

القضايا النقضية في وجود المجاز وعدمه في اللغة العربية وفي القرآن الكريم

☆ د/مسرت جمال

☆☆ مرسل فرمان

No doubt , throughout the last fourteen centuries , has been so widely read nor has shaped more human mindes than the Quran . Actually the Quran has a tremendous effect on the believers who recite it in its original language. Its language, as it is felt, is overwhelmed by the the power of the Devine word : hence the majesty of its style, and its captivating rhetoric, which reflects the power of the Divine where it is originated . This artical also shows the greatness of the arabic language and its rhetorical effect in the light of Holy Quran . It tells us about the use of metaphor in Arabic language and Quran. It puts light on the diferences among the scholars wether there is Majaz in Arabic language and Quran or not? For the proof of its used both in language and Quran after the long discussion of linguistics and interpreters it is proved that it is one of the method of of the language to create the beauty in the speach. At the end of the artical it is concluded through the views of the eminent scholars that the Majaz is also a style of the Arabic language and its rhetoric.

المجاز مصدر من : جاز يجوز مجازةً أي الجسر وعبر الطريق.

واصطلاحاً: استخدام الكلمة في المعني غير ما وضع له. اختلف العلماء في وجوده وعدم وجوده في اللغة العربية والقرآن . الذين يقولون ان المجاز يوجد في اللغة العربية، وبالتالي في القرآن الكريم هم الجمهور من العلماء، ومستندهم في ذلك هو الاستقراء. وذلك ان من يتتبع اللغة العربية يواجه فيها كثيرا من الكلمات والالفاظ التي لها على الاقل معنيان ومفهومان، يعلم

☆ الاستاذة المساعدة، بقسم اللغة العربية جامعة بشاور-

☆☆ محاضر بمركز الشيخ زايد الاسلامي، جامعة بشاور-

احدهما منها بنفس سماع الكلمة واللفظة، حينما الآخر لا يعلم بنفس الكلمة واللفظة اذا لم تلاحظ مع السياق السابق او مع الالفاظ الآخر التي وقعت في جنبها مثلا:

قناة صليبة التي قدانت في الشعر،

م "فما لينت منا قناة صليبة ولا ذللتنا للتي ليس تحمل" (١)

لها معنيان، احدهما الريح، وثانيهما العزة والمنعة، والمعنى الاول يفهم منه بنفس سماع اللفظ، والثاني لا يفهم منه الا بعد النظر في السياق. وكذلك لفظ اللبن، والدم في الشعر الآتي:

"لكن ابي قوم اصيب اخوهم رضا العار فاختروا على اللبن الدما" (٢)

حيث ان اللبن له مفهومان. الواحد الحليب الذي يأتي الى الذهن بنفس سماع اللفظ، الثاني الدية التي لا تفهم الا من السياق، وهو "اصيب اخوهم" و"رضا العار" وكذا "الدم" مفهومه الواحد هو ما يتبادر الى ذهن السامع والثاني "هو القصاص" الذي يحتاج في فهمه السامع الى السياق والسياق. وهكذا كلمة الكيش التي اتت في الشعر:

"نازلت كبشهم ولم ارمن نزال الكيش بدا" (٣)

لان الكيش معناه المتبادر الى الذهن من سماع نفس الكلمة هو فعل الضمان. والمعنى المراد منه ههنا هو سيدهم، وهذا المعنى لا يحصل منه في الذهن بدون السياق. وهو نازلت... وكذلك لفظ "القوافيا" في الشعر الآتي:

"بنى عمنا لا تذكروا الشعر بعد ما دفنتم بصحرا الغمير القوافيا" (٤)

قد اريد منه الشاعر، وهو معنى لا يفهم منه الا بقرينة "دفنتم" حيث ان الدفن غير معروف للقوافي وللشاعر. والمعنى الذي يفهم نه اذا قطع النظر عن القرينة هو القوافي. وهكذا قد اريد من "طاروا" في البيت التالي:

"قوم اذا الشرايدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا" (٥)

معنى وهو السير بسرعة، وذلك بقرينة نسبة الطيران الى ضمير القوم، والمعنى المتبادر بدون اية قرينة وهو السير في الهواء بتوسط الاجنحة.

وكذلك معنى الجارية الجميلة من لفظ الغزال في البيت الآتي:

” ولم يك في بؤس اذا بات ليلة يناعني غزالا فاتر الطرف اكحلا“ (٦)

هو المعنى الثانى لهذا اللفظ يعلم منه بتوسط القرينة، وهو ” اذا بات ليلة“ و” يناغى“ لان البيوتوة. ولمناغاة اي المسارة لا تحصلان مع الظبى الذى هو المعنى الاول للغزال والذى يفهم منه بنفس اللفظ.

فما ذا يقول المواجه فى مثل هذه الكلمات؟ هل يقول انها مشتركة فى هذه المعانى؟ ام يقول ان المعنى الذى هو يفهم من الكلمة بنفس سماعها هو المعنى الاصلى، المعنى الذى لا يفهم بنفس سماعها بدون القرينة هو المعنى الذى قد نقلت الكلمة اليه لمناسبة بينه وبين المعنى الاصلى؟ ليس له ان يقول انها مشتركة لان المعانى المشترك كلها تكون سواسية فى تعيين احدها منه فى الاحتياج الى القرينة. والامر فى هذه الكلمات المذكورة فى الاشعار السابقة ليس كذلك، اذ احد معانيها لا يحتاج فى الاخذ منها الى القرينة. فاذن لا محالة يقول المواجه لهذه الكلمات بانها قد نقلت من معنى الى معنى آخر لمناسبة بينهما. وهكذا من الظاهرة فى اللغة العربية سميت بالمجاز.

ومن اجل وجودها فى اللغة العربية يقع الاختلاف بين السامعين من اصحاب اللغة العربية فى المراد للمتكلم بكلام واحد فيها، حيث يأخذ البعض منهم ما يفيد ظاهر الكلام، ويأخذ البعض الآخر منهم غير ظاهر الكلام بسبب المناسبة بين ما هو غير الظاهر من الكلام مع ما هو ظاهر منه. ومثال ذلك اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فى المراد عن ما قال رسول الله ﷺ لهم: ” لا يصلين احد العصر الا فى بنى قريظة“ (٧).

فادر كههم العصر فى الطريق. فقال بعضهم: لا نصلى حتى نأتبها، وقال بعضهم: بل نصلى لم يرد منا ذلك.

فهذا الاختلاف انما وقع بينهم من اجل اختلافهم فى فهم المراد من قوله صلى الله عليه وسلم ” لا يصلى احد العصر الا فى بنى قريظة“، فاخذ البعض المعنى الظاهرى-اي الحقيقى- لكلمة لا يصلين، وهو ترك الصلوة فى الطريق، وعمل الآخرون على غير الظاهر من المعنى حيث قالوا: لم يرد منا ذلك: اي ترك الصلاة، بل اراد لازمه وهو الاستعجال فى الذهاب

الى بنى قريظة. (٨)

اما وجود هذه الظاهرة - اى المجاز - فى القرآن الكريم، فذلك من اجل ان الله سبحانه وتعالى قد راعى فى القرآن الكريم الاساليب العربية البيانية كى لا يبقى للعرب - مخاطبى القرآن اولا وبالذات - سبيل فى الاعتذار على عدم الايمان به، وان لا يقولوا: ﴿الْأَعْرَبِيَّ وَعَرَبِيَّ﴾ اعجمى وعربى“ (٩). اى ان الرسول المرسل اليهم عربى والقرآن المنزل عليه عجمى ليس بعربى وليس باساليهم العربية، وانهم ما فهموا ما فيه.

واذ يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (١٠)

﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثْ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (١١) و”نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين“ (١٢) فانما يؤكد به ان القرآن انما هو باساليهم المعروفة.

ومن الحقيقة الواضحة ان عربية القرآن لا تتم بكون كلماتها عربية فقط بدون الرعاية فى نظمها للاساليب المتداولة فيما بينهم. فكلما يدقق الناظر نظره فى اساليب القرآن، كلما لا يجد اساليبه خارجة عن اساليب العرب الكلامية.

وهذا هو الوجه ان القدماء من العلماء كانوا اذا واجهوا اى اشكال فى النص القرآنى، كانوا يرجعون فى رفع هذا الاشكال الى الاساليب البيانية المنقولة عن العرب، فهذا ”ابو عبيدة“، لما سئل عنه ”الفضل بن الربيع“ (١٣) عن وقوع الاعداد بما يعرف مثله فى قول الله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ (١٤) يقول للفضل: انما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، اما سمعت قول اميرئ القيس: (١٥)

”ايقتلنى والمشرفى مضاجعى ومسنونة زرق كانياب اغوال“ (١٦)

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم امر الغول يهولهم، اوعد وابه، فاستحسن الفضل

ذلك. (١٧)

ومن اساليب البيانية للعرب، الاسلوب المجازى الذى كان خطبائهم وشعرائهم

يسارون به في مضممار البيان- ولم يكن ذلك الاسلوب فيهم لاجل الضرورة الشعرية فقط، ولا لاجل ضرورة السجع، بل للتأكيد على مايراد بالاختصار (١٨)، اولدقة التعبير، (١٩) اولجعل غير المحسوس محسوسا، (٢٠) اولصون اللسان عن المستهجن (٢١)، وما الى ذلك من نكات. فاذن لا يكون الوجه ان يكون القرآن خاليا من هذا الاسلوب الرائع من اساليب العربية، بل هو الجدير بذلك؟ اذ هذا الاسلوب، كما قال ارسطو (٢٢) في كتاب الشعر: اعظم شئ لا يملك زمامه ولا يتمكن به الامن هو يكون من النابغين ومن هو فيه عبقرية فذة، حيث ان ذلك يحتاج الى مقدرة، ويتطلب بصيرة بادراك وجوه الشبه بين الاشياء (٢٣)، وهذه الصفة- اي الامقدة، والبصيرة- توجد لله تعالى باتم وجه واكمل طريق.

