جامعة أم القرى
كلية اللغة العربية - معهد اللغة العليا
قسم البلاغة والنقد

المجاز اللغوي في البلاغة العربية

بحث تقدم به في دراسات اللغة العربية وآدابها

رسالة جامعية مقدمة لنيل

درجة العالمية (الدكتوراه)

في البلاغة والنقد

إشراف

صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور

محمد عبد الرحمن الدوي

نائب رئيس الجامعة لشؤون الفروع

إعداد

الباحث

عبد العزيز أبو سريع إدريس

مدرس مساعد بكلية اللغة العربية بالمنصورة

١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

رب زدني علما

صدق الله العظيم

تصدير

الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ، إياك نعبد وإياك نستعين ، اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ، ولا الضالين .

والصلاة والسلام على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبيين ، وإمام المرسلين ، وصفوة الخلق أجمعين ، بشفاعته يتعلق الأمل في الرجاء والقبول ، وببركته يتحقق لمتجهيه ومحبيه كل مأمول .

وبعد : فإن أهم ما يحتاط بهذا التصدير ثلاثة أمور :

أولا : أن يعرض أسباب هذا البحث وأهميته .

ثانيا : أن يبين عن سلوك الباحث وطريقته في معالجة بحثه .

ثالثا : أن ينسب الفضل لأهله وذويه بأن يعترف بأيادي كل من أسهم في إخراج هذا البحث .

وفي مضمار الأمر الأول : يطيب لي أن ألخص أسباب هذا البحث في ثلاثة أسباب هي :ـ

١ـ استتمام الدراسة التاريخية النقدية المستفيضة التي بدأتها حول المجاز في اللغة العربية ، حيث قد قمت من قبل بدراسة " المجاز العقلي " في البحث الذي تلمذت به درجة التخصص " الماجستير " في البلاغة " .

٢ـ تحقيق القول في الشبه التي أثيرت حول المجاز اللغوي قديما وحديثا .

٣ـ علاقة ظاهرة الرمز التي برزت في عصرنا الحديث في المجالين الأدبي والنقدي بالمجاز اللغوي .

هذا عن أسباب البحث ، أما عن أهميته :

فإن هذا البحث من الناحية الفنية يعتبر دراسة تحليلية نقدية كاشفة عن الأسرار لأحد بلاغتنا العربية ، وذروة سنامها ، وعمدتها في الاتصاف بكون الصور بأجمل صورة ، وذلك وحده يصبغ عليه أهمية متجددة ، لاتمل البحث والدراسة ، فمهما كتب الباحثون حول موضوع هذا البحث سيظل دائم التجدد ، لأنه يتعلق بأجنحة العمل الأدبي المتجددة ، أعني القيم الشعورية الانسانية ، والوسائل التعبيرية التي تفصح عنها أحسن افصاح .

وأما من الناحية التاريخية فإن الظواهر الأدبية دائما ما تكون في دراستها ذات جذور بعيدة العمق ، بل ذات أوراق خفية التناول ، وهذان الأمران وحدهما يجعلان هذا البحث أيضا دائم التجدد ، فربما تكون هناك اشارة علمية قد نمت حتى تضجت ، ثم غفل عنها البحث العلمي ، فمن يكشفها إن لم يكشفها البحث التاريخي الواعي بالجذور العميقة ، والأوراق الخفية .

ثم إن الدراسة التاريخية لاتعني ـ كما قلت في بحثي " المجاز العقلي في البلاغة العربية " جمعا تاريخيا لما كتب عن هذا المجاز ليس غير ، ولكنها تعني الى جانب ذلك تحليل ما يجمع ، ودراسة ما يقال ،

وتمييز الغث من السمين ، واستنباط ما يعين على التقدم وما يغني ويفيد البحث البلاغي .

على أننا في مقامنا هذا يجب أن نتذكر قول الجاحظ: " ومتى أغفل حملة الأدب وأهل المعرفة تمييز الأخبار ، واستنباط الآثار ، وضم كل جوهر نفيس الى شكله ، وتأليف كل نادر من الحكمة الى مثله ، بطلت الحكمة ، وضاع العلم ، وأميت الأدب ، ودرس مستور كل نادر " .

أما عن مضمار الأمر الثاني فان الباحث قد سلك في معالجة بحثه مسلكا ظنها ، ويمكن لايضاح ذلك انعام النظر في عدة أمور تالية يسهل ملاحظتها من خلال صفحات البحث :

أولا : قراءات الباحث المتعددة المجالات ومهارته في التوفيق بينها .

ثانيا اختياره للنصوص وكيفية استخدامها ولمح اشاراتها البعيدة والقريبة .

ثالثا : تنظيمه للبحث ومدى استيعاب هذا التنظيم للأفكار المتسعة من وجهة والمتباعدة من جهة أخرى .

رابعا : ايجازه في عرضه لأفكار هذا البحث الممتدة من العصر الجاهلي الى العصر الحديث .

خامسا : التزامه بموضوعه التزاما كاملا ، واجتنابه الحشو الذي يسري في كثير من البحوث العلمية .

هذا عن مسلك الباحث في معالجة بحثه ، أما عن كيفية هذه المعالجة ، فان الباحث قد جعل هذا البحث في مقدمة وبابين : —

أما المقدمة فعنوانها : المجاز اللغوي ومكانته في البلاغة العربية .

وأما البابين فأولهما : المجاز اللغوي في ظل قضاياه الرئيسية الأولى ، وفيه ثلاثة فصول هي :—

الفصل الأول : قضية المجاز كظاهرة أدبية ومدى بحث الجاهليين لها :

الفصل الثاني : قضية المجاز اللغوي في عهد الرسول والسلف الصالح حتى عهد التأليف العلمي .

الفصل الثالث: قضية المجاز بين الانكار والازدهار والتوسط والترقف .

وثانيهما : البحث البلاغي للمجاز اللغوي في ظل التأليف العلمي ، وفيه ثلاثة فصول أيضا هي :—

الفصل الأول : البحث التحليلي المتكامل للمجاز اللغوي .

الفصل الثاني : البحث التقعيدي للمجاز اللغوي .

الفصل الثالث: البحث المعاصر للمجاز اللغوي .

وواضح طبعا من خلال هذا المنهج أن هذا البحث محض جديد في عرضه ، ويكاد أن يكون محض جديد في أفكاره ان استثنينا فصل البحث التقعيدي عند المتأخرين ، وليس معنى هذا أنني قد افتقرت بكارة هذه الأفكار الجديدة ، وان كان هذا يمكن أن يكون بسبيل من سلامة القول في بعض فصول البحث ، انما معنى هذا أنني قد أخرجت اطارا جديدا أو قل صياغة جديدة لأفكار متناثرة متباعدة ، ذلك أن طبيعة البحث العلمي تحتم على الباحث أن يفرغ كل أفكاره بحثه .

وهنا أنتقل الى الأمر الثالث في هذا التصدير ، أعني نسبة الفضل الى أهله ، فأذكر عظيم فضل الباحثين الذين جمعت شتات ما كتبوا ، وأضفت قليل أفكاري الى كثير أفكارهم ، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور / علي محمد حسن العماري ، من جامعة الأزهر الشريف الذي استفدت الكثير من كتابيه : الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم ، والصراع الأدبي — في مناقشة منكري المجاز قديما وحديثا . كما أنني أ—

أعترف بالفضل أيضا للدكتور / نصر حامد رزق — من جامعة القاهرة • والذى استفدت من بحثه (قضيـــة المجاز فى القرآن عند المعتزلة) فى الفترة الأولى لهذا البحث • كما أنى أسجل عظيم الفضل لكل مـــن الأساتذة الأجلاء : الأستاذ الدكتور / عوقى ضيف • والأستاذ الدكتور /: محمد أبو موسى • ~~والأستاذ الدكتور / على البهرى~~ • والأستاذ الدكتور / محمد أحمد الحجار • والأستاذ الدكتور /عبد الحكيم راضى فى تنظيم أفكار هذا البحث ~~سيرهم الله الى كتبهم الأثرة~~ •

أما عن اخراج البحث على هذه الصورة ~~التى هو عليها~~ التى هو عليها فان الفضل كله يرجع بعد الله تعالى الى أولئك الأدلاء الأتقياء • علماء الآخرة • العارفين بعظمة الله تعالى • وعظيم قدرته • الذين قيضهم الى الرءوف بعباده • أفراد أسرة سيدى وشيخى ولى الله / نجم الدين الكردى — رزقه الله دوام العافية • واستمرار الصحة • ونفعنا به فى الدنيا والآخرة •

لقد وجدتهم يحببون الله تعالى الى العباد بذكرهم اياديه واحسانه • ويحثون العباد على الانابة الى الله تعالى • ومن ثم يلفتونهم الى أعمالهم وواجباتهم فى هذه الحياة الدنيا • ملهمين اياهم الصبر على البأساء والضراء • والرضا بالقضاء • والشكر على النعماء •

ولقد كان لى من ذلك كله العون على اخراج هذا البحث على الصورة التى هو عليها • اذ حرصت فيه على أن يكون خالصا لوجه الله • ألتمس فى الصبر على صعابه الشديدة دلائل التقوى • وأبتغى من طـــول المراجعة وإعادة النظر والمدارسة لقضاياه علامات الورع التى تحلى بها علماء أمتنا السابقين الذين كانـــوا ما لكين لجرار رحهم • فكنت أفضل الرأى الخير مهما طال الوقت على اختياره • وأبتعد عن القول المباح الذى قد يقع هى فى خلاف عقائدى أو قضية كلامية • ولعل أبرز مظاهر هذا الابتعاد هو خلو البحث من أى حوار بين المعتزلة وأهل السنة على الرغم من دوران الفترة الأولى منه — على أقل تقدير — فى هذا الفلك •

وكان أكبر معين لى على ذلك رأس أسرة سيدى وشيخى ولى الله / نجم الدين الكردى — رضى الله عنه • أعنى الأستاذ الدكتور / محمد عبد الرحمن نجم الدين الكردى • المشرف على هذا البحث • الذى ظل معى مرافقا كريما • يمدنى بنصائحه الأمينة • وكتبه العظيمة • ومراجعاته الراشدة • وتوجيهاته الرائدة • حتى كان لى من ذلك فى هذا البحث الرأى الذى أرجو أن يكون مستقيما • والجهد الذى أتمنى أن يكون عند الله والناس مشكورا •

وان أنس فى غمرة الفرح بهذا البحث وما فيه من نصب لذيذ — لا أنس فضل شيخى وأستاذى / الأستاذ الدكتور / محمد ضياء الدين نجم الدين الكردى • ذلكم الشيخ الودود • أخو أستاذى المشرف نسبا • وأخ فى طريق الله والعلم رحما • فلقد ساعدنى بكتبه وآرائه كل المساعدة • وخصوصا فى مجالى العقيدة والتصوف • ولقد ذهب بى يوما — لا أنساه — فى رحلة علمية الى رفيقه فى طريق العلم • الأستاذ الدكتور / محمد احمد مصطفى • أستاذ العقيدة والفلسفة بالمساعد بكلية أصول الدين • الذى تخصص فى دراسة علاقة علاق التصوف • الشيخ الأكبر محى الدين ابن عربى لأعرض عليه ما توصلت اليه فى دراسة الخيال عند هذا العلاق الصوفى • حيث كان شيخى الدكتور / ضياء • يؤكد لى من خلال حديثه الى هذا الرفيق أنـــه لكى يكون البحث مفيدا وناضجا يجب أن يكون الرأى الخير لدى مستندا الى الرأى المتخصص فى بحث

ودراية هذا الشيخ الصوفي .

كما أنني في موقف الاعتراف بفضل هذه الأسرة لا أنسى أن أنسب الى جهيب هذه الأسرة ، سيادة اللواء / طلعت مهدي عبد الستار ـ تخريج الأحاديث من كتب السنة النبوية الشريفة .

وهكذا كان الفضل الكبير لهذه الأسرة في اخراج هذا البحث ، بل هذا البحث بعض فضلها على الباحثين أمثالي .

ومن هنا فاني أدعو الله لهذه الأسرة أفرادها جميعهم أن يديم الله فضلهم ، وأن يكسبهم حسن الدنيا وحسن الآخرة ، وأن يحشرنا في زمرتهم ، وأن ينفعنا بصحبتهم ، وأن يجعلنا وإياهم في محل الفوز والسعادة بإذنه ، انه سميع مجيب .

وبعد : فان هذا البحث ـ وان حسن في عيني ، وحلا في صدري ، فلست آمن من أن يعتريني فيه من الغلط ما يعتري الانسان في أبنه ، والشاعر في قريضه ، ذلك أن الخطأ سمة البشر ـ كما يقول القائل :

وما أبرئ نفسي أنني بشـــــــر أسهو وأخطئ ما لم يحمني القـــــدر

ولذلك أرفع يدي متضرعا الى الله ، لأقول مقتديا بنبي الله شعيب (وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب) .

القاهرة في : ربيع الأول ١٤٠٣ هـ .
يناير ١٩٨٣ م .

عبد العزيز أبو سريع حجي
مدرس مساعد بكلية اللغة العربية
بالمنصورة ـ قسم البلاغة

محتويات المقدمة (المجاز اللغوى ومكانته فى البلاغة العربية)

أ - مأهمية المعنى المعجمى - رجوع المعانى غير المعجمية الى المعنى المعجمى - المجاز اللغوى يتعلق بالمعنى المعجمى - البحث البلاغى يتعلق بطريقة اثبات المتكلم لمعناه - اجماع البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة لكونه أمثل الطرق فى تأدية المعانى واثباتها - المجاز اللغوى يجلب الحسن للنظم من جهتى اللفظ والمعنى وان كان ينشأ عن هذا النظم - اتساع نطاق البحث فى المجاز اللغوى باتساع الفكر الاسلامى .

١ـ مقدمة

(المجاز اللغوى ومكانته فى البلاغة العربية)

مهما يقلل بعض الباحثين[1] المشايعين للفكر الغربى من المعانى المعجمية للكلمات فانها ستظل الركيزة الأولى التى تبنى عليها الأساليب الأدبية صياغة (٢) وفيها - ولسنا فى حاجة الى أن ندلل على هذا ، ذلك أن أحدث الدراسات اللغوية وأقدمها ترى أن هذا المعنى جزء أساسى له دوره فى تحديد المعنى اللغوى للكلمة فى سياق العمل الأدبى (٣) ، صحيح أنه بجانب هذا المعنى القاموسى للكلمات هناك المعنى النحوى (الوظيفى) ، والمعنى الشكلى (الصرفى) ، والمعنى الصوتى (الايقاعى) ، والمعنى الشعورى (الايحائى) ، لدى منشئ العمل الأدبى وقارئه المتمرس ، لكن هذا المعنى المعجمى سيظل أقوى هذه المعانى فى تحديد المعنى المراد للكلمة ، ذلك أنه مهما اختلف معنى الكلمة فى سياق العمل الأدبى فانه لابد من أن يرتبط بالمعنى المعجمى ، والا ضاع مضمون الكلمة نفسه ، وغض ضاعت معه كل هذه المعانى السالفة الذكر ، وأصبح الأديب غير مبين عما فى نفسه ، مع أن المقصود من العمل الأدبى هو الابانة عما فى نفس الأديب . (٤) "وعما ورد من ذلك فاضطرب الناس فى تأويله قول الحرث بن حلزة :

زعموا أن كل من ضرب العيـ ... ـر موال لنا وأنى الولاء

فقيل : أراد بالعير الوتد ، وأراد بالضاربين العرب لأنهم كانوا أصحاب عمد وقيل : أراد عير العين ، وهو ما نتأمنها أى كل من ضرب عير عينه بجفنه ، وقيل : أراد بالعير ما يطفو على الحوض من الأقذاء ، وأصله التشديد ، وهو الطائر والعير ، تخفف كما قيل : هين ، وهين ، وقيل فيه وجوه أخر غير هذه " .

---

(١) انظر علم الفصاحة العربية د . محمد على رزق الخفاجى ص ٣٤٢ . ثم انظر مناقشة د . كمال بشر لآراء الباحثين المحدثين للمعنى اللغوى وخاصة رأى بلومفيلد ـ زعيم المدرسة الأمريكية الحديثة ـ الذى يزعم فيه أن دراسة المعنى هى أضعف نقاط البحث اللغوى /ص ١٧٠ دراسات فى علم اللغة (القسم الثانى) .

(٢) للدكتور المعارى (انظر له : الصراع الأدبى بين القديم والحديث ص ٣٦ ـ ٤٩) بحث نفيس ناقش فيه الصياغات المتوائمة التى يريدها ميخائيل نعيمة فى كتابه الغربال ويؤيده فيها بعض المحدثين .

(٣) انظر دراسات فى علم اللغة (القسم الثانى) د . كمال محمد بشر ص ١٧٦ ، وانظر ما سيأتى ص ٩٢/١

(٤) منهاج البلغاء لحازم القرطاجنى ص ١٨٥ ، وراجع شرح المعلقات السبع للزوزنى ص ١٨٦ .

على أنه اذا سلمنا بوجهة النظر القائلة بأن هناك فرقا بين الصوت ومعناه (١) ـ وهذا صحيح في بعض الكلمات ـ واذا سلمنا بأن المعنى الاصطلاحي للغة دخل كثير فيه (٢) • وهذا أيضا صحيح • وأن المعنى النحوي والمعنى الصرفي انما يتضحان من التفاعل اللغوي للمعاني المعجمية وسياقاتها • وهذا واضح ومشهور (٣) • يكون الأمر كله قد رجع الى المعنى المعجمي •

ويتعلق ببحث المجاز اللغوي أيضا تعلق بهذا المعنى المعجمي • ذلك أنه ـ كما هو مقرر ـ لابد من ارتباط بين المعنى المعجمي للكلمة والمعنى الذي يجاز استعمال الكلمة فيه •

ولعل أوضح دليل على ذلك ما يورده الزمخشري ـ في بطاقة اللغوي الهلالي الصرفي في الكثير من دراسة المعاني المعجمية للمواد اللغوية في كتابه أساس البلاغة ـ من القول بعد شرحه للمعنى المعجمي (٤) " ومن المجاز ..... "

وهنا لابد أن نفرق بين استعمالين للغة : استعمال تكون فيه اللغة مستعملة استعمالا اشاريا توصل فيه الأفكار وتنقلها من المتكلم الى المتلقي وهذه هي لغة العلوم والمعاني الذهنية • واستعمال تكون فيه اللغة معبرة عن المشاعر والانفعالات التي يفعم بها خيال الأديب • وهذه هي لغة الأدب التي تخاطب خيال المتلقي وانفعالاته • وهنا أيضا يجب أن نبين أن العمل الأدبي ـ الذي هو ناتج من الاستعمال الثاني للغة ـ يشترك فيه المتلقي حيث يستقبل النص الذي يخاطب خيالاته وانفعالاته أو بمعنى أصح يحرك خيالاته وانفعالاته لتضفي على المعاني المعجمية لكلمات العمل الأدبي قدرا آخر من العلاقات الجديدة بينها متأثرة بهذا الخيال وذلك الانفعال من المتلقي •

ولعلنا هنا نلتمس العذر لأولئك الذين رأوا أن المعاني المعجمية قد ذابت وسط هذه المعاني السياقية والانفعالية المتعددة بين المتكلم والمتلقي •

والبحث البلاغي للفظ اللغوي بمعنى ـ أول ما يعنى ـ بطريقة اثبات المتكلم لمعناه : أهو باللفظ الموضوع له في اللغة أم بغير ذلك • فان كان باللفظ الموضوع له أعني المعنى المعجمي فهو الحقيقة اللغوية • وان كان بغير ذلك فهو المجاز اللغوي •

والبحث البلاغي يهتم كثيرا بالألفاظ اللغوية التي خرجت عن معناها المعجمي • الى المعنى المجازي وسيقت للاقناع والاطماع ـ أعني ما تقدم ذكره من خصائص الاستعمال الثاني للغة ـ ولذلك استنكر أحد الملكيين مروان ـ الخليفة الذواقة قول الراعي : (٥)

---

(١) انظر المزهر للسيوطي جـ١ / ٣١ ، ٣٢ بتصحيح وانظر كذلك الفرق بين رأي أهل اللغة وعباد الصيمري في هذا المضمار •

(٢) مقدمة لدراسة المقاد ص١١ لمحمد عبد الهادي محمود •

(٣) انظر دراسات عبد القاهر الجرجاني لهذين المعنيين في استهلال فصول كتابه دلائل الاعجاز

(٤) انظر مادة بين في طي سبيل المثال جـ١ / ٣٢ • (٥) الموشح ص

أخليفة الرحمن انا معشـــــر حنفاء نجد بكرة وأصيـــــلا
عرب نرى لله فى أموالنـــــا حق الزكاة منزلا تنزيـــــلا

وقال له : " ليس هذا شعرا ، هذا شرح اسلام ، وقراءة آية " .

والبحث البلاغى فى مجال اهتمامه بالألفاظ اللغوية المجازية ، أو بعبارة أدق ، فى مجال اهتمامه بطريقة اثبات المتكلم لمعناه بطريق المجاز لا يفرق بين اللفظ مفردا ، أو عبارة ، أو جملة ، وليس أول على ذلك من حديث عبد القاهر ـ شيخ البلاغة العربية ـ فى الفصل الذى عقده للفظ يطلق والمراد به غير ظاهره : (١) " اعلم أن لهذا الضرب اتساعا وتفننا لا الى غاية ، الا أنه على اتساعه يدور فى الأمر الأعم على شيئين : الكناية ، والمجاز والمراد بالكناية ههنا : أن يريد المتكلم اثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ، ولكن يجئ الى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود فيومئ به اليه ، ويجعله دليلا عليه ، مثال ذلك قولهم : " هو طويل النجاد " يريدون طويل القامة ، "وكثير رماد القدر " يعنون كثير القرى ، وفى المرأة " تؤوم الضحى " والمراد : أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها ، فقد أرادوا فى هذا كله ـ كما ترى ـ معنى ، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به ، ولكنهم توصلوا اليه بذكر معنى آخر ، من شأنه أن يردفه فى الوجود ، وأن يكون اذا كان ، أفلا ترى أن القامة اذا طالت طال النجاد ؟ واذا كثر القرى كثر رماد القدر ؟ واذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها : ردف ذلك أن تنام الى الضحى ؟ وأما المجاز : فقد عول الناس فى حده على حديث النقل ، وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز ، والكلام فى ذلك يطول ، وأنا أقتصر هنا على ذكر ما هو أشهر منه وأظهر ، والاسم والشهرة فيه لشيئين : الاستعارة ، والتمثيل ، وانما يكون التمثيل مجازا اذا جاء على حد الاستعارة " .

وفى مجال البحث البلاغى لطريقة اثبات المتكلم لمعناه نلمح أيضا أنه (٢) " قد اجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الافصاح ، والتعريض أوقع من التصريح ، وأن للاستعارة مزية وفضلا ، وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة " ، كما نلمح قولهم (٣) " لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه ، ولا يكون لفظه أسبق الى سمعك من معناه الى قلبك ، وقولهم : يدخل فى الأذن بلا إذن ، فهذا مما لا يشك العاقل فى أنه يرجع الى دلالة المعنى على المعنى ، وأنه لا يتصور أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذى وضع له فى اللغة " ، بل ان بعضهم ليصرف فى القول اسرافا شديدا فيرى أن (٤) " الكلام متى خلا من الاستعارة وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة ، بريئا

---

(١) دلائل الاعجاز ص٥٣/٥٢ .
(٢) دلائل الاعجاز ص٥٦/٥٥ .
(٣) دلائل الاعجاز ص٢٠٦ .
(٤) أمالى المرتضى (القسم الأول) ص٤ .

من البلاغة " .

ومن كل ما تقدم نرى أن بحث المجاز اللغوي انما هو من البحث البلاغي بمكان، يضاف الى ذلك أيضا أن (١) " كلام العرب وحي واعارات واستعارات ومجازات " على ما سبق بيانه عند العلماء .

واذا كان هذا المجاز انما يحدث من النظم وقد يكون (٢) فانه (٣) " في تحقيق القول على البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة وكل ما شاكل ذلك مما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض من جهة نطقوا وتكلموا وأخبروا الناسخين عن الأغراض والمقاصد " . أقول : في تحقيق القول (٤) " أن لاعنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما كانت له دلالة ، ثم تبينها في صورة هي أبهى وأزين ، وأنسق وأعجب ، وأحق بأن تستولي على هوى النفس " ، وذلك لايتأتى الا عن طريق المجاز ، بل ان المجاز يجلب الحسن للنظم من الجهتين : جهة اثبات المعاني ، وجهة حسن صياغتها (٥) .

ومن هنا كان القرآن الكريم نمطا فريدا في اثبات معانيه وتعلق بعضها ببعض، ولما كان المجاز اللغوي له الدور الذي يمس والحسن في أداء المعاني وطرق توصيلها اتسع نطاق بحثه باتساع نطاق الفكر الاسلامي كله : بحثه نقاد الأدب باعتباره وسيلة من أبلغ الوسائل في الافصاح عن المشاعر والأفكار والاحساس في العمل الأدبي ، وبحثه اللغويون باعتباره سمتا لغويا خاصا له أثره في التشكيل اللغوي والوظيفي للأساليب ، وبحثه الفقهاء والأصوليون من حيث انه طريق له خطره في دلالات الكلام وغاياته ، وذلك مما يؤثر أبلغ تأثير في استنباط الأحكام الشرعية ، وبحثه المفسرون ودارسو الاعجاز القرآني باعتباره نمطا عاليا في الأداء الفني البليغ للمعاني ، كما بحثه غير هؤلاء ممن لهم اتصال بالعربية وكتابها المقدس ، بل وثقافتها الواسعة حتى الآن مما يمكننا أن نزعم واثقين أن هذا المجاز قد أثرى البحث البلاغي اثراء واسعا ، وبحثه بصورة الفكر الاسلامي نفسه - كما سنرى خلال هذا البحث .

---

(١) أمالي المرتضى (القسم الأول) ص٤ ، وهذا وقد نقل الزركشي في البرهان عن الطرطوسي أن أكثر أمثال العرب الفصيح على مجاري الكنايات (انظر البرهان جـ٢/ ٣٠٠)

(٢) دلائل الاعجاز ص٣٠٠ .

(٣) ، (٤) دلائل الأعجاز ص٧٥ .

(٥) دلائل الاعجاز ص٧٨ .

ورقة استمارة انظر ص ٦٢ مطبع الباب الثاني

محتويات الفصل الأول

قضية الجاز كظاهرة أدبية ومدى حق الجاهليين فيها

عدم القطع ببداية مؤكدة للبحث الجازي اللغوي بسبب عدم القطع ببداية وجود كظاهرة أدبية — سبب ذلك عدم معرفتنا اللغة العربية الا ناضجة ومختلطة بما دارت العرب وتقاليدهم — مراحل نضج اللغة وأماكن هذا النضج — الجاز اللغوي ومظنة وجوده تذوقا وخلقا وبحثا في هذه الأماكن — أمثلة ذلك — مدى قيمة هذه الأمثلة — الجالس الأدبية للمسلمين في مكة وبحثها للجاز اللغوي — قيمة ذلك في الجال النقدي — الاستشهاد على قيمة بحث الجاهليين للجاز اللغوي بتحدي القرآن الكريم لهم أن يأتوا بمثله • ومنهم العرب الاستماع له — الادراك الواعي لجمال الجاز اللغوي عند الجاهليين والرد على أحد الباحثين الذين يهونون من قيمة بحث الجاهليين للأساليب الجازية •

الفصل الأول :

قضية المجاز كظاهرة أدبية وعند بعض الجاحظيين لهـــا :

لانستطيع أن نلزم بداية قاطعة للبحث الجاد في المجاز اللغوي ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نتأكد الى بداية وجود المجاز اللغوي نفسه في لغة العرب كظاهرة أدبية ، وما زعمه (١) ابن وكيع من أن أول استعارة وقعت هي قول امرئ القيس :

ولما كمن البحر أرخى سدوله ... على بأنواع الهموم ليبتلـــي

فقلت له لما تمطى بصلبـــه ... وأردف أعجازا وناء بكلكـــل (٢)

فاستعار لليل سدولا يرخيها ، وهو الستور ، وصلبا يتمطى به ، وأعجازا يردفها ، وكلكلا ينوء به ، لايقوم على صحة دليل ، ذلك أن امرأ القيس نفسه يقول في شعره :

عوجا على الطلل المحيل لعلنـــا ... نبكي الديار كما بكى ابن حذام (٣)

هذا فضلا عن أن هذه الاستعارات التي ذكرها امرؤ القيس قال عنها بعض النقاد انها من أحسن الاستعارات (٤) ، ولايكون ذلك الا بعد اتباع واستعداد من السابقين وسط ولات كثيرة منها الرديء ومنها الجيد حتى يصل امرؤ القيس الى مثل هذه الاستعارات المشهود لها بالحسن .

ولنستمع الى أبي تمام في هذا المقام ـ وهو من هو في الخبرة بالشعر ـ يقول (٥)

واذا وصفت الشوق لم تشبهـــا ... لم تخل من غلط ومن وجـــم

فهله المبتدع وليس المتبع . ولعل ابن وكيع قد استند في قوله هذا الى مثل قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه حين سئل عن الشعراء فقال : (٦) " امرؤ القيس سابقهم خسف

---

(١) العمدة لابن رشيق ص٢٤٥ ، ٢٤٦ (الجزء الأول) .

(٢) انظر شرح المتعين في شرح الزوزني للمعلقات السبع ص٢٧/ ٢٨ .

(٣) عوجا : اعطفا ، المحيل : الذي أتى عليه حول ، ابن حذام : شاعر قديم يقال انه بكى الديار قبل امرئ القيس .

(٤) دلائل الاعجاز ص٦٢ ، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لابن الانباري ص٥١ .

(٥) العمدة جـ١/ ٧٥ .

(٦) العمدة جـ١/ ٧٦ ، ٧٧ ، "خسف لهم" : من الخسف وهي البئر التي حفرت في حجارة فخرج منها ماء كثير "فتقر" بفتح ، وهو من الفقير وهو ثقب القناة ، "عن معان عور" : يعني أن امرأ القيس من اليمن ، وأن اليمن ليست لهم فصاحة قراءة (امرؤ القيس : يماني النسب ، ثوى الدار والمنشأ) فجعل لهم معاني عورا فتح منها امرؤ القيس أصح بصر .

لهم عين الشعر فانتقر من معاني عوراصح بطر " فلا غلو أن التطور في شعرنا العربي انما كان في الصناعة نفسها (١) "بمعنى أنه لا يستطيع التجديد في صناعة الشعر حتى يروى أشعار العرب ، ويسمع الأخبار ، ويعرف المعاني ، وتدور في سامعه الألفاظ(٢) .

ولعل السبب في عدم معرفتنا زمن ظهور المجاز في اللغة العربية أننا لم نعرفها الا ناضجة (٣) ، بل لم نعرف هذا المجاز فيها الا وهو مرتبط أشد الارتباط بعاداتها وتقاليدها (٤) ، بل لقد نقل ابن قتيبة في أدب الكاتب (٥ أن أشراف العرب وذوي المروآت فيها كانوا لا يتجاوزون الا بالمجاز وذكر من ذلك بعض الطرائف ، وكل هذا ينبئنا عن أن المجاز قد خالط حياتهم مخالطة تامة ، ويرد ذلك في نظري يعود الى ما قبل الاسلام بزمن بعيد حيث كانوا يهذبون لغتهم في الأسواق والأندية الأدبية (٦) ومجالس حكام القبائل أو الممالك العربية القديمة كالمناذرة والغساسنة وذلك مما يساعد على قيام الخيال التحضيري (٧) ، ثم الابداعي(٨) بعد أن تتداعى المعاني في النفس متشابهة أو متباينة أو متلازمة — وفق المجاز الذي يقترن بالألفاظ والأساليب المعهودة ، التي تدور على السامع في تلك المحافل الأدبية السالفة الذكر ، وقد صدق من قال (من يسمع يخل) ، ولنا أن نؤكد هذا بقول ناصر الدولة أبو الطاع الحمداني (ت٤٢٨هـ) — وان كان متأخرا — حيث لا سبيل لنا في الاستشهاد الصحيح بشعر هذه العهود السحيقة

ترى الشباب من الكثبان يلمحهـــا ... نور من البدر أحيانا فيلمهـــا

فكيف تنكر أن تهلى مباجرهـــا (٩) ... والبدر في كل وقت طالع فيهـــا (١٠)

---

(١) مقدمة الطبعة الأولى لكتاب الفن ومذاهبه في الشعر العربي ، د . شوقي ضيف ص٧ (ط٨) / دار المعارف سنة ١٩٧٤ . (٢) من كلام الأصمعي انظر العمدة ج١ / ١٧٦ .

(٣) ينظر كتاب المقاد: (أبحاث مجتمعات في اللغة والأدب) ص ٢٦ .

(٤) انظر الكناية والتعريض للثعالبي ، والمنتخب من كنايات الأدباء واشارات البلغاء للقاضي أبي العباس احمد بن محمد الجرجاني الثقفي ، وتجد كثيراً من ذلك في كتب الجاحظ والمبرد ، هذا كله فضلا عن كتب الأمثال . وانظر أيضا بحث المقاد: (أبحاث مجتمعات في اللغة والأدب) ص١٦ . (٥) انظر ص ١١/ ١٢ . (٦) للعرب أسواق تجارية ثمانية ، اشتهر منها ثلاثة : عكاظ ، مجنة ، ذو المجاز . انظر مقالات في التربية واللغة والبلاغة والنقد ، د . عبد العزيز قلقيلقس ١٠١ ، وانظر مراحل تهذيب اللغة في تاريخ آداب اللغة العربية للشيخ عبد الله دراز ص٩/ ١٠ . (٧) الخيال التحضيري : العمل الذي تتمكن به المخيلة من استحضار العناصر المناسبة للغرض الأدبي . (٨) الخيال الابداعي : تأليف العناصر المناسبة للغرض في نظم أدبي ذي صور خيالية وانظر تفصيل نشأة المجاز الأدبي في كتاب الخيال في الشعر العربي للشيخ محمد الخضر حسين ص ١٥-٢١ . (٩) المحاجر : جمع محجر كمنبر : ثوب تمتجر به المرأة أي تشده على رأسها . (١٠) انظر أمثلة أخرى في عيار الشعر لابن طباطبا ص٣٧ وما بعدها .

فانه قد تصور ظلمة القمر وانساق اليه ما يدور بين الناس من أن الشهاب التي يمج عليها القمر أشعته يسرع اليها البلى ، كما انساق الى مخيلته أيضا معنى بيت ابن طباطبا العلوى (ت٣٢٢هـ) ولفظه الذى يقول فيه :-

لاتعجبوا من بلى غلالتـــــــه قد زرّ أزراره على القمـــــــــر (١)

فلما أبصر مما جرى من يتحدث عنها وقد أخلقت طول التماس وجه يجعل ذلك خلاق من شواهد حسنها أو طول أن يعدم العاذل حتى لا يخشى من عائبها فطفق يقول مبدط بيتيه السابقين محتذيا مجاز ابن طباطبا .

ثم لنا أن نؤكد هذا أيضا بما يذكره حازم القرطاجنى عن تكوين الملكة الشعرية وكونهـــا ـــ كأنها تسير بطريقة آلية مختلطة بخواطرهم وعقولهم ـــ مثل ملكة نطق الحروف لدى القارئ حيث يقول (٢) : "وقد يحصل للشاعر بالطبع البارع وكثرة المزاولة ملكة يكون بها انتقال خاطره فى هذه الخيالات أسرع شئ حتى يحسب من سرعة الخاطرة أنه لم يشغل الفكر بملاحظة هـذه الخيالات وأن كانت لاتتحصل الا بملاحظتها ولو مخالسة .

وكانت هذه الملكة نحوا من ملكة الخاطر فانه وان كان أصل تعلمه القراءة تتبع الحروف وحركاتها وسكناتها مقدمة ، فانه تحصل له ملكة لايحتاج معها الى ذلك التتبع . بل يعلـم عندما يقع بصره على مجموع الحروف المختلطة أى لفظ يدل عليه ذلك المجموع .

ويؤكد ذلك أيضا احمد بن فارس حيث يخبر أن العرب تلوح أثناء كلامها بالمجازات تلويحا ، وذلك لايعنى الا أنها قد تجاوزت مرحلة رسوخ ملكة هذه الأساليب وثبوتها عند وقت بعيد ، يقول ابن فارس " وللعرب بعد ذلك كلم تلوح به أثناء كلامهم كالصابيح فى الدجى كقولهم للمجموع للخير قشوم ، وهذا أمر قائم الأعناق أسود النواحى ، وافتحف الشراب كلـــه ، وفى هذا الأمر مصاعب وتمم ، وامرأة حيية قدعة ، وتقادعوا تقادع الفراش فى النار ، وله قـدم صدق ، وهذا أثر أنت أدرته وذبرته ، وتقاذفت بنا النوى .... الخ "(٣) .

واذا كان لنا أن نتخيل شيئا من بداية هذه الملكة قبل أن تصير سريعة فى التقاطهـــا لضروب المجازات حتى لايكاد يلاحظها ملاحظ ـــ كما يقول حازم القرطاجنى وقبل أن تلوح بثها ـــ غير طبيئة ـــ كما يقول احمد بن فارس ـــ فان أقرب ما يأتى الى مخيلتنا مما عساه أن يكون قد حدث هو ارادة العربى من قصد منه اطلاق اسم على ماهو منه بسبيل ، سواء فى ذلك كان محله ـــ كما نقل الثعالبى ـــ أن العرب تقول (أكلت قدرا طيبة) أى أكلت ما فيها (٤) ، أو صفته كما نقل أيضا أنهم يصفون المد والشديد القاسى بأنه عدو أزرق (٥) ، أو شئ آخر

---

(١) الغلالة : شعار صغير مثل القميص يلاقى البدن يلبس تحت ثوب أوسع منه . زر : شد .

(٢) منهاج البلغاء ص١١١ . (٣) الصاحبى ٢٤ . (٤) سر العربية ص ٣٢٥ .

(٥) فقه اللغة ص١٠٦ ، يصف الروم بعيونهم الزرق وقد كانوا من أشد الأمم عداوة وقسوة على العرب ، فوصف العرب كل عدو عرفت هذه الشدة والقسوة بهذه الزرقة .

يناسبه مشابهة أو مقارنة أو مجاورة الى آخر ما هو معروف فى علاقات المجاز التى يعرفها الأدباء الذين دُفعوا الى مسالك القول ومذاهبه لا التى يعرفها علماء البلاغة الذين شغلوا بالحصر والتعداد (١) .

واذا كانت هذه المطاقل الأدبية هى طريقنا التى استنتجنا فيها نشأة المجاز اللغوى عند أحد بعيد فان علينا أيضا أن نلتمس فيها شيئا من البحث البلاغى لهذا المجاز ، خصوصا وان هذه الأندية هى الأماكن التى اشتهرت فيها خصوصهم الأدبية المثلى ، والتى تعرف فى الأدب بمعلقات القصائد أو مذهباتها (٢) .

يروى صاحب الأغانى عن حسان بن ثابت أنه قال : (٣) "أتيت جبلة بن الأيهم الغسانى وقد مدحته فأذن لى فجلست بين يديه ، وعن يمينه رجل له ضفيرتان ، وعن يساره رجل لا أعرفه فقال : أتعرف هذين ؟ فقلت : أما هذا فأعرفه ، وهو النابغة ، وأما هذا فلا أعرفه قال : فهو علقمة بن عبدة ، فان شئت استنشدتهما وسمعت منهما ، ثم ان شئت أن تنشد بعدهما أنشدت ، وان شئت أن تمسك سكت ؟ قلت : فذاك ، فأنشده النابغة :

كليني لهم يا أميمة ناصب ... وليل أقاسيه بطئ الكواكب

قال : فذهب نصفى ، ثم قال لعلقمة : أنشد ، فأنشد

بعهد الشباب عصر حان مشيب ... طحا بك قلب فى الحسان طروب

فذهب نصفى الآخر ، فقال لى : أنت أعلم الآن ، ان شئت أن تنشد بعدهما أنشدت وان

---

(١) انظر تفاصيل هذا الوضع المجازى فى مقالات مجلة الضياء للشيخ ابراهيم اليازجى أعداد السنة الخامسة فيها سنة ١٩٠٢ ـ ١٩٠٣م . (٢) العمدة جـ١ / ٧٨ .

(٣) انظر الاغانى جـ١٥ / ١٥٧ ـ ١٥٨ ط دار الكتب ـ جفنة بن عمرو مُزيقياء : جَدّ ملوك غسان وأبوهم هنا الحارث بن جبلة بن ثعلبة بن عمرو بن جفنة ملك الشام وأمه ماوية ذات القرطين بنت أرقم بن ثعلبة بن عمرو بن جفنة . والمفضل : من : أفضل الرجال على فلان : اذا أحسن وأنال من فضله وتطوله حتى يبلغ الغاية . البرجمى : نهر دمشق أو الغوطة . صفق الشراب : حوّله من اناء الى اناء حتى يصفو الرحيق : أعتق الخمر وأفضلها . السَّلْسَل : اللين الصافى الذى اذا شرب تسلسل فى الحلق من لذاته ولأنهم كانوا يمزجون بعض الخمر لاختلاف أنواعها . هرّ الكلب يهرّ هريرا : نبح . السواد : شخص كل شئ تراه من بعيد لاتكاد تتبيّنه ما هو . يذكرهم بالكرم حتى ألفت كلا بهم فشبان الضيوف فيهم لاتنبح أبدا ، وبالسماحة والفعل والرزانة فلا يشغلهم سواد مقبل من بعيد فيسألون ما هو فانه ضيف على الرحب والسعة .

شئت أن تسكت سكت ، فتشدّدت وقلت : لا ، بل أنشد ، قال : هات ، فأنشدته :

أبناءُ جفنةَ عند قبرِ أبيهـــــم ... قَبرِ ابنِ ماريةَ الجوادِ الْفَضْـــل
يَسْقُون مَنْ وَرَدَ البَرِيصَ عليهـــم ... بَرَدَى يُصَفِّقُ بالرحيقِ السَّلْسَـــل
يُغْشَوْن حتى ما تَهِرُّ كلابُهـــم ... لا يَسْأَلُون عن السَّوادِ المُقْبِـــل
بيضُ الوجوهِ كريمةٌ أحسابُهـــم ... شُمُّ الأنوفِ من الطِّـــرازِ الأوَّل

فقال لي : ادنه ، ادنه ، لعمري ما أنت بدونهما . وأمر لي بثلثمائة دينار وعشرة أقصة لها جهب واحد ، وقال : هذا لك عندنا في كل عام " .

وقبل أن نبدأ في التعليق على هذا النص يجب أن نشير الى أن سمة المجتمع العربي في هذا العصر ، سواء كان في ذلك كلامه أو تذوقه : الايجاز وحسن الاشارة وقوتها في أداء المعنى فهذه هي أعدة البلاغة عندهم ، ومن واقع هذه السمات الأصلية التي هي جزء من منهجهم الأدبي خلقاً وتذوقاً نلمح هنا روعة اشارة جبلة بن الأيهم الى حسان بن ثابت عند تعريضه بالنابغة وعلقمة بقوله (١) (فان شئتَ استنشدتُها وسمعتَ منهما ثم ان شئت أن تنشد بعدها أنشدت ، وان شئت أن تسكت سكت ؟) فهي تفيد من أقصر طريق وأقواه أن طلب حسان أن يكون على مثال هذين المتلاقين (أو المتيمين (٢) في الرواية الأخرى لهذه القصة) حسن تعبير ، وطرافة معنى ، وقوة اثبات لهذا المعنى ، وذلك كله لا يتأتى الا باتباع أسلوبها المجازي البارع في أداء المعاني ، والا فان عليه أن يسكت ، يؤكد هذا الاستنتاج كل من مطلع قصيدتي النابغة وعلقمة المذكورين ، فكل منهما جاء على طريق المجاز بالكناية ، (٣) ويؤكد هذا الاستنتاج أيضا قول جبلة لحسان بعد سماع القصيدتين (أنت أعلم الآن ان شئت أن تنشد بعدهما أنشدت وان شئت أن تسكت سكت) ، أي أنت الآن قد تحققت من أن المثل الأعلى للنص الجيد هو الأسلوب المجازي الذي يحتوي على حسن التعبير ، وطرافة المعنى ، وقوة اثبات هذا المعنى ، فهل لك في أن يكون لك مثل هذا الأسلوب أو تسكت ، بل ويؤكد هذا أيضا شعر حسان (٤) فانه قد جاء أيضا على هذه الطريقة المجازية التي لم يصدّق جبلة في أول الأمر أن تصدر عن حسان عندما قال له (ادنه ، ادنه) فهذه العبارة تفيد دهشته لوصول حسان الى هذه الدرجة ، ولذلك قال في فرحه المشوب بالدهشة (لعمري ما أنت بدونهما) أي أنك قد احتذيت المثال ، وأصبت الطريقة ، يؤكد

---

(١) انظر النص المنقول . (٢) تروى هذه القصة برواية أخرى — في الأغاني أيضا — مع عمرو بن الحرث بدل جبلة بن الأيهم (انظر الأغاني جـ ١٥ / ١٥٨ — ١٦١) .
(٣) انظر النص المنقول . (٤) انظر النص المنقول .

ذلك ما جاء في الرواية الأخرى لهذه القصة (بمثل هذا فليشن على الملوك ، ومثل ابن القريحة فليجد حجم (١)) .

ومن هذه القصة أو بعبارة أخرى من هذه الجملة الأخيرة نرى أن طريقة المجاز اللغوي في أداء المعاني هي الطريقة المثلى التي يريدها العرب من الشعراء ، من أجل ذلك نقلت كتب الأدب استحسان نقادهم لكل ما جاء من القصائد على هذه الطريقة وعيبهم من خالفها ، حيث قالوا عن قصيدة علقمة بن الهند التي مطلعها البيت السابق في القصيدة آنفة الذكر .

طحابك قلب في الصبا طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب

هذه سخط الدهر (٢) ، وحيث ذكروا أن طرفة بن العبد قد طعن على المتلمس قوله :

وقد أتناسى الهم عند ادكاره ببناج عليه الصيعرية مكدم

حيث لم تهده عامريته الى المجاز المفيد ، فاستعمل المجاز غير المفيد فتعب سمة النوق — وهي الصيعرية — للجمل ، ولذلك قال طرفة في نقده له : استنوق الجمل (٣) .

وفي هذا المثال الأخير بالذات تنقل كتب الأدب أن جمهور العرب الذي كان يحضر هذه الندوة الأدبية قد ضحك من عبارة طرفة المائلة الذكر ، وفي ذلك ما يشعر بلذعة هذه الاشارة الموجزة من طرفة واصابتها المحز ، حيث أخطأ المتلمس الطريق المتعارف عليه في حسن أداء المعنى باستعمالة المجاز غير المفيد ، مع أن المستوى الصوابي العام لدى المجتمع هو المجاز المفيد حتى ان طرفة الصغير قد أدرك هذا ، ولذلك تنقل كتب الأدب أيضا ود المتلمس عليه بقوله (ويل لرأسك من لسانك) ، وفي ذلك ما يشعر بأن هذا الصغير الذكي الجريء ربما يجره لسانه الى حتفه ، وقد كان هذا صحيح (٤) .

---

(١) انظر الأغاني ص١٦ والقريحة هي أم حسان ، وانظر الأبيات في ديوان حسان ص١٢٢ ، ١٢٣ تحقيق د . سيد حنفي حسنين سنة ١٩٧٤ . (٢) انظر الأغاني مجلد ٢١ /ص٢٢٥ / ٢٢٦ ط . بيروت . (٣) انظر الأغاني مجلد ٢٣ /ص٩٥ ط. بيروت . وقد اعتبرنا ذلك مجازا بناء على أمرين : أولهما : أن بعض المتأخرين جعل مثل هذا الغلط المقصود من قبيل المجاز (انظر ص٣٥ كلام الخفاجي عن الغلط في حاشيته على السمرقندية وانظر أيضا جـ٣ /ص٤٣٥ تقرير الانبابي) وفي حاشية الدسوقي أن الغلط الخارج عن تعريف المجاز هو الغلط اللساني كما اذا أشار الى كتاب وأراد أن يقول خذ هذا الكتاب فسبق لسانه وقال خذ هذا الفرس جـ٤ / ٢٦ وثانيهما : ان هذا ليس غلطا مطلقا ، ولكنه غلط مراعى فيه استعمال الصفة غير مطابقة لمطلبها تماما مثل استعمال المؤمن " أنف الحمار " للانسان في قول العجاج (وقاحا ومرسنا مسرجا) / انظر حديث عبد القاهر عن بيت العجاج في الأسرار جـ١ / ٤٢ ط. خفاجي وانظر حديث السيرافي عن وضع الاسم مكان الاسم على سبيل الاستعارة في هذا المضمار جـ١ / ٢٤١ (نقلا عن كتاب نظرية اللغة في النقد العربي ص٣٠٨) ولعل تسميتهم له بالمجاز غير المفيد مشعرة بهذا الاعتبار / وانظر حلية المحاضرة جـ١ / ١٢ ، ١٣ . (٤) انظر الصناعتين ص٩٢/٩ — ذكروا أن ==

ولا يفوتنا ونحن نبحث مدى سلامة المصر الجاهلي في بحث المجاز اللغوي أن يخطر على البال خطابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة ، وقد كانوا من قريش وعادة القرشيين تغلبهم ـ أعني اجتماعهم في جلسات أدبية لتناول الشعر الذي يتحدث عن قيم الدين الجديد من أجل التعريف بها ـ خصوصا وأنه كانت هناك حرب بالشعر بين المسلمين والمشركين ـ وينبئنا في هذا الصدد كتاب فرائد القلائد في مختصر شرح الشواهد (١) عن احدى الندوات الأدبية الاسلامية التي أنشد فيها لبيد بن ربيعة العامري قصيدته في ذم الدنيا (٢) التي أولها :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... أنحب فيقضى أم ضلال وباطل؟

وقد جاء فيها قوله :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... وكل نعيم لا محالة زائل

فرد عليه عثمان بن مظعون رضي الله تعالى عنه قوله (وكل نعيم لا محالة زائل) ووصفه بالكذب ، ولعله كان يقصد من وراء ذلك الوصف اشعاره بأن كلمة (نعيم) هذه قد تطورت دلالتها وأصبح قصد نعيم الدنيا منها ضربا من المجاز ، ذلك أن الدين الجديد قد أدخل فيها نعيم الجنة الذي لم يخطر على قلب بشر ، وقد أخبر الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه أن هذا النعيم لا يزول أبدا . ومن ثم فان على الشعراء المسلمين أن يراعوا في استعمالاتهم اللغوية إشعار المعاني الاسلامية رعاية للدين الجديد ، ولعلنا في هذا المقام نشير الى أن مثل هذه التوجيهات النقدية كان لها الأثر الأكبر فيما بحثه النقاد بعد ذلك تحت عنوان (قضية الشعر والدين) .

= = المتلمس واسمه عبد المسيح قدم هو وطرفه العبدي على الملك عمرو بن المنذر فأقاما عنده فنقم عليهما أمرا فكتب الى بعض عماله يأمره بقتلهما وقال لهما : اني قد كتبت لكما بصلة وأجتازا بعامله فلما أعطى المتلمس صحيفته صبياً فقرأها فاذا فيها الأمر بقتله فألقاها وقال لطرفة افعل مثل فعلي فأبى عليه ومضى الى عامل الملك فقرأها وقتله . (١) انظر ص٣ / فرائد القلائد في مختصر شرح الشواهد ـ تأليف الشيخ أبي محمد محمود ابن المرحوم الشيخ شهاب الدين أبي العباس احمد الميهي / المطبعة الكاستلية الزاهرة سنة ١٢٩٧هـ . ولبيد بن ربيعة العامري أحد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والشاعر الفحل المخضرم المعروف قبل الجاهلية ، عاش ١٤٠ عاما ، وتوفي في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه .

(٢) يبدو أنه كان يستعيدها في هذه الجلسة فقد قيل انها كانت في مدح النعمان .

على أننا هنا يجب أن ننبه الى أن العرب لما كانوا قد انتهوا الى المجاز اللغوى كطريقة مثلى فى أداء المعانى ، والى أن طبعوا استعمال المجاز غير المفيد فى الأساليب الأدبية فانهم لا يرون اصطناع المجاز اللغوى المفيد ولا تكلفه ولا الاكثار المسرف منه فى أداء المعانى مطلقا ، بل الصحيح أنهم يرفضون ذلك التكلف رفضا باتا ولا يقصدون فى هذا الرفض الا أن يقع هذا المجاز وفق نظام القريض الذى عرف فيما بعد باسم "عمود الشعر" . ومن هنا ذكر النقاد أن العرب كانت (١) "انما تفاضل بين الشعراء فى الجودة والحسن بشرف المعانى وصحة ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب ، ومثله قارب ، ومده فأغزر ، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته ، ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ، ولا تحفل بالابداع والاستعارة اذا حصل لها عمود الشعر ، ونظام القريض ، وقد كان يجئ ذلك فى خلال قصائدها ، ويتفق لها فى البيت على غير تعمد وقصد" .

ومن هنا أيضا نختلف مع من ذكر من الباحثين المحدثين أن العرب لم يكونوا يقصدون غير المباشرة فى التعبير — كالمجاز اللغوى فى موضوعنا — لغاية جمالية واعية ، لأنهم لم يدركوا حظا من الحضارة ورقى الذوق (٢) فنقول انهم يدركون ادراكا واعيا عمود الشعر العربى وفق ما جاء فى تعريف صاحب الوساطة الذى نقلناه آنفا (٣) — أعنى شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، واصابة الوصف ، وقرب التشبيه والاستعارة — كما أنهم فى رفضهم التكلف فى تحسين العبارة بالمجاز لا ينطلقون أيضا الا من نظام القريض السالف الذكر — كما بينا فى قول طرفة (استنوق الجمل) حيث كان المجاز غير المفيد مخلا بشرف المعنى وصحته . ولقد أفاض القدماء فى الحديث عن الدوافع العلمية والعملية للشعراء ، وقد سبق لنا الاشارة الى قول الأصمعى (٤) "لا يصير الشاعر فى قرض الشعر فحلا حتى يروى أشعار العرب ويسمع الأخبار ، ويعرف المعانى ، وتدور فى صدره الالفاظ" ، كما أن صاحب العمدة فى باب آداب الشاعر يرى فى مجال تعلم الشاعر الشعر (٥) "أن يعلم العروض ليكون ميزانا له على قوله ، والنحو ليصلح به لسانه ، وليقيم به اعرابه ، والنسب وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو ذم" . وقد كان ذلك يتم فى ندوات العرب الأدبية وأسواقها ، فقد كان (٦) "الحطيئة (راوية) زهير ، وكان زهير راوية أوس بن حجر وطفيل الغنوى جميعا ، وكان امرؤ القيس راوية أبى داود الايادى" وكانت التدريبات الشفوية التطبيقية بعد ذلك على مقياس

---

(١) الوساطة ص٣٣ ، ٣٤ . (٢) انظر بحث الدكتوراة "الرمزية فى الأدب العربى" د . درويش الجندى ، ط نهضة مصر سنة ١٩٧٢ ص٥٧ (٣) وانظر فى ذلك أيضا مقدمة المرزوقى لشرح ديوان الحماسة ص١ — ١١ وانظر فى بحث د . شوقى ضيف (الفن ومذاهبه فى الشعر العربى) حديثه عن الصنعة أول مذهب يقابلنا فى الشعر العربى ، ونضج الغابيين من رقى الحضارة ص٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ص٢٢ — ٣٢ دار المعارف ١٩٨٠ وانظر حديث د . احمد عبد السيد الصاوى فى كتابه (فن الاستعارة) عن رقى الشعر العربى ونضج الغابيين من رقى الحضارة ص١٠٧ / ١٠٨ ؛ (٤ ، ٥ ، ٦) العمدة جـ١ / ١٧٢ .

نجاح الشاعرية أو اخفاقها ، وكتب القدماء تفيض لنا بالجمّ الكثير في هذا المجال (١) ، كما تنبئنا عن أخبار مدرسية عهيد الشعر الذين كانوا يدرسون القصيدة دراسة فاحصة — تصل الى سنة كاملة — قبل اخراجها للناس(٢) ، أبعد ذلك كله تقول : انهم يدرسون الأساليب الأدبية دون غاية جمالية واعية ؟! كلا ، ان الله عز وجل خاطبهم في أول العهد الاسلامي بمصطلح التعريض البلاغي الذي ما يزال مستعملا بنفس الاستعمال الذي خوطبوا به وفهموه حيث قال (٣) (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) وحسبنا هذا المصطلح البلاغي لنثبت بما لا يدع مجالا للشك أنهم الأدق أداء لكل ما يريدون من معنى ، والأرقى تذوقا في كل ما يعرض عليهم من قول . أليس كذلك ؟!

ولعلنا نختم الحديث في هذه القضية بأن نقول : ان كلا من تحدي القرآن للعرب في الاتيان الاتيان بمثله ، أو بمثل سورة منه ، ومحاولة قريش منع الاستماع اليه أو الجلوس الى الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أنزل عليه هذا القرآن وتفضيل أسلوب القتال على مواجهة التحدي القرآني ، واضاعة أن ذلك من قبيل السحر لهو كذب بلا أدنى ريب على الوعي الجمالي عند العرب .

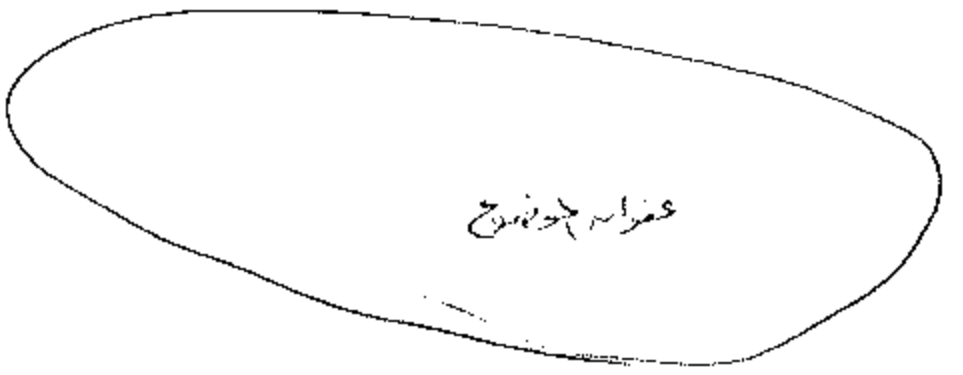
---

(١) انظر العمدة جـ١ / ١٧٦ ، ورسالة الخطابي في الاعجاز ص٥٥ ، ٦١ ، والصناعتين ١٤٩ ، وأمالي المرتضى (القسم الأول) ص٩٦ — ٩٩ ، ١١٤ — ١١٦ وغير ذلك من الكتب لتجد الكثير من هذه التدريبات .

(٢) انظر العمدة جـ١ / ١١٢ ، ١٧٥ ، الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٧٨ ، وسر الفصاحة ص ٢٣٣ .

(٣) ليس التعريض من المجاز ، ولكنه فقط لها ما يذكر في طيات الحديث المجازي .

(٤) سورة البقرة آية رقم ٢٣٥ .



محتويات الفصل الثانـــى

قضية المجاز اللغوى فى عهد الرسول وموقف الصحابة منه

يمكن تصور هذه القضية من خلال دراسة مجالات أربعة :ـ

المجال الأول : الاستعمالات المجازية للألفاظ اللغوية ويشمل ثلاثة أقسام : (الابتكارات المجازيـــة / المصطلحات الاسلامية / الاشتقاق المجازى) •

المجال الثانى : دراسة هذه الاستعمالات ، وتشمل أربعة أقسام (التلازم ـ التخصيص والتعميم ـ البيان العملى ـ الاحرف القرآنية) •

المجال الثالث: تدريب الرسول صلى الله عليه وسلم لصحابته على فهم هذه الأساليب ، ويشمل عرض بعض النماذج •

المجال الرابع : جهد الصحابة فى دفع استمرار عملية فهم المؤمنين للأساليب المجازية ويشمل ثلاثة أحياء : الأمر الصريح بدراسة اللغة وأساليبها ـ دعوة كبار الصحابة جمهور المؤمنين ليسألوهم عما يغمض عليهم من الأساليب والألفاظ ـ جدال كبار الصحابة لبعض المفتونين عن دينهم • ومن خلال هذه المجالات الأربعة تم ظهور الأسس العلمية لدراسة المجاز اللغوى كما تم ظهور المصطلحات البلاغية •

الفصل الثاني

قضية المجاز اللغوي في عهد الرسول والسلف الصالح حتى عهد التأليف العلمي

لعل من يقرأ هذا العنوان يندهش لجعلنا المجاز اللغوي في هذا العهد قضية نثيرها في هذه الدراسة ، ولكن هذه الدهشة تزول اذا ما عرفنا أن المصدر الأول لبيان الرسول للقرآن هو الذي حدد ملامح كثير من الدراسات الاسلامية واللغوية والأدبية التي نشأت فيما بعد ، بينها بحث المجاز هذا .

ونحن هنا سنحاول القاء الضوء على بحث المجاز اللغوي في عهد الرسول والسلف الصالح مبينين أن هذه الفترة كان لها الأثر الأكبر في رعاية هذا البحث الهام حتى انبثقت اصطلاحاته ومباحثه كلها انبثاقا طبيعيا مع ترقي البحث وتدرجه .

ويمكن تصور قضية المجاز اللغوي في هذا العهد من خلال استعراضنا لجهود الرسول الكريم وصحابته ثم تابعيهم في تفسير ما تعارف عليه العلماء باسم الأساليب المجازية أو الاستعمالات المجازية للألفاظ اللغوية ، سواء في ذلك ما كان منها في الكتاب الكريم أو ما كان في كلام الشريف صلى الله عليه وسلم واتخذه المسلمون بعد ذلك مجالا للبحث والدراسة .

وسنقسم ذلك الى أربعة أقسام :

القسم الأول : يتعلق بالاستعمالات المجازية للألفاظ اللغوية .

القسم الثاني : يتعلق بدراسة هذه الاستعمالات .

القسم الثالث : يتعلق بتدريب رسول الله صلى الله عليه وسلم لصحابته على فهم هذه الأساليب وأثر ذلك عليهم .

القسم الرابع : يتعلق بجهد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في دفع استمرار عملية فهم المؤمنين لهذه الأساليب .

أول ما نلاحظه في مجال القسم الأول : مجيء القرآن الكريم والرسول العظيم ببعض الألفاظ والأساليب اللغوية المجازية التي لم يعرفها العرب من قبل وهو ما يعرف عند العلماء بالأحرف القرآنية كما سيأتي ، من ذلك مثلا تعبير القرآن الكريم عن الأمم التي جاءت اليها رسلها لتدعوها الى الايمان فلم تستجب حيث قال (١) " فردوا أيديهم في أفواههم " يقول ابن قتيبة في تفسير غريب القرآن (٢) " ولا أعلم أحدا قال ردّ يده في فيه اذا أمسك عن الشيء " .

---

(١) سورة ابراهيم آية ٩ .

(٢) ص ٢٣٠ .

وهذا من الأحرف القرآنية التي نزل بها كتابنا الكريم كما يشير الى ذلك ابن قتيبة في التفسير الذي ينقله عن ابن مسعود رضي الله عنه . والأحرف القرآنية السبعة — كما ذكرها ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن — تشمل — فيما تشمل — التعبير عن المعنى بغير لفظه (١) وهذا هو المجاز ، ولئن قال قائل ان الأحرف القرآنية قد فسرها الطبري بما يفيد أنها خاصة بالمشترك اللغوي فاننا نرد عليه — مع احترامنا لرأي الطبري بوضوح مجازية مثالنا ، وعدم ورود الاشتراك فيه ، ويقول الرازي في تفسيره ان المجاز أولى من الاشتراك (٢) ، هذا لو كان اللفظ يتحمل الاشتراك ، وهذا ليس ممتنعا ، على أننا بعد ذلك كله لا نميل الى الرأي الطبري ، ونكاد نؤيد الأوجه السبعة التي ذكرها ابن قتيبة في هذا المجال .

ومن تعبيرات رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نقله الجاحظ في كتاب البغال (٣) ، ويخيل أنها قد صارت أمثالا ، قوله صلى الله عليه وسلم : "الآن حمي الوطيس" ، وقوله " مات حتف أنفه " وقوله " كل الصيد في جوف الفرا " وقوله " هدنة على دخن " وقوله " لا يلسع المؤمن من جحر مرتين " ، والمعروف أن الأمثال الأدبية تدخل في كتب البلاغة تحت باب الاستعارة التمثيلية (٤) .

---

(١) انظر الوجه الرابع من أوجه الاختلاف في القراءات التي ذكرها ابن قتيبة فيما سننقله الآن ، يقول ابن قتيبة في كتابه تأويل مشكل القرآن ص٢٨ ، ٢٩ "وقد تدبرت وجوه الخلاف في القراءات فوجدتها سبعة أوجه : أولها : الاختلاف في اعراب الكلمة أو في حركة بنائها بما لا يزيلها عن صورتها في الكتاب ولا يغير معناها نحو قوله قوله تعالى (هؤلاء بناتي هن أطهر لكم) و أطهر لكم ، (وهل نجازي الا الكفور) وهل نجازي الا الكفور ، (ويأمرون الناس بالبخل) ، (فنظرة الى ميسرة) وميسرة .

والوجه الثاني : أن يكون الاختلاف في اعراب الكلمة وحركات بنائها بما يغير معناها ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب نحو قوله تعالى (ربنا باعد بين أسفارنا) وربنا باعد بين أسفارنا و(اذ تلقونه بألسنتكم) وتلقونه (وادكر بعد أمة) بعد أمه .

والوجه الثالث : أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون اعرابها بما يغير معناها ولا يزيل صورتها نحو قوله (وانظر الى العظام كيف ننشزها) وننشرها ، ونحو قوله (حتى اذا فزع عن قلوبهم) وفرغ .

والوجه الرابع : أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتاب ولا يغير معناها نحو قوله (ان كانت الا زقية واحدة) و(صيحة) و(كالصوف المنفوش) و(كالعهن) .

والوجه الخامس : أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها نحو قوله (وطلح منضود) في موضع (وطلح منضود) .

والوجه السادس : أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير نحو قوله (وجاءت سكرة الموت بالحق) وفي موضع آخر (وجاءت سكرة الحق بالموت) .

والوجه السابع : أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان نحو قوله تعالى (وما عملت أيديهم) (وما عملته أيديهم) ونحو قوله (ان الله لهو الغني الحميد) و(ان الله الغني الحميد) . وقرأ بعض السلف : ان هذا أخي له تسع وتسعون نعجة أنثى) و (وان الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي فكيف أظهركم عليها) .

(٢) مفاتيح الغيب ج١/ص٨ . (٣) ص٢٢٢/٢٢٣ (ضمن رسائل الجاحظ / الجزء الثاني)

(٤) جاء في صحيح مسلم ج٥ ك الجهاد والسير ب في غزوة حنين ص١٦٦ من المباركفوري عبد المطلب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : هذا حين حمي الوطيس ، وانظر أيضا في هذا الحديث مسند الامام احمد ج١ /٢٠٧ ، أما الحديث (مات حتف أنفه) فقد ذكر صاحب النهاية في غريب الحديث والأثر ج١ / مادة حتف ص٢٠٠ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من مات حتف أنفه في سبيل الله فهو شهيد ، والحديث (كل الصيد في جوف الفرا) لم أعثر عليه في كتب الحديث ، أما الحديث الرابع (هدنة على دخن)

وثانى ما نلاحظه فى مجال القسم الأول أيضا : استعمال القرآن الكريم والرسول العظيم لبعض الألفاظ اللغوية بغير مدلولها العربى ، ولنشرح ذلك بالمثال فنأخذ مثلا لفظ الصلاة ، حيث نرى أن الاستعمال الجاهلى لها كان بمعنى الدعاء ، وفى ذلك يقول الأعشى فى وصف الخمر (١)

وصهباء طاف يهودىٌ بها ... وأبرزها وعليها ختم
وقابلها الريح فى دنها ... وصلى على دنها وارتسم (٢)

فقوله (صلى على دنها) أى دعا لها ألا تحمض فتفسد ، كما يقول أيضا : (٣)

تقول ابنتى وقد قربت مرتحلا ... يارب جنب أبى الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذى صليت فاغتمضى ... نوما فان لجنب المرء مضطجعا (٤)

أى وأنا أدعو لك بمثل الذى دعوت لى به ، ولما جاء الاسلام جعل الصلاة بمعنى جديد هو " الأقوال والأفعال الشرعية المعروفة التى تفتتح بالتكبير وتختتم بالتسليم " ، وهذا ما حدده الرسول صلى الله عليه وسلم بالبيان العملى الذى جاء فيه القول الشريف (٥) (صلوا كما رأيتمونى أصلى) ، ومن ثم تحول المعنى الجاهلى الى معنى مجازى لابد له من قرينة حين يكون مقصودا بالاستعمال ، أو تحول المعنى الجديد الى تسمية للشئ ببعض أجزائه — كما يقول ابن الأثير (٦) — حيث ان الصلاة دعاء له صفة الخصوصية ، وذلك أيضا من المجاز بالاعتبار .

= = فقد جاء فى سنن أبى داود جـ٤ / ك الفتن والملاحم ب ذكر الفتن ودلائلها ح ٤٢٤٦ ص١٢٦ من حديث حذيفة ... قال : قلت يارسول الله : هل بعد هذا الشر خير ؟ قال : هدنة على دخن ... قلت يارسول الله : الهدنة على الدخن ماهى ؟ قال : لاترجع قلوب أقوام على الذى كانت عليه ... ، أما الحديث الخامس (لايلسع المؤمن من جحر مرتين) فقد ذكره صاحب النهاية فى غريب الحديث والأثر بهذا النص فى مادة (لسع) جـ٤ ، وأشار أيضا الى رواية البخارى (لايلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين) / انظر صحيح البخارى جـ٤ ك الأدب ب لايلدغ المؤمن الخ ص٣٨ .

(١) الديوان ص ٣٥ .

(٢) ارتسم الرجل لله : كبر ودعا وتعوذ . (٣) الديوان ص ١٠١ .

(٤) بين البيت الأول والبيت الثانى بيتان لم نذكرهما اختصارا ، وهما هما :

واستشفصت من سراة الحىّ ذا شرف ... فقد عداها أبوها والذى عنفا
مهلا بُنَىَّ فان المرء ميتته ... همٌّ اذا خالط الحيزوم والفلعا

(٥) انظر الحديث فى صحيح البخارى جـ١ ك الأذان ب الأذان للمسافر ص١٦٢ .

(٦) انظر مقال (فى المصطلحات الاسلامية) للدكتور / محمد يوسف موسى بمجلة اللغة العربية جـ١١ سنة ١٩٥٩ ص ٢٠٩ — ٢١٨ .

كذلك أيضا نأخذ من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا المجال الذى نحن بصدده من القسم الأول الحديث الذى ذكره الزمخشرى فى كتابه (الفائق فى غريب الحديث)(١) والذى قال فيه الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه " ما تعدون الرقوب فيكم ؟ قالوا : الذى لايبقى له ولد ، فقال :بل الرقوب الذى لم يقدم من ولده شيئا " ، نجد هنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما غيّر مدلول اللفظ تد قلبه الى الضد ، وتلك علاقة مجازية معروفة عند العلماء .

وثالث ما نلاحظه فى هذا المجال أيضا نهيه صلى الله عليه وسلم عن تسمية العنب (٢) بالكرم لأن الكرم قلب المؤمن ، ففى ذلك النهى اشعار أنهم كانوا يصفون الخمر بهذا الوصف حيث يدل على كثرة الخير والمنافع فى المسمى — معتمدين اعتبار الأصل فى هذا الشراب الخبيث الذى حرمه الله ليتخذوا من ذلك ذريعة الى مدح ما حرم الله ليهيجوا النفوس اليه ، وقلب المؤمن أولى بهذا الوصف دون شجرة العنب ، ونحن نعلم أن ملحظ اعتبار الأصل هو أحد علاقات المجاز اللغوى هذا من حيث الاستعمالات المجازية للألفاظ اللغوية ، أما من حيث دراسة الأساليب المجازية القرآنية والنبوية — وهى القسم الثانى من دراستنا لبحث المجاز اللغوى فى هذا العصر فاننا نود بادئ ذى بدء أن نبين أنها تتعلق ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم لمقاصد هذه الأساليب ، وذلك فى نظرنا يشمل أمورا أربعة :—

١— تحديد المعانى المجازية عن طريق ايضاح التلازم الكائن فيها .

٢— " " " " تخصيص أو تعميم ألفاظها .

٣— " " " " البيان العملى لها .

٤— " " " " الأحرف القرآنية .

أما عن الأمر الأول : فاننا نرى أنه من الطبيعى أن يتوقف بعض المسلمين عن فهم بعض مقاصد الله ورسوله ، وذلك ما يستدعى الايضاح والبيان ، من ذلك مثلا — تول الله عز وجل (٣) (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) لما نزلت هذه الآية وشق على صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم معناها الحقيقى الذى فهموه ، وقالوا أينا لم يظلم نفسه ؟ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : "ليس بالذى تعنون ، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح (ان الشرك لظلم عظيم)انما هو الشرك .

---

(١) جـ٢/ ٧٦ .

(٢) انظر فى شرح الحديث زاد المعاد لابن القيم جـ٢ / ٩ وتفسير الطبرى (المرجع السابق) جـ٢/ ٤٦٣ ، ٤٦٤ .

(٣) سورة الانعام آية ٨٢ ، وانظر تفسير ابن كثير جـ٢/ ١٥٣ .

فنحن هنا نلمح فى قول الرسول صلى الله عليه وسلم بيانا شافيا فى أن المراد ليس المعنى الحقيقى لأنه نفاه ، كما نلمح فى الاستفهام فى هذه العبارة أيضا جذب عقولهم الى المعنى المجازى : الشرك ، الذى هو لا شك ظلم الانسان لنفسه باهدار عقله وعبادة من يضره ويجلب عليه عقاب الآخرة ، ثم نلمح أخيرا استدلاله على هذا المعنى المجازى بالآية الكريمة التى نصح فيها لقمان ابنه بعدم الشرك بالله (يابنى لاتشرك بالله ، ان الشرك لظلم عظيم) ، فكأنه صلى الله عليه وسلم بذلك يبين لهم طريقة التفكير فى الذكر الحكيم للوصول الى المعنى المراد فيه .

وأما عن الأمر الثانى فان الرسول صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة فى العموم والخصوص ، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر لما نزلت الآية الكريمة (١) (من يعمل سوءا يجز به) وظن أبو بكر رضى الله تعالى عنه أن ذلك يكون فى الآخرة خاصة وأن ذلك يستتبع تتابع الجزاء وكثرته وشدته ، فبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن بعض الأمور التى تصيب الانسان فى الدنيا تعتبر جزاء على سبيل المجاز ، حيث قال له (ألست تمرض؟ ألست تحزن ؟ ألست يصيبك الأواء ؟ فذلك مما تجزون به ؟

وأما عن الأمر الثالث فانه قد ورد أنه عندما نزلت الآية الكريمة (٢) (سيهزم الجمع) قال عمر ابن الخطاب رضى الله عنه : أى جمع يهزم ؟ أى ما المقصود بهذه الكناية ؟ ، ثم رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر يثب فى الدرع ويقول : سيهزم الجمع ، فعرف تأويل هذه الآية والمقصود من هذه الكناية .

وأما عن الأمر الرابع فانه قد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قرأ الآية الكريمة (٣) (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) فقال (وتجعلون شكركم) بدل رزقكم ، وواضح طبعا ما بين الرزق والشكر من تلازم ، فالشكر مسبب عن الرزق ، وهو فى ذات الوقت سبب لرزق آخر كما يقول عز وجل (٤) (لئن شكرتم لأزيدنكم) ، فكأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن يوبخ الكفار الذين يضعون التكذيب موضع الشكر — كما هو منطوق الآية ومفهومها — ، أو كأنه أراد من أصحابه أن يتعلقوا دائما بالله ، ويكون حالهم بين الرزق والشكر كما هو حال هذا التلازم السببى والمسببى .

أما عن تدريب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه على فهم الأساليب المجازية ، وهو القسم الثالث من دراستنا للمجاز اللغوى فى هذا العصر فانه قد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم مع صحابته شأن أى شأن فى هذا المضمار ، من ذلك مثلا قوله صلى الله عليه

---

(١) سورة النساء آية ١٢٣ ، وانظر صيد الخاطر لابن الجوزى ص٤٦ .

(٢) سورة القمر آية ٤٥ ، وانظر الكشاف جـ٤ / ٤١ .

(٣) سورة الواقعة آية ٨٢ ، وانظر الكشاف جـ٤ / ٥٦ .

(٤) سورة ابراهيم آية ٧ .

وسلم فيما يرويه موطأ مالك (١) عن عبد الله بن أبي بكر أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (قاتل الله اليهود ، نهوا عن أكل الشحم فباعوه وأكلوا ثمنه) ، فهذا الحديث ليس إلا بذرة جديدة في الاتساع الفكري يضعها صلى الله عليه وسلم أمام أصحابه ليبين لهم أن ما يؤول اليه اللفظ يدخل في عداد مفهومه ، فأكل الثمن ليس إلا أكلا للشحم ، وإذا كان أكل الشحم حراما فان بيعه أيضا حرام ، ومن ثم فان ثمنه الذي يشترى به غيره من الطعام فيؤكل حرام أيضا ، لأن الذي ينتج من الحرام حرام ، ولعلنا هنا نلحظ التباين الموجز الرائع في تجليات هذا الفكر الذي يريد أن يحطم العقل دفعة جديدة نحو الرقي في الفهم . ولعلنا ننهج هذا المثال بنظيره مما يمكن أن تكون عبارته أدق إذ قدم عدي بن حاتم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو نصراني فسمعه يقرأ قول الله عز وجل (٢) (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) ، قال : فقلت له : انا لسنا نعبدهم ، قال أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه ، ويحلون ما حرم الله فتحلونه ؟ قال : فقلت : بلى ، قال : فتلك عبادتهم .

وربما نحسب الموقف المشهود لعدي بن حاتم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الآية الكريمة (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) نموذجا واضحا في حوصه — وهو الذي كان نصرانيا — على أن يأخذ التكليف الأولي من التدريب على أساليب القرآن الكريم حتى يستطيع فهم دينه الجديد ، ولكننا لن ننسى أن نحسب هذا الموقف نفسه في الوقت نفسه نموذجا رائعا لاتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلى الأساليب التربوية في التلقين العلمي ، اذ أنه لما نزلت هذه الآية عمد عدي بن حاتم الى عقالين أحدهما أسود والآخر أبيض قال فجعلتهما تحت وسادتي ، قال : فجعلت أنظر اليهما فلما تبين لي الأبيض من الأسود أمسكت ، فلما أصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالذي صنعت فقال : ان وسادك اذا لعريض ، انما ذلك بياض النهار وسواد الليل (٣) ، فنحن نلمح في هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اتخذ موقف المزاح طريقا لتدريب عدي بن حاتم على فهم المقصود فعقد المشاكلة الطريفة السابقة بين فهم عدي وكلامه صلى الله عليه وسلم ، أي أن كنت قد وضعت الخيط الأبيض والخيط الأسود وعنيا مقصودا بهما الليل والنهار تحت وسادك ، فان وسادك ، إذاً لعريض يعرض المشرق والمغرب لأن هذا العرض هو الذي يكون فيه امتداد هذين الخطين .

---

(١) جـ٧ / ٧٩ ، ط الشعب . (٢) الايمان لابن تيمية ص ٥٨ .

(٣) انظر تفسير ابن كثير جـ١ / ٢٢١ ، والآية رقم ١٨٧ من سورة البقرة ، وجاء في بعض الروايات قوله صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم (انك لعريض القفا) وفسره بعضهم بالبلادة ، وهو ضعيف ، والأولى أن يكون كما ذكرناه ، لانه اذا كان وساده عريضا فقفاه أيضا عريض ، والله أعلم .

ولقد أثرت هذه التجارب والدراسات في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم تأثيرا قويا حتى انه روى عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال (١) : " حضرت مناهضة حصن تستر ضد اضاءة الفجر واشتد اشتمال الفتح فلم يقدروا على الصلاة فلم نصل الا بعد ارتفاع النهار فصلوناها ونحن مع أبي موسى ففتح لنا " قال أنس : وما يسرني بتلك الصلاة الدنيا وما فيها " (٢) ثم استشهد على ذلك بحديث تأخيره صلى الله عليه وسلم وصلاة العصر يوم الخندق للنذر المطرية الى غيبوبة الشمس ، وقوله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك لأصحابه لما جهزهم الى بني قريظة (لا يصلين أحد منكم العصر الا في بني قريظة) فمنهم من أدركه الصلاة في الطريق فصلوا وقالوا لم يرد منا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تعجيل السير ومنهم من أدركه فلم يصل الى أن غيبت الشمس في بني قريظة فلم يعنف واحدا من الفريقين " . ونحن هنا نلمح أن أنس بن مالك رضي الله عنه وهو صحابي جليل يحكي تجربة مرت عليه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت المثال العملي أمامه ، كما يحكي فيها مجازيا لبعض صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم رآه حسنا ورأى الرسول وافق عليه ، لأنه أصاب المحز الذي يريد من تدريبهم ، ذلك الفهم هو ما جاء على لسانهم في العبارة السالفة الذكر ، (قالوا لم يرد منا رسول الله صلى الله عليه وسلم بحديثه (لا يصلين أحد منكم العصر الا في بني قريظة) الا تعجيل السير) ، أي أنهم فهموا الكناية عن الصفة فهما واضحا (٣) .

وهذا أيضا عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه — وقد كان كاتبا للوحي — يفهم مقصود الكناية القرآنية عن الموصوف في قول الله سبحانه (٤) (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا) فيكتب رسالة يفهمه الى من نزلت فيهم هذه الآية ، حيث يروي ابنه عبد الله رضي الله عنهما أنه كان سبب نزول هذه الآية أنه أسلم عياش بن أبي ربيعة ، والوليد بن الوليد ، ونفر معهما ، ثم فتنوا وعذبوا فافتتنوا ، وكنا نقول : قوم لا يقبل الله منهم صرفا ولا عدلا أبدا ، قوم أسلموا ثم تركوا دينهم بعذاب عذبوا به فنزلت فكتب بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه اليهم فآمنوا وأسلموا وهاجروا (٥) .

ويروى أيضا سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في قول الله عز وجل حكاية عن موسى عليه السلام (لا تؤاخذني بما نسيت) أنه قال : لم ينس ولكنها من معاريض الكلام (٦)

---

(١) تفسير ابن كثير جـ١ / ٢٩٥ . (٢) المرجع السابق جـ١ / ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٣) قولنا : (عن الصفة) و (عن الموصوف) لتحديد نوعية الكناية لا لبيان أنهم يعرفون هذه التقسيمات . (٤) سورة الزمر آية ٥٣ .

(٥) انظر البرهان للزركشي جـ٢ / ١١٦ .

(٦) الكناية والتعريض للثعالبي ص٥٧ . / يعرض عن حسابه من الذكر

ونحن لن نعلق على هذا التعريف خير ما علق الثعالبي حيث قال : أراد ابن عباس أنه لم يقل : انى نسيت فيكون كاذبا ، ولكنه قال (لا تؤاخذنى بما نسيت) فأوهم النسيان ، تعريضا (١) .

أما عن جهد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دفع استمرار عملية فهم المؤمنين للأساليب المجازية — وهو القسم الرابع من دراستنا للمجاز اللغوى فى هذا العصر — فانه يمكن الحديث عنه من خلال ثلاثة أشياء :—

١— توجيه عمر بن الخطاب رضى الله عنه الأمر الى الناس بدراسة الشعر .

٢— دعوة كبار الصحابة جمهور المؤمنين أن يسألوهم عن آيات الكتاب العزيز لايضاحها لهم أو تفهيم فهمهم لها .

٣— جدال كبار الصحابة لبعض المفتونين عن دينهم الذين يتعرضون لفهم القرآن دون أن يكونوا أهلا لذلك .

وبالنسبة الى الشئ الأول فانه قد ورد أن الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد وجه أمرا الى كبار العلماء فى دولته — ويحكيه ابن رشيق متمثلا فى شخصية أبى موسى الأشعرى أحد ولاة الدولة العمرية وعلمائها — حيث يقول ابن الخطاب لأبى موسى (٢) : —

"مر من قبلك بتعلم الشعر فانه يدل على معالى الأخلاق ، وصواب الرأى ، ومعرفة الأنساب".

فهذا الأمر العمرى — فى نظرنا — ليس دعوة للناس أن يتعلموا الشعر من أجل الشعر ، ولكنه دعوة الفهم أن يتعلموا الشعر من أجل فهم القرآن . ذلك أنه قد اشتهر فى التفسير أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد خفى عليه معنى (الأب) فى قوله الله عزوجل (٣) (وفاكهة وأبا) وقد بحث عن أول من فسّر هذه الكلمة فلم أجد أقدم من ابن عباس رضى الله عنه ، ولعل عمر بن الخطاب قد سأله عنها ، ولعله أيضا قد أصدر هذا الأمر لذلك السبب ، مضافا اليه سببان آخران (٤) : أحدهما : استجابته للأمر الشريف من الرسول صلى الله عليه وسلم (أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه) ، والثانى : اقتداؤه بأبى بكر الصديق رضى الله عنه الذى كان يحبب اعراب القرآن ويدعو اليه المسلمين مرغبا حيث يقول : " لأن أعرب آية من القرآن أحب الىّ من أن أحفظ آية " (٥) .

ونحن هنا لا نعنى بالغريب الكلمة التى تحتاج الى تفسير فحسب ، ولكننا نعنى بالاضافة

---

(١) المرجع السابق (نفس الموضع) . (٢) العمدة جـ١ / ١٥ .

(٣) رسالة اعجاز القرآن الكريم للخطاب ص٥٣٦ والآية رقم ٣١ من سورة عبس .

(٤) ..... من ٣٤ وانظر الحديث فى فيض القدير جـ٣ ح ١١٤٩ ص٥٥٨ .

(٥) معترك الأقران جـ١ / ١٣٣ .

الى ذلك كل لفظ أو أسلوب مجازى أيضا ينبغى ايضاح معناه والمقصود به ، ولعلنا فى هذا المقام نستشهد بالكثير من تلك الكتب التى تتحدث عن المجاز تأصيلا وتفسيرا ، وهذه منها تتراوح بين : معانى القرآن و غريب القرآن ، نظم القرآن ، مشكل القرآن .

واذا كان لنا الآن أن نتحدث عن الأمر العمرى وكيفية الاستفادة به فى دفع استمرار علمية فهم المؤمنين للأساليب المجازية — فان أول ما ينبغى أن نشير اليه فى هذا الصدد هو ما كان يعقده عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه من الجلسات التعليمية (١) فى فهم هذا الأسلوب والتى كان لها الأثر الأكبر فى ظهور بعض المصطلحات البلاغية التى يتناقلها الدارسون حتى هذه الأيام ، ومن ذلك جلسته التى ورد فيها مصطلح المثل والتى نقلها ابن كثير — كما نقلها غيره من المفسرين — فقال (٢) (قال عمر بن الخطاب يوما لأصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فيمن ترون هذه الآية نزلت ؟ (أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب) قالوا : الله أعلم فغضب عمر فقال : قولوا نعلم أو لا نعلم ، فقال ابن عباس : فى نفسى منها شئ ياأمير المؤمنين ، فقال عمر : ياابن أخى قل ولا تحقر نفسك ، فقال ابن عباس رضى الله عنهما ضربت مثلا بعمل ، قال عمر : أى عمل ؟ قال ابن عباس لرجل غنى يعمل بطاعة الله ثم بعث الله له الشيطان فعمل بالمعاصى حتى أغرق أعماله) .

وثانى ما ينبغى أن نشير اليه فى هذا الصدد هو استجابة الامام ابن عباس رضى الله عنه لهذا الأمر العمرى قولا وعملا ، أما قولا فهو ما يرويه ابن رشيق عنه أيضا من الدعوة الى مدارسة الشعر من أجل فهم القرآن ، حيث كان يقول رضى الله عنه (٣) (اذا قرأتم شيئا من كتاب الله فلم تعرفوه ، فاطلبوه فى أشعار العرب ، فان الشعر ديوان العرب) ، وأما عملا ، فكما يقول (٤) ابن رشيق عنه أيضا أنه كان اذا سئل عن شئ من القرآن أنشد فيه شعرا ، وهو فى هذا المقام يقتدى بعمر بن الخطاب نفسه حيث ينقل صاحب البيان والتبيين (٥) مثل ذلك عن عمر مرويا من محمد بن سلام ، ولعلنا فى هذا المقام نتذكر الصحيفة الغراء التى تعتبر أساس التفسير القرآنى ، والتى سجلها تلميذ العلماء عن ابن عباس وجاء فيها بعض التفسير بالمجاز مثل تفسيره لقول الله عز وجل (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) حيث قال (٦) : ان معنى بلوغ الكتاب أجله هو انقضاء المدة ، كما جاء فيها أيضا بعض التفسير بالمجاز مثل تفسيره لقول الله عز وجل (قل كل يعمل على شاكلته) حيث ذكر (٧) أن الشاكلة هنا ...

---

(١) لعل أبا بكر الصديق كان كذلك أيضا فقد ذكر الجاحظ أن منزله كان فى الجاهلية يغشاه القرشيون لسببين : العلم والطعام فلما أسلم أسلم كل من كان يجالسه البيان والتبيين جـ٤ / ٧٦ ط٤ / سنة ٧٥ . (٢) تفسير ابن كثير جـ١ / ٣١٩ ، والآية رقم ٢٦٦ من سورة البقرة .

(٣) ، (٤) العمدة جـ١ / ١٧ . (٥) مجاز غريب القرآن ص ٤٣ ، والآية ٢٣٥ من سورة البقرة .

(٥) جـ١ / ٢٤١ — ط ٤ . (٧) مجاز غريب القرآن ص ١٠٦ ، والآية رقم ٨٤ من سورة الاسراء .

النية ، وهى فى الأصل الناحية • وكلا التفسيرين ـ كما نعلم ـ تفسير بالمجاز ، فالأول من قبيل الكناية ، والثانى من قبيل المجاز المرسل • وما بالنا نبتعد كثيرا وقد ورد مصطلح الكناية على لسان ابن عباس نفسه حيث نقل الطبرى قوله رضى الله عنه فى تفسيره لقول الله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) ، الرفث : الجماع ولكن الله كريم يكنى (١) كما ورد هذا الاصطلاح أيضا على لسان معاصريه حيث نقل صاحب البيان والتبيين قول القاضى شريح : الحدة كناية عن الجهد والمشقة (٢) •

أما مصطلح المجاز فهو مذهب تلميذه مجاهد كما صرح بذلك ابن الأنبارى شارح القصائد السبع الطوال الجاهليات حيث كان يشرح الأقوال التفسيرية فى بيت عمرو بن كلثوم :ـ

وأيام لنا غر طـــــــوال عصينا الملك فيها أن ندينـــــا

وما قال فى هذا المقام (٣) (قال أبو بكر : ربما جعلت العرب الأيام نعما ، قال اللـــه تبارك وتعالى (وذكرهم بأيام الله) قال مجاهد : معناه بنعم الله عز وجل • قال أبو عبيدة : هذه كلمة قلما وجدنا لها شاهدا فى كلامهم : أن يقال للنعم أيام ، الا أن عمرو بن كلثوم قد قال : (وأيام لنا غر طوال) فقد يكون جعلها غراً طوالا لانعامهم على الناس فيها ، فهذا شاهد لمذهب مجاهد) •

ونحن هنا وبعد أن عرضنا تفسير ابن عباس للصور الكناية والمجاز ، رأينا أن ابـــن الانبارى يقول أن المجاز مذهب مجاهد لانستبعد أن يكون مصطلح المجاز قد ورد علـــى لسان ابن عباس (٤) •

على أنه لايفوتنا فى هذا المقام أن نشير الى أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنـــه كان يطبق المبدأ الأسلامى الرائع الذى لم يتنبه الى مغزاه كثير من النقاد ، وهو أن الأدب الجيد هو الأدب الذى يلتزم بالأخلاق أو بعبارة أدق هو الأدب الذى يعمل على تزكية حياة الانسان وشاعره بإشاعة الفضيلة وابراز حسنها ، وابادة الرذيلة أو تهوين شأنها ، وذلـــك هدف انسانى ناضج يتسق مع الفكر القرآنى الذى يتحدث عن خلافة الانسان فى الأرض للـــه عز وجل ، وعن ابعاد الفاحشة عن المجتمع الاسلامى ، ومن هنا فاننا نراه يتجاهل المجاز فى

---

(١) تفسير الطبرى جـ٣ / ٤٨٨ ط٢ / دار المعارف تحقيق محمود محمد شاكر ، والآية رقم ١٨٧ من سورة البقرة • (٢) البيان والتبيين جـ١ / ٢٦٣ ، والقاضى شريح هو أبو أمية شريح بـــن الحارث بن قيس الكندى الكوفى القاضى على الكوفة فى عهد عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهـــم ، والذى كان يقال له أنت أقضى العرب ، توفى سنة ٧٢ هـ هذا ، وقد نقل الجاحظ قول شريـــح بلفظ (الجهل) بدل الجهد ولم يذكر المشقة والتصحيح من كتاب الثعالبى (ت٤٢٩) : الكناية والتعريض • (٣) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لابن الانبارى ص ٣٨٩ •
(٤) ذكرنا فى الفصل السابق أن مصطلح التعريض وجد أيضا فى هذا العصر •

قول الحطيئة يهجو الزبرقان بن بدر

دع المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد ، فانك أنت الطاعم الكاسى

ويقول للزبرقان[1] : " ما أظنه هجاك ـ أى فى البيت ـ ، أما ترضى أن تكون طاعما كاسيا ؟ " (٢)

ثم يستشير (٣) حسان بن ثابت فى هجاء الحطيئة فيوافقه على رأيه الذى أضمره عن الزبرقان فيحبس الحطيئة (٤) ، ويعلق النقاد على أحكام واستشارات عمر رضى الله عنه فيقولون (٥) :

"ولم يكن حسان على علمه بالشعر بأبصر من عمر رضى الله عنه بوجه الحكم وان اعتل فيه بما اعتل "

وفى هذا التعليق تأكيد على ما ذهبنا اليه (٦) .

أما عن الأمر الثانى فى حديثنا عن جهد الصحابة فى دفع استمرار عملية فهم المؤمنين للأسلوب الذى أطلق عليه فيما بعد اسم المجاز لأنه يتمثل وفق ما قدمنا فى دعوة كبار الصحابة جمهور المؤمنين أن يسألوهم عن آيات الكتاب العزيز لايضاحها لهم أو تقويم فهمهم لها ، وذلك ما تناقلته الكتب عنهم حيث يذكر صاحب الاتقان (٧) أن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال للمؤمنين فى عصره (سلونى فوالله لا تسألونى عن شئ الا أخبرتكم ، وسلونى عن كتاب الله فوالله ما من آية الا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار ؟ أم فى سهل أم فى جبل ؟) كما يروى أيضا (٨) اعلان عبد الله بن مسعود رضى الله عنه (والذى لا اله غيره ما نزلت آية من

---

(١) انظر الشعر والشعراء جـ١ / ٢٢٨ . (٢) كأنه كان يريد أن يجعل الوصفين (طاعما ، كاسيا) للمدح بحملهما على الحقيقة مع أنه موضع الهجاء هو تأويلهما الى معنى الشئون (المطعوم المكسو) بدليل فصل الأمر فى أول البيت الذى يريد فيه الشاعر المخاطب أن يدع المكارم ويقصد من قوله سخرية واستهزاء به . (٣) فى الشعر والشعراء أنه قال له انظر ان كان هجاه فقال حسان : لم يهجه ولكن سلح عليه . (٤) العمدة جـ١ / ٦٠ .
(٥) العمدة جـ١ / ٦٠ . (٦) فى البيان والتبيين (جـ١ / ٢٣٩ ، ٢٤٠ ط٤ سنة ١٩٧٥ عبد السلام هارون) عد " كان عمر بن الخطاب ـ رحمه الله ـ أعلم الناس بالشعر ولكنه كان اذا ابتلى بالحكم بين النباشى والصيلانى ، وبين الحطيئة والزبرقان ـ كره أن يتعرض للشعراء واستشهد للفريقين رجالا مثل حسان بن ثابت وغيره ممن تهون عليه سبالهم ، فاذا سمع كلامهم حكم بما يعلم وكان الذى ظهر من حكم ذلك الشاعر مقنعا للفريقين ويكون هو قد تظلم ومرئه سليما ، فلما رآه من لا علم له يسأل هذا وهذا ، ظن أن ذلك لجهله بما يعرف غيره " .
(٧) ، (٨) الاتقان جـ٢ / ٢٣٩ .

كتاب الله الا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت ؟ ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته) • ونحن نرى في قول علي بن أبي طالب دعوة لايضاح كل غامض أمام المؤمنين • وكشف كل مشتبه عليهم • ولذلك يقول الزمخشري الذي حكى أيضا هذا القول عقب هذه الحكاية (١) • (فقام ابن الكواء فقال : ما الذاريات ذروا ؟ قال : الرياح • قال : فالحاملات وقرا ؟ قال : السحاب • قال : فالجاريات يسرا ؟ قال : الفلك • قال : فالمقسمات أمرا ؟ قال : الملائكة) • كما نرى في اعلان عبد الله بن مسعود دعوة تطبيقية للأمر المعنوي السابق •

واذا كان لنا أن نتحدث عن كيفية الاستفادة بذلك في مجال بحثنا فان أول ما نشير اليه في هذا الصدد هو ما ذكره صاحب الكشاف (٢) رضي الله عنه عن السيدة عائشة رضي الله عنها من أن سعيد بن هشام سألها عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : كان خلقه القرآن • ألست تقرأ القرآن ؟ قد أفلح المؤمنون • فهي رضي الله عنها لم تحط السائل الاجابة مباشرة • وانما أرادت منه أن يستعمل عقله في فهم هذا الأسلوب الكنائي (٣) •

وثاني ما نشير اليه في هذا الصدد ما ذكر (٤) من أن السيدة عائشة رضي الله عنها أيضا تؤيد فهم عبد الله بن عمر المجازي للحديث الشريف (ان الميت ليعذب ببكاء أهله) محتجة بقول الله عز وجل (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ذاكرة أن هذا الحديث روى مسوقا بكلام آخر • ونحن نرى أنها رضي الله عنها قد تنبهت الى أن ابن عمر قد عقل من القرينة التي في ضوئها يمكن فهم هذا الحديث أنه كان من عادة الرجل في الجاهلية أن يوصي أهله بالبكاء عليه • يقول طرفة بن العبد •

فان متّ فانعيني بما أنا أهلـــه ... وشقّي عليّ الجيب يا أم معبـــد

ومن هنا فان الميت لايعذب الا بذنب قد ارتكبه هو حيث انه الآمر بالبكاء • لا بذنب قد ارتكبه أهله كما هو ظاهر الحديث •

وثالث ما نشير اليه في هذا الصدد ما ذكر (٥) من أن السيدة فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم طلبت ميراثها الذي تستحقه من والدها من

---

(١) الكشاف جـ٤ / ٥١٣ • والآيات الأربع هي مطلع سورة الذاريات • (٢) جـ ٤ / ١٤١ •
(٣) ونظير هذا المثال تماما ماذكره الشريف المرتضى في أماليه جـ١ / ٨٧ من أن رجلا سأل ابن عباس رضي الله عنه عن كناية الاشارة في الآية الكريمة (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى) فقال له : اتل ما قبلها — وهو حديث الله عن النعم من قوله (ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله) الى قوله (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر — الآية) • انظر سورة الاسراء الآيات ٦٦ — ٧٢ • (٤) انظر أساس التقديس ص١٤٩ • تأويل مختلف الحديث ص٢١٦ — ٢٢٢ • أمالي المرتضى جـ١ / ٣٤٠ — ٣٤٣ •
(٥) انظر زاد المعاد جـ٣ / ٢٢١ • المستصفى جـ٢ / ٥١٥ • ١٦ • والآية من سورة النساء رقم ١١ •

خليفته الأول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه مستدلّة بالآية الكريمة (يوصيكم الله في أولادكم) فقدّم الصدّيق هذا الفهم بالحديث الشريف (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة) . ونحن هنا نلمح ـ كما ذكر الغزالي ـ أن السيدة فاطمة الزهراء رضي الله عنها قد فهمت من النص القرآني عمومه في ارث الأبناء للآباء ، بينما أفهمها أبو بكر أن ذلك العموم مخصص بأنه في غير مجالها النبوي ، ومن هنا يذكر الأصوليون (١) قاعدتهم الشهيرة (جميع عمومات الشرع مخصصة بشروط في الأصل والمحل والسبب)ونحن نرى أن هذه القاعدة قد اتخذها ابن تيمية ذريعة لافقار المجاز ـ كما سيأتي ـ كما اتخذها ابن حزم قاعدة تجعل التخصيص المجازي لابدّ له من نص عن الله أو رسوله ـ كما سيأتي أيضا (٢) ـ كما جعلها البلاغيون وبعض الأصوليين قاعدة انطلقوا منها نحو علاقات المجاز اللغوي (٣) .

أما عن الأمر الثالث في حديثنا عن جهد الصحابة رضوان الله عليهم في دفع استمرار عملية فهم المؤمنين للأسلوب المجازي فانه كما ذكرنا من قبل يتمثل في جدال كبار الصحابة لبعض المفتونين عن دينهم الذين يتعرضون لفهم القرآن دون أن يكونوا أهلا لذلك . ونحن قبل أن نتعرض لجهد الصحابة في هذا المجال نود أن نذكر أن السيوطي قد ذكر (٤) حديثا لرسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فيه (القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه) ، ثم قال (وقوله ذو وجوه يحتمل معنيين : أحدهما : أن من ألفاظه ما يحتمل وجوها من التأويل . والثاني : قد جمع وجوها من الأوامر والنواهي والترغيب والترهيب والتحريم) . ومن هنا فاننا ندرك أن الصحابة رضوان الله عليهم يعرفون أن للقرآن وجوها في استعمالاته للكلمات العربية ، وذلك ما دفع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب حين أرسل عبد الله بن عباس لجدال الخوارج أن يقول له (لا تخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فانه ذو وجوه) . ولعلنا لا نبعد في القول اذا قلنا ان هذه الكلمة ربما كانت الاشارة المباشرة لمقاتل بن سليمان (٥) لكي ينطلق منها

---

(١) انظر المستصفى جـ٢/ ٢٧ . (٢) وفضلا عن ذلك فقد بدأ الأصوليون جميعا عن طريق هذه القاعدة مبحث المجاز اللغوي بمبحث النسخ وقد أثر ذلك كثيرا على دراسة المجاز اللغوي عندهم ، وسنشير الى ذلك فيما بعد . (٣) ولعلها أيضا كانت السبب في توجيه أنظارهم نحو حصر علاقات هذا المجاز . (٤) الاتقان جـ٢/ ٢٢٠ . (٥) أشار الدكتور عبد الله محمود شحاته ـ الذي حقق كتاب الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ، وحقق تفسير مقاتل الى أن مقاتل ولد ما بين سنة ٦٠ ـ ٧٠هـ وأنه من الشيعة الزيدية ـ ص٣٥ الاشباه والنظائر ـ ، وجادل جهم بن صفوان المتوفى سنة ١٢٨هـ ونحن نربط ما بين هذا وبين جدال ابن عباس للخوارج وبين مجاهد تلميذ آخر ابن عباس المتوفى سنة ١٠١ وقيل سنة ١٠٣ ، فنقول ان مقاتل نزل البصرة وهي كانت تعنى بالجدل والمناظرة ومن ثم مارس وجوه الكلام ممارسة عملية .

فيؤلف أول تأليف في وجوه القرآن ونظائره ، ومن ثم بدأ التأليف العلمي الذي يدرس المجاز اللغوي — كما سيأتي ، كما أنه في اعتقادنا أيضا أن هذه الكلمة لم تنبع في أغلب الامام علي من فراغ ، ذلك أنه كما يحكي المرتضى — صاحب الأمالي (١) — قد أجاب على كثرة كثيرة من الأسئلة حول القضاء والقدر ، والوعد والوعيد ، وآيات الصفات في القرآن ، وغير ذلك مما أثاره الشاكون والطاعنون في كتاب الله ، وتناقلته الكتب فيما بعد ، كل يضيف شيئا في مجال الدفاع عن القرآن الكريم ، ولعل هذا الطريق — في نظرنا — كان أكثر الطرق حديثا عن المجاز ، بل ان بعض الباحثين المحدثين (٢) قد عثر على لفظ المجاز بمعناه البياني الذي يقابل الحقيقة على لسان أحد المجادلين في ساحة الجدال الديني الذي كان يسير على قدم وساق منذ عصر الامام علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، حيث كان الجعد بن درهم (ت ١١٨ هـ) — صاحب أول مقالة بخلق القرآن وذبح خالد القسري وأضحيته في عيد الأضحى (٣) يقول (٤) : "اذا كان الجماع يتولد منه الولد فأنا صانع ولدي ومدبره وفاعله لا فاعل له غيري" وانما يقال : ان الله خلقه مجازا لا حقيقة " .

وبعد ، فان يكن هذا الحديث الذي تحدثنا به عن جهد رسول الله صلى الله عليه

---

(١) انظر القسم الأول ص/٤ ، ١٤٩ . (٢) الدكتور عبد الحكيم راضي في كتابه نظرية اللغة في النقد العربي ص٢٣٢ . (٣) ذكر ابن الأثير الجزري — صاحب كتاب الكامل في التاريخ — المجلد الرابع ص٢٥ — أن الجعد بن درهم أظهر مقالته بخلق القرآن أيام هشام بن عبد الملك فأخذه هشام وأرسله الى خالد القسري — أمير العراق — وأمره بقتله ، ولكن خالد حبسه ولم يقتله فبعث اليه هشام مرة أخرى يطلب منه قتله فلما صلى خالد القسري صلاة العيد يوم الأضحى قال في آخر خطبته : انصرفوا وضحوا يقبل الله منكم فاني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بن درهم فانه يقول : ما كلم الله موسى ولا اتخذ ابراهيم خليلا ، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا ، ثم نزل وذبحه . وذكر ابن الأثير أيضا في موضع آخر من هذا الكتاب — المجلد الخامس ص٢٩ — أن مقالة خلق القرآن هذه ترجع الى لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم وكان يقول بخلق التوراة ، وقد أخذ هذه المقالة عنه ابن أخته وختنه طالوت الذي أخذها عنه أبان بن سمعان ونقلها عنه الجعد بن درهم الى الجهم بن صفوان ثم منه الى بشر المريسي ثم منه الى احمد بن دؤاد القاضي المشهور في الدولة العباسية والذي روّج لها كما روّج لمذهب المعتزلة — هذا ، وقد أنهى الخليفة المتوكل الجدال حول هذه المقالة عقب توليته الخلافة سنة ٢٣٧ هـ . (انظر المرجع نفسه — المجلد الخامس ص٢٩) .

(٤) انظر الفصل في الملل والنحل لابن حزم الظاهري جـ٤ / ٢٠٢ .

وسلم ثم صحابته ثم تابعيهم فى عملية تعليم المسلمين كيفية فهم الأساليب المجازية يمكن أن تسمى دراسة المجاز اللغوى فى هذا العصر فاننا بذلك نكون قد أضفنا اضافة جديدة للبحث الهلا فى كله ، وان يكن ذلك قد أصابه بعض الخلل أو الزلل ، فليغفر الله لنا وليسامحنا أن قصدنا العلم فأخطأنا طريقه ، فانه أهل المغفرة والعفو .

وها الآن بعد أن ذكرنا حديث الأسس العلمية لدراسة المجاز اللغوى دراسة تحليلية أن نناقش ما رآه العلماء من وجهة نظر حول القول به أو انكاره آملين توفيق الله عز وجل وفضله .

محتويات الفصل الثالث

قضية المجاز بين الإنكار وامتداد الحوار والتوسط والتوقف

أسباب انكار المجاز وهي نفسها أسباب ازدهار دراسته ـ مرجع هذه الأسباب الى اتساع مجال الدلالة اللغوية ـ موقف الأصوليين من هذه الدلالة وأثرهم على البلاغيين في هذا المجال ـ بعض علماء الأصول أنكر المجاز لضعفه في المجال اللغوي والتمثيل لذلك ـ مقارنة بين دراسة الأصوليين المثبتين للمجاز والبلاغيين ـ مناقشة الأصوليين النافين للمجاز : داود بن علي الظاهري وأتباعه الظاهريين ـ ابن خويزمنداد ـ ابن حزم الظاهري ـ أبو إسحاق الاسفرائيني ـ ابن تيمية ـ ابن قيم الجوزية ـ أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني ـ مناقشة حكاية مذهبي السلف حول التوسط والتوقف في المجاز •

الفصل الثالث

قضية المجاز بين الانكار والازدهار والتوقف

يمكن أن نحصر أسباب انكار المجاز ـ أو أسباب الاحجام عن الحديث فيه الا بحذر ـ لدى المعهد الأول للدراسات الاسلامية فى خمسة أمور هى :

(١) الخوف من الحديث عن متشابه القرآن الكريم الذى ورد النص الكريم بعدم تتبعه (١) .

(٢) الخوف من التعرض لمبحث اشتقاق أسماء الله الحسنى أو صفات الله المقدسة .

(٣) الخوف من التعرض لتفسير القرآن والحديث بالرأى .

(٤) الخوف من فتح باب الطعن على القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة .

(٥) الخوف من التسوية بين النص الدينى الالهى والنص البشرى فى هذا المجال .

ويمكن ـ فى اعتقادنا أيضا ـ أن تكون هذه الأسباب هى التى علت على ازدهار الدراسات المجازية لدى هذا المعهد الاسلامى المبكر ، وقد بينا الرازى فى كتابه أساس التقديس (٢) أنه فيما يتعلق بالسبب الأول فان القرآن فيه من الدلائل ما يجعله كله محكما (٣) ، وما يجعله كله متشابها (٤) ، وما يجعل بعضه محكما وبعضه متشابها (٥) ، وذلك ما حفز العلماء على الاكثار من تفسير المحكم والمتشابه ، وذلك أساس قضية التأويل والمجاز ، كما بينا فى تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) (٦) ـ فيما يتعلق بالسبب الثانى ـ أن الاشتقاق أكمل الطرق فى تعريف مدلولات الألفاظ ، وأن الآية الكريمة (وعلم آدم الأسماء كلها) يمكن أن تشمل حديث الصفات والأسماء (٧) معا ، على اعتبار أن الاسم من السمة أو من السمو ـ اذ لاحظنا فيه الصفة ـ ، أو على اعتبار أن الاسم هو المسمى أو غيره اذا لاحظنا العلاقة الدلالية بينهما ـ وذلك أيضا هو ما جعل كتب جل العلماء هذه الفترة تتحدث عن اللفظ ـ اسما أو صفة ـ ومدلوله الحقيقى أو التأويلى ، وذلك هو لب حديث المجاز ، كما أن التعرض لتفسير القرآن والحديث بالرأى ، والتعرض للطاعنين عليهما شغل بال الكثير من علماء هذه الفترة ـ كما أسلفنا ، أما السبب الأخير ، وهو التسوية بين النص الدينى الالهى ـ قرآنا أو حديثا (٨) ـ والنص البشرى الشعرى فى مجال اعتبار وجود المجاز فى كليهما فانه قد ظل حديثا مزدهرا

---

(١) انظر الآية رقم ٧ من سورة آل عمران . (٢) ص ٢١٧ ـ ٢٢٠ .

(٣) انظر الآيات الأولى من السور / يونس ، هود ، لقمان . (٤) انظر الآية رقم ٢٣ من سورة الزمر . (٥) انظر الآية رقم ٧ من سورة آل عمران . (٦) جـ ١/ ٧ .

(٧) جـ ١/ ٢٥٧ ، ٢٥٨ . (٨) اقرأ مطلع سورة النجم فى اعتبار حديث الرسول وحيا ، واقرأ أيضا ـ فى هذا الصدد ـ قول الرسول صلى الله عليه وسلم (أوتيت القرآن ومثله معه) .

لفترة طويلة ، سواء في ذلك كتب الأدب التي تحدثت عن بديع مسلم بن الوليد وأبي تمام وغيرهما ، أو كتب العلم التي نأت بهذه النصوص الإلهية عن حديث الكذب الذي أشاعوه صفة لهذا المجاز .

ومجموع هذه الأمور الخمسة — في اعتقادي — يرجع إلى علة رئيسية هي اتساع المدلول اللغوي للألفاظ ، وذلك بسبب عدم القطع بدلالتها . ولعل الغزالي قد أشار إلى شيء من ذلك عندما ذكر (١) أن بعض العلماء يرى أن لفظ التحريم في الآيتين الكريمتين (حرمت عليكم الميتة) و (حرمت عليكم أمهاتكم) عام متسع ، لأن الأعيان الواقع عليها التحريم لا تتصف به ، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين (٢) ، وليس يدري ما ذلك الفعل فيحرم من الميتة لمسها ، أو أكلها ، أو النظر إليها ، أو بيعها ، أو الانتفاع بها ، والأم يحرم منها النظر ، أو الوطء ، فلا يدري أيه ، ومن ثم فقد رأت هذه الطائفة أن تقيد هذه السمة بالقول بالدلالات التوقيفية لها ، ثم فرعت على ذلك عدم قياسة الألفاظ (٣) حتى لا يدخل إليها الكذب — كما يقولون — ولا يجنح إليها الخيال ، على حين رأت طائفة أخرى من العلماء الالتزام بالعرف اللغوي ، وقالوا إن (٤) "من أتمر بتعارف أهل اللغة ، واطلع على فهمهم : علم أنهم لا يستريبون في أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب : ، أنه يريد الأكل دون النظر واللمس ، وإذا قال : حرمت عليك هذا الثوب أنه يريد اللمس ، وإذا قال حرمت عليك النساء : أنه يريد الوقاع ، وهذا صريح عندهم مقطوع به" ، لكننا مع ذلك قد رأينا شيوع مصطلحي الطائفة الأولى يتسرب حتى إلى كتب الطائفة الثانية حتى ألجأها إلى التكلف حينا وإلى القول بالاصطلاح اللغوي حينا آخر ، وذلك قد جعل بحث المجاز يتردد فترة بين التقدم والتأخر (٥) .

وينبغي أن ننبه بادئ ذي بدء إلى أن أكثر رجال الطائفة الأولى من علماء الأصول ، كما أن أكثر رجال الطائفة الثانية من علماء اللغة ونقد الشعر ، كما أن علينا أيضا أن ننبه إلى أن رجال الطائفة الأولى قد تخصصوا في ميدانهم الذي لا يباريهم فيه رجال الطائفة الثانية — وذلك ما جعلهم في ميداننا الذي نحن بصدده الآن — أعني ميدان البحث البلاغي أقل علما وأضحل رأيا . ولنا أن نؤيد ما نقول بحديث ابن حزم عن إبطال الاشتقاق — ذلك الذي قال عنه الرازي — كما ذكرت من قبل — إنه أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ ، حيث يقول عنه (٦) : "وهذا هذيان لبعض أهل اللغة ، وفي كل قوم مجنون ..... وهذا يلزمهم

---

(١) المستصفى جـ١/ ١٥٠ ، والآية الأولى هي الآية رقم ٣ من سورة المائدة ، والآية الثانية هي الآية رقم ٢٣ من سورة النساء . (٢) المقصود هنا لفظي (الميتة ، والأم) .
(٣) المستصفى جـ٢/ ١٤ . (٤) المستصفى جـ١/ ١٥٠ .
(٥) انظر المدخل إلى دراسة البلاغة العربية ص٢٦ ، ٢٧ د . السيد أحمد خليل .
(٦) الإحكام في أصول الأحكام جـ٤/ ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

القول بحدوث أسماء الله عز وجل لأن كل شئ مشتق فهو ماخوذ مما اشتق منه ، وكل ماخوذ فقد كان قبل أن يوجد غير ماخوذ ، فقد كانت الأسماء على أصلهم غير موجودة ... وأسماء الله عز وجل انما هى أسماء أعلام كقولك زيد وعمرو ، والمراد بها الله تعالى الذى لم يزل وحده لا شريك له " ، ثم يتهكم بأبى القاسم عبد الرحمن بن اسحق الزجاجى فينقل عنه : انه قال فى نوادره : العشق نبت يخضر ثم يصفر ثم يبهج ومنه سمى العاشق عاشقا ، ثم يقول (١) : " وما علم هذا الرجل أن كل بنت فى الأرض فهذه صفته فهلا يسمى العاشق باقلا ، مشتقا من البقل الذى يخضر ثم يصفر ثم يبهج ، فان ركب هذا الطريق اتسع له جدا وأخرجه الى ذلك بعض خرق من أدركناه من أهل الجنون ، وأدخله فى باب الضاحك والطايب والمجنون " (٢) .

ونحن قبل أن نترك هذا النص نبين أن ابن حزم لجأ الى ما لجأ اليه خوفا من أن يتعلق الأمر باسماء الله عز وجل — كما قدمنا — وذلك منه حذر غير قائم فى مكانه لأنه علق ذلك على أن أسماء الله هى الله وعلى أن معنى اشتقاقها أنها وجدت بعد الشئ الذى أخذت منه مع أن المشهور بين العلماء أن اللفظين اذا توافقا فى التركيب وكان أحدهما أشهر فى المعنى المشترك كان هذا الأشهر أولى بأن يكون مشتقا منه (٣) ، ولا شك فى أن اسماء الله وصفاته كل شهر من أى اسم أو صفة أخرى ، كما أن العلماء قد صرحوا(٤) بأن المجاز لم يطلق على معناه لوشعر بالمعنى الذى اشتق منه فيتهمه ثبوتا ونفيا ، كما فى الأوصاف وأسماء الأماكن ، وانما اعتبر المعنى فيه لترجيح الاسم للتسمية من غير قصد وضعه للمعنى الوصفى (٥) ، فضلا عن ذلك كله فان ما ذكره مخالف لما عليه حديث الاشتقاق المعروف فى اللغة ، والذى يلزم منه تعليق هذه الأشياء كلها وربطها بعضها ببعض ولعل ابن جنى كان يشير الى شئ من ذلك حين كان يرد على سائله الذى يمتنع فكرة قريبة من فكرة ابن حزم ويسأله عن تسمية نوع من الحيات الخبيثة (سُف) فى البيت الذى يقول فيه القائل مادحا أو مفتخرا :

جوادا اذا ما الناس قل جوادهم ... وسُفّا اذا ما صرّح الموت أوعسا

---

(١) المرجع السابق ٣٣٩ . (٢) لا يرى ابن حزم الا بنوعين من أنواع الاشتقاق : أسماء الفاعلين من أفعالهم فقط مثل ضارب من الضرب ، وأسماء الموصوفين المأخوذة من صفاتهم الجسمية والنفسانية مثل أبيض من البياض انظر ص ٤٠ المرجع السابق .

(٣) انظر حاشية السيد الشريف على الكشاف جـ ١ / ٣٧ ، وانظر شرط الاشتقاق : اتفاق اللفظتين فى الحروف الأصول ، والمعنى ، وحصول تغيير ما قبل الحكم به فى الأكثير فى علم التصريف ص ٤ . (٤) انظر مواهب الفتاح لابن يعقوب جـ ٤ / ٢١ .

(٥) ولذلك لم يشر جاد السميرى الى الكلمات المجازية أثناء حديثه عن المناسبة الطبيعية بين المعنى الحقيقى واللفظ الذى يطلق عليه ، لبداهة بعد حديث المجاز عن ذلك .

يقول ابن جنى (١) : " تسميتهم الحية سفا من قولهم (أسف الطائر)اذا دنا من الأرض فى طيرانه وذلك لمباشرة الحية الأرض وبطنه .... فان قلت :كيف خص بهذا الاسم بعض الحيات دون بعض وهو معنى شائع فى جميعها ؟ قيل هذا لايلزم فى طريق الاشتقاق ، ألا ترى أنهم يقولون : ان القارورة انما سميت بذلك لاستقرار الماء فيها ، وليس يلزم من هذا أن يقال لكل ما استقر فيه شئ قارورة ، ألا ترى أنه لو لزم ذلك لوجب أن تسمى البئر قارورة .... وأن يسمى البحر قارورة .... وكان اللبيس يعظم والبلاء يتسع "

ويعد : فكأنى بالسكاكى يعين لابن حزم موضع خطئه حين يقول(٢) "ان اعتبار المعنى فى التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه بالمسمى ، واعتبار المعنى فى الوصف لصحة اطلاقه عليه ، فأين أحدهما عن الآخر "، بل كأنى به يعاتبه وغيره ممن هو على مذهبه هذا فيقول(٣) : " وان كثيرا سووا ، ثم سمعونا نقول : الله عز اسمه سمى الله لكونه مطرا عقول اشتقاقا من كذا ، أو لكونه معبودا اشتقاقا من كذا فظنونا أسأنا فأخذوا يرمون على أن معلومات رجال الطائفة الأولى — وان بدت ضحلة فى ميدان البحث البلاغى — فانها لم تبلغ حدّ انكار المجاز كلية عند الكثير منهم ، وانما أنكرت فيه المعنى الذى يعنيها ، ولذلك نرى الآمدى الأصولى وهو بصدد دحض أدلة نفى المجاز عند القائلين بها يعترض (٥)بأنهم قد كرهوا أن يقال الله متجوز ، كما كرهوا تعلق الأوعاف الشائعة عن هذا الأسلوب بالقرآن أو بالأساليب الأدبية القديمة مثل الكذب والركاكة والقبح وما الى ذلك ، كما أنهم فى تنزيه القرآن عن المجاز (٥) كانوا يستشعرون عدم اشتماله بما يسمى لديهم بالأساليب المتمامحة فيها وهى قبيحة لديهم . ومن ثم فان بعض المتأخرين فرق بين نوعية المجاز عند كل من الطائفتين فقال (٦) : اعلم أن المجاز عند أهل الأصول ، لفظ استعمل فى غير ما وضع له فى

---

(١)التمام ص٣٦ . (٢) مفتاح العلوم ص١٥ . (٣) المرجع السابق ص١٥ .
(٤) الاحكام فى أصول الاحكام جـ١/٣٧ . (٥) نقل الزركشى فى البرهان (جـ٢/٣٠١) قول القاضى نجم الدين الطرطوسى المتوفى سنة ٧٥٨هـ فى كتابه (عمدة الحكام فيما لاينفذ من الأحكام) :قد اختلف فى وجود الكناية فى القرآن ، وهو كالخلاف فى المجاز ، فمن أجاز وجود المجاز فيه أجاز الكناية ، وهو قول الجمهور ، ومن أنكر ذلك أنكر هذا . كما نقل الزركشى أيضا (نفس المرجع والمكان) قول الشيخ عز الدين : الظاهر أنها ليست بمجاز لأنه استعملت اللفظ فيما وضع له وأردت به الدلالة على غيره ، ولم تخرجه عن أن يكون مستعملا فيما وضع له ، وهذا شبيه بدليل الخطاب فى مثل قوله تعالى (فلاتقل لهما أف) . انظر أسباب الكناية فى البرهان (جـ٢/٣٠١ـ ٣١١) . (٦) شرح الشيخ عبد الوهاب بن حسين بن ولى الدين الآمدى على الرسالة الولدية التى وضعها العلامة سعدالله زاده — فى مصرفة آداب البحث والمناظرة ص٢٧ .

اصطلاح به التخاطب لعلاقة بينهما ، فيعم الكناية البيانية ، وهي :لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته ، والمجاز البياني وهو :لفظ استعمل في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب لعلاقة مع قرينة مانعة عن ارادته "(١) ،

كما أن الغزالي تحدث في كتابه (المستصفى)(٢) عن عدة أشياء تحتاج في ايضاحها الى

---

(١) ذكر الشيخ المولوى التهانوى في موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية (جـ٥/١٢٨٣/طبع بيروت) أن لفظ الكناية يطلق على الضمير ، ويطلق عند الأصوليين والفقهاء مقابلا للصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه ، أي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا ، والكناية : لفظ استتر المراد منه في نفسه ، ثم ذكر فيما يتعلق بمصطلح الحقيقة والمجاز أن المراد منهما — أي من الصريح والكناية — قد يكون معنى حقيقيا أو مجازيا ، ثم شرح ذلك فقال : "الحقيقة التي لم تهجر : صريح ، والتي هجرت وغلب معناها المجازي : كناية ، والمجاز الغالب الاستعمال : صريح ، وغير الغالب : كناية " ، ثم بدأ يشرح محترزات التعريفين في الصريح والكناية فقال : " واحترز بقيد — عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة ، أو نحو ذلك ، وعن انكشاف المراد — في الكناية — بواسطة التفسير والبيان ، فشمل المفسر والمحكم داخل في الصريح ، ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية وما يقال من أن المراد :الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعملوه قاعدين الاستتار — وان كان واضحا في اللغة ، أو الانكشاف — وان كان خفيا في اللغة — احترازا عن أمثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف ، والجملة : المعتبر عندهم في الصريح والكناية : الاستتار في نفس الأمر ولا دخل لقصد المستعمل ، هذا ، وقد ذكر ابن حزم الظاهري في التمثيل للكناية بالضمير — في كتابة الاحكام في أصول الأحكام (جـ٤/٤١٢/ط) أنك لو قلت :أتاني زيد وعمرو وخالد فقتلته — أنه لا خلاف بين أحد من أهل اللغة في أن الضمير راجع الى خالد ، وأنه لا يجوز رده الى زيد ولا الى عمرو فان وجد يوما ما في شئ من النصوص رجوع ضمير الى أبعد مذكور فهو بمنزلة ما ذكرنا من نقل اللفظ عن موضوعه في اللغة) ، ونحن بعد هذا نود أن ننبه أن كلا التعميمين السابقين في المجاز والكناية عند الأصوليين يدل على اضطرابهم في هذا المجال البعيد عليهم تحقيق القول فيه ، كما أن علينا أن ننبه أيضا الى أن اطلاق اسم الكناية على الضمير اصطلاح كوفي لغوي استعمله الأصوليون في غير مجاله ، وهذا مما زاد في تخليطهم واضطرابهم (انظر عن المفصل لابن يعيش جـ٣/٨٤) ، هذا ، وقد جاء في كشاف اصطلاحات الفنون (جـ٢/١٢٨٣/طبع بيروت) أن لفظ الكناية يطلق على الضمير ، ويطلق عند الأصوليين والفقهاء مقابلا للصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه ، أي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا ، والكناية : لفظ استتر المراد منه في نفسه ، ثم ذكر فيما يتعلق بمصطلح الحقيقة والمجاز أن المراد منهما — أي من الصريح والكناية — قد يكون معنى حقيقيا أو مجازيا ، ثم شرح ذلك فقال : "الحقيقة التي لم تهجر : صريح ، والتي هجرت وغلب معناها المجازي : كناية ، والمجاز الغالب الاستعمال : صريح ، وغير الغالب : كناية " ، ثم بدأ يشرح محترزات التعريفين في الصريح والكناية فقال : " واحترز بقيد — عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة ، أو نحو ذلك ، وعن انكشاف المراد — في الكناية — بواسطة التفسير والبيان ، فشمل المفسر والمحكم داخل في الصريح ، ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية وما يقال من أن المراد :الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعملوه قاعدين الاستتار — وان كان واضحا في اللغة ، أو الانكشاف — وان كان خفيا في اللغة — احترازا عن أمثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف ، والجملة : المعتبر عندهم في الصريح والكناية : الاستتار في نفس الأمر ولا دخل لقصد المستعمل ، هذا ، وقد ذكر ابن حزم الظاهري في التمثيل للكناية بالضمير — في كتابة الاحكام في أصول الأحكام (جـ٤/٤١٢/ط) أنك لو قلت :أتاني زيد وعمرو وخالد فقتلته — أنه لا خلاف بين أحد من أهل اللغة في أن الضمير راجع الى خالد ، وأنه لا يجوز رده الى زيد ولا الى عمرو فان وجد يوما ما في شئ من النصوص رجوع ضمير الى أبعد مذكور فهو بمنزلة ما ذكرنا من نقل اللفظ عن موضوعه في اللغة) ، ونحن بعد هذا نود أن ننبه أن كلا التعميمين السابقين في المجاز والكناية عند الأصوليين يدل على اضطرابهم في هذا المجال البعيد عليهم تحقيق القول فيه ، كما أن علينا أن ننبه أيضا الى أن اطلاق اسم الكناية على الضمير اصطلاح كوفي لغوي استعمله الأصوليون في غير مجاله ، وهذا مما زاد في تخليطهم واضطرابهم (انظر عن المفصل لابن يعيش جـ٣/٨٤) ، هذا ، وقد جاء في كشاف اصطلاحات الفنون (جـ٢/١٢٨٣/طبع بيروت) أن لفظ الكناية يطلق على الضمير ، ويطلق عند الأصوليين والفقهاء مقابلا للصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه ، أي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا ، والكناية : لفظ استتر المراد منه في نفسه ، ثم ذكر فيما يتعلق بمصطلح الحقيقة والمجاز أن المراد منهما — أي من الصريح والكناية — قد يكون معنى حقيقيا أو مجازيا ، ثم شرح ذلك فقال : "الحقيقة التي لم تهجر : صريح ، والتي هجرت وغلب معناها المجازي : كناية ، والمجاز الغالب الاستعمال : صريح ، وغير الغالب : كناية " ، ثم بدأ يشرح محترزات التعريفين في الصريح والكناية فقال : " واحترز بقيد — عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة ، أو نحو ذلك ، وعن انكشاف المراد — في الكناية — بواسطة التفسير والبيان ، فشمل المفسر والمحكم داخل في الصريح ، ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية وما يقال من أن المراد :الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعملوه قاعدين الاستتار — وان كان واضحا في اللغة ، أو الانكشاف — وان كان خفيا في اللغة — احترازا عن أمثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف ، والجملة : المعتبر عندهم في الصريح والكناية : الاستتار في نفس الأمر ولا دخل لقصد المستعمل ، هذا ، وقد ذكر ابن حزم الظاهري في التمثيل للكناية بالضمير — في كتابة الاحكام في أصول الأحكام (جـ٤/٤١٢/ط) أنك لو قلت :أتاني زيد وعمرو وخالد فقتلته — أنه لا خلاف بين أحد من أهل اللغة في أن الضمير راجع الى خالد ، وأنه لا يجوز رده الى زيد ولا الى عمرو فان وجد يوما ما في شئ من النصوص رجوع ضمير الى أبعد مذكور فهو بمنزلة ما ذكرنا من نقل اللفظ عن موضوعه في اللغة) ، ونحن بعد هذا نود أن ننبه أن كلا التعميمين السابقين في المجاز والكناية عند الأصوليين يدل على اضطرابهم في هذا المجال البعيد عليهم تحقيق القول فيه ، كما أن علينا أن ننبه أيضا الى أن اطلاق اسم الكناية على الضمير اصطلاح كوفي لغوي استعمله الأصوليون في غير مجاله ، وهذا مما زاد في تخليطهم واضطرابهم (انظر عن المفصل لابن يعيش جـ٣/٨٤) .

(٢) جـ١/١٥٣

أورد البيّنة

ما يسميه علماء الأصول بيانا (١) وعلماء البلاغة قرينة ، ويرى أن هذه الأشياء هي (٢) : اللفظ العام ، واللفظ المجمل ، واللفظ المجازي ، والفعل المتردد ، والشرط المطلق غير المقيد ، كما يرى (٣) أن هذا البيان قد يكون بعبارات ، وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز ، كما أنه في احتياجهم التأويلي الى دليل يرى (٤) أن الدليل قد يكون قرينة ، وقد يكون قياسا ، وقد يكون ظاهرا آخر أقوى من اللفظ المؤول ، ومن هنا أيضا يقول الشيخ عبد الوهاب في شرحه على متن الولدية ــ مواصلا الحديث عن الأصوليين (٥) :ــ " والقرينة المطلقة : ما يفصح عن المراد لا بالوضع ، وهي اما مانعة أو معيّنة ، أما المانعة فهي ما يمتنع عنده ارادة المعنى الحقيقي حسا أو عقلا أو شرط أو عادة ، وأما المعيّنة فهي ما يعيّن المراد ويوضحه ، فالمجاز لابّد له من قرينتين : مانعة ، ومعينة ، والكناية لابّدلها أيضا من قرينتين ، قرينة للانتقال ، وقرينة معيّنة للمعنى المراد ، والمشترك لابّدله من قرينة معيّنة له ، وأما الحقيقة فلايلزم أن يكون لها قرينة " (٦) .

---

(١) انظر أنواع البيان في التعريفات ص٣٦ . (٢) انظر المستصفى جـ١ / ١٥٥ .

(٣) المستصفى جـ١ / ١٥٤ . (٤) المرجع السابق جـ١ / ١٥٨ . (٥) ص٢٧ .

(٦) يرى بعض الأصوليين أن القرينة المانعة انما تشترط لتكون قاطعة في افادة المعنى المجازي في المجاز ، أما في الكناية فالقرينة المانعة منافية لجنسها لا لكل فرد منها ، وهم يجعلون الآيتين الكريمتين (ليس كمثله شيء) ، (الرحمن على العرش استوى) من باب الكناية التي دخلتها القرينة المانعة لخصوص مادتها الخاصة بالله عزوجل ، كما أنهم يقسمون كلا من المجاز والحقيقة والقرينة الى قطعي ومحتمل ، فالمجاز المحتمل لابّد له من قرينة محتملة وهو ينافي الحقيقة القطعية ، ولا ينافي الحقيقة المحتملة ، بينما المجاز القطعي لابّدله من قرينة قطعية وهو ينافي كلا من الحقيقة القطعية والمحتملة ، لكن الحقيقة لاتلزم لها قرينة لا قطعية ولا محتملة ، هذا ، وما يقال من أن الحقيقة اذا أمكنت لايصار الى المجاز فالمراد به الحقيقة القطعية لا المحتملة ، ويؤيده أن كتب التفسير والأحاديث مشحونة بالحمل على المعنى المجازية مع امكان المعاني الحقيقية ، ولهذا نقلوا عن العلامة القازآبادي في شرحه لقولهم ان قوله تعالى (واعتصموا بحبل الله) يحتمل الوجهين : أن وجود القرينة محتمل ههنا لا قطعي ، وهذا القدر يكفي في احتمال المجاز ، والمراد ههنا احتمال المجاز لا قطعه ، وكذا عدم وجود القرينة محتمل ههنا لا قطعي ، ويكفي هذا في احتمال الحقيقة والمراد هنا هو احتمال الحقيقة ، (عن شرح الشيخ عبد الوهاب الآمدي على الرسالة الولدية ، انظر كلامه ص٦٦ ، ٦٧) .

ولعل حديث القرينة هذا يرجع الى ما أثاروه فى كتبهم من خلاف حول وضع المجاز والحقيقة ، حيث ذكر فريق منهم أن المجاز موضوع — كالحقيقة — ولكن باعتبار النوع ومعنى الوضع هنا تعيين اللفظ للمعنى ، وهنا قد تدخل القرينة المطلقة فى تحديد المعنى المراد ، وفريق آخر يرى أن المجاز ليس موضوعا ، وانما يتعين المعنى المجازى عن طريق النقل عن الحقيقة حيث العلاقة المناسبة ، وعن طريق القرينة المانعة من ورود المعنى الحقيقى (١) .

على أنهم هنا قد يثيرون خلافا آخر يتفرع عن هذا الخلاف محصلته فى كتبهم ترجع الى أن الفريق الأول لا يرى استلزام المجاز الحقيقة ، وأن الفريق الثانى يشترط هذا الاستلزام .

أما البلاغيون فانهم لا تعنيهم هذه الخلافات كلها ، ذلك أنهم يرون أن كل مجاز لابد له من قرينة مانعة ، سواء كان موضوعا أو غير موضوع ، كما أنهم لا يشترطون استلزام المجاز الحقيقة ، وانما كل ما يهمهم ان كان المجاز حادثا بالنقل تحديد نوعية المجاز (٢) بمعنى أنه اذا انتقل من اللغة كاستعمال الأسد فى الرجل الشجاع — كان مجازا لغويا ، واذا انتقل عن الشرع كان مجازا شرعيا كاستعمال الصلاة فى الطواف فى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣) (الطواف بالبيت صلاة) ، واذا انتقل عن العرف الخاص فهو مجاز عرفى خاص ، مثل استعمال النحاة لفظ الفصل الذى هو عندهم لفظ يدل على معنى فى نفسه مقترن بزمن بمعنى الحدث الذى هو وصف القائم بالموصوف ، واذا انتقل عن العرف العام كان مجازا عرفيا عاما ، مثل استعمال الدابة التى تطلق على ذوات الأربع فى الانسان الذى يمشى على رجلين اثنين (٤) .

ثم أقول تعقيبا على حديث الأصوليين التفصيلى السابق عن القرينة وتنويعها الى مانعة ومعينة : ان هذا التفصيل كله غير لازم فى ميدان البلاغة كما يقول عنها النقاد من أهل اللغة والشعر : لعدة دالة (٥) ، وما أرى هذا التفصيل الا كتفصيلهم الذى يتحسسون به المجاز عن طريق علاماته التى ذكروا (٦) منها : أن المجاز يعرف بالضرورة بأن يصرح أهل اللغة باسمه ، أو بحده ، أو بخاصته ، وبالنظر بوجوه منها : صحة النفى فى نفس الأمر (٧) كقولك للبليد ليس بحمار ، ومنها : أن يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة ، ومنها : عدم اطراده بأن يستعمل لوجود معنى فى محل ، ولا يجوز استعماله فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه ، كما فى مثل اسئل القرية ، فانه لا يجوز أن يقال : اسئل الجدار ، ولم يتحدث البلاغيون عن هذه العلامات فى قليل ولا كثير (٨) ، بل اكتفوا بأن القارئ البليغ هو من يجتنى من الألفاظ ثمارها ، ومن المعانى

---

(١) القرينة شرط فى المجاز عند الأصوليين وجزء من مفهومه عند البلاغيين (تقرير الانابوتى ١/ ٥٠٢) .

(٢) انظر مفتاح العلوم ص ١٥٣ .

(٤) انظر تعقيب ابن أبى الحديد على كلام ابن الأثير فى الفلك الدائر على المثل السائر ص ٨٢ — ٨٣ .

(٥) القول للخلف الأحمر — انظر العمدة جـ ١/ ٢١٣ . (٦) انظر شرح المقدمة لمختصر ابن الحاجب جـ ١/ ١٤٥ — ١٤٩ . (٧) اشترطوا ذلك لصحة قول القائل : ما أنت بانسان .

(٨) نستثنى من هذا التعميم من عمل فى مجالهم أيضا كابن قتيبة .

ثمارها (١) • ـــ

كما أننا أيضا فى مجال التفرقة بين مجاز الأصوليين ومجاز البيانيين نذكر أن الأصوليين يرون أن المجاز يحسن بالاشتهار (٢) ، وتتحدد علاقته بأربع علاقات هى (٣) : المشابهة ، والمجاورة ، واعتبار ما كان ، واعتبار ما يؤول اليه (٤) ، ومن هنا فانهم يطلقون لفظ الاستعارة على كل مجاز مرسل (٥) ، بينما نحن نعلم ـ كما سيأتى ـ أن البلاغيين يرون أن المجاز اذا اشتهر لحق بالحقيقة (٦) ، وينتهى دوره كمجاز كما فى تسميتهم الجمل حولا ، وقد كانوا يزجرونه بهذا اللفظ ، فصار اسما يطلق عليه (٧) ، كما أن العلاقات عندهم ـ وان كانت محصورة فى عدد معين عند المتأخرين ـ الا أنها تزيد على هذه الأربع (٨) ، وهى تفرق عندهم بين اصطلاحى الاستعارة والمجاز المرسل ، كما أن بعض الأصوليين يرون تقديم الحقائق الشرعية على الحقائق اللغوية (٩) ، لكن البلاغيين يعتبرون أن الحقائق الشرعية تجعل الحقائق اللغوية مجازات اذا وجدت العلاقة •

وفى مجال حديث الأصوليين أيضا عن المجاز قد يتناقض بعضهم مع بعض (١٠) ، فبينما يرى صاحب جمع الجوامع (١١) أن الكلام اذا احتمل التخصيص والمجاز فان التخصيص أولى ، نجد الغزالى (١٢) يجعل التخصيص من أنواع المجاز ، كما أنهم أيضا وان كانوا يقولون بعموم المجاز فانهم يضعون الاشتقاق من اللفظ المجازى ، أى يحدّون من سريان المجاز فى الصيغة

---

(١) العمدة جـ١ / ٢١٨ • (٢) المستصفى جـ١ / ٦١ ، هذا وفى جـ١ / ٥٩ حاشية الدسوقى أن المجاز المشهور مقدم على الحقيقة الغير مشهورة عند بعض الأصوليين •

(٣) الاحكام فى أصول الاحكام جـ١ / ٤٣ • (٤) فى حاشية الشيخ محمد الأمير ص٣٥ أن سبب احتياج المجاز الى قرينة تبين المراد منه تبادر الحقيقة وأن سبب احتياجه الى علاقة عدم الوضع • (٥) انظر حاشية الخضرى على الشرح الصغير للملوى ص ٤٢ ، وحاشية الدسوقى (مختصر السعد التفتازانى) جـ٤ / ٣٠

(٦) الخصائص جـ٢ / ٤٥١ ـ ٤٥٣ ، والمؤشر جـ١ / ٢١٦ طـ صبيح •

(٧) انظر الفروق اللغوية لأبى هلال العسكرى ص ١٩٣ •

(٨) ذكر الخطيب القزوينى أنها تسع علاقات ، وذكر ابن السبكى أن غيره قد وصل بها الى ثلاثين علاقة (انظر شروح التلخيص جـ٤ / ٤٣) • (٩) ولا مجال للنزاع بينهم فى ذلك حتى ان الغزالى عندما أورد اعتراضا على نفسه فى مسألة النهى عن المحال رأى أن يجيب بأن هذا النهى لا ينعقد أصلا من الشرع دون أن يمر بهذه القاعدة التى جاءت من الاعتراض ، بل انه أكدها ورأى أنها شئ مسلم (انظر الجزء الثانى من المستصفى ص ١١)

(١٠) راجع ما سبق أن ذكرناه حول تسميتهم الكناية مرة والمجاز أخرى •

(١١) جـ١ / ٣١٣ • (١٢) المستصفى جـ١ / ١٥٧ •

اللفظية (١) .

وفي مجال حديث الفرق بين الأصوليين والبلاغيين أيضا نذكر اهتمام الفريق الأول بالألفاظ حتى انهم يجعلون المعاني خدمة لها (٢) ، وحتى انهم يجعلون المفهوم منها داخلا في مدلولها الحقيقي (٣) ، ولذلك يقولون بجمع اللفظ بين الحقيقة والمجاز (٤) ، وخلو غيرهما ، وابتناء المجاز على المجاز بمرتبتين .... الخ ، حيث تتداخل المعاني عندهم في مدلولات الألفاظ (٥) ، ولذلك أيضا لا يلجأون الى المعاني الثانوية ، وفي ذلك يقول الغزالي (٦) : «المفهوم بالفحوى كتحريم ضرب الأب حيث فهم من النهي عن التأفيف فهو قاطع كالنص وان لم يكن مستندا الى لفظ ، ولسنا نريد باللفظ بعينه ، بل لدلالته ، فكل دليل سمعي قاطع فهو كالنص» . كما أن الأصوليين يجعلون حديث العموم والخصوص الذي هو لب حديث الحقيقة والمجاز هدفهم خاصا بها (٧) ، ويدخلون فيه حديث التغليب ، ودلالة اللفظ المشترك (٨) .

