

العلوي وموقفه من المباحث البيانية عند أهل البيان

م.م. حسن علي حماد العبيدي
قسم اللغة العربية / كلية الآداب / جامعة الأنبار

المقدمة :-

الحمد لله الذي أنطق لسان الإنسان ، فأفصح بعجيب البلاغة وسحر البيان ، والصلاة والسلام على من تبوّء من الفصاحة ذروتها واقترعد من البلاغة مكان صهوتها محمد الأمين وعلى آله الطيبين وصحابته أطواد العلم الراسخة ومثاقيل الحِكم الراجحة صلاة تُقيم ولا تريمُ إنه منعم كريم ، أما بعد ...

فيُعد يحيى بن حمزة العلوي من البلاغيين المتأخرين سطع نجمه في العصر العباسي المتأخر ، فترك لنا آثاراً أدبية وبلاغية لا غنى لكل طالب علم أو باحث من الإطلاع عليها والاستزادة منها . ويُعد كتابه (الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز) من خيرة كتب البلاغة في القرن الثامن الهجري لما فيه من ضبط لمسائل البلاغة وما فيه من أمثلة رائعة مختارة وتحليل يدل على فهم كبير لأساليب العرب ، وكان هذا الكتاب من الكتب التي نالت إعجابي الشديد ؛ لما فيه من معلومات قيمة تُفيد كل طالب علم أو باحث في مجال بحثه إلا أنني عندما كنت أجول النظر في صفحات هذا الكتاب القيم وجدت ردوداً واعتراضات بلاغية للعلوي على بعض علماء البيان والبلاغة ولا سيما في المباحث البيانية ، فوقفت على هذه الاعتراضات والردود واستهوتني الدراسة في متابعتها ومدى قيمتها العلمية فعزمت في نفسي أن تكون هذه الاعتراضات والردود هي موضوع بحثي الذي جاء بعنوان ((العلوي وموقفه من المباحث البيانية عند أهل البيان)).

تلخص منهجي بعرض أقوال علماء البيان والبلاغة التي نقلها عنهم العلوي في كتابه (الطراز) وبعد ذلك أورد الاعتراضات والردود من لدن العلوي على هذه الأقوال والآراء وعلى الأغلب أنقل تلك الأقوال نصاً أو بتصرف يسير من غير إخلال في المعنى ، ثم بعد ذلك أورد رأي العلوي في هذه المسألة والرأي الذي ارتضاه لنفسه ، وبعد ذلك ابدأ بدراسة ومناقشة المسألة ذاكراً رأي العلماء في ذلك ، ثم أرجح الرأي الأصح على وفق الأدلة العلمية من دون تعصب لمذهب أو تحامل على آخر .

فهذا ما هداني إليه ربي ، فان وفقت إلى ما هدفت إليه فبفضل الله وحده وان كانت الأخرى فلي من سلامة القصد خير عذر ، فما أنا إلا طالب علم قد تكثر كبواته في مثل هذا الموضوع الدقيق ، فمعذرة لما يكون قد حصل من هفوة أو ظهر من تقصير ، والله من وراء القصد .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

التمهيد:-

الطراز وصاحبه :-

صاحب ((كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز)) هو يحيى بن حمزة ابن علي بن إبراهيم العلوي اليميني ،تولى إمارة المؤمنين باليمن سنة ٧٢٩هـ وكان مولده سنة ٦٦٩هـ وبقي في الخلافة إحدى وعشرين سنة إذ توفي سنة ٧٤٩هـ.

يعد العلوي عالماً فاضلاً ، له مؤلفات عدة في مجالات مختلفة في الفكر الإسلامي والفقه والنحو ، فضلاً عن البلاغة ، ومن أبرز هذه المؤلفات هو كتاب (الطراز) وهو في ثلاثة أجزاء ، ومن الجدير بالذكر أن سبب تأليفه لهذا الكتاب جاء بطلب من جماعة كانوا يدرسون على يديه تفسير الكشاف للزمخشري بان يبين لهم وجوه البلاغة التي قام عليها كشاف الزمخشري محققاً بذلك غايتين :-

أولاهما: دينية بمعرفة أسرار القرآن وإعجازه والإطلاع على دقائقه وأحكامه الصحيحة المستمدة من لغة القرآن وأساليبه .

وثانيتها: علمية وذلك ان كثيراً من العلماء - كما يرى - ألفوا في علم البلاغة ، ولكنهم بين مختصر شديد الاختصار والايجاز وبين مطول وخالط فنون هذا العلم بفنون أخرى.

وقد بنى كتابه هذا على ثلاثة فنون :-

الفن الأول :- يشمل معرفة الفصاحة والبلاغة ، والحقيقة والمجاز والمراد بعلم البيان وطريق الوصول إليه .

الفن الثاني :- مختص بمباحث المعاني والبيان والبديع والأحكام المتعلقة بها.

الفن الثالث :- جعله لبيان فصاحة القرآن وبلاغته وهذا كالتطبيق لما درس من نظريات بلاغية أو كالاستنباط من مصدر البلاغة الأول وهو القرآن الكريم.

والذي يهمنا في هذا البحث هو موضوع الحقيقة والمجاز في الفن الأول وهو فن المقدمات والباب الأول من الفن الثاني الذي بناه على أربعة قواعد ، فالقاعدة الأولى خصصها لبحث الاستعارة ، والقاعدة الثانية خصصها لبحث التشبيه ، والقاعدة الثالثة خصصها لبحث الكناية والتعريض ، والقاعدة الرابعة خصصها لبحث التمثيل وأسواره.

ماهية الحقيقة :-

تناول العلوي في كتابه (الطراز) ماهية الحقيقة ، وما تعنيه هذه اللفظة ، إذ أورد العلوي تعاريف للحقيقة نقلها عن ثلة من علماء البيان كعبد القاهر وابن الأثير وغيرهما ، وبين فساد هذه التعاريف والرد عليها ، وستتناول هذه الردود والاعتراضات ونحاول مناقشتها ، ونبين مدى صحتها إذ أن العلوي أورد تعريف ابن جني الذي عرّف الحقيقة بقوله: ((إنها ما أُقِر في الاستعمالات على أصل وضعه في اللغة)) (٣) وقد

اعترض العلوي على هذا التعريف بقوله: ((وهذا فاسد أيضاً، فانه يلزم منه خروج الحقائق الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة، لأنها لم تُقر في الاستعمال على أصل وضعها اللغوي مع أنها حقائق)) (٤)، ثم ذكر العلوي بعد ذلك تعريف الشيخ عبد القاهر الجرجاني وحاصل ما قاله في حد الحقيقة ((كل كلمة أُريد بها نفس ما وقعت له في وضع واضح، وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره كالأسد للبهيمة المخصوصة)) (١)، وقد بين العلوي فساد هذا التعريف بقوله: ((وهذا ليس بجيد فانه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة، لأنهما لم يُفدا نفس ما وُضعا له في وضع واضح، بل أفادا غيره، فيدخلان في حد المجاز)) (٢) ونقل العلوي عن الشيخ أبي عبد الله البصري أنه قال في حد الحقيقة ((أنها اللفظ الذي يفيد ما وُضع له)) (٥)، وقد أعترض العلوي على هذا التعريف فردّه قائلاً: ((وهذا فاسد لأمرين، أما أولاً: فلأنه يدخل في حد الحقيقة ما ليس منه، فإذا استعملنا لفظة (الدابة) في الذبابة والدودة، فقد أفاد ما وضع له في أصل اللغة، مع أنه بالنسبة إلى الوضع العرفي، مجاز، فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حداً لمطلق الحقيقة، فلهذا كان باطلاً، وأما ثانياً: فلأن هذا يبطل بالأعلام المرتجلة، فأفادت ما وضعت له، مع أنها غير حقائق فيما دلت عليه من معانيها فبطل ما أورده)) (٦)، ثم يورد العلوي بعد ذلك تعريف ابن الأثير للحقيقة، وخلاصة ما قاله ابن الأثير في الحقيقة بأنها ((اللفظ الدال على موضوعه الأصلي)) (٧)، وردّ العلوي على هذا التعريف قائلاً ((وهذا فاسد، لما فيه من إخراج الحقيقة الشرعية والعرفية عن كونها حقائق وأنها دالة على غير موضوعها الأصلي، فيلزم خروجها عن كونها حقائق وهو باطل لا يقال، فلعل ابن الأثير إنما أراد الحقائق اللغوية والحقائق الشرعية والعرفية... وهذا فاسد فان الماهية من حقها أن تُدرج تحتها جميع الصور المفردة فلا يخرج عنها شيء وإلا بطل كونها ماهية، فالحد ان لم يكن شاملاً بطل كونه حداً)) (٨).

وقد شاطر الرازي العلوي الرأي في هذه الاعتراضات، فقد اعترض الرازي على تعريف ابن جني ورده قائلاً ((حيث انه أخرج الحقيقة الشرعية والعرفية من هذا الحد، وكان يلزم أن يدخله)) (٩) واعترض أيضاً على تعريف الجرجاني ورده قائلاً ((وهذا الحد ليس جيداً، بسبب اقتضائه خروج الحقيقة الشرعية والعرفية من محتوى الحقيقة وضمها إلى المجاز، وذا ليس بجائز)) (١٠) واعترض أيضاً على تعريف أبي عبد الله البصري بقوله ((حيث انه أدخل المجاز العرفي فيما جعله حداً لمطلق الحقيقة لأن (الدابة) اذا استعملناها في الدودة والنملة فقد أفدنا بها ما وضعت له في أصل اللغة لكنه مجاز بحسب الوضع العرفي)) (١١).

وبعد هذه التعاريف للحقيقة التي نقلها العلوي عن جلة من العلماء وبين فسادها يورد لنا العلوي تعريفاً للحقيقة نقله عن أبي الحسين البصري (١٢) أرتضاه لنفسه وهو: ((ما أفاد معنى مصطلحاً عليه في الوضع

الذي وقع فيه التخاطب)) (١٣)، ثم شرح قيود هذا التعريف بأن (ما أفاد المعنى) عام في المعاني العقلية والوضعية، و(مصطلحاً عليه) يخرج به المعاني العقلية و(في الوضع الذي وقع فيه التخاطب) يشمل جميع الحقائق اللغوية والشرعية والعرفية (١٤)، وبهذا نرى أثر الضبط العلمي والأسلوب المنطقي عند العلوي، سواء أكان ذلك من حيث ضبط القيود وشرحها، أم من حيث شمول التعريف للحقائق المندرجة تحته أم عدم شموله وهذا كما نرى أسلوب منطقي وعلمي إلا أنه من الحق أن نقول أنه لم يطغ على روح الفن الذي يدرسه من الذوق البلاغي، فكان مذهبه مزيجاً بين العلم والذوق، فأثر العلم يظهر في الضبط والتعريف كما في تعريف الحقيقة وما يتبعه من منهج في غيرها من التعاريف الأخرى، وبعد هذا العرض لهذه التعاريف للحقيقة التي أوردها العلوي وبين فسادها نقوم بمناقشة هذه التعاريف ونرى مدى صحتها من فسادها.

فتعريف ابن جني للحقيقة ينطبق على المجاز اصطلاحاً أكثر من انطباقه على الحقيقة اصطلاحاً بدليل إن لفظة (أسد) موضوعة في اللغة أصلاً للحيوان المعروف، لكنها لم تُقر في الاستعمال على أصل وضعها بل استعملت في الرجل الشجاع، فهي في هذا المعنى الآخر مجاز لأنها جازت موضعها الأصلي وتعدته إلى معنى جديد، فاللفظة هنا غير مُقرّة في الاستعمال على أصل وضعها، وهذا يوافق تعريف ابن جني، وإلى جانب هذا فإن تعريف ابن جني يلزم أن تخرج الحقائق الشرعية كلفظة (الصلاة) والحقائق العرفية كلفظة (الدابة) عن حد الحقيقة الذي ذكره لأنها لم تُقر في الاستعمال على أصل وضعها في اللغة فالحقائق الشرعية وضعت لمعان غير ما كانت تدل عليه في أصل وضعها اللغوي، فلفظ (الصلاة) في اللغة أصله الدعاء، لكنها صارت بالشرع تعني العبادة المعروفة بكيفيتها، وكذلك الحقائق العرفية هي حقائق خالفت الأوضاع اللغوية قليلاً وتحددت بالعرف كلفظ (الدابة) أصل معناها اللغوي يجري على كل ما يدب على الأرض من الدودة إلى الفيل، ثم أختصت ببعض البهائم من ذوات الأربع (١٥).

أما عبد القاهر الجرجاني فقد نظر إلى الحقيقة من زاوية أخرى في حده للحقيقة وهي قضية استناد اللفظة على غيرها في الدلالة على المعنى، فحد الحقيقة لنا بكونها دالة على معناها وواقعة عليه وقوعاً لا يستند فيه إلى غيرها، ألا أن هذا التعريف الذي وضعه الجرجاني للحقيقة يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية من محتوى الحقيقة وضمها إلى المجاز، وهذا ليس بجائز (١٦) أما التعريف الذي حدّه أبو عبد الله البصري للحقيقة، فإنه أدخل فيه المجاز العرفي في جعله حداً لمطلق الحقيقة، أما تعريف ابن الأثير للحقيقة فإنه يقصد بها الحقيقة اللغوية فقط أما الحقائق الشرعية والعرفية فلا ينطبق عليها يقول د. محمد مصطفى معلقاً على تعريف ابن الأثير للحقيقة ((ولعل ما دعا ابن الأثير إلى هذا هو أنه أديب بمعنى أن الجانب الأدبي أظهر فيه فهو يدرس اللغة والأدب، لا من حيث التقعيد العلمي والنظر المنطقي ولكن من

حيث الخصائص الأدبية والصورة الجمالية فلا يهمه ان يضع تعريفاً للحقيقة اللغوية فقط، بدون ان يكون هذا التعريف شاملاً لجميع الحقائق من شرعية وعرفية)) (١٧).

فكل هذه التعاريف للحقيقة التي أوردناها لهؤلاء العلماء تشمل الحقيقة اللغوية فقط ،اما الحقائق الشرعية والعرفية فلا ينطبق عليها ،وقد تابعهم في هذا المسار بعض البلاغيين منهم ابن عبد السلام الذي حد الحقيقة بقوله ((الحقيقة: استعمال اللفظ فيها وضع دالاً عليه أولاً)) (١٨) والحلي الذي حد الحقيقة بقوله ((الحقيقة: كل كلمة أريد بها ما وضعت له فهي حقيقة)) (١٩) فهذان التعريفان يشملان الحقيقة اللغوية فقط.

