الحقيقة والمجاز والوضع والواضع بين ابن جنّي والسكّاكي والآمدي

د. "عربي حجازي" فاروق عربي حجازي

محاضر غير متفرّغ/ الجامعة الأردنيّة

د. إسماعيل محمود منيزل القيّام

جامعة البلقاء التطبيقيّة – الأردن – أستاذ مشارك.

الملخّص

نظرت هذه الدراسة في موقف أهل اللّغة والبلاغة والأصول من باب الحقيقة والمجاز فوقفت على أبرز الآراء التي اتّفق عليها أبو الفتح بن جنّي من اللّغويّين، وأبو يعقوب السّكّاكي من البلاغيين، وسيف الإسلام الآمدي من الأصوليين، وبحثت في المسائل التي تمايزَ بها كلُّ فنّ منها عن غيره.

واقتضت الدراسة بحثَ مسألة الوضع والواضع، التي رجّح الدليل أنّ أصولها من عند الله، وطوّرها الإنسان لاحقًا بالتداول والاستعمال. ثمّ وقفت على حدّي الحقيقة والمجاز والقرائن الدّالّة على المجاز، والعلاقة بين الحقيقة والمجاز، وتعدّد الحقائق بين لُغويّة وعرفيّة وشرعيّة، وانقسام اللّغة بين ما يدخله الحقيقة والمجاز وما لا يدخله.

وخلُصت الدراسة إلى أنّ اللّغويّين والبلاغيين والأصوليين قد اتّفقوا على أنّ المجاز نقلُ اللّفظ عن معناه إلى معنى لفظ آخر، معَ افتقاره إلى قرينة تمنع إرادة الأوّل وعلاقةٍ تسوّغ النقل.

الكلمات الدّالّة: الحقيقة، المجاز، الوضع، العلاقات والقرائن.

Truth, metaphore, Coinage and Founder among Ibn Jenni, Sakaki and Al-Amidi

Dr.(Arepi Hejazi) Faroq Arepi Hejazi

Part time lecturer: Jordanian University

Dr. Ismael Mahmoud AL-qayam

Al.balqa Applied University-Ajloun University College

Abstract

Figuration and Non-figuration for Linguists, Fundamentalists and Rhetoricians Abstract This study has accounted for the position of linguists, fundamentalists and rhetoricians with regard to figuration and non-figuration. It has taken into consideration the most important opinions agreed upon by linguists represented by Abu Al-Fateh Bi Jenny, rhetoricians in the words of Abu Ya'aquob Al-Sakkaki and fundamentalists in the views of Saif Al-Islam Al-Amidi. The study has investigated the issue of transmission and transmitter that, in accordance with the evidence, relates to God "Allah" and is later developed by man in terms of common usage. Then the two extremes of figuration and non-figuration have been considered, without ignoring the multiplicity of figurative aspects, whether linguistic, traditional or religious, let alone the controversy within language itself over whether something is or is not figurative. The study has concluded that linguists, fundamentalists and rhetoricians have generally agreed upon the notion that figuration is to transfer a sense of an expression to that of another one, lacking both a piece of evidence that disables the sense of the former and a relation of any kind of relation to justify the whole process of transfer.

Key Words: Figuration, Non-figuration, Transmission, Transmitter, Relation, Evidence, Linguists, Fundamentalists, Rhetoricians

تمهيد

الحقيقة والمجاز بين ابن جنّي والسكّاكي والآمدي

حقيقٌ لكلّ فنّ من الفنون اللّغويّة والبلاغيّة والأُصوليّة أنْ يمتاز عن غيره؛ ذلك اقتضاء موضوع كلّ فنّ منها على حِدة وباعثه وموضوعه وغايته.

فأهل اللّغة –مثلاً– ينظرون إلى الحقيقة والمجاز بوصفهما مَعينًا غَدَقًا يستثمرونه في إفادة اللّغة من حيثُ إمدادُها مُعجميًّا، يحذون حذوَ السّلف في ما ساروا عليه في أبواب التّوسّع والإفادة في ما يُعطِي هذا البابُ من آفاق في الاستعمال تُبقي اللّغة حيّةً فتيّة.

أمّا أهل البلاغة، فيقفون من هذا الباب موقف المستثمر له، بعد تحقيق قواعده، في إنشاء تعابيرَ وخطاباتٍ، وذلك بحسب ما وطّأه السّلف، وبحسب ما يقتضيه التّطوّر اللّغويّ في استخدام أهل اللّغة، خاصّة عندَ حاجةِ مُستعملي اللّغة من الأدباء إلى تعابيرَ وتراكيبَ جديدة لا تنتهي، وتظلُّ كأنّها قائمةٌ مفتوحةٌ، فيقفون على ما أبدعه السّلف، ويبنون عليه ممّا أبدعه الخلف والكلُّ دائر في دائرة طلب بلاغة الخطاب في اتّساق أصوات حروفهِ ومفرداته، وانطباق ألفاظه على معانيه في أجمل الألفاظ وأحسنها نظمًا وأحكمها سبكًا.

وأمّا أهل الأصول، فيقفون على باب الحقيقة والمجاز للنّظر في النّصوص الشّرعيّة بُغيةَ استنباط معاني الفكر الإسلاميّ في عقيدته وأحكامه وآدابه وتاريخه، يُبيّنون المعانيَ الحقيقيّة في الأصول والفروع، ويقسّمونه إلى ما يجوز دخول الباب فيه وما لا يجوز، ولا يَعنيهم بحال أن يقتفوا أغراض اللّغويّين والبلاغيين في بحثهم الأصولي التي ما أقاموه إلاّ ليكون أداة من أدوات تحليل الخطاب الدّينيّ، وهم يقفون على استثمار الباب في دَلالات معرفة مراد المخاطِب وهو المشرّع للمخاطَب؛ أي الإنسان.

ويقتضي البحثُ الوُقوفَ على حدّيِ الحقيقة والمجاز، وأنواع العلاقات بينهما، وأنواع القرائن الدّالة على المجاز أو النقل، وموقف اللّغويّين والبلاغيّين والأصوليّين من ثبوت تلك الحقائق الثّلاث، وذلكَ عند

كلّ من: أبي الفتح بن جنّي من اللّغويّين، وأبي يعقوب السّكّاكيّ من البلاغيّين، وسيف الإسلام الآمديّ من الأصوليّين. ولكنّ هذه المباحث لا تقوم قبل التّعرّف على معنى الوضع والواضع؛ إذِ الحقيقةُ والمجاز تركيبٌ يدلّ على وضع واضعٍ، ونقلٍ لهذا الوضعِ إلى غير ما وُضع له ابتداءً، فأبدأ من حيثُ أصلُ الوضع.

الوضع والواضع عند ابن جنّي والسّكّاكي الآمدي:

والوضع: "تعيين اللّفظةِ بإزاءِ معنًى بنفسها [من واضع]"1. وهذا متّفق عليه، في ما أعلم، وجاء لفظهُ مطلقًا2؛ ليشمل الوضع العرفي، والشرعي والاصطلاحي.

وتكون دلالة اللّفظ على معناه من جهة المطابقة والتضمّن والالتزام ٣. ومن جهة أخرى يمكن أنْ يَدلَّ اللّفظ على معنى واحد كلفظ الجلالة (الله) أو أكثر من معنى وهو المشترك، كالقرء للطهر والحيض، أو تدلُّ ألفاظٌ متعدّدة على معنى واحد، وهو الترادف، مثل: القمح والبر. وقد يَدلُّ اللّفظ على واحد مطلق على البدل في جنسه، مثل: رجل، أو تدلّ صيغته على استغراق جنسه وهو العام، كالمفرد المعرف بأل مثل: الرجل...

أمّا الواضعُ، فقدِ اختلفَ العلماءُ في شأنِه قديمًا وحديثًا حين بحثوا في نشأة اللّغة؛ فمنهم من يُسندها إلى اصطلاح العقلاء من البشر، ومنهم من يقول: إنّ الإنسان حاكى أصوات الطّبيعة ومنهم من قال: إنّها من عند الله كافّة، أو من عند الله عن خلق سابق علينا، ومنهم من قال: هي من عند الله من حيثُ أصولُها، وطوّرَها الإنسان ونمّاها، فشغلت هذه المسألة علماء اللّغة والاجتماع والفلسفة على مرّ التاريخ، واختلفوا فيها حتّى قيل: إنّ أحدًا لن يصل إلى حقيقتها وهي ضرب من الحكم على الغيبيّات، دون دليل، وافترقوا حولها، وتعدّدت الآراء فيها، وأكثر علماء الغرب فيها قد انطلقوا من نظرية التطوّر، ووجهة النظر المادّيّة٤. وكما قال الغزاليّ: "والكلّ في حيّز الإمكان"٥.

- أمّا رأيُ ابنِ جنّي وشيخِه أبي عليّ الفارسيّ فيتلخّصُ في أنّ اللّغة توقيف من عند الله وهو الرّأي الرّاجح عنده، فهو لا يقطع به كما سيأتي، ولا ينكر على مخالفيه. والدّليل على أنّ

ابن جنّي يرجّح هذا الرّأيَ، هو أنّه بعدَ أنْ نقل قول القائل بأنّ الله علّم آدمَ الكلام؛ كلَّ الكلامِ لم يُغفل منه شيئًا، يعلّق عليه بقوله: "وإذا كان الخبر الصّحيح قد ورد بهذا، وجب تلقّيه باعتقاده والانطواءُ على القول به"٦، وقد صحّ ما يشهد له عند البخاريّ وغيره٧. وفي سياق حديثه يورد رأيَ من يَرُدُّ التّوقيف عن الله، ويبطله، فقد أَبطَلَ رأي مَن يُبطل التوقيف عن الله بحجّة عدم تعلّق القديم بالحادث، وحاجة التّواضع إلى الجوارح، فردَّ عليه أبو الفتح بمثالٍ ضَرَبَه لخصمه في خشبةٍ تقوم مقامَ الجارحة بأمر الله، فلم ينبسِ الرّجلُ بصائت ولا صامت٨.

وقد عرَض ابنُ جنّي إلى قول من قال بمحاكاة الإنسان لأصوات الطّبيعة، ولم ينكر إمكان وقوعه، بل قال: "وهذا عندي وجهٌ صالح، ومذهبٌ متقبَّل"٩، وقوله هذا من باب جواز الوقوع لا الحَمل والتّبنّي، فقد يظنُّ ظانٌّ أنّ ابن جنّي يقول به، بل هو رأيٌ مقبول عقلًا عنده ولا يعني أنّه واقع في الأمر نفسه.

وكيف يكون هذا رأيًا له معَ قوله: "واعلم في ما بعد أنّني على تقادم الوقت دائمُ التّنقير والبحث عن هذا الموضع، فأجدُ الدّواعي والخوالِج قويّةَ التّجاذب لي، مختلفة جِهاتِ التغوّل على فكري، ... فقوي في نفسي اعتقادُ كونِها توفيقًا ١٠ من الله سبحانه، وأنَّها وحيٌ، ثمّ أقولُ في ضدّ هذا... كذلك لا ننكر أنْ يكونَ اللهُ تعالى قد خلقَ من قَبلنا ... مَن كانَ ألطفَ منّا أذهانًا وأسرعَ خواطرَ وأجرأَ جَنَانًا؛ فأقفُ بين تَيْنِ الخَلّتين حسيرًا وأكاثرُهما، فأنكفئُ مكثورًا، وإن خطرَ خاطرٌ في ما بعدُ يُعلِّقُ الكفَّ بإحدى الجهتين، ويكفُّها عن صاحبتها، قلنا به، وبالله التّوفيق" ١١. فلم يُعرض ابن جنّي عن قوله، بل تردّد بين أن تكون اللّغة من عند الله وحيًا منه أو من عند الله حملًا على خلق سابق لنا.

هذا رأي ابن جنّي في الواضع، وهو رأي يدلّ على ذكاء ورويّة وإنصاف لما عنده معَ ما عليه غيرُه من العلماء. مع إقراره بإمكان أن تكون اللّغة محاكاةً لأصوات الطبيعة.

- أمّا رأي الغزاليّ، فهو رأي يمثّل الأصوليين، ولا يبتعد كثيرًا عن ابن جنّي؛ فنسبة الوضع لله تدور معَه حيث دار. فيقول في أصل اللّغة: "قد ذهب قوم إلى أنّها اصطلاحيّة؛ إذ كيف تكون توقيفًا، ولا يُفهم التّوقيف إذا لم يكن لفظُ صاحبِ التّوقيف معروفًا للمخاطب باصطلاح سابق؟ وقال قوم: إنّها توقيفيّة؛ إذ الاصطلاح لا يتمّ إلاّ بخطاب ومناداة، ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلاّ بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح. وقال قوم: القدر الذي يحصل به التّنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتّوقيف، وما بعده يكون بالاصطلاح.

