراه فى المبحث الآتى .

الامام ابن تيمية يواجه الامام ابن تيمية ١٤

فى المباحث السابقة كنا نواجه الامام ابن تيمية فى دعواه انكار المجاز بمواقف علماء الأمة من المجز اقرارا به ، واعمالا له فيما تنزوله كل منهم فى دائرة اختصاصه . سواء منهم من اشتغل بالعلوم اللغوية ، والأدب وفنونه ، والنقد واتجاهاته ، والبيان وشعبه ، ومن اشتغل بالعلوم الشرعية اعجازا وتفسيرا وحديثا والفقہ وأصوله .

اجل كنا نواجه دعواه انكار المجاز حسب المنهج الذى اشرنا اليه ، وقل ان واجهناه ببعض مواقفنا هو نفسه من الاقرار بالمجاز ، والسير على هداة فى بعض أعماله . ونذكر هنا مجرد تذكير انا كنا قد نقلنا عنه نصين كبيرين حملته بعض المشكلات الفكرية على ان يثبتهما . وحما النصان اللذان نقلناهما عنه وفيهما اقرار صريح منه بما يأتى :

❶ الاعتراف بالوضع اللغوى الأول الذى طالما نفاه ليرتب على نفيه نفي المجاز نفسه .

❷ النقل من الوضع اللغوى الأول الى معان لم يوضع لها النطق فى أصل اللغة لعلاقة بين المنقول منه والمنقول اليه .

❸ وان هذا النقل يجرى فى المركبات كما يجرى فى المفردات (١٦٢) ، وهذا فى الواقع يلزم الامام ابن تيمية بانه من مجوزى المجاز عملا وتطبيقا وان انكره قولا ونظرا .

ام عمندا فى هذا المبحث فهو ان نواجه الامام ابن تيمية بالامام ابن تيمية نفسه . او نترك الامام ابن تيمية يواجه نفسه بنفسه .

وذلك اتنا وجدناه فى مواضع كثيرة من كتبه يؤول الكلام

تأويلا مجازيا. صرفا ، ولم ينقصه الا ان يصرح باسم المجاز ، كما رأيناه
فى مواضع أخرى يعتمد المجاز الذى هو قسيم الحقيقة : واحيانا
يتخذ منه وسيلة من وسائل الدفاع عن سلامة العقيدة . وينهج هذا
المنهج فى آيات القرآن الحكيم . . ومرة نراه يتخذ من تقسيم الكلام
الى حقيقة ومجاز وسيلة من وسائل الدفاع عن الأئمة الاعلام واختلافهم
فى تقرير الأحكام الفقهية ، وانقسام مذاهب الفقه الاسلامى . الى
ما هو معروف منذ عهده الى الآن .

ونبين فيما يأتى ما اجملناه فى هذه المقدمة آخذين أنفسنا
بلايجاز الشديد ليكون ما نذكره دليلا ما لم نذكره ، وما سوف نذكره
انما هو قدر صالح لان يؤسس عليه مذهب وان يبنى عليه رأى .

ومنهجنا فى هذا البحث ان نذكر أولا مقتبست من اقواله فى
التأويل المجازى الذى لم يصرح فيه باسم المجاز ، ثم نتبعه بما صرح
فيه باسم المجاز متدرجين من القوى الى الاقوى مستمدين العسرون
من الله .

التأويل المجازى فى أعمال ابن تيمية

لماذا سميت الصلاة بعباء ؟ :

يقول الامام ابن تيمية :

« لفظ الصلاة فى اللغة اصله الدعاء . وسميت الصلاة دعاء
نتضمنها معنى الدعاء ، وهو العبودية والمسئلة . » (١٦٣) . هذا
هو كلام الامام . ولنا فيه شاهدان :

القول : اقراره بتوضيح النغوى القول ، وكان قد نفاه ويبلغ فى
نفيه كما تقدم . والدليل على هذا الاقرار قوله : ولفظ الصلاة فى
اللغة اصله الدعاء .

(١٦٣) دقائق التفسير لابن تيمية (٣٣/١) تحقيق الدكتور محمد السيد

انجنيث : ط دار الانصار بالقاهرة .

.. الثاني : اقراره الضمني بالمجاز ؛ لان قوله : وسميت الصلاة دعاء لتضمنها معنى الدعاء .

والمعروف عند علماء البيان تسمية الصلاة دعاء مجاز مرسل علاقته الجزئية ؛ لان الدعاء جزء من كلية الصلاة . فهي لا تخلو من دعاء . وبخاصة فى قراءة ام الكتاب « الفاتحة » التى لا بد من قراءتها فى كل صلاة (١٦٤) ، وفيها :

« اياك نعبد واياك نستعين . اهدنا الصراط المستقيم .. » فما الذى تركه الامام الا ان يسمى هذا مجازا ؟

استعمال الخبر فى الدعاء :

فى دعاء يونس عليه السلام ربه وردت هذه العبارة « انى كنت من الظالمين » (١٦٥) .

وفى هذا يقول ابن تيمية : « وقوله : انى كنت من الظالمين » اعتراف بالذنب ، وهو يتضمن طلب المغفرة ، فان الطالب السائل تارة يسأل بصيغة الطلب ، وتارة يسأل بصيغة الخبر . اما بوصف حاله ، او بوصف حال المسئول ، او بوصف الخالين ، كقول نوح عليه السلام :

« رب انى اعوذ بك ان اسالك ما ليس لى به عنم ، ولا تغفرلى وترحمنى اكن من الخاسرين » (١٦٦) .

فهذا ليس بصيغة طلب . وانما هو اخبار عن الله انه ان لم يغفر له ويرحمه خسر . ولكن هذا الخبر يتضمن سؤال المغفرة .. » (١٦٧) .

(١٦٤) راجع حكم قراءة الفاتحة فى الصلاة فى كتب الفقه المختلفة .

(١٦٥) (٨٧ - الانبياء) .

(١٦٦) هود : (٤٧) .

(١٦٧) دقائق التفسير (٣٧ - ٣٨) مرجع سابق .

« وذلك ان هذا تقسيم حاصر ، ذكره الله بصيغة استفهام الانكار ليبين أن هذه المقدمات معلومة بالضرورة لا يمكن جردها . يقول ام خلقوا من غير شيء : اى من غير خالق خلقهم ام هم خلقوا أنفسهم . وهم يعلمون ان كلا النقيضين باطل . فتبين ان لهم خالقاً خلقهم سبحانه وتعالى » (١٧٣) .

صينغ الاستفهام موضوعة - بلا نزاع - لطنب الفهم ، والله سبحانه وتعالى لا يعزب عنه شيء فى الأرض ولا فى السماء . ولهذا وجب صرف كل استفهام صادر عنه الى ما يثيق به من المعانى بمعونة المقام . والآية الكريمة الاستفهام الذى فيها ثلاثكار حقا كما قات الامام ابن تيمية . اى لم يخلقوا من غير شيء ولم يكونوا هم الخالقين ، بل لهم خالق هو الله .

ومجىء هذا المعنى على صيغة الاستفهام الانكارى ابنخ من مجيئه فيما لو قيل : لم يخلقوا من غير شيء ونم يخلقوا انفسهم ؛ لان فى الاستفهام تحريكاً للنفس وتوقيفاً على الحقيقة ، يتوصل اليه من الاجابة على شقى السؤل . فالاجابة على الشق الاول : لم يخلقوا من غير شيء . فلا بد من خالق ..

والاجابة على الشق الثانى : لم يخلقوا انفسهم اذا فهم مخبرون من فعل شيء . ذلك الشيء هو الله .

والقرينة الصارفة للاستفهام فى الآية وما مائه : استحالة ان يغيب عن الله شيء فى الأرض او فى السماء ، وما بينهم ، فقرينة المجاز هنا مصدرها الشرع واصول الاعتقاد (١٧٤) .

اذا فالعملية المجازية فى تجليل الامام كاملة نم ينقصنا الا تسميتها مجازاً .

وذلك غير مهم ، لان العبرة بالمضمون لا بالشكل .

(١٧٤) انظر مصادر القرينة فيما تقدم من هذه الذرائع .

أكثر استهجمات القرآن انكار :

بعد المثالب المتقدم الذي خرج الامام ابن تيمية الاستههام فيسه على الانكار عاد فذهب الى ان أكثر او كثيرا من استهجمات القرآن جاءت عنى الانكار . وقسم بالانكار اثوارد فيه قسمين أحدهما انكار شرعى ويكون معناه الذم والنهى والثانى غير شرعى ويكون معناه السلب والنفى . ولكل من النوعين ضابط عنده . وفى ذلك يقول : « فينبغى لمن أراد معرفة هذا الباب (٢٧٥) ان يعرف صيغ النفى والعموم . فان ذلك يجرى فى القرآن على ابلخ نظام ، مثال ذلك : ان صيغة الاستههام يحسب من اخذ بادىء الرأى أنها لا تدخل فى القياس المضروب ، لانه لا يدخل فيه الا القضايا الخبرية . وهذه طيبة ، فاذا تأمل وعلم ان أكثر استهجمات القرآن او كثيرا منها انما هى استههام انكار معناه الذم والنهى ان كان شرعيا ، او معناه السلب والنفى ان كان الانكار وجود ووقوع » (١٧٦) .

هذا نمه ، ومع انه قسم الانكار قسمين كما ترى فإنه وضع لهما ضوابط ولكنه لم يفصح عن مراده منها . والذى يغلب على الظن ان المراد بالانكار الشرعى الانكار المتسلط على امور شرعية مثل : « أكن للناس عجبا ان او حيناً الى رجل منهم » لان مثل هذا الانكار يستتبعه الذم والنهى اما غير الشرعى فقد حده بأنه ما كان انكار وجود ووقوع وحرى ان يسمى هذا بالانكار العام .

ويقينى ان الامام لم يمثل له إلا بمثال واحد ؛ لان الأمثلة التى ذكرها لن تنطبق عليه بل هى شرعية كما سنرى . ويدخل فيه قوله تعالى حكاية عن منكرى البعث .

« انذامتنا وكنا ترابا وعظاما اننا لمبعوثون » (١٧٧) .

(١٧٥) المراد من « هذا الباب » القياس البرهاني فى القرآن الحكيم .

(١٧٦) - مجموع الفتاوى : ٦٢ / ١٤ - ٢٦٣ .

(١٧٧) الصافات : ١٦ .

هذا كلامه . واستعمال الخبر فى الدعاء او الانشاء عامة محدود
عند البيانين من صور المجاز المرسل ؛ لان للخبر عندهم دالتين
حقيقتين وما عدا هما مجاز .

• احدى الدالتين ، وهى الغالبة ، ان يستعمل الخبر فى
« فائدة الخبر » اى ان يفيد المتكلم السامع حكما لم يكن السامع عالما
به قبل القاء الخبر . او كان ذلك فى تقدير ملقى الخبر . والحكم
المفد بالخبر هو مضمون الجملة مثل قولنا لمن نعتقد انه لا يعلم :
صديقك حضر . فمضمون الجملة هو : حضور الصديق .

والثانية : لازم الفائدة : وهو ان يريد المخبر من خبره اعلام
السامع انه عالم بالحكم الذى هو عالم به ، كقولنا : انت صديق فلان .
فنحن لا نعلمه بمضمون الخبر وانما نعلمه باننا عالمون بانه صديق
لفلان (١٦٨) .

واى معنى يفيده الخبر بعد هاتين الدالتين فهو مجاز . وهذا
ما ينزم الامم ابن تيمية من اعترافه باستعمال الخبر فى الانشاء سواء
سماه مجازا ام لم يسمه .

ويمضى الامم فيتمس لهذا الاستعمال غرضا بيانيا ، وهو
ما يطلق عليه البلاغيون : السر البلاغى فيقول :

« ومن هذا الباب قول ايوب عليه السلام : « ائى معنى الضر
وانت ارحم الراحمين » (١٦٩) .

فوصف نفسه ووصف ربه بوصف يتضمن سؤال رحمته بكشف
ضره . وهى صيغة خبر تضمنت السؤال « (١٧٠) .

(١٦٨) انظر فى فائدة الخبر ولازمها الايضاح (٤٠/١) تحقيق د. خماسى .

(١٦٩) الانبياء (٨٣) .

(١٧٠) دقائق التفسير : (٣٩/١) .

أما السر البلاغي فقد أشار إليه بقوله :
« وهذا من حسن الأدب في السؤال والدعاء . فقول القائل لمن
يعظمه ويرغب إليه : أنا جائع . أنا مريض حسن أدب في السؤال .
وإن كان في قوله : اطمعنى وداونى ، ونحو ذلك مما هو بصيغة
الطلب طئب جازم من المسئول . فهذا في اظهار حالة واخباره على
وجه الذل والافتقار المتضمن لسؤال الحال . وهذا فيه الرغبة الثامنة
والسؤال المحض بصيغة الطلب » (١٧١) :

والمواقع ان التصرفات البلاغية لا تخلو من اسرار ، وبيان ابن
تيمية لئكتة استعمال الخبر الانشاء هنا موفق هو فيه كل التوفيق .

خروج الاستفهام :

من الموضوعات التي قتلها العلماء بحثا ، الاستفهام المستعمل في
غير الطلب المحض . والذي تطمئن اليه بالنفس وعينه جمهور
المبشرين وغيرهم انه من قبيل المجزئ المرسل كذلك .

والامام ابن تيمية ممن أقرؤا بخروج الاستفهام : ونبه على ذلك
مرات . ومنه قوله في قوله تعالى :

« أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » (١٧٢) .

وقد ساق في ذلك حديثا من الصحيحين عن جبير بن مطعم انه
قدم في فداء اسارى بدر قال : وجدت النبي ﷺ يقرأ في المغزيب
بتطور (سورة الطور) قال فلما سمعت هذه الآية : « أم خلقوا من
غير شيء أم هم الخالقون » احسست بفؤادى عد اتصدع » (١٧٣) .

وقال الامام ابن تيمية يبين سبب هذا الانصداع :

(١٧١) نفس المصدر والموضع

(١٧٢) الطور (٣٥) .

(١٧٣) مجرع الفتاوى : ٣٥٩/٥

أما الأمثلة التي ذكرها فهي :

« قال من يحيى العظام وهى رميم » (١٧٨) وقوله : « هل لكم مما ملكت. أيمانكم من شركاء ٠٠ » (١٧٩) وقوله : « الله خير أم ما يشركون » (١٨٠) وقوله : « آله مع الله » (١٨١) ؟

وانما كانت آية الصافات ، ومثلها آية يس مما مثل هو به من النوع الثانى غير الشرعى ؛ لان الانكار فيهما صادر عن غير الله . والمثبت لما يضاد هذا الإنكار لا يذم ولا ينهى وإنما يذم وينهى المنكرون للمثبت . وهما ذم ونهى لم يترتبا على الإنكار نفسه .

وهذا خلاف الإنكار الصادر عن الله - وما جرى مجراه من كلام الرسل والدعاة . فالنهي والذم لا يترتبان على الإنكار نفسه وإنما ينهى ويذم من يثبت ما تسلط عليه الإنكار ، وبيان ذلك قوله تعالى :

« آله مع الله » الإنكار مسلط على تعدد الآلهة . أما النهى والذم فيقعان على معتقد التعدد لا على من ينكره من العباد وينفيه . هذا ما فهمناه من كلام الامام . فان يكن صوابا فمن آله . وإن يكن خطأ فمنى . وفوق كل ذى علم .

ما الذى ينفى باستفهام الإنكار ؟

ويمضى الامام ابن تيمية رحمه الله ، فيصنع قاعدة لاستعمال الاستفهام فى النفى والإنكار يصيب فيها كل الصواب ، فيقول : « نكن النفى بصيغة الاستفهام المضمن معنى الإنكار هو نفى مضمن نسيئ للذم فلا يمكن مقابنته بمنع . وذلك أنه لا بنفى باستفهام الإنكار إلا ما ظهر بيانه أو ادعى ظهور بينته فيكون ضاربه أما كمالا فى

-
- (١٧٨) يس (٧٨)
 - (١٧٩) الروم (٣٨)
 - (١٨٠) النمل (٥٩)
 - (١٨١) النمل (٦٣)

استدلله وقياسه . واما جاهلا كالذي قال : « من يخيب العظام .
وهي رميم » (١٨٢) .

ارتدى الامام ابن تيمية - هنا - روب البلاغيين ، وادى دورهم .
أكمل اداء حين قرر ان ما ينفي بدلاستفهام الانكاري هو احد معنيين :-

اولهما : هو ما كان ظاهرا بينه ، جليا شانه ..

وثانيهما : ما لم يكن كذلك ولكن نزل منزلته في الظهور
والجلاء وهذا حق كما قلنا ؛ لان استفهام الانكار فيه معنى التعجب ،
والتعجب لا يكون الا من عظام الأمور . فقوله تعالى : أله مع الله «
فيه انكار على من يدعى مع الله الاها آخر . ودعوى الألوهية مع
الله دعوى باطلة بكل مقياس :

● باطلة بمقياس النقل الصحيح .

● وباطلة بمقياس العقل الصريح

● وباطلة بمقياس الواقع والخس والمشاهدة
ومبدأ التوحيد صحيح بكل تلك المقاييس . فمن انكر التوحيد
كان كمن انكر الشمس في رابعة النهار . هذا مثال الظاهر البيان
الجلي الشأن .

اما مثال ما نزل منزلة الظاهر بيانه . فممثل قول امرئ القيس :

أيقبلني والمشرقى مضاجعي
ومبسونة زرق كانياب اغوال (١٨٣)

فقد انكر قتله وهو في هذه الحالة من المنعة . . ومع هذا
فقتله ممكن . ولكنه نزل منزلة الممتنع .

(١٨٢) مجموع الفتاوى : ٦٥/١٤ .

(١٨٣) شاهد سبق ذكره .

بوصفة القول من هذه النقول :

- إن الامام ابن تيمية مؤول ما فى ذلك شك .
- وان تاويله هذا ملزم له بالقول بالمجاز وان فر منه .
- وان جل تاويله واقع على آيات من الكتاب العزيز ، وهو الذى اجهد نفسه فى نفي المجاز عنه .
- وان هذا التاويل ضرب من ضروب المجاز المرسل .

التاويل فى صفات الله :

من المفارقات العجيبة ان الامام ابن تيمية انكر مذهب التاويل فى كتاب الله ، وهو من ابرز العلماء الذين خاصموا هذا المذهب واوونوه عناية فائقة واستبد هذا الجانب بشطر عمره ، وبذل فيه اقصى طاقاته الذهنية والفكرية ، وتشهد بهذا مؤلفاته وآثاره المحفوظة . لذلك كان غريبا من الامام ابن تيمية ان يقول بالتاويل فى صفات الله او فى بعضها ، ومن خلال مطالعتنا فى آثاره وجدناه :

- ينقل التاويل عن غيره من سلف الامة ، ثم يرتضيه مذهباً له .
- واخيانا بنقل التاويل عن غيره من السلف ثم يضيف اليه تاويلا جديدا من عنده .

- واخيانا يبتدىء هو القول بالتاويل فى بعض المواضع .
- واخيانا ، وهذا مهم جدا ، يعزو التاويل الى سلف الامة ويقول انه مذهب السلف ويكرر نسبة التاويل الى السلف اكثر من مرة .

وفى هذه التاويلات تكمن صور من المجاز لافكاك عنها وان لم يسم هو ذلك مجازا .

والذى حملته على التاويل فيما نعلم هو ابطال بعض المذاهب الضالة مثل الحلولية والاتحادية (١٨٤) . وهذا ظاهر من سياق الكلام الوارد فيه التاويل وهو مخالف للمذهب المرتضى عند الامام ابن تيمية . ونعرض فيما يأتى صوراً من التاويل الذى ورد فى اعمال ابن تيمية فى بعض الصفات الالهية سواء نقله وارتضاه او ابتداء هو فيه القول ابتداء . فهذا كله مرضى عند الامام وان خالف مذهبه المعطن . وصدق الشاعر الذى قال :

وأول راض سنة من يسيرها

وها هو ذا قد سار سيرة التاويل . فهو اذن راض على تلك السيرة والا لما سارها .

معية الله وقربه

القرب هو النسبة بين امرين المعتبر فيه ضيق المسافة بينهما او انعدامها ، فيكون القرب فى اكمل صورة هو الاتصال والملاصقة . ولما كان القرب لغة من صفات الأجسام فقد تحرج كثير من علماء الأمة سلفاً وخلفاً من اجراء القرب الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز ، او وصفه به رسوله فى الحديث الشريف ، قد تحرج كثير من العلماء من اجراء اللفظ فيه على ظاهره ؛ والمقصود هو تنزيه الله عن صفات الحوادث ؛ لان القرب بحسب اللغة يقتضى المكانية والله قد تنزه عن المكان والزمان . وكذلك « المعية فى نحو قوله تعالى : « وهو معكم » (١٨٥) .

لذلك اولوا كثيراً من الآيات مثل قوله تعالى : فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان « (١٨٦) .

(١٨٤) الحلولية والاتحادية فرق ضالة تدعى حلول روح الله فى خلقه وانه سبحانه حال فيهم . انظر الفرق بين الفرق (٢٤١) لعبد القاهر البغدادى .
• (١٨٥) الحديد (٤)
• (١٨٦) البقرة (١٨٦)

وقوله :

• « ونحن أقرب اليه منكم » (١٨٧) •

وقوله :

• « ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » (١٨٨) •

وقوله ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل :

• « من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا . . . » (١٨٩) •

فالمؤولون يقولون : ان المراد بالقرب اما قرب العلم واما قرب الرحمة وهذا مشهور ومتعارف . ومقتضى مذهب الامام ابن تيمية عدم التاويل ومع هذا فقد رأينا يذهب مذهب المتاولين ويقول بقولهم • ومن ذلك قوله بعد ان حكى فى القرب والمعية اربعة مذاهب :

« واما القسم الرابع وهو سلف الامة وانتمها اتمة انتم ووالدين من شيوخ العلم والعبادة فانهم اثبتوا وأمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم • واثبتوا ان الله تعالى فوق سمواته وانه على عرشه بائن من خلقه ، وهم بائون منه • وهو ايضا مع العباد عموما بعلمه ، ومع انبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية . . » (١٩٠) •

ورد التاويل فى هذا النص فى موضعين وروده واضحا :

• حين فسر معية الله مع خلقه عموما بانها معية علم لا معية ذات •

• (١٨٧) الواقعة (٨٥) •

• (١٨٨) ق (١٦) •

• (١٨٩) تاويل مختلف الحديث •

• (١٩٠) مجموع الفتاوى : ٢٣١/٥ •

تعقيب وبيان :

ظاهر من هذا الكلام ان الامام ابن تيمية صرف لفظ « مع » عن ظاهره ليس فيما يتصل بالله من المعاني فحسب ، بل عمم الصرف حتى في المواضع التي لا يضر فيها لبقاء اللفظ على ظاهره ، كما في « والذين معه » وهو هنا جار على سنن العربية وبيننا وبينها الجميل . وفي « معية الله » مع المسافر واهله قال انه لا يلزم من ذلك ان تكون ذات الله مختلطة بذواتهم . وهذا كلام طيب وصائب كل الاصابة . ولكن الذي يلزم الامام منه هو التأويل بصرف اللفظ عن ظاهر معناه لداع يدعو الى ذلك الصرف لغويا كان او شرعيا ، او عقليا ، او عرفا او مشاهدة وحسا . وهذا هو المجاز الذي ياباه الامام جدلا ، ويقبله عملا .

وفسر المعية في « فاولئك مع المؤمنين » بالمعية المعنوية وهي الاتفاق في المذهب والموالاتة في الدين . ولم يفسرها بمعية المجاورة المكانية او الملاصقة . والصارف - هنا - عقلي ؛ لان المعية المقصودة في الآية تربط بين الاجيال وان فنى الجيل السابق قيل باللاحق ؛ وهذا هو المجاز بعينه .

وفي حديث المرأة عن زوجها قال ليس المراد من هذه العبارات الا ان تعرف منها لوازمها . وهذا صرف اللفظ عن ظاهره كذلك :

فطول النجاد عبارة عن طول القامة ، وعظم الرماد عبارة عن كثرة الطهو المؤدى الى كثرة الاطعام المؤدى الى الضيفان المؤدى الى الوصف بالكرم فهذا صرف اللفظ - كذلك - وهو وان كان ليس مجازا خالصا ؛ لانه كنايات . فلنا فيه شاهدان :

● الاول : صرف اللفظ عن ظاهره وهو نوع من التأويل . . .
وقد كان .

● الثالثى : ان الكناية نفسها يعتربها جانبا حقيقة ومجاز . وقد

(٥٣ - المجاز ج ٢)

يكون المعنى الحقيقي غير مراد كما اذا قلنا على كريم يعيش فى قصر منيف هو كثير الرماد . والواقع أنه لا رماد فى بيته وإنما أجهزة .
تكنولوجية حديثه تطهى كل شىء دون ان نخلف رمادا .

تاويل الرؤية والسمع :

ومما اوله الامام ابن تيمية تاويلا مجازيا الرؤية والسمع
المضافين لله سبحانه وتعالى ، فهو يسوق قوله تعالى : « ثم يحسبون
انا لا نسمع سرهم » (١٩٥) ثم يقول فى معناه :

« فانه يراد من رؤيته وسمعه اثبات علمه بذلك ، وانه يعلم هل
ذلك خير أم شر ، فيثيب على الحسنات ، ويعاقب على
المسيئات » (١٩٦) .

ونمضى مع الامام فنراه ينقل تقولا أخرى فى معنى « المعية »
ونكتفى منها بما يأتى :

• منها ما رواه عن الضحاك فى قوله تعالى : « ما يكون من
نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا ادنى من
ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا » قال : هو على العرش وعلمه
معهم » .

ومنها ما نقله عن سفيان الثورى فى معنى الآية . « هو معهم »
قال : علمه » .

ومنها ما عزاه الى الامام أحمد بن حنبل حين سأل حنبل
ابن اسحق : ما معنى قوله تعالى : « وهو معكم اينما كنتم » وقوله :
« ما يكون من نجوى ثلاثة . . » الى قوله : « الا هو معهم اينما
كانوا » ؟

• (١٩٥) الزخرف (٨٠) .

(١٩٦) مجموع الفتاوى (٢٣٢/٥) كما اول السمع بسمع الاجابة .

• مرة أخرى .

قال : علمه . . عالم الغيب والشادة محيط بكل شيء « (١٩٧) .

ويقرر الامام ابن تيمية بعد ذلك بأن معية الله لا تقتضى ان ذاته تخالط ذوات خلقه . ويستدل على هذا بأن المعية المنسوبة لله فى القرآن جاءت عامة كما فى الآيات السابقة وجاءت خاصة كما فى قوله تعالى : « ان الله مع الذين اتقوا والذين احسنون » وفى مثل قوله لموسى وهارون : « اننى معكما اسمع وأرى » .

ووجه الاستدلال بهذا بينه بقوله :

« فلو كان المراد أنه بذاته مع كل شيء لكان التعميم يناقض التخصيص . فإنه قد علم أن قوله « لا تحزن ان الله معنا » أراد به تخصيصه وأبى بكر دون عدوهم من الكفار » وكذلك قوله : « ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » خصهم بذلك دون الظالمين والكفار » (١٩٨) .

معنى التعميم والتخصيص فى المعية :

ما انتهى اليه الامام ابن تيمية من التعميم والتخصيص فى المعية المنسوبة لله سبحانه مذهب صحيح . وصحيح - كذلك - تفسيره للتعميم والتخصيص فيها . وقد بين ذلك فى لفظ موجز واف فقال :

« ويكون حكم معيته فى كل موطن بحسبه : فمع الخلق كلهم بالعلم والقُدرة والسلطان ، ويخص بعضهم بالأعانة والنصر والتأييد » (١٩٩) .

(١٩٧) نفس المصدر : ٤٩٦/٥ .

(١٩٨) أى لو كانت المعية بالذات مع كل شيء فلا يكون لتخصيص النبى وأبى بكر بمعية الله لهما وهما فى الغار معنى ، وكذلك معية المتقين والחסنين . فثبت أن المعية معنوية لا ذاتية .

(١٩٩) مجموع الفتاوى (٤٩٧/٥) وقد ساق هذا الكلام ضمن نقل عزاه للامام أحمد بن حنبل . والظاهر أن هذه العبارة لابن تيمية .

معنى قرب الله من خلقه :

نهج الامام ابن تيمية فى بيانه للقرب المضاف لله - سبحانه - نفس المنهج الذى اتبعه فى بيان المعية مع فروق فى التطبيق وبيان المعنى اللغوى لكل منهما :

فالمعية تفيد - كما قال - المصاحبة والملازمة ، وليس القرب كذلك . والواقع ان القرب متفاوت الدرجات اما المعية فهى حسب المدلول اللغوى فلا تفاوت فيها . والقرب كما قلنا قبلا يكون فى اكمل صورته « معية » فيبينهما - المعية والقرب - عموم وخصوص .

وايا كان المراد فان الامام ابن تيمية ينفى - بشدة - ان يكون القرب فى جانب الله قرب ذات من ذات او من ذوات . فهذا المعنى : قرب ذاته سبحانه - من ذوات خلقه ممتنع فيما قرره الامام وقال : انه مذهب السلف .

وهذا هو تشابه المنهج الذى اشرنا اليه آنفا . اما فيما عدا ذلك فان الامام ابن تيمية يفرق بين المعية والقرب فى المجال التطبيقى :

ورايته يحكى نقولا عن بعض السلف اثقات . ويوافقهم فيها من حيث المبدأ والجملة ، ويختلف معهم حولها من حيث التفصيل :

ولتوضيح هذا الاجمال نبدا بما حكاه عن السلف ، ثم نذكر نقده لما رواه عنهم ، ونبين رايه هو فى المسألة ، ثم نعقب عليه بما يكشف عنه المقام :

النقل عن السلف :

قال رحمه الله : « وطائفة من اهل السنة (السلف) تفسر القرب فى الآية والحديث بالعلم (٢٠١) ؛ لكونه هو المقصود . فانه اذا كان

(٢٠١) اراد بالآية قوله تعالى : « واذا سألك عبداى عنى فانى قريب .. »

وبالحديث : « ان الذى تدعونه قريب مجيب » .

يعلم ويسمع دعاء الداعى حصل مقصوده . وهذا هو الذى اقتضى ان يقول من يقول : انه قريب من كل شىء . فان هذا قد قاله بعض السلف كما تقدم عن مقاتل بن حيان وكثير من الخلق . لكن لم يقل احد منهم ان ذاته قريبة من كل شىء . وهذا المعنى يقر به جميع المسلمين

وكذلك قال أبو عمرو الطلمنكى . قال :

« ومن سال عن قوله : ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » فاعلم ان ذلك كله على معنى العظم به . والقدرة عليه . والدليل على ذلك صدر الآية : « ونعلم ما توسوس به نفسه . . » لان الله لما كان عالما بتوسسته كان أقرب اليه من حبل الوريد ، وحبل الوريد لا يعلم ما توسوس به نفسه .

. . . قال : وكذلك الجواب فى قوله فيمن حضره الموت : « ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون » أى بالعلم به وبالقدرة عليه . . . قلت (٢٠٢) : وهكذا ذكر غير واحد من المفسرين مثل الثعلبى وابى الفرج بن الجوزى وغيرهما . . . « (٢٠٣) . .

هذا بعض ما نقله الامام ابن تيمية عن علماء السلف وكذلك الخلف وبعض المفسرين . وقد وافقهم على مبدأ قروره فى القرب ، وهو ان قربه تعالى لا يكون بمماسه ذاته لذوات من يقرب منهم . وقال ان جميع المسلمين متفقون على هذا . . وهذا حق وصواب . ونقول بناء عليه ان جميع المسلمين - اذن - مجمعون على تاويل مثل هذا الموضوع لاقتضاء التاويل تنزيه الله عن المشبهة بالحوادث .

ويترتب على هذا القول باعتراف الامام ابن تيمية ان السلف وجميع علماء المسلمين الموحدين مجوزون للمجاز وانهم ارتضوه وسيلة من وسائل الدفاع عن سلامة العقيدة .

(٢٠٢) الكلام هنا لابن تيمية .

(٢٠٣) مجموع الفتاوى : الاسماء والصفات (٥٠١/٥ - ٥٠٢) .

وحين نقرر هذا من واقع النصوص الصحيحة الصريحة فإننا نقول إن الامام ابن تيمية مع موافقته للسلف على المبدأ الذي قد قرروه في القرب ، وهو نفى المماثلة . فإنه خالفهم على النحو الآتي :

● هم يسوون بن القرب المسند إلى ضمير المتكلم الواحد ، وبين القرب المسند إلى ضمير المتكلم الجمع ، وما جرى مجرى هذين .

● أما ابن تيمية فيفرق بين القريين :

فالقرب المسند إلى « الواحد » له معنى خاص به .

والقرب المسند إلى « الجمع » له معنى عام فيه . ويبين الامام ابن تيمية سبب التسوية عندهم ، وسبب التفرقة عنده فيقول :
« وهؤلاء كلهم مقصودهم أنه ليس المراد أن ذات الباري جل وعلا قريبة من وريد العبد ومن الميت . ولما ظنوا أن المراد قربه - وحده - دون قرب الملائكة فسروا ذلك بالعلم والقدرة كما في لفظ المعية » (٢٠٣) .

السلف ظنوا أن القرب بنوعية المسند إلى الواحد ، والمسند إلى الجمع هو قرب الله وحده ، ولذلك أولوه في الوضعين بالعلم والقدرة ، ونفوا القرب الحسى الذي تماس الذات فيه الذات هذا ما فهمه الامام ابن تيمية ولم يرتضه . ثم يقول مبينا رأيه فيه :

« ولا حاجة إلى هذا - يقصد التاويل في القرب المسند إلى الجمع - فإن المراد بقوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » يعني وما مائته من كل قرب مسند إلى الجمع - أي بملائكتنا . . . وهذا بخلاف لفظ المعية . فإنه لم يقل : ونحن معه . بل جعل نفسه هو الذي مع العباد . . . فلا يجعل لفظ مثل لفظ مع تغريق القرآن بينهما » (٢٠٤) .

(٢٠٣) الأسماء والصفات (٥٠٢/٥) .

(٢٠٤) نفس المصدر والموضع . وكل جملة معترضة في النص فهي من

عندنا للايضاح .

تعقيب وبيان :

اراد الامام ان القرب المسند الى « الواحد » هو قرب الله وحده .
فالتأويل فيه بالعلم والقدره مستساغ ومقبول .

اما القرب المسند الى « الجمع » فالمراد منه قرب الله بملائكته .
لا قربه هو وحده ، فلا يستساغ فيه التأويل ولا يقبل ولا يطرد ؛ لانه
- كما قال - ولا حاجة الى هذا .

ويعد ان ينص صراحة على ان التأويل بالعلم والقدره في فوقية
الله على جميع خلقه ان ذلك مما اتفق عليه المسلمون ، ينازع السلف
في اطراد هذا التأويل فيما كان الفاعل فيه جمعا فيقول :

« وقوله : ونحن اقرب اليه من جبل الوريد » لا يجوز ان يراد
به مجرد العلم . فان من كان بالشىء اعلم لا يقال انه اقرب اليه من
غيره لمجرد علمه به ولا لمجرد قدرته عليه . . . » (٢٠٥) .

فهذا نصه صريحا في منع اطراد التأويل في نوعى القرب ،
ونحن نختلف مع الامام في قوله : « فان من كان بالشىء اعلم من
غيره لا يقال انه اقرب اليه من غيره لمجرد علمه به ، ولا لمجرد قدرته
عليه » فهذه العبارة فيها قصور ؛ لان الذين قالوا انه اقرب اليه من
غيره لم يقولوا هذا لمجرد العلم ، بل للعلم المحيط بعظام الامور
ودقائقها . ولم يقولوا اقدر عليه من غيره لمجرد القدرة بل للقدرة
الفائقة التى لا تحاينها قدرة فكلام الامام - هنا - وارد في غير
موزد . ١٢

ويؤيد الامام رايه في عدم اطراد التأويل بالعلم والقدره ، بان
الله جعل العلم والقدره شئين في قوله : « ولقد خلقنا الانسان ونعلم
ما توسوس به نفسه ، ونحن اقرب اليه من جبل الوريد » وهو بهذا
يرد على ابي عمرو الطائى الذى استدل - كما تقدم - بصدر الاية .

على تفسير عجزها بالعلم والقدرة وأقول : ليس لأبن تيمية دليل قطعى على المغايرة بين العلم والقرب فى الآية ، لجواز أن يكون قوله : « ونحن أقرب إليه ... » عطف تفسير على ما قبله ، وهو ثبوتية العلم .

القرب نوعان :

وكما جعل الامام ابن تيمية المعية نوعين : عاما وخصا ، جعل القرب نوعين كذلك عاما وخصا .

فالخاص كما فى قوله تعالى : « فانى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان » فهذا قرب خاص ممن يدعوه ويناجيه .

والعام كما فى قوله تعالى : « ونحن أقرب إليه منكم » يعنى من حضرته الوفاة .

وهذا مذهب له فى التاويل يلزم منه القول بالمجاز . فالقرب العام يكون بالقدرة والعلم ، والقرب الخاص يكون بالتفضل والرحمة والهداية واجابة الدعاء .

واما كان غابن تيمية مؤول ضائع فى التاويل . وقيم ؟ فى صفات الله وشئونه . وكفى بذلك شرفا للمجاز أن يقر به منهجا وعملا من أنكره جدلا ونظرا .

وكل هذه التاويلات ذوات أرحام ماسة بالمجاز المرسل ، وتمتنع فيها الكناية كما تمتنع الحقيقة ، ولكل من المنعنين سبب أوضحناه
أنفا

معنى القرب الخاص عند الامام :

قلنا : ان الامام ابن تيمية يوافق السلف فى تاويلهم القرب الخاص بالعلم والقدرة ، وانه ليس قرب ذات من ذات . ويخالفهم فى

اطراد هذا التاويل فى القرب الذى فاعله جمع . وبقي علينا ان نبين
من كلام ابن تيمية ما المراد عنده من القرب الخاص .

وهو قد نص عليه نصا لا لبس فيه فى معنى قوله عليه السلام :
« من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ... » .

يقول رضى الله عنه : « فكلما تقرب العبد باختياره قيد شبر ،
زاده الرب قريبا اليه حتى يكون كالتقرب بذراع . فكذاك قرب الرب
من قلب العابد ، وهو ما يحصل فى قلب العبد من معرفة الرب
والايمان به ... وهذا ايضا لا نزاع فيه . وذلك ان العبد يصير محبا
لما احب الرب ، مبغضا لما ابغض ، مواليا لمن يوالى ، معاديا لمن
يعادى ، فيتحد مراده مع المراد للمأمور به الذى يحبه الله ويرضاه » .

فقرب الله اخذنا من المتقرب اليه هو قرب هداية وموالاتة وتوفيق
وليس هذا الا تاويلا على سبيل المجاز .

مجيء البقرة وآل عمران !؟

من المسائل التى ناقشها الامام ابن تيمية فاولها او وافق على
تاويلها تاويلا مجازيا ، واستطرد فى التدليل على صحة تاويلها بذكر
تاويلات اخرى من جنسها مسألة مجيء البقرة وآل عمران يوم
القيامة . ولهذه المسألة قصة نوجزها فى الآتى :

فى حديثه عن الامام احمد واختلاف اصحابه هل كان يذهب فى
النزول والمجيء المسند لله مذهب التاويل ام لم يؤول ، ذكر الامام
ابن تيمية ما رواه حنبل ابن اخى الامام ابي عبد الله احمد بن حنبل
رضى الله عنه . ان معارضيه ومناظره احتجوا عليه بقوله ﷺ
« تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان ... » وقالوا له :
لا يوصف باللاتيان والمجيء الا المخلوق .

فعارضهم احمد بقوله - واحمد وغيره من ائمة السنة - فسروا هذا
الحديث بان المراد مجيء ثواب البقرة وآل عمران ... كما ذكر مثل

ذلك من مجيء الأعمال في القبر وفي القيامة « (٢٠٦) .

هذه خلاصة أمنية وواقفية كل الوفاء بكلام الامام ابن تيمية ، وهو يحكى ما وقع للامام أحمد ورده على خصومه القائلين ان كلام الله مخلوق . ولكن ما هو موقف ابن تيمية نفسه من هذا التاويل المنسوب الى الامام أحمد رضى الله عنهما . ١٢

ان فى هذا النص نفسه ما ينبىء عن موقف ابن تيمية ، فقد قال عنه فى جملة اعتراضية : - وأحمد وغيره من أئمة السلف فسروا هذا الحديث بأن المراد به مجيء ثواب البقرة وآل عمران . وابن تيمية يرتضى مذهب السلف بل هو مفتون به الا فى بعض الفروع فينازعهم .

اما موقفه صريحا فقد دل عليه قوله :

« والنبي ﷺ قال : اقرأوا البقرة وآل عمران فانهما يجيئان يوم القيامة يحاجان عن أصحابهما » وهذا الحديث فى الصحيح فلما امر بقراءتهما وذكر مجيئهما يحاجان عن القارئ علم انه اراد بذلك قراءة القارئ لهما وهو عمله . واخبر بمجىء عمله الذى هو التلاوة لهما فى الصورة التى ذكرها . كما اخبر بمجىء غير ذلك من الأعمال « (٢٠٧) .

هذا هو مذهب الامام . فليس الجائى نفس كلامه الذى قراه . وانما ثواب قراءته وهو عمله .

فهذا التاويل جار على منهج المجاز المرسل والعلاقة اما السببية لان البقرة وآل عمران سبب فى الثواب ، ولما اعتبر ما كن فن ثوابه كان فى الاصل هو قراءة السورتين المذكورتين . ويجوز حمله على المجاز انعقلى الذى أسند فيه المجيء الى السبب وهو فى الاصل للمسبب وعلى الاستعارة اللمكنية بأن تشبه السورتان بالشفيع الذى

(٢٠٦) ينظر الأسماء والصفات (٣٩٨/٥) .

(٢٠٧) المصدر السابق (٣٩٩/٥) .

يشفع في صاحبه يوم القيامة . فحذف المشبه به ودل عليه ببعض خواصه وروادفه وهو المجيء .

وايا كانت الصورة المخرج إليها مجازيا فان الامام ابن تيمية ، ومن قبله سلف الأمة الاخبار مجوزون للمجاز بارتضائهم منهجه في الصرف والتأويل حتى وان لم يصرحوا باسمه . وانهم اتخذوا من المجاز وسيلة من وسائل الدفاع عن اصول الاعتقاد وسلامة العقيدة . وهذا هو ما لهج به مجوزو المجاز الذين يعارضهم الامام ابن تيمية !؟

فقيم المعارضة اذن !؟

وتأويلات بالمجاز العقلي :

ما نقلناه من تأويلات فيما تقدم يغلب عليه المجاز المرسل . والذي ذكرناه قليل من كثير ، والآن نورد بعض التأويلات التي يؤول بها الامر الى المجاز العقلي لانطباق حذره عليها ، وهي كثيرة كذلك نكتفي بايراد مثل منها ، وقصدنا ان نشبه بنسب القاطع ان الامام ابن تيمية ، وهو شديد الانكار للمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم . لم يستطع ان يستغنى عن التأويل المجازي في معاركة الفكرية ودفاعه عن الاسلام واصول الاعتقاد فيه . وهذا يكفي فيه اختيار المثل دون الحاجة الى الاستقصاء الذي سيفضى بنا الى تطويل لا ننتهي منه الى حد . وما لم يدرك كله لا يترك كله : فنأخذ في بيان المقصود داخل هذا الاطار :

⊙ ضرر التصنام ونفعها :

الصنم هو كل معبود من دون الله ، سواء كان من الجمادات او الاحياء والمعبود من دون الله لا ينفع ولا يضر ، بل ولا يدفع عن نفسه سوء اذا اريد به ولا يحقق لها نفعاً وان كان شديد اثربية فيه . فمقايد الامور تجري بقدرة الله واراادته . وليس غير الله نافعا ولا ضارا . هذه هي العقيدة السليمة التي يستقيها المسلم من القرآن العظيم :

« وائل عليهم نبأ ابراهيم . اذ قال : لأبيه وقومه : ما تعبدون . قالوا : نعبد اصناما فنظّل لها عاكفين . قال : هلّ يسمعونكم اذ تدعون . او ينفعونكم او يضرون » (٢٠٧) .
« يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له . وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب » (٢٠٨) .

هذه هي عقيدة المسلم في الاصنام لا نفع لها ولا ضرر . ولكن وردت بعض الآيات التي يوهّم ظاهرها ان الاصنام نفعاً وضراً ، ولكن ضررها اقرب من نفعها ١٢

والامام ابن تيمية وقف وقفة جادة امام هذه الآيات مدافعاً عن سلامة العقيدة ولم يجد مخرجاً مما يوهّم ظاهرها الا التاويل المجازي . فلنسمع اليه في تدبر وهو يعالج هذه القضية :

تعرض الامام لقوله تعالى :

« ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به ، وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ، ذلك هو الخسران المبين . يدعو من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه ، ذلك هو الضلال البعيد . يدعو لمن ضره اقرب من نفعه لئبئس المولى ولئبئس النصير » (٢٠٩) .

في هذه الآيات مشكلة ، حيث نفى فيها نفع الاصنام وضرها ، ثم عاد فاثبت لها نفعاً وضراً وان جعل الضر اقرب من النفع . وقد لاحظ هذا كثير من المفسرين كالثعلبي والبغوي وجار الله الزمخشري . وقد ذكر الامام ابن تيمية جوابين البغوي وجار الله ، ولكنه لم يكتف

(٢٠٧) الشعراء : ٧٢ - ٢٧٦ . :

(٢٠٨) الحج : ٧٣ .

(٢٠٩) الحج : ١٠٠ - ١٣ .

بما قالاه فاستأنف هو توجيه النص الحكيم فاجاد واصاب . وعلق على قول للسدى فقال :

« وهذا الذى ذكره كلام صحيح لكن لم يبين فيه وجه نفى التناقض » (٢١٠) .

ويعد أن أورد رحمه الله بعض الأقوال عقب عليها بقوله :

« والتحقيق أنه - أى المعبود من دون الله أيا كان - لا ينفع ولا يضر مطلقا . فإن الله سبحانه وسعت رحمته كل شيء ، وهو ينعم على كثير من خلقه وإن لم يعبدوه ، فنفعه للعباد لا يختص بعابديه . وإن كان فى هذا تفصيل ليس هذا موضعه . وما دونه لا ينفع لا من عبده ، ولا من لم يعبد ، وهو سبحانه الضار النافع » (٢١١) .

.... وإذا كان كذلك فنقول : المنفى قدرة من سواه على النفع والضرر وأما قوله : ضره أقرب من نفعه « فنقول أولا :

المنفى هو فعلهم بقوله : « ما لا يضره وما لا ينفعه » والمثبت اسم مضاف إليه فإنه لم يقل : يضر اعظم مما لا ينفع ، بل قال : « لمن ضره أقرب من نفعه » والشئ يضاف إلى الشئ بأدنى ملابسة ، فلا يجب أن يكون الضر والتفح المضافان من باب إضافة المصدر إلى الفاعل . بل قد يضاف المصدر من جهة كونه اسما كما تضاف سائر الأسماء .

وقد يضاف إلى محله وزمانه ومكانه وسبب حدوثه وإن لم يكن فاعلا ، كقوله : « بل مكر الليل والنهار » ولا ريب أن بين المعبود من دون الله وبين ضرر عابديه تعلق يقتضى الإضافة . كأنه قيل : لمن شره أقرب من خيريه ، وخسارته أقرب من ربحه فتدبر هذا « (٢١٢) .

(٢١٠) دقائق التفسير (٥٦/٤) مرجع سابق .

(٢١١) نفس المصدر : ٥٧/٥ .

(٢١٢) دقائق التفسير (٥٨/٤ - ٥٩) مرجع سابق .

تعقيب ويبسان :

لا يخفى على من له أدنى الملم بعلوم البلاغة والبيان أن الامام ابن تيمية في هذا الموضوع ذهب مذهب المجاز العقلي فيما قال . والمدار في المجاز العقلي على اسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له من ملابساته ، لمشابحة هذه الملابسات للفاعل الحقيقي .

فالضر والنفع بيد الله وحده . والأصنام لا تنفع ولا تضر . وقد اضيف إليها الضر والنفع في الآية الكريمة لا على معنى أنها هي فاعلة الضر والنفع ، بل جاءت هذه الاضافة للملابسة اخرى غير الفاعلية . والنسب الاضافية عند علماء البلاغة مثل النسب الوقوعية والايقاعية في تحقيق المجاز العقلي فيها .

والامام ابن تيمية لاحظ هذا فمثل بقوله تعالى : « بل مكر الليل والنهار » وهما لا مكر لهما وإنما يقع فيهما المكر فأضيف اليهما . والتقدير بل مكرهم في الليل ومكرهم في النهار .

وما من أحد من الرواد قبل الامام ابن تيمية الا ولقت ذهنه « مكر الليل والنهار » فأوله تاويلا يؤدي إلى المجاز . وقد مر بنا هذا مرات فيما تقدم (٢١٣) .

وقد ذكر الامام من علاقات المجاز العقلي ثلاثا : هي المكانية والزمانية والسببية (٢١٤) وطبق علاقة السببية على ما في الآية من اضافة الضر وهو مصدر مستعمل استعمال الأسماء ؛ لأن بين الضر الحاصل من الله لعبادى الأصنام وبين الأصنام نوع تعلق . فبسبب عبادتها اضر الله لعبادها فنسب الضر إليها على منهج المجاز العقلي .

ولهذا سر بلاغى لم يذكره المؤلف ، وهو - فيما أرى - التهريب

(٢١٣) انظر (١٠) من هذه الدراسة .

(٢١٤) صرح المؤلف بأن له اطلاعا على كشاف الزمخشري فلا يبعد أن يكون ترديده لهذه العلاقات الثلاث مأخوذا من الكشاف : انظره : (١٦١/١) .

من عبادة الأصنام لأنها مصدر ضر . ففى إضافة الضر تيتها مبتلغة
فى التخويف من عبادتها وقبح عصير من يعبدها .

ويمستطرد الامام فيقول :

« ولو جعل هو فاعل الضر بهذا ؛ لانه سبب فيه ، لا لانه هو
الذى فعل الضر . وهذا كقول الخليل عن الأصنام : « رب انهن
اضلن كثيرا من الناس » (٢١٥) .

فنسب الاضلال اليهن . . . وكذلك قوله : « وما زادوهم غير
تتبيب » (٢١٦) .

وهذا كما يقال : اهلك الناس الدرهم والدينار ، واهلك النساء
الاحمران : الذهب والحريير » (٢١٧) .

ما فى الايتين مجاز على علاقته السببية ، وكذلك فى اسناد
الاهلاك الى الدرهم والدينار ، والذهب والحريير . هذه كلها من
صور المجاز التى عند علماء البيان ؛ وليس بين قولهم فيها وقول
الامام الا التسمية .

مثال تطبيقتى اكثر وضوحا :

ويمسوق الامام بعد هذا حديثا شريفا خرجة الشيخان عن عمرو
ابن عوف عن النبى ﷺ انه قال :

« والله ما الفقر أخشى عليكم ؛ ولكن أخاف ان تبسط عليكم
الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم ، فتتنافسوا فيها كما تنافسوا
فيها فتهلككم كما اهلككم » (٢١٨) .

• (٢١٥) ابراهيم : ٣٦

• (٢١٦) هود : ١٠١

• (٢١٧) دقائق التفسير : ٥٩/٤

• (٢١٨) البخارى كتاب الجزية وكتاب المغازى ، ومسلم : كتاب الزهد . .

• وغيرهما .

ثم قال فى بيانہ :

« فجعل الدنيا المبسوطة هى المهلكة لهم ، وذلك بسبب حبها والحرص عليها والمنافسة فيها . وإن كانت مفعولا به (أى لانتهى محبوبة) لا اختيار لها ، فهكذا المعبود المدعو من دون الله الذى يأمر بعبادة نفسه : ما لكونه جمادا أو طائعا لله فما يدعى من دون الله هو لا ينفع ولا يضر لكن هو السبب . . . » (٢١٩) .

تعقيب وبيان :

لا نزاع أن هذا التاويل الذى خرج عليه الآية الامام ابن تيمية أنه ينتمى الى شعبة المجاز العقلى الذى يكون التصرف فيه عقليا لا لغويا . ولا نزاع كذلك فى أن الذى حمل الامام على ممارسة التاويل هنا هو الدفاع عن سلامة العقيدة . بنفى الضر والنفع عن غير الله ولو كان معبودا .

فليس المجاز اذن مظهر ترف فى الأسلوب وإنما هو شعبة من شعب البيان المحكم والتصوير المبدع . وليس هو حلية لفظية أو عجزا عن التعبير بالحقيقة ، بل هو قسيم الحقيقة له خطره وشأنه فى البيان كما أن للحقيقة خطرها وشأنها ولكل منهما موضعه الذى لا يسد مسده فيه غيره .

وأكاد أجزم أن هذه القضية التى عالجهها الامام ابن تيمية بحكمه واقتدار وهى قضية نسبة الضر للأصنام ، وهى لا تضر ولا تنفع ، لم يكن لها من مخرج امامه ولا امام أحد من علماء الاسلام سوى هذه السبيل التى نهجها الامام ابن تيمية ، وهى مسبيل التخريج المجازى . وكم هناك من مشكلات أخرى فى مجال الاعتقاد ولم يكن فارس حلبتها الا التخريج المجازى ، فعلم اذن معاداة المجاز وله هذا الشأن وهذا الخطر فى تفسير النصوص الشرعية التى قد يؤتى

(٢١٩) دقائق التفسير مع التصرف بالحذف (٥٩/٤ - ٦٠) .
(٥٤ - المجاز - ج ٢)

الاسلام من قبلها . وبخاصة ما يتعلق بصفات الجليل الفرد الذى ليس
كمثله شىء وهو السميع العليم .

صور اخرى من التاويل المجازى العقلى :

لم يكن المثال الذى ناقشناه آنفا من التاويل المجازى العقلى
هو الوحيد فى اعمال الامام الجليل ابن تيمية . بل كتبه مشحونة
بمثل هذا التاويل ، ومنهجنا الاقتباس منها لا الاستقصاء . ونورد
قيما يأتى صوراً اخرى من التاويل المجازى العقلى - عنده ليزول
الريب ان كان ريب ، وتؤكد الفكرة حين يعضد المثال بنظائر له
وأشبهاء : .

عيسى ليس فيه بعضية من الله سبحانه :

فى موضع آخر من مواضع الدفاع عن سلامة العقيدة ، يلجأ
الامام ابن تيمية للتخريج المجازى فيزيل به المشكلة ، ويستقيم الأمر
على هدى وبيان .

المشكلة ومنشؤها :

المشكلة التى يواجهها الامام ابن تيمية - هنا - هى دعوى
النصارى الوهية عيسى عبد الله ورسوله عليه السلام . ومنشأ هذه
الدعوى عندهم ثلاثة اسباب :

❶ ولادته من أم عن غير أب .

❷ ان الله قال فى شأنه « وروح منه » .

❸ انه دعاه « كلمته » .

وهذه الأمور الثلاثة ورد ذكرها فى القرآن الامين . وفى غير

القرآن . فزعم النصارى أن في عيسى جزءا لالهيا لانه روح الله
وكلمته .

قاوم الامام ابن تيمية هذه الدعوى محتكما الى المصادر القوية
الصحيحة من العقل والنقل والواقع . فبدأ دفاعه في جانب منه
بقوله :

« وما أضيف الى الله. لو قيل هو منه فعلى وجهين :

● ان كان عينا قائمة بنفسها فهو مملوك له . ومن لا يتدأء للغاية
كما قال تعالى : « فأرسلنا اليها روحنا » وقال في المسيح : وروح
منه » .

● وما كان صفة لا يقوم بنفسه كالعلم والكلام فهو صفة له ،
كما يقال : كلام الله وعلم الله .. « (٢٢٠) .

فهذه قاعدة عامة ، واحسبها حاصرة بالنسبة لموضوعها .

ثم يستطرد فيقول :

« والفاظ المصادر يعبر بها عن المفعول فيسمى المأمور به امرا ،
والمقدور قدرة ، والمرحوم به رحمة . والمخلوق بالكلمة كلمة . فلما
قيل في المسيح : لانه كلمة الله . فالمراد به انه خلق بكلمة هي قوله
« كن » ولم يخلق على الوجه المعتاد من البشر .

.... وكذلك اذا قيل عن المخلوق : انه امر الله فالمراد ان الله

كونه بأمره « (٢٢١) .

هذا التاويل صالح للحمل على نوعين من المجاز :

(٢٢٠) التفسير من مجموع الفتاوى (٢٨٣/١٧) .

(٢٢١) نفس المصدر والموضع .

إحدهما : المجاز العقلي . وبينان ذلك أننا حين نطلق على المقذور كالنبات لفظ القدرة كنا قد أوقعنا الشيء على ما ليس حقه أن يقع عليه (النسبة الایقاعية) وكذلك إذا قلنا فى المخلوق بالكلمة : كلمة . والعلاقة فى هذا هى السببية لان الكلمة سبب فى إيجاده . والقدرة سبب فى المقذور .

والثانى : المجاز المرسل . والعلاقة فى الثانى هى السببية كذلك وبهذا التاويل المجازى أبطل الامام ابن تيمية دعوى النصارى الوهية عيسى عبد الله ورسوله . فليس هو روح الله حقيقة ، ولا هو كلمته حقيقة .

وهذا شبيه بما ذهب اليه الامام ابن قتيبة من أن النصارى ضلوا لما فهموا من قول المسيح - على فرض صحته - : أبى الذى فى السماء المعنى الحقيقى للأبوة - أبوة الصلب - مع أن المراد منه أبوة الرعاية والتأييد (٢٢٢) .

ومعنى هذا أن الجهل بالمجاز كما كان سببا فى ضلال القوم فى عدم فهمهم للأبوة ، كان سببا فى ضلالهم لما حملوا الروح والكلمة المطبقين على المسيح عليه السلام على معناهما الحقيقى دون المجازى الذى أول عليه الكلام الامام ابن تيمية .

وشبيه بهما ضلال اليهود حين قالوا : « ان الله فقير ونحن اغنياء » لما حملوا القرض فى قوله تعالى « منذا الذى يقرض الله قرضنا حسنا » على ظاهره وهو الاستلاف من فقر وعوز (٢٢٣) .

ضمائر الجمع مسندة الى الله فى القرآن الكريم :

ومن النصوص التى خرج الامام ابن تيمية صورا منها على المجاز العقلي وان لم يصرح به ، الأفعال التى وردت فى القرآن عن الله مشتملة على ضمائر الجمع مثل : انا ونحن ، ونحى ونميت ،

(٢٢٢) انظر الفصل الخاص بابن قتيبة فى القسم الأول من هذه الدراسة .

(٢٢٣) انظر (٧١١) من هذه الدراسة .

ونعلم ونكتب ، وكذلك الاسماء المشتقة مثل : منتقمون ، حافظون .
واشباه هذه كثيرة فى الذكر الحكيم .

وانما كان هذا النوع من التعبير فى حاجة الى توجيه وبيان ؛
لان الله واحد فى ذاته وصفاته وافعاله . وضمائر الجمع موضوعة
للواحد المدرج فى جماعة حقيقة . والعظيم او المعظم نفسه مجازا .

وقف الامام ابن تيمية امام هذه الظاهرة الاسلوبية فى القرآن
وعالجها على النحو الآتى :

« وقوله : ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن اقرب اليه من حبل
الوريد » يقتضى انه سبحانه وجنده الموكلين بذلك يعلمون ما يوسوس
به الانسان نفسه كما قال : أم يحسبون أننا لا نسمع سرهم ونجواهم ،
بلى ورسلنا لديهم يكتبون « فهو يسمع ومن يشاء من الملائكة
يسمعون » .

واما الكتابة فرسله يكتبون كما قال ها هنا : ما يلفظ من قول
الا لديه رقيب عتيد « وقال تعالى : « انا نحن نحى الموتى ونكتب
ما قدموا وآثارهم » فأخبر بالكتابة بقوله : نحن . لان جنده
يكتبون بأمره .

فقوله : « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » مثل قوله :
« نكتب ما قدموا وآثارهم » لما كانت ملائكته متقربين الى البعد
بأمره كما كانوا يكتبون عمه بأمره قال ذلك « (٢٢٤) .

هذه الظاهرة التى تصدى لها المؤلف كان قد سئل عنها الامام
احمد ابن حنبل فقال انها من مجاز اللغة . وقد عرفنا قبلا موقف
الامام ابن تيمية من هذا القول الذى نقده من جهتين :

● احدهما ان هذه الرواية توجد رواية اخرى اثبت منها عن
الامام احمد صرح فيها يخلو القرآن من المجاز .

● والثانية : انها على فرض صحتها فمعناها هذا مما يجوز فى اللغة فهى عن الاجازة ضد المنع لا من الجواز بمعنى العبور والنقل الذى يتمك به المحوزون (٢٢٥) .

ومن المحتمل ان تكون محاولات الامام ابن تيمية - هنا - فى تخريج العبارات السابقة بأن « نحن » و « نكتب » مثلا جاء ضمير المتكلم فيها جمعا لان الله يقرب من العبد ورسله يقربون بأمره ، وأنهم يكتبون الاعمال بأمره فلذلك قال : نحن ونكتب . . من المحتمل ان تكون هذه المحاولات اجتهادا منه لرفع المجاز عن هذه التعبيرات كما فعل من قبل فى رد قول الامام أحمد .

وأيا كن فان المجاز لازم لابن تيمية . وهو محاصر له أين فر . فالله فى هذه الصياغات - وعلى حد قول ابن تيمية نفسه - أمر بالتقرب ، وأمر بالكتابة فجعل كأنه هو نفسه المتقرب للكاتب .

وهذا هو المجاز العقلى بنصه وقصه ؛ لان من علاقاته عند البلاغيين ان يسند الحدث فيه الى سبب الأمر ، والسبب المؤثر (٢٢٦) . والله هنا كما قال الامام : سبب أمر فأسند الحدث من التقرب والكتابة وغيرهما اليه . . !

وليس المجاز شيئا غير ذلك ، ولا ذلك شىء غير المجاز . فقد وقع الامام ابن تيمية فيما فر منه .

ولا نمل ان نؤكد ان للامام ابن تيمية - حتى الان - مذهبين فى المجاز : مذهبيا جدليا نظريا انكر فيه المجاز ومذهبيا سلوكيا عمليا اقر فيه المجاز . وهذا لا نزاع فيه .

تأويلات على سبيل المجاز التشبيهي :

تأويلات الامام ابن تيمية تصلح للتمثيل بها على انواع

(٢٢٥) ينظر الايمان (٩١) .

(٢٢٦) ينظر : المطول والشروح مبحث المجاز العقلى .

المجاز الأربعة « المجاز العقلي ، والمجاز اللغوي المرسل ،
والاستعارة المفردة ، والاستعارة التمثيلية .

وقد وضحنا فيما مضى انطباق تأويلاته على المجاز المرسل ،
والمجاز العقلي وبقي علينا ان نوضح انطباق بعض تأويلاته على
الاستعارة ، ثم نخرج من التلميح الى التصريح حيث يذكر المجاز بلفظه
ومعناه في مقامات هي من بنات افكاره وتعبيرات حرة. لم يذكرها
على سبيل النزاع فيها وانما على سبيل الاقرار ، وهي الجولة الأخيرة
مع ابن تيمية في هذا الموضوع الجليل الشأن .

الاستعارة التمثيلية :

في قوله تعالى : « أولئك على هدى من ربهم » يقول الامام :

« فالمهندون لما كانوا على هدى من ربهم ونور وبينة وبصيرة
صار مكانة لهم استقروا عليها ، وقد تحيط بهم » (٢٢٧) .

فتامل قوله : صار مكانة لهم استقروا عليها « والهدى امر معقول
لا حسي ومراده من « المكانة : المكان . بدليل قوله قبل هذا بقليل :

والمكان والمكانة قد يراد به ما يستقر الشيء عليه وان لم يكن
محيطا به كالسقف وقد يراد به ما يحيط به » (٢٢٧) .

والذي هداه الى هذا التاويل الحرف « على » وفيه يقول :

« وقد استعمل في هذا حرف الاستعلاء ؛ لان القلب لا يستقر
ولا يثبت الا اذا كان عالما موقنا بالحق » (٢٢٧) .

وفي هذا التاويل تشبيه صورة المهتدين وقد اطمانت قلوبهم
بالحق بصورة من نزل مكانا فاستقر فيه لما يشعر به من امن ، وقد

عد المفسرون والبيانيون هذه الآية من قبيل الاستعارة التمثيلية أو التمثيل على حد الاستعارة (٢٢٨) .

وقد قارن الامام بين الصورة السابقة التي امتدح الله فيها المتدين وبين صورة فيها ذم للمرتابين ، وهى قوله تعالى :

« ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به ، وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة . »

فقال :

« بخلاف الذين قال فيهم ، ثم ذكر الآية : « ومن الناس . . . » فان هذا ليس ثابتا مستقرا مطمئنا . بل هو كالمواقف على حرف الوادى وهو جانبه فقد يطمئن اذا اصابه خير . وقد ينقلب على وجهه ساقطا فى الوادى (٢٢٩) » .

وهذا اعتراف شبه صريح بالاستعارة التى هى من أشهر ضروب المجاز . فها هو ذا يقر بالمشبه والمشبه به . والمشبه به قد أشار اليه ابن تيمية نفسه بقوله « كالمواقف على حرف الوادى » .

فقد شبه الحق - سبحانه - من يعبده فى بعض الاحوال ويترك عبادته فى بعضها لان الايمان لم يتمكن من قلبه ، فهو دائما قلق مضطرب بصورة من يقف على طرف غير مستقر قد يهوى على وجهه ولا عاصم له .

فهذا مثل لكونهم على قلق واضطراب فى دينهم لا على سكون وطمانينة (٢٣٠) » .

(٢٢٨) ينظر الكشف وارشاد العقل فى تفسير هذه الآية .

(٢٢٩) دقائق التفسير : ٢٧٤/٤ .

(٢٣٠) الكشف : ٧/٢ .

مثل المؤمن ومثل الكافر :

فى القرآن الكريم مواضع كثيرة ورد فيها لفظا النور والظلمات .
وقد وقف الامام ابن تيمية امام مواضع منها . مثل قوله تعالى :

« اتقوا الله وأمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ، ويجعل
لكم نورا تمشون به .. » (٢٣١) .

فعلق عليها الامام بقوله : « النور ضد الظلمة . ولهذا عقب ذكر
النور وأعمال المؤمنين فيها بأعمال الكفار وأهل البدع والضلال
فقال : « والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة » الى قوله : « ظلمات
بعضها فوق بعض .. » (٢٣٢) .

ويعد محاولة منه لشرح معنى النور فى جانب المؤمنين ،
والظلمات فى جانب الكفار يقول :

« يوضح ذلك أن الله ضرب مثل ايمان المؤمنين بالنور ، ومثل
اعمال الكفار بالظلمة .. » .

والاقرار بالمثل والتمثيل طريق من طرق القول بالمجاز عموما ،
والاستعارة المركبة او التمثيلية . وقانونها أن الالفاظ فيها باقية على
معانيها اللغوية وانما وقع النقل والتشبيه فى جملة الكلام لا مفرداته .

واذكر هنا القارئ اننا نقلنا عنه نصين من قبل قرر فيهما
صراحة بالامور الآتية :

١ - نقل اللفظ المفرد والمركب (المثل) بحسب العرف من المعنى
الاصلى فى اللفظ المفرد الى المعنى الشارح (المجازى) ونقل الهيئة

• ٢٨ (٢٣١) الحديد :

• (٤٠) النور :

• ٦٦/٤ المصدر السابق :

التركيبية فى المثل من مورده (الحالة الاولى التى ورد فيها وهى المشبه بها) الى ما يشابهها من حالات عارضة لا حصر لها .

٢ - ان نقل اللفظ المفرد او الهيئة التركيبية انما يصار اليه اذا وجدت مشابهة بين ما نقل عنه وما نقل اليه .

٣ - التفرقة الدقيقة بين الاصل وما خرج اليه اللفظ مفردا أو مركبا ، وقد مثل للمركب بقولهم : يدك اوكتافوك تفخ وقولهم : « عسى بالعويد أبوسا » .

٤ - كما أقر بالوضع الاول الذى ارتبط بمعناه منذ الاستعمال الاول (٢٣٤) .

وهذا معناه - بلا نزاع - ان الإمام ابن تيمية قد أقر - عملاً وسلوكاً - بالمجاز المفرد (الاستعارة المفردة) والمجاز المركب (الاستعارة التمثيلية) ولم يهجر الا تسمية هذا مجازاً ، وهذا مجازاً .

ونشير الى بعض تأويلاته التى جاءت على سبيل الاستعارة فى المفرد بالإضافة الى م الزمناه به من القول بها من خلال النصين المشار اليهما هنا - وحبذا لو رجع اليهما القارئ ليتأكد من صدق ما استنتجناه ونحن نواجهه هنا بما قال هو رحمة الله لا بما قاله سواه .

فى آية النور « الله نور السموات والارض . . . » أطال الامام الحديث وله فى هذه العبارة « الله نور . . . » رأى جهر به وهو ان الله تعالى فى نفسه « نور » وقد قال : ان بعض الناس اعترض عليه ، وقدم بين يدي اعتراضه أدلة منها أقوال نقلت عن السلف ذهب المعارض الى انها تمنع مذهب الامام ابن تيمية الذى اشرنا اليه ، وهو : ان الله نفسه نور .

ودافع الامام عن مذهبه وقال . ان المنقول عن السلف لا يتعارض
وما ذهب اليه هو من كون الله نفسه نورا .

وفى غضون كلامه اقرارات قوية باعتماد التاويل والبصرف عن
الظاهر المفضى - حتما - الى القول بالاستعارة . ونورد فيما ياتي
شواهد على صحة ما اجملناه هنا :

يقول الامام

« هذا القول الذى قاله بعض المفسرين فى قوله : « الله نور
السموات والارض » اى : هادى اهل السموات : لا يضرنا ، ولا يخالف
ما قلناه . فانهم قالوه فى تفسير الآية التى ذكر النور فيها مضافا ،
ولم يذكروه فى تفسير نور مطلق كما ادعيت انت (يخاطب معارضة)
من ورود الحديث به . فتأين هذا من هذا ؟! » (٢٣٥) .

بعض المفسرين قال : هادى اهل السموات والارض . ولم يرد
الامام هذا القول فهذا تسليم منه بلتاويل المجازى والبصرف عن الظاهر
والواقع ان فى هذا التعبير مجازين : لغويا وعقليا .

فاللغوى : فى تاويل النور بمعنى الهادى للمناسبة التى بينهما ،
فكل من النور والهادى يكشفان الطريق ويدلان على الخير . فمينو
استعارة فى المفرد لجريانها بين النور والهادى .

والعقلى : فى ايقاع البهداية على السموات والارض والمراد اهل
السموات والارض . فهى نظير قوله تعالى : « وأسأل القرية . . » لكن
الامام عارض هذا هناك . ولم يعارض هذا هنا .

ويردف قائلا :

« ثم قول من قال من السلف : هادى اهل السموات والارض
لا يمنع ان يكون فى نفسه نورا . فان من عادة السلف فى تفسيرهم ان

يذكروا بعض صفات الشيء المفسر من الاسماء او بعض انواعه ،
ولا ينافى ذلك بقية الصفات المسمى بها « (٢٣٦) » .

وها هو ذا يقر تاويل النور بالهادى نقلا عن السلف ، وكل ما يريد
قوله أن قولهم هادى أهل السموات .. لا يمنع أن الله نور فى نفسه ؛
لأن السلف حين قالوا ما قالوا لم يستقصوا وإنما ذكروا بعضا وتركوا
بعضا وتلك عادة لهم فى التفسير .

وإذا كان السلف الصالح وابن تيمية يعتمدان هذا التاويل فان
من يسمى صنعهم هذا مجازا لم يزد على ما قالوه الا التسمية . فالسلف
وابن تيمية من مؤسسى الدرس المجازى وممهدى الطريق اليه ، رضى
الامام ابن تيمية أم لم يرض فالمجاز لازم له ولسلفنا العظيم .

التاويل صحيح بشهادة الامام :

ولكن قد يتوهم متوهم ان ابن تيمية جارى معارضه ، وهو يرى
مثلما رأى فى « واسأل القرية .. » ١؟

هذا اعتراض وارد ووجيه والوجه منه قول الامام القاطع لكل وهم
الرافع لكل شك :

« فقول من قال : نور السموات والارض : هادى أهل السموات
والارض كلام صحيح . فان من معانى كونه نور السموات والارض ان
يكون هاديا لهم » (٢٣٧) .

فهل يبقى بعد ذلك شك أو تردد ؟ أم ان الامام قد قطع بقوله هذا
كل ما يخالج النفس من شكوك ؟

ونشير فى ختام هذا البحث أن له مواضع أخرى شبيهه بهذا كتاويل

• (٢٣٦) حقائق التفسير : ٢٦/٤

• (٢٣٧) نفس المصدر والموضع .

الميزان بالعدل والصراط. بالاسلام (٢٣٨) . وكلها داخلة فى التاويل المؤدى الى القول بالاستعارة فى المفرد . وقول من يقول : ان المجاز لم يقل به السلف ان اراد عملية المجاز نفسها فهذا قول مدفوع . وان اراد مجرد التسمية فمجرد التسمية لا يفيد نفيه فى ابطال المجاز نفسه باعتباره فنا من فنون القول ، وشعبة من شعب البيان . فهو وارد عنهم بصورة ، ومعروف لديهم تأويلا . مع ان نفي التسمية على اطلاقه باطل . ولو قيل : نفي شهرة التسمية عنهم لكان ذلك صحيحا .

وهنا نحن قد فرغنا من ذكر بعض التأويلات (٢٣٩) المفضية الى المجاز فى اعمال الامام ابن تيمية مواء نقلها وارتضاها ، او نقلها واضاف اليها ، او استأنفها هو استئنافا غير مسبوق اليه .

وبقى علينا فى ختام جولتنا مع الامام ابن تيمية ان نذكر نصوصه التى ذكر فيها المجاز صريحا ، وفى حر كلامه . . وهذا من اقصى ما نواجه به الامام او هو اقوى ما يواجه به الامام نفسه .

ورود المجاز صريحا فى أعمال ابن تيمية :

فى كل المباحث السابقة كنا نواجه الامام ابن تيمية فى دعواه انكار المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم من خلال محورين كبيرين :

احدهما : مواجهته باعمال غيره من العلماء ، وبيان موافقهم من المجاز فى اللغة وفى القرآن الحكيم والحديث الشريف . وبلغنا فى نقل الموثق عنهم حد التواتر والاستفاضة ، بحيث لو قلنا : ان لقرار المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم هو مذهب الجمهور لكان هذا القول غير واف بتصوير الواقع . ويكون لايد من البحث عن عبارة اخرى تفى بالمراد .

(٢٣٨) ينظر مجموع الفتاوى (قسم التفسير) ودقائق التفسير (٢٢٦/٤) .

(٢٣٩) نقول : بعض ؛ لان ما ذكرناه قليل جدا بالنسبة لما لم نذكره .

واحصاء تاويلاته المفضية الى المجاز يحتاج الى بحث خاص . ومتابعة دقيقة لكل ما كتب ، وما اكثر ما كتب رحمه الله ورضى عنه .

وكنا قد اقترحنا أن تكون تلك العبارة أن اقرار المجاز عند علماء
الائمة يكاد يصل الى حد الاجماع . وهذا هو ما نصر على الجهر به ،
ونعتقد اعتقادا جاز ما له ألف دليل ودليل .

اما المجرور الثاني ، وهو الذي فرغنا منه قبل قليل فهو التاويلات
التي وجدناها في مصنفات ابن تيمية التي تؤدي - حتما - الى اقول
بالمجاز . وقد نوعناها ثلاثة أنواع :

● نوع نقله هو عن غيره من علماء السلف الاجلاء ، ثم ارتضاه
فكان مذهبها له .

● ونوع نقله عن غيره من علماء السلف ثم اضاف اليه من جنسه
مالم يقولوه .

● ونوع استأنف هو فيه التاويل استئنافا ولم يسبقه اليه أحد .
وكل ذلك هو مذهب للامام واختيار (٢٤٠) .

وبينا ان تلك التاويلات صلبت للانطباق على المجازات
الآتية :

● المجاز العقلي .

● المجاز اللغوي المرسل .

● المجاز اللغوي الاستعاري . سواء كانت الاستعارة في المفرد ،
او كانت في التركيب .

وقلنا في التعقيب على تلك التاويلات : أن السلف والامام ابن
تيمية كانوا في تاويلاتهم مجازيين ولم يهجروا الا التسمية فقط .

(٢٤٠) الامام ابن تيمية اذا صح عنده النقل عن السلف صار ذلك مذهبها له
وقل أن يناقشهم فيما صح نقله . واذا ورد عنهم ما لم يرتضه طعن في الرواية
وعزا النقل : اما الى الوضع ولما الى الضعف .

ونلفت نظر القارئ الى أننا نسير فى هذه الدراسة من القوى الى الأقوى بالنسبة لمواجهة دعوى انكار المجاز

ولا شك فى ان ثبوت التاويل المجازى عن ابرز منكرى الجواز أقوى فى الاحتجاج من ثبوت المجاز عند غيرهم .

وثبوت ورود الاستعمال المجازى صريحا عن منكره أقوى فى الاحتجاج عليهم من ثبوت التاويلات المجازية عنهم دون ان يسموها مجازا .

ومعنى هذا أننا الآن مقبلون على أقوى عنصر من عناصر المواجهة ، وهو اثبات أن الامام ابن تيمية ، وهو اعدى اعداء المجاز جدلا ونظرا ، قد أقر بالمجاز وذكره فى جر كلامه باسمه ومعناه عملا وسلوكا . وهو - بدوره - أقوى فى الاحتجاج على المنكرين ، وهو رائدهم ، من ثبوت ورود التاويلات المجازية عنهم ، ولا اخل ان منصفا يخالفنا فى هذا . ولناخذ الآن فى البيان :

النزاع بين مجوزى المجاز ومنكريه نزاع لفظى !؟

لو ان اختلفا جرى بين اثنين رأيا صبة من الغلال فقال احدهما : هذا قمح وانكر عليه الثانى فقال : هذا بر ، وتمسك كل منهما بما قال ، ثم احتكما الى آخر لقال لكل منهما : انت صادق او انتما صادقان لكان الحكم صادقا مثلهما ، ويقال فى هذه القضية وامثالها ان النزاع لفظى ، لان المسمى واحد فى الحالتين ، ولكن كل منهما عرف اسما وجهل الثانى ، فسمى القمح هو البر ومسمى البر هو القمح . فبالخلاف اللفظى لا يؤدى الى طائل كما يقولون .

وهذا بخلاف ما لو قال احدهما : هذا قمح ، وقال الاخر : هذا شعير فقد خرج النزاع من دائرة اللفظ الى الحقيقة نفسها . واحد القائلين صادق والاخر كاذب او هما كاذبان ان كان المشار اليه شيئا آخر غير القمح ، وغير الشعير .

وتطبيق هذه الفكرة على النزاع بين منكرى المجاز ومجوزيه يختلف مدلوله باختلاف شقيه . فاذا قيل أن الخلاف بينهما غير لفظي فإن وجهتي نظر المانعين تختلف اختلافاً جذرياً عن وجهة نظر المجوزين . فلا مجاز في اللغة ولا في القرآن عند المانعين على أي وجه من الوجوه .

وإذا قيل أن النزاع لفظي فالمجاز موجود عند المانعين ، ولكن بمعناه لا باسمه ولفظه . لأن المسمى موجود ولكن تحت اسم آخر غير اسم المجاز طبعاً ويكون الخلاف بين المانعين والمجوزين - حينئذ - غير مؤد إلى طائل ؛ لأنه نزاع لفظي .

إذا تقرر هذا فنقول لم يكن من المتوقع أن يقول أحد من مانعي المجاز أن النزاع بين مانعيه ومجوزيه نزاع لفظي ، لأن المنكرين حينئذ يكونون غير منكرين !؟

وحين تصدر هذه العبارة من امام هو - يحق - امام منكرى المجاز يكون لصدورها وزن وتقدير ، وأي وزن وتقدير .

