

الدكتور

عَلِيٌّ مُحَمَّدٌ حَسَنُ الْعَمَّارِي

الحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ



مَكْتَبَةُ وَهْبَةِ

عِشَّةُ الْجُمُهوريةِ رَعَايَةِ الْقَاهِرَةِ

ت ٢٣٩١٧٤٧٠ فاكس ٢٣٩٠٣٧٤٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ﴾

صدقة الله العظيم

الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم

جمهور العلماء على أن المجاز بجميع أقسامه واقع في القرآن الكريم ،
وقليل منهم من أنكر ذلك .

ويبدو أن هذا الإنكار قديم ، وإن لم أقف على نص قديم في ذلك ، ولكن
ذكر أن مؤرجا السدوسي ألف كتاباً على منكري المجاز ، وذكر الجاحظ أن
ابن حائك وجهلة الصوفية ينكرون المجاز في القرآن ، ويفسرون بظاهر اللفظ .
وقد نسب هذا المذهب لجماعة من المتقدمين منهم داود الظاهري ، وابنه
محمد ، وأبو العباس الطبري المعروف بابن القاص من الشافعية ، وابن خويز
منداد من المالكية ، وأبو مسلم الأصبهاني من المعتزلة ، ونسبه ابن القيم
الجوزية لأبي إسحق الإسفرائيني ، ولمنذر بن سعيد البلوطي العالم الخطيب
الأندلسي ، وذكر أنه ألف كتاباً في نفيه . ورد ما حكاه القاضي أبو يعلى وابن
عقيل وهما من كبار علماء الحنابلة - من نسبة القول بالمجاز في القرآن للإمام
أحمد بن حنبل ، وذكر أن المجاز إنما وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء
والصفات وأن هذا (الطاغوت) - كما يسميه - لهج به المتأخرون ، والتجأ إليه
المعطلون ، وجعلوه جنة يترسون بها من سهام الراشقين ، ويصدون به عن
حقائق الوحي المبين .

أما الظاهرية فيكفي ما قاله في حقهم إمام الحرمين : (والمحققون من
علماء الشريعة لا يقيمون لأهل الظاهر وزناً) ^(١) .

وأما ابن خويز منداد فقد رماه ابن حزم الظاهري بأبدة من آوابده ، إذ وصفه
بعدم التمييز ، وبالجهل ، وقال إنه رجل من المالكيين يقول : إن للحجارة عقلاً ،

(١) طبقات الشافعية ٢/٢٨٩ . ط الحلبي .

أخذًا من قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ أَلْمَاءً وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ حَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ (البقرة: ٧٤) . قال ابن حزم : ولعل تمييزه يقرب من تمييزها ، ويجعل ابن حزم هذا وأمثاله ممن قال الله فيهم : ﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضْلُ سَبِيلًا ﴾ (الفرقان: ٤٤).

أما مقالة أبي مسلم الأصفهاني ، وأبي إسحق الإسفرائيني ؛ فلم نقف على شيء من ذلك ، وإن كان الفخر الرازي يقول : وأبو مسلم حسن القول في التفسير ، ولكنه مع ذلك أعرض عن رأيه في إنكار المجاز ، ولم أعثر على نص نقله الرازي في تفسيره عن أبي مسلم في هذا الأمر مع أنه كثير النقل عنه . واشتهر القول بإنكار المجاز عن ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم الجوزية ، ولابن حزم كلام في هذا الشأن . وسأناقش كل واحد من هؤلاء على حدة .

وقبل أن آخذ في مناقشة ما قالوه أذكر إن ممن ألفوا في مجاز القرآن الشريف الرضى ، والعز بن عبد السلام ، وأفرد له ابن قتيبة فصلاً في كتابه (تأويل مشكل القرآن) وكل الذين ألفوا في إعجاز القرآن من متقدمين ومتأخرين عرضوا للمجاز كحقيقة ثابتة .

ومنهم من عرض بعض الأدلة على إثباته ، كالآمدي من علماء الأصول ، وابن الأثير من علماء البلاغة والأدب .

وسأضمن كل ما قاله هذان وغيرهما من العلماء مناقشة المنكرين لورود المجاز في القرآن الكريم .

أولاً : ابن حزم

مع أن ابن حزم (ظاهري) متعصب لهذا المذهب ، يجاهر به ، ويدافع عنه ، فإنه لم يسلك هنا مسلك الظاهرية الذين كثر النقل عنهم أنهم ينكرون المجاز في القرآن ، فقد قال به ، وإن خالف الجمهور أيضاً .

وقد أصل لرأيه أصلاً ، ففرق به بين الآيات التي يقول الجمهور إنها كلها من قبيل المجاز ، ويقول الأقلون إنها كلها حقائق لا مجاز فيها ، فقال هو بالمجاز في بعضها ، ونفاه عن بعضها الآخر .

قال : كل كلمة نقلها الله تعالى عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر ، فإن كان تعالى تعبدنا بها قولاً وعملاً كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا ، وغير ذلك فليس شيء هذا بمجاز ، بل هو تسمية صحيحة ، واسم حقيقي ، لاز مرتب حيث وضعه الله تعالى .

وأما ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به دون أن يسميه بذلك الاسم ، فهذا هو المجاز ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ (الإسراء: ٢٤) فإنما تعبدنا الله تعالى بأن نذل للأبوين ونرحمهما ، ولم يلزمنا تعالى قط أن ننطق - ولا بد - فيما بيننا بأن للذل جناحاً . وهذا لا خلاف فيه ، وليس كذلك الصلاة والزكاة والصيام ، لأنه لا خلاف في أن فرضا علينا أن ندعو إلى هذه الأعمال بهذه الأسماء بأعيانها ولا بد . وبالله التوفيق^(١).

وقد اعترف ابن حزم بأن الله سبحانه (نقل) الكلمة عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر ، أي أن الكلمة في وضعها الجديد تؤدي معنى آخر جديداً غير

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٤/٤١٣ . وما بعدها .

ما كانت تؤديه في لغة العرب ، ولا معنى للمجاز إلا هذا . وهو تعريف ابن حزم نفسه ، حيث يقول : والمجاز ؛ وهو في اللغة ما سلك عليه من مكان إلى مكان ، وهو الطريق الموصل بين الأماكن ، ثم استعمل فيما نقل عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر^(١) .

فلا معنى - إذا - للتفرقة بين النوعين ، ما دام النقل في كل منهما ، وغاية ما يقال ؛ هو ما اصطلح عليه علماء البلاغة ، من أن الكلمات في النوع الأول صارت حقائق شرعية ، وإن لم تخرج عن كونها مجازات في اللغة .

وبذلك تحقق لنا المنهج العلمي السليم ، فلم نفرق بين المتماثلات من حيث اللغة وفرقنا بينها من حيث النظر إلى صنيع الشارع .

وسبيل ابن حزم في القول بالمجاز أن يكون معه يقين بالنقل ، وذلك بوساطة دليل من نص أو إجماع أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر ، وحينئذ يجب الوقوف عند هذا الدليل .

فإذا لم نجد دليلاً على نقل الاسم ؛ لا يحل لمسلم أن يقول : إنه منقول ، ذلك أن كل خطاب خاطبنا الله به أو رسوله فهو على موضوعه في اللغة ، ومعهوده فيه ، تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ (إبراهيم: ٤) .

فإذا وجد نص أو إجماع أو ضرورة حس تشهد بأن الاسم قد نقله الله تعالى أو رسوله ﷺ أخذناه على ما نقل إليه .

ولم يمثل ابن حزم لما نقل ، ودليله النص أو الإجماع ولكنه مثل كثيراً لما كان دليله (ضرورة حس) ، وهو ما يسميه علماء البلاغة قرينة المجاز .

ذكر أن كلمات (الشريعة ، والسنة ، والكفر ، والشرك ، والإيمان) كلها منقولة عن موضوعها في اللغة إلى معانٍ أخرى ، واستشهد لذلك بآيات من

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٤/٤٥١ .

الشعر العربي تبين المعاني الأولى لبعض هذه الكلمات ، وكأنه بذلك يقول - وإن لم يصرح - إن ورود هذه الكلمات في القرآن الكريم من قبيل المجاز .

ولنأخذ مثلاً كلمة (الشريعة) . وقد وردت في قوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ﴾ (الشورى: ١٣) . قال : وأصلها في اللغة : الموضع الذي يتمكن فيه ورود الماء للراكب والشارب من النهر . قال امرؤ القيس :

ولما رأت أن الشريعة همها وأن البياض من فرائصها دامي
تيممت العين التي عند ضارج يفيء عليها الظل عرمضها طامي
ثم ذكر ابن حزم آيات من القرآن الكريم ، خرج بعضها على الحذف ، وبعضها على الحقيقة ، وبعضها على المجاز ، وكل هذه الآيات كانت مشار جدل بين القائلين بالمجاز في القرآن . والنافين له :

١- ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾ (يوسف: ٨٢) .

نقل ابن حزم أن بعض العلماء قدر كلمة (أهل) في الموضعين ، وبعضهم قال : إن يعقوب نبي فلو سأل العير أنفسها ، والقرية نفسها لأجابته .

واكتفى بالنقل ، وكأنه رأيه . وسيأتي كلام في هذه الآية ، نتركه لموضعه .

٢- ﴿ فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ ﴾ (الكهف: ٧٧) . والشاهد هنا في : (جداراً يريد) حيث أسندت الإرادة للجدار ، وهي من خصائص الإنسان ، وقد علمنا بضرورة العقل أن الجدار لا إرادة له - هذه الإرادة المعهودة التي لا يقع اسم إرادة في اللغة على سواها .

قال ابن حزم : فلما وجدنا الله تعالى قد أوقع هذه الصفة على الجدار الذي ليس فيه ما يوجب هذه التسمية ؛ علمنا يقيناً أن الله عز وجل قد نقل اسم الإرادة في هذا المكان إلى ميلان الحائط ، فسمي الميل إرادة .

وقد أنشد أبو بكر محمد بن يحيى الصولي في نقل اسم الإرادة عن موضوعها في اللغة إلى غيره قول الراعي :

في مهمه قلقته به هاماتها قلق الفؤوس إذا أردن نصولا

وذكر أبو بكر الصولي - رحمه الله - أن ابن فراس الكاتب - وكان دهرياً - سأله في هذه الآية ، فأجابه أبو بكر بهذا البيت .

والنافون للمجاز يذكرون في هذه الآية توجيهين :

الأول : أن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يحدث في الجدار إرادة ، فالإرادة هنا حقيقة لا مجاز .

وقد أجاب (ابن حزم) وغيره عن هذا ، بأن كل ما لم يأتنا به نص أنه تعالى خرق فيه ما قد تمت به كلماته من المعهودات ، فهو مكذب ، كما أن كل مدع ما لم يأت بدليل فهو مبطل .

الثاني : أن الإرادة نوعان - على الحقيقة - إرادة الإنسان ، وإرادة الجدار ، وما دام الله سبحانه وتعالى قد أثبت للجدار إرادة ؛ فعلينا أن نعتقدها على سبيل الحقيقة ، وليس بصحيح أن الإرادة خاصة بالإنسان .

وهذا التوجيه جار - عندهم - في كل ما قال المبتنون فيه بالمجاز ، على أساس أن اللفظ نقل عن معناه الأول إلى معنى ثان - وسنناقش هذا الرأي في موضع هو أملك به .

٣- قال : وأما قوله تعالى : ﴿ وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ﴾ (البقرة: ٩٣) فإنما عنى تعالى (حب العجل) .

وبذلك أخرج ابن حزم هذه الآية من باب المجاز ، لأن تقدير المضاف يدخل في باب الحذف ، وهو ليس بمجاز ، وهذا ما يحاوله النافون للمجاز في كل ما يمكن فيه استقامة الكلام بتقدير محذوف . ولا يعترفون بما سماه المتأخرون (المجاز بالحذف) .

ولكن نرى ابن حزم هنا ترك عن سهو أو عن عمد كلمة (أشربوا) ، وأظن أنه لو نظر فيها لقال بالمجاز . ولكن لا أدري لِمَ أهمل القول فيها ، وهي منه على طرف الثمام - كما يقولون ؟ ولو كان من القائلين بنفي المجاز مطلقاً لقننا : لعله تركه قصداً ، مع ما نعلم من قدرة ابن حزم على الجدل والتخريج والتأويل .

٤- ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتَ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ٣٠) . يرى ابن حزم أن قول جهنم هنا حقيقة .

٥- قوله تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ تَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ (الأحزاب: ٧٢) .

يجوز ابن حزم في عرض الأمانة ، وإبابة السموات والأرض ، وإشفاقهن من حمل الأمانة بأن يكون ذلك على الحقيقة ، وأن الله تعالى وضع فيها التمييز . إذ خيرها فلما أبت حمل الشرائع وأشفقت من تحمل الأمانة سلبها إياه ، وسقطت الكلف عنها .

قال : وممكن أن يكون على نقل اللفظ أيضاً ، والمراد بذلك أنها لم تحملها ؛ إذ لم يركب الله تعالى فيها قوة الفهم والعقل ، ولا النفس المختارة المميزة ، وهذا موجود في كلام العرب وأشعارها ، فإن العرب تقول إذا أرادت أن تمدح : أبى ذلك سؤددك ، وإذا أرادت أن تذم : أبى ذلك لؤمك . أي إن سؤددك غير قابل لهذه الفعلة ؛ لمضادتها له . وكذلك في الذم : أي إن لؤمك غير قابل لهذه المكرمة ؛ لمضادتها له . إلا أن الأول أصح ، وبه نقول .

قلت : وقد نسي ابن حزم ما قاله آنفاً بأننا لا نقول إن الله تعالى خرق العادة إلا بنص - فكيف ؟! كيف قال به لا بغيره في (قول جهنم) ، وصححه واعتبره رأياً له في إبابة السموات والأرض وإشفاقهن ؟! وهو في الحقيقة - أعني اشتراطه النص في خرق العادة - كلام شديد .

ولما أحس ابن حزم أن تجويزه النقل في الآية الثانية يناقض قوله في الآية الأولى ؛ أخذ يفرق بين (قول جهنم) وبين (إبابة السموات والأرض) ، ولكنه - كما سترى - لم يبلغ من ذلك أرباً ، ولم يشفق غليلاً ، بل كل ما فعله أنه أكد الوجه الذي عدل عنه في آية (ق) ولم يرتضه رأياً له ، ولم يصححه في آية (الأحزاب) .

قال : وإنما فرقنا بين هذا الوجه وبين ما قلناه آنفاً في إنطاق جهنم ؛ لأن كلام الله عز وجل كله عندنا بيان لنا ، وجار على معهود ما أوجبه فهمنا بإدراك عقولنا وحواسنا ... وحضنا تعالى على التفكير والتدبر للقرآن ... وكل ذلك لا يكون إلا بما تميزه عقولنا لا بما يضادها .

والحق أنني لم أفهم ما يعنيه ابن حزم من ذلك إلا أنه يريد أن يقول : إن التفريق بين الوجهين أمر أدركته عقولنا وحواسنا ، وهو كلام لا وزن له في معرض المناظرة والجدل .

ثم قال : (فلما صح ذلك كله ، وأدانا التدبر والبصر والسمع والعقل إلى أن السموات جمادات لا تعقل وأن الأرض كذلك ، وأن حد النطق هو التمييز للأشياء . وأن التمييز لا يكون إلا في حي ، وأن الحي هو الحساس المتحرك بإرادة ، وأن المميز هو بعض الحي لا كله .. لما كان كل ذلك ؛ علمنا أن اللفظة التي أخبرنا بها تعالى عن هذه الأشياء التي ليست أحياء لفظة منقولة عن معهودها) .

وهل (جهنم) عند ابن حزم تعقل وتميز ، وأن هذا هو ما يؤدينا إليه التدبر والتفكير .

وقد احتد ابن حزم - هنا - وعنف ، وكأنه ينازل خصماً ، فرمى بالحجارة الصم . فعنده أن من تعدى هذه الطريقة - يعني طريقته في الفهم - فهو يريد إطفاء نور الله تعالى الموضوع فينا ، وينبغي أن يتهم في دينه ، وسوء أغراضه ، فإن سلم من ذلك فلا بد من وصمة في عقله أو قوة في جهله .

وهي - كما ترى اتهامات خطيرة - لأن الذي لا يرى رأيه قد (أراد إخراج الأشياء عن حقائقها في المبادئ ثم عن حقائقها في المعاهد).

ولكن ابن حزم شعر بأن هذا الحماس للوجه الثاني لا يتفق مع ترجيحه للرأي الأول ، فأوضح أنه يرد على الذين يقولون إن السموات والأرض باقية على نطقها إلى اليوم ، والحق - عنده - أن الله سبحانه سلبها النطق بعد أن أبت قبول الأمانة .

على أننا إذا رجعنا إلى الأصل الذي أصَّله ابن حزم وبنى كلامه عليه ؛ حكمنا بأن نطق جهنم ، وإبائية السموات والأرض ، وإشفاقهن ، من قبيل المجاز .

ذلك أن الله سبحانه لم يتعبدنا بأن نقول : (تنطق جهنم ، أو أبت السموات والأرض حمل الأمانة) على حد ما تعبدنا بلفظ الصلاة والزكاة ، وأن ندعو الناس بهذين الاسمين ونحوهما .

ولا أدري ما الذي حمل ابن حزم على كل هذا اللف والدوران ؟ والنهج أمامه واضح ، والطريق معبدة ، وهي حمل كل ذلك على المجاز ، والبرهان هو - ضرورة الحس - كما يقول - فالعقل يرشدنا إلى أنه لا إرادة للجدار ولا نطق لجهنم ، ولا إبائية ولا إشفاق للسموات والأرض والجبال على الحقيقة ، لأن كل هذه المعاني من خصائص الحي المميز ، ولا حياة في هذه المذكورات ولا تمييز .

٦- وعرض ابن حزم لابن خويز منداد - كما ذكرت آنفًا - ولرأيه في قوله تعالى في الحجارة : ﴿وَأَنَّ مِنْهَا لَمَّا يَهْبِطُ مِنْ حَشِيَّةِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٧٤) من أن للحجارة عقلاً .

قال ابن حزم بعد أن سلق الرجل بلسانه الحاد : (ونحن نقول : إن من العجب العجيب استدلال هذا الرجل بعقله على أنه لا يخشى الله تعالى إلا ذو عقل ، فهلا استدل بذلك العقل نفسه على ما شاهد بحسه من أن الحجارة

لا عقل لها ؟ وكيف يكون لها عقل وتمييز والله تعالى قد شبه قلوب الكفار التي لم تنقد إلى معرفته عز وجل بالحجارة في أنها لا تدعن للحق الوارد عليها فكذب الله تعالى في نفيه المعرفة عن الحجارة نصًّا إذ جعلها تعالى بمنزلة قلوب الكفار في عنود تلك القلوب عن الطاعة له عز وجل ، فكيف يكون للحجارة عقل وتمييز بعد هذا ؟ .

ثم أخذ يستدل على أنه ليس للحجارة تمييز بما أقر الله ذلك في نفوسنا بما وضع فيها من التمييز إقراراً صار من أنكر شيئاً منه ربما آل به إلى أن تسقط عنه الحدود ، وتسقط عنه الشرائع ، ويصير في محل من لا يخاطب .

ومن الأدلة التي ساقها على أن الحجارة لا عقل لها ولا تمييز ما جاء على لسان سيدنا إبراهيم - عليه السلام - : ﴿ لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴾ (مريم: ٤٢) . وإنما كان يعبد الحجارة .

وعنده أن الخشية منقولة عن موضوعها في اللغة إلى صفة أخرى ، وهي تصريح الله تعالى الحجارة كيف شاء ، إذ الخشية المعهودة عندنا هي الخوف من وعيد الله عز وجل ، والائتمار لأمره تعالى ، والحجارة خالية بيقين من كل ذلك .

٧- وطبيعي أن يجيز ابن حزم المجاز في حديث رسول الله ﷺ ، فهو يرى أن (بحرا) في قوله ﷺ في الفرس : إن وجدناه لبحرا . و(قوارير) في قوله ﷺ في النساء : أرفق بالقوارير . وكذلك كلمة (قوارير) في قوله تعالى : ﴿ قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ ﴾ (الإنسان: ١٦) يرى أن كل هذه الألفاظ منقولة عن موضوعها في اللغة . والقوارير - في رأيه - ما كانت من زجاج .

٨- يرد بشدة من يقول : إن المراد بالثياب في قوله تعالى : ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾ (المدثر: ٤) القلب .

لأنه - كما يقول - لا دليل على النقل هنا ، وقد كرر وأكد أنه لا يحل لمسلم أن يقول في لفظة لم يأت نص ولا ضرورة حس بأنه منقولة عن

موضوعها . أن يقول : إنها منقولة . وليس لأحد أن يصرف كلاماً عن وجهه إذا لم يصرفه الله تعالى ، ولا رسوله ﷺ .

وبعد أن تكلم عن التشبيه كلاماً لا غناء فيه ، قال : (وهذا الذي قلناه في المجاز والتشبيه هو عين الحقيقة بالبراهين التي ذكرنا . لم نترك فيه علة لمتعقب منصف . وبالله تعالى التوفيق) .

قلت : ومن أسف أن كثيراً من علمائنا لا يفتأون يكررون كلمة ابن حزم هذه كأنه لا علم إلا ما علموه . وقد رأينا أن في كلام ابن حزم علة أي علة لمتعقب منصف .

ثانياً : ابن تيمية

الشيخ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية إمام من أئمة المسلمين عاش ما بين سنتي ٦٦١ ، ٧٢٨ هـ في عصر كله قلق واضطراب من النواحي السياسية والاجتماعية والفكرية ، ولكنه كان زاخراً بالعلم والعلماء ، وإن كان أكثر العلماء - في ذلك العصر - يدورون في فلك العلماء السابقين من أصحاب المذاهب الفقهية ، ومن أصحاب المذاهب الكلامية ، وقد عاش أكثر حياته في الشام ، وقضى جزءاً منها في مصر ، وجرت له محن معروفة ، وكان له في كثير من الفروع آراء خاصة ، وكذلك كان في العقيدة يؤثر مذهب السلف .

ولعله أشهر عالم رفض القول بالمجاز ، واحتج لمذهبه هذا ، وناقش بعض العلماء الذين احتجوا لإثبات المجاز ، وفي القرآن بصفة خاصة . وقد نشرت أقواله في هذا الموضوع ، في كتاب الفتاوى فيما يقرب من مائة صفحة .

وجماع رأيه هذا في قوله : (لا يوجد للقائلين بالمجاز قول ألبتة ، بل كل أقوالهم متناقضة وحدودهم والعلامات التي ذكروها فاسدة ، إذ كان أصل قولهم باطلا ، فابتدعوا في اللغة تقسيماً وتعبيراً لا حقيقة له في الخارج ، بل هو باطل ، فلا يمكن أن يتصور تصورًا مطابقاً ، ولا يعبر عنه بعبارة سديدة)^(١) .

وهذه عبارات تدل على عصبية واضحة ، وعلى منهج عنيف في رد قول الخصوم ، لا لين فيه ولا هوادة ، بل حسم وبت وقطع ... وما شئت من هذه المعاني .

(١) الفتاوى ٤٨٥/٢ .

ولا شك أن الذي حمل الشيخ على ذلك ؛ هو تأييد مذهبه الكلامي ، الذي يتمثل في التسليم تسليماً مطلقاً بظاهر كل ما وصف الله به نفسه ، وكان من أبرز ذلك مسألة استواء الله تعالى على عرشه ، هذه المسألة التي جرّت على الشيخ وعلى أتباعه محناً قاسية ، والشيخ يتبع فيها مذهب السلف الذي عبر عنه الإمام مالك - رحمه الله - بقوله لرجل سأله عنه : (الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، وأراك رجل سوء) .

ويبدو أن خصوم الشيخ تزيدوا ، وادعوا عليه ما لم يقل ، حتى ادعوا عليه أنه يعتقد أن الله على العرش حقيقة ، وأنه يشار إليه بالإشارة الحسية ، وأنه يتكلم بحرف وصوت .

ولما كان مذهب الخلف هو التأويل في هذه المسألة وما أشبهها ، مما جاء في القرآن الكريم ، من وصف الله تعالى بصفات لا تليق به في نظرهم على حقيقتها ، نحو المكر والمحبة والانتقام والخداع ، ولما كان التأويل يقوم أساساً على المجاز - لما كان الأمر كذلك اشتد ابن تيمية في إنكار المجاز في اللغة ، وبالتالي في إنكار وقوعه في القرآن الكريم .

ابن تيمية والآمدي

وقد ابتدأ كلامه في هذا الباب من فتاويه بالرد على الآمدي ، وقبل أن نذكر رد ابن تيمية نلخص ما ذكره الآمدي ، حتى تكون الصورة أماناً واضحة .