منكرو المجاز في القران:

والذين لا يقولون بالمجاز فهم طائفتان، طائفة لا تقول بالمجاز في القرآن فقط ومن تلك الطائفة محمد بن حواز منداد البصرى المالكي (٢٤)، وداؤد بن علي الاصبهاني (٢٥) وابنه ابو بكر (٢٦) ومنذر بن سعيد البلوطي (٢٧) وطائفة تنكر عن المجاز في اللغة بالكلية، كابي اسحاق الاسفرائيني (٢٨) وغيره. من مثل ابن القيم (٢٩).

وانكارهم عن هذه الظاهرة في اللغة العربية رأسا اوفى القرآن فقط يرجع في الاصل الى انهم لما رأوا المعتزلة (٣٠) والجهمية (٣١) متأولين الايات التي وقعت فيها من الالفاظ والكلمات في صفات الله تعالى ما تدل على الجسمية، بان المراد من هذه الالفاظ ليس ما يدل على الجسمية الذي هو المعنى الظاهر الحقيقي لهذه الالفاظ- بل المعنى المجازي- وتأويلهم هذا في بعض المواضع انجر الى نفى الصفات والى التعطيل، رأت هاتان الطائفتان لدفع هذه المفسدة ان تهدم اساسها، وان تأصل جذورها، في نظرهما، وهو المجاز في اللغة، فقالت احدهما ان لا مجاز في القرآن، وقالت الاخرى ان اللغة العربية ليس فيها المجاز.

دعمت الطائفة الاولى نظريتها، بالدلائل العقلية منها: لواقع المجاز في القرآن الكريم لزم منه عجز الباري تعالى عن الاتيان بالاصل والحقيقة (٣٢) وذلك لا يليق بشانه تعالى - ومنها:

ان المجاز كذب، حيث ان نفيه يصدق (٣٢) - وذلك أيضا مستحيل في حقه تعالى . ومنها: ان اللفظ لو أفاد المعنى - علي سبيل المجاز - فاما ان يفيد مع القرينة ' او بدونها .
والأول باطل، لأنه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك، فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة فيه لا مجازاً وبدون تلك القرينة غير مفيد له أصلاً فلا يكون حقيقة ولا مجازاً .
فظهر ان اللفظ علي هذا التقدير لا يكون مجازاً، لا حال القرينة ولا حال عدم القرينة (٣٤) وأما الطائفة الثانية فتقول في اثبات دعواها: ان من قال بالمجاز في اللغة وقسم الكلام اليه والي الحقيقة وعرفه بتعريف، وبين قرينته، وفصل اماراته، كلها باطلة غير صحيحة - وبالالفاظ الأخر خلاصة دليلهم هو ان لو صح تقسيم الكلام الي الحقيقة والمجاز، وصح ما قيل في تعريف المجاز، وفي بيان قرينته، وعلاماته لزم منه الباطل والمحذور، ومن المعلوم بالضرورة ان الامر الواقعي، لا ينجر الي الباطل والمحذور غير المنفك منه فعلم من انجراره الي الباطل، واستلزامه المحذور ان تقسيم الكلام الي الحقيقة والمجاز، وما قيل في تعريفه، وفي بيان قرينته، وعلاماته كلها باطلة محذورة.

وقد بين هذه المحذورات ابن قيم الجوزية في الصواعق المرسله، فحول لزوم الباطل والمحذور مع تقسيم الكلام الي الحقيقة والمجاز يقول: " ان تقسيم الالفاظ الي الفاظ مستعملة فيما وضعت له: والفاظ مستعملة في غير ما وضعت له، تقسيم فاسد يتضمن اثبات الشئ ونفيه، فان وضع اللفظ للمعنى هو تخصيصه به بحيث اذا استعمل فهم منه ذلك المعنى ، ولا يعرف للوضع معنى غير ذلك ، ففهم المعنى الذي سميتوه او سميت اللفظ الدال عليه او استعماله - علي حسب استعمالكم - مجازاً مع نفي الوضع، جمع بين النقيضين، وهو يضمن ان يكون اللفظ موضوعاً وغير موضوع (٣٥).

فهذا لمحذورو الباطل هو الجمع بين النقيضين انما لزم من هذا التقسيم.

ويقول: " ان هذا (اي تقسيم الكلام الي الحقيقة والمجاز) يتضمن التفريق بين المتماثلين، فان اللفظ اذا فهم منه هذا المعنى تارة، وهذا تارة، فدعوى المدعى انه موضوع للاحد هما دون الآخر، وانه عند فهم احدهما يكون مستعملاً في غير ما وضع له تحكماً محضاً.

وتفريق بين المتماثلين“ (٣٦).

ومعلوم ان التحكم المحض (اي الدعوى بلا دليل) والفرق بين المتماثلين من الاباطيل والمحدورات.

ثم يقول في المزيد من الوضاحة ان هذا التقسيم مستلزم للفرق بين المتماثلين: ” وذلك انه ليس فى نفس الامر فرق يتميز به احد النوعين عن الآخر فان الفرق اما فى نفس اللفظ، واما فى المعنى، وكلاهما متف قطعاً، اما انتفاء الفرق فى اللفظ فظاهر، فان اللفظ، بما سميتوه حقيقة وما سميتوه مجازاً واحداً، واما الفرق المعنوي فمنتف ايضاً، اذ ليس بين المعنيين من الفرق ما يدل على انه وضع لهذا، ولم يوضع لهذا بوجه من وجوه الدلالة“ (٣٧).

وان تمييز الالفاظ والتفريق بينها تابع لتمييز المعانى والتفريق بين بعضها وبعض، فاذا لم يكن المعنى الذى سموه حقيقياً منفصلاً متميزاً من المعنى الذى سموه مجازياً، بفصل يعلم به ان استعماله فى هذا حقيقة، واستعماله فى الآخر مجاز، لم يصح التفريق فى اللفظ، وكان تسميته لبعض الدلالة حقيقية، وبعضها مجازاً تحكماً محضاً“ (٣٨).

وعن لزوم الباطل والمحدور لما قيل فى تعريف المجاز وتحديدده يقول ابن القيم: ” ان قولكم: الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى موضوعه، فلزم منه انتفاء كونه حقيقة قبل الاستعمال، وليس مجازاً، فتكون الالفاظ قبل استعمالها لا حقيقة ولا مجازاً، هذا وان استلزمه فانه يستلزم اصلاً فاسداً، مستلزم لا مرفاسد. اما الاصل الفاسد فهو ان ههنا وضعاً سابقاً على الاستعمال، ثم طراً عليه الاستعمال باعتباره حقيقة ومجازاً، وهذا مما لا سبيل الى العلم به، ولا يعرف تجرد هذه الالفاظ عن الاستعمال بل تجردها عن الاستعمال محال، وهو كتجرد الحركة عن المتحرك، نعم انما تجرد فى الذهن وهى حينئذ ليست الفاظاً، وانما هى تقدر الفاظاً لاحكم لها.

واما استلزامه الامر الفاسد، فانه اذا تجرد الوضع عن الاستعمال جازان يوضع للمعنى الثانى من غير ان يستعمل فى معناه الاول، وحينئذ فيكون مجازاً لا حقيقة له. فاذا الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى موضوعه وقد نقل عنه الى مجازة وهل هذا النوع من الكهانة الباطلة.

وان هذا (تجرد اللفظ قبل الاستعمال عن الحقيقة والمجاز) يستلزم تعطيل الالفاظ عن

دالاتها على المعاني، وذلك ممتنع، لان الدليل يستلزم مدلوله من غير عكس“ (٣٩).

وبخصوص لزوم المحال والباطل من جهة القرينة، قد قال: ان القائلين بالمجاز يقولون ان المجاز يتوقف في فهم المعنى الى القرينة، حينما الحقيقة لا تتوقف في ذلك الى القرينة. وبلزم، من ذلك التوقف، احد الامرين، وهو اما كون اللغات والالفاظ كلها مجاز، او الحكم يكون بعضها مجازا، ويكون بعضها غير مجاز، حكما بلا دليل . وكلا الامرين من الباطل.

وذلك حيث يقول: ”انكم فرقتم بقولكم: ان المجاز يتوقف على القرينة والحقيقة لا تتوقف على القرينة، ومرادكم ان افاده الحقيقة لمعناها الافرادى غير مشروط بالقرينة، وافادة المجاز لمعناها الافراد مشروط بالقرينة. فيقال لكم: اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن التى تلد على مراد المتكلم بمنزلة الاصوات التى ينطق بها، فقولك: تراب، ماء، حجر، رجل، بمنزلة قولك: طق، غاق، ونحوها من الاصوات فلا يفيد اللفظ. و”يصير كلاما الا اذا اقترن به ما يبين المراد، ولا فرق بين ما يسمى حقيقة في ذلك وما يسمى مجازا، وهذا لا نزاع فيه بين منكرى المجاز ومثبته، فان اردتم بالمجاز احتياج اللفظ في افادته المعنى الى قرينة لزم ان تكون اللغات كلها مجازا. وان فرقتم بين بعض القرائن وبعض ذلك تحكما محضا“ (٤٠).

