

أيضاح الایجاز فیما وضعه الاصولیون فی الحقیقة والمجاز

أ.د. بلال عبد الستار مشحن
الجامعة العراقية مركز البحوث والدراسات

علم أصول الفقه من العلوم المستحدثة، وهو من أهم العلوم في الشريعة، وكان السلف في عنة عنه بما أن استقادة المعاني من الألفاظ، لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استقادة الأحكام خصوصاً، فمنهم أخذ معظمها. وأرجع ابن خلدون نشأته إلى انقضاء ملكة اللسان في الخلف الذين اختلطوا بالأمم الأخرى. أما المادة التي يستمد منها أصول الفقه فهي ثلاثة علوم: الكلام والعربية والفقه. واللغة العربية كانت أهم الموارد التي يركز عليها هذا العلم، فضلاً عن أن الأصوليين زادوا على أهل اللغة أشياء لم يتوصل لها اللغويون والنحاة. ولا نفهم من هذا أنه انتقاص من العربية وعلومها، بل هو يشير إلى أن الأصول دا ذهن متقد لتضلعه في العربية، حتى أنشأ قواعد على نمط ما فعله أهل اللغة في اللغة، فعلماء الأصول أخذوا القاعدة اللغوية من علماء اللغة وبرهنوا على صحتها، وعوّها من جملة مباحث علم الأصول، وأضافوا عليها مباحث أوسع دائرة من المباحث اللغوية التي عند أهل اللغة.

وجاءت هذه الدراسة لإيضاح ما وضعه الأصوليون في الحقيقة والمجاز، وجهود الأصوليين بالبحث في الحقيقة والمجاز، وردهم على اللغويين من خلال الحجج التي ساقوها. فسرعت في عمل الخطة، وكان منهجي في هذه الدراسة هو تقسيم موضوعاتها على ثلاثة فصول، احتوى الفصلين الأول والثاني، ثلاثة مباحث وكانت مصادر هذه الدراسة شاملة لكتب الأصول والفقه، واللغة والنحو. فإن كان من توفيق فمن الله جل وعلا، وإن كان من خطأ وتقصير فمن نفسي. والله أسأل الصدق في القول والسداد في العمل. إنه سميع مجيب.

المبحث الأول

المطلب الأول: التعريف بالحقيقة عند الأصوليين

الحقيقة لغة: بوزن فعيلة مشتقة من الحق، بمعنى الثابت، قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(١)، أي ثبتت، وتكون بمعنى المثبت، من حقت الشيء أثبتته^(٢). أما في الاصطلاح فعرفها عبد القاهر الجرجاني (٤٧٤هـ) أنها: "كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره فهو حقيقة، وهذه عبارة تنظيم الوضع الأول وما تأخر عنه كلغة تحدث في قبيلة من العرب أو في جميع العرب أو في جميع الناس مثلاً، أو تحدث اليوم، ويدخل فيها الأعلام منقولة كانت ك(زيد وعمرو) أو مرتجلة ك(غطفان)"^(٣).

ويعلل اشتراطه لهذا فيقول: "لأن وصف اللفظة بأنها حقيقة أو مجاز، حكم فيها من حيث إن لها دلالة على الجملة لا من حيث هي عربية أو فارسية أو سابقة في الوضع أو محدثة مولدة، فمن حق الحد أن يكون بحيث يجري في جميع الألفاظ الدالة"^(٤). وعرفها صاحب الإشارات والتبسيهات بأنها: "لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك"^(٥). فقوله: لفظ، جنس يشمل الحقيقة وغيرها، ولم يقل اسم ليشمل الأفعال والجمل، فإن الحقيقة كما تكون اسماً، كذلك تكون فعلاً وجملة، وليس القدر المشترك بين الثلاثة غير اللفظ، وقيد بالاستعمال، لأن الكلمة قبل أن تستعمل لا تكون حقيقة أو مجازاً، وقوله فيما وضع له، أخرج به المجاز، وقوله: من حيث هو كذلك، أخرج به المجاز الذي صار حقيقة فيما تجوز فيه، لأنه مجاز بالنسبة إلى الوضع الأول، وإن كان حقيقة بالنسبة إلى الوضع الثاني.

