# القسم الثالث

# المانعون بعد الإمام ابن تيمية

## المبحث الأول:

# طاغوت المجاز؟!

## ١- ابن القيم[١]

من أشهر منكرى المجاز بعد الإمام أحمد بن تيمية تلميذه الوفى ابن القيم الجوزية بل إننا نستطيع أن نقرر فى كثير من الاطمئنان أن إنكار المجاز فى العصور الوسطى ختم بما كتبه العلامة ابن القيم فيه، وقد احتذى حذو شيخه ابن تيمية وبنى إنكاره على الأصول التى بنى عليها الإنكار شيخه ابن تيمية بيد أن ابن القيم يتميز عن شيخه من ناحيتين:

إحداهما: أنه أكثر منه جدلاً وغرامًا بكثرة الفروض والمداخلات والمماحكات اللفظية، والبدء والعود. حتى أوصل وجوه إنكار المجاز إلى أكثر من الخمسين.

وثانيتهما: أنه ألد فى الخصومة والنيل من معارضيه ورميهم بالجهل والكذب وسوء الفهم وعدم الإدراك، وقد سمى المجاز طاغوتًا كما سيأتى:

وها نحن أولاً نناقشه فى محاولاته إنكار المجاز على منهج موضوعى، وسوف نستبعد ما أغرق فيه من جدل لفظى لا طائل تحته ونكتفى بما يدفع قوله من أقصر طريق. وقبل الدخول فى مناقشته ننبه على ما يأتى:

• أنه كثيراً ما يتوسع فى الوجوه التى يبنى عليها الإنكار، وهى فى الواقع قابلة للضغط ودخول طائفة طائفة منها فى وجه واحد. ولهذا فإننا سنجمع فى الرد ما فرقه هو مما نراه وجهًا واحدًا لا وجوهًا متفرقة حسب صنيعه.

---

(١) هو العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد الزرعى الدمشقى الفقيه الحنبلى المفسر النحوى الأصولى وله عدة مؤلفات فى كثير من العلوم والفنون.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب (٦/١٦٨) والبداية والنهاية (١٤/٢٣٤) ومعجم المؤلفين (٩/١٠٦) وتوفى رحمه الله بدمشق عام ٧٥١هـ ودفن بها.

• لن نلتزم - دائمًا - بنصوصه لإطالته فيها، بل سنلخص ما يتوسع فيه تلخيصًا أمينًا غير مخل بمراده منه - توخيًا للإيجاز - ثم نناقشه على حسب مراده لا لفظه.

• كثير من الوجوه التى أوردها ناقشناها فى مواجهتنا للإمام ابن تيمية، ولهذا سنوجز ردنا معه فيه ونحيل إلى ما سبق أن قدمناه. وبالله التوفيق.

**• أصلان للإنكار**

إن جملة الوجوه التى ذكرها العلامة ترجع إلى أصلين لا ثالث لهما:

أحدهما: أصل نقلى ومعتمده فيه أمران:

**الأول:** أن أحدًا من السلف - يقصد الصحابة وتابيعهم وتابعى تابعيهم - لم يقسم اللغة إلى حقيقة ومجاز، ولم ينطق بلفظ المجاز إلا الإمام أحمد، وقد فسر كلام الإمام أحمد - تبعًا لشيخه ابن تيمية - بما يخرجه عن الاستدلال. ولم يقل به كذلك أحد من أئمة اللغة والأصول كالخليل وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء وابن الأعرابى وغيرهم.

**الثانى:** أن من السلف من أنكر المجاز فى القرآن وفى اللغة كداود الظاهرى وأبى إسحق الإسفرائينى[1].

**• نقد هذا الكلام:**

تابع المؤلف - هنا - شيخه الإمام ابن تيمية فى كل ما قال. وقد ناقشناه فيما قبل فى هذه الدراسة نقاشًا مستفيضًا فلا حاجة لإعادته - هنا - مع أننا نضم ما قد ذكرناه فى مواجهة الإمام ابن تيمية إلى وقائع مواجهتنا للعلامة ابن القيم. وإن كنا ذاكرين جديدًا لم نقله من قبل فإن العلامة ابن القيم ذكر هنا أن الأستاذ أبا إسحق الإسفرائينى ممن أنكر المجاز فى اللغة وفى القرآن معًا، ثم عاد بعد ذلك وذكر نصًا مطولاً للأستاذ أبى إسحق ذهب فيه صراحة إلى الإقرار بالمجاز وهو ينازع بعض الأصوليين فى: **هل العام المخصص مجاز أم حقيقة؟**. وقد ذكرنا من قبل فى مبحث

---

(١) تنظر عباراته فى «الصواعق» - (٢٨٤- ٢٨٧).

المنكرين قبل الإمـام ابن تيمية أن أبا إسـحق كان قد تشكك الإمام الغـزالى وإمام الحرمين فى نسـبة القول بنفى المجاز إليه. ذكـر ذلك السيوطى فى المزهر. والواقع أن النص الذى نقله عنه الـعلامـة ابن القـيم كان قـد نقل مـثله -كذلك - إمـام الحرمين. ومـعنى هذا أن الأستاذ أبا إسحق لم يقل بنفى المجـاز. وبهذا ينهد ركن عظيم من أركان منكرى المجاز كما انهدت حجج كثيرة لهم من قبل[1].

أما أن أحداً من الـسلف لم يقل بالمجاز فهذه دعـوى قد رددناها بأقطع الأدلة، منها مـا ذكرناه فى القسـم الأول - المجوزين - وما ذكـرناه فى مواجهـتنا لدعوى الإمام ابن تيمية، فقد أوضحنا من طرق عـدة نسبة القول بالمجاز للإمام أبى حنيفة وصاحـبيه والإمام الشـافعى، وأبى عمرو بن العـلاء، وابن الأعرابى، وابن قتيـبة السنى، والإمام أحـمد رضى الله عنهم، وغيـر هؤلاء كثير ممن صـرح الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بأنهم لم يعرفوا المجاز ولم يقولوا به، بل إننا أثبتنا بالدليل القاطع ورود التأويل المجازى عند الإمام الشافعى فى الرسالة والأم[2].

**• عذر الإمامين:**

الإمـام ابن تيمـية وتلميذه معـذوران لأنهما لم يحفظا عن أولئك الأئمـة كل ما قالوه، ومن نقل عنهم القول بالمجاز حفظ ذلك عنهم. والقاعدة تقول: «من حفظ حجة على مـن لم يحفظ» وبناء على هذا نقول: إن عدم حـفظ الإمـام وتـلميـذه ابن القيم ليس حجة فى موضوع النزاع».

هذا ما يختص بالأصل النقلى. أما الأصل الثانى فهو:

**الأصل الجدلى:** وفيـه توسع العـلامة ابن القـيم ما شاء لـه أن يتوسع فـضرب أخماسًا فى أسداس وصال وجال، وكـر وانقض ورمى خصومه بكل نقيصة وندير حوارنا معه على الأساس المتقدم فنقول:

• فى الوجـوه الثـلاثة الأولى ذهب العـلامـة إلى: أن القـول بالمجـاز عند مجوزيه يستـدعى وضعًا أولا للفـظ، ثم استعمالاً فيـه ثم وضـعًا ثانيًا للمجـاز

(١) انظر فى هذا كله: الصواعق (٣٨٦) والبرهان لإمام الحرمين (١/ ٤١٨) والمزهر للسيوطى (١/ ٣٦١).
(٢) الرسالة (٥٥).

ثم استعمالاً فيه. ودعوى هذا قول بلا علم ولا طريق للعمل به إلا الوحى ولا وحى فيه؟!.

وأن هذا يستدعى أن قومًا من العقلاء اجتمعوا ووضعوا ألفاظ اللغة لمعان ثم تواطأوا على استعمالها فى معان أخرى وقالوا هذا حقيقة وهذا مجاز، وأن هذا القول لم يعرف قبل أبى هاشم الجبائى فهو الذى زعم أن اللغات اصطلاحية وهذه مجاهرة بالكذب؟!

ويترتب على القول بالمجاز وتعريفه أن اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز إلخ[1].

**• نقد هذا الكلام:**

القائل بالمجاز فريقان من العلماء: البيانيون والأصوليون، هذان الفريقان هما اللذان تحدثا عن المجاز فوضعوا قواعده وأسسه. وتوسعوا فى القول فيه من حيث حده وضوابطه وأقسامه وأنواعه، أما غيرهم كالأدباء والنقاد واللغويين والنحاة والمفسرين والمحدثين والإعجازيين فقد ألفوه جرعة محضرة وجاهزة إن صح هذا التعبير. ومنهج البيانيين مختلف عن منهج الأصوليين وإن التقى كل من الفريقين فى أصول الفكرة وبعض الفروع[2].

ومنكرو المجاز، وبخاصة الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يتصدون للمجاز على المنهج الأصولى أكثر من تصديهم له على منهج البيانيين. هذه حقيقة اهتدينا إليها من خلال النظر الدقيق فى مواقف المنكرين وردودهم على المجيزين.

وهذا ظاهر من قول ابن القيم بامتناع المجاز لأنه لا يتحقق إلا بأربعة أصول: وضع أول، ثم استعمال، ووضع ثان، ثم استعمال؛ لأن الأصوليين يعتبرون المجاز حاصلاً بوضع ثان. أما البيانيون فالمعروف عندهم القول بالوضع الأول

---

(١) انظر الصواعق (٢٨٧- ٢٨٨).

(٢) مثلاً مبحث أمارات المجاز شائع عند الأصوليين بخلاف البيانيين. والقرائن عند الأصوليين قد يتساهلون فيها فلا تكون مانعة عندهم، والبيانيون يقولون بأنها مانعة. وصور المجاز العقلى عند البيانيين تخالف ما عليه الأصوليون وللمجاز الاستعارى شأن عظيم عند البيانيين بخلاف الأصوليين.

أما المجاز فيكون باستعمال اللفظ فى غير ما وضع لـه. وعلى كل فما ذهب إليه ابن القيم من أن القول بالوضع يحتاج إلى وحى ولا وحى فيه فغير مسلم وإنما هو فرض جدلى مـدفوع. فليس الوضع من أصول الدين حتى يحتاج فـيها إلى نزول الوحى بها، ولو صح هذا لأبطل كـثيراً من حقـائق العلوم والفنون أطبق العلمـاء على صحتـها مع أن الوحى لم ينزل بها، ولرددنا على العـلامـة ابن القيـم كـثيراً من المصطلـحـات استخـدمـها هـو وشـيخـه ابن تيـمية وليـس لديهـما سند من الوحى فيها؟!.

بل إن العلامة ابن القيم وأستاذه من قبل كادا يجزمان بأن أصل اللغة إلهام فهل جاء وحى صـريح بذلك أم هو مجرد فرض قـد تكون له - مثل الوضع - دلائل تنصره وأخرى توهنه.

ولمجيزى المجاز أن يتمسكوا بالوضع وليس عليهم أن يثبتوا أن مؤتمراً من العقلاء انعقد لوضع اللغـة. فالوضع شىء وكيفية الوضع شىء آخـر فلا يترتب على نفى اجتماع العـقلاء نفى الوضع نفسه. فما أكـثر الحقائق العلمية التى يـجهل مبدؤها وهى فى نفسها لا تقبل الانتفاء.

فمثلاً بدء تقعيد قـواعد النحو نوزع فيها هل أبو الأسود الدؤلى هو الذى وضع باكورتهـا بأمر الإمام على أم غـيره. ومع ذلك فالقواعـد نفسهـا حقيقـة لا تقبل الجدل؟!.

أما إن القول بأن تعريف الحـقيـقـة والمجاز يقتضـى أن اللفـظ قـبـل الاستعمـال لا حقيـقة ولا مجاز فليس فى ذلك محظور فـقد قيل عند الأصوليين والبـلاغيين على حـد سواء، وهذه مـسـألة لا صلة لهـا بنفى المجاز، وإنما هـى قسـيم ثالث للحقيقة والمجاز. وإنما اشتهر التـقسيم الثنائى - الحقيقة والمجاز - دون الثلاثى لأن قصدهم الكلام المستعمل دون المهمل.

أما القول بأن الوضع السـابق على الاستعمال محال، فـهذا مما سلم لابن القيم وأستاذه من قبل. ونحن مـعهما بأن اللفظ وضع مقرونًا باستعـماله فيما وضع له.

وهذا لا نزاع فيه. وقول مجيزى المجاز بأن اللفظ قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز منظور فيه - كما قلنا من قبل -[1] إلى الألفاظ المعجمية، فهى بحسب سردها فى المعاجم غير مستعملة وهذه حالة طارئة على الاستعمال الأول المقرون بالوضع. وبهذا يمكن الجمع بين ما قد قرره مجيزو المجاز وما قرره الإمامان ابن تيمية وابن القيم. فما أكثر الألفاظ فى المعاجم التى لم ينقل لنا استعمالها عند العرب فى نصوص موثقة.

**الوجه الرابع:**

● وقال العلامة فى الوجه الرابع: «إن هذا يستلزم تعطيل الألفاظ عن دلالتها على المعانى. وذلك ممتنع»[2].

**● نقد هذا الكلام:**

مراد المؤلف أن القول بأن اللفظ قبل الاستعمال لو سلمنا به بأنه لا حقيقة ولا مجاز يؤدى إلى تعطيل الألفاظ عن دلالتها.. وهذا مدفوع كذلك لأن الكلمة قبل الاستعمال فى تركيب لها معنى إفرادى، لكنه عام، مثل كلمة «فى» فإن معناها قبل الاستعمال مطلق الظرفية. أما حين تستعمل فإنها تدل على ظرفية خاصة بحسب ما تستعمل فيه.

مصداقه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤]

فظرفية النعيم «الجنة» غير ظرفية الجحيم «النار» وهاتان غير ظرفية «الماء فى البئر» مثلاً. فأين التعطيل إذن؟

**الوجه الخامس:**

● وفى الوجه الخامس عارض العلامة مجوزى المجاز بأنهم مختلفون حول: هل المجاز يستلزم الحقيقة أم لا يستلزمها مع اتفاقهم أن الحقيقة لا تستلزم المجاز.

---

(١) انظر (١٠٩) من هذه الدراسة.

(٢) ينظر الصواعق (٢٨٨).

وقصده من هذا أن يحاصرهم فإن قالوا لا يستلزم عارضهم بقولهم: شابت لة الليل. فإن للمفردات فيه حقيقة.

وإن قالوا يستلزم طولبوا بسبق الاستعمال فى الحقيقة وهذا لا سبيل إليه عندهم[1].

**• نقد هذا الكلام:**

ليس هذا المبحث بذى شأن عند مجوزى المجاز، فهم يكادون أن يجمعوا على أن المجاز لابد له من حقيقة؛ لأنها أصل وهو فرع عنها. وإنما وقع الخلاف فى بعض صور المجاز العقلى نحو: «أقدمنى بلدك حق لى على فلان» فذهب شيخ البلاغيين الإمام عبد القاهر الجرجانى إلى أن مثل هذا لا يلزم أن يكون له حقيقة. وخالفه آخرون منهم الخطيب فقالوا له حقيقة. والخلاف عند التحقيق لفظى؛ لأن الإمام عبد القاهر قصد من نفى الحقيقة هنا نفى الاستعمال، أى سبق إسناد الفعل إلى فاعله الحقيقى لا نفى الفاعل الحقيقى على الإطلاق. وكذلك سرتنى رؤيتك هم متفقون على أن فاعل السرور هو «الله» ولكن لم يسبق أن يقال: سرنى الله عند رؤيتك. هذا هو مراد الشيخ الإمام. فمذهب البلاغيين إذن هو استلزام المجاز الحقيقة دون العكس. وليس معنى هذا أن ما قاله العلامة ابن القيم مفحم لمجوزى المجاز حيث طالبهم بسبق الاستعمال الحقيقى ثم صادر على المطلوب وقال ليس إلى هذا سبيل. فلم يقل البلاغيون على لفظ أنه مجاز إلا ولديهم استعمال سابق فى غير ما قيل إنه مجاز.

فالموت - مثلاً - معروف وهو مفارقة الأرواح الأجساد وهمود الجسد لازم من لوازم الموت، والحياة معروفة وهى ملابسة الأرواح والأجساد. والحركة لازمة من لوازم الحياة.

وحين يجىء التعبير القرآنى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] ويقارن البيانى بين دلالتى الموت والحياة فى فلان ميت

(١) ينظر الصواعق (٢٨٩).

وفلان حي يرزق، وبين دلاليتهما في الآية الكريمة ويقول: إن الموت حقيقة في مفارقة الروح الجسد مجاز في الضلال والكفر والجهل، وأن الحياة حقيقة فيمن يعيش ويأكل ويشرب ويحس مجاز في العلم والهدى والإيمان، حين يقول البياني هذا فليس من حق أحد أن يطالبه بسبق الاستعمال في المعاني الحقيقية؛ لأن ذلك تحصيل حاصل فأين التعجيز الذي أراده العلامة ابن القيم من هذه المطالبة المقضي عليها.

وكتابه «الصواعق» هل هذه الكلمة حقيقة فيما أريد منها فتكون دلالتها مساوية تمامًا لدلالة قوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ﴾ [الرعد: ١٣] أم أن المعنى مختلف؟

ومن الذي يسوى بين الدلالتين يا ترى؟! إن الصواعق في الآية حقيقة فيما استعلمت فيه، والصواعق المسمى بها كتاب العلامة مجاز بينه وبين الحقيقة علاقة وصلة.

إن الذي طالب به ابن القيم مجوزي المجاز كان بين يديه ولولا التعصب لرأى ارتآه لما غابت عنه هذه البداثة.

**الوجه السادس:**

• ويتساءل في الوجه السادس عن تقسيم الحقيقة والمجاز ويقول ماذا يريدون بهذا التقسيم؟ الوجود الذهني أم الخارجي. ويجزم بأن المسلم به هو التقسيم الذهني وهو لا يفيد وجود التقسيم الخارجي الذي ليس لأحد سبيل إلى العلم به؟![1].

**• نقد هذا الكلام:**

لو سلمنا للمؤلف بهذا لبطلت كل الأمور العقلية الاعتبارية ولبطل تقسيمه هو كتابه «الصواعق» إلى طواغيت ثلاثة، ولبطلت كذلك حقائق العلوم النظرية. ولا أعتقد أن العلامة يرتاح لهذا البطلان. وعلى كل فإن التقسيم الخارجي موجود، ولن نذهب بعيدًا. فالصواعق المسمى بها كتابه من قسم المجاز ولن يكون

(١) انظر الصواعق (٢٨٦).

القسمان قسمًا واحدًا إلا إذا ادعى مدع أن «الصواعق» فى الآية، والصواعق المسمى بها كتابه دلالتها واحدة. وإذا ادعى مدع هذه التسوية بين الدلالتين فليس لنا معه كلام، بل الحال - حينئذ - يقتضى السكوت، ويكون - حينذاك - أبلغ من كل كلام؟!

**الوجه السابع:**

• ويذهب فى الوجه السابع إلى أن تقسيم الألفاظ إلى مستعمل فيما وضع له، وإلى مستعمل فى غير ما وضع له تقسيم فاسد؛ لأنه يتضمن إثبات الشىء ونفيه[1].

**• نقد هذا الكلام:**

يريد المؤلف أن يقول: إن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له معناه نفى الوضع. وأن استعماله فى المجاز معناه إثبات الوضع. وهذا - عنده - جمع بين النقيضين؟! وهذه مغالطة كبرى من المؤلف فاستعمال اللفظ فى المجاز لا ينفى الوضع الأول؛ لأن المجاز إجماعًا ملاحظة فيه المعنى الوضعى. فالقرآن الحكيم حين أطلق على الجهل لفظ الموت لم يبلغ الدلالة الحقيقية لكلمة الموت، بل استثمرها فى المعنى المجازى فسمى الجاهل «ميتًا» لأن الميت عديم النفع وكذلك الجاهل. والعلامة نفسه حين سمى كتابه «الصواعق» لم يبلغ المعنى الحقيقى لهذه الكلمة الذى هو الإحراق والإهلاك. بل شبه كتابه فى القضاء على خصومه بالصواعق فى قوة التأثير وهكذا كل مجاز. فأين إلغاء الوضع يا ترى؟

**الوجه الثامن:**

• ويتساءل فى الوجه الثامن فيقول: ليس معكم إلا استعمال. وقد استعمل اللفظ فى هذا وهذا. فمن أين لكم أن وضعه لأحدهما سابق على وضعه للآخر ولو ادعى مدع عكس ما ترون لكانت دعواه مثل دعواكم[2].

---

(١، ٢) الصواعق (٢٩١).

● **نقد هذا الكلام:**

يريد أن الوضع لا علم لكم به، وليس معكم إلا استعمال وهو شامل للحقيقة والمجاز فمن أين عرفتم أن وضعه فى أحدهما أسبق من الآخر؟ والجواب يسير على من يسره الله عليه. فالصواعق فى التنزيل الحكيم أسبق فى الدلالة على تلك الظواهر الكونية المعروفة عند علماء الهيئة والفلك، ومن خبسها كانت الصواعق المرسلة على عاد وثمود.

أما الصواعق التى سمى بها المؤلف كتابه فهى تسمية طارئة غير مبحوث عنها فى علم الفلك وما كانت معروفة عند عاد وثمود مثلاً؟!.

والموت المترتب عليه فساد البدن أسبق استعمالاً فى معناه من إطلاق الموت على الجهل. وأمثلة هذا لا تدخل تحت حصر. فهل يستطيع العلامة ابن القيم أن يقول إن وضع لفظ «الصواعق» المسمى بها كتابه أسبق من وضعها لتلك الظواهر الكونية العالمية؟!.

