رأى فى قرينة المجاز

للأستاذ الدكتور أحمد محمد على
كلية اللغة العربية بالقاهرة
جامعة الأزهر

مادة « قرن » فى اللغة تدل على الاقتران والمصاحبة والملازمة بين اثنين أو أكثر ، ففى النهاية فى غريب الحديث والأثر : « والقرن أهل كل زمان ، وهو مقدار التوسط فى أعمار أهل كل زمان ، مأخوذ من الاقتران، وكأنه المقدار الذى يقترن فيه أهل ذلك الزمان فى أعمارهم وأحوالهم »[1] .

ومنه القران وهو الجمع بين الحج والعمرة ، والقران أن تقرن بين التمرتين فى الأكل ، والقران بين الرجل والمرأة بعقد النكاح ، والمقرنة : الجبال الصغار يدنو بعضها من بعض ، سميت بذلك لتقاربها .

وهذا المعنى أوضح ما يكون فى « القرين » و « القرينة » ، ففى لسان العرب : القرينة : فعيلة بمعنى مفعولة من الاقتران ، وقد اقترن الشيئان وتقاربا .

والقرينة : الناقة تشد الى أخرى ، والقرينة : الزوجة ، والقرينة : النفس .

والقرين : المصاحب ، والقرينان : أبو بكر وطلحة ، لأن عثمان بن عبد الله أخا طلحة أخذهما فقرنهما بحبل فلذلك سميا القرينين ، وفى الحديث : ما من أحد الا وكل به قرينة . أى صاحبه من الملائكة والشياطين .

والقرائن : جبال معروفة مقترنة[٢] .

والقرينة الاصطلاحية تحمل المعنى اللغوى أيا كانت دلالتها الجديدة ، فالقرينة مصطلح لغوى وبلاغى وأصولى وفقهى وقانونى ... الخ ، والاقتران والمصاحبة والملازمة لا تنفك عن أى من هذه المعانى الاصطلاحية ، ومن هنا فان المعنى الاصطلاحى مرتبط بالمعنى اللغوى ارتباطا وثيقا .

والقرينة مصطلح شائع الاستخدام فى البلاغة العربية خصوصا فى المرحلة الأخيرة ، انها تطالعك فى المجاز العقلى ، والمجاز اللغوى بنوعيه : الاستعارة والمجاز المرسل ، وفى المجاز بالحذف ، وفى التورية ، وفى بعض أنواع التجريد وهو التجريد بالقرينة ، وعلى الاجمال أنت تراها فى كل كلام يحتمل معنيين لتحديد المعنى المراد .

غير أن قرينة المجاز وكذلك قرينة الحذف لها خصوصية معينة ، وهى أنها قرينة مانعة من ارادة المعنى الأصلى ، وهو الحقيقة (والحذف يدخل فى المجاز عند بعض العلماء ويلحق به عند بعض آخر) .

وعلى الرغم من أن القرينة تابعة للمجاز وملازمة له فان الذين أنكروا المجاز وأصروا على انكاره لم ينكروا القرينة ، واعتبروا أن الكلام مع القرينة حقيقة فيما دل عليه ، بل انهم ذهبوا الى أن كل كلام لابد له من قرينة لتدل على المعنى المراد ، وأن اللفظ « عند تجرده عن جميع القرائن التى تدل على مراد المتكلم بمنزلة الأصوات التى ينعق بها ، فقولك تراب ماء حجر رجل بمنزلة قولك : طق غاق ونحوها من الأصوات ، فلا يفيد اللفظ ويصير كلاما الا إذا اقترن به ما يبين المراد ، ولا فرق بين ما يسمى حقيقة فى ذلك وما يسمى مجازا ، وهذا لا نزاع فيه بين منكرى المجاز ومثبتيه ، فان أردتم بالمجاز احتياج اللفظ المفرد فى افادته المعنى

الى قرينة لزم أن تكون اللغات كلها مجازا ، وان فرقتم بين بعض القرائن وبعض كان ذلك تحكما محضا لا معنى له »[٣] .

وعلى الرغم من أن جدلهم حول المجاز وانكاره واثبات الحقيقة فى كل كلام فانهم توسعوا فى القرائن والقيود والأدلة توسعا كبيرا حتى تضيع معالم قرينة المجاز وتتساوى عندهم مع القيود ، فالذين أنكروا المجاز أنكروا أن هناك وضعا سابقا ، وأثبتوا الاستعمال ، فنحن لم نعرف اللغة الا مستعملة ، وكل كلام غير مستعمل فهو بمنزلة الأصوات التى لا معنى لها ، والاستعمال لا يكون الا فى كلام مفيد وفى تركيب تام ، والتركيب عندهم قرينة وتقييد « اللفظ المفرد لا يفيد باطلاقه وتجرده شيئا البتة ، فلا يكون كلاما ولا جزء كلام ، فضلا عن أن يكون حقيقة أو مجازا ، ومعلوم أن تركيبة التركيب الاسنادى تقييد له ، واذا ركب فهم المراد منه بتركيبه ، فالذين يسمونه مجازا عند تركيبه لا يفهم منه غير معناه ، وذلك موضوعه فى لغتهم ، فدعوى انتقاله عن موضوعه الى موضوع آخر — وهم انما استعملوه هكذا — دعوى باطلة »[٤] ، أما أن يقال ان الأسد من حيث هو بقطع النظر عن كل قرينة هو الحيوان المخصوص ، والبحر بقطع النظر عن كل تركيب هو الماء الكثير فهذا غلط « فان الأسد والبحر وغيرهما بالاعتبار المذكور ليس بكلام ولا جزء كلام ولا يفيد فائدة أصلا وهو صوت ينعق به »[٥] ، وينقل ابن القيم عن عبد العزيز بن يحيى المالكى الكنانى جليس الشافعى من كتابه : « الرد على الجهمية والزنادقة » قوله : « العرب تسمى النعمة يدا وتسمى يد الانسان يدا فاذا أرادت يد الذات جعلت على قولها علما ودليلا يعقل به السامع عنها أنها أرادت يد الذات ، واذا أرادت يد النعمة جعلت على قولها علما ودليلا يعقل السامع كلامها أنها تريد باليد النعمة ، ولا تجعل كلامها مشتبها على سامعه ومن ذلك قول الشاعر :

ناولت زيدا بيـــدى عطية

فدل بهذا القول على يد الذات بالمناولة ، وبالياء حين قال بيدى ، فجعل الياء استقصاء للعدد حين لم يكن له غير يدين ، وقال الآخر حين أراد النعمة :

أشـــكر يدين لنا عليك وأنعمـــا
شـــكرا يكون مكافئـــا للمنعـــم

فدل على يد النعمة بقوله (لنا عليك) ثم قال (وأنعما) ثم قال (يدين) فجعل النون مكان الياء ، لم يستقص بهما العدد ، فهذا قول العرب ومذهبها فى لغاتها ، والله تعالى لم يسم فى كتابه يدا بنعمة ، ولم يسم نعمة يدا ، سمى الله ســبحانه اليد يدا والنعمة نعمــة فى جميع القــرآن [٦] ، ومعنى هذا أن منكرى المجاز أكثــر توسعا فى استخدام القرائن من المقرين به ، لأن اللفظ عندهم لا يدل على معنى بمفرده وأنه لابد له من قرينة ودليل ليعرف المراد منه على وجه التحديد •

ويمكن أن نرجع الفرق بين النظرتين الى أصل أول وهــو اعتبار الدلالة اللغوية للمفرد أو عدم اعتبارها •