وعن لزوم الباطل والفساد لما يبين في امارات المجاز وخواصها قال: ”انهم قالوا: يعرف المجاز بصحة نفيه، اى اذا صح نفيه عما اطلق عليه كان مجازا كما يقال: لمن قال: فلان ببحر واسد وشمس، وحمار وكلب وميت ليس كذلك، وهذا بخلاف الحقيقة فانه لا يصح ان ينفى عما اطلق عليه لفظا، فلا يقال للحمار والاسد والبحر والشمس ليس كذلك فانه يكون كذبا، فهذا الفرق يلزم منه الدور، وذلك ان صحة النفى وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة و المجاز، فلو عرفنا هما بصحة النفى وامتناعه لزم الدور“ (٤١).

ويلزم الدور بصورة اخرى لو جعلت صحة النفى ذريعة لمعرفة المجاز، حيث يقول: ”ان صحة النفى مدلول عليه بالمجاز، فلا يكون دليلا عليه، اذ يلزم منه ان يكون الشئ دليلا على نفسه، ومدلول لنفسه وهذا عين لزوم الدور“ (٤٢).

وكذلك، جعل تبادل المعنى الى الذهن خاصة للحقيقة، وغير المتبادر الى الذهن علامة

للمجاز، يستلزم ان اللفظ المجرد عن القرائن بالكلية والنطق به وحده يفيد فائدة ويدل دلالة، وهذا مستحيل، وذلك ان لفظ المجرد بالكلية بمنزلة الاصوات التي لا تفيد فائدة، وفي صورة عدم التحريد، ولنطق به غير منفرد ومقترن بالالفاظ الأخر كلاهما من الحقيقة والمجاز سواسيان في تبادل المعنى الى الذهن، فالفرق بالتبادر وعدم التبادر يستلزم التحكم والمحض، وهو كما ترى من الباطل. (٤٣)

هذا، وان المنكرين للمجاز اصلا في اللغة آراء وملاحظات نقدية اخرى يدور بعضها حول تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز، وحول القرينة، وحول اماراتهما، حينما البعض يدور حول المسائل المتفرعة من الحقيقة والمجاز. ففي التقسيم يقولون:

اولا:- ” ان تقسيم الكلام الى حقيقه ومجاز لا يدل على وجودهما في الخارج، ولا على امكانه، فان التقسيم يتضمن حصر المقسوم في تلك الاقسام، وهي اعم من ان تكون موجودة او معدومة، ممكنة او ممتنعة، فهاهنا امران: احدهما انحصار المقسوم في اقسامه، وهذا يعرف بطرق: منها ان يكون التقسيم دائرا بين النفي والاثبات. ومنها ان يحزم العقل بنفى قسم آخر غيرها، ومنها ان يحصل الاستقراء التام المفيد للعلم او الاستقراء المفيد للظن.

والثاني ثبوت تلك الاقسام او بعضها في الخارج، وهذا لا يستفاد من التقسيم بل يحتاج الى دليل منفصل يدل عليه، وكثير من اهل النظر يغلط في هذا الموضوع، ويستدل بصحة التقسيم على الوجود الخارجي وامكانه، وهذا غلط محض، كما يغلط كثير منهم في حصر ما ليس بمحصور، فان الذهن يقسم المعلوم الى موجود ومعدوم، وما ليس بموجود ولا معدوم، والموجود اما قائم بنفسه واما قائم بغيره، واما لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، اما قائم بنفسه وغيره، واما داخل العالم او خارجه او داخله وخارجه. اولا داخله ولا خارجه، او امثال ذلك من التقسيمات التي يستحيل ثبوت بعض اقسامها في الخارج.

اذ عرف ذلك فالذين قسموا الكلام الى حقيقة ومجاز ان ارادوا بذلك التقسيم الذهني لم يفدهم ذلك شيئا. وان ارادوا التقسيم الخارجي، لم يكن معهم دليل يدل على وجود الجميع في الخارج سوى مجرد التقسيم، وهو لا يفيد الثبوت الخارجي، فحينئذ لا يتم لهم

مطلوبهم ، حتى يثبتوا ان ههنا الفاظا وضعت لمعان حتى تقلب عنها بوضع ثان على معان أخر غيرها، وهذا مما لا سبيل الى العلم به.“(٤٤)

وثانيا:- ” ان هذا التقسيم اما ان تخصوه بلغة العرب خاصة او تدعوا عمومه لجميع لغات بنى آدم، فان دعيتم خصوصه بلغة العرب كان ذلك تحكما فاسدا، فان التشبيه والمبالغة والاستعارة التي هي جهات التجوز عندكم مستعملة في سائر اللغات، وان كانت لغة العرب في ذلك اوسع وتصورهم المعانى اتم ، فاذا قلت: زيد اسد امكن التعبير عن هذا المعنى بكل لغة، وان ادعيتم عموم ذلك لجميع اللغات فقد حكمتم على لغات الام ، على ان كلها او اكثرها مجازات لا حقيقة لها، وانها قد نقلت عن موضوعاتها الاصلية إلى موضوعات غيرها . وهذا امر ينكره اهل كل لغة، ولا يعرفونه ، بل يجزمون بان لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها، وانهم نقلوا لغتهم عن قبلهم ومن قبلهم كذلك على هذا الوضع ، لم ينقل اليهم احد ان لغتهم كلها او اكثرها خرجت عن موضوعاتها الى غيرها.“(٤٥)

وثالثا:- ” ان معانى الكلام اما خبروا ما طلب واما استفهام ، والطلب امر ونهى وانشاء وهذه حقائق ثابتة في انفسها معقولة ومتميزة يميز العقل بينها ويحكم اقسامها ، وكذلك كان تقسيم الكلام اليها صحيحا، لانه لما صح تقسيم معناه صح تقسيم لفظه.“

فاذا قيل الطلب ينقسم الى امر ونهى ، كان كل من المنقسمين متميزا بحقيقته عن الآخر لفظا ومعنى . وهذا بخلاف تقسيم المعنى المدلول عليه الى حقيقة ومجاز فانه امر لا يعقل ولا ينفصل فيه احد القسمين عن الآخر فان المعانى المتصورة اما ان تكون مفردة كتصور الماهيات تصورا ساذجا من غير ان يحكم عليها بنفى او اثبات، فهذه لا يتصور فيها التقسيم الى حقيقة ومجاز، فانها مجرد صور ذهنية تنقش في النفس الناطقة، واما ان ينسب الذهن بعضها الى بعض نسبة خبرية او طلبية، وهذه حقيقة الكلام المركب، وهذه النسبة اما من باب العلوم ان كانت خبرية، واما باب الارادات ان كانت طلبية، والنسبة الخبرية اما صادقة ان طابقت متعلقها، واما كاذبة ان لم تطابق، والنسبة الطلبية اما ان يكون المطلوب بها معدوما فيطلب ايجاده وهو الامر او موجودا فيطلب اعدامه، او معدوما فيطلب ابقاؤه على العدم وكف النفس عنه، وهو

النهى، وهذه المعاني لا يتصور انقسامها في انفسها الى حقيقة ومجاز انقساماً معقولاً، فلا يصح انقسام اللفظ الدال عليها، وهذا عكس انقسام اللفظ الى خبر وطلب، والطلب الى امر ونهى وانشاء فان صحة هذا التقسيم اللفظي تابع لصحة انقسام المدلول المعنوي، حينئذ فتقول:

” انه لو صح تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز لكان ذلك اما باعتبار لفظه فقط او باعتبار معناه فقط او باعتبارهما معاً، فالتقسيم اما في الدليل وفي المدلول، واما في الدلالة والكل باطل، فالتقسيم باطل. اما بطلانه باعتبار لفظه فظاهر فانه لم يقل عاقل ان اللفظ يقطع النظر عن معناه ومدلوله ينقسم الى حقيقة ومجاز، واما بطلانه باعتبار المعنى فقط، فلما قررناه عن ان المعاني لا يتصور فيها الحقيقة والمجاز فانها اما ثابتة واما منتفية، فاذا بطل التقسيم باعتبار كل من اللفظ والمعنى بطل باعتبارهما معاً.“ (٤٦)

ورابعاً:- ان تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز فرع لثبوت الوضع المغائر للاستعمال..... وهذا غير معلوم وجوده..... وانما المعلوم الاستعمال، والقول بالمجاز انما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية، وان العقلاء اجمعوا واصطلحوا على ان يسموا هذا بكذا وهذا بكذا، وهذا مما لا يمكن لبشر على وجه الارض لو عمر عمر النوح ان يثبت ان جماعة من العرب اجتمعوا ووضعوا جميع هذه الاسماء المستعملة في اللغة ثم استعمالها بعد الوضع ثم نقلوها بعد الاستعمال، وانما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الالفاظ فيما عنوه بهامن المعاني.“ (٤٧)

وخامساً:- انكم (اي القائلين بالمجاز) اما ان تعتبروا تحقيق الوضع الاول الذي يكون اللفظ بالخروج عنه مجازاً او تعتبروا تقديره، فان اشترطتم حقيقة بطل التقسيم الى الحقيقة والمجاز، لان الحكم المشروط بشرط لا يتحقق الا عند تحقق شرطه، ولا سبيل لبشر الى العلم بتحقيق هذين الامرين، وهما الوضع الاول، والنقل عنه، وان اعتبرتم تقديره وامكانه فهو ممتنع ايضاً: اذ مجرد التقدير والاحتمال لا يوجب تقسيم الكلام الى مستعمل في موضوعه الاول ومستعمل في موضوعه الثاني: فهب ان هذ الحكم ممكن افيجوز هذا الحكم والتقسيم بمجرد الاحتمال والامكان.“ (٤٨)

واما بالنسبة ال القرينة فمن الملا حظا عليها هي:

” ان اللفظ لا يد أن تقترن به ما يدل على المراد به، والقرائن ضربان: لفظية ومعنوية ، واللفظية توعان متصلة ومنفصلة، والمتصلة ضربان مستقلة ، وغير مستقلة، والمعنوية اما عقلية واما عرفية ، والعرفية اما عامة. واما خاصة وتارة يكون العرف عرف المتكلم وعادته، وتارة عرف المخاطب وعادته، فما الذي تعتبرون في المجاز من تلك القرائن ، هل هو الجميع ؟ فكل ما اقترن به شئ من ذلك كان مجازا فجميع لغات بنى آدم مجاز، او اللفظية دون المعنوية او العكس، او بعض اللفظ دون بعض. فلا يذكرون نوعا من ذلك الاطولوا بالفرق بينه وبين بقية الانواع لغة او عقلا او شرعا، وكانوا في ذلك متحكمين مفرقين بين مالا يسوغ التفريق بينه.“ (٤٩)

ومن الملاحظات والآراء على الامارات:

١. هو ان القائلين بالمجاز قد قالوا: ان من امارات الحقيقة والمجاز - اى من كون اللفظ في استعمال حقيقة وفي استعمال آخر مجازا - الفرق في جمع مفرد ذلك اللفظ، مثلا لفظ الامر، فانه اذا استعمل في القول المخصوص يجمع على اوامر، واذا استعمل في الفعل، يجمع على امور. فجعل هذا الفرق من امارات وخواص الحقيقة والمجاز غير صحيح، حيث ان اللفظ يكون له بالنظر الى المفهوم الواحد عدة شكل للجموع، مثلا كلمة شيخ جموعه: شيوخ، شيخان، واشياخ، وكذلك عبد جموعه: عبيد وعباد وعبدان. فهذه الامارة غير مطردة. (٥٠)
 ٢. ان من يقول بالمجاز يجعل تقييد اللفظ بالاضافة والصفة، في استعمال ذلك اللفظ بطريق المجاز، لازما، وبعدم تقييده في استعماله بطريق الحقيقة، مثل كلمة النار، فهي في الاستعمال المجازى لا تستعمل العرب الا مقيدا فتقول: نار الحرب. و نار كذا وكذا.
- ” وهذا الفرق من افسد الفروق فان كثيرا من الالفاظ التي لم تستعمل الا في موضوعها قد التزموا تقييدها كالرأس. والجنح واليد. والساق. والقدم. فانهم لم يستعملوا هذه الالفاظ وامثالها الا مقيد بمحالتها، وما تضاف اليه كراس الحيوان، ورأس الماء، ورأس المال، ورأس الامر، وكذلك الجناح لم يستعملوه الا مقيدا بما يضاف اليه كجناح الطائر وجناح الذل فان اخذتم الجناح مطلقا مجردا عن الاضافة لم يكن مقيدا لمعناه الافرادى اصلا فضلا عن ان يكون

حقيقة او مجازاً، وان اعتبر تموه مضافاً مقيداً، فهو حقيقة فيما اضيف اليه، فكيف يجعل حقيقة في مضاف، مجازاً في مضاف آخر". (٥١)

٣. ان ما قال القائلون بالمجاز بالفرق بين الحقيقة والمجاز ويجعل العلامة الفارقة بينهما، من ان المجاز يتوقف على المسمى الآخر، بخلاف الحقيقة، ومعنى ذلك ان اللفظ اذا كان اطلاقه على احد مدلوليه متوقفاً على استعماله في المدلول الآخر كان بالنسبة الى مدلوله الذي يتوقف على المدلول الاخر مجازاً، وهذا مثل قوله تعالى: "مكروا ومكر الله". فان اطلاق المكر على المعنى المتصور من الرب سبحانه يتقف على استعماله في المعنى المتصور من الخلق. فهو حينئذ مجاز بالنسبة اليه وحقيقة بالنسبة اليهم.. فهذا الفرق وهذه العلامة الفارقة بينهما ايضاً غير صحيح. وذلك ان دعواهم ان اطلاقه على احد مدلوليه متوقف على استعماله في الآخر دعوى باطلة مخالفة لصريح الاستعمال، ومنشأ الغلط فيها انهم نظروا الى قوله تعالى: "مكروا ومكر الله" وقوله: "مكروا مكروا ومكرنا مكرا"، وذهلوا عن قوله تعالى: "افأمنوا مكر الله، فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون"، فهنا، اين المسمى الآخر. (٥٢)

واما الملاحظات حول المسائل المتفرعة المبنية على كون اللفظ حقيقة وكونه مجاز فهى:
اولاً:- ان العام اذا اختص منه شئ يصيح مجاز، ويصير بمنزلة المجلد الذى لا يدل على المراد بلفظه، ويحتاج الى قرينة تفسره وتدل على المراد به، ولا يصح الاحتجاج به. فهذه المسئلة المستخرجة من كون لفظ العام بعد التخصيص مجازاً غير صحيحة، حيث ان فاطمة احتجت بقوله تعالى: "يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين"، ولم ينكر احد احتجاجها بهذه الآية، ولا حال انه قد خص منها الولد القاتل والريقت والكافر. (٥٣)

وثانياً:-

ان صفاته تعالى مثل اليد والوجه وغيرهما، اذا اعتبرت على سبيل المجاز، فيلزم نفى تلك الصفات من الله عز وجل، اذ من مسائل المجاز المتفرعة، صحة نفيه عما اطلق عليه مجازاً، ومعلوم قطعاً ان صحة هذا النفي تكذيب صريح لله ولرسوله. (٥٤)

وثالثا:-

ان القائلين بالمجاز يقول البعض منهم ، في المسائل المتعلقة: بالمجاز، ان المجاز مستلزم للحقيقة، اى ان كل مجاز لا بدله من الحقيقة، وذلك لانه لو لم يكن مستلزما للحقيقة لعرى وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة وكان وضعه عبثا.

والقول هذا فاسد، حيث ان الحقيقة اما استعمال اللفظ واما وضع اللفظ المستعمل في موضوعه فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة، لكان الاستعمال المجازى مسبوقا عن الاستعمال الحقيقى، ولا سبيل للعلم ، بوجه من الوجوه، بسبق الاستعمال الحقيقى. (٥٥)

هذا ما قال المنكرون للمجاز فى اللغة العربية، اوفى القرآن الكريم، فنحن نواجه رأيين، رأى لوجود المجاز فى اللغة العربية وفى القرآن الكريم وهذا ما قد بين فى وجود المجاز، ورأى لعدم وجوده فيهما. وبقي علينا ان أى رأى من الرأيين اصح واصوب، فهذا، بعون الله وتوفيقه، نقدم أمامكم.

فى التعقيب والنقد:

نرى أن الاصوب والاصح من هذين الرأيين فى المجاز هو الرأى الاول الذى يقول بوجود المجاز فى اللغة العربية وفى القرآن الكريم- وذلك لان دلائل من نفاه عن القرآن الكريم اوعن اللغة العربية رأسا. دلائل ضعيفة، لا تفيد الغرض منها.

ونحن، هنا، نأخذ هذه الدلائل واحدا واحدا، ونحاول ان نظهر ضعفها وسقمها.

فناخذ اولاً دلائل من نفى المجاز عن القرآن فقط، ونقول ان ما قالوه من ان لو وجد المجاز فى القرآن لكريم (٥٦)، لزم منه عجزه تعالى عن الاصل والحقيقة، انما يلزم لو كان الايتان بالمجاز فى الكلام من وجه عجز المتكلم بالحقيقة فقط، ولكن الامر ليس كذلك ، لاننا نرى ان المتكلم مع قدرته على الحقيقة يأتي بالمجاز لاغراض أخر من مثل تسوية الوزن الشعري وغير ذلك من الاغراض التى قد قدمنا بها. (٥٧)

وكذلك لا يصح ما قالوه: ان المجاز كذب ، حيث ان نفيه يصدق والكذب مستحيل في حقه تعالى (٥٨) - وذلك لان المراد من "نفيه" لا يخلو اما ان يكون نفيه بالمعنى المجازى فذلك لا يستقيم حيث ان ذلك جمع النقيضين ، مثلا:

اذا قيل: زيد اسد، ويكون المراد من الاسد المعنى المجازى وهو الشجاع ثم قيل ونفى: زيد ليس بأسد ويكون المراد من الاسد الشجاع ، أفلا يكون هذا جمع بين النقيضين؟ بلى - هو جمع - واما يكون نفيه بالمعنى الحقيقي، وفي هذه الصورة لا يلزم من صدق هذا النفي كذب المجاز. مثلا، نأخذ المثال المذكور ، ونقول: زيد اسد ، ونريد من الاسد المعنى المجازى وهو الشجاع، ثم فى نفس الوقت نقول: زيد ليس باسد ، ونأخذ من الاسد المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس - فهنا،

النفى، والاثبات كلاهما صادقان من وجه تغاير الجهة، وهى ان صدق الاثبات من جهة المعنى المجازى، وصدق النفي من جهة المعنى الحقيقي.

والحاصل ان المدلل والمدعى، ان اراد من نفيه المعنى المجازى، فدعوى صدقه غير صحيح، وان اراد المعنى الحقيقي، فدعوى كذب المجاز باطل، لان كلاهما صادقان فى هذه الصورة.