**الوجه التاسع:**

● ويقول: فى الوجه التاسع إن هذا يتضمن التفريق بين المتماثلين. .»[1]؟!

**نقد هذا الكلام:**

وجوابنا فى إيجاز: ليس ما تقول صحيحًا. فهما ليسا متماثلين. وإنما يكونان متماثلين لو ادعينا أن كلمات كتابك «الصواعق» تماثل تمامًا تلك الظواهر النارية الكونية، ونحن على يقين أن عاقلاً لن يدعى هذه الدعوى فهمًا إذن ليسا متماثلين.

وكذلك لن يدعى عاقل أن الجهل مماثل للموت فى الحقيقة، وإنما الذى معنا أصل مقيس عليه وهو الظواهر الكونية النارية، والموت المترتب عليه فساد البدن. وفرع مقيس وهو كلمات كتابك فى شدة تأثيرها، وضرر الجهل فى شدة خطورته. فأين هما المتماثلان إذن؟!

---

(١) الصواعق (٢٩١).

**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[1].

**• نقد هذا الكلام:**

ونقول: هذا لا دليل لك فيه؛ لأنه اختلاف فى بعض الفروع لا فى الأصول. ونقاش فى بعض الأمثلة لا فى نفس المبدأ والخلاف فى الفروع لا يبطل الأصول..

**الوجه الحادى عشر:**

• وفى الوجه الحادى عشر يذهب إلى أن التسليم بصحة المعنى المجازى لا يصح إلا بعد بميز المعنى الحقيقى بمييز منفصل؛ لأن صحة التمييز بين الألفاظ.. تابع لصحة التمييز بين المعانى، فإذا لم يصح التمييز كان التقسيم تحكمًا محضًا[2].

**• نقد هذا الكلام:**

هذه القاعدة التى ذكرها المؤلف صحيحة، ولكن لا أثر لها فيما نحن بصدده؛ لأن التمييز بين المعنى الحقيقى حاصل حصولاً بينا. ولنأخذ بعض الأمثلة التى تقدمت، فقد قلنا آنفًا إن القرآن الكريم أطلق لفظ الميت على الجاهل مجازًا. والمعنى الحقيقى متميز كل التميز عن هذا المعنى المجازى. فالميت الذى فارقت روحه بدنه إن كان مسلمًا غسل وكفن وصلى عليه ثم دفن، ويورث إن كان له مال ووارث وتحل كل ديونه بالموت وتسقط عنه التكاليف.

أما الميت «الجاهل» فلا تجرى عليه تلك الأحكام التى تقدمت. فهل بعد ذلك التمييز من تمييز؟!

---

(١) الصواعق: (٢٩٢).

(٢) 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. وأنهم فى ذلك على قولين الصحيح عندهم أن المجاز غير مفتقر للنقل كالحقيقة[1].

**● نقد هذا الكلام:**

أطال المؤلف فى توليد الموانع فى هذين الوجهين. والذى يهمنا من كلامه مهما طال أن هذا الخلاف غير مؤثر فى تجويز المجاز؛ لأنه 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 عينها. أما الحقائق فشرط صحتها نقل أفرادها واحدًا واحدًا. لأن المجاز قياسى والحقيقة سماع. والدليل على ذلك، الاستعمال، فكثير من صور المجاز حدثت وما تزال تحدث فى أرقى الأساليب ولم يعبها أحد، ومنها ما وضعه العلامة نفسه عنوانًا لكتابه **«الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»** ولم يسمع هذا بعينه عن العرب المحتج بلغتهم ولو افتقر المجاز إلى النقل «الشخصى» لجمدت اللغة وعجزت عن حاجات المعبرين. فقد أعجب الأديب الناقد الذواقة ابن المعتز بقول جحظة البرمكى فى وصف يوم مطير «انقطع شريان الغمام» وهذا التعبير بعينه لم يرد عن العرب الأقحاح.

ولو كان النقل شرطًا فى كل مجاز لتحجرت اللغة وفسدت. أما الحقائق لأنها سماعية فما لم يرد عن العرب منها فهو تزوير وتقول مذموم وكذب محض. وسر جمال العربية فى اتساع أفقها وجمعها فى التعبير بين الاتباع والابتكار لا فى توليد ألفاظ جديدة لم ترد عنهم، ولكن فى أنماط من التعبير تتفاوت فى التصرف والصنعة المبدعة.

**الوجه الرابع عشر:**

● وفى الوجه الرابع عشر يرتب على قول الأصوليين فى بعض أمارات المجاز أن المجاز يعرف بصحة نفيه فإذا قيل للبليد حمار صح أن يقال إنه ليس حمارًا

---

(١) الصواعق (٢٩٢).

بل هو إنسان وأن الحقيقة لا يصح نفيها. رتب على هذا القول بأنه يلزم منه الدور لأن صحة النفى وامتناعه يترتب على الحقيقة والمجاز والحقيقة والمجاز تترتب معرفتهما على صحة النفى وعدمه[1]؟!

**• نقد هذا الكلام:**

هذا المأخذ كان يكون وجيهًا لو أننا أردنا تعريف النفى المطلق لأول مرة، وليس الأمر كذلك، لأن كلا من النفى والإثبات معروفان، وكل ما فى الأمر تطبيقهما على بعض الجزئيات. وبهذا يندفع المحظور.

**الوجه الخامس عشر:**

• وفى الوجه الخامس عشر يذهب المؤلف إلى القول بإن صحة النفى لو ترتب عليها مجاز لكانت بعض الحقائق التى تنفى مجازًا مثل قوله عليه السلام عن الكهان: ليسوا بشىء.. وهكذا كل الحقائق التى تنفى، وقد ذكر المؤلف نماذج منها[2].

**• نقد هذا الكلام:**

هذا الكلام لا يحتج به على مجوزى المجاز، ولا يلزمهم منه شىء. لأن هذا كان من الممكن الاحتجاج به عليهم لو كانوا قالوا: كل ما صح نفيه فهو مجاز فيقال لهم بعض ما يصح نفيه ليس مجازًا؛ لأن 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 لصدق بعض ما يصح نفيه ليس مجازًا، ولست أدرى كيف غابت هذه الحقيقة عن العلامة ابن القيم وهو من هو علمًا ونظرًا وحذقًا. ولكنه التعصب للرأى فيما يبدو.

**الوجه السادس عشر:**

• وفى الوجه السادس عشر يورد المؤلف صورًا جدلية فيقول: ماذا يعنون بصحة النفى؟ نفى المسمى عند الإطلاق؟ أم المسمى عند التقييد؟ أم القدر المشترك بينهما؟ أم أمرًا رابعًا؟!

---

(١) الصواعق: (٢٩٥).

(٢) نفس المصدر: (٥٩٥).

وينتهى إلى أن الأمر الرابع لا وجود له. وأن نفى القدر المشترك لا يصح ولم يبين لماذا لم يصح. وأما المعنى المقيد - وهو محط الإنكار عنده - فلا يصح نفيه؛ لأنه نص فيما قيد به، لأنه باعتبار القيد مستعمل فى موضوعه مثل قولنا للبليد حمار مع قرينة مقيدة. ومراده من هذا كله إبطال القول بأن المجاز يعرف بصحة النفى[1].

**• نقد هذا الكلام:**

هذه العبارة: المجاز يعرف بصحة النفى، قالها علماء الأصول، ومرادهم كما قال الغزالى وابن الحاجب وغيرهما ممن تقدم الحديث عنهم[2] أننا حين نقول للبليد حمار فهذا مجاز، لأن لقائل أن يقول: ليس هو حماراً بل إنسان ومرادهم بالنفى - هنا - نفى الحقيقة «الحمارية الحقيقية» وليس نفى المعنى المجازى الذى هو «البلادة» وللإجابة على تساؤلات العلامة نقول إن المراد بالنفى هو المعنى الحقيقى المحمول على ما ليس له. وهو الحيوانية الحقيقية فى الحمار للبليد، وفى الأسد للشجاع، أما المعنى المجازى وهو البلادة والشجاعة فلا نفى فيهما قط.

**الوجه السابع عشر:**

• وفى الوجه السابع عشر يتساءل: من الذى قال إن صحة النفى أمارة 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[3].

---

(١) ينظر الصواعق: (٢٩٥).

(٢) انظر مبحث أمارات المجاز عند الأصوليين فيما تقدم من هذه الدراسة.

(٣) الصواعق: (٢٩٦).

• **نقد هذا الكلام:**

وهذا الوجه مدفوع من جهتين:

**الأولى:** ليس بلازم أن ينقل ذلك عن أهل اللغة؛ لأن أهل اللغة لم يضعوا القواعد والمصطلحات، لا فى المجاز ولا فى غير المجاز، وإنما تكلموا باللغة سليقة وطبعًا.

**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: ليس هى صواعق وإنما هى كلمات مشبهة بالصواعق فى شدة الإيلام. هذا النفى يشترك فى إدراكه امرؤ القيس والنابغة من أهل اللغة، والسكاكى والخطيب من أهل الاصطلاح، كما يشترك أهل العرف اللغوى فى كل زمان ومكان؟

**الوجه الثامن عشر:**

• ويعود فى الوجه الثامن عشر ليكرر مسألة الدور فى دخول النفى فى تصور المجاز وكان قد أوردها فى الرابع عشر[1].

• **نقد هذا الكلام:**

الدور يلزم لو كان كل من النفى والمجاز مجهولين وأردنا تعريف أحدهما بدور الآخر فى التعريف. ولكن الذى معنا أمران أحدهما معروف وهو النفى والثانى فيه نوع جهالة هو المجاز ودخول المعروف فى تعريف المجهول لا دور فيه.

**الوجه التاسع عشر:**

• وفى الوجه التاسع عشر يحاول أن يهدم أكبر أمارة من أمارات المجاز وهى تبادر المعنى الحقيقى عند الإطلاق دون المجازى، ويقول: إن المقيد يتبادر منه المعنى الذى يفيده القيد. ومحال تجرد اللفظ عن القرائن[2].

---

(١) انظر الصواعق: (٢٩٥- ٢٩٦).

(٢) الصواعق: (٢٩٧).

• نقد هذا الكلام:

دعوى استحالة التجرد عن القرائن ناقشناها بتوسع مع الإمام ابن تيمية فليرجع إليها من شاء. ونقول هنا: سلمنا جدلاً دعوى عدم التجرد، ولكن ليس مرادنا التجرد من كل القيود بل من القيود التى تفهم أن الاستعمال مجاز. وفى هذه الحالة يتبادر المعنى الحقيقى فقولنا: رأيت الأسد المتبادر منه المعنى الحقيقى لخلوه من القرائن المجازية مع أنه مقيد بوقوع الرؤية عليه، وتعريفه بأل. ومجوزو المجاز لم يقولوا: إن اللفظ مطلقًا يتبادر منه المعنى الحقيقى، بل ذلك مخصوص بحالة التجرد المعبر عنه بالإطلاق. أما عند التقييد بالقرائن المجازية مثل: رأيت الأسد يقود الطائرة فالمتبادر هو المعنى المجازى ليس غيرًا. وبهذا يصبح ما قاله العلامة زوبعة فى فنجان؟!

• يمارس المجاز وهو ينكره؟!

ويكفينا ردًا على بطلان دعاوى العلامة ابن القيم أنه وهو فى خضم المعركة التى يحاول القضاء فيها على المجاز ومجوزيه، أنه يستعمله بكل وضوح فيقول فى حر كلامه: إذا قلت: لك عندى يد الله يجازيك بها. تبادر من هذا النعمة والإحسان. ولما كان أصله الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها لأنها آلته، فهذا هو بعينه الذى يقوله البيانيون فى مثل هذا التركيب، ولكنه للأسف ينسيه التعصب نصاعة الحق فيعود ويسوى بين «اليد» فى هذا التركيب، وفى: «هذا الثوب خطته لك بيدى» فبعد أن يقول فيه: «تبادر من هذا أن اليد آلة الخياطة» يقول: «وهى حقيقة فى هذا التركيب وهذا التركيب»[1]؟!!

إلى هذا الحد حمله التعصب على المغالطة والتعسف والحق أحق أن يتبع ولو كان مرًا.

الوجه العشرون:

• وفى الوجه العشرين يضع المؤلف ما تخيل أنها عراقيل فى طريق مجوزى المجاز وخلاصة ما قال: إن اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن يصبح مجرد صوت

(١) الصواعق (٢٩٧).

غير مفيد مثل طق وغاق فكيف يترتب على التجرد مجاز؟ فإن ادعى مجوزو المجاز أنه ما احتاج إلى قرينة فى المفرد لإفادة المعنى كانت اللغات كلها مجازًا؟! وإن فرقوا بين قرينة وقرينة كان ذلك تحكمًا محضًا. كأن يفرقوا بين القرائن اللفظية والقرائن المعنوية[1].

**• نقد هذا الكلام:**

أطال المؤلف فى هذا الوجه، وسواء علينا أطال أم أوجز، لأن صواب هذه المسألة قائم على اصطلاح خاص. فليس المراد عند مجوزى المجاز من التجرد والإطلاق التجرد العام من كل القرائن، بل المراد خلو الكلام من القرائن المنصوبة لتحقيق المجاز، فقولنا السابق؛ رأيت أسدًا مطلق عند مجوزى المجاز وإن كان مقيدًا بالمفعولية والتنكير. فإذا قلنا: رأيت أسدًا يخطب فى الجند صار مقيدًا بقرينة تصرف عن معنى «الأسدية الحيوانية» إلى معنى الشجاعة والإقدام.

وسواء عند مجوزى المجاز أن تكون القرينة المحققة للمجاز عقلية أو لفظية. ولكن ليس كل قرينة لفظية كانت أو عقلية محققة للمجاز. فالمفعول فى: «أكلت دمًا» قرينة لفظية محققة للمجاز، لأن الدم لا يؤكل وبخاصة دم الآدمى المقصود هنا والمفعول فى قولنا: قرأت كتابًا قرينة لفظية ولكنها لا تحقق المجاز. والإضافة فى «مكر الليل» قرينة لفظية محققة للمجاز، أما الإضافية فى قولنا: مكر الإنسان فقرينة لفظية ولكنها لا يترتب عليها مجاز.

والعقلية مثل اللفظية تحقق المجاز حينًا، ولا تحققه حينًا آخر، فقول الشاعر[2]:

وما الدهر إلا من رواة قصائدى إذا قلت شعرًا أصبح الدهر منشدًا

فيه قرائن عقلية محققة للمجاز: لأن الدهر - وهو الزمن - لا يروى ولا ينشد وإنما يروى وينشد أهله.

---

(١) ينظر نص المؤلف كاملاً فى الصواعق: (٢٩٩).

(٢) فى البيت مجاز عقلى أو استعارة مكنية.

ومثله عبارات سيبويه المذكورة فى أول «الكتاب» حملت الجبل، وشربت ماء البحر. فالعقل يمنع أن يحمل إنسان جبلاً وأن يشرب ماء بحر فلا يذر منه شيئًا وإذا قال إنسان: الولد أكبر من أبيه سنًّا، حكم العقل بفساد هذا الكلام ولا يترتب على القرينة العقلية هنا مجاز.

وإنما جانب المؤلف الصواب - هنا - لأنه أراد أن يحاكم مجوزى المجاز على أساس قوانين كلية لا على أساس مصطلحات العلوم والفنون الخاصة بكل علم وفن. ولو كان هذا صحيحًا لكانت حقائق العلوم الباطنة أكثر من الصالحة ولما سلم من ذلك علم، ورحم الله من قال: الاصطلاح لا مشاحة فيه.

**الوجه الحادى والعشرون:**

● وفى الوجه الحادى والعشرين يعمد العلامة ابن القيم إلى قول الأصوليين فى بعض أمارات المجاز أنه لا يطرد.. ويورد على ذلك كثيراً من الفروض ثم ينتهى إلى أن عدم الاطراد لا يتحقق عليه مجاز[1].

**● نقد هذا الكلام:**

لا نريد أن نطيل كما أطال العلامة، ونكتفى فى الرد عليه بمراد الأصوليين من الاطراد وبه ينهار كل ما رتبه العلامة من محاذير.

مراد الأصوليين من عدم إطراد المجاز وأن الحقيقة مطردة واضح لا التواء فيه، فنحن نطلق على فارس مغوار كلمة «سيف» فهذا مجاز، ولكنه مخصوص بهذا المعنى. ولا يلزم منه أن نطلق حتمًا ولزومًا على كل فارس مغوار كلمة «سيف» بل قد نقول: إنه شجاع، أسد، فاتك، صاعقة.

أما كلمة «بحر» وهو حقيقة فى مجتمع الماء الكثير فلا يختص بها ماء دون ماء فكل ما تجتمع فيه شروط «البحر» فهو بحر. فدلالة الحقيقة مطردة عامة لا تحتاج إلى أكثر من مجرد العلم بالوضع. أما دلالة المجاز فشخصية خاصة. فلماذا اللف والدوران والحق واضح.

---

(١) الصواعق (٢ ٠ ٣).

**الوجه الثانى والعشرون:**

• وفى الوجه الثانى والعشرين يشنع على الأصوليين فى تفرقتهم بين جمعى أمر، وهو عندهم إذا جمع على أوامر كان حقيقة، وإذا جمع على أمور كان مجازًا، لأنه فى الأول بمعنى الفعل كأكرم، وفى الثانى جمع للشأن والحال.

**• تعقيبنا على هذا الكلام:**

جعل الأصوليون اختلاف الجمع المذكور من أمارات المجاز، وفيما أرى هذا القول ضعيف إلى حد ما، ولكن - مع هذا - ليس فيه إبطال للمجاز فللمجاز صور أخرى كثيرة متحقق فيها. فدفع الفرق وإن صح فالمجاز باق فى غيره، ونفى الجزء لا يترتب عليه نفى الكل.

**الوجه الثالث والعشرون:**

• وفى الوجه الثالث والعشرين يذهب المؤلف إلى أن المقيد مثل: جناح الذل ونار الحرب لم تستعمله العرب إلا مقيداً.. فهى إذن حقيقة فيما أضيفت إليه فكيف يكون مجازًا إذن[1]؟!

**• نقد هذا الكلام:**

ليس للعلامة فيما ذكر حجة؛ لأن العرب تكلمت بالحقيقة والمجاز معًا وإن لم يسموا هذا حقيقة وهذا مجاز، مع إدراكهم التام للفرق بين الأسلوبين. فليس إضافة الجناح عندهم للذل مثل إضافة الجناح للطائر. فهذا حسى معروف وذاك تخييلى معقول. والفرق كبير فإذا قالوا: كسر جناح الطائر كان لهذا معنى عندهم مغاير لما لو قيل قطعت جناح الذل. وكذلك رأس الإنسان ورأس الأمر.

وإضافتهم الجناح للذل وللطائر لا يمنع تصور معناه الإفرادى المطلق «الجناح» وهذا أمر يدينه.

---

(١) الصواعق: (٣٠٥).

أما إضافة الجناح إلى الملائكة فى الذكر الحكيم فلا يدعى مدع أنها مجاز لجواز أن يكون للملائكة أجنحة 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 إلى أن العرب لم تضع جناح الذل لمعنى ثم نقلته من موضعه إلى غيره. ومن زعم ذلك فهو غالط. والغلط حاصل من توهم أن العرب وضعت كلمة «جناح» مطلقًا هكذا غير مقيد، ثم خصوه فى أول وضعه فى ذوات الريش. ثم نقلوه إلى الملك والذل.. وهذا لا يثبت إلا بوحى[1]!؟

**• نقد هذا الكلام:**

يفهم من كلام المؤلف أن العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات. وهذا لم يقل به أحد وإذا قيل فهو مردود. وإلا فإن العرب يكونون قد وضعوا عنوان كتاب العلامة، وهو: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»؟! كما يفهم أن مجوزى المجاز قالوا إن العرب وضعت «جناح الذل» ولم يقل بهذا أصولى ولا بلاغى. وإنما الموضوع هو المفردات، وهذا لا يمنع من أننا لدينا بعض المركبات مثل: القتل أنفى للقتل، وليس هذا وضعًا وإنما تأليف سابق على عصر التدوين. ومن الأخطاء التى وقع فيها المؤلف أن العرب نقلت الجناح إلى الملك فالعرب لم تنطق بهذا المركب الإضافى: «جناح الملك» وإنما هو إعلام إسلامى جاء به القرآن فى قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ﴾ [فاطر: ١] والحق الذى أيدته البحوث أن المعانى الحسية الكلية هى السابقة وضعًا واستعمالاً. ثم جاءت فى مراحل الرقى المعانى المعنوية. وأيًا كان فلا حجة للعلامة فيما ذكر هنا.

**الوجه الخامس والعشرون:**

• وفى الوجه الخامس والعشرين ينقد المؤلف قول الأصوليين أن المجاز يتوقف على المسمى الآخر بخلاف الحقيقة. وحاصل نقده أن هذا القول إذا سلم من جهة

---

(١) الصواعق: (٣٠٥).

بطل من جهة أخرى. فإن سلم فى قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] فكان «مكر الله» متوقفًا على «ومكروا» فإنه فاسد باعتبار قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ...﴾ [الأعراف: ٩٩] فقد أطلق المكر مسندًا إلى الله دون أن يتوقف على مسمى آخر[١].

**• نقد هذا الكلام:**

فى هذا الكلام خطآن وصواب واحد، أحد الخطأين منشؤه الأصوليون وثانى الخطأين مجاراة العلامة ابن القيم لهم فيه. لأن الضابط الذى وضعه الأصوليون: 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 تحقيقًا أو تقديرًا، والآية المستشهد بها من هذا القبيل. أخطأ الأصوليون فى عد هذا مجازًا، وأخطأ ابن القيم فى مجاراتهم على هذا الخطأ والصحيح أن المشاكلة لا مجاز فيها بلاغة، وقد تشتمل على المجاز ولكن لا تتوقف حقيقتها عليه. والفرق كبير بين وجود الشىء عرضًا، وبين وجوده مشترطًا[٢].