فالمقرون بالمجاز يقرون بأن لمفردات اللغة دلالة لغوية ، تسبق الى الذهن عنــد ذكرها ، لا تزاحمها دلالة أخرى ، وأن الدلالات الأخرى تكتسب من السياق والقرائن •

فالدلالة الأولى دلالة لغوية افرادية •

والدلالات الأخر دلالات نصية سياقية •

وأما المنكرون للمجاز فيرون أن جميع الدلالات نصية سياقية ، وأما الدلالة الافرادية اللغوية فلا وجود لها ، فنحن لم نرث اللغة مفردات

محددة المعانى ، وانما ورثناها نصوصا ، ولا فرق بين دلالة يكتسبها اللفظ فى سياق ودلالة أخرى يكتسبها من سياق آخر ، لأن كلا منهما يحتاج الى قرينة تدل عليه •

وبغض النظر عن صواب هذا الرأى أو خطئه فانه يثبت أن قضية القرينة ذات أهمية خاصة عند النظر فى النصوص من أى زاوية نظرت الى هذا النص ، ومهما كان موقعك من قضية الحقيقة والمجاز نفيا أو اثباتا ، ومع هذه الأهمية للقرينة فان العلماء لم يفردوها بحديث خاص وانما تعرض لها من تعرض لا على جهة الاستقلال ، وحتى الكتب التى عنيت بالمصطلحات البلاغية تتفاوت فى نظرتها للقرينة ، فأكبر موسوعة للمصطلح البلاغى وهى : معجم المصطلحات البلاغية وتطورها للدكتور أحمد مطلوب أهملت هذا المصطلح ، فلم تذكره بحديث ولم تفرده ببيان ، مع أنها عنيت باستقصاء المصطلحات : الأصول والفروع ، المستعملة والمهملة ، ولا ندرى ان كان نسيانا أو تناسيا ، مع وضوح المصطلح وشدة ظهوره •

تعدد مفهوم القرينة :

ليس غريبا أن يتعـــدد مفهوم القرينـــة اذا اختلفت العلوم التى يستخدم فيها اللفظ ، فاذا قرأنا قول ابن مالك فى العلم :

اسم يعين المسمى مطلقا علمه كجعفـــر وخرنقا

وتفسير الأشمونى لكلمة « مطلقا » بقـــوله : « أى مجردا من القرائن الخارجية »(٧) ، فكل معرفة غـــير العلم لابد لها من قرينـــة خارجية ، وبدونها لا تكون معرفة ، وقد تكون القرينة لفظية كأل والصلة ، أو معنوية كالحضور والغيبة ، ثم يأتى الصبان ليزيد القرائن اتساعا فيقول تعليقا على كلمة الأشمونى السابقة : « أى الخارجية عن ذات

الاسم كما سيصرح به ، والمراد غير الوضع ، اذ لابد منه وهو من القرائن كما فى الرودانى »[٨] .

واذا انتقلنا الى القرائن التى تحدد معانى التراكيب وجدنا الاعراب قرينة محددة للمعنى ، وهو أهم القرائن النحوية «ان القرينة الاعرابية — دون شك — أظهر المباحث النحوية وأهم جوانبه ، واليها يرجع فضل كثير فى الانابة عن المعنى الوظيفى للجملة »[٩] .

والترتيب قرينة حين تختفى قرينة الاعراب ، كما فى : ضرب موسى عيسى ، فلابد أن يكون موسى فاعلا وعيسى مفعولا اذ لا سبيل الى فهم المعنى الا الترتيب . أما اذا كان هناك سبيل آخر الى فهم المعنى فلا يكون الترتيب قرينة على فهم المعنى ، وذلك كقرينة الاعراب كما سبق ، وكوجود قرينة لفظية كما فى ضربت موسى ليلى ، فتاء التأنيث فى الفعل الماضى قرينة لفظية على أن الفاعل هو « ليلى » ، أو قرينة معنوية كما فى أرضعت الصغرى الكبرى ، فالكبرى هى فاعل أرضعت لا محالة .

وربما كان هذا هو المنطلق الذى انطلق منه ابن تيمية وغيره من منكرى المجاز حيث خلطوا بين القرينة بالمفهوم البلاغى وبين القرينة بالمفهوم اللغوى والمفهوم النحوى ، وهى قرينة توسع فيها اللغويون والنحويون توسعا كبيرا حتى جعل بعضهم الوضع قرينة على المعنى ، وان كانت قرينة غير معتد بها عند الحديث عن القرائن ، وربما لهذا لم يعتد منكرو المجاز بالوضع أصلا ، ولم يعترفوا به .

لكن توسع اللغويين والنحاة فى القرائن — فيما يبدو — هو الذى فتح الباب على مصراعيه لمنكرى المجاز ، لأن أكثر الألفاظ تحتاج فى فهمها الى قرائن — غير قرينة الوضع — فأل المعرفة قرينة ، والاضافة

قرينة ، والصلة قرينة ، والتكلم قرينة ، والغيبة قرينة ، والقيد قرينة ، وكل التراكيب تحتاج فى فهمها الى قرينة ، فالاعراب قرينة ، والترتيب — عند فقد الاعراب والقرائن اللفظية والمعنوية — قرينة ... وهكذا ، لكن هذا كله شىء وقرينة المجاز شىء آخر ، والخلط بينهما قد يدل على سوء الفهم أو سوء الاستدلال .

فاذا جئنا الى البلاغة وجدنا للقرينة فيها أكثر من دلالة ، ففى الايضاح للخطيب القزوينى عند الحديث عن الترصيع — وهو قسم من أقسام السجع الثلاثة — يستخدم القرينة بمعنى الفقرة « فان كان ما فى احدى القرينتين (أى الفقرتين) من الألفاظ أو أكثر ما فيها مثل ما يقابله من الأخرى فى الوزن والتقفية فهو الترصيع » وبنفس هـذه الدلالة يقول : « وأحسن السجع ما تساوت قرائنه ... ثم ما طالت قرينته الثانية ... أو الثالثة ... ولا يحسن أن تولى قرينة قرينة أقصر منها كثيرا » ، ويقول أيضا : « وشرط حسن السجع اختلاف قرينتيه فى المعنى كما مر ، لا كقول ابن عباد فى مهزومين : طاروا واقين بظهورهم صدورهم وبأصلابهم نحورهم »[١٠] ، وهذا المعنى غير معنى القرينة المستخدمة فى المجاز بأنواعه المختلفة .

وعلى الرغم من أن الخطيب اعتمد على ابن الأثير فيما سبق فانه ترك مصطلحاته التى لا تتداخل مع مصطلح القرينة ، فمن شروط السجع عند ابن الأثير « أن تكون كل واحدة من الفقرتين المسجوعتين دالة على معنى غير المعنى الذى دلت عليه أختها »[١١] ، فهـو لا يسمى الفقرة قرينة ، وانما يبقيها على اسمها المعلوم ، وان كان أحيانا يسميها فصلا كما ذكر فى أقسام السجع الثلاثة :

« الأول أن يكون الفصلان متساويين ... والثانى أن يكون الفصل

الثانى أطول من الأول ... والثالث أن يكون الفصل الآخر أقصر من الأول »[١٢] ، ولو تابع الخطيب ابن الأثير فى مصطلح الفقرة لكان أولى فى نظرنا حتى لا تتعدد دلالات المصطلح الواحد ، وهذا وان كان يحدث أحيانا فى كتب التراث فان الخطيب القزوينى الذى يلتزم الدقة والضبط كان أحرى به أن يستخدم المصطلح الواحد بدلالة واحدة .