أما في اصطلاح الأصوليين فعرفها الشيرازي (٤١٦هـ) بأنها: "كل لفظ يستعمل فيما وضع له من غير نقل، وقيل: ما استعمل فيما اصطلح على التخاطب به"^(٦). ويلاحظ أن البيانيين قد تأثروا كثيراً بهذا التعريف، وهو ما يدل على أصالة ودقة البحث الأصولي فيما يتعلق بالحقيقة. وعرفها السبكي (٧٧١هـ) بأنها: "لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداءً"^(٧)، فقوله: اللفظ المستعمل يخرج به المهمل وما لم يستعمل، وقوله: فيما وضع له يخرج به الغلط، تحو: (هذا القوس) مشيراً إلى حمار، وقوله: ابداءً، يخرج به المجاز، ويلاحظ دقته في تعريفه للحقيقة، إذ تصلح أن تكون تعريفاته أسد ما عرفت به الحقيقة؛ لخلوها من الإيراد والاعتراض.

المطلب الثاني: أقسامها عند الأصوليين

الحقيقة متعددة بلا خلاف، ويتجه الخلاف إلى ما تعدد فيه، فقال بعض الأصوليين أنها تتعدد إلى ثلاثة: اللغوية، والعرفية بنوعها العامة والخاصة، والشعرية^(٨)، وذهب آخرون إلى أنها تتعدد إلى اثنتين فقط، وهم بذلك يجمعون على إمكان اللغوية والعرفية، ويختلفون في إمكان الشرعية^(٩)، والذي يبدو أن السبب هو أن الحقيقة لا بُد لها من وضع، والوضع لا بُد له من واضع، فمتى تعين عندنا نسبنا إليه الحقيقة، فقلنا: لغوية، إن كان صاحب وضعها واضح اللغة، وقلنا: شرعية إن كان صاحب وضعها الشارع، ومتى لم تتعين قلنا: عرفية، سواء كان عرفاً خاصاً أو عاماً. ومثال اللغوية: الإنسان المستعمل في الحيوان الناطق، ومثال الشرعية: الصلاة المستعمل في العبادة للمخصوصة، ومثال العرفية: الدابة لذوات الأربع، ولا يخفى أن انقسام المجاز أيضاً إلى نحو هذه الثلاثة، فإن الإنسان المستعمل في الناطق مثلاً مجاز

لغوي، والصلاة المستعمل في الدعاء مجاز شرعي وإن كان حقيقة لغوية، والدابة في استعمال كل ما يدب مجاز عرفي وإن كان حقيقة لغوية^(١٠). يأتي عرض لهذه الأقسام:

١- الحقيقة اللغوية:

هي ما وضعه أهل اللغة بالاصطلاح أو التوقيف، ويرى الأصوليون^(١١) أنه لا نزاع في وجودها، ولا شك في وجود ألفاظ مستعملة في معانٍ، وذلك إن كان بالوضع فقد حصل الغرض، وإلا فيلزم أن يكون مجازاً فيها وهو باطل، لأن شرط المجاز حصول المناسبة الخاصة بين الموضوع الأصلي والمعنى المجازي، وذلك لا يمكن إلا بعد ثبوت الموضوع الأصلي.

٢- الحقيقة العرفية:

وعرّفها الأصوليون بأنها: "التي نقلت عن موضوعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال"^(١٢)، ويرون أنّها على قسمين: خاصة وعامة، بحسب الناقلين، فإن كان الناقل طائفة مخصصة سميت خاصة، وإن كانت عامة الناس سميت عامة، وقد ذهب أكثر الأصوليين إلى وقوع العرفية العامة، وتكرو أنّها على قسمين^(١٣):

أحدهما: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام، لم يخصص بالعرف العام ببعض أنواعه، كلفظة الدابة، فإنّه موضوع لكل ما يدب على وجه الأرض، وخصصها العرف العام بذات الحوافر.

ثانيهما: أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى، ثمّ كثر استعماله فيما له نوع مناسبة وملابسة، بحيث لا يفهم المعنى الأول، كالعائط، فإنّه موضوع الأصل للمكان المظمن من الأرض التي تقضى فيها الحاجة غالباً، وأطلقه العرف على الخارج المستقذر من الإنسان، كناية عنه باسم محله لنفرة الطباع عن التصريح به.

وأما الخاصة فلا نزاع في وقوعها إذ هو معلوم بالضرورة بعد استقراء كلام الطوائف من ذوي العلوم والصناعات التي لا يعرفها أهل اللغة كالقلب والنقض والجمع والفرق في اصطلاح النظار، يتبين من هذا أنّ الأصوليين أشاروا إلى نوعين من التغيّر الدلالي الذي يعتري الألفاظ المسماة بالوضعية فتسمى بالعرفية وهما^(١٤):

أ- تخصيص المعنى: بأن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام، ثم يخصص بعرف الاستعمال اللغوي ببعض أفراد كلفظة (الدابة).