وعلى هذا فإن هذا الموضع يطرح من البين، فلا هو ضد المجاز، ولا معه، وفوق كل ذى علم عليم.

**الوجه السادس والعشرون:**

• وفى الوجه السادس والعشرين يقحم المؤلف صفات الله فى حظر المجاز، ويقول: إن حملها على المجاز يؤدى إلى التعطيل[٣].

**• تعقيبنا على هذا الكلام:**

تقدم مفصلاً أن فى صفات الله الموهم ظاهرها مماثلة الحوادث مذهبين: أحدهما عرف بأنه مذهب السلف وهو عدم الصرف والتأويل. والثانى مذهب الخلف وهو

---

(١) الصواعق: (٣٠٦).

(٢) انظر تحليلاً وافيًا تقدم فى هذه المسألة من هذه الدراسة (٥٧، ٥٨).

(٣) الصواعق (٣٠٩) وما بعدها.

صرفها إلى معـان أليق بعقيدة التوحيد. وقد تقدم فى حـديثنا مع الإمام ابن تيمية نقلاً عنه عن بعض السلف أنهم يؤولون بعض الصفـات كالمعية والقرب. ومع هذا كله نقرر أن هذا الموضـوع لا يبطل القول بالمجاز. فلنا أن نقول إن المجـاز موجود ولكن يحظر إعماله إذا أدى إلى محظور، وهو التعطيل الذى يلهج به منكرو المجاز كثيرًا وهذا تقييد للمجاز وليس إبطالاً جملة وتفصيلاً، وبهذا يصبح هذا الاعتراض غير ذى خطر على المجاز وسيأتى تفصيل هذا إن شاء الله.

**الوجهان السابع والثامن والعشرون:**

● وفى الوجهين السابع والثامن والعـشرين يذهب المؤلف إلى حكاية ثلاثة مذاهب فى صفـات الخالق والمخلـوق. أن تكـون مجـازًا فى المخلـوق وحقيقـة فى الخـالق، أو مجازًا فى الخالق حـقيقة فى المخلوق، أو حقيقـة فى الخالق والمخلوق، واختار هو المذهب الثالث وسماه مذهب العقلاء. وأن الإضافة لا تخرج اللفظ عن حقيقته[1]؟

**● نقد هذا الكلام:**

قدمنا اقتراحًا فى شأن الصفات، وقلنا إن عـدم إعمال المجاز فيها لو تم الاتفاق عليـه لا يبطل المجـاز، وفى هذا غناء وأى غـناء، ونريد هنا أن نقـول كلمـة فى المذاهب الثلاثة التى نقلها العـلامة، فكل مذهب منها له مزايا وعـيوب. فمذهب عدم التأويل فيه إيهـام التشبيه. ومذهب التأويل متـهم بالتعطيل أما المذهب الثالث الذى ارتضاه العلامة وسماه مذهب العقلاء وحـاصله أن الصفات حقيقة فى الخالق والمخلوق فقد يقـدح فيه من يقدح بأن فيـه مساواة بين صفة هى لـلخالق، كالعلم مثـلاً، وصفة هى للمخلوق وهى الـعلم نفسـه، وعلم المخلـوق بجـانب علم الله لا شىء. وإنما اختار العلامة هذا المذهب على نظيريه لسـلامته - بشقيه - من المجاز. فكيف بلغ عداء المجاز عنده إلى هذا الحد يا ترى.

أما دعواه أن خصائص الإضافات لا تخرج اللفظ عن حقيقته فدعوى عارية من كل دليل وقد ناقشناها بكل وضوح منذ قليل، ومن قبل فى حديثنا عن الإمام ابن تيمية فلا حاجة إلى التكرار[2].

---

(١) الصواعق: (٣١١).

(٢) انظر (٧٤) من هذه الدراسة.

**الوجه التاسع والعشرون:**

● وفى الوجه التاسع والعشرين يحاكى العلامة ابن القيم شيخه ابن تيمية فى شأن الإضافة والمجرد عنها. مثل «الإنسان» و«الإبرة» فإن العرب نطقت بها مجردة ومضافة مثل إنسان العين وإبرة الذراع. وعند مجوزى المجاز المضاف من المجاز وهذا غلط لأن اللفظ المجرد لم يستعمل حتى يكون فى حالة الإضافة مستعملاً في غير ما وضع له ليتحقق منه المجاز[1]؟!

**● نقد هذا الكلام:**

هذا الفرض مبنى عند العلامة وشيخه على أن المجرد من الإضافة حتى ولو كان معرفًا بأل غير مستعمل.. وهذا لم يقل به الأصوليون ولا البيانيون فالإنسان والإبرة مستعملان وهما يفيدان التصور فى حالة الإفراد، كما يفيدان التصديق فى حالة التركيب، فليس للعلامة وشيخه حجة فيه.

**الوجهان الثلاثون والحادى والثلاثون:**

● وفى الوجهين الثلاثين والحادى والثلاثين يورد المؤلف كثيراً من الاعتراضات على كون المستعار منه أصلاً. والمستعار له فرعًا. ويذهب فى النهاية إلى مطالبة مجوزى المجاز بالإثبات، ثم يقول: إن هذه التفرقة بين الألفاظ تحكم بارد ولن يجدوا له ضابطًا أصلاً [2].

**نقد هذا الكلام:**

إن معرفة الصواب على طرف الثمام ممن يريدها، ولن نطيل كما أطال بل سنرد عليه بمثال واحد من صنيعه هو.

فقد سمى كتابه الذى أجهد نفسه فيه لإنكار المجاز سماه «الصواعق» ونحن نقول: إن هذه التسمية مستعارة من أصل، والأصل هو «الصواعق» تلك الظواهر الكونية النارية المعروفة عند العامة والخاصة، والمؤلف حين سمى كتابه «الصواعق»

---

(١) الصواعق: (٣١٢).

(٢) الصواعق (٣١٣) وما بعدها.

التمس علاقة بين الصواعق الحقيقية وبين الكلام الذى اشتمل عليه كتابه، وهى قوة التأثير والإيلام.

فهل يستطيع العلامة ابن القيم أن يدعى أن كلمات كتابه أحق بتسميتها «صواعق» من تلك الظواهر الكونية، أو حتى يدعى أنها مماثلة؛ لها في تلك التسمية؟! وهل إذا فرضنا أن ابن القيم لم يكن يعرف كلمة، الصواعق ومدلولها كان سيهتدى إلى تسمية كتابه بالصواعق. أم إنه حين وضع ذلك العنوان كان قد استحضر كلمة «الصواعق» بمعناها المعروف ثم ارتضى لكتابه أن يسميه على اسمها لما بينهما في تقديره من تشابه. فصارت الصواعق الكونية أصلاً، وجاءت تسمية كتابه فرعًا.

فأين التحكم البارد أيها الشيخ؟ وكيف تنفى السبيل إلى إيجاد الضابط فى الفرق بينهما وهو أقرب إلينا وإليك من قاب قوسين؟ ألا قاتل الله التعصب للرأى فإنه يؤثر حتى على أعلام العلماء..؟!

وما يقال فى الصواعق يقال فى «اجتماع الجيوش الإسلامية على المعطلة والجهمية» وهو عنوان كتاب للعلامة ابن القيم. فهل يخفى الأصل والفرع فيه يا ترى..؟!

**الوجه الثانى والثلاثون:**

● وفى الوجه الثانى والثلاثين يردد ما سبق أن قاله أستاذه الإمام ابن تيمية من التشكيك فى الوضع الأول، ويلزم مجوزى المجاز بتحقيقه ثم يصادر على المطلوب ويقول لا سبيل إلى تحقيقه، وينتهى إلى إبطال تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لأنه لا يصح إلا بعد تحقيق الوضع الأول لتتم عملية النقل عنه، فإن ظل مقدرًا غير محقق بطل المجاز أيضًا إذ لابد من التحقيق[1].

**● نقد هذا الكلام:**

رددنا على هذا فى الحديث عن الإمام ابن تيمية بما لا مزيد عليه فليراجع ما قلناه هناك[2].

---

(١) الصواعق: (٣١٥).

(٢) انظر (٧٤) من هذه الدراسة.

**الوجه الثالث والثلاثون:**

• أما فى الوجه الثالث والثلاثين فيوسع العلامة ابن القيم دائرة النزاع ويستعدى كل الأمم على مجوزى المجاز حين يتساءل: هل المجاز مخصوص عندكم بلغة العرب أم عام فى كل اللغات؟ ويرتب على هذا محظورين فإن قال مجوزو المجاز إنه خاص بلغة العرب قال لهم هذا تحكم فاسد وإن قالوا عام فى كل اللغات قال لهم: هذا أمر ينكره أهل كل لغة بل يجزمون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها[1].

**• نقد هذا الكلام:**

هذا إفلاس فى محاورة الخصوم وخروج بموضوع النزاع إلى غير جهته لأن مفكرى كل أمة يولون عنايتهم بلغة أمتهم. وهل سأل هو كل الأمم عن المجاز والنقل فأجابوه بما ادعاه؟ وهل كان يعرف أن هذه الدعوى باطلة وأن المجاز موجود فى كل اللغات. وأن أرسطو قبل الميلاد بأكثر من أربعة قرون كان قد تكلم على المجاز والنقل والاستعارة والتشبيه والفرق بين الاستعارة والتشبيه[2]؟!.

وأوروبا فى نهضتها الأدبية واللغوية الحديثة اعتمدت على أدب اليونان القدماء وحذت حذوهم ردحًا من الزمن. وآداب الأمم حافلة بصور رائعة من المجاز لا ينكرها إلا معاند: هنودًا وفرسًا ورومانًا وغيرهم. وغيرهم. إن العلامة ابن القيم لم يكن موضوعيًا فى مناقشة خصومه ولا منصفًا، فراح يضع أمامهم العراقيل ويتخيل هو ردودهم عليه فكان الخصم والحكم فى آن واحد، فهلا سلك مسلك النحاة حين كانوا يعقدون المناظرات فيما بينهم ويدلى كل بما عنده بدل أن يحاكم خصومه غيابيًا هكذا.

أجل: إن المجاز عام فى كل لغة وإن اختصت العربية بكثرة البحث فيه حتى اشتهر فيها وذاع أمره[3].

---

(١) الصواعق: (٣١٥).
(٢) انظر أرسطو: فن الشعر: (٤٥٧).
(٣) انظر اللغة الشاعرة للأستاذ العقاد (٣٥) ط.

**الوجه الرابع والثلاثون:**

• وفى الوجه الرابع والثلاثين يثير المؤلف وضعًا غريبًا حيث ينفى دخول المجاز فى كلام الله لأن الله لم يضع ألفاظ كلامه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها، ولا كان كلامه سبحانه تابعًا لأوضاع المخلوقين. . .[1]؟؟!.

**• نقد هذا الكلام:**

هاتان مغالطتان مفضوحتان كان حريًا بالعلامة ابن القيم، وهو العالم الفذ والفقيه الجهبذ والمجادل الذكى أن لا يقع فيهما. فمن ذا الذى يقول إن كلام الله في التوراة والإنجيل والقرآن وضع الله ألفاظه؟! والله يقرر فى كتابه الحكيم الذى كان يحفظه العلامة ويفسره قانونًا مطردًا لم يتخلف فى إرسال الرسل وإنزال كلامه عليهم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ..﴾ [إبراهيم: ٤] هذه الآية الحكيمة تبطل دعوى العلامة بشقيها:

• كون الله - سبحانه - وضع ألفاظ كلامه وضعًا خاصًّا.

• نفى أن يكون كلام الله تابعًا لأوضاع المخلوقين.

لأن كلام الله الموحى إلى كل أمة نزل بألفاظها تابعًا لأوضاعها؛ لأن المقصود من الرسالة البيان. ولو بعث رسول فى أمة بوحى مخالف للغة الأمة وأوضاعها لما كان بيانًا 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 أن الألفاظ موضوعة للدلالة على المراد منها وضعًا متحدًا كله حقائق لا مجاز فيه[2].

**• نقد هذا الكلام:**

الواقع أن المؤلف مضطرب كل الاضطراب فى هذا الوجه فلا تدرى ماذا يريد أن يقول؟

---

(١) الصواعق: (٣١٦).

(٢) الصواعق: (٣١٧).

ومع هذا فإن هذه الشبهة قد أبطلناها مراراً فيما تقدم بالتفرقة الحاسمة بين دلالة الألفاظ على معانيها الحقيقية، ودلالتها على معانيها المجازية فلا داعى للإعادة، ونشير هنا مجرد إشارة إلى تكرار بيان الفرق بين «الصواعق» مراداً منها الظواهر الكونية، وبين «الصواعق» التى جعلها عنوانًا لكتابه. ولن يرى عاقل أن الدلالتين متساويتان.

**الوجه السادس والثلاثون:**

● أما الوجه السادس والثلاثون فيأخذ فيه على مجوزى المجاز اختلافهم حول بعض الصور هل هى مجاز أم حقيقة مثل العام المخصوص. هل دلالته على الباقى بعد التخصيص حقيقة أم مجاز[1].

**● 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 المجاز نفسه. والمعروف أن الخلاف حول بعض الفروع لا يبطل الأصول. فالعام - مثلاً - موضوع للدلالة على جميع أفراده فإذا خصص خرجت بعض الأفراد فتكون دلالة العام على بعض الأفراد ويكون العام حينئذ مستعملاً فى غير ما وضع له. هذا وجه التجوز فيه فإذا نازع منازع كان النزاع مقصوراً على التطبيق مع الاتفاق على الأصل الذى هو المجاز، فكيف ينهض هذا دليلاً على نفى المجاز.

ومعروف أن الأصوليين مختلفون فى بعض القواعد، وكذلك الفقهاء والنحاة وغيرهم فهل نقول بإبطال أصول الفقه والفقه والنحو واللغة لأن خلافًا وقع حول بعض المسائل فيها؟!

**الوجه السابع والثلاثون:**

● وفى الوجه السابع والثلاثين يضيف المؤلف إلى هذه المسألة أن اللفظ لو كان يخرج بالتخصيص والتقييد عن موضوعه لكان له عدة موضوعات بحسب تعدد قيوده[2]؟

---

(١) الصواعق: (٣١٧).

(٢) نفس المصدر: (٣٠٤).

• **نقد هذا الكلام:**

تقدم لنا القول مرات أن المجاز لا يترتب على مطلق قيد، بل يترتب على قيود خاصة. وذكرنا لذلك أمثلة فنحيل إليها خشية الإطالة والتكرار. أما قوله فإن المقيد تكون له عدة موضوعات بحسب تعدد قيوده، فهذا قول باطل، لأن القيد إن كان يترتب عليه مجاز فللمقيد وضع واحد هو المجاز، وإلا فهو حقيقة، فمن الذى قال بتعدد الموضوعات تبعًا لتعدد القيود؟ لا أحد سوى المؤلف عفا الله عنه.

**الوجه الثامن والثلاثون:**

• وفى الوجه الثامن والثلاثين يجمل المؤلف قصده فى العبارات الآتية: «إنه إن كان فى اللغة مجاز على الوجه الذى يذكرونه لزم أن تكون كلها مجازًا، وإن كانت مشتملة على الحقيقة فكلها حقيقة[1].

• **نقد هذا الكلام:**

هذا فرض جدلى بناه المؤلف على مقدمات مغلوطة، فهو وشيخه من قبل يمنعان أن توجد كلمة واحدة فى اللغة مطلقة من كل القيود. ومجوزو المجاز يجعلون الاقتران بقرينة محققًا للمجاز لذلك أراد المؤلف أن يلزم المجوزين بأن اللغة - على قولهم - كلها مجاز، لامتناع التجرد فى مفرداتها أسماء كانت أو أفعالاً أو حروفًا أو هى كلها حقيقة إن نفوا هذا الإلزام؟!

هذا وقد نازعناهما من قبل فى هذا وقلنا ليس كل قرينة أو قيد يكون سببًا فى تحقق المجاز، وهذا يبين فساد الأصل الذى بنى عليه المؤلف إلزام خصومه بصيرورة اللغة كلها مجازًا أو حقائق.

**الوجه التاسع والثلاثون:**

• وفى الوجه التاسع والثلاثين يجعل المؤلف مجوزى المجاز فى تجريد الألفاظ مثل المناطقة فى تجريد المعانى، فوقع كل منهم فى الخطأ. وخطأ مجوزى المجاز هو المجاز نفسه، ويبالغ المؤلف فيلحق مجوزى المجاز بالملاحدة[2]؟!

---

(١) الصواعق: (٣٢٥).

(٢) الصواعق: (٣٢٧).

**• نقد هذا الكلام:**

لسنا فى موضع دفاع عن المناطقة، وإنما الذى نقوله ونجزم به أن الفرق الكبير بين تجريد الألفاظ وبين تجريد المعانى غاب عن العلامة فقسا فى الحكم على مجوزى المجاز بلا جريرة. فتجريد المعانى عند المناطقة أدى بهم إلى إثبات «الكلى الحقيقى» وهو فعلاً لا وجود له فى الخارج بل وجوده ذهنى اعتبارى؛ لأن ماهية الشىء إذا تجردت عن العوارض المشخصة صار معنى اعتباريًا لا وجود خارجى له. وهذا ليس باتفاق موضع مؤاخذة، بل الكثير يقر به من غير المناطقة.

أما تجريد الألفاظ عند المجازيين فمختلف تمامًا عن تجريد المعانى عند المناطقة لأن المجازيين أرادوا تجريدها من قيود خاصة لا من كل القيود، فكلمة البحر مثلاً حين نقرؤها هكذا «البحر» ينصرف الذهن إلى دلالتها الوضعية وهى مجتمع الماء الكثير. فهى هنا مجردة نسبيًا لا مطلقًا. ولكن حين نسمع قول الشاعر:

ولم أر مثلى من مشى البحر نحوه ولا رجلا قامت تعانقه الأسد

علمنا أن المراد بـ«البحر» من مشى البحر نحوه هو الرجل الكريم بمعونة مشى البحر؛ لأن البحر الحقيقى لا يمشى نحو إنسان فأين هو الضلال الذى ضله المجازيون يا ترى.

**الوجه الأربعون:**

• وفى الوجه الأربعين يدعى المؤلف عجز المجازيين عند مطالبتهم بالفرق بين قرائن المجاز وقرائن غير المجاز. وقد ذهب أستاذه من قبل مذهبًا مماثلاً [1].

**• نقد هذا الكلام:**

من أيسر الميسور عند المجازيين التفرقة بين القرائن التى يكون معها الكلام مجازًا، وبين القرائن التى يكون معها الكلام حقيقة، لفظيات كانت أو معنويات وسقنا على ذلك عدة أمثلة فيما تقدم. ونضيف هنا:

---

(١) انظر الإيمان (١٢٠) والصواعق (٣٢٨).

لو كان سائل قد سأل العلامة وهو فى مـجلس فقه فقال: ما حكم رجلاً خرق بطـن حامـل فمـاتت ومـات ما فى بطنـها فـإن جـوابه، وهـو الفـقيه العـالم لابد أن يكون: يقتل الرجل قـصاصًا إن كـان متعـمدًا وعليه دية الأم وجنينهـا إن كان مخطئًا.

وإن سأله آخر فـقال: ما حكم رجل خرق بطن الوادى وسار فيـه بفرس رائحًا جائيًا؟

يكون جـوابه مثل الأول فـيرى فى هذا جـريمة كمـا رأى فى الأول؟ أم أن هذا عمل مباح وإن كان فيه خرق بطن.

وذلك لأن الفرق بين إضـافة بطن فى الأول وإضافتـه فى الثانى مختلفـتان فى المعنى. فالبطن مضـافًا للحامل بطن حقيـقى فـخرقـه جـريمـة بلا نزاع. واعتـداء بلا شك.

وإضافـة البطن للوادى إنما جاءت على سبـيل المجاز؛ لأن الوادى ليس له بطن حقيقى، وإنما مطلق تجويف يشبه بالبطن الحقيقى وإن لم يكن بطنًا؟!

أفمع هذا كله يرى العلامة أن التفرقة بين قرائن المجاز وقرائن غيره مستحيلة؟

**الوجه الحادى والأربعون:**

• وفى الوجه الحادى والأربـعين يقول المؤلف: إن جمهور الأمـة على أن العام المخصوص حقيقة سواء خص بمتصل أو منفصل.. إلخ[1].

**• نقد هذا الكلام:**

يقصد المؤلف أن يرد على من قال من الأصوليين إن دلالة العام على الباقى بعد التخصـيص مجاز. ورد المؤلف هنا لن يحـقق له المراد، وهو نفى أو إبطال المجاز كلية لأن هذا نزاع فى جزئيـة والنزاع فى الجزئيات لا يبطل الكليات. فـالمجاز قائم وإنما الخلاف هل هذه الصورة منه أم من الحقيقة؟

---

(١) الصواعق: (٣١٩).

● وفى الوجه الثانى والأربعين ينازع المؤلف فى أمارة المجاز المعبر عنها بأن اللفظ عند الإطلاق يكون المعنى المتبادر منه إلى الفهم هو الحقيقة، وما عداه - عند التقييد - هو المجاز وأن القائلين بالمجاز ليسوا ممن يحتج بعربيتهم..[1]؟!

● **نقد هذا الكلام:**

دعوى أن أكثر القائلين بالمجاز ليسوا عربًا ولا يحتج بعربيتهم دعوى باطلة بشقيها، فسيبويه وإن لم يكن من أصل عربى هو إمام النحاة واللغويين بلا نزاع، وقد أدرك الاستعمال المجازى من وقت مبكر وسماه الاتساع فى الكلام، وحذا حذوه الفراء وأبو عبيدة وابن قتيبة وأبو عمرو بن العلاء وابن الأعرابى ومؤرج السدوسى الذي 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[2].