فقد صدرت هذه العبارة من الامام الكبير أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية . ونترك الكلام لابن تيمية الآن . ثم تعود للتعقيب عليه بما ينبىء عنه الكلام :

يقول الامام رحمه الله :

« والشبهة تنشأ في مثل هذا (٢٤١) من جهة أن بعض الناس لا يفرق بين المطلق من الكلام والمقيد : مثال ذلك أن الانسان يقول : رأيت الشمس والقمر والهلال إذا رآه بغير واسطة . وهذه الرؤية

(٢٤١) المؤلف يشير هنا الى من يقول : إن الذي نسمعه من قراء القرآن هو كلام الله نفسه - يعنى صوته والفاظه . أو يقول : أن كلام الله انفصل عن ذات الله وجل في القراء ، أو يقول أن المداد الذي يكتب به القرآن قديم أزلى .. الخ انظر دقائق التفسير (٣٠٧/٣) .

المطلقة . وقد يراه فى ماء او مرآة فهذه رؤية مفيدة . فاذا اطلق قوله :
رايته أو ما رايته حمل على مفهوم اللفظ المطلق . واذا قال : لقد رايت
الشمس فى الماء او المرآة فهو كلام صحيح مع التقييد . واللفظ يختلف
معناه بالاطلاق والتقييد . فاذا وصل بالكلام ما يغير معناه كالشرط
والاستثناء ونحوهما من التخصيصات المتصلة بكوله : « ألف سنة الا
خمسين عاما » كان هذا المجموع دالا على تسعمائة وخمسين سنة
بطريق الحقيقة عند جماهير المسلمين . ومن قال : ان هذا مجاز
فقد غلط . فان هذا المجموع لم يستعمل فى غير موضعه . وما يقترن
باللفظ من القرائن اللفظية الموضوعية هى من تمام الكلام .

ولهذا لا يحتمل الكلام معنا معنيين ، ولا يجوز نفي مفهومهما
بخلاف استعمال لفظ الأسد فى الرجل الشجاع ، مع أن قول القائل
هذا اللفظ حقيقة ، وهذا مجاز نزاع لفظى . وهو مستند من أنكر
المجاز فى اللغة او فى القرآن ... » (٢٤٢) .

تعقيب وبيان :

هذا جزء من نص كامل للامام ابن تيمية آثرنا - الان - ان نقف
على هذا المقدر منه ، لأن لنا فيه شواهد عظيمة الأثر . وهى :

اولا : الاقرار الصريح بالوضع والاطلاق :

واذكر القارئ الكريم بأن فيما تقدم عرفنا ان الامام ابن تيمية
ينكر الوضع اللغوى الاول . وينكر أن يوجد كلام خال من القيود .
ومعبارة أدق ينكر الاطلاق فى الكلام ويقول ان كل الكلام المفيد لابد
فيه من التقييد ، ولا يوجد كلام مطلقا من القيود ابدا .

ومراده - كما قلنا - ابطال المجاز بابطال مقدماته ؛ لأنه رأى

(٢٤٢) دقائق التفسير (٣ / ٢٠٨) .

مجوزى المجاز يقولون : أنه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له علاقة مع قرينه ما نعة من ارادة المعنى الاصلى . ويقولون : ان الحقيقة حتى المعنى المتبادر للذهن عند الاطلاق . فعمد الامام ابن تيمية الى انكار الوضع والى انكار الاطلاق ورتب عنيه انكار المجاز نفسه (٢٤٣) .

تم هنا هو ذا يقر صراحة وفى عبارات واضحة لا تحتل أدنى نبس بما انكره هناك وهما الوضع والاطلاق .

وقد ارجع خطأ من اخطأ فى تحديد كلام الله الى عدم معرفة المخطئين القروق بين الكلام المطلق ، والكلام المقيد ، فقد قال بئحرف :

« والشبهة تنشأ فى مثل هذا من جهة ان بعض الناس لا يفرق بين المطلق من الكلام والمقيد .. » .
ثم يقول : « واللفظ يختلف معناه بالاطلاق والتقييد » .
ومن حقنا ان نتساءل : اى مذهبى الامام هو الصحيح ؟!
انكار الوضع والاطلاق كما فى كتابه « الايمان » ؟!
ام الاقرار بالوضع والاطلاق كما فى كلامه هنا ؟!
والجواب : ان الذى ذكره هنا هو الصحيح ، ودليلنا ما يأتى :

⊙ انه - اى الامام - هنا اقوى موقفا منه فى كتاب الايمان فقد استند الى حقائق لا تنكر .
اما فى كتابه الايمان فكان مجرد مجادل لم يسعفه دليل فاحتال ثم احتال ولا تنفع الحيل .

⊙ ان مذهبه فى الاقرار بالوضع والاطلاق يتفق مع مذهب علماء الأمة بلقا وخلفا . اما فى انكارهما فهو اوحدى ليس له متبوع ولا تابع .

⊙ ان واقع النصوص اللغوية . وما توحى به من معان .. وم

(٢٤٣) انظر كلام الامام فى انكار - الوضع والاطلاق فى كتابه الايمان

يدرك بالنظر والتأمل في أكبر شاهد عنى وجود الاطلاق وانه قسمه
التقييد ، وعلى هدهما تختلف المعانى والتصورات .

ثانيا : الاقرار بالمجاز والمناقشة خاصة بالمثال .:

ان من يطنخ على هذه الفقرة التى نقلناها عن الامام ابن تيمية ،
ولم يكن له علم سابق بمذهبه فى انكار المجاز فى غير هذا الموضع ،
لا يهتدى لا من قريب ولا من بعيد الى ان الامام من منكرى المجاز
بل لا يدرك ادراكا يقينيا لا يخالجه شك أن الامام من مجوزى المجاز .
وان نزاعه انما هو مناقشة فى خصوص المثال : « الف سنة الا خمسين
عاما » .

هل دلالة هذا المجموع (العسم المخصص بالاستثناء) دلالة
حقيقية ام مجازية ؟

هو يقول انها دلالة حقيقية عند جماهير المسلمين . اما من
يقول : انها مجازية فان الامام يرد هذا القول بما يأتى :

- ⊗ ان المجاز هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له .
- ⊗ وان هذا المجموع لم يستعمل فى غير ما وضع له .
- ⊗ اذن فهو غير مجاز بل حقيقة . اما استعماله فى تشجيع
فمجاز بلا نزاع .

اجل : انه لم ينازع فى المجاز كائن ام غير كائن . وانما نازع فى
هذا المثال اهو حقيقة ام مجاز . وقطع بأنه حقيقة . فهل يطالب دليل
اقوى من هذا على ان الامام ابن تيمية كان من مجوزى المجاز !؟

ثالثا : النزاع بين المانعين والمجيزين لفظى :

ثم ينتهى فى نهاية الفقرة الى أن النزاع بين الفريقين لفظى .
وقد عرفنا من قبل ان النزاع اللفظى لا يمس الموضوع وأصول الفكرة

وانما يتعلق باللفظ . وهو كما يقولون : لا طائل تحته . وحين يعترف الامام ابن تيمية بأن النزاع - هنا - لفظي فان هذا الاعتراف له ما يبرره من كلامه حيث لم يبد منه انكار للمجاز قط وان بدا منه انكار دخول الآية فيه . فهذه مسألة ثانوية لا صلة لها قط بأصل الموضوع .

وللامانة ننبه هنا ان للامام ابن تيمية عبارة اخرى على التفيض من هذه العبارة التي ذهب فيها الى ان النزاع بين الفريقين لفظي . وتلك العبارة هي : « وليس النزاع فيه لفظيا . بل يقال : نفس هذا التقسيم (اي تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز) باطل لا يتميز هذا عن هذا ، ولهذا كان ما يذكرونه من فروق تبين انها فروق باطلة . وكما ذكر بعضهم فرقا ابطله الثاني » (٢٤٤) .

فأنت ترى انه يقر بأن النزاع لفظي هناك ، ثم يعود فيذهب الى انه ليس بلفظي . ولهذا سبب سنذكره عند الاعتذار عنه في نهاية البحث الخاص به ان شاء الله .

الجزء الثاني من النص :

في بقية النص يقول رحمه الله :

« ولم ينطق بهذا - يعنى المجاز - احد من السلف والائمة ولم يعرف لفظ المجاز فى كلام احد من الائمة الا فى كلام الامام احمد - يعنى ابن حنبل - فانه قال فيما كتبه فى الرد على الزنادقة والجهمية ، هذا من مجاز القرآن . واول من قال ذلك مطلقا ابو عبيدة معمر بن المثنى فى كتابه الذى صنفه فى مجاز القرآن . ثم ان هذا كان عند الاولين : مما يجوز فى اللغة ويسوغ فهو . مشتق عندهم من الجواز كما يقول الفقهاء : عقد لازم وجائز وكثير من المتأخرين جعله من الجواز الذى هو العبور من معنى الحقيقة الى معنى المجاز ، ثم انه لا ريب أن المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة » (٢٤٥) .

(٢٤٤) الايمان : ١٠٩ .

(٢٤٥) دقائق التفسير : ٣٠٨/٣ .

تعقيب وبيسان :

ينبغي ان ننبه اولاً الى ان العبارة التي ذكرها المؤلف عن الامام احمد باختلاف نقله فيها : ففي دقائق التفسير قال : « هذا من مجاز القرآن » وفي غيره قال : هذا من مجاز اللغة « (٢٤٦) .

والاقرب الى الصواب انه « من مجاز اللغة » لان غير الامام نقلها هكذا ولان تفسيرها كان تفسيراً لغوياً عاماً .

ولا حاجة الى مناقشة ما ذكره هنا من نفى الورود عن السلف ، فقد اقمنا فيما مضى عشرات الأدلة على ورود المجاز عن السلف .
اما تأويلاً واما صراحة .

والذي نريد ان نركز عليه هنا قوله :

« ثم انه لا ريب ان المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة » فهذه العبارة لا ترد على منكر المجاز وانما ترد عن مقريه يتكلم على بعض تصرفاته وصوره . وهي عبارة صحيحة فكثير جداً من الصيغ التي نعتبرها الآن حقيقة فيما استعملت فيه كانت في الأصل مجازاً ثم كثر استعمالها فتنوسى أصلها المجازي وصارت حقيقة .

ومن ذلك عند الامام ابن تيمية نفسه تسمية الضيافة نزولاً ، ونعنى بالضيافة ما يقدم للضيف مما يؤكل . ونسمع الى الامام وهو يقول : « فان النزل انما يطلق على ما يؤكل . . قال تعالى : « فنزل من حميم » والضيافة سميت نزلاً ؛ لان العادة ان الضيف يكون راكباً فينزل في مكان يؤتى اليه بضيافة فيه ، فسميت (الضيافة) نزولاً لاجل نزوله « (٢٤٧) .

اقول : وهذا مجاز مرسل علاقته اعتبار ما كان . او الغالب ،

(٢٤٦) الايمان (٨٤) .

(٢٤٧) انظر : القرآن كلام الله (٢٥٣/١٢) ضمن مجموع الفتاوى .

سواء جاء الضيف راكبا او ماشيا . وهذا من المجاز المشتهر الذي صار حقيقة أو كالحقيقة . ومنه استعمال النور فى الايمان والهداية والعظم ، والظلمات فى الكفر والضلال والجهل ، والظعينة والمجد والشرف . فكل هذه مجازات فى الأصل صارت بكثرة الاستعمال والشهرة حقائق أو كالحقائق وكلمة اخيرة نقولها فى هذا النص وهى ان من يطلع عليه لا يشتم ان ابن تيمية ينكر المجاز ، وانما هو يحكى فيه رأيهم وهو المنع ويذكر دليل او شبه دليل المنكرين .

اما اين هو من هذا الخلاف ؟ فأرجح اخذا من دلالات النص نفسه انه الى المجوزين اظهر ميلا منه الى المنكرين .

السلف لا يحملون الصفات على المجاز :

ومن المواضع التى ذكر الامام فيها المجاز صريحا بلفظه ومعناه دون ان يعقب عليه بانكار ما نقله عن ابي عمر فى تحقيق مذهب السلف فى صفات الله ، هل هم يؤولونها تاويلا مجازيا أم يبقونها على الحقائق اللغوية دون تاويل ؟ وفى ذلك يقول :

« قال ابو عمر : اهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها فى القرآن والسنة ، والايمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز الا انهم لا يكيفون . » (٢٤٨) .

هذا النص على قصره يفيد :

• أن علماء السلف كانوا يعرفون الحقيقة والمجاز ، وانهم لم يبازعوا فى هذا التقسيم .

• انهم مع معرفتهم للحقيقة والمجاز نفوا حمل صفات الله على المجاز وحملوها على الحقيقة مع الامسك عن التكييف .

وهذا النقل حجة على الامام ابن تيمية ؛ لان النزاع حول صفات الله هل هي حقيقة أم مجاز غير الترفع فى اصل المجاز يكون أو لا يكون . ومنهج هذه الدراسة لا يعول على الخلافات الفرعية فتأويل الصفات على المجاز وعدم تأويلها قضية اخرى غير ما نحن فيه .

التشنيع على من جهل دلالات الحقيقة والمجاز :

ومن النصوص المهمة التى تقطع بأن الامام ابن تيمية كان من مجوزى المجاز فى مرحلة ما من حياته تقدمت على الانكار أو تأخرت ، أو تخللت مرحلة الانكار ، النص الذى سنذكره بعد قليل ، وقد ساقه فى الرد على من جهل مدلولات الوضع اللغوى ، وجهل سنة العرب فى بيانها ومرادها من الالفاظ . وفى هذا جاء قوله :

« فان العرب إنما وضعت للانسان ما اضافته اليه . فاذا قالت : سمع العبد وبصره ، وكلامه وعمله ، وارادته ورحمته . فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبد .

وإذا قيل سمع الله وبصره ، وكلامه وعلمه ، وارادته ورحمته . كان هذا متناولاً لما يخص به السرب ، لا يدخل فى ذلك شيء من خصائص المخلوقين .

فمن ظن ان هذا الاستواء - يعنى استواء الله على العرش - اذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله كان جاهلاً جداً بدلالات اللغات ، ومعرفة الحقيقة والمجاز « (٢٤٩) .

وقفه مع هذا النص :

قل لى - بربك - من الذى يقع فى وهمه حين يقرأ هذا النص ان الامام ابن تيمية كان منكراً للمجاز !؟

هذا احتمال غير وارد قطعا . والا فكيف يشنع الامام على الجاهل بدلالات اللغات ، الجاهل بدلالات الحقيقة ودلالات المجاز .

لا ريب ان هذا النص من أقطع الأدلة على تسليم الامام بالتقسيم الثنائى للكلام : الحقيقة والمجاز . والتعويل على معرفة دلالات كل منهما ومن جهلها وقع فى المحذور .

اختلفنا مع الامام :

فى النص المتقدم ذهب الامام ابن تيمية الى ان العرب لما وضعوا الالفاظ للدلالة على المعانى المقصودة لهم منها فرقوا بين ما يضعونه للانسان من صفات ، وبين ما يضعونه لله من صفات لا تليق به . فاذا قالوا سمع الانسان وبصره ، وكلامه وعلمه ، وارادته ورحمته فان دلالات هذه الالفاظ تختلف اذا اضافوها الى الله فقالوا سمع الله وبصره ، وكلامه وعلمه ، وارادته ورحمته .

وكذلك الاستواء اذا اضيف الى الانسان فقالوا استوى فلان على السرير يختلف معناه اذا قيل : استوى الله على العرش . وقد قيل هذا وهذا .

ومراد الامام من اختلاف الدلالة لهذه الالفاظ بحسب ما تضاف اليه ان العرب اذا قالوا : استوى فلان على عرش الحكم مثلا - والمراد به الكرسي ارادوا الجلوس الحقيقى الخاص بالانسان من مماسة جسم لجسم على هيئة مخصوصة .

وانهم اذا قالوا : استوى الله على العرش ارادوا استواء خاصا به غير مكيف بكيفية مخصوصة ، وغير مماثل لاستواء الانسان المكيف المعروف ومثل هذا يقال فى الكلام والعلم ، والسمع والبصر ، والارادة والرحمة فمثلا اذا قالوا : رحمة الانسان ارادوا الرقة الحسنة التى تعترى القلب واذا قالوا : رحمة الله ارادوا معنى لا تقا به غير

• مماثل لصفات خلقه وهكذا (٢٥٠) .

نقد هذه الفكرة

وهذه الدعوى لا اعتقد ان احدا يجارى عليها الامام ابن تيمية رحمه الله . فهو اوحدي فيها لا تابع له ولا متبوع ؛ لانها فيما نعتقد افتراض جدلي لا يقوم على دليل . بل لدينا عدة ادلة على ردها والامام نفسه لو كان قد احس بما سيأتي لقال انها دعوى باطلة .
والدالة رد هذه الدعوى هي :

اولا : للجهل التام بمعرفة الزمن الذى وضع العرب فيه لغتهم ، وكيفية الوضع ، وما القدر الذى وضع أولا ثم جاء تتابع الوضع بعده وما دمننا نجهل هذه الحقائق فليس لنا ان نخوض فى تفصيلات دقيقة جدا تعزوها للوضع ، ومعظم الفروض فى هذا المجال محمولة على التخمين الا ما كان له شواهد من الواقع واطراد الاستعمال .

ثانيا : لو كانت هذه الدعوى صحيحة لكان العرب حين وضعوا لغتهم فى الأزمان السحيقة اعرف الناس بعقيدة التوحيد الى درجة انهم عرفوا من تلك الحقب الضاربة فى القدم ان استواء الله على العرش ينبغي ان يكون مغايرا لاستواء الانسان على سرير ونحوه حتى لا تكون هناك مشابهة بين صفات البارى جل فى علاه وبين صفات خلقه . وهذه مرحلة راقية جدا فى الاعتقاد فى الله يكون العرب قد سبقوا الاسلام والوحى فى ادراكها وتصديرها . فما الذى صنعه الاسلام اذن ؟

ثالثا : ولو كان العرب بهذه المثابة من الاعتقاد الصحيح الراقى فى الله لما ساهم القرآن ضالين قبل النزول ، ولما سمي عصرهم عصر الجاهلية الاولى ، ولما سمي تصرفاتهم حمية الجاهلية ، ولما سمي سلوكهم موتا وكفرا وجهلا وظلاما ؟ ولما ارسل رسوله ليخرجهم من الظلمات الى النور ؟ وبكل هذا نطق القرآن الكريم .

» هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم

(٢٥٠) اكثر الامام من اللهج بهذه الفكرة ومن يطلع على ما كتبه فى اعتقاد السلف يتبين له صدق ما نقول .

ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » (٢٥١).
وقال : « كتاب انزلناه اليك لنخرج الناس من الظلمات الى النور
بإذن ربهم الى صراط العزيز الحميد » (٢٥٢) .

وقال : « اذ جعل السذبن كفروا فى قلوبهم الحمية حمية
الجاهلية .. » (٢٥٣) وقال : « وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج
الجاهلية الاولى .. » (٢٥٤) . فكيف يقال فى قوم هذا وصفهم فى
القرآن انهم هتدوا الى معرفة الله على هذا النمط الفريد الراقى ،
وقد كانوا ضللا وعبداء اصنام واوثان ؟! .

رابعاً : من المعروف المتواتر ان البحث فى صفات الله انما
نشأ بين الفرق وعلماء الكلام والاصول فى ظل الاسلام بعد القرن
الاول الهجرى . وان هذه التفرقات الدقيقة بين صفات الله وصفات
خلقه ، والمصطلحات الفنية المتعلقة بها انما هى ثمرة ذلك النقاش
والجدل المستمر بين فرق الكلام وعلمائه . فنسبة هذا الى العرب
القدماء جدا فى عصور ما قبل التاريخ قول مجازف فيه ؟ . والا فهل
يعتقد الامام ابن تيمية ان العرب القدماء هم الذين وضعوا هذه
المصطلحات .

● صلوحى قديم ، تنجيزى حادث ، تعلق المقدرة بالمقدور حال
نعله وجل هم الذين وضعوا اسماء الله :

الاول - الآخر - الظاهر - الباطن - الحكيم - العليم - الخبير -
الجليل - الكريم اللطيف - المولى - الحق - القوى - الاحد - الصمد -
الباعث - المصور .. الخ .

لو صح ان العرب كانوا كذلك لكان الاسلام فيما قرره من اصول

• (٢٥١) الجمعة : ٢ .

• (٢٥٢) ابراهيم : ١ .

• (٢٥٣) القسح : ٢٦ .

• (٢٥٤) الاحزاب : ٣٣ .

وفروع وسلوك مستعارا منهم ، ولصدق عليه ما كانوا يقولونه هم :
أساطير الاولين أكتبها فبى عليه بكرة وأصيلا ؟!

ويقيني لو أن الامام ابن تيمية أحس بهذه المحاذير وهو يكتب
لكأن أسرع الى البراءة منه من الريح المرسله ، وقد عرفناه محبا للحق
مدافعا عنه متبلى فى نصرته ، شجورا على حماية بيضته والذب عنه .
وسوف نكشف فى اعتذارنا عنه ما حمله على كل هذه المغارات .

وإذا قيل فى الدفاع عن سلامة ما كتب : ان العرب كان لهم سلوك
ومعتقدات مخالفة لما وضعوا له لغتهم ، قلنا هذه دعوى مردودة ؛ لان
اللغة هى المرآة التى تنعكس عليها حياة المتكلمين ، وسجل امين
لجصارتهم ودقائق ما كانوا يصنعون .؟! .

وقد تضمن النص السابق الاقرار بالوضع ، وكان قد انكره فى غير
هذا الموضع كما تقدم .

حمل صفات الله على الحقيقة لا يقتضى المماثلة :

ويدافع الامام عن مذهبه فى منع تأويل الصفات وإبقائها على
الحقيقة ، ويذهب الى ان إبقاءها على الحقيقة لا يلزم منه مماثلة ،
الله للحوادث ، وهو المبدأ الذى من أجله حننا على التأويل المجازى
من حملها . وفى هذه الاثناء يورد نصا يذكر فيه الحقيقة والمجاز
باسم الصريح على منهج ينبىء انه مقرب به ليس منازعا فى وقوعه فى
الكلام وان نازع فى وقوعه فى الصفات بخصوصها .
وهذا قوله :

« ومن فرق بين صفة وصفة مع تساويهما فى اسباب الحقيقة والمجاز
كان متناقضا فى قوله ، متناقضا فى مذهبه ، مشابهما لمن آمن ببعض
الكتاب وكفر ببعض » (٢٥٥) .

المواطىء غير المشترك والمجناس :

ويذكر المجاز بلفظه ومعناه وهو يفرق بين الأسماء المتواطئة والأسماء التى فيها اشتراك ، والأسماء المجازية . ويطبق هذه الفكرة على قوله تعالى :

« وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان .. » (٢٥٦) . وهذا قوله :

« وعلى هذا فقوله (ثم يذكر الآية) يتناول نوعى الدعاء . ويكل منهما فمرت الآية . قيل : اعطيه اذا سألنى . وقيل : أشييه اذا عبدنى . والقولان متلازمان . وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك فى معنييه كليهما ، او استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه . بل هذا استعماله فى حقيقته المتضمنة للامرين جميعا « (٢٥٧) .

ان اقرار المؤلف بالحقيقة والمجاز - هنا - كإقراره بالمشترك ، وهو لم ينازع فيه قط وانما النزاع خاص بالآية فلفظ الدعاء فيها من الأسماء المتواطئة لا مجاز فيه ولا اشتراك .

تفسير الاستواء بالعمد لا حقيقة ولا مجاز :

ويتناول الامام قول من قال فى تفسير قوله تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان .. » .

ان استوى بمعنى عمد وقصد الى خلقها . فانكر الامام ان يكون الاستواء على العرش مقيسا على هذا التفسير ثم قال فى رده :

« فاذا كان العرش مخلوقا قبل خلق السموات فكيف يكون استواؤه عمده الى خلقه له . لو كان هذا يعرف فى اللغة : ان استوى

(٢٥٦) البقرة : ١٨٦ .

(٢٥٧) دقائق التفسير : ٢٥٤/٣ .

على كذا بمعنى عمدا إلى فعله . وهذا لا يعرف قط في اللغة :
لا حقيقة ولا مجازا ، لا في نظم ولا في نثر « (٢٥٩) .

تعقيب وببستان :

ان كل مراد الامام هنا أن ينفي ان الاستواء على العرش بمعنى
القصد إلى خلقه وإيجاده . فهذا التفسير وان صح في الاستواء إلى
السماء فلا يصح في « ثم استوى على العرش » .

وكلام الامام - هنا - صائب كل الصواب والفرق بين الموضعين
ان الاستواء الوارد في جانب السماء عدى فيه الفعل بالحرف « إلى »
وهي مناسبة للقصد . ولان بقية الآية مع الآية التي بعدها تدل على
خلقها وإيجادها ونص الآيتين هو :

« ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا
طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين . فقضا هن سبع سموات في
يومين . . » (٢٦٠) .

أما في جانب العرش فقد عدى الفعل بالحرف « على »
ولا مناسبة بنية وبين القصد وغير خاف ان عبارة المؤلف : وهذا
لا يعرف قط في اللغة : لا حقيقة ولا مجازا نص قاطع - كذلك -
بالاقرار بالمجاز . وأنه اعتمد عليه في تقرير الرأي واصدار الأحكام .

وهذا كله - مع ما تقدم من نظائر - دليل قاطع على اقرار
الامام بالمجاز ودلالاته في الأساليب .

ونص آخر مناظر لما تقدم :

وفي موضع آخر يطبق الامام فكرة التخيير بين المتواطىء

(٢٥٩) الأسماء الصفات : ٥٢١/٥ .

(٢٦٠) فصلت : ١٠ - ١١ .

والمشترك والمجاز ويذكر فيه المجاز صريحا دون أن يتنازع فيه ، وإنما يتنازع في مثال أداخل هو فيه أم خارج عنه .

فبعد أن بين أن لفظ أو مصطلح « الصلاة » لها موارد تتوارد عليها بطريق المواطأة قال :

« فإن اطلاق لفظ الصلاة على مواردنا هو بالتواطؤ المنافي للاشتراك والمجاز . وهذا مبسوط في غير هذا الموضع . إذ من الناس من ادعى فيها الاشتراك ، ومنهم من ادعى فيها المجاز بناء على كونها من المعنى اللغوي . . . وليس الأمر كذلك . بل اسم الجنس العام المتواطىء إذا أطلق دل على نوع أو عين ، كقولك : هذا الإنسان وهذا الحيوان . . . فهنا اللفظ قد دل على شيئين :

على المعنى المشترك الموجودة في جميع الموارد ، وعلى ما يختص به هذا النوع أو العين . » (٢٦١) .

تعقيب وبيان :

الامام - هنا - لم يتنازع في وقوع المجاز ، كما لم يتنازع في ورود المشترك والمتواطىء وإنما نزاعه منصب على أن دلالات « الصلاة » على جميع مواردنا ليس من استعمال المشترك في معانيه ، ولا من استعمال المجاز في معانيه ، بل طريق الدلالة فيها هو التواطؤ .

وهذا نقاش - كما قلنا مرارا - في خصوصية المثال لا في اصل فكرة المجاز واردة أم غير واردة .

وكلامه - هنا - وفيما أشبهه يدل على أن الامام رحمه الله يقر بواقعية المجاز ودلالاته مثلما يقر بالاشتراك والتواطؤ اللذين لا يعرف نزاع في واحد منهما .

فإنفنى هنا واقع على دعاء دلالة المشترك أو المجاز نيس غيرا .

الدفاع عن الأئمة الأعلام :

ومن أهم ما استعمل فيه الإمام ابن تيمية المجاز دفاعه عن الأئمة الأعلام من شيوخ المذاهب الفقهية الكبرى وكبار تلاميذهم وهذا الدفاع أشبه ما يكون بدفاع الإمام ابن قتيبة عن الحديث فى كتابه « تأويل مختلف الحديث » الذى تقدم الحديث عنه فى القسم الأول .

فقد لخط لا عظون فى سيرة أئمة الشريعة والفقه واختلافهم حول حديث رسول الله ﷺ بصفة خاصة ، وتعدد واختلاف الأحكام الفقهية فيما بينهم .

فجرد الإمام ابن تيمية قلمه وحط به كتابا صغيرا . لحجم كبير لفائدة فى الدفاع عن الأئمة . ودعاة : رفع الملام عن الأئمة للأعلام وأرجع فيه خلاف الأئمة الى عشرة أصول أو أسباب ذكرها واحدا واحدا . وقصده من هذا الدفاع عنهم وحضر خلافهم فى أصول مشروعة .

وقد لجأ الإمام ابن تيمية للمجاز وأخذ منه وسيلة تدافع عنهم وذكره فى كتابه المشار إليه مرتين :

المرّة الأولى عند شرحه للسبب السادس الذى ترجمه بقوله : « عدم معرفته بدلالة اللفظ اللغوية أو العرفية الاصطلاحية » ثم قال فى شرحه : عدم معرفته بدلالة الحديث تارة لكون اللفظ الذى فى الحديث غريبا . . وتارة لكون اللفظ مشتركا أو مجملا أو مترددا بين الحقيقة والمجاز » (٢٦٢) .

ثم يمثل لهذا فيقول : « كما حمل جماعة الخيط الأبيض والخيط

الاسود على الحبل . وكما حمل آخرون قوله : « فامسحوا بوجوهكم
وايديكم على اليد الى الابط » (٢٦٣) .

وفي العجب الثامن الذي اجمته في قوله : اعتقاد ان تلك
الدلالة معارضة « .

قال في شرحه : اعتقاده ان تلك الدلالة قد عارضها ما دل على
انها ليست مرادة مثل معارضة العام بخاص ، او المطلق بمقيد . . او
الحقيقة بما يدل على المجاز . . « (٢٦٤) .

ان اساس الامام للمجاز هنا اساس المقربه باعتباره شعبة من
شعب البيان ، وطريقا من طرائق التعبير شاع امرها بين علماء الفقه
والشريعة ، بل الائمة الاعلام كما وصفهم الامام ابن تيمية نفسه .
واشار كذلك الى علماء الاصول وقال : ان اكثر اختلافاتهم ترجع
الى هذا السبب .

كما ضرب مثلا باختلاف الصحابة انفسهم حين امرهم عليه السلام
بالذهاب الى بنى قريظة قائلا : « لا يصلين احدكم العصر الا في بنى
قريظة » فمنهم من صلى في الطريق قبل الوصول ، ومنهم آخر الى
ما بعد الوصول ، فلم يعجب الرسول واحدا من الطائفتين ، ويقر الامام
بان الاختلافات حول الالفاظ ودلالاتها بحر خضم ، ولا يعلم بذلك على
سبيل الاحاطة الا الله (٢٦٥) .

هذا ما تيسر لنا الوقوف عليه من ورود المجاز صريحا بلفظه
ومعناه في حر كلام الامام ابن تيمية . وان لهذه النقول لدلالة ، وان
لها معنى .

فما هي دلالاتها ، وما هو معناها ؟ ذلك ما نحاول الكشف عنه
فيما ياتي :

(٢٦٣) رفع الملام : ٢١ .

(٢٦٤) نفس المصدر : ٢٣ .

(٢٦٥) ينظر رفع الملام : السبب الاول والثامن والعاشر .

مذهبان للامام في المجاز

من صحبنا في هذه الدراسة ، ولو بدءا من الحديث الخاص بالامام ابن تيمية الى هنا يتبين له في وضوح ان للامام ابن تيمية في المجاز مذهبين اثنين :

مذهب منع فيه المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم .

ومذهب أجاز فيه المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم !؟

ويحسن بنا - ونحن نرصد دعائم مذهبيه في المجاز - ان نضع لكل واحد منهما ضابطا . وان يكون ضابط كل منهما منتزعا من طبيعة المذهب نفسه ، ودالا على مسماه دلالة المطابقة والاتفاق . ومذهب المنع ينطبق عليه - في نظرنا - انه .

المذهب الجدلي النظري : لان منعه للمجاز لا يعدو ان يكون مجرد نظر وجدل . او هو الغالب عليه في رأينا .

اما مذهبه في اجازة المجاز ، فينتطبق عليه فيما تختسار انه : المذهب السلوكي العملي ؛ لانه - كذلك - في الواقع وليس بخاف على من صاحبنا في هذه الدراسة الخاصة بابن تيمية ان مذهبه الجدلي النظري في منع المجاز مطلقا كان عمدتنا في استقائه ما كتبه في « الايمان » وهو بصدد الرد على من اخرج الاعمال الصالحة من حقيقة الايمان والحقها به مجازا لا حقيقة . هذه الفكرة هي التي اوقدت نار الحرب في مشاعر الامام ابن تيمية ، فحشد كل طاقاته الذهنية والعلمية والفكرية لابطال هذا القول ، الذي افاض فيه واطال (٢٦٦) ،

وكان من ابرز الاسباب في انكاره للمجاز - كذلك - تاويل صفات الله وما اثبت له في القرآن والسنة من مثل : الوجه ، واليد ، والعين والاستواء على العرش ، والمجىء ، والاصبع والقدم والنزول

(٢٦٦) انظر جملة ما كتبه في الايمان : ٧٩ - ١٢٠ .

والقرب .. الخ عذبان هما السببان البارزان وراء انكثُر ابن تيمية للمجاز وشن الحملة على مجوزيه . وهذه حقيقة لا تنكر - اعنى أن ما تقدمت الاشارة اليه هو السبب فى مذهب النظرى الجدلى فى انكار المجاز مطلقا .

اما مذهب السلوكى العملى : فاننا قد استقيناه كما تقدم من ظاهرتين بارزتين وردتا فى اعماله على مختلف موضوعاتها :

الظاهرة الاولى : التاويلات المجازية التى وردت حول بعض النصوص الشرعية وغير الشرعية . وكنا قد نوعنا تلك التاويلات ثلاثة انواع :

- تاويلات نقلها عن السلف ثم ارتضاها .
- تاويلات نقلها عن السلف ثم اضاف اليها مرتضيا لها جميعا .
- تاويلات استأنف هو القول فيها استئنافا غير مسبوق اليه .

وامستنتجنا من هذا كله ان التاويل المجازى الذى لم يهجر فيه الا تسميته مجازا انما هو مذهب مرتضى عند الامام ابن تيمية رضى الله عنه .

اما الظاهرة الثانية : فهى استعمال الامام ابن تيمية للمجاز فى حر كلامه . بل انه اتخذ منه وسيلة للدفاع عن الائمة الاعلام فى ظاهرة الظواهر عندهم وهى اختلاف مواقفهم من الحديث الشريف وتنوع الاحكام الفقهية المرتبة على ذلك الاختلاف .

ثم تشنيع الامام نفسه على من يجهل دلالة الحقيقة والمجاز ، وجعله المجاز أصلا من اصول التعبير ومذهباً من مذاهب اللغة فى البيان يعتد بمدلوله . ويدفع كل ما خالف دلالات اللغة فى حقائقها ومجازاتها وليس هذا ادعاء او تقولا منا على الامام ، فقد تقدمت

نصوصه الصريحة فى هذا كله واشترنا الى مواضع ورودهها فى مصنفاته (٢٦٧) .

ولهذا كله فاننا لا نرتاب ، ولا يرتاب معنا منصف حين نقرر بكل ثقة واطمئنان ان : الامام ابن تيمية له فى المجاز مذهبان :

احدهما : المنع ، وهو المذهب النظرى الجدلى ، وثانيهما : الاجازة وهو المذهب السلوكى العملى . وهذه ظاهرة عجيبة فى أمس الحاجة الى ايضاح .

تساؤلات ملحة . . فهل من جواب مقنع ؟ .

ان الذى قررناه من جمع الامام ابن تيمية بين فكرتين او امرين متواردين على محل واحد ، وهما ضدان او نقيضان من شانه ان يثير فى الاذهان عدة تساؤلات :

اذ كيف جمع بين الشىء وعكسه ، وايهما معتقده منهما ؟ واذا كان احدهما هو المعتقد عنده فما الذى دعاه الى القول بمخالفه ؟

وهل اعتقد احد الامرين فى فترة ثم ولت واقبلت فترة اخرى من حياته الفكرية فاعتقد غير الذى كان يعتقد ؟

ام ان الفكرتين متداخلتان ؟

هذه تساؤلات يثيرها موقفه الذى اسهبنا فى بيانه وعرضه من القول بمنع المجاز نظرا وجدلا ، ثم وروده فى حصر كلامه سلوكا وعملا .

ولا ازعم اننى ساقدم اجابة قاطعة عن كل هذه التساؤلات . وانما

(٢٦٧) اعد - ان شئت - قراءة البحث السابق على هذا مباشرة وهو : ورود المجاز صريحا فى أعمال الامام ابن تيمية .

احاول جاهدا الوصول الى اجابة تكشف عن بعض الجوانب ، او تقترب بنا من تصور مقبول ، وتفسير مقنع الى ان يأتى باحث آخر يرى غير ما نرى ويقدم بين يدي رأيه أدلة وبراهين تدفع ما سواها ، او يظل هذا الذي نراه هو التفسير المقبول ما لم يعارض بأقوى منه وأثبت .

اجمال للتصور المقترح :

والتصور الذى سأطرحه بعد قليل أبدا عيه بتعيين المعتقد عنده من المذهبين : المنع والاجازة ، ثم اتبعه بما يقربه من القبول . ثم اردف ببيان الأسباب التى حملته على ان يقول بالمذهب الذى نرى انه مخالف للمعتقد عنده . ونضمن هذا الفرع الاعتذار عن الامام الجليل فى ذهابه للجهر بما يخالف معتقده . فان كان ما سنقول صوابا ومقنعا فالتوفيق من الله . وان كان غير ذلك فشفيعى انى مجتهد محب للشيخ الجليل ، مقدر لعلمه وكفاحه . وما على المجتهد ان أخطأ وهو يتحرى الصواب - مع نزاهة القصد - من جريرة وان حرم اجر المجتهد المصيب . وما شهدنا الا بما علمنا ، وما كنا للتغيب حافظين .

أجازة المجاز هي المعتقد .!؟

من خلال الممارسة التى عشناها مع تراث الامام ابن تيمية والقراءات المتأنية الفاحصة تكونت لدينا فكرة ترددت فى الجهر بها طويلا ، ولكنى فى كل مرة كنت ازداد بها ايمانا وان بدت لأول مرة مجرد مجازفة يحتاج الجهر بها الى شجاعة تعين على تحمل التبعات .

وللامانة - والله على ما أقول شهيد - أقول اننى مقتنع تمام الاقتناع بان معتقد الامام ابن تيمية كان هو اجازة المجاز لا منعه :

اجازته فى اللغة بوجه عام ، واجازته فى القرآن العظيم بوجه خاص .

أما مذهب المنع فتلك فكرة طارئة فيما ارى حملته عليها ظروف

تعرض لها الامام وهو ينافح بقلمه الجريء ، وعلمه الواسع عن اصول الاعتقاد ، وعن كلام الله واسمائه وصفاته .

ولولا تلك الغيوم التي تلبدت في سماء الدعوة في عصره لاختفت فكرة المنع وخلت منها معارك الامام وآثاره العلمية الخالدة .

هذا ما اميل اليه . وقد قوى هذا الاحتمال عندي بعض الشواهد والمبررات ، وهأنذا اضعها بين يدي القارئ الكريم ليشاركني الرأي من جهة ، وليبحث - ان لم يقتنع - عن تفسير لهذه الظاهرة الجديرة باهتمام الدراسين والباحثين :

الشاهد الاول :

فقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الامام ابن تيمية قد أقر بالتأويل المفضى الى المجاز ، وأقر بالمجاز نفسه في حر كلامه في مواضع متعددة من مصنفاته . واتخذ منهما - التأويل والمجاز الصريح - وسيلة من وسائل الدفاع عن العقيدة وعن اختلاف الأئمة الكبار حول حديث رسول الله ﷺ . كما نقل بعضهما عن الملف الصالح .

الشاهد الثانى :

وقد مر بنا اقرار الامام رحمه الله بالوضع اللغوى الاول ، كما اقر بنقل المفردات والمركبات (الامثال) فى حديثه عن الامثال القرآنية . وأشار الى وجه الشبه (الجامع) بين المنقول والمنقول اليه . وقد نقلنا عنه نصين طويلين واضحين كل الوضوح فى الدلالة على ما اراده الامام منهما (٢٦٨) .

الشاهد الثالث :

ومن خلال نظرنا فى التاويلات التى نقلها ثم ارتضاها ، او ابتداء هو القول بها وجدنا ان تلك التاويلات تشمل انواع المجاز الثلاثة :

● المجاز العقلى كما فى توجيه قوله تعالى : « يدعو لمن ضره اقرب من نفعه » حيث جعل الاضافة هنا الى السبب مع ان الفاعل هو الله سبحانه وتعالى ؛ لان الاعتقاد الصحيح ان الاصنام لا تملك ضرا ولا نفعاً ولا بعثاً ولا حياة ولا نشوراً (٢٦٩) .

● المجاز اللغوى المرسل وهو كثير فى تاويلاته كشرحه لتسمية ما يقدم للضيف نزلاً ، وكاستعمال الصلاة فى الدعاء . والميزان فى العدل .

● المجاز اللغوى الاستعارى كاستعمال الأسد فى الشجاع ، وهذا لم يات عنده على طريق التاويل بل صرح فيه بالمجاز لفظنا ومعنى وهذه استعارة فى المفرد . اما الاستعمارة المركبة او التمثيلية فكثيرة فى تاويلاته مثل : يداك او كنا وفوك نفخ . وعسى العويد ابؤما الخ (٢٧٠) .

الشاهد الرابع :

ان شدة حرص الامام ابن تيمية ، وغيرته الشديدة على كلام الله ودفاعه العظيم عن اصول العقيدة ، وحببه الشديد للسلف ، واحيائه لمذاهبهم فى القول والعمل والاعتقاد ، كل هذه القيم كانت ستحول بينه وبين التاويل المجازى على لفظ واحد من كتاب الله لو كان الامام يرى فعلاً منع المجاز فى اللغة فى القرآن الكريم . ولولا انه كان يرى جوازه ، بل وروده عن السلف لما تجرأ رضى الله عنه فاول قوله تعالى « يدعو لمن ضره اقرب من نفعه » ويصرف اللفظ عن ظاهره ويجزم بان الاصنام لا تضر ولا تنفع وانما جاء اسناد الضر

(٢٦٩) انظر: دقائق التفسير (٥٩/٤) .

(٢٧٠) مجموع الفتاوى (٢٥٠/١١) .

اليها هنا لانها سبب من اسبابه - والشىء قد يضاف الى محله ومكانه
وزمانه وسببه :

وقسم المعية الواردة فى كتاب الله قسمين :

معية عامة : وهى معية الله بعلمه وقدرته بالنسبة لجميع الخلق .
ومعية خاصة : وهى معية الله بالنسبة لأوليائه ورسله بالنصر
والتأييد .

وقد جزم - نقلا عن السلف - أن المعية الواردة فى القرآن حديثا
عن الله ليست معية ذات قطعا . وانما هى معية علم وقدره ، ومعية
نصر وتأييد (٢٧١) .

افكان الامام يؤول الفاظ القرآن ، ويصرف اللفظ فيه عن ظاهره
صرفا يفضى الى المجاز وهو لم يعتقد جواز المجاز !؟ لا لن يكون هذا
من هذا الامام الجليل ، الحريص كل الحرص على الصدق والجهر
بالحق . انه - فيما نرجح - لم يفعل ما فعل الا وهو يرى جواز
ما فعل والا لكان أبعد الناس عنه . من بعد الضب عن النون كما يقول
المثل ..

ولماذا خالف ما يعتقد ؟

رجحنا ان معتقد الامام ابن تيمية من مذهبيه : منع المجاز
واجازته . هو الاجازة دون المنع . ومحال الجمع بينهما . ونكرنا
اربعة شواهد من شأنها ان تقوى تصورنا الذى وضعناه أمام القارىء .
ومن حقه - اعنى القارىء - ان يتوجه بهذا السؤال او يثور فى ذهنه
هذا السؤال :

سلمنا ان الامام كان يعتقد جواز المجاز فما الذى حمله على
مخالفة ما يعتقد . وهل يجوز فى سيرة عالم فاضل مثل الامام
ابن تيمية ان يعتقد شيئا ويقول بخلافه . !؟

وفى الاجابة على هذا السؤال نقول :

المجتهد المطلق :

نعم . من الممكن الميسور ان يعتقد الفاضل شيئا ثم يقول بخلافه اذا رأى فى ذلك جلبا لمنفعة عامة ، أو دفعا لمضرة . والامام ابن تيمية عالم فقيه مجتهد مطلق على اصح الأقوال ، وليس مجتهدا مقيدا او مجتهد مذهب (٢٧٢) .

والائمة الكبار المجتهدون - حتى ولو كانوا مجتهدى مذهب - يتجاوزون احيانا حرفية النصوص وظواهرها ويصدرون الأحكام على علة الحكم الواردة فى النص أو على هدى من مقاصد الاسلام حتى ولو أدى ذلك الى وقف العمل بالنص بالنسبة للواقعة المجتهد فيها . وليس فى ذلك تعطيل للنص وإنما يرى الفقيه المجتهد أن هذه الواقعة المعينة التى كان النص أصلا فى اصدار الحكم فيها ، يرون أنها خرجت عن دائرة النص لمعارض أقوى فيصبح النص بالنسبة لها غير وارد فيها . وامثال هذه كثير فى وقائع فقهاء المسلمين . ولكن الذى يهمنا ما ينسب الى الامام ابن تيمية نفسه ، ومن ذلك :

● تقدم اهل الذمة فى مصر الى الملك الناصر بن قلاوون بأن يسمح لهم بان تكون عمائمهم مثل عمائم المسلمين . وملابسهم مثل ملابسهم . ودفعوا اموالا طائلة رغبة فى تحقيق هذا المطلب . فعرض الناصر الامر على العلماء فلم يعترضوا ، ولكن الشيخ الهمام والعالم الجرىء بعث بكتاب الى الملك الناصر يقول له فيه :

« حاشاك ان يكون اول مجلس جلسته فى ابهة الملك ينصر فيه اهل الذمة لأجل حطام الدنيا الفانية . فاذكر نعمة الله عليك اذ رد ملكك اليك وكبت عدوك ونصرك على اعدائه » .

وتشدد الامام ابن تيمية فى أن يكون لأهل الذمة لباس خاص يميزهم من المسلمين . ذهب هذا المذهب فيهم وهو من احفظ العلماء

لاحاديث الرسول التي تحث على الاحسان اليهم . والرفق بهم ،
وبراعة الرسول عليه السلام ممن يؤذى ذميا .

ومنذ قريب قبل هذا الموقف المتشدد من ابن تيمية كان قد
استخلص الاسرى من التتار لم يفرق بين أسير مسلم وأسير ذمي عملا
بتلك الاحاديث .

فلماذا تغير موقفه من هذه المسألة وهو يعتقد ان الواجب في
معاملتهم بمقتضى الوصايا الشرعية هو الرفق والاحسان وترك
مضايقتهم ؟

فلماذا تغير موقفه من هذه المسألة وهو يعتقد ان الواجب في
ما كان يخشاه من عيون النصارى الباقين من الحملة الصليبية . وان
يكون بعض الذميين عيونا لهم . فشدد فى أن يتميزوا تمييزا بينا
بلباسهم لكيلا ينفث من يميل الى الصليبيين سمومه فى الجماعة
الاسلامية « (٢٧٣) .

فها هو ذا اعتقد امرا ثم افتى بخلافه لما رأى المصلحة تتحقق مع
مخالفة الاصل . ومعروف انه لا ضرر ولا ضرار . وان تقييد البياح
اذا دعت اليه مصلحة جائز .

فعدول الامام ابن تيمية - هنا - عن الاصل المعتقد انما دعا
اليه ظرف طارئ . فكان العدول متسقا مع مقاصد الشريعة وان بدت
منه مخالفة لنص او اعتقاد مبنى على ذلك النص . وما فى ذلك
ضير عليه وهو المجتهد الواسع العلم بمقاصد الاسلام .

وليست هذه الواقعة هى وحدها شاهدنا على ما نقول . بل
للامام اجتهادات اخرى خالف فيها السلف وائمة المذاهب الفقهية
الكبرى . ورأى فيها رأيا غير ما راوا مع اعتقاده ان مذهب السلف

(٢٧٣) ينظر ابن تيمية (٧٢) مرجع سابق وينظر معه : تاريخ ابن كثير

مخالف لما يرى هو . ومصنفاته عامرة بأجتهاده الشخصى الحر
الا من قيود الكتاب والسنة . فلكل عدول عنده سبب ومبرر .

واذا صح - ولا نخاله الا صحيحا - أن معتقده من مذهبيه ،
فى المجاز هو أجازة لا المنع . فما هى الضرورات التى دعت له ليقول
خلاف ما يعتقده وهو يعرف متى يخالف ولماذا يخالف وكيف يخالف ؟

أسباب نفي المجاز :

ان الضرورات والظروف التى جعلت الامام يقف تلك الوقفة
من المجاز فى كتابه الايمان ، وفى رسالته المدنية هى فى الواقع
ظرو فجد خطيرة ، ومن يقف على خطورتها يسوغ للشيخ الامام وقوفه
ضدًا ؛ والعمل بكل طاقة على دفعها وكف شرها . ولو ادى ذلك
الى انكار المجاز ، اذ ليس هو عقيدة او معلوم من الدين بالضرورة .
وانما هو منجذب قولى ، وفن من فنون البيان لا يفسق منكزه
ولا يذم .

ومجمل ما يمكن تصويره هو كثرة التاويلات التى تعدى بها
قائلوها على النصوص الشرعية . وتجاوزوا بها مرحلة المعقول المقبول
الى المدخول المنحول الذى يكاد يذهب بكل الحقائق التى جاء بها
الاسلام واقرها . فلم تكن المسألة مسألة تاويل مجازى ، والا لهان
الخطب . وانما طم شرها وعم واعرب قائلوها كل الاغراب حتى
صارى بعض الالفاظ ليس لها مدلول محقق فى خضم تلك التاويلات
العمياء .

منشأ تلك التاويلات :

ومنشأ تلك التاويلات هو الفرق الكلامية والاعتقادية ،
والفلاسفة وغلاة الصوفية . وقد وقف الامام رحمه الله من تحريفات
الفرق والمتكلمين وقفات جادة وطويلة وشاقة . واطلع على مقالاتهم
ودرس مذاهبهم ثم تصدى لهم فى عزيمة لا تفتر ، وصلابة لا تلين ،

ولكى نتبين الى اى مدى كان الامام معذورا وهو ينكر المجاز نضع بين يدي قارئنا الكريم صورا من التاويلات والضلالات التى ترتبت عليها . والى اى مدى صار التحريف والتبديل مما شأنه ان تضيع فيه الحقيقة . وتعم به البلوى .

انحرافات الباطنية :

الباطنية كلها مفتريات وضلالات ، وهى فرقة كافرة من شرار الفرق وتاريخها مليء بالمخازى والفضائح مثل استحلال البنات والاخوات ونكران دار العقاب ، والتحلل من كل التكليف وتشكيك العامة فى كل معتقد صحيح وسلوك قويم ومن تاويلاتهم الباطلة :

● تاويلهم الجنة بنعيم الدنيا ولذاتها ولو كانت محرمة !؟
وتاويلهم النار بانها اشتغال أهل الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد . ١٤

● تاويلهم الصلاة بانها موالاة امامهم ، والحج زيارته وادامة خدمته . وان المراد بالصوم هو الامساک عن افشاء سر الامام الباطنى . والزنا هو افشاء سر امامهم .

● وقالوا : ان من عرف تاويل العبادة سقطت عنه ، وزعموا ان قوله تعالى : « واعبد ربك حتى ياتيك اليقين » بان اليقين هو معرفة التاويل . وهو نهاية العبادة وبعد اتيان اليقين تسقط العبادة . . ١٤

● وذهبوا الى ان القرآن له ظاهر وباطن وان من عمل بالظاهر كان من الشياطين الكفرة . ومن عمل بالباطن كان من

(٢٧٤) الباطنية فرقة ضالة خارجة عن حظيرة الاسلام ولهم ضلالات لا حصر لها. تأسست على يد جماعة منهم ميمون بن ديسان القداح ومحمد ابن الحسين المعروف بذيخان .

الملائكة البررة . وهم يقصدون بالباطن التاويل الذى يؤولونه هم تبعاً
لهواهم على النحو الذى مر .

ويزهدون الناس فى الظاهر فيقولون : الظاهر كالقشر والباطن
كاللب واللب خير من القشر (٢٧٥) .

والامام ابن تيمية نفسه قد اشار الى بعض هذه الضلالات
والمفاسد التى شاعت عن الباطنية (٢٧٦) .

مثل هذه التاويلات تحدث ضللاً بعيداً عند اغمار الناس وقليل
الحظ من العلم النافع والمعرفة الواقية . فما تحدث هذه التاويلات
الا ضللاً ، وتصبح دلالات النصوص العوية على السنة الضالين
المضئين .

انحرافات الجهمية والرافضة (٢٧٧) :

وللجهمية والرافضة ضلالات وتعديات على حرمة النصوص
القرآنية شديدة القبح ، بالغة الشناعة . وقد نقل منها الامام ابن تيمية
طائفة تكفى فى الدلالة على ما يزيد ، فقد قال رحمه الله ، وهو
يودع الحديث عن الباطنية ويبين الصلة بين انحرافاتهما وانحرافات
الجهمية والرافضة :

« وفتح لهم هذا الباب بالجهمية والرافضة حيث صار بعضهم
يقول :

الامام المبين على بن ابي طالب ، والشجرة الملعونة فى القرآن

(٢٧٥) الفرق بين الفرق مع التصرف : ٢٨٢ - ٢٨٦ .

(٢٧٦) انظر الأسماء والصفات (٥٥١/٥) من مجموع الفتاوى .

(٢٧٧) انظر فى الجهمية : مقالات الاسلاميين (١/٣٣٨) تحقيق الشيخ

محمد الدين عبد الحميد . والمقريزى (٢/٣٥٧) وانظر فى الرافضة : مقالات

الاسلاميين (١/٩٠) والفرق بين الفرق (٢٢) .

بنو أمية ، والبقرة المأمور بذبحها عائشة . واللؤلؤ والمرجان
الحسن والحسين ١٤٠ (٢٧٨) .

فتأمل معي رعاك الله كيف عمد هؤلاء المبطلون إلى كلمات
القرآن الكريم وحملوها حملا كريها على غير معناها ، فاسأعوا إلى
النصوص النقدية وأسأعوا إلى من حملوها عليه سواء مدحا أو
ذما .. ؟!

انحرافات الفلاسفة :

وكانت الفلسفة قد ملأت الدنيا ضجيجا وإفكا قبل عصر الامام
ابن تيمية . وشاعت لهم مفاهيم وتأويلات آية في الفساد والافساد .
فصدر الوحي عندهم خيال ، ولذلك سموا جبريل عليه السلام
بـ « الخيال » ومعوا مفهوم النبوة فصارت إلى المكسب أقرب منها
إلى الوحي والاختيار وجعلوا الملائكة مجرد صور أو معان . وتأولوا
علم الله بأنه متعلق بالكميات لا بالجزئيات . ومعنى هذا كما يقول
ابن تيمية نفسه ان الله عند المتفلسفة لا يعلم شيئا قط ؛ لان الامور
الكلية لا وجود لها الا في الأذهان . أما الأعيان فالموجود فيها
الجزئيات . وهذا نقد صائب وقد احس به بعض الفلاسفة
انفسهم (٢٧٩) .

وتأولوا اللوح المحفوظ بنفوس اثبتوها للسموات ، وزعموا ان
السموات تعلم الجزئيات . وتأولوا الملائكة بأن نفوس السموات
المجردة . وأن فوقها نوعا آخر من الملائكة اشرف من الملائكة الذين
هم نفوس السموات ، وهذا النوع هم الملائكة العظام « الكروبيون »
وإن القلم الوارد في قوله تعالى : « علم بالقلم » المراد به العقل أو
العقول العشرة المجردة المفارقة للمادة ؟!

(٢٧٨) الأسماء والصفات : ٥٥١/٥ .

(٢٧٩) التصوف (٢٢٥/١١ - ٢٢٩) من مجموع الفتاوى .

وقد أوجز الأمام الغزالي مقولتهم هذه فقال :

« وقد زعموا أن الملائكة السماوية هي نفوس السموات . وإن الملائكة الكروبيين (العظام) المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسام وإن هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها - أي من العقول المجردة - وهي أشرف من الملائكة السماوية لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الأشرف بـ«القلم» فقال تعالى : « علم بالقلم » لأنه كالفائض المفيد ومثل المعلم - الملائكة العظام - بالقلم وشبه المستفيد - الملائكة السماوية - باللوح . هذا مذهبهم » (٢٨٠) .

فالفلسفة مثل غيرهم من الفرق التي احترفت التأويل فأهدرت معنى النص ، وضاعت الحقيقة بين تأويلاتهم وقولهم هذا أنمنا هو رجم بالغييب وتخيلات وأهمة كل الوهم . وليس ما ذهبوا إليه مقبولا لا من جهة اللغة ذات العلالات بالحكمة ، ولا من جهة الشرع ذي المفاهيم المحددة الواضحة .

وللامام ابن تيمية أمام إوهام المتفلسفة وقفات بين فيها زيفهم ، وأظهر للناس عورهم حاملا عليهم نفس السلاج الذي استعملوه في معاركهم . وقد سبقه الغزالي من قبل فوضع كتابه « تهافت الفلاسفة » وقد كان واحدا منهم فخرج من زميرتهم لما رأى عقم الفلسفة وضلالها .

انحرافات غلاة الصوفية :

التصوف نوعان : نوع يقوم في عقيدته وسلوكه على الكتاب والسنة وعقيدة السلف ، وهذا لا نزاع فيه عند علماء المسلمين ، ومنهم الامام ابن تيمية . فقد شهد لجماعة من المتصوفة بالصلاح والاستقامة

كالفضيل بن عياض ، وإبراهيم بن ادهم ، وإبي سليمان الداراني ،
وعمروف النكرخي ، والجنيد بن محمد وسهل بن عبد الله القسري .
وأمثالهم رضوان الله عليهم جميعا (٢٨١) .

ونوع غالى فيه أصحابه ، وخرجوا عن كل مألوف شرعا وعقلا ،
وعنى رأس هؤلاء محيي الدين بن عربي ، وعمر بن الفارض اللذان
اشتدت حملة العلماء عليهما ورموهما بكل نقيصة ، ومنهم من ذهب
الى تكفيرهما ، واعتمد من ذهب الى التكفير الى ما كتبه ابن عربي
فى كتابيه :

• الفتوحات المكية ، والفصوص •

والى ما كتبه ابن الفارض فى قصيدته المشهورة : القائمية •

وقد ذهب الاثنان الى القول بالطول والاتحاد • وهذه شناعة
الشناعات المنسوبة اليهما • ولهما بعد ذلك تجاوزات كثيرة وتعميمات
وتفسيرات لم يرد بها نقل ولا يقرها عقل •

وقد وضع الامام البقاعى (٢٨٢) - بعد ابن تيمية - كتابا دعاه :
مصرع التصوف او تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربي « ولكنه لم يقتصر
فيه على آثار ابن عربي وحده وانما شمل حديثه الكلام على شناعات
ابن الفارض وجمع اقوال علماء الامة المعاصرين لهما فيهما • وفى
الواقع ان محى الدين ابن عربي وابن الفارض اساءا الى التصوف
كثيرا ، ومن الحق ان يفرق الباحثون بين حقيقة التصوف الخالصة
التي كان عليها الجنيد وصحبه ، وبين ادعياء التصوف والدخلاء
عليه •

وقد ربط الامام ابن تيمية وغيره بين مقولات الملحدين من

(٢٨١) التصوف (٢٣٣/١١) من مجموع والفتاوى •

(٢٨٢) هو الامام ابراهيم بن عمر بن حسن نرمان الدين البقاعى الشافعى
توفى بدمشق فى رجب سنة ٨٨٥ هـ • انظر شذرات الذهب سنة (٨٥٥) وكذلك
الضوء اللامع •

الفلاسفة وبين مقولات ابن عربي الذي ادعى أنه يتلقى عن الله بلا واسطة . فانه يأخذ عن المعدن الذي يأخذ منه الملك - يعنى جبريل - والمعدن هو العقل . والملك هو الخيال ؟! والخيال تابع للعقل . وذهب الى أن الرسول يأخذ عن الخيال . اما هو فيأخذ عن العقل . فهو فى الولاية أعلى من الرسول فى النبوة (٢٨٣) . . ؟!

وصرف اللفظ عن ظاهره الى معان موعلة فى الاغراب هو الخطر الذى وقف امامه العلماء وتبها من سوء العاقبة فيه . مثل الفناء . والبقاء . والوجود المطلق ووحدة الوجود ، والفقر ، فلكل هذه الكلمات عندهم معان أغربوا فيها . وكذلك عمدوا الى آيات قرآنية وصرقوها صرفا كريها عن معانيها المتعارفة ، وقد احصى منها الامام ابن تيمية جملة فقال :

« وشاركهم فى بعض هذه التحريفات طائفة من الصوفية وبعض المفسرين كالذى يقول : « والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الامين » ابو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى رضى الله عنهم . وكذلك قوله : « كزرع اخرج شطاه » ابو بكر . (فازره) عمر (فاستغلظ) هو عثمان (فاستوى على سوقه) هو على . !!؟

وقول بعض الصوفية : « اذهب الى فرعون انه طغى » هو القلب . « ان الله يامرکم ان تذبحوا بقرة » هى النفس « (٢٨٤) .

شاهد من تفسير ابن عربي للقرآن :

ونقل - هنا - نصا من تفسير ابن عربي للقرآن يغينا عما سواه من شواهد خطر التأويل وصرف الالفاظ عن دلالاتها المعروفة ، ومعتمدنا فى النقل كتاب الامام البقاعى المتقدم ذكره . قال رحمه الله :

(٢٨٣) التصوف (٢٣٣/١١) من مجموع الفتاوى .
(٢٨٤) الاسماء والصفات (٥٥١/٥) من مجموع الفتاوى .

« وقال - يعنى ابن عربى - فى الفص النوحى أيضا :

« وقد اضطوا كثيرا » أى حيروهم فى تعداد الواحد بالوجه والنسب : « ولا تزد الظالمين » لأنفسهم . : المصطفين « الذين أورثوا الكتاب » فهم أول الثلاثة فقدمه على المقصد . والسابق : « الاضلالا » الاحيرة المحمدى : « زدنى فيك تحيرا » - « كلما أضاء لهم مشوا فيه ، وإذا أظلم عليهم قاموا » فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه . وصاحب الطريق مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه . صاحب خيال إلى غايته . فله « من وإلى » وما بينهما . وصاحب الحركة الدورية لا يبدء له فيلزمه « من » ولا غاية له . فتحكم عليه « إلى » فله الوجود الاتم . وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم « منا خطيئاتهم » فهى التى خطت بهم فغرقوا فى بحر العلم بالله . وهو الحيرة « فادخلوا نارا » فى عين المساء ، فى المحمدين « .. وإذا البحار سجرت » سجت القنور اذا أوقدته « فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا » . فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد . فلو أخرجهم إلى السيف ، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، وان كان الكل لله ، وبالله . بل هو الله « (٢٨٥) .

ثم يقول :

« قال نوح : رب » ما قال : الهى . فان الرب له الثبوت . والاله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم هو فى شان . فأراد بالرب ثبوت التكوين ، ان لا يصبح الا هو « لا تذر على الأرض » يدعو عليهم أن يصيروا فى بطنها المحمدى « ولو دليتم بجبل لهبط على الله » - « له ما فى السموات ، وما فى الأرض » وانا دفنت فيها « فانت فيها » وهى ظرفك .. « وفيها نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة اخرى » لاختلاف الوجوه « من الكافرين » الذين « استغشوا ثيابهم ، وجعلوا أصابعهم فى آذانهم » طلبا للستر لانه دعاهم ليغفر لهم . والغفر :

(٢٨٥) . هذه لحة إلى عقيدة وحدة الوجود عند ابن عربى ومن ثحا نحوه من الفلامنة والمتصوفة من كل الامم ..

(٥٧ - المجاز ج ٢)

الستر . « ديارا » احدا . حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة : « انك ان تذرهم » اى تدعهم وتتركهم « يضلوا عبادك » الى الخير فيخرجوهم من العبودية الى ما فيهم من اسرار الربوبية . فينظرون انفسهم اربابا بعد ما كانوا عند انفسهم عبيدا ؛ فهم العبيد الارباب « ولا يلدوا » اى : ما ينجون ولا يظهرون : « الا فاجرا » اى مظهرا ما ستر « كفارا » اى ستارا ما ظهر بعد ظهوره . فيظهرون ما ستر . ثم يسترونه بعد ظهوره فيحار الناظر ، ولا يعرف قصد الفاجر فى فجوره ولا الكافر فى كفره ، والشخص واحد « رب اغفر لى » استرنى ، واستر من اجلى فيجهل مقامه وقدره كما جهل قدرك فى قوله : « وما قدروا الله حق قدره » - (ولوالدى) من كنت نتيجة عنهما ، وهما : العقل والطبيعة « ولن دخل بيتى » اى قلبى « مؤمنا » اى مصدقا لما يكون فيه من الاخبارات الالهية ، وهو ما حدثت به انفسها « وللمؤمنين » من العقول « والمؤمنات » من النفوس « ولا تزد الظالمين » من الظلمات اهل الغيب ، المكتفين خلف الحجب الظلمانية « الاتبارا » اى هلاكها ، فلا يعرفون نفوسهم ، بشهودهم وجه الحق دونهم فى المحمديين : « كل شىء هالك الا وجهه » والتبار : الهلاك « (٢٨٦) .

أورد الامام هذا النص تحت عنوان : تمجيد الصوفية لعبادة الأصنام (٢٨٧) وفى الواقع ان ابن عربى قد لوى الحقائق فى هذا النص ليا شنيعا . فوضع الباطل موضع الحق . والليل موضع النهار ، تجرا على كتاب الله جراءة وخيمة العواقب ، حول كل عبارات الذم الواردة فى سورة نوح فى قومه الذين اعرضوا عنه واتخذوا من دون الله اربابا ، حولها الى عبارات مدح . وجعل اعراضهم مقبولا . وكفرهم هداية وهلاكهم نجاة .

(٢٨٦) ينظر مصرع التصوف للامام اليفاعى (٥٨ - ٦٢) والفصوص لابن

عربى (٧٢ - ٧٤) .

(٢٨٧) فى هذا الكلام تعميم غير مقبول . فليس كل رجال التصوف كابن

عربى فى هذا الخط ، بل منهم من هو على الهدى كما قال الامام ابن تيمية . والجماعة لا تتحمل خطأ الفرد .

والم يسه ابن عربى لايات نوح فحصب ، بل حشا فى اثناء
كلامه آيات اخرى مريدا منها ما اراد من آيات نوح ، وجعل المظالم
فى التقسيم الثلاثى الوارد فى قوله تعالى :

« ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا . فمنهم ظالم
لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات باذن الله »
فاطر (٣٢) .

جعل المظالم نفسه افضل الانواع الثلاثة . ؟! مع انه ادناهم .
وهكذا يتخبط فى التاويل والتعسف كما جعل الحائر افضل من
المهتدى ؛ لان الحائر له دورة يدور فيها حول القطب فله « من »
اى بداية وليس له « الى » اى نهاية .. ؟!

اما المهتدى فله « من والى » اى بداية ونهاية فهو سيتوقف عند
وصوله الى النهاية بخلاف الدائر دورة مستديمة .. ؟!

وفى الحقيقة ان محيى الدين بن عربى ، وعمر بن الفارض
فضلا عن انهما اسما الى حقيقة التصوف الناصحة ، ولبدا سحبا قاتمة
فى سمائه الصافية ، فانهما اعطيا للذين حكموا عليهما بالكفر اكبر
دليل ، ووضعوا فى ايديهم اعذر مادة اتهم . ومن احل نفسه فى مقام
التهم فلا يلومن من اساء به الظن . والله وحده هو الفاصل بين
عباده .

انكار سوء التاويل

وقد انكر عليهم طائفة من العلماء مذهبهم فى سوء التاويل .
فهذا هو حجة الاسلام الامام الغزالى الذى يعتبر من اكبر اعلام
التصوف الاسلامى المستمدة اصوله من الكتاب والسنة ، والذى لم يجد
طريق الهداية الى الله الا فى التصوف وسماه « المنقذ من الضلال »
بعد هجر الكلام والملتكلمين ، والفلسفة والفلاسفة ، والباطنية
والباطنين . نراه يهاجم سوء التاويل ، ويضع للتاويل المقبول ضوابط
هى غاية فى الدقة ، فيقول :

« ان الالفاظ اذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام
بنقل عن صاحب الشرع . وبغير ضرورة تدعو الى ذلك من دليل
العقل ، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالالفاظ والباطن لا ضبط ، بل
تعارض فيه بالخواطر وبهذا الطريق توصل الباطنية الى هدم
جميع الشرائع » (٢٨٨) .

الاصل فى الالفاظ حملها على ظواهرها ، ولا يعدل عن الظاهر
الا لما منع شرعى او عقلى ، وهما اللذان نص عنيهما حجة الاسلام .
وقد يكون الداعى بحسب العرف والعادة ، او الحس والمشاهدة .
والتأويل فى هذه الاطر مقبول لكن ابن عربى سلك فى التأويل مسلكا
غربيا كما رأينا ، ومثله من اصحاب الفرق من ملنا لتأويلاتهم فيما
مضى . وهذا من شأنه كما يقول الامام الغزالي ان يفقد الثقة بالالفاظ ،
وكذلك يخل بالفهم . ويؤدى الى اخطر الاضرار باختفاء الدلالة
العامة من التفاهم ، وتصبح لكل طائفة معانيها ولغتها .

ولو اخذنا النص الذى اوله محيى الدين بن عربى من سورة
نوح عليه السلام واحتفظا بتأويله اياه ، ثم دفعنا بالخص لصوفى آخر
وطلبنا منه ان يفسره لما وجدنا تشابها قط بين ما قاله ابن عربى وبين
ما يقوله الاخر بشرط الا يطلع على تأويل ابن عربى . ولو كررنا هذه
العملية بين جميع اقصاب التصوف لما شابه تأويل واحد منهم تأويل
الآخر ، وذلك لان التأويل حين يجزئ بدون ضوابط يصبح شخصا
بحتا . وهذه اكبر دلالة على فساد التأويل التعسفى . فكان لابد من
التوقف فى وجه هذا الخطر المدمر مهما كان مصدره وان شاع وطم .

الامام ابن تيمية يتصدى ويرد :

كانت فوضى التأويل والتصدى لها واحدة من اغنف المعارك
التي خاضها الامام احمد بن تيمية . واستجمع كل طاقاته الذهنية
والعظمية لمقاومتها . ولما كان خطر التأويل قد خرج عن حدود المعقول
والمقبول ، واستهدف فيما استهدف هدم اصول الدين وقروعه على

والنحو الذى تقدم فان غير الامام ابن تيمية على الاسلام ، وحمية بيضته املت عليه - فيما نرى - ان يوصد باب الفتنة وان يسد كل المنافذ التى تسرب منها المؤولون الى الاغراب وتمويه الحقائق ، فنفى فى هذه الغمرة المجاز الذى قد استعمله فى حر كلامه ، وبالتأويل المفضى اليه الذى طالما تغلب به على كثير من المشكلات .

وذلك لأن التأويل المفضى الى المجاز انما هو بريد المجاز . والمجاز انما هو بريد فوضى التأويل . اتخذ منه المؤولون الفوضيون وسيلة لمشروعية عملهم . فهو كالنار حين يسيطر عليها موقدها ويضبطها تنفع وتضى فتكون نعمة ، ولذلك امتن الله بها على عباده :

« افرأيتم النار التى تورون . ؟ انتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون ؟ نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين » (٢٨٩) .

اما حين تترك وشائها ، وتمد بالوقود جزافا فانها تصبح اداة افناء وتدمير ، وكانت - قبل - اداة انعاش وتعمير .

او كالماء اذا تحمكنا فيه وصرفناه حسب الحاجة كان قسولم الحياة . وان تجاوز حده صار طوفانا مهلكا .

وهكذا كل نعمة ان زادت على حدها انقلبت الى ضدها . هذا انبرى الامام ابن تيمية فانكر المجاز فى اللغة وفى القرآن معا ، يقطع على المتأولين الفوضويين كل الطرق . ويرد كيدهم فى نحورهم .

لذلك تراه يحتال فى التوفيق بين ابقاء اللفظ على ظاهره وصرفه عن ذلك الظاهر فيجمع بين المعنيين معا فالصلاة مثلا عبادة متضمنة للدعاء ، والقرية تطلق على الابنية وعلى السكان ، والأسماء المتواطئة تدل على معانيها دلالة حقيقية ، وهكذا .

والمجاز ليس عقيدة حتى يلام منكره فيكفر او يفسق ، وانما طريق من طرق البيان ومن انكر اسمه فلن ينك دلالاته واثره .

اننا نعتقد - والله هو المطلع على ما فى المرائر - ان مذهب الامام فى انكار المجاز كان رد فعل لظاهرة التاويل الفوضوى التى عبثت بحرمة النصوص وتجرات فوضعت الباطل موضع الحق . والغزت وابهمت فضلت واضلت فكان لابد من وقفة امامها ترد زيف المزيفين ، وانتحال المفتحين . هذه عقيدتنا فيما صنعه الامام . فهو معذور فيما فعل . والمرء انما يثاب او يلام بحسب نيته . والمجتهد له اجران ان اصاب مع خلوص النية واجر ان اخطأ .

ومن يقرأ بامعان من مؤلفات الامام :

اعتقاد السلف ، والاسماء والصفات ، والتصوف ، والتفسير ، والايمان ومنهاج السنة ، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول . ودقائق التفسير ، واقتضاء الصراط . والنبوات . ورفع الملام عن الأئمة الاعلام يجده قد خاض حربا حامية الواطيس . فناصر الكتاب والسنة ومذهب السلف ، فهو كما قيل فيه : « بحر لا ساحل له » فاذا تقدم على هذه الخطوة (انكار المجاز) وكان معتقده الاجازة على ما تصورنا ، فله عذره ، وليس هو بأوحدى فى هذا الاتجاه .

فالامام عبد القاهر الجرجانى من قبل ناصر المعنى على اللفظ فى كتابه الدلائل (٢٩٠) . ثم عاد فناصر اللفظ على المعنى او أنصف اليه ، وقد قال بعض من تلقينا عنهم العلم فى الدراسات العليا مفسرا هذا المنهج الذى يبدو متناقضا ، ان الامام حين ناصر المعنى على اللفظ كان همه الرد على من منحوا اللفظ كل مزية وجاروا على المعنى .

وحين ناصر اللفظ على المعنى كان همه الرد على من بالغ فى فضل المعنى وعرى اللفظ من كل مزية .

وهذا توجيه قد ارتاحت اليه النفس وحمدناه لقائله وجهم بن سيفوان القائل بالجبر قالوا ان مذهبه كان رد فعل لمن قالوا بالاختيار .

كما قالوا : ان مذهب جهنم فى نفي الصفات كان رد فعل لمذهب مقاتل
بن سليمان فى « الاثبات » الذى ادناه من المشبهة (٢٩١) .

وهكذا فان كثيرا من مذاهب العلماء اذا أرجعناها الى الظروف
التي ولدت فيها سهل علينا تقويمها والوقوف عنى مقوماتها وتأثيرها .
والعلم لله وحده .

القسم الثاني
المانعون بعد الإمام ابن تيمية

البحث الأول

طائفون في المجاز؟!

١ - ابن القسيم (١)

من أشهر منكرى المجاز بعد الامام احمد ابن تيمية تلميذه الوفى ابن قيم الجوزية بل اننا نستطيع ان نقرر فى كثير من الاطمئنان ان انكر المجاز فى العصور الوسطى ختم بما كتبه العلامة ابن القيم فيه ، وقد احتدى حذو شيخه ابن تيمية وبنى انكاره على الاصول التى بنى عليها الانكار شيخه ابن تيمية بيد ان ابن القيم يتميز عن شيخه من ناحيتين :

احدهما : انه اكثر منه جدلا وغراما بكثرة الفروض والمداخلات والمحاكاة اللفظية ، والبدء والعود . حتى اوصل وجوه انكار المجاز الى اكثر من الخمسين .

وثانيتهما : انه الد فى الخصومة والنيل من معارضيه ورميهم بالجهل والكذب وسوء الفهم وعدم الادراك ، وقد سمي المجاز طاغوتا كما سيأتى :

وها نحن اولا نناقشه فى محاولاته انكار المجاز على منهج موضوعى ، وسوف نستبعد ما اغرق فيه من جدى لفظى لا طائل تحته ، ونكتفى بما يدفع قوله من اقصر طريق .

وقبل الدخول فى مناقشته ننبه على ما يأتى :

● أنه كثيرا ما يتوسع فى الوجوه التى يبنى عليها الانكار ، وحى فى الواقع قابلة للضغط ودخول طائفة طائفة منها فى وجه واحد . ولهذا فاننا سنجمع فى الرد ما فرقه هو مما نراه وجها واحدا لا وجوها متفرقة حسب صنيعه .

(١) هو العلامة شمس الدين ابو عبد الله محمد بن ابى بكر بن ايوب ابن سعد الزرعى الدمشقى الفقيه الحنبلى المفسر النحوى الاصولى وله عدة مؤلفات فى كثير من العلوم والفنون .
انظر ترجمته فى شذرات الذهب (١٦٨/٦) والبداية والنهاية (٢٣٤/١٤) .
ومعجم المؤلفين (١٠٦/٩) وتوفى رحمة الله بدمشق عام ٧٥١ هـ ودفن بها .

● لن نلتزم - دائما - بنصوصه لاطالته فيها ، بل سنلخص ما يتوسع فيه تلخيصا امينا غير مخل بمراده منه - توخيا للايجاز - ثم نناقشه على حسب مراده لا لفظه .

● كثير من الوجوه التي اوردها ناقشناها في مواجهتنا للامام ابن تيمية ، ولهذا متوجز ردنا معه فيه ونحيل الى ما سبق ان قدمناه . وبالله التوفيق .

أصلان للانكار

ان جملة الوجوه التي ذكرها العلامة ترجع الى اصلين لا ثالث لهما :

احدهما : اصل نقلى ومعتمده فيه امران :

الاول : ان احدا من السلف - يقصد الصحابة وتابعيهم وتابعي تابعيهم - لم يقسم اللغة الى حقيقة ومجاز ، ولم ينطق بلفظ المجاز الا الامام احمد ، وقد فسر كلام الامام احمد - تبعا لشيخه ابن تيمية - بما يخرج عن الاستدلال . ولم يقل به كذلك احد من ائمة اللغة والاصول كالخليل وسيبويه وابى عمرو بن العلاء وابن الاعرابي وغيرهم .

الثاني : ان من السلف من انكر المجاز في القرآن وفي اللغة كداود الظاهري وابى اسحق الاسفرائيني (٢) .

نقد هذا الكلام :

تابع المؤلف - هنا - شيخه الامام ابن تيمية في كل ما قال . وقد ناقشناه فيما قبل في هذه الدراسة نقاشا مستفيضا فلا حاجة لاعادته - هنا - مع اننا نضم ما قد ذكرناه في مواجهة الامام ابن تيمية

الى وقائع نواجهتنا لتعلامة ابن القيم . وان كنا ذاكرين جديدا لم نقله من قبل فان العلامة ابن القيم ذكر هنا ان الاستاذ ابا اسحق الاسفرائينى ممن انكر المجاز فى اللغة وفى القرآن معا ، ثم عاد بعد ذلك وذكر نصا مطولا للاستاذ ابا اسحق ذهب فيه صراحة الى الاقرار بالمجاز وهو ينازع بعض الاصوليين فى :

هل العام المخصص مجاز أم حقيقة ؟ . وقد ذكرنا من قبل فى مبحث المنكرين قبل الامام ابن تيمية ان ابا اسحق كان قد تشكل الامام الغزالي وامام الحرمين فى نسبة القول بنفى المجاز اليه . ذكر ذلك السيوطى فى المزهري . والواقع ان النص الذى نقله عنه العلامة ابن القيم كان قد نقل مثله - كذلك - امام الحرمين . ومعنى هذا ان الاستاذ ابا اسحق لم يقل بنفى المجاز . وبهذا ينهد ركن عظيم من اركان منكرى المجاز كما انهدت حجج كثيرة لهم من قبل (٣) .