---

(١) انظر عروس الأفراح في منع الاستعارة التهكمية في الفصل عند الغزالي ومعظم الأصوليين جـ٤ / ١١١ .

(٢) انظر الموافقات للشاطبي جـ٢ / ٤٦ . (٣) انظر حديث الغزالي عن أنواع المفهوم الخمسة (الاقتضاء ، اشارة اللفظ ، فحوى الكلام ولحنه ، سياق الكلام ومقصوده ، دليل الخطاب) جـ٢ / ٤٠ـ٤٢ ، ثم يتقول لعل هذه الأشياء عندما انتقلت الى البحث البلاغي عن طريق التأثير غيّرت من تقدم بحث المجاز ، وربما كان خلاف البلاغيين حول استعارة أسماء الأعلام ناشئا من بحث الأصوليين تخصيص اللقب الذي له بحث مستفيض في سياق الكلام ومقصوده (المستصفى جـ٢ / ٤٥ ، ٤٦) ، أو من بحثهم مسألة اسم الفرد وافادته العموم وان لم يكن على صيغة الجمع (المستصفى جـ٢ / ٢٦) ، ولعل هذا هو السبيل الذي أداهم الى القول بعموم المجاز ، ومجاز النسبة . هذا ، والأصوليون يجعلون دلالة اللفظ على الحكم من ثلاث جهات هي : الصيغة والمنظوم ، والفحوى والمفهوم ، والمعنى والمعقول (المستصفى جـ١ / ١٤٥) ، والمفهوم عندهم يقابل الكناية والتعريض البلاغيين ، والمعقول عندهم هو القياس . (٤) انظر حديث السبكي عنهم جـ٤ / ٢٣٩ ، وانظر منع الزمخشري لذلك في حديثه عن آية السجدة الأولى في سورة الحج جـ٣ / ٨ . (٥) انظر حديث أبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي في الموازنة عن منع هذا الاتساع عند البلاغيين جـ١ / ٥٥١ ، ٥٥٢ .

(٦) المستصفى جـ٢ / ٢٨ . حاشية (٧) حاشية السعد على المختصر المختصر لابن الحاجب جـ٢ / ١٠١ .

(٨) ذكر الغزالي (المستصفى جـ٢ / ٢٤) أن العرب وضعت العين للذهب والمتنو الباصر على سبيل البدل لا الجمع ، وعلى هذا فهو يرى أن استعماله في أحدهما يحتاج الى قرينة كالمجاز ، بينما يرى ابن حزم أن اللفظ المشترك يقع على معنييه حقيقة (الاحكام في أصول الاحكام جـ٣ / ٣٦٣) ، هذا ، وقد نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال : أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعا ، ولعله ينظر الى قول الله عز وجل (ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس) حيث سجود الناس غير سجود الشجر والدواب ، بل هو في الشجر مجاز .

والاستثناء المنقطع(١) ، والمعانى التى يستحمل فيها الأمر والنهى كالاباحة والندب والارشاد وغير ذلك كصيغ انشاء لهذه الأشياء ، ثم يجرون فى كل ذلك خلافات حول موقعها من الحقيقة والمجاز(٢) .

أما البلاغيون فنحن نعلم مدى اهتمامهم بالأمرين جميعا (اللفظ والمعنى) ، بل ان حديث المعنى يأخذ عند الكثير منهم الحظ الأعظم فى البحث ، ولعل ذلك يفسر لنا مذهبهم فى جعل الألفاظ خدمة للمعانى ، (٣) وفى جعل حديث المجاز كله قائما على نقل المعانى ، وحديث الكناية كله قائما على المعانى الثانوية للألفاظ والأساليب(٤) .

ويجدر بنا أيضا ونحن فى مجال المقارنة بين الأصوليين والبلاغيين أن لا ننسى أن الأصوليين لديهم بعض الاستعمالات الأسلوبية التى قد تتشابه مع المجاز ، ومن ثم فان من الواجب التنويه بها ، من ذلك مثلا (٥) : التساهل ، والتسامح ، والتعسف ، وتحرير المراد ، فالتساهل يعنى عندهم أداء اللفظ بحيث لا يدل على المراد دلالة صريحة ، والتسامح يعنى استعمال اللفظ فى غير الحقيقة بلا قصد علاقة معنوية ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور المعنى فى المقام ، والتعسف يعنى حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهرة ، وتحرير المراد هو ارادة المحرّر معنى غير ظاهر من اللفظ دون علاقة بين المعنيين ، سواء كان هذا المعنى المراد حقيقيا أو

---

(١) وربما اعتبره الشافعى من قبيل المجاز بالحذف حيث انه عندما قيل لقول المقر : له علىّ مائة درهم الا ثوبا ، قال ان المعنى فيه : الا قيمة ثوب (انظر المستصفى جـ٢/٣٧) ، هذا ، وقد قرأت فى أطروحة الدكتوراة المخطوطة للدكتور عبد الفتاح البحيرى (التضمين فى النحو العربى) ص١٩٩ ـ أن التغليب يدخل ضمن حديث التضمين ، حيث انه يشمل الأسماء والأفعال كما قرأت فى العمدة جـ٢/ ص٩٠ أنه من الاتساع ، أما الاستثناء المنقطع فقد قرأت فى طراز المجالس أن الاستثناء المنقطع هو التنويع الذى يكون على سبيل الحقيقة (انظر ص٣١) ، هذا ، وقد جعله السكاكى من الأساليب التى خرجت على مقتضى الظاهر ، (طراز المجالس ص٢٩) ، وسبب العدول عن ذلك من الكناية (الاكسير فى علم التفسير ص١٢٥) .

(٢) راجع المستصفى جـ١/ ١٦٣ ـ ١٦٨ . (٣) انظر أسرار البلاغة جـ١/ ٥٠ ط٥ د / خفاجى .

(٥) انظر فى شرح الثلاثة الأولى ـ كتاب التعريفات للسيد الشريف الجرجانى ص٣٨ ، ٣٩ ، ٤٢ ، وانظر فى شرح الرابع ص٦٣ ، ٦٤ من شرح الشيخ عبد الوهاب على الرسالة العضدية الولدية .

(٤) انظر دلائل الاعجاز ص٢٥٠ ، ٢٥٢ طبع دار المنار ـ الطبعة الرابعة ١٣٦٧هـ

مجازيا كارادة الخاص من العام بقرينة المقابلة بينهما • والفرق بينه وبين المجاز هو اعتبار العلاقة في المجاز • أما القرينة المانعة فلا تجب اذا كان المجرد قاصدا منع ارادة المعنى المقصود • بل يكفيه جواز ارادته بخلاف المجاز • فان القرينة المانعة انما تشترط فيه للقطع بالمعنى المجازي• وتحرير المراد هذا قد يسميه الأصوليون بيانا بالكتابة • مقابلين به التقرير الذي هو البيان بالعبارة • وقد يكون من الشخص نفسه لمنع معنى • أو لتعليل معنى • أو لاعتراض سائل متوهم خلاف الظاهر يسبب من الأسباب كارادة الخاص من العام •

وقبل أن ننتقل من الدراسة المقارنة بين الأصوليين والبلاغيين نود أن نذكر بكل الانصاف أن هذه الدراسة الأصولية ممتعة • ولكنها غير تامة • ولعل البلاغيين الذين تأثروا بالدراسات الأصولية — بعد عبد القاهر الجرجاني — قد استثمروا كل ما قاله الأصوليون — كما فعل عبد القاهر — بل لربهم غاروا على أنفسهم مما قاله الزركشي عن دراسة الأصوليين للمجاز اللغوي • لقد رأى الزركشي أن الأصوليين وحدهم هم الذين من حقهم أن يتكلموا عن المجاز اللغوي (١) • وليس غيرهم من أهل اللسان • ومع أني أخالفه في الرأي حيث ان البلاغيين قد أتموا بحث هذا المجاز • فاني أقول ان معه بعض الحق حيث قدّم لنا هؤلاء الكثير والكثير • ولكنهم لم يتموا دراساتهم له • ولعل ذلك يرجع — في اعتقادي — الى سببين :— أولهما : أنهم كانوا يعتبرون هذه البحوث اللغوية مقدمات يقدمون بها كتبهم ليعرفوا القارئ كيفية استنباطهم للأحكام قبل أن يخوض معهم في علومهم • وثانيهما : أنهم كانوا يرون أن حديث التسع له علاقة كبيرة بحديث المجاز (٢) • وذلك ما وزع جهودهم في مجالين لا مجال واحد •

واذا كان ينبغي لنا الآن أن نتحدث عن كلا الطائفتين — الأصوليين والبلاغيين — فاننا نود أن ننبه من أول الأمر أن طريقنا في هذه الدراسة ستكون مناقشة رجال الطائفة الأولى الذين ينكرون المجاز • ودراسة كلام رجال الطائفة الثانية التي تثبت المجاز • وسيكون طريقنا في هذه المناقشة والدراسة فنيا تطبيقيا لا تجريديا عقائديا للأسباب الآتية :—

أولا : لكي نبتعد عن المصطلحات والتقسيمات التي تبعدنا عن بحثنا •

ثانيا : لكي نتجنب الوقوع في المخاطر الدينية التي نسبها بعضهم لبعض •

ثالثا : لأننا نؤمن ايمانا أكيدا بأن الدراسة البلاغية الجادة مجالها التطبيق الفني •

رابعا : لأن هذه التطبيقات سوف تضم ما نحتاجه لديهم من الأقوال العقائدية التي تتعلق ببحثنا • ومن ثم فاننا نقيهم الغوص بعمقهم في هذا المضمار الذي هو بعيد عن غايتنا •

وسنالآن نناقش منكري المجاز من رجال الطائفة الأولى بعد دراسة القائلين به في هذا الفصل •

---

(١) البرهان جـ٢/ ٢٥٦ • (٢) انظر المستصفى جـ١/ ٦٩ — ٧٢ ، الاحكام في أصول الاحكام لابن حزم جـ٣/ ٣٦٨ — ٣٧٣ ، الأكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص٥ — ٨ •

تاركين دراسة حديث الطائفة الثانية عن المجاز لامتداد هذا البحث .

وأشهر رجال الطائفة التي تنكر المجاز (وفق حديث كل من الزركشي والسيوطي (١) ــ : داود بن علي الظاهري وأصحابه الظاهريين ، وابن خويز منداد ، وابن حزم الظاهري ، وأبي اسحاق الاسفرايني ، وابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، وأبي مسلم الأصفهاني .

ونبدأ بداود بن علي بن خلف الظاهري (٢) وابنه وأتباعه من الظاهريين ــ عدا ابن حزم فان له حديثا مستقلا ان شاء الله ــ فلا نجد له كلاما مستقلا يمكن لنا أن نعتمده في المناقشة ، ويهدو مما وجدناه من الحديث عنه أن شبهته في انكار المجاز في القرآن أن المجاز لا يعدل عن الحقيقة اليه الا عندما تضيق الحقيقة على المتكلم ، وذلك مستحيل على الله سبحانه (٣) .

ونحن لا يهمنا بعد هذه العلة الضئيلة في قيمتها العلمية الا أن نهمل مناقشته ، ونجد معنا في هذا جمهور غفير من العلماء ، اذ يحكي (٤) صاحب طبقات الشافعية أن ابن الصلاح ذكر أن الخلاف بين العلماء قام على أشده حول انكاره كلامه ، وذلك في حد ذاته يشعر بأن جملة من العلماء يرون اهدار قيمته العلمية ، بل ان صاحب طبقات الشافعية ينقل أيضا أن جمهور العلماء يقول عن الظاهريين انهم لا يبلغون رتبة الاجتهاد ، ولا يجوز تقليدهم القضاء ، وهذا هو اختيار امام الحرمين أيضا ، وقد عزاه الى أهل التحقيق العلمي حيث قال (٥) : (والمحققون من علماء الشريعة لا يقيمون لأهل الظاهر وزنا) أما حبر الأصول القاضي أبو بكر الباقلاني فانه يقول عنهم (٦) : (اني لا أعدهم من علماء الأمة ولا أبالي بخلافهم ولا وفاقهم) . وها بالنا نبتعد كثيرا وابن حزم الظاهري ــ الذين هم أصحابه ــ يخالفهم ويسفه آراءهم في كثير من المواقف (٧) .

واذا تركنا داود بن علي الى ابن خويزمنداد (٨) نجد أنه ليس ينكر المجاز فقط بل يرى أن للحجارة عقلا تستطيع به التمييز مستدلا بقول الله تعالى (٩) (وان من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار ، وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء ، وان منها لما يهبط من خشية الله) حيث يقول (١٠) : (فقد أخبر الله تعالى أن منها من يهبط من خشية الله ، فدل ذلك على أن لها عقلا .

ونحن اذا نظرنا الى هذا الذي يقول فلا يهمنا أيضا الا أن ننقل بجواره ــ كلام ابن حزم الذي يستهزئ بعقلية هذا الرجل ، يقول ابن حزم (١١) : " وقد ذكر رجل من المالكيين ــ يلقب خويزمنداذ (١٢) ــ

---

(١) البرهان جـ٢ / ٢٥٥ ، المزهر جـ١ / ١٢٤ . (٢) ولد سنة ٢٠٢هـ وتوفي سنة ٢٧٠ هـ وهو من متعصبي الشافعية . (٣) انظر البرهان للزركشي جـ٢ / ٢٥٥ .

(٤) ، (٥) ، (٦) طبقات الشافعية جـ٢ / ٢٨٩ ط الحلبي . (٧) انظر على سبيل المثال جـ٣ / ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧٧ ــ ٣٧٩ ، جـ٤ / ٣٩١ ــ ٣٩٥ . (٨) يهدو أنه أيضا من الظاهرية .

(٩) سورة البقرة آية رقم ٧٤ . (١٠) انظر الاحكام في أصول الاحكام جـ٤ / ٤١٨ .

(١١) المرجع السابق جـ٤ / ٤١٧ ، ٤١٨ . (١٢) هكذا ذكره ابن حزم ، وقد كتبنا اسمه من قبل ابن خويزمنداذ ــ على ما ذكره صاحب البرهان والدكتور علي المعاري كتبه ابن خويزمنداد ــ بدال أخيرة غير معجمة ، هذا ، ولم أجد مرجعا يرجح أي هذه الاسماء أصح .

أن للحجارة عقلا ، ولعل تمييزه يقرب من تمييزها ، وقد شبّه الله تعالى قوما زاغوا عن الحق بالأنعام، وصدق تعالى اذا قضى أنهم أضل سبيلا منها .... ان من العجب العجيب استدلال هذا الرجل بعقله على أنه لايخشى الله تعالى الا ذو عقل ، فهلا استدل بذلك العقل نفسه على ما شاهد بحسّه من أن الحجارة لاعقل لها " .

كما لايسعنا أيضا الا أن ننقل أحد الطرائف التي يتناقلها العلماء على أنها من أوهام العامة — وهي كذلك في الحقيقة — (١) : " سأل رجل عمرو بن قيس عن الحصاة يجدها الانسان في ثوبه ، أو في خفه ، أو في جبهته من حصى المسجد ، فقال له عمرو : ارم بها . فقال الرجل : زعموا أنها تسبح حتى ترد الى المسجد ، فقال عمرو : دعها تسبح حتى ينشق حلقها ، فقال الرجل : سبحان الله، ألها حلق ؟ قال عمرو : فمن أين تسبح ؟!

أما ابن حزم الظاهري (٣٨٤هـ — ٤٥٦هـ) ودراساته التي يمكن أن تتعلق بموضوعنا فانه يمكن حصرها في أربعة مجالات

المجال الأول : حديثه عن الاشتقاق .

المجال الثاني : " " " المجـــــاز .

المجال الثالث : " " " التشبيه حيث يعده من المجاز .

المجال الرابع : " " " الكناية التي هي عنده بمنزلة المجاز أيضا .

ومجموع هذه المجالات الأربعة يعود الى حديثه عن الأسماء وعلاقتها بمسمياتها حيث يجعل هـــذه العلاقة الدلالية متوقفة على أمرين :

الأمر الأول : التوقيف الديني الالهي ، حيث يعتبر أن القرآن والسنة كليهما كآية واحدة لايؤخذ بعضها دون بعض (٢) ، ويجب العودة اليهما في كل شيء عملا بقول الله سبحانه (٣) (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) ، ومن ثم فان لهما الحق في أن يسميا ما شاءا بما شاءا ، وأن ينقلا ما شاءا لما شاءا (٤) .

الأمر الثاني : العرف اللغوي أو الاصطلاح اللغوي — كما يسميه في بعض الأحيان (٥) — وذلك أيضا يمكن أن يحدد دلالة الاسم على مسماه بشرط عدم التلبيس ، وفي هذا المجال نجد ابن حزم أن نفذا العرف أو الاصطلاح انما اعتبره لأن هناك — على حد قوله — من الدلائل في القرآن والسنة ما يوجب حمل الألفاظ على موضوعها في اللغة (٦) .

ومن هنا فان طريقته هي الأخذ بظاهر الألفاظ ، ويرى أن هذه الطريقة هي طريقة الأئمة (٧) يوضح

---

(١) مجلة الأزهر / المجلد الثاني عشر الجزء الخامس / جمادى الأولى سنة ١٣٦٠هـ مطبعة الأزهر سنة ١٩٤١ . (٢) انظر الاحكام في أصول الاحكام جـ٣ / ٣٤٨، ٣٥٥ .

(٣) سورة النساء آية رقم ٥٩ . (٤) الاحكام جـ٤ / ٤١٥ .

(٥) المرجع السابق جـ٤ / ٤١٣ . (٦) المرجع السابق جـ٣ / ٣٥٠ .

(٧) المرجع السابق (انظر كلامه جـ٣ / ٣٥٥) .

ذلك فانه لا يعترض على صرف الألفاظ عن ظاهرها (١) ، لكن كل ما يخشاه في هذا الصرف عن الظاهر أن يؤدي ذلك الى (٢) " تأويل بلا دليل ، والى سقوط الوجوب (أي في صيغة الأمر) بلا دليل ، والى الخصوص بلا دليل " ، أو أن يكون في ذلك فتح باب التأويل في الأعداد (٣) ، حيث يقفوا (٤) "يقفوا — أي من يجهد عن تنفيذ الأمر الظاهري كصيغة وجوب يقف ويتوقف — فيما أوجب الله تعالى من صيام شهرين متتابعين في كفارة الظهار ، وكفارة القتل ، وكفارة الواطئ في شهر رمضان ، فلعله تعالى قد استثنى من الشهرين عشرة أيام في حديث لم يبلغهم ، أو بقياس لم يتنهوا له بعد كما استثنى تعالى من مدة نوح عليه السلام في قومه خمسين عاما بعد ذكره عز وجل ألف سنة " ، أو يكون ذلك التأويل تلبيسا يؤدي الى تسمية الشئ بغير اسمه ، ويستشهد في هذا بحديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) (يشرب ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها) .

ومن هنا فانه قد رأى أن هذا الباب يكثر فيه التخليط وتعظم الأغاليط ، ولابد من وضع قواعد لنقل الأسماء عن مسمياتها .

وفي هذا المجال وضع قاعدة الاشتقاق التي أبطلناها من قبل وأبطلنا علتها التي ذكرها (٦) وفي مجال تقعيد ابن حزم لمسألة نقل الألفاظ عن معانيها أيضا ذكر في موضع (٧) أنه يوجد أربعة أنواع من النقل :

أحدها : نقل الاسم عن بعض معناه ، وهذا هو العموم الذي يستثنى منه شئ ما ، مثل قوله تعالى (٨) (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) .

والنوع الثاني : نقل الاسم عن موضوعه في اللغة بالكلية وتعليقه على شئ آخر كنقل الله تعالى اسم الصلاة عن الدعاء فقط الى حركات محدودة من قيام وركوع وسجود وقراءة ما وذكرنا لا يتعدى بشئ من ذلك الى غيره ، وكنقل الأمر الوارد عن الوجوب الى الندب أو الاباحة لأن هذا هو وضع اللفظ المرتب لا يجاب . (أي للوجوب) في غير معناه ، بل له صيغة أخرى تدل على أنه على التخيير ، وكنقل الأمر عن الزام العمل به الى المهلة فيه (أي من الفور الى التراخي) ، يقول ابن حزم بعد شرحه لهذا النوع الثاني (٩) (فقد بان بما ذكرنا أن نقل الأمر عن الوجوب والفور الى الندب

---

(١) ، (٢) انظر كلامه جـ٣/ ٣٥٨ في الاحكام . (٣) يخشى ابن حزم اذا أجيز تخصيص ألفاظ القرآن والسنن بلا دليل أن يكون ذلك مدعاة الى تخصيص الأعداد المذكورة في الكفارات وتقليلها بلا دليل بحجة التأويل ، وفي ذلك ابطال للديانة (انظر كلامه في المرجع السابق جـ٣/ ٣٥٩) ولعله كان يهاجم الباطنية — الذين يؤولون بلا دليل — كما سيأتي . (٤) المرجع السابق جـ٣/ ٣٥٩ . (٥) انظر الاحكام جـ٤/ ٤١٥ . (٦) راجع ما سبق أن ذكرناه في هذا الصدد ، ونضيف هنا أن الاشتقاق ليس خاصا بالمجاز ، بل هو أمر يعم الحقيقة أيضا فالناطق المأخوذ من النطق بمعنى التكلم حقيقة ، والناطق المأخوذ من النطق بمعنى الدلالة مجاز . (٧) انظر جـ٣/ ٣٦٨ — ٣٧٠ (المرجع السابق) . (٨) سورة آل عمران آية رقم ١٧٣ . (٩) الاحكام جـ٣/ ٣٦١ .

والتراخي هو باب واحد مع نقل اللفظ عما يقتضيه ظاهره الى معنى آخر ، وهذا الباب يسمى فـــي الكلام وفي الشعر الاستعارة والمجاز ، ومنه قوله تعالى (انك أنت العزيز الكريم) •

والنوع الثالث : نقل خبر عن شئ ما الى شئ آخر اكتفاء بفهم المخاطب كقوله تعالى (١) (واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها) وانما أراد تعالى أهل القرية وأهل العير فأقام الخبر عن القرية والعير مقام الخبر عن أهلها •

والنوع الرابع : نقل لفظ عن كونه حقا موجبا لمعناه الى كونه باطلا محرما ، وهذا هو النســـخ • كقوله تعالى الأمر بالصلاة الى بيت المقدس •

ثم فرّق (٢) ابن حزم بين النسخ وبين نقل الأمر عن الوجوب الى الندب أو غيره بأن النسخ كـــان الأمر المنسوخ فيه مرادا منا العمل به قبل أن ينسخ ، بينما الأمر المحمول على الندب لم يطلـــب منا قط لزوم العمل به •

ولما أنهى حديثه هنا عن أنواع النقل ذكر أن هناك أنواعا من الدلائل تعتبر كالبرهان على النقل من دلالة الى دلالة ، وأنها تنقسم الى دلائل طبيعية ، والى دلائل شرعية ، وكل منهما يدل فيه العقل أو الشرع على أن اللفظ منقول عن موضعه الى أحد وجوه النقل الأربعة المذكورة ، ومثل للدلالة الأولى بالآية الكريمة (٣) (قل كونوا حجارة أو حديدا) ثم ذكر أن ضرورة العقل تدلنا على أن فعل الأمـــر هنا للتعجيز لأنه لا يقدر أحد أن يصير حجارة أو حديدا ، ولو كان أمر تكوين لكانوا كذلك ، فلمـــا وجدهم العقل لم يكونوا حجارة ولا حديدا علم أنه أمر تعجيز • ومثل للدلالة الثانية ـ أعني دلالة الشريعة أو الشريعة وهي التي تكون نص قرآن أو سنة فعلية أو قولية أو قرارية من الرسول صلى اللـــه عليه وسلم أو اجماع من الأمة على اثبات النقل بأحد الأنواع السابقة) ـ بذلك الاجماع الذي كان مـــن الأمة على نقل اسم الأب الوارد في الآية الكريمة (٤) (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) من أبـــوة النسب القريبة والبعيدة من جهتي الأم والأب ـ الى أبوة الرضاعة القريبة والبعيدة من الجهتين أيضا • كما أن هناك نص نبوي يدل على هذا النقل أيضا ويعتبر برهانا شرعيا كذلك وهو قول الرسول صلـــى الله عليه وسلم (يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب) •

ولكنه بعد أن ذكر هذه الدلائل عامة لكل وجوه النقل عاد فأخرج من ذلك نقل الأمر من الوجـــوب الى الندب وقصر دلائل هذا النوع على دلالة الشريعة فقط ، أعني دلالة النص والاجماع وأيـــد ذلك بأن الوتر ندب مع ورود الأمر به بدلالة نص الحديث الوارد في الصلاة ليلة الاسراء (خمس خمس في العمل وخمسون في الأجر ، ما يبدل القول لدي) •

ولكن ابن حزم في موضع آخر (٥) من كتابه ذكر أن وجوه النقل التي يكون فيها المجاز نوعا واحـــدا

---

(١) سورة يوسف آية رقم ٨٢ • (٢) الاحكام جـ٣/ ٣٦٩ ، ٣٧٠ •
(٣) سورة الاسراء آية رقم ٥٠ • (٤) سورة النساء آية رقم ٢٢ •
(٥) الاحكام جـ٤/ ٤١٣ •

ليس غير ، ذلك أن الاسم اذا تيقنا بدليل نص أو اجماع أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه فى اللغة فان علينا أن نقف عنده فان كان الله عز وجل تعبدنا بهذا الاسم المنقول قولا وعملا كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا وغير ذلك فليس هو من هذا مجازا بل هى تسمية صحيحة واسم حقيقى لازم مرتب حيث وضعه الله تعالى ، وان كان الله عز وجل قد نقله عن موضوعه فى اللغة الى معنى تعبدنا بالعمل به دون أن يسميه بذلك الاسم فهذا هو المجاز كقوله تعالى (١) (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة) ، فانما تعبدنا الله سبحانه بأن نَزِلَّ للأبوين ونرحمهما ، لكنه لم يطلب منا أن ننطق بأن للذل جناحا .

ونحن بعد الذى ذكرناه من حديث النقل عند ابن حزم نرى أن هناك بعض التناقضات فى رأيه من ذلك مثلا : أنه ذكر فى الموضع الأول — أن حديث النقل المجازى يشمل شيئين : الاسم الذى نقله الله عن موضوعه الى معنى آخر مثل الصلاة والأمر الذى نقل من الوجوب الى الندب أو الاباحة ، بينما فى الموضع الثانى — لم يذكر الأمر الذى خرج الى الاباحة أو الندب

ومن ذلك أيضا أن لفظ الصلاة وهى ذلك الاسم الذى نقله الله عز وجل عن موضوعه الى معنى آخر قد عده ابن حزم فى الموضع الأول من المجاز ، بينما هو فى الموضع الثانى ذكر أن الله قد تعبدنا به قولا وعملا وأخرجه من المجاز لهذا السبب .

ومن ذلك أيضا أنه ذكر فى الموضع الأول ضمن دلائل البرهان التى تدل على صحة النقل أن الأمر الذى خرج من الوجوب الى الاباحة يكون دليله البرهانى طبيعيا وشرعيا ، ثم عاد بعد صفحات قليلة ليقصر هذا الدليل على الأمر الشرعى فقط .

واذا كان لنا بعد ذلك أن ننتقل الى حديثه عن الآيات (٢) التى ذكر أن فيها نزاعا حول المجاز فاننا يجب أن نفتح أعيننا وعقولنا على هذه الآيات لنرى هل التزم فيها بما ارتآه من وجوه النقل التى ذكرها أم لم يلتزم . وأول تلك الآيات التى ذكرها (٣) قول الله سبحانه (واسئل القرية) ويعد و فيها ابن حزم مكتفيا بنقل رأيين عن بعض العلماء : أحدهما : أن يعقوب نبى ولو سأل القرية والعير لأجابته ، والثانى : أن المعنى واسأل أهل القرية وأهل العير ، ولم يحاول ابن حزم أن يدلى بدلوه فى هذا المضمار ولا حتى مرجحا ، مع أنه قد ذكر من قبل أن هذه الآية تدخل تحت باب الاكتفاء بفهم المخاطب ونحو ما يعرف عند البلاغيين بمجاز الحذف — كما أسلفنا (٥) — .

وثانى هذه الآيات وثالثها قول الله سبحانه (٥) (جدارا يريد أن ينقض فأقامه) ، وقوله عز من قائل (٦) (وهى تجرى بهم فى موج كالجبال) ، ويعد و فيهما ابن حزم ملتزما بما قال حيث ان هناك

---

(١) سورة الاسراء آية رقم ٢٤ . (٢) الاحكام جـ٤ / ٤١٥ وما بعدها (٣) الاحكام جـ٤ / ٤١٥ .

(٤) ذكر ابن حزم الآية الكريمة (وأشربوا فى قلوبهم العجل) وقال فيها ما قاله هنا غير أنه ضمّن بأنها جاءت على طريقة الحذف الذى أقيم لفظ غيره مقامه . هذا ، ولم يلتفت الى كلمة (أشربوا) .

(٥) سورة الكهف آية رقم ٧٧ ، وانظر الاحكام جـ٤ / ٤١٥ .

(٦) سورة هود آية رقم ٤٢ ، وانظر الاحكام جـ٤ / ٤١٦ .

برهاناً عقلياً يوحي بالضرورة أن الجدار لا ارادة له لأنها لاتكون الا من حيّ ، وأن حركة السفينة اضطرارية لا اختيار لها فيها فلما كان ذلك كذلك علمنا أن الله تعالى نقل اسم الارادة في الجدار الى ميلان الحائط فسمى الميل ارادة ، ونقل اسم الجرى الى حركة السفينة فسمى حركتها جريا ، وقد دافع ابن حزم عن رأيه فأبطل الرأى الذى قاله المعتزلى فى آية الجدار بأن الله سبحانه قادر على أن يحدث فى الجدار ارادة فقال ان كل ما لم يأتنا به نص أنه تعالى خرق فيه ما قد تمت به كلماته فهو مكذب به كما أن كل مدّع ما لم يأت بدليل فهو مبطل .

ثم يعرض ابن حزم (١) للآيتين الكريمتين (٢) (يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد) (٣) و (انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها) ، ويكاد عند حديثه عنهما ينسى ما قاله من أنواع النقل فيعدهما من قبيل الحقيقة ، لكنه يعود مرة أخرى ويفرق بينهما فى الحكم حيث يجعل الثانية منهما تحتمل المجاز أيضا مستندا الى أن الله لم يركب فيها قوة الفهم ولا العقل ولا النفس المختارة المميزة ، ويستشهد على هذا القول بأن للآية الكريمة نظائر فى كلام العرب وأشعارها ، فهم يقولون مثلا : أبى ذلك جودك ، اذا أرادوا أن يمدحوا . وأقول انه كان على ابن حزم أن يجرى فى الآية الأولى مثل ذلك أيضا ، بل كان عليه أن يحملها على الحقيقة وهو البرهان المقلى كما سبق أن قرّر فى وجوه النقل التى ذكرها .

واذا كان ابن حزم قد أخطأ فى هذا فانه أشد خطأ فيما ذكر (٥) أن الآية الكريمة (وثيابك فطهر) ليست من المجاز باعتبار أنه لم يرد نص يدل على النقل ـ كما هو مذهبه .

ولم يتعرض ابن حزم من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لحديثين (٥) وجد أنهما نص على الفعل المجازى ، وهما قول الرسول صلى الله عليه وسلم : ان وجدناه لبحرا ، وأرفق بالقوارير .

ولعلنا فى هذا المقام وبعد أن استعرضنا رأيه فى النقل المجازى نشير الى أن هذا الرأى الذى يوجب فيه افتقار المجاز الى دليل أو برهان أو اجماع ليس خطأ فقط ، بل انه يتهكم على طريقة اللغويين الذين اذا سئلوا عن اسم مصروف من ظاهر معناه وأتوا له بدليل يبين هذا المعنى المجازى من الشعر أو من كلام العرب ، أقول يتهكم على هذه الطريقة يخالف المذهب الأصولى الذى من قواعده الأساسية الاتباع والاقتداء ، ذلك أن هذه الطريقة هى طريقة ابن عباس رضى الله عنه وهى التى أمر بها الخليفة الثانى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ـ كما أسلفنا .

---

(١) انظر الاحكام جـ٤ / ٤١٦ ، ٤١٧ .
(٢) سورة ق آية رقم ٣٠ .
(٣) سورة الأحزاب آية رقم ٧٢ .
(٤) الاحكام فى أصول الاحكام جـ٤ / ٤٢١ ، والآية رقم ٤ من سورة المدثر .
(٥) ********** جـ٤ / ٤٢٠ وانظر الحديثين فى صحيح البخارى الأول فى جـ٣ كتاب الهبة ب من استعار من الناس الفرس ص٢١٦ والثانى فى جـ٨ كتاب الأدب باب ما يجوز من الشعر والرجز والحداء ص٤٤

وننتقل الى المجالين الأخيرين اللذين يتعلقان بموضوعنا ، أعني مجالي التشبيه والكناية ، وكلا هما عنده كالمجاز ، وحديثه عن التشبيه يكاد يكون حديثا دينيا ، فهو يلحظ في الآية الكريمة (١) (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) أنها تنفي التفاوت بين الأشياء وتثبت التماثل والتشابه بينها وأنه لا سبيل لتحديد حدود الكلام وتحديد الصفات التي تتفق فيها الموصوفات الا عن طريق الله أو رسوله ثم بدأ يدافع عن بعض القضايا الأصولية التي تتعلق بتشبيه الرسول دون الله تعالى بدين الناس مؤكدا على أنه يجب الوقوف على دليل من الله أو رسوله قبل القول بالتشبيه . أما حديثه عن الكناية فيكاد لا يتعلق بأكثر مما ذكرنا من قبل (٢) من قصره اياها على الضمائر .

ونحن نرى أن كلا هذين المجالين لا غناء فيهما لموضوعنا ، ومن ثم فلا داعي لمناقشتهما .

أما أبو اسحق الاسفراييني فانني لم أقرأ كلاما له ، ولكن ما قرأته هو مناقشة العلماء له ، وتكاد هذه المناقشة تكون متكررة في كتبهم بصيغة واحدة ، وخلاصتها أنه ينكر وقوع المجاز في اللغة فضلا عن القرآن ، وأنهم يردون ذلك الخلاف بينه وبينهم تارة الى كونه لفظيا ، وذلك باعتبار أن المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له (٣) أو باعتبار أن الألفاظ تفيد معناها ولا تحتمل غيره ذلك دون نظر منه الى القرينة الصارفة في افادة المعنى المجازي (٤) ، وتارة يعتبرون خلافه خلافا جادا يجيبون عنه ، يقول السيوطي (٥) : " وعدة الأستاذ أن حدّ المجاز عنده شبيه أنه كل كلام تجوّز به عن موضوعه الأصلي الى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذوات أو في المعنى ، أما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة والبلادة ، وأما في الذوات فكتسمية المطر سماء وتسمية الفضلة غائطا وحفرة والمذرة فناء الدار والغائط الموضوع المطمئن من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة فلما كثر ذلك نقل الاسم الى الفضلة وهذا يستدعي منقولا عنه متقدما ، ومنقولا اليه متأخرا ، وليس في لغة العرب تقديم وتأخير بل كل زمان قد رأى العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت فيه بالمجاز لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها ، اذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى ، ولذلك يجوز اختلافهما باختلاف الأمم ويجوز تغييرها والثوب يسمى في لغة العرب باسم وفي لغة العجم باسم آخر ، ولو سمى الثوب فرسا والفرس ثوبا ما كان ذلك مستحيلا بخلاف الآلة العقلية فانها تدل لذواتها ولا يجوز اختلافها ، أما اللغة فانها تدل بوضع واصطلاح والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد فجعل هذا حقيقة وهذا مجازا ضرب من التحكم فان اسم العين وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع .

"وطريق الجواب عن هذا : أنا نسلم له أن الحقيقة لابدّ من تقديمها على المجاز فان المجاز لا

---

(١) الاحكام في أصول الاحكام جـ٤ / ٤٢١ ، ٤٢٢ ، والآية رقم ٣ من سورة الملك .

(٢) انظر هامش رقم ١ ص ٣٣ . (٣) المستصفى جـ١ / ٦٧ .

(٤) حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع جـ١ / ٣٠٨ .

(٥) المزهر جـ١ / ٢١٤ ، ٢١٥ ط . صبيح بدون تحقيق .

يعقل الا اذا كانت الحقيقة موجودة ، ولكن التاريخ مجهول عندنا ، والجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقديم والتأخير . وأما قوله : ان العرب وضعت الحقيقة والمجاز وضعا واحدا فباطل ، بل العرب ما وضعت الأسد اسما لمعين الرجل الشجاع ، بل اسم المعين في حق الرجل هو الانسان ولكن سمت الانسان أسدا لمشابهته الأسد في معنى الشجاعة ، فاذا ثبت أن الأسامي في لغة العرب انقسمت انقساما معقولا الى هذين النوعين فسمينا أحدهما حقيقة والآخر مجازا ، فاني أنكر المعنى فقد جحد الضرورة ، ..... ولهذا لا يفهم من مطلق اسم الحمار الا البهيمة وانما ينصرف الى الرجل بقرينة ولو كان حقيقة فيهما لتناولهما تناولا واحداً " .

والحق ـ عندي ـ أن اجابة السيوطي على الاعتراض الأول في جانب منها غير وافية ، وفي جانب آخر خاطئة ، ذلك أنه سلم للرجل أن الحقيقة لابدّ من تقديمها على المجاز ، وذلك غير مطرد فان بعض الألفاظ قد وضعت وضعا مجازيا من أول الأمر مثل قولهم : فم البئر ، شفة الكأس ، عنق الابريق ، يد الوحي وغير ذلك (١) ، وهذا جانب عدم التوفية ، أما جانب الخطأ فانه يجاء في مسألة احالة الأمر الى غياهب التاريخ ، ذلك أن هذا أمر لا يمكن الحكم عليه بتقديم وتأخير لأنه مجهول ، فالحكم عليه نوع خطأ .

أما اجابة السيوطي عن الاعتراض الثاني ففي اعتقادي أنها ليست صوابا فقط ، بل انها حسنة أيضا ، ذلك أن العرب لم تضع الحقيقة والمجاز وضعا واحدا ، بل وضعت المجاز متكئا على الحقيقة ـ اذا اعتبرنا أغلبية الكلمات (٢) هذا ، وقد أحسن السيوطي غاية الاحسان عندما نبه الى أن اسم الحمار لا يطلق الا على البهيمة ، وهو اذا انصرف الى الرجل فلا يكون ذلك الا مع قرينة ، ولو كان هذا الاسم حقيقة فيهما لتناولهما تناولا واحدا .

أما ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (٦٩١ ـ ٧٥١ هـ) الذي لا يكاد يكون الا صدى صوته ، وتردد فكره ، فانهما بعد قراءة ما كتباه ـ على كثرته ـ وكتبه الباحثون عنهما حول موضوعنا نتصور لكن فكرهما قد نهج أساسا من اعتقادهما (٣) بأنه لم ينص أحد من السلف على أن أسماء الله وصفاته من قبيل المتشابه ، وهذه المسألة هي لب قضية التأويل عندهما ، والتي يدخل منها العقل الى مجال التصرف في الدلالة اللغوية . ومن ثم فانهما ركزا على تحديد ماهية المتشابه في نظرهما ، ومعنى التأويل وحدوده ، والفرق بينه وبين التفسير ، كما ركزا على تحديد مجال تدخل العقل في ذلك ، حتى لا يدخل المجاز لا الى القرآن ولا الى اللغة من أي طريق (٤) ، بل يبلغ الأمر بابن قيم الجوزية

---

(١) انظر بحث وضع المجاز في مجلة الضياء للشيخ / ابراهيم اليازجي عدد أكتوبر ونوفمبر سنة ١٩٠٢ ص٦٥ ـ ٦٦ . (٢) هذه هي مؤاخذتنا على اجابة الاعتراض الأول عند السيوطي .

(٣) انظر الاكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ص٤٥ ـ ٥٥ . مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة جـ١ / ص١٧ ـ ٦٣ ، الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص٦١ .

(٤) مختصر الصواعق جـ٢ ص٦٢٨ اجتماع الجيوش الاسلامية لابن قيم جـ١ / ٢٧٦ .

الى أن يعقد مؤلفا كاملا لهدم ما أسماه الطواغيت الثلاثة : طاغوت العقل ، وطاغوت التأويل ، وطاغوت المجاز ، ومضمون هذا الكتاب قد يدفعنا — بل ويملى علينا — أن نشك فى الكتاب المنسوب اليه الذى عنوانه (الفوائد المشوق الى علوم القرآن وعلم البيان) والذى يعد اطلاعنا عليه تؤكد من خلال أسلوبه ومنهاجه عدم نسبة هذا الكتاب اليه .

ولعلنا ونحن نعرض وجهة نظرهما فى مجال بحثنا نستشعر أن موقفهما الصلب هذا ينبع من أنه قد اشتهر فى التفسير (١) أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن ماهية ربه وعن نعته وصفته فانتظر الجواب من الله تعالى فأنزل عليه سورة الاخلاص ، ومن هنا فان هذه السورة محكمة لا متشابهة لأنها جواب عن سؤال متشابه ، واذا ثبت هذا — كما يقول الرازى فى أساس التقديس(٢) — وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة يكون باطلا ، ولذا رأينا ابن تيمية وابن قيم الجوزية كليهما يبطلان رأى كل من يخالفهما ويرمونه بأنه من المشبهة ، ذلك أن كلمة (أحد) فى سورة الاخلاص تستشعر الفردية المطلقة التى بها يبطل المجاز — فى نظرهما — من أى طريق جاء ، ولعل سبب اطلاقهما وصف المشبهة على المخالفين لقولهما — فى نظرى — يرجع الى أنهما قد اطلعا على مثل ما ذكره أبو معشر المنجم — وقرأته لدى الرازى فى أساس التقديس (٣) — من أن سبب اقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان دينا لأنفسهم هو أن القوم فى الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة وكانوا يعتقدون أن اله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنا هو أكبر الأوثان على صورة الاله وأوثانا أخرى على أصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الاله والملائكة ، ثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع عن مذهب المشبهة . ومن هنا يرى ابن قيم الجوزية أن أى تأويل يؤدى الى المجاز يؤدى الى ضد مضمون سورتى الاخلاص والكافرون اللذين هما فى نظره عماد التوحيد بين العلمى — الذى نحن بصدده — والعملى — الذى هو عبادة الله — ، بل الى ما هو أشر من ذلك ، حيث ان التوحيد العلمى الخبرى — كما يقول — (٤) " له ضدان : التعطيل ، والتشبيه والتمثيل " ، والتأويل عنده شر من التعطيل (٥) ، ولذلك كله فانه يعتبر أن جهاده فى سبيل ابطال المجاز — الذى اقتضى فيه أثر استاذه — من أفضل الجهاد فى سبيل الله (٦) .

ولعلها بعد أن اخترنا طريق التوحيد العلمى — كما ذكر ابن القيم — قد استندنا أيضا فوق ما استشعرناه من أسباب الى امتناع بعض الصحابة والتابعين عن التأويل — كما يحلولهم تسمية المجاز بهذا الاسم — بل ورفضه وزجر القائلين به والحذر منه (٧) ، كما استندنا الى أن التأويل المجازى فى

---

(١) اقرأ فى هذا تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ، اجتماع الجيوش الاسلامية لابن قيم ص٢٦ / ٢٧ .

(٢) ص٢٠ . (٣) ص١٨ . (٤) اجتماع الجيوش الاسلامية ص٢٧ .

(٥) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطل جـ١ / ص٣٧ .

(٦) ..... " جـ١ / ص٣٨ .

(٧) ..... " جـ١ / ص١٦٧ ، ١٦٨ ، الاكليل فى التشابه والتأويل ص٢ هـ ٥٥ .

أواخر عصر متأخرى التابعين قد شمل القرآن كله — على حد زعمهم — بسبب ظهور المذاهب الكلامية (١) ، بل لعلها أطلعا على مثل ما ذكره صاحب كتاب الكامل فى التاريخ من افتضاح أمر التأويل واستعماله للترويج السياسى لدى بعض الخارجين على الدولة الاسلامية حيث يذكر صاحب الكامل (٢) أن المغيرة ابن سعيد ، وبيان (اسم شخص) قد خرجا على والى الكوفة (خالد بن عبد الله القسرى) ، وزعم (بيان) هذا أنه المراد بقول الله عز وجل (٣) (هذا بيان للناس) .

ونحن قبل أن نهدأ النقاش بينهما نود أن نذكر أن المتشابه هذا هما — الذى يدخل معنا فى بحثنا — هو الذى يحتمل معنيين كتخصيص العام ، وتقييد المطلق ، وبيان المجمل (٤) ، وإيضاح المراد فى الأسماء المشتركة والمتؤلثة (٥) ، وأن تأويله — بمعنى احكامه عندهما — يكون بتمييز الحقيقة المقصودة من غيرها (٦) ، وأن هذا التأويل لا يعلمه الا الله كما فى الآية الكريمة (وما يعلم تأويله الا الله) ، كما أن هذا التأويل غير التفسير ، ذلك أن التفسير خاص ببيان المعانى بخلاف التأويل فانه خاص ببيان مقاصد الله ورسوله .

ونحن بعد هذا نقول ان ربط مسألة المحكم والمتشابه ، ومسألة التفسير والتأويل ، بمسألة الدلالة اللغوية أو بحديث الحقيقة والمجاز اللغويين أمر لا مجال فيه لهذين الرجلين ، لأنه صناعة غيرهما لاصناعتهما ، فاذا كان أمر المحكم والمتشابه والتفسير والتأويل (مع اضطرابهما وتخليطهما فى تحديد هذه المفاهيم) يتعلق بحديث الدين الذى يخصهما فان حديث الحقيقة والمجاز لا يخصهما .

ونحن الآن سنعرض بعض النماذج لتحطيم ابن قيم الجوزية اللجوج فى مناقشته لخصومه الذين يرون اتساع الدلالة اللغوية وعدم افادتها لمعانيها بيقين الا بمعرفة علوم اللغة نحوا وصرفا وبيانا لتثبت بما لا يدع مجالا للشك أنه لا يعرف هذا الحديث الا معرفة اجمالية . يقول ابن قيم فى الوجه الخمسين لمناقشة خصمه (٧) : " الخمسون : ان قوله : ان فهم الدلالة اللفظية موقوف على نقل النحو والتصريف ، جوابه : أن القرآن قد نقل اعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه ، لا فرق فى ذلك كله ، فألفاظه متوافرة واعرابه متواتر ، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه واعرابه كما تقدم بيانه . ونقل جميع

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة جـ ١ / ص ١٧ — ١٧٢ ، الاكليل فى المتشابه والتأويل ص ٢١ ، ٢٣ ، والامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ١١ . (٢) المجلد الرابع ص ٢٣ .

(٣) سورة آل عمران آية رقم ١٣٨ . (٤) المجمل عند الفقهاء : مالا يفهم المراد به الا بغيره وعند اللغويين : ما يتناول الجملة ، أى العموم . (الفروق اللغوية ص ٤٣) . (٥) ذكر الامامان الجليلان أنواعا أخرى من المتشابه والتأويل كالوعد والوعيد والأمر والخبر ، انظر ص ١١ من كلا كتابيهما : الاكليل ، ومختصر الصواعق (الجزء الأول) .

(٦) الاكليل فى المتشابه والتأويل ص ٨ . (٧) مختصر الصواعق جـ ١ ص ٩٠ / ٩١ .

ذلك بالتواتر أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض وقواعد الاعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه ، مأخوذة من اعرابه وتصريفه ، وهو الشاهد على صحة غيرها مما يحتج له بها ، فهو الحجة لها والشاهد لا ، وشواهد الاعراب والمعاني منه أقوى وأصح من الشواهد من غيره ، حتى أن فيه من قواعد الاعراب وقواعد المعاني والبيان ما لم يشتمل عليه ضوابط النحاة وأهل علم المعاني " . ويقول في الوجه الخامس والخمسين في هذه القضية أيضا (١) : " ان هذا القول الذي قاله أصحاب هذا القانون لم يصرف عن طائفة من طوائف بني آدم ولا طوائف اليهود والنصارى ، ولا عن أحد من أهل الملل قبل هؤلاء ، وذلك لظهور العلم بفساده فانه يقدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق ، فان بني آدم يتكلمون ويخاطب بعضهم بعضا مخاطبة ومكاتبة ، وقد أنطق الله تعالى بعض الجمادات وبعض الحيوانات بمثل ما أنطق بني آدم فلم يستريب سامع النطق في حصول العلم واليقين به ، بل كان ذلك عنده من أعظم العلوم الضرورية ، فقالت النملة لأمة النمل (ياأيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون) فلم يشك النمل ولا سليمان في مرادها وفهموه يقينا . ولما علم سليمان مرادها يقينا تبسم ضاحكا من قولها وعلمه الهدهد والعلم واليقين بمراد سليمان من كلامه . وأرسل سليمان الهدية والكتاب — وفعل ما حكى الله لما حصل له اليقين بمراد الهدهد من كلامه . وأنطق سبحانه الجبال مع داود بالتسبيح ، وعلم سليمان منطق الطير ، وأسمع الصحابة تسبيح الطعام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأسمع رسوله تسليم الحجر عليه . أفيقول عاقل من أو عاقل ان اليقين لم يحصل للسامع بشيء من مدلول هذا الكلام " .

والأمر لا يحتاج منى الى تعليق . بل يكفى أن أدع لحاجته فى كل قضية يثيرها ويصل فى محاجته لخصومه الى أكثر من خمسين وجها — جلها ان لم يكن كلها — قد يحزن المرء لقراءتها ، ولعلنى أرشد من يريد أن يغوص مع ابن قيم فى بعضها غاص فيه أن يقرأ بحث الدكتور على المصارى (الحقيقة والمجاز فى القرآن الكريم) .

ولا يقل ابن تيمية عن تلميذه ضعفا فى مجالنا هذا ، وسوف لا نطيل فى الاستدلال على ذلك ، انما يكفى أن نذكر أنه يخلط المجاز بالتعريض ، ثم يرى أن كليهما من الحيل التى يتخلص بها الانسان من الكذب كما يتخلص أهل الفقه من بعض الأحكام التى ترد فيها نصوص قاطعة بطريق هذه الحيل ، يقول ابن تيمية فى الحديث عن قول الله عز وجل فى سورة يوسف (انكم لسارقون) (٢) : " ذكروا فى تسميتهم سارقين وجهين : أحدهما : أنه من باب المعاريض وأن يوسف نوى بذلك أنهم سرقوه من أبيه حيث غيبوه عنه بالحيلة التى احتالوها عليه وخانوه فيه ، والخائن يسمى سارقا وهو

---

(١) مختصر الصواعق جـ١ / ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) الفتاوى (المجلد الثالث — ص١٠١) ، والآية رقم ٧٠ من سورة يوسف .

من الكلام المشهور حتى ان الخونة من ذوى الديوان يسمون لصوصا • والثاني : أن المنادي هو الذى قال ذلك من غير أمر يوسف عليه السلام •••• وعلى كلا التقديرين فالكلام من أحسن المعاريض" •

وقبل أن نترك هذا النص نود أن نبين أن ابن تيمية من واقع هذا النص ـ الذى يثبت ضعفه فى مجال بحثنا حيث اختلط عليه أمر المجاز والتعريض ـ لم يعترف بوجود المجاز فقط ، وانما اعترف بأنه من الكلام المشهور ، كما اعترف به فى عدة مواضع من أحاديثه ـ على الرغم من أنه يذل جهدا كبيرا فى انكاره ، ولا يتسع المقام هنا لذكرها كلها ، ولهذا سنكتفى هنا بالاشارة الى بعض المواضع التى ورد فيها هذا الاعتراف : من ذلك مثلا : حديثه عن المشاكلة المجازية وهى عنده تدخل أيضا فى باب الحيل ، حيث يقول شارحا للآية الكريمة (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به) (١) • "سمى الأول عقوبة وان لم يكن عن الأول لمقابلته للفعل الثانى ، ويجعلون هذا النوع من المجاز " • ومن ذلك أيضا : حديثه عن التأويل الذى رفض معرفة الصحابة له ، وذكر مرة أخرى معرفتهم به حيث يقول فى شرحه لقول ابن عباس رضى الله تعالى عنه (٢) "ليس فى الدنيا مما فى الجنة الا الأسماء ، فان الله قد أخبر أن فى الجنة خمرا ولبنا وماء وحريرا وذهبا وفضة وغير ذلك ونحن نعلم قطعا أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه ، بل بينهما تباين عظيم مع التشابه كما فى قوله (وأتوا به متشابها) على أحد القولين أن يشبه ما فى الدنيا وليس مثله ، فأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق ، كما أشبهت الحقائق من بعض الوجوه ، فنحن نعلمها اذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما " (٣) • فتحديده أنها تشبهها فى الاسم وتشبيهها فى الحقائق من بعض الوجوه ، وأننا لا نعلمها الا من جهة هذا القدر المشترك ليس الا شرحا لأركان المجاز البلاغى •

على أن ابن القيم ليس أذكى من أستاذه فى هذا المجال فقد اعترف بالمجاز أيضا من خلال حديثه عن الخلاف بين السلف والخلف فى فهم الآية الكريمة (٤) : "(ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) ، فهذه الآية لها شأن ، وقد اختلف فيها السلف والخلف على قولين ، فقالت طائفة : نحن أقرب اليه بالعلم والقدرة والاحاطة ، وعلى هذا فيكون المراد قربه سبحانه بنفسه ، وهو نفوذ قدرته ومشيئته فيه واحاطة علمه به ، والقول الثانى : أن المراد قرب ملائكته منه ، وأضاف ذلك الى نفسه بصيغة ضمير الجمع على عادة العظماء فى اضافة أفعال عبيدها اليها بأوامرهم ومراسيمهم اليهم ، فيقول الملك نحن قتلناهم وعزمنا هم • قال تعالى

---

(١) الفتاوى (المجلد الثالث ص ٢٠٣ ، والآية رقم ١٢٦ من سورة النحل •

(٢) الاكليل فى المتشابه والتأويل ص١٢ ، والآية رقم ٢٥ من سورة البقرة •

(٣) وانظر أيضا ص١٣ الرسالة المدنية فى تحقيق المجاز والحقيقة فى صفات الله تعالى ، والمجلد الثالث ص٨ من الفتاوى كتاب اقامة الدليل على ابطال التحليل ، ونفس المرجع ص٢٨٣ ، ٢٨٥ ، كما أنه يجعل حيل الله من قبيل المشاكلة نفس المرجع ص ١٠٢ ـ ١٠٥ • (٤) مختصر الصواعق جـ٢/ ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٩٤ ، والآيات على التوالى الأولى سورة قّ رقم ١٦ والثانية سورة القيامة رقم ١٨ ، والثالثة سورة الأنفال رقم ٤ ١٧ •

(فاذا قرأناه فاتبع قرآنه)وجبرائيل هو الذى يقرؤه على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم)فأضاف قتل المشركين يوم بدر الى نفسه ، وملائكته هم الذين باشروه ، اذ هو بأمره ، وهذا القول هو أصح من الأول لوجوه "،وظل يعدّد هذه الوجوه وهو لا يدرى أنه يتحدث عن المجاز ويؤكده ، ثم يعترف مرة أخرى فى خلال هذا الحديث بما تحدث هو وأستاذه عنه طويلا ، ألا وهو أن السلف من أهل الحديث لا يعرفون التأويل المجازى حيث يقول (١) : "وسمعت أبا الحجلج المرى يقول : قوله حدثنا أبو هريرة ، أى حدث أهل بلدنا ، كما فى حديث الدجال قول الشاب الذى يقتله له : أنت الدجال الذى حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثه "(٢) .

على أنه وهو يعترف بالمجاز فى أحد أحاديثه فى كتاب (زاد المعاد) يخلط بين الاستعارة والتشبيه فى شرحه لقول الله سبحانه (هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) حيث قال (٣) : " وأكمل اللباس وأسبغه على هذه الحال ، فان فراش الرجل لباس له ، وكذلك لحاف المرأة لباس لها ، فهذا الشكل الفاضل مأخوذ من هذه الآية ، وبه يحسن موقع استعارة اللباس من كل من الزوجين للآخر "،

ولا نترك حديث ابن قيم الجوزية قبل أن يؤكد أن حديثه عن المجازية فى استعمال ضمير الجمع للمفرد يوافق حديث احمد بن حنبل فى القول بالمجاز فى استعمال الضميرين (انا ، نحن)للمفرد على سبيل المجاز فى الروايات التى ينسبها اليه أصطبه ، ومهما يحاول ابن قيم (٤) وأستاذه (٥) ينكرها فانه قد وافق عليها هنا ، ونود أن نقرر أيضا أن الغزالى قد قرر أن هذه المسألة بالذات مجاز بالاتفاق (٦) ، على أننى قد اطلعت على كتاب احمد بن حنبل الذى وردت فيه هذه العبارة وأقرر الآن أن الغزالى محق فى كلامه ، ذلك أن عبارة احمد بن حنبل واضحة فى مجازيتها ، وها هى بنصها ، يقول الامام ابن حنبل فى رده على الجهمية فيما أثاروه من شك حول قول الله عزوجل (انا معكم مستمعون)وقوله فى موضع آخر (اننى معكما أسمع وأرى) (٧) : "أما قوله (إنّا معكم) فهذا فى مجاز اللغة ، يقول الرجل للرجل : انا سنجرى عليك رزقك ، انا سنفضل بك كذا ، وأما قوله (اننى معكما أسمع وأرى) فهو جائز فى اللغة ، يقول الرجل الواحد للرجل :سأجرى عليك رزقك ، أو سأفضل بك خيرا " ، وواضح أن ابن حنبل يقصد من مجاز الآية الأولى استعمال الجمع بدل المفرد ، ويؤكد ذلك عن طريق التنظير ، أما عن جواز الآية الثانية فانه يقصد الحقيقة وذلك أيضا واضح عن طريق التنظير الذى أكد فيه على وصف الرجل بالواحد ، وللامام ابن حنبل عدة أحاديث عن المجاز فى هذا الكتاب تؤكد بما لا يدع مجالا للشك أنه يقول به ، وذلك يبطل ما روّجه

---

(١) مختصر الصواعق جـ٢ / ٤٩٨ ، (٢) وانظر أيضا جـ٢ / ٢٩٧ مختصر الصواعق ونفس المرجع ص٣١٤ ومقارنته ص٣٢١ ، ٤٤٢ ترى اعترافا آخر ، (٣) زاد المعاد جـ٣ / ١٤٨ ،
(٤) مختصر الصواعق جـ٢ / ٢٨٦ ، (٥) الايمان لابن تيمية ص ٧٧ ،
(٦) المستصفى جـ٢ / ٢٧ ، (٧) الرد على الجهمية للامام احمد بن حنبل ص٥١ ،
والآيتان بالترتيب الأولى رقم ١٥ من سورة الشعراء ، والثانية رقم ٤٦ من سورة طه ،

الرجلان

الرجلين عنه ، كما يبطل محاولتهما ردّ رواية القول بالمجاز التي حكاها أصحابه عنه والتي وافق عليها ابن قيم الجوزية دون أن يدري ـ كما أسلفنا ، كما يبطل للمرة الثالثة ما حاوله بعض الباحثين المحدثين الذين تماطفوا مع ابن تيمية في هذه القضية دون أن يحققوها بأنفسهم (١) ، من هذه الأحاديث : حديث الامام احمد بن حنبل عن استعارة تبديل الجلود لتجديدها في الآية الكريمة (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) حيث يقول (٢) : "ان قول الله (بدلناهم جلودا غيرها) ليس يعني جلودا غير جلودهم ، وانما يعني بدلناهم جلودا غيرها : تبديلها تجديدها ، لأن جلودهم اذا نضجت جددها الله" ، ومن هذه الأحاديث أيضا حديث (٣) عن استعارة النسيان للترك في الآية الكريمة (اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا) وتأكيده على أن النسيان فيها غير النسيان الحقيقي المذكور في الآية الكريمة (في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى) .

على أننا من خلال قراءتنا لكلام الامام احمد بن حنبل في كتابه نرى أن من منهجه قبل الادلاء بشيء عن تأويل لفظ من الألفاظ أن يتفهمه ويستقرئ دلالاته ثم يدلي بدلوه فيه ، وليس أدل على ذلك من مناقشته لمسألة خلق القرآن وتفهمه (٤) لدلالة الفعل (جعل) في الآية الكريمة (انا جعلناه قرآنا عربيا) ، وذلك منهج قد اتبع فيه الامام ابن عباس ، ومقاتل بن سليمان وغيرهما من أوائل المفسرين .

واذا كنا قد تطرقنا لشرح منهج تأويل الامام احمد بن حنبل فليس ذلك منا الا ابطالا لما وجه كلا الامامين ابن تيمية وابن قيم الجوزية عن مذهب السلف اللذين يحكيان فيه ابتعادهم عن التأويل المجازي وعدهم الحديث عن أسماء الله وصفاته وآيات الحديث عن الآخرة من المتشابه الذي يجب الابتعاد عن تأويله (٥) ، وتأكيدا على أن مذهب السلف هو ما ذكره حجة الاسلام الامام الغزالي رضي الله عنه حين ذكر أن (٦) "حقيقة مذهب السلف أن كل من يفهم حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور : التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الامساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة" ، ثم يبدأ في تطبيق ذلك على ما منع كلا الامامين ابن تيمية وابن قيم الجوزية الحديث عنه فذكر أن العامي (٧) "اذا سمع اليد والاصبع ، وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله خمّر طينة آدم بيده ، وان قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق على معنيين أحدهما هو الوضع الأصلي وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة ، أعني بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو الا بأن يتنحى عن ذلك المكان (وقد يستعار هذا اللفظ) أعني اليد لمعنى آخر

---

(١) الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص٨٧ـ٩٠ . (٢) الرد على الجهمية للامام احمد بن حنبل ص٩ ، والآية رقم ٥٦ من سورة النساء . (٣) المرجع السابق ص١٣ ، والآيتان على الترتيب ، الأولى رقم ٣٤ من سورة الجاثية ، والثانية رقم ٢ من سورة طه . (٤) المرجع السابق ص١٦ـ١٩ والآية رقم ٣ من سورة الزخرف . (٥) مختصر الصواعق جـ١/١٧ ، الاكليل ص٨ .

(٦) الجام العوام عن علم الكلام ص ٣ . (٧) الجام العوام ص٥٣ ، ٤ .

ليس ذلك المعنى بجسم أصلا ، كما يقال اليد في يد الأمير ، فان ذلك مفهوم وان كان الأمير مقطوع اليد مثلا ، فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعا ويقينا أن الرسول عليه السلام لم يرد بذلك جسما هو عضو مركب من لحم ودم وعظم ، وان ذلك في حق الله تعالى محال وشوهه مقدسه فان خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم فان كل جسم فهو مخلوق ، وعبادة المخلوق كفر ، وعبادة الصنم كانت كفرا لأنه مخلوق ، وكان مخلوقا لأنه جسم ، فمن عبد جسما فهو كافر باجماع الأئمة السلف منهم والخلف " .

واذا كنا الآن قد أبطلنا اعتقادهما أن مذهب السلف لا يعرف التأويل المجازي فانه ينبغي علينا أن نوضح أن هذا الاتجاه الذي اتجهاه انما ينبع من أنهما قد وضعا مسألة التأويل المجازي للأساليب المتشابهة (١) مناقضة لمذهب الوضوح في النصوص الكريمة عن الله ورسوله ، ثم ذهبا يتعمقان في ايحاءات هذه المناقضة وشبهات لوازمها الباطلة ، يقول ابن قيم الجوزية — نقلا عن شيخه —(٢) : "ان كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة .... لزم من ذلك لوازم باطلة : منها أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ، ويوقعهم في التشبيه والتمثيل . ومنها أن يكون قد ترك بيان الحق والصواب ولم يفصح به ، بل رمز اليه رمزا وألغزه الغازا لا يفهم منه الا بعد الجهد الجهيد . ومنها أن يكون قد كلف عباده ما لا يفهمون من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها ، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه " .

ونحن بعد أن دفعنا هذه المناقضة ولوازمها التي لا تتأتى عنها بطل من الأحوال علينا في الفصل السابق نقل عبارة الشيخ أبي زهرة (٣) : "التي يشير فيها الى حديث ابن تيمية عن المتشابه الذي لا يعلم السلف تأويله ، ويصدر فيها حكمه على هذا الحديث فيقول (٣) : " وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ ، واذا دار الأمر كذلك بين القول بأن الرسول كان يعلم معنى المتشابه من القرآن وبين أن يقال الراسخون في العلم لا يعلمون ، كان هذا الاثبات خيرا من ذلك النفي ، فان معنا الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وتدبره ، وهذا مما يجب القطع به ، وليس معنا قاطع على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه ، فان السلف قد قال كثير منهم انهم يعلمون تأويله " .

على أنه لا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر آراء أهل اللغة والصرف في التفسير والتأويل ، وننقل في هذا الصدد حديث أبي هلال العسكري الذي جمع فيه عدة أقوال في كتابه (الفروق اللغوية)

---

(١) انظر في تحديد المتشابه عندهما الاكليل ٥٦ ، ٥٩ ، ٥١٠ ، ٥١٦ ، ٥٤٧ ، ٥٥٥ وانظر في تحديد تأويله مختصر الصواعق ص ٥١٦ ١١ (الجزء الأول) . (٢) مختصر الصواعق جـ١ / ٥٣٩ ، ٤٠ .

(٣) ابن تيمية : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه — ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .

حيث يقول[1] : " الفرق بين التأويل والتفسير ، أن التفسير هو الاخبار عن أفراد آحاد الجملة[2] ، والتأويل : الاخبار بمعنى الكلام ، وقيل التفسير : افراد ما انتظمه ظاهر التنزيل ، وقيل : التأويل : استخراج معنى الكلام لا على ظاهره بل على وجه يحتمل مجازا أو حقيقة ، ومنه يقال تأويل المتشابه " .

واذا عدنا الآن الى أنواع المتشابه الذى ذكراه ويدخل فى مجال بحثنا فاننا نراهما قد رفضا فى دلالته اللغوية اصطلاح الحقيقة والمجاز ذاكرين بعض الاعتراضات على هذا الاصطلاح من ذلك : أن هذا اصطلاح متأخر وانه نشأ على أيدى المعتزلة والجهمية ، ولم يرد عن العرب ولا عن أحد من السلف الصالح ، وأن الغرض منه تعطيل صفات الله وأسمائه عن معناها ومقصودها ، وأنه نوع من التحكم فى الدلالة ، وأن هناك خلافا حول استلزام المجاز الحقيقة ، وحول موقف الخاص والعام من هذا الاصطلاح بين العلماء ، كما أن المجاز يفتقر عند بعض العلماء على صحة النقل (٣) ، ثم رأيا بعد هذه الاعتراضات أن يستبدلا هذا الاصطلاح باصطلاح الاطلاق والتقييد (٤) ، ولعلهما كانا يستأنسان فى ذكر هذا المصطلح بأنه اصطلاح أصولى (٥) .

ونحن اذا كنا قد تعرضنا - فيما سبق - للكثير من هذه الاعتراضات على مصطلح الحقيقة والمجاز ، سواء فى ذلك ما كان يصدد بحث المجاز اللغوى فى عهد الرسول والسلف الصالح ، أو ما كان يصدد المقارنة بين بحث الأصوليين والبلاغيين لموضوع دراستنا فان مهمتنا هنا هى أن ننقض هذا الاصطلاح الجديد الذى ذكراه حتى لا تقوم له قائمة ، وذلك يؤدى بالضرورة الى مساندة رأى البلاغيين وتقوية مصطلحهم .

ونحن ان أردنا نقض مصطلحهما من أول وهلة فلا يعنينا الا أن نشير الى أن من أنواع المتشابه الذى ذكراه تقييد المطلق ، وذلك وحده كاف فى هدم تقريرهم للدلالة بين الاطلاق والتقييد ، ذلك أن منطق التقسيم والتفريع يأبى أن نطلق قسيم الشئ على كل الشئ .

على أن هذا المصطلح الأصولى ضيق الدائرة مهما حاول كلا الامامين الاتساع فيه ، فاذا كان ابن قيم الجوزية قد رأى أن يعطى لمعنى اللفظ ومفهومه دفعة من الاتساع بقوله (٦) : " اللفظ الواحد تختلف دلالته عند الاطلاق والتقييد ، ويكون حقيقة فى المطلق والمقيد ، مثاله لفظ العمل فانه عند الاطلاق انما يفهم منه عمل الجوارح ، فاذا قيد بعمل القلب كانت دلالته عليه أيضا

---

(١) ص٤٣ . (٢) أى تفسير معنى كل كلمة . (٣) هناك اعتراضات أخرى لا قيمة لها مثل ان القول به خروج عن اللغة والشرع والعقل ، وان القول به حرام ، ونحو ذلك ، (راجع فى هذه الاعتراضات مختصر الصواعق ٢٨٤ــ ٣١٢ ، الايمان ٧٥ــ ١٤٧ .

(٤) الايمان ص ٧٥ . (٥) انظر المستصفى جـ٢/ ٤٠ .

(٦) مختصر الصواعق جـ٢/ ٢٦٧ .

حقيقة ، واختلفت دلالته بالاطلاق والتقييد ، ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة " (١) . وإذا كان ابن تيمية قد رأى أن يعطى لصيغة اللفظ ومضمونه دفعة أخرى من الاتساع بقوله (٢) : " واللفظ يختلف معناه بالاطلاق والتقييد فاذا وصل بالكلام ما يغير معناه كالشرط والاستثناء ونحوهما من التخصيصات المتصلة (٣) كقوله ألف سنة الا خمسين عاما ، كان هذا المجموع دالا على تسعمائة وخمسين سنة بطريق الحقيقة عند جماهير الناس — ومن قال : ان هذا مجاز فقد غلط فان هذا المجموع لم يستعمل في غير موضعه وما يقرن باللفظ من القرائن اللفظية الموضوعة هي من تمام الكلام فان كلتاهما تين الدفعتين لاتتعديا في افرادهما الدائرة الأصولية الضيقة التي ترى أن التقييد اشتراط (٤) ، وأن المطلق يحمل على المقيد ان اتحد الموجب كما في كفارة القتل حيث قال الله مرة (فتحرير رقبة) وقال مرة أخرى (فتحرير رقبة مؤمنة) وهذا بخلاف المصطلح البلاغي الواسع النطاق الذي قد يبلغ — كما قدمنا — مرحلة وضع الصيغ "كما في تسمية البياض في العين بالكوكب ، فان هذا البياض — كما يقول الشيخ ابراهيم اليازجي في مجلة الضياء — لم يوضع له اسم في اللغة فاستعير له لفظ الكوكب لما بين الطرفين من الشبه " (٥) ، وكما في صيغ العقود كبعت وزوجت فانها صيغ اخبار وقد جعلها الشرع انشاء على سبيل المجاز — كما قدمنا (٦) .

على أن ضيق هذا المصطلح الأصولي بالنسبة الى المصطلح البلاغي يظهر ظهورا واضحا من أن البلاغيين لم يعتبروه لديهم الا أحد العلاقات لمصطلحهم ، وهذا الزركشي — العالم الأصولي — يمدد علاقات المجاز (٧) ويصل بها الى ست وعشرين علاقة من بينها اطلاق اسم المطلق على المقيد (٨) مثل قول الله عز وجل (فعقروا الناقة) فالعاقر لها — قدار — من قوم صالح ولكنهم جميعا نزلوا منزلته لما رضوا بفعله (٩) ، واطلاق اسم المقيد على المطلق (١٠) مثل قول الله سبحانه (تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم)فالمراد كلمة الشهادة وهي عدة كلمات لا كلمة واحدة ونحن نقول ان هذا شاهد من أعلمهم على ضيق مصطلحهم .

---

(١)ذكر ابن تيمية في كتابة (الايمان)من أمثلة ذلك أيضا :عين الشمس ، العين النابعة ، عين الذهب ، ورأس الانسان ، ورأس الأمر ، ورأس القوم ، ورأس الشهر ، ورأس الحول ...الخ (انظر ص٨٤ ، ٨٥ من الايمان) . (٢) الفتاوى : المجلد الأول ص ٢٣٣ .

(٣)من التخصيصات المتصلة أيضا :الاضافة ، والصفة ، والبدل ، والغاية .

(٤) المستصفى جـ٢/٤٠ . (٥) مجلة الضياء عدد أكتوبر سنة ١٩٠٢ — ص٦٦ .

(٦) المستصفى جـ١/١٦٧ . (٧)انظر البرهان جـ٢ص ٢٥٩ — ٢٩٨ .

(٨) انظر البرهان جـ٢ص ٢٧٠ والآية الكريمة رقم ٧٧ من سورة الاعراف .

(٩)لعل هذا المثال أقرب الى المجاز المقلوب .

(١٠) انظر البرهان جـ٢ /ص ٢٧ ، والآية الكريمة رقم ٦٤ من سورة آل عمران .

كما أننا — ونحن فى مجال المقارنة بين مصطلح البلاغيين وهذا المصطلح الأصولى — يجب أن نشير الى أن كلا الرجلين ابن تيمية وابن القيم الجوزية يعترفان بضيق مصطلحهما من الوجهة الأدبية حيث يقول ابن تيمية (١) : (لا يوجد قط فى كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف الا مقيداً بقيود تزيل عنه الاطلاق) ومن هذه العبارة نلمح أن ابن تيمية يعترف باختفاء الاستعمال الأدبى للفظ المطلق فى دلالته ، أما ابن قيم الجوزية فيقول (٢) : (اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التى ينعق بها لا تفيد فائدة) وهو بهذه العبارة يهدر القيمة الدلالية للفظ المطلق ، مع أن ما ذكراه معترض عليه حيث ان الدكتور على العمارى أشار(٣) الى أن دعوى عدم استعمال الألفاظ مطلقة دعوى باطلة من الواقع الأدبى ، الا أننا نرى فى كلا منهما اعترافا ضمنيا بضآلة مصطلحهما من الوجهة الأدبية بعد اثبات ضآلته من الوجهة العلمية ، بخلاف المصطلح البلاغى الذى تتراوح أقوال اللغويين فى أكثرية اللغة بين أن تكون حقيقة (٤) وأن تكون مجازا (٥) .

بقى فى مجال المقارنة بين المصطلحين أن نبحث دعامة وجود هما وثبوتهما ، وفى هذا الصدد يذكر الزركشى أن المصطلح الأصولى قام على النقل الصريح الذى يعتمد على الدليل (٦) ، بينما المصطلح البلاغى قام — كما هو مشهور حتى فى كتب الأصوليين أنفسهم على الاستقراء اللغوى (٧) ، ونحن هنا وفى مجال المقارنة لا يهمنا الا أن نثبت مرة — من واقع كلام الاصوليين — قوة المصطلح البلاغى حيث ننقل قولهم (٨) : "ما يعرف باستقراء اللغة وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح " ، والا أن نحو مرة أخرى المصطلح الأصولى من ساحة المقارنة كلها — ومن واقع كلام الاصوليين أيضا — حيث ننقل قولهم (٩) : "الاستدلال لا مدخل له فى اللغات" ، وتلك العبارة هى مضمون عبارتنا التى قلناها فى بدء نقاشنا مع كلا الرجلين ابن تيمية وابن قيم الجوزية حيث قلنا (١٠) : ان بحث مسألة المحكم والمتشابه ، ومسألة التفسير والتأويل بمسألة الدلالة اللغوية أمر لا مجال فيه لهذين الامامين . هذا ، والله تعالى أعلم .

على أننا فى نهاية المطاف ، يجب أن نقول : ان البلاغيين من أمثال بهاء الدين السبكى — قد ضنوا على هذا المصطلح أن يعتبر علاقة من علاقات المجاز اللغوى ، وأرجعوه الى أن يكون جزءا من علاقة ، وكأنهم أرادوا أن يهونوا من شأنه فلا يرتفعوا به الى مرتبة العلاقة ، يقول السبكى مصنفا حديث علاقات المجاز اللغوى عند الأصوليين (١١) : "ومنها مجاز اطلاق المطلق على المقيد كقوله تعالى (فتحرير رقبة) والمراد مؤمنة ، وهو يرجع الى التعبير بالجزء عن الكل ، لأن المطلق جزء المقيد ، الا أنه أخص منه ، لأن الجزء أعم من أن يكون جزءا كالمطلق ، أو غير

---

(١) الايمان ص٨٧ . (٢) مختصر الصواعق جـ٢/٢٩٦ . (٣) الحقيقة والمجاز فى القرآن الكريم ص٢٦ .
(٤) انظر هذا الرأى فى الصاحبى ص٣٢١ . (٥) انظر هذا الرأى فى الخصائص جـ٢/٤٤٧ ، أمالى المرتضى جـ١/٣٦٧ ، وانظر نقده فى الاكسير فى علم التفسير للطوفى ص٦٧ .
(٦) البرهان جـ٢/١٥ . (٧) المزهر جـ١/٢١٥ ، الصاحبى ٣٢٣ ، المستصفى جـ١/١٦٥ .
(٨) المستصفى جـ١/١٦٥ . (٩) المستصفى جـ١/١٦٦ . (١٠) راجع ص٩ من هذا البحث .
(١١) عروس الافراح جـ٤/٤٣ .

جملي كسقف الدار ، ومنها عكسه ، وهو أيضا يرجع الى التعبير بالكل عن الجزء " .

يقي الآن أن نتحدث عن الشيخ أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني ، ذلك الذي نقل صاحب البرهان أنه ينكر المجاز (١) ، والرجل برئ من هذا النقل براءة الذئب من دم ابن يعقوب ، وقد قرأت شيئا من آرائه في التفسير الكبير للرازي فوجدت أنه متقدم في بحث المجاز تقدما ملحوظا ، فظننت لأول وهلة أن الرازي قد حكى عنه الرأي بعبارته ، لكني بعد حين عثرت على كتاب (٢) (ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل) الذي جمعه سعيد الأنصاري وطبعه في مدينة كلكتا سنة ١٣٤٠هـ ، وقدم له بحديث عن مكانة الرجل العلمية ومكانة تفسيره بين تفاسير المعتزلة المتقدمة في الفكر الاعتزالي التأويلي كما قرأت له بعض الآراء المجازية المبثوثة في الكتب (٣) التي تضاهي في تقدمها ما ذكره الرازي ، وآنذاك لم أجد مجالا للشك في نسبة هذا التفسير الى الرجل ، وآنذاك وجدتني أرجح أن الرجل برئ مما نقل عنه براءة الذئب من دم ابن يعقوب ، وهناك واحدة مما ذكر من حديث المجاز :-

يقول الشيخ أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني في تأويل قول الله عز وجل (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤون ، الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون) (٤) : " ان الله تعالى لما منعهم ألطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور في قلوب المسلمين ، فسمى ذلك التزايد مددا وأسنده الى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم " . ونحن هنا نلمح أن الشيخ يتحدث عن المجاز اللغوي والمجاز العقلي في آن واحد حديثا كأنه حديث المتأخرين ، ولكنه لا يتعرض للتقنين البلاغي مثلهم ، ولعلنا لا نبعد في القول اذا رأينا أنه قد أوعز الى القاضي عبد الجبار المعتزلي (٥) بالكثير من آرائه ، بل ان القاضي ليحتذي طريقته احتذاء ، وذلك ما يجعل الشكوك تراودنا بين الحين والآخر في الحكم على نسبة هذا التفسير المبكر للرجل (٦) ، لكنه في نفس الوقت أيضا يتأكد لنا ثبوت خطأ الزركشي في الحكم عليه بانكار المجاز .

---

(١) البرهان جـ٢/ ٢٥٥ . (٢) اسم التفسير (جامع التأويل لمحكم التنزيل) وكان أربعة عشر جزءا ولم يبق منه الا هذه الآراء المبثوثة في الكتب . (٣) من ذلك ما ذكره الشريف المرتضى في أماليه جـ١/ ٣٦٧ ، ١٣ . (٤) انظر ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل ص١ ، والآيتان الكريمتان رقمي ١٤ ، ١٥ من سورة البقرة . (٥) توفي سنة ٤١٥ هـ . (٦) ولد سنة ٢٥٤ هـ وتوفي سنة ٣٢٢ هـ كما جاء في مقدمة الملتقط .

وهذا له

وهناك ثانية من حديث الرجل عن المجاز ، يقول الشيخ أبو مسلم في تأويل قول الله عز وجل (١) (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا ، قالوا سمعنا وعصينا) (٢) : "جائز أن يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوه كقوله تعالى (أن يقول له كن فيكون) وكقوله (قالتا أتينا طائعين) " . ونحن نلمح هنا أن الرجل يكاد يشرح الاستعارة التمثيلية في الآية ، وان كان يخطئه موافقة المصطلح البلاغي والتوعية التعبيرية ، لكنه من الحق أن نقول ان الرجل يعرف حديث المجاز اللغوي معرفة متقدمة ، وذلك ما يدعونا ويلح علينا في الدعوة أن نرفض نقل الشيخ الزركشي عن أن أبا مسلم ينكر المجاز .

وقبل أن ننهي هذا الفصل نود أن نذكر أن الشيخ أبا زهرة قد ذكر أن بعض السلف يتوصلون بين انكار المجاز والقول به ، بمعنى أن هذا البعض على حد مضمون عبارة الشيخ أبي زهرة (٣) — يقول بالمجاز عند ظهور العبارة ، مثل قول الله تعالى (وجاء ربك) فانه من الواضح أن الذي يجيء هو أمر الله (٤) .

كما أن الشيخ أبا زهرة ذكر (٥) أن ابن الجوزي قد حكى عن بعض السلف التوقف استنادا الى عبارة الامام مالك المأثورة عن استواء الله على العرش ، والتي قال فيها لسائله — حسبما ذكر الشيخ أبوزهرة — : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

وأقول : ان السلف يقولون بالمجاز — كما سبق ايضاح ذلك في الفصل السابق — غير أنهم أذكياء

---

(١) الآية رقم ٩٣ من سورة البقرة . (٢) انظر ملتقى جامع التأويل ص٨ ، والآيتان اللتان في داخل النص هما على الترتيب الأولى رقم ٨٢ من سورة يس ، والثانية رقم ١١ من سورة فصلت .

(٣) ابن تيمية : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ص٢٧٩ ، والآية المذكورة رقم ٢٢ من سورة الفجر .

(٤) وجدت في البرهان للزركشي جـ٢ / ٧٩ هـ هذا التفسير محكيا عن ابن الجوزي الذي نقله عن القاضي أبي يعلى عن الامام احمد ، فلعل الشيخ أبا زهرة ظنه رأيا ، هذا وقد قرأت لفضيلة الشيخ سلامة العزامي — أحد شيوخ الطريقة التقشهندية — أن الامام الحجة (ابن دقيق العيد) قد صاغ قاعدة في التوسط في القول بالمجاز (ص٩٦ (ط١)فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان)مضمونها هذه العبارة التي نقلها الشيخ أبو زهرة ولكن فضيلة الشيخ سلامة العزامي أحال موضوع الآيات والأحاديث التي جاءت على طريقة المجاز على كتاب الاسماء والصفات للبيهقي ، ذاكرا أن هذا الكتاب قد تناول موضوع التنزيه في هذه الآيات والأحاديث تناولا رائعا .

(٥)ابن تيمية : حياته وعصره ، آراؤه الفقهية ص٢٧٧ ، وانظر أيضا مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد للدكتور محمود قاسم ص٣٦ ، ٣٧ .

يفهمون القول مواضعه ، وهذا ابن الجوزى الذى ذكر الشيخ أبو زهرة أنه حكى عن السلف التوقف يقول (١) : "من المخاطرات العظيمة تحديث العوام بما لا تحتمله قلوبهم ، أو بما قد رسخ فى نفوسهم فهمه ، مثاله : أن قوما قد رسخ فى قلوبهم التشبيه وأن ذات الخالق سبحانه ملاصقة للعرش ، وهى بقدر العرش ، ويفضل من العرش قدر أربع أصابع ، وسمعوا مثل هذا من أشياخهم ، وثبت عندهم أنه اذا نزل وانتقل الى السماء الدنيا خلت منه ستة سماوات ، فاذا دعى أحدهم الى التنزيه وقيل له ليس كما خطر لك ، ... صعب هذا عليه لوجهين : أحدهما : لشلة الحص عليه ، والحص على العوام أغلب ، والثانى : لما قد سمعه من ذلك من الأشياخ الذين كانوا أجهل منه (٢) " .

ومن هنا فانى أقول : ان السائل الذى سأل الامام مالكا عن استواء الله على العرش — إن فرضنا أنه لم يكن عاميا — فان علينا أن نعرف أنه كان يجلس بين العوام ، وهم — كما قال ابن الجوزى فيما نقلناه — يغلب الحص عليهم ، ولا تحتمل قلوبهم التنزيه ، ولذلك قال ابن الجوزى فى موضع آخر (٣) : "فأما العالم فانا قد أمناه ، لأنه لا يخفى عليه استحالة تجدد صفة الله تعالى ، وأنه لا يجوز أن يكون استوى كما يعلم (٤) ، ولا يجوز أن يكون محمولا ، ولا أن يوصف بملاصقة ومس ، ولا أن ينتقل ، ولا يخفى عليه أن المراد بتقليب القلوب بين أصبعين (٥) الاعلام بالتحكم فى القلوب ، فان ما يدبره الانسان بين اصبعين هو متحكم فيه الى الغاية " .

كما أن ابن الجوزى يؤيد ما نقول عن ذكاء السلف فى مخاطبتهم العوام فيقول (٦) : "وأصلح ما نقول للعوام : أمروا هذه الأشياء كما جاءت ، ولا تتعرضوا لتأويلها ، وكل ذلك يقصد به حفظ الاثبات ، وهذا الذى قصده السلف" .

ولعل العبارة الأخيرة من ابن الجوزى (وهذا الذى قصده السلف) أبلغ ردّ على ما حكاه الشيخ أبو زهرة عن التوسط أو التوقف ، بل لعل ابن الجوزى أحسّ بأن الامام احمد بن حنبل قد حمّل رأيه أكثر مما يحتمله فراح يدافع عنه ويقول (٧) : "وكان احمد يمنع من أن يقال : لفظى بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق ، كل ذلك ليحصل على الاتباع ، وتبقى ألفاظ الاثبات على حالها" . فالخوف على العوام الذين يشكلون جمهور المسلمين هو السبب الرئيسى الذى يحمل السلف على أن يتمسكوا بالاثبات فى المجاز الذى يفهمونه ، والتوسط فى المجاز الظاهر ، حسب ما يشاهدونه من حالة

---

(١) صيد الخاطر ص ٤٩١ . (٢) راجع لكشف شئ من الجهل بالحديث تفسير ابن كثير جـ١ / ٣١٠ ، وراجع نص الحديث وراجع نص الحديث (ينزل ربنا تبارك وتعالى ...) فى صحيح البخارى جـ٢ ك الصلاة ، ب الدعاء ص٦٦ . (٣) صيد الخاطر ص١٠٦ . (٤) يشير الى الآية الكريمة (الرحمن على العرش استوى) . (٥) يشير الى ما فى صحيح مسلم جـ٢ ك القدر ب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء ص١ حيث جاء الحديث الشريف عن النبى صلى الله عليه وسلم يقول : ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن ... (٦) صيد الخاطر ص ١٠٢ ، (٧)

جلساءهم ، فهم أدرى الناس بأن لكل مقام مقالا خصوصا وأنهم قريبو عهد بالوثنية ، ولعلنا فى هذا المقام نتذكر ما سبق أن قلناه من استشعار عثمان بن مظعون ارادة المعلى المجازى فى قول لبيد (وكل نعيم لامحالة زائل) الذى يقصد به نعيم الدنيا ، وتنبيهه على أن عليه وعلى أمثاله من الشعراء ألا يكثروا من هذه المجازات فى هذا الصدد بالذات(١) .

كما أن هناك سببا آخر ذكره ابن الجوزى صدد حديثه عن مذهب السلف ، وهو نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكلام فى القدر ، وعن الاختلاف ، لأن المجادلات فى هذه الأشياء تخرج الى ما يؤذى (٢) .

ويمكن لنا التماس سبب ثالث من خلال كلام ابن الجوزى أيضا وهو أن السلف قد رأوا أن عوام الناس اذا امتلأت قلوبهم بالاثبات ، وكادوا يأنسون من الأوصاف بما يفهمونه الحس ، ثم قيل لهم : (ليس كمثله شئ) انمحى من قلوبهم ما نقشه الخيال ، وبقيت ألفاظ الاثبات متمكنة (٣) .

كما أننا فى سبيل تأكيد رفض مذهبى التوسط والتوقف اللذين ذكرهما الشيخ أبو زهرة عن السلف نقول : ان كل ما يمكن قوله عن السلف فى هذا المجال : أنهم يتجنبون فى تعبيرهم عن المجاز الذى يؤمنون به الألفاظ التى يتوهم منها المسلم تقديس الله عز وجل ، وفى هذا الصدد ننقل عن الشيخ احمد بن المنير المالكى ، صاحب كتاب (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال) للزمخشرى الذى يتجرأ بالتلفظ بمثل هذه الألفاظ ، وذلك تعقيبا على ما ذكره من التخييل فى الآية الكريمة (يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد) مع موافقته على صحة ما قال ، يقول الشيخ احمد بن المنير(٤) : "قوله تعالى : (يوم نقول لجهنم هل امتلأت) ـ الآية ، قال فيه (سؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذى يقصد به تصوير المعنى الخ) ، قال أحمد : قد تقدم انكارى عليه اطلاق التخييل فى غير ما وضع ، والنكير ههنا أشد عليه ، فان اطلاق التخييل قد مضى له فى مثل قوله (والأرض جميعا قبضته يوم القيامة) ، وفى مثل قوله (بل يداه مبسوطتان) ، وانما أراد به حمل الأيدى على نوع من المجاز ، فمعنى كلامه صحيح لأنا نعتقد فيها المجاز ، وندين الله بتقديسه عن المفهوم الحقيقى فلا بأس عليه فى معنى اطلاقه ، غير أنا مخاطبون باجتناب الألفاظ الموهمة فى حق جلال الله تعالى وان كانت معانيها صحيحة ، وأى ايهام أشد من ايهام لفظ التخييل ، ألا ترى كيف استعمله الله فيما أخبر أنه سحر باطل فى قوله (يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) ، فلا يشك فى وجوب اجتنابه " .

---

(١) راجع ص ١١ من هذا البحث . (٢) راجع صيد الخاطر ص١٠٢ .

(٣) راجع صيد الخاطر ص١٠١ ـ ١٠٣ . (٤) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال جـ٤ / ٩٥ ، ١٠ ، والآيات الكريمة التى وردت فى النص على الترتيب هى الآية من سورة ق ، والآية ٦٧ من سورة الزمر ، والآية ٦٤ من سورة المائدة ، والآية ٦٦ من سورة طه .

ثم أقول في ختام مناقشتي للشيخ أبي زهرة انه يهدوء أنه لم يطلع بنفسه على ما كتبه ابن الجوزي واستند الى نقل ابن قيم الجوزية الذي لبّس عليه الأمر حيث قال في كتابه مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (١) : "وقد صنف نعيم بن حماد وجماعة من أهل الحديث آخرهم أبو الفرج ابن الجوزي أنه سبحانه ينزل الى سماء الدنيا بذاته " ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ومن ثم فاننا نرى أنه لا دفع للتنزيه سوى المجاز ، ونحن في هذا الرأي نأمل أن يكون الله قد وفقنا لنلتجئ بإذنه ومشيئته تحت ظل قول رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم (٢) : "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الضالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين " .

على أننا قبل أن نترك هذا الحديث مع الشيخ أبي زهرة يجب أن ننوه بأن عبارة الامام مالك ليست كما نقلها فضيلته ، وانما هي كما ذكرها صاحب كتاب الأسماء والصفات بالسند عن سمعها من الامام مالك رضي الله عنه ، حيث قال (٣) : "أخبرنا أبو بكر احمد بن محمد بن الحارث الفقيه الأصفهاني أنا أبو عبد الله محمد بن جعفر بن حيان المعروف بأبي الشيخ ، ثنا أبو جعفر بن زيرك اليزيدي ، سمعت محمد بن عمرو بن النضر النيسابوري يقول : سمعت يحيى بن يحيى يقول : كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال : يا أبا عبد الله ، الرحمن على العرش استوى ، فكيف استوى؟ قال : فأطرق مالك رأسه حتى علاه الرحضاء ، ثم قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك الا مبتدعا ، فأمر به أن يخرج " والله أعلم .

---

(١) مختصر الصواعق ج٢ / ٦ / ٤٥ .

(٢) راجع كلام ابن حجر عن هذا الحديث في الاصابة في تمييز الصحابة ج١ / ١٢١ ، وراجع مجمع الزوائد ج١ باب العلم بأخذ الحديث من الثقات ص ١٤٠ .

(٣) الأسماء والصفات ص ٤٠٨ .

(٤) الكلمات البينات على سنن الحق المبين ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٥) سورة الغاشية آية ٢٨

(٦) سورة ق آية ١٦

(٧) سورة الحديد آية ٤

(٨) سورة المجادلة آية ٧

الباب الثاني

البحث البلاغي للمجاز اللغوي في ظل التأليف العلمي

الفصل الأول : * البحث التحليلي المتكامل للمجاز اللغوي *

الفصل الثاني : * البحث التقعيدي للمجاز اللغوي *

الفصل الثالث : * البحث المعاصر للمجاز اللغوي *

محتويات الفصل الأول

البحث التحليلي المتكامل للمجاز اللغوي

تنوع بحث الدراسات الاسلامية الى مجالين : ديني ، ولغوي .

أولا : دراسة المجاز اللغوي في المجال الديني الباطنية والصوفية وأثرهما على الدراسات الحديثة .

ثانيا : دراسة المجاز اللغوي في المجال اللغوي النقدي :-

دراسة حديث مقاتل بن سليمان واستنباط طريقة التأليف العربية - دراسة حديث الخليل بن احمد - دراسة حديث أبي عبيدة - دراسة حديث سيبويه - دراسة حديث الفراء - دراسة حديث الجاحظ - دراسة حديث ابن قتيبة - تحول الدراسات اللغوية للمجاز الى دراسات نقدية - مصادر الخيال الشعري - وسائل انحطاط أو رقي هذا الخيال - وظائف الخيال في العمل الأدبي - قواعد الخيال - مناقشات واسعة حول هذه القواعد تمهد للحديث التقعيدي للمجاز اللغوي في الفصل الثاني .

الفصـــل الأول

البحث التحليلي المتكامل للمجاز اللغوى

تمهيـــد :

سبق أن ذكرنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته ثم تابعيهم قد وضعوا الأسس العلمية لكثير من الدراسات الاسلامية واللغوية والأدبية التى نشأت فيما بعد ، ومن بينها بحث المجاز اللغوى الذى نحن بصدده ، وبينا أن من بين الأسس العلمية لبحث هذا المجاز التى تم وضعها فى هـذا العصر مصطلحات المثل ، والكناية ، والمجاز ، والتصريح ، كما بينا أيضا أنهم قد مهدوا للحديث العلاقة والقرينة تمهيدا رائعا ، بل انه ـ كما أسلفنا ـ لم ينته عصر الصحابة والتابعين حتى صارت اللغة ودلالاتها محل دراسة من جمهور المسلمين بجانب القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، بل ان الأخبار المأثورة عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم لتنبئنا عن أن الدراسات الاسلامية قد أصبح يتنازعها الاتجاه اللغوى تارة ، والاتجاه الدينى تارة أخرى ، وهذا ابن عباس يرد مذهب عثمان بن عفان الذى حجب الأم من الثلث الى السدس بأخوين قائلا له : "ليس الأخوين أخوة فى لغة قومك " فيقول له عثمان بن عفان : " حجبها قومك يا علام " ، وفى رواية أخرى يقول عثمان : "لا أقدر أن أرد ما قد توارثه الناس " (1) .

ومن هنا فان بحث المجاز اللغوى قد توزعت دراسته ـ كغيره من البحوث ـ على الدراسات الاسلامية التى تنوعت أيضا ، وزادت فروعها ، وتعددت الاتجاهات فيها مع تقدم هذه الدراسات ، وأصبح بحث المجاز فى هذه الفترة بحثا تحليليا متكاملا ، يدخل جزء منه ضمن دراسة علماء الدين ، وجزء آخر ضمن دراسة علماء النقد والتذوق ، وجزء ثالث ضمن دراسة علماء اللغة وجزء رابع يدخل فى حديث الاعجاز القرآنى ، وحتى لا يتسع علينا القول ونخرج عن مدار بحثنا سنطول حصر ذلك كله فى مجالين : المجال الدينى والمجال اللغوى النقدى .

أولا : فى المجال الدينى

اذا كنا قد ذكرنا من قبل أن الأمر العمرى بدراسة الشعر قد فتح الطريق لدراسة القرآن الكريم من خلال دلالات الألفاظ والتراكيب اللغوية العربية فاننا يجب أن نذكر أيضا بجانب ذلك ونفس القدر والأهمية والأولية ما قرره علماء مناهج البحث الفكرى الاسلامى من أن هذه الطريقة العمرية أو

---

(1) راجع القصة والاختلاف بين الاتجاهين فى الاحكام فى أصول الاحكام لابن حزم جـ٤ / ٣٩٤ ، المستصفى للغزالى جـ ٢ / ٢٦ .

هذا المنهج العمرى يعتمد القرآن أصلا فى ابتكار هذه الطريقة ، ذلك أن القرآن كما جاء فى آياته نزل بلسان عربى ، ومن ثم يعتمد طريقة هذا اللسان فى التفكير والتعبير والبيان ، وترتيبا على هذا فالأمر العمرى يفهم القرآن من وحى الدلالات اللغوية للألفاظ والتراكيب يستند الى الواقع القرآنى ، لا الى المنطق اليونانى ، فالحقيقة الثابتة ، كما يقول علماء مناهج البحث عند مفكرى الاسلام أن المنطق اليونانى لم يعرف شيئا مما يسمى بالدلالات عامة ، ودلالة الالتزام خاصة (١) .

واذا كنا قد ذكرنا من قبل أيضا أن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استجابوا لهذا الأمر قولا وعملا فقاموا بجهد مشكور فى جدال المفتونين عن دينهم الذين يتعرضون لفهم القرآن اما بقصد اثارة الشكوك حوله والطعن فيه ، واما بقصد المزج بين ثقافتهم الأعجمية (المشوبة بالخلط والانحراف الفكرى) ، وثقافة اللسان القرآنى ، أقول اذا كنا ذكرنا ذلك عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الباب الأول فان لنا أن نذكر فى مجالنا الذى نحن بصدده الآن أن هؤلاء الصحابة الأخيار وتابعيهم كانوا فى تلقينهم تلاميذهم الدرس التفسيرى للقرآن يلاحظون العمق الايمانى والعمق الثقافى اللغوى لهؤلاء التلاميذ ، ويراعون أن يكون العمق الأخير موافقا ومطابقا للعمق الأول ، ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (٢) : "كلموا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله" ، ومن ثم كانوا يراقبون تلاميذهم مراقبى العلم الذى تتلقبهم ، يقول صاحب كتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم (٣) : "وقد أسلفنا أن السلف كانوا يختبرون المتعلم فى أخلاقه ، فان وجدوه مهذب الأخلاق اشتغلوا بتعليمه والا منعوه أشد المنع خيفة من أن يقصر فى الفهم فيفسد به دينه ودين غيره" ، كما يروى صاحب هذا الكتاب أيضا (٤) أن بعض العلماء الأخيار سئل عن شئ فأعرض عن السائل ، فقال له الأخير: أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) (من كتم علما نافعا جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار) فقال له العالم مفحما : اترك اللجام واذهب فان جاء من يفقه فكتمته فليلجمنى به .

ومن هنا فاننا نجد أن العلماء الذين تتلمذوا على الجيل الأول من الصحابة والتابعين قد تعلموا فهم ما سمى فيما بعد بالأساليب المجازية ، ثم كان اختلافهم — اذا كان هناك اختلاف بينهم — راجع الى سببين — كما أسلفنا — : العمق الايمانى ، والعمق الثقافى . ويقدر التفاوت فى هذين السببين يكون حديث كل منهم لتلاميذه فى الدرس ، بل أقول بقدر التفاوت فى هذين

---

(١) انظر ص٣ من كتاب منهاج البحث عند مفكرى الاسلام ، د . على سامى النشار ، ص١٧ مقدمة كتاب كبرى اليقينيات الكونية ووجود الخالق ووظيفة المخلوق د . محمد سعيد رمضان البوطى .

(٢) انظر الحديث صحيح البخارى جـ١ / ك العلم ب من خص بالعلم قوما دون قوم ص٤٤ . (٣) ص٤١ . (٤) ص٤٠ (٥) انظر كلاما حول هذا الحديث فى فيض القدير جـ٦ ح ٨٩٨٨ ص٢١٦ .

المهتمين أيضا لهؤلاء التلاميذ يتذبذب بحث المجاز تقدما وتأخرا ، وقد رأينا من قبل طبيعة منكرى المجاز ، وعرضنا لأفكارهم ، ورأينا كيف هوى بحث المجاز وتأخر مع تخلف العمق الثقافى اللغوى لهؤلاء العلماء الذين أنكروه ، وسنرى فى هذا الفصل بحث المجاز وهو يرتفع تارة مع العمق الايمانى ، وأخرى مع العمق الثقافى ، حتى يصل الى مرحلة التقعيد العلمى فى البحث البلاغى .

وقبل أن نتحدث عن كل من العمقين الايمانى والثقافى لدى العلماء الذين تحدثوا عن المجاز نود أن ننبه الى أمرين :

الأمر الأول : أننا سنتحدث فى هذا المجال الدينى عن العمق الايمانى تاركين حديث العمق الثقافى للمجال اللغوى .

الأمر الثانى : أن النتائج التى أسفر عنها البحث فى أىّ من العمقين كان يتردد صداه لدى الآخر ، بمعنى أن أيا منهما لم يسبق الآخر فى هذه النتائج ، كما أن أيا منهما لا يمكن القول بأنه لم يعرف ما توصل اليه الآخر من نتائج مفيدة فى مجال هذا البحث ، ذلك أن مدن العلم الاسلامية تضم عالم الدين بجانب عالم اللغة ، كما أنها لا تعدم أن يكون عالم الدين هو عالم اللغة .

وحديث العمق الايمانى لا سبيل لنا للكلام عنه من حيث تكونه الأساسى فى نفس الانسان اذ أنه يتعلق بكيفية النظر والتدبر فى ملكوت الله ، وذلك أمر يتدخل فيه الله عز وجل بالهامه فى المقام الأول ، كما تتدخل فيه الوسائل العلمية الكاشفة عن ذلك مما هو بعيد عن مجال تخصص دراستنا .

واذا كان الأمر كذلك فاننا يجب بعد اعترافنا بهذه الحقيقة أن نشير الى أن الشخص الذى يعتنق الدين نفسه قد تنحرف به الأهواء حتى تجرفه فيضل طريقه من حيث تلاقيه مع العمق الثقافى الذى يجب أن يكون — كما قلنا عن الميزان السلفى الصحيح — موافقا ومطابقا له ، وفى هذا الصدد نشير الى انحراف الرافضة والباطنية الذى يؤكد هذه الحقيقة حيث قد انحرفوا بعيدا عن المعانى اللغوية للكلمات ، يقول الزركشى فى برهانه محذرا من هذا الانحراف(١) : "أما التأويل المخالف للآية والشرع فمحظور ، لأنه تأويل الجاهلين مثل تأويل الرافضى لقوله تعالى : (٢) (من البحرين يلتقيان) أنهما على وفاطمة ، (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان (٣)) يعنى الحسن والحسين رضى الله عنهما "، كما يقول ممثلا للتأويل الباطنى فى موضع آخر يتحدث فيه عن التأويل المستكره (٤) ، انه "ما أشعر به باشتقاق بعيد ، كما قال بعض الباطنية فى البقرة : انها انسان يقر عن أسرار العلوم ، وفى الهدهد انه انسان موصوف بجودة البحث والتنقيب" .

---

(١) جـ٢ / ١٥٢ .
(٢) سورة الرحمن آية ١٩ .
(٣) سورة الرحمن آية ٢٢ .
(٤) جـ٢ / ١٧٩ .

أما اذا استقام المتدين على طريق الايمان ، وظل ينمي ايمانه نموا مطردا بالأعمال الصالحة فانه آنذاك ينشأ العمق الايماني (١) ، الذي نريد الحديث عنه الآن ، فنقول : انه يصبح على صاحبه فيوضات ربانية ، وتجليات الهية ترفعه من مصاف المؤمنين المصدقين الى درجة المؤمنين المحققين المتصوفين ، وهم الذين سنتحدث عن جهودهم في بحث المجاز في هذا المجال مبينين كيف كانت قيادتهم لغيرهم من العلماء الذين لم يصحبهم في دراستهم للأساليب المجازية غير العمق الثقافي اللغوي .

ويهدأ حديثنا في هذا المجال من كلمة للامام علي رضي الله عنه وكرم وجهه يقول فيها : "ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحدّ ومطلع " حيث يجمع الصوفية - بل والباطنية أيضا - على اتخاذهما منهما لطريقتهم ، ويروى أن الامام عليّا كرم الله وجهه قد فسّر الظاهر بالتلاوة ، والباطن بالفهم (٢) ، ومن هنا فانهم قد اختاروا الطريقة الصوتية التأملية في تعاملهم مع القرآن الكريم (٣) حيث استلهموها من قول الله عز وجل (٤) : (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) .

وهذا الطريقة الصوتية التأملية قد نفذت فيهم أشد النفوذ وأكسبتهم حسا ايمانيا بجانب الحس اللغوي ، فجعلتهم يرون الألفاظ رموزا واشارات ولطائف تبعد بهم عن دنى الاشارات والعبارات والرموز الكلامية ، يقول الامام القشيري في الحديث عن لفظ الله ومعناه (٥) " فاذا قرع بهذا اللفظ

---

(١) أي بجانب تنميته العمق الثقافي اللغوي لديه ، هذا ، وفي شرح العمق الايماني يجب أن نفهم أن الصوفية يرون ما يراه السلف من أن الايمان يزيد وينقص ، يبدأ بالتصديق القلبي والشهادتين وينمو حتى يصير تعريفه : الاخلاص لله بالقلوب وشهادة الألسنة وعمل الجوارح ، ولهم في ذلك أدلة كثيرة ، ولعل مما يخص بحثنا المجازي هنا استشهادهم بقول الله سبحانه عن الصلاة التي كان المسلمون يتجهون فيها الى بيت المقدس قبل تحويل القبلة حيث عبر عنها بالايمان في الآية الكريمة (وما كان الله ليضيع ايمانكم) . انظر في شرح الايمان عند السلف رسالة الامام أبي عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤هـ) ضمن أربع رسائل عن السلف أيضا في الايمان والعلم ، حققها / محمد ناصر الدين الألباني - المطبعة العمومية بدمشق سنة ١٣٥٨هـ . (٢) انظر تفسير كلمات الامام علي رضي الله عنه الاتقان جـ٢/ ٢٣٦ وانظر أيضا في رواية تحديد تفسير الامام علي ، رسالة الدكتوراه (في التفسير الصوفي للقرآن الكريم عند نجم الدين الدراية) للدكتور سيد عبد التواب عبد الهادي ، هذا ، وقد فسر الامام علي الحدّ بأنه أحكام الحلال والحرام ، والمطلع بأنه مراد الله تعالى .

(٣) ذكر الدكتور سيد عبد التوابفي أطروحته للدكتوراه (ص٧٧) أن أبا سعيد احمد بن عيسى الخراز (ت٢٧٧هـ) قال : أول القاء السمع لاستماع القرآن هو أنك تسمعه كأنك النبي صلى الله عليه وسلم يقرؤه عليك ، ثم ترقى عن ذلك فكأنك تسمعه من جبريل عليه السلام وقراءته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم ترقى عن ذلك فأنك تسمعه من الحق وذلك قول الله عز وجل (وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) . واذا وصل العبد الى نهاية المعراج وفني عن غير الله وبقي بالله تفتحت بالمعاليق ، وأفاض الله عليه الحقائق عند التلاوة . (٤) سورة ق آية ٣٧ . (٥) لطائف الاشارات (المجلد الأول ص٢٢٩ ، ٢٣٠) .

أسماء المعرفة لم تذهب فهومهم ولا علومهم الى معنى غير وجوده سبحانه وحقه • وحق هذه القالة أن تكون مقرونة بشهود القلب فاذا قال بلسانه (الله) أو سمع بأذنه شهد بقلبه (الله) • وكما لا تدل هذه الكلمة على معنى سوى (الله) لا يكون مشهود قائلها الا (الله) • فيقول بلسانه (الله) ويعلم بفؤاده (الله) • ويعرف بقلبه (الله) ويجب بروحه (الله) • ويشهد بسره (الله) • ويتعلق بظاهره بين يدى (الله) • ويتحقق بسره (الله) • ويتعلق بأحواله لله • وفى الله • فلا يكون فيه نصيب لغير الله • واذا أشرف على أن يصير محوا فى الله لله بالله تداركه الحق سبحانه برحمته "•

ولعلهم أيضا لاحظوا أنها طريقة السلف الصالح فى استخراج المعانى الايمانية التى تخفى على كثير من الناس • ونحن فى هذا الصدد نستشهد بما ذكره الجاحظ(١) من استخراج الامام ابن عباس رضى الله عنه لفكرة عبادة الناس هواهم واتخاذه الها من دون الله حيث يرون أن الاصنام قرأ قول الله سبحانه (٢) : (أفرأيت من اتخذ الهه هواه) ثم قال : الهوى اله معبود • وهذه الفكرة فى هذا العهد المبكر فكرة خفية وهى تشير الى خطورة انقياد المرء وراء هواه حتى يجعل منه إلهاً وهذا شىء لا يخطر بالبال خصوصاً أن الناس تربو عهد بالوثنية و لا يعرفون الا ألوهية الأصنام • ولكن الامام ابن عباس ألقى سمعه لمدلول الأصوات فى هذه الآية فشهد قلبه هذا المعنى فى ذات الاطار اللغوى •

ومن هنا فانهم كانوا يقفون أمام النص القرآنى بطريقتهم السابقة ــ أعنى الطريقة الصوتية التأملية ــ يرصدون ايحاءات الكلمات واشارات العبارات فى سياقها اللغوى • ونحن فى هذا الصدد ــ وفيما يخص بحثنا المجازى ــ نقتبس قول الامام أبو القاسم القشيرى رحمه الله فى تفسير قوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) لنرى كيفية تعمقه فى فعل الأمر (اهد) • وفى الاسم الموصوف بعده (الصراط) حيث يفيد الأمر من تمرس بالأساليب العربية أنه مقصود به الاستدامة والاستزادة • ولكن القشيرى رحمه الله لا يقنع بهذا • فيستثير ايحاءات هذا الفعل قبل حصول الاستدامة والاستزادة كازالة ظلمات القلوب • وتجنب نزغات الشيطان ووساوسه • وخطرات النفوس وهواجسها • بل وقبل ذلك ــ أو مع ذلك ــ قطع شهود أغيار الله عن الانسان • والاحاطة بطوالع الأنوار فى قلبه الى آخر ما سنذكره فى نصه • كما أن الاسم الموصوف بعد فعل الأمر السابق ــ أعنى قول الله (الصراط المستقيم) لا يعنى الطريق الاسلام وهو ما عليه أهل التوحيد من المسلمين • ولكن القشيرى أيضا لا يقنع بهذا • ويظل يتحسس خوافى اشارات هذا الاسم الموصوف الكثيرة ــ كما سيأتى فى نصه • يقول القشيرى رحمه الله (٣) : "قوله جل ذكره (اهدنا الصراط المستقيم : الهداية : الارشاد • وأصلها الاماله • والمهتدى من عرف الحق سبحانه • وآثر رضاه • وآمن به • والأمر فى هذه الآية مضمر • فمعناه :

---

(١) البيان والتبيين جـ١ / ٢٣٥ •

(٢) سورة الجاثية (جزء من آية ٢٣) •

(٣) سورة الفاتحة آية ٦ • ونص القشيرى من المجلد الأول ص٦١ • ٦٢ •

اهدنا (١) ، — والمؤمنون على الهداية فى الحال — فمعنى السؤال الاستدامة والاستزادة ، والصراط المستقيم : الطريق الحق ، وهو ما عليه أهل التوحيد ، ومعنى اهدنا أى مل بنا اليك ، وخذ بنا لك ، وكن علينا دليلنا ، ويسر اليك سبيلنا ، وأقم لنا هداك ، واجمع بك همومنا ، (فصل) : اقطع أسرارنا عن شهود الأغيار ، ولوح فى قلوبنا طوالع الأنوار ، وأفرد قصودنا اليك عن دنس الآثار ، ورقنا عن منازل الطلب والاستدلال الى جمع ساحات القرب والوصال ، (فصل) : حل بيننا وبين مساكنة الأمثال والأشكال بما تلاطفنا به من وجود الوصال ، وتكاشفنا من شهود الجلال والجمال (فصل) : أرشدنا الى الحق لئلا نتكل على وسائط المعاملات ونقع على وجه التوحيد غبار الظنون وحسبان الأغلال ، اهدنا الصراط المستقيم أى أزل عنا ظلمات أحوالنا لنستضئ بأنوار قدسك عن التقيد بظلال ظلمتنا ، وارفع عنا ظل جهدنا لنستبصر بنجوم جودك فنجدك بك ، (فصل) : اهدنا الصراط المستقيم حتى لا يصحبنا قرين من نزغات الشيطان ووساوسه ، ورفيق من خطرات النفوس وخواجسها أو يصدنا عن الوصول تصنع فى أوطان التقليد ، أو يحول بيننا وبين الاستبصار ركون الى معتاد من التلقين ، وتستهوينا آفة من نشو أو عوادة ، وظن أو عادة ، وكلل أو ضعف ارادة ، وطمع مال أو استزادة ، (فصل) : الصراط المستقيم ما عليه من الكتاب والسنة دليل ، وليس للبدعة عليه سلطان ولا اليه سبيل ، الصراط المستقيم : ما شهدت بصحته دلائل التوحيد ، ونبهت عليه شواهد التحقيق ، الصراط المستقيم : ما دل عليه سلف الأمة ، ونطقت بصوابه دلائل العبرة ، الصراط المستقيم : ما بان الحظوظ سالكه ، وفارق الحدود قاصده ، الصراط المستقيم : ما يفضى بسالكه الى ساحة التوحيد ، ويشهد صاحبه أثر العناية والجود ، لئلا يظنه موجب ببذل المجهود " ،

ونحن بعد هذا النص يجب أن نمد أول ما نعد من جهد الصوفية فى الدراسة الأسلوبية التى تمنينا دراستهم لا يحط ، الكلمات واشارات العبارات ، بل لعلنا لا نبعد فى القول اذا اعتبرناهم أول من تحرف فى هذا المجال ،

ولربما نلمح أن الطريقة الصوفية قد سيطرت عليهم حتى انتقلت الى ميدان الدرس الأدبى وتمكنت منه ، ولعل أبلغ دليل على ذلك قول ابن عربى فى مطلع شرحه لأحدى قطعه الصوفية (٢) : كنا قد نزعنا فى شرح هذه القطعة وغيرها منازع مختلفة فى مواضع شتى على حسب ما يحطيه السماع فى وارد الوقت ، " ونحن بعد هذا يحق لنا أن نستنتج أن السادة الصوفية قد نزعوا الى منهج جديد

---

(١) ويكون المعنى على هذا أقم فينا ما يجعلنا نهتدى به اليك ، ولكن نرجح أن يكون قد وقع خطأ من الناسخ وأن الأصل (اهدنا بك) لأن ذلك يتفق مع مذهب القشيرى وغيره من الصوفية حيث يعتبرون كل شئ يقع من العبد مرده الى الحق سبحانه ، فلا قدرة للعبد وحده — على معرفة الله ولا على الاهتداء اليه ، وتدل الدلائل فيما بعد على ذلك مثل قوله (فنجدك بك) ، واما أن يكون الأصل (اهدبنا) أى كما جاء فيما بعد — بل بنا (عن المحقق) ، (٢) ذخائر الاعلاق (شرح ترجمان الأشواق) ص ٩٤ ،

في التحليل الأدبي ، خلاصته: أن عطاء الأساليب انما يبلغ ذروته تنوعاً وعمقاً عند دراستها مسبوقة لامكنية ، ذلك أن الأساليب الأدبية في هذا المنهج تدور من وحي مقامها البلاغي الذي يضم جميع الملابسات المؤثرة على فكرة النص ومضمونه .

ومن هنا فاننا ندحظ افلاك المنهج الحديث الذي يرى أن هذه الفكرة هي أحدث الأفكار في المنهج الوصفي الذي يعتمد عليه البحث اللغوي الحديث (١) .

وثاني ما نذكره من جهد الصوفية في بحث الأساليب العربية المجازية بالذات أنهم يعتمدون اعتمادا كبيرا على الخيال في فهم مراميها ، وذلك أمر سنتحدث عنه تفصيلا بعد قليل .

وترتيبا على ما ذكرناه من تهجمهم في ايحاءات الكلمات واعتمادهم على الخيال نرى أنهم يرون أن الكلمات القرآنية لا يمكن أن يدخلها الترادف ، ولعل حديث الامام القشيري عن الآية الكريمة (من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب) ينبئ عن ذلك خير انباء حيث يقول فيها (٢) : "الخشية من الرحمن تكون مقرونة بالأنس ، ولذلك لم يقل : (من خشي الجبار ولا من خشي القهار) . ويقال : الخشية من الله تقتضي العلم بأنه يفعل ما يشاء وأنه لا يسأل عما يفعل . ويقال : الخشية ألطف من الخوف وكأنها قريبة من الهيبة ، (وجاء بقلب منيب) لم يقل بنفس سليمة بل قال : بقلب منيب ليكون للعصاة في هذا أمل لأنهم — وان قصروا بنفوسهم وليس لهم صدق القدم — فلهم الأسف بقلوبهم وصدق الندم " .

والطريقة الصوفية حيث تعتمد الأدب القرآني نرى أن تتجنب في دراستها للمجاز القرآني أن تقول (الله متجوز) — كما ذكرنا عن بعض الأصوليين من قبل — لأنها في ذات الوقت تشعرنا بأن الاسلوب أسلوب مجازي بطريقة أو بأخرى ، تمثل عند حديث القشيري عن الآية الكريمة (وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون) نراه يقول (٣) : "لا يمكن حمل الاذن في هذه الآية على معنى أنه لا يؤمن أحد الا اذا ألهاه الحق الى الايمان واضطره — لأن موجب ذلك الأمر — ألا يكون أحد في العالم مؤمنا بالاختيار ، وذلك خطأ ، فدل على أنه أراد به الا أن يشاء الله أن يؤمن مجبوراً مقهوراً . ولا يجوز بمقتضى هذا أنه يريد من أحد أن يؤمن طوعا ثم لا يؤمن لأنه يبطل فائدة الآية ، فعلى قول أهل السنة بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " . وعند حديثه عن الآية الكريمة (ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا كذلك حقا علينا ننجي المؤمنين) يقول (٤) : "حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض ، كقوله تعالى (علينا) دائما معناها (منا) ، فالصنع يجب على الله لكونه إلهاً حقاً ، فيجب النجاء من الله — لصدقه — ولا يجب عليه لعزته " ، كما يقول متحدثا

---

(١) انظر ص٧ هـ من كتاب (دراسات في علم اللغة — القسم الثاني) دكتور / كمال بشر .

(٢) لطائف الاشارات — المجلد السادس ص٢٢٦ ، ٢٢٣ والآية من سورة ق رقم ٣٣ .

(٣) " " " " " الثالث ص١١٧ " " " يونس رقم ١٠٠ .

(٤) " " " " ص١١٧ ، ١١٨ " " " رقم ١٠٣ .

عن الاستفهام في الآية الكريمة (أفأنت تسمع الصم أو تهدى العمى ومن كان في ضلال مبين) (١) :
"هذا الاستفهام فيه معنى النفي أى أنه ليس يمكنك هداية من سددنا ببصيرته ولبسنا عليه رشده ، ومن سبهنا في مسامع قلبه رصاص الشقاء والحرمان فكيف يمكنك اسماعه ؟! " .

ونحن نلمح أنه في الآيتين الأولى يتحدث عن استعارة الاذن للمشبه ، كما أنه في الآية الثانية يتحدث عن استعارة الحروف ، أما الآية الثالثة فانه يتحدث عن خروج همزة الاستفهام عن معناها الحقيقي الذى يقصد به طلب الاجابة الى معنى النفي الذى هو معنى مجازى .

وقد يؤكد ما ذهبنا اليه من سبب عدم تصريحهم بالمصطلح البلاغي الملائم عند دراسة صورة مجازية قرآنية ماتراه في شرح ابن عربى للبيت الآتي الذى يتحدث فيه عن نفسه فيقول (٢) :

"رأى البرق شرقيا فحنّ الى الشرق ولو لاح غربيا لحنّ الى الغرب

يشير إلى رؤية الحق في الخلق والتجلى في الصور فأداه ذلك الى التعلق بالأكوان لما ظهر التجلى فيها ، لأن الشرق موضع الظهور الكونى ، ولو وقع التجلى على القلوب وهو تجلى الهوية الذى كنى عنه بالغرب لحنّ أيضا حذا الحب الى طلم التنزيه والغيب من حيث ما قد شاهده أيضا محلاً للتجلى في تجلّ آخر من تجلى الصور في أفق الشرق ، فحنينه أبدا انما هو لمواطن التجلى من حيث هى لا من حيث هى " .

ومن قبيل ما نجده من أدب الصوفية أيضا أنهم عندما يوازنون بين الفكر الذى يميل الى انكار المجاز والفكر النثرى المتمرس بأساليب العربية يلجأون الى العمق الايمانى المختمر لديهم فيأتون ببعض اللطائف التي تخفف من هذا الانكار يقول الامام القشيرى عن تثنية لفظ الجنة في الآية الكريمة (ولمن خاف مقام ربه جنتان) (٣) : "ولفظ التثنية هنا على العادة في قولهم : خليليّ ونحوه ، وقيل : بل جنتان على الحقيقة ، معجلة في الدنيا من حلاوة الطاعة وروح الوقت ، ومؤجلة في الآخرة ، وهى جنة الثواب ، ثم هم مختلفون في جنات الدنيا على مقادير أحوالهم كما يختلفون في الآخرة على حسب درجاتهم " .

واذا كان للصوفية امتيازاً أدبيا ذوقيا في هذا المجال فانهم أكثر امتيازاً وذوقا عندما تعاملوا مع الرموز القرآنية ـ الحروف القرآنية المقطعة ـ ككلمات مستقلة استخرجوا منها بعض المعانى ، ثم رأوا أن يستروها حيث لا يعرفها أهل الظاهر حتى لا يحدثوا شقاقا كشقاق المنكرين للمجاز ـ كما أسلفنا في الباب الأول ـ فجعلوا حديثهم ـ فيما بينهم ـ في مثل هذه المعانى اشارات ورموزا

---

(١) لطائف الاشارات ـ المجلد الخامس ص ٣٦٨ والآية من سورة الزخرف رقم ٤٠ .

(٢) ذخائر الأعلاق (شرح ترجمان الأشواق) ص ٦٥ .

(٣) لطائف الاشارات ـ المجلد السادس ص ٧٩ ، والآية من سورة الرحمن رقم ٤٦ .

(٤) الآية رقم ... من سورة ... والتي يتحدث عنها بالعبارة السابقة ... والتي يتحدث عنها ...

رعاية للستر والاخفاء (١) ، يقول الامام القشيرى صدد حديثه عن رمز الألف فى قوله سبحانه (الم) (٢) :
" اختص كل حرف بصيغة مخصوصة وانفردت الألف باستواء القامة ، والتميز عن الاتصال بشئ من
أضرابها من الحروف ، فجعل لها صدر الكتاب اشارة الى أن من تجرد عن الاتصال بالأمثال
والأشكال حظى بالرتبة العليا ، وفاز بالدرجة القصوى ، وصلح للتخاطب بالحروف المنفردة التى هى
غير مركبة على سنة الأحباب فى ستر الحال ، واخفاء الأمر على الأجنبى من القصة ، قال شاعرهم :

قلت لها قفى قالت قاف لا تحسبى أنا نسيطل لا يحاف (٣)

ولم يقل وقفت سترا على الرقيب ، ولم يقل لا أقف مراعاة لقلب المحبوب بل قالت قاف " .

على أننا يمكن أن نعد من قبيل امتهارهم أيضا فى مجال الحس اللغوى اعتبارهم الأصل فى الاسم
دلالته على الوصف القائم فى الشئ المسمى أولا تهمل اطلاقه على الشئ المسمى فهذه احدى نظريات
نشأة اللغة التى توصل اليها العلم الحديث (٤) ، فضلا عن أن هذا الأمر قد جنبهم المخاطر التى
وقع فيها الأصوليون حيث أنكروا المجاز خوفا من القول بالمجاز فى أسماء الله عز وجل — كما أسلفنا ،
واذا كنا من قبل قد ذكرنا نص حديث الامام القشيرى الذى يتحدث فيه عن لفظ اسم (الله) ، وأنه
بأنه اذا فرع سمع أهل المعرفة لم تذهب قلوبهم الى معنى غير وجوده سبحانه ، أى معنى الصفة
فى هذا اللفظ الكريم ، فاننا سننقل هنا عبارته الصريحة فى هذا المجال حيث يقول (٥) : " الاسم
مشتق من السمو والسمة فسبيل من يذكر هذا الاسم أن يتسم بظاهرة من أنواع المجاهدات ، وسبيله
بهمته الى محال المشاهدات ، فمن عدم سمة المعاملات على ظاهره فقد سمّا لهمة للمواصلات
بسرائره ، ومن لم يجد لطائف الذكر عند قالته ولا كرائم القرب فى صفاء حالته " .

وقبل أن نترك حديث الصوفية يجب أن نشير الى أمرين :—

الأمر الأول : الفرق بين الطريقة الصوفية والطريقة الباطنية .

الأمر الثانى : آثار الطريقة الصوفية على موضوع (المجاز اللغوى) تعبيرا وتذوقا .

---

(١) الاشارة : ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه ، والرمز : معنى باطن مخزون
تحت كلام ظاهر لا يظفر به الا أهله (عن كتاب اللمع لأبى نصر الطوسى ص٤١٤) .

(٢) لطائف الاشارات — المجلد الأول ص٦٦ . (٣) ينسب هذا البيت للشاعر الوليد بن عقبة
بن أبى معيط ، وكان عاملا لعثمان رضى الله عنه على الكوفة فاتهم بشرب الخمر ، فأمر الخليفة
بمخوصه الى المدينة ، وهو فى ركب ، فنزل الوليد يسوق بهم فقال هذا البيت فيما قال
البيت قلت لها قفى ، فقالت : قاف لا تحسبينا قد نسينا الايجاف

(٤) انظر نشأة اللغة عند الانسان والطفل د . على عبد الواحد وافى ص٥٢ .

(٥) لطائف الاشارات — المجلد الأول — ص٦٤ .

أما عن الأمر الأول فان الطريقة الصوفية تعتمد اعتمادا كبيرا على النص الايماني اللغوى الدقيق الذى يلاحظ الاشارة المعتمدة من الرسول الكريم بأن هذا القرآن مأدبة الله ، وبأنه لاتنقضى عجائبه ، فالكلمة فيه ليست كالكلمة في غيره ، فهي تحمل معنى ، وتومئ الى معنى ، وتستتبع معنى ، بخلاف الطريقة الباطنية — وخصومها المخالفين منهم — فانهم قد وقفوا عند التفسير الرمزى البعيد عن اللغة فقط .

على أن التفسير الرمزى الصوفى (١) لايقصد منه الاغراب بقدر ما يقصد منه تجسيد الحقائق وتقريبها للأذهان ، مرتبطة بالنص اللغوى المفظى أنه لابد أن يكون مشهودا عليه من الكتاب والسنة ومتآزرا من العرف الاستعمالى للأساليب العربية ، بخلاف التفسير الرمزى الباطنى فانه يعتمد الاغراب طريقة ، والأئمة وسيلة لهذا التفسير ، ولايشترطفيه مآزرة العرف الاستعمالى للأساليب العربية ولا موافقة الكتاب والسنة ذلك أنه يخضع لأفكار خاصة لدى هؤلاء الأئمة ، وهو بذلك يفتح بابا واسعا لمحاربة الاسلام بالاتكاء على أصله ، ولنا في هذا المقام أن نستشهد بكلام صاحب البرهان في وجوه البيان حيث يقول عن حديث الرمز وتأويله عن الطريقة الشيعية الباطنية (٢) : "وفى القرآن من الرموز أشياء عظيمة القدره جليلة الخطره قد تضمنت علم ما يكون في هذا الدين من الملوك والممالك والفتن والجماعاته وعدد كل صنف من ذلك وانقضائه ، ورمزت بحروف المعجم ، وغيرها من الأقسام ، كالتين والزيتون ، والفجره والعاديات والعصر ، والشمس واطلع على علمها الأئمة المستودعون علم القرآن .... فهذه الرموز هي أسرار آل محمد ، ومن استنطها من ذوى الأمر وقف عليها ، فعلم جليل ما أودعهم الله اياه من الحكمة" .

كما أن الطريقة الصوفية في اعتمادها على النص الايماني (الكشف) تعتمد الصدق التعبيرى اشارة أو رمزا — كما أسلفنا — فيما تلاحظه من الفيوضات الربانية التي ينعم الله بها عليه فتلائم بذلك بين دقة المعنى ولطفه ودقة الاشارة أو الرمز اليه وصدقه بخلاف الطريقة الباطنية التي قد تعتمد على الحدس والتخمين الناشئ عن فكرة الموازاة البشرية (٣) أو فكرة المثل والمثول (٤) اللتين عما نفسيهما قريب من هذا الحدس وذاك التخمين أما عن اتفاق الطريقتين فكما قدمنا من قبل أنهما يعتمدان كلمة

---

(١) انظر رسالة د . سيد عبد التواب عبد الهادى ص٧٠ ، ١٠٨ (في التفسير الصوفى للقرآن الكريم عند نجم الدين الدايه) . (٢) ص١٢٧ ، ١٣٨ . (٣) انظر رسالة د . سيد عبد التواب السالفة الذكر ص٧٥ في الحديث عن طريقة الامام جعفر الصادق المتوفى ١٤٨ هـ ، حيث يقول صاحب الرسالة (ما ملخصه) ان هذه الفكرة تقوم على تقسيم الكتاب الكريم أربعة أقسام : عبارة ، ثم اشارة ، ثم لطيفة ثم حقيقة ، وتقسيم الناس أربعة أقسام أيضا : عوام ، ثم خواص ثم أولياء ثم أنبياء ، فالعبارات تتوائم وطبيعة العوام ، والاشارات تتلائم مع الخواص ، واللطائف تتناسب مع الأولياء ، أما الحقائق وهى قمة أقسام القرآن فلاتتناسب الا مع القمم البشرية وهم الأنبياء .

(٤) انظر ص٢١٢ من رسالة د . سيد عبد التواب في الحديث عن الشيعة الاسماعيلية حيث يقول (ما ملخصه) ان فكرة المثل والمثول (الموازاة الجزئية) تقوم على جعل الموجودات الظاهرة ميزانا توزن به الأمور الدينية فاذا تشابهها على أى نحو من أنحاء التشابه كان الظاهر رمزا للباطن .

الامام على بن أبى طالب رضى الله عنه (ما من آية الا ولها ظاهر وباطن وحد ومطلع) والتى ذاعت فى كثير من الكتب على أنها حديث شريف (١) ، ومن ثم فانهما يريان أحقيتهما بالتفسير الرمزى للقرآن الكريم .

أما عن الأمر الثانى (آثار الطريقة الصوفية على موضوع المجاز اللغوى تعبيرا وتذوقا) فان لنا أن نذكر هنا بعض الأمور التى نرى أنها كانت ذات تأثر فى هذا المجال :-

أولا : كشف الصوفية النقاب عن دلالات الألفاظ النفسية عند حديثهم عن مذاقاتهم الوجدانية .

ثانيا : فتح الصوفية آفاق الدراسة العلمية للخيال ، وسيأتى الحديث عن ذلك تفصيلا .

ثالثا : وترتيبا على ما ذكروه من الدلالات النفسية للألفاظ ، ومن الدراسات العلمية للخيال نرى أنهم قد فتحوا لأول مرة فى البلاغة العربية باب الدراسة الايحائية للألفاظ والأساليب .

رابعا : فتح الصوفية للشعراء مجالات كثيرة من الغرابة أو الطرافة التصويرية ، بل ولا نبعد اذا قلنا انهم دعوهم للخروج عن قياسية الخيال الشعرى العربى وقياسية الاستعمال العربى عن طريق ما أشاعوه من مصطلحاتهم واستعمالاتهم .

خامسا : ساهم الصوفية فى حل كثير من خلافات العلماء حول المجاز القرآنى عن طريق كبح جماح الفكر المنكر للمجاز الذى حاول أن يستقطب الحس اللغوى للغة ، والحس الخيالى للشعراء عن طريق ما أذاعوه من قياسية اللغة وقياسية الخيال .

سادسا : ساهم الصوفية مساهمة كبيرة بطريقتهم التأملية فى نشر القول بعدم الترادف اللغوى فى الألفاظ والأساليب كما ساهموا بطريقتهم الصوتية فى اكتشاف فكرة الاشتقاق اللغوى الأصغر والأكبر ، وكلتا هاتين الفكرتين ذات أثر كبير فى البحث المجازى .

بقى أن نتحدث عن دراسة أهل الايمان للخيال حتى ندحض ظميا زعم الزاهرين الذين أنكروا حتى على النقاد العرب دراسته (٢) ، وخير من يمثلهم فى هذا المجال - فى اعتقادنا - هو الامام محى الدين بن عربى ، فنقول وبالله التوفيق :-

درس ابن عربى الخيال باعتباره القوة العظمى التى خاطبها الله عز وجل فى داخل الانسان لتفهم عنه ولتتصرف عليه ، فاذا كانت النفس الانسانية - باجبارها نائبة عن الله فى الأرض نيابة خلافة - جامعة لحقائق العالم (٣) ، وكان الله ورسوله قد طلب من الانسان التصرف على نفسه وعلى ما حوله من الآفاق حتى يتصرف على ربه (٤) حيث قال عز من قائل (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى

---

(١) انظر رسالة د . سيد عبد التواب ص ٣ ، حيث حقق القول فى هذا الحديث وأثبت أنه من كلام الامام علىّ .

(٢) انظر ص ١ من كتاب (الصورة الأدبية) د . مصطفى ناصف .

(٣) الفتوحات الملكية جـ٢ / ٢٩٩ .

(٤) " " " جـ٢ / ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

يتبين لهم أنه الحق)وحيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) (من عرف نفسه فقد عرف ربه)وقال (أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه) ، وكانت مراتب المعلومات من الممكنات ثلاثة مراتب(٢) :مرتبة للمعانى المجردة عن المواد التى من شأنها أن تدرك بالعقول بطريق الأدلة والهداية ، ومرتبة من شأنها أن تدرك بالحواس وهى المحسوسات ومرتبة من شأنها أن تدرك بالعقل أو الحواس وهى المتخيلات، " وكان ما من شئ فى العالم الا وأصله من الحق يقة الالهية " (٣) ، فان أعظم ما منح الله للانسان من علوم المعرفة (٤) "علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل " ، ذلك أنه "ركن عظيم من أركان المعرفة " ، فهو (٥) "علم البرزخ ، وعلم عالم الأجساد التى تظهر فيها الروحانيات" ، وهو " علم التجلى الالهى " ، وهو "علم ظهور المعانى -التى لاتقوم بنفسها مجسدة مثل الموت فى صورة كبش وهو علم ما يراه الناس فى النوم .... وهو علم الصور، وفيه تظهر الصور المرئيات فى الأجسام الصقيلة كالمرآة ، وليس بعد العلم بالأسماء الالهية ولا التجلى وعموم أتم من هذا الركن ، فانه واسطة العقد ، اليه تحن الحواس ، واليه تنزل المعانى ، وهو لا يبرح من موطنه ، تجبى اليه ثمرات كل شئ ، وهو صاحب الاكسير الذى تحصله على المعنى فيجسده فى أى صورة شاء لا يتوقف ، له النفوذ فى التصرف والحكم ، تخضع له الشرائع ، وتتهيبه الطبائع " .

واذا كانت هذه المفاخر لعلم الخيال -الذى هو أحد (٦) "موالى النفس الناطقة " فى الانسان ، فان ذلك يرجع الى أنه يتوصل به الى كمال الألوهية "فمهما يراه العقل كمالا هو النقص عند الله ، لو كان كما يقتضيه دليل العقل " ، ولذلك "جاء العقل بنصف معرفة الله وهو التنزيه " (٧) .

أما الخيال فكما يقول ابن عربى (٨) "يحكم بحقيقته على كل شئ وعلى ما ليس بشئ ويتصور العدم المحض والمحال والواجب والامكان ويجعل الوجود عدما والعدم وجودا " ، ومن هنا يستشهد ابن عربى بقول النبى صلى الله عليه وسلم(٩) : (اعبد الله كأنك تراه)و(١٠) (الله فى قبلة المصلى) ، ثم يشرح ذلك بقوله "أى تخيله فى قبلتك وأنت تواجهه لتراقبه وتستحى منه وتلزم الأدب معه فى صلاتك ، فانك ان لم تفعل هذا أسأت الأدب ، فلولا أن الشارع علم أن عندك حقيقة تسمى الخيال لما هذا

---

(١) هذا الحديث والذى بعده فى كشف الخفاء عما اشتهر على ألسنة الناس جـ٢ ح ٢٥٣٢ ص٢٦٢ .

(٢) الفتوحات المكية جـ٢ /٦٦ .

(٣) الفتوحات المكية جـ٢ /١١٦ .

(٤) " " " " جـ٢ /٣٠٩ .

(٥) " " " " جـ٢ /٣٠٩ .

(٦) " " " " جـ٣ /٤٧٠ .

(٧) " " " " جـ٢ /٣٠٧ .

(٨) الفقرات المقتبسة من الفتوحات المكية - الجزء الأول ص٣٠٦ .

(٩) فيض القدير جـ١ ح١١٣٢ ، ح ١١٣٣ ص٥٥١ .

(١٠) راجع صحيح البخارى جـ٢ /ك الصلاة ب ما يجوز من البصاق والنفخ فى الصلاة ص٨٢ .

(١١) أى مقترنا بالتنزيه .

الحكم ما قال لك كأنك تراه ببصرك فان الدليل العقلي يمنع من "كأنّ" فانه يحيل بدليله : التشبيه والبصر" .

ويستمر ابن عربي في دراسته للخيال فيرى أنه يتسع ويضيق ، أما اتساعه فيرجع الى أنه يصور (١) "من يستحيل عليه بالدلالة العقلية الصورة والتصور" ، وفي هذا المضمار يستشهد بما قدمنا من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبالآية الكريمة (فأينما تولوا فثم وجه الله) ، ثم يقول : "ووجه الشئ حقيقته وعينه .... فلهذا كان واسعا" ، وأما ضيقه فيرجع الى أنه (٢) "ليس في وسع الخيال أن يقبل أمرا من الأمور الحسية والمعنوية والنسب والاضافة وجلال الله وذاته الا بالصورة ، ولو رام أن يدرك شيئا غير من غير صورة لم تحط حقيقته ذلك ، لأنه عين الوهم لاغيره (٣) ، فمن هنا هو ضيق في غاية الضيق ، فانه لايجرد المعاني عن المواد أصلا ، ولهذا كان الحس أقرب شئ اليه فانه من الحس أخذ الصور ، وفي الصور الحسية يجلى عن المعاني فهذا من ضيقه" .

ونحن هنا يجب أن نتحفظ للرجل في حديثه عن اتساع الخيال ونذكر أنه أراد أن يحدّ من هذا السلطان ليفرق بينه وبين الله عز وجل حتى لايتهم في دينه ، كما اتهم بفكرة الحلول والاتحاد مع أنه في مواضع كثيرة يبرئ نفسه منها ، وليس هنا مجال للحديث عن أفكار هذا الرجل المعلاق ، أما ما نحن بصدده من تحديد سلطان الخيال فان الرجل صريح في ذلك كل الصراحة ، يؤكد هذا قوله بعد حديث الاتساع والضيق : "وانما كان هذا حتى لايتصف بعدم التقييد ، وباطلاق الوجود ، وبالفعال لما يريد الا الله تعالى وحده ، ليس كمثله شئ" ، كما يؤكد هذا أيضا قوله (٤) : "فالخيال أوسع المعلومات ، ومع هذه السعة العظيمة التي يحكم بها على كل شئ قد عجز أن يقبل المعاني مجردة عن المواد كما هي في ذاتها فيرى العلم في صورة لبن أو عسل وخمر ولؤلؤ ، ويرى الاسلام في صورة قُبّة وعُمُد ، ويرى القرآن في صورة سمن وعسل ، ويرى الدين في صورة قيد ، ويرى الحق في صورة انسان ، وفي صورة نور ، فهو الواسع الضيق ، والله واسع على الاطلاق ، عليم بما أوجد الله عليه خلقه ـ كما قال تعالى (٥) ـ (أعطى كل شئ خلقه ثم هدى) ، أي بيّن الأمور على ما هي عليه باعطاء كل شئ خلقه" .

---

(١) تابع الفقرات المقتبسة من الفتوحات المكية ـ الجزء الأول ص ٣٠٦ .

(٢) "..... ص ٣٠٦ .

(٣) الوهم هنا مقصود به قوة معرفية لا المعنى المتبادر من الوهم وهو ادراك ما لا وجود له وهذا الوهم لا يعرفه الا أصحاب الأوهام وهم الذين لهم قدرة على التحليق أكثر من غيرهم ، ولذلك يقولون : الا لعمي الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا

ومن هنا ذكر الدسوقي ـ من المتأخرين ـ أن للانسان قوة لها تركيب المتفرقات وتفريق المركبات أنا استعملها العقل تسمى مفكرة ، واذا استعملها الوهم تسمى مخيلة انظر حاشية الدسوقي جـ٤/١٩٤ (ضمن شروح التلخيص) .

(٤) تابع الفقرات المقتبسة من الفتوحات الملكية ـ الجزء الأول ص ٣٠٦ .

(٥) سورة طه ـ آية رقم ٥٠ .

فهذه الأمور التصويرية كلها ان لم تدخل في عداد ما تعارف عليه أهل اللغة من الخيال المعهود كالتشبيهات والاستعارات وأنواع المجازات الأخرى المفردة والمركبة ، فانها تدخل في عداد ما يصفه المحدثون في عصرنا بالخيال الرمزي ، ولكنها على كل حال تعتمد بنا ابتعادا كبيرا عن الذات المليهة ، وتلتصق التصاقا شديدا بالمواد الحسية .