والمختار: أنَّ النّظرَ في هذا إمّا أنْ يقعَ في الجواز أو في الوقوع، أمّا الجواز العقليّ فشامل للمذاهب الثّلاثة، والكلّ في حيّز الإمكان، وأمَّا الواقعُ من هذه الأقسام فلا مَطمعَ في معرفته يقينًا إلاّ ببرهانٍ عقليٍّ، أو بتواترِ خبرٍ، أو سمعٍ قاطعٍ، ولا مجالَ لبرهانِ العقلِ في هذا ولم ينقل تواترًا، ولا فيه سمع قاطعٌ؛ فلا يبقى إلاّ رجمُ الظّنّ في أمرٍ لا يرتبطُ بهِ تعبُّد عمليّ ولا ترهقُ إلى اعتقادِه حاجةٌ، فالخوضُ فيه –إذن– فضولٌ لا أصلَ له. فإن قيل: قال الله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"١٢، وهذا يدلُّ على أنّه كان بوحيٍ وتوقيفٍ؛ فيدلّ على الوقوع، وإنْ لم يدلّ على استحالةِ خلافِهِ. قلنا: وليس ذلك دليلاً قاطعًا على الوقوع أيضًا؛ إذ يتطرّقُ إليه أربعةُ احتمالاتٍ:

أحدُها: أنّه ربّما ألهمهُ اللهُ تعالى الحاجةَ إلى الوَضعِ؛ فوضعَ بتدبيرِهِ وفكرِهِ، ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى؛ لأنَّه الهادي والملهمُ، ومحرّكُ الدّاعية كما تُنسب جميع أفعالنا إلى الله تعالى.

والثاني: أنّ الأسماء ربّما كانت موضوعةً باصطلاحِ مَن خَلَقَ اللهُ تعالى قبل آدمَ من الجِنّ، أو فريق من الملائكة، فعلّمه اللهُ تعالى ما تواضع عليه غيرُه.

والثالث: أنّ الأسماء صيغة عموم، فلعلّه أراد به أسماء السّماء والأرض، وما في الجنّة والنّار دون الأسامي التي حدثت مسمّياتُها بعدَ آدمَ –عليه السّلام– من الحِرَفِ والصّناعات والآلات، وتخصيص قولِه تعالى: "كُلَّها" كتخصيصِ قولِه تعالى: "وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ"١٣ ولم تُؤتَ شاربًا...!

وآخرُها: أنّه ربّما علّمه ثمّ نسيَه، أو لم يُعلِّمْ غيرَه، ثمّ اصطلح بعدَهُ أولادُهُ على هذه اللّغاتِ المعهودةِ الآن، والغالب أنّ أكثرَها حادثةٌ بعدَه"١٤.

فنرى الغزاليّ قد وضعَ كلّ الاحتمالات في حيّز الإمكان، ويورد مرجّحات أصحابها من غير أن يضيف إليها، إلاّ أنّه قد ناقش ما تقبله آية "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّهَا"، وكما قيل: "إنّ ما يتطرّق إليه احتمال لا يصحّ فيه البرهان"١٥.

ولْنتبيّن ما ذهب إليه أبو حامد في ما يجوز أن تؤوَّل به الآية، أو ما تحتمله من التّأويلات.

أمّا الجواب عن اعتراضه الأوّل: فنحن نراه لا يبتعد به عن أن يكون الأمر من الله ولكن على وجه لا تدلّ عليه الآية بحال، ولمَ نخالف ظاهر الآية؟ والأصل في خطاب القرآن أنّه للبيان، وليس للإيهام، وما لم يكن ظاهر الآية مُعارَضًا بالعقل أو النّقل، أو مُوهِمًا في لفظه فحريٌّ به ألاّ يخرجه عن مدلوله، وما ذهب إليه يخلق إشكالاً في فهم الكلام قرآنًا وغيرَه، فيجوز أن نفهم ما نريد من غير قيد، ولا شرط!

أمّا الجواب عن اعتراضه الثاني:

فنحن نراه يقرُّ لظاهر الآية بأنّ الله هو الذي علّم آدم الأسماء التي تكلّم بها، ولكنّه ينسبها لخلق من قبلِ خلقِ آدم، وهذا معَ جوازه، إلاّ أنّه غريب لخلاف ظاهر الآية إلى ما لا تشير إليه من قريب، ولا بعيد.

أمّا اعتراضه الثّالث: فنراهُ يُخَصِّصُ عمومَ الآية وتوكيدَها بدليل العقل والنّقل؛ فالعقل يحكمُ بعدم حاجة آدمَ إلى أكثر ممّا يتواصل به في زمانه ومكانه، وكثير من اللّغات اليوم ممّا لا حاجة له بها، ويؤيّد ما ذَهب إليه بتخصيص قوله تعالى: "تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ". وهذا رأيٌ راجحٌ بأدلّته قويم.

أمّا الجواب عنِ اعتراضه الرّابع: فنحنُ نراهُ يُقرُّ فيه بظاهر الآية كما أقرَّ في الاعتراضين الثّاني والثّالث، ولكنّه يُجيز أنْ يكون التّعليمُ له وَحدَه، وأنّ آدمَ لم يعلِّم غيرَه، وأنّ الله أنساهُ ما علَّمه من قبلُ، بدليل أنّ اللّغة أكثرها حادثة.

ولكن كيف هذا؟ والحِسُّ يأباه والواقع؛ فالآباء يعلّمون أبناءَهم اللّغة بتواصلهم معَهم! وَلِمَ يُعلّمه ربّه وينسيه؟ أليس ليتواصل معَ غيره؟ وأين دليل التّأويل أو قرينته من دلالة الآية، أو سياقها؟

فيتبيّن لنا أنّ أبا حامد لم يقطع بوجه، ولكنّه يجيزها لجواز وقوعها، حتّى الآية عنده لو صحّت على الموضوع لَما منعت غير دَلالتها، وفي نقاشه لِما تحتمله الآية يبتعد ويقترب، ولكنّه لم يستطعْ إلاّ أنْ يسند التّعليم إلى الله سبحانه؛ ففي الاعتراض الثّاني والثّالث والرّابع يَبقى معَ ظاهر الآية معَ محاولةٍ منه غيرَ موفّقة ليَميل بها عن ظاهرها، بأنّ اللّغة توقيفيّة عن الله. ولو أردنا أن نتكلّمَ بمعاني ما ذهب إليه، لقلنا: إنّ أبا حامد يرجّح أنّ اللّغة توقيفيّة من عند الله بحسب ما قدّمنا.

أمّا الرّأي الذي نراه مستندًا إلى الدّليل العقليّ، والنَّصّ النّقليّ، فمُجملُه أنّ الإنسان يخرج من بطن أُمّه –كما يشهد بذلك الواقع المحسوس– لا يعرف شيئا معقولًا، ولا نطقًا مفهومًا، فحينَ يتّكلم يتكلّم بما يُمليه عليه مجتمعُه اللّغويّ؛ فلا ينطق إلاّ بما يُملى عليه، ومن البَدَهي أنّ كلَّ طفل ينطق بلغة مجتمعه وما يَدخل عليه من لغة، والقياس يكون بقياس الغائب على الشّاهد، وليس العكس؛ فنقيس الإنسانَ الأوّل على المشاهد المعقول؛ فهو لا يتكلّم إلاّ بمؤثّر خارجيّ، إمّا أن يكون الخالقَ سبحانه، أو غيرَه، وقد جاءت الأخبار بأنّ الله "عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّهَا"، وقال: "خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ"١٦، وقال: "الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"١٧، فاتّصل به وكلّمه، وسمع منه وأمرَه ونهاه، فقال تعالى: "قَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا"١٨، وقال: "أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ"١٩، وقال: "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا" ٢٠ وقال: "وَلَا تَقْرَبَا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِين"٢١، وقال، حكاية عن الشّيطان: "مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِين"٢٢؛ فآدم

—إذن– كان يعقل معنى الخلود والملائكيّة، والظّلم، والقَسَم في قوله: "وقاسمهما" والتّكليف في ما أُمر به ونُهِيَ عنه.

فأين الغرابةُ والبعدُ من أن يُعلِّم اللهُ آدمَ وزوجه لغةً يتخاطبان بها، معَ قدرة الله على ذلك، وقد ثبت الإمكان والوقوع، والإمكان إيمانٌ عندنا، والوقوع أقوى الأدلّة، وهو حاصلٌ، فقد قال جلَّ قولُه: "فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ إلى قوله: "فَأَشارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا؟ قالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتانِيَ الْكِتابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا، وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ ما كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا"٢٣.

فهذا عيسى –عليه السّلام– ينطق بخلق الله وأمره، وقد قال الله: "إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ"٢٤.

ومعَ التّسليم بعدم المطابقة في التّشبيه، إلاّ أنّه موافقٌ للعموم، وموافقٌ لِما أُسنِدَ إلى آدمَ منَ التّعلّم، وعقلِه للمقولات، وقولِه وإنبائِه للملائكة.

ولا يُقال هنا: هذا دليل ثابت عند المسلمين؛ فهي أدلّة خاصّة بهم لا تُعمّم، والبحث العلميّ مطلوب فيه التّعميم، ولا يجوز فيه إلزام النّاس بمُعتقد خاصّ، لا يقال هذا؛ لأنّ الإسلام لم يقم على النّقل منفصلًا عن العقل، فلم تثبت مسألةٌ عقديّة في الإسلام بدليل نقليّ صِرف، بل لا بدّ لكلّ مسألة عقديّة من استنادٍ إلى دليل عقليّ قطعيّ؛ فهذا دليل على العقلاء وليس خاصًّا بالمسلمين. ولسائل أن يسأل: هل علّم الله الكلام كلَّه لآدم، حتّى الذي نتداوله اليوم؟

والجواب من جهة الجواز، وحسبَ عمومِ الآيات وظاهرها، نعم، يجوز، قال الغزاليّ: "يجوز أنّ الله سبحانه علّمه ما يلزمه في وقته، حَسَبَ حاجته، ويكون تخصيص الآية كتخصيص قوله تعالى: "تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا"٢٥، فعلى هذا يكون آدم تعلّم ما يلزمه كحدٍّ أدنى من مفهوم الآية، وما فوق هذا طوّرته الأجيال لاحقًا.

ثبوت المجاز في اللّغة:

وكما يُقال: الحكم على الشّيء فرع عن تصوّره ٢٦؛ لذلك وجبَ علينا أن نشرع من حيث ثبوتُ الباب، وبعدها في تفصيلاتِ مباحثِه عند العلماء.

وقد اشتهر القول بإنكار المجاز في اللّغة عن الإمام ابنِ تيميّة، ونقل هو ذلك عن مجموعة من العلماء في كتاب (الإيمان) ٢٧ ، فناقش المجازَ وأسهَبَ وفصّل، وكان باعثه على الرّدّ هو الدّفاعَ عن معنى الإيمان عند أهل السّنّة، وهو: "الإيمان: قول وعمل" ٢٨، خلافا للجهمّية، والمعتزلة،، والأشاعرة.

وقد عرض ابن تيميّة حجَّته في جوابين، خالفَ بهما جمهرةَ العُلماءِ، وخِلافهُ لا يتجاوزُ أن يكونَ خلافًا لفظيًّا. فابن تيميةَ يثبتُ الألفاظ على المعاني المحتملة، سواءٌ أكانت –على رأي المثبتين– حقيقةً، أم مجازًا، فمجملُ رأيه يلخّصُ في:

أنّ هذا كلّه كلام العرب، لم يتجوّزوا به، بل ما يفهمه العربيّ من معانٍ في سياقات مختلفة للفظ واحد، فبقيد لفظيّ أو حاليّ، وليس أحد المعاني بأولى من صاحبه؛ فلا يستطيع أحدٌ —حسب رأيه– أن يثبت أنّ جماعة من العرب اجتمعوا ليضعوا لفظ كذا على المعنى كذا، ولا أنّهم اجتمعوا لينقلوا لفظًا من معنى إلى غيره، متجوّزين به ٢٩.

وأنّ ذلك لم ينقل عن كبار العلماء. وأظنُّ أنَّ هذا الرّأيُ وجيه، ومحتاج لإعادة نظر وهو لا يؤثّر في الثّمرة.

وعدم ثبوت هذا القول عن العلماء في القرون الثّلاثة الأوَل لو صحَّ لكان حجّةً لابن تيميّة، كما يطلبه في جوابه الثاني، إذ لو ثبتَ هذا القولُ لكانَ التسليمُ بحجّتِه أولى، ولكانَ الكلامُ في المجازِ والحقيقةِ مُبتَدعًا بعدَ القرن الهجريّ الثّالث كما يرى. فقال: "وبكلّ حال، فهذا التّقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثّلاثة لم يتكلّم به أحدٌ من الصّحابة، ولا التّابعين لهم بإحسان، ولا أحدٌ من الأئمّة المشهورين في العلم، كمالك، والثّوريّ، والأوزاعيّ، وأبي حنيفة والشّافعيّ، بل ولا تكلّم به أئمّةُ اللّغة والنّحْو،

كالخليل، وسيبويه، وأبي عمرو ابن العلاء ونحوهم، وأوّل من عُرف أنّه تكلّم بلفظ المجاز، أبو عبيدة مَعمر بن المثنّى في كتابه (مجاز القرآن)، ولكن لم يَعنِ بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة"٣٠.