أما تبادر المعنى الحقيقى فيكفى فيه قصة القوم الذين فهموا من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ..﴾ [البقرة: ١٨٧] أن المراد من الخيطين هنا الحبلان الأبيض والأسود إلى أن نزل قوله تعالى ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فكانت نصًا فى فهم المراد[3].

وهذه المبادرة مطردة لذلك احتيج فى المجاز إلى القرائن الصارفة عن المعنى الحقيقى المتبادر وهذا هو الحق.

● **ملحوظة:**

لم يورد فى الوجه الثالث والأربعين جديدًا يستحق النقاش، بل كرر فيه دعوى أن الألفاظ لا تستعمل مجردة قط. وقد ناقشنا هذه الدعوى مرات فى هذه الدراسة فلا داعى للتكرار[4].

---

(١) انظر الصواعق (٣١٩).
(٢) انظر (٥٠) من هذه الدراسة.
(٣) انظر القصة كاملة فى كتب التفسير وغيرها.
(٤) انظر الصواعق: (٣٣١).

## توهم رفع المجاز بدليل هو فى نفسه وهم؟!

● فى الوجه الرابع والأربعين انخدع العلامة ابن القيم فاعتقد أن الذى سيقوله فيه سيرفع المجاز بالكلية - هكذا قال - ولم يدر أن ما سيورده هو فى نفسه وهم لا حقيقة له، فكيف يرفع أمر ثبوتى بأمر وهمى. وفيما يلى نصه بالحرف الواحد:

### الوجه الرابع والأربعون:

«الوجه الرابع والأربعون، وهو مما يرفع المجاز بالكلية أنهم قالوا: إن من علامة الحقيقة السبق إلى الفهم، وشرطوا فى كونها حقيقة الاستعمال كما تقدم وعند الاستعمال لا يسبق إلى الفهم غير المعنى الذى استعمل اللفظ فيه فيجب أن يكون حقيقة. فلا يسبق إلى فهم أحد من قول النبى ﷺ فى الفرس الذى ركبه: «إن وجدناه لبحرًا» الماء الكثير المستبحر. فإن فى «وجدناه» ضميرًا يعود على الفرس يمنع أن يراد به الماء الكثير. ولا يسبق إلى فهم أحد من قوله ﷺ: «أن خالدًا سيف سله الله على المشركين» أن خالدًا حديدة طويلة لها شفرتان. بل السابق إلى الأفهام من هذا التركيب نظير السابق من قولهم: يا رسول الله: إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء..»[1].

### ● نقد هذا الكلام:

العلامة قد جانبه الصواب هنا بشكل واضح. فإما أن يكون قد فهم كلام المجازيين وتجاهله، أو لم يفهمه. فمراد المجازيين من «التبادر» إنما هو عند خلو الكلام من قرينة التجوز، أما عند وجود القرينة فالمتبادر هو المعنى المجازى وليس الحقيقى. والعلامة لم يلحظ هذا كما هو مقتضى كلامه.

ومن الأخطاء التى وقع فيها عده الحديثين المذكورين من باب المجاز ولا مجاز فيهما فحديث الفرس تشبيه والتشبيه حقيقة، وحديث خالد تشبيه كذلك، لأنهما لو كانا مجازا لكانا استعارتين، والاستعارة - على الصحيح - لا يجمع فيها بين المشبه والمشبه به، وهما هنا: الفرس والبحر، وخالد والسيف. وبهذا ينهار من الأساس ما توهم فى عد هذا مجازا وليس هو بمجاز وقد ناقشناه مع ابن جنى من قبل[2].

---

(١) الصواعق بدون تصرف (٣٢١) وما بعدها.

(٢) انظر الفصل الخاص بابن جنى فيما تقدم من هذه الدراسة.

**الوجه الخامس والأربعون:**

• وفى الوجه الخامس والأربعين يكرر المؤلف ما سبق له قوله مرات، فهو يحتج لإبطال المجاز بخلاف وقع بين القائلين حول تسمية الشيء باسم ما هو جزاء عنه هل هذا حقيقة أم مجاز[1].

**• نقد هذا الكلام:**

رددنا هذه الشبهة مرات وقلنا إن الخلاف حول الجزئيات لا يبطل الكليات وإنما أردنا أن نفرد هذا الوجه بالرد لأنه أورد فيه ردا لشيخه الإمام ابن تيمية ذاكرا آيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ولنقرر فيها وجه الصواب، فهى من باب المشاكلة، والمشاكلة لا يتوقف تحقيقها على المجاز فمن قال إنها مجاز فهو واهم. وأكثر من وقع فى هذا الوهم هم الأصوليون وقد نبهنا على هذا فى مظانه فيما تقدم.

أما رأى شيخه فهو عكس هذا القول لأن الشيء عنده يسمى باسم ما هو جزاء عنه نحو: ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠] والمذهبان من واد واحد فإن ثبت المجاز فى أحدهما ثبت فى الآخر، وإن ثبتت الحقيقة فيه ثبتت فى نظيره، وعلى كل فهذا الوجه لا يحتج به على نفى المجاز.

ومن الأخطاء التى وردت عند العلامة وشيخه أنهما ادعيا أن لفظ «النكاح» فى القرآن لم يستعمل إلا مرادا به العقد والوطء معا. وليس فى القرآن موضع واحد أريد من النكاح فيه «الوطء» وحده.

أقول هذا غير صواب؛ لأن قوله تعالى فى المبتوتة ﴿فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...﴾ [البقرة: ٢٣٠].

فإن المراد من النكاح هنا الوطء أما العقد فلا بدليل أنه لو طلقها قبل الدخول لا تحل، ولقوله عليه السلام «حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك»[2].

---

(١) الصواعق (٢٣٣).

(٢) أى المعاشرة الزوجية.

**الوجه السادس والأربعون:**

● وفى الوجه السادس والأربعين «مكرر» يذهب المؤلف إلى استحالة تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيما معقولا متابعا لشيخه.. ويستدل هذا على نفى المجاز جملة[1].

**نقد هذا الكلام:**

التقسيم موجود فى الذهن وفى الخارج. ففى الذهن لأنه يدرك بالنظر فى الكلام ومعانيه أن هذا حقيقى مستعمل فى موضوعه كقوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ...﴾ [الرعد: ١٣] وأن هذا مجازى مستعمل فى غير موضعه مثل «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» والفرق 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 ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ﴾ [الرعد: ١٣] موطنه القرآن الكريم بين غلافى المصحف. أما وجود «الصواعق المرسلة..» فموطنه غلاف الكتاب المسمى بهذا الاسم.

فهذا التقسيم صحيح كصحة تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، واسم وفعل وحرف تمايزت فيه المعانى فصح التقسيم فى الألفاظ تبعا لها.

**الوجه السابع والأربعون:**

● وفى الوجه السابع والأربعين يعود لإبطال التقسيم واستنتج ذلك من مقدمات مغلوطة فيقول: «ولو صح تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لكان ذلك إما باعتبار لفظه فقط، أو باعتبار معناه فقط، أو باعتبارهما معا.. والكل باطل فالتقسيم باطل»[2].

**نقد هذا الكلام:**

التلازم بين الألفاظ والمعانى كالتلازم بين الروح والحياة. واللفظ حين ينظر إليه بمنأى عن وجوده فى جملة ذات معنى تام لا يفيد إلا التصور. وتعقل المعنى

---

(١، ٢) الصواعق: (٣٣٥).

بلا واسطة لفظ يدل عليه يكاد يكون مستحيلا. فالألفاظ أوعية المعانى كما قالوا. وعلى هذا فإن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز منظور فيه إلى الألفاظ والمعانى معا. فمثلا قوله ﷺ فى النساء: «رفقا بالقوارير»[1] فإن لفظ القوارير هنا بحسب معناه مجازى والمعنى بحسب دلالة اللفظ عليه فى هذا الموطن مجازى أيضا. فتقسيم الكلام إلى حقائق ومجازات مراعى فيه الألفاظ ومعانيها وهذا لا ينكره منصف ويزداد الأمر وضوحا حين نقارن بين قوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَ ﴿١٥﴾ قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيراً﴾ [الإنسان: ١٥-١٦].

إن دلالة «القوارير» فى الآيتين تختلف اختلافا بينا عن دلالة القوارير فى الحديث. فالدال والمدلول فى الحديث مجازيان باعتبار، والدال والمدلول فى الآيتين حقيقة باعتبار فأية غرابة فى صحة هذا التقسيم إلا الغرابة التى تنشأ عن التعصب وحده إن التعصب كثيرا ما يلبس الأشياء غير أثوابها قاتله الله.

**الوجه الثامن والأربعون:**

● وفى الوجه الثامن والأربعين ردد المؤلف كلام شيخه الإمام ابن تيمية فى نفى الوضع الأول وادعاء أن اللغة إلهام «رددده بلفظه ومعناه»[2].

**تعقيب:**

ناقشنا فى وضوح واستفاضة هذه الشبهة فى مواجهتنا لما كتبه الإمام ابن تيمية، وما قلناه هناك نقوله هنا فى مواجهة دعوى العلامة ابن القيم فانظره فيما تقدم[3].

**الوجه التاسع والأربعون:**

● وفى الوجه التاسع والأربعين يأخذ المؤلف على المجازيين مأخذين كلاهما لا حجة له فيه؛ لأنه رآهم يمارسون المجاز على أصلين كما يقول: تارة بالحمل والأخبار فيقولون أراد المتكلم من كلامه هذا التجوز بكذا عن كذا، وتارة

---

(١) المجازات النبوية وغيرها.

(٢) انظر الإيمان (١٠٤) والصواعق (٣٣٤) وما بعدها.

(٣) انظر (٨٦) من هذه الدراسة.

يستعملون هم المجاز فى خطبهم وكلامهم ويقولون استعرنا كذا لكذا، ويرد عليهم أصلهم الأول فيقول: من أين لكم أن المتكلم لم يرد بكلامه معناه المفهوم منه عند الخطاب يعنى: الحقيقى.[1]؟

• نقد هذا الكلام:

من المعلوم أن المتكلم بالمجاز ينصب قرينة تدل على مراده منه، وأحيانا تكون القرينة مقررة بطبيعتها، مثل قول ابن الرومى فى وصف الطبيعة فى الربيع:

تبرجت بعد حياء وخفر  تبرج الأنثى تصدت للذكر

فوصف الطبيعة بالتبرج مجاز، والقرينة هو الحديث عما لا يعقل وإرادة التبرج إنما هو فعل العقلاء. فإذا قال ناقد إن هذه صورة مجازية وردت فى شعر ابن الرومى لم يكن متقولا عليه، لأن من المحال أن يكون الشاعر قد أراد من التبرج هنا نفس المعنى المنهى عنه فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وكذلك محال أن يكون مراد النبى ﷺ من «القوارير» فى الحديث المتقدم معنى القوارير فى الآية ﴿كَانَتْ قَوَارِيرَا﴾ [الإنسان: ١٥] وإذا كان من حق الناقد أن الشارح أن يفسر كلام غيره على هذا المنهج فهو بتفسير كلام نفسه أحق.

## ابن القيم وابن جنى

• وفى الوجه الخمسين وما بعده يركز العلامة ابن القيم على مناقشة توسع أبى الفتح عثمان بن جنى فى شأن المجاز، وقد سبق لنا فى الفصل الذى عقدناه للمجاز عند ابن جنى أن أخذنا عليه بعض المآخذ، 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 لإبطال المجاز بوجه عام.

ومما تجب الإشارة إليه أن جل مناقشة ابن القيم كانت منصبة على كلام الأصوليين، ومعروف أن الأصوليين لم يكونوا صائبين فى بعض ما كتبوه عن

(١) انظر الصواعق (٣٣٨).

المجاز، وقد نبهنا على هذا خلال عرضنا للمجاز عند الأصوليين ولذلك امتلك ابن القيم مادة خصبة للنقد، وأطال ما أطال، ويقيني لو أن ابن القيم ولى وجهه صوب مصنفات البلاغيين كالإمام عبدالقاهر الجرجانى، والخطيب القزوينى لما وجد مبررا لطول نفسه فى النقد على الوجه الذى عرفناه[1].

ذلك لأن البلاغيين أكثر دقة وإحكاما وضبطا لما قروره فى شأن المجاز من أصول وفروع. ومجاوزة ابن القيم لكتابات البلاغيين، وهم الأصلاء فى هذا الفن، مأخوذة عليه، وتعتبر ضعفا فى منهجه فى إبطال المجاز.

فمثلا أمارات المجاز أسرف فيها الأصوليون، فأسرف تبعا لهم ابن القيم فى نقدها واستبدلت بكثير من وجوه نقده للمجاز بغية إبطاله.

وكذلك فإن الأصوليين 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.

## ابن القيم بين الإنكار والإقرار

بعد جولتنا السابقة مع العلامة ابن القيم تبينا فى وضوح أنه من أشد العلماء إنكارا للمجاز، متفوق عليهم جميعا فى التصدى لإنكاره وتسفيه مجوزيه، ولم يعرف قبله عالم واحد شدد النكير على المجاز ومجوزيه إلا شيخه العلامة الإمام ابن تيمية، ولكن ابن القيم أشد منه إنكارا وأكثر حيلة، وأطول نفسا وأمد باعا وأعنف موقفا، وأحد لسانا، وألد خصومة وأطنب جدلا.

هذا، وقد كنا أثبتنا من خلال البحث فى كلام الإمام ابن تيمية أن له فى المجاز مذهبين:

---

(١) توفى العلامة ابن القيم فى منتصف القرن الثامن الهجرى، وكان بين يديه الكثير من المصنفات البلاغية مثل كتب الإمام عبدالقاهر، ونهاية الإيجاز للفخر الرازى. والإشارة للعز بن عبدالسلام ومفتاح السكاكى وبديع ابن منقذ. وإيضاح الخطيب والتبيان للزملكانى والمصباح لبدر الدين بن مالك، فبم يفسر هجره لهذه الأصول وإدارته المعركة مع غير أهلها وفرسانها؟!.

مذهب جدلى نظرى مؤداه إنكار المجاز جملة وتفصيلا.

ومذهب سلوكى عملى هو فيه مجوز للمجاز. وكان دليلنا على إثبات هذا المذهب السلوكى العملى دعامتين كبيرتين:

إحداهما: ورود التأويلات المجازية فى حركة كلامه مضموما إليها الاعتراف بالوضع الأول، والنقل منه إلى 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، والتمسنا الأعذار لشيخ الإسلام فى ذلك الموقف بما يزيل كل ريبة، ويزيح كل قلق[1].

**• هل التلميذ كشيخه؟**

نجد الآن أنفسنا أمام هذا السؤال: هل ابن القيم تلميذ الإمام ابن تيمية كشيخه له مذهبان فى المجاز:

مذهب جدلى نظرى مؤداه الإنكار، ومذهب سلوكى عملى مؤداه الإقرار بالمجاز؟ أم له مذهب واحد هو الذى عرفناه من خلال جولتنا معه فى «الصواعق» التى بنى إنكاره فيها للمجاز على أكثر من خمسين وجها إجماليا تصل إلى الضعف إذا عددنا الفروض المتداخلة فيها وجوها مستقلة؟.

إن من يقصر اطلاعه على كتاب «الصواعق» من مؤلفات العلامة ابن القيم التى تقترب من المائة مؤلف، فإنه يجزم بأن العلامة منكر للمجاز قولا واحدا لا استثناء فيه ولا تردد.

أما من يسرح النظر فى مؤلفاته الأخرى، أو فى بعضها فإنه يتبين له ما لم يكن فى الحسبان، وتبدو أمامه مفاجآت تقلب الفكرة السابقة رأسا على عقب وهذا ما سنبينه فيما يأتى:

---

(١) انظر (٢٤١) من هذه الدراسة.

• **أجل: التلميذ كشيخه:**

لم نقصر اطلاعنا على كتاب «الصواعق» وحده، وإنما ضممنا إليه كثيرا من مؤلفات العلامة ابن القيم، وأخص منها بالذكر: إعلام الموقعين، وشفاء العليل، وبدائع الفوائد، والفوائد المشوق، وزاد المعاد والتبيان فى أقسام 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 الإسلام وقيمه وأصوله ومحاربة الزيغ والضلال، ونصرة الكتاب والسنة، ومذهب السلف، ومجادلة الفرق التى رأيا أنها حائدة عن الصواب وإن حسنت النية ومن خلال إدمان الاطلاع على هذه المؤلفات وغيرها بان لنا بوضوح أن العلامة ابن القيم له فى المجاز مذهبان مثل شيخه الإمام ابن تيمية رضى الله عنهما:

• مذهب جدلى نظرى انتهى فيه إلى إنكار المجاز لا فى القرآن فحسب، بل فيه وفى اللغة أو اللغات جميعا بوجه عام وسمى المجاز طاغوتا يجب هدمه[1].

• ومذهب سلوكى عملى مارس فيه المجاز فى حر كلامه، بل اتخذ منه وسيلة فى بعض المواضع للكشف عن روائع البيان فى آيات القرآن ولنا على هذا شاهد ودليل:

• **أدلة الإقرار بالمجاز عند ابن القيم:**

عند الحديث عن الإمام ابن تيمية، استدللنا على إقراره بالمجاز بدليلين:

• أحدهما: كثرة التأويلات المجازية الواردة فى كلامه، والتى ابتدأها ابتداء من تلقاء نفسه.

• والثانى: ورود المجاز صريحا بلفظه ومعناه فى حر كلامه، وجعله فى بعض المواضع أحد الطرق التى يفقه بها أسرار اللغة ومراميها، وقد مر ذلك مفصلا موثقا فى الحديث عنه، فليراجعه من يريد[2].

---

(١) انظر الطاغوت الثالث فى الصواعق.

(٢) انظر (٢٢٠) من هذه الدراسة.

أما ونحن ننهج نفس المنهج - الآن - مع العلامة ابن القيم فإن لدينا على إقراره بالمجاز ثلاثة أدلة؛ الاثنان اللذان مرا عند الإمام ابن تيمية. ودليل ليس له مقابل عند الشيخ الإمام وهو الذى سنبدأ به الآن:

**• الدليل الأول: تأليف العلامة مصنفا فى علم البيان:**

وضع العلامة شمس الدين محمد بن أبى بكر بن القيم الجوزية كتابا فى علم البيان وعلوم القرآن دعاه:

«الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان»[1].

وقد كتب تحت عنوان الكتاب:

«تأليف الإمام العالم شمس الدين أبى عبدالله محمد بن أبى بكر بن أيوب الزرعى المعروف بابن القيم إمام الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ».

والكتاب موضوع فى مسائل علم البيان والبديع، وقد اشتمل على مسائل من علم المعانى ومقدمة الفصاحة والبلاغة، كما وضع فصلا فى آخر الكتاب وقفه على بيان الإعجاز فى القرآن الكريم. ولعل قائلا يقول ما السر فى اشتمال عنوان الكتاب على عبارة «علوم القرآن»؟ إذا كان الكتاب موضوعا فى علم البيان والبديع؟

والجواب: إن المؤلف حرص حرصا شديدا على أن يكون التمثيل على الفنون البيانية التى أوردها فى الكتاب آيات من القرآن الكريم، ولم يلجأ إلى الاستشهاد بالنصوص الشعرية والنثرية المأثورة عن العرب وكثيرا ما يعلق على الوجوه البيانية بعد ذكر ضوابطها وقول: «وهو فى القرآن كثير»[2] ثم يسوق الأمثلة.

لذلك - والله أعلم - كانت عبارة «علوم القرآن» جزءا من العنوان الذى اختاره لكتابه.

---

(١) طبع هذا الكتاب طبعة حديثه غير محققة بمعرفة دار الكتب العلمية -بيروت - لبنان، وقد حصلت على نسخة منه بمكتبة بالمدينة المنورة، عام ١٤٠٢هـ ويقع الكتاب فى (٢٦٦) صفحة من القطع الكبير.

(٢) انظر الكتاب نفسه (١٣٧) فى حسن المطالع والمبادئ وكذلك (١٣).

وفى المقدمة يوضح المؤلف أنه رجع إلى كثير من الكتب الموضوعة فى علوم البلاغة فيقول: «وهذه الجملة التى تأصلت وتحصلت، والفوائد التى بعد إجمالها فصلت نقلتها من كتب ذوى الإتقان علماء علم البيان التى وقفت عليها. . . وهى كتاب البديع لابن المعتز، وكتاب الحالى والعاطل للحاتمى، وكتاب المحاضرة له، وكتاب الصناعتين للعسكرى، وكتاب اللمع للعجمى، وكتاب المثل السائر لابن الأثير، وكتاب الجامع الكبير لابن الأثير أيضا، وكتاب البديع لأسامة بن منقذ، وكتاب العمدة للزنجانى، وكتاب نظم القرآن له أيضا، وكتاب نهاية التأميل فى كشف أسرار التنزيل لكمال الدين عبدالواحد بن عبدالكريم الأنصارى، وكتاب التفريع فى علم البديع لزكى الدين عبدالعظيم بن أبى الأصبع، وكل كتاب من هذه الكتب أخذ من كتب شتى مع ما أضفت إليها من فوائد مستعذبة، وفرائد حسنة المساق»[1].

فالمؤلف لم يكن مجرد ناقل، بل له إضافات حسنة كما قال. وقد أشار بعد هذا إلى أن بعض ما أضافه تلقاه مشافهة من الأئمة الأعلام الأكابر.

والذى يهمنا من هذا الكتاب ما جاء فيه عن المجاز إذ هو قطب الرحى فى هذه الدراسة من أول حرف فيها إلى آخر حرف.