اما ان احدا من السلف لم يقل بالمجاز فهذه دعوى قد رددناها باقطع الدلالة ، منها ما ذكرناه فى القسم الاول - المجوزين - وما ذكرناه فى مواجهتنا لدعوى الامام ابن تيمية ، فقد اوضحنا من طرق عدة نسبة القول بالمجاز للامام ابا حنيفة وصاحبيه والامام الشافعى ، و ابا عمرو بن العلاء ، وابن الاعرابى ، وابن قتيبة السنى ، والامام احمد رضى الله عنهم ، وغير هؤلاء كثير ممن صرح الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بانهم لم يعرفوا المجاز ولم يقولوا به ، بل اننا اثبتنا بالدليل القاطع وورود التاويل المجازى عند الامام الشافعى فى الرسالة والام (٤) .

عذر الامامين :

الامام ابن تيمية وتلميذه معذوران لانهما لم يحفظا عن اولئك الائمة كل ما قالوه ، ومن نقل عنهم القول بالمجاز حفظ ذلك عنهم . والقاعدة تقول : « من حفظ حجة على من لم يحفظ » وبناء على هذا نقول : ان عدم حفظ الامام وتلميذه ابن القيم ليس حجة فى موضوع النزاع .

(٣) انظر فى هذا كله : الصواعق (٣٨٦) والبرهان لامام الحرمين

(٤١٨/١) والمزهري للسيوطى (٣٦١/١) .

(٤) الرسالة (٥٥) .

هذا ما يختص بالأصل النقلي . أما الأصل الثانى فهو :

الأصل الجدلى : وفيه توسع العلامة ابن القيم ما شاء له أن يتوسع
فضرب أخماسا فى أسداس وصال وجال ، وكر وانقض ورمى خصومه
بكل نقيصة وتدير حوارنا معه على الأساس المتقدم فنقول :

● فى الوجوه الثلاثة: الأولى ذهب العلامة الى :

ان القول بالمجاز عند مجوزيه يستدعى وضعا اول للفظ ، ثم
استعمالا فيه ثم وضعا ثانيا للمجاز ثم استعمالا فيه . ودعوى هذا
قول بلا علم ولا طريق للعلم به الا الوحى ولا وحى فيه !؟ .

وان هذا يستدعى ان قوما من العقلاء اجتمعوا ووضعوا الفاظ
اللغة لمعان ثم تواطوا على استعمالها فى معان اخرى وقالوا هذا
حقيقة وهذا مجاز ، وان هذا القول لم يعرف قبل أبى هاشم الجبائى
فهو الذى زعم ان اللغات اصطلاحية وهذه مجاهرة بالكذب !؟

ويترتب على القول بالمجاز وتعريفه ان اللفظ قبل الاستعمال
ليس بحقيقة ولا مجاز الخ (٥) .

نقد هذا الكلام :

القائل بالمجاز فريقان من العلماء : البيانىون . والاصوليون ،
هذان الفريقان هما اللذان تحدثا عن المجاز فوضعوا قواعده وأسسه .
وتوسعوا فى القول فيه من حيث حده وضوابطه واقسامه وانواعه ،
أما غيرهم كالادباء والنقاد واللغويين والنحاة والمفسرين والمحدثين
والاعجازيين فقد افوه جربة محضرة وجاهزة ان صح هذا التعبير .
ومنهج البيانىين مختلف عن منهج الاصوليين وان التبقى كل من
الفريقين فى اصول الفكرة وبعض الفروع (٦) .

(٥) انظر الصواعق (٢٨٧ - ٢٨٨) .

(٦) مثلا مبحث امارات المجاز شائع عند الاصوليين بخلاف البيانىين .

ومنكرو المجاز ، وبخاصة الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يتصدون للمجاز على المنهج الاصولي اكثر من تصديهم له على منهج البيانين . هذه حقيقة اهتمدنا اليها من خلال النظر الدقيق في مواقف المنكرين وردودهم على المجيزين .

وهذا ظهر من قول ابن القيم بامتناع المجاز لانه لا يتحقق الا بأربعة اصول : وضع اول ، ثم استعمال ، ووضع ثان ، ثم استعمال ؛ لان الاصوليين يعتبرون المجاز حاصلا بوضع ثان . اما البيانون فالمعروف عندهم القول بالوضع الاول اما المجاز فيكون باستعمال اللفظ في غير ما وضع له . وعلى كل فما ذهب اليه ابن القيم من ان القول بالوضع يحتاج الى وحى ولا وحى فيه فغير مسلم وانما هو فرض جدلى مدفوع . فليس الوضع من اصول الدين حتى يحتاج فيها الى نزول الوحي بها ، ولو صح هذا البطل كثير من حقائق العلوم والفنون اطبق العلماء على صحتها مع ان الوحي لم ينزل بها ، ولرددنا على العلامة ابن القيم كثيرا من المصطلحات استخدمها هو وشيخه ابن تيمية وليس لديهما سند من الوحي فيها ؟!

بل ان العلامة ابن القيم واستاذه من قبل كادا يجزمان بأن اصل اللغة الهام فهل جاء وحى صريح بذلك ام هو مجرد فرض قد تكون له - مثل الوضع - دلائل تنصره واخرى توهنه .

ولجيزى المجاز ان يتمسكوا بالوضع وليس عليهم ان يثبتوا ان مؤتمرا من العقلاء انعقد لوضع اللغة . فالوضع شىء وكيفية الوضع شىء آخر فلا يترتب على نفي اجتماع العقلاء نفي الوضع نفسه . فما اكثر الحقائق العلمية التى يجهل مبدؤها وهى فى نفسها لا تقبل الانتفاء .

=

والقرائن عند الاصوليين قد يتساهلون فيها فلا تكون مانعة عندهم ، والبيانين يقولون بانها مانعة . وصور المجاز العقلى عند البيانين تخالف ما عليه الاصوليون وللمجاز الاستعارى شان عظيم عند البيانين بخلاف الاصوليين .

(٥٨ - .المجاز ج ٢)

فمثلا بدء تععيد قواعد النحو نوزع فيها هل ايو الاسود الدؤنى هو الذى وضع باكورتها بأمر الإمام على أم غيره . ومع ذلك فالقواعد نفسها حقيقة لا تقبل الجدل !؟ .

اما ان القول بان تعريف الحقيقة والمجاز يقتضى ان اللفظ قبل الإستعمال لا حقيقة ولا مجاز فليس فى ذلك محذور فقد قيل عند الإصوليين والبلاغيين على حد سواء ، وهذه مسألة لا صلة لها بنفى المجاز ، وانما هى قسيم ثالث للحقيقة والمجاز . وانما اشتهر التقسيم الثنائى - الحقيقة والمجاز - دون الثلاثى لان قصدهم الكلام المستعمل دون الهمل .

اما القول بان الوضع السابق على الاستعمال محال ، فهذا مما سلم لابن القيم واستأذنه من قبل . ونحن معهما بان اللفظ وضع مقروتا باستعماله فيما وضع له . وهذا لا نزاع فيه . وقول مجيزى المجاز بان اللفظ قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز منظور فيه - كما قلنا من قبل - (٧) الى الالفاظ المعجمية ، فهى بحسب سردها فى المعاجم غير مستعملة وهذه حالة طارئة على الاستعمال الاول المقرون بالوضع . وبهذا يمكن الجمع بين ما قد قرره مجيزو المجاز وما قرره الامامان ابن تيمية وابن القيم . فما اكثر الالفاظ فى المعاجم التى لم ينقل لنا استعمالها عند العرب فى نصوص موثقة .

الوجه الرابع :

● وقال العلامة فى الوجه الرابع :

« ان هذا يستلزم تعطيل الالفاظ عن دلالتها على المعانى . وذلك ممتنع » (٨) .

نقد هذا الكلام :

مراد المؤلف ان القول بان اللفظ قبل الاستعمال لو سلمنا به

(٧) انظر (٧٤٤) من هذه الدراسة .

(٨) ينظر الضوايق (٢٨٨) .

يأقنه لا حقيقة ولا مجزى يؤدي الى تعطيل الالفاظ عن دلالتها . . وهذا معقوج كذلك لان الكلمة قيل الاستعمال في تركيب لها معنى افرادى ، لكنه عام ، مثل كلمة « قى » فان معنها قيس الاستعمال مطبق الطريقة - . اما حين تستعمل قائلها تدل على طريقة خالصة بحسب ما تستعمل فيه .

مصداقه قوله تعالى : « ان الايرار تقى نعيم - وان الفجار تقى جحيم » (٩) .

ظرفية النعيم - « الجنة » غير ظرفية الجحيم « النار » وهاتان غير ظرفية « الماء فى البئر » مثلا . فابن التعطيل اذن ؟

الوجه الخامس :

● وفى الوجه الخامس عارض العلامة مجوزى المجزى بانهم مختلفون حول : هل المجاز يستلزم الحقيقة ام لا يستلزمها مع اتفاقهم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز . وقصده من هذا ان يحاصرهم فبن قالوا لا يستلزم عارضهم بقولهم : شابت لمة الليل . فان للمفردات فيه حقيقة .

وان قالوا يستلزم طولبوا بسبق الاستعمال فى الحقيقة وهذا لا سبيل اليه عندهم (١٠) .

نقد هذا الكلام :

ليس هذا المبحث بذى شان عند مجوزى المجاز ، فهم يكادون ان يجمعوا على ان المجاز لابد له من حقيقة ؛ لانها اصل وهو فرع عنها . وانما وقع الخلاف فى بعض صور المجاز العقلى نحو : اقدمنى بلك حق لى على فلان » فذهب شيخ البلاغيين الامام عبد القاهر الجرجانى الى ان مثل هذا لا يلزم ان يكون له حقيقة . وخالفه اخرون منهم

(٩) الانقطار : ١٣ - ١٤ .

(١٠) ينظر للصواعق (٢٨٩) .

الخطيب فقالوا له حقيقة . والخلاف عند التحقيق لفظي ؛ لان الامام عبد القاهر قصد من نفى الحقيقة هنا نفى الاستعمال ، أي سبق اسناد الفعل إلى فاعله الحقيقي لا نفى الفاعل الحقيقي على الاطلاق . وكذلك سرتنى رؤيتك هم متفقون على أن فاعل السرور هو « الله » ولكن لم يسبق أن يقال : سرتنى الله عند رؤيتك . هذا هو مراد الشيخ الامام . فمذهب البلاغيين اذن هو استلزام المجاز الحقيقة دون العكس . وليس معنى هذا ان ما قاله العلامة ابن القيم مفحم لمجوزى المجاز حيث طالبهم بسبق الاستعمال الحقيقي ثم صادر على المطلوب وقال ليس الى هذا سبيل . فلم يقل البلاغيون على لفظ انه مجاز الا ولديهم استعمال سابق في غير ما قيل انه مجاز .

فالموت - مثلا - معروف وهو مفارقة الارواح الاجسند وهمود الجسد لازم من لوازم الموت ، والحياة معروفة وهى ملازمة الارواح والاجسند . والحركة لازمة من لوازم الحياة .

وحين يجيء التعبير القرآني : افمن كان ميتا فأحييناه وجعنا له نورا يمشى به في النمس « (١١) ويقارن البياني بين دلالتى الموت والحياة فى فلان ميت وفلان حى يرزق ، وينين دلاليتهم فى الآية الكريمة ويقول : ان الموت حقيقة فى مفارقة الروح الجسد مجاز فى الضلال والكفر والجهل ، وان الحياة حقيقة فىمىن يعيش ويأكل ويشرب ويحس مجاز فى العلم والهدى والامان ، حين يقول البياني هذا فليس من حق احد ان يطأبه بسبق الاستعمال فى المعانى الحقيقية ؛ لان ذلك تحصيل حاصل فاين التعجيز الذى ازاده العلامة ابن القيم من هذه المطالبة المقضى عليها .

وكتابه « الصواعق » هل هذه الكلمة حقيقة فيما أريد منها فتكون دلالتها مساوية تماما لدلالة قوله تعالى : « ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء » (١٢) ام أن المعنى مختلف ؟

(١١) الانتعام : ١٢٢ .

(١٢) الرعد : ١٣ .

ومن الذى يسوى بين الداليتين يا ترى؟! ان الصواعق فى الآية حقيقة فيما استعملت فيه ، والصواعق المسمى بها كتاب العلامة مجاز بينه وبين الحقيقة علاقة وصلة .

ان الذى طالب به ابن القيم مجوزى المجاز كُن بين يديه ولولا التعصب لرأى ارتأه لما غابت عنه هذه البدائنه .

الوجه السادس :

● ويتساءل فى الوجه السادس عن تقسيم الحقيقة والمجاز ويقول ماذا يريدون بهذا التقسيم ؟ الوجود. الذهني ام الخارجى . ويجزم بان المسلم به هو التقسيم الذهني وهو لا يفيد وجود التقسيم الخارجى الذى ليس لأحد سبيل الى العلم به ؟! (١٣)

نقد هذا الكلام :

لو سلمنا للمؤلف بهذا لبطلت كل الامور العقلية الاعتبارية ولبطل تقسيمه هو كتابه « الصواعق » الى طوائف ثلاثة ، ولبطلت كذلك حقائق العلوم النظرية . ولا اعتقد ان العلامة يرتاح لهذا البطلان . وعلى كل فان التقسيم الخارجى موجود ، ولن نذهب بعيدا . فالصواعق المسمى بها كتابه من قسم المجاز ولن يكون القسمان قسما واحدا الا اذا ادعى مدع ان « الصواعق » فى الآية ، والصواعق المسمى بها كتابه دلالتها واحدة . واذا ادعى مدع هذه التسوية بين الداليتين فليس لنا معه كلام ، بل الحال - حينئذ - يقتضى السكوت ، ويكون السكوت - حينذاك - ابلغ من كل كلام ؟!

الوجه السابع :

● ويذهب فى الوجه السابع الى ان تقسيم الالفاظ الى مستعمل فيما وضع له ، والى مستعمل فى غير ما وضع له تقسيم فاسد ؛ لانه يتضمن اثبات الشيء ونفيه (١٤) .

(١٣) انظر الصواعق (٢٨٦) .

(١٤) الصواعق (٢٩١) .

نقد هذا الكلام :

يريد المؤلف ان يقول : ان استعمال اللفظ فى غير ما وضع له معناه نفى الوضع . وان استعماله فى المجاز معناه اثبات الوضع . وهذا - عنده - جمع بين التقييذين ؟! وهذه مغالطة كبرى من المؤلف فاستعمال اللفظ فى المجاز لا ينفى الوضع الاول ؛ لان المجاز اجمعا ملاحظة فيه المعنى الوضعى . فالقرآن الحكيم حين اطلق على الجهل لفظ الموت لم بلغ الدلالة الحقيقية لكلمة الموت ، بل استثمرها فى المعنى المجازى فسمى الجاهل « ميتا » لان الميت عديم النفع وكذلك الجاهل . والعلامة نفسه حين مسمى كتابه « الصواعق » لم بلغ المعنى الحقيقي لهذه الكلمة الذى هو الاحراق والاهلاك . بل شبه كتابة فى القضاء على خصومه بالصواعق فى قوة التأثير وهكذا كل مجاز . فآين الغاء الوضع يا ترى ؟

الوجه الثامن :

● ويتساءل فى الوجه الثامن فيقول : نيس معكم الا استعمال . وقد استعمل اللفظ فى هذا وهذا . فمن اين لكم ان وضعه لاحدهما سابق على وضعه للآخر ولو ادعى مدع عكس ما ترون لكانت دعواه مثل دعواكم (١٥) .

نقد هذا الكلام :

يريد ان الوضع لا علم لكم به ، وليس معكم الا الاستعمال وهو شامل للحقيقة والمجاز فمن اين عرفتم ان وضعه فى احدهما اسبق من الآخر ؟ والجواب يسير على من يسره الله عليه . فالصواعق فى التنزيل الحكيم اسبق فى الدلالة على تلك الظواهر الكونية المعروفة عند علماء الهيئة والفلك ، ومن خبستها كانت الصواعق المرسله على عاد وثمود .

أما الصواعق التي سُمي بها المؤلف كتابه فهي تسمية طارئة: غيز
مبحوث عنها في علم الفلك وما كانت معروفة عند عاد وثمود مثلاً.؟! .

والموت المترتب عليه فساد البدن أميق استعمالاً في معناه من
إطلاق الموت على الجهل . وأمثلة هذا لا تدخل تحت حصر . فهل
يستطيع العلامة ابن القيم أن يقول أن وضع لفظ « الصواعق » المسمى
بها كتابةً أسبق من وضعها لتلك الظواهر الكونية العالمة؟! .

الوجه التاسع :

● ويقول في الوجه التاسع أن هذا يتضمن التفريق بين
المتماثلين . . « (١٦) »؟! .

نقد هذا الكلام :

وجواباً في إيجاز : ليس ما تقول صحيحاً . فهما ليسا متماثلين .
وانما يكونان متماثلين لو ادعينا أن كلمات كتابك « الصواعق » تماثل
تماماً تلك الظواهر النارية الكونية ، ونحن على يقين أن عاقلًا لن
يدعى هذه الدعوى فهما إذن ليسا متماثلين .

وكذلك لن يدعى عاقل أن الجهل مما تل للموت في الحقيقة ،
وانما الذي معنا أصل مقيس عليه وهو الظواهر الكونية النارية ،
والموت المترتب عليه فساد البدن . وفرع مقيس وهو كلمات كتابك في
شدة تأثيرها ، وضرر الجهل في شدة خطورته . فأين هما المتماثلان
إذن؟! .

الوجه العاشر :

● أما الوجه العاشر فيذهب فيه إلى بطلان المجاز ، لأن القائلين

به يختلفون فى بعض الصور فيرى فريق أنها مجاز ، ويرى آخر أنها حقيقة (١٧) .

نقد هذا الكلام :

ونقول : هذا لا دليل لك فيه ؛ لأنه اختلاف فى بعض الفروع لا فى الأصول . ونقاش فى بعض الامثلة لا فى نفس المبدأ والخلاف فى الفروع لا يبطل الأصول ..

الوجه الحادى عشر :

● وفى الوجه الحادى عشر يذهب الى ان التسليم بصحة المعنى المجازى لا يصح الا بعد تمييز المعنى الحقيقى بـمميز منفصل ؛ لأن التمييز بين المعانى لان صحة التمييز بين الالفاظ .. تابع لصحة التمييز بين المعانى ، فاذا لم يصح التمييز كان التقسيم تحكما محضاً (١٨) .

نقد هذا الكلام :

هذه القاعدة التى ذكرها المؤلف صحيحة ، ولكن لا اثر لها فيما نحن بصدده ؛ لان التمييز بين المعنى الحقيقى حاصل حصولا بينا . ولناخذ بعض الامثلة التى تقدمت ، فقد قلنا أننا ان القرآن الكريم أطلق لفظ الميت على الجاهل مجازا . والمعنى الحقيقى متميز كل التمييز عن هذا المعنى المجازى . فالميت الذى فارقت روحه بدنه ان كان مسلما غسل وكفن وصلى عليه ثم دفن ، ويورث ان كان له مال ووارث وتحل كل ديونه بالموت وتمقط عنه التكاليف .

اما الميت « الجاهل فلا تجرى عليه تلك الاحكام التى تقدمت . فهل بعد ذلك التمييز من تمييز !؟

(١٧) نفس المصدر : ٢٩٢ .

(١٨) نفس المصدر (٢٩٢) وما بعدها .

الوجهان الثانى عشر والثالث عشر :

● وفى الوجهين الثانى عشر والثالث عشر يحاول المؤلف أن يدخل اختلاف مجوزى المجاز حول : هل المجاز مفتقر للنقل عن العرب كالحقائق . وانهم فى ذلك على قولين الصحيح عندهم أن المجاز غير مفتقر للنقل كالحقيقة (١٩) .

تقد هذا الكلام :

اطال المؤلف فى توليد الموانع فى هذين الوجهين . والذى يهمنى من كلامه مهما طال أن هذا الخلاف غير مؤثر فى تجويز المجاز ؛ لانه خلاف حول فرعية من الفروع بعد اتفاقهم على حقيقة الموضوع وهو المجاز . والصحيح الذى لا نزاع فيه أن المجاز يكفى فيه نقل نوع العلاقة لا عندها . أما الحقائق فشرط صحتها نقل أفرادها واحدا واحدا . لان المجاز قياسى والحقيقة سماع . والدليل على ذلك ، الاستعمال ، فكثير من صور المجاز حثت وما تزال تحدث فى أرقى الأساليب ولم يعيها أحد ، ومنها ما وضعه العلامة نفسه عنوانا لكتابه « الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة » ونم يسمع هذا بعينه عن العرب المحتج بلغتهم ولو افتقر المجاز الى النقل « الشخصى » لجمدت اللغة وعجزت عن حاجات المعبرين . فقد أعجب الأديب الناقد الذواقة ابن المعتز بقول جحطة البرمكى فى وصف يوم مطير « انقطع شريان الغمام » وهذا التعبير يعبئه لم يرد عن العرب الاقحاح .

ولو كان النقل شرطا فى كل مجاز لتحجرت اللغة وفسدت . اما الحقائق لانها سماعية فما لم يرد عن العرب منها فهو تزوير وتقول مذموم وكذب محض . وسر جمال العربية فى اتساع افقها وجمعها فى التعبير بين الاتباع والابتكار لا فى توليد الفاظ جديدة لم ترد عنهم ، ولكن فى انماط من التعبير تنفاوت فى التصرف والصنعة المبدعة .

الوجه الرابع عشر :

● وفى الوجه الرابع عشر يرتب على قول الاصوليين فى بعض امارات المجاز ان المجاز يعرف بصحة نفيه فاذا قيل للبليد حمار صح ان يقال انه ليس حمارا بل هو انسان وان الحقيقة لا يصح نفيها .
رتب على هذا القول بأنه يلزم منه الدور لان صحة النفى وامتناعه يترتب على الحقيقة والمجاز والحقيقة والمجاز تترتب معرفتهما على صحة النفى وعدمه (٢٠) ١٢

نقد هذا التكلام :

هذا الماخذ كان يكون وجيها لو أننا اردنا تعريف النفى المطلق لأول مرة ، وليس الأمر كذلك ، لان كلا من النفى والاثبات مغروقان ، وكل ما فى الأمر تطبيقهما على بعض الجزئيات . وبهذا يندفع المحذور .

الوجه الخامس عشر :

● وفى الوجه الخامس عشر يذهب المؤلف الى القول بأن صحة النفى لو تترتب عليها مجاز لكانت بعض الحقائق التى تنفى مجازا مثل قوله عليه السلام عن الكهان : ليموا بشيء . . وهكذا كل الحقائق التى تنفى ، وقد ذكر المؤلف نماذج منها (٢١) .

نقد هذا الكلام :

هذا الكلام لا يحتج به على مجوزى المجاز ، ولا يلزمهم منه شيء . لان هذا كان من الممكن الاحتجاج به عليهم لو كانوا قالوا : كل ما صح نفيه فو مجاز فيقال لهم بعض ما يصح نفيه ليس مجازا ؛ لان

(٢٠) الصواعق : ٢٩٥ .

(٢١) نفس المصدر : ٥٩٥ .

نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية كما يقول المناطقة . وهم لم يقولوا كل ما صح نفيه فهو مجاز ، بل قولهم فى قوة قولنا : بعض ما يصح نفيه مجاز . وهذا قول صادق ومتضمن لصديق بعض ما يصح نفيه ليس مجازا ، ولست أدرى كيف غابت هذه الحقيقة عن العلامة ابن القيم وهو من هو علما ونظرا وحقا . ولكنه التعصب للرأى فيما يبدو .

الوجه السادس عشر :

● وفى الوجه السادس عشر يورد المؤلف صورا جدلية فيقول : ماذا يعنون بصحة النفى ؟ نفى المسمى عند الاطلاق ؟ أم المسمى عند التقييد ؟ أم القدر المشترك بينهما ؟ أم امرا رابعا ؟

وينتهى الى ان الامر الرابع لا وجود له . وأن نفى القدر المشترك لا يصح ولم يبين لماذا لم يصح . واما المعنى الملقيد - وهو مخط الانتكار عنده - فلا يصح نفيه ؛ لانه نص فيما قيد به ، لانه باعتبار القيد مستعمل فى موضوعه مثل قولنا للبليد حمار مع قرينة مقيدة . ومراده من هذا كله ابطال القول بان المجاز يعرف بصحة النفى (٢٢) .

نقد هذا الكلام :

هذه العبارة : المجاز يعرف بصحة النفى ، قالها علماء الاصول ، ومرادهم كما قال الغزالي وابن الحاجب وغيرهما ممن تقدم بالحديث عنهم (٢٣) اننا حين نقول للبليد حمار فهذا مجاز ؛ لان لقائل ان يقول : ليس هو حمارا بل انسان ومرادهم بالنفى - هنا - نفى الحقيقة « الحمارية الحقيقية » وليس نفى المعنى المجازى الذى هو « البلادة » وللإجابة على تساؤلات العلامة نقول ان المراد بالنفى هو المعنى الحقيقى المحمول على ما ليس له . وهو الحيوانية الحقيقية فى الحمار للبليد ، وفى الأسد للشجاع ، اما المعنى المجازى وهو البلادة والشجاعة فلا نفى فيهما قط .

(٢٢) ينظر الصواعق : ٢٩٥ .

(٢٣) انظر مبحث امارات المجاز عند الاصوليين فيما تقدم من هذه الدراسة .

الوجه السابع عشر :

● وفي الوجه السابق عشر يتساءل : عن الذى قال أن صحة
التقى إمارة صحة المجاز .

هل هم أهل اللغة ! أم أهل الاصطلاح ؟ أم أهل العرف ؟ فإن
كانوا أهل اللغة فإن مجوزى المجاز مطالبون بصحة النقل عنهم
ولا سبيل إلى هذا وإن كانوا أهل الاصطلاح أو العرف فليس قولهم
حجة على أهل اللغة حتى يصح التقسيم (٢٤) .

نقد هذا الكلام :

وهذا الوجه مدفوع من جهتين :

الأولى : ليس يلزم أن ينقل ذلك عن أهل اللغة ؛ لأن أهل اللغة
لم يضعوا القواعد والمصطلحات ، لا فى المجاز ولا فى غير المجاز ،
وإنما تكلموا باللغة سليقة وطبعاً .

والثانية : أن النفى المتساءل عنه هو نفى العقلاء أعم من أن
يكون نفى أهل اللغة أو الاصطلاح أو العرف . فليس من عاقل لا يعلم
صحة النفى عن كتاب العلامة « الصواعق » فيقول : ليست هى صواعق
وإنما هى كلمات كلمات مشبهة بالصواعق فى شدة الايلام . هذا النفى
يشتبك فى إدراكه أمرؤ القيس والنايغة من أهل اللغة ، والسكاكى
والخطيب من أهل الاصطلاح ، كما يشتبك أهل العرف اللغوى فى كل
زمان ومكان ؟

الوجه الثامن عشر :

● ويعود فى الوجه الثامن عشر ليكرر مسألة الدور فى دخول
النفى فى تصور المجاز وكما نقد أوردها فى الرابع عشر (٢٥) .

(٢٤) الصواعق : ٢٩٦ .

(٢٥) لأنظر الصواعق : ٢٩٥ - ٢٩٦ .

نقد هذا الكلام :

الدور يلزم لو كان كل من النفي والمجاز مجهولين و اردنا تعريف احدهما بدور الآخر فى التعريف . ولكن الذى معنى امران احدهما معرّف معروف وهو النفي والثانى فيه نوع جهالة هو المجاز ودخول المعروف فى تعريف المجهول لادور فيه .

الوجه التاسع عشر :

● وفى الوجه التاسع عشر يحاول أن بهنم اكبر امارة من امارات المجاز وهى تبادل المعنى الحقيقى عند الاطلاق دون المجازى ، ويقول: أن المقيد يتبادر منه المعنى الذى يفيد القيد . ومحال تجرد اللفظ عن القرائن (٢٦) .

نقد هذا الكلام :

دعوى استحالة التجرد عن القرائن ناقشناها بتوسع مع الامام ابن تيمية فليرجع اليها من شاء . ونقول هنا : سلمنا جدلا دعوى عدم التجرد ، ولكن ليس مرادنا التجرد من كل القيود بل من القيود التى تفهم ان الاستعمال مجاز . وفى هذه الحالة يتبادر المعنى الحقيقى فقولنا : رايت الاسد المتبادر منه المعنى الحقيقى لخلوه من القرائن المجازية مع انه مقيد بوقوع الرؤية عليه ، وتعريفه بال . ومجوزو المجاز لم يقولوا : ان اللفظ مطلقا يتبادر منه المعنى الحقيقى ، بل ذلك مخصوص بحالة التجرد المعبر عنه بالاطلاق . اما عند التقييد بالقرائن المجازية مثل : رايت الاسد يقود الطائفة فالتبادر هو المعنى المجازى ليس غيرا . وبهذا يصبح ما قاله العلامة زوبعة فى فنجان !؟

يمارس المجاز وهو ينكرة !؟

ويكفيها ردا على بطلان دعاوى العلامة ابن القيم انه وهو فى

خضم المعركة التي يحاول القضاء فيها على المجاز ومجوزيه ، انه يستعمله بكل وضوح فيقول في حر كلامه : اذا قلت : لك عندي يد الله يجازيك بها . تبادل من هذا النعمة والاحسان . ولما كان اجته الاعطاء وهو باليد غير عنه بها لانها آله « فهذا هو بعينه الذي يقوله البيانينون في مثل هذا التركيب ، ولكنه للامف ينسيه التعصب نصاعة الحق فيعود ويسوى بين « اليد » في هذا التركيب ، وفي : « بهذا التوب خطته لك بيدي » فبعد ان يقول فيه : « تبادل من هذا ان اليد آلة الخياطة » يقول : « وهي حقيقة في هذا التركيب وهذا التركيب » (٢٧) !!؟

الى هذا الحد حمله التعصب على المغالطة والتعسف والحق بحق ان يتبع ولو كان مرا .

الوجه العشرون :

• وفي الوجه العشرين يضع المؤلف ما تخيل انها عراقيل في طريق مجوزى المجاز و خلاصة ما قال :

ان اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن يصبح مجرد صوت غير مفيد مثل طق وغاق فكيف يترتب على التجرد مجاز ؟ فان ادعى مجوزو المجاز انه ما احتاج الى قرينة في المفرد لافادة المعنى كانت اللغات كلها مجازا ١٢ وان فرقوا بين قرينة وقرينة كان ذلك تحكما محضا . كان يفرقوا بين القرائن اللفظية والقرائن المعنوية (٢٨) .

نقد هذا الكلام :

اطال المؤلف في هذا الوجه ، وسواء علينا اطال ام اوجز ، لان صواب هذه المسألة قائم على اصطلاح خاص . فليس المراد عند مجوزى المجاز من التجرد والاطلاق التجرد العام من كل القرائن ، بل المراد

(٢٧) نفس المصدر والموضع .

(٢٨) ينظر نص المؤلف كاملا في الصواعق : ٢٩٩ .

خلو الكلام من القرائن المنصوية لتحقيق المجاز . فقولنا السابق :
رايت ابدا مطلق عند مجوزى المجاز وان كان مقيدا بالمفعولية والتكثير .
فاذا قلنا : رايت اسدا يخطب فى الجند صار مقيدا بقرينة تصرف عن
معنى « الاسدية الحيوانية » الى معنى الشجاعة والاقدام .

وسواء عند مجوزى المجاز ان تكون القرينة المحققة للمجاز
عقلية او لفظية . ولكن ليس كل قرينة لفظية كانت او عقلية محققة
للمجاز . فالمفعول فى : اكلت ذما « قرينة لفظية محققة للمجاز ، لان
الدم لا يؤكل وبخاصة دم الأدمى المقصود هنا والمفعول فى قولنا :
قرات كتابا قرينة لفظية ولكنها لا تحقق المجاز . والأضافة فى
« مكر الليل » قرينة لفظية محققة للمجاز ، اما الاضافة فى قولنا :
مكر الانسان فقرينة لفظية ولكنها لا يترتب عليها مجاز .

والعقلية مثل اللفظية تحقق المجاز حيناً ، ولا تحققه حيناً آخر ،
فقول الشاعر (٢٩) :

وما الدهر الا من رواة قصائدى

اذا قلت شعرا اصبح الدهر منشدا

فيه قرائن عقلية محققة للمجاز : لان الدهر - وهو الزمن -
لا يروى ولا ينشد وانما يروى وينشد أهله .

ومثله عبارات سيبويه المذكورة فى اول « الكتاب » صحت
الجبل ، وشربت ماء البحر : فالعقل يمنع ان يحمل انسان جبلا وان
يشرب ماء بحر فلا يضر منه شيئا واذا قال انسان : الولد اكبر من ابيه
سنا ، حكم العقل بفساد هذا الكلام ولا يترتب على القرينة العقلية هن
مجاز .

وانما جانب المؤلف الصواب - هنا - لانه لراد ان يحاكم مجوزى
المجاز على اساس قوانين كلية لا على اساس مصطلحات العلوم والفنون

(٢٩) فى البيت مجاز على او استعارة مكنية .

الخاصة بكل علم وفن . ولو كان هذا صحيحا لكانت حقائق العلوم
الباطلة أكثر من الصالحة ولما سلم من ذلك علم ، ورحم الله من قال :
الاصطلاح لا مشاحة فيه .

الوجه الحادى والعشرون :

❶ وفى الوجه الحادى والعشرين يعمد العلامة ابن القيم الى قول
الاصوليين فى بعض امارات المجاز انه لا يطرد . . ويورد على ذلك
كثيرا من الفروض ثم ينتهى الى ان عدم الاطراد لا يتحقق عليه
مجاز (٣٠) .

نقد هذا الكلام :

لا نريد ان نطيل كما اطال العلامة ، ونكتفى فى الرد عليه
بمراد الاصوليين من الاطراد وبه ينهار كل ما رتبه العلامة من محاذير .

مراد الاصوليين ن عدم اطراد المجاز وان الحقيقة مطردة واضح
لا التواء فيه ، فحين نطلق على فارس مغوار كلمة « سيف » فهذا
مجاز ، ولكنه مخصوص بهذا المعنى . ولا يلزم منه ان نطلق حتما
ولزوما على كل فارس مغوار كلمة « سيف » بل قد نقول : انه شجاع ،
اسد ، فاتك ، صاعقة .

اما كلمة « بحر » وهو حقيقة فى مجتمع الماء الكثير فلا يختص
بها ماء دون دماء فكل ما تجتمع فيه شروط « البحر » فهو بحر .
فدلالة الحقيقة مطردة عامة لا تحتاج الى أكثر من مجرد العلم بالوضع .
اما دلالة المجاز فشخصية خاصة . فلماذا اللف والدوران والحق
واضح .

الوجه الثانى والعشرون :

❷ وفى الوجه الثانى والعشرين يشنع على الاصوليين فى تفرقتهم

بين جمعى أمر ، وهو عندهم اذا جمع على اوامر كان حقيقة ، واذا
جع على امور كان مجازا ، لانه فى الاول بمعنى الفعل كاکرم . وفى
الثانى جمع للشان والحال .

تعقيبا على هذا الكلام :

جعل الاصوليون اختلاف الجمع المذكور من امارات المجاز ،
وفيما ارى ان هذا القول ضعيف الى حدما ، ولكن - مع هذا - ليمس فيه
ابطال للمجاز فللمجاز صور اخرى كثيرة متحقق فيها . فندفع هذا الفرق
وان صح فالمجاز باق فى غيره ، ونفى الجزء لا يترتب عليه نفى الكل .

الوجه الثالث والعشرون :

● وفى الوجه الثالث والعشرين يذهب المؤلف الى ان المقيد
مثل : جناح الدل ونار الحرب لم تستعمله العرب الا مقيدا
اذن حقيقة فيما اضيفت اليه فكيف يكون مجازا اذن (٣١) ١٢

نقد هذا الكلام :

ليس للعلامة فيما ذكر حجة ؛ لان العرب تكلمت بانحقيقة والمجاز
معا وان لم يسموا هذا حقيقة وهذا مجاز ، مع ادراكهم التام للفرق
بين الاسلوبين . فليس اضافة الجناح عندهم لذل مثل اضافة الجناح
للطائر . فهذا حسى معروف وذاك تخييلى معقول . والفرق كبير فاذا
قالوا : كسر جناح الطائر كان لهذا معنى عندهم مغاير لما لو قيل
قطعت جناح الدل . وكذلك رأس الانسان ورأس الامر .

واضافتهم الجناح للذل وللطائر لا يمنع تصور معناه الافرادى
المطلق « الجناح » وهذا أمر يديه .

اما اضافة الجناح الى الملائكة فى الذكر الحكيم فلا يدعى مدع
انها مجاز لجواز ان يكون للملائكة اجنحة حقيقية . وهذا ما يفهم من
ظاهر القرآن ، ولكن لا يحتج به البتة .

الوجه الرابع والعشرون :

● والوجه الرابع والعشرين هو فى الواقع تابع لما قبله مباشرة .
وفيه يذهب المؤلف الى ان العرب لم تضع جناح الذل لمعنى ثم نقلته من
موضعه الى غيره . ومن زعم ذلك فهو غلط . والغلط حاصل من توهم
ان العرب وضعت كلمة « جناح » مطلقا هكذا غير مقيد ، ثم خصصوه
فى اول وضعه فى ذوات الريش . ثم نقلوه الى الملك والذل . . وهذا
لا يثبت الا بوحى (٣٢) ؟!

نقد هذا الكلام :

يفهم من كلام المؤلف ان العرب وضعت المركبات كما وضعت
المفردات . وهذا لم يقل به احد واذا قيل فهو مردود . والا فان العرب
يكونون قد وضعوا عنوان كتاب العلامة ، وهو : الصواعق المرسله على
الجهمية والمعطله « ؟! كما يفهم ان مجوزى المجاز قالوا ان العرب
وضعت « جناح الذل » ولم يقل بهذا اصولى ولا بلاغى . وانما
الموضوع هو المفردات ، وهذا لا يمنع من اننا لدينا بعض المركبات
مثل : القتل انقى للقتل ، وليس هذا وضعا وانما تاليف سابق على
عصر التدوين . ومن الاخطاء التى وقع فيها المؤلف ان العرب نقلت
الجناح الى الملك فالعرب لم تنطق بهذا المركب الاضافى : جناح
الملك « وانما هو اعلام اسلامى جاء به القرآن فى قوله تعالى :
« جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة » والحق الذى ايدته البحوث ان
المعنى الحسية الكلية هى السابقة وضعا واستعمالا . ثم جاءت فى
مراحل الرقى المعانى المعنوية . وايا كان فلا حجة للعلامة فيما ذكر
هنا .

الوجه الخامس والعشرون :

● وفى الوجه الخامس والعشرين ينقد المؤلف قول الاصوليين ان المجاز يتوقف على المسمى الآخر بخلاف الحقيقة . وحاصل نقده ان هذا القول اذا سلم من جهة بطل من جهة أخرى . فان سلم فى قوله تعالى : « ومكروا ومكر الله » فكان « عكر الله » متوقفا على « ومكروا » فانه فاسد باعتبار قوله تعالى : « افأمنوا مكر الله . . » فقد اطلق المكر مسندا الى الله دون ان يتوقف على مسمى آخر (٣٣) .

نقد هذا الكلام :

فى هذا الكلام خطأان وصواب واحد . احد الخطأين منشؤه الاصوليون وثانى الخطأين مجازاة العلامة ابن القيم لهم فيه . لان الضابط الذى وضعه الاصوليون : توقف المجاز على المسمى الآخر « لا مجاز فيه بل هو عند محققى علماء البيان مشاكلة ، وهى التعبير عن معنى بلفظ معنى آخر لوقوعه فى صحبته تحقيا او تقديرا . والآية المستشهد بها من هذا القبيل . اخطأ الاصوليون فى عد هذا مجازا ، واخطأ ابن القيم فى مجاراتهم على هذا الخطأ والصحيح ان المشاكلة لا مجاز فيها بلاغية ، وقد تشتمل على المجاز ولكن الا تتوقف حقيقتها عليه . والفرق كبير بين وجود الشئ عرضا ، وبين وجوده مشترطا (٣٤) .

وعلى هذا فان هذا الموضوع يطرح من البين ، فلا هو ضد المجاز ، ولا معه . وفوق كل ذى علم عليهم .

الوجه السادس والعشرون :

● وفى الوجه السادس والعشرين بقحم المؤلف صفات الله فى حظر المجاز ، ويقول ان حملها على المجاز يؤدى الى التعطيل (٣٥) .

(٣٣) الصواعق : ٣٠٦ .

(٣٤) انظر تحليلا وافيا تقدم فى هذه المسألة من هذه الدراسة (٥٨) .

(٣٥) الصواعق (٣٠٩) وما بعدها .

تعقيبنا على هذا الكلام :

تقدم مفصلا ان فى صفات الكه الموهم ظاهرها مماثلة الحوادث
مذهبين : احدهما عرف بأنه مذهب السلف وهو عدم الصرف والتأويل .
والثانى مذهب الخلف وهو صرفها الى معان اليق بعقيدة التوحيد .
وقد تقدم فى حديثنا مع الامام ابن تيمية نقلا عنه عن بعض السلف
انهم يؤولون بعض الصفات كالمعية والقرب . ومع هذا كله نقرر ان
هذا الموضوع لا يبطل القول بالمجاز . فلنا ان نقول ان المجاز موجود
ولكن يحظر اعماله اذا ادى الى محذور ، وهو التعطيل الذى يهيج
به منكرو المجاز كثيرا وهذا تقييد للمجاز وليس ابطلا جملة وتفصيلا .
وبهذا يصبح هذا الاعتراض غير ذى خطر على المجاز وسيأتى تفصيل
هذا ان شاء الله .

الوجهان السابع والثامن والعشرون :

❶ وفى الوجهين السابع والثامن والعشرين يذهب المؤلف الى
حكاية ثلاثة مذاهب فى صفات الخالق والمخلوق . ان تكون مجازا فى
المخلوق وحقيقة فى الخالق ، او مجازا فى الخالق حقيقة فى المخلوق ،
او حقيقة فى الخالق والمخلوق ، واختار هو المذهب الثالث وسماه
مذهب العقلاء . وان الاضافة لا تخرج اللفظ عن حقيقته (٣٦) ؟

نقد هذا الكلام :

قدمنا اقتراحا فى شأن الصفات ، وقلنا ان عدم اعمل المجاز
فيها لو تم الاتفاق عليه لا يبطل المجاز . وفى هذا غناء وادى غناء ،
ونريد هنا ان نقول كلمة فى المذاهب الثلاثة التى نقلها العلامة ، فكل
مذهب منها له مزايا وعيوب . فمذهب عدم التأويل فيه ايها التشبيه .
ومذهب التأويل متهم بالتعطيل اما المذهب الثالث الذى ارتضاه العلامة
وسماه مذهب العقلاء وحاصله ان الصفات حقيقة فى الخالق والمخلوق

فقد يقدح فيه من يقدح بأن فيه مساواة بين صفة هي لنخالق ، كالعلم مثلا ، وصفة هي للمخلوق وهي العلم نفسه . وعلم المخلوق بجانب علم الله لا شيء . وإنما اختار العلامة هذا المذهب على نظيره لسلامته - بشقيه - من المجاز . فكيف بلغ عداء المجاز عنده الى هذا الحد يا ترى .

أما دعواه ان خصائص الاضافات لا تخرج اللفظ عن حقيقته فدعوى عارية من كل دليل وقد ناقشناها بكل وضوح منذ قليل ، ومن قبل في حديثنا عن الامام ابن تيمية فلا حاجة الى التكرار (٣٧) .

الوجه التاسع والعشرون :

● وفي الوجه التاسع والعشرين يحاكي العلامة ابن القيم شيخه ابن تيمية في شأن الاضافة والمجرد عنها . مثل « الانسان » و « الابرة » فان العرب نطقت بها مجردة ومضافة مثل انسان العين وابرة الذراع . وعند مجوزي المجاز المضاف من المجاز وهذا غلط . لان اللفظ المجرد لم يستعمل حتى يكون في حالة الاضافة مستعملا في غير ما وضع له ليتحقق منه المجاز (٣٨) !؟ .

نقد هذا الكلام :

هذا الفرض مبنى عند العلامة وشيخه على ان المجرد من الاضافة حتى ولو كان معرفاً بأل غير مستعمل . وهذا لم يقل به الاصوليون ولا البيانيون فالانسان والابرة مستعملان وهما يفيدان التصور في حالة الافراد ، كما يفيدان التصديق في حالة التركيب ، فليس للعلامة وشيخه حجة فيه .

الوجهان الثلاثون والحادي والثلاثون :

● وفي الوجهين الثلاثين والحادي والثلاثين يورد المؤلف كثيرا من الاعتراضات على كون المستعار منه أصلا . والمستعار له فرعاً .

(٣٧) انظر (٧١٦) من هذه الدراسة .

(٣٨) والصواعق : ٢١٢ .

ويذهب فى النهاية الى مطالبة مجوزى المجاز بالاثبات ، ثم يقول :
ان هذه التفرقة بين الالفاظ تحكم بارد ولن يجدوا له ضابطا
اصلا (٣٩) .

نقد هذا الكلام :

ان معرفة الصواب على طرف الثمام ممن يريدوها ، ولن نطيل كما
اطال بل سنرد عليه بمثال واحد من صنيعه هو .

فقد سمي كتابه الذى أجهد نفسه فيه لانكار المجاز سماه
« الصواعق » ونحن نقول ان هذه التسمية مستعارة من اصل ،
والأصل هو « الصواعق » تلك الظواهر الكونية النارية المعروفة عند
العامة والخاصة . والمؤلف حين سمي كتابه « الصواعق » التمس علاقة
بين الصواعق الحقيقية وبين الكلام الذى اشتمل عليه كتابه . وهى
قوة التأثير والايلام .

فهل يستطيع العلامة ابن القيم أن يدعى أن كلمات كتابه احق
بتسميتها « صواعق » من تلك الظواهر الكونية ، أو حتى يدعى أنها
مماثلة ؛ لها فى تلك التسمية ؟! وهل اذا فرضنا أن ابن القيم لم يكن
يعرف كلمة ، الصواعق ومدلولها كان سيهتدى الى تسمية كتابه
بالصواعق . أم انه حين وضع ذلك العنوان كان قد استحضر كلمة
« الصواعق » بمعناها المعروف ثم ارتضى لكتابه ان يسميه على اسمها
لما بينهما فى تقديره من تشابه . فصارت الصواعق الكونية اصلا ،
وجاءت تسمية كتابه فرعا .

فأين التحكم البارد أيها الشيخ ؟ وكيف تنفى السبيل الى ايجاد
الضابط فى الفرق بينهما وهو أقرب الينا واليك من قاب قوسين ؟
الا قاتل الله التعصب للرأى فانه يؤثر حتى على اعلام العلماء ؟!

وما يقال فى الصواعق يقال فى « اجتماع الجيوش الاسلامية

على المعطلة والجهمية « وهو عنوان كتاب العلامة ابن القيم . فهل يخفى الاصل والفرع فيه يا ترى ؟!٠٠

الوجه الثانى والثلاثون :

● وفى الوجه الثانى والثلاثين يردد ما سبق ان قاله استاذنا الامام ابن تيمية من التشكيك فى الوضع الاول ، ويلزم مجوزى المجاز بتحقيقه ثم يصادر على المطلوب ويقول لا سبيل الى تحقيقه ، وينتهى الى ابطال تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز لانه لا يصح الا بعد تحقيق الوضع الاول لتتم عملية النقل عنه . فان ظل مقدر غير محقق بطل المجاز ايضا اذ لا بد من التحقيق (٤٠) .

نقد هذا الكلام :

رددنا على هذا فى الحديث عن الامام ابن تيمية بما لا مزيد عليه فليراجع ما قلناه هناك (٤١) .

الوجه الثالث والثلاثين :

● اما فى الوجه الثالث والثلاثين فيوسع العلامة ابن القيم دائرة النزاع ويستعدى كل الامم على مجوزى المجاز حين يتساءل : هل المجاز مخصوص عندكم بلغة العرب لم عام فى كل اللغات ؟ ويرتب على هذا محظورين فان قال مجوزو المجاز انه خاص بلغة العرب قال لهم هذا تحكم فاسد وان قالوا علم فى كل اللغات قال لهم : هذا امر ينكره اهل كل لغة بل يجزمون بان لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها (٤٢) .

نقد هذا الكلام :

هذا افلاس فى محاورة الخصوم وخروج بموضوع النزاع الى

(٤٠) الصواعق : ٣١٥ .

(٤١) انظر (٧١٦) من هذه الدراسة .

(٤٢) الصواعق : ٣١٥ .

غير جهته لان مفكرى كل امة يولون عنايتهم بلغة امتهم . وهل سال هو كل الامم عن المجاز والنقل فأجابوه بما ادعاه ؟ وهل كان يعرف ان هذه الدعوى باطلة وان المجاز موجود فى كل اللغات . وان أرسطو قبل الميلاد بأكثر من أربعة قرون كان قد تكلم على المجاز والنقل والاستعارة والتشبيه والفرق بين الاستعارة والتشبيه . (٤٣) ؟!

وأوروبا فى نهضتها الادبسية واللغوية الحديثة اعتمدت على ادب اليونان القدماء وحذت حذوهم رجا من الزمن . وآداب الامم حافلة بصور رائعة من المجاز لا ينكرها الا معاند : هنودا وفرنسا ورومانا وغيرهم . وغيرهم . ان العلاقة ابن القيم لم يكن موضوعيا فى مناقشة خصومه ولا منصفا ، فراح يضع امامهم العراقيل ويتخيل هو ردودهم عليه فكان الخصم والحكم فى أن واحد . فهلا سلك مسلك النحاة حين كانوا يعقدون المناظرات فيما بينهم ويدلى كل بما عنده يدل أن يحاكم خصومه غيابيا هكذا .

أجل : ان المجاز عام فى كل لغة وان اختصت العربية بكثرة البحث فيه حتى اشتهر فيها وذاع امره^١ (٤٤) .

الوجه الرابع والثلاثون :

● وفى الوجه الرابع والثلاثين يثير المؤلف وضعا غريبا حيث ينقئ دخول المجاز فى كلام الله لان الله لم يضع الفاظ كلامه لمعان ثم نقلها عنها الى غيرها ، ولا كان كلامه سبحانه تابعا لأوضاع المخلوقين .. (٤٥) ؟!

نقد هذا الكلام :

هاتان مغالطتان مفضوحتان كان حريا بالعلامة ابن القيم ، وهو العالم الفذ والفقير الجهد والمجادل الذكى ان يقع فيهما . فمن ذا

(٤٣) انظر أرسطو : فن الشعر : ٤٥٧ .

(٤٤) انظر اللغة الشاعرة للاستاذ العقاد . (٣٥ ط) .

(٤٥) الصواعق : ٣١٦ .

الذى يقول ان كلام الله فى التوراة والانجيل والقرآن وضع الله الفاظه ؟! والله يقرر فى كتابه الحكيم الذى كان يحفظه العلامة ويفسره قانونا مطردا لم يتخلف فى ارسال الرسل وانزال كلامه عليهم « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبيّن لهم .. » هذه الآية الحكيمة تبطل دعوى العلامة بشقيها :

● كون الله - سبحانه - وضع الفاظ كلامه وضعا خاصا .

● نفى ان يكون كلام الله تابعا لأوضاع المخلوقين .

لان كلام الله الموحى الى كل أمة نزل بالفاظها تابعا لأوضاعها ؛ لان المقصود من الرسالة البيان . ولو بعث رسول فى أمة بوحى مخالف للغة الامة وأوضاعها لما كان بيانا ولا هدى ؟!

الوجه الخامس والثلاثون :

● وفى الوجه الخامس والثلاثين يعود المؤلف ويكرر نفسه فى نفى المجاز عن طريق اتحاد الوضع فيما هو حقيقة وفيما هو مجاز ؛ أى ان الفاظ موضوعة للدلالة على المراد منها وضعا متحدا كله حقائق لا مجاز فيه (٤٧) .

نقد هذا الكلام :

المواقع ان المؤلف مضطرب كل الاضطراب فى هذا الوجه فلا تدري ماذا يريد ان يقول ؟

ومع هذا فان هذه الشبهة قد ابطلناها مرارا فيما تقدم ببتفرقة الحاسمة بين دلالة الفاظ على معانيها الحقيقية ، ودلالاتها على معانيها المجازية فلا داعى للاعادة ، ونشير هنا مجرد اشارة الى تكرار بيان الفرق بين « الصواعق » مرادا منها الظواهر الكونية ،

(٤٦) ابراهيم : ٤ .

(٤٧) الصواعق : ٣١٧ .

وبين « الصواعق » التي جعلها عنواننا لكتابه . ولن يرى عاقل ان الداليتين متساويتان .

الوجه السادس والثلاثون :

● أما الوجه السادس والثلاثون فيأخذ فيه على مجوزى المجاز اختلافهم حول بعض الصور هل هى مجاز أم حقيقة مثل العمام المخصوص . هل دلالاته على الباقى بعد التخصيص حقيقة أم مجاز (٤٨) ١٢

نقد هذا الكلام :

لا طائل للمؤلف فيما ذكر : لأنه مدفوع من أقصر طريق ، فهذا الاختلاف الذى ذكره صحيح ، ولكنه حول صورة من صور المجاز لا حول اللفظ نفسه . والمعروف أن الخلاف حول بعض الفروع لا يبطل الأصول . فالعمام - مثلا - موضوع للدلالة على جميع أفرادها فإذا خصص خرجت بعض الأفراد فتكون دلالة العمام على بعض الأفراد ويكون العام حينئذ مستعملا فى غير ما وضع له . هكذا وجه التجوز فيه فإذا نازع منازع كان النزاع مقصورا على التطبيق مع الاتفاق على الأصل الذى هو المجاز ، فكيف ينهض هذا دليلا على نفي المجاز .

ومعروف أن الأصوليين مختلفون فى بعض القواعد ، وكذلك الفقهاء والنحاة وغيرهم فهل نقول بإبطال أصول الفقه والفقه والنحو واللغة لان خلافا وقع حول بعض المسائل فيها ١٢

الوجه السابع والثلاثون :

● وفى الوجه السابع والثلاثين يضيف المؤلف الى هذه

المسألة ان اللفظ لو كان يخرج بالتخصيص والتقييد عن موضوعه لكان له عدة موضوعات بحسب تعدد قيوده (٤٩) ؟

نقد هذا الكلام :

تقدم لنا القول مرات ان المجاز لا يترتب على مطلق قيد ، بل يترتب على قيود خاصة . وذكرنا لذلك امثلة فنحيل اليها خشية اللطالة والتكرار . اما قوله فان المقيد تكون له عدة موضوعات بحسب تعدد قيوده ، فهذا قول باطل ، لان القيد ان كان يترتب عليه مجاز فللمقيد وضع واحد هو المجاز ، والا فهو حقيقة ، فمن الذى قال بتعدد الموضوعات تبعا لتعدد القيود ؟ لا أحد سوى المؤلف عفا الله عنه .

الوجه الثامن والثلاثون :

● وفى الوجه الثامن والثلاثين يجمل المؤلف قصده فى العبارات الآتية :

« انه ان كان فى اللغة مجاز على الوجه الذى يذكرونه لزم ان تكون كلها مجازا ، وان كانت مشتمة على الحقيقة فكها حقيقة » (٥٠) .

نقد هذا الكلام :

هذا فرض جدلى بناه المؤلف على مقدمات مغلوطة ، فهو وشيخه من قبل يمنعان ان توجد كلمة واحدة فى اللغة مطلقة من كل القيود . ومجوزو المجاز يجعلون الاقتران بقريئة محققا للمجاز لذلك اراد المؤلف ان يلزم المجوزين بان اللغة - على قولهم - كلها

(٤٩) نفس المصدر : ٣٠٤ .

(٥٠) الصواعق : ٣٢٥ .

مجاز ، لامتناع التجرد فى مفرداتها أسماء كانت او افعالا او حروفا .
او هى كئها حقيقة ان نقوا هذا الالزام ؟!

هذا وقد نازعنا هما من قبل فى هذا وقلنا ليس كل قرينة او
قيد يكون سببا فى تحقق المجاز ، وهذا يبين فساد الاصل الذى بنى
عليه المؤلف الزام خصومه بصيرورة اللغة كلها مجازا او حقائق .

الوجه التاسع والثلاثون :

• وفى الوجه التاسع والثلاثين يجعل المؤلف مجوزى المجاز
فى تجريد الالفاظ مثل المناطقة فى تجريد المعانى ، فوقع كل منهم
فى الخطأ . وخطأ مجوزى المجاز هو المجاز نفسه ، ويبالغ المؤلف
فيلحق مجوزى المجاز بالملاحظة (٥١) ؟!

نقد هذا الكلام :

لما فى موضوع دفاع عن المناطقة ، وانما الذى نقوله ونجزم
به ان الفرق الكبير بين تجريد الالفاظ وبين تجريد المعانى غاب عن
العلامة فقيا فى الحكم على مجوزى المجاز بلا جريرة . فتجريد
المعانى عند المناطقة ادى بهم الى اثبات « الكلى الحقيقى » وهو
فعلا لا وجود له فى الخارج بل وجوده ذهنى اعتبارى ؛ لان ماهية
الشيء اذا تجردت عن العوارض المشخصة صار معنى اعتباريا
لا وجود خارجى له . وهذا ليس باتفاق موضع مؤاخذاة ، بل الكثير
يقر به من غير المناطقة .

اما تجريد الالفاظ عند المجازيين فمختلف تماما عن تجريد
المعانى عند المناطقة لان المجازيين ارادوا تجريدها من قيود خاصة
لا من كل القيود ، فكلمة البحر مثلا حين نقرؤها هكذا « البحر »
ينصرف الذهن الى دلالتها الوضعية وهى مجتمع الماء الكثير . فهى

هنا مجردة نسبياً لا مطلقاً . ولكن حين نسمع قول الشاعر :
ولم أر مثلي من مشى البحر نحوه
ولا رجلاً قامت تعانقه الأسد

علمنا ان المراد بـ « البحر » من مشى البحر نحوه هو الرجل
الكريم بمعونة مشى البحر ؛ لان البحر الحقيقي لا يمشى نحو انسان
فاين هو الضلال الذى ضله المجازيون يا ترى .

الوجه الاربعون :

❊ وفى الوجه الأربعين يدعى المؤلف عجز المجازيين عند
مطالبتهم بالفرق بين قرائن المجاز وقرائن غير المجاز . وقد ذهب
استاذنا من قبل مذهباً مماثلاً (٥٢) .

نقد هذا الكلام :

من ايسر اليسور عند المجازيين التفرقة بين القرائن التى يكون
معها الكلام مجازاً ، وبين القرائن التى يكون معها الكلام حقيقة ،
لفظيات كانت او معنويات وسقنا على ذلك عدة امثلة فيما تقدم .
ونضيف هنا :

لو كان سائل قد سأل العلامة وهو فى مجلس فقه فقال : ما حكم
رجلاً خرق بطن حامل فماتت ومات ما فى بطنها فان جوابه ، وهو
الفقيه العالم لابد ان يكون : يقتل الرجل قصاصاً ان كان متعمداً وعليه
دية الام وجنينها ان كان مخطئاً .

وان سألته آخر فقال : ما حكم رجل خرق بطن الوادى وسار فيه
بفرس رائحاً جائياً ؟

ايكون جوابه مثل الاول فيرى فى هذا جريمة كما راي فى
الاول ؟ ام ان هذا عمل مباح وان كان فيه خرق بطن .

وذلك لان الفرق بين اضافة بطن فى الاول و اضافته فى الثانى مختلفتان فى المعنى . فالبطن مضافا للحامل بطن حقيقى فخرقه جريمة بلا نزاع . واعتداء بلا شك .

واضافة البطن للوادى انما جاءت على سبيل المجاز ؛ لان الوادى ليس له بطن حقيقى ، وانما مطلق تجويف يشبه بالبطن الحقيقى وان لم يكن بطنا ؟

افصح هذا كله يرى العلامة ان التفرقة بين قرائن المجاز وقرائن غيره مستحيلة ؟

الوجه الحادى والاربعون :

● وفى الوجه الحادى والاربعين يقول المؤلف : ان جمهور الامة على ان العام المخصوص حقيقة سواء خص بمتصل او منفصل . الخ (٥٣) .

نقد هذا الكلام :

يقصد المؤلف ان يرد على من قال من الأصوليين ان دلالة العام على الباقي بعد التخصيص مجاز . ورد المؤلف هنا لن يحقق له المراد ، وهو نفى او ابطال المجاز كلية لان هذا نزاع فى جزئية والنزاع فى الجزئيات لا يبطل الكلليات . فالمجاز قائم وانما الخلاف هل هذه الصورة منه ام من الحقيقة ؟

الوجه الثانى والاربعون :

● وفى الوجه الثانى والاربعين ينازع المؤلف فى امارة المجاز

المعبر عنها بان اللفظ عند الاطلاق يكون المعنى المتبادر منه الى

الفهم هو الحقيقة ، وما عداه - عند التقييد - هو المجاز وأن القائلين
بالمجاز ليسوا ممن يحتج بعريبتهم . . (٥٤) ؟!

نقد هذا الكلام :

دعوى أن أكثر القائلين بالمجاز ليسوا عربا ولا يحتج بعريبتهم
دعوى باطلة بشقيها ، فسيبويه وإن لم يكن من أصل عربي هو إمام
النحاة واللغويين بلا نزاع ، وقد أدرك الاستعمال المجازي من وقت
مبكر وسماه الاتساع فى الكلام ، وحذا حذوه الفراء وأبو عبيدة
وابن قتيبة وأبو عمرو بن العلاء وابن الأعرابي ومؤرج السدوسى
الذى كان يحفظ كما قيل ثلث اللغة . ثم حذا الجاحظ حذوهم
وأضاف ، وكذلك المبرد وغيرهما كثير ، بل إن التصريح بالمجاز
بلفظه ومعناه معزو إلى الإمام الشافعى والإمام أبى حنيفة ، وصاحبيه
وقد مر هذا فى حديثنا مع ابن تيمية مع توثيق النقل عنهم فليراجعه
من يريد (٥٥) .

أما تبادر المعنى الحقيقى فيكفى فيه قصة القوم الذى فهموا من
قوله تعالى : « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود . . »
أن المراد من الخيطين هنا الحبلان الأبيض والأسود إلى أن نزل قوله
تعالى « من الفجر » فكانت نصا فى فهم المراد (٥٦) .

وهذه المبادرة مطردة لذلك احتيج فى المجاز إلى القرائن
الصارفة عن المعنى الحقيقى المتبادر وهذا هو الحق .

ملحوظة :

لم يورد المؤلف فى الوجه الثالث والأربعين جديدا يستحق

(٥٤) نفس المصدر : .

(٥٥) أنظر (٦٧٤) من هذه الدراسة .

(٥٦) أنظر القصة كاملة فى كتب التفسير وغيرها .

النقاش ، بل كرر فيه دعوى ان الالفاظ لا تستعمل مجردة قط .
وقد ناقشنا هذه الدعوى مرات فى هذه الدراسة فلا داعى
للتكرار (٥٧) .

توهم رفع المجاز بدليل هو فى نفسه وهم !؟

❁ فى الوجه الرابع والاربعين انخدع العلامة ابن القيم فاعتقد
ان الذى سيقوله فيه سيرفع المجاز بالكلية - هكذا قال - ولم يدر ان
ما سيورده هو فى نفسه وهم لا حقيقة له ، فكيف يرفع امر ثبوتى بأمر
وهى . وفيما يلى نصه بالحرف الواحد :

الوجه الرابع والاربعون :

« الوجه الرابع والاربعون ، وهو مما يرفع المجاز بالكلية انهم
قالوا : ان من علامة الحقيقة السبق الى الفهم ، وشرطها فى كونها
حقيقة الاستعمال كما تقدم وعند الاستعمال لا يسبق الى الفهم غير
المعنى الذى استعمل اللفظ فيه فيجب ان يكون حقيقة . فلا يسبق
الى فهم احد من قول النبى ﷺ فى الفرس الذى ركبته : ان وجدناه
ليحرا « الماء الكثير المستبحر . فان فى « وجدناه » ضميرا يعود
على الفرس يمنع ان يراد به الماء الكثير . ولا يسبق الى فهم احد من
قوله ﷺ : « ان خالدا سيف سله الله على المشركين » ان خالدا حديدة
طويلة لها شفرتان . بل السابق الى الافهام من هذا التركيب نظير
السابق من قولهم : يا رسول الله : انا نركب البحر ونحمل معنا
القليل من الماء .. » (٥٨) .

نقد هذا الكلام :

العلامة قد جانبه الصواب هنا بشكل واضح . فاما ان يكون قد
فهم كلام المجازيين وتجاهله ، او لم يفهمه . فمراد المجازيين من

(٥٧) انظر الصواعق : ٣٣١ .

(٥٨) الصواعق بدون تصرف (٣٢١) وما بعدها .

« التبادر » انما هو عند خلو الكلام من قرينة التجوز ، اما عند وجود القرينة فالمتبادر هو المعنى المجازى وليس الحقيقى . والعلامة لم يلاحظ هنا كما هو مقتضى كلامه .

ومن الاخطاء التى وقع فيها عدة الحديثين المذكورين من باب المجاز ولا مجاز فيهما فحديث الفرس تشبيهه والتشبيه حقيقه ، وحديث خالد تشبيهه كذلك ، لانهما لو كانا مجازا لكانا استعارتين ، والاستعارة - على الصحيح - لا يجمع فيها بين المشبه والمشبه به ، وهما هنا : الفرس والبحر ، وخالد والمسيح . وبهذا ينهار من الاساس ما توهم فى عد هذا مجازا وليس هو بمجاز وقد ناقشناه مع ابن جنى من قبل (٥٩) .

الوجه الخامس والاربعون :

❁ وفى الوجه الخامس والاربعين يكرر المؤلف ما سبق له قوله مرات ، فهو يحتج لابطال المجاز بخلاف وقع بين القتالين حول تسمية الشيء باسم ما هو جزاء عنه هل هذا حقيقة أم مجاز (٦٠) .

نقد هذا الكلام :

رددنا هذه الشبهة مرات وقلنا ان الخلاف حول الجزئيات لا يبطل الكليات وانما اردنا ان نفرد هذا الوجه بالرد لانه اورد فيه ردا لشيخه الامام ابن تيمية ذاكرا آيات من القرآن الكريم كقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ولنقرر فيها رجه بالصواب ، فهى من باب المشاكاة والمشاكاة لا يتوقف تحقيقتها على المجاز فمن قال انها مجاز فهى واهم . واكثر من وقع فى هذا تزحم هم الاصوليون وقد نبهنا على هذا فى مظانه فيما تقدم .

(٥) انظر الفصل الخاص بابن جنى فيما تقدم من هذه الدراسة () .

(٦٠) الصواعق : ٢٣٣ .

(٦٠ - المجاز ج ٢) .

اما رأى شيخه فهو عكس هذا القول لان الشئ عنده يسمى باسمه ما هو جزاء عنه نحو : « هل جزاء الاحسان الا احسان » والمذهبان من واد واحد فان ثبت المجاز فى احدهما ثبت فى الآخر ، وان ثبتت الحقيقة فيه ثبتت فى نظيره . وعلى كل فهذا الوجه لا يحتج به على نفي المجاز .

ومن الاخطاء التى وردت عند العلامة وشيخه انهما ادعيا ان لفظ « النكاح » فى القرآن لم يستعمل الا مرادا به العقد والوطء معا . وليس فى القرآن موضع واحد اريد من النكاح فيه « الوطء » وحده . اقول هذا غير صواب ؛ لان قوله تعالى فى المبتوتة « فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره . . » (٦١) .

فان المراد من النكاح هنا الوطء اما العقد فلا بدليل انه لو طلقها قبل الدخول لا تحل ، ولقوله عليه السلام « حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك » (٦٢) .

الوجه السادس والاربعون :

• وفى الوجه السادس والاربعين « مكرر » يذهب المؤلف الى استحالة تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز تقسيما معقولا متابعنا لشيخه . . ويستدل بهذا على نفي المجاز جملة (٦٣) .

نقد هذا الكلام :

التقسيم موجود فى الذهن وفى الخارج . ففى الذهن لانه يدرك بالنظر فى الكلام ومعانيه ان هذا حقيقى مستعمل فى موضوعه كقوله تعالى : « ويرسل الصواعق . . » وان هذا مجازى مستعمل فى غير موضعه مثل « الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله » والفرق

(٦١) البقرة : ٢٣٠ .

(٦٢) فى العاشرة الزوجية .

(٦٣) الصواعق : ٣٣٥ .

بين المعنيين أن من تصيبه صاعقة حقيقية مات لحينه ، أما من أرسل عليهم العلامة « صواعقه » فلم يصب أحد منهم بل ظلوا أحياء حتى ماتوا حتف أنفسهم .

وموجود فى الخارج فوجود « ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء » موطنه القرآن الكريم بين غلافى المصحف . أما وجود « الصواعق المرسله ... » فموطنه غلاف الكتاب المسمى بهذا الاسم .

فهذا التقسيم صحيح كصحة تقسيم الكلام الى خبر وانشاء ، واسم وفعل وحرف تعابرت فيه المعانى فصح التقسيم فى الألفاظ .
تبعنا لها .

الوجه السابع والأربعون :

● وفى الوجه السابع والأربعين يعود لإبطال التقسيم واستنتاج ذلك من مقدمات مخلوطة فيقول :

« ولو صح تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز لكان ذلك أما باعتبار لفظه فقط ، أو باعتبار معناه فقط ، أو باعتبارهما معا . . . والكل باطل فالتقسيم باطل » (٦٤) .

نقد هذا الكلام .:

التلازم بين الألفاظ والمعانى كالتلازم بين الروح والحياة . واللفظ حين ينظر إليه بمنأى عن وجوده فى جنلة ذات معنى تام لا يفيد إلا التصور . وتعقل المعنى بلا واسطة لنظ يدل عليه يكاد يكون مستحيلا . فالألفاظ اوعية المعانى كما قلنا . وعلى هذا فإن تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز منظور فيه الى الألفاظ والمعانى معا . فمثلا قوله ﷺ فى النساء : « رفقا بالقوارير » (٦٥) فإن لفظ القوارير هنا

(٦٤) الصواعق : ٣٣٥ .

(٦٥) المجازات النبوية وغيرها .

بحسب معناه مجازى والمعنى بحسب دلالة اللفظ عليه فى هذا
الموطن مجازى أيضا . فتقسيم الكلام الى حقائق ومجازات مراعى
فيه الالفاظ ومعانيها . وهذا لا ينكره منصف . ويزداد الامر وضوحا
حين نقارن بين قوله تعالى :

« ويطاف عليهم بأنية من فضة واكواب كانت قواريرا ، قواريرا
من فضة قدورها تقديرا » (٦٦) .

ان دلالة « القوارير » فى الايتين تختلف اختلافا بينا عن دلالة
القوارير فى الحديث . فالدال والمدلول فى الحديث مجازيان
باعتبار ، والدال والمدلول فى الايتين حقيقة باعتبار فاية غرابة فى
صحة هذا التقسيم الا الغرابة التى تنشأ عن التعصب وحده ان
التعصب كثيرا ما يلبس الاشياء غير اثوابها قاتله الله .

الوجه الثامن والاربعون :

● وفى الوجه الثامن والاربعين ردد المؤلف كلام شيخه الامام
ابن تيمية فى نفي الوضع الاول وادعاء ان اللغة الهام « رده بلفظه
ومعناه » (٦٧) .

تعقيب :

ناقشنا فى وضوح واستفاضة هذه الشبهة فى مواجعتنا لما كتبه
الامام ابن تيمية ، وما قلناه هناك نفوذه هنا فى مواجعة دعوى
العلامة ابن القيم فانظره فيما تقدم (٦٨) .

الوجه التاسع والاربعون :

● وفى الوجه التاسع والاربعين ياخذ المؤلف على المجازيين
ماخذين كلاهما لا حجة له فيه ؛ لانه راهم يمارسون المجاز على

(٦٦) الانسان : ١٥ - ١٦ .

(٦٧) انظر الايمان (١٠٤) والصواعق (٣٣٤) وما بعدها .

(٦٨) انظر (٧١٦) من هذه الدراسة .

اصلين كما يقول : تارة بالحمل والاختيار فيقولون اراد المتكلم من .
كلامه هذا التجوز بكذا عن كذا . وتارة يستعملون هم المجاز في
خطبهم وكلامهم ويقولون استعرنا كذا لكنا . ويرد عليهم اصلهم الاول
فيقول : من اين لكم ان المتكلم لم يرد بكلامه معناه المفهوم منه عند
الخطاب يعنى : الحقيقى . (٦٩) ؟

نقد هذا الكلام :

من المعلوم ان المتكلم بالمجاز ينصب قرينة تدل على مراده
منه ، واحيانا تكون القرينة مقررة بطبيعتها ، مثل قول ابن الرومى .
فى وصف الطبيعة فى الربيع :
تبرجت بعد حياء وخفر تبرج الانثى تصدت للذكر

فوصف الطبيعة بالتبرج مجاز ، والقرينة هو الحديث عما
لا يعقل وارادة التبرج انما هو فعل العقلاء . فاذا قال ناقد ان هذه
صورة مجازية وردت فى شعر ابن الرومى لم يكن متقولا عليه ، لان
من المحال ان يكون الشاعر قد اراد من التبرج هنا نفس المعنى المنهى
عنه فى القرآن الكريم فى قوله تعالى : « ولا تبرجن الجاهلية
الاولى » (٧٠) .

وكذلك محال ان يكون مراد النبى ﷺ من « القوارير » فى
الحديث المتقدم معنى القوارير فى الآية « كانت قواريرا » واذا كان
من حق الناقد او الشارح ان يفسر كلام غيره على هذا المنهج فهو
ينفسر كلام نفسه احق .

ابن القيم وابن جنى

❁ وفى الوجه الخمسين وما بعده يركز العلامة ابن القيم على
مناقشة توسع ابى الفتح عثمان بن جنى فى شأن المجاز ، وقد سبق
لنا فى الفصل الذى عقدناه للمجاز عند ابن جنى ان اخذنا عليه بعض .

(٦٩) انظر الصواعق (٢٣٨) .

(٧٠) الاحزاب (٣٣) .

المتأخذ ، وعقبنا على كثير من آرائه . فنحن مع العلامة ابن القيم فى بعض مآخذاته على ابن جنى ، وبذلك نفرغ من مناقشة الوجوه التى وضعها ابن القيم لابطال المجاز بوجه عام .

ومما تجب الاشارة اليه ان جل مناقشة ابن القيم كانت منصبه على كلام الاصوليين ، ومعروف ان الاصوليين لم يكونوا صابئين فى بعض ما كتبه عن المجاز ، وقد نبهنا على هذا خلال عرضنا للمجاز عند الاصوليين ولذلك امتلك ابن القيم مادة خصبة للنقد ، واطال ما اطال . ويقينى لو ان ابن القيم ولى وجهه صوب مصنفات البلاغيين كالامام عبد القاهر الجرجاني ، والخطيب القزوينى لما وجد مبررا لطول نفسه فى النقد على الوجه الذى عرفناه (٧١) .

ذلك لان البلاغيين اكثر دقة واحكاما وضبطا لما قروره فى شان المجاز من اصول وقروع . ومجاوزه ابن القيم لكتابات البلاغيين ، وهم الاصلاء فى هذا الفن ، مأخوذة عليه ، وتعتبر ضعفا فى منهجه فى ابطال المجاز .

فمثلا امارات المجاز اسرف فيها الاصوليون ، فاسرف تبعا لهم ابن القيم فى نقدها واستبدت بكثير من وجوه نقده للمجاز بغية ابطائه .

ولذلك فان الاصوليين يعدون صور المشاكلة من المجاز ، وليست هى بمجاز فتعقبهم ابن القيم فيها على الوجه الذى مر . كل هذا ، وغيره كثير ، كان سيحرم ابن القيم من الحديث عنه لو كانت المواجهة قد تمت بينه وبين البلاغيين .

(٧١) توفى العلامة ابن القيم فى منتصف القرن الثامن الهجرى ، وكان بين يديه الكثير من المصنفات البلاغية مثل كتب الامام عبد القاهر ، ونهاية الايجاز للفخر الرازى . والاشارة للعز بن عبد السلام ومفتاح السكاكى ويديع ابن منقذ . وايضاح الخطيب والتبيان للزملكانى والمصباح لبدر الدين بن مالك . فبم يفسر هجره لهذه الاصول وادارته المعركة مع غير اهلها وفرسانها ؟ .

ابن القيم بين الانكار والاقرار .

بعد حولتنا السابقة مع العلامة ابن القيم تبينا فى وضوح انه من اشد العلماء انكارا للمجاز ، متفوق عليهم جميعا فى التصدى لانكاره وتمسكه مجوزيه ، ولم يعرف قبله عالم واحد شدد النكير على المجاز ومجوزيه الا شيخه العلامة الامام ابن تيمية ، ولكن ابن القيم اشد منه انكارا واكثر حيلة ، واطول نفسا وامت باعنا واعنف موقفا ، واحد لسانا ، والد خصومة واطنبا جدلا .

هذا ، وقد كنا اثبتنا من خلال البحث فى كلام الامام ابن تيمية ان له فى المجاز مذهبين :

مذهب جدلى نظرى مؤداه انكار المجاز جملة وتفصيلا .

ومذهب سلوكى عملى هو فيه مجوز للمجاز . وكان دليلنا على اثبات هذا المذهب السلوكى العملى دعامتين كبيرتين :

احدهما : ورود التاويلات المجازية فى حر كلامه مضموما اليها الاعتراف بالوضع الاول ، والنقل منه الى استعمال ثان فى المفردات والمركبات ، ووجوب الصرف عن الظاهر فى بعض النصوص المقدسة .

والثانية : ورود المجاز صريحا بلفظه ومعناه فى حر كلامه كذلك . ونقلنا هناك النصوص المؤيدة ووثقناها بما لا يدع مجالا للريب .

ثم حاولنا التوفيق بين هذين المذهبين المتناقضين . والتسنا الاعذار لشيخ الاسلام فى ذلك الموقف بما يزيل كل ريبة ، ويبرح كل قلق (٧٢) .

هل التلميذ كشيخه ؟

نجد الآن انفسنا امام هذا السؤال : هل ابن القيم تلميذ الامام ابن تيمية كشيخه له مذهبان فى المجاز :

مذهب جدلى نظرى مؤداه الانكار ، ومذهب سلوكى عملى مؤداه الاقرار بالمجاز ؟ ام له مذهب واحد هو الذى عرفناه من خلال جولتنا معه فى « الصواعق » التى بنى انكاره فيها للمجاز على اكثر من خمسين وجها اجماليا تصل الى الضعف اذا عددنا الفروض المتداخلة فيها وجوها مستقلة . ؟

ان من يقصر اطلاعه على كتاب « الصواعق » من مؤلفات العلامة ابن القيم التى تقترب من المائة مؤلف ، فانه يجزم بأن العلامة منكر للمجاز قولاً واحداً لا استثناء فيه ولا تردد .

اما من يسرح النظر فى مؤلفاته الأخرى ، او فى بعضها فانه يتبين له ما لم يكن فى الحسبان ، وتبدو امامه مفاجات تقلب الفكرة السابقة راساً على عقب وهذا ما سنبيئه فيما يأتى :

اجل : التلميذ كشيخه :

لم نقصر اطلاعنا على كتاب « الصواعق » وحده ، وانما ضمنا اليه كثيراً من مؤلفات العلامة ابن القيم ، واخص منها بالذكر : اعلام الموقعين ، وشفاء العليل ، وبدائع الفوائد ، والفوائد المشوق ، وزاد المعاد والتبيان فى اقسام القرآن . وتتسم مؤلفات العلامة ابن القيم بما اتسمت به مؤلفات شيخه ابن تيمية بالعلم الواسع والتبحر فى كل القضايا التى عرض لها ، كما تتسم بالدفاع عن الاسلام وقيمه واصوله ومحاربة الزيع والضلال ، ونصرة الكتاب والسنة ، ومذهب السلف ، ومجادلة الفرق التى رآيا انها حائدة عن الصواب وان حسنت النية ومن خلال ادمان الاطلاع على هذه المؤلفات وغيرها بأن لنا بوضوح ان العلامة ابن القيم له فى المجاز مذهباً مثل شيخه الامام ابن تيمية رضى الله عنهما :

⊙ مذهب جدلى نظرى انتهى فيه الى انكار المجاز لا فى القرآن فحسب ، بل فيه وفى اللغة او اللغات جميعاً بوجه عام وسمى المجاز طاغوتاً يجب هدمه (٧٣) .