والآمدي هو أبو الحسن علي ، بن أبي علي ، بن محمد ، بن سالم التغلبي ، الملقب سيف الدين الآمدي ، كان أحد أذكاء العالم . عاش بين سنتي ٥٥١- ٦٣١ هـ ، وتوفي بدمشق ، وقد عرض للمجاز في مقدمة كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) .

بم يُعرَف المجاز ؟ :

ذكر الآمدي أن المجاز يُعرَف بأمور :

أولاً : النقل عن أهل اللغة .

ثانياً : إن لم يكن نقل ؛ يعرف بصحة نفيه في نفس الأمر ، ويعرف كون اللفظ حقيقة بغير ذلك ، ولهذا فإنه يصح أن يقال لمن سمي من الناس حماراً لبلادته : إنه ليس بحمار ، ولا يصح أن يقال : إنه ليس بإنسان في نفس الأمر لما كان حقيقة فيه .

ثالثاً : أن يكون المدلول مما يتبادر إلى الفهم من إطلاق اللفظ من غير قرينة ، مع عدم العلم بكونه مجازاً ، بخلاف غيره من المدلولات ، فالمتبادر إلى الفهم هو الحقيقة . وغيره هو المجاز .

رابعاً : ألا يكون اللفظ مطرداً في مدلوله ، مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشرع من الاطراد ، وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة ، إذ هو غير مطرد في كل طويل .

ويريد بقوله مانع شرعي أن الشرع قد يمنع إطلاق بعض الألفاظ على الله تعالى ، مع أن معناها موجود في حقه سبحانه ، كلفظ السخي مثلاً ، فهو حقيقة في الكريم ، وهذا المدلول في حق الله تعالى ، ولكن لا يقال له سخي ، فلا يعترض بمثل هذا فيقال : إن من الحقائق ما لا يطرد إطلاقه ، لأنه منع من الاطراد مانع شرعي .

وهذه القضية لا تنعكس ، أي لا يقال : إن الاطراد أمانة الحقيقة ، حتى يلزم ما قيل ، بل الدعوة أن عدم الاطراد دليل المجاز .

ورد الآمدي الاعتراض بالمشترك ، فإن النافين للمجاز قالوا بأنه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم عند إطلاقه ، قال الآمدي رداً على هذا الاعتراض : إن قلنا إنه عام في جميع محامله فقد اندفع الإشكال ، وإن قلنا : إنه لا يتناول إلا واحداً من مدلولاته على طريق البدل ، فهو حقيقة في الواحد

على البدل ، لا في الواحد عينا ، والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر إلى الفهم عند إطلاقه ، وهو الواحد على البدل ، والذي لم يتبادر إلى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه . قال الآمدي : وفيه دقة .

ثم عرض الآمدي شبهها للنافين للمجاز وردّها ، وسترّد أثناء هذا الفصل مع الرد عليها .

ماذا قال ابن تيمية ؟

ابتدأ - كما قلت - بالرد على الآمدي الذي ذكر أن أكثر الأصوليين على إثبات المجاز ، ولم يخالف في ذلك إلا الإسفرائيني وأتباعه .

وأخذ يعترض على الآمدي في تحديده مراده بالأصولي ، وخلص إلى أن أكثر الأصوليين من الصحابة والتابعين لم يقسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز .

وهي مغالطة واضحة من ابن تيمية ، فإن الآمدي يقصد بالأصوليين (علماء الأصول) أولئك الذين بنوا أحكامهم واستنباطاتهم من الشريعة على قواعد دونوها . فلا يعترض عليه بأن الصحابة والتابعين - وهم أصوليون - لم يقسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز ، وعلى ذلك وصل إلى رد قول الآمدي إن أكثر الأصوليين على إثبات المجاز ، فإننا إذا اعتبرنا الصحابة والتابعين أصوليين - وهم لم يعرفوا المجاز - كان أكثر الأصوليين على نفي المجاز .

وذكر أن الذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز كانوا من المعتزلة ، وليس فيهم - كما قال - إمام في فن من فنون الإسلام : لا التفسير ولا الحديث ولا الفقه ولا اللغة ولا النحو ، وهذا قول غير مقبول من إمام كبير كابن تيمية . فأين القاضي عبد الجبار ؟ ، وأين أبو مسلم الأصفهاني وله تفسير كان مشهوراً ، وفيه يقول فخر الدين الرازي : وأبو مسلم حسن القول في التفسير ؟ .

وأين الزمخشري ، وهو مفسر ونحوي ولغوي كبير ؟ وقد كان علي ابن عيسى الرماني وقطرب إمامين في النحو .

والفراء أحد أئمة النحو كان يميل إلى الاعتزال ، وأبو عبيدة معمر ابن المثنى صاحب مجاز القرآن . أليس إماماً في شيء مما ذكر ؟ والجاحظ أحد مفاخر العرب أليس إماماً ؟ .

ثم ذكر قول الآمدي إنه ثبت إطلاق أهل اللغة اسم الأسد على الإنسان الشجاع ، والحمار على الإنسان البليد ، وأنهم قالوا : ظهر الطريق ومنتها ، وفلان على جناح السفر ، وشابت لمة الليل ، وقامت الحرب على ساق ، وكبد السماء وغير ذلك .

قال الآمدي : لا جائز أن تكون هذه الأسماء حقيقية في هذه الأشياء ؛ لأنها حقيقة فيما سواها بالاتفاق ، ولو كانت حقيقية فيها لكان اللفظ مشتركاً ، ولو كان مشتركاً لما سبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ بعضها دون بعض .
ثم قال الآمدي : كيف وأن أهل الأعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة ، وهذا مجازاً ؟ ! .

وذكر الآمدي قول نفاة المجاز إن اللفظ مع القرينة لا يحتمل غير ما يدل عليه ، فهو مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى ، وأنه ما من صورة إلا يمكن التعبير عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها ، فاستعمال اللفظ المجازي فيها مع افتقاره إلى القرينة من غير حاجة بعيد عن أهل الحكمة والبلاغة في وضعهم .
وأجاب الآمدي عن الأول بأن المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة إلا بقرينة ، ولا معنى للمجاز سوى هذا النوع في ذلك اللفظ .

وعن الثاني بأن الفائدة في استعمال المجاز قد تكون للخفة على اللسان ، أو لمساعدته على وزن الكلام نظماً ونثراً ، أو للمطابقة ، والمجانسة ، والسجع ، وقصد التعظيم ... إلى غير ذلك من المقاصد .

هذا ما نقله ابن تيمية عن الآمدي ، ثم أخذ يجيب من وجوه :
أحدها : خلاصته أنه لم يثبت تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، ولم يتضح الفرق بينهما .

ثانيها : أن الذين أجازوا الجمع بين الحقيقة والمجاز أثبتوا نوعاً ثالثاً ، وهو ما كان حقيقة ومجازاً .

ثالثها : أنه لا يمكن في الألفاظ المذكورة (ظهر الطريق . جناح السفر ... إلخ) إثبات أنها استعملت أولاً في معان ثم نقلت عنها ، ولا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب ذلك . وكل هذه الألفاظ حقائق في مواضعها . وجناح السفر لا يدل على غير ذلك . وكلها يتميز معناها بالإضافة .

رابعها : أن دلالة الرأس والظهر والجناح عند الإطلاق على أعضاء الواحد غير ملزمة ، فإنها بالإضافة اختصت ، وفي كلا الموضعين لم يستعمل اللفظ المعين في غير ما استعمل فيه أولاً .

خامسها : أن اللفظ لا يستعمل قط مطلقاً ، ولا يكون إلا مقيداً .

وكلها ردود واهية عند النظرة الواعية .

فماذا يريد بثبوت تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ؟ هل يريد أن يكون ذلك ثبوتاً شرعياً بدليل يقيني أو ظني ؟ أو يريد أن يثبت أن امرأ القيس وأشباهه قسموا الكلام هذا التقسيم ؟ هذا ولاشك تجاهل للمنهج الذي نشأت وتطورت عليه مسائل العلوم كلها ، فما من علم إلا نشأ بذرة صغيرة ، وغالباً ما تكون هذه النواة في عهد التدوين ، أو على الأقل عند البحث في المادة الأولى التي كانت موضوعاً لهذه القواعد والأصول . فالاصطلاحات الفقهية والكلامية والنحوية لم تنشأ في العهود الأولى ، فلم يكن ابن عباس - مثلاً - يستعمل في كلامه قاعدة من القواعد الأصولية أو النحوية ، وعمر بن الخطاب - رضي الله عنه - حين ألقى على الناس فقهه لم يستعمل اصطلاحات الفقهاء ، وهكذا . فما كان يُنتظر من العرب الخلف في الجاهلية أو في صدر الإسلام أن يقولوا قاعدة من قواعد البلاغة كلها ، سواء أكان هذا التقسيم أم غيره ، فالتمسك بأن الواضع الأول لم يثبت عنه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لا يدخل في المناظرة العلمية دخولاً جدياً .

وقد ادعى ابن تيمية ، ومن بعده خليفته ابن القيم الجوزية ، أن كلمة مجاز لم تعرف بمعناها الاصطلاحي المعروف عند علماء البلاغة ، إلا بعد القرون الثلاثة المفضلة . وهذه الدعوة مردودة من وجوه :

الأول : أن الآمدي قال : إن أهل الأعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا مجازاً .

وقد ذكر ابن تيمية نفسه أن من العلماء من نقل عن العرب أنهم كانوا يعرفون الحقيقة والمجاز ، منهم القاضي أبو الطيب الباقلاني صاحب (إعجاز القرآن) ، وأبو الحسن البصري ، والقاضي أبو يعلى . فهؤلاء أربعة من كبار العلماء الآمدي ، والباقلاني ، والبصري ، وأبو يعلى . يضاف إليهم من عناهم ابن تيمية بقوله : (وغيرهم) . ومعنى هذا أن هناك علماء آخرين غير هؤلاء الأربعة نقلوا أن العرب عرفوا هذا التقسيم .

فكيف يستجيز ابن تيمية لنفسه أن يتهم كل هؤلاء بالكذب ، وبأنهم نقلوا ما لم يكن ؟ . وإذا كان ابن تيمية لم يطلع ، فلا شك أن هؤلاء اطلعوا ، وليس من منهج البحث السليم أن نتهم علماء في صحة نقلهم إذا كنا نحن لم نقف على ما وقفوا ، ومعروف لكل من درس التاريخ الإسلامي ما أصاب تراثنا من محن قضت على كثير منه ، على أنا حين نرجع إلى أصول البحث والمناظرة نجد أن قول المثبت مقدم على قول النافي .

الثاني : أننا وقفنا على كلمات تؤدي معنى كلمة مجاز ، فسيبويه مثلاً يستعمل كلمة (التوسع) ، والأصمعي وغيره من الرواة يستعملون كلمة البديع ، وكذلك الشعراء الذين عاشوا في القرن الثاني الهجري .

وجاء في (الكتاب) لسيبويه : (ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى : ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾ (يوسف: ٨٢) إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هنا ، ومثله (بل مكر الليل والنهار) وإنما المعنى : (بل مكرهم في

الليل والنهار^(١) والأول سماه المتأخرون المجاز بالحذف ، والثاني جعلوه نوعاً من المجاز العقلي .

وقال سيبويه - أيضاً - : ومن ذلك قولهم : أكلت بلدة كذا وكذا ، وأكلت أرض كذا وكذا ، إنما يريد أنه أكل من ذلك وشرب ، وأصاب من خيرها ، وهذا أكثر من أن يحصى . ومنه قولهم : هذه الظهر ، أو العصر ، أو المغرب . إنما يريد صلاة هذا الوقت . واجتمع القيط ، يريد : اجتمع الناس في القيط^(٢) .

وسئل الأصمعي عن بشار ومروان بن أبي حفصة : أيهما أشعر ؟ ففضل بشاراً ، وذكر في سبب ذلك أنه (سلك طريقاً لم يسلك ، وأحسن فيه ، وتفرد به ، وهو أكثر تصرفاً ، وفنون شعر ، وأغزر وأوسع بديعاً . ومروان لم يتجاوز مذهب الأوائل) .

وقد قال الجاحظ : (الرواة هم الذين سموا ألوان التعبير البياني المستحدث باسم البديع)^(٣) ، والرواة هم أمثال أبي عمرو بن العلاء ، وأبي عمرو الشيباني ، وأبي زيد ، والأصمعي . أولئك الذين ذكر ابن تيمية أنه لم يوجد عندهم تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز .

والاستعارة عرفت في القرون الثلاثة المفضلة ، وهي نوع من المجاز . من ذلك :

١- كان أبو عمرو بن العلاء لا يرى أن لأحد مثل هذه العبارة (قول ذي الرمة) : أقامت به حتى ذوى العود والتوى وساق الثريا في ملاءته الفجر ويقول : ألا ترى كيف صير له ملاءة ، ولا ملاءة له ، وإنما استعار له هذه اللفظة^(٤) .

(٢) المصدر السابق ١/١٠٩ .

(٤) العمدة ١/١٨١ .

(١) الكتاب لسيبويه ١/١٠٨ .

(٣) البيان والتبيين ٣/٢٤٣ .

٢- مما اختاره ابن الأعرابي قول أرمطة بن سهية :

فقلت لها يا أم بيضاء إنني هريق شبابي ، واستشن أديمي

فقال : هريق شبابي لما في الشباب من الرونق والطراوة التي هي كالماء .
ثم قال : استشن أديمي ، لأن الشن هو القربة اليابسة ، فكأن أديمه صار شنا لما
هريق ماء شبابه ، فصحت له الاستعارة من كل وجه ، ولم يبعد^(١) .

٣- وظهرت هذه الكلمة في كتاب (النقائض بين جرير والفرزدق) لأبي عبيدة
معمر بن المثنى ، حيث يقول تعليقاً على قول جرير :

لا قوم أكرم من تميم إذ غدت عوذ النساء يسقن كالأجال

قوله : عوذ النساء . هن اللاتي معهن أولادهن . والأصل في عوذ الإبل التي
معها أولادها ، فنقله العرب إلى النساء ، وهذا من المستعار . وقد تفعل العرب
ذلك كثيراً^(٢) .

وكل هؤلاء عاشوا في القرن الثاني الهجري .

وعرفت كلمة الاستعارة في كتب الجاحظ ، وفي كتاب (الكامل) للمبرد ،
وكتاب (قواعد الشعر) لثعلب . وهؤلاء عاشوا في القرن الثالث الهجري .

وأبو عبيدة في (مجاز القرآن) - وإن كان يقصد من المجاز معنى التأويل
أو التفسير - جاء في بعض ما أورده ما صدق عليه معنى المجاز عند
المتأخرين .

على أنني وقفت على بيت في شعر أبي تمام (م ٢٣٢هـ) يثبت أن هذا
التقسيم كان معروفاً في أوائل القرن الثالث الهجري . قال أبو تمام في وصف
الخمير :

لقد تركني كأسها وحقيقتي مجاز وصبح من يقيني كالظن

(١) العملة ١٨٥/١ ص ١٨٥ .

(٢) النقائض بين جرير والفرزدق ١٢١/١ .

بل أستطيع أن أؤكد أن هذا الاصطلاح كان معروفاً من زمن بعيد ، ذلك أن الشعراء ليسوا من أرباب وضع المصطلحات ، كما لا يمكن أن يقولوا ما ليس معروفاً عند الناس ، فلا بد أن تكون كلمة مجاز المقابلة للحقيقة معروفة مشهورة ، حتى يستعملها شاعر لم يعرف عنه أنه عني بالدراسات النحوية التي كانت سائدة في عصره .

ولو سلمنا جدلاً بأن الاصطلاح لم يكن موجوداً ، لوجدنا في تصرف بعض علماء تلك العصور ما يشير إلى (النقل) ، وما يبطل قول ابن تيمية إن ما تسمونه مجازاً ، ما هو إلا حقائق أخرى .

١- قال قتادة في قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم: ٤٢) : عن شدة^(١) .

٢- وقال يعقوب بن السكيت : العرب تقول : بأرض فلان شجر قد صاح . إذا طال . وأنشدوا للعجاج : (الكرم إذ نادى من الكافور)^(٢) يريد أنه قصد من (نادى) طال .

٣- وأحمد بن يحيى المشهور بثعلب يذكر في كتابه قواعد الشعر كثيراً من الاستعارات وردت في أبيات من الشعر ، ثم يذكر المعنى الأصلي للكلمة فامرؤ القيس استعار لليل صفة الجمل ، و(نواجذ أفواه المنايا) في قول تأبط شراً استعارة ، لأنه (لا نواجذ للمنية ولا فم) . وكذلك (الموت ينظر) في قوله أيضاً ، لأنه (لا عين للموت) ، ومثل ذلك (أظفار المنية) في قول أبي ذؤيب الهذلي ، لأنه (لا ظفر للمنية) .. وهكذا . ، ومنه قول ذي الرمة : سقاه السرى كأس النعاس ، فرأسه لدين الكرى من أول الليل ساجد ولا دين للكرى ، ولا كأس للنعاس . هكذا قال ثعلب ، وهو إمام كبير ، وليس معتزلاً .

(٢) العملة ١٧٩/١ .

(١) إعجاز القرآن للباقلاني ص ١٠٣ .

الثاني : أي ضرر في أن يثبت القائلون بالحقيقة والمجاز ثالثًا ، بل رابعًا ؟ وهل يبطل التقسيم إذا ثبت عندهم ما يسمونه (الجمع بين الحقيقة والمجاز) و(المجاز على المجاز)؟ أليس أصل التقسيم موجودًا ، وهو أنه ليس عندنا إلا حقيقة ومجاز ؟ لعل ابن تيمية يرى أن ذلك يجعل الأقسام غير متميزة ، وغير واضحة ، وما أظن أن ذلك يصلح حجة .

الثالث : الألفاظ المذكورة (ظهر الطريق ، وجناح السفر ... إلخ) لا يمكن إثبات أنها استعملت أولاً في معان ، ثم نقلت عنها ، هكذا يقول ابن تيمية والرد على هذا هو إثبات وجود المجاز في اللغة ، ولعل في أدلة الأمدي التي لخصتها ما يغني ويقنع .

وهنا يفصح ابن تيمية عن الاتجاه الأصيل عند نفاة المجاز ، فهم يدعون أن كل الألفاظ التي حكم عليها جمهور العلماء بأنها مجازات ؛ يدعون أنها حقائق . مثلاً جناح السفر وجناح الذل . غير جناح الطائر ، هذا جناح ، وهذان جناحان . والكل حقائق . وهكذا يقال في كل مجاز . والرد الذي لا أظن أنهم يجدون منه مهرباً أن هذا إحداث في اللغة ، وأن كلمة جناح عند الإطلاق لا يمكن أن يفهم منها أبداً جناح السفر أو جناح الذل ، ودعوى أن الألفاظ لا تستعمل مطلقة دعوى باطلة ، فأنا - مثلاً - أستطيع أن أقول : جناح على وزن فعال ، أو جناح مأخوذ من جنح ، أو أقول : من الألفاظ المزينة بالألف : جناح كتاب . عقاب .. وهكذا ، فالى أي معنى تنصرف كلمة جناح في مثل هذا ، وقد نستطيع أن نجيء بمثله آلاف المرات ؟ لاشك أنها تنصرف إلى جناح ذي الجناح . وهذه أمارة المجاز . وسيأتي لذلك مزيد بيان عند مناقشة ابن القيم الجوزية .

وبهذا الذي قلت يرد على الوجهين الرابع والخامس .

ثم إن دعوى ابن تيمية أن (جناح الذل) حقيقة بدليل القرينة ، أجاب عنها الأمدي بأن الموصوف بالحقيقة أو المجاز ليس هو (المضاف والمضاف إليه)

والمضاف لا يدل على معنى حقيقي إذا عزل عن الإضافة ، إلا جناح الطائر ، وعند الأمدي أن الكلمة ما دامت لا تفيد عند عدم الشهرة إلا بقرينة تكون مجازاً لأنه لا معنى للمجاز إلا ذلك .

ثم عرض ابن تيمية آيات من القرآن الكريم ونفى عنها المجاز .

١- ﴿ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾ (النحل: ١١٢) يجعل ذوق العذاب ، وذوق الخوف غير ذوق الطعام . هذا ذوق حسي . وذاك ذوق معنوي ، وكلاهما حقيقة في موضعه . وسكت عن كلمة (لباس الجوع) وهو طبعاً يجعل هذا نوعاً آخر من اللباس ، غير اللباس المعروف .

٢- ﴿ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ﴾ (المائدة: ٦٤) يرى أن ذلك ملاحظ فيه أن العرب كانوا يوقدون ناراً عند الاستعداد للحرب ، ثم صار هذا كما تستعمل الأمثال في كل محارب بطل كيده .

٣- ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ (النساء: ٩٢) الرقبة على حقيقتها ، وهو من باب اللزوم لأن تحرير العنق يستلزم تحرير سائر البدن . بقي عليه أن يبين لم ذكر القرآن الرقبة وحدها ، ولم يقل : فتحرير عبد ؟ ثم إن هذا اللزوم علاقة من علاقات المجاز ، وليس من علاقات الحقيقة .

٤- ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴾ (العلق: ١٧)، ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾ (يوسف: ٨٢)، و﴿ وَالْعِيرَ ﴾ (يوسف: ٨٢). المراد بالنادي الحال والمحل ، وبالقرية السكان ، وبالعير (الناس والإبل) ولا يراد بالقرية المباني ، ولا بالعير الإبل ، ولا بالنادي المكان فقط . وكل هذه دعاوى من ابن تيمية لا يؤيدها المعروف من اللغة .

٥- ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ ﴾ (النساء: ٤٣) قال : المجيء من الغائط اسم لقضاء الحاجة ، ثم قال : إنه من دلالة التضمن ، لأن المجيء من الغائط يتضمن التغوط . والقولان متناقضان ، لأنه أولاً جعل المجيء من

الغائط اسماً لقضاء الحاجة ، فقضاء الحاجة معنى مطابق للمجبيء من الغائط وثانياً قال بالتضمن ، وإذا فالمجبيء من الغائط غير قضاء الحاجة .

ابن تيمية وابن عقيل :

وكما ناقش ابن تيمية (الآمدي) ناقش (ابن عقيل) وهو من كبار الحنابلة ذلك أن ابن عقيل اعترف بوجود المجاز في القرآن الكريم ، بل ونسبه إلى أحمد بن حنبل ، واستدل على وجوده في القرآن بأن القرآن أنزل بلسان عربي مبين ، والمجاز أسلوب من أساليب العرب فلا بد أن يشتمل عليه القرآن حتى يكون مستوفياً لأقسام فصاحتهم على التمام والكمال ، حتى يثبت الإعجاز .

وقد أجاب ابن تيمية بأن الذين نفوا المجاز في القرآن لم يعرف عنهم أنهم اعترفوا بأن في لغة العرب مجازاً ، فلا يلزمهم التناقض .

وهذا مردود من وجهين :

أولاً : أن ابن عقيل أثبت أولاً أن في اللغة مجازاً ، واعتمد على إثبات كثير من العلماء له ، فهو يبني على أمر معترف به .

ثانياً : أن من النافين للمجاز في القرآن من يشبه في لغة العرب ، وليس كل النافين له في القرآن يمنعون وجوده في لغة العرب . وهذا هو المشهور عند العلماء .

ومن ردود ابن تيمية على ابن عقيل أنه لا يلزم إذا كان المجاز موجوداً في لغة العرب أن يوجد في القرآن ، قال : (فإن كلام المخلوقين فيه من المبالغة والمجازفة من المدح والهجو والمراثي وغير ذلك ما يصاب عنه كلام الحكيم) . وكأن ابن تيمية يرى أن كل مجاز فيه من المبالغة والمجازفة ما يجب أن يصاب عنه القرآن ، وهو قول غير متجه .

أولاً : أن كثيراً من المجازات ليس فيها من المجازفة شيء ، في كلام العرب وفي القرآن ، وها هي ذي مجازات القرآن التي استخرجها العلماء منه . فلتنظر .

وثانياً أن رأي جمهور البلاغيين ، أن المبالغة المعتدلة ليست عيباً لا في الكلام ولا في القرآن . والقرآن يقول ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥) . ويقول : ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ﴾ (القلم: ٥١) .

غير أن ابن تيمية ذكر بعد ذلك مناظرة جرت لابن عقيل مع بعض أصحابه الحنبلين ، وفيها ينفي ابن عقيل المجاز من اللغة ومن القرآن ... والله أعلم بالصواب .

ابن تيمية وابن جني :

وعرض ابن تيمية لابن جني ، وذكر قوله في بعض أنواع الكلام وتخريجها على المجاز ، ثم قال : (فهذا كلام لا يقوله من يتصور ما يقول) لكنه تفرق به فقال : (وابن جني له فضيلة وذكاء ، وغوص على المعاني الدقيقة في سر الصناعة ، والخصائص وإعراب القرآن ، وغير ذلك . فهذا الكلام إن كان لم يقله فهو أشبه بفضيلته ، وإذا كان قاله فالفاضل قد يقول ما يقوله من هو من أجهل الناس)^(١) .