والذى حواه هذا السفر عن المجاز كثير مستفيض، لذا فإننا نكتفى منه بما قل ودل توخيا للإيجاز.

## المجاز فى الفوائد المشوق

المؤلف العلامة ابن القيم بحثه فى علم البيان بعد مقدمة قصيرة فى الفصاحة والبلاغه وتعريف الحقيقة ببحث ضاف فى المجاز جاء على خسمة وجوه، وشغل حيزا كبيرا من الكتاب.

وقد أجمل الإشارة إلى الوجوه الخمسة فقال: «وأما المجاز فالكلام عليه أيضا من خمسة وجوه:

---

(١) الفوائد المشوق (٧-٨).

الأول فى المعنى الذى استعملت العرب المجاز من أجله.

الثانى فى حده.

الثالث فى اشتقاقه.

الرابع فى علة النقل.

الخامس فى «أقسامه»[1].

ثم قال فى حده:

«وأما الثانى - أى الوجه الثانى - فحده على قسمين: حد فى المفردات، وحد فى الجمل. وأما حده فى المفردات فهو: كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له فى وضع واضعها[2].

وقيل حده استعمال اللفظ الحقيقى فيما وضع له دالا عليه ثانيا للعلاقة بين مدلول الحقيقة والمجاز[3].

وأما حده فى الجمل: فهو كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه بضرب من التأويل»[4].

**• وقفة مع هذا الكلام:**

هذا ما ذكره العلامة فى تعريف المجاز إفرادا وتركيبا. وليس هذا بغريب من ابن القيم، فإن شيخه الإمام ابن تيمية من قبله قد اعترف بالوضع الأول، وبالنقل منه فى المفردات والتراكيب وإن لم يسم هذا مجازا. وقد نقلنا من قبل نصين مطولين للإمام ابن تيمية فى حديثه عن أمثال القرآن. والمأثور عن العرب من الأمثال. وهذا مما يدعم القول بأن ابن القيم وشيخه مقران بالمجاز فى حر كلامهما.

---

(١) الفوائد المشوق للعلامة ابن القيم (١٠).

(٢) هذا منقول عن الإمام عبدالقاهر الجرجانى وإن لم يصرح المؤلف أنه أطلق على كتبه، أو منقول عن نقل عن الإمام عبدالقاهر: انظر الأسرار.

(٣) تصرفنا فى عبارته قليلا لفحوص ورد فيها.

(٤) الفوائد (١١) (ويبدو أخذه من المفتاح للإمام السكاكى).

**• الوجه الخامس:**

في هذا الوجه أفاض المؤلف وأفاض، وطبيعة هذا الوجه يقتضي تلك الإفاضة فقد ضمنه أقسام المجاز. وقال المؤلف نفسه عن أقسام المجاز في الكتاب العزيز أن أقسامة كثيرة، وقد ذكر منها عشرين قسما أولها التجوز بالمتعلق به عن المتعلق وفيه يقول: «وقد انتهت عدة ما احتوى عليه الكتاب العزيز إلى أربعة وعشرين قسما، وحرص المؤلف على ذكرها قسما قسما مع التمثيل عليها من القرآن الحكيم، وهي إجمالا:

«التجوز بلفظ العلم عن المعلوم، التجوز بلفظ المعلوم عن العلم، التجوز بلفظ المقدور عن القدرة، التجوز بلفظ الإرادة عن المراد، التجوز بلفظ المراد عن الإرادة، إطلاق اسم الفعل على الجزء الأول منه، وعلى الجزء الأخير منه، التجوز بلفظ الأمل عن المأمول التجوز بلفظ الوعد والوعيد عن الموعود، إطلاق العهد والعقد على الملتزم منهما، إطلاق اسم البشرى على المبشر به، إطلاق اسم القول على المقول فيه، إطلاق اسم النبأ عن المنبأ عنه، إطلاق الاسم على المسمى، إطلاق اسم الكلمة على المتكلم به، إطلاق اسم اليمين على المحلوف، إطلاق اسم الحكم على المحكوم به، التجوز بلفظ العزم على المعزوم عليه، التجوز بلفظ الهوى عن المهوى، إطلاق اسم الخشية على المخشى، إطلاق اسم الحب على المحبوب، إطلاق اسم الظن على المظنون، إطلاق اسم اليقين على المتيقن، إطلاق اسم الشهوة على المشتهى، إطلاق اسم الحاجة على المحتاج إليه»[1].

**• وقفة مع هذا الكلام:**

لم يرد المؤلف حصر أقسام المجاز في الكتاب العزيز في الأقسام العشرين التي ذكرها لأنه صرح بأن أقسامه كثيرة، وها نحن قد وقفنا على تقسيم القسم الأول منه والذي عنون له بـ«مجاز التعبير بلفظ المتعلق به عن المتعلق» وهذا منحى أصولي أكثر منه بلاغي.

---

(١) الفوائد المشوق (١٢-١٦) وقد حرصنا على أن ننقل الضوابط التي وضعها لهذه الأقسام كما ذكرها المؤلف دون أدنى تصرف إلا حذف التمثيل وإيراده الخلاف حول بعضها، أو تحليلاته لبعض الصور. ومما تجب الإشارة إليه أن المؤلف لم يمثل لواحد من هذه الأقسام إلا بالقرآن الكريم وحده.

وهو فى أثناء التمثيل يعرض لبعض الآراء، كالذى عزاه إلى العز بن عبدالسلام - والمؤلف شديد التأثر به - فى إطلاق اسم البشرى على المبشر به[1]، أما الأقسام الباقية فقد عنون لها بما يأتى:

«إطلاق اسم السبب على المسبب، إطلاق اسم المسبب على السبب، إطلاق اسم الفعل على غير فاعله الإخبار عن الجماعة بما يتعلق ببعضهم، إطلاق اسم البعض على الكل، إطلاق اسم الكل على البعض، التجوز بوصف الكل بصفة البعض، إطلاق اسم الفعل على مقاربه، إطلاق اسم الشيء على ما كان عليه، إطلاق اسم الشيء بما يؤول إليه، إطلاق اسم المتوهم على المحقق، إطلاق اسم الشيء على الذى يظنه المعتقد والأمر على خلافه، التضمين، مجاز اللزوم، المتجوز بالمجاز عن المجاز، التجوز فى الأسماء، التجوز فى الأفعال، التجوز بالحروف بعضها عن بعض، الاستعارة»[2].

**• تعقيب:**

بهذا وصل المؤلف إلى نهاية ما أراد ذكره من أقسام المجاز، وله تفصيلات مطولة فى بعض الأقسام مثل التجوز فى الأسماء، وفى الأفعال، وفى الحروف وقد جمع فى كلامه بين أنواع المجاز كلها:

المجاز العقلى، المجاز اللغوى المرسل، المجاز اللغوى الاستعارى، المشاكلة تابعا فيها الأصوليين الذين يعدونها من أقسام المجاز، ونراه يجعل الاستعارة قسما خاصا من أقسام المجاز التى ذكرها علما بأنها داخلة فى كثير من الأقسام المتقدمة عليها، ولا ضير فى هذا فإننا لا نريد أن يحرر القول فى المجاز تحرير أهل الصنعة أنفسهم. لأن الهدف من عرضنا هنا لما كتبه التدليل على أنه كان من المقرين بالمجاز على الجملة. فنعامله معاملة الرواد الأوائل.

ويلاحظ القارئ أننا أهملنا تمثيله لهذه الفنون، وذلك لأننا نخشى الإطالة على أننا سنكتفى من تمثيله بما ذكره فى التمثيل للاستعارة، ومن أراد الوقوف على كل

---

(١) الفوائد المشوق (١٣).
(٢) الفوائد المشوق (١٦-٤٢).

ما مثل به فدونه كتابه المذكور فهو حافل بالنصوص القرآنية الكريمة التى جعلها الأصل فى التمثيل على ما أورده من أقسام وفروع مندرجة تحتها أطنب فيها وأفاض.

**• التمثيل للاستعارة من القرآن الكريم**

لم يفت المؤلف أن يقسم الاستعارة إلى استعارة محسوس لمحسوس، ومعقول لمعقول ومحسوس لمعقول وهكذا، ثم بدأ فى التمثيل لها من القرآن فقال: «أما ما جاء فى الكتاب العزيز من استعارة المحسوس للمحسوس فآيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] إذ المستعار منه النار، والمستعار له الشيب. والجامع بينهما الانبساط، ولكنه فى النار يقوى».

وفى هذه الآية ثلاث فوائد أخرى غير الاستعارة:

**الأولى**: أنه سلك فى الآية طريق ما أسند فيه الشىء للشىء وهو لشىء آخر لما بينه وبين الأول من التعلق، فيرفع ذكر ما أسند إليه، ويؤتى بالذى الفعل له فى المعنى منصوبا بعده مبينا أن ذلك الإسناد إلى ذلك الأول إنما كان من أجل هذا.

**الثانية**: بيان ما بينها من الاتصال، كقولهم طاب زيد نفسها، وتصيب عرقا، . . . فإنا نعلم أن الاشتعال للشيب فى المعنى وهو للرأس فى اللفظ، كما أن طاب للنفس، وتصبب للعرق وإن أسند إلى ما أسند إليه، والدليل على أن شرف هذه الآية بسبب ذلك: أنا لو تركنا هذا الطريق وأسندنا الفعل إلى الشيب صريحا فقلنا اشتعل شيب الرأس أو الشيب فى الرأس لانتفى ذلك الحسن. . .»[1].

**الثالثة**: تعدية الرأس بالألف واللام وإفادة معنى الإضافة من غير إضافة، وهو أحد ما أوجب المزية، ولو قيل: واشتعل رأس لذهب الحسن»[2].

---

(١) الفوائد المشوق (٤٦-٤٧) ثم يفيض فى تحليل استعارة الاشتعال للشيب على غرار ما ذكره الإمام عبدالقاهر فى بلاغتها: انظر الدلائل.

(٢) الفوائد المشوق (٤٧) وتأثره بما كتبه الإمام عبدالقاهر أظهر من الشمس فى رائعة النهار.

هذه إشارات دالة على أن مؤلف هذا الكتاب مقر بالمجاز عن طيب نفس مؤمن بقيمته فى حسن الدلالة، ونصاعة التعبير، فإن صحب نسبة وضع الكتاب إلى العلامة ابن القيم فقد قطعت جهيزة قول كل خطيب. ولكن ألا يحتمل أن يكون الكتاب منسوبا إليه انتحالا وزورا؟

هذا الاحتمال وارد حتى الآن. ولكن لدينا من الدلائل ما يزيل هذا الوهم أو ينزع كمال الثقة فيه على الأقل.

وأدلتنا على صدق هذه النسبة من ثلاثة وجوه:

أولا: إن الذين ترجموا للعلامة ابن القيم لم يتشكك واحد منهم فى نسبة كتاب «الفوائد المشوق» إليه، ولو كان فى نسبته إليه شك أو تزوير لنصوا عليه، وجل من ترجم له قريب العهد به كابن حجر فى الدرر الكامنة (٣- ٤٠٠) وابن تغرى بردى فى النجوم الزاهرة (١٠-٢٤٩) والصفدى فى الوافى (٢-٢٧٠) والسيوطى فى بغية الوعاة (٢-) والشوكانى فى البدر الطالع (٢-١٤٣) وحاجى خليفة فى كشف الظنون:

«٨٩-١٢٥-١٢٩-١٦٨-٣٠٦-٢٣٠-٢٣٥-٢٦٠-٣٤١-٣٧٥-٤٥٥-٤٥٦-٥٩٢-٦٠٨- 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) والبغدادى: إيضاح المكنون (١/ ٢٧١-٤٢٢+٢/ ٥٤٠) وابن العماد (شذرات الذهب) (٦-١٦٨) والبداية والنهاية لابن الأثير: (١-٢٣٤) وهداية العارفين للبغدادى كذلك: (٢/١٥٨-١٥٩) وغير هؤلاء كثيرون ومنهم الشيخ منير الذى نبه فى «النموذج»(٧٨) على أن كتاب أخبار النساء الذى طبع بمصر عام ١٣١٩هـ منسوبا إلى ابن القيم الجوزية خطأ وهو لأبى الفرج بن الجوزى[١].

(١) ذكر هذا التنبيه الزركلى فى الأعلام (-٥٦).

وسكوت هؤلاء عن التشكك فى نسبة كتاب «الفوائد» - وكثير منهم ذكره منسوبا إليه - دليل قوى على صحة النسبة، ومن ادعى غير هذا فعليه أن يقيم الدليل[1].

ويضاف إلى هذا أن المؤلف نفسه كثيراً ما يذكر فى ثنايا الكتاب هذه العبارة «يقول علماء هذا الشأن» أى أنه غير مبرز فيه، وهذا الوصف ينطبق على الإمام ابن القيم، فقد كانت له اهتمامات علمية أخرى بعيدا عن التأليف فى علم البيان.

أما الوجهان الثانى والثالث اللذان يؤكدان صحة هذه النسبة فهما:

- كثرة التأويلات المجازية فى أعماله العلمية.
- ورود المجاز صريحا بلفظه ومعناه فى حر كلامه، وسنخص كلا منهما ببيان على اعتبار أن الثلاثة معا أدلة لها قيمتها ووزنها فى التعرف على موقف العلامة من تجويز المجاز عملا وسلوكا.

الدليل الثانى: كثرة التأويلات المجازية فى حر كلامه[2] ونريد من التأويل صرف اللفظ أو الألفاظ عن ظواهر معناها وحملها على معان أخرى لموجب يقتضى هذا الصرف، أو بعبارة أدق مجاوزة المعنى المباشر للألفاظ إلى معان أخرى تقتضيها وتدل عليها تلك المعانى المباشرة بمعونة القرائن والأحوال، وهو ما سبق أن سمى مثله الإمام عبدالقاهر معنى المعنى.

وللإمام العلامة ابن القيم قدم راسخة فى هذا المجال، وينبغى أن ننبه هنا إلى أن التأويل نوعان:

أحدهما: تأويل لا يترتب عليه مجاز فى الكلام، وهو من الاستفاضة بمكان.

---

(١) لم يرد التشكيك فى هذه النسبة على وجه اليقين وإنما هو احتمال أثاره بعض الباحثين فى رسالة جامعية عام ١٩٨٣م بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر انظر: المجاز اللغوى فى البلاغة العربية د. عبدالعزيز ياسين (٤٨).

(٢) أرجو أن لا ينسى القارئ أننا نريد هنا إثبات أن للإمام ابن القيم مذهبا جوز فيه للمجاز دليله الأول وضع كتاب الفوائد. والثانى هو التأويلات وإن كنا نهدف من الثانى والثالث التدليل أيضا على صحة نسبة كتاب «الفوائد» إليه.

والثانى: تأويل يترتب عليه مجاز، وهو كثير فى الكلام وفى أعمال العلماء وكلاهما يصدق عليه صرف اللفظ عن ظاهره.

والإمام العلامة ابن القيم يشنع على من يقف عند ظواهر الألفاظ دائمًا وبين أن هذا أوقع أصحابه فى المحظور، وضرب لذلك أمثلة سنورد بعضها. ويفضل عليهم أهل المعانى الذين لا يقفون عند مجرد الظواهر، ويسميهم العارفين، وفى الفرق بين الفريقين يقول: «والألفاظ ليست تعبدية. والعارف يقول: ماذا أراد؟ واللفظى يقول: ماذا قال»[1]؟

بيد أنه يضع ضوابط للتصرف فى المعانى وبخاصة إذا كان فى القرآن الكريم فيقول: «وهذا لا بأس به بأربعة شرائط: ألا يناقض معنى الآية. وأن يكون معنى صحيحًا فى نفسه، وأن يكون فى اللفظ إشعار به، وأن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطًا حسنًا»[2].

وفى قيمة فهم المعنى من اللفظ يقول: «والتعويل فى الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هى مقصودة للمعانى، والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذى أراده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى»[3].

إن هذه الجملة التى يقررها الإمام العلامة تبين إلى أى مدى كان الإمام واسع الأفق، خبيرًا بدلالات الألفاظ والتراكيب، ملتقيًا مع علماء الأمة سلفًا وخلفًا. وهو - هنا - يعنى ما يقول. ويوضح لذلك بكثير من الأمثلة منها: «كما إذا قال الدليل لغيره: لا تسلك هذا الطريق فإن فيها من يقطع الطريق أو هى معطشة مخوفة. علم هو وكل سامع أن قصده أعم من لفظه، وأنه أراد نهيه عن كل طريق هذا شأنها. فلو خالفه وسلك طريقًا أخرى عطب بها حسن لومه، ونسب إلى مخالفته ومعصيته»[4].

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٢١٩).
(٢) التبيان فى أقسام القرآن (٧٩).
(٣، ٤) إعلام الموقعين (١/ ٢١٧).

يشير المؤلف هنا إلى طريقين فى فهم النصوص:

طريق حمل اللفظ على ظاهره. وطريق صرف ذلك الظاهر، فالأول معيب، والثانى حسن، ثم يزيد المسألة وضوحًا فيقول: «وهذا مما فطر الله عليه عباده، ولهذا فهمت الأمة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا...﴾ [النساء: ١٠] جميع وجوه الانتفاع من اللبس والركوب والمسكن وغيرها»[١].

فهذا صرف للفظ الأكل عن ظاهره حيث أريد به مطلق الإتلاف، وغير خاف أن العلامة ابن القيم أخذ هذا المعنى عن الجاحظ الذى قال فى هذه الآية من قبل «وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهمًا واحدًا فى سبيل الأكل»[٢]. فهذه تأويلات مجارية بلا أدنى نزاع. ومما يجب الوقوف عنده أن العلامة ابن القيم عزا هذا الفهم للأمة كلها. وكفى المجاز بهذا أصالة وشرفًا.

ثم ينتقل الإمام العلامة إلى نص قرآنى آخر، ويبين صحة مذهب التأويل فيه وفساد الأخذ بالظاهر، فيقول: «وفهمت - يعنى الأمة - من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] إرادة النهى عن جميع أنواع الأذى بالقول والفعل، وإن لم ترد نصوص أخرى بالنهى عن عموم الأذى. فلو بصق رجل فى وجه والديه وضربهما بالنعل. وقال: إنى لم أقل لهما أف لعده الناس فى غاية السخافة والحماقة والجهل من مجرد تفريقه بين التأفيف المنهى عنه، وبين هذا الفعل... ومنع هذا مكابرة للعقل والفهم والفطرة»[٣].

فهذا كلام كله صواب أمتع به الإمام العلامة وأقنع - فلله دره - وأنت تراه فى نهاية النص يصف منع التأويل والصرف عن الظاهر إذا 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، والألفاظ لم تقصد

---

(١) انظر الإعلام لابن القيم (١/٢١٨).

(٢) الحيوان (٥- ٢٥).

(٣) إعلام الموقعين: (١-٢١٨).

لذاوتها وإنما هى أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأى طريق عمل بمقتضاه. سواء كان بإشارة، أو كناية، أو بإيماءة أو دلالة عقلية أو قرينة حالية أو عادة مطردة..»[1].. فأى أفق أوسع من هذا الأفق؟ وأى فهم يعلو على هذا الفهم؟ وما أكثر الأمثلة التى ساقها العلامة رحمه الله على ضيق عطن «اللفظيين» والمخاطر التى وقعوا فيها فى كلام الله، وكلام رسوله، وكلام الناس، ولولا خشية الإطالة لذكرنا منها الكثير.

**• لب المعنى والزينة اللفظية:**

ونراه فى موضع آخر من المواضع الكثيرة التى يفضل فيها المؤلف اقتناص المعانى ومجاوزة الظاهر منها، نراه يقول: «من له غرض فى دقائق المعانى يتجاوز نظره قالب اللفظ إلى لب المعنى والواقف مع الألفاظ مقصور على الزينة اللفظية..»[2].

ويوضح هذا الإجمال توضيحًا رائعًا باختلاف فهم أهل المعانى عن فهم أهل الألفاظ، مستعينًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه:١١٨] وبأبيات مشهورة من الشعر، وحللها تحليل الناقد الخبير[3].

**• مقصودنا من هذه النقول:**

هذا قليل من كثير حفلت به مؤلفات الإمام العلامة ابن القيم، نقلناه عنه ليكون دليلاً ومعوانًا على أن الإمام العلامة لم يكن «ظاهريًا» يجمد عند ظواهر كل الألفاظ، وأن له فى التأويل سواء كان مجازيًا أو غير مجازى قدمًا راسخة وهذا بمثابة تمهيد لما سنورده فى المباحث الآتية:

**• ورود التأويلات المجازية من قبيل المجاز العقلى:**

المجاز كما نعرف قسمان: مجاز عقلى، ومجاز لغوى. وضابط المجاز العقلى هو ما كان التصرف فيه عقليًا فى النسبة والإسناد، مع بقاء الألفاظ على ظواهرها وإن شملها التصرف أحيانًا إلا أنه غير داخل فى تحقيق هذا النوع من المجاز»[4].

---

(١) إعلام الموقعين: (١/٢١٨). (٢، ٣) بدائع الفوائد: (٣/ ٢٤٠).

(٤) كما فى قولهم: أحيانى اكتحالى بطلعتك. ففى أحيانى واكتحالى صرف عن الظاهر، ولكن المجاز العقلى غير متوقف عليه.

ومن هذا الضرب عند الإمام العلامة ما يأتى فى تفسير ﴿مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق:٦] قال: «والدافق قيل إنه فاعل بمعنى مفعول، كقولهم: سركاتم، وعيشة راضية، وقيل هو على النسب.. أى ذى دفق، أو ذات..»[1].