اما التعريف الذي حدّه العلوي للحقيقة فهو تعريف دقيق وشامل يشمل جميع الحقائق اللغوية والشرعية والعرفية ،وقد شاطره في هذا المفهوم جلة من العلماء أمثال الغزالي وابن الزمكاني والقزويني وبهاء الدين السبكي ،فقد حد الغزالي الحقيقة بقوله ((بأنها ما استعمل في موضوعه)) (٢٠)،وقد اطلق الغزالي الاستعمال ليشمل الحقائق الأربع، وقال ابن الزمكاني في حد الحقيقة ((هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في ذلك الاصطلاح الذي وقع به التخاطب ،وهذا يعم الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية)) (٢١). وقال القزويني (الحقيقة :الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب) (٢٢)،وعلى هذا يكون التعريف قد شمل ((الحقائق الأربع :اللغوية والشرعية والعرفية العامة والعرفية الخاصة)) (٢٣) وأما بهاء الدين السبكي فلم يخرج تعريفه للحقيقة عن حد القزويني فلا حاجة إلى ذكره (٢٤).

وبعد هذا العرض لآراء وأقوال العلماء في حد الحقيقة ،والاعتراضات التي وجهها العلوي لهم يتبين لنا أن منبع الخلاف بين الطرفين هو راجع إلى انفكاك الجهة ،فكل فريق نظر في تعريفه للحقيقة من جهة غير الجهة التي نظر إليها الطرف الآخر ،فابن جني والجرجاني وابن الأثير ومن وافقهم عندما عرفوا الحقيقة إنما أرادوا بذلك الحقيقة اللغوية فقط لا غير ،أما العلوي ومن وافقه فقد نظروا في تعريفهم للحقيقة من جهة أخرى ،فهم عندما عرفوا الحقيقة ارادوا ان يكون هذا التعريف شاملاً لجميع الحقائق اللغوية والشرعية والعرفية ((فان الماهية من حقها أن تُدرج تحتها جميع الصور المفردة فلا يخرج عنها شيء وألا بطل كونها ماهية فالحد ان لم يكن شاملاً بطل كونه حداً)) (٢٥)، ولا أرى خلافاً بين الطرفين ،فمن أراد تعريف الحقيقة اللغوية يأخذ بتعريف ابن جني والجرجاني وابن الأثير ومن وافقهم في ذلك ،ومن أراد بحد الحقيقة الشامل لجميع الحقائق يأخذ بتعريف العلوي ومن وافقه في ذلك ،وبهذا ينتهي هذا الإشكال حول حد الحقيقة.

الحقائق الشرعية :-

تناول العلوي في كتابه (الطراز) الحقائق الشرعية، إذ عرفّها بقوله: ((نعني بها أنها اللفظة التي يُستفاد من جهة الشرع وضعها لمعنى غير ما كانت تدل عليه في أصل وضعها اللغوي)) (٢٦)، ثم قسمها إلى

أسماء شرعية لا تُفيد مدحاً ولا ذمّاً عند إطلاقها كالصلاة والزكاة والحج، وإلى أسماء دينية تُفيد مدحاً وذمّاً نحو قولنا: مسلم ومؤمن وكافر وفاسق (٢٧)، ثم يذكر العلوي بان العلماء لم يختلفوا في نقل هذه الأسماء من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية إنما اختلفوا في وقوعها، ويأتي بآراء الباقلاني والخطيب الرازي في هذه المسألة، إذ يقول: فالذي ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني أنها باقية في الدلالة على معانيها اللغوية من غير زيادة وأنكر ان تكون هذه الأسماء قد نقلت من معناها اللغوي إلى معنى شرعي جديد سواء أكانت عقيدية أم شرعية (٢٨)، ونقل العلوي عن الخطيب الرازي أنه قال: ان إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعاني الشرعية على جهة المجاز من المعاني اللغوية بحقائقها، وعلى معانيها الشرعية بمجازاتها (٢٩). وقد اعترض العلوي على هذين القولين -أي قول الباقلاني والرازي- فردهما قائلاً: ان الشرع قد نقلها إلى إفادة معانٍ أخرى، وانها غير خالية من الدلالة على معانيها اللغوية وإنها قد صارت حقائق في معانيها الشرعية لأمرين: أحدهما: ان السابق إلى الفهم هو هذه المعاني الشرعية عند إطلاقها، وهذه عنده اشارة كون اللفظ حقيقة في معناه فانه لو قيل: فلان يُصلي لم يسبق إلى الفهم إلا هذه الأعمال، وثانيهما: انها قد أفادت عند إطلاقها معنىً مصطلحاً عليه في خطاب الشرع، كما افاد قولنا: فرس، وإنسان، معانيها اللغوية عند الإطلاق (٣٠).

فهذه خلاصة ما نقله العلوي عن بعض العلماء في هذه المسألة ومناقشته لهم، ونحن بدورنا سنقوم بمناقشة هذه الأقوال ونرى مدى صحتها.

اما قول الباقلاني فقد ردّه الغزالي ايضاً بقوله: بان لفظة (الصلاة) يشمل الركوع والسجود غير مقتصر على الدعاء شرعاً، فإن قيل يطلق لفظة (الصلاة) على الركوع والسجود لقربهما من الدعاء؛ لان في كل منهما الخضوع والخشوع؛ فهذا مرفوض؛ لأن اللغة لا تسوغ إطلاق لفظة (الصلاة) على الركوع والسجود؛ لأن أهلها لا يسمون الواقف بين يدي الأمير على الخضوع مصلياً، لأنه يدعو في وقوفه (٣١).

واما قول الرازي فهو لا يستقيم هو الآخر، لأن الإقرار بكون هذه الألفاظ من الحقائق اللغوية يعني فيما يعنيه انها مبقاة على أصل وضعها في اللغة، أي إنها مستعملة فيما وضع لها لغة على حد تعبير الرازي نفسه، ولكن واقع حال الاستعمال اللغوي والشرعي لا يشهد لهذه المقولة بالصحة، لأن الصلاة لم تعد دعاء فحسب كما هو معناها الأصلي في اللغة، إذ تشمل الركوع والسجود شرعاً وبالهئية المخصصة، وكذلك القول في أخوات هذه اللفظة كالصوم والزكاة والحج (٣٢) وعندما نتبع أقوال العلماء في هذه المسألة، نرى لهم آراء مختلفة، فيرى أبو اسحاق الشيرازي أن الأسماء قسمان: أولهما: ما كان متصلاً بالعقيدة كلفظ الإيمان فتكون باقية على أصل معناها اللغوي.

وثانيهما: ما كان شرعياً، كلفظ الصلاة والحج ونحوهما، فأنتهما منقولان من معنيهما اللغويين الى معان شرعية(٣٣).

ويرى المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء: ان تلك الأسماء، سواء أكانت مختصة بالعقيدة أم بالشرعية نقلت من معناها اللغوي الى معان إسلامية جديدة، ثم دخلها تخصيص في الدين(٣٤) بحيث اذا أطلقت لا يفهم منها إلا معناها الشرعي، فلفظ الإيمان في اللغة: التصديق مطلقاً ولكنه خُصص في عرف الشرع بالتصديق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى، والنفاق في أصل وضعه اللغوي مأخوذ من نفاق اليربوع التي يسترها ويظهر غيرها(٣٥)، ولكن دلالة خُصصت بمن يظهر الإيمان ويستر الكفر.

اما موقف الإمام الغزالي من هذه المسألة، فكان يمثل الموقف المعتدل، فلم يذهب الى نقل المصطلحات الشرعية على الإطلاق، ولا إنكار نقلها على الإطلاق أيضاً، فلم ينكر تصرف الشرع فيها ولكنه كان في ضوء العرف اللغوي فانه تصرف فيها من وجهين:

أولهما: إن بعض الألفاظ التي استعملت في الشرع خصصها عرف اللغة ببعض المسميات كالحج خُصص للدلالة على زيارة مكة فقط؛ فلا تسمى زيارة غيرها حجاً، وذلك كتخصيص (الدابة) بذوات الأربع فالشرع تصرف فيه فلم يبقه على معناه اللغوي العام بل خصصه ببعض دلالاته، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب(٣٦).

ثانيهما: الفاظ أخرى استعملها الشرع فتصرف في معناها اللغوي فأستعمله في المعنى الشرعي، بزيادة شروط لعلاقة بينهما كالصلاة، فان معناها اللغوي(الدعاء) وهذا المعنى باق في الصلاة الشرعية ولكن بشرط انضمام الركوع والسجود، إذ شرطها الشرع في تمام الصلاة فالعلاقة بينهما اشتمال تلك الأفعال على الدعاء، فيكون من باب إطلاق الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شرطها، والأم محرمة والمحرم وطؤها(٣٧) فاشتمال أفعال الصلاة على الدعاء، هو المسوغ لإطلاق هذا الاسم عليها ولا يوجد ذلك في اللغة الا بنوع تصرف فيه(٣٨)، وفي هذا يقول تمام حسان(فمعظم المصطلحات الفقهية الإسلامية في العبادات وغيرها كالصلاة والزكاة والصيام والحج والهدي والسعي ونحوها محول عن معان لغوية عامة الى معان اصطلاحية خاصة عن طريق القصد والتعمد)(٣٩) والذي نظمّن اليه هو ماذهب اليه الإمام الغزالي، فلعله كان أسعد بالصواب من بقية العلماء على ما نعتقد لأن القول بنقل الألفاظ الشرعية من حقائقها اللغوية الى حقائقها الشرعية نقلاً بالكلية بحيث تصير معانيها اللغوية الأصلية نسياً منسياً لا نقول به، إذ لا بد من علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، لان الشريعة جاءت بلسان العرب والعرب كانوا في الجاهلية على أرث من ارث آبائهم

في لغاتهم وآدابهم ونسائلهم وقرابينهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونسخت ديانات وأبطلت أمور ونقلت من اللغة من موضع إلى موضع آخر بزيادات زيدت وشرائع شرعت، وشرائط شرطت فغنى الأخير الأول (٤٠).

فالمصطلح الشرعي سواء اخصص بعرف الشرع أم كانت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي اشتماله عليه، لا بد أن يكون بينهما ارتباط وثيق، فالإيمان أصله التصديق وهو باق على معناه اللغوي وإن اُخصص في الشرع بما ذكر، والكفر أصله: الستر في اللغة وهذا المعنى باق في المصطلح الشرعي وكذلك الفسق، وهكذا الأمر مع لفظ الصلاة والزكاة والحج، فدلالاتها الشرعية مشتملة على دلالتها اللغوية فالصلاة مشتملة على الدعاء والزكاة مشتملة على الطهارة والحج فيقصد لبيت الله الحرام.

وهذه الألفاظ الإسلامية جعلت الألفاظ التي أصابها التطور الفاظاً كثيرة، وهذا التطور لم يخرج بهذه الألفاظ عن دلالتها الأولى، وإنما نقلها من محيط دلالتها الأولى من معنى عام إلى معنى خاص (٤١) وهذا ما أكدته الدرس اللغوي المعاصر، لأن (البحث اللغوي التاريخي في مجال التغير الدلالي قد اثبت أن الألفاظ تكتسب دلالات جديدة مستحدثة إذا توافرت لها شروط خاصة، وهذا ملاحظ على كثير مما أطلق عليه (الألفاظ الإسلامية) كالصلاة والصوم والزكاة والجهد والكافر والفاسق والمؤمن والمسلم... الخ، فالصلاة في معناها اللغوي العام -تعني الدعاء-، ثم تخصصت دلالتها وأطلقت على العبادة المعروفة في الإسلام بأركانها وشرائطها وأجزائها، وكذلك سائر الألفاظ التي هي من هذا القبيل) (٤٢).

ماهية المجاز :-

وطريقته -يعني العلوي- في تعريف المجاز هي الطريقة التي اتبعها في تعريف الحقيقة فعمله يشبه أن يكون موازنة بين التعاريف، ثم يختار منها ما هو الأنسب والأشمل في نظره ويرد بقية التعاريف التي أوردها لعدم صلاحيتها، ومن هذه التعاريف التي أوردها العلوي ما ذكره ابن جني في حد المجاز، فالمجاز عنده ((اللفظ الذي لم يُقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة)) (٤٣)، وقد اعترض العلوي على هذا التعريف بقوله: وهذا فاسد لأمرين: أولهما: فلانه يبطل بالأعلام المنقولة من نحو أسد وثور، فإن هذه الأعلام لم تبق على استعمالها في اللغة، بل قد نقلت إلى هذه الأشخاص، والمعلوم أنها لا تكون مجازات، ولا يدخلها المجاز بحال ثانيهما: لأن ما هذا حاله يبطل بالحقائق العرفية والشرعية، فإنه قد استعملت في غير ما وضعت له في أصل اللغة، ولم تُقر على تلك الاستعمالات اللغوية، ولا يقال بانها مجازات (٤٤) وقد شاطره الرازي في هذا الاعتراض فلا حاجة إلى ذكره (٤٥).

ثم ذكر العلوي بعد ذلك تعريف عبد القاهر الجرجاني للمجاز وحاصل ما قاله الجرجاني في المجاز بأنه (كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضح لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز) (٤٦)، وقد اعترض العلوي على هذا التعريف فردّه قائلاً: (وهذا التعريف فاسد لأنه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية

والعرفية إلى حد المجاز، وخروجهما عن حد الحقيقة وأنه غير جائز لأن كل واحد منهما قد أُريد به غير ما وضع له وليس بمجازين (٤٧)، وشاطره في هذا الاعتراض الرازي (٤٨)، وذكر العلوي تعريف الشيخ أبي عبد الله البصري للمجاز إذ انه عرّفه بأنه ((ما أُفيد به غير ما وضع له)) (٤٩) وقد اعترض العلوي أيضاً على هذا التعريف فردّه قائلاً: ((وهذا فاسد بالحقائق العرفية والشرعية فانه قد أُفيد بها غير ما وضعت له، فيلزم ان تكون مجازات وقد قررنا كونها حقائق)) (٥٠)، وقد شاطر الرازي العلوي في هذا الاعتراض فردّه على أبي عبد الله البصري قائلاً: فان حده للمجاز يחדش فيه دخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه، لأن اللفظة في حالي العرفية والشرعية غير ما وضعت له في أصل اللغة فتكون هذه الحقيقة قد أُدخلت في المجاز في ضوء هذا التعريف وهي ليست منه فضلاً عن أنه أغفل القرينة، اذ المجاز ليس بمفيد بمعزل عنها (٥١).

وذكر العلوي أيضاً تعريف ابن الأثير للمجاز، وحاصل ما قاله ابن الأثير في المجاز (إنه ما أُريد به غير المعنى الذي وضع له في أصل اللغة) (٥٢)، وقد ردّ العلوي هذا التعريف قائلاً: (وهذا فاسد بما ذكرناه في الحقائق العرفية والشرعية، فانها قد أفادت خلاف ما وضعت له في اللغة فكان يلزم ان تكون مجازات وهو باطل) (٥٣).