واما ما استدلوا فى بنفى المجاز من انه بدون القرينة لا يفيد المعنى ، ومع القرينة يصير اللفظ غير محتمل لغير ذلك المعنى، واذا كان كذلك فهو حقيقة فى ذلك المعنى لا مجاز (٥٩). فهذا من اعجب الدلائل واغربها، وذلك لانه يعلم من هذا الدليل ان الحقيقة من خاصتها اللازمة ومن امارتها التى لا توجد فى غيرها، هى انقطاع احتمال غير المعنى الذى يفهم من اللفظ بواسطة القرينة او بنفس اللفظ. فنحن نسأل من قال بهذا؟ - ول سلمنا هذا، فيخرج الكثير من الكلمات من الحقيقة - مثلا: قال الله تعالى:

﴿أَوْ لَأَمْسُتُمُ النِّسَاءَ﴾ (٦٠) فهناك "لامستم" حقيقة "المس" ومع هذا لم ينقطع

احتمال غيره منه ، وهو الجماع - اذ لو كان قد انقطع ، لما بقى للاحناف اخذ مفهوم الجماع منه ، ولما وقع الاختلاف (٦١) بين الاحناف والشوافع فى نقض الوضوء بالمس، فوجود

الاختلاف دليل على عدم انقطاع غير المعنى الذى يفهم من لفظ "لا مستم" ..-

واما دلائل من انكر عن وجود المجاز فى اللغة العربية رأسا، فتراها ايضا ضعيفة جدا، وذلك ان هذه الدلائل، قد استست على ان تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز، وعلى ان ما قيل فى تعريف الحقيقة والمجاز، وان ما قيل فى بيان قرينة علامات المجاز كل ذلك مستلزم للباطل والمحال، والمستلزم للباطل والمحال لا يكون الا باطلا ومحالا. هذه هو اساس دلائل منكرى المجاز فى اللغة العربية رأسا.

فنحن نأخذ هذه الدلائل واحدا بعد واحد. ونزيل الستار عن عدم الاستلزام للمحال والباطل. فنقول ان ما قالوا فى بطلان تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز من الجمع بين التقيضين، وهو كون اللفظ فى حين واحد موضوعا وغير موضوع، وذلك ان وضع اللفظ للمعنى هو تخصيصه به بحيث اذا استعمل فهم منه ذلك المعنى، ففهم المعنى الذى سميتموه... مجازا مع نفى الوضع قول بكونه موضوعا وغير موضوع وليس هذا الاجمع بين^(٦٢) النقيضين. قول باطل، لان فهم المعنى المجازى من استعمال اللفظ ليس بدليل لوضع اللفظ لذلك المعنى المجازى حتى يلزم من تقسيم الالفاظ الى الفاظ مستعملة فيما وضعت له، والفاظ مستعملة فى غير ما وضعت له كونها موضوعة وغيره موضوعة. وذلك لان المعنى المجازى لا يفهم من اللفظ بمجرد استعمال اللفظ ما لم تضم الى هذا الاستعمال القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى لذلك اللفظ. مثلا: ذا قيل رأيت اسدا. واريد من الاسد المعنى المجازى الرجل الشجاع. فهذا الاستعمال لا يدل على ذلك المعنى متى لم تقترن، الى ذلك، القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى. وهى مثلا ان يقال: رأيت اسدا يرمى أو يشترى فى السوق أو ما الى ذلك مما يكون من مختصات المعنى المجازى ومما لا يعقل وجودها فى المعنى الحقيقى.

وبما ذكرنا من ان المعنى المجازى لا يفهم من اللفظ بمجرد استعمال اللفظ ما لم تضم اليه القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى، ظهر فساد ما قالوا فى الدليل الثانى لعدم صحة تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز، من ان ذلك يستلزم التفريق بين المتماثلين. (٦٣) اى

المعنيين الحقيقي والمجازي. وذلك لان المعنى المجازي لما لم يكن يفهم من اللفظ بدون القرينة، وان المعنى الحقيقي يفهم منه بدونها. فكيف اصبح كلاهما متماثلين واصبح الفرق بينهما من الباطل.

وما قالوا - المنكرون - بلزوم المحال والباطل لتعريف الحقيقة والمجاز فخلاصته (٦٤) انه لو صح ما قيل في تعريف الحقيقة والمجاز من ان الحقيقة استعمال اللفظ في ما وضع له. و ان المجاز هو عدم استعماله في ما وضع له. لزم ان يكون الوضع سابقا على الاستعمال. وان الاستعمال طارئ على الوضع. وهذا مما لا سبيل الى العلم به ويلزم مع ذلك تجرد الالفاظ عن الاستعمال. وتجردها عنه محال اذ هو كتجردها عن المتحرك. ومعلوم انه لا يمكن تجرد الحركة عن المتحرك.

ويلزم من ذلك التجرد ان يوجد المجاز بدون الحقيقة وهو الباطل. وذلك انه اذا جاز تجرد الوضع عن الاستعمال جاز ان يستعمل اللفظ للمعنى الثاني من غير ان يستعمله في المعنى الاول. وكذلك يلزم من ذلك التجرد تعطيل الالفاظ عن الدلالة على المعاني. وذلك ممتنع لان الدليل يستلزم مدلوله.

لكن اذا امعن النظر فليس هناك من استلزام تعريف الحقيقة والمجاز للباطل والمحذور، وذلك ان سبق الوضع على الاستعمال ليس سبقا زمانيا بل هو سبق ذاتي، وهذه المحالات كلها انما تلزم اذا كان هناك سبقا زمانيا اذ استعمال اللفظ في المعنى ليس بمؤخر عن الوضع في الزمان، بل مؤخر، عنه في الذات، كتقدم العلة عن المعلول. فزمان الوضع والاستعمال واحد، ليس فيه تقدم وتأخر لمدة دقيقة واحدة حتى يقال ان اللفظ قبل استعماله لا يكون حقيقة ولا مجازا، ويعطل اللفظ عن الدلالة.

وهنا ينشأ سؤال، وه اذا كان زمان الوضع والاستعمال واحدا ولم يكن الوضع سابقا على الاستعمال بالزمان، فما ذا يكون دليلا على ان هذا الاستعمال استعمال في ما وضع له وان ذلك الاستعمال في غير ما وضع له. والجواب عن هذا السؤال هو ان الدليل على ذلك والفارق بين الاستعمالين هي القرينة وعدمها، اي اذا فهم المعنى من استعمال اللفظ بدون القرينة فنلك

دليل على انه استعمل في ما وضع له، واذافهم المعنى من استعمال اللفظ مع القرينة فهذا دليل على انه استعمل في غير ما وضع له وكذلك من الفاسد ما قالوا من لزوم الباطل والمحذور بخصوص القرينة. وذلك لانهم اذ قالوا (٦٥)، اللفظ الحقيقي والمجازى كلاهما اذالم يقتربنا باللفظ الآخر ولم يوضعا في التركيب لا يفيدان المعنى بل هو في صورة عدم التركيب بمنزلة الاصوات المحضة، فالحكم باحدهما بانه يفيد بدون القرينة، وبالآخر بانه لا يفيد بدون القرينة تحكّم، فهذا انما يصح اذا كان المراد من القرينة ما فهموه وهو اقتران اللفظ باللفظ الآخر ووضعه في التركيب فقط، لكن المراد من القرينة ليس ذلك بل هو شئ زائد على اصل التركيب الذى فيه الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازى سواسيان.. فالمعنى الحقيقي اللفظ اذ لا يتوقف في الفهم من اللفظ لا يتوقف على ذلك الشئ الزائد على اصل التركيب، والمعنى المجازى للفظ اذا يتوقف في الفهم من اللفظ يتوقف على ذلك الشئ الزائد. فابن هناك من التحكّم الذى قد ادعوه أو اين كون اللغات كلها مجاز؟ مثلا: كلمة اسد لها معنيان: حقيقى، وهو الحيوان المفترس، ومجازى، وهو الرجل الشجاع، وكلا المعنيين ليسا بسواسيين في الفهم من لفظ الاسد في اصل التركيب: وهو رأيت اسدا اى لا يفهم من هذ التركيب والاقتران، الرجل الشجاع، كما يفهم منه الحيوان المفترس وانما يفهم من هذ التركيب الرجل الشجاع اذ اضم اليه "يشترى في السوق" او ما الى ذلك من خواص البشر.

وكذلك يذهب هباء منثورا، ويكون سرا با ظاهرا ما بينوا (٦٦) - المنكرون - من لزوم الدور فى جعل صحة النفى امارة المجاز، وامتناع الفنى وعدم صحته علامة الحقيقة. وذلك ان صحة نفى الاسد من الرجل الشجاع مثلا، وعدم صحته يعرفه ويقول به العامة من الناس ايضا الذين لا يخطر ببالهم هذه الاصطلاحات فمن اين توقفت معرفة هذه الامارة على معرفة الحقيقة والمجاز حتى يلزم من معرفة الحقيقة والمجاز بها الدور، وتوقف الشئ على نفسه؟ ومن اين اصبحت صحة النفى مدلولاً بالمجاز حتى لا يكون دليلاً عليه، من اجل لزوم الدور؟

وما قالوا - المنكرون - من لزوم التحكّم فى كون تبادر المعنى الى الفهم فى صورة الحقيقة وعدم تبادره فى صورة المجاز، فهو ايضا غير صحيح اذا لمراد من التبادر فى صورة

الحقيقة هو عدم الاحتياج في الفهم الى شئ زائد على التركيب الاصلى الذى هو القدر المشترك فى الصورتين- صورة الحقيقة وصورة المجاز- ومن عدم التبادر فى صورة المجاز هو الاحتياج فى الفهم الى شئ زائد على ذلك التركيب الاصلى- فمن اين ساوى المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فى الفهم حتى يلزم من حكم التبادر فى الحقيقة دون المجاز التحكم الباطل كما ادعوه. واما ما قيل فى الملاحظات والتعقيب على تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز وعلى القرينة، وعلى اماراتها، وعلى المسائل المتفرعة عنهما، فذلك اذا امعن النظر، لا ينبغى ان يتمسك بها فى النفى للحقيقة والمجاز عن الكلام.