ونحن هنا يجب أن ننبه الى أننا بهذا القول الذي قدمناه نحلل كلام الصوفية لمعرفة مسالك التي يتجه فيها عرف الأساليب العربية ، لا لمعرفة حقيقة معناه وما يشير اليه ، ولهذا فنحن نرى أن صاحب مفتاح السعادة وصباح السيادة في موضوعات العلوم الذي يقول (١) : "ان المعارف الالهية لم توضع بازائها الألفاظ ، وأيضا لا يمكن الاشارة اليها بطريق الكناية والاستعارة ، فغاية كل من أراد التعبير عن الأسرار الالهية التعبير عنها بما يماثلها من جهة من الجهات " ، أقول اننا بهذا القول الذي قدمناه وحللنا فيه كلام الصوفية لمعرفة مسالك اللغوية نرى أن صاحب مفتاح السعادة قد جاوز حد الاعتدال في الرأي بهذا القول ، ذلك أننا قد رأينا من قبل وسنرى فيما يعد أيضا ـ أن العلماء والمتصوفين حللوا كلام الله عز وجل وبينوا مسالكه وفق الصرف اللغوي للأساليب العربية وقالوا بالمجاز والاستعارة والكناية ، مع ايمانهم كل الايمان أنه لا أحد يستطيع أن يحدد حقيقة معاني كلام الله عز وجل ، ثم لنا أيضا أن نحيل صاحب مفتاح السعادة على كتاب ابن عربي (ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق) (٢) ليقرأ بنفسه حديث الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي عن الاستعارات والكنايات في الأساليب الصوفية ، والتي اسبق أن قدمنا نموذجا من أمثلتها في هذا الكتاب (٣) .

ومن دراسة ابن عربي للخيال أيضا نرى أنه يجعل الخيال من الخواطر التي تأتي للانسان عن طريق التجلي الالهي ، ولذلك يقول (٤) : "واعلم أن الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب دائما فتتنوع الخواطر في الانسان عن التجلي الالهي من حيث لا يشعر بذلك الا أهل الله " ، ومن هنا فان هذا التجلي يستمد قوته من الله الملي الأعلى ، وفي هذا الصدد أيضا يحذر الانسان من أن يخلط بين القوة الالهية والقوة الخيالية ، فيقول (٥) : " وليس للخيال قوة تخرجه عن درجة المحسوسات لأنه ما تولد ولا ظهر عينه الا من الحس ، فكل تصرف يتصرفه في المعدومات والموجودات ، وما له عين في الوجود أو لا عين له فانه يصوره في صورة محسوس له عين في الوجود ، أو يصور صورة مالها بالمجموع عين في الوجود ، ولكن أجزاء تلك الصورة كلها أجزاء وجودية محسوسة لا يمكن له أن يصورها الا على

---

(١) ص٤٣ بتصرف . (٢) حقق هذا الكتاب أستاذنا الدكتور / محمد عبد الرحمن الكردي ١٩٦٨م

(٣) من الملاحظ على كثير من رجال الصوفية أنهم يطلقون لفظ الكناية على كل مجاز ، عكس الأصوليين القائلين بالمجاز الذي يلاحظ على الكثير منهم اطلاق لفظ الاستعارة على كل مجاز ، وقد غلب على ظني أن أوجه كلمة صاحب الكتاب مفتاح السعادة هذا التوجيه ، لكن صريح ما قرأت في المجال الصوفي جعلني أعدل عن ذلك الى ما ذكرت .

(٤) ، (٥) الفتوحات المكية ـ الجزء الثالث ـ ص٤٧٠ .

هذا الحد "، ومن هنا سماه علم البرزخ كما تقدم .

وفي سبيل دراسة ابن عربي لعلم البرزخ أو عالم الخيال يرى أنه ليس له ماهية يمكن تحديدها ، ذلك أنه (١) : " لما كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم ، وبين معدوم وموجود ، وبين منفي وثبت ، وبين معقول وغير معقول ، سمي برزخا اصطلاحا ، وليس إلا الخيال ، فانك اذا أدركته وكنت عاقلا تعلم أنك أدركت شيئا وجوديا وقع ببصرك عليه ، وتعلم قطعا بدليل أنه ما ثم شيء رأسا وأصلا ، فما هو هذا الذي أثبت له شيئية وجودية ونفيتها عنه في حال اثباتك اياها ، فالخيال لا موجود ولا معدوم ، ولا معلوم ولا مجهول ، ولا منفي ولا مثبت ، كما يدرك الانسان صورته في المرآة ، يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه ما ويعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجه ، لما يرى فيها من الدقة اذا كان جرم المرآة صغيرا ، ويعلم أن صورته أكبر من التي رآها لا يتقارب واذا كان جرم المرآة كبيرا فيرى صورته في غاية الكبر ، ويقطع أن صورته أصغر مما رأى ولا يقيد أن يذكر أنه رأى صورته ، ويعلم أنه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة ، ولا هو انعكاس شعاع البصر الى الصورة المرئية فيها من خارج ، سواء كانت صورته أو غيرها ، اذ لو كان كذلك لأدرك الصورة على قدرها وما هو عليه وفي لون تها في السيف(٢) من الطول أو العرض مثلهين لك ما ذكرنا مع علمه أنه رأى صورته بلا شك فليس بصادق ولا كاذب في قوله انه رأى صورته ، ما رأى صورته ، فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة ، موجودة معدومة ، معلومة مجهولة ، أظهر الله سبحانه هذه (٣) الحقيقة لعبده ضرب مثال ليعلم ويتحقق أنه اذا عجز وطار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشد حيرة ، ونبهه بذلك أن تجليات الحق له أرق وألطف ممن هذا الذي قد حارت العقول فيه وعجزت عن ادراك حقيقته الى أن بلغ عجزها أن تقول هل لهذا ماهية أو لا ماهية له ، فانها لا تلحقه بالعدم المحض وقد أدرك البصر شيئا ما ، ولا بالوجود المحض وقد علمت أنه ما ثم شيء ولا بالامكان المحض " .

واذا كان الخيال — كما يقول ابن عربي — ليست له ماهية ، وفي نفس الوقت أحد موالي النفس الناطقة ، فمن حقنا أن نسأله ما هي نسبته الى الوجود ؟ وفي هذا الصدد يجيب بأنه يدخل ضمن الوجود العيني الذي يعني أن الشيء موجود في نفسه غير داخل في العالم ولا خارج عنه وغير متحيز ، وذلك أحد مراتب أربعة (٤) ، هي مراتب الوجود ، وهو في هذا الوجود العيني يشترك مع اللـه

---

(١) الفتوحات المكية — الجزء الأول — ص ٣٠٠ . (٢) هذا المثال للمرآة حيث ان السيف عند جلائه كالمرآة . (٣) الاشارة راجعة الى الخيال . (٤) المرتبة الأولى : مرتبة الوجود العيني : وهو الموجود في نفسه على أي حقيقة كان من الاتصاف بالدخول والخروج أو بنفيهما فيكون مع كونه موجودا في عينه لا داخل العالم ولا خارجه لعدم شرط الدخول والخروج — وهو التحيز — وليس ذلك الا لله خاصة ، وأما ما هو من العالم قائم بنفسه غير متحيز كالنفوس الناطقة والعقل الأول والنفس والأرواح المهيمة والطبيعة والهباء — وأعني بهذه كلها أرواحها ، فكل ذلك داخل في العالم الا أنه لا داخل في أجسام العالم ولا خارج عنها ، فانها غير متحيزات ، والمرتبة الثانية : مرتبة الوجود =

العلى الأعلى — لأنه مستمد منه كما قدمنا — باعتبار أنه نوع من التجلى الالهى — ولعلنا فى هذا المقام نتذكر أن هذا السبب أيضا ربما كان وراء حكمه على الخيال بأنه لا يخطئ ، ذلك أنه على حد قوله (١) " حق باسم النور من جميع المخلوقات الموصوفة بالنورية " (٢) ، ذلك أن (٣) " النور سبب الكشف والظهور ، اذ لولا النور ما أدرك البصر شيئا ، فجعل الله هذا الخيال نورا يدرك به تصوير كل شئ " .

ويستطرد ابن عربى فى دراسة الخيال فيدرس أنواعه ، وفى هذا الصدد يذكر أن الخيال نوعان رئيسيان (٤) : خيال مطلق ، وخيال مقيد . فالخيال المطلق هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة ، وهو أنواع أيضا : أسمها : الهباء وهو الخيال المحقق الذى ورد فى الصحيح من الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما سئل : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ، قال : كان فى عماء ، ما فوقه هواء ، وما تحته هواء (٥) ، ويحترس ابن عربى بعد رواية هذا الحديث فيقول (٦) : " وانما قال هذا من أجل أن العماء عند العرب هو السحاب الرقيق الذى تحته هواء وفوقه هواء ، فلما سماه بالعماء أزال ما يسبق الى فهم العرب من ذلك فنفى عنه الهواء حتى يعلم أنه لا يشبهه من كل وجه " .

والعماء هو أول موصوف بكينونة الحق فيه ، فان للحق على ما أخبر خمس كينونات ، كينونة فى العماء ، وكينونة فى العرش ، وهو قوله (الرحمن على العرش استوى) ، وكينونة فى السماء فى قوله (٧) (ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا) وكينونة فى الأرض ، وهو قوله (وهو الله فى السماوات وفى الأرض) ، وكينونة عامة فى كونه مع الموجودات على مراتبها حيث كانت ، كما بين ذلك فى حقنا نحن البشر فقال (وهو معكم أينما كنتم) .

(*) = الذهنى : وهو كون المعلوم متصورا فى النفس على ما هو عليه فى حقيقته ، فان لم يكن التصور مطابقا للحقيقة فليس ذلك بوجود له فى الذهن . والمرتبة الثالثة : مرتبة الكلام ، وللمعلومات وجود فى الألفاظ ، وهو الوجود اللفظى ، ويدخل فى هذا الوجود كل معلوم حتى المحال والعدم ، فان له الوجود اللفظى ، فانه يوجد فى اللفظ ولا يقبل الوجود العينى أبدا ، أعنى المحال ، وأما العدم فان كان العدم الذى يوصف به الممكن فيقبل الوجود العينى ، وان كان العدم الذى هو المحال فلا يقبل الوجود العينى . والمرتبة الرابعة : الوجود الكتابى ، وهو الوجود الرقمى ، وهو نسبة الى الوجود فى الخط أو الرقم أو الكتابة ، ونسبة المعلومات كلها من المحال وغير المحال نسبة واحدة ، فهذا المحال وان كان لا يوجد له عين فله نسبة وجود فى اللفظ والخط ، فما ثم الا معلوم لا يتصف بالوجود بوجه (من الفتوحات المكية جـ٢ / ٣٠٩) .

(١) الفتوحات المكية جـ١ / ٣٠٦ .

(٢) لعله ينظر الى الآية الكريمة (الله نور السماوات والأرض .... سورة النور ٣٥) .

(٣) الفتوحات المكية جـ١ / ٣٠٦ .

(٤) انظر الفتوحات المكية جـ٢ / ٣١٠ ، ٣١١ .

(٥) سنن ابن ماجه جـ١ المقدمة ب فيما أنكرت الجهمية ح ١٨٢ ص٦٤ .

(٦) الفتوحات المكية جـ٢ / ٣١٠ .

(٧) صحيح البخارى جـ٢ ك الصلاة ب الدعاء ص٦٦ .

أما الخيال المقيد : فان ثمه نوعا يأتي للنائم ، وهذا النوع لا يوجد عن تخيل . ومنه نوع ثاني ، وهذا النوع يوجد عن تخيل ما يمسك الانسان في نفسه من مثل ما أحس به أو ما صورته القوة المصورة انشاء لصورة لم يدركها الحس من حيث مجموعها ، لكن جميع آحاد المجموع لابد أن يكون محسوسا ، وينبه ابن عربي تعالى شيء هام هو عين الخيال وعين الحس ، وكلاهما على حد قوله (١) : "بحاسة العين ، فانها تعطي الادراك بعين الخيال وبعين الحس ، وهو علم دقيق " .

كما ينبه ابن عربي الى علة تسمية تنوع الصور خيالا ، فيقول (٢) : "وانما سمي ذلك خيالا لأنا نعرف أن ذلك راجع الى الناظر لا الى الشيء في نفسه ، فالشيء في نفسه ثابت على حقيقته لا يتبدل ، لأن الحقائق لا تتبدل ، ويظهر الى الناظر في صور متنوعة ، " (٣) "فان الله اذا قلل الكثير وهو كثير في نفس الأمر أو كثر القليل وهو قليل في نفس الأمر فما تراه الا بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر نفسه في الحالين ، كما قال تعالى (٤) (واذ يريكموهم اذا التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم) وقال (يرونهم مثليهم رأي العين) وما كانوا مثليهم في الحس ، فلو لم ترهم بعين الخيال لكان ما رأيت من المدد كذبا ، ولكان الذي يريك غير صادق فيما أراك اياه (٥) ، واذا كان الذي أراك ذلك أراكه بعين الخيال كانت الكثرة في القليل حقا والقلة في الكثرة حقا لأنه في حق الخيال وليس بحق في الحس " .

ومن هنا يرى ابن عربي أن (٦) " ما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس" ، كما يرى أن يصوب أو بعبارة أدق — يعتذر عن أولئك — الذين درسوا المجاز القرآني ثم بالغوا حتى وصلوا الى التشبيه التجسيمي أو التنزيه الانكاري فيقول (٧) : " العالم مستنير كله بنور الشمس ونور الكواكب ولكنهم لا يبصرون الا نور الشمس ولا يبصرون المجموع كذلك الكامل من أهل الله اذا أدرج نور عقله في نور ايمانه صوب رأي المنزهة اذا ما تمدت ما كشفته لهم أنوارها ، وصوب رأي المشبهة اذا ما تمدت ظاهر ما أعطاها نور ايمانها بما ضرب الله لها من المثل " ، كما يقول في موضع آخر عن أساليب المجاز وأنها أدوات توصيل الى افهام المخاطبين (٨) : " كل علم على حسب فهمه فيها وقوة نفوذه وبصيرته ، فمقيدة التكليف هينة الخطب فطر العالم عليها ، ولو بقيت المشبهة مع ما فطرت عليه ما كفرت ولا جسمت وان كان ما أرادوا التجسيم وانما قصدوا اثبات الوجود لكن لقصور افهامهم ما ثبت لهم الا بهذا التخيل " ، أما المنزهة الذين يغالون وينكرون المجاز فيقول عنهم انهم أثناء دراستهم للمجاز قد تقصهم علم شمون مرتبة الخيال على سائر المراتب "(٩) .

---

(١) الفتوحات المكية جـ١ / ٣٠٥ .
(٢) الفتوحات المكية جـ٣ / ٤٧٠ .
(٣) " " " جـ٣ / ٥٠٧ .
(٤) سورة الأنفال آية رقم ٤٤ .
(٥) في الأصل ولكان الذي يريه غير صادق فيما أراه اياك ولا يستقيم الكلام بما صححناه أعلاه .
(٦) الفتوحات المكية جـ٣ / ٥٠٧ .
(٧) الفتوحات المكية جـ٣ / ٤٥ ، ٤٥١ .
(٨) " " " جـ١ / ٩٠ .
(٩) " " " جـ٣ / ٥٠٨ .

ثانيا : فى المجال اللغوى النقدى

حديثنا فى هذا المجال ــ كما أسلفنا ــ سيكون عن بحث المجاز اللغوى فى ظل المنطق الثقافى وحديث المنطق الثقافى يجب أن يبدأ من حيث انتهينا الى أن مقاتل بن سليمان قد تلقى أول الاشارات للتأليف فى وجوه القرآن ونظائره من الامام على بن أبى طالب رضى الله عنه حين أرسل الامام ابن عباس لجدال الخوارج وقال له : (فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فانه ذو وجوه) ، حيث أراد بتطبيق هذه الكلمة تطبيقا رائعا ، ولعل من نتائجها فيما يخص بحثنا أنه حين ذكر بعض وجوه معانى الكلمات القرآنية كان يشير الى أن هذا المعنى هو الحقيقى أو الأصلى أو الأكثر شيوع ، ونلمس ذلك من عبارته فى الحديث عن معانى المشى فى القرآن ، وأنه يرد على أربع وجوه هى (١) : المضى مثل قول الله تعالى (كلما أضاء لهم مشوا فيه) أى مضوا فيه ، والهدى مثل قوله تعالى (وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس) أى ايمانا يهتدى به ، والممر مثل قول الله تعالى (أولم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم) أى يمر أهل مكة على قراهم ، والمشى بعينه مثل قول الله تعالى فى بنى اسرائيل (لو كان فى الأرض ملائكة يمشون مطمئنين) وقوله تعالى (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا) يعنى المشى بعينه ، فقوله فى شرح الوجه الأخير انه هو المعنى بعينه تعنى تماما معرفته بأن هذا المعنى هو المعنى الحقيقى أو الأكثر شيوع لدى العرف الاجتماعى .

كما أنه أيضا كان يشير خلال حديثه عن أشباه القرآن ونظائره الى علاقة بعض وجوه المعانى بهذا الوجه المعنى الحقيقى ، كقوله مثلا فى حديثه عن وجوه لفظ الماء فى القرآن (٢) : "تفسير الماء على ثلاثة وجوه : فوجه منها : ماء يعنى المطر ، فذلك قوله فى الحجر (وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء) يعنى المطر ..... والوجه الثانى : الماء يعنى النطفة فذلك قوله فى الفرقان (وهو الذى خلق من الماء بشرا) يعنى خلق من النطفة انسانا ..... والوجه الثالث : الماء يعنى القرآن ، فذلك قوله فى النحل (والله أنزل من السماء ماء) يعنى القرآن ، وهو مثل ضربه الله ، كما أن الماء حياة للناس كذلك القرآن حياة لمن آمن به " .

ونحن نلمح من حديثه هنا عن المثل أول اشارة الى فكرة الجامع فى التشبيه والتمثيل والاستعارة ، لكننا نقول فى ذات الوقت : هل هذه الفكرة هى التى أثرت على العلماء أيضا فى عدهم التشبيه من المجاز حيث دار هذا الحديث عند مقاتل فى باب تعداد وجوه المعانى أو انتقال الدلالة اللفظية من معنى الى معنى ؟! وهل أثرت أيضا هذه الفكرة على العلماء حيث طووا هذه الألفاظ الثلاثة تحت لفظ واحد هو الاستعارة أو المجاز فيما بعد ؟! .

كما أننا فى سبيل تأملنا لنتائج ما ذكره مقاتل بن سليمان فى حديث الأشباه والنظائر القرآنية نعده حديثه عن وجوه معانى الحروف فى القرآن أول اشارة لقول أهل اللغة والنحو : ان حروف الجر ينوب

---

(١) انظر ص١٠٤ الأشباه والنظائر (القسم الأول) .

(٢) ص١٨٠ ــ المرجع السابق (مصرف) .

بعضها عن بعض، حيث انه ذكر أن لفظ (في) تأتي على سبعة وجوه (١) : وجه بمعنى (مع) مثل قول الله تبارك وتعالى في الأعراف (قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار) • والوجه الثاني بمعنى (على) مثل قول الله تعالى في طه (ولأصلبنكم في جذوع النخل) • والوجه الثالث بمعنى (الى) مثل قول الله تعالى في النساء (ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها) • والوجه الرابع بمعنى (عن) مثل قول الله سبحانه في بني اسرائيل (ومن كان في هذه أعمى) • والوجه الخامس بمعنى (من) • مثل قول الله سبحانه في النحل (ويوم نبعث في كل أمة شهيدا) • والوجه السادس بمعنى (عند) مثل قول الله سبحانه في الشعراء (ولبثت فينا من عمرك سنين) • والوجه السابع بمعنى اللام مثل قوله سبحانه في الحج (وجاهدوا في الله حق جهاده) بقول : اعملوا لله حق عمله •

بل لعلنا لانبعد في القول اذا استنتجنا من الوجه السادس لوجوه لفظ (في) أنه كان الاشارة الأولى أيضا لحديث التوسع اللغوي للظرف والجار والمجرور • حيث ربط مقاتل بينهما •

ونحن بعد هذا كله نستشعر أن مقاتل بن سليمان قد خطّ للعلماء بعده خطة الاستقراء العلمي • فاذا أضفنا الى ذلك عادة العرب الجدالية التي حكاها القرآن عنهم بقوله (٢) (بل هم قوم خصمون) تبأنا بأن طريقة التأليف العربية من حيث حديث المجاز — بل من حيث حديث البلاغة كلها — بعد مقاتل بن سليمان ستصور معتمدة على أساسين : التمثيل، والاستقراء، وهما كما بينا — أساسان عربيان ينبعان من البيئة العربية • أما الأول فيشهد به القرآن كما ذكرنا في الآية الكريمة • وأما الثاني فتنطق به حياتهم حيث كانوا يستقرؤون كل شئ يهمهم ويتتبعونه حتى ان صاحب بديع القرآن يروي(٣) — على سبيل التمثيل لما يهمهم — أنهم كانوا يعدون البرق سبعين عدة ثم يعرفون أنهم سينجحون • فاذا أضفنا الى ذلك أن حديث المجاز نفسه يعتمد اعتمادا أساسيا مخالفة العادة والعرف المألوفين وذلك كاف في اثارة اهتمامهم تبأنا أيضا بأن حديث التأليف في المجاز سيحظى بمزيد من هذين الأساسين • بل وتبأنا أيضا بأنه سيؤكد في سبيل خدمة القرآن الكريم واعجازه عدة أهداف : —

أولا : أن المجاز القرآني ينبع من سنن العرب وطريقتهم •

ثانيا : أن الصور المجازية القرآنية قد جاءت واضحة ومتميزة في سماتها القوية بين الأساليب العربية المجازية •

ثالثا : ان المجاز القرآني قد اتخذ أسلوب الصدق الفني الساحر طريقا في أدائه لمعانيه •

رابعا : " " " " " " " " قد اتخذ طريق الغرابة والطرافة في اللفظ والمعنى •

---

(١) انظر ص ١٨٩ — ١٩١ المرجع السابق •

(٢) سورة الزخرف ٥٨ •

(٣) انظر ابديع القرآن ص ٦٥ •

ونحن فى تنهلنا هذا قد استنطقنا عدة أمور حدثت قبل عهد التأليف ـ أو فى أولياته ـ ومن ثم اعتقدنا أنها كانت ذات أثر كبير فيه ، من ذلك :ـ

أولا : قصة الأعرابى الذى سمع قول الله تعالى (فاصدع بما تؤمر) فسجد ، فقيل له لم سجدت ؟ فقال : سجدت لفصاحة هذا الكلام (١) .

ثانيا : قصة أبى جهل مع الآية القرآنية (ان شجرة الزقوم طعام الأثيم) حيث لم يعرف شجرة الزقوم فسأل عنها فقيل له : ان الزقوم بلغة أهل أفريقية هو الزبد والتمر ، فقال ياجارية : هاتى لنا زبدا وتمرا نزقم ، فجعلوا يأكلون منه ويتزقمون ويقولون : أيهذا يخوفنا محمد فى الآخرة ؟ فهمن اللـــه مراده فى آية أخرى فقال : (انها شجرة تخرج فى أصل الجحيم ، طلعها كأنه رؤوس الشياطين) (٢) .

ثالثا : القصة التى تتعلق بسبيل هذه الآية الأخيرة ، والتى شاعت فى المجتمع الاسلامى ابان عهد التأليف وذكرها الجاحظ فى كتابه الحيوان ، وقال : ان أهل الطعن والخلاف قالوا : كيف يجوز أن يضرب المثل بشئ لم نره فنتوهمه ؟ وذكر الجاحظ أن مخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصـــورة والتفزيع منها (٣) .

رابعا : رأى صاحب بديع القرآن الذى يقول فيه (٤) : "والأصل المعتمد عليه فى هذا الباب العلم بأن العرب متى أرادت المبالغة التامة فى شئ قلبت الكلام فيه عن وجهه ليتلقاه السامع عندما يرد على سمعه كلام قد خولف فيه عادة أهل اللسان الى أن هذا انما ورد لفائدة فينظر فيرى حصول زيادة الكلام مبالغة لولم يقلب لم تحصل كما جاء فى قوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) .

ثم نقول بعد شرحنا النظرى لهذا المنهج العلمى التأليفى لدى علمائنا القدامى :ان كثيرا من المحدثين (٥) الذين اطلعوا على مناهج البحث الأوربى قد جانبوا الصواب عندما اتهموا علماءنـــا القدامى باتباع المنهج المعيارى فى التأليف اللغوى لا المنهج الوصفى الموضوعى (٦) الذى يتسم بالمنهجية العلمية ، وسنرى عليا أن ذلك الاتهام باطل بعد عرضنا التطبيقى لنماذج تأليفهم فى بحث المجـاز

---

(١) انظر بديع القرآن ص٢٢ ، والآية من سورة الحجر رقم ٩٤ ، هذا ويروى الآمدى فى الموازنة ص٤٨ أن الفرزدق كان اذا أنشد قول لبيد :

وجلا السيول عن الطلول كأنها ... برد تجد متونها أقلامهـــــا

سجد وقال : انا نعرف مكان السجود فى الشعر كما تعرفونه فى القرآن . (٢) الفائق للزمخشرى جـ٢/١١٧ .

(٣) انظر الحيوان جـ٦/٢١٢ وسر الفصاحة ص٣٠٩ ، هذا ، وقد ذكر صاحب كتاب معجم الأدباء (جـ١٩/١٥٨) أن هذه الآية كانت سببا فى تأليف أبى عبيدة (مجاز القرآن) وقد شك فى ذلك د . محمد رجب البيومى فى كتابه (خطوات التفسير البيانى للقرآن الكريم) ص٤٤ ، ٤٥ ، وأرى أن القصة من حيث ذاتها صادقة بدليل أن الجاحظ قد ألم بها سببا من أسباب الطعن على القرآن ، والجاحظ ـ كما نعلم ـ جماع لثقافة عصره ، لكن من حيث نسبة السؤال فيها الى أبى عبيدة وسبب تأليف كتابه من أجلها فانها تحتمل الصدق والكذب . (٤) ص١٥٣ . (٥) منهم على سبيل المثال د . كمال محمد بشر فى كتابه (دراسات فى علم اللغة) ـ القسم الثانى ـ ص٤٦ ، د . محمد حماسة عبد اللطيف فى كتابه (الضرورة الشعرية) ص١٠٩ . (٦) المنهج المعيارى هو الذى يبحث اللغة باعتبار أنها ===

اللغوى •

وفى اعتقادنا أن دراستهم التأليفية لهذا المجاز تقع فى دائرتين :ـ

الأولى : وتتعلق بحديث العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى •

الثانية : وتتعلق بحديث العلاقة الشعورية بين اللفظ والمعنى •

أما فى الدائرة الأولى فاننا يمكن أن نبدأها بالخليل بن احمد رحمه الله ـ فنقول سائلين الله التوفيق •

درس الخليل بن احمد العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى فقال دارسا لظاهرة تغير الدلالة عن طريق الاشتقاق (١) "تقول العرب :عقّ الرجل : يَعُقّ عقّاً • اذا ذبح عن ابنه شاة • وحلق عقيقته • وتسمى الشاة التى تذبح لذلك عقيقة • قال ليث : توفر أعضاؤها فتطبخ بماء وملح وتطعم المساكين • وفى الحديث(٢) :كل امرئ مرتهن بعقيقته • وفى الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عقّ عن الحسن والحسين بزنة شعرهما ورقا • والعِقّة : العقيقة • وتجمع عقا • والعقيقة : الشعر الذى يولد الولد به • وتسمى الشاة التى تذبح لذلك عقيقة • يقع اسم الذبح على الغلام كما وقع اسم الجزور التى تنقع على النقيمة • وقال زهير فى العقيقة :

أذلك أم أقبّ البطن جأب عليه من عقيقته فداء (٣)

قال أبو عبد الله : أصل العق :الشق • واليه يرجع عقوق الوالدين • وهو قطعهما • لأن الشق والقطع واحد • يقال : عق ثوبه :اذا شقه • عق والديه يعقهما عقا وعقوقا • قال زهير :

فأصبحتما منها على خير موطن بعيدين فيها من عقوق ومأثم

وقال آخر : ان المنين شرارهم أمثال من عق والده وبرا الأبعدا

وقال أبو سفيان بن حرب لحمزة سيد الشهداء ـ يوم أحد ـ يحين مر به وهو مقتول : "ذق عقق" أى ذق جزاء ما فعلت ياعاق • لأنك قطعت رحمك • وخالفت آباءك • والعقة والعقوق واحد •

قال النابغة أحلام عادٍ وأجسامٌ مطهرةٌ من العقة والآفات والاثم "

وفى سهيل تحليلنا لهذا النص نلاحظ أن الخليل برغم أحمد قد ذكر فى دراسته لهذه الظاهرة ثلاثة معانى ـ أو بتعبير مقاتل ـ ثلاثة وجوه للمادة اللفظية : أولها : اطلاقها اسما على الشعر صراحة فى منتصف النص • وتلميحا فى أول النص (حلق عقيقته) • ثانيها :اطلاقها اسما على الشاة التى تذبح للمولود بعد أن تصورا طعاما ملاحظا أن هذا الاطلاق ليس يقع عليها بطريق العلمية كالاطلاق

ـ ـ ـ ما يجب أن يتكلم الناس • والمنهج الوصفى هو الذى يبحث اللغة بحثا تسجيليا أى يسجل تسجيلا وصفيا • ما يتكلم الناس بالفعل • (١) معجم كتاب العين ـ باب العين مع القاف ص٢٧٩ـ٢٧٢ •

(٢) سنن ابن ماجه ج٢ الذبائح ب العقيقة ح ٣١٦٥ ص٢٧ • (٣) أقب البطن : ضامر البطن • الجأب:البرة • الصفاء : اسم يقال للشعر الطال والوفى • وفى الحديث:خير الناس القبيون • أى الذى يكثرون من الصوم حتى تضمر بطونهم •

الأول ، وانما يقع عليها بطريق ملاحظة صفة الذبح ، ونلمس ذلك من عبارته (يقع اسم الذبح على الطعام) ، ثم تأكيده ملاحظة هذه الصفة بنظير هذا الاطلاق حيث يطلق اسم النقيمة على الجزور التى تنقع ثالثها : اطلاقها على عصيان الوالدين وعدم البِرِّ بهما ، وفى هذا الاطلاق نلاحظ أن الخليل قد اتكأ على أصل الاستعمال الذى انبثق منه هذا المدلول ، عندما قال : أصل العق : الشق ، ثم أكد هذا بما بقى من استعمال مدلولات هذه المادة اللغطية : (عق ثوبه) اذا شقه .

وقبل أن نترك دراسة الخليل بن احمد لظاهرة تغيير الدلالة عن طريق الاشتقاق نوضح أنه وهو يلحظ الوصف المسوغ لاطلاق اللفظ على معناه يؤكد ما قرره مقاتل بن سليمان من فكرة الجامع ، ولنا أن نستشهد على ذلك بما ذكره (١) فى شرحه لكلمة (فقع) حيث ذكر أن النابغة قد هجا النعمان فشبهه بالفقع لذلتها وعدم أصلها فى قوله :

حدثونى بنى الشقيقة ما يمـــــ ـنع فقعا بقرقرٍ أن يزولا

واذا كان هذا حديث الخليل بن احمد عن العلاقة الدلالية التى عرفت فيما بعد بالمجاز أو الاستعارة فانه قد درس أيضا العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى فيما عرف فيما بعد باسم الكناية ، وأكد أيضا على علاقة المشابهة ، وذلك من خلال ما نقله عنه الزمخشرى (٢) حيث كان يشرح بيتى على بن أبى طالب رضى الله عنه .

تلكم قريش تمنانى لتقتلـــنى فلا وربك ما بروا ولا ظفـــروا
فان هلكت فرهن ذمتى لهـــم بذات رونقين لا يمفو لها أثـــر

فقال : الرونقان : التوأمان ، ويروى بذات ودقين ، وفيها وجهان : أحدهما ما ذكره صاحب العين قال : ويقال للحرب الشديدة : ذات قرنين ، تشبه بسطيحة ذات عطرتين شديدتين ، والثانى : أن يكون من الودق بمعنى الرذاذ ، وهو الحرص على الفحل ، لأن الحرب توصف باللقاح " .

وقبل أن نترك هذا النص يجب أن نقرر أن ربط الخليل بن احمد أسلوب الكناية بالتشبيه كان أساسا لعدة مسائل علمية ذات بال فى البحث البلاغى :

أولاها : تذبذب الرأى حول موقف كل منهما من المجاز حتى ان الامام عبد القاهر الجرجانى — امام البلاغيين دون منازع — تذبذب فى الحديث عن الكناية ، فذكر مرة أن اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره ، وذلك يدور على شيئين : المجاز والكناية (٣) وذكر مرة أخرى أن الكلام على ضربين : ضرب أنت تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، وذلك اذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على

---

(١) كتاب العين — باب العين والقاف والفاء ص ٢٠ ، ونص عبارة الخليل والفقع : ضرب من الكمأة ، واحدتها فقعة ، قال النابغة

حدثونى بنى الشقيقة ما يمنع فقعاً بقرقرٍ أن يزولا

يهجو النعمان ، شبهه بالفقع لذلتها وأنها لا أصل لها . والفقع يخرج من أصل الأجرد ، وهى هنات صغار صغار ، والظباء تأكله ، وهى طيبة ، وهى أردأ الكمأة طعما وأسرعها فسادا ، يتصرف .

(٢) الفائق جـ٢ / ٩١ ، ٩٢ . (٣) انظر دلائل الاعجاز ص ٥ .

الحقيقة نقلت خبر زيد ، وضرب آخر أنت لاتصل منه الى الغرض بمدلالة اللفظ وحده ، ولكن بدلك اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه فى اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الى الغرض ، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل (١) .

ثانيها : اعتبار بعض العلماء أن التشبيه أحد طرق الكناية (٢) ، حتى ان الزمخشرى أثناء شرحه لقول أبى بكر رضى الله عنه "لأشهم سيفا سلّه الله على المشركين" أى لأغمده ، قال (٣) : " وكأن الشيم انما أطلقه على السّل والاغماد من قِبَل أن الشيم هو النظر الى البرق ، ومن شأن البرق أنه كما يخفق يخفى من فوره بغير تلبث ، فلا يشام الا خافقا أو خافيا . وقد طلب تشبيه السيف بالبرق حتى سمى عقيقة ، فقيل : شم سيفك ، أى انظر اليه تدرك الى البرق ، وذلك طال الخفوق أو طال الخفاء ، وجعل النظر كناية عن السل والاغماد ، لأن النظر يتقدم الفعلين (٤) " . على أنه يجب أن ننبه الى أن هذا القول من الزمخشرى مسبوق من الشريف الرضى حيث نقل عنه (٥) الشهاب الخفاجى قوله : "ما يقال من أن المقصود من التشبيهات هى المعانى الوضعية فقط ليس بشئ ، فان قولك : وجه كالبدر — مثلا — لاتريد به ما هو مفهومه وضعا ، بل تريد أن ذلك الوجه فى غاية الحسن ونهاية اللطافة ، لكن ارادة هذا لاينافى ارادة المفهوم الوضعى .

ثالثها : اعتبار بعض العلماء أن الكناية لاتأتى الا على حكم الاستعارة وفى ذلك يقول ابن الأثير (٦) : "لأن الاستعارة لاتكون الا بحيث يطوى ذكر المستعار له ، وكذلك الكناية فانها لاتكون الا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه " ولعل المثال الذى سنأتى به ونورد مع اتجاهات هذه المسائل يشئ من التأمل ، لكن تفصيل هذه المسائل سيأتى فيما بعد .

أمّا بحث تناوب الحروف فان الخليل يرى أنه لاتناوب بينها ، وانما يوضع الحرف مكان الحرف عندما يصير بمنزلته لمعنى معتبر ، وفى ذلك يقول سيبويه نقلا عنه (٧) : " وزعم الخليل أنه يجوز : بعت الشاءَ شاةٌ ودرهمٌ ، انما يريد : شاةٌ بدرهم ، ويجعل بدرهم خبرا للشاة ، وصارت الواو بمنزلة الباء فى المعنى ، كما كانت فى قولك : كل رجل وضَيْعَتُه ، فى معنى مع " . ثم يعقب سيبويه — الذى تلقى العلم عنه — فيقول (٨) : "واذا قلت شاةٌ بدرهم ، فان بدرهم ليس مبنيا على اسم قبله ولكنه انما جاء ليُبَيِّنَ به

---

(١) انظر دلائل الاعجاز ص ٢٠ . (٢) أفاد ذلك السيد فى شرحه للمفتاح . انظر جـ٣/ ٤٣٨ تقرير الانبابى . (٣) انظر الفائق جـ٢/ ٢٧٤ . (٤) التشبيه يمكن أن يكون كناية فى حالتين أولاهما : اذا حذف الوجه ، ويكون كناية بعموم الوجه ادعاء ظاهرا عن خصوصه . ثانيهما : أن يكون تشبيه شئ بآخر كناية عن معنى يستتبعه التشبيه المذكور هذا ، ويمكن أن تعد الحالة الأولى مجازا مرسلا باستعمال المطلق فى المقيد (انظر التقرير الانبابى جـ٣/ ٤٣٨) . (٥) طراز المجالس ص ٤٨ .
(٦) المثل السائر ص ٣٨ . (٧) الكتاب جـ١/ ٣٩٣ . (٨) الكتاب جـ١/ ٣٩٤ .

السمر، كما جاءت "لك" في سقيا ، لتبين من تعنى . فاللام هاهنا بمنزلة الى في قولك : فاء الى رفق ، ولم تبن على ما قبلها " .

ونحن هنا نلحظ أن كليهما يؤكد على أن هذا الحرف بمنزلة ذلك الحرف وليس نائبا عنه ، كما نلاحظ أن كليهما يبحث عن مسوغ لذلك فيعتبر وصف الاخبار يشبه الجملة أو عدمه ، وذلك ملحظ مؤثر في المعنى ، فاذا كانت الواو في المثال الأول — كما يريان — تفيد الاقتران الذي يفي بشرط المبايعة ، فان ذلك يحولها الى معنى "مع" ، وهي في هذا الوقت تصلح مع ما بعدها من المجرور باضافة الظرف اليه خبرا عن الاسم الذي بنيت عليه ، أي المبتدأ قبلها ، واذا كانت اللام في المثال الثاني جاءت لتضع قيدا في الجملة هو قيد السمر ، والسمر ليس من أركان البيع ، وانما هو يحدد وينهي البيع ، فالمبايعان بالخيار مالم يتفقا على السمر ، فاذا اتفقا على السمر فقد أنهوا البيع ، ومن ثم بدأوا في تنفيذ أركانه ، وهو الايجاب والقبول ، ولما كانت اللام تفيد هذا المعنى صارت بمعنى الى ، لكنها لما كانت لاتجعل حديث السمر من أركان البيع صارت هي وقيدها لايصلحان للاخبار ، حيث الاخبار — وقوع الجار والمجرور خبرا — من أركان الجملة .

وانطلاقا من أساسي الاستقراء والتحليل درس الخليل بن احمد أيضا استعمال العرب لاسمي الفاعل والمفعول فقال فيما يحكيه عنه أبو هلال العسكري (١) : "والعرب اذا كان الشيء له يخرجونه على فاعل كقولهم دارع ، واذا كان الشيء أتى فيه أخرجوه على مفعول ، مثل يجيون فيه ذلك ويديون عليه ذلك ، وهذا قول الخليل" هذا ، وقد نقل سيبويه زعما دقيقا للخليل قال فيه (٢) : "وأما (وكل في فلك يسبحون) ، و(رأيتهم لي ساجدين) ، و(ياأيها النمل ادخلوا مساكنكم) فزعم أنه بمنزلة ما يعقل ويصنع ، لما ذكرهم بالسجود ، وصار النمل بتلك المنزلة حين حدثت عنه كما تحدث عن الأناسي ، وكذلك (في فلك يسبحون) لأنها جعلت — في ظاهرها وفي أنه لاينبغي لأحد أن يقول : مطرنا بنوء كذا ، ولاينبغي لأحد أن يعبد شيئا منها . — بمنزلة من يعقل من المخلوقين ويصر الأمور" .

ونحن نعرف هذا الزعم الدقة والطرافة التي هي كما قلنا من أهداف الدراسة المجازية لدى علمائنا القدامى ، وكأني بالخليل في هذا الزعم يوجه حديثا توبيخيا رقيقا لمن يعصي الله عز وجل حين يشرح سبب معاملة غير العاقل معاملة العاقل .

واذا انتقلنا بعد ذلك الى أبي عبيدة فاننا نجده يدرس ظاهرة العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى فينوع دراسته بين الحديث عن المعنى الواحد الذي يطلق عليه عدة أسماء ، وبين اللفظ الواحد الذي له عدة معاني ، فمثلا : يتناول الأسماء التي أطلقت على كتاب الله ، فيقول في الحديث عن لفظ (قرآن) (٣) : "وانما سمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها ، وتفسير ذلك في آية من القرآن ، قال

---

(١) الفروق اللغوية ص٢٠٦ . (٢) الكتاب جـ٢ / ٤٧ ، والآيات على الترتيب : من سورة يس رقم ٤٠ ومن سورة يوسف رقم ٤ ، ومن سورة النمل رقم ١٨ . (٣) مجاز القرآن جـ١ / ١ — ٣ .

الله جل ثناؤه (ان علينا جمعه وقرآنه) ، مجاز : تأليف بعضه الى بعض ، ثم قال : فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ، مجاز : فاذا ألفنا منه شيئا فضممناه اليك فخذ به ، واعمل به وضمه اليك ، وقال عمرو ابن كلثوم فى هذا المعنى

ذراعىّ حرة أدماء يكسر هجان اللون لم تقرأ جنينا (١)

أى لم تضم فى رحمها ولدا قط ، ويقال للتى لم تحمل قط : ما قرأت سَلًى قط ، وفى آية أخرى : فاذا قرأت القرآن ، مجاز : اذا تلوت بعضه فى إثر بعض حتى يجتمع وينضم بعضه الى بعض ، ومعناه : يصير الى معنى التأليف والجمع " ، ويقول فى الحديث عن لفظ (فرقان) (٢) : " وانما سمى القرآن فرقانا لأنه يفرق بين الحق والباطل ، وبين المسلم والكافر ، وخرج تقديره على تقدير : رجل قنعان ، والمعنى أنه يرضى الخصمان والمختلفان فى الأمر بحكمه بينهما ويقنعان به " .

ونحن نلاحظ على أبى عبيدة فى النص الأول أنه يلجأ فى تفسير أطلاق اسم القرآن على الكتاب الكريم الى عرف هذا الكتاب نفسه ، ثم الى الصرف العربى ، ويبين أن هذا من ذاك ، ولعله يحدث الطاعنين على كتاب الله بهذا الحديث ، كما نلاحظ عليه فى النص الثانى أنه اقتصر على الصرف العربى فقط ، لكن الملاحظة التى تتم النصين مما هى تأكيده على أن هذا الاطلاق تابع من ملاحظة صفة خاصة ، وكأنه يريد أن يبين أنه بدون هذه الصفة لا يصح هذا الاطلاق ، ولعل كلمة (مجاز) الشائعة فى الكتاب تؤكد أنه بسبيل ملاحظة مسوغات الطرائق القرآنية وربطها بالعرف الاستعمالى العربى ، واذا أردنا أن نؤكد هذا الاستنتاج فلنقرأ عبارته (٣) (وفى القرآن مثل ما فى الكلام العربى من وجوه الاعراب ، ومن الغريب ، ومن المعانى)أى أنه سيتحدث عن الطرائق سلوك القرآن لأساليب العرب ولعل هذا هو سر اختلاف الباحثين حول كون كتاب أبى عبيدة كتاب لغة أو كتاب بلاغة ، حيث ينظر كل دارس فى الكتاب فيجد شيئا يحتويه فيضمه الى تخصصه .

أما عن تحليله لاطلاق المادة اللفظية على عدة معانى مثل قوله عن الآية الكريمة (٤) (فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب) (٥) : "الايجاف: وجيف الفرس ، وأوجفته أنا ، الخيل هى الخيل ، والركاب هى الابل ، والايجاف : الايضاع ، فاذا لم يغزوا فلم يوجفوا عليها " ، فاننا نلحظ أول ما نلحظ أن الايجاف وهو السير السريع يحدث بالخيل لا بالابل ، فسير الابل هين وليس سريعا ، ويطلق عليه ايضاع وليس ايجاف ، وعندما أراد أبو عبيدة أن يحدثنا عن اطلاق الايجاف على الابل أيضا ربط ذلك بالذى يقود هذه الابل ، فكأنه لاحظ أن القائد للابل يمكن له أيضا أن يجعلها سريعة حتى

---

(١) الادماء : البيضاء من النوق ـ والأدمة : البياض فى الابل ـ بكر الهكر : الناقة التى حملت بطنا واحدا ، ويروى بكر ـ بفتح الباء ـ وهو الفتى من الابل ـ والهجان من الألوان : الأبيض الخالص البياض ، يستوى فيه الواحد والمثنى والجمع ـ لم تقرأ جنينا : لم تضم فى رحمها ولدا .

(٢) مجاز القرآن جـ١/ ٣ . (٣) مجاز القرآن جـ١/ ٨ . (٤) سورة الحشر آية ٦ .

(٥) " " " " جـ٢/ ٢٥٦ .

تستحق نفس الوصف الملاحظ في سور الخيل ، ومن ثم تستحق اطلاق لفظ الايجاف ، ونحن نلحظ مرة أخرى هنا أن أبا عبيدة يحاول التأكيد على مسوغ اطلاق اللفظ على كلا المعنيين من خلال علاقة الملابسة .

على أننا قبل أن نترك حديث أبي عبيدة عن مسوغ الاطلاق المجازي الذي تلحظ فيه علاقة المشابهة نؤكد أنه قد لاحظ أن هذا الاطلاق مستمار ، وذلك حيث يقول (١) في كتابه (النقائض) تعليقا على قول الفرزدق :

لاقوم أكرم من تميم اذ غـــــدت عوذ النساء يمقن كالآجـــــال (٢)

"قوله عوذ النساء هن اللاتي معهن أولادهن ، والأصل في عوذ في الابل التي معها أولادهـــا فنقلته العرب الى النساء ، وهذا من المستمار ، وقد تفعل العرب ذلك كثيرا " .

على أنه يبدو أن هذه التسمية كانت قد شاعت في عصره بدليل أنه ينقلها أيضا على لسان الأصمعي أثناء التعليق على قول جرير :

لقد مَدَّ للثيْن الرهانُ فويقـــــرَدَه عن المجد عرق من ققيزة مُقْـــــــرِف

فيقول (٣) : "قال الأصمعي : المقرف من الدواب : الذي أحد أبويه برذون ، وانما ضربه مثلا هاهنا ، يريد أن أحد أبويه ليس بعربي ، والأصل للدواب ، فاستعارة للناس ، قال : والعرب تفعل هذا " ، بل وينقلها أيضا ابن الرشيق في العمدة على لسان أبي عمرو بن العلاء في التعليق على بيت ذي الرمة :

أناخت به حتى ذوى العود والثـــوى وساق الثريا في ملاءته الفجـــــــر

فيقول (٤) : "وكان أبو عمرو بن العلاء لا يرى أن لأحد مثل هذه العبارة ، ويقول : ألا ترى كيف يتيسّر له ملاءة ، ولا ملاءة له ، وانما استعار له هذه اللفظة " .

أما سيبويه فيتخبط فيه بعض الباحثين فيرى مرة أنه قسم الكلام الى (٥) : مستقيم حسن ، ومحـــال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، ومحال كذب ، وأنه مثّل للأول بالمثال : أتيتك أمس ، وللثاني بالمثال : أتيتك غدا ، وللثالث بالمثال : حملت الجبل ، وللرابع بالمثال : قد زيدا رأيت ، وللخامس بالمثـــال : سوف أشرب ماء البحر أمس ، كما يرى الباحث أن القسم الثالث يعني به سيبويه المجاز ، ومن ثم فانـــه اعتبر أن من أنكر المجاز أتخذ اتجاه سيبويه منبتا خصبا ونَمَوْا فيه أقوالهم .

كما أن نفس الباحث يرى مرة أخرى أن سيبويه قد درس بعض التعابير القرآنية المجازية واعتبرها ضربا من التوسع في الكلام ، ومن ثم أيضا فانه اعتبر أن من قالوا بالمجاز ردّدوا شواهد سيبويه واعتبروه مصدرهم الذي بنوا عليه حديثهم المجازي (٦) .

---

(١) النقائض جـ١ / ٢٧٥ . (٢) الآجال : الفرق من البقر والظباء ، واحدها : اجل .

(٣) النقائض جـ٢ / ٥٨٩ . (٤) العمدة جـ١ / ٢٣٩ . (٥) انظر كتاب سيبويه جـ١ / ٢٥ ، ٢٦ ، وانظر أطروحة الدكتوراة (المجاز الى المجازات القرآنية ومناهج بحثها) ص٧٨ للدكتور كامل حسن عزيز البصير . (٦) انظر الرسالة السالفة الذكر ص٧٩ ، ٨٠ .

ونحن بعد هذا نحس أن الباحث ــ كما عبّرنا من قبل ــ متخبط في آرائه ، فهو يرى أن سيبويه يقصد المجاز في القسم الثالث من الكلام ــ أي المستقيم الكذب ــ مع أن سيبويه لم يشر الى ذلك أدنى اشارة ، ذلك أن المستقيم في نظر سيبويه هو المستقيم من حيث الصناعة العربية ، والكذب في نظره هو الذي لا يتأتى عقلاً ، واذا كان ذلك كذلك فان الأسلوب المستقيم الكذب عند سيبويه هو الذي لا يتحقق صدقه على سبيل الحقيقة ، يرجع ذلك أن سيبويه قد بحث أسلوب المجاز في القرآن وفي الأساليب العربية ، ويرجع ذلك أيضا أن ابن جني(١) قد ذكر أن المثال : (أشرب ماء البحر) يكون محالا اذا أريد به الحقيقة ويكون مستقيما اذا أريد به المجاز ، ألا ترى الى قول الأسود بن يعفر

نزلوا بأنقرة يسيل عليهم ماء الفرات يجيء من أطواد

حيث المقصود بعض ماء الفرات ، ثم قال : فسيبويه اذاً انما وضع هذه اللفظة في هذا الموضع على أصل وضعها في اللغة من العموم ، واجتنب المستحيل فيه من الخصوص .

ثم أقول كاشفا مصدر هذا التخبط عند الباحث : ان ابن قيم الجوزية هو صاحب هذا الزعم في تحليل كلام سيبويه السابق حيث يقول في مقام رده على كلام ابن جني السابق ، والذي أورده بنصه (٢) :

" ان هذا الرجل ــ يعني ابن جني ــ وشيخه أبا علي من كبار أهل البدع والاعتزال المنكرين لكلام الله تعالى .... فمن هذا خطؤه وضلاله في أصل دينه ومعتقده في ربه وإلهه ، فما الظن بخطئه وضلاله في ألفاظ القرآن ولغة العرب " .

على أنني أرى بعد ذلك أن الباحث عندما زعم أن الذين درسوا المجاز قد اتكئوا على سيبويه قد اعترف بتناقضه وتخبطه في دراسة سيبويه .

أما نحن فنرى أن سيبويه ــ كما ذكرنا في دراستنا للمجاز المرسل من قبل ــ ذو فضل كبير على البحث البلاغي ، وفيما يخص حديثنا الذي نحن فيه الآن نقتطف ــ موجزين ــ ما يلي :ــ

أولا : ذكر سيبويه في باب اللفظ للمعاني أن من كلام العرب اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين نحو جلس وذهب ، واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو ذهب وانطلق ، واتفاق اللفظين والمعنى مختلف ، مثل قولك : وجدت عليه من الموجدة ، ووجدت الذي أردت وجدان الضالة (٣) ، ومعنى هذا أن سيبويه يرى ترادف الألفاظ والمعاني ، وهذا باب اتسع فيه الخلاف اتساعا كبيرا بين العلماء في القديم والحديث في النحو وأصول اللغة والبلاغة ، وخصوصا حديث المجاز حتى ان الباحث الذي كنا بصدد مناقشته الآن في حديثه عن سيبويه قد أقام بحثه في المجازات القرآنية على مبحث الترادف هذا ، ونحن لا نؤمن بأن حديث الترادف هو حديث المجاز ، بل لعلنا نميل الى نقيض هذا الرأي ،

---

(١) انظر الخصائص جـ٢ / ٤٥٥ ، ٤٥٦ .
(٢) مختصر الصواعق جـ٢ / ٣٤٦ ، ٣٤٧ .
(٣) انظر الكتاب جـ١ / ٢٤ .

ونعتنق رأى الصوفية الذى تحدثنا عنه من قبل ، وليس هنا مجال شرح هذه القضية ، وانما يكفى أن نشير الى أن اعتبار الترادف لا يأتى الا بالمجاز غير المفيد — كما هو رأى السكاكى (١) . ولعل مما يؤيد وجهة نظرنا أيضا من حديث سيبويه أنه مع ايمانه بترادف الألفاظ والمعانى يؤمن أيضا بالتوسع فى كل منهما ، يقول سيبويه صدد حديثه عن الحروف (٢) : " وأقل ما تكون عليه الكلمة حرف واحد ، فالواو التى فى قولك : مررت بعمرو وزيد ، انما جئت بالواو لتضم الآخر الى الأول وتجمعهما وليس فيه دليل على أن أحدهما قبل الآخر ، والفاء ، وهى تضم الشئ الى الشئ — كما فعلت الواو — غير أنها تجعل ذلك متسقا بعضه فى اثر بعض ، وذلك قولك : مررت بعمرو فزيد فخالد ، وكاف الجر التى تجئ للتشبيه وذلك قولك : أنت كزيد ، ولام الاضافة ، ومعناها الملك ، واستحقاق الشئ ، ألا ترى أنك تقول : السلام لك ، والعهد لك ، فيكون فى معنى هو عهدك ، وهو أخ له ، فيصير نحو هو أخوك ، فيكون مستحقا لهذا كما يكون مستحقا لما يملك ، فمعنى هذه اللام معنى اضافة الاسم ، وباء الجر : انما هى للالزاق والاختلاط ، وذلك قولك : خرجت بزيد ، ودخلت به ، وضربته بالسوط : ألزقت ضربك اياه بالسوط ، فما اتسع من هذا فى الكلام ، فهذا أصله " ، كما يقول صدد حديثه عن الاسماء التى كان أصلها الصفة ثم اتسع فيها حتى صارت اسما (٣) : "وذلك قولك فلان بن الصمق ، والصمق فى الأصل صفة تقع على كل من أصابه الصمق ، ولكنهم غلب عليه حتى صار علما بمنزلة زيد وعمرو ، وقولهم النجم ، صار علما على الثريا ... وزعم الخليل رحمه الله أن الذين قالوا الحارث والحسن والعباس انما أرادوا أن يجعلوا الرجل هو الشئ بعينه ولم يجعلوه سمى به ، ولكنهم جعلوه كأنه وصف له غلب عليه " .

ولعلنا نلحظ بعد ذلك أن هذا الباب قد استثمره ابن جنى حتى انحرف به الرأى الى أن يقول (٤) : "ومن المجاز كثير من باب الشجاعة فى اللغة : من الحذف والزيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف" .

ثانيا : استقرأ سيبويه من خلال حديثه فى باب الفاعل الذى يتعداه فعله الى مفعول الصرف العربى فى ارتباط المعانى النحوية بين الكلمات وطلب بعضها البعض ودلالتها عليها فقال فيما قال عن الفعل اللازم كنموذج وقع اختيارنا عليه (٥) "واعلم أن الفعل الذى لا يتعدى الفاعل يتعدى الى اسم الحدثان الذى أخذ منه ، لأنه انما يذكر ليدل على الحدث . ألا ترى أن قولك : قد ذهب بمنزلة قولك قد كان منه ذهاب ... ويتعدى الى الزمان ، نحو قولك : ذهب لأنه يبنى لما مضى منه وما لم يمض ، فمبنى هذه الأسماء على أن يخبر بها عن الحدث ، فاذا قال ذهب فهو دليل على أن الحدث فيما مضى من الزمان ، واذا قال سيذهب فانه دليل على أنه يكون فيما يستقبل من الزمان ، ففيه بيان ما مضى وما لم يمض منه ، كما أن فيه استدلالاً على وقوع

---

(١) انظر حديث القزوينى عن ذلك فى شروح التلخيص (الايضاح جـ٤ / ٤٢) .

(٢) الكتاب جـ٤ / ٢١٦ ، ٢١٧ بتصرف يسير . (٣) الكتاب جـ٢ / ١٠٠ ، ١٠١ .

(٤) الخصائص جـ٢ / ٤٤٦ . (٥) الكتاب جـ١ / ٣٤ ، ٣٥ بتصرف .

الحدث" .... ويتعدى الى ما اشتق من لفظه اسما للمكان والى المكان ، لأنه اذا قال ذهب أو قعد فقد علم أنّ للحدث مكانا وان لم يذكره كما علم أنه قد كان ذهاب ، وذلك قولك ذهبت المذهب البعيد ، وجلست مجلسا حسنا ، وقعدت مقعدا كريما ، وقعدت المكان الذى رأيت ، وذهبت وجها من الوجوه " . ونحن نلمح بعد ذلك أن حديث سيبويه هذا قد استخدمه عبد القاهر فى حديثه المعنى اللغوى النحوى فى نظرية النظم ــ كما سيأتى ــ كما استخدمه المتأخرون فى الحديث عن الدلالة الالتزامية المجازية واستعارة التبعية والمجاز العقلى بين الفعل والفاعل ، وبين الفعل وزمانه ، وبين الفعل ومكانه ، وبين الفعل ومصدره فى الفعل اللازم ، ومثل ذلك فى الفعل المتعدى باضافة المفعول الى هذه الأشياء .

ثالثا : ذكر سيبويه صدد استقرائه العرفى العربى فى أداء المعانى فى باب الفاعل الذى يتعدى فعله الى مفعولين أنه يمكن الاقتصار على مفعول واحد دون الآخر ، ولكن ذلك يكون عندما يراد معنى فعل آخر متعدى لمفعول واحد حيث قال (١) : "وان قلت رأيت فأردت رؤية العين ، أو وجدت فأردت وجدان الضالة ، فهو بمنزلة ضربت ، ولكنك انما تريد بوجدت علمت ، ورأيت ذلك أيضا . ألا ترى أنه يجوز للأعمى أن يقول : رأيت زيدا الصالح " . كما أنه يوضح عكس ذلك مع نفس الاخبار فيقول(٢) : "وكما يكون أصبح وأمسى مرة بمنزلة كان ، ومرة بمنزلة قولك استيقظوا وناموا " . ونحن نلمح أيضا من هذا الحديث أن سيبويه وهو يستقرئ الاستعمالات العربية للفظ الذى تتغير دلالته ووظيفته النحوية فى الجملة يفتح الآفاق للعلماء بعده ليتحدثوا عن التضمين الذى يجعل الفعل اللازم متعديا أو يلزم المتعدى .

رابعا : ذكر سيبويه صدد استقرائه العرفى العربى فى أداء المعانى أيضا أن من أقوى الطرق وأبلغها فى ذلك ما جاء على سبيل التمثيل والاستعارة ، حيث تحدث فى باب ما ينتصب من المصادر على اضمار الفعل غير المستعمل اظهاره عن استعمال قولهم : سقيا ، ورعيا ، وخيبة ، فقال (٣) : "وانما ينتصب هذا وأشباهه اذا ذكرت مذكورا قد دعوت له أو عليه على اضمار الفعل ، كأنك قلت : فسقاك الله سقيا ، ورعاك الله رعيا ، وخيبك الله خيبة ، فكل هذا وأشباهه على هذا ينتصب . وانما اختزل الفعل هاهنا لأنهم جعلوه بدلا من اللفظ بالفعل ، كما جعل الحذر بدلا من احذر ، وكذلك هذا كأنه بدل من سقاك الله ورعاك الله ومن خيبك الله ، وما جاء منه لا يظهر له فعل فهو على هذا المثال نُصب ، كأنك جعلت بهرا (٤) بدلا من يبهرك الله ، فهذا تمثيل ولا يتكلم به .... ومن

---

(١) الكتاب جـ١/٤٠ .
(٢) الكتاب جـ١/٤٦ .
(٣) الكتاب جـ١/٣١٢ ــ ٣١٦ (بتصرف) .
(٤) أى فى البيت الذى ذكره من قبل ــ وهو لعمر بن أبى ربيعة :

ثم قالوا تحبها قلت بهرا ... عدد النجم والحصى والتراب

ذلك قول العرب: فاها لفيك ، وانما تريد : فالداهية كأنه قال : تُرِّباً لفيك فصار بدلا من اللفظ بالفعل وأضمر له كما أضمر للتراب والجندل (١) ، فصار بدلا من اللفظ بقوله : دهاك الله . وقال أبو مدرة الهجيمي (٢) :

تحسّب هوّاس وأقبل ، أنني ... بها مُفْتَدٍ من واحد لا أغامره (٣)

فقلت له : فاها لفيك فانها ... قلوص امرئ قاريك ما أنت حاذره

ويدلك على أنه يريد به الداهية قوله ، وهو عامر بن الأحوص .

وداهية من دواهي المنو ... ن ترهبها الناس لا فالها

فجعل للداهية فما ، وحدثنا بذلك من يوثق به " . ونحن هنا نرى أن سيبويه حين يذكر الكلمات: سقيا ، ورعيا ، وخيبة ، ثم يذكر أنها تقال منصوبة على أنها بسبيل فعل ناصب مقدر يبين أنها عرف عربي في الدعاء للشخص أو عليه ، لا يجوز مخالفته ، ومن ثم فلا يتكلم بالفعل المقدر لأنها جاءت على سبيل التمثيل المشهور حيث يفهم المعنى فيها واضحا وقويا ، ثم يستدل على كون هذا الفهم متعارفاً وواضحاً ومعلوماً فيه المراد منه بنظير هذا الأسلوب في كل هذه المعاني الاسلوب الذي سمى فيما بعد بالاستعارة المكنية في قول بعضهم : (فاها لفيك) أي فاك الداهية ، حيث يتعارف العرب بأن هذا الأسلوب انما شأنه أن يجعل الداهية مجسمة لها فم يصيب ، وذلك مما له شأن في بيان عظيم أمرها ، وذلك كله يفيد الأداء القوي للمعاني ، وقد أفسح سيبويه المجال بهذه الملاحظة لمن بعده من العلماء أن يتحدثوا عنها سمى فيما بعد بأسلوب الاستعارة المكنية ، والكناية وأسلوب التمثيل ، كما أفسح لهم المجال في أن يتحدثوا عن وضوح وقوة المعاني في هذه الأساليب ، بل لا نبعد في القول اذا رأينا أنهم قد اتكئوا عليه في عبارتهم الشهيرة (المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة) .

خامسا : رصد سيبويه فيما رصد من أساليب المجاز ـ خروج أسلوب النداء عن أصله (٤) حيث قال (٥) : " باب ما يكون النداء فيه مضافا الى المنادى بحرف اضافة ، وذلك في الاستغاثة والتعجب ، وذلك الحرف اللام المفتوحة ، وذلك قول الشاعر ، وهو مهلهل :

يالبكر انشروا لي كليبا ... يالبكر أين أين الفرار

---

(١) في البيت المذكور من قبل :

لقد ألّب الواشون ألبا لهمهم ... فتُرّبٌ لأفواه الوشاة وجندل

والترب والجندل كناية عن الخيبة . ألب : جمع . ولهمهم : لهمد ، أي كأنما ألقموا التراب والجندل ، والجندل هي الحجارة ، واحدتها جندلة .

(٢) نسبة الى بني الهجيم .

(٣) تحسب : بمعنى حسب ، أو تحسّس وتشمم . الهواس : اسم للأسد . بها : أي بالناقة . والواحد : عنى به الأسد . أغامره : أحلبه وأدانعه ، أي توهم أني أدع الناقة وأفتدي بها من لقاء الأسد ومحاربته .

(٤) هذا نموذج وقع عليه اختيارنا .

(٥) الكتاب جـ٢ / ٢١٥ .

فاستغاث بهم لينشروا له كليبا ، وهذا منه وعيد وتهدد (١) . وأما قوله يالبكر أين أين الفرار : فانما استغاث بهم لنهم ، أما لم تفروا ؟ استطالة عليهم ووعيدا " . ونحن نلمح من كلام سيبويه هنا عن النداء الأول أنه قد خرج لقصد الوعيد والتهدد لأنه لا يعقل أن يستغيث الانسان بمن يهدده ، كما نلمح من حديثه عن النداء الثاني أنه قد خرج الى السخرية والاستطالة على هؤلاء الذين قتلوا أخاهم كليبا . هذا وقد وقف سيبويه مع حروف النداء عدة وقفات قرن في بعضها غيرها من حروف الشرط والنفي والاستفهام والجزم والعطف وما الى ذلك مما يتحدث البلاغيون المتأخرون عن خروجه عن معناه الحقيقي الى معنى مجازي ، يقول سيبويه : (٢) "هذا باب ما جرى على حرف النداء وصفا له وليس بمنادى ينبهه غيره ، ولكنه اختص كما أن المنادى مختص من بين أمته لأمرك ونهيك أو خبرك . فالاختصاص أجرى هذا على حرف النداء ، كما أن التسوية أجرت ما ليس باستخبار ولا استفهام على حرف الاستفهام ، لأنك تسوي فيه بين كما تسوي في الاستفهام ، فالتسوية أجرته على حرف الاستفهام ، والاختصاص أجرى هذا على حرف النداء . وذلك قولك : ما أدري أفعل أم لم يفعل ، فجرى هذا كقولك أزيد عندك أم عمرو ، وأزيد أفضل أم خالد ، وإذا استفهمت ، لأن علمك قد استوى فيهما كما استوى عليك الأمران في الأول ، فهذا نظير الذي جرى على حرف النداء . وذلك قولك : أما أنا فأفعل كذا وكذا أيها الرجل ، ونفعل نحن كذا وكذا أيها القوم : وعلى المضارب الوضيعة أيها البائع ، واللهم أغفر لنا أيتها العصابة " ، فسيبويه هنا يتحدث عن حرف النداء وخروجه الى الاختصاص والتوكيد ، ويستشهد على ذلك بخروج حرف الاستفهام عن معنى الاستفهام الى التسوية (٣) .

---

(١) يستغيث ببني بكر بن وائل ، والمستغاث به في الحقيقة هنا مستغاث من أجله . يقول : أدعوكم لأنفسكم مطالبا لكم في انتصار كليب واحيائه ، يتوعدهم بذلك . وكانوا قتلوا أخاه كليبا في أمر البسوس وهي خالة جساس بن مرة الشيباني ، وكان لها ناقة يقال لها سراب ، فرآه كليب بن وائل في حماه ، وقد كسرت بيض طير كان قد أجاره ، فرمى ضرع الناقة بسهم فوثب جساس على كليب فقتله فهاجت حرب البسوس في ذلك أربعين سنة (عن محقق الكتاب ص ٢١٥) . (٢) الكتاب جـ٢/ ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٣) ذكر سيبويه أيضا استعمالات حروف النداء للقريب والبعيد فقال : " فأما الاسم غير المندوب فينبه بخمسة أشياء : بيا ، وأيا ، وهيا ، وأى ، وبالألف نحو قولك : أحار بن عمرو الا أن الأربعة غير الألف قد يستعملونها اذا أرادوا أن يمدوا أصواتهم للشئ المتراخي عنهم ، والانسان المُعرِض عنهم لغفلته الذي يرون أنه لا يقبل عليهم الا بالاجتهاد أو الناءي المستثقل . وقد يستعملون هذه التي للمد في موضع الألف ، ولا يستعملون الألف في هذه المواضع التي يمدون فيها ، وقد يجوز لك أن تستعمل هذه الخمسة غير "يا" اذا كان صاحبك قريبا منك ، مقبلا عليك ، توكيدا " الكتاب جـ٢/ ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

أما الفراء فانه فى دراسته لظاهرة العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى وتغيرها يرى أن الأمر ليس بالضرورة أن يكون متعلقا بحديث المجاز ، ومن ثم البحث عن مسوغ لهذا الاطلاق المجازى ، بل قد يكون متعلقا بتعدد اللهجات ، ولذلك نراه يشرح الآية الكريمة (بئسما اشتروا به أنفسهم) فيقول (١) : " معناه ـ والله أعلم ـ باعوا به أنفسهم ، وللعرب فى شروا واشتروا مذهبان فالأكثر منهما أن يكون شروا : باعوا ، واشتروا : ابتاعوا ، وربما جعلوهما جميعا فى معنى باعوا ، وكذلك البيع ، يقال : بعت الثوب ، على معنى أخرجته من يدى ، وبعته : اشتريته ، وهذه اللغة فى تميم وربيعة ، سمعت أبا ثروان يقول لرجل : بع لى تمرا بدرهم ، يريد اشترلى ، وأنشدنى بعضربيعة :

ويأتيك بالأخبار من لم تبع لـــــه بتاتا ولم تضرب له وقت موعـــــــد

على معنى : لم تشترله بتاتا ، قال الفراء : والبتات : الزاد " .

على أن الفراء وهو يتحدث عن ظاهرة تغير الدلالة اللفظية يشير الى بعض المادات العربية ، فمثلا عند حديثه عن الآية الكريمة : "وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم" يحدثنا عن المادة العربية فـــى التشخيص فيقول (٢) : "والعرب قد تقول :اذا سرك أن تنظر الى السخاء فانظر الى هرم أو الى حاتم ، وأنشدنى بعضهم :

يقولون جاهد ياجميل بغـــــزوة وان جهادا طئ وقتالهـــــــا

يجزئ ذكر الاسم من فعله اذا كان معروفا بسخاء أو شجاعة وأشباه ذلك" . ونلمح هنا أن الفراء يحاول تسويغ التشخيص القرآنى فى لفظ (العجل) ، أو بعبارة أخرى يحاول تسويغ استعارة هذا العلم علـــى الحيوان عن طريق ارادة جنسه ، وصفته ، وهذا بعضها تحتمله الآية الكريمة . وأيضا عند حديثه عـــن الآية الكريمة (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة) يحدثنا عن المادة العربية فى الحوار حيث قـــد يشاكلون كلا منهم وفق كلتم من يحدثونه ، فاذا كان بعض النصارى يضمون مواليدهم فى ماء ويعتقدون أن طهارة لهم ويطلقون عليه اسم الصبغة فان للعرب أيضا أن يحدثوا النصارى عن الختان الذى هو الطهارة أيضا تحت اسم الصبغة ، يقول الفراء (٣) : "قل "صبغة الله" يأمر بها محمدا صلى الله عليه وسلم ، فجرت الصبغة على الختانة لصبغهم الغلمان فى الماء" . كما يحدثنا الفراء أيضا عن المادة العربية فى ملاحظة وصف الفدية حيث يقول عن الآية الكريمة (٤) (فأثابكم غما بغم) : "الاثابة هاهنا فى معنى عقاب ولكنه كما قال الشاعر

أخاف زيادا أن يكون عطاؤه أداهم سودا أو محدرجة سمرا (٥)

---

(١) معانى القرآن جـ١ / ٦٥ ، والآية من سورة البقرة ٩٠ .

(٢) " " " جـ١ / ٦٢ ، " " " " ٩٣ .

(٣) " " " جـ١ / ٨٣ ، " " " " ١٣٨ .

(٤) سورة آل عمران ١٥٣ ، ونص الفراء من كتابه معانى القرآن جـ١ / ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

(٥) الأداهم : جمع أدهم وهو القيد ، والمحدرجة : السياط ، وهو وصف من حدرجه اذا أحكم قتله ، وسوط محدرج : مغار محكم الفتل . وزياد هو زياد بن أبيه .

وقد يقول الرجل الذى قد اجترم اليك: لئن أتيتنى لأتيحنك ثوابك ، ومعناه : لأعاقبنك ، وربما أنكره من يعرف مذاهب العربية . وقد قال الله تبارك وتعالى (١) (فبشرهم بعذاب أليم) والبشارة انما تكون فى الخير ، فقد قيل ذلك فى الشر ، ومعنى قوله (غما بغم) ما أصابهم يوم أحد من الهزيمة والقتل ثم أشرف عليهم خالد بن الوليد بخيله فخافوه وغمهم ذلك" .

ونحن نرى هنا أن هذا الاطلاق هو ما سمى فيما بعد باسم الاستعارة التهكمية .

ولعلنا بهذه الاشارة من الفراء تثبت للدكتور أبى موسى أن اشارة الزمخشرى الى الاستعارة التهكمية لم تكن أول اشارة من المتقدمين اليها حين قال(٢) " والمهم أن هذه الاستعارة التهكمية أو التمليحية لم أجد أحدا من المتقدمين أشار اليها اشارة قريبة ولا بعيدة ، بل رأينا الزمخشرى يذكر صورها ويجعلها من العكس فى الكلام " .

وقد نرى الفراء وهو يلمس ما ذكره مقاتل بن سليمان من قبل عن تناوب حروف المعانى يوافقه أحيانا (٣) ، ثم هو أحيانا أخرى يرى أن العرب قد تجرى هذا على سبيل التوهم ، ولعله قد اعتقد أن هذا التوهم ملحظ معتبر — وحقا هو كذلك(٤) — بدليل أنه قد قننه خلال كلامه عن الآية الكريمة (٥) (اما أن تلقى واما أن نكون نحن الملقين) حيث يقول (٦) : "ولا تدخلن (أو) على (اما) ولا (اما) على (أو) . وربما فعلت العرب ذلك لتآخيهما فى المعنى على التوهم ، فيقولون : عبد الله اما جالس أو ناهض ، ويقولون : عبد الله يقوم واما يقعد ، وفى قراءة أبى (وانا أو اياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين) فوضع أو فى موضع اما . وقال الشاعر:

فقلت لهن اشمين اما لقيته ... كما قال أوقى النفوس فنحذرا

وقال آخر: فكفكف بنفس كلما قلت أشرفت ... على البرء من دهماء هيض اندمالها

تهاض بريدا رقد تقادم عهدها ... واما بأموات ألم خيالها

فوضع (واما) فى موضع (أو) . وهو على التوهم اذا طالت الكلمة بعض الطول أو فرقت بينهما بشئ ، حينئذ يجوز التوهم ، كما تقول : أنت ضارب زيدا ظالما وأخاه ، حين فرقت بينهما بـ(ظالم) جاز نصب الأخ ، وما قبله مخفوض ، ومثله (٧) (ياذا القرنين اما أن تعذب واما أن تتخذ فيهم حسنا) ، وكذلك قوله (اما أن تلقى واما أن تكون أول من ألقى) .

ولعلنا نستمر بعد موافقة الفراء مقاتل بن سليمان على تناوب حروف المعانى ، ثم مخالفته له مرة أخرى أنه قد أذكى ضرام الخلاف حول استعمالات هذه الحروف ، بل حول قضيتى الترادف والتضمين مما أفاض النحويون الحديث فيه (٨) ، ومن شاء أن يعرف أثر حديث الفراء عن هذه الحروف فليقرأ الحديث

---

(١) التوبة ٣٤ . (٢) انظر كتابه (التصوير البيانى) ص٢١٦ . (٣) انظر معانى القرآن : جـ١ / ١١٨ ، ٢٠٢ . (٤) انظر اختيار المتأخرين للتوهم فى قولهم دلالة الألفاظ المحرفة على معانيها كالحريف مسعود الى مسعد (تجريد سعد الدين التفتازانى المطبوع بتقرير الانبابى جـ٣ / ٤٠٨) .

(٥) الأعراف ١١٥ . (٦) معانى القرآن جـ١ / ٣٨٩ ، ٣٩٠ . (٧) الكهف ٨٦ .

(٨) قال ابن جنى فى "باب فى استعمال الحروف بعضها مكان بعض" (الخصائص جـ٢ / ٣٠٦ — ٣١٢ بتصرف) هذا باب يتلقاه الناس مفسولا ماذجا من الصنعة ، وما أبعد الصواب عنه وأرقه دونه ، ===

الطويل الذى ذكره السيرافى صدد شرحه لكلام سيبويه فى هذا المقـــــام والذى تتصدره

=== وذلك أنهم يقولون : ان (الى) تكون بمعنى (مع) ويحتجون لذلك بقول الله سبحانه (من أنصارى الى الله)أى مع الله ويقولون ان (فى)تكون بمعنى (على) ويحتجون بقوله عز اسمه (ولأصلبنكم فى جذوع النخل)أى عليها ... وغير ذلك مما يوردونه . ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا . لكنا نقول : انه يكون بمعناه فى موضع دون موضع على حسب الأحوال الداعية اليـــه والسوغة له . فأما فى كل موضع وعلى كل حال فلا . ألا ترى أنك اذا أخذت بظاهر هذا القـول عُقلا هكذا لا مقيدا لزمك عليه أن تقول :سِرْتُ الى زيد . وأنت تريد معه . وأن تقول : زيد فى الفرس . وأنت تريد عليه ... ونحو ذلك مما يطول ويتفاحش . ولكن سنقنع فى ذلك برسم يعلـم عليه ويؤمن الالتزام الشناعة لمكانه : اعلم أن الفعل اذا كان بمعنى فعل آخر وكان أحدهمـــا يتعدى بحرف والآخر بآخر فان العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه ايذانا بأن هذا الفعل فى معنى ذلك الآخر . فلذلك جئ معه بالحرف المعتاد مع ما هو فى معناه . وذلك كقول الله عز اسمه (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) وأنت لا تقول : رفثت الى المرأة وانما تقول : رفثت بها أو معها . لكنه لما كان الرفث هنا فى معنى الافضاء . وكنت تعدّى أفضيت بـ(الى) كقولك أفضيت الى المرأة . جئت بـ(الى) مع الرفث ايذانا واشعارا أنه بمعناه ... وكذلك قول الله تعالى (من أنصارى الى الله)أى مع الله . وأنت لا تقول : سرت الى زيد . أى معه . لكنه انما جاء (من أنصارى الى الله) لما كان معناه : من يضاف فى نصرتى الى الله . فجاز لذلك أن تأتى هنا الى . وكذلك قوله عز اسمه (هل لك الى أن تزكى) وأنت انما تقول : هل لك فـــى كذا . لكنه لما كان على هذا دعاء منه صلى الله عليه وسلم وصار تقديره : أدعوك وأرشدك الـــى أن تزكى ... ووجدت فى اللغة من هذا الفن شيئا كثيرا لا يكاد يحاط به ... فاذا مرّ بـــك شئ منه فتقبله وأنسربه فانه فصل من العربية لطيف ... وفيه أيضا موضع يشهد على من أنكر أن يكون فى اللغة لفظان بمعنى واحد حتى تكلف لذلك أن يوجد فرقا بين قعد وجلس . وبين ذراع وساعد ... وقد قال رؤبة ما قطع به الحذر هنا قال : (بل بأسماء الهلى يسمى) فجعل للهلى ـــ وهو معنى واحد ـــ أسماء ... ومما جاء من الحروف فى موضع غيره قوله

اذا رضيت على بنوقشـــــــير لعمر الله أعجبنى رضاهـــــا

أراد عنى . ووجهه أنها اذا رضيت عنه أحبته وأقبلت عليه . فلذلك استعمل (على) بمعنى (عن) . وكان أبو على يستحسن قول الكسائى فى هذا لأنه قال : لما كان (رضيت)ضد (سخطت) عدّى رضيت بعلى حملا للشئ على نقيضه كما يحمل على نظيره وأما قول الآخر :

شدوا المطى على دليل دائـــب من أهل كاظمة بصيف الأبحـــــر

(الصيف : ساحل البحر)ـــ نقالوا معناه : بدليل . وهو عندى أنا على حذف مضاف . أى شدوا المطىّ على دلالة دليل فحذف المضاف وقوى حذفه هنا شيئا لأن لفظ الدليل يدل على الدلالة ===

المعارضة الآية (١) : "وقد جاء بعض هذه الحروف على غير الوضع ، وفيه تأويل يرده الى أصله وخلاف بين الناس" .

وحيث ذكرنا حديث الفراء عن حروف المعاني نذكر حديثه عن كيف الاستفهامية واستعمال العرب لها في غير هذا المعنى حيث يقول صدد حديثه عن الآية الكريمة (٢) (كيف يكون للمشركين عهد عند الله) : "على التعجب ، كما تقول : كيف يستوفي مثلك ، أي لا ينبغي أن يستوفي ، وهو في قراءة تعبد الله (كيف يكون للمشركين عهد عند الله ولا ذمة)فجاز دخول (لا)مع الواو لأن معنى أول الكلمة جحد ، واذا استفهمت بشيء من حروف الاستفهام فلك أن تدع استفهاما ، ولك أن تنوي به الجحد " .

واذا كان الفراء قد أخذ يدلي بدلوه في خروج الكلمات عن معانيها فان معنى ذلك أننا لن نعدم له حديثا أو أكثر في خروج الأفعال عن معانيها ، ومن ذلك صدد حديثه عن الآية الكريمة (٣) (أنفقوا طوعا أو كرها لن يتقبل منكم) حيث قال : "وهو أمر في اللفظ وليس بأمر في المعنى ، لأنه أخبرهم أنه لن يتقبل منهم ، وهو في الكلام بمنزلة (ان) في الجزاء ، كأنك قلت : ان أنفقت طوعا أو كرها فليس بمقبول منك " .

ولا يكتفي الفراء بتتبع الألفاظ ومعانيها بل يستطرد فيتتبع تشكيلاتها اللفظية ، فهو يرى مثلا في الآية الكريمة (عليهم دائرة السوء)أن لفظ السوء يصلح مصدرا يفيد الحدث كما يصلح أن يفيد الاسم ، يقول الفراء صدد حديثه عن هذه الآية (٤) : "وفتح السين ، هو وجه الكلام ، وقراءة أكثر القراء ، وقد رفع مجاهد السين في موضعين : هاهنا ، وفي سورة الفتح . فمن قال (دائرة السَّوء) فانه أراد المصدر من ساءه سوءا ومساءة وسائية وسوائية ، فهذه مصادر ، ومن رفع السين جعله اسما ، كقولك: عليهم دائرة البلاء والعذاب . ولا يجوز ضم السين في قوله (ما كان أبوك امرأ سوء) ولا في قوله (وظننتم ظن السوء) لأنهم ضدّ لقولك : هذا رجل صدق ، وثوب صدق ، فليس للسوء هاهنا معنى في عذاب ولا بلاء فيفهم " .

ونختتم قطوف حديث الفراء عن العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى بتأكيدنا على ما نلمحه من آواخر النص السابق ـ أعني اشتراطه وضوح المعنى وظهوره في أي تشكيل لفظي أو نحوي ـ ذلك أنه بدون هذا الوضوح لا يصح احلال كلمة محل أخرى ، بل لا يصح اطلاق لفظ لافادة معنى على الاطلاق ، يقول الفراء صدد حديثه عن الآية الكريمة (٥) (فظلت أعناقهم لها خاضعين) : " والفعل للأعناق ، فيقول القائل :

=== وهو كقولك : مر على اسم الله ، و(على) هذه هندي حال من الضمير في مر ، وشدوا ، وليست موصلة لهذين الفعلين لكنها متعلقة بمحذوف (مر معتمدا على اسم الله) ففي الظرف اذا ضمير لتحملها المحذوف . (١) شرح السيرافي لكتاب سيبويه جـ٣/ ٢٦٨ (تحقيق د / محمد حسن محمد يوسف) . (٢)الآية الكريمة من سورة التوبة رقم ٧ ، وتنظر الفراء من كتابه معاني القرآن جـ١/ ٤٢٣ .

(٣)الآية الكريمة من سورة التوبة رقم ٥٣ ، وتنظر الفراء من كتابه معاني القرآن جـ١/ ٤٤١ .

(٤) " رقم ٩٨ ، " جـ١/ ٤٤٩ .

(٥) " رقم ٤ ، " جـ٢/ ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

كيف لم يقل خاضعة ؟ : وفى ذلك وجوه كلها صواب: أولها : أن مجاهدا جعل الأعناق : الرجال الكبراء ، فكانت الأعناق هاهنا بمنزلة قولك : ظلت رؤوسهم رؤوس القوم وكبراؤهم لهـــا خاضعين ، والوجه الآخر : أن تجعل الأعناق : الطوائف ، كما تقول : رأيت الناس الى فـــلان عنقا واحدة ، فتجعل الأعناق الطوائف والمصب ، وأحب الى من هذين الوجهين فى الصيغة أن الأعناق اذا خضعت فأربابها خاضعون ، فجعلت الفعل أولا للأعناق ، ثم جعلت (خاضعين) للرجال ، كما قال الشاعر :

على قهقرة موجوءة (١) ظهر كفـــه فلا المرء مستحى ولا هو طاعـــم

فأنك فعلت الظهر لأن الكف تجمع الظهر وتكفى منه ، كما أنك تكتفى بأن تقول : خضعت لك رقبتى ، ألا ترى أن العرب تقول : كل ذى عين ناظر ، ونظرة اليك ، لأن قولك : نظرت اليك عينى ، ونظرت اليك بمعنى واحد ، فترك (كل) وله الفعل ، ورد الى العين ، فلو قلت : فظلت أعناقهم لها خاضعة ، كان صوابا " . وليس لنا من تعليق على هذا النص أكثر من أن نقول انه يتحدث عن كامل عما سمى فيما بعد بالمجاز المرسل الذى علاقته الجزئية ، وهو كما رأينا يؤكد وضوح المعنى وظهوره لافادة الجزء فائدة الكل ، ولذلك يرفض الفراء فى بقية الحديث عن هذه الآية رأى الكسائى فى الحديث عنها حيث يقول الكسائى انها بمنزلة قول الشاعر :

ترى أربا قهم متقلديهـــا اذا صدئ الحديد على الكمـــاة (٢)

بينما يرى الفراء أنهما يفترقان ، ذلك أن الآية قد سدّ فيها الجزء مسد الكل ، بخلاف قول الشاعر فان الجزء فيه — أعنى الأرباق أى الحبال — لم يسد مسد الكل ، بل هو مقصود بذاته ومعناه ، ولذلك أعاد الشاعر ذكر هذه الأرباق مرة أخرى فى صيغة الضمير لأنها المقصودة وليس ضمير الجمع الذى قد أضيف اليها هو المقصود وهذا عبارة رفضه بنصها ، يقول الفراء (٣) " ولا يشبه هذا ذلك لأن الفعل فى المتقلدين قد عاد بذكر الأرباق ، فصلح ذلك لعودة الذكر ، ومثل هذا قولك : ما زالت يدك باسطها ، لأن الفعل منك على اليد واقع ، فلابدّ من عودة ذكر الذى فى أول الكلام ، ولو كانـــت فظلت أعناقهم لها خاضعيها)كان هذا البيت حجة له " ثم أقول : ولعل ذلك لهما الفراء كان سببا فى اشتراط المتأخرين فى علاقة الجزئية انتفاء الكل بانتفاء هذا الجزء المذكور ، اذ قوله (نظرت اليك عينى ، ونظرت اليك بمعنى واحد) يكاد أن يكون هو قول القزوينى فى استعمال لفظ العين فـــى

---

(١) الوجأ : اللكز ، وقد توجأته بيدى : ضربته ، ووجئ فهو موجوء .

(٢) يتحدث الشاعر هنا عن فرط شجاعة الممدوحين ، ويبين أنهم فى حالة استعداد دائمة للحرب ، والربق فى الأصل يطلق على ما يلزم الأعناق من الخيط أو الحبل أو الحلقة ، ولذلك ورد فى الحديث : لكم المهد ما لم تأكلوا الرباق : شبه ما يلزم الأعناق من العهد بالرباق ، واستعار الأكل لنقض العهد فان البهيمة اذا أكلت الرباق خلصت من الشد ، ويقال ربقة الاسلام أى عقد الاسلام .

(٣) تابع النص السابق ص ٢٧٧ .

الريشة (١) (هى المقصود فى كون الرجل ريشة ، اذ ماعداها لايغنى شيئا مع فقدها فصارت كأنها الشخص كله) .

أما الجاحظ فانه فى حديثه عن العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى قد رأى أن يبين المعنى القرآنى للآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها)فذكر أن الله علم آدم جميع أسماء ما يحتاجه وينفعه ويستخدمه فى هذه الحياة ، لأنه اذا كان الله قد خلق المسميات ـ أى المعانى ـ ثم قلنا أنه قد علم آدم جميع أسمائها حتى مالاينفعه ويستخدمه كان ذلك لغوا من القول ، لأن الاسماء فى معنى الأبدان ، والمعانى فى معنى الأرواح ، اللفظ للمعنى بدنه ، والمعنى للفظ روح ، ولو أطلعه الأسماء بلاعيان لكان كمن وهب شيئا جامدا لا حركة له ، وشيئا لاحس فيه ، وشيئا لامنفعة عنده ، ولا يكون اللفظ اسما الا وهو مضمن بمعنى ، وقد يكون المعنى ولااسم له ، ولايكون اسم وله معنى (٢) " .

كما ذكر الجاحظ أيضا أن الاسماء التى تدور بين الناس انما وضعت علامات لخصائص الطلات(٣) ، ومعنى هذا أن الجاحظ يرى أن اللغة قد بدأت توقيفية ثم أصبحت بعد ذلك مواضعة واصطلاحا ، وفى مرحلة الاصطلاح ذكر الجاحظ(٤) أن العالم بما فيه من الأجسام ينقسم قسمين : جماد ، ونام ، كما ذكر أن المصطلحين من الحكماء على وضع اللغة قد رأوا أن تكون كلمة جماد فى أكثر مواطنها مرادفة لكلمة موات ، وان كان هو لايوافق على ذلك ، أما الناس فانهم عرف المصطلحين من الحكماء ينقسم الى الحيوان والنبات ، ثم ذكر أن الحيوان على أربعة أقسام : شئ يمشى ، وشئ يطير ، وشئ يسبح ، وشئ يتساح (٥) ، الا أن كل طائر يمشى ، وليس الذى يمشى ولا يطير يسمى طائرا . والنوع الذى يمشى على أربعة أقسام : ناميه وسباع ، وحشرات .

ثم عرض الجاحظ (٥) الى الآية الكريمة (والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ، ومنهم من يمشى على أربع ، يخلق الله ما يشاء)فذكر أن ناسا طعنوا على القرآن الكريم أنه قصد عن الشئ الذى وضع عليه الكلام ، فلم يذكر ما يطير وما يحوم من الاشياء ، كما أنه جعل ما يتساح مثل الحيات والديدان مما يمشى ، والمشى لايكون الابرجل ، كما أن المشى لايكون الا بفم ، والرمح لايكون الا بحافر ، كما أنه فى ذكره لما يمشى لم يستقص الدواب حيث ان منها ما يمشى على ست قوائم ، ومنها ما يمشى على ثمان ، ومنها ما يمشى على أكثر من ذلك .

ثم أخذ الجاحظ فى الرد على هذا الطعن وكان جوابه أن غرض القرآن لم يتعلق بما زعموه من الاستقصاء لأصناف القوائم وكيفية مشيها حيث لادليل على هذا ، كما أن عليهم أن يعرفوا أن قولهم أن المشى لايكون الا برجل خطأ لأنه يجب أن تؤخذ اللغة من أهلها ، فمن جعل للحيات مشيا من الشعراء من أهل اللغة أكثر من أن نقف عليهم ، ولو كان الشعراء لايسمون انسياب الحية مشيا لقلت نسبته

---

(١) شروح التلخيص (ايضاح القزوينى جـ١ / ٣٥) . (٢) انظر رسالته فى الجد والهزل ص٢٦٦ .
(٣) الحيوان جـ١ / ٢٦ ، ٢٧ . (٤) الحيوان جـ١ / ٧٠
(٥) انظر الحيوان جـ٤ / ٢٧١ ـ ٢٧٣ ، والآية الكريمة من سورة النور ٤٥ .

لكانت نسبة المشى للحيات فى الآية على سبيل التشبيه والبدل بقيام الشئ مقام الشئ مقاماً ومقام صاحبه كما هى عادة العرب . ثم أخذ الجاحظ فى ذكر طرف من عادة العرب فى كلامهم بقيام الشئ مقام الشئ أو مقام صاحبه على سبيل التشبيه والبدل .

ثم ذكر فى موضع آخر (١) من كتبه أن هذا هو الذى تسميه الرواة الهديع ، وقال انه مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وأبيت على كل لسان .

ونحن بعد أن ذكرنا فكرة الجاحظ عن التوقيف ثم الاصطلاح نرى أن نستنطق هذا كله فنقول :

أولا : ان الجاحظ قد لاحظ أن الله عز وجل قد خلق الأشياء كلها ، كما لاحظ أن الانسان قد تعلم عن طريق التوقيف الالهى أسماء ما يفيده وينفعه ويستخدمه فى حياته ، وحيث ان حاجيات الانسان تزداد بازدياد استغلاله للكون الذى أمره الله بعمارته فان ذلك يتطلب من الانسان أن يضع أسماء جديدة للمسميات التى توجد مع تقدم الحياة على الأرض ، بهذا نلمح أن الجاحظ قد فتح باب الوضع والاصطلاح اللغوى ، وجعله مستمرا باستمرار الحياة الانسانية من أجل بيان الأشياء وكشف القناع عنها ، ولئن كان ذلك حديثا عن الدلالة اللفظية بين الأسماء والمسميات فان الجاحظ قد ذكر أن هناك أنواعا أخرى من الدلالات على المعانى لا تتعلق بالألفاظ ، مثل الاشارة ، والعقد ، والخط ، والحال (٢) .

ثانيا : ان الجاحظ قد ذكر فى خلال حديثه عن الوضع اللغوى الانسانى أن الاسماء علامات على مسمياتها وأن هذه الأسماء انما يراعى عند وضعها خصائص معينة لمسمياتها ، وبذلك يكون قد أشار

---

(١) انظر البيان والتبيين جـ٤ / ٥٥ ، ٥٦ ، هذا ، ويجب أن نصرف الآن أن عبد القاهر الجرجانى يضطرب فى هذا الأمر اضطرابا شديدا ، ودليل ذلك أنه يرى أن غير العرب يعرفون المجاز المفيد مثل العرب ، لكنهم لا يعرفون المجاز غير المفيد ، (انظر أسرار البلاغة جـ١ / ١٢٧) .

(٢) انظر كلامه ص ٦٧ وما بعدها فى البيان والتبيين (الجزء الأول) ، وهذا ، ودلالة الاشارة تكون باليد والرأس والعين والحاجب وغير ذلك من الوسائل ، والخط وهى فى كل مرة يمكن أن تأخذ طابعا خاصا من الاشارة كالرمز الذى يكون بحركة هذه الأشياء على سبيل الخفاء ، والوحى الذى يكون بحركة هذه الأشياء على سبيل أقل خفاء والملاحظ أن الاشارة واللفظ قد تشتركان فى الدلالة ، ولعل ذلك هو ما جعل قدامه فيما بعد يستخدم مصطلح الاشارة فى الدلالة اللفظية على المعانى — كما سيأتى . أما دلالة العقد فهى دلالة حسابية تتعلق بما يقبل التنظيم والاحصاء ، قال تعالى (فالق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم) . أما دلالة الخط فلعلها هى المقصودة فى قول الله عز وجل (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) أما دلالة النصبة فهى دلالة لسان الحال الناطقة بغير لفظه والمشيرة بغير يد ، كما فى قول بعضهم "سل الأرض من شق أنهارك وغرس أشجارك .... فان لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا" .

الى أن صفات الأشياء هى عماد مسمياتها ، أى أنها تأتى فى الملاحظة قبل مسمياتها . وهذه هى الفكرة التى عرضناها فى الفكر الصوفى الذى قلنا من قبل انه سبق العصر الحديث فى هذه الملاحظة .

ثالثا : اذا كانت الأسماء لاتوضع الا بعد مراعاة خصائص وصفات معينة فى المعانى ، فان معنى ذلك أن الجاحظ قد أشار الى أن المعنى الجزئى يسبق المعنى الكلى عند اطلاق التسمية ، وهذه أيضا ملاحظة نثبت ابتكار الفكر العربى القديم لها ، وند حضر افك العصر الحديث فى هذا المجال (١) .

رابعا : اذا كان الجاحظ قد لاحظ أنه يمكن كذلك أن تكون نسبة الشبه للحيات فى الآية على سبيل التشبيه والبدل بقيام الشئ مقام الشئ أو مقام صاحبه ، فمعنى هذا أنه نوع احلال الكلمة محل الكلمة على سبيل التشبيه والبدل الى نوعين : نوع يقوم فيه الشئ مقام الشئ ونوع يقوم فيه الشئ مقام صاحب الشئ ، وبذلك نلمح أن الجاحظ كان أصلا لفكرة تقسيم الاستعارة التى توصل اليها ابن رشيق من خلال حديث قدامه — كما سيأتى — ثم أوضحها عبد القاهر فيما بعد فى تقسيمه لها الى تحقيقية وتخييلية هذا عن حديث التشبيه ، أما عن حديث البدل فلعله يريد بالبدل ما أسماه ابن جنى — فيما بعد — الملابسة فى قوله عند تخريج قراءة أبى السمال "وما أرسلنا من رسول الا بلسن قومه" بدل قراءة حفص (بلسان قومه آية) : "فعل وفعال بمعنى واحد ، هذا اذا أردت باللسان اللغة والكلام ، فان أردت به العضو ، فلايقال فيه : لسن ، لكنه ذلك فى القول لا العضو ، وكأنه الأصل فيها للعضو ، ثم سموا به القول لأنه باللسان كما يسمى الشئ باسم الشئ لملابسته اياه (٢) " على أن منطوق عبارة الجاحظ أيضا قد يفيد علاقة الملابسة فى كلا النوعين ، مجاز المشابهة ، ومجاز البدل .

خامسا : اذا كان الجاحظ قد أشار الى الوضع العربى الذى يلاحظ صفة معينة بها يستحق المسمى الاسم الذى أطلق عليه وأشار أيضا الى أن الاسم قد يوضع لموضع الاسم على سبيل ملاحظة شبه أو ملابسة توجب احلال أحدهما محل الآخر على طريق البدل ، فان معنى ذلك أنه يرى أن المجاز من صنع عقل المتكلم أو معنى ذلك بعبارة بعض البلاغيين أن الاستعارة مجاز عقلى ، ولنا فى هذا المقام أن نستشهد بطرف من حديثه الذى يكاد يكون صريحا فى هذا المعنى ، يقول الجاحظ (٣) :

"يكون الأعرابى شختا مهزولا ومقرقما ضئيلا فيجعل ذلك دليلا على كرم أعراقه وشرف ولادته .

قال الأصمعى : قلت لغلام أعرابى : مالى أراك ضعيفا نحيفا وصغير الحجم قليلا مهزولا ؟

قال قرقمنى المز ، وأنشدوا قول الآخر :

قد علمت أنا أتاويّـــــان من كرم الأعراق ضاويـــــان

وأنشدوا : قرقمه المز وأعياء الكـــــرم

---

(١) انظر ص٢٥ من كتاب نشأة اللغة عند الانسان والطفل د . على عبد الواحد وافى .

(٢) المحتسب جـ١/ ٣٥٩ . (٣) وانظر فى الملابسة أيضا الخصائص جـ١/ ١٩ .

(٤) البرصان والمرجان والعميان والحولان ص١٥ ، ١٦ (بتصرف) ، والشخت : الدقيق الضامر خلقة لا هزلا ، والضاوى كذلك والمقرقم : الذى لايشبع من سوء الغذاء والطريد هو المردود .

وليس العجب فى قوله : ان الأعراق تضوى ، وانما العجب فى قوله : ان المزيقرقم ، لأن الأول قد قال :

فتى لم تلده بنت عم قريبة ... فيضوى وقد يضوى رديد القرائب

... وانما العجب فى قولهم : المزيقرقم ، لأن الأعرابى حين ابتلى بالدمامة والعلة ثقل عليه أن يقرّ بالذلة والضعف ، فاجتمع لذلك ، وأحال الناس على [illegible] معنى لا يدركونه بالمشاهدة ، وهذا من ذكائه ودهائه " . ونحن هنا أيضا ندمّ الفكر الأوربى الحديث الذى يدعى ابتكاره لهذه الملاحظة (١) لكننا فى نفس الوقت أيضا يجب أن نشير الى أن الجاحظ قد ذكر فى حديث آخر له عن الاشتقاق أن (٢) العرب يشتقون أيضا من اسم الشئ الذى يعاينون ويعصمون مثل قول سوار بن المضرب :

تثنّى الطائران بين ليلى ... على غصنين من غرب وبان

فكان البان أن بانت سليمى ... وفى الغرب اغتراب غير دان

الذى اشتق الاغتراب من الغرب ، والبينونة من البان ، ومثل قول جران العود

جرى يوم رحنا بالجمال نزفّها ... عُقابٌ وشطّاع من البين يسبرح

فأما العقاب فهى منها عقوبة ... وأما الغراب فالغريب المطوّح (٣)

حيث لم يجد فى العقاب الا العقوبة ، وحيث جعل الشطّاع هو الغراب البارح وصاحب البين ، واشتق منه الغريب المطوح ، ثم نقول : ان كلا الطريقتين تتحدثان عن نشأة فكرة الواقع والاعتقاد التى برزت بعد ذلك فى [illegible] الوضع اللغوى الذى يرى أن الألفاظ توضع لأحد أمرين : اما أن تكون بازاء الصورة الذهنية ، أو بازاء المعنى الخارجى ، وفى هذا الصدد ننقل قول السيوطى (٤) : " اختلف : هل الألفاظ موضوعة بازاء الصورة الذهنية أى الصورة التى تصورها الواضع فى ذهنه عند ارادة الوضع أو بازاء الماهيات الخارجية ، فذهب الشيخ أبو اسحاق الشيرازى الى الثانى ، وهو المختار ، وذهب الامام فخر الدين وأتباعه الى الأول " .

سادسا : نلمح من عبارة الجاحظ فى الحديث عن العربى الذكى الذى يدخل المعانى بعضها فى بعض ، ويبتكر الألفاظ والأساليب التى يتعجب من حلاوتها الجاحظ ـ وهو من هو فى عالم الفن ، والأدب ـ أنه يتحدث عن فنية الأساليب العربية التى تجعل اللفظ والمعنى فى حياة مستمرة متغيرة ، يتسع فيهما كليهما اتساعا لا يبقيه على حاله الذى وضع له أول مرة ، ودليل ذلك من حديثه الصريح فى موضع آخر حيث يقول عن ابراهيم بن هانئ الأديب الذى كان يعاصره (٥) : " ولولا أن كلامه هذا الذى أراد به الهزل يدخل فى باب الجد ، لما جعلته صلة الكلام الماضى (٦) . وليس فى الأرض لفظ يسقط الهنة ، ولا معنى يعور حتى لا يصلح لمكان من الأماكن " . ومعنى عبارة الجاحظ صريح فى أن كلا من اللفظ والمعنى تتغير دلالته ومكانه تغيرا دائما ، ومن هنا فاننا نستشعر من هذه العبارة موقف ابن جنى الذى يرى أن أكثر

---

(١) انظر ص ١٢٩ من كتاب الصورة الأدبية د . مصطفى ناصف . (٢) انظر الحيوان جـ٣/ ٤٤٠ ، ٤٤١ .

(٣) نزفها : أى نحثها على السير السريع ، شطع : نعق . (٤) المزهر جـ١/ ٢٧ .

(٥) البيان والتبين جـ١/ ٩٣ . (٦) أى لما أتى الجاحظ بكلامه عقب الكلام الذى سبقه .

اللغة مجاز ، كما نستعصر قول المتأخرين : ان الاستعارة والمجاز كله لغوى وليس عمل المتكلم فيهما الا المعنى المصدرى الاستعمالى ، حيث انه سبيل هذا المجاز أو تلك الاستعارة ، ولنا أيضا أن نستشهد على ذلك من واقع كلام ابن جنى فى الحديث عن وصف الحب بالتغلغل فى البيت :-

تغلغل حب عثمة فى فـــــؤادى فبادیه مع الخافى يســـــير

وهو من أمثلة المجاز عنده ، حيث يقول (١) : " يصف بالتغلغل ما ليس فى أصل اللغة أن يوصف بالتغلغل ، انما ذلك وصف يخص الجواهر لا الأحداث ، ألا ترى أن التغلغل فى الشئ لابد أن يتجاوز مكانا الى آخر ، وذلك تفريغ مكان وشغل مكان ، وهذه أوصاف تختص فى الحقيقة الأعيان لا الأحداث ، فهذا وجه الاتساع " ، ولعلنا هنا أيضا نستعصر ما أسماه العلماء بعد ذلك فى بحثهم عن العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى بالاتساع ، والارداف ، والاشارة ، وائتلاف اللفظ والمعنى ، والوحى ، والرمز ، وغير ذلك مما هو مما نحن فيه بسبيل .

سابعا : اذا أضفنا الى ما ذكرناه فى خامسا وسادسا قول الجاحظ فى حديثه عن علاقة المعانى بعضها ببعض ، انها تأتى على ثلاث مناحى — متفق ، ومختلف ، ومتضاد — بحكم عالم الأجسام المتنوع الى هذه الثلاث أيضا — فان لنا أن نفسر بدلية المشابهة أو الملابسة بتفسير واسع يشمل كل هذه المناحى الثلاثة التى تتسع باتساع العلاقات اللغوية كلها ، مراعين فى أن فى ذلك فائدة لدى العرب الأذكياء الذين لا يضعون الشئ موضع الشئ كيفما اتفق ، بل بعد مراعاة ذكية دقيقة ، يقول الجاحظ فى الحديث عن لفظ المحجل واستعماله العربى بين الناقة والفرس والانسان مع الفائدة فى كل (٢) : " ومن فخر بالبرص من بنى رزام المحجّل ، وكان بساقية وضح ، واسمه معاوية بن حزن بن مؤلة بن معاوية بن الحارث ، وقد رأس وسمى المحجل على الكناية من البياض ، والكناية أيضا من البرص .

وقد يقال أيضا للغراب محجل على غير هذا المعنى ، وذلك أنهم يسمون حلقة القيد محجلا على التشبيه بالحجل واذا كان الشئ مشهرا معلما شهروه بالفرس الأغر المحجل فانه اذا كان فى الخيل كانت العيون اليه أسرع ، ولذلك قال زفر بن الحارث:

كلا وربّ البيت لا نقتلونـــــه ولما يكن يوم أغرّ محجـــــل "

والسيرافى أيضا يؤكد ذلك حيث يقول عن العرب : " ولأن اقامتهم فى الهوادى ، وكونهم فى البرارى قد تقع أعينهم على طائر غريب ووحشى ظريف ، ويرون من دواب الأرض وهوامها وأجناسها مالا اسم له عندهم فيكونه بأسماء يشتقونها من خلقته أو من فعله أو من بعضها يشبهه أو غير ذلك ، ويضيفونه الى شئ على ذلك المنهاج أو يلقبونه كفعلهم بمن يلقب من الناس" .

ثامنا : ترتيبا على ما ذكرناه نقول ان الجاحظ وهو يرى اتساع العرب فى لغتها يقرر أن هذا الاتساع الناشئ عن النقل من مكان الى مكان انما هو خاص بالمعانى (٣) ، ولعلنا فى هذا ننقل عبارته ـــــــ

الصريحة و(١) : " والبها ضربا لأوضاح تستعير ذكره العرب وتنقله في الأماكن ، قال الرعل بن جهلة

والناس كالخيل ان ذموا وان مدحوا فذو الشهاب كذا في الناس أوضاح

يقولون : فرس كريم ، وفرس جواد ، وفرس عتيق ، وفرس رائع ، وليست هذه الاسماء الكريمة الا للانسان والفرس . وأصل التلّق انما هو في الفرس ، والعرب تستعير ذلك وتضعه في مواضع كثيرة ، وقال الشاعر وهو يريد بياض الصبح المخالط بسواد في بقية الليل .

جهمناهم حتى أضاء لنا من الصبح مشهود الشواكل أبلق (٢)

وسموا أيضا قصر السموءل بن عاديا : الأبلق ، قالوا ذلك حين كان مبنى بالحجارة البيض والسود ، قال الأعشى :

بالأبلق الفرد من تيماء منزلُه حصن حصين وجار غير غدّار "

فالنقل هنا ملاحظ باعتبار المعنى ، هذا وقد بذل عبد القاهر جهدا جهيدا في ايضاح هذه النقطة وبيانها (٣) ، ومن أجل هذا رجح أن هذا النوع من المجاز حاضر باللغة (٤) .

تاسعا : وترتيبا على ما ذكرناه في ثامنا نلاحظ أن الجاحظ يرى أن استعمال الشئ مكان الشئ لملابسة أو مشابهة يعتبر أقوى وآكد من استعمال الشئ الأصلي لما في ذلك من طرافة وغرابة ، واذا كثر استعماله لحق الحقائق في وضوحه ، وليس أدل على ذلك من أن تستشهد بحديثه عن جذيمة ابن مالك الذي يقول فيه (٥) : : "ومن البرصان الأشراف من الملوك ، جذيمة بن مالك صاحب الزباء وقصير ، وكان يقال له جذيمة الأبرص ، فلما ملك قالوا على وجه الكناية : جذيمة الأبرش ، فلما عظم شأنه قالوا : جذيمة الوضّاح ، ولم يقولوا : جذيمة الوضاح ، ولم يقولوا جذيمة الأوضح ، لأنهم يضمون هذا الاسم في موضع الكناية عن الأبرص ، وذلك كثير ، وليس في الأرض أبرص يقال له الوضاح غير جذيمة ، ومن يقال له الأوضح كثير ، والكناية اذا طال استعمالهم لها صارت كالأوضاح . فمن ذلك أنهم كنوا عن الفرج فقالوا : كشف عنها متاعه ، فصار المتاع والفرج سواء ، والفرج والقبل والدبر كله أيضا كنايات" .

فنحن نلمح أن الجاحظ علل تسمية العرب لجذيمة بالوضّاح ، لأن كلمة (الأوضح) كانت قد شاعت وأصبحت

= = = لاختلافهما ، قال : فان انضم الى لفظ المثال قرينة من لفظ أو حال جاز وقوع كل واحد منهما موقع صاحبه ، وذلك نحو قولهم في الشرط (ان قمتَ قمتُ) ، وأنت تريد : ان تقم أقم ، فوضعت الماضي موضع المستقبل لما صحبه من حرف الشرط ، اذ معلوم أن الشرط لا يصح الا مع الاستقبال وكذلك الدعاء نحو (غفر الله لك) لما كان الدعاء في لفظ الأمر ، والأمر والنهي لا يصحان الا مع الاستئناف وكذلك (لم أقم) لما كان نفي قمتُ ، وقمتَ ماض ، جاء فيه لفظ المضارع . (التمام ص ٢٨) .

(١) البرصان والمرجان والعميان والحولان ص ٢٦ ، ٢٧ . (٢) الشواكل : جمع أشكل وهو ما فيه حمرة وبياض مختلط أو ما فيه بياض يضرب الى الحمرة أو الكدرة .

(٣) انظر دلائل الاعجاز ص ٣٥ ، ٣٥٥ . (٤) راجع أسرار البلاغة جـ ٢ / ٨٠٨ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

(٥) البرصان والمرجان والعميان والحولان ص ٢٣ .

لاتحمل من الطرافة ما يدل على عظم الشأن وقوة الحال ، كما هو أمر الكناية الجديدة التي جاءت لتناسب عظمة المكنى عنه ، كما نلمح أيضا قوله : " والكنايات اذا طال استعمالهم لها صارت كالأوضاح " ثم تمثيله لذلك ، والملاحظ هنا على الجاحظ أنه يجعل الكناية من قبيل المجاز وان لم يصرح بذلك ، ومن هنا فاننا نستدرك عليه ومن الواقع كلا مد — أنه ليس يجب أن يكون لكل مجاز حقيقة ، حيث يقول في كتاب له عن فصل ما بين العداوة والحسد (١) : " انه لم يخل زمن من الأزمان فيما مضى من القرون الذاهبة الا وفيه علماء محقون قد قرءوا كتب من تقدمهم ، ودارسوا أهلها وما رسوا الموافقين لهم ، وعانوا المخالفين عليهم ، فمخضوا الحكمة وعجموا عيدانها ، ووقفوا على حدود العلوم ، فحفظوا الأمهات والأصول وعرفوا الشرائع والفروع ، ففرقوا ما بين الأشباه والنظائر .... ولهم حساد معارضون من أهل زمانهم" في تلك العلوم والكتب منتحلة يدعون مثل دعاويهم ، قد وسموا أنفسهم بسمات الباطل ، وتسموا بأسماء العلم على المجاز من غير حقيقة " .

عاشرا : بقي أن نتحدث عن اشارة الجاحظ الى ما أسماه بالبديع وذكره أنه مقصور على العرب في اعتقادنا أن الجاحظ بهذا الحديث يدعو الى الصنعة الفنية التي يرى أنها من مميزات العرب وعادتهم ، حيث ذكرهم الله عز وجل بها في قوله (٢) (وان يقولوا تسمع لقولهم)أي من حسنه واستراقه لسمع السامع ، وفي هذا الصدد ينقل عبارات عن فحول أدباء العرب(٣) ، فينقل قول الحطيئة : (خير الشعر الحولي المنقح) ، وقول اليعيث الشاعر والخطيب : (اني والله ما أرسل الكلام قضيبا خشيبا ، وما أريد أن أخطب يوم الحفل الا بالبائت المحكك) ، ثم يقول : انه كان يظن أن قولهم (محكك) كلمة مولدة حتى تكلم يزيد بن أبان الرقاشي ، ثم تكلم الحسن ، وأعرابيان حاضران فقال أحدهما لصاحبه : كيف رأيت الرجلين؟ فقال : أما الأول فقاص مجيد ، وأما الآخر فصريح محكك ، فعرفه أنها عربية ، كما ينقل حوارا بين هبة بن روبة وأبيه روبة بن العجاج حيث أنشده الأول شعرا وقال له كيف تراه ؟ قال يابني : ان أباك ليعرف مثل هذا بعينا وشمالا فما يلتفت اليه ، ثم يخاطب الاديب وكأنه يخاطبه (٤) :— "وأنا أوصيك ألا تدع التلمس البيان والتبين ان ظننت أن لك فيهما طبيعة ، وأنهما يناسبانك بعض المناسبة ، وبها كلانك في بعض المشاكلة ، ولا تهمل طبيعتك فيستولي الاهمال على قوة القريحة ويستبد بها سوء العادة ، وان كنت ذا بيان وأحسست من نفسك بالنفوذ في الخطابة والبلاغة ، وقوة المنّة يوم الحفل ، فلا تقصّر في التماس أعلاها صورة ، وأرفعها في البيان منزلة " .

ويجب هنا أن نعلم أن عصر الجاحظ قد بلغ فيه الخلاف على أشده بين العلماء والأدباء من جانب وبين العلماء بعضهم وبعض من جانب آخر حول فكرة الطبع والصنعة ، أو بعبارة أخرى حول أفضلية الشعر الجاهلي البدوي على الشعر الحضري المولد الذي يستكثر من البديع أو الصنعة ، حتى انه أيّد دعوته الى الصنعة تقريبا في كل كتبه ، يقول الجاحظ في كتابه الحيوان (٥) : "والقضية التي أحتشم منها ، ولا أهاب

---

(١) انظر رسائل الجاحظ (الجزء الأول— رسالة فصل ما بين العداوة والحسد)ص٣٣٩-٣٤٠ .

(٢) سورة المنافقون ٤ . (٣) انظر هذه العبارات في البيان والتبين جـ١/ ٢٠٤— ٢٠٧ .

(٤) البيان والتبين جـ١/ ٢٠٠ . (٥) الحيوان جـ٣/ ١٣٠ — ١٣٢ .

الخصومة فيها : أن عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب، أشعر من عامة شعراء الأمصار والقرى ، من المولدة والنابتة ، وليس ذلك بواجب لهم في كل ماقالوه . وقد رأيت ناسا منهم يتهرجون أشعار المولدين ، ويستسقطون من رواتها . ولم أر ذلك قط الا في رواية للشعر غير بصير بجوهرها يروى ، ولوكان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان وفي أى زمان كان . وأنا رأيت أبا عمرو الشيباني وقد بلغ من استجادته لهذين البيتين ونحن في المسجد يوم الجمعة ، أن كلف رجلا حتى أحضره دواة وقرطاسا حتى كتبهما له ، وأنا أزعم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعرا أبدا . ولولا أن أدخل في الحكم بمحض الفتك لزعمت أن ابنه لا يقول شعرا أبدا ، وهما قوله .

لا تحسبن الموت موت البلى ... فانما الموت سؤال الرجال
كلاهما موت ولكن ذا ... أفظع من ذاك لذل السؤال

وذهب الشيخ الى استحسان المعنى ، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي ، والبدوي والقروي والمدني ، وانما الشأن في اقامة الوزن ، وتخير اللفظ ، وسهولة المخرج ، وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك ، فانما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير(١) " .

ثم يرى بعد ذلك كله أن يؤكد هذه الدعوة بما لا سبيل بعد ذلك فيه لانكارها فيقول :(٢) " وعلى قدر وضوح الدلالة ، وصواب الاشارة ، وحسن الاختصار ، ودقة المدخل يكون اظهار المعنى . وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح ، وكانت الاشارة أبين وأنور ، كان أنفع وأنجع ، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ، ويدعو اليه ، ويحث عليه ، وبذلك نطق القرآن وبذلك تفاخرت العرب ، وتفاضلت أصناف العجم " .

ولعلنا بعد قراءتنا لهذه العبارات نلمح أنه قد استمات في هذه الدعوة وألح عليها الحاح شديدا فتحاول بعد ذلك أن نحذره في قصرة البديع على العرب خاصة أنه روى عن دعبل بن حنظلة (٣) أن للعلم أربعة : آفة ، ونكدا ، واضاعة ، واستجاعة ، فآفته النسيان ، ونكده الكذب ، واضاعته وضعه في غير موضعه ، واستجاعته أنك لا تفهم منه ، فربما نسي ، ولا نسمح لأنفسنا أن نقول عنه غير ذلك فلطالما علمنا الأدب بما نقل عن أهل الأدب .

ثم نرى الآن أن نردف حديث الجاحظ بما يناسبه من الرأى الرشيد الذي نلمح أنه يدعوا اليه أيضا ، وهو قول ابن رشيق في حديثه عن الفنون البديعة في الشعر (٤) : " وهذه الأشياء - أى المجاز والاتساع والاستعارة والتشبيه والأمثال وما الى ذلك - انما هي نهذ تستحسن ، ونكت تستظرف ، مع القلة وفي الندورة ، فأما اذا كثرت فهي دالة على الكلفة ، فلا يجب للشعر أن يكون مثلاكله وحكمة كشعر صالح بن عبد القدوس ، فقد قعد به عن أصحابه وهو يقدمهم في الصناعة ، لاكثاره من ذلك ، وما نص عليه العلماء في كتبهم ، وكذلك لا

---

(١) وانظر أيضا البيان والتبيين جـ٤ / ٢٤ .
(٢) البيان والتبيين جـ١ / ٧٥ .
(٣) المرجع السابق جـ١ / ٢٧٣ .
(٤) العمدة جـ١ / ٢٥٥ .

يجب أن يكون استعارة وبديعا كشعر أبي تمام ، فقد رأيت ما صنع به ابن المعتز ، وكيف قال فيه ابن قتيبة ، وما ألف عليه المتعقبون كالجرجاني ، وأبي القاسم بن بشر الآمدي ، وغيرهما ، وانما هرب الحذاق من هذه الأشياء لما تدعو اليه من التكلف ، لاسيما ان كان في الطبع أيسر شئ من الضعف والتخلف " .

ثم ان لنا بعد ذلك أن نقول ان قضية الصنعة الشعرية قد نضجت بعد الجاحظ في تلك الوثيقة التي صنعها ابن طباطبا — جامعة مانعة كما يقولون — وضمنها كتابه " عيار الشعر " تحت عنوان " الشعر وأدواته " ، وها نحن نقتبسها على الرغم من طولها ، لمكانتها في هذا البحث الذي يتحدث عن لب الأدب الجيد ، يقول ابن طباطبا (١) : " الشعر — أسعدك الله — كلام منظوم ، باين عن المنثور الذي يستعمله الناس في مخاطبتهم بما خصه من النظم الذي ان عدل عن جهته مجته الأسماع ، وفسد على الذوق ، ونظمه معلوم محدود ، فمن صح طبعه وذوقه لم يحتج الى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه ، ومن اضطراب عليه الذوق لم يستغن من تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحذق به حتى تصير معرفته المستفادة كالطبع الذي لا تكلف معه (٢) .

"وللشعر أدوات يجب اعدادها قبل مراسّة وتكلف نظمه ، فمن تعصّب عليه أداة من أدواته لم يكمل له ما يتكلفه منها ، وبان الخلل فيما ينظمه ، ولحقه العيوب من جهة . فمنها : التوسع في علم اللغة ، والبراعة في فهم الاعراب ، والرواية لفنون الآداب ، والمعرفة بأيام الناس وأنسابهم ومناقبهم ومثالبهم ، والوقوف على مذاهب العرب في تأسيس الشعر ، والتصرف في معانيه في كل فن قالته العرب فيه ، وسلوك مناهجها في صفاتها ومخاطباتها وحكاياتها وأمثالها ، والسنن المستدلة منها ، وتصريفها وتصريحها ، واطنابها وتقصيرها ، واطالتها وايجازها ولطفها وخلابتها ، وعذوبة ألفاظها ، وجزالة معانيها ، وحسن مبادئها ، وحلاوة مقاطعها ، وايفاء كل معنى حظه من العبارة ، والباسه ما يشاكله من الألفاظ حتى يبرز في أحسن زي وأبهى صورة ، واجتناب ما يشينه من سفساف الكلام وسخيف اللفظ والمعاني المستبردة ، والتشبيهات الكاذبة ، والاستعارات المجهولة ، والأوصاف البعيدة ، والعبارات الغثة حتى لا يكون متفاوتا مرقوعا ، بل يكون كالسبيكة المفرغة ، والوشي المنمنم ، والعقد المنظم ، واللباس الرائق ، فتسابق معانيه ألفاظه ، فيلتذ الفهم بحسن معانيه كالتذاذ السمع بموزون لفظه ، وتكون قوافيه كالقوالب لمعانيه ، وتكون قواعد للبناء يتركب عليها ويعلو فوقها ، فيكون ما قبلها مسوقا اليها ولا تكون مسوقة اليه فتقلق في مواضعها ، ولا توافق ما يتصل بها ، وتكون الألفاظ منقادة لما تراد له ، غير مستكرهة ولا متعبة ، لطيفة المولج ، سهلة المخارج .

"وجماع هذه الأدوات كمال العقل الذي به تتميز الأضداد ، ولزوم العدل ، وايثار الحسن ، واجتناب

---

(١) عيار الشعر ص٣ — ٥ . (٢) يجب أن نستدرك عليه هذا الأمر ، اذ أن كل شاعر يجب أن يعرف قدرا من الأصول العلمية الصحيحة لطرائق الشعر ، ومن ذلك علوم العروض والنحو والبلاغة والأدب وغير ذلك ، فالأمر هنا أمر اختلاف في درجة الاحتياج ، ودرجة الاجادة تنبع بعد ذلك في كليهما .

القديم وضح الأعمال مواضعها " .

وبعد ، فهل قول الجاحظ ان البديع هو طريق العرب الفني في صياغة الأساليب ، وان هذا البديع يعتمد التصوير الجيد كان ايذانا للعلماء بأن يولوا وجوههم شطر المجال الفني للأساليب أعني دراسة التصوير ذاته من حيث مصادره ، ووسائله الفنية ، وأثره الفني .... الخ ؟

ربما ، بل نحن نرى أن ابن قتيبة الذي جاء بعد الجاحظ قد أغلق دائرة ارتباط البحث الفني بالبحث اللغوي عندما قال (١) : " وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فانهم زعموا أنه كذب ، لأن الجدار لا يريد ، والقرية لا تسأل (٢) ، وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم ، ولو كان المجاز كذبا ، وكل فعل ينسب الى غير الحيوان باطلا لكان أكثر كلامنا فاسدا ، لأنا نقول : نبت البقل ، وطالت الشجرة ، وأينعت الثمرة ، وأقام الجبل ، ورخص السعر " . كما أننا نعتقد أيضا أنه قد أحكم هذا الاغلاق عندما بين أنه لا سبيل لتخطئة الفصحاء ، وأن السبيل الأقوم هو دراسة طريقتهم في التصوير بقوله في باب معرفة ما يضعه الناس في غير موضعه عن أشفار العين (٣) : " يذهب الناس الى أنها الشعر النابت على حروف العين ، وذلك غلط ، انما الأشفار حروف العين التي ينبت عليها الشعر ، والشعر هو الهدب ... فان كان أحد الفصحاء سمى الشعر شفرا فانما سماه بمنبته ، والعرب تسمي الشئ باسم الشئ اذا كان مجاورا له ، أو كان منه بسبب " .

ومن هنا فاننا نرى أيضا أن نتحول مع ابن قتيبة لتبين وفهم البحث عنه المجاز اللغوي من خلال الدائرة الثانية له — أعني العلاقة الشعورية بين اللفظ والمعنى — أو بتعبير المحدثين : الخيال ، وعن مصادر هذا الخيال يحدثنا ابن قتيبة فيقول (٤) : " وللشعر دواع تحث المطئ وتهمز المتكلف (٥) : منها الطمع ، ومنها الشوق ، ومنها الشراب ، ومنها الطرب ، ومنها الغضب " ، كما ينقل أيضا من حديث الشعر وخيالاته قول القائل (٦) : " انه لم يستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري ، والشرف الملقى ، والمكان الخضر الخالي " ، كما يقول أيضا في موضع ثالث (٧) : " وللشعر أوقات يسرع فيها أتيه ، ويسمح فيها أبيه ، منها أول الليل قبل تغشي الكرى ، ومنها صدر النهار قبل الغذاء ، ومنها يوم شرب الدواء ، ومنها الهلوة في الحبس والمسير " .

ونحن نلمح أن ابن قتيبة يتحدث في النص الأول عن العاطفة الشعرية ، وكيف أنها تشبع الخيال صنعا ، وتنفقه فتقا ، وتعمل على أن تمنح الفكر بالشعور مزجا ، حتى انها تحث المطئ ، وتهمز المتكلف ، كما يقول ، وحتى انها تجهد توصيل ذلك كله لمتلقي النص فيحس بنفس الشعور ، ويطرب لذلك النص نفس طرب مؤلفه ، فيتحرك في خياله ما أراده الشاعر من صوره ، وما رسمه الأديب من أحداث ، وما سمى اليه من قيم ،

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص٩٦ . (٢) يشير الى الآيتين الكريمتين (٧٧ من سورة الكهف ، ٨٢ من سورة يوسف) على الترتيب . (٣) أدب الكاتب ص١٧ . (٤) الشعر والشعراء جـ١ / ٧٨ .
(٥) يقصد بالتكلف : الذي يقوم شعره بالتثقيف وينقحه بطول التفتيش وإطالة النظر (انظر كلامه قبل النص الذي اقتبسناه) . (٦) الشعر والشعراء جـ١ / ٧٩ . (٧) المرجع السابق جـ١ / ٨١ .

ولعلنا ونحن نستنبط ذلك نوكده من خلال كلامه بما نقله عن المُتَنبي حيث أنشد له شعراً لزهير فقال عنه انه أشعر الناس ، ثم أنشد شعراً آخر للأعشى فقال : بل هذا أشعر الناس ، ثم أنشد لامرئ القيس فقال : امرؤ القيس والله أشعر الناس ، يقول ابن قتيبة في تحليل ما نقله عن المتنبي في امرئ القيس(١) : " فكأنما سمع به غناء على غراب " وذلك حديث جيد عن مصدر الخيال لدى الأديب والمتلقي .

كما نلمح في النص الثاني أن ابن قتيبة يتحدث عن أثر الطبيعة في ابتكار الخيال وانشائه ومصدريته ، وأن ذلك أمر مجرّب لا مجال للشك فيه ، وفي هذا الصدد يذكر (٢) قول كثير عندما سئل : " يا أبا صخر : كيف تصنع اذا عسر عليك قول الشعر ؟ قال : أطوف في الرباع الخلية ، والرياض المحشية ، فيسهل علي أرتجله ، ويسرع الي أحسنه " .

كما نلمح أن النص الثالث لابن قتيبة يتحدث عن أوقات الشعر ، وكيف أن هذه الأوقات يمكن أن تعتبر مصدرا من مصادر الخيال ، أو بعبارة أدق تعتبر باعثاً على تحريك طبع الشاعر الأصيل فيه ، وموهبته الكامنه داخله ، ولذلك يقول بشر بن المعتمر عن هذه الأوقات التي يتحرك فيها الخيال الشعري (٣) : " واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول بالكد والمطاولة والمجاهدة ، والتكلف والمعاودة ، ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولا قصدا ، وخفيفا على اللسان سهلا " .

واذا كان علماء اللغة والنقد قد جعلوا العاطفة الشعرية القوية ، والطبيعة الخلابة الساحرة ، والوقت الهادئ المحرك للطبع الشعري الدفين من أعظم مصادر الخيال الشعري فانهم ذكروا أيضا أن مما يساعد على رقي هذا الخيال حفظ الكثير من الصور الشعرية الرائدة ، وفي ذلك يقول صاحب الوساطة (٤) " أرى حاجة المحدث الى الرواية أمس ، وأجده الى كثرة الحفظ أفقر ، فاذا استكشفت عن هذه العلة وجدت سببها والعلة فيها أن المطبوع الذكي لا يمكنه تناول ألفاظ العرب الا رواية .... وملاك الرواية الحفظ ، وقد كانت العرب تروي وتحفظ ، ويعرف بعضها برواية شعر بعض ، كما قيل : ان زهيرا كان راوية أوس ، وان الحطيئة راوية زهير ، وان أبا ذؤيب راوية ساعدة بن جؤية ، فبلغ هؤلاء في الشعر حيث تراهم " .

وانما كانت الحاجة الى الرواية أمس ، لكي يتقن الأديب المرهف اللغوي العربي في استعمالات الألفاظ والمعاني ، ولعلنا هنا نتذكر ما قاله النقاد عن اغراب أبي تمام وخطئه ، يقول الآمدي (٥) في بيتي أبي تمام أبي تمام :

ظعنوا فكان بكاي حولاً بعدهم ... ثم ارعويت ، وذاك حكم لبيد
أجد ريجمرة لوعة اطفاؤها ... بالدمع أن تزداد طول وقود

---

(١) المرجع السابق جـ١ / ٨٢ .
(٢) المرجع السابق جـ١ / ٧٩ .
(٣) البيان والتبيين جـ١ / ١٣٦ .
(٤) ص١٥ ، ١٦ .
(٥) الموازنة ٢٠٩ ــ ٢١١ (بتصرف) .

"وهذا خلاف ما عليه العرب ، وضد ما يعرف من معانيها ، لأن المعلوم من شأن الدمع أن يطفئ الغليل ، ويبرد حرارة الحزن ، ويعقب الراحة ، وهو في أشعارهم كثير موجود ينحى به هذا النحو من المعنى ، فمن ذلك قول امرئ القيس :

وإن شفائي عبرةٌ مهراقةٌ ... فهل عند رسمٍ دارسٍ من مُعوَّل

وقول ذي الرمة :

لعل انحدار الدمع يعقب راحة ... من الوجد أو يشفي نجيَّ البلابل

وهو كثير في أشعارهم ما عدل به أحد منهم عن هذا المعنى ، وكذلك المتأخرون على هذه السبيل ، وأبو تمام من بينهم قد ذكر هذا المعنى وكرره في شعره متبعا لمذاهب الناس ، فمن ذلك قوله

نثرتُ فريدَ مدامعٍ لم تُنظَمِ ... والدمعُ يحملُ بعضَ ثِقْلِ المغرَمِ

وقال أيضا :

فلعل عبرةَ ساعةٍ أذريتها ... تشفيكَ من إرباب وَجْدٍ مُحْوِلِ

فلو كان اقتصر على هذا المعنى الذي جرت العادة به في وصف الدمع لكان المذهب الصحيح المستقيم ، ولكنه استعمل الاغراب الذي فخر به الى ما لا يعرف في كلام العرب ولا مذاهب سائر الأمم " .

وفي سبيل العمل على رقي الخيال الشعري أيضا قام علماء اللغة والنقد بتسجيل كثير من المجازات الحسنة الرائدة في كتبهم آملين أن يحفظها الأدباء فيتمموها بمثلها على طريق الاحتذاء والتأسي ، ومن ثم يتجدد الخيال على الدوام ويترقى ، وآملين أيضا أن يذكروهم بعادات العرب وتقاليدهم وأمثالهم ، حيث إن كثيرا من هذه المجازات تحتوي على ذلك ، وفي هذا حفظ للعرب العربي كما هو حفظ للتطور الدلالي للألفاظ والأساليب العربية .

ولست أتخيل ما ذكره بعض المحدثين (١) من أن تسجيل هذه المجازات من عيوب النقد العربي حيث انها — كما قال — تعتبر تلقينا لكيفية الاغارة على معاني الأقدمين فضلا عن أن ذلك من قبيل التكرار والملول ، مع أن هذا أحد الجهود المشكورة لعلمائنا — كما بينا ، وكما سنبين ذلك في النقطة التالية .

كما أن علماء اللغة والنقد ذكروا في مجال رقي الخيال الشعري أنه يمكن تجديد المجازات التي أبلاها الاستعمال حتى صارت مبتذلة من طريق اجراء أحكام تأليفية جديدة على هذه المجازات ، يقول عبد القاهر الجرجاني في شرحه للخيال المذكور في شطر البيت (وسالت بأعناق المطي الأباطح) (٢) : " ولهمت القرابة في قوله : (وسالت بأعناق المطي بـ الأباطح) . . . . وذلك أنه لم يغرب لأن جعل المطي في سرعة سيرها وسهولته كالماء يجري في الأبطح ، فان هذا شبه معروف ظاهر ، ولكن الدقة واللطف في خصوصية أفادها بأن جعل (سال) فعلا للأباطح ، ثم عداه بالباء ، ثم بأن أدخل الأعناق في البيت فقال (بأعناق المطي) ، ولو قال : سالت المطي في الأباطح ، لم يكن شيئا " . فعبد القاهر هنا يصرح بأن

---

(١) انظر ص١٧ من كتاب دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده .

(٢) دلائل الاعجاز ٦٠ .

استمارة (سال) مبتذلة • وكن الشبه بين جمل المطى فى سرعة سيرها وسهولته وبين الماء يجرى فيسى الأنطع معروف ظاهر • ولكنه فى نفس الوقت يوضح طريق تجديد هذه الاستمارة • وسيأتى مزيد بيان لهذه النقطة عند الحديث عن أثر النظم فى المجاز •

على أن أهل اللغة والنقد حذروا الأديب أيضا من استغلال كثرة المحفوظ فى الاتكاء عليه • فان ذلك دليلا على انحطاط الخيال الشعرى لديه • ولذلك درسوا السرقات الأدبية • ووضعوا فى ذلك آراء قيمة ليس هنا مجال ذكرها • انما حسبنا أن نذكر أنهم قد أولوا دراسة هذا النوع من الصور الخيالية الجزئية اهتماما خاصا حتى أفرط بعضهم فى ذلك فبلغ به القول أن حدد أن بعض صور هذا الخيال لم تتناولها أيدى السرقة مثل قول عنترة فى الذباب :

وترى الذباب بها يغنى وحده ... هزجا كفعل الشارب المترنم
غردا يحك ذراعه بذراعه ... قدح المكب على الزناد الأجذم

حيث يرى أبو هلال العسكرى (١) أن خيال عنترة فى هذين البيتين ما نوزع من أحد من الشعراء مع أنه فى ذات الوقت يروى أن بعض المجيدين قد رآه فافتضح •

كما أن أهل اللغة والنقد ذكروا فى مجال بيان وسائل انحطاط الخيال الشعرى غموض هذا الخيال الذى يؤدى الى تعقيد المعنى وعدم استبهامه • وفى هذا المجال فرقوا بين نوعين من الغموض : أولهما : الغموض الفنى الذى يتطلبه العمل الأدبى • وثانيهما : الغموض غير الفنى الذى يؤدى بالأديب الى التعقيد المعنوى •

والغموض الفنى يعنى اشتمال العمل الأدبى على الحركة الذهنية الفنية التى تجعل الشاعر قادرا على انتقاء طريق ايحاء لمعانيه • بمعنى أنها تجعل من العقل وسيلة قادرة على تصوير طريقة الاحساس بها الشاعر والانفعالات المختلفة بحيث يمكنه تسجيلها بغير متابعة عاطفية هوجاء • وهذا ما يسميه بعض المحدثين بالخيال المركب(٢) • وهو الذى يتحقق فيه للأديب مراعاة التوازن بين القالب الشعرى والمضمون الذى يحتوى عليه هذا القالب • فلا يستعمل ألفاظا أى ألفاظ فى دلالته على المعانى التى يريدها • وانما يستعمل من الألفاظ ما يسفر أحسن سفارة الى المعنى المقصود • وذلك هو الجهد العقلى الفنى الذى يسميه المحدثون بالغموض الفنى • والذى عبر عنه شيخ البلاغة العربية عبد القاهر الجرجانى بقوله (٣) : وجملة الأمر أنه انما يتصور أن يكون لمعنى أسرع فهما منه لمعنى آخر • اذا كان ذلك مما يدرك بالفكر • واذا كان مما يتجدد له العلم به عند سماعها للكلام • وذلك محال فى دلالات الألفاظ اللغوية • لأن طريق معرفتها التوقيت والتقدم بالتعريف • واذا كان ذلك كذلك كان سبيل الضرورة أن تصرف ذلك الى دلالات المعانى • على المعانى • وانهم أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلا على المعنى الثانى • ووسيطا بينك وبينه متحكما فى دلالته • مستقلا بوساطته • يسفر بينك وبينه أحسن سفارة • ويشير لك اليه أبين اشارة " •

---

(١) الصناعتين ص ٢٢٩ • (٢) ص ٩ الخيال الحركى فى الأدب النقدى د • عبد الفتاح الديدى •
(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٠٦ •

أما الغموض غير الفني والذي يؤدي الى انحطاط الخيال الشعري ، فهو على حد تعبير عبد القاهر الجرجاني (١) : "ما كان منقوص القوة في تأدية ما أريد منه لأنه يعترضه ما يمنعه أن يقضي حق العبارة عما بينك وبين معناك" ، ومثاله قول العباس بن الأحنف

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي الدموع لتجمدا

حيث نرى اللفظ يصل الى السمع ثم يتخبط السامع ويخبب ويوضع في طلب المعنى على حد تعبير عبد القاهر ذلك أن الشاعر (٢) "بدأ فدل بسكب الدمع على ما يوجبه الفراق من الحزن والكمد ، فأحسن وأصاب ، لأن من شأن البكاء أبدا أن يكون أمارة للحزن ، وأن يجعل دلالة عليه ، وكناية عنه ....

"ثم ساق هذا القياس الى نقيضه فالتمس أن يدل على ما يوجبه دوام التلاقي من السرور ، بقوله (لتجمدا) ، وظن أن الجمود يبلغ له في افادة المسرة والسلامة من الحزن ، ما بلغ سكب الدمع في الدلالة على الكآبة والوقوع في الحزن ، ولظر الى أن الجمود خلو العين من البكاء وانتفاء الدموع عنها ، وأنه اذا قال (لتجمدا) فكأنه قال : أحزن اليوم لئلا أحزن غدا ، وتبكي عيناي جهدهما لئلا تبكيا أبدا ، وغلط فيما ظن ، وذلك أن الجمود هو أن لا تبكي العين مع أن الحال حال بكاء ، ومع أن العين يراد منها أن تبكي ، ويشتكى من أن لا تبكي .... وعلى ذلك قول أهل اللغة : عين جمود — لا ماء فيها ، وسنة جماد : لا مطر فيها ، وناقة جماد — لا لبن فيها ، وكما لا تجعل السنة والناقة جمادا الا على معنى أن السنة بخيلة بالقطر ، والناقة لا تسخو بالدر ، كذلك حكم العين لا تجعل جمودا الا وهناك ما يقتضي أرادة البكاء منها ،

"فان قيل : أنه أراد أن يقول : اني اليوم أتجرع غصص الفراق ، وأحمل نفسي على مرة : واحتمل ما يؤدي اليه من الحزن يفيض الدموع من عيني ويسكبها ، لكي أتسبب بذلك الى وصل يدوم ، وصبرة تتصل ، حتى لا أعرف بعد ذلك الحزن أصلا ، ولا تعرف بعد ذلك عيني البكاء ، وتصير في أن لا ترى باكية أبدا كالجمود التي لا يكون لها دمع ، فان ذلك لا يستقيم ويستتب ، لأنه يوقعه في التناقض ، ويجعله كأنه قال : أحتمل البكاء لهذا الفراق عاجلا لأصير في الآجل بدوام الوصل واتصال السرور في صورة من يريد من عينيه أن تبكي ثم لا تبكي ، لأنها خلقت جامدة لا ماء فيها ، وذلك من التهافت والاضطراب بحيث لا تنجع الحيلة فيه ، وجملة الأمر : أنا لا نعلم أحدا جعل جمود العين دليل سرور وأمارة غبطة كناية عن أن الحال حال فرح "

ويخلص عبد القاهر بعد شرح بيت العباس بن الأحنف الى بيان أن الغموض الفني الذي يؤدي الى انحطاط الخيال الشعري هو الذي يصل بالخفاء الى أقصى الغايات حتى تضطرب الآراء فيه ، ويصير الى التعقيد الذي يستهلك المعنى (٣) ، بل انه في موضع آخر يقول (٤) : " والمعقد من الشعر والكلام لم يذم

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٧ ، (٢) دلائل الاعجاز ص ٢٠٨ — ٢٠٩ بتصرف ،

(٣) دلائل الاعجاز ص ٢١ ، (٤) أسرار البلاغة جـ ١ / ٢٧٣ ، ٢٧٤ (تحقيق د . عبد المنعم خفاجي) ،

لأنه مما تقع حاجة فيه الى الفكر على الجملة ، بل لأن صاحبه يحشر فكرك فى متصرفه ، ويشيك طريقك الى المعنى ، ويوعر مذهبك نحوه ، بل ربما قسم فكرك ، وشعّب ظنك ، حتى لاتدرى من أين تتوصل وكليف تطلبه " .

أما عن وظائف الخيال فى العمل الأدبى فقد أفاض أهل اللغة والنقد فى اتمام حديث أهل الدين — الذى ذكرناه آنفا — ، فاذا كان علماء الدين — وقد بيّنا نموذجا منهم شيخ الصوفية محى الدين بن عربى — قد أشاروا الى أن من أهم وظائف الخيال أنه طريق الى المعرفة الشامخة القوية التى لا يحتويها الشكله فان أهل اللغة والنقد قد أكدوا ذلك من خلال ما ذكروه عن حديث الأثر النفسى الذى كانت تحدثه الأساليب الخيالية فى الهيئة العربية من رفع الوضيع ، ووضع الرفيع ، والعفو عن المسئ ، بل احتماء القبيلة كلها بشاعرها (١) ، وذلك لما يحدثه أثر الخيال من السيطرة على النفس ، حيث تفوق الصور الحية البرهان العقلى ، لما لها من نفوذ حسى ووجدانى فى السامع ، ولنا — فى هذا المقام — أن نستشهد باجماع أهل اللغة والنقد على أن المجاز أبلغ من الحقيقة (٢) ، لأنه كدعوى الشئ ببينة ، ودعوى الشئ ببينة انما تجعل نفسية السامع ووجدانه معاً تتقبل العلم وتتيقنه ، ولهذا يقول الرمانى (٣) "كل استعارة حسنة فهى توجب بلاغة بيان لاتنوب منابه الحقيقة " ، كما يقول عن المقام الذى يجب استعمال الأساليب البيانية فيه (٤) "ولابد من بيان لايفهم بالحقيقة " ومن هنا لحظ العلماء استخدام القرآن الكريم استخدام القرآن الكريم أسلوب المجاز عند الحديث عن الله عز وجل — كما ذكرنا فى الآيات والأحاديث فى الباب الأول — وعند الحديث عن النعيمات كالآيات التى تتحدث عن خطاب الله عز وجل للسماوات والأرض ابان خلقهما وعرض التكليف عليهما ، والآيات التى تتحدث عن خطاب الله للنار ، وغير ذلك مما ذكرناه تفصيلا ، فمثل هذه الأحاديث لاتأتى الا بأسلوب المجاز ، أو بعبارة أخرى لا يقبلها العقل الا عندما يكون الشخص نفسه قد أصبح أسيرهذا الأسلوب الخيالى ، ومن هنا كان الايمان بالله ، والايمان بالغيب هو الطريق الأول الذى فتح قلوب العباد للمعرفة الشامخة الراسخة التى بعدها تكون المعرفة العقلية .