ويذكرُ أنّه قد ثبت عن الإمام أحمد ٣١، وهو يصرفه لمعنى الجواز قسيم الحظر. وفي جوابه الأوّل الذي قال فيه: "هذا التّقسيمُ لا حقيقةَ له، وليس لمن فرّق بينهما حدّ صحيحٌ يميّز به بين هذا وهذا؛ فعُلم أنّ هذا التّقسيم باطلٌ، وهو تقسيم مَن لم يتصوّر ما يقول، بل يتكلّم بلا علمٍ فهم مبتدعةٌ في الشّرع، مخالفون للعقل؛ وذلك أنّهم لما قالوا: الحقيقة اللّفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: هو المستعمل في غير ما وضع له، احتاجوا إلى إثبات الوضع السّابق على الاستعمال، وهذا يتعذّر"٣٢.

وقبلَ أن نشرَع في مناقشة أجوبة ابن تيميّة نُثبتُ هنا ما ورد في الحديث عن جبريل عند سؤاله عن الإحسان، وجواب النّبي له: "أن تعبدَ الله كأنّك تراه" ٣٣، ولم يقل أحد من العرب بهذا المعنى على هذا اللّفظ، فيثبتُ هنا نقل الدّال عن مدلوله، وقد وُضعَ الإحسانُ لما هو ضدّ القبح.

نلاحظ أنَّ ابن تيميّة يراوح في ردّ باب الحقيقة والمجاز بين إنكار مجيئه عن العرب أو كبار العلماء، وتعذّر ثبوت الأصل، أي الحقيقة، والفرع، أي المجاز. فإذا ثبت عن كبار العلماء وصرّحوا بأصلٍ وفرع انتهى الخلاف. وسأعرض هنا بعضَ ما جاء عن كبار العلماء، وفيه:

أ. إشارة الإسنويّ في نهاية السّول إلى أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف في باب الحقيقة والمجاز:

ففيه قوله: "الخامسة: المجازُ خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأوّل والمناسبة والنّقل، ولإخلاله بالفهم، فإنْ غلبَ كالطّلاق تساويا، والأولَى الحقيقة عند أبي حنيفة، والمجاز عند أبي يوسف رضي الله عنهما"٣٤.

ب. ثبوت القول بالأصل والفرع عن الخليل:

فقد جاء في كتاب العين ٣٥: "العَتَبَةُ: أسْكُفَّةُ البابِ، وجعلها إبراهيم عليه السّلام كناية عن امرأة إسماعيل، إذ أمره بإبدال عَتَبَتِه".

فهي إذن ليست المرأة، وليس ممّا تسمّى به، بل كناية عنها بديلة لها دالّة عليها، وقوله "جعلها" أي لم تكن قبلَا. وفيه: "والعَذِرةُ: البَدَا، أعذر الرّجلُ إذا بدا وأحدث من الغائط، وأصل العَذِرَة فِناءُ الدَّار، ثُمَّ كنّوا عنها باسم الفِناءِ كما كُنِّي بالغائط، وإنّما أصل الغائط المطمئنّ من الأرض".

وهنا أيضًا يقول أصل العذرة فِناء الدّار، ثمّ كنّوا عنها، فهنا أصل وفرع، و(ثمّ) تفيد العطف على التّراخي، والغائط أصلٌ في المكان المطمئنّ، فرعٌ في المستقذر. وقولُه: "كَنَى فلانٌ يَكنِي عن كذا وعن اسمِ كذا إذا تَكَلَّم بغَيره ممّا يُسْتَدَلُّ به عليه؛ نحو الجِماع والغائط والرَّفَث ونحوه"، وقوله: "والغَرْقَدُ: شَجَرٌ كان ينبت هُناكَ فبَقِيَ الاسمُ مُلازِمًا للمَوْضِع وذَهَبَ الشَّجَر" وقوله: "الهَيْقُ: الطّويل الدَّقيق وبه سُمِّيَ الظَّليم: هيقاً، ورجلٌ هَيْقٌ: يُشبّه بالظَّليم لِنفاره وجُننه وقوله: "كمي: كَمَى الشّهادةَ يكْميها كَمْياً أي: كَتَمها، والكَمِيُّ: الشُّجاع؛ سُمِّيَ به لأنّه يَتَكَمَّى فيه السِّلاح أي: يَتَغطَّى به.

ويظهر – فيما سقنا من شواهد في كتاب العين– ثبوت أصلٍ وفرع في الاستعمال اللّغويّ، وأنّ الخليل يصرّح بأصل الوضع، وبما طرأ عليه من نقل، ويشير إلى ما كان عليه وما آل إليه.

ج. وروده عن أبي عُبيدة مَعمر بن المثنّى:

وذلك في قوله: "حَنِيفًا: الحنيف في الجاهليّة من كان على دين إبراهيم، ثمَّ سمّي من اختتن وحجّ البيتَ حنيفًا لما تناسخت السّنون، وبقي من يعبد الأوثانَ من العرب، قالوا: نحن حُنفاء على دين إبراهيم، ولم يتمسّكوا منه إلا بحجّ البيت، والخِتان؛ والحنيف اليوم: المسلم" ٣٦. ويظهر عند أبي عبيدة الأصلُ في قوله: "الحنيف في الجاهليّة: من كان على دين إبراهيم"، فهذا المعنى أثبته أبو عبيدة مقيّدًا بزمن الجاهليّة، فهو في اللّفظ بإزاء معنى مسند إلى زمن الجاهليّة ويقول: "ثمّ سمّي من اختتن ..." ويقول: "والحنيف اليوم: المسلم"؛ فقوله (ثمّ)، وقوله: "الحنيف اليوم المسلم" خلافُ الأصل.

د. ورودُه عن محمّد بن الحسن الشّيبانيّ ٣٧:

وذلك في قوله: "... فالحاصل أنّ أبا يوسف ٣٨ أبى الجمع بين النّذر واليمين؛ لأنّ هذا الكلام للنّذر حقيقةٌ، ولليمين مجازٌ، والحقيقة مع المجاز لا يجتمعان تحت كلمة واحدة، فإن نواهما، فالحقيقة أولى بالاعتبار؛ لأنّ الحقيقة معتبرةٌ في موضعه، والمجاز معتبر في غير موضعه، والشّيء الواحد لا يكون في موضعه وفي غير موضعه، وإنْ نوى اليمين لا غير تعيّن المجاز؛ فلا تبقى الحقيقة مرادة" ٣٩. وكلام الشّيبانيّ مشعرٌ بعراقة الاصطلاح؛ فهو يقول: "الحقيقة معتبرة في موضعه، والمجاز معتبر في غير موضعه"، ويقول أيضًا: "وإن نوى اليمين لا غير؛ تعيّن المجاز؛ فلا تبقى الحقيقة مرادة"، يريد –وكلامه مغنٍ عن البيان– أنّ النّية قرينة مانعة من الحقيقة ومثبتة للمجاز.

هـ. ما وردَ عن الإمام الشّافعيّ:

حيثُ يقول بعد قوله تعالى: "وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ، إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ، إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ، كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَاكَانُوا يَفْسُقُونَ"٤٠: "فابتدأَ جَلَّ ثناؤه ذكرَ الأمرِ بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلمّا قال: "إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ" دَلَّ على أنّه إنَّما أراد أهلَ القرية؛ لأنّ القرية لا تكونُ عاديةً، ولا فاسقةً بالعدوان في السّبت، ولا غيره، وأنّه إنّما أراد بالعدوان أهلَ القرية الذينَ بلَاهُم بما كانوا يفسقون".

وقوله تعالى: "وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ، فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ" ٤١، وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذكر قَصْمَ القرية، فلمّا ذكر أنّها ظالمةٌ بانَ للسّامع أنّ الظّالم إنّما هم أهلها، دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشَئينَ بعدها، وذكر إحساسهمُ البأسَ عند القصم: أحاط العلم أنّه إنّما أحسّ البأس من يعرف البأس من الآدميين" ٤٢.

يُبيّنُ الشّافعيّ أنّ المعنى انصرف إلى أهل القرية بعد ورود قرينة مانعة من المعنى الظّاهر، وهي قوله تعالى: "إذ يعدون في السّبت"، ويعلّل بقوله: لإنّ القرية لا تكون عادية، ولا فاسقة ...، وهذا خلافٌ لما ذهب إليه ابن تيميّة من جواز نسبة الفعل للمحلّ أوللحالّ ٤٣؛ فالشّافعي يمنع إرادة المحلّ بدليل الحسّ فيقول: "فالقرية لا تكون عاديةً ولا فاسقةً".

وتَجدرُ الإشارة هنا إلى أنّ القرية شاملةٌ للمساكن والسّكان، فقوله "حاضرة البحر" يجوز أن يفهم منها القرية بمساكنها وسكّانها، فلّما جاء قوله" إذ يعدون ..." دلّ على خلاف هذا بل على عدم جوازه، ومع جواز أن نقول على الحقيقة: قصمنا القرية؛ لأنّ المساكن والسّكّان يجوز وقوع القصم عليهم جميعا، ولكنّ الذي لا يجوز هو الظّلم من المساكن دون السّكّان، فكان دليل الحسّ، وهو قرينة حاليّة، و"كانت ظالمة" قرينة لفظيّة، مانعَينِ من الحقيقة، وصارفَينِ إلى المجاز.

فإذا ثبت هذا عند الخليل، وأبي حنيفة، وأبي عبيدة والشّيباني، والشّافعيّ، وقد استعمل الجاحظ المجاز في قوله بأنّ القرآن ليس بمخلوق إلاّ على المجاز مقابلا للحقيقة ٤٤. وهو ظاهر فسقط الجواب الثّاني من اعتراضات ابن تيميّة؛ فالوقوع أقوى الأدلّة.

ولا بأس من التّعرّض لشيء ممّا ذهب إليه ابن تيميّة، فقد ذهب بتصوّره بعيدًا، حين تصوّر وجوب وجود دليل يثبت الوضع الأوّل ودليل آخر عنهم يثبت النقل. فالوضع الأوّل للّغة كان من عند الله سبحانه ٤٥، والواقع المشاهد، والمنقول يدلّان على تطوّر اللّغة ونموّها بوجهين اثنين:

الوجهُ الأوّل: اعتباطيٌّ سلسٌ، وذلك كتخصيص كلمة الدّابّة لذوات الأربع، وهي في أصل الوضع لكلّ ما يدبّ على الأرض، وقد دلّ على عموم دلالتها قوله تعالى: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا" ٤٦، وشاهد التّخصيص لذوات الأربع هو الاستعمال، وقد جاء في لسان العرب لابن منظور قوله: "ولما قال الخَوارِجُ لِقَطَرِيّ ٤٧: اخْرُجْ إِلَيْنا يا دَابَّةُ؛ فأَمَرَهُم بالاسْتِغْفارِ، تَلَوا الآية حُجَّةً عليه. والدابَّة التي تُرْكَبُ، قال ابن منظور: "وقَدْ غَلَب هذا الاسْم على ما يُرْكَبُ مِن الدَّوابِّ" ٤٨.

فأمْرُ قطريٍ لهم بالاستغفار يدلُّ على ما استقرّ في عرف استعمال دلالتها على البهيمة واحتجاجهم عليه بالآية يدلّ على أصل وضعها اللّغويّ.

الوجه الثّاني: وهو التّغيير المقصود، وهو كثير في الدّلالة الشّرعيّة واصطلاحات العلوم، فالألفاظ الشّرعيّة كالصّلاة والصّيام والزّكاة والحجّ والكفر والإيمان والهدى والضّلال كلّها قد أحدث الشّارع في دلالتها

تخصيصًا، أو أضافَ إليها شروطا أو أوصافا لم تكن معهودة في أصل الوضع، والكلام والتوحيدُ والجوهر والعَرض والفقه والأصول والناسخ والمنسوخ والقياس وغيرها في اصطلاحات الفقهاء والأصوليّين والمتكلّمين لم تكن مطابقةً للمدلولات عندهم في أصل الوضع كذلك، وفي مصطلح الحديث يقولون: صحيح وحسنٌ وضعيف ومنكر ومتروك ومعروف ومحكمٌ ومرسل ومدلّسٌ ومعضل وعزيز وغريب، وفي النّحو يقولون: فعل وفاعل ومفعول ومبتدأ وخبر وعامل وتمييز وضمير وحال وعمدة وفضلة كذلك، حتّى مصطلحا الحقيقة والمجاز قد تُجوّز بهما عن أصل وضعهما في اللّغة، فلم تكن دلالتهما في أصل الوضع دالةً على هذا الباب من أبواب علوم اللّغة.

فعلى ذلك يظهر أنّ النّقل الشّرعيّ ثابتٌ لا ريبَ فيه، والنّقل في العرف الخاصّ كذلك والعرف العامّ موجود يصعبُ تتبّعه ودركه على مرور الزّمن إلاّ بتتبّع النّصوص التّاريخيّة واستظهار تطوّر علاقة الدّال بالمدلول بالزّيادة أو النّقصان ٤٩.

ولا يقال هنا هذا التّغيّر حاصل بين الحقيقة الوضعيّة والعرفيّة والشّرعيّة، وليس من باب المجاز؛ ذلك أنّ التّغيّر هنا هو أيضًا تغيّر على كلّ حال توافرت فيه أركان النّقل المجازيّ فهنا أصل موضوع منقول عنه، وفرع منقول إليه وعلاقة وقرينة، وقد أشار إلى هذا الآمديّ بقوله:" فالحقيقة العرفيّة وإن كانت حقيقةً بالنّظر إلى تواضع أهل العرف عليها، فلا تخرج عن كونها مجازا بالنّسبة إلى استعمال اللّفظ في غير ما وضع له أوّلا" ٥٠. وفي ما يأتي نحقّق القول في معالجة باب الحقيقة والمجاز عند العلماء الثلاثة:

أوّلاً: أبو الفتح ابن جنّي من اللّغويّين ٥١: ت(٣٩٢)هـ.