ولا أحب أن أترك هذا الفصل حتى أعرض لمسائل عرض لها الآمدي حتى أستوفي رأي ذلك العالم الفاضل .

جاءت إشارة عارضة في كلامه لقضيتين إحداهما مترتبة على الأخرى ، وأريد أن أبسط القول فيهما هنا :

الأولى : أن المجاز يصح نفيه ، هكذا يقول المبتون للمجاز ، ويجعلون ذلك دليلاً من أدلة ثبوته ، ولكن النافين لوجوده في القرآن الكريم يستدلون بهذه الكلمة على استحالة في كتاب الله تعالى ، ويصوغون ذلك في صورة قياس : المجاز يصح نفيه ، ولا شيء في كتاب الله يصح نفيه ؛ فالمجاز لا يقع في كتاب الله .

(١) الفتاوى ٤٨٦/٢٠ .

وهذه - في الحقيقة - مغالطة منهم ؛ فالمنفي هو المعنى الحقيقي . أما المعنى المجازي فتأبث ، فمثلاً إذا قيل : سمعت بحراً يغط ، تريد رجلاً عالماً واسع العلم ، تستطيع أن تقول : ليس هو ببحر ، فتتفي أنه بحر حقيقة ، لكن لا تستطيع أن تقول : ليس هو ببحر على المجاز ، لأن القرينة تكذبك . وعلى ذلك فعندما تنفي المجاز لا تنفيه هو وإنما تنفي حقيقته ، فإذا قيل في قوله تعالى : ﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ (الإسراء: ٢٤) تستطيع أن تقول : ليس هنا جناح . تريد ليس هنا جناح طائر ، وهذا ليس نفيًا لمعنى الآية الكريمة لأن معناها الحقيقي : تذلل لهما كما يخفض الطائر جناحه . وهذا لا ينفي .

الثانية : أن المجاز كذب طالما يصح نفيه ، والكذب محال على الله تعالى ، ولا يقع في كلامه ، وإذن فلا يقع المجاز في القرآن . وقد أجاب الآمدي بأن الكذب مستقبح من جميع العقلاء بخلاف الاستعارة والتجوز فهما عندهم من المستحسنات ، وإنما يكون المجاز كذباً لو أثبت معناه حقيقة لا مجازاً .

وقد تعرض علماء البلاغة المتأخرون للفرق بين الاستعارة والكذب ، وأظن أن أول من عرض لذلك الفخر الرازي في كتابه (نهاية الإيجاز) ، ولما كانت عبارته فيه أصلاً لكل ما كتب بعدها أثرت نقلها هنا لقلة من التفت إليها من الباحثين ، قال الرازي : (الفصل الثاني في الفرق بين المجاز والكذب والدعوى الباطلة . إنما يظهر هذا الفرق بالشرط الأول - أن يكون المجاز منقولاً عن معنى وضع اللفظ بإزائه أولاً - لأن المبطل إذا أخرج الحكم عن موضعه وأعطاه غير المستحق لم يعرف أنه إنما أعطاه لكونه فرعاً لأصل بل يجزم بأن ثبوت الحكم في ذلك الموضع ثبوت أصل . وكذلك الكاذب يدعى أن الأمر على ما وصفه ، وليس هو من التأول في شيء ، والمجاز لم يكن مجازاً لأنه إثبات الحكم لغير مستحقه ، بل لأنه إثبات الحكم لما لا يستحقه بسبب ما بينه وبين المستحق من المناسبة) .

والمعروف عند العلماء الأولين أن الذين وهموا في ذلك - أعني في الخلط بين المجاز والكذب - هم الظاهرية ، ولذلك نفوا المجاز عن كلام الله تعالى .
وخلاصة الفرق بينهما أن صاحب المجاز متأول ، أما الكاذب فهو يدعي أن كلامه على الأصل ولا تأول ولا ادعاء فيه ، وأن صاحب المجاز ينصب قرينة على صنيعه ، وكأنه يقول : هذا دليل وشاهد على أنني أردت المجاز ولم أرد الحقيقة ، أما الكاذب فيروج لدعواه ، ويبالغ في ذلك وينفر كل النفور من كل شاهد يدل على كذبه .

* * *

ابن القيم الجوزية

هو أشهر تلاميذ ابن تيمية ، وأشدهم تمسكاً بآرائه ، ودفاعاً عنها ، بل ربما كان أوسع دفاعاً عنها من شيخه .

عاش محمد بن أبي بكر بن سعد بن حريز ، الزرعي ، الدمشقي ، الملقب بشمس الدين ، والمعروف بابن القيم الجوزية ما بين سنتي ٦٩١-٧٥١هـ ، واتصل بشيخه أحمد بن تيمية في سن الثانية والعشرين ، وظل معه ، يصاحبه ، ويأخذ عنه ويتعرض لما تعرض له إلى أن توفي ابن تيمية ، فخلفه ينشر مذهبه ، ويؤلف الكتب في الدفاع عنه .

ولعل ابن القيم أصلب العلماء رأياً في إنكار المجاز ، وأكثرهم نيلاً منه ومن القائلين به ، وأعنف الذين كتبوا في إنكاره جدلاً ونقاشاً ، وربما جاء فيما كتبه أستاذه شيء من بعض القائلين بالمجاز في علمهم أو في عقيدتهم ، لكن ابن القيم أمطرهم وإبلاً من القدح والذم في كل موضع يعرض فيه لأحدهم .

والكتاب الذي ضمنه ابن القيم مقالته في إنكار المجاز هو كتاب (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة) وقد اختصره محمد الموصلي ، وعلى هذا المختصر اعتمدت في بحث موضوع المجاز عند ابن القيم .

طاغوت المجاز

هكذا يسمي ابن القيم المجاز ، فقد بنى كتابه على ثلاثة طواغيت : طاغوت التأويل ، وطاغوت تقديم العقل على النقل إذا تعارضا ، وطاغوت المجاز . وابن القيم يبطل التأويل ، وينال من القائلين به ، ويقول : وقد حُكي عن غير واحد إجماع السلف على عدم القول به .

ويرى أن الذين وضعوا المجاز هم الجهمية والمعتلة ؛ لتعطيل حقائق الأسماء والصفات ، وأن المتأخرين لهجوا بهذا الطاغوت .

وقلت عند الكلام عن رأي ابن تيمية : إن كثيراً من العلماء الذين قالوا بالمجاز ليسوا من الجهمية ، ولا من المعتلة ، أما دعواه أن المجاز وضع لهذه الغاية التي ذكرها ، فما أظن أنها دعوى صحيحة ، ويكفي لردّها أن ابن قتيبة والباقلاني - وهما على مذهب السلف - يقولان بالمجاز .

وأول دفع له ؛ أن المجاز ليس شرعياً ، ولا عقلياً ، ولا لغوياً ، ويتابع أستاذه ابن تيمية في أن أهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز ، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل ، وسيبويه ، والفراء ، وأبي عمرو بن العلاء ، والأصمعي ، وهنا يتواضع ابن القيم فلم يقل كما قال أستاذه : (وهذا التفريق - بين الحقيقة والمجاز - حادث لم يتكلم به العرب ولا أمة من الأمم) . ولو كان ابن تيمية قرأ ترجمة كتاب الشعر وترجمة كتاب الخطابة لأرسطو ، لما حكم هذا الحكم الذي يتسم بالتعميم ، وقلما صح حكم في مثل هذه الأمور جاء بصيغة التعميم هكذا .

ثم نعود إلى ابن القيم ، فأقول : قد أثبت فيما سبق أن ممن ذكرهم من عرف الاستعارة وهي نوع من المجاز ، وأن من العلماء من نقل هذا التقسيم عن أهل الوضع ، وهؤلاء علماء ثقات .

وقد نفى أيضاً أن تكون كلمة مجاز جاءت على لسان أحد من الأئمة الأربعة ، لكنه اصطدم بنقل عن الإمام أحمد يذكر فيه المجاز ، ويعترف بأن بعض أصحاب الإمام تمسكوا بذلك ، فيقول : (وقد تمسك بكلام أحمد هذا من ينسب إلى مذهبه أن في القرآن مجازاً ، كالقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل ، وابن الخطاب ، وغيرهم) . وكلمة (وغيرهم) هذه تشير إلى أن عدداً غير قليل من أتباع الإمام أحمد ، فهموا من بعض عباراته أنه يقول بأن في القرن مجازاً .

ويرد ابن القيم بأنه جاء في نسخة أخرى من كتاب الإمام أحمد : (الرد على الجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن) جاء : (وأما قوله : إنني معكما أسمع وأرى) فهو جائز في اللغة ، والعبارة الأخرى التي تمسك بها من ذكرهم من أتباع الإمام هي : (وأما قوله : «إني معكم» فهذا من مجاز اللغة) . ولم يبين لنا ابن القيم : أي النسختين أصح ؟ ولماذا تكون النسخة التي نقل هو عنها هي الصحيحة ، والأخرى هي المغلوطة ؟ على أن كلمة مجاز لم تكن أخذت في ذلك الوقت وضعها الاصطلاحي المحدد ، فالذي نسخ كتاب الإمام ووجد كلمة (جائز) ؛ لعله توهم أنها بمعنى كلمة (مجاز) .

وذكر عن أصحاب مالك أنهم مختلفون ، قال : فكثير من متأخريهم يثبت في القرآن مجازاً ، وأما المتقدمون ، كابن وهب ، وأشهب ، وابن القاسم ، فلا يعرف عنهم في ذلك لفظة واحدة .

ولكن هل نقل عن واحد منهم لفظة واحدة في نفي المجاز ؟

وإذا كان من ذكرهم من كبار أصحاب أحمد ، والكثرة من متأخري المالكية ؛ يقولون بأن في القرآن مجازاً ، فكيف يسوغ له أن يقصر القول بالمجاز على الجهمية والمعتلة ، وأنهم وضعوه لتعطيل الأسماء والصفات ؟ وهل كل هؤلاء العلماء غفلوا عن صنيع الجهمية والمعتلة حتى لهجوا به ؟

وخلاصة هذا الفصل أن المجاز لم يعرف إلا في وقت متأخر ، وقد ذكرت فيما سبق أن من المتقدمين من الرواة من عرفوه . باسم البديع ، أو باسم الاستعارة ، أو باسم المجاز ، وأزيد هنا أن ابن المعتز الذي ألف أول كتاب في البديع ، ألفه في سنة ٢٧٤هـ ، أي قبل انتهاء العصور الثلاثة المفضلة ، وأن ابن المعتز لم يخترع هذه الألوان وإنما جمعها ، وهو يقول : (وما جمع قبلي فنون البديع أحد) أي أن مهمته كانت الجمع لا الاختراع ، وإن ذكروا أنه وضع بعض الألقاب .

على أن هذا أضعف ما يتمسك به المنكرون لمسائل العلوم ، فهل ننكر النحو لأن العرب لم يعرفوا مصطلحاته ؟ وهل ننكر أجزاء (القلب) مثلاً ، لأن أصحاب اللغة من العرب لم يعرفوا الأسماء الكثيرة التي تطلق على أجزائه ؟ وهكذا يقال في كثير من العلوم .

غير أن ابن تيمية يرى أن هناك فارقاً بين مصطلحات النحو ، ومصطلح الحقيقة والمجاز ، لأن الأولى سليمة لا تترتب عليها مفسد ، بخلاف الثاني ، وقد ذكر من المفسد : نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة ، وأن المجاز يصح نفيه ، وأن في المجاز إلحاداً في أسماء الله تعالى ، وكل هذه المفسد غير واردة ، فمن المعلوم عند علماء البلاغة أن المجاز أبلغ من الحقيقة ، وقد أجبت فيما سبق عن صحة نفي المجاز ، وأنه لا شيء فيه . وأما الإلحاد في أسماء الله تعالى ، فعدد لا يحصون من القائلين بالمجاز لا يلحدون في أسماء الله ، وإذا كان بعض مرضى القلوب يتخذون من المجاز وسيلة للإلحاد في أسماء الله تعالى ، فليس هذا ذنب المجاز ، وإنما ذنب هؤلاء الملحدون ، وإذا كان دواء ما صالحاً للشفاء من بعض الأمراض ، فهل يعتبر من المفسد إذا استعمله بعض المرضى في علاج مرض لم يوصف هذا الدواء له ؟!

وقد ذكر ابن القيم أن طائفة - ومنهم الإسفرائيني - أنكروا المجاز كلية ، وأن قول الإسفرائيني له غور لم يفهمه كثير من المتأخرين . ولم يذكر لنا المؤلف أسماء من أسماء هذه الطائفة ، في حين أنه ذكر أسماء جماعة أنكروا المجاز في القرآن ، وقد ذكرتهم فيما سبق . أفليس من العجيب أن يضرب ابن القيم بأقوال الكثرة الكاثرة من العلماء الذين أثبتوا المجاز عرض الحائط ، ويستند هو إلى حائط الإسفرائيني وحده ؟ .

الفصل الثاني : ذكر فيه أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص . وقد أثبت أن هذا غير صحيح .

وذكر أن منشأ هذا التقسيم كان من المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين ، وهذا غير صحيح أيضاً ، فابن قتيبة والمبرد وثلعب وابن المعتز لم يكونوا من المعتزلة ، ولم يسلكوا طريقهم .

ثم ذكر الوجوه التي ينفي بها وجود المجاز ، وهي على هذا الترتيب :

١- دعوى أن العرب وضعت اللفظ لمعنى ثم استعملته في معنى آخر ؛ قول بلا علم ، وهو حرام في حق المخلوق ، فكيف في كلام الله ورسوله ﷺ ، ولا طريق لذلك إلا الوحي .

وقد سبق أن فندت هذه الحجة ، وأثبت أنه قول بعلم ، وأقول : متى أخذت مصطلحات العلوم من الوحي ؟ إن القرآن الكريم نزل بلغة العرب ، ولما نظر الباحثون في هذه اللغة وجدوا أن ألفاظاً اشتهرت في معان ، وأن هذه المعاني تفهم من هذه الألفاظ عند سماعها ، وأن هذه الألفاظ نفسها استعملت في معان آخر ، وأن هذه المعاني الأخر لا تخطر بالبال عند سماع هذه الألفاظ مطلقة ، فصح لهم أن يقولوا عن يقين : إن لفظاً ما وضع أولاً لمعنى ، واستعمل ثانياً في معنى آخر .

هذا مع التسليم بأن أهل الوضع لم يؤثر عنهم ذلك ، مع أن جماعة من أفاضل العلماء نقلوا ذلك . والعجب أن يقول ابن القيم بأن هذا حرام . ما وجه الحرمة ؟ هل هذا مما نهى عنه الله سبحانه وتعالى أو نهى عنه رسوله ؟ هل خرج بالقرآن الكريم عن كونه عربياً مبيناً ؟ هل أنكر إعجازه ؟ وهل هذا إلا كما يقول العلماء في آية من الآي : إن فيها قضية شرطية أو حملية مثلاً ، وأن اللفظ الأول فعل والثاني فاعل ؟

٢- إن هذا يمكن دعواه إذا ثبت أن قوماً من العقلاء اجتمعوا ، واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ، ثم استعملوا تلك الألفاظ في تلك المعاني ، ثم بعد ذلك اجتمعوا وتواطؤوا على أن يستعملوا تلك الألفاظ بعينها في معان آخر غير المعاني الأول ، وقالوا : هذه الألفاظ حقيقة في تلك المعاني ،

مجاز في هذه ، ولا نعرف أحداً من العقلاء قاله قبل أبي الهاشم الجبائي ، فإنه زعم أن المعاني اصطلاحية . وأن أهل اللغة اصطلاحوا على ذلك . وهذا مجاهرة بالكذب . وقول بلا علم .

قلت : وهذه مغالطة واضحة . أما أنه لا بد أن يعقد المتكلمون باللغة مؤتمراً يقررون فيه أن هذا حقيقة وهذا مجاز ؛ فذلك ما لا يمكن أن يتصوره عاقل ، وفي أي لغة من لغات العالم حدث هذا ؟ وليس هذا معنى الاصطلاح ، وإنما معناه أن الذين تكلموا هذه اللغة - بل كل الذين يتكلمون لغة بالفطرة والسليقة - درجوا على استعمالات خاصة للألفاظ ، وعرف عنهم ذلك ، وهم في لغتهم يعرفون هذه المعاني لهذه الألفاظ على أنها المرادة بها على الحقيقة ، ثم إن منهم من يستعمل هذه الألفاظ في معان لم تشع في الدلالة عليها هذه الألفاظ ، وبذلك خالفوا المعهود في أوضاعهم ، ثم جاء العلماء بعد ذلك ، فرأوا هذا الصنيع الفطري ، فسموا هذا حقيقة ، وهذا مجازاً .

ولو كانت هذه التسمية تتوقف على اجتماع القوم على هذا الوجه الذي تخيله ابن القيم - والذي ينسبه إلى الجبائي - لأعدنا النظر ، بل لأبطلنا كل المصطلحات في كل العلوم اللسانية ، فالعرب لم يجتمعوا في مؤتمر ليقولوا إن المبتدأ يجب تقديمه في مواضع ، ويجب تأخيرها في مواضع ، وإنما عرف ذلك الباحثون بتتبع أساليبهم . وهكذا الأمر في الحقيقة والمجاز .

فإن كان ابن القيم يريد بذلك أن اللغة توقيفية ، وليست اصطلاحية ؛ فقد أخطأ في فهم قصد أبي هاشم الجبائي ، قال فخر الدين الرازي في تفسيره : (قال الأشعري ، والجبائي ، والكعبي : اللغات كلها توقيفية بمعنى أن الله خلق علماً ضرورياً بتلك الألفاظ ، وتلك المعاني . وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني ، واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة: ٣١) .

وقال أبو هاشم : إنه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية ، واحتج على أنه لا بد أن يكون الوضع مسبقاً بالاصطلاح ؛ بأمور : (أحدها) أنه لو حصل العلم

الضروري ، بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى ؛ لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل . لا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ؛ لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته تعالى معلومة بالاستدلال ، ولا جائز أن يحصل لغير العاقل ؛ فثبت أن القول بالتوقيف فاسد . (وثانيها) أن الله خاطب الملائكة ، وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم . (وثالثها) أن قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة: ٣١) يقتضي إضافة التعليم إلى الأسماء ، وذلك يقتضي في تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم ، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم ... إلخ ^(١) .

وليس يعنيني هنا أن أحقق هذا الخلاف ، وإنما الذي يعني هو التنبيه إلى أن أبا هاشم يتحدث عن الاصطلاح في وضع الأسماء للمسميات ، لا للترقية بين ما كان منها للحقيقة وما كان منها للمجاز ، وثانياً أن معنى الاصطلاح - فيما يبدو - أن المتكلمين الأوّل باللّغة - ولنفرض أنهم كانوا ثلاثة ، أو أربعة - تعارفوا فيما بينهم على أن تكون هذه اللفظة لهذا المعنى . ثم جاء بنوهم فتولدت في المجتمع الجديد ألفاظ تعارفوا عليها ، وما أظن أن المراد أن هؤلاء الثلاثة أو الأربعة أو المائة ؛ اجتمعوا ووضعوا لغة من اللغات كاملة وافية ، واصطلحوا عليها ، فلما جاء بنوهم ورثوا هذه اللغة بحذافيرها ، ولم يضيفوا إليها حرفاً واحداً .

٣- ينقد قول البلاغيين في تعريف الحقيقة والمجاز (مستعملة) . ويقول : إنه يلزم أن الكلمات وضعت ولم تستعمل ، وتجرد الكلمة من الاستعمال محال ، وهذا يستلزم أيضاً أن يجوز أن يوضع اللفظ للمعنى الثاني من غير أن يستعمل في معناه الأول ، وحينئذ يكون مجازاً لا حقيقة له .

(١) التفسير الكبير للرازي ١٧٥/٢ - ط . عبد الرحمن محمد .

قلت : وليس يعنينا هذا الوجه ، فإننا لا نناقش هنا تعريفات البلاغيين ، وإنما نناقش إثبات المجاز أو نفيه .

ومع هذا نقول عن الاعتراض الأول : إن العلماء افترضوا فرضاً ، وهو أنه قد يضع إنسان لفظاً ، ولا يستعمله ، سواء وقع هذا أو لم يقع ، والحكم على الكلمة بكونها حقيقة أو مجازاً فرع الاستعمال .

وعن الثاني نقول : إننا لم نعرف كلمة واحدة استعملت مجازاً من أول الأمر ، لأن المجاز فرع الحقيقة وعلماء البلاغة قد أوجبوا في المجاز علاقة ، وهي لا تكون إلا بين معنيين ، كما أوجبوا قرينة تصرف عن المعنى الأول إلى المعنى الثاني ، وكان على المؤلف أن يذكر كلمة واحدة قال العلماء إنها مجاز لم يسبق بحقيقة . نعم ذكروا ذلك في المجاز العقلي ، والخلاف لفظي .

وأما ما قيل عن كلمة (الرحمن) ، واستعمالها مجازاً في المنعم - عند من يقولون بالمجاز في القرآن - دون أن تستعمل في معنى أصلي ، فإن الكلمة عند وضعها كان من شأنها أن تستعمل فيما وضعت له ، ويصح استعمالها فيه ^(١) .

ثم أرى أن كلمة (مستعملة) في تعريف الحقيقة والمجاز ، لا تستلزم ما ذكره ثانياً ، بل أن تستلزم عكسه أولى . فقولهم : (فيما وضعت له) و(في غير ما وضعت له) يستلزم أن يكون للفظ معنيان : أحدهما وضع له ، والآخر لم يوضع له .

٤ - المجاز يستلزم الحقيقة أو لا يستلزمها . فإن استلزمها فمن أين للقائلين بالمجاز أن الوضع للحقيقة سبق الوضع للمجاز ؟ قال : (وهذا سبق مما لا سبيل لهم إلى العلم به بوجه من الوجوه فيستحيل على أصلهم التمييز بين الحقيقة والمجاز) .

قلت : والرد على ذلك قد سبق مراراً .

(١) مواهب الفتاح لابن يعقوب ٤/٣ (شروح التلخيص) .

ثم قال : فإن قلت : إن المجاز لا يستلزم الحقيقة ، فإن العرب تقول : شابت لمة الليل . وقامت الحرب على ساق ؛ قيل : الجواب من وجهين :

١- إن كان لهذه الألفاظ موضوع سوى المجاز بطل الدليل ، وإن لم يكن لها موضوع سواه لم تكن مجازاً .

٢- هل مرادكم بسبق حقيقة اللفظ في مثل هاتين العبارتين ؛ أنه لا بد لمفرداته من حقيقة ، أو لا بد للتركيب من حقيقة ؟ فإن أردتم الأول فمسلم ، وهذه المفردات لها حقائق . فبطل الدليل ، وإن أردتم الثاني فهو بناء على أن دلالة المركب تنقسم إلى حقيقية ومجازية ، وهذا ينازع فيه جمهور القائلين بالمجاز ، ويقولون : إن المجاز في المفردات لا في التركيب ، إذ لا يعقل وقوعه في التركيب ؛ لأنه لا يتصور أن يكون للإسناد جهتان : إحداها جهة حقيقة ، والأخرى جهة مجاز . بخلاف المفردات ، والفرق بينهما أن الإسناد لم يوضع أولاً لمعنى ثم نقل عنه إلى غيره ولا يتصور فيه ذلك ، وإن تصور في المفرد .

قلت : أما عن الأول ؛ فالذين يقولون بأن المجاز لا يستلزم الحقيقة ؛ يقولون إنه ليس لهذه الألفاظ موضوع سوى المجاز ، وأما قولهم : (في غير ما وضعت له) فينظر إلى الغالب ، وإلا فقد تستعمل ابتداء في معنى مجازي . وأما عن الثاني ؛ فتحقيق القول في هاتين العبارتين ، أن المفردات مستعملة كلها في معانيها الأولى ، وأن هنا استعارة بالكناية في : (لمة الليل) و(ساق الحرب) فمن قال : هذا تشبيه - كالخطيب القزويني - اعتبر التعبير حقيقة ، لأن التشبيه من قبيل الحقيقة ، ومن قال : إن هنا استعارة يقول : إن لهذا اللفظ حقيقة ، وهي (لمة الإنسان) ، أما كلمة (شابت) فهي ترشيح للاستعارة .

ثم إن جمهور البيانين لم ينازعوا في المجاز المركب (يقصد المجاز في الإسناد) بل قال به أكثرهم منذ عهد عبد القاهر ، بل ومن قبله بزمان طويل ، إذ أشار إليه المبرد في كتاب (الكامل) ، والخلاف الذي وقع بينهم هو : هل لا بد لكل مجاز عقلي من حقيقة عقلية ؟ .

والذين قالوا بوجوب سبق الحقيقة ، قالوا : إذا لم نعلم للفعل فاعلا على الحقيقة ؛ جعلنا فاعله الله تعالى^(١) . على أن كلمة (الوضع) لم ترد في تعريف المجاز العقلي .