فهم اذ يقولون فى التعقيب على تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز: ان تقسيم الشئ الى الاقسام لا يدل على وجود اقسامه (٦٧) فى الخارج فهكذا، الحقيقة والمجاز لا يدل تقسيم الكلام اليهما على وجودهما فى الخارج. فهذا، القول انما يكون صحيحا اذا لم يكن تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز تقسيما استقرائيا، وقد مر بنا سابقا ان هذا التقسيم مبنى على استقراء الكلام واللغة. ومعلوم ان الاقسام الحاصلة من الاستقراء لا تكون الا من الموجودات الخارجية.

وكذلك لا يصح ما قاله (٦٨) فى التعقيب على التقسيم من انه لو كان مختصا بلغة العرب فذلك تحكم، ولو لم يكن مختصا بل عاما لجميع اللغات، لقال اهل اللغات ان لغتنا ليس فيه شئ من الكلمات قد نقل من موضعه الاصلى- ذلك لان المنكرين من اين وقعوا على العلم بان اهل اللغات سوف يقولون ان لغتهم ليس فيه نقل بل هذه الظاهرة لا تخلو منه لغة من اللغات.

وليس احسن حالا ايضا، ما قالوا فى الملاحظة والنقد على التقسيم بعد التمهيد الطويل وتقسيم الكلام الى الخبر والانشاء (٦٩)، ثم الانشاء الى اقسامه المعروفة، من ان ذلك التقسيم الى الحقيقة والمجاز لا يخلو اما ان يكون باعتبار اللفظ والبدال أو يكون باعتبار المعنى والمدلول أو باعتبارهما، ولكل باطل، اما باعتبار اللفظ فلانه لم يقل عاقل ان اللفظ بقطع النظر عن المعنى والمدلول ينقسم الى الحقيقة والمجاز، واما باعتبار المعنى فقط فلما بين فى التمهيد ان المعانى لا يحصل فيها الحقيقة والمجاز لانها اما ثابتة واما منتفية- . واذا بطل التقسيم

باعتبار كل من اللفظ والمعنى بطل باعتبارهما معا.

هذا ما قالوه، لكن القائلين بالمجاز يقولون بالتقسيم في اللفظ ملاحظين فيه المعنى، كما يعلم من تعريفهم للحقيقة والمجاز، ولا يلزم من بطلان جريان التقسيم في اجزاء الشيء ملحوظة منفردة بطلان جريانه فيها ملحوظة مقترنة بعضها مع بعض نأخذ بصفة المثال ما قال ابن قيم المحامى عن منكرى المجاز: ان جزءى الكلام مثلا زيد، وذهب فى مجموع: زيد ذأهب اذا اخذنا منفردين غير منضمين كل واحد منهما الى الآخر، لا يفيدان، المعنى ولا يدلان، وحكمهما كحكم الاصوات الخالية من الدلالات اللغوية، والنحوية، البلاغية، ولكن اذا ضما وركبا، واصبح منهما مجموع وكل، فكل منهما يصبح دال على المعنى اللغوى والنحوى والبلاغى.

وهكذا الحال من الضعف لما قيل فى التعقيب الرابع والخامس (٧٠) على التقسيم- وذلك لانه قدم سابقا ان السبق والتقدم الذاتى يكفى ويصلح لسبق الوضع على الاستعمال ولقائلون بالمجاز لا يشترطون سبق الزمانى على الاستعمال حتى يسأل من اين علمتم ان اهل اللغة قد اجتمعوا على وضع الالفاظ المستعملة فى اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع اما فى موضعه أو اما فى غير موضعه.

واما سحف ما قيل فى الملاحظة (٧١) النقدية حول القرينة، هو ان من يقول فى صرف اللفظ الى المجاز باجتماع جميع القرائن من اللفظية والمعنوية، حتى يقول المنكر للمجاز ما يقول؟ بل لا بد حسب مقتضيات المقام من ضم القرينة، ومعلوم ان مقتضيات المقام مختلفة. فمن المقامات ما تكفى فيه القرينة الواحدة- اللفظية او المعنوية حينما بعدها الاخر لا تكفى فيه القرينة الواحدة فاقتضاء المقام هو المسوغ للتفريق بين قرينة دون اخرى.

اما الملاحظات النقدية حول الامارات فخلاصة (٧٢) الملاحظة الاولى والثانية هى ان هاتين من الامارتين لا تصحان لكونهما مارتين للمجاز، حيث انهما توجدان فى الحقيقة ايضا، وامارة الشئى هى التى لا توجد فى ما عدا ذلك الشئ. وخلاصة (٧٣) الملاحظة الثالثة هى ان هذه الامارة غير جامعة يخرج منها بعض المجازات. والجواب عن هذه الملاحظات، هو ان عدم صحة

ما يبين من الامارات لا تضر في وجود المجاز في اللغة ، يعني لا يحصل من ذلك ثبوت عدم المجاز في اللغة.

وملاحظات النقد الدائرة حول المسائل المتفرعة عن وجود المجاز في اللغة، ليست باحسن حالامن الملاحظات السابقة- وذلك لان الملاحظة الاولى تقول (٧٤) ، ان العام بعد التخصيص يصير مجازا، ولا يصح الاحتجاج به ، والحال ان فاطمة رضى الله تعالى عنهما قد احتجت بقوله تعالى: ” يوصيكم الله في اولادكم“ الآية ، التي قد خصّ مها الولد القاتل والرفيق والكافر، ولم ينكر احد بذلك الاحتجاج . فاولا كون العام بعد التخصيص مجازا غير متفق عليه بين العلماء. (٧٥) وثانيا لو كان مجازا فعدم الاحتجاج به اذا كان التخصيص محملا غير مفصل وفاطمة اذا احتجت ولم ينكر عليها احد، فذلك لان التخصيص هناك مفصل، فبقى العام في الباقي غير محمل، فلذا صح الاحتجاج به .

وفي الملاحظة الثانية لمسائل المجاز، اذ يقول (٧٦) منكر المجاز ان صفاته تعالى مثل اليد ولو جه وغيرهما اذا اعتبرت على سبيل المجاز فيلزم منه نفى تلك الصفات ، فهذا انما يلزم اذا اخذ منها معانيها التي يصف بها المخلوق، وهذا النفي ليس فيه من المحذور شيء، لان هذه المعاني والمفاهيم ليست من صفات الله تعالى، بل صفات الله تعالى هي المعاني والمفاهيم التي تدل عليها تلك الكلمات على سبيل المجاز.

وفي الملاحظة الثالثة اذ يذكر (٧٧) مشكر المجاز لو استلزم الحقيقة ، وكما يقول به بعض القائلين بالمجاز، لكان الاستعمال الحقيقي سابقا على الاستعمال المجازي، وذلك غير معلوم. فيمكن ان يقال له ان هناك شيئين ، الواحد سبقية الاستعمال الحقيقي على الاستعمال المجازي، والثاني العلم على هذه السبقية، واللازم السبقية، لا العلم بها، فممكّن ان تكون تلك الاسبقية موجودة في بعض الممكنة من اللغة، وغير معلومة ولا يلزم من عدم العلم بشيء عدم ذلك الشيء.

هذا، ونرى من المستحسن ، ان نذكر ، كختمام للبحث، ما قال ابن قيم اغراض و فوائد المجاز، وعن وجوده في القرآن الكريم، فعن الاول يقول: ” ان المعنى الذي استعملت العرب

المجاز لاجله ميلهم الى الاتساع في الكلام، وكثرة معاني الالفاظ ليكثر الالتذاذ بها فان كل معنى للنفس به لذة، ولها الى فهمه ارتياح وصبوة، وكلما دق المعنى رق مشروبه عندها وراق في الكلام انخراطه، ولد في القلب ارتشاقه وعظم به اغتباطه، ولهذا كان المجاز عندهم منها لا مورودا عذب الارتشاف، وسبيلا مسلو كالهم على سلوكه انعكاف، ولذلك كثر في كلامهم، حتى صار اكثر استعمالا من الحقائق، وخالط بشاشة قلوبهم حتى اتوامنه بكل معنى رائق، ولفظ فائق، واشتد باعهم في اصابة اغراضه فاتوا فيه بالخوارق، وزينوا به خطبهم واشعارهم حتى صارت الحقائق دثارهم وصار شعارهم“ (٧٨).

وعن الثاني يقول:

ان اقسامه كثيرة (٧٩)، وان اقسام اربعة وعشرين قسما منها اتت في القرآن الكريم. وهذه الاقسام الاربعة وعشرون هي.

- (١) مجاز التعبير بلفظ المتعلق به عن المتعلق، وتى في القرآن منه اربعة وعشرون (٨٠) قسما.
- (٢) اطلاق اسم السبب على المسبب، ويوجد في القرآن من هذا النوع اربعة (٨١) انواع.
- (٣) اطلاق اسم المسبب على السبب، وفي القرآن منه ثمانية (٨٢) اقسام.
- (٤) اطلاق اسم الفعل على غير فاعله لما كان سبب له، وفي القرآن الكريم منه اربعة اقسام (٨٣).
- (٥) الاخبار عن الجماعة بما يتعلق ببعضهم. وهذا كثير في القرآن (٨٤).
- (٦) اطلاق اسم البعض على الكل، ومن هذا القبيل في القرآن سبعة (٨٥) عشر قسما.
- (٧) اطلاق اسم الكل على البعض، وفي القرآن الكريم من هذا الطراز احد (٨٦) عشر قسما.
- (٨) اطلاق وصف البعض على الكل، وفي القرآن منه اربعة (٨٧) اقسام.
- (٩) اطلاق اسم الفعل على مقاربه ومساوقه، وقسمان منه (٨٨) في القرآن.
- (١٠) اطلاق اسم الشئ على ما كان عليه، ووجد منه في القرآن قسمان (٨٩).
- (١١) اطلاق اسم الشئ بما يؤل اليه، واتى منه في القرآن قسمان (٩٠).