• ومذهب سلوكى عملى مارس فيه المجاز فى حر كلامه ، بل اتخذ منه وسيلة فى بعض المواضع للكشف عن روائح البيان فى آيات القرآن ولنا على هذا شاهد ودليل :

ادلة الاقرار بالمجاز عند ابن القيم :

عند الحديث عن الامام ابن تيمية ، استدلنا على اقراره بالمجاز بدليين :

• احدهما : كثرة التاويلات المجازية الواردة فى كلامه ، والتي ابتدئها ابتداء من تلقاء نفسه .

• والثانى : ورود المجاز صريحا بلفظه ومعناه فى حر كلامه ، وجعله فى بعض المواضع احد الطرق التى يفقه بها اسرار اللغة ومراميها . وقد مر ذلك مفصلا موثقا فى الحديث عنه ، فليراجعه من يريد (٧٤) .

اما ونحن ننهج نفس المنهج - الآن - مع العلامة ابن القيم فان لدينا على اقراره بالمجاز ثلاثة ادلة ؛ الاثنان اللذان مرا عند الامام ابن تيمية . ودليل ليس له مقابل عند الشيخ الامام . وهو الذى سنبدأ به الآن :

الدليل الاول : تاليف العلامة مصنفا فى علم البيان :

وضع العلامة شمس الدين محمد بن ابي بكر بن قيم الجوزية كتابا فى علم البيان وعلوم القرآن دعاه :

« الفوائد المشوق الى علوم القرآن وعلم البيان » (٧٥) .

(٧٤) انظر (٨٧٥) من هذه الدراسة .

(٧٥) طبع هذا الكتاب دابحة حديثة غير محققة بمعرفة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ، وقد حصلت على نسخة منه بمكتبة بالمدينة المنورة ، عام ١٤٠٢ د . ويقع الكتاب فى (٢٦٦) صفحة عن القطع الكبير .

وقد كتب تحت عنوان الكتاب :

« تأليف الامام العالم شمس الدين ابن عبد الله محمد بن
أبي بكر بن ايوب الزرعى المعروف بابن القيم امام الجوزية المتوفى
سنة ٧٥١ هـ .

والكتاب موضوع فى مسائل علم البيان والبديع ، وقد اشتمل
على مسائل من علم المعانى ومقدمة الفصاحة والبلاغة ، كما وضح
فصيلا فى آخر الكتاب وقفه على بيان الاعجاز فى القرآن الكريم .
وتعل قائل يقول ما السر فى اشتمال عنوان الكتاب على عبارة
« علوم القرآن » ؟ اذا كان الكتاب موضوعا فى علم البيان والبديع ؟

والجواب : ان المؤلف حرص حرصا شديدا على ان يكون التمثيل
على الفنون البيانية التى اوردتها فى الكتاب آيات من القرآن الكريم ،
ولم يلجأ الى الاستشهاد بالنصوص الشعرية والمنثوية الماثورة عن
العرب وكثيرا ما يعلق على الوجوه البيانية بعد ذكر ضوابطها
ويقول : « وهو فى القرآن كثير » (٧٦) ثم يسوق الأمثلة .

لذلك - والله اعلم - كانت عبارة « علوم القرآن » جزءا من
العنوان الذى اختاره لكتابه .

وفى المقدمة يوضح المؤلف انه رجح الى كثير من الكتب
الموضوعة فى علوم البلاغة فيقول :

« وهذه الجملة التى تاصلت وتحصلت ، وذفوائد التى بعد
اجمالها فصحت نقلتها من كتب ذوى الاتقان علماء علم البيان التى
وقفت عليها وهى كتاب البديع لابن المعتز ، وكتاب الحالى
والعاطل للحاتمي ، وكتاب المحاضرة له . وكتاب الصناعتين
للعسكرى ، وكتاب اللمع للعجمي ، وكتاب المثل للسائر لابن الاثير ،

(٧٦) انظر الكتاب نفسه (١٣٧) فى حسن المطالع والمبادئ وكذلك

وكتاب الجامع الكبير لابن الأثير أيضا ، وكتاب البديع لاسامة
ابن منقذ ، وكتاب العمدة للزنجاني ، وكتاب نظم القرآن له أيضا ،
وكتابنهاية التأميل في كشف أسرار التنزيل لكمال الدين عبد الواحد
ابن عبد الكريم الانصارى . وكتاب التفريح في علم البديع لزكى الدين
عبد العظيم بن ابي الاصبح . وكل كتاب من هذه الكتب أخذ من
كتب شقى مع ما اضيفت اليها من فوائد مستعذبة ، وفوائد حسنة
المساق « (٧٧) .

فالمؤلف لم يكن مجرد ناقل ، بل له إضافات حسنة كما قال .
وقد أشار بعد هذا الى أن بعض ما اضافته تلقاه مشهقة من الأئمة
للأعلام الأكابر .

والذى يهمنا من هذا الكتاب ما جاء فيه عن المجاز أذهو قطب
الروحى فى هذه الدراسة من أول حرف فيها الى آخر حرف . .

والذى حواه هذا السفر عن المجاز كثير مستفيض ، لذا فأننا
تكتفى منه بما قل ودل توخيا للايجاز .

المجاز فى الفوائد المشوق

يجب المؤلف العلامة ابن القيم ببحثه فى علم البيان بعد مقدمة قصيرة فى الفصاحة والبلاغة وتعريف الحقيقة ببحث ضاف فى المجاز جاء على خمسة وجوه ، وشغل حيزا كبيرا من الكتاب .

- وقد اجمل الإشارة الى الوجوه الخمسة فقال :
- « واما المجاز فالكلام عليه أيضا من خمسة وجوه :
- الأول فى المعنى الذى استعملت العرب المجاز من أجله .
- الثنى فى حده .
- الثالث فى اشتقاقه .
- الرابع فى علة النقل .
- الخامس فى أقسامه « (٧٨) .
- ثم قال فى حده :

« واما الثانى - أى الوجه الثانى - فحده على قسمين : حد فى المفردات ، وحد فى الجمل . واما حده فى المفردات فهو : كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له فى وضع وأضعها (٧٩) .

وقيل حده استعمال اللفظ الحقيقى فيما وضع له دالا عليه ثانيا للعلاقة بين مدلول الحقيقة والمجاز (٨٠) .

واما حده فى الجمل : فهو كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه بضرب من التأويل « (٨١) .

-
- (٧٨) الفوائد الشوق للعلامة ابن القيم (١٠) .
- (٧٩) هذا منقول عن الامام عبد التاهر الجرجانى وان لم يصرح المؤلف انه اطلق على كتبه ، أو منقول عن نقل عن الامام عبد القاهر : انظر الاسرار .
- (٨٠) تصرنا فى عبارته قليلا لفحوص ورد فيها .
- (٨١) الفوائد : ١١ (ويبدو اخذه من المفتاح للامام السكاكى) .

وقففة مع هذا الكلام :

هذا ما ذكره العلامة فى تعريف المجاز افرادا وتركيبا . وليس هذا بغريب من ابن القيم ، فان شيخه الامام ابن تيمية من قبله قد اعترف بالوضع الاول ، وبالنقل منه فى المفردات والتراكيب وان لم يسم هذا مجازا . وقد نقلنا من قبل نصين مطولين للامام ابن تيمية فى حديثه عن امثال القرآن . والمأثور عن العرب من الامثال . وهذا مما يدعم القول بان ابن القيم وشيخه مقرران بالمجاز فى حر كلامهما .

الوجه الخامس

فى هذا الوجه افاض المؤلف وافاض ، وطبيعة هـذا الوجه تقتضى تلك الافاضة فقد ضمنه اقسام المجاز . وقال المؤلف نفسه عن اقسام المجاز فى الكتاب العزيز ان اقسامه كثيرة ، وقد ذكر منها عشرين قسما اولها التجوز بالمتعلق به عن المتعلق وفيه يقول :

« وقد انتهت عدة ما احتوى عليه الكتاب العزيز الى اربعة وعشرين قسما ، وحرص المؤلف على ذكرها قسما قسما مع التمثيل عليها من القرآن الحكيم ، وهى اجمالا :

« التجوز بلفظ العلم عن المعلوم ، التجوز بلفظ المعلوم عن العلم ، التجوز بلفظ المقدر عن القدرة ، التجوز بلفظ الارادة عن المراد ، التجوز بلفظ المراد عن الارادة ، اطلاق اسم الفعل على الجزء الاول منه ، وعلى الجزء الاخير منه ، التجوز بلفظ الامل عن المأمول التجوز بلفظ الوعد والوعيد عن الموعد ، اطلاق العهد والعقد على المنتزم منهما ، اطلاق اسم البشرى على المبشر به ، اطلاق اسم المقول على القول فيه ، اطلاق اسم النبا عن المنبا عنه ، اطلاق الاسم على المسمى ، اطلاق اسم الكلمة على المتكلم به ، اطلاق اسم اليمين على المحلوف ، اطلاق اسم الحكم على المحكوم به ، التجوز بلفظ العزم على المعزوم عليه ، التجوز بلفظ الهوى عن

المهوى ، اطلاق اسم الخشية على المخشى ، اطلاق اسم الحب على المحبوب ، اطلاق اسم الظن على المظنون ، اطلاق اسم اليقين على المتيقن ، اطلاق اسم الشهوة على المشتى ، اطلاق اسم الحاجة على المحتاج اليه « (٨٢) » .

وقفة مع هذا الكلام :

لم يرد المؤلف حصر اقسام المجاز في الكتاب العزيز في الاقسام العشرين التي ذكرها لانه صرح بان اقسامه كثيرة . وما نحن قد وقفنا على تقسيم القسم الاول منه والذي عنوان له بـ « مجاز التعبير بلفظ المتعلق به عن المتعلق ، وهذا منحى اصولي اكثر منه بلاغي .

وهو في اثناء التمثيل يعرض لبعض الآراء ، كالذي عزاه الى العز بن عبد السلام - والمؤلف شديد التأثر به - في اطلاق اسم البشرى على المبشر به (٨٣) ، اما الاقسام الباقية فقد عنوان لها بما يأتي :

« اطلاق اسم المسبب على المسبب ، اطلاق اسم المسبب على السبب ، اطلاق اسم الفعل على غير فاعلة الاخبار عن الجماعة بما يتعلق ببعضهم ، اطلاق اسم البعض على الكل ، اطلاق اسم الكل على البعض ، التجوز بوصف الكل بصفة البعض ، اطلاق اسم الفعل على مقاربه ، اطلاق اسم الشيء على ما كان عليه ، اطلاق اسم الشيء بما يؤول اليه ، اطلاق اسم المتوهم على المحقق ، اطلاق اسم الشيء على الذي يظنه المعتقد والامر على خلافه ، التضمين ، مجاز اللزوم ، التجوز بالمجاز عن المجاز ، التجوز في الاسماء ، التجوز في

(٨٢) الفوائد المشوق (١٢ - ١٦) وقد حرصنا على أن ننقل الضوابط التي وضعها لهذه الاقسام كما ذكرها المؤلف دون أدنى تصرف الا حذف التمثيل وايراده الخلاف حول بعضها ، أو تحليلاته لبعض الصور . ومما تجب الاشارة اليه أن المؤلف لم يمثل لواحد من هذه الاقسام الا بالقرآن الكريم وحده .
(٨٣) نفس المصدر : ١٣ .

الافعال ، التجوز بالحروف بعضها عن بعض ، الاستعارة « (٨٤) .

تعقيب :

بهذا وصل المؤلف الى نهاية ما اراد ذكره من اقسام المجاز ، وله تفصيلات مطولة في بعض الأقسام مثل التجوز في الاسماء ، وفي الافعال ، وفي الحروف وقد جمع في كلامه بين انواع المجاز كلها :

المجاز العقلي ، المجاز اللغوي المرسل ، المجاز اللغوي الاستعاري ، المشاكلة تابعا فيها الاصوليين الذين يعدونها من اقسام المجاز . ونراه يجعل الاستعارة قسما خاصا من اقسام المجاز التي ذكرها علما بانها داخلة في كثير من الاقسام المتقدمة عليها . ولا ضير في هذا فاننا لا نريد أن يحزر القول في المجاز تحرير أهل الصنعة انفسهم . لان الهدف من عرضنا ها لما كتبه بالتدليل على أنه كان من المقرين بالمجاز على الجملة . فنعامله معاملة الرواد الاوائل .

ويلاحظ القارئ اننا أهملنا تمثيله لهذه الفنون ، وذلك لاننا نخش الاطالة على اننا سنكتفي من تمثيله بما ذكره في التمثيل للاستعارة ، ومن اراد الوقوف على كل ما مثل به فدونه كتابه المذكور فهو حافل بالنصوص القرآنية الكريمة التي جعلها الاصل في التمثيل على ما لورده من اقسام وفروع مندرجة تحتها اطنب فيها وافاض .

التمثيل للاستعارة من القرآن الكريم

لم يفت المؤلف ان يقسم الاستعارة الى استعارة محسوس لمحسوس ، ومعقول لمعقول ومحسوس لمعقول وهكذا . ثم بدأ في التمثيل لها من القرآن فقال :

« اما ما جاء فى الكتاب العزيز من استعارة المحسوس للمحسوس فايات كثيرة ، منها قوله تعالى : « واشتعل الرأس شيئا » اذ المستعار منه النار ، والمستعار له الشيب . والجامع بينهما الانبساط ، ولكنه فى النار يقوى » .

وفى هذه الآية ثلاث فوائد اخرى غير الاستعارة :

الاولى : انه سلك فى الآية طريق ما اسند فيه الشئ للشئ وهو شئ آخر لما بينه وبين الاول من التعلق ، فيرفع ذكر ما اسند اليه ، ويؤتى بالذى الفعل له فى المعنى منصوبا بعده مبينا ان ذلك الاسناد الى ذلك الاول انما كان من اجل هذا .

الثانية : بيان ما بينها من الاتصال ، كقولهم طاب زيد نفسا ، وتصيب عرقا ، ... فانا نعلم ان الاشتعال للشيب فى المعنى وهو للرأس فى اللفظ ، كما ان طاب للنفس ، وتصيب للعرق وان اسند الى ما اسند اليه . والدليل على ان شرف هذه الآية بسبب ذلك : اننا لو تركنا هذا الطريق واسندنا الفعل الى الشيب صريحا فقلنا اشتعل شيب الرأس او الشيب فى الرأس لا نتقى ذلك الحسن . « (٨٥) » .

الثالثة : تعدية الرأس بالالف واللام وافادة معنى الاضافة من غير اضافة . وهو احد ما اوجب المزية . ولو قيل : واشتعل رأس لذهب الحسن « (٨٦) » .

هذه اشارات دالة على ان مؤلف هذا الكتاب مقر بالمجاز عن طيب نفس مؤمن بقيمته فى حسن الدلالة ، ونصاعة التعبير . فان صحت نسبة وضع الكتاب الى العلامة ابن القيم فقد قطعت جهيزة

(٨٥) الفوائد المشوق (٤٦ - ٤٧) ثم يفيض فى تحليل استعارة الاشتعال للشيب على غرار ما ذكره الامام عبد القاهر فى بلاغتها : انظر الدلائل .
(٨٦) الفوائد المشوق (٤٧) وتأثر بما كتبه الامام عبد القاهر أظهر من الشمس فى رابعة النهار .

قول كل خطيب . ولكن الا يحتمل ان يكون التكتساب منسوبا اليه
لنتحالا وزورا ؟

هذا الاحتمال وارد حتى الان . ولكن لدينا من الدلائل ما يزيل
هذا الوهم او ينزع كمال الثقة فيه على الأقل .

وأدلتنا على صدق هذه النسبة من ثلاثة وجوه :

أولاً : ان الذين ترجموا للعلامة ابن القيم لم يتشكك واحد منهم
منهم في نسبة كتاب « الفوائد المشوق » اليه . ولو كان في نسبه اليه
شك او تزوير لنصوا عليه ، وجل من ترجم له قريب العهد به كابن حجر
في الدرر الكامنة (٣ - ٤٠٠) وابن تغري بردى في النجوم الزاهرة
(١٠ - ٢٤٩) والصفدى في الوافي (٢ - ٢٧٠) والسيوطى في
بغية الوعاة (٢ -) والشوكنى في البدر الطالع (٢ - ١٤٣)
وحاجى خيفة في كشف الظنون :

« ٨٩ - ١٢٥ - ١٢٩ - ١٦٨ - ٢٠٦ - ٢٣٠ - ٢٣٥ - ٢٦٠ -
٣٤١ - ٣٧٥ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٥٩٢ - ٦٠٨ - ٦٢٣ - ٦٥٠ - ٧٢٨ -
٨٦١ - ٩٠٩ - ٩١١ - ٩٣٢ - ٩٤٧ - ٩٩٢ - ١٠٥١ - ١٠٨٣ -
١١١١ - ١١٢٩ - ١٢٥٦ - ١٣٦٩ - ١٤١٧ - ١٤٢١ - ١٤٣٢ - ١٤٠٥ -
١٤٦٥ - ١٤٧١ - ١٥٠٦ - ١٧٠٤ - ١٧٢٩ - ١٧٦١ - ١٨٢٨ -
١٩١٤ - ١٩٩٤ - ٢٠٣٠ - ٢٠٤٣ » .

وكذلك الخوانسارى : روضات الجنات (٢٠٥) وتبغدادى :
ايضاح المكنون (١/٢٧١ - ٤٢٢ ÷ ٥٤٠/٢) وابن التمام
(شذرات الذهب) (٦ - ١٦٨) والبيداية والنهاية لابن كثير :
(١ - ٢٣٤) وهداية التعارفين لبغدادى كذلك : (١٥٨/٢ - ١٥٩)
وغير هؤلاء كثيرون وعزيم الشيخ منير الذى ثبت في « النموذج » -
(٧٨) على ان كتاب اخبار النساء الذى طبع بمصر عام ١٣١٩ هـ
منسوبا الى ابن قيم الجوزية خطأ وهو لابي الفرج ابن الجوزى (٨٧) .

(٨٧) ذكر هذا التتبيه الزركنى فى الاعلام (- ٥٦) .

وسكوت هؤلاء عن التشكيك فى نسبة كتاب « الفوائد » - وكثير منهم ذكره منسوباً إليه - دليل قوى على صحة النسبة . ومن ادعى غير هذا فعليه ان يقيم الدليل (٨٨) .

ويضاف الى هذا ان المؤلف نفسه كثيرا ما يذكر فى ثنايا الكتاب هذه العبارة « يقول علماء هذا الشأن » أى انه غير مبرز فيه ، وهذا الوصف ينطبق على الامام ابن القيم ، فقد كانت له اهتمامات علمية اخرى بعيدا عن التأليف فى علم البيان .

اما الوجهان الثانى والثالث اللذان يؤكدان صحة هذه النسبة فهما :

● كثرة التاويلات المجازية فى أعماله العلمية .

● ورود المجاز صريحا بلفظه ومعناه فى حر كلامه . وسنخصص كلا منهما ببيان على اعتبار ان الثلاثة معا ادلة لها قيمتها ووزنها فى التعرف على موقف العلامة من تجويز المجاز عملا وسلوكا .

الدليل الثانى : كثرة التاويلات المجازية فى حر كلامه (٨٩) ونريد من التاويل صرف اللفظ او اللفاظ عن ظواهر معناها وحملها على معان اخرى لموجب يقتضى هذا الصنف ، او بعبارة ادق مجاوزة المعنى المباشر لللفاظ الى معان اخرى تقتضيها وتدل عليها تلك المعانى المباشرة بمعونة القرائن والأحوال ، وهو ما سبق ان سمي مثله لامام عبد القاهر معنى المعنى .

(٨٨) لم يرد التشكيك فى هذه النسبة على وجه اليقين وانما هو احتمال اثاره بعض الباحثين فى رسالة جامعية عام ١٩٨٣ م بكلية اللغة العربية جامعة الازهر انظر : المجاز اللغوى فى البلاغة العربية د . عبد العزيز ياسين (٤٨) .

(٨٩) أرجو ان لا ينسى القارئ أننا نريد هنا اثبات أن للامام ابن القيم مذهباً جوز فيه المجاز دليله الاول وضع كتاب الفوائد . والثانى هو التاويلات وان كنا نهدف من الثانى والثالث التدليل أيضا على صحة نسبة كتاب « الفوائد » إليه .

وللامام العلامة ابن القيم قدم راسخة في هذا المجال ، وينبغي أن ننبه هنا إلى أن التأويل نوعان :

أحدهما : تأويل لا يترتب عليه مجاز في الكلام ، وهو من والاستفاضة بمكان ،

والثاني : تأويل يترتب عليه مجاز ، وهو كثير في الكلام وفي أعمال العلماء وكلاهما يصدق عليه صرف اللفظ عن ظاهره .

والامام العلامة ابن القيم يشنع على من يقف عند ظواهر الالفاظ دائما وبين ان هذا أوقع أصحابه في المحذور ، وضرب لذلك امثلة سنورد بعضها . ويفضل عليهم اهل المعاني الذين لا يقفون عند مجرد الظواهر ، ويسميهم العارفين ، وفي الفرق بين الفريقين يقول :

« والالفاظ ليست تعبدية . والعارف يقول : ماذا أراد ؟ واللفظي يقول : ماذا قال » (٩٠) ؟

بيد أنه يضع ضوابط للتصرف في المعاني وبخاصة اذا كان في القرآن الكريم فيقول : « وهذا الا بأس به بأربعة شرائط : الا يناقض معنى الآية . وأن يكون معنى صحيحا في نفسه ، وأن يكون في اللفظ اشعار به ، وأن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباطا وتلازم . فاذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطا حسنا » (٩١) .

وفي قيمة فهم المعنى من اللفظ يقول :

« والتعويل في الحكم على قصد المتكلم ، والالفاظ لم تقصد لنفسها ، وإنما هي مقصودة للمعاني ، والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم ، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة ، ومن عموم المعنى الذي اراده تارة ، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى ، وقد يكون من اللفظ اقوى » (٩٢) .

-
- (٩٠) اعلام الموقعين (١ / ٢١٩)
 - (٩١) التبيان في اقسام القرآن (٧٩)
 - (٩٢) اعلام الموقعين (١ / ٢١٧)

أن هذه الجملة التي يقررها الامام العلامة تبين الى أى مدى كان الامام واسع الافق ، خبيراً بدلالات الالفاظ والتراكيب ، ملتقيماً مع علماء الامة سلفاً وخلفاً . وهو - هنا - يعنى ما يقول . ويوضح ذلك بكثير من الأمثلة منها :

« كما إذا قال الدليل لغيره : لا تسلك هذا الطريق فان فيها من من يقطع الطريق او هى معطشة مخوفة . علم هو وكل سامع أن قصده نعم من لفظه ، وأنه أراد نهيه عن كل طريق هذا شأنها . فلو خالفه وسلك طريقاً آخرى عطب بها حسن لومه ، ونسب الى مخالفته ومعصيته » (٩٣) .

يشير المؤلف هنا الى طريقين فى فهم النصوص :

طريق حمل اللفظ على ظاهره . وطريق صرف ذلك الظاهر ، فالأول معيب، والثانى حسن . ثم يزيد المسألة وضوحاً فيقول : « وهذا مما فطر الله عليه عباده ، ولهذا فهمت الائمة من قوله تعالى : « ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلماً . . » جميع وجوه الانتفاع من النبس والركوب والمسكن وغيرها » (٩٤) .

فهذا صرف للنظر الأكل عن ظاهره حيث اريد به مطلق الالتلاف ، وغير خفى أن العلامة ابن القيم أخذ هذا المعنى عن الجناح الذى قل فى هذه الآية من قبل : « وقد يقال لهم ذلك وان شربوا بتلك الأموال التنبذة ، وأيسوا الحلال ، وركبوا الدواب ، ولم يفتقروا منها درهما واحداً فى سبيل الأكل » (٩٥) . . فهذه تأويلات مجازية بلا أدنى نزاع . وهذا يجب للوقوف عنده ان العلامة ابن القيم عزا هذا الفهم للامة كلها . وكفى المجاز بهذا أصالة وشرفاً .

ثم ينتقل الامام العلامة الى نص قرآنى آخر ، ويبين صحة

(٩٣) نفس المصدر والموضع .

(٩٤) النساء (١٠) وانظر- الاعلام لابن القيم، (١/٢١٨) .

(٩٥) الحيوان (٥ - ٢٥) .

مذهب التأويل فيه وفساد الأخذ بالظاهر ، فيقول :

« وفهمت - يعنى الأمة - من قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف »
ارادة النهى عن جميع انواع الأذى بالقول والفعل ، وان لم ترد
نصوص اخرى بالنهى عن عموم الأذى . فلو بصق رجل فى وجه
والديه وضربهما بالنعل . وقال : انى لم أقل لهما أف لعدده الناس فى
غاية السخافة والحماقة والجهل من مجرد تفريقه بين التأفيف المنهى
عنه ، وبين هذا الفعل . . . ومنع هذا مكابرة للعقل والفهم
والفطرة » (٩٦) .

فهذا كلام كله صواب امتع به الاملم العلامة واقنع - فله دره -
وانت تراه فى نهاية النص يصف منع التأويل والصرف عن الظاهر اذا
اقتضاه المقام وصفه بأنه مكابرة للعقل والفهم والفطرة . وهذا فى
غاية السداد . ويقول بعد هذا مباشرة :

« فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده .
واللفظ لم تقصد لذواتها وانما هى أدلة يستدل بها على مراد المتكلم ،
فاذا ظهر مراده ووضح باى طريق عمل بمقتضاه . سواء كان بإشارة ،
او كناية ، او بإيماءه او دلالة عقلية او قرينة حالية او عادة
مطرذة . . » (٩٧) . . . نأى افق أوسع من هذا الأفق ؟ واى فهم يعلو
على هذا الفهم ؟ وما أكثر الأمثلة التى ساقنا العلامة رحمه الله على
ضيق عطن « المنطيين » والمخاطر التى وقعوا فيها فى كلام الله ،
وكلام رسوله ، وكلام الناس ، ولولا خشية الاطالة لذكرنا منها الكثير .

لب الحنى والزينة اللغوية :

ونراه فى موضع اخر من المواضع تكثيرة التى يفضل فيها المؤلف
اقتناص المعانى ومجوزة التناهر منها ، نراه يقول :

(٩٦) اعلام الموقعين : ١ - ٢١٨ .

(٩٧) اعلام الموقعين : ١ / ٢١٨ .

« من له غرض فى دقائق المعانى يتجاوز نظره قالب اللفظ الى لب المعنى والواقف مع الألفاظ مقصور على الزينة اللفظية . » (٩٨) .

ويوضح هذا الاجمال توضيحا رائعا باختلاف فهم اهل المعانى عن فهم اهل الألفاظ ، مستعينا بقوله تعالى :

« ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى ، وانك لا تظما فيها ولا تضحى »
وبأبيات مشهورة من الشعر ، وحللها تحليل الناقد الخبير (٩٨) .

مقصودنا من هذا النقول :

هذا قليل من كثير حفلت به مؤلفات الامام العلامة ابن القيم ، نقلناه عنه ليكون دليلا ومعوانا على ان الامام العلامة لم يكن « ظاهريا » يجمد عند ظواهر كل الألفاظ . وان له فى التأويل سواء كان مجازيا او غير مجازى قدما راسخة وهذا بمثابة تمهيد لما سنورده فى المباحث الآتية :

ورود التأويلات المجازية من قبيل المجاز العقلى :

المجاز كما نعرف قسمان : مجاز عقلى ، ومجازى لغوى . وضابط المجاز العقلى هو ما كان التصرف فيه عقليا فى النسبة والاسناد ، مع بقاء الألفاظ على ظواهرها وان شملها التصرف احيانا الا انه غير داخل فى تحقيق هذا النوع من المجاز (٩٩) .

ومن هذا الضرب عند الامام العلامة ما يأتى فى تفسير « ماء دافق » قل : « والدافق قيل انه فاعل بمعنى مفعول ، كقولهم :

(٩٨) بدائع الفوائد : ٢٤٠/٣ .

(٩٩) كما فى قولهم : احيانى ائتحالى بطلعتك . فى احيانى واكتحالى

صرف عن الظاهر ، ولكن المجاز العقلى غير متوقف عليه .

سركاتم ، وعيشة راضية ، وقيل هو على النسب .. اى ذى دفق ، او ذات .. « (١٠٠) » .

هذا ما حكاه ولكنه لم يرتضه من وجه ، وارتضاه من وجه آخر ، فقد نفى ان يكون « دافق » بمعنى مدفوق فقل :

« وقيل - وهو الصواب ، انه اسم فاعل على بابه ، ولا يلزم من ذلك ان يكون حو فاعل الدفق . فان اسم الفاعل هو من قام به الفعل سواء فعله هو او غيره كما يقال : ماء جار . ورجل ميت . وان لم يفعل الموت .. وهذا غير منكر فى لغة امة من الامم فضلا عن اوسع اللغات - يعنى اللغة العربية - وافصحها « (١٠٠) » .

هذا هو الوجه الذى لم يرتضه . وقياسه رجل ميت على ماء جار غير مسلم ؛ لان الميت لا يفعل الموت . اما الماء فيوفى مجرى الحس والعادة يفعل الجرى . ولذلك عدت هذه الصورة بعينها من المجاز العلقى والمراد بالنهر هنا المكان سى جاريا لجرى الماء فيه بعلاقة المكانية .

اما الوجه الذى ارتضاه فهو قولهم : سركاتم - اى مكتوم ، ورضاه بهذا معناه اقراره بالتاويل المؤدى الى المجاز العلقى ؛ لانه لم يترك الا ان يسميه مجازا عقليا .

هذا وقد حاول العلامة الخروج بـ « بعيشة راضية » ليبعد بها - والله اعلم - عن المجاز فوقع فيما فر منه ، ونكن من طريق اخر فقد قال :

« واما العيشة الراضية فالوصف بها احسن من الوصف بالراضية لانها اللاتقة بهم . فثبه ذلك برضاها بهم كما رضوا بها . كانها رضيت بهم ورضوا بها ، وهذا ابلغ من مجرد كونها مرضية فقط فتامله « (١٠٠) » .

وفيما قاله المؤلف خروج بالصيغة من المجاز العقلي الى الاستعارة.
المكنية ، وهذا مذهب مألوف قال به الامام السكاكي واشتهر عند
البيانيين من بعده. وعلى اية حال فان المجاز لازم لتأويله ما من ذلك مفر؟

وكذلك قال فى قوله تعالى : « فمهل الكافرين امهلهم رويدا » اذ
ذكر فيه وجوها منها :

« والرب تعالى هو الذى يمهلهم وانما خرج الخطاب للرسول
على جهة التهديد والوعيد لهم » (١٠١) .

وهذا معناه ان فاعل التمهيل والامهال هو الله ، وقد اسند
للرسول وهو غير فاعله . وهذا هو المجاز العقلي الواقع فى الانشاء
لانه كالواقع فى الخبر .

ومما تجب الاشارة اليه ان هذا القول هو قول المؤلف نفسه ولم
ينقله عن غيره . فهذا من التأويل المجازى الواقع فى حر كلامه . وايا
كان الامر فهو صرف اللفظ عن ظاهر معناه . وقد تقدم انه ممن يرون
هذا ويجعلونه من اعظم الاسباب التى تؤدى الى الكشف عن لب
المعنى ، وتناهى به عن الزينة اللفظية الظاهرة .

اختلاف فاعل التزيين :

ومن تأويلاته المؤدية الى المجاز العقلي توجيهه اختلاف الفاعل
فى تزيين الاعمال الفاسدة .

فمرة اضافه الله الى نفسه « كذلك زينا نكل امة عمليم » (١٠٢)

ومرة يحذف الفاعل : « افمن زين له سوء عمله .. » (١٠٣) .

(١٠١) المصدر السابق : ١٠٨ .

(١٠٢) الانعام : ١٠٨ .

(١٠٣) فاطر : ٨ .

ومرة يسنده الى الشيطان : « وزين لهم الشيطان
اعمالهم » (١٠٤) .

ويقول فى اسناده الى الشيطان والى الله سبحانه :

« فأضاف التزيين اليه سبحانه خلقا ومشية .. ونسبه الى
سببه - يعنى الشيطان - ومن أجراه على يده تارة » (١٠٥) .

ومجوزو المجاز يقولون مثل قوله فلا يزيدون ، بيد انهم يسمون
هذا مجازا ، وهو يقف عند التأويل ولا يسمى ، فالخلاف اذن لفظى
ليس تحته طائل .

وعلى غرار ما تقدم وجه اسناد الترفى الى الله مرة ، والى ملك
الموت اخرى ، والى ملائكة الموت الثالثة .

وجه الاسناد الى الله انه الخالق والمشىء . والى ملك الموت
لانه الذى يفرع الروح من الجسد ، والى ملائكة الموت لان ملك الموت
له لعوان .

كما وضع قاعدة كلية فى اسناد الافعال المؤاخذه عليهما الى الله
سبحانه ، ثم الى الشيطان ، ثم الى العبد نفسه . فالاسناد الى الله
لانه الخالق المشىء فى مثل الختم والطبىح على القلوب ، وكذلك
المشاورة على الابصار . ولكنها من الله حسنة جنيبة لانها تنادى منه لمن
اعرض عن امره كما يعاقب بالنار .

واسنادها الى الشيطان من حيث انه الداعى المزين للمسيب
المؤدية الى هذه الأحوال . وهى من الشيطان قبيحة سيئة . والاسناد
الى العبد لانه احب تزيين الشيطان . ويؤكد العلامة ابن القيم على ان

(١٠٤) العنكبوت : ٣٨ .

(١٠٥) شفاء العليل : ٢٢١ .

الشيطان سبب داع لما خلق تلك الأفعال في العبد فمن الله وحده على
جهة العقاب (١٠٦) .

وقد اورد العلامة هذه التقريرات وهو يجادل بالقدرية وينصر
مذهب اهل الحسنة والجماعة عليهم . وغير خاف ان الاسناد الى
الشيطان - هنا - جار مجزى المجاز العقلى ، وهذا باعتراف العلامة
ابن القيم هنا . فهو اذن مؤول مجازى بلا نزاع . اما ترك التسمية
فليست بذات وزن فيما نحن فيه .

تاويلات مجازية من قبيل المجاز المرسل :

المجاز المرسل احد قسمى المجاز اللغوى ، والثانى المجاز
التشبيهى الاستعارى .

وكما وردت عند الامام العلامة صور كثيرة من التاويلات محمولة
على المجاز العقلى ، وردت عنده تاويلات تحمل على المجاز المرسل
اللغوى الذى يقع التصرف فيه فى معانى الألفاظ . ومن ذلك : صرفه
الاستفهام فى قوله تعالى : « فما لهم لا يؤمنون » للانكار عليهم حين
اعرضوا عن الايمان . وهذا نصه :

« انكارا على من لم يؤمن بعهد ظهور هذه الآيات المستزمنة
لدلولها اتم استلزام ، وانكر عليهم عدم خضوعهم وسجودهم
للقرآن » (١٠٨) ، وكذلك خرج قوله تعالى « ائحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه » على الانكار فقال :

« فانكر سبحانه عليه حسبته ان الله لا يجمع عظامه » (١٠٩) ،
وفى قوله تعالى : « وقيل : من راق » قال :

• (١٠٦) ينظر شفاء العليل : ١٨٩ .

• (١٠٧) ينظر التبيان : ١١٤ .

• (١٠٨) نفس المصدر : ١٢٠ .

• (١٠٩) نفس المصدر : ١٥٠ .

«ان مثل هذا انما يراد به النفى والاستبعاد» اى لا احد يرقى
من هذه العلة بعد ما وصل صاحبها الى هذه الحال « (١١٠) .
يعنى ساعة حضور الوفاة » .

هذا ، وقد خرج كثيرا من الامثال القرآنية المضروبة للفرق بين
المؤمن والكافر ، او لبيان بعض اوضاع المشركين مشتملة على
استفهامات ، خرجها كلها على الانكار ، وهى فى الواقع كذلك. لم
يخالفه احد (١١١) .

مجىء الخبر بمعنى الأمر :

للامام ابن القيم كلام جد رائع فى ورود الخبر بمعنى الطالب
والأمر ، وهو فيه بيانى ذواقه خبير بصناعة البيان ، واقف على
غوامض اسراره ولطول كلامه فى هذا الفرع نجتزئ ببعضه ؛ لان
القصد هو التمثيل لا الاستقراء :

فقرة اولى : يقول رحمه الله :

« فقد جاءت اشياء بلفظ الخبر وهى فى معنى الأمر والنهى ،
منها قول عمر : صلى رجل فى كذا وكذا من النباس ، وقولهم : انجز
حر ما وعد ، وقولهم : اتقى الله امرؤ (دخل الجنة) (١١٢) ، وهو
كثير فجاء بلفظ الحاصل تحقيقا لثبوته ، وانه مما ينبغى ان يكون
واقعا ولا بد ، فلا يطلب من المخاطب ايجاده بل يخبر به ليحققه خبرا
صرفا . . » (١١٣) .

انت ترى ان العلامة خبير بمرامى الكلام ، فقد ذكر الظاهرة

(١١٠) نفس المصدر : ١٥٥ .

(١١١) انظر اعلام الموقعين : ١٥٠/١ - ١٦٢ .

(١١٢) ما بين العلامتين (دخل الجنة) ليست مرجودة فى المطبوعة ،

وهى من تمام الكلام لذلك ذكرناها .

(١١٣) بدائع النوائد : ١ - ١٠٢ .

الاسلوبية ثم كشف القناع عن سرها البلاغى ، ومن امثله قبل هذه
الفقرة : اعزك الله ، فهذا خبر مقصود منه الطلب (الدعاء) اى اغزم
يا الله . وانما جىء به خبرا تـفـاؤـلا وتنزيلا للمطلوب حصوله .
منزلة الحاصل بالفعل فيخبر المخاطب به .

وهذا التوجيه هو الذى ارتضاه البيانىون فى مثل هذه الصياغة .
ولا تكاد ترى خبرا استعمل بمعنى الطنب الا وهذا سره عندهم ومثله .
اتقى الله امرؤ دخل الجنة : اى اتق الله يا فلان تدخل الجنة فما اجمل .
هذا البيان واحسنه ١٢

فقرة ثانية :

« وفيه طريقة اخرى ، وهى افقه معنى من هذه ، وهى ان
هذا اخبار محض عن وجوب ذلك ، واستقرار حسنه فى العقل .
والشريعة والفطرة وكأنهم يريدون بقولهم : انجز حرما وعد . اى ثبت
ذلك فى المروءة ، واستقر فى الفطرة . وقول عمر : صلى رجل فى
ازار ورداء . . اى هذا مما وجب فى الديانة ، وظهر وتحقق من
الشريعة . فالاشارة الى هذه المعانى حسنت صرفه الى صورة الخبر
وان كان امرا . . » (١١٤) .

هذه العبارات اخبار فى اللفظ ، واجب صرفها للطلب فى المعنى ،
حذا ما عليه الناس ، ولكن العلامة ابن القيم يفاجئنا برأى احسبه .
جديدا او غير مشهور . فقد جعل ظاهر هذه العبارات الخبرية هو
الامر والطلب . بدليل انه قال : فالاشارة الى حسنه المعانى حسنت
صرفه الى صورة الخبر وان كان امرا « فعلى اى التقديرين هو
مصروف عند المؤلف : ؟

مصروف من الخبرية الى الامرية على الطريقة الاولى ، ومصروف
من الامرية الى الخبرية على الطريقة الثانية . وهذه لفظة طريقته
من المؤلف رحمه الله .

فقسرة ثلاثة : ثم قال :

« وهذا موضع مجيء المسألة المشهورة ، وهى مجيء الخبر بمعنى الأمر فى القرآن فى نحو قوله : « والوالدات يرضعن - والمطقات يتربصن » ونظائره . فمن سلك المسلك الأول جعله خبرا بمعنى الأمر ، ومن سلك المسلك الثانى قال : بل خبر حقيقة غير مصروف من جهة الخبرية ولكن هو خبر عن حكم الله وشرعه ودينه ليس خبرا عن الواقع » (١١٥) .

ليس فى هذه الفقرة جديد الا حمل الخبر على رأى من سلك المسلك الثانى على الاخبار بحكم الله وشرعه ودينه . وليس اخبارا عن الواقع قطعا والذى دعاهم الى هذا الاحتراس انه لو جعل خبرا عن الواقع لجاز ان يرد الخبر الكاذب فى القرآن - معاذ الله - لان كثيرا من السوالدات لا يرضعن اولادهن حولين كاملين ، وبعضهن لا يرضعن اولادهن قطعا كان تحدث الوفاة عقب الولادة مباشرة ، او تكون ممن لا تدر لبنا . او ترضعه اقل من الحولين .

وكذلك بعض المطقات يخانفن ولا يتربصن - وهذا الاحتراس فى غاية المشرف والبلاغة فرحم الله العلماء الذين عرفوا لمكتاب ربهم حقه فوفوه حسابيه (١١٦) .

هذا ، وقد انتقل المؤلف الى صورة تضاد صورة الخبر بمعنى الأمر والطب وحى مجيء الأمر بمعنى الخبر ، كما فى قوله ﷺ : اذا لم تسبح فاصنع ما شئت » (١١٧) .

وله فى توجيهها كلام لا يقل روية وحسنا عما تقدم . ونكتفى بهذا امتدلا على مجيء التأويلات المجزئة من قبيل المجاز المرسل فى حر كلام الامام ابن القيم رحمه الله . وموحدنا مع التأويلات التى

(١١٥) نفس المصدر والموضع .

(١١٦) انظر المصدر نفسه : ١٠٤

(١١٧) نفس الموضع والمصدر .

وردت عنده من قبيل المجاز التشبيهى . فلنف بما نعد ومن الله العون،
والتوفيق .

التأويلات المجازية التشبيهية :

التأويلات التى يصح حملها على المجاز التشبيهى - الاستعارة -
فى حر كلام ابن القيم بلغت حدا مستفيضا . وتتبعها كلها ، ورصدها
وتحليلها ، وبيان صلتها بالمجاز يحتاج مجلدات ضخاما . وما لم يدرك
كله فلا يترك كله . ولهذا فاننا سنكتفى منها بأقل القليل بالنسبة
لكثرتها . ومنها :

« فلا اقتحم العقبة » :

أورد المؤلف فى تفسير العقبة هنا عدة آراء ، منها ما عزاه الى
مقاتل فقال :

« وقال مقاتل : هذا مثل ضربه الله يريد : ان المعتق رقية ،
والمطعم اليتيم والمسكين يقاحم نفسه وشيطانه - يعنى يغالب ويجالد -
مثل ان يتكلف صعود العقبة . فشبّه المعتق رقية فى شدته عليه بالمكلف
صعود العقبة » (١١٨) .

هذا ، وقد عزاه مقاتل أو ابن القيم - كذلك - الى أبى عبيدة .
وأيا كان فهذا تأويل مجازى قطعاً لتصريحه فيه بالتشبيه . ونوع
المجاز فيه الاستعارة التمثيلية .

ومعلوم ان كلا من مقاتل وأبى عبيدة تابعيان ، وفى هذا النقل
يرد ابن القيم من حيث لا يدري على شيخه الامام ابن تيمية وعلى نفسه

حيث ادعيا أن المجاز لم يرد عن السلف : صحابة وتابعين . وها هو
ذاقذ ورد ولم ينقص الا لتسمية .

جاء الله من طور سيناء :

هذه جملة من فقرة وردت فى التوراة نقلها العلامة ابن القيم ثم
اولها تأويلا مجازيا . ولم ينقل عن غيره . وهذا نصه :

« ونظير هذا بعينه فى التوراة التى انزلها الله على كليمه
موسى : اجاء الله من طور سيناء ، واشرق من ساعير ، واستغن من
فاران » ثم قال فى معناه بالحرف :

« فمجيئه من طور سيناء بعثه لموسى بن عمران ، ثم ثنى بنبوته
المسيح ثم ختمه بنبوته محمد ﷺ . وجعل نبوة موسى بمنزلة مجيء
الصبح ، ومجيء المسيح بمنزلة طلوع الشمس واشراقها ، ونبوة محمد
ﷺ وعليهما بعدهما بمنزلة استعلائها وظهورها للعالم » (١١٩) .

فهذه ثلاث استعارات - كما ترى - مرتبة ترتيبا تصاعديا حسب
قوة الشبه فى كل منها . والمشبه به فيها أوضاع الشمس المختلفة بين
الضعف والقوة . ولا يشك احد فى ان هذا مجاز لم يهجر فيه الا اسمه
وهو من كلام ابن القيم بدءا وانتهاء . ولعل الذى هداه الى ان المشبه
به هو ضوء الشمس فى أحواله وتفاوته هو كلمة « واشرق » من ساعير .
اقبعد هذا يرثاب مرثاب فى ان ابن القيم ممن يقرون بالمجاز وان ورد
عنه شدة انكاره ؟

« والسماء والطارق » :

فى اقسام الله بالسماء والطارق ما لقت الأذهان الى آية القسم
به . وتسائل العلماء ما هو الطارق ؟ ثم اهدوا بأنه النجم المضيء

وتساءلوا مرة أخرى : لم لم يقل « والنجم » وسماه طارقا ؟ وفي
اجابة ابن القيم على هذا السؤال تكمن استعارة تصريحية اصلية او
مكتنية وحذا نصه :

« وسمى النجم طارقا ، لانه يظهر بالليل بعد اختفائه بضوء
الشمس فشبه بالطارق الذى يطرق الناس او يطرق ليله ليلا . قال
الفراء : كل ما اتاك ليلا فهو طارق . وقال أنزجاج والمبرد : لا يكون
الطارق نهارا . ولهذا تستعمل العرب الطروق فى صفة الخيال
كثيرا » (١٢٠) .

وليس لنا من تعليق على هذا الكلام غير ما صدرناه به . فهو
مجاز اذن

« ليربط على قلوبكم » :

يفرق الامام ابن القيم - وهو على حق - بين الربط على القلوب
وبين الختم عليهما . فالربط يكون فى مواضع المدح والتكريم ، والختم
فى مواضع الذم والاهانة ، والاستعمال القرآنى يؤيد هذا الرأى ، او
حو اصله ومعتمده .

وفى تحليل الربط على القلوب - بلاغيا - يقول العلامة ابن القيم
رضى الله عنه :

« ومعنى الربط فى اللغة : الشد ، ولهذا يقال لكل دن صجر
على امر : ربطه تلبه . كأنه حبس قلبه عن الاضطراب . وخذ يقال :
حو رابط الجيش » (١٢١) .

وحذا - كذلك - تاويل مجازى بدليل انه ذكر المعنى الوضعى
للربط وهو الشد الحسى .

(١٢٠) نفس المصدر :

(١٢١) التبيان : ١٨٩ .

ثم صرح بنقله الى الربط المعنوى على سبيل التشبيه بدليل
الاتيان بأداته « كأنه » وليس فى هذا نراع .

« آتيناها آياتنا فانسلخ منها » :

من شواهد البلاغيين المتعارفة فى تشبيه المعنوى بالحسى على
سبيل الاستعارة التصريحية التبعية قوله سبحانه : واية لهم الليل نسلخ
منه النهار « (١٢٢) .

شبهه الازالة بالسلخ لما يترتب على كل منهما من الكشف
والابانة واحلال شىء مكان شىء .

وقد ورد « الانسلاخ » فى مثل الذى 'تاه' تاه الله آياته فانسلخ
منها . فأورده ابن القيم فى جملة من أمثال القرآن . وفيه قال
بالحرف :

« فانسلخ منها » أى خرج منها كما تنسلخ الحية من جلدها ،
وفارقها فراق الجلد يسلم عن اللحم . ولم يقل فسلخناه منها ؛ لانه
هو الذى تسبب فى انسلاخه منها باتباع هواه « (١٢٣) .

وهذا التأويل فى صرف للفظ عن ظاهر ، جزر مجرى المجاز
التشبيهى وهذا واضح جدا .

« ان ربي على صراط مستقيم » :

اختلف المفسرون والمتكلمون فى معنى « ان ربي على صراط
مستقيم » وما اشبهها فى القرآن الكريم . وكلهم مجمعون على صرف

(١٢٢) يس .

(١٢٣) اعلام الموقعين : ١ - ١٦٧ .

اللفظ - هنا - عن ظاهرة ، واجتذفت بعد ذلك توجهاتهم . والذي
يهمنا هنا ما ارتضاه مؤلفنا ابن القيم :

والذي ارتضاه قول منقول عن مجاهد عن طريق شبل بن أبي
نجيج قال مجاهد : « ان ربي على صراط مستقيم » قال :
الحق « (١٢٤) .»

فقد اول مجاهد الصراط المستقيم ، وهو الطريق الذي لا عوج
فيه ولا تنوعات بالحق ؛ لان الحق كذلك لا عوج فيه .

وبعد ان نقل العلامة ابن القيم جملة من الآراء قال : « فالقول
قول مجاهد ، وهو قول ائمة التفسير ، ولا تحتمل العربية غيره
الا على استكراه » (١٢٤) .

ثم استشهد عليه بالمأثور من كلام العرب فقال (١٢٤) :

« قال جزيير يمدح عمرا بن عبد العزيز :

امير المؤمنين على صراط
اذا اعوج الموارد مستقيم

وقال في موضع آخر في نفس الموضوع :
واما وصفه سبحانه بانه على صراط مستقيم ، فهو كونه يقول
الحق ، ويفعل الصواب .

واذا عرف هذا فبين ضرورة كونه على صراط مستقيم انه لا يفرض
شيئا الا بحكمة يحمد عليها .» (١٢٥) .

وينقل عن بعض السلف قوله : وليس ثمة صراط . وهذا كله
تأويل مجازي . وحمله على الاستعارة التمثيلية اقرب من اية صورة

(١٢٤) نفس المصدر : ١ - ١٧٣ .

(١٢٥) شفاء العليل : ١ - ٤٢٤ .

سواها وقد ذهب الامام ابرن تيمية من قبل هذا المذهب ، فهما اذن
مجمعان على ضرورة الصرف من هذا الموضع وما اشبهه .

« قلوبنا فى اكنه عما تدعوننا اليه »

يذكر المؤلف قونه تعالى حكاية عن الكافرين : « وقالوا : قلوبنا
فى اكنه مما تدعوننا اليه ، وفى اذاننا وقر . . ومن بيننا وبينك
ججباب » (١٢٦) . ويسرد اقوال ائمة اللغة فى الاكنه والوقر
والحجاب . وكل معانيها تدور حول الموانع الحسية المادية . ثم يذكر
عبارة جامعة فى معنى الآية فيها صرف لظواهر تلك الالفاظ الثلاثة
فيقول :

« انا فى ترك القبول منك بمنزلة من لا يفقه ما تقول ولا يراك .
قال ابن عباس : قلوبنا فى اكنه : مثل الكنانة التى فى السمسم وقال
مجاهد : كجعبة النبل . . » (١٢٧) .

وهذا تاويل مجازى قطعاً ، لان من غال هذا الكلام نم تكن
قلوبهم ولا اذانهم هى كما قالوا فى موانع مادية . بل حرموا من فقه
كلام الرسول وهم سامعون له . وكانوا يرونه وهو غير محجوب عنهم
ولكن مثلت حالهم بحال من لا يرى ولا يسمع . والى هذا المعنى ذهب
العلامة ابن القيم نفسه مصرحاً بالنقل على سبيل التشبيه المجازى
حيث « قال « بمنزلة » كذا وهى عبارة تفيد التشبيه قطعاً . يوضحه
قول الزمخشري .

« وهذه تمثيلات لنبو قلوبهم عن تقبل الحق ، او اعتقاده كأنها
فى غلف واغطية تمنع من نفوذه فيها . . ومج اسماعهم له كان بها
صمما عنه ولتباعده المذهبين والدينين كان بينهم وبين رسول الله ﷺ
وما هو عليه حجابا ساترا ، وحاجزا منيعا من جبل او نحوه فلا تلاقى
ولا ترائى » (١٢٨) .

(١٢٦) فصلت : ٥ .

(١٢٧) شفاء العليل : ١٩٩ .

(١٢٨) الكشاف : ٣ - ٤٤٢

قارن بين قولى الزمخشري وابن القيم تجده قد اختصر عبارة
الكشاف ولكن المعنى واحد عندهما .

« ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك » :

يقول العلامة فى معنى هذه العبارة الحكيمه :

« شبه الامسك عن الانفاق باليد اذا اغلت الى العنق . ومن
هنا قال الفراء : انا جعلنا فى اعناقهم اغلالا : حسبناهم عن
الانفاق . . » (١٢٩) .

هذه العبارة التى قالها ابن القيم على قصرها لها وزن وتقدير
فيما نحن بصدده . وكلامه صالح للحمل على الاستعارة التمثيلية .
فهو اذن تاويل مجازى قاطع .

وكذلك ما رواه عن الفراء تاويل مجازى خالص فلم يبق عليهما
الا ان يسميا هذا مجازا .

« يجعل صدره ضيقا حرجا » :

هذا وصف اجراه الحق على من اعرض وصل ، وجعل الصدر
ضيقا حرجا على المعنى الظاهر غير مراد . فلم ير الناس رجلا ضاق
صدره وانكمش وصدور بعض الكفار اضخم من صدور بعض المؤمنين .
ولهذا فان العلماء ومنهم العلامة ابن القيم لم يبقوا اللفظ على ظاهره
« ضيقا حرجا » فى هذه الآية ، وصرقوه على مجرى الخطاب ، ونقلوا
فى ذلك كلاما ماثورا لكبار الصحابة . ويغنيانا عن الاطالة كلام ابن
القيم وما ضمنه من نقول ، وهو :

« والحرج هو الشديد الضيق فى قول اهل اللغة جميعهم ، يقال:

رجل حرج وحرج (احدهما بفتح الراء والثانية بكسرهما) اى ضيق الصدر . وقال عبيد بن عمير : قرا ابن عباس هذه الآية فقال : هل هنا احد من بنى بكر ؟ قال رجل : نعم . قال : ما الحرجة فيكم ؟ قال : الوادى الكثير الشجر الذى لا طريق فيه . قال ابن عباس : كذلك قلب الكافر .

وقرا عمر بن الخطاب الآية فقال : اينونى رجلا من بنى كنانة واجعلوه راعيا . فاتوه به . فقال عمر : يا فتى ما الحرجة فيكم ؟ فقال : الشجرة تحدد بها الاشجار الكثيرة فلا تصل اليها راعية ولا وحشية . فقال عمر : كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شىء من الخير « (١٣٠) .

وقفه مع هذه النصوص :

ان فى ما عزا بن القيم لابن عباس وامير المؤمنين عمر رضى الله عنهما لدلالات قوية وواضحة على ان الصحابة البررة وان لم يصرحوا باسم المجاز فهم ممن مهد له وتذوقه فى نظم الكلام الحكيم ، وابن عباس وعمر لم يكونا يجهلان معنى الحرج فيما نعتقد وانما سالا عن رجل من اهل البوادمى الرعاة لسمع منهما من حضر معنى اصل اللفظة . ثم ينزلان عليه ما عناه الحق سبحانه . وفى سؤال عمر وتحديدده للرجل المطلوب سماعه دقة وفطنة . فقد قال : واجعلوه راعيا « فهو لا يريد اى رجل من بنى كنانة وانما يريد من اشتغل بالرعى ؛ لانه يعلم انه اعلم من غيره بمعنى الحرج وبعد الاجابة شبه كل منهما قلب الكافر بما سمع فتمت المشابهة وظهر المراد اذ كل من المشبه - قلب الكافر - والمشبه به - الحرجة - فيه معنى الضيق بيد انه - الضيق - فى المشبه به - الحرجة - اظهر وابتين ؛ لانه محسوس وفى المشبه معقول . وبهذا التشبيه المجازى يربط الذهن فى يسر بين ضيق صدر الكافر وتبرمه من الحق ، وحرمانه من معرفته ، وضيق

الشجرة المحاطة بحاجز من الأشجار فلا تصل إليها راعية اليفة ولا وحشية .

والاستعارة - هنا - تصريحية أصلية لجريانها فى اسم جنس على ما استقر عند البلاغيين من قواعد واصل .

« وما أنت بمسمع من فى القبور » :

وهذا وصف آخر أجراه الحكيم الخبير عنى من صدعن الدعوة وإتبع هواه ، وصار من جند الشيطان . فسواء عليهم أنذروا أم لم ينذروا لا يؤمنون . ولو كان من مات وقبر يسمع الدعاء سماع مستجيب لسمع هؤلاء دعاء الرسول :

لقد اسمعت لو ناديت حيا
ولكن لا حياة لمن تنادى

وعلى هذا المنهج نزل الله - سبحانه - من دعى الى الاسلام وأعرض عنه بمنزلة الميت . وفى هذا المعنى يقول العلامة ابن القيم :

« وقوله : وما أنت بمسمع من فى القبور » فوصف الكافر بأنه ميت . وأنه بمنزلة أصحاب القبور « (١٣١) فهذا تشبيه لجملة الكافر بجملة الميت . ثم قال مفصلا المعنى أروع تفصيل :

« فإذا مات القلب لم يبق فيه احساس ولا تمييز بين الحق والباطل . . بمنزلة الجسد الميت ، الذى لا يحس بلذة الطعام والشراب ، ولا يفقدهما « (١٣١) ، وهذا تأويل مجازى - كما ترى - وأن لم يسمه المؤلف مجازا .

(١٣١) شفاء العليل (٢٢٣) واستطرد المؤلف فبين لماذا وصف الله كتابه بأنه « روح » - « ونور » وخرج كل هذا على التشبيه المجازى لان القرآن تحبائه القلوب . وتهتدى البصائر فهو روح ونور . انظر نفس الموضع المشار اليه آنفا .

« انا جعلنا في اعناقهم اغلالا » :

هذا صدر الآية الثامنة من سورة « يس » وعجزها : « فهى الى الأذقان فهم مقمحون » وهى من اوصاف التنزيل الحكيم للمشركين ، وقد حلتها العلامة ابن القيم تحليلا بيانيا رائعاً كل الروعة ، لذلك نستعين على صدق ما قلنا بنقل كثير من عباراته التى اصاب بها الفصل فأجاد واحسن ، وأقنع وامتع رحمة الله عليه :

فقد بدأ ببيان اصل المعنى المراد من قوله : « انا جعلنا فى اعناقهم اغلالا .. » فقال :

قال الفراء : حينئذ من الانفاق فى سبيل الله . وقال أبو عبيدة : منعناهم عن الايمان بموانع « (١٣٢) » .

ثم اخذ مؤلفنا يوضح وجه الشبه او الجامع بين المعنى المراد من الصورة المعبر بها عنه ، ويستخرج اسرارها وغوامضها فيقول :

« ولما كان الغل مانعا للمخلول عن التصرف والتقلب كان الغل

الذى على القلب مانعا من الايمان ، فان قيل : فالغل المانع من الايمان هو الذى فى القلب ، فكيف ذكر الغل الذى فى العنق (١٣٢) ؟

قيل : لما كان عادة الغل ان يوضع فى العنق ناسب ذكر محله والمراد به القلب . كقوله تعالى : « وكل انسان الزمناء طائره فى عنقه » قال أبو اسحق : وانما يقال للشئء اللازم : هذا فى عنق فلان ، اى لزومه كلزوم القلادة من بين ما يلبس فى العنق . قال أبو على : هذا مثل قولهم : طوقتك كذا ، وقلدتك كذا . ومنه قلده السلطان كذا : اى صارت الولاية فى لزومها له فى موضع القلادة ومكان الطوق « (١٣٢) » .

حرص المؤلف أن يورد ما قاله علماء اللغة فى معنى الغل

وكيف كانت العرب تستعمله فى مخاطباتها وما يريدونه من هذا الاستعمال . وغير خاف ان من نقل عنهم المؤلف كلهم نحوا بيانيا فى الايضاح ، واولوا ذلك تاويلا مجازيا ، فقولهم : فلذلك كذا دلالة مجازية شبه فيها التكليف المنوط بالشخص بالقلادة . والجامع اللزوم كما قال ابو اسحق الذى ينقل عنه خطأ انه ممن منع المجاز فى اللغة .

ثم يقول :

« قلت : ومن هذا قولهم : قلدت فلانا حكم كذا وكذا ، فكانك جعلته طوقا فى عنقه . وقد سمي الله التكليف الشاقة اعلالا فى قوله : « ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم » فشبهها بالاغلال لشدتها وصعوبتها ، قال الحسن : هى الشدائد التى كانت فى العبادة كقطع اثر البول ، وقتل النفس فى التوبة . . وقال ابن قتيبة : هى تحريم الله سبحانه عليهم كثيرا مما اطلقه لامة محمد ﷺ . وجعلها اغلالا لان التحريم يمنع كما يقبض الغل اليد » (١٣٣) .

تعقيب :

لم يخف العلامة ابن القيم شيئا من موقفه من تجويز المجاز ، وقد ساعده على ذلك ما افصح عنه اقوال ائمة اللغة . فهامهم ومعهم ابن القيم قد اجمعوا على انه لا اغلال حقيقة فى هذه الصورة وما مائلها ، وانما تكاليف شاقة وقد نقلت الاغلال « الحديدية » من معناها الوضعى الى معنى آخر بينه وبينه علاقة ، وان النقل كان على سبيل التشبيه ، ولا تشبيه - هنا - حقيقى . وانما استعارة معتمدة على التشبيه . وهى مجاز ! فما الذى ننتظره منه اكثر من هذا !؟

ان مثله مثل من انجب ولدا ولكنه يسمه . فسماه آخرون . ووضع الاسم غير وجود المسمى . والاسم بدون مسماه لا شىء . ولكن المسمى قبل ان يوضع له الاسم موجود مستقل سواء سمي او لم يسم .

ثم يواصل العلامة حديثه فيقول :

« وقوله : فهى الى الأذقان » قالت طائفة : الضمير يعود الى الأيدي وان لم تذكر ، لدلالة السياق عليها . قالوا : لان الغل يكون فى العنق فتجمع اليه الأيدي ، ولذلك سمى : جامعه . وعلى هذا فالمعنى : فأيديهم أو أيماهم مضمومة الى أذقانهم . هذا قول الفراء والزجاج

وقالت طائفة : الضمير يرجع الى الأغلال ، وهذا هو الظاهر ، وقوله فهى الى الأذقان : أى وأصله وملزومة اليها ، فهو غل حريض قد احاط بالعنق حتى وصل الى الذقن « (١٣٤) .

وقفه مع هذا البايين :

ان ما ذكره العلامة عن الطائفتين ، وان رجح هو القول الثانى فى عود الضمير انما هو ترشيح للاستعارة ؛ لان فيه ملائمة لجانب المشبه به ، وهو الأغلال دون المشبه ، وهو التكاليف الشاقة أو الموانع المعنوية .

فسواء رجع الضمير الى الأيدي ، أو الأغلال فان فيه تفصيلا للصورة الحسية المشبه بها . ونذكر ، ولا نمل هذا التذكير ، ان العلامة ومن نقل عنهم من أئمة اللغة مجمعون على تشبيه الأمور الشاقة بالأغلال ، وأن الأغلال نقلت من موضوعها اللغوى الى هذا المعنى المجازى ، وهذه من أكبر الدلائل على أصالة المجاز ، وافتقار العلامة ابن القيم بوروده لا فى اللغة فحسب ، ولكن فى ارفع الكلام وأقدسها ، وهو القرآن الكريم وان هذا ليس تقولا على الله بما لم يقل كما ذهب ابن القيم من قبل وهو يتصدى لجوزى المجاز ، ولو كان هذا كذبا على الله لكان هو من أبعد الناس عنه . ثم يواصل العلامة الكلام فى الكشف عن دقائق هذه الصورة فيقول :

« وقوله : فهم مقمحون » قال الفراء والزجاج : المقمح هو الغاض بصره بعد رفع رأسه . ومعنى الاقماح فى اللغة : رفع لرأس

وغض البصر . يقال : اقمح البعير رأسه وقمح . وقال الأصمعي :
بعير قامح اذا رفع رأسه عن الحوض ولم يشرب . قال الأزهري لما
غلت أيديهم الى أعناقهم رفعت الأغلل اذقأنهم ورعوسهم سعدا ،
كالابل للرافعة رعوسها « (١٣٥) .

هذا كله حق وصواب ، وقد استثمره العلامة ابن القيم في
الكشف عن جانب دقيق في الصورة المشبه بها ، ومهد لهذا بإيراد
سؤال ثم أجاب فقال رحمه الله :

« فان قيل : فما وجه أشبهه بين هذا وبين حبس القلب عن
الهدى والايمان ؟

قيل : احسن وجه وابينه . فان الغل اذا كان في العنق واليد
مجموعة اليه منع اليد من التصرف والبطش . فانها كان - اى الغل -
عريضا قد ملا العنق ووصل الى الذقن منع الرأس من تصويبه ، وجعل
صاحبه شاخص الرأس منتصبه لا يستطيع له حركة »

وقفه مع هذا التفصيل :

ان العلامة ابن القيم قد تقمص روح الامم عبد القاهر الجرجاني
فحلل الصورة التشبيهية تحليلا رائعا ممتعا ومقنعا كما ترى . حالها
بذوق البلاغى الخبير بمرامي الكلام وايحاءاته وظلاله . وفي نصريجه
بوجه الشبه اقرار قاطع لا بتجويز المجاز ، ولكن بأنه احد الوسائل
ذات الخاطر فى فهم البيان والادراك ما غمض من اسراره . ولو لم
يكن فى حر كلام ابن القيم الا هذا الموضع لكفى به دليلا على اقراره
بالمجاز . وان هذا هو مذهبه وان أنكره فى مواطن اخرى لأسباب
ومبررات سنعرض لها بعد قليل . وبقي علينا أن نعرض ورود المجاز
صريحا فى حر كلامه ، ثم نخلص الى الأسباب التى حملته - رحمه

(١٣٥) شفاء العليل (٢٠٤) وانظر فى هذا المعنى : المفردات للراغب

ومعجم مقاييس اللغة مادة « غل » وأساس البلاغة .

الله - على. الجمع بين العمل بالمجاز وبين انكاره . وهذا امر يدعو
للتساؤل .

الدليل الثالث : ورود المجاز صريحا فى حر كلامه :

نقصد بورود «المجاز صريحا بلفظه ومعناه ان المؤلف تخطى فيه
مرحلة التاويل الى ذكر الاسم « المجاز » ونقصد بلفظه ومعناه انه
ذكر المجاز مصرحا به مريدا منه معناه الاصطلاحى لا معنى غيره مثل
« المجاز » مضافا الى « ذى » مثلا احدى اسواق العرب فى الجاهلية ،
ولم يرد منه الطريق لانه يسمى مجازا .

ونقصد بحر كلامه او كلامه الحر انه لم يذكر المجاز مجازاة
للقاتلين به رادا عليهم او محاكيا قولهم به ، ولذلك لن نذكر ما ورد منه
فى الوجوه الاثنتين والخمسين التى ذكرها فيما تقدم ليجادل
المجازيين ويبطل قولهم وهذا المقياس هو الذى راعيناه من قبل مع
الامام ابن تيمية حين ذكرنا ورود المجاز عنده صريحا بلفظه ومعناه
فى حر كلامه .

ومما يدخل معنا فى « حر كلامه » ما ذكره حكاية عن غيره
مرتضيا له ولم يرده او يحترس أى احتراس يفيد انه مجرد محاك
اذا اتضح هذا نقول :

لقد ورد المجاز بالضوابط المذكورة كثيرا عند الامام ابن القيم ،
ومن ذلك .

⊙ كلام ذكره عن السهيلي وناقشه فى بعض آرائه وسكت عن
نقاشه فى المجاز ، فصار مسلما به والسكوت واحدة من علامات
الرضا . واليك النص كاملا :

قولهم للفعل مصدر هو مجاز :

« قولهم للضرب ونحوه مصدر ان أريد بحروف. مصدر : مصدر

صدر بصدر مصدرا فهو يقوى قول الكوفيين ان المصدر صادر عن الفعل مشتق منه ، والفعل اصله ، واصله على هذا صادر ، ولكن توسعوا فيه كصوم . . فى صائم وبابه . قال السهيلي هو على جهة المكان استعارة ، كانه للموضع الذى صدرت منه الافعال . قلت : كانه يعنى مصدورا عته لاصدر عن غيره . قال : ولا بد من المجاز على القولين . فالكوفى يحتاج ان يقول : الاصل صادر فاذا قيل : مصدر قدر فيه حذف . اى ذو مصدر ، كما يقدر فى صوم وبابه . ونحن نسميه استعارة من المصدر الذى هو المكان « (١٣٦) » .

وقفه قصيرة :

فى حكاية العلامة ابن القيم لكلام السهيلي هننا لم يبد اى اعتراض على المجاز الذى ذكره السهيلي مرة ، ولا على الاستعارة التى ذكرها مرتين . مع العلم ان العلامة ناقشه مرتين - هنا - فى غير المجاز وغير الاستعارة . ومن يفهم من هذا انه مقر بالمجاز لم يكن مخطئا .

ومع السهيلي مرة ثانية :

ووقف العلامة وقفه ناقدة لكلام اوردده السهيلي مرة ثانية حول ان يضاف الى الله - سبحانه - ما يوهم التشبيه . وكرر السهيلي لفظ المجاز مرات فلم ينقده فيه العلامة وانما نقده فى معان اخرى لا صلة لها بنفى المجاز ، وكلام السهيلي طويل فى هذا الشأن ، وتعقب ابن القيم طويل مثله . ولذلك سفتجزى مما قال بما قل ودل يقول ابن القيم ناقلا كلام السهيلي :

« قال السهيلي : اذا علمت هذا فاعلم ان العين اضيفت الى البارى فى قوله تعالى : « ولتصنع على عيني » حقيقة لا مجازا كما توهم اكثر الناس ؛ لانه صفة فى معنى الرؤية والادراك . وانما

المجاز فى تسمية العضو بها ، وكل شىء يوهم الكفر والتجسيم فلا يضاف الى البارى تعالى لا حقيقة ولا مجازا . . . الا ترى كيف لم يضاف سبحانه الى نفسه ما هو فى معنى عين الانسان كالمقلة والحذقة حقيقة ولا مجازا نعم ، ولا لفظ الابصار ؛ لانه لا يعطى معنى البصر والرؤية مجردا ولكنه يقتضى مع معنى البصر معنى التحديق والملاحظة ونحوهما « (١٣٧) .

نقد ابن القيم لكلام السهيلي :

نقد ابن القيم كلام السهيلي هذا من عدة وجوه ، واستدرك عليه بعض الاستدراكات ، وهو محق فيها ، اعنى ابن القيم . وعزا مذهبه هذا الى اته نقله عن المعتزلة . ولكن لم يخطئه فى استعماله للمجاز مع انه ورد فى كلامه هذا اربع مرات (١٣٨) .

ومعنى هذا : ان العلامة ابن القيم لم ينازع السهيلي فى تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز . فهذا - عنده - امر مسلم . وسيأتى له شواهد من كلامه لا تقبل جدلا ولا مكابرة .

ثم يستأنف حكاية كلام السهيلي فيقول :

« ثم نعود لكلامه . قال : وكذلك لا يضاف اليه سبحانه وتعالى من آلات الادراك الاذن ونحوها ؛ لانها فى أصل الوضع عبارة عن الجارحة لا عن الصفة التى هى محلها . فلم ينقل لفظها الى الصفة - اعنى السمع - مجازا ولا حقيقة ، الا اشياء وردت على جهة المثل بما يعرف بأدنى نظر أنها امثال مضروبة نحو « الحجر الأسود يمين الى فى الأرض » - « وما من قلب الا وهو بين اصبعين من

(١٣٧) ينظر بدائع الفوائد (٢ - ٣) ويفهم من كلام السهيلي أن العين حقيقة فى « الرؤية والادراك » مجاز فى العضو . وهو موافق لمذهب من يقول : ان هذه الصفات حقيقة فى الخالق مجاز فى المخلوق .
(١٣٨) بدائع الفوائد : ٢ - ٣ ، ٤ .

أصابع الرحمن « مما عرفت العرب المراد به بأول وهلة . قال :
وأما اليد فهي عندي في أصل الوضع كالمصدر عبارة عن صفة
لموصوف . قال :

يديت على ابن خصنعاض بن عمرو
بأسفل ذي الحداة يد الكريم .

فيديت فعل مأخوذ من مصدر لا محالة . والمصدر صفة موصوف ،
ولذلك مدح - سبحانه - بالأيدي. مقرونة مع الأبصار في قوله : « أولى
الأيدي والأبصار » ولم يمدحهم بالجوارح ؛ لأن المدح لا يتعلق إلا بالصفات
لا بالجواهر « (١٣٨) .

نقد ابن القيم لهذا الكلام :

يذهب الامام السهيلي - هنا - الى ان المراد باليد مضافة الى
الله سبحانه - معنى المصدر أو هي مصدر : يديت يدا ، بناء على
القاعدة التي ذكرها من ان الجوارح والأعضاء لا تضاف الى الله .
ولم يرض العلامة ابن القيم هذا الوجه ورد على السهيلي كلامه بأن
« اليد » ليست مصدرا وتضمن نقده حقيقتين مهمتين جدا بالنسبة
الى ما نحن بصدده . اولاهما هي قوله :

« قلت : المراد بالأيدي والأبصار - هنا - : القوة في أمر الله ،
والبصر بدينه . فأراد أنهم من أهل القوى في أمره والبصائر في
دينه ، فليست من يديت اليه يدا فتأملته » .

وقفه مع هذه الحقيقة :

الامام ابن القيم ، ومن قبله شيخه الامام ابن تيمية يمنعان في
منهجهما الجدلي النظرى ان تطبق اليد ويراد بها القدرة او النعمة .
ويقولان ان هذا هو مذهب السلف .

وهذا يقرر العلامة ابن القيم ان المراد من « الأيد والأيدي » في الآية الكريمة انهما ليستا مصدرًا ولا عضوين ، بل القوي والبصائر . وهذا اعتراف منه صريح وجر بما يقوله خصومهم المجازيون ، فانهم كل جدل تقدم من ابن القيم في هذا المجال : وشيئ أنه من المجوزين لا من المنعنين . !؟

وهذا من أقوى الدلائل التي نتمسك بها على ان لابن القيم - كشيخه - مذهبين في المجاز :

احدهما : جدلي نظري هو فيه من أشد الناس متعا للمجاز .

وثانيهما : ملوكي عظمى هو فيه من أوضح الناس اقرارا وتجويزا .

اما للحقيقة الثانية التي اشتمل عليها نقده ، فهني أنه لما قرر ان الأيد هنا بمعنى القوى استشعر اعتراض معترض حاصله : وهل كان العرب يفهمون من « الأيد » هذا الفهم ، واذا لم يكونوا يفهمون فكيف خوطبوا بما لم يعلموا !؟

ويجيب على هذا الاعتراض بان العرب سوء من آمن منهم ، ومن يقى علي كفره كانوا يفهمون هذا المعنى . والدليل ان اعداء الدعوة كانوا لنا بالمرصاد فلو لم يكونوا يعلمون بهذا المعنى وأنه لا يلزم منه مشاهمة الخالق لخلقهم لقالوا لصاحب الدعوة : زعمت ان الله ليس كمثله شيء فكيف اثبت له يدا وجارحه ؟

ثم يقول بالحرف الواخذ :

« ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر علم ان الأمر كان فيهم عندهم جليا لا خفيا . وانها صفة نسبت للخارجية بها مجازا ، ثم استمر المجاز فيها حتى نسبت للحقيقة . ورب مجازاكثر واستعمل حتى نسي اصله » (١٣٩) .

غنى عن التعليق :

هذا النص بوضوحه غنى عن التعليق ، استعمل فيه العلامة المجاز فى حر كلامه ولم ير فيه أية غضاضة أو تقول وكذب الله . وان كانت بينه وبين غيره مخالفة فهى ليست فى المجاز يكون أو لا يكون . ولكن غيره يقول : المبدأ حقيقة فى العضو مجاز فى القدرة والنعمة . وهو يقول : حقيقة فى القدرة والنعمة والقوة ، ومجاز فى العضو . فالمجاز موضع اتفاق بين الفريقين ، وإنما الخلاف أين يقع المجاز هنا فى العضو الجارحة أم فى لازم معناه .

فمن الذى يجزئ أن يقول بعد هذا : أن العلامة ابن القيم منكر للمجاز وليس له فيه مذهب آخر ؟!

والمجاز أيضا :

أورد المؤلف ابن القيم كلاما آخر للسهيلي حول إضافة العين لكه سبحانه . قال فيه أن المراد من العين الرعية والكلاءة فى قوله تعالى لموسى عليه السلام : « ولتصنع على عيني » وفى قوله تعالى لنوح : « واصنع الفلك باعيننا » .

والعلامة ابن القيم لم يرفض ما قرره السهيلي من معان مجازية فى العين والأعين ، وهذا دليل على اعتماده عنده ، وإنما أخذ على الامام السهيلي أنه لم يهتد لسر الافراد فى « على عيني » والجمع فى « باعيننا » .

« معطل » كما قال هذا فى الرد على المعطلة .

فلو كان غير مقر بالمجاز لرد ما قاله السهيلي ، ولا اعتبره معطلا من المعطلة كما سبق فى الرد عليهم .

وهذا يدل على أن الحملة على التأويل المجازى وعلى المجاز التى شنّها المؤلف فى الوجوه الخصمين المتقدمة كان لها سبب طارئ عنده مثل شيخه وليس انكار المجاز أصيلا عندهما .

ونراه في غضون كلامه - هنا - يقر بالمجاز مرة أخرى ، وذلك عند الحديث عن قسوله تعالى : « واصطنعتك لنفسى » فقال فى معنى النفس : « واما النفس فى اصل موضوعها انما هى عبارة عن حقيقة الوجود ، دون معنى زائد ، وقد استعمل أيضا من لفظها النفاسة والشئ النفس ، فصلحت للتعبير عنه سبحانه وتعالى بخلاف ما تقدم من الالفاظ المجازية .. » (١٤٠)

لقد اقر العلامة هذا الكلام ولم يعترض عليه . فدل هذا على صحته عنده .

تجاوز حد الرضا الى الاعجاب :

قلنا ان الامام العلامة ابن القيم لم يعترض على ايراد المجاز فى كلام الامام السهيلي ، بل انه حاراه فى القول فى مسألة امتثال اليد بمعنى القوة والابصار بمعنى البصيرة . وقد مر نصه فى ذلك منذ قليل .

والواقع ان العلامة ابن القيم لم يقف عند حد الرضا بكلام الامام السهيلي فى المجاز ، كما لم يقف عند حد مجاراته له فيه ، بل تعدى هذا الى ما هو ابعد منه وارسخ . تعداه الى حد الاعجاب به والثناء عليه فى عبارات هى اقطع ما تكون فى اللطافة على المراد منها .

فمرة قال : « وهذا من كلامه من المرقصات (١٢) فانه احسن فيه ما شاء » (١٤١)

اليس ت هذه العبارة اعجابا واى اعجاب . ومع هذا نراه يأتى بما هو ابين منها على الاعجاب وحسن الثناء ، وهو قوله فى نهاية عرضه لكلام الامام السهيلي والتعليق عليه :

(١٤٠) بدائع الفوائد : ١ - ٦ .

(١٤١) بدائع الفوائد : ١ - ٧ .