أ. حدُّ الحقيقة والمجاز:

الحدّ في اللّغة هو المنع، وفي الاصطلاح: قول دالّ على ماهيّة الشيء، والحدّ التامّ: ما يتركّب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق ٥٢، وهو لازم للعلوم والأصول كافّة، وهو من

باب ضبط التعريفات، وبيان المصطلح الذي يحصل فيه الاتفاق على وضع لفظٍ بإزاء معنى يصف ماهيّته أو واقعه لتيسير التفاهم.

يظهرُ حدّ الحقيقة والمجاز عند ابن جنّي في قوله: "الحقيقة: ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة، والمجاز: ما كان بضدّ ذلك" ٥٣. بهذه الكلمات الموجزة يَحُدُّ ابنُ جنّي مصطلحَي الباب، فالحقيقةُ عنده ما أقرّ في الاستعمال على أصل اللّغة، فهو لفظ استقرّ؛ أي: لزم مكانه، ولا يُشترَطُ له مجازٌ، وهذا المكان هو أصله في الوضعِ الأوّل في اللّغة، والوضع كما تقدّم: "تخصيص لفظ بإزاء معنًى بنفسه"٥٤، وقوله "أصل" يخرجُ به الفرع، وهو النّقل، سواءٌ أعرفيًّا كان أم شرعيًّا أم مجازيًّا. وقوله "في اللّغة" يَخرجُ به ما يجوز أنْ يُسمّى وضعًا أوّلَ في العرف أو الشّرع، وكأنّه زيادة في توكيد الأصل اللّغويّ لما جاز أنْ يُقال: أصلٌ عرفيّ، أو أصل شرعيّ، وقد يدلّ هذا على ما ذهب إليه ابن جنّي من أنّ أكثرَ الكلام مجاز٥٥.

والمجاز عند ابن جنّي يقابلُ الحقيقة، فإذا كانت الحقيقة عنده: "ما أُقِرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة"، يكون المجاز: ما لم يُقرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة. وبيان هذا: أنّ المجاز تغيّرٌ في دلالة اللّفظ من أصل اللّغة إلى دَلالة مغايرة للدَّلالة اللّغويّة الأولى، وقد تكون من باب الانتقال من الحقيقة اللغويّة إلى الحقيقة العرفيّة أو الشرعيّة أو الاصطلاحيّة، أو المجاز وهو النقل لغير تلك الحقائق.

ب. القرائن الدّالة على المجاز عند ابن جنّي:

ينحو ابنُ جنّي في دراسة بابي الحقيقة والمجاز طريقًا بديعا، ففي أكثر أبوابه نراه يبتدعُ أمورًا لم تخطر لأقرانه ببال، فهو يدرس الباب من جهة الإفادة والتأثير في اللّغة من وجه الاتّساع في الاستعمال، ففي شروطه الثلاثة الآتية نراه يسلّط الضَوء على الأثر العملي في اللّغة، فالباب عنده رافد من جهة الاتّساع في المعجم والمرونة في استعمال اللّفظ في غير ما وضع له. ورافد لأساليب التّوكيد في علم المعاني، ورافد لأبواب التشبيه البيان.

كذلك، وإنّ الخروجَ باللّغة عن أصل وضعِها، لفظًا أو تركيبًا، لا بدّ له من قرينة تدلّ عليه، وإلّا فإنّ المرادَ بالكلامِ سيبقى متردّدًا بين الحقيقة والمجاز، بحيثُ تنتفي وظيفة اللّغة في الإبانة والتّفاهم. ومن هنا، نجدُ العلماء الذين ندرس نصوصَهم متّفقين على ضرورة وجودِ القرينة المانعة من إرادة المعنى الأصليّ. وتتعدّد القرائن لديهم كما سيأتي.

وابنُ جنّي يشترط فوائد ثلاث للمجاز حتّى يأخذ به ويُسمّيها معانيَ ثلاثة إنْ توافرت في اللّفظ كان مجازًا، وإلاّ كانت الحقيقة، فيقول: "وإنّما يقعُ المجاز ويعدلُ إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، هي: الاتّساع، والتّوكيد والتّشبيه، فإن عدمت هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتّة"٥٦. فثبوت المجاز في الكلام حسب تأثيره في اللّغة من الجهات الثلاث. ولا يتعرّض ابن جنّي إلى تفصيل القرائن كما يفعل البلاغيّون والأصوليّون كما سيأتي.

ولكنّه لا يُغفلها، فيقول: "لكن لا يُفضَى إلى هذا إلاّ بقرينة تُسقط الشّبهة"٥٧، في إشارة منه إلى المجاز فهو يثبتُ قرينةً موصوفةً بأنّها تُسقط الشُبهة، فليسَ كلُّ قرينةٍ عنده صالحةً لترجيحِ الدَّلالةِ على المجاز، ويُسمّي القرينَةَ دليلًا في مَعرِض حديثه، فيقول: "ولو عَري الكلام من دليل يوضّح الحالَ لم يقعْ عليه (بحر)٥٨ لِما فيه من تعجرف في المقال من غير إيضاحٍ ولا بيان"٥٩ وإلاّ صُرفَ الكلامُ إلى الحقيقة.

هذا رأي أبي الفتح في طرقِ معرفة الحقيقة من المجاز، فبتوافر شروطه الثّلاثة مجتمعةً يكون المجاز، وبتخلّف أحدِها، أو كلّها تكون الحقيقة. وقد اعترض ابن الأثير على اشتراط ابن جنّي توافر الأوصاف الثلاثة للمجاز، فذكر قوله، وأبطل دعواه؛ ففي رأيه لو توافر شرط واحد منها، وهو التشبيه؛ كان ذلك مجازا وكذلك الاتساع٦٠.

وكلُّ الظنِّ أنَّ ابن جنّي يريد شيئًا آخر غير الذي أراده ابن الأثير، فابن الأثير يريد العلاقة بين الحقيقة والمجاز، وابن جنّي يقصد أثر الاستعمال في اللّغة كما يظهرُ لنا!

ج. العلاقةُ بين المعنيين: الحقيقيّ، والمجازيّ.

العلاقة بين اللفظ والمعنى المنقول إليه علاقة ضروريّة، وهي كما أشار ابن الأثير كعلاقة الدائن بالمدين، والمستعير بالمستعار منه، فلا يُستساغ وجود تلك المعاملة دون علاقة ومعرفة سابقة قال ابن الأثير: "وإنّما سمّي هذا القسم من الكلام استعارةً؛ لأنّ الأصلَ في الاستعارة المجازيّة مأخوذٌ من العارية الحقيقيّة التي هي ضربٌ من المعاملة، وهي أنْ يَستعيرَ بعضُ النّاس من بعض شيئًا من الأشياء، ولا يقعُ ذلك إلاّ من شخصين بينهما سببُ معرفةٍ ما يقتضي استعارةَ أحدهما من الآخر شيئًا، وإذا لم يكن بينهما سبب معرفة بوجه من الوجوه، فلا يستعير أحدُهما من الآخر شيئًا؛ إذ لا يعرفه حتّى يستعيرَ منه، وهذا الحكم جارٍ في استعارة الألفاظ بعضِها من بعض، فالمشاركةُ بين اللّفظين في نقل المعنى من أحدهما إلى الآخر كالمعرفة بين الشّخصين في نقل الشّيء المستعار من أحدهما إلى الآخر"٦١.

لهذا تنبّه العلماءُ إلى أهمّيّة العَلاقة بين المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ؛ حيثُ لا مجازَ إلاّ بعلاقة، فقد اتفقوا على وجوب وجودها، واختلفوا في تسمياتها وتقسيماتها اختلافًا غير مؤثّر في موضوعها، ومن أبرز هذه العلاقات: المشابهة، والسّببيّة، والمسبّبيّة، والحالّية والمحلّيّة، والجزئيّة والكلّيّة، وعلى ما سيكون، وعلى ما كان، والمجاورة، وغيرها من العلاقات، والمهمّ في الأمر هو اتّفاقهم على حاجة المجاز إلى علاقة ما، وقد أصّلوها في أنواع تتفاوت بينهم بحسب موضوع العلم الذي ينطلقون منه، والغاية التى يطلبونها، وسأعرضُ أبرزَ العلاقات التي دار حولها العلماء الثلاثة:

لم يصنّف ابنُ جنّي أنواع هذه العلاقة بترتيب في باب منفرد، بل نثرَ شيئًا يسيرًا منها بين السّطور في باب الحقيقة والمجاز، وبتتبّع العلاقات في الباب نستطيع أنْ نستخرج من الباب بعضًا منها:

- المشابهة بين البحر والفرس في الجري.

- وبين الحالّ والمحلّ في قوله: "إخبارك عن الطّريق بما تخبر به عن سالكيه، فشبّهته بهم، إذا كان هو المؤدّي لهم، فكأنّه هم"٦٢، وقوله في "وَاسألِ القرية": "فلأنّها شُبّهت بمن يصحّ سؤاله لما كان بها مؤلّفًا لها"٦٣.
- البعض بالكلّ عند قوله: "فإذا كان كذلك؛ علمت أنّ (قام زيد) مجاز لا حقيقة، وإنّما هوَ على وَضع الكلِّ موضع البعض للاتّساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير"٦٤.
- المجاورة: بذكر الطّريق وإرادة سالكيه.
- المحليّة: في ذكر القرية وإرادة سُكّانها.
- الجزئيّة: في الفهم من القيام بعضه عند قولنا قامَ زيد.

د. تعدّد الحقائق:

تتعدّد الحقائق باختلاف نسبة الوضع، فإنْ كان الوضعُ لغويًّا كانت الحقيقة اللّغويّة، وإنْ كان الوضع عرفيًّا كان الواضع عُرفَ الاستعمال اللّغويّ عند أهله، وإنْ كان الوضع شرعيًّا كان الواضع المشرّع.

لم يتعرّضِ ابن جنّي لمناقشة تعدّد الحقائق، فلم يبوّب له، ولكنّه أشار إليه بقوله: "كما أنّ الفقه في الأصل مصدرُ فقِهتُ الشّيءَ؛ أي: عرفتُه، ثمّ خُصّ به علمُ الشّريعة من التّحليل والتّحريم، وكما أنّ بيتَ اللهِ خُصّ به الكعبة، وإن كانت البيوت كلّها لله، وله نظائر في قصر ما كان شائعًا في جنسه على أحد أنواعه"٦٥.

وهذا الوجه قد اتّفق عليه أكثرُ الأصوليّين، فكما وضعت الشريعة لفاظًا بإزاء معنى جديد، مثلما وقع لـ (لإحسان)، خصّصت كثيرًا من الدلالات مثلما حصل في الصيام والصلاة وغيرها، وكلام ابن جنّي يدلّ على النقلين: الاصطلاحي والعرفي، فالفقه نقل اصطلاحي، وبيت الله نقلٌ عُرفيّ.

هـ. ما لا يدخلُه المجاز:

لا يدخلُ المجاز في الأعلام كزيد وهند، وهذا مشهور بين العلماء، إلاّ أنّ ابن جنّي قد ذهبَ إلى شيوع المجاز في عموم الأفعال والأسماء، سواءٌ أأسماءَ ذوات كانت كزيد وعمرو، أم أسماء أحداثٍ كالقيام والقعود، فهو يقول في الأفعال: "اعلم أنَّ أكثرَ اللّغة معَ تأمُّلِهِ مجازٌ، لا حقيقة، وذلك عامّة الأفعال نحو: قامَ زيدٌ، وقَعَدَ عمروٌ، وانطلقَ بِشرٌ، وجاءَ الصَّيفُ، وانهزم الشّتاء؛ وذلك لدَلالة الفعل على الجنسيَّة" ٦٦.

وهذا في عموم الأفعال كما ذكرَ، فالأفعال تدلُّ عنده على الجنسيّة، فقام زيدٌ عنده يفيدك: كان منه القيام ٦٧، وفي الأعلام يقول: "وكذلك قولك: ضربْتُ عمرًا، مجازٌ أيضًا من غير جهة التّجوّز في الفعل؛ وذلك أنّك إنّما فعلت بعض الضّرب، لا جميعه، ولكنْ من جهةٍ أخرى وهو أنّك إنّما ضربت بعضَه، لا جميعه، ألا تراك تقول: ضربتُ زيدًا، ولعلّك إنّما ضربتَ يدَه أو إصبعه، أو ناحية من نواحي جسده، ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر جاء ببدل البعضِ فقال: ضربتُ زيدًا وجهَه، أو رأسَه، نعم، ثمّ إنّه معَ ذلك متجوّز ألا (تراه قد يقول): (ضربت زيدًا رأسَه)، فيبدل للاحتياط، وهو إنّما ضربَ ناحيةً من رأسه، لا رأسه كلّه. ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا فيقول: ضربت زيدًا جانب وجهه الأيمن، أو ضربته أعلى رأسه الأسمق لأنّ أعلى رأسه قد تختلف أحواله، فيكون بعضُه أرفعَ من بعض" ٦٨. فالبدل يرفع المجاز من جهة تخصيص العموم المحتمَل؛ وعلى ذلك أيضًا يدخل العموم في أبواب المجاز التي شرّعها ابن جنّي، والعموم أصل الباب الذي بنى عليه فكرة أنّ أكثر الكلام مجاز!