ثم بعد ذلك يختار العلوي ما هو الأنسب والأشمل في نظره، فهو يختار التعريف الذي يقول: (ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب) (٥٤)، ثم يفسر هذه القيود على نحو ما فسر به تعريف الحقيقة فقولنا: (ما أفاد معنى) عام في الحقيقة والمجاز لان كل واحد منهما دال على معنى وقولنا: (غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب) يفصله عن الحقيقة، لأننا اذا قلنا: اسد، ونريد به الرجل الشجاع فانه مجاز، لأنه أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع وقع فيه التخاطب، والخطاب انما هو خطاب اهل اللغة، وهو غير مفيد لما وضع له أولاً، فانه وضع أولاً بازاء حقيقة الحيوان المخصوص، وقولنا: لعلاقة بينهما، لأنه لولا توهم كون الرجل بمنزلة الأسد في الشجاعة، لم يكن اطلاق اللفظ عليه مجازاً، بل كان وضعاً مستقلاً، فلهذا لم يكن بُد من ذكر هذا القيد (٥٥).

وبعد هذا العرض لهذه التعاريف للمجاز التي أوردها العلوي وبين فسادها، نقوم بمناقشة هذه التعاريف ونرى مدى صحتها من فسادها.

فتعريف ابن جني للمجاز يناسب المقصود باصطلاح المجاز لأن لفظة (الأسد) مثلاً موضوعة في اللغة أصلاً للحيوان المخصوص، لكنها لم تُقر في الاستعمال على أصل وضعها اللغوي فهي مجاز، لأنها جازت معناها الاصلي وتعدته إلى معنى آخر هو: الرجل الشجاع كما يقتضي هذا الحد عند ابن جني إدخال الحقائق

الشرعية والعرفية فيه، لأنها استعملت في غير ما وضعت له في أصل الوضع اللغوي ومع هذا فلا يقال بانها مجازات بل هي حقائق على ما هو مقرر عند العلماء (٥٦).

وأما تعريف عبد القاهر الجرجاني وما اشترط فيه من ملاحظة الأصل شيء بإمكان دخول الحقائق الشرعية والعرفية فيه وخروجهما عن حد الحقيقة، لأن الحقائق الشرعية كلفظ (الصلاة) انتقلت قليلاً عن معنى الدعاء وتحدت بمعنى جديد هو العبادة المخصوصة، وكذلك الحقائق العرفية كلفظ (الدابة) الذي يطلق أصلاً على كل ما يدب على الأرض ثم تحدد في معنى هذه اللفظة عرفاً في ذوات الأربع من البهائم (٥٧)، لكننا نقول: إن الإمام الجرجاني قد نكر كلمة (واضع) في التعريف فنستطيع أن نعد قوله (وضع واضع) بمعنى أي واضع، فالحقائق الشرعية والعرفية هي مواضع جديدة بمعنى إنها أوضاع جديدة والمجاز: كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في الأوضاع الجديدة، أعني الشرعية والعرفية، ونعتقد أن الإمام عبد القاهر أراد هذا المعنى في حده للمجاز، وهذا هو المظنون بمثل عبد القاهر، فإنه الماهر في لطائف الكلام وأسراره.

وأما تعريف ابن الأثير للمجاز، فتبين أن تعريفه يشمل المجازات اللغوية دون المجازات الشرعية والعرفية، لأنه أكد دلالة اللفظ على غير ما وضع له في أصل اللغة، ولم يشر في هذا الحد إلى الشرع وإلى العرف، لأن ابن الأثير - كما قلنا سالفاً - أديب فهو يدرس اللغة والأدب لا من حيث التقعيد العلمي والنظر المنطقي ولكن من حيث الخصائص الأدبية والصورة الجمالية، فلا يهمه أن يضع تعريفاً للمجاز اللغوي فقط بدون أن يكون هذا التعريف شاملاً لجميع المجازات الشرعية والعرفية.

أما العلوي فقد أراد بتعريفه للمجاز أن يكون شاملاً لجميع المجازات اللغوية والشرعية والعرفية لأن من شرط التعاريف كما قلنا: أن تكون شاملة لجميع الحقائق (٥٨)، ولهذا اعترض العلوي على هذه التعاريف وردها.

فكل هذه التعاريف للمجاز التي أوردها العلوي لهؤلاء العلماء تشمل المجازات اللغوية فقط، أما المجازات الشرعية والعرفية فلا ينطبق عليها، وقد تابعهم في هذا المسار بعض البلاغيين أمثال ابن أبي الأصعب المصري الذي أخذ بالحد الذي وضعه عبد القاهر الجرجاني للمجاز من غير الإشارة إليه (٥٩)، والحلبي الذي لم يخرج تعريفه للمجاز عن حد ابن الأثير، كما أنه لم يأت بشيء جديد في ما يتصل بهذا الموضوع (٦٠).

أما القزويني فقد وافق العلوي فيما ذهب إليه في حد المجاز، إذ حدّ المجاز فقال: (هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته) (٦١)، واحتراز بقوله: (في اصطلاح به التخاطب) لتدخل في حدة الحقائق اللغوية والشرعية والعرفية، وقد علق د. أحمد الجبوري

على تعريف العلوي والقزويني للمجاز فقال: (ان تعريف العلوي للمجاز يقتضي ان أفادة اللفظ للمعنى المصطلح عليه في الموضوع الذي وقع فيه التخاطب هو الحقيقة، وأفادة اللفظ لمعنى غير المعنى المصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب هو المجاز وهو نفس معنى قول القزويني للمجاز)(٦٢).

ان مسألة الجدل الفكري حول مفهوم المجاز هو نفسه في الحقيقة-سאלفة الذكر- إذ أن أصل الخلاف راجع الى انفكاك الجهة فابن جني وعبد القاهر وابن الأثير ومن وافقهم في ذلك نظروا الى المجاز في تعريفاتهم من جهة غير الجهة التي نظر اليها العلوي ومن وافقه في تعريف المجاز، فابن جني والجرجاني وابن الأثير عندما عرفوا المجاز إنما أرادوا بذلك المجاز اللغوي لا المجاز الذي يشمل جميع الحقائق، أما العلوي ومن وافقه إنما أرادوا بالمجاز الذي يشمل جميع الحقائق، فالحد عنده اذا لم يكن شاملاً لجميع الحقائق بطل كونه حداً(٦٣)، ولا خلاف في ذلك كما قلنا: في حد الحقيقة، فمن أراد تعريف المجاز اللغوي يأخذ بتعريف ابن جني والجرجاني وابن الأثير ومن وافقهم، ومن أراد أن يأخذ بالمجاز الذي يشمل جميع الحقائق، فانه يأخذ بتعريف العلوي ومن وافقه في ذلك، وبهذا ينتهي هذا الإشكال حول تعريف المجاز.

المجاز بين النفي والإثبات :-

حين يأتي العلوي إلى الكلام عن الحقيقة والمجاز يذكر مذهبين فيهما أحدهما القائل: بأن اللغة كلها حقيقة، وان القرآن الكريم خال من المجاز، والآخر القائل: بأن اللغة كلها مجاز وان الحقيقة غير محقة فيها(٦٤)، الا ان العلوي لم يذكر من هم أصحاب هذين المذهبين ولم يعرف بهم، ويفند العلوي هذين المذهبين ويقول: (وهذان المذهبان لا يخلوان من فساد فأنكار الحقيقة في اللغة أفرط، وانكار المجاز تفريط، فان المجازات لا يمكن دفعها وانكارها في اللغة، فانك تقول: رأيت الاسد، وغرضك الرجل الشجاع وقوله تعالى (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) (٦٥) إلى غير ذلك ولا يمكن أيضاً انكار الحقائق كإطلاق الأرض والسماء على موضوعيهما، وأيضاً فانه إذا تقرر المجاز وجب القضاء بوقوع الحقائق لأنه من المحال ان يكون هناك مجاز من غير حقيقة)(٦٦)، ثم يسترسل العلوي قائلاً: فاذا بطل هذا القول، فالمختار هو الثالث(وهو ان اللغة والقرآن مشتملان على الحقائق والمجازات جميعاً، فما كان من الألفاظ مفيداً لما وضع له في الأصل فهو المراد بالحقيقة وما افاد غير ما وضع له في اصل وضعه فهو المجاز وصار هذان المذهبان في الفساد شبيهين بمن قال: ان الحقائق كلها مفتقرة الى التعريفات كلها وقول من قال: انها مستخفية من التعريفات كلها، فكما ان المذهبين خطأ فهكذا ما قالاه وان الحق ان بعضها مفتقر الى التعريف من دون بعض فالسواد والألم وما أشبههما لا يفتقر الى تعريف لوضوحه والملك والجن والجوهر والعرض تفتقر

كلها الى تعريف...) (٦٧) ونرى العلوي يناقش ويرد ويوضح رأيه بالأمثلة والأدلة، وهذا دليل على اطلاعه وعمقه وعلمه في هذا الميدان .

وهذه المسألة انقسم فيها المسلمون الى مذاهب مختلفة يمكن حصرها في مذهبين كبيرين هما:

١- مذهب مثبتي المجاز، ويطلق عليه: مدرسة المجاز.

٢- مذهب منكري المجاز، ويطلق عليه: مدرسة الحقيقة.

أولاً/ مذهب مثبتي المجاز: ينقسم القائلون بالمجاز الى مذاهب مختلفة يمكن ان تندرج في خمسة خطوط كبيرة هي :

١- جماعة ترى ان المجاز يدخل في لغة القرآن كما يدخل اللغة لأنه نزل بهذه اللغة فسلك في خطابه اياهم بما يعتادونه ويألفونه من اساليب الكلام واذا ثبت أن في اللغة مجازاً فلا بد ان في القرآن الكريم مجازاً وأهل البلاغة من هذه الجماعة.

فمن جهة اثبات وجود المجاز في اللغة، فان العلماء قد صرحوا بذلك فقال ابن قتيبة (وقد تبين لمن عرف اللغة ان القول يقع فيه المجاز) (٦٨)، وحجة من ذهب هذا المذهب ما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ) (٦٩).

وقوله تعالى (لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) (٧٠) فلما كان اللسان الذي خاطبهم به عربياً فقد تعين عند هذه الفئة ممن يذهب هذا المذهب ان يكون أسلوب خطابه اياهم عربياً أيضاً فاذا ثبت ان في لغة العرب مجازاً، فلا ضير أن يقع المجاز في لغة الكتاب العزيز أيضاً.

قال الجاحظ وهو يذكر المجاز (ومن حمل اللغة على هذا المركب - يقصد حمل اللفظ على ظاهره - لم يفهم عن العرب قليلاً ولا كثيراً) (٧١) واهل البلاغة منضوون تحت لواء هذا المذهب فيرون وقوع المجاز في القرآن الكريم كما هو واقع في كلام العرب بل ان اهل البلاغة يرتبون على الجهل بالمجاز او نكرانه فساد الدين، يقول عبد القاهر الجرجاني (فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة اليه من جهات يطول عدّها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية ياتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون) (٧٢)، واصحاب هذا الرأي هم أعدل الآراء واسمحها وأقلها تطرفاً، وهم أصحاب الرأي الراجح.

٢/ وهناك فئة ترى ان اللغة في جملتها مجاز، بل ذهبوا في المجاز مذاهب غالية مفرطة في الغلو حتى ان قولك: جاء زيد، وكلمت زيداً، مجاز من وجه آخر وهو ان زيداً اسم لهذا الموجود وهو من وقت الولادة الى الآن قد ذهبت أجزاؤه وأستخلف غيرها فإنه لا يزال في تحلل واستخلاف فليس زيداً الآن هو الموجود وقت التسمية فقد أطلق الاسم على غير ما وضع له اللفظ أولاً (٧٣).

٣/ وهناك فئة أقل تطرفاً، ترى ان اللغة فيها حقائق لكن أكثرها مجاز ولعل أبا علي الفارسي وتلميذه أبا الفتح عثمان بن جني على رأس هذه الفئة (٧٤)، ويفهم مما ذهب إليه ابن السيد البطليوسي في الاقتضاب (٧٥)، والشوكاني في إرشاد الفحول (٧٦)، انهما يميلان إلى القول بكثرة المجاز في لغة العرب وفي القرآن الكريم والسنة المطهرة، فقد ذهب الشوكاني الى القول بان (وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم... وكما ان المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضاً واقع في الكتاب العزيز، والإنكار لهذا الوقوع مباحته لا يستحق المجاورة) (٧٧)، أما السيد البطليوسي فقد ذهب إلى ان (هذا النوع في كلام العرب كثير) (٧٨)، وقوله (وكلام العرب أكثره مجاز وأشادة إلى المعاني) (٧٩).

٤/ وهناك فئة تثبت وقوع المجاز في اللغة ولا تنكره، إلا أنها تقف بشدة وتنكر وقوعه في القرآن الكريم، وهذه الفئة ذكر لنا ابن تيمية - رحمه الله - منهم عدداً من أصحاب احمد بن حنبل - رحمه الله - فقال: (وآخرون من أصحابه منعوا ان يكون في القرآن مجاز كأبي الحسن الجزري وأبي عبد الله بن حامد، وأبي الفضل التميمي، وكذلك منع ان يكون في القرآن مجاز محمد بن خويز من المالكية) (٨٠).

وذهب العلوي الى انه يحكى الخلاف في إنكار وقوع المجاز في القرآن الكريم الى أبي بكر ابن داود الأصفهاني (٨١)، يعني إمام أهل الظاهر، وذكر ابن قيم الجوزية منذر بن سعيد البلوطي صنف في نفي المجاز في القرآن مصنفاً (٨٢)، ونقل الزركشي انكار وقوع المجاز في القرآن عن جماعة آخرين من العلماء منهم ابن القاص من الشافعية...، وحكي عن داود الظاهري وابنه، وأبي مسلم الأصبهاني (٨٣)، وهناك شخصية أخرى أنكرت ان يكون في اللغة مجاز لا في القرآن ولا في غيره، الا هو ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الأسفراييني (٨٤).

٥/ وهناك فئة من العلماء لا تنكر وقوع المجاز في اللغة كما لا تنكر وقوعه في القرآن الكريم لكنها ترى ان الحقائق هي أكثر الكلام، وان هو الأقل استعمالاً (٨٥)، سواء في كلام العرب او في القرآن الكريم والسنة المطهرة لأن الحقيقة هي الأصل، والمجاز فرع عنها ولا يمكن ان يكون الفرع أكثر من الأصل. ثانياً/ مذهب منكري المجاز (مدرسة الحقيقة).

يقف رجال هذا المذهب عند ظواهر النصوص، ويذهبون إلى أنه لا مجاز في اللغة، ولعل أكثر الشخصيات التي تردد ذكرها عند العلماء في موضوع إنكار المجاز في اللغة هو الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأسفراييني وكان بوّداً ان نقف على شيء من مؤلفاته (٨٦)، لنعرف عن كذب وجه إنكاره بشكل تام، الا ما ذكره العلماء ونسبوه اليه، فقد قال الإمام ابن تيمية (وقد أنكر طائفة ان يكون في اللغة مجاز لا في القرآن ولا في غيره، كأبي إسحاق الأسفراييني، وقال المنازعون له النزاع معه لفظي، فانه اذا سلم ان في اللغة لفظاً مستعملاً في غير ما وضع له، لا يدل على معناه إلا بقرينة فهذا هو المجاز وان لم يسمه

مجازاً(٨٧)، ولا ندري هل سلم الأسفراييني بوجود لفظ مستعمل في غير ما وضع له أولاً؟ والغالب انه لم يسلم بمثل ذلك، لأن ابن قيم الجوزية قال: (وقد أنكرت طائفة أن يكون في اللغة مجاز بالكلية، كأبي اسحاق الأسفراييني، وقوله له غور لم يفهمه كثير من المتأخرين، وظنوا ان النزاع معه لفظي)(٨٨)، فما دام النزاع معه لم يكن لفظياً، فهذا دليل على انه لم يسلم بوجود لفظ مستعمل في غير ما وضع له، وان إنكاره للمجاز إنكار كلي، كما أشار إليه ابن قيم الجوزية.