« قَتَامَلُ تَكْلَهُ مِنْ الْمِبَاحِثِ الْعَزِيزَةِ الْغَرِيبَةِ الَّتِي يَنْشَى عَلَى
مُطْلَعِهَا التَّخَاصُرَ » ١٤٢ (١٤٢)

تَقْبَعِدُ هَذَا يُرْتَابُ مَرْتَابٍ فِي أَنْ الْأَمَامِ ابْنَ الْقَيْمِ مَنْنَ يَقْرُونَ
بِالْمَجَازِ فِي دَخِيلَةِ أَنْفُسِهِمْ ، وَأَجْرُوهُ دَرَزَا غَوْلِي عَلَى السَّبْتِمْ ،
وَدَبَجُوهُ جَلِيَا نَاصِعًا بِأَقْلَامِهِمْ ؟

دَعَاءُ الْعِبَادَةِ • وَدَعَاءُ الْمَسْأَلَةِ :

وَمِنَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي أَكْثَرَ فِيهَا بِالْعَلَامَةِ ابْنَ الْقَيْمِ مِنْ ذِكْرِ الْمَجَازِ
فِي حِرْ كَلَامِهِ مَا عَرَفَ عِنْدَهُ وَعِنْدَ شَيْخِهِ مِنْ قَبْلِ الْأَمَامِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ
بِدَعَاءِ الْعِبَادَةِ ، وَدَعَاءِ الْمَسْأَلَةِ فَعِنْدَ الشَّيْخِ وَتَلْمِيذِهِ أَنْ الدَّعَاءَ نَوْعَانِ :

دَعَاءُ عِبَادَةٍ ، وَدَعَاءُ مَسْأَلَةٍ • وَاسْتِجَابَةُ دَعَاءِ الْعِبَادَةِ تَكُونُ
حَاصِلَةً بِالْإِثَابَةِ عَلَيْهَا ، وَدَعَاءُ الْمَسْأَلَةِ تَكُونُ اسْتِجَابَتُهُ بِإِعْطَاءِ الدَّاعِيَ
مَطْلُوبَهُ وَقَدْ ذَهَبَ الشَّيْخُ الْأَمَامُ ابْنُ تَيْمِيَّةَ مِنْ قَبْلِ (١٤٣) إِلَى أَنْ كَلَامُ
مِنَ النَّوْعَيْنِ قَدْ يَتَضَمَّنُهُمَا لَفْظٌ وَاحِدٌ ، فَدَعَاءُ الْعِبَادَةِ قَدْ يَتَضَمَّنُ دَعَاءَ
الْمَسْأَلَةِ • وَقَدْ أَفَاضَ الْأَمَامُ ابْنُ تَيْمِيَّةَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الْمَثَارَ إِلَيْهَا •

وَجَاءَ تَلْمِيذُهُ مِنْ بَعْدِهِ بِرَدِّ مَذْهَبِ شَيْخِهِ بِاللَّفْظِ وَالْمَعْنَى • وَفِي
غُضُونِ كَلَامِهِ أُورِدَ الْمَجَازُ مَرَّتَيْنِ وَلَمْ يَعْتَرِضْ عَلَيْهِ ، بَلْ أَنْ السِّيَاقِ
يَدُلُّ دَلَالَةً قَطْعِيَّةً عَلَى إِقْرَارِهِ بِهِ • وَهَذَا نَصُّهُ :

« فَعَلِمَ أَنَّ النَّوْعَيْنِ مُتَلَازِمَانِ - يَعْنِي دَعَاءُ الْعِبَادَةِ وَدَعَاءُ
الْمَسْأَلَةِ - فَكُلُّ دَعَاءِ عِبَادَةٍ مُسْتَلْزِمٌ لِدَعَاءِ الْمَسْأَلَةِ ، وَكُلُّ دَعَاءِ مَسْأَلَةٍ
مِتَضَمِّنٌ لِدَعَاءِ الْعِبَادَةِ وَعَلَى هَذَا فَقَوْلُهُ تَعَالَى : (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي
عَنِّي فَاذْكُرْ قُرْبِي أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) . يَتَنَاوَلُ نَوْعِي الدَّعَاءِ
وَيَكُلُّ مِنْهُمَا فَسَرَتْ الْأَوِيَّةُ : قِيلَ : إِعْطِيهِ إِذَا سَأَلَنِي ، وَقِيلَ : لِئَنِّي إِذَا

عبدنى . والقولان متلازمان وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك فى معنييه كليهما، أى استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه . بل هذا استعمال له فى حقيقته الأخرى المتضمنة للأمرين جميعا . . . وأكثر الفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدا من هذا القبيل « (١٤٤) »

معنى هذا الكلام :

ليس لهذا الكلام معنى سوى الإقرار بالمجتاز . مثل الإقرار بالمشترك المعطوف عليه . وإنما النزاع هو مجرد مناقشة فى المثال بأنه ليس من المشترك ولا من المجاز . ونفى المشترك والمجاز بعيدين عن كل إنكار . وهذا لا يخالف فيه منصف وطبق نفس الفكرة على قوله تعالى : « اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » . فقد « فسر الدلوك بالزوال وبالغروب » . وقال : وحكى قولين فى كتب التفسير . . . وأيضا بقولين ، بل اللفظ يتناولهما معا . فان الدلوك هو الميل . ودلوك الشمس ميلها . ولهذا الميل مبدأ ومنتهى . فمبدؤه الزوال ومنتهاه الغروب ، فاللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار لا تناول المشترك لمعنييه ، ولا بالنظر لحقيقته ومجازه « (١٤٥) » .

فهذا كذلك . مناقشة فى المثال لا فى المجاز كائن أو غير كائن ، أو هنا منازعة فى بعض الفروع ، والنزاع حول بعض الفروع لا يتطرق الى الأصول وهذا موضع اتفاق بين النظار والباحثين .

منازعة فى مثال آخر :

فى مباحث الاصوليين عرضنا فى ايجاز مسألة مهمة ، وهى هل المصطلحات الشرعية كالصلاة والحج والصوم نقلها الشارع من المعنى اللغوى الى المعنى الشرعى نزاعيا للعلاقة بين المعنيين الشرعى واللغوى : ؟ أم نقلها نقلا مبدوت الصلة بضعانيتها اللغوية . ؟

(١٤٤) بدائع الفوائد : ١ - ٣٠٠

(١٤٥) بدائع الفوائد (٣ - ٣٠) .

وتقدم ان في هذه المسألة ثلاثة مذاهب :

احدها عرف بانه مذهب المعتزلة ، وهو ان الشارع استأنف وضعها فهي حقائق شرعية خالصة .

والثاني ان الشارع نقلها مراخيا للتشابه بين المعتنين ، فهي وان كانت حقائق شرعية لان الشرع اضاف اليها شرائط لا تراعى في المعنى اللغوي فهي مجازات في عرف اللغة .

والثالث انها نقلت غير مراعى فيها للمعنى اللغوي ورد هذا المذهب بان فيه تعطيلاً للألفاظ (١٤٦) .

وقد تناول العلامة ابن القيم هذه المسألة وأدلى فيها بدلووه ، فقال : « وهذا التقرير نافع في مسألة الصلاة ، وانها هل نقلت عن مسمائها في اللغة فصارت حقيقة شرعية منقولة ، او استعملت في هذه العبادة مجازاً للعلاقة بينها وبين المسمى اللغوي ؟ او هي باقية على الوضع اللغوي وضم اليها اركان وشرائط ؟

وعلى ما قررناه لا حاجة الى شيء من ذلك ، فان المصلي من اول صلاته الى آخرها لا ينفك عن دعاء . اما دعاء عبادة وثناء ، او دعاء طلب ومسألة وهو في الحالين دواع . فما خرجت الصلاة عن حقيقة الدعاء « (١٤٧)

وقفه مع كلام العلامة :

ما قاله العلامة ابن القيم لا يصادر ما قاله سابقوه . وكل ما في الامر انه اضاف الى المذاهب الثلاثة المتقدمة مذهباً رابعاً . ولكن العلامة نسي او تناسى المراد عظيمها ، وهو ان الصلاة ليست كلها دعاء ، والعبادة اعم من الدعاء فمنها الدعاء ، ومنها غير الدعاء . فدلالة

(١٤٦) انظر (٦٧٢) من هذه الدراسة .

(١٤٧) بدائع الفوائد : ٣ - ٦ .

الصلاة على الدعاء تضمنية وليست مطابقة . فتسميتها دعاء تسمية .
للشئ ببعضه ، وهذا مجاز مرسل عند البلاغيين .

وعلى أية حال فإن هذا نزاع فى المثال لا فى حقيقة المجاز .
وهذا هو الذى نعول عليه فى هذه النقول .

الصفات بين الخالق والمخلوق :

ومما ورد فيه المجاز دون اعتراض منه مسألة الصفات بين
الخالق والمخلوق . كالحى والسميع والبصير ، فقد ذكر فيها ثلاثة
مذاهب .:

أحدها : أنها حقيقة فى العبد مجاز فى الرب . وقال : إن هذا
أخبت المذاهب .

والثانى : حقيقة فى الرب مجاز فى العبد . ولم يذم هذا
المذهب كما ذم الأول .

والثالث : أنها حقيقة فى الرب والعبد ، وقال إن هذا مذهب
أهل السنة وهو أصح المذاهب (١٤٨) .

وهذا مثل سابقه لم ينكر فيه المجاز أصلا . ففيه اعتراف ضمنى
به عنده وعند أهل السنة .

تقرير مذهب أهل السنة :

ويرد المجاز فى حر كلام الامام ابن القيم فى تقرير مذهب أهل
السنة فى الصفات . وهذا من خلال كلام طويل تقتصر على موطن
الشاهد منه .

للقدر عند أهل السنة :

يقول العلامة ابن القيم فيه : « والقدر عندهم قدرة الله تعالى وعلمه ، ومشيبته ، وخلقه ، فلا تتحرك ذرة فما فوقها الا بمشيئته وعلمه وقدرته . فهم المؤمنون بئلا حول ولا قوة الا بالله ، على الحقيقة اذا قالها غيرهم على المجاز » (١٥٠)

قدرة الله وقدرة العبد عند أهل السنة :

وفيها يقول العلامة : « .. وهو الهادي والعبد المهدي ، وأنه المطعم والعبد هو الطاعم ، وهو المحيي المميت ، والعبد الذي يحيي ويموت . ويثبتون مع ذلك قدرة العبد واراذته واختياره وفعله حقيقة لا مجازا » (١٥٠) .

وقفه مع هذين القولين :

من فضول القول أن نشير - هنا - إلى أن كلام العلامة ابن القيم إنما هو مناقشة في الفروع . فيروى عن أهل السنة أنهم يثبتون الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق على الحقيقة في كتبا الجهتين . فليست هي حقيقة في جهة مجازا في أخرى . وهو المذهب الثالث الذي أشرنا إليه من قبل أما المجاز نفسه فلم ينازع فيه . بل السياق نفسه دليل على إقراره به . فمعنى إثبات هذه الصفات عند أهل السنة على الحقيقة أن مقابل الحقيقة هو المجاز . والا لما احتاج إلى أن ينص على الحقيقة لأن الأشياء إنما تتميز أكمل تمييز بأضدادها .

وعند نفاة الأسباب :

وتعرض لذكر المجاز في حر كلامه عند رده على نفاة الأسباب :-

ونفاة الاسباب هبم الجبرية (١٥١). الذين يقولون اسباب الالفعال ويقولون ان الله - وحده - هو الفاعل المختار المنفرد بالخلق والتاثير . فالطعام لا يشبع ، والماء لا يزوى ، والنار لا تحرق ، والريح لا يقطع ، وليست هن اسبابا مؤثرة رتبنا الله عليهنسا آثارها عند ملاقاتها ، ويقولون هذا هو التوحيد . ٤٠

يشح عليهم العلامة ابن القيم : ويقول فى ختام فصل عقده فى البره عليهم : « فسمى الله سبحانه هذه كلها اسبابا ، لانها كانت يتوصل بها الى مسياتها . وهذا كله عند نفاة الاسباب مجاز لا حقيقة له . وبالله التوفيق » (١٥٢)

تعقيب قصير :

اقول . ونحن نضم هذا للنص الى ما سبق من نصوص معاللة اطلق فيها العلامة ابن القيم المجاز فى سياق لا يفهم منه الانكار ، وانما يفهم من الاقرار ، بدليل قوله مقبلا له : « لا حقيقة له » فهم منازعون فى تسمية الاسباب مجازا . وهى عند العلامة حقيقة . ومن يفهم من هذه النصوص غير هذا المعنى فقد حاد عن الصواب .

نص قاطع لكل حيلة :

وقى لدينا نص قصير ، اثرنا ان نذكره فى ختام هذا البحث لانه قاطع الدلالة على تجويز ابن القيم للمجاز وانه مقربه كاي مقر آخر . وفى هذا النص يقول بالحرف الواحد :

« المجاز والتاويل لا يدخلان فى النصوص . وانما يدخل فى الظاهر المحتمل له ، وهنا نكتة ينبئى التطن ليا ، وهى ان كون اللفظ نسا يعرف بشئين :

(١٥١) انظر الفرق بين الشرق ومقالات الاسلميين .

(١٥٢) شفاء العليل (٣٩٩) وفى موضع آخر بنفى ان تكون هذه

استعارات ولم ينكر الاستعارة من حيث انها استعارة .

أحدهما. : عدم احتمال: لغير معناه وضعا ، كالعشرة

والثاني :- اطراد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارد «
فانه نص في معناه لا يقبل تاويلات ولا مجازا ، وان قدر تطرق ذلك
الى بعض افراده . وصار هذا بمنزلة خير المتواتر لا يتطرق احتمال
الكذب اليه وان تطرق الى كل واحد من افراده بمفرده وهذه عصمة
نافعة تدلك على خطأ كثير من التاويلات السمعية التي اطرد
استعمالها في ظاهرها « وتاويلها والحالة هذه غلط فان التاويل انما
يكون لظاهر قد ورد شاذًا مخالفًا لغيره ومن السمعية فيحتاج الى
تاويله لتوافقها . فاما اذا اطردت كلها على وتيرة واحدة صارت بمنزلة
النص واقوى ، وتاويلها ممتنع فتأمل هذا « (١٥٣) .

ألست معنى ؟

ألست معنى فيما فهمت . اليس هذا كلام مقر بالمجاز ، مدل فيه.
بدلوه . فهو لم يحك هذا عن غيره ، وانما صدر عنه وهو حر مختار ،
فهو ليس مجرد مقر بالمجاز ، وانما مشرع له ، ومسهم في بعض اصوله
وقواعده . فأين دعوى الانكاز المطلق من هذا ؟!

وفي نهاية هذه الجولة بقيت امامنا لقطة ذات شأن ، أثرتنا أن.
نضعها في ختام الجولة ؛ لان فيها تصديقا لكل ما تقدم من دلائله
مختلفة على ان الامام ابن القيم كان مقرا بالمجاز .

وفي هذه اللقطة يقول الامام العلامة تحت عنوان بارز هو :

فائدة :

من ادعى صرف لفظ عن ظاهره الى مجازة لم يتم له ذلك.
الا بعد اربعة مقامات :

أحدهما : بيان امتناع ارادة الحقيقة .

الثانى : بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذى عنيته ، والا كان مقتريا على اللغة .

الثالث : بيان تعيين ذلك المحمل ان كان له عدة مجازات .

الرابع : الجواز عن الدليل الموجب لارادة الحقيقة ، فما لم يقيم بهذه الامور الاربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعوى باطلة . وان ادعى مجرد صرف اللفظ عن ظاهره ولم يعين له محملا لزمه امران :

أحدهما : بيان الدليل الدال على امتناع ارادة الحقيقة .

والثانى : جوابه عن المعارض « (١٥٤) » .

تعقيب مهم :

هذا النص يعتبر وثيقة من ابرز الوثائق على ان الامام ابن القيم كان مقرا بالمجاز ، بل لم يكن مجرد مقر ، وانما كان ممن اسهم فى وضع قواعد المجاز بدليل هذا النص والذى قبله .

احتمال بعيد . . . وجوابه معلوم :

قد يقول قائل : ان سلم لكم الاستشهاد بما نقلتموه عن الامام ابن القيم من قبل . فلن يسلم لكم الاستشهاد بهذا النص ؛ لان الامام قال : « من ادعى صرف كذا » فهو يسمى هذا ادعاء . وهذا كلام يصدر عن منكر لا عن مقر .

والجواب :

هذا الاحتمال بعيد عن التصور عند من يدرك مرامي بالكلام ومقاصد المتكلمين . فالامام ابن القيم لا يفهم من كلامه هذا: انه مكرو للمجاز . ودليلنا نفي القول الذي ورد في الاحتمال ، وهو : « من ادعى صرف لفظ عن ظاهره الى مجازه » فكلامه منصب على لفظ غير معين . ومعلوم ان الصرف عن الظاهر لا يدخل كل الالفاظ بل يدخل بعضها دون بعض ، والا لادعينا ان اللغة كلها مجاز ولضاعت الحقيقة . وهذا قول فاسد .

والعلامة ابن القيم ممن يعرفون ماذا يقولون ، وماذا يعنون مما يقولون . ولو كان قصده انكار المجاز - هنا - نقال :

« من ادعى صرف الالفاظ ، او صرف اللفظ . فيخرج بالانكار من الجزئيات الى الكليات .

ولكنه لم يقل غير : من ادعى صرف نفظ . يعنى : اى لفظ . وهذا كلام صادق ؛ لان من يقول هذا اللفظ مجاز طوالب بما صوره العلامة ابن القيم ، فان بين ما طوالب به كان كلامه صحيحا . وسلمنا له بصحة الصرف من الحقيقة الى المجاز .

وان لم يبين لم نسلم له مع اعترافنا بان الحقيقة حقيقة فى مواضعها والمجاز مجاز فى مواضعه غير منكرين لواحد منهما .

السؤال الخاتم :

وصلنا لان الى السؤال الخاتم . فقد عرفنا ان الامام ابن القيم قد انكر المجاز من خلال اكثر من خمسين وجها . ثم نقلنا عنه تاويلات مجزية وردت فى كلامه مرات . وذكرنا صوراً متعددة لورود المجز فى حر كلامه صريحا بلفظه ومعناه . بل انه احتج به مرات فى اخطر القضايا العقديّة ، وهى مسألة الصفات . فكيف يفسر هذا التناقض فى اعمال علم من اعلام الامة . وشامخ من ابرز شوامخها ١٤

والجواب فى ايجاز :

ليس لهذه الظاهرة من تفسير الا ما فسرنا به سلوك شيخه من قبل . الامام احمد بن تيمية .

فالرجلان مقران بالمجاز ، وانما انكراه فى مواقف طارئة غير نصيلة لما رايا مصلحة فى انكاره . انهما ارادا ان يحدا من فوضى التاويل التى وصلت عند بعض الطوائف الى حد التعمية والالغاز ، وعبث بعض رعوس تلك الطوائف بحرمة النصوص وكادوا يفقدون الناس الثقة فى ظواهر الالفاظ والتراكيب ودلالاتها . وقد عرضنا من قبل نماذج منها ، وبخاصة تفسير محيي الدين بن عربى ، من رعوس الصوفية ، وبعض غلاة الشيعة . الذين اساعوا الى اقدس النصوص وهو القرآن الكريم . فالذين كذبوا نوحا صاروا بفوضى التاويل كراما بررة ، وبقرة بنى اسرائيل المامور بذبحها صارت عائشة لم المؤمنين ١٤

والذين خاضوا فى تاويل الصفات الالهية اتى بعضهم بالاعاجيب هذه الظواهر هى التى حملت الشيخين الجليلين على ان ينكرا المجاز وان كانا مقريين به . وهما ققيهان بارزان . وسد الذرائع عند الفقهاء وبخاصة المجتهدين منهم سلاح ماض فى وقف الاخطار ودرء الفتن والمفاسد .

والامام ابن القيم قد تصدى لهذه الفرق ، وارسل صواعقه على الجهمية والمعتلة . ثم جمع الجيوش الاملامية لغزو المعتلة والجهمية . والمجاز ليس عقيدة حتى يرمى منكرها بالفسق او الكفر .

وتقييد المباح اذا دعت اليه ضرورة مباح . هذا هو السدى اعتقدناه وندين الله به . وهو اسلم منهج يفسر به موقف هذين الشيخين الجليلين . حما مقران بالمجاز ، نعم ما فى ذلك من شك . ثم انكراه ، نعم ما فى ذلك من شك ؟ ولكن الفرق كبير بين اقرار هو الاصل ، وانكار اتخذ وسيلة لدفع ضرر ، وسدا لمنفذ خطر ومن يدعى غير ذلك فعليه الدليل . وفوق كل ذى علم عليم .

المبحث الثالث

مَنْعُ جَوَازِ الْمَجَازِ؟

٢- الشيخ الشنقيطى (١)

هو واحد من فضلاء وعلماء الامة فى العصر الحديث . ومن سيرته تعلم أنه كان عصاميا فى تحصيل العلم ، وقد اغانه على هذا نبوغ مبكر وعناية أسرته به ، فهو لم يتخرج فى جامعة ، ولم ينتظم فى سلك التعليم النظامى . وكثير من العلوم التى برز فيها ليس له فيها استاذ غير نفسه ، وقد كتب الله له حظا وفيرا من السعادة ، فمكّن له البقاء فى الأرض المقدسة . وجاور سيد المرسلين ﷺ ، وتولى التدريس بالمسجد النبوى ، ثم بالرياض عاصمة المملكة العربية السعودية ، ثم بالجامعة الاسلامية . . . وله مؤلفات لها كل تقدير واحترام . ومن اهمها فيما نرى كتابه العظيم : أضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن ، ويقع فى عشرة اجزاء كبار وضع المؤلف منها سبعة ، ثم وافته المنية فاكمله احد تلاميذه متبعا فى التكميل نفس المشهج الذى سار عليه شيخه من قبل . والكتاب عظيم الفائدة فريد فى بابه . بدت فيه روح الفقيه المفسر الاصولى فكان رحمه الله اصوليا حذقا ، ومنظرا ماهرا ، وادبيا ذواقة (٢) . ومن مؤلفاته رسالة صغيرة الحجم دعاها :

« منع جواز المجازم فى المنزل للتعبد والاعجاز » .

وعنوانها دال على موضوعها . فقد ذهب قبيلا الشيخ رحمه الله الى انكار المجاز فى اللغة ، وفى القرآن الكريم ، مترسما خطى الامام احمد بن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم . وانكاره لمنع المجاز فى القرآن اشد واعنف من انكاره اياه فى اللغة .

والرسالة مطبوعة فى نهاية الجزء العاشر من أضواء البيان . وقد طبعت قبلة منفصلة ، وتقع فى قرابة اربع ملازم من القطع الكبير ،

(١) هو محمد الامين بن محمد المختار الشنقيطى يتصل نسبه بقبيلة ضمير العربية ولد عام ١٣٠٥ هـ بموريتانيا الاسلامية ، وتلقى تعليم على طريقة القدماء من افراد أسرته وعلماء موريتانيا . وتولى التدريس بالمسجد النبوى والرياض والجامعة الاسلامية وتوفى عام ١٣٩٢ هـ بمكة المكرمة .
(٢) انظر ترجمته فى الاضواء (الجزء العاشر)

وأرقام صفحاتها منفصلة عن الترقيم الموضوع لأجزاء الأضواء . ويغلب عليها المنهج الجدلي ممتزجا باصطلاحات الأصوليين .

الشنقيطي وإنكار المجاز :

مما تقدم يتضح أن الشيخ الشنقيطي منكر للمجاز ، بل هو أشهر من كتب من علماء العصر بحثا مستقلا في إنكار المجاز . متبنيا المذهب الجدلي النظري الذي تعرفنا عليه بأدلته القاطعة عند كل من الامامين ابن تيمية وابن القيم .

وكان من المسلم به أن نضرب عنه صفحا ؛ لأنه أقام إنكاره هذا على ما كتبه الامامان من قبل ، وما نحن قد فرغنا من نقد ما كتبه نقدا موضوعيا أسفر عن نتائج مهمة . فإذا انهار الأصل انهار ما بنى عليه . وما كتبه الامامان من قبل قد وقفنا على حقيقته ، واثبتنا بالأدلة الصادقة انهما كانا مقرين بالمجاز ، وما إنكراه الا من باب سد الذرائع على الوجه الذي مضى مفصلا في هذه الدراسة . ولكننا اردنا أن نخص كلام الشيخ الشنقيطي بنقد مستقل حتى لا يظن ظان أننا ما تركناه الا لقوة حجته . وحتى تكون هذه الدراسة قد أحاطت بكل أطراف النزاع قديمها وحديثها ، ولتكون الدراسة وافية او قريبة من الوفاء بموضوعها .

موضوعات رسالة الشيخ الشنقيطي :

وضع الشيخ رسالته في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة : في المقدمة ذكر الخلاف حول منع المجاز وجوازه (٣) .

وفي الفصل الأول ناقش مقولة « كل ما جاز في اللغة جاز في القرآن (٤) » .

(٣) منع جواز المجاز في النزل للتعبئة والاعجاز : ٦ .

(٤) نفس المصدر : ١٠ .

وفي الفصل الثانی ناقش الآیات التي احتج بها مجوزو المجاز
في القرآن الكريم (٥) .

وفي الفصل الثالث ناقش ما أسماه : اشكالات تتعلق بنفي المجاز
أو دليل المنع (٦) .

وفي الفصل الرابع ناقش : تحقيق المقام في آیات الصفات مع
نفي المجاز عنها (٧) .

وفي الخاتمة : عرض مناظرة عن نفي بعض الصفات بالطرق
الجدلية (٨) .

ما يدخل معنا في هذه الدراسة :

والذي يدخل معنا في هذه الدراسة - حسب منهجها - هو
المقدمة والفصول الثلاثة الأولى . أما مسألة الصفات فهذه قضية أخرى
لم نتطرق لها - قبلاً - إلا عرضاً . وليس من منهجنا أن نفصل القول
فيها مع اعتقادنا الذي تزول الجبال ولا يزول أن الله تعالى « ليس
كمثله شيء » وحتى مع صدق نفي المجاز عنها فإن ذلك لا ينفي
المجاز في غيرها كما سيأتي .

ونشير في مناقشتنا للشيخ رحمه الله على نفس المنهج الذي
وضعه هو في رسالته :

نقد ما أورده في المقدمة :

من أبرز ما ذكره في المقدمة أن المجاز مختلف في وقوعه في

(٥) نفس المصدر : ٣٣ .

(٦) نفس المصدر : ٤٠ .

(٧) نفس المصدر : ٥٣ .

(٨) نفس المصدر : ٥٧ .

اللغة . وان ابا اسحق الاسفرائينى و ابا على الفارمى قاللا لا مجاز فى اللغة كما عزاه لهما ابن السبكى فى جمع الجوامع (٩) .

ويترتب على هذا ان مجوزى المجاز فى اللغة اختلفوا مرة اخرى حول وقوعه فى القرآن وعدم وقوعه ، وراح يردد ما ردده غيره من قبل من ان ابن خويز منداد من الماكبية ، وابن القاص من الشافعية . وضم اليهما موقفى الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، وقال انهما اوضحا منعه فى اللغة اصلا (١٠) .

نقد هذا الكلام :

مثل هذا الكلام كان له بريق ووجه من قبل ، ولكن بعد الذى كشفت عنه هذه الدراسة اصح مجرد نقوش ورسوم لا طائل تحته .

فابو اسحق مظلوم فى هذه النسبة اليه ، فقد علمنا من قبل ان له نصا مستفيضا فى المجاز نقله العلامة ابن القيم كما اشرنا الى ذلك فيما تقدم . ونقل مثله من قبل ابن القيم امام الحرمين . ولابى اسحق تاويلات هى من صميم المجاز .

اما ابو على فالظلم الواقع عليه اشد من الظلم الواقع على ابي اسحق ، فقد روى عنه تلميذه ابو الفتح ابن جنى اثارا فى المجاز ، وكذلك الامام عبد القاهر الجرجانى ثم الامام ابن القيم نفسه فى كتابيه ؛ « الصواعق » و « شفاء العليل » (١١) .

اما موقفا الامامين ابن تيمية وابن القيم ، فقد قدمنا ما فيه الكفاية حولهما . ولم نجد لهما فى مذهب الانكار دليلا واحدا ليس فيه مقال -

(٩) نفس المصدر : ٦ .

(١٠) المصدر السابق : ٢٧ .

(١١) انظر (٩٦٠) . من هذه الدراسة .

لا مجاز في القرآن وأن صح في اللغة :

هذا مما أورده الشيخ في المقدمة . ونصه بالحرف :

« والذي ندين الله به ، ويلزم قبوله كل منصف محقق أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقا على كلا القولين :

أما على القول بأنه لا يجوز في اللغة أصلا - وهو الحق - فعدم المجاز في القرآن واضح .

وأما على القول بوقوع المجاز في اللغة العربية فلا يجوز القول به في القرآن » (١٢) .

تعقيب قصير :

نقف أمام عبارتين أوردهما ضمن هذا النص : أحدهما قوله « ويلزم قبوله كل منصف محقق . . . » .

وثانيتهما قوله واصفا مذهب منع المجاز في اللغة بأنه - وهو الحق « ولنا عليهما تعقيب واحد :

إن هاتين العبارتين ، أو الحكمين ، لم يقر الشيخ الشنقيطي ولا أحد قبله من ما نعى المجاز دليلا واحدا صحيحا يلزم منه « الالتزام » والقبول ، أو يجعله حقيقا بأنه « الحق » فهما دعويان لم يؤيدهما دليل . ولو أن الشيخ الشنقيطي تتبع كل ما قاله الإمام ابن تيمية والإمام ابن القيم لما سولت له نفسه أن يقطع بالحقية والالتزام . ويبدو أنه لم يقرأ لابن تيمية سوى ما كتبه في « الايمان » ولم يقرأ لابن القيم غير ما كتبه في « الصواعق » فجزم بما جزم - ولو كان تجاوز هذين المصدرين لكان له موقف آخر .

كل مجاز يجوز نفيه :

قال الشيخ : « وأوضح دليل على منعه في القرآن اجماع القائلين بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه ، ويكون نافية صادقا في نفس الأمر (٣١) . ويرتب على هذه المقولة مقولة أخرى فيقول :

« فيلزم من القول بأن في القرآن مجازا أن في القرآن ما يجوز نفيه ولا شك أنه لا يجوز نفي شيء من القرآن » (١٤) .

ويستطرد فيضع شكلا متطابقا على طريقة المناطقة في الاستدلال فيقول : « وطريق مناظرة القائل بالمجاز في القرآن هي أن يقال :

« لا شيء من القرآن يجوز نفيه ، وكل مجاز يجوز نفيه . ينتج : لا شيء من القرآن بمجاز » (١٥) .

ويجزم - رحمه الله - بأن مقدمتي هذا الاستدلال صحيحتان ليثبت ان النتيجة صحيحة .

نقد هذا الكلام :

وقع الشيخ هنا في عدة مبالغات ادت الى فساد ما جزم به من احكام وتقديرات :

اولا : انه ادعى اجماع القائلين بالمجاز على جواز نفيه . وحكاية الاجماع - هنا - مغلوطة . فالذين قالوا هذا هم الاصوليون في سردهم لأمارات المجاز . والاصوليون لا يؤخذ عنهم درس المجاز ، لان لهذا الفن رجالا وفرسانا آخرين هم علماء البلاغة والبيان . اما الأصوليون فمع ما لهم من دقة وطرافة في مباحث المجاز فان لهم - كذلك - تصورات

• (١٣) نفس المصدر : ٨

• (١٤) نفس المصدر : ٨

• (١٥) نفس المصدر : ٩

لا يجازيهم عليها أحد من ارباب الصناعة وحذاقها . وقد ناقشنا كثيرا من تصوراتهم غير المسلمة فى البحث الخاص بهم .

ومما لا نسام تكراره أن شيخ الاسلام وتلميذه ابن القيم ، وتلميذهما الشيخ الشنقيطى اداروا معركتهم فى نفى المجاز مع الاصوليين ، ولم يديروها مع رجالها المشهود لهم بالتحقيق والتحرير فى مسائل البلاغة بعامة والمجاز بخاصة . فأين هو الاجماع الذى يحكيه الشيخ رحمه الله ويجزم به ويعتمد عليه فى الاستنباط ؟

ثانيا : ان الشيخ جزم بصحة المقدمتين ، وهذا كلام فيه مجال ، علما بأنه لم يحدد المراد بالنفى الذى قال فيه : لا شىء من القرآن يجوز فيه ومع هذا فانتنا نضع امام الشيخ بعض ما حكاه القرآن الكريم عن بعض الكفرة والعصاة مثل قوله تعالى عن فرعون لقومه :

« اننا ربكم الاعلى » (١٦) .

وقوله لهم كذلك : « ما علمت لكم من ائ غيرى » (١٧) .

وقول ابليس فى المفاضة على آدم « انا خير منه » (١٨) .

وقول منكرى البعث على البعث : « ذلك رجوع بعيد » (١٩) .

وقول اليهود والنصارى فى عزير. والمسيح : « وقاتلت اليهود عزير ابن الله . وقاتلت النصارى : المسيح ابن الله . . . » (٢٠) .

وحكاية الله عن المنافقين حين رجعوا عن القتال مع البنى وقاتلوا :
« ان بيوتنا عورة » (٢١) .

(١٦) النازعات : ٢٤ .

(١٧) التخص : ٣٨ .

(١٨) ص : ٧٦ .

(١٩) ق : ٣ .

(٢٠) التوبة : ٣٠ .

(٢١) الاحزاب : ١٣ .

هذه مجرد مثل لما حكاه القرآن الأمين عن بعض الكفرة والعصاة .
فما رأى الشيخ رحمه الله فى هذه الحكايات ؟ اكان قائلوها صادقين فى
تصوير الدعوى التى دبجوها . ؟ ام كانوا كاذبين ؟

وما هو موقف المؤمن الصادق الايمان منها ؟ ايقول : ان فرعون
كان صادقا ، ومنكرى البعث ويهود والنصارى والمنافقين كانوا كذلك
صادقين فيما حكاه عنهم القرآن الكريم من اقوال ومزاعم . ؟ كيف
والقرآن نفسه كر عليها فنفاها ، فقال فى قول اليهود والنصارى :
« ذلك قولهم بأفواههم » وقال معقبا على دعوى المنافقين « وما هى
بعورة » .

ونعود فنقول : ان الشيخ لم يحدد ما هو مراده من النفى الذى
لا يجوز فى القرآن ؟ فان كان اراد اننا لا نقول على شىء فى القرآن
انه ليس قرآنا فنحن وكل المؤمنين معه . وان اراد ان بعض المعانى التى
فى القرآن لا يجوز نفيها ويجب اعتقاد الصدق فيها فهذا القول فى حاجة
الى مراجعة . وقد بينا الدليل .

واما المقدمة الثانية « وكل مجاز يجوز نفيه » فان الشيخ اخذ هذه
الجملة على ظاهرها ، واهمل تفسير الاصوليين لها ، وهو بلا نزاع قد
وقف عليه وهذا مما يدعو الى العجب .

فلاصوليون حين قالوا : من علامات المجاز انه يجوز نفيه . وقال
لهم المعارض : ان المجاز كذب اذن . اجابوا على قول المعارض بجواب
مقنع جدا . فقالوا : (٢٢)

حين نقول للبئيد حمار ، وللشجاع اسد يصح ان يقال : ليس هو
بحمار وانما هو انسان ، وليس هو باسد وانما هو رجل . وهذا من
امارات المجاز عندنا ، ولكنه لا يحيل المجاز الى كذب ؛ لان هذا النفى
منصب على « ارادة الحقيقة » لا على المتنى المجازى . يعنى ليس هو حمارا

(٢٢) لم نحك قول الاصوليين بلفظه ، وانما عبرنا عن معناهم بصياغة
جديدة اوضح فى الدلالة على المراد .

حقيقة ولا اسدا حقيقة . والمجازى حين يقول عن البليد انه : حمار ، وعن الشجاع انه : اسد لا يريد ان يثبت لهما حقيقة الحمارية والاسدية . وانما يريد ان يثبت المعنى المفهوم من « الحمار » وهو البلادة . والمعنى المفهوم من « الاسد » وهو الشجاعة .

فالناقى لم يقصد نفي المعنى وانما أراد نفي الحقيقة . ولا يلزم من هذا كذب المجازى لانه لم يدع لهما حقيقة الحمارية والاسدية . وانما يكون المجاز كذبا لو صح انصباب النفي على المعنى المراد ، فصح نفي البلادة والشجاعة . وهذا غير وارد قطعا .

وباختصار نقول : ان المقدمتين اللتين اعتمد عليهما الشيخ فى الاستدلال غير مسلمتين . ويلزم من هذا فساد النتيجة ، المتولدة عنهما وهى منع جواز المجاز فى القرآن . وهو المطلوب .

كل ما جاز فى اللغة العربية جاز فى القرآن :

أورد الشيخ رحمه هذه المقولة على أن مجوزى المجاز فى القرآن كانوا قد استدلوا بها على صدق مذهبهم . وأعمل فيها ذكاهه المنطقى ومحصوله النظرى الجدلى ، وانتهى الى انها مقولة كاذبة ترتب عليها كذب مطلوبها . وهو دعوى وقوع المجاز فى القرآن الكريم .

ومما نلقت اليه الانظار أن الشيخ غالى جدا فى التعصب لرايه . ودفع رأى خصومه ، فتراه يقول :

« والدليل على صدق الجزئية (٢٣) الساببة التى نقضنا بها كليته الموجبة كثرة وقوع الاشياء المستحقة فى اللغة عند البيانين ، كاستحسان المجاز ، ، وهى ممنوعة فى القرآن بلا نزاع . . » (٢٤) .

(٢٣) يشير الى قضية احتج بها هو وعى : « بعض ما يجوز فى اللغة العربية لا يجوز فى القرآن » والتى نقض بنا الكلية الموجبة وهى : كل ما جاز فى اللغة العربية جاز فى القرآن . .
(٢٤) منع جواز المجاز : ١١ .

فقد غالى نـ عفا الله عنه نـ فى تصوير المسألة . وقال : ان القرآن ممنوع وقوع المجاز فيه بلا نزاع ؟ !

فاذا كان المنع بلا نزاع فلماذا وضع هو رسالته : منع جـبواز المجاز . . . « وعلى من يرد فيها ؟

وقارىء هذه الدراسة يعلم علم اليقين ان علماء الامة اطبقوا على وقوع المجاز فى القرآن ، ولم يشذ منهم الا قليل . فكيف يستقيم قول الشيخ عفا الله عنه ان منع وقوع المجاز فى القرآن لا نزاع فيه ؟

وقد تخيل الشيخ انه بهذا الاستدلال ابو عذرة منع كثير من الفنون البلاغية من ورودها فى القرآن مثل :

الرجوع ، وحسن التعليل ، وبعض انواع المبالغة . الخ .

تعقيب :

نستطيع ان نقول ان هذا الكلام لا طائل تحته وان اصاب فيه الشيخ ؛ لان القاعدة التى ساقها لم تثبت عند مجوزى المجاز ، وهى كل ما جاز فى اللغة العربية جاز فى القرآن . فالشعر مثلا جائز فى اللغة ولم يقل احد من العلماء بوروده فى القرآن ومنع بعضهم ان يقال ان فى القرآن سجعا ، كما منعوا تجاهل العارف ، وحسن التعليل قولاً واحداً . وهذا معناه انهم لم يقولوا : ان كل جائز فى اللغة جائز فى القرآن اذن فهذا الكلام من الشيخ لم يصادف محلاً . وعلماء الامة يشاركونه فى تنويه كلام الله عن كل كلام هازل او غير شريف المعنى . فما الجديد الذى اتى به رحمه الله .

وصفوة القول : ان هذه المقولة لا صلة لها باثبات المجاز فى القرآن او نفيه عنه .

الرد على شواهد الجواز :

وينتقل الشيخ بعد هذا الى مناقشة الشواهد القرآنية التي كان مجوزو المجاز في القرآن قد استشهدوا بها . ومنها قوله تعالى :

« جعارا يريد ان ينقض » وقوله : « واسأل القرية » وقوله :
« جناح الذل » .

ويذهب الشيخ الى ان هذه الالفاظ مستعملة في حقائقها اللغوية وليست مجازات . وفي الآية الاولى يقول :

« فالجواب » : ان قوله « يريد ان ينقض » لا مانع من حمله على حقيقته الارادة المعروفة في اللغة ؛ لان الله يعلم للجمادات مالا نعلمه لها . كما قال تعالى : « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

« وقد ثبت في صحيح البخارى حنين الجذع الذى كان يخطب عليه ﷺ . وثبت في صحيح مسلم انه ﷺ قال : « انى لاعرف حجرا كان يسلم على فى مكة » . فلا مانع من ان يعلم الله من ذلك الجدار ارادة الانقضاء » (٢٦) .

تعقيب : نحن لا ننكر علم الله المحييط بكل شيء ، ولكن الله خاطبنا على عادتنا فى الخطاب وليس على مقتضى علمه المحييط . ولما اراد الله لرسوله سليمان شيئا من ذلك علمه منطق الطير ، والا لما فهم سليمان عليه السلام كلام الودود ، ولا كلام النملة . وبعد تعليمه فهم وصار ذلك معجزة لسليمان عليه السلام .

وكذلك حنين الجذع ، وتسليم الحجر على نبينا ﷺ كان من الخوارق والمعجزات ، والحجر الذى كان يسلم عليه لم يسمع تسليمه ولم يفقه معناه الا صاحب الرسالة ﷺ . واين نحن من اصحاب الرسالات واهل الخوارق والمعجزات ؟ !

ان معيار الدلالات فى اللغة خاضع لضوابط المتكلمين بها لا تتجاوز المتعارف عندهم ، والا لأصبحت احاجى والغازا . ومن اجل هذا لم يرسل الله رسولا الا بلسان قومه ليبين لهم .

استطراد :

ويستطرد الشيخ فيقول : « انه لا مانع من كون العرب تستعمل الارادة عند الاطلاق فى معناها المشهور . وتستعملها فى الميل عند دلالة القرينة على ذلك . وكلا الاستعمالين حقيقة فى محله » (٢٧) .

تعقيب :

فى هذا الكلام صواب وغير صواب . اما الصواب ففى استعمال العرب الارادة فى معناها المشهور عند الاطلاق ، وفى غيره بمعونة للقرينة وهذا ما يقوله مجوزو المجاز ، فقد اتفقنا اذن فعلام الجدل ؟ !

واما غير صواب فجعل كلا الاستعمالين حقيقة فى محله . فقد اقر الشيخ رحمه الله ان هناك فرقا بين الاستعمالين . والفرق يعنى فيما يعنى اختلاف التسمية . فما دام الاول يسمى حقيقة ، وهو بها جدير فبم نسمى الثانى لنمايز بينهما فى التسمية كما تمايزا فى الدلالة ؟ !

لو سميناها معا حقيقتين او مجازين ، او جمدت اللغة فلم نجد فيها علامة تميز به الاثنان لكانت اللغة قاصرة عن دقائق البيان . ؟ كيف وهى لغة التنزيل المحكم المعجز :

ان نغتنا الجميلة وافية بحاجات المعبرين كل الوفاء . وان فيها فروقا جد واضحة بين المتماثلين ، كالبيدين والرجلين والعينين . ولا

يعنى أحد التماثل بين هذه الالفاظ . ولكن اللغة تفرق بينهما
فيقال :

اليد اليمنى واليد اليسرى ، وهكذا الرجلان والعينان . فلو كنا
لا نجد علامة للتفرقة بين المعنى عند الاطلاق ، والمعنى عند التقييد لكان
ذلك قصورا فى لغة لا تعرف القصور . ولكن لغتنا اسعفتنا بكيفيات الدقة
فى التعبير . فكان المعنى عند الاطلاق حقيقة ، وعند التقييد الخاص
مجازا . وان كان ليس كل مقيد مجازا .

والواقع يدفع دعوى الشيخ التساوى بين الداللتين . فهل كان
العربى ذو السليقة العربية يفهم من قولنا : اراد الرجل أن ينقض
نفس المعنى من قولنا : اراد الجدار أن ينقض ؟ لو قلنا هذا لاتهمناه
بالبلادة والعجز عن فهم لغته .

ان ارادة الرجل او الانسان العاقل موضع مدح ان كانت فى الخير ،
وموضع ذم ان كانت فى الشر .

اما ارادة « الجدار » فلا تمدح ولا تذم . ولو كان العربى يفهم
من تلك الارادة ما يفهم من هذه الارادة لما استحق ان يخاطبه الله بكلامه
الرفيع المعجز .

والصياغة القرآنية نفسها ترد هذا الفهم . فالنظم القرآنى يقول:
« فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فلقامه » قال فاقامه ليدل على أن
المراد من « الارادة » الاعوجاج والميل . اى أن موسى عليه السلام رأى
الجدار مائلا معوجا فاقامه . يعنى جعله قائما مستويا ولعل السر
البيانى هنا هو تصوير قرب الجدار من الانقضاض والتهدم ، بارادة
المريد حقيقة لهذا التهدم ، فكانه هو الفاعل المختار لهذا الفعل (٢٨) .

اما فى قوله تعالى : « واسأل القرية » فقد حاول الشيخ رحمه
الله محاولات عديدة لاخراجها من المجاز عند الاصوليين والبيانيين

وقد وسع دائرة الجذال حولها عله يلتقط خيطا يصل به الى المراد
وننقل فيما يلي ما انتهى اليه من محاولاته . قال رحمه الله :

« فظهر أن مثل وأسأل القرية من المدلول عليه بالاقتضاء وأنه
ليس من المجاز عند جمهور الاصوليين القائلين بالمجاز في القرآن .
وأخرى غيرهم - يعنى البيانين - مع أن حد المجاز لا يشمل مثل :
« وأسأل القرية » لان القرية فيه عند القائل بأنه من مجاز النقص
مستعملة فى معناها الحقيقى ، وإنما نجاعها المجاز عندهم من قبيل
النقص المؤدى لتغيير الاعراب . وقد قدمنا أن المحذوف مقتضى ، وأن
اعراب المضاف اليه اعراب المضاف اذا حذف من أساليب اللغة
العربية » (٢٩) .

نقد هذا الكلام :

ان من يرجع الى كتب جميع الاصوليين يجدهم عند حديثهم عن
اقسام المجاز يمثلون اول ما يمثلون لمجاز النقص بقوله : « وأسأل
القرية » ولا يكاد يشذ منهم احد (٣٠) .

فمحاولة الزام الشيخ الاصوليين باخراج هذه الآية من المجاز
طريقها جدلى بحث .

يضاف الى ذلك أن دلالة الاقتضاء عند الاصوليين واحدة من
دلالات المجاز . وضابط المجاز ينطبق عليه تماما . فان وجد من بينهم
من يرى خلاف ذلك فما أكثر التصورات غير الدقيقة التى يثبتها كثير
من الاصوليين فى بحث المجاز ، والعاصم من هذا الخلط هو تحقيقات
البلاغيين كالمسد والسيد ، وقد صححا كثيرا من تصورات الاصوليين
غير الدقيقة .

اما قول الشيخ : ان القرية مستعملة فى معناها الحقيقى ليتوصل

(٢٩) المصدر السابق : ٣٦ .

(٣٠) انظر مثلا . المستقصى - المنهاج - كشف الاسرار .

بهذا القول الى نفي المجاز عنها فهذا كذلك - مردود . لان القرية
هنا لها تخريجان :

الأول : انها باقية على مدلولها الحقيقي فعلا ، وهذا لا يخرجها
من المجاز ؛ لان الذى فيها مجاز عقلى واقع فى النسب والاستناد .
والمجاز العقلى لم تخرج فيه الالفاظ عن مدلولاتها اللغوية ولذلك كان
التجوز فيه عقليا .

الثانى : اخراجها عن المدلول اللغوى فشبهت بمن يمال ويكون
التجوز فيها لغويا (استعارة بالكناية) وعلى كلا التقديرين فهى غير
خارجة عن دائرة المجاز سواء قلنا باستعمالها فى معناها الحقيقي ،
او خروجها عنه فأين المفر .

اما قوله : جاءها المجاز من تغيير الاعراب « فليس بدقيق لان
تغيير الاعراب ترتب عليه تغيير المعنى فأصبحت القرية معه «ممسؤلة»
وكان المسؤل فيما لو لم يغير اعرابها هو اهلها لا هى .

وهذه الآية لفتت نظر الرواد منذ عهد سيبيويه ، وكان لها فضل
كبير فى تنشئة المجاز وتطوره ، ولكن الشيخ رحمه الله بعد خمسة
عشر قرنا يريد أن يعكس مسيرة الفلك ، وهذا شىء فأت أو انه :

جناح الذل :

ويذهب الشيخ الى أن الذل له جناح كجناح الطائر من حيث يرى
إن الجناح المضاف للذل حقيقة كالجناح المضاف للطائر . وهذه مماحكات
لفظية فالذل معنى وقصد ، وصورة معقولة ، وليس بهيكل
ولا جسم ، وقد اغرى الشيخ أن يقول : ان جناح الذل حقيقة لا مجاز
آيات من القرآن الكريم اضيف فيه الجناح لغير ذى جناح ، مثل
قوله تعالى : « واضمم اليك جناحك » وقوله تعالى : واخفض

تجناحك لمن اتبعك من المؤمنين » . وأقوال وردت عن العرب مثل:
قولهم :

وانت الشهير بخفض الجناح
فلاتك فى رفعه أجدا

والشيخ - رحمه الله - حفظ شيئا وغابت عنه أشياء . فليست
دلالة الجناح على « الجنب واليد » كدلالة الجانب على الجانب واليد.
على اليد فالجناح فى قوله تعالى : ولا طائر يطير بجناحيه « غير
الجناح فى قوله سبحانه : « واخفض جناحك . . » ، والدليل على
ذلك أن القرآن الكريم يستعمل الجناح فى مواضع ، واليد فى مواضع .
والمواضع التى يستعمل أفيها « اليد » مطلوب فيها دقة الضبط لأنها
موارد للأحكام الشرعية .

فى بيان حد المرقعة جاء فى التنزيل المحكم : فاقطعوا
أيديهما (٣٢) ، ولم يقل جناحيهما .

وفى بيان كيفية الوضوء جاء فيه : « .. فاغسلوا وجوهكم
وأيديكم الى المرافق » (٣٣) .

وفى بيان كيفية التيمم جاء فيه : « وأيديكم منه » (٣٤) .

وجاء فيه أيضا : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » (٣٥) .

وفى بيان حد المفسدين فى الارض يقول : « او تقطع أيديهم
وأرجلهم من خلاف » (٣٦) .

-
- (٣٢) المائدة (٣٨) .
 - (٣٣) المائدة : ٦ .
 - (٣٤) المائدة : ٦ .
 - (٣٥) النساء : ١٠٧ .
 - (٣٦) المائدة : ٣٦ .

وفى بيان التفضيل على المؤمنين بكف الاذى عنهم جاء فيه :
« اذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم » (٣٧) .

لم يقل فى كل ذلك : اجنحتكم ولا اجنحتهم . فدل ذلك على أن الجناح ليس يدا . وانما تشبه اليد بالجناح فى مواضع اثاره العواطف كما امره . فهى فى الاولى دلالة علمية مقنعة . وفى الثانى دلالة أدبية ممتعة .

أما ورود ذلك عن العرب . فالعرب ما اكثر المجازات فى كلامهم . ولولا ورد المجاز عنهم لما وجد له اثر فى العصور اللاحقة . ولما حفل به القرآن الكريم .

الرجوع الى الكناية :

وكاننا بالشيخ رحمه الله قد احس بضعف ما ذهب اليه فعدل عن الحقيقة الخالصة الى الكناية فقال :

« والجواب : ان الجناح فى قوله تعالى : « واخفض لهما جناح الذل » ان الجناح هنا مستعمل فى حقيقته ؛ لان الجناح يطلق على يد الانسان وعضده وابطه !!!

والخفض مستعمل فى معناه الحقيقى . . لان مريد البطش يرفع جناحيه ومظهر الذل والتواضع يخفض جناحيه . فالامر بخفض الجناح للوالدين كناية عن لين الجانب . . « (٣٨) .

تعقيب :

ان الذهاب الى حقيقة الجناح والخفض - هنا - فيه حجر على معنى الآية الوارف الظلال . فقد يكون « الولد » خافض الجناحين ،

(٣٧) المائة : ١١ .

(٣٨) منع جواز المجاز : ٣٨ .

وهو مع هذا من اشد الناس عنفا ، والحقهم اشدى بوالديه . ولا يكون -
على هذا الفهم الضيق « باراً بوالديه الا اذا خفض جناحيه . هـذا
لازم الوقوف عند المعنى الحقيقي للجناح والخفض .

وكذلك فان رفع الجناحين لا يلزم منه الشدة والعنف ، فقد يكون
دليلا على الاستسلام وفقدان الحول والقوة ؛

وهذه المحاذير لا ترد اذا حملنا الكلم على التمثيل بحالة الطائرة
فانه يكون اقرب ما يكون من النفع والقرب من مريديه اذا خفض جناحيه
وترك الطيران وهبط على الارض ، وحين يكون طائرا فذلك هو الشروء
والعقوب بعينه . ؟

وما رأى الشيخ رحمه الله فى ولد اقطع اليدين او مشلولهما
اهذا مستحيل عليه أن يببر والديه حيث لا يدان لولا جناحان له
يخفضنهما ؟ .

واذا غرضنا الطرف عن هذا كله ، انسى الشيخ رحمه الله ان
الكناية فيها جانبا حقيقة ومجاز . فليست هى حقيقة خالصة ،
ولا مجازا خالصا . فالقائل بجواز ورودها فى القرآن قائل - لا محالة -
بوقوع نصف مجاز فى القرآن ، وهو يستوى مع من قائل بوقوع مجاز
كامل . فاین المفر مرة اخرى .

المجاز ليس أعجميا !؟

فى مواضع كثيرة ردد الشيخ على ما يسميه غيره مجازا انه ليس
بمجاز ، بل هو أسلوب من اساليب اللغة العربية (٣٩) .

وهذا السلوك كان يكون مفيدا فى النزاع لو كان القائلون بالمجاز
يقولون ان المجاز أعجمى وليس بعربى . . اما والمجاز عربى . أصيل
وما عرفت لغة صلتها بالمجاز اقوى من اللغة العربية .

وان كان لابد من فرق بين الشيخ رحمه الله ، وهن ينفى كل اساليب المجاز ويكتفى بأن يطلق عليها انها اسلوب من اساليب اللغة العربية . انما الذى يطلق عليه هو «اسلوب من اساليب اللغة» يطلق عليه غيره انه « مجاز » والاختلاف فى التسمية مع الاعتراف بوجود المسمى لا طائل تحته .

بيد ان خصوم الشيخ اكثر منه دقة وضبطا . لان تسميتهم للمجاز مجازا فيها تمييز واضح عما سواه من الحقائق . اما تسمية الشيخ له « اسلوب من اساليب اللغة » فهذا يطلق على الحقائق كما يطلق على المجازات . . وفى هذا خلط وتمويه .

ايجوز لرجل رزقه الله ذرية ان يسمى الاول منهم ، ويكتفى بأن يدعى كل من الباقين بأنه « ولد فلان » دون ان يكون له اسم يميزه عن اشقائه .!؟

وبعد هذا كله ننتقل الى ما هو اخطر مما نتقدم ، فذمنا هذا السؤال الذى سيجلى حقيقة مواقف منكرى المجاز حديثا كما جلاها قديما . وهذا هو السؤال .

ولكن . . هل سلم الشيخ من المجاز ؟

عرفنا مذهب الشيخ الشنقيطى فى المجاز ، وانه من اشد اهل العصر انكارا له . لا فى القرآن وحده ، بل وهى اللغة كذلك وللشيخ اعمال علمية وضعها قبل موته وهى بين يدي القراء ومن ابرزها - كما سبق - اضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن . الذى كتب سبعة اجزائه الاولى . واكملة احد تلاميذه الى العشرة .

فهل - يا ترى - سلم الشيخ من المجاز فى حر كلامه فطابق مذهبه العلمى السلوكى مذهب الجدلى النظرى الذى تقدم ، فيكون الرجل وفيا بمذهبه فى الانكار ؟

ام انه لم يسلم من القول بالمجاز فى حر كلامه فكان مثل الامام
ابن تيمية والامام ابن القيم له مذهبان :

احدهما : جدلى نظرى انكر فيه المجاز .

وثانيهما : سلوكى عملى مارس فيه ثيئا من المجز ؟

الواقع ان الشيخ رحمه الله مثل الامامين له نفس المذهبين
اللذين لهما ، مع فارق واحد .

فقد استدللنا على مذهبى الامامين بنوعين من الادلة .

● احدهما : التاويلات المجازية .

● وثانيهما : ورود المجاز صريحا بنقظه ومعناه فى حر كلامهما
وان زاد ابن القيم بوضعه مؤلفا فى علم البيان تحدث فيه عن المجاز
حديثا مطولا .

اما الشيخ الشنقيطى رحمه الله فدليلنا على مذهبه السلوكى
العملى نوع واحد هو كثرة التاويلات المجازية فى حر كلامه فقد
قرانا كتابه : اضواء البيان فى اجزائه العشرة ، وظفرنا بالكثير من
التاويلات المجازية الواردة فى حر كلامه بيد اننا لن نستشهد الا بما
ورد فى الاجزاء السبعة الاولى التى كتبها بنفسه . اما ما اكمله تلميذه
الشيخ عطية محمد سالم فلن نعتمد عليه ، حتى لا نحمل الرجل عمل
غيره وان كان التلميذ قد توخى مذهب شيخه بكل دقة واتقان .

ونورد من تاويلاته رحمه الله ما يندرج تحت الفنون المجازية
الآتية :

المجاز العقلى - المجاز اللغوى المرسل - المجاز اللغوى الاستعارى
ومن الله التوفيق .

المجاز العقلى :

اول ما يلقانا من تاويلاته المجازية التى هى من صور المجاز العقلى توجيهه اسناد التوفى الى الله مرة ، واسناده الى ملك الموت مرة ، ثم اسناده الى الملائكة مرة . ونصه فيه بالحرف مع التصرف بالحذف :

« اسند هنا جل وعلا للتوفى للملائكة فى قوله تعالى : « تتوفاهم الملائكة » واسناده فى السجدة لملك الموت فى قوله : « قل يتوفاكم ملك الموت » واسناده فى الزمر الى نفسه جل وعلا فى قوله : « الله يتوفى الانفس حين موتها » وقد بينا . . انه لا معارضة بين الايات المذكورة فاسناده التوفى لنفسه ؛ لانه لا يموت احد الا بمشيئته تعالى . . واسناده لملك الموت ؛ لانه هو المأمور بقبض الارواح واسناده الى الملائكة ؛ لان ملك الموت اعوانا من الملائكة » (٤٠) .

تعقيب :

هذا قوله ، وهو نفس القول الذى يقوله البيانىون حين يقررون ان فى هذه الايات مجازا عقليا . وليس ثمة من فرق بينه وبينهم سوى انهم يطلقون على هذا اسم المجاز العقلى او الحكمى وهو يسكت عن التسمية .

وجعلنا آية النهار مبصرة :

بعد ان اورد الشيخ تفسير السلف لهذه الاية قال بالحرف : « قال مقيده عفا الله عنه (٤١) : هذا التفسير من قبل قولهم : نهاره صائم ، وليله قائم . ومنه :

(٤٠) اضواء البيان : ٢ - ٢٦٧ .

(٤١) هذه العبارة يقصد بها الشيخ نفسه ، ويكررها كثيرا قبل كل حديث

بورده هو ويضيفه الى اقوال السلف .

لقد لمتنا يا ام غيلان فى السرى
:نمت . وماليل المطى بنائم (٤٢)

تعقيب :

هذه الأمثلة التى ذكرها هى هى بعينها التى يمثل بها علماء
البيان فيما يمثلون للمجاز العلقى . وقد طفق الرواد الاوائل يرددون
هذه المثل قبل ارساء قواعد علوم البلاغة على أنها من الاتساع فى
اللغة . والتاويل المجازى فيه ظاهر وان امسك الشيخ عن التسمية .

حجابا مستورا :

قال رحمه الله فى تفسير هذه الآية ما نصه :

« قال بعض العلماء هو من اطلاق اسم المفعول و ارادة اسم الفاعل
اى حجابا ساترا . وقد يقع عكسه كقوله تعالى : « من ماء دافق »
اى مدفوق . « عيشة راضية » اى مرضية فاطلاق كل من اسم الفاعل
واسم المفعول ، و ارادة الآخر اسلوب من اساليب اللغة العربية .
والبانيون يسمون مثل ذلك الاطلاق : مجازا عقليا . » (٤٣) .

وقفة مع هذا الكلام :

ها هو ذا الشيخ رحمه الله لم يستغن عن التاويل المجازى فى
الكشف عن المراد من هذه الآية الكريمة . فأقر ثلاثة تاويلات مجازية
فى القرآن :

مستور بمعنى ساتر ، ودافق بمعنى مدفوق ، وراضية بمعنى
مرضية .

(٤٢) أضواء البيان (٢ - ٤٦٢) .

(٤٣) أضواء البيان : ٢ - ٥٩٦ .

ارتضى هذا التأويل وهو يدرك تماما بم يسميه البيانيون ولكنه
لجا الى تسميته اسلوبا من اساليب اللغة العربية وهذه التسمية لا تمنع
تسمية ادق منها واضبط ، وهى المجاز العقلى . ومعلوم عند النظر
ان هذا خلاف لفظى ليس له محصول . فالشيخ اذن مقر بالمجاز .
وفيم ؟ فى القرآن العظيم الذى اجتهد فى رسلته السابقة ان ينفى عنه
المجاز فلم يستطع ترك التسمية :

اهتزت وربت :

وفى هذه الآية يستعين الشيخ بالتاويل المجازى الواضح للكشف
عن معنى الاهتزاز المسند الى الارض فيها ، فيقول :

« اهتزت : اى تحركت بالنبات . ولما كان النبات ثابتا فيها
ومتصلا بها ، كان اهتزازه كأنه اهتزازها . فاطلق عليها بهذا
الاعتبار ، انها اهتزت بالنبات . وهذا اسلوب عربى معروف» (٢٤) .

وقفه مع هذا الكلام :

هذا التأويل الذى يسميه الشيخ - لحاجة فى نفس يعقوب -
اسلوبا معروفا من اساليب اللغة العربية ، يسميه علماء البيان مجازا
عقليا علاقته المكانية ، لان الارض مكان الاهتزاز ومحل فاسد اليها
وكأنها هى فاعلة الاهتزاز ، وزانه قولهم : نهر جار : اى جار ماؤه
فيه . وحقيقة الآية على تاويله : اهتز نباتها فيها .

وسواء اقر الشيخ بالتسمية المجازية . ام لم يقر . فالمجاز
لازم له .

ونحن مع الزامنا له بالمجاز على حسب تاويله نورد فى الآية
ما لم يقله هو ، ولو كان قاله لكان اجدى على مذهبه فى نفى المجاز
فى هذه الآية بعينها .

فلا مانع أن يكون الاهتزاز مسندا للأرض حقيقة لا مجازا لأنها حين ينزل فيها الماء ، وبخاصة عن طريق المطر ، تهتز ذراتها اهتزازا حقيقيا وأن غاب عن النظر المجرد . وكذلك إذا غمرها الماء سيحا ؛ لأن الأرض تتحرك وتزداد في حجسها باختلاط الماء بها . فكل من الاهتزاز والزيادة في «اهتزت وريت» حقيقتان لغويتان فيها . ومع هذا فإننا نتمسك بما قاله الشيخ ! لا لأنه عين الصواب ولكن لا لزامه بالتأويل المجازي الذي لم يستطع الاستغناء عنه .

المجاز المرسل :

ورود التأويلات المجازية المتدرجة تحت صور المجاز المرسل كثرت في الأضواء كثرة مستفيضة . ويريك تأويل الشيخ لها ما للمجاز من دور جليل الشأن في لغة العرب عامة ، وفي البيان القرآني خاصة ، وأنه لولا المجاز لا ستغلق على الأفهام قسط كبير من القرآن العظيم ، وبخاصة في مجالات الأحكام . وفيما يأتي نماذج متعددة من أقوال الشيخ فيها رحمه الله رحمة واسعة .

وأتوا اليتامى أموالهم :

هذا خطاب من الله لأوصياء اليتامى باعطائهم أموالهم التي كانوا يقومون على رعايتها . والأوصياء إنما صاروا أوصياء بتحقيق وصف اليتيم فيمن هم أوصياء عليه . وتستمر الوصاية مادام اليتيم . فإذا زال اليتيم زالت .

لذلك كان في هذه الآية أشكال حيث أمرت الأوصياء أمرا مطلقا أن يؤتوا اليتامى أموالهم . وهذا - بحسب الظاهر - مناف لحكمة التشريع من نصب وصي على مال اليتامى .

لذلك يقول الشيخ رحمه الله : « أمر الله تعالى في هذه الآية الكريمة بإيتاء اليتامى أموالهم ، ولم يشترط هنا شرطا في ذلك ؛ ولكنه بين بعد هذا أن هذا الإيتاء مشروط بشرطين :

الأول : بلوغ اليتامى . والثانى : ايناس الرشد منهم . وذلك فى قوله تعالى : « وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم » وتسميتهم يتامى فى الموضعين انما هى باعتبار يتمهم الذى كانوا متصفين به قبل البلوغ . اذ لا يتم بعد البلوغ اجماعا « (٤٥) .

وقفه مع هذا الكلام :

تسمية من كان يتيما بعد البلوغ يتيما ، هى مجاز مرسل عند علماء البيان علاقته اعتبار ما كان . ومجاز مطنق عند الاصوليين له نفس العلاقة ، وما قاله الشيخ فى بيانه اعتراف بقول الاصولى وعالم البيان ، ويسميانه مجازا ولكن الشيخ لا يسمى .

وقد رقع التاويل المجازى الاشكال الحاصل حول : كيف نؤتيهم اموالهم وهم ما يزلون يتامى . فجاء المجاز وقال : ليسوا هم فى هذه الحالة يتامى وان سموا - كذلك - لقر بعهدهم باليتيم .

ونضيف الى هذا سرا بيانيا اخر ، وهو ان القرآن سماهم - هنا - يتامى وقد فارقوا اليتيم ترقيقا لقلوب الاوصياء لهم ليحسنوا اليهم فلا يظلموهم شيئا ؛ لان اليتيم وصف يقتضى الاحسان .

هذا ، وقد جانب الشيخ الصواب حين عد قوله تعالى : « وابتلوا اليتامى » نظير قوله : « وآتوا اليتامى » والفرق كبير بينهما . فهم فى « وابتلوا اليتامى » يتامى حقيقة . وفى « وآتوا اليتامى » يتامى مجازا .

النكاح مجاز فى العقد :

من صور المجاز المرسل حكاية الشيخ الخلاف بين العلماء والفقهاء

والاصوليين فى لفظ « النكاح » هل هو حقيقة فى العقد مجاز فى الوطاء .؟ ام حقيقة فى الوطاء مجاز فى العقد (٤٦) ؟

فان كان الاول فهو مجاز مرسل من استعمال المسبب فى السبب، وان كان الثانى فهو مرسل كذلك من استعمال المسبب فى السبب . وعلى كل فالمجاز هنا وارد فى كلام الشيخ بلفظه ومعناه فى سياق يشعر باقراره للمجاز ولا تشتم منه اية رائحة للانكار .

جعللا له شركاء :

فى قوله تعالى : : « فلما آتاهما صالحا جعللا له شركاء فيما آتاهما . . » ذكر الشيخ ان فى الآية الكريمة وجهين يشهد القرآن لاحدهما (٤٧) .

والوجه الذى قال : ان القرآن يشهد له وجه مجازى بلا ادنى نزاع وفيه يقول الشيخ :

الوجه الثانى : ان معنى الآية انه لما اتى آدم وحواء صالحا كفر به بعد ذلك كثير من ذريتهما . واسند فعل الذرية الى آدم وحواء لانهما اصل لذريتهما ، كما قال تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم » اى بتصويرنا لابيكم آدم ؛ لانه اصلهم . بدليل قوله بعده : « ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم » ويدل لهذا الوجه الاخير انه تعالى قال بعده : « فتعالى الله عما يشركون . ايشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون » وهذا نص قرآنى صريح فى ان المراد المشركون من بنى آدم لا آدم وحواء « (٤٨) .

وقفه مع هذا التوجيه :

هذا التاويل محتمل لنوعين من المجاز . فيالنظر الى الآية الاولى

(٤٦) انظر الاضواء : ١ - ٣١٥ .

(٤٧) نفس المصدر : ٢ - ٣٤١ .

(٤٨) اضواء البيان : ٢ - ٣٤١ .

حيث قد أسند فيها فعل ذرية آدم إلى آدم وحواء . فهو مجاز عقلي
من الإسناد إلى السبب .

وأما في الآية الثسانية : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا
للملائكة : اسجدوا لآدم » فهو مجاز مرسل ؛ لأن آدم سبب في توالد
بنية المخاطبين .

وموطن الشاهد أن الشيخ كثيرا ما يحمل آيات القرآن الكريم على
التأويل المجازي الواضح الحسن الجميل . ومع هذا فمذنبه الجدلي
في إنكار المجاز قد عرفناه . وكفى المجاز أصالة أن منكربه لم يستطيعوا
الاستغناء عنه . وهذا من الواضح بمكان .

خلقك من تراب :

ومن المجاز المرسل تأويله لقوله تعالى : « اكفرت بالذي خلقك
من تراب .. » حيث قال فيه :

. « معنى خلقه من تراب أي خلق آدم الذي هو أصله من
التراب » (٤٩) .

والمعنى المجازي في هذا تأويل واضح ، فليس المخاطب هو
المراد ، بل أصله وسببه .

وتأتون في ناديك المنكر :

قال الشيخ في معنى النادى : « فالنادى والندى يطلقان على
المجلس . وعلى القوم الجالسين فيه ، وكذلك المجلس يطلق على القوم
الجالسين فيه . ومن اطلاق الندى على المكان قول الفرزدق

وما قام منا قائم في ندينا
فينطق الا بالتى هي أعرف

وقوله تعالى : « واحسن نديا » ومن اطلاقه على القوم قوله
تعالى : « فليدع نادية » ومن اطلاق المجلس على القوم الجالسين فيه
قول ذى الرمة :

لهم مجلس صهب السبال اذلة
سواسية احرارها وعبيدها (٥٠)

وقفه مع هذا الكلام :

اطلاق النادى والندى على المكان حقيقة . واطلاقه على من هو
حال فيه مجاز بعلاقة المجاورة أو المكانية .

واطلاق المجلس على المكان حقيقة لانه اسم مكان فى أصل
الوضع ، اما اطلاقه على القوم الجالسين فيه فمجاز . وكل هذه
التأويلات مستساغة عند المؤلف فلماذا هجر التسمية اذن ؟

صور اخرى للمجاز المرسل :

وبقيت صور اخرى كثيرة مبثوثة فى ثنايا الكتاب فى اجزائه
العشرة ومنها خروج الاستفهام الى الانكار والتوبيخ والابعاد . وخروج
الأمر والنهى للتهديد والتعجيز وغيرهما من المعانى المجازية ، أثرنا
عدم الاطالة بذكرها كلها وتكتفى منها بما يأتى :

خروج الخبر للتوبيخ :

الخبر موضوع فى اللغة لاعلام المخاطب بمضمون الخبر وفائدته
أو بلازم فائدته وخروجه عن هذين معدود عند علماء البيان من المجاز
المرسل (٥١) .

والمؤلف - كعهدنا به - يتابع القوم فى التأويل المجازى ويتوقف
عن التسمية فتراه فى قوله تعالى : « ذلك بما قدمت يداك » يحمله على

التوبيخ فيقول : « لا يخفى انه توبيخ وتقريع .. وأمثال ذلك كثير في القرآن ، كقوله تعالى « ذق : انك كنت العزيز الكريم » .. والآيات بمثل ذلك كثير جدا » (٥٢) .

والشيخ يسمى مثل هذه الخروجات اسلوبا من اساليب اللغة . وغيره يسميها مجازا والاختلاف في التسمية بعد الاتفاق على وجود المسمى أمره يسير .

خروج الأمر :

وتحدث الشيخ عن خروج الأمر عن مجرد الطلب الى معان أخرى في مواضع كثيرة من تفسيره . ومن ذلك :

قوله في قوله تعالى : « فليمدد .. ثم ليقطع » قال : فصيغة الأمر في قوله « فليمدد » ثم في قوله « ثم ليقطع » لتعجيز (٥٣) .

خروج الاستفهام :

حمل الاستفهام في قوله تعالى حكاية عن منكرى البعث :

« انذامتنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون » على الانكار فقال : « والآيات بمثل هذا في انكارهم للبعث كثيرة ، والاستفهام في قوله : ائنا » انكار منهم للبعث » (٥٤) .

هذه مثل مختارة بغير اختيار من التاويلات المجازية المتدرجة تحت المجاز العقلي والمجاز المرسل أردنا بها الاستدلال على أن الشيخ مع انكاره للمجاز في مذهبه الحدلي النظري ثم يستطيع أن يتخلص من المجاز وهو يتصدى لتفسير كلام الله بنفس الكلام وأرفعه . وهذا

(٥١) انظر بحث : ما يريد المخبر من خبره ؟

(٥٢) أضواء البيان : ٥ - ٤٤ .

(٥٣) نفس المصدر : ٥ - ٥٠ .

يدل على أصالة المجاز وإن انكاره ضرب من المتحكم الذى لا يقوم عليه دليل . ولا شبه دليل .

الاستعارة :

أما المجاز اللغوى الاستعارى فما أكثر تأويلات الشيخ الفضية اليه وان تحفظ هو من التصريح بالاسم .

وفيما يلى نماذج منها نعرضها بكل ايجاز :

فأذاقها الله لباس الجوع والخوف :

عرض المؤلف اختلاف وجهات النظر عند البيانين فى نوع المجاز فى هذه الآية وما قرن به من دقائق الدلالات والاسرار . وهو فى جملة كلامه يرفض كل الرفض ان يكون فى الآية مجاز بناء على ما قرره فى مذهبه الجدلى النظرى من منع جواز المجاز فى القرآن وخلاصة كلامه فى المنع هنا هو قوله :

« فلا حاجة الى ما يذكره البيانين من الاستعارات فى هذه الآية الكريمة وقد اوضحنا فى رسالتنا : منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والاعجاز » انه لا يجوز لأحد ان يقول ان فى القرآن مجازا . . . ووضحنا ذلك بأدلته وبينا ان ما يسميه البيانين مجازا انه أسلوب من أساليب اللغة العربية (٥٥) .

قلت : حسنا ، فليرفض الشيخ ما شاء . ولكن ماذا قال الشيخ فى توجيه هذا التعبير القرآنى الرائع . وهل استطاع . وهو ينكر طريقة للبيانين ان يأتى هو ببديل مغاير تماما لما قالوه . فيه - كما فى قولهم - امتاع واقناع ؟ ام الشيخ يتلقى باليمن ما يصده بالشمال ؟

(٥٤) نفس المصدر (٥ - ١١١) وانظر معه (٥ - ٨٢١) .

(٥٥) أضواء البيان (٣ - ٣٧٨) وما بعدها .

قول الشيخ فى الآية :

ولنسمع الآن للشيخ وهو يفسر الآية الكريمة ، وقد رفض من قبل
طريقة علماء البيان :

قال مقيده عفا الله عنه (٥٦) والجواب عن هذا السؤال ، وهو
أنه اطلق اسم اللباس على ما اصابهم من الجوع والخوف ؛ لان آثار
الجوع والخوف تظهر على ابدانهم ، وتحيط بها كاللباس . ومن حيث
وجدانهم ذلك اللباس المعبر به عن آثار الجوع والخوف اوقع عليه
الاذاقة « (٥٧) .

وقفسة مع الشيخ :

هذا هو كلام الشيخ . ومن يرجع الى كلام البيانين من بلاغيين
ومفسرين وغيرهم يجد ان الشيخ اخذ كلامهم وسار على هداه وحذف
منه ما ينفع ذكره ويضر حذفه ثم ادعى انه لم يذهب مذهبهم . وليس
فى كلامه جديد لم يقوله . فارجع مثلا الى ما كتبه الامام جار الله ،
وما كتبه صاحب الطراز (٥٨) وقارن بين ما قاله وما قاله هو ،
واسأل نفسك : هل خرج الشيخ فعلا عما قاله البيانين الذين رفض
طريقتهم منذ قليل ؟

نجاريه . . ثم نلزمه بما فر منه :

واذا جارينا الشيخ - جدلا - وسلمنا انه غاير ما عليه انبيائون .
فان كلامه ملزم له بالقول بالمجاز درى ام لم يدر . رضى ام لم يرض .

ففى كلامه قد صرح بان آثار الجوع والخوف المحيطة بهم شبيهت

(٥٦) ذكرنا من قبل ان هذه العبارة ويقصد بها الشيخ نفسه : فلنكن على

ذكر منها .

(٥٧) اضواء البيان : ٣ - ٣٧٨ .

(٥٨) انظر الكشاف (٤٣١/٢) والطراز للغلوى (٢٣٦/١) .

باللباس . وعبارته هي : « لان آثار الجوع والخوف تظهر على
أبدانهم ، وتحيط بها كاللباس » هي نص قاطع في الحمل على المجاز .
ولن يفيدده - هنا - أي اعتذار . فما الذي بقي من المجاز - هنا - سوى
التسمية .

نوع الاستعارة في هذا الكلام :

لا نزاع ان في الآية استعارة شبهت فيها الآثار المترتبة على الجوع
والخوف باللباس ، بجامع الاحاطة وشدة الاحساس في كل . وهي
استعارة تصريحية أصلية لوقوعها في اسم الجنس . من قبيل استعارة
المحسوس للمعقول كما يرى بعض البلاغيين . أو استعارة المحسوس
للمحسوس على رأى بعض منهم (٥٩) ويجوز حملها على الاستعارة
التمثيلية التي شبهت فيها هيئة بهيئة وصورة بصورة . وهذا ما
أميل اليه .

الاستعارة في زمن الفعل :

وعن التأويل المجازي - عنده - المدرج تحت الاستعارة في
زمن الفعل قوله في قوله تعالى : « أتى أمر الله فلا تستعجلوه »
فقد قال فيه :

« وعبر بصيغة الماضي تنزيلا لتحقيق الوقوع منزلة
الوقوع » (٦٠) هذه العبارة على قصرها تلزم الشيخ بمتابعة علماء
البيان في جعلها استعارة في زمن الفعل وهي قسيمة الاستعارة في
معنى الفعل .

وبعد اقراره بهذا الأصل المجازي : وضع الماضي موضع المستقبل
تنزيلا للمتوقع منزله الواقع « نبه على انه كثير الوقوع في القرآن
الكريم ، مثل : « ونفخ في الصور » ومثل : « ونادى أصحاب الجنة
أصحاب النار » ومثل : « واشرقت الأرض بنور ربها ، ووضع الكتاب ،
وجيء بالنبیین . . . » ثم قال :

(٥٩) انظر : المفتاح للامام السكاكي .

(٦٠) أضواء البيان (٣ - ٣٠٦) .

« فكل هذه الأفعال الماضية بمعنى الاستقبال نزل تحقق وقوعها
منزلة الوقوع » (٦١) .

وهذا القول هو ما يقوله المجازيون بالضبط ، وانشيخ رحمه الله
كان يعلم ذلك فلم يقلها فيرجح ويسترح ؟

وجوب الصرف عن الظاهر :

• صرف اللفظ عن ظاهره خطوة مهمة فى كل عمئية مجازية .
• وكثيرا ما يلهج بعض منكروى المجاز بمنع صرف اللفظ عن ظاهره .
• فاذا مارسوا شيئا من درس النصوص رأيناهم يقعون فى الصرف
والتأويل من رؤسهم إلى أخصم أقدمهم .

وها نحن قد وقفنا على كثير من صور الصرف والتأويلات عند
الاقطاب الثلاثة الذين وضعوا مصنفات خاصة فى منح المجاز ، وهم
الامام ابن تيمية ، والامام ابن القيم . والشيوخ محمد الامين الشنقيطى .
ولابن القيم نص صرح فيه بضوابط صرف اللفظ عن ظاهره قد ذكرناه
من قبل .

اما الشيخ الشنقيطى فبعد ممارسة انصروفات والتأويلات فنه
يضع مثل الامام ابن القيم شرطا للصرف والتأويل فى نصوص الوحي
فيقول :

« وحمل نصوص الوحي على مدلولاتها اللغوية واجب الا لدليل
يدل على تخصيصها او صرفها عن ظاهرها المتبادر منها كما هو مقرر
فى الاصول » (٦٢)

ورود المجاز صريحا فى حر كلامه :

الشيخ الشنقيطى اكثر حيطه من سابقه فى تجنب ذكر المجاز
صريحا بلفظه ومعناه فى حر كلامه . ومع تلك انحيطة فان المجاز يقفز

من ذهنه أحيانا ويتخذ لنفسه مكانا بين كلماته المكتوبة على كره منه .
وقد ورد هذا فى كتابه الاضواء مرات . ومنها ما سبق ذكره
حول النكاح الحقيقية هو فى العقد مجاز فى الوطاء أم عكسه (٦٣) .
ومنها قوله فى موضع آخر ، وهو يقرر ان المسح قد يأتى بمعنى
الغسل . ثم يقول :

« وليس من حمل المشترك على معنييه ، ولا من حمل اللفظ على
حقيقته ومجازه » .