أما شراح التلخيص فانهم تابعوا الخطيب غالبا لأنهم يشرحون كلامه ، وان كانوا أحيانا يستخدمون لفظ الفقرة ، وبعضهم يفسر القرينة بالفقرة ، ويفسر الدسوقى سر تسميتها بالقرينة : « سميت بذلك لأنها تقارن الأخرى »[١٣] .

وهناك دلالة ثالثة للقرينة ، فهناك من يستعملها بمعنى الكلمة الأخيرة فى فقرة السجع : « الفاصلة كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع »[١٤] ، ومنهم من يطلق القرينة على قافية الشعر أيضا لا بالمعنى العروضى فيقول : « القرينة فى العروض بمعنى الأخيرة »[١٥] .

وهكذا تتعدد دلالة المصطلح الواحد ، والذى يعنينا هنا من هذا كله هو قرينة المجاز .

قرينة المجاز :

اختلفت ألفاظ العلماء فى تعريفها :

فمنهم من يقول : هى الأمر الدال على شىء لا بالوضع كما فى الفوائد الضيائية[١٦] .

ومنهم من يقول : هى الأمر الدال على الشىء من غير المستعمل فيه[١٧] .

ومنهم من يقول : هى ما يوضح المراد لا بالوضع تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه[١٨] .

ومنهم من يقول : القرينة ما نصبه المتكلم للدلالة على قصده[١٩] .

ومنهم من يقول : القرينة ما يفصح عن المراد لا بالوضع[٢٠] .

وهذه الأقوال وغيرها فى تحديد معنى القرينة تتقارب ، وهى تركز على توضيح الدلالة والافصاح عنها وبيانها ، ولا تكاد تتعرض لمنع الدلالة الأصلية ، فمن المعروف أن القرينة قرينتان : قرينة مانعة من ارادة المعنى الأصلى ، وقرينة معينة للمعنى الجديد أو دالة عليه ، ويبدو أن هذه التعريفات للقرينة من حيث هى قرينة بغض النظر عن كونها قرينة مجاز أو غيره ، فمن المعروف أن قرينة الكناية — والكناية لابد لها من قرينة — لا تمنع ارادة المعنى الحقيقى ، ومن هنا لم تكن هناك ضرورة للنص على منع ارادة المعنى الأصلى فى تعريف القرينة من حيث هى قرينة ، أما قرينة المجاز فقد نصوا فيها على أنها لابد أن تكون مانعة من ارادة المعنى الأصلى .

فالمجاز العقلى كما عرفه الخطيب : « اسناد الفعل أو ما فى معناه الى ملابس له غير ما هو له بتأويل » وقد فسر التأويل بأنه القرينة الصارفة عن ارادة الظاهر ،لأن التأويل صرف عن ظاهر الى غيره[٢١] .

والمجاز اللغوى فى الكلمة كما عرفه الخطيب أيضا هو : « الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له فى اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم ارادته »[٢٢] .

ولكن هل يكفى فى المجاز أن تكون القرينة مانعة دون أن تكون دالة ؟ أو لابد أن تكون مانعة ودالة فى آن معا ؟ .

هناك اختلاف بين العلماء فى هذا :

فهناك من يرى أنه يشترط فى قرينة المجاز أن تكون مانعة من ارادة المعنى الأصلى ، وأن تكون دالة على المعنى المراد ، وهو المعنى المجازى فى الوقت نفسه « فانه لو لوحظ علاقة ونصب قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى ولم تنصب قرينة معينة للمعنى المستعمل فيه لا يكون مجازا »(٢٣) .

وهناك من يرى أن القرينة المانعة من ارادة المعنى الموضوع له هى التى لابد منها للمجاز ، أما القرينة المعينة فليست شرطا فى تحقق المجاز ، « واعلم أن المجاز يكفى فيه تحقق القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى ، وأما القرينة المعينة للمراد فليست شرطا فى التحقق ، بل فى استعماله وقبوله عند البلغاء ، فان كان مردودا ، الا أن يتعلق بعدم ذكر المعينة غرض كالتعميم لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن فيكون مقبولا حسنا »(٢٤) .

وهذا الخلاف بين العلماء فى تحديد القرينة اللازمة للمجاز يترتب عليه تحديد مناط الخلاف بين مثبتى المجاز ومانعيه ، ذلك أن الرأى الأول الذى يشترط وجود القرينة المانعة والقرينة المعينة يجعل الخلاف قائما بين الطرفين ، أما على الرأى الثانى الذى لا يشترط القرينة المعينة فى تحقق المجاز فان الأمر يحتاج الى وقفة .

ذلك أنه قد سبق لنا أن بينا أن القرينة المانعة هى المقصودة بالتأويل ، والدكتور محمد عبد الله دراز يرى أن السلف لا يمنعون أصل التأويل ، ولو صح هذا لكان معناه أن السلف لا يمنعون تحقق المجاز ، يقول — رحمه الله — فى بيان معنى يد الله فى شرحه لحديث مسلم : « والذى نفس محمد بيده ... الخ » ، « أما السلف الصالح فقد اشتهر

عنهم أنهم لا يؤولون هذه الظواهر ، بل يأخذونها على حقائقها ، والواقع أنهم لا يمنعون أصل التأويل ، ولكنهم يسلكون فى تأويلها مسلكا علميا متينا يدل على علو كعبهم فى الفهم — رضى الله عنهم — وأنا أحب أن أفسره لكم هنا لأنه ينفعكم فى مواضع كثيرة •

وبيانه أنه لما دلت الأدلة القاطعة على مخالفته تعالى للحوادث كان هذا قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى المعروف لنا ، فاذا هى مصروفة عن هذا الظاهر يراد بها معنى مجازى ، لكننا لم نقم لنا قرينة معينة على تحديد هذا المعنى المجازى : هل المراد به القدرة أم الارادة ؟ أم صفة لا نعرفها ؟ أو ليس هناك مجاز فى المفرد يشار به الى صفة معينة ، وانما هو كلام تمثيل لتربية المهابة فى النفوس ؟ فكل ذلك سائغ فى النظر ، وليس هناك دليل يعين واحدا بخصوصه من هذه المعانى ، لذلك وجب أن نقف حيث وقف بنا الدليل ، فلنثبت ما أراده من كلامه على الوجه الذى أراده ، مع تنزيهه عن المعنى الذى من صفات المخلوقين »[٢٥] • ولو صح هذا الذى ذهب اليه الدكتور دراز لما كان هناك اختلاف أصلا بين العلماء فى وجود المجاز وامكان تحققه بناء على أن شرط المجاز هو وجود القرينة المانعة ، وهنا — وفى أمثاله — توجد قرينة مانعة وهم لا ينكرونها ولا يعترضون على أصل التأويل ، وانما ينكرون تحديد المعنى الذى يحدده مثبتو المجاز ، أى أن القضية هنا انحصرت فى القرينة المعينة وليس فى القرينة المانعة ، فالخلاف فى تحديد المعنى وليس فى صرف اللفظ عن ظاهره •

ولكن الأمر فيما نرى ليس كذلك ، فالمنكرون للمجاز ينكرون أن للألفاظ معنى وضعيا ، فالمعانى عندهم معان استعمالية سياقية ، وكل معنى مستفاد من النص هو حقيقة فيه سواء تحدد هذا المعنى بقرينة ، أو بدلالة السياق ، ودلالة السياق نفسها قرينة ، فالمعتد به عندهم هو