وزاد السيوطي هنا الموقف الغائم ايضاحاً، فنسب الى الأسفراييني قوله: (لا مجاز في لغة العرب)(٨٩)، ثم ردّ هذه المقالة رداً لطيفاً فقال: (وعمدتنا في ذلك النقل المتواتر عن العرب.. لأنهم سمو الرجل الشجاع اسداً والكريم والعالم بحراً، والبليد حماراً، لمقابلة ما بينه وبين الحمار في معنى البلادة، والحمار حقيقة في البهيمة المعروفة، وكذلك الأسد حقيقة في البهيمة، ولكنه نقل إلى هذه المستعارات تجوزاً)(٩٠).

وقد قال الشوكاني عن مخالفة الأسفراييني لجمهور أهل العلم في وقوع المجاز في لغة العرب (تدل ابلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب، وتنادي بأعلى صوت بان سبب هذه المخالفة تفريطه في الاطلاع على ما ينبغي الإطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا تخف على من له أدنى معرفة بها)(٩١).

وهنا ملاحظة كبيرة الأهمية لا بد من الوقوف عليها، لتكون خاتمة المطاف في هذا الموضوع، وهي موقف الإمامين الجليلين شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الإمام ابن قيم الجوزية -عليهما رحمة الله- من المجاز، فان لهما موقفاً متصلباً في إنكار المجاز في القرآن الكريم(٩٢)، ويعود هذا التشدد في إنكار المجاز لافراط بعض الفرق الإسلامية في ركوب المجاز وتأويل الآيات بمقتضاه، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة في نفي الصفات وإنكار رؤية الباري سبحانه يوم القيامة والقول بخلق القرآن وخلق الأفعال(٩٣)، وما إلى ذلك، وكذلك ما أفرطت فيه الجبرية في استخدام المجاز والقول بالجبر المحض ونسبة الأفعال إلى الله حقيقة وإلى العباد مجازاً(٩٤)، ثم من خالف هؤلاء جميعاً من الفرق الإسلامية المنسوبة إلى التجسيم والتشبيه(٩٥)، وإفراطهم في هذا السبيل، كل ذلك دعا -في ظني- الإمامين الجليلين إلى الوقوف بحزم لرد هذا الإفراط في التأويل، لكنه أدى بهما في النهاية إلى إنكار المجاز في القرآن الكريم فيما يظهر، والعجيب ان العلماء الذين جاءوا بعدهما لم يذكروا هذين الإمامين الكبيرين ضمن مدرسة الحقيقة، على الرغم من تعرضهما لأخطر موضوع يمس اللغة والقرآن الكريم والسنة المطهرة، وتقديهما الأدلة التي لا يسع المجال إلى سردها لكثرتها ما يكاد يهدم المجاز برمته وليس المجاز الذي ركبته القدرية والجبرية والمرجئة وغيرهم.

وإنني إذ أختتم هذا الكلام الذي ذهبت فيه مذهب أهل البلاغة في إثبات المجاز وتغليب على مذهب المنكرين له في لغة العرب وفي القرآن الكريم والسنة المطهرة، لا أريد بذلك أن أفتح باباً للجهمية والمعتزلة والمرجئة والفرق الأخرى، يدخلون منه لتعطيل شريعة الله تعالى وإنكار صفاته العليا وأسمائه الحسنی وما إلى ذلك من البدع والضلالات، لكنني أعملت الذهن وأفرغت الجهد في إثبات ما رأيته الحق، والحق أحق أن يتبع على مذهب العرب في لغتها، وما أستطعت الوقوف عليه بالمصادر العلمية والأساتذة المختصين في هذا الفن.

ماهية الاستعارة :-

حديث الاستعارة عند العلوي يتصدر الباب الأول من الغرض المقصود، وقد علمنا انه بنى هذا الباب على أربعة قواعد خصصها مرتبة لبحث الاستعارة، ينقل لنا عدة تعريفات ويناقشها ويبين مدى صلاحية هذه التعاريف أو فسادها ثم يختار منها ما هو مناسب في رأيه ويطول بنا الحديث لو تتبعنا مناقشاته في هذه التعاريف، لذلك فإننا سنختار تعريفه بوصفه خلاصة لمن تقدمه من البلاغيين، وسنقف على مناقشته لأراء البلاغيين الذين نقل عنهم أمثال الرماني والرازي وابن الأثير لان هذا موضوع بحثنا.

إذ نقل العلوي عن الرماني أنه حد الاستعارة بأنها (تعليق العبارة على غير ما وضعت له في اصل اللغة) (٩٧)، وقد اعترض العلوي على هذا التعريف قائلاً: وهذا التعريف فاسد من أوجه ثلاثة، اما أولاً: فلأن هذا يلزم منه ان يكون كل مجاز من باب الاستعارة وهو خطأ، فان كل واحد من الأودية المجازية له حدٌ يخالف حد الآخر وحقيقته فلا وجه لخلطها واما ثانياً: فلأن هذا يلزم عليه ان تكون الأعلام المنقولة يدخلها المجاز وتكون من نوع الاستعارة وهو باطل فان المجازات لا تدخلها فضلاً عن الاستعارة، واما ثالثاً: فلأن ما قاله يلزم منه انا لو وضعنا اسم السماء على الأرض، ان يكون مجازاً، وهذا باطل لا يقول به أحد (٩٨).

ونقل العلوي أيضاً عن الفخر الرازي انه عرّف الاستعارة بقوله: (إنها ذكر الشيء بأسم غيره واثبات ما لغيره له لأجل المبالغة في التشبيه) (٩٩)، وقد رد العلوي هذا التعريف قائلاً: وهذا التعريف فاسد لأمرين إما أولاً: فلأنه ذكر التشبيه قيلاً في الحد، وبذكره يخرج عن حد الاستعارة، لأنها مخالفة للتشبيه في ماهيتها وحكمها، فلا يدخل أحدهما في الآخر، وأما ثانياً: فلأنه أورد فيه لفظ التعليل وهو قوله لأجل المبالغة، والحد إنما يراد لتصور الماهية مطلقة من غير تعليل فبطل ما قاله (١٠٠).

وأورد العلوي أيضاً تعريف ابن الأثير للاستعارة إذ أن ابن الأثير حدّها بقوله: (هو نقل المعنى من لفظ الى لفظ لمشاركة بينهما مع طي ذكر المنقول اليه) (١٠١)، وقد اعترض العلوي على هذا التعريف فردّه قائلاً: وهذا التعريف فاسد أيضاً، فان بعض انواع الاستعارة لا يُقدر هناك مطوي فيها، ولا يتوهم طيه، وان ذكر المطوي خرج باظهاره الكلام عن رتبة البلاغة وهذا كقوله تعالى (وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنْ

الرَّحْمَةُ (١٠٢)، فانت لو ابرزت ههنا ذكر المستعار له وقلت: واخفض لهما جانبك الذي يشبه الجناح، لأخرجت الكلام عن دياجة الفصاحة، فظهر مما ذكرناه ان اعتبار المطوي يُخرج بعض الاستعارة عن كونها استعارة، فبطل جعله قيداً من قيود الاستعارة (١٠٣).

وبعد هذه الآراء والتعاريف في حد الاستعارة التي نقلها العلوي عن جلة من البلاغيين، وبين فسادها، يختار العلوي ما هو الأنسب والأشمل في نظره، فهو يعرف الاستعارة بقوله: (تصييرك الشيء للشيء وليس به، وجعلك الشيء للشيء وليس له بحيث لا يُلاحظ فيه معنى التشبيه صورة ولا حكماً) (١٠٤)، ويشرح العلوي هذا التعريف بان القيد الأول فيه وهو (تصييرك الشيء للشيء... الخ) شامل لنوعي الاستعارة، ويقصد بنوعي الاستعارة: الاستعارة الحقيقية والاستعارة الخيالية، والقيد الثاني (بحيث لا يُلاحظ معنى التشبيه صورة) مخرج للتشبيه المتفق عليه ومثاله: محمد كالبحر، وقوله (ولا حكماً) مخرج لصورة التشبيه المختلف فيها هل هي من باب الاستعارة أو من باب التشبيه (١٠٥).

وبعد هذا العرض لأقوال بعض البلاغيين في حد الاستعارة التي أوردتها العلوي وبين فسادها نقوم بمناقشة هذه الأقوال ونرى مدى صحتها من فسادها.

فتعريف الرماني للاستعارة يشمل كل انواع المجاز ولا يقتصر على الاستعارة لأن كل لفظة مجازية غير بها عن معنى، فهي مُعلقة على غير ما وضعت له في اصل اللغة ومراده بقوله (تعليق العبارة) ان التعليق غير الثبت، لأن اللفظة المجازية في مكانها الثاني -المجازي- ليست ثابتة فيه وانما يؤتى بها للتعبير عن معنى هي غير موضوعة له في الأصل، لكن توجد بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي صلة او رابط، وهذه الصلة اما ان تكون على وجه المشابهة واما على الملازمة ومن هنا تظهر عدم دقة التعريف كونه عاماً.

وقد تعقب العلماء لتعريف الرماني وبينوا فسادهم وعدم صحته فقال الإمام عبد القاهر الجرجاني بعد ان ذكر تعريف الرماني (واطلاقهم في الاستعارة: انها نقل للعبارة عما وضعت له لا يصح الأخذ به) (١٠٦)، ومراد الإمام عبد القاهر ان اطلاق لفظ النقل على الإسم المستعار لا يصح إلا بقيد يزيل عنه معنى النقل -نهائياً- الى المعنى الثاني على وجه الثبات فيه.

وبين الرازي وجه فساد التعريف -أي تعريف الرماني- فقال: وهذا التعريف باطل من وجوه اربعة: الأول: انه يلزم ان يكون كل مجاز لغوي استعارة وقد ابطناه والثاني: يلزم ان يكون الأعلام المنقولة من باب المجاز، والثالث: استعمال اللفظ في غير معناه للجهل بذلك يجب ان يكون مجازاً، والرابع: انه لا يتناول الاستعارة التخيلية (١٠٧).

اما تعريف الرازي للاستعارة، فان تعريفه يشمل الاستعارة التصريحية والمكنية، ولكن من دون تمييز بينهما، فهو يصدق على كل لفظ مستعار، ويبدو ان الرازي قد أحسن بهذا العموم وان تعريفه لا يتميز به

الاستعارة عن أخرى فنقل تعريفاً سبق ان ذكره عبد القاهر الجرجاني (١٠٨) ، وأما تعريف ابن الأثير للاستعارة ، فان بعض انواع الاستعارة لا يُقدر فيها التشبيه المحذوف ، فاذا ذكر التشبيه ، فانه يخرج بعض انواع الاستعارة عن كونها استعارة وهذا ما أشار إليه شهاب الدين الحلبي عندما عرف الاستعارة فقال: (هي ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح المشبه من البين لفظاً وتقديراً) (١٠٩) ، أي إن التشبيه المحذوف لا يقدر في الاستعارة ، لكن نقول ان اعتراض العلوي لا يصح على الحد الذي وضعه ابن الأثير للاستعارة ، فان ابن الأثير لم يذكر في حده للاستعارة شيئاً عن تقدير التشبيه المحذوف الذي أشار اليه العلوي في اعتراضه وليس هذا مفهوم من سياق كلامه ويمكن مناقشة العلوي هذا بان ابن الأثير جعل هذا القيد مُخرجاً للتشبيه وفارقاً بينه والاستعارة ، لأن نقل المعنى من لفظ إلى لفظ آخر لمشاركة بينهما شامل للتشبيه والاستعارة ، ولا يخرج التشبيه الا بالقيد الثاني حيث لا يطوي فيه المنقول اليه هذا أولاً .

وثانياً: انه ليس من الضروري ذكر هذا المطوي بحيث يخرج الكلام عن بلاغته ، ومن المعلوم ان الاستعارة مبنية على تناسي التشبيه وهو ما صرح به العلوي بقوله: (بحيث لا يلحظ معنى التشبيه صورة ولا حكماً) (١١٠) .

ومما يؤيد رأي ابن الأثير انه جعل الاستعارة لا يجمع فيها بين الطرفين بخلاف التشبيه الذي يجمع فيه بين الطرفين ، كما ان تعريف ابن الاثير في حده للاستعارة لم يخرج عما قاله عبد القاهر الجرجاني ، فتعريف ابن الاثير مأخوذ عن الجرجاني في نقل المعنى من دون اللفظ ، فقد قال الجرجاني في تعريفها (الاستعارة: ان تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع ان تفصح بالتشبيه وتظهره وتجيء الى اسم المشبه به فتعيّره المشبه وتجربه عليه) (١١١) ، فعبد القاهر الجرجاني هو اول من قرر القاعدة التي سار عليها العلماء من بعده ، وهي ان بناء الاستعارة وان كان يعتمد على التشبيه وينى عليه ، فانها تقوم على تناسي التشبيه .

اما تعريف العلوي الذي ارتضاه لنفسه ، فيمكن مناقشته بان هذا التعريف ذو شطرين الأول: يشمل الاستعارة التصريحية ، والثاني: يشمل الاستعارة المكنية وكلاهما مأخوذ عن عبد القاهر الجرجاني (١١٢) ، من غير اشارة اليه مع اجراء تغيير يسير هو: تصييرك الشيء بدلاً عن يجعل الشيء ، وجعلك الشيء بدلاً عن تجعل الشيء ، وكذلك القيد الذي ختم به التعريف مأخوذ عن الجرجاني فقله: فتدع ان تفصح بالتشبيه وهنا قال: بحيث لا يُلحظ فيه معنى التشبيه ، ويتضح من هذا التعريف ان العلوي يقتضي خطي عبد القاهر الجرجاني ، وما يعيننا في كلامه هو تأكيده حالة التحول الدلالي في عناصر التشكيل الاستعاري على نحو ما عرض له بعض من سبقه إلا انه كان اكثر دقة في تعبيره عن هذا المبدأ

بوصفه عملية تشكيلية متكاملة بقوله: (جعلك الشيء للشيء وليس له) وهذا يؤكد مبادئ التوحيد والأدعاء والأثبات بين عناصر التشكيل الاستعاري ودلالته، وهو ما قرره عبد القاهر والسكاكي من قبل، لأن الاستعارة عملية صيرورة ذات فعل تحويلي ينشيء الأشياء ويحقق وجودها (١١٣)، وقد فرق العلوي بين التشبيه والاستعارة تفريقاً فاصلاً في الطبيعة والمهمة بقوله: (بحيث لا يُلاحظ فيه معنى التشبيه صورة ولا حكماً)، ولا تخرج عن هذا المعنى تعريفات ابن الزمكاني والتنوخي والسبكي والتفتازاني والزركشي والسيوطي والمدني (١١٤)، وقد أكد أستاذنا الدكتور أحمد مطلوب تعقياً على قول المدني (ان الكلام في الاستعارة وانواعها مما أطلق البيانون فيه أعنة الأقاليم) (١١٥)، فقال: (ولكن المعول عليه عند المتأخرين ما ذهب إليه عبد القاهر والسكاكي والقزويني واصحاب الشروح والتلخيصات) (١١٦).