هذا ما حكاه ولكنه لم يرتضه من وجه، وارتضاه من وجه آخر، فقد نفى أن يكون «دافق» بمعنى مدفوق فقال:

«وقيل - وهو الصواب - إنه اسم فاعل على بابه، ولا يلزم من ذلك أن يكون هو فاعل الدفق. فإن اسم الفاعل هو من قام به الفعل سواء فعله هو أو غيره كما يقال: ماء جار. ورجل ميت وإن لم يفعل الموت.. وهذا غير منكر فى لغة أمة من الأمم فضلا عن أوسع اللغات - يعنى اللغة العربية - وأفصحها»[2].

هذا هو الوجه الذى لم يرتضه. وقياسه رجل ميت على ماء جار غير مسلم؛ لأن الميت لا يفعل الموت، أما الماء فهو فى مجرى الحس والعادة يفعل الجرى. ولذلك عدت هذه الصورة بعينها من المجاز العقلى والمراد بالنهر هنا المكان سمى جاريا لجرى الماء فيه بعلاقة المكانية.

أما الوجه الذى ارتضاه فهو قولهم: سر كاتم - أى مكتوم، ورضاه بهذا معناه إقراره بالتأويل المؤدى إلى المجاز العقلى؛ لأنه لم يترك إلا أن يسميه مجازا عقليا.

هذا وقد حاول العلامة الخروج بـ«بعيشة راضية» ليبعد بها - والله أعلم - عن المجاز فوقع فيما فر منه، ولكن من طريق آخر فقال قال:

«وأما العيشة الراضية فالوصف بها أحسن من الوصف بالمرضية لأنها اللائقة بهم، فشبه ذلك برضاها بهم كما رضوا بها، كأنها رضيت بهم ورضوا بها، وهذا أبلغ من مجرد كونها مرضية فقط فتأمله»[3].

وفيما قاله المؤلف خروج بالصيغة من المجاز العقلى إلى الاستعارة المكنية، وهذا مذهب مألوف قال به الإمام السكاكى واشتهر عند البيانيين من بعده وعلى أية حال فإن المجاز لازما لتأويله ما من ذلك مفر؟

---

(١، ٢، ٣) انظر: التبيان فى أقسام القرآن: (١٠٢).

وكذلك قال فى قوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا﴾ [الطارق: ١٧] إذ ذكر فيه وجوها منها:

«والرب تعالى هو الذى يمهلهم وإنما خرج الخطاب للرسول على جهة التهديد والوعيد لهم»[١].

وهذا معناه أن فاعل التمهيل والإمهال هو الله، وقد أسند للرسول وهو غير فاعله. وهذا هو المجاز العقلى الواقع فى الإنشاء لأنه كالواقع فى الخبر.

ومما تجب الإشارة إليه أن هذا القول هو قول المؤلف نفسه ولم ينقله عن غيره. فهذا من التأويل المجازى الواقع فى حر كلامه، وأيا كان الأمر فهو صرف للفظ عن ظاهر معناه. وقد تقدم أنه ممن يرون هذا ويجعلونه من أعظم الأسباب التى تؤدى إلى الكشف عن لب المعنى، وتنأى به عن الزينة اللفظية الظاهرة.

**• اختلاف فاعل التزيين:**

ومن تأويلاته المؤدية إلى المجاز العقلى توجيهه اختلاف الفاعل فى تزيين الأعمال الفاسدة.

فمرة إضافة الله إلى نفسه ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

ومرة يحذف الفاعل: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ..﴾ [فاطر: ٨].

ومرة يسنده إلى الشيطان: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ [العنكبوت: ٣٨].

ويقول فى إسناده إلى الشيطان وإلى الله سبحانه:

«فأضاف التزيين إليه سبحانه خلقا ومشيئة.. ونسبه إلى سببه - يعنى الشيطان - ومن أجراه على يده تارة»[٢].

ومجوزو المجاز يقولون مثل قوله فلا يزيدون، بيد أنهم يسمون هذا مجازا، وهو يقف عند التأويل ولا يسمى، فالخلاف إذن لفظى ليس تحته طائل.

---

(١) التبيان فى أقسام القرآن: (١٠٨).

(٢) شفاء العليل: (٢٢١).

وعلى غرار ما تقدم وجه إسناد التوفى إلى الله مرة، وإلى ملك الموت أخرى، وإلى ملائكة الموت ثالثة.

وجه الإسناد إلى الله أنه الخالق والمشيء. وإلى ملك الموت لأنه الذى ينزع الروح من الجسد، وإلى ملائكة الموت لأن ملك الموت له أعوان.

كما وضع قاعدة كلية فى إسناد الأفعال المؤاخذ عليها إلى الله سبحانه، ثم إلى الشيطان، ثم إلى العبد نفسه، فالإسناد إلى الله لأنه الخالق المشيء فى مثل الختم والطبع على القلوب، وكذلك الغشاوة على الأبصار. ولكنها من الله حسنة جميلة لأنها عقاب منه لمن أعرض عن أمره كما يعاقب بالنار.

وإسنادها إلى الشيطان من حيث إنه الداعى المزين للأسباب المؤدية إلى هذه الأحوال. وهى من الشيطان قبيحة سيئة. والإسناد إلى العبد لأنه أحب تزيين الشيطان. ويؤكد العلامة ابن القيم على أن الشيطان سبب داع أما خلق تلك الأفعال فى العبد فمن الله وحده على جهة العقاب[1].

وقد أورد العلامة هذه التقريرات وهو يجادل القدرية وينصر مذهب أهل السنة والجماعة عليهم، وغير خاف أن الإسناد إلى الشيطان - هنا - جار مجرى المجاز العقلى، وهذا باعتراف العلامة ابن القيم هنا[2]، فهو إذن مؤول مجازى بلا نزاع. أما ترك التسمية فليست بذات وزن فيما نحن فيه.

**• تأويلات مجازية من قبيل المجاز المرسل:**

المجاز المرسل أحد قسمى المجاز اللغوى، والثانى المجاز التشبيهى الاستعارى.

وكما وردت عند الإمام العلامة صور كثيرة من التأويلات محمولة على المجاز العقلى، وردت عنده تأويلات تحمل على المجاز المرسل اللغوى الذى يقع التصرف فيه فى معانى الألفاظ، ومن ذلك: صرفه الاستفهام فى قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠] للإنكار عليهم حين أعرضوا عن الإيمان.. وهذا نصه:

---

(١) ينظر شفاء العليل: (١٨٩).

(٢) ينظر التبيان: (١١٤).

«إنكارا على من لم يؤمن بعد ظهور هذه الآيات المستلزمة لمدلولها أتم استلزام، وأنكر عليهم عدم خضوعهم وسجودهم للقرآن»[1]، وكذلك خرج قوله تعالى ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن لَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ [القيامة: ٣] على الإنكار فقال: «فأنكر سبحانه عليه حسبانه أن الله لا يجمع عظامه»[2]، وفى قوله تعالى ﴿وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ﴾ [القيامة: ٢٧] قال: «أن مثل هذا إنما يراد به النفى والاستبعاد» أى لا أحد يرقى من هذه العلة بعد ما وصل صاحبها إلى هذه الحال»[3] يعنى ساعة حضور الوفاة».

هذا، وقد خرج كثيرا من الأمثال القرآنية المضروبة للفرق بين المؤمن والكافر، أو لبيان بعض أوضاع المشركين مشتملة على استفهامات، خرجها كلها على الإنكار، وهى فى الواقع كذلك لم يخالفه أحد[4].

**• مجىء الخبر بمعنى الأمر:**

للإمام ابن القيم كلام جد رائع فى ورود الخبر بمعنى الطلب والأمر، وهو فيه بيانى ذواقة خبير بصناعة البيان، واقف على غوامض أسراره ولطول كلامه فى هذا الفرع نجتزئ ببعضه؛ لأن القصد هو التمثيل لا الاستقراء:

فقرة أولى: يقول رحمه الله: «فقد جاءت أشياء بلفظ الخبر وهى فى معنى الأمر والنهى، منها قول عمر: صلى رجل فى كذا وكذا من اللباس، وقولهم: أنجز حر ما وعد، وقولهم: أتقى الله امرؤ (دخل الجنة)[5]، وهو كثير فجاء بلفظ الحاصل تحقيقا لثبوته، وأنه مما ينبغى أن يكون واقعا ولابد، فلا يطلب من المخاطب إيجاده بل يخبر به ليحققه خبرًا صرفا..»[6].

أنت ترى أن العلامة خبير بمرامى الكلام، فقد ذكر الظاهرة الأسلوبية ثم كشف القناع عن سرها البلاغى، ومن أمثلته قبل هذه الفقرة: أعزك الله، فهذا خبر

---

(١) (التبيان): (١٢٠).
(٢) نفس المصدر: (١٥٠).
(٣) نفس المصدر: (١٥٥).
(٤) انظر إعلام الموقعين: (١/ ١٥٠- ١٦٢).
(٥) ما بين العلامتين (دخل الجنة) ليست موجودة فى المطبوعة، وهى من تمام الكلام لذلك ذكرناها.
(٦) بدائع الفوائد: (١- ١٠٢).

مقصود منه الطلب (الدعاء) أى أعزه يا الله، وإنما جىء به خبرا تفاؤلا وتنزيلا للمطلوب حصوله منزلة الحاصل بالفعل فيخبر المخاطب به.

وهذا التوجيه هو الذى ارتضاه البيانيون فى مثل هذه الصياغة ولا تكاد ترى خبرا استعمل بمعنى الطلب إلا وهذا سره عندهم ومثله اتقى الله امرؤ دخل الجنة: أى اتق الله يا فلان تدخل الجنة فما أجمل هذا البيان وأحسنه؟!.

فقرة ثانية: «وفيه طريقة أخرى، وهى أفقه معنى من هذه، وهى أن هذا إخبار محض عن وجوب ذلك، واستقرار حسنه فى العقل والشريعة والفطرة وكأنهم يريدون بقولهم: أنجز حر ما وعد أى ثبت ذلك فى المروءة، واستقر فى الفطرة، وقول عمر: صلى رجل فى إزار ورداء... أى هذا مما وجب فى الديانة، وظهر وتحقق من الشريعة. فالإشارة إلى هذه المعانى حسنت صرفه إلى صورة الخبر وإن كان أمرا..»[1].

هذه العبارات أخبار فى اللفظ، واجب صرفها للطلب فى المعنى، هذا ما عليه الناس، ولكن العلامة ابن القيم يفاجؤنا برأى أحسبه جديدا أوغير مشهور، فقد جعل ظاهر هذه العبارات الخبرية هو الأمر والطلب، بدليل أنه قال: «فالإشارة إلى هذه المعانى حسنت صرفه إلى صورة الخبر وإن كان أمرا» فعلى أى التقديرين هو مصروف عند المؤلف؟.

مصروف من الخبرية إلى الأمرية على الطريقة الأولى، ومصروف من الأمرية إلى الخبرية على الطريقة الثانية، وهذه لفتة طريفة من المؤلف رحمه الله.

فقرة ثالثة: ثم قال: «وهذا موضع مجىء المسألة المشهورة، وهى مجىء الخبر بمعنى الأمر فى القرآن فى نحو قوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ونظائره، فمن سلك المسلك الأول جعله خبرًا بمعنى الأمر، ومن سلك المسلك الثانى قال: بل خبر حقيقة غير مصروف من جهة الخبرية ولكن هو خبر عن حكم الله وشرعه ودينه ليس خبرًا عن الواقع»[2].

---

(١، ٢) بدائع الفوائد: (١٠٤).

ليس فى هذه الفقرة جديد إلا حمل الخبر على رأى من سلك المسلك الثانى على الإخبار بحكم الله وشرعه ودينه، وليس إخبارا عن الواقع قطعا والذى دعاهم إلى هذا الاحتراس أنه لو جعل خبرا عن الواقع لجاز أن يرد الخبر الكاذب فى القرآن - معاذ الله - لأن كثيرا من الوالدات لا يرضعن أولادهن حولين كاملين، وبعضهن لا يرضعن أولادهن قطعا كأن تحدث الوفاة عقب الولادة مباشرة، أو تكون ممن لا تدر لبنا. أو ترضعه أقل من الحولين.

وكذلك بعض المطلقات يخالفن ولا يتربصن. وهذا الاحتراس فى غاية الشرف والبلاغة فرحم الله العلماء الذين عرفوا لكتاب ربهم حقه فوفوه حسابه[1].

هذا، وقد انتقل المؤلف إلى صورة تضاد صورة الخبر بمعنى الأمر والطلب وهى مجيء الأمر بمعنى الخبر، كما فى قوله ﷺ: **إذا لم تستح فاصنع ما شئت**»[2].

وله فى توجيهها كلام لا يقل روعة وحسنا عما تقدم. ونكتفى بهذا استدلالا على مجيء التأويلات المجازية من قبيل المجاز المرسل فى حر كلام الإمام ابن القيم رحمه الله. وموعدنا مع التأويلات التى 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 جله، ولهذا فإننا سنكتفى منها بأقل القليل بالنسبة لكثرتها، ومنها:

﴿ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴾ [البلد: ١١].

أورد المؤلف فى تفسير العقبة هنا عدة آراء، منها ما عزاه إلى مقاتل فقال: «وقال مقاتل: هذا مثل ضربه الله يريد: أن المعتق رقبة، والمطعم اليتيم والمسكين

---

(١، ٢) بدائع الفوائد: (١٠٤).

يقاحم نفسه وشيطانه - يعنى يغالب ويجالد - مثل أن يتكلف صعود العقبة. فشبه المعتق رقبة فى شدته عليه بالمكلف صعود العقبة»[1].

هذا، وقد عزاه مقاتل أو ابن القيم - كذلك - إلى أبى عبيدة. وأيا كان فهذا تأويل مجازى قطعا لتصريحه فيه بالتشبيه، ونوع المجاز فيه الاستعارة التمثيلية.

ومعلوم أن كلا من مقاتل وأبى عبيدة تابعيان، وفى هذا النقل يرد ابن القيم من حيث لا يدرى على شيخه الإمام ابن تيمية وعلى نفسه حيث ادعيا أن المجاز لم يرد عن السلف: صحابة وتابعين، وها هو ذا قد ورد ولم ينقص إلا التسمية.

جاء الله من طور سيناء:

هذه جملة من فقرة وردت فى التوراة نقلها العلامة ابن القيم ثم أولها تأويلا مجازيا. ولم ينقل عن غيره، وهذا نصه: «ونظير هذا بعينه فى التوراة التى أنزلها الله على كليمه موسى: أجاء الله من طور سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من فاران» ثم قال فى معناه الحرف:

«فمجيئه من طور سيناء بعثه لموسى بن عمران، ثم ثنى بنبوة المسيح ثم ختمة بنبوة محمد ﷺ وجعل نبوة موسى بمنزلة مجيء الصبح، ومجيء المسيح بمنزلة طلوع الشمس وإشراقها، ونبوة محمد ﷺ وعليهما بعدهما بمنزلة استعلائها وظهورها للعالم»[2].

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 أحد فى أن هذا مجاز لم يهجر فيه إلا اسمه وهو من كلام ابن القيم بدءا وانتهاء. ولعل الذى هداه إلى أن المشبه به هو ضوء الشمس فى أحواله وتفاوته هو كلمة «وأشرق» من ساعير. أفبعد هذا يرتاب مرتاب فى أن ابن القيم ممن يقرون بالمجاز وإن ورد عنه شدة إنكاره؟

---

(١) التبيان فى أقسام القرآن (٤٢).

(٢) التبيان (٤٤) وساعير موضع بعث المسيح وفاران: مكة المكرمة.

﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾ [الطارق: ١].

فى إقسام الله بالسماء والطارق ما لفت الأذهان إلى آيه المقسم به. وتساءل العلماء ما هو الطارق؟ ثم اهتدوا بأنه النجم المضىء وتساءلوا مرة أخرى: لِمَ لم يقل «والنجم» وسماه طارقا؟ وفى إجابة ابن القيم على هذا السؤال تكمن استعارة تصريحية أصلية أو مكنية وهذا نصه: «وسمى النجم طارقا، لأنه يظهر بالليل بعد اختفائه بضوء الشمس فشبه بالطارق الذى يطرق الناس أو يطرق أهله ليلا قال الفراء: كل ما أتاك ليلا فهو طارق، وقال الزجاج والمبرد: لا يكون الطارق نهارا. ولهذا تستعمل العرب الطروق فى صفة الخيال كثيرا»[1].

وليس لنا من تعليق على هذا الكلام غير ما صدرناه به. فهو مجاز إذن.

﴿وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ﴾: [الأنفال: ١١].

يفرق الإمام ابن القيم - وهو على حق - بين الربط على القلوب وبين الختم عليها، فالربط يكون فى مواضع المدح والتكريم، والختم فى مواضع الذم والإهانة، والاستعمال القرآنى يؤيد هذا الرأى، أو هو أصله ومعتمده.

وفى تحليل الربط على القلوب - بلاغيا - يقول العلامة ابن القيم رضى الله عنه:

«ومعنى الربط فى اللغة: الشد، ولهذا يقال لكل من صبر على أمر: ربط قلبه، كأنه حبس قلبه عن الاضطراب، ومنه يقال: هو رابط الجأش»[2].

وهذا - كذلك - تأويل مجارى بدليل أنه ذكر المعنى الوضعى للربط وهو الشد الحسى.

ثم صرح بنقله إلى الربط المعنوى على سبيل التشبيه بدليل الإتيان بأداته «كأنه» وليس فى هذا نزاع.

﴿آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ١٧٥].

من شواهد البلاغيين المتعارفة فى تشبيه المعنوى بالحسى على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية قوله سبحانه: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [يس: ٣٧].

---

(١) التبيان: (١٠٠).

(٢) التبيان: (١٨٩).

شبه الإزالة بالسلخ لما يترتب على كل منهما من الكشف والإبانة وإحلال شيء مكان شيء.

وقد ورد «الانسلاخ» في مثل الذى أتاه الله آياته فانسلخ منها، فأورده ابن القيم في جملة من أمثال القرآن، وفيه قال بالحرف: ﴿فَانسَلَخَ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ١٧٥]. أى خرج منها كما تنسلخ الحية من جلدها، وفارقها فراق الجلد يسلخ عن اللحم. ولم يقل فسلخناه منها؛ لأنه هو الذى تسبب في انسلاخه منها باتباع هواه»[1].

وهذا التأويل في صرف اللفظ عن ظاهره، جار مجرى المجاز التشبيهى وهذا واضح جدا.

﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦].

اختلف المفسرون والمتكلمون في معنى ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦] وما أشبهها في القرآن الكريم. وكلهم مجمعون على صرف اللفظ - هنا - عن ظاهره، واختلفت بعد ذلك توجيهاتهم، والذى يهمنا هنا ما ارتضاه مؤلفنا ابن القيم: والذى ارتضاه قوله منقول عن مجاهد من طريق شبل بن أبى نجيح قال مجاهد: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦] قال: الحق»[2].

قد أول مجاهد الصراط المستقيم، وهو الطريق الذى لا عوج فيه ولا نتوءات بالحق؛ لأن الحق كذلك لا عوج فيه.

وبعد أن نقل العلامة ابن القيم جملة من الآراء قال: «فالقول قول مجاهد، وهو قول أئمة التفسير، ولا تحتمل العربية غيره إلا على استكراه»[3].

ثم استشهد عليه بالمأثور من كلام العرب فقال[4]:

«قال جرير يمدح عمر بن عبدالعزيز:

أمير المؤمنين على صراط ... إذا أعوج الموارد مستقيم

---

(١) إعلام الموقعين: (١- ١٦٧).

(٢، ٣، ٤) نفس المصدر: (١- ١٦٣).

وقال فى موضع آخر فى نفس الموضوع:

وأما وصفه سبحانه بأنه على صراط مستقيم، فهو كونه يقول الحق، ويفعل الصواب.

وإذا عرف هذا فمن ضرورة كونه على صراط مستقيم أنه لا يفعل شيئا إلا بحكمة يحمد عليها..»[1].

وينقل عن بعض السلف قوله: وليس ثمة صراط. وهذا كله تأويل مجازى. وحمله على الاستعارة التمثيلية أقرب من أية صورة سواها وقد ذهب الإمام ابن تيمية من قبل هذا المذهب، فهما إذن مجمعان على ضرورة الصرف من هذا الموضع وما أشبهه.

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ﴾ [فصلت: ٥].

يذكر المؤلف قوله تعالى حكاية عن الكافرين: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥]، ويسرد أقوال أئمة اللغة فى الأكنة والوقر والحجاب. وكل معانيها تدور حول الموانع الحسية المادية. ثم يذكر عبارة جامعة فى معنى الآية فيها صرف لظواهر تلك الألفاظ الثلاثة فيقول: «أنا فى ترك القبول منك بمنزلة من لا يفقه ما تقول ولا يراك. قال: ابن عباس: قلوبنا فى أكنة: مثل الكنانة التى فى السهام وقال مجاهد: كجعبة النبل..»[2].

وهذا تأويل مجازى قطعا، لأن من قال هذا الكلام لم تكن قلوبهم ولا آذانهم 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. وإلى هذا المعنى ذهب العلامة ابن القيم نفسه مصرحا بالنقل على سبيل التشبيه المجازى حيث قال «بمنزلة» كذا وهى عبارة تفيد التشبيه قطعا، يوضحه قول الزمخشرى.

---

(١) شفاء العليل: (١- ٤٢٤).

(٢) شفاء العليل: (١٩٩).

«وهذه تمثيلات لنبو قلوبهم عن تقبل الحق، أو اعتقاده كأنها فى غلف وأغطية تمنع من نفوذه فيها.. ومج أسماعهم له كأن بها صمما عنه ولتباعد المذهبين والدينين كأن بينهم وبين رسول الله ﷺ وما هو عليه حجابا ساترا، وحاجزا منيعا من جبل أو نحوه فلا تلاقى ولا ترائى»[1].