قرينة التعيين ، وأما صرف الكلام عن ظاهره وتأويله فهم لا يعترفون به أصلا ، لأن حقيقة المعنى عندهم هو ما يراد من هـذا الكلام[٢٦] ، « ان ظهر مراد المتكلم لم يجز أن يحمل على خلاف ظاهره ويدعى أنه مجاز بالنسبة الى ذلك المحمل ، اذ حقيقته هو المفهوم منـه »[٢٧] ، والمفهوم من الكلام قد يحتاج الى قرينة تعين مفهوم هذا الكلام ودلالته ، وهذه القرينة قرينة تعيين الحقيقة عند منكرى المجاز • وقرينة تعيين المعنى المجازى عند من يقرون به •

فالمعركة التى دارت بين مجوزى المجاز ومانعيه لم تدر حول القرينة المبينة للمعنى ، الموضحة للدلالة ، المفصحة عن المراد ، وانما دارت حول القرينة المانعة للمعنى الأصلى للكلمة أو للتركيب ، وهذا هو الذى يحتاج منا الى وقفة هادئة موضوعية •

القرينة المانعة :

قلنا ان القرينة المانعة هى مناط الخلاف فى اثبات المجاز وانكاره ، فهل القرينة المانعة قرينة ثابتة لا تقبل التغير ؟ أو بعبارة أخرى هل القرينة المانعة مانعة بذاتها أو مانعة بحسب علم الناس ومعرفتهم ؟ وما مرجع المجاز ؟ هل قصد المتكلم أو فهم السامع ؟ •

ان قصد المتكلم فى المجاز والحقيقة واضح فى كلامهم عن المجـاز العقلى ، لأن المجاز فيه مجاز اسناد ، والمتكلم هو الذى يقوم بعمليـة الاسناد •

فالحقيقة العقلية كما يعرفها الخطيب : اسناد الفعل أو ما فى معناه الى ما هو له عند المتكلم فى الظاهر[٢٨] ، والمجاز العقلى كما يعرفه أيضا : اسناد الفعل أو معناه الى ملابس له غير ما هو له بتأول[٢٩] •

فمدار الحقيقة والمجاز هنا على قصد المتكلم واعتقـــاده ، ويفهم السامع أن هذا مجاز بما يقيمه المتكلم من قرينة ، وأن هذا حقيقة اذا لم يقرن الأمر بما يصرفه عن ظاهره ، واعتقاد المتكلم وقصـــده يحددان الحقيقة فى الكلام والمجاز •

ومعنى هذا أن التعبير قد يكون حقيقة عند متكلم ، مجازا عند متكلم آخر ، فعبارة « شفى الطبيب المريض » يمكن أن تكون حقيقة ، ويمكن أن تكون مجازا ، فان اعتقد المتكلم أن الطبيب يشفى المريض بنفسه كان كلامه حقيقة ، وان اعتقد أنه مجرد سبب ووسيلة ، وأن الشافى هو الله تعالى كان الكلام مجازا ، وهذا معروف مشهور •

والكلام فى المجاز اللغوى لا يختلف فى هذه القضية عن الكلام فى المجاز العقلى ، فان نصب القرينة المانعة من عمل المتكلم ، لصرف المستمع عن المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى ، واذن فان المجاز لابد فيه من قصد المتكلم ، فاذا قصد المتكلم المجاز دل عليه ، واذا لم يقصده لم يدل عليه •

لكن المشكلة أن قصد المتكلم لا يظهر غالبا الا من خلال القرينة ، وهنا يعود الأمر الى المتلقى فيعتد بالقرينة الصارفة أو لا يعتد ، وهنا يظهر الخلاف •

لكن اذا اتفقنا على أنه لا يصح أن يصرف الكلام الى المجاز الا اذا استحال حمله على الحقيقة ، واذا اتفقنا أيضا على أن المعول عليـــه فى معرفة الحقيقة هو علم المرسل لا المتلقى أمكننا أن نصل الى كلمة سواء فى هذه القضية الشائكة ••

حقيقة الكلام ومجازه :

التعريف الشائع للانسان بأنه حيوان ناطق يعنى أن النطق والكلام خاصيتان من خصائص الانسان ، لا يشاركهما فيهما شيء من عالم النبات أو عالم الحيوان أو الجمادات ، حتى كاد هذا التعريف أن يكون بدهية من البدهيات ، ومع كثرة تعريفات الانسان فى العصر الحديث فان هذا التعريف لم يفقد مكانته ، ومن هنا فان مخاطبة العربى القديم للطلل والأثر والدمن ، واستنطاقه وسؤاله اياه ومحاورته كانت كلها من قبيل المجازات ، ولا شيء منها يمكن أن يتصل بالحقيقة من قريب أو بعيد .

ولا يختلف عالم الحيوان فى نظر الانسان عن الجمادات فى هذه الحقيقة ، فهى لا تنطق ولا تتكلم ، ومن نسب اليها الكلام فبطريق المجاز ، وعنترة حينما يقول فى جواده :

لو كان يدرى ما المحاورة اشتكى
ولكان لو علم الكلام مكلمى

ينفى عنه حقيقة الكلام ، وحقيقة الشكوى بالحوار واللغة ، ولكنه لا ينفى فهمه لحال جواده ، فالعبرة والتحمحم هى لغته التى يشتكى بها :

وازور من وقع القنا بلبانه
وشكا الى بعبرة وتحمحم

وما يفعله مع جواده يفعله مع دار عبلة :

يا دار عبلة بالجواء تكلمى
وعمى صباحا دار عبلة واسلمى

فليس يشك أحد أنه لا كلام من دار عبلة ، ولا حوار ، ولكنها قد تنبىء بظاهر حالها عن الكثير والكثير ، وهو نفسه يقول :

أعيـاك رسـم الدار لم يتكلم
حتى تكلم كالأصـم الأعجـم

فالكلام المثبت فى الشطر الثانى مجاز لا حقيقة ، والكلام المنفى هو الحقيقة ، فاذا لم يكن هناك كلام وحوار واغة فهناك دلالة مستفادة .

واذا قال المثقب العبدى :

تقول وقد درأت لهـا وضينى
أهـذا دينـه أبـدا ودينـى

وهى لم تقل شيئا ، ولم يسمع هو شيئا ، فهم الناس هذا الشعر على مجازه بسهولة ويسر .

واذا قال العتابى :

يا ليلة لى بجـوارين سـاهرة
حتى تكلم فى الصبح العصافير

فهم الناس أن العصافير لا تقول شيئا ، ولا تتكلم ، وانما هـذا مجاز .

فلما جاء رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وحدث الناس بكلام البقرة وكلام الذئب تعجب الناس ، وأنا لا أعلم أحدا تعجب من كلام عصافير العتابى ، وقول ناقة المثقب العبدى ، ففى حديث البخارى الذى رواه أبو هريرة رضى الله عنه قال : « صلى رسول الله — صلى الله عليه وسلم — صلاة الصبح ، ثم أقبل على الناس ، فقال : بينا رجل يسوق بقرة ، اذ ركبها فضربها ، فقالت : انا لم نخلق لهذا ، انما خلقنا للحرث ، فقال الناس : سبحان الله بقرة تتكلم ؟ فقال : فانى أؤمن بهـذا أنا وأبو بكر وعمر ، وما هم ثم ، وبينما رجل فى غنمه اذ عدا الذئب ، فذهب

بشـــاة ، فطلب حتى كأنه استنقذها منه ، فقال الذئب ، هذا استنقذها منى ، فمن لها يوم السبع ، يوم لا راعى لها غـــيرى ؟ فقال الناس : سبحان الله ذئب يتكلم ؟ قال : فانى أؤمن بهذا أنا وأبو بكر وعمر وما هم ثم »[٣٠] .