ماهية التشبيه :-

تناول العلوي مصطلح التشبيه في كتابه (الطراز) وطريقته في تناول هذا المصطلح، كطريقته في تناول المصطلحات التي سبقت كالحقيقة والمجاز والاستعارة، فطريقته في التعاريف هي بنقل عدة تعريفات لبعض البلاغيين، ثم يقوم بمناقشتها، ويبين مدى صلاحية هذه التعاريف أو فسادها، ثم يختار منها ما هو مناسب في رأيه، ومن هذه التعريفات التي نقلها العلوي في حد التشبيه ما ذكره المطرزي، وحاصل كلامه في التشبيه (هو الدلالة على اشتراك شيئين في وصف هو من أوصاف الشيء في نفسه) (١١٧)، وقد اعترض العلوي على هذا التعريف قائلاً: فلأنه ان اراد بالدلالة حقيقتها، فالشيء لا يدل على نفسه، ومن حق الدليل ان يكون مغايراً لمدلوله وان اراد بلفظ الدلالة ان من عرّف الحد عرّف لا محالة المحدود، فهذا جيد، لكن لفظ الدلالة يوهم الخطأ من جهة المغايرة، فيجب أطراحها واما ثانياً: فلأنه لم يفصل بين التشبيه الوارد على جهة الاستعارة، كقولك: جاءني الأسد، ورايت بحراً، وبين التشبيه الصريح كقولنا: زيد كالأسد، وعمرو كالسيف، وغير ذلك، وكلاهما معدود من باب التشبيه، والغرض ههنا هو المظهر الأداة فكان من حقه فصله عما ذكرناه بذكر الأداة (١١٨).

ونقل العلوي أيضاً ما ذكره ابن الزمكاني في كتابه (التيان) أنه عرف التشبيه بقوله: (أنها ركن من اركان البلاغة لإخراج المخفي إلى الجلي، وادنائته البعيد من القريب) (١١٩)، وقد اعترض العلوي أيضاً على هذا التعريف فردّه قائلاً: وهذا التعريف فاسد لأمرين، اما أولاً: فلأن ما قاله إنما هو إشارة إلى فائدته ومقصوده، وليس فيه بيان ماهيته في ذاته، كمن يقول في ماهية الأسد: هو الحيوان الذي تخاف سطوته وله هبة في النفوس، فكما ان هذا غير موصل إلى ماهية الأسد، فكذا ما قاله، ولأنه لم يفصل بين مضمرة الأداة ومظهر الأداة وحقيقة أحدهما مخالفة لحقيقة الآخر، وثانياً: ولأن ذكر الأداة جزء من مفهوم هذه القاعدة التي تصدينا لكشفها وبيانها، فلا بد من ذكر الأداة وظهر ما حققناه ضعف ما قاله (١٢٠).

وبعد ذكر العلوي تعريف المطرزي وابن الزمكاني للتشبيه، يقول العلوي: والمختار عندنا في حد التشبيه ان يُقال: (هو الجمع بين الشيئين أو الأشياء في معنى ما بواسطة الكاف ونحوها) (١٢١)، ويشرح العلوي قيود هذا التعريف بقوله: (الجمع بين الشيئين) قيد لإدخال التشبيه المفرد فقط، والأشياء قيد لإدخال التشبيه المركب، وقيد في (معنى ما) شامل لجميع الأوصاف الحسية والعقلية، والقيد الأخير هو (بواسطة الكاف ونحوها) مخرج للتشبيه المضمّر الأداة عن التشبيه (١٢٢)، واختياره لهذا الضابط ورضاه بهذا القيد الأخير يقوي فيه الرأي الذي يقول: ان التشبيه المضمّر الأداة من الاستعارة.

يقول د. جليل رشيد في تعريف العلوي (لقد استطاع العلوي ان يعرف التشبيه التعريف الذي يشمل جميع أقسامه، ووفق في ألقاء الضوء الساطع على تعريفه هذا وتفسير كل فقرة من فقراته دون ترك ثغرة فيه لرفضه أو توجيه النقد اليه) (١٢٣)، وأرسى العلوي بهذا التعريف قاعدة التصور الأمثل لثمره التشبيه، وفائدته في قوله: اعلم انك اذا اردت تشبيه الشيء بغيره، فانما تقصد به تقرير المشبه في النفس بصورة المشبه به أو بمعناه، فيستفاد من ذلك البلاغة فيما قصد به من التشبيه على جميع وجوهه (١٢٤)، وكان العلوي نفى ان يكون احتذاء الصورة التشبيهية المتداولة هو ضرب لازب لكل مبدع لا ينبغي له ان يتجاوزها.

وعند تتبع أقوال العلماء في حد التشبيه نرى أنها تعطي المعنى نفسه، يقول الرمانى في حد التشبيه (هو العقد على ان احد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل، ولا يخلو التشبيه من ان يكون في القول أو في النفس) (١٢٥)، ويقول السكاكي: (إن التشبيه مستدع طرفين مشبهاً ومشبهاً به، واشتراكاً بينهما في وجه وافتراقاً من آخر ان يشتركا في الحقيقة ويختلفا في الصفة أو بالعكس) (١٢٦)، ونقل ابن مالك هذا التعريف (١٢٧)، وقال ابن الأثير: (التشبيه: هو ان يثبت للمشبه حكماً من أحكام المشبه به) (١٢٨). وقال المصري: (التشبيه: عبارة عن العقد على ان أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حال أو عقد) (١٢٩)، ويقول ابن الأثير الحلبي: (حد التشبيه ان تثبت للمشبه حكماً من احكام المشبه به قصداً للمبالغة) (١٣٠).

يُستخلص من أبرز ما قدمنا من تحديدات لماهية التشبيه ان هذا الفن في بنائه التركيبي يعتمد على أمرين أساسيين: وجود الطرفين وهذا مما لا خلاف عليه، يقول د. احمد مطلوب (وهذه التعريفات وغيرها تؤدي الى معنى واحد هو ان التشبيه ربط شيئين أو أكثر في صفة من الصفات أو أكثر، لكن البلاغيين اختلفوا في هذه الصفة أو الصفات ومقدار اتفاقها واختلافها) (١٣١).

قال ابن سنان: (وانما الأحسن في التشبيه ان يكون احد الشيئين يشبه الآخر في أكثر صفاته ومعانيه، وبالضد حتى يكون رديء التشبيه ما قلّ شبهه بالمشبه به) (١٣٢).

وقد يكون التشبيه احسن اذا كثرت جهات الاختلاف ، ليكون مجال التخيل والتصور ابعد مدى ولكن ينبغي ان لا يؤدي ذلك الى الغموض والإبهام.

التشبيه والمجاز :-

تناول العلوي التشبيه في باب المجاز بعد الاستعارة ، فيقول: (القاعدة الثانية من قواعد المجاز في ذكر التشبيه وحقائقه ، فهذه قاعدة واسعة النطاق ... وانما قدمنا عليها الكلام في الاستعارة ، لاتفاق علماء البيان على عدّها من قواعد المجاز ، ولا خلاف بين علماء البيان في أن التشبيه من اودية البلاغة ، وانما وقع النزاع ، هل يعد من أودية المجاز أم لا) (١٣٣) ، وقد نقل العلوي عن المطرزي وابن الزمكاني انهما أنكرا كون التشبيه من المجازات ، وحجتهما على ما قالوا: ان المجاز استعمال اللفظ في غير موضوعه الأصلي وقولنا: زيد كالأسد ، مستعمل في موضوعه في الأصل ، فلهذا لم يكن معدوداً في المجاز (١٣٤) . وقد ناقش العلوي هذا الكلام فردّه قائلاً: وغالب الظن ، بل نعم قطعاً ان كل ما كان من التشبيه مضمراً الأداة ، كقولنا: زيد كالأسد ، ولقيني الأسد ، وعمرو الشمس في ضيائه والقمر في نوره... إلى غير ذلك من التشبيهات المضمرة ، فانهما لا يخالفان في كون ما هذا حالة معدوداً من المجاز ، وإن كان من التشبيه ، لأن ظاهره الاستعارة ، وان كان المشبه به في طيه ، فلهذا وجب عدّه في المجاز (١٣٥) .

وفي الحقيقة ان هذه المسألة كانت محل نقاش وجدل بين علماء البلاغة في كون التشبيه مجازاً او غير مجاز ، فقد اختلفوا فيه ، فذهب بعضهم الى انه ليس مجازاً ، ولعل عبد القاهر الجرجاني كان من أوائل الذين صرحوا بذلك فقال: (ان كل متعاط لتشبيه صريح لا يكون نقل اللفظ من شأنه ولا من مقتضى غرضه ، فاذا قلت (زيد كالأسد) و(هذا الخبر كالشمس في الشهرة)... لم يكن نقل اللفظ عن موضوعه ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لوجب ان لا يكون في الدنيا تشبيه الا وهو مجاز وهو محال ، لأن التشبيه معنى من المعاني وله حروف وأسماء تدل عليه ، فاذا صرح بذكر ما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم في سائر المعاني فاعرفه) (١٣٦) ، وتبعه في هذا الرأي الرازي والمطرزي والسكاكي والحلبي والنويري والقزويني وشراح التخليص (١٣٧) . والى ذلك اشار ابن قيم الجوزية بقوله: (وذهب المحققون من متأخري علماء هذه الصناعة وحذاقها الى ان التشبيه ليس من المجاز ؛ لأنه معنى من المعاني وله حروف والفاظ تدل عليه) (١٣٨) ، وقال الزركشي: (والمحققون على أنه حقيقة ، قال الزنجاني في المعيار: التشبيه ليس بمجاز ، لأنه معنى من المعاني وله ألفاظ تدل عليه وضعاً ، فليس فيه نقل اللفظ عن موضوعه ، وانما هو توطئه لمن سلك سبيل الاستعارة والتمثيل ، لأنه كالأصل لهما وهو كالفرع له ، والذي يقع منه في حيز المجاز عند البيانيين هو الذي يجيء على حد الاستعارة ، وتوسط الشيخ عز الدين فقال: ان كان بحرف فهو حقيقة او بحذفه فهو مجاز بناءً على ان الحذف من باب المجاز) (١٣٩) .

وذهب آخرون إلى أنه مجاز، وإلى ذلك أشار ابن قيم الجوزية بقوله: (والذي عليه جمهور أهل الصناعة إن التشبيه من أنواع المجاز، وتصانيفهم كلها تصريح بذلك وتشير إليه) (١٤٠).

ولعل ابن رشيقي أشهر من صرح بذلك فقال: (وأما كون التشبيه داخلاً تحت المجاز، فلأن المتشابهين في أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة والاصطلاح لا على الحقيقة) (١٤١).

وقرر ابن الأثير أن المجاز قسمان: توسع في الكلام وتشبيه، والتشبيه ضربان: تشبيه تام وتشبيه محذوف وهو الاستعارة، ثم قال: (وان شئت قلت: إن المجاز ينقسم إلى توسع في الكلام وتشبيه واستعارة ولا يخرج عن أحد هذه الأقسام الثلاثة، فأين وجد كان مجازاً... إلا ترى أنه إذا وجد التشبيه وحده كان ذلك مجازاً) (١٤٢)، وحثه على ذلك أن قولنا: زيدٌ أسدٌ، إذ كان معدوداً في المجاز باتفاق بين علماء البيان، فيجب في قولنا: زيد كالأسد شجاعة، أن يعد في المجاز أيضاً، إذ لا تفرقة بينهما إلا من جهة ظهور الأداة وظهورها إن لم يزد قوة ودخولاً في المجاز لم يكن مُخرجاً له عن المجاز، ولأن التمثيل إذا كان معدوداً في المجاز في نحو قولنا: فلان يُقدم رجلاً ويؤخر أخرى، يقال للمتخير في أمره، فكهذا حال التشبيه أيضاً (١٤٣).

وذهب د. أحمد مطلوب إلى اعتداد التشبيه مجازاً معداً ذلك بأنه (يعتمد على عقد الصلة بين شيئين أو أشياء لا يمكن أن تفسر على الحقيقة ولو فُسر كذلك، لأصبح كذباً) (١٤٤).

والذي أميل إليه هو أن التشبيه مجاز، لأن التشبيه ليس بالضرورة أن يحمل على المواضعة اللغوية - واية ذلك - قولنا: (زيدٌ أسدٌ) ينفي ارادة الحقيقة، لأن ذكر زيد قد نفى صفة الاسدية وأكد الاخبار عن الشخص المعلوم واثبات صفة مشتركة بين الإنسان والحيوان من دون التصريح بها يضاف إلى ذلك أن الاستعارة تشبيه حذف أحد طرفيه بمعنى أن العلاقة بينهما هي علاقة الخاص بالعام، ومادامت الاستعارة داخلة في المجاز وهي فرع من التشبيه، هذا يؤكد - دون شك - مجازية التشبيه، وهو الفن الكثير الاستعمال في كلام العرب ويبدو أن عدم الانتقال فيه من معنى إلى آخر في الاستعارة، دعاهم إلى أخراجه من المجاز الذي هو استعمال الكلمة في غير ما وضعت له أو اسناد امر إلى آخر على سبيل التوسع.

ماهية الكناية :-

تناول العلوي مصطلح الكناية في كتابه (الطراز)، فأورد لها تعريفات كثيرة نقلها عن علماء البيان، وناقشها مناقشات منطقية من حيث خلل هذه التعريفات وعدم اختصاصها بالكناية وفي الوقت نفسه عاب العلوي هذه التعريفات لانتهاجها المسلك المنطقي الذي يقول عنه هو نفسه: انه أبعد ما يكون عن فن البلاغة وذلك حق، نراه أيضاً يرد بعض التعريفات باصطلاحات منطقية، كتقسيمه المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وتتبع تلك القيود ومحترزاتها في التعريف ظاهرة منطقية كذلك.

وسنقتصر من هذه التعريفات على ما قاله عبد القاهر الجرجاني والرازي وابن الأثير والمالكي في حد الكناية، ومناقشة العلوي لهم، والتعريف الذي اختاره العلوي للكناية.