وكذلك التّوكيد عند ابن جنّي دليلٌ على استغراق الكلام لِما ينطبق عليه، وتوكيده قرينة على شيوع المجاز، فعند قولك جاء الأمير يحتمل أمره أو جنده، فإذا قلتَ نفسه انتفى الاحتمال. فيقول: "وبعد، فإذا عُرفَ التّوكيدُ لِمَ وقعَ في الكلام نحو: نفسُه، وعينُه، وأجمعُ، وكلُّه، وكلُّهم وكلاهما، وما أشبه ذلك عرفت منه حال سَعة المجاز في هذا الكلام، ألا تراك قد تقول: قطع الأميرُ اللّصَ؟ ويكون القطع له بأمره، لا بيده، فإذا قلت: قطع الأميرُ نفسُه اللّصَّ، رفعت المجاز من جهة الفعل٦٩، وصرت إلى الحقيقة، لكن يبقى عليك التّجوّز من مكان آخر، وهو قولك: اللّص، وإنّما لعلّه قطع يده، أو رجله، فإذا احتطتّ قلت: قطع

الأميرُ نفسُه يدَ اللّص، أو رجلَه"٧٠. والتوكيد كذلك يرفع احتمال التجوّز في الكلام من جهة. وكلّ الظنِّ أنْ يكون ابن قتيبة أوّل من نبّه إلى هذه الفائدة في التوكيد والتكرار، وهي رفع احتمال المجاز٧١.

ثانيًا: أبو يعقوب السكاكي من البلاغيين، ت (٦٢٦) هـ٧٢:

أ. حدّ الحقيقة والمجاز

يَحبكُ أبو يعقوب السّكّاكيّ حدَّه للحقيقة والمجاز من خيوطِ معنيَيْهِمَا اللّغويّين، ويَصلُ هذينِ المعنيين بالمعنى الاصطلاحيّ، وكأنّنا به يمارسُ عمليّة التّجوّز المقصود، فيثبتُ المعنى اللّغويّ، وينتقلُ إلى آخرَ اصطلاحيّ لعلاقة بينهما وتناسب، فيقول: "الحقيقة: في أصل وضعها الاشتقاقيّ من فعيل بمعنى مفعول (المثبَتُ)، أو فعيل بمعنى فاعل (واجب أو ثابتٌ)، والتّاء للتّانيث"٧٣. ويعرّف الحقيقةَ بقوله: "الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع، كاستعمال (الأسد) في الهيكل المخصوص، فلفظ (الأسد) موضوع له بالتّحقيق، ولا تأويل فيه، وقولنا: (من غير تأويل) تحرّزًا من الاستعارة، فهي: استعمال الكلمة فيما وُضعت له معَ تأويل"٧٤، كاستعمال (المشفر) لشَفةِ الإنسان، وهو موضوع لشَفةِ البعير، والاستعارة عنده من المجاز، فيكون المعنى الاصطلاحيّ من اللّغويّ هو: الكلمة المستعملةُ فيما هي موضوعة له، مُثْبَتَةً في موضعها الأصليّ، واجبةً له.

ويقول أيضًا: "ولكَ أنْ تقول: الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما تدلّ عليه بنفسها دَلالة ظاهرة، كاستعمال (الأسد) في الهيكل المخصوص، أو القرء في ألّا يتجاوز (الطّهر والحيض)٧٥ غيرَ مجموع بينهما"٧٦. وفي هذا الجانب نرى اتّفاقًا بينَ السّكّاكيّ، وابن جنّي والآمديّ في أنّ الحقيقة هي: اللّفظ الثّابت على معناه في الوضع الأوّل، وهو اللّغويّ.

وأمّا المجاز فيقول فيه السكّاكيّ: "في أصل الاشتقاق مَفعَل، من جاز يجوز إذا تعدّاه والكلمة إذا استعملت في غير ما هي موضوعة له، وقال: وأمّا المجاز، فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له

بالتّحقيق استعمالاً في الغير بالنّسبة إلى نوع حقيقتها معَ قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النّوع"٧٧. ويتابع موضّحًا: "ولك أن تقول: المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما تدلُّ عليه بنفسها دَلالة ظاهرة، استعمالاً في الغير، بالنّسبة إلى نوع حقيقتها، معَ قرينة مانعة عن إرادة ما تدلُّ عليه بنفسها، في ذلك النّوع"٧٨.

يتّفقُ السّكّاكيّ معَ صاحبيه في أنّ المجاز لفظ انتقل من أصل وضعه إلى وضع آخر وقوله: "بالنّسبة إلى نوع حقيقتها" يشيرُ إلى تعدّد الحقائق، وهي: الحقيقة اللّغويّة، والحقيقة العرفيّة، والحقيقة الشّرعيّة، وهذا القيد موافق لِما ذهب إليه الآمديّ، في قوله: "في الاصطلاح الذي يكون به المخاطبة"، والآمديّ قد أضاف قيد العلاقة. أمّا السّكّاكيّ فقد أضاف القرينة الدّالة على الانتقال، والمانعة من إرادة المعنى الحقيقيّ، ويدلّ على هذا قوله: "معَ قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النّوع"، وهذا يقتضي إرادة المعنى الذي تُجوّز إليه.

ب. القرائن عند السكّاكي

تكمنُ معرفة الحقيقة من المجاز عند أبي يعقوب السّكّاكيّ في حاجة المجاز إلى القرينة واستغناء الحقيقة عن القرينة. دون التعرّض إلى أنواعها أكانت حالية أم لفظية، وإلى أنواعها وتقسيماتها.

ج. العلاقة المسوّغة للتجوّز عند السكّاكي:

يعرضُ السّكّاكيّ إلى العلاقات مُسهبًا في باب الاستعارة القائمة على علاقة المشابهة بعد حذف المشبّه به، أو المشبّه، ويشير إلى أنّ الصّفة يجبُ أنْ تكون في المشبّه به ظاهرة مشهورة، كالشّجاعة في الأسد فالشجاعة علاقة ظاهرة تصلح للنقل من الحقيقة إلى المجاز، فلا يُرادُ بتشبيه الإنسان الشّجاع بالأسد الجثّةُ والهيكلُ، وما للأسد من هيئة وصفات غير مشهورة اشتهارَ شجاعته٧٩. والعلاقة عنده من وجهين: وجه الموافقة كما في مثال الأسد، وعلاقة التضاد على وجه التهكّم، فقال: "استعارة أحد الضدّين أو النّقيضين بواسطة انتزاع شبه التّضاد بطريق التّهكّم...، كقولك: إنّ فلانًا تواترت عليه البشارات بقتله،

ونهب أمواله..."٨٠. والأصل في وضع: "البشارات" للخير، واستعملت هنا في الشّرّ وهو ضدّ الخير، وعليه قوله تعالى: "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ"٨١.

وقال: "أنْ تُعدّى الكلمة عن مفهومها الأصليّ بمعونة القرينة إلى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق". ويمضي في تحديد هذه العلاقات:

١. السّببيّة: كاليد للنّعمة. يقول: "لتعلّق النّعمة بها، والقدرة والقوّة". ويقول: "لأنّ القدرة أكثر ما يظهر سلطانها في اليد".

٢. المجاورة: يقول: "نحو أن تُراد المزادة بالرّاوية وهي في الأصل للبعير الذي يحملها للعلاقة الحاصلة بسبب حمله إيّاها".

٣. الكلّيّة: نحو أن يُراد الرّجُلُ بالعين إذا كان ربيئة ٨٢، من حيثُ إنّ العين لما كانت المقصودة في كون الرّجل ربيئة صارت كأنّها الشّخص كلُّه.

٤. السّببيّة: نحو أن يُراد النّبتُ بالغيث كما يقولون: "رعينا غيثًا"؛ لكون الغيث سببًا.

٥. المسبَّبيّة: نحو قوله تعالى: "إنّما يأكلون في بطونهم نارًا ٨٣" لاستلزام أموال اليتامى لها. ويشير إلى قوله تعالى: "فإذا قرأتَ القرآنَ فاستعذ بالله"٨٤، ويعدّ العلاقة فيه مسبّبيّة٨٥.

٦. على ما كان: نحو أن يُراد الغيث بالسّماء لكونه من جهتها، يقولون: "أصابتنا السّماء"؛ أي الغيث. وهو نحو قوله تعالى: "وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ"٨٦. أي: الذين كانوا يتامى.

د. تعدد الحقائق عند السكاكي:

يؤكّد السكّاكي تعدّدَ الحقائقِ بقوله: "والحقيقة تنقسمُ عند العلماء إلى: لُغويّة وشرعيّة وعرفيّة. والسبب في انقسامها هذا هو ما عرفت، أنّ اللّفظة تمتنعُ أنْ تدلّ على مسمًّى من غير وضع، فمتى رأيتَها

دالةً لم تشكَّ في أنّ لها وضعًا، وأنّ لوضعها صاحبًا، فالحقيقة لدَلالتها على المعنى تستدعي صاحبَ وضعٍ قطعًا، فمتى تعيَّن عندك نسبتَ الحقيقة إليه، فقلت: لُغويّةٌ، إنْ كان صاحبُ وضعها واضعَ اللّغة، وقلتَ: شرعيّةٌ، إنْ كان صاحبُ وضعها الشّارعَ، ومتى لم يتعيّن قلت: عرفيّةٌ، وهذا المأخذُ يعرّفك أنّ انقسامَ الحقيقةِ إلى أكثرَ ممّا هي منقسمة إليه غيرُ ممتنعٍ في نفس الأمر"٨٧. وكأنّه بقوله هذا يفتحُ البابَ لتقسيماتٍ أُخرى للحقيقةِ، فما دام أنّها تتنوّعُ وتتعدّد بحسبِ واضِعِها؛ أيْ بحسبِ من يضعُ اللّفظ ليكونَ دالاً على معنًى محدّدٍ في بدء استعمالِه، فهي قابلةٌ لأنّ تتعدّد وَفقَ ذلك.

وتنبّه السكّاكي إلى مسألة أنْ يَستعمل اللُّغوي اللّفظ على الدلالة العرفيّة، وصاحب العرف على الدلالة اللغوية وصاحب الشريعة على الدلالة اللغوية أو العرفية وهكذا... ويُبيّن أن انتقالها على أيّ وجه يُعدُّ مجازًا، فقال: "وقوْلي: استعمالاً في الغير، بالنّسبة إلى نوع حقيقتها احترازًا عمّا إذا اتّفق كونُها مستعملةً فيما تكون موضوعةً له بالنّسبة إلى نوع حقيقتها، كما إذا استعمل صاحبُ اللّغة لفظَ الغائطِ مجازًا، فيما يَفضُلُ عن الإنسان من مُنْهَضَم متناولاتِه، فالغائط لفظ للمطمئنّ من الأرض عند اللُّغوي، واستعماله له في (المستقذر) يُعدُّ مجازًا، أو كما إذا استعار صاحبُ الحقيقةِ الشّرعيّة الصّلاة للدّعاء، فالصلاة عند صاحب الشريعة هي ذات الأركان والحركات المعهودة، واستعماله إيّاها في الدعاء وهو حقيقة الوضع اللغويّ يُعدُّ مجازًا عنده. أو صاحبُ العرفِ الدّابّة للحمار ٨٨، فالدّابّة عند صاحب العرف هي التي تدبُّ على أربعة، فإن استعملها صاحب العرف في الإنسان البليد كان مجازًا عنده. والمراد بنوع حقيقتها اللّغويّة، إنْ كانت إيّاها، أو الشّرعيّة، أو العرفيّة أيّة كانت" ٨٩.

هـ. ما لا يدخله المجاز

وقال السّكّاكيّ: "الاستعارة تعتمد إدخال المستعار له في جنس المستعار منه، هو السّرّ في امتناع دخول الاستعارة في الأعلام، اللّهمّ إلاّ إذا تضمّنت نوعَ وصفيّةٍ لسببٍ خارجٍ، تضمُّنَ اسمِ حاتمٍ الجودَ،

ومادرٍ٩٠ البخلَ، وما جرى مجراهما"٩١. فاسم العلم المجرّد عن الصفات الزائدة أو الأحوال المتعلّقة بأمر خارجي لا يدخله المجاز، إنّما يدخل المجاز في العلم المتضمّن صفة زائدة.

و. لا يُطلق حقيقة ومجاز على الوضع الأوّل عند السّكّاكيّ والآمديّ:

بناء على رأي ابن جنّي في المجاز وشيوعه أو استغراقه في اللغة، فهو لا يتعرّض لموضوع تسميّة الوضع الأوّل وانتقاله إلى المجاز، فيصبح حقيقة تقابل المجاز. أمّا الآمديُّ، فقال: "وتشترك الحقيقة والمجاز أيضًا في أنّ كلّ ما كان من كلام العرب، ما عدا الوضع الأوّل؛ فإنّه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز، بل لا بدّ من أحدهما فيه"٩٢. ويقول أيضًا: "وعلى هذا، فالألفاظ الموضوعة أوّلاً في ابتداء الوضع في اللّغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازًا، وإلاّ كانت موضوعة قبل ذلك الوضع، وهو خلاف الفرض، وكذلك كلّ وضع ابتدائي حتّى الأسماء المخترعة ابتداءً لأربابِ الحِرَفِ والصّناعاتِ لأدواتهم وآلاتهم، وإنّما تصيرُ حقيقةً ومجازًا باستعمالها بعدَ ذلك.