- (١٢) اطلاق اسم المتوهم على المحقق، وخمسة اقسام منه اتت في القرآن. (٩١)
- (١٣) اطلاق اسم الشئ على الشئ الذى يظنه المعتقد والامر على خلافه، وستة اقسامه توجد في القرآن. (٩٢)
- (١٤) التضمين وهو ان يضمن اسما معنى اسم لافادة معنى الاسمين فتعديده تعديته في بعض المواطن والاقسام الاربعة وجدت منه في القرآن. (٩٣)
- (١٥) مجاز اللزوم، والاقسام الثمانية منه موجودة في القرآن. (٩٤)
- (١٦) التجوز بالمجاز عن المجاز، وذلك ايضا موجود في القرآن. (٩٥)
- (١٧) التجوز في الاسماء، ويوجد ذلك في القرآن. (٩٦)
- (١٨) التجوز في الافعال، وهو بعشرة اقسامه، في القرآن. (٩٧)
- (١٩) التجوز بالحروف بعضها عن بعض، وهو بعشرة اقسامه اتى في القرآن. (٩٨)
- (٢٠) مجاز الاستعارة، وهو باقسامه من المجازات التى توجد في القرآن. (٩٩)
- (٢١) التشبيه (١٠٠) وهو ايضا يوجد في القرآن. (١٠١)
- (٢٢) الايجاز، والقرآن مملوء منه. (١٠٢)
- (٢٣) التقديم والتأخير، وهو باقسامه الاربعة يوجد في القرآن. (١٠٣)
- (٢٤) الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظة واحدة، واتى ذلك ايضا في القرآن. (١٠٤)

لكن ابن قيم الى جانب ذلك فى كتابه الصواعق المرسله فى الرد على الجمهية والمعطلة قد شدد النكير على هذه النظرية- وجود المجاز فى اللغة وفى القرآن الكريم- حتى سماها بالطاغوت الثالث، وقال ان هذا الطاغوت الثالث من جملة ما التجأ اليه المعطلون. (١٠٥)

فالناظر فى كتابيه- كتاب الفوائد الذى قد اثنى فيه على وجود المجاز وكتاب الصواعق، الذى قد ذم فيه وجود المجاز- يقع فى حيرة لا يجد الى دفع التناقض فى قوله سبيلا، حيث ان كلا كتابيه ساكتين عن تاريخ تليفها وخاليتين عن اية شمة يعلم منها تقديم تأليف احدهما عن الآخر، مثل الاحالة فى احدهما على الآخر، حتى يجعل متأخر التاريخ، او الذى فيه

الإحالة مما رجح فيه ابن القيم عن مقال في متقدم التاريخ أوفى ما قد اُحال عليه. وليس يمكن للنناظر أن ينكر أن هذين الكتابين ليسا من تصانيف ابن القيم، لأن كتب التراجم الموثوقة بها، وكتب فهارس الكتب المعتمدة بها تعد هذين الكتابين من جملة آثاره العلمية.

ومع هذا، إن ما يستنتج من هذا التضاد الظاهري، هو أن ابن قيم قد اضطرب، من تعصبه لمسلكه في صفات الله تعالى، إلى الإنكار من وجود المجاز في القرآن، حتى في اللغة العربية، كما يدل على ذلك تعبيره عنه بالطاغوت الثالث، والأفواق لا يؤيده، حيث إننا نرى أن المجاز ظاهرة لا تخلو منها لغة من اللغات، ولا يختص صدورها في التكلم والتحاوُر باداء اللغة بل هي عامة فاشية توجد في تكلم الرجل السوقي أيضا. فعلى سبيل المثال، في اللغة البشتية التكلم بـ *پريژده مژه دا سه گيژر دی* - (معناه: دعه يا هذا، إنه ابن آوى)، عام يتكلم به ادباء تلك اللغة وغيره ادبائها، وإن سئل منهم إن ما يشيرون إليه ليس بابن آوى، فلم يعبرون عنه بابن آوى، لا يكون جوابهم عن هذا السؤال، إن ابن آوى كما هو اسم للحيوان الوحشي الخاص، اسم لما هو أشاروا إليه من الرجل في كلامهم، بل جوابهم يكون إن ما أشاروا إليه من الرجل في كلامهم مثل الحيوان الوحشي الخاص، في الجين، فهم إذا سموه بهذا الاسم، سموه من هذا الوجه. فابن قيم حينما يثنى على المجاز، فهذا إنما هو من هذا المطلق الواقعي، وأذينكر عنه، ويصفه بالطاغوت الثالث، فذلك من منطلق التعصب لمسلكه.

والذي أرى في هذا الكلام هو أن الإنكار عن المجاز في القرآن وفي اللغة العربية، رأساً، والقول بالمجاز والتأويل في صفات الله تعالى كلاهما غير صحيحين، حيث إن القول بالمجاز والتأويل في الصفات ينتج بالتعطيل ونفي الصفات عن الله، تعالى عن ذلك، والإنكار عن المجاز، رأساً في القرآن، وفي اللغة، هو الإغماض عن الواقع والحقيقة. فمن منطلق خير الأمور أو سؤها، هو أن المجاز موجود في القرآن وفي اللغة العربية، بل في جميع لغات البشر، وغير صحيح إجراؤه في صفات الله تعالى. والله أعلم الثواب.

الهوامش والمراجع

- (١) ديوان الحماسة، ابو تمام، ص: ٧٠.
- (٢) المرجع السابق، ص: ٥٧.
- (٣) المرجع السابق، ص: ٤٦.
- (٤) المرجع السابق، ص: ٣٤.
- (٥) المرجع السابق، ص: ١٧.
- (٦) المرجع السابق، ص: ٨٤.
- (٧) الجامع الصحيح، للبخارى، ج: ١، ص: ١٢٩.
- (٨) شرح القسطلاني، ج: ٢، ص: ٣٠١.
- (٩) سورة فصلت: ٤٤.
- (١٠) سورة يوسف: ٢.
- (١١) سورة طه: ١١٣.
- (١٢) سورة الشعراء: ١٩٤.
- (١٣) هو الفضل بن الربيع بن يونس، ابو العباس (١٣٨-٢٠٨هـ): وزير، اديب، حازم، كان حاجب المنصور ووزير الرشيد والامين. انظر للتفصيل: الوفيات: ٣٧/٤، والاعلام: ٣٥٣/٥.
- (١٤) الصافات: ٦٥.
- (١٥) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي (١٣٠-٨٠هـ = ٤٩٧-٤٤٥م) اشهر شعراء العرب على الاطلاق. يمانى الاصل. مولده بنجد. ومات في انقرة. انظر للتفصيل: الاعلام: ١٢/٢، الاغانى: ٧٧/٩.
- (١٦) ديوان امرى القيس، ص: ١٠٩.
- (١٧) نزهة الالباء في طبقات الالباء، محمد الانبارى، ص: ١٠٧-١٠٨.
- (١٨) والمثال لذلك حديث بنى قريظة، حيث قال فيه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يصلين احد العصر الا فى بنى قريظة، اراد بذلك مجازا الذهاب بالسرعة اليهم وعدهم العروج على عمل آخر فى الطريق.

- (١٩) والمثال لذلك هو حديث أنس بن مالك، قال: كان فزع بالمدينة. فاستعار النبي صلى الله عليه وسلم فرساننا، يقاله مندوب: فقال: مارأينا من قرع، وان وجدناه لبحرا. ففي هذا الحديث قد عبر عن كثرة جرع، هذا الفرس بالبحر، ففيه من دقة التعبير.
- (٢٠) مثاله قوله تعالى: "يخرجهم من الظلمت الى النور". البقرة: ٢٥٧ هنا شبه الكفر بالظلمات والهداية بلانور مع ان الكفر والهداية غير محسوسين، لكن جعلهما محسوسا بتشبيهما بالظلمات والنور. انظر للتفصيل: تلخيص البيان: شريف رضى: ص: ١٥٨. واعراب القران صرفه وبيانه: ج: ٣-ص: ٣٠.
- (٢١) مثاله قوله تعالى: او جاء احد منكم من العائط: حيث عبرنا عن العذرة بالغائط مجازا صونا للسان عن المستهجن، كما فى اللغة البشتية-اللفظ الحقيقى لها "غل" لكن أصحاب هذه اللغة يعبرون عنه ب" اودست ماتى".
- (٢٢) ارسطو او ارسطا طاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق م) مربي الاسكندر-فليسوف يونانى من كبار مفكرى البشرية، مؤسس مذهب فلسفة المشائيين، له مؤلفات فى المنطق والطبعيات، والالهيات، والاخلاق، اهمها: المقولات، الجدل، الخطابة، كتاب ما بعد الطبيعة، السياسة والنفس. انظر. المنجد فى الاعلام، ص: ٥٤.
- (٢٣) الاصول الفنية: عبدالحميد حسن: ص: ١٠٨.
- (٢٤) خيز منذاذ، بمعجمتين او اهمال الأولى، من علماء المالكية تلميذ الأبهري، من اهل البصره، توفى فى حدود الاربع مئة. انظر: شهاب الشفا: ١٧٠/٤. والبرهان فى علوم القرآن. ٢/٢٥٥.
- (٢٥) داؤد بن على بن خلف الاصبهاني (٢٠٢-٢٧٠هـ = ٨١٧-٨٨٣م)، فقيه، مجتهد، محدث، حافظ، ول بالكوفة وتوفى ببغداد. من تصانيفه: كتابان فى فضائل الشافعى. انظر للتفصيل: ابن النديم: الفهرست: ٢١٦/١ ابن خلكان: وفيات الاعيان: ٢١٩/١، معجم المؤلفين: عمر رضا كحاله: ١٣٩/٤.