فقد سبق لعبد القاهر الجرجاني أنه عرّف الكناية بانها (أن يريد المتكلم اثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء الى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيوميء اليه ويجعله دليلاً عليه) (١٤٥)، ويرد العلوي هذا التعريف برود ثلاث، اما أولاً: فلأن قوله (وياتي بتاليه) اما ان يريد بتاليه مثله فهو خطأ، فان الكناية ليست مماثلة لما كان من اللفظ الذي ترك بالكناية، لأن كثرة الرماد ليس مماثلاً لكونه كريماً واما ان يريد معنى آخر، فيجب ذكره حتى ننظر فيه، اما بصحة واما بفساد، واما ثانياً: فلأن قوله (فيوميء به) ليس يخلو الايماء اما ان يكون على جهة الحقيقة، او على جهة المجاز، فلفظة الإيماء محتملة لما ذكرناه وليس في الإيماء إشارة الى حد الوجهين، فلا بد من بيان احدهما والا كان كلاماً مجملاً لا يفيد فائدة وهو مجانب لصناعة الحدود، واما ثالثاً: فلأن ما هذا حاله ينتفض بالاستعارة في نحو قولك: رأيت الأسد، ولقيت بحراً، فانك فيه قد تركت اللفظ الموضوع للشجاعة والكرم، واتيت بتاليهما، وأومأت بهما اليه، واذا دخلت الاستعارة في هذا الحد كان باطلاً لأنه لم يُفد خصوصية الكناية على انفرادها (١٤٦).

ويورد العلوي ايضاً كلام الرازي في الكناية التي وضع حداً لها بقوله: هي اللفظ الدال على معنى مقصود مع ملاحظة معناه الأصلي، هذا ملخص كلامه، ولم يوردها على جهة التحديد (١٤٧)، وقد اعترض العلوي على هذا التعريف ورده قائلاً: (وهذا التعريف فاسد بالاستعارة، فانها دالة على معنى مقصود مع ملاحظة معناها الأصلي، فيلزم على ما قاله دخولها في الكناية، ويبطل ايضاً بالحقيقة مع مجازها، فانه ما من مجاز يدل على معنى الا وهو دال على حقيقة، وفي هذا دخول انواع المجاز في الكناية وهذا باطل) (١٤٨).

ويورد العلوي تعريف ابن الأثير للكناية، وخلاصة ما قاله ابن الأثير في الكناية بانها (كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز) (١٤٩)، ويرد العلوي هذا التعريف برود ثلاث، اما أولاً: فان ابن الأثير ذكر للكناية معنى واحداً يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز وهذا باطل، فان المعنى الواحد لا يجوز ان يكون حقيقة ومجازاً، لاجتماع النفي والإثبات فيه، لأنه يصير حقيقة ليس حقيقة وهو باطل، بل الحق في الكناية انهما معنيان، احدهما حقيقة والآخر مجاز وظاهر كلامه انه معنى واحد.. واما ثانياً: فلأن ما ذكره يبطل بالاستعارة، لأن الاستعارة تدخل في هذا التعريف، لأن كلمة (أسد) تدل بحقيقتها على الحيوان المفترس وبمجازها على الرجل الشجاع.

واما ثالثاً: فلأن قوله (بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز) يدخل فيه التشبيه، فإنه لا بد من اعتبار أمر جامع بخلاف الكناية فإنها تفتقر إلى ذكر الجامع، فاعتبار قيد الوصف الجامع يُدخلها في التشبيه ويُخرجها عن حقيقتها، فهذا ما يُرد على حد ابن الأثير في الكناية (١٥٠).

ونقل العلوي كلام ابن سراج المالكي في كتابه (المصباح) انه قال في حد الكناية: هو ترك التصريح بالشيء إلى مساويه في اللزوم لينتقل إلى الملزوم (١٥١)، وقد اعترض العلوي على هذا التعريف قائلاً: وهذا التعريف لا يخلو عن نظر من وجهين، اما أولاً: فلأن ما ذكره حاصل في الاستعارة في نحو قولك: رايت الأسد، ولقيت البحر، فانك تركت التصريح بقولك: لقيني الشجاع الى لفظ الأسد، والكريم الى لفظ البحر، والكناية مخالفة للاستعارة في ماهيتها، فلا يُخلط أحدهما بالآخر واما ثانياً: فان قوله (الى مساويه في اللزوم لينتقل منه الى الملزوم) ان اراد بالملزوم المدلول، فذكر المدلول أوضح، فلا حاجة الى العدول عنه، وان اراد به معنى آخر غير المدلول فهو خطأ لا فائدة فيه، لأنه لا مشاركة بينهما الا في مدلولهما لا غير، ولهذا كان كناية عنه، نعم إنما حمله على هذا هو انه كان مولعاً بممارسة المنطق ومعالجته، فغلبت عليه عباراته فأن موضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة، وهما بمعزل عن علم المنطق، فلا ينبغي ان يمزج أحدهما بالآخر، لاختلاف حقائقهما (١٥٢).

وبعد هذه المناقشة، يُقدم لنا العلوي ما هو الأنسب برأيه والمختار في تعريف الكناية، فيعرفها بقوله: (هي اللفظ الدال على معنيين مختلفين، حقيقة و مجازاً من غير واسطة لا على جهة التصريح) (١٥٣)، وفسر العلوي هذه القيود بقوله: ان اللفظ الدال يخرج به التعريض الذي لا يفهم من اللفظ بل من فحوى الكلام، وقيد معنيين، يخرج به اللفظ الدال على معنى واحد، ويدخل فيه اللفظ المشترك، لأن كلا معنييه حقيقة، وقيد من غير واسطة، يخرج به التشبيه، لظهور الأداة او تقديرها فيه، فهي واسطة وقيد لا على جهة التصريح، تخرج الاستعارة به، فانها صريحة في دلالتها على معناها بخلاف الكناية (١٥٤).

ومن خلال هذا العرض، سنحاول مناقشة هذه الآراء وبيان صحتها من فسادها، فتعريف ابن الأثير في حده للكناية، فان اعتراض العلوي لا يصح على الحد الذي وضعه ابن الأثير للكناية، فان ابن الأثير لم يقل: ان كل لفظة دلت على معنى يجب حمله على جانبي الحقيقة والمجاز على سبيل الوجوب كما يفهم ذلك من كلام العلوي، بل قال: يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز، وليس ذلك بواجب، ولعل مقصود ابن الأثير بالمعنى المراد حمله على جانبي الحقيقة والمجاز، ان اللفظ في اول إطلاقه يدل على معناه الحقيقي، فكثرة الرماد في قولنا: كثير الرماد، معنى حقيقي لهذا اللفظ، فاذا أُريد هذا المعنى كان ذلك اطلاقاً حقيقياً، واذا أُريد لازمه، كان ذلك معنى كنائياً، وبذلك اختلفت الجهة وتعدد المعنى عند قصد استعماله، فالكناية عند ابن الأثير يتجاذبها جانباً الحقيقة والمجاز، فاللمس مثلاً يجوز ان يراد منه

اللمس حقيقة، ويجوز ان يراد مجازه وهو الجماع، بخلاف التشبيه فانه لا يراد بجانبه المعنى الحقيقي، ومما يقرب من تعريف ابن الأثير تعريف القزويني للكناية بقوله: (الكناية لفظ أُريد به لازم معناه مع جواز ارادة معناه حينئذ) (١٥٥)، والواقع ان جواز حمل معنى اللفظ على جانبي الحقيقة والمجاز في قول ابن الأثير او ارادة لازم معنى اللفظ مع جواز ارادة معناه في الوقت نفسه امر يحتاج الى توضيح، ولا يمكن الأخذ به على اطلاقه؛ لأن قوله تعالى (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) (١٥٦)، المراد به الكناية عن الحدث الأصغر، والآية في الموضعين تضمنت الأمر بالوضوء من الحدث الأصغر أو التيمم - عند عدم الماء - فلا يمكن حمل لفظ (الغائط) في الموضعين على جانبي الحقيقة والمجاز، يعني كل منهما على انفراد وانما يُحمل اللفظ على ارادة لازم المعنى مع المعنى الحقيقي الذي كنى به عن اللفظ القبيح، لأن المعنى المجازي هو تال وردف للمعنى الحقيقي على ما قرره عبد القاهر الجرجاني عندما عرّف الكناية، والا فليس كل مجيء من الغائط يوجب الوضوء عند ارادة القيام الى الصلاة، وإنما يوجب الوضوء اذا حدث الإنسان حدثاً أصغر فلفظ (الغائط) في الآية الكريمة يراد به الحقيقة والمجاز في الوقت نفسه، ولا نقول يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز او ارادة لازم معناه مع جواز ارادة معناه، بل الأظهر حمله على الحقيقة والمجاز في الوقت نفسه.

اما تعريف الرازي للكناية، فانه يتسم بالدقة، لو اردنا تطبيقه على احدى كنايات القرآن الكريم مثل قوله تعالى (قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ) (١٥٧)، فقصور الطرف على أزواجهن حقيقة فيهن، لكن المراد ان اعينهن لا تطمح الى غيرهم، فهو كناية عن عفتن، ومعنى العفة هو تال وردف للحقيقة، وقد اطلق اللفظ وارىدت حقيقة معناه، ليوميء بها الى ما هو تال وردف للحقيقة، وهو يقرب كثيراً من معنى قول السكاكي في حده للكناية بقوله (هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما هو ملزومة، لينتقل من المذكور إلى المتروك) (١٥٨)، لأن المتروك في قوله تعالى (قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ) هو العفة التي فيهن، اما بقية العلماء فلم تخرج تعريفاتهم عما قاله عبد القاهر الجرجاني في حد الكناية فلا حاجة الى إعادته (١٥٩).

وفي الختام فقد أكد أستاذنا الدكتور أحمد مطلوب أن تعريف عبد القاهر الجرجاني الذي لخصه الرازي وسبكه السكاكي في قالب جديد، يختلف في اللفظ ويتفق في المعنى معهما، وكذلك تعريف ابن الأثير والقزويني والعلوي هو الذي يمكن الركون اليه والآخذ به، وان اختلفت عباراتهم فيه عن الكناية فان تعريف هؤلاء العلماء يجمعها معنى عام تندرج تحته أقسام الكناية من غير غموض أو تكلف في إدخال هذا المثال أو ذاك، ورفض غيرهما على ما يدور بين العلماء (١٦٠).

الكناية والمجاز :-

يرى العلوي ان الكناية من المجاز، ولذلك جعلها تحت عنوان: القاعدة الثالثة من قواعد المجاز في ذكر الكناية، ويعجب العلوي من ابن الخطيب الرازي الذي لا يعد الكناية مجازاً، إذ ان الرازي أنكر كونها

مجازاً، وزعم أن الكناية عبارة عن أن تذكر لفظة وتُفيد بمعناها معنىً ثانياً هو المقصود، فإذا كنت تفيد المقصود بمعنى اللفظ، وجب أن يكون معناه معتبراً فيما نقلت اللفظة إليه عن موضوعها فلا يكون مجازاً، ومثاله على زعمه أنك إذا قلت: فلان كثير رماد القدر، فانك تريد أن تجعل حقيقة كثرة الرماد دليلاً على كونه جواداً، فانت قد استعملت هذه اللفظة في الأصل، وغرضك في افادة كونه كثير الرماد معنىً يلزم الأول، وهو الكرم، فإذا وجب في الكناية اعتبار معناها الأصلي لم يكن مجازاً أصلاً (١٦١)، وقد اعترض العلوي على كلام الرازي هذا فردّه قائلاً: وهذا الكلام فاسد لأمرين، أما أولاً: فلأن حقيقة المجاز، ما دل على معنى خلاف ما دل عليه باصل وضعه، في قوله تعالى (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) (١٦٢)، فان الحقيقة في الملامسة هي مماسة الجسد للجسد، ودلالة المماساة على الجماع ليست بأصل الوضع، وهذه هي فائدة المجاز، وأما ثانياً: فلأن الكناية قد دلت على معناها اللغوي الذي وضعت من أجله، فبعد ذلك لا يخلو حالها، أما تدل على معنى مخالف لما دلت عليه بالوضع أم لا، فان لم تدل فلا معنى للكناية وان دلت عليه وجب القول بكونه مجازاً، لما كان مخالفاً لما دلت عليه بالوضع والعجب من ابن الخطيب إذ انكر كون الكناية مجازاً، واعترف بكون الاستعارة مجازاً وهما سيان في أن كل واحد منهما دال على معنى يخالف ما دل عليه باصل وضعه... والذي غرّ ابن الخطيب حتى ابطال كون الكناية مجازاً، أنه لما كان معناها اللغوي مفهوماً عند استعمال كونها مجازاً في غيره، ابطال مجازها وظن أن كون معناها اللغوي مفهوماً عند استعمالها في مجازها يزيل كونها مستعملة في المجاز، وليس الأمر كما زعمه، بل هما مفهومان معاً (١٦٣).

وفي الحقيقة أن هذه المسألة كانت محل نقاش وجدل بين علماء البلاغة في كون الكناية هل هي حقيقة أو مجاز؟ إذ انقسم أهل البلاغة على فريقين، فذهب الفريق الأول إلى إنكار كون الكناية من المجاز، ولعل على رأس هذا الفريق الرازي وعزالدين بن عبد السلام وتابعهما على ذلك شهاب الدين الحلبي وشهاب الدين النويري، والحجة التي يستند إليها هذا الفريق: إنّ المعاني الأصلية مُعتبرة في الكناية، قالوا: فأنت تريد بقولك: (فلان كثير الرماد) حقيقته، وتجعل ذلك دليلاً على كون الموصوف جواداً، فما دامت معاني الألفاظ الحقيقية مُعتبرة في هذا الأسلوب الذي هو الكناية، فليس هو من المجاز (١٦٤)، لأن المجاز ينافي إرادة الحقيقة، وكلام السكاكي يُشير بميله إلى عدم عدّ الكناية من المجاز، حيث يقول: (والفرق بين المجاز والكناية يظهر من وجهين: أحدهما: إن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يمتنع في قولك: فلان طويل النجاد، أن تريد طول نجاده من غير أرتكاب تأول مع إرادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك، فلا يصح في نحو (رعينا الغيث) أن تريد حقيقة معنى الغيث من غير تأويل وافٍ، والمجاز ملزوم

قرينة معاندة لأرادة الحقيقة، والثاني: إن مبنى الكناية على الانتقال من الملزوم إلى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم (١٦٥).

كما يشير كلام القزويني بأنه جعلها واسطة بين الحقيقة والمجاز (١٦٦)، ويتبين ذلك في تعليل الدسوقي لذلك إذ قال: (الكناية أخرجها بناءً على أنها واسطة لا حقيقة ولا مجاز، أما أنها ليست حقيقة فلأنها- كما سبق- اللفظ المستعمل فيما وضع له، والكناية ليست كذلك، وأما أنها ليست مجازاً، فلأنه اشترط فيها القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة، والكناية ليست كذلك، ولهذا أخرجها من تعريف المجاز) (١٦٧).