ولا يذهبن عقل الى أن هذا من قبيـــل التمثيل ، فلو كان كذلك ما اندهش الناس ولا عجبـــوا ، كما أنه لو كان مجازا لما كان رد الفعل على هذه الصورة .

ان وجه العجب هنا أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — يخبرهم بما لا يعرفون ، ولا يقع تحت حواسهم ولا ادراكهم ، ولم يكن الحديث عن معجزات الأنبياء ، ولا كرامات الأوليـــاء ، حتى يدخل فى خوارق العادات عند المسلمين ، ومن هنا كان وجه العجب والدهشة .

فهل يمكن أن يكون كلام الذئب والبقرة هنا ككلام عصافير العتابى وكلام ناقة المثقب العبدى ؟ .

انهما لاشـــك مختلفان ، فما هنا أدخله المستمعون فى الحقـــائق فاندهشـــوا له وعجبوا منه ، وما هنـــاك أدخلوه فى المجاز فقبلوه واستساغوه .

وفى مسند أحمد رواية أخرى عن أبى هريرة لكلام الذئب ، قال : « جاء ذئب الى راعى الغنم ، فأخذ منها شـــاة ، فطلبه الراعى حتى انتزعها منه ، قال : فصعد الذئب على تل فأتعى واستذفر ، فقـــال : عمدت الى رزق رزقنيه الله عز وجل انتزعته منى ، فقال الرجل : يا لله ان رأيت كاليوم ذئبا يتكلم ... الحديث »[٣١] ، وهذه الرواية أدخل فى اثبات حقيقة كلام الذئب ، لأنها تثبت الكلام ، وتثبت رد فعل الرجل — الذى سمع كلامه — واندهاشه .

وكما يحدثنا الرسول — صلى الله عليه وسلم — عن كلام الذئب والبقرة فانه يحدثنا عن كلام السباع وعذبة السوط وشراك النعل ، ففى الحديث الذى رواه الترمذى عن أبى سعيد الخدرى — رضى الله عنه — قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : « والذى نفس محمد بيده لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الانس ، وحتى تكلم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله ، وتخبره فخذه بما أحدث أهله من بعده »[٣٣] ، أى أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — يخبرنا عن كلام الحيوان وكلام الجماد ، ولا يعقل أن يكون هذا الكلام كلام دلالة ككلام جواد عنترة ، وقول ناقة المثقب العبدى ، فهذا لا علاقة له بيوم القيامة ، وانما يحدث فى كل وقت ، وكل مكان ، ان الكلام هنا ولاشك كلام حقيقى ، وليس لمن يجهل حقيقة هذا الكلام أن يؤوله أو يدخله المجاز ، لأن من يفعل ذلك انما يفقده تميزه ، وحينئذ يتساوى مع حديث الناس عن كلام الطلل والناقة والجواد وغير ذلك .

وليس هذا ببعيد عن قوله تعالى : « واذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يؤمنون »[٣٣] ، فالكلام هنا حقيقة ولا يمكن حمله على المجاز الا بشىء غير قليل من التعسف .

وفى قصة سليمان مع النمل والهدهد ما يزيد الأمر وضوحا وبيانا ، ففى قوله تعالى : « وورث سليمان داوود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شىء ان هذا لهو الفضل المبين »[٣٤] ، اخبار بأن تعليمه منطق الطير من الفضل المبين ، وبناء الفعلين « علمنا وأوتينا » للمفعول يعنى أن هذا ليس من كسبه واجتهاده ، وانما هو فضل من الله خصه به ، وتفسير منطق الطير هنا بالمجاز ينزل به الى مستوى لا تفضيل فيه ولا تميز ، وهو أمر يمكن أن يتم بكسب الانسان ، ان الناس كانت

وما زالت تفهم عن الحيوان ما يريد ، وتدرك ما يشعر به ، وتعرف من صوته ما تموج به نفسه ، وكلما ازداد الانسان من الحيوان قربا كان أكثر ادراكا له ، وأقدر على فهم دخائله ، وعند البيطرى وسائس الخيل ومدرب الحيوان ومروض الوحوش ومن كان على شاكلتهم اختلاطا بالحيوان وقربا منه ما ليس عند غيرهم من فهم للحيوان الذى يتعامل منه وادراك له ، والناس تتفاوت فى هذا تفاوتا عجيبا ، ولو كان سليمان على هذه الشاكلة لما كان له فضل ولا تميز ، ثم ان الحكم على هذا بأنه مجاز حكم على شىء لا نعرف حقيقته ، فليست الحقيقة هى ما نحيط به علما ، وحينئذ يكون ما خرج عنه مجازا ، ولكن الحقيقة أوسع من هذا وأكبر ، ونحن لا نعرف من الحقائق الا النذر اليسير ، ولا شك أن الأنبياء أكثر علما بالحقائق ، وادراكا لها ، فاذا أخبرونا عن شىء لا نحيط علما بحقيقته ، فلماذا نقيسه الى علمنا المحدود بالحقائق ، فما وافقها فهو حقيقة وما جاوزها فهو مجاز ؟ .

نعم نحن نجهل حقيقة منطق الطير ، ونجهل كلام الحيوان ، واذا كنا نعلم أن الانسان ناطق ونعلم أن الحيوان والنبات والجماد لا ينطق فليس معنى ذلك أن هذا هو الحق الذى ليس وراءه حق ، أما أن المنطق لا يكون الا بلسان أو أنه لا يكون الا من حى ، فهذا أيضا حكم مبنى على معرفة جزئية ، والقول به تحكم لا مبرر له .

واذا كان الانسان قد استنطق الآلات وهى جماد فكيف نستبعد أن ينطق الله تعالى الحيون أو الجماد ؟ ان سفن الفضاء والأقمار الصناعية ترسل من المعلومات الى المراكز الأرضية الكثير ، وان أجهزة الكومبيوتر المعقدة تتم برمجتها بطريقة معينة تكون قادرة بها على امداد الانسان بالمعلومات ، واستنتاج الأحكام ، واعطاء الرأى والتوجيه منطوقا

ومنسوبا ، والانسان الآلى يقوم بالفعل والتصرف ، ويحل محل الانسان فى المصانع والشركات ، ويقوم بدور الخادم فى البيوت ، ويرد على المكالمات التليفونية ، وتستطيع أن تنسب هذه الأفعال اليه على سبيل الحقيقة ، دون أن ينازعك أحد فى ذلك ، فكيف يستنطق الانسان الجماد ، ويجعل منه فاعلا ، ومتحركا ومتصرفا ، ونستبعد فى الوقت نفسه أن يكون هناك نطق بلا لسان أو كلام بلا حياة ؟ ان الذى أقدر الانسان على ذلك قادر على أن ينطق الجماد بلا لسان ، وليس على محدود العلم أن يجعل علمه القاصر حكما على الحقيقة ، فما جاء وفق علمه فهو حقيقة ، وما جاوزه فهو مجاز • ان الحقيقة ليست هى ما تعرف ، بل وليست هى ما تعقل ، والحكم على الشىء بأنه مجاز لأنه مستحيل عقلا يحتاج الى مراجعة •