- (٢٦) محمد بن داؤد بن علي بن خلف الظاهري، ابوبكر (٢٥٥-٢٩٧ = ٨٦٩-٩١٠م) اديب، مناظر، شاعر. ولد ببغداد وتوفي بها مقتولا. له كتب منها: الزهرة- ط"الوصول ال معرفة الأصول، واختلاف مسائل الصحابة.
انظر للتفصيل: ابن خلكان: ١/٤٧٨، تاريخ بغداد: ٥/٢٥٦، الاعلام: ٦/١٢٠.
- (٢٧) منذ بن سعيد بن عبدالله بن عبدالرحمن بن قاسم بن عبدالبلوطي (٢٧٣-٣٥٥ = ٨٨٦-٩٦٦م)- اديب، نحوي، خطيب، شاعر، فقيه، متكلم، جدلي. من القضاة- من آثاره: الابانة عن حقائق اصول الديانة، الانباء على استنباط الاحكام من كتاب الله.
انظر للتفصيل: الذهبي: سير النبلاء: ١/١٨٨، الصفدي: الوالي: ٢/١٧٥ معجم المؤلفين: ١٣/٨.
- (٢٨) اسماعيل بن اسحاق بن اسماعيل بن حماد بن زيد بن درهم الازدي الاسفر ائيني (١٩٩-٢٨٢: ٨١٥-٨٩٦) مفسر، مقرئ، محدث، فقيه. من تصانيفه: المسند، احكام القرآن، معاني القرآن، كتاب القرأت، كتاب فضل الصلاة على النبي ﷺ على طريقة المحدثين. انظر للتفصيل: كشف الظنون: ١٩٨- معجم المؤلفين: ٢/٢٦١- الفهرست: ١/٢٠٠.
- (٢٩) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي (٦٩١-٧٥١هـ: ١٢٩٢-١٣٥٠م) المعروف بابن القيم الجوزية (شمس الدين، ابو عبدالله) فقيه، اصولي، مجتهد، مفسر، متكلم، نحوي، محدث. ولد بدمشق وتوفي بها. من تصانيفه: رضه المحبين ونزهة المشتاقين. اعلام الموقعين عن رب العالمين: تهذيب سنن ابي داؤد.
انظر للتفصيل: شذرات الذهب: ابن العماد: ٦/١٦٨، معجم المؤلفين: ٩/١٠٦.

- (٣٠) ويسمون: اصحاب "العدل" و "التوحيد" ويلقبون "بالقدريه" والعدلية". واتفقوا على ان العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه أن يضاف اليه شر وظلم، وفعل هو كفر معصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما... الخ.
- انظر للتفصيل: الملل والنحل: شهرستاني ج: ١، ص: ٤٩.
- (٣١) اصحاب "جهنم بن صفان" وهو من "الجبرية الخالصة"، ظهرت بدعته "بترمذ" وقتله، "سالم بن أحوز المازني" بمرور في آخر ملك بن امية: وافق المعتزلة في نفى الصفات الأزلية. وازاد عليهم.
- انظر للتفصيل: الملل والنحل: شهرستاني، ج: ١، ص: ٧٩.
- (٣٢) مسلم الثبوت: محب الله بهارى، ص: ٥٢، والتحصيل من المحصول: سراج الدين محمود بن ابى بكر الارموى، ج: ١، ص: ٢٣٦.
- (٣٣) مسلم الثبوت، ص: ٥٢.
- (٣٤) المحصول: فخر الدين الرازى، ج: ١، ص: ٤٤٨.
- ٣٥ مختصر الصواعق المرسله. ابن القيم، ج: ٢، ص: ٢٤٦.
- (٣٦) المرجع السابق، ص: ٢٤٧.
- (٣٧) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
- (٣٨) المرجع السابق، ونفس الصفحة.
- (٣٩) المرجع السابق، ص: ٢٤٤.
- (٤٠) المرجع السابق، ص: ٢٥٣.
- (٤١) مختصر الصواعق الامرسله، ابن القيم، ج: ٢، ص: ٢٤٩.
- (٤٣) المرجع السابق، ص: ٢٥٠.
- (٤٣) المرجع السابق، ص: ٢٥١.
- (٤٤) المرجع السابق، ص: ٢٤٥-٢٤٦.

- (٤٥) المرجع السابق، ص: ٢٦٦-٢٦٧.
- (٤٦) المرجع السابق، ص: ٢٨١-٢٨٢.
- (٤٧) المرجع السابق، ص: ٢٨٣.
- (٤٨) المرجع السابق، ص: ٢٦٦.
- (٤٩) المرجع السابق، ص: ٢٧٧.
- (٥٠) المرجع السابق، ص: ٢٥٦.
- (٥١) المرجع السابق، ص: ٢٥٧.
- (٥٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٨.
- (٥٣) المرجع السابق، ص: ٢٧٠.
- (٥٤) المرجع السابق، ص: ٢٤٩، ٢٧٧.
- (٥٥) المرجع السابق، ص: ٢٤٥.
- (٥٦) راجع الصفحة رقم: ٣ من هذا البحث والفقرة رقم: (٣)
- (٥٧) راجع الصفحة رقم: ١ من هذا البحث .
- (٥٨) راجع الصفحة رقم: ٣ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (٣)
- (٥٩) راجع الصفحة رقم: ٣، ٤ من هذا البحث، والفقرة رقم: (٣-٤)
- (٦٠) سورة النساء: ٤٣.
- (٦١) راجع لهذا الاختلاف، بداية المجتهد، لابن رشد، ج: ١، ص: ٣٧، ٣٨)
- (٦٢) راجع الصفحة رقم: ٥ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (٧)
- (٦٣) راجع الصفحة رقم: ٥ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (٩)
- (٦٤) راجع الصفحة رقم: ٦، ٥ من هذا البحث ، والفقرة رقم: ١٣، ١٤، ١٥
- (٦٥) راجع الصفحة رقم: ٥ من هذا البحث، والفقرة رقم: (١٧)
- (٦٦) راجع الصفحة رقم: ٦، من هذا البحث ، والفقرة رقم: (١٨، ١٩)
- (٦٧) راجع الصفحة رقم: ٦، ٧ من هذا البحث والفقرة رقم: ٢١-٢٢-٢٣

- (٦٨) راجع الصفحة رقم: ٧ من هذا البحث والفقرة رقم: ٢٤ .
- (٦٩) راجع الصفحة رقم: ٨٠٧ من هذا البحث ، والفقرة رقم: ٢٥، ٢٦، ٢٧ .
- (٧٠) راجع الصفحة رقم: ٨=٩ من هذا البحث ، والفقرة رقم: ٢٨، ٢٩ .
- (٧١) راجع الصفحة رقم: ٩ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (٣٠) =
- (٧٢) راجع الصفحة رقم: ٩ من هذا البحث والفقرة رقم: ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤ .
- (٧٣) راجع الصفحة رقم: ٩ من هذا البحث .
- (٧٤) راجع نفس المصدر .
- (٧٥) اللمع، لابي اسحاق، ص: ٢٠ .
- (٧٦) راجع الصفحة رقم: ٩ من هذا البحث .
- (٧٧) راجع نفس المصدر .
- (٧٨) كتاب الفوائد، ص: ١٠ - ١١ .
- (٧٩) المرجع السابق، ص: ١١ .
- (٨٠) راجع المرجع السابق، ص: ١١-١٦ .
- (٨١) راجع المرجع السابق، ص: ١٦-١٨ .
- (٨٢) راجع المرجع السابق، ص: ١٨-٢٠ .
- (٨٣) راجع المرجع السابق، ص: ٢٠-٢١ .
- (٨٤) راجع المرجع السابق، ص: ٢١ .
- (٨٥) راجع المرجع السابق، ص: ٢٢-٢٣ .
- (٨٦) راجع المرجع السابق، ص: ٢٣-٢٤ .
- (٨٧) راجع المرجع السابق، ص: ٢٤ .
- (٨٨) راجع المرجع السابق، ص: ٢٥ .
- (٨٩) راجع المرجع السابق، ص: ٢٥ .
- (٩٠) راجع المرجع السابق، ص: ٢٥ .

(٩١) راجع المرجع السابق، ص: ٢٦.

(٩٢) راجع المرجع السابق، ص: ٢٦.

(٩٣) راجع المرجع السابق، ص: ٢٧.

(٩٤) راجع المرجع السابق، ص: ٢٨-٣٠.

(٩٥) راجع المرجع السابق، ص: ٣١.

(٩٦) راجع المرجع السابق، ص: ٣١.

(٩٧) راجع المرجع السابق، ص: ٣٢-٣٦.

(٩٨) راجع المرجع السابق، ص: ٣٦-٤٢.

(٩٩) راجع المرجع السابق، ص: ٤٣-٥٤.

(١٠٠) في عد التشبيه من المجاز، اختار ابن قيم مسلك الجمهور من اهل هذه الصناعة، وذلك

لانه يقول: "الذى عليه جمهور اهل هذه الصناعة ان التشبيه من انواع المجاز،

وتصانيفهم كلها تصرح بذلك وتشير اليه. وذهب المحققون من متأخرى علماء هذه

الصناعة وحقاقتها الى ان التشبيه ليس من المجاز" راجع كتاب الفوائد، ص: ٥٤.

(١٠١) راجع المرجع السابق، ص: ٥٤-٦٧.

(١٠٢) راجع المرجع السابق، ص: ٦٨-٨٢.

(١٠٣) راجع المرجع السابق، ص: ٨٢-٨٦.

(١٠٤) راجع المرجع السابق، ص: ٨٦-٨٧.

(١٠٥) مختصر الصواعق المرسله، ج: ٢، ص: ٢٤١.