وأما الفريق الثاني، فذهبوا إلى إن الكناية من المجاز، وحجتهم: أن اللفظ يوضح للمعنى الممكنى عنه به، وإنما وضع اللفظ لحقيقة معينة جعلت أو استخدمت واستعملت دليلاً على معنى آخر وشاهداً عليه، فالوصول إلى المعنى المقصود بغير الألفاظ الموضوعية له معناه: إن الألفاظ جعلت مجازاً إلى المعنى واستعملت أو استخدمت في إبراز معنى ليست هي موضوعة له في أصل اللغة، وإلى ذلك ذهب الفريق الثاني من العلماء، فصرحوا بكونها من المجاز، ومنهم ابن رشيق (١٦٨)، والإمام عبد القاهر الجرجاني حيث عرف الكناية وفسرها في فصل بعنوان (اللفظ يطلق والمراد غير ظاهره) (١٦٩)، وذكر أن (لهذا الضرب- يعني لهذا الأسلوب من التعبير وهو إطلاق اللفظ والمراد غير ظاهره- اتساعاً وتفناً لا إلى غاية، إلا أنه على اتساعه وتفناً لا إلى غاية، إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين: الكناية والمجاز) (١٧٠).

وكذلك نهج ابن الأثير إذ قال: (وقد تقدم القول في باب الاستعارة أنها جزء من المجاز، وعلى ذلك تكون نسبة الكناية نسبة جزء الجزء، وخاص الخاص) (١٧١)، ولما كانت الكناية عنده نسبتها للاستعارة نسبة جزء الجزء وخاص الخاص، فهي من المجاز، إلا أن مجازيتها تختلف عن مجازية الاستعارة وتفرق عنها بالقرينة، القرينة مع الاستعارة تمنع من إيراد المعنى الحقيقي، فالاستعارة صريحة في مجازيتها، أما في الكناية هو المستور وهو المجاز وأما المجاز فإنه يفهم بعد فهم الحقيقة، وإنما يفهم بالنظر والفكرة) (١٧٢).

ولخص السيوطي المذاهب المختلفة في الكناية وحصرها في أربعة:

الأول/ أنها حقيقة، قال ابن عبد السلام وهو الظاهر، لأنها استعملت فيما وضعت له وأريد بها الدلالات على غيره.

الثاني/ أنها مجاز

الثالث/ أنها لا حقيقة ولا مجاز واليه ذهب صاحب التلخيص، لمنعه في المجاز أن يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وتجويزه ذلك فيها.

الرابع/ وهو إختيار الشيخ تقي الدين السبكي ،انها تُقسم الى حقيقة ومجاز ،فان استعمل اللفظ في معناه مراداً من لازم المعنى ايضاً فهو حقيقة ،وان لم يرد المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز ،لاستعماله فيما وضع له (١٧٣).

وقال الدكتور أحمد مطلوب: واذا اضفنا الى ذلك إجماع العلماء المتقدمين والمتأخرين على ان الكناية ضد التصريح ،وان اللفظ المستفحش والمعنى القبيح يُعبر عنه بلفظ حسن يعني ان الدلالة على المعنى تكون بغير اللفظ الموضوع له في اللغة ،يترجح لدينا ان الكناية أسلوب من أساليب المجاز كما ذهب اليه جلة من العلماء المتقدمين وعلى رأسهم الإمام عبد القاهر الجرجاني ،ووافقهم عليه كبار اهل البلاغة المحدثون (١٧٤).

والذي أميل إليه هو أن الكناية تعبير مجازي ،لأنه من اساليب التعبير غير المباشرة ،وان كان ظاهر اللفظ يوحي بمعناه الحقيقي ،الا ان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المقصود في الكناية وانما المقصود معنى اخر يختفي وراء ظاهر اللفظ ويرتبط به ،وما دام المراد ليس هو معنى ظاهر اللفظ فالاولى ان تكون الكناية من المجاز ،كما ان هناك الواناً من الكناية يتعذر فهم معناها الحقيقي ،او ايراده يتضح ذلك بخاصة مع الكناية بالتمثيل.

الخاتمة

في ختام البحث اخلص إلى جملة من النتائج وهي على النحو الآتي:

- إن العلوي من البلاغيين المتأخرين ،وكتابه (الطراز) من المصادر المهمة في البلاغة إذ شمل آراء كثيرة للبلاغيين الذين سبقوه في هذا العلم، إذ جمع في كتابه آراء هؤلاء مع تحليلها ومناقشتها ،والأخذ ببعضها ورفض البعض الأخر.

- تظهر شخصية العلوي وآراؤه من خلال مناقشته للبلاغيين والرد عليهم ،ولا تقتصر آراء العلوي على هذا الجانب فحسب ،بل تظهر له آراء صريحة خاصة به، فهو حين يناقش موضوعاً من موضوعات البلاغة أو يُعرف بمصطلح ،يأتي بآراء مختلفة ،فيختار أحدها أو يرفضها جميعاً ويأتي برأيه ،أي ان آراءه ،أما آراءه مُرجحة أو آراء خاصة به.

-تظهر أصالته-يعني العلوي-في تلك المناقشات العلمية التي أوردتها على التعاريف بروح علمية متواضعة، وباطلاع واسع يدل على ثقافة واسعة وعلم جم، إذ أن تلك الأصالة نابعة من تفصيله وتفحصه لكتب العلماء الذين سبقوه والتمسك بالصائب ورد الزائف منها.

إذا ما اتجهنا إلى تعريفاته، وجدناه يذكر قيود التعريف ويتبعها قيوداً قيداً في الشرح مبيناً ما يدخل بهذه القيود وما يخرج بها، وبيان الجنس والفصل إلى غير ذلك مما عُرف في منهج المناطق.

نستطيع القول بأن العلوي كان صاحب منهج، لا هو بمنهج المناطق أو العلماء الذين يعنون بالتقاسيم والتعاريف فقط من غير اعتبار الجانب الفني، ولا بمنهج الأدباء الذين يدرسون الجمال الفني من خلال النص الأدبي بعيدين عن التقنيين العلمي والحقائق المجردة، ونستطيع أن نقول عنه: انه منهج مزيج بين هذين المنهجين معاً فلا هو جامد جمود المناطق، ولا هو فني صرف.

من خلال مناقشة العلوي للبلاغيين والرد عليهم، نرى أثر الأسلوب المنطقي عند العلوي، سواء كان ذلك من حيث ضبط القيود وشرحها، أو من حيث شمول التعريف للحقائق المندرجة تحته أو عدم شموله وهذا كما نرى اسلون منطقي وعلمي، فآثر الأسلوب العلمي يظهر في الضبط والتعريف كما في تعريف الحقيقة، وما يتبعه من منهج في غيرها من التعاريف الأخرى.

يمكننا القول: بأن جميع آراء البلاغيين التي جاءت في كتاب (الطراز) وأخذ بها العلوي هي آراؤه المتبناة. من خلال آثار العلوي من بحوث بلاغية وتأثيرها فيمن بعده، فإننا نعلم انه درس البيان بمعناه المصطلح عليه أخيراً فدرس الحقيقة والمجاز والاستعارة والتشبيه والكناية، وقد تناول كل هذه الجوانب بالبحث والدراسة المستفيضة، وكانت له آراء متفقة ومختلفة أحياناً، وهي كذلك أما متفقة مع آراء سابقينهم أو مختلفة معها، وقد كانت هذه الآراء مجال دراسة وبحث وأخذ لدى الباحثين في هذه الفنون من متأخري علماء البيان.

الهوامش

١- الخصائص: ٢/٤٤٢، وينظر: الطراز: ١/٩٤

٢- الطراز: ١/٩٤

٣- أسرار البلاغة/ ٣٠٢، وينظر: الطراز: ١/٩٤

٤- الطراز: ١/٩٤

٥- المصدر نفسه: ١/٨٤

٦- المصدر نفسه: ١/٨٤

٧- المثل السائر: ١/١٠٥، وينظر: الطراز: ١/٥٠

- ٨- الطراز: ١/٤٩-٥٠
- ٩- المحصول في علم أصول الفقه: ١/٤٠٤
- ١٠- المصدر نفسه: ١/٤٠٣
- ١١- المصدر نفسه: ١/٤٠٢
- ١٢- هو أبو الحسين بن أبي عمرو الخياط، أحد رؤوس المعتزلة في بغداد، ألف كتاب (الانتصار والرد على ابن الراوندي) ودافع عن المعتزلة فيه، ينظر: الملل والنحل: ١/٧٦-٧٧
- ١٣- الطراز: ١/٥٠
- ١٤- ينظر: المصدر نفسه: ١/٥٠
- ١٥- ينظر: الإيضاح: ٢/٣٩٥
- ١٦- ينظر: المحصول في علم الفقه: ١/٤٠٤-٤٠٥
- ١٧- المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي/ ١١٧
- ١٨- كتاب الإشارة إلى الإيجاز/ ٢٨
- ١٩- حسن التوسل/ ١٠٤
- ٢٠- المستصفى من علم الأصول: ١/٣٤١
- ٢١- البرهان الكاشف/ ٩٩
- ٢٢- تلخيص المفتاح/ ٢٩٢-٢٩٣
- ٢٣- عروس الأفراح: ٤/٦
- ٢٤- ينظر: المصدر نفسه: ٤/٤
- ٢٥- الطراز: ١/٥٠
- ٢٦- ينظر: المصدر نفسه: ١/٥٥
- ٢٧- ينظر: المصدر نفسه: ١/٥٥
- ٢٨- ينظر: الطراز: ١/٥٥، والمنحول/ ٧٣، والمزهر: ١/٢٩٨
- ٢٩- ينظر: الطراز: ١/٥٦، والمحصل في علم أصول الفقه: ١/٤١٥
- ٣٠- ينظر: الطراز: ١/٥٦
- ٣١- ينظر: المنحول/ ٧٤
- ٣٢- ينظر: البرهان في علم أصول الفقه: ١/١٧٥-١٧٦، والمنحول/ ٧٣
- ٣٣- ينظر: المزهر: ١/٢٩٩
- ٣٤- ينظر: المنحول/ ٧٤
- ٣٥- القاموس المحيط مادة (نفق)

- ٣٦- المستقصى من علم الأصول: ١/٣٣١
- ٣٧- المصدر نفسه: ١/٣٣١
- ٣٨- المصدر نفسه: ٢/٣٣٢
- ٣٩- اللغة العربية معناها ومبناها: ٣٣٢
- ٤٠- ينظر: الصاحبي/ ٧٨
- ٤١- نحو وعي لغوي/ ١٢١
- ٤٢- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث/ ١٣٤
- ٤٣- الخصائص: ٢/٤٤٢، وينظر: الطراز: ١/٦٧
- ٤٤- الطراز: ١/٦٧
- ٤٥- ينظر: المحصول في علم أصول الفقه: ١/٤٠٤
- ٤٦- أسرار البلاغة/ ٤٠٤، وينظر: الطراز: ١/٦٧
- ٤٧- الطراز: ١/٦٧
- ٤٨- ينظر: المحصول في علم أصول الفقه: ١/٤٠٤
- ٤٩- الطراز: ١/٦٧، فقد نسب العلوي هذا القول إلى أبي عبد الله البصري
- ٥٠- المصدر نفسه: ١/٦٧
- ٥١- ينظر: المحصول في علم أصول الفقه: ١/٤٠٢
- ٥٢- المثل السائر: ١/١٠٥، وينظر: الطراز: ١/٦٨
- ٥٣- الطراز: ١/٦٨
- ٥٤- المصدر نفسه: ١/٦٤
- ٥٥- المصدر نفسه: ١/٦٤
- ٥٦- ينظر: مفتاح العلوم/ ١٧٠، والإيضاح: ٢/٣٩٥
- ٥٧- ينظر: الطراز: ١/٦٦-٦٧
- ٥٨- ينظر: المصدر نفسه: ١/٥٠
- ٥٩- ينظر: تحرير التحرير/ ٤٥٧، وبديع القرآن/ ١٧٥
- ٦٠- ينظر: حسن التوسل/ ١٠٤
- ٦١- التلخيص/ ٢٩٤
- ٦٢- أساليب المجاز في القرآن الكريم/ ٤٣
- ٦٣- ينظر: الطراز: ١/٥٠
- ٦٤- ينظر: المصدر نفسه : ١/ ٤٤

- ٦٥- سورة يوسف/ ٨٢
- ٦٦- الطراز: ١/ ٤٤-٤٥
- ٦٧- المصدر نفسه: ١/ ٤٥
- ٦٨- تأويل مشكل القرآن/ ٨٠
- ٦٩- سورة إبراهيم/ ٤
- ٧٠- سورة النحل/ ١٠٣
- ٧١- الحيوان: ٤٢٦/
- ٧٢- أسرار البلاغة/ ٣٣٩
- ٧٣- ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: ٢/ ٢٨٨
- ٧٤- ينظر: الخصائص: ٢/ ٤٤٩
- ٧٥- ينظر: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب/ ٤٨، ٥٧، ١٥٠
- ٧٦- ينظر: إرشاد الفحول/ ٢٠-٢٧
- ٧٧- إرشاد الفحول/ ٢٣
- ٧٨- الاقتضاب/ ٤٨
- ٧٩- المصدر نفسه/ ١٥٠
- ٨٠- الإيمان/ ٨٠-٨١
- ٨١- ينظر: الطراز: ١/ ٨٣
- ٨٢- ينظر: مختصر الصواعق المرسلة: ٢/ ٢٤٣
- ٨٣- ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٢٥٥
- ٨٤- ينظر: الإيمان/ ٨١، ومختصر الصواعق المرسلة: ٢/ ٢٣٣، والمزهر في علوم اللغة: ١/ ٢٦٤، فقد نسب ابن تيميه وابن القيم والسيوطي إنكار المجاز في القرآن الكريم إلى الاسفرايني.
- ٨٥- ينظر: الصاحبى/ ١٩٧، والمزهر: ١/ ٣٥٥، والإتقان في علوم القرآن: ٣/ ١٠٩
- ٨٦- تردد اسم الاسفرايني عند العلماء الذين تعرضوا لموضوع المجاز في مؤلفاتهم كأبن تيميه في الإيمان/ ٨١ وابن قيم الجوزية في مختصر الصواعق المرسلة: ٢/ ٢٣٣، و السيوطي في المزهر: ١/ ٣٦٤-٣٦٥
- ٨٧- الإيمان/ ٨١
- ٨٨- مختصر الصواعق المرسلة: ٢/ ٢٣٣
- ٨٩- المزهر: ١/ ٣٦٤
- ٩٠- المصدر نفسه: ١/ ٣٦٤
- ٩١- إرشاد الفحول/ ٢٣

٩٢- ينظر: الرسالة المدنية/ ٢٠، فقد صرح ابن تيميه-رحمه الله- بأنه لا ينكر المجاز في لغة العرب ولكنه يريد الرد على المعطلة ومنكري الصفات، وكذلك صرح تلميذه ابن قيم الجوزية بمثل هذا ينظر: الصواعق المرسله: ١٤٧/١