٥- أعاد ما كرره مراراً من أن هذا التقسيم لا يثبت في الخارج حتى يثبت أن هنا ألفاظاً وضعت لمعان ، ثم نقلت إلى معان آخر .

قلت : ومع ما تقدم من الردود على هذا الكلام نقول : إن هذا التقسيم ثبت باستقراء كلام العرب ، وقد ذكر هو في هذا الوجه أن التقسيم يثبت بطرق منها الاستقراء .

٦- الوضع هو تخصيص اللفظ للمعنى . بحيث إذا استعمل فهم منه ذلك المعنى ، ففهم المعنى من المجاز مع نفي الوضع جمع بين النقيضين ، يتضمن أن اللفظ موضوع غير موضوع .

فإن قلتم : لا تناقض في ذلك ، فإننا نفينا الوضع الأول وأثبتنا الوضع الثاني ؛ قيل لكم : هذا دور ممتنع ، فإن معرفة كونه مجازاً متوقفة على معرفة الوضع الثاني : ومستفادة منه ، فلو استفيدت معرفة الوضع من كونه مجازاً لزم الدور الممتنع ، فمن أين علمتم أن هذا وضع ثان للفظ ، وليس معكم إلا أن ادعيتم أنه مجاز ؟ .

قلت : أولاً : نختار أن المجاز غير موضوع ، وإنما هو مجرد استعمال اللفظ في معنى غير المعنى الذي وضعه العرب له ، ومعرفة هذا المعنى

(١) ذكر ابن السبكي في عروس الأفراح ٢٢٨/١ أن ابن قتيبة يقول : لو كان المجاز كذبا لكان أكثر كلامنا باطلاً . ومثل بقولهم : نبت البقل وطالت الشجرة .. وذكر أن الراغب الأصفهاني يقول : إن الفعل يحتاج في وجوده إلى عشرة أشياء : فاعل وعنصر وعمل ومكان وزمان وآلة وغرض قريب وآخر بعيد ومثال ومرشد ، وأن إسناده إلى أي منها من قبيل الحقيقة قال ابن السبكي : قولان غريبان آخذان بطرفي الإفراط والتفريط ، والحق بينهما إن شاء الله تعالى .

لا تتوقف على كونه مجازاً ، بل متوقفة على معرفة الوضع الأول ، وقد عرفنا من مواد اللغة ومن كثرة استعمال المادة في معنى معين - حتى إن هذا المعنى يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ - أن استعمال اللفظ في هذا المعنى الثاني ليس على طريق الحقيقة .

ثانياً : ذكرت فيما سبق أن طائفة من العلماء نقلوا أن أهل الوضع فرقوا بين الحقيقة والمجاز ، وربما كان من التعتن الشديد أن تكذب هؤلاء العلماء الأجلاء فيما نقلوه ، وإذن فمعرفة كون مجازاً لا تتوقف على معرفة كونه موضوعاً وضعاً ثانياً ، ومعرفة كونه موضوعاً تتوقف على معرفة كونه مجازاً فيلزم الدور - كما يدعي ابن القيم .

ثالثاً : لنا أن نمنع الدور ، وذلك أننا نظرنا فوجدنا اللفظ مستعملاً في غير ما وضع له بأمارات أخرى ذكر الأمدي بعضها ، فسميناه عند ذلك مجازاً ، فليست معرفة أنه مستعمل في غير ما وضع له نتيجة لدعوى أنه مجاز ، وإنما هي نتيجة لأمر أخرى ، منها - مثلاً - أن هذا المعنى لا يفهم من اللفظ عند إطلاقه .

٧- إنه ليس معكم إلا الاستعمال ، وقد استعمل في هذا وهذا ، فمن أين لكم أن وضعه لأحدهما سابق على وضعه للآخر ؟ ولو ادعى آخر أن الأمر بالعكس ؛ كانت دعواه من جنس دعواكم .

٨- إن القول بالمجاز يتضمن التفريق بين المتماثلين ، فإن اللفظ إذا أفهم هذا المعنى تارة وهذا تارة ؛ فدعوى أنه موضوع لأحدهما دون الآخر ، وأنه عند فهم أحدهما يكون مستعملاً في غير ما وضع له ؛ تحكم محض ، وتفريق بين المتماثلين .

قلت : ومضمون الوجهين واحد . والرد عليهما أن الأمرين ليسا سواء ، ذلك أن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي استعمال مشهور ، كثير الدوران على الألسنة ، فمثلاً نجد آلاف الشواهد العربية الصحيحة الفصيحة فيها استعمال

الجناح ، في جناح ذي الجناح ، فإذا وجدنا في القرآن الكريم (جناح الذل) عرفنا أن هذا مجاز ، فلا يمكن أن يقال : إن الاستعمالين واحد ولا يدري أيهما كان أولاً ، ولا شك أن الأصل أن يستعمل اللفظ أولاً في المعنى الموضوع له على الحقيقة . وكلمة (ماء) هل يجهل أحد من الخاصة والعامة ما يراد بها ، وأن المعنى الأول الذي وضع له اللفظ هو ما يفهمه الناس ؟ فإذا جاء في شعر ابن أبي ربيعة (ماء الشباب) وفي شعر أبي تمام (ماء الملام) و(ماء البكاء) ؛ عرفنا أن اللفظ هنا استعمل في معنى ثان غير معناه الأول ، ولا يختلط علينا أي الاستعمالين سبق ، فمما لا شك فيه أن الاستعمال الأول هو السابق ؛ لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له ، وهذا هو الأصل .

٩- إن هذا تقسيم فاسد لا ينضبط بضابط صحيح ، ولهذا كان عامة ما يسميه بعضكم مجازاً ، يسميه غيره حقيقة .

والمغالطة هنا أنه جعل القائلين بالمجاز بعضاً ، والنافين له (غيرهم) ، ولو أنصف لقال : ما يسميه الجمهور مجازاً ؛ يسميه عدد محدود جداً حقيقة ، فإنه قد بحث ، وجدَّ في البحث عن المنكرين للمجاز ، فلم يجد غير الإسفرائيني ، وعن المنكرين للمجاز في القرآن فلم يجد غير أربعة ذكرنا أسماءهم .

ثم متى كان الاختلاف في التسمية ، أو حتى في أصل المسألة ؛ رافعاً لها من الوجود ؟

١٠- رجع إلى التحكم في تسمية اللفظ حقيقة أو مجازاً ، ولذلك لا يصح التفريق بينهما .

ونلاحظ هنا أن ابن القيم كثير التكرار ، وأنه مغرم بتكثير الأوجه ، ولو أنه عدل عن التكرار ؛ لصاغ هذه الأوجه في أقل من النصف .

١١- ذكر قول البلاغيين . لا يشترط في صحة الاستعمال المجازي النقل في كل صورة ، ثم فرع على ذلك أن العلاقات كثيرة ، يمكن أن تصل إلى خمسين وسبعين ، ومنها اللزوم ، والتضاد ، وما دام الأمر كذلك فيصح

التجوز بإطلاق كل لازم على ملزومه ، وكل ملزوم على لازمه ، وكل ضد على ضده ، وكل مجاور على مجاوره ، وكل شيء كان على صفة ثم فارقها ، على ما اتصف بها .. وهكذا . قال : وفي ذلك من الخط ، وفساد اللغات ، وبطلان التفاهم ، ووقوع اللبس والتلبس ، ما يمنع منه العقل والنقل ومصالح الآدميين ، فيجوز تسمية الليل نهائراً والنهار ليلاً ، والمؤمن كافراً ، والكافر مؤمناً ، والصادق كاذباً . والكاذب صادقاً ... إلخ . ثم يقول : فهل يقول هذا أحد من عقلاء بني آدم ؟ وهل في العالم قول أفسد من قول هذا لازمه ؟

قلت : قد هول ابن القيم في غير موضع للتهويل ، ودون ذا وينفق الحمار - كما يقولون - .

أولاً : أن ما قاله علماء البلاغة من أن المجاز موضوع بالوضع النوعي صحيح ، وأنه قيل منذ عهد بعيد ، مرت بعده قرون عديدة ، ظهر فيها شعراء وكُتَّاب وخطباء لا يحصون كثرة ، واستعملوا كل هذه العلاقات التي ذكرها وغيرها ، في شعرهم ونثرهم عندما استعملوا المجازات ، ومع ذلك لم نر فساداً في اللغات ، ولا خلطاً ، ولا خبطاً ، ولا لبساً ، ولا تلبساً .

ثانياً : أن السر في هذا أن مجرد العلاقة لا يكفي في التجوز ، بل لابد أن تكون العلاقة مقبولة وسائغة ، ولابد من قرينة تمنع اللبس والتلبس ، فهي تعين المراد باللفظ تعييناً واضحاً .

ثالثاً : أن للغة مزاجاً وذوقاً وطعماً ، يعرف ذلك الفاقهون لها ، فهم مع إباحة التجوز لهم بأية علاقة مصححة ، لا ينطقون إلا بالمجاز الذي يتسق مع ذوق اللغة وطعمها .

رابعاً : ما المانع أن نطلق الضد على ضده حين نريد التهكم ؟ وقد جاء في القرآن الكريم : ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ (الدخان: ٤٩) ؟

وجاء في كلام الفصحاء :

نقر بهم لذهميات نقد بها ما كان خلط عليهم كل زراد

فجعل الضرب قرى . ولو أطلقنا الليل على النهار من قبيل التهكم ، أو من قبيل أنه نهار يكسوه الضباب والسحب الداكنة ؛ لما منعنا من ذلك أي مانع ، والمهم هو أن ينسجم المجاز مع ذوق اللغة .

١٢ - وخلاصته رفضه لقياسهم استقراء علاقات المجاز على استقراء رفع الفاعل ونصب المفعول . قال : وهذا الجواب من أفسد الأجوبة ؛ فإننا نعلم بالضرورة من لغتهم رفع كل فاعل ، ونصب كل مفعول ، وجر كل مضاف ، ولا يختلف في ذلك صورة من الصور ؛ فإننا لم نجد ذلك بنقل تواتر ، ولا آحاد ، ولا استقراء يفيد علما ولا ظنا ، ولا اطراد استعمال .

قلت : وهل نقل عن العرب أنهم قالوا : إن الفاعل يرفع والمفعول ينصب ، والمضاف إليه يجر ؟ . وكما لا تختلف صورة من الصور في رفع الفاعل ونصب المفعول ؛ كذلك لا تختلف صورة من الصور في أسلوب المجاز ، طالما وجدت العلاقة المصححة ، والقرينة التي تمنع من إرادة المعنى الحقيقي ، وقد علمنا ذلك باستقراء أساليب العرب ، كما علمنا بالاستقراء رفع الفاعل ونصب المفعول ، وجدنا - مثلاً - أنهم يسندون الفعل للزمن في كل موضع تراد فيه المبالغة ، ووجدناهم يعبرون عن الكل بالجزء ، ولم يعبروا بكل جزء عن الكل بل عبروا بأجزاء خاصة ، فعلمنا بالاستقراء أنهم إذا عبروا بالجزء وأرادوا الكل ؛ لا بد أن يكون الجزء عليه مدار الفعل ، أو أنه أشرف الأجزاء أو أن الكل يفوت بفواته ؛ ولم نر في الكلام البليغ تعبيراً عن الكل بجزء ليس واحداً من هذه الثلاثة ، فثبت عندنا هذا ، كما ثبت رفع الفاعل ونصب المفعول ...

١٣ - ذكر كلمة لهم ، وردها بإنكار منهم لها . قال : إنهم قالوا : يعرف المجاز بصحة نفيه ، ثم قال : وقد اعترفوا هم ببطلانه ، فقالوا : هذا فرق يلزم منه

الدور ، وذلك أن صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز ، فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه لزم الدور .

قلت : والذي لا نزال نقرؤه في كتب الأصول أن المثبتين للمجاز لم يرجعوا عن قولهم : يعرف بصحة نفيه . ذلك ثابت في كتاب (الإحكام في أصول الأحكام) للآمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ ، وكتاب (جمع الجوامع) لتاج الدين السبكي ، ونقل ذلك عن عضد الدين الإيجي ، نقله اللقاني في حاشيته على جمع الجوامع^(١) . (قال العضد - عن الظاهرية - ، قالوا : أولاً ، المجاز كذب لأنه ينفي فيصدق نفيه ، فلا يصدق هو ، وإلا لصدق النفي والإثبات معاً ، وإذا ثبت أنه كذب فلا يقع في القرآن إجماعاً .

الجواب : إنما يصدق النفي وهو الحقيقة ، وإنما يلزم كذب الإثبات لو كان هو أيضاً للحقيقة ، قال اللقاني بعد ذلك : ثم الكذب لازم لإرادة المعنى الحقيقي ، فارتفاعه إنما هو بإرادة المعنى المجازي : والدال عليها هو القرينة ، فانتفاء الكذب لأجل وجود القرينة على المعنى المجازي) .

وأوضح ذلك الشيخ العطار^(٢) قال : (لأنه - أي المجاز - بحسب الظاهر كذب بدليل أنه يصح نفيه ، وإذا صح نفيه لم يصح إثباته للتناقض . وأجيب بأن شرط التناقض اتحاد الجهة ، والنفي وارد على الحقيقة ، والإثبات على المجاز) .

فهؤلاء طائفة من علماء الأصول ، منهم من عاش في زمن قبل زمن المؤلف ، ومنهم من كان عصره^(٣) ، ومنهم من كان بعده ، كلهم متمسكون بهذا الدليل على المجاز ، وهو صحة نفيه ، فكيف ساغ لابن القيم أن يزعم أن المثبتين

(١) جمع الجوامع ٥١٥/١ .

(٢) حاشية العطار ص ٥١٤ .

(٣) استعملت هذه الكلمة لتؤدي معنى كلمة (معاصر) ، وقد رأيتها في بعض كتب المتقدمين بهذا المعنى .

للمجاز ذكروا هذا الدليل ثم أبطلوه ؟ ولو قال أبطله بعضهم لكان لقوله مساع و قبول .

ثم ما هذا الدور الذي زعمه ابن القيم ؟ إذا صح نفي المعنى على طريق الحقيقة كان اللفظ مجازاً فعرف المجاز بصحة نفيه ، أي بصحة نفي المعنى الحقيقي للفظ . فنقول فيمن قال : رأيت أسداً يخطب الجند ، نقول : ليس هو بأسد ، أي ليس بأسد حقيقة ، ولكن لا تتوقف صحة النفي على معرفة كونه مجازاً ، فأين الدور ؟ .

١٤ - رتبه على الوجه الثالث عشر ، فقد ذكر أن المبتين للمجاز اعترفوا بطلانه ، ومع ذلك فهو يبني عليه ، ولكن لا بأس .

قال : إن كثيراً من الحقائق يصح إطلاق النفي عليها باعتبار عدم فائدتها ، وليست مجازاً ، كقوله ﷺ عن الكهان : ليسوا بشيء ، ومن هذا سلب الحياة والسمع البصر والعقل عن الكفار ، ومن هذا سلب الإيمان عمن لا أمانة له ، وسلبه عن الزاني والسارق وشارب الخمر والمنتهب ، وسلب الصلاة عن الفذ خلف الصف ، وسلب الصلاة عمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، ومن لم يطمئن في صلاته - عند كثير من هؤلاء ، فإن هذه الحقائق ثابتة عندهم ، وقد أطلق عليها السلب .

قلت : عجباً لهذا الفاضل ، صاحب (مدارج السالكين) وصاحب (زاد المعاد) ، وصاحب (أعلام الموقعين) ؛ يتهافت هذا التهافت ، ولكن قاتل الله التعصب للرأي ، وقاتل الله الجدل ، وحب الغلب . وهاك البيان :

أولاً : قد ذكر في الوجه السابق أن القائلين بالمجاز رجعوا عن قولهم : يعرف المجاز بصحة نفيه ، فكيف يرتب على ما أنكروه بأنفسهم - كما يقول - ردّاً آخر عليهم ؟ .

ثانياً : أين سلب من سلب ؟ في المجاز تنفى الحقيقة نفياً باتاً ، فنقول : ليس هو بأسد . هكذا حسماً وقطعاً وبتاً ، أما في كل الأمثلة التي ذكرها

فالسلب ليس للفعل على الحقيقة ، وإنما هو تنزيل له منزلة العدم فهو موجود ، ولكن لا اعتبار له لعدم فائدته ، وقد يكون النفي مسلطاً على الكمال ، كما في سلب الصلاة عمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، فالصلاة موجودة ، وقد سقط بها الفرض ، ولكنها غير كاملة عند من لم يجعل قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة ، أما في المجاز فالمعنى الحقيقي منفي البتة .

ثالثاً : وهي أعجوبة الأعاجيب . أن ابن القيم هدم كل ما قاله ، بكلمة ذكرها في آخر الفقرات ، ومنها جاء الرد عليه ، وإبطال حجته ، وذلك قوله : (فإن هذه الحقائق ثابتة عندهم) ، فإنها لما كانت ثابتة لا يصح قولنا : يصح نفيها وإذن فليست ألفاظها مجازات ، لأنها لم يصح نفيها . كيف وحققها ثابتة ؟ .

١٥ - بناه أيضاً على ما قيل في الوجه الثالث عشر . قال : يقال لهم : ما تعنون بصحة النفي ، نفي المسمى عند الإطلاق ، أم المسمى عند التقييد ، أم القدر المشترك ... ثم أخذ يرد على كل افتراض .

قلت : ولنا أن نرد عليه بأنه لا معنى للترتيب على قول اعترف قائلوه ببطالانه ، ولنا أن نقول : إن المنفي هو معنى اللفظ مطلقاً عندما يجيء مقيداً .

١٦ - بناه أيضاً على ما اعترف أصحابه ببطالانه - فيما زعم - فكيف يحاكمهم عليه ؟ قال : إن هذا النفي الذي جعلتم صحته عياراً على المجاز ، وفرقاً بينه وبين الحقيقة ، هو الصحة عند أهل اللسان ، أو عند أهل الاصطلاح على التقسيم إلى الحقيقة والمجاز ، أو عند أهل العرف . فمن هم الذين يستدل بصحة نفيهم ، ويجعل عياراً على كلام الله ورسوله ، بل كلام كل متكلم ؟ .

ومع ما قلنا من أنه بنى على قول أنكره أصحابه نقول : ما هذا التهويل ؟ إن أحداً لا يجعل قوله عياراً على قول الله ورسوله ، وإنما المسألة بكل بساطة أن العلماء اهتموا إلى أن في اللغة العربية مجازاً ، وكانت صحة النفي شاهداً لهم

على هذا المجاز ، والقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين ، ففيه ما في كلام العرب من مجاز وحقيقة ، فأين جعل هذا القول عياراً على قول الله تعالى ؟!

١٧- وهنا يأخذنا العجب أيضاً ، فإنه ما زاد عن ترديد ما ذكره في الوجه الثالث عشر . قال : إن صحة النفي مدلول عليها بالمجاز ؛ فلا يكون دليلاً عليه ، إذ يلزم أن يكون الشيء دليلاً على نفسه ، ومدلولاً لنفسه ، وهذا عين لزوم الدور .

قلت : وهذا صياغة أخرى لما رددت عليه في الوجه الثالث عشر .

١٨- إنكم فرقتم أيضاً بينهما بأن المجاز ما يتبادر غيره إلى الذهن ، فالمتبادر إلى الذهن عند الإطلاق كان حقيقة ، وكان غير المتبادر مجازاً ، فإن الأسد إذا أطلق ؛ تبادر منه الحيوان المفترس ، دون الرجل الشجاع .

فهذا الفرق مبني على دعوى باطلة ، وهو تجريد اللفظ عن القرائن بالكلية ، والنطق به وحده ، وحينئذ فيتبادر إلى الذهن منه الحقيقة عند التجرد ، وهذا الفرض هو الذي أوقعكم في الوهم . فإن اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينطق بها ، لا تفيد فائدة ، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يصح السكوت عليه ، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قيد به ، فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير .

فإذا قلت : هذا الثوب خطته لك بيدي ؛ تبادر من هذا أن اليد آلة الخياطة لا غير ، وإذا قلت : لك عندي بد - الله يجزيك عليها - تبادر من هذا معنى النعمة والإحسان ، ولما كان أصله الإعطاء وهو باليد ؛ عبر عنه بها لأنها آلة ، وهي حقيقة في هذا التركيب ، ومجاز في هذا التركيب ، فما الذي صيرها حقيقة في هذا ، ومجازاً في هذا ؟ .

ثم أعاد مسألة الإطلاق والتقييد ، وذكر أنه لا يمكن استعمال اليد مجردة ، فلا بد من التقييد ، وحينئذ يتبادر في كل موضع إلى ذهن السامع بحسب ذلك التقييد والتركيب .

وإنما أطلت بنقل ما قاله في هذا الوجه ؛ لأنه متمسك الذين ينفون المجاز فيما يبدو ؛ فقد ذكره واعتمد عليه ابن تيمية ، وأشار إليه ابن حزم ، فكل كلام عند النافين للمجاز حقيقة ، لأن الكلمة لا تستعمل إلا مقيدة ، وعند القيد يفهم المراد منها ؛ فتكون حقيقة .

قلت :

أولاً : ليس النزاع في النظر إلى الكلمة وهي في التركيب ، وإنما النزاع في أن هذه الكلمة المستعملة في تركيب ما ، قد نسمعها مطلقة من القيود ، فالذي يتبادر إلى الذهن منها عند الإطلاق هو الحقيقة . ووجود الكلمة مطلقة من كل قيد ليس عزيزاً ، بل إننا نجدها في الاستعمال مطلقة ، وهذا يبطل دعواهم أن الكلمة لا تستعمل إلا مقيدة . نقول - مثلاً - من الكلمات الثلاثية : أسد - فرس - رأس . ونقول : تصغير شجرة شجيرة . وهكذا نستطيع أن نأتي بآلاف الأمثلة ، ولو ألقينا نظرة على المعاجم ؛ لوجدنا أن كل الكلمات فيها استعملت استعمالاً مطلقاً ، فهم عندما يتناولون مادة بالبيان ، يذكرون الكلمة الواحدة مطلقة ، ثم يتبعونها بمعناها ، وقد تتكرر الكلمة عشرات المرات . فمثلاً : والغرير - كأمير - : الخلق الحسن ، والكفيل ، ومن العيش ما لا يفزع أهله ، والشاب لا تجربة له . فماذا نفهم من هذه الكلمات قبل تفسيرها ؟ . المعنى الحقيقي ؟ ، أو المعنى المجازي ؟ . أو هما ؟ . لا شك أن الذي يتبادر إلى أذهاننا هو المعنى الحقيقي .

ثانياً : وهو قاطع في هذه - أن لفظة « يد » نفسها جاءت في كلام الرسول ﷺ في حديث صحيح في تركيب ، ومع ذلك فهم منها بعض أزواجه - رضوان الله عليهن - المعنى الحقيقي . وهن عربيات فصيحات ، مع أنه تبين فيما بعد أن النبي - صلوات الله عليه - كان يريد المعنى المجازي .

روي أنه ﷺ قال لأزواجه : « أسرعن لحوقاً بي أطولكن يداً » ، فجعل بعض أزواجه يقسن أيديهن . ثم إن أول من لحقت به أم المؤمنين سودة ، قالوا وكانت كثيرة الصدقة .

ثالثاً : لقد شرد القلم من يد ابن القيم ؛ فأبطل بنفسه ما جاهد لإثباته ، ولننظر في عبارته : (ولما كان أصله الإعطاء - وهو باليد - عبر عنه بها ؛ لأنها آلة ، وهي حقيقة في هذا التركيب)، إن النافين للمجاز - ومنهم ابن تيمية ، وابن القيم - يرون أن كل لفظ حقيقة في موضعه ، فالذل له جناح ، والأمر له رأس ، والخوف يذاق ، وكما أن الجناح حقيقة في ذي الجناح ، فكذلك هو حقيقة في الذل لكنه جناح يختلف عن جناح الطائر . وهكذا ، فبمقتضى هذا الأصل عندهم كان ينبغي أن تكون اليد حقيقة في النعمة ، وهي غير الجارحة ، ولكنه هنا قال ما يقوله المثبتون للمجاز . قال : عبر عن النعمة باليد ، لأن أصلها الإعطاء ، وهو بها ، واليد آلة . والمثبتون للمجاز لا يقولون غير هذا ، فقط هم يسمون هذا مجازاً ، ويأبى النافون للمجاز إلا أن يسموه حقيقة ، بعد الاعتراف بأن اليد آلة للنعمة ، عبر بها عنها ، أي أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة الآلية ، والقرينة هي قوله : الله يجزيك عليها ، بل إن مجرد قوله : لك عندي يد ؛ كاف في إثبات المجاز .