اننا لا نستطيع أن نسوى بين دلالة المنطق فى قول سليمان عليه السلام : « وعلمنا منطق الطير » وبينها فى قول الشاعر : (وهو من أبيات الكتاب)[٣٥] :

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت
حمامة فى غصون ذات أوقال[٣٦]

فالأولى صدرت عمن تجاوز علمه علمنا ، والذى علمه وفضله هو المحيط بكل شىء علما ، ثم انه اقترن به من الحوار والمجادلة بين سليمان والهدهد ما لا يتناسب مه أن يكون ذلك مبنيا على مجرد الدلالة ، أما نطق الحمامة هنا فى نظر الشاعر فغير مبنى على معرفة منه للغة الطير ، فليست هنالك حقيقة من نطق أو كلام يدركها ولا ندركها ، فيكون كلامه حقيقة ، ولا يختلف عندنا من يجعل النصين من قبيل المجاز عمن يجعلهما معا من قبيل الحقيقة ، ان بينهما من الفرق ما لا يصح اهداره ، سواء

فى ذلك رد الكلام الى مصـــدره ــ وهذا أمر مهم ــ أو مراعاة القرائن اللفظيـــة أيضا ، ومن يجعل النصين فى درجة واحدة يهدر هـــذا الفرق ، وممن أهدر هذا الفرق شيخ الاسلام العز بن عبد السلام ــ رحمه الله تعالى ــ فى النوع السادس والثلاثين من أنواع المجاز ، وهو « التجوز بلسان المقال عن دلالة الحال » لاشتراكهما فى الدلالة •

واذا سلم لنا هذا الفهم وصح هذا القياس استطعنا أن نحكم على قوله تعالى : « تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهم وان من شىء الا يســـبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهـــم انه كان حليما غفورا »(٣٧) بأنه حقيقة •

أولا : لأن الكلام صـــادر عمن يعلم حقيقة هذا الأمر ، فاخباره لا يصح صرفه عن ظاهره بناء على معرفتنا الجزئية القاصرة ، والا كان الحكم على المجاز هو المستقبل لا المرسل ، وهذا ما لا أعلم أحدا يقول به ، ويمكن أن يكون المستقبل حكما اذا تساوى علمه مع علم المرسل فى هذه الجزئية •

وثانيا : لأن قوله تعـــالى : « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » يقطع الطريق على كل محاولة لادخال المجاز ، لأن التسبيح المجازى مفهوم لنا بسهولة ويسر ، ومحاولة اغفال هذا كله وجعل الأسلوب من المجاز تعنى أن ما نعلمه هو الحقيقة ولا حقيقة وراءها ، قال الزمخشرى ــ رحمه الله ــ : « والمراد أنها تســبح بلسان الحال حيث تدل على الصانع ، وعلى قدرته وحكمته فكأنهـــا تنطق بذلك وكأنها تنزه الله عز وجـــل مما لا يجوز عليه من الشركاء وغيرها ، فان قلت : فما تصنع بقوله « ولكن لا تفقهون تسبيحهـــم » وهذا التسبيـــح مفقوه معلوم ؟ قلت الخطاب للمشركين ، وهم وان كانوا اذا سئلوا عن خالق السموات والأرض قالوا

الله الا أنهم لما جعلوا معه آلهة مع اقرارهم فكأنهم لم ينظروا ولم يقروا لأن نتيجة النظر الصحيح والاقرار الثابت خلاف ما كانوا عليه ، فاذا لم يفقهوا التسبيح ولم يستوضحوا الدلالة على الخالق ، فان قلت : من فيهن يسبحون على الحقيقة ، وهم الملائكة والثقلان وقد عطفوا على السموات والأرض فما وجهه ؟ ، قلت : التسبيح المجازى حاصل فى الجميع فوجب الحمل عليه والا كانت الكلمة الواحدة فى حالة واحدة محمولة على الحقيقة والمجاز »[٣٨] ، ولست أدرى ما الضرورة لهذا كله ؟ ألأننا لم نسمع تسبيح الجماد والحيوان مثلا ؟ ! وهل عدم سماعنا له يعنى أنه لا ينطق ولا يتكلم ولا يسبح ؟ ! •

يستطيع من شاء أن ينكر الآثار الواردة فى كلام الحيوان والنبات والجماد وتسبيحها وسماع الناس لها ، وفى كتاب « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » للقاضى عياض ، من هذا الكثير الموثق سندا ومتنا[٣٩] ، ولكنه لا يستطيع أن ينكر كلام عيسى عليه السلام فى المهد ، وكلامى هنا عن المؤمنين لا الملحدين ، ولم يكن كلامه فى المهد من قبيل المعجزات ، لأن المعجزة مقرونة بدعوى النبوة والتحدى ، وهو لم يكن نبيا فى المهد ، ولم يتحد أحدا ، وثبوت كلام طفل فى المهد يجوز كلام غيره ممن ليس له فهم ولا ادراك ، وحتى اذا رفض هذا القياس فان من ينكر كلام الحيوان والطير والنبات والجماد فانه يعنى أنه لا حقيقة وراء ما يدركه البشر بحواسهم وعقولهم ، وما أظن أن المسرفين فى حمل كل كلام لا يدركه العقل على المجاز يصلون الى هذا الادعاء •

لست فى حاجة هنا الى استقصاء النصوص التى تنسب القول والكلام والنطق والتسبيح والتأويب والاستجابة الى الجماد والنبات والحيوان فانها كثيرة فى القرآن وفى الآثار ، وليست هناك صعوبة فى

جمعها واحصائها ، ولكن المجال لا يتسع لذلك ، وحسبنا أن نستدل بالجزء على الكل •

ولكن اذا جئنا الى ما يتحدث به الناس ويشيعون من كلام الحيوان أو النبات أو الجماد ، فهل نعامله معاملة المجاز أو معاملة الحقيقة ؟ ولنأخذ على ذلك مثالا ، فقد نشرت مجلة العربى فى عددها ٣٣٨ يناير سنة ١٩٨٧م خبرا غريبا عن فيل يتكلم ، قالت : « باتير فيل صغير جاء من الهند ليسكن فى حديقة حيوان فى كازاخستان وفجأة بدأ يتكلم ، حيث يضع خرطومه فى فمه ثم يخرجه ، ومع خروجه يخرج الكلام وصوته آنذاك كصوت انسان يضع على فمه فنجانا ، وكان أول ما نطق بالروسية طالبا جرعة من الماء ، قالها بوضوح عجيب ، والأطفال يزورون الحديقة ويستمعون اليه وهو يتكلم » ، ان نسبة الكلام الى الفيل هنا خبر يحتمل الصدق والكذب من قبيل المستمع ، ويمكن التماس التأويلات والتفسيرات لكلام الفيل هنا ، ولكن أحدا لا يتعامل مع كلام الفيل على أنه مجاز ، وأنه كلام دلالة وكلام حال ، ولكن ماذا نقول فيمن يذكر هذا الكلام وهو مؤمن به مصدق له ؟ ، انه يكون حينذاك من قبيل الحقيقة العقلية المطابقة للاعتقاد،مع أن هذا المخبر ليس عنده من العلم ماليس عندنا،واذا قلنا أن هذه الحقيقة مخالفة للواقع فلأن علمنا لايفترق عن علمه،ومعرفتنا لا تختلف عن معرفته ، فالمتاح من العلم للبشر متاح للجميع ، ومن لم يدركه فلا يحول أحد بينه وبين ادراكه ، ولكن اذا كان نفس الخبر صادرا عن نبى يوحى اليه فلا يمكن أن تعامله هذه المعاملة لأننا بذلك نسوى بين اثنين غير متساويين فى فهم الحقائق ، فاذا تجاوز الاخبار النبى الى الله كان أدخل فى اثبات حقيقته •