فهذا اعتراف منه بالمجاز ، وقد تابع فى هذا التعبير كلا من
الامامين ابن تيمية وابن القيم من قبل (٦٤) .

صفوة القول :

وصفوة القول : ان الشيخ محمد الامين بن محمد المختار الشنقيطى
رحمه الله - له فى المجاز مذهبان :

مذهب جدلى نظرى : انتهى فيه الى منع المجاز وانكاره

ومذهب عملى سلوكى : نحا فيه منحى مجوزى المجاز ، او رأى
له ضرورة لا غنى عنها فى استجلاء المعانى ، وكشف اسرار البيان .
ونحمد الله ان فرغنا من القسم الثانى من هذه الدراسة . ونسأله العون
والتوفيق فى القسم الثالث والاخير منها . انه سميع مجيب (٦٥)

(٦٢) نفس المصدر : ٣ - ١٣٣ .

(٦٣) انظر (١٠٢٧) من هذه الدراسة .

(٦٤) انظر : هذا مفصلا فى حديثنا المتقدم عن الامامين .

(٦٥) كان الفراغ بحمد الله من القسم الثانى عصر الاثنتين ٢٤ من ذى الحجة

عام ١٤٠٥ هـ الموافق ٩ من سبتمبر عام ١٩٨٥ . فله الحمد والمنة .

من أقوال الأئمة فى المجاز

« ولو كان المجاز كذبا ، وكل فعل ينسب الى غير الحيوان »
« باطلا كان أكثر كلامنا فاسدا ؛ لانا نقول : نبت البقل »
« وطالت الشجرة ، وأينعت الثمرة وأقام الجبل ورخص
السعر » •

(ابن قتيبة)

« فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة اليه من جهات »
« يطول عدها • وللشيطان من جانب الجهل به مداخل »
« خفية يأتهم منها فيسرق دينهم وهم لا يشعرون ، ويلقيهم
فى الضلالة من حيث يظنون أنهم مهتدون »

(الامام عبد القاهر الجرجانى)

« لو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد »
« والحذف ، وتثنية القصص وغيرها • ولو سقط المجاز »
« من القرآن سقط شطر الحسن »

(الامام بدر الدين الزركشى)

(٦٦ - المجاز - ج ٢)

القسم الثالث
نظرات جامع في التجويد والمنع

تمهيد

ها نحن اولاء قد فرغنا من عرض جذور القضية . ورددنا بكل امانة ادلة تجويز المجاز فى اللغة ، وفى القرآن الكريم ، وادلة منعه فيهما وفى القرآن وحده . وعشنا مع الخلاف حولها منذ بدأ حتى القرن الثامن الهجرى . . كما تطرق للبحث الى بعض ظواهر القضية فى العصر الحديث ورجعنا بالجواز والمنع معا الى مصادرهما الاصلية ، وقد حرصنا على ان يكون للبحث والفحص بعد ان كان لابد منهما لتأتى النتائج موضوعية ومقنعة ؛ والبعدان هما :

الاول : البعد التاريخى . وقد راعينا فيه ان نتتبع هذه القضية بدءا من القرن الثانى الهجرى الى القرن الثامن الذى ظهر الخلاف فيه على اشده ، وبلغ الذروة على يدى كل من الامام احمد بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية .

الثانى : البعد الفكرى ، حيث لم تقتصر فى البحث على عرض موقف مذهب او طائفة معينة من العلماء . بل طوفنا بالبحث بين كل الاتجاهات والمدارس الفكرية على النحو الذى قام عليه سير البحث كله .

وبقى علينا - بعد ذلك - ان ننظر نظرات جامعة فى ظلال مذهبى تجويز المجاز ومنعه ، حتى يطمئن القارىء الى ما سوف نبديه من رأى ، وما نبرزه من حقائق مستقاة من المادة المدروسة نفسها ، بعيدا عن المجاملة والتحامل . ولهذا ستكون خطة الدرس فى هذا القسم على النحو الآتى :

المبحث الاول : نظرات جامعة فى لتجويز .

المبحث الثانى : نظرات جامعة فى المنع .

المبحث الثالث : الكلمة الاخيرة .

هذا . وبالله التوفيق

المبحث الأول

نظراتٌ جامعَةٌ في النجوم

متى وكيف نشأ المجاز ؟

هذان سؤالان محددان ، أحدهما سؤال عن مولد المجاز متى كان ؟ والثانى سؤال عن كيفية ذلك المولد .

وقارئ هذا الكتاب فى تودة وروية من التيسير عليه ان يجيب على هذين السؤالين بكل ثقة ووضوح ؛ لان فيه . تقدم قولاً مبسوطاً يتضمن الاجابة على عشرات الاسئلة والاستفهامات ومن أجل هذا كان .

والاجابة على السؤال* الأول : متى نشأ المجاز تلخصها فى الآتى :

• ان اريد من المجاز كونه فنا وأداة ومنهجاً من مناهج التعبير القولى والتصوير البيانى يستعين به المتكلم على إبراز ما فى نفسه من معان واحاسيس ، ان اريد هذا المعنى فالمجاز قديم قدم البيان نفسه ، او بعد نشأة اللغة والبيان بأمد قصير . بناء على النظرية القائلة: ان مرحلة المعانى الكلية تلت مرحلة المعانى المفردة ، وان المعانى العقلية تلت مرحلة المعانى المادية ، وان المعانى المجزئة تلت المعانى الحقيقية . ولما كنا نجهل تاريخ نشأة اللغة والبيان - بوجه عام - فان تاريخ نشأة المجاز بهذا المعنى مجهول كذلك . ونحن الذى لا ريب فيه ان التصوير المجازى فى البيان الانسانى كله امر ملموس لا ريب فيه . نجده فى الأدب الجاهلى شعره ونثره ، وفى غير الأدب الجاهلى ، وما هو اقدم منه وجوداً ، مثل الآداب اليونانية والفارسية والثرمانية وغيرها بل اننا نجد التصوير المجازى مطروقاً بابيه ، لدى كل البيئات ، ولدى كل الطبقات التى تكون امة او شعباً . من يعمل فى الفلاحة ، ومن يعمل فى المصنع ، ومن يعمل اى عمل ، فلكل شريحة من شرائح المجتمعات صور مجازية مستعملة فى عرفها ومحادثاتها ، حتى ولو كانت عن اللغة الفنية بمعزل ، وذلك لان المجاز طريق من طرائق الافصاح والبيان اياً كانت درجته ونوعه . والانسان ما حىى فهو محتاج للافصاح والبيان عما فى نفسه احتياجه للماء يروى به ظمائه . وللهواء تمتصه رئاته فيحيا به ويعيش .

وهذا لا نزاع فيه . وهو معتمد من قال : ان العرب تكلمت بالحقيقة والمجاز ، او وضعت المجاز كما وضعت الحقيقة (١) . وعلى هذا فان اللغة عند مثبتى المجاز وعند منكريه مشتملة على الحقيقة والمجاز ، ولكن مراد المثبتين يختلف عن مراد المنكرين . فالمثبتون يريدون من هذا القول وجود المجاز فنا وعلماء .

اما المنكرون فمرادهم وجوده فنا ومنهجا وطريقة من طرائق العزب فى الافصاح والتصوير . وينفون وجوده علما . فبين الفريقين قدر مشترك من التسليم باشمال اللغة على المجاز وتكلم العرب به « لانهم يقولون : استوى فلان على متن الطريق ، ولا متن لها . وفلان على جناح السفر ، ولا جناح للسفر ، وشابت لمة الليل ، وقامت الحرب على ساق . وهذه كلها مجازات . ومنكر المجاز فى اللغة جاحد للضرورة . ومبطل لحاسن لغة العرب .

قال امرؤ القيس :

فقلت لسه تمطى بصلبه .

وأردف أعجازا ونساء بكلل

وليس لليل صلب ولا أرداف . وكذلك سموا الرجل الشجاع أسدا ، والكريم والعالم بحرا . والبليد حمارا ، لقابلة ما بينه وبين الحمار فى معنى البلادة . والحصار حقيقة فى البهيمة المعطومة . وكذلك الاسه حقيقة فى البهيمة ولكنه نقل الى هذه المستعارات تجوزا « (٢) .

فنشأت المجاز بهذا المعنى ، اعنى باعتباره طريقة من طرائق البيان قديمة قدم البيان نفسه . ولا يمكن ان يدخل بدؤه ووجوده فى تحديد زمنى معين . والمجاز بهذا الاعتبار يسلم به الفريقان على حد سواء .

(١) ينسب هذا القول الى ابي اسحق الاسفرائينى . انظر المزهود ١/٣٦٥ .

(٢) المزهو : ١/٣٦٤ .

اما ان اريد بالسؤال : متى نشأ المجاز باعتباره علما له اسس
وأصول وقواعد ، اى انه متى ظهر علما بين العلوم وتحدث عنه
العلماء ؟

ان اريد هذا فالاجابة عليه ذات شقين ، كل منهما يقوم على
اعتبار خاص .

الشق الاول

فان اريد من السؤال العموم ولم يقتصر على اللغة العربية
وآدابها فان الاجابة تأخذ هذا الشكل :

ان نشأة المجاز ترجع الى ما قبل ميلاد السيد المسيح عليه
السلام . فان ارسطو أو المعلم الاول كما يطلق عليه ، قد تكلم عن
المجاز والاستعارة والتشبيه وبعض الفنون البلاغية الأخرى . وحديثه
عن المجاز لم يكن « فجا » أو ساذجا ، بل له عمق وأصالة . وهو وان
لم يبلغ مبلغ مباحث النقاد العرب بما فيهم البلاغيون فى اتساع
الحديث عن المجاز ودقته وتعدد مناهجه وكثرة أصوله وفروعها ، فان
كلامه فيه صائب او يغلب عليه الصواب ، فقد عرف المجاز وذكر بعض
أنواعه ، وفسف للاستعارة وتحدث عن بعض شرائط احسن فيها
ومثل لما قال . وتكاد بعض تمثيلاته تتفق تماما مع تمثيل العلماء
والنقاد العرب حتى ذهب بعض الكتاب الى ان النقاد والعلماء
والمغويين العرب تأثروا الى حد بعيد بكتابات ارسطو فى اللغة
بعمامة ، وفى البلاغة والمجاز بخاصة (٣) .

(٣) انظر - مثلا - : البيان العربى من الجاحظ الى عبد القاهر . وهو
مقال ضاف للدكتور طه حسين منشور ضمن : نقد النثر لقدامة بن جعفر تحقيق
عبد الحميد البغدادى (من ١١ - الى نهاية المقال . وكذلك مقدمة وضعتها
الدكتور ابراهيم مذكور لكتاب الشفاء لابن سينا الفصل الخاص بـ « العبارة »
وما نسبته كل منهما من تاثر البلاغة العربية يكتب ارسطو ليس حقيقة مسلمة
لان ابن قتيبة تحدث عن المجاز فى كتابه تاويل المشكل قبل ترجمة حنين بن
اسحق لكتاب « الخطابة » لارسطو . وابن قتيبة توفى عام ٢٧٦ هـ . وما حنين فقد
توفى عام ٢٩٨ هـ وكذلك كتاب « الشعر » لارسطو ترجمة متى بن يونس فى
القرن الرابع . وابن المعتز وضع كتابه « البديع » وقد تحدث عن « الاستعارة »

فقد تعرف أرسطو المجاز فقال : « والمجاز نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر ، والنقل يتم إما من جنس إلى نوع ، أو من نوع إلى جنس أو من نوع إلى نوع . أو بحسب التمثيل » (٤) .

فهذا التعريف وإن كان غير دقيق فإنه فيه كثير من الصواب .
لان المجاز متوقف على « النقل » الذى لحظه أرسطو .

ومن امثلة الاستعارة عند أرسطو : تشبيه الشيخوية بـ « الغصن الذابل » و « عشية الحياة » وتشبيه العشيية بـ « شيخوخة النهار » (٥) .

و حين نعرض هذه المثل على أسس الاستعارة والمجاز التى وضعها البلاغيون والنقاد العرب نجدها فعلا مندرجة فى صور المجاز بالاستعارة . والجامع أو وجه الشبه بين المستعار والمستعار منه ملحوظ بكل وضوح . فالغصن الذابل مشرف على الهلاك لان الذبول مؤذن بالجفاف ، المقابيل للموت عقب الشيخوخة المؤذنة به وهكذا البواقى .

وكذلك فرق أرسطو بين الاستعارة والتشبيه فإذا قلت : إن اخيلوس كر على الإعداء أسدا « كان قولك تشبيها . وإذا تحدثت عنه فقلت « وثب الأسد » كان استعارة (٦) .

وإن سينا ذكر هذه الأمثلة مع تغير فى الصياغة فجعل « مساء العمر » مكان « عشية الحياة » (٧) .

عام ٢٧٤ هـ ولم يعرف أن حنينا ترجم كتاب الخطابة لأرسطو قبل هذا التاريخ .
معرفة العرب للمجاز لا تقليد فيها على الأرجح .
(٤) انظر « النقد الأدبى الحديث » للدكتور محمد غنيمى هلال : الطبعة الثالثة (١٢٩) .

(٥) الخطابة : أول الفصل العاشر .

(٦) النقد الأدبى الحديث (١٣١) مرجع سابق .

(٧) الشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا (٦٦) تحقيق د . عبد الرحمن بدوى .

وكذلك ذكر الشيخ الرئيس تعريف ارسطو للحقيقة والمجاز فقال فى تعريف الحقيقة :

« والحقيقى هو اللفظ المستعمل فى الجمهور المطابق بالتواطؤ للمعنى » (٨) .

وهذا التعريف مشابه لتعريف الحقيقة عند العلماء العرب . فان دلالة الحقيقة عامة فهى اذن معروفة عند الجمهور بالتواطؤ المقابل للوضع فى لغة العرب . اى ان الحقيقة لفظ استعمل فى معنى عام مطابق لما وقع عليه التواطؤ .

اما المجاز فيعبر عنه الشيخ الرئيس فى تلخيصه لكلام ارسطو بـ « بالنقل » فيقول :

« واما النقل فانما يكون اول الوضع والتواطؤ على معنى ، وقد نقل عنه الى معنى آخر ... » (٨) .

وهذا التعريف قريب من تعريف القناد والطاء العرب للمجاز كما ترى .

ويتحدث الشيخ الرئيس عن الاستعارة فى كلام ارسطو ، وضابطها فيقول : « .. واما المتغير فهو المعتار والمثبه على نحو ما قيل فى الخطابة » (٩) .

هذا قليل من كثير من بحث المجاز عند ارسطو وفلاسفة اليونان القدماء . ومعلوم ان ارسطو توفى عام ٣١٢ قبل الميلاد . وهذه القدر صالح للاجابة على السؤال : متى نشأ البحث فى المجاز باعتباره علما له قواعد واصول ان اريد بهذا السؤال ما هو اعم من نشأة البحث فى المجاز عند العرب . وتلخيص الجواب : ان المجاز

(٨) نفس المصدر : ٦٦ .

(٩) نفس المصدر : ٦٧ .

بهذا الاعتبار عرف منذ قرابة ألفين وخمسمائة سنة . فهو قديم قديم
ما فى ذلك ريب .

الشق الثانى

أما إذا أريد بالسؤال : متى نشأ البحث فى المجاز أو متى عرف
من حيث أنه علم له قواعد وأصول عند العلماء العرب ؟ إذا أريد
هذا فالجواب فى إيجاز :

نشأة البحث المجازى عند العرب

المعتبر فى نشأة كل علم أرواحه وتباشيره الأولى ، التى هى
بمغاية النواة تبذر فتنبت وتتمو ثم تزدهر وتنضج . ولم يولد علم
كاملا كل الكمال ، بل لا بد من تدرجه من طور الى طور حتى يستقيم
ويستوى على سوقه .

والمجاز عند العرب عرفت تباشيره الأولى من وقت مبكر .
والذى عرف منه أولا حقيقته وموضوعه دون اسمه . فالمجاز قائم على
صرف اللفظ أو المركبات اللغوية عن المعنى الوضعى المتبادر الى فهم
السامع الى معنى آخر تدل عليه الأحوال والقرائن .

هذا المصرف عرف منذ وقت مبكر . فقد تقدم ان ابا زيد القرشى
فضلا عن انه تعرض لذكر المجاز بغضه ومعناه فانه صرف كثيرا من
النصوص عن ظواهرها . والمرجح ان ابا زيد توفى عام (١٧٠) هـ .

وكذلك الخليل بن احمد القراهيدى المتوفى عام (١٧٥) هـ نقل
عنه سيبويه بعضا من النصوص المصروفة صرفا مجازيا ومن أبرز
الأمثلة توجيهه - اى الخليل - تنزيل غير العاقل منزلة العاقل .
وبخاصة فى القرآن الكريم . فقد روى عنه سيبويه قوله :

« واما « كل فى فلك يسبحون » و « رأيتهم لى ساجدين »
و « يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم » فزعم - يعنى الخليل - انه
بمنزلة ما يعقل ويسمع . لما ذكرهم بالسجود ، وصار النمل بتلك

المنزلة حين حدثت عنه كما تتحدث عن الإناسي . وكذلك في « في فلك
يسبحون » ؛ لأنها جعلت في طاعتها . . . بمنزلة من يعقل من
المخلوقين ويبصر الأمور . قال النابغة الجعدي :

شربت بها والديك يدعو صبحه

إذا ما بنو نعض دنوا فتصوبوا

فجاز هذا حيث صارت هذه الأشياء عندهم - يعني العرب -
تؤمر وتطيع وتفهم الكلام وتعيه بمنزلة الأدميين « (١٠) .

فالخليل بهذا الصرف والتأويل ممن مهدوا للقول بالاستعارة
المكنية لا محالة . لأن ما لا يعقل شبه بما يعقل من الأدميين ثم حذف
المشبه به ورمز له ببعض لوازمه ، وهو السجود في مثال الكواكب
الأحد عشر . والخطاب في مثال النمل . والسبح في مثال الأفلاك .

وقد تأثر بهذا التوجيه من جاء بعد الخليل كالفرء وأبي عبيدة
وغيرهما ممن تقدم الحديث عنهم في القسم الأول من هذه الدراماة .

ومثلما مهد الخليل للاستعارة المكنية مهد للاستعارة انتبعية في
زمن الفعل . وذلك في قوله تعالى : « ولئن أرسلنا ريحا فرأوه مصفرا
لظلوا من بعده يكفرون » قال الخليل في بيانه : « معناه
ليظلمن » (١١) .

فهو نظير قوله تعالى : « أتى امرأته . . » حيث عبر بالماضي
عن المضارع في كل منها . وهذه صورة تتكرر في القرآن كثيرا .
ويحثها البلاغون في مسائل علم المعاني لأن فيها اخراجا على خلاف
الظاهر . مع أن لها صلة وثيقة بعلم البيان ؛ لأن الاستعارة في الفعل
تجرى على ضربين :

(١٠) الكتاب : ٢٤٠/١ - ٢٤١ .

(١١) الإشارة إلى الأيجاز (٣٦)

أحدهما : الاستعارة فى معنى الفعل ، مثل : « او من كان ميّتا فأحييناه » اى هديناه .

والثانى : الاستعارة فى زمن الفعل كوضع الماضى موضع المضارع

كما فى الآيتين المذكورتين « لظلموا » و « اتى » وسرها البيهاتى تحقق الوقوع فى كل .

أما سيبويه نفسه ، وأن لم يعيش طويلا بعد وفاة شيخه الخليل فإنه اكثر منه حوما حول حمى المجاز ، فقد وقف وقفات متعددة حول بعض النصوص ، وأولها تأويلا مجازيا واضحا ، ومهد للقول بالقريظة فى مثل قوله تعالى : « بل مكر الليل والنهار » اذ ليس لهما مكر وانما يمكر فيهما .

وسيبويه وان لم يسم المجاز باسمه ، فقد كانت لمحاته ارهاصا الى تلك التسمية . يقول رحمه الله :

هذا باب جرى مجرى الفاعل الذى يتعدى فعله الى مفعولين فى اللفظ لا فى المعنى « وذلك قولك :

يا سارق الليلة اهل الدار

وتقول على هذا الحد : سرقت الليلة اهل الدار . فتجرى الليلة على الفعل فى سعة الكلام . كما قيل : صيد عليه يومان ، وولد له ستون عاما . فاللفظ يجرى على قوله : هذا معطى زيد درهما : والمعنى انما هو فى الليلة ، وصيد عليه فى يومين غير انهم اوقعوا الفعل عليه لسعة الكلام . ومثل ما جرى مجرى هذا فى سعة الكلام والاستخفاف قوله عز وجل : « بل مكر الليل والنهار » فالليل والنهار لا يمكران . ولكن المكر فيهما « (١٢) .

التمسّيح هو الخنزاز

لم يكن سيبويه - رحمه الله - يدري أن مصطلحه هذا « سعة الكلام » الذي كرره كثيراً هو بمثابة « التواتر » التي سئبت منها ذوحة المجاز . فقد تطور هذا المصطلح « السيويهي » وصار هو المجاز في كتابات اللاحقين . فهذا يوسف بن سليمان الشنتمري يقول في شرح هذه الشواهد نفسها ، ومنها عند سيبويه قول الشماخ :

رب ابن عم إسبليمي مشمعل .

طبناخ ساعات الكرى زاد الكمل

« الشاهد فيه إضافة طبناخ الي الساعات ونصب الزاد على التعدى . . . ولا تجوز الإضافة اليينا وهي مقيدة على أصلها من الطروف . . . ولما أضافت الطبناخ الي الساعات على هذا التأويل . . . يعنى بالتشبيه بالمفعول به ب . تصاعا ومجازا عناه التي الزاد لانه بالمفعول به في الحقيقة » (١٣) .

وكتاب سيبويه حافل بالتأويلات المجازية التي كانت تمهيدا للقول بالمجاز العقلي ؛ والمجاز اللغوي المرسل ، والمجاز الاستعاري التصريحي والكنائي ، والتجوز في الحروف ، والمجاز بالحذف الي مباحث أخرى كثيرة في علمي المعاني والبيان (١٤) .

ولهذا فإن من عدد سيبويه من رجال البلاغة ومؤسسيها أصابع كل الصواب في هذا القول (١٥) .

(١٣) تحصيل عين الذهب (٩٠/١) المطبوع أسفل كتاب سيبويه .

(١٤) انظر اثر النجاة في البحث البلاغي (١٢٨) د - عبد القادر حسين .

(١٥) انظر : تاريخ علوم البلاغة والتعرف برجالها .

(لا ازية المجازية تجاز) :

معانى القرآن ومجازه

فى نفس الوقت الذى وضع فيه سيبويه « الكتاب » كان يعاصره عالمان لهما فى تاسيس علم المجاز جهود ناطقة . وهما الفراء فى كتابه « معانى القرآن » وابو عبيدة فى كتابه « مجاز القرآن » فالفراء اودع كتابه مئات التاويلات المجازية على نحو ما تقدم فى البحث الخاص به . وهو لم يسم المجاز باسمه الصريح على كثرة تحليلاته المجازية لكلام الله .

اما ابو عبدة فيعزى اليه - بلا نزاع - اذاعة مصطلح المجاز وشهرته وهو وان لم يرد به المجاز الاصطلاحى بمعناه الدقيق ، فقد تناول منه صوراً متعددة ، لها فى نشأة المجاز اثر عظيم . وقد هدته الى التاويل المجازى - كما هدت غيره - النصوص التى نظر فيها ووجد لها ظاهراً غير مراد ، فاولها ليبين المراد منها . ولم يكن ابو عبدة ولا غيره من المؤولين يصدر عن فراغ ، وانما اهتموا فى تاويلاتهم بالمأثور من كلام العرب . واكثروا من الاستشهاد به والقرآن نزل بلغة العرب ، وعلى نهجهم فى البيان والتصوير فما جاز فى اللغة جاز فيه ، الا ما كان معيباً مردولاً من الالفاظ والمعانى .

تطور البحث فى المجاز

ذلك هو مولد المجاز . والمولود قد تتأخر تسميته عن ولادته ، او يوضع له اسم ثم يضاف اليه اسم آخر او اوصاف تطابق بعض الخصائص التى تتبين فيه بعد النمو . ومولد المجاز اذا نسبناه الى اللمحات الاولى عند الخليل وسيبويه وابى زيد القرشى والفراء وابى عبيدة ، فان تطوره كان على يد عالمين من ابرز علماء القرن الثالث ، وهما :

الجاحظ ، وتلميذه ابن قتيبة . فقد ظهر فى كتابتهما مصطلح المجاز وكثرت التمثيلات له على نحو ما رأينا فى مصنفات الجاحظ وابن قتيبة من قبل . وشاع اسم الاستعارة كما شاع اسم المجاز . وهما

لم يكونا أول من صرح باسم المجاز ، فقد سبقهما كما قلنا أبو زيد القرشي في الجمهرة (١٦) وأبو عبيدة في « مجاز القرآن » وكذلك . لم يكونا أول من صرح باسم الاستعارة ، فقد سبقهما حسب رواية ابن رشيقي أبو عمرو بن العلاء المتوفى (١٥٤ هـ - ١٨) وإنما الذي يعزى إليهما بحق لفت أنظار الكتاب والعلماء إلى درس المجاز والاستعارة . وكانت أول ثمرة لعملها وضع ابن المعتز كتابه « البديع » الذي أكثر فيه من التمثيل للاستعارة من القرآن الكريم والحديث الشريف ومأثور كلام العرب شعرا ونثرا .

وقد عرف ابن المعتز الاستعارة بأنها : « استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها » (١٩) .

هذا التعريف - على قصوره - كان له تأثير كبير في اشتراك مصطلح الاستعارة ، وتداولته آثار العلماء من بعده ، كابى هلال العسكري (٢٠) وابن رشيقي (٢١) ومن قبلهما قدامة بن جعفر (٢٢) ، وثعلب (٢٣) وقد عرف ثعلب الاستعارة تعريفا قريبا من تعريف ابن المعتز لها فقال :

• ان يستعار لشيء اسم غيره ، او معنى سواه (٢٤) .

ومن أمثلتها عنده قول امرئ القيس :

« فقلت له لا تمطى بصلبه

واردف أعجازا ونساء بكلكل

-
- (١٦) جمهرة أشعار العرب (المقدمة)
 - (١٧) انظر ماكتبناه من قبل عن أبي عبيدة .
 - (١٨) انظر (٥٨٠) من هذه الدراسة .
 - (١٩) البديع لابن المعتز : ٩ .
 - (٢٠) الصناعتين : ٢٥٨ - ٢٩٧ .
 - (٢١) انظر العمدة () .
 - (٢٢) نقد الشعر (١٠٤ - ١٠٦) ونقد (٦٤ - ٦٦) .
 - (٢٣) قواعد الشعر ٢١ - ٢٣ .
 - (٢٤) نفس المصدر : ٥٧ .

وقول الشاعر:

إذا هزته في وجه قيرن تهلت
نواجز أفواه المنايا الصبواحك

وقول الهدلي:

وإذا المنية انشبت أظفارها
أفبت كل تميمة لا تنفع (٢٥)

وقول الشاعر:

فظله ييناخي الأرض لم يكديج الصفاي
يع كحجنة ، والموت حزيان يتظري

ويعلق عليها فيقول:

« ولا نواجز للمنية ولا فم ولا أظفار ، ولا عين للموت »

وهذا شبيه أو هو مقتبس من قول سيبويه في قول الشاعر:

وداهية من دواهي المنون
يرهبها الناس لأفانها

قال سيبويه: « فجعل للداهية فما حدثنا بذلك من نبت
به » (٢٦) .

ومن أعلام القرن الثالث الذين أسهموا في تطوير الجاز
محمد بن يزيد المبرد المتوفى عام (٢٨٥) هـ ولكن أسهامه كان عن
طريق كثرة التأويل للجازي إذ لم يذكر الاستعارة والجاز إلا قليلا .

(٢٥) مجالس ثعلب : ٢٩٥ .

(٢٦) الكتاب : ١٥٩/١ .

ويكاد كتابه « الكامل » يقتصر على العناوين وتلك التي فتح المقتضب
تحدث عن المجاز العقلي والاستعارة حتى في الحروف (٢٧) .
أما في القرن الرابع فقد تطور الجيز على يد اثنين من النقاد
واثنين من اللغويين ، واثنين من الاعجازيين . واثنين جمعا بين
البلاغة والنقد :

« الناقدان »

الناقدان هما : أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني
المتوفى عام (٣٦٦) هـ وأبو بشر الأمدى المتوفى عام (٣٧٦) هـ حيث
وضع أولهما كتاب « الوساطة » والثاني كتاب « الموازنة » .
ولا نكون مغالين إذا قلنا أن هذين الكتابين كان لهما أبلغ الأثر في
تطور الدرس المجازي لسببين :

أحدهما : تعلق موضوعهما بالخصومة الأدبية ، وكان لكل
طرف فيهما أنصار ، فالوفاة كانت بين المتنبى وخصومه فتعلق
الكتاب أنصار المتنبى وخصومه على حد سواء . وقد روج سوق هذين
الكتاب أن القاهن الجرجاني ألفه بعد تأليف الصاحب بن عباد
كتابه في « مساوىء المتنبى » (٢٨) والناس تأتوا مشغوفون بمنزل
هذا النوع من الفكر ، وبخاصة حين يعتك في فكر القرآن .

أما الموازنة فقد كانت بين شعريين شاعرين طبع ذكرهما بالافاق
هما أبو تمام والبحتري . وقد اودعه المؤلف كثيرا من المسائل البلاغية
والنقدية ، وأكثر من المقارنة بين شعريهما وإن كان قد اتهم بانتحيز
والهوى . منتصرا للبحتري على ابن تمام .

الثاني : إن المادة المدروسة في هذين الكتابين ، وطرائق الدراسة
من أخصب الأعمال الأدبية والفكرية ، فأجتمعت لها أسباب الفضل من
كل جهة :

(٢٧) ينظر المقتضب (١٠٥/٣ - ١٦٢ - ٣٢٠ - والكامل (٧٨/١)
و (١٠٤٨/١) ومواضع أخرى من الكامل سبق ذكرها .
(٢٨) ينظر : تاريخ علوم البلاغة : ٨٢ .

- خصوصية المسادة .
- شهرة مصادرها .
- جودة البحث وعمقه حولها .
- صداها في النفوس .

هذا ، وقد تناول المؤلفان مسائل المجاز في كتابيهما ،
ومزجاها بعمليات التقد فجمعا بين النظر والتطبيق ، فراج المجاز
في كتابيهما اللذين صارا موردا عذيا لمن جاء بعدهما وفي مقدمتهم
الامام عبد القاهر الجرجاني .

اللغويان

واما اللغويان فهما ابو الفتح عثمان بن جنى (ت ٣٩٢) هـ
وتلميذه ابن فارس (٣٩٥) . وابن جنى اكبر اثرا من تلميذه في
درس المجاز والاسهام في تطويره . وقد تقدم اليحث في آثارهما
في المجاز . ونريد ان نورد هنا قطوفا من آثار ابن جنى لم نذكرها
من قبل ، فقد كان الرجل - بحق - علما من اعلام الفكر ترك اثرا
كبيرا في كتابات من جاء بعده .

• فقد كان ممن أسهموا في معرفة الاستعارة في الحروف ومن
أمثته عليها قول امرأة من العرب :

هو صلبوا العبدى فى جذع نخلة

فلا عطست شيبان الا باجدعا .

قال : « لانه معنوم انه لا يصلب فى داخل جذع النخلة
وقلبها » (٢٩) .

ففى هذا الكلام صرف عن ظاهر اللفظ اذ حلت « فى » محل

(٢٩) الخصائص (٣٠٨/٢ - ٣١٢ - ٣٨٩) وقد استشهد بهذا البيت كل

من الفراء عابى عبيدة فيما تقدم .

« على » وفيه إيحاء إلى قرينة التجوز . وقد سمي هذا فيما بعد بالاستعارة في الحرف . وابن جنى لم يسمه هكذا ، وإنما سماه بـ « التضمين » أي تضمين كلمة معنى كلمة أخرى والتضمين بهذا المعنى لا يناقى المجاز . بل هو - فيما يظهر - دليل على قرينة التجوز في العبارة .

ومن صور المجاز المرسل تحليله لقول الشاعر :

إذا ما مات ميت من تميم
فسرك أن يعيش فجىء بزاد

أي : مات حى . والتعبير عن الحى بالميت مجاز مرسل قطعاً والعلاقة اعتبار ما سيكون .

ويظن ابن جنى إلى المر البلاغى فيقول في قوله تعالى :
« ذق أنك أنت العزيز الكريم » .

يقول : إنما هو اللئيل المهان ، لكنه خوطب بما كان يخاطب به في الدنيا وفيه مع هذا ضرب من التبكيت له والادكار بسوء « فعاله » (٣٠) .

فابن جنى ينجو بهذا المثال نحو المجاز المرسل . وغيره بدرجة في صور الاستعارة التصريحية الأصلية التهكمية .

ويتحدث عن المجاز المرسل تحت ضابط :

الاكتفاء بالسبب عن المسبب وبالمسبب عن السبب « ويورد كثيراً من الأمثلة على هذين الأصلين (٣١) .

وأيا كان الأمر فإن ابن جنى ممن ضربوا بسهم وأقر في علوم

(٣٠) المحتسب : ١٠١/١ .

(٣١) الخصائص : ١٧٣/٢ .

بالبلاغة: بجمامة. والمجاز: بخاصية. «ومذهبه في قلبية المخبئيات» عالتى
والحقيقة معروفة. «ولم يعد ابن جنى حيلة يقوى بها مذهبه فان تمق
ايقربا له فلسفته في غلبة المجاز واحتياله على تأكيد نظريته يقع فيمينا
يشبه التعليل والاقناع. ومع هذا فان ما ابيقنذ اليه ابن جنى في
غلبة المجاز غير معتبر عند من لم يجاره على مذهبه. فان قولنا
قام فلان يرى ابن جنى انه مجاز لان فلانا لم يقم القيام كله وانما
قام بعض القيام وبين التيسير دفع هذه بان المراد من القيام: هنا -
هو القيام الذى تلبس بالقائم فعلا لا ارادة جنس القيام .

ولذلك فان المحققين لم يتابعوه على هذا . ومنهم تلميذه
ابن فارس (٣٢) وابن الاثير (٣٣) وكثير غيرهما .

الاعجازيان

واما الاعجازيان فهما الرمادى والقلابى : فكل منهما
تحدث عن المجاز والاستعارة . والابلاقلى تأثر بكلام اليرمانى ونقل
منه فصلا بلفظه ومعناه . واعجاز القرآن موضوع له خطره عند
المسلمين . بخاصيتهم . وعاميتهم فاكتسب درسا : للمجاز : قيمة . وشيوعا من
خلال مباحث الاعجاز .

الجامعان

اما الاثنان اللذان جمعنا بين النقد والبلاغة فهما قدامة بن جعفر
في كتابيه نقد النثر ونقد الشعر . وقد تحدث فيهما عن المجاز
والاستعارة . وابو هلال العسكري وان كان مقلدا في الحديث عن
المجاز والاستعارة فان كتابه الصناعتين كان مما يتداول لخطر
موضوعه ، وهو صناعة النثر وصناعة الشعر . وقد تقدم الحديث عنه
في مبحث الاعجازيين والبلاغيين .

اما قدامة فنريد ان نوجز الحديث عنه - هنا - حيث لم يسبق
لنا الحديث عنه فيما تقدم :

(٣٢) الصحبى : ١٦٧ .

(٣٣) المثل السائر : ٨٤/٢ .

تجددت قدامته عن الاستعارة فيقول : « وأما الاستعارة فأنما احتيج إليها في كلام العرب ؛ لأن الفاظهم أكثر من معانيهم ، وليس هذا في لسان غير لسانهم . فهم يعبرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ، ربما كانت مفردة له ، وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره ، وربما استعاروا بكلمة في موضع بعض على التوضيح والجاز ، فيقولون إذا سأل الرجل شيئاً فنخل به عليه : لقد بخله فلان . وهو لم يسأله ليبخل وإنما سأله ليعطيه . لكن البخل لما ظهر منه عند مسأله آياه جاز في توسعهم ومجاز قولهم إن ينسب ذلك إليه . ومنه قول الشاعر :

فلم يموت ما تبلى الوالدة

والوالدة أمنا تطلب الولد لتعيش لا لتموت . لكن لما كان مضيره التي الموت جاز أن يقال للموت ولدتها « (٣٤) » .

هذا قوله وقمته للاستعارة ، وظاهر أن ما مثل به ليس استعارة وإنما هو مجاز مرسك الأول « بخله » علاقته السببية لأن البخل سبب في المنع فعبر عنه به لذلك .

والثاني : « والوالدة للموت » علاقته ما سيكون . فالفرق الدقيق بين الاستعارة وبين غيرها من فنون المجاز لم يكن ظاهراً أيام قدامة .

ويذكر قوله تعالى : « وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً » ويقول في توجيهه على أنه استعارة :

« وذلك أنهم كانوا عند تلاوة القرآن قد حجبوا قلوبهم عن تفهمه وصدفوا بأسماعهم عن تدبره فجاز أن يقال على المجاز والاستعارة إن الذي تلا عليهم جعلهم كذالك » (٣٥) .

(٣٤) نقد النثر : ٦٤ .

(٣٥) المرجع السابق : ٦٥ .

وهذا مجاز عقلى علاقته السببية ولكنه عده استعارة هكذا .

بيد أنه أصاب بُعد ذلك فى قوله :

« ومن الاستعارة ما قدمناه من انطاق الريح وكل ما لا ينطق
لذا ظهر فى حالة ما يشاكل النطق . ومما جاء من هذا النوع فى
القرآن قوله :

« يوم نقول لجهنم : هل امتلأت ؟ وتقول : هل من مزيد »
وذكر لهذه الآية نظائر (٣٦) .

ان فى قوله : ومن الاستعارة ما قدمناه من انطاق الريح وكل
ما لا ينطق « صوابا . ولك نما ذكره من الآيات القرآنية على ان
فيها استعارة فيه نظر اذ لا مانع من ان تتكلم النار يوم القيامة . فهو
يوم الهوال ، او يكون المراد خزنة النار ويكون فى الكلام مجاز
عقلى علاقته المحلية . وكذلك قوله تعالى فى شأن السماء والارض :
« قالنا اتينا طائعين » المجاز غير متعين فيه .

اما قوله : « جدارا يريد أن ينقض » فحملة على الاستعارة
صحيح . ونحن لم نرد بذكر كلامه الا بالتمثيل على طريقه لفن المجاز
ونسبته صدوره عن العرب .

ويتطرق للاستعارة والمجاز مرة اخرى فى مبحث المعازلة التى
ذكرها فى عيوب اللفظ ، وأورد رأى أحمد بن يحيى فى المعازلة
وانها مداخلة الشئ فى الشئ . . ثم نقده وقال : وما اعرف فى ذلك
الا فاحش الاستعارة « (٣٧) .

ثم أورد من امثلتها قول أوس :

وذات هدم عار نواشرها
تصمت بالماء تولبا جدعا

(٣٦) نفس المرجع : ٦٥ .

(٣٧) ندد الشعر : ١٧٤ .

ثم قال : فسمى الصبى تولبا (٣٨) .

وكذلك قول الشاعر :

وما رقد الولدان حتى رأيتسه
على البكر يمر به بساق وحافر

ثم قال : فسمى رجل الانسان حاقرا . فان ما جرى هذا
المجرى من الاستعارات قبيح « (٣٨) .

وهكذا يسهم قدامة بن جعفر في صرح المجاز والاستعارة ، وهو
بوان كان مقلا كابى هلال في التطرق لدرس المجاز فان اثره في
تطوير علوم البلاغة بعامة ، والمجاز بخاصة لا يمكن اغفاله . والقرن
الرابع الهجرى - بوجه عام - شهد خطوات راسخة في تطور المجاز
واشتهاره . وتوج كل ذلك جهود العلماء في القرن الخامس .

عصر الازدهار

كان القرن الخامس عصر الازدهار في العلوم والفنون .
ونصيب البلاغة والمجاز من ذلك حظ وثير . وشهد القرن الخامس
تقدما لا مثيل له في تطور المجاز من خلال اعمال خالدة قدمها
طائفة من العلماء الائمة .

متهم أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ) فقد تحدث عن المجاز
في مواضع من مؤلفاته . وبخاصة الاستعارة ، ولكنّه لم يسم كل نوع
من انواع المجاز باسمه . بل المعروف عنده : اما المجاز هكذا عاما .
واما الاستعارة .

فمن حديثه عن المجاز دون ان يسميه ما عنون له بقوله :

« فصل في ذكر المكان والمراد به من فيه » ويمثل له بقوله

تعالى : « واسأل القرية . (٤٠) » أى : أهلها . وكما قال : « تجلجله :
« وإلى مدين أخاهم شعيبا » أى أهل مدين » .

وكما قال حميد بن ثور :

قصائد تستحى الرواق نشيبيدها .

ويظهر بهيها من لاعب الحى سامر
يعض عليها الشيخ أبهام كفه . .

وتجزى رها إحياءكم والمقابر

أى : أهل المقابر « (٣٩) » .

ولا يزال نزاع أن فيما ذكره مجازا . وإن لم يسمه مجازا . وهو الذى
والإجازة بالعقبات . أقرب منه إلى الإجازة المرسل . وعلى كل فإن القرينة
بإطلاق الجمل والراحة بالجال .

ثم يستأنف الحديث عن المجاز تحت عنوان « فصل يناسبه
ويقاربه » وفى ذلك يقول :

« العرب تسمى الشيء بأسم غيره إذا كان مجازا له أو كان
منه بسبب كسميتهم المطر بالسما . لأنه منها ينزل . وفى القرآن :
« يرسل السماء عليكم مدرارا » أى المطر . وكما قال جل ثناؤه :
« أنى أرانى أعصر خمرا » أى عتبا . وهذا يرسل باتفاق . ثم قال :

● ومن سذن العرب وصف الشيء بما يقع فيه أو يكون منه كما
قال الله تعالى : « فى يوم عاصف » أى يوم غاصف الريح . وكما
نقول الليل نائم ، أى ينام فيه . وليل ساهر ، أى : يسهر فيه « (٤٠) » .

وهذا مجاز عقلى باتفاق .

ولم يفت إنا متصور أن يوزد شيئا من صور الاستعارة بالكناية
ويقدم لها بقوله :

(٣٩) فقه اللغة وسر العربية : ٤٨٢

(٤٠) نفس المصدر : ٤٨٤ .

« فصل فى اجراء ما لا يعقل ولا يفهم من الحيوان مجرى
بنى آدم » ثم يقول :

وذلك من سنن العرب ، كما تقول : اكلونى البراغيث . وكما
قال عز من قائل « يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان
وجنوده » وكما قال سبحانه وتعالى : « والله خلق كل دابة من ماء
فمنهم من يمشى على بطنه ، ومنهم من يمشى على رجلين ، ومنهم
من يمشى على اربع » : (٤١)

هذا اللون من التعبير لفت انتظام الحارسين منذ عهد مبكر ، ففقه
رايضا الفراء واما عبادة يسلكان هذا المسلك . وحق الكلام فيهما
ان يقال :

اكتنى البراغيث . ولكن عدل عن هذا الذي هو الوان « اكلونى »
فكان ذلك هو امانة التجوز فى الاسلوب . وهو من قبيل الاستعارة
بالتكايه بتزويل ما لا يعقل منزلة العباقل فيخاطب مخاطبة ويعامل
معاملة ونهذيا يكون كلام الثعالبى قد شمل ثلاثة انواع من المجاز .

● المجاز العقلى - المجاز المرسل - الاستعارة المكنية . وله
مواضع اخرى اعاد فيها التحديث عن هذه الاتواع وبخاضة للمجاز
للعقيل (٤٣) .

ثم يتحدث عن المجاز صراحة فيقول فى ختام طائفة ساقها من
الصور « المجازية المختلفة الاتواع ناقلا بعضها عن الجاحظ » :

« قال المبرد : من الايات التى ربما خلط النحويون فى مجازها
قول الله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » « ومجاز الآية :
فمن كان منكم شاهد بلدته فى الشهر فليصمه » (٤٣) .

(٤٠) فقه اللغة : ٤٨٨ - ٥٨٥

(٤١) نفس المصدر : ٤٨٥

(٤٢) انظر فقه اللغة : (٤٩٢ - ٤٨٣) (٥٤٦ - ٥٤٧) (٥٤٨ - ٥٤٩) (٥٥٠)

(٤٣) انظر فقه اللغة (٥٤٦) . (٥٤٧ - ٥٤٨) (٥٤٩ - ٥٥٠) (٥٥١)

استعارات العسرب

ويمضى أبو منصور فيذكر سنة العرب فى الاستعارة على هذا النحو : « ذلك من سنن العرب ، وهى أن يستعبروا للشئ ما يلىق به ويضعوا الكلمة مستعارة له من موضع آخر . كقولهم فى استعارة الأعضاء لما ليس من الحيوان :

« رأس الأمر ، رأس المال ، وجه النهار ، عين الماء ، حاجب الشمس ، أنف الجبل ، أنف الباب ، لسان النار ، ريق المزن يد الدهر ، جناح الطريق ، كبد السماء ، ساق الشجرة ، وكقولهم فى التفرق :

« انشقت عصاهم ، شالت نعامتهم ، مروا بين سمع الأرض وبصرها .. » (٤٤) .

وهكذا راج يذكر عن العرب تعبيرات مجازية فى معان مختلفة . وجل ما ذكره يندرج تحت الاستعارة المكنية ، وبعضه كناية لا مجاز فيها .

وهذا الذى ذكره كان الامام ابن تيمية قد شن عليه حملة فيما تقدم مدعيا ان رأس الأمر كراس الانسان كلاهما حقيقة لا مجاز فيه وهذا مما شذ فيه وغلا (٤٥) .

استعارات القسرآن

عقد الثعالبى فصلا مستقلا لاستعارات القرآن قال :

« من استعارات القرآن : « وانه فى أم الكتاب » و « لتنذر به أم القرى ومن حولها » و « واخفض لها جناح الذل من الرحمة »

(٤٤) فقه اللغة (٥٨٥ - ٥٨٦) .

(٤٥) انظر الايمان (٩٤) .

و « والصبح اذا تنفس » و « فأداقها الله لباس الجوع والخوف »
و « كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله » و « فأحاط بهم سرادقها »
و « فما بكت عليهم السماء والأرض » . . . و « واشتعل الرأس
شيباً » و « نسلخ منه النهار » (٤٦) .

وتمثيلاً للاستعارة من القرآن شمل التصريحية والمكنية كما
شمل نوعى التصريحية من أصلية وتبعية . ومنها ما يصلح للتمثيل
به على الاستعارة التمثيلية .

وللثعالبي حديث آخر عن الاستعارة من حيث الجودة والرداءة .
وصلة المجاز بقيم النقد الأدبي (٤٧) . واذن فلا غرابة أن نعدده ممن
تطور المجاز على أيديهم من اعلام القرن الخامس .

• ويلى الثعالبي بهذا الاعتبار ابن رشيق القيرواني وقد تقدم
الحديث عن جهوده في مبحث الأدباء والنقاد (٤٨) .

• ويأتى ابن سنان الخفاجى (ت ٤٦٦ هـ) فيمزج بين قواعد
البلاغة والنقد ، ويتحدث عن مقاييس الحسن فى الاستعارة بجانب
حديثه عن الفنون البلاغية بعامة .

شمس البلاغة والبيان :

• ثم اشرفت شمس البلاغة والبيان بظهور الامام عبد القاهر
الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) الذى يعتبر - يصدق - سيويه البلاغة
وخليتها ، ويضع نظريتى المعانى والبيان فى كتابيه الخالدين اسرار
البلاغة ودلائل الاعجاز ، ويحظى المجاز بعناية لم يسبق لها مثيل
فى اعمال من سبقه من الرواد والاعلام فعبد القاهر لم يكن مجرد
عارض لأسس علم ، ولا مجرد مضيف الى اعمال من سبقه ، بل كان
واضعا لفلسفة فنون البلاغة ومرسحا لدعائم نظرية النظم التى يعتبر
كتابه دلائل الاعجاز النص المفريد فيها قاعدة وتطبيقا .

(٤٦) فقه اللغة .

(٤٧) تيمية الدهر (١٦٢/١) .

(٤٨) انظر : (٦١) من هذه الدراسة .

« : وخطيب فنون المجاز عنده بعناية ابان قيمته وخصائصه
 فمهدي الاستعارة بكل ضروريها ، وللمجاز المرسل ، وافاض وافاض في
 تأسيس المجاز للعقلى او الحكيم الاسنادى او المجاز فى الاثبات . ٤٠
 • وفى القرن السادس يتناول الامام جارى الله الزمخشري
 (ت ٥٢٨ هـ) الرابة ويفسر كتاب الله تفسيراً فريداً ، يغوص وراء
 معانيه ويستجلى عوامضه ، ويحلل مفرداته وتراكيبه تحليلاً بلاغياً
 رائعاً ، مقتفياً اثر الامام عبد القاهر ، اخذاً بتوجيهاته فى قضية
 النظم ، ويقف وقفات رائعة امام صورته المجازية فيمتنع ويقنع . وفى
 رأيه ان لكبر العوامل وابقاها اثراً فى تطويز المجاز واستجلاء قيمته
 فتح الاساليب فى القرن السادس كان متملاً فى كتاب الزمخشري .
 كما كان كتاب الامام عبد القاهر اكبر العوامل وابقاها اثراً فى القرن
 الخامس . واذ كان المدرس البلاغى نعامة ، والمجازى بخاصة ،
 متيناً لرجلين قيل بالقرن السابع ، فذائك المرجلان هما : الامام
 عبد القاهر الجرجاني ، والامام الزمخشري . ويلحق بهما فى اواخر
 هذا القرن مجد الدين بن منقذ الشيرازي (ت ٥٨٤ هـ) ويجعل
 الاستعارة والمجاز ضربين من ضروب البديع (٤٩) .

اعلام القرن السابع

ثم ياتى القرن السابع ومن ابرز اعلامه ابو عبد الله محمد بن
 عمر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) ويقبض البلاغة تقيناً رائخياً ، ويقف امام
 المجاز والاستعارات ووقفات طويطة (٥٠) . وقد تفقث اثر الامام
 عبد القاهر الجرجاني والزمخشري ، ويغلب على عمله المنهج العلمى
 الدقيق . وكتابه : « نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز » اسم على
 مسمى يحق . وقد نحا فى تفسيره للقرآن منحى مجازياً فى كثير
 من آياته . . .

وتلاهُ ابو يعقوب السكاكى (ت ٦٢٦ هـ) ومنهجه قريب من منهج
 الرازى . ووقف امام المجاز ووقفات منها الجديد الخالص الذى لم

(٤٩) انظر بديع القرآن لابن منقذ :

(٥٠) انظر نهاية الايجاز (١٨١) .

يسبقه اليه أحد . والتسم الثالث من كتابه : « المفتاح » قد كتب الله له حظا لم ينله غيره من كتب السابقين عليه .

وإذا تجاوزنا عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٢٩ هـ) وابن الاثير (ت ٦٣٧ هـ) والمزملكاني (ت ٦٥١ هـ) والرتجاني (ت ٦٥٤ هـ) وابن ابي الاصبغ (ت ٦٥٤ هـ) وعز الدين بن ابي الحديد (ت ٦٥٥ هـ) وحازم القرطاني (ت ٦٨٤ هـ) ويديبر الدين بن مالك (ت ٦٨٦ هـ) وقطب الدين الشيرازي (ت ٧١٠ هـ) اذا تجاوزنا كل هؤلاء ، ولهم اسهامات في المجاز الى :

الامام عبد الرحمن الخطيب القزويني (٥١)

فاننا نصل الى الكلمة الاخيرة في صياغة قوانين البلاغة ، ومنها المجاز فقد سكب الامام الخطيب ما قيل قبله في اناء واحد ، ثم كانت كتاباته مصدرا يرجع اليه كل من كتبوا بعده في علوم البلاغة والبيان . وذلك من خلال كتابه « تلخيص المفتاح » ثم الايضاح الذي وضعه شرحا له .

هذا العمل كان قطب الرحي فدرس البلاغي منذ منتصف القرن الثامن وإلى الآن . فقد قامت حوله الشروح والحواشي والتقريرات والتجريدات . وكان البلاغة لم يكتب فيها شيء قبل الخطيب . فكانت كتاباته وصياغته هي « القانون » وما وضع حولها مذكرات تفصيلية لها .

وكتاباته في البلاغة ككتاب سيبويه في النحو في اهتمام الدارسين والباحثين والشارحين . وكتاباته الخطيب ، وما وضع حوله من شروح وحواش وتقريرات وتجريدات استوى الدرس البلاغي على سوقه . وتوفقت رحلة المجاز عند المنتهى وقد اسهمت كل المذاهب

(٥١) سبقت الترجمة في البحث الخاص به من هذه الدراسة ، وقد توفي

عام ٧٢٩ هـ رحمه الله .

(٦٨ - المجاز - ج ٢)

الفكرية الاسلامية فى دفعها خطرات الى الامام . وصار المجاز وسيلة من وسائل فهم النصوص واستكناه دلالاتها ومراميتها :

فى اللغة والنحو ، والادب والنقد ، والاعجاز والبلاغة والتفسير والحديث ، والاصول والفقه ، وهى الروافد التى قامت عليها حضارة الأمة وازدهرت معارفها ، وتالقت كواكبها .

أسباب نشأة المجاز عند العرب

يحلوا لكثير من الباحثين ان يعزوا اسس الحضارة الاسلامية الى المحاكاة والتقليد . وفى المجاز بالذات يقولون ان العرب قدوا فيه حضارة اليونان وحاكوها . فكتابات ارسطو فى المجاز هى التى لوتحت الى الرواد العرب بفكرة المجاز (٥٢) .

والواقع ان هذا القول لا سند له ، ولم يقم عليه دليل ، بل الدليل قائم على ضده ، وهو ان المجاز وليد شرعى للفكر والثقافة العربية . ولنا على ذلك اكثر من دليل لا دئيل واحد .

الاول : ان المجاز عرف عند العرب قبل ان تترجم كتب ارسطو التى يزعمون ان العرب استقوا فكرة المجاز منها ، وعلى منوالها نسجوا .

فابو زيد القرشى ، والراجح انه توفى عام ١٧٠ هـ ، ورد مصطلح المجاز عنده اكثر من مرة مضافا الى المعانى « مجاز المعنى » والذى يرجح لى الباحث انه كان يقصد التصوير المجازى الذى استقر مفهومه فيما بعد ، انه فى استشهاده على ما سماه مجاز المعانى لورد نصوصا ماثورة وحللها تحليلا مجازيا بعد بعه فى صور المجاز المختلف الانواع . متجاز عقلى ، ومرسل ، واستغزى .

(٥٢) انظر مقدمة النثر التى كتبها الدكتور طه حسين بالفرنسية ثم ترجمها محقق « نقد النثر » الى العربية . وكذلك « من حديث الشجر والنثر » للدكتور طه حسين .

ومن قبله أوما أبو عمرو بن العلاء إلى الاستعارة وسماها
باسمها . وأبو عمرو توفي عام (١٨٤ هـ) .

والجاحظ ممن أكثروا القول في المجاز والاستعارة ، ووفاء
الجاحظ كانت عام ٢٥٥ هـ .

ثم تلاه ابن قتيبة وله مع المجاز جولات وابن قتيبة توفي
عام ٢٧٦ هـ .

وأبو عبيدة وضع كتابا سماه « مجاز القرآن » وقد طبقه على
آيات كثيرة ناهجا فيها نهجا مجازيا كذلك . وأبو عبيدة توفي
عام ٢١٠ هـ .

أما كتب أرسطو فإن حنين بن اسحق مترجم كتاب الخطابة
توفي عام ٢٨٤ هـ ولم يعرف أنه ترجم كتاب « الخطابة » قبل أن
يضع ابن المعتز كتابه « البديع » عام ٢٧٤ هـ وأيا كان الأمر فإن كتاب
أرسطو « الخطابة » يمتحيل أن يكون له تأثير في معرفة العرب
بالمجاز لظهوره عندهم - يقينا - قبل ترجمة كتب أرسطو . فالتأثير
وإن كان محتملا في ابن المعتز فغير محتمل فيمن سبقه . ومن يقرأ
كتاب البديع لابن المعتز . وكتاب الخطابة لأرسطو لا يجد دليلا قويا
على تأثر ابن المعتز بأرسطو . وقد جازف الدكتور طه حسين حين
كاد يجزم بتأثير أرسطو في ابن المعتز مع أنه اعترف بأنه لم يقرأ
ولم يطلع على كتاب « البديع » وإنما سمع عنه وصفا بمن وصفه له .

أما كتاب « فن الشعر » لأرسطو فقد تأخرت ترجمته إلى القرن
الرابع . فهو - يقينا - لا اثر له في معرفة العرب بالمجاز أول
ما عرفوه .

فالقول بأن العرب مدينون لليونان في معرفتهم بالمجاز عن
طريق كتب أرسطو دعوى لا سند لها . ونحن لا ننكر أن لها تأثيرا عند
بعض الكتابين كقدامة بن جعفر وغيره ولكن الذي ننكره أن تكون

كتب أرسطو هي التي فتحت عيون العرب على معرفة المجاز
أول ما عرفوه .

الثانى : ان التصوير المجازى نفسه مما يدرك ويعرف لدى كل
الأمم والشعوب من مجرد سماع الكلام وفهمه ، ولا يتوقف ادراكه على
أمة دون أمة . لان المعانى المجازية تعلن عن نفسها اعلانا قويا يكون
له عند السامع اثر ظاهر ، وبخاصة اذا كان فيها طرافة وخلافة .

وادراك المعانى مدعاة لوضع الضوابط والمصطلحات . والعرب
أوتوا قوة فى البيان ، وحسا فى التذوق فليس بمستنكر عليهم ان
يجتهدوا فى التفرقة بين المعانى الحقيقية والمعانى المقابلة لها . وهذا
هو الذى قد كان . وتفصيله فيما يأتى :

الثالث : ان العرب أو الرواد من العلماء والدارسين وقفوا
امام النصوص التى فيها تصوير معان مقابلة للمعانى المألوفة أو
الحقيقية وتاملوها وادركوا الفرق بينها وبين غيرها . واجتهدوا فى
ان يخصصوها بأسماء وأوصاف مناسبة .

وكان أول ما ظهر من هذه التسميات مصطلح « الاتساع فى
الكلام » أو « سعة لسان العرب » الأول ظهر فى كتابات سيبيويه ،
والثانى ذكره الامام الشافعى فى « الرسالة » كما تقدم . ثم كرر
اللاحقون هذين المصطلحين . ثم ظهر فى أواخر العصر الأموى
وأوائل العصر العباسى مصطلح « البديع » شاملا للمجاز وكل فنون
البلاغة ونسبه قوم لنفر من الشعراء وعرفوا بشعراء البديع . فنهض
ابن المعتز وأخرج كتاب « البديع » ليقول للناس ان البديع معروف
للقدماء وليس هو من صنع أو اختراع المحدثين مثل بشار ومسلم بن
الوليد ، وأبى نواس (٥٣) .

وفى مرحلة لاحقة أخذ بعض الكتاب يجمعون بين الاتساع
والمجاز فيقولون عقب عرضهم لبعض الألفاظ والتراكيب : مجازاً

والتساعا . فدل هذا على ان من كانوا قد اطلقوا مصطلح « الاتساع » .
انما ارادوا فى الواقع « المجاز » بدليل جمعهم بينهما وعطف احدهما
على الآخر . وكثيرا ما كان يقول ابو عبيدة عقب بيانه لمجاز الآية :
« والعرب تفعل ذلك » (٥٤) .

وتطور مصطلح « الاتساع » الى « المجاز » ظاهرة كثيرة
الورود فى نشأة سائر العلوم والفنون . لان الضوابط والقوانين
العلمية لا تولد كاملة . وانما تأخذ فى سلم الرقى حتى تبلغ درجة
النضج والكمال . ولو اننا حصرن المصطلحات العلمية فى نهاية
القرن الرابع الهجرى ثم طلبنا لها وجودا فى القرن الاول لما عثرنا
منها على شىء ذى بال .

اللغة مرآة المعانى

ان النصوص والتصويرات اللغوية تشبه ما تكون بالمرآة المجلوة ،
كلما نظر فيها الانسان ارته قسما المعنى وملاحمها وخصائصها
مهما دقت . فهى مرآة المعانى ؛ لانها تعكس صورة المعانى بكل
ما فيها كما تعكس المرآة صورة من يقف امامها فتبدو له ملامحه
وقسمات وجهه .

وهكذا كانت اللغة العربية امام الدارسين من الرواد ومن جاء
بعدهم الى يومنا هذا . ولو تتبعنا نشأة المجاز فى لغة العرب منذ
وضع سيبويه الكتاب الى ان جاء الخطيب وصاغ فى تلخيصه
وايضاحه قوانين البلاغة والمجاز الصياغة النهائية ، لوجدنا كلمات
بعينها ، وتراكيب بعينها حتى التى اوحى بفكرة المجاز فى جميع
مراحله . ومن تلك الكلمات والتراكيب كما مر بنا فى هذه الدراسة :

« واسأل القرية التى كنا فيها ، ولعير التى اتبلنا فيها »

« واخفض لهما جناح الذل من الرحمة » و « خلق من ماء دافق »
و « فاذا عزم الامر » و « فى عيشة راضية » و « مكر الليل والنهار »
و « كل فى فلك يسبحون » و « لباس الخوف والجوع » و « واعتصموا
بجبل الله جميعا » و « فقد استمسك بالعروة الوثقى » و « قالنا
اتينا طائعين » و « يجعل صدره ضيقا حرجا » و « فتحرير رقبة »
و « وضعوا اصابعهم فى آذانهم » .

فهذه النصوص كانت سببا فى ايلاد المجاز بكل اقسامه وانواعه
عقليا ولغويا ، استعاريا ومرسلا . ومثلها من كلام العرب :

لما اتى خبر الزبير تواضعت
سور المدنية والجبال الخشع (٥٥)
صحا القلب عن ليلى واقصر باطله
وعرى افراس الصبا ورواحله (٥٦)
اذا هزه فى وجه قرن تهلت
نواجد اقواه المنايا الضواحك
وغداة ريح قد كشفت وقرة
اذ اصبحت بيد الشمال زامها
واذا المنية انشبت اظفارها
الغيت كل تميمة لا تنفع
شكا الى جملى طول السرى
صبر جميل فكلانا مبتلى
جمع الحق لنا فى امام
قتل البخيل واحيا السماحا

(٥٥) البيت من شواهد سيبويه : (٢٥/١) قائله جرير بمناسبة مقتل
الزبير بن العوام . وقد علق عليه الاعلام شارح شواهد الكتاب فقال : وصف مقتل
الزبير بن العوام صاحب رسول الله ﷺ حين انصرف يوم الجمل وقتل فى
الطريق غيلة . . . تواضعت المدينة هى وجبالها وخشعت حزنا له ، وهذا
مثل ، وانما اريد ادائها « بتصرف » .

(٥٦) هذا البيت وما بعده سبق ذكرها مرات فى هذه الدراسة منسوبة

لقائلها .

وغير ذلك كثير من النصوص الماثورة التي لا يمكن ابقاؤها على
ظواهرها :

فسور المدينة لا تتواضع ، وجبالها لا تخشع ، وليس للصبأ
رواحل يملكها والمنايا ليست لها نواجز ولا ضحك . والريح لا زمام لها
ولا يد للشمال والمنية ليست لها اظفار ، والجمل لا يشكو ، والبخل
لا يقتل والكرم لا يحيا فلا بد من التصرف والتأويل والمجاز .

وهكذا اسهمت النصوص فى لفت الأذهان الى المعانى الخاصة
التي تطورت فأطلق عليها فى النهاية مصطلح المجاز . وتشعبت
مسائله وتعددت اصوله وفروعه ، وصار المجاز علما من علوم البلاغة ،
وقنا من أرقى فنونها .

فالمجاز نشأ عربيا صرفا من خلال النظر فى الاساليب العربية .
وذلك لان المدارس الأوائل ميزوا بين مستويين من التعبير اللغوى
عند العرب :

● احدهما جار على الأصل فلا يقتضى سؤالا عن حقيقة معناه .
وهو الذى عرف فيما بعد بالحمل على الظاهر او الحقيقة لغوية كانت
او عقلية او عرفية او شرعية .

● والثانى ما جرى على غير الأصل ، واقتضى سؤالا فى
الوقوف على معناه وبعد ادراك المعنى سمي بـ « الاتساع فى الكلام
ثم حل مصطلح المجاز محل هذه التسمية .

وانذا كن النوع الاول قد سمي بالحمل او الجرى على الظاهر
فان الثانى سمي بالحمل على خلاف الظاهر . الاول المحيقة والثانى
المجاز .

ومن النصوص التي اسهمت فى نشأة المجاز اسهاما مبكرا قوله
تعالى : « واسأل القرية » وقوله : « فما ربحت تجارتهم » وقوله :

« من ماء جافق » وقوله : « بل مكر الليل والنهار » وكذلك كل
الأساليب الانشائية التي لم يرد بها معناها الوضعي مثل الاستفهام.
في قوله تعالى : « ألم نشرح لك صدرك » .

ويمكن القول بأن أول ما عرف من أنواع المجاز هو المجاز
العقلي ثم المرسل ثم الاستعارة . وأن هذه الفنون ظلت معروفة عند
الرواد باسم « الاتساع في الكلام الى أن ظهر مصطلح المجاز . والمجاز
كان معروفا عند الرواد ولكن بلفظه دون معناه في الأعم والأغلب .

[فالمجاز في اللغة العربية عربى الأرومة والمولد والمنشأ . من أفقها
الفسيح طلع ، وفى سماءها الصافية تألقت كواكبه : أنجما وأقمارا
وشموسا . ومن يريد أن يسلب اللغة العربية سحرها وجمالها . ينسب
فضها لغيرها ويجعل محاسنها مستعارة . ومزاياها منحولة ، فقد
اغرب في الدعوى . وتنكسب سواء السبيل] .

(حقائق جديدة بالتسجيل)

المعروف بين الباحثين أن أول من استعمل كلمة « المجاز »
هو أبو عبيدة . وهذا القول غير مسلم به على إطلاقه ؛ لأن أبا زيد
القرشى ، وهو سبق وجودا من أبى عبدة كان قد استعمل كلمة المجاز
قبل أبى عبيدة . فأبو زيد توفى على المرجح عام ١٧٠ هـ وأبو عبيدة
توفى عام ٢٠٨ هـ .

فالذى ينسب الى أبى عبيدة « اشتهار المجاز » وليس أسبقية القول
به . وأن كان استعمال أبى زيد لكلمة المجاز أدق من استعمال
أبى عبيدة .

فأبو زيد أطلقه على ما هو مجاز فعلا . وأبو عبيدة أطلقه على
غير ما هو مجاز الا فى التندر .

وترجع أسباب الشهرة لأبى عبيدة لأنه جعل المجاز عنوانا

لكتاب ، وأكثر من ذكره عند شرحه للآيات كثيرة بلغت حسد
الاستفاضة .

أما أبو زيد فلم يذكره الا مرتين فنسبت الشهرة للمكثر وسلبت عن
المقل ..

⊙ والمعروف - كذلك - أن ظهور مصطلح الاستعارة منسوب إلى
الجاحظ على أنه أول من قال به .

وهذه النسبة غير مسلمة على إطلاقها كذلك . لأن أبا عمرو بن
العلاء على ما روى ابن رشيقي كان أول من أطلق لفظ الاستعارة على
ما هو استعارة فعلا . وأبو عمرو توفى عام (١٨٤ هـ) أما الجاحظ
فتوفى عام ٢٥٥ هـ .

فالاسبقية أحق بها أبو عمرو من الجاحظ . أما الجاحظ فإن
الذي يستحق أن ينسب إليه هو كثرة الاستعمال دون المسبق .

⊙ إذا صح القول بأن اكتشاف صور المجاز العقلي والمرسل
عرفت قبل صور الاستعارة فإن مصطلح الاستعارة عرف قبل مصطلحي
المجاز العقلي والمرسل . وظلت الاستعارة تطلق عليهما كما تطلق على
بعض صور البديع مثل المشاكلة ، وعلى التشبيه . وأول تفرقة دقيقة
لتحديد معنى الاستعارة كان على يد القاضي على بن عبد العزيز
الجرجاني . وقد انتفع الإمام عبد القاهر الجرجاني بما قرره القاضي
في تحديد معنى الاستعارة والفروق بينها وبين صور التشبيه .

وبمن خلط بين فنون البديع على النحو المتقدم ابن قتيبة
وابن جنى ، والشريف الرضي وكثير من الاصولييين .

⊙ إن القائلين بالمجاز من علماء أئمة لا يحصون عددا . فقد
قالت به طوائف عدة قبل استئثار علماء البيان به . قال به كل النحاة
والغويين ، ثم الأدباء والنقاد ، والاصولييين وانفقيهم والمتمرين
والمحدثين . وكان الفضل في اتساع البحث في المجاز يرجع إلى

اللغويين والنحاة والادباء والنقاد والاعجازيين . اما مسائله وقضاياه ودقائقه فلم يحزر القول فيها الا فى مباحث البلاغيين بدءا من الامام عبد القاهر الجرجاني الى الخطيب القزوينى ومن كان بينهما .

● ومن الحقائق التى يجب تسجيلها ان مجوزى المجاز لم يكونوا فى غفلة حين قرروا ما قرروا من قواعده واصوله ، لم يكونوا فى غفلة تقدر فى اصالة نظرتهم حتى يقال : لو انهم نبهوا الى مضار المجاز لاقبلوا . بل كانوا على بصر تام بما قالوا . وقد رأينا كثيرا منهم ينتفت التفتاة ناقدة لمذهب منكرى المجاز . فالاصوليون ينبهون بان المجاز واقع فى اللغة وفى القرآن الكريم . ويذكرون شبه مانعيه ثم يردون عليها ردا موضوعيا مقنعا .

اما البلاغيون فانهم عقب عرضهم لمبحث المجاز العطفى يقولون وهو فى القرآن كثير ثم يوردون بعض الشواهد عليه من آيات الذكر الحكيم .

نهج هذا المنهج الامام عبد القاهر ، ومن جاء بعده كالخطيب والسعد وكل شراح التلخيص .

ومعنى هذا : ان مجوزى المجاز كانوا يقصدون ما يقولون ولم يقولوه عن سهو او غفلة او جهل .

● والفرق جد كبير بين من قال بجواز المجاز ، وبين من قال بمنعه . فالقائلون بالمنع - جملة - لا يتعدون اصابع اليمين اما المجوزون فلا حصر لهم . ولذلك فابتنا حين نقول : ان اجازة المجاز هو قول جمهور الامة . فان هذه العبارة لا تكفى فى تصوير الواقع ؛ لان مدلول الواقع لو فر معنى مما تدل عليه هذه العبارة . وانكار المجاز بعد هذا التحقيق الذى عرضناه فى هذه الدراسة لا يكاد يوجد (٥٧) .

(٥٧) لان من قال بانتكاره فى القرآن لم يمنح وقرعه فى اللغة ، واكثر منكرى المجاز انكروه فى القرآن دون اللغة . وثلاثة انكروه مطلقا وهم ابو اسحق الاسفرائينى وابن تيمية وابن القيم ، وهم وان انكروه من جهة اقروا به من جهات . لهذا قلنا ان انكار المجاز لا يكاد يوجد .

● وحقيقة الحقائق فى هذه الدراسة عند مجوزى المجاز
نصورها فى الآتى :

- ان المجاز واقع فى اللغة وفى القرآن الكريم . وفى المجاز
عن اللغة مكابرة ومراغمة للحق .

- أنه لا حظر ولا خطر من القول بالمجاز فى القرآن أو الحديث
- بله اللغة - ولا يلزم من القول به وقوع الكذب فى شىء مما تقدم
لان المجاز يصحب - دائما - بقرينة تمنع من ارادة المعنى الحقيقى .
فالمتجوز متاويل . اما الكاذب فحريص على التمويه ولا تاويل معه ،
بل يدعى ما دل عليه اللفظ فى ظاهر معناه ، وجواز نفى المجاز
فى مثل قولهم للبيد « حمار » وللشجاع « اسد » فيقال ليس هو
بحمار ولا اسد بل هو انسان النفى فيه مقصوب على المعنى الحقيقى
« الحمارية والاسدية البهيمية » وهو غير مراد عند المتجوز . اما
المعنى المجازى وهو « البلادة » فى الأول ، و « الشجاعة » فى الثانى
فلم يقل بنفيه احد حتى منكرو المجاز .

● ان المجاز يتحقق بثلاثة عناصر :

النقل ، والعلاقة ، والقرينة . والنقل عمدة المجاز ، وهو
استعمال الكلمة أو الكلام فى غير ما وضع له . والنقل فى المجاز
المعوى واقع على الألفاظ ، أما فى المجاز العقلى فواقع فى النسب
والاسنادات والعلاقة هى العنصر المصحح للنقل فانما لم توجد علاقة
فلا مجاز ولو تم النقل بالفعل .

والعلاقة هل المعتبر فيها نقل شخصا عن العرب ام نقل
نوعها ؟ الخلاف واقع فى هذا والصحيح ان المعتبر فيها اعتبار النوع
دون الشخص . وهذه المسألة بحثها عند الاصوليين أشهر من بحثها
عند البلاغيين .

والقرينة نوعان لفظية ومعنوية ، ولا بد منها فى المجاز والا فان
الكلام يكون مبهما لاختلاط الحقيقة بالمجاز . وهل القرينة ركن من

أركان المجاز أم شرط تحقق ؟ الخلاف واقع في هذا . والاقرب الى الصواب انها شرط تحقق لاركن ؛ لان المجاز لغويا واصطلاحيا يقع بمجرد النقل . لانه من الجواز بمعنى أن الكلمة جازت مكانها إلى مكان آخر ، فهو مفعول بمعنى فاعل ، او مجوز بها ، فهو مفعول بمعنى مفعول . وعلى هذا فان كلا من العلاقة والقريضة شرطان في تحقق المجاز وصحته . والركن هو النقل .

والعلاقة دائما اعتبار ذهني وعملية نفسية لا وجود لها في الكلام وان كان لها وجود في الخارج . اما القريضة فحينما يكون لها وجود في الكلام . وحينما تكون اعتبارا ذهنيا فحسب . وهما القريضة اللفظية ، والقريضة المعنوية .

❶ وللمجاز بحسب التصرف في اللفظ وعدمه قسمان :

- مجاز لغوي وهو ما يقع التصرف فيه في اللفظ كالنور في العلم والهداية والايمان . والظلمات في الجهل والضلال والكفر ، ومثل اليد مرادا بها النعمة ، والرقيه مرادا بها الذات . والامام عبد القاهر يسمى هذا بـ « المجاز » في « المثبت » وقد تقدم بيانه (٥٨) .

- واذا لم يقع التصرف في اللفظ بل في الاسناد والنسبة وبقي اللفظ على معناه فهو المجاز العقلي كاسناد اشابة الشعر ليلالي والايام وانبات الثنبات للربيع .

والامام عبد القاهر يسمى هذا بـ « المجاز في الاثبات » وقد يجتمع المجازان في تركيب واحد مثل : احياني اكتحالي بطاعتك . ففيه الاحياء بمعنى السرور ، والاكتحال بمعنى الرؤية مجازان لغويان واسناد الاحياء الى الاكتحال مجاز عقلي .

• والمجاز العقلي يقع في ثلاث نسب :

- النسبة الاسنادية باسناد الفعل الى غير فاعله مثل : جرى
النهر . اى : جرى الماء فى النهر . ووقوع المجاز العقلى فى هذه
النسبة هو الاعم الاغلب .

- النسبة الايقاعية بايقاع الفعل على غير مفعوله مثل : نومت
الليل « واسال القرية » اى نومت الناس فى الليل واسال اهل
القرية .

- النسبة الاضافية باضافة الشئ الى غير ما حقه ان يضاف اليه
مثل : مكر الليل .

• وللمجاز اللغوى تقسيم مشهور باعتبار اللفظ المتجاوز به .
وهو بهذا الاعتبار نوعان :

- مجاز فى المفرد كقوله تعالى : « او من كان ميتا فاحييناه »
يعنى : ضالا فهديناه . فالتجاوز وقع فى « ميتا » بمعنى « ضالا »
وفى « احييناه » بمعنى هديناه .

- ومجاز فى المركب كقولهم فى المتردد : « تقدم رجلا وتؤخر
اخرى » والفرق بينهما ان المجاز فى المفرد خرج فيه اللفظ عن معناه
الى معنى آخر . .

والمجاز فى المركب الالفاظ فيه باقية على معانيها اللغوية
والتجاوز حاصل فى معنى الهيئة التركيبية لا فى مفرداتها .

- وقد منع بعض الاصوليين وقوع المجاز فى المركب وجوره
البلاغيون والحق معهم .

وقد يطلقون - اعنى البلاغيين - على المجاز فى المركب المثل
بوالتمثيل بالاضافة الى « للمجاز المركب » .

❖ ومن المسائل المدروسة عند مجوزى المجاز من مختلف الطوائف مسألة : هل تجتمع الحقيقة والمجاز فى محل واحد ؟

فالبلاغيون لا يعرف بينهم خلاف فى منع هذا الاجتماع .
اما الاصوليون فعلى فرقتين :

- فرقة منعت الجمع بينهما وهو الصحيح .

- وفرقة جوزت الجمع بينها ، وهذا مغاير للواقع الا اذا اختلف اعتبار الحمل على اى منهما . وكثير من الاصوليين يعززون جواز الجمع بينهما للامام الشافعى حيث ذهب فى قوله تعالى : « اولا مستم النساء » الى ان اللمس حقيقة فى « الجس » مجاز فى الجماع .

ويستدل مجوزو الجمع بقوله تعالى : « ان الله وملائكته يصلون على النبى » فالصلاة من الله الرحمة . ومن الملائكة الدعاء . نقل هذا العزيز عبد السلام . وردده بان فى الكلام حذف تقديره : « ان الله يصل على وملائكته يصلون » وعلى هذا فلا جمع (٥٩) .

❖ وللاصوليين مطالب فى المجاز لم يكثر بها البلاغيون وان كانوا قد لسوها لسا خفيفا فى مباحثهم . ومن ذلك :

❖ متى يصار للمجاز وتترك الحقيقة . وقد ذكرنا ما اجاب به الاصوليون على هذا السؤال فى المبحث الخاص فليراجعه من شاء .

❖ واذا احتمل المحل الحقيقة والمجاز فايهما اولى بالاعتبار ؟

للاصوليين فى هذا مذهبان :

احدهما تقديم الحقيقة على المجاز ، والثانى تقديم المجاز على الحقيقة وقد درسنا هذا فيما تقدم وبيننا اختلاف الاحكام الفقهيية بناء على المذهبين .

وبعضهم يفصل فيقول : ان المجاز المستعمل أولى بالاعتبار من الحقيقة المهجورة . وهذا أقرب الى الاعتدال .

⊗ والبلاغيين مبحث شبيه بمبحث الاصرثيين : متى يصار للمجاز ؟ وذلك حين يوازن البلاغيون بين الحقيقة والمجاز ايهما ابلغ ؟ والمعروف عندهم ان المجاز ابلغ من الحقيقة . وان التكناية ابلغ من التصريح .

ولكن هذا غير مسلم على اطلاقه ؛ لان الحقيقة فى موضعها فى القرآن الكريم ابلغ من المجاز فيه . والمجاز فى موضعه ابلغ من الحقيقة فيه فمرادهم باطلاق البلغية المجاز انما هو من المبالغة لا من البلاغة وكذلك فانهم يقصدون المجاز من حيث هو مجاز والحقيقة من حيث هى حقيقة . لان لكل مقام مقالا عندهم . ولو كان مرادهم بلغية المجاز فى كل الاحوال لكان ابلغ الكلام ما كان كنه مجازا . وهذا فاسد كل الفساد . وقد فصلنا هذا بكل وضوح فى مبحث خاص فى غير هذه الدراسة ، واستشهدنا بنصوص القرآن الكريم (٦٠) .