رابعاً : كذلك اعترف ابن القيم مرة أخرى بما يجاهد لإنكاره . فلما ورد عليه أن يقال : رأيت اليوم أسداً ، وأن الذي يتبادر إلى الذهن عند ذلك هو الحيوان المخصوص ، اعترف بأن هذا أقوى ما عند الخصوم ، وأنه لا ينكره ، ولكنه أجاب : بأن اللفظ الواحد تختلف دلالاته عند الإطلاق والتقييد ، ويكون حقيقة في المطلق والمقيد .

ونحن لا ننكر أن اللفظ تختلف دلالاته في الإطلاق والتقييد ، ولكن ليس هذا موضع النزاع ، وتحرير موضع النزاع من أهم قواعد البحث والمناظرة . القضية هي أن من علامات المجاز أن يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ غيره ، فهل أجاب ابن القيم عن هذا ؟ . إن جوابه كان : اللفظ حقيقة في المطلق والمقيد ، وهذه هي نفس الدعوى ، فكيف تكون الدعوى ردّاً على الدليل ؟!

خامساً : طول بذكر ألفاظ قال إنها لا تستعمل إلا مقيدة ، كالرأس ، والجوارح ، واليد ، والجناح . يقال : جناح الطائر ، وجناح السفر ، وجناح الذل . قال : وكلها حقيقة .

وأعود فأقول : هل هذا رد لدليل المثبتين للمجاز ؟ والجواب : لا . فأولاً : قد أثبت أن كل لفظ يمكن أن يُسمع وأن يُكتب مطلقاً مع الإفادة ، وثانياً : ليس هذا موضع النزاع كما قلت مراراً .

ولو قلت لهم : أليس يقال : امتدت إليك يد ، وظهر لك جناح ، ورفعت نار ... وهكذا ؟ . لقالوا : إن هنا قرائن معنوية تقوم مقام التقييد ، وهذا ليس جواباً ؟ لأنني أسأل : ماذا يتبادر إلى الذهن عند سماع هذه الألفاظ ؟ المعنى الحقيقي أم المعنى المجازي ؟ هذا هو السؤال .

وإذا كانت كلها حقائق ؛ فلماذا لا يرد على الذهن عند سماع : رفعت نار . نار الشبية مثلاً ؟ . ولماذا لا أذكر هنا على الفور قول أبي العلاء وأنا أحفظه من زمن بعيد :

إن الشبية نار إن أردت بها أمرا فبادره إن الدهر مظفئها ؟

سادساً : أليس لي أن أستعمل هذه الألفاظ . (رأس - جناح - يد - إرادة - ظهر ... إلخ) في غير ما استعملتها العرب فيه ؟ فأقول مثلاً : رأس الغضب ، وجناح الضعف ، والشجر يريد أن يخضر ، وما أقسى يد الفراق ... وهكذا ؟ وهم يجيبون : بلى . فنقول لهم : أهى حينئذ مجاز أم حقيقة ؟ لا يمكن أن يقولوا : إن هذه الألفاظ مستعملة في معان حقيقية ، لأن ذلك إضافة إلى لغة العرب ، وإحداث كلمات فيها لم يقولوها ، فسيلزمون بأن يقولوا إنها مجازات ، فإذا قلت لهم : فكيف أثبتتم المجاز هنا ، وأنتم تنفونه ؟ قالوا لك : نحن ننفي المجاز في لغة العرب ، ونرفض أن يكون وقع في القرآن ، ولمن يشاء بعد ذلك أن يعبر كيف شاء . وتعجب كيف يحكمون على هذه الألفاظ بأنها عربية ، وهي لم تجر على لغة العرب ؟

سابعاً : ذكر صاحب رسالة (منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز) الشيخ محمد الأمين الشنقيطي - ذكر في رسالته هذه كلاماً عن (جناح الذل) ، وأعاد بنصه في كتابه (أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٥) قال : والجواب عن قوله تعالى : ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ﴾ (الإسراء: ٢٤) أن الجناح هنا مستعمل في حقيقته ، لأن الجناح يطلق لغة حقيقة على يد الإنسان ، وعضده ، وإبطه ، قال الله تعالى : ﴿وَأَضْمُْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنْ أَلْرَهْبِ﴾ (القصص: ٣٢) ، والخفض مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو ضد الرفع ، لأن مريد البطش يرفع جناحيه ، ومظهر الذل والتواضع يخفض جناحيه ، والأمر بخفض الجناح للوالدين كناية عن لين الجانب لهما والتواضع لهما ، كما قال لنبيه ﷺ : ﴿وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٥) . وإطلاق العرب خفض الجناح كناية عن التواضع ولين الجانب أسلوب معروف ، ومنه قول الشاعر :

وأنت الشهير بخفض الجناح فلا تك في أجـدلا

وأما إضافة الجناح إلى الذل فلا تستلزم المجاز كما يظنه كثير ، لأن الإضافة فيه كالإضافة في قولك : حاتم الجود ، فيكون المعنى : واخفض لهما الجناح الذليل من الرحمة ، أو الذلول ؛ على قراءة الذل بالكسر وما يذكر عن أبي تمام من أنه لما قال :

لا تسقني ماء الملام فإنني صب قد استعذبت ماء بكائي

جاءه رجل فقال له : صب لي في هذا الإناء شيئاً من ماء الملام ، فقال له : إن أتيتني بريشة من جناح الذل صبيت لك شيئاً من ماء الملام ، فلا حجة فيه ، لأن الآية لا يراد بها أن للذل جناحاً ، وإنما يراد بها خفض الجناح المتصف بالذل للوالدين . من الرحمة بهما ، وغاية ما في ذلك إضافة الموصوف إلى صفته كحاتم الجود .

قال : والمسوغ لإضافة خصوص الجناح إلى الذل - مع أن الذل من صفة الإنسان لا من صفة خصوص الجناح - أن خفض الجناح كنى به عن ذل الإنسان ، وتواضعه ولين جانبه لوالديه رحمة بهما ، وإسناد صفات الذات لبعض أجزائها من أساليب اللغة العربية كإسناد الكذب والخطيئة إلى الناصية في قوله تعالى : ﴿ نَاصِيَةٍ كَذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴾ (العلق: ١٦) وكإسناد الخشوع والعمل والنصب إلى الوجوه في قوله تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَدِشَةً ۖ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ ﴾ (الغاشية: ٣، ٢) وأمثال ذلك كثيرة في القرآن وفي كلام العرب ، وهذا هو الظاهر في معنى الآية ، ويدل عليه كلام السلف من المفسرين .

وقال العلامة ابن القيم - رحمه الله - في الصواعق - : إن معنى إضافة الجناح إلى الذل أن للذل جناحا معنويا ، لا جناح ريش ، والله تعالى أعلم . انتهى . وفيه معنى خفض الجناح .

والتحقيق أن إضافة الجناح إلى الذل من إضافة الموصوف إلى صفته كما أوضحناه ، والعلم عند الله تعالى .

وإنما نقلت هذا الكلام بجملته ، لأبين مدى الاضطراب في أقوال النافين للمجاز ، ولأن في كلام هذا الكاتب أكثر من عشرة تعكر على القوم مذهبهم .

أولاً : إن المخرج الذي يلجأ إليه النافون للمجاز ؛ أن يزعموا أن كل الألفاظ التي قيل : إنها استعملت مجازاً ، مستعملة في حقائق ، وقد أبطل هذا الشيخ بخطرة واحدة من خطراتهم هذا المستند في أيدي أصحابه ، فذكر قول ابن القيم : إن للذل جناحاً معنوياً ، ورفضه ، وقال إن التحقيق خلافه ، وهو أن هذا الأسلوب من إضافة الموصوف إلى الصفة ، وهو باب خطير فتحه هذا الرجل على أصحابه لا يأتيهم بالنسائم ، وإنما يأتي بالعواصف والأعاصير .

ثانياً : الكاتب يذكر أن الجناح يطلق لغة على يد الإنسان وعضده وإبطه إطلاقاً حقيقياً ، ويستدل على ذلك بالآية القرآنية ، وهي لا تصلح دليلاً ، إلا إذا ثبت أنه لا مجاز في القرآن ، وهي القضية موضع النزاع ، ولو قال له قائل :

إن الجناح في الآية مجاز لكان قوله كقوله ، ولوجد هذا معه دليلاً ، وهو أن الجناح إذا أطلق لا يتبادر إلى الذهن يد الإنسان ولا عضده ولا إبطه .

ثالثاً : انزل عن عمد أو عن سهو ، فذكر أن الأمر بخفض الجناح كناية عن لين الجانب للوالدين ، ومعلوم أن الكناية إطلاق الملزوم وإرادة اللازم مع جواز إرادة المعنى الحقيقي ، وهي عند قوم من قبيل المجاز ، والذين يقولون إنها واسطة بين الحقيقة والمجاز ؛ يجوزون إرادة المعنى الحقيقي للفظ ، فهل تمكن إرادته هنا ؟ . إن معنى ذلك أن يكون الله سبحانه أمرنا أن نخفض أيدينا وأعضادنا للوالدين خفضاً حسيّاً ، ويكون هذا هو البر بهما ، وركاكة هذا الكلام لا تخفى . وإذا لم يرد المعنى الحقيقي كان التعبير من قبيل المجاز ، لأنه لا معنى للمجاز إلا هذا .

رابعاً : وينزل مرة أخرى ، فيلتبس سبباً لوصف الجناح بالذل - مع أنه من صفات الإنسان - فيقع في مجاز آخر ، هو التعبير بالجزء عن الكل ، وهو نوع من المجاز المرسل . ولا يشفع له أن يقول : إن هذا من أساليب العرب ، نعم هو من أساليب العرب ، ولكنه ليس أسلوباً حقيقياً ، وإنما هو أسلوب مجازي ، لأن الأصل أن يوصف الإنسان بالذل ، فإذا وصف به جزؤه وأريد الكل ، فقد استعمل اللفظ في غير ما وضع له ، وهذا هو المجاز .

خامساً : هل نستطيع أن نعقل أن مثل الشيخ أمين الشنقيطي العالم بالفقه والأصول ، أعرف بلغة العرب من أبي تمام الشاعر الذي ملأ الأسماع والأبصار ، والذي عاش في أوائل القرن الثالث الهجري ، ولا تزال لغة العرب غضة ، والرواة والعلماء باللغة والشعراء والكتاب يومئذ كثرة كاثرة ، ولم نسمع أن أحداً منهم ، ولا من الذين كتبوا عن هذا الشاعر رد قوله هذا ، كما رده الشيخ الشنقيطي ، وهو رجل يعيش في عصر بلغ فيه الجهل بلغة العرب وبذوقها وأدبها ما نبكي من أجله عليها ؟

سادساً : ينفي الشيخ أن يكون المراد بجناح الذل المجاز (كما يظنه الكثير) فوا رحمتا لهذه الكثرة من العلماء ، يرميهم من يعيش على فتاتهم بالجهل ، وكاذب الظن .

١٩- فرقم بقولكم : إن المجاز يتوقف على القرينة ، والحقيقة لا تتوقف على القرينة ، ومرادكم أن إفادة الحقيقة لمعناها الإفرادي غير مشروطة بالقرينة . وإفادة المجاز لمعناه الإفرادي مشروطة بالقرينة .

فيقال لكم : اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن التي تدل على مراد المتكلم بمنزلة الأصوات التي ينطق بها ، فقولك : تراب . حجر . رجل ، بمنزلة قولك : طق . غاق ، ونحوها من الأصوات ، فلا يفيد اللفظ ويصير كلاماً ، إلا إذا اقترن به ما يبين المراد ، ولا فرق بين ما يسمى حقيقة - في ذلك - وما يسمى مجازاً ، وهذا لا نزاع فيه بين منكري المجاز ومبتيه .

قلت : بل فيه كل النزاع ، وقد تجاهل الشيخ وأبعد .

أولاً : نسي أو تناسى ما يسمى بالوضع ، وأن العلم بالوضع كاف في معرفة معاني الكلمات ، وقد يكون العلم بالوضع عن طريق مشافهة أصحاب اللغة أنفسهم ، أو عن طريق الأخذ عمن نقل عنهم ، أو عن اشتهاار الكلمة في معناها الذي وضعت له ، أو بالرجوع إلى معاجم اللغة ، فإذا علم إنسان بأن لفظ كذا وضع لمعنى كذا ، عرف معناه بمجرد سماعه دون احتياج لأية قرينة ، أما المجاز فلا يفهم من اللفظ معناه إلا بقرينة ، وفارق كبير بين أن نقول : حجر يجمع على أحجار ، وبين أن تقول : في قلب فلان حجر .

ثانياً : من قال : إن : تراب . حجر . رجل . بمنزلة الأصوات ؟ فإن العارف باللغة يعرف عند سماعها معانيها الحقيقية إذا أطلقت ، وليس صحيحاً أن مبتي المجاز يوافقون النافين في أنه لا يفهم منها عند إطلاقها معنى ، ولو افترضنا طفلاً صغيراً خرج من منزل وهو يصيح - نار - لهب - حريق . ماذا يكون من الناس حين يسمعون ؟ لا شك أنهم يهرعون إلى المنزل الذي خرج

منه ، لأنهم فهموا ماذا يعني هذا الطفل الصغير ، ولكنه لو صاح : في قلبي نار ، وبين جوانحي حريق ، لفهم الناس من ذلك معاني آخر .

ثم قال ابن القيم : فإن أردتم بالمجاز احتياج اللفظ المفرد في إفادته المعنى إلى قرينة ، لزم أن تكون اللغات كلها مجازاً ، وإن فرقت بين بعض القرائن وبعض ، كان هذا تحكما محضاً .

قلت : إفادة اللفظ لمعناه الحقيقي لا تحتاج إلى أكثر من العلم بالوضع ، أما المجاز فيحتاج إلى قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي ، ولا يلزم من ذلك مطلقاً أن تكون اللغات كلها مجازاً ، بل إن قولهم هذا ، يدل على أن في اللغة الحقيقية والمجاز .

٢٠- فرقت بين الحقيقة والمجاز بالاطراد وعدمه ، فقلتم : يعرف المجاز بعدم اطراده ، دون العكس ، أي لا يكون الاطراد دليل الحقيقة ، أو لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد ، وعلى التقديرين فالعلامة يجب طردها ، ولا يجب عكسها ، وهذا الفرق غير مطرد ولا منعكس . ونطالبكم - قبل بيان فساد الفرق - بمعنى الاطراد الثابت للحقيقة ، والمنفي عن المجاز أولاً .

وقد أجاب الأمدي عن هذا الاعتراض فيما سبق حين قال : (لا تدعى أن الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل ، بل المدعى أن عدم الاطراد دليل المجاز) وقد سبق هذا الرد .

٢١- تفريقكم بين الحقيقة والمجاز بجمع مفرديهما ، فإذا جمع لفظ الحقيقة على صفة ، ثم جمع ذلك اللفظ على صفة أخرى كان مجازاً . مثاله لفظ الأمر ، فإنه إذا استعمل في القول المخصوص يجمع على أوامر ، ويجمع إذا استعمل في الفعل على أمور . وهذا التفريق من أفسد شيء وأبطله .

وقد ساق ابن القيم أدلة عدة على فساد هذا الفرق لا نطيل بذكرها ، فالمسألة أهون من ذلك ، فمثلاً قوله : (تفريقكم .. إلخ) خطاب لمثبتي المجاز ، وليس صحيحاً أن جميع من أثبتوا المجاز قالوا بهذا الفرق ، وإنما ذكره

بعضهم ، منهم تاج الدين السبكي صاحب جمع الجوامع ، حيث قال فيما يعرف به المجاز : (وجمعه على خلاف جمع الحقيقة ، كالأمر بمعنى الفعل مجازاً ، يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة : فيجمع على أوامر) . وإبطال هذا الفرق ، وإيراد عشرين دليلاً على فساده ؛ لا يبطل المجاز . فلنتجاوز عن هذا الفرق .

٢٢- تفريقكم بين الحقيقة والمجاز بالتزام التقييد في أحد اللفظين كجناح الذل ، ونار الحرب ، ونحوهما ، فإن العرب لم تستعملها إلا مقيدة . وهذا الفرق من أفسد الفروق ؛ فإن كثيراً من الألفاظ التي لم تستعمل إلا في موضوعها لزمها التقييد ، كالرأس ، والجناح ، واليد ، والساق . والقدم ؛ فإنهم لم يستعملوا هذه الألفاظ وأمثالها إلا مقيدة بمحالتها ... فإن أخذتم الجناح مطلقاً مجرداً عن الإضافة ؛ لم يكن مفيداً لمعناه الإفرادي أصلاً ، فضلاً عن أن يكون حقيقة أو مجازاً .

ويرى أن من الجهل اعتقاد أن الجناح الحقيقي هو ذو الريش ، وما عداه مجاز . قال : لأنك لم تألف إلا الجناح ذا الريش . قال : وطرد هذا الجهل العظيم أن يكون كل لفظ أطلق على الملك وعلى البشر ، أن يكون مجازاً في حق الملك ، كحياته ، وسمعه ، وبصره ، وكلامه ، فكيف بما أطلق على الرب سبحانه من الوجه واليدين ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والغضب ، والرضى ، والإرادة ؟! . فإنها لا تماثل المعهود في المخلوق ، ولهذا قالت الجهمية والمعتلة إنها : مجازات في حق الرب لا حقائق لها ، وهذا هو الذي حدانا إلى تحقيق القول في المجاز ، فإن أربابه ليس لهم فيه ضابط مطرد ولا منعكس ، وهم متناقضون غاية التناقض ، خارجون عن اللغة ، والشرع ، وحكم العقل ، إلى اصطلاح فاسد يفرقون به بين المتماثلين ، ويجمعون بين المختلفين .

وهو ينكر على أصحاب المجاز أن يقولوا : إن في قوله تعالى : ﴿ جَاعِلِ الْمَلَيْكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ ﴾ (فاطر: ١)؛ مجازاً .

قلت : وقد رفع الشيخ صوته هنا عاليًا ، ولكنني أقول له بصوت خفيض :
أولاً : إن القائلين بالمجاز لم يفرقوا بين الحقيقة والمجاز بالتزام التقييد في
أحد اللفظين ، وإلا فالمجازات المفردة التي لم تقيّد بإضافة ، ولا بوصف ؛
لا حصر لها : ﴿ إِنِّي أُرْنِيَّ أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ (يوسف: ٣٦) - ﴿ يَأْكُلُونَ فِي
بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ (النساء: ١٠) - ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ (النساء: ٩٢) - ضحك
المشيب برأسه فبكى - وكل المجازات العقلية) .

ثانياً : لا يلزم من القول بأن أجنحة الملائكة مجاز ؛ أن تكون حياة الملك
وسمعه وبصره وكلامه مجازات ، فمن أين هذا التلازم ؟ . إن الفرق جد واضح
بين جناح الملك وحياته . فنحن قد علمنا من القرآن الكريم ، والسنة النبوية أن
الملائكة جنس من الأجناس الثلاثة ، لهم حياة وسمع وبصر ، وأنهم أمروا
بالسجود لآدم ، وأنهم يسبحون الله بالليل والنهار لا يفترون ، وأن منهم من
وُكِّلَ بالإنسان يحصى عليه سيئاته ، ويكتب له حسناته ، وأن أحدهم جبريل
كان ينزل على الرسول ويحييئه أحياناً في صورة إنسان (هو دحية الكلبي) .

فحياة الملك وسمعه وبصره كلها حقائق ، أما أن للملك جناحاً كجناح
الطائر ؛ فذلك ما يختلف فيه النظر ، فقائل بالمجاز ، وقائل بعدمه ، ولا ضير
على من يقول بالمجاز ، فليس في القرآن ما يفيد أن الملائكة طيور ، ونحن
إنما نحكم بحسب لغتنا العربية ، واستعمالات الألفاظ فيها .

ثالثاً : ليس صحيحاً أن القائلين بالمجاز ليس لهم ضوابط مطردة
ولا منعكسة ، فضوابطهم وقواعدهم مطردة كل الاطراد ، وليس أدل على ذلك
من أن ابن القيم لم يتعرض إلى الآن لقاعدة واحدة من قواعدهم ، وإنما أخذ
بتصيد أقوالاً ، لم يجمعوا عليها ، ثم يناقشها .

ولو أننا اعتبرنا الخلافات التي نشأت بينهم في مختلف المسائل مظهرًا من
مظاهر اضطراب ضوابطهم ؛ لوقعنا في شر مستطير ، فما من علم من علومنا ،
الأصول والفروع ؛ إلا اختلفت فيه وجوه النظر ، فلو كان ذلك هو الاضطراب

الذي يقول عنه ابن القيم ؛ لوجب ألا نثق في شيء من علومنا ، وكفى بذلك شراً مستطيراً .

رابعاً : من العجب أن يرمي القائلين بالمجاز بأنهم (خارجون عن اللغة والشرع وحكم العقل) فوا أسفا على الجاحظ ، والمبرد ، وابن قتيبة ، والباقلاني وعبد القاهر الجرجاني ، والعلوي ، والرازي ، وابن الأثير ، والخطيب القزويني ، ومئات ، بل آلاف غيرهم . خرجوا عن اللغة والشرع ، وحكم العقل !!!

خامساً : يذكر أن الذي حداه إلى إنكار المجاز ؛ هو أن القائلين به اتخذوه ذريعة إلى القول أن صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه لا حقائق لها . وإذا كان الأمر كذلك فمن اليسير أن نقول بإثبات هذه الصفات على الوجه الذي قال به السلف (الاستواء معلوم والكيف مجهول) دون أن ننكر المجاز ، وسيأتي ذلك مزيد بيان .

٢٣- إن العرب لم تضع جناح الذل لمعنى ، ثم نقلته عن موضعه إلى غيره ، ومن زعم ذلك فهو غلط ، فليس لجناح الذل مفهومان ، هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر - كما يمكن ذلك في لفظ أسد ، وبحر ، وشمس ، ونحوها - وإنما منشأ الغلط ؛ في ظن الظان أنهم وضعوا لفظ جناح هكذا غير مقيد ، ثم خصوه في أول وضعه بذوات الريش ، ثم نقلوه إلى الملك والذل . فهذه ثلاث مقدمات لا يمكن بشرا على وجه الأرض إثباتها ، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بوحى من الله تعالى .

قلت : وقد أجبنا عن ذلك مراراً ، وأزيد هنا أن البحث ليس في (جناح الذل) حتى نقول إن له مفهوماً واحداً لا مفهومين ، فنحن نقول إن له مفهوماً واحداً ، هو البر بالوالدين ولين الجانب لهما ، ولكن الذي له مفهومان هو لفظ (جناح) والنافون للمجاز يقولون بذلك . أي بأن له مفهومين . لكنهم يجعلونه في كل منهما مستعملاً في حقيقته ، وأصحابنا يجعلون استعماله في أحدهما

على جهة الحقيقة ، وفي الآخر على جهة المجاز ، والمجاز ليس في (جناح الذل) ، وإنما هو في كلمة (جناح) .

وهنا نسأل سؤالاً : هل قال أحد من المفسرين ، أو من رواة اللغة وعلمائها أو من أدبائها وشعرائها : إن (جناح) في (جناح الذل) حقيقة ؟ .

وإذا لم يقل ذلك أحد منذ قال العلماء في التفسير ، وفي اللغة ، وفي الأدب - إلا ثلاثة أو أربعة - فهل نضرب عرض الحائط بالكثرة الكاثرة من العلماء والأدباء ، وندين بما ذهب إليه هؤلاء الأربعة ؟ .

٢٤ - إطلاق المكر والكيد والمخادعة وما أشبهها على الله تعالى من قبيل المجاز عند القائلين به ، وابن القيم وأصحابه ينفون ذلك ، ويسلم - أولاً - بأن معاني هذه الكلمات مذمومة ، لأنها تستعمل في مواطن الذم ، فيقال : فلان صاحب مكر وكيد واستهزاء ، ولا تكاد تطلق على سبيل المدح ، بخلاف أضدادها . يسلم بكل هذا ، ثم يقول : وهذا هو الذي غر من جعلها مجازاً في حق من يتعالى ويتقدس عن كل عيب وذم .

ويجب بأن معانيها تنقسم إلى قسمين : محمود ، ومذموم ، فما يذم منها إنما يذم لكونه متضمناً للكذب ، أو الظلم ، أو هما معاً . قال : فلما كان غالب استعمال هذه الألفاظ في المعاني المذمومة ؛ ظن المعطلون أن ذلك هو حقيقتها ، فإذا أطلقت لغير الذم كانت مجازاً . قال : والحق خلاف هذا الظن ، فإن المخادع - مثلاً - إذا خادع بباطل وظلم ؛ حسن من المجازي له أن يخدعه بحق وعدل .

قلت : والمؤولون يقولون : إن أوائل هذه الصفات مستحيلة على الله ؛ والثابت له سبحانه وأواخرها ، أوائلها انفعالات وأواخرها أفعال ، وهم يرون أن هذه المعاني لم تستعمل في لغة العرب ، اللغة التي نزل بها القرآن ، لم تستعمل للمدح ، فمعنى المخادعة عندهم أن الله يجزي المخادعين جزاء من يخادع .