قارن بين قولى الزمخشرى وابن القيم تجده قد اختصر عبارة الكشاف ولكن المعنى واحد عندهما.

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء: ٢٩].

يقول العلامة فى معنى هذه العبارة الحكيمة: «شبه الإمساك عن الإنفاق باليد إذا أغلت إلى العنق، ومن هنا قال الفراء: إنا جعلنا فى أعناقهم أغلالا: حسبناهم عن الإنفاق..»[2].

هذه العبارة التى قالها ابن القيم على قصرها لها وزن وتقدير فيما نحن بصدده. وكلامه صالح للحمل على الاستعارة التمثيلية. فهو إذن تأويل مجازى قاطع.

وكذلك ما رواه عن الفراء تأويل مجازى خالص فلم يبق عليهما إلا أن يسميا هذا مجازا.

﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

هذا وصف أجراه الحق على من أعرض وضل، وجعل الصدر ضيقا حرجا على المعنى الظاهر غير مراد، فلم ير الناس رجلا ضاق صدره وانكمش وصدور بعض الكفار أضخم من صدور بعض المؤمنين. ولهذا فإن العلماء ومنهم العلامة ابن القيم لم يبقوا اللفظ على ظاهره «ضيقا حرجا» فى هذه الآية، وصرفوه على مجرى الخطاب، ونقلوا فى ذلك كلاما مأثورا لكبار الصحابة. ويغنينا عن الإطالة كلام ابن القيم وما ضمنه من نقول، وهو: «والحرج هو الشديد الضيق فى قول أهل اللغة جميعهم، يقال: رجل حرَج وحرِج (إحداهما بفتح الراء والثانية

(١) الكشاف: (٣- ٤٤٢).
(٢) شفاء العليل: (٢٠٣).

بكسرها) أى ضيق الصدر.. وقال عبيد بن عمير: قرأ ابن عباس هذه الآية فقال: هل هنا أحد من بنى بكر؟ قال رجل: نعم. قال: ما الحرجة فيكم؟ قال: الوادى الكثير الشجر الذى لا طريق فيه. قال ابن عباس: كذلك قلب الكافر.

وقرأ عمر بن الخطاب الآية فقال: إيتونى رجل من بنى كنانة واجعلوه راعيا. فأتوه به. فقال عمر: يا فتى ما الحرجة فيكم؟ فقال: الشجرة تحدق بها الأشجار الكثيرة فلا تصل إليها راعية ولا وحشية. فقال عمر: كذلك قلب الكافر لا يصل إليه شيء من الخير»[1].

**• وقفة مع هذه النصوص:**

إن فى ما عزاه ابن القيم لابن عباس وأمير المؤمنين عمر رضى الله عنهما لدلالات قوية وواضحة على أن الصحابة البررة وإن لم يصرحوا باسم المجاز فهم ممن مهد له وتذوقه فى نظم الكلام الحكيم، وابن عباس وعمر لم يكونا يجهلان معنى الحرج فيما نعتقد وإنما سألا عن رجل من أهل البوادى الرعاة ليسمع منهما من حضر معنى أصل اللفظة. ثم ينزلان عليه ما عناه الحق سبحانه، وفى سؤال عمر وتحديده للرجل المطلوب سماعه دقة وفطنة. فقد قال: «واجعلوه راعيا» فهو لا يريد أى رجل من بنى كنانة وإنما يريد من اشتغل بالرعى؛ لأنه يعلم أنه أعلم من غيره بمعنى الحرج وبعد الإجابة شبه كل منهما قلب الكافر بما سمع فتمت المشابهة وظهر المراد إذ كل من المشبه - قلب الكافر - والمشبه به - الحرجة - فيه معنى الضيق بيد أنه - الضيق - فى المشبه به - الحرجة - أظهر وأبين؛ لأنه 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 أليفة ولا وحشية.

والاستعارة - هنا - تصريحية أصلية لجريانها فى اسم جنس على ما استقر عند البلاغيين من قواعد وأصول.

---

(١) شفاء العليل: (٢٢٧).

﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢].

وهذا وصف آخر أجراه الحكيم الخبير على من صد عن الدعوة واتبع 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 أسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادى

وعلى هذا المنهج نزل الله - سبحانه - من دعى إلى الإسلام 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»[1] فهذا تشبيه لجملة الكافر بجملة الميت. ثم قال مفصلا المعنى أروع تفصيل:

«فإذا مات القلب لم يبق فيه إحساس ولا تمييز بين الحق والباطل.. بمنزلة الجسد الميت، الذى لا يحس بلذة الطعام والشراب، ولا بفقدهما»[2]، وهذا تأويل مجازى - كما ترى - وإن لم يسمه المؤلف مجازا.

﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلاَلاً﴾ [يس: ٨].

هذا صدر الآية الثامنة من سورة «يس» وعجزها: ﴿فَهِيَ إِلَى الأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ﴾ [يس: ٨] وهى من أوصاف التنزيل الحكيم للمشركين، وقد حللها العلامة ابن القيم تحليلا بيانيا رائعا كل الروعة، لذلك نستعين على صدق ما قلنا بنقل كثير من عباراته التى أصاب بها المفصل فأجاد وأحسن، وأقنع وأمتع رحمة الله عليه:

فقد بدأ ببيان أصل المعنى المراد من قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلاَلاً..﴾ فقال: «قال الفراء: حبسناهم عن الإنفاق فى سبيل الله، وقال أبو عبيدة: منعناهم عن الإيمان بموانع»[3].

---

(١، ٢) شفاء العليل (٢٢٣) واستطرد المؤلف فبين لماذا وصف الله كتابه بأنه «روح» - و«نور» وخرج كل هذا على التشبيه المجازى لأن القرآن تحيا به القلوب. وتهتدى البصائر فهو روح ونور. انظر نفس الموضع المشار إليه آنفًا.

(٣) شفاء العليل: (٢٠٣)..

ثم أخذ مؤلفنا يوضح وجه الشبه أو الجامع بين المعنى المراد من الصورة المعبر بها عنه، ويستخرج أسرارها وغوامضها فيقول: «ولما كان الغل مانعا للمغلول عن التصرف والتقلب كان الغل الذى على القلب مانعا من الإيمان، فإن قيل: فالغل المانع من الإيمان هو الذى فى القلب، فكيف ذكر الغل الذى فى العنق[1]؟

قيل: لما كان عادة الغل أن يوضع فى العنق ناسب ذكر محله والمراد به القلب، كقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء:١٣] قال أبو إسحق: وإنما يقال للشىء اللازم: هذا فى عنق فلان، أى لزومه كلزوم القلادة من بين ما يلبس فى العنق، قال أبو على: هذا مثل قولهم: طوقتك كذا، وقلدتك كذا. ومنه قلده السلطان كذا: أى صارت الولاية فى لزومها له فى موضع القلادة ومكان الطوق»[2].

حرص المؤلف أن يورد ما قاله علماء اللغة فى معنى الغل وكيف كانت العرب تستعمله فى مخاطباتها وما يريدونه من هذا الاستعمال. وغير خاف أن من نقل عنهم المؤلف كلهم نحو نحواً بيانيًا فى الإيضاح، وأولو ذلك تأويلاً مجازيًا، فلقولهم؛ قلدتك كذا دلالة مجازية شبه فيها التكليف المنوط بالشخص بالقلادة. والجامع اللزوم كما قال أبو إسحق الذى ينقل عنه خطأ أنه ممن منع المجاز فى اللغة.

ثم يقول: «قلت: ومن هذا قولهم: قلدت فلانًا حكم كذا وكذا، فكأنك جعلته طوقًا فى عنقه. وقد سمى الله التكاليف الشاقة أغلالاً فى قوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف:١٥٧] فشبهها بالأغلال لشدتها وصعوبتها، قال الحسن: هى الشدائد التى كانت فى العبادة كقطع أثر البول، وقتل النفس فى التوبة.. وقال ابن قتيبة: هى تحريم الله سبحانه عليهم كثيراً مما أطلقه لأمة محمد ﷺ. وجعلها أغلالاً لأن التحريم يمنع كما يقبض الغل اليد»[3].

---

(١، ٢) شفاء العليل: (٢٠٣).

(٣) شفاء العليل: ؛(٣٠٣).

• **تعقيب:**

لم يخف العلامة ابن القيم شيئًا من موقفه من تجويز المجاز، وقد ساعده على ذلك ما أفصح عنه أقوال أئمة اللغة. فهاهم ومعهم ابن القيم قد أجمعوا على أنه لا أغلال حقيقة فى هذه الصورة وما ماثلها، وإنما تكاليف شاقة وقد نقلت الأغلال «الحديدية» من معناها الوضعى إلى معنى آخر بينها وبينه علاقة، وأن النقل كان على سبيل التشبيه، ولا تشبيه - هنا - حقيقى وإنما استعارة معتمدة على التشبيه وهى مجاز! فما الذى ننتظره منه أكثر من هذا؟!

إن مثله مثل من أنجب ولدًا ولكنه لم يسمه. فسماه آخرون. ووضع الاسم غير وجود المسمى. والاسم بدون مسماه لا شىء. ولكن المسمى قبل أن يوضع له الاسم موجود مستقل سواء سمى أو لم يسم.

ثم يواصل العلامة حديثه فيقول: «وقوله: فهى إلى الأذقان» قالت طائفة: الضمير يعود إلى الأيدى وإن لم تذكر، لدلالة السياق عليها. قالوا: لأن الغل يكون فى العنق فتجمع إليه الأيدى، ولذلك سمى: جامعه. وعلى هذا فالمعنى: فأيديهم أو إيمانهم مضمومة إلى أذقانهم. هذا قول الفراء والزجاج.

وقالت طائفة: الضمير يرجع إلى الأغلال، وهذا هو الظاهر، وقوله فهى إلى الأذقان: أى وأصله وملزوزة إليها، فهو غل عريض قد أحاط بالعنق حتى وصل إلى الذقن»[1].

• **وقفة مع هذا البيان:**

إن ما ذكره العلامة عن الطائفتين، وإن رجح هو القول الثانى فى عود الضمير إنما هو وترشيح للاستعارة؛ لأن فيه ملائمة لجانب المشبه به، وهو الأغلال دون المشبه، وهو التكاليف الشاقة أو الموانع المعنوية.

فسواء رجع الضمير إلى الأيدى، أو الأغلال فإن فيه تفصيلاً للصورة الحسية المشبه بها. ونذكر، ولا نمل هذا التذكير، أن العلامة ومن نقل عنهم من أئمة اللغة مجمعون على تشبيه الأمور الشاقة بالأغلال، وأن الأغلال نقلت من موضوعها اللغوى إلى هذا

(١) شفاء العليل: (٢٠٤).

المعنى المجازى، وهذه من أكبر الدلائل على أصالة المجاز، وإقرار العلامة ابن القيم بوروده لا فى اللغة فحسب، ولكن فى أرفع الكلام وأقدمه، وهو القرآن الكريم وأن هذا ليس تقولاً على الله بما لم يقل كما ذهب ابن القيم من قبل وهو يتصدى لمجوزى المجاز، ولو كان هذا كذبًا 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 الإقماح فى اللغة: رفع الرأس وغض البصر. يقال: أقمح البعير رأسه وقمح. وقال الأصمعى: بعير قامح إذا رفع رأسه عن الحوض ولم يشرب. قال الأزهرى: لما غلت أيديهم إلى أعناقهم رفعت الأغلال أذقانهم ورءوسهم صعدا، كالإبل الرافعة رءوسها»[1].

هذا كله حق وصواب، وقد استثمره العلامة ابن القيم فى الكشف عن جانب دقيق فى الصورة المشبه بها، ومهد لهذا بإيراد سؤال ثم أجاب فقال رحمه الله: «فإن قيل: فما وجه الشبه بين هذا وبين حبس القلب عن الهوى والإيمان؟

قيل: أحسن وجه وأبينه. فإن الغل إذا كان فى العنق واليد مجموعة إليه منع اليد من التصرف والبطش. فإذا كان - أى الغل - عريضًا قد ملأ العنق ووصل إلى الذقن منع الرأس من تصويبه، وجعل صاحبه شاخص الرأس منتصبه لا يستطيع له حركة».

**• وقفة مع هذا التفصيل:**

إن العلامة ابن القيم قد تقمص روح الإمام عبد القاهر الجرجانى فحلل الصورة التشبيهية تحليلاً رائعًا ممتعًا ومقنعًا كما ترى. حللها بذوق البلاغى الخبير بمرامى الكلام وإيحاءاته وظلاله. وفى تصريحه بوجه الشبه إقرار قاطع لا بتجويز المجاز، ولكن بأنه أحد الوسائل ذات الخطر فى فهم البيان وإدراك ما غمض من أسراره. ولو لم يكن فى حر كلام ابن القيم إلا هذا الموضع لكفى به دليلاً على إقراره بالمجاز، وإن هذا هو مذهبه وإن أنكره فى مواطن أخرى لأسباب ومبررات سنعرض لها بعد قليل. وبقى علينا أن نعرض ورود المجاز صريحًا فى حر كلامه، ثم نخلص إلى الأسباب التى حملته - رحمه الله - على الجمع بين العمل بالمجاز وبين إنكاره. وهذا أمر يدعو للتساؤل.

---

(١) شفاء العليل (٢٠٤) وانظر فى هذا المعنى: المفردات للراغب ومعجم مقاييس اللغة مادة «غل» وأساس البلاغة.

• **الدليل الثالث: ورود المجاز صريحًا فى حر كلامه:**

نقصد بورود المجاز صريحًا بلفظه ومعناه أن المؤلف تخطى فيه مرحلة التأويل إلى ذكر الاسم «المجاز» ونقصد بلفظه ومعناه أنه ذكر المجاز مصرحًا به مريدًا منه معناه الاصطلاحى لا معنى غيره مثل «المجاز» مضافًا إلى «ذى» مثلاً إحدى أسواق العرب فى الجاهلية، ولم يرد منه الطريق لأنه يسمى مجازًا.

ونقصد بحر كلامه أو كلامه الحر أنه لم يذكر المجاز مجاراة للقائلين به رادًا عليهم أو محاكيًا قولهم به، ولذلك لن نذكر ما ورد منه فى الوجوه الاثنين والخمسين التى ذكرها فيما تقدم ليجادل المجازيين ويبطل قولهم وهذا المقياس هو الذى راعيناه من قبل مع الإمام ابن تيمية حين ذكرنا ورود المجاز عنده صريحًا بلفظه ومعناه فى حر كلامه.

ومما يدخل معنا فى «حر كلامه» ما ذكره حكاية عن غيره مرتضيًا له ولم يرده أو يحترس أى احتراس يفيد أنه مجرد محاك. إذا اتضح هذا نقول: لقد ورد المجاز بالضوابط المذكورة كثيرًا عند الإمام ابن القيم، ومن ذلك.

• كلام ذكره عن السهيلى وناقشه فى بعض آرائه وسكت عن نقاشه فى المجاز، فصار مسلمًا به والسكوت واحدة من علامات الرضا. وإليك النص كاملاً:

• **قولهم للفعل مصدر هو مجاز:**

«قولهم للضرب ونحوه مصدر إن أريد بحروف مصدر: مصدر صدر بصدر مصدرًا فهو يقوى قول الكوفيين أن المصدر صادر عن الفعل مشتق منه، والفعل أصله، وأصله على هذا صادر، ولكن توسعوا فيه كصوم.. فى صائم وبابه. قال السهيلى هو على جهة المكان استعارة، كأنه الموضع الذى صدرت منه الأفعال. قلت: كأنه يعنى مصدورًا عنه لا صادرًا عن غيره. قال: ولابد من المجاز على القولين. فالكوفى يحتاج أن يقول: الأصل صادر فإذا قيل: مصدر قدر فيه حذف. أى ذو مصدر، كما يقدر فى صوم وبابه. ونحن نسميه استعارة من المصدر الذى هو المكان»[1].

(١) بدائع الفوائد: (١- ٣٠).

**• وقفة قصيرة:**

فى حكاية العلامة ابن القيم لكلام السهيلى هنا لم يبد أى اعتراض على المجاز الذى ذكره السهيلى مرة، ولا على الاستعارة التى ذكرها مرتين. مع العلم أن العلامة ناقشه مرتين - هنا - فى غير المجاز وغير الاستعارة. ومن يفهم من هذا أنه مقر بالمجاز لم يكن مخطئًا.

**• ومع السهيلى مرة ثانية:**

ووقف العلامة وقفة ناقدة لكلام أورده السهيلى مرة ثانية حول أن يضاف إلى الله - سبحانه - ما يوهم التشبيه. وكرر السهيلى لفظ المجاز مرات فلم ينقده فيه العلامة وإنما نقده فى معان أخرى لا صلة لها بنفى المجاز، وكلام السهيلى طويل فى هذا الشأن، وتعقب ابن القيم طويل مثله. ولذلك سنجتزئ مما قال بما قل ودل يقول ابن القيم ناقلاً كلام السهيلى: «قال السهيلى: إذا علمت هذا فاعلم أن العين أضيفت البارى فى قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] حقيقة لا مجازاً كما توهم أكثر الناس؛ لأنه صفة فى معنى الرؤية والإدراك. وإنما المجاز فى تسمية العضو بها، وكل شىء يوهم الكفر والتجسيم فلا يضاف إلى البارى تعالى لا حقيقة ولا مجازاً... ألا ترى كيف لم يضف سبحانه إلى نفسه ما هو فى معنى عين الإنسان كالمقلة والحدقة حقيقة ولا مجازاً نعم، ولا لفظ الإبصار؛ لأنه لا يعطى معنى البصر والرؤية مجردًا ولكنه يقتضى مع معنى البصر معنى التحديق والملاحظة ونحوهما»[1].

**• نقد ابن القيم لكلام السهيلى:**

نقد ابن القيم كلام السهيلى هذا من عدة وجوه، واستدرك عليه بعض الاستدراكات، وهو محق فيها، أعنى ابن القيم. وعزا مذهبه هذا إلى أنه نقله عن المعتزلة. ولكن لم يخطئه فى استعماله المجاز مع أنه ورد فى كلامه هذا أربع مرات[2].

(١) ينظر بدائع الفوائد (٢- ٣) ويفهم من كلام السهيلى أن العين حقيقة فى «الرؤية والإدراك» مجاز فى العضو. وهو موافق لمذهب من يقول: إن هذه الصفات حقيقة فى الخالق مجاز فى المخلوق.

(٢) بدائع الفوائد: (٢، ٣، ٤).

ومعنى هذا: أن العلامة ابن القيم لم ينازع السهيلى فى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز. فهذا - عنده - أمر مسلم. وسيأتى له شواهد من كلامه لا تقبل جدلاً ولا مكابرة.

ثم يستأنف حكاية كلام السهيلى فيقول: «ثم نعود لكلامه. قال: وكذلك لا يضاف إليه سبحانه وتعالى من آلات الإدراك الأذن ونحوها؛ لأنها فى أصل الوضع عبارة عن الجارحة لا عن الصفة التى هى محلها. فلم ينقل لفظها إلى الصفة - أعنى السمع - مجازًا ولا حقيقة، إلا أشياء وردت على جهة المثل بما يعرف بأدنى نظر أنها أمثال مضروبة نحو «الحجر الأسود يمين إلى فى الأرض» -«وما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن» مما عرفت العرب المراد به بأول وهلة. قال: وأما اليد فهى عندى فى أصل الوضع كالمصدر عبارة عن صفة لموصوف. قال:

يديت على ابن خضخاض بن عمرو بأسفل ذى الحداة يد الكريم

فيديت فعل مأخوذ من مصدر لا محالة. والمصدر صفة موصوف، ولذلك مدح - سبحانه - بالأيدى مقرونة مع الأبصار فى قوله: ﴿أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص: ٤٥] ولم يمدحهم بالجوارح؛ لأن المدح لا يتعلق إلا بالصفات لا بالجواهر»[1].

**• نقد ابن القيم لهذا الكلام:**

يذهب الإمام السهيلى - هنا - إلى أن المراد باليد مضافة إلى الله - سبحانه - معنى المصدر أو هى مصدر: يديت يدًا، بناء على القاعدة التى ذكرها من أن الجوارح والأعضاء لا تضاف إلى الله. ولم يرتض العلامة ابن القيم هذا الوجه ورد على السهيلى كلامه بأن «اليد» ليست مصدرًا وتضمن نقده حقيقتين مهمتين جدًا بالنسبة إلى ما نحن بصدده. أولاهما هى قوله: «قلت: المراد بالأيدى والأبصار -هنا -: القوة فى أمر الله، والبصر بدينه. فأراد أنهم من أهل القوى فى أمره والبصائر فى دينه، فليست من يديت إليه يدًا فتأمله».

(١) بدائع الفوائد: (٢، ٣، ٤).

**• وقفة مع هذه الحقيقة:**

الإمام ابن القيم، ومن قبله شيخه الإمام ابن تيمية يمنعان فى منهجهما الجدلى النظرى أن تطلق اليد ويراد بها القدرة أو النعمة. ويقولان إن هذا هو مذهب السلف.

وهنا يقرر العلامة ابن القيم أن المراد هى «الأيد والأبصار» فى الآية الكريمة أنهما ليستا مصدرًا ولا عضوين، بل القوى والبصائر. وهذا اعتراف منه صريح وحر بما يقوله خصومهم المجازيون، فانهدم كل جدل تقدم من ابن القيم فى هذا المجال. وثبت أنه من المجوزين لا من المانعين.؟!