تلك هى رحلة المجاز من مبتدأها الى منتهاها . وقد اومانا مجرد ايماء الى بعض ميادئه وقضاياها . وقد بقى منها الكثير وهذه الثروة الهائلة لم تكن وليدة ترف فى الاسلوب ، وانما اتخذ منها علماء الامة وسيلة كاشفة لما فى النظم والتعبير من معان واسرار .

احتاج اليه اللغويون والنحاة ليتقوا على حقيقة اللغة التى نزل بها القرآن فى مفرداتها وتراكيبها وطرق اثباتها فيها .

واحتاج اليه الادباء والنقاد للكشف عما فى النصوص من مزايا النظم والتعبير والحسن والتائق وجمال التصوير .

واحتاج اليه الاعجازيون للوقوف على اسرار النظم المعجز والكشف عن دلائل الاعجاز فيه .

(٦٠) ينظر : من اسرار النظم فى القرآن والحديث . مكتبة كلية اللغة العربية - القاهرة .

واحتاج اليه البلاغيون ليشرعوا للأدباء والناقاد وسائل العمل
الأدبي الرائع والمحكم على النصوص أولها بمقدار ما فيها من جمال
الصياغة وصحة المعاني .

واحتاج اليه المفسرون والمحدثون ليقرّبوا فهم كتاب الله وحديث
رسوله إلى الأذهان ليحيا من حيى عن بيته ، ويهلك من حلك عن
بعته .

واحتاج اليه الأصوليون والفقهاء ليرسموا الطريق أمام المكلفين
بإستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية .

وعلم هذا شأنه فليس من المعقول ولا من المقبول إنكاره بجرة
قلم ، أو عدة أقلام :

المبحث الثاني

نظرات جامعية في المنع

الانكار : مراحلہ ودواعيه

انكار المجاز بعممة مر بثلاث مراحل كما تقدم :

- مرحلة ما قبل الاعلام لابن تيمية .
- مرحلة الامام لابن تيمية .
- مرحلة ما بعد الامام لابن تيمية .

فى المرحلة الاولى لم يتوسع المنكرون توسعا راسيا ولا افقيا ، اعنى انهم لم يكثروا فى تعداد اسباب المنع ، ولم يطنبوا فى شرحها والتمثيل لها . بل لهم فى ذلك عبارات موجزة كل الايجاز (١) .

وفى المرحلة الثانية ، ويطبها هو الامام ابن تيمية كنى للتوسع فى جهة دون جهة . فقد توسع راسيا بكثرة الشروح والتمثيل للأسباب التى ذكرها . وكان فى تعدادها مقتصدا .

وفى المرحلة الثالثة ، وزعيمها الامام بن القيم كنى للتوسع من الجهتين :

فقد توسع افقيا بكثرة الاسباب التى ذكرها فى منع المجاز ، حيث ربت على الخمسين سببا .

وتوسع راسيا بكثرة الشروح والتمثيل ، ولاغرام بانجدل والمحاكاة اللفظية . فهو شبيه بشيخه فى التوسع الراسى هذا .

جماع أدلة المنكرين وردود المجوزين عليها

اعتمد منكرو المجاز جميعا على أدلة وشبهات بنوا عليها مذهبهم وتعقبهم فيها مجوزو المجاز فردوها واحدة واحدة على النحو الآتى :

(١) ابطال هذه المرحلة ثلاثة : داود بن على الظاهري وابنه محمد والاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى كما تقدم .

● قال المنكرون : ان المجاز يجوز نفيه . وما جز نفيه فهو كذب فالجواز كذب .

□ واجنب المجوزون فقلوا : ليس للمجاز كذب ، وان جز نفيه ؛ لان المنفى هو ارادة المعنى الحقيقي وليس المعنى المجازى فقولنا للبيد « حمار » اذا صح نفيه فقيل : ليس هو بحمار بل هو انسان كان النفي منصبا على « الحمارية » البهيمية ، يعنى ليس هو حمارا فى الخلقة والشكل . وهذا المعنى لم يرد المتجوز من مجازه وانما اراد « البلادة » وهو وصف ثابت متحقق لا يجوز نفيه قط لا عند مجوزى المجاز ولا عند منكريه سواء بسواء ؛ « لان معنا مجازا لا يجوز سلبه (٢) .

هذا ، وقد استدل العلامة سعد الدين التفتازانى بصحة النفى على صحة المجاز فقال :

« اما اذا علم اللفظ المستعمل فى معنى حقيقى ومعنى مجازى ، ولم يعلم أيهما المراد لاختفاء القرينة ، فصحة نفى المعنى الحقيقى عن المورد ، أى المحل الذى ورد فيه الكلام يدل على ان المراد هو المعنى المجازى فيعلم بذلك ان اللفظ مجاز » (٣) .

فالسعد يتمسك بكلام منكرى المجاز ويجعله حجة عينيه تلزمهم الاقرار بالمجاز لا انكاره . ويضيف الى قول الاصوليين ان صحة نفى المجاز اشارة من امارات المجاز حينئذ فيقول :

« اذا قيل : طلع البدر علينا من ثنيات الوداع ، وقد صح فى هذا المقام ان يقال : الطالع ليس هو القمر ، علم ان المراد انسان كالقمر فى الحسن والبهاء ، ولا يخفى ان هذا بالقرائن اشبه منه بالعلامات » (٣) .

(٢) شرح العضد على المنتهى الاصولى لابن الحاجب (١٤٦/١) واثنية السيد الشريف على شرح العضد نفس الموضوع .
(٣) حاشية السعد على شرح العضد : ١٤٧/١ .

أن صحة النفي فى المجاز - كما يرى السعد - يستدل بها على اثبات المجاز كما يستدل عليه بالقريفة . فالنفي اذن هو قريفة المجاز . وهذا كلام سديد كل السداد لم يبق من الشبهة شيئاً .

منشأ الخطأ عند المنكرين :

هكذا أوضح مجوزو المجاز خطأ منكره فى استدلالهم بصحة نفيه على انكاره . ومنشأ الخطأ فيما يرى أن منكرى المجاز صاغوا دئبهم هذا على صورة استدلال منطقى فقالوا :

المجاز يجوز نفيه ، وكل ما جاز نفيه فهو كذب ، ينتج المجاز كذب . وشرط صحة الاستدلال المنطقى أن تكون مقدماته مسلمة . ودلالات الفاظه نص فى معناها .

وهذا القياس فيه مقدمة ليست مسلمة ، وهى الأولى : المجاز يجوز نفيه . فقد حملوا النفي فيها على نفي المعنى المجازى وهذا غير صحيح ؛ لان النفي مراد به نفي المعنى الحقيقى . ومن هنا كان استنتاجهم فاسداً ، لعدم تسليم المقدمة الصغرى .

وابن القيم انجزية نحا بنفى المجاز منحى آخر يريد أن يخطىء فيه مجوزى المجاز من الاصوليين الذين قالوا : من امارات المجاز صحة نفيه او جواز نفيه .

فتعقبهم ابن القيم بان الحقيقة يجوز نفيها ولا يلزم من جواز النفي وقوع المجاز ، واستدل بقول الرسول فى الكهان : « انهم ليسوا بشيء » فالنفي واقع ولم يترتب عليه مجاز .

وابن القيم جانبه الصواب فيما قال من جهة واصل من جهة اخرى اصاب فى ان النفي - هنا - لم يترتب عليه مجاز ، ولم

يصب حين اراد ان يلزم مجوزى المجاز ببطلان استدلالهم ؛ لان مجوزى
المجاز لم يقولوا : كل ما صح نفيه فهو مجاز . بل يقولون ان من
امارات المجاز جواز نفيه ، فبعض ما جاز نفيه مجاز لا كل ما جاز
نفيه . ونقد ابن القيم - هنا - لم يصادف محلا ، والحديث - هنا -
ليس فيه مجاز قط .

● وقال المنكرون : ان المجاز يخل بالفهم اذا لم تقرن به قرينة ؛
ولان قرنت به قرينة كان تطويلا بلا فائدة ؟

□ واجاب مجوزو المجاز فقالوا : ان المجاز لا يستعمل بدون
قرينة فلا اخلل بالمعنى اذن (٥) .

ولهم فى هذا دفع آخر حاصله : لو سلمنا ان فى المجاز اخلالا
بالفهم - يعنى غموض فى الدلالة على المعنى - فلا يصلح لان يكون
دليلا على انكار المجاز ؛ لان الاخلال بالفهم موجود فى المشترك . ولم
يقل احد بان اللغة لا اشترك فيها (٦) .

والمجاز اوضح من المشترك ؛ لانه يدل على معناه بمعونة
القرينة . فالاولى بالانكار هو المشترك ولا قائل بانكاره فكيف ينكر
المجاز وهو اوضح من المشترك !؟

واقول : ان مجوزى المجاز فى ردهم على ما نعيه - هنا - قد
ناقشوا دليلهم بكل قوة ووضوح ، وازالوا الشبهة من جذورها فبطل
استدلال المانعين .

واجاب مجوزو المجاز على الشبهة الثانية ، وهى : ان المجاز
مع القرينة فيه تطويل بلا فائدة !؟

اجابوا بان المجاز يصار اليه وتترك الحقيقة لفوائد عدة منها

(٥) ينظر حاشية البدخسى (٢٦٥/١ - ٢٦٦) وفواتح الرحمون بشرح

سلم الثبوت (٢١١/١) .

(٦) ينظر تعريف المشترك فى : جمع الجوامع (١٩٢/١) .

ثقل لحقيقة مثل لخنثيق يعنى : الداعية ، ولحقارة معناها كقضاء
لحجة ولبلاعة المجاز او لعظمة فى المجاز (٧) . .

هذا حاصل ردهم . وللمجاز دواعى استعمال بضيق عن ذكرها
لمقام . ونكتفى هنا بما يدفع شبهة المنكرين . وفيما تقدم كفاية فى
رد الشبهة ، ونضيف ان ذكر القرينة لا يطول معنا الكلام ، ولا لوجب
ان نقول بان صفة الموصوف حين تذر . . ، الحبال والتمييز ،
والتوكيد ، والبديل فيها تطويل بلا فائدة فيجب ان يخلو الكلام منها .
فان قلوا : فيما ذكرت فائدة ؟ قلنا وفى المجاز فوائد كذلك فيجب ان
نسوى بينه وبين غيره من لواحق الامتداد فان جوزناها وحسناتها
حوزناه وحسنه . وان منعناها لان فيها عيوب منغناه . والاخرج
الكلام الى التحكم والاعتساف .

● وقال منكر المجاز : اذا سلمنا بوقوع المجاز فى القرآن جاز
ان يقال : ان الله متجوز ، اى قائل بالمجاز . وهذا لا يصح باتفاق
فوجب منع المجاز عن القرآن ؟

□ واجاب مجوزو لمجاز بما حمله : صحيح ان هذا الوصف
لا يجوز فى حقه الله - سبحانه - ولكن عدم جوازه لا يقتضى نفي
الاجاز عن القرآن ؛ لان امتناع ان يقلل فى وصف الله « متجوز »
ليس سببه خلو القرآن من المجاز ، وانما سببه ان اسماء الله وصفاته
توقيفية لا بد من اذن الشرع فيهما . ولم يرد به اذن ، فوجب
التوقف (٨) .

ونضيف : ليس هذا الوصف وحده ممتنعا اطلاقه على الله . بل
مثله السخى بمعنى الكريم ، والفاضل بمعنى العالم . والله كريم

(٧) ينظر مناهج العقول للبدخشى ، ونهاية السؤل لالسنوى على منهاج
البيضاوى (٢٨٠/١) وما بعدها .
(٨) ينظر نهاية السؤل لالسنوى ، ومناهج العقول للبدخشى (٢٦٦/١)
وما بعدها .

وَعَالَمٌ وَلَا يُقَالُ فِيهِ : نَخَى وَفَاضَلَ وَسَبَّبَ الْمَنْعَ عَدَمَ وِرْوَدِ الْإِذْنِ
أَنْشُرَعِي فِيهِمَا (٩) .

وَعَلَى هَذَا فَلَا يَلْزَمُ مِنْ وَقُوعِ التَّنْجِازِ فِي الْقُرْآنِ جَوَازُ وَصْفِ اللَّهِ
أَنَّهُ « مَتَجَوِّزٌ » لِوُرُودِ الْمَنْعِ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ .

● وَقَالَ الْمَانِعُونَ : الْعَدُولُ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ لَا يَكُونُ
إِلَّا إِذَا ضَامَتِ الْحَقِيقَةُ بِالتَّكَلُّفِ فَيَعْدَلُ إِلَى الْمَجَازِ . وَهَذَا فِي حَقِّ اللَّهِ
لَا يَجُوزُ . وَكَانَهُمْ ، أَيُّ الْمَعَانِعِينَ ، رَأَوْا فِي الْعَدُولِ إِلَى الْمَجَازِ نَوْعًا
مِنْ الضَّعْفِ وَالْعَجْزِ ، لِذَلِكَ تَفَوُّوا الْمَجَازَ عَنِ الْقُرْآنِ .

□ وَاجَابَةُ مَجُوزِي الْمَجَازِ عَلَى هَذِهِ الشَّبَهَةِ وَاضِحَةٌ وَقَوِيَّةٌ .
وَحَاصِلُهَا يَحْكِيهِ الْأَمَامُ الزَّرْكَشِيُّ فَيَقُولُ :

« وَهَذَا بَاطِلٌ ، وَلَوْ وَجِبَ خُلُوعُ الْقُرْآنِ مِنَ الْمَجَازِ لَوَجِبَ خُلُوعُهُ
مِنَ التَّوَكُّيدِ وَالْحَذْفِ وَتَثْنِيَةِ الْقِصَصِ ، وَغَيْرِهِ ، وَلَوْ سَقَطَ الْمَجَازُ مِنَ
الْقُرْآنِ سَقَطَ شَطْرُ الْحَسَنِ » (١٠) .

هَذَا مَا ذَكَرَهُ الزَّرْكَشِيُّ . وَهُوَ رَدٌّ مَجْهولٌ خَالَ مِنَ الدَّلِيلِ ،
وَكَذَلِكَ فَعَلَ الْأَمَدِيُّ فَقَالَ :

« وَيَصْنَعُ مَا ذَكَرُوهُ مِنْ اشْتِرَاطِ الْمَصِيرِ إِلَى الْمَجَازِ بِالْعَجْزِ عَنِ
الْحَقِيقَةِ . بَلْ أَمَّا يَضَازُ إِلَيْهِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ » . (١١) .

وغيرهما من الأصوليين ذكروا ما يدفع هذه الشبهة دفعا فيه
بعض التفصيل ولكن لرفع شبهة أخرى تقدمت ، وهي : ان في المجاز
مع القرينة تطويلا بلا فائدة .

(٩) ينظر شرح العنود على المنتهى الاصولي : (١٤٩/١ - ١٥٠) وحاشية

السيد الشريف (١٦٩/١ - ١٧٠) .

(١٠) البرهان : ٢٢٥/٢ .

(١١) الاحكام : ٢٦٨/١ .

وكل هذه الردود فى حاجة الى بيان مع صحتها . وهذا ما نريد
الإشارة اليه هنا :

وصفة القول : أن العدول عن الحقيقة الى المجاز ليس سببه
عجز المتكلم عن الاتيان بالحقيقة . فهذه الشبهة اوهن من بيت
العنكبوت ولا وجود لها لا عند أحد من البشر ، ولا فى جانب الله
جلت قدرته ودليلنا على هذا :

ان سبب أو أسباب العدول عن الحقيقة الى المجاز ، خاصة أو
خصائض بيانية ، وغرض أو أغراض يزيدنها المتكلم لا تنعفه بها
الحقائق مثلما تسعفه المجازات . فلكل مقام مقال . وما يتطلبه هذا
المقام لا يتطلبه ذلك . ومدار الأمر على فطنة البليغ ودقة تقديره
للمناسبات ، ومعرفته بطرق الأداء .

فحينما يستعمل الحقيقة ، وحينما يستعمل المجاز ، وهو فى كل
بليغ حكيم . ولكل من الحقيقة والمجاز خال ومقتضى .

فجحظة البرمكى حينما قال : انقطع شريان الغمام كأن قادرا ان
يقول : نزل مطر غزير .

وابن المعتز حينما قال : قتل البخل واحيا السماء كمن قادرا
ان يقول : كريم غير بخيل .

وامرؤ القيس لما قال فى وصف الليل الطويل : « لما تمطى
بصلبه » كان قادرا ان يقول : لما استشعرت طوله .

والحطيئة حين قال : « لأفراخ بنى سب » كان قادرا ان يقول :
لأطفال ضعاف .

فالعدول من الحقيقة الى المجاز ليس نسبه العجز . بل ان
العادل لابد ان يكون عالما بالحقيقة ليفتقل منها الى المجاز ، ومحال
ان يكون مجاز غير معدول اليه عن حقيقة معلومة عند العادل .

هذا واضح في حق التبشير . فكيف بذلك ، وهو لطيف لتعليم
الخبير . هذه الأسباب التي ذكرناها عن منكري المجاز ، وذكرنا الردود
عليها كانت سائجة قبل عصر الامام ابن تيمية . ثم اُضيف فيها ما لم
يقفه المنكرون من قبل . واسباب المنع عند الامام ابن تيمية مع ايجاز
لرد عليها نعرضها في الآتي :

أسباب المنع عند ابن تيمية

انكر الامام ابن تيمية المحاز ، وبرزت أسباب المنع - عنده -
نرجع الى اربعة اصول :

الاصول الاوّل : ادعاء ان احداً من السلف لم يقل به . لا من
الصحابة ولا من التابعين . لا من ائمة الاصول والفقهاء ، ولا من ائمة
اللغة والنحو . فهو - ادرا - بذعة ابتدعت بعد القرون الثلاثة الاولى
المفضلة . ونصه في ذلك بالحرف :

« واما سائر الائمة فلم يذّر احد عندهم ، ولا من قدماء اصحاب
احمد : ان في القرآن مجازاً ، لا مالك ولا الشافعي ولا ابو حنيفة .
فان تقسيم الالفاظ الى حقيقة ومجاز : انما اشتهر في المائة الرابعة
وظهرت اوائله في المائة الثالثة ، وما علمته موجوداً في المائة الثانية
لهم لا ان يكون في اواخرها » (١٢) .

من البيه ان منكري المجاز قبل الامام ابن تيمية قد تصدى لهم
العلماء وبخاصة الاصوليون فردوا شبههم واحدة واحدة على نحو ما
تقدم من تفصيل واجمال .

اما ابن تيمية فلم يتصدى له العلماء كما تصدوا لمن قبله والسبب
ان من انكر المجاز قبل ابن تيمية وقع انكاره في تصور تاسيس العلوم
والفنون ، فتنالوهم العلماء وفندوا كل ما استندوا اليه في انكار
المجاز :

أما ابن تيمية فقد كتب ما كتب بعد استقرار الأصول والفروع وكان الغلب على حركة التأليف والتفكير قبيل عصره وفي عصره هو المحاكاة والتقليد . ولذلك لا تجد أثرا لكتابتيه ولا لكتابت تلميذه ابن القيم في مصنفات العلماء المعاصرين لهم أو للاحقين بهم من حيث الرد عليهم في إنكار المجاز كما صنع الأوائل مع الأوائل . لهذا وجببت العناية بمناقشة ما قلناه في هذا الصدد على نحو ما تقدم في القسم الثاني . وعلى نحو ما سنجمله الآن .

ومن البديهة أن الامام ابن تيمية على شدة تحمسه لإنكار المجاز ، وبذله جهدا مضنيا في إبطاله ، لم يحرز في هذا المجال أى نجاح . وكنا قد ناقشنا شبهته هذه من قبل ، وإثبتنا قول المؤلف بالمجاز 'أ' تأويلا ، بصرفا عن المظاهر وأما تصريحها بلفظه ومعناه .

فخليل بن عبيد بن أبي حاتم وابن الأعرابي كل هؤلاء عرّف عنهم صرف منبذ الألفاظ والمركبات عن ظواهرها وتأويلها تأويلا مجازيا . بل ذهبنا إلى إبعاد من ذلك فذكرنا نقولا عن الصحابة أولوا فيها نبات من الفروع العظيمة تأويلا مجازيا . وكذلك عثرنا في مصنفات ابن تيمية نفسه من المؤلف أجمعوا على تأويل بعض صفات الله تأويلا مجازيا مثل : المعينة ، والقرب . كل ذلك تقدم منسوبا إلى مصادر الأصيلية .

أما من ذكر المجاز أو الاستعارة بلفظه ومعناه فمنهم أبو زيد القرشي وأبو عمرو بن العلاء والجاحظ وابن قتيبة والمبرد ، وثعلب .

ومن أئمة الأصول والفقهاء الامام الشافعي وأبو حنيفة وأحمد وكثير من أصحابه ، وصاحبنا أبي حنيفة أبو يوسف ومحمد والمام الحرميين وابن حزم . والغزالي . و صدر الشريعة ، وشيخ الاسلام البزدوى ومن المفسرين ابن جرير الطبري ، وابن كثير والزمخشري . وكثير غيرهم وجل هؤلاء كانوا ما بين القرن الثاني والثالث . ونريد في هذا الإجمال أن نضعف جديدا لم نقله من قبل عن الامامين الشافعي وأبي حنيفة وأن تقدم ما هو فى معناه :

فقد احتفل الاصوليون بكثير من مسائل المجاز ، ومنها :

تردد المقام بين الحقيقة والمجاز

اذ احتمل اللفظ الحقيقة والمجاز فايهما اولى بالاعتبار . هذه المسألة لم يخل مصنف أصولي فيما اطلعنا عليه من ذكرها وايراد ما قيل فيها .

وفى هذا يقول الامام الزنجاني (١٣) :
« انما دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز ، جاز ان يكون كلاهما مرادا عند الشافعي رضى الله عنه .

واحتج فى ذلك بان كل واحد من المعنيين جائز ان يكون مرادا باللفظ حالة الانفراد ، فجاز ان يكون مرادا به حالة الاجتماع كلفظ الجون واللون » (١٤) .

هذه وجهة نظر الامام الشافعي يحكيها الزنجاني كما حكاها غيره من قبل بثلاثة قرون . وفيها تصريح بلفظ المجاز ومعناه المقابل للحقيقة . وقياسه عنده ظاهر فالجون وهو من الاضداد محتتمل لمعنيين الابيض والاسود ، ولا يدل على احدهما الا بالتقرينة . واللون ، وهو اسم جنس تحت انواع صالح للدلالة على كل منها ولا يتعين المراد منه الا بالتقرينة .

وعلى هذا صح عنده استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه فى آن واحد . ورأى الشافعي وان احتمل الاخذ والرد فيكفيها منه انه كان ممن يقولون بالمجاز قسيم الحقيقة . وهذا ما نفاه عنه الامام ابن تيمية نفيا مطلقا .

اما الامام ابو حنيفة فيروى المؤلف رايه ويصوغه فى العبارات الآتية :

(١٣) هو الامام ابو المناقب شهاب الدين محمود بن احمد الزنجاني المتوفى عام ٦٥٦ هـ وهو عالم اصولي معروف بسعة العلم والفضل .
(١٤) تخرىج الفروع على الاصول : ٦٨ .

« وقال أبو حنيفة : لا يجوز زيادة الحقيقة والمجاز في حنة واحدة بل إذا صارت الحقيقة مرادة خرج المجاز عن كونه مراداً وإذا صار المجاز مراداً خرجت الحقيقة . »

واحتج في ذلك بأن حد الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له . والمجاز على الضد منه ، ويستحيل إرادة الشيء وضده بلفظ واحد في حالة واحدة « (١٥) .

والجديد في هذا أن الإمام أبى حنيفة لم يكتف بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، بل عرف الحقيقة تعريفاً لم يختلف كثيراً عما عرفها به المتأخرون ، وكذلك عرف المجاز بأنه على الضد من الحقيقة ، أي : استعمال اللفظ في غير ما وضع له .

ولا يقال أن هذا مدموس على الإمام ؛ لأنه موافق لما عنيه الأمر عند البيهاتيين من بعده . وإن الزنجاني كتب مصنفة هذا بعد استقرار علوم البلاغة وفنونها .

لأننا نقول : لو كان الأمر كما قيل لزيد في التعريف : « لعلاقة مع قرينة مانعة من الإرادة المعنى الوضعي » .

وخلو التعريف من هذا دليل على صحة النقل : لأنه خلا من الإشارة إلى العلاقة والقرينة ، وهما كانا مشهوران في القرن السابع الذي عاش فيه الزنجاني .

وبناء على هذا اختلف الحكم الفقهي بين مذهبي الثماني وأبي حنيفة في قوله تعالى : « أولاً مستم النساء » فلمس المرأة لا ينقض الوضوء عند أبي حنيفة ، وينقضه عند الثماني . لأن الثماني عنده مستعمل في حقيقته : الجماع ، ومجازه : التمس . وعند أبي حنيفة هو مجاز لم ترد معه الحقيقة .

(١٥) نفس المرجع والموضع ، وانظر هذه المسألة عند الأصوليين في : شرح شرح التحرير للكامل بن الهمام (٢ - ٢٤ / ٢٥) وأصول السرخسي .
(١٨٤ / ١ - ١٨٧) .

ومثل هذا اختلاف أبي حنيفة مع صاحبيه إذا احتمل اللفظ الحمل على الحقيقة أو الحمل على المجاز أيهما أولى الحقيقة أم المجاز . وقد مر التمثيل لهذه المسألة (١٦) .

وبهذا يتبين أن قول ابن تيمية بأن أحدا من السلف لم يقل بالمجاز لا مالك ولا الشافعي ولا أبو حنيفة قول لا سند له من واقع ولا من نقل . وبذلك ينهار أصله الأول الذي استند إليه في التكارر .

الأصل الثاني : إنكار الوضع :

واعتمد الامام ابن تيمية في إنكاره المجاز على إنكار الوضع ليسد الطريق أمام مجوزيه ؛ لأنه رأهم يقولون في حد المجاز : استعمال اللفظ في غير ما وضع له .

وإنكار الوضع ابتدعه ابتداء في هذا المقام . فلم نر أحدا قبله ممن نسب إليهم إنكار المجاز ، أنهم أنكروا الوضع . وقد جازاه تلميذه ابن القيم في هذا الأصل . وبهذا يكون الشيخ وتلميذه قد انفردا بهذا القول ، فعلماء الأمة كلهم في بلاد وهما في واد آخر . حتى الذين قالوا : إن أصل نشأة اللغة الهام أو توقيف قتالوا لابد من المواضعة في قدر يصلح به التخاطب .

وإن تيمية حين استعرج ضعف هذا القول أمام معترضيه لم يتصمك به كل المتمسك ، وراح يواجههم بالموقف الجديد الذي أدرك أنهم سينتقلون إليه معه في ميدان المناظرة والجدل وكنا قد وأجهنا الامام قبلا بما يدفع كل هذه المحاولات (١٧) ودعوى إنكار الوضع هذه فاسدة من ثلاث جهات :

الأولى : تفرد الامام ابن تيمية بها وإن تبعه ابن القيم من بعده .

(١٦) انظر : (٥٩٦) من هذه الدراسة .

(١٧) انظر من هذه الدراسة (٤٦١) .

الثانية : ان علماء الأمة سلفا وخلفا مجمعون على الوضوح
الاول ولم يعرف لهم مخالف غير ابن تيمية وابن القيم .

الثالثة : ان ابن تيمية نفسه قد اقر بالوضع في مواضع كثيرة
من مؤلفاته . كما اقر بالمجاز صراحة بلفظه ومعناه وكذلك تلميذه
ابن القيم كما تقدم مفصلا في هذه الدراسة ابان الحديث عنهما (١٨) .

الاصل الثالث : انكار الاستعمال المطلق من كل قيود :

انكر الامام الاستعمال المطلق من كل القيود مثلما انكر الوضع
الاول ليهدم الاسس التي اقام عليها ميثاقو المجاز ، وذلك حين
راهم يقولون : ان المعنى المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو المعنى
الوضعي الحقيقي . ، وحين يقيد اللفظ بقريضة يكون مجازا .

فذهب الامام الى ان استعمال الالفاظ استعمالا مطلقا من كل
القيود محال . فالالفاظ لا تستعمل الا مقيدة . فالفعل يقيد بفاعله ،
والمفعول ، وبزمنه .

والاسم يقيد بالتعريف او التنكير او التذكير او الازافة .

ويرتب على هذا فرضا جدليا فيقول ما عناه :

● فاما ان تعتبر كل الالفاظ حقيقة او تعتبر كلها مجازا لانها
لا تنفك عن القيود بحال . وجعل بعضها حقيقة ، وبعضها مجازا
تحكم ظاهر . ١٤

وهذه الشبهة مدفوعة من اقصر طريق . ولا نريد ان نعيد هنا
كل ما قلناه من قبل بل نكتفي بما ياتي .:

دفع هذه الشبهة :

سُمنا جدلا أن الاستعمن المطلق من كل القيود محل . ولكننا لا نسلم باستواء كل القيود في الدلالة .

فتقييد الفعل بالفاعل في قولنا : شابت لمة فلان تختلف دلالاته عن تقييده بالفاعل في قول العرب : شابت لمة الليل
فالاول كان الكلام معه حقيقة .
والثاني كان الكلام معه مجازا .
والفسارق بينهما :

إن فلانا له لمة فاسناد الشيب اليها واقع موقعه من اللغة والعقل .
فكان حقيقة .

أما الليل فليست له لمة حتى يكون اسناد الشيب اليها حقيقة
فكانت مجازا .

وتقييد الفعل بالمفعول في قولنا : سألت الأهل غير تقييده به في قول الجق « واسأل القرية » (١٩) : فالاول حقيقة لان الأهل عقلاء يسألون .

والثاني مجاز لان القرية باعتبارها مكانا لا تسأل .

وتقييد الاسم بالاضافة في قولنا : لمة فلان حقيقة أما تقييده بالاضافة في قول العرب : لمة الليل « فسجاز والسبب ظاهر بين .

فالقيود نوعان :

● نوع لا يخرج الكلام معه عن حقيقته اللغوية أو العقلية :
وامثاله تقدمت .

• ونوع يكون معه الكلام مجازاً . ومن ينكر هذا فيجوز غلط

الأصل الرابع : ردة شواهد المجاز :

وعمد أخيراً إلى ما استشهد به مجوزو المجاز على وروده في اللغة وفي القرآن . وذهب إلى التسوية التامة بين : « رأس الانسان ورأس الأمر » وهذه دعوى لا سند لها . فالانسان هيكل مادى رأسه اعلاه يحس ويرى . والأمر لا مادة ولا هيكل له ولا اعضاء فاذا قيل رأس الأمر تريد به اعظمه واظهره تشبيها برأس الانسان في هذه الاعتبارات .

وهذه الدعوى تفرد بها الامام ابن تيمية وان تابعه ابن القيم مقلداً وحاكياً .

وذهب إلى أن الذوق ليس حقيقة باللسان مجازاً في غيره واستشهد بكلام الخليل قال فيه : الذوق وجود طعم الشيء « (٢٠) .

وقال ابن تيمية بناء على قول الخليل هذا : ان الذوق يطلق على كل ما يحس ويشعر به للانسان .

وكلام الخليل ليس فيه شاهد على ما ذهب إليه الامم ، بل هو ضد ؛ لان الطعم هو اثر ما يطعم . والطعام لا يتناول الا بالنفم .

اما عبارة ابن تيمية « فلفظ الذوق يمتعمل في كل ما يحس به . . » (٢١) ففيها تعميم لا دليل عليه في كلام الخليل . ولا دليل له كذلك في عموم الاستعمال . مع صحته - لان دلالة : « ذقت الطعام » غير دلالة : « ذاق طعم الايمان » فالاستعمال غير مستنكر وانما مستنكر هو استواء الدلالة في هاتين الصورتين وما مائتتهما .

(٢٠) العين ، مادة : ذوق .

(٢١) الايمان (٤٢٠) .

وكذلك ذهب الى استواء دلالة « لباس » فى كل موضع
تورد فيه لا فرق بين صورة وصورة . فكما أن الذوق عنده عام فى كل
ما يحس به كان « اللباس » عنده عاما فى كل ما يغشى الانسان
ويتلبس به

ولذلك كانت دلالة : « ينزع عنهما لباسها » عنده مثل دلالة :
« لباس الجوع والخوف فى قوله تعالى : « فأذاقها الله لباس الجوع
والخوف » .

وهدفه من هذا كله أن يصادر قول مجوزى المجاز الذين حصلوا
هذه الآية على المجاز الاستعارى .

ومن البديهي أن شبه الامام ابن تيمية كانت رد فعل لما قاله مجوزو
المجاز وأن ابن تيمية تفرد بهذه المقولات ، وخرق الاجماع اللغوى بكل
جراة . ومعلوم أن ابن تيمية لم ينكر المجاز الا فى موضع واحد من
مؤلفاته هو كتابه « الايمان » وفى بعض الرسائل التى تعتبر تكرارا
لاليمان لا مستقلة عنه وكما قدمنا أنه لم ينكر المجاز الا لسد الفوضى
التي رآها عند بعض الفرق ، وتحميلهم النصوص ما ليس منها .
فهذا منه اجتهاد فى سد الدرائع لا عقيدة راسخة عنده .

أسباب المنع عند ابن القيم

حمل الامام ابن قيم الجوزية - بعد شيخه ابن تيمية - حملة
صنيعة على المجاز وعلى مثبتى المجاز ، وسعى « المجاز » طاغوتا
هكذا . وافرغ طاقة هائلة فى انكار المجاز ، وتوسع فى أسباب المنع
توسعا راسيا وافقيا كما تقدم . فيبعد أن احتج بما احتج به شيخه
ابن تيمية راجح يضيف الى أسباب المنع أسبابا حتى أوصلها الى ما يزيد
على خمسين وجها .

حاكى شيخه فى أن السلف لم يقولوا بالمجاز ، وأن ابا اسحق
نفاه فى اللغة مطلقا ، وأن داود بن على الظاهرى وابنه أبو بكر

منعاه فى القرآن وان جماعة من اصحاب احمد منعه فى القرآن اما
الامام نفسه فله فيه روايتان رجح ابن القيم رواية المنع منهما . وان
ابن خويز من المالكية منعه فى القرآن ، وكذلك منذر البلوطى . كما
تابع شيخه فى نفي الوضع الاول ، والتسوية بين دلالات القيود ،
ونذهب الى ان جميع الامم لم تقسم لغاتها الى حقيقة ومجاز . ١٢

وكل هذه شبهة ثبت بطلانها وضعف القول بها . وكان ابن القيم
كان قد استشعر هذا الضعف فراح يخوض بحرا من الفروض الجدلية
يعيدىء ثم يعيد على نحو لم يعرف لاحد ممن قال بانكار المجاز
او نسب اليه هذا القول .

وقد رأينا فى مواضع متعددة ان ابن القيم لم يفهم كلام مجوزى
المجاز من الاصوليين فنقدتهم على ما فهم هو فجاء نقده فى واد ،
وظل كلامهم فى واد آخر .

مثاله انه عمد الى قولهم ان من امارات المجاز انه يصح نفيه .
فانذا قيل للبليد « حمار » صح ان يقال : ليس بحمار بل هو انسان .
فتمسك ابن القيم بهذا وقال ان الحقيقة يصح نفيها كقوله عليه السلام
فى الكهان : « ليسوا بشيء » .

وهذا النقد مردود لان مجوزى المجاز لم يقولوا : كل ما صح
نفيه فهو مجاز حتى يمكن ان يواجهوا بما واجههم به . بل هم
يقولون : بعض ما يصح نفيه مجاز . ولو ان ابن القيم فهم مرادهم
لرجع عما قال .

وفات ابن القيم ان النفي الواقع على المعانى الحقيقية يختلف
عن النفي الذى جعل من امارات المجاز . فالنفي فى الحقائق له
صورة لفظية فى الكلام مثل الحديث المذكور ، ومثل قول اليهود فى
النصارى وقول النصارى فى اليهود :

ليست النصارى على شيء » و « ليست اليهود على شيء »
اما النفي فى المجازات فهو أمر مقدر لا صورة له فى الكلام .

ومن البديية أن ما استند إليه ابن القيم في إنكار المجاز مما لهج به قبله الامام ابن تيمية مردود عليه واحدا واحدا عند كل منهما . ولم يثبت منه شيء امام النظر .

اما ما اخترعه ابن القيم من عنده فمردود عليه كذلك جملة وتفصيلا . وقد ناقشناه فيما قال من قبل ولم نترك وجهها واحدا الا وبيننا فساده . ونقول فيه الآن كلمة جامعة ومن اراد التفصيل فليعد الى ما ذكرناه في الرد عليه فيما تقدم فقيه كل غناء .

ان منهج ابن القيم يغلب عليه الجدل والمحاكاة اللفظية . وهذا المنهج عديم الجدوى في مجال البحث والاستدلال ، وعن طريقة يمكن اثبات الشيء ونقيضه .

ومما يروى في هذا ان الامام ابا حنيفة النعمان ، وكان حاد الزكاء حاضر البديهة ، طويل البناج في الجدل ، طرح على تلاميذه يوما مسألة فقهية فاجمعوا فيها على رأي . ثم خالفهم في رأيهم ورأى رأيا آخر اقام عشرات الأدلة الجدلية على صحته . فرجعوا عن رأيهم وتبنوا رأيه لما راوا قوة الاستدلال عليه . وهنا عاد الامام فابطل ما كان قد رآه واقام عدة أدلة جدلية على بطلانه . !؟

ولعل الامام رضى الله عنه كان يريد ان يلفت نظر تلاميذه الى خطورة الجدل اللفظي ، ويبين لهم عقمه في الاستدلال فصنيع ما صنع .

وهكذا سلك الامام ابن القيم منهجا جدليا في انكاره المجاز ، لذلك تضخمت الاسباب عنده فبلغت - اجمالا - اثنين وخمسين سببا .

وابن القيم كشيخه ابن تيمية ؛ إنكر المجاز نظر . وجدلا ، وقرنه عملا وسلوكا ؟ وقد امتخرجنا من مؤلفاته طائفة من الأقوال اقر فيها بالمجاز اما تاويلا ، واما تصريحاً . وقد التمسنا له ولشيخه العذر في هذا « التناقض » وحملناه مخملا بحسب ولا نستطيع ان نقول عن

علمائنا الفضلاء الا ما يليق بهم من التقدير والتوقير. (٢٢) .

الشيخ محمد الامين الشنقيطى :

وفى العصر الحديث وضع الشيخ الشنقيطى رسالته : منع جواز المجاز فى المنزل للتعبد والاعجاز » ولم يخرج عما قاله سابقوه فى المنع ، سوى انه قال : أن المجاز لم يقل به الرسول ، ولا الصحابة « وهذا شطط فى القول ، فليس المجاز عقيدة ولا عبادة حتى يتوقف الأمر فيها على الاذن الشرعى . ولو صح هذا القول لوجب على المسلمين الآن أن يلقوا كل كتب التراث فى البحر ، ولبطلت آلاف المصطلحات العلمية فى العلوم والفنون والآداب . فى التفسير والحديث ، والاصول والفقه ، وفى اللغة والا فإين كانت هذه المصطلحات فى عهد الرسول الكريم وصحابته الأبرار ؟

اين كان علم مصطلح الحديث وهو من أكثر العلوم تقسيما وتفرعا ومصطلحات تفوق الحصر ؟!

واين كان علم اصول الفقه ، والشيخ كان من اعلامه ؟ ، اين كان هذا العلم بخصائصه ودقائقه ؟ ! .

واين كان علم اللغة بنحوه وصرفه ، وفقهه ومعاجمه ؟!

بل واين كانت علامات الضبط والموقف وارشادات التلاوة المنصوص عليها فى علوم القرآن .

ان المجاز واحد من العلوم والفنون الاسلامية له نشأة وتطور ونضج واستقرار . فما جاز عليها جاز عليه . . . والا خرجنا الى التحكم والاعتساف .

(٢٢) أنظر (٨٨١) و (١٠٨٠) من هذه الدراسة . فقد وقفنا بين هذه المواقف المختلفة فى انكار المجاز والاقرار به عند كل منهما . . .

لا يقال : ان هذه العلوم كان لهم نواة فى عصر الصحابة والتابعين
بخلاف المجاز ؟

لاننا نقول والمجاز كانت له نواة كذلك اسهم فى غرسها صحابة
اجلاء ثم أخذت تنمو حتى صارت دوحة وارقة الظلال .

والشيخ الشنقيطى وان انكر المجاز قولا ونظرا ، فقد اقربيه
عملا وسلوكا كالامامين ابن تيمية وابن القيم . وقد احصينا بعض
مواقفه التى اقر فيها بالمجاز فيما تقدم . ولو لم يكن المجاز فنا أصيلا
من اصول القول . ومنهجنا من مناهج البحث وفهم النصوص لا استطاع
ان يسلم من العمل به كل من انكره . اما الانكار الذى لم يطابقه
العمل ، مع شدة الحاجة ، فهو دليل على ان الانكار هو الجدير
بالانكار . على ان المحاكاة والتقليد تكاد تكون هى السبب فى تفسير
موقف الشيخ الشنقيطى عفا الله عنه وعنه .

درجتا الانكار

- لانكار المجاز درجتان عند منكريه ، وهما :
- (ا) انكار المجاز فى اللغة بوجه عام .
 - (ب) انكار المجاز فى القرآن الكريم فحسب .

وانكار المجاز فى القرآن اسبق وجودا من انكاره فى اللغة بوجه
عام . لان اول من انكر المجاز فى القرآن هو داود بن على الظاهرى ،
وقد توفى عام (٢٧٠ هـ) (٢٣) .

اما انكاره فى اللغة فمعروف ان اول من قال به ابو اسحق
الاسفرائينى المتوفى عام (٤١٨ هـ) . هذا هو المعروف فى تاريخ
العلوم ونشأتها .

(٢٣) يبدو أن الانكار تقدم على هذا التاريخ لوجود اشارات تفيد أن بعض
العلماء مثل قطرب وضع رسالة فى الرد على منكرى المجاز ولكن لم ينسب
الانكار الى أحد معين .

ونريد - الآن - ان نقف وقفه جامعة وحاسمة حول هاتين القضيتين بعد ان تتبعنا خط سيرهما منذ القرن الثاني الهجرى حتى القرن الثامن الذى بلغت فيه فكرة الانكار اقصى حد عرف لها على يدى الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، ودلفنا الى العصر الحديث واقفين وقفه موضوعية ناقدة لما كتبه الشيخ الشنقيطى رحمه الله .

ونبدأ بفكرة الانكار فى اللغة : لانها اعم وأهم لاشتمالها ضمنا على الانكار فى القرآن لو صحت وصح دليلها .

انكار المجاز فى اللغة بوجه عام

حين نتبع فكرة انكار المجاز فى اللغة لا نجد لها منسوبة الا لابي اسحق الاسفرائينى . فكل عالم من علماء الأصول تعرض لهذه الفكرة نسبها الى ابي اسحق هذا . راجع اى مصنف اصولى تجد فيه هذه النسبة . وبعضهم يضيف اليه ابا على الفارسى كما حكى عنهم جلال الدين السيوطى (٢٤) .

والبدخشى قال بعد نسبته هذا الانكار الى ابي اسحق « وجماعة » (٢٥) ولكن لم يذكر اسم واحد منهم ، لا هو ولا غيره .

فالمعول عليه - اذن - النسبة الى ابي اسحق ، وانذا ترخصنا ذكرنا معه ابا على الفارسى . وعلى هذا ننظر فى صحة هذه النسبة او عدم صحتها :

هذه النسبة بين النفى والاثبات

نسبة انكار المجاز الى ابي اسحق وان ورد ذكرها كثيرا فى كتب الأصول وغيرها ، فانها لم تسلم من القدح والتشكيك . فقد نعقب العلماء هذه النسبة واستبعدوا صدورها عن ابي اسحق .

(٢٤) الزهر : ٣٦١/١ .

(٢٥) انظر شرحه على المنهاج : ٢٨٢/١ .

ومن هؤلاء العظماء امام الحرمين أبو المعالي ، وحجة الاسلام الغزالي فقد قال الجلال السيوطي حاكيا عنهما :

« قال امام الحرمين في التلخيص ، والغزالي في المنحول :
الظن بالاستاذ - يعنى أبا اسحق - انه لا يصح عنه هذا القول » (٢٦) .

فهذا وجه من وجوه الطعن في صحة هذه النسبة . ولكن قد يقال ان هذا قول ارسل على عولاهنه وبمعنى على الظن كما صرحا به في قولهما . اذا قيل هذا قلدينا دليل على صحة ما قيل ، وهو في الوقت نفسه وجه ثان من وجوه الطعن في صحة النسبة .

وهذا الوجه يعتمد على دعامتين :

الدعامة الاولى : نص مطول نقله الامام ابن القيم عن الاستاذ ابي اسحق فيه اعتراف صريح منه بالمجاز . فقد تعرض ابن القيم في نقده لمجوزي المجاز الى مسألة اكثر الاصوليون من ذكرها ، وهي : هل العام الذي خصص يكون في دلالته على الباقي بعد التخصيص مجازا ام حقيقة ؟ وكان الامام ابن القيم قد نسي انه ينقد مجوزي المجاز ، وانه قدم في صدر نقده ان ابا اسحق قد ذهب الى انكار المجاز في اللغة . كانه نسي هذا كله ، وراح يذكر النص المشار اليه عن ابي اسحق ليثبت ان مجوزي المجاز مختلفون فيما بينهم في مسألة العام بعد التخصيص .

قال ابن القيم :

« قال الشيخ أبو اسحق الاسفرائيني : مسألة في العموم اذا خص هل يكون حقيقة في البساقى (بعد التخصيص) ام مجازا . . » (٢٧) .

فانت ترى ان ابا اسحق هنا مقر بالمجاز ما في ذلك ريب ولو

(٢٦) المزهر (٣٦١/١) وكذلك قال المستاج السبكي كما سيأتي .

(٢٧) الصواعق : ٣١٧ .

كان منكرا لما ادلى برأيه فى هذه المسألة الفرعية . ولاصر على رأيه
المعزى اليه فى انكار المجاز . ولكنه جعل المجاز قسيم الحقيقة . ثم
قال أبو اسحق :

« اختلف الناس فى ذلك ، فذهبت طائفة الى انه يكون حقيقة
فيما بقى سواء خص بدليل متصل كالاستثناء ، او بدليل منفصل كدليل
العقل والقياس وغير ذلك . وهذا مذهب الشافعى (٢٨) واصحابه ،
وهو قول مالك (٢٩) وجماعة من اصحاب أبى حنيفة .

وذهبت طائفة الى انه يكون مجازا فى الباقي . . . وهذا مذهب
المعتزلة بأسرعا ، وهو قول عيسى بن أبان ، واكثر اصحاب
أبى حنيفة ، وحكى بعض الأشعرية انه مذهب الأشعرى
ايضا « (٣٠) .

« وذهبت طائفة الى انه ان خص بدليل متصل كان حقيقة وان
خص بدليل منفصل كان مجازا . ذهب الى هذا الكرخى وبعض
اصحاب أبى حنيفة « (٣١) .

وقفه مع هذا الكلام :

كلام أبى اسحق - هنا - دل على انه للأصوليين فى العام اذا
خصص ثلاثة مذاهب :

الأول : انه حقيقة فى العلة على ما بقى سواء كان المخصص
دليلا متصلا او منفصلا .

(٢٨) وهذا نص جديد على ان الشافعى قال بالحقيقة والمجاز خلافا لابن
تيمية .

(٢٩) وهذا دليل على ان مالك قال بالحقيقة والمجاز ، وأبو اسحق ادرى
بمالك من الامام ابن تيمية لتقدم عهده .

(٣٠) الصواعق ٣١٧ .

(٣١) نفس المصدر والموضع .

الثانى : انه مجاز فى الدلالة على ما بقى سواء كان المخصص منفصلا أم متصلا وهذا المذهب مقابل للمذهب الاول .

الثالث : ان كان المخصص متصلا كانت الدلالة على الباقى حقيقة وان كان المخصص منفصلا كانت الدلالة مجازا .

هذه المذاهب يغلب عليها النقل . ولقائل ان يقول : لا دليل فى هذا على ان ابا اسحق قال بالمجاز ؛ لان كلامه يكمن حمطه على حكاية ما سجد القوم فجاراهم فيه .

وهذا القول مردود . وابلغ دليل على رده راي ابي اسحق نفسه الذى ادلى به فى هذا الخلاف ، وهو :

راى ابي اسحق نفسه

ان ابا اسحق لخص رايه فى المسألة تلخيصا وافيا فقال :

« فان من قال ان ذلك يكون مجازا فيما بقى استدل بنكته واحدة وهى ان لفظ العموم موضوع للاستغراق بتجريده ، فاذا دل الدليل فاذا دل الدليل على تخصيصه فانه يحمل على الخصوص ويعدل به عن موضوعه بالقرينة التى دلت على خصوصية اللفظ ، واذا عدل به عن موضوعه الى غيره كان استعماله فيه مجازا لا حقيقة » (٣٢) .

الاستاذ ابو اسحق يحلل هنا دليل القائلين بالمجاز فى دلالة العام على ما بقى بعد التخصيص . ثم يتابع التحليل فيقول :

« الا ترى ان اسم الاسد موضوع فى الحقيقة للبهيمة ، واذا استعمل بقرينة فى الرجل الشجاع كان مجازا ، كذلك تحمار اسم فى الحقيقة للبهيمة واذا استعمل بقرينة فى الرجل البليد كان مجازا ،

وكذلك لفظ العموم اذا استعمل فى الخصوص بقريضة كان مجازا « (٣٣) .

بعد ان لخص ابو اسحق دليل من ذهب الى المجاز فى المسألة المذكورة ذكر رأيه هو نفسه فى الخلاف فقال :

« ويخالف هذا اذا استعمل اسم الحمار فى الرجل البليد ، واسم الأسد فى الرجل الشجاع ؛ لان ذلك اللفظ يحمل عليه بالقريضة الدالة عليه لا بمجرد اللفظ . فان القريضة تدل على المراد باللفظ ، وهى مماثلة له فى الحكم ، فهى دالة على ما يريد به فكان اللفظ مستعملا بالقريضة ، فكان مجازا ، وليس كذلك استعمال لفظ العموم فى الخصوص « (٣٤) .

يريد ابو اسحق ان يقول : ان مجازية الأسد فى الشجاع والحمار فى البليد دل اللفظ فيها على المراد منه بمعونة القريضة فكانت مجازا . اما دلالة العموم على الخصوص - حين يخصص - فهى دلالة بنفس اللفظ . فهى حقيقة لا مجازا وفى ذلك يقول :

« فكان استعمال اللفظ فى المراد بنفسه لا بالقريضة .. حقيقة فيما استعمل فيه لا مجازا .. « (٣٤) .

ان كلام ابى اسحق هنا صريح باعترافه بالمجاز . وانما الخلاف حول مسألة بعينها هل هى مجاز أم حقيقة . ورأى ابى اسحق فيها انها حقيقة لا مجاز لان للمجاز شروطا لم تتحقق فيها . ولهذا يتضح :

• ان ابى اسحق لم يمنع المجاز فى اللغة . وهذا عكس ما يروى عنه و ضد ما عزاه اليه ابن القيم نفسه .

• (٣٣) نفس المصدر : ٣١٩ .

• (٣٤) نفس المصدر .

• فان اراد ابن القيم بوقوع الخلاف بين مجوزى المجاز فى بعض المسائل فهذا صحيح ولكن لا دليل له فيه ؛ لان الخلاف سببه العلماء فيما بينهم وما اكثر اختلاف الفقهاء وعلماء الاصول . فهل نقول ببطلان علم اصول الفقه ، وببطلان الفقه لان علماء مختلفون فى بعض المسائل !؟

نص ثان عن أبى اسحق :

ولدينا نص ثان عن أبى اسحق اعترف فيه بوقوع المجاز فى اللغة لم ينقله عنه ابن القيم بل نقله أبو المعالى امام الحرميين ، أدلى به أبو اسحق فى مسألة اصولية كذلك . وهى : ما المراد بالظاهر عند علماء الاصول وفى ذلك يقول امام الحرميين :

« وقال الاستاذ أبو اسحق : الظاهر لفظ معقول يبتدر الى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى . وله عنده وجه فى التأويل مسوغ لا يبتدره الظن والفهم ، ويخرج على هذا ما يظهر فى جهة الحقيقة ويؤول فى جهة المجاز . . « (٣٥) . فهذا كلام من يقر بالمجاز لا من ينكره .

ويمضى امام الحرميين ناقلاً عن أبى اسحق فيقول فى تطبيق القاعدة المذكورة :

• ان صيغة النهى المطلقة ظاهرة فى التحريم مؤولة اذا حملت على التنزيه .

• وان صيغة الامر ظاهرة فى الوجوب مؤولة فى النذب والاباحة .

• ان النفى الشرعى المطلق فى مثل قوله عليه السلام : لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل « ظاهر فى نفي جواز الصوم فى هذه الحالة ، ومؤول فى نفي الكمال .

● والصيغ المطلقة الموضوعة للعموم ظاهرها ارادة العموم وتؤول
إذا أريد منها الخصوص .

● والحكم المشروط بشرط ظاهره التخصيص بمفهوم الشرط .
وتركه في حكم التاويل (٣٦) .

فقد اتفق النقل عن أبي اسحق في اقراره بالمجاز . وهذا يقوى
تشكيك من شك في نسبة انكار المجاز اليه . وليس بمستنكر ان يكون
أبو اسحق قد أنكر أولاً ثم أقر به ثانيا حين رأى الاصوليين قد بحثوه
ويتوا عليه بعض الاصول الفقهية والاحكام المطبقة عليها . وهنتذا
ما نعتقه وندين به . وأيكان الأمر فان القول بأن ابا اسحق انكر
المجاز في اللغة واستمر على الانكار قول لا دليل عليه فينبغى عدم
التعويل عليه ، وهذا هو الصواب فيما نرى .

نسبة الانكار الى أبي على الفارسي

لم يشتهر ابو على الفارسي اشتهار ابي اسحق في انكار المجاز
في اللغة ؛ ولكنه يأتي عرضا في كتابات بعض القدماء . ومع هذا
فان نسبة انكار المجاز الى ابي على اشد ضعفا من نسبتها الى ابي اسحق
وادلة ضعفها نوعان مثل ادلة ضعف النسبة الى ابي اسحق .

● تشكك العلماء فيها .

● ثم ذكر نصوص عن ابي على اعترف فيها بالمجاز صراحة .
ونوجز القول فيها على هذا النحو :

تشكك العلماء : كان قول من تشكك في نسبة انكار المجاز لأبي
على الفارسي ، بل جزم باعترافه بالمجاز الامام ابن القيم اذ يقول :
« الذين قسموا اللفظ الى حقيقة ومجاز كإبن جنى والزمخشري وأبي

على وأمثالهم ، فهذا اصطلاح منهم لا اخبار عن العرب « (٣٧) . ثم
ينقل كلاما لأبي على أقر فيه بالمجاز سنذكره قريبا إن شاء الله .

وممن تشكك في هذه النسبة . الجلال السيوطي فقد قال معقبا
عليها : « قات : هذا لا يصح أيضا ، فان ابن جنى تلميذ الفارسي وهو
اعلم الناس بمذهبه لم يحك عنه ذلك . بل حكى عنه ما يدل على
اثباته » (٣٨) .

. كلام أبي على في المجاز ، وهذا موجود في الخصائص ولكننا
سننقله كما ذكره ابن القيم لأنه حجة على من عزا لأبي على انكار
المجاز . قال ابن القيم ناقلا عن ابن جنى :

« قال لي أبو على : قولنا : قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فاذا
الأسد . تعريفه هنا تعريف الجنس كقولك : الأسد أشد من الذئب .
وانت لا تريد خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب .
هذا محال ، واعتقاده اختلال . وانما أردت : خرجت فاذا واحد من
الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازا لما فيه من
الامتساع والتوكيد » (٣٩) فهذا كلام صريح في الإقرار بالمجاز ما في
ذلك ريب .

ويشن ابن القيم حملة شنيعة على أبي على هذا وتلميذه ابن جنى .
على قولهما بالمجاز فيقول :

« ان هذا الرجل - يعنى ابن جنى - وشيخه أبا على من كبار
اهل البدع والاعتزال » .

وفى موضع آخر من مصنفاته ينقل الامام ابن القيم تأويلا مجازيا

(٣٧) الصواعق (: ٢٩٢) .

(٣٨) المزهري (٣٦٦/١) .

(٣٩) الصواعق (٣٤٢) وانظر المزهري (٣٥٨/١) .

عن أبي على الفارسي وهو راض عنه فيه كل الرضا ؛ لأنه استشهد
به على معنى كان حريصا هو على الجهر به (٤٠) .

وكذلك عزى الامام عبد القاهر القول بالمجاز ابي على
الفارسي . ومؤدى هذا كله ان نسبة انكار المجاز لأبي على
الفارسي نسبة غير صحيحة ولا سند لها سوى قول ارسل على عواهنه
فرفضه العلماء المحققون وحق لهم ان يرفضوه .

وان نسبة انكار المجاز لأبي اسحق قد عارضتها النقل عنه مقرا
بالمجاز كما استبعد العلماء ان يكون أبو اسحق قد قال بانكار المجاز .

وقد جمعنا بين الاثبات والتقى ورجحنا ان يكون الانكار سابقا
على الاقرار وبناء على هذا نقول :

لا انكار للمجاز في اللغة :

نعم . لان من عزى اليهما هذا الانكار لم يثبت عنهما . فقد ابان
البحث الدقيق ان نسبة الانكار لأبي على لا تصح قطعا . اما أبو اسحق
فان ما نقل من كلامه في المجاز يحمل على الشك في نسبة انكار المجاز
اليه . فان كان انكار فهو موقف لم يثبت عليه رحمه الله . وكثير من
الرواد كانوا يرون رأيا ثم يعدلون عنه اذا ظهر لهم ما هو اصح وأثبت .
وبهذا تنهار هذه الشبهة من جذورها .

انكار المجاز في القرآن وحده

لم ينسب انكار المجاز في القرآن قبل عصر الامام ابن تيمية
الا الى داود الظاهري وابنه محمد . ثم الى ثلاثة من أصحاب احمد بن
حنبل وواحد من المالكية ، وواحد من الشافعية ، وواحد من المعتزلة
ثم الى منذر بن سعيد البلوطي . وقد مرت تسمية هؤلاء جميعا مرات
فيما تقدم . اما الامام أحمد بن حنبل فقد رويت عنه روايتان : احدهما
بالجواز والثانية بالمتع .

وجمهور العلماء من الحنابلة يرجحون رواية الجواز ، وقليل منهم يقدم رواية المنع . ولكن ما عليه جمهورهم اصح للأسباب الآتية :

● فقد اتفق أصحاب احمد جميعهم على أنه قال في «انا ونحن» في القرآن مما تحدثت الله به عن نفسه : ان هذا من مجاز اللغة « هذه العبارة لم يطعن احد منهم في ورودها عن الامام احمد في مستند من قال انه جوز القول بالمجاز في القرآن . أما من رجح رواية المنع فاولوا هذه العبارة - كما تقدم - بان معناها هذا مما يجوز في اللغة .

● ان الذين رجحوا رواية الجواز لديهم مستند عن الامام نفسه ، هو هذه العبارة . أما من قال بالمنع فلم يحفظ عن الامام قولاً معيناً فيه . وإنما هي مجرد دعوى .

● ان الامام احمد آخر الائمة الأربعة عهدا . وقد تواتر النقل عن الامام ابن حنيفة وصحابيه ، وعن الامام الشافعي بالقول بالمجاز ، ولم يرو عن مالك قول في المنع بل المروى عنه يفيد تجويز المجاز عنده وان لم يتوسع فيه (٤١) .

وإندام الائمة قبل ابن حنبل قالوا بالمجاز فما الذي يدعوا الإمام احمد الى انكاره ومنعه ؟

● ان التاويل المجازي المروى عن الامام احمد في مثل مجيء البقرة وان عمران يوم القيامة حيث فسر المجيء بمجىء الثواب لدليل آخر من أقوى الأدلة على تجويزه المجاز ، فمن ادعى انه يمنعه فقد أعظم الجنائية وقد مر بنا كلام ابن الجوزي وحملته العنيفة على من ادعى ذلك من ائمة الحنابلة .

(٤١) انظر ما نقله ابن القيم عن ابي لسحق الاسقرائني فقيه با يدل على جواز المجاز عند مالك انظر (١٨٢) من هذه الدراسة (وانظر تفسير ابن عطية (١٧٦/١) ففيه نفس الدلالة .

ومؤودى هذا كله أن الامام أحمد لم يمنع من وقوع المجاز فى القرآن ، بله اللغة - فعهه من منكرى المجاز لاسند له ، وبهذا تفقد قائمة المنكرين ابرز علم من اعلامها .

وأبو مسلم الاصبهانى (٤٢)

فى عملية الاسقاط السابقة اخرجنا الامام احمد من قائمة منكرى المجاز فى القرآن . وهنا نخرج منها ابا مسلم الاصبهانى الذى يعده بعض الباحثين من منكرى المجاز فى القرآن (٤٣) .

فأبو مسلم هذا محدود سهوا فى قائمة المنكرين ، فقد تقل عنه الفخر الرازى فى تفسيره تأويلات مجازية متعددة . وفى التفسير الذى وضعه أبو مسلم نفسه نحا فيه منحى مجازيا واضحا ، فقد قال فى قوله تعالى : « وأنا نقوا الذين امنوا قالوا آمنا ، واذا خلوا الى شياطينهم قالوا : انا معكم انما نحن مستهزون . الله يستهزىء بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون » قال : « ان الله تعالى لما منعهم الطافه التى يمنحها المؤمنين ، وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه ، بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور فى قلوب المسلمين . فسمى ذلك التزايد مددا وأسند الى الله تعالى ؛ لانه مسبب عن فعله بهم » (٤٤) .

هذا كلامه . وهو تأويل مجازى قطعاً ، وطريقه المجاز العتقى الذى قد أسند فيه الفعل الى غير ما هو له ، والعلاقة هى السببية ، وقد لاحظ المؤلف نفسه هذه العلاقة بدليل قوله : « لانه مسبب عن فعله بهم » .

(٤٢) هو أبو مسلم محمد بن بحر الاصبهانى من فقهاء المعتزلة وله تفسير على مذهبهم اسماه « ملقط جامع التأويل .. » توفى عام ٣٧٠ هـ انظر لسان الميزان (٢٨٩/٥) .

(٤٣) انظر البرهان للرزكى (٢٥٥/٢) .

(٤٤) انظر « المجاز اللغوى فى البلاغة العربية د. عبد العزيز ابو سريح « مخطوط « كلية اللغة العربية - القاهرة .

(٧١ - المجاز - ج ٢)

وقد اخذ الزمخشري هذا الكلام بلغظه ومعناه فى تفسير الآيتين الكريمتين (٤٥) . فكيف يقال ان أبى مسلم ممن انكر المجاز فى القرآن ، وهذا هو رايه فيه اللهم الا اذا اراد من المجاز شيئا آخر لا نعرفه ، فهو وشانه .

والمعلوم ان المعتزلة بأسرهم كما روى عن أبى اسحق الاسفرائينى قائلون بالمجاز ، وأبو مسلم متقدم على أبى اسحق فهو داخل فى قوله هذا (٤٦) .

وابن خويز منداده

يعزى انكار المجاز فى القرآن الى رجل من المالكية هو محمد بن خويز منداده وليس لهذا الرجل سبب معقول فيما ذهب اليه ، ومن كلام ابن حزم عنه يفهم ان ابن خويز انما انكر المجاز ليثبت ان الله على كل شيء قدير ، وان الحجارة لها عقل فتخشى الله كما يخشاه العقلاء ، يعنى قوله تعالى عن الحجارة : « وان منها لما يهبط من خشية الله » وقد حمل عليه ابن حزم وعلى أمثاله حملة عنيفة وسخر منه ومن عقله الذى زعم ان الحجارة عقلاء (٤٧) .

ليذا فان عد ابن خويز فى قائمة المنكرين للمجاز فى القرآن انما هو زيادة عدد لا معنى له ؛ لان بن خويز لم ينكر المجاز ، ولكن لان مستنده فى الانكار لا وزن له كما ترى .

فهؤلاء ثلاثة ينبغى اخراجهم من قائمة المنكرين ، ولم يبق من بعدهم الا داود الظاهرى وابنه وابو الحسن الجزرى ، وابو عبد الله ابن حامد وابو الفضل التميمى وابن القاص من الشافعية ، ومنذر بن سعيد البلوطى ، ثم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . فهؤلاء . اثنان من الظاهرية ، وستة من الحنابلة ، وواحد من الشافعية ، وما تزال

(٤٥) انظر الكشاف (١٨٩/١) .

(٤٦) انظر (١١١٥) من هذه الدراسة .

(٤٧) انظر الاحكام فى صول الاحكام لابن حزم (٤ - ٥٤٢) .

القائمة قابلة « للاسقاط على اساس ان اربعة منهم نسب اليهم الانكار ولم ترو عنهم نصوص قالوها فيه وهم :

ابو الحسن الجزري ، وابو عبد الله بن حامد ، وابو الفضل القمي ، وابن القاص الشافعي . فاننا لم نر لاي منهم نصا قاله في انكار المجاز وبين فيه اسباب الانكار . فليس لنا معهم نقاش ويبدو انهم تأثروا بما قاله داود الظاهري وابنه . والمنقول عنهم في منع المجاز في القرآن سبيان ، وهما :

- ❶ كون المجاز كذبا لانه يجوز نفيه .
- ❷ جواز ان يطلق على الله انه « متجوز » اي قتل بالمجاز .
- ❸ وبعض الاصوليين يضيف اليهم سببا ثالثا وهو :

ان المجاز ان كان بدون قرينة ففيه الياس ، اي لا يدل على المراد منه . وان كان مع قرينة كان فيه تطويل بلا فائدة على ان المشهور ان هذا السبب قال به ابو اسحق الاسفرائيني وايا كان فان هؤلاء الاربعة لم نر لهم نصا معينيا في الانكار ، لذلك فاننا نكتفي بتسجيل هذا « الصلب » في جانبهم .

اما منذر بن سعيد فقد ذكر الامام ابن تيمية ان له مصنفا في انكار المجاز ، وتابعه ابن القيم في هذا . يبدو ان ابن تيمية وابن القيم لم يطلع احد منهما على هذا المصنف . والا لذكرا ما جاء فيه ، فهي اذن مجرد نسبة لم تضاف لفكرة انكار المجاز جديدا يمكن ان يعول عليه .

أربعة لا خامس لهم

فلم يبق معنا - بعد ذلك - الا اربعة بين ايدينا الآن ، كما كان بين ايدي العلماء من قبل ، اقوالهم ونصوصهم في منع المجاز في القرآن الكريم وهم :

داود الظاهري وابنه . وقد اشرنا آنفا الى اسباب المنع عندهما .

ثم الامام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم . وقد وقفنا من قبل على اقوالهم وناقشناها فى شىء من التفصيل .

وبعد هذا التدقيق والتمحيص نقول فى كثير من الثقة والاطمئنان :

ان انكار المجاز فى اللغة لم يقل به الا عالم واحد من علماء الامة قبل عصر الامام ابن تيمية وابن القيم ، ابو اسحق الاسفرائينى .

وان انكار المجاز فى القرآن لم يقل به ، ويذكر له اسبابا الا اربعة من علماء الامة وهم :

داود الظاهري وابنه ، وابن تيمية وابن القيم .

وان جملة من قال بانكار المجاز مطلقا هم خمسة من علماء الامة وهم :

ابو اسحق الاسفرائينى ، وداود الظاهري وابنه ، ثم ابن تيمية وابن القيم (٤٨) .

وكم تكون نسبة خمسة الى علماء الامة الذين لا يحصون عدداً ومنهم الرواد وائمة المذاهب فى العلوم العربية والاسلامية منذ القرن الثانى الهجرى حتى القرن الثامن الذى عاش فيه الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . كم تكون هذه النسبة يا ترى ؟

قائمة أسباب المنع

يحسن بنا - بعد حصر القول بانكار المجاز مطلقا فى اربعة لا خامس لهم من علماء الامة - ان نحصر ما تفرق من اسباب المنع عندهم مما سبق ذكره ومناقشته وهى :

(٤٨) ارجو ان لا ينسى القارئ الكريم اننا لم نعتد بمن نسب اليه انكار المجاز ولم ينقل عنه نص يبين فيه اسباب المنع .

١ - المجاز لم يقل به أحد من السلف ، بل هو بدعة حدثت في القرن الرابع .

٢ - المجاز يتوقف على الوضع الأول ليصح نقله عنه والوضع الأول مختلف .

٣ - المجاز يتوقف على التقييد بعد الاطلاق والالفاظ لم تستعمل الا مقيدة والقول بالاطلاق باطل ؟ وباطل كذلك التفرقة بين قيد وقيد .

٤ - المجاز مخل بالفهم بدون قرينة ، ومع القرينة فيه تطويل بدون فائدة (٤٩) .

٥ - المجاز يجوز نفيه ، وما جاز نفيه فهو كذب . وهذا السبب يكاد يكون خاصا بمنع المجاز في القرآن .

٦ - لو كان في القرآن مجاز لجاز وصف الله - سبحانه - انه « متجاوز أي قائل بالمجاز ، وهذا ممتنع اتفاقا .

٧ - المجاز لا يعدل اليه الا عند العجز عن الاتيان بالحقيقة والعجز في جانب الله محال .

وهذان السببان خاصان بمنع المجاز في القرآن الكريم دون اللغة .

٨ - المجاز لم تقل به أمة من الأمم ولم يعرف أن أمة قسمت الالفاظ الى حقيقة ومجاز .

وهذا السبب من اختراع الامام ابن تيمية وتابعه عليه تلميذه ابن القيم ، وقد تقدمت مناقشتها فيه وردده بالدليل القاطع (٥٠) .

(٤٩) الاسباب الثلاثة الاولى من اختراع ابن تيمية ، والرابع ينسب الى داود الظاهري وابنه ، والى ابي اسحق كما تقدم .
(٥٠) وهذا مدفوع بما نقل عن ارسطو في المجاز والاستعارة قبل ميلاد السيد المسيح بثلاثة قرون .

هذا هو كل ما قيل فى منع المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم ، وعلى كثرة ما اطلعنا عليه لم نجد لهم سببا او اسبابا اخرى فى منع المجاز اللهم الا ما كرره ابن القيم واعاده من الشبه الجدلية التى كنا تد واجهناها كلها فى المبحث الذى عقدناه لمناقشة كلامه .

وكذلك قول الشيخ الشنقيطى ان المجاز لم يقل به الرسول ولا الصحابة وهذا شبيه بقول ابن تيمية : المجاز لم يقل به احد من السلف فما قيل فى نقده يقال فى نقد كلام الشيخ الشنقيطى . وقد واجهنا كلا منهما فى موضعه من هذه الدراسة .

وهذه الاسباب قد تصدى لها المحقون من علماء الامة وبخاصة علماء اصول الفقه ، كما تصدى لها من علماء البيان والعلامة السعد والسيد الشريف ، وغيرها .. ولكننا تيميرا على القارىء ونحن نتقرب من نهاية هذه الدراسة نوجز الرد على هذه الاسباب فيما ياتى :

رد أسباب المنع فى ايجاز :

الاسباب الثلاثة الاولى من اختراع الامام احمد بن تيمية ، ولم تعرف لغيره من قبل . وهى فى الواقع ادعاءات وليست اسبابا .

❶ فانكار القول بالمجاز عن الملف دعوى مردودة ، ويكفى ان نشير هنا الى ما ورد عن الامام الشافعى وابى حنيفة وصاحبيه واحمد ابن حنبل وكثير من اصحابه ، وابى اسحق الاسفرائينى نفسه من الاصوليين والفقهاء والخليل ، ومسيبويه وابى عمرو بن العلاء والقراء وابى عبيدة وابى زيد القرشى ، وابن الاعرابى وثعلب والمبرد من اللغويين والنحاة وغيرهم من الادباء والنقاد والاعجازيين والمفسرين والمحدثين . واذا كان هؤلاء ليسوا من السلف فمن يكون السلف اذن ؟

❷ اما انكار الوضع الاول فدعوى لم يقل بها احد قط من علماء الامة ، وهى من افتراديات الامام ابن تيمية وان تابعه ابن القيم من بعده . ولم يتابعه فيها احد سواه . والوضع لا يخلو منه مصنف قديم

ولا حديث . وقد سبق ان ابا اسحق الاسفرائينى وهو ممن يستشهد به منكرو المجاز قد اقر بالوضع ، ولكنه ادعى اتحاد الوضع الحقيقي والوضع المجازى . فانكار الوضع الاول قول شاذ غير معروف عند علماء الامة سلفا وخلفا على حد سواء .

● اما ادعاء التسوية فى دلالات القيود فمحال . فليست دلالة القيد فى : ثابت لمة المكروب كدلالة القيد فى قول القوب : ثابت لمة الليل . ان التسوية بين هاتين الداللتين منكر عقلا ونقلا .

وبهذا تنهار الاسباب الثلاثة الاولى التى كاد يعتمد عليها اعتمادا كليا الامام احمد بن تيمية .

● اما السبب الرابع وهو ادعاؤهم ان المجاز مخل بالفهم مع غير قرينة . وفيه تطويل بلا فائدة مع القرينة فهو كلام لا يستحق المداد الذى كتب به . لان شرط صحة المجاز وجود القرينة لفظية كانت او غير لفظية . فلا اخلال بالفهم فى المجاز اما انه فيه تطويل بلا فائدة مع القرينة فهذا كلام يناقض بعض بعضا ؛ لانهم قالوا : انه اذا خلا من القرينة اخل بالفهم ، وهذا حق ، ولكنهم بذلك - دروا او لم يدروا - يشترطون وجود القرينة فى الكلام المجازى لترفع الاخلال بالفهم . والقرينة فعلا ترفع الاخلال بالفهم ، فكيف يقولون انه مع القرينة فيه تطويل بلا فائدة؟! اليس رفع الاخلال بالفهم هو فائدة وجود القرينة ؟!

ان من استدل على انكار المجاز بهذا السبب لم يمحص ما قال ، والا لبيان له انه يناقض نفسه ويخبط خبطا عظيما كما قال الامام عبد القاهر .

● وكذلك الاستدلال على انكار المجاز بصحة جواز نفيه ، حيث الحقوه بالكذب لهذا السبب .

من الذى قال ان المجاز كذب ؟

مما تجب الاشارة اليه ان اول من قال ان المجاز كذب هم

الملاحدة الطاعنون فى القرآن كما فى تأويل المشكل لابن قتيبة (١٣٢) حيث كان أول من نبه على منشأ هذا القول . فهو اذن لم يصدر عن مؤمن يعتد بقوله ؛ لان قصد الملحدين من وصف المجاز بالكذب هو الطعن فى القرآن الحكيم ولكن منكرى المجاز فى القرآن تمسكوا بهذا القول على عواهنه ، دون أن يقفوا على مصدره وقصدهم منه . وهذا قصور شنيع منهم .

وقد احكم خصومهم الرد عليهم حين قالوا : ان النفى المراد - هنا - هو نفى ارادة المعنى الحقيقى كنى « الحمارية » الحيوانية فى تشبيه البليد بالحمار ، اما المعنى المجازى ، وهو العبادة فلا يصح نفيه . ومجوزو المجاز انما اشتراطوا فيه القرينة لدفع ان يقع فى القهم ارادة المعنى الحقيقى . فالمعنى للفظ المستعمل فى المجاز منفى دائما سواء وجدت صيغة النفى أم لم توجد ، لان القرينة انما جىء بها فى المجاز لنى المعنى الحقيقى . فهذا الكلام = المجاز يجوز نفيه ، كلام مستقيم ؛ لان النفى مؤكد لمعنى القرينة . ولذلك قال السعد - فيما تقدم - انه أشبه بالقرائن منه بالعلامات (٥١) .

● كما احكموا الرد عليهم حين احتجوا على منع المجاز عن القرآن بأنه لو كان فيه مجاز لاشتق منه وصف « متجوز » على الله ؟! فقد قال خصومهم ان أسماء الله وصفاته لا ترتجل بل يتوقف فيها على الاذن الشرعى ، فامتناع اطلاق هذا الوصف على الله لا لخلو القرآن من المجاز ولكن لعدم ورود الاذن به من الشرع .

● وقولهم ان المجاز لا يعدل اليه الا عند العجز عن الاتيان بالحقيقة قول هزيل . وقد دفعناه فيما تقدم فى حق البشر ، فكيف يتصور وقوعه من علام الغيوب ؟!

● والسبب بالاخير قالوا فيه : ان امة من الامم لم تقسم الفاظ لغاتها الى حقيقة ومجاز ، يريدون ان يقولوا : ان المجاز بدعة لم تقل بها امة قط ، فكيف يقال بها فى لغة العرب .

كان أكثر من ورط نفسه فى هذا القول هو ابن القيم ، ويبدو أنه لم يستوعب كل ما كتب أو ترجم حول المجاز . ولو كان فعل لوقف على كلام أرسطو فى المجاز وقد كانت كتب أرسطو قد ترجمت الى العربية قبل وفاة ابن القيم بما يزيد على أربعة قرون !؟ .

والواقع أن أسباب منع المجاز كلها مقضى عليها . وقد وقفنا فى هذه الدراسة مرات على نقض هذه الأسباب وإبطال الاستدلال بها . ويقتضى أن منكرى المجاز - جميعا - ليست لهم أسباب أخرى تفيدهم فى مدعاهم فعلى كثرة ما أطلعنا عليه من المصادر والمراجع لم نعتز لهم على أسباب أخرى غير التى ذكرناها بالتفصيل . اللهم الا :

سبب واحد وجيه ولكن .. ؟!

نعم . سبب واحد وجيه استند اليه بعض المنكرين فى منع المجاز وهما ابن تيمية وابن القيم . وحاصل هذا السبب :

• أن الله قد وصف نفسه بأن له يداً ووجهاً وعينا ، وعندية وفوقية ومعية ومجيئاً ، وقرباً ودرجات رفيعة . واستواء . الخ .

• وأن رسوله ﷺ قد وصفه بأن له قدماً وإصبعاً ونزولاً ويمينا . الخ .

• وإن الناس لهم فى ذلك مذهبان :

□ مذهب يعمل المجاز فى هذه الصفات ويؤول « اليد » بالقدرة أو النعمة ، والوجه بالذات ، والعين بالرعاية ، والمجىء بمجىء الأمر الخ .

□ ومذهب يثبت هذه الصفات ويدعى أن لله يداً كأيدينا ، ونزول حركة وانتقال وعينا كأعيننا .! الخ .

فمن القائلين بالمذهب الأول المعتزلة (٥٢) ومن القائلين
بالمذهب الثاني الحشوية (٥٣) .

وكل من هذين المذهبين يؤدي إلى محذور فيه إساءة إلى عقيدة
التوحيد :

فمن قال أن الله يحيا كادينا فهو تمثيلي مثل ذات الله بذوات
خالقه والله منزه عن معاناة الحوادث . وهذا هو التمثيل .

ومن أول اليد بالقدر ، والمجىء بمجىء الأمر ، والنزول بنزول
الرحمة ، والوجه بالذات فهو معطل عطل صفات الله وأسماءه التي
سمى أو وصف بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله . وهذا هو التعطيل .

وكل من التعطيل والتمثيل فالاح في عقيدة التوحيد . ولما كان
التعطيل مسببا عن التاويل المجازي (المجاز) اتخذ منه الامام
ابن تيمية وتلميذه ابن القيم درعا ينترسان بها وحما يمنعان المجاز
ويقولان ببطلانه .

ومن نصوص الامام ابن تيمية في ذلك ! « ... فيعطلوا لاسمائه
الحسنى وصفاته العليا ، يحرقون الكلم عن مواضعه ، ويلحدون في
اسماء الله وآياته . وكل واحد من فريقى التعطيل والتمثيل جامع بين
التعطيل والتمثيل » (٥٤) .

اما تلميذه ابن القيم فيقول في التاويل المؤدى الى التعطيل
الذى بسببه منع المجاز في اللغة وفي القرآن :

« التاويل الذى يوجب تعطيل للمعنى الذى هو غاية العسلو
والشرف ويحطه الى معنى دونه بمراتب مثاله تاويل الجهية » وهو

(٥٢) الاكليل فى المتشابهة والتاويل (٢٦ - ٢٨) .