ثم أعود فأقول : هذا بحث كلامي ، وأنا لم أعقد هذا الفصل لمناقشة مثل هذا البحث ، لكن لأناقش فكرة نفي المجاز من القرآن ، إنه من الممكن أن نعتقد مذهب السلف في الأسماء والصفات - وهو مذهب قويم وسليم - دون أن ننكر المجاز ، ذلك أنه لا بد لكل مجاز من قرينة والقرينة التي اعتمد عليها القائلون بالمجاز ، أنه يستحيل عقلاً وصف الله تعالى بهذه الصفات ، ويمكن النافين للمجاز أن يقولوا إن هذا غير مستحيل عقلاً ، وإذن فقد رفضوا القرينة ؛ فيترتب على ذلك نفي المجاز . ولكن هذا لا يعني نفي المجاز في سائر القرآن الكريم ، ولا في كلام العرب .

على أن من المثبتين للمجاز - بل كثير منهم - يدينون بمذهب السلف في إثبات الأسماء والصفات ، فيقولون : لله سبحانه وجه وعين ويد ، ولكن ليس كوجوهنا وعيوننا وأيدينا ، ولم يؤثر إثبات المجاز شيئاً في عقيدتهم هذه .

٢٥- يقال فيه ما قيل في الوجه السابق ، لأن خلاصته أن التفرقة بين صفات الله تعالى ، واعتبار بعضها مجازات ؛ لا طريق لها من الشرع ، ولا من العقل ، ولا من اللغة . قال : فلماذا جعل الضحك والفرح والغضب والنزول مجازات ، وجعل السمع والبصر والإرادة حقائق ؟.

قلت : ومع أن الإجابة من جانب الخصوم يسيرة ومقبولة ، أعرض عن هذا ، وأكتفي بما رددت به الوجه السابق .

٢٦- هو كالوجهين السابقين يتعلق بمبحث كلامي .

٢٧- رجع إلى الإضافة ، وضرب مثلاً بكلمة (رأس) ، وقال : إن الإضافة لا تخرجها عن حقيقتها ، فرأس المال ، ورأس الأمر ، ورأس الحكمة ، ورأس الإنسان ، اللفظ في كلها مستعمل في حقيقته ، وقال : إن العرب لم تضع الرأس للإنسان ، ثم استعملته في غيره على سبيل المجاز ، وكذلك لفظ البطن والظهر والفم ، ففم الوادي وبطنه ورأسه ، كل ذلك حقيقة ، الحسي للحسي ، والمعنوي للمعنوي .

قلت : وقد رددت على ذلك مراراً ، وأحب أن أسجل هنا مرة أخرى أن ابن القيم مغرم بالتكرار .

٢٨- إن من الأسماء ما تكلمت به العرب مفرداً مجرداً عن الإضافة ، وتكلمت به مقيداً بالإضافة ، كالإنسان - مثلاً - والإبرة ، فإنهم يقولون : إنسان العين . وإبرة الذراع ... وغلط أصحاب المجاز في هذا ، أنهم قرروا أن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً ، وهنا لم يستعمل اللفظ المجرد في غير ما وضع له ، بل ركب مع لفظ آخر ، فهو وضع أولاً بالإضافة ، ولو أنه استعمل أولاً مضافاً في معنى ، ثم استعمل بتلك الإضافة بعينها في موضع آخر ، لأمكن أن يكون مجازاً .

قلت : هنا يعترف بأن العرب استعملت بعض الألفاظ مجردة عن الإضافة ، ثم نلفت النظر إلى ما قيل ، من أن المدار على ما يفهم من اللفظ عند الإطلاق ، فإذا أضيف ؛ كانت بعض إضافاته قرائن على المجاز ، وهو يدعى أنه لا يكون مجازاً إلا إذا استعمل بهذه الإضافة نفسها في معنى غير معناه الذي فهم منه عند هذه الإضافة ، وقد قلت : إن المجاز ليس في اللفظ مضافاً ، ولكن في اللفظ نفسه ، والإضافة حددت كونه حقيقة أو مجازاً ، بدليل أننا لو أضفناه إلى شيء آخر لم تضفه العرب إليه ؛ لحكمنا قطعاً بأنه مجاز ، لأننا لا نستطيع أن نقول : إننا وضعناه لمعنى آخر ، إذ أننا لسنا من أصحاب الوضع ، ولا يمكن أن نخطئ القائل ، لأن المجاز موضوع بالوضع النوعي على الأصح ، ولا عبرة بخلاف الجاحظ فإنه تشدد في هذه المسألة^(١) .

(١) قال الجاحظ : ويروى عن النبي ﷺ أنه قال : « نعمت العمة لكم النخلة ؛ خلقت من فضلة طينة آدم » . وهذا الكلام صحيح المعاني ، لا يعيبه إلا من لا يعرف مجاز الكلام ، وليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه ، وإنما نقدم على ما أقدموا ونحجم عما أحجموا ، وننتهي إلى حيث انتهوا .

ونراهم يسمون الرجل جملاً ، ولا يسمونه بغيراً ، ولا يسمون المرأة ناقة ، ويسمون الرجل ثوراً ، ولا يسمون المرأة بقرة ، ويسمون الرجل حماراً ، ولا يسمون المرأة =

٢٩- الكلمة المستعارة منها بدلا أخرى لا يمكن أن يقال : إن الحكم عليها بالأصالة الخاصة فيها اقتضت ذلك ، ولا يمكن أن تكون أصلاً لأن العرب تكلمت بها واستعملتها في خطابها ، لأنه يقال : هذه العلة بعينها موجودة في الكلمة التي ادعيتهم أنها مستعارة ، فالعرب تكلمت بهذا وذاك ، وجعل إحداهما أصلاً للآخرى تحكم بارد . هكذا يقول .

قلت : ليس في صنيع القائلين بالمجاز أي تحكم ، لا بارد ، ولا حار ، وهم لم يقولوا : إن هذه الكلمة أصل لتلك لمجرد التحكم ، وإنما قالوا ذلك اعتماداً على ما أثبتته نقلة اللغة ، وعلى ما اشتهر بين الناطقين بها ، وعلى الأمارات التي يعرف بها المجاز .

وهنا افترض فرضاً : أنا وجدنا عربياً قحاً ، لم يؤثر فيه الزمن ، وبقي على سليقته الأولى ، ماذا يكون جوابه لو سألناه : هل يوجد جناح بغير ريش ؟ إنه لا يجيبنا أبداً بنعم ، ولا يخطر بباله أنه (جناح الذل) ، فالعربي لا يفهم من كلمة جناح إلا ذا الريش ، وأقيس ذلك على واقعة مشهورة ، فقد قيل لأعرابي : أتهمز الفأرة ؟ فقال : تهمزها الهرة ، فهو لم يفهم من كلمة الهمز غير المعنى اللغوي الذي وضع له اللفظ أولاً .

٣٠- عاد إلى الإطلاق والتقيد ، وأنهما لا يصلحان فيصلاً بين الحقيقة والمجاز ، ومثل هنا يقول الرسول ﷺ عن الفرس الذي استعاره من «أبي طلحة» وقد ركبها حينما وقع فزع بالمدينة ، : (ما رأينا من فزع ، وإن وجدناه لبحراً) .

=أأنا ، ويسمون المرأة نعجة ، ولا يسمونها شاة ، وهم لا يضعون نعجة اسماً مقطوعاً ، ولا يجعلون ذلك علامة ، مثل زيد وعمرو ، ولا يسمون المرأة عنزاً [الحيوان ١/٢١١ ، ٢١٢] .

قلت : قد جاء تسمية المرأة شاة في شعر الأعشى :

فرميت غفلة عينه عن شاته فأصاب حبة قلبها وطحالها

قال المؤلف : فادعى المدعي أن هذا مجاز ، وكأنه ظن أن العرب وضعت البحر لهذا الماء المستبحر ، ثم نقلته إلى الفرس لسعة جريه ، فشبهته به فأعطته اسمه .

ثم قال : وهذا وإن كان محتملاً فلا يتعين ، ولا يصار إلى القول به لمجرد الاحتمال ، فإنه من الممكن أن يكون البحر اسماً لكل واسع ، فلما كان خطو الفرس واسعاً سمي بحرّاً ، وقد تقيّد الكلام بما عين مراد قائله بحيث لا يحتمل غيره ، فهذا التركيب والتقيّد معين للمقصود ، وأنه بحر في جريه ، لا أنه بحر ماء نقل إلى الفرس . انتهى .

قلت : والاضطراب واضح كل الوضوح في كلام المؤلف هنا ، فاعتبار المجاز محتمل - وهذه أول مرة يعترف فيها باحتمال المجاز - وكون البحر اسماً للفرس من الممكن ، ولكن هذا الممكن صار في آخر كلامه متعيناً .
وإذا كان المجاز هنا محتملاً ، فكيف كان فيما سبق خارجاً عن الشرع واللغة وحكم العقل ؟

ثم :

أولاً : هل وجد في أي كتاب من كتب اللغة أو غيرها أن البحر اسم من أسماء الفرس ؟ .

ثانياً : ما قيمة أن يقول الرسول في هذا الموقف إنا وجدنا الفرس واسع الجري ؟ . أليس من الأجدر أن يحمل كلام الرسول ﷺ على ما هو الأبلغ والأحسن ، وأن نصير إلى المجاز الذي يجعل هذا الفرس كالبحر في الاتساع ؟

ثالثاً : هذا تشبيه ، وليس استعارة وهو ما انتهى إليه رأي المحققين من علماء البلاغة ، وإدّاً فلفظ بحر هنا حقيقة في الماء المستبحر ، أي إنه باق على معناه الأصلي ، لأنه هذا هو المذهب في التشبيه ، أن كلا من المشبه والمشبه به على حقيقته ، وأسلوب التشبيه نفسه من قبيل الحقيقة .

وإنما جارينا المؤلف لنبين مدى اضطرابه من جهة ، ولنقول : إنه حين تصوير هذه الكلمة استعارة يكون لها ما يبررها ، إذ لا معنى لأن يكون البحر مشبهاً به في أسلوب ، ثم يكون هو نفسه المشبه على الحقيقة في أسلوب آخر .

وهذا من الأدلة القوية على المجاز ، والتي لم يذكرها المتقدمون ، ذلك أن كثيراً من الألفاظ استعير لمعان غير معناه الأول ، وقد استعمله العرب تارة في التشبيه ، وتارة مجرداً منه ، فعلمنا أن اللفظ في التشبيه مستعمل في حقيقته ، فلما جرد من التشبيه لم نستطع أن نقول إنه حقيقة فيما استعمل فيه الآن . مثلاً النور ، قالوا : العلم نور ، فلفظ النور في هذا التركيب مستعمل في حقيقته . لأن هذا هو قانون التشبيه ، وما يدل عليه ، فإذا قرأنا قوله تعالى : ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (إبراهيم: ١) لم نستطع أن نقول إن النور هنا وضع وضعاً حقيقياً للهدى ، لأنه كان في المثل القريب حقيقة في ضد الظلمة ، وحين نقول : العلم نور ؛ لا يمكن أن يفهم من لفظ (نور) معنى الهدى ... وهكذا .

ثم قال ابن القيم : يوضحه أنهم قصدوا تسمية الخيل بذلك ، فقالوا للفرس جواد ، وسابح ، وطرف .

قلت : هذه ليست أسماء ، وإنما هي صفات ، وسابح مجاز ، لأن العرب لا تعرف هذا الوصف إلا لمن يسبح في البحر ، وحين قال المتنبي :

وتسعدني في غمرة بعد غمرة سبوح لها منها عليها شواهد

لم يرد أن (سبوح) اسم للفرس ، وإنما أراد وصفها بأنها سريعة السير ، سهلة المشي ، كأنها تسبح في الماء ، وهذا ما يفهمه الذوق العربي السليم ، ولو قال قائل : هذا الفرس في جريه كالسباح في البحر ؛ لم ينكر عليه أحد ذلك ، فكيف يكون اسماً للفرس ، ثم تشبه به ؟ .

ومن ذلك - أيضاً - في القرآن الكريم : ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى﴾ (الرعد: ١٩) وقوله سبحانه : ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ

كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمَّ وَالْبَصِيرَ وَالسَّمِيعَ ﴿ (هود: ٢٤) وفي الثالثة : ﴿ صُمُّكُمْ عُمَى ﴾ (البقرة: ١٨) أي هم صم ، فشبهم بالعمي وبالصم ، ثم ذكرهم من غير تشبيه ، في قوله سبحانه : ﴿ وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٢) فدل ذلك على أن الأعمى ليس حقيقة في الضال بدليل تشبيه الضال بالأعمى ، فلما انفرد الأعمى وأريد به الضال ، امتنع أن نقول : إنه حقيقة في الضال ، بعد أن كان الضال مشبها بالأعمى .

ثم قال : ولو عرى الكلام من سياق يوضح الحال لم يكن من كلامهم ، وكان فيه من الإلباس ما تأباه لغتهم . ألا ترى أنك لو قلت : رأيت بحراً ، وأنت تريد الفرس ، أو رأيت أسداً ، وأنت تريد الرجل الشجاع لم يكن ذلك جارياً على طريق البيان ، فكان بالإلغاز والتلبس أشبه منه بالفائدة ؟ .

قلت : وهل قال أحد منهم إن هذا مما يصح ؟ إنهم قالوا : إذا أطلق اللفظ انصرف إلى معناه الحقيقي ، فإذا أريد المجاز فلا بد من قرينة حالية أو مقالية لكنه يجعل القرينة التي اعتبرها القوم دليلاً على المجاز ، يجعلها دليلاً على أن للفظ حقيقة أخرى .

٣١- رجع إلى الوضع الأول ، والنقل عنه ، وأنه لا يمكن لبشر أن يعلم ذلك ، وقد سبق الرد على ذلك .

٣٢- إن هذا التقسيم إما أن تخصه بلغة العرب خاصة ، أو تدعوا عمومهم لجميع لغات بني آدم . فإن ادعيتم خصوصه بلغة العرب كان ذلك تحكماً فاسداً ، فإن التشبيه والمبالغة والاستعارة التي هي جهات التجوز عندكم ؛ مستعملة في سائر اللغات ، وإن كانت لغة العرب في ذلك أوسع ، وتصورهم المعاني أتم ، وإن ادعيتم عموم ذلك لجميع اللغات ؛ فقد حكمتكم على لغات الأمم أنها كلها أو أكثرها مجازات ، لا حقيقة لها ، وهذا أمر ينكره أهل كل لغة ولا يعرفونه ، بل يجزمون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها .

قلت : وهذا كلام غريب :

أولاً : زعم الشيخ في الجزء الأول من كلامه أن (جهات التجوز مستعملة في سائر اللغات) وزعم في الجزء الثاني أن (لغاتهم باقية على موضوعاتها) .

ثانياً : قرأت ترجمة ابن القيم في أكثر من كتاب ، فلم أجد أحداً ذكر أنه كان عالماً بغير العربية ، فضلاً عن أن يكون عالماً (بلغات الأمم) .

ثالثاً : من أين له أن (أهل كل لغة) ينكرون أن يكون أكثر كلامهم مجازات ولا يعرفونه ؟ هل هذا الحكم نتيجة معرفة لغة (أهل كل لغة) أو نتيجة سؤال هؤلاء عن لغاتهم : هل فيها مجازات أو هي باقية على موضوعاتها .

رابعاً : سبق أن عرضت هذا الزعم في فصل (ابن تيمية) وقلت : لو أن ابن تيمية اطلع على كتاب الشعر ، وكتاب الخطابة لأرسطو لما كتب ما كتب في هذا الموضوع ؟.

ولقد ذكر الجاحظ أن (البديع مقصور على العرب) وأن لغتهم فاقت به كل اللغات ، وقد قلت في غير هذا الكتاب إن هذه مجازفة من الجاحظ ، وتعصب للغة العرب ، خرج به عما ينبغي أن يكون عليه مثله من التحري وطلب الدقة فيما يقول .

خامساً : كلامنا في لغة العرب ، والموضوع هو إثبات المجاز أو نفيه فيها ، وبخاصة في القرآن الكريم ، فماذا يفيد ابن القيم أن يجاب على هذا بالإثبات أو بالنفي ؟ إن الجواب بالنفي حملة على أن يزعم أن المجازات مستعملة في اللغات الأخرى ، والجواب بالإثبات حملة على أن يزعم أن أهل هذه اللغات يجزمون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتها .

سادساً : كان الأخرى بابن القيم في جدله أن يعتمد دائماً رأي جمهور البلاغيين ، فالقائلون بأن اللغة كلها مجاز ، أفراد يعدون على أصابع اليد الواحدة وعدد قريب منهم من يقولون بأن اللغة أكثرها مجازاً ، فكيف أباح

لنفسه أن يجعل لب نقاشه موجهًا إلى هؤلاء وهؤلاء ، أما كان الأجدر بعلمه وفضله أن يأخذ في اعتباره دائماً مذهب الجمهور ؟!

سابعاً : إذا قال المشتون للمجاز : إن هذا التقسيم - على مبلغ علمنا - خاص بلغة العرب ، وخرجوا بهذه الكلمة (على مبلغ علمنا) من القول بغير علم ، لأنهم يجهلون اللغات الأخرى ، فهل يقول لهم (ابن القيم) : إن هذا تحكم فاسد ؟.

٣٣- إنه قد علم بالاضطرار من دين رسول الله ﷺ أن الله تعالى متكلم حقيقة ، وأنه تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله ، وكلامه لا ابتداء له ولا انتهاء ، فهذه الألفاظ التي تكلم الله بها ، وفهم عباد مراده منها ، لم يضعها - سبحانه - لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها ، ولا كان تكلمه - سبحانه - بتلك الألفاظ تابعاً لأوضاع المخلوقين ، فكيف يتصور دعوى المجاز في كلامه سبحانه - إلا على أصول الجهمية المعطلة ؟ .

(فإن قيل : الرب - سبحانه - خاطبهم بما ألفوه من لغاتهم ، واعتادوه من التفاهم بها ، فلما كان من خطابهم فيما بينهم الحقيقة والمجاز جاء خطاب الله لهم بذلك ؛ ليحصل لهم الفهم والبيان . قيل : خطاب الله تعالى سابق على مخاطبة بعضهم بعضاً) .

قلت - وبالله التوفيق - : هذا موضع شائك ، أولى به أن يبحث في علم الكلام ، ولكن القدر الذي يعيننا هنا هو أن نقول : إذا كان الله سبحانه تكلم بهذه الألفاظ قبل أن ينطق بها العرب ، فهل كانت أوضاع العرب فيما اتفقت فيه مع ألفاظ القرآن موافقة لما تكلم الله به سبحانه من قديم ؟ . وهل نفهم من ذلك أن المؤلف يعتقد أن اللغة توقيفية ، مع أن الدلائل متوافرة على أن اللغات مواضعة ؟ .

ونحن نعرف أن القرآن الكريم استعمل كل ألفاظه على النحو الذي استعملتها العرب عليه ، وأن الله سبحانه وصف كتابه في أكثر من آية بأنه عربي

مبين ، ومعنى ذلك أنه وافق اللسان العربي في ألفاظه وتراكيبه ، وإذا كان الأمر كذلك ؛ فلماذا لا يوافقه في الحقيقة والمجاز ؟ . وما المانع من أن الله سبحانه جعل من كلامه الحقيقة والمجاز ليتعلم عباده هذين الأسلوبين ؟ ثم إن قول الشيخ : (هذه الألفاظ التي تكلم الله بها ، وفهم عباده مراده منها ؛ لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها) كلام يحتاج إلى جدل طويل حتى يثبت ، وهو يسوقه مساق المسلمات . الحق أن الموضوع كما قلت شائك ، ولهذا فلن أفتح فيه باباً .

وغاية ما أقوله إننا نعرف أن الله - سبحانه - أنزل قرآنه بلسان عربي مبين ، واستعمالات القرآن هي استعمالات العرب في كلامهم ، ومناهجه في التعبير هي مناهجهم : من تقديم وتأخير ، وتعريف وتنكير ، وذكر وحذف ، وفصل ووصل ، وإيجاز وإطناب ، وحقيقة ومجاز ... وبهذا صح التحدي ، لأنه تحداهم بنفس كلامهم وأساليبهم .

٣٤- خلاصته أن الله سبحانه علم الإنسان البيان ، وأنه جعل بيانه تابعاً لتصوره واحتياجه إلى التعبير عما في نفسه ، والمعاني التي يدعى فيها أو في الألفاظ الدالة عليها - المجاز قد تكون أسبق إلى قلوبهم من المعاني التي يدعى أن اللفظ . حقيقة فيها ، وحاجتهم إلى التعبير عن الجميع سواء . فكيف يدعى أن اللفظ وضع لبعضها دون بعض مع شدة الحاجة إلى التعبير عن الجميع ؟ .

هذا مما يأباه العقل والعادة .

وأقرب طريق لإبطال كلام الشيخ ؛ هذا أن كل معنى مجازي له معنى حقيقي ؛ فحاجة الإنسان من البيان مكفولة ، لكن المجاز يفيد فوائد أخرى فوق حاجته إلى البيان ، فجاءت التعبيرات المجازية .

وكأن المؤلف - فيما يبدو - ظن أن ألفاظ اللغة كلها وضعت مرة أخرى ، وأن بعض المعاني قد تكون الحاجة إليها أسبق من معانٍ أخرى ، والمعلوم لكل

دارس للغات أن اللغة تنشأ محدودة ثم تتسع ، وأن الألفاظ التي تدل على المحسوسات توضع أولاً ، ثم ينتقل منها إلى الألفاظ التي تدل على المعنويات ، ولا يصعب تصور أن اللفظ الذي وضع للمعنى الحقيقي جاء أولاً ، ثم نقل إلى المعنى المجازي ، فاللغة ككل كائن حي ينشأ صغيراً ثم يشب ، ثم يشيب ، والتاريخ يثبت أن بني البشر كانوا يتفاهمون أولاً بالإشارات ، ثم بالرسوم ، ثم بالكتابة ، ولا شك أن الألفاظ التي تفاهموا بها أولاً كانت محدودة ، لأنها كانت على قدر حاجتهم ، وما نظن أنه كان لهم من الشئون ما يحتاج إلى أكثر من ألف كلمة - مثلاً - وبدهي أن تكون الألفاظ التي وضعت أولاً وضعت لمعان حقيقية ، لأن هذه هي التي يحتاجون إليها في هذه الحقبة من تاريخ حياتهم ، وهل نتصور أن الإنسان في طفولة الحياة كان يحتاج في أداء أغراضه من الكلمات ما يملأ به الطوامير ؟ .

أما المجاز فهو الترف اللغوي والعقلي والعاطفي الذي احتاجت إليه البشرية بعد أن خطت خطوات واسعة في طريق الحياة ، ولما كان المجاز أبلغ من الحقيقة كانت الحاجة إليه في الأغراض الأدبية أكثر ، وهذه الأغراض متأخرة في الوجود عن حاجات الحياة اليومية .

٣٥- يتعلق هذا الوجه بمسألة أصولية ، اختلف العلماء فيها بين الحقيقة والمجاز ، وهي العام المخصوص ، هل هو حقيقة أو مجاز ؟ وهذا الخلاف لا يبطل تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، فإن القائلين بالمجاز قد يختلفون في بعض المسائل ، ومرد ذلك إلى اعتبار القرينة أو عدم اعتبارها ، وطبعي أن الاختلاف في مسألة فرعية لا يبطل الأصل ، ولكن ابن القيم يقول : (مما يبين بطلان هذا التقسيم ، أن أصحابه متنازعون في أشهر الكلام ، وأظهره استعمالاً ، نزاعاً كبيراً ، لا يمكن معه الحكم لطائفة على طائفة ، فلو كان الفرق الذي ادعيتموه ثابتاً في نفس الأمر ، أمكن الحكم بينكم) .

قلت : وهذا الكلام ذكره ابن القيم ، بعد أن ذكر اختلافهم في مسألة العام
المخصوص ، ويمكن أن نقول :

أولاً : ليس الخلاف - كما نرى - في أشهر الكلام وأظهره استعمالاً ، وإنما
هو في مسألة فرعية أصولية .

ثانياً : ذكر أن هذا النزاع يبطل التقسيم ، فهل الخلاف في الفروع يبطل
الأصول ؟

ثالثاً : الفرق بين الحقيقة والمجاز ثابت ، ولكن الخلاف في التطبيق ، وهذا
موجود في كل العلوم . يتفق العلماء على الأصول ، ويقرون بها ويشبثونها ،
ولكنهم قد يختلفون عند تطبيق الأصل على مسألة ما .

رابعاً : ذكر قول (الإسفرائيني) في هذه المسألة ، وهذا العالم ينكر المجاز
من أساسه ، فكيف اعتبر خلافه خلافاً بين أصحاب مذهب واحد ؟ .

٣٦- عاد إلى التقييد ، وقد أبطلنا فيما سبق تعلقه به .