وأيضا اذا كان علماء الدين قد ذكروا أن عين الخيال ترى ما لاتستطيعه عين الحس ، ومن ثم فان ذلك يعين على اليقين الذى هو مدار الايمان ، فان علماء اللغة والنقد قد أكدوا هذه الحقيقة حيث ذكروا أن عين الخيال أنفع للحياة من عين الحس ، ذلك أن عين الحس اما أن ترى الشئ بسطحية ، أو تتعمق فيه ، ثم لايكون بعد ذلك أثر آخر وراء ذلك الا الاستفادة بالشئ من حيث هو ، أما عين الخيال فانها تهتم خلفها الاستمتاع بالحياة وجمالها ، وذلك ما يعين على ترقية هذه الحياة والعمل على تحسين طبيعة الأشياء الكائنة فيها ، ولذلك نشأ الخلاف قديما وحديثا حول احتواء الأدب على مضمون يفيد الحياة (٥) ،

---

(١) انظر فى هذه الأحوال كلها الجزء الأول من كتاب العمدة حتى ص٩٥ منه

(٢) انظر دلائل الاعجاز ص٥٥ ، (٣) ، (٤) النكت فى اعجاز القرآن ص٧٦ ، ٨ .

(٥) راجع فى هذا جدال صاحب الوساطة عن صاحبه المتنبى فى خروجه عن الأخلاق ص٦٤ ، وعرض صاحب الموازنة لفضل أبى تمام فى وقوفه على لطيف المعانى ودقيقها ص٤٢٠ ، هذه نماذج فى القديم ، أما فى الحديث فان الخلاف حول هذا الموضوع على أشده ، حتى ان للدكتور محمد النويهى كتابا خاصا بهذه =

وقد قدمنا في هذا الصدد من قبل رأى عمر بن الخطاب حيث حاول أن يجعل من هجاء الحطيئة للزبرقان بن بدر مدحا عن طريق ارادة المعنى الفاضل الذى يبرز صورة الزبرقان كريمة تحتذى ، ونضيف هنا لعمر بن الخطاب أيضا قوله لأبى موسى الأشعرى رضى الله عنه (١) : " مر من قبلك بتعلم الشعر ، فانه يدل على محاسن الأخلاق ، وصواب الرأى ، ومعرفة الأنساب " . فهذا القول من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رسالة واضحة فى ابراز أثر الشعر فى ترقية الحياة - أو بعبارة أخرى ، أثر عين الخيال التى تتصرف فى ترتيب المعانى الشعرية (٢) داخل القصيدة فى افادة المجتمع ، والعمل على نفعه بالعلم والخلق والتسرية عن هموم الحياة والاستمتاع بالطبيعة الخلابة وغيرها من ألوان اللذة التى يعشها الشعراء والأدباء فى مناحى الحياة .

وكما أن علماء الدين قد ذكروا أن الخيال أحد موالى النفس الناطقة التى لها من الحديث النفسى داخل الانسان ما للانسان نفسه ، حتى قال قائلهم :-

ان الكلام لفى الفؤاد وانما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فان علماء اللغة والنقد قد أكدوا هذه الحقيقة من خلال حديثهم عن ثقافة هذه النفس الناطقة ، التى تتصرف على الأشياء كما يتصرف عليها الانسان تماما ، يقول الجمحى (٣) : " وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات : منها ما تثقفه العين ، ومنها ما تثقفه الأذن ، ومنها ما تثقفه اليد ، ومنها ما يثقفه اللسان " ، ولعلنا هنا نشير الى أن الكلام الجمحى قد يعم الأديب والناقد ، وفى هذا المقام نتقل تعليق صاحب العمدة على كلام الجمحى الذى يقول فيه (٤) : " وسمعت بعض الحذاق يقول : ليس للجودة فى الشعر صفة ، انما هو شئ يقع فى النفس عند السبز كالفرند فى السيف ، والملاحة فى الوجه " . ولعل هذه الوظيفة التى ذكرها علماء الدين وعلماء اللغة العرب تقترب كثيرا مما يتحدث عند المحدثون الآن من أن الشاعر يفكر بالكلمات ، ولعل تعليق صاحب العمدة صريح كل الصراحة فى بيان هذا المضمون ، ولعل حديث النقاد العرب جميعهم عن دور الدربة والمران فى جودة الطبع وصقله تكشف عن ذلك كل الكشف .

وحيث ذكر علماء الدين أن الخيال أحد موالى النفس الناطقة ، ثم نصوا على ذلك أنواع الخيال ، وذكروا من بين هذه الأنواع : نوعا يختزن الصور ، وآخر يطول تذكرها واستدعاءها من أجل اعادة تأليفها على صورة جديدة مبتكرة ، فان علماء اللغة والنقد قد عملوا على ضم هذين الخيالين فى نسيج واحد يستفيد منه الأديب والناقد مما على نحو ما تبينا فى الموضع السابق ، ولنا أن نستشهد على هذا بقول حازم القرطاجنى : "ولا يكمل لشاعر قول على الوجه المختار الا بأن تكون له قوة حافظة ، وقوة مائزة ، وقوة صانعة . فأما القوة الحافظة فهى أن تكون خيالات الفكر منتظمة ممتازا بعضها عن بعض محفوظا كلها فى نصابه . فاذا أراد

=== القضية عنوانه (وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانضمام الجمالى) .

(١) العمدة جـ١ / ١٥ . (٢) راجع فى هذا الروية ابن عساكر فى تاريخه (تهذيب ابن عساكر جـ٧ / ٣٩٠) - التى تحدث فيها عن سؤال الرسول صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة عن الشعر .

(٣) العمدة جـ١ / ٩٨ ، ٩٩ . (٤) العمدة جـ١ / ٩٩ .

(٥) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ص٤٢ ، ٤٣ .

مثلا أن يقول غرضا ما فى نسيب أو مديح أو غير ذلك وجد خياله اللائق به قد أهّبته له القوة الحافظة بكون صور الأشياء مترتبة فيها على عدّ ما وقعت عليه فى الوجود ، فاذا أجال خاطره فى تصورها فكأنه اجتلى حقائقها ، وكثير من خواطر الشعراء تكون معتكرة الخيالات غير منتظمة التصور ، فاذا أجال خاطره فى أوصاف الأشياء وخيالاتها اشتبهت عليه واختلطت وأخذ منها غير ما يليق بمقصده وبالموضع الذى يحتاج فيه الى ذلك ، وكان المنتظم الخيالات كالناظم الذى تكون عنده أنماط الجواهر مجزأة محفوظة المواضع عنده ، فاذا أراد أى حجر شاء على أى مقدار شاء عد الى الموضع الذى يعلم أنه فيه فأخذه منه ونظمه ، وكذلك من كانت خيالاته وتصوراته منتظمه متميزة فانه يقصد بملاحظة الخاطر منها الى ما شاء فلا يعدوه ، والمعتكر الخيالات كناظم تكون جواهره مختلطة ، فاذا أراد حجرا على صفة ما تعب فى تفتيشه ، وربما لم يقع على المبتغى ، فنظم فى الموضع غير ما يليق به ، والمعتكر الخيالات فى هذه الحال أجدر بطول النظر لكون الأشياء التى فى الحسّ أوضح من التى فى التصور والذهن ، والقوة الحائزة هى التى بها يميز الانسان ما يلائم الموضع والنظم والأسلوب والغرض مما لا يلائم ذلك ، وما يضع مما لا يصح ، والقوى الصانعة هى القوى التى تتولى العمل فى ضم بعض أجزاء الألفاظ والمعانى والتركيبات النظمية والمذاهب الأسلوبية الى بعض والتدرج من بعضها الى بعض ، والجملة التى تتولى جميع ما تلتئم به كليات هذه الصناعة " .

هذا ، وقد ذكر أهل اللغة والنقد أن من وظائف الخيال أيضا أنه (١) "يكسب المعانى نبلا وفضلا ويوجب لها شرفا ويفخمها فى نفوس السامعين ، ويرفع أقدارها عند المخاطبين " ، وذلك لأنه يجسّد الصورة الخارجية التى تلاحظها عين الحس ، ويحولها من شئ معنوى الى واقع حسىّ ملموس ، كما يحول الأشياء التى التى تراها عين الحس ثقيلة الى أخرى شفافة لطيفة ، وقد أخذ عبد القاهر فى سبيل الاستدلال على هذه الوظيفة الى ميدان الاستعارة فيقول (٢) : " ان شئت أرتك المعانى اللطيفة التى هى من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون ، وان شئت لطفت الأوصاف الجثمانية حتى تعود روحانية لا تنالها الا الظنون " ، وفى شرح هذه الوظيفة بالمثال يقول فى موضع آخر (٣) : " أرأيت تقدم رجلا وتؤخر أخرى ، فأوجبت له الصورة التى يقطع معها بالتحير والتردد كان أبلغ لامحالة من أن تجرى على الظاهر فتقول : قد جعلت تتردد فى أمرك " ، وهو هنا يريد بالصورة ، الصورة المجسّدة لموقف التردد المعنوى الذى هو الظاهر من القول : قد جعلت تتردد فى أمرك ، كما يريد بالأبلغية رفع قدر هذه الصورة فى نفوس السامعين ، كما يقول عن تلطيف الأوصاف الجثمانية حتى تعود روحانية مثلا وشارط (٤) : " انك اذا قلت : رأيت أسدا ، كنت قد تلطف لما أردت اثباته له من فرط الشجاعة " ، والتلطيف هنا فى أداء معنى الشجاعة المعنوى دون الحديث عن وحشية الأسد ، وغلظ هيئته ، وقبح صورته أو زأرته .

كما أن عبد القاهر الجرجانى يضيف فى شرحه لوظائف الخيال كيفية أنه يكسب المعانى شرفا ونبلا ، ويزيد فخامته فى نفوس السامعين فيقول (٥) : " واذا تأملت أقسام الصنعة التى بها يكون الكلام فى حد البلاغة للبلا

---

(١) دلائل الاعجاز ص٥٧ .
(٢) أسرار البلاغة جـ١/١٣٧ .
(٣) " " " ص٥٨ .
(٤) دلائل الاعجاز ص٥٨ .
(٥) أسرار البلاغة جـ١/١٣٧ .

البلاغة ، وممها يستحق وصف البراعة ، وجدتها تفتقر الى أن تميرها خلاها ، وتقصر عن أن تنازعها مداها ، وصادفتها نجوما هي بدرها ، وروضا هي زهرها ، وعرائس مالم تحرها حليها فهي عواطل ، وكواعب مالم تحسنها فليس لها في الحسن حظ كامل ، فانك لترى بها الجماد حيا ناطقا ، والأعجم فصيحا ، والأجسام الخرس مبينة ، والمعاني الخفية بادية جلية " .

كما يقول أيضا عن خصائص الخيال في الاستعارة (١) : "أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر ، وتجتني من الغصن الواحد أنواعا من الثمر " .

ونلاحظ في النص الأول أنه يتحدث عما سماه المحدثون بالتشخيص ، أما في النص الثاني فيتحدث عن أن موطن الجمال أيضا يكون في ايجاز الكلام واختصاره ، وتلك خاصية تزيد من القيمة الوظيفية للخيال .

أما عن القواعد التي ذكرها أهل اللغة والنقد للأدباء الذين يريدون لخيالهم الشعري سموا وطوا ، فقبل أن نتحدث عن هذه القواعد نود أن نوضح أن معنى التقميد عند نقادنا القدامى هو رصد طادات الأدباء العرب في الاستعارة وغيرها من مسالك الخيال ، ثم رصد الذوق العربي لدى المجتمع الذي يقال فيه هذه القصائد ، ومدى قبوله أو رفضه لها ، ثم محاولة تجميع هذا كله في صيغة تحمل صفة التطور الزمني للطباع العربية ، كما أنها في ذات الوقت لا تحمل صفة الالزام للأدباء ، لأن هؤلاء النقاد يعرفون تماما أن الذوق الذي يقوم عليه الخيال الشعري مختلف من فرد الى فرد ، ومن مجتمع الى مجتمع ، ومن زمن الى زمن ، ولعلهم هم أنفسهم وهم يحاولون هذا التقميد يختلفون في الرأي ، ويدركون أن هذا الاختلاف انما هو من قبيل ممرض القول والاجتهاد لا ممرض المؤاخذة واللوم ، يقول ابن سنان الخفاجي معقبا على استحسان أبي القاسم الآمدي لاستعارات امرئ القيس في البيت المشهور .

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازا وناء بكلكل

" وهذا الذي قاله أبو القاسم لا أرضى ، به غاية الرضى ، ولو كنت أسكن الى تقليد أحد من العلماء بهذه الصناعة لأجنح الى اتباع مذهبه من غير نظر وتأمل ، لم أعدل عما يقوله أبو القاسم ، لصحة فكره ، وسلامة نظره ، وصفاء ذهنه ، وسعة علمه ، لكنني أغلب الحق عليه ، ولا أتبع الهوى فيما يذهب اليه (٢) " . بل ان هؤلاء النقاد ليرون وهم يوجهون الشعراء أو يؤاخذونهم أن هذه المؤاخذة ليست من قبيل الطعن على هؤلاء الفضلاء أو الغض منهم — كما يقول ابن سنان أيضا — (٣) وكيف يكون ذلك وهم على حد تعبير هذا العالم الفاضل يوردون من غرائبهم ، وبدائع كلامهم ، ما يقع العجز عن ادراك القريب من غاياتهم .

وأول هذه القواعد التي ذكروها في مجال مسالك الخيال الشعري حديث الصدق والكذب الذي يدور في الكتب تارة على أن أعذب الشعر أكذبه ، وعلى أن أعذب الشعر أصدقه ، فقد حكى ابن سنان الخفاجي أن الرأي الأول ينسب لليونانيين حيث قال (٤) : " وأما المبالغة في المعنى والغلو فان الناس مختلفون في

---

(١) أسرار البلاغة جـ١/١٣٧ .

في هذا المجال أيضا جـ١/١١١ ، ١١٢ .

(٢) سر الفصاحة ص١٣٩ ، وصاحب العمدة كلام

(٣) انظر ص٧٦ ، ص١٦٧ ، ١٦٨ (المرجع السابق)

(٤) سر الفصاحة ص٣١٩ ، ٣٢٠ .

الغلو وذمه ، فمنهم من يختاره ويقول :أحسن الشعر أكذبه ، ويستدل بقول النابغة وقد سئل عن أشعر الناس ؟ فقال : من استجيد كذبه ، وأضحك رديئه ، وهذا هو مذهب اليونانيين في شعرهم ، ومنهم من يكره الغلو والمبالغة التي تخرج الى الاحالة ، ويختار ما قارب الحقيقة وداني الصحة ، ويعيب قول أبي نواس

وخفت أهل الشرك حتى انه لتخافك النطف التي لم تخلق

لما في ذلك من الغلو والافراط الخارج عن الحقيقة ، والذي أذهب اليه المذهب الأول في حد المبالغة والغلو، لأن الشعر مبني على التجوز والتسمح ، لكن أرى أن يستعمل في ذلك ـ كله ـ وما جرى في معناها ، ليكون الكلام أقرب الى حيز الصحة " .

وقد نمى هذه النسبة لليونانيين كثير من المحدثين ، بل وادعى بعضهم أن العرب أخطأوا في فهم أستاذ اليونانيين أرسطو حيث قال الدكتور محمد غنيمي هلال ما نصه (١) : " ونعتقد أنهم في هذا يقصد ـ أعذب الشعر أكذبه ـ متأثرون تأثرا خاطئا بأرسطو ، حين تحدث في طرق المحاكاة في كتابه (الشعر) فقال انه يجوز للشاعر (المؤلف المسرحي) أن يعتمد أشخاصه في المأساة ، كما يجب أن يكونوا عليه ، وان يكن ذلك مستحيلا في الواقع ، لأن الشاعر يقصد الى ابراز فضائل شخصياته التي خلقها في مأساته ليلحظها المشاهد أو القارئ للمأساة ، وكذا اذا أبرز هذا الشاعر صفات نقص في المسرحية ، فركز في بخيل واحد صفات كثيرة للبخل ، لتكون النقيصة ملحوظة ، وانما يجوز رسم الشخصيات المسرحية على هذا النحو من الفضائل أو النقائص، لأنها بمثابة نماذج عامة ، وانما يتحدث أرسطو في المسرحية كما هو معلوم ، ولكن نقادنا نقلوا هذا المعنى من المسرحية الى القصائد ، واتخذوه مقياسا خاطئا للجودة ، في قصائد المدح أو الوصف التي يقصد بها ممدوح معين ، أو يوصف فيها شيء محدد (٢) ، وهذا اتهام خاطئ من أرسطو ، ومن الغريب أن يقع في هذا الخطأ عبد القاهر الجرجاني نفسه .... وذلك أن الاغراب عند هؤلاء خير من الصدق النفسي أو الواقعي ، وهذا دليل على أن الصدق ـ حتى عند من دعوا اليه من نقاد العرب القدامى مثل عبد القاهر نفسه ـ لم يكن وراءه هدف فني " (٣) ، ويضيف الدكتور محمد غنيمي هلال في فهم العرب الخاطئ فيعقد صلة بينهم وبين آراء الكلاسيكيين الفرنسيين في أوربا ، ويوضح أن كلا من الفريقين قد وقع في خطأ الفهم عن أرسطو .

أما الرأي الثاني فلا نزاع حول اثبات عربيته ، ذلك أن صاحب العمدة قد نافح عن العرب بعد أن نقل تعقيب ابن سلام على قول عمر بن الخطاب الذي رواه عنه عبد الله بن عباس ، فقد ذكر ابن سلام أن عمر ابن الخطاب قال لعبد الله بن عباس(٣) : " أنشدني لأشعر شعرائكم ، قلت : من هو يا أمير المؤمنين؟ قال زهير ، قلت : ولم كان كذلك ؟ قال : كان لا يعاظل بين الكلام ، ولا يتتبع حوشيه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه ، ثم قال ابن سلام عقب هذا الكلام : قال أهل النظر : كان زهير أحصفهم شعرا ، وأبعدهم من سخف

---

(١) دراسات ونماذج في فهم الشعر ونقده ص١٦ ، ١٣ .

(٢) أي غير محدد .

(٣) العمدة جـ١/ ٨٠ .

• وأجمعهم لكثير من المعاني في قليل من المنطق • وأهدهم مبالغة في المدح "ثم عقب عليه صاحب العمدة فقال (١) : " وإذا قيل آخر كلام عربي آخر هذا الكلام تناقض قول المؤلف ـ أعني ابن سنان ـ لأن عرانا وصفه بالحذق في صناعته • والصدق في منطقه • لأنه لا يحسن في صناعة الشعر أن يعطي الرجل فوق حقه من المدح لئلا يخرج الأمر إلى التنقص والازراء • كما أخذ ذلك على أبي الطيب وغيره آنفا • وقد فسد الوقت ومات أرباب الصناعة • فما أظنك والناس ناس والزمان زمان " •

ونحن بعد هذا نقول : ان ما رواه ابن سنان الخفاجي من نسبة المذهب الأول الذي يرى أن أغرب الشعر أكذبه الى اليونانيين أمر مقرر لا مجال للشك فيه • ودليل ذلك من طريق آخر هو قول حازم القرطاجني (٢) : " وكان الشعراء اليونانيون يختلقون أشياء يبنون عليها تخاييلهم الشعرية ويجعلونها جهات لأقاويلهم • ويجعلون تلك الأشياء التي لم تقع في الوجود كالأمثلة لما وقع فيه • ويبنون على ذلك قصصا مخترعة نحو ما تحدث به العجائز الصبيانية في أسمارهن من الأمور التي يمتنع وقوع مثلها " •

أما ادعاء أن العرب أخذوا هذا عن اليونانيين فهذا هو الأمر المشكوك فيه • ذلك أن البحتري يقول مهاجما الثقافة اليونانية التي قد ترجمت ابان العصر الاسلامي الأول :

كلفتمونا حدود منطقكم ... والشعر يغني عن صدقه كذبه

ولم يكن ذو القروح يلهج بالـ ... ـمنطق ما نوه وما سبه

ويشهد لذلك الدكتور شوقي ضيف بقوله معقبا على هذين البيتين في معرض حديثه عن بيئة الفلاسفة التي ترى أن تحكم قواعد المنطق والفلسفة في الأدب متأثرة بأرسطو (٣) : " فالشعر في رأي البحتري لا يفتقر الى منطق ولا الى فلسفة على نحو ما تدعي هذه الطبقة التي عاصرته من المتفلسفة • ويسوق دليلا على قوله امرأ القيس ذا القروح • فانه لم يلقن فلسفة ولا منطقا • ولا سمع بهما • وشعره لا يزال يروع الناس في عصر هؤلاء المتفلسفة روعة بعيدة " •

ثم نقول بعد ذلك معقبين على كلام ابن سنان الخفاجي ان ما ذكره عن النابغة أيضا مدفوع لأن صاحب العمدة قد ذكر أن هذا من زعم الحاتمي • وأن هذا الكلام يستحيل مثله عن النابغة • لأنه اذا أضحك رديئه كان من سفلة الشعراء الا أن يكون ذلك في الهجاء خاصة (٤) •

أما عن الواقع الأدبي والنقدي في الثقافة العربية فانني في ذلك أرى أن أنقل تصرف الأديب وتصرف الناقد كي لا يكون الحكم عندي نظريا • فأقول : سأل رجل زهيرا عن قوله في هرم (٥) :

ولأنت أشجع من أسامة إذ ... دعيت نزال ولج في الذعر

أنت لا تكذب في شعرك • فكيف جعلته أشجع من الأسد ؟ فقال : اني رأيته فتح مدينة وحده ولم أر أسدا فتحها قط !! فقد ضن لنفسه طريقا الى الصدق • وعدا عن المبالغة " •

---

(١) العمدة جـ١/ ٨٠ ، ٨١ •
(٢) منهاج البلغاء ص٧٧ ، ٧٨ •
(٣) البلاغة تطور وتاريخ ص٦٤ •
(٤) العمدة جـ١/ ٦٤ •
(٥) العمدة جـ١/ ٨١ •

ثم أقول : ويقول صاحب العمدة في موضع آخر (١) : " وانما سمي الشاعر شاعرا لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره ، فاذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه ، أو استظراف لفظ وابتداعه ، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني ، أو نقص ما أطاله سواه من الألفاظ ، أو صرف معنى الى وجه عن وجه آخر ، كان اسم الشاعر عليه مجازا لا حقيقة ، ولم يكن له الا فضل الوزن ، وليس بفضل عندي مع التقصير " .

وكلتا الوجهتين الأدبية والنقدية تبرهن على أنه يوسع الأدباء أن يقولوا ما يطابقون به واقعهم النفسي أو الخارجي اللذين اتهمهم بعض المحدثين بالبعد عن الصدق فيهما ، كما ذكرنا عن الدكتور محمد غنيمي هلال ، ولا يخرجون في ذلك عن الكذب ان أردنا الا تخرجهم القول الجاحظ (٢) : " ليس شئ الا وله وجهان وطريقان ، فاذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين ، واذا ذموا ذكروا أقبحهما " بل يوسعهم أن يصرفوا أن بعض التقاليد العرفية قد ذكروا لمناحي الصدق والكذب الشعري قواعد ، يقول حازم القرطاجني (٣) : "ولنقسم الآن الكلام الشعري بالنسبة الى الصدق والكذب القسمة التي يتبين بها كيف يقع الكذب في صناعة الشعر ، وما الذي يسوغ منه فيها وما لا يسوغ ، فأقول : ان الأقاويل الشعرية منها ما هو صدق محض ، ومنها ما هو كذب محض ، ومنها ما يجتمع فيه الصدق والكذب ، والكذب منه ما يعلم أنه كذب من ذات القول ، ومنه ما لا يعلم كذبه من ذات القول ، فالذي لا يعلم كذبه من ذات القول ينقسم الى ما لا يلزم علم كذبه من خارج القول ، والى ما يعلم من خارج القول أنه كذب ولابد ، فالذي لا يعلم كذبه من ذات القول ، وقد لا يكون طريق الى علمه من خارج أيضا : هو الاختلاق الامكاني ، وأعني بالاختلاق : أن يدعي الانسان أنه محبّ ويذكر محبوبها تيمه ومنزلا شجاه من غير أن يكون كذلك ، وعنيت بالامكان : أن يذكر ما يمكن أن يقع منه ومن غيره من أبناء جنسه ، وغير ذلك مما يصفه ويذكره والذي يعلم من خارج القول أنه كذب ولابد : الاختلاق الامتناعي ، والافراط الامتناعي والاستحالي ، والافراط : هو أن يغلو في الصفة بها عن حد الامكان الى الامتناع أو الاستحالة ، وقد فرق بين الممتنع والمستحيل بأن الممتنع : هو ما لا يقع في الوجود وان كان متصورا في الذهن كتركيب أسد على رجل مثلا ، والمستحيل : هو ما لا يصح وقوعه في وجود ولا تصوره في ذهن ككون الانسان قائما قاعدا في حال واحدة ، فأما الافراط الامكاني فلا يتحقق ما هو عليه من صدق أو كذب ، لا من ذات القول ولا من بديهة العقل ، بل يستند العقل في تحقق ذلك الى أمر خارج عنه وعن القول ، الا أن يدّل القول على ذلك بالعرض ، فلا يمتد بهذا أيضا ، وانما نسميه افراطا بحسب ما يغلب على الظن ، والاختلاق الامكاني يقع للعرب من جهات الشعر وأغراضه ، وجهات الشعر : هو ما توجه الأقاويل الشعرية لوصفه ومحاكاته مثل : الحبيب ، والمنزل ، والطيف في طريق النسيب ، فمثل هذه الجهات يعتمد وصف ما تعلق بها من الأحوال التي لها عُلْقَةٌ بالأغراض الانسانية ، فتكون مسانح الاقتناص للمعاني بملاحظة الخواطر وما يتعلق بجهة جهة من ذلك ، والأغراض هي : الهيئات النفسية التي ينحى بالمعاني المنتهية الى تلك الجهات نحوها ، ويمال بها في صفوها لكون الحقائق والموجودة لتلك المعاني في الأعيان مما يهيج النفس بتلك الهيآت فرسا

---

(١) العمدة جـ١/٩٦ .

(٢) منهاج البلغاء ص٧٤ .

(٣) منهاج البلغاء ص٧٦ـ ٨٠ مع بعض التصرف .

تطلبه النفس أيضا أو تهرب منه اذا تهيأت بتلك الهيآت .... والاختلاق الامتناعي لهم يقع للعرب في جهة من جهات الشعر أصلا ... فأما أغراض الشعر المنوطة بالجهات المذكورة ، فان العرب كانت لها فيها اختلافات: منها اقتصادية ، ومنها افراطية ، والافراطية منها ممكنة وممتنعة ومستحيلة . فالكذب الاختلاقي في أغراض الشعر لا يعاب من جهة الصناعة لأن النفس قابلة له ، اذ لا استدلال على كونه كذبا من جهة القول ولا العقل ، فلم يبق الا أن يعاب من جهة الدين ، وقد رفع الحرج عن مثل هذا الكذب أيضا في الدين ، فان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يُنْشَدُ النسيب أمام المدح ، فيصغى اليه ويثيب عليه ، والكذب الافراطي معيب في صنعة الشعر اذا خرج من حد الامكان الى حد الامتناع أو الاستحالة . والافراط هو القسم الذي يجتمع فيه الصدق والكذب . فان الشاعر اذا وصف الشئ بصفة موجودة فيه فأفرط فيها كان صادقا من حيث وصفه بتلك الصفة ، وكاذبا من حيث أفرط فيها وتجاوز الحدّ . فهذا قد يجئ منه ما يستحسنه بعض أرباب هذه الصناعة .... فأما القول الصادق ، فمنه القول المطابق للمعنى على ما وقع في الوجود ، ومنه القصر عن المطابقة بأن يدل على بعض الوصف ويقع دون الغاية التي انتهى اليها الشئ من ذلك الوصف . فهذا النوع من الصدق في الشعر قبيح من جهة الصناعة وما يجب فيها . فأغراض الشعر إذاً منها حاصلة ، ومنها مختلفة ، والحاصلة منها ما تكون الأقاويل فيها اقتصادية ، وتقصيرية وافراطية ، والافراطية منها امكانية ، ومنها امتناعية ، ومنها استحالية . يتركب منها عشرة أصناف: صنفان منها صادقان ، وهي الحاصلة التي أقاويلها صادقة ، والحاصلة التي أقاويلها تقصيرية . وصنف يحتمل الصدق والكذب ، وهي الحاصلة التي أقاويلها امكانية ، وسبعة أصناف كاذبة : وهي : الحاصلة التي أقاويلها ممتنعة ، والحاصلة التي أقاويلها مستحيلة ، والمختلفة التقصيرية ، والاقتصادية ، والامكانية ، والامتناعية والاستحالية ، فهذه قسمتها بالنسبة الى الصدق والكذب" .

على أننا في نهاية حديث الصدق والكذب نشير الى رأي العرب الذين درسوا الشعر اليوناني وتداخله فننقل ما قاله حازم القرطاجني عن ابن سيناء ولم يعقب عليه بالمخالفة (١) : " ان هذا ليعرب عما يوافق جميع العلماء " . كما نشير الى رأيهم أيضا في هذا الحديث كله بقول حازم (٢) : " الرأي الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة ، وليس يعد شعراً من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب ، بل من حيث هو كلام مخيل " .

وثاني هذه القواعد هو حديث القرب والبعد في المجاز ، وأول شئ يجب أن نذكره في الحديث عن هذه القاعدة أن العلماء كانوا لا يفرقون بين ما هو ذي بدء بين أنواع المجاز ، وليس أدل على ذلك من أن ابن قتيبة قد حشد تحت باب الاستعارة ألوان المجاز كلها ، مقدما هذا الحشد بهذه العبارة (٣) : " العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة اذا كان الاسم بها يشبه من الأخرى أو مجاورا لها أو مشاكلا " ، ثم يبدأ في سرد الأمثلة فحكى عن العرب أنهم يقولون للنبات نوء ، لأنه يكون عن النوء غالبا ، ويقولون للمطر : سماء

---

(١) منهاج البلغاء ص٧٨ .

(٢) منهاج البلغاء ص٦٣ .

(٣) تأويل مشكل القرآن ص١٠٦ .

لأنه من السماء ينزل ، ويقولون : ضحكت الأرض اذا أنبتت ، لأنها تُبدى عن حسن النبات وتتفتق عن الزهر كما يفتر الضاحك عن الثغر ، ويقولون : لقيت من فلان عرق القربة أى شدة ومشقة ، وأصل هذا أن حامل القربة يتعب فى نقلها حتى يعرق جبينه ، فاستعير عرقها فى موضع الشدة (١) .

وواضح أن المثالين الأولين من قبيل المجاز المرسل ، وأن المثال الثالث من قبيل الاستعارة ، وأن المثال الرابع من الكناية . ولعل مرجع حشرهم ألوان المجاز كلها تحت اسم الاستعارة أنهم قد رأوا أنها أفضل المجاز ، وأنها أول أبواب البديع ، وليس فى حلى الشعر أعجب منها على حد تعبير ابن رشيق القيروانى (٢) . واذا كان الأمر كذلك فان حديث القرب والبعد فى المجاز عندهم ارتبط أقوى ارتباط بالاستعارة حتى بعد تمييز أنواع المجاز وتعيينها .

ويبدأ حديث القرب والبعد فى الاستعارة (٣) عندهم من قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه عن زهير : انه كان لا يمازل بين الكلام ، حيث يقول قدامة (٤) : " وسألت أحمد بن يحيى عن المماظلة فقال : مداخلة الشئ فى الشئ ، يقال : تماظل الجرذان ، وتماظل الرجل المرأة : اذا ركب أحدهما الآخر ، واذا كان الأمر كذلك فمحال أن ينكر مداخلة بعض الكلام فى ما يشبهه من بعض ، أو فى ما كان من جنسه ، وفى النكير انما هو فى أن يدخل بعضه فيما ليس من جنسه وما هو غير لائق به ، وما أعرف ذلك الا لاحسن الاستعارة ، فاحشر مثل قول أوس بن حجر :

وذات هدم عار نواشرها ... تصمت بالماء تولبا جدعا (٥)

فسمى الصبى تولبا ، وهو ولد الحمار . ومثل قول الآخر :

وما رقد الولدان حتى رأيته ... على البكر يمريه بساق وحافر (٦)

فسمى رجل الانسان حافرا ، فان ما جرى هذا المجرى من الاستعارة قبيح لا عذر فيه . وقد استعمل كثير

---

(١) انظر هذه الأمثلة فى المرجع السابق ص٥١٠ ، ١٣ . (٢) العمدة جـ١ / ٢٣٩ .

(٣) ذكر الآمدى أن نحو قول القائل : لو تفطنت هند بشعرها لفطاها ، ولو سترت وجهها بذراعها لسترها ، ولو مسحتها لصاحت الأصبع فيها ، أو لأدمتها ، انما أخرج مخرج الحقيقة أو ما يقارب الحقيقة (الموازنة ص١٥٣) ، ونحن نعتبر أن هذا كله من قبيل الكنايات القريبة من الحقيقة .

وذكر الزمخشرى أن من قبيل الحقيقة قولهم : فى ركبتيه طَرَق ، وفى جناح الطائر طَرَق : لين واسترخاء ، ورجل أطرق وامرأة طرقاء ، وبه طرق : شحم وقوة (أساس البلاغة جـ٢ / ٦٩) بينما ذكر الآمدى أن اطلاق الطرق على الشحم من قبيل الحقيقة ، واطلاقه على القوة من قبيل المجاز (الموازنة ص٣٦) ، ونحن من خلال قوليهما نعد هذا أيضا من قبيل المجاز المرسل القريب من الحقيقة . (٤) نقد الشعر ص١٧٦ ــ ١٧٨ .

(٥) الهدم : الكساء الرث الخلق ، ذات هدم : المرأة الضعيفة . النواشر : عرق وعصب باطن الذراع تصمت : تسكت . التولب : الصغير ، الجدع : السئ الغذاء ، معنى البيت : بكى ابنها ولم تجد له لبنا فأسكته بالماء . (٦) البكر : الفتى من الابل بمنزلة الغلام من الناس ، يمريه : يستخرج ما عنده من الجرى ، وقد استعار الحافر للقدم .

من الشعراء الفحول المجيدين أشياء من الاستعارة ليس فيها شناعة لهذه ، وفيها لهم معاذير ، اذ كان مخرجها مخرج التشبيه ، فمن ذلك قول امرئ القيس يصف الليل :

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازا ونآء بكلكل

فكأنه أراد أن هذا الليل في تطاوله كالذي يتمطى بصلبه لأن له صلبا ، وهذا مخرج لفظه اذا تؤمل ومنه قول زهير : صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله ... وعرى أفراس الصبا ورواحله

فكأن مخرج كلام زهير انما هو مخرج كلام من أراد : أنه لما كانت الأفراس للحرب ، وانما تعرى عند تركها وفضها فكذلك تعرى أفراس الصبا ، ان كانت له أفراس ، عند تركه والعزوف عنه . وكذلك قول أوس بن حجر :

وانى امرؤ أعددت للحرب بعدما ... رأيت لها نابا من الشر أعصلا (١)

فانه انما أراد : أن هذه الحرب قديمة قد اشتد أمرها كما يكون ناب البعير أعصل اذا طال عمره واشتد .

ثم يأتي الآمدي فيرى أن قدامة قد أخطأ مرتين : مرة عندما لم يعرف ماهي المعاظلة (٢) ، ومرة عندما لم يشأ لفاحش الاستعارة ، وكلا هذين الخطأين مبني بعضه على بعض . أما المعاظلة فهي : تعليق الشاعر ألفاظ البيت بعضها ببعض ، وأن يداخل لفظة من أجل لفظة تشبهها أو تجانسها ، وان أخل بالمعنى بعض الاخلال . وذلك كقول أبي تمام :

خان الصفاء أخ خان الزمان أخا ... عنه فلم يتخون جسمه الكمد

---

(١) عصل الشيء : اعوج في صلابة ، وناب أعصل : كناية عن شدة الحرب .

(٢) انظر الموازنة ص ٢٩ ، هذا ، وقد ذكر ابن الأثير (المثل السائر ص ١٧٧ ـ ١٨٢) أن اجابة احمد ابن يحيى لقدامة موفقة في بيان حقيقة المعاظلة ، ثم قسمها الى معاظلة لفظية ، ومعاظلة معنوية ، وذكر في حديثه عن المعاظلة اللفظية أنها خمسة أقسام : الأول منها يختص بأدوات الكلام نحو (من وإلى وعن وعلى) حيث تجتمع هذه الأدوات في الكلام متوالية مثل قول الشاعر :

ولقد أراني للرماح دريئة ... من عن يميني مرة وأمامي

والثاني منها يختص بتكرار الحروف مثل قول الشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر ... وليس قرب قبر حرب قبر

والثالث منها يختص باجتماع صيغ الفعل متتابعة مثل قول المتنبي :

أجل أنل اقطع اجمل علّ مبتدأ ... زد خبرا تفضل تعد تسر تصل

وقول الآخر : بالنار فرّقت الحوادث بيننا ... وبها نذرت أعود أقتل روحي

والرابع منها يختص بتتابع المضافات مثل قول الشاعر :

حمامة جرعا حومة الجندل اسجعي ... فأنت بمرأى من سعاد ومسمع

والخامس منها يختص بورود صفات متعددة على نحو واحد مثل قول المتنبي :

دان بعيد محب مبغض نهج ... أغر حلو مرّ لين شرس

ندأبي غرّ واف أخي ثقة ... جعد سريّ نقي ندب رضي ندس

وأما المعاظلة المعنوية فهي خاصة بالتقديم والتأخير مثل قول الفرزدق :

وما مثله في الناس الا مملكا ... أبو أمه حي أبوه يقاربه

فانظر الى أكثر ألفاظ هذا البيت ، وهي سبع كلمات آخرها قوله (عنه)ما أشد تشبث بعضها ببعض، ومـــا أقبح ما اعتمده من ادخال ألفاظ في البيت من أجل ما يشبهها ، وهي قوله : (خان) و(خان)و(يتخون) وقوله (أخ) و(أخا) ، واذا تأملت المعنى ـ مع ما أفسده من اللفظ ـ لم تجد له حلاوة ، ولا فيه كبير فائدة ، لأنه يريد : خان الصفاء أخ خان الزمان أخا من أجله اذ لم يتخون جسمه الكمد (١) . فان قال قائل : ان هذا الذي أنكرته وذممته في الأبيات المتقدمة، وفي هذا البيت : من شدة تشبث الكلام بعضه ببعض ، وتعلق كل لفظه بما يليها ، وادخال كلمة من أجل أخرى تشبهها وتجانسها ـ هو المحمود من الكلام ، وليس المعاظلة في شئ ، ألا ترى أن البلغاء والفصحاء لما وصفوا ما يستجاد ويستحب من النثر والنظم قالوا : هذا كلام يدل بعضه على بعض ويأخذ بعضه برقاب بعض؟ قيل : هذا صحيح من قولهم ، ولم يريدوا به هذا الجنس من النثر والنظم ، ولا قصدوا هذا النوع من التأليف ، وانما أرادوا المعاني اذا وقعت ألفاظها في مواقعها ، وجاءت الكلمة مع أختها المشاكلة لها التي تقتضي أن تجاورها لمعناها : اما على الاتفاق ، أو التضاد ، حسبما توجبه قسمة الكلام ، وأكثر الشعر الجيد هذه سبيله ، وذلك نحو قول زهير بن أبي سلمى :

سئمت تكاليف الحياة ومن يعـــش ثمانين حولا لا أبا لك يسـأم

لما قال : (ومن يعش ثمانين حولا) وقدم في أول البيت (سئمت) اقتضى أن يكون في آخره (يسأم) (٢) وأمـــا فاحش الاستعارة فهي التي تجانب الصرف العربي ، ثم ذكر الصرف العربي بقوله (٣) : "وانما استعارت العرب المعنى لما ليس هو له اذا كان يقاربه ، أو يناسبه أو يشبهه في بعض أحواله ، أو كان سببا من أسبابه فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشئ الذي استعيرت له ، وملائمة لمعناه ، نحو قول امرئ القيـــس

فقلت لها تمطى بصلبـــــــه وأردف أعجازا وناء بكلكـــــــل

وقد طلب امرؤ القيس بهذا البيت من لم يعرف موضوعات المعاني والاستعارات ولا المجازات ، وهو في غايـــة الحسن والجودة والصحة (٤) ، لأنه قصد وصف أحوال الليل الطويل ، فذكر امتداد وسطه ، وتثاقل صدره للذهاب والانبعاث به وترادف أعجازه وأواخره شيئا وهذا عندي منتظم لجميع نعوت الليل الطويل على هيئته ، وذلك أشد ما يكون على من يراعيه ويترقب تصرفه ، فلما جعل له وسطا يمتد وأعجازا مرادفة للوسط ، وصدرا متثاقلا في نهوضه حسن أن يستعير للوسط اسم الصلب، وجعله متمطيا من أجل امتداده ، لأن تمطى وتمدد بمنزلة واحدة ، وصلح أن يستعير للصدر اسم الكلكل من أجل نهوضه . وهذه أقرب الاستعارات من الحقيقة لشد ملاءمة معناها لمعنى ما استعيرت له . وكذلك قول زهير : (وهرى أفراس الصبا ورواحله) لما كان من شأن ذي الصبا أن يوصف أبدا بأن يقال : ركب هواه ، وجرى في ميدانه ، وجمح في عنانه ، ونحو هذا ، حسن أن يستعار للصبا اسم الأفراس، وأن يجعل النزوع عنه أن تعرى أفراسه ورواحله ، وكانت هذه الاستعارة أيضا من ألحق شئ بما استعيرت له . ونحو ذلك قول طفيل الغنوي .

---

(١) انظر الموازنة جـ١/٢٩٤، ٢٩٥ . (٢) انظر الموازنة جـ١/٢٩٧، ٢٩٨ .

(٣) ص٢٦٦/٢٦٧ (الجزء الأول من الموازنة) . (٤) وعبد القاهر يوافق أيضا على ذلك في دلائله (انظر ص٦٢) .

وجعلت كورى فوق ناجيـــــة يقتات شحم سنامها الرحل (١)

لما كان شحم السنام من الأشياء التى تقتات، وكان الرحل أبدا يتخونه وينتقص منه ويذيبه ، كان جعله اياه قوتا للرحل من أحسن الاستعارات وألبقها بالمعنى " .

ونحن أيضا نلاحظ على الآمدى أنه لم يحدد المرفى العربى فى الاستعارة تحديدا دقيقا حتى اننا نرى أن حديثه المطاط عن لياقة الاستعارة قد جعل القاضى الجرجانى يلتمس التخريجات البعيدة والتأويلات المستكرهة فى سبيل الحصول على سبب من أسباب لياقة استعارة صاحب المتنبى (٢) .

ثم يأتى ابن رشيق ليرى أن ما أتى به قد امة انما يعتبر تقسيما للاستعارة حيث يقول (٣) : " والناس مختلفون فيها : منهم من يستعير للشئ ماليس منه ولا إليه ، كقول لبيد :

وغداة ريح قد وزعت وقـــرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها (٤)

فاستعار لريح الشمال يدا ، وللغداة زماما ، وجعل زمام الغداة لبد الشمال اذ كانت الغالبة عليها ، وليست اليد من الشمال ولا الزمام من الغداة ، ومنهم من يخرجها مخرج التشبيه ، كما قال ذو الرمة :

أقامت به حتى ذوى العود والتـــوى وساق الثريا فى ملاءته الفجـــــــر

فاستعار للفجر ملاءة ، وأخرج لفظه مخرج التشبيه ، وكان أبو عمرو بن العلاء لا يرى أن لأحد مثل هذه العبارة ويقول : ألا ترى كيف صير له ملاءة ، ولا ملاءة له ، وانما استعار له هذه اللفظة ، وبعض المتعقبين يرى ما كان من نوع بيت ذى الرمة ناقص الاستعارة ، اذ كان محمولا على التشبيه ، ويفضل عليه ما كان من نوع بيت لبيد ، وهذا عندى خطأ ، لأنهم انما يستحسنون الاستعارة القريبة ، وعلى ذلك مضى جلة العلماء " .

ثم ينقل (٥) أن بعض العلماء ومنهم أبو محمد الحسن بن وكيع ، وابن جنى وغيرهما قد ذكروا أن الاستعارة الجيدة هى الاستعارة البعيدة ، ومن ثم طبوا على أبى الطيب قوله :

وقد مدت الخيل المتاق عيونهـــا الى وقت تبديل الركاب من النعـــل

اذ كانت الخيل لها عيون فى الحقيقة ، ورجحوا عليه قول أبى تمام :

ساس الأمور سياسة ابن تجـــارب رمقته عين الملك وهو جنيـــــــن

اذ كان الملك لا عين له فى الحقيقة ، ذلك أن الاستعارة لا تكون الا للمبالغة ، والمبالغة انما تكون باعطاء الشئ وصفا ليس له ، وذلك لا يتحقق الا فى الاستعارة البعيدة فى رأيهم . ثم يعرض رأيه فيقول (٦) : " لا يجب للشاعر أن يبعد الاستعارة جدا حتى لا ينافر ، ولا أن يقربها كثيرا حتى يحقق ، ولكن خير الأمور أوسطها " ومن ثم فقد نقد قول كثير الذى مدح فيه عمر بن عبد العزيز حيث استعار حتى حقق .

---

(١) الكور : رحل البعير ، الناجية : الناقة السريعة ، وعنى الشطر الثانى ـ كما قال ابن الاعرابى ـ يذهب به شيئا بعد شئ . (٢) انظر ص ٤٣٦ ، ٤٣٣ من الوساطة . (٣) العمدة جـ ١ / ٢٣٩ ، ٢٤٠ .
(٤) القرة ، والقر (بكسر القاف) : البرد ـ الشمال : ريح الشمال ، يقول لبيد : كم من برد كففت غرب عديته عن الناس بنحر الجزور لهم واطعامهم . (٥) انظر ص ٢٤ من الجزء الأول للعمدة .
(٦) العمدة جـ ١ / ٢٤٠ .

وقد لبّستْ لي الهلوك ثيابهـــا وأبدت لك الدنيا بكف ومعصـــم
وترمق أحيانا بعين مريضـــة وتبسم عن مثل الجمان المنظـــم

فقال معلقا عليه (١) : "وحسبك أنه وصف العين التي استعار بالمرض ، وشبه التبسم بالجمان ، وهذا افراط غير جيد ههنا " .

ثم يأتي ابن سنان الخفاجي فيوافق على أن الاستعارة القريبة هي الاستعارة المختارة كما هو رأي جلة العلماء ، ويوافق أيضا على رأي ابن رشيق في الاستعارة المتوسطة ، ولكنه يمنع أن تكون الاستعارة البعيدة مستحسنة بأي وجه ، يقول ابن سنان (٢) : "وهي على ضربين :قريب مختار ، وبعيد مطرح ، فالقريب المختار :ما كان بينه وبين ما استعير له تناسب قوي وشبه واضح ، والبعيد المطروح :اما أن يكون لبعده مما استعير له في الأصل ، أو لأجل أنه استعارة مبنية على استعارة ، فتضعف لذلك (٣) "ومن ثم يعقب على رأي الآمدي في بيت امرئ القيس فيقول (٤) : " وبيت امرئ القيس عندي ليس من جيد الاستعارة ولا رديئها ، بل هو من الوسط بينهما ، وبيتا النمري وذو الرمة أحمد في الاستعارة ، وأشبه بالمذهب الصحيح منها ، وانما قلت ذلك لأن أبا القاسم قد أفصح بأن امرأ القيس لما جعل الليل وسطا وعجزا استعار له اسم الصلب وجعله متعلقا من أجل امتداده ، وذكر الكلكل من أجل نهوضه ، فكل هذا انما يحسن بعضه لأجل بعض ، فذكر الصلب انما حسن لأجل العجز والوسط والتعلق لأجل الصلب ، والكلكل لمجموع ذلك ، وهذه الاستعارة المبنية على غيرها ، فلذلك لم أر أن أجعلها من أبلغ الاستعارات واجدرها بالحمد والوصف ، وكانت استعارة طفيل وذي الرمة عندي وأوفق وأصح ، لأنها غنية بنفسها ، غير مفتقرة الى مقدمة جليتها " .

كما يعقب على رأيه أيضا في بيت زهير (٥) فيقول (٦) : "وعندي أن الاستعارة في بيت طفيل ألبق منها في هذا البيت ، والعلة ما ذكرته في بيت امرئ القيس ، وذلك أن الاستعارة في بيت زهير مبنية على قولهم :ركب هواه وجرى في ميدانه ــ على نحو ماقاله أبو القاسم ، وتلك استعارة بغير شك ، وقد بني عليها ، وبيت طفيل أقرب وأحسن لغناء بنفسه " .

ثم يقول مفصلا عن رأيه ومرتبا لأمثلة الاستعارة من حيث القرب والبعد ، أو المدح والذم (٧) : "وقد كنت مثلت في بعض المواضع الاستعارة المحمودة والمذمومة ببيتين :أحدهما : قول أبي نصر بن نباته :

حتى اذا بهر الأباطح والربـــا نظرتْ اليك بأعين النـــوار

فنظر أعين النوار من أشبه الاستعارات وأليقها ، لأن النوار يشبه العيون ، واذا كان مقابلا لمن يجتاز فيه ويمرّ به كان كأنه ناظر اليه ، وهذه الاستعارة الصحيحة الواضحة التشبيه . والبيت الثاني قول أبي تمام :

---

(١) العمدة جـ١/ ٢٤٠ . (٢) سر الفصاحة ١٣٦ . (٣) أيد حازم القرطاجني هذين المقياسين (انظر ص٩٤ ، ٩٥ من منهاج البلغاء)ص٢٣ ، ٢٤ . (٤) سر الفصاحة ١٣٩ ، وانظر المنقول من الآمدي وابن رشيق ، وانظر أيضا نقد ابن الأثير لكلام ابن سنان حول بيت امرئ القيس المثل السائر ٢٣٠ــ ٢٣٢) . (٥) انظر المنقول عن الآمدي . (٦) سر الفصاحة ص١٤٠ .
(٧) سر الفصاحة ١٤٠ ــ ١٤٤ بتصرف .

قرت بقران عين الدين وانشـــترت بالأشترين عيون الشرك فاصطلمـــا (١)

وقرة عين الدين ، وانشلار عيون الشرك من أقبح الاستعارات ، لعدم الوجه الذى لأجله جعل للدين والشرك عيونا ، ومع تأمل هذين البيتين يفهم معنى الاستعارة ، لأن النوار والشرك لاعيون لهما على الحقيقة ، وقد قبحت استعارة العيون لأحدهما وحسنت للآخر ، وبيان العلة فيه أن النوار يشبه العيون ، والدين والشرك ليس فيهما ما يشبهها ولا يقاربها ، وهذه طريقة متى سلكت ظهر المحمود فى هذا الباب من المذموم ....

وأما قول أبى ذؤيب الهذلى :

واذا المنية أنشبت أظفارهـــا ألفيت كل تميمة لاتنفـــع

فليس من أحسن الاستعارات ولا أقبحها ، ولا أراه نظير ما اخترته من قول طفيل وذى الرمة وابن نباته والشريف الرضى (٢) ، ولا الأمثلة البعيدة التى ذكرتها ، بل هو وسط وان كان الى الاختيار أقرب ، لما جرت به العادة من قولهم : علقت به المنية ونشبت وما أشبه ذلك ، ولأجل كثرة هذا الحسن ، ولأنه مبنى على غيره لم أجعله من أبلغ الاستعارات . وأما قول أبى تمام :

أيامنا مصقولة أطرافهـــا بيض والليالى كلها أسحـــار

فمن الاستعارة المختارة ، لأنه لما أراد الأيام المحمودة الصافية من الكدر والقذى جعلها مصقولة على وجه الاستعارة ، وهذا تشبيه ظاهر ، وأما قوله :

يا دهر قوم من أخدعيك فقـــد أضجعت هذا الأنام من خرقـــك (٣)

وقوله : فضربت الشتاء فى أخدعيـــه ضربة غادرته عودا ركومـــا (٤)

وقوله : سأشكر عرجة اللوب الرخـــى ولين أخادع الدهر الأبـــى (٥)

فان أخادع الدهر والشتاء من أقبح الاستعارات وأبعدها مما استعيرت له ، وليس بقبح ذلك خفاء ، ولا يعرف أبو تمام الوجه الذى لأجله جعل للشتاء والدهر أخادع إلا سوء التوفيق فى بعض المواضع . وأما قول أبى الطيب .

مصرة فى قلوب الطيب مفرقهـــا وحسرة فى قلوب البيض واليلـــب (٦)

فمن أبعد ما يكون فى هذا الباب ، ولا عذر يتوجه له فى الاستعارة للطيب والبيض واليلب قولها تمر وتتحسر ، ثم يرى ابن سنان الخفاجى أن يناقش حديث البعد والخفاء فى الاستعارة متخذا من المقياسين اللذين

---

(١) قران : علم ، والأشتران : تثنية الأشتر : علم أيضا ، شتر العين ، قلب جفنها ، وشتر الشئ : قطعه ، اصطلم : استؤصل . (٢) كان ابن سنان قد اختار للشريف الرضى قوله :

والحب داء يضمحل كأنمـــا ترغو رواحله بغير لغـــام

ـ اللغام : زبد أفواه الابل ـ وجعله أبعد من بيت زهير ، لأن رواحل الصبا ترغو ولا لغام لها ، لكن كلا منهما منهما مبنى على آخر ، وهذا وجه بعد الاستعارة فيهما . (٣) الاخدعان : عرقان فى صفحتى العنق قد خفيا وبطنا ، الخرق : الحمق . (٤) الحود : المسن من الابل . (٥) اللوب : النحر ـ وفى الديوان : اللوت ـ وهو صفحة العنق . (٦) مفرقها : موضع افتراق الشعر من الرأس ـ البيض : واحده بيضة ، وهى الخوذة ـ اليلب : الدروع ، يعنى أن الطيب يسر باستعمالها اياه ، والبيض واليلب يتحسران لأنهما من ملابس الرجال .

وجهين قدمهما أساسا لهذا التقاضي ، ونحن نرى أن هذين المقياسين اللذين أتى بهما ليسا دقيقتين، وان أمر البعد والقرب في الاستعارة له اعتبارات كثيرة متغيرة بتغير ثقافة العلماء (١) التي لا يمكن حصرها ، فضلا عن تغيرها بتغير الأذواق ، وفي هذا الصدد تناقش المثال المشهور:

لا تسقني ماء الملام فإنني ... صب قد استعذبت ماء بكائي

والذي ناقش هو فيه الآمدي ، حيث ذكر الآمدي (٢) أن هذا البيت ليس بمصيب وحده ، لأن الشاعر لما أراد أن يقول (قد استعذبت ماء بكائي) جعل للملام ماء ، ليقابل ماء بماء ، وان لم يكن للملام ماء على الحقيقة، كما قال الله عز وجل (٣) (وجزاء السيئة سيئة مثلها) ومعلوم أن الثانية ليست بسيئة ، وانما هي جزاء عن السيئة ، وكذلك قوله تعالى (٤) (ان تسخروا منا فانا نسخر منكم) والفعل الثاني ليس بسخرية ، ومثل هذا في الشعر والكلام كثير مستعمل ، فلما كان في مجرى العادة أن يقول القائل : أغلظت لفلان القول ، وجرعته منه كالسامرة ، أو سقيته منه أمرين الملقم ، وكان الملام مما يستعمل فيه التجرع على الاستعارة جعل له ماء على الاستعارة ، ومثل هذا كثير موجود ، فعقب عليه ابن سنان بأن هذا الكلام غير لائق بمثله من أهل العلم والشعر ، لأن مقابلة اللفظ باللفظ على سبيل المجاز لا تصح في كل حال، لأن المجاز لا يقاس عليه (٥) ، ثم قال معقبا على اعتذار الآمدي بالعادة الجارية من قولهم : أغلظت لفلان القول، وجرعته منه كالسامرة (٦) :

" لعمري ان هذا أقرب ما يعتذر به لأبي تمام في هذا البيت ، وأولى من جميع ما قد ذكر" والى هنا نجده يسير في طريقه الذي رسمه لنفسه ، لكننا نلحظ أنه قال بعكس ذلك مستدركا على هذا الذي وافق عليه الآمدي من بناء هذه الاستعارة على العادة الجارية (٧) : "لكننا قدمنا أن الاستعارة اذا بنيت على استعارة بعدت" أي أن العادة الجارية تعضد هذه الاستعارة أيضا ، ونحن بمثل منطقة هذا المنقول : ونعتمد عليه أيضا ، لذلك أنه قد قال عن هذه الاستعارة التي استعضدها بهذه العبارة ما نصه (٨) : "وليس هذا البيت عندي بمحمود ولا من أقبح ما يكون في هذا الباب" ، ثم نقول كما قال ابن الأثير في نقده (٩) : " ولا يمنع ذلك من أن تجئ استعارة مبنية على استعارة أخرى وتوجد فيها المناسبة المطلوبة في الاستعارة المرضية ، فانه قد ورد في القرآن الكريم ما هو من هذا الجنس ، وهو قوله تعالى (١٠) : (وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) وهذه الاستعارات الثلاثة من التناسب على ما لا يخفاه به " .

وربما كان أولى من هذا المقياس مقياس صاحب طراز المجالس حيث ذكر أن هذه الاستعارة قبيحة لعدم ورودها ، أو لعدم اتباعها العرف العربي في استعارة الماء ، يقول صاحب طراز المجالس(١١) : " العرب تستعير في كلامها الماء لكل ما يحسن منظره وموقعه ، ويعظم قدره ومحله ، فتقول : ماء الوجه ، وماء الشباب

---

(١) انظر دلالة الألفاظ ١٣٠ .
(٢) انظر الموازنة جـ١/ ٢٧٧ ، ٢٧٨ .
(٣) سورة الشورى ٤٠ .
(٤) سورة هود ٣٨ .
(٥) سر الفصاحة ١٥١ .
(٦) ، (٧) ، (٨) سر الفصاحة ١٦٥ .
(٩) المثل السائر ص ٢٣٢ .
(١٠) سورة النحل ١١٢ .
(١١) طراز المجالس ص .

وماء السيف ، وماء الحياة ، وماء النعيم .... ومنه تعلم أنهم لما توارثوا استعماله في العظيم الخبر ، والحسن المنظر كان استعماله في خلافه مستهجنا " .

على أننا لابد أن ننبه أيضا الى أن عبارته (المجاز لايقاس عليه) والتي انتقلت من الأصوليين (١) الى المتكلمين (٢) لاتليق أن تنتقل لمثله من أهل العلم والنظر ، ولئن كان هو يعرف حدودها ويقيدها بالعرف العربي ، فان غيره قد استخدمها في غير ما يناسبها ، ولننصت في هذا الصدد الى ابن أبي الاصبع المصري وهو يقول عن المجاز اشتراء الضلالة وبيع الهدى في الآية الكريمة (٣) (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) " هذا ان كان أصل الضلالة إخطاء الطريق المحسوس الحقيقي خاصة ، ولم يكن علما في اخطاء كل طريق مستقيم حقيقي أو مجازي ، ويكون الهدى اصابة الطريق المحسوس الحقيقي ، ثم استعملا في غيرهما توسعا ، فاني لم يثبت عندي ذلك ، بل هو شئ ادعاه بعض الناس يرد عليه المنع حتى يدل عليه بنقل يعزى الى ديوان مشهور من دواوين اللغة يصرح فيه بأن أصل الضلالة والهدى ذلك " . هذا فضلا عن أن متأخري الأصوليين قد رفضوا هذا القول الذي نهج منهم أساسا وفق ما قدمناه في الباب الأول ، وهذا ضد العلة في شرحه لمختصر ابن الحاجب يقول (٤) : " المجازات الحادثة وان لم تصرح العرب بأحادها عربية باستقراء تجويز العرب نوعها " ، كما يقول في موضع آخر (٥) : " ومن استقرأ علم أنهم لايتوقفون ، وتستعمل مجازات متجددة لم تسمع من أهل اللغة ، ولا يخطئون صاحبه ، ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم للحقائق " .

أما عبد القاهر الجرجاني فانه يرى أن يقسم الاستعارة من حيث القرب والبعد الخ ـ أو على حد تعبيره به ـ يدرجها من الضعف الى القوة ـ الى ثلاث مجموعات (٦) :

المجموعة الأولى : وتتحرك فيها الكلمة حركة قصيرة من حيث بعدها من الحقيقة حتى انها قد توهم بعض من يسمعها أو يتلقاها بأنها حقيقة ، وذلك بأن يكون المعنى الكلمة المستعارة (المشبه به) موجودا في المستعار له ـ المشبه ـ أو بعبارة أدق يكون المستعار والمستعار له نوعين في جنس واحد فمثلا ـ معلوم أن الطيران والانقضاض والسباحة والمد وكلها جنس واحد من حيث الحركة على الاطلاق ، الا أن واضعي اللغة نظروا الى خصائص الأجسام المتحركة فأفردوا حركة كل نوع منها باسم خاص يعم أفراد هذا الجسم المتحرك هذه الحركة فالطيران لذي الجناح ، والانقضاض للكواكب ، والسباحة لما يعيش في الماء ، والمد يعم أفراد الحيوان وهكذا ، فيأتي الأديب فيلاحظ بعض الخيال شبها بين حركة نوع وحركة نوع آخر ، كأن يلاحظ في المد والمر ـ حتى يستعيروه للطيران ـ حركة جاء في الخبر ـ خير المال سكة مأبورة ـ

---

(١) انظر حديث ابن القيم عن ذلك جـ٢ / ٢٩٢ مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة .

(٢) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار المعتزلي جـ٥ / ١٨٨ ، هذا ومن الآثار الأصولية على ابن سنان أيضا قوله عن استنزال الشرف في بيت أبي تمام : سعى فاستنزل الشرف ـ استعارا

سعى فاستنزل الشرف اقتسارا ولولا السعي لم تكن الساعي

انه ليس بحقيقة ولا بمجاز ، ذلك أن الأصوليين يرون أن اللفظ قد يجمع بين الحقيقة والمجاز ، كما أنه أيضا قد يخلو منهما ، والحق أن بيت أبي تمام استعارة قبيحة حيث أن أبا تمام كان يمكن أن يعبر عن نهل ممدوحه الشرف بغير استنزاله اذ أن أبلغ لدم الرجل الشريف أن يقول له حططت عرفك واستنزلته ، ومن هنا كان القبح حيث انعدمت المناسبة بين اللفظ والمعنى . (٣) سورة البقرة ١٦ ، ١٧٥ ، وانظر البديع القرآن ص٣٢ .

(٤) انظر حديثه في اسرار البلاغة جـ١ / ١٤٨ ـ ١٧٧ . (٤) جـ١ / ١٦٥ . (٥) جـ١ / ١٤٤ .

العدو والسرعة فيستعير له الطيران ، كما جاء في الخبر(١) " خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه في سبيل الله كلما سمع هيعة طار اليها " .

المجموعة الثانية : وتتحرك فيها الكلمة حركة أبعد من الحركة السابقة ، بمعنى أن يكون المستعار منه (المشبه به) مخالفا للمستعار له في جنسه ، فيكونان اذن جنسين مختلفين ولكن الجامع بينهما (وجه الشبه) ـ كما في المجموعة الأولى ـ موجود فيهما على سبيل الحقيقة ، وذلك كاستعارة الأسد للرجل الشجاع ، كل منهما جنس مختلف ، وكل منهما يوجد فيه الوجه ـ أي الشجاعة والجرأة ـ على سبيل الحقيقة ، وان كان ذلك متفاوتا في الضعف والقوة .

المجموعة الثالثة : وتمتاز عن المجموعتين السابقتين بأنهما تقوم على تشبيه تمثيلي ـ أي ذا وجه عقلي متأول ـ بخلاف المجموعتين السابقتين فانهما يقومان على تشبيه غير تمثيلي ، ويقول عبد القاهر عن هذه المجموعة انها الصميم الخالص من الاستعارة ، وانها المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها ، ولها أساليب كثيرة وفنون متنوعة تحدث عنها عبد القاهر حديثا عذبا وطويلا لانجد حاجة الى نقله ، فلندع في مكانه لايفوت من يطلبه (٢) .

على أننا نرى أن عبد القاهر يذهب بالمجموعة الثالثة التي يبتعد فيها التشبيه ابتعادا عن الحقيقة مذهبا تفصيليا متصاعدا حتى انه يقول في نهايته (٣) : " واعلم أن من شأن الاستعارة أنك كلما زدت ارادتك التشبيه اخفاء ازدادت الاستعارة حسنا ، حتى انك تراها أغرب ما تكون اذا كان الكلام قد ألف تأليفا ان أردت أن تفصح فيه بالتشبيه خرجت الى شيء تمجه النفس ، ويلفظه السمع " ، ونحن نلمح من خلال هذا النص أنه يرى أن الأدباء قد (٤) "يستعيرون من صفات الأشخاص للأوصاف المعقولة ، كأنهم قد وجدوا تلك الصفة بعينها وأدركوها بأعينهم على حقيقتها ، وكأن حديث الاستعارة والقياس لم يجر منهم على بال ، ولم يرد ولا طيف خيال " ، ومعنى ذلك أنهم ينسون التشبيه ويصمون على انكاره وجحده ، ومن ثم فانهم يجرون الأسلوب قويا مؤكدا للاستعارة كأنها حقيقة ، ويستشهد على ذلك ببيت أبي تمام :

---

(١) انظر صحيح مسلم جـ٦ كتاب الامارة ، باب فضل الجهاد والرباط ص ١٠٥ . (٢) ذكر عبد القاهر عدة أنواع من هذه المجموعة الثالثة ـ الاستعارة التمثيلية ـ (أسرار البلاغة جـ١/٦ ١٥ ـ ١٧٢)أذكر منها : نوع يكون فيه وجه الشبه العقلي مأخوذا من مشبه به حسي مشاهد ، أو مدرك بالحواس على الجملة ، ومشبه عقلي مثل قوله تعالى (واتبعوا النور الذي أنزل معه) ، ونوع آخر يكون فيه وجه الشبه العقلي مأخوذا من مشبه ومشبه به حسيين مثل قوله صلى الله عليه وسلم (اياكم وخضراء الدمن) . ونوع ثالثا يكون فيه وجه الشبه العقلي مأخوذا من مشبه ومشبه به عقليين ، وذلك منحصر في تنزيل الوجود من الشيء بالعدم ، أو تنزيل العدم من الشيء بالوجود مثل قوله تعالى (أو من كان ميتا فأحييناه) ، هذا ، ويمكن أن ندخل تحت هذه المجموعة أيضا الاستعارة المبتذلة التي يتمكن الأديب من أن يدخل عليها من فنون النظم مايجعلها غير خارجة عن الابتذال مثل قول الشاعر (وسالت بأعناق المطي الأباطح) ، والاستعارة القائمة على تشبيه غريب نادر مثل قول الشاعر : وإذا احتبى قربوسه بعنانه علقت الفتى أرماحه الى انصراف الزائر (راجع دلائل الاعجاز ٨ هـ ـ ٦٢) والمثل السائر مثل قولهم /أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى والاستعارة التي ساندتها عدة استعارات مثل قول الشاعر : فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا ونآء بكلكل

(٣) دلائل الاعجاز ٣٤٦ . (٤) أسرار البلاغة جـ٢/ ١٦٤ .

ويصمد حتى يظن الجهول ... بأن له حاجة في السماء

"فلولا قصده أن ينسى التشبيه ويرفعه بجهده ، ويصمم على انكاره وجحده يجعله صاعدا في السماء من حيث المسافة الكائنة لما كان لهذا الكلام وجه "(١) وشعر ابن السميد الذي يقول فيه :

قامر تظللني من الشمس ... نفس أعز علي من نفسي

قامر تظللني ومن عجب ... شمس تظللني من الشمس

"فلولا أنه أنسى نفسه أن ههنا استعارة ومجازا من القول ، وعمل على دعوى شمس على الحقيقة لم يكن لهذا التعجب معنى ، فليس يبدع ولا منكر أن يظل انسان حسن الوجه انسانا ويقيه وهجا بشخصه "(٢) ، ،

كما يرى عبد القاهر أيضا أن الأدباء في سبيل اخفاء التشبيه قد يسلكون سبيلا كأنه عكس لمذهب التعجب وتقيضه ، وذلك بأن ينظروا الى خاصية ومعنى دقيق يكون في المشبه به ، ثم يثبتون تلك الخاصية وذلك المعنى للمشبه ، ويتوصلون بذلك الى ايهام أن التشبيه قد خرج من البين ، وزال عن الوهم والعين ، أحسن توصل وألطفه ، مبطلين على أنفسهم الاحتجاج والاستدلال على ما يزعمون ، ولكن طريق الدلالة ، تقرير الدلالة (٥) ، ويستشهد على ذلك بقول الصابرين الأحنف :

هي الشمس مسكنها في السماء ... فمن للفؤاد عزاء جميلا

فلن تستطيع اليها الصعود ... ولن تستطيع اليك النزولا

حيث يقول عارضا له (٦) : "صورة هذا الكلام وقصته — أي عموده — والقالب الذي فيه أفرغ ، يقتضي أن التشبيه لم يجر في خلده ، وأنه معه كما يقال (ليست منه وليس منى) ، وأن الأمر في ذلك قد بلغ مبلغا لا حاجة معه الى اقامة دليل وتصحيح دعوى ، بل هو في الصحة والصدق بحيث تصحح به دعوى ثابتة ، ألا تراه كأنه يقول للنفس : ما وجه الطمع في الوصول وقد علمت أن حديثك مع الشمس ، وسكن الشمس السماء ؟ أفلا تراه قد جعل كونها الشمس حجة على نفسه يصدقها بها من أن ترجو الوصول اليها ، ويلجئها الى المراء ، ورد ها في ذلك الى ما لا تشك فيه وهو مستقر ثابت ، كما تقول : "أو علمت ذلك" و "أليس قد علمت ؟" الى غير ذلك مما يكون سهيله سبيل تقرير دلالة الكلام ،

ثم تقول : ولعل هذا الحديث من عبد القاهر هو الذي ألهم الزمخشري ابتكار مصطلح الترشيح في الاستعارة القوية — أو في المجاز والتشبيه — وتقنينه بأن يذكر في الأسلوب ما يقوى صورة دعوى المجاز أو ما يعضد جانب التشبيه ، يقول الزمخشري متحدثا عن ترشيح الاستعارة صدد حديثه عن الآية الكريمة (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين) : (٧) "فان قلت : هب أن شراء

---

(١) أسرار البلاغة) جـ٢ / ١٦٤ ، (٢) أسرار البلاغة جـ٢ / ١٦٥ ، ١٦٦ ، (٣) المرجع السابق جـ٢ / ١٦٧ / ١٦٧ ، (٤) لعل عبد القاهر قد استفاد في هذه الفكرة من الآمدي (انظر الموازنة ٤٠٣) ،

(٥) انظر ضمن ما عددناه من أنواع المجموعة الثالثة (هامش جـ٢ / ١٦٩) تحويل الاستعارة المبتذلة الى غريبة ، وانظر حديثنا — الآتي بعد قليل في الفرق بين التشبيه والاستعارة عند عبد القاهر من جهة النظم ، فكل ذلك من حديث الشعراء في اخفاء التشبيه وتحويله الى استعارة حسنة ،

(٦) أسرار البلاغة جـ٢ / ١٦٨ ، ١٦٩ ، (٧) الكشاف جـ١ / ١٩٢ — ١٩٤ (بتصرف) ،

الضلالة بالهدى وقع مجازا فى معنى الاستبدال ، فما معنى ذكر الربح والتجارة كأن ثمة مبايعة على الحقيقة قلت : هذا من الصنعة البديعة التى تبلغ بالمجاز الذروة العليا ، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى بأشكال لها وأخوات فإذا ثلاثتهن لم تر كلاما أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقا وهو المجاز المرشح ، لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه وما يكمل ويتم بانضمامه اليه تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته (١) " .

وثالث هذه القواعد هو حديث التفرقة بين صور الخيال من تشبيه ومجاز وكناية واستعارة ، وفى اعتقادى أن أول من بدأ حديث الفرق بين التشبيه والاستعارة ، أو بعبارة أدق بين التشبيه والمجاز من حيث التعريف والتحديد هو ابن المعتز حيث عرف الاستعارة ضمن قوله (٢) "ومن الكلام البديع قول الله تعالى (وانه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم) ، ومن الشعر البديع قوله :

والصبح بالكوكب الدرى منحـــــور

وانما هو استعارة الكلمة لشئ لم يعرف بها من شئ قد عرف بها ، مثل أم الكتاب ، وجناح الذل وكقول القائل : الفكرة مخ العمل ، فلو كان قال : لب العمل ، لم يكن بديعا " . فالعبارة الأخيرة فى هذا المثال التى تبين لنا أنه كان على وعى من تعريفه الذى عرفها به حيث لمح أن كلمة (مخ) قد استعملت فى موضـــع لم يعهد فيه استعمالها .

ثم أتى الرمانى بعد ذلك ليوضح ما ألمح اليه الجاحظ وابن المعتز ، بل وأبو عمرو بن العلاء قبلهما ، من أن حديث المجاز أو الاستعارة يعتمد نقل الكلمة عن أصلها اللغوى حيث قال (٣) : " الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للابانة) . والفرق بين الاستعارة والتشبيه أن ـــ ما كان من التشبيه بأداة التشبيه فى الكلام فهو على أصله ، لم يغير عنه فى الاستعمال ، وليس كذلـــك الاستعارة ، لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له فى أصل اللغة . وكل استعارة فلابد فيها من أشياء : مستعار ، ومستعار له ، ومستعار منه ، فاللفظ المستعار قد نقل عن أصل الى فرع للبيان . وكل استعارة بليغة فهى جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه الا أنه بنقل الكلمة ، والتشبيه بأداته الدالة عليه فى اللغة " . ونلحظ هنا أن الرمانى يرى أن التشبيه حقيقة ، وكأنه يؤكد على أن الفيصل فى التفرقة بين الاستعارة والتشبيه هو اعتبار الاستعمال والنقل اللذين لحظهمـــا الجاحظ وابن المعتز ، وهو الأداة ، لكنه يبدو أنه يخالف الجاحظ فيعتبر أن كل استعارة لابد لها مـــن حقيقة ، وذلك حيث يقول (٤) : "وكل استعارة فلابد لها من حقيقة ، وهى أصل الدلالة على المعنى فـــى

---

(١) ذكر الدكتور محمد أبو موسى أن الزمخشرى ابتكر مصطلح التجريد أيضا ونقل عنه بعض حديثه فى هذا المجال ، غير أنا نلاحظ أن لفظ التجريد لم يرد فى عبارات الزمخشرى وان كان الحديث عنه ، ومن ثم فانه يكون مثل عبد القاهر فى حديث الترشيح تحدث عنه ولم يبتكره كمصطلح بلاغى . انظر البلاغة القرآنية ص٤٢٣ ، ٤٢٤ والتصوير البيانى ص٣١٤ ـ ٣١٧ . للدكتور محمد أبو موسى . (٢) البديع ـ تحقيق د . محمد عبد المنعم خفاجى ص٦١ والآية رقم ٤ من سورة الزخرف . (٣) النكت فى اعجاز القرآن ص٨٥ / ٨٦ .
(٤) النكت فى اعجاز القرآن ص٨٦ .

اللغة ، كقول امرئ القيس في صفة الفرس (قيد الأوابد) ، والحقيقة فيه : مانع الأوابد ، وقيد الأوابد أبلغ وأحسن ، وكقولك : ميزان القياس ، حقيقته : تعديل القياس ، والاستعارة فيه أبلغ وأحسن " .

وفي اعتقادي أن ثالث خطوة في التفرقة بين التشبيه والاستعارة أيضا ، قد كانت من القاضي الجرجاني حيث قال (١) : "رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعا من الاستعارة عدّ فيها قول أبي نواس :

والحب ظهر أنت راكبه ... فاذا صرفت عنانه انصرفا

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة ، وانما معنى البيت أن الحب مثل ظهر ، أو الحب كظهر تدبره كيف شئت اذا ملكت عنانه ، فهو اما ضرب من التشبيه هو بشيء ، وانما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل ، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها ، وملاكها تقريب الشبه ، ومناسبة المستعار له للمستعار منه ، وامتزاج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة ، ولا يتبين في أحداهما اعراض عن الآخر " .

ونلمح هنا أنه يشير الى أن وجود المستعار وحده ـ بعد اعتبار النقل فيه ثم المناسبة والامتزاج وعدم المنافرة بينه وبين المستعار له هو الأمر الفيصل في الاستعارة ، كما أننا نلمح من خلال تمثيله أنه يشير الى أن الصورة التي يقع فيها الشك ، أو يجب على المتأمل أن يدقق فيها النظر هي الصورة التي يكون فيها المشبه به خبرا عن المشبه أو في حكم الخبر .

ثم يأتي عبد القاهر بعد ذلك ليلقي الضوء على حديث القاضي الجرجاني السابق ، من فيصلن أن الأمر في اطلاق لفظ الاستعارة على هذا المثال أو غيره متوقف على غرض المتكلم وقصده من نظمه ذلك أن الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز عنده من مقتضيات النظم الذي يحتوي على غرض المتكلم وقصده ، وهذه تحدث ، وقد تكون (٢) ، ومن هنا أخذ عبد القاهر في تحليل هذا المثال من واقع قصد المتكلم منه ، وغرضه فيه ، فقال (٣) : "الاسم اذا قصد اجراؤه على غير ما هو له لمشابهة بينهما كان ذلك على وجهين : أحدهما : أن يسقط ذكر المشبه من البين حتى لا يعلم من ظاهر الحال أنك أردته ، وذلك أن تقول : عنت لنا ظبية ، وأنت تريد امرأة ، ووردنا بحرا ، وأنت تريد الممدوح ، فأنت في هذا النحو من الكلام انما تصرف أن المتكلم لم يرد ما الاسم موضوع له في أصل اللغة بدليل الحال ، أو افصاح المقال بعد السؤال ، أو بفحوى الكلام وما يتلوه من الأوصاف ... وثانيهما : أن يذكر كل واحد من المشبه والمشبه به فتقول : زيد أسد ، وعند بدره وهذا الرجل الذي تراه سيف صارم على أعدائك " . ونحن نلمح هنا أن عبد القاهر في هذا الرأي لجأ في تحديد المعنى اللغوي للكلمة من حيث الحقيقة أو المجاز الى قصد المتكلم ، ذلك أنه عرف ـ وهو النحوي الدقيق الواعي ـ أن هذا المعنى اللغوي له ارتباط كبير بالتشكيل النحوي ، وكما قد أشرنا من قبل الى أن سيبويه له فضل كبير في هذه الفكرة . هذا وقد درس الباحثون فكرة المعنى اللغوي للفظة عند عبد القاهر ، وذكروا أنه قد حدد هذا المعنى بمراعاة جوانب ثلاثة للكلمة هي : اختيارها ، وتصويتها في

---

(١) الوساطة ص ٤١ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٣٠٠ .
(٣) أسرار البلاغة جـ٢ / ١٨٢ تحقيق د . خفاجي .

الأسلوب ، مطابقتها للدلالة الاجتماعية العرفية (١) ، وهو بهذا يتفق — بل يسبق ما ذكره علم اللغة الحديث ومن هنا نلمح تعليقه الرائع على كلام القاضي الجرجاني والذي يناقش فيه نظم الكلام وعرضه وفق الوجهين اللذين ذكرهما فيقول (٢) : " اعلم أن الوجه الذي يقتضيه القياس وعليه يدل كلام القاضي في الوساطة ألا تطلق الاستعارة على نحو قولنا : زيد أسد ، وعمرو بدر ، ولكن تقول : هو تشبيه ، فاذا قال : هو أسد ، لم تقل استعار له اسم الأسد ولكن تقول شبهه بالأسد ، وتقول في الأول (٣) : انه استعارة لا تتوقف فيه ولا تتطلبني النية ، وان قلت في القسم الأول (١) انه تشبيه كنت مصيبا ، من حيث تخبر عما في نفس المتكلم وعن أصل الغرض ، وان أردت تمام البيان قلت : أراد أن يشبه المرأة بالظبية فاستعارة لها اسمها مبالغة ، فان قلت : [illegible] فكذلك تقل في قولك : زيد أسد ، أنه أراد تشبيهه بالأسد فأجرى اسمه عليه ، ألا ترى أنك ذكرته بلفظ التنكير فقلت : زيد أسد ، كما تقول : زيد واحد من الأسود ، فما الفرق بين الحالين وقد جرى الاسم في كل واحد منهما على المشبه ؟ فالجواب أن الفرق بين ، وهو أنك عزلت في القسم الأول الاسم الأصلي عنه واطرحته وجعلته كأنه ليس باسم له ، وجعلت الثاني هو الواقع عليه ، والمتناول له فصار قصدك التشبيه أمرا مطويا في نفسك مكتوما في ضميرك ، وصار في ظاهر الحال وصورة الكلام وقضيته كأنه الشيء الذي وضع له الاسم في اللغة وتصور أن تعلقه الوهم كذلك ، وليس كذلك القسم الثاني فقد صرحت فيه بالمشبه وذكرته له صريحا يأبى أن تتوهم كونه من جنس المشبه به ، واذا سمع السامع قولك زيد أسد ، وهذا الرجل سيف صارم على الأعداء استطال أن يظن — وقد صرحت له بذكر زيد — أنك قصدت أسدا وسيفا ، وأكثر ما يمكن أن يدعى تخيله في هذا أن يقع في نفسه من قولك : زيد أسد ، حال الأسد في جراءته واقدامه وبطشه ، فأما أن يقع في وهمه أنه رجل وأسد معا بالصورة والشخص فمحال ، ولما كان كذلك كان قصد التشبيه من هذا التحو بينا لائحا وكائنا من مقتضى الكلام وواجبا من حيث موضوعه حتى ان لم يحمل عليه كان محالا ، فالشيء الواحد لا يكون رجلا وأسدا ، وانما يكون رجلا وصفة الأسد فيما يرجع الى غرائز النفوس والأخلاق أو خصوص في الهيئة كالكراهة في الوجه ، وليس كذلك الأول لأنه يحتمل الحمل على الظاهر على الصحة فلست بممنوع من أن تقول : عنت لنا ظبية وأنت تريد الحيوان ، وطلعت شمس وأنت تريد الشمس ، كقولك : طلعت اليوم شمس حارة ، وكذلك تقول : هززت على الأعداء سيفا ، وأنت تريد السيف ، كما تقوله وأنت تريد رجلا باسلا استمنت به ، أو رأيا ماضيا وقفت فيه وأصبت به من العدو فأرهبته وأثرت فيه ، واذا كان الأمر كذلك وجب أن يفصل بين القسمين ، فيسمى الأول استعارة على الاطلاق ويقال في الثاني انه تشبيه ، فأما تسمية الأول تشبيها فغير ممنوع ولا غير مريب الا أنه على أنك تخبر عن الغرض ، وتنبئ عن مضمون الحال ، فأما أن يكون موضوع الكلام وظاهره موجبا له صريحا فلا " .

ومعنى حديث عبد القاهر ونقاده أن ما ذكره القاضي الجرجاني ينطبق على الوجه الثاني فقط من الوجهين المذكورين ، أعني الحالة يكون الاسم فيها خبر مبتدأ أو متنزلا منزلته ، أي خبرا لكان أو مفعولا ثانيا لعلم ،

---

(١) انظر معاني هذه المصطلحات وشرحها في القسم الثاني من دراسات في علم اللغة للدكتور كمال بشر .

(٢) أسرار البلاغة ج٢ / ٨ ١٨٣ .

(٣) يريد الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرهما .

أوطلاه ، ذلك أن الاسم اذا وقع في هذه المواضع فان المراد منه اثبات معناه ، أو على حد تعبير عبد القاهر[1] : "الاسم اذا كان خبرا عن الشئ كان خبرا عنه اما لاثبات وصف هو مشتق منه لذلك الشئ كالانطلاق في قولك زيد منطلق ، أو اثبات جنسية هو موضوع لها كقولك: هذا رجل ، فاذا امتنع في قولنا زيد أسد ، أن تثبت الجنسية لزيد على الحقيقة كان الاثبات شبه من الجنس له ، واذا كنا انما نثبت شبه الجنس فقد اجتلبنا الاسم لنحدث به التشبيه الآن ونقرره وندخله في حيز الحصول والثبوت واذا كان كذلك كان خليقا بأن نسميه تشبيها اذ كان انما جاء ليفيده ويوجبه " .

أما الوجه الأول فان المتكلم قد وضع كلامه فيه لاثبات أمر آخر غير معنى الاسم ، أو على حد تعبير عبد القاهر أيضا (٢) : "أنك اذا قلت جاءني أسد ، ورأيت أسدا ، ومررت بأسد ، فقد وضعت الكلام لاثبات المجئ واقعا من الأسد ، والرؤية والمرور واقعين منك عليه ، وكذلك ان قلت : الأسد مقبل ، فالكلام موضوع لاثبات الاقبال للأسد لا لاثبات معنى الأسد " .

وقد نلمح عبد القاهر بعد ذلك يختال بفكرته السابقة عن كون الاستعارة والكناية والمجاز من مقتضيات النظم وهو تحدث به تكون عندما نراه يحاول تغيير الشكل النحوي للنظم في الوجه الثاني ، ومن ثم يسوغ للأديب أو الناقد أن يريد الاستعارة من هذا الوجه ، أو يريد شيئا آخر غير التشبيه والاستعارة ، وكأنه بذلك يوسع مجال التفنن الخيالي أو الابداع الأدبي للأساليب حيث يقول(٣) : "فان أبيت الا أن تطلق الاستعارة على هذا القسم الثاني فينبغي أن يعلم أن اطلاقها لا يجوز في كل موضع يحسن دخول حرف التشبيه عليه بسهولة ، وذلك نحو قولك : هو الأسد ، وهو شمس النهار ، وهو البدر حسنا وبهجة ، والقضيب اعتقادا ، وهكذا كل موضع ذكر فيه المشبه به بلفظ التعريف . فان قلت : هو بحر ، وهو ليث ، ووجدته بحرا ، وأردت أن تقول انه استعارة كنت أعذر وأشبه بأن تكون على جانب من القياس ، ومشبها بطرف من الصواب ، وذلك أن الاسم قد خرج بالتنكير عن أن يحسن ادخال حرف التشبيه عليه ، فلو قلت: هو كأسد ، وهو كبحر ، كان كلاما ثانيا لا غير مقبول ، كما يكون قولك هو كالأسد ، الا أنه وان كان لا تحسن فيه الكاف فانه يحسن فيه (كأن) كقولك: كأنه أسد ، أو ما يجري مجرى (كأن) في نحو تحسبه أسدا ، وتخاله سيفا ، فان غرض مكان الكاف وكأن بأن يوصف بالاسم الذي فيه التشبيه بصفة لا تكون في ذلك الجنس وأمر خاص غريب ، فقيل : هو بحر من البلاغة ، وهو بدر يسكن الأرض ، وهو شمس لا تغيب ، وكقوله :

شمس تألق والفراق غروبها ... عنا وبدر والصدود كسوفه

فهو أقرب الى أن تسميه استعارة لأنه قد غض تقدير حرف التشبيه فيه ، اذ لا تصل الى الكاف حتى تخلل بنية الكلام وتبدل صورته فتقول : هو كالشمس المتألقة الا أن فراقها هو الغراب ، وكالبدر الا أن صدوده الكسوف . وقد يكون من الصفات التي تجئ في هذا النحو والعلامات التي توصل بها ما يختل به تقدير التشبيه

---

(١) أسرار البلاغة جـ٢ / ١٨٧ .
(٢) أسرار البلاغة جـ٢ / ١٨٨ .
(٣) أسرار البلاغة جـ٢ / ١٨٩ــ١٩٣ .

فيقرب حينئذ من القبيل الذى تطلق عليه الاستعارة من بعض الوجوه ، وذلك مثل قوله :

أسد ، دم الأسد الهزبر خضابه ... موت ، فريصاه الموت منه ترعد (١)

لاسبيل لك الى أن تقول هو كالأسد ، وهو كالموت لما يكون فى ذلك من التناقض لأنك اذا قلت هو كالأسد ، فقد شبهته بجنس السبع المعروف ، ومحال أن تجعله محمولا فى الشبه على هذا الجنس أولا ، ثم تجعل دم الهزبر الذى هو أقوى الجنس خضاب يده ، لأن حملك له عليه فى الشبه دليل على أنه دونه ، وقولك بعد " دم الهزبر من الأسود خضابه " ، دليل على أنه فوقها ، وكذلك محال أن تشبهه بالموت المعروف ثم تجعله يخالفه ، وترتعد منه أكتافه ، وكذا قوله :

سحب عدانى سيله وهو سبسل ... وحر عدانى فيضه وهو مفعم

وبدر أضاء الأرض شرقا ومغربا ... وموضع رحلى منه أسود مظلم

ان رجعت فيه الى التشبيه الصانع فقلت : هو كالبدر ، ثم جئت تقول : أضاء الأرض شرقا ومغربا وموضع رحلى مظلم لم يضئ به ، وكأنك كنت تجعل البدر المعروف يلبس الأرض الضياء وينتزعه رحلك وذلك محال ، وانما أردت أن تؤنث من الممدوح بدرا مفردا له هذه الخاصة العجيبة التى لم تعرف للبدر ، وهذا انما يأتى بكلام بعيد من هذا النظم ، وهو أن يقال : هل سمعت بأن البدر يطلع فى أفق ثم يمنع ضوءه موضعا من المواضع التى هى معرضة له وكائنة فى مثاليه حتى ترى الأرض الفضاء قد أضاءت بنوره ، وفيما قدر بينهما قدر رحل مظلم يتجافى عنه ضوءه ؟ ومعلوم بعد هذا من طريقة البيت فهذا النحو موضوع على تخييل أنه زاد فى جنس البدر واحدا له حكم وخاصة لم تعرف ، واذا كان الأمر كذلك صار كلامه موضوعا لاثبات الشبه بينه وبين البدر ، ولكن لاثبات الصفة فى واحد متجدد حادث من جنس البدر لم تعرف تلك الصفة للبدر فيصير بمنزلة قولك : زيد رجل يقرى الضيوف ويفعل كيت وكيت ، فلا يكون قصدك اثبات الصفة التى ذكرتها له ، فاذا خرج الاسم الذى يتعلق به التشبيه من أن يكون مقصودا بالاثبات تبين أنه خارج عن الأصل الذى تقدم من كون الاسم لاثبات الشبه ، فالمحترى فى قوله : (بدر أضاء الأرض) قد بنى كلامه على أن كون الممدوح بدرا أمر قد استقر ثبت وانما يحمل فى اثبات الصفة الغريبة والحالة التى هى موضع التعجب ، وكما يمتنع دخول الكاف فى هذا النحو كذلك يمتنع دخول (كأن وتحسب وتختال) فلو قلت : كأنه بدر أضاء الأرض شرقا ومغربا وموضع رحلى منه مظلم " كان خطأ (٢) من القول ، وكذلك ان قلت : تحسبه بدرا أضاء الأرض ورحلى منه مظلم ، كان كالأول فى الضعف ، ووجه بعده من القبول بين ، وهو أن كأن و وحسبت ، وخلت ، وظننت ، تدخل اذا كان الخبر والمفعول الثانى أمرا معقولا ثابتا فى الجملة ، الا أنه فى كونه متعلقا بما هو اسم كأن ، أو المفعول الأول من حسبت مشكوك فيه ، كقولنا : كأن زيدا منطلق ، أو مجازا يقصد به خلاف ظاهره نحو كأن زيدا أسد ، فالأول على الجملة ثابت معروف ، والغريب هو كون زيد اياه ، ومن جنسه ، والنكرة فى نحو هذه الأبيات موصوفة بأوصاف تدل على أنك تخبر بظهور شئ لا يعرف ولا يتصور ، واذا كان

---

(١) الفريص : جمع فريصة ، وهى لحمة بين الثدى والكتف ترعد عند الفزع .

(٢) أى باطلا ، وردينا .

كذلك كان ادخال كأن وحسبت ، عليه كالقياس على المجهول . وتأمل هذه النكتة فانه يضعف (١) ثانيا اطلاق الاستعارة على هذا النحو أيضا ، لأن موضوع الاستعارة كيف دارت القضية على التشبيه ، واذا بان بما ذكرت أن هذا الجنس — اذا قلبت عن سره ، ونقرت عن خبيئه — فمحصوله أنك تدعى حدوث شئ هو من الجنس المذكور ، الا أنه اختص بصفة غريبة ، وخاصية بعيدة ، لم يكن ليتوهم جوازها على ذلك الجنس ، كأنك تقول : ما كنا نعلم أن ههنا بدرا هذه الصفته ، لكن تقدير التشبيه فيه نقط لهذا الغرض ، لأنه لا معنى لقولك : أشبهه ببدر حدث خلاف البدور ما كان يعرف وهذا موضع لطيف جدا لا تتصف منه الا باستمانة الطبع عليه ، ولا يمكن توفية الكشف فيه حقه بالعبارة لدقة مسلكه " .

وبعد ، فان يكن عبد القاهر قد أكد على أن الفيصل بين التشبيه والاستعارة هو اختيار نظم المتكلم الذى توخى فيه معانى النحو بين الكلم ، فانه قد اتخذ من اجماع العلماء قبله على حسن الاستعارة القريبة — وهو الحديث الذى قدمناه فى القاعدة الثانية — شاهدا على ذلك حيث يقول (٢) : "ويتصل به أن فى الاستعارة الصحيحة ما لا يحسن دخول كلم التشبيه عليه ، وذلك اذا قوى الشبه بين الأصل والفرع حتى يتمكن الفرع فى النفس بمداخلة ذلك الأصل والاتحاد به وكونه اياه ، وذلك فى نحو النور اذا استعير للعلم والايمان ، والظلمة للكفر والجهل ، فهذا النحو لتمكنه وقوة شبهه ومتانة سببه قد صار كأنه حقيقة ولا يحسن لذلك أن تقول فى العلم : كأنه نور ، وفى الجهل كأنه ظلمة ، ولا تكاد تقول للرجل فى هذا الجنس كأنك قد أوقعتنى فى ظلمة ، بل تقول : أوقعنى فى ظلمة ، وكذلك الأكثر على الألسن والأسبق الى القلوب ، أن تقول : فهمت المسألة ناشرح صدرى ، وحصل فى قلبى نوره ولا تقول : كأن نورا حصل فى قلبى ، ولكن اذا تجاوزت هذا النوع الى نحو قولك : سللت منه سيفا على الأعداء ، وجدت (كأن) حسنة هناك كثيرا ، كقولك : بعثته الى البحر وقلت لى سللت سيفا ، وكذلك فى نحو : زيد أسد ، كأن زيدا أسدا ، وهكذا يتدرج الحكم فيه حتى كلما كان مكان الشبه بين الضربين أخفى وأغمض وأبعد من الصرف كان الاتيان بكلمة التشبيه أبين وأحسن وأكثر فى الاستعمال " .

على أن عبد القاهر يرى أن من تمام حديث الفرق بين التشبيه والاستعارة أن يبين بعض التشبيهات التى لا تتأتى فيها الاستعارة بحال من الأحوال ، ولنستمع اليه — فى هذا الصدد — وهو يقول (٣) : "ينبغى أن تعلم أنه ليس كل شئ يجئ مشبها به يكفى فى الاضافة " مثل " اليه يجوز أن تساط عليه الاستعارة وينفذ حكمها فيه حتى تنقله عن صاحبه وتدرجه للشبه على حد قولك : أبديت نورا ، تريد علما ، وسللت سيفا صارما ، تريد رأيا نافذا ، وانما يجوز ذلك اذا كان الشبه بين الشيئين مما يقرب مأخذه ، ويسهل متناوله ، ويكون فى الحال دليل عليه ، وفى الصرف شاهد له حتى يمكن المخاطب اذا أطلقت له الاسم أن يعرف الغرض ويعلم ما أردت " فكل شئ كان من الضرب الأول الذى ذكرت أنك تكتفى فيه باطلاق الاسم داخلا عليه حرف التشبيه —

---

(١) من الضعف ، أى يضعف القول بأنه استعارة كما ضعف القول بأنه تشبيه ، وذلك فيما بان عنهما .

(٢) أسرار البلاغة جـ٢ / ٩٣ ، ١ .

(٣) أسرار البلاغة جـ٢ / ٩٨ — ١٠٠ .

ـ يعنى عبد القاهر به :ما كان وجه الشبه بين المستعار منه والمستعار له من المحسوس والغرائز والطباع وما يجرى مجراها من الأوصاف المعروفة ـ نحو قولهم : هو كالأسد ، فانك اذا أدخلت عليه حكم الاستعارة وجدت فى دليل الحال وفى العرف ما يبين غرضك ، اذ يعلم أنك قلت : رأيت أسدا ـ وأنت تريد المدوح ـ أنك قصدت وصفه بالشجاعة ، واذا قلت : طلعت شمس ـ وأنت تريد امرأة ـ علم أنك تريد وصفها بالحسن ، وان أردت المدوح علم أنك تقصد وصفه بالنباهة والشرف .

" فأما اذا كان من الضرب الثانى ـ ويعنى عبد القاهر به : ما كان وجه الشبه بين المستعار منه والمستعار له عقلى غير ظاهر ولا سبيل الى معرفة المقصود من الشبه فيه الا بعد ذكر الجمل التى يعقد بها التمثيل ، فان الاستعارة لا تدخله ، لأن وجه الشبه اذا كان غامضا لم يجز أن تقتسر الاسم وتغصب عليه موضعه وتنقله الى غير ما هو أصله من غير أن يكون معك شاهد ينبئ عن الشبه . فلو حاولت فى قوله (فانك كالليل الذى هو مدركى) أن تعامل الليل معاملة الأسد فى قولك : رأيت أسدا ، أعنى أن تسقط ذكر المدوح من البين ـ لم تجد له مذهبا فى الكلام ولا صادفت طريقة توصلك اليه ، لأنك لا تخلو من أحد أمرين : اما أن تحذف الصفة وتقتصر على ذكر الليل مجردا فتقول : ان فررت أظلنى الليل ، وهذا محال لأنه ليس فى الليل دليل على المكنة التى قصدها من أنه لا يفوته وان أبعد فى الهرب ، وصار الى أقصى الأرض ، لسعة ملكة وطول يده ، وأن له فى جميع الآفاق عاملا وصاحب حرس وعليا لأوامره ، يرد الهارب عليه ، ويسوقه اليه ، وغاية ما يتأتى فى ذلك أنه يريد ان ضرب منه أظلمت عليه الدنيا وتحير ولم يهتد فصار كمن يحصل فى ظلمة الليل ، وهذا شئ خارج عن الغرض ، وكلامنا على أن تستعير الاسم لتدعى به الشبيه الذى قصد فى البيت ، ولم أرد أنه لا يمكن استعارته على معنى ما ولا يصلح فى غرضين الأغراض ، فان لم تحذف الصفة وجدت طريق الاستعارة فيه يؤدى الى تمحل اذ لو قلت : ان فررت منك وجدت ليلا يدركنى وان ظننت أن المنتأى واسع والمهرب بعيد ـ قلت ما لا تقبله النفوس والطباع ، وسلكت طريقة مجهولة لأن الصرف لم يجر أن تجعل المدوح ليلا هكذا . فأما قولهم : ان التشبيه بالليل يتضمن الدلالة على سخطه فانه لا يفسح فى أن يجرى اسم الليل على المدوح جرى الأسد والشمس ونحوهما ، وانما تصلح استعارة الليل لم يقصد وصفه بالسواد والظلمة ، كما قال ابن طباطبا

بعثت الى قطعا من الليل مظلما

يعنى رجلا قد أنفذه المخاطب معه حين انصرف عنه الى منزله .

"هذا وهو يرى كل ما وجدت ما ان رمت فيه طريقة الاستعارة لم تجد فيه هذا القدر من التمحل والتكلف أيضا ، وهو كقول النبى صلى الله عليه وسلم : (الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة) ، قل الآن : من أى جهة تصل الى الاستعارة ههنا ، وأى ذريعة تتذرع الى بها ؟ هل تقدر أن تقول : رأيت ابلا مائة لا تجد فيها راحلة ، فى معنى رأيت ناسا ، والابل المائة التى لا تجد فيها راحلة تريد الناس ؟ .... وكذا قول النبى صلى الله عليه وسلم : (مثل المؤمن كمثل النخلة أو مثل الخامة) لا تستطيع أن تتماطى الاستعارة فى شئ منه فتقول : رأيت نخلة أو خامة على معنى رأيت مؤمنا "(1) .

---

(١) أما المتأخرون فقد فرقوا بين التشبيه والاستعارة حيث ذكر سعد الدين التفتازانى أن علامة الاستعارة أن يصح وقوع اسم المشبه موقعه ولا يقوت الا المبالغة فى التشبيه فيصح فى نحو رأيت أسدا أن يقال رأيت =

ومع أن عبد القاهر قد أوضح الفرق بين التشبيه البليغ والاستعارة أيما ايضاح فقد رأى ابن الأثير أن التشبيه المضمر من قبيل الاستعارة ، وقد ادعى أنه قد تابع في هذا الأمر ابن سنان الخفاجي حيث قال (١) : "

" ورأيت أبا محمد عبد الله بن سنان الخفاجي رحمه الله تعالى قد خلط الاستعارة بالتشبيه المضمر الأداة ولم يفرق بينهما ، وتأسى في ذلك بغيره من علماء البيان كأبي هلال العسكري والقيرواني وأبي القاسم الحسن ابن بشر الآمدي ... وما أعلم كيف خفي عليه الفرق بين الاستعارة والتشبيه المضمر الأداة ، وما أورده ابن سنان في كتابه الموسوم بسر الفصاحة قول امرئ القيس في صفة الليل :

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف اعجازا وناء بكلكل

وهذا البيت من التشبيه المضمر الأداة لأن المستعار له مذكور وهو الليل ، وهذا الخطأ في خلطه بالاستعارة ، فان ابن سنان أخطأ في الرد على الآمدي ، ولم يوفق للصواب " "

ونحن نقول : اننا سبق أن بينا أن ابن سنان الخفاجي كان يناقش الآمدي في الاستعارة المعقدة في بيت امرئ القيس وليس في التشبيه المضمر الأداة ، فاذا أضفنا الى ذلك قول ابن سنان في الفرق بين التشبيه والاستعارة : (٢) " ان التشبيه قد يرد بغير الألفاظ الموضوعة له ، ويكون حسنا مختارا ، ولا يعده أحد في جملة الاستعارة لخلوه من آلة التشبيه ، ومن هذا قول الشاعر :

سفرن بدورا وانتقبن أهلة ... ومسن غصونا والتفتن جآذرا

وقول الآخر (٣) :

وأسبلت لؤلؤا من نرجس فسقت ... وردا وعضت على العناب بالبرد

وكلاهما تشبيه محض وليس بها استعارة " ، أقول اذا أضفنا قول ابن سنان الى ما تقدم من حواره مع الآمدي تبين أن ابن الأثير قد أخطأ في فهم كلام ابن سنان .

على أننا يجب أن نبين أيضا أن ابن سنان قد أخطأ في جعل البيت الرواء من قبيل التشبيه ، فالصحيح أنه استعارة ، وان شئنا قلنا ان الصحيح أنه عدة استعارات أودت بالمعنى كله لتكلفها ، ومن هنا فهي خارجة عن حد الاختيار (٤) .

على أننا يجب أن نذكر هنا أيضا أن بعض العلماء قد عد التشبيه سواء كان مضمر الأداة أو مظهرها من قبيل المجاز الحسن موقعه في القلب والسمع ، ولأن المتشابهين في أكثر الأشياء انما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة والاصطلاح ، اذ لو كان الشئ من جميع جهاته لكان اياه (٥) .

= = رجلا شجاعا ، وحيث ذكر من الآية الكريمة (وما يستوى البحران) أننا لو قلنا (وما يستوى المؤمن والكافر) مريدين الاستعارة لا يصح ، لأن قول الله (هذا عذب فرات سائغ شرابه) الى قوله " وترى الفلك فيه مواخر " ، دليل على أن المراد بهما المعنى الحقيقي فيكون الكلام تشبيها أي لا يستوى الاسلام والكفر اللذان هما كالبحرين الموصوفين . ر راجع المطول ص ٣٦٠ . (١) المثل السائر ص ٢٣ . (٢) سر الفصاحة ص ١٣٥ . (٣) هو الرواء الدمشقي ، والعناب : ثمر أحمر تشبيه به الأنامل ، والبرد : حب الغمام ، وتشبه به الأسنان . (٤) انظر حديث عبد القاهر عنه في دلائل الاعجاز ص ٢٤٥ ، وانظر البلاغة الواضحة ص ١٥ (٥) انظر العمدة جـ ١/ ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٥٦ .

وقبل أن نترك حديث التشبيه والاستعارة نود أن نذكر أن العلوى قد خلط بين الأمرين خلطا قويا حتى جعل التشبيه نوعين : نوعا يجب أن يعد من المجاز بالاستعارة ، وهو المضمر الأداة ، ونوعا آخر يرجح كونه من الاستعارة و وفى هذا الصدد ننقل قوله (١) : " لا خلاف بين علماء البيان فى أن التشبيه من أودية البلاغة ، وانما وقع النزاع هل يعد من أودية المجاز أم لا ؟ فالذى عليه النظار من علماء البلاغة وأهل التحقيق من علماء البيان أنه غير معدود فى المجاز ، وهو رأى الشيخ ناصر بن أبى المكارم المطرزى فى شرحه للحريريات وعن ابن الأثير أنه معدود من جملة المجاز ، ويمكن الانتصار له على المطرزى بأمرين : أما أولا : فلأنه عد الكناية من أودية المجاز ، والتشبيه أقرب منها اليه ، وأما ثانيا : فلأن مضمر الأداة من التشبيه معدود فى الاستعارة ، وقد اعترف بها ، فاذن لا وجه لانكار التشبيه أن يكون معدودا من أودية المجاز ، والعجب منه فى قبول الكناية وعدها من المجازات وانكار ما ذكرناه من التشبيه ، مع أن الكناية دالة على موضوعها الأصلى فى اللغة " . كما ننقل قوله (٢) : "وغالب الظن ، بل نعلم قطعا ، أن كل ما كان من التشبيه مضمر الأداة كقولنا : زيد الأسد ، ولقيني الأسد ، وعمرو الشمس فى ضيائه ، والقمر فى نوره ، والبحر فى كرمه ، الى غير ذلك من التشبيهات المضمرة ، فانهما لا يخالفان فى كون ما هذا حاله معدودا فى المجاز ، وان كان من التشبيه لأن ظاهره الاستعارة ، وان كان المشبه به فى طيه ، فلذا وجب عده فى المجاز ، وانما يتوجه خلافهما فيما كان من التشبيهات مظهر الأداة ، كقولنا : هو كالبحر كرما ، وكالقمر نورا ، وكالبدر تماما وكمالا ، فما كان بهذه الصورة ففيه مذهبان " . كما ننقل أيضا قوله (٣) : " أما كونه معدودا فى المجاز أو غير معدود فالأمر فيه قريب بعد كونه من أبلغ قواعد البلاغة ، وليس يتعلق به كبير فائدة ، وربما كان الخلاف فى ذلك لفظيا " .

أما خلطه بين التشبيه والاستعارة فى باب الاستعارة فيتمثل فى أمور كثيرة منها : أنه جعل الاستعارة ثلاثة أنواع : نوع يفهم منه معنى التشبيه على جهة التحقيق ، وقد أسماه الاستعارة المشبهة ، ونوع آخر يفهم منه معنى التشبيه على جهة التقدير ، وقد أسماه الاستعارة الخيالية ، والنوع الثالث هو الذى لا يفهم منه معنى التشبيه لا من قريب ولا من بعيد ، وقد أسماه الاستعارة المحققة (٤) .

ومنها : أنه جعل جميع آيات التشبيه القرآنية من باب الاستعارة الخيالية مثل قوله سبحانه (٥) : (بل يداه مبسوطتان) ، الى غير ذلك مما لا سبيل لنا فى هذا البحث الى دراسته تفصيلا .

هذا عن حديث الفرق بين التشبيه والمجاز ، أما عن حديث الفرق بين أنواع المجاز نفسه فلعلنا قد أدركنا من خلال حديث هذا الفصل كله ، أن هناك اتجاها نادى به أبو عبيدة ثم قوّاه الجاحظ ثم قننه ابن جنى ، وهو : كل انحراف أو عدول عن الأصل الذى ينبغى أن يكون هو بسبيل من حديث المجاز ، على أننا أيضا نرى بجانب هذا الاتجاه اتجاها آخر يميل الى أن يعدد مظاهر ائتلاف اللفظ مع المعنى دون الاشارة لل

---

(١) الطراز جـ١/ ٢٦٠ ، ٢٦١ .
(٢) الطراز جـ١/ ٢٦٤ ، ٢٦٥ .
(٣) الطراز جـ١/ ٢٦٦ .
(٤) انظر الطراز جـ١/ ٢٥٨ ، ٢٥٩ .
(٥) سورة المائدة آية ٦٤ .

الى موقف ذلك من الحقيقة أو المجاز ، ومن هؤلاء العلماء : المبرد ، الذى استقرأ أغراض الكلام العربى ثم قال (١) : " والكناية تقع على ثلاثة أضرب: أحدها : التعمية والتغطية ، كقول النابغة الجعدى :

أكنى بغير اسمها وقد علم اللـــــــــه خفيات كل مكتـــــــــــــــم

والثانى : ــ وذاك أحسنها ــ الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش الى ما يدل على معناه من غيره ، قال الله تعالى (٢) ــ وله المثل الأعلى ــ (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) ، والضرب الثالث من الكناية : التفخيم والتعظيم ، ومنه اشتقت الكنية ، وهو أن يعظم الرجل فلا يدعى باسمه ووقعت فى الكلام على ضربين : وقعت فى الصبى على جهة التفاؤل بأن يكون له ولد ، ويدعى لولده كناية عن اسمه ، وفى الكبير : أن ينادى باسم ولده صيانة لاسمه ، وانما يقال : كنى بكذا بكذا ، أى ترك كذا الى كذا ، لبعض ماذكرنا " .

ومن هؤلاء العلماء أيضا قدامه بن جعفر الذى أحصى من مظاهر ائتلاف اللفظ والمعنى ستة أنواع هى : المساواة ، والاشارة ، والارداف ، والتمثيل ، والتطبيق ، والمجانسة (٣) .

ومن هؤلاء العلماء أيضا ابن رشيق الذى رأى أن أولى مظاهر ائتلاف اللفظ والمعنى هو حديث الاشارة ، ومن ثم فقد جعلها تشمل خمسة عشر نوعا هى : والوحى ، والتشبيه الضمنى ، والتفخيم ، والايهام ، والتعريض ، والتلويح ، والكناية ، والتمثيل ، والرمز ، واللغز ، والمحاجاة ، والتعمية ، والحذف ، والتورية ، والتتميم (٤) .

---

(١) الكامل جـ٢ / ٢٩٠ ــ ٢٩٢ بتصرف ، ومن قبيل التصرف أيضا تعديل عبارتى المبرد : (أن يعظم الرجل أن يدعى باسمه) و(أى اترك كذا الى كذا) الى ماذكرناه ليتضح اللفظ مع المعنى . (٢) سورة البقرة آية ١٨٧ .

(٣) المساواة عنده : تعنى الترابط بين الألفاظ والمعانى ، والاشارة عنده : تعادل ما أسماه المتأخرون بالايجاز ، والارداف عنده : هو أن يريد الشاعر أداء معنى من المعانى فلا يأتى باللفظ الدال على ذلك المعنى ، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له ، فاذا دل على التابع أبان عن المتبوع ، مثل قول امرئ القيس فى وصف فرسه بالسرعة (قيد الأوابد) ، والتمثيل عنده : أن يريد الشاعر الاشارة الى معنى فيضع كلاما يدل على معنى آخر ، وذلك المعنى الآخر والكلام ينبئان عما أراد أن يشير اليه ، مثل قولك للمتردد : أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ، أما التطبيق والمجانسة فكلاهما من أنواع الجناس عند المتأخرين .

(٤) هذا الأخير قد سماه قدامه الارداف ، هذا ، وقد رد ابن الأثير الكناية الى الاستعارة وجعلها جزءا منها ، وبذلك تصير الكناية كما قال جزء الجزء من المجاز (انظر المثل السائر ص ٣٨) ، كما أن ابن سنان الخفاجى أخرج اللغز من حديث الفصاحة والبلاغة كله عندما تحدث عنه فقال : " ان الموضوع على وجه الالغاز قد قصد قائله اعماء المعنى واخفاءه ، وجعل ذلك فنا من الفنون التى يستخرج بها أفهام الناس ، وتمتحن أذهانهم ، فلما كان وضعه على خلاف وضع الكلام فى الأصل كان القول فيه مخالفا لقولنا فى فصيح الكلام حتى صار يحسن فيه ما كان ظاهره يدل على التناقض ، وما جرى مجرى ذلك ، كما قال بعضهم فى الشمع :

تحيا اذا ما رؤوسها قطعـــــــت وتحى فى الليل أنجم زهـــــــــــــر "

(انظر سر الفصاحة ص ٢٦٥) . أما صاحب الفتوحات المكية فقد جمع بين الرمز واللغز حين قال : " الرمز واللغز هو الكلام الذى يعطى ظاهره مالم يقصده قائله (انظر كلامه جـ١ / ١٧٤) .

ولعل كلا هذين الاتجاهين من العلماء قد جعلا علم البيان الذى أبرزه السكاكى لم يستوعب صور المجاز كلها ، حتى كان الخلط والاضطراب فى حديث المتأخرين فى علم المعانى عند الخروج على مقتضى الظاهر ، ومعانى الفنون الانشائية ، وبعض فنون البديع كالاستخدام ، والتورية ، والمشاكلة ، والالتفات ، وغيرها ، بل حتى قال السعد عند حديثه عن استعمال الكلمات الاستفهامية فى غير معانيها الاستفهامية (١) : "وتحقيق كيفية هذا المجاز ، وبيان أنه من أى نوع من ألوانه مما لم يحم أحد حوله " .

ولعل هذا أيضا فى نظرنا هو الذى جعل الخطيب القزوينى يخالف كلا من عبد القاهر الجرجانى ، وابن سنان الخفاجى فى اعتبار مجاز الحذف والزيادة (٢) باعتبار أن كلا منهما عدول عن الأصل الاعرابى الذى ينبغى أن يكون ، يقول الخطيب القزوينى (٣) : "واعلم أن الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلى توصف به أيضا لنقلها عن اعرابها الأصلى الى غيره ، لحذف لفظ أو زيادة لفظ " .

وقد تقرر القول على ما أسلفنا من هذين الاتجاهين فلنعلم الآن أن الامام عبد القاهر امام البلاغيين فى هذه المرحلة التحليلية القائمة على تذوق الاساليب من واقع منطقها الأدبى قد عد فصلا اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره (٤) ، ورأى أن ذلك على اتساعه يدور فى الأمر على شيئين : الكناية والمجاز ، والمراد

---

(١) المطول ص ٢٣٥ . (٢) ربط عبد القاهر الجرجانى اعتبار المجاز بالحذف والزيادة على تقل الكلمة من حكم أو معنى نحوى يقتضيه النظم الى آخر ، وليس على مجرد الحذف والزيادة ، وفى اعتقادى أنه يجعل هذا المجاز من قبيل المجاز المقلى الذى يجرى فى الكلام ، ولعل أبلغ ما يدل على ذلك قوله : "واعلم أن من أصول هذا الباب أن من حق المحذوف أو المزيد أن ينسب الى جملة الكلام " ثم اتبعه بالاعتراض التالى واجتهابته : " فان قلت : المجاز على أقسام ، والزيادة من أحدها . قيل : هذا لك اذا حددت المجاز بحد تدخل الزيادة فيه ، ولا سبيل لك الى ذلك ، لأن قولنا (المجاز) يفيد أن تجوز بالكلمة موضعها فى أصل الوضع وتنقلها عن دلالة الى دلالة ، أو ما قارب ذلك ، وعلى الجملة فانه لا يعقل من المجاز أن تسلب الكلمة دلالتها ثم لا تعطيها دلالة أخرى وأن تخليها من أن يراد بها شئ على وجه من الوجوه ، ووصف اللفظ بالزيادة يفيد ألا يراد بها معنى وأن يجعل كأن لم يكن لها دلالة قط " . (راجع أسرار البلاغة جـ٢ / ٢٨٦ ــ ٢٩١) أما ابن سنان الخفاجى فقد جعل حديثه عن الحذف مقابلا للاستعارة حيث قال فى تحليل بيت ذى الرمة :

يُعزّ ضعاف القوم عزة نفسه ويقطع أنف الكبرياء من الكبر

"فاستعارة للكبرياء أنفا ، أو لعله أراد أنف صاحب الكبرياء ، وحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه " (انظر سر الفصاحة ص ١٥) . (٣) انظر شروح التلخيص (ايضاح القزوينى جـ٤ / ٢٣١ ، ٢٣٢) .

(٤) انظر دلائل الاعجاز ص ٢ هـ ٥٥ .

بالكناية :أن يريد المتكلم اثبات معنى من المعانى ، فلايذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ، ولكن يجئ الى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود ، فيومئ به اليه ، ويجعله دليلاعليه ، مثال ذلك قولهم :هو طويل النجاد ، يريدون طويل القامة ، وأما المجاز فقد عول الناس فى حده على حديث النقل ، وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز ، وأن أشهر أنواع المجاز نوعان :الاستعارة ، والتمثيل .

ويبدو أن هذا التمهيد الأولى عن المجاز كان مقدمة لأن يتحدث عنه فى موضع آخر، فيقول (١) : " اعلم أن المجاز على ضربين : مجاز من طريق اللغة ، ومجاز من طريق المعنى والمعقول ، فاذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا :اليد مجاز فى النعمة ، والأسد مجاز فى الانسان ، وكل ماليس بالصيغ المصروف كان حكما أجريناه على ماجرى عليه من طريق اللغة ، لأنا أردنا أن المتكلم قد جاز باللفظ أصلها الذى وضعت له ابتداء فى اللغة وأوقعها على غير ذلك اما تشبيها ، واما لصلة وملابسة بين ما نقلها اليه وما نقلها عنه ، ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازا من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك لأن الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هى جمل لايصح ردها الى اللغة ، ولاوجه لنسبتها الى واضعها ، لأن التأليف هو استناد فعل الى اسم ، أو اسم الى اسم ، وذلك شئ يحصل بقصد المتكلم ، فلايصير ضرب خبرا عن زيد بوضع اللغة ، بل بمن قصد اثبات الضرب فعلاله " .

ونحن نلاحظ من حديث عبد القاهر أنه يقسم المجاز الى ثلاثة أنواع: مجاز لغوى علاقته المشابهة ، ومجاز لغوى علاقته الملابسة ، ومجاز عقلى قصد فيه المتكلم اسناد شئ الى غير ماهو له ، واذا كان لنا الآن من سبيل لنتعرض للمجاز العقلى حيث هو خارج عن دائرة بحثنا (٢) ،فان لنا أن ننتقل مع عبد القاهر الى موضع آخر من حديثه عن المجاز اللغوى حيث نراه يفرق بين نوعى المجاز اللغوى السابقين بشئ آخر غير العلاقة المذكورة ، ذلك الشئ هو حديث فوائد كل منهما ، حيث رأى عبد القاهر أن كليهما يفيد البيان أبدا فى صورة مستجدة تزيد قدره نبلا ، وتوجب له بعد الفضل فضلا ، وأن كليهما يجعل اللفظة الواحدة لها شأن مفرد ، وشرف منفرد ، ثم ان كلامنهما يعطيك الكثير من المعانى باليسير من اللفظ ، لكن النوع الأول منهما يمتاز يمتاز عن النوع الثانى هذه بفائدة المبالغة ، وأنه يجئ على وجه ادعاء صيرورة المشبه فردا من أفراد المشبه به لامجرد نقل لفظه اليه كما فى النوع الثانى ، ولذلك يقول عبد القاهر ناقدا لتسوية الناس بينهما بين النوعين (٣) : " واعلم أنك ترى الناس وكأنهم يرون أنك اذا قلت : رأيت أسدا وأنت تريد التشبيه ، كنت نقلت لفظ أسد عما وضع له فى اللغة واستعملته فى معنى غير معناه حتى كأن ليس الاستعارة الا أن تعمد الى اسم الشئ فتجعله اسما لشبيهه ، وحتى كأن لافصل بين الاستعارة وبين تسمية المطر سماء ، والنبت غيثا ، والزيادة راوية ، وأشباه ذلك مما يوقع فيه اسم الشئ على ماهو منه بسبب ، ويذهبون عما هو مركوز فى الطباع من أن المعنى فيها المبالغة " .

ثم يبدأ عبد القاهر حديثه عن المجاز الذى علاقته الملابسة أو الملاحظة ــ كما يسميه فى بعض الأحيان ، فيقول (٤) : "المجاز مفعل من جاز الشئ يجوز اذا تعداه ، واذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة بأنه

---

(١) أسرار البلاغة جـ٢ / ٢٧٦ . (٢) قدمنا قبل ذلك بحثا عن "المجاز العقلى فى البلاغة العربية" ، وحصلنا على درجة التخصص "الماجستير" . (٣) دلائل الاعجاز ٣٣١ ، ٣٣٢ . (٤) أسرار البلاغة جـ٢ / ٢٦٥ ــ ٢٧١ .

مجازا على أنهم جازوا به موضعه الأصلى ، أوجاز هو مكانه الذى وضع فيه أولا .

ثم اعلم بعد ذلك أن فى اطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطا ، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل (١) ، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول انه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذى تجعله حقيقة فيه نحو ان اليد تقع للنعمة وأصلها الجارحة لأجل أن الاخبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم ، وما يقتضيه ظاهر الهيئة وموضوع الجبلة ، ومن ثم فإن للنعمة أن تصدر عن اليد ومنها تصل الى المقصود بها والموهبة هى منه (٢) ، وكذلك الحكم اذا أريد باليد القوة والقدرة ، لأن القدرة أكثر ما يظهر سلطانها فى اليد ، وبها يكون البطش والأخذ والدفع والمنع ، والجذب والضرب والقطع ، وغير ذلك من الأفاعيل التى تخبر فضل اخبار عن وجوه القدرة وتنهى عن مكانها . ولذلك تجدهم لا يريدون باليد شيئا لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه .

" ولوجب اعتبار هذه النكتة فى وصف اللفظ بأنه مجاز لم يجز استعماله فى الألفاظ التى يقع فيها اشتراك من غير سبب يكون بين المشتركين كبعض الأسماء المجموعة فى الملاحن (٣) ، مثل أن الثور : يكون اسما للقطعة الكبيرة من الأقط (٤) ، والنهار : اسم لفرخ الحبارى (٥) ، والليل : لولد الكروان ، كما قال :

أكلت النهار بنصف النهـــــار وليلا أكلت بليل بهيـــــــم

وذلك أن اسم الثور لم يقع على الأقط لأمر بينه وبين الحيوان المعلوم ، ولا النهار على الفرخ لأمر بينه وبين ضوء الشمس أداه اليه وساقه نحوه .

"والغرض المقصود بهذه العبارة — أعنى قولنا المجاز — أن تبين أن للفظ أصلا عدوا به فى الوضع ومقصودا ، وأن جريه على الثانى انما هو على سبيل النقل الى الشئ من غيره ، وكما يحمق الشئ برائحة ما يجاوره ، ويتصبغ بلون ما يدانيه ، لذلك تراهم لا يطلقون المجاز فى الأعلام اطلاقهم لفظ النقل فيها ، حيث قالوا : العلم على ضربين : منقول ، ومرتجل ، وان المنقول منها يكون منقولا عن اسم جنس كأسد وثور وزيد وعمرو ، أوصفة كعاصم وحارث ، أو فعل كيزيد ، ويشكر ، أو صوت كببه ، فأثبتوا بهذا كله النقل من غير العلمية الى العلمية ، ولم يروا أن يضفوا بالمجاز فيقولوا مثلا : ان "يشكر" حقيقة فى مضارع شكر ، ومجاز فى كونه اسم رجل ، وان "حجرا" حقيقة فى الجماد ، ومجاز فى اسم الرجل ، وذلك أن الحجر لم يقع اسما للرجل ، لالتباس كان بينه وبين الصخر على حسب ما كان بين اليد والنعمة وبينها وبين القدرة ، ولا كما كان بين الظهر الحامل وبين المحمول فى نحو تسميتهم المزادة راوية زه وهى اسم للبعير الذى يحملها فى الأصل ، وكتسميتهم البعير حفضا ، وهو اسم المتاع البيت الذى يحمل عليه — ولا كنحو ما بين الجزء من الشخص وبين جملة الشخص كتسميتهم الرجل عينا اذا كان ربيئة ، والناقة نابا — ولا كما بين النبت والغيث ، وبين السماء والمطر ، حيث قالوا : رعينا الغيث ، يريدون النبت الذى الغيث سبب فى كونه ، وقالوا أيضا أصابنا السماء ، يريدون المطر ،

---

(١) عرف عبد القاهر المجاز (أسرار البلاغة جـ٢ / ٢٢٠) فقال : هو كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها لملاحظة بين الثانى والأول . (٢) فى تحقيق الشيخ المراغى : له . (٣) أى الألغاز والمعميات أو يقصد التورية . (٤) أى الجبن المصنوع من اللبن الحامض . (٥) طائر يضرب به المثل فى الحمق .

وقال : تلفه الأرواح والمسى(١)

وذلك أن فى هذا كله تأولا ، وهو الذى أفضى بالاسم الى ماليس بأصل فيه ، فالعين لما كانت المقصودة فى كون الرجل ربيئة صارت كأنها الشخص كله ، اذ كان لولاها لا يعى شيئاً مع فقدها ، والغيث لما كان النبت يكون عنه صار كأنه هو ، والمطر لما كان ينزل من السماء عبر عنه باسمها .

" واعلم أن هذه الأسباب الكائنة بين المنقول والمنقول عنه تختلف فى القوة والضعف والظهور وخلافه ، فهذه الاسماء التى ذكرتها اذا نظرت الى المعانى التى صارت وصلت بين ماهى له وبين ما وردت اليه وجدتها أقوى من نحو ماتراه فى تسميتهم الشاة التى تذبح عن الصبى اذا حلقت عقيقته ، عقيقة ، وتجد حالها بعد أقوى من حال العقيرة فى وقوعها للصوت فى قولهم : رفع عقيرته ، وذلك أنه شئ جرى اتفاقا ولا معنى يصل بين الصوت وبين الرجل المعقورة ، على أن القياس يقتضى أن لا يسمى مجازا " .

وتحليل حديث عبد القاهر السابق ينبئنا عن عدة أمور فى هذا المجاز :

الأمر الأول : أن هذا المجاز انما يكون عند العدول باللفظ عما يوجبه أصل اللغة له .

الأمر الثانى : أنه يشترط فى أن يعدل المتكلم باللفظ عن أصله اللغوى أن يكون ملاحظا لهذا الأصل .

الأمر الثالث : أن هذه الملاحظة التى يلاحظها المتكلم عند العدول باللفظ عن أصله اللغوى متسمة اتساع أحوال المخلوقين وعاداتهم زه بمعنى أن علاقات هذا المجاز تقوم على غرض المتكلم نفسه ، ومثال عبد القاهر عن مجاز استعمال النعمة فى اليد شاهد على ذلك ، فهو قد لاحظ فيها مرة أنها مجاز لعلاقة السببية ، ذلك أن النعمة تصدر عن اليد هبة ومنحا ، كما لاحظ فيها مرة أخرى أنها مجاز لعلاقة المحلية ، لأن القوة والقدرة أكثر ما يظهر سلطانها فى اليد .

الأمر الرابع : أن هذا المجاز لا يجوز استعماله فى الألفاظ المشتركة الموضوعة لأكثر من معنى لكى يتوفر عنصر الفهم والافهام بين المتفنن والمتلقى .

الأمر الخامس : أن هذا المجاز قائم على نقل اللفظ من معناه الأصلى الى معنى آخر لم يوضع له اللفظ حيث يلحظ المتكلم علاقة بين المعنيين ، ولذلك لا يكون هذا المجاز فى الأعلام المنقولة لأنه لا ملابسة ولا ملاحظة ولا سبب رابط بين المعنيين .

الأمر السادس : أن هذه الملاحظات أو الملابسات أو الأسباب الرابطة بين المعانى الحقيقية والمعانى المجازية تختلف من حيث القوة والضعف ، فهى تارة تكون قوية فنية كما فى مثال استعمال النعمة فى اليد ، وتارة تكون ضعيفة أو عنسية كما فى تسميتهم الشاة التى تذبح عن الصبى اذا حلقت عقيقته عقيقة (٢) .

أما عن حديث عبد القاهر عن الاستعارة والتمثيل فاننا بادئ ذى بدء نقول : ان عبد القاهر قد ذكر (٣)

---

(١) السمى : جمع سماء بمعنى المطر ، والأرواح : الرياح .

(٢) ننبه هنا الى أن عبد القاهر قد اعتبر علاقة المجاز هنا كأن لم تكن ، وذلك لشدة ضعفها . انظر حديثنا عن الخليل بن احمد .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٥٣ .

أن التمثيل لا يكون مجازا الا اذا جاء على حد الاستعارة ، وحد الاستعارة هذه مرتبط بالتشبيه أيما ارتباط ، واذا كان التشبيه هذه ينقسم الى قسمين : تمثيلي (اذا كان الوجه متأولا) ، وغير تمثيل (اذا كان الوجه غير متأول) ، فان معنى هذا أن الاستعارة هذه اما أن تكون استعارة تمثيلية اذا قامت على تشبيه تمثيلي ، وأما أن تكون استعارة فقط اذا قامت على تشبيه غير متأول الوجه . وعلى هذا فنحن نوافق من (١) زعم أن عبد القاهر قسم المجاز الى تمثيلي وغير تمثيلي ، كما نوافق على أن المجاز التمثيلي عنده أوسع دائرة من الاستعارة التمثيلية عند المتأخرين (٢) .

ثم تقول : ان عبد القاهر قسم للمجاز غير التمثيلي الى مفيد وغير مفيد ، أما من المجاز غير المفيد فان عبد القاهر قد رأى أنه يتعلق بالتغيير اللفظي تعلقا كبيرا ، اذ أنه يتمثل في مثل أن ينقل المتكلم اسم عضو من أعضاء جنس الى نفس محل هذا العضو من جنس آخر ، ويستشهد لهذا بما حكاه كقول العجاج :

وفاحما ومرسنا مسرجـــــــا

الذي نقل فيه لفظ المرسن من جنس الحيوان ، حيث يدل على أن ناظر أنف الانسان الى هذا الأنف الانساني على سبيل الاستعارة ، وعبد القاهر يرى أن هذه الاستعارة قصيرة الباع ، قليلة الاتساع ، وليس مقصودا بها سوى التوسع اللغوي (٣) ، حتى انه يقول عنها (٤) : " واعلم أن الواجب كان الأمر وضع الشفة موضع الجحفلة ، والجحفلة في مكان الشفة بخلافه التي قدمت ذكرها في الاستعارة ، وأضن باسمها أن يقع عليه ، ولكني رأيتهم قد خلطوها بالاستعارات وعدوه معدها ، فكرهت التعدد في الخلاف ، واعتددت به في الجملة ، ونبهت على ضعف أمره بأن سميته استعارة غير مفيدة " (٥) .

---

(١) الاستاذ محمود توفيق في بحثه (آراء المتكلم في شرح للسمرقندية وقيمتها في البلاغة والنقد " ص١٨٥ .

(٢) ذكرنا طرفا من أنواع هذا المجاز التمثيلي من قبل (انظر هامش ص ... من هذا البحث) .

(٣) انظر أسرار البلاغة جـ١/ ١٢٣، ١٢٤ هذا ، وقد تحدث الزمخشري عن بيت العجاج في كتابه (الفائق في غريب الحديث جـ٢/ ٥٨) ولم يذكر به عيبا ، والشاهد هنا يعني أنفا يبرق كالسراج . (٤) أسرار البلاغة جـ٢/ ٢٧٦ . (٥) يجب أن يكون واضحا هنا ما أن الكلام عبد القاهر وغيره من النقاد عن قبح هذه الاستعارة يرجع اليها ان كانت لفظية فقط، بمعنى أنها لم تتحد فرضا التوسع اللفظي اللغوي ، أما ان كانت ذات أثر تشبيهي يشد أزر المعنى فهي معنوية ، وهي آنذاك ضرب من الاستعارة المفيدة ، يقول عبد القاهر معقبا على بيت الأخطل (أسرار البلاغة جـ١/ ١٣٢، ١٣٣) .

سأمنحها أو سوف أجعل أمرهـــا الى ملك أظلاله لم تضيـــــق

"هو في حد التشبيه والاستعارة ، لأن المعنى على أن الأظلال لمن تنزيا بالملك عن مشابهة ، كأنه قال : أجعل أمرها الى ملك لاالى عبد جاف متشقق الأظلال ، ويدل على ذلك أن أبا بكر بن دريد قال في أول الباب الذي وضعه للاستعارة : يقولون للرجل اذا طبق : جاءنا حافيا متشقق الأظلال . ثم أنشد البيت ، فاذا كان من شرط هذه الاستعارة أن يؤتى بها في موضع العيب والنقص فلا شك أنها معنوية " ، كما يقول أيضا معقبا على بيت أوس بن حجر الذي ذكره قد امثل في فاحسن الاستعارة (أسرار البلاغة جـ١/ ١٣٣) :

"وكذا قوله : وذات هدم طار نواشرها تصمت بالماء تولبا جدد ---

وأما وكلها من المجاز العقلي فانه قسمه الى قسمين كبيرين (١) : القسم الأول : ويتعلق باستعارة الاسماء ، والقسم الثاني ويتعلق باستعارة الأفعال ، ثم قسم القسم الأول أيضا الى قسمين (٢) : أحدهما : أن تريد تشبيه الشئ بالشئ فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره وتجئ الى اسم المشبه به فتصيره بالمشبه وتجريه عليه ، أو على حد تصييره : أن تتقله — أي الاسم — عن مسماه الأصلي الى شئ آخر ثابت معلوم فتجريه عليه وتجعله متناولا الصفة مثلا للموصوف ، وذلك قولك : رأيت أسدا — وأنت تعني رجلا شجاعا — وأبصرت نورا — وأنت تعني هدى وبيانا وحجة — وما شاكل ذلك ، وثانيهما : أن يؤخذ الاسم عن حقيقته ويوضع موضعا لا يتبين فيه شئ يشار اليه ، ومثل قول لبيد :

وغداة ريح قد كشفت وقـــــــرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامهـــــا

وذلك أنه جعل للشمال يدا ، ومعلوم أنه ليس هناك مشار اليه ، ولعبد القاهر عبارة مختصرة وراثعة في هذين القسمين ، فحواها : أنك في القسم الأول تجعل الشئ الشئ ليس به ، وفي الثاني : تجعل للشئ الشئ ليس له .

وتفسيرا هذا — كما يقول — (٣) : أنك في القسم الأول تقول : هذا هو المراد بالاسم ، والذي استعير له ، وجعل خلفية لاسمه الأصلي ، وناثبا منابه ، ... لأن معك فيه ذاتا ينص عليها ، أما في القسم الثاني فليس لك أكثر من أن تخيل الى نفسك أن الشمال في تصريف الغداة على حكم طبيعتها كالتدبير والصرف لما زمامه بيده ، وقادته في كفه ، وذلك كله لا يتعدى التخيل والوهم ، والتقدير في النفس ، من غير أن يكون هناك شئ يحس ، وذات تتحصل ، ولا سبيل لك الى أن تقول — في بيت لبيد — كتى باليد عن كذا ، وأراد باليد هذا الشئ ، أو جعل لفلاني يدا ، وانما غايتك التي لا مطلع وراءها أن تقول أراد أن يثبت للشمال في الغداة تصرفا لتصرف الانسان في الشئ يقلبه ، فاستعار لها اليد حتى بالغ في تحقيق التشبيه ، وحكم اليد في استعارتها للشمال ، اذ ليس هناك مشار اليه يكون الزمام كناية عنه ، ولكنه وفي المبالغة شرطها من الطرفين فجعل على الغداة زماما ليكون أتم في اثباتها مصرفة ، كما جعل للشمال يدا ليكون أبلغ في تصييرها مصرفة .

وفي مجال الفصل بين القسمين أيضا ذكر عبد القاهر (٤) : أنك اذا رجعت في القسم الأول الى التشبيه الذي هو المغزى من كل استعارة تجده يأتيك على ما كقولك في رأيت أسدا ، رأيت رجلا كالأسد ، ورأيته مثل الأسد أو شبيها بالأسد ، وان رمت في القسم الثاني وجدته لا يواتيك تلك المواتاة ، اذ لا وجه لأن يقول : اذ أصبح شئ مثل اليد للشمال ، أو حصل شبيه باليد للشمال ، وانما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق اليه سترا ، وتعمل تأملا وفكرا ، وبعد أن تغير الطريقة ، وتخرج عن الحد والأول ، كقولك : اذ أصبحت

=== أجرى التقلب على ولد المرأة ، وهو ولد الحمار في الأصل ، وذلك لأنه يصف حمار وحوش ، ويذكر امرأة بائسة فقيرة ، والمادة في مثل ذلك : الصفة بأوصاف البهائم ، ثم ليكون أبلغ في سوء الحالة وشدة الاختلال " . (١) أسرار البلاغة جـ٢/ ٩٦ . (٢) انظر دلائل الاعجاز ص٥٣ ، وأسرار البلاغة جـ١/ ١٣٨ . (٣) أسرار البلاغة جـ١/ ١٣٨ ، ١٣٩ بتصرف .

(٤) أسرار البلاغة جـ١/ ١٤٠ ، ١٤١ .

الشمال ولها فى قوة تأثيرها فى النفاة شبه المالك تصريف الشئ بيده ، واجراءه على موافقته ، وجذبه نحو الجهة التى تقتضيها طبيعته ، وتنحوها ارادته ، فأنت — كما ترى — تجد الشبه المنتزع ههنا اذا رجعت الى الحقيقة ، ووضعت الاسم المستعار فى موضعه الأصلى لا يلقاك من المستعار نفسه (١) بل ما يضاف اليه (٢) ، ألا ترى أنك لم ترد أن تجعل الشمال كاليد وشبهة باليد ، كما جعلت الرجل كالأسد وشبهها بالأسد ، ولكنك أردت أن تجعل الشمال كذى اليد من الأحياء ، فأنت تجعل فى هذا الضرب المستعار له وهو نحو الشمال ذا شئ ، وغرضك أن تثبت له حكم من يكون له ذلك الشئ فى فعل أو غيره ، لا نفس ذلك الشئ فاعرفه ،

(٢) " وطريقة أخرى فى بيان الفرق بين القسمين : وهو أن الشبه فى القسم الأول الذى هو نحو : رأيت أسدا — تريد رجلا شجاعا — وصف لا يوجود فى الشئ الذى له استعرت ؟ واليد ليست توصف بالشبه ، ولكنه صفة تكسبها اليد صاحبها وتحصل له بها ، وهى التصرف على وجه مخصوص" .

على أنه فى موضع آخر يقول عن القسم الثانى (٤) : " وليس هذا الضرب من الاستعارة بدون الضرب الأول فى ايجاب وصف الفصاحة للكلام ، لا بل هو أقوى منه فى اقتضائها ، والمحاسن التى تظهر به والصور التى تحدث للمعانى بسببه آنق وأعجب .... واعلم أن من شأن الاستعارة أنك كلما زدت ارادتك التشبيه اخفاء ازدادت الاستعارة حسنا حتى انك تراها أغرب ما تكون اذا كان الكلام قد ألف تأليفا ان أردت أن تفصح فيه بالتشبيه خرجت الى شئ تمجه النفس ، ويلفظه السمع ، ومثال ذلك : قول ابن المعتز :

أثمرت أغصان راحتـــــه لجناة الحسن عنابـــــا

ألا ترى أنك لو حملت نفسك على أن تظهر التشبيه وتفصح به احتجت الى أن تقول : أثمرت أصابع يده التى هى كالأغصان لطالبى الحسن شبيه العناب من أطرافها المخضوبة ، وهذا ما لا تخفى غثاثته ، من أجل ذلك : كان موقع العناب فى هذا البيت أحسن منه فى قوله : وضعت على العناب بالبرد ، وذاك لأن اظهار التشبيه فيه لا يقبح هذا القبح المفرط لأنك لو قلت : وضعت على أطراف أصابع كالعناب يثمر كالبرد كان شيئا يتكلم بمثله وان كان مرذولا ، وهذا موضع لا يتهيأ سره الا من كان ملتهب الطبع حاد القريحة " (٥) .

ومن أجل هذا أيضا كان الادعاء الذى تقوم عليه الاستعارة أوضح فى هذا الضرب منه فى الضرب الآخر ، يقول عبد القاهر فى شرح بيت الحماسة (٦) :

اذا هو فى عظم قرن تهلل ـــــك تواثب أقواه المنايا النواحـــــك

" فأنت الآن لا تستطيع أن تزعم فى بيت الحماسة أنه استعار لفظ النواجذ ولفظ الأقواه ، لأن ذلك يوجب المحال ، وهو أن يكون فى المنايا شئ قد شبهه بالنواجذ وشئ قد شبهه بالأقواه ، فليس الا أن تقول : انه لما ادعى أن المنايا تصرع تستهشر اذا هو هز السيف وجعلها لسرورها بذلك تضحك أراد أن يبالغ فى الأمر

---

(١) وهو اليد .
(٢) وهو الشمال .
(٣) أسرار البلاغة جـ١/١٤٢ .
(٤) دلائل الاعجاز ص٣٥٥ .
(٥) دلائل الاعجاز ص٣٤٦ .
(٦) انظر دلائل الاعجاز ص٣٣٥ .

فجعلها فى صورة من يضحك حتى تهدوا تواجده من شدة السرور " .

هذا وتحتاج الاستعارة فى كلا القسمين الى قرينة تهيئ لها وتشعر بها ، وفى هذا يقول عبد القاهر فى شرح البيت(١): فان تعافوا العدل والايمانا فان فى أيماننا نيرانا

" يريد : أن فى أيماننا سيوفا نضربكم بها ، ولولاقوله أولا " فان تعافوا العدل والايمان " وأن فى ذلك دلالة على أن جوابه أنهم يحملهون ويقسرون على الطاعة بالسيف ، ثم قوله "فان فى أيماننا" لما عقل مراده ، ولما جاز له أن يستعير النيران للسيوف ، لأنه كان لا يعقل الذى يريده " .