٩٣- ينظر: التبصير في الدين/ ٦٣-٦٤، والممل والنحل: ١/٤٣-٤٥

٩٤- ينظر: المصدر نفسه/ ٦٣-٦٤، والممل والنحل: ١/٤٣-٤٥

٩٥- ينظر: المصدر نفسه/ ١٩٩، والممل والنحل: ١/١٣٩

٩٦- ينظر: المصدر نفسه/ ١٩٩، والممل والنحل: ١/١٠٥

٩٧- النكت في إعجاز القرآن/ ٧٩، وينظر: الطراز: ١/١٩٩

٩٨- الطراز: ١/١٩٩

٩٩- نهاية الإيجاز/ ١١٥، وينظر: الطراز: ١/٢٠١

١٠٠- الطراز: ١/٢٠١

١٠١- المثل السائر: ٢/٨٣، وينظر: الطراز: ١/٢٠٠

١٠٢- سورة الإسراء/ ٢٤

١٠٣- الطراز: ١/٢٠٠-٢٠١

١٠٤- المصدر نفسه: ١/٢٠٢

١٠٥- المصدر نفسه: ١/٢٠٢

١٠٦- ينظر: دلائل الأعجاز/ ٣٣٣-٣٣٤

١٠٧- ينظر: نهاية الإيجاز/ ١١٥

١٠٨- ينظر دلائل الأعجاز/ ٥٣

١٠٩- حسن التوسل/ ٦٤

١١٠- الطراز: ١/٢٠٢

١١١- دلائل الأعجاز/ ٥٤

١١٢- ينظر: المصدر نفسه/ ٥٣

١١٣- التشكيل الاستعاري/ ١٠٩

١١٤- ينظر: البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن/ ١١، والأقصى القريب/ ٤٣، وعروس

الأفراح: ٤/٤٥، والمطول/ ٣٥٧، والبرهان في علوم القرآن: ٣/٤٣٢، والإتقان: ٣/١٣٤، وأنوار الربيع: ١/٢٤٣

١١٥- أنوار الربيع: ١/٢٤٤

١١٦- معجم المصطلحات البلاغية: ١/١٤٢

١١٧- الإيضاح في شرح مقامات الحريري/ ٥، وينظر: الطراز: ١/٢٦٢

- ١١٨- الطراز: ١/٢٦٢
- ١١٩- التبيان في علم البيان/٣٦
- ١٢٠- الطراز: ١/٢٦٣
- ١٢١- المصدر نفسه: ١/٢٦٣
- ١٢٢- المصدر نفسه: ١/٢٦٣-٢٦٤
- ١٢٣- رأي في التشبيه المقلوب لدكتور جليل محمد رشيد، بحث منشور في مجلة آداب الرافدين، ع ٢٦٤، ١٩٩٤ ص ١٨٧
- ١٢٤- الطراز: ١/٢٦٦
- ١٢٥- النكت في أعجاز القرآن/٧٤
- ١٢٦- مفتاح العلوم/١٧٧
- ١٢٧- المصباح/٥١
- ١٢٨- المثل السائر: ١/٣٨٨
- ١٢٩- تحرير التحبير/١٥٩
- ١٣٠- جوهر الكنز/٦٠
- ١٣١- معجم المصطلحات البلاغية: ٢/١٧٠
- ١٣٢- سر الفصاحة/٢٩٠
- ١٣٣- الطراز: ١/٢٦٠
- ١٣٤- ينظر: الإيضاح في شرح مقامات الحريري/٥، والتبيان/٣٧، والطراز: ١/٢٦٥-٢٦٦
- ١٣٥- الطراز: ١/٢٦٤-٢٦٥
- ١٣٦- أسرار البلاغة/٢٢١
- ١٣٧- ينظر: نهاية الإيجاز/٧٧، والإيضاح في شرح مقامات الحريري/٥، ومفتاح العلوم/١٥٦، وحسن التوسل، ١٢٥، ونهاية الأرب: ٧/٤٩، والإيضاح/٢١٢، وشروح التلخيص: ٣/٢٥٦
- ١٣٨- الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان/٥٤
- ١٣٩- البرهان في علوم القرآن: ٣/٤١٥
- ١٤٠- الفوائد/٥٤
- ١٤١- العمدة: ١/٢٦٨
- ١٤٢- المثل السائر: ١/٣٥٦-٣٦٦
- ١٤٣- المصدر نفسه: ١/٣٥٦-٣٥٧
- ١٤٤- فنون بلاغية، أحمد مطلوب/٣٦

- ١٤٥- دلائل الأعجاز/٥٣، وينظر: الطراز: ٣٦٦/١
- ١٤٦- الطراز: ٣٦٦/١-٣٦٧
- ١٤٧- نهاية الإيجاز/١٠٢، وينظر: الطراز: ٣٧١/١
- ١٤٨- الطراز: ٣٧١/١
- ١٤٩- المثل السائر: ٥٢/٣
- ١٥٠- الطراز: ٣٧٢/١-٣٧٣
- ١٥١- المصباح في علم المعاني والبيان البديع /٧٠، وينظر: الطراز: ٣٦٩/١
- ١٥٢- الطراز: ٣٦٩/١-٣٧٠
- ١٥٣- المصدر نفسه: ٣٧٣/١
- ١٥٤- المصدر نفسه: ٣٧٣/١-٣٧٤
- ١٥٥- التلخيص/٣٣٧
- ١٥٦- سورة النساء/٤٢
- ١٥٧- سورة الرحمن/٥٦
- ١٥٨- مفتاح العلوم/٦٣٧
- ١٥٩- ينظر: البرهان الكاشف/١٠٥، والبرهان في علوم القرآن: ٣٠١/٢
- ١٦٠- ينظر: فنون بلاغية/١٧٠
- ١٦١- ينظر: نهاية الأعجاز/١٣٦، والطراز: ٣٧٥/١
- ١٦٢- سورة النساء/٤٣
- ١٦٣- ينظر: الطراز: ٣٧٥/١-٣٧٧
- ١٦٤- ينظر: نهاية الإيجاز/١٣٦، وكتاب الإشارة إلى الإيجاز/٨٥، وحسن التوسل/١٤١-١٤٧، ونهاية الأرب: ٦١-٥٩/٧، فقد عرضنا آراءهم بتصرف للاختصار
- ١٦٥- مفتاح العلوم/١٩٠
- ١٦٦- الإيضاح: ٤٥٦/٢
- ١٦٧- حاشية الدسوقي (شروح التلخيص): ٢٦/٤
- ١٦٨- ينظر: العمدة: ٢٦٨/١
- ١٦٩- دلائل الأعجاز/٥٢
- ١٧٠- المصدر نفسه/٥٢
- ١٧١- المثل السائر: ٥٥/٣
- ١٧٢- المصدر نفسه: ٥٤/٣

١٧٣- ينظر: الإتقان في علوم القرآن: ٤١/٢

١٧٤- ينظر: فنون بلاغية/ ١٧٤، والبلاغة العربية/ ٢٣٨

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم

٢- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال بن أبي بكر بن محمد

السيوطي (ت ٩١١ هـ) تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٧

٣- إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ) دار الفكر، بيروت

٤- أساليب المجاز في القرآن الكريم، أطروحة دكتوراه تقدم بها احمد حمد الجبوري الى كلية الآداب جامعة بغداد، ١٩٨٩ م

٥- أسرار البلاغة في علم البيان، الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) تصحيح السيد محمد رشيد رضا، صححها على نسخة الأستاذ الإمام محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٧٨

٦- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) مطابع دار الفكر، دمشق، ١٣١٢ هـ

٧- الاقتضاب في شرح ادب الكتاب، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، نشر دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٧٣

٨- الأقصى القريب في علم البيان، أبو عبد الله زين الدين محمد بن محمد بن عمرو التنوخي (ت ٧٤٩ هـ) مطبعة دار السعادة، ط ١٣٢٧، ١ هـ

٩- أنوار الربيع في انواع البديع، السيد علي صدر الدين بن معصوم المدني (ت ١١٢٠ هـ) تح: شاکر هادي شكر، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط ١٩٦٨، ١ هـ

١٠- الإيضاح في شرح مقامات الحريري، أبو المظفر ناصر بن المطرزي، إيران، ١٢٧٢ هـ ١١- الإيضاح في علوم البلاغة، أبو عبد الله جلال الدين محمد بن سعد الدين عبد الرحمن القزويني (ت ٧٣٩ هـ) شرح وتعليق د. محمد عبد المنعم الخفاجي، دار الكتاب اللبناني، ط ١، بيروت، لبنان، ١٩٧٥ م

١٢- الإيمان، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الشهير بابن تيمیه الحراني الدمشقي الحنبلي (ت ٧٢٨ هـ) علق عليها وصححها جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١٩٨٣، ١ م

١٣- بديع القرآن، أبو محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد المصري (ت ٦٥٤ هـ) تح: د. حنفي محمد شرف، مطبعة النهضة، مصر، ط ١٩٥٧، ١ هـ

- ١٤- البرهان في أصول الفقه، امام الحرمين عبد الملك الجويني الطائي (ت ٤٧٨هـ) تح: د. عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، ط ١٣٩٩، ١.
- ١٥- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) تح: محمد ابو الفضل ابراهيم، مطبعة البابي الحلبي وشركاه، دار احياء الكتب العربية، ط ١٩٥٧، ١.
- ١٦- البرهان الكاشف عن اعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني (ت ٦٥١هـ) تح: د. احمد مطلوب والدكتورة خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط ١، ١٩٧٥.
- ١٧- البلاغة العربية (المعاني والبيان والبديع)، د. أحمد مطلوب، الجمهورية العراقية، ط ١٩٨٠، ١.
- ١٨- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ابو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ) تح: السيد احمد صقر، الناشر: دار احياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٧٣.
- ١٩- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تأليف الإمام ابي المظفر طاهر بن محمد الأسفراييني الشافعي (ت ٤٧١هـ) تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط ١٩٨٣، ١.
- ٢٠- التبيان في علم البيان المطلع على اعجاز القرآن، ابن الزملكاني، تح: د. احمد مطلوب والدكتورة خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط ١٩٦٤، ١.
- ٢١- تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان اعجاز القرآن، ابن ابي الأصبع العدواني المصري، تح: د. حنفي محمد شرف، مطابع شركة الاعلانات الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣.
- ٢٢- التشكيل الاستعاري في البلاغة والنقد، اطروحة دكتوراه تقدم بها نواف محمد حسين الى كلية الآداب جامعة الموصل، ١٩٩٤.
- ٢٣- التلخيص في علوم البلاغة، لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن المعروف بالخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ)، ضبط وشرح عبد الرحمن البرقوقي، ط ٢، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٣٢.
- ٢٤- جوهر الكنز، تلخيص كنز البراعة في ادوات ذوي البراعة، لنجم الدين احمد بن اسماعيل بن الأثير الحلبي (ت ٧٣٧هـ) تح: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٣.
- ٢٥- حاشية الدسوقي على شرح السعد لتلخيص المفتاح، محمد بن محمد عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ)، مطبوعة ضمن شروح التلخيص، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، القاهرة، د. ت.
- ٢٦- حسن التوصل الى صناعة الترسل، شهاب الدين، ابو الثناء محمود الحلبي (ت ٧٢٥هـ) تحقيق ودراسة: اكرم عثمان يوسف، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٠ م.
- ٢٧- الحيوان، ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٠هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط ١٩٣٨، ١.
- ٢٨- الخصائص، ابو الفتح، عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) تح: محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، الناشر: دار الهدى للطباعة والنشر، ١٩٥٢ م.

- ٢٩- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، صححه وشرحه وعلق عليه الأستاذ أحمد مصطفى المراغي وراجعته الأستاذ محمد عبده والشيخ محمد محمود الشنقيطي، ط٢، المطبعة العربية، مصر، د.ت.
- ٣٠- رأي في التشبيه المقلوب، د. جليل رشيد فالح، مجلة اداب الرفادين، ع١٩٩٤، ٢٦م
- ٣١- الرسالة المدنية، الإمام ابن تيميه ابو العباس احمد بن عبد الحلیم (ت٧٢٨هـ) نشرها دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١٩٨٢، ١م
- ٣٢- سر الفصاحة، ابو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي (ت٤٦٦هـ) نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١٩٨٢، ١م
- ٣٣- شروح التلخيص، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاءه، القاهرة، ١٩٣٧م
- ٣٤- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابو الحسين احمد بن فارس (ت٣٩٥هـ) تح: مصطفى الشويمي، ملتزم الطبع والنشر مؤسسة بدران، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م
- ٣٥- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم العلوي اليميني (ت٧٤٩هـ)، مطبعة المقتطف بمصر، ١٩١٤
- ٣٦- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، احمد بن علي السبكي (ت٧٧٣هـ) مطبوع ضمن شروح التلخيص، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاءه، القاهرة، ١٩٣٧م
- ٣٧- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابو علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ) تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة دار الجيل، بيروت، لبنان، ط١٩٧٢، ١م
- ٣٨- فنون بلاغية، د. احمد مطلوب، نشر دار البحوث العلمية في الكويت، ط١٩٧٥، ١م
- ٣٩- الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، للإمام أبي عبد الله محمد بن ابي بكر الشهير بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت
- ٤٠- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزبادي (ت٨١٧هـ) نشر مؤسسة الحلبي وشركاءه
- ٤١- المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي، د. محمد مصطفى صوفية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والأعلان، ط١، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٤م
- ٤٢- المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر، ابو الفتح نصر الله ضياء الدين بن ابي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (ت٦٣٧هـ) تح: د. احمد الحوفي ود. بدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر، ط١٩٥٩، ١م
- ٤٣- المحصول في علم اصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ) تح: د. طه جابر العلواني، ط١، مطابع الفرزدق، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٠
- ٤٤- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ابن قيم الجوزية، أختصره الشيخ محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م

- ٤٥- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ) تح: محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاءه، القاهرة، ١٩٨٥م
- ٤٦- المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) دار العلوم الحديثة، بيروت، لبنان، د. ت
- ٤٧- المصباح في علم المعاني والبيان والبدیع، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي الطائي (ت ٦٨٦هـ)، المطبعة الخيرية، ط ١٣٠٢، ١هـ
- ٤٨- المطول (الشرح المطول على التلخيص) سعد الدين بن مسعود التفتازاني (ت ٧١٩هـ) مطبعة أحمد كامل، تركيا، ١٣٣٠هـ
- ٤٩- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧م
- ٥٠- مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد علي السكاكي (ت ٦٢٦هـ) تح: أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ١٩٨١م
- ٥١- الملل والنحل، تأليف أبي الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر بن أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) تح: محمد سعيد كيلاني، ط ١، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٧٥م
- ٥٢- المنحول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تح: محمد حسن هيتو، ط ١، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د. ت
- ٥٣- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، د. علي زوين، مطابع دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦
- ٥٤- نحو وعي لغوي، مازن المبارك، مكتبة الفارابي، دمشق، ١٩٧٠
- ٥٥- النكت في اعجاز القرآن، تأليف أبي الحسن علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٦هـ) مطبوع ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، القاهرة
- ٥٦- نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت ٧٣٣هـ) دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ت
- ٥٧- نهاية الإيجاز في دراسة الأعجاز، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) تح: د. إبراهيم السامرائي ود. محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر والنشر، عمان، ١٩٨٥م