٣٧- وعاد أيضاً إلى الإطلاق والتقييد ، والفرقة في ذلك أو عدم التفرقة بين
الأسماء والأفعال والحروف ... وكله كلام سبق مثله مراراً . وسبق الرد
عليه .

٣٨- عاد أيضاً إلى التجريد والتقييد غير أنه في هذا الوجه عقد مشابهة بين
القائلين بالمجاز ، وبين المناطقة ومن سلك سبيلهم من الملاحدة . هؤلاء
قالوا بالتجريد في المعاني ، وأولئك قالوا بالتجريد في الألفاظ . قال :
وبسبب هذا الغلط دخل من الفساد في العلوم ، ما لا يعلمه إلا الله تعالى .

ولا يمكن إلا أن نقول : إن اعتقاد التشابه بين البلاغيين والملاحدة عجيب
وغريب ، ثم هو لا يرد بحال من الأحوال - هنا - قضية المجاز إلا بالأساليب
الخطابية التي تثير الانفعالات فحسب .

٣٩- القرائن أنواع كثيرة ، فإن قلتم بها جميعاً صيرتم جميع لغات بني آدم مجازات ، وإن قلتم بنوع دون نوع كنتم متحكمين مفرقين بن ما لا يسوغ التفريق بينه .

قلت : وهذا كلام لا وجه له ، فقد حدد علماء البلاغة نوع القرينة في كل مجاز ، وليسوا هم الذين وضعوا هذه القرائن ، وإنما استنبطوها من كلام العرب بعد الاستقراء ، فلا تحكم إذاً ، ثم ينبغي أن نحدد بكل دقة معنى قرينة فإذا عرفنا أنها التي تصرف اللفظ عن أن يراد به معناه الحقيقي ، عرفنا أن هناك حقائق صرفت ألفاظها عن استعمالها فيها ، فلو أن علماء البلاغة قالوا بكل القرائن الممكنة ؛ لما أدى ذلك إلى أن تكون اللغات كلها مجازات ، لأن المجازات فروع للحقائق ، وإذن ، ففي اللغة الحقيقة ، وفيها والمجاز .

ثم ما شأن ابن القيم (باللغات كلها) ، ؟ وماذا يضره أن تكون الفارسية والروسية والعبرية و ... كلها حقائق ، أو كلها مجازات .

٤٠- عاد إلى العام المخصوص ، وقال : إن جمهور العلماء على أنه حقيقة ، بل جمهور أهل الأرض ، وزعم أن القائلين بالمجاز قالوا : إنه إذا كان حقيقة لزم منه نفي المجاز بالكلية .. هذا كلامه .

قلت : هل كل مجاز ناشئ عن تخصيص العام ؟ والجواب بالنفي طبعاً . هذه واحدة .

والثانية : أن القائلين بالمجاز إنما قالوا ذلك - لو ثبت عنهم ما رواه - ليلزموا مخالفتهم - مع قيام الأدلة الكثيرة - على وجود المجاز في اللغة .

والثالثة : أن من القائلين بالمجاز من لا يقول بالمجاز في العام المخصوص . بل كثير منهم ، وإذاً فيكون قد حكى قول بعضهم ، وهو غير ملزم لجميعهم .

والرابعة : من أين له أن جميع أهل الأرض يقولون بأن العام المخصوص ، حقيقة ؟ . إنني بدأت أشك في أن يكون هذا من كلام ابن القيم ، فلعله من

النساخ ، أو من مختصر الكتاب ، لأنني لا أتصور أن صاحب أعلام الموقعين يقول مثل هذا الكلام .

٤١- إن القائلين بالمجاز قالوا - واللفظ لأبي الحسين - يعرف المجاز بالاستدلال ، وذلك بأن يسبق إلى أذهان أهل اللغة ، عند سماع اللفظ من غير قرينة ، معنى من المعاني دون معنى آخر ، فعلموا بذلك أنه حقيقة فيما سبق إلى الفهم .

فهذا الكلام يتضمن أمرين :

أحدهما : أن يكون السابق من المعاني يسبق إلى أفهام أهل اللغة دون غيرهم ، فمن لم يكن من أهل اللغة العربية التي بها نزل القرآن ، لم يكن من أهل هذه اللغة كالنبط الذين أكثر عاداتهم استعمال كثير من الألفاظ في غير ما كانت العرب تستعمله فيها ، وحينئذ فلا عبرة بالسبق إلى أفهام النبط الذين ليسوا من هؤلاء العرب العرباء ، فأكثر القائلين بالمجاز - أو كلهم - ليسوا من أولئك العرب ، بل من النبط الذين لا يحتاج بفهمهم باتفاق العقلاء ، وأما العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ففهمهم هو الحجة ، فقولكم : أمانة الحقيقة السبق إلى الفهم ، أفهم هؤلاء تريدون أم فهم النبط ؟

ثانيهما : إذا كانت العبرة بفهم العرب ، فإن الله يعلم وملائكته وكتبه ورسله والعقلاء ، أن أحداً منهم لم يقل قط : إن هذا اللفظ مستعمل فيما وضع له ، وهذا غير مستعمل فيما وضع له ، ولا قال عربي واحد منهم : إن هذه حقيقة وهذا مجاز ، ولا قال أحد منهم : إن هذا المعنى هو السابق إلى الفهم من هذا اللفظ دون هذا المعنى ، بل هم متفقون من أولهم إلى آخرهم ، على أن كل لفظ معه قرينة ، يسبق إلى الفهم ما يدل عليه مع تلك القرينة ، وذلك بالاضطرار لهم ، لم يوقفهم عليه موقف ، بل هو مفهوم من أصل النشأة .

قلت : نلاحظ هنا :

أولاً : الناس كلهم إما عرب عرباء ، وإما نبط . وهذه مغالطة واضحة .
فهناك صنف ثالث ، هم أولئك الذين نقلوا كلام العرب ، وأطالوا النظر فيه ،
حتى أصبحت لهم ملكة في فهمه وتذوقه ، وخبرة واسعة بتصرف العرب في
لغتهم ، ومناهجهم في أداء معانيهم ، والشعراء والكتاب الذين فقهوا اللغة
العربية حق فقهها . هل كل أولئك نبط ؟ هل الأصمعي وأبو زيد وأبو عمرو
ابن العلاء والجاحظ ، وعمرو بن مسعدة ، ومسلم بن الوليد وأبو تمام ... هل
كل أولئك نبط ؟

ثانياً : قد سبق أن أشرت إلى أن بعض العلماء الثقات نقلوا عن أهل الوضع
أنهم عرفوا الحقيقة والمجاز ، فكيف أهدر ابن القيم هذه النقول ، وأصر على
أن الله ورسوله وملائكته ورسله والعقلاء ، ما قال واحد منهم ، هذا حقيقة وهذا
مجاز ؟

ثالثاً : نتجاوز هذه النقطة ، ونقول من العجب ألا يقر الشيخ مصطلحاً من
مصطلحات العلوم إلا إذا كانت العرب العرباء قد نطقت به ، وهل قالت العرب
العرباء : هذا فاعل ، وهذه حال ، وهذه القضية شرطية ، وتلك حملية ، وهذا
زحاف ، وهذه علة .. وهكذا ؟

رابعاً : وكيف علم أن العرب متفقون على أن كل لفظ معه قرينة دال على
معناه الذي وضعوه له ؟ هل قال واحد منهم ذلك ؟ يجيب الشيخ بأن ذلك
(بالاضطرار لهم ، لم يوقفهم عليه موقف وأنه مفهوم من أصل المنشأة) ، فإذا
قال قائل : إنهم متفقون على أن اللفظ له حقيقة وله مجاز أن هذا بالاضطرار
لهم مفهوم من أصل النشأة ، أليس يكون قوله كقول الشيخ ؟ .

خامساً : لا نعرف أحداً من أرباب اللغات وضع مصطلحات أي علم من
العلوم ، بل الذي نعرفه أن العلماء الذين نظروا في هذه اللغات هم الذين قعدوا
قواعد العلوم ، ولو أننا التزمنا ألا نأخذ مصطلحات إلا عن أهل الوضع في
اللغة ، لأبطلنا كل ما قاله العلماء بعد ذلك .

وهل يستطيع الشيخ أن يدلنا على علم واحد من علوم اللغة وضعت العرب العرباء أصوله ؟ فلماذا يطلب ذلك في علم البيان وحده ؟

٤٢ - إن القائلين بالمجاز قالوا : الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً - ، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً بقرينة ، ومنهم من قال : الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه ، والمجاز استعماله في غير موضوعه . وعلى التقديرين فالاستعمال عندكم داخل في حد الحقيقة والمجاز ، إما بالتضمن على الرأي الأول ، وإما بالمطابقة على الرأي الثاني .

وإذا كان كذلك فاللفظ المجرد عن جميع القرائن لا يستعمله العقلاء ، لا من العرب ولا من غيرهم ، ولا يستعمل إلا مقيداً ، والاستعمال يقيده قطعاً ، ولا يجتمع قولكم : إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ، وقولكم : هي ما يسبق إلى الفهم من اللفظ عند تجرده عن كل قرينة . فتأمل .

قلت : وقد سبق أن ذكر مثل هذا الكلام ، وقلت هناك : إن اللفظ قد يستعمل وليس معه قرينة تدل على أنه حقيقة أو مجاز ، كما تقول مثلاً : من أوزان الثلاثي : بحر - أسد - ظبي ، أو تقول : الفعل الماضي نحو : قذف - شرد - خادع ... إلخ ، وقلت : إنه من الممكن أن نجيء بأمثلة لا تحصى من هذا النوع .

فإن قال : فالعلم بالوضع نفسه قرينة ترشد إلى المعنى الحقيقي للفظ ، قلت : هذا هو الذي نريده من التفرقة بين الحقيقة والمجاز ، فالعلم بالوضع يهدي إلى المعنى الحقيقي ، وهو لا يكفي في فهم المراد من المجاز ، بل لابد للمجاز من قرينة أخرى ، فإذا قلت : رأيت بحراً ، فهم السامع أنك تقصد هذا المستبحر ، لأنه يعرف أن هذا اللفظ وضعته العرب لهذا المعنى ، ولا يمكن أن يفهم منه الرجل العالم ، أو الرجل الجواد ، إلا إذا جئت بقرينة ، كأن تقول : يعظ ، أو يهب الألوفا .

٤٣- قال - وهو مما يرفع المجاز بالكلية : إنهم قالوا : إن من علامة الحقيقة السبق إلى الفهم ، وشرطوا في كونها حقيقة الاستعمال - كما تقدم - وعند الاستعمال لا يسبق إلى الفهم غير المعنى الذي استعمل فيه اللفظ ، فيجب أن يكون حقيقة .

ثم ضرب مثلاً بقول الرسول ﷺ في الفرس الذي ركبته ؛ إن وجدناه لبحراً ، ويقول في حمزة : إنه أسد الله وأسد رسوله ، وقوله في خالد : إن خالد سيف سله الله على المشركين ، وقوله : الحجر الأسود يمين الله في الأرض .

وقال : إنه لا يفهم من كل هذه الأمثلة معنى مجازياً ، فليس المراد بالبحر الماء المستبحر ، ولا بالسيف الحديدية المعروفة ، ولا بالأسد الحيوان المعروف ، ولا بيمين الله أن الحجر صفة من صفاته .

قلت : قد سبق أحد هذه الأمثلة ، وقد ذكرت هناك أن الأسلوب هنا أسلوب تشبيه ، وكذلك أقول في كل هذه الأمثلة ، وفي أسلوب التشبيه يكون الأداة مستعملاً في حقيقته ، والدليل على أن هذا أسلوب تشبيه ، أنك لو ذكرت المشبه به لاستقام التركيب .

ثم إن الشيخ اضطرب في (الحجر الأسود يمين الله في الأرض) حيث قال : فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله ، وقبل يمينه ، فتقبيل الحجر الأسود ومصافحته منزل منزلة تقبيل يمين الله ومصافحته ، فهذا حقيقة هذا اللفظ ، فإن المتبادر السابق إلى الفهم منه لا يفهم الناس منه غير ذلك ، ولا يفهم أحد منه أن الحجر هو صفة الله القديمة القائمة به ، فهذا لا يخطر ببال أحد عند سماع هذا اللفظ أصلاً ، فدعوى أن هذا حقيقة ، وأنه خرج إلى مجازه بهذا التركيب خطأ .

قلت : ما معنى قوله : (منزل منزلة تقبيل يمين الله ومصافحته) ؟ وهل هذا إلا تشبيه ، وهو الذي فرّ منه ؟ فإنه في الأمثلة السابقة جعل (بحراً) من صفات الفرس التي وضعت له وضعاً حقيقياً ، وأسداً من أسماء حمزة على الحقيقة ،

وسيفاً من أسماء خالد ، فلم لم يجعل (يمين الله) من أسماء الحجر الأسود ، حتى يطرد له رأيه ؟ .

وقد ذكر في هذا الوجه مثلاً واحداً مما اعتبره البلاغيون (مجازاً) هو قوله تعالى : ﴿ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾ (النحل: ١١٢) . وقال : إن أحداً لا يفهم منه أن الجوع والخوف طعام يؤكل بالفم ، بل هذا التركيب لهذا المفعول حقيقة في معناه ، كالتركيب في قوله : ﴿ أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ ﴾ (قريش: ٤) ونسبة هذا إلى معناه المراد منه ؟ كنسبة الآخر إلى معناه .

قلت : هو يريد أن يقول : إن في اللغة العربية معنيين للذوق ، أحدهما حسي ، وهو المعروف لنا ، والآخر معنوي ، وهو الذي في مثل هذه الآية ، وكل منهما وضع له اللفظ وضعاً حقيقياً ، والحكم بيننا هو الرجوع إلى الأمور التي يعرف بها المجاز ، وقد أطلنا وكررنا ، ولم ندع للشيخ ولا لغيره شبهة يتعلق بها .

٤٤ - إن القائلين بالمجاز قد أبطل بعضهم ضوابط بعض ، وضرب مثلاً لذلك بقوله تعالى : ﴿ وَجَزَّوْا سَيِّعَةً سَيِّئَةً مِثْلُهَا ﴾ (الشورى: ٤٠) حيث سمى الشيء باسم ما هو جزاء عنه ، فبعضهم قال : إنه حقيقة وساق أمثلة أخرى .

قلت : ولا ضير في ذلك ، فالعلماء يختلفون في المسألة الواحدة عند التطبيق ، ولكن ذلك لا يعني أن القاعدة باطلة أو فاسدة ، ولو أخذنا بهذا المنطق لأبطلنا الكثير من أصول العلوم .

٤٥ ، ٤٦ - في هذين الوجهين رجح إلى إبطال تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، وقال إن تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء ، أو إلى أمر ونهي ، تقسيم مقبول ومعقول ، أما هذا التقسيم إلى حقيقة ومجاز فلم يقل به عاقل . قال : لأن دلالة اللفظ على معناه - وهو ما يجعل فيه البلاغيون التقسيم إلى حقيقة

ومجاز - غير صالحة لهذا التقسيم ، لأنها إما فعل المتكلم ، وإما فهم السامع .

قلت : قد أهمل أمراً ثالثاً ، وهو كون اللفظ في نفسه دالاً ، وهذا هو مناط التقسيم ، ولكن الشيخ لم يذكره .

وقد ذكر هنا أن المتكلم إذا قال : اقطع عني لسان فلان الشاعر . ففعل المخاطب ذلك صح أن يقال : فهمت حقيقة قولي . وصاحب المجاز يقول : ما لقولك حقيقة .

قلت : (ففعل المخاطب ذلك) ماذا فعل ؟ هل قطع لسانه بالموسى ، أو قطعه بالعطاء ، إن كان الأول فلا يصح أن يقال : إنه فهم حقيقة ؛ لأن العارف بالأسلوب العربي لا يمكن أن يفهم هذا قطع اللسان قطعاً حسيّاً ، بدليل كلمة (عني) ، وإذن فمدلول هذا الكلام أي المراد منه في هذا التركيب هو قطع لسانه بالعطاء والصلة ، وصاحب المجاز ينفي أن تكون الحقيقة التي وضع لها اللفظ مرادة هنا .

وقد حدث هذا فعلاً ، ففي (أمالي) ^(١) القالي : أن ليلى الأخيلىة الشاعرة وفدت على الحجاج بن يوسف ، فلما أعجب بشعرها قال : يا غلام . اذهب إلى فلان فقل له : اقطع لسانها ، فذهب بها ، فقال له : يقول لك الأمير : اقطع لسانها ، قال : فأمر بإحضار الحجام ، فالتفتت إليه فقالت : ثكلتك أمك ! أما سمعت ما قال ؟ إنما أمرك أن تقطع لساني بالصلة ، فبعث إليه يستثبته ، فاستشاط الحجاج غضباً ، وهم بقطع لسانه ، وقال : ارددها فلما دخلت عليه ، قالت : كاد - وأمانة الله - يقطع مقولي .

فالحجاج كان يعني المجاز ، وكذلك فهمت الشاعرة ، أما صاحب الحجاج ففهم من اللفظ حقيقته ، ولو أن الحجاج قال له : اقطع عني لسانها ، لفهم معنى آخر ، هو المعنى المجازي .

(١) أمالي القالي ٨٧/١ . ط دار الكتب .

وأقول : ألا يصلح هذا دليلاً على أن أصحاب اللغة كانوا يفرقون بين ما هو حقيقة وما هو مجاز ؟ إن الحجاج أحد الخطباء الأربعة الذين لم يلحنوا في جد ولا هزل ، وليلى الأخيلية شاعرة معروفة ، وقد عاش الاثنان في العصر الأول حيث اللغة لا تزال غضة طرية ، وفي الوقت الذي كانت هذه الكلمة عندها تعني الإعطاء وبذل النوال ، فهمها صاحب الحجاج على معناها الحقيقي ، وقد كان - فيما اعتقد - عربياً خالصاً أيضاً ، فإن موقف الحجاج من الموالي معروف ، وهذا ما يؤيد أن اللفظ عند إطلاقه يفهم منه معناه الوضعي ، وقد عرفت ليلي القرينة وهي سرور الحجاج منها ، وإعجابه بشعرها ، ولم يعرفها صاحب الحجاج ففهمت هي المجاز ، وفهم هو الحقيقة .

٤٧- قال : (وهو أيضاً يجتث المجاز من أصله ، ويبين أنه لا حقيقة له) . وبعد هذا التهويل الذي اعتاده في هذا البحث يعيد ما قاله مراراً ، من أنه لم يحدث أن قوماً اصطالحوا على وضع ألفاظ لمعان ، ثم اصطالحوا ثانياً على نقل هذه الألفاظ إلى معان أخرى ، فتكون الأولى دالة على حقائق ، والثانية دالة على مجازات ، قال : (وهذا مما لا يمكن بشراً على وجه الأرض ، لو عمر عمر نوح أن يشته) .

قلت : وقد أجبته عن هذا مرارا ولا داعي لتكرير الإجابة ، ولكنني أعجب لابن القيم ، الذي كان ينتظر أن يضع امرؤ القيس أو النابغة أو زهير أصول علوم البلاغة .

ثم تعرض هنا إلى القضية المشهورة : هل اللغة توقيف أو مواضعة ، وعنده أنها (إلهام) . وأن المستعملين لها لم يسبق لهم الاصطلاح على أن يكون هذا اللفظ لكذا ، وهذا اللفظ لكذا .

وضرب مثلاً بالطفل ، ولكنه غفل فكان ، قوله حجة عليه ، قال : (وكذلك الآدمي ، فإن المولود إذا ظهر منه التمييز ، سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ ، ويشير إلى المعنى ، فيفهم أن اللفظ متى أطلق أريد به ذلك المعنى ، ثم لا يزال

يسمع لفظاً بعد لفظ ، ويعقل معنى دون معنى على التدرج ، حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم ، ولا وقفوه على معاني الأسماء ، وإن كان أحياناً قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء ، فيوقف عليها ، كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معانيها ، لا أنه يصطلح معه على وضع ألفاظها لمعانيها) .

فالاضطراب واضح ظاهر في كلامه ، فالطفل لم يفهم معاني الكلمات إلهاماً من الله تعالى ، وإنما فهمه عمن لقنها له ، وأشار له إلى معانيها ، ولا معنى للاصطلاح غير هذا ، كأنه قال له : إنني وقومك قد اتفقنا على أن هذا اللفظ لهذا المعنى ، فكيف يقول : (ولا وقفوه على معاني الأسماء) ، وهو لم يفهم كلمة واحدة إلا بعد الإشارة إلى ما تدل عليه ؟ .

ولذلك من يترجم له الكلام ، إنما يفهمه لأنه يحال على ما يعرفه من لغته الأصلية ، وما استقر في نفسه من اصطلاحات أهلها .

فالواضع الأول للكلمات - سواء كانت اللغة توقيفاً أو مواضعة - لا بد أن يكون اتفق مع من يخاطبهم بطريقة ما على أن هذا اللفظ يؤدي هذا المعنى ، وربما كان هذا الاتفاق بادئ ذي بدء بمجرد الإشارة إلى الشيء : يقول واحد منهم : هذا طائر ، مشيراً إلى واحد من الطيور ، فيفهم عنه آخر أو آخرون ذلك ، ويستمرون في استعمال الكلمة لما وضعت له ، حتى تشتهر وتشيع بينهم ، ثم يأخذها عنهم أولادهم وأحفادهم ، وهذا هو الاصطلاح ، ولا يلزم أن يجتمعوا في مؤتمر كمؤتمر الحج مثلاً ، ثم يقوم من بينهم رجل ، ويقول : ما رأيكم ؟ أنا وضعت كلمة طائر لهذا الذي يطير وله جناحان يصفهما ويقبضهما ، فيقولون له : ونحن قد أقررنا هذه التسمية ، وأجزنا وضعك ، ثم تصبح الكلمة بعد ذلك مستعملة في معناها بقرار المجتمعين ، وبالإجماع أيضاً .

ولا شك أن الاستعمال يستلزم الوضع أولاً ، وفي أثناء الاستعمال يكون الاصطلاح ، ولا نتمسك بأن اللغة مواضعة أو توقيف ، فهذا لا يضر بالقضية على أي حال ، والمهم هو ترتب الاستعمال على الوضع ، ثم الاصطلاح الذي ينشأ نتيجة فهم أصحاب اللغة بعضهم عن بعض ، وفهم الجيل اللاحق من الجيل السابق .

وهل تصور ابن القيم أن الله سبحانه ألهم أهل جيل بأكمله الألفاظ ومعانيها في آن واحد ، فما هو إلا أن ينطق أحدهم بالكلمة لأول مرة ، فيفهم الآخرون معناها بالإلهام ؟ والكلمات الأخرى التي لم تطرأ حاجة لاستعمالها ؛ أتبقى مخزونة في أذهانهم إلى أن يجيء الوقت لاستعمالها ؟ وإذا كان مسمى اللفظ لم يوجد في الحياة بعد ، فهل تظل اللفظة في أذهان القوم بلا معنى ، حتى يوجد في الخارج معناها فيستعملونها فيه ؟ وإذا كان كذلك ؛ فلم لم يعرف ابن آدم الذي قتل أخاه كيف يدفنه ، وقال - كما حكى عنه القرآن الكريم - : ﴿ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِيَ سَوْءَ أَخِي ﴾ (المائدة: ٣١) ؟ . فالأمر لا يخلو ، إما أن يكون يعرف كلمة (المواراة في التراب) ، ويعرف مدلولها ، فما كان له أن يقول ذلك ، وإما أن يكون لا يعرفها ، ولا يعرف مدلولها ، ولكن علمه له الغرب ؛ فتكون اللغة ليست إلهاماً .

ثم عاد ابن لاقيم هنا إلى بعض الشواهد التي استبعد أن يكون فيها مجاز ، والتي ذكرنا أنها من التشبيه ، وفي هذه المرة اعترف بأنها تشبيهات ، وقد زاد إليها شواهد أخرى ، المجاز فيها واضح ، ولكنه خرجها على التشبيهات أيضاً ، وبذلك اعترف بأنها مجازات ، لأن علماء البلاغة يسمون مثلها - من كل ما حذف فيه أحد طرفي التشبيه - مجازاً ، وهو يسميه تشبيهاً ، فالخلاف إذاً لفظي .

قال : وكأنني ببعض أصحاب القلوب الغلف يقول : وهل لأحد أن يحمل قول رسول الله ﷺ : (اقطعوا عني لسانه) لمن امتدحه ، وقوله : (إن خالداً

سيف من سيوف الله) ، وقوله في الفرس : (إن وجدناه لبحرا) ، وقوله في حمزة : (إنه أسد الله ، وأسد رسوله) ، وقوله عن الحجر الأسود : (إنه يمين الله في الأرض) وقوله : (الآن حمى الوطيس) ، وقوله : (اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد) هل لأحد أن يحمل نحو ذلك - على حقيقته ؟!

وقبل أن أمضي في نقل كلامه أقف قليلاً عند قوله : (أصحاب القلوب الغلف) لأقول إن هذه شنشة نعرفها من ابن القيم ، فهو كثير الطعن في المخالفين ، وقد يبلغ بهذا الطعن حدّاً لا ينبغي أن يصدر عن مثله من أهل العلم والفضل .