ومما يلاحظ أننا حتى هذه اللحظة نكتفى بالتجوال فى عالم الشهادة ، وهو عالم لا نعلم منه الا أقل القليل « وما أوتيتم من العلم

الا قليلا »[٤٠] ، واذا كان علمنا بعالم الشهادة محدودا ، فهل يمكن أن يكون لنا علم بما وراء ذلك من عالم الغيب ، وهو المحجوب عنا حجبا كليا ؟ ، ان المجهول فى عالم الشهادة يمكن للانسان أن يصل الى شىء منه بما وهبه الله من عقل وادراك وارادة « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »[٤١] ، وكلما ازداد الانسان علما ومعرفة فى عالم الشهادة علم من الحقائق ما كان مجهولا ، ويمكن على هذا أن يغير نظرته الى القرائن والحقائق والمجازات ، ولكن عالم الغيب لا سبيل اليه الا بوحى ، ومتى انقطع الوحى ، فستظل معرفتنا به ثابتة لا تتغير ، وهذا الذى نعرفه هل نقيسه الى معرفتنا المدركة بعقولنا ؟ ، أو نقيسه الى قوانين وجودنا ، فما جاز هنا جاز هناك وما وافقه فهو حقيقة وما خالفه فهو مجاز ؟ •

فاذا دخلنا الى عالم الألوهية كان ذلك أبعد عن معرفتنا وادراكنا وعقولنا ، لكن قد يرد من هذا القبيل ما يمكن فهم حقيقته لأنه متصل بعالم الشهادة •

واذا نظرنا فى قوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم »[٤٢] ، وقوله تعالى : « فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا »[٤٣] ، وقوله جل شأنه : « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا »[٤٤] ، نجد أن هذه الآيات تتحدث عن أمور من عالم الشهادة ، فبعضه وقع ورآه الصحابة ووصل الينا خبره ، كما فى آية الحشر ، وبعضه وقع ونقل الينا الوحى خبره ، كما فى آية النحل ، وبعضه اخبار عن حال دائم كما فى آية المجادلة ، ومن السهل علينا أن نقول ان الله لم يأت على الحقيقة من حيث لم يحتسب يهود المدينة ،

لأننا نعلم حقيقة ما حدث ، فاذا قسنا الأمر عليه وصرفناه عن ظاهره لم نجد فى ذلك حرجا ، وكذلك الأمر فى آية النمل ، كما أنك لا تجد حرجا فى أن تنفى معية الذات ، وتذهب الى أنها معية علم ، والأمر على ذلك سهل مستساغ ، لأنها أمور تتعلق بعالم الشهادة ، وان كان فيها اسناد الى الله تعالى .

والعجيب فى الأمر أنك تجد قربا شديدا بين منكرى المجاز ومثبتيه فى فهم هذه الآيات .

فالزمخشرى يقول فى آية النمل : « ومعنى اتيان الله اتيان أمره »(٤٥) ويقول فى آية الحشر « فأتاهم أمر الله »(٤٦) ، وقال فى آية المجادلة « والله معهم يسمع ما يقولون »(٤٧) .

أما الشنقيطى — وهم من أشد المعارضين للمجاز كابن القيم وابن تيمية — فانه يقول فى آية النحل : « أى اجتثه من أصله واقتلعه من أساسه ، فأبطل عملهم وأسقط بنيانهم »(٤٨) ، وقاس ذلك على مجموعة من الآيات منها آية الحشر ، وقال فى المعية : « وأما المعية العامة لجميع الخلق فهى بالاحاطة التامة والعلم ونفوذ القدرة وكون الجميع فى قبضته جل وعلا ، فالكائنات فى يديه جل وعلا أصغر من حبة خردل « فهو جل وعلا مستو على عرشه كما قال على الكيفية اللائقة بكماله وجلاله وهو محيط بخلقه ، كلهم فى قبضة يده ، لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين »(٤٩) .

ونحن نرى هنا تقارب فهم القائل بالمجاز والرافض له لأمثال هذه الآيات ، فلا اتيان على الحقيقة بمعنى الانتقال من مكان الى مكان ، ولا معية ذات ، وانما هى معية علم واحاطة وسمع ، واذا كان الزمخشرى

منطقيا مع نفسه فى التأويل وصرف الكلام عن ظاهره فان الشنقيطى لم يكن منطقيا مع نفسه حينما أول الفعل « أتى » فى الآيتين ، وحينما أهمل الضمير فى آية المعية لأن الضمير فى قوله : « وهو معهم » لا ينصرف الا الى الذات ، فاذا أخرجه الى العلم والاحاطة فهو مؤول ومجوز ليس له سبيل الا هذا ، ومع كل هذا فانه ينكر أن فهمه هذا فهم مجازى ، وهو حينما لجأ الى التأويل حتى وان لم يعترف بذلك فانما ليدفع التعارض بين قولهم انه فى السماء مستو على عرشه ، وبين كونه مع الناس أينما كانوا ، أو اتيانه الى هذا المكان أو ذاك ، ومع هذا فانه وقع فى تناقض يمكن أن يناقش فيـــه مهما تمحل له ، كما تمحل الزمخشرى فى اثبات مجازية التسبيح فى آية الاسراء مما سبق القول فيه • وكما انتهى فهمه لكلام النمل والهدهد الى الاتفاق مع القائلين بحقيقة هذا الكلام ، مع أنه لم يصرح بالحقيقة ، وحاول أن يحمل منطق الطير الذى فهمه سليمان على المجاز(٥٠) •

لكن اذا تجاوزنا هـــذا الذى ينسب الى الله فى عالم الواقع الذى ندركه ونعرفه الى ما وراء ذلك مما لا سبيل الى معرفته فان صرف الكلام المتعلق به الى المجاز لا يقوم على أساس صحيح ، والاستحالة العقليـــة تعنى أن الحكم على الشىء بأنه حقيقة يرجع الى عقولنا وادراكنا ، وهذا غير صحيـــح ، واذا كان لا ينبغى أن نصرف الكلام الى المجاز الا اذا عرفنا حقيقته ، ونحن لا نعرف حقـــائق الغيب ، فلماذا نغامر بصرف ما لا يتفق مع عقولنا الى المجاز ؟ •

ان كثيرا من الناس يتصرفون مع عالم الغيب ــ ايمانا به أو انكارا له ــ انطلاقا من معرفة البشر وادراك عقولهم •

لقد ظن كثير من الناس أن عذاب القبر لابد أن يكون على الصورة

التى نعرفها ، وكذا سؤال الملكين ، فكم مقر به يزعم أنه لما فتح قبر فلان وجد نارا متأججة ، وكم من منكر يحتج بأن جسد فلان من الناس وفلان ممن يقال عنهم كفار أو ملاحدة أو عصاة ما زالت كما هى منذ دفنت ، ومن الشعوب من تحتفظ بأجساد عظمائها فى قبر زجاجى ، ويعالجونها بالكيماويات حتى لا تتحلل كما حدث فى جسد لينين ، ولم ير أحد منهم ملكا يحاسب ، ولا نارا تحرق ، ولا ثعابين ولا عقارب •