وبهذا يُعلمُ بُطلانُ قولِ مَن قال: إنّ كلّ مجاز له حقيقة، ولا عكس؛ وذلك لأنّ غاية المجاز أنْ يكون مستعملاً في غير ما وُضع له أوّلاً، وما وُضع له اللّفظ أولاً ليس حقيقة ولا مجازًا على ما عُرف، وبالنّظر إلى ما حققناه في معنى الحقيقة والمجاز، يعلم أنّ تسميةَ اللّفظ المستعملِ فيما وُضع له أوّلاً حقيقة، وإنْ كان حقيقة بالنّظر إلى الأمر العرفيّ، غير أنّه مجازٌ بالنّظر إلى كونه منقولاً من الوجوب والثّبوت الذي هو مدلول الحقيقة أوّلاً في اللّغة على ما سبق تحقيقه"٩٣.

ويقول السّكّاكيّ: "واعلم أنّ الكلمة حال وضعها اللّغويّ، لِما عرفتَ من أنّ الحقيقة ترجع إلى إثبات الكلمة في موضعها، وأنّ المجاز يرجع إلى إخراج الكلمة عن موضعها، حقّها ألّا تسمّى حقيقة ولا مجازًا، كالجسم حالَ الحدوث، لا يُسمّى ساكنًا ولا متحرّكا.

وأمّا حال الوضعين الأخيرين فحقّهما كذلك، لكن في الأوّل بالإطلاق، وفي الأخيرين بتقييد الحقيقة بنوعها، مثل أنْ يُقال: لا تكون حقيقة شرعيّة ولا مجازها، ولا تكون حقيقة عرفيّة ولا مجازها، وإن كان الإطلاق قد يحتمل. وهذا الكلام من السكّاكي والآمدي ظاهر فيه البعد الفلسفي، لأنّ الحقيقة عندهما ما يقابل المجاز، فإن عدم المجاز فلا تسمّى حقيقة، وهذا غير مسلّم به، لأنّ الحقيقة بمعنى الثبوت، ويجوز تسمية الأمر الثابت غير المتحرك (ثابتًا)، ولو لم يطرأ عليه حركة؛ لجواز أن يتحرّك عند تحريكه!

ثالثًا: أبو الحسن الآمدي٩٤، ت (٦٣١) هـ.

أ. حدّ الحقيقة والمجاز:

يحدُّ الآمديُّ المجاز بقوله: "هو اللّفظ المتواضَع على استعماله، أو المستعمَل في غير ما وُضع له أوّلاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة؛ لِما بينهما من التّعلّق"٩٥. فالمجاز عنده على وجه٩٦: "أن يُستعملَ اللّفظ في غير ما وُضع له أوّلاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة". ويتضمّن كلامهُ الحقيقةَ العرفيّةَ، والحقيقةَ الشّرعيّة، مع الحقيقة اللّغويّة، ويدلُّ على ذلك قوله: "في الاصطلاح الذي يكون به المخاطبة"، وهذا الاصطلاح يجوزُ أنْ يكون لُغويًّا، أو عُرفيًّا، أو شرعيًّا، فكلّها اصطلاحات، فالمجاز عنده: انتقال اللّفظ من معناه اللّغويّ أو العُرفيّ أو الشّرعيّ إلى غيره، وقوله: "لِما بينهما من التّعلّق" قيدٌ يُبيِّنُ مسوّغ الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، وهو العلاقة الكائنة بينهما.

ويحدّ الحقيقة بقوله: "وإن شئتَ أنْ تَحدّ الحقيقة على وجه يعمّ جميع هذه الاعتبارات قلتَ: الحقيقةُ هي اللّفظ المستعمل فيما وضع له أوّلاً في الاصطلاح الذي به التّخاطب، فإنّه جامع مانع"٩٧.

وقال: "والحقّ في ذلك أنْ يُقال: هي اللّفظ المستعمل فيما وُضع له أوّلاً في اللّغة"٩٨. وفي هذا الحدّ للحقيقة لا نرى اختلافًا جوهريًّا عمّا ذهب إليه ابن جنّي؛ فنرى الآمديّ كأنّما يكرّرُ تعريفَ ابن جنّي معَ خلافٍ في اللّفظ فقط، فابنُ جنّي يقول: "ما أُقِرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة"، والآمدي

يقول: "هي اللّفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللّغة". وعليه، فقول ابن جنّي: "ما أُقِرَّ في الاستعمال"، لا يختلفُ عن قول الآمدي: "اللّفظ المستعمل فيما وضع له، وإنّما الاختلافُ بين قول ابن جنّي: "في أصل وضعه في اللّغة"، وقول الآمدي: "فيما وضع له أوّلاً في اللّغة"، وهو اختلافٌ في الصّياغة اللّغويّة حَسْبُ، ولا يؤدّي إلى فروقٍ حاسمةٍ في الدَّلالة.

ونرى هنا اختلافًا في حدّ المجاز عن حدّ ابن جنّي له، فيظهر المنهج الأصوليّ في حدّ الآمديّ؛ إذ لا يقابل المجاز بالحقيقة عند بيانه كما فعل ابنُ جنّي، بل يحدّه بقيود تجمع وتمنعُ فقوله: "في الاصطلاح الذي به المخاطبة"، والاصطلاح اسم جنس يشمل كلَّ اصطلاح يجمعُ الحقائق الثّلاث: اللّغويّة والعرفيّة والشّرعيّة، وقوله: "لِما بينهما من التّعلّق" يثبتُ سببًا للانتقال من الحقيقة إلى المجاز، ويجعله شرطًا لصحّة الانتقال، فينطبق عليه تعريف الشّرط عند الأصوليّين٩٩؛ إذ لا بدّ من علاقة بين الأصل والفرع لصحّة الانتقال.

ب.القرائن الدالة على المجاز عند الآمدي:

قال الآمديّ: "ومنها أنْ يكونَ قد أُلفَ من أهلِ اللّغة أنّهم إذا استعملوا لفظًا بإزاء معنًى أطلقوه إطلاقًا، وإذا استعملوه بإزاء غيره قرنوا به قرينة، فيدلّ ذلك على كونه حقيقةً فيما أطلقوه مجازًا في الغير؛ وذلك لأنّ وضع الكلام للمعنى إنّما كان ليُكتفي به في الدَّلالة، والأصل أنْ يكون ذلك في الحقيقة دونَ المجاز؛ لكونها أغلبَ في الاستعمال"١٠٠. فاللفظ الخلو من القرائن عنده حقيقي واللفظ المقترن بالقرينة مجاز، فالحقيقة والمجاز بين الإطلاق والاقتران.

- وقد ماز الآمدي الحقيقة عن المجاز بقوله: "فقد يُعرفُ كونُه حقيقةً أو مجازًا بالنّقل عن أهل اللّغة، وإنْ لم يكن نقلٌ، فقد يُعرف كونُه مجازًا بِ:
- صحّةِ نفيهِ في نفسِ الأمر، ويُعرف كونه حقيقةً بعدم ذلك؛ ولهذا فإنّه يصحّ أنْ يُقال لمن سُمّيَ من النّاس حمارًا لبلادته: إنّه ليس بحمار، ولا يصحّ أنْ يُقال: إنّه ليس بإنسان في نفس الأمر لما كان حقيقة فيه١٠١.

- حاجة المجاز إلى القرينة، واستغناء الحقيقة عنها عند الإطلاق، فالمتبادر إلى الفهم هو الحقيقة، وغيره هو المجاز١٠٢.
- عدم الاطّراد؛ فعدمُ الاطّراد يدلّ على المجاز، لا على الحقيقة في الغالب الأعمّ، معَ عدم ورود المنع عن أهل اللّغة والشّارع، كتسمية الرّجل الطّويل نخلة؛ إذ هو غير مطّرد في كلّ طويل١٠٣.
- مخالفة جمع المذكور عن المعروف المشهور في الحقيقة، كإطلاق اسم الأمر على القول المخصوص، فالأمرُ في قوله تعالى: "وما أمرنا إلّا واحدة"١٠٤، وقوله تعالى: "وما أمر فرعونَ برشيد"١٠٥، يختلفُ؛ فإنّ جمعه من جهة الحقيقة في الأولى (أوامر)، وفي الأُخرى من جهة الفعل (أمور)١٠٦.
- أن يكون الاسمُ موضوعًا لصفة، كإطلاق اسم الأمر على الفعل، فإنّه لا يشتقّ منه لمن قام به اسمُ الآمر. فمَن قام بفعل أمر ما لا يسمّى (آمرًا).
- أن يكون الاسمُ مضافًا إلى شيء، وهو متعذّرُ الإضافةِ؛ فيتعيّن أن يكون مجازًا، كقوله تعالى: "وَاسألِ القرية" ١٠٧. فيتعذّر سؤال القرية كلّها المباني والسكّان، والمعقول من ذلك هو سؤال من يمكن منه الفهم، وهم السكان.
- أن يكون للفظ متعلّق، فإن أطلق على ما ليس له متعلّق كان مجازًا، كلفظ القدرة إذا أُريدَ به الصّفة، فالقدرة في قولك: قدرة الله، لها متعلّق مقدورٌ عليه، وفي قولك: انظر إلى قدرة الله، لا متعلّق لها ١٠٨. فلو قلتَ: فلان يقدر على الكلام، كان قولك (على الكلام) متعلّقًا بـ (يقدر). قولك: انظر إلى قدرة الله. لا متعلّق لها فهي مجاز، لأنّك ستنظر إلى المقدور دون القدرة.

ج. العلاقة المسوّغة للتجوّز عند الآمدي:

ولا بدّ من علاقة تسوّغ الانتقال أو التجوّز، وإلّا عدّ الاستعمال نوعًا من التعسّف اللّغويّ، الذي يخرج عن معقول اللّغة ومنطقها المبني على التعليل.

فيحصرُ الآمدي العلاقاتِ المسوِّغةَ للانتقالِ بـ:

١. شَبَهٍ في الشّكل والصّورة: كإطلاق الإنسان على المصوّر على الحائط.

٢. صفةٍ ظاهرة في محلّ الحقيقة، كإطلاق اسم الأسد على الإنسان لاشتراكهما في صفة الشّجاعة، لا في صفة البَخَر لخفائها، وهذه والتي قبلها داخلتان في الاستعارة.

٣. ما كانت عليه الحقيقة، كإطلاق العبد على المعتق في ما يطلق عليه: ما كان.

٤. ما يؤول إليه في الغالب، كتسمية العصير خمرًا في ما يطلقُ عليه: ما سيكون.

٥. المجاورة، كقولهم: جرى النّهرُ والميزاب ١٠٩.

د. تعدد الحقائق

ذكرَ الآمدي أنّ الأصوليين يقسمون الحقيقة إلى لغويّة وشرعيّة، واللّغويّة إلى وضعيّة وعرفيّة.

فالعرفيّة هي: اللّفظ المستعمل في ما وضع له في عُرف الاستعمال اللّغويّ، ويكون ذلك في:

١. "تخصيص اسم عامّ في أصل الوضع، كالدّابة لذوات الأربع، وقد وضعت لكلّ ما يدِبّ على الأرض"١١٠.

٢. "اشتهار اسم لمعنى متعلّق بالوضع الأوّل، فيشتهر به ويُنسَى المعنى الأوّل في الاستعمال كلفظ "الغائط" للمُستقذَر الخارج من الإنسان، وأصله للمكان المطمئنّ، فلا يفهم عند إطلاقه غيره"١١١.

ويُعرّف الحقيقة الشّرعيّة بقوله: "هي استعمال الاسم الشّرعيّ فيما كان موضوعًا له أوّلاً في الشّرع" ١١٢. وعلى ذلك نجد الآمدي يفصّل القول في الحقائق وتعدّدها، ويُمثّل لها ويوضحها.

هـ. ما لا يدخله المجاز

تبحث هذه المسألة بحثًا كلاميًّا عند السكّاكي والآمدي، ولم يعرض لها ابن جنّي، فالأصل عندهما أنّ المجاز انتقال من الوضع الأوّل إلى آخر بعلاقة وقرينة، والوضع الأوّل إن لم يكن له مجاز لا يقال عنه حقيقة. فعملية الانتقال تمنح المنقول اسم المجاز، وتغير الوضع الأوّل إلى الحقيقة.

قال الآمديّ: "وتشترك الحقيقة والمجاز في امتناع اتّصاف أسماء الأعلام بهما كزيدٍ وعمرٍو؛ وذلك لأنّ الحقيقة على ما تقدّم إنّما تكون عند استعمال اللّفظ فيما وُضع له أولاً، والمجاز في غير ما وُضع له أوّلاً؛ وذلك يستدعي كونَ الاسم الحقيقيّ والمجازيّ في وضع اللّغة موضوعًا لشيءٍ قبل هذا الاستعمال في وضع اللّغة، وأسماءُ الأعلامِ ليست كذلك، فإنّ مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهلُ اللّغة له أوّلاً، ولا في غيره، لأنّها لم تكن من وضعهم، فلا تكون حقيقةً ولا مجازًا"١١٣.