وهذا من أقوى الدلائل التى نتمسك بها على أن لابن القيم - كشيخه - مذهبين فى المجاز:

**أحدهما:** جدلى نظرى هو فيه من أشد الناس منعًا للمجاز.

**وثانيهما:** سلوكى عملى هو فيه من أوضح الناس إقرارًا وتجويزًا.

أما الحقيقة الثانية التى اشتمل عليها نقده، فهى أنه لما قرر أن الأيد هنا بمعنى القوى استشعر اعتراض معترض حاصله: وهل كان العرب يفهمون من «الأيد» هذا الفهم، وإذا لم يكونوا يفهمون فكيف خوطبوا بما لم يعلموا؟!

ويجيب على هذا الاعتراض بأن العرب سواء من آمن منهم، ومن بقى على كفره كانوا يفهمون هذا المعنى. والدليل أن أعداء الدعوة كانوا لها بالمرصاد فلولم يكونوا يعلمون بهذا المعنى وأنه لا تلزم منه مشابهة الخالق لخلقه لقالوا لصاحب الدعوة: زعمت أن الله ليس كمثله شىء فكيف أثبت له يدًا وجارحه؟

ثم يقول بالحرف الواحد: «ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر علم أن الأمر كان فيها عندهم جليًا لا خفيًا. وأنها صفة سميت الجارحة بها مجازًا، ثم استمر المجاز فيها حتى نسيت الحقيقة. ورب مجاز كثر واستعمل حتى نسى أصله»[1].

---

(١) بدائع الفوائد: (١- ٤، ٥).

• **غنى عن التعليق:**

هذا النص بوضوحه غنى عن التعليق، استعمل فيه العلامة المجاز فى حر كلامه ولم ير فيه أية غضاضة أو تقولا وكذبا على الله. وإن كانت بينه وبين غيره مخالفة فهى ليست فى المجاز يكون أو لا يكون. ولكن غيره يقول: اليد 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 يجرؤ أن يقول بعد هذا: إن العلامة ابن القيم منكر للمجاز وليس له فيه مذهب آخر؟!

• **والمجاز أيضًا:**

أورد المؤلف ابن القيم كلامًا آخر للسهيلى حول إضافة العين لله سبحانه. قال فيه إن المراد من العين الرعاية والكلاءة فى قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] وفى قوله تعالى لنوح: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧].

والعلامة ابن القيم لم يرفض ما قرره السهيلى من معانٍ مجازية فى العين والأعين، وهذا دليل على اعتماده عنده، وإنما أخذ على الإمام السهيلى أنه لم يهتد لسر الإفراد فى «على عينى» والجمع فى «بأعيننا».

«معطل» كما قال هذا فى الرد على المعطلة.

فلو كان غير مقر بالمجاز لرد ما قاله السهيلى، ولإعتبره معطلاً من المعطلة كما سبق فى الرد عليهم.

وهذا يدل على أن الحملة على التأويل المجازى وعلى المجاز التى شنها المؤلف فى الوجوه الخمسين المتقدمة كان لها سبب طارئ عنده مثل شيخه وليس إنكار المجاز أصيلاً عندهما.

ونراه فى غضون كلامه - هنا - يقر بالمجاز مرة أخرى، وذلك عند الحديث عن قوله تعالى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [طه: ٤١] فقال فى معنى النفس: «وأما النفس فى أصل موضوعها إنما هى عبارة عن حقيقة الوجود، دون معنى زائد، وقد استعمل أيضًا من لفظها النفاسة والشىء النفيس، فصلحت للتعبير عنه سبحانه وتعالى بخلاف ما تقدم من الألفاظ المجازية..»[1].

لقد أقر العلامة هذا الكلام ولم يعترض عليه. فدل هذا على صحته عنده.

**• تجاوز حد الرضا إلى الإعجاب:**

قلنا إن الإمام العلامة ابن القيم لم يعترض على إيراد المجاز فى كلام الإمام السهيلى، بل إنه جاراه فى القول فى مسألة استعمال اليد بمعنى القوة والإبصار بمعنى البصيرة. وقد مر نصه فى ذلك منذ قليل.

والواقع أن العلامة ابن القيم لم يقف عند حد الرضا بكلام الإمام السهيلى فى المجاز، كما لم يقف عند حد مجاراته له فيه، بل تعدى هذا إلى ما هو أبعد منه وأرسخ. تعداه إلى حد الإعجاب به والثناء عليه فى عبارات هى أقطع ما تكون فى الدلالة على المراد منها.

فمرة قال: «وهذا من كلامه من المرقصات (؟!) فإنه أحسن فيه ما شاء»[2].

أليست هذه العبارة إعجابًا وأى إعجاب. ومع هذا نراه يأتى بما هو أبين منها على الإعجاب وحسن الثناء، وهو قوله فى نهاية عرضه لكلام الإمام السهيلى والتعليق عليه: «فتأمل ذلك فإنه من المباحث العزيزة الغريبة التى يثنى على مثلها الخناصر»؟![3].

أفبعد هنا يرتاب مرتاب فى أن الإمام ابن القيم ممن يقرون بالمجاز فى دخيلة أنفسهم، وأجروه دررًا غوالى على ألسنتهم، ودبجوه جليًا ناصعًا بأقلامهم؟

---

(١) بدائع الفوائد: (١- ٦).
(٢) بدائع الفوائد: (١- ٧).
(٣) نفس المصدر: (١- ٨).

• دعاء العبادة. ودعاء المسألة:

ومن المواضع التى أكثر فيها العلامة ابن القيم من ذكر المجاز فى حر كلامه ما عرف عنده وعند شيخه من قبل الإمام ابن تيمية بدعاء العبادة، ودعاء المسألة فعند الشيخ وتلميذه أن الدعاء نوعان: دعاء عبادة. ودعاء مسألة، واستجابة دعاء العبادة تكون حاصلة بالإثابة عليها ودعاء المسألة تكون استجابته بإعطاء الداعى مطلوبه وقد ذهب الشيخ الإمام ابن تيمية من قبل[1] إلى أن كلا من النوعين قد يتضمنهما لفظ واحد، فدعاء العبادة قد يتضمن دعاء المسألة. وقد أفاض الإمام ابن تيمية فى هذا الموضع المشار إليه.

وجاء تلميذه من بعده يردد مذهب شيخه باللفظ والمعنى. وفى غضون كلامه أورد المجاز مرتين ولم يعترض عليه، بل إن السياق يدل دلالة قطعية على إقراره به. وهذا نصه: «فعلم أن النوعين متلازمان - يعنى دعاء العبادة ودعاء المسألة - فكل دعاء عبادة مستلزم لدعاء المسألة، وكل دعاء مسألة متضمن لدعاء العبادة وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] يتناول نوعى الدعاء وبكل منهما فسرت الآية: قيل: أعطيه إذا سألنى، وقيل: أثيبه إذا عبدنى. والقولان متلازمان وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك فى معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه. بل هذا استعمال له فى حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعًا. وأكثر ألفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدًا من هذا القبيل»[2].

• معنى هذا الكلام:

ليس لهذا الكلام من معنى سوى الإقرار بالمجاز مثل الإقرار بالمشترك المعطوف عليه. وإنما النزاع هو مجرد مناقشة فى المثال بأنه ليس من المشترك ولا من المجاز. وبقى المشترك والمجاز بعيدين عن كل إنكار. وهذا لا يخالف فيه منصف وطبق نفس الفكرة على قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٨]

(١) انظر المبحث الخاص بابن تيمية من هذه الدراسة.

(٢) بدائع الفوائد: (١ - ٣).

فقد «فسر الدلوك بالزوال وبالغروب. وقال: وحكيا قولين فى كتب التفسير. وليسا بقولين، بل اللفظ يتناولهما معًا. فإن الدلوك هو الميل. ودلوك الشمس ميلها. ولهذا الميل مبدأ ومنتهى. فمبدؤه الزوال ومنتهاه الغروب، فاللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار لا تناول المشترك لمعنييه، ولا اللفظ لحقيقته ومجازه»[1].

فهذا كذاك. مناقشة فى المثال لا فى المجاز كائن أو غير كائن، أو هما منازعة فى بعض الفروع، والنزاع حول بعض الفروع لا يتطرق إلى الأصول وهذا موضع اتفاق بين النظار والباحثين.

**• منازعة فى مثال آخر:**

فى مباحث الأصوليين عرضنا فى إيجاز مسألة مهمة، وهى هل المصطلحات الشرعية كالصلاة والحج والصوم نقلها الشارع من المعنى اللغوى إلى المعنى الشرعى مراعيًا للعلاقة بين المعنيين الشرعى واللغوى.؟ أم نقلها نقلاً مبتوت الصلة بمعانيها اللغوية.؟

وتقدم أن فى هذه المسألة ثلاثة مذاهب: أحدها عرف بأنه مذهب المعتزلة، وهو أن الشارع استأنف وضعها فهى حقائق شرعية خالصة.

والثانى أن الشارع نقلها مراعيًا التشابه بين المعنيين، فهى وإن كانت حقائق شرعية لأن الشرع أضاف إليها شرائط لا تراعى فى المعنى اللغوى فهى مجازات فى عرف اللغة.

والثالث أنها نقلت غير مراعٍ فيها المعنى اللغوى. ورد هذا المذهب بأن فيه تعطيلاً للألفاظ[2].

وقد تناول العلامة ابن القيم هذه المسألة وأدلى فيها بدلوه، فقال: «وهذا التقرير نافع فى مسألة الصلاة، وأنها هل نقلت عن مسماها فى اللغة فصارت حقيقة شرعية منقولة، أو استعملت فى هذه العبادة مجازًا للعلاقة بينها وبين المسمى اللغوى؟ أو هى باقية على الوضع اللغوى وضم إليها أركان وشرائط؟

---

(١) بدائع الفوائد: (٣- ٣).

(٢) انظر (٤٩) من هذه الدراسة.

وعلى ما قررناه لا حاجة إلى شيء من ذلك، فإن المصلى من أول صلاته إلى آخرها لا ينفك عن دعاء. إما دعاء عبادة وثناء، أو دعاء طلب ومسألة وهو فى الحالين داع. فما خرجت الصلاة عن حقيقة الدعاء»[1].

**• وقفة مع كلام العلامة:**

ما قاله العلامة ابن القيم لا يصادر ما قاله سابقوه. وكل ما فى الأمر أنه أضاف إلى المذاهب الثلاثة المتقدمة مذهبًا رابعًا. ولكن العلامة نسى أو تناسى أمرًا عظيمًا، وهو أن الصلاة ليست كلها دعاء، والعبادة أعم من الدعاء فمنها الدعاء، ومنها غير الدعاء. فدلالة الصلاة على الدعاء تضمنية وليست مطابقية. فتسميتها دعاء تسمية الشيء 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 أخبث 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[2].

وهذا مثل سابقه لم ينكر فيه المجاز أصلاً. ففيه اعتراف ضمنى به عنده وعند أهل السنة.

**• تقرير مذهب أهل السنة:**

ويرد المجاز فى حر كلام الإمام ابن القيم فى تقرير مذهب أهل السنة فى الصفات. وهذا من خلال كلام طويل نقتصر على موطن الشاهد منه.

---

(١) بدائع الفوائد: (٣- ٦).

(٢) نفس المصدر: (١- ١٦٤).

**• القدر عند أهل السنة:**

يقول العلامة ابن القيم فيه: «والقدر عندهم قدرة الله تعالى وعلمه، ومشيئته. وخلقه، فلا تتحرك ذرة فما فوقها إلا بمشيئته وعلمه وقدرته. فهم المؤمنون بلا حول ولا قوة إلا بالله، على الحقيقة إذا قالها غيرهم على المجاز»[1].

**• قدرة الله وقدرة العبد عند أهل السنة:**

وفيها يقول العلامة: «.. وهو الهادى والعبد المهدى، وأنه المطعم والعبد هو الطاعم، وهو المحيى المميت، والعبد الذى يحيا ويموت. ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازًا»[2].

**• وقفة من هذين القولين:**

من فضول القول أن نشير - هنا - إلى أن كلام العلامة ابن القيم إنما هو مناقشة فى الفروع. فيروى عن أهل السنة أنهم يثبتون الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق على الحقيقة فى كلتا الجهتين. فليست هى حقيقة فى جهة مجازًا فى أخرى. وهو المذهب الثالث الذى 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. وإلا لما احتاج إلى أن ينص على الحقيقة لأن الأشياء إنما تتميز أكمل تميز بأضدادها.

**• وعند نفاة الأسباب:**

وتعرض لذكر المجاز فى حر كلامه عند رده على نفاة الأسباب.

ونفاة الأسباب هم الجبرية[3] الذين ينفون أسباب الأفعال ويقولون إن الله - وحده - هو الفاعل المختار المنفرد بالخلق والتأثير. فالطعام لا يشبع، والماء لا يروى، والنار لا تحرق، والسيف لا يقطع، وليست هى أسبابًا مؤثرة رتب الله عليها آثارها عند ملاقاتها ويقولون هذا هو التوحيد؟

---

(١، ٢) شفاء العليل: (١١٥).

(٣) انظر الفرق بين الفرق ومقالات الإسلاميين.

يشنع عليهم العلامة ابن القيم، ويقول فى ختام فصل عقده فى الرد عليهم: «فسمى الله - سبحانه - هذه كلها أسبابا، لأنها كانت يتوصل بها إلى مسمياتها، وهذا كله عند نفاة الأسباب مجاز لا حقيقة له، وبالله التوفيق»[1].

**• تعقيب قصير:**

أقول. ونحن نضم هذا النص إلى ما سبق من نصوص مماثلة أطلق فيها العلامة ابن القيم المجاز فى سياق لا يفهم منه الإنكار، وإنما يفهم من الإقرار، بدليل قوله مقابلا له: «لا حقيقة له» فهم منازعون فى تسمية الأسباب مجازا، وهى عند العلامة حقيقة، ومن يفهم من هذه النصوص غير هذا المعنى فقد حاد عن الصواب.

**• نص قاطع لكل حيلة:**

وبقى لدينا نص قصير، آثرنا أن نذكره فى ختام هذا المبحث لأنه قاطع الدلالة على تجويز ابن القيم للمجاز وأنه مقر به كأى مقر آخر، وفى هذا النص يقول بالحرف الواحد:

«المجاز والتأويل لا يدخلان فى النصوص، وإنما يدخلان فى الظاهر المحتمل له، وهنا نكته ينبغى التفطن بها، وهى أن كون اللفظ نصا يعرف بشيئين:

**أحدهما:** عدم احتماله لغير معناه وضعا، كالعشرة.

**والثانى:** اطراد استعماله على طريقة واحدة فى جميع موارده، فإنه نص فى معناه لا يقبل تأويلات ولا مجازا، وإن قدر تطرق ذلك إلى بعض أفراده، وصار هذا بمنزلة الخبر المتواتر لا يتطرق احتمال الكذب إليه وإن تطرق إلى كل واحد من أفراده بمفرده وهذه عصمة نافعة تدلك على خطأ كثير من التأويلات السمعيات التى اطرد استعمالها فى ظاهرها، وتأويلها والحالة هذه غلط فإن التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذا مخالفا لغيره ومن السمعيات فيحتاج إلى تأويله لتوافقها،

---

(١) شفاء العليل (٣٩٩) وفى موضع آخر ينفى أن تكون هذه استعارات ولم ينكر الاستعارة من حيث إنها استعارة.

فأما إذا اطردت كلها على وتيرة واحـدة صارت بمنزلة النص وأقوى، وتأويلها ممتنع فتأمل هذا»[1].

**• ألست معى؟**

أفلست معى فيمـا فهمت، أليس هذا كلام مقر بالمجاز، مـدل فيه بدلوه، فـهو لم يحك هذا عن غيـره، وإنما صدر عنه وهو حر مـختار، فـهو ليس مجرد مـقر بالمجاز، وإنما مشـرع له، ومسهم فى بعض أصوله وقواعـده، فأين دعوى الإنكار المطلق من هذا؟!

وفى نهاية هذه الجـولة بقيت أمامنا لقطة ذات شـأن، آثرنا أن نضعها فى خـتام الجولة؛ لأن فيها تصديقا لكل مـا تقدم من دلائل مختلفة على أن الإمام ابن القيم كان مقرا بالمجاز.

وفى هذه اللقطة يقول الإمام العلامة تحت عنوان بارز هو:

**• فائدة:**

من ادعى صـرف لفظ عن ظاهره إلى مـجـازه لم يتم له ذلك إلا بعـد أربعـة مقامات:

**أحدها:** بيان امتناع إرادة الحقيقة.

**الثانى:** بيان صـلاحيـة اللفظ لذلك المعنى الذى عينه، وإلا كـان مفـتريا على اللغة.

**الثالث:** بيان تعيين ذلك المحمل إن كان له عدة مجازات.

**الرابع:** الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة فمن لم يقم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعـوى باطلة. وإن ادعى مجرد صرف اللفظ عن ظاهره ولم يعين له محملا لزمه أمران:

**أحدهما:** بيان الدليل الدال على امتناع إرادة الحقيقة.

---

(١) بدائع الفوائد: (١-١٥).

والثانى: جوابه عن المعارض[1].

• **تعقيب مهم:**

هذا النص يعتبر وثيقة من أبرز الوثائق على أن الإمام ابن القيم كان مقرا بالمجاز، بل لم يكن مجرد مقر، وإنما كان ممن أسهم فى وضع قواعد المجاز بدليل هذا النص والذى قبله.

**احتمال بعيد... وجوابه معلوم:**

قد يقول قائل: إن سلم لكم الاستشهاد بما نقلتموه عن الإمام ابن القيم من قبل، فلن يسلم لكم الاستشهاد بهذا النص؛ لأن الإمام 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 مرامى الكلام ومقاصد المتكلمين، فالإمام ابن القيم لا يفهم من كلامه هذا أنه منكر للمجاز. ودليلنا نفى القول الذى ورد فى الاحتمال، وهو: «من ادعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه» فكلامه منصب على لفظ غير معين ومعلوم أن الصرف عن الظاهر لا يدخل كل الألفاظ بل يدخل بعضها دون بعض، وإلا لادعينا أن اللغة كلها مجاز ولضاعت الحقيقة، وهذا قول فاسد.

والعلامة ابن القيم ممن يعرفون ماذا يقولون، وماذا يعنون مما يقولون، ولو كان قصده إنكار المجاز - هنا - فقال:

«من ادعى صرف الألفاظ، أو صرف اللفظ. فيخرج بالإنكار من الجزئيات إلى الكليات».

ولكنه لم يقل غير: من ادعى صرف لفظ. يعنى: أى لفظ. وهذا كلام صادق؛ لأن من يقول هذا اللفظ مجاز طولب بما صوره العلامة ابن القيم، فإن

---

(١) بدائع الفوائد: (٤-٢٠٥).

بين ما طولب به كان كلامه صحيحا، وسلمنا له بصحة الصرف من الحقيقة إلى المجاز.

وإن لم يبين لم نسلم له مع اعترافنا بأن الحقيقة حقيقة فى مواضعها والمجاز مجاز فى مواضعه غير منكرين لواحد منهما.

**السؤال الخاتم:**

وصلنا الآن إلى السؤال الخاتم، فقد عرفنا أن الإمام ابن القيم قد أنكر المجاز من خلال أكثر من خمسين وجها.. ثم نقلنا عنه تأويلات مجازية وردت فى كلامه مرات، وذكرنا صورا متعددة لورود المجاز فى حر كلامه صريحا بلفظه ومعناه بل إنه احتج به مرات فى أخطر القضايا العقدية، وهى مسألة الصفات، فكيف يفسر هذا التناقض فى أعمال علم من أعلام الأمة، وشامخ من أبرز شوامخها؟!

**والجواب فى إيجاز:**

ليس لهذه الظاهرة من تفسير إلا ما فسرنا به سلوك شيخه من قبل، الإمام أحمد بن تيمية.

فالرجلان مقران بالمجاز، وإنما أنكراه فى مواقف طارئة غير أصيلة لما رأيا مصلحة فى إنكاره، أنهما أرادا أن يحدا من فوضى التأويل التى وصلت عند بعض الطوائف إلى حد التعمية والإلغاز، وعبث بعض رءوس تلك الطوائف بحرمة النصوص وكادوا يفقدون الناس الثقة فى ظواهر الألفاظ والتراكيب ودلالاتها، وقد عرضنا من قبل نماذج منها، وبخاصة تفسير محيى الدين بن عربى، من رءوس الصوفية، وبعض غلاة الشيعة، الذين أساءوا إلى أقدس النصوص وهو القرآن الكريم، فالذين كذبوا نوحا صاروا بفوضى التأويل كراما بررة، وبقرة بنى إسرائيل المأمور بذبحها صارت عائشة أم المؤمنين؟!

والذين خاضوا فى تأويل الصفات الإلهية أتى بعضهم بالأعاجيب هذه الظواهر هى التى حملت الشيخين الجليلين على أن ينكرا المجاز وإن كانا مقرين به، وهما

فقيهان بارزان، وسد الذرائع عند الفقهاء وبخاصة المجتهدين منهم سلاح ماض فى وقف الأخطار ودرء الفتن والمفاسد.

والإمام ابن القيم قد تصدى لهذه الفرق، وأرل صواعقه على الجهمية والمعطلة، ثم جمع الجيوش الإسلامية لغزو المعطلة والجهمية. والمجاز ليس عقيدة حتى يرمى منكرها بالفسق أو الكفر.

وتقييد المباح إذا دعت إليه ضرورة مباح. هذا هو الذى اعتقدناه وندين الله به، وهو أسلم منهج يفسر به موقف هذين الشيخين الجليلين، هما مقران بالمجاز، نعم ما فى ذلك من شك، ثم أنكراه، نعم ما فى ذلك من شك؟ ولكن الفرق كبير بين إقرار هو الأصل، وإنكار اتخـذ وسيلة لدفع ضرر، وسـدا لمنافذ خطر ومن يدعى غير ذلك فعليه الدليل، وفوق كل ذى علم عليم.

****