والفريقان سواء فى رد عالم الغيب الى مقاييس عالم الشهادة ، وأن عذاب القبر لابد أن يكون مما يقع تحت ادراكنا وعقولنا ، ومن أدخل أدق أدوات التسجيل والتصوير ليتعرف على حقيقة سؤال الملكين لا يختلف عن هؤلاء ، فعالم الغيب له قوانين ، وعالم الشهادة له قوانين ، ولا يصح بحال من الأحوال أن نقيس عالم الغيب بعالم الشهادة •

انه اذا كان اغلاق باب المجاز لا يقوم على أساس صحيح ، وأن كلام ابن تيمية وابن القيم والشنقيطى ومن على شاكلتهم مما يسهل رده ويمكن مناقشته[٥١] فان فتح باب المجاز على مصراعيه لا يقوم على أساس صحيح ، وكلا الفريقين يلجأ الى التعسف فى اثبات ما ارتضاه لنفسه من طريق •

ونحن حينما نختار لنا طريقا يعتمد على أصول مقررة فى علم البلاغة وأهمها أن مرجع الحقيقة والمجاز هو المتكلم وليس السامع ، فهو الذى يقيم القرينة اذا أراد المجاز ، ويتركها اذا لم يرده ، ينبغى لنا ألا نتجاوز هذا الأصل المقرر ، وعدم تجاوزه يقتضى اعتبار مقدار علمه بالحقيقة ، فليس من المعقول أن نسوى بين اخبار الجاهل بالحقيقة والعالم بها ، أو بين عامة الناس وبين الأنبياء الذين يعلمون من الحقائق

ما لا نعلم ، أو بين علم الله المحيط بكل شيء وعلم ما سواه ، وليس هذا الذى أقول به بدعا من القول فقد أشار اليه بعض العلماء[٥٢] والاحتكام اليه يمكن أن يقرب المسافة ما بين الرافضين للمجاز والمقرين به المتوسعين فيه خصوصـــا أن الفريقين يلتقيان على فهم واحد أحيانا ، مع أن كلا منهما سلك طريقا غير طريق الآخر ، لكن كلا منهما ينكر أن هذا هو طريق الطرف الآخر .

الهـــوامش

١ — النهاية فى غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٥١/٤ ط . بيروت .

٢ — لسان العرب مادة قرن .

٣ — مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية — اختصره محمد بن الموصلى ص ٢٩٩ . مكتبة المتنبى بالقاهرة ، وانظر أيضا الايمان لابن تيمية تحقيق هاشم محمد الشاذلى ص ٧٣ — دار الحديث بالقاهرة .

٤ — مختصر الصواعق المرسلة ص ٣١٤ .

٥ — السابق نفس الصفحة .

٦ — السابق ص ٤١١ .

٨،٧ — حاشية الصبان على الأشمونى ١٢٧/١ ، ط . عيسى الحلبى .

٩ — نظرة فى قرينـــة الاعراب د/محمد صلاح الدين بكر ص ٤٨ ، حوليات كليـــة الآداب بالكويت : الحولية الخامسة — الرســـالة العشرون ١٩٨٤م / ١٤٠٤هـ .

١٠ — الايضاح ط . عبد المتعال الصعيدى ٩٢/٤ — ٩٤ ، وقد اقتفى أثره من خارج مدرســـة التلخيص محمـــد بن على الجرجانى فى كتـــابه الاشارات والتنبيهات ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ تحقيق د/عبد القادر حسين ط . نهضة مصر ١٩٨٢ م .

١١ — المثل السائر ، تحقيق د/بدوى طبانة ود/أحمـــد الحوفى ٢٧٩/١ ط نهضة مصر .

١٢ — السابق ٣٣٣/١ ، وما بعدها ، والجامع الكبير ص ٢٥٣ وما بعدها تحقيق د/مصطفى جواد ، د/جميل سعيد ، ط . العراق ١٩٥٦م .

١٣ — شروح التلخيص ٤٤٧/٤ .

١٤ — كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ١٢٢٨/٥ . ط . بيروت .

١٥ — التوقيف على مهمات التعرف ص ٢ ، مخطوط بدار الكتب رقم ٧٦ لغة .

١٦، ١٧ — كشاف اصطلاحات الفنون ١٢٢٨/٥ . ط . بيروت .

١٨ — كليات أبى البقاء ٥٩/٤ . ط . دمشق .

١٩ — جامع العبارات فى تحقيق الاستعارات ٢٣٤/١ تحقيق محمد رمضان الجربى ، رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية بالقاهرة ، حاشية الصبان على السمرقندية ص ٤٢، ٤٣ المطبعة الوهبية ١٢٨٦هـ .

٢٠ — جامع العبارات فى تحقيق الاستعارات ٢٣٧/١ ، حاشية الصبان على السمرقندية ص ٤٤ .

٢١ — الايضاح وبغية الايضاح عليه ٥٦/١ .

٢٢ — السابق ٨٧/٣ .

٢٣، ٢٤ — جامع العبارات فى تحقيق الاستعارات ٢٣٨/١ .

٢٥ — المختار من كنوز السنة النبوية د/محمد عبد الله دراز ص ١٨٦ ط . قطر .

٢٦ — مختصر الصواعق المرسلة ص ٣٣٧ .

٢٧ — السابق ص ٣٤٠ .

٢٨ — الايضاح ٥٤/١ .

٢٩ — السابق ٥٦/١ .

٣٠ — فتح البارى لابن حجر العسقلانى ٥٩٢/٦ ط . ثانية — السفلية بالقاهرة .

٣١ — مسند أحمد ١٣٥/٢ ط . بيروت .

٣٢ — سنن الترمذى ٤٧٦/٤ ط . القاهرة .

٣٣ — النمل آية ٨٢ .

٣٤ — النمل آية ١٦ .

٣٥ — شرح أبيات سيبويه لأبى جعفر النحاس ص ١٩٧ ط . العراق .

٣٦ — الأوقال : ثمر شجر الدوم كما فى لسان العرب .

٣٧ — الاسراء آية ٤٤ .

٣٨ — الكشاف للزمخشرى ٢/٤٥١ ط . مصطفى الحلبى .

٣٩ — الشفا للقاضى عياض ١/٢٩٨ وما بعدها ، ط . بيروت .

٤٠ — المائدة آية ٤٤ .

٤١ — فصلت آية ٥٣ .

٤٢ — النحل آية ٢٦ .

٤٣ — الحشر آية ٢ .

٤٤ — المجادلة آية ٧ .

٤٥ — الكشاف ٢/٤٠٩ .

٤٦ — السابق ص ٤/٨٠ .

٤٨ — أضواء البيان للشنقيطى ٣/٢٥٨ ط . السعودية .

٤٩ — السابق ٣/٣٩٠ .

٥٠ — راجع : الكشاف ٣/١٤٠ .

٥١ — بذل الدكتور عبد العظيم المطعنى جهدا كبيرا فى مناقشة : منكرى المجاز فليراجع كتابه : المجاز فى اللغة والقرآن الكريم بين الاجازة والمنع وخاصة الجزء الثانى منه . مطبعة حسان ١٩٨٥ م .

٥٢ — انظر على سبيل المثال :

تفسير القرطبى ط . دار الكتب ١٣/١٧٤ .

ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير اليمنى . ط . بيروت ص ١٤٨ وما بعدها .

مشروع إعداد نسخة إلكترونية
لمجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية
إعداد وتنفيذ
أ.د/ يوسف محمد فتحي عبد الوهاب
استاذ ورئيس قسم الأدب والنقد في الكلية