الخُلاصة والنتائج والتوصيات

وبعدُ، فقد وقفنا على أبرز موضوعات باب الحقيقة والمجاز عند ابن جنّي والسّكّاكيّ والآمديّ، في التّعريف به، وبالعلاقات والقرائن الدّالة عليه المميّزة له، وفي ما يكون فيه وفي ما لا يكون، فبان لنا ممّا سبق أنّهم توافقوا من حيثُ:

تعريف أو حدُّ الحقيقة، فهي لفظ انطبق على معناه؛ فلا خلاف فيه. وكذلك أصل الانتقال من أصل إلى فرع ثابت عند الجميع، وهو أصل عمليّة المجاز، وذكر السّكّاكيّ القرينة في حدّه، وضمّنَ الآمديّ العلاقة في حدّه، ولم يدرجهما ابن جنّي في حدّه.

وكذلك اتّفقوا على أنّ المجاز: استعمال اللّفظ في غير ما وُضع له ابتداءً، وأنّه مفتقرٌ إلى قرينة تشيرُ إليه وتمنع إرادة الأوّل، والعلاقة بين المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ.

وخلاصة الرّأي في علامات معرفة الحقيقة من المجاز عند ابن جنّي والسّكّاكيّ والآمديّ توجزُ في الآتي:

يحصرُ ابنُ جنّي القرائن بثلاثٍ، هي: الاتّساع، والتّوكيد، والتّشبيه؛ فالاتّساع خادم للاستعمال، والتّوكيد خادم للأثر في المتلقّي، والتّشبيه خادم للباب في النّقل والإبداع، علمًا أنّ القرائنَ الثّلاثَ متّحدةٌ في خدمة اتّساع اللّسان العربيّ في التّداول والاستعمال، وجماله في توظيف الخيال، وقدرته على الإقناع.

وحاجة المجاز إلى القرينة واستغناء الحقيقة عنها خلاصةُ رأي السّكّاكيّ في معرفةِ الحقيقة من المجاز، وهذا الرّأيُ شاملٌ لكلّ أوجه القرائن التي يمكن أن تخطر في الوهم. فالقرائن الحاليّة واللّغويّة بكلّ وجوهها داخلةٌ في عموم ما ذهب إليه أبو يعقوب.

والآمديُّ كدأب الأصوليّين يسبُر ويقسّم، فخلاصة رأيه: أنَّ معرفةَ الحقيقة من المجاز تعتمدُ على النّقل عن أهل اللّغة، ويستدرك محتاطًا إذا لم يكن نقل، فبعلامات تنحصر عنده في: صحّة النّفي للمجاز؛ لأنَّ الحقيقة لا تنفى في الأمر نفسه، وبحاجة المجاز إلى القرينة واستغناء الحقيقة عنها، وبعدم الاطّراد؛ لأنَّ الحقيقة مطّردة والمجاز غير مطّرد، وبمخالفة صيغة الجمع المذكور لصيغة جمع اللّفظ المشهورة في الحقيقة، وبتعذّر الإضافة، وبترك التّعلق لما يلازم التّعلق في الحقيقة.

١. السَّكّاكيّ، يوسف بن محمّد، (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م), مفتاح العلوم، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٣م. ص٣٥٨.

٢. انظر في دلالة النكرة على الإطلاق: الشّوكانيّ، محمّد بن عليّ، (ت١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمّد البدريّ، ط١، دار الفكر، ١٩٩٢م. ص٢٧٨.

٣.دلالة المطابقة: وهي الدّلالة الوضعيّة على الموضوع بتمامه دون نقص أو زيادة خارجة عنه، فمثلا المفرد: هو ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه كلفظ (رَجُل) فالرّاء أو الجيم أو اللاّم لا يدلُّ أيُّ منها على جزء معنى الرّجل، فلفظ الرّجل منطبق على معناه من غير زيادة ولا نقص. والتّضمّن: وهو دلالة اللّفظ على أجزاء معناه بدلالة التّضمّن، كقولك (بيت) فهو منطبق على البيت بطريق المطابقة ودالّ على السّقف بطريق التّضمّن. والالتزام: كدلالة لفظ المكتوب على الكتاب، فإنّه غير موضوع للكتاب كوضعه للمكتوب، فهو ليس مطابقا ولا متضمّنًا، بل ليس الكتاب جزءًا من المكتوب ولا المكتوب متضمّن للكتاب، بل الكتاب لازم للمكتوب، إذ لا يكون مكتوب ثمّة من غير كتاب. انظر: الغزاليّ، أبو حامد، (٥٠٥هـ/ ١١١١م)، المستصفى في علم الأصول، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٠م. ص٢٥.

٤. انظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ

٥. الغزاليّ، المستصفى، ص١٨١.

٦. ابن جنّي، عثمان، (ت٣٩٢هـ/ ٤٩١هـ)، الخصائص، تحقيق: محمّد علي النجّار، ط٥، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م. ج١، ص٤٢.

٧.جاء في حديث الشّفاعة، إضافةً إلى آية "وعلم آدمَ ..."، وهو حديث مشهور: "... فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقولونَ يا آدَمُ أَنتَ أبو النّاسَ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ مَلائِكَتَهُ وَعَلَّمَكَ أَسْماءَ كُلِّ شَيْءٍ، اشْفَعْ لَنا إِلى رَبِّنا". البخاريّ، ج٨، ص٤٢٨، حديث رقم ٧٤١٠ .

٨. انظر ابن جنّي، الخصائص، ج١، ص٤٧ .

٩.انظر: المصدر السابق، ج١، ص ٤٨.

١٠. هكذا في الخصائص في غير طبعة، وكأنّها تصحيف من النّاسخ من توقيف.

١١. ابن جنّي، الخصائص، ج١، ص٤٨.

١٢. سورة البقرة، الآية ٣١.

١٣. سورة النّمل، الآية ٢٣.

١٤. الغزاليّ، المستصفى، ص١٨١.

١٥. هذه قاعدة تواردَ عليها أهلُ الأصول، وتكادُ تَعُمُّ كتبَهم كلَّها. انظر: الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، ج٨، ص٤١٨.

١٦. سورة الرّحمن، الآيتان ٣-٤.

١٧. سورة العلق، الآيتان٤-٥.

١٨. سورة الأعراف، الآية ٢٣.

١٩. سورة البقرة، الآية ٣٣.

٢٠. سورة البقرة، الآية ٣٥.

٢١.سورة البقرة، الآية ٣٥، وسورة الأعراف، الآية ١٩.

٢٢. سورة الأعراف، الآية ٢٠ .

٢٣. سورة مريم، الآيات ٢٧-٣٦.

٢٤. سورة، آل عمران، الآيتان ٥٩-٦٠ .

٢٥. سورة الأحقاف، الآية ٢٥.

٢٦. قاعدة أصوليّة كثيرة التّوارد عند الأصوليّين والفقهاء، انظر: الشّربيني، محمد الخطيب، (٩٧٧هـ/١٥٦٩م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، (د.ت). ج٢، ص٣٦٣.

٢٧. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، الإيمان، ط٣، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٨٨م.

٢٨. جاء في "الاعتقاد" للبيهقيّ، ١ص١٨٣: "سمعت سفيان الثّوري يقول: خالفنا المرجئة في ثلاثٍ: نحن نقول: الإيمان قول وعمل، وهم يقولون: قول بلا عمل، ونحن نقول: يزيد وينقص، وهم يقولون: لا يزيد ولا ينقص، ونحن نقول: أهل القبلة عندنا مؤمنون، أمّا عند الله، فالله أعلم، وهم يقولون: نحن عند الله مؤمنون ."

٢٩. انظر: ابن تيميّة، الإيمان، ص٨٤-٨٥.

٣٠. ابن تيميّة، الإيمان، ص٨٤.

٣١. الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشّيبانيّ، كان إمامَ المحدّثين، صنّف كتابه المسند، وجمع فيه من الحديث ما لم يتّفق لغيره، وقيل: إنّه كان يحفظ ألف ألف حديث، وكان من أصحاب الإمام الشّافعيّ وخواصّه، ولم يزل مصاحبَه إلى أنِ ارتحل الشّافعي إلى مصر، وقال في حقّه: خرجتُ من بغداد وما خلّفت بها أتقى ولا أفقه من ابن حنبل، ودعي إلى القول بخلق القرآن أيام المعتصم، فقال أحمد: أنا رجل علمت علما ولم أعلم فيه بهذا، فأحضر له الفقهاء والقضاة فناظروه، فلم يجب، فضُرب وحُبس وهو مصرٌّ على الامتناع، توفي ضحوة نهار الجمعة، سنة إحدى وأربعين ومائتين (٢٤١هـ) في بغداد. انظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ١ص٤٧.

٣٢. ابن تيميّة، الإيمان، ص٩٢.

٣٣. الحديث مشهور صحيح، وفيه أكثر من شاهد على الحقيقة الشّرعيّة، كمعنى الإسلام والإيمان والإحسان، وقد روي من عدّة وجوه، ولفظ البخاريّ: "حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ عَنْ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي حَيَّانَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ يَمْشِي فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَلِقَائِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنْ السَّائِلِ، وَلَكِنْ سَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتْ الْمَرْأَةُ رَبَّتَهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا وَإِذَا كَانَ الْحُفَاةُ الْعُرَاةُ رُءُوسَ النَّاسِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ "إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنْزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ"، ثُمَّ انْصَرَفَ الرَّجُلُ، فَقَالَ: رُدُّوا عَلَيَّ، فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوا، فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ: هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ. البخاري، محمّد بن إسماعيل، (ت٢٥٦هـ/٨٧٠م)، الأدب المفرد، ط٢، ترتيب وتقديم: كمال الحوت، علم الكتب، ١٩٨٥م. ١١ص٥٨٧ .

٣٤. الإسنوي، جمال الدّين عبد الرّحيم، (ت٧٧٢هـ/١٢٩٣م)، نهاية السّول، عالم الكتب، ٢ص١٧٠. وسأشير إليه لاحقا بـ (نهاية السّول.(

٣٥. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (١٧٥هـ/٦٩٦م)، العين، تحقيق: مهدي المخزوميّ وإبراهيم السّامرّائيّ، دار ومكتبة الهلال. (د،ت.(

٣٦.أبو عبيدة، معمر بن المثنّى، (ت٢٠٩هـ/٨٢٤م)، مجاز القرآن، ط٢، مؤسّسة الرّسالة، بيروت،١٩٨١م. ١ص٥٨.

٣٧. محمد بن الحسن الشّيبانيّ، مولى لبني شيبان، مات بالرّي سنة (١٨٧هـ)، وهو ابن ثمان وخمسين سنة، حضر مجلس أبي حنيفة سنتين ثم تفقه على أبي يوسف، وصنّف الكتب الكثيرة ونشر علمَ أبي حنيفة، قال الشّافعي: حملت من علم محمّد وقر بعير. الزّركلي، الأعلام، ٦ص٣٠٩.

٣٨. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفيّ البغداديّ، أبو يوسف: صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأوّل من نشر مذهبه، كان فقيها علامة، من حفاظ الحديث، ولد بالكوفة، وتفقّه بالحديث والرّواية، ثمّ لزم أبا حنيفة، فغلب عليه "الرأي" وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرّشيد. ومات في خلافته، ببغداد وهو على القضاء، وهو أوّل من دعي "قاضي القضاة"، ويقال له: قاضي قضاة الدّنيا، وأوّل من وضع الكتب في أصول الفقه، على مذهب أبي حنيفة، وكان واسع العلم بالتّفسير والمغازي وأيام العرب، من كتبه "الخراج". الزّركلي، الأعلام، ٩ص٢٥٢.

٣٩.الشّيبانيّ، محمّد بن الحسن، (ت١٨٧هـ/٨٠٣م)، الجامع الصّغير، ط١، عالم الكتب، بيروت،١٩٨٦م. ١ص١٤٢

٤٠. سورة الأعراف، الآية ١٦٣.

٤١. سورة الأنبياء، الآيتان ١١-١٢. والقَصْمُ: دَقُّ الشيء يقال للظالم، قَصَمَ الله ظهره، والقَصْمُ كسر الشّيء الشّديد حتّى يَبين. لسان العرب، مادّة (قصم.(

٤٢. الشّافعيّ، محمّد بن إدريس، (ت٢٠٤هـ/٨١٩م)، الرّسالة، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، المكتبة العلميّة، بيروت، ١٩٨٧. ص٦٢-٦٣.

٤٣. انظر ابن تيميّة، الإيمان، ص١٠٨.

٤٤. انظر عثمان، عبد الفتّاح، التّفكير البلاغيّ عند المعتزلة، ط١، وطبعة التّقدّم، القاهرة، ١٩٨٤م. ص١١٧.

٤٥. كما رجح ذلك في مبحث الوضع والواضع.

٤٦. سورة هود، الآية ٦.

٤٧. قطريّ بن الفجاءة أبو نعامة، الكنانيّ المازنيّ التّميميّ، من رؤساء الأزارقة (الخوارج) وأبطالهم. انظر: الزّركليّ، الأعلام، ٢ص٢٠٠.

٤٨. ابن منظور، لسان العرب، مادّة (دبّ.(

٤٩. انظر: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٠١، ولعلّ هذا الملحظ من أهمّ مسوّغات تصنيف معجم تاريخيّ للعربيّة.