أما حديث عبد القاهر عن الاستعارة الأفعال (٢) فانه قد أرجعه الى الاستعارة فى الأسماء أيضا — حيث نسب الاستعارة الى مصدر الفعل قبل أن تكون فى الفعل ذاته ، وذلك حيث يقول (٣) : " والذى يجب العمل عليه أن الفعل لا يتصور فيه أن يتناول ذات شئ كما يتصور فى الاسم ، ولكن شأن الفعل أن يثبت المعنى الذى اشتق منه للشئ فى الزمان الذى تدل صيغته عليه ، فاذا قلت: ضرب زيد ، أثبت الضرب لزيد فى زمان ماضى ، واذا كان كذلك فاذا استعير الفعل لما ليس له فى الأصل فانه يثبت باستعارته له وصفا هو شبيه المعنى الذى ذلك الفعل مشتق منه ، بيان ذلك أن تقول : نطقت الحال بكذا ، وأخبرتنى أساريرِ وجهه بما فى ضميره ، وكلمتنى عيناه بما يحوى قلبه ، فتجد فى الحال وصفا هو شبيه بالنطق من الانسان ، وذلك أن الحال تدل على الأمر ، ويكون فيها أمارات يعرف بها الشئ كما أن النطق كذلك ، وكذلك العين فيها وصف شبيه بالكلام وهو دلالتها بالعلامات التى تظهر فيها وفى نظرها ، وخواص أوصاف يتحدد بها ما فى القلوب من الانكار والقبول .

"(٤) فاذا كان أمر الفعل فى الاستعارة على هذه الجملة رجع بنا التحقيق الى أن وصف الفعل بأنه مستعار حكم يرجع الى مصدره الذى اشتق منه ، فاذا قلنا فى قولهم : نطقت الحال ، ان نطق مستعار فالمعنى أن النطق مستعار ، واذا كانت الاستعارة تتصرف الى المصدر كان الكلام فيه على ما مضى " .

هذا وقد تحدث عبد القاهر عن قرينة هذه الاستعارة الفعلية بأنها تكون مرة من جهة الفاعل ، ومرة من جهة المفعول فيما له مفعول واحد ، ومرة من جهة المفعولين أو أحدهما فى الفعل الذى ينصب مفعولين ، والمثال الذى سبق الحديث عنه — أعنى نطقت الحال — يمكن أن نستغنى به فى هذا المضمار حيث انه نموذج للقرينة من جهة الفاعل .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٣٢ . (٢) أما استعارة الحروف فلعل الزمخشرى هو أول من أشار اليها اشارة صريحة ، ونلمس ذلك من حديثه عن الآية الكريمة (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) حيث قال : (الكشاف جـ٣/١٦٦) : "اللام فى (ليكون) هى لام كى التى معناها التعليل كقولك جئتك لتكرمنى سواء بسواء ، ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة لأنه لم يكن داعيهم الى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحزنا ولكن المحبة والتبنى ، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعى الذى يفعل الفاعل الفعل لأجله وهو الاكرام الذى هو نتيجة المحبة . والتأدب الذى هو ثمرة الضرب فى قولك ضربته ليتأدب ، وتحريره أن هذه اللام حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لما يشبه الأسد " . (٣) أسرار البلاغة جـ١/١٤٤ . (٤) أسرار البلاغة جـ١/١٤٦ .

أما عن أبلغية هذه الأنواع فان هذا الحديث يعودبنا الى حديث النظم الذى يرى عبد القاهر ـ كما قلنا من قبل ـ أن المجاز عنه يحدث به يكون ، وبادئ ذى بدء نقول : انه اذا كان عبد القاهر قد قسم المجاز الذى هول الناس فى حده على حديث النقل والمشابهة الى تمثيل وغير تمثيل ، فانه رأى أن غير التمثيل أقل درجة من التمثيل ، ذلك أن غير التمثيل لا يفيد به المتكلم تقرير الشبه بين الشيئين ، وانما يفيد به المشابهة على جهة الايجاز والمبالغة ، بل ان حقه ـ كما يقول عبد القاهر ـ أن يقال فيه : انه يتضمن التشبيه على وجه المبالغة والاختصار ، يقول عبد القاهر(١) : " واذ قد تقرر هذه الجملة فاذا كان الشبه بين المستعار منه والمستعار له من المحسوس والغرائز والطباع وما يجرى مجراها من الأوصاف المعروفة كان حقها أن يقال انها تتضمن التشبيه ولا يقال ان فيها تمثيلا وضرب مثل ، واذا كان الشبه عقليا جاز اطلاق التمثيل فيها وأن يقال : ضرب الاسم مثلا لكذا كقولنا : ضرب النور مثلا للقرآن ، والحياة مثلا للعلم ، فقد حصلنا من هذه الجملة على أن المستعير يعمد الى نقل اللفظ عن أصله فى اللغة الى غيره ، ويجوزبه مكانه الأصلى الى مكان آخر لأجل الأغراض التى ذكرنا من التشبيه والمبالغة والاختصار ، والضارب للمثل لا يفعل ذلك ولا يقصده ، ولكنه يقصد الى تقرير الشبه بين الشيئين من الوجه الذى مضى " أى من وجه المبالغة والاختصار .

هذا عن مجاز التمثيل وأبلغيته عن مجاز غير التمثيل ، أما عن أبلغية أنواع المجاز غير التمثيلى فاننا من خلال حديث عبد القاهر عن أقسام هذا النوع من المجاز نرى أن ترتيبها من القوة الى الضعف على النحو التالى :

أولا : الاستعارة التى قال انها من الضرب الذى يجعل المتكلم فيها للشئ الشئ ليس له ، مثل بيت لبيد السابق ذكره ، وهى ما أسماه الرازى بالاستعارة التخييلية (٢) .

ثانيا : الاستعارة التى قال انها من الضرب الذى يجعل المتكلم فيها الشئ الشئ ليس به ، مثل رأيت أسدا يتكلم ـ أعنى شجاعا ، وهى ما أسماه السكاكى بالاستعارة التحقيقية (٣) . واذا كانت هذه الاستعارة تنقسم اقسمين ، فانه قد قال مفضلا استعارة الأسماء عن الأفعال (٤) : " واعلم أن اللفظة المستعارة لا تخلو من أن تكون اسما أو فعلا ، فاذا كانت اسما كان اسم + جنس أو وصفة ، فاذا كان اسم جنس فانك تراه فى أكثر الأحوال التى تنقل فيها محتملا متكئا (٥) بين أن يكون للأصل وبين أن يكون للفرع الذى من شأنه أن ينقل اليه ، فاذا قلت : رأيت أسدا ، صلح هذا الكلام لأن تريد به أنك رأيت واحد من جنس السبع المعلوم ، وجاز أن تريد أنك رأيت شجاعا باسلا شديد الجراة ، وانما يفصل لك أحد الغرضين من الآخر شاهد الحال وما يتصل به من الكلام من قبل ومن بعد ، وان كان فعلا أو صفة كان فيهما هذا الاحتمال فى بعض الأحوال ،

---

(١) أسرار البلاغة جـ٢/٥٥/ ٩٥ . (٢) انظر نهاية الايجاز ص٨٢، ٨٣ .

(٣) انظر مفتاح العلوم ص١٥٨ ، هذا ويمكن أن تنسب هذه التسمية للرازى انظر ص٢٨ من كتابه نهاية الايجاز . (٤) أسرار البلاغة جـ٢/٩٦ ، ٩٧ .

(٥) المتكئ ـ فى هذا الموضع ـ الصالح للأمرين على السواء ، أى متساويا ـ عن محقق الكتاب

وذلك اذا أسندت الفعل وأجريت الصفة على اسم مبهم يقع على ما يكون أصلا فى تلك الصفة وذاك الفعل ، وما يكون فرعا فيهما نحو أن تقول : أنار لى منير ، فهذا الكلام يحتمل أن يكون "أنار" و"منير" فيه واقعين على الحقيقة بأن يعنى بالشئ بعض الأجسام ذوات النور ، وأن يكونا واقعين على المجاز بأن تريد بالشئ نوعا من العلم والرأى وما أشبه ذلك من المعانى التى لا يصح وجود النور فيها حقيقة ، وانما توصف به على سبيل التشبيه ، وفى الفعل والصفة شئ آخر وهو أنك تدعى معنى اللفظ للمستعار له (١) ، فاذا قلت : قد أنارت حجته ، وهذه حجة منيرة ، فقد ادعيت للحجة النور ، ولذلك تجئ فتضيفه اليها (٢) ، كما تضاف المعانى التى يشتق منها الفعل والصفة الى الفاعل والموصوف فتقول : نور هذه الحجة جلا بصرى ، وشرح صدرى ، كما تقول : نور الشمس" .

أما عن مقدار أبلغية الكناية فانها متفاوتة (٣) أيضا كتفاوت أنواع الاستعارة ، ذلك أنها تعتمد سبيلها تماما — أعنى سبيل الوساطة والسفارة فى دلالة المعنى الأول الذى يجعل دليلا على المعنى الثانى — كما يقول عبد القاهر (٤) ، فاذا كان المعنى الأول متمكنا فى دلالته ، مستقلا بوساطته ، يصفر بينك وبين المعنى الثانى أحسن سفارة ، ويشير لك اليه أبين اشارة حتى يخيل اليك أنك فهمته من حاق اللفظ ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك ، وسرعة وصوله اليك مثل قوله :

لا أبتغى الموت بالخصال ولا ... أبتاع الا قريبة الأجل

فان ذلك يدل على أن هذه الكناية قريبة من الحقيقة ، أما اذا ابتعد بالمعنى الأول فى دلالته على المعنى الثانى فانه على قدر هذا الابتعاد أو التباعد تكون مرتبة الكناية وأبلغيتها ، لأن الحسن فيها قائم على الخفاء ، كما هو معروف مقرر ، ولذلك كانت الكناية عن النسبة فى المرتبة العليا من الأبلغية لفرط خفائها ، ولأنها — كما يقول عبد القاهر (٥) — تهدى فى الأسلوب محاسن تملأ الطرف ، ودقائق تعجز الوصف ، حيث ترى فيه شعرا شاعرا ، وسحرا ساحرا ، وبلاغة لا يكمل لها الا الشاعر المفلق ، والخطيب المصقع ، ولعل هذا هو السر فى أن الزمخشرى يعد عبد القاهر ألحقها بالمجاز المقلى (٦) على أن ابن سنان الخفاجى (٧) قد ذكر أن التصريح يكون خيرا من الكناية وأبلغ اذا كان المعنى فيها ظاهرا الدلالة عقل أو عرف واللفظ منها قهيط قهيط خفيا ، كقول المتنبى :

انى على شغفى بما فى خصرها ... لأعف عما فى سراويلاتها

فانه لا شئ أقبح من ذكر لفظ السراويلات فى الحديث عن وصف عفة سلوك الريب والتهم ، حيث ان هذا المعنى ظاهر الدلالة بطريق العقل أو العرف ان لم يكن بهما معا ، ويقول الطوفى (٨) : "فالتصريح بهذا خير من الكناية

---

(١) فى الأصل الـ(المستعار له) ، والتصحيح من المحقق . (٢) فى الأصل (اليه) ، والتصحيح من المحقق . (٣) انظر حديث عبد القاهر التفصيلى عن ذلك الدلائل ٢٣٦ — ٢٤٢ . (٤) انظر ص٢٠٧ دلائل الاعجاز . (٥) انظر ص٢٣٦ دلائل الاعجاز . (٦) بحثنا الـ(المجاز المقلى فى البلاغة العربية) ص٦٦ . (٧) انظر سر الفصاحة ٧٨ . (٨) الاكسير فى علم التفسير ص١٢٩ .

الكناية عنه ، اذ كل أحد يعلم أن الاشارة بما فى سرابيل المرأة الى ذلك منها ، وأين هذا من قول الشريف الرضى

أحن الى ما تضمر الخمر والحلى وأصدف عما فى ضمان المآزر

فانه أتى بالمعنى بعينه فى ألطف وأحسن وأبين ما يكون من الكنايات (٣) .

بقى أن نتحدث عن موقع الكناية من الحقيقة والمجاز عند عبد القاهر ، وادق ذى بدء نؤكد أنها عنده من قبيل (١) اللفظ يطلق ويراد بها غير ظاهره ، وأنها أيضا من قبيل (٢) ضرب الكلام الذى لا يتوصل به الى الغرض بمدلالة اللفظ وحده ، ولكن بدلالة اللفظ أولا على معنى ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تؤدى الى الغرض .

وقد يكون واحدا من هذين الأمرين كافيا فى اعتبار أن الكناية مجاز عند عبد القاهر ، لكن يمنعنا من الجزم بالأمرين كليهما عقرية عبد القاهر التى لا يمكن أن تخفى عليها صحة التقسيم فى ذلك الفصل الذى عقده بصدد الأمر الأول — أعنى اللفظ الذى يطلق والمراد به غير ظاهره — حيث ذكر أنه يدور فى الأمر الأعم على هذين : الكناية والمجاز ، فصحة التقسيم تقضى أن تكون الكناية من واد آخر غير المجاز ، أو بعبارة أخرى ، أن يكون كلا التقسيمين مختلفين : أما بصدد الأمر الثانى فانا سبق أن ذكرنا النص الذى قسم فيه عبد القاهر المجاز الى ملابسته المشابهة ، وما علاقته الملابسة ، وما هو متعلق بالعقل لا باللغة ، كما سبق أن ذكرنا تقسيم عبد القاهر للمجاز التخييلى ، وكل ذلك يبعدنا عن الجزم بدخول الكناية تحت أنواع المجاز ، خصوصا أن هذه التقسيمات كلها يلازمها حديث الكناية عنده ، فلو كانت تولد منه لكانت فى مرة واحدة — ان لم تكن فى كل مرة — قد لاقت حظها من هذه التقسيمات ، خصوصا أن من عادة عبد القاهر أن من التكرار والاعادة ، بل الاملال من كثرة الزيادة (٤) .

ثم نقول : لعلنا نميل بعد هذا الى أن عبد القاهر يرى أن الحقيقة أنواع ، كما أن المجاز أنواع ، ويرى أن أنواع الحقيقة تتفاوت فى أبلغيتها ، كما أن أنواع المجاز تتفاوت فى أبلغيتها ، ومن هنا فانه ما دام مصرا على أن المجاز أبلغ من الحقيقة الا وأكد أيضا — وعلى الفور — أن الكناية أبلغ من التصريح (٥) وقد يكون ذلك ملفتا للنظر فى أنه يقسم الأسلوب الحقيقى الى أسلوب تصريحى ، وأسلوب كنائى ، أو بتعبير آخر : أسلوب يفصح عن المراد صراحة ، وأسلوب يخفيه على وجه الطيف ، يرجح ذلك ويؤكده أنه يقسم المجاز بالاستعارة الى نفس التقسيم — أعنى التقسيم الذى عرف فيما بعد بالاستعارة التحقيقية التصريحية ، والاستعارة المكنية التخييلية .

بل أن عبد القاهر يذكر أيضا أن لكل من هذين الأسلوبين الحقيقيين أنواعا ، فالأسلوب التصريحى قد يكون ذا قيمة أدبية قليلة لم يحتج واضعه — كما يقول عبد القاهر (٥) — الى فكر ورؤية حتى انتظم ، فأتت

---

(١) انظر ص٢٥ دلائل . (٢) انظر ص٢٠٢ دلائل . (٣) لعل حديث عبد القاهر غير المحدد عن موقع الكناية من الحقيقة والمجاز هو الذى جعل الزمخشرى يتردد فى أمرها ، فهو تارة يقول انها مجاز ، اقرأ حديثه عن الآية الكريمة (وقالت اليهود يد الله مغلولة) الكشاف جـ١/٦٢٧ ، وتارة أخرى يسكت عن ذلك ، اقرأ حديثه عن الآية نفسها ضمن حديثه عن الكناية فى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) الكشاف جـ٢/٥٣٠ . (٤) انظر ص٢٥ دلائل . (٥) انظر ص٧٦ دلائل .

ترى سبيله في ضم بعضه الى بعض سبيل من عمد الى لآل فخرطها في سلك لا يبغى أكثر من أن يضمها التفرق » ، قول الجاحظ (جنبك الله الشبهة ، وعصمك من الحيرة ، يجعل بينك وبين المعرفة نسبا ، وبين الصدق سببا) ، وقد تعلقت بأن ترى المزية في نظم الحسن كالأجزاء من الصبغ تتلاحق وينضم بعضها الى بعض حتى تكثر في العين ، فأنت لذلك لا تكبر شأن صاحبه ، ولا تقضي له بالحذق والأستاذية ، وصحة الذرع ، وشدة المنة حتى تستوفي القطعة مثل قول البحتري (١) :

بلونا ضرائب من قد نرى	فما ان رأينا لفتح ضريبا
هو المرء أبدت له الحادثا	تعزما وشيكا ورأيا صليبا
تنقل في خلقي سؤدد	سماحا مرجى وبأسا مهيبا
فكالسيف ان جئته صارخا	وكالبحر ان جئته مستثيبا

وقد يملؤ أكثر من ذلك حتى ترى الحسن على حد تمييز عبد القاهر يهجم طبعك منه فجأة ، ويأتيك منه بما يملأ العين غرابة حتى تعرف من البهت الذي يقع بك مكان الرجل من الفضل ، ومقدمه من الحذق ، وتشهد له بفضل المنة وطول الباع ، وحتى تعلم — ان لم تعلم — القائل أنه من قبيل شاعر فحل ، لا وأنه خرج من تحت يد صناع (٢) الى آخر هذه الأنواع التي يقول عبد القاهر انها ليس لها غاية تقف عندها (٣) وكذلك أيضا الأسلوب الكنائي يتنوع من تعريض الى رمز الى اشارة الى غير ذلك مما فصله السكاكي فيما بعد ، وهو في كل ذلك يتفاوت من حيث الأبلغية — كما أسلفنا ، ونحن هنا ومن واقع حديث عبد القاهر السابق — نسجل اختلافنا مع الدكتور احمد موسى الذي زعم أن عبد القاهر يرى ترادف هذه الألفاظ (٤) دون أن يقدم الدليل على هذا الترادف .

وبعد : فلعلنا بهذا التوضيح السالف نكون قد أسطعنا — عمليا — ما زعم كثير من المحدثين (٥) قد خفي على عبد القاهر حين قال (٦) : المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة ، فذكروا أن للأساليب الحقيقية روعة قد تفوق الأساليب المجازية ، كما أن القرآن قد اشتمل على كلا النوعين من الأساليب الحقيقية والمجازية ، ذلك أن عبقرية عبد القاهر لا تغيب عنها بديهيات المعلومات ، بل ان بعض العلماء الذين هم أقل درجة من عبد القاهر قد حددوا بوضوح استعمالات الأساليب المجازية تاركين الميدان الأفسح للأساليب الحقيقية ، من أجل هذا يقول الامام العيدروس عن حسن الأساليب بنوعيها (٧) : " وجملة الأمر : أن ههنا كلاما حسنه للفظ دون النظم ، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ ، وثالثا ترى الحسن من الجهتين ، ووجبت له المزية بكلا الأمرين ، والاعتدال في هذا الثالث " .

---

(١) انظر ص ٥٧ ، ٦٢ من دلائل الاعجاز . (٢) انظر ص ٧ دلائل . (٣) انظر ص ٦٩ دلائل .
(٤) انظر البلاغة التطبيقية ص ٢٥٠ ، ٢٥٢ . (٥) عثرت على كلام للأصوليين في جمع الجوامع جـ ١ / ٣٠٩ يثبت أن المحدثين ليسوا بأصحاب الأفكار التي يقولونها .
(٦) دلائل الاعجاز ٥٥ . (٧) المرجع السابق ٧٨ .

على أننا فى هذا المقام يجب أن نقول : ان المتأخرين قد فهموا كلمة عبد القاهر بما هى أهل له عفى هذا المقام يقول الشيخ الأمير فى حاشيته على شرح الملامة الملوى(١) : " أى أزيد تصرفا ، دالاً على كمال التكلم واقتداره ، لا من البلاغة (٢) المملوءة ، لأنها تنبيء عن المقامات " ، كما يقول الشيخ الشربينى فى تقريره على جمع الجوامع(٣) : " ان المتكلم بتعبيره بلفظ (أسد) مكان شجاع قد بلغ حد الكمال فى افادة المقصود ، فهو مشتق من البلوغ (بلغ التى من باب نصر) ، ومن ثم أنه مشتق من المبالغة فليس بشئ ، لأنه يستلزم اشتقاق (أفعل) من المزيد واستعماله بمعنى المفعول " ، كما يقول الشيخ الطوفى فى تفسيره (٤) : " قد اشتهر ظنية بعض المجازات على حقائقها ، يعنى أنها صارت أبلغ فى الافهام ، وأسبق الى الأفهام ، نحو قوله تعالى (٥) (والصبح اذا تنفس) اذ هو أبلغ وأظهر وأخص من انتشر ، لتضمنه تشبيه الليل بالجسد الكثيف المظلم ، والصبح بظهور النفس اللطيف المشرق لصدوره عن النفس المشرقة عقلا ، وأيضا تشبيه انتشار الصبح شيئا فشيئا بظهور النفس كذلك " .

أما عن التوفيق بين حديث عبد القاهر الذى بدأنا به هذا المناقشة والذى يمكن به أن يكون موقع الكناية فى الجانب المجازى من الأساليب هين ما نحن فيه الآن فذلك أمر سهل وميسور ، حيث انه يمكن القول : ان الكناية ليست خالصة من الأساليب الحقيقية لها من مجال الخفاء والطرافة ما يجعلها قريبة من المجاز تركيبا وبلاغة ، وليست كذلك بمستغربة ، لأن هذه الأساليب الحقيقية ليس لها غاية تقف عندها — كما هو حديث عبد القاهر ، هذا فضلا عن أن الانبابى ذكر فى تقريره نقلا عن السعد فى شرحه على المفتاح أن القول بأنه يشترط فى الحقيقة أن لا يكون غير المقصود له مرادا بما لم يوجد فى كلام القوم(٦) .

---

(١) ص٣٤ .

(٢) فعلها : بلغ من باب كرم .

(٣) هامش جمع الجوامع جـ٦/ ٣٠١ .

(٤) الاكسير فى علم التفسير ص٦٦ .

(٥) سورة التكوير آية ١٨ .

(٦) انظر تقرير الانبابى جـ٣/ ٤٢٣ .

رأس بلا موضوع

محتويات الفصل الثانـــى

البحث التعبيرى للمجاز اللغوى

" أمور هامة قبل بدء الحديث التقعيدى للمجاز اللغوى ـ حديث التقعيد بين السكاكى وبدرى ـ المجاز اللغوى ـ أقسامه الخمسة : المجاز بالاستعارة ـ المجاز المرسل ـ المجاز غير المفيد ـ المجاز المركب ـ مجاز الحذف والزيادة ـ دراسة مستفيضة حول هذه الأقسام •

الفصـــل الثانـــى

البحث التقعيدى للمجاز اللغـــــوى

لعل أهم ما يعنينا فى تقديم هذا الفصل أن نشير الى أمور خمسة :ـ

الأمر الأول : ان هذا الحديث التقعيدى يعتمد اعتمادا أساسيا على المنطق والفلسفة الاسلاميين ، وعلى هذا يجب أن نتذكر ما سبق أن قلناه فى مطلع الفصل الأول من هذا الباب(١) من أن علماء مناهج البحث قد ذكروا أن المنطق اليونانى لم يعرف شيئا مما يسمى بالدلالات طمة ودلالة الالتزام خاصة ، وذلك هو أس حديث المتأخرين فى هذا المبحث الهلافى المهام .

الأمر الثانى : ان هذا الحديث التقعيدى ـ باعتماده على المنطق والفلسفة الاسلاميين ـ قد صهر كلا من المتفقين الأصولية والبلاغية فى بوتقة واحدة ، ولكن رائد هذا المجال هو سعد الدين التفتازانى الذى استطاع أن يذيب أسس الخلاف بين قرينيها بعد أن مهد له ابن جنى ثم ابن الأثير ـ كما سيأتى ـ ومن أمثلة ذلك تقديم الأصوليين : الألفاظ هى التوابع للمعانى ، ومن أجل ذلك فالمعانى خدمة لها (٢) ، وقول البلاغيين : المعانى هى التوابع للألفاظ ، ومن ثم فالألفاظ خدمة لها (٣) ، بحيث رأى أن هذا الخلاف لفظى ، وسبيل تطبيقه سبيل أذابه سحر (٤) أن محور الأدب انما يكمن الألفاظ المسموعة ، واذا كان المتكلم لا يمكنه استحضار المعانى بغير توالبها (ألفاظها من الفكر) فانه يمكن أن يتعقل المعانى بدون ألفاظ متخيلة ، ولا يضره ذلك مادام لم يتحدث بعد ، على أن قول الأصوليين يمكن أن يكون باعتبار السامع وقول البلاغيين يمكن أن يكون باعتبار المتكلم (٥) . هذا ، ويجدر أن ننبه من الآن الى أننا ـ فى هذا الحديث التقعيدى ـ سنتصرف لمواطن التقاء الثقافتين ، بل مواطن اذابة الثقافتين كما أوضحنا من قبل فى حديث التفتازانى .

الأمر الثالث : ان حديث التقعيد الذى حفظ به البلاغيون المتأخرون البلاغة العربية قد فرضته الظروف الطبيعية عليهم فرضا ، ذلك أنهم قد جاءوا فى عصر قل فيه المتذوقون ، وندر فيه الأدباء المجيدون (٦) ، فالطباع قد تداخلها من الاختلال والفساد أضعاف ما تداخل الألسنة من اللحن ، فهى تستجيد الغث ، وتستغيث الجيد من الكلام " ، وأصبح لابد من أن (٧) "يتقدم بردها الى اعتبار الكلام بالقوانين البلاغية ، فيعلم بذلك ما يحسن وما لا يحسن " ، كما أن الطباع من حيث ذاتها ، وقبل أن يدخلها هذا الاختلال والفساد ـ كما يقول حازم القرطاجنى (٨) " أحوج الى التقويم فى تصحيح المعانى والعبارات عنها من الألسنة الى ذلك فى تصحيح مجارى أواخر الكلم ، اذ لم تكن العرب تستغنى بصحة طباعها ، وجودة أفكارها عن تسديد طباعها

---

(١) راجع ص ٦٣ من هذا البحث . (٢) الموافقات للشاطبى جـ٢ / ٤٦ . (٣) أسرار البلاغة جـ١ / ١٠٠ .
(٤) حاشية الشيخ محمد الخضرى على الشرح الصغير للملامة الملوى على السمرقندية ص٢٧ .
(٥) من الأمثلة أيضا : حديث الوضع النوعى للمجاز ، وحديث المجاز على المجاز ... على ما سيأتى ذكره .
(٦) ، (٧) ، (٨) منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجنى ص٦٢ .

وتقويمها باعتبار معانى الكلام بالقوانين الصحيحة لها ، وجعلها ذلك علما تتدارسه فى أنديتها ، يستدرك به بعضهم على بعض وتصير بعضهم بعضا فى ذلك ، وقد نقل الرواة من ذلك الشئ الكثير ، لكنه غرق فسى الكتب لو تتبعه متتبع متمكن من الكتب الواقع فيها ذلك ، لاستخرج منه علما كثيرا موافقا للقوانين التى وضعها البلغاء فى هذه الصناعة " .

ومن هنا فاننا نقول مع الامام عبد القاهر الجرجانى : ان عدم تتبع قواعد البلاغة التى نقلها الرواة كان(١) "أحد ما عقل عنه الناس ، ودخل عليهم اللبس فيه ، حتى ظنوا أن ليس لهذا العلم قوانين عقلية " ، وقد ظل الأمر كذلك حتى انتهى اليه هؤلاء المتأخرون .

الأمر الرابع : ان طريقة البلاغيين المتأخرين التى تناولوا بها حديث التشبيه البلاغى كان لابد منها أيضا ، ذلك أن قوانين البلاغة ـ كما يقول الامام عبد القاهر(٢) "أمور كلها معروفة مجهولة ، وذلك أنها معروفة على الجملة لا يمكن بيانها فى تصور العارفين ذوى الكلام والمتمهرين فضل جيادة من رديئه ، ومجهولة من حيث لم تتقن فيها أوضاع تجعل مجموع القوانين التى يرجع اليها فتستخرج منها العلل فى حسن ما استحسن وقبح ما استهجن ، حتى تحصل على اليقين غير الموهوم ، وتخرج المعلوم والمفهوم " . فالمسألة اذن دقيقة ، ومن حق المسائل الدقيقة ـ كما يقول عبد القاهر أيضا (٣) ـ "أن تتأمل فيها المهارات التى تجرى بهـــن السائل والمجيب بتحقيق ، فان ذلك يكشف عن الغرض ويبين جهة الغلط " وقد كانت هذه طريقة المتأخرين .

الأمر الخامس : ان هذا الحديث التقعيدى قد كشف البحث والدراسات العلمية الدقيقة (٤) أنه قد اعتمد استقراء الأساليب العربية الصحيحة ، وذلك ما يثبت علمية تقعيده ، وروعة جدته ، مهما اختلفت عليه الأيـــام والأعـــــوام .

ثم نقول : ان البحث البلاغى التقعيدى عند المتأخرين يعتمد أيما اعتماد على امام البلاغة التحليلية فـى المرحلة السابقة ـ أعنى الامام عبد القاهر الجرجانى الذى كان على وشك أن يضع هو هذه القوانين ، وفى ذلك ما يطمئن الى صحتها وبراعتها فى آن واحد ، ولعل المتأخرين أنفسهم يقررون ذلك حين يقول الدكتور عتيق عن هذا الامام ، انه (٥) "استخرج أصول هذا العلم وقوانينه ، ورتب حججه وبراهينه ، وبالغ فى الكشف على حقائقه ، والتفحص عن الطائفه ودقائقه ، وصنف فى ذلك كتابين ، لقب أحدهما بدلائل الاعجاز ، والثانـى بأسرار البلاغة ، وجمع فيهما من القواعد الفريدة ، والدقائق العجيبة ، والوجوه المقلية ، والشواهد النقلية ، واللطائف الأدبية ، وانها حشد العربية فلا يوجد فى كلام من قبله من المتقدمين ، ولم يصل اليها غيره أحد من العلماء الراسخين ، ولكن رحمه الله لكونه مستخرجا لأصول هذا العلم وقسامه ، وشرائطه وأحكامه أهمل رعاية ترتيب الأصول والأبواب" .

---

(١) أسرار البلاغة جـ٢/ ٢١٩ . (٢) أسرار البلاغة جـ١/ ١٢٢ . (٣) أسرار البلاغة جـ٢/ ٢٤٧، ٢٤٨ . (٤) راجع بحث الأستاذ / محمد عبد العزيز شادى ـ التشبيه عند امرئ القيس ، وهـــو أطروحته للماجستير ، مخطوط بكلية اللغة العربية . (٥) مع نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز للامام فخر الدين الرازى .

ومن هنا فانهم قد حصروا جهدهم فى التقاط مصاقد فوائد كتابى الامام ومقاصد فرائدهما ، مراعيـــن الترتيب مع التهذيب ، والتحرير مع التقرير ، وضبط أوابد الاجمالات فى كل باب بالتقسيمات اليقينية ، وجمـع متفرقات الكلم فى الضوابط المقلية مع الاجتناب عن الاطناب الممل ، والاحتراز عن الاختصار المخل(١) .

ونبدأ الحديث التمهيدى لهؤلاء العلماء باستنباط وحى اشارة الامام عبد القاهر عن اللفظ ودلالته المرادة منه ، حيث قدم الرازى تصوره لهذه الاشارة ، فقال فى الحديث عن أقسام دلالة اللفظ على المعنى (٢) :

" وهى اما أن تكون وضعية أو عقلية ، فالوضعية كدلالات الألفاظ على المعانى التى هى موضوعة بازائها كدلالة الحجر والسماء والأرض على مسمياتها ، ولا شك فى كونها وضعية والا لامتنع اختلاف دلالتها باختلاف الأوضاع وأما العقلية : فاما على ما يكون داخلا فى مفهوم اللفظ كدلالة لفظ البيت على السقف الذى هو جزء مفهـوم البيت ، ولا شك فى كونها عقلية لامتناع وضع اللفظ بازاء حقيقة مركبة ، ولا يكون متناولا لأجزائها ، واما على ما يكون خارجا عنه كدلالة لفظ السقف على الحائط ، فانه لما امتنع انفكاك السقف عن الحائط عادة كان اللفـظ المفيد لحقيقة السقف مفيدا للحائط بواسطة دلالة الأول ، فتكون هذه الدلالة عقلية " .

ثم قال (٣) : " وعبر الشيخ الامام عما قلناه بأن قال هيهنا عبارة مختصرة ، وهى أن تقول : المعنى ومعـنى المعنى ، فعنى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ وهو الذى يفهم منه بغير واسطة ، ومعنى المعنى أن يفهم من اللفظ معنى ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر " . ومن هنا فقد سمى الدلالة العقلية بالمعنوية ، لأن حاصلها عائد الى انتقال الذهن من مفهوم اللفظ الى ملازمه من اللوازم ، ثم اللوازم كثيرة ، وهى تارة تكون قريبة ، وتارة تكون بعيدة ، لاجرم صح تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة ، وصح فى تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من بعض فى افادة ذلك المعنى وتأديته ، وبعضها أنقص وأضعف(٤) . ثم جعل الكناية والمجاز والتمثيل من هذا القسم ، ذلك أنك اذا قلت : فلان كثير الرماد ، لم يكن ذلك دلالة على المضايفة دلالة وضعية ، بل دلالة معنوية ، من حيث ان كثرة الرماد والمشعرة باحتراق الحطب الكثير تحت القدور لها اشعار بالضيافة ، وهذا هو الكناية ، واذا قلت : رأيت أسدا كان الغرض جعل الرجل مساويا للأسد فى بطشه بقوته والسامع لا يعقل ذلك من لفظ الأسد ، بل من مسماه لما تقرر عنه أنه لا يعنى بجعل الآدمى الا أنه بلغ فى القوة مبلغا يتوهم أنه الأسد حقيقة ، وهذا هو الاستعارة ، واذا قلت لمن يتردد فى أمره انه يقدم رجلا ويؤخر أخرى ، لم يفد ذلك الا اذا عرف أنه لما لم يكن المقصود ما ينبئ عنه الظاهر قد أريد به أنه فى تردده كالذى قام ليذهب فى أمر فتارة يريد الذهاب فيقدم الرجل ، وتارة لا يريده فيؤخر أخرى ، وهذا هـو التمثيل (٥) " .

ثم جاء السكاكى فربط ذلك بما أسماه علم البيان بعد أن توسع فى شرح دلالة اللفظ على المعنى حيث قال (٦) : " اللفظة متى كانت موضوعة لمفهوم أمكن أن تدل عليه من غير زيادة ولا نقصان بحكم الوضع ، وتسمى

---

(١) انظر ما يؤكد ذلك من عبارات سعد الدين التفتازانى فى المطول ص٢٨ ، ٤١٦ .

(٢) ص٨ نهاية الايجاز . (٣) المرجع السابق ص٨/٩ ، وانظر أيضا دلائل الاعجاز ص٣٤ .

(٤) انظر نهاية الايجاز ص١ . (٥) انظر المرجع السابق ص١٧/١٨ . (٦) مفتاح العلوم ص١٤/ ١٤١ (بتصرف) .

هذه دلالة المطابقة ودلالة وضعية، ومتى كان لمفهومها ذلك ، ولنسمه أصليا تعلق بمفهوم آخر ، وأمكن أن تدل عليه بوساطة ذلك التعلق بحكم العقل ، سواء كان ذلك المفهوم الآخر داخلا في مفهومها الأصلي كالسقف مثلا في مفهوم البيت ، ويسمى هذا دلالة التضمن ودلالة عقلية أيضا ، أو خارجا عنه كالحائط عن مفهوم السقف ، وتسمى هذه دلالة الالتزام ودلالة عقلية أيضا ، ولا يجب في ذلك التعلق أن يكون مما يشتهيه العقل ، بل ان كان مما يشتهيه اعتقاد المخاطب اما لعرف أو لغير عرف أمكن المتكلم أن يطمح من مخاطبه ذلك في صحة أن ينتقل ذهنه من المفهوم الأصلي الى الآخر بوساطة ذلك التعلق بينهما في اعتقاده .

"واذا عرفت أن ايراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى الا في الدلالات العقلية وهي الانتقال من معنى الى معنى بسبب علاقة بينهما كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه ظهر لك أن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني ، ثم اذا عرفت أن اللزوم اذا تصور بين الشيئين ، فاما أن يكون من الجانبين ، كالذي بين الامام والخلف بحكم العقل ، أو بين طول القامة وبين طول النجاد بحكم الاعتقاد ، أو من جانب واحد ، كالذي بين العلم والحياة بحكم العقل ، أو بين الأسد والجراءة بحكم الاعتقاد ظهر لك أن مرجع علم البيان اعتباراتها بين الصورتين ، وجهة الانتقال من ملزوم الى لازم ، وجهة الانتقال من لازم الى ملزوم .

"واذا ظهر لك أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان علمت انصباب علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية ، فان المجاز ينتقل فيه من الملزوم الى اللازم ، كقولك : رعينا غيثا ، والمراد لازمه وهو النبت(١) ، وأن الكناية ينتقل فيها من اللازم الى الملزوم ، كما تقول : فلان طويل النجاد ، والمراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد .

"ثم ان المجاز — أعني الاستعارة — من حيث انها من فروع التشبيه ، لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم الى اللازم ، بل لابد فيها من تقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم له تستدعي تقدم التعرض للتشبيه ، فلا بد أن من أن تأخذه أصلا لها " .

ولعلنا هنا نلحظ أن السكاكي جعل علم البيان يتعرض للتشبيه والمجاز والكناية كأصول ثلاثة في هذا العلم ، طاويا التمثيل تحت أي من التشبيه أو المجاز ، وعلى هذا سار جل المتأخرين .

---

(١) نبه هنا الى أن للمتأخرين موقفين ، موقف يرجع جميع علاقات المجاز الى التلازم الذي نحن فيه ، ومن ثم يعترض على مذكره المحض في المجاز المرسل من اعتبار علاقة اللزوم علاقة مستقلة . وموقف آخر يرى أن تكون أكثر علاقات هذا المجاز مقيدة للزوم — كما هو منطوق ما أشار اليه السكاكي هنا . ومن ثم يعتبر علاقة اللزوم المستقلة ويرى أن معناها عدم انفكاك المتلازمين أصلا ، وقد نرى نحن أن كلام السكاكي هنا محمول على الأغلبية في العلاقات — كما هو الرأي الثاني — وأن هذا التلازم الأغلبي بمعنى مطلق الارتباط بأي وجه كان ، ومن ثم تدخل وجه الشبه في /... الخ بصفة عامة لأنه وجه ارتباط ، وتدخل التلازم الخاص أيضا بمعنى عدم الانفكاك ، لأنه ارتباط خاص . (انظر في هذا التنبيه حاشية الخضري ص ٤٠) .

هذا ، وقد جاء المتأخرون بعد السكاكي فرأوا أن حديثه عن الدلالة يجب أن يمحص حتى ينبئ عن المقصود منه ، ولذلك جاء في حاشية ملاخسرو عن حديث الدلالة قوله (١) : " اعلم أن أرباب فن البلاغة يشترطون في الدلالة الارادة لا بمعنى أن كل ما دل عليه اللفظ يجب أن يكون اللفظ مستعملا فيه ودالا عليه بالاستقلال ، اذ لا يخفى بطلانه على أحد ، فضلا عن الفضلاء ، بل بمعنى أن كل ما دل عليه اللفظ يجب أن تقارنه الارادة مناسبا لحاله فان المدلول المطابقي يجب أن يكون مرادا به ومستعملا ذلك فيه ، والتضمني يجب أن يكون مرادا في ضمن المطابقي المجموع والالتزامي يجب أن يكون مرادا بتبعية المطابقي الملزوم حتى انهم صرحوا في الخواص والمزايا التي من مستتبعات التراكيب بحيث لا يوصف اللفظ بالنظر اليها بالحقيقة والمجاز أنها اذا لم تكن مقصودة للمتكلم لم تعتبر (٢) " .

ونحن بعد هذا نقول : ان أصل حديث الدلالة والارادة عند السكاكي والمتأخرين من بعده يعود الى ما أثاره المتقدمون في كتبهم من مسألة الوضع اللغوي ، تلك المسألة التي اشتهر فيها ثلاث نظريات :

النظرية الأولى : وهي نظرية التوقيف الالهي ، وقد اعتنق هذه النظرية بعض البلاغيين متأثرين بعلماء الأصول ، وتعتمد هذه النظرية على أن معرفة معاني الألفاظ قد أتت من قبل الله عز وجل استنادا الى قول الله سبحانه (٣) (وعلم آدم الأسماء كلها) .

والنظرية الثانية : وتتحدث هذه النظرية عن المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى ، وينسب لأحد علماء المعتزلة ، وهو عباد بن سليمان الصيمري ، وقد تبنى ابن جني بها في كتابه (الخصائص) فقال (٤) : " وذهب بعضهم الى أن أصل اللغات كلها انما هو من الأصوات المسموعات كدوي الريح ، وحنين الرعد ، وخرير الماء ، وشحيج الحمار ، ونهيق الظبي ، وصهيل الفرس ، ونهيت الظبي ، ونحو ذلك ، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد ، وهذا عندي وجه صالح ، ومذهب متقبل " . كما قال أيضا في حديث آخر له عن تعاقب الألفاظ العربية لتعاقب معانيها (٥) : " كثيرا ما يجعلون — أي العرب — أصوات الحروف على سمت الأحداث

---

(١) مخطوطة تحت رقم ١٢٦ بلاغة (بكثرة قوله) ورقة ٢٣٧ . (٢) عقب كل من السعد والسيد على هذا القول بأنه لا ينطبق الا على الدلالة المطابقية الوضعية ، ذلك أنها تجري وفق قانون الوضع حيث ينتقل في هذه الدلالة من اللفظ الى المعنى ، ومن هنا فلابد من الارادة بخلاف التضمنية والالتزامية ، فان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل ، والالتزام : فهم اللازم في ضمن الملزوم ، ولذلك يجوز اجتماع دلالتين اذا انفكت جهتيهما (انظر ص٤٠٣ ، ٤٠٥ المطول وحاشية السيد عليه) . هذا ، وقد ذكر الانبابي في تقريره ما يرد كلام كل من السعد والسيد حيث قال : ان المعتبر في هذا الفن هو الدلالة المرادة لا أصل الدلالة ، ذلك أن الارادة والملاحظة للأقرب أقرب وأسرع وأظهر من الأبعد ، اذ المجاز والكناية ما أريد به اللازم جزء أو خارجا لا ما دل على اللازم . (تقرير الانبابي جـ٣ : ٤١٩/) . (٣) سورة البقرة آية ٣١ .

(٤) الخصائص جـ١/ ٤٦ ، ٤٧ . (٥) الخصائص جـ٢/ ١٥٧ ، ١٥٨ .

المعبر بها عنها فيعدلونها بها ويحتذونها عليها . وذلك أكثر مما نقدره ، وأضعاف ما نستشعره ، من ذلك قولهم : خضيم ، وقضيم ، فالخضم لأكل الرطب ، كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب . والقضم للصلب اليابس ، نحو قضمت الدابة شعيرها ، ونحو ذلك . وفي الخبر " قد يدرك الخضم بالقضم " أي قد يدرك الرخاء بالشدة ، واللين بالشظف . وعليه قول أبي الدرداء : (يخضمون ونقضم والموعد الله) فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب ، والقاف لصلابتها لليابس ، حذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث" . وقد اعتنق هذه النظرية أيضا بعض المتأخرين حتى ذكروا أن للحروف في أنفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك ، وتلك الخواص تقتضي أن يكون العالم بها اذا أخذ في تصوير شئ مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالقصم — بالقاف — الذي هو حرف رخو ، لكسر الشئ من غير أن يبين ، والقصم — بالقاف — الذي هو حرف شديد ، لكسر الشئ حتى يبين ، وأن لهيئات تركيب الحروف أيضا خواص كالفعلان والفعلى — بالتحريك — لما فيه حركة ، كالنزوان (١) ، والحيدى (٢) ، وكذا باب فعل — بالضم — مثل شرف وكرم — للأفعال الطبيعية اللازمة (٣) "ولكن معظم البلاغيين — بل جميع المحققين منهم — ذكروا أن هذا القول على ظاهره فاسد (٤) ، وقد هاجمه ابن يعقوب وقلبه على جميع وجوهه ، وما قاله في هذا الصدد ، قوله (٥) : " ظاهره أن اللفظ يفهم منه المعنى بالنظر لذاته ، ويلزم بحصول ذاته عند السامع حصول المعنى لديه ، لأن الأمر الذاتي لا يتخلف عن الذات ، فاذا تصور العقل ذات اللفظ تصور معه مدلوله فتكون دلالته عقلية كدلالته على وجود اللافظ به ، واذا كانت عقلية استوت فيها العقلاء فيلزم أن يفهم كل واحد كل لفظ في كل لغة فيترتب على ذلك أنه لا يختص لغة قوم على قوم ، واذا فرض نقل لفظ الى معنى مجازي بقرينة ليفهم منه ذلك المعنى المنقول اليه بالقرينة لم يصح ، وكذا اذا نقل ليدل بالقرينة لأن النقل عرضي فاذا أطلق ليفهم منه المعنى المنقول اليه دون معناه الأصلي لم يصح ، لأنه يقتضي المعنى بذاته ، وما بالذات لا يتخلف بالعارض من نقل مجرد أو بقرينة ، ويلزم منه أن لا يصح وضعه للضدين ، لأنه وان أمكن أن يناسب الشئ الضدين معا بجهتين مختلفتين يلزم عليه اجتماعهما عند الاخبار باللفظ الموضوع لهما عن شئ واحد ، فالجون — مثلا — الموضوع للأبيض والاسود اذا قيل : هو

---

(١) لفظ موضوع للضراب الذكر ونزوه على الأنثى ، وهذا معنى حركي يناسب هيئة الحركات المتوالية التي في اللفظ (نزوان) . (٢) لفظ موضوع للحمار الذي له نشاط في حركاته وخفته حتى انه اذا رأى ظلة ظنه حمارا فحاد منه أي فر منه ، وهذا المعنى الحركي أيضا يناسب حركة اللفظ (حيدى) .

(٣) الضم يناسب عدم الانبساط ، وقد جعلوا ذلك دليلا على هذه الأفعال . وقيل : الضم يحتاج الى انضمام الشفتين ، فناسب أن يكون مدلوله مضموما مع الشخص ، أي لازما له (انظر حاشية الدسوقي جـ٤ / ١٩) — والنص المنقول من كتاب مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني في شرح تلخيص المفتاح للقزويني ص٢٦٢ / ٢٦٣ .

(٤) ذكر السكاكي أن المتأخرين قد أطبقوا على فساده (انظر ص١٥ مفتاح العلوم) .

(٥) انظر مواهب الفتاح جـ٤ / ١٦ / ١٧ .

جون ، فهم أنه أبيض وأسود معا ، واللوازم كلها فاسدة ، هذا اذا كان معنى قوله يدل بذاته الظاهرية أى من حيث انه لفظ يدرك عند سماعه بخصوصه ، وأما ان أريد أنه يدل بأمر يرجع الى حال فى ذات اللفظ الخاص فيكون ظاهرا مدركا عند السماع أو خفيا ، فلا تترتب هذه اللوازم ، ولكن يلزم عليه أن من أدرك ما صارت به ذات اللفظ دالة فهم المعنى فلا يتأتى النقل باعتبار هذا المدرك" .

والنظرية الثالثة : وهى تتحدث عن المناسبة المعرفية بين اللفظ والمعنى (١) ، ويبدو أن هذه النظرية هى التى سادت فى الأوساط العلمية من قبل عهد المتأخرين بزمن بعيد ، حتى ان ابن قتيبة قد زعم دليلا عليها عندما روى أن سلمان بن ربيعة دعا بطست فيه ماء ووضعه على الأرض وأقدم الخيل واحدا واحدا ، فما شرب منها سنبكة وشرب سماه هجينا ، وما شرب منها بدون أن يثنيه سماه عتيقا (٢) .

ثم تقول : وقد تكون هذه النظرية الأخيرة ذات دور أساسى فى ظهور حديث الوضع اللفظى أو الدلالة الوضعية اللفظية فى البحث البلاغى لدى هؤلاء المتأخرين ، حيث ذكر (٣) السكاكى أن الوضع هو " عبارة عن تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها " ، ثم قال فى محترزات هذا التعريف(٤) " وقولى بنفسها : احترازا عن المجاز اذا عنته بازاء ما أردته بقرينة (٥) ، فان ذلك التعيين لا يسمى وضعا " .

وهذه الجملة الأخيرة من السكاكى مضافا اليها قوله بعدها (٦) : " واذا عرفت أن دلالة الكلمة على المعنى موقوفة على الوضع ، وأن الوضع تعيين الكلمة بازاء معنى بنفسها ، وعندك علم أن دلالة معنى على معنى غير ممتنعة عرفت صحة أن تستعمل الكلمة مطلوبا بها نفسها تارة معناها الذى هى موضوعة له ، ومطلوبا بها أخرى معنى معناها بمعونة قرينة تزينة ، وعنى كون الكلمة حقيقة ومجازا على ذا " أقول هذه الجملة الأخيرة مضافا اليها هذا القول السالف الذكر قد أقام عليهما المتأخرون حوارا كبيرا ، حيث ذكر السبكى (٧) أن قول السكاكى : " ذلك التعيين لا يسمى وضعا " خطأ ، لأن المجاز ليس فيه تعيين ، بل فيه استعمال ، ولعل الجملة الثانية من السكاكى تساعده فى هذا القول . وفى

وفى أعتقادى أن حديث حوار هذه الجملة وما بعدها قد نشأ من توهم معارضتها لقول السكاكى أيضا(٨)

---

(١) رأى المتأخرون أن حديث هذه المناسبة قد يكون فى المجال اللغوى ، وقد يكون فى مجال الشرع ، وقد يكون فى مجال العرف الخاص لطائفة معينة كالنحاة . (٢) انظر أدب الكاتب ص٩٢ (ط٣ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد) . (٣) مفتاح العلوم ٢٥٢ . (٤) المرجع السابق (نفس المكان) .
(٥) قال الدسوقى (جـ٤ / ١١ شروح التلخيص) : وكما خرج تعيين المجاز عن كونه وضعا خرج أيضا تعيين الكناية بناء على أنها غير حقيقة ، لأن كلا من المجاز والكناية انما يدل على المعنى بواسطة القرينة ، وان كانت القرينة فى المجاز مانعة ، وفى الكناية غير مانعة . (٦) مفتاح العلوم ص١٥٢ .
(٧) عروس الأفراح جـ٤ / ١٢ . (٨) مفتاح العلوم ١٥٢ .

"فالحقيقة : هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص ، فلفظ الأسد موضوع له بالتحقيق ، ولا تأويل فيه ، وانما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ، ففي الاستعارة تعد الكلمة مشتملة فيما هي موضوعة له على أصح القولين ، ولا نسميها حقيقة بل نسميها مجازا لفويا لبناء دعوى المستعار له على ضرب من التأويل " ، ذلك أن السكاكي هنا قد ذكر أن المجاز موضوع وضعا تأويليا ، بينما هو قد ذكر هناك أن ذلك التعيين لا يسمى وضعا ، وذلك يعني أن المجاز ليس موضوعا .

وعلى هذا فقد ذكر سعد الدين التفتازاني في مطوله (١) أن قانون الوضع يجعل اللفظ يدل على معنى واحد فقط مطابقة أو تضمنا أو التزاما ، واذا كانت الدلالة التضمن تعني فهم الجزء في ضمن الكل ، ودلالة الالتزام تعني فهم اللازم في ضمن الملزوم ، فان معنى ذلك أنه لابد أن يكون المجاز موضوعا وضعا نوعيا ، ومعنى الوضع النوعي هنا هو(٢) : "كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لارادة ما يتعلق بذلك المعنى لعلاقة مخصوصة (٣) ومعنى هذا أن سعد الدين التفتازاني قد جعل الدلالة الثانية دلالة معتبرة في الفهم ، حيث ان اللفظ قد شمل دلالة جزئية تحتوي اما على المعنى واما على جزئه ، أو اما على المعنى واما على لازمه . ومن هنا فقد اعترض عليه السيد الشريف بأن هذا الكلام منه يجعل الدلالة المجازية دلالة مطابقية بدليل أنه قد لوحظ فيها معنى الارادة ، كما أن هذا الحديث نفسه ، أعني حديث قانون الوضع يدخل المشترك ، ذلك أن اللفظ المشترك اذا أريد به أحد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر طبق قانون الوضع

---

(١) ذكر السيد الشريف (حاشيته على المطول ٣٠٤) قانون الوضع وهو : أن اللفظ حين يتعلق بالمعنى ، ان كان ذلك المعنى هو الموضوع له كانت الارادة متعلقة به نفسه ، وان كان جزءا منه أو لازما له كانت الارادة متعلقة بالكل أو الملزوم فاذا فهما من اللفظ كان الجزء واللازم مفهومين بالضرورة . ومعنى هذا أن اللفظ دال على الجزء بالتضمن وعلى اللازم بالالتزام بالوضع ، ثم ان قاعدة الوضع تقتضي بأن يكون اللفظ الموضوع يدل على المعنى الموضوع له كلا ، وأضاف بعضهم عليها — أو جزئيا ، ليدخل الحرف ضمن حد الوضع الحقيقي ، ولكن رد ذلك البعض الآخر مبنيا أن الحرف موضوع لمعنى كلي ليتوصل به الى غيره — كما سيأتي .

(٢) مفاتيح التحقيق ص ٤ ← (٣) وهذا يعني أنه فهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ، هو لو لم يثبت هذا الوضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بدلالة القرينة على ذلك هناك معنى آخر للوضع النوعي لا يدخل فيه المجاز هو : وضع اللفظ بهيئته للمعنى كوضع الأفعال الماضية للزمان الماضي ، ووضع الأفعال للزمن الاستقبالي ، ووضع صيغ الجمع ، والمثنى ، والصغر والنسب الخ (انظر ص٣ مفاتيح التحقيق ، وحاشية الخضري ص ٣) . هذا وقد ذكر الانبابي في تقريره (ج٣/ ٤٢٠) أن الوضع النوعي قسمان : وضع نوعي تحقيقي وهو وضع المركبات ، ووضع نوعي تأويلي وهو متوقف على العلاقة والقرينة . كما ذكر السكاكي (مفتاح العلوم ١٥٤) أن كل ما عدا الوضع اللغوي يعتبر من قبيل الوضع النوعي . وكل هذه العبارات متقاربة المعاني ان لم تكن متحدة المعاني .

أما السيد الشريف (١) فهو يرى أن المجاز ليس موضوعا لا وضعا شخصيا ولا وضعا نوعيا ، ذلك أن الوضع المعتبر ـ كما جاء عن السكاكي ـ هو تعيين اللفظ بإزاء معناه ، فان كان في الحقيقة فهو متعين بنفسه ، وان كان في المجاز فهو متعين بقرينة شخصية أو نوعية (٢) ، ومعنى هذا أنه قد جعل القرينة شرطا للاستعمال (٣) وليس لها دخل في الوضع ـ كما هو رأي السعد الذي بين التفتازاني السابق ـ ولكنا نلاحظ عليه أنه لا يشترط أن تكون دلالة اللفظ جزئية أو كلية ، وان كان يبدو أنه متفق مع السعد في أن دلالة اللفظ جزئية تحتوي على المعنى أو جزئه ، أو تحتوي على المعنى أو لازمه ، ومن هنا فانه يقول (٤) : "اللفظ الموضوع للكل اذا لم يكن موضوعا للجزء وأطلق على الجزء كان مجازا ، ويفهم منه الجزء في ضمن الكل" ، بمعنى "أن النفس عند سماع اللفظ تنتقل منه الى المعنى الموضوع له فتفهم جزءه في ضمنه ، ثم بواسطة القرينة تدرك أنه ليس بمراد ، وان المراد هو الجزء ، فالجزء مفهوم في ضمن الكل ، لكنه ليس مرادا في ضمنه" ، كما يقول عن السعد (٥) : "واعلم أنه حرف هذا الكلام عن موضوعه ، وبيانه أن القوم ذكروا أن ذلك اللفظ اذا أطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا لا مطابقة ، واذا أطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة لا تضمنا ، واذا أطلق على الملزوم كان دلالته على اللازم التزاما لا مطابقة ، واذا أطلق على اللازم كان دلالته عليه مطابقة لا التزاما" .

والقرينة في المجاز انما هي لفهم المعنى المجازي المراد ـ الجزء أو اللازم ـ بينما هي في المشترك لدفع مزاحمة المعنى غير المراد للمعنى المراد ، ذلك أن القرينة في المجاز لها دخل في أصل الدلالة المجازية ، بينما هي في المشترك لتعيين المراد دون المدخلية في أصل الدلالة ، ولهذا فاللفظ معها حقيقة (٦) .

والحق أن هذا الخلاف يرجع أساسا الى حديث المناطقة عن الدلالة ، ذلك أن المناطقة فسروا الدلالة بكون اللفظ بحيث أطلق فهم منه المعنى ، وقد اشترطوا في هذه الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني الحقيقي الذي يحتاج الى خارج واعمى ترتوطيه (٧) ، بمعنى أن يمتنع انفكاك تعقل هذا الخارج ـ المدلول الالتزامي عن تعقل المعنى ، ولذا فهم لا يجعلون تلك المجازات والكنايات دالة على تلك المعاني بل الدال عليها المجموع المركب منها ومن القرائن الحالية أو المقامية ، وعلى هذا فالدلالة عندهم كلية ، أي أن اللفظ عندهم يدل أولا على الكل ثم ينتقل منه الى جزئه أو لازمه .

---

(١) ويوافقه السبكي أيضا (انظر عروس الأفراح جـ٤ / ١٢ بشروح التلخيص) . (٣) ذكر ابن يعقوب (جـ٤ / ٢٢ شروح التلخيص) أن الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى حقيقة ولا مجازا . (٤) المجاز الشخصي كالأسد المستعمل في الشجاع بقرينة في الحمام (المطول : رأيت أسدا في الحمام) والمجاز النوعي كاستعمال لفظ الصلاة من رجل الشرع بعض الدعاء ، ويرجع التنوع في المجاز الى أنه مستعمل بالنسبة للعرف الخاص .

(٤) المطول ٣٠٥ . (٥) المطول ٣٠٤ . (٦) قال حفيد السعد في حواشي التلخيص : اذا استعمل المشترك في أحد معنييه لا من حيث انه موضوع له بل من حيث مناسبته للمعنى الثاني ووجود علاقة بينهما فهو مجاز ـ كما يشير به تحقيق المحققين في شرح الكشاف حيث جوزوا استعارة العمى لعمى البصيرة من عمى البصر للمبالغة بتنزيل المعقول منزلة المحسوس مع أنه حقيقة فيهما ـ كما يستفاد من الأساس .

(٧) يضيق فيه بعضهم حتى يحدده بأن لزوما بينا بالمعنى الأخص مثل ملازمة الضحك أو الكتابة أو النطق للانسان ، ويوسع فيه بعضهم حتى يحدده بأن يكون لزوما بينا بالمعنى الأعم مثل ملازمة الأكل أو المشي للانسان .

ثم انتقل موقف المناطقة هذا الى الأصوليين ، وضمهم الذى يبحث فى البلاغة العربية أيضا ، فرأى بعضهم (١) أن تفسير الدلالة على هذا النحو ليس مناسبا لقواعد العربية ، لأنهم يبحثون عن المجازات والكنايات التى فيها الانتقال بأبعد وجه ، ومن ثم فسر الدلالة بكون اللفظ اذا أطلق فهم منه المعنى ، ولم يشترطوا ذلك اللزوم الذهنى السابق عند المناطقة ، من أجل هذا قال السعد فى مطوله عن هذا الخلاف فى الحقل الأصولى (٢) : "وكلام ابن الحاجب فى أصوله مشعر بالخلاف فى اشتراط اللزوم الذهنى ، ووجهه العلامة — أى القزوينى — فى شرحه بأن بعضهم لم يشترط ذلك بل جعل دلالة الالتزام أن يفهم من اللفظ معنى خارج عن المسمى سواء كان الفهم بسبب اللزوم بينهما ذهنا أو بغيره من قرائن الأحوال " ، ولهذا نقول : ان السكاكى كان على صواب من الأمر عندما فتح باب التلازم فى الدلالة الالتزامية — كما نقلنا من قبل — الى حد القول (٣) : "ولا يجب فى ذلك التعلق أن يكون مما يثبته العقل ، بل ان كان مما يثبته اعتقاد المخاطب اما لعرف أو لغير عرف أمكن المتكلم أن يطمح من مخاطبه ذلك فى صحة أن ينتقل ذهنه من المفهوم الأصلى الى الآخر بواسطة ذلك التعلق بينهما فى اعتقاده (٤) " ، ولهذا فهو يشمل اللزوم البين بالمعنى الأخص أو الأعم عند المناطقة ، كما يشمل اللزوم غير البين الذى يعتمد على العرف أو الاصطلاح مثل لزوم الرماد لمعنى الكرم .

ثم ان البلاغيين المتأخرين ذكروا فى تفسير تعريف السكاكى للوضع أن المراد من دلالة اللفظ بنفسه على معناه هو أن سماع اللفظ كاف فى فهم معناه عند اطلاقه عليه (٥) ، ومن هنا فان الوضع عندهم مهمته ووظيفته افادة المعنى (٦) ، وعلى هذا فهو يشمل وضع الحرف والاسم والفعل ، وهم بذلك يتفقون مع أهل اللغة ويختلفون مع أهل النحو الذين يرون أن دلالة الحرف تكون باعتبار مدخوله ، وأن ذلك من قبيل توقف معناه على غيره لا على نفسه ، ولذلك يترك ابن يعقوب شارح موقف البلاغيين من كلام النحاة فى توقف دلالة الحرف على غيره (٧) : " وانما جاء التوقف بالنظر الى المعنى لكونه نسبيا (٨) لا ينفهم الا باعتبار ما تتعلق به " ، وبيان ذلك أن يقال : الحرف وضعه الواضع للمعنى الملحوظ ليتوصل به الى غيره ، فانه كما يفتقر الى وضع اللفظ للمعنى الملحوظ لذاته — نسبيا كان بأن توقف فهمه على فهم غيره ، أو غير نسبى بأن لم يتوقف كذلك يفتقر الى وضع اللفظ للمعنى النسبى الملحوظ لغيره ، فحينئذ يكون الحرف بالنظر الى نفس وضعه كافيا فى الدلالة لأن الواضع لم يعتبر لذلك المعنى الا نفس الحرف دون قرينة ، ولا يضر كون نفس المعنى نسبيا لا يفهم الا باعتبار معنى آخر يدل عليه لفظ سوى الحرف لأن ذلك أمر عارض انجر اليه الأمر عند الاستعمال فعدم كفايته عند الاستعمال فعدم لا بالنظر الى الوضع الأصلى ، لأن الحرف لم يوضع مقرونا بالمجرور كما لم يضر فى وضع الاسم

---

(١) انظر كلام السيد الشريف فى المطول ٣٠٦ ، هذا ، ومن الذين تابعوا المناطقة عند التكليم (انظر تقرير الانبابى جـ٣/٤١١) ، (٢) المطول ٣٠٥ ، (٣) مفتاح العلوم ١٤١ ، (٤) انظر فى شرح صواب رأى السكاكى والبلاغيين المتأخرين كلام ابن يعقوب جـ٤ / ٤٣ ، (٥) هذا بالنظر الى نفسه ، (٦) فى حاشية الشيخ الخضرى على شرح الملوى للسمرقندية ص٣٠ أن الاستعمال : اطلاق اللفظ وارادة المعنى ، والوضع : تعيين اللفظ بازاء المعنى ، والحمل : فهم السامع للمعنى ، فالأول : صفة للمتكلم ، والثانى : صفة الواضع ، والثالث : صفة السامع ، (٧) جـ٤ / ٩ ضمن شروح التلخيص .
(٨) معنى كونه نسبيا : كونه ملحوظا لغيره لا كونه ذا نسبة تتعلق بين شيئين فقط ، والا لزم كون نحو الهنوة والأبوة حرفا .

للمعنى النسبى المفتقر الى ملازمة الاضافة لأنها عارضة تابعة كون الاسم احتجاج فى الفهم عند الاستعمال الى المضاف اليه (١) " . ثم ان (٢) " الناظر فى حال الاسم والفعل مقبلا على شأنهما يجعل معنى الحرف الذى هو الابتداء فى (من) مثلا ، فيما اذا قيل : سرت من الدار ، وسيلة اليهما والى حالهما ليفهمها السامع أن مضمون الأول ابتداء من مضمون الثانى ، ولا يقال : الابتداء هو الوسيلة ، وهو المتوسل اليه ، لأنه وسيلة من حيث انه ابتداء من شئ ما ، ومتوسل اليه من حيث انه ابتداء السير من مكان مخصوص ولهذا لا يستطاع أن يحكم على معنى الحرف حينئذ لأنه لوحظ لغيره ، ولو لوحظ لذاته لعبر عنه بالاسم ولوجب صحة الحكم عليه" واذا اعتبرنا هذا ورعيناه تقول أيضا : "لمثل هذا لا يصح الحكم على الفعل ، فاذا قلت : قام ، فهو من حيث دلالته على القيام ملحوظ لذاته ، وبذلك فارق الحرف ، ومن حيث ان فيه نسبة مقصودة للفاعل لا لذاتها لا يصح الحكم عليه ، اذ لا يستطاع الحكم على غير ملحوظ لذاته (٣) " ، ولما كانت دلالة الحرف الحقيقية هى دلالته على المعنى المتوسل اليه وهو الخاص لكون معناه الأصلى نسبيا مقصودا لغيره ، ولا تحصل تلك الدلالة الا عند ذكر الدال على المعنى المقصودة أحواله وهو الاسم والفعل ، قيل ان معنى الحرف مخصوص ، وهو فى (من) مثلا ابتداء سير من البصرة مثلا ، فاذا أفاد الحرف هذا المعنى رد بنوع من الاستلزام ، وهو استلزام الأخص للأعم الى المستقل الذى هو مطلق الابتداء ، وفيه يقع التشبيه والاستعارة — على ما سيأتى (٤) .

على أن البلاغيين المتأخرين قد أوضحوا أن الدلالات الوضعية (٥) تأبى أن يكون فيها اختلاف أو تفاوت

---

(١) لأن لزوم الاضافة لا يقتضى وضع الاسم معها اذ غاية ما يقتضيه لزومها أن الاستعمال لا ينفك عنها لا أنه وضع كذلك . (٢) ، (٣) انظر مواهب الفتاح جـ١ / ١٠ . (٤) وانما اعتبر هذا الخاص الذى لا يستفاد الا فى وقت الاستعمال وان كان الحرف موضوعا للكلى لأنه لما لاحظه الواضع ليكون وسيلة لغيره صار كأنه لم يوضع فى البين لتوغل التعريف فى طلب المتوسل اليه فصار معنى الحرف وطء المعنى الأصلى الموضوع له كاللازم فقولهم ليس الابتداء فى (من) مثلا معنى الحرف الا كان اسما وانما هو لازم ، يعنون بذلك أنه لم يوضع له استقلالا بل مع ملاحظة الترسل به الى غيره ، وهذا — أعنى كون الحرف وضع بمعنى نسبى كلى ملحوظ لغيره — الذى يقصد لخصوصه ، فصار المترسل اليه مسمى معنى الحرف وصار هو كاللازم ، هذا ولا يقع التشبيه والاستعارة فى معنى الحرف لأن ذلك نوع من الحكم عليه .

(٥) يرى السعد (المطول ٣٠١) أن معنى الدلالة : كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر ، والأول هو الدال ، والثانى هو المدلول . كما يذكر المطول ص٣٠٣ أن هناك فرقا بين الفهم البلاغى والفهم المنطقى للدلالة : فالبلاغيون يرون تقسيم الدلالة الى لفظية وغير لفظية ، ويقسمون الدلالة اللفظية الى وضعية (مطابقة ، وفيها يدل اللفظ على تمام معناه مثل دلالة الانسان على الحيوان الناطق) ، وعقلية (تضمنية أو التزامية ، وفيها يدل اللفظ على جزء أو خارج معناه) ، بينما المناطقة يسمون هذه الدلالات الثلاثة (المطابقية والتضمنية والالتزامية) دلالة وضعية ، بمعنى أن للوضع مدخلا فيها ، أما الدلالة العقلية عندهم فهى التى يتحكم فيها العقل ، ومثل ذلك الدلالة الطبيعية فهى التى يتحكم فيها طبع الاشياء ، ومثال الدلالة العقلية عندهم دلالة الدخان على النار ، ومثال الدلالة الطبيعية دلالة أخ على الوجع .

فى الوضوح ، ذلك أن الاختلاف أو التفاوت انما يكون باعتبار الذات ، أو باعتبار الزمان ، والأول لا يجرى الا فى الدلالة التضمنية حيث ينتقل من اللفظ الى الكل أولا ، ومن الكل الى جزئه ثانيا ، ومن الجزء الى جزئه الثالث ـ ان وجد ـ والثانى لا يجرى الا فى الدلالة الالتزامية بأن يكون زمن الانتقال من الملزوم الى اللازم فى بعض الصور أطول من زمن الانتقال فى بعض آخر ، وذلك اذا كان للشئ لوازم متعددة (١) فينتقل من اللفظ الى ملاحظة الملزوم أولا ، والى ملاحظة اللازم ثانيا ، والى ملاحظة لازم اللازم ثالثا كما أن هذا التفاوت والاختلاف انما يكون بوضوح القرينة أو خفائها ، ويرد ذلك أيضا الى حديثها من الدلالتين حيث يجرى فيهما المجاز والكناية (٢) .

هذا ، وقد نوه المتأخرون بأن المعنى الواحد الذى ذكره السكاكى فى تعريفه لعلم البيان يجرى فيه المجاز اللغوى فى المسند ، وفى المسند اليه ، وفى النسبة باعتبار أنها هيئة مجموع الكلام . أما عن المسند فان بعضهم رأى أن التجوز فى الفعل يكون باعتبار الحدث ، وباعتبار الزمن (٣) ، أما باعتبار نسبته الى الفاعل أو المفعول فان معظم المتأخرين يجعلون ذلك من قبيل المجاز العقلى . وأما عن المسند اليه فانه قد يكون اسم جنس (٤) يصلح باعتباره وضعه أن يصدق على كثيرين مثل بحر وأسد ، فهذا يجرى فيه المجاز عندهم باتفاق ،

---

(١) ذكر الصبان فى الرسالة البيانية ص١٢٩ أن علاقات المجاز المرسل والاستعارة ترجع الى علاقتين هما : الجزئية ، واللزوم ، اذ لا تتصور وجوهها الدلالة التضمنية والالتزامية ، ثم أول اللزوم فى الاستعارة بالمناسبة والملابسة فى الجملة . (٢) ذكر عبد الحكيم أن أكثر المجازات والكنايات انما تكون فى المعانى الأول من حيث انها معان أول كمعنى الشجاع ومعنى طويل القامة بخلاف المعانى الثوانى المشتملة على الخواص فانها من حيث هى لا يظهر جريان كثير من أنواع التشبيه والكناية والاستعارة فيها (تقرير الانبابى جـ٣/ ٤٠٣ ، ٤٠٤) ونحن قد رأينا من قبل أن عبد القاهر قد طرق عليا أن الاستعارة والتشبيه والمجاز والكناية عن النظم تحدث ومنه تكون ، ومعنى هذا أنها معتبرة ضمن خواص التركيب الكلام كالتأكيد والحصر وغير ذلك مما ذكروه فى علم المعانى .
(٣) ذكر السبكى فى عروس الأفراح (جـ٤ / ١١١) أن استعارة الفعل بالنسبة لزمانه أشبه بالمجاز المرسل وسيأتى . (٤) للنحاة فى الفرق بين اسم الجنس والنكرة اصطلاحان : أحدهما : وهو اصطلاح الأصوليين أن اسم الجنس موضوع للماهية الحاضرة ذهنا بلا قيد أصلا من وحدة وغيرها ، فحق علم الجنس لوضعه للماهية بقيد حضورها ذهنا ، والنكرة لوضعها للماهية بقيد وحدة ما (ويعبر عنها ـ أى النكرة ـ بالفرد المنتشر ، وواحد لا بعينه ، فاللفظ فى اسم الجنس والنكرة واحد ، والفرق بينهما بالاعتبار ، فان اعتبر فى اللفظ دلالته على الماهية بلا قيد سمى اسم جنس (وسمى بالمطلق عند الأصوليين) ، أو مع قيد الوحدة الشائعة سمى نكرة ، وأما الفرق بينهما وبين علم الجنس : من جهة اللفظ : فاجراء أحكام المعارف عليه دونهما ، ومن جهة المعنى : هو ما مر من وضعه للماهية بقيد حضورها الذهنى ، ووضع اسم الجنس للماهية المطلقة ، فعلم الجنس معرفة فى المعنى أيضا ـ على التحقيق ـ خلافا لابن مالك حيث جعله كاسم الجنس فى المعنى ، لأن تفرقة الواضع بينهما فى اللفظ تدل بفرق فى المعنى أيضا ، ومثل علم الجنس فى ذلك المعرف بلام الجنس ، وقال الآمدى وابن الحاجب اسم الجنس موضوع للماهية بقيد الوحدة ، فهو النكرة بعينها ، فعلى القول الأول يكون اسم الجنس مساويا للنكرة فى المصدق دون المفهوم ، وعلى الثانى يرادفها مفهوما ومصدقا . والاصطلاح الثانى : أن اسم الجنس هو الدال على الماهية لا بقيد شئ ـ كما مر ، وينقسم بحسب الاستعمال الى أفرادى : وهو ما دل على القليل والكثير ، وجمعى : وهو ما دل على أكثر من اثنين ، وفرق بينه وبين واحده بالتاء غالبا ، وكل منهما يكون معرفة ونكرة ، فهو المقابل لاسم الجمع والجمع ، والنكرة : ما شاع فى أفراد جنس موجود أو مقدر ، وخاصتها : ما يقبل أل ، أو يقع موقع ما يقبلها ، لا فرق فى ذلك بين اسم الجنس واسم الجمع والجمع ، فبين النكرة واسم الجنس عموم وخصوص وجهى يجتمعان فى نحو أسد ، وينفرد اسم الجنس فى الأسد ، بالتعريف وتنفرد بالنكرة فى جمع أو اسم جمع (عن حاشية الخضرى ص٤٦) .

• وقد يكون اسم عين يصلح بعد التأويل فيه أن يكون اسم الجنس يصدق أيضا على كثيرين مثل حاتم • وغيره • فهذا أيضا يجرى فيه المجاز ــ على اختلاف بينهم ــ ترجيح • على أنه أيضا قد يكون اسم عين لا يصلح أن يؤول الى معنى الجنس ــ أى يظل على علميته (١) ــ فهذا قد ردد وا القول فيه بين أن يكون حقيقة • وبين أن يكون لا حقيقة ولا مجازا (٢) • وأما عن التسمية فذلك عند معظمهم هو حديث الاستعارة التمثيلية •

والمهم أن علم البيان قد شمل فيما يخص بحثنا عند المتأخرين حديث المجاز اللغوى • والكناية وبناء الآن ندرس كلا منهما عند هم سائلين الله التوفيق والسداد • انه أكرم مسئول •

المجـــاز اللغـــــوى

يعد المتأخرون حديث المجاز اللغوى بالحقيقة اللغوية (٣) • حيث عرف السكاكى الحقيقة اللغوية بأنها (٤) • " الكلمة المستعملة فيما هى موضوعة له من غير تأويل فى الوضع كاستعمال الأسد فى الهيكل المخصوص • فلفظ

---

(١) ذكر ابن سنان الخفاجى فى سر الفصاحة (ص ٤) أن الاسم العلم قد جعله أهل اللغة والبلاغة بدلا من الاشارة • (٢) انظر مواهب الفتاح جـ٤ / ٢٢ • (٣) الحقيقة : صفة جاءت على (فعيلة) • اما بمعنى مفعولة • ان كانت من المتعدى (حققت الشئ : أثبته) • وإما بمعنى فاعلة • إن كانت من اللازم (حق الشئ : ثبت) • والتاء فيها للتأنيث عند السكاكى • وهى كالتاء فى قولك • وللتوصل من الوصفية الى الاسمية عند غيره كأكيلة وذبيحة • فأكيلة • ــ فى الأصل ــ صفة لكل ذبيحة وأكيلة • ثم نقلت من الوصفية الى الاسمية حيث جعلت اسما للشاة التى أكلها الذئب • وإن لم يوصف بها • فيقال : هذه أكيلة • فالحقيقة ــ فى الأصل ــ صفة بمعنى المثبتة (من اسم المفعول) أو الثابتة (من اسم الفاعل) • ثم نقلت من الوصفية الى الاسمية حيث جعلت اسما للكلمة المستعملة فيما وضعت له • والتاء هنا للانتقال بالأصل الذى كانت عليه •

أما لفظ المجاز • فهو فى الأصل مصدر ميمى على وزن مفعل • من جاز المكان يجوزه اذا تعداه ــ سميت به الكلمة التى جازت مكانها الأصل وتعدته الى غيره • فتكون هذه التسمية من اطلاق المصدر • وارادة اسم الفاعل ــ أو سميت به الكلمة التى تجاوز بها المتكلم معناها الأصلى • فتكون الكلمة مجوزا بها • والتسمية حينئذ من اطلاق اسم المصدر وارادة المفعول •

هذا • وقد عرض القزوينى هذا الرأى لأن استعمال المصدر وارادة اسم الفاعل والمفعول من قبيل المجاز • فلا داعى اليه فى التسمية مع امكان غيره • ومن ثم فقد رجح أن يكون مأخوذا من قولهم : جعلت كذا مجازا الى حاجتى • أى طريقا اليه • فيكون لفظ المجاز اسم مكان • من جاز الطريق اذا سلكه • وهو معنى حقيقى لا مجازى • يصح تسمية الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له • به • لأنها صارت طريقا الى أداء معناهـــا المجازى •

(٤) مفتاح العلوم ١٥٢ •

الأسد موضوع له بالتحقيق ولا تأويل فيه ، وانما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ، ففي الاستعارة تحت الكلمة مستعملة فيما هي موضوعة له على أصح القولين "، كما عرف المجاز اللغوي بأنه (١) : " الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع " ، ثم شرح هذا التعريف الأخير بقوله (٢) : "وقولي بالتحقيق : احترازا أن لا تخرج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما هي موضوعة له ، وقولي : استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها احترازا عما اذا استعمل صاحب اللغة لفظ الغائط مجازا فيما يفضل عن الانسان من منهضم متناولاته ، أو كما اذا استعار صاحب الحقيقة الشرعية الصلاة للدعاء أو صاحب العرف الدابة للحمار ، والمراد بنوع حقيقتها اللغوية ، ان كانت اياها أو الشرعية أو العرفية أية كانت ، وقولي مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع احتراز عن الكناية ، فان الكناية ـ كما ستعرف ـ تستعمل فيرادبها المكنى عنه ، فتقع مستعملة في غير ما هي موضوعة له ، مع أنا لا نسميها مجازا لخروجها عن هذا القيد (٣) " .

وذكر الرازي في مجال ربط الحقيقة بالمجاز أيضا أن اللفظ يكون مجازا بشرطين :

الأول : أن يكون منقولا عن معنى وضع اللفظ بازائه أولا ، وبهذا يتميز عن اللفظ المشترك .

الثاني : أن يكون ذلك النقل لمناسبة بينهما وعلاقة ، لأجل ذلك لا توصف الأعلام المنقولة بأنها مجازات مثل تسمية رجل بالحجر ، فانه ليس هذا النقل لتعلق بين حقيقة الحجر وبين ذلك الشخص(٤) " .

ثم ألحق حديثه عن الشرط الأول بحديث الفرق بين كل من المجاز والدعوى انها طلة والكذب ، فقال : (٥)

" انما يظهر هذا الفرق ، لأن البطال اذا أخبر الحكم عن موضعه وأعطاه غير مستحقة لم يعرف انه انما أعطاه للقرينة لا لأصل ، بل يعلم بأن ثبوت الحكم في ذلك الموضع ثبوت أصلي ، وكذلك الكاذب يدعي أن الأمر على ما رصفه وليس هو من التأويل في شيء ، والمجاز لم يكن مجازا لأنه اثبات الحكم لغير مستحقة ، بل لأنه اثبات الحكم لما لا يستحقه بسبب ما بينه وبين المستحق من المناسبة " .

---

(١) مفتاح العلوم ص١٥٣ .

(٢) المرجع السبق السابق (نفس المكان) .

(٣) نقد الخطيب القزويني كلا هذين التعريفين ، فقال : وفيهما نظر ، لأن لفظ الوضع وما يشتق منه اذا أطلق لا يفهم منه الوضع بتأويل ، وانما يفهم منه الوضع بالتحقيق ، ثم تقييد الوضع باصطلاح التخاطب ونحوه اذا كان لا بد منه في تعريف المجاز ليدخل فيه نحو لفظ الصلاة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازا فلا بد منه في تعريف الحقيقة أيضا ، ليخرج نحو هذا اللفظ ـ كما سبق ، وقد أهمله في تعريفها ، لا يقال : قوله في تعريفها "من غير تأويل في الوضع " أغنى عن هذا القيد فان استعمال اللفظ فيما وضع له في غير اصطلاح التخاطب انما يكون بتأويل في وضعه ، لأن التأويل في الوضع يكون في الاستعارة على أحد القولين دون سائر أقسام المجاز ، ولذلك قال : وانما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ، ثم تعريفه للمجاز يدخل فيه الغلط " . ( ) (الايضاح طبعة خفاجي ج٥/ ١٥٨ ـ ١٦١) .

(٤) انظر نهاية الايجاز ٤٧ .

(٥) المرجع السابق (نفس المكان) .

وعلى أساس من الشرط الثانى ذكر أن المجاز قسمان : قسم هو عبارة عن (١) "انتقال الاسم عن أصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة" ، وأن ذلك هو الاستعارة ، وقسم لا يكون على هذا الحد ، بل هو أعم منه ، حيث انه لا يتقيد بعلاقة المشابهة التى تأتى على حد المبالغة (٢) . كما أن هناك قسما ثالثا عده الرازى — وكثير من المتأخرين من بعده — من المجاز اللغوى هو مجاز الحذف والزيادة فى الكلام ، أو المجاز الناشئ عنهما .

ولم يكتف السكاكى بهذه الأقسام الثلاثة التى قسمها الرازى للمجاز اللغوى فزاد فيها قسما رابعا هو المجاز اللغوى غير المفيد .

ثم جاء الخطيب القزوينى فرأى أن الاستعارة التمثيلية يمكن أن تشكل قسما برأسه أسماه المجاز المركب وبذلك تصل أقسام المجاز اللغوى الرئيسية عند المتأخرين الى خمسة أقسام هى : المجاز بالاستعارة ، والمجاز المرسل ، والمجاز غير المفيد ، المجاز المركب ، مجاز الحذف والزيادة .

هذا ، ولعلنا — الآن — نلاحظ أن النوع الخامس متداخل مع النوع الأول عند السكاكى ، وسنعرف — فيما بعد — أنه قد يتداخل مع النوع الثانى أيضا عند سعد الدين التفتازانى .

أما الحقيقة فهى عندهم قسمان : حقيقة مفردة ، وهى التى تقال فيفهم معناها بصورة مباشرة وحقيقة مركبة ، وهى التى تقال فيفهم منها معنيان (٣) ، أحدهما مترتب على الآخر — مثل الكناية ، والخبر المقصود به لازم الفائدة — وأحدهما يأتى من منطوق الكلام والآخر يأتى من سياقه مثل التعريض فى الأساليب الحقيقية .

وقبل أن نبدأ الحديث التفصيلى مع المتأخرين عن هذه المصاوين نود أن نذكر أنهم قد نوعوا حديث المجاز اللغوى — وقبله الحقيقة اللغوية — إلى ستة أنواع ، يقول القزوينى (٤) "والحقيقة لغوية وشرعية وعرفية خاصة أو عامة ، لأن واضعها ان كان واضع اللغة فلغوية ، وان كان الشارع فشرعية ، والا فعرفية ، والعرفية ان تعين صاحبها نسبت اليه كقولنا اليه كلامية ونحوية والا بقيت مطلقة ، مثال اللغوية : لفظ أسد ، اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى الحيوان المخصوص ، ومثال الشرعية لفظ صلاة ، اذا استعمله المخاطب بعرف الشرع فى العبادة المخصوصة ، ومثال العرفية الخاصة لفظ فعل ، اذا استعمله المخاطب بعرف النحو فى الكلمة المخصوصة ، ومثال العرفية العامة لفظ دابة اذا استعمله المخاطب بالعرف العام فى ذى الأربع ،

---

(١) نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص٥٥ . (٢) سمى السكاكى هذا النوع الأخير باسم المجاز المرسل (ص١٧٥ مفتاح العلوم) وذكر أتباع مدرسة السكاكى من بعده تعليلين لهذه التسمية : أولهما : أن الارسال فى اللغة الاطلاق ، والمجاز الاستعارى مقيد بادعاء أن المشبه من جنس المشبه به ، والمجاز المرسل مطلق عن هذا القيد ، أى مطلق عن المبالغة الحاصلة فى الاستعارة بهذا الادعاء السابق (حاشية الخضرى على شرح الملوى على السمرقندية ص ٤٣) . وثانيهما : أنه لم يقيد بعلاقة مخصوصة ، بل هو متردد بين علاقات كثيرة بخلاف الاستعارة فهى مجاز مقيد بعلاقة واحدة هى المشابهة (حاشية الشيخ محمد الأمير على شرح الملوى على السمرقندية ص ٤٣) .

(٣) انظر ص٤٦ ٤ حاشية الانبابى على الرسالة البيانية .

(٤) الايضاح جـ٤ / ٢٧ ، ٢٨ .

، وكذلك المجاز المفرد لغوى وشرعى وعرفى ، مثال اللغوى : لفظ أسد علما اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى الرجل الشجاع ، ومثال الشرعى : لفظ صلاة ، اذا استعمله المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء ، ومثال العرفى الخاص لفظ فعل اذا استعمله المخاطب بعرف النحو فى الحدث ، ومثال العرفى العام : لفظ دابة ، اذا استعمله المخاطب بالعرف العام فى الشاة " . وبالنظر الى ماقاله القزوينى نرى تداخل هذه الأنواع الأربعة وعدم انضباطها ، ذلك أن اصطلاح العرف الخاص وفق قياسهم يمكن أن يطلق على أهل اللغة ، ويمكن أن يطلق على أهل الشرع ، كما أن اصطلاح العرف العام ان أخذ على عمومه السائد فأولى به أن يطلق على أهل اللغة[1] حيث ان اصطلاحهم عام سائد ، وتقاس اصطلاحات غيرهم عليهم ، ومصداق ذلك مانقله صاحب المزهر عن كلمة (جوائز) عن ابن دريد فى الجمهرة حيث قال(٢) : " الجوائز: المطايا ، الواحدة جائزة ، وذكر بعض أهل اللغة أنها كلمة اسلامية وأصلها أن أميرا من أمراء الجيوش واقف المدو وبينهم وبينهم نهر ، فقال : من جاز هذا النهر فله كذا وكذا ، فكان الرجل يعبر النهر فيأخذ مالا ، فيقال : أخذ فلان جائزة ، فسميت جوائز بذلك " . ولعل هذا هو مالاحظه ابن كمال باشا حين نقد المتأخرين فى توسيع هذا المجاز ، وذكر أن الأولى بهم أن يسموه المجاز الوضعى ، ذلك أن كلمة الوضع تعم هذه الأنواع كلها (٣) .

المجاز بالاستعارة

قبل أن يتحدث المتأخرون عن المجاز بالاستعارة بدأوا فى نقد بعض حديث أسلافهم عنها ، وفى هذا الصدد نذكر نقد الرازى لتعريف الرمانى للاستعارة فى حيث قال فى كتابه (نهاية الايجاز) (٤) : " قال على بن عيسى الرمانى : الاستعارة استعمال العبارة لغير ما وضعت له فى أصل اللغة . وهذا باطل من وجوه أربعة : الأول : أنه يلزم أن يكون كل مجاز لغوى استعارة ، وقد أبطلناه ، الثانى : يلزم أن يكون الأعلام المنقولة من باب المجاز . الثالث : استعمال اللفظ فى غير معناه للجهل بذلك يجب أن يكون مجازا . الرابع : أنه لايتناول الاستعارة التخييلية " .

كما نذكر أيضا نقد السكاكى ـ الذى تابع فيه الرازى أيضا ـ للامام عبد القاهر ـ فى حديثه عن محل الاستعارة من نوعى المجاز اللغوى والعقلى ـ واتهامه اياه بأنه ودد القول فيها بين النوعين ، مما اضطره أن يجعه كلا القولين فى محاولة للتوفيق بينهما .

يقول السكاكى فى تعليل أنها من المجاز اللغوى (٥) : "نظرا الى استعمال الأسد فى غير ما هو له عند

---

(١) ويجوز اطلاقه أيضا على أهل الشرع خصوصا فى المقامات الدينية .

(٢) المزهر جـ١ / ١٧٥ . (٣) انظر رسالة ابن كمال باشا فى المجاز والاستعارة ورقة ٤١ .

(٤) نهاية الايجاز ص ٨١/٨٢ .

(٥) مفتاح العلوم ١٥٧ .

التحقيق ، فانا وان ادعينا للشجاع الأسدية فلا نتجاوز حديث الشجاعة حتى ندعي للرجل صورة الأسد وهيئته وحالة خلقه ومخالبه وأنيابه وما له من سائر ذلك من الصفات الباديةللحواس الابصار ، ولئن كانت الشجاعة من أخص أوصاف الأسد وأمكنها ، لكن اللغة لم تضع الاسم لها وحدها ، بل لها في مثل تلك الجثة وتلك الصورة والهيئة وحاتيك الأنياب والمخالب الى غير ذلك من الصور الخاصة (١) .... ولو كانت وضعت لتلك الشجاعة التي تعرفها لكان صفة لا اسما ، ولكان استعماله فيمن كان على غاية قوة البطش ونهاية جراءة القدم من جهة التحقيق لا من جهة التشبيه ، ولما ضرب بعرق في الاستعارة اذ ذاك البتة ، ولانقلب المطلوب بنصب القرائن وهو منع الكلمة عن حملها على ما هي موضوعة له الى ايجاب حملها على ما هي موضوعة له " .

ويقول في تعليل كونها من المجاز العقلي (٢) : " نظرًا الى الدعوى (٣) فان كونه لغويا يستدعي كون الكلمة مستعملة في غير ما هي موضوعة له ، ويمتنع مع ادعاء الأسدية للرجل وانه داخل في جنس الأسود فرد من أفراد حقيقة الأسد ، وكذا مع ادعاء كون الصبح الكامل الصلاحة انه شمس وانه قمر ، وليس البتة شيئا غيرهما أن يكون اطلاق اسم الأسد على ذلك عن اعتراف بأنه رجل أو اطلاق اسم الشمس أو القمر على هذا اعتراف بأنه آدمي لقدح ذلك في الدعوى ، وقل لي مع الاعتراف بأنه آدمي غير شمس وغير قمر في الحقيقة اني يكون موضع تعجب قوله :

قامت تظللني من الشمس ... نفسي أعز علي من نفسي
قامت تظللني ومن عجب ... شمس تظللني من الشمس

أو موضع نهي عن التعجب قوله :

لا تعجبوا من بلى غلالته ... قد زر أزراره على القمر

قوله : ترى الثوب من الكتان يلمعها ... نور من البدر أحيانا فيلمعها

و كيف تذكر أن تبلى محاجمها ... والبدر في كل وقت طالع فيها

ومع الاصرار على دعوى انه أسد ، وأنه شمس ، وأنه قمر ، يمتنع أن يقال لم تستعمل الكلمة فيما هي موضوعة له " .

ثم يقول في الترفيق بين هذين القولين (٤) : " اعلم أن وجه التوفيق هو أن تهني دعوى الأسدية للرجل على ادعاء أن أفراد جنس الأسد تنقسم بطريق التأويل : متعارف ، وهو الذي له غاية جراءة القدم ونهاية قوة البطش مع الصورة المخصوصة ، وغير متعارف ، وهو الذي له تلك الجراءة وتلك القوة لا مع تلك الصورة بل مع

---

(١) أي أن لفظ (أسد) موضوع للحيوان المفترس — وهو المشبه به — وليس بموضوع للمشبه — الانسان — ولا للقدر بين المشبه والمشبه به — وهو الحيوان الجريء . (٢) مفتاح العلوم ١٥٧ .
(٣) أي دعوى دخول المشبه — وهو الرجل الشجاع في المثال — أيت أسدا يعني — في جنس المشبه به (الأسود) ، وهذه الدعوى تعتبر من قبيل التصرف العقلي في استعمال اللفظ المستعار ، اذ أننا لم نطلق لفظ أسد على المشبه الا بعد أن نجعله نفس المشبه به ، أو بعبارة أخرى — فردا من أفراد المشبه به الذي وضع له اللفظ ، ولعلنا هنا نتذكر ضمنهم الاستعارة في الأعلام المنقولة ، لأن هذا النقل خال عن هذا التصرف العقلي (الادعاء) .
(٤) مفتاح العلوم ص ١٥٨ .

صورة أخرى .... وأن تخصص تصديق القرينة بنفيها المتعارف الذى يسبق الى الفهم ليتعين ما أنت تستعمل الأسد فيه " .

وقد استدل السكاكى على سلامة فكرته التوفيقية هذه بأنها على نحو ما ارتكبه المتنبى فى عد نفسه وجماعته من جنس الجن ، وعد جماله من جنس الطير حين قال :

نحن قوم ملجن فى زى ناس ... فوق طير لها شخوص الجمال (١)

وبأنها على نحو ما يزعمه الناس فى عرفهم اذا رأوا انسانا لا يقاومه أحد فيقولون : انه ليس بانسان ، وانما هو

ونحن قبل أن ننتقل عن هذه النقطة نقول : ان الامام الرازى وان كان قد أصاب فى نقده لتصريف الرمانى فانه مسبوق بذلك من الامام عبد القاهر ــ كما أسلفنا ، أما عن نقده ــ ومن بعده السكاكى ــ للامام عبد القاهر فى محل الاستعارة من نوعى المجاز فانه محل نقد ، ذلك أن الامام عبد القاهر قد ناقش الفرق بين نوعى المجاز مناقشة مسهبة حللناها فى دراستنا للمجاز المقلى فى بحث سابق (٢) ، ولم يثبت من خلال هذا التحليل ما زعماه ، ولعلنا هنا ــ حيث لا نريد تكرار ما ذكرناه فى بحث المجاز المقلى ننقل قول أستاذنا الدكتور / محمد عبد الرحمن الكردى ، الذى اختصر به رأى الامام عبد القاهر فى هذا الموضوع (٣) :

" الواقع أن رأى الشيخ فى دلائل الاعجاز ليس فى جميعه مغايرا لرأيه فى الأسرار ، فهو يرى أن نقل اللفظ ليس لذاته ، وانما هو لما يحمله من المعنى فأنت لا تنقله مجردا عن المعنى اذ لو قبل ذلك لكان فاسدا ، لأن الألفاظ لا قيمة لها الا بمعانيها التى تحملها ، فاللفظ حامل ، والمعنى محمول ، وأنت لا تنقل اللفظ فى الاستعارة ، الا اذا كان هناك علاقة بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه "

ويتدرج المتأخرون من نقد حديث السلف عن تصريف الاستعارة وموقعها من المجازين اللغوى والمقلى الى تصريفها وتفريع أقسامها ، وفى هذا الصدد ندرج تصريف امامهم السكاكى للاستعارة الذى يقول فيه (٤) : " الاستعارة هى : أن تذكر أحد طرفى التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به (٥) ، كما تقول فى الحمام أسد ، وأنت تريد به الشجاع مدعيا أنه من جنس الأسود فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه (٦) مع سد طريق التشبيه بافراده فى الذكر أو كما تقول ان المنية أنشبت أظفارها وأنت تريد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها وانكار أن تكون شيئا غير سبع فتثبت لها ما يخص المشبه به وهو الأظفار " .

وبدراسة هذا التعريف يتبين لنا أن الاستعارة هى تشبيه حذف أحد طرفيه واستعمل الطرف المذكور فى معنى الطرف المحذوف بعد سد طريق التشبيه تماما عن طريق حذف أداته ، ووجه الشبه بين الطرفين

---

(١) ذكر السكاكى أمثلة أخرى تناظر هذا البيت ، منها قوله عز وجل (يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم) ، ومنها قول العرب فى حال الغضب : هابك السيف تحية بينهم ضرب وجيع .

(٢) انظر بحثنا : المجاز المقلى فى البلاغة العربية ص ٤٠ ــ ٤٤ (مخطوط بكلية اللغة العربية) .

(٣) نظرات فى البيان ص ١٦٨ / ١٦٩ (طبعة ١٩٧٦) . (٤) مفتاح العلوم ١٥٦ .

(٥) ذكر السعد فى شرحه المخطوط للمفتاح (رقم ٣٢ بلاغة بدار الكتب) أنه أراد بما يخص المشبه به اسم الجنس كما فى التصريحية ، أو بعض لوازمه كما فى المكنية ، والمراد الاختصاص بالنسبة الى المشبه . (انظر ورقة ٢٦٧ من المخطوط) . (٦) أى جنس الشجاع .

علاوة على حذف أحدهما ـ كما قدمنا ـ وعن طريق قيام قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقى للطرف المذكور ، أو بعبارة أخرى أقرب الى ا عبارات المتأخرين :الاستعارة هى : استعمال اللفظ فى غير ماوضع له على سبيل الادعاء بعد ملاحظة علاقة المشابهة بين ما وضع له اللفظ وما استعمل فيه ، مع سد طريق هذا التشبيه وتناسيه عن طريق قرينة مانعة من ارادة ماوضع له اللفظ ، واستعمال اللفظ فى غير ماوضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة هو ما أطلق عليه المتأخرون : المعنى الصدرى للاستعارة (٢) .

(١)

وبدراسة هذا التعريف أيضا نلحظ مكان التناسب بين لفظ الاستعارة ومدلولها ، ذلك أنا متى ادعينا فى المشبه كونه داخلا فى حقيقة المشبه به أو كونه فردا من أفراد هذه الحقيقة فاننا يجب أن نجده يبرز فى مصرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى ، ولذلك يجب أن يكون المشبه به اسم جنس .(٣)

وبدراسة هذا التعريف أيضا نلحظ مكان التناسب بين لفظ الاستعارة ومدلولها ، ذلك أنا فى الاستعارة نجد المشبه المدعى كونه داخلا فى حقيقة المشبه به ، أو كونه فردا من أفراد هذه الحقيقة بارزا فى مصرض نفس المشبه به ، أو بارزا مع لازم المشبه به ، وهذا هو الشأن فى العارية ، فهى عند المستعير على صفة شبيهة بصفتها عند المالك ، لاتتفاوت الا أنها هنا اعارة ، وهنا ملك ، ولذلك يقول السكاكى (٤) :"فالشجاع حال دعوى كونه فردا من أفراد حقيقة الأسد يكتسى اسم الأسد اكتساء الهيكل المخصوص ، والمنية حال دعوى كونها داخلة فى حقيقة السبع اذا أثبت لها مخلب أوناب ظهرت مع ذلك(٥) ظهور نفس السبع معه فى أنه كذلك ينبغى ، وكذلك الصورة المتوهمة على شكل المخلب أو الناب مع المنية المدعى أنها سبع تبرز فى تصورتها باسم المخلب ببروز الصورة المتحققة المسماة باسم المخلب من غير فرق نظرا الى الدعوى" .

واذا كان شأن الاستعارة الأدبية شأن العارية المعنية تماما ـ كما قال المتأخرون ـ فانهم قد لاحظوا ـ كما لاحظ المتقدمون ـ أنه لابد فى كل استعارة من مستعار له وهو المشبه ، ومستعار منه ، وهو المشبه به ، وقد يطلقون عليه لفظ مستعار أيضا ، كما أنه لابد فى كل استعارة من أن يسمى المستعير (المتكلم) علاقة المشابهة بين المعانى ، تلك العلاقة التى تخول له استعارة معانى الكلمات لبعضها ، فلا يستعير معنى لفظ لمعنى لفظ آخر كيفما اتفق ، ذلك أن العارية لاتتم الا بين شخصين بينهما علاقة تعارف ، ولذلك منعوا استعارة الأعلام المنقولة ـ كما قدمنا .

---

(١) ذكر الشيخ الخضرى فى حاشيته على شرح الملوى على السمرقندية ص٤٣ أن المشابهة توطن :فى الصفة ـ كما فى مشابهة الرجل الشجاع للأسد ، وكما فى المشابهة التنزيلية فى التضاد ، وفى الشكل ـ كما فى استعارة الفرس للمثال المنقوش فى الحائط على شكله ، ومنه قول الله عز وجل (فأخرج لهم عجلا جسدا) .

(٢) هناك معنى آخر للاستعارة عند المتأخرين هو المعنى الاسمى ، وقد عرفوا فيه الاستعارة بأنها : لفظ اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة عن ارادة ماوضع له اللفظ ، وهذا المعنى الاسمى هو أشهر عندهم .

(٣) ذكر السيد الشريف ـ تبعا للمواقف ـ أن المقصود فى الاستعارة هو المبالغة فى حمل المشبه بأنه يساوى المشبه به فى وجه الشبه ، وذلك يحصل بجعل المشبه من جنس المشبه به اذا كان اسم جنس ، أو جعله عينه ان كان شخصا ، لأن اسم الجنس منظور فيه الى الأفراد بخلاف علم الشخص كما مر ، فانما ننظر فيه الى اتحاده به بحيث لايأتى دخوله فيه (انظر تقرير الانبابى جـ٤ / ١٨٤) .

(٤) مفتاح العلوم ١٥٦ / ١٥٧ .

(٥) المشار اليه الحال الدعوى ، ويمكن أن يكون التحليل مع ذلك أى مع المخلب أو الناب ظهور نفس السبع مع المخلب أو الناب نظرا الى الدعوى .

ولعل الرازى فى تقسيمه للاستعارة الى هذين النوعين قد استأنس برأى الزمخشرى عند حديثه عن الآيـــة الكريمة (الذين ينقضون عهد الله) حيث قال فى طيات الحديث عنها (١) : "وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشئ المستعار ، ثم يرمزوا اليه بذكر شئ من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه ، ونحوه قولك شجاع يفترس أقرانه ، وطالما يغترف منه الناس" .

على أننا نرى أن السكاكى قد جمع جهد الرازى ـ الذى بعثره فى فصول متعددة من كتابه (نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز) الذى لخص فيه حديث الامام عبد القاهر حين قال (٢) : " اعلم أن الاستعارة تنقسم الى مصرح بها ومكنى عنها ، والمراد بالأولى هو أن يكون الطرف المذكور من طرفى التشبيه هو المشبه به ، والمراد بالثانى أن يكون الطرف المذكور هو المشبه ، والمصرح بها تنقسم الى تحقيقيه وتخييلية ، والمراد بالتحقيقية أن يكون المشبه به المتروك شيئا متحققا ، اما حسية واما عقليا ، والمراد بالتخييلية أن يكون المشبه المتروك شيئا وهميا محضا لاتحقق له الا فى مجرد الوهم ، ثم تقسم كل واحدة منهما الى قطعية ، وهى أن يكون المشبه المتروك متعين الحمل على ماله تحقق حسى أو جلى أو على ماالاتحقق له البتة الا فى الوهم ، والـى احتمالية ، وهى أن يكون المشبه المتروك صالح الحمل تارة على ماله تحقق ، وأخرى على ماالاتحقق له ، فهذه أقسام أربعة :الاستعارة المصرح بها التحقيقية مع القطع ، الاستعارة المصرح بها التخييلية مع القطع ، الاستعارة المصرح بها مع الاحتمال للتحقق والتخييل ، الاستعارة بالكناية ، ثم ان الاستعارة ربما قسمت الى أصلية وتبعية ، والمراد بالأصلية أن يكون معنى التشبيه داخلا فى المستعار دخولا أوليا ، والمـــراد بالتبعية أن لايكون داخلا دخولا أوليا ، وربما لحقها التجريد فسميت مجردة أو الترشيح فسميت مرشحة ، فيجب أن يتكلم فى هذه الانقسامات وهى ثمانية " .

أما الخطيب القزوينى فانه عند الحديث عن الاستعارة وتقريع أقسامها كان أكثر تفصيلا من السكاكى ، فقد عرف الاستعارة بقوله (٣) : "هى ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له " أى أن الاستعارة عنده ـ تشتمل ضمنا لاصراحة على تشبيه المعنى المراد ـ وهو المعنى المجازى ـ بالمعنى الذى وضع له اللفظ ، وهـــذا التعريف قد اتخذه معظم البلاغيين مقياسا أخرجوا به زيدا أسد ، ورأيت أسدا مما وقع فيه الخبر ـ أو ماجرى حكمه ـ مثبتا معنى المشابهة للمبتدأ ـ أو ما فى حكمه ـ كما أخرجوا به ماورد من التجريد مشعرا بالتشبيـــه مثل لقيت بزيد أسدا ، لأن كلا هذين النوعين قد أريد من الاسم فيهما معناه الحقيقى الموضوع له (٤) .

---

(١) الكشاف جـ١ / ٢٦٨ . (٢) مفتاح العلوم ١٥٨ . (٣) انظر شرح السعد لكلام القزوينى جـ٤ / ٥ (شروح التلخيص) . (٤) وضع سعد الدين التفتازانى علامة للاستعارة هى : أن يصح وقوع اسم المشبه موقعه ولايفوت الا المبالغة فى التشبيه فيصح فى نحو رأيت أسدا أن يقال : رأيت رجلا شجاعا ، وعليه خرج قوله سبحانه (وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج) الى التشبيه لأنه لا يصح أن يراد البحرين الموصوفون المؤمن والكافر لأنه قوله تعالى (ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها)ينبئ عن أنه تعالى قصد التشبيه (انظر المطول ٣٦٠)

ثم ان الخطيب القزويني قد قسم الاستعارة عدة تقسيمات : قسمها أولا باعتبار تحقق المعنى المستعار له وعدم تحققه الى نوعين : تحقيقية وتخييلية • ثم قسمها ثانيا باعتبار وامكان اجتماع الطرفين في شئ أو عدم هذا الامكان الى نوعين أيضا : وفاقية • وعنادية • ثم قسمها ثالثا باعتبار الجامع بين الطرفين تقسيمين : أولهما : باعتبار موقف الجامع من طرفي الاستعارة • هل يكون جزءا داخلا في حقيقة الطرفين • أو يكون وصفا خارجيا عن حقيقة الطرفين • والملاحظ أن هذا التقسيم نوطن أيضا • وثانيهما : باعتبار موقف الجامع نفسه هل هو قريب ظاهر يدرك بأدنى نظر • أم هو بعيد غريب يحتاج الى فكرة وتأمل • وملاحظ أيضا أن هذا التقسيم نوطن • ثم ان الخطيب القزويني قسم الاستعارة تقسيما رابعا باعتبار كل من الطرفين • والجامع بينهما • الى ستة أقسام :استعارة محسوس لمحسوس والجامع حسي • استعارة محسوس لمحسوس والجامع عقلي • استعارة محسوس لمحسوس والجامع مختلف (١) • استعارة معقول لمعقول والجامع عقلي • استعارة محسوس لمحسوس والجامع عقلي • استعارة معقول لمحسوس والجامع عقلي (٢) • كذلك أيضا قسم الخطيب القزويني الاستعارة تقسيما خامسا باعتبار نوع اللفظ المستعار الى قسمين : أصلية ـ ان كان اللفظ المستعار اسم جنس • وتبعية : ان كان غير ذلك • ثم قسمها تقسيما سادسا باعتبار ذكر الأوصاف الملائمة للطرفين ـ أو عدم ذكرها الى أقسام ثلاثة : استعارة مرشحة • واستعارة مجردة • واستعارة مطلقة • ثم قسمها تقسيما سابعا وأخيرا باعتبار الافراد والتركيب الى قسمين : استعارة مفردة • وهي التي تقوم على تشبيه مفرد • واستعارة مركبة (تمثيلية) وهي التي تقوم على تشبيه مركب (٣) •

وحول هذين المنهجين كانت دراسة المتأخرين للمجاز بالاستعارة • بل كانت مناقشاتهم وجادلاتهم ونحن بعد ذلك اذا وازنا بين تقسيمات السكاكي والخطيب القزويني للاستعارة نستخلص ما يلي :ـ

القسم الأول عند السكاكي (الاستعارة المصرح بها التحقيقية مع التطبع) :ـ

عن هذه الاستعارة يقول السكاكي :(٤) : " اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في أحدهما أقوى منه في الآخر • وأنت تريد الحاق الأضعف بالأقوى على وجه التسوية بينهما أن تدعي ملزوم الأضعف من جنس ملزوم الأقوى باطلاق اسمه عليه وبعد طريق التشبيه بافراده في الذكر توصلا بذلك الى المطلوب لوجوب تساوي اللوازم عند تساوي ملزوماتها فاعلا ذلك في ضمن قرينة مانعة عن حمل المفرد بالذكر على ما يسبق منه الى الفهم كيلا يحمل عليه فيبطل الغرض التشبيهي بانيا دعواك على التأويل المذكور ليمكن التوفيق بين دلالة الافراد بالذكر وبين دلالة القرينة المانعتين • ولتتازر دعواك عن الدعوى الباطلة

---

(١) نبه القزويني أن السكاكي أهمل هذا القسم (انظر جـ٤ / ٢ ، ١ ، ٣ ، الايضاح ـ ضمن شروح التلخيص) •
(٢) نقل ذلك أيضا السكاكي عن الرازي انظر ١٦٤ / ١٦٥ من مفتاح العلوم • (٣) للقزويني وجهة نظر خاصة في التشابه التمثيلي بنى عليها هذه الفطرة في الاستعارة التمثيلية • خلاصتها أنه يتشابه عند حدود التركيب • بمعنى أن يكون وجه التشبيه منتزع من شيئين أو عدة أشياء متزجة بعضها بحيث تتكون منها هيئة مركبة تجعلها في حكم الشئ الواحد ـ كما سيأتي أثناء الشرح •
(٤) مفتاح العلوم ١٥٨ / ١٥٩ • هذا ويتحدث السكاكي عن قرينة هذه الاستعارة بما لا يختلف عن حديث عبد القاهر الذي ذكرناه آنفا (انظر ص ١٥٩ مفتاح العلوم وقارنه بالصفحة رقم ١٤٨ من هذا البحث حيث حديث عبد القاهر •

• مثال ذلك أن يكون عندك شجاع وأنت تريد أن تلحق جرأته وقوته بجرأة الأسد وقوته فتدعي الأسدية له باطلاق اسمه عليه مفردا له في الذكر فتقول : رأيت أسدا كهلا يعدل جرأته وقوته دون جرأة الأسد وقوته مع نصب قرينة مانعة عن ارادة الهيكل المخصوص من كيوان ، أو يتكلم أو في الحمام ، أو أن يكون عندك وجه جميل وأنت تريد أن تلحق وضوحه واشراقه وملاحة استدارته بما للبدر فتدعيه بدرا باطلاق اسمه عليه مفردا في الذكر قائلا : نظرت الى بدر يبتسم " • ثم يذكر بعض الأمثلة الأخرى ، ثم يقول (١) : " ومن الأمثلة : استعارة اسم أحد الضدين أو النقيضين للآخر بواسطة انتزاع فيه التضاد والحاقه بفيه التناسب بطريق التهكم أو التلويح على ما سبق في باب التشبيه ثم ادعاء أحدهما من جنس الآخر والافراد بالذكر ونصب القرينة كقولك ان فلانا تواترت عليه الاشارات بقتله ونهب أمواله وسبي أولاده ، ويخص هذا النوع باسم الاستعارة التهكمية أو التلويحية " • كما يقول أيضا (٢) : " ومن الأمثلة استعارة وصف احدى صورتين منتزعتين من أمور الوصف الأخرى مثل أن تجد انسانا استفتى في مسألة فيهم تارة باطلاق اللسان ليجيب ، ولا يهم أخرى ، فتأخذ صورة تردده هذا فتشبهها بصورة تردد انسان قام ليذهب في أمر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر أخرى ، ثم تدخل صورة المشبه في جنس صورة المشبه به رومًا للمبالغة في التشبيه ، فتكسوها وصف المشبه به من غير تغيير فيه يوجه من الوجوه على سبيل الاستعارة " • ثم يقول (٣) : "ولكون الأمثال كلها تمثيلات على سبيل الاستعارة لا يجد التغيير اليها سبيلا " •

أما الخطيب القزويني فالملاحظ أنه يرى أن السكاكي قد أسرف في هذا القسم اسرافا شديدا ، ولعلنا نوافقه على رأيه ذلك أنه لم يضع ضابطا يجمع فيه كل هذه الأمثلة سوى التصريح بالمشبه بعد تحقيقه مع أن ذلك ضابط عام ، وبما نرى أن تقسيمات القزويني جميعها يحدها هذا الضابط خلا الاستعارة التخييلية التي تخرج عن باب الاستعارة كله بالمعنى الذي نتحدث عنه الآن • من أجل هذا رأى القزويني — وهو يتحدث عن الاستعارة بوجه عام — أن يضيف عبارة (٥) : (وقد تقيد بالتحقيقية) •

ثم أننا — استرشادا بما قدمناه من تقسيمات القزويني للاستعارة — نرى أن القزويني تحدث عن القسم الأول السابق الذكر لدى السكاكي في عدة مواضع :

أولها : عند تقسيم الاستعارة باعتبار تحقق المعنى المستعار له أو عدم تحققه ، وفي هذا الصدد ينقل شرحه للنوع الأول الذي يكون فيه المعنى المستعار له متحققا (٥) ، يقول الخطيب القزويني عن هذا النوع من الاستعارة : انه (٦) " يتناول أمرا معلوما يمكن أن ينص عليه ويشار اليه اشارة حسية أو عقلية فيقال ان اللفظ نقل عن مسماه الأصلي فجعل اسما له على سبيل الاعارة للمبالغة في التشبيه ، أما الحسي فكقولك رأيت

---

(١) مفتاح العلوم ١٥٩ •
(٢) مفتاح العلوم ١٥٩ •
(٣) " " " " ١٥٩ •
(٤) الايضاح جـ٤ /٤٦ (ضمن شروح التلخيص) •
(٥) أما النوع الثاني فهو الاستعارة التخييلية ، وسيأتي الحديث عنها •
(٦) الايضاح جـ٤ /٤٧ — ٤٩ (ضمن شروح التلخيص) •

أسدا وأنت تريد رجلا شجاعا ، وعليه قول زهير (لدى أسد شاكى السلاح مقذف) (١) .
أى لدى رجل شجاع ، ومن لطيف هذا الضرب ما يقع التشبيه فيه فى الحركات كقول أبى دلامة يصف بغلته :

أرى الشهباء تمجن اذ غدونا رجليها وتخبز باليدين

فيه حركة رجليها حيث لم تثبتا على موضع تعتمد بهما عليه وهو تا ذاهبتين نحو يديها بحركة يدى الماجن فانهما لا يثبتان فى موضع بل تنزلان الى قدام لرخاوة المجين ، وشبه حركة يديها بحركة الخابز فانه يثنى يده نحو بطنه ويحدث فيها ضربا من التقويس كما تجد فى يد الدابة اذا اضطربت فى سيرها ولم تقوطى ضبط يديها وأن ترمى بهما الى قدام وأن تشد د اعتمادها حتى تثبت فى الموضع الذى تقع عليه فلا تزول عنه ولا تنثنى . وأما العقلى فكقولك أبديت فورا وأنت تريد حجة ، فان الحجة مما يدرك بالعقل من غير واسطة حس ، اذ المفهوم من الألفاظ هو الذى ينور القلب ويكشف عن الحق لا الألفاظ نفسها " .

ثانيها : عند حديثه عن التقسيم الثانى للاستعارة — أى التقسيم الذى هو باعتبار امكان اجتماع الطرفين فى شئ أو عدم ذلك — وهو التقسيم الذى تنقسم به الاستعارة الى عنادية وتوافقية ، حيث ذكر القزوينى أن الاستعارة العنادية ، التى يتعاند طرفاها فلا يجتمعان فى شئ واحد كأنما يكونا متضادين أو متناقضين ، حيث ينزل هذا التضاد أو التناقض منزلة التناسب لقصد التلميح أو التهكم (السخرية) مثل قوله تعالى (٢) (فبشرهم بعذاب أليم) ، فقد جرى تشبيه الانذار بالبشارة أولا — أى بعد التنزيل السالف الذكر — بجامع احداث المسرة بكل ، وان كانت المسرة فى البشارة متحققة ، وفى الانذار متخيلة ، ثم كان الاستعارة لفظ البشارة للانذار ، ثم اشتقاق الفعل (بشر) لمعنى (أنذر) (٣) .

أما الاستعارة التوافقية فهى التى يمكن فيها اجتماع الطرفين (المستعار له والمستعار منه) فى شئ كاجتماع النفاق والمرض فى قلب انسان مثلا ، كما فى استعارة الآية الكريمة (فى قلوبهم مرض) حيث استعير المرض للنفاق بجامع أن الأول يفسد الأجسام ، والثانى يفسد العقائد .

ثالثها : عند حديثه عن المجاز المركب الذى عرفه بقوله (٤) : " هو اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلى تشبيه تمثيل للمبالغة فى التشبيه " . وسيأتى الحديث عنه تفصيلا .

---

(١) هاليه وشاكى ، وهائك السلاح بمعنى تام السلاح ، كلها من الشوكة وهى الحدة والقوة ، مقذف : أى يقذف به كثيرا الى الوقائع ، والتقذيف : مبالغة القذف به واليد : جمع لبدة ، وهى خاصة الأسد وما تليد من شعره على منكبيه ، يقول : عند أسد تام السلاح يصلح لأن يرمى به الى الحروب والوقائع وأشير هنا يحكى حديث حصين بن ضمضم الذى قاله عن نفسه ابان كعب بن زهير وذبيان ، حيث قام بأخذ ثأر أخيه من ابن ضمضم الذى قتله زيد بن حابس العبسى ، وقبل هذا البيت من حديث حصين :

وقال سأقضى حاجتى ثم أتقى عدوى بألف من ورائى ملجم
فشد فلم يفزع بيوتا كثيرة لدى حيث ألقت رحلها أم قشعم
لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

راجع شرح المعلقات السبع للزوزنى ص٩٨ .

(٢) سورة التوبة آية ٣٤ .

(٣) سيأتى أن الاستعارة العنادية قسمان : أحدهما : ما ذكرناه هنا ، أعنى ما يقوم على فكرة التنزيل ، والثانى : ما يبنى التشبيه فيه على ترك الاعتداد بوجوب الصفة فى المشبه لفقدان ثمرتها .

(٤) الايضاح (جـ٤ / ١٤١) ضمن شروح التلخيص .

القسمين الثانى والرابع عند السكاكى :ـ (التخييلية ـ المكنية) :

القسم الثانى (الاستعارة المصرح بها التخييلية مع القطع) :

عن هذه الاستعارة يقول السكاكى (١) : " هى أن تسمى باسم أصورة متحققة (٢) صورة عندك وهمية محضة تقدرها مشاركة لها مفردا فى الذكر فى ضمن القرينة المانعة من حمل الاسم على ما يسبق منه الى الفهم من كون مسماه شيئا متحققا ، وذلك مثل أن تشبه المنية بالسبع فى اغتيال النفوس وانتزاع أرواحها بالقهر والغلبة من غير تفرقه بين نفاع وضرار ولا رقة لمرحوم وسا بوقيا على ذى فضيلة تشبيها بليغا حتى كأنها سبع من السباع فيأخذ الوهم فى تصويرها فى صورة السبع واختراع ما يلازم صورته ويتم بها شكله من ضروب هيآت وفنون جوارح أعضاء وعلى الخصوص ما يكون قوام اغتيال السبع للنفوس بها وتمام افتراسه للفرائس بها من الأنياب والمخالب ، ثم تطلق على مخترعات الوهم عندك أسامى المتحققة على سبيل الاقراد بالذكر ، وأن تضيفها الى المنية قائلا : مخالب المنية أو أنياب المنية الشبيهة بالسبع ليكون اضافتها اليها قرينة مانعة من اجرائها على ما يسبق الى الفهم من تحقق مسمياتها أو مثل أن تشبه الحال اذا وجدتها دالة على أمر من الأمور بالانسان الذى يتكلم فيعمل الوهم فى الاختراع للحال ما قوام دالة على أمر من الأمور بالانسان الذى يتكلم فيعمل الوهم فى الاختراع للحال ما قوام كلام المتكلم به وهو تصوير صورة اللسان ثم تطلق عليه اسم اللسان ارلحقق وتضيفه الى الحال قائلا : لسان الحال الشبيه بالمتكلم ناطق بكذا ، أو مثل أن تشبه حكما من الأحكام اذا صادفته واقعا بمشيئه أمرك وتابعا لرأيه كيف شاء بالناقة المنقادة التابعة لمستتبعها كيف أراد فتثبت له فى الوهم ما قوام ظهور انقياد الناقة به واتباعها المستتبع وهو صورة الزمام فتطلق عليها اسم الزمام المتحقق قائلا زمام الحكم الشبيه بالناقة فى اتباع المستتبع فى يد فلان " .

ويقابل هذا التقسيم عند القزوينى النوع الثانى من تقسيم الاستعارة الأول باعتبار تحقق المعنى المستعار له أو عدم تحققه ، حيث ذكر القزوينى أن النوع الأول هو الاستعارة التحقيقية ، وأن النوع الثانى هو الاستعارة التخييلية . ولكن القزوينى يرى أنه لا تتضح الاستعارة التخييلية الا بالاستعارة المكنية ، ومن ثم يهاجم السكاكى وينقده لفصلهما ، بل وينقده لأنه قد انحرف عن مسيرة السلف فى كل منهما ، ولذلك يعقد فصلا خاصا لبيان هاتين الاستعارتين .

ونحن قبل أن ننقل حديث القزوينى فى هذين الأمرين ننقل حديث السكاكى عن الاستعارة المكنية أيضا حتى يكتمل حديثه عنهما ، ومن ثم يمكن تمييز رأى كل منهما قبل اثارة الحوار حولهما . يقول السكاكى فى الحديث عن المكنية (٣) : " القسم الرابع فى الاستعارة بالكناية : هى أن تذكر المشبه وتريد به المشبه به مدالا على ذلك بنصب قرينة تنصبها وهى أن تنسب اليه وتضيف شيئا من لوازم المشبه به المساوية مثل أن تشبه المنية بالسبع ثم تفردها بالذكر مضيفا اليها على سبيل الاستعارة التخييلية من لوازم المشبه بما لا يكون الا له

---

(١) مفتاح العلوم ١٥٩ . (٢) المراد بها ما ليس لها صورة وهمية فتشمل الأمر المجزوم والمظنون المطابق للواقع أولا ، ويخرج عنها المرجوم والمشكوك (حاشية الخضرى على شرح المولوى على السمرقندية ص٩ ـ نقلا عن الصبان) . (٣) مفتاح العلوم ١٦٠/١٦١ .

ليكون قرينة دالة على المراد فتقول مخالب المنية أنشبت فلانا طاويا لذكر المشبه به وهو قولك الشبيهة بالسبع أو مثل أن تقول لسان الحال ناطق بكذا تاركا لذكر المشبه به وهو قولك الشبيه بالمتكلم أو تقول زمام الحكم في يد فلان بترك ذكر المشبه به " . كما يقول أيضا (١) : " الوجه في ذلك هو أنا نفصل ها هنا باسم المشبه ما نفصل في الاستعارة بالتصريح بمسمى المشبه ، كما أنا ندعي هناك الشجاع مسمى للفظ الأسد بارتكاب تأويل على ما سبق .... ندعي ههنا اسم المنية اسما للسبع مرادفا له بارتكاب تأويل ، وهو أن المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه بالطريق المعهود " أي المعهود في الاستعارة التصريحية

أما حديث القزويني الذي يهاجم فيه السكاكي وتقده فانه على قسمين : قسم يقول فيه متحدثا عن التخييلية (٢) " فمر التخييلية بما استعمل في صورة وهمية محققة قدرت مشابهة لصورة محققة هي معناه كلفظ الأظفار في قول الهذلي ، فانه لما شبه المنية بالسبع في الاغتيال على ما تقدم أخذ الوهم في تصويرها بصورته واختراع مثل ما يلائم صورته ويتم شكله لها من الهيئات والجوارح وعلى خصوصها يكون قوام اغتياله للنفوس به فاختراع للمنية صورة مشابهة لصورة الأظفار المحققة فأطلق عليها اسمها " وفيه نظر : ١ــ لأن تفسير التخييلية بما ذكره بعيد ، لما فيه من التعسف ، ٢ــ وأيضا فظاهر تفسير غيره لها بقولهم جعل الشيء للشيء كجعل اليد للشمال يدا يخالفه لاقتضاء تفسيره أن يجعل للشمال صورة متوهمة مثل صورة اليد لأن يجعل لها يدا ، فاطلاق اسم اليد على تفسيره استعارة ، وعلى تفسير غيره حقيقة ، والاستعارة اثباتها للشمال ــ كما قلنا في المجاز العقلي الذي فيه السند حقيقة لغوية ، ٣ــ وأيضا فيلزمه أن يقول بمثل ذلك ، أعني باثبات صورة متوهمة في ترشيح الاستعارة ، لأن كل واحد من التخييلية والترشيح فيه اثبات بعض لوازم المشبه به المختصة به للمشبه ، غير أن التعبير عن المشبه في التخييلية بلفظ الموضوع له ، وفي الترشيح بغير لفظه ، وهذا لا يفيد فرقا ، والقول بها يقتضي أن يكون الترشيح ضربا من التخييلية (٣) ، وليس كذلك ، ٤ــ وأيضا فتفسيره للتخييلية أعم من أن تكون تابعة للاستعارة بالكناية ــ كما في بيت الهذلي ، أو غير تابعة ، بأن يتخيل ابتداء صورة وهمية مشابهة لصورة محققة فيستعار لها اسم صورة المحققة ، وانك والثانية بعيدة جدا ، ويدل على ارادته دخول الثانية في تفسير التخييلية أنه قال حسنها بحسب حسن المكنى عنها متى كانت تابعة لها كما في قولك فلان بين أنياب المنية ومخالبها ، فقلما تحسن الحسن البليغ

---

(١) المرجع السابق ١٦١ . (٢) الايضاح جـ٤ / ١٩٤ــ٢٠٣ (ضمن شروح التلخيص) .

(٣) ذكر ابن يعقوب في مجال عدم الفرق بين الترشيح والتخييل لدى السكاكي ــ الذي هو محصل هذا الاعتراض أنا عند التعبير عن المشبه بلفظه وقرانه بما هو من لوازم المشبه به ــ وكان ذلك اللازم منافيا للمشبه ومنافرا للفظه وهو صورة التخييل ــ نجعل لفظ اللازم المقرون عبارة عن أمر متوهم يمكن اثباته للمشبه لأن اثبات ما ينافر حقيقة ظاهرا وباطنا بالتبادر ما يجب اجتنابه ، وعند التعبير عن المشبه بلفظ المشبه وقرانه بما هو من لوازم ذلك المشبه به وهو صورة الترشيح لم نحتج الى اعتبار الصورة الوهمية لعدم المنافرة مع امكان اعتبار نقل لفظ المشبه به مع لازمه . كما ذكر أن هذا هو الصرخد من يجعل الفرق بينهما هو كون التخييل مع المكنية والترشيح مع التصريحية مع زيادة أن الترشيح يزيد بكونه ما به القوام أو الكمال بخلاف التخييل . (انظر مواهب الفتاح جـ٤ / ٢٠٣ ضمن شروح التلخيص) .

غير تابعة لها (١) ، ولذلك استهجنت في قول الطائي :

لاتسقني ماء الملام فانني ... صب قد استعذبت ماء بكائي

فان قيل : لم لايجوز أن يريد بغير التابعة للمكنى عنها التابعة لغير المكنى عنها ؟ قلنا : غير المكنى عنها هي المصرح بها فتكون التابعة لها ترشيح الاستعارة ، وهو من أحسن وجوه البلاغة فكيف يصح استهجانه ، وأما قول أبي تمام فليس له فيه دليل لجواز أن يكون أبو تمام شبه الملام بظرف الشراب لاشتماله على ما يكرهه الملوم ، كما أن الظرف قد يشتمل على ما يكرهه الشارب لهشاعته أو مرارته ، فتكون التخييلية في قوله تابعة للمكنى عنها أو بالماء نفسه لأن اللوم قد يسكن حرارة الغرام ، كما أن الماء يسكن غليل الأوام فيكون تشبيها على حد (لجين الماء) فيما مر لا استعارة ، والاستهجان على وجهين : لأنه كان ينبغي له أن يشبهه بظرف شراب مكروه أو بشراب مكروه ، ولهذا لم يستهجن نحو قولهم : أغلظت لفلان القول ، وجرعه منه كأسامرة ، أو سقيه أمر من العلقم " ، وقسم يقول فيه متحدثا عن المكنية (٢) : " عنى بالاستعارة المكنى عنها أن يكون المذكور من طرفي التشبيه هو المشبه على أن المراد بالمنية في قول الهذلي ارلمبع بادغا البهمية لها وانكار أن يكون شيئا غير السبع بقرينة اضافة الأظفار اليها ، وفيه نظر ، للقطع بأن المراد بالمنية في البيت هو الموت لا الحيوان المفترس ، فهو مستعمل فيما هو موضوع له على التحقيق ، وكذا كل ماهو نحوه ، و لا شئ من الاستعارات مستعملا كذلك ، وأما ماذكره في تفسير قوله : من أنا ندعي ههنا اسم المنية اسم للسبع مرادف للفظ السبع بارتكاب تأويل ، وهو أن تدخل المنية في جنس السبع للمبالغة في التشبيه ، ثم نذهب على سبيل التخييل الى أن الواضع كيف يصح منه أن يضع اسمين لحقيقة واحدة ولا يكونان مترادفين

---

(١) ذكر السكاكي (مفتاح العلوم ١٦٤) أن للاستعارة شروطا في الحسن ان صادفتها حسنت ، والا عريت عن الحسن ، وربما اكتسبت قبحا ، ولذلك الشروط رعاية جهات حسن التشبيه التي سبق ذكرنا في الأصل الأول بين المستعار له والمستعار منه في الاستعارة بالتصريح التحقيقية والاستعارة المكنية — ويقصد بجهات الحسن في التشبيه ما سبق أن ذكره من ندرة حضور المشبه به في الذهن عند حضور المشبه كاستعارة الطفيان لفيضان الماء في قوله سبحانه (انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية) حيث يندر أن يحضر الطغيان والتجبر في الذهن عند رؤية فيضان الماء ، ومن كون وجه الشبه كثير التفاصيل كاستعارة الاحتفال لصورة موقع اللجام — موقعه من الفرس (ضم اللجام مقدم السرج الى قم الفرس) في قول يزيد بن مسلمة :

واذا احتبى قربوسه بعنانه ... علك الشكيم الى انتظار الزائر

ومن كون التشبيه الذي قامت عليه الاستعارة قد حقق الغرض منه كما في الاستعارات التمثيلية — الأمثال — ومن كون الاستعارة لايشتم منها رائحة التشبيه من جهة اللفظ ، ثم قال : "ولذلك نوصي في الاستعارة بالتصريح أن يكون الشبه بين المستعار له والمستعار منه جليا بنفسه ، أو معروفا سائرا بين الأقوام ، والا خرجت الاستعارة عن كونها استعارة ودخلت في باب التعمية والالغاز — كما اذا قلت رأيت غودا مستقيما أو ان الفرس ، واردت انسانا مؤدبا في صباه ، أو قلت : رأيت ابلا مائة لاتجد فيها راحلة ، واردت الناس ، وأما حسن الاستعارة التخييلية فبحسب حسن الاستعارة بالكناية متى كانت تابعة لها كما في قولك : فلان بين أنياب المنية ومخالبها ، ثم اذا انضم اليها المشاكلة كما في قوله عز اسمه (يد الله فوق أيديهم) كانت أحسن وأحسن ، وقلما تحسن الحسن البليغ غير تابعة لها ، ولذلك استهجنت في قول الطائي :

لاتسقني ماء الملام فانني ... صب قد استعذبت ماء بكائي

(٢) الايضاح جـ٤ / ٢٠٤ — ٢٠٨ .

فيتهيأ لنا بهذا الطريق دعوى المبنية للمفعول مع التصريح بلفظ المنية فلايفيده ، لأن ذلك لايقتضى كون اسم المنية غير مستعمل فيما هو موضوع له على التحقيق من غير تأويل فيدخل فى تعريفه للحقيقة ويخرج من تعريفه للمجاز ، وكأنه لما رأى علماء البيان يطلقون لفظ الاستعارة على نحو ما نحن فيه ، وعلى أحد نوعى المجاز اللغوى الذى هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلى ، ويقولون الاستعارة تنافى ذكر طرفى التشبيه ظن أن مرادهم بلفظ الاستعارة عند الاطلاق ، وفى قولهم استعارة بالكناية معنى واحد فهنى على ذلك ما تقدم " .

وأما الحديث الآخر عن بيان هاتين الاستعارتين فانه يقول فيه (١) : " قد يضمر التشبيه فى النفس فلا يصرح بشئ من أركانه سوى لفظ المشبه ويدل عليه بأن يثبت للمشبه أمر (٢) مختص بالمشبه به من غير أن يكون هناك أمر ثابت حسا أو عقلا أجرى عليه اسم ذلك الأمر فيسمى التشبيه استعارة بالكناية أو مكنيا عنها واثبات ذلك الأمر للمشبه استعارة تخييلية والعلم فى ذلك قول لبيد :

وغداة ريح قد كشفت وقـــــــرة اذ أصبحت بيد الشمال زمامهـــــا

فانه جعل للشمال يدا ، ومعلوم أنه ليس هناك أمر ثابت حسا أو عقلا تجرى اليد عليه كاجراء الأسد على الرجل الشجاع ، ولكن لما شبه الشمال لتصريفها القرة على حكم طبيعتها فى التصريف بالانسان المصرف لما زمامه بيده أثبت لها يدا على سبيل التخيل مبالغة فى تشبيهها به ، وحكم الزمام فى استعارته للقرة حكم اليد فى استعارتها للشمال ، فجعل للقرة زماما ليكون أتم فى اثباتها مصرفة كما جعل للشمال يدا ليكون أبلغ فى تصييرها متصرفة فوفى المبالغة حقها من الطرفين ، ... فالضمير فى أصبحت وزمامها للقرة ، وهو قول الزمخشرى والشيخ عبد القاهر جعله للغداة ، والأول أظهر . واعلم أن الأمر المختص بالمشبه به المثبت للمشبه ، منه ما لايكمل وجه الشبه فى المشبه به بدونه ، كما فى قول أبى ذؤيب الهذلى :

وإذا المنية أنشبت أظفارهـــــا ألفيت كل تميمة لاتنفـــــــــع

فانه شبه المنية بالسبع فى اغتيال النفوس بالقهر والغلبة من غير تفرقة بين نفاع وضرار ولا رقة لمرحوم ولا بقيا على ذى فضيلة فأثبت للمنية الأظفار التى لايكمل ذلك فى السبع بدونها تحقيقا للمبالغة فى التشبيه ، ومنه ما به يكون قوام وجه الشبه فى المشبه به — كما فى قول الآخر :

ولئن نطقت بشكر برك مفصحـــــا فلسان حالى بالشكاية أنطـــــق

فانه شبه الحال الدالة على المقصود بلسان المتكلم فى الدلالة فأثبت لها اللسان الذى به قوام الدلالة فى الانسان " .

ونحن قبل أن ندير الحوار بين السكاكى والخطيب نود أن نوضح مصدر كلا الرأيين أما عن مصدر رأى

---

(١) الايضاح جـ٤ / ١٥١ — ١٥٥ (ضمن شروح التلخيص) .

(٢) يكون هذا الأمر من اللوازم المساوية ، فاذا أضمر تشبيه المنية بالسبع مثلا أثبت للمنية التى هى المشبه ماهو من خواص الأسد الذى هو المشبه به .

السكاكى ففى اعتقادى أنه تابع من محاولته السالفة الذكر فى التوفيق بين ما اعتقده عند عبد القاهر من تردد الاستعارة بين المجازين اللغوى ، والعقلى ، ولذلك يقول الدسوقى فى شرحه لمذهب السكاكى فى الاستعارة بالكناية (١) : "وتقرير الاستعارة بالكناية فى المثال المذكور ــ أظفار المنية نشبت بفلان ــ على مذهب السكاكى أن يقال : شبهنا المنية التى هى الموت المجرد عن ادعاء السبعية بالسبع الحقيقى وادعينا أنها فرد من أفراده وأنها غير مغايرة له وأن للسبع فردين فرد متعارف وفرد غير متعارف وهو الموت الذى ادعيت له السبعية واستعير اسم المشبه وهو المنية لذلك الفرد الغير المتعارف ، أعنى الموت الذى ادعيت لـــه السبعية فصح بذلك أنه قد أطلق اسم المشبه وهو المنية الذى هو أحد الطرفين وأريد به المشبه به الذى هو السبع فى الجملة وهو الطرف الآخر (٢) " .

واذا كان الدسوقى قد بين الوجهة التقريرية النظرية فى رأى السكاكى فان الواقع الأدبى الخيالى يكشف عن الوجهة الأخرى فى هذا الرأى ، ذلك أن بيت المتنبى الذى أورده السكاكى فى معرض التوفيـق بين رأيى عبد القاهر قد أوحى اليه ايحاء قويا بفكرة التخييل التى أوردها فى الاستعارة التخييلية ، وكـم من الصور الخيالية والوهمية اخترع لها الشعراء أسماء محققة ، أو بعبارة أخرى اجتهد الشعراء فـــى تصويرها فى صورة محققة . ذلك هو ما نراه عن مصدر رأى السكاكى فى الاستعارتين .

---

(١) حاشية الدسوقى على شرح السعد لتلخيص المفتاح جـ٤ / ٢٠٥ .

(٢) تفصيل هذا المثال أن تقول : شبهت المنية بالسبع وادعى أنها من جنسه فأخذ الوصف فى تصويرهـــا بصورته ، فاخترع لها صورة الأظفار التى يكون بها كمال الاغتيال فى السبع ، وشبهت بأظفار السبع ، ثم ادعى أن الأظفار المخترعة من جنس الأظفار المحققة ، واستعير لفظ المنية للسبع الادعائى ، ولفظ الأظفار للصورة المتخيلة ، ونصب قرينة على المكنية هذا ، وقرينة المكنية هنا استعارة تخييلية لا بمعنى الاثبات ــ كما يقـول الجمهور والخطيب ــ بل بمعنى اللفظ المستعمل فى معنى متخيل ، وقد تكون قرينة المكنية استعارة تحقيقية كما فى المثال (وقيل يا أرض ابلعى ماءك) : حيث شبه الماء بالغذاء بجامع النفع وحفظ الحيـــاة فى كل منهما ، ثم تنوسى التشبيه وادعى أن الماء من جنس الغذاء ، وأنكر كونه غيره ، واستعير لفظ المـاء للغذاء الادعائى على طريق الاستعارة المكنية ، وشبه تغوير الأرض للماء بالبلع ــ وهو ادخال الغذاء فـى الجوف ــ بجامع الاخفاء فى كل ، واستعير له لفظه ، واشتق منه (ابلعى) بمعنى (غورى) وجعل قرينة علـى المكنية ــ باعتبار لفظه فقط .

وقد تكون حقيقة كما فى المثال ــ عزم الأمير الجند ــ بناء على مذهبه من اختيار رد المجاز العقلـــى الى الاستعارة المكنية ، حيث شبه الأمير المدبر لأسباب الهزيمة بالجيش فى ذلك وادعى أن المشبه مـــن جنس المشبه به ، واستعير لفظ الأمير للجيش الادعائى بقرينة نسبة الهزم اليه .

أما عن مصدر رأى الخطيب فيهما فلعلنا نتذكر الآن ما سبق أن قلناه عند حديثنا عن بيت لبيد ، ذلك الحديث الذى نعتقد أن الخطيب قد اختصره وأوجزه ، ولنعرض الآن لطرف مما ذكره عبد القاهر عن هذا البيت وسبق نقله ، يقول عبد القاهر (١) : "ليس أكثر من أن تخيل الى نفسك أن الشمال فى تصريف الغداة على حكم طبيعتها كالمدبر المصرف لما زمامه بيده فى كفه ، وذلك كله لا يتعدى التخيل والوهم والتقدير فى النفس من غير أن يكون هناك شئ يحس ، وذات تتحصل ، ولا سبيل لك الى أن تقول : كنى باليد عن كذا ، وأراد باليد هذا الشئ ، أو جعل الشئ الفلانى يدا ، كما تقول كنى بالأسد عن زيد ، وعنى به زيدا ، وجعل زيدا أسدا ، وانما غايتك التى لا مطلع وراءها أن تقول أراد أن يثبت للشمال فى الغداة تصرفا كتصرف الانسان فى الشئ يقلبه فاستعار لها اليد حتى بالغ فى تحقيق التشبيه ."

وحكم الزمام فى استعارته للغداة حكم اليد فى استعارتها للشمال ، اذ ليس هناك مشار اليه يكون الزمام كناية عنه ، ولكن وفى المبالغة شرطها من الطرفين فجعل على الغداة زماماً ليكون أتم فى اثباتها مصرفة ، كما جعل للشمال يدا ليكون أبلغ فى تصييرها مصرفة " ، كما يقول أيضا عن التشبيه فى هذا البيت(٢) : "انه لا وجه لأن يقول ــ أى لبيد ــ (اذ أصبح شئ مثل اليد للشمال) ، أو (جعل شبيه باليد للشمال) ، وانما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق اليه استرا ، وتعمل تأملا وفكرا ، وبعد أن تغير الطريقة ، وتخرج عن الحد والأول ، كذلك اذ أصبحت الشمال ولها فى قوة تأثيرها فى الغداة شبه المالك تصريف الشئ بيده ، واجراءه على مباقته ، وجذبه نحو الجهة التى تقتضيها طبيعته ، وتنحوها ارادته ، فأنت كما ترى تجد الشبه المنتزع ههنا اذا رجعت الى الحقيقة ووضعت الاسم المستعار فى موضعه الأصلى لا يلقاك من المستعار منه (٣) ، بل مما يضاف اليه (٤) ، ألا ترى أنك لم ترد أن تجعل الشمال كاليد وشبهة باليد ، كما جعلت الرجل كالأسد وشبهها بالأسد ، ولكنك أردت أن تجعل الشمال كذى اليد من الأحياء ، فأنت تجعل فى هذا الضرب المستعار له وهو نحو الشمال ذا شئ ، وغرضك أن تثبت له حكم من يكون له ذلك الشئ فى فعل أو غيره لا نفس ذلك الشئ فاعرفه " .