وإذا كان ابن القيم قد وقع في مثل هذا ، ورمى القائلين بالمجاز في القرآن ، بهذا وبما هو أشد منه ، وفيهم أمثال : ابن قتيبة ، والباقلاني ، والشريف الرضى والعز بن عبد السلام (سلطان العلماء) ، وعبد القاهر الجرجاني ، فكيف نقبل في القرن العشرين من رجل^(١) أطال النظر فيما كتب المتقدمون ، أن يقول حين يعرض للمجاز : لا ينبغي أن يقول به المسلم ؟!

ثم يقول ابن القيم متمماً كلامه على هذه الشواهد التي ذكرتها : (فيقال له - أي لصاحب القلب الأغلف - : وما حقيقة ذلك عندك ؟ فإنك أخطأت كل خطأ ؛ إذ ظننت أن حقيقته غير المعنى المراد به ، والمفهوم منه ، وهو إسكات المادح عنه بالعطاء ، فيقطع لسان مقاله ، وكون خالد يقتل في المشركين كما يقتل السيف المسلول ، الذي لا يحتاج إلى أن ينتضى ، بل هو مسلول مستعد للقتل ، وكون حمزة مفترساً لأعداء الله ، إذا رأى المشرك لم يلبث أن يفترسه ، كما أن الأسد إذا رأى الصيد لم يدعه حتى يفترسه ، وكون مقبل الحجر بمنزلة مقبل يمين الرحمن ، لا أنه نفس صفته القديمة ، أو عين يده التي خلق بها آدم ، ويطوي بها السموات والأرض ، وكون الحرب بمنزلة التنور الذي يسجر قليلاً

(١) هو الشيخ محمد الأمين الشنقيطي الذي أشرت إليه فيما سبق ، وقد ذكر ذلك في كتاب له في الأصول يدرس في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

قليلاً حتى يشتد حموه ، فيحرق ما يلقي فيه ، وكون الخطايا بمنزلة الوسخ والدرن يوسخ البدن ويوهنه ويضعف قواه ، والثلج والبرد والماء يزيل درنه ، ويعيد قوته ، ويزيده صلابة وشدة .

فهل لهذه الألفاظ حقيقة إلا ذلك ، وما استعملت إلا في حقائها ، فهذا التقييد والتركيب هو عين المراد منها . بحيث لا تحتمل غيره .

قلت : وقد اعترف الشيخ بالحق ، وأثبت المجاز من حيث يدري أو لا يدري ، وأزيد ذلك بياناً فأقول :

أولاً : إنه جعل خالداً بمنزلة السيف ، وحمزة بمنزلة الأسد ، والحجر الأسود بمنزلة يمين الله ، وعلى هذا النهج يكون الفرس بمنزلة البحر ، ويكون هو - وإن لم يصرح - قد اعترف بالتشبيه في قول الرسول : (إن وجدناه لبحراً) وقد سبق إنكاره أن المراد بالبحر هو الماء الكثير المستبحر ، وادعى أن المراد بالبحر الفرس نفسه ، أي أنه صفة من صفاته ، على الحقيقة ، ومعناه ، الواسع الجري . ذاك بحر ، والفرس بحر .. وهكذا في بقية الأمثلة .

قلت : وجمهور علماء البلاغة على أن هذه الشواهد وأمثالها - من كل أسلوب ذكر فيه طرفا التشبيه وحذف الوجه والأداة - من قبيل التشبيه ، والذين قالوا إنه مجاز - وهم عدد قليل من علماء البلاغة - إنما نظروا إلى مجرد المبالغة ، فأسلوب المجاز فيه مبالغة ، وهذا الأسلوب فيه مبالغة ، ولذلك ألحقوه به .

ثانياً : في الأمثلة الصريحة في الاستعارة أقر بها ، فقد اعترف بأن الخطايا بمنزلة الدرن ، والدرن لم يذكر في الكلام ، وهذا مما يسميه علماء البلاغة استعارة ، فالخطايا تشبه الدرن ، والأسلوب مبني على تشبيه ، حذف منه المشبه به ، وبقي المشبه وجيء بكلمة (اغسل) لتدل على المشبه به ، وهذه هي الاستعارة المكنية ، ومعروف أن الاستعارة مجاز ، فأی اعتراف بالمجاز أقوى

من هذا؟! وحقيقة التعبير (اغفر لي خطاياي) . وأما الماء والثلج والبرد ؛ فهي ترشحات للاستعارة .

وهل يمكن أن يخرج الكلام على غير هذا ؟ . يمكن أن يقول ابن القيم ؛ إن الغسل حقيقة في غفران الذنوب ، فماذا يقول في الثلج والماء والبرد ؟ . هل هي حقائق أيضاً في أنواع من عفو الله عن الذنوب ؟ لا أدري ما سر هذه المكابرة ؟! .

ثالثاً : لا داعي لقوله بعد ذلك : (فأي كتاب أو سنة أو عقل أو نظر أو قياس صحيح أو مناسبة معتبرة أو قول من يحتج بقوله ؛ جعل هذا حقيقة وهذا مجازاً ؟) . لأننا نقول له : إنك أنت الذي قلت بذلك وإن لم تصرح به .

٤٨ - يتعلق هذا الوجه باستعمال بعض الألفاظ ، أو الحكم عليها . مثل استعمال : اليد في القدرة ، والاستواء في الاستيلاء ، والرحمة في الإنعام ، والغضب في الانتقام ، والقرب في الإكرام .

قال : فإن أردتم أن تستعملوها في هذه المعاني فأنتم وذاك ؛ وسموا ذلك الاستعمال ما شئتم ، وإن أردتم أنها إذا وردت في كلام الله ورسوله كان المفهوم منها هذه المعاني ، كنتم مخطئين من وجهين :

أحدهما : حكمكم على الله ورسوله أنه أراد بهذه الألفاظ خلاف معانيها المفهومة منها عند التخاطب ؛ فإن هذا ضد البيان والإفهام ، وهو بالتلبس أشبه منه بالتبيين ، وقد صرح الناس قديماً وحديثاً بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعني به خلاف ظاهره . ثم نقل كلاماً للشافعي يؤيد هذا ، وكذلك نقل عن صاحب (المحصل) - الفخر الرازي فيما يظهر - أن كلام الله ورسوله على ظاهره ، قال صاحب المحصل : لأنه ما من خبر إلا ويحتمل أن المراد به غير ظاهره ، وذلك ينفي الوثوق .

وعند ابن القيم أن المجاز خلاف الظاهر ، وظاهر قوله تعالى : ﴿ فَأَذَقَهَا
اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾ (النحل: ١١٢) أنه أجاعها بعد شبعها ، وأخافها
بعد أمنها ، وألبس بواطنها ذل الجوع ، وذل الخوف .

والرد على هذا الكلام من وجوه :

الأول : أنه أجاز لمن يتكلم الآن ، أن يستعمل الألفاظ التي ذكرها في غير
معانيها الحقيقية . ونسأله : هل هذا الاستعمال جار على أساليب العرب
أو خارج عنه ؟ . إذا كان الأول فهو اعتراف بأن العرب كانوا يستعملون مثل
هذه الأساليب ، أي كانوا يستعملون المجاز ، وإن كان الثاني فكيف يبيح لإنسان
أن يتكلم بغير العربية ، دون أن يقول له : ليس كلامك هذا من لسان العرب ؟ .

الثاني : أنه غلط في إرادة الظاهر ، فالفائلون بالمجاز يقولون - أيضاً -
لا يجوز حمل كلام الله ، ولا كلام رسوله على غير ظاهره ، والمعنى المجازي
بحسب لغة العرب هو ظاهر اللفظ ، فلا تنافي بين استعمال المجاز ، وإرادة
الظاهر ، وظاهر الآية التي ذكرها هو ؛ هو عند أصحاب المجاز : (أجاعها بعد
شبعها ، وأخافها بعد أمنها) غير أنهم يقولون : إنه تعالى لم يعبر بهذه الألفاظ ،
وإنما عبر عن هذه المعاني بألفاظ آخر : ﴿ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾
فذكر الإذاقة ، واللباس ، وهذه ليست في العبارة : (أجاعها بعد شبعها ،
وأخافها بعد أمنها) .

غير أنه رجع إلى ما ذكره مراراً من أن اللباس هنا لباس باطني ، والذوق
كذلك ذوق معنوي ، قال : ولباس كل شيء بحسبه ، فلباس الظاهر ظاهر ،
ولباس الباطن باطن ، وذوق كل شيء بحسبه ، فذوق الطعام والشراب بالفم ،
وذوق الجوع والخوف بالقلب .

قلت : ولا بأس بعد ذلك أن يكون اللباس مذوقاً ، فاللباس معنوي .
والذوق معنوي ، وهذا لباس الخوف ، وذاك ذوق اللباس ... ورحمة الله على
الخليل ، والجوهري ، والأزهري ، والأصمعي ، وأبي زيد ، وكل علماء اللغة .

هذا ، ولم يذكر الوجه الثاني من وجهي خطأ القائلين بالمجاز هنا .
 ٤٩ ، ٥٠ - يرد في هذين الوجهين على القائلين بأن أكثر اللغة مجاز ، وبخاصة
 (ابن جني) الذي قال : (اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة) ،
 وقد أطال في الرد عليه ، ولا يعني أن أناقشه في ذلك ، فليس هذا هو
 جوهر الموضوع الذي نناقشه .

المناقشة في الآراء الخاصة ، أو في الأمثلة الخاصة - سواء كانت في القرآن
 الكريم ، أو في غيره - ليست هي موضع هذا البحث ، فالذي يعني أولاً ، هو
 أن أرد عليه في إنكار المجاز جملة ، وفي إنكاره في القرآن الكريم بخاصة ،
 أما أنه ينكر رأياً خاصاً ، أو ينكر المجاز في آية خاصة ، أو في آيات الصفات
 على العموم ، فلن أناقشه في ذلك ، وقد أشرت لذلك فيما سبق .

غير أنه تعرض في هذا الموضع للحذف ، وأنكر كثيراً مما ذكروا أن فيه
 حذفاً ، وهدفه أن يبعد عن بعض الآيات القرآنية خطر الحذف . ونحن لا نناقشه
 في هذا أيضاً مما يكون الجدل فيه حول مسائل كلامية ، لأن موضع ذلك علم
 الكلام ، فهو - مثلاً - ينكر أن يكون في قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾
 (الفجر: ٢٢) محذوف - كما قال كثير من العلماء - وهو كلمة (أمر) ، ويثبت
 المجيء لله تعالى على الحقيقة ، فهذا وأمثاله له موضع آخر هو أليق به .

لكن إنكار الحذف في بعض المواضع يبدو فيه التعسف والاضطراب ،
 فالعلماء - مثلاً - يقولون : إن كل حكم تعلق بذات فهو على الحذف ، ويمثلون
 لذلك بآيات منها : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) - ﴿ حُرِّمَتْ
 عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ ﴾ (المائدة: ٣) - و﴿ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ﴾ (المائدة: ٤) ويقولون : إن
 هنا محذوفاً يقدر مناسباً للموضع ، فحرمت عليكم أمهاتكم : أي نكاح
 أمهاتكم ، وحرمت عليكم الميتة : أي أكلها ، والانتفاع بها ، وأحل لكم
 الطيبات : أي تناولها ، وهكذا .

قال أبو محمد : عبد العزيز ، بن عبد السلام المشهور بالعز ، في كتابه :
 (الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز) قال : (حذف المضافات) وله
 أمثلة كثيرة ، منها : نسبة التحريم ، والتحليل ، والكراهة ، والإيجاب ،
 والاستحباب إلى الأعيان ، فهذا من مجاز الحذف ، إذ لا يتصور تعلق الطلب
 بالأجرام ، وإنما تطلب أفعال تتعلق بها ، فتحريم الميتة تحريم لأكلها ،
 وتحريم الخمر تحريم لشربها ، وتحريم الحرير تحريم لاستعماله ، وكذلك
 تحريم أواني الذهب والفضة .. وكذلك قوله تعالى : ﴿ حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ
 أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ (النساء: ١٦٠) أي حرمنا أكل طيبات أحل لهم أكلها أو تناولها .

وبعد أن أورد أمثلة كثيرة من الكتاب والسنة قال : (وأدلة الحذف أنواع :
 أحدها ما يدل العقل على حذفه ، والمقصود الأظهر على تعيينه ، وله مثالان :
 أحدهما قوله : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ (المائدة: ٣) المثال الثاني : ﴿ حُرِّمَتْ
 عَلَيْكُمُ امْمَهَاتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) ، فإن العقل يدل على الحذف ؛ إذ لا يصح
 تحريم الأجرام ؛ لأن شرط التكليف أن يكون الفعل مقدوراً عليه ، والأجرام
 لا يتعلق بها قدرة ولا إرادة ، فلا تكليف به ، إلا عند من يرى التكليف بما
 لا يطاق ، والمقصود الأظهر يرشد إلى أن التقدير حرم عليكم أكل الميتة ،
 وحرم عليكم نكاح أمهاتكم ، لأن الغرض الأظهر من هذه الأشياء أكلها ،
 والغرض الأظهر من النساء نكاحهن) .

وابن القيم ينكر هذه الحذوف ؛ ليترد له القول بعدم الحذف في الآيات التي
 كانت موضع خلاف بين علماء الكلام ، وليرد دعوى المجاز في هذه المواضع
 أيضاً .

وعنده أن التحريم والتحليل لا مانع أن يتعلقا بالذوات ، يقول : (أي عقل
 وشرع ولغة يمنع من اتصاف الأعيان أنفسها بكونها مباحة أو محرمة ، كما
 توصف بكونها محبوبة أو مكروهة ؟) . ثم يقول بعد قليل : (وإنما يفهم من
 كونها حلالاً أو حراماً الإذن في تناولها ، أو المنع منه) وهو بذلك يرد على

نفسه وإن كان يجيء أخيراً فيقول : (ودلالة تحريم العين وتحليلها على الفعل المتعلق بها من باب دلالة الالتزام ، وقد علمت أن ما يدل بالالتزام لا يقال فيه : إنه محذوف مقدر) .

قلت : ودلالة الالتزام هذه ؛ من أصل الوضع ، أو هي أمر زائد عنه ؟ . فإن كان الأول فلا معنى لقوله : (الالتزام) ، وإن كان الثاني فقد وقع فيما فر منه . ثم إن العقل يمنع أن توصف العين بأنها محرمة أو محللة ، لأن الشرائع متعلقة بأفعال المكلفين ، وكذلك وصفها بأنها محبوبة أو مكروهة ، فهل تحب العين نفسها وتكره ، أو يحب النظر إليها مثلاً ، أو التمتع بها ، أو الاستماع إلى حديثها ؟ . على أن الحب والكراهية ليس فعلاً شرعياً ، فالعقل والشرع يدلان في الآيات التي سبقت وأمثالها ؛ يدلان على أن فيها محذوفات .

ومما أصر على عدم الحذف فيه ؛ قوله تعالى : ﴿ وَسُئِلَ الْقَرْيَةُ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾ (يوسف: ٨٢) قال : لأن (القرية اسم للقوم المجتمعين في مكان واحد) (وحقيقة الأمر أن اللفظة موضوعة للسكان باعتبار السكن) قال - وهو عجيب - (وكذلك لفظة القرية في عامة القرآن ، إنما يراد بها السكان فتأمله) . (وقد يراد بها المسكن خاصة) .

وقد تأملت فوجدت أن هذه اللفظة تقرر بكلمة (أهل) من مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا ﴾ (الأعراف: ٩٦) . ﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ (النساء: ٧٥) ، ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ (هود: ١١٧) ، ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ ﴾ (الأعراف: ٩٤) ، ﴿ فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ ﴾ (الكهف: ٧٧) ، ﴿ إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ ﴾ (العنكبوت: ٣٤) إلى غيرها من الآيات ، ولا يمكن أن يكون معنى (القرية) في هذه الآيات وأشباها (السكان) ؛ لأن المعنى يكون (أهل السكان) .

ثم إن هذه لفظة لغوية ، وابن القيم ليس من رواة اللغة ، ولا من أصحاب المعاجم فلننظر في بعض معاجم اللغة لنرى مدى صحة كلام ابن القيم هذا .

جاء في (القاموس المحيط) : (القرية بالفتح والكسر : المصر الجامع) وفي (تاج العروس) : (القرية : كل مكان اتصلت به الأبنية ، واتخذ قراراً ، وتقع على المدن وغيرها ... وفي قوله تعالى : ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾ (يوسف: ٨٢) . قال سيويه : هذا مما جاء على اتساع الكلام والاختصار ، وإنما يريد أهل القرية ، فاختصر وأعمل الفعل في القرية ، كما كان عاملاً في الأهل لو كان هنا) .

وفي لسان العرب : (القرية والقرية : المصر الجامع) .

وقد عرض الأمدي لهذه الآية ، فقال : (وقولهم : المراد من القرية الناس المجتمعون ؛ ليس كذلك ، لأن القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لا نفس الاجتماع ، ومن ذلك سمي الزمان الذي يجتمع فيه دم الحيض قرءاً ، وكذلك يقال : القارئ لجامع القرآن ، والمقري لجامع الأضياف).

وقولهم : إن العير هي القافلة المجتمعة من الناس ، قلنا : من الناس والبهائم لا نفس الناس فقط ، ولهذا لا يقال لمجتمع الناس من غير أن يكون فيهم بهائم : قافلة .

ولا شك أن اللغة تؤيد هذا الذي ذهب إليه الأمدي ، ولا مستند لابن القيم فيما قال ، إلا مجرد الرأي ، وهذا أمر خطير يقع فيه المنكرون للمجاز ؛ فإنهم يدعون للألفاظ معاني لا يسندوها نقل أرباب اللغة .

ثم يقول ابن القيم : (وقول القائل : إن الأعيان لا تدخل تحت الطلب . يقال له : هذا من وهمك ، حيث ظننت أن تحريمها وتحليلها ؛ طلب لإيجادها وعدمها ، فإن هذا لا يفهمه أحد ، ولا يخطر ببال السامع أصلاً ، وإنما يفهم من كونها حلالاً أو حراماً ؛ الإذن في تناولها والمنع منه ، هذا حقيقة اللفظ وموضوعه ، وعرف استعماله ، والتركيب مرشد إلى فهم المعنى .

قلت : وفي كلامه هنا أمران :

الأول : فهمه أن معنى الطلب إيجاد الأعيان وعدمها فهم خطأ ، يوضحه ما قال العز بن عبد السلام في قوله تعالى : ﴿ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ ﴾ (يوسف: ٣٢). قال : دل العقل فيه على الحذف ، لأن اللوم على الأعيان لا يصح ، وإنما يلام الإنسان على كسبه وفعله .

ومعنى هذا أن الطلب الذي قالوه هو الطلب من المكلف ، سواء كان طلب فعل أو طلب كف ، أي أن الحلال والحرام إنما يتعلقان بفعل المكلف ، والطلب منه ، ولا يتعلقان بالأعيان .

الثاني : أن تحريم الأعيان وتحليلها يفهم منهما الإذن في تناولها ، والمنع منه ، وإذن فقد رجع ابن القيم عن تعلق التحريم والتحليل بالأعيان ... وما دام قد وصل إلى أن المقصود الإذن في تناول ؛ فنقول له : ذلك لا يفهم من العين دائماً . فمثلاً : قول النبي ﷺ : (وأنهاكم عن الدباء والحنتم والمزفت والمقير) . هل هذه الأعيان المذكورة يدخل في مفهومها النهي عن شرب النبيذ الذي يكون فيها ، أم أنه لابد من تقدير مضاف .

وكذلك كلمة (الحلوب) في قوله ﷺ : (إياك والحلوب) هل يفهم منها النهي عن ذبحها ، أو ذلك يفهم من السياق ، ويكون تقدير المحذوف على حسب هذا الفهم ؟ .

على أن (ابن القيم) نفسه قال في عباراته السابقة : (والتركيب يرشد إلى فهم المعنى) ولا يمكن أن يكون معنى هذا الكلام إلا أن التركيب يشير إلى أن هنا محذوفاً ، وليس من شأن التركيب أن يحمل اللفظ معنى ليس هو له .

ثم قال : (ولما سمع المؤمنون قوله تعالى : ﴿ حُزِمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) إلى آخرها ؛ لم يقع في قلوبهم أن هذا مجاز ، ولا خطر ببالهم غير حقيقته ومفهومه) .

فمن أين لابن القيم أنه لم يخطر ببالهم أنه مجاز ؟ . وهل هذا إلا رجم بالغيب ، وقول بلا علم ؟ . وهل لابد أن يكون خطر في قلوب الصحابة لفظ مجاز أو معناه ، حتى يكون هناك مجاز في اللغة ؟ . وهل خطر ببالهم حين سمعوا هذه الآية أن (أمهاتكم) نائب فاعل ، وأن (حرمت) مبني للمجهول ، وأن (عليكم) جار ومجرور متعلق بحرمت ؟ . وإذا لم يكن قد خطر ببال العربي كلمة (حذف) عند سماع هذه الآية ، أتنفي كلمة حذف ؟ .

ولقد عبر سيبويه عن الحذف بالتعبير الذي أسعفه به زمانه ، فقال : (على الاتساع والاختصار) ، والمتأخرون سموا هذا المجاز . ولكن سيبويه عند ابن القيم نبطي لا يفهم لغة العرب ، وإن كان جميع النحاة الذين جاءوا بعده كانوا عالة على كتابه .

والعجب من ابن القيم ، لا يرضيه إلا أن يعرف العربي مصطلحات العلوم حتى يقبلها ؛ فهو يقول في هذا الموضع : « وهل سمع عربي قط - ولو من أجلاف العرب » - قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) - ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صِידُ الْبَرِّ مَا ذُمَّ حُرْمًا ﴾ (المائدة: ٩٦) - ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ (النساء: ٢٤) ونظائرها ، فأصابه ما أصاب هؤلاء من البحث عن كون ذلك حقيقة أو مجازاً ، أو مجملاً لا يدري المراد منه ؟ وهل توقف في فهم المراد على إضمار وحذف ، ثم فكر وقدر في تعيينه ؟ .

قلت : وما دام الأمر يرجع إلى فهم العربي ، وحاجته إلى إدراك المصطلحات ، فلم كانت علوم الفقه ، والأصول ، والتفسير ، والحديث ، والنحو والصرف ، والمعاني ، والبيان ، وغيرها من العلوم التي تتصل بفهم القرآن والسنة ؟ .

كان ينبغي ألا تكون ؛ لأن العربي كان يفهم قول الله ، وقول رسوله ، ولم يكن يبحث عن مجمل ، ولا عن مفسر ، ولا عن غيرهما .

«وبعد» فهذا عالم فاضل ، أبلى بلاء حسناً في خدمة الإسلام ، وله مؤلفات كثيرة الفوائد ، غزيرة المعلومات ، ولكنه نزع في هذا الموضع عن غير قوس ، ورمى كثيراً ، ولكنه أخطأ الهدف ، والله يتغمده بفضل رحمته ، ويكتب لنا وله ثواب الدفاع عن كتابه ، إنه سميع مجيب الدعاء .

والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم.....	٥
المتقدمون الذين أنكروا المجاز في القرآن.....	٥
أولاً : ابن حزم.....	٧
رأيه في المجاز الوارد في القرآن.....	٧
آيات من القرآن ذكرها ابن حزم وبيان رأيه فيها ومناقشته رأيه	
في كل آية.....	٩-١٥
ثانياً : ابن تيمية.....	١٦
التعريف به - ورأيه في المجاز.....	١٦
ابن تيمية والآمدي.....	١٧
بم يعرف المجاز عند الآمدي.....	١٨
ماذا قال ابن تيمية ؟.....	١٩
مسائل للآمدي ذكرها ابن تيمية.....	٢٠
رد ابن تيمية على الآمدي.....	٢٠-٢١
مناقشة ردود ابن تيمية.....	٢٢-٢٨
ابن تيمية وابن عقيل.....	٢٨
مناقشة ابن تيمية لابن عقيل ، والرد عليه.....	٢٨-٢٩
ابن تيمية وابن جنى.....	٢٩
مسائل ذكرها الآمدي ومناقشتها.....	٢٩
الفرق بين الاستعارة والكذب عند المتأخرين.....	٣٠-٣١
ابن القيم الجوزية - والتعريف به.....	٣٢

	المجاز عند ابن القيم من كتابه «الصواعق المرسله على الجهميه
٣٢	المعطله».....
٣٥-٣٢	الفصل الأول : من الكتاب ومناقشه آرائه فيه.....
٣٥	الفصل الثاني : من الكتاب ، وبيان موضوعه.....
	ذكر الوجوه التي ينفي بها ابن القيم وجرد المجاز ، ومناقشته في كل
٩٣-٣٦	وجه ، والرد عليه.....
٩٥	الفهرس.....