٥٠. الآمديّ، علي بن محمّد، (ت٦٣١هـ/ ١٢٣٤م)، الإحكام، تحقيق: السيّد الجميليّ، ط٢، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٨٦م. ص٥٥.

٥١. عثمان بن جنّيّ، أبو الفتح النّحويّ، الإمامُ العلّامة، من أحذق النّحاة، وكان أكمل علومه التَصريف، ولم يتكلّم أدقّ من كلامه في التّصريف، مولده قبل الثلاثين والثّلاثمائة (٣٣٠هـ)، وتوفّيّ سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة (٣٩٢هـ). انظر ابن خلّكان، أحمد بن محمّد، (٦٨١هـ/١٢٨٢م)، وفيات الأعيان، ط٧، تحقيق: محمّد محيي الدّين، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة،١٩٩٤م. ٢ ص٤١٠.

٥٢. انظر: الجرجاني، التعريفات، ص١٤١.

٥٣. ابن جنّي، الخصائص، ج٢، ص٤٤٤. وقوله: "بضدِّ ذلك" يُشيرُ به إلى تعريف الحقيقة؛ أي ما يقابل الحقيقة في الحدّ، ولم يرد معنى اللّفظ الحقيقيّ، وإلّا كان مشيرًا إلى الأضداد المعجميّة، كالوجود والعدم والسّواد والبياض، وليس هذا مرادَه .

٥٤. السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٥٨.

٥٥. انظر: الخصائص.ج١، ص٤٤٩.

٥٦. ابن جنّي، الخصائص، ج٢، ص٤٤٤.

٥٧. ابن جنّي، الخصائص، ج٢، ص٤٤٤.

٥٨. في معرض استشهاده بالحديث النّبويّ "هو بحر" في فرس.

٥٩. ابن جنّي، الخصائص، ج٢، ص٤٤٤.

٦٠. انظر: ابن الأثير، محمّد بن محمّد، (٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م)، المثل السّائر، ط١، دار الكتب العلميّة، تحقيق: كامل عويضة، بيروت ١٩٩٨م. ج١، ص٣٥٢ .

٦١. ابن الأثير، المثل السّائر ج٢. ص٤٤٨

٦٢. المصدرُ نفسه، ج٢، ص٤٤٨.

٦٣. المصدر نفسه، ج٢، ص٤٤٩.

٦٤. المصدر نفسه، ج٢، ص٤٥٠.

٦٥. ابن جنّي، الخصائص، ج١، ص٣٥.

٦٦. ابن جنّي، الخصائص، ج٢، ص٤٤٩.

٦٧. ولمَ لا نقدّر: كان منكَ قيامٌ، ويجوز مع هذا أنْ نصفَه؛ فنقول: سريعٌ، أو بطيءٌ؛ فلا ندخل في هذه الأبواب التي لم تخطر في الوهم! وهو نفسه يقول: "هذا محال عند كلّ ذي لبّ". ومن المعلوم أنّ التوكيد اللّفظي مطابق للمؤكد، فنقول: قام قام، وزيد زيد والمفعول المطلق الذي يفيد التوكيد أكثر ما يأتي نكرة، وما جاء منه معرّفا جاء على وجه المبالغة أو لمعنى زائد، فصيغة المفعول المطلق في قولنا: قام زيد. قام زيدٌ قيامًا. فـ(قيامًا) تؤكّد المصدر المجرّد من الزمن في الفعل قام .

٦٨. ابن جنّي، الخصائص، ج٢، ص٤٥٢.

٦٩. يريد بجهةِ الفعلِ جهةَ فاعله، أو من جهة الفاعل، لأنّ التّوكيد وهو قوله: (نفسه) للأمير، وهو فاعل.

٧٠. ابن جنّي، الخصائص، ج٢، ص٤٥٢. ويجوز أن نقول: إنّ ابن جنّي ذهب إلى وقوع المجاز في ذوات الأسماء، لا في أسماء الأعلام نفسها، فيتّفق معَ صاحبيه.

٧١. انظر: حسين، عبد القادر، جهود النحاة في البحث البلاغي، ط٢، دار قطري بن فجاءة، الدوحة. ص٢٠٥.

٧٢. يوسف بن أبي بكر بن محمد، أبو يعقوب السّكّاكيّ، من أهل خوارزم، علّامة إمامٌ في العربيّة والمعاني والبيان والأدب والعَروض والشّعر، متكلمٌ فقيه متفنّن في علوم شتّى، وهو أحد أفاضل العصر الذين سارت بذكرهم الرّكبان، ولد سنة أربع وخمسين وخمسمائة (٥٥٤ هـ)، وصنّف مفتاح العلوم في اثني عشر عامًا أحسن فيه كلّ الإحسان، وله غير ذلك، وتوفّيَ سنة ستٍ وعشرين وستمائة (٦٢٦هـ). الحمويّ، ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، الطّبعة الأولى، ج٦،ص٢٨٤٦.

٧٣. السّكاكيّ، المفتاح، ص٣٦٠.

٧٤. المصدر نفسه، ص٣٥٨.

٧٥. الفرق بين المجاز والمشترك، هو أنّ اللّفظ المشترك تكون معانيه متصوّرة في الذّهن عند إطلاقه من غير مرجّح، ويكون التّرجيحُ لأحد المعاني على غيره بالتّخصيص أو التّنصيص، أمّا المجاز فأنْ تسمع الكلمة فتتصوّر معناها الأوّل عند الوضع، ولا يخطرُ لك المعنى المجازيُّ إلّا بقرينة تصرفه إليه، وتمنع إرادة الأوّل. انظر: السّكّاكيّ المفتاح، ص٣٦٠.

٧٦. المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

٧٧. السّكاكيّ، المفتاح، ص٣٥٩.

٧٨. انظر: السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٦٠. وله فيها تعريفات أخرى تدور حول هذه المعاني.

٧٩. انظر: السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٧٠.

٨٠. السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٦٥.

٨١. سورة آل عمران، الآية ٢١.

٨٢. الرَّبِيئةُ: هو العين والطَّلِيعةُ الذي ينظر للقوم لئلا يَدْهَمَهُم عدُوّ". انظر: لسان العرب، مادّة (ربأ.(

٨٣. سورة النّساء، الآية ١٠.

٨٤. سورة النّحل، الآية ٩٨ .

٨٥. يعدّ العلاقة فيها وفي مجموعة من الآيات مسبّبيّة، وأظنّ أنّ علاقتها: على ما سيكون، ويذكر بعض الانتقالات المجازيّة، ويقول: "لما بينهما من علاقة"، ولكنّه لا يُسمّيها ويتركها عامّةً بلا تحديد. انظر: السّكاكيّ، المفتاح، ص٣٦٦ -٣٦٧.

٨٦. سورة النساء، الآية٣.

٨٧. السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٥٩.

٨٨. لا ينسجم قوله: "للحمار" معَ السّياق، والصّحيح أن يقول: "للإنسان."

٨٩. السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٥٩.

٩٠. مادر: يقال: أَبْخَلُ مِنْ مادِرٍ، هو رجل من بني هِلال بن عامر بن صَعْصَعة، وبلغ من بُخْله أنّه سقى إبله فبقي في أسفل الحوض ماءٌ قليل فسَلَح فيه ومَدَر الحوضَ به؛ فسمّى مادرًا لذلك، واسمه مُخَارق. انظر الميدانيّ، أحمد بن محمد، (ت٥٣٩هـ/ ١١٤٤م)، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص ١١٢ .

٩١. السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٧٠.

٩٢. انظر: الآمديّ، الإحكام، ج١، ص٦٠.

٩٣. المصدر نفسه، ج١، ص٦٠.

٩٤. هو أبو الحسن على بن محمّد بن سالم الثّعلبيّ، الأصوليّ الفقيه، الملقّب بسيف الإسلام الآمدي، ولد سنة ٥٥١هـ، وتوفّي سنة ٦٣١هـ، ودفن في سفح جبل قاسيون في دمشق. انظر ترجمته في مقدمة الإحكام تحقيق:سيد الجميلي.

٩٥. الآمدي، الإحكام، ج١، ص٥٤.

٩٦. وفي قوله: "المتواضع على استعماله" يُفهمُ منه عمليّةُ الوضع المقصودة، ويكون هذا في الحقيقة الشّرعيّة، والحقيقة العرفيّة الخاصّة، ولا يكون في الحقيقة العرفيّة العامّة، وقوله: "المستعمل في غير ما وُضع له" أعمّ، وهو شامل للانتقال المقصود. والاعتباطيّ معًا .

٩٧. الآمديّ، الإحكام، ج١، ص٥٣.

٩٨. الآمدي، الإحكام، ج١، ص ٥٢ .

٩٩. الشرط: "ما لا يلزم من وجوده وجودٌ أو عدمٌ، ويلزم من عدمِه العدمُ". انظر: أبو زهرة، محمّد، (ت١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، أصول الفقه، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٠٠. الآمديّ، الإحكام، ج١، ص٥٩. وانظر في تفصيل ذلك: الجرجاني، أسرار البلاغة،، تحقيق: محمّد خفاجي، مكتبة الإيمان، القاهرة، (د.ت)، ص٣٦٣.

١٠١. الآمديّ، الإحكام، ج١، ص٥٥.

١٠٢. انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٥٦.

١٠٣. المصدرُ نفسه، ج١، ص٥٧.

١٠٤. سورة القمر، الآية ٥٠.

١٠٥. سورة هود، الآية ٩٧.

١٠٦. انظر: الآمديّ، الإحكام، ج١، ص٥٧.

١٠٧. سورة يوسف، الآية ٨٢.

١٠٨ انظر: الآمديّ، الإحكام، ج١، ص٥٩.

١٠٩. انظر: الآمديّ، الإحكام، ج١، ص٥٤.

١١٠. انظر: الآمديّ، الإحكام، ج١، ص٥٢.

١١١. المصدر نفسه، ج١، ص٥٣.

١١٢. المصدر نفسه، ج١، ص٥٣.

١١٣. الآمدي، الإحكام، ج١، ص٦٠.

ثبت المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الآمديّ، علي بن محمّد، (ت٦٣١هـ/ ١٢٣٤م)، الإحكام، تحقيق: السيّد الجميليّ، ط٢، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٨٦م.

٣. ابن الأثير، محمّد بن محمّد، (637هـ/ 1239م)، المثل السّائر، تحقيق: كامل عويضة، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998م.

٤. البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، (٢٥٦هـ/ ٨١٠م)، الأدب المفرد، ط٢، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥م.
٥. البصريّ، محمّد بن علي، (ت٣٦٣هـ/ ١٠٤٤م)، المعتمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٣م.
٦. الجاحظ، عمرو بن بحر، أبو عثمان، (ت٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)، البيان والتّبَين، تحقيق: عبدالسّلام هارون، ط٤، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
٧. الجرجانيّ عبد القاهر، (ت٤٧٠هـ/ ٩٩١م)، الرّسالة الشّافية، مذيّلة بدلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، ط٣، مطبعة المدنيّ، جدّة والقاهرة، ١٩٩٢م.
٨. الجرجانيّ، عبد القاهر، (ت٤٧٠هـ/ ٩٩١م)، أسرار البلاغة، تحقيق: محمّد خفاجي، مكتبة الإيمان، القاهرة، (د. ت).
٩. الجرجانيّ، عليّ بن محمّد، (ت٨١٦هـ/ ١٤١٣م)، التّعريفات، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.
١٠. ابن جنّي، عثمان، (ت٣٩٢هـ/ ٤٩١هـ)، الخصائص، تحقيق: محمّد علي النجّار، ط٥، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.
١١. حسين، عبد القادر، جهود النحاة في البحث البلاغي، ط٢، دار قطري بن فجاءة، الدوحة.
١٢. خفاجي، محمّد عبدالمنعم، وشرف، عبدالعزيز، البلاغة العربيّة بين التجديد والتقليد، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.
١٣. أبو زهرة، محمّد، (ت١٣٩٤هـ /١٩٧٤م)، أصول الفقه، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٩٧م.
١٤. السَّكّاكيّ، يوسف بن محمّد، (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م), مفتاح العلوم، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٣م.
١٥. السّيوطيّ، عبدالرّحمن جلال الدّين، (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، المزهِر، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٩٨٦م.

١٦. الشّاطبيّ، أبو إسحق، (٧٩٠هـ/ ١١٩٤م)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله دراز، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٧. الشّوكانيّ، محمّد بن عليّ، (ت١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمّد البدريّ، ط١، دار الفكر، ١٩٩٢م.

١٨. عتيق، عمر عبدالهادي، علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة، ط١، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠١٢م.

١٩. الغزاليّ، أبو حامد، (٥٠٥هـ/ ١١١١م)، المستصفى في علم الأصول، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٠. الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، (ت١٧٥هـ/ ٧٩١م)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرّائي، دار ومكتبة الهلال، (د، ت).

٢١. القزوينيّ، جلال الدين، (٧٣٩هـ/ ١٣٣٩م)، التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه: عبدالرّحمن البرقوقي، ط١، دار الفكر العربي، ١٩٠٤م.

٢٢. الميدانيّ، أحمد بن محمد، (ت٥٣٩هـ/ ١١٤٤م)، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدّين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).