وما علينا ــ الآن ــ الا أن نعيد قراءة نص الخطيب القزوينى السالف الذكر لنرى أن حديثه عن بيت لبيد يكاد يكون هو النص الأول لعبد القاهر ، وأن حديثه فى مطلع الفصل الذى عقده لبيان الاستعارة بالكناية والاستعارة التخييلية هو النص الثانى لعبد القاهر .

ثم ندير الآن حوار المتأخرين حول كلا الرأيين فنقول : أخذ المتأخرون على كلا القولين بعض المآخذ : فبالنسبة لحديث السكاكى : أخذوا عليه تعسفه فى التخييلية ، وخصوصا ادراك مناسبتها ، يقول ابن يعقوب(٥) : " وفى تفسير التخييلية بما ذكره تعسف أخذ على غير الطريق السهلة لادراك المناسبة لما تقرر من القواعد بسهولة لما فيه من كثرة الاعتبارات التى لا يدل عليها دليل ولا تمس الحاجة اليها ، وتلك الاعتبارات

---

(١) أسرار البلاغة جـ١ / ١٣٩ ، ١٤٠ (ط. خفاجى) . (٢) أسرار البلاغة جـ١ / ١٤٠ ، ١٤١ (ط. خفاجى) . (٣) وهو اليد . (٤) وهو الشمال . (٥) مواهب الفتاح جـ٤ / ١٩٦ ، ١٩٧ .

هى تقدير الصور الخيالية ثم تشبيهها بالمحققة ثم استعارة اللفظ ، وهيه مع المكنى عنها اعتبار مشبهين ووجهين ولفظين وقد لا يتفق امكان صحة ذلك فى كل مادة ، أو قد لا يحسن " ! .

كما أخذوا عليه اعتداده فى تفسيرها بحديث عبد القاهر عنها (١) — كما أشرنا من قبل فى مؤاخذات السكاكى — ولعلهم فى هذا كانوا يلاحظون قول عبد القاهر فى تعليقه على بيت الحماسة (٢)

اذا هو فى عظم قرن تهللت ... نواجذ أفواه المنايا الضواحك

وبيت المتنبى :

خميس يشق الأرض والشرب زحفه ... وفى أذن الجوزاء منه زمازم

"فأنت الآن لا تستطيع أن تزعم فى بيت الحماسة أنه استعارة لفظ النواجذ ولفظ الأفواه ، لأن ذلك يوجب المحال ، وهو أن يكون فى المنايا شئ قد شبهه بالنواجذ ، وشئ قد شبهه بالأفواه ، فليس الا أن تقول : انه لما ادعى أن المنايا تسر وتشتهى شرا اذا هو هز السيف ، وجعلها لسرورها بذلك تضحك ، أراد أن يبالغ فى الأمر فجعلها فى صورة من يضحك حتى تبدو نواجذه من شدة السرور ، وكذلك لا تستطيع أن تزعم أن المتنبئ قد استعار لفظ الأذن ، لأنه يوجب أن يكون فى الجوزاء شئ ، قد أراد تشبيهه بالأذن ، وذلك من شنيع المحال " .

أما بالنسبة للاستعارة بالكناية فانهم قد قالوا (٣) : "ان السكاكى قد تكلف فى جعل المنية غير مستعملة فى موضوعها بأن قدر المنية اسما مرادفا للسبع على سبيل التأويل (٤) ، ثم جعلها مطلقة على مفهوم المنية كاطلاق السبع عليها " ، ومعنى هذا أنهم يريدون أن يقولوا ان السكاكى قد خالف الواقع ، لأن القائل (واذا المنية أنشبت أظفارها) لم يرد أظفار الموت المتخيلة ، فهو لم يستعمل المنية الا فى معناها الموضوعة هى له ، وهو الموت لا السبع ، كما أن نقل لفظ المنية من مطلق موت الى موت متحد بالسبع : يقتضى أن يكون مجازا مرسلا من قبيل اطلاق المطلق على المقيد ، لا مجازا علاقته المشابهة ، وأخيرا اذا كان اللفظ الذى سماه استعارة صرح به فى الكلام فأولى بهذه الاستعارة أن تكون تصريحية ، كما أن الدسوقى أيضا أخذ على السكاكى فى حديثه عن الاستعارة بالكناية الجمع بين الحقيقة والمجاز فى مثل قول القائل (أظفار المنية والسبع شبت بفلان ، فان أظفار المنية عنده مجاز ، وأظفار السبع حقيقة (٥) .

---

(١) تفسير السكاكى للتخييلية بأنها لفظ لازم المشبه به المنقول لصورة وهمية تخيل ثبوتها للمشبه يخالف حقا ما ذكره الامام عبد القاهر من أنها جعل الشئ للشئ ليس له . (٢) دلائل الاعجاز ٣٣٥ و هذا البيت الأول لتأبط الشرا ، والقرن (بالكسر) الكفء ، تهللت : لاحت وظهرت — والبيت الثانى للمتنبى ، والزمام : جمع زمزمة ، ولها معان ، والمراد بها هنا صوت الرعد . (٣) انظر حاشية السيد الشريف ص٣٨٥ نقلا عن الطيبى . (٤) ذكر أستاذنا الدكتور محمد عبد الرحمن الكردى أن هذا هو وجه تسمية الاستعارة بالكناية عند السكاكى بهذا الاسم لأنه حينئذ يكون لفظ المنية مستعملا فى الموت بادعاء أنه عين السبع وحينئذ يكون مرادفا للفظ السبع فيكون اللفظ مستعملا فى غير الموضوع له ادعاء لا حقيقة ، ولا شك فى خفاء هذا الاستعمال ، فتسميتها مكنية من ناحية اللغة فقط . (انظر ١٧٦ نظرات فى البيان) .
(٥) حاشية الدسوقى جـ٤ / ١٩٩ .

" أما بالنسبة لحديث الخطيب القزويني فانهم قد عقبوا عليه بما يخرجه عن حديث المجاز اللغوى كلـــه ، يقول سعد الدين التفتازاني (١) : " فعلى ماذكره المصنف : كل من لفظى الأظفار ، والمنية ـ يقصد فى بيت أبى ذؤيب الهذلى :

واذا المنية أنشبت أظفارهـــــا ألفيت كل تميمة لاتنفـــــــــع

ـ حقيقة مستعملة فى المعنى الموضوع له وليس فى الكلام مجاز لغوى ، وانما المجاز هو اثبات شئ لشئ ليس هو له ، وهذا عقلى ، كاثبات الانبات للربيع ، على ماسبق ، والاستعارة بالكناية والاستعارة التخييلية أمران معنويان ، وهما فعلان معنويان للمتكلم ، ويتلازمان فى الكلام لايتحقق أحدهما بدون الآخر ، لأن التخييلية يجب أن تكون قرينة للمكنية البتة ، وهى يجب أن يكون قرينتها التخييلية البتة " .

"وماذكره المصنف من تفسير الاستعارة بالكناية شئ لامستند له فى كلام السلف ولاهو مبنى على مقابلة لغوية ، وكأنه استنباط منه " . ومعنى هذا أنه يريد أن يقول : ان حديث عبد القاهر كان عن الاستعارة التخييلية فى بيت لبيد فاستنبط الخطيب أن فى البيت استعارتان : احدهما مكنية والأخرى تخييلية ، ثم ذكر تلازمهما (٢) .

ثم يمضى سعد الدين التفتازانى متابعا حديث الاستعارة بالكناية فيتحدث عنها عند السلف قائلا (٣) : " معناها الصحيح المذكور فى كلام السلف هو أن لايصرح بذكر المستعار بل بذكر رديفه ولازمه الدال عليه ، فالمقصود بقولنا أظفار المنية استعارة السبع للمنية كاستعارة الأسد للرجل الشجاع فى قولنا رأيت أسدا ، لكنا لم نصرح بذكر المستعار أعنى السبع بل اقتصرنا على ذكر لازمه لينتقل منه الى المقصود ـ كما هو شأن الكناية ، فالمستعار هو لفظ السبع الغير المصرح به والمستعار منه هو الحيوان المفترس ، والمستعار له هو المنية ، وبهذا يشعر كلام صاحب الكشاف " .

ونحن قبل أن نرجح أيا من الرأيين ـ رأى الخطيب القزوينى أو السكاكى ـ نقول : ان تسمية الاستعارة بالكناية كان من الرازى ـ كما أشرنا من قبل ، ولم يكن من القزوينى ، ومن ثم فانه ليس هناك علاقة بين مسا ذكره السعد عن رأى صاحب الكشاف فى الاستعارة بالكناية ، وبين رأى السلف الذى ذكرناه من قبل ، وفيه تنقسم الاستعارة الى تحقيقية وتخييلية (٤) .

أما عن ترجيح أى من الرأيين المذكورين ، فاننا نميل الى رأى السكاكى ، ذلك أننا ـ كما أشرنا من قبل

---

(١) المطول ٣٨٢ . (٢) لعل من المناسب أن نذكرهنا أن بيت لبيد (وغداة ريح قد كشفت ... الخ) فيه أربع استعارات : ذلك أن فى كل من العبارتين (يد الشمال) ، (زمامها) استعارتان ، احدهما مكنية والأخرى تخييلية ، واجمالهما وفق طريقة الخطيب أن نقول عن الأولى : شبه الشاعر فى نفسه ريح الشمال فى تصريفها القرة على حكم طبيعتها بالانسان المصرف لما زمامه بيده ودل على هذا التشبيه باثبات لازم المشبه به (وهو اليد) للمشبه ، وهو ريح الشمال على طريق الاستعارة بالكناية ، واثبات اليد للشمال : استعارة تخييلية ، (وهى قرينة المكنية) . وأن نقول عن الثانية : شبه الشاعر فى نفسه القرة ـ المراد الضمير فى زمامها وهو العائد على القرة ـ بالدابة ، بجامع انقياد كل منهما لغيره ، ودل على هذا التشبيه باثبات لازم المشبه به ، وهو الزمام ، للمشبه وهو القرة على طريق الاستعارة بالكناية ، واثبات الزمام للقرة : استعارة تخييلية (وهى قرينة المكنية) . (٣) المطول ٣٨٢ ، ٣٨٣ . (٤) راجع ماذكرناه عن فراسة عبد القاهر للاستعارة .

ـ نجد الواقع الأدبى يرجحه ، وهذا الزمخشرى الذى يطبق النظريات البلاغية على أرقى الأساليب البيانية نجد عنده مايؤيده ، فهذه الآية الكريمة (١) (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) نجد فيها انفصال الاستعارة المكنية عن التخييلية ، اذ لأن قرينة المكنية فيها استعارة تصريحية ، فاذا كانت الاستعارة المكنية فيها تقوم على استعارة الحبل للعهد ، أو بعبارة أخرى تقوم على تشبيه العهد بالحبل ، ثم استعير اسم المشبه به للمشبه فيها ، ثم حذف ورمز له بشئ من لوازمه وهو النقض ، فان هذا النقض استعارة تصريحية ، حيث شبه ابطال العهد بالنقض الذى هو فك طاقات الحبل واستعير له اسمه ، واشتق منه ينقضون بمعنى يبطلون على طريق الاستعارة التصريحية .

وليست هذه الآية بفريدة فى هذا المجال فنظيرها آيات أخر مثل قوله تعالى (٢) (واشتعل الرأس شيبا) حيث الاستعارة بالكناية فى لفظ الشيب المستعمل فى المشبه به وهو النار ادعاء ، ويؤازره لفظ الاشتعال ـ الذى هو قرينة المكنية ـ فيستعمل مستعارا لانتشار الشيب على طريق الاستعارة التصريحية التهمية ، ومثل قوله سبحانه (٣) (وقيل ياأرض ابلعى ماءك) حيث الاستعارة المكنية فى تشبيه الأرض بما فيه حياة ، ثم ان اثبات لازم المشبه به ـ وهو البلع ـ للمشبه ـ أى قرينة المكنية ـ فيه استعارة تصريحية تهمية أيضا حيث يستعار البلع لستر الماء فى باطنها ، أما عن مثال انفصال التخييلية عن المكنية فان الخطيب القزوينى نفسه يصرح بذلك فى قول أبى تمام :

لاتسقنى ماء الملام فانـــــنى ... صب قد استعذبت ماء بكائـــــى(٤)

وان كان يستهجنه ويؤوله على التشبيه :

على أننا نجد من المتأخرين من يدمغ كلامه ويفتنل عن تناقضه ، يقول السبكى فى معرض الحديث عن هذا البيت وتأويله عند الخطيب(٥) : " واعلم أن جعله لجين الماء (٦) ، وماء الملام تهييها يقتضى جعلل لهاسيا الجوع والخوف تشبيها ، وقد عده فى أول الكلام على الاستعارة استعارة ، وانما ردد القول فى أنها تحقيقية أو تخييلية ، فهذا الكلام مخالف لما سبق " .

كما أننا من الوجهة النظرية ننقل قول السبكى (٧) : " وما ذكره السكاكى من كون الاستعارة بالكناية مجازا عليه الأكثرون " ، كما ننقل قول السيد الشريف (٨) " الضابط فى قرينة الاستعارة بالكناية أن يقال : اذا لم يكن للمشبه المذكور تابع يشبه رادف المشبه به كان باقيا على معناه الحقيقى فكان اثباته له استعارة تخييلية كمخالب المنية وأظفارها وان كان له تابع يشبه ذلك الرادف المذكور كان مستعارا لذلك التابع على طريـــق

---

(١) سورة البقرة آية ٢٧ . (٢) سورة مريم آية ٤ . (٣) سورة هود آية ٤٤ .

(٤) على رأى السكاكى : لما أضاف الماء للملام أخذ الوهم فى تصوير شئ للملام يناسب الماء فاستعار لفظ الماء الموضوع للمحقق للصورة المتوهمة الشبيهة بالماء الحسى استعارة تصريحية تخييلية . وعلى رأى القزوينى : شبه أبو تمام الملام بظرف شراب مكروه لاشتماله على مايكرهه الشارب لمرارته أو بشاعته فتكون التخييلية مكنية للكنى عنها أو أنه شبه الملام بالماء المكروه نفسه لأن اللوم قد يسكن حرارة الغرام كما أن الماء المكروه يسكن قليل الأوام ، ثم أضاف المشبه به للمشبه كما فى لجين الماء فلا يكون من الاستعارة فى شئ ، ومعنى البيت لاتسقنى ماء الملامة فان ماء بكائى قد استعذبته وحصل به الرى وانقطع به المطش . (عن حاشية الدسوقى جـ٤ / ١٩٦) . (٥) عروس الأفراح جـ٤ / ٢٠٣ . (٦) اشارة الى البيت : والريح تلعب بالغصون وقد جـــرى ... ذهب الأصيل على لجين المـــــاء

(٧) عروس الافراح جـ٤ / ٢١٠ . (٨) المطول ٣٨٥ .

التصريح فلايكون هناك مع الاستعارة بالكناية استعارة تخييلية " .

ونحن بعد اذ رجحنا رأى السكاكى على رأى القزوينى ننقل عبارة الدسوقى التى يلخص فيها حديث المتأخرين ومذاهبهم فى هاتين الاستعارتين لنقف على مدى الخلط والاضطراب فيها ، يقول الدسوقى (١) : " ثم أنه قد اتفق الآراء على أن فى مثل قولنا أظفار المنية نشبت بفلان استعارة بالكناية واستعارة تخييلية ، لكن اختلفت فى تعيين المعنيين اللذين يطلق عليهما هذان اللفظان ، ومحصل الاختلاف فى المكنية يرجع الى ثلاثة أقوال :أحدها : مايفهم من كلام القدماء وهو أن المكنية اسم المشبه به المستعار فى النفس للمشبه وأن اثبات لازمه للمشبه استعارة تخييلية ، والثانى :ماذهب اليه السكاكى من أن المكنية لفظ المشبه به ادعاء بقرينة استعارة ماهو من لوازم المشبه به لصورة متوهمة بتخيلة شبهت به أثبتت للمشبه ، والثالث:هذا أورده المصنف من أن المكنية التشبيه المضمر فى النفس والمدلول عليه باثبات لازم المشبه به للمشبه وهو الاستعارة التخييلية ، ومحصل الخلاف فى التخييلية يرجع الى قولين : أحدثما :مذهب المصنف والقوم وصاحب الكشاف أنها اثبات لازم المشبه به للمشبه (٢) ، والثانى :للسكاكى وهو أنها اسم لازم المشبه به المستعار للصورة الوهمية التى أثبتت للمشبه ، ثم أن صاحب الكشاف كما يوافق القوم فى التخييلية من أنها اثبات لازم المشبه به للمشبه يزيد عليهم أن قرينة المكنية كما تكون تخييلية تكون أيضا استعارة تحقيقية ، فعلم من هذا كله أن فى المكنية ثلاثة مذاهب ، وفى التخييلية مذهبان ، وفى قرينة المكنية ثلاثة مذاهب(٣) " .

---

(١)حاشية الدسوقى جـ٤ / ١٥٠ ، (٢)ذكر الانبابى فى تقريره على حاشية السمد (جـ١ / ٤٨٠) أن الخطيب القزوينى يرى أن النسبة الاضافية التى ليست استنادية كاضافة الأظفار الى المنية واسطة لامن الحقيقة ولامن المجاز ،أما الجمهور فانهم يرون أن هذه النسبة الاضافية من قبيل المجاز المقلى ، وانما سموها استعارة تسامحا . (وقد درسنا هذا الموضوع تفصيلامن قبل فى بحثنا : المجاز المقلى فى البلاغة العربية) ، ومن هنا فان لفظ الاستعارة عند الجمهور هوحقيقة عرفية تعارفوها فى المجاز اللغوى الذ... الذى هو الكلمة المستعملة ...الخ ، وتشمل التصريحية والمكنية ، وفى هذه النسبة الاضافية (على سبيل الاشتراك اللفظى) . أما عند السكاكى فلفظ الاستعارة الذى يطلقه على التحقيقية والتخييلية والمكنية يعتبر من قبيل الاشتراك المعنوى ، لان الاستعارة التخييلية عنده من المجاز اللغوى .

(٣)هناك مذهب رابع فى المكنية تقاء الصبان ، كما نقل بعض الاعتراضات عليه فقال : " وللعصام مذهب رابع ، قال فى شرحه على السمرقندية : واذا عرفت الأقوال الثلاثة فاستمع فلنا تحقيق رابع أرجو أن يكون من فيض ليدر لما أعطاه ، ملخص وهو أن الاستعارة بالكناية من فروع التشبيه المقلوب فكما يجعل المشبه مشبها به مبالغة فى كماله فى وجه الشبه احتى استحق أن يلحق به المشبه به كقوله :

وبدا الصباح كأنه غرته ... وجه الخليفة حين يمتدح

حيث شبه غرة الصباح بوجه الخليفة كذلك يستعار اسم المشبه للمشبه به فيكون غاية فى كمال المشبه فى وجه الشبه كما فى أظفار المنية فالمراد بالمنية السبع ويجعل الكلام حينئذ كناية عن تحقق الموت بلاريبة ، فأثبت المنية أظفارها بفلان بمعنى أنشب السبع أظفاره به كناية عن موته لامحالة ، وحينئذ لاتجوز اضافة الأظفار الى المنية ولااشكال فى جعل المنية استعارة ووجه تسميتها استعارة بالكناية فى غاية الوضوح ، وكذا قال فى أطراله . وحاصل هذا المذهب : أنها لفظ المشبه به المقلوب المستعمل فى المشبه المقلوب مع جعل مجموع الكلام بعد ذلك كناية اصطلاحية ، والقرينة على الاستعارة ذكر ملائم المشبه المقلوب وعلى الكناية حالية . (وقد اعترض)بوجوه (منها) :أن كل أحد يعرف أن المراد بالمنية فى هذا التركيب الموت قطعا فيبطل كون لفظها استعارة للسبع . (ومنها)أنهم اشترطوا فى الكناية عدم كون قرينتها مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له ، وفى تحقق ذلك فى جميع مواد الاستعارة بالكناية نظر لايخفى . (ومنها)أن حصول معنى فى جميع مواد الاستعارة بالكناية يصلح لأن يكون الكلام كناية عنه كما فى أنشبت المنية أظفارها غير ظاهر . (ومنها) أنه يلزم أن يكون =

ومن هنا نقرر أن رأى جمهور المتأخرين ــ الذى نسبة السعد الى السلف كما أشرنا من قبل ــ قد حاول أن يمتاز عن كلا الرأيين ، كما حاول أيضا أن يلاحظ التطبيقات القرآنية التى أوردها الزمخشرى ، فتخبط بين هذا وذاك .

القسم الثالث المتعهد السكاكى : (الاستعارة المصرح بها المحتملة للتحقيق والتخييل) :ــ

عن هذه الاستعارة يقول السكاكى (١) : "أن يكون المشبه المتروك صالح الحمل على ماله تحقق من وجه وعلى ما لا تحقق له من وجه آخر ، ونظيره قول زهير :

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله ... وعرى أفراس الصبا وراواحله

أراد أن يبين أنه أمسك عما كان يرتكب أوان الصبا وقمع النفس عن التلبس بذاك ممرضا الاعراض الكلى عن المعاودة لسلوك سبيل الغى وركوب مراكب الجهل فقال : وعرى أفراس الصبا وراواحله ، أى ما بقيت له آلة من آلاتها المحتاج اليها فى الركوب والارتكاب قائمة كأيما نوع فرضت من الأنواع حرفة أو غيرها متى وطنت النفس على اجتنابه ورفع الثائب رأسا عن دق بابه وقطع العزم عن معاودة ارتكابه فيقل العناية بحفظ ما قام ذلك النوع به من الآلات والأدوات فترى يد التعطيل تستولى عليها فتهلك وتضيع شيئا فشيئا حتى لا تكاد تجد فى أدنى مدة أثرا منها ولا خبرا فبقيت لذلك معراة لا آلة ولا أداة فحق قوله أفراس الصبا وراواحله أن يعد استعارة تخييلية لما يسبق الى الفهم ويتبادر الى الخاطر من تنزيل أفراس الصبا وراواحله منزلة أنياب المنية ومخالبها وان كان يحتمل احتمالا بالتكلف أن تجعل الأفراس والرواحل عبارة عن دواعى النفوس وشهواتها والقوى الحاصلة لها فى استيفاء اللذات أو عن الأسباب التى قلما تتآخذ فى اتباع الغى وجر أذيال الباطلة الا أوان الصبا ، وكذلك قوله عقب كلمته (تأذاقها الله لباس الجوع والخوف) الظاهر من اللباس عند أصحابنا الحمل على التخييل وان كان يحتمل عندى أن يحمل على التحقيق وهو أن يستعار لما يلبسه الانسان عند جوعه من انتقاع اللون ورثاثة الهيئة " .

أما القزوينى فليس عنده ما يقابل هذا القسم ، ولذلك جعل المثالين اللذين أوردهما السكاكى من قبيل الاستعارة التحقيقية ، وان كان قد جوز فى بيت زهير أيضا أن يكون من باب الاستعارة التخييلية . وفى حديث القزوينى (٢) عن الآية الكريمة نلمح أنه يجوز فيها أن يكون المعنى المستعار له (المشبه) متحققا من جهة الحس أو من جهة العقل ، فعلى الأول يكون تفسير الجوع والخوف بأثرهما الحسى الذى هو امتقاع اللون ورثاثة الهيئة ، وتكون الآية الكريمة قد شبهت ما أصاب أهل القرية بسبب الجوع والخوف من امتقاع اللون ورثاثة الهيئة وهزال الجسم والذ ، وغيرها من الأمور التى تدرك بالحس باللباس الجامع الاشتمال فى كل ، حيث ان هذه الأمور قد عمتهم ، واللباس أيضا يشتمل على اللابس ويعم جميع أعضائه ، ثم استعارات اللباس لهذه الأمور الحسية التى بدت عليهم . وعلى الثانى يكون تفسيرها بأثرهما العقلى غير المدرك الذى هو

= = المذكور فى الاستعارة بالكناية المشبه به لأن المنية على هذا الوجه كذلك وهو خلاف ما اتفقت عليه كلمة القوم (انظر الرسالة الهيائية ص ٢٨ ــ ٢٨٥) .

(١) مفتاح العلوم ص ١٦٠ . (٢) الايضاح جـ٤ / ٤٩ (ضمن شروح التلخيص) .

الهم والحزن واضطراب التفكير ، وتكون الآية قد شبهت ما أصاب أهل القرية بسبب الجوع والخوف أيضا من الهم والحزن واضطراب التفكير وغير ذلك من الأمور التي تدرك بالحس بالباس الجامع الاشتمال في كل ، حيث ان هذه الأمور قد عمتهم كما يعمهم اللباس المشتمل على اللابس ، ثم استعارت اللباس لهذه الأمور المقلية الباسة عليهم (١) . أما في حديث القزويني عن بيت زهير فقد قال عندما شرحه على الاستعارة التخييلية (٢) : " أراد أن يبين أنه ترك ما كان يرتكبه زمن الصبا من الجهل وأعرض عن معاودته فمثلت حالة ، فشبه الصبا بجهات السير كالحج والتجارة تقضى منها الوطر فأهملت لأنها فأثبت له الأغراض والرواحل ، فالصبا من الصبوة بمعنى الميل الى الجهل والفتوة " ، وغني عن البيان أن تقول ان في البيت استعارة بالكناية أيضا : المشبه فيها هو لفظ الصبا ، والمشبه به جهة الأسفار كالحج والتجارة ، والجامع بينهما هو الجهد والمشقة الذي يلازم كلا منهما ، كما أنه غني عن البيان أيضا أن تقول : ان لازم المشبه به - السفر - هو الأغراض والرواحل المثبتة للمشبه على سبيل الاستعارة التخييلية .

أما عند شروحه للبيت على الاستعارة التحقيقية فانه قد قال (٣) : " أراد بالأغراض والرواحل دواعي النفوس وشهواتها والقوى الحاصلة لها في استيفاء اللذات أو الأسباب التي قلما تتخلف في اتباع الغي الا أوان الصبا " ، أي مثل المال والأعوان وغير ذلك مما يكون في عنفوان الشباب .

التقسيم الخامس والعشرون للسكاكي : (الأصلية - التبعية) :-

القسم الخامس (الاستعارة الأصلية) :-

عن هذه الاستعارة يقول السكاكي (٤) : " أن يكون المستعار اسم جنس كرجل وأسد وقيام وقعود ، ووجه كونها أصلية (٥) هو ما عرفت أن الاستعارة منوطة على تشبيه المستعار له بالمستعار منه ، وقد تقدم في باب التشبيه أن التشبيه ليس إلا وصفا للمشبه بكونه مشاركا للمشبه به في وجه ، والأصل في الموصوفية هي الحقائق مثل ما تقول : جسم أبيض ، أو بياض فرصاف ، وجسم طويل أو طول مفرط " .

وأول ما نلاحظه على حديث السكاكي في هذا القسم أنه يندرج تحت القسم الأول ، وكأنه حين أراد أن يجعل من هذا التقسيم للقسم الأول قسما مستقلا أراد أن يحدد تقسيما آخر للاستعارة بحسب نوع اللفظ وهذا ما ذهب إليه القزويني حين ضم القسم السادس والى هذا القسم وجعل منهما التقسيم المشار اليه .

ثم ان المتأخرين من تلاميذ السكاكي قد شرحوا اسم الجنس الذي تجري فيه هذه الاستعارة بأنه (٦) :

---

(١) الملاحظ أن السكاكي يميل الى جعل التحقق حسي بينما حدده الزمخشري عن الآية الكريمة يفيد أن المشبه هو ذاتي (انظر الكشاف جـ٢ / ٤٣١) . (٢) تلخيص المفتاح (المطبوع بهامشه مختصر المعاني) ص ٢٩١ . (٣) المرجع السابق ص ٢٩١ / ٢٩٢ . (٤) مفتاح العلوم ١٦١ .
(٥) علل بعض المتأخرين ذلك بأن تمثيل السكاكي حيث قال المعوق (حاشيته جـ١ / ١١٠) ان ذلك يعني الكثير الشائع الوقوع في الكلام .
(٦) الحلول ٣٧١ ، شرح السيد للمفتاح (مخطوط) ورقة ٢٢٨ .

"ما دل على نفس الذات الصالحة لأن تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف " (٢) ، وهذا يشمل — كما هو واضح من تمثيل السكاكى — أسماء الأجناس الكلية الموضوعة للذوات والأعيان التى تصدق على كثيرين كأسد ورجل ، وأسماء الأجناس الموضوعة لمعانى المستقلة بالمفهومية والتى لا تعرض لها الدلالة الزمنية حال وضعها كالقيام والقعود ، كما تشمل علم الجنس أيضا نحو هذا أسامة لرجل شجاع ، لأنه كلى اذ هو موضوع للماهية الحاضرة فى الذهن بقيد حضورها فيه فتصدق على كل فرد توجد فيه الماهية ، ولذلك صرحوا بأنه نكرة معنى ولا يعطى حكم المعرفة الا فى اللفظ ، فالاستعارة فى جميع ذلك أصلية ، لأنه يصدق عليه اسم الجنس فى اصطلاح هذا الفن (٣) ، ومعنى هذا أنهم قد أخرجوا من أسماء الأجناس ما اصطلح عليه النحاة منها من المشتقات كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وأسماء الزمان والمكان وأسماء الآلة ، ذلك أنها لا تستقل بالمفهومية فى معرض افادة الوصفية التى هى أساس التشبيه كأفعالها (٤) ، كما أنها لا تصلح للموضوعية التى هى ضرب من الحكم التشبيهى أيضا (٥) ، وأضف الى ذلك أنها قد تعرض لها الدلالة الزمانية التى تمنعها من أن تكون قدرة ثابتة كالحقائق ، ثم أنها فى باب الحقيقة اللغوية لا يتحصل مفهومها الا عن طريق أصلها الاشتقاقى ، ولذلك ينبغى أن يكون طريق مجازها كذلك(٦) .

---

(١) ذكر الانبابى فى حاشية على الرسالة اليمانية أنه يجب أن يقال فى تفسير اسم الجنس اللفظ المأخوذ فى تعريف الأصلية نحو الاسم الموضوع لمفهوم كلى وليس بمشتق ولا فى حكمه ، والا يلزم دخول اسم الفعل الذى ليس بمشتق حقيقة فى تعريف اسم الجنس فيلزم أن تكون استعارته أصلية مع أنها تبعية ، فالاستعارة الأصلية على تدقيقنا هذا فى اسم الجنس الحقيقى كأسد ، وفى اسم الجنس الحكمى كعلمى الجنس والشخص مثل أسامة وحاتم (ص ٣١) . (٢) الكلية هنا كلية حكمية ، وتأتى هذه الكلية عن طريق تنزيل الوصف المشتهر به العلم منزلة ما وضع له العلم (انظر تقرير الانبابى جـ٤ / ١٨٢ ، ١٨٣) . (٣) أما الضمائر وأسماء الاشارة والموصولات فعلى مذهب السعد والسيد من أنها جزئيات وضعا واستعمالا عدم دخولها فى اسم الجنس ظاهر لأنها لم تدل على مفهوم كلى فتكون استعارتها تبعية . وأما على مذهب السعد والجمهور من أنها كليات وضعا جزئيات استعمالا فيحتمل اعتبار الوضع فتدخل فى اسم الجنس وتكون استعارتها أصلية ، ويحتمل اعتبار الاستعمال فلا يشملها . ولك أن تدخلها فى اسم الجنس على مذهب السعد أيضا باعتبار أن الوضع فيها عام وانوع والموضوع له خاص ، فمعنى دلالتها على المفهوم الكلى حينئذ تعلقها به واستحضاره بسببها ولو عند الوضع فقط . مثال استعارتها أن يعبر عن المذكر بضمير المؤنثة أو بموصولها أو يعبر باسم الاشارة عن المعقول لشبهه بالمحسوس . وأما اذا رجع الضمير أو اسم الاشارة الى شئ عبر عنه بغير لفظه مجازا : كقولك هذا أسد فى الحمام فأكرمه ، لم يكن فيهما تجوز باعتبار ذلك لأن ضميرها على أن يعود الى ما يراد منهما سواء عبر عنه بحقيقته أو مجازه ، هذا هو التحقيق (عن حاشية الخضرى ص٤٥ ، ٤٦) .

(٤) تذكر قول عبد القاهر أن شأن الفعل أن يثبت المعنى الذى اشتق منه (الوصف) للشئ (للذات) فى الزمان الذى تدل صيغته عليه ففى قولك : ضرب زيد ، اثبت الضرب لزيد فى الزمان الماضى ، فالمقصود الأصلى من الفعل هو معناه المصدرى (صفته) اثباتا أو نفيا . وتذكر أيضا أن الوصفية فى هذه المشتقات ملحوظة حال وضعها فالواضع وضع ضارب بـ لذات اتصفت بالضرب ، ووضع مضروب لذات وقع عليها الضرب .

(٥) الاستعارة تعتمد التشبيه ، والتشبيه يعتمد كون المشبه والمشبه به مشتركين فى الوصف الجامع بينهما ، أى كل منهما يجب أن يصلح للموصوفية ، هكذا قال كثير من المتأخرين ، وان كان حفيد السعد قد ذكر فى حاشيته على المختصر أن المنصفين من المحققين لا يرون تحقق ذلك فى المشبه به ، لأن الواقع الأدبى يثبت أن الذهن لا يلتفت الى ذلك (انظر ذلك فى نسخته المخطوطة تحت رقم ٧١١ بدار الكتب هذا ، ويجب أن نعلم أن السبكى حين رفض القول بأن المشتقات لا توصف (عروس الأفراح جـ٤ / ١٠٩ ، ١١٠) كان يسير فى نفس المسار الذى سار عليه حفيد السعد . (٦) مثلا : (قاتل) : فى الأسلوب الحقيقى لا تتوصل الى مفهومها الأبعد معرفة مفهوم (القتل) ، وينبغى أن تكون كذلك فى المجاز ، أعنى نفهم منها غاية ---

ثم ان السكاكى قد زاد فى موضع آخر (١) على ما أشار اليه هنا من كلا النوعين السابقين نوعا ثالثا وهو أسماء الأعلام التى اشتهر مدلولها بنوع وصفية كحاتم • وقد شرح المتأخرون ذلك أيضا فقالوا انه يؤول بالمسمى الجنس • أى يتحول من دلالته على الذات المشخصة الى الدلالة الكلية على رجل موصوف بالكرم — أو بعبارة أخرى — يلزمه الكرم (٢) •

هذا • وللمتأخرين فى بيان هذه الاستعارة وطريق افادتها المبالغة مذهبان :—

الأول : مذهب السكاكى • ويعتمد هذا المذهب بعد تناسى التشبيه على دعوى دخول المشبه فى جنس المشبه به • والتى عن طريقها يكون أفراد المشبه به قسمين : متعارف • وغير متعارف • ثم يكون الفرد غير المتعارف مساويا للفرد المتعارف فى حقيقته • حتى ان كان ما يترتب على المتعارف يترتب عليه • وبعض ذلك يسوغ استعارة غير المتعارف للمتعارف لافادة المبالغة •

الثانى : مذهب السيد الشريف والعصام والموزنى • ويعتمد هذا المذهب بعد تناسى التشبيه على موافقة الرأى الأول فى دعوى دخول المشبه فى جنس المشبه به اذا كان اللفظ المستعار اسم جنس • لأن أفراد اسم الجنس الكثير تسوغ هذه الدعوى • ولكنه يخالفه اذا كان اللفظ المستعار ليس اسم جنس — بمعنى أن يكون علم شخص قد اشتهر بنوع وصفية مثل حاتم (٣) • حيث لا أفراد هنا • وذلك تكون الدعوى المسوغة للاستعارة هنا هى اتحاد المشبه والمشبه به • يقول السيد الشريف فى شرح المفتاح (٤) : "لا نسلم أن الاستعارة تعتمد على الادخال المذكور • لأن المقصود من الاستعارة المبالغة فى حال المشبه بأنه يساوى المشبه به فيه • وذلك يحصل بجعل المشبه من جنس المشبه به ان كان اسم جنس أو جعله عينه ادعاء ان كان علم شخص • فان المقصود من قوله : رأيت اليوم حاتما • أنه رأى عين ذلك الشخص • لا أنه رأى فردا من أفراد الجواد "

ولكننا على كل حال نقبل المذهب الثانى • وان كنا نرى تعميمه فى اسم الجنس والعلم • ذلك أن الاستعارة تقوم على المبالغة — كما هو معروف — ومقتضى هذه المبالغة دعوى اتحاد المشبه والمشبه به لا دعوى دخوله فى جنسه • بل مقتضى هذه المبالغة — كما يقولون هم أنفسهم — الوصول الى درجة الحقيقة • والا فلما ذا مدحوا من تعجب فقال :

قامت تظللنى من الشمس ... نفس أعز على من نفسى
قامت تظللنى ومن عجب ... شمس تظللنى من الشمس

ولماذا مدحوا من نهى عن التعجب فقال :—

=== الضرب • يمكن ملاحظة هذا المفهوم فى المصدر أولا (انظر الأطول جـ٢ / ١٤٠) •
(١) انظر مفتاح العلوم ١٥٧ • (٢) ذكر المصنف أن هذا النوع — عنده — من قبيل الملحق بالاستعارة التبعية • الآية • مؤولا حاتم بالمتناهى فى الجود • أى أنه قد أوله بالصفة • ثم استعاره منها لمن له كمال جود • فهو — عنده — استعارة شئ من مفهوم مشتق لمفهوم مشتق • فلا يصلح شئ من المشبه والمشبه به لأن يعتبر التشبيه بينهما بالأصالة • ومن ثم ينبغى أن ينعقد التشبيه بين كلا معنى المصدرين (انظر الأطول جـ٢ / ١٣٦ ، ١٣٧) • (٣) تذكر أن الكلية فى هذا العلم كلية حكمية • وتأتى فيه عن طريق تنزيل الوصف المشتهر به العلم منزلة ما وضع له العلم • (٤) انظر شرحه المخطوط للمفتاح ورقة ٢٢٠ •

لاتعجبوا من بلى غلالته ... قد زر أزراره على القمر

على أننا نرى أن سبب احجام مذهب السيد الشريف عن القول بدعوى الاتحاد فى اسم الجنس ـ على ما فسرها الانبابى فى تقريره بأنها (١) بأنها غلو فى المبالغة زائد و وشبهة الكذب فيها فاضح متزايد ـ سبب واه ، بل ويتعارض مع احترام المبالغة التى تتأتى فيه الاستعارة ، ولقد كنت على وشك أن أبا هى بمذهب السيد الشريف الناقد الحديث(٢) الذى يفخر بتوصله الى هذا الرأى فى الاستعارة ، لولا ما وجدته فى تقرير الانبابى (٣) من أن هذا المذهب قد قيل دعوى الاتحاد فى الاعلام تحت ضغط تعذر المعنى من جهة ، وتحت تنزيل فكرة الاتحاد منزلة فكرة الدخول من جهة أخرى(٤) .

على أننا أيضا يجب أن ندعم فكرة الاتحاد التى تقوى شأن هذه الاستعارة فى ميدان المبالغة بفكرة النظم التى سبق الحديث عنها عند عبد القاهر ، ذلك أن الاستعارة ـ كما قال الامام الذواقة (٥) ـ عن النظم تحدث وبه تكون ، ومن ثم فان طلب كسب الاستعارة ووصولها الى قمة المبالغة ليست بالاتحاد فحسب ، وانما أيضا ـ على حد تعبير الامام (٥) ـ أنت تحتاج فى الأمر الأكثر الى أن تمهد لها ، وتقدم أو تؤخر ما يعلم به أنك مستعير ومشبه ، ويفتح طريق المجاز الى الكلمة ، ألا ترى الى قوله :

وصافحة من تصله ينكفى بها ... على أربع من الأقران خمس سحائب

عنى بخمس السحائب : أنامله ، ولكنه لم يأت بهذه الاستعارة دفعة ، ولم يرمها اليك بغتة ، بل ذكر ما ينبئ عنها ، ويستدل بها عليها ، فذكر أن هذه المصافحة ، وقال (من تصله) ، فبين أن تلك المصافحة من تصل سيفه ، ثم قال (أربع من الأقران) ثم قال (خمس) فذكر الخمس التى هى عدد أنامل اليد ، فبان من مجموع هذه الأمور غرضه " .

ثم أقول : ان الناظم اذا تهيأ للاستعارة المكان الأنسب ، وأعطته هى أيضا ـ باحكام أدائها ـ المعنى الأبلغ ، صار نظمه على غاية الجودة من الصنعة ، ذلك أن المساندة المتبادلة بين الألفاظ هى أنفس الصنعة الناجحة ـ كما يقول النقد الأدبى الحديث(٦) .

ثم أننا يجب أن ننبه تالى أن هذا الذى ذكره عبد القاهر من تهيئ النظم كله واعتماده للاستعارة هو [illegible]

---

(١) جـ٤ / ١٨٥ . (٢) انظر دراسات فى علم النفس الأدبى ص٤٢ . (٣) جـ٤ / ١٨٥ .

(٤) اتماما للفائدة نجرى الاستعارة فى مثال على كلا المذهبين ، فنقول : (رأيت أسدا يرمى) : شبهنا الشجاع بالأسد بجامع الجرأة فى كل ، ثم تناسينا التشبيه ، وادعينا أن المشبه فرد من أفراد المشبه به ، وداخل فى جنسه ، ثم استعرنا لفظ المشبه به (الأسد) للمشبه (الشجاع) على طريق الاستعارة التصريحية الأصلية ، والقرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى للمشبه به قولنا (يرمى) . ثم نجرى الاستعارة فى مثال آخر يفترق به المذهبان ، فنقول : يجلس حاتم بجانبى الآن : أولا : على مذهب السكاكى : شبهنا الجالس بجانبى بحاتم (الاسم الموضوع للجواد) ، وهو كلى تأويلا أو حكما ، أى بملاحظة كونه فى قوة لفظ آخر (الجواد) ذلك اللفظ الموضوع لمفهوم كلى له أفراد فى الواقع والفعل ، بجامع الجود فى كل ، ثم تناسينا التشبيه وادعينا أن المشبه (الجالس بجانبى) فرد من أفراد الجواد ، وداخل فى جنسه ، ثم استعرنا لفظ المشبه به (حاتم) للمشبه على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية ، والقرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى لحاتم قولنا (الآن) . ثانيا : على مذهب السيد الشريف : شبهنا الجالس بجانبى بحاتم ـ أى أعنى ذلك الشخص المشهور بالجود ، ثم تناسينا التشبيه ، وادعينا .... الخ (كمذهب السكاكى بعد ذلك) .

(٥) انظر دلائل الاعجاز ٣٠٠ . (٦) دلائل الاعجاز ٢٣٢ . (٧) انظر ص٩٥ من كتاب الشعر ===

هو ما أسماه المتأخرون قرينة ، يقول السكاكي (١) : "واعلم أن قرينة الاستعارة ربما كانت معنى واحدا كالذي رأيته في الأمثلة المذكورة ـ يشير الى قوله مثلا (يتكلم) في المثال : رأيت أسدا يتكلم ـ وربما كانت معاني مرتبطا بعضها ببعض ، كما في قوله :

وصاعقة من نصله تنكفي بهـــــا على أرؤس الأقران خمس سحائب"

وذكر بيت عبد القاهر وشرحه له .

أما القزويني فقد ذكر وهو في مجال حديثه عن القرينة (٢) أنها يمكن أن تكون أكثر من معنى ، لكن على أن كل واحد منها صالح وحده لأن يكون قرينة ، وقد اعتمد على حديث عبد القاهر السابق عن تهيئة النظم واستعداده للاستعارة أيضا ، ولكنه ذكر بيتا آخر غير بيت السكاكي ، هو قول الشاعر :

فان تدافعوا العدل والايمانـــــا فان في أيماننا نيرانـــــا

فكل من العدل ، والايمان ـ باعتبار وقوع الكراهة عليهما (المدافعة في البيت) قرينة وحده ، على أن المراد بالنيران السيوف على سبيل الاستعارة باعتبار وقوع الكراهة عليها أيضا . ولكن الشاعر لم يقتصر على منهما واحد من القرينتين لأن المعنى متوقف عليهما معا ، أما الاستعارة فتتوقف على واحد منهما فقط باعتباره قرينة .

القسم الثاني عند السكاكي (الاستعارة التبعية) :ـ

يتحدث السكاكي عن هذا القسم في نصوص ثلاثة هي :ـ

النص الأول : يقول السكاكي (٣) : "هي ما تقع في غير أسماء الأجناس كالأفعال والصفات المشتقة منها وكالحروف بناء على دعوى أن الاستعارة تعتمد التشبيه والتشبيه يعتمد كون المشبه موصوفا والأفعال والصفات المشتقة منها والحروف عن أن توصف بمعزل فهذه كلها عن احتمال الاستعارة في أنفسها بمعزل ، وانما المحتمل لها في الأفعال والصفات المشتقة منها مصادرها ، وفي الحروف متعلقات معانيها ، فتقع الاستعارة هناك ثم تسري فيها ، وأعني بمتعلقات معاني الحروف ما يعبر عنها عند تفسيرها مثل قولنا من معناها ابتداء الغاية ، و"الى" معناها انتهاء الغاية ، و"كي" معناها الغرض ، فابتداء الغاية ، وانتهاء الغاية ، والغرض ليست معانيها ، اذ لو كانت هي معانيها ، والابتداء والانتهاء والغرض أسماء لكانت هي أيضا أسماء ، لأن الكلمة اذا سميت اسما سميت لمعنى الاسمية لها ، وانما هي متعلقات معانيها ، أي اذا أفادت هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام ، فلا تستعير الفعل الابعد استعارة مصدره (٤) ، فلا تقول : نطقت الحال ، بدل دلت ، الا بعد تقدير استعارة نطق الناطق لدلالة الحال على الوجه الذي عرفت من ادخال دلالة الحال في جنس نطق الناطق لقصد المبالغة في التشبيه ، والحق ايضاح دلالة الحال للمعنى بايضاح تطبق الناطق له ، وكذا اذا قلت : الحال ناطقة بكذا ، بدل دلالة على كذا ، ... وكذا قول قوم

---

(١) = كيف تفهمه وتتذوقه . (١) مفتاح العلوم ص ١٥٩ . (٢) الايضاح جـ٤/٧٢ـ٧٤ (ضمن شروح التلخيص) . (٣) مفتاح العلوم ١٦١ ، ١٦٢ بتصرف . (٤) وهذا يعني عبارة السكاكي هذه تنبه ضمنا الى أن اعتبار الاستعارة التبعية في الفعل ليست في اعتبار تأويل الفعل بمصدر ، والا لكانت استعارة الفعل المجرد مصدره مثل أن يقال - أصلية .

شعيب(١) : (انك لأنت الحليم الرشيد) ، بدل السفيه الغوى ، لقرائن أحوالهم ، ..... وعلى هذا لا المجرى تستمر الحرف الابعد تقدير الاستعارة في متعلق معناه ، فاذا أردت استعارة "لعل" لغير معناها قدرت الاستعارة في معنى الترجي ، ثم استعملت هناك "لعل" ، مثل أن تبنى على أصول العدل(٢) ... فتشبه حال المكلف المكّن من فعل الطاعة والمعصية مع الارادة منه أن يطيع باختيار بحال المرتجى المخيّر بين أن يفعل وأن لا يفعل ، ثم تستعير لجانب المشبه "لعل" جاعلا قرينة الاستعارة علم العالم بالذات الذى لا يخفى عليه خافية ، يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون ، قائلا : خلق الله الخلق لعلهم يعبدون أو لعلهم يتقون ، وعليه قول رب العزة علام الغيوب(٣) : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) (٤) ، ونظائره ، واذا أردت استعارة لام الغرض ، قدرت الاستعارة في معنى الغرض ، ثم استعملت لام الغرض هناك مثل أن يكون عندك ترتب وجود أمر على أمر من غير أن يكون الثانى مطلوبا بالأول ، ويكون الأول غرضا فيه فتشبهه بترتيب وجود بين أمرين ، مطلوب بالأول منهما الثانى ، ثم تستعير للترتيب المشبه كلمة الترتيب المشبه به في ضمن قرينة مانعة عن حملها على ما هي موضوعة له فتقول — اذا رأيت ظالما قد أحسن الى انسان ثم آذاه ذلك الانسان قد أحسن اليه ليؤذيه ، ومن ذلك قوله عز كلمته (٥) : (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) " .

النص الثاني : يقول السكاكي (٦) : "واعلم أن مدار قرينة الاستعارة التهمية في الأفعال وما يتصل بها على نسبتها الى الفاعل كقولك: نطقت الحال ، أو الى المفعول كقول ابن المعتز :

قتل البخل وأحيا السماحا (٧)

أو الى الثاني المنصوب كقول الآخر : صبحنا الخزرجية مرهفات (٨)

وكقول الآخر : تقريهم الهذميات (٩)

أو الى المجرور كقوله عز كلمته (١٠) (فبشرهم بعذاب أليم) ، أو الى الجميع كقوله :

تقرى الرياح رياضا الحزن مزهرة اذا سرى النوم في الأجفان أيقاظا (١١) "

وسوف لا أعلق على هذا النص لأنه حديث متفق عليه بين القوم .

---

(١) سورة هود آية ٨٧ . (٢) شرح السكاكي طريقة ذلك فقال : "ان الله خلق الانسان لغرض الاحسان ، وهو التكليف ليتمكن التمتيع من أنواع المشتهيات بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال أحد مخلصة أن يشوبها منغص بما فيكتسبه أن شاء لابالقسر ، ولذلك وضع زمام الاختيار في يده مكنا اياه من فعل الطاعة والمعصية ، ومريدا منه أن يختار ما يثمر له تلك السعادة الأبدية ، محيط في ذلك جميع علمه" .

(٣) سورة البقرة آية ٢١ . (٤) على مذهب السكاكي : ارادة التقوى استعارة بالكناية عن الترجي ونسبته لعل اليه قرينة ، ورد على ذلك عبد الحكيم بأن ارادة التقوى ليست بمذكورة ، فكيف تكون استعارة بالكناية ، والترجي — أي معنى لعل الحقيقي — مذكور صراحة ، فكيف يكون مكنيا عنها (انظر حاشية الانبابي على الرسالة الميانجية ٤٠٤) . (٥) سورة القصص آية ٨ . (٦) مفتاح العلوم ١٦٢ .

(٧) البيت بتمامه : جمع الحق لنا في امام قتل البخل وأحيا السماحا

(٨) " " : صبحنا الخزرجية مرهفات أباد ذوى أرومتها ، ذووها

(٩) " " : تقريهم الهزبرات تنقد بها طاقين خاط طبهم كل زراد

(١٠) سورة آل عمران آية ٢١ . (١١) القرى : طعام الضيف ، والحزن : ما غلظ من الأرض .

النص الثالث : يقول السكاكى (١) : "هذا ما أمكن من تلخيص كلام الأصحاب فى هذا الفصل ، ولو أنهم جعلوا قسم الاستعارة التهمية من قسم الاستعارة بالكناية بأن قالوا فجعلوا فى قولهم نطقت الحال بكذا ، الحال التى ذكرها عدهم قرينة الا ستعارة بالتصريح استعارة بالكناية عن المتكلم بوساطة المبالغة فى التشبيه على مقتضى المقام وجعلوا نسبة النطق اليه قرينة الاستعارة ، كما تراهم فى قوله (واذا المنية أنشبت أظفارها) يجعلون المنية استعارة بالكناية عن السبع ، ويجعلون اثبات الأظفار لها قرينة الاستعارة ، وهكذا لو جعلوا النجل استعارة بالكناية عن حى أبطلت حياته بسيف أو غير سيف فالتحق بالعدم وجعلوا نسبة القتل اليه قرينة ، ولو جعلوا أيضا اللهذميات استعارة بالكناية عن المطعومات اللطيفة الشهية على سبيل التهكم وجعلوا نسبة لفظ القرى اليها قرينة الاستعارة لكان أقرب الى الضبط فتدبره " .

والنظرة الأولى فى هذه النصوص الثلاثة تبين لنا أن السكاكى يتحدث فى النصين الأول والثانى عن رأى السلف لا رأيه فى هذه الاستعارة ، أما النص الثالث فقد خصه للحديث عن رأيه فى هذا القسم من الاستعارات .

كما أن النظرة الأولى فى النص الأول تدل ان السكاكى يحكى عن السلف أنهم يجعلون هذا القسم من الاستعارة دائرا بين استعارة الأفعال ، والصفات المشتقة منها ، والحروف .

لكن الحق عندى أن حكاية السكاكى ذلك عن السلف أمر غير مسلم ، ذلك أن الرازى — وهو من الذين عدهم السكاكى من السلف لم يتحدث عن استعارة الحروف مطلقا فى كتابه (نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز) الذى اعتمد عليه السكاكى فى تقسيم الاستعارة الى تصريحية ومكنية كما أسلفنا — بل ان بعض الكتب مثل الصبغ فتحكى عنه أنه يمنع استعارة الحروف مطلقا ، يقول الشيخ المحلى شارح متن جمع الجوامع (٢) : "ومنع الامام الرازى الحرف مطلقا ، أى قال : لا يكون فيه مجاز افراد لا بالذات ولا بالتبع ، لأنه لا يفيد الا بضمه الى غيره ، فان ضم الى ما يتضمن ضمه اليه فهو حقيقة ، أو الى ما لا يتضمن ضمه اليه فمجاز تركيب" ، كما أن الأصوليين أيضا — وقد قدمنا أن لهم دورا فى هذا البحث التقعيدى — يرون أن المجاز فى المشتق والحروف يكون من قسم الاستعارة الأصلية (٣) .

وهنا أعود للرازى مرة أخرى لأقول : انه يبدو أنه يوافق الأصوليين على هذا الزعم حيث قال فى تفسيره (مفاتيح الغيب) من الآية الكريمة (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا)ما نصه[٤] : "واعلم أن التحقيق ما ذكره صاحب الكشاف ، وهو أن هذه اللام هى لام التعليل على سبيل المجاز ، وذلك لأن مقصود الشئ وغرضه يؤول اليه أمره ، فاستعملوا هذه اللام فيما يؤول اليه الشئ على سبيل التشبيه ، كاطلاق لفظ الأسد على الشجاع ، والبليد على الحمار" .

ثم أقول : ان منطوق كلام السكاكى فى النص الأول يفيد أن كلا من التشبيه والاستعارة يكمن فى مصادر الأفعال ، ثم تكون الاستعارة فى الافعال تابعة للا ستعارة فى المصادر بعد أن تسرى هذه الاستعارة من المصادر التى للأفعال (

---

(١) مفتاح العلوم ١٦٣ .
(٢) جـ١/ ٣٢١ .
(٣) حاشية الشيخ البنانى على شرح المحلى السابق جـ١/ ٣٢١ .
(٤) انظر مفاتيح الغيب جـ٦/ ٤٢٧ .

الصادر الى الأفعال (١) ، ومعنى هذا أنه لا يعتبر التشبيه أصلا فى المشتقات ولا فى الأفعال ، أو بعبارة أخرى يرى أن كلا منهما لا يصلح للوصفية ، وهذا مما عارضه فيه المتأخرون معارضة قوية ، أما عن المشتقات (٢) ، فيقول السبكى (٣) : "ليت شعرى اذا كان الرجل اسم جنس يصح أن يوصف والضرب القائم به اسم جنس يصح أن يوصف فالمتركب منهما وهو ضارب ما منعه من أن يوصف فيستعار منه " أى استعارة أصلية . وأما عن الأفعال : فيقول حفيد السمد (٤) : " لا يخفى أنه يلتفت الذهن قصدا وتفصيلا الى اتصاف المشبه به بوجه المشبه ، كما يظهر للمنصفين ، فلا يلزم أن يكون المشبه به معنى مستقلا بالمفهومية صالحا للحكم عليه ، تأمل " .

ثم أقول : هل يكون ذلك ميلا من بعض البلاغيين الى تغليب الجانب الأصولى على الجانب البيانى ؟ ربما ، خصوصا أننا قد قدمنا أن هناك اتجاها لاذابة الثقافة الأصولية فى الثقافة البيانية ، لكننا أيضا نؤكد أن هذا التغليب قد جانب الصواب ، حيث ان الواقع الأدبى يؤكد أن معنى الصدر هو المقصود الأصلى فى الصيغة الخبرية ، كما صرحنا ذلك عند عبد القاهر الجرجانى من قبل ، ولعل هذا هو ما دفع الانبابى أن يقول (٥) : " كان اللائق بهم أن يقولوا فى توجيه تبعية استعارة الفعل : لما كان المقصود بالكلمة مـــن معنى الفعل هو الحدث فكان التشبيه فى الحدث وهو يقتضى الحكم على المشبه بوجه الشبه أو يكونه مشارا كالمشبه به فى وجه الشبه ، والفعل انما وضع للحدث على أن يحكم به لفاعله فلم يمكن جريان التشبيه فيـــه ملحوظا بلفظ الفعل فلو حظ بلفظ الصدر قائما باستعارة المصدر أولا فكانت استعارة الفعل تبعية " .

على أن بعض المتأخرين (٦) يرون أن الصيغة الفعلية تتكون من ثلاثة أجزاء يمكن أن تدور عليها الاستعارة هى : الصيغة (أى مادة الفعل) ، والزمن (أى صيغة الفعل) ، والنسبة (أى نسبته الى الفاعل أو المفعول

---

(١) ذكر سعد الدين التفتازانى فى حاشيته على تلخيص المفتاح للقزوينى (جـ١ / ٢٣٢) ما نصه قال فى الأطول : احتمال المجاز المرسل يغنى عن تكلف الاستعارة التبعية الذى لا يرضى به أحد من غير اضطرار ومن تأمل : أن هذا الكلام هو أحد آراء العصام فى التبعية ، وهو مبنى على أن المجاز المرسل لا ينقسم الى أصلى وتبعى ، ولكننا سنعرف أنه ينقسم هذا التقسيم أيضا ، ومن ثم يضعف هذا الرأى .

(٢) ذكر المتأخرون أن المشتق على قسمين : ما وضع لذات مبهمة باعتبار وصف معين ويسمى اسم الزمان والمكان والآلة كالمقتل ، ومفتاح ، فانه يدل على خصوصية تلك الذات من أنها زمان أو مكان أو آلة ، وما وضع لذات مبهمة باعتبار وصف معين وهو المسمى بالصفة ، هذا ، ويؤخذ من كلام السيد أن علة كون الاستعارة تبعية فى الصفات مجموع أمرين : الأول : كون الذات ظاهرة فى الابهام والخصوص هو الحدث فاعتبار التشبيه فيه لأن المبهم لا يطلب التشبيه فيه لتجهل بأوصافه فليس مشتهرا بما يصلح أن يكون وجه شبه ، الثانى : كون المقصود الأهم بالدلالة هو ذلك الحدث فهو الجدير بأن يعتبر فيه التشبيه مع أن كلا من الأمرين كاف فـــى توجيه كونها فيها تبعية ــ كما هو واضح مما ذكرنا ، وأما علة كونها تبعية فى غير الصفات الذى هو أسماء الزمان والمكان والآلة فليست الا الأمر الثانى ، (انظر حاشية الانبابى على الرسالة البيانية ص٣٣٢) .

(٣) عروس الأفراح جـ١ / ٩٠ ، ١٠٩ ، ١١٠ . (٤) حاشية حفيد السمد على المختصر (مخطوط رقم ٧١١ هـ) ، انظر ورقة ٢٢٢ أ . (٥) حاشية الانبابى على الرسالة البيانية ص٣٤٦ .

(٦) انظر هذا فى الاستاذ / طارق حسين نشار فى قواعد الصياغة ص ١٩٥ لمحمد الدين الايجى ــ رسالة الماجستير بكلية اللغة العربية سنة ١٩٨٠ م .

أو الزمن أو الصدر ، أو غير ذلك مما يجوز أن ينسب اليه ، كما يرون أن الأصل فى هذه الثلاثة هى النسبة ، بمعنى أن الفعل موضوع أساسا للنسبة ، أما الحدث والزمن فيهما بحسب استدعاء هذه النسبة لهمـــا ، ويستدلون على ذلك بخلو الفعل أحيانا عنهما ، كما فى أفعال المدح والذم (فى الخلو عن الزمن) ، وكما فى الأفعال الناقصة (فى الخلو عن الحدث) ، بخلاف النسبة فان الفعل لا يخلو منهما مطلقا .

وأقول : ان مرجع هذا القول عند بعض المتأخرين الى الأصوليين أيضا ، حيث انهم ـــ كما قلنا من قبل ـــ يرون أن المركبات موضوعة بازاء معانيها كالمفردات(١) ، لكن وضعها وضعا نوعيا ، وقد بينا من قبل فساد هذا الرأى ، بل وتراجع متأخرى الأصوليين عنه ، وفى بحثنا المجاز العقلى فى البلاغة العربية قد أوردنا شرح حديث عبد القاهر للشبه التى قد تثار حول المجاز العقلى ، ومن بينها هذه الشبهة ـــ أعنى شبهة استعارة النسبة ، أو شبهة جعلها هى الأساس فى وضع الفعل (٢) ـــ .

ثم نقول : ان الاساس فى وضع الفعل هو معنى مادة الفعل (أى صيغة حدثه) اثباتا أو نفيا ، كما أطلقنا ذلك عند الحديث عن الحديث عن عبد القاهر ، يؤيد ذلك معظم المتأخرين حيث يهملون جانب الزمن فى الاستعارة ، ويعتبرون أن استعارة الفعل أو المشتق بحسب زمانهما تخرج الى دائرة المجاز المرسل (٣) ، بل أكثر من هذا ما ذكره شيخ الاسلام عبد الرحمن الشربينى فى تقريره على حاشية البنانى على شرح المحلى لجمع الجوامع (٤) من أنهم يرون أن الزمان لا فائدة فى اعتبار التجوز فيه ، وأنهم لذلك يقولون : ان المشبه فى نحو (٥) (أتى أمر الله) : الاتيان المستقبل ، والمشبه به : الاتيان فى الماضى ، وأن الجامع بينهمـــا تحقق الوقوع (٦) . ومعنى هذا الذى يقوله شيخ الاسلام أنهم اذا اعتبروا الزمان فانما يعتبرون معه مادة

---

(١) أى بمعنى مثلا أن هذه الهيئة الفعلية وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت فى ملابسة الظرفية كان ذلك مجازا فى النسبة . (٢) انظر بحثنا (المجاز العقلى فى البلاغة العربية ص٤٣) ، هذا ، وقد حاول بعضهم ـــ (الفناوى فى حاشية له على المحلى ورقة ٣٠٩ ، ٣١٠/مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٦٢٢ هـ) ـــ أن يفرق بين الاسناد الحقيقى والاسناد المجازى ، فذكر أنه اذا لم تقع الاستعارة فى النسبة فى الاسناد الحقيقى فانه يمكن وقوعها فى الاسناد المجازى ، بمعنى أنه اذا أسند الضرب الى المحرض (نسبة آلية أو سببية مجازية) فانه يجوز اعتبار هذه النسبة وتشبيهها بنسبة الفعل الى فاعله على جهة القيام للدلالة على قوة هذه النسبة الى المحرض ، فتقول ـــ مثلا ـــ بدل ضربنى فلان باعتباره محرضا ، تقول : ضربنى أو قتلنى السيف أو السوط . والرد عليه : أن هذا يخالف ما عليه البلاغيين جميعا ، حيث انهم يرون أن الفعل موضوع للنسبة الى مطلق الفاعل حقيقيا كان أو مجازيا ، ومن ثم فانه لا داعى للتفرقة بين الاسناد الحقيقى والاسناد المجازى (انظر فى الرد عليه شرح السمرقندية للاصادق الحلوانى ورقة ٢٥ ـــ مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢٥٨ هـ) .

(٣) انظر عروس الأفراح للسبكى جـ٤ / ١١١ ، ومواهب الفتاح لابن يعقوب جـ٤ / ١١٠ .

(٤) انظر جـ٢ / ٣٢١ . (٥) سورة النحل آية ١ .

(٦) ذكر السبكى (عروس الأفراح جـ٤ / ١١١) أن قوله تعالى (أتى أمر الله) يحتمل أن يكون المراد قارب الاتيان أو أتت مقدماته فيكون من تحويل الصدر ، ويحتمل أن يكون المراد يأتى فيكون من تحويل الزمان ، وتارة يقصد تحويل من مدلولى الفعل فتقول : تخلفت الحال بمعنى أنها ستدل ، فهو دائر بين الاستعارة والمرسل بحسب مدلولية ، وكأنه بهذا القول يريد أن يقف موقفا وسطا بين كلا القولين .

الفعل وصفته أيضا ، ومن هنا فنحن نرى صواب من قال (١) : "الصواب فى الاستعارة باعتبار الهيئة اجتماع التشبيه فى المصدرين المقيدين (٢) ، والاستعارة تبعية " فعلى هذا تكون الاستعارة التبعية فى الفعل على قسمين : أحدهما : أن يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا ، والثانى : أن يشبه الضرب فى المستقبل بالضرب فى الماضى مثلا فى تحقق الوقوع فيستحصل فيه ضرب ، فيكون المعنى المصدرى أعنى الضرب موجودا فى كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه قيد فى كل واحد منهما بقيد مغاير لقيد الآخر فيصح التشبيه لذلك(٣) " .

ونحن بعد ذلك نقول :ان مالا مصدر له كيذر ، ويدع ، ونعم ، وبئس استعارتها تبعية ، أى تابعة للاستعارة مصدر الفعل الذى هى بمعناه ، مثلا فى استعارة يذر لمعنى يذهب ، يقدر تشبيه الذهاب بالترك للذهاب بجامع مطلق الاعراض ، ويستعار الترك للذهاب ويشتق منه يترك بمعنى يذهب ويجعل يذر بمعناه ، وكذلك أيضا استعارة نعم مثلا لمعنى يشعر فيقدر تشبيه الذم بالمدح تنزيلا للتضاد منزلة التناسب ثم كما بجامع التأثير فى النفس ، ويدعى أنه من أفراده كذلك ويستعار له المدح ، ويشتق منه مدح بمعنى ذم — بالبناء للمجهول — ويجعل نعم بمعناه (٤) .

ومثل ذلك أيضا أسماء الأفعال ، فهيهات التى بمعنى بعد ، تعتبر الاستعارة فى مصدر الفعل الذى هى بمعناه ، فتستعير البعد للتعسر ، ونشتق منه بعد بمعنى تعسر ، ثم تجعل هيهات بمعناه (٥) .

ثم تقول فى مجال تقسيم تبعية الاستعارة فى الحروف(٦) : ان السكاكى قد سوى بين الأفعال والحروف

---

(١) انظر حاشية عبد الله بن حيدر على شرح العصام للسمرقندية ، ورقة٦٤ ، وهذه الحاشية ، مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٨٥٨هـ . (٢) لاحظ هنا أنه لم يستعمر الزمان الماضى للزمن المستقبل ، بل استعار المصدر فى كلا الزمنين ، وهذا هو وجه تصويبنا لرد القول ، لأنه ليس للزمان الماضى لفظ موضوع بما أنه يمكن اشتقاق فعل ماض منه . (٣) حاشية السيد على المطول ص ٣٧٥ (بتصرف) .

(٤) راجع ص ، حاشية الخضرى على الملوى على السمرقندية ، وراجع ص٣٠ من حاشية الانبابى على الرسالة البيانية . (٥) تذكر أن أسماء الأفعال الجامدة كهيهات هذا تعتبر من المشتق الحكمى وليس من المشتق الحقيقى ، ولهذا فنحن نميل الى تفسير الانبابى لاسم الجنس دون تفسير السيد السابق ذكره فى مطلع الحديث عن الاستعارة الأصلية . (٦) ذكر الشيخ الخضرى عند الحديث عن الباء فى (بسم الله الرحمن الرحيم) ما نصه : "اعلم أن الباء وغيرها من حروف المعانى الواردة لمعان متعددة ان تبادرت منها تلك المعانى كالاستعانة بباء الاستعانة هى الداخلة على آلة الفعل الحقيقية كقطعت بالسكين ، وتسمى باء الآلة أيضا × والصاحبة كباء المصاحبة هى التى يصلح وضعها "مع" كاهبط بسلام — والسببية فى الباء فهى حقيقية فى جميعها بطريق الاشتراك فرارا من التحكم ، اذ التبادر علامة الحقيقة ، وان لم تتبادر منها كالابتداء والانتهاء فى الباء نحو شربن بماء البحر ، ونحو أحسن بى ، فمذهب البصريين منع استعمالها فى ذلك قياسا وحمل ما ورد منه على التضمين والشذوذ ، فلا تجوز عندهم فى غير الحرف وهو اصطلاح المضمن . كتضمين شربن معنى روين ، وأحسن معنى لطف ، أو فى الحرف لكثرة الشذوذ ، ومذهب الكوفيين أن التجوز فى نفس الحرف قياسى ، قال فى المغنى وهو أقل تعسفا ، والتجوز اما بالاستعارة بالكناية ان شبه اسم الله بالآلة الحقيقية فى ترتب وجود الفعل معتمدا به عليه ، والباء تخييل أو الترجمة ان شبه مطلق الاستعانة بغير آلة حقيقية بمطلق بآلة حقيقية فسرى التشبيه للجزئيات فاستعيرت بالباء من الاستعانة الجزئية بالآلة الحقيقة للاستعانة الجزئية بغيرها أو بالمجاز المرسل مرتبة لعلاقة التقييد ان استعملت الباء فى مطلق آلة الصادق بالحقيقة وغيرها ، أو بمرتبتين ان استعملت فى مطلق آلة ، ثم فى الآلة غير الحقيقية من حيث خصوصها لا من حيث كونها فردا من مطلق آلة " (انظر حاشية الشيخ الخضرى على الملوى على السمرقندية ص٣٠ ، ٤ بتصرف)

تسوية تامة ، بمعنى أنه اذا كان ـ قد رأى ـ أن معانى الأفعال (أى مادتها وصيغتها)من حيث هى معانيها لم تصلح أن تقع محكوما عليها ، ومن ثم أجرى الاستعارة فيها تبعا لمصادرها فانه أيضا ـ رأى ـ أن معانى الحروف ـ من حيث هى معانيها لاتصلح أن تقع محكوما عليها ، ومن ثم ذكر أن الاستعارة فيها يجب أن تكون تابعة للاستعارة فى متعلقات هذه المعانى ، ثم شرح هذه المتعلقات بقوله : "وأعنى بمتعلقات معانى الحروف :ما يعبر عنها عند تفسيرها مثل قولنا "من " معناها : ابتداء الغاية ، و"فى " معناها : الظرفية (١) ، و"كى " معناها : الغرض ... الخ " ، كما شرحها أيضا بقوله : " أى اذا أفادت هذه الحروف معانى رجعت الى هذه بنوع استلزام " ، ومقتضى هذا الشرح أنه يرى أن معانى الحروف داخل الجملة ـ أى حال الاستعمال ـ جزئية ،كما يرى أن معانى الحروف خارج الجملة ـ أى عند الوضع ـ عامة كلية ، كما يرى أن هناك علاقة استلزامية بين الوضع والاستعمال ، وكل هذا قد سجله المتأخرون خلافا بينهم ، حيث ذكر ملا صادق الحلوانى (٢) أن الجمهور على أن الحرف موضوع لهذه المعانى المطلقة بشرط استعمالها فى جزئياتها ، كما ذكر أن بعض المحققين ذهبوا الى أنها موضوعة لجزئيات تلك المعانى المطلقة ملحوظة فى ضمنها بتلك المعانى لملاحظة تلك الجزئيات حين الوضع ، وتفسير هذه العبارة المتكلفة للمحققين وهم المقصد والسيد أن وضع هذه الحروف واستعمالها جزئى ، لكن وضعها الجزئى بواسطة استحضار أمر كلى يعم جميعها فيكون ذلك العام آلة لاستحضار جميع تلك الجزئيات ، ثم يوضع الحرف لكل واحد منها ، من حيث ان ذلك الجزئى تسوة وارتباط بين أمرين ملحوظة بالجمع لهما ، فمعانى الحروف روابط (٣) ، وانما شرط الجمهور استعمالها فى جزئياتها أن المعانى الكلية التى هى موضوعة لها غير ملحوظة بذاتها ، بل تحتاج الى متعلق لها ، ولعل هذا هو السبب فى أن الخطيب القزوينى لم يقبل تفسير السكاكى الذى سار عليه الجمهور ورأى أن تفسير متعلق معنى الحرف يجب أن يكون غير المعنى المطلق ، أو بعبارة أخرى يجب أن يكون هو ما دخل عليه الحرف ، لكن بعض المتأخرين قد استخف هذا القول من الخطيب ذاكرا أنه يجب كون الحروف مجازات لا حقائق لها (٤) .

وبعد ، فلكنى أقول من خلال هذا كله ـ مقالة الانبابى (٥) : "كان اللائق بهم عندما وجدوا معنى الحرف من حيث هو معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية فلا يمكن جريان التشبيه فيه ملحوظا بلفظ الحرف أن لا يقولوا بجريان التشبيه فى متعلق معناه والاستعارة فى دال ذلك المتعلق فانه ليس المقصود المهالفة فى المتعلق فليس أحد يلحظ فيه التشبيه فضلا عن استعارة دالة ـ كما يظهر للمنصفين ، وانما الراجع هو التشبيه فى معنى الحرف ملحوظا بلفظ الاسم والاختلاف باعتبار غير معتبر هنا اذ لم يقم دليل على اعتباره فى هذا المقام ، فلا شئ هنا يحمل فى استعارة الحرف أنها تبعية على الوجه الذى ذكروه ، وانما كان يتخيل تبعيتها لا لاستعارة الاسم الذى لوحظ به المعنى الجزئى للحرف من المعنى الجزئى الملاحظ به لا من الكلى ـ كما لا

---

(١)ذكر الخضرى فى الحاشية السابقة (ص٢٧)أن الأصل فى لفظ (فى) أن تستعمل فى ارتباط الظرف بالمظروف فاذا استعملت فى ارتباط الجزء بالكل أو الكل بالجزء فهى اما استعارة تبعية أو غيرها ، ولعله يريد بغيرها المكنية . (٢)شرحه على السمرقندية ـ ورقة ٢٧ـ وهذا الشرح مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٤٨٥٢عـ . (٣) حاشية الخضرى ص٤٥ . (٤) شرح ملا صادق الحلوانى للسمرقندية ورقة ٢٧ . (٥) حاشية الانبابى على الرسالة البيانية ٣٤٢ ، ٣٤٣ .

لايخفى على المتأمل " .

ثم أعود لملاحظة الخطيب لأقول ـ مثل ما قال المحققون ـ انه قد اقتبسها من الزمخشري صدد شرحه للآية الكريمة (١) (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) ، حيث قال الزمخشري (٢) : " اللام في (ليكون) هي لام "كي" التي معناها التعليل ، كقولك جئتك لتكرمني سواء بسواء ، ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة لأنه لم يكن داعيهم الى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحزنا ولكن المحبة والتبني ، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله وهو الاكرام الذي هو نتيجة المجيء . والتأديب الذي هو ثمرة الضرب في قولك ضربته ليتأدب ، وتحريره أن هذه اللام حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لما يشبه الأسد " . فواضح هنا أن الزمخشري يركز على مدخول الحرف ، وان كان يجعل اللام نفسها استعارة (٣) ، ومن هنا ذكر الدسوقي (٤) أن اجراء هذه الاستعارة على رأي القزويني يكون بأن تقول : شبهنا العداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط بالعلة الغائية كالمحبة والتبني بجامع الترتيب في كل على الالتقاط ، واستعرنا اسم المشبه به للمشبه ، ثم استعرنا اللام الموضوعة لترتيب العلة الغائية على معلولها كترتيب المحبة والتبني على الالتقاط لترتب غير العلة الغائية كترتب العداوة والحزن عليه ، فالاستعارة في اللام تابعة للاستعارة في المجرور الذي هو متعلق الحرف هذه ، والذي هو القرينة أيضا (٥) .

ولكننا اذا تأملنا طريقة هذه الاستعارة حق لنا أن نقول مع ابن يعقوب (٦) : " وهذا الطريق أعني جعل التشبيه للعداوة والحزن بالعلة الغائية فرضه المصنف بناء على مذهبه في الاستعارة التصريحية ، لأن التبعية عنده من التصريحية ، وهو غير مستقيم ، وذلك لأن المذكور في التصريحية يجب أن يكون هو المشبه به سواء كانت تبعية أو أصلية ، الا أن التبعية لايكون التشبيه فيها نفس المفهوم من اللفظ المستعمل بل في ملابسه

---

(١) سورة القصص آية ٨ . (٢) الكشاف جـ٣/١٦٦ . (٣) ذكرنا من قبل أن الزمخشري هنا يوافق مذهب الأصوليين ، وحديثنا الآن عن مصدر رأي البلاغيين وكيفية استفادتهم من الأصوليين . (٤) انظر كلامه جـ٤/١٢٠ . (٥) ذكر الانبابي في تقريره على تجريد التفتازاني (جـ٤ / ٢٣٥) أن مفاد كلام القزويني أن الاستعارة في اللام تابعة لتشبيه العداوة والحزن بالعلة الغائية وليس في كلامه أن الاستعارة في اللام تابعة للاستعارة في المجرور وانما هي زيادة من الشارح ، وحاصل كلامه أنه يقدر التشبيه أولا للعداوة والحزن بالعلة الغائية ثم يسري ذلك التشبيه الى تشبيه ترتبهما بترتيب العلة الغائية فتستعار اللام الموضوعة لترتيب العلة الغائية لترتيب العداوة والحزن من غير استعارة في المجرور ، وهذا التشبيه كتشبيه الربيع بالتاجر المختار ثم اسناد الانبات اليه ، وهو المفاد من كلام الكشاف . هذا ، واجراء الاستعارة هنا على طريقة الجمهورية والسكاكي أن نقول : شبه مطلق ترتب علة مصيرية ينتهي اليها الالتقاط بترتب علة رجائية عليه .... قسري التشبيه من هذا الترتب العام الى أفراده وجزئياته ، فاستعيرت اللام من جزئي للمشبه به ، وهو التقاط موسى ليكون مبعث فرح لهم ، لجزئي من جزئيات المشبه ، وهو التقاطه ليصير عدوا وحزنا . أما المصام فهو يجعل استعارة الحرف تابعة للتشبيه بين الكليين ، وسيأتي تفصيل ذلك .

(٦) مواهب الفتاح جـ٤/١٢١ ، ١٢٢ (بتصرف) .

كالمصدر ، ومقتضى ذلك حيث قدر التشبيه في متعلق معنى الحروف وأريد به الجرور أن يذكر المشبه به وهو الصلة الفائية في المثال ، ولم يذكر ، بل هو المتروك هنا ، نعم يستقيم على مذهب السكاكي الذي يجعل التهمية مكنيا عنها " . ولهذا فقد اختار ابن يعقوب أن تكون استعارة الحرف مكنية ، لكنه علل هذا (١) بأن هذه الاستعارة لم يقع فيها الا تشبيه مضمر في النفس وليس هناك لفظ استعير أولا ثم تهمه استعارة الحرف كما يحدث في تهمية الفعل .

وأراني الآن ـ قد وصلت وصولا طبيعيا الى النص الثالث للسكاكي الذي يتحدث فيه عن تحويل الاستعارة التهمية الى استعارة مكنية .

وأول ما ألاحظه أن السكاكي قد جوز هذا الأمر ولم يختره رأيا ـ كما أشاع الخطيب ذلك وشنع به (٢) ، وثاني ما ألاحظه أن السكاكي قد تأثر بالزمخشري تأثرا كبيرا ، ويتضح ذلك مما أسلفناه عند شرحنا لرأي ابن يعقوب ، حيث قد رأى السكاكي أنه يمكن بسهولة أن يتم هذا التحويل ، ثم آخر ما ألاحظه أن القزويني يجيز ذلك أيضا ولكن في التركيب كله حيث يقول مستفيدا من رأي السكاكي (٣) : " يستفاد مما ذكر رد التركيب في التهمية الى التركيب الاستعارة بالكناية على ما فسرناها ، وتصير التهمية حقيقة واستعارة تخييلية ، لما سبق أن التخييلية على ما فسرناها حقيقة لا مجاز " .

ثم أقول : إن هذا الحديث من السكاكي قد أقام المتأخرون حوله جدالا عنيفا ما بين مؤيد ومعارض ، فمن جهة المعارضة تنقل قول الخطيب في ايضاحه (٤) : " وفيه نظر ، لأن التهمية التي جعلها قرينة لقرينتها التي جعلها استعارة بالكناية كعلقت في قولنا (نطقت الحال بكذا) لا يجوز أن يقدرها حقيقة حينئذ لأنه لو قدرها حقيقة لم تكن استعارة تخييلية ، لأن الاستعارة التخييلية هذه مجاز ـ كما مر ـ ، ولو لم تكن تخييلية لم تكن الاستعارة بالكناية مستلزمة للتخييلية ، واللازم باطل بالاتفاق ، فيتعين أن يقدرها مجازا ، وإذا قدرها مجازا لزمه أن يقدرها من قبيل الاستعارة ، لكون العلاقة بين المعنيين هي المشابهة ، فلا يكون مذهب اليه مغنيا عن قسمة الاستعارة الى أصلية وتهمية " .

ومن جهة التأييد : ننقل مقالة الشيخ الانبابي في شرحه للرسالة البيانية (٥) أن مرام السكاكي في جعله قرينة التهمية مكنية اذا كانت هذه القرينة لفظية .

على أن الشيخ الانبابي ذكر (٦) أن التهمية قد تكون مقصودة ، لأن الغرض من فن البيان معرفة كيفية ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة ليحترز عن التعقيد المعنوي المخل بالفصاحة ، فالمناسب تكثير الطرق توسعة لساحة الفصاحة وتكثيرا لما تشتهيه الطباع وتستلذه الأسماع من هاتيك الأنواع ، أنواع المحسنات البيانيات العجيبة وزيادة في التمكن من الاحتراز وفي وجوه الاعجاز ، فأين هذا كله من فائدة الضبط والتقليل والايجاز " .

---

(١) انظر كلامه جـ٤ / ١٢٣ .
(٢) انظر شروح التلخيص جـ٤ / ٢١١ .
(٣) الايضاح جـ٥/ ١٧٦ ، ١٧٧ ط٠د٠ خفاجي سنة ١٩٥٠ .
(٤) المرجع السابق جـ٥/ ١٧٥ ، ١٧٦ .
(٥) ص ٤٠٢ .
(٦) المرجع السابق ص ٤٠١ .

وأقول : لعل هذا القول من الشيخ الانبابى يرجع الى تلك القاعدة التى أوردها سعد الدين التفتازانى عن المولى سراج الدين عمر بن عبد الرحمن صاحب كشف الكشاف والتى يقول فيها السعد (١) : " ونعم ما قال بعض أهل التدقيق انه اذا كان الغرض الأصلى والواضح الجلى تشبيه المصدر ، وذكرت المتعلقات بالمرفوع والتبع ، فالاستعارة تهمية كما فى قوله :

تقرى الرياح رياض الحزن مزهرة اذا سرى النوم فى الأجفان ايقاظا

فان حسن التشبيه بحسب الأصالة انما هو فيما بين هبوب الرياح والقرى ، لافيما بين الرياح والضيف ، أو الايقاظ والطعام ، واذا كان فى المتعلق وذكر الفعل تبع كما فى (ينقضون عهد الله) فاستعارة بالكناية ليقوع تشبيه العهد بالحبل ، وان كان الأمران على السواء كما فى نطقت الحال فمحتمل ، اذ كل من تشبيه الدلالة بالنطق والحال بالناطق حسن " .

على أننا ونحن فى نهاية الحديث عن التهمية يحسن بنا أن نذكر بعض الأمور :

أولا : اذا كانت الاستعارة التصريحية تنقسم الى أصلية وتهمية ، فهل تنقسم المكنية أيضا هذه القسمة ؟ عن هذا السؤال يجيب الدسوقى نقلا عن الفناري فيذكر (٢) أنه لامانع من جريان هذا التقسيم فى المكنية ، ولعل البلاغيين لم يتعرضوا لجريان التهمية فى المكنية لعدم وجدانهم اياها فى كلام البلغاء ، ونمثل للأصلية المكنية بقولنا : أراق الضارب دم فلان ، وتجرى الاستعارة فى هذا المثال الأخير على النحو التالى : شبه الضرب بالقتل بجامع شدة الايذاء فى كل منهما ، فسرى التشبيه من حدثى المصدرين الى حدثى الوصفين ، ثم استعير القتل فى النفس للضرب ، ثم اشتق من الضرب الذى استعير له القتل ضارب بمعنى قاتل ـ بناء على التشبيه الحاصل بالسراية ، ثم حذف المشبه به ورمز اليه بذكر شئ من لوازمه وهو الاراقة ، واثبات الاراقة للضارب تخييل وهو قرينة الاستعارة .

ثانيا : ما موقف استعارة الأسماء المبهمة من حيث نوعية الاستعارة أصلية أم تهمية ؟

عن هذا السؤال يجيب الشيخ الخضرى فى حاشيته على الشرح الصغير للمولوى على السمرقندية فيذكر (٣) أن الأسماء المبهمة هى : الضمائر وأسماء الاشارة والموصولات ، ثم يقول : قال المولوى : لايخفى طول التأمل المنصف أنها تهمية لا أصلية ، أما أولا : فلأنها ليست باسم جنس لا تحقيقا ولا تأويلا لأن معانيها جزئيات ، وأما ثانيا فلأنها لاتستقل بالمفهومية لأن معانيها لاتتم ولاتصلح لأن يحكم عليها بشئ مالم يصحب تلك الألفاظ الدالة عليها ضميمة يتم بها انفهامها كالاشارة الحسية والصلة والمرجع وغيرها ، فلا بد أن يعتبر التشبيه أولا فى كليات تلك المعانى الجزئية ، ثم سريانه اليها فتبنى عليه الاستعارة ، مثلا فى استعارة لفظ "هذا" لأمر معقول ، تشبه المعقول المطلق بالمحسوس المطلق فى قبول التمييز فيسرى التشبيه الى جزئيات

---

(١) كشف الكشاف ورقة ١٨ به مخطوطة السعد ورقة ٤٧ أ ، نقلا عن أطروحة الدكتوراة (تحقيق الجزء الأول من حاشية السعد على الكشاف للدكتور / عبد الفتاح عيسى البرمى ـ القسم الأول (الدراسة ص ١٨٠ / ١٨١) والقسم الثانى (التحقيق ص١٥٣) . (٢) انظر حاشيته على شرح السعد لتلخيص المفتاح جـ٤ / ١٠٨ .
(٣) انظر ص٤٦ ، ص٥٧ / ٥٨ .

فتستعير لفظ "هذا" من المحسوس الجزئي للمعقول الجزئي الذي سرى اليه التشبيه فهي تهمية كاستعارة الحرف • هذا على مذهب المعضد والسيد حيث يريان أنها جزئيات وضعا واستعمالا • أما على مذهب السعد والجمهور الذين يرون أنها كليات وضعا جزئيات استعمالا فيحتمل اعتبار الوضع فتدخل في اسم الجنس وتكون استعارتها أصلية — كما ذهب اليه بعضهم • وعليه تصريح العصام في شرح المتن بأن استعارة جميع المعارف الغير مشتقة سوى العلم الشخصي أصلية • ويحتمل اعتبار الاستعمال فلا يشملها فيوافق الأول • ولك أن تدخلها في اسم الجنس على مذهب المعضد أيضا باعتبار أن الوضع فيها عام بمعنى أن الواضع وضعهـــا بواسطة استحضار أمر كلي لكل فرد من أفراده بخصوصه • فالوضع عام والموضوع له خاص • فمعنى دلالتها على المفهوم الكلي حينئذ تعلقها به واستحضاره بسببها ولو عند الوضع فقط • مثال استعارتها أن يعبر عن المذكر بضمير المؤنثة أو بموصولها أو يعبر باسم الاشارة عن المعقول لشبهه بالمحسوس • وأما اذا رجع الضمير أو اسم الاشارة الى شيء عبر عنه بغير لفظه مجازا كقولك : هذا أسد في الحمام فأكرمه لم يكن فيهما تجوز باعتبار ذلك • لأن وضعهما على أن يعود الى ما يراد بهما • سواء عبر عنه بحقيقته أو مجازه • هذا هو التحقيق • والاستعارة التي في الضمير والموصول كالتعبير عن المذكر بضمير المؤنث أو موصوله أو عكسه • فشبه المذكر المطلق بالمؤنث المطلق فيسري التشبيه فتستعير الضمير أو الموصول للجزئي الخاص • وكأن يستعمل ضمير الغائب في المخاطب مثلا لتشبيهه به • فيجري فيه ما ذكر • أما اذا كان على وجه الالتفات لا التشبيه بأن قطع النظر عن مزية الغائب وأتى فيه مما اختلف في كونه حقيقة أو مجازا (١) •

ثالثا : هناك خلاف بين النحاة حول أصل مادة الفعل وحدثه : أهي الفعل أم المصدر ؟ ما أثر ذلك على الاستعارة التبعية ؟

يجيب عن هذا السؤال الانبابي في حاشيته على الرسالة البيانية فيذكر (٢) أنه لا أثر لهذا الخلاف مطلقا حيث ان معظم البيانيين قالوا : لما كان المختار في الاشتقاق مذهب البصريين كان أجدر بالرعاية • في حين أن من خالف هذا القول ذكر أن اختلاف الفريقين في أن أصل المشتقات هو المصدر أو الفعل انما هو اذا كانت حقيقة • وأما اذا كانت استعارة فكلا الفريقين متفقان على أن أصلها هو المصدر •

رابعا : ما الفرق بين استعارة الفعل أو المشتق التبعية • واستعارة الحرف التبعية أيضا ؟

من هذا السؤال أجيب استنباطا مما نقلته عن المتأخرين — فيما سبق —

استعارة الفعل أو المشتق تابعة لاستعارة قبلها في المصدر • أما استعارة الحرف فعلى مذهب الخطيب تابعة لتشبيه قبلها في متعلق معناها • وعلى مذهب السكاكي والجمهور تابعة لاستعارة في متعلق معناهـــا أيضا • غاية الأمر أن معنى سريان التشبيه أو الاستعارة في الحرف هو أن يكون الأول منشأ الثاني بخلاف ذلك في الاستعارة الفعلية أو الاسم المشتق فان المصدر الذي يجري فيه التشبيه أولا ثم الاستعارة • هو حقيقة أصالة تطوى داخلها فكرة السريان فلا يكون خارجيا كما في الحروف •

---

(١) انظر تفصيل هذا الخلاف مع حاشية الانبابي على الرسالة البيانية • هذا • وقد أشار الانبابي أن الالتفات الى الاسم الظاهر لا مجاز فيه • وما يقال من أن الاسم الظاهر من قبيل الغيبة لا يعطى أحقية في المجاز •

(٢) انظر ص ٣٧٢ •

هذا • وقد ارتأى المصام أن يجعل الاستعارة التهمية ضربا واحدا يجعل فيه استعارة نفس الفعل والمشتق والحرف تابعة للتشبيه الواقع أولاً في المصدر ومتعلق معنى الحرف الذى يتفرع عنه تشبيه ضمنى آخر بطريق السراية (١) دون حدوث استعارة قبل هذه الاستعارة • تفصيل ذلك:ـ

أولا : مذهب غير المصام :ـ

أ ـ استعارة الفعل أو المشتق : مثل نطقت الحال بكذا • أو الحال ناطقة بكذا : تقول : شبهنا الدلالة بالنطق فى ايضاح المعنى وايصاله الى الذهن • ثم قدرنا تدخل الدلالة فى جنس النطق • ثم قدرنا استعارة لفظ النطق للدلالة • ثم اشتققنا الفعل أو الوصف منه (نطق ـ ناطقة) • وعلى هذا فالاستعارة الأولى ـ أى المقدرة فى المصدر أصلية • والاستعارة الثانية فى الفعل أو الوصف تهمية • أى حادثة عن طريق الاشتقاق • ولم تحدث قصدا • بل بحكم السراية من المصدر • ولهذا نجد بعض الكتب عند المتأخرين ـ تعيد نص الاستعارة فى هذا الفعل أو المشتق • فتقول بعد الاشتقاق • ثم استعرنا الفعل أو الوصف (نطق ـ ناطقة) لمعنى (دل ـ دالة) بقصد التوضيح •

ب ـ استعارة الحرف : مثل لفظ (فى) فى قوله تعالى (٢) (ولأصلبنكم فى جذوع النخل) • تقول :

١ ـ مذهب السكاكى والجمهور :

شبهنا الاستعلاء المطلق بالظرفية المطلقة بجامع التمكن فى كل • فسرى التشبيه للاستعلاء الخاص (٣) ـ الجزئى ـ الذى هو معنى (على) • فالظرفية الخاصة ـ الجزئية ـ التى هى معنى (فى) ـ أى من الكلى للجزئيات • فاستعير لفظ (فى) الموضوع لكل جزئى من جزئيات الظرفية (المشبه به) للاستعلاء الخاص الذى هو جزئى من جزئيات المشبه •

٢ ـ مذهب الخطيب :

شبهنا الجذوع المستعلى عليها بالظرفية الحقيقية التى هى حلول شئ مخصوص فى شئ مخصوص (٤) (كالماء فى الكوز) بجامع التمكن فى كل • فسرى التشبيه الواقع فى متعلق معنى الحرف الذى يستحضر عند الوضع أمرا كليا يعم كل الجزئيات الى هذه الجزئيات • فاستعرنا (فى) الموضوعة لجزئى من جزئيات المشبه به لجزئى من جزئيات المشبه (الاستعلاء الخاص) ارتفاع المصلوبين على الجذوع المعنية) •

---

(١) لم نجعل الاستعارة تابعة للتشبيه الضمنى لأنه ضعيف ونحن بذلك نوافق الانبابى (انظر كلامه ص٣٥٨ ط الرسالة البيانية) ـ ويخالف الشيخ الخضرى الذى يجعلها تابعة لهذا التشبيه الضمنى الأخير (انظر كلامه ص٧٠ فى حاشيته على شرح الملوى للسمرقندية) • (٢) سورة طه آية ٧١ • (٣) بعض كتب المتأخرين تذكر قول سيبان التشبيه (ثم قدرنا استعارة لفظ الظرفية المطلقة للاستعلاء المطلق) • ولكننا آثرنا حذفها ـ كما قلنا ـ لأن هذا انما يكون فى استعارة الفعل والوصف لداعية الاشتقاق • (٤) لا الحلول فى الجذوع لأنها ليست ظرفية حقيقية • ولا يقال : ان مدلول الحرف جزئى كالعلم فلا يصح جريان الاستعارة فيه على هذا النحو • لأنا نقول انه جزئى شائع على سبيل البدل كالنكرة • ومدلول العلم معين • ولا يصح لذات أخرى الا بوضع جديد •

ثانيا : مذهب العصام :ـ

أ ـ استعارة الفعل أو المشتق : مثلا في استعارة قتل لمعنى ضرب ضربا شديدا ، ومثل ذلك : قاتل لمعنى ضارب ضربا شديدا ، تقول : فيهما مطلق الضرب الشديد بمطلق القتل ، فسرى التشبيه الى ما في ضمن ضرب وقتل (ضارب وقاتل في المثال الثاني) ، فاستعيرا بناء على هذا التشبيه الحاصل بالسراية لفظ قتل لمعنى ضرب ، (قاتل لمعنى ضارب في المثال الثاني) (١) . ومثلا : قول الله عز وجل (٢) (ونادى أصحاب الجنة) :على مذهب العصام الذي يعتبر الزمن وحده في هذه الاستعارة لهيئة الفعل ، تقول : شبه مطلق الزمن المستقبل بالماضي ، فيسري التشبيه للزمنين الجزئيين في ضمن نادى وينادي ، فتستعير بناء على هذا التشبيه الحاصل بالسراية لفظ نادى لمعنى ينادي (٣) . أما استعارة المشتق باعتبار الهيئة عند العصام فان ذلك يكون من حيث دلالتها على الذات مثلا : استعارة المرقد ـ بكسر الميم : اسم آلة ـ لمعنى المرقد ـ بفتحها : اسم مكان ـ تقول : حيث ان الأصل في هذه الحالة : الثالث ، شبه مطلق المكان بالآلة بجامع المدخلية في ايجاد الفعل فسرى التشبيه الى ما في ضمن المرقد والمرقد ، فاستعير اسم الآلة للمكان (٤) .

ب ـ استعارة الحروف :ـ

أما عن استعارة الحروف على مذهب العصام فاني أقول بادئ ذي بدء : ان العصام يتفق مع الجمهور في أن الحرف موضوع لمعنى مطلق لكن بشرط استعماله في جزئي من جزئيات هذا المعنى المطلق (٥) ، ومن ثم فهو يتفق مع مذهب الجمهور في اجرائها ، خصوصا أن الجمهور يجعل السراية هنا في التشبيه حيث لا مجال هنا لاستعارة بعد رد ولا غيره ـ كما ذكرنا من قبل ـ وهذا هو مذهب العصام .

التعيين العاشر والثامن عند السكاكي (الاستعارة المرشحة ، والاستعارة المجردة) :

---

(١) سميتها تبعية لابتنائها على التشبيه الضمني التابع بحكم السراية للتشبيه الأول بخلاف الأصلية فمبنية على تشبيه أصلي لا تابع ، هذا ، وقد ذكر المولى أن مذهب العصام أقل تكلفا وأبعد اطرادا وأوفق مع المذهب الكوفي الذي يعتبر الفعل أصلا للمادة . (٢) سورة الأعراف آية ٤٤ . (٣) لاحظ أن بناء الاستعارة على التشبيه ، يؤكد ذلك أيضا ما نقله المحشي عن الأطول (انظر حاشية المحشي ج ٢ ص ٥) من أن العصام قد صرح أن لفظ النداء حقيقة في كل من النداء المستقبل والحاضر ، هذا ، وقياسا على مذهب الجمهور أن نقول : شبه النداء في المستقبل بالنداء في الماضي بجامع /تحقق الوقوع في كل منهما ، ثم استعير النداء في الماضي للنداء في المستقبل ، ثم اشتق من النداء (نادى) بمعنى (ينادي) على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية ، والقرينة استعمال الفعل الماضي أصطلاحيا للأمر . (٤) أما تخريج مذهب الجمهور في هذه الاستعارة فهو أن نقول : شبه المستقبل بالماضي بجامع مجاز الأمر في كل منهما ، ثم استعير لفظ الماضي للمستقبل ، ثم اشتق من الوقوع بمعنى الموجد وجد ، بمعنى مكن الموت (الغير) على طريق الاستعارة التصريحية التبعية ، والقرينة هي : بعثناه ، وهذا على أن مرقد اسم مكان ، فيكون هنا ، أما اذا كان مصدرا ميميا فالاستعارة تكون أصلية .

(٥) انظر شرح السمرقندية ص ٦٠ .

وعن هذين القسمين يقول السكاكى (١) : " اعلم أن الاستعارة فى نحو خدى أسد اذا لم تعقب بصفات أو تفريع كلام لاتكون مجردة ولا مرشحة ، وانما يلحقها التجريد أو الترشيح اذا عقبت بذلك ، ثم ان الضابط هناك أصل واحد ، وهو أنك قد عرفت أن الاستعارة لابد لها من مستعار له ومستعار منه (٢) ، فمتى عقبت بصفات ملائمة للمستعار له أو تفريع كلام ملائم له سميت مجردة ، ومتى عقبت بصفات أو تفريع كلام ملائم للمستعار منه سميت مرشحة ، مثالها فى التجريد أن تقول : ساورت أسدا شاكى السلاح طويل القناة صقيل العضب ، وجاورت بحرا ما أكثر علومه وما أجمعه للحقائق وما أوقفه على الدقائق ، ومثالها فى الترشيح أن تقول : ساورت أسدا مصورا عليم اللبدتين واغى البراثن منكر الزئير ، وجاورت بحرا زاخرا لايزال تتلاطم أمواجه ولا يفيض فيضه ولا يدرك قعره ، ولا أعنى بالصفات الصفات النحوية بل الوصف المعنوى كيف كان ، ومعنى الترشيح على تناسى التشبيه وصرف النفس عن توهمه حتى لاتبالى أن تبنى على علو القدر وهو المنزلة بناءك على العلو المكانى والسمو — كما فعل أبو تمام اذ قال

ويصعد حتى يظن الجهو ل بأن له حاجة فى السماء

.... وتلزم المستعار له مايلزم المستعار منه من التعجب أو غير التعجب مما لايليق الا بالمستعار منه كما فعل من قال :

قامت تظللنى ومن عجب شمس تظللنى من الشمس

ومن قال لاتعجبوا من بلى غلالته قد زرأ أزراره على القمر

ومن قال أتتنى الشمس زائرة ولم تك تبرح الفلكا

وموفق قال ولم أر قبلى من مشى البدر نحوه

أو لما ترى هؤلاء فيما فعلوا كيف نبذوا أمر التشبيه وراء ظهورهم ، وكيف نسوا حديث الاستعارة كأن لهم تخطر منهم على بال ولا رأوها ولاطيف خيال ، واذا كانوا مع التشبيه والاعتراف بالأصل يسرفون أن لاينزلوا الا على الفرع ويقولون :

هى الشمس مسكنها فى السماء فعز الفؤاد عزاء جميلا

فلن تستطيع اليها الصعود ولن تستطيع اليك النزولا

.... فهم الى تسويغ ذلك مع جحد الأصل فى الاستعارة أقرب " .

أما القزوينى فهو بعد هذين القسمين يقسمها للاستعارة باعتبار الملائم (٣) ، فاذا كانت الاستعارة تقوم على ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به واتحاده به ، فكل ما يذكر فى الأسلوب من مقال لفظى ملائم للمستعارة منه يقوى هذا الادعاء — فى زعمه وزعم السكاكى — فهو ترشيح ، مثل قول الشاعر :

ينازعنى ردائى عبد عمرو رويدك يا أخا عمرو بن بكر

لى الشطر الذى ملكت يمينى ودونك فاعتجر منه بشطر

---

(١) مفتاح العلوم ١٦٣ / ١٦٤ بتصرف . (٢) تذكر أن المستعار له هو المشبه وأن المستعار منه هو المشبه به . (٣) انظر الايضاح جـ٤ / ١٢٧ — ١٣٥ (ضمن شروح التلخيص) .

فانه استعار الرداء للسيف ووصفه بالاعجار الذى هو وصف الرداء فنظر الى المستعار منه ، وكل ما يذكر من مقال لفظى زائد عن قرينة المجاز ملائم للمستعار له يضعف هذا الادعاء — فى زعم السكاكى أيضا — فهو تجريد ، مثل قول الشاعر كثير :—

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكـــــا غلقت لضحكته رقاب المـــــال (١)

فانه استعار الرداء للمعروف لأنه يصون عرض صاحبه كما يصون الرداء ما يلقى عليه ووصفه بالغمر الذى هو وصف المعروف لا الرداء فنظر الى المستعار له ، والى هنا يسير القزوينى مع السكاكى ، أو أقول كلاهما يسير فى ركاب الرازى ، وقد أشرنا الى ما استنبطها (٢) من حديث الزمخشرى (٣) عن الآية الكريمة (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) حيث ذكر الزمخشرى كلا الطريقين دون أن يسمى التجريد فى الآية الكريمة بهذا المصطلح (٤) ، ثم ينفرد القزوينى بأن يذكر قسما ثالثا هو المطلقة ، وهى فى نظره التى لم تقترن بصفة ولا تفريع كلام ، أى التى لم تقترن بملائم للمستعار له ولا بملائم للمستعار منه ، مثل عندى أسد — كما ذكر السكاكى — فعندى قرينة الاستعارة ولم يوضع معها شئ يلائم أيا من المستعار له أو المستعار منه فى الأسلوب .

كما ينفرد القزوينى أيضا بالحديث عن اجتماع كل من الترشيح والتجريد فى مثل قول زهير :

لدى أسد شاكى السلاح مقـــذف له لبد أظفاره لم تقلـــــم (٥)

فقوله لدى أسد شاكى السلاح تجريد ، لأنه وصف يلائم المستعار له (المشبه : الرجل الشجاع) ، وقولـــه (مقذف له لبد أظفاره لم تقلم) ترشيح ، لأن هذا الوصف مما يلائم المستعار منه (المشبه به : الأسد الحقيقى) .

ثم أخيرا ينفرد القزوينى بمقارنة هذه الأحوال الثلاثة فيرى أن الترشيح أبلغ من التجريد ، ومعنى هذا عنده أنه أبلغ الثلاثة ، ثم يليه التجريد ، ثم يليه الاطلاق .

ونحن بعد هذا نقول عن مصدر حديث الترشيح لدى كل منهما : ان هذا الحديث قد شرحه عبد القاهر ، ثم ابتكر مصطلح الزمخشرى — كما أشرنا الى ذلك من قبل — ثم كان حديث الرازى (٦) عن ابتكار مصطلح التجريد ، ثم حديث الطوفى (٧) عن اجتماع الترشيح والتجريد ، ومن هذا الحديث الأخير كان حديث القزوينى عن الاطلاق فى الصورة الأولى ، ثم كان حديث الدسوقى عنه فى الصورة الثانية التى قال فيها (٨) : "والأقرب أن هذا القسم — أى قسم اجتماعهما — لا يسمى بأحدهما ولا بهما ، وانه فى مرتبة الاطلاق لتساقطهما بتعارضهما " .

---

(١) غمر الرداء : كثير العطاء وفيه استعارة الرداء للعطاء ، والمعنى أن الممدوح اذا تبسم غلقت رقاب أمواله فى أيدى السائلين ، يقال : غلق الرهن فى يد المرتهن : اذا لم يقدر على انفكاكه .
(٢) انظر ص ٩٢ من كتابه (نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز) . (٣) انظر الكشاف جـ ٢ / ٤٣١ .
(٤) أشرنا من قبل الى ابتكاره مصطلح الترشيح ، انظر ص ١٣٠ ، ٣١٠ من هذا البحث .
(٥) شاكى السلاح : تام السلاح ، مقذف : مرمى به فى الوقائع والحروب ، لبد هى ما تلبد وتضام وتطارح من شعر الأسد على منكبيه ، هذا ، وتمام السلاح ، ومقذف بمعناه الذى ذكرناه يلائمان المستعار له (المشبه) ، أما لبد فهى تلائم المستعار منه (المشبه به) ، ومثلها قوله (أظفاره لم تقلم) ، أما ان كان مقذف تعنى مجرد الوقوع فى المقاتلة أو التقذف باللحم والرميه ، وقوله (أظفاره لم تقلم) تعنى مجرد نفى تقليم الأظفار فانهما يكونان ملائمين للمستعار له والمستعارة منه . (٦) انظر ص ٩٢ نهاية الايجاز . (٧) انظر الاكسير فى علم التفسير ص ١١٢ . (٨) حاشية الدسوقى جـ ٤ / ١٣٢ .

أما عن مصدر حديث مقارنة هذه الأحوال الثلاثة عند القزويني ، فقد يكون عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن الاستعارة التي كلما زاد خفاء التشبيه فيها ازدادت حسنا (١) ، وقد يكون حديث ابن الأثير في الترجيح بين المعاني حيث تناول حديث الترجيح بين المعاني الحقيقية والمجازية وبين أن ذلك من خصائص صاحب علم البيان (٢) ، فاصل ذلك دفع القزويني الى المفاضلة بين هذه الأحوال الثلاثة .

ثم نقول عن أثر حديث الترشيح وأخويه لدى تلاميذ كل من السكاكي والخطيب:

أولا : على الرغم من أن عبارة السكاكي (٣) (ومعنى الترشيح على تناسي التشبيه) تفيد تحويل الكلام — أو تحويل النظرة الى الكلام من المجاز الى الحقيقة ، ذلك أن تناسي التشبيه الذي آل الى استعارة يعني تناسي هذا المجاز واعتباره حقيقة ، وعلى الرغم من أن فكرة القزويني في هذا القسم "تقسيم الاستعارة باعتبار الملائم" تعني أن هذا الملائم خارج عن دائرة المجاز وان كان يقويه ، فان المتأخرين قد أثاروا مشكلة مجازية الترشيح في بعض الصور بجانب كونه حقيقة في البعض الآخر ، يقول سعد الدين التفتازاني (٤) :

"ينبغي أن يكون محققا عندك أن الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة بالقرينة في التصريحية ، والتخييل في المكنية ، وأنه قد يكون مجازا — كما في قوله :

ولما رأيت النسر عز ابن دأية وعشش في وكريه جاش له صدري

فالنسر مستعار للشيب ، وابن دأية (الغراب) للشعر الأسود ، وذكر الوكر والتعشيش ترشيح ، وهما من المجاز ، فالوكران استعارة للحية والرأس ، أو للفرقين (أي جانبي الرأس) ، والتعشيش للحلول والنزول وقد يكون حقيقة كأن يلك مجاورة بحرا تتلاطم أمواجه "، بل ان بعضهم قد خطا خطوة أخرى في هذا الصدد حيث قال عن الترشيح المجازي واستعاريه (٥) : " كل من الترشيح والاستعارة ترشيح للآخر " مستندا على ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى (٦) (واعتصموا بحبل الله جميعا) حيث ذكر أنه يجوز أن يكون الحبل استعارة للعهد ، والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد ، بادعى في ذات الوقت الذي هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه . وأعجب من هذا أن ينبه هذا المعترض ختام تعليقه على حديث الترشيح في هذه الآية فيقول (٧) : " وما ينبغي أن يعلم أنه حين استعمال كل من الاعتصام والحبل ترشيح للآخر يكون كل منهما تجريدا للآخر ، الترشيح بالنظر الى اللفظ ، والتجريد بالنظر الى المعنى المستعمل " .

وقد ندخل مع هؤلاء المتأخرين الى عمق ساحة عقرية الفكر النظري فنسمعهم يحاولون تفادي القول بالترشيح على أنه حقيقة ، والقول بالمجاز الذي يعارض هذه الحقيقة فيقولون (٨) : "تسميته — أي الترشيح — به — أي بالمجاز — مجازا لمشابهته — أي مشابهة الترشيح — به — أي بالمجاز — لفظا ، فحينئذ لا تنافي بين

---

(١) انظر حديثنا ص١١٩ من هذا البحث . (٢) انظر الحديث ص٢٦ — ٢٨ المثل السائر .
(٣) انظر النص المنقول ص ... من هذا البحث . (٤) حاشيته على الكشاف — الجزء الأول — ورقة ٦٣ أ ، ب نقلا عن أطروحة الدكتوراة (تحقيق هذا الجزء) للدكتور عبد الفتاح عيسى البريري — ص١٨٧ (القسم الدراسي) . (٥) حاشية شيرانسي على المعالم المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٢٥ بلاغة /تيمورية ، ورقة ٥٠/١ . (٦) سورة آل عمران آية ١٠٣ ، وانظر الكشاف جـ١/ ٤٥٠ .
(٧) حاشيته ، شيرانسي السابقة (نفس المكان) . (٨) انظر ورقة ٢٣ من ملحق رسالة درر العبارات وغرر الاشارات في تحقيق معاني الاستعارات للملا محمد بن محمد مكي الحموي ، مخطوط تحت رقم ٤٧١ بلاغة .

من صرح بأنه ليس بترشيح تارة ، وأنه ترشيح أخرى " ، وكأنهم بهذا القول يحاولون اذابة هذا الخلاف في زعمهم — وجعله نظريا .

ثانيا : اذا كانت دعوى الترشيح قائمة على تقوية الادعاء الذى تقوم عليه الاستعارة ، ودعوى التجريد قائمة على ضعف هذا الادعاء فان صاحب الأطول قد استدرك على كل من السكاكى والقزوينى اعتبارهما أن الترشيح قائم على تناسى التشبيه ، بينما هو يأتى فى الاستعارة التى لايتناسى فيها التشبيه (١) ، بل أكثر من ذلك ذكر صاحب الأطول أن التعجب من التظليل فى البيت :

قامت تظللنى ومن عجب ... شمس تظللنى من الشمس

يقلل من دعوى الاتحاد فى الاستعارة ، حيث يوجب خللا فيها ، كذلك أيضا رأى صاحب الأطول أنهما اذا ذكرا أن الذى التجريد كسر المبالغة فى التشبيه الاستعارى حيث يضعف ذلك من دعوى الاتحاد فى الاستعارة ، فانهما ينبغى أن يقيدا شرط التجريد بأن ما يذكر مما يلائم المستعار له يجب أن يكون فيه ترشيح للكلام عن الاستعارة ، وتزييف لدعوى الاتحاد (٢) . على أن الشيخ الأمير أيضا قد ذكر فى حاشيته على شرح العلامة الملوى للسمرقندية أن الترشيح ليس خاصا بالاستعارة ، وانما هو يأتى أيضا فى المجاز المرسل والمجاز العقلى والتشبيه (٣) .

ثالثا : من حيث الأبلغية والمقارنة ، ذكر ملا صادق الحلوانى فى حاشيته على السمرقندية أن الصورة الأولى فى الاطلاق أبلغ من الصورة الثانية ، ذلك أن الأخيرة التى تجتمع فيها الترشيح والتجريد تكاد تكون كأنها جمعت بين النقيضين (٤) .

ثم يقول : ان فكرة الترشيح والتجريد والاطلاق نفسها نفسها ، وفكرة المقارنة بينها يجب أن تكون نابعة من وحى النظم نفسه وغرضه البلاغى — كما ذكر عبد القاهر امام المرحلة التحليلية ، وهذا ندمع المتأخرين من واقع كلامهم ، يقول القزوينى متحدثا عن أبلغية التجريد عن الترشيح فى الآية الكريمة (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) (٥) : " فان قيل الترشيح أبلغ من التجريد ، فهلا قيل : (فكساها الله لباس الجوع والخوف) قلنا : لأن الادراك بالذوق يستلزم الادراك باللمس من غير عكس فكان فى الاذاقة اشعار بشدة الاصابة بخلاف الكسوة " . ثم دعنا نتأمل كيف يكون الترشيح فى آية أخرى مطلبا من مطالب النظم ، يقول الزمخشرى صدد حديثه عن الآية الكريمة (أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به فى نار جهنم) (٦) : "وضع شفا الجرف فى مقابلة التقوى لأنه جعل مجازا عما ينافى التقوى . فان قلت : فما معنى قوله (فانهار به فى نار جهنم) ؟ قلت : لما جعل الجرف الهائر مجازا عن الباطل قيل فانهار به فى نار جهنم على معنى فطاح به الباطل فى نار جهنم ، الا أنه رشح المجاز فجئ بلفظ الانهيار الذى هو للجرف ، وليصور أن المبطل كأنه أسس بنيانا على شفا جرف من أودية جهنم فانهار به

---

(١) انظر الأطول جـ٢ / ١٤٤ . (٢) المرجع السابق (نفس المكان) . (٣) انظر ص٦٨ من هذه الحاشية . (٤) انظر ورقة ٣٣ من هذه الحاشية المخطوطة . (٥) الايضاح جـ٤ / ١٢٩ (ضمن شروح التلخيص) . (٦) الكشاف جـ٢ / ٢٢٥ (بتصرف) ، والآية رقم ١٠٩ من سورة التوبة .

ذلك الجرف فهوى في قعرها • والشفا : الحرف، والشفير • وجرف الوادي : جانبه الذي يتحفر أصله بالماء وتجرفه السيول فيبقى واهيا والهار : الهائر وهو المتصدع الذي أشفى على التهدم والسقوط •••• ولا ترى أبلغ من هذا الكلام ولا أدل على حقيقة الباطل وكنه أمره " •

أما عن تحديد موقف ترشيح الاستعارة أو تجريدها من الحقيقة والمجاز ففي اعتقادي أنه يجب أن يكون حقيقة أو مجازا قريبا منها ، لئلا تتجاوز المجازات في الأسلوب فيكون آنذاك ضربا من الالغاز ، أو نوط من التشادق والتكلف • ولعلنا في هذا الصدد نتذكر حديث الزمخشري عن الاذاقة ـ كنوع تجريد ـ في الآية الكريمة (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) وكيف أنها جرت مجرى الحقيقة ، وأصبح استعمالها شائعا في البلايا والشدائد حتى أن الناس صاروا يقولون : ذاق فلان البؤس والضر ، وأذاقه العذاب •••• الخ (١) • كما نتذكر أن الشرط العام الذي اشترطه البلاغيون لحسن الاستعارة هو جلاء وجه الشبه بين المستعار له والمستعار منه ، كما أشار الى ذلك السكاكي (٢) ، وذلك لا يكون على أتم وجه وأكمله الا اذا كانت الكلمات الموازرة لهذه الاستعارة على غاية من الوضوح والجلاء •

وننتقل الآن الى حديث السكاكي عن تنوع الاستعارة الى خمسة أنواع طبق تنوع التشبيه فيها لنقول : ان القزويني جعل ذلك تقسيما للاستعارة باعتبار طرفيها والجامع بينهما ، غير أن التزويني أضاف الى خمسة الأنواع عند السكاكي نوعا سادسا ، كما أنه لم يقتنع ببعض أمثلته على نحو ما سنصرف من نقده له • يقول السكاكي (٣) : " ولما أن الاستعارة مبناها على التشبيه تتنوع الى خمسة أنواع تنوع التشبيه اليها : استعارة محسوس لمحسوس بوجه حسي ، أو بوجه عقلي ، واستعارة معقول لمعقول ، واستعارة محسوس لمعقول ، واستعارة معقول لمحسوس •

فمن النوع الأول : قوله عز اسمه (٤) (واشتعل الرأس شيبا) ، فالمستعار منه هو النار ، والمستعار له هو الشيب ، والجامع بينهما هو الانبساط ولكنه في النار أقوى ، فالطرفان حسيان ، ووجه الشبه حسي •

ومن الثاني : قوله عز اسمه (٥) : (انا أرسلنا عليهم الريح العقيم) فالمستعار له الريح ، والمستعار منه المرء ، والجامع المنع من ظهور النتيجة والأثر فالطرفان حسيان ووجه الشبه عقلي ، وكذلك قوله تعالى (٦) : (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) فالمستعار له ظهور النهار من ظلمة الليل ، والمستعار منه ظهور المسلوخ من جلده ، فالطرفان حسيان والجامع هو ما يعقل من ترتب أحدهما على الآخر ، وكذلك قوله (٧) (فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس) فالمستعار له الأرض المزخرفة المتزينة ، والمستعار منه النبات وهما حسيان ، والجامع الهلاك ، وهو أمر معقول ••••

ومن الثالث قوله عز اسمه (٨) : (من بعثنا من مرقدنا) فالرقاد مستعار للموت وهما أمران معقولان ، والجامع عدم ظهور الأفعال (٩) : (وقدمنا الى ما عملوا)فالقدوم وهو مجيء المسافر بعد مدة مستعار للأخذ في

---

(١)انظر كلامه في الكشاف جـ٢ / ٤٣١ • (٢) انظر حديثه عن شروط حسن الاستعارة (مفتاح العلوم ١٦٤)
(٣)مفتاح العلوم ١٦٤ / ١٦٥ (بتصرف) • (٤) سورة مريم آية ٤ • (٥)سورة الذريات آية ٤١ •
(٦)سورة يس آية ٣٧ • (٧) سورة يونس آية ٢٤ • (٨) سورة يس آية ٥٢ •
(٩) سورة الفرقان آية ٢٣ •

الجزاء بعد الامهال ، وهما أمران معقولان ، والجامع وقوع المدة في البين .... وقوله (١) : (ولما سكت عن موسى الغضب) فالمستعار منه هو اسكات اللسان عن الكلام ، وانه أمر معقول ، والمستعار له تفاوت الغضب من اشتداد الى السكون ، وانه أيضا أمر وجداني عقلي ، والجامع هو أن الانسان مع الغضب اذا اشتد وجد حالة للغضب كأنها تغريه ، واذا سكن وجده كأنه قد أمسك عن الاغراء .

ومن الرابع قوله عز اسمه (٢) : (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه) فأصل استعمال القذف والدمغ في الأجسام ، ثم استعير القذف لايراد الحق على الباطل ، والدمغ لاذهاب الباطل ، فالمستعار منه حسي ، والمستعار له عقلي ، وقوله (٣) : (سنسم الباسماء والضراء) ، فأصل المس في الأجسام ، ثم وقع مستعارا لمقاساة الشدة ، وقوله (٤) : (ضربت عليهم الذلة) فالمستعار منه ضرب الخيمة أو ما شاكلها وانه أمر حسي ، والمستعار له التثبيت وانه أمر عقلي ، وكذا قوله (٥) : (وزلزلوا حتى يقول الرسول) فأصل الزلزال التحريك العنيف ، ثم وقع مستعارا لشدة مدافعتهم ، وقوله (٦) : (فاصدع بما تؤمر) فالصدع وهو كسر الزجاجة يبذل الامكان ، وانه أمر حسي مستعار للتبليغ الرسالة ببذل الامكان ، وانه أمر عقلي ، وقوله (٧) : (واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) فأصل الخوض في الماء ، ثم وقع مستعارا لذكر الآيات ، وكل خوض ذمه الله في القرآن فهو من هذا القبيل .

ومن الخامس قوله عز اسمه (٨) : (انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية) فالمستعار منه التكبر ، وهو عقلي ، والمستعار له كثرة الماء ، وهو حسي ، والجامع الاستعلاء المفرط ، وقوله (٩) : (بريح صرصر عاتية) فالمتوهم هنا مستعار استعارة الطغيان في المثال الأول ، وقوله (١٠) : (فنبذوه وراء ظهورهم) فالنبذ وراء الظهر وهو أن تلقى الشئ خلفك أمر حسي ، ثم وقع مستعارا للتعرض للغفلة وانه أمر عقلي ، والجامع الزوال عن المشاهدة ، وقوله (١١) : (وأحيينا به بلدة ميتا) فالاحياء أمر عقلي ، ثم وقع مستعارا لاظهار النبات والأشجار والثمار ، وانه أمر حسي .

هذا عن حديث السكاكي ، أما عن نقد القزويني له فان لنا أن ننقل قوله (١٢) : ("وأما قوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) فليس مما نحن فيه وان عد منه (١٣) لأن فيه تشبيهين : تشبيه الشيب بشواظ النار في بياضه وانارته ، وتشبيه انتشاره في الشعر باشتعالها في سرعة الانبساط مع تعذر تلافيه ، فالأول استعارة بالكناية ، والجامع في الثاني عقلي ، وكلامنا في غيرهما . وأما استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي ، كقوله تعالى (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) فان المستعار منه كشط الجلد وازالته عن الشاة ونحوها ، والمستعار له

---

(١) سورة الأعراف آية ١٥٤ . (٢) سورة الأنبياء آية ١٨ . (٣) سورة البقرة آية ٢١٤ .
(٤) سورة آل عمران آية ١١٢ . (٥) سورة البقرة آية ٢١٤ . (٦) سورة الحجر آية ٩٤ .
(٧) سورة الأنعام آية ٦٨ . (٨) سورة الحاقة آية ١١ . (٩) سورة الحاقة آية ٦ .
(١٠) سورة آل عمران آية ١٨٧ . (١١) الأصل (فأحيينا) وهم خطأ . سورة ق آية ١١ .
(١٢) الايضاح جـ٤ / ٩٣ ـ ٩٥ (ضمن شروح التلخيص) . (١٣) ذكر السبكي (عروس الأفراح جـ٤ / ٩٢) أن خلاف السكاكي والخطيب هنا خلاف في المنهج ، فالمثال في الآية استعارتان لحد ذاتها بالكلية والأخرى تخييلية ، والقزويني يرى التخييلية حقيقة .

ازالة الضوء من مكان الليل وبقى ظله وهما حسيان ، والجامع لهما ما يعقل من ترتب أمر على آخر ، وقيل الاستعارة له ظهور النهار من ظلمة الليل ، وليس ببعيد ، لأنه لو كان ذلك لقال : (فاذا هم مبصرون) ونحوه ، ولم يقل (فاذا هم مظلمون) أى داخلون فى الظلال ، ومنه قوله تعالى (انا أرسلنا عليهم الريح العقيم) فان المستعار منه المرأة والمستعار له الريح ، والجامع لهما المنع من ظهور النتيجة والأثر ، فالطرفان حسيان والجامع عقلى ، وفيه نظر ، لأن العقيم صفة للمرأة لا اسم لها ، وكذلك جعلت صفة للريح لا اسما ، والحق أن المستعار منه ما فى المرأة من الصفة التى تمنع من الحمل ، والمستعار له ما فى الريح من الصفة التى تمنع من انشاء مطر وإلقاح شجره والجامع لهما ما ذكر ، وأما استعارة محسوس لمحسوس بما بعض حسى وبعضه عقلى فكقولك: رأيت شمسا ، وأنت تريد انسانا شبهها بالشمس فى حسن الطلعة ونباهة الشأن ، وأهمل السكاكى هذا القسم(١) ؟ .

ومن هذا وذاك قد يتدخل بعض المتأخرين لتصحيح كلام السكاكى ، ويدور النقاش والجدال حول تحليل لفظة أو تعديل فكرة ، وذلك كله لا يفيدنا فى قليل ولا كثير ، ولذلك نكف عن نقله والتدخل فيه .

بقي أن نقول : ان القزويني في حديثه التفصيلي السابق عن أقسام الاستعارة قد انفرد بعدة تقسيمات اقتبسها من أستاذه الامام عبد القاهر ولم تكن ذا أهمية بالغة بالنسبة لأبى يعقوب يوسف السكاكى الذى كان يحرص على القرائن العامة ، ونحن الآن سنعرض لها محددين المواقع التى اقتبسها منها .

أولا : حديثه عن صور الاستعارة العنادية التى بنى التشبيه فيها على ترك الاعداد بوجوب الصفة فى المشبه لفقدان ثمرتها ، والتى جعلها قسيمة للاستعارة العنادية التهكمية والتلويحية القائمة على تنزيل التضاد فالتحاصل بين الطرفين منزلة التناسب(٢) ، ليقيم من هذين القسمين قسيما مضبوطا خاصا بالاستعارة العنادية (٣) ، أقول هذا الحديث هو بعض حديث عبد القاهر عن الاستعارة التمثيلية — كما أسلفنا ، ويحق لنا أن نقول هنا : ان القزوينى كان صاحب فضل فى تلخيص هذا الحديث الذى لم يتصرف له أى من الرازى أو السكاكى ، يقول القزوينى : أما العنادية فمنها ما كان وضع التشبيه فيه على ترك الاعداد بالصفة وان كانت موجودة لخلوها عما هو ثمرتها والمقصود منها ، وما اذا خلت منه لم تستحق الشرف كاستعارة اسم المعدوم للموجود اذا لم تحصل منه فائدة من الفوائد المطلوبة من مثله ، فيكون مشاركا للمعدوم فى ذلك ، أو اسم الموجود للمعدوم اذا كانت الآثار المطلوبة من مثله موجودة حال عدمه فيكون مشاركا للموجود فى ذلك ، أو اسم الميت للحى الجاهل لأنه عدم فائدة الحياة والمقصود بها ، أعنى العلم فيكون مشاركا للميت فى ذلك ،

---

(١) الايضاح جـ٤ / ١٠٢ ، ١٠٣ . (٢) تحدثنا عن هذا القسم أثناء حديثنا عن القسم الأول عند السكاكى . (٣) الفرق بين القسمين من جهتين : من جهة الغرض من التشبيه فى كل منهما — فان الغرض من التشبيه فى العنادية المطلقة — هو الطرق الناقص بالكامل فى وجه الشبه ، كما سنرى فى استعارة الميت لمن لا نفع له ... والغرض من التهكمية والتلويحية هو التهكم والتلميح ... ومن جهة وجود وجه الشبه فى الطرفين : فوجه الشبه موجود على التحقيق فى كل من الطرفين فى العنادية المطلقة ... ووجود فى المشبه به فقط فى العنادية التهكمية أو التلويحية ، أما فى المشبه فوجوده على التخييل لا على التحقيق — كما رأيت من قبل فى تفسيره الانذار بالتبشير بجامع احداث المسرة فى الآية الكريمة (فبشرهم بعذاب أليم) فان أحداث المسرة موجود على التحقيق فى التبشير ، وعلى التخييل فى الانذار .

ولذلك جعل النوم موتا ، لأن النائم لا يشعر بما يحضره كما لا يشعر الميت ، أو للحي العاجز لأن العجز كالجهل يحط من قدر الحي " .

ويمكن أن يكون مثال الصورة الأولى قولك : وأنت ترى الرجل لا ينتفع أحد منه بشيء : أراه معدوما في صورة موجود ... فالاستعارة هنا مبنية على تشبيه وجود الرجل الذي لا ينفع فيه بالعدم ، وترك الاعتداد بصفة الوجود الثابتة له في الواقع .

وكذلك يمكن أن يكون مثال الصورة الثانية قولك في الرجل يدفن في التراب وأثره على الناس باقية : كيف يدفنون في التراب موجودا لم يمت .. فالاستعارة مبنية على تشبيه أثره بالوجود ، لبقاء أثره وترك الاعتداد الاعتداد بصفة الموت الثابتة له في الواقع .

أما الصورة الثالثة فهي كقول الله تعالى في حق الكافرين الحريصين على بقائهم على الجهل بحقائق الدين (١) (فإنك لا تسمع الموتى) ، فقد استعير اسم الموتى للأحياء الكافرين لعدم الاعتداد بصفة الحياة التي فيهم لأنهم لم ينتفعوا بثمرتها .

ومثال الصورة الرابعة قولك : جئت ليت يعيشون بين الأحياء ولا يعمل مثل ما يعملون ... فجعله ميتا ، لأنك لم تعتد بصفة الحياة التي فيه ، لفقدانها ما يلزم الحياة من سعي وعمل .

هذا ، ويجب أن يكون معلوما أن هذه الصور متفاوتة بين القوة والضعف فمثلا : من فقد العلم والإيمان أولى باسم الميت ، ممن لا ينفع ولا يفيد ، لقوة شبه الأولى بالميت ، إذ لا حياة بدون علم ... ومن فقد المنفعة فقدانا تاما أولى باسم الميت من العاجز عن العمل والكسب ، والعاجز عن العمل أولى باسم الميت من النائم لأن العجز يحط من قيمته ويجعله كالميت ، والنوم ليس كذلك ، لأن فقدان الإحساس فيه اضطراري ، هذا من استعارة اسم الميت لكل من الجاهل الفاقد للعلم والإيمان ، والحي الفاقد للفائدة والمنفعة ، والعاجز الفاقد للحركة والسعي ، ومثل ذلك أيضا استعارة اسم الحي للعالم الذي ترك ثروة علمية كبيرة ينتفع بها فهو أولى باسم الحي ممن ترك ثروة علمية قليلة ، لقوة صلة الأولى بالحياة وانتفاعه بها ... واستعارة اسم الحي للعالم الذي خلف ثروة قليلة من الإنتاج العلمي ، أولى من استعارته لمن خلف مجدا طائلا ، أو ترك مالا يورث ذكره لأن شرف العلم أقوى من شرف الجاه والمال ... وهكذا (٢)

ثانيا : حديثه عن تقسيم الاستعارة باعتبار الجامع بين الطرفين فيها ، هل يكون جزءا داخلا في حقيقة الطرفين ، أو يكون وصفا خارجا عن حقيقة الطرفين ، أقول : هذا الحديث يشبه حديث عبد القاهر عن قرب الاستعارة وبعدها — كما أسلفنا ، هذا ، وقد اتبع القزويني أستاذه الإمام عبد القاهر واحتذى حذوه حتى في أمثلته ، حيث مثل للقسم الأول باستعارة الطيران للعدو ، وفي هذا الصدد ذكر قول الشاعر :

لوشا ، طائره ذو ميعة ... لاحق الآطال ، نهد ذو خصل (٣)

---

(١) سورة الروم آية ٥٢ . (٢) استمعنا في عرض هذه الصور وترتيبها بكتاب أستاذنا الدكتور أحمد محمد الحوفي ، انظر ص ١٦٤ ، ١٦٥ من كتابه الإيضاح بما تضمنه الإيضاح من مباحث البيان .

(٣) الميعة : النشاط ، لاحق : ضامر ، الآطال : جمع أطل — بكسر الهمزة — الخصر ، النهد : مرتفع الجسم ، حسن الشكل ، ذو خصل : له شعر مجتمع .

كما ذكر الحديث الشريف : خير الناس ، رجل ممسك بعنان فرسه ، كلما سمع هيعة طار اليها " (١) .

أما القسم الثاني فقد مثل له مثالا صناعيا حيث ذكر (٢) أنه "كقولك : رأيت شمسا وأنت تريد انسانا يتهلل وجهه ، فالجامع بينهما التلألؤ ، وهو غير داخل في مفهوم الطرفين " . هذا ، ولنا ألفي نذكر أن عبد القاهر كان أعظم باط ، وأوسع نفسا من القزويني في هذا المجال (٣) .

ثالثا : حديثه عن التقسيم الثاني للاستعارة باعتبار الجامع الى العامية المبتذلة عند ظهور جامع الاستعارة وشيوعه ، والخاصية الغريبة عند احتياج الناظر في الاستعارة الى فكر وتأمل ليصل الى الجامع فيها . أقول هذا التقسيم للاستعارة قد تحدث عنه عبد القاهر الجرجاني في ضمن عدة فصول (٤) كان يمهد بها للحديث عن نظرية في النظم ، واذا قارنا بين حديث القزويني وحديث عبد القاهر في هذا المجال خرجنا بنتيجة مفادها بعد مطابقة الكلامين تنظيم كلام اللاحق للسابق ، ولنستمع الآن لتنظيم القزويني لكلام عبد القاهر في هذا الفصل ، يقول القزويني عن هذا التقسيم للاستعارة (٥) : " وتنقسم باعتبار الجامع أيضا — أي غير التقسيم الأول الذي ذكرناه — الى عامية ، وخاصية ، فالعامية المبتذلة لظهور الجامع فيها كقولك: رأيت أسدا ، ووردت بحرا ، والخاصية الغريبة التي لا يظفر بها الا من ارتفع عن طبقة العلماء — كما سيأتي من الاستعارات الطارادة في التنزيل ، وكقول طفيل الغنوي

وجملت كورى فوق ناجيـــــــة يقتات شحم سنامها الرحـــــــل (٦)

وموضع اللطف والغرابة منه أنه استعار الاقتيات لاذهاب الرحل شحم السنام مع أن الشحم مما يقتات وقول ابن المعتز: حتى اذا ما عرف الصيد الضـــــار وأذن الصبح لنا في الابصـــــار (٧)

لما كان تعذر الابصار منعا من الليل جعل امكانه عند ظهور الصبح اذنا منه ، وقول الآخر :

بمرفقتنوفة للريح فيـــــــــه نسيم لا يروع الســـــــترب وان (٨)

وقوله يناجيني الاخلاف من تحت مطلـــــه فتختصم الآمال واليأس في صدري (٩)

ثم الغرابة قد تكون في الشبه نفسه كما في تشبيه هيئة العنان في موقعه من قربوس السرج بهيئة الثوب

---

(٣) انظر الايضاح جـ٤ / ٨٥ (بتصرف) . (٤) انظر كلامه في أسرار البلاغة جـ١ / ٤٨ (— ١٥٧ .

(٥) انظر الايضاح جـ٤ / ٨٥ (بتصرف) .

(١) يريد أنه مستعد للجهاد كلما سمع صيحة مستغيث من المسلمين أسرع اليه للقاتل معه .

(٢) انظر كلامه في الفصل الخاص بذلك ص٨٥ دلائل الاعجاز . (٣) الايضاح جـ٤ / ٨٥ — ٩١ .

(٦) الكور : الرحل . الناجية : الناقة السريعة . يقول : أذهبت شحم سنامها وهزلتها يوضع الرحل عليها دائما ، يصف نفسه بكثرة الأسفار . والشاهد : استعارة الاقتيات — وهو أكل الطعام بالفم — لاذهاب الرحل شحم السنام من كثرة احتكاكه به . والجامع بينهما : ازالة الأثر شيئا فشيئا مع طول الوقت . وفي هذا الجامع تفصيل ظاهر حيث لم ينظر الى الازالة وحدها ، بل نظر اليها مع مراعاة التدريج الزمني (طول الوقت) . وقد حسن هذه الاستعارة أن الشحم نفسه مما يقتات ، فبهذا يخيل اليك أن الاقتيات حقيقة حتى اذا وصلت الى آخر البيت جاءتك الاستعارة . (٧) عرف بالبناء للفاعل الذي هو الصيد ، والصيد : هو الحيوان الصيد ، الضاري : المتعود للصيد يقول : كان الليل يمنعنا الرؤية ، فلما طلعت تباشير الصباح تمكنا من الابصار ، وجمع الجارحة الذي معه قواه للا نقضاض عليه . (٨) التنوفة : الصحراء أو الأرض الواسعة ، عرضها : سمتها ، يروع الترب : يخيفه ويفزعه ، وان : متعب واهن القوى . والشاهد : استعارة الترويع لاثارة الريح بجامع الحركة المهوجاء في كل . (٩) الاخلاف : الخلقة ومناجاة دلالته خفية يسترها المطل الذي هو التسويف ، يقول : يجتمع في نفسي من جميع الأمل بعجب الوعد و واليأس بسبب المماطلة .

فى موقفه من ركبة المحتبى فى قول يزيد بن مسلمة بن عبد الملك يصف فرسا له بأنه مؤدب

واذا احتبى قربوسه بعنانه علك الشكيم الى انصراف الزائر (١)

وقد تحصل بتصرف فى الماضية كما فى قول الآخر :

وسالت بأعناق المطى الاباطح (٢)

أراد أنها سارت سيرا حثيثا فى غاية السرعة ، وكانت السرعة فى لين وسلاسة حتى كأنها كانت سيولا وقعت فى تلك الأباطح فجرت بها ، ومثلها فى الحسن وطرافة اللطيفة فى هذه اللفظة بعينها قول ابن المعتز :

سالت عليه شعاب الحى حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير

أراد أنه مطاع فى الحى وأنهم يسرعون الى نصرته وأنه لا يدعوهم لخطب الا أتوه وكثروا عليه وازدحموا حواليه حتى تجدهم كالسيول تجئ من ههنا وههنا ، وتنصب من هذا المسيل وذاك حتى يغمرها الوادى ويطفح منها ، وهذا عيه معروف ظاهر ولكن حسن التصرف فيه أفاد اللطف والغرابة ، وذلك أن أسند الفعل الى الأباطح والشعاب دون المطى أو أعناقها ، والأنصار أو وجوههم حتى أفاد أنه امتلأت الأباطح من الابل والشعاب من الرجال على ما تقدم فى قوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) ، وفى كل واحد منهما شئ غير الذى فى الآخر يدرك أمر الدقة والغرابة ، أما الذى فى الأول فهو أنه أدخل الأعناق فى السير ، فان السرعة والبطء فى سير الابل يظهران غالبا فى أعناقها على ما مر ، وأما الذى فى الثانى فهو أنه قال عليه فعدى الفعل الى الضمير المدوح بعلى فأفاد مقصوده من كونه مطاعا فى الحى ، وكما فى قوله :

فرطا ان نهضت لحاجتها عجل القضيب وأبطأ الدعص (٣)

اذ وصف القضيب بالعجلة والدعص بالبطء .

وقد تحصل الغرابة بالجمع بين عدة استعارات لالحاق الشكل بالشكل كقول امرئ القيس :

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا ونآء بكلكل

أراد وصف الليل بالطول فاستعار له صلبا يتمطى به اذ كان كل ذى صلب يزيد فى طوله عند تمطيه شيئا بالغ فى ذلك بأن جعل له أعجازا يردف بعضها بعضا ، ثم أراد أن يصفه بالثقل على قلب ساهره والضغط

---

(١) يقول : انه فرس مؤدب اذا ركبه لزيادة صديق ، وقف أمام الدار ساكنا يمضغ الشكيم — الذى هو الحديدة المعترضة فى فم الفرس — حتى تنتهى الزيادة . والشاهد : استعارة الاحتباء الذى هو ضم الركبتين الى الظهر يشوبه لضم اللجام تقدم السرج الى فم الفرس ، بجامع هيئة انضمام شيئين بواسطة شئ آخر على أن يكون أحدهما أعلى والثانى أسفل ، وهذا التشبيه الذى بنيت عليه هذه الاستعارة قريب نشأت قرابته من ندرة حضور المشبه به عند حضور المشبه ، لأن المشبه هيئة فى فرس يركب ويتحرك ، والمشبه به هيئة فى انسان مسترخ جالس على الأرض ، وجمع ذلك غرابة وجه الشبه ، والاستعارة فى البيت مفردة حيث عبر عن هيئة المشبه به بلفظ واحد هو الاحتباء . (٢) اشارة الى البيت :

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح

(٣) استعار القضيب لقامتها ، والدعص لردفها ، وهما استعارتان مبتذلتان الا أن وصف القضيب بالعجلة والدعص بالبطء الذى هو الرشاقة أزال هذا الابتذال ، حيث الرشاقة تستلزم سرعة الحركة ، فهو تعبير مجازى من ذكر اللازم وارادة الملزوم .

لمكلبده فاستعار له كلكلا ينوء به أى يثقل به ، وقال الشيخ عبد القاهر : لما جعل لليل صلبا قد تطى به شتى به ذلك فجعل له أعجازا قد أردف بهذا الصلب وثلث فجعل له كلكلا قد ناء به فاستوفى له جملة أركان الشخص وراعى ما يراه الناظر من سواده اذا نظر قدامه واذا نظر خلفه واذا رفع البصر وحده فى عرض الجو "

المجاز المرسل

قبل أن نبدأ حديث المجاز المرسل يجب أن ننبه الى أن الثقافة الأصولية قد قامت ـ أو قام أصحابها ـ بدور هام فى توجيه الفكر البلاغى فى هذا المجاز ، ولا غرابة فى ذلك فان أكثر ما يهم الأصوليين تحديد معانى الكلمات لاقامة أسباب الأحكام الاسلامية الشرعية ، ولهذا السبب نفسه كان جهدهم ضئيلا ـ بل كاد أن يكون منعدما فى المجاز بالاستعارة ، ذلك أن حديث هذا المجاز الأخير يتعلق بالصور وخيالاتها فى المقام الأول ، ولعل البلاغيين اذ قالوا بعلاقة المشابهة فى المجاز بالاستعارة ، وبعلاقة غير المشابهة فى المجاز المرسل أرادوا أن يحددوا من أول الأمر أن طبيعة البحث فى كل من المجازين تذهب فى اتجاه ، هذا يذهب الى التشبيه الخيالى ذى الحيل المتنوعة ، وذاك يذهب الى الارسال الذهنى ذى العلائق المتعددة (١) .