(٥٣) تبين كذب المفترى فيما نسب لابي الحسن الاشعري (١٤٨ - ١٤٩)

لابن عساكر الدمشقي .

(٥٤) العقيدة الحموية الكبرى (٢٤٩) .

القاهر فوق عباده » ونظائره بأنها فوقية المشرف ... فعملوا حقيقة
الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية « (٥٥) .

وهكذا نرى الامامين يستحدثان سببا قويا فى منع المجاز لم يهدد
اليه المنكرون من قبلهما . وهو - كما ترى - سبب وجيه ، والتدريج
به فى انكار المجاز متساغ الى الآن . وسوف نعود لناقشته بعد
قليلا .

ابن القيم يحكى المذاهب فى الصفات

تبين من موقف الامام ابن تيمية فى مسألة الاسماء والصفات
الالهية انه ابطال مذهبي التعطيل - المجاز - والتشثيل - حمل الالفاظ
على ظواهرها دون احترااس - ومعنى هذا انه لايد من مذهب ثالث
ارتضاه . والنواقع ان الامر كذلك عنده . وقبل ان نوجز القول فى
المذهب المرتضى - عنده - نورد كلاما لابن القيم حكى فيه مذاهب
الفرق الاعتقادية فى اسماء الله وصفاته . وهو ما يلى :

« اختلف المنظار فى الاسماء التى تطلق على الله وعلى العباد
كالحى والسميع والبصير ، والطيم والقدير والملك ونحوها . فقالت
طائفة من المتكلمين هى حقيقة فى العبد مجاز فى الرب . وهذا قول
غلاة الجهمية ، وهو اخبث الأقوال واشدها فسادا . الثانى مقابله
وهو انها حقيقة فى الرب مجاز فى العبد ، وهذا قول ابي العباس
الناشى . الثالث : انها حقيقة فيهما . وهذا قول اهل السنة ، وهو
الصواب . واختلف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة
فيهما . والله تعالى ما يليق بجلاله والمعبد منها ما يليق به « (٥٦) .

هذا النص تلخيص جامع لكل ما تفرق عند الامام ابن تيمية
وتلميذه ابن القيم .

(٥٥) مختصر الصواعق (١٦) .

(٥٦) بدائع الفوائد (١٦٤/١) : .

فابن تيمية هو الذى مهد لقول ابن القيم هذا ؛ لانه منع صرف هذه الاسماء والصفات عن ظواهرها وأجراها على ما هى عليه معتقداً ان ذلك هو مذهب السلف . وله فى ذلك نصوص لا حصر لها .
منها قوله :

« اتفق اهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره ،
وأن ظاهر هذا مراد .. » (٥٧) .

يعنى : ان لئه يدا ، ووجهها ، وفوقية ، ومجيئاً وعندية ،
وقربا ، ومعية ونزولا ، وسعا ، وبصرا ، كما أخبر هو عن نفسه ،
وكما قال رسوله . ولا يجوز صرف شىء من هذه الاسماء والصفات
عن ظواهرها أو تأويلها تأويلاً مجازياً ؛ لان ظاهرها مراد .

وهذا هو مذهب السلف كما فهمه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم .
وقد جوز ابن تيمية أن يشير لله بالأصابع ، وأنه فوق العرش كما
جاء فى التنزيل :

« ليس فى كتاب الله ، ولا فى سنة رسول الله ﷺ ، ولا عن
أحد من سلف الامة ، ولا من الصحابة والتابعين ، ولا عن الائمة
الذين ادركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك ،
لا نصا ولا ظاهرا . ولم يقل أحد منهم : ان الله ليس فى السماء ،
ولا انه ليس على العرش ، ولا انه فى كل مكان ولا أنه لا تجوز
الاثارة الحسية اليه بالأصابع ونحوها » (٥٨) .

المذهب الثالث

وهكذا يفارق الامامان المذهبين الاولين : مذهب الصرف
والتأويل ، ومذهب التشبيه والتمثيل ، ويتمسكان بالمذهب الثالث
الذى استنداه الى السلف . وهو وصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه

(٥٧) التدمرية (٢٨) .

(٥٨) الحموية الكبرى (٤١٩) وما بعدها .

به رسوله بلا تاويل ولا تمثيل . فنفيًا التاويل لانه يؤدى فى نظرهما الى التعطيل . وتوصلا من هذا الى انكار المجاز لانه يلزم منه التعطيل .

هذا هو السبب الوحيد للوجيه من بين اسباب منع المجاز التى كنا قد رصدناها من قبل وناقشناها . واذكر القارئ الكريم اننا حين وصفنا هذا السبب فى مطلع الحديث عنه بأنه « وجيهه » كنا قد استدركنا فقلنا : ولكن . وذلك لان لنا كلاما فى هذا السبب للوجيه من ثلاث جهات :

الأولى : هل هو - حقا - مذهب السلف الذى لم يعرف له مخالف من السلف أنفسهم !؟

الثانية : هل تاويل بعض أسماء الله وصفاته يؤدى فعلا الى التعطيل المحظور ؟

الثالثة : اذا صح أن التاويل المجازى (المجاز) يؤدى فعلا الى التعطيل فهل يكفى هذا السبب أن يكون مانعا للمجاز مطلقا فى اللغة وفى كل القرآن ؟

هذا ما سنوجز القول فيه الان :

هل هو حقا مذهب السلف ؟

كلام الامام ابن تيمية صريح فى أن مذهب السلف هو ابقاء تلك الالفاظ على ظواهرها بلا تعطيل ولا تمثيل . وان ظواهرها مرادة وفيما قدمناه آنفا ذكرنا بعض نصوص ابن تيمية التى ذهب فيها هذا المذهب . كما ذكرنا نصا لتلميذه ابن القيم صريحا فى نسبة هذا القول الى السلف .

وفيما كتبناه قبلا فى القسم الثانى (المانعون) لكثرتنا من أقوال الامام ابن تيمية فى بيان مذهب السلف عنده . وحاصل ما يريد ابن تيمية اثباته أن مذهب السلف وسط بين مذهبي التعطيل والتمثيل لان

المعطلين - فى نظره - يعطلون حقائق الالفاظ أو الذات الموصوفة حين
يؤولون الصفات والأسماء تأويلا مجازيا (٥٩) .

ولان الممثلين حين ييقون الالفاظ الصفاتية على ظواهرها دون
أى احتراس يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما يشبهون ذاته
بذواتهم .

أما مذهب السلف فان مغاييرته لمذهب المعطلين وأصححة جلية
فالمؤول يقول فى « يد الله » ليس لله يد أو عضو هو جارحة . وانما
المراد من « اليد » هنا القدرة ، وأحيانا النعمة .

أما السلفى فيقول : ان لله يدا كما وصف هو بها نفسه ولكن لا نعظم
كيفية ولا حقيقة مع الاعتقاد بأنها ليست كأيدينا . وهكذا سائر
الأسماء والصفات من هذا القبيل .

أما مغاييرة مذهب السلف لاهل التمثيل فهى ان مذهب التمثيل
يثبت لله يدا هى عضو وجارحة كأيدينا ، واستوا على العرش مثل
استوائنا ، ونزولا كنز ولنا كما حركة وانتقال (٦٠) .

فالسلفى محترس . أما الممثل فغير محترس .

هذا مؤدى كلام الامام ابن تيمية . بل هو اعتقاده فى مذهب
السلف ومنتقل الان الى الخطوة الثانية ، وهى :

هل هذا القول لم يعرف له مخالف ؟

وقبل ان نجيب يحسن بنا ان نبين ما المراد من قولنا «مخالف» ؟
اننا نريد منه معنيين :

أحدهما : هل نسبة هذا المذهب الى السلف مسلمة لابن تيمية أم

(٥٩) ينظر : ابن تيمية للامام أبى زهرة (٢٦٨) .

(٦٠) انظر تفصيلا أكثر فى : تبين كذب المفتري فيما نسب لابی الحسن

الاشعري (١٤٨ - ١٤٩) مصدر سابق .

ان بعضا من العطاء ذهب فى بيان مذهب السلف مذهب آخر غير ما اثبته ابن تيمية ؟

والثانى : هل السلف كلهم مجمعون على ابقاء جميع الفاظ الاسماء والصفات من هذا القبيل على ظاهرها مع الاحتراس ، أم ان منهم من أولها تأويلا مجازيا . وهل هذا معمول به فى جميع الصفات أم ان السلف أولوا بعض الصفات ، ولم يؤولوا بعضها الآخر ؟

مخالفة الامام ابن تيمية فى تحديد مذهب السلف

ان الواقع الذى لا ريب فيه ان تحديد ابن تيمية لمذهب السلف على النحو الذى بيناه قد عرف له مخالف قبل الامام ابن تيمية ، وبعد الامام ابن تيمية . وليس مذهب اليه الامام ابن تيمية هو القول المجمع عليه بين علماء الامة فى تحديد مذهب السلف رضى الله عنهم فى الاسماء والصفات الالهية .

ومن الذين ذهبوا الى غير ما ذهب اليه من علماء الامة قبل الامام ابن تيمية امامان جليلان :

احدهما : الامام ابو حامد الغزالي الشافعى .

وثانيهما : الامام ابو الفرج جمال الدين بن الجوزى الحنبلى :

اما الامام الغزالي فيذهب الى ان السلف فسروا الايات والاحاديث المتشابهة تفسيراً معنوياً وليس جسمياً ولا عضوياً . وانهم لم يفسروا الفوقية بالجهة او ما فى معناها بل فسروها بفوقية الرتبة . وان اليد ليست بالنسبة لله يداً او عضواً ، بل هى كما يقال وضع الامير يده على المدينة . والنزول - عند السلف - نزول معنوى لا حصى (٦١) .

وهذا - كما ترى - مخالف كل المخالفة لما قرره الامام ابن تيمية

(٦١) انظر : ابن تيمية للامام أبى زهرة (٢٩٠) .

فى تحديد مذهب السلف . ونصوص الامام الغزالى تقدم لنا ذكرها
ونقتبس منها هنا ما يؤكد هذا القول :

« ومثال آخر : اذا سمع لفظ الفوق فى قوله تعالى : « وهو
القاهر فوق عباده .. فليعلم ان الفوق اسم مشترك لعنيين :

احدهما : نسبة جسيم الى جسم بان يكون احدهما اعلى والآخر
اسفل ... وقد يطلق على فوقية الرتبة . وبهذا المعنى يقارن : الخليفة
فوق السلطان . والسلطان فوق الوزير ... فيعتقد المؤمن ان الاول
غير مراد وانه على الله تعالى محال .. » (٦٢) .

وهكذا ينحو الامام الغزالى فى بيان مذهب السلف الذين قرروا
انهم كانوا يفهمون من الفاظ : اليد والنزول والفوق وغيرها مما ماتلها
كانوا يفهمون منها حقائق معنوية لا حسية . ويقول فى مقدمة كلامه
لبيان مذهب السلف :

« حقيقة مذهب السلف ، وهو الحق عندنا » ثم يأخذ فى بيان
المعانى التى اجملنا تصويرها .

ومما هو جدير بالتسجيل هنا ان الامام ابن تيمية اطع على كتاب
الامام الغزالى « الجام العوام عن علم الكلام » واثنى عليه ثناء حميدا .
وقرر ان الغزالى ارتضى فيه مذهب السلف ورجع عن مناخج الفلاسفة
والمتكلمين (٦٣) .

وهذا اعترافا من الامام ابن تيمية نفسه بصحة ما قرره الامام
الغزالى رضى الله عنهما .

ابن الجوزى ومذهب السلف

اما ابن الجوزى فانه يتفق مع الامام الغزالى فى تقرير مذهب
السلف ويخالف ما ارتآه الامام ابن تيمية ومن سبقه من علماء الخنابلة

(٦٢) الجام العوام (٧) .

(٦٣) انظر ابن تيمية للامام ابنى زهرة (٢٩١) .

مثل عبد الله بن حامد ، وهو من منكرى المجاز فى القرآن كما تقدم ،
وصاحبه القاضى أبو يعلى ، وأبى الحسن أمين الزاغونى . وقد شن
عليهم حملة عنيفة تقدم لنا ذكرها فى القسم الثانى من هذه الدراسة .
ونقتبس الآن من أقواله ما يوضح المراد .

يقول فى حملته على الثلاثة المذكورين :

« رأيتهم قد نزلوا الى مرتبة العوام ، فحملوا الصفات على
مقتضى الحس . . فاثبتوا لله صورة ووجها زائداً على الذات . وعينين
وقما ولهوات واضراسا واضواء لوجهه ، ويدين وأصابع وكفا وخنصرا
وابهاما وصدرا وفخذاورجلين . وقالوا : ما سمعنا بالراس ؟ وقد
أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات ، فسموها بالصفات تسمية
مبتدعة ، ولا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من العقل . . ثم لما قالوا:
انها صفات قالوا : لا نحملها على توجيه اللغة ، مثل : يد على قدرة
ونعمة ، ولا مجيء واتيان على معنى بر ولطف ، ولا ساق على شدة .
بل قالوا : نحملها على ظواهرها . والظاهر هو المعهود من نعوت
الادميين ، والشئ انما يحمل على حقيقته ان أمكن . فان صرف صارف
حمل على المجاز . ثم يتخرجون من التشبيه . ويأنفون من اضافته
اليهم ويقولون نحن أهل السنة ، وكلامهم صريح فى التشبيه . . » (٦٤)
فهذا الكلام صريح فى مخالفة ما ذهب اليه ابن تيمية وان كان نقضاً
لمن قال بمثل قوله من قبله .

ويرى ابن الجوزى ان الحمل على الظاهر فى هذه الصفات
مؤد الى التشبيه والتجسيم وان تبرأ منه من قال بالحمل على الظاهر
فهو لازم قولهم ، وفى هذا يقول :

« فظاهر القدم الجارحة ، ومن قال : استوى بذاته المقدسة فقد
أحراه سبحانه مجرى الحسيات » (٦٤) .
ثم يواجه هؤلاء وهم من اتباع الامام أحمد بن حنبل فيقول لهم :

(٦٤) ابن تيمية : مرجع سابق .

(٧٢ - المجاز - ج ٢) .

« فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل السلفي الصالح ما ليس منه » (٦٤) .

ان معنى هذا الكلام الذي ذكره ابن الجوزي . ومعنى كلام ابي حامد الغزالي صريحان في ان مذهب السلف عندهما غير مذهب السلف عند الامام ابن تيمية . وهنا نصل الى الاجابة على الفقرة الاولى من السؤال المتقدم فنقول : ان ما قرره الامام ابن تيمية من حقيقة مذهب السلف قد عرف له مخالف من قبله . فهو منازع فيه وليس مجمعا عليه بين علماء الامة رضى الله عنهم .

سعد الدين التفتازاني

اما من خالف ما قرره ابن تيمية من بعده ، مقتديا بالامام الغزالي في تحديد مذهب السلف ، فهو سعد الدين التفتازاني الذي يقول :

« ومنها ما ورد به ظاهر الشرع ، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ، مثل الاستواء في قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » واليد في قوله تعالى : « يد الله فوق ايديهم » والعين في قوله تعالى : « ولتصنع على عيني .. فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة . وعلى الجمهور ، وهو احد قولى الشيخ ، انها مجازات . فالاستواء مجاز عن الاستيلاء ، وتصوير لعظمة الله تعالى : واليد مجاز عن القدرة ، والوجه عن الوجود ، والعين عن البصر .. وفي كلام المحققين من علماء البيان : ان قولنا : الاستواء مجاز عن الاستيلاء .. ونحو ذلك انما هو لنفى التشبيه والتجسيم بسرعة ، والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصورة الحية » (٦٥) .

هذا كلام السعد ذاهبا فيه مذهب الغزالي رضى الله عنه ، جاعلا للشرع ظاهرا كظاهر اللغة . فالمجاز الواضح الدلالة على معناه ليس فيه حمل على خلاف الظاهر ولا صرف ولا تاويل . وهذا معنى جديد للظاهر لم يعرف الا من كلام ابي حامد الغزالي الذي رده السعد من

تصويبات الخطأ

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦	٣	اوله	قوله
٧	٨	قسمة	خسة
٩	٨	انسانا	انسان
١٢	١١	قويره	نويره
١٢	١٦	جدير	جرير
١٣	١٣	اذا	اذ
٢٥	٦	القرنية	القرينة
٢٢	١٤	القرنية	القرينة
٣٥	٨	تلن	تئين
٣٦	٦	المشيه	المشيه
٣٦	١٩	اللاحقن	اللاحقين
٣٧	٣	ولها	وهى
٤٠	٢٢	أثم	ثم
٤١	١٣	التي بها	التي كنتم بها
٤٣	٤	يققرب	يقرب
٤٤	٨	القراء	الفراء
٤٧	٢	المفولين	المفعولية
٦٠	١٢	ابا	فان ابا
٦٩	١٨	لمصوفة	لمصوفة
٧٢	٢٠	فاذاقا	فاذاقاها
٧٣	٢٣	القراء	الشعراء
٨٠	١٠	تفتريهم	تفتربها
٨٥	١١	كما	كم
٨٥	١٤	للعمل	لثحمل
٨٥	١٥	بالمكتية	بالمكتاية
٨٥	٢١	اصبح	أصبح
٨٦	٤	الاصبح	الاصبح
٨٦	٧	بنى الله	نبى الله
٨٧	١٢	يوم	يوما
٨٨	١٥	احدكم	أحد

الصفحة	المسطر	الخطبة	الصواب
٩٨	٢٠	الاستعادة	الاستعارة
٩٠	١٤	الاستعادة -	الاستعارة
٩٣	٢	التوفيق	التوفيق
٩٩	٥	حساسة	حاسمة
٩٩	١٧	المال	المال
٩٩	٢١	عن	عن
٩٩	٢١	بن	ابن
١٠٠	٦	القول	القول
١٠٠	٦	بن	ابن
١٠٠	١٥	تمثليته - قوقله.	تمثيله - قوله
١٠١	٩٠	يزل	يزول
١٠١	١٥	ويمعنى بن.	ويمضى ابن
١٠٢	١٦ - ١٩	التحريف	التصرف
١٠٢	٤	الخبز	الخبير
١٠٤	٨	الاشاع	الاتساع
١٠٦	٤	القول	القول
١٠٨	٥	الذى	الذين
١١١	١	انزل بارض	نزل السماء بارض
١١٢	١٨	المتوقعة منه	تحذف هذه العبارة
١١٨	١٠	قمها	فصنفا
١١٨	١٨	كان	وان كان
١٣٠	١٤	تبمية	تيمية
١٦٠	١١	نسان	انسان
١٦٣	٧	عن	عند
١٦٦	٨	فمجاله	فمجال
١٦٧	٧	الاستعادة	الاستعارة
١٧١	٢	علو	علو
١٧٦	٤	واستعارة	واستعار
١٨٢	٩	الصفة	الصنعة
١٨٣	٢	عصر	عصره
١٨٤	١٦	انبح	أينح
١٨٥	١	شيب	ثيب
١٨٧	١٧	الورى	المنى
٢٠٣	١٦	احدهما	احدهما
٢٠٧	١٥	الوضع	الموضح

الى التعطيل سواء اريد من التعطيل : تعطيل الذات من الصفات او
تعطيل اللفاظ من المعانى .

واذا غضضنا 'لطرف عن كل ما تقدم - وسلمنا بان ما ذكره
الامام ابن تيمية هو مذهب السلف ولم يعرف له مخالف ، وسلمنا بان
التاويل المجازى يؤدى الى التعطيل . فانه لا يؤدى الى ابطال المجاز
مطلقا من كل القيود ، كما سيأتى من الاجابة على السؤال الاتى :

هل التعطيل كاف لانكار المجاز كله

منكرو المجاز - كما تقدم - فريقان : فريق قال بانكاره فى اللغة
بعامة وفريق قال بانكاره فى القرآن دون اللغة - وقد ردت اسباب المنع
الا سبب التعطيل الوجيه . واذا سلمنا جدلا بوقوع التعطيل فننسلم
بأنه سبب يلزم منه انكار المجاز كله فى اللغة وفى كل القرآن . وبيان
ذلك فى ايجاز :

الضرورات تقدر بقدرها

هذا السبب - التعطيل - حين نسلم به لمدعيه فانه لا يترتب عليه
منع المجاز الا فى شعبة واحدة من ثلاث شعب هى مجال لاعمال
المجاز فيها ، وهى :

① شعبة اللغة بعامة شعرها ونثرها .

② شعبة القرآن التى تخلو من الحديث عن الاسماء والصفات
الالهية .

③ شعبة القرآن التى تتحدث عن الاسماء والصفات .

فالشعبتان الاولى والثانية لا يملك منكرو المجاز سببا واحدا
وجيها يمنعون به المجاز منهما .

اما الشعبة الثالثة ، وهى آيات الصفات والاسماء الالهية فاننا

نملم - جدلا - ان التاويل المجازى (المجاز) يؤدى الى التعطيل
فيها فلتبقى هى بمنأى عن المجاز لوجود علة المنع فيها . والعلة تدور
مع المعنول وجودا وعدما .

فما وجدت فيه العلة متعنا المجاز فيه ، وما انعدمت فيه العلة
اعملنا المجاز فيه ؛ لان الضرورات تقدر بقدرها . فتعمل فى محلها
لا تتعداه .

فالمجاز لا خطر ولا خطر من وقوعه فى اللغة . ولا خطر ولا خطر
من وقوعه فى القرآن الكريم الا الايات التى تتحدث عن الأسماء
والصفات ، بل الكلمات نفسها المستعملة فى الأسماء والصفات ، وليس
كل القرآن أسماء وصفات . فلنحظره فى كلمات الأسماء والصفات ؛
لان تاويلها مجازيا يؤدى الى التعطيل ، ولنطلق سراح المجاز فيما
لا يؤدى فيه التاويل الى تعطيل فى اساليب اللغة كلها . وفى سائر
آيات الكتاب الا ما كان منه اسما من أسماء الله الحسنى ، او صفة من
صفاته القدسية . وهذا هو الحق الذى يجب ان يصار اليه ، لوجهة
السبب 'المضى اليه ، ونبل الغاية الداعية اليه . ولو ان منكرى المجاز
بعامة ، والامامين ابن تيمية وابن القيم بخاصة ، نحو هذا المنحى لكان
ذلك اقرب للصواب وامثل للاعتقاد ، ولما اختلف معهم احد . ولكنهم
اسرفوا فى المنع والانكار ، فطاشت سهامهم ، ووثدت ادلتهم ،
وخمدت نيرانهم الا من شعاع خافت لو هلت عليه نسمة من هواء
اطفائه وهو ما عرف عندهم بالتعطيل .

واذا كان هذا التعطيل ملحوظا فى مثل « يد الله » فاين هو فى
مثل « فاذا اتها الله لباس الخوف والجوع » .

- واين هو فى مثل : « جناح الذل » .
- واين هو فى مثل : « واسأل القرية » .
- واين هو فى مثل : « كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله »
- واين هو فى مثل : « يحاربون الله ورسوله » .
- واين هو فى مثل : « واشتعل الرأس شيبا » .
- واين هو فى مثل قول العرب :

« شابت له الليل ، وقامت الحرب على ساق ، وجناح السقر ،
ومقن الطريق ، واكل الدهر عثيهم وشرب ، وثالثت نعامتهم وإيادي
سبا ؟! »

هذا هو السبب الوحيد الوجيه من بين اسباب انكار المجاز ، انه
- على وجاهته - لم يسلم من النقد ، واذا تجاوزناه ، وسلمنا
بصحته فلن يترتب عليه منع المجاز الا في الفاظ محصورة من القرآن
الكريم . اما اللغة كلها ، واما عدا تلك الالفاظ من القرآن ، فما كان
منطبقا عليه حد المجاز فهو مجاز ، لا حظر فيه ولا خطر . لا من
العقل ولا من الواقع ، ولا من الدين . وعلماء الامة الذين اعملوا
المجاز في الاسماء والصفات ما ارادوا الا تنزيه الله تعالى . والذين
ابقوها على ظاهرها ما ارادوا الا تنزيه الله تعالى فالغاية واحدة .
والطريق اليها مختلف ، وايسر الطريقين ما خلا من العقبات
والمانعون من التأويل انما فروا من « شبهة التعطيل . والمؤولون انما
فروا من شبهة التجسيم والتشبيه والتمثيل . وكلهم مجتهدون ،
والمجتهد ان اخطا - مع حسن النية - فله اجر ، وان اصاب فله اجران
وما الله بظلام للعبيد .

هذا ، وقد بقى لنا في هذه الرحلة الطويلة الشاقة خطوتان .

احدهما : كلمة اخيرة في الانكار والمنكرين ،

والثانية : الراى او القرار والحكم « الذى من اجله وضعنا هذه
الدراسة . وقطعنا هذه الرحلة بكل اشواطها .

الكلمة الأخيرة فى الانكار والمنكرين

تبين لنا من خلال الدراسة التى قدمناها ان الانكار ضربان :
ضرب متعلق بانكار المجاز فى اللغة ، وضرب متعلق بانكار
المجاز فى القرآن .

وانكار المجاز فى اللغة لم تعرف نمبته قبل الامام ابن تيمية
الا لآبى اسحق الاسفرائينى ، وان آبا اسحق استند الى سبب واحد
مشهور وآخر غير مشهور .

فالمشهور هو أن في المجاز لخللا بالفهم ، وقد رد هذا السبب بأن الاخلال المزعوم مرفوع بوجود القرينة . وحتى لو سلمنا بهذا الاخلال فإنه لا يكفى فى انكار المجاز لوجوده فى المشترك ولم يقلل احد بانكار المشترك . والمجاز اوضح دلالة على معناه من المشترك لان المجاز فيه دلالة على امرين مرجحا أحدهما (المعنى المجازى) على الآخر (المعنى الحقيقى) والمشارك فيه دلالة على امرين لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا بمعونة القرائن ، وقرينة المجاز اوضح من قرائن المشترك ؛ لان المشترك موضوع لعنان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البديل (٦٦) .

واختلاف العلماء فى المراد بالقرء فى قوله تعالى : «ثلاثة قروء» غير اختلافهم فى المراد من « ميتا » فى قوله تعالى : « أو من كان ميتا .. » .

فلو كان الاخلال يصلح للانكار لكان المشترك اولى به من المجاز ؟

اما السبب غير المشهور فهو قول أبى اسحق : ان المجاز يستلزم تقديم الحقيقة ولا تقديم ولا تأخير فى لغة العرب .

وقد رد السيوطى هذا بان التاريخ مجهول (٦٧) أى ان كلام أبى اسحق لا يكون وجيها الا اذا علم التاريخ والتاريخ مجهول فلا يصح الاستدلال بما ذكر ومع ضعف ما استند اليه أبو اسحق - هنا - فقد شكك العلماء كما تقدم فى نسبة الانكار اليه . ويضاف الى هذا النصوص التى ذكرها امام الحرمين وابن القيم التى فيها اعتراف صريح من أبى اسحق بالمجاز . ومؤدى هذا ان انكار المجاز فى اللغة

-
- (٦٦) ينظر التلويح على التوضيح (٥٩/١) وحاشية السعد على شرح العنبد (١٢٨/١) وما بعدها ، وحاشية السيد الشريف عليه نفس الموضع .
(٦٧) أهملنا الاشارة الى أبى على الفارس لان له أقوالا فى اثبات المجاز ولم يحفظ عنه لفظ واحد فى انكاره .

المنسوب الى ابي اسحق منقوض باطل ، أو منقود ضعيف (٦٨) .
أما انكار المجاز في القرآن ، وهو المضرب الثاني من ضربى
الانكار فقد نسب أول ما نسب الى داود الظاهري وابنه ولهما فى
انكاره سببان :

أحدهما ما روى عن ابي اسحق ، ولعله أخذه منهما - وهو
الاخلال بالفهم مع عدم القرينة ، والتطويل بلا فائدة مع القرينة (٦٨)
ثم اطلاق الوصف على الله بما لا يجوز .

وقد رد العلماء هذه الأوهام وبينوا خلو المجاز من الاخلال
بالفهم ، واثبتوا فائدة المجاز مع القرينة . وبينوا جهة منع اطلاق
الوصف « متجاوز » على الله ؛ لأنه لم يزد الاذن به وليس لخلو القرآن
من المجاز بالحق يقال : ان داود وابنه هما الوحيدان من بين منكرى
المجاز فى القرآن لم يذكر عنهما رجوع عن مذنبهما . أما غيرهما
فما رأينا واحدا منهم نسب اليه الانكار الا ووجدنا له رجوعا عنه
بتأويلات مجازية أو اعتراف بالمجاز بلفظه ومعناه . أو نسب اليه
الانكار مجردا من القول والعليل وفى مقدمتهم الامام أحمد بن حنبل ؛
وابو مسلم الاصفهاني ، بل والامام أحمد بن تيمية والامام ابن قيم
الجوزية . وقد تقدم هذا مفصلا وموثقا فى غضون هذه الدراسة .

والباقون من المنكرين وهم : أبو الحسن الجزرى ، وأبو عبد الله
ابن حامد وأبو الفضل التميمي من الحنابلة ، وابن القاسم من
الشافعية . ومنذر بن سعيد . فإن هؤلاء ليس لدينا نصوص صريحة
صدرت عنهم فى انكار المجاز فى القرآن . ويبدو انهم مقلدون لغيرهم
مستندون الى الامتياز التى استندوا اليها وقد ظهر فسادها .

أما ابن خويز منذلاد فضعف ما روى عنه مسقط له من عدة
المنكرين وقد كفانا مؤنة الرد عليه ابن حزم من قبل (٦٩) .

(٦٨) لم يذكر العلماء ان ابا اسحق احتج بهذا الشك الثانى بل اقتصر على
الاخلال مع عدم القرينة .
(٦٩) انظر هذه الدراسة .

فما الذي بقي اذن من الانكار والمنكرين ؟

وما الذي بقي من اسماء الانكار ولم يتبين فسادها وبطلانها ؟

ان انكار المجاز في اللغة قبل ابن تيمية لم يثبت الا الى رجل واحد مع ضعف مستنده وضعف النسبة اليه .

وانكار المجاز في القرآن لم يصح فيه دليل واحد منذ قال به داود بن علي الظاهري الى ان قيل كل ما يمكن ان يقال فيه على يدى الامامين ابن تيمية وابن القيم . وقد خالفنا قوليهما فخرجا آيات كثيرة من القرآن الكريم تخريجا مجازيا واضحا ، وصرحا بالمجاز لفظا ومعنى فى حر كلاهما ، واستندا اليه فى الدفاع عن صحة العقيدة ونفى الريب عنها .

وكذلك فان ابن القيم قد أجرى الاستعارة فى قوله تعالى : « هن

لباس لكم » ووصفها بالحسن (٧٠) .

اما للسبب الوجيه الوجيه الذى ذكره فى منع المجاز فى القرآن فهو قابل للرد كما تقدم . ومع التسليم به فلن يترتب عليه منع المجاز لا فى اللغة ، ولا فى كل القرآن . اللهم الا فى الفاظ معدودات من القرآن الكريم ، وهى التى فتنها اسم او صفة من اسماء الله تعالى وصفاته القدسية . وبهذا يتضح أن ظاهرة انكار المجاز فى اللغة وفى القرآن العظيم لم يصح فيها دليل قط ، لا من النقل ولا من العقل ولا من الواقع والمشاهدة والحس . رغم شهرتها وكثرة اللهج بها ويطيب لنا الان معتمدين كل كلمة قلناها فى هذه الدراسة من أول حرف فيها الى آخر حرف ، ونحن نستعد لحظ الرجال بعد هذه الرحلة الطويلة الشاقة ، محتسبين ما قدمناه فيها ، وما لقيناه من جهد وعناء طوال ثلاث سنين او تزيد بارتئين من كل هوى ذميم ، وتعصب ممقوت ، قاصدين وجه الله الكريم بهذا العمل المائل بين

يدى القارىء الكريم الذى نرجو له القبول عند الله وعند المسلمين .
بعد هذا كله يطيب لنا أن نقول الكلمة الأخيرة فى هذه القضية
الحماسة : قضية البلجارت بين الإجازة والبلغ ، أو الإثبات والانكار .
والكلمة الأخيرة هى الرأى أو القرار والحكم الذى مهدت له كل كلمة
قد سبقت فى هذه الدراسة ، نصوغها فى إيجاز شديد على النحو
الآتى :

الرأى أو القرار والنحكم

ان ظاهرة انكار المجاز فى اللغة وفى القرآن العظيم

انما هى مجرد شبهة كتبت لها الشهرة

ولكن لم يكتب لها النجاح

المؤلف

عبد العظيم بن ابراهيم بن محمد الطعنى

القاهرة - الظاهر فى صبيحة الاثنين ٥ من شهر ربيع الاول ١٤٠٦ هـ
الموافق ١٨ من نوفمبر ١٩٨٥

والحمد لله فى الاولى والاخرة

بعده ولكن ابن تيمية محجوج بكلام الغزالي وابن الجوزي لتقدمهما عليه بخلاف كلام السعد . هذا هو النوع الاول من مخالفة ما قرره الامام ابن تيمية فى تحديد مذهب السلف .

النوع الثانى من المخالفة

اما الثانى فقد تقدم فى القسم الثانى عند الحديث عن الامام ابن تيمية انه قرر فى مواضع كثيرة من مصنفاته ان السلف مجمعون على تاويل صفتى القرب والمعية الواردين فى القرآن الكريم موصوفا بهما الله سبحانه فالقرب قرب علم واحاطة . والمعية نوعان :

معية علم بالنسبة لجميع الخلق ، ومعية نصر وتأييد بالنسبة لاولياء الله واحبائه المتقين .

واذا اخذنا القدر المشترك بين ما قرره الامام ابن تيمية من عدم التاويل ثم التاويل فى صفتى القرب والمعية ، ومعان اخرى سبق الحديث عنها فى هذه الدراسة . وبيّن ما ذكره الامام الغزالي وثناء الامام ابن تيمية عليه ، وما ذكره الامام ابن الجوزي . اذا اخذنا القدر المشترك بين هذه الامور جميعا فاننا نقول فى كثير من الثقة والاطئنان ان مذهب السلف رضى الله تعالى عنهم كان :

« الغالب عليه عدم التاويل . . . ولهم تاويلات فى بعض المواضع وهم لم يرفضوا التاويل جملة وتفصيلا » .

وهذا خلاف ما قرره الامام ابن تيمية فى اكثر كلامه ، والذي جزم فيه بابطال التاويل المجازى قولنا واحدا . وان لم يلتزم هذا فى كل ما صدر عنه . وننتقل الان الى الجهة الثانية :

هل التاويل المجازى يؤدى الى التعطيل ؟!

يحمل التعطيل الذى لهج به الامامان ابن تيمية وابن القيم على

معنيين :

أحدهما : تعطيل الذات عن الصفات الموصوفة بها .

والآخر : تعطيل حقائق اللفاظ بصرفها عن ظواهرها . وإيا كان المعنى فهل صحيح ان التاويل المجازى يؤدي الى التعطيل ؟ لناخذ مثلا واحد ونجربه . فاليد مثلا ما المراد منها ؟ هل المراد منها العضو أم القوة الكامنة فيه ؟

لاشك ان « اليد » انما تكون « يدا » مثمرة باعتبارها مكانا ومحلا للقوة والقدرة ؛ فانما سلبت عنها القوة صارت كأنها غير موجودة ؛ لان القوة بالنسبة لليد كالروح بالنسبة للجسد اذا فارقت مات الجسد . وكذلك اليد اذا سلبت قوتها يشل مثلا فانها تكون حينئذ عاطلة أو معطلة أو ميتة موتا نسبيا .

هذا الفهم لا اظن ان احدا يخالفنا فيه . واذا تقرر هذا فان من يؤول « يد الله » بأنها قدرة الله فان هذا التاويل لا تعطيل فيه ، لا للذات من الصفات الموصوفة بها . ولا للالفاظ من معانيها ، لان اثبات القدرة هو المقصود من « اليد » واليد بلا قدرة هي « اليد المعطلة » أو العاطلة وعلى هذا فان قول الامامين ان التاويل المجازى يؤدي الى التعطيل قول غير مسلم .

وقد سبقهما الامام الغزالي فقرر ان المراد باليد فى جنب الله هو المراد من قول العرب : صارت المدينة فى يد الأمير ، يقولون ذلك ولو كان الأمير مقطوع اليدين ؟ .

هذا . وتاويل « اليد » بالنعمة مما اقربه تلميذ الامام ابن تيمية (ابن القيم) كما اقر هو بتاويلات مماثلة ؟ . واللغة العربية النازل بها القرآن هى الفيصل فى هذا . وقول العرب : لفلان على يد « المراد منه النعمة التى تعطى باليد ، وهذا هو المجاز ، ولا معنى هنا لارادة المعنى العضوى لليد . ويد البخيل بالنسبة للعفاة وطالبى الحاجات يد معطلة .

ونصل للجابة على السؤال فنقول : ان التاويل المجازى لا يؤدي

حج	السطر	الخطا	الصواب
٢	١٢	القماسك	المقاسك
-	٢٠	مفسر	مفسد
١	٢٢	وتجاوز واحد	وتجاوزوا حد
١	١٦	لقتها	لغتها
١	١٩	يقول	يقول
١	١٣	أثرنا	تحذف
١	١٨	بمنزلها	بمنزلتها
١	١٨	استعارة	استعار
١	١٨	رقعته	رمقته
١	٧	فخالفه	فخالفه
-	١٨	مهيه	بن مهيه
٢	١٦	الاقتاب	الاقنيات
-	١٨	حسها	حسنها
٢	١	الاستدلال	الاستدلال
٢	٧	والرجل	ما لرجل
٢	٢٠	معين	من
٢	١٥	قفوا	وقفوا
٢	٦	لهج	لهج به
٢	٧	الموضوع	الموضع
٢	٧	يحكمه	يحكمه
-	١٦	يرم بريئا	يرم به بريئا
-	١٩	القم	القسم
٢	الآخر	متمثلن	متمثلين
٢	١	وصفها	وضعها
-	١٥	الاعجاز	المجاز
-	٢٠	مقزلى	معتزلى
١	١	الرومانى	الرمانى
١	٢٢	بمنزلته	بمنزلة ما لا يقع
١	٥	حقيعته	حقيقته
١	١٤	تقفوا	تقفوا
١	٢٢	ورفر	ورمز
-	٢٤	أخر	آخر
١	١٠	البلاغة	البلاغية
-	١٧	رواية	رواية له
٢	١٠	يستمد	يستجد

الصفحة	السطر	المخطا	الصواب
٢٦٧	٥	الركنين	الركنان
٢٦٨	١٢	تقيرا	تقيرا
—	١٣	فتيلا	فتيلا
—	١٤	لتعطيل	لقايل
٢٧٣	٥	خطىء	أخطأ
٢٧٤	١	بالتشبيه	التشبيه
٢٧٦	١٧	لما	ولما
٢٧٨	١٤	البلاغين	البلاغيين
٢٨٠	٧	اللفظين	اللفظتين
٢٨٣	١٧	بذلك	بذلك يخالف
٢٨٤	٦	وفاض	وفاض
٢٨٧	١١	والتقتن	والتفتن
٢٩٠	٦	يقتاب	يقتات
٢٩٦	٣٠	الموافقى	الوافى
٣٠٠	١١	القدم	القوم
٣٠١	٢٣	ضمهيدا	تمهيدا
٣٠٧	١٧	ضيقته	صيقته
٣١٠	٨	اتبعوا	اتبعوا
٢٣٦	١٨	بعد أن	تحذفان
٣٢٩	٤	المدرسة	١ - المدرسة
٣٣١	٢٣	اليه	تحذف
٣٣٥	٦	فلسفة	فلسف
—	٢٤	الأملة	الأمثلة
٣٣٦	٤	اسد	أسد!
٣٣٩	٨	قرنية	قرينة
٣٤١	١	كمر	كر
٣٤٥	٩	قرنية	قرينة
٣٤٧	١٥	كتابة	كتابه
٣٥٣	١	قرأى	فراى
٣٧٦	١٦	نسيها	نسيها
٣٧٧	١٢	ما معنى	ما مضى
—	١٦	الذى حكم	الذى يعطيه حكم
٣٨٤	١٤	الاقتراس	الاقتراس
—	١٧	فكقوله	كقول
٣٨٦	٨	الشارح	الشارح

الصفحة	السطر	الخطا	الصواب
٣٧٧	٩	حذفا	حذقا
٣٧٩	١٥	يحث	يحث
٣٩٢	٢١	يجرا	يقر
٤٠٤	١٩	و	و
٤١٦	٢٣	خيرنا	عبرنا
—	٢٤	يكون	نكون
٤١٧	٢٥	١١٠	١١١٠
٤٢١	٢١	المطول	المختصر
٤٢٢	٢٤ - ٢٥	المطول	المختصر
٤٢٥	٢٠	تتدرج	تندرج
٤٢٦	١٠	مسئولة	مسئوله
—	١٥	يحيهاله	يجهه
—	٢٠	الاملثة	الامثلة
٤٣٠	٢٣	وصفه	وضعه
٤٣٨	٩	حناءلك	
٤٣٩	٤	المواقع	لواقع
—	١٦	وأل	وأولى
٤٤٣	٢١	غيرى	أمرى
٤٤٤	٥	تسرف	سوف
٤٤٦	٢١	انفقاة	الفتاة
٤٥٥	١٠	كثير	كثيرة
—	٢٣	الموج	أعوج
٤٦٣	٥	من	ممن
٤٦٤	٧	التفسيرى	المفسرين
٤٦٥	٦	الموج	أعوج
٤٦٨	١٩	صيغة	صبغة
٤٧٧	٢٣	التلحان	البلدان
٤٨٥	٧	العلى	المرسل
٥١٨	٢	احتف	حتف
٥٢٣	٢	حملة	حملة
٥٢٩	٤	التكاليف	التكاليف
٥٣٠	٥	التنزيل	التنزيل
—	١٧	فان	وان
٥٤٠	١١	قولنا	قلنا

خطبا	المصواب
فاعل	فاعلا
وَأَمْتِي	وَأَقْنِي
العقل	الفعل
الطبرى	القرطبى
المملوك	للملوك
عبدة	عبيدة
اسد	أسدا
الثانى	الثالث
المعلم	العلم
عاش	عاش
كما	كذلك
صحح	صحح
ملائه	ملاعه
عفى	عفا
ابى تمام	خُمامة ابى تمام
يقولا	نقولا
وتعقيب	تعقيب
مخالفه	بمخالفته
وكنا	او كنا
بى القرآن	وفى القرآن
أن	بأنها
ضبط	ضبط له
ورود	ورود
ملاحظة	ملاحظ.
من التمييز	تحذف هذه العبارة
بين المعانى	
خبسها	جنسها
سمة	صحة
لسابق	المسابع
ن	من
لا	لا
العلاقة	العلامة
بموضوع	موضع
فهى	فهو
ولذلك	وكذلك

الصفحة	السطر	الخطبا	الصواب
٩٦٠	٢٥	وتأثر	وتأثره
٩٦١	١١	(٢ -)	(٢ -)
٩٦٣	١٤	الا بأس	لا بأس
٩٦٦	٧	هذا	حذه
٩٧٠	٤	الحسنة	السنة
٩٧٥	٢١	القسم	المقسم
٩٨٤	٢٢	يسمه	لَمْ يسمه
٩٨٥	٩	البيان	البيان
٩٨٨	٥	لا صادر	لا صادرا
٩٩١	٤	وشبت	وئبت
—	٢٢	نسبت	نسيت
٩٩٢	٣	تقول وكذب اله	تقولا وكذبا على الله
٩٩٤	١٤	اليها	اليه
١٠٠١	٥	فما	فمن
—	١٦	المجازم	المجاز
١٠١٢	٣	ناقية	ناقيه
١٠١٣	١٨	البنى	النبى
١٠١٦	١٣	طئل	طائل
١٠١٧	١٨	لمم	لما
١٠٢٣	٥	أمره	مر
—	٢٠	حقيقة	حقيقيةة
١٠٢٤	٦	الطائرة	الطائر
١٢٠٩	٦	ترك	الا ترك
١٠٣١	١٢	يزلون	يزلون
١٠٣٦	١	المتحكم	المتحكم
١٠٣٨	١٧ - ١٨	الوقوع	المتوقع - الواقع
١٠٤٩	٢٨	رئتان	رئناه
١٠٥٠	٢٥	المزهود	المزهر
١٠٥٧	٢	١٨٤	١٥٤
١٠٦٣	١٦	بدرجة	يدرجه
١٠٨١	٨	١٨٤	١٥٤
١٠٩٣	٢٠	سلم	مرخ
١٠٩٨	٢١	يتصدى	يتصد
١٠٩٩	٨	البدية	البريه

الصفحة	السطر	الخطأ	المصواب
١١٠٥	٢٢	استنكر	المتنكر
١١٢٧	٦	القبوب	العرب
١١٤٣	١	له	لمة

ملاحظتان :

١ - وقع تقديم وتأخير في مواضع مختلفة بين الجوع والخوف في قوله تعالى : « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف » الآية (١١٢) من سورة النحل . نرجو مراعاة هذا وتصحيح الآية الكريمة ، والكمال لله وحده .

٢ - في صفحة (٨٨٩) تكرر السطر التاسع ووضع في غير موضعه مكان السطر الآتي :

ان الذي حمل الامام ابن تيمية على تنبير موقفه هو
رجاء مراعاة هذا ليتضح المعنى ويستقيم .

مراجع البحث

- ١ - ابن تيمية - للامام ابي زهرة - دار الفكر العربى - القاهرة -
١٩٧٧ م .
- ٢ - ابن المعتز - د . محمد عبد المنعم خفاجى - دار العهيد
الجديد ١٩٥٨ م .
- ٣ - ابو حنيفة - للامام ابي زهرة - دار الفكر العربى -
القاهرة - ١٩٧٧ م .
- ٤ - اثر النحاة فى البحث البلاغى - د . عبد القادر حسين -
نهضة مصر .
- ٥ - ارشاد الفحول - للامام الشوكاتى - دار المعرفة - بيروت .
- ٦ - اساس البلاغة - للامام الزمخشري - دار المعرفة - بيروت .
- ٧ - اسرار البلاغة - للامام عبد القاهر الجرجاني - القاهرة .
- ٨ - اصول فخر الاسلام البغدوى - محمد على صبيح - القاهرة .
- ٩ - اصول المرخسى - تحقيق ابي الوفاء المراغى - دار الكتاب
العربى .
- ١٠ - اضواء البيان - الشيخ الشنقيطى - عالم الكتب - بيروت -
١٤٠٠ هـ .
- ١١ - اعتقاد السلف - للامام ابن تيمية - الرباط الغرب =
مجموع الفتاوى .
- ١٢ - اعجاز القرآن - الباقلاوى - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٥ م .
- ١٣ - اعلام الموقعين - للامام ابن القيم - مطبوعات : شقرون -
القاهرة .
- ١٤ - الاتقان فى علوم القرآن - الميوطى - دار احياء التراث -
القاهرة .
- ١٥ - الاحكام فى اصول الاحكام - لابن حزم - مكتبة عاطف -
القاهرة .
- ١٦ - الاحكام فى اصول الاحكام - الامدى - دار الكتب العلمية -
بيروت ١٤٠٠ هـ .

- ١٧ - لاسماء وتصفات - للامام ابن تيمية - الرباط الغرب =
مجموع الفتاوى .
- ١٨ - الاشارة الى الايجاز - ابن عبد السلام - بيروت .
- ١٩ - الاعلام - خير الدين الزركلى - دار العلم - بيروت .
- ٢٠ - الاغانى - الاصفهاني - دار الكتب المصرية - القاهرة .
- ٢١ - الايضاح - الفزويني - دار الكتاب اللبناني - القاهرة .
- ٢٢ - الايمان - للامام ابن تيمية - بيروت .
- ٢٣ - البداية والنهاية - ابن كثير - بيروت - ١٩٦٦ م .
- ٢٤ - البدر الطالع - الشوكاني - مطبعة السعادة - القاهرة -
١٣٤٨ هـ .
- ٢٥ - البديع - ابن المعتز « ضمن ابن المعتز مرجع رقم ١٢٢ .
- ٢٦ - البديع من المعاني والالفاظ - د . عبد العظيم المطعنى -
دار الانصار .
- ٢٧ - البرهان فى اصول الفقه - امام الحرمين - تحقيق
د . عبد العظيم الديب .
- ٢٨ - البرهان فى علوم القرآن - الزركشى - الحلبي - القاهرة .
- ٢٩ - البلاغة العربية - د . نوفل - القاهرة .
- ٣٠ - البلاغة تطور وتاريخ - د . شوقي ضيف - دار المعارف -
القاهرة
- ٣١ - البلاغة القرآنية - د . محمد أبو موسى - دار الفكر العربى -
القاهرة .
- ٣٢ - البيان والتبيين - الجاحظ - الخانجي - القاهرة .
- ٣٣ - البيان والتعريف - لآبى حمزة الحسينى - المكتبة العلمية -
بيروت .
- ٣٤ - البيان العربى - د . طه حسين = مقدمة نقد النثر لقدامه
ابن جعفر .
- ٣٥ - التبيين فى اقسام القرآن - ابن القيم - بيروت - لبنان .
- ٣٦ - التبيين فى شرح الديوان - العكبرى - دار المعرفة -
بيروت .
- ٣٧ - الترغيب والترهيب - المنذرى - الحلبي - القاهرة .
- ٣٨ - التصوف - ابن تيمية - الرباط الغرب = مجموع الفتاوى .

- ٣٩ - التفسير - ابن تيمية - الرباط الغرب = مجموع الفتاوى .
- ٤٠ - التفسير البلاغى - د. عبد العظيم المطعنى - دار الانصار - القاهرة .
- ٤١ - التفسير والمفسرون - د. الذهبى - مطبعة السعادة - القاهرة .
- ٤٢ - التفكير الفلسفى فى الاسلام - الامام الأكبر د. عبد الحلیم محمود شيخ الازهر السابق - لبنان .
- ٤٣ - التلويح على التوضيح - السعد - محمد على صبيح - القاهرة ١٩٨٤ م .
- ٤٤ - التمهيد فى تخريج الفروع على الاصول - الاسنوى - بيروت - لبنان .
- ٤٥ - الجامع العوام عن علم الكلام - الامام الغزالى - بيروت - لبنان .
- ٤٦ - الحقيقة والمجاز - د. على العمارى - القاهرة .
- ٤٧ - الحيوان - الجاحظ - تحقيق د. عبد السلام هارون - احياء التراث .
- ٤٨ - الخصائص - ابن جنى - تحقيق محمد على النجار - القاهرة .
- ٤٩ - الخطابة - ارسطو - د. محمد غنيمى هلال = النقد الادبى الحديث .
- ٥٠ - الدرر الكامنة - ابن حجر - مطبعة المدنى - القاهرة ١٣٧٨ هـ .
- ٥١ - الرسالة - الامام الشافعى - تحقيق الاستاذ احمد محمد شاكر - القاهرة .
- ٥٢ - الرسالة البيانية - الشيخ الصبان - المطبعة الاميرية ١٣١٥ هـ .
- ٥٣ - الرسالة التدمرية - ابن تيمية - الرباط المغرب = مجموع الفتاوى .
- ٥٤ - السبعة فى القراءات - ابن مجاهد - تحقيق د. شوقى ضيف - دار المعارف .
- ٥٥ - الشفاء - ابن سينا - ترجمة الامتاذ محمىود الخضرى - القاهرة .
- ٥٦ - الصحبى - ابن فارس - تحقيق السيد احمد صقر - الحلبي .
- ٥٧ - الصحاح - الجوهرى - تحقيق عبد الغفور عطار - الرياض .

- ٥٨ - الصناعتين - ابو هلال - الحطبي - القاهرة .
٥٩ - الصواعق - ابن القيم - السلفية - القاهرة .
٦٠ - الطبقات الكبرى - لابن السبكي - عيسى البسابي الحلبي -
القاهرة .
٦١ - الطراز - العطوي - دار الكتب العلمية - بيروت .
٦٢ - العقيدة الحموية الكبرى - ابن تيمية = مجموع الفتاوى -
الرباط .
٦٣ - العمدة - ابن رثيق - تحقيق الشيخ محمد محيي الدين
عبد الحميد - القاهرة .
٦٥ - الفائق في غريب الحديث - الزمخشري - عيسى الببابي
الحطبي - القاهرة .
٦٦ - الفرق بين الفرق - البغدادي - دار الافاق - بيروت .
٦٧ - الفصوص - محيي الدين بن عربي - القاهرة .
٦٧ - الفلك الدائر - ابن ابي الحديد - نهضة مصر - القاهرة .
٦٨ - الفهرست - ابن التديم - القاهرة ١٩٤٨ م .
٦٩ - الفوائد المشوق - ابن القيم - دار الكتب العلمية - بيروت .
٧٠ - الكامل - المبرد - نهضة مصر - القاهرة .
٧١ - الكتاب - سيويه - المطبعة الاميرية - القاهرة ١٣١٧ هـ .
٧٢ - المثل السائر - ابن الاثير - تحقيق الدكتورين الحوفي وطبانة
القاهرة .
٧٣ - المجازات النبوية - الشريف الرضي - تحقيق د. طه الزيني -
الحطبي .
٧٤ - المحلى على جمع الجوامع - الجلال المحلى - احياء الكتب
العلمية - القاهرة .
٧٥ - المزهر - السيوطي - تحقيق احمد ابو الفضل وجاد المولى -
الحطبي .
٨٦ - المستقصى - الامام الغزالي - دار الكتب العلمية - بيروت .
٧٧ - المطول - السعد - الامعانه ١٣٣٠ هـ .
٧٨ - المفردات - الراغب - الحطبي - القاهرة .
٧٩ - المفضليات - الضبي - دار المعارف - القاهرة .

- ٨٠ - المقتضب - المبرد - تحقيق الشيخ عبد الخالق عزيمة - المجلس
الأعلى للشئون الإسلامية .
- ٨١ - المنحول - الامام الغزالي - تحقيق د. هيتو - دمشق .
- ٨٢ - المناهج الجديدة فى تفسير آيات الله المجيدة - د. عبد الغنى
الراجحى - القاهرة .
- ٨٣ - الموازنة - الامدى - تحقيق السيد احمد صقر - دار المعارف -
القاهرة .
- ٨٤ - النبأ العظيم - د. محمد عبد الله دراز - الكويت .
- ٨٥ - النجوم الزاهرة - ابن تعزى - دار الكتب المصرية .
- ٨٦ - النقد الأدبى الحديث - د. محمد غنيمى هلال - دار الشعب -
القاهرة .
- ٨٧ - النقد المنهجى - د. محمد مندور - الأنجلو - القاهرة .
- ٨٨ - النكت - الرماني - ضمن ثلاث رسائل - دار المعارف - القاهرة .
- ٨٩ - الوافى بالوفيات - الصفدى - فيسباندن - الدنيا .
- ٩٠ - الوساطة - الجرجاني - تحقيق محمد أبو الفضل - الحلبي -
القاهرة .
- ٩١ - بدائع الفوائد - ابن القيم - دار الكتاب العربى - بيروت .
- ٩٢ - بداية المجتهد - ابن رشد - الحلبي - القاهرة .
- ٩٣ - بديع القرآن - ابن أبى الاصبغ - تحقيق د. حنفى شرف -
القاهرة .
- ٩٤ - بغية الوعاة - الجلال السيوطى - عيسى البلبانى الحلبي -
القاهرة .
- ٩٥ - تاريخ آداب اللغة العربية - جورجى زيدان - دار النيل -
القاهرة .
- ٩٦ - تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي - الخانجى - القاهرة .
- ٩٧ - تاريخ علوم البلاغة - احمد مصطفى المراغى - القاهرة .
- ٩٨ - تأويل مختلف الحديث - ابن قتيبة - دار الكتاب العربى -
بيروت .
- ٩٩ - تأويل مشكل القرآن - ابن قتيبة - دار الكتب الحديثة -
القاهرة .
- ١٠٠ - تبیین كذب المفترى - ابن عساکر - مطبعة التوفيق - دمشق .

- ١٠١- تجريد البناني على مختصر السعد - الحلبي - القاهرة .
١٠٢- تخريج الفروع على الأصول - الزنجاني - جامعة دمشق .
١٠٣- تذكرة الحفاظ - الذهبي - دار التراث - القاهرة .
١٠٤- ترتيب القاموس المحيط - عمل طاهر الزواوي - الحلبي - القاهرة .
١٠٥- تفسير سورة الاخلاص - ابن تيمية - القاهرة .
١٠٦- تفسير غريب القرآن - ابن قتيبة - الحلبي .
١٠٧- تفسير ابن كثير « تفسير القرآن الكريم » - بيروت .
١٠٨- تفسير ابن عطية « المحرر الوجيز » - المجلس الاعلى .
١٠٩- تفسير ابي السعود « ارشاد العقل » - دار المصحف .
١١٠- تفسير ابي حيان « البحر المحيط » - مطابع النصر - الرياض .
١١١- تفسير البيضاوي « انوار التنزيل » - دار الجيل .
١١٢- تفسير الجمل « الفتوحات الالهية » - عيسى الحلبي .
١١٣- تفسير الرازي « مفاتيح الغيب » - بيروت .
١١٤- تفسير الزمخشري « الكشاف » - دار الفكر - بيروت .
١١٥- تفسير الطبري « جامع البيان » - الحلبي .
١١٦- تفسير القرطبي « الجامع لاحكام القرآن » - دار الكتب المصرية
١١٧- تفسير الألوسي « روح المعاني » - دمشق .
١١٨- تلخيص البيان « الشريف الرضي » - دار الفكر العربي - القاهرة .
١١٩- تهافت الفلاسفة - الامام الغزالي - تحقيق د. سليمان دنيا - القاهرة .
١٢٠- جمع الجوامع - ابن السبكي - دار التراث - القاهرة .
١٢١- جمهرة اشعار العرب - القرشي - دار صادر - بيروت .
١٢٢- حاشية السيد على المطول - الاماتنة - ١٣٣٠ هـ .
١٢٣- حاشية السيد على الكشاف - دار الفكر العربي .
١٢٤- حاشية السيد على العضد - دار الفكر العربي .
١٢٥- حاشية السعد على العضد - مكتبة الكليات الازهرية .
١٢٦- حاشية الهروي على مختصر المنتهى - مكتبة الكليات الازهرية .
١٢٧- حاشية البناني على الجلال المحلى - احياء التراث .

- ١٢٨ - حاشية الدسوقي على مختصر السعد - شروح التلخيص .
١٢٩ - حاشية البيجورى على السمرقندية - عيسى الحلبي .
١٣٠ - حاشية الانبائى على الصبان - المطبعة الاميرية ١٣٣٠ هـ .
١٣١ - حياة شيخ الاسلام ابن تيمية .
١٣٢ - خزائن الأدب - البغدادي - تحقيق د. عبد السلام هارون -
الخانجي .
١٣٣ - خصائص التعبير - د. عبد العظيم المطعنى - مخطوط -
كلية اللغة العربية .
١٣٤ - دقائق التفسير - ابن تيمية - تحقيق د. الجلند - دار
الانصار .
١٣٥ - دلائل الاعجاز - الامام عبد القاهر الجرجاني - الخانجي -
القاهرة .
١٤٦ - ديوان أبى تمام - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٣٧ - ديوان جرير - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٣٨ - ديوان رؤبة - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٣٩ - ديوان الأعشى - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤٠ - ديوان الأخطل - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤١ - ديوان البحتري - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤٢ - ديوان الخنساء - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤٣ - ديوان الفرزدق - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤٤ - ديوان النابغة الذبياني - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤٥ - ديوان المتنبى - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤٦ - ديوان امرئ القيس - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤٧ - ديوان امية - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤٨ - ديوان أوس بن حجر - دار صادر - بيروت - لبنان .
١٤٩ - رسالة التوحيد - الامام محمد عبده - دار المعارف - القاهرة .
١٥٠ - رسالة البغنى على الصبان - المطبعة الاميرية ١٣٣٠ هـ .
١٥١ - رفع الملام - ابن تيمية - مكتبة الحياة - بيروت .
١٥٢ - زاد المعاد - ابن القيم - دار الكتاب العربي - بيروت .
١٥٣ - زهر الاداب - الحصرى - الحلبي - القاهرة .
١٥٤ - مر الفصاحة - ابن سنان - القاهرة .

- ١٥٥ - سفر التكوين = الكتاب المقدس (العهد القديم)
- ١٥٦ - سنن ابن ماجة - عيسى البياى الحلبي - القاهرة
- ١٥٧ - سنن أبى داود - عيسى البياى الحلبي - القاهرة
- ١٥٨ - سنن الترمذى - عيسى البياى الحلبي - القاهرة
- ١٥٩ - سنن النسائى - عيسى البياى الحلبي - القاهرة
- ١٦٠ - ثذرات الذهب - ابن العماد - المكتب التجارى - بيروت
- ١٦١ - شرح العضد - مكتبة الكليات الأزهرية
- ١٦٢ - شرح الكافية - للرضى - دار الكتب العلمية
- ١٦٣ - شرح الكوكب المنير - ابن التجار - جامعة أم القرى
- ١٦٤ - شرح المفصل - ابن يعيش - عالم الكتب - بيروت
- ١٦٥ - شرح المقاصد - المسعد - تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - القاهرة
- ١٦٦ - شرح الشيخ عبد الله دراز على الموافقات للامام الشاطبى المالكي
- ١٦٧ - شفاء العليل - ابن القيم - دار الفكر العربى
- ١٦٨ - صحيح الامام البخارى بشرح ابن حجر
- ١٦٩ - صحيح الامام مسلم بشرح النووى
- ١٧٠ - عروس الأفراح - بهاء الدين السبكي = شروح التلخيص
- ١٧١ - علم اللغة - د / على عبد الواحد وافى - الانجلو - القاهرة
- ١٧٢ - عين الذهب - الشنتمبرى - ضمن كتاب سيبويه القاهرة ١٣١٥ هـ
- ١٧٣ - غريب الحديث - الخطابى - جامعة ام القرى - مكة المكرمة
- ١٧٤ - غريب الحديث - الهروى - طبعة الهند
- ١٧٥ - فتح الغفار - بشرح المنار - ابن نجيم - مصطفى الحلبي القاهرة
- ١٧٦ - فقه اللغة وسر العربية - الثعالبى - القاهرة
- ١٧٧ - فقه اللغة وخصائص العربية - در المبارك - دمشق
- ١٧٨ - قواعد الشعر - ثعلب - القاهرة
- ١٧٩ - كشف الاسرار - عبد العزيز البخارى - بيروت
- ١٨٠ - كشف الظنون - حاجى خليفة - بيروت
- ١٨١ - لسان العرب - ابن منظور - دار المعارف

- ١٨٢ - اسان الميزان - ابن حجر - دار الفكر .
١٨٣ - مالك - أبو زهرة - دار الفكر العربي القاهرة .
١٨٤ - مجاز القرآن أبو عبيدة - تحقيق د / مزكين - الخانجي .
١٨٥ - مجالس ثعلب - ثعلب - القاهرة .
١٨٦ - محاضرات في علم المعاني - د / محمود فرج العقدة - القاهرة .
١٨٧ - مختصر السعد = شروح التلخيص - مطبعة السعادة .
١٨٨ - مختصر المنتهى - ابن الحاجب - محمد على صبيح - القاهرة .
١٨٩ - مسلم الثبوت - ابن عبد الشكور - دار الكتب العلمية - بيروت .
١٩٠ - مسند الامام احمد - تحقيق الاستاذ محمد احمد شاکر -
١٩١ - مشكل الآثار - الطحاوى - طبعة الهند .
دار المعارف .
١٩٢ - مشكل الحديث - الهروي - طبعة الهند .
١٩٣ - مصرع التصوف - البقاعى - الطبعة السنوية - القاهرة .
١٩٤ - معانى القرآن - الفراء - تحقيق د / عبد الفتاح شنبى -
القاهرة .
١٩٥ - معاهد التنصيص - العباسى - تحقيق الشيخ محيى الدين
عبد الحميد - القاهرة .
١٩٦ - معترك الأقران - السيوطى - دار الفكر العربى - القاهرة .
١٩٧ - معجم الأدباء - ياقوت - دار الفكر - بيروت .
١٩٨ - معجم الشعراء - المرزبانى - مكتبة القدسى - مكة المكرمة .
١٩٩ - معجم المؤلفين - كحالة - مكتبة المثنى - بيروت .
٢٠٠ - معجم مقاييس اللغة - ابن فارس - دار الفكر - بيروت .
٢٠١ - مفتاح السعادة - طاشى كبرى زادة - مكتبة الاستقلال -
القاهرة .
٢٠٢ - مفتاح العلوم - السكاكى - الأستانة .
٢٠٣ - مقالات الاسلاميين - الاشعري - النهضة المصرية - القاهرة .
٢٠٥ - مواهب الفتح - المغربى = شروح التلخيص - القاهرة .
٢٠٦ - نشر المثنى - القادري - القاهرة .
٢٠٧ - نفح الطيب - المقرئ - بيروت لبنان .
٢٠٨ - نفى شبه التشبيه - ابن الجوزى - المكتبة التوفيقية - القاهرة .
٢٠٩ - نقد الشعر - قدامة بن جعفر - مكتبة الكليات الأزهرية .

- ٢١٠ - نقد المنثر - قدامه . . - بيروت - لبنان .
- ٢١١ - نقض المنطق - ابن تيمية - بيروت - لبنان .
- ٢١٢ - نهاية الايجاز - ابن عبد السلام - بيروت - لبنان .
- ٢١٣ - نهاية السؤل - الاسنوى - محمد على صبح - القاهرة .
- ٢١٤ - نهج البلاغة - شرح ابن ابي الحديد - عيسى البابى الحلبى .
- ٢١٥ - هدية العارفين - البغدادي - استنبول - ١٩٥١ م .
- ٢١٦ - وفيات الاعيان - ابن خلكان - مطبعة السعادة - القاهرة
١٣٦٧ هـ .
- ٢١٧ - يتمية الدهر - الثعالبي - بيروت .
- ٢١٨ - الاكليل فى المشابه والتاويل - ابن تيمية .
- ٢١٩ - الفلصة اللغوية - جورجى زيدان - دار الهلال .
- ٢٢٠ - اللغة الشاعرة - عباس العقاد - الانجلو - القاهرة .
- ٢٢١ - الموافقات - الامام الشاطبى - محمد على صبيح .
- ٢٢٢ - الانتصاف على الكشاف - ابن المثير - دار الفكر .
- ٢٢٣ - ايضاح المكنون على كشف الظنون - اسماعيل باشا .
- ٢٢٤ - روضات الحقائق - الخونسارى .
- ٢٢٥ - فقه اللغة وسر العربية - الثعالبي - القاهرة .
- ٢٢٦ - فن الشعر - لارسطو - ترجمة د / عبد الرحمن بدوى .

الفهرس

الصفحة

الموضوع

القسم الثانى

المانعون

المبحث الاول

٦١٠ - ٦٤٢

المانعون قبل الامام ابن تيمية

الظاهرى - الاسفرائينى - انكار المجاز فى النغة -
رد السيوطى - انكار المجاز فى القرآن ابن قتيبة -
ابن حزم - الامام عبد القاهر - الآمدى .

المبحث الثانى

٦٤٤ - ٩٠٦

الامام ابن تيمية

الدعامة الاولى - هل المجاز لم يرد - ظهور المجاز
فى المائة الثانية - المجاز كان معروفاً - الاستعارة
والمجاز - البديع والاستعارة - التأويل المجازى فى
القرنين الثانى والثالث - موقف ائمة الصنف من
المجاز - اتساع لسان العرب - العلم بلسان العرب واقمن
الشبه - كيف خاطب الله العرب - الصنف الذى
يبين سياقه معناه - الصنف الذى يدل لفظه على

باطنه - الامام الشافعى وتقسيم الكلام الى حقيقة
ومجاز - رأى الشافعى فى المصطلحات الشرعية -
الامام الشافعى والجمع بين الحقيقة والمجاز - نقد
الانبائى لكلام الصبان - أبو حنيفة - المجاز خلف عن
الحقيقة - الفرق بين المذهبين - التطبيق فى الأحكام
الفقهية - الحقيقة والمجاز المتعارف - الامام أحمد -
نقدنا لكلام ابن تيمية - ابن الجوزى يدافع - المجاز
ملازم لابن تيمية - الامام الغزالى - أمم الحرمين -
الألفاظ الشرعية - حمل المشترك على جميع معانيه -
تفصيل رأى القاضى - العموم والخصوص - رأى أمم
الحرمين - الظاهر - لغويون آخرون - أبو عمرو بن
العلاء - تعقيب - انكار الوضع اللغوى - نقد هذا
الرأى - مخالفة مذهبه لما عليه العلماء - الاشارة الى
الوضع بالمعنى - التصريح بالوضع - الالهام - رأى
امام الحرمين - التوقيف والاصطلاح والمحاكاة -
ابن جنى والاصطلاح - مذهب ابن آخسران - المذهب
المفلق - أصل اللغة فى الدراسات الحديثة - المحاكاة
والنقليد - مواجهة الامام ابن تيمية - استغناء المجاز
عن الوضع - الوضع والاستعمال متلازمان - دفاع عن
الاقدمين - تعدد اللغات دليل على صحة الوضع -
موقف ابن تيمية العملى من الوضع - تحقيق معنى
المثل - نص ثان - انكار ابن تيمية ان يراد بالوضع
الاستعمال الأول - تعقيب - الامام يقسو فى الحكم -
نقى اثر الاضافة فى تحقيق المجاز - مقارنة بين
اضافتين للرأس - وبين نواجد ونواجد - وبين العين
والعين - محاولة مرفوضة - فقرة هى حجة عليه -
دور الاضافة فى تحقيق المجاز - خلاصة ونتيجة -

دعوى التسوية بين القرائن - مذاهب الاصوليين فى
العام المخصص - ما هى القرينة - مصادر القرينة -

مثل تطبيقية - القرائن اللغوية - القرائن الشرعية -
القرائن العقلية قرائن العادة - قرائن الحس
والمشاهدة - مناقشة ابن تيمية أدنة المجوزين - وفقه
مع هذا الكلام - نص آخر - ايضاح - نقد هذا الكلام
- قول الخليل والنظر فيه - اقوال العناء في الذرق
- النباس - نص ثالث - ملحوظتان - نص - رابع -
رايضا - المراد من القرية - الصنف الذى يدل لفظه
على باطنه دون ظاهره .

١٨٢٠ - ١٦٠

الامام ابن تيمية يواجه الامام ابن تيمية
التاويل المجازى فى اعمال ابن تيمية - استعمل
الخبر فى الانشاء - خروج الاستفهام - استفهامات
القرآن عنده - ما الذى ينفى باستفهام الانكر -
التاويل المجازى فى صفات الله - معية الله وقربه -
تعقيب - تاويل الرؤية والسمع - معنى التعميم
والتخصيص فى المعية - تعقيب - قرب الله من خلقه
- النقل عن السلف - تعقيب - القرب نوعان -
تاويلات بالمجاز العقلى - ضرر الاصنام ونفعها -
تعقيب - صور اخرى - منشا المشكلة - مثال تطبيقى
- ضمائر الجمع - تاويلات بالمجاز التشبيهى -
الاستعارة التمثيلية - مثل المؤمن ومثل الكافر -
التاويل صحيح بشهادة الامام ابن تيمية .

١٩٠٣ - ١٦١

ورود المجاز صريحا عند الامام ابن تيمية
النزاع لفظى - الجزء الثانى من النص - تعقيب -
السلف لا يحملون الصفات على المجاز - الامام ابن

تيمية يشنح على من يجهل دلالات المجاز - وفقة مع
هذا النص - اختلافنا مع الامام - نقد هذه الفكرة -
حمل صفات الله على الحقيقة - دلالة المتواطىء -
تفسير الاستواء - تعقيب - نص آخر مناظر - تعقيب
- الدفاع عن الائمة الاعلام - مذهبنا للامام فى
المجاز - تساؤلات ملحة - اجمال التصور - المجاز
هو المعتقد - الشاهد الاول - الشاهد الثانى - الشاهد
الثالث - الشاهد الرابع - لماذا خالف ما يعتقد ؟
- اسباب نفى المجاز - منشأ التأويلات - انحرافات
الباطنية - انحرافات الجهمية انحرافات الفلاسفة
- انحرافات غلاة الصوفية - الفتوحات المكية
والقصص - شاهد من تفسير ابن عربى للقرآن .
- انكار سوء التأويل - الامام ابن تيمية يرد .

القسم الثانى

المانعون بعد الامام ابن تيمية

المبحث الاول

١٠٠٢ - ٩٠٧

طباغوت المجاز

ابن القيم - اصلنا للانكار - نقد هذا الكلام - عذر
لاقدمين نقد هذا الكلام - الوجه الرابع - نقد هذا
الكلام - الوجه الخامس - نقد هذا الكلام - اواجه
السادس - نقده - الوجه السابع - نقده - الوجه
الثامن - الوجه التاسع - نقده - الوجه العاشر
- نقده - الوجه الحادى عشر - نقده - الوجهان
الثانى والثالث عشر - نقده الوجه الرابع عشر -

الموضوع

الصفحة

- نقده الخامس عشر - نقده - الوجه السادس عشر
- نقده - الوجه السابع عشر - نقده - الوجه الثامن
عشر - نقده - الوجه التاسع عشر - نقده - يمارس
المجاز وينكره - الوجه العشرون - نقده - الوجه
الحادى والعشرون - نقده الوجه الثانى والعشرون
- نقده - الوجه الثالث والعشرون - نقده - الوجه
الرابع والعشرون - نقده - الوجه السادس والعشرون
- نقده - الوجهان السابع والثامن والعشرون -
- نقدهما - الوجه التاسع والعشرون - نقده -
الثلاثون - نقده - الثانى والثلاثون - نقده -
الثالث والثلاثون - نقده - الرابع والثلاثون
- نقده - الخامس والثلاثون - نقده - السادس
والثلاثون - نقده - السابع والثلاثون - نقده -
الثامن والثلاثون - نقده - التاسع والثلاثون - نقده -
الاربعون نقده - الحادى والاربعون - نقده - توهم
رفع المجاز بدليل وهمى - الخامس والاربعون - نقده
- السادس والاربعون - نقده - السابع والاربعون -
- نقده - الثامن والاربعون - تعقيب - التاسع
والاربعون - نقده - ابن القيم وابن جنى - ابن القيم
بين الانكار والاقرار - هل التلميذ كشيخه - اجل
التلميذ كشيخه - ادلة الاقرار عنده - الدليل الاول -
المجاز فى الفوائد - وقفة - الوجه الخامس - وقفة
- تعقيب - الاستعارة - كثرة التاويلات - لب المعنى
والزينة - المجاز العقلى - فاعل التزيين - المجاز
المرسل - الخبر فى الامر - فقرة ثانية - ثالثة -
التاويلات لمجازية - وقفة مع هذه النصوص - وقفة مع
هذا البيان - وقفة مع هذا التفصيل - الدليل الثالث -
وقفة قصيرة - نقد ابن القيم لكلام السهلى - وقفة -

غنى عن التعليق - تجاوز حد الرضا - نوعا الدعاء
معنى هذا الكلام - منازعة في مثال - وقفة مع
العلامة - الصفات بين الخائق والمخلوق - مذهب
اهل السنة - وقفة - نفاة الاسباب - تعقيب - نص
قاطع - السب معى ؟ - فائدة - تعقيب مهم -
والجواب - والجواب .

المبحث الثالث

١٠٠٥ - ١٠٤٠

منع جواز المجاز !؟

الشيخ الشنقيطى - وانكار المجاز - موضوعات
رسالة الشيخ - نقد ما اورده فى المقدمة - لامجاز فى
القرآن وان صح فى اللغة ؟ - تعقيب قصير - نفى
المجاز - نقده - تعقيب - الرد على شواهد المجاز -
استطراد وتعقيب - نقد - الرجوع الى الكناية - المجاز
ليس اعجميا - هل سلم الشيخ من المجاز ؟ - المجاز
العقلى - المجاز المرسل - وقفة - الاستعارة - وجوب
الصرف عن الظاهر - صفة القول .

القسم الثالث

نظرات جامعة فى التجويز والمنع

المبحث الاول

١٠٤١ - ١٠٨٨

نظرات جامعة فى التجويز

من اقوال الأئمة فى المجاز - تمهيد - متى وكيف نشأ
المجاز - الشق الاول - الشق الثانى - نشأة البحث

المجازى عند العرب - الاتساع هو المجاز - محناني
القرآن ومجازه - تطور البحث في المجاز - النفاقدان -
الغويان - الاعجازيان - الجامعان - عصر الأزد هار -
استعارات العرب - استعارات القرآن - شمس البلاغة
والبيان - اعلام القرن السابع - الخطيب القزويني -
نشأة المجاز عند العرب - اللغة مرآة المعاني حقائق
جديرة بالتسجيل .

المبحث الثاني

١٠٨٩ - ١١٧٦

نظرات جامعة في المنع

الانكار مراحل ودواعيه - جماع ادلة المنكرين
والرد عليها - منشأ الخطأ عند المنكرين - اسباب
المنع عند ابن تيمية - تردد اللقمان بين التحقيق
والمجاز - دفع هذه الشبهة - رده شوهد المجاز
اسباب المنع عند ابن القيم - الشيخ الشنقيطي -
درجتا الانكار - انكار المجاز في اللغة - هذه
النسبة بين النفي والاثبات ووقفه مع هذا الكلام -
رأى ابي اسحق نفسه - نص ثان - نسبة الانكار الى
ابى على الفارسي - لا انكار للمجاز في اللغة -
انكار المجاز في القرآن وحده - أبو مسلم - خويز
سناد - اربعة لا خامس لهم - قائم اسباب المنع -
الرد في ايجز - عن الذي قال ان المجاز كذب ؟ -
سبب واحد وجيه ولكن - ابن القيم يحكى المذاهب
في الصفات - المذهب الثالث - هل هو حقاً مذهب
السلف هل هذا القول لم يعرف له مخالف ؟ -
مخالفة الامام ابن تيمية في تحديده مذهب السلف -
ابن الجوزي ومذهب السلف - سعد الدين التفتازاني -

الصفحة

الموضوع

النوع الثانى من المخالفة - هل التأويل اللجائى يؤدى الى التعطيل ؟ - هل التعطيل كاف لانكار اللجائى كله - الضرورات تقدر بقدرها - الكلمة الاخيرة فى الانكار والمنكرين - ما الذى بقى من الانكار والمنكرين ؟

(الرأى او القرار والحكم)

تصويبات - مراجع البحث - الفهرست . والحمد لله رب العالمين

رقم الايداع بدار الكتب المصرية : ٧٤١١ لسنة ١٩٨٥ م

هذا الكتاب

● احتدم الخلاف بين علماء الأمة حول : هل فى لغة وقرآن تكريم مجاز أم انهما يخلوآن من المجاز ؟ ذهب فريق الى نقول بالمجاز فيهما . وخالفهم فريق آخر . ادلى كل فريق بدينه . وذكر ما لديه من ادلة وبراهين ، واستمر الخلاف منذ بدء التدوين فى العلوم والفنون الاسلامية والعربية الى اليوم - قرابة خمسة عشر قرنا - واكتسبت القضية ابعادا لغوية نقدية ، وبلاغية ايدية . ثم دينية شرعية . وهذا الكتاب « المجاز فى اللغة والقرآن الكريم بين الاجازة والمنع » قد تتبع نشأة هذا الخلاف ، وسر معه فى مراجعته ، معتمدا على امهات المراجع والمصادر ، عرضا ومحتلا ، وندقت بغية لوصول الى رأى قاطع يحسم الخلاف فى القضية - ويبيىء لاسباب توحدة الراى عند المسلمين فيها سلفا وخلفا . بعد عرض وتحليل والتوضيح . فما هو ذلك الراى ، وما هى الاصول التى ستند لنا . ذلك ما يجيب عليه هذا الكتاب .

● المؤلف ليس غريبا على معالجة هذا الموضوع . فقد كان له بحث مماثل « سحر البيان فى مجازات القرآن » حصل به على التخصص فى علوم البلاغة . ثم نال الدكتوراه بربانة كان موضوعها : « خصائص التعبير فى القرآن تكريم وسمته . بلاغية » مع مرتبة الشرف الاولى من كلية اللغة العربية جامعة الازهر عام ١٩٧٤ م .

● ويسر مكتبة وهبة ان تقوم بنشر هذا الكتاب فى العالمين العربى والاسلامى ، ليقف المسلمون على حقيقة « المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم » .

مكتبة وهبة