وقبل أن نبدأ حديث تعداد العلائق ، الذهنية نقول : يقول الأصوليون ـ وهم محقون فى ذلك (٢) ـ ٣ اللفظ ان تعدد مفهومه ـ فان لم يتخايل بينهما نقل ـ فهو المشترك ، وان تخايل بينهما نقل ، فان لم يكن النقل لمناسبة فهو مرتجل ، وان كان لمناسبة فان هجر الأول فهو المنقول ، وان لم يهجر ، ففى الأول حقيقة وفى الثانى مجاز " ويفسرون معنى تخايل النقل أن يكون استعماله فى المعنى الثانى بعد ملاحظة المعنى الأول ، فالمشترك سواء كان وضعه واحدا أو متعددا ليس فيه نقل لعدم ملاحظة الوضع الأول فيه فهو حقيقة من كل وجه فى كل واحد من معنييه ، وأما المرتجل والمنقول فكل واحد منهما ان اعتبر استعماله فى كل واحد من معنييه باعتبار وضعه له فى نفسه مع قطع النظر عن وضعه الآخر فحقيقة ، لأنه مستعمل فيما وضع له ، وان اعتبر استعماله فيه بالقياس الى المعنى الآخر لتخايل النقل بينهما فهو مستعمل فيما وضع له من وجه ، ومستعمل فى غير ما وضع له من وجه "

---

(١) ذكر الانبابى (ص١٢ حاشيته على الرسالة البيانية) أنهم قالوا ان المجاز المرسل وان لم يكن مبنيا على التشبيه يتضمن بمقتضى البلاغة نوع تشبيه فاذا قيل : أمطرت السماء نباتا فقد ألحق ذلك الماء النازل من السماء بالنبات وصور بصورته اشارة الى قوة سببيته له وسرعة افضائه اليه حتى كأنه هو ، وقس على ذلك بما يناسب ، هذا ، ويجب أن يكون معلوما أن مدار الفرق بين أنواع المجاز على العلاقة المقصودة ، فاذا لم يعلم مقصود المتكلم فيما جعله علاقة حمل الكلام على الأقوى ، فتقدم الاستعارة على المرسل لأنها أبلغ فى نحو نطقت الحال ، ويقدم المرسل لعلاقة السببية مثلا على السببية لأن دلالة السبب على المسبب أقوى من العكس لاستلزام السبب المعين مسببا معينا بخلاف المسبب المعين فانه لا يستلزم الا سببا ما ، وعلى هذا فقس (انظر ص٤٣ حاشية الشيخ الخضرى على شرح العلوى للسمرقندية) .

(٢) انظر جـ١ / ٣١٢ تقرير الشيخ عبد الرحمن الشربينى على حاشية البنانى على شرح الجلال لجمع الجوامع

وهنا يجب أن نبدأ حديث العلاقة والقرينة في الفكر البلاغي ، ذلك أن الأصوليين الذين قالوا بالمجاز اللغوي لهم فكر خاص عن العلاقة حيث يقسمون المجاز بحسبها ، يقول ابن الأثير(١) : " وكنت اطلعت في كتاب من مصنفات أبي حامد الغزالي رحمه الله ألفه في أصول الفقه ، ووجدته قد ذكر الحقيقة والمجاز ، وقسم المجاز الى أربعة عشر قسما "، وظل ابن الأثير يعدد هذه الأقسام ، وكلها من قبيل حديث العلاقات في الفكر البلاغي .

كما أن متأخري الأصوليين — كما أسلفنا في شرح الشيخ عبد الوهاب الآمدي على الرسالة الوضعية — لهم فكر خاص عن القرينة القطعية في افادة المعنى المجازي ، والقرينة المحتملة التي تأتي وقت أن يريد المتكلم من السامع أن يحمل المعنى على ما يشاء من المعنى الحقيقي أو المجازي .

واذا كنا قد ذكرنا من قبل أن الأصوليين المتقدمين قد حصروا علاقات المجاز — أو أقسامه — في أربع علاقات ، فان الكثير من المتأخرين مع ترقي الروح العلمية في البحث عن امعان الكلمات ، ومع تمازج الثقافتين الأصولية والبلاغية قد صعدوا بها الى أكثر من ثلاثين علاقة .

"على أن بعض البيانيين يعتبر العلاقة من جانب المعنى المنقول عنه ، ذلك لأنه يرى أنه الأصل لمعنى اللفظ فهو أحق بالاعتبار من غيره ، وبعضهم يعتبرها من جانب المنقول اليه ووجهة نظره في ذلك : أن المعنى المنقول اليه هو المقصود بالذات والمعنى الأصلي وسيلة اليه ، وبعضهم يلاحظ العلاقة من جانبي المعنيين المنقول عنه ، والمنقول اليه ، اذ يرى مراعاة حق المعنيين "(٢) .

"ونحن اذا نظرنا الى هذه الاعتبارات وجدناها لا تطرد في جميع علاقات المجاز المرسل ، اذ نرى أن نرى أن اعتبار العلاقة من جهة المنقول عنه تارة ، ومن جهة المنقول اليه تارة أخرى لا يتأتى فيها علاقة اعتبار ما كان أو اعتبار ما يكون ، ذلك أن معنى اطلاق اسم الشئ على الشئ لعلاقة ما كان أنك تطلق اسم اليتيم مثلا على البالغ لكونه كان قبل اتصافه بالبلوغ يتيما . ومعنى اطلاق اسم الشئ على الشئ لعلاقة ما ستكون أنك تطلق اسم الميت مثلا على الحيّ لكونه سيكون بعد اتصافه بالحياة ميتا .

" من هنا نرى أنه لا يصح أن يقال : ان اطلاق اليتيم على البالغ لعلاقة ما سيكون ، وكذا لا يصح اطلاق اسم الميت على الحي لعلاقة ما كان . وكذلك لا يصح أخذ العلاقة من المعنيين في علاقة التعلق الاشتقاقي ، ففي مثل قوله تعالى (٣) (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) لا يتأتى أن تعتبر العلاقة وهي التعلق الاشتقاقي من جهة المعنى المنقول عنه وهو المصدر ، بل من جهة المعنى المنقول اليه وهو اسم المفعول هنا اذ المراد مخلوق الله .

" لذلك نرى أن نعطي الحرية للمتكلم في تحديد مأخذ العلاقة حسب ما يقتضيه المعنى ولا نلزمه بمأخذ معين ، بل ينبغي أن يكون حرا لا يقيد الا بوجود علاقة وارتباط يبرر الانتقال من المعنى الحقيقي الى

---

(١) المثل السائر ص ٢٢٢ . (٢) من كتاب نظرات في البيان لأستاذنا الدكتور محمد عبد الرحمن الكردي ص ٢٢٠ ، وانظر حاشية الدسوقي جـ ٤ / ٣٤ ، وحاشية الخضري ٣٩ .
(٣) سورة لقمان آية ١١ .

المجازى، وأن يكون موافقا لعرف البلغاء ومناسبا لذوق البيئة التى يقال فيها معتمدا فى ذلك على قرينة[1].

والثقافة الأصولية حيث شقت طريقها عبر هذا المجاز الى الفكر البلاغى أدخلت فيه صورا شتى من المجاز القائم على تحديد معانى الكلمات والأساليب ، من ذلك حديث المجاز العقلى والمجاز بمرتبتين ، والمجاز بمراتب مما سيأتى تفصيله ، والثقافة البلاغية أيضا حيث استوعبت الفكر الأصولى القائم على هدف تحديد المعانى رأت أن تطوع هذا الفكر لمصطلحاتها فاستحدثت صورا جديدة من المجاز ــ غير الذى وافقت عليه من الثقافة الأصولية ــ من ذلك حديث المجاز المبنى على الكناية ، والمجاز المرسل المركب ... الخ بل ان بعض البلاغيين رأى أن يوسع من دائرة البحث فى هذا المجاز ، فبحث موقفه من الترشيح وأخويه ، وموقفه من الأصالة والتبعية ، مما سيجئ الحديث عنه تفصيلا ، غير أنه مما يؤخذ على البحث البلاغى لهذا المجاز مسايرته وكتب الأصوليين فى تعداد علاقاته وحصرها ، ونأنى به فى هذا النهج يخالف نهج رائدة الامام عبد القاهر الذى كان يرى حدود علاقات هذا المجاز متسعة باتساع أغراض المتكلمين .

حديث العلاقات:

علاقة السببية (تسمية المسبب باسم السبب) (٢) :ــ

تعرض المتأخرون لهذه العلاقة فى صورتين : صورة تحقيقية ، وصورة تقديرية ــ أو كما يسونها تنزيلية ــ أما التحقيقية فيمثلون لها بمثل : رعينا الغيث ، أى النبات ، حيث ان تسمية النبات غيثا ترجع الى كون الغيث سبب النبات ، ومثل قول الله عز وجل (٣) (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ، حيث سمى الله عز وجل جزاء الاعتداء اعتداء ، وكذلك قوله سبحانه (٤) (ونبلو أخباركم)تجوز البلاء عن الخبر لأنه مسبب عنه كأنه قيل ونصرف أخباركم ، وعليه قول عمرو بن كلثوم :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

الجهل الأول حقيقة ، والثانى مجاز عبر به عن مكافأة الجهل .

وأما التقديرية أو التنزيلية فيمثلون لها باستعمال اليد فى النعمة أو القدرة ، لأن من شأن النعمة أن تصدر عن الجارحة ، ومنها تصل الى المقصود بها (٥) ، وكذلك أيضا الجارحة هى سبب القدرة على البطش بل أكثر ظهور سلطان القدرة باليد ، اذ بها الضرب والقطع والأخذ والدفع والوضع والرفع وغير ذلك(٦) .

هذا ، ويشترط القزوينى فى هذه العلاقة أن يكون فى الكلام اشارة الى مولى النعمة ، ولذلك يقول (٦) : "فلا يقال : اتسعت اليد فى البلد ، أو اقتنيت يدا ، كما يقال اتسعت النعمة فى البلد ، أو اقتنيت نعمة ، وانما يقال : جلت يده عندى ، وكثرت أياديه لدى ، ونحو ذلك" . والحق أن هذا الشرط الذى قصد منه

---

(١) عن كتاب نظرات فى البيان لأستاذنا الدكتور/محمد عبد الرحمن الكردى ص ٢٢١/٢٢ .
(٢) انظر شروح التلخيص جـ٤ /٣٧ . (٣) سورة البقرة آية ١٩٤ . (٤) سورة محمد آية ٣١ .
(٥) يرى السبكى (عروس الأفراح جـ٤ /٣٢) أنه اذا كانت اليد سببا فى النعمة فانه يصح أيضا أن تكون محلا لها ، ومن ثم فان العلاقة قد تكون من اطلاق المحل على الحال . (٦) نقل الدسوقى (جـ٤ /٣٣) أن الكمال ابن أبى الشريف يرى أنه اذا أريد من القدرة أثرها فالعلاقة السببية ، وأما اذا أريد صفتها التى هو ثر فى الشئ فالعلاقة السببية . (٧) الايضاح جـ٤ /٣٢ .

القزوينى تحديد قرينة هذا النوع من العلاقة ليس بشئ ، ولذلك عقب السبكى عليه فقال (١) : " قد تحصل القرينة من غير اشارة الى المولى كقولك رأيت يدا عمت الوجود ، وقد تحصل الاشارة الى المولى ولا قرينة تصرف الى المجاز كقولك يعجبنى يد زيد ، وتمثيل المصنف بقوله : جلت يده عندى ، فيه نظر ، لأن ذلك ليس فيه ما يعين المجاز اذ لا مانع أن تقول جلت يده عندى ، مريدا الجارحة ، وأما كثرت أياديه عندى ففيه قرينة تصرفه الى المجاز ، ولكن ليست الاشارة الى المولى بل لفظ (كثرت) ، لأن الجارحة لا تكثر ، وكذلك لفظ الأيادى اذا قلنا ان اليد بمعنى النعمة يجمع على أياد ، وبمعنى الجارحة على أيد " .

وبعد ، فاننا يجب أن نذكر هنا أن بعض المتأخرين قد تأرجح بين الثقافة الأصولية والثقافة البلاغية فى بعض أمثلة هذه العلاقة ، مصداق ذلك حديث القزوينى عن قول الله تعالى (٢) (وجزاء سيئة سيئة مثلها) حيث قال (٣) : "تجوز بلفظ السيئة عن الاقتصاص لأن سببه منها ، قيل وان عبر بها عما ساء أى أحزن لم يكن مجازا ، لأن الاقتصاص محزن فى الحقيقة كالجناية ، وكذا قوله تعالى (٤) (ومكروا ومكر الله)تجوز بلفظ المكر عن عقوبتها لأن سببها ، قيل ويحتمل أن يكون مكر الله حقيقة ، لأن المكر هو التدبير فيما يضر الخصم ، وهذا محقق من الله تعالى باستدراجه اياهم بنعمه مع ما أعد لهم من نقمه " .

بل ومصداق ذلك حديث الكثير من المتأخرين عن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أسرعكن لحوقا بى أطولكن يدا) ، حيث ذكروا أنه اذا كان لفظ (أطول) بمعنى الطول المقابل للقصر ، فان اليد مجاز مرسل لاطلاقه على النعمة لعلاقة السببية ، ولفظ (أطول)فى الحديث ترشيح للمجاز المرسل فى اليد ، وهو مستعمل فى غير معناه الحقيقى ، لأن أطول هنا مستعمل فى بسط اليد بالعطاء ، فيكون استعارة (٥) والجامع بين أطول وبسط اليد ، الزيادة والكثرة فى كل منهما (٦) ، أما اذا كان المراد من (أطولكن) : أمدكن ، والمعنى : أمدكن يدا بالعطاء ، فانه آنذاك تكون قد لحظنا متعلقا محذوفا ، حذف للعلم به ، وعلى هذا لا يكون فى التعبير مجاز مرسل أو استعارة ، وانما فيه حذف مصحول فقط، فيكون مجازا بالحذف علاقة السببية : (تسمية السبب باسم المسبب) (٧) :ـ

يمثل المتأخرون لهذه العلاقة بأمثلة كثيرة، من ذلك قوله سبحانه (٨) (وينزل لكم من السماء رزقا)حيث المراد بلفظ الرزق (المطر) ، والمطر ينشأ عنه الرزق نباتا وحبا وقوتا وفاكهة ... الخ ، ومن ذلك أيضا المثل المشهور(كما تدين تدان) ، الذى يعنى : كما تفعل تجازى ، فالفعل الأول (تدين)مراد به العمل الذى وقعت بسببه المجازاة ، ولكن عبر عنه باللفظ الدال على المجازاة، ومن هنا فانه مجاز من اطلاق اسم

---

(١)عروس الأفراح جـ٤ / ٣٤، ٣٥ . (٢) سورة الشورى آية ٤٠ . (٣)الايضاح جـ٤ / ٣٧ .
(٤)سورة آل عمران آية ٥٤ . (٥)لامانع من كون الترشيح المجاز المرسل استعارة لأنه لا يتعين فيه أن يكون حقيقة . (٦) اذا كان (أطول) من الطول بالفتح الذى هو الاعطاء والفضل فلا يكون لفظ(أطول) ترشيحا ولا تجريدا للمجاز المرسل فى لفظ(يد)لأنه يناسب النعمة واليد جميعا ، اذ يقال : هذه نعمة أطول، وتلك يد أطول ، فلفظ (أطول)على هذا مستعمل فى معناه الحقيقى ولفظ (يد)مستعمل فى النعمة ، وهو مجاز مرسل علاقته السببية . (٧) انظر جـ٤ / ٣٨، ٣٩ عروس التلخيص . (٨) سورة غافر آية ١٣ .

السببيه وهو المجازاة ، وارادة السبب ، وهو العمل ، أما الفعل الثانى : (تدان)فهو حقيقة فى معناه ، اذ المراد به المجازاة على الفعل . ومن ذلك قول الله تعالى (١) (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله)حيث جاء ترتيب الاستعاذة على القراءة بالفاء ز ومعلوم من السنة أن الاستعاذة تسبق القراءة ، فدل ذلك على أن القراءة فى الآية مجاز عن قصد القراءة وارادتها من اطلاق اسم السبب على السببيه

علاقة الجزئية : (تسمية الشئ باسم جزئه) (٢) :ـ

يشترط المتأخرون فى هذه العلاقة أن يكون الجزء الذى يراد به الكل مما جرى العرف على استعماله فى الكل (٣) ، والا فانه يجب أن يكون لهذا الجزء له مزيد اختصاص بالكل بحيث ـ كما قال الدسوقى (٤)ـ يتوقف تحقيق الكل بوصفه الخاص عليه كالرقبة والرأس ـ فى اطلاقهما على الانسان ، فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد فى مثل قولك : أعتقت رقاب ، تريد انسانا ،فان ذلك يعتبر من قبيل الابهام والالغاز الذى لا يصح فى الأساليب البليغة(٥) .

ويمثل المتأخرون لهذه العلاقة باستعمال العين فى الربيئة لكون هذه الجارحة المخصوصة هى المقصود فى كون الرجل ربيئة ، اذ ماعداها على حد قول القزوينى ـ(٦)لا يغنى شيئا مع فقدها فصارت كأنها الشخص

---

(١)سورة النحل آية ٩٨ . (٢)انظر شروح التلخيص جـ٤ / ٣٥ ، ٣٦ . (٣) بأن يكون هذا الجزء أشرف الأجزاء ـ مثلا ـ كما فى اطلاق القافية على البيت فى قول معن بن أوس :

وكم طمته نظم القوافى فلما قال قافية هجانى

أو بأن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا من هذا الجزء المؤثر فيه وغيره (كما سيأتى) . (٤) حاشيته جـ٤ / ٣٥ (٥)لعل من المناسب هنا أن نعرض وجهة نظر المتأخرين فى الفرق ـ أو عدم الفرق ـ بين الابهام (التعمية) والالغاز ، وفى هذا الصدد ننقل مقالة صاحب كشف الظنون التى نصها : " علم الالغاز: علم يتعرف منه دلالة الألفاظ على المراد دلالة خفية فى الغاية لكن لا بحيث تنبو عنها الأذهان السليمة بل تمتحنها وتتشوف اليها بشرط أن يكون المراد من الألفاظ الذوات الموجودة فى الخارج وبهذا يفترق من المعمى ، لأن المراد من الألفاظ اسم شئ من الانسان وغيره ـ وهو من فروع علم البيان لأن المعتبر فيه وضوح الدلالة ـ كما سيأتى ، والغرض فيهما الاخفاء وستر المراد ، ولما كان ارادة الاخفاء على وجه الندرة عند امتحان الأذهان لم يلتفت اليهما البلغاء حتى لم يعدوهما أيضا من الصنائع البديعية التى يبحث فيها عن الحسن العرضى ، ثم هذا المدلول الخفى ان لم يكن ألفاظا وحروفا بلا قصد دلالتهما على معان أخر ، بل ذوات موجودة يسمى اللغز ، وان كان ألفاظا وحروفا دالة على معان مقصودة يسمى معمى ، وبهذا يعلم أن اللفظ الواحد يمكن أن يكون معمى ولغزا باعتبارين ، لأن المدلول اذا كان ألفاظا فان قصد بها معان أخر يكون معمى ، وان قصد ذوات الحروف على أنها من الذات يكون لغزا . وأكثر مبادى هذين العلمين مأخوذ من تتبع كلام الملغزين وأصحاب المعمى ، وبعضها أمور تخييلية تعتبرها الأذواق ، وسائقها راجعة الى المناسبة الذوقية بين الدال والمدلول الخفى على وجه يقطنها الذهن السليم ، وتفهمتها : تقويم الأذهان وتشحيذها ، ومن أمثلة الالغاز قول القائل فى القلم :

يا غلام راكع ساجـــــد أخو نحو دسمه جـــــارى

ملازم الخمس لأوقاتهـــــا منقطع فى خدمة البـــــارى

ومن الكتب المصنفة فيه أيضا : كتاب الالغاز للشريف عز الدين حمزة بن أحمد الدمشقى الشافعى المتوفى سنة ٨٧٤هـ (انظر جـ١ / ١٣٨ من كتاب كشف الظنون ، مطبعة المعالم سنة ١٣١٠هـ) ، ثم تقول لعل هذا الرأى هو ما يميل اليه أغلب المتأخرين ، ذلك أننا قد وجدنا السيوطى (المزهر جـ١ / ٢٠٥)يعد الألغاز من الاستعارة أما فى العصر الحديث فان الدكتور درويش الجندى فى كتابه (الرمزية فى الأدب العربى)يعتبر الألغاز من أشكال الرمز الموضوعى . انظر كتابه ص ١٦٩ / ١٧٠ . (٦) الايضاح جـ٤ / ٣٥ .

كله (١) ومن أمثلة هذه العلاقة أيضا قول الله عز وجل (٢) (قم الليل الا قليلا) ، وقوله فى مسجد الضرار (٣) (لا تقم فيه أبدا) ، وقول الرسول (من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه) ، فالقيام فى هذه النصوص الثلاثة يراد به الصلاة وهو ركن من أركانها لا تتم فى الاختيار الابه ، وقد سميت به الصلاة من باب تسمية الكل باسم جزئه (٤) .

علاقة الكلية (تسمية الشئ باسم كله) (٥) :ـ

يمثل المتأخرون لهذه العلاقة بقول الله تعالى (٦) (يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت) حيث أطلقت الأصابع على الأنامل لاشتمالها عليها وعلى غيرها ، فالعلاقة الكلية ، والقرينة استحالة دخول الأصابع الكاملة فى الآذان (٧) ، هنا ، ويلحق الأصوليون بهذه العلاقة وما قبلها أمران : أحدهما: وصف البعض بصفة الكل كقوله سبحانه (٨) (ناصية كاذبة خاطئة) ، فالخاطئة صفة الكل وصف به الناصية ، وعكسه كقوله عز وجل (٩) (انا منكم وجلون) ، فالوجل صفة القلب ، وكذلك قوله عز اسمه (١٠) (واشتعل منهم رأسا)) والثانى : اطلاق لفظ بعض مراد به الكل كقوله سبحانه (١١) : (ولأبين لكم بعض الذى تختلفون فيه)ـ أى كله ، وقوله عز وجل (١٢) (وان يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم) .

علاقة اعتبار ما كان (تسمية الشئ باسم ما كان عليه) (١٣) :ـ

يجرى خلاف بين المتأخرين حول اعتبار هذه العلاقة فبعضهم قال :ان تسمية الشئ باسم ما كان عليه من قبيل الحقيقة استصحابا لما كانت عليه تسمية حال وجود المعنى المسوغ لها ، فوجود المعنى فيما مضى

---

(١) ذكر السبكى (جـ٤ / ٣٧ عروس الأفراح) أن لفظ (كان)للتشبيه ، ثم قال : ولك أن تنقل هذا السؤال الى غالب المجاز المرسل وترده الى الاستعارة ، وكأنه بهذا يريد أن يبين أن علاقة المجاز المرسل يمكن أن تكون المشابهة أيضا ، (٢)سورة المزمل آية ٢ ، (٣)سورة التوبة آية ١٠٨ ، (٤)ذكر الشيخ الخضرى (حاشيته على الملوى شارح السمرقندية ص٤)أن من المجاز بهذه العلاقة :التضمين النحوى الذى هو الحاق لفظ بآخر فى التعدى واللزوم باعتبار أن الكلمة الواحدة فى هذا التضمين تؤدى معنى كلمتين ، ومثل لذلك بقول الله تعالى (وقد أحسن بى اذ أخرجنى من السجن)أى وقد لطف ، وقوله عز وجل (فليحذر الذين يخالفون عن أمره)أى يخرجون ، وهذا التضمين ليس عند الأكثرين ، أما التضمين البيانى فشئ آخر سيأتى الحديث عنه ولكننا للفرق بينهما هنا نقول :انه تقدير حال تناسب المعمول ، وهو ليس اتفاقا لأنه من قبيل حذف العامل لدليل ، (٥)انظر شروح التلخيص جـ٤ / ٣٦ ، (٦) سورة البقرة آية ١٩ ،
(٧)قال الدسوقى (جـ٤ / ٣٧) :تنبيه :تكلم المصنف على استعمال اسم الكل فى الجزء وسكت عن اسم الكل اذا استعمل فى الجزئى هل يكون مجازا أيضا أم لا ،فذهب الكمال بن الهمام ومن وافقه الى أنه حقيقة مطلقا وعلله بأن اللام فى قولهم فى تعريف الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضعت له ، لام التعليل ، ولا شك أن اسم الكل انما وضع لأجل استعماله فى الجزئى ، وعلله غيره بأن المجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له أولا ، والجزئى ليس كالكل ، كما أنه ليس عينه ، وذهب بعضهم الى التفصيل ، وحاصله أن استعمال اسم الكل فى الجزئى ان كان من حيث اشتماله على الكل فهو حقيقة ، وان كان استعماله فيه لا بالنظر لما ذكر بل من حيث ذاته كان مجازا ، (٧)سورة العلق آية ١٦ ، (٩) سورة الحجر آية ٥٢ ،
(١٠)سورة الكهف آية ١٨ ، (١١)سورة الزخرف آية ٦٣ ، (١٢) سورة غافر آية ٢٨ ،
(١٣) انظر شروح التلخيص جـ٤ / ٤٠ ،

كان اعتبار هذه التسمية الآن حقيقة • بينما البعض الآخر قال بالتوقف عن اعتبار هذه العلاقة حقيقة أو مجازا أما جمهور المتأخرين فقد قال بمجازية هذه العلاقة • ومثل لذلك بقول الله تعالى (١) (وآتوا اليتامى أموالهم) أى الذين كانوا يتامى • اذ لا يتم بعد البلوغ • هذا • وقد نبه أستاذنا الدكتور محمد عبد الرحمن الكردى (٢) على أنه يشترط فى هذه العلاقة أن يكون الوصف السابق للموصوف مستديما • بمعنى أنه لا يكون الموصوف قد زال عنه الوصف نهائيا واتصف بضده عند استعمال المجاز • ولهذا فلا يصح أن تطلق على الشيخ طفل • ولا على الثوب الأسود أبيض بعد اعتبار ما كان ولا على المسلم كافر لسبق كفره • ثم فرق بين استدامة الوصف — كما فى اطلاق اليتيم على البالغ — تعنى عدم تغيره وقت التجوز • فموت الأب الذى هو سبب اليتم لم يتغير • اذ لم يتحقق فيه ضد ما كان • أما الأبيض وقد تغير بالأسود فأعدم بالتبدل الوصف السابق • وكذلك الشيخ قد انعدم فيه صفة الطفولة •

علاقة اعتبار ما يكون (تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه) (٣) :—

يرى الدسوقى أن تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه على صورتين : صورة تحقيقية كما فى قوله تعالى (٤) (انك ميت وانهم ميتون) حيث جاء لفظ ميت وصف يدل على ذات قام بها الموت • وذلك يكون حقيقة فيمن قام به الموت فعلا • ويكون مجازا فيمن سيقوم به الموت حتما باعتبار ما يكون فى الزمن المستقبل (٥) •

أما الصورة الثانية فهى الصورة الظنية • وهى مثل قول الله سبحانه (٦) (انى أرانى أعصر خمرا) أى عنبا يؤول الى الخمر ظنا واحتمالا لا قطعا وحقيقة — كما هى الصورة الأولى — ويشترط فى هذه الصورة لاعتبار استعداد الشئ فى نفسه للاتصاف بهذا الوصف • ولهذا قالوا ان العنب يمكن أن يطلق عليه وصف الخمر لاحتمال وروده • بينما ذكروا أنه لا يقال لعبد : هذا حره لأن الحرية وصف يؤول اليه لا من جهة نفسه • بل من جهة سيده •

علاقة الحالية (تسمية الشئ — المحل — باسم الحال فيه) (٧) :—

مثل مثل المتأخرون لهذه العلاقة بمثل قوله سبحانه (٨) (وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله) أى فى جنته • فالرحمة مستعملة فى الجنة لأن الجنة محلها • وكذلك أيضا قوله عز من قائل (ان الأبرار لفى نعيم) فالنعيم مستعمل فى مكانه • فهو مجاز أطلق فيه لفظ الحال على المحل (٩) •

---

(١) سورة النساء آية ٢ • (٢) انظر كتابه نظرات فى البيان ص ٢٣ • (٣) انظر شروح التلخيص جـ ٤ / ٤٠ • (٤) سورة الزمر آية ٣٠ • (٥) قرينة هذا المجاز استحالة هذا الوصف على الحقيقة حيث مقام الخطاب لا يكون الا لمن هو من الاحياء • والتصوير بهذا الوصف المجازى يفيد أن هذه الأيام التى يحياها الانسان لا قيمة لها الا اذا جد فيها واجتهد فيما يعود عليه بالنفع فى دنياه وأخراه لأن الموت وراءه •
(٦) سورة يوسف آية ٣٦ • (٧) انظر شروح التلخيص جـ ٤ / ٤١ • (٨) سورة آل عمران آية ١٠٧ •
(٩) قرينة هذا المجاز لفظ (فى) • فالرحمة فى المثال الأول • والنعيم فى المثال الثانى ظرف • وهما أمران معنويان • والأمور المعنوية لا اقامة فيها • والعلاقة الحالية • والتصوير المجازى هنا أفاد أن رحمة الله محيطة بالبيض الوجوه احاطة الظرف بالمظروف (فى المثال الأول) والمبالغة فى كثرة النعيم وشموله للأبرار • اذ صير المكان نفسه كأنه نعيم (فى المثال الثانى) • انظر كتاب نظرات فى البيان ص ٢٢٩ •

علاقة المحلية (تسمية الشئ باسم محله) (١) :ـ

مثل المتأخرون لهذه العلاقة بمثل قوله سبحانه (٢) (فليدع ناديه) ، فان النادى اسم لمكان الاجتماع ولمجلس القوم ، وقد أطلق على أهله الذين يحلون فيه ، والمعنى :فليدع أهل ناديه ،أى أهل مجلسه لينصروه مع أنهم لا ينصرونه فى ذلك اليوم ، ولكن بعضهم قد اعترض فقال (٣) : ان الآية يمكن أن تكون من قبيل المجاز بالنقصان ، بمعنى أنه قد حذف المضاف فيها وأعطى للمضاف اليه اعرابه كما فى مثل (٤) (واسأل القرية) ، ولهذا رأى أستاذنا الدكتور الكردى أن يمثل لهذه العلاقة بقوله سبحانه (٥) : (يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد)حيث ان لفظ "مسجد" قد أطلق على الصلاة مجازا من قبيل اطلاق المحل (المكان)على الحال (٦) .

علاقة الآلية (تسمية الشئ باسم آلته) (٧) :ـ

مثل جمهور المتأخرين لهذه العلاقة بمثل قوله سبحانه (٨) (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) ، حيث أطلق اللسان فى الآية الكريمة على الذكر الصادق والثناء الحسن ، وهو فى الحقيقة آلة هذا الذكر أو ذلك الثناء (٩) ، كما مثلوا لهذه العلاقة أيضا بقول الله سبحانه (١٠) (فأتوا به على أعين الناس) حيث أطلق الأعين على الأثر وهو المرئى منهم (١١) ، بينما ذكر البعض المتأخرين أن هذه العلاقة داخلة فى علاقة السببية (١٢) ، حيث ان الآلة بها وجود الشئ فهى كالسبب فيه ، ولكن الجمهور رد ما قالوه فرقا بين الآلة والسبب : الآلة هى الواسطة بين الفعل وفاعله ، والسبب : ما به وجود الشئ .

ونحن لا نرى مانعا من أن نلاحظ فى المثال الواحد السببية باعتبار أن المقصود - فى المثال الأخير - المبالغة أو طلب التشهير بسيدنا ابراهيم عليه السلام طيه الصلاة ، والآلية باعتبار أن المقصود المبالغة فى تمكن الصورة فى أعينهم تمكن الراكب على المركوب .

هذا ، وقد نبه أستاذنا الدكتور محمد عبد الرحمن الكردى أن هذه العلاقة لا يصح عكسها فنطلق اسم الشئ على آلته ، بمعنى أن نستعمل - مثلا - لفظ الذكر فى اللسان ونقول :اللهم اجعل لى ذكرا فصيحا ، مريدين من الذكر اللسان ، لما يوجهه من التسمية ، اذ لم يستعمل مثل هذا فى الأساليب(١٣) .

---

(١) انظر شروح التلخيص جـ٤ / ٤١ . (٢) سورة العلق آية ١٧ . (٣) انظر كلام الفنرى الذى نقله الدسوقى جـ٤ / ٤١ ، وانظر أيضا كلام السبكى فى عروس الأفراح جـ٤ / ٤١ . (٤) سورة يوسف آية ٨٢ . (٥) سورة الأعراف آية ٣١ . (٦) ذكر أستاذنا الدكتور الكبيسى أن لفظ (زينة)فى هذه الآية يعتبر أيضا مجازا مرسلا من قبيل العلاقة السابقة - أى اطلاق الحال على المحل ، فالزينة حال وهى مستعملة فى محلها وهو الثياب . (٧) شروح التلخيص جـ٤ / ٤٢ . (٨) سورة الشعراء آية ٨٤ . (٩) قرينة هذا المجاز نسبة اللسان الى الآخرين بـ "فى" ولو كان المراد الحقيقة لكانت النسبة بـ "الى" لأن نسبة اللسان الحقيقى الى الأشخاص تكون باللام لا بفى بخلاف الذكر فانه بفى ، والتعبير عن الذكر باللسان للدلالة على طلب ذكر لا ينقطع على خبر سيدنا ابراهيم وقصته كما لا تنقطع كلمات اللسان ، هذا ، وقد ذكر السبكى أنه يمكن اعتبار هذا المثال من قبيل اطلاق المحل على الحال لأن الذكر حال فى اللسان . (١٠) سورة الأنبياء آية ٦١ . (١١) قرينة هذا المجاز لفظ "على" الدلالة على تمكن صورته فى أعينهم تمكن الراكب على المركوب (عن كتاب نظرات فى البيان ٢٢٥/٢٢٦ . (١٢) انظر ما نقله الدسوقى جـ٤/٤٢ .
(١٣) انظر ص٢٢٦ من كتاب نظرات فى البيان .

علاقة المجاورة (تسمية الشئ باسم ما يجاوره) :ـ

يمثل المتأخرون لهذه العلاقة باستعمال الرأوية فى المزادة فى نحو قولنا : شربنا من الراوية ، حيث الراوية فى الأصل للبعير الذى يحمل المزادة ، والمزادة هى سقاء الماء الذى يستقى منه فى الحقيقة ، فالراوية مستعملة فى المزادة لعلاقة المجاورة ، والقرينة هى لفظ " شربنا " ، ومثل ذلك أيضا قول الشاعر :

فشككت بالرمح الأصم ثيابه ليحمى الكريم على القنا بمحرم

فلفظ الثياب مستعمل فى القلب لعلاقة المجاورة ، والقرينة هى ما يوحيه البيت من نسبة شك الشاعر ـ حتى لمقتوله بالرمح فى ثيابه الذى تقمد به قلبه (١) .

وقد يحلو لبعض المتأخرين أن يسموا هذه العلاقة الصحيحة ، بمعنى التجاور الخيالى لمدلول اللفظين فى الذهن (٢) ، ومن ثم يدخلون فى هذه العلاقة المشاكلة ، ذلك أنها ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته مثل قول الشاعر :

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا

فلفظ الطبخ هنا ـ فى الشطر الثانى ـ ذكر بمعنى الخياطة بقرينة الجبة والقميص لأنه وقع فى صحبة لفظ الطبخ الحقيقى فى الشطر الأول .

وفى اعتقادى أن المشاكلة أوسع دائرة من هذه العلاقة ، ذلك أنها قد تأتى مطوية تحت دائرة الاستعارة فى مثل ما يذكرونه من أن رجلا دخل على شريح القاضى ليؤدى الشهادة ، فقال له : انك لبسط الشهادة ، فقال الرجل : انها لم تجمد على ، فقال شريح : لله بلادك(٣) . حيث يمكن القول بأن الرجل قد شبه انقباض الشهادة عن الحفظ وتأبيها على الذاكرة بتجميد الشعر ، ثم استعمل التجميد فى الانقباض لوقوعه فى مقابلة السبوطة فى كلام شريح ، كما أنها قد تأتى دون حديث المجاز بشتى صوره مثل قول الشاعر :

من جانب أفنائه يضرب كلبها أنى بنيت الجار قبل المنزل

حيث جاء لفظ البناء للجار بمعنى الاختيار لوقوعه فى صحبة بناء المنزل ، ولا علاقة بين الاختيار والبناء عودى الى التجاور الخيالى المزعوم . بل ان من حقنا أن نقول : انه لا علاقة بين الطبخ والخياطة فى المثال الذى ذكروه غير علاقة الصحبة ، وهى فى نظر الكثير من المتأخرين غير صوفة للمجاز المرسل .

---

(١) يجوز أن يكون هذا المثال من علاقة المحلية ، اذ الثياب محل لابسها ، انظر هذا المثال وتفصيل القول فيه فى نظرات فى البيان ص٢٣٣ . (٢) انظر رسالة ابن كمال باشا فى تحقيق المشاكلة ، مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٦٢٦ مجاميع . (٣) قال صاحب الكشف: أراد شريح أنه يرسل الشهادة ارسالا من غير تأول وروية كالعصر المبسط المسترسل ، وأجاب الرجل بأنها لم تنقبض عنه فانه واثق من نفسه بحفظ ما شهد ، وطول استرساله فى أدائها بتحقيقه اياها واستحضاره أولاها وأخراها . وعبارة (لله بلادك) تعنى التعجب من بلاده على سبيل الكناية ، وهذه عادتهم فيما يعظمونه ، والأصل الصريح فيها لقصد التعجب أيضا قولهم : لله أنت ، ولكنهم عدة ما يقولون : لله درك ، لله أبوك ، لله بلادك ... الخ على سبيل الكناية لزيادة المبالغة فى التعجب والدهشة .

على أن بعض المتأخرين خفف من غلواء هذا القول بأن قال : انه يمكن اعتبار الصحة دليل المجاز بشرط أن تكون هذه الصحة مستقرة قبل الذكر ، ولا يخفى أن هذا التخفيف الغاء لعلاقة الصحة نفسها ، يدل على ذلك أنهم قالوا : ان المشاكلة هى أن يعدل عن لفظ المعنى الى لفظ غيره فى أماكن يستظرف فيها ذلك ، وهذا يبعد تماما عن علاقة المجاورة بين امدلولى اللفظين : المتجوز به ، والمتجوز عنه ، ولهذا رأى ابن يعقوب أن المشاكلة بعيدة عن مجال الحقيقة والمجاز (١) .

وبعد ، فأظننا الآن قد ذكرنا عشر علاقات لهذا المجاز تكاد أن تكون محل اجماع من المتأخرين ، على أن هناك علاقات أخرى ذكرها بعض المتأخرين مما يدين الفكر الأصولى الذى حاول أن يستقطب أغراض المتكلمين ليضمها فى قوالب خاصة ربما تكون متداخلة ، وربما تكون غير ذلك ، نرى أنه من الواجب أن ننوه بشئ منها ، ولو على سبيل الاجمال ، من هذه العلاقات ما ذكره السيوطى فى اتقانه (٢) :ـ

أولا : اطلاق اسم الخاص على العام وعكسه (٣) : فالأول نحو قوله تعالى (٤) : (انا رسول رب العالمين) أى رسله ، والثانى : نحو قوله تعالى (٥) (ويستغفرون لمن فى الأرض) ـ أى للمؤمنين ، بدليل قوله عز وجل فى موضع آخر : ويستغفرون للذين آمنوا .

ثانيا : اطلاق اسم الملزوم على اللازم وعكسه (٦) : فالأول كقوله تعالى (٧) (أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) حيث أطلق الكلام على الدلالة لأنها لازمة له (٨) ، والثانى كقول الشاعر :

قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم ... دون النساء ولو باتت بأطهار

ثالثا : تسمية الشئ باسم ضده مثل تسمية الصحراء المفازة ، والمتشائم ناهلا (٩) ، واللديغ سليما ، ومنه تسمية الداعى الى الشئ باسم الصارف عنه (١٠) مثل قوله تعالى (١١) (ما منعك ألا تسجد) ، أى ما دعاك الى ألا تسجد ، على الرأى القائل بزيادة لا (١٢) .

---

(١) راجع كلام ابن يعقوب جـ٤ / ٣٠٩ ، ٣١٠ . (٢) انظر الاتقان جـ٢ / ٤٨ ـ ٥٣ . (٣) ذكر السبكى أن هذا يدخل ضمن التعبير بالجزء عن الكل وعكسه (انظر عروس الأفراح جـ٤ / ٤٣) ، هذا ، وقد ذكر السبكى أيضا ـ فى نفس هذا الموضع ـ علاقة الاطلاق والتقييد التى ذكرها الأصوليون أيضا وأرجعها الى هذه العلاقة حيث قال : "ومنها مجاز اطلاق المطلق على المقيد كقوله تعالى : (فتحرير رقبة) ، والمراد مؤمنة ، وهو يرجع الى التعبير بالجزء عن الكل ، لأن المطلق جزء المقيد الا أنه أخص منه لأن الجزء أعم من أن يكون جزءا كليا كالمطلق ، أو غير جزئى كسقف الدار ، ومنها عكسه ، وهو أيضا يرجع الى التعبير بالكل عن الجزء " .

(٤) سورة الشعراء آية ١٦ . (٥) سورة الشورى آية ٥ ، والآية التى استدل بها من سورة غافر وهى رقم ٧

(٦) ذكر السبكى أن الأول يدخل فى اطلاق السبب على المسبب ، وأن الثانى يدخل فى اطلاق المسبب على السبب (انظر عروس الأفراح جـ٤ / ٤٣) ، ولعله فى هذا يساير الفكرى الذى قال بأن هذا التلازم أمر يعم جميع أنواع المجاز المرسل . (٧) سورة الروم آية ٣٥ . (٨) وجه السيد الشريف مجازية نحو (زيد أسد) التى قال بها ابن الأثير وفق هذه العلاقة حيث ذكر الانبابى أن السيد الشريف قد ارتضى فى شرحه للمفتاح أنه ليس المقصود بالتشبيهات معانيها الوضعية ، فنحو (وجه كالبدر) لا نريد به ما هو ظهوره وضوءه ، بل نريد أن ذلك الوجه فى غاية الحسن ونهاية اللطافة (انظر الرسالة البيانية ص٤٣ ـ ٤٥) .

(٩) الناهل هو الريان . (١٠) ومنه تسمية غير الحاصل حاصلا ـ فيما أعتقد . (١١) سورة الأعراف آية ١٢ .

(١٢) فى الآية ثلاثة آراء : "١" رأى أكثر المفسرين : أن (منع) فى الآية على معناها الحقيقى وهو الصرف هى الفصل ، ولا زائدة ، "٢" رأى السكاكى : أن الآية من تنزيل المجاز ، ذلك أن المنع الحقيقى بمعنى الصرف عن فعل الشئ وذلك يستلزم الدعوة الى تركه ، فمعنى : ما صرفك : ما دعاك له من استعمال الملزوم =

رابعا : اطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربته مثل قوله تعالى (١) (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) ، أى فاذا قرب مجيئه ، ومنه اطلاق الفعل والمراد ارادته : مثل قوله تعالى (٢) : (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) أى اذا أردتم القيام ، ومثل (٣) : (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا) أى أردنا اهلاكها ، والا لم يصح العطف بالفاء ، وجعل منه بعضهم قوله سبحانه (٤) (من يهد الله فهو المهتدى) أى من يرد الله هدايته لئلا يتحد الشرط والجزاء .

خامسا : اقامة صيغة مقام أخرى : وتحت أنواع كثيرة : منها :

أ ـ اطلاق المصدر على الفاعل نحو قوله سبحانه (٥) (فانهم عدو لى) ، ولهذا أفرده ، وعلى المفعول نحو (٦) : (ولا يحيطون بشئ من علمه) أى معلومه .

ب ـ اطلاق الفاعل والمفعول على المصدر نحو قوله عز وجل (٧) (ليس لوقعتها كاذبة) أى تكذيبه ومثله قوله سبحانه (٨) (بأيكم المفتون) أى الفتنة ، على أن الباء غير زائدة .

جـ ـ اطلاق فاعل على مفعول وعكسه فالأول : نحو قوله تعالى (٩) (ماء دافق) أى مدفوق ، والثانى نحو قوله عز وجل (١٠) : (انه كان وعده مأتيا) أى آتيا .

د ـ اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو قوله تعالى (١١) (وكان الكافر على ربه ظهيرا) .

هـ ـ اطلاق واحد من المفرد والمثنى والجمع على آخر منها :ـ

مثال اطلاق المفرد على المثنى قوله سبحانه (١٢) (والله ورسوله أحق أن يرضوه) أى يرضوهما ، فأفرد لتلازم الرضاءين ، الرضاءين .

ومثال اطلاق المفرد على الجمع قوله عز وجل (١٣) (ان الانسان لفى خسر) أى الأناسى ، ودليل الاستثناء منه .

ومثال اطلاق المثنى على الجمع : قوله عز وجل (١٤) (ثم ارجع البصر كرتين) ، أى كرات لأن البصر لا يحسن الا بها

ومثال اطلاق المثنى على المفرد : قوله سبحانه (١٥) (ألقيا فى جهنم كل كفار عنيد) أى ألق .

ومثال اطلاق الجمع على المفرد : قوله سبحانه (١٦) (قال رب ارجعون) أى ارجعنى .

ومثال اطلاق الجمع على المثنى : قوله عز وجل (١٧) (قالتا أتينا طائعين) .

= = = فى لا زيد وتأويل الآية : (ما دعاك الى ترك السجود ؟) ، و "لا" هنا ليست مزيدة . "٣" رأى بعض المفسرين : منع ، ليست من المنع بمعنى الصرف ، ولكن من المنع بمعنى العصمة والحماية ، والمعنى : (ما حملك على حين ترتب السجود ؟) ويعترض الآية على هذا مجاز ، كما أن "لا" ليست زائدة ، ولكنى أعتقد بطلان هذا الرأى لأن جوابه ايليس بعد (أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين) لا يصلح جوابا لهذا السؤال . (١) سورة النحل آية ٦١ . (٢) سورة المائدة آية ٦ . (٣) سورة الأعراف آية ٤ . (٤) سورة الكهف آية ١٧ . (٥) سورة الشعراء آية ٧٧ . (٦) سورة البقرة آية ٢٥٥ . (٧) سورة الواقعة آية ٢ . (٨) سورة القلم آية ٦ . (٩) سورة الطارق آية ٦ . (١٠) سورة مريم آية ٦١ . (١١) سورة الفرقان آية ٥٥ . (١٢) سورة التوبة آية ٦٢ . (١٣) سورة العصر آية ٢ . (١٤) سورة الملك آية ٤ . (١٥) سورة ق آية ٢٤ . (١٦) سورة المؤمنون آية ٩٩ . (١٧) سورة فصلت آية ١١ .

و ـ اطلاق الماضى على المستقبل لتحقق وقوعه نحو قوله عز وجل (١) (أتى أمر الله) •
ك ـ اطلاق المستقبل على الماضى لافادة الدوام والاستمرار : نحو قوله سبحانه (٢) (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان)أى ماتلت(٣) •
ل ـ اطلاق الخبر على الطلب أمرا أو نهيا أوطلبه مبالغة فى الحث عليه حتى كأنه وقع وأخبر عنه • قال الزمخشرى (٤) :ورود الخبر والمراد الأمر أو النهى أبلغ من صريحى الأمر والنهى كأنه سورع فيه الى الامتثال • وأخبر عنه فالأمر نحو قوله سبحانه (٥) :(والوالدات يرضعن) • والنهى نحو قوله عز وجل (٦) : (وإذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل لاتعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا) • أى لاتعبدوا بدليل : " وقولوا " • والدعاء نحو قوله سبحانه (٧) (لاتثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم) أى اللهم اغفر لهم •
ن ـ اطلاق الطلب على الخبر نحو قوله عز وجل (٨) (فليمدد له الرحمن مدا)أى يمد • قال الكواشى :الأمر بمعنى الخبر أبلغ من الخبر لتضمنه اللزوم نحو قولهم يريدون تأكيد ايجاب الاكرام عليهم : ان زرتنا فلنكرمك
س ـ وضع جمع القلة موضع الكثرة وعكسه •فالأول نحو قوله عز وجل (٩) (وهم فى الغرفات آمنون) حيث غرف الجنة لاتحصى • والثانى نحو قوله عز وجل (١٠) (يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) •
ع ـ وضع النداء موضع التعجب نحو قوله عز وجل (١١) (ياحسرة على العباد)قال الفراء معناها : فيالها حسرة(١٢) •
سادسا : تذكير الفعل المسند الى مؤنث مجازى وعكسه (١٣) • فالأول نحو قوله عز وجل (١٤) (وأحيينا به بلدة ميتا) • أى على تأويل البلدة بالمكان • والثانى نحو قوله عز وجل (١٥) (الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون)أنث الفردوس وهو مذكر حملا على الجنة •
سابعا : التغليب(١٦) وهو اعطاء الشئ حكم غيره • وقيل ترجيح أحد المعلومين على الآخر واطلاق لفظ عليهما اجراء للمختلفين مجرى المتفقين • مثل قول الله سبحانه (١٧) (وكانت من القانتين) •
ثامنا :التضمين : هو اعطاء الشئ معنى الشئ • ويكون فى الحروف والأفعال والأسماء • أما الحرف فباستعمالها فى غير معانيها الحقيقية • وأما فى الأفعال فان تضمن فعلا معنى فعل آخر فيكون فيه معنى الفعلين معا • وذلك بأن يأتى الفعل متعديا بحرف ليس من عادته التعدى به فيحتاج الى تأويل الخ •

---

(١) سورة النحل آية ١ • وراجع ما قدمناه حول هذه الآية فى الاستعارة • (٢)سورة البقرة آية ١٠٢ •
(٣)من لوازم ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل أو المفعول لأنه حقيقة فى الحال لافى الاستقبال نحو قوله عز وجل (وإن الدين لواقع)(وإن ربك ليحكم بينهم بحكمه وهو العليم) • (٤) انظر الاتقان جـ٢ / ٥١ •
(٥)سورة البقرة آية ٢٣٣ • (٦) سورة البقرة آية ٨٣ • (٧)سورة يوسف آية ٩٢ • (٨) سورة مريم آية ٧٥ • (٩) سورة سبأ آية ٣٧ • (١٠) سورة البقرة آية ٢٢٨ • (١١)سورة يس آية ٣٠ •
(١٢) لاحظ أن الحسرة لاتنادى وانما ينادى الأشخاص • (١٣)قيل هذا من باب رعاية المعنى •
(١٤)سورق آية ١١ • (١٥)سورة المؤمنون آية ١١ • (١٦)ذكر الدسوقى جـ٤ / ٣٠٩ أن التغليب ليس حقيقة ولامجازا لأنه نقل المعنى من لفظ الى لفظ لكنه • على أن البحث عنه من وظيفة علم المعانى • وفى اعتقادنا أنه قد أخطأ هذا كما رأى أن البحث فى علم البيان يقابل البحث فى علم المعانى • على أن اعتبار التغليب من المجاز بعلاقة المجاورة فى اللفظ أو الذهن أو المشابهة هو رأى الكثير من البلاغيين المتأخرين (انظر رسالة ابن كمال باشا فى التغليب وأنواعه ـ مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٦٦٣ مجاميع •
(١٧) سورة التحريم آية ١٢ •

أو تأويل الحرف ليصح التعدى به • والأول تضمين الفعل • والثانى تضمين الحرف • واختلفوا أيهما أولى • فقال : أهل اللغة وقوم من النحاة : التوسع فى الحرف • وقال المحققون : التوسع فى الفعل لأنه فى الأفعال أكثر • مثاله (١) (عينا يشرب بها المقربون)فيشرب انما يتعدى بمن • فتعديه بالباء اما على تضمينه معنى يروى ويلتذ • أو تضمين الباء معنى من • وكذلك(٢) (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم)فالرفث لا يتعدى بالى الا على تضمين معنى الافضاء • وأيضا قوله عز وجل (٣) (هل لك الى أن تزكى)الأصل فيه أن "ولكنه تضمن معنى أدعوك • ومثل ذلك قوله عز من قائل (٤) (يقبل التوبة عن عباده) عدى الفعل بعن لتضمنه معنى العفو والصفح •

وأما فى الاسماء فأن يضمن اسم معنى اسم لافادة معنى الاسمين معا نحو قوله عز وجل (٥) (حقيق على أن لا أقول على الله الا الحق) ضمن حقيق معنى حريص • ليفيد أنه محقوق بقول الحق وحريص عليه • وانما كان التضمين مجازا لأن اللفظ لم يوضع للحقيقة والمجاز معا • فالجمع بينهما مجاز(٦) •

وبعد • فاذا كنت أوافق على كثير مما نقلته عن السيوطى متابعا فى ذلك اتجاه أبى عبيدة والجاحظ وابن جنى الذى يرى أن كل انحراف أو عدول عن الأصل الذى ينبغى أن يكون هو بسبيل من حديث المجاز(٧) فانى أعود الى حديثه عن التضمين لأقول : ان الشهاب الخفاجى قد ذكر(٨) أن هذا التضمين يعتبر من قبيل الترادف اذا دل اللفظ على كل المعنى المضمن كما فى مثل (رجحتكم الدار)بمعنى وسعتكم • وكذلك أيضا اذا دل على جزء المعنى بطريق الصريح كتضمين جرم معنى منع(٩) • فان التحريم منع مخصوص • أما اذا دل على لازم المعنى • فاما أن تكون هذه الدلالة بطريق التبع أو بطريق القصد • فان كانت بطريق التبع فهى دلالة حقيقية أيضا كما فى قوله سبحانه (١٠) (واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به) أى تحدثوا به • وان كانت بطريق القصد فهى دلالة مجازية • كما فى قول الشاعر :

اذا ما الغانيات برزن يوما ... وزججن الحواجب والعيونا (١١)

وكما فى قول الآخر

علفتها تبنا وماء باردا ... حتى غدت همالة عيناها (١٢)

---

(١) سورة الانسان آية ٦ • (٢) سورة البقرة آية ٢٨٧ • (٣) سورة النازعات آية ١٨ •
(٤) سورة الشورى آية ٢٥ • (٥) سورة الأعراف آية ١٠٥ • (٦) نهاية المدروس من كلام السيوطى
(٧) راجع ص ٢٢٦ من هذا البحث • (٨) انظر طراز المجالس ص ٢٠ • (٩) لعل هذا من قبيل المجاز المرفى • (١٠) سورة النساء آية ٨٣ • (١١) نقل السيوطى فى جواز عطف مفعول على آخر وكان العامل فيهما لا يصح وقوعه على الثانى : أن جماعة منهم أبو عبيدة والأصمعى وأبو محمد اليزيدى والمازنى والمبرد ذهبوا فى قول الشاعر (وزججن الحواجب والعيونا)الى جواز العطف على الأول ليضمن العامل معنى يتسلط به على المتعاطفين • واختاره الى الجرمى قال (يجوز فى العطف ما لا يجوز فى الأفراد نحو أكلت خبزا ولبنا • فيضمن زججن معنى حسن • (نقلا عن رسالة الدكتوراة :التضمين فى النحو العربى للدكتور :عبد الفتاح بحيرى ابراهيم مخطوطة بكلية اللغة العربية /مايوسنة ٦٩) • (١٢) همالة عينة : اذا أرسلت دمعها ارسالا • وعلفتها مضمن معنى أطعمتها • همالة : صيغة مبالغة من قولهم همالة عينه السابق، قال تعالى (ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده)الحديث عن ماء النهر فى الآية •

ومعنى هذا أن التضمين ليس من قبيل المجاز على الاطلاق ــ كما ذكر السيوطى •

كما أن ابن كمال باشا قد كتب رسالة فى التوسعات ذكر فيها أن التوسع على أقسام :

قسم منه يكون بانتقاص معنى اللفظ عن طريق تجريده عن بعض مفهومه الوضعى • ويسمى الميل الى جانب المعنى • ويكون فى الحروف والأفعال ، فمثال الحروف : همزة الاستفهام • وأم فى قوله سبحانه (١) (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) حيث جاء ها هنا مجردتان من معنى الاستواء • وانسلخ عنهما معنى الاستفهام (٢) • ومثال الأفعال : الفعل الذى ينزل منزلة المصدر من غير تأويل بتقدير " أن " كما فى قولهم : تسمع بالمعيدى خير من أن تراه •

وقسم يكون بزيادة المعنى بتضمين اللفظ معنى لفظ آخر لا على وجه يكون اللفظ مستعملا فى مجموع الزائد والمزيد عليه (٣) كقولك : أحمد اليك فلانا ، فانك اذا لاحظت مع الحمد معنى الانتهاء ودللت عليه بذكر صلته ، أعنى كلمة (الى) فكأنك قلت : أنهى اليك حمده •

وهذا التضمين محصور فى الأسماء والأفعال فقط ، أما فى الأفعال فكما ظنناه • وأما فى الأسماء فمثل قوله سبحانه (٤) (وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله) حيث ضمن اسم تعالى معنى وصف ، ولذلك علق به الظرفين (فى السماء ، وفى الأرض) ، كما تقول : هو حاتم فى طى حاتم تغليبه على تضمين معنى الجواد الذى اشتهر به حاتم تغليبه لأنك قلت : هو جواد فى طى جواد تغلب •

ثم ذكر ابن كمال باشا أن السيد الشريف يعتبر اللفظ فى التضمين مستعمل فى معناه الأصلى فيكون هو المقصود أصالة ، لكن قصد بتتميمة معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ (٥) •

واذا كان هذا الذى ذكرناه عن السيوطى أثر أصولى استجاب له الفكر البلاغى فان هناك أثرا آخر ربما استمر بعض المتأخرين انتقاله الى الفكر البلاغى (٦) ، ذلك الأثر هو انقسام المجاز المرسل الى أصلى وتبعى ، حيث انك ــ كما قدمنا من قبل ــ تعلم أن الأصوليين يطلقون لفظ الاستعارة على كل مجاز مرسل ،

---

(١) سورة البقرة آية ٦ • (٢) راجع حديث سيبويه عن قولهم (اللهم اغفر لنا أيتها العصابة) ــ فيما قدمناه
(٣) ذكر ابن كمال باشا أن التضمين يندرج تحت مطلق المجاز القابل للحقيقة ، وقد رأى ابن كمال باشا أنه يصلح أن يكون قسما مستقلا من أركان البيان كالمجاز المرسل والكناية والمجاز ، فالتضمين فيه ارادة معنيين من لفظ واحد بأن يكون كل منهما بعض المراد ، بينما الكناية أحد المعنيين فيها تمام المراد والآخر وسيلة اليه ولا يكون مقصودا أصالة ، والمجاز المرسل يتعذر فيه ارادة المعنى الحقيقى • على أن ابن كمال باشا فرق أيضا بين التضمين والتغليب فذكر أن التضمين يكون فيه كل من المعنيين مرادا بخصوصه بينما التغليب المراد فيه مجموع المعنيين ولم يتعلق الغرض الا بأحد منهما بخصوصه • (٤) سورة الزخرف آية ٨٤ •
(٥) من أقسام التوسع أيضا : اجراء كل من المتعدى وغير المتعدى مجرى الآخر ، وهو غير منتقل عن صيغة الى صيغة مقابلة ، وحق يجرى أيضا فى المزيد فيه والناقص لوجوده فيهما : اجراءهما نقيضان ، وهم يحملون النقيض على النقيض مثل آمن : التى تتعدى بالباء حيث يقصد بها التصديق ــ الذى هو نقيض الكفر ، ومنها الحمل على النقيض أو النظير ــ كما فى سورة يوسف عليه السلام حيث جمع لفظ عجفاء على (عجاف) فى قول الله سبحانه (سبع عجاف) حملا على (سمان) • ولعل تعديتهم الاسم الغير متعدى لاشتهاره بالوصف المتعدى فى قول الشاعر (أصد على وفى الحروب نعامة) من هذا القبيل ، فقد تعلق الجار والمجرور (على) بالاسم الجامد قبله على التضمين والتأويل بالشجاع ــ أى على التغيير من صيغة الى أخرى • (راجع رسالة ابن كمال باشا فى التوسعات ــ مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٦٢٦ مجاميع) • (٦) ذكر الانبابى فى حاشيته على الرسالة البهائية ص ٣٥٥ أن هذا البعض هو العلامة القنيمى ، كما ذكر أن الذى قسم هذا التقسيم عند الأصوليين هما المزجين عبد السلام والقفصوانى (انظر ص ٣٥٤ الحاشية المذكورة) •

واذا كانت الاستعارة تنقسم الى أصلية وتبعية فان هذا البعض قد صرح ـ كما قال الصبان ـ بأن المجاز المرسل يمكن أيضا أن ينقسم هذه القسمة ، يقول الصبان نقلا عن السمرقندى (١) : " لم يقسموا المجاز المرسل الى الأصلى والتبعى ـ على قياس الاستعارة ـ ، لكن ربما يشعر بذلك كلامهم ، قال فى المفتاح : ومن أمثلة المجاز المرسل قوله تعالى (٢) (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) استعمل قرأت مكان أردت القراءة تلكون القراءة مسببة عن ارادتها استعمالا مجازيا ، يعنى أن استعمال المشتق بتبعية الصدر ، وجوّز فى شرح التلخيص أن يكون نطقت فى نطقت الحال ، مجازا مرسلا عن دلت ، باعتبار أن الدلالة لازمة للنطق ، فافهم ، يعنى أنه بين عبارتى المفتاح وشرح التلخيص علاقة المجاز بين المصدرين دون الفعلين ، وذلك يشعر باعتبار العلاقة أولا بين المصدرين " ، ثم يستدرك الصبان على السمرقندى المجاز المرسل فى الحروف فيقول (٣) : " مثله المجاز المرسل فى الحروف ، فان المختار وجوده فيها كما فى استعمال أدوات الانشاء فى غيره نحو (٤) :(فهل ترى لهم من باقية)أى ما ترى لهم ،

ويبدو أن الانبابى يوافق على ذلك حيث علق على كلام الصبان بقوله : "هذا من كلام السمرقندية ، بين به وجه اشعار كلام صاحب المفتاح بما ذكره ، يعنى أن استعمال المشتق فى معنى مشتق آخره كاستعمال قرأ فى معنى أراد القراءة لعلاقة غير المشابهة كالسببية بتبعية المصدر بأن تعتبر تلك العلاقة بين المصدرين فيستعمل أحدهما فى معنى الآخر ، ثم يشتق من لفظه ، وهذا وان لم يكن عين التقسيم لكن ينتقل منه الى أن المجاز المرسل ان كان مشتقا أو حرفا فهو تبعى ، لكون علة التبعية مشتركة بين المشتق والحرف ، وان كانت علة التبعية فى بعض المشتقات أى الصفات ، وأسماء الزمان والمكان والآلة غير مشتركة ـ كما يعلم مما مر ـ ولذلك لم يذكر الحرف وينتقل من هذا الى أنه ان كان اسم جنس فهو أصلى بقرينة مصروفيته وشهرته ، فحصل التقسيم المشعر به ، ومن هذا ظهر سر الاتيان بربما كما لايخفى على أولى النهى " ،

كما علق على استدراك الصبان على السمرقندى بالشرح دون بالمخالفة فقال (٥) : "فهل مجاز منقول عن الاستفهام الى النفى والعلاقة أن الاستفهام مسبب ملزوم النفى وهو الجهل ، فان الجهل بالشئ يلزمه عادة نفيه بناء على أن الأصل العدم " ،

هذا ، وقد نقل الانبابى أيضا موافقة الدلجى ـ محشى شرح العصام للسمرقندية ـ على ذلك وتعليله عدم الفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فى هذا الصدد ، دون تعقيب فقال (٦) : " والذى أفهمه أن الحق ما قاله العلاقة السمرقندى ، وذلك أن المجاز المرسل لابد له من علاقة يتصف بها الطرفان ، وحينئذ لا بد أن يكون طرفاه مستقلين لقولهم انه لايوصف الا ما كان مستقلا قار الذات ، ولا يظهر فرق بين الوصف بوجه الشبه ، والوصف بعلاقة المجاز المرسل ، ألا ترى أن الشئ الواحد كالسببية يكون وجه شبه وعلاقة للمجاز

---

(١)الرسالة البيانية للصبان ص ٤٠٨ ـ ٤١٠ ، (٢) سورة النحل آية ٩٨ ،
(٣) حاشية الانبابى على الرسالة البيانية ص٤١٦ ، (٤) سورة الحاقة آية ٨ ،
(٥)حاشية الانبابى على الرسالة البيانية ص٤١٢ ، (٦) المرجع السابق ص٤١١ ،

المرسل كاستعمال النطق فى الدلالة يحتمل أنه مجاز مرسل علاقته السببية لأنه النطق سبب للدلالة ، وأنه استعارة بأن شبهت الدلالة بالنطق بجامع السببية أى كون كل منهما سببا لفهم المراد " .

وحيث ذكرنا تقسيم المجاز المرسل الى أصلى وتبعى فان علينا أيضا أن نذكر موقف المجاز المرسل من الترشيح وأخويه ، وفى هذا الصدد ننقل قول الدسوقى عن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "أطولكن يدا أسرعكن لحوقا بى " ، والذى فيه استعمال اليد بمعنى النعمة ، يقول الدسوقى (١) : " قوله أطولكن نظير ترشيح الاستعارة ولا بأس أن يسمى ترشيح المجاز " ومعنى هذا القول أن الدسوقى يرى أن الترشيح وأخويه يجريان فى المجاز المرسل أيضا ، ولعل هذا هو ما دفع أستاذنا الدكتور بكرى الى أن يقول متحدثا عن التجريد ثم الاطلاق ، حيث لم يجد من المتأخرين حديثا عن ذلك(٢) : " التجريد : أن يذكر ما يلائم المعنى المنقول اليه وهو يضعف الارتباط بين المعنى المنقول عنه وبين المعنى المنقول اليه عند السامع ، كما اذا قلنا شربت من الراوية وقد حلّ وكاؤها ، فلفظ الوكاء يناسب المزادة لأنه الذى يربط به رأسها " . " الاطلاق : اذا خلا المجاز من ملائمات المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول اليه كقولنا شربت ماء زمزم ، والمراد بعضه من اطلاق الكل على الجزء ، فالعلاقة الكلية ، والقرينة الاستحالة (٣) " .

أما عن موقف المجاز المرسل من الافراد والتركيب ، فاننا قد تحدثنا عنه الآن فى المجال الافرادى ، وسنؤجل الحديث عنه فى المجال التركيبى الى الحديث العام الذى سنذكره عن المجاز المركب ان شاء الله .

أما عن حديث الصور الجديدة التى شقت طريقها عبر الفكر الأصولى الى الحقل البلاغى الذى استوعبها وطوّعها لما يبدو فنحن الآن على موعد معها ، لكننا فى سبيل دخولها الى الفكر البلاغى نقول : لعل الأصوليين قد استندوا فى اقناع البلاغيين بها الى القاعدة القائلة بأن المجاز اذا اشتهر لحق بالحقيقة ، والى أن المعنى المجازى — طبقا لحد قول الانبابى فى تعليقه على الرسالة البيانية — قد صار له استحقاق فى اللفظ حيث نقل اليه بالعلاقة ، ولعل ما ساعدهم على هذا الاقناع أيضا أنهم لجأوا الى مسألة أن المجاز موضوع وضعا نوعيا ، تلك المسألة التى وافق عليها السكاكى — كما بينا من قبل — للمبسوط لا لعريط (٤) ، عندما اعتبر أن المجاز بالاستعارة من قبيل الوضع التأويلى ، ونقول هذا من وحى عبارة ابن الكمال فى شرحه المخطوط لمفتاح السكاكى (٥) : " والمجاز انما تعتبر علاقته بالقياس الى المعنى الحقيقى ، ثم قد يكون المجاز شائعا بحيث يلحق بالحقيقة ، فحينئذ يصح أن يكون له مجاز آخر " حيث رأيناه يستدرك على البلاغيين قاعدة شهرة المجاز ولحوقه بالحقيقة .

<u>المجاز على المجاز :</u>

أكثر ما يذكر البلاغيون هذا النوع فى علاقة الاطلاق التى قلنا من قبل ان السبكى لم يقتنع بها حيث

---

(١) حاشيته على شرح السعد للتلخيص جـ٤ / ٣٢ . (٢) نظرات فى البيان ص ٢٣٧ .
(٣) نظرات فى البيان ص ٢٣٨ . (٤) تذكر ما قلناه من قبل من أن من لم يوافق على هذه المسألة ذكر أن المجاز يدل على معناه المجازى بمجرد القرينة . (٥) ورقة ١٧ .

(٦) سمى [illegible] بعض البلاغيين لأنه اخفى عليه ، [illegible] تأثير آخر هو [illegible] عن [illegible] كما ، ولولا" معنى المعنى ، مع أنها يراد بها [illegible] ، المتولد من هذا المعنى [illegible] (الثانى) معنى المعنى والتحقيق فيها ، يقول السيوطى (شرح التلخيص جـ٤ / ٤٢) " فإن قلت : ما المانع من جعل تركيبها (لو + لا = امتناع ، لو + لا = لولا) — للوضع الثانى من أول الأمر غير توسط المعنى ؟ قلت : لو جعلت معنى المعنى بعد التركيب للزم بناء مجاز على مجاز ، وهو ممنوع لضعفه ، وهذا ظاهر لمن تتبع مواضع الاستعمال المذكور للمعنى بالوضع التركيبى معنى حقيقيا لها بالوضع الثانى " اهـ . ومعنى هذا أنهم يتحولون [illegible] من المجاز على المجاز ، وهو ذا نجد أيضا المجاز يجر المجاز ويجرانه .

يقولون : ان الاطلاق هو كون الشئ ــ وهو المعنى الحقيقى للفظ مجردا عن القيود كلها ــ فى الاطلاق الحقيقى ــ أو بعضها فى الاطلاق الاضافى ــ كاطلاق العالم على العامل بعلمه ، فان المعنى الحقيقى للفظ العالم : ذات متصفة بالعلم بلا تقييد بالعامل ولا غيره ، فهو مطلق ، هذا عن الاطلاق ، أما عن المجاز على المجاز فى هذه العلاقة ، فقد جعلوا منه قول الله عز وجل (١) (فتحرير رقبة) ، يقول الشيخ الخضرى فى حاشيته على شرح السمرقندية صدد هذه الآية (٢) : "أى مؤمنة ، ففيه ــ أى فى نص الآية ــ تجوز ، عن تجوز ، علاقة الأول الجزئية ، وعلاقة الثانى الاطلاق" (٣) .

المجاز بمرتبتين (أو بمراتب) :

هذا النوع من المجاز يكاد يتفق مع النوع السابق عليه ــ بل كما قال الانبابى ــ انه يتحد معه اذا اتحدت العلاقة ، ويفترقان اذا اختلفت العلاقة ، ويكاد ينحصر افتراقهما فى اعتبار الاستعمال الأوسط فيهما أو عدم اعتباره ، فاذا اعتبر الاستعمال الأوسط ولو بالقوة القريبة من الفعل فيما بين المعنى الحقيقى والمعنى الأخير كان ذلك هو المجاز على المجاز (حسب تعدد الاستعمال) ، أما اذا لم يعتبر الاستعمال الأوسط بأن كان نقل اللفظ من معناه الحقيقى الى معنى آخر ثم الى معنى ثالث .... دون مراعاة شئ الا الاستعمال فى المعنى الأخير فقط كان ذلك هو المجاز بمرتبتين ، أو بمراتب (حسب تعداد النقل) .

تمثيل ذلك بالمثال قوله عز وجل (٤) (ولكن لا تواعدوهن سرا) اذا اعتبر نقل السر الى الوطء بعلاقة السببية ، ثم نقل الوطء الى العقد بعلاقة المسببية مع اعتبار استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ولو بالقوة القريبة من الفعل فى كل ذلك كان المثال من قبيل المجاز على المجاز ، أما اذا اعتبر نقل السر الى الوطء ــ بعلاقة السببية الاعتبارية ، ثم اعتبر نقل الوطء الى العقد ــ بعلاقة السببية الاعتبارية أيضا ملاحظا مع مراعاة أننا لم نعتبر الا استعمال السر فى العقد ــ أعنى المعنى الأخير ــ كان المثال من قبيل المجاز بمرتبتين (٥) .

مثال آخر ، قوله عز وجل (٦) (يابنى آدم قد أنزلنا عليكم لباسا) حيث المراد من اللباس : الماء المنبعث للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج منه اللباس ، يجوز أن نعتبر نقل اللباس للغزل ثم منه للزرع ثم منه للماء مع الاستعمال فى الأخير فقط ، والعلاقة المسببية فيكون المثال من قبيل المجاز بمراتب ، ويكون اللباس على هذا السبب سبب الماء ، ويجوز أن نعتبر نقل اللباس للغزل ثم منه للزرع ثم منه للماء مع اعتبار الاستعمال فى المعنى المجازى ــ ولو على سبيل القوة القريبة من الفعل ــ فى كل مرحلة ، فيكون المثال آنذاك من قبيل المجاز على المجاز على المجاز .

---

(١) سورة المجادلة آية ٣ . (٢) انظر ص ٤٠ . (٣) العلاقة الأولى بالنسبة للانسان ، والعلاقة الثانية بالنسبة للانسان المؤمن . (٤) سورة البقرة آية ٢٣٥ .
(٥) أى أننا هنا نتخطى استعمالات اللفظ المتوسطة مع احتساب هذه الاستعمالات كمراتب ارتقى اللفظ طيها الى المجاز بخلاف المجاز على المجاز فاننا فى كل مرة لابد أن ننتقل عبر مرحلة الاستعمال المجازى .
(٦) سورة الاعراف آية ٢٦ .

هذا ، وقد نلاحظ توسع البلاغيين فيما استفادوه من الأصوليين في هذا الباب ونستشهد في هذا الصدد بنموذج من تعليقات ابن كمال باشا في شرحه المخطوط للمفتاح على أحاديث الزمخشري التي تمس هذا الجانب ، يقول ابن كمال باشا صدد تعليقه على حديث الزمخشري عن الآية الكريمة (١) (ثم استوى الى السماء) موضحا أن في الآية مجازا مرسلا مبنيا على استعارة تبعية (٢) : - " قال في الكشاف : في قوله تعالى : (ثم استوى الى السماء) ، الاستواء الاعتدال والاستقامة ، يقال استوى العود فاذا قام واعتدل ، ثم قيل : استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوى على شئ ، ومنه استعير قوله (ثم استوى الى السماء) أي قصد اليها بارادته ومشيئته ، انتهى ، قال العلامة القطب أي الاستواء حقيقة الاعتدال والاستقامة ثم نقل مجازا الى القصد المستوى من غير الميل الى شئ آخر ، ثم شبه بذلك القصد الذي في الأجسام ارادة الله تعالى خلق السماء من غير ارادة خلق شئ ، واستعير لها لفظ الاستواء فهو استعارة مترتبة على المجاز في المرتبة الثانية ، انتهى " .

المجاز غير المفيد

سبق لنا ذكرنا أن عبد القاهر قد حصر المجاز غير المفيد في الاستعارة اللفظية التي تجري في الكلام بغرض التوسع اللفظي اللغوي بأن يأتي المتكلم فيستعير لفظ الشئ الموضوع للجنس الانساني ليستعمله في جنس الفرس مثلا لا لغرض سوى التوسع اللفظي مثل قول الشاعر :

فهتنا جلوسا لدى مهرنـــــا ... تنزع من شتيه الصفـــــارا (٣)

اذ لا فرق حسبما يرى عبد القاهر - من جهة المعنى بين قوله : من شتيه ، وقوله : من جحفليه ، لو قاله ، بل ان هذه الاستعارة - على حد تعبير عبد القاهر (٤) - " بأن تنقصك جزءا من الفائدة تأشبه " ، اذ هي قد تو- تقع في نفس السامع - غير الخبير بلغة العرب وضعا واستعمالا - توهم اشتراك هذا اللفظ بين الفرس والانسان ، مع أنه خاص بالانسان في الوضع اللغوي .

كما سبق أن ذكرنا أيضا أن الامام عبد القاهر قد صرح بأن هذا الاستعمال المجازي لا يعد من قبيل المجاز غير المفيد دائما ، بل قد يلاحظ الأديب خصوصا الوصف - أو بعبارة أخرى - جهة الشبه في الاستعارة فيكون المجاز مفيدا للمبالغة التشبيهية المعنوية التي هي عدة المجاز المفيد ، فمثلا قول مزرد الشاعر عن ضيفه : فما رقد الولدان حتى رأيتـــــه ... على البكر يمريه بساق وحافـــــر

الذي عابه النقاد فقالوا " انه أراد أن يقول بساق وقدم ، فلما لم تطاوعه القافية وضع الحافر موضع القدم " دافع عنه عبد القاهر فقال (٥) : " ليس بالبعيد أن يكون الذي أفضى به الى ذكر الحافر قصده أن يصفه بطول الطول في مسيره وتقاذف نواحي الأرض به ، وأن يبالغ في ذكره بشدة الحرص على تحريك بكره ،

---

(١) سورة فصلت آية ١١ . (٢) شرح ابن كمال للمفتاح - مخطوط - ورقة ٢١٧ ، هذا ، ولم ينقل ابن الكمال نص صاحب الكشاف ، راجع الكشاف جـ٣/ ٤٥ . (٣) الصئار : القراد .
(٤) أسرار البلاغة جـ١/ ١٢٥ (طـ خفاجي) . (٥) أسرار البلاغة جـ١/ ١٣١ ، ١٣٢ .

واستفراغ مجهوده في نفسه ولا نريد لك أن تنظر الى قوله قبل :

وأشمث مسترخى الملابى طوحت ... به الأرض من باد عريض وحاضـــر

فأبصرنا رى وهى شقراء أوقـــدت ... بعلياء تشز للعيون النواظـــر (١)

بعده « فما رقد الولدان ... الخ » فاذا جماء أشمث مسترخى الملابى فقد قربت المسافة بينه وبين أن يجعل قدمه حافرا ليحطيه من الصلابة وشدة الوقع طى جنب الهكر حظا وافرا » .

والآن نقول ان السكاكى قد اضطرب فى تحديد هذا المجاز فهنا نجد كلامه فى تقسيم المجاز اللغوى يوسع دائرته ليجعلها تشمل المجاز المرسل غير المفيد بالاضافة الى ما تقدم من حديث الاستعارة غير المفيدة حين يجعل هذا المجاز قسيما لكل من المجاز المرسل والاستعارة فيقول (٢) : « واللغوى قسمان : قسم يرجع الى معنى الكلمة ، وقسم يرجع الى حكم لها فى الكلام ، والراجع الى معنى الكلمة قسمان : خال عن الفائدة متضمن لها ، والمتضمن للفائدة قسمان : خال عن المبالغة فى التشبيه ومتضمن لها ، وانه يسمى الاستعارة ، ولها انقساماتها » . اذا بنا نجد حديث المستقل عن هذا المجاز يضيق دائرته حتى يحجب عنها حديث الاستعارة غير المفيدة التى ذكرها عبد القاهر ويحصرها لافى نطاق المجاز المرسل بوجه ما ، ولكن فى نطاق المجاز المرسل بعلاقة الاطلاق اذا اعتبرنا الجهة المنقول اليها اللفظ المجازى وعلاقة التقييد اذا اعتبرنا الجهة المنقول عنها اللفظ المجازى ، يقول السكاكى فى حديثه المستقل عن هذا المجاز (٣) « المجاز اللغوى الراجع الى معنى الكلمة غير المفيدة هو أن تكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقائق مع قيد فتستعملها لتلك الحقيقة لامع ذلك القيد بمعونة القرينة مثل أن تستعمل المرسن ، وانه موضوع لمعنى الأنف مع قيد أن يكون أنف مرسن استعمال الأنف من غير زيادة قيد بمعونة القرائن كقول المجاج

وفاحما ومرسنا مسرجـــا

يعنى أنفا يبرق كالسراج أو مثل المشفر وهو موضوع للشفة مع قيد أن تكون شفة بعير استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشفر فى ضمن قرينة دالة على أن المراد هو الشفة لاغير » .

ترتد وقد يزيد الاضطراب فى اعتقادنا ما نلاحظه على هذا الحديث المستقل ، بل وأيضا على حديثه الأول فى تقسيم المجاز اللغوى من أنه يشترط فيه فائدة معنوية ، يؤكد ذلك أيضا قوله فى نهاية حديثه المستقل عن هذا المجاز (٤) : « سمى هذا القبيل مجازا لتعديه عن مكانه الأصلى ، ومعنويا لتعلقه بالمعنى لابالحكم الذى سيأتيك ، ولغويا لاختصاصه بمكانه الأصلى بحكم الوضع ، وغير مفيد لقيامه مقام أحد المترادفين من تحو ليث وأسد ، وحسن وضع عند الحصير الى المراد منه » .

لكننا — رغم كل ذلك — نرى القزوينى الذكى اللماح يلاحظ وجها طريفا يزيل به ما يبدو من الاضطراب به

---

(١) العلابى : جمع علباء ، عرق فى صفحة العنق — تشز : هو المكان المرتفع ، ووصف النار بأنها شقراء يكون أضوأ لها . (٢) مفتاح العلوم ١٥٤ . (٣) المرجع السابق ١٥٥ .
(٤) المرجع السابق ١٥٥ .

بل يذهب به حق الخلاف بين القولين فيقول (١) : " والشيخ عبد القاهر رحمه الله جعل الخالي عن الفائدة ما استعمل في شئ بقيد مع كونه موضوعا لذلك الشئ بقيد آخر من غير قصد التشبيه ، ومثله بمعناها مثلـه الشيخ صاحب المفتاح وشرحه حصرط بأن الشقة والأنف موضوعان للمضوين المخصوصين من الانسان " .

وبعد ، فان القزويني بهذه العبارة يجعل هذا المجاز عند عبد القاهر من قبيل المجاز ذي العلاقة المركبة ، أعني علاقة التقييد بعد الاطلاق ، بينما يجعله عند السكاكي من قبيل العلاقة المفردة ، أي علاقة الاطلاق .

المجـــاز المركـــب (الاستعارة التمثيلية)

عرف القزويني المجاز المركب بقوله (٢) : "هو اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيـــه تمثيل للمبالغة في التشبيه " ، ومقتضى هذا التعريف وحاصله ـ كما قال السعد ـ(٣) "أن تشبه احدى الصورتين المنتزعتين من متعدد بأخرى ثم يدعى ان الصورة المشبهة من جنس الصورة المشبه بها فيطلق على الصورة المشبهة اللفظ الدال بالمطابقة على الصورة المشبه بها " ، ومقتضى غرضه ـ كما هو واضح مـــن التعريف أيضا ـ هو نفس مقتضى غرضهم المجاز المقرون بالاستعارة ـ كما أشار الدسوقي (٤) .

ومعنى هذا أن المجاز المركب ـ في نظر القزويني ـ هو الاستعارة المركبة ، أو على حد تعبيره هو ـ التمثيل على سبيل الاستعارة ، يشهد لذلك تعريفه وتمثيله لهذا المجاز بأمثلة كلها استعارة تمثيلية (٥) ، منها ـ على سبيل المثال ـ ما كتب به العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن بويه الى مروان بن محمد وقد بلغه أنه متوقف في البيعة لمروان : فاني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ، فاذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما شئت والسلام ، شبه صورة تردده في المبايعة بصورة تردد من قام ليذهب في أمر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر أخرى ، ومنها أيضا : ما يقال لمن يعمل الحيلة حتى يميل صاحبه الى ما كان يمتنع منه : مازال يفتـل منه في الذروة والغارب حتى بلغ منه ما أراد ، والمعنى أنه لم يزل يرفق بصاحبه رفقا يشبه حالة فيها حال من يجئ الى البعير الصعب فيحك يفتل الشعر في ذروته وغاربه حتى يسكن ويستأنس وهذا في المعنى نظير قولهم : فلان يقرد فلانا أي يتلطف به فعل من ينزع القراد من البعير ليلتذ بذلك فيسكن ويثبت في مكانـه حتى يتمكن من أخذه ، وكذا قوله تعالى (٦) (والأرض جميعا قبضته يوم القيامة) اذ المعنى والله أعلم أن مثل الأرض في تصرفها تحت أمر الله تعالى وقدرته مثل الشئ يكون في قبضة الآخذ له منا ، والجامع يده عليه ، وكذا قوله تعالى (٧) (والسماوات مطويات بيمينه) أي يخلق فيها صفة بالطي حتى ترى كالكتاب المطوي بيمين الواحد منا ، وخص اليمين ليكون أعلى وأفخم للمثل لأنها أشرف اليدين وأقواهما والتي لاغناء للأخرى دونهـا

---

(١) الايضاح جـ٤ / ٤٣ .
(٢) الايضاح جـ٤ / ١٤١ ، ١٤٢ .
(٣) المطول ٣٧٩ .
(٤) حاشيته جـ٤ / ١٤٢ .
((٥) انظر الايضاح جـ٤ / ١٤٣ ، ١٤٤ .
(٦) سورة الزمر آية ٦٧ .
(٧) سورة الزمر آية ٦٧ .

فلا يبهى انسان لشئ الا بدأ بيمينه فيهما لفوله ، ومتى قصد جعل الشئ فى جهة العناية جعل فى اليد اليمنى ، ومتى قصد خلاف ذلك جعل فى اليسرى ، كما قال ابن ميادة "

ألم تك فى يمنى يديك جعلتنى فلا تجعلنى بعدها فى شمالكا

أى كنت مكرما عندك فلا تجعلنى مهانا ، وكنت فى المكان الشريف منك فلا تحطنى فى المنزل الوضيع ، وكذا اذا قلت لمخلوق : الأمر بيدك ، أردت المثل ، أى الأمر كالشئ يحصل فى يدك فلا يمتنع عليك" .

ومن هنا قال سعد الدين التفتازانى (1) : " وههنا بحث ، وهو أن المجاز المركب كما يكون استعارة فقد يكون غير استعارة ، وتحقيق ذلك : أن الواضع — كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص ، كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا : هيئة التركيب فى نحو زيد قائم ، موضوعة للاخبار بالاثبات فاذا استعمل ذلك المركب فى غير ما وضع له فلابد وأن يكون ذلك لعلاقة بين المعنيين ، فان كانت العلاقة المشابهة فاستعارة ، والا فغير استعارة ، وهو كثير فى الكلام كالجمل الخبرية التى لم تستعمل فى الاخبار كقوله :

هوى مع الركب اليمانين مصعد جنيب وجثمانى بمكة موثق

— البيت — فان المركب موضوع للاخبار ، والغرض منه اظهار الحزن والتحسر فحصر المجاز المركب فى الاستعارة ، وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب " .

ومع وضوح اعتراض السعد وجوهريته — رأينا المتأخرين والجدال دينهم — يحاولون الاجابة عن هذا الاعتراض ، فيقول بعضهم (2) : " أجيب عنه بأن عدم التعرض لغير الاستعارة فى المجاز المركب كعدم التعرض لغير الطلب فى باب الانشاء لأنه نادر قليل ، ليس له كثير دخل فى مسائل المعانى ، كذلك المجاز المركب بخلاف غير المعتبر فيه قسم الاستعارة ، وهى المشتملة على المباحث النفيسة والمسائل الدقيقة بخلاف غير الاستعارة ، وأيضا لا يظهر فيه فرق بين معنى المعنى الحقيقى وغيره بخلاف الاستعارة فانه ليعرفهما عائمة من آثار المعنى الحقيقى كقوله تعالى (3) (وقالت اليهود يد الله مغلولة) ، وكقوله أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى "ويقول بعضهم (4) : " ان المركب المنقول لأجل اللزوم كالبيت المذكور من قبيل الكناية فهو مستعمل فيما وضع له لينتقل الى لازمه ، وحينئذ فهو حقيقة ، فلذا تركوا التعرض له لقول المتعرض للفظ المركب ان استعمل فى غير ما وضع له لعلاقة المشابهة فاستعارة تمثيلية وان استعمل لعلاقة غيرها فهو مجاز غير استعارة ممنوع ، لأن اللفظ المركب متى استعمل فى غير ما وضع له لا يكون الا لعلاقة المشابهة ، وما أورد من المركبات المنقوله لأجل اللزوم فلا نسلم أنها مجازات ، ثم لا يجوز أن تكون كنايات مستعملة فيما وضعت له لينتقل الى لوازمها " .

ويقول بعضهم (5) : " ان جميع المجازات على خلاف مقتضى الظاهر " ، ثم يحتج بأن السكاكى نفسه قد ترك البعض المجازات دون تحديد ، ثم يتساءل (6) : " هل ارادة غير الاستفهام بهذه التراكيب من قبيل

---

(1) المطول ، ٣٨ . (2) حاشية ملا خسرو على المطول ورقة ٢٦٤ . (3) سورة المائدة آية ٦٤ .
(4) حاشية الدسوقى جـ١ / ١٤٢ . (5) الأطول جـ١ / ١٥٨ .
(6) انظر هذه النص والنصوص التالية بعده فى الأطول جـ١ / ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

الاستعارة التمثيلية فتكون هذه الكلمات مستعملة فى معانيها ، أو من قبيل التجوز فى تلك الكلمات " ، ثم يجيب: " لاسبيل الى تعيين أحد الأمرين ، بل الأمر متوطن فى موطن الاحتمال " ، ثم يورد كلام السكاكى المبهم فى هذا الموطن فيقول : " ولهذا بينه المفتاح على الابهام فقال : وكثيرا ما يتولد من هذه الكلمات معان بمعونة قرائن الأحوال ، وقد كون التجوز فى تلك الكلمات: هل وقع التجوز فيها بالأصالة أو فى متعلقاتها أصالة وفيها تبعا — كما اعتبروا فى استعارة الحروف — لاشتراك العلة بين الاستعارة والمجاز المرسل " .

ونحن نرى أن حاصل هذه الاجابات يكشف عن آراء المتأخرين فى هذا المجاز ، تفصيل ذلك : أن الاجابة الأولى تهون من موقف القزوينى وتورد نظيره ، ولكنها فى ذات الوقت تقر اهمال القزوينى أمر المجاز المرسل المركب . أما الاجابة الثانية فهى ترى أن القزوينى لم يهمل شيئا من أنواع المجاز المركب ، ذلك أنه يرى أن المركب الذى نقل عن معناه لغير المشابهة فهو منقول لأجل اللزوم الكائن لا المجازى ، ولعلنا نجد صدى هذه الاجابة عند كثير من المتأخرين ، حيث ينقل الانبابى (١) نبأ اعتبارهم الخبر المقصود به لازم الفائدة من قبيل الحقيقة المركبة (٢) ، كما ينقل أيضا (٣) عن الأمير أنه لامانع أن اللفظ اذا أريد به معنيان يكون النسبة لأحدهما خبرا على جهة الحقيقة ، وبالنسبة للآخر انشاء على جهة الكناية . أما الاجابة الثالثة فهمد أن تعرض موقف القزوينى فى صورة لاباس بها حيث أهمل المجاز المرسل المركب تتوغل فى أعماق هذا المجاز وكأنها تريد أن تقسمه الى مجاز مرسل مركب أصلى ، ومجاز مرسل مركب تبعى . على أننا قد نستشعر منها أيضا افادة المجاز المركب لمعناه عن طريق لمستتبعات التراكيب وبذلك تعود الى الرأى الثانى من طريق آخر .

ولا علينا بعد ذلك أن نوسع فى دائرة هذا البحث فذلك أن سعد الدين التفتازانى — وهو من هو فى عالم البلاغة — يقول (٤) : "وتحقيق كيفية هذا المجاز يهمان أنه من أى أنواعه سا لم يهم أحد حوله " . ومن هنا فان الأمر بعد ذلك لا يتعدى أن يكون محض جدال (٥) .

---

(١) حاشيته على الرسالة البيانية ص ٤٤٢ . (٢) من هذه الحقائق المركبة أيضا التعريض ، اذ هو يأتى فى أسلوب مقصود به المعنى الموضوع من نفس اللفظ ، والمعنى المعرض به من السياق (انظر المرجع السابق نفس المكان) . (٣) المرجع السابق ٤٤٣ . (٤) المطول ٢٣٥ .

(٥) ذكر ابن يعقوب فى معرض رد حض هذه الاجابات ما نصه (مواهب الفتاح جـ٤ / ١٤٦ ، ١٤٧) "لا يقال : المركب المنقول لأجل اللزوم يدخل فى باب الكناية لأنا نقول لامانع من نصب القرينة المانعة فيما يصح أن يكون كناية فيكون مجازا وقد ذكروا أن الكناية قد يتفرع عنها المجاز كما فى قوله تعالى (ولا ينظر اليهم يوم القيامة) فانه عند الزمخشرى مجاز متفرع عن الكناية ، فان نفى النظر المتضمن لنحو هذا التركيب باعتبار من يصح منه النظر الحسى عن الغضب على الذى ينظر اليه ، ومجاز متفرع عنها باعتبار من لا يصح منه النظر الحسى كما فى الآية ، وحاصل ذلك أن اللفظ الذى يراد به اللازم مع صحة ارادة اللزوم كناية ، واذا عرضت لذلك اللفظ قرينة مانعة عن ارادة الأصل كان مجازا متفرعا عن الكناية فلا يتم ما ذكر حجة فى ترك التعرض لما ذكر " .

بقى أن نقول : انه اذا فشا استعمال الاستعارة التمثيلية رسميت مثلا ، ومن هنا فانه لا يجوز تغيير شئ من ألفاظها ، اذ هى آنذاك تخضع لمورد المثل ، يقول سعد الدين التفتازانى (١) : "وتحقيق ذلك أن الاستعارة يجب أن يكون لفظ الذى هو حق المشبه به أخذ منه رعاية للمشبه ، فلو وقع فيه تغيير لما كان هو اللفظ الذى يختص المشبه به فلا يكون رعاية ، فلهذا لا يلتفت فى المثل الى مضربه تذكيرا أو تأنيثا أو افرادا أو تثنية أو جمعا ، بل انما ينظر الى مورد المثل ، مثلا ، اذا طلب رجل شيئا ضيعه قبل ذلك تقول له : بالصيف ضيعت اللبن ، بكسر تاء الخطاب لأن المثل قد ورد فى امرأة ، وأما ما يقع فى كلامهم من نحو ضيعت اللبن بالصيف ، على لفظ المتكلم فليس بمثل ، بل مأخوذ من المثل واشارة اليه " .

ثم نقول عن مواطن استعمال المثل مقالة سعد الدين التفتازانى أيضا التى نصها (٢) : " ولكون المثل مما فيه غرابة استعمر لفظه للحال أو الصفة أو القصة اذا كان لها شأن عجيب ونوع غرابة كقول الله تعالى (٣) (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا) أى حالهم العجيبة الشأن ، وكقوله تعالى (٤) (وله المثل الأعلى) أى الصفة العجيبة ، وكقوله تعالى (٥) (مثل الجنة التى وعد المتقون)أى فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة (٦) " .

المجاز بالحذف أو الزيادة

لعل هذا النوع من المجاز بالذات قد تراوحت فيه الأقوال بين الأصوليين والبلاغيين الى حد التضارب

---

(١)المطول ، ٣٨ . (٢) المطول ، ٣٨ ، ٣٨١ . (٣) سورة البقرة آية ١٧ . (٤) سورة الروم آية ٢٧ . (٥) سورة الرعد آية ٣٥ . (٦) ذكر ابن كمال باشا فى رسالته المخطوطة عن المجاز والاستعارة (رقم ١٥٠ مجاميع ــ ورقة ٣٩/ ٤٠)تقسيما للمجاز باعتبار نوع وضع المجاز قبل النقل يجعل المجاز المركب نوعين : مجازا يكون المنقول فيه لفظا مركبا ، والنقل عما وضع له وضعا شخصيا ، وهذا المجاز لا يوجد الا فى الاستعارة التمثيلية ، والمجاز المرسل المنقول من الكناية . ومجازا يكون المنقول فيه لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا ، وهذا المجاز يكون بحسب الهيئة التركيبية كقوله سبحانه (رب انى وضعتها أنثى) فان هيئة هذه الجملة موضوعة للاخبار وقد استعيرت لانشاء اظهار التحزن هذا ، ويجعل ابن كمال باشا المجاز المفرد على هذا النظام ، فهناك المجاز الذى يكون فيه اللفظ المنقول مفردا والنقل عما وضع له وضعا شخصيا ، وهذا النوع أمثلته أكثر من أن تحصى ، وهناك المجاز الذى يكون فيه اللفظ المنقول مفردا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا كما فى استعارة الخبر للأمر فى قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) أو استعارة الأمر للخبر لأن معناه التعجب حيث ان التعجب خبرا ، وكما فى استعارة صيغة الماضى للمستقبل والعكس . هذا ، وقد ذكر الشيخ الخضرى أن فى كل مركب ثلاثة أوضاع بثلاثة اعتبارات : أحدها : وضع نوعى باعتبار هيئة لفظه الحاصلة له من تركيب كلماته وترتيبها ، وبهذا الوضع يدل على الاخبار أو الانشاء . الثانى : وضع شخصى باعتبار مجموع كلماته من حيث هى مجموعة مع قطع النظر عن المفردات وهيئة اللفظ المذكورة ، وبهذا الوضع يدل على الهيئة المعنوية المنتزعة من اجتماع معانى مفرداته فى الذهن . الوضع الثالث : وضع شخصى نوعى ، وهو باعتبار كل مفرد من كلمات هذا المركب . (انظر حاشية الخضرى على شرح الملوى على السمرقندية ص٧٧) .

والاختلاط ، فهنا يذكر (١) سعد الدين التفتازاني أن عبد القاهر يقول بالمجاز في الكلمة بسبب راجع الى نقلها عن حكم كان لها الى حكم ليس هو بحقيقة لها ، كما يقول ان الحكم بالحذف والزيادة يرجع الى غرض المتكلم ومقصوده ، ككل أنواع المجاز اللغوي المرتبط بالنظم نراه ينقل عن صاحب المفتاح أن الموصوف بهذا النوع من المجاز ا هو الاعراب لا الكلمة ، ومن هنا فانه لا يكون بسبيل المجاز ه بل هو ملحق بالمجاز ه وشبهه لاشتراكهما في التعدي عن الأصل الى غيره ، وهنا نلاحظ أن القزويني (٢) يوافق عبد القاهر في اعتبار الكلمة نفسها مجازا اذا تغير اعرابها بحذف أو زيادة ، تلمح سعد الدين التفتازاني يرى أن اطلاق لفظ المجاز على هذا النوع من قبيل التوسع وعدم المضايقة في التعبير للدلالة على المزيد أو المحذوف ، ومعنى هذا أنه يرى المجاز هنا بغير المعنى المتقدم - على حد تعبير الشيخ الهنائي (٣) سواء في ذلك اعتبارنا معنى تغير اعراب الكلمة بزيادة أو نقصان ، أو اعتبارنا الاعراب المتغير اليه نفسه .

هذا عن البلاغيين ، أما عن الأصوليين فالأقوال أشد اضطرابا واختلاطا ، ذلك أن الشيخ الهنائي قد نقل (٤) في حاشيته على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع مرة أن العلامة ابن جماعة ذكر أنهم قد أوردوا ذلك في أنواع العلاقة ، لكنه قد استدرك عليهم هذا حيث قال : " وفيه حينئذ بحث ، لأنه يتعين أن يصدق عليه العلاقة وهو اتصال أمر بأمر في معنى ، وفي النفس من الصدق عليه حينئذ شئ " ، كما نقل مرة أخرى أنه من قبيل التوسع اللغوي ، أما شيخ الاسلام عبد الرحمن الشربيني الذي كتب تقريرا على حاشية الهنائي السالفة الذكر فقد ذكر مرة (٥) أن التحقيق عند الأصوليين أن هذا النوع ليس من المجاز ، وأنه مذكور عندهم في عداد الحقيقة لأنه في معناها ، وانما جاءت تسميته بالمجاز باعتبار تغير اعرابه فقط ، كما ذكر مرة أخرى أن عبارة البحر في المجاز بالنقصان هي : " الأقرب أنه من مجاز التركيب " ، ثم قال : واختاره الأصفهاني وجماعة ، لأن العرب وضعت السؤال - أي سؤال القرية في النص الكريم واسئل القرية - ليركب لفظه مع لفظ من يصلح للجواب ، فحيث ركبته مع ما لا يصلح فقد عدلت عن التركيب الأصلي الى تركيب آخر ، ولا معنى للمجاز المركب الا هذا .

ولئن كان هذا مثالا للمجاز بالنقصان فانهم قد ذكروا في مثال المجاز بالزيادة قوله سبحانه (٦) (ليس كمثله شئ) حيث أن الحكم الأصلي لمثله هو النصب لأنه خبر ليس وقد تغير الى الجر بسبب زيادة الكاف وذلك لأن المقصود نفي أن يكون شئ مثله تعالى لانفي أن يكون شئ مثل مثله .

هذا ، وقد تحدث سعد الدين التفتازاني عن هذا المثال الأخير فقال بعد أن ذكر ما تقدم فيه (٧) ٣ لأحسن أن لا يجعل الكاف زائدة ، ويكون من باب الكناية ، وفيه وجهان :

أحدهما : ٣ أنه نفى للشئ بنفي لازمه لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ، كما يقال : ليس الأخ زيدا ، فأخو زيد ملزوم ، والأخ لازمه ، لأنه لابد لأخي زيد من أخ وهو زيد ، فنفيت هذا اللازم والمراد نفي ملزومه

---

(١) انظر المطول ٤٠٥ـ٤٠٧ . (٢) انظر الايضاح جـ١ / ٢٣١ـ ٢٣٦ .
(٣) انظر حاشيته على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع جـ١ / ٣١٨ . (٤) جـ١ / ٣١٧ .
(٥) المرجع السابق جـ١ / ٣١٨ . (٦) سورة الشورى آية ١١ . (٧) المطول ٤٠٦ .

أو ليس لزيد أخ ، اذ لو كان له أخ لكان لذلك الأخ أخ هو زيد ، فكذا نفيت أن يكون لمثل الله تعالى مثل ، والمراد نفي مثله تعالى ، اذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله ، اذ الجود براءه موجود .

والثاني : ما ذكره صاحب الكشاف وهو أنهم قد قالوا : مثلك لا يبخل فنفوا البخل عن مثله ، والغرض نفيه عن ذاته فسلكوا طريق الكناية قصدا الى المبالغة ، لأنهم اذا نفوه عما يماثله ومن يكون على أخص أوصافه فقد نفوه عنه كما يقولون : قد أعقمت اذا تم وبلغت أترابه ، يريدون ابناءه والجه ، فحينئذ لا فرق بين قوله : ليس كالله شئ ، وقوله تعالى : ليس كمثله شئ ، الا ما تعطيه الكناية من فائدتها وهي المبالغة ، وهما عبارتان متحققتان على معنى واحد هو نفي المماثلة عن ذاته " .

ونحن بعد هذا كله نعتقد - كما أشرنا من قبل - أن هذا النوع من المجاز يمكن أن ينخرط في سلك المجاز العقلي ، بل لعلنا نعتقد أن عبد القاهر قد وضعه في هذا الموضع ، ومن ثم فالاجال لدراسته تفصيلا في هذا البحث .

الكنايـــــة

يعتمد حديثنا الكناية عند المتأخرين : تعريفها - موقعها من الحقيقة والمجاز - أسبابها - ثم ألوانها وتقسيماتها ، وسنتعرض لكل ذلك بإذن الله ، أما عن الأمرين الأولين فنقول :-

عرفها السكاكي (١) بقوله (٢) : " الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك ، كقولك : فلان طويل النجاد ، تنتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة " ويبدو من هذا التعريف أنه يعتبرها من الحقائق التركيبة (٣) ، ولهذا فهو يفرق بينها وبين المجاز فيقول (٤) : " والفرق بين المجاز والكناية يظهر من وجهين ، أحدهما : أن الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع ارادة طول قامته ، والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو رأيت اليوم أسدا أن تريد معنى الشجاع مع ارادة الحيوان المفترس من غير تأويل ، لأن المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة ، ولازم معاند الشئ معاند لذلك الشئ .

والثاني : أن معنى الكناية هي الانتقال من اللازم الى الملزوم ، ومعنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم " .

---

(١) هي في اللغة : مصدر كنيت بكذا عن كذا ، وكنوت ، واللفظ هو المكنى به ، والمعنى هو المكنى عنه ، وفي الاصطلاح تطلق على كل من اللفظ كتعريف السكاكي ، أو المعنى كتعريف القزويني . (٢) مفتاح العلوم ١٧٠ . (٣) انظر مفتاح العلوم ص ١٧٠ ، وانظر أيضا حديثا للصعيدي عن المجاز اللغوي ، هذا ، ويرى المتأخرون أن الكناية ليست تركيبة ، بل مفردة ، هي كالمثال المذكور في تعريف السكاكي ، وتركيبة (انظر ص ٤٤٣ شرح الايابي على الرسالة الايابية) هي الكناية بلفظ مركب عن معنى كالكناية عن الطلب بقولهم : والله ان لجتاج ، حتى ذكر بعضهم أن هذه الكناية قد تركبن لها قرينة ، كلة أنها ربما تستعمل في معنى لم يوضع له لفظ حقيقي من قبيل الكناية عن الطلب في هذا المثال . (انظر شرح أبي النافع احمد بن محمد الفارابادي على السمرقندية ورقة ٥٩) . (٤) مفتاح العلوم ١٧٠ . ( ) تلخيص الفتاح ملخص من بعض شروحه مختصر المعاني ص ٢٠٠ .

وعرفها القزويني فقال(١) : " هي لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادة معه " • وهي عنده واسطة بين الحقيقة والمجاز • لأن قوله في التعريف : " أريد به لازم معناه " مخرج للحقيقة • لأن اللفظ فيها لم يستعمل في معناه الحقيقي • بل أريد به لازم وطبيع المعنى الحقيقي • وقوله : " مع جواز ارادته معه " مخرج للمجاز • لأن المجاز لا يصح فيه ارادة المعنى الحقيقي • لما أن قرينته مانعة من ارادة المعنى الحقيقي • ومن ثم قال : "فظهر أنها تخالف المجاز من جهة ارادة المعنى الحقيقي للملزوم مع ارادة لازمه " •

ويبدو من عبارة القزويني الأخيرة أنه لم يقتنع بالوجه الثاني الذي ذكره السكاكي في الفرق بين الكناية والمجاز • يؤكد ذلك قوله في الايضاح (٢) : " وفرق السكاكي وغيره بينهما بوجه آخر وهو أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم والى الملزوم • ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم • وفيه نظر : لأن اللازم مالم يكن ملزوما يمتنع أن ينتقل منه الى الملزوم فيكون الانتقال حينئذ من الملزوم الى اللازم • ولو قبل اللزوم من طرفين من خواص الكناية دون المجاز أو شرط لها دونه لم ندفع هذا الاعتراض لكن اتجه منع الاختصاص والاشتراط " • ويؤكد ذلك أيضا محاولة بعض المتأخرين الاجابة عن السكاكي بالقول بأن (٣) " المراد باللازم مايكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد الذي هو طول القامة • ولهذا جوزوا كون اللازم أخص • كالضاحك بالفعل للانسان " • أو القول بأن هذا الخلاف لفظي ذلك أنه (٤) " يصح في كل من الكناية والمجاز أن يقال : حصل الانتقال من اللازم الى الملزوم وعكسه باعتبارين مختلفين " • كما أن كلا من القزويني والسكاكي (٥) " متفقان على أن ذهن السامع لتجاوز • كثير الرماد ينتقل من كثرة الرماد الى الكرم • غير أن السكاكي يسمى كثرة الرماد لازما والقزويني يسميه ملزوما " (٦) •

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف وكونه لفظيا أو غير لفظي فانه لابد من التناسب بين المعنيين ليصح الانتقال بينهما • سواء اعتبرنا هذا الانتقال من قبيل الانتقال من اللازم الى الملزوم أو من عكسه •

على أننا نقول : ان المعنى الكنائي الحقيقي قد تمتنع ارادته لأنه غير متحقق في الواقع كما تقول عن فلان انه كثير الرماد • كناية عن كرمه • وهو طبيخ بما لا يبقى رمادا • أو لأنه مستحيل كما في مثل قوله سبحانه (٧) : (بل يداه مبسوطتان) في الكناية عن سعة جوده عز وجل (٨) •

---

(١) الايضاح جـ٤ / ٢٤٣ ـ ٢٤٥ • (٢) المطول ٤٠٨ ، ٤٠٩ • (٣) عروس الأفراح جـ٤ / ٢٤٥ •
(٤) المرجع السابق (نفس الصفحة والمكان) • (٥) نقل د • خفاجي عن الأستاذ حامد محمد من قوله الا تحدث فيه عن أنه يوجد نوعين من التلازم • تلازم في الوجود • ويكون فيه بحلول اللفظ الحقيقي دائما هو اللازم في الوجود • بمعنى أن يوجد شيء أولا ثم يستتبع وجوده وجود شيء آخر كحلول العلم مثلا مع بدو النبات • وكطول القامة مع طول النجاد • فحلول العلم يكون أولا ثم يستتبع حلول النبات وكل منهما يسمى ملزوما • ثم يكون بعد ذلك في الوجود بدو النبات وطول النجاد • وكل منهما يسمى لازما • وتلازم في العلم : وهو النوع الثاني من التلازم • وفيه يكون العلم بوجود شيء مستلزما للعلم بوجود شيء آخر • ويكون وفقا لهذا أول المعلومين ملزوما وثانيهما لازم • فالعلم ببدو النبات في صحراء لا يأتيها الماء الا من السماء مستلزم للعلم بنزول الماء • والعلم بطول النجاد لشخص مستلزم للعلم بطول القامة • ثم ذكر أن كلا هذين النوعين من التلازم مرتبطان ببعضهما بمعنى أن اللازم في الوجود هو نفسه الملزوم في العلم ومن هنا يحدث التساوي بين اللازم والملزوم ومن هنا أيضا يذوب الخلاف بين السكاكي والقزويني (انظر ملحق الجزء الخامس من شرح الايضاح ص ٢٢٥ للدكتور محمد عبد المنعم الخفاجي • (٦) سورة المائدة آية ٦٤ • (٧) تنبه هنا الى أن بعض المتأخرين تابع العلوي وابن الأثير في كون الكناية من المجاز • (٨) انظر معترك الأقران جـ١ ص ٢٨٧ وما بعدها •

هذا عن تعريفها وقوفها من الحقيقة والمجاز أما عن أسبابها فقد ذكر السيوطى فى هذا الصدد أسبابا كثيرة ، أذكر منها (١) :

١ــ ترك اللفظ الصريح الى ماهو أجمل منه ، مثل قوله سبحانه (٢) (ان هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة) حيث كنى الله عز وجل بالنعجة عن المرأة كعادة العرب فى ذلك ، لأن ترك التصريح بذكر المرأة أجمل منه ، ولهذا لم تذكر فى القرآن الكريم امرأة باسمها الا مريم ، قال السهيلى : وانما ذكرت مريم باسمها على خلاف عادة القصاص لنكتة ، وهى أنه لما قالت النصارى فى مريم ما قالوا صرح الله باسمها (٣) ، ولو لم يكن تأكيدا للعبودية التى هى صفة لها وتأكيدا لأن عيسى لأب لموالا لنسب اليه .

٢ــ التنزيه على عظم القدرة مثل قول الله عز وجل (٤) (هو الذى خلقكم من نفس واحدة) فهو كناية عن آدم .

٣ــ أن يكون التصريح مما يستقبح ذكره ككناية الله عن الجماع بالملابسة ، والمباشرة ، والافضاء ، والرفث ، والدخول ، والسر ، فى قوله تعالى (٥) : (أولا مستم النساء) ، وقوله (٦) (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم) ، وقوله (٧) (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض) ، وقوله (٨) (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ، وقوله (٩) (فان لم تكونوا دخلتم بهن فلاجناح عليكم) وقوله (١٠) (ولكن لاتواعدوهن سرا) . ومثل ذلك أيضا كناية عز وجل عن طلب الجماع بالمراودة فى قوله سبحانه (١١) : (وراودته التى هو فى بيتها عن نفسه) ، وكنايته عن الجماع أو من المخالطة بالثياب فى قوله عز وجل (١٢) (هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) ، والحرث فى قوله سبحانه (١٣) :(نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) (١٤) .

٤ــ قصد المبالغة والمبالاة مثل قوله سبحانه (١٥) (أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين) ، فقد كنى عن النساء بأنهن ينشأن فى الترفه والتزين ، ولو أتى بلفظ النساء لم يشعر بذلك ، والمراد نفى ذلك عن الملائكة .

٥ــ قصد الاختصار ، كالكناية عن ألفاظ متعددة مثل قوله سبحانه (١٦) : (وهو معكم أينما كنتم) فهذه المعية كناية عن احاطة الله سبحانه وتعالى بأقوالهم وأفعالهم وجميع أحوالهم ، لأن الحاضر مع القوم لا يخفى عليه شئ من ذلك .

أما عن أقسام الكناية ، فقد قسمها عبد القاهر كما ذكر الرازى (١٧) ــ قسمان : ١ــ كناية فى الاثبات ، ومثالها قولهم : فلان طويل النجاد ، معناه ان هذا التركيب (طويل النجاد) يستعمل لا لأن الغرض الأصلى معناه ، بل لأن الغرض الأصلى ما يلزمه وهو طول القامة . وكناية فى الاثبات ، وهى تدور على حد تعبير

---

(١) انظر معترك الأقران ج ١ ص ١٢٨ وما بعدها . (٢) سورة ص آية ٢٣ . (٣) أى ليفصح عنها ويظهر براءتها ويرفع شأنها . (٤) سورة الاعراف آية ١٨٩ . (٥) سورة المائدة آية ٦ .
(٦) سورة البقرة آية ١٨٧ . (٧) سورة النساء آية ٢١ . (٨) سورة البقرة آية ١٨٧ .
(٩) سورة النساء آية ٢٣ . (١٠) سورة البقرة آية ٢٣٥ . (١١) سورة يوسف آية ٢٣ .
(١٢) سورة البقرة آية ١٨٧ . (١٣) سورة البقرة آية ٢٢٣ . (١٤) لا يرد على ما نقول أن القرآن قد صرح بالفرج فى قوله (والتى أحصنت فرجها) فان المراد به فرج القميص ، والتعبير به من لطيف الكنايات وأحسنها ، أعلم يعلق بثوبها ريبة ، فهى طاهرة الثوب ، نقية الذيل ، فهو كناية عن العفة .
(١٥) سورة الزخرف آية ١٨ . (١٦) سورة الحديد آية ٤ . (١٧) انظر نهاية الايجاز ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

فى قلة ما اذا حاول الادباء اثبات معنى من المعانى لشئ فيتركون التصريح بالاسم له ، ويشتقونه لما له به تعلق ، كقول الشاعر :

ان الصباحة والمروءة والندى ... في قبة ضربت على ابن الحشرج

فانه لما أراد اثبات هذه المعانى لممدوحه لم يصرح بذلك ، بل عدل الى أن جعلها فى قبة ضربت عليه ، وهذا القسم الأخير من الكناية جعله الزمخشرى من المجاز العقلى (١) .

أما السكاكى والقزوينى فقد اجمعا على تقسيمها (٢) أقساما ثلاثة باعتبار المعنى المكنى عنه ، كناية عن موصوف ، وكناية عن صفة ، وكناية عن نسبة ، على ما سنوضحه تفصيلا فيما يلى :ـ

أولا : الكناية عن الموصوف :ـ

وهى التى يسميها القزوينى «كناية المطلوب بها غير صفة ولا نسبة» وهى وفق المعنى المكنى عنه تنقسم قسمين :

١ـ كناية عن معنى واحد ، (يسميها السكاكى كناية قريبة) وهى «أن يتوقف فى صفة من الصفات اختصاص بموصوف معين ، فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها الى ذلك الموصوف» مثل قول الشاعر :

الضاربين بكل أبيض مخذم ... والطاعنين مجامع الأضغان (٣)

فانه قد ذكر معنى واحدا هو «مجامع الأضغان» وهو مختص بهذا الموصوف الذى هو كناية عنه ـ أعنى القلب ـ لأنه لا وطاء للحقد الا هو ، والذى نشأ من التحقيق فى هذه الكنايات تتعلق به فى الشطر الأخير من قوله فى قتله للذئب :

فأتيحت أمشى للفريسة مثلها ... بصفيح كون اللب والرعب والحقد (٤) فهو

فهذه الكنايات الثلاث مما نحن فيه ، مثل قولهم «طويل النجاد» فى الكناية عن السيف للنار ، فان هذه الصفة خاصة به ، يصح الانتقال منها اليه ، قال أبو الطيب المتنبى :

طويل النجاد رفيع العماد ... كأن أباه أوى السماكا

---

(١) انظر بحثنا المجاز العقلى فى البلاغة العربية ص ٦١ ، ٦٢ . (٢) ذكر ابن الأثير أن قوما ذهبوا الى أن الكناية تنقسم أقساما ثلاثة : كناية تعريض ، وكناية ارداف ، وكناية مجاورة ، فأما التعريض ، فهى أن يراد الاشارة الى معنى غير موضوع لفظ ذلك المعنى ، لكون ذلك اللفظ يشير الى المعنى المكنى عنه ، مثال ذلك ، قولهم «فلان نقى الثوب» أى منزه عن المعايب ، فان نقاء الثوب لما كان لا يكون اشارة الى النزاهة عن العيوب ، وأما الارداف فهو أن يريد الاشارة الى معنى ، فيوضع لفظ لمعنى آخر ، ويكون ذلك ارداف للمعنى الذى أريد الاشارة اليه ، مثال ذلك قولهم «فلان طويل النجاد» أى طويل القامة ، فطول القامة ملازم لطول النجاد ، ولا يلزم من طول النجاد طول القامة ، وأما الكناية المجاورة فهو أن يريد ذكر الشئ فيتركه الى ما جاوره ، كقول عنترة يصف ناقته :

يخبرك من شهد الوقيعة أنها ... قرحاء أو هى فى الشمال تقدم

يريد بالزجاجة الخمر ، ولكن لما كانت مجاورة لها ، ثم قال ابن الأثير : وهذا التقسيم غير صحيح لأن من شرط التقسيم أن يكون كل قسم من أقسامه مغايرا لصاحبه بصفة خاصة تفصله من عموم الأصل كقولنا : الحيوان ينقسم أقساما منها : الانسان ، وحقيقته كذا وكذا ، ومنها الفرس وحقيقته كذا وكذا ، ومنها الأسد ، وحقيقته كذا وكذا ، وهنا التقسيم ليس كذلك (انظر المثل السائر ص ٣٨ ، مع بعض التصرف فى العبارة) .

(٣) مخذم : قاطع ، الضغن : الحقد . (٤) أتيحت : أى أتيح الضربة ، فظلت : أخفيت ، النصل : حديدة الرمح .

٢ــ وكناية عن مجموع معان (يسميها) السكاكى كنايه بعيدة) ، وهى أن تتوخذ صفة فتضم الى لازم آخـــر وآخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها الى هذا الموصوف، مثل قولنا فى الكناية عن الانسان : حىّ ، مستوى القامة ، عريض الأظفار (١) .

وكلا هذين القسمين يشترط فيهما ــ كما هو واضح ــ الاختصاص المكنى عنه ، بمعنى أن ما يذكر منهما يكون خاصا ليحصل الانتقال من العام الى الخاص ، ولعل من الواضح أيضا أن وجه القرب فى القسم الأول يرجع الى بساطة الكناية وسهولة مأخذها واستفادتها من لازم الى آخر ، كما أن وجه البعد فى القســم الثانى يرجع الى التلفيق بين اللوازم ، والتكلف فى تساويها واختصاصها بالموصوف(٢) .

ثانيا : الكناية عن الصفة (٣) :ــ

وهى التى يسميها القزوينى : الكناية المطلوب بها صفة من الصفات كالجود ، والشجاعة ، وطول القامة .... الخ ، وهى تنقسم أيضا : قريبة وبعيدة ، لكن القرب والبعد هنا يختلفان عنهما فى النوع السابق، فالكناية التى يكون انتقال الذهن فيها من لفظ الكناية الى المعنى المكنى عنه بدون واسطة هى القريبة ، والكناية التى يكون انتقال الذهن فيها من لفظ الكناية الى المعنى المطلوب (المكنى عنه) بواسطة هى البعيدة

ثم القريبة نمطان : نوع يسهل الانتقال فيها من اللفظ المكنى به الى المعنى المكنى عنه ، مثل قولهم : هو طويل النجاد ، وطويل النجادة (٤) كناية عن طول قامته ومثل قول عمر بن أبى ربيعة :

بعيدة مهوى القرط ، اما لنوفـــل أبوها ، واما عبد شمس وهاشـــم

حيث كنى ببعد مسقط حلى أذنها أعنى قوله :بعيدة مهوى القرط ــ عن طول عنقها ، ومثل ذلك قول الآخر :

أبت الروادف والثدى لقميصهـــا مس البطون، وأن تمس ظهـــورا

فقد كنى عن نهود ثديها ، وكبر ردفيها ، وضمور خصرها بما ذكر من إباء الروادف والثدى لقميصها مس الظهر والبطن . وهذا النوع من الكناية يسمى بالكناية الواضحة ، ثم هناك نوع آخر من الكناية القريبة أيضا هـــو الكناية الخفية ، ويتوقف الانتقال فيها من اللفظ المكنى به الى المعنى المكنى عنه على شئ من التأمل والروية ،

---

(١) هذه الصفات مركبة من أشياء خاصة بالانسان ، ولذا يسمونها خاصة مركبة . (راجع فى هذا كتب المنطق) .

(٢) من العلامات الدالة على الكناية عن الموصوف ــ كما قدمنا ــ أن يصرح بالصفة ونسبتها الى الموصوف المطوى المذكور بدلا عنه صفة أخرى ــ أو عدة صفات ــ تدل عليه ، ومعنى هذا أننا نكاد نعرف الموصوف بالحد أو بالرسم ــ كما يقول المناطقة ــ ومن هنا نرى السبكى يرفض هذا النوع من الكناية باعتباره تصريحا ــ لا تكنية ، كما يرفض اعتبار الكنى ــ التى هى أحد أنواع العلم ، نأبى بكر ــ من هذا الباب قائلا : ان الكنية علم ، والعلم صريح فى مسماه ، فلا فرق بين دلالة أبى عبد الله ، ودلالة زيد ــ العلمين ــ على الشخص المعروف بهما .

(انظر عروس الأفراح جـ٤ / ١٢٥) .

(٣) من علامات هذا القسم أن يصرح بالموصوف ، وبالنسبة اليه ، وتطوى الصفة المطلوب افادتها ، على أن يذكر فى الكلام صفة تستتبع وتستلزم الصفة المطلوب افادتها .

(٤) الفرق بين المثالين :أن زيد طويل النجاد ، كناية فيها نوع تصريح ، لأن الصفة هنا متضمنة ــ أى مسندة ــ للضمير الراجع الى الموصوف (المكنى عنه) ، وذلك نوع تصريح بثبوت الطول له ، بخلاف قولهم :زيد طويل نجاده ، فانها كناية ساذجة لا يشوبها شئ من التصريح ، حيث اسناد الصفة هنا (طويل) ــ الى الاســم الظاهر ــ (نجاده) ليتم الانتقال عن طريقة الى المعنى المكنى عنه ، ويظهر أثر الفرق بينهما تركيبا من جهة أنه حالة الاسناد الى الضمير يلتزم تأنيث وتثنية وجمع الصفة بحسب ضمير الموصوف فتقول : هند طويلة النجاد ، والزيدان طويلا النجاد ، والزيدون طويلو النجاد ، بخلاف حالة الاسناد الى الاسم الظاهر فان الصفة تلتزم الافراد والتذكير فتقول :زيد طويل نجاده ، وهند طويل نجادها ، والزيدان طويل نجادهما ، والزيدون =

كقول الشاعر في الكناية عن الأبلة

عريض القفا مبيزانه في شمالـــــه قد انحص من حسب القرايط شاربـــــه (١)

فان عرض القفا وعظم الرأس بالافراط مما يستدل به على بلاهة الرجل ، أو كما يقول سعد الدين التفتازاني ان هذا ملزوم البلاهة بحسب الاعتقاد ، لكن في الانتقال منه الى البلاهة نوع خفاء لا يطلع عليه كل أحد .

ومن أبدع ما جاء من هذا النوع قوله سبحانه في شأن تصوير حالة قوم موسى عليه السلام حين أغراهم السامري بعبادة عجل الذهب الذي صنعه لهم ثم ندموا على هذا الخطأ (٢) : (ولما سقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا قالوا ... الآية) حيث جاء التنزيل الكريم بالكناية بسقوط الأيدي في الأفواه المنبئ عن عضها وعض أصابعها من الندم وشدة الحسرة على الخطأ الجسيم ، وبالغ الابداع في هذه الكناية أن الله عز وجل لم يتحدث عن ارتفاع الأيدي والأصابع الى الأفواه للعضها ، وانما تحدث عن نزول وسقوط هذه الأيدي الى الأفواه حيث ان ذلك ينبئ عن خوران القوة وذلك يفيد شدة الاغتمام بالندم تصويرا وتصويرا .

هذا عن نوعي الكناية القريبة ، أما عن الكناية البعيدة التي كثرت فيها الوسائط بين اللفظ المكنى به والمعنى المكنى عنه ، فمثالها قول الرسول صلى الله عليه وسلم في الكناية عن البلاهة أيضا — لكن مع واسطة واحدة — لعدي بن حاتم : ان وسادك لعريض (٣) ، فهذه الكناية تعتبر قريبة من عرض القفا ، أو بعبارة أخرى كناية يكون فيها عرض القفا واسطة بين عرض الوسادة — اللفظ المكنى به — والبلاهة — المعنى المكنى عنه .

ومثال هذه الكناية البعيدة — مع أكثر من واسطة — قولهم : كثير الرماد ، كناية عن الكرم ، فالانتقال في هذه الكناية يكون من كثرة احراق الحطب تحت القدور الى كثرة الطباخ الى كثرة الأكلة الى كثرة الضيفان الى صفة الكرم . ومثل ذلك أيضا في الكناية عن الكرم قول الشاعر :

وطي اياك في من عيب فانـــــى جبان الكلب مهزول الفصيـــــل

فان فيه كنايتان عن صفة الكرم ، الأولى قوله : جبان الكلب ، حيث الانتقال هنا من جبن الكلب عن النباح والهرير على الناس الى إلفه لهم الى كثرة مشاهدته اياهم الى أن صاحبه مقصود الناس الى شهرته بالكرم والجود ، والثانية قوله : مهزول الفصيل ، حيث الانتقال هنا من هزال الفصيل الى فقدأمه الى قوة الداعي لنحرها قوة تغلب الفصيل الربها ، الى صرفها للذبح واعدادها للطبخ ، الى كثرة الأكلة الى كثرة الضيفان الى صفة الكرم

ثالثا : الكناية عن النسبة :ـ

وهي التي يسميها القزويني الكناية المطلوب بها نسبة ، أو الكناية المطلوب بها اثبات شئ لشئ أو نفيه

= طويل لجادهم . (١) في هذا البيت ثلاث كنايات خفية ، الأولى : قوله : عريض القفا فهي كناية عن الحمق ، والثانية : قوله : ميزانه في شماله : هي كناية عن البلاهة ، والثالثة : قوله : انحص من حسب القرايط شاربه ، فهي كناية عن البلادة ، انحص شاربه من الحسب : أي انحسر شاربه ونقص طوله من كثرة ما يغمسه عند الحساب والعد . (٢) سورة الأعراف آية ١٤٩ . (٣) سبق سرد قصة هذا النص الكريم في الفصل الثاني من الباب الأول ، راجع ص ٨٩ من هذا البحث .

عنه ، وهذه الكناية ــ كما هو واضح من هذه العبارات الثلاث ــ لابد فيها من ذكر الشيئين معا (الصفة والموصوف) ، بل لابد فيها من ذكر نسبة بينهما تستتبع النسبة المطلوبة بهذه الكناية ، مثلاً قول زياد الأعجم في قصيدة قالها يمدح بها عبد الله بن الحشرج ــ أمير نيسابور ــ الذي أحسن ضيافته :

ان السماحة والمروءة والنـــدى في قبة ضربت على ابن الحشـــرج

لما أراد أن يثبت هذه الصفات الثلاثة الممدوح (١) عمد الى أن يجعل هذه الصفات في القبة المضروبة عليه ، ليجعلنا ننتقل من هذه النسبة التي لا يجوز عقلا أن تجتمع فيها هذه الصفات وحدها الى النسبة التي يريدها وهي اثبات هذه الصفة للممدوح .

ومثل ذلك أيضا ارادة نفي النسبة في قول الشنفرى يصف امرأة بالعفة .

يبيت بمنجاة من اللوم بيتهـــا اذا ما بيوت بالمذمة حلـــت (٢)

حيث انه لما أراد أن يتوصل الى نفي اللوم عنها عمد الى نفي اللوم عن بيتها ليجعلنا ننتقل من هذه النسبة الأخيرة ــ أعني نفي اللوم عن بيتها ــ الى النسبة المرادة ، أعني نفي نسبة اللوم عنها .

ونظير هذا المثال الأخير حديث الزمخشري عن الكناية في أسلوب (مثل) (٣) الذي أتى به صدد حديثه

---

(١) ذكر السكاكي ــ في هذا المقام ــ اعتراضا ثم أجاب عنه ، ملخصه : لماذا لم يعد قولهم : (المجد بين ثوبيه ، والكرم بين بردية) المذكور في هذا القسم من القسم الثاني (الكناية عن الصفة) بناء على أن اضافة البرد والثوب الى الضمير الموصوف مثل اضافة النجاد الى هذا الضمير في المثال : زيد طويل نجاده ؟

والاجابة هي : ان المثالين مختلفان ، فالمثال (زيد طويل نجاده) فيه تصريح باثبات الطول للنجاد ، وفي نفس الوقت هو قائم مقام طول القامة ، فاذا صرح باضافة النجاد الى ضمير زيد كان ذلك صريحا باثبات طول القامة لزيد . أما المثال (المجد بين ثوبيه) فانه قد دل على ثبوت المجد للموصوف بطريق الكناية عن اثباته لثوبيه ، وليس هنا دلالة على ثبوت المجد لثوبيه ــ لا بطريق التصريح ولا بطريق الكناية ، ومن هنا فانه لا يكون التصريح باضافة الثوبين الى الضمير تصريحا باثبات المجد لمن يعود اليه الضمير . (انظر مفتاح العلوم ص ١٧٢) .

(٢) في هذا البيت كنايتان : احداهما عن الصفة ، والثانية عن النسبة ، كنى أولا عن صفة العفة بالنجاة من اللوم والذم ، لأن النجاة من اللوم والذم يستلزم النجاة من موجباته كالزنا وكافة المثالب ، وذلك يستلزم العفة . وكنى ثانيا عن اثبات العفة لها (المعبر عنها بالنجاة من اللوم) باثباتها للمكان الذي يحيط بالمرأة وهو البيت ، واثبات العفة للمكان يستلزم اثباتها لمن يحل فيه . ونظير هذا البيت في اجتماع كنايتين في جملة واحدة قولهم : كثرة الرماد في ساحة عمرو ، فهو كناية عن اثبات صفة الكرم لعمرو ، وقد عبر عن صفة الكرم بكثرة الرماد ، فاجتمع فيه كنايتان : احداهما عن صفة وهي كثرة الرماد ، والأخرى عن نسبة ، وهي اثبات كثرة الرماد لعمرو . وسيأتي ذلك في حديث التفتازاني عن وجود قسم رابع في الكناية .

(٣) وكذلك أسلوب غير ، فكلاهما يستعمل مجازا على طريق الكناية اذا أطلقنا الحكم عليهما بشيء وقصدنا بذلك الحكم على ما أضيف اليهما ، ومن أمثلة ذلك قول الشاعر :

مثلك يثني المزن عن صوبـــه ويسترد الدمع من غربـــه

وقول الآخر : غيري بأكثر هذا الناس ينخـــدع ان قاتلوا جبنوا أو حدثوا هجموا

أما استعمالهما حقيقة فعندما يراد من لفظ (مثل) الشخص الذي يشبه ما أضيفت اليه ، وكذلك عندما يراد من لفظ (غير) الشخص المغاير لما أضيفت اليه ، ويكون الحكم موجها في الكلام الى هذا الشخص المماثل أو المغاير ، ومن أمثلة ذلك قول امرئ القيس (في مثل) :

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضـــع فألهيتها عن ذي تمائم محـــول

وقول الآخر (في غير) .

غيري جنى وأنا المعذب فيكـــم فكأنني سبابة المتندـــــدم

عن الآية الكريمة (١) (ليس كمثله شئ) حيث قال (٢) : "قالوا مثلك لا ينبغي فنفوا النبغي عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته ، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية ، لأنهم اذا نفوه عمن يسد مسده وعمن هو أخص أوصافه فقد نفوه عنه ، ونظيره قولك للعربي : العرب لا تخفر الذمم كان أبلغ من قولك : أنت لا تخفر ، ومنه قولهم : قد أيفعت لداته ، ويلفت أترابه يريدون ايفاعه ويلوغه " .

يبقيت هنا نقطة أخيرة لخصها سعد الدين التفتازاني في صورة اعتراض ثم أجاب عنه ، وهاهي بعبارته (٣) : "فان قلت : ههنا قسم رابع ، وهو أن يكون المطلوب بها صفة ونسبة معا ، كما في قولنا : كثر الرماد في ساحة عمرو ، كناية عن نسبة الصفة المضافة اليه ، قلت : ليس هذا بكناية واحدة بل كنايتان إحداهما المطلوب بها نفس الصفة وهي كثرة الرماد ، والثانية المطلوب بها نسبة المضافة اليه وهي جعلها في ساحته ليفيد اثباتها له " .

هذا ، وقد نبه المتأخرون على أن الغالب في الكناية عن الصفة ، وعن النسبة أن يكون الموصوف مذكورا في الكلام (٤) ، وأن القليل حذفه فيهما ، وإذا كنا قد ذكرنا أمثلة للكثير ، فانه قد آن لنا أن نمثل للقليل ، مثال ذلك في الكناية عن الصفة قولنا : كثر الرماد في هذه الساحة ، فان كثرة الرماد كناية عن صفة الضيافة ، وايقاع كثرة الرماد في هذه الساحة كناية عن ثبوت هذه الصفة لصاحب الساحة وهو غير مذكور في الكلام . أما الكناية عن النسبة التي قد يحذف منها الموصوف فقد مثلوا لها بقولك في التعريض بشخص يؤذي المسلمين (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) فانه كناية عن نفي صفة الاسلام عن المؤذي ، وهو غير مذكور في الكلام .

على أننا نلحظ أن السكاكي قد أراد أن يلحق بحديث الكناية ما يمكن أن يكون تنويعا لها بحسب الوضوح والخفاء ، أو بحسب قلة الوسائط وكثرتها حيث قال (٥) : "واذ قد وعيت ما أملي عليك فنقول : متى كانت الكناية مرضية على ما عرفت كان اطلاق اسم التعريض عليها مناسبا ، واذا لم تكن كذلك نظر ، فان كانت ذات مسافة بينها وبين المكنى عنه متباعدة لتوسط لوازم كثيرة في كثير الرماد وأشباهه كان اطلاق اسم التلويح عليها مناسبا ، لأن التلويح هو أن تشير الى غيرك عن بعد ، وان كانت ذات مسافة قريبة مع نوع من الخفاء كنحو عريض القفا ، وطويل النجادة كان اطلاق اسم الرمز عليها مناسبا ، لأن الرمز هو أن تشير الى قريب منك على سبيل الخفية ، قال

رمزت الى مخافة من بعلها ... من غير أن تهدي هناك كلامها

وان كانت لامع نوع الخفاء كقول أبي تمام :

(= = هذا ، وتحليل الكناية في مثل وغيره : أنك تنسب الصفة المرادة (الموجودة في الأسلوب) أو تنفيها عن كل من يماثل الممدوح أو المذموم لتجعل ذلك بطريق اللزوم الى من هو ماثل أو مشابه له .

(١) سورة الشورى آية ١١ . (٢) انظر الكشاف جـ٣/ ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، وانظر الآراء في هذه الآية في من هذا البحث . (٣) المطول ص ٤١٢ . (٤) أما الكناية عن الموصوف فان الموصوف فيها محذوف دائما لأنه المطلوب في الكناية . (٥) مفتاح العلوم ١٧٣ ، ١٧٤ .

أبين فما يزرن سوى كريـــــم وحسبك أن يزين أبا سعيـــد

فانه فى افادة أن أبا سعيد كريم غير خافيه كان اطلاق اسم الايماء والاشارة عليها مناسبا ، وكقول البحترى

أوما رأيت المجد ألقى رحلـــه فى آل طلحة ثم لم يتحـــول

فانه فى افادة أن آل طلحة أهل جد ظاهره وكقول الآخر :

اذا الله لم يسق الا الكـــرام فسقى ديار بنى حنبـــل

وسقى ديارهم باكـــرا من الغيث فى الزمن المحـــل

فانه فى افادة كرم بنى حنبل كما ترى، وكقول الآخر:

متى تخطو تميم من كريـــم ومسلمة بن عمرو من تميـــم

فانه فى افادة كرم مسلمة أظهر من الجميع ، وأما قوله :

سألت الندى والجود مالى أراكما تهدلتما ذلاً بمزعوبـــد

وما بال ركن المجد أمسى مهدّما فقالا أصبنا بابن يحيى محمـــد

فقلت فهلا متما عند موتـــه فقد كنتما عهديه فى كل مشهـــد

فقالا أقمنا كى نعزى بفقدـــه مسافة يوم ثم نتلوه فى غـــد

فى افادة جود ابن يحيى ومجده فعلى ما ترى من الظهور" .

واذا كنا قد لمحنا التعريض نوعا من أنواع الكناية فيما سبق من حديث السكاكى فاننا يجب أن نفهم ذلك فى سياق حديثه الخاص بالتعريض الذى يصرح فيه بأن التعريض والكلام التعريضى لون خاص من ألوان الحديث يأتى مع المجاز ، كما يأتى مع الحقيقة التى منها الكناية فيما ذهب اليه ، يقول السكاكى (١) : "واعلم أن التعريض تارة يكون على سبيل الكناية وأخرى على سبيل المجاز ، فاذا قلت: آذيتنى فستعرف ، وأردت المخاطب ومع المخاطب انسانا آخر معتمدا على قرائن الأحوال كان من القبيل الأول ، وان لم ترد الا غير المخاطب كان من القبيل الثانى ، فتأمل" .

وانما قلنا ذلك لأن حديث الفرق بين الكناية والتعريض لا يخفى على السكاكى العالم النابه ، فقد تناوله الزمخشرى كما تناوله ابن الأثير من قبل ، يقول الزمخشرى (٢) : "فان قلت: أى فرق بين الكناية والتعريض؟ قلت :الكناية أن تذكر الشئ بغير لفظه الموضوع له كقولك : طويل النجاد والحمائل لطول القامة ، وكثير الرماد للمضياف ، والتعريض أن تذكر شيئا تدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج اليه : جئتك لأسلم عليك ولأنظر الى وجهك الكريم (٣) ، ولذلك قالوا :

---

(١) مفتاح العلوم ١٧٤ . (٢) الكشاف جـ١/ ٣٧٢، ٣٧٣ . (٣) يعتبر هذا المثال من قبيل التعريض مع المعنى الحقيقى ، ومثال التعريض مع الكناية قوله صلى الله عليه وسلم: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" ان قصدنا منه نفى الاسلام عن المؤذى مطلقا فهو كناية ، لأن السامع ينتقل من لفظ الحديث المستعمل فى مدلوله الوضعى الى ملزومه وهو نفى الاسلام عن المؤذى ، وان أردنا نفى الاسلام عن المؤذى المعين وهو زيد مثلا فهو تعريض ، وان لاحظناهما معا كان كناية وتعريضا . وأما اجتماع المجاز مع الكناية والتعريض فنمثل أستاذنا الدكتور محمد عبد الرحمن الكردى بقوله (ص٢٧٢ نظرات فى البيان) : رأيت أسودا فى البحر غير مكشوفى العورة ، فما مقتوا ولا عيب عليهم ، تعريضا بمن كان حاضرا ، وأنه كشف عورته فى البحر فمقت وعيب عليه ، والمجاز فى لفظ الأسود ، وان أريد مقت من كشف عورته فى البحر مطلقا فهو كناية عن صفة

وحسبك بالتسليم منى تقاضيـــــا

وكأنه اماله الكلام الى عرض يدل على الغرض، ويسمى التلويح لأنه يلوح منه ما يريده " .

ويقول ابن الأثير(١) : "وأما التعريض فهو اللفظ الدال على الشئ من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقى ولا المجازى فانك اذا قلت لم تتوقع صلته ومعروفه بغير طلب: والله انى لمحتاج وليعرفنى يدى هنئ وأنا عريان والبرد قد آذانى، فان هذا وأشباهه تعريض بالطلب وليس هذا اللفظ موضوعا فى مقابلة الطلب لا حقيقة ولا مجازا، وانما دل عليه من طريق المفهوم .... والتعريض أخص من الكناية لأن دلالة الكناية لفظية وضعية من جهة المجاز(٢)، ودلالة التعريض من جهة المفهوم لا بالوضع الحقيقى ولا المجازى، وانما سمى التعريـــض تعريضا لأن المعنى فيه يفهم من عرضه أى من جانبه ، وعرض كل شئ جانبه ، واعلم أن الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركب مما فتأتى على هذا تارة، وعلى هذا أخرى لا يستقل به اللفظ المفرد ، ولكنه يحتاج فـــى الدلالة عليه الى اللفظ المركب " .

ولعلنا بعد هذا نكون قد أدركنا عمق الفرق بين الكناية والتعريض الذى طراه السكاكى بذكاء بارع فى عبارته المختصرة السالفة الذكر .

على أننى يجب أن أختم الحديث عن المجاز والكناية والتعريض بتلك العبارة الرائعة التى يقول فيهـــا السيد الشريف(٣) : " المجاز بسبب كثرة الاستعمال قد يصير حقيقة عرفية ، وذلك لا يخرجه عن كونه مجازا أو مستعملا فى غير ما وضع له نظرا الى أصل اللغة ، وكذلك الكناية قد تصير بسبب كثرة الاستعمال فى المعنـــى المكنى عنه بمنزلة التصريح كأن اللفظ موضوع بازائه ، ولا يلاحظ هناك المعنى الأصلى فيستعمل حيث لا يتصور فيه أصلا كالاستواء على العرش فى الملك ، وبسط اليد فى الجود ، ولا يخرج بذلك عن كونه كناية فى أصله ، وان سمى حينئذ مجازا متفرعا على الكناية ، وقد تحققه ، وكذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه الى المعنى المعرض به كأنه المقصود الأصلى وهو المستعمل فيه اللفظ ، ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا فى أصله كقوله تعالى (٤) (ولا تكونوا أول كافر به) فانه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل كل أحد ، وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلى ههنا دون المعنى الحقيقى " .

ثم أقول : ان مبلغ الروعة عندى فى هذه العبارة أنها تشير الى ايمان المتأخرين وثقتهم بالتجدد المستمر فى أساليب المجاز والحقيقة والكناية ، وذلك هو أسّ الايمان بالدلالة الاجتماعية المتطورة مع تطور المجتمع التى يرعاها المحدثون فكرا جديدا يتباهون بحداثته (٥) ، ولعلها تحفزنى دفعا الى أن أقول لهؤلاء المحدثين أن عليهم أن يرتبطوا بكنز أسلافنا القدامى متقدمين ومتأخرين من أجل دوام الاستمرار فى خدمة لغة القرآن الكريـــــم .

---

(١) المثل السائر ٢٨١ . (٢) لاحظ أن الكناية عند ابن الأثير من المجاز . (٣) حاشية السيد الشريف على المطول ٤١٤، ٤١٥ . (٤) سورة البقرة آية ٤١ . (٥) راجع كتاب (نحو بلاغة جديدة) للدكتورين : محمد عبد المنعم خفاجى، عبد العزيز شرف ص٥٧٩ - ٨٨. وراجع أيضا الأدب وفنونه للدكتور عز الدين اسماعيل ص ٤٣ .

محتويات الفصل الثالث

الاتجاه المعاصر للمجاز اللغوي

لم يتخلف العصر الحديث سوى عن آراء فردية حول المجاز اللغوي ـ انقسام هذه الآراء الى : آراء رشيدة وغير رشيدة ـ اتجاهات الآراء غير الرشيدة وأهدافها ـ مناقشة هذه الآراء غير الرشيدة من خلال حقائق التراث الدراسي لهذا المجاز حول هذا البحث كله ـ كلمة لأصحاب هذه الآراء .

الفصل الثالث

البحث المعاصر للمجاز اللغوى

لم يتمخض البحث المعاصر للمجاز اللغوى عن دراسة متكاملة يمكن توجيه الفكر نحوها فحصا ونظرا مع توافر امكانات ذلك ، حيث قامت المطابع باحياء التراث العربى أدبا ونقدا وتصوفا ولغة وغير ذلك ، وحيث سافرت البعثات العلمية الى بلاد الغرب والشرق تفيد مما وصلت اليه : دراسة وترجمة ومقارنة وغير ذلك أيضا ، ولعل ذلك فى اعتقادى يرجع الى سببين :

السبب الأول : أن بحث المجاز يحتاج الى عمق ادراك ، وسعة ثقافة ليمكن الاتيان بالجديد فيه ، والناس فى هذا العصر الحديث قد شغلوا بالحياة عن كلا هذين الأمرين ~~الصعبين~~ .

السبب الثانى : النزع الغريزى ، وأعنى به ميل النفس الى كل جديد ، واستهتارها به (١) ، دون فحص له أو نظر فيه ، ومن ثم فان كان هناك مجال لاطلاع الناس فى هذا العصر فليكن فى الثقافة الأجنبية ليس غير ، واذا أضيف الى ذلك الثقافة العربية فليكن ذلك بمقدار .

ومن هنا فان أكثر ما تمخض عنه هذا العصر آراء فردية لا تعمد وأن تكون هوامش حول هذا المجاز ، وهذه الآراء الفردية قد تعرف طريق الرشاد فتحاول أن تكشف جانبا قد يختلط على الدارسين — كما تبين لنا من ذكر بعضها خلال البحث — وقد لا تعرفه — وربما يحدث ذلك بحسن نية أو قلة ثقافة أو غير ذلك من الأمور — فتخلط الأمر على الدارسين وتعقده ، وربما تجاوز ذلك الى نسبة الفضل الى غير أهله ، وربما تجاوز ذلك أيضا الى تجريح أهل الفضل أنفسهم ، بل ربما تجاوز ذلك أيضا الى حث الدارسين على اهدار حق أهل الفضل فى الوجود الثقافى نفسه ، وسنحاول خلال هذا الفصل القاء الضوء على شئ من ذلك لأن هذه الآراء نفسها — وخاصة المنحرف منها — يحتاج الى دراسة مفصلة تكشف عن جذورها ، وعن النقاط التى انحرفت عندها عن الطريق السوى ، وعن كيفية رد هذه الآراء الى جادة البحث ، وعن محو آثار هذه الآراء ... الخ

ويخيل الى أن هذه الآراء الفردية التى حادت عن طريق الرشاد تسلك اتجاهات ثلاثة ، وتهدف غاية واحدة ، أما عن هدفها فانه فيما أعتقد ، وكما سبق القول فى بحثى " المجاز المقلى فى البلاغة العربية " : هدم أصالة هذا البحث البلاغى ، ضمن هدم مباحث البلاغة العربية ، بل ضمن هدم علوم الثقافة العربية كلها . وأما عن اتجاهاتها فانها وفق تصورى :

أولا : سلك هذا البحث البلاغى فى نظيره فى اللغة اليونانية واندماجه فيه ، ويتمثل هذا الاتجاه حقيقة واقعة فى بحث الدكتور طه حسين الذى قدمه الى المؤتمر الثانى عشر لجمعية المستشرقين المنعقد فى مدينة ليدن فى ١٦ سبتمبر سنة ١٩٣١ م ، تحت عنوان (البيان العربى من الجاحظ الى عبد القاهر) ، وهذا الاتجاه سبق أن عرضت له تمهيدا وتفنيدا فى بحثى (المجاز المقلى فى البلاغة العربية) (٢) .

---

(١) جاء فى لسان العرب جـ٧ / ١٠٨ — بولاق : الاستهتار هو الولوع بالشئ والافراط فيه .

(٢) انظر هذا البحث مخطوطا فى كلية اللغة العربية بالقاهرة ، واقرأ فى تفنيد هذا الاتجاه الصفحات من ١٤٥ الى ١٥٤ .

ولابأس من أن أوجز هنا خلاصة ماذكرت فى هذا البحث •

أولا : من حيث مغالطات الدكتور طه حسين :

ذكر الدكتور طه حسين أن العرب لم يستطيعوا أن يفهموا من حديث أرسطو وأمثلته عن المجاز سوى صورة علمية مضطربة و ومثال واحد هو قول ميروس فى حديثه عن أخيل (كهذا الأسد)لأنه لما كان الرجل والحيوان فى هذا المثال ممتلئين شجاعة • صح أن يسمى أخيل أسدا على سبيل المجاز • يقول الدكتور طه حسين (١) :خذ أى كتاب من كتب البيان العربى فستجد فيه هذا المثال سوى أنه قد استعمل فيه لفظ (زيد) المألوف فى شواهد البلاغة والنحو بدلا من أخيل •

ثانيا :من حيث الرد على هذه المغالطات:ـ

ذكرت فى سبيل دحض افك أصالة حديث أرسطو المجازى ـ مع التمثيل بالأمثلة ـ أن هذا الحديث ليس الا نوعا من التشابه الفكرى الانسانى • ولئن جاز أن ينسب شئ منه الى اليونان على سبيل المغالطة• فان الحق هو أن تنسب المعارف اليونانية كلها الى ماظهر قبلها من المعارف عند الأمة المصرية القديمة أو الأمة البابلية الآشورية •

كما أن شرحى لباكورة بحث المجاز فى الثقافة العربية من خلال حديث العلماء والنقاد عن القرآن الكريم والشعر العربى يعتبر تدليلا آخر على أصالة الفكر المجازى العربى وعدم اقتباسه الأفكار اليونانية فى هذا المجال •

ثانيا (٣) : ابطال دراسة هذا المبحث البلاغى من داخله عن طريق جمع أكبر قدر من الأفكار المشوشة • والاعتراضات الزائفة التى تجاوزها هذا المبحث على طول امتداد حقله الدراسى الذى استعرضته • ويمكن عن طريق ذلك تضليل القارئ الجاهل بالثقافة العربية عن تراث أجداده فى هذا المجال • ويتمثل هذا الاتجاه حقيقة واقعة فى كتاب الدكتور لطفى عبد البديع (فلسفة المجاز) الذى كان ينوى ـ كما يقول فى مقدمته تسمية (ابطال المجاز) • وهذا الطريق أيضا فى اعتقادى أنى قد شاركت فى مناقشة حججه وتفنيدها خلال مناقشتى لاعتراضات منكرى المجاز التى طول المؤلف احتفاءها احتفاء تاما فى فصول كتابه التى تتراوح عناوينها بين : التأويل والتمثيل • المناسبة بين اللفظ والمعنى وبين عباد • الامكان فى اللغة والاعتراك والتضاد • المجاز بين الكذب والمبالغة •••• الخ •

ثالثا (٤) : ابطال دراسة هذا المبحث عن طريق المجال الأدبى • وهذا الاتجاه يسلك طريقين :

أولهما : محاولة محو الحقل الأدبى الذى يتخذه مجالا له • أعنى بذلك الأدب العربى • ويتمثل ذلك حقيقة واقعة لدى كثيرين من أساتذة هذا العصر • حيث يعلن الكثير منهم عن عدم صلاحية الأدب العربى للعصر الحديث• يقول أبو القاسم الشابى عن الأدب العربى (٢) : " انه لم يخلق لنا نحن أبناء هذه القرون•

---

(١) انظر بحث الدكتور طه حسين ص ١٢ ١٣ • (٢) انظر كتاب الخيال الشعرى عند العرب ص ١٥٥ ـ ١٥٧ • (٣) أى ثانى اتجاهات الآراء غير الرشيدة •

(٤) أى ثالث [illegible]

وانما خلق لقلوب أخرستها سكينة الموت ، أما نحن فما زلنا بعد من أبناء الحياة ، ولهذا فلا ينبغي لنا أن ننظر الى الأدب العربي كمثل أعلى للأدب الذي ينبغي أن يكون ، ليس لنا الا احتذاؤه ، ومحاكاته في أسلوبه وروحه ومعناه ، بل يجب أن نعده كأدب من الآداب القديمة التي نعجب بها ونحترمها ليس غير ... ذلك رأيي في الأدب العربي ، أقوله بصراحة وجلاء دون أن أغضم به أو أجمجم " ، وتقول نازك الملائكة عن طريقة الأدب العربي (١) : " ألم تعد أطولها لامستها الأقلام والشفاه منذ سنين وسنين ، ألم تألفها أسماعنا ، وتردد صداها غفاهنا ، وتملكها أقلامنا حتى مجتها وتقياتها ؟ منذ قرون ونحن نصف انفعالاتنا بهذا الأسلوب حتى لم يعد له طعم ولا لون ، لقد صارت الحياة وتقلبت عليها الصور والألوان والأحاسيس ، ومع ذلك ما زال شعرنا صورة لقفانبك ، وبانت سعاد ، الأوزان هي هي ، والقوافي هي هي ، وتكاد المعاني تكون هي هي ؟ " .

وثانيهما : محاولة استخدام مقاييس الأدب الغربي وتطبيقها على الأدب العربي ، وفي اعتقادنا أن هذا الطريق يتمثل في الدراسات الحديثة التي يشرف عليها أو يخرجها بعض الأساتذة في هذه الأيام ، مثل دراسة الدكتور نصرت عبد الرحمن (الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث) التي جدد فيها صور تمثل المعاني في ستة أنواع هي (٢) :

١ـ الصورة التقريبية : وهي الصورة التي لا تحوي تشبيها أو مجازا ، وتمثل هذه الصورة عند الدكتور نصرت على حد عبارته " عملية حضور الحضور الصوفي ـ لتجسيم المعنى " .

٢ـ الصورة التشبيهية : وهي الصورة التي يتجسم فيها المعنى على هيئة علاقة بين حدين ، فاذا قلنا (والقول له (٣)) : سعيد كالأسد ، فلا نعني بهذا التشبيه أن سعيدا يشبه الأسد في شكله ، بل نعني أن سعيدا قد حل بجنس الأسود ، ونال منها معناها وهو الشجاعة .

٣ـ الرمز الأيقوني : وهو الصورة التي تدل بصورة مادية بينهما علاقة تشابه ، وتحصل الصورة المادية معنى ، هكذا قال الدكتور نصرت ، ثم شرح هذه الصورة بقوله : " فالصليب عند النصارى رمز للصليب الذي صلب عليه السيد المسيح عليه السلام ، حسب المعتقد النصراني ـ وهذا الصليب رمز للمخلص الذي فدى البشرية بنفسه ، ولذا أصبح الصليب الحالي رمزا لمرموز ، أو رمزا لمادة ومعنى معا (٤) " .

٤ـ الاستعارة : ويقول الدكتور نصرت عبد الرحمن عن علاقتها بالتشبيه : "ولا أدري ان كانت هذه البداية ـ أو بداية اعتقاد أوائل البشر أن الشجرة تعني حقيقة ، وأن الشمس تبتسم حقيقة ، وأن الليل يصرخ حقيقة ـ تجوز لنا أن نعتبرها معلقة بالتشبيه ، فقد يولد تشبيها يحرف قائله أنه يضع طرفين ، مشبها ومشبها به ، وأن أحدهما ليس هو الآخر ، والاستعارة ولدت مع الاعتقاد ، أي ولدت مع الحقيقة ، وأظن أن اختلاف منهجنا الانساني يجعل ارتباط الاستعارة بالتشبيه أمرا مشكوكا فيه .... ويغلبني الظن بأن الاستعارة صورة

---

(١) راجع مقدمة نازك الملائكة لديوانها : شظايا ورماد ص ٨ . (٢) انظر هذا الكتاب ص ٩ ـ ١٤ .
(٣) لم أقصد بهذه العبارة سوى اسناد القول له في شرح المثال ، ولا يتعدى ذلك الى مخالفته في هذا الشرح . (٤) في اعتقادي أن مثل هذا الرمز أصبح حقيقة عرفية .

منفصلة عن التشبيه ، وتتهدى لى أحيانا كأنها نوع من وحدة الوجود الصوفى حيث تزول الحواجز بين الذات وما حولها (١) " .

هـ ـ الرمز غير الأيقونى : ويقول عنه الدكتور نصرت: " يوم يتجسم التصور فى مادة دون أن يكون فى المادة علاقة تشبيهية أو استعارية ، فنحن أمام رمز غير أيقونى فهو علاقة باطنية خارجية ، وهو لا يعود الى مادة ومعنى كالرمز الأيقونى ، بل يعود الى معنى فقط ، كالرموز التى كان يستعملها الصوفية عندما يرمز العقاب عندهم الى التجريد والبستان الى المعارف الانسانية " .

٦ ـ الكناية : و يقول عنها الدكتور نصرت: "وتهدو لى أنها أخف من الرمز ، فهى ضرب من الاشارة ، وتكاد الاشارة تصبح لغة عصرنا : نراها فى العلامات الرياضية ، ونراها على الطرق تحدد تعليمات المرور ، ونجدها فى البيوت اذ يشير قرع الجرس الى وجود شخص يستأذن للدخول .... وهذا النوع من الاشارة يمكن أن يطلق عليه اسم الاشارة المصنوعة ، وتهدو الكناية فى الشعر أبعد من هذه الاشارة المصنوعة ، وهى ترتبط فى بدايتها باقامة علاقة بين الظاهر ومعناها : فظهور النجم الغذب يعنى أن مصائب ان مصائب ستحل .... وكأن الأعشى اذ يقول :

تهيتون فى المشتى ملاء بطونكـــم وجاراتكم غرثى يبتن خمائصـــــا

قد تصور النخل أو النذالة أو مجافاة الانسانية أو التبلد العاطفى فى ظاهرة من ظواهرها ، وهى أن بيت القوم فى الأيام المواحل ملاء البطون ، وبيت جاراتهم جائعات" .

ونحن بعد عرض هذا الاتجاه الثالث بطريقيه السالفى الذكر نعتقد أنه ذو علاقة وثيقة بالاتجاه الأول ، ومن ثم نود أن نلفت نظر المتابعين للفكر الغربى فى كلا هذين الاتجاهين الى عدة حقائق هامة ربما تبدو غريبة عن عقولهم .

أولا : ان الفكر اليونانى لم يكن موضع اعجاب من جاهرة الشرق أو الغرب ، دليل ذلك ما حدثنا به الجاحظ من رجالات الشرق أكثر من خمسين مرة عن أرسطو ، بقدما أكثر من عشرين منها بلفظ " زعم " ، وبينا نفى بعضها عدم فهم كلامه ، ونبههما اياه بالخطأ فى البعض الآخر ، وها نموذجا من كلامه عنه ، يقول الجاحظ بعد نقل حديث أرسطو فى النتاج المركب من السباع المتزاوجات المتلاقحات مع اختلاف الجنس والصورة (٢) : "وقد سمعنا ما قاله صاحب المنطق من قبل ، وما نظن بمثله أن يخلد على نفسه فى الكتب شهادات لا يحققها الامتحان ، ولا يعرف صدقها أشباهه من العلماء ، وما هذا بأول معرفة ما ادعى الا هذا القول " .

ودليل ذلك أيضا ما حدثنا به فندريس من رجالات الغرب عن النحو الفرنسى الذى اتهموا فى تأليفه فى القرنين السابع عشر والثامن عشر النحو الأغريقى الأرسطى حيث يقول (٣) : " وقد قام بناء النحو عندنا فـــى

---

(١) فى اعتقادى أن هذا الرأى من المؤلف ليس الا خلطا بين الثقافة على غرارا الخلط الأوربى الذى سنعرضه بعد حين . (٢) كتاب الحيوان جـ١/ ١٨٥ ، وانظر أيضا هذا الكتاب جـ٢/ ٥٠ ، ٥٢ ، جـ٣ /١٨٧ ، ٤٩٩ ، ٣ ٥١ ، ٥٢٩ ، جـ٤/ ٥٢ ، ١٤٥ ، ١٩٣ ، ٢٠١ ... وغير ذلك من المواضع فـــى سائر الأجزاء ، وراجع أيضا مناهج تجديد ص٣٦ . (٣) نقلا عن مناهج تجديد ص٧٣ .

القرنين السابع عشر والثامن عشر على مثال كتب النحو فى اللاتينية القديمة ، أو اليونانية ، وقد خرج من ذلك زائفا ، وقى زائفا ، فنحن لانزال نمضده بمسميات لاتتفق مع الحقائق ، ونعطى عن بنية لغتنا فكرة غير صحيحة ، فلو أن الجادى التى نتخذها مقياسا لنا كانت قد وضعها قوم غير أتباع أرسطو ، اذن لتغيرت معالم النحو الفرنسى على وجه التأكيد " .

ومن هذا الواقع فان الحديث السديد الآن عند فى الشرق والغرب ـ كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود ـ أنك(١) " اذا نظرت اليه بعين العلم ، لترى كم أصاب فى تلك النظرات فاحصا كل نظرة منها على حدة ، ومختبرا لما يترتب عليها من نتائج ، فلايسعك الا أن تسدل عليه ستار الاهمال .... اننا اليوم اذا ماأردنا تقدير حصيلة عمله فى الكشف عن الحقائق الايجابية ، ورأينا أن أقواله ـ حين تكون خالية من الخطأ ـ تافهة لاقيمة لها ، فلن تجد فى الكهوف العلمية العظيمة كشفا واحدا يرجع فيه الفضل اليه أو الى أحد من تلاميذه " .

ثانيا : ان فكر أوربا الحديث لم يتقدم الابعد أن خلع عن نفسه ربقة التقيد بالمنهج الأرسطى الذى كان على حد تعبير بعض الباحثين (٢) : " أكثر اهتماما بالقضايا العامة المجردة منه بدراسة التفاصيل والجزئيات " وتزيا بالمنهج العلمى الغربى الذى كان دقيقا فى تحليله وتفصيله ، ولعلنا فى هذا الصدد نتذكر أن سر امارة (روجر بيكون) للفكر الأوربى الحديث يرجع الى أنه هو أول من هاجم المنهج الأرسطوطاليسى فى أوربا ، وأول من دعا الى اصطناع عناصر المنهج العلمى التى فطن اليها العرب(٣) ، وأهمها قطعا بحث الجزئيات .

ثالثا : ان تلمذة الفكر الأوربى الحديث على الفكر العربى تختلف فى المجال الأدبى عنها فى المجال العلمى ، ذلك أن المجال الأدبى لايعتمد على تجارب معملية يتضح فيها الخطأ من الصواب وضوح ظاهر النتائج ، ومن ثم فان هذه التلمذة ربما تصاب أثناء طريقها بانتكاسات خطأ فادح لايستشعره ، وقد حدث هذا فعلا ، حيث اعتقد الأوربيون قصور اللغات عن التعبير عن بعض مكونات النفس ، وما نظرية الرمزية التى توصلوا اليها فى تصورهم الا دليلا على هذا القصور ، ولئن كان هذا يعد مناقضا لحديث تلمذتهم على الفكر العربى فى المجال العلمى حيث استوعبوه ، بل وتقدموا عليه خطوات وخطوات ، فاننا سنحاول اثبات ذلك ان شاء الله خطوة خطوة .

رابعا : ان هذه التلمذة فى المجال الأدبى ـ من خلال قراءاتنا للكتب المترجمة ـ قد حولت الربط بين أفكار متباعدة فى الثقافة العربية ، نتيجة لكثرة اطلاعها على اتجاهات هذه الثقافة المتنوعة المسالك ، المختلفة الأهداف ، كالربط بين الشعر والحلم فى حديث الصوفية عن الخيال الذى قدمنا نموذجا له عند

---

(١) انظر مطلع تصدير الدكتور زكى نجيب محمود لكتابه (المنطق الوضعى) ـ الجزء الأول ـ الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٣ . (٢) انظر ص "و" من مقدمة كتاب الخيال فى مذهب محى الدين بن عربى للدكتور محمود القاسم . (٣) المرجع السابق نفس المكان .

ابن عربى (١) ، فاذا أضفنا الى ذلك الربط المتباعد ، عدم فهمهم لدقائق موضوعات الثقافة العربية نتيجة بعدهم عن فطرة اللغة العربية وسليقتها العميقة ، اتضح لنا أن هذه التلمذة سوف تخرج الاباالمضمون العام لكل موضوع تدرسه .

خامسا : ان محاولة ترجمة المضمون العام ـ الذى قد يكون مشوشا بالأفكار المترابطة البعيد تماما عن نظرية أدبية أو نقدية ، ثم محاولة تطبيقها على أدب يختلف جوهره وعرضه عن الأدب العالى الذى انبثقت عنه هذه النظرية لابد أن تصحبه آثار من الهيئة وذوقها العام قد تؤدى الى تعديل النظرية نفسها ، أو اختيار ما يروق منها واهمال ما لا يروق .

سادسا : ان كثيرا من الأوربيين حيث لاحظوا تقدمهم فى المجال العلمى أقنعوا أنفسهم بنظير هذا التقدم فى المجال الأدبى ، ومن ثم روجوا ثقافتهم الجديدة بين طلاب البعثات الأجنبية عنهم ، بل روجوا الأكاذيب والافتراءات أيضا على الثقافة العربية التى اقتبسوها ـ أو بعبارة أدق ـ حرفوها ، كما روج الأغاكون منهم بين طلاب البعثات أن كل ما هم فيه من تقدم من أثر الحضارة اليونانية ليس غيره ، ولم يتنبهوا أيضا أن يتنبهوا كل هوة فى الحضارة العربية والثقافة العربية العالميتين بأنه مسلوب عن هذه الحضارة ، وأن الفرق بين حضارتهم الجديدة وثقافتهم الجديدة وبين الحضارة العربية والثقافة العربية انما هو ناشئ من عدم استطاعة العرب فهم الحضارة اليونانية ، أو من فهمهم الخاطئ لها .

سابعا : ان عددا غير قليل من النقاد والأدباء العرب الآن قد بهرتهم النتائج العلمية التى توصلت اليها أوربا منذ عصر النهضة ، وحتى الآن ، وجعلت يبهرها الخادع نظريات أوربا النقدية ، ومذاهبها الأدبية فى عبورهم ، فحاولوا أن ينقلوها ـ كما هى ـ الى الثقافة العربية تحت دعوى التجديد ، دون الرجوع الى التراث الثقافى العالى الذى تركه آباؤهم مستخلصا من أرفع الأساليب بيانا ونضجا ـ أعنى القرآن الكريم ـ بل دون مراعاة للظروف اختلافات البيئات والبلدان التى ينقلون عنها ، ومن ثم ظهر تناقضهم مع ثقافتهم ، وتناقضهم مع بعضهم البعض ، بل ظهر تناقض المؤلف منهم مع نفسه لنقله عن بلدين أو بيئتين أو بيئتين ، هذا من الناحية النظرية ، أما من الناحية التطبيقية ، فقد ظهر أدب ليس بالعربى ولا بالأعجمى ، بل ظهرت كتابات تأليفية جامعية لا تعرف صواب تراكيب تأليفها (٢) ، بل أكثر من ذلك أنهم مما يؤسف له روجوا بيننا أكاذيب الغرب ، بل لبسوا علينا الأمر حتى لا نكشف زيفها .

على أننا نستطيع الآن ، ونحن بصدد مناقشة بقية الاتجاه الثانى ثم الاتجاه الثالث السالفى الذكر أن نذكر شيئا من دراسات الأوربيين البطيئة والمتخبطة لهذا المجاز فنقول راجين الله التوفيق :ـ

ان الأوربيين فى مستهل عصر النهضة قد درسوا المجاز الأرسطى من خلال منهجين ـ كما يقول الباحث الانجليزى (كرمثيان بروك روز) فى كتابه قواعد المجاز : أولهما : المنهج الفلسفى الذى يهتم بالمحتوى الفكرى ، وثانيهما : المنهج اللغوى الذى يعنى باللغة .

---

(١) راجع ص٧٢ ـ ٨٠ من هذا البحث .

(٢) راجع أسلوب [illegible]

وفي المنهج الأول ذكروا أن هناك أربعة نماذج أوطرق تصلح أساسا لهذه الدراسة الفكرية :

أولها : التبويب النوعي — وهو الطريق الذي اختاره أرسطو وحدده في أربع صور تتغير فيها الكلمة المجازية :

من الجنس الى النوع ، مثل (هنا تقف سفينتي) فكلمة "تقف" هي الجنس وكلمة "ترسو" هي النوع .

والتغير من النوع الى الجنس مثال ذلك: (أعمال جيدة لاتعد ولاتحصى) فعبارة :لاتعد ولاتحصى تعني أعدادا كبيرة معينة استعملت بدل عبارة (عدد وافر) .

والتغير من نوع الى نوع ، مثال ذلك : (ساحها الحياة بالبرونز) ، فكلمة يسحب جاءت بمعنى يقطع ، وكلتاهما من النوع نفسه .

التغير بالتشابه ، مثال ذلك : اذا كان أ/ب مثل جـ/د ، فيمكن تعويض (ب) بدلا عن (د) و(د) بدلا عن (ب) (١) .

وثانيها : التبويب على أساس الحي /غير الحي ، وهو ما تقيد به خلفاء أرسطوطا ليس ، الذين وضعوا اليد في ضوئه على النقل من حي الى غير حي ، مثال ذلك : (حاجب الجبل) :فكلمة الحاجب للحي قد نسبت للجبل الذي هو جماد غير حي

والنقل من الجماد الى الحي ، مثال ذلك يسمى (المدوسيفا) ،فالسيف جماد أطلق على المدو وهو حي .

والنقل من حي الى حي ، مثال ذلك تسميته (رجل أسدا) ، فالأسد حي استعملت للدلالة على الرجل .

والنقل من الجماد الى الجماد ، مثال ذلك (جعل اللجام للأسطول) ، فاللجام جماد نسب الى الأسطول وهو جماد أيضا .

وثالثها : التبويب عن سبيل ميدان الفكر :وهذا من أسهل الطرق في التبويب ، ولكنه لم يستعمل بصورة كاملة حتى القرن التاسع عشر ، وهو يرجع في تاريخ نشأته الى (سيزارو) الذي يقرر ما ترجمته : أن ليس هناك شئ في العالم اسما كان أو معنى لايمكن أن يستعمل بالعلاقة مع الأشياء الأخرى .

ورابعها : التحليل بوساطة السمة الغالبة ، وهو الذي يعتمد نقطة أو نقاطا من التشابه بين الكلمة الاعتيادية الحقيقية وبين المجاز في تصنيف المجازات التي تلتقي في سمة مركزية غالبة .

أما المنهج الثاني الذي يتخذ اللغة طريقة في البحث المجازي ، وهو الطريق الذي اختاره الباحث الانجليزي كرسيتان بروك روز فانه قد سار فيه قريبا من الطريقة العربية ، ويبدو أنه قد تأثر بها ، حيث قسم أجزاء الكلام بالنسبة الى الدراسة المجازية خمسة أقسام هي :الاسم ، الفعل ، الصفة ، الأداة ، الضمير ، ثم ذكر أن هذه الأقسام لاغنى عنها في الكلام ، كما أنها السبيل الى دراسة قواعد هذا المجاز الأرسطي(٢)

---

(١)راجع هذا التبويب في ترجمة عبد الرحمن بدوي لكتاب أرسطوطا ليس(في الشعر)ص ٥٨ — ضمن مجموعة الكتب التي أخرجها المترجم بعنوان :أرسطوطا ليس: فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد — مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ .

(٢) انظر أطروحة الدكتور كامل حسن عزيز البصير ص ٦٠٩ — ٦١١ .

لكننا قبل أن ندخل مجال التأثير العربي على الدراسات الأوربية لابد أن نشير الى أن يذهب أرسطو يرى أن المحاكاة أساس الفنون الجميلة جميعا (١) ، "فالشعر مثل الفنون التصويرية والموسيقى والرقص فى محاكاة جوهر الأشياء فى الطبيعة . والفنون التصويرية تحاكى بالألوان والرسوم كثيرا من الأشياء التى تصورها ، والموسيقى تحاكى بالأصوات ذات الايقاع والانسجام ، والرقص يحاكى بالايقاع وحده " .

على أننا نتخيل بعد ذلك أن الأوربيين بعد أن اطلعوا على الدراسات العربية للمجاز فى مختلف نواحيها السابق عرضها خلال البحث وفهموا مضمونها الاجمالى لا التفصيلى ، وبعد أن وجدوا العلماء العرب الذين نقلوا علمهم ملمين بجميع ألوان الثقافة العلمية والأدبية فى عهدهم أدركوا أن الأمر عندهم يحتاج الى ثورة فكرية شاملة ، فليس الأمر أمر فنون فقط ، وانما هو أبعد من ذلك ، انه حديث يمتد الى الثقافة كلها ، ومن ثم قامت عندهم الثورة الرومانتيكية التى تعددت ألوانها وطوائفها محاولة الاستفادة من كل ما وصل اليه العرب .

والذى يهمنا هنا فى هذه الثورة انما هو قضية المحاكاة فى المجال الأدبى أو الفنى ، وقضية المجاز الأرسطى فى المجال البلاغى أو النقدى . وهاتان القضيتان — فى نظرى — مرتبطتان الى أبعد حد ، ولا يمكن فصلهما الا فى المجال التعليمى ، ذلك أن قضية المحاكاة انما هى بحسب قضية الأدب لفظا ومعنى ، وقضية المجاز انما هى قضية جودة الأدب على ما بينت ذلك فى مقدمة هذا البحث .

أما عن القضية الأولى ففى اعتقادى أنهم بعد أن اطلعوا على طريقة العرب فى النظم الفنى فى مثل وثيقة الشعر التى ذكرناها من قبل لابن طباطبا ، وعلى بعض أمثلة العرب المحتذية لها فى مثل قول أبى تمام :

ياصاحبى انقضيا نظريكما	تريا وجوه الأرض كيف تصور
تريا نهارا مشمسا قد شابه	زهر الربا ، فكأنما هو مقمر
دنيا معاش للورى ، حتى اذا	جاء الربيع فانما هى منظر
أضحت تصوغ بطونها لظهورها	نورا ، تكاد له القلوب تنور
من كل زاهرة ترقرق بالندى	فكأنها عين اليك تحدر
تهدو ، فيحجبها الجميم كأنها	عذراء ، تهدو دارة ، وتخفر
حتى غدت وهداتها ونجادها	فئتين فى حلل الربيع تبختر
مصفرة ، محمرة فكأنها	عصب تيمن فى الوغى وتمضر
من فاقع ، فض الشباب ، كأنه	درر ، تشقق قبل ، ثم تزعفر
أوساطع فى خمرة فكأنما	يدنو اليه من الهواء ممصفر (٢)

---

(١) عن كتاب الدكتور محمد غنيمى هلال (دراسات ونماذج فى مذاهب الشعر ونقده ص ٤٣ .

(٢) القصيدة فى الجزء الثانى ص ١٩٦ — ١٩٧ — بشرح الخطيب التبريزى — تحقيق محمد عبده عزام — ط دار المعارف — الجميم : ما تكاثف من النبات — الوهدة : ما انخفض من الأرض — تيمن فى الوغى وتمضر : رايات اليمن صفرا ، ورايات مضر حمرا — فاقع : صفة خاصة باللون الأصفر ، يقول هذه الأنوار كانت كالدر قبل التنوير فى البياض ، ثم انشق فخرج نوره الأصفر كالزعفران — ومعنى الشطر الأخير : ينزل اليه من الهواء ما يمصفره .

أقول ان الاوربيين بعد أن اطلعوا على ذلك أعدوا النظر فى قضية محاكاة الفن للطبيعة (١) ، بل أقول : انهم قلبوها رأسا على عقب ، لقد وجدوا الشاعر العربى يبتكر من خلال فنه طبيعة أخرى غير الطبيعة التى يراها الناس، انه فى المثال الذى قدمناه يفكر بالكلمات، ويتطلع لصاحبه أن ينفعلا بتفكيره ليتحققا مما يراه، انه يرى النهار المشمس قد اختلط به زهر الربا فخفف من ضوئه القوى، وحرارته الشديدة ، فاذا هذا النهار المشمس نهارا خاصا، انه نهار مقمر ان صح هذا فى دنيا الحياة ، هكذا يرى الشاعر دنيا الحياة التى يعيشها ويعيشها الناس معه ، يراها جميلة ، دائما فى الربيع ، لذلك فان قلبه دائما مستنير، ان الطبيعة من حوله لا يراها الا زاهرة تترقرق بالندى ، تهدو عن كسوة تزين جسمها ، مصفرة تارة ، ومحمرة أخرى ، انها كالفتاة العربية الفتية المتبخترة لا يراها انسان الا ويهواها .

هكذا قرأوا البيان العربى الرفيع ، فكان الأمر أن قام (٢) " أول عمل نقدى عنى بتوضيح هذا التعديل الهام فى مفهوم الشعر ، وهو كتاب الشعر فيليب سدنى المسمى (اعتذار عن الشعر) أو (دفاع عن الشعر) ، ويعد هذا الكتاب أول عمل نقدى ممتاز فى التراث الانجليزى ، كما يعد ممثلا للاتجاه النقدى العام فى عصر النهضة " ، ونستشهد على ذلك بحديث سدنى نفسه الذى يقول عند مناقشته لمفهوم الشعر (٣) : " اذا كان عالم الطبيعة من نحاس فان عالم الشعر من ذهب " ، ونؤكد على ذلك بتعليق الدكتور محمود الربيعى على

---

(١) قد يعترض معترض بأن أبا تمام من العصر العباسى ، وأن العرب لم يعرفوا شعر الطبيعة حتى هذا العصر ، وأقول فى الرد على ذلك: ان الطبيعة ــ كما ذكر الدكتور سيد نوفل فى كتابه شعر الطبيعة فى الأدب العربى ص١١ ــ تعنى شيئين : " الحى مما عدا الانسان ، والصامت كالحدائق والحقول والغابات والجبال وما اليها ، ومن هنا قالوا : شاعر الطبيعة وشاعر الانسان ، كما قالوا موضوعات الشعر ثلاثة : الله ، والطبيعة ، والانسان " واذا كان ذلك كذلك فان الشاعر الجاهلى ــ كما يقول الدكتور سيد نوفل أيضا فى هذا المقام ص١١ ، ١٢ ــ " قد تهيأ له من هذا الفن حظ عظيم .... ذلك أنه كان يتأمل فيها ، ويعشها آلامه ، وينسى عندها أحزانه ، ويحبها ، ويفتن بها ، ويصورها كما امتثلتها نفسه ، تثير الأطلال شجونه ، وتملك عليه الناقة والبعير والفرس فؤاده ، وتستهويه الصحراء بحيواتها ، ورمالها ، وآلها ، وآبارها ، وواحاتها ، ونجومها ، وبرقها ، ومطرها ، فالشاعر الجاهلى إذا مثل الحياة البدوية أو الريفية ، فلأنه كان بدويا أو راعيا كما صنع شعراء العصور الوسطى والقديمة الأوربية " ، ومن هنا نعرف أن العرب قد وصفوا الطبيعة وتحدثوا عنها بمقدار ما وقع عليه حسهم ويمثل النموذج الذى ذكرناه الصور الطبيعية الجديدة التى رأوها ، وإلا فها هو أبو تمام قد اختار فى حماسته أبيات صفية الباهلية الآتية التى قالتها فى رثاء أخيها لا فى شعر الطبيعة والتى فيها خيال يقرب مما نحن فيه ــ شرح اديوان الحماسة للتبريزى ــ جـ٣/ ٤٠، ٤١ :

كنا كغصنين فى جرثومة سمقا ... حينا بأحسن ما يسموله الشجر
حتى اذا قيل قد طالت فروعهما ... وطاب فيآهما واستنظر الثمر
أخنى على واحدى ريب الزمان وما ... يبقى الزمان على شئ ولا يذر
كما كأنجم ليل بينها قمر ... يجلو الدجى فهوى من بينها القمر

الجرثومة : الأصل ، سمق : طال .

(٢) فى نقد الشعر ص٣٨ .

(٣) المرجع السابق ص٤٠ .

هذه العبارة بقوله (١) : " هنا يحدث التحول الهام فى مفهوم المحاكاة الاغريقية على يد سدنى ، اذ تصبح محاولة من جانب الجمهور ، القارئ أو المستمع ، لمحاكاة هذا العالم الذى يقدمه له الشاعر ، وليست محاولة من جانب الشاعر لمحاكاة الطبيعة ، ان الشاعر عند سدنى لا يحاكى ، ولكنه لا يخلق ، والقارئ هو الذى يحاكى ما يخلقه الشاعر " . وأود أن لا أترك هذه العبارة من الدكتور الربيعى قبل أن أشير الى أن فكرة مشاركة القارئ للشاعر يجب أن تسيطر على نفسه اقناط وامتاط ، أو دفعة لكى ينفذ ما يأمره به من أجل طبيعة أفضل ، وعالم أفضل ، وحياة أفضل ، فكرة عربية أيضا ، انها فكرة فائدة الشعر التى تحدث عنها عمر بن الخطاب ــ كما قدمنا فى حديثه لأبى موسى الأشعرى رضى الله عنهما (٢) : (مر من قبلك بتعلم الشعر فانه يدل على محاسن الأخلاق ، وصواب الرأى ، ومعرفة الأنساب) ، ثم نقول : ان أثر هذه الفكرة أيضا قد امتد ليسهم فى بناء المذاهب الأدبية ، كمذهب الفن للفن ، ومذهب الفن للحياة ، حيث تفرع عن المذهب الأول كل المذاهب التى تهتم بالصياغة من أجل احداث المتعة الفنية للقارئ مع اختلاف مفاهيمهم فى هذه المتعة ، وحيث تفرع عن المذهب الثانى كل المذاهب التى تهتم بالموضوع مع الاختلاف أيضا حول مفهوم هذا الموضوع .

وأما عن القضية الثانية التى تعتبر بمثابة الدراسة النقدية للعمل الأدبى ، أعنى قضية المجاز الأرسطى واحتكاك بالدراسات المجازية العربية وما دار حول ذلك فانهم من حيث الدراسة النظرية وجدنا لديهم الرأى القائل بأن التشبيه من المجاز ، وفى هذا المجال ننقل قول الناقد الانجليزى كرسيتان (٣) : " ان الخلط الذى يحدث بين المجاز والتشبيه أمر مثير ، اذ لا يحدث فى مجال الصحافة فقط ، حيث يكون هذا متوقعا ، ولكنه يحدث فى مجال الدراسات الاختصاصية التى تقام حول اللغة أيضا " . ونحن نعد هذا أثرا قويا لدراساتنا العرب الذين تحدثنا عنهم من قبل ويرون التشبيه من المجاز (٤) .

كما وجدنا أيضا الرأى القائل بأن المجازات المبتذلة جدا مثل (رجل الكرسى) ، و(أخمص البندقية) ، و(عنق الزجاجة) انما هى حقائق ، ولا مجال لاعتبارها فى قائمة المجازات ، لأنها قد تمت فى عداد التاريخ القديم ، وفى هذا الصدد أيضا ننقل قول الدكتور كامل البصير عن ريتشاردز (٥) : "كان ريتشاردز ينظر الى التعابير المجازية : (رجل الكرسى) ، و(أخمص البندقية) ، و(عنق الزجاجة) على أنها تطبيقات بالمماثلة من أجزاء الجسم البشرى على أجزاء من أشياء جامدة ، وأن هذه الامتدادات قد تم تمثلها فى اللغة ، ولم نعد نشعر بها اجمالا على أنها مجازية " ، ومثل هذه النظرة أيضا تذكرنا بابن تيميه ، وأبى اسحاق الاسفرائينى ، حيث انها خليط بين فكريهما (٦) .

---

(١) المرجع السابق ــ المكان نفسه . (٢) العمدة جـ١ / ١٥ ، وراجع جهد الصحفة فى خدمة المجاز فى هذا البحث . (٣) انظر رسالة الدكتوراه المخطوطة بجامعة القاهرة ــ كلية الآداب ــ للدكتور كامل البصير ص٦٢١ . (٤) راجع ص [illegible] من هذا البحث . (٥) انظر رسالة الدكتور البصير ص٦١٢ . (٦) راجع ص [illegible] ، ص [illegible] من هذا البحث .

كما أن علينا أن نتذكر ابن قيم الجوزية وأستاذه ابن تيميه حين نقرأ قول بروير لابروير الكلاسيكي الفرنسي[1] "يجب الا تحتوى أحاديثنا أو كتبنا على كثير من الخيال لأنه لا ينتج ظلها الا أفكارا باطلة صبيانية ، لا تصلح من شأننا ، ولا نجدوى منها فى صواب الرأى ، ويجب أن تصدر أفكارنا عن الذوق السليم والعقل الراجح ، وأن تكون أثرا لنفاذ البصيرة " .

كما أنهم أيضا من حيث الدراسة النظرية بدأوا يقتفون الآثار العربية لدراسة مبحث المجاز من حيث مصادره الفنية ، ووظائفه الأسلوبية ، وعلاقتها بوظيفة العمل الأدبى ذاته ، وفى هذا الصدد توصلوا النتائج هامة نحب أن نذكر قبلها قول الدكتور محمد غنيمى هلال الذى تخصص فى النقد الأدبى الحديث(٢) : " لم يكن للخيال وفلسفته أثر كبير فى الأدب قبل الرومانتيكيين على الرغم من دراسة أرسطو للغة ووظيفتها ، والذاكرة وعملها ، ووجوه البلاغة وقيمها العامة " . ولنذكر - الآن - أهم النتائج التى توصلوا اليها مقتضبة فى بعض أقوالهم ، معقبين بالاشارة الى ما هو موجود فى تراثنا .

١ - نقل الدكتور محمد غنيمى هلال عن بعض الرومانتيكيين قوله (٣) : " لم يعد الشاعر صانع حكايات - كما قال أرسطو - وانما أصبح الشاعر هو صانع الصور ، ولغة الخيال والصور تفضل فى الشعر لغة العقل " ، ونحن نرى على هذه العبارة أثرا تعقيب الجاحظ على قول القائل :

لا تحسبن الموت موت البلى ... فانما الموت سؤال الرجال

كلاهما موت ولكن ذا ... أفظع من ذاك لذل السؤال

وذهب الشيخ الى استحسان المعنى ، والمعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العجمى والعربى ، والبدوى والقروى والمدنى ، وانما الشأن فى اقامة الوزن ، وتخير اللفظ وسهولة المخرج ، وكثرة الماء ، وفى صحة الطبع وجودة السبك ، فانما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير " .

٢ - ذكر الدكتور محمد غنيمى هلال أن الشاعر الألمانى الرومانتيكى (نوفاليس) يرى أن الشعر فى تصويره من دقائق النفس يتجاوز المعلوم الى المجهول ، والواضح الى المستتر ، والثابت الى المرضى ، فهو ينفذ الى تصوير ما لا يستطلع تصويره ، والى رؤية ما لا يرى ، ولهذا كانت له صلة قوية بالحاسة التى لا تتوافر الا للأنبياء ، كما أن له صلة بالروح الدينى ، وبالانجذاب الروحى (٤) .

كما حلل الدكتور محمد غنيمى هلال أيضا آراء الفيلسوف الألمانى (كانت) فقال (٥) : " كان الفيلسوف الألمانى كانت أعظم من أثروا فى آراء الرومانتيكيين فى بيان قيمة الخيال ، وعظيم أثره ، ففى فلسفته أن الخيال المحض وظيفة النفس التى لا غنى عنها والخيال هو قوة الحدس ، ولا حاجة به الى حضور موضوعه حسيا ، وهو ذو صلة بالحواس التى نأخذ عنها معارفنا الدنيا ، ولكنه يستقل عن هذه الحواس فى أنه يستطيع وحده أن يكون صورا دون ضرورة مثول الأشياء الحسية أمامه ، فاذا اقتصر على توليد ما مر بالحس قبل من مرئيات ، فهو الخيال

---

(١) دراسات ونماذج ص ٦٤ .
(٢) المرجع السابق ٦٢ .
(٣) راجع ص ١٠٦ من هذا البحث .
(٤) انظر دراسات ونماذج ص ٧٥ .
(٥) المرجع السابق ص ٧٥ ، ٧٦ .

العام ، أما اذا تجاوز ذلك الى خلق صور ممكنة تستمد عناصرها من المرئيات السابقة وهى فى ذاتها أصيلة لاعهد للمرئيات الواقعية بها ، فهو الخيال الانتاجى ، وهو قوة حرة تقوم بالمقارنة والتركيب والتمييز ، وتربط الصور بغير موضوعها الأول ، بتخصيصها بموضوع آخر تستمدها به عن موضوعها الأول ، والخيال الانتاجى فى أعلى درجاته هو الخيال العلوى ، وللمعرفة ثلاثة أصول ذاتية : الحساسية ، والخيال ، والحدس ، ويمكن أن يمد كل منها تجريبيا — وهو كذلك فى تطبيقه على الظاهرات الخاصة — ولكنها جميعا عناصر أو أسس لابد منها سلفا كى يكون القيام بالتجربة ممكنا ، واذا كانت قدرتنا على المعرفة مبنية على أصلين تقليديين هما : الحساسية وقوة الادراك ، فان الخيال العلوى — وهو الذى تستعين به قوة الحدس — قوة أساسية بالنسبة لهذين الأصلين معا ، وعلاقته بهما ليست خارجية ، ولكنها علاقة التنظيم والتكوين والتوحيد ، لأنه يوحد ما بين المعرفة فى أدنى درجاتها عن طريق الحواس ، والمعرفة فى أعلى درجاتها عن طريق الادراك ، فهو الذى يسيطر على كل أنواع المعرفة ، ولاتتيسر المعرفة للانسان بدونه ، ويضيف كانت الى ذلك قوله : فلقد يعمى الناس قدر الخيال وخطره " .

ثم يعلق الدكتور محمد غنيمى هلال على هذا التحليل فيقول (١) : " وقد كان لرأى كانت فى الخيال تأثير أى تأثير فى فلاسفة الرومانتيكيين مثل : مدام دى ستال فى فرنسا ، وورد ذورث ، وكوليردج فى انجلترا ، وكان الأخيران أعظم من بحث فى الخيال ووظيفته الفنية فى الشعر ، والتفرقة بينه وبين الوهم " .

ثم يتابع الدكتور محمد غنيمى هلال الحديث فيقول (٢) : " يفرق ورد زورث بين الوهم والخيال ، ويقرر سمو الثانى وفضله على الأول ، فالوهم سلبى يفتر بمظاهر الصور ويسخرها لمشاعر فردية عرضية ، أما الخيال فهو المدسة الذهنية التى من خلالها يرى الشاعر موضوعات ما يلحظه أصيلة فى شكلها ولونها ، والخيال وهى ذو سلطان ثابت الدعائم ولا يهتدى المرء اليه ، لأنه يعجز عن الوقوف على عظمته ، الا اذا عرفه عن طريق الشعور ، وحينئذ لاتستطيع قوة أخرى من قوى العقل أن تضعفه أو تفسده أو تنقص منه .

" ويقسم كوليردج الخيال الى نوعين : الخيال الأولى ، والخيال الثانوى ، والأول هو القوة الحيوية ، والعامل الأول فى كل ادراك انسانى ، ويقابل ما يدعوه كانت الخيال الانتاجى ، وكل ادراك علمى لابد فيه من هذا النوع من الخيال ، والخيال الثانوى صدى للخيال السابق ، ويصطحب دائما بالوعى الارادى ، .. وهو يتفق مع الخيال الأول فى نوعه ، ولكنه يختلف عنه فى درجته وطريقة عمله ، لأنه يحلل الأشياء أو يؤلف بينها ، أو يوحدها ، أو يتسامى بها ، ليخرج من كل ذلك بخلق جديد ، وهو الخيال الا الجمالى ، وهو القوة العاملة على تمثيل الأشياء ، ويتخذ مادة عمله مما يصدر من الخيال الأول من مدركات ، فيحولها الى تعابير بمثابة الجسم للأفكار التجريدية ، والخواطر النفسية التى هى فى أصلها مدركات عقلية محضة ، والطبيعة — كما يراها الشاعر — رموز للحياة الفكرية التى يمارسها المرء أو يشارك فيها .

" أما الوهم فهو لايلعب من دور سوى التشبيه والتحديد ، فليس الوهم سوى نوع من الذاكرة تحررت من

---

(١) المرجع السابق ص ٧٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٧ ، ٧٨ .

نظام الزمان والمكان • وقد يتعاون الوهم مع الظاهرة التجريبية للارادة التى تعبر عنها بالاختيار • ولكن فى حال الذاكرة المادية لابد أن يستقى الوهم مواده جاهزة عن طريق التداعى • فكوليردج يخالف ورد زورث فى التفريق بين الخيال والوهم • ويقبل نوعا من التركيب والامتزاج بينهما " •

ويستمر الدكتور محمد غنيمى هلال فى عرض حديثهم عن الخيال فيقول (١) : " ويتلاقى بودلير مع ورد زورث وكوليردج فى أهمية الخيال • ولا يقصد به ما يريده عامة الناس من الوهم • فالخيال قوة خالقة تحليلية تجميعية معا • وهو الذى علم الانسانية الأولى معنى الرموز فى الطبيعة • وبث فيها الروح الخلقية والشعرية عن طريق الأساطير • ويرى بودلير — وهو رومانتيكى فى رأيه هذا — ما رآه "كانت" من سيطرة الخيال على جميع الملكات الأخرى • ولا غنى عنه للعلم نفسه : فماذا يكون العالم بدون خيال ؟ ليكن محيطا بكل ما قاله العلم من قبل فى دراسة • ولكن أنى له بدون الخيال أن يقف على القوانين العلمية التى لم تكتشف بعد ؟ فالخيال هو السبيل الى الحقيقة • وما الممكن الا قسم من أقسام الحقيقة • والخيال يمت بصلة الى اللانهائى .... وما العالم المرئى الا مخزن للصور والمشاهد ذات الدلالة • والخيال هو الذى يضع كلا منها فى موضعه • ويكسبه قيمته الخاصة به • والعالم كله بمثابة المواد الففل فى حاجة الى الخيال الذى يمثله وينظمه • ويجب أن تخضع جميع قوى النفس للخيال الذى يسخرها جميعا لسلطان • وقد كان للاعداد بالخيال على هذا النحو نتائج فنية فى الصور الشعرية بها أثرت الرومانتيكية فى الشعر العالمى " •

ونحن لن نعلق على هذه الآراء بأكثر من الاحالة على كلام الشيخ ابن عربى لنرى عظمة التأثر بهذا المملاق العربى (٢) •

٣ــ نقل الدكتور كامل البصير أن كلا الناقدين (وندت) و(تكلر) قد درسا المجاز بطرق مختلفة • ثم صارا الى انكاره بحجة أن الكلمة هى رمز للاحساس الغالب فقط • ولهذا فطالما كانت هناك السمة الغالبة ففيها فى شيئين فانه ليست هناك مقارنة محسوسة (٣) •

ونحن نرى أن هذه العبارات قريبة من عبارات ابن القيم فى الحديث عن ضرب الأمثال القرآنية واستخدام الاحساس فى تصويرها •

ثم ان تأكيد الأوربيين فى هذا الرأى الأخير على أن القصيدة الرمزية كالحلم (٤) يؤكد استنتاجنا هذا • ذلك أن ابن القيم طول ربط ذلك التفسير الاحساسى بتفسير الرؤيا • ولنستمع فى هذا الصدد الى كلماته التى يقول فيها (٥) : " ضرب الله سبحانه الأمثال وصرفها قدرا وشرعا • ويقظة ومناما • ودل عباده على الاعتبار بذلك • وعبورهم من الشئ الى نظيره • واستدلالا بالنظير على النظير •

"هذا أصل عبارة الرؤيا التى هى جزء من أجزاء النبوة • ونوع من أنواع الوحى فانها مبنية على القياس والتمثيل واعتبار المعقول بالمحسوس • ألا ترى أن الثياب فى التأويل كالقميص تدل على الدين • فما كان فيها

---

(١) المرجع السابق ص ٧٨ • (٢) راجع هذا البحث ص ٢٠٧ ــ ٢٠٨ (٣) انظر أطروحته للدكتوراه ص ٦١٥ •
(٤) انظر الأدب وفنونه للدكتور عز الدين اسماعيل ص ١٠٥ والصورة الأدبية للدكتور مصطفى ناصف ص ١٦٦ •
(٥) راجع كتابه أعلام الموقعين جـ ١ / ٢٢٨ ــ ٢٣٤ •

من طول أو قصر ، أو نظافة أو دنس ، فهو في الدين كما أول النبي صلى الله عليه وآله وسلم القميص بالدين ، والعلم والقدر المشترك بينهما أن كلا منهما يسترعاجه ، ويجملة بين الناس ، فالقميص يستر بدنه ، والعلم والدين يستر روحه وقلبه ويجملة بين الناس .

" والجملة ، فما تقدم من أمثال القرآن كلها أصول وقواعد لعلم التعبير لمن أحسن الاستدلال بها ، وكذلك من فهم القرآن فانه يعبر به الرؤيا أحسن تعبير ، وأصول التعبير الصحيحة انما أخذت من مشكاة القرآن ، فالسفينة تعبر بالنجاة لقوله تعالى (فأنجيناه وأصحاب السفينة) ، وتعبر التجارة والخشب بالمنافقين ، والحجارة بقساوة القلوب ، والبيض بالنساء ، واللباس أيضا بهن ، وشرب الماء بالفتنة ، وأكل لحم الرجل بغيبته ، والمفاتيح بالكسب والخزائن والأموال ، والفتح يعبر مرة بالدعاء ، ومرة بالنصر " .

"فالرؤيا أمثال مضروبة يضربها الملك الذي قد وكله الله بالرؤيا ليستدل الرائي بما ضرب له من المثل على نظيره ، ويعبر منه الى شبهه ، ولهذا سمي تأويلها تعبيرا .... ولولا أن حكم الشيء مثله حكم مثله ، وحكم النظير حكم نظيره لبطل هذا التعبير والاعتبار ، ولما وجد اليه سبيل " .

على أننا نلحظ بعد ذلك أن دراستهم للرمز وعلاقته بالحلم قد اتسمت في مجال علم النفس اتساعا كبيرا عندما أظهر فرويد مقالته عن أدب اللاوعي الفردي التي عدلها يونج الى أدب اللاوعي الجماعي ، كما أنها قد اتسمت في مجال النقد الأدبي أيضا لينتج عنها خلافا كبيرا بين رفض الجاز واستبداله بالرمز أو ابقائهما جنبا الى جنب .

هذا عن دراسة القضيتين في الفكر الأوربي الحديث ، ونحن نرى بعد ذلك أن هذه الدراسات الأوربية مشوهة ومسوخة ، ولعل فيما تقدم اثبات ذلك من الوجهة النظرية حسبما ظهر لنا من خلال البحث ، أما من حيث الوجهة التطبيقية فانه يحسن بنا أن نذكر بعض الأدلة على ذلك ، لكننا قبل ذكر هذه الأدلة يجب أن نستمع الى الأستاذ المقاد وهو ينقل حديث الكاتب المستشرق جارمياجوبيز الذي يجمع بين الأستاذية في العلم والذوق المرهف لفهم القريض عن الشاعر العربي ابن قزمان الذي يقول فيه (١) : " ان الصناعة اللفظية هي موضع العناية الكبرى في الأدب العربي بين نثر مقيد بالأسجاع وبين ألوان من المجازات والأشباه ، والاطلاوت واللوازم ، تصورها الحرارة والشعور ، وكأنما هي كلها عرض من العروض المقنعة بالمواقع حيث الهمات لآلئ ، والعيون أزهار بنفسجيات ، والرياحين والجداول سيوف ، وان القارئ ليجتهد اجتهاده بين ترجمات بيرأو فلك فينوء ذهنه بما يطبق عليه من النسق المتفق المتواتر (٢) خصوصا كالأغصان تنبثق من آكام الرمال ، أو شاعر يشبه نفسه بالطير الذي أقل ندى الممدوح جناحيه ثم دانيا فأشباه أن يطير ، أو برق يومض بين الغمام كأنه ضرام العشق في قلب يتوهج من خلل دموعه " .

---

(١) اللفة الشاعرة ص٤٧ ، ٤٨ ، وابن قزمان هو الشاعر محمد بن عبد الملك بن عيسى بن قزمان القرطبي الأندلسي (ت٥٥٨ هـ) له شعر جيد ـ كما يقول صاحب الأعلام ، ويسمى محمدا الأكبر تمييزا له عن ابن أخيه محمد بن عيسى بن عبد الملك امام الزجالين بالأندلس ـ ت ٥٥٥هـ (راجع الأعلام جـ٧/١٢٧ ، ٢١٤) .

(٢) المترجمين يقصد بذلك المترجمين .

ثم نقول :

١ـ ان الأوربيين لم يفهموا ارتباط المجازات العربية بالمعانى ، كما أنهم لم يعرفوا الفرق بين المجاز المفيد والمجاز غير المفيد ، ومن ثم قال قائلهم (١) : " ان المجاز اذا ما لوحظ يعتبر نوط من التزيين والتجميل ، وتوشيد وكبعض الحلى والمجوهرات التى رصعت بها قطعة من نسيج ، فلو تجردت عنها فانها تبقى كما كانت عارية من المتانة والفائدة " .

٢ـ ان الأوربيين حين فهموا أن الشاعر يخلق طبيعة خاصة له من واقع شعوره الفياض الذى يرى النقص فى الطبيعة فيحاول أن يكمله ، نقل بعضهم هذه الكلمة ـ (أعنى الشعور) ـ بمعنى الاحساس ، ومن ثم اختلطت عليه معالم الشعور بمعالم الاحساس ، وفى هذا الصدد ننقل قول روبين جورج كولنجوود (٢) : " اذا نظرنا الى الشعور فى ذاته فاننا سنصادف نوعين مختلفين من التجربة يوصف كل منهما بهذا الاسم ، فأولا نحن نقول : ان السخونة والبرودة والصلابة والنعومة أشياء نشعر بها ، وفى استطاعتنا أن نقول بوجود (شعور) بالهم ، ومن الواضح أنهم يتهمون فى هذا الاستخدام نفس المعنى " .

ثم نقول : ان هذه العدوى ـ أعنى تراسل الحواس التى بدأها الانجليز انتقلت عدواها الى بقية أوربا بعد أن رأوا لذلك بعض النماذج فى الأدب العربى فصدقوا أنهم قد فهموا فهما صائبا ، ومن ثم قال الشاعر الفرنسى بملك فيه حين وضع الأساس النفسى التطبيقى للتعبير الرمزى ونظرية الرمزية (٣) : (أن الألوان والأصوات والعطور تتجاوب) يعنى بذلك أن أى لون من الألوان قد يحدث فى النفس البشرية أثرا يتفق مع الأثر الذى يحدثه صوت معين أو عطر معين على أنهم بعد ذلك تجاوزوا هذه المرحلة الى توصيل المدركات على يد رامبو ، وقد يكون من المفيد هنا أن نذكر أن من أمثلة تراسل الحواس : النغم الوضئ ، النعومة الشقراء ، العطر القمرى ، ومن أمثلة تراسل المدركات : الريح الضاحكة ، الشمس المتوحدة ، البحيرة الشاحبة ، الجرى الصامت ـ كما فى حديث شعرائنا المعاصرين .

ثم نقول أيضا : لعل مما ساعدهم على تصديقهم لأنفسهم نظرية اتحاد الفنون القائمة فى تراثهم ، والتى قال فيها هسية وهو يتحدث عن فن التصوير التجريدى [illegible] يعلن أن أصوله الموروثة قديمة فروح التجريد لازمة من لازمات الفن تشهد لدى الانسان على قدرته على تذوق الكمال فى النغمات المتناسقة المصفقة " .

٣ـ ان الأوربيين حيث لاحظوا أن المجاز قد غمض فهمه فى المجال التطبيقى ـ كما تقلنا ذلك فى حديث العقاد ـ وحيث لاحظوا حديث النقاد العرب عن جمال الغموض الفنى الذى هو شامل للمجاز اختلط عليهم الأمر ـ فيما أعتقد ـ فظنوا أن الغموض من خصائص الجمال فى العمل الأدبى ، ومن ثم فانى أرى أن

---

(١) نقلا من رسالة الدكتور كامل البصير ص ٦١ . (٢) مبادئ الفن ص ٢٠٣ .
(٣) نقلا عن د . محمد مندور : الشعر المصرى بعد شوقى (الحلقة الثالثة) ، وانظر تعليقه عليها ص ٢٢ .
(٤) بحث فى علم الجمال ص ٢٦٠ .

اتجاههم التطبيقى فى المجال الأدبى الذى يرى الغموض شريعة انما هو هذا الاعتقاد (١) .

٤ــ ان الأوربيين حيث لاحظوا أن أكثر كتب النقد والبلاغة العربية تتحدث عن المجاز فى الشعر ظنوا ــ واهمين ــ أن المجاز خاص بالشعر . ومن ثم نقل الدكتور كامل البصير أن الكاتب الانجليزى هربرت ريد قرر أن المجاز فى الأصل يعود الى عالم الشعر (٢) ، لكن بعضهم بعد حين أدرك هذا الوهم فعاد الى القول بوجود المجاز فى النثر أيضا ، ومن ثم ذكر أن المجاز نوعان : لفظى ، ويقع فى النثر ، وشعرى ويقع فى الشعر ، ولعل ما أكد لهم هذا الوهم أيضا كثرة وقوع الاستعارة المكنية فى الشعر ، وكثرة وقوع الاستعارة التصريحية فى النثر (٣) .

٥ــ حيث رأى الغربيون أن الشعر تعبير عن المشاعر والأحاسيس الفنية ، وحيث رأوا أن الأدب الجميل يجب أن يكون غامضا (٤) ، وحيث كانت فترة الانتقال من اللغة اللاتينية الى اللغات القومية التى انحدرت عنها ، والتى كان عظماء أدبائهم يأخذون فيها كلمات لاتينية أو مشتقة منها يدخلونها فى هذه اللغات بمدلولها أو بمدلول جديد للتعبير عن المشاعر المبهمة والأحاسيس الغامضة اعتقد الأوربيون ــ واهمين ــ قصور لغاتهم القومية ونقصان كلماتها عن الوفاء بهذا الأداء ، ومن هنا سمح النقاد للأدباء استخدام الرموز الخفية ذات المدلول الأسطورى والتوسع فى تراسل الحواس والمدركات ومن المتناقضات (٥) ، وأصبح العمل الفنى هو (٥) " التعبير الرمزى عن الأحاسيس الداخلية العميقة للفنان " ، ومن ثم يتضاءل الخفاء والابهام وعدم التناسق المنطقى بين الشعور والتعبير عنه ، ولذلك قال برنارد شو (٧) : " اللاقاعدة هى القاعدة الذهبية "

ونحن بعد اذ كشفنا جذور الثقافة الأوربية المجازية أدبا ونقدا ، وأثبتنا أنها بضاعتنا قد شوهوها وآثارنا قد خلطوها ، يبقى لنا أن ننظره فى آثار ذلك كله على الصور البيانية التى هى موضوع هذا البحث .

وأول ما يعنينا فى ذلك أن نذكر اضطراب الأوربيين وتناقضهم مع أنفسهم من خلال عبارة فاليرى الآتية (٨) : " ان هذه التشبيهات والاستعارات التى أصبحت اليوم كما مهملا فى نظر النقاد المحدثين تطلب دور الأهمية الأولى لا فى الشعر الصريح المنظم فحسب ، بل أيضا فى ذلك الشعر المستتر فى الحياة الذى يسيطر على التطور الحديث فى اللغة الكلامية " . فان هذه العبارة تعنى أن أهمية هذه التشبيهات والاستعارات فى الكلام لا يمكن جحدها أو انكارها من جهة ، كما تعنى أيضا أنهم يهملونها ويحتقرونها من جهة أخرى ، وذلك فى اعتقادى هو عين الاضطراب والتناقض ، يزيد من هذا الاضطراب وذلك التناقض تقسيم بعضهم المجاز الى لفظى وشعرى على ما بيناه .

---

(١) لا يخفى علينا أن هناك من الأوربيين من فرق بين الغموض الفنى وغموض التعقيد مثل أ ــ أ . ريتشاردز فى كتابه (مبادئ النقد الأدبى) . (٢) ص٦١٥ (رسالة الدكتوراة) . (٣) مما يؤكد ذلك أن الدكتور محمود الربيعى ذكر فى كتابه (فى نقد الشعر) ص١١٣ أن ورد زورث الرومانتيكى قد دعا الى الغاء الفروق بين لغتى الشعر والنثر . (٤) لعلهم قد انخدعوا فى هذا المجال بمثل قول الصابى : (أفخر الشعر ما غمض عنك فلم يعطك الا بعد مطالبة منه) حيث لم يدركوا مناها ومرماها . (٥) من أمثلة من المتناقضات فى شعرنا المعاصر قولهم : النور القاتم ، نشيد السكون ، الحزن الراقص ، قمة الهاوية . (٦) عن كتاب الدكتور محمد خلف الله ، من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب والنقد ص٢٢ . (٧) نقلا عن مقدمة ديوان نازك الملائكة (عظايا ورماد) ص٧ . (٨) بحث فى علم الجمال ص٢٩٣ .

ثم أقول : لعل سبب اهمالهم لها ــ كما أتخيل ــ هو عدم فهمهم لها ، بالاضافة الى انحرافهم بها الى كونها تأتى من الشاعر وهو فى حالة ذهول وعدم وعى ، ودليل ذلك ان كان هذا محتاجا الى دليل بعد كل ما تقدم ــ عبارات صاحب كتاب " بحث فى علم الجمال " الذى يتحدث فيها عن الفنية الشعرية ، بينما أنها عند برادين ، فنية السهو ، وعند فرلين فنية الخطأ ، يقول صاحب كتاب (بحث فى علم الجمال) (١) :
"لا شك أن الشاعر يقصد الى الخروج بالقارئ من نطاق الوسائل المعروفة لكتابة النثر ، لكنه لا يقوده الى المجال الذى يدفعه فيه الى السهو والخطأ ، حيث انه على ــ عكس ذلك ــ يكشف له عن القيمة الأصلية للألفاظ ومرادفها الترتيبى ، أما الشاعر نفسه فهو يسهو أو يخطئ أقل من قارئه مادامت الوسائل التى يستخدمها هى التى يحتاج اليها ويستخدمها نتيجة لإحتياجه الى هذا فى دقة تامة ليركب ما يؤدى الى الجاذبية وينتج عنه شئ من الذهول " .
هذا عن السهو والخطأ والذهول الذى يعيب الشاعر عند القول ، أما عن عدم فهم هذه الصور الهيانية فان من يتابع عبارات صاحب كتاب بحث فى علم الجمال فى شرحه لفنية الشعر القائمة على السهو عند برادين ، يجد قوله (٢) : "ويستند برادين فى رأيه هذا الى مثلين ، فلننظر الى أحدهما حيث يقول : كنت لا أزال طفلا صغيرا عندما سمعت أحدهم يترنم بنشيد هذا أول بيت فيه .

أولئك الذين ماتوا من أجل الوطن فى ورع

كان أن لفت نظرى بقوة : هذا التعبير (فى ورع) ، وسألت نفسى : هل سبق لأحد أن تحدث بهذه الكلمات فى مثل هذا المجال ؟ وشعرت بألف فكرة تترابط بعضها ببعض فى نفسى ، وهذا التعبير العجيب هو الذى أوضح لى أن الموت فى المعركة شئ يعادل الصلاة ، لا شك فى أن الشاعر لم ينتق كلماته دون بعض السهو" .
على أننى أقول بعد ذلك : ان هذا التعبير المجازى الذى أثار عليه صاحب كتاب بحث فى علم الجمال كل هذه الضجة هو الكناية عن صفة الاخلاص فى القتال من أجل الوطن بلغة ثقافتنا العربية الراشدة .
وثانى ما يعنينا اثباته فى هذا المجال هو محاولتهم اسقاط أدوات التشبيه نهائيا من الأساليب الأدبية

بحجة أنها تخالف منطق الذهول وعدم الوعى الذى تنبثق منه الوسائل الجمالية الأسلوبية ــ كما أسلفنا ــ وبحجة أن جهد الشاعر فى القصيدة الحديثة ــ لا يقف عند حد التغلب على تلقائية اللغة ، بل عليه بالاضافة الى ذلك أن يعطل كل قيمة دلالية تحد من حرية الايحاء الصوتى فى الكلمات ، يقول لانسون (٣) :
"لم يكن الرمزيون يعمدون جميع الكلمات وفقا للمنطق كى يحققوا معنى يستطيع جميع الناس ادراكه ، وانما كانوا يجمعونها حسب الاحساس لكى يبرزوا خاطرا أدركه الشاعر وحده " ويعلق على هذه العبارة الدكتور محمد فتوح فيقول (٤) : " ومن هنا كان اسقاطهم لبعض (الروابط) الأسلوبية ، واكتفاؤهم من الجملة بمراكز الايحاء فيها ، فأهملوا حروف التشبيه ، وبعض حروف الوصل ، وبدلوا فى استعمال أدوات أخرى ، كما هربوا رتابة الجملة اللغوية ، فقدموا فيها وأخروا على نحو تهدو فيه الكلمات وكأنها نثرت نثرا عفويا " .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٧ . (٢) المرجع السابق ٢٩٧ ، ٢٩٨ . (٣) نقلا عن كتاب الدكتور محمد فتوح أحمد الرمز والرمزية فى الشعر المعاصر ص ١٢٦ . (٤) تعليق الدكتور محمد فتوح فى نفس المكان السابق .

وفى اعتقادى أن هذا الحديث منهم نابع من عدم فهمهم لحديث عبد القاهر عن أدوات التشبيه وايجاءاتها ، ومتى يحسن حذفها أحدهما دون الآخر ، واختلاف المعانى المقصودة من وراء ذلك كله — على نحو ما أسلفنا .

وثالث ما يعنينا انتباهه فى مجالنا هذا بعد احتقارهم للتشبيه والاستعارة ، ثم اسقاطهم أدوات التشبيه ، هو بناء القصيدة على نوع من فلسفة الحلم (١) ، حيث يقول فرويد (٢) : " الحلم هو الأسلوب الذى تستجيب به الحياة النفسية للمنبهات التى تكتنفها خلال النوم : قد تكون هذه المنبهات بقايا من النشاط النفسى لحالة اليقظة ، أى مجرد تذكرة ، وقد تكون تحقيقا لرغبة من الرغبات فى صورة مباشرة ، كما قد تكون تحقيقا لرغبة مكبوتة فى اللاشعور (٣) " .

---

(١) تعليق الدكتور نقل الدكتور عز الدين اسماعيل أن (جوته) قد أكد بنفسه هذا الزعم حيث قال انه كتب أحسن قصائده وهو نائم ، انظر الأدب وفنونه ص٩٩ . (٢) المرجع السابق ص١١٤ .

(٣) ذكر الدكتور شوقى ضيف فى كتابه (فى النقد الأدبى) — (ص٨٢ ٨٣) ط ٥ — ما نصه : " ظهر فرويد فى أول هذا القرن — يعنى القرن العشرين — ففسر الفنون عن رغبات مكبوتة فى اللاشعور منذ الطفولة ظلت تعمل دون انقطاع حتى اتجهت الى التسامى عن طريق التعبير الفنى الجميل ، وفرويد بذلك يجعل الجمال الفنى اشباعا لرغبات مكبوتة ، ويقرن بين الفن والحلم ، ويدعو الى دراسة العمل الفنى على أساس أنه حلم يقظة يحلمه الفنان معبرا عن دوافع جنسية راسبة فى داخله منذ الطفولة ، وهى رواسب جاءت من صدمات وتوترات ظلت مستكنة حتى تسامى صاحبها وسمى بها نحو غايات مقبولة اجتماعيا ، وعلى هذا الأساس يعيش الفنان فى كبت دائم يعبر عنه بضرب من ضروب التعبير الفنى الجميل ، وتقل يونج علم اللاشعور من الطفولة الى القبيلة ، فالأول مكتسب للفنان ، أما الثانى فهو الخليق بالبحث فالفنان يرقد من آبائه وأجداده الأولين مجتازا اليه العصور ، وفى رأيه أنه قائم فى كيان كل مجتمع مهما تحضر ومهما ارتقى ، ومن أجله يعجب الناس بالأساطير ويتخذها الفنانون موضوعا لفنهم ، فليس منبع الأعمال الفنية وجمالها اللاشعورى الفردى القريب ، وانما منبعها اللاشعور الجماعى ، وكأن الفنان يترك مجتمعه الى أغواره الداخلية التى يشهدها الناس فى أحلامهم ويشهدها هو فى يقظته اذ تتسرب اليه من أعمق الأعماق فيبرزها فى أعماله الفنية الجميلة ، ودفعه ذلك الى أن يقسم الآثار الفنية قسمين : قسم يستجيب فيه الفنان الى حياته ومجتمعه ، وقسم يستجيب فيه الى الوراثات البعيدة " . هذا ، وقد بين الدكتور شوقى ضيف أيضا ص٨٢ أن هناك من أصحاب الدراسات الاجتماعية والجمالية من يقف موقفا وسطا بين فرويد ويونج فيرى أن الفن تجربة نفسية تجمع صورة النفس الانسانية وما يقع عليها من مؤثرات ، فهى تشمل : أحاسيس الانسان وآرائه (الشعور الفردى) وأحاسيس المجتمع وآرائه (الشعور الجماعى) ، واللاشعور الفردى ، واللاشعور الجماعى ، والمهم أن يسوى الفنان تجربته من مجموعة من العناصر والدوافع النفسية بحيث يجمع ذلك فى ذهنه ويؤلف بينها وينسج منها عمله الفنى فى صورة منسقة جميلة ، ونحن نقول أيضا ، المهم أن تحكم عليه من خلال ذلك .

هذا ويجب أن أنبه من الآن أن حديث اللاشعور الفردى يعنى الرمز النفسى ، واللاشعور الجماعى يعنى الرمز الأسطورى .

فمن واقع هذه الفلسفة رأى الأوربيون أن يعتمدوا على الحلم الرمزى الذى يرى وحدة عميقة بين جواهر الموجودات على تعدد صيغها وألوانها ، ومن هنا استفادوا بنظرية الملاقات أو تراسل الحواس حسبما رأى بودلير : أن الحلم (١) " ليس فى أن نتهيأ للنوم وننتظر ما تجود به الرؤى ، انه — على النقيض — أن نظل فى حالة يقظة وأن نعانى فى ابداعنا الشعرى بغية اقتناص المجاز " ، وهو لا يعنى بذلك المجاز البسيط المألوف بل يعنى نوعا من المجاز الصورى المعقد — أسماه الرمز ، يقول الدكتور محمد فتوح (٢) "ويعنى الرمزيون محاولتهم تلك الاستفادة من نظرية الملاقات فى التعبير الشعرى — على حقيقتين جوهريتين :أولاهما : تتعلق بطبيعة اللغة ، والثانية : تنبع من طبيعة النفس البشرية ، فمن الناحية الأولى :يرون أن اللغة — فى أصلها — رموز اصطلح عليها التشير فى النفس معانى وعواطف ، وما دامت الألوان والأصوات والعطور تنبعث من مجال وجدانى واحد فان بوسعنا أن نوحى بأثر نفسى معين يدخل فى نطاق احداها الحواسية باستخدام لفظ نستمده من نطاق حسى آخر بغية نقل الواقع النفسى على أكمل وجه ممكن ، وهربا من ضيق الدلالة الوضعية وتضوب ايحاءاتها ، ومن الناحية الثانية :يقررون أن النفس البشرية موضوع الحالات فكرية وعاطفية بالغة التعقيد ، واذا لم يكن ممكنا أن يعبر عنها بالأسلوب التقريرى المألوف ، فانه لا يمكن — بالقدر النفسه — تبسيطها ، لأن فى تبسيطها قضاء عليها ، فلم يبق أمام الشاعر الا أن يلجأ الى اثارة حالات شبيهة بها فى نفس المتلقى عن طريق الرمز القائم فى أهم أسسه على تراسل معطيات الحواس " ، بل أكثر من ذلك اهتم رامبو (٣) بوجوب بناء مادة الشعر بناء حيا ، كما تتمثل فى الحلم ، الذى لا يعنى بشىء رامبو ، سوى تهيؤات الوهم والفراديس المصطنعة المنبثقة من اللاوعى ، أو ما يطلق عليه الاضطراب الفامض الناشئ عن فوضى الحواس جميعا ، ومن هنا كان الشاعر عنده ليس شاعرا الا بقدرته على خلق الأوهام الغريبة ، ولذلك لم تعد الأصوات والعطور والألوان وحدها هى التى تتجاوب ، بل أصبحت المعانى كذلك تتجاوب مع المحسوسات ، كما أضحت جزئيات الواقع — ذات القيمة الايحائية بالنسبة للشاعر — تتبادل مع الانسان وتستمير منه صفاته البشرية (٤) ، وهذا هو ما يسميه علم النفس التداعى الحر أو الطليق للخواطر والأفكار ، والذى تكون فيه الحواجز الطبيعية من مجالات الحساسية والوجدان قد انهارت فى بصيرة الشاعر الرمزى فغدا الكون كله وحدة تتعدد وسائل ادراكها وتستمير احداها من الأخرى ما يعينه على الايحاء بحكم أن جوهرها متشابهة ، وهى عملية لا أثر للوعى فيها من حيث الظاهر ، وبها جمع رامبو بين جوهر فكرة التراسل وخلاصة فلسفة الحلم كما يقول الدكتور فتوح ، وأزيد أنا وفكرة الرمز الأسطورى .

لكن السؤال الذى يبقى الآن هو : ما أثر هذه الدراسات الأوربية التى تقفها أدباؤنا ونقادنا فى هذا العصر الحديث على دراستنا العربية المجازية ؟

وفى الاجابة عن هذا السؤال نرى اتجاهين رئيسيين :

---

(١) نقلا عن كتاب الرمز والرمزية فى الشعر المعاصر للدكتور محمد فتوح ص ١١ .
(٢) المرجع السابق ١٣٤/١٣٥ . (٣) المرجع السابق ١١٦/١١٧ .
(٤) وهذه هى فكرة تراسل المدركات التى ذكرناها من قبل .

الاتجاه الأول : يرى نسف الصور البيانية العربية نسفا كاملا واحلال الصور الرمزية الأوربية ذات الايحاءات النفسية محلها ، ويمثل هذا الاتجاه لفيف من الأدباء المحدثين ، وقد يضطرب النقاد (١) عند التعبير عن هذه الفكرة الجريئة ، وننقل فى هذا المقام عبارتين للدكتور مصطفى ناصف :ـ

أولهما قوله (٢) : " ما تزال هناك أشواط لتتخلص من التشبيه والاستعارة من حيث هما مظهران لنوع من التدبر التحليلى ، وسوف تؤدى الرغبة فى التعبير عن حالات غير عادية متى وجدت الى أن يعطى الشاعر لاستعمال الصور توكيدا ثانيا وأهمية جديدة " .

وثانيتهما قوله (٣) : " ان الاستعارة لاتبلغ العمق الكافى ما لم تكن رمزا " .

والاتجاه الثانى : يرى أن يوائم بين الصور البيانية العربية والصور الرمزية الأوربية ، ويمثل هذا الاتجاه لفيف آخر من الأدباء المحدثين ، ويؤيدهم فى ذلك معظم النقاد ، على رأسهم الدكتور محمد مندور الذى يقول (٤) : " الرمزية فى التشبيهات والمجازات والاستعارات لاتعتبر خرقا لأصول اللغة ، بل ولا تهم لعلم البيان العربى التقليدى ذاته ، وذلك لأنها تقوم فى الرمزية على علاقة بين المشبه والمشبه به ، ولكن العلاقة هنا لم تعد فى الشكل الخارجى ، بل فى الوقع النفسى لطرفى التشبيه " .

وهذا الاتجاه لايعتمد على هذه المواءمة فقط ، بل يتعدى ذلك الى أن يشرح بعض الطرق التى يمكن بها تحويل الصور البيانية العربية الى صور رمزية ، يقول الشاعر الناقد عبد الرحمن شكرى فى مجلة أبولو (٥) : " مذهب الرمزيين ـ كما أعتقد ـ يحمل أمورا ، منها : احلال المشبه به مكان المشبه وحذف المشبه فى كثير من المواضع ، ومنها ، ادخال التشبيه فى تشبيه ، واستعارة فى استعارة ، وخيال فى خيال ، وثالثها : الاسترسال فى وصف الهواجس النفسية من غير تمهيد أو شرح ، ويرمزون لهذه الهواجس بأشياء تذكرهم بها ، ورابعها : أنهم قد يشبهون شيئا بشئ آخره وهذا الشئ الثانى يشبهونه بثالثه والثالث برابع .... الخ ، ثم يحذفون كل هذه الأشياء ماعدا المشبه به الرابع ، فانهم يجعلون لفظه كى يكون رمزا للمشبه الأول " .

ونحن يعمد هذا نقول فى مجال الرد على الاتجاه الأول :

أولا : ان هذا الاتجاه قد غفل ـ أو تغافل ـ عن الفرق بين لغتنا العربية الفاضحة منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة ـ كما يقول الباحثون (٦) ـ واللغات الأوربية الحديثة التى ماتزال حتى الآن فى مرحلة التطور والنمو ولهم النضج ، ومن ثم لم يستثمر الايحاءات النفسية للكلمات والأساليب العربية التى ذكرنا من قبل استفاضة حديث العلماء الصوفية عنها من خلال تفسيرهم للقرآن (٧) .

---

(١) من النقاد الذين روجوا لهذه الفكرة الدكتور لطفى عبد البديع كما أسلفنا . (٢) الصورة الأدبية للدكتور مصطفى ناصف ص٢١٧ . (٣) المرجع السابق ص١٥٦ . (٤) فن الشعر ص ٧٠ . (٥) العدد العاشر ـ المجلد الأول ص١١٩٤ . (٦) راجع بحث الأستاذ المقاد فى هذا المجال (قدم الكتاب بالعربية) فى كتابه (أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب) . (٧) راجع ص ٨٦ من هذا البحث .

ثانيا : ان هذا الاتجاه قد نقل ــ أو تفاعل ــ عن الاعترافات الأوربية الصريحة التي تفيد أصالة الأدب العربي في مجال الايحاء خاصة ، والتصوير الانفعالي عامة ، يقول الدكتور محمد غنيمي هلال في حديثه عن المذهب البرناسي الأوربي (١) : " يرى البرناسيون أن خاصة الشعر الغنائي الجوهرية هي الايحاء " ، كما ينقل (٢) عن الناقد الألماني هردر قوله : " الشعر الغنائي هو أتم تعبير عن الانفعال أو عن التصوير في أعلى درجات ايقاعه اللفوي " . وغني عن البيان بعد ذلك أن نقول : ان الأدب العربي أدب غنائي .

ثالثا : ان هذا الاتجاه قد نقل ــ أو تفاعل ــ عن أن هذا المذهب الرمزي قد انهار في أوربا وانقلب عليه ممتنقوه ، ولم يستمر أكثر من خمسة عشر عاما ، وقد نقل الدكتور محمد فتوح (٣) أن جان موريا س الذي أعلن بيان القيام هذا المذهب في ١٨ سبتمبر سنة ١٨٨٦ م قد ارتد عنه سنة ١٨٩١ م ، وأسس مدرسة سماها المدرسة الرومانية .

رابعا : ان هذا الاتجاه قد نقل ــ أو تفاعل ــ عن أن مجمع اللغة العربية الذي يمثل خلاصة الفكر العربي الناضج قد أوصى بضرورة البعد عن المذاهب الأدبية المنحرفة التي تباعد بيننا وبين محاكاة القرآن الكريم محاكاة أدبية واضحة ، يقول الأستاذ احمد حسن الزيات في بحثه الذي قدمه الى هذا المجمع العلمي ــ ولم يعقب أحد من الأعضاء عليه بالمعارضة (٤) : " مادام المنطق قانونا للفكر ، واللغة أداة للبيان ، والوضوح طبيعة للأسلوب ، والذوق حاكما على الفن ، فان الكاتب يكتب ليصيب ، والقارئ يقرأ ليفهم ، والناقد يبحث ليجد ، ولا يجري الأمر على خلاف ذلك الا اذا فسدت الطباع ، وانقلبت الأوضاع ، فيصبح المنطق خطلا وفهاهة ، واللغة لغوا وثرثرة ، والكتابة معماة وشعوذة ، والفن كله عبثا ومهزلة " .

خامسا : ان هذا الاتجاه قد نقل ــ أو تفاعل ــ عن الآثار السيئة التي تترتب على الآراء المتناقضة ، والتي يمكن أن نحد منها : اضطراب الحقيقة على طالبها ، وعدم الثقة في هذه الآراء جميعها ، وفتح أبواب الظنون على ثقافتنا العربية ، ولعل ذلك كله يتضح في نفس القارئ حين يقرأ النصين المتناقضين الآتيين :ــ

١ــ يقول الأستاذ عبد الحميد حسن (٥) : " اذا نظرنا الى الكناية وأنواعها في ضوء ما أوضحناه عن الرمزية وجدنا أن الميدان الذي يشمل الجميع ميدان واحد ، فالكناية وفروعها هي تعبير لا يراد منه الدلالة الحرفية للألفاظ في وضعها اللغوي ، وانما هي دلالات يفهم المقصود منها بطريق غير مباشر ، اما بطريق التلازم أو بطريق المفهوم ، أو بطريق السياق ، والكناية شأنها شأن الرمزية من حيث الوضوح والغموض ، وترجع ذلك الى ما تنطوي عليه الرموز اللغوية من المعاني ، ومدى ما هناك من صلة بين الرمز ومدلوله " .

٢ــ يقول الدكتور محمد فتوح (٦) : " بالاضافة الى تحقيق المستويين الحسي والتجريدي في الرمز ، ينبغي ألا يكون المستوى التجريدي للرموز محددا بكل قسماته وأبعاده ، لأن أساس الرمز الايحاء ، والايحاء ضد التقرير المباشر للأفكار والعواطف ، وبهذا تنتفي عن نطاق الرمز تلك الاستعارات والكنايات والأمثال " .

---

(١) دراسات ونماذج ص١٠١ . (٢) المرجع السابق ص٧٤ .
(٣) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص٨٢/٨٣ . (٤) مجلة مجمع اللغة العربية ــ الجزء السابع عشر ــ ص٧ . (٥) الأصول الفنية للأدب ص١٨١/١٨٢ . (٦) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص٣٠٤ .

أما عن الاتجاه الثاني الذى يرى عدم تعارض الصور البيانية العربية مع الصور الرمزية الأوربية فاننا بادئ ذى بدء يجب أن ننقل حديث الدكتور محمد مندور الذى يفرق فيه بين كلا هذين النوعين من الصور ، يقول الدكتور مندور(١) : " لابد أن نواجه مشكلة الصورة الشعرية التى كثيرا ما تقوم على المجازات والتشبيهات والاستعارات لتنظر فى وظيفة هذه الصورة ، وهل هى مخاطبة الحواس فحسب ، بأن يستند التشبيه الى جامع من المظهر الشكلى ، أم يخاطب الروح فيكون الجامع بين المشبه والمشبه به هو الوقع النفسى لكليهما ، وبذلك ننتقل الى الطرائق الرمزية فى التصوير على نحو ما نجد فى قول عامر كبير مثل : رابندانات طاغور (السكون المشمس) ، اذ من الواضح أنه لا يشبه هنا السكون بالاشعاع ولا يصفه به ، وانما يشبه وقع ذلك السكون المشع فى نفسه بوقع ضوء الشمس المشرقة ، لأن المقصود بالتصوير البيانى هو الايحاء ، لا الاخبار "

ثم نقول معقبين على هذا الحديث من الدكتور مندور : اننا قد نستشعر منه طريقة تحويل التشبيهات والاستعارات الى المجال الرمزى ـ معززة بالمثال ـ على خلاف ما نقلناه عن الشاعر الناقد عبد الرحمن شكرى من قبل ، كما أننا قد نستشعر أيضا أن هذا المجال الرمزى خاص بحديث تراسل الحواس ، وتبادل المدركات ، وبقية المتناقضات ، الذى يظنه المحدثون أثرا أو ربما جديدا ، وهو ليس كذلك ـ كما سنرى .

وقد يزيد وضوح طريقة تحويل الصور البيانية العربية الى صور رمزية قول الدكتور محمد فتوح (٢) : " ان تصفية الصورة من فواصل التشبيه وتحويل المشبه به الى حلل من المشبه ـ يوحى بأن المشبه ـ وهو فى وجه الشبه أضعف ـ قوى حتى صار هو المشبه به ، وبذلك يرقى التشبيه الى مستوى الرمز ، لأن وحدة المشبه والمشبه به لا تدل على المشبه دلالة مباشرة ، وانما توحى به وتومئ اليه ، اقرأ قوله ـ يقصد سعيد عقل ـ عن (الصدى البعيد) رمز الحنين الدائم الى الحقيقة المطلقة :ـ

أحب على مسمعى صدى مات فى أضلعـــــى
هفا من سحيق المدى رضى ، أبيض البرقـــع
وأطلع أول حب ، وراح ، ولم يرجـــــــع

فتشعر أن ما بين المحسوسات من علاقات تشبيهية ظاهرة لم يعد يهم الشاعر ، لأن ما يعنيه هو وقع الشئ وليس الشئ فى ذاته ، فلا ألوف أن يلتمس للصوت المذهب مشبها به من مجال المحسوسات كذلك كالألحان وما شابهها محسوسا مثلها ، ولكن لأن أثر مثل هذا التشبيه يدور فى نطاق الحاسة السمعية لا يتعداها ، ولأن " للصدى " فى وجدان الشاعر قيمة معنوية لا صوتية ، فقد آثر أن يشبهه بالرضى ، من حيث ما يثيره فى النفس من طمأنينة وارتياح ، ويدل تخلصه من فاصلة التشبيه على أن " الرضى " ليس معنى مضافا الى الصورة لايضاح قيمة الصوت ، بل أنه الصوت ذاته وقد تحول الى شعور ، كما تغير معنوية المشبه به فى هذا النموذج الى أن التشبيه الرمزى يتجاوز ما هو معهود من ايضاح المعقول بالمحسوس الى تجريد المحسوس ، وتحويله الى فكرة محضة " .

---

(١) فن الشعر ص ٣٠ ، ٣١/٣ ، وانظر ص ٥٣ من هذا المرجع أيضا .
(٢) الرمز والرمزية فى الشعر المعاصر ٣٥٨ / ٣٥٩ .

كما أنه قد يزيد استنتاجنا اختصاص هذا المجال الرمزى بحديث تراسل الحواس وأخواته ايضاح قول الدكتور فتوح (١) : " وبتراسل محطيات الحواس في الصورة الشعرية تتوارى بعض العلاقات الطبيعية التي تربط بين عناصر الواقع لتحل محلها علاقات أخرى مردها الى ذات الشاعر ، وهنا تتجلى خاصة أخرى من خصائص الصورة الرمزية ، فهي صورة تجريدية ، أو هي — كما يقول صلاح لبكي — حالة نفسية حقيقية ، وهي تبدأ من الواقع وتستمد منه ، ولكنها لاتبقى من هذا الواقع الا على مفرداته التي تصير في تلك الحالة بمثابة المواد الخفل ، يقوم الشاعر بتنظيمها في علاقات جديدة لاتنسخ الواقع ولاتحاكيه ، وهي علاقات ذاتية محضة ، تنتقل فيها الأشياء من أطارها الزماني والمكاني فيما يشبه الحلم ، وتختلط اختلاطا غير خاضع لمنطق العالم الخارجي ، ولكنه مضبوط بمنطق النفس ، ان كان للحالات النفسية تنطق ، فليس من الضروري — كما تقول الميزابث درو — أن ترتبط الصورة ارتباطا منطقيا ، وانما توجه بقوة الحدس الى عواطف القارئ وأحاسيسه ، ويجب أن تثير في عقل القارئ كل تداع وارتباط يؤدي الى الأفكار التي تكمن وراء الألفاظ " .

ثم نقول في مجال رد هذا الاتجاه .

أولا : ان الشيخ العمان — كما أسلفنا من قبل (٢) — قد حدد علاقة المجاورة بشيئين هما : الجزئية واللزوم ، وقال : ان الدلالة التضمنية والالتزامية لاتتصور بدونها ، وأول اللزوم في الاستعارة بالمناسبة والملابسة في الجملة ، ومعنى هذا أنه أدخل الوقع النفسي أو الأثر النفسي في مجال التصور الذي قال عنه ابن عربي انه يكون بعين الوهم لابعين الحس .

ثانيا : ان الشيخ الخضري — كما أسلفنا من قبل (٣) — حدد المشابهة بأنها نوعان : مشابهة في الصفة (هكذا على اطلاقها) ، ومشابهة في الشكل ، فاذا كانت المشابهة في الشكل التقريبية ضيقة ، فلنعرف أنها جزء من المشابهة العامة ، وليست هي كل المشابهة .

ثالثا : اذا كانت هذه الاضافة الحديثة من الثقافة الغربية كامنة فيما فيه أثر تراسل الحواس أو تبادلها أو من المتناقضات الى غير ذلك مما ادعى الفكر الأوربي اضافته وصدقه بعض نقادنا ، ولا اخاله كذلك كما سنرى الآن ، فهل يا ترى يمكن أن يقوم ذلك علامة على ما قصده الشاعر من الوقع النفسي ؟ اللهم لا ، لأن هذا التقسيم لاأساسي له ، ولو كان يحتمل بعض الأساس لاستهتر به الشعراء المتفننون في البديع (٤) ولنبهوا طاووا عليه ، خصوصا أنهم يعرفون ما ادعاه المحدثون جديدا في هذا المجال .

دليل ذلك النظري قول ابن الأثير في مقام حديثه عن التفنن في الصناعة اللفظية (٥) : " لافرق بين النظر والسمع (يعني بمنطوق المحدثين تراسل الحواس) في هذا المقام ، فان هذا حاسة وهذا حاسة ، وقياس حاسة على حاسة مناسب " .

بل دليل ذلك أيضا من المجال الديني الذي هو أضعف — في مقامنا هذا — من المجال النقدي قول

---

(١) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر ص ٢٣٨ .
(٢) راجع ص ١٦٥ من هذا البحث .
(٣) راجع الى ص ١٧٦ من هذا البحث .
(٤) استهتر بالشيء : ولع به ، وأفرط فيه (عن لسان العرب جـ ٧ / ٢٠٨ ط بولاق .
(٥) المثل السائر ص ٩١ .

صاحب المستصفى فى مجال الاستعمالات الجارية (١) : " العرب نقلت الماضى والمستقبل والحال ، ثم لم تضع للرائح أسماء " .

ويجب قبل أن نترك عبارة صاحب المستصفى أن نزيدها ايضاحا بفحوى قول الشيخ ابراهيم اليازجى فى توضيح أغراض الاستعارة ـ والذى ذكرناه من قبل (٢) ـ : من أغراض الاستعارة : التذرع الى الوضع فيما لم يوضع له لفظ ، كما فى تسمية البياض فى الصين بالكوكب ، فان هذا البياض لم يوضع له اسم فى اللغة ، فاستعير له لفظ الكوكب ، لما بين الطرفين من الشبه .

أما الدليل العملى فحديث الشعراء من أطلال ابن الرومى الذى يقول فى وصف الخمر ـ مما يخص حديث تبادل المدركات .

لك المكر يدب فى القوم أخفى من دبيب الذماء فى الأعضاء
أو دبيب الملال فى مستهامين الى غاية من البغضـــاء

ولأبى نواس فى وصف الخمر أيضا ـ مما هو من هذا القبيل

وتمشت فى مفاصلهم كتمشى البرء فى السقـــــــم

كما نضيف لابن حديس فى تراسل الحواس ، وهو من حديث الخمر أيضا :

حمراء تضرب بالأنوف سلافهـــا لطفا وبالأسماع والأحـــــداق

ولأبى العلاء أيضا فى وصف السيف حديث عن التشخيص المنبئ عن تبادل المدركات ، بل وتلاقى المتناقضات أيضا ، يقول فيه :ـ

سليل النار دق ورق حـــتى كأن أباه أورثه الســـلالا
محلى البرد تحسبه تـــردى نجوم الليل وانتحل الهـــلالا
مقيم النصل فى طرفى نقيـــض يكون تباين منه اشتكـــالا

وللمتنبى فى حديثه عن السيف أيضا منح للمتناقضات ، يقول فيه :

تحسب الماء خط فى لهيب النـــا رأرق الخطوط فى الأحمـــرار (٣)

بل ان لخاتم الطائى موجا للمتناقضات فى قوله التالى الذى يتحدث فيه عن السبى

وما أنكحونا طائعين بناتهـــم ولكن خطبناها بأسيافنا قســـرا
فما زادها فينا السباء مذلـــة ولا كلفت خبزا ولا طبخت قـــدرا
ولكن خلطناها بخير نسائنـــا فجاء شبيهم بيضا وجوههم زهـــرا

---

(١) المستصفى جـ٢/١٤ .
(٢) راجع ص ٥٠٦ من هذا البحث .
(٣) جاء فى شروح سقط الزند (جـ٢/١٠٠٥ ١٠١) شرح أبيات أبى العلاء ومقارنة ذلك ببيت المتنبى بما خلاصته أن أبا الطيب المتنبى ذكر النقيضين اللذين أشار اليهما أبو العلاء ـ يريد الماء والنار المتباينين المتشاكلين فى سيف وزاد عليه زيادة مليحة ، لأنه شبه فرند السيف ووشيه بالخط الذى يكتب فى الأحراز ، وخص الأحراز بالذكر لمعنيين : أحدهما : أن خط الحرز مختلف لا يقدر على قراءته ، فهو أليق بأن يشبه به فرند السيف ، والثانى : أنه جعل السيف كأنه حرز بقى من تقلده كما بقى الحرز .

بل نحن نرى في ثقافتنا العربية الخالدة مرجعا للمتناقضات في لفظة واحدة ، يتمثل ذلك ـ كما قدمنا ـ في الاستعارة العنادية ، مثل قول الله عز وجل (١) (فبشرهم بعذاب أليم) .

رابعا : ان حديث الرمز ـ في صورته الجزئية ـ والذي عرفه أدباؤنا تحت ظل الكناية غير ملتفتين الى تراسل الحواس يحتاج فقط الى من يبرزه في ثياب عصرى حديث ، وانى لأجد فخرا بحديث الدكتور شوقي ضيف عنه في ثياب عصرى (٢) ، اذ يقول شارحا فكرة الرمز عند أبي تمام ، ومهما أنه قد استعان على احكامه بالتجسيم والتدبيج (٣) : " أما الرمز فولده تفكيره العميق ، اذ كان يلتفت لون التصوير على هذا الجانب العقلي في شعره ، أو بعبارة أدق الجانب الفلسفي ، فتحدث تلك الرمزية الواسعة التي يلاحظها كل من يقرأ في أشعاره ، وكان يستعين على احكامها بعنصرين مهمين من أصباغ التصوير ، هما التجسيم والتدبيج " اذ تراه يجسم معانيه العميقة في صورة حسية لا يلبث أن يدبجها بألوان مادية ، وانظر الى قوله في بعض ممدوحيه :

أبديت لي عن جلدة الماء الذي ... قد كنت أعهده كثير الطحلب

وورد تبي بجهوحة الوادي ولو ... خليتني لوقفت عند المذنب (٤)

يقول له انك صفيت لي الماء وكنت أراه من غيرك كدرا وعسرا ، انظر كيف رمز لهذه الفكرة ، فانك تراه يبدأ فيجعل للماء جلدة ، كما قالوا جلدة السماء وأديم الأرض ، ثم يستمر فيعبر عن الكدر والعسر بركوب الطحلب للماء ، ويصور نفسه مع ممدوحه في بجهوحة الوادي وقطع الرياض ، بينما غيره يقف به عند المذنب فلا ينيله الا الوشل القليل .

" وانظر اليه يقول :

أما وأبي الرجاء لقد ركبنا ... مطايا الدهر من بيض وسود

فقد استخدام التدبيج للرمز عن حوادث الدهر التي منها والشهيد بتصويره لتلك المطايا من بيض وسود " .

على أننا يجب أن لا نترك هذا الحديث قبل أن نذكر المحدثين بهوية الفرق بين الايحاء والرمز في ثقافتنا العربية فنقول : ان الايحاء هو المعنى غير المحدود الذي يشمه اللفظ في ذهن متلقيه ـ كما سبق في حديث الصوفية عنه ، بينما الرمز هو المعنى الذي تلبسه الملابسة الأسلوبية الكائنة بين المتفنن والمتلقي ، وهي تشمل ـ على حد تعبير بعض الباحثين (٥) ـ كل الملابسات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود الساعة الأداء الفني شريطة أن يكون ذلك كله في ظل القاعدة الكنائية الرمزية التي وضعها الامام السكاكي من وحي الأساليب العربية الفصيحة ، والتي سلف ذكرها في حينها (٦) .

---

(١) سورة التوبة آية ٣٤ . (٢) من دواعي فخرى أيضا بالدكتور شوقي ضيف تفرقته بأسلوب عصرى بين التشبيه والاستعارة عن طريق تفاوت درجة الخيال ، حيث قد منع سيادته استخدام الشاعر للتشبيه وقت فوران العاطفة وجيشانها ـ انظر كتابه : في النقد الأدبي ص ١٧١ . (٣) الفن ومذاهبه في الشعر العربي ص ٢٤٧ ـ ٢٤٩ (بتصرف) . (٤) بجهوحة الوادي : أوسطه ، المذنب : الساقية .

(٥) الدكتور تمام حسان في كتابه اللغة العربية ، معناها ومبناها ص ٣٣٧ .

(٦) راجع ص ٦٤ من هذا البحث .

خامسا :ان حديث اسقاط أدوات التشبيه الذى يردده المحدثون (١) وراء الأوربيين يجب أن نرده بكلام الأستاذ على الجندى الرائع فى الحديث عن ليحاء أدوات التشبيه ، ونختار فى هذا الصدد لفظة هكذا ـ لعدة تعليقها بحديث الجاز الذى نحن بصدده ـ يقول الأستاذ على الجندى (٢) : " هكذا ، يقصد من التشبيه بها : الاستمرار ، على معنى أنه عادته ودأبه ، لأن نوع الشئ يبقى ببقاء أمثاله ، والعادة تشعر بالاستمرار ، فيراد لازم المعنى ، ويقطع النظر عن التشبيه ، كقولهم : هكذا أطلب وأطلب ، وكذا أنعم على من أنادم وأصاحب ، وعدل عمر فى قضية كذا ، وهكذا ، أى استمر على عدله ، وقال الخطيبى :

وهكذا يذهب الزمان ويفنى العلم فيه ويدرس الأثر

قال التبريزى : أى استمر على ذلك ، وكذلك قوله :

وما من ذلة فلجوا ولكن كذا ك الأسد تفرسها الأسود "

وبعد ، فانه ليحسن بنا أن نختم حديث الرد على كلا الاتجاهين بقول العقاد الشامل لحديث تجديد المحدثين البلاغة كلها دون وعى (٣) : " وما ينبغى أن يقال ، والحق ينبغى أن يقال : ان الحذلقة كانت أكثر من الوعى الصادق ، والفهم الحسن ، عند من طولوا فى العصر الحديث أن يطلوا علم البديع والمعانى والبيان ، فكادوا أن يطلوا موضوعاتها ومحسناتها قبل أن يطلوا حواشيها ومواطن الفضول فيها .

" وأول الخطأ ـ بل أكبر الخطأ ـ عند هؤلاء أنهم جهلوا أقدار الأقدمين ، وجهلوا أقدار أنفسهم ، فوقع فى وهمهم أنهم يلفون تلك العلوم لأنهم أحق من واضعيها بتعليمها ، وأقدر منهم على ادراك البلاغة ونقدها ، وفاتهم أن الناقد الأول الذى لحظ الجناس فى اللفظ والمعنى ، وقسم أقسامه ، وميز بين فروقه ، وسمى كل قسم من أقسامه باسمه ، وكل فرق من فروقه بميزه ، لم يفعل ذلك الا بعد أن تيسر له أن يطلع على مئات من القصائد ، ومن العبارات المنثورة ، وأن يستخدم فهمه وذوقه فى ملاحظتها والمقابلة بينها ، وفى تبويبها ، وترتيب أبوابها ، واختيار الأسماء التى تدل أحسن الدلالة على معانيها ، ووجوه المشابهة أو المخالفة بينها ، وان أحدا منهم لو أراد أن يعيد هذه العملية عودا على بدء ، وأن يضع لها من جديد ـ قواعد غير القواعد ، وأسماء غير الأسماء ، لخرج من ذلك على التحقيق بنتيجة لا شك فيها ، وهى أن يعرف قدر نفسه ، وأن يعرف الأقدار التى تحدث النفس أن يستطيل عليها بحسن الفهم ، وحسن التوجيه "

---

(١) انظر حديث ايليا حاوى عن ذلك فى كتابه نماذج فى النقد الأدبى وتحليل النصوص ص١٤٤ وما بعدها

(٢) فن التشبيه جـ١ / ٢٠٨ .

(٣) يوميات العقاد جـ٢ / ٣٦٣ .

الخـــاتمـــة

لست من هواة تعداد النتائج ، بل ان النتائج تظل قارة فى مكانها بين صفحات البحث تستدعى من القارئ أن يبحث عنها حتى يشاركنى المعاناة فى هذا البحث ، ومشاركة القارئ أحد خصائص العصر الحديث ولست على استعداد أن أتخلف عن ركب العصر الذى أعيش فيه .

على أن النتائج من سمات الناقد ، وهذا البحث أطروحة دكتوراة (علمية) ستعرض على لجنة موقرة تمثل رواد النقد فى هذا العصر ، ألا وهم أساتذة الجامعة ، وهم — وحدهم — أقدر الناس على وضع النتائج موضعها من الجدة والأصالة ، أو الضعف والضحالة ، كما أنهم أقدر الناس على التقويم والتقييم فلتدعهم وسهمتهم راجين الله التوفيق .

والبحث فضلا عن ذلك عرضة للتيارات المستقبلة من المتخصصين الذين يعنيهم الكشف عن شئ فيه ، وهم الذين من حقهم أن يبنوا لى النتيجة علية وفق ما يظهر من آرائهم المؤيدة أو المعارضة ، والمقتنعة أو المفندة ، فالبحث ملك للباحثين ، وليس ملكا للباحث بعد أن يضع القلم .

على أنى بعد ذلك كله لا أحب أن أزكى على الله هذا البحث ، فهو وحده الذى يثيبنى جزاء ما أخلصت ، أو الأخرى — ولا أخالها بإذن الله — اذا ما قصرت .

ولست أقول الآن الا ما علمنى رسولنا المعظم ، محمد صلى الله عليه وسلم

اللهم انك عفو تحب العفو ، فاعف عنى .

اللهم اجزنى عن هذا العمل أحسن الجزاء فى الدنيا والآخرة .

وتقبله منى أحسن القبول يارب العالمين .

آمين آمين آمين

وصلى اللهم على سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

كتبه

عبد العزيز بن سرحان

أهم مصادر البحث ومراجعه

أولا : المخطوطات:-

١- آراء الصمام في شرح للسمرقندية وقيمتها في البلاغة والنقد - رسالة ماجستير للأستاذ محمود توفيق بكلية اللغة العربية بالقاهرة

٢- اشارة التعيه في كشف شبه أهل التشبيه / املاء نجم الدين أبي الفتح البغدادي - مخطوط رقم ٢٣ مجاميع بمكتبة الأزهر .

٣- البلاغة في آثار الشريفين - رسالة دكتوراة للدكتور محمد حسن بيومي قرشي بكلية اللغة العربية بالقاهرة

٤- التجوز في حروف الجرين النحاة والبلاغيين - رسالة ماجستير للأستاذ عبد الجواد محمد طبق بكلية اللغة العربية بالقاهرة

٥- التضمين في النحو العربي - رسالة دكتوراة للدكتور عبد الفتاح بحيري - بكلية اللغة العربية بالقاهرة

٦- جامع المهارات في تحقيق الاستعارات على صمام لأبي المهام احمد مصطفى الطرودي - رسالة دكتوراة للدكتور محمد رمضان الجربي بكلية اللغة العربية بالقاهرة

٧- حاشية ابن القاسم المهادي على مختصر السعد - مخطوط رقم هـ ٦٥٧٦ (دار الكتب المصرية) .

٨- حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح الكشاف - رسالة دكتوراه للدكتور عبد الفتاح عيسى البحيري - بكلية اللغة العربية بالقاهرة

٩- حاشية الفناري على المطول - مخطوط بدار الكتب المصرية رقم هـ ٦٢٢ ٥ .

١٠- الحذف عند البلاغيين في ضوء أساليب القرآن الكريم ، رسالة ماجستير للأستاذ يسيوني عبد الفتاح يسيوني بكلية اللغة العربية بالقاهرة

١١- درر العبارات وغرر الاشارات في تحقيق معاني الاستعارات لأحمد بن مكي - مخطوط رقم ٤٧١ بلاغة بدار الكتب والنسخة المحققة في رسالة الماجستير للأستاذ عبد الحليم محمد ابراهيم هادي بكلية اللغة العربية بالقاهرة

١٢- رسالة في المجاز والاستعارة لابن كمال باشا ، مخطوط رقم ١٥٠ مجاميع بدار الكتب .

١٣- شرح السعد للمفتاح - مخطوط رقم ٣٢ بلاغة بدار الكتب .

١٤- شرح السيد الشريف للمفتاح - مخطوط رقم هـ ٦٤١٤ بدار الكتب المصرية .

١٥- شرح الميراني لكتاب سيبويه - رسالة دكتوراة للدكتور محمد حسن محمد يوسف بكلية اللغة العربية.

١٦- في التفسير الصوفي للقرآن الكريم عند نجم الدين الدراية - رسالة دكتوراة للدكتور سيد عبد التواب عبد الهادي بكلية أصول الدين بالقاهرة

١٧- قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، رسالة الماجستير للأستاذ نصر حامد رزق أبوزيد ، مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة .

١٨ــ مآخذ الخطيب على السكاكى ، رسالة ماجستير للأستاذ احمد عبد الجواد عكاشة بكلية اللغة العربية.
١٩ــ الحجازات القرآنية ومناهج بحثها ، رسالة دكتوراة للدكتور كامل حسن عزيز البصير، بكلية الآداب (جامعة القاهرة) .
٢٠ــ مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الحديث ، رسالة دكتوراة للدكتور ابراهيم محمد عبد الله الخولى ــ كلية اللغة العربية

ثانيا : الدوريات:ــ

١ــ مجلة أبولو ــ المجلد الأول ــ العدد العاشر ــ يونيو ١٩٣٢ م .
٢ــ مجلة الثقافة أعداد ٦١ــ٦٦ سنتى ١٩٧٨، ١٩٧٩م .
٣ــ مجلة الرسالة عدد ٦٨٢ سنة ١٩٤٦ م .
٤ــ " " " ٦٩٢ سنة ١٩٤٦ م .
٥ــ " " الشعر ــ العدد ١٢ ــ أكتوبر ١٩٧٨ م .
٦ــ " " الضياء ــ أعداد ١ــ١٢ (السنة الخامسة) ١٩٠٢ م ، ١٩٠٣ م .
٧ــ " " العربى ــ العدد ١٢٢ ، يناير ١٩٦٩ م .
٨ــ " " مجمع اللغة العربية ــ الجزء ١١ سنة ١٩٥٩ م .
٩ــ " " " ١٧ سنة ١٩٦٤ م .
١٠ــ " " " ٣٠ سنة ١٩٧٢ م .

ثالثا : المطبوعات:ــ

١ــ الابانة عن سرقات المتنبى / أبو سعيد محمد بن احمد العميدى ــ تحقيق ابراهيم الدسوقى البساطى ــ دار المعارف .
٢ــ ابن تيمية ــ حياته وعصره ــ الشيخ محمد أبو زهرة ــ ط ١ ، دار الفكر العربى .
٣ــ ابن الرومى ــ حياته من شعره ــ عباس محمود العقاد ط٦ ، سنة ١٩٧٠ ، المكتبة التجارية .
٤ــ " " ــ ملامح وأبعاد ، د. على عشق ، حقوق النشر للشركة الشرقية .
٥ــ ابن المعتز وتراثه فى الأدب والنقد والبيان ، ومعه كتابه البديع ، تحقيق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجى ، مكتبة النجاح ، دار المسهد الجديد للطباعة .
٦ــ أبو تمام الطائى ، حياته وحياة شعره ، د. نجيب محمد البهبيتى ، دار الفكر ، مكتبة الخانجى ط٢ ، سنة ١٩٧٠ .

٧ــأبو هلال وقاييسه البلاغية ، د ، بدوى طبانة ، القاهرة ١٩٥٢ ،
٨ــالاتقان فى علوم القرآن ــجلال الدين السيوطى ــمطبعة مصطفى الحلبى ،
٩ــالاحكام فى أصول الاحكام ــسيف الدين أبو الحسن الآمدى / مطبعة صبيح ١٩٦٨ ،
١٠ــ ــــــ

الأميرية سنة ١٩٧٣ •
٣٤ــ الايمان • ابن تيمية ، تحقيق د • محمد خليل هراس ، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة •
٣٥ــ البرهان فى وجوه البيان ــ ابن وهب الكاتب ــ تحقيق د • احمد مطلوب ، د • خديجة الحديثى ، نشر فى بغداد ١٩٦٧ •
٣٦ــ البلاغة ا ـ تطور وتاريخ ــ د • شوقى ضيف ط٣ــ دار المعارف •
٣٧ــ البلاغة العربية ــ د • على عشرى ــ مكتبة الشباب •
٣٨ــ البلاغة العربية (نشأتها وتطورها) ــ د • حفنى شرف ــ مكتبة الشباب •
٣٩ــ البناء الفنى للصورة الأدبية عند ابن الرومى ــ د • على على صبح ــ مطبعة الأمانة ١٩٧٦ •
٤٠ــ البيان بين عبد القاهر والسكاكى ــ د • على البدرى ــ ط١ ــ مطبعة السعادة ١٩٧٧ •
٤١ــ البيان العربى ــ د • بدوى طبانة ــ مكتبة الانجلو •
٤٢ــ البيان والتبيين ــ الجاحظ ــ تحقيق عبد السلام هارون ــ ط٤ ، سنة ١٩٧٥ ــ مكتبة الخانجى •
٤٣ــ تأويلات أهل السنة ــ أبو منصور الماتريدى ــ تحقيق د • ابراهيم عوضين ــ المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ١٩٧١ •
٤٤ــ تأويل مشكل القرآن ــ ابن قتيبة / عيسى البابى الحلبى ط ١ ، سنة ١٩٥٤ •
٤٥ــ تجريد البنانى على مختصر سعد الدين التفتازانى ــ ط ٣ ، مطبعة بولاق ١٣١١ هـ •
٤٦ــ التركيب اللغوى للأدب ــ د • لطفى عبد البديع ــ مكتبة النهضة المصرية •
٤٧ــ التصوير البيانى ــ د • حفنى شرف ــ مكتبة الشباب ١٩٧٠ •
٤٨ــ التصوير الفنى فى القرآن ــ د • سيد قطب ــ دار الشروق ــ الطبعة الشرعية الرابعة ١٩٧٨ •
٤٩ــ التصوير البيانى (رؤية بلاغية نقدية) ــ د • شفيع السيد ــ مكتبة الشباب •
٥٠ــ التعريفات ــ السيد الشريف الجرجانى ــ المطبعة الحميدية المصرية ١٣٢١ هـ •
١ هـ تفسير أبى مسلم الأصفهانى (ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل) ــ جمع سعيد الأنصارى ــ طبع فى مدينة كلكتا ــ مطبعة البلاغ سنة ١٣٤٠ هـ •
٢ هـ التفسير البيانى للقرآن الكريم ــ د • عائشة عبد الرحمن ــ دار المعارف بمصر •
٣ هـ تفسير الطبرى (جامع البيان عن تأويل القرآن) ــ دار المعارف بمصر ــ تحقيق محمود محمد شاكر ، ط ٢ •
٤ هـ تفسير القرآن العظيم ــ ابن كثير ــ دار احياء الكتب العربية •
٥ هـ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ــ الفخر الرازى ــ المطبعة الحسينية •
٦ هـ تفسير الكشاف ــ جار الله الزمخشرى ــ دار الفكر (بيروت) •
٧ هـ تلبيس ابليس ــ ابن الجوزى ــ ط٢ ، سنة ١٩٧٤ مطبعة النهضة •
٨ هـ تلخيص البيان فى مجازات القرآن ــ الشريف الرضى ــ عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٥٥ •
٩ هـ التلويح على التوضيح فى أصول الفقه ــ سعد الدين التفتازانى ــ مطبعة صبيح •

٦٠ــ التمام فى تفسير أشعار هذيل ــ تحقيق د٠ احمد مطلوب وآخرين ــ مطبعة المعانى ٠ بغداد سنة ١٩٦٢ ٠
٦١ــ تنزيه القرآن عن المطاعن ــ القاضى عبد الجبار ــ دار النهضة الحديثة (بيروت) ٠
٦٢ــ ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ــ (الرمانى ــ الخطابى ــ عبد القاهر الجرجانى) ــ تحقيق د٠ محمد خلف الله ٠ د٠ محمد زغلول سلام ــ دار المعارف بمصر ٠
٦٣ــ جماعة أبولو وأثرها فى الشعر الحديث ــ د٠ عبد العزيز الدسوقى ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب
٦٤ــ الحديث النبوى من الوجهة البلاغية ــ د٠ عزالدين على السيد ــ دار الطباعة المحمدية سنة ١٩٧٣٠
٦٥ــ الحقيقة والمجاز فى القرآن الكريم ــ د٠ على محمد حسن العمارى ــ ط١٠ (مطبعة السعادة)ــ ١٩٧٤ ٠
٦٦ــ حاشية الانبابى على الرسالة البيانية ــ ط١ ٠ بولاق ــ سنة ١٣١٥ ٠
٦٧ــ حاشية الشيخ حسن العطار (شيخ الاسلام) على شرح مقولات الشيخ احمد الدجاوى ــ المطبعة الأزهرية ٠ ط١ ٠ سنة ١٣١٣ هـ ٠
٦٨ــ حاشية الخفيد العصامى على شرح العصام للسمرقندية ــ المطبعة البهية بمصر ١٢٩٩ هـ ٠
٦٩ــ حاشية السيد الشريف على المطول ــ ط احمد كمال ــ سنة ١٣٢٠ هـ ٠
٧٠ــ حاشية الشيخ محمد الأمير على شرح الملوى للسمرقندية ــ طبعت ١٣١٩ هـ ٠
٧١ــ حاشية الشيخ مخلوف على الرسالة البيانية ــ القاهرة سنة ١٢٨٥ هـ ٠
٧٢ــ خطوات التفسير البيانى للقرآن الكريم ــ د٠ محمد رجب البيومى ــ مجمع البحوث الاسلامية ٠
٧٣ــ الخصائص ــ ابن جنى ــ تحقيق محمد على النجار ــ دار الهدى للطباعة والنشر (بيروت) ٠
٧٤ــ الخيال الشعرى عند أبى الطيب المتنبى ــ د٠ مصطفى أبو كريشة ٠ دار التوفيقية للطباعة ــ ط١٠ سنة ١٩٧٨ ٠
٧٥ــ الخيال فى الشعر العربى ــ السيد محمد الخضر حسين ــ المطبعة الرحمانية سنة ١٩٢٢ ٠
٧٦ــ الخلق الفنى ــ د٠ مصرى عبد الحميد حنودة ــ دار المعارف بمصر (سلسلة كتابك ٣٣) ٠
٧٧ــ الخيال فى مذهب محى الدين بن عربى ــ د٠ محمود قاسم ــ مطابع سجل العرب ١٩٦٩ ٠
٧٨ــ دراسات فى علم اللغة (القسم الثانى) ــ د٠ كمال محمد بشر ــ ط٢ ٠ ١٩٧١٠ دار المعارف بمصر
٧٩ــ دراسات نقدية مصطفى عبد اللطيف السحرتى ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ ٠
٨٠ــ دراسات فى النقد الأدبى ــ د٠ حسن جاد حسن ــ طبع فى سنة ١٩٧٧ ٠
٨١ــ دراسات ونماذج فى مذاهب الشعر ونقده ــ د٠ محمد غنيمى هلال ــ دار نهضة مصر للطبع والنشر٠
٨٢ــ دلائل الاعجاز ــ عبد القاهر الجرجانى ــ تحقيق السيد محمد رشيد رضا ــ ط٤٠ دار المنار ١٣٦٧ هـ
٨٣ــ دلالة الألفاظ ــ د٠ ابراهيم أنيس ــ مكتبة الانجلو ٠ ط٤٠ ٠ ١٩٨ ــ مطابع الاسلام ٠
٨٤ــ ديوان حسان بن ثابت ــ تحقيق د٠ سيد حنفى حسنين ــ مراجعة حسن كامل الصيرفى / الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤ ٠

٨٥ــ ذخائر الأعلاق (شرح ترجمان الأشواق) ــ محى الدين بن عربى ــ تحقيق د• محمد عبد الرحمن الكردى ١٩٦٨ •

٨٦ــ رسائل الجاحظ ــ جزآن ــ تحقيق عبد السلام هارون ــ مكتبة الخانجى ١٩٦٤ •

٨٧ــ الرسالة ــ للامام المطلبى : محمد ادريس الشافعى ــ تحقيق احمد محمد شاكر ــ مكتبة مصطفى البابى الحلبى •

٨٨ــ الرسالة المدنية فى تحقيق المجاز والحقيقة فى صفات الله تعالى لابن تيمية ــ مكتبة أنصار السنة المحمدية ــ المطبعة دار التأليف •

٨٩ــ الرمزية الصوفية فى القرآن الكريم ــ د• سيد عبد التواب عبد الهادى (سلسلة كتابك ١٢٢) ــ دار المعارف •

٩٠ــ الرمزية فى الأدب العربى ــ د• درويش الجندى ــ دار النهضة المصرية •

٩١ــ الرمز والرمزية فى الشعر العربى المعاصر ــ د• محمد فتوح ــ دار المعارف •

٩٢ــ روضة المدارس (نشأتها واتجاهاتها الأدبية والعلمية) ــ محمد عبد الغنى حسن• د• عبد العزيز الدسوقى / الهيئة المصرية العامة ١٩٧٥ •

٩٣ــ زاد المعاد فى هدى خير العباد = ابن قيم الجوزية ــ المطبعة المصرية •

٩٤ــ سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى ــ تحقيق عبد المتعال الصعيدى ــ مطبعة صبيح ١٩٥٣ •

٩٥ــ ********** ــ دراسة وتحليل للدكتور عبد الرازق أبو زيد ــ مكتبة الانجلو •

٩٦ــ شذرات الهلاليين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين ــ للأمام احمد بن حنبل وابن تيمية ــ مطبعة السنة المحمدية •

٩٧ــ شرح الشيخ عبد الوهاب للآمدى على الرسالة الولدية فى آداب البحث والمناظرة ــ دار الطباعة العامرة ١٢٧٤ •

٩٨ــ الشعر غاياته ووسائله ــ ابراهيم عبد القادر المازنى ــ مطبعة الهوفور ١٩١٥ •

٩٩ــ الشعر كيف نفهمه ونتذوقه ــ الريتشاردز ــ ترجمة محمد ابراهيم الشوشى ــ بيروت ١٩٦١ •

١٠٠ــ الصبغ البديعى فى اللغة العربية ــ د• احمد ابراهيم موسى ــ دار الكتاب العربى •

١٠١ــ الصراع الأدبى ــ د• على محمد حسن العمارى ــ دار الكتب الحديثة •

١٠٢ــ الصورة الأدبية ــ د• مصطفى ناصف ــ مكتبة مصر ــ دار مصر للطباعة •

١٠٣ــ الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى ــ د• جابر احمد عصفور ــ دار الثقافة للطباعة والنشر

١٠٤ــ الصورة الفنية فى الشعر الجاهلى فى ضوء النقد الأدبى الحديث ــ د• نصرت عبد الرحمن ــ مكتبة الأقصى (عمان) •

١٠٥ــ صيد الخاطر ــ ابن الجوزى ــ تحقيق محمد الغزالى ــ دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد •

١٠٦ــ الضرورة الشعرية فى النحو العربى ــ د• محمد حماسة عبد اللطيف ــ مكتبة دار العلوم ١٩٧٩ •

١٠٧ ـ طبقات الشافعية الكبرى ـ تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي ـ تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوه ومحمود الطناحي ، جـ٢ /ط ١ ، عيسى البابي الحلبي ١٩٦٤ .

١٠٨ ـ طراز المجالس ـ الشهاب الخفاجي ـ المطبعة الوهبية ١٢٨٤ هـ .

١٠٩ ـ علم اللغة (عبد القاهر الجرجاني) المفتن في العربية ونحوها ـ د . الهدراوي زهران ـ دار المعارف ١٩٧٩ .

١١٠ ـ علم الفصاحة العربية ـ د . محمد علي رزق خفاجي ـ دار المعارف ١٩٧٩ .

١١١ ـ علم النفس اللغوي ـ د . نوال محمد عطية ـ مكتبة الانجلو المصرية .

١١٢ ـ العمدة ـ ابن رشيق تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ المكتبة التجارية ١٩٥٣ ـ ط ١ .

١١٣ ـ عن بناء القصيدة العربية الحديثة ـ د . علي عشري ـ مكتبة دار العلوم ١٩٧٨ ، ط ١ .

١١٤ ـ فتاوى ابن تيمية (المجلدين الأول والثالث) ـ مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٦هـ ، ١٣٢٨ هـ .

١١٥ ـ الفتوحات المكية ـ محي الدين بن عربي ـ دار الكتب العربية بمصر .

١١٦ ـ فرائد القلائد في مختصر شرح الشواهد ـ تأليف الشيخ أبي محمد محمود بن الشيخ احمد المعني ـ المطبعة الكاستلية بمصر ـ القاهرة ١٢٩٧ هـ .

١١٧ ـ فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان ـ الشيخ سلامة المزامي ـ نشر الشيخ نجم الدين الكردي .

١١٨ ـ الفروق اللغوية ـ أبو هلال العسكري ـ تحقيق حسام الدين القدسي ـ دار الكتب العلمية (بيروت ١٩٠١) .

١١٩ ـ فقه اللغة ـ أبو منصور الثعالبي ـ تحقيق مصطفى السقا وآخرين ـ مصطفى البابي الحلبي .

١٢٠ ـ فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ـ د . لطفي عبد البديع ـ مكتبة النهضة المصرية .

١٢١ ـ الفلسفة اللغوية ـ جورجي زيدان ـ دار الهلال .

١٢٢ ـ فن الاستعارة ـ د . احمد عبد السيد الصاوي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب (الاسكندرية) .

١٢٣ ـ الفن ومذاهبه في الشعر العربي ـ د . شوقي ضيف ـ دار المعارف ، ط ٨ .

١٢٤ ـ القاضي الجرجاني والنقد الأدبي ـ د . عبده عبد العزيز قلقيلة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ .

١٢٥ ـ قبض الريح ـ ابراهيم عبد القادر المازني ـ دار الشعب .

١٢٦ ـ قدامة بن جعفر والنقد الأدبي ـ د . بدوي طبانة ـ مكتبة الانجلو ١٩٥٩ .

١٢٧ ـ القزويني وشروح التلخيص ـ د . احمد مطلوب ـ مكتبة النهضة (بغداد) .

١٢٨ ـ قضايا النقد الأدبي والبلاغة ـ د . عبد الواحد حسن الشيخ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب .

١٢٩ ـ الكامل في التاريخ للمبرد لابن الأثير ـ دار الفكر ـ بيروت ١٩٧٨ .

١٣٠ ـ كبرى اليقينيات الكونية : وجود الخالق ووظيفة المخلوق ـ د . محمد سعيد رمضان البوطي ـ دار الفكر ، ط ٥ .

١٣١ــ كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ــ ملا كاتب جلبى •
١٣٢ــ لسان العرب ــ ابن منظور ــ طبعة مصورة عن طبعة بولاق (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر) •
١٣٣ــ لطائف الاشارات ــ القشيرى ــ تحقيق د • ابراهيم بسيونى ــ دار الكتاب العربى للطباعة والنشر •
١٣٤ــ اللمع ــ أبو نصر الطوسى ــ تحقيق د • عبد الحليم محمود • وطه عبد الباقى سرور ــ مكتبة المثنى بغداد • دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦٠ •
١٣٥ــ مبادئ النقد الأدبى ــ أ • أ • ريتشاردز • ترجمة وتقديم د • مصطفى بدوى ــ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر •
١٣٦ــ المثل السائر ــ ابن الأثير ــ الطبعة الثانية ١٢٨٢ (بدون تحقيق) •
١٣٧ــ المجازات النبوية ــ الشريف الرضى ــ المكتبة الكاظمية ــ مطبعة الآداب (بغداد) •
١٣٨ــ المجاز وأثره فى الدرس اللغوى ــ د • محمد بدرى عبد الجليل ــ طبع ١٩٨١ •
١٣٩ــ المدخل الى دراسة البلاغة العربية ــ د • السيد احمد خليل ــ دار النهضة المصرية (بيروت) ١٩٦٨ •
١٤٠ــ المستصفى من علم الأصول ــ الغزالى ــ ط١، المكتبة التجارية ١٣٥٦ هـ •
١٤١ــ مصطلحات بلاغية ــ د • احمد مطلوب ــ مطبعة المعانى ــ بغداد ١٩٧٢ •
١٤٢ــ معانى القرآن ــ الفراء ــ تحقيق محمد على النجار ــ الدار المصرية للتأليف والترجمة •
١٤٣ــ معترك الأقران فى اعجاز القرآن ــ جلال الدين السيوطى ــ تحقيق على محمد البجاوى ــ دار الفكر العربى •
١٤٤ــ معجم غريب القرآن ــ محمد فؤاد عبد الباقى ــ دار احياء الكتب العربية •
١٤٥ــ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ــ القاضى عبد الجبار ــ تحقيق محمود محمد الخضيرى ــ مطبعة مخيمر ــ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر •
١٤٦ــ مفاتيح التحقيق ــ الشيخ اسماعيل خسخوى ــ المطبعة البهية •
١٤٧ــ مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ــ طاشكبرىزاده ــ تحقيق كامل كامل البكرى، وعبد الوهاب أبو النور ــ دار الكتب الحديثة ــ مطبعة الاستقلال الكبرى •
١٤٨ــ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ــ أبو الحسن الأشعرى ــ تحقيق محمد محى عبد الحميد ــ مكتبة النهضة المصرية • ط ١، ١٩٥٠ •
١٤٩ــ مقدمة لدراسة المقاد ــ محمد عبد الهادى محمود ــ ط ١، سنة ١٩٧٥ •
١٥٠ــ مناهج الأدلة فى عقائد الملة ــ ابن رشد ــ تحقيق د • محمود قاسم ــ ط٣ • ١٩٦٩ ــ مكتبة الانجلو •
١٥١ــ المنطق الحديث ومناهج البحث ــ د • محمود قاسم ــ ط ٢، ١٩٥٣ ــ مكتبة الانجلو المصرية ــ مطبعة لجنة البيان العربى •

١٥٢ــ المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ــ احمد بن يحيى المرتضى ــ تصحيح توما ارنلد ــ طبع دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد ــ الدكن ١٣١٦ هـ •
١٥٣ــ الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى ــ أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدى ــ تحقيق السيد احمد صقر ــ دار المعارف بمصر • ط ٢ •
١٥٤ــ الموافقات فى أصول الأحكام ــ الشاطبى ــ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد/ طبع على صبيح •
١٥٥ــ نشأة اللغة عند الانسان والطفل ــ د • على عبد الواحد وافى ــ مكتبة غريب •
١٥٦ــ نصوص نقدية ــ د • محمد السعدى فرهود ــ المكتبة السعدية ١٩٧٥ ــ دار الطباعة المحمدية •
١٥٧ــ نظرات فى البيان ــ د • محمد عبد الرحمن الكردى ــ مطبعة السعادة ١٩٧٦ •
١٥٨ــ نظرية اللغة فى النقد العربى ــ د • عبد الحكيم راضى ــ مكتبة الخانجى بالقاهرة •
١٥٩ــ نفسية أبى نواس ــ د • محمد النويهى ــ مكتبة النهضة المصرية ــ ط ١ • سنة ١٩٥٣ •
١٦٠ــ النقد الأدبى ــ أصوله ومناهجه ــ سيد قطب ــ الطبعة الثالثة ــ دار الشروق ١٤٠٠ هـ •
١٦١ــ النقد الأدبى الحديث ــ د • محمد غنيمى هلال ــ مكتبة الانجلو المصرية ــ ط ٥٥ ١٩٧١ •
١٦٢ــ نقد الشعر ــ قدامة بن جعفر ــ تحقيق كمال مصطفى ــ مكتبة الخانجى بالقاهرة ــ ط ٣ • ١٩٦٢ •
١٦٣ــ نهاية الاقدام فى علم الكلام ــ عبد الكريم الشهرستانى ــ تصحيح الفرد جيوم •
١٦٤ــ وجهة نظر ــ د • زكى نجيب محمود ــ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٧ •
١٦٥ــ الوساطة بين المتنبى وخصومه ــ القاضى على بن عبد العزيز الجرجانى ــ مطبعة عيسى البابى الحلبى • ط ٤ • ١٩٦٦ •
١٦٦ــ وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانفصام الجمالى ــ د • محمد النويهى ــ مطبعة الرسالة •

دليل البحث

الموضوع	رقم الصفحة
الاهداء	٥ ـ د
تصدير البحث	أ ـ د
مقدمة البحث (المجاز اللغوى ومكانته فى البلاغة العربية)	١ ـ ٤
أهمية المعنى المعجمى	١
رجوع المعانى غير المعجمية الى المعنى المعجمى	٢
علاقة المعانى المجازية بالمعانى المعجمية	٢
اهتمام البحث البلاغى بالمعانى المجازية	٣
اتساع نطاق البحث البلاغى باتساع نطاق بحث المجاز اللغوى	٤
الباب الأول : (المجاز اللغوى فى ظل قضاياه الرئيسية الأولى)	٥ ـ ٦٢
الفصل الأول : (قضية المجاز كظاهرة أدبية ومدى بحث الجاهليين لها)	٥ ـ ١٣
ظهور المجاز فى اللغة العربية بين الفن الأدبى والبحث العلمى فى المجتمع الجاهلى .	٥ ـ ١٠
المجالس الأدبية للعلماء فى مكة وأثرها فى البحث العلمى للمجاز اللغوى .	١١
الرد على من هوّن من قيمة شأن بحث الجاهليين للأساليب الجمالية (المجاز اللغوى) .	١٢ ـ ١٣
الفصل الثانى : (قضية المجاز اللغوى فى عهد الرسول والسلف الصالح حتى عهد التأليف العلمى) .	١٤ ـ ٢٨
دور القرآن والرسول فى البحث العلمى للأساليب المجازية	١٤ ـ ١٩
دور الصحابة	٢٠ ـ ٢٨
الفصل الثالث: (قضية المجاز بين الانكار والازدهار والتوسط والتوقف)	٢٩ ـ ٦٢
أسباب انكار المجاز هى أسباب ازدهار البحث فيه	٢٩ ـ ٣٢
تعلق حديث انكار المجاز ببعض الأصوليين	٣٢
مقارنة بين البحث الأصولى المثبت للمجاز والبحث البلاغى لهذا المجاز .	٣٢ ـ ٣٩
مناقشة منكرى المجاز	٤٠ ـ ٥٨
داود بن على الظاهرى .	٤٠
ابن خويز منداد .	٤٠
ابن حـــزم	٤١ ـ ٤٦

الموضـــــوع	رقم الصفحة
أبو اسحق الاسفرائيني .	٤٦
ابن تيمية وابن قيم الجوزية .	٤٧ ــ ٥٨
أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني وتبرئته من انكار المجاز	٥٨ ــ ٥٩
مذهبي التوسط والتوقف في بحث المجاز ، وتحقيق القول في مذهب السلف في هذا المضمار .	٥٩ ــ ٦٢
الباب الثاني : (البحث البلاغي للمجاز اللغوي)	٦٣ ــ ٢٨٠
الفصل الأول : (البحث التحليلي المتكامل للمجاز اللغوي)	٦٣ ــ ١٥٣
تمهيد : حصر اتساع بحث المجاز اللغوي في مجالين : ديني ، لغوي .	٦٣
المجال الديـــــني .	٦٣ ــ ٧٩
طريقة علماء التصوف امتداد لبحث السلف للمجاز اللغوي .	٦٤
جهود علماء التصوف في بحث المجاز اللغوي .	٦٨ ــ ٧١
الفرق بين الطريقة الصوفية والطريقة الباطنية .	٧٢
دراسة صلا في الصوفية محي الدين بن عربي للخيال .	٧٣ ــ ٧٩
المجال اللغوي .	٨٠
جهد مقاتل بن سليمان امتداد لجهد السلف الصالح .	٨٠
طريقة التأليف العلمي العربية وأهدافها .	٨١
حصر طريقة التأليف العلمي في المجاز في دائرتين : دائرة العلاقة الدلاليتين اللفظ والمعنى ، ودائرة العلاقة الشعورية بينهما	٨٣
دراسة الدائرة الأولى :	٨٣ ــ ١٠٧
الخليل بن أحمد	٨٣ ــ ٨٦
أبو عبيدة	٨٦ ــ ٨٨
سيبويه	٨٨ ــ ٩٣
الفراء	٩٤ ــ ٩٨
الجاحظ	٩٩ ــ ١٠٧
دراسة الدائرة الثانية :	١٠٨ ــ ١٥٣
مصادر الخيال	١٠٨ ــ ١٠٩
رقي الخيال	١٠٩ ــ ١١٠
انحطاط الخيال	١١١ ــ ١١٢
وظائف الخيال	١١٣ ــ ١١٦
قواعد الخيال	١١٦ ــ ١٥٣

الموضـــــوع	رقم الصفحة
الفصل الثانى : (البحث التقعيدى للمجاز اللغوى)	١٥٤ ـ ٢٤٨
تقديم الفصل •	١٥٤ ـ ١٥٥
حديث الدلالة اللغوية بين الرازى وعبد القاهر •	١٥٦
" " " " عبد السكاكى •	١٥٦
" " " " المتأخرين •	١٥٨
نظريات الوضع اللغوى •	١٥٨ ـ ١٦٠
الوضع اللغوى بين الدراسة البلاغية والدراسة المنطقية •	١٦١ ـ ١٦٥
الدراسة البلاغية التفصيلية للمجاز اللغوى عند المتأخرين •	١٦٦
متى يكون اللفظ مجازا ؟	١٦٧
أقسام المجاز اللغوى •	١٦٨
المجاز بالاستعارة ـ نقد المتأخرين للمتقدمين	١٦٩ ـ ١٧١
دراسة تعريفات المتأخرين لهذا المجاز •	١٧١ ـ ١٧٢
أقسام الاستعارة عند المتأخرين •	١٧٣ ـ ١٧٤
شرح هذه الأقسام مع الموازنة بين منهجى السكاكى والخطيب اللذين دارت حولهما دراسات المتأخرين لمجاز الاستعارة •	١٧٤ ـ ١٧٤
القسم الأول عند السكاكى •	١٧٤ ـ ١٧٧
القسمين الثانى والرابع عند السكاكى •	١٧٧ ـ ١٨٧
القسم الثالث عند السكاكى •	١٨٧
القسم الخامس عند السكاكى •	١٨٨
القسم السادس " " " •	١٩٢
القسمين السابع والثامن عند السكاكى •	٢٠٤
تقسيم آخر للاستعارة عند السكاكى •	٢٠٩
مآخذ الخطيب على السكاكى فى مجال هذا التقسيم •	٢١٠
تقسيمات انفرد بها القزوينى •	٢١١
التقسيم الأول •	٢١١
التقسيم الثانى •	٢١٢
التقسيم الثالث •	٢١٣
المجاز المرسل •	٢١٥
دور الأصوليين فى هذا المجاز •	٢١٥
علاقات هذا المجاز بين الثقافة الأصولية والثقافة البلاغية •	٢١٥ ـ ٢١٧
الخـــــاتمة •	٢١٧

الموضـــــوع	رقم الصفحة
المسببية •	٢١٨
العلاقة الجزئية •	٢١٩
الكلية •	٢٢٠
اعتبار ما كان •	٢٢٠
اعتبار ما يكون •	٢٢١
علاقة الحالية •	٢٢١
علاقة المحلية •	٢٢٢
علاقة الآليـة •	٢٢٢
علاقة المجاورة •	٢٢٣
علاقات أخرى ذكرها السيوطي •	٢٢٤ ـ ٢٢٦
مناقشة السيوطي في الحديث عن علاقة التضمين •	٢٢٧ ـ ٢٢٨
انقسام المجاز المرسل الى أصلي وتهمي •	٢٢٩
موقف المجاز المرسل من حديث الترشيح والتجريد والاطلاق •	٢٣٠
المجاز على المجاز •	٢٣٠
المجاز بمرتبتين ـ بمراتب •	٢٣١
توسع البلاغيين فيما استفادوه من الأصوليين في مجال هذا المجاز •	٢٣٢
المجاز غير المفيد •	٢٣٢ ـ ٢٣٤
المجاز المركب ( )	٢٣٤ ـ ٢٣٧
المجاز بالحذف أو الزيادة •	٢٣٧ ـ ٢٣٩
الكنايـــــة • ( )	٢٣٩
تعريفهـــــا •	٢٣٩
موقعها من الحقيقة والمجاز •	٢٣٩ ـ ٢٤٠
أسمابهـــــا •	٢٤١
ألوانها وتقسيماتها •	٢٤١ ـ ٢٤٨
الفصل الثالـــث : (البحث المعاصر للمجاز اللغوي)	٢٤٩ ـ ٢٧٤
تمهيد : لم يتمخض البحث المعاصر للمجاز اللغوي عن دراسة متكاملة له	٢٤٩
انحراف بعض الدارسين المعاصرين في دراسة هذا المجاز الى الثقافة الأوربية وأهداف هذا الانحراف •	٢٤٩ ـ ٢٥٢
حقائق هامة يجب أن يلتفت اليها الدارسون المعاصرون	٢٥٢ ـ ٢٥٤

الموضـــــوع	رقم الصفحة
نبذة عن الدراسات الأوربية للحجاز	٢٥٤ ـــ ٢٥٦
الأوربيون والثقافة العربية الحجازية •	٢٥٦ ـــ ٢٥٧
انقلاب دراساتهم رأسا على عقب	٢٥٧
آثار الثقافة العربية في الثقافة الأوربية الحديثة •	٢٥٨ ـــ ٢٦٢
الثقافة الشرعية الأوربية الحديثة هي ثقافتنا مشوهة مسوخة •	٢٦٢
اثبات هذا التشوه وذلك المسخ •	٢٦٣
التشوه والمسخ راجعان الى عدم الفهم •	٢٦٥
عدم الفهم يؤدي الى الخطأ •	٢٦٥ ـــ ٢٦٧
نقادنا الوحدثون يرون الخطأ تحديثا للثقافة العربية فيعرضونه عرض موجه لهذه	
انشاء الثقافة من خلال اتجاهين •	٢٦٨
الرد على الاتجاه الأول •	٢٦٨ ـــ ٢٦٩
عرض الاتجاه الثاني ثم الرد عليه •	٢٧٠ ـــ ٢٧٤

هناك اتجاه آخر يجب أن ينشأ الثقافة الحديثة إنشاء إنشائيا وليس تقديريا وهو اتجاه يجب أن نعارضه بكل قوة
وهذا الاتجاه يجب أن نعارضه بكل قوة لأنه يريد أن يقطع صلتنا بتراثنا العربي الإسلامي في الأدب والفكر
حتى نعود إلى عهد الجاهلية الأولى

إهداء
يحيى إبراهيم