ب- انتقال المعنى: بأن يكون الاسم في أصل استعماله بمعنى، ثم يشتهر في عرف استعمالهم بمعنى مجازي آخر خارج عن معناه الأول، بحيث لا يفهم من اللفظ عن اطلاقه غيره، كلفظ (العائط)، فهو في أصل اللغة للموضع المظمن من الأرض، بيد أنّه اشتهر في عرفهم بالخارج المستقر من الإنسان، حتى أنّه لا يفهم من ذلك اللفظ عند اطلاقه غيره. والتغيير السابق غير مقصود في اللغة، وإنّما هو استعمال مجازي يكتب له الشبوح والشهرة بين جميع الناطقين، أو بين أبناء إقليم معين أو زمان معين، ولذلك وصفت الحقيقة اللغوية بأنها عرفية عامة، أمّا العرفية الخاصة التي أشار إليها السبكي، فتتمثل في التغيّر الدلالي الذي يعتري الألفاظ في حال استعمالها كمصطلحات العلوم وهو تغيّر مقصود، تتغير به دلالات الألفاظ عن أصل الاستعمال العام في اللغة وهو تغيّر نحو الارتقاء بهذه الألفاظ، ويتبين أنهم أدركوا شكلين من أشكال انتقال المعنى، وهما: انحطاط المعنى أو ابتذاله، وعكسه رقي المعنى، وقد تتردد الكلمة بين الرقي والانحطاط في سلم الاستعمال الاجتماعي، بل قد تصعد الكلمة الواحدة إلى القمة، وتهبط إلى الحضيض في وقت واحد، وهكذا يتبين أنّ نقل المعنى يعد أهم أشكال الغير الدلالي.

٣- الحقيقة الشرعية:

وعرّفها الأصوليون بأنها: "اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع"^(١٥)، وذهبوا إلى أنّ أقسامها الممكنة أربعة:

أ- أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، ومثّلوا له بلفظة (الرحمن) لله، فقالوا: "هذا اللفظ كان معلوماً لهم، وكذا صانع العالم -أي الله- كان معلوماً لهم، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ يَقُولُ اللَّهُ﴾^(١٦)، لكن لم يضعوه لله تعالى، ولذلك قالوا: ما نعرف الرحمن إلا رحمان اليمامة، حين نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾^(١٧).^(١٨)

ب- أن يكونا غير معلومين لهم، ومثّلوا له بأوائل السور عند من يجعلها اسماً لها أو للقرآن، فإنّها ما كانت معلومة على هذا الترتيب، ولا القرآن ولا السور.

ج- أن يكون اللفظ معلوماً والمعنى غير معلوم، ومثّلوا له بلفظ الصلاة والصوم، فقالوا: "هذه الألفاظ كانت معلومة لهم ومستعملة عندهم في معانيها المعلومة، ومعانيها الشرعية ما كانت معلومة لهم"^(١٩).

د- أن يكون المعنى معلوماً لهم واللفظ غير معلوم، ومثّل له بلفظ الأب، فقالوا: "فإن يقل: إن هذه الكلمة لم تعرفها العرب، ولذلك قال عمر رضي الله عنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ وَنَكِهَةٌ وَأَبًا ﴾^(٢٠)، هذه الفاكهة فما الأب ومعناه كان معلوماً لهم بدليل أن له اسماً آخر عندهم، نحو: العشب"^(٢١). يتبين بعد هذا دقة الأصوليين في تعيين أقسام الحقيقة الشرعية الممكنة، والذي يبدو أن ذلك راجع إلى أن عناية الأصوليين تتجه أولاً إلى دراسة النص الشرعي، ووضع القواعد والأحكام التي يمكن بها فهم ألفاظه وأساليبه، ومن ثم الوصول إلى الحكم الشرعي ولذلك فإن للعرف الشرعي أهمية خاصة في تحديد مدلولات الألفاظ، وهو أمر يتفق مع نظرية المجالات الدلالية الحديثة، يضاف إلى ذلك أن للعرف الشرعي في التغيير الدلالي قوة تفوق سائر الأعراف الخاصة بالعلوم أو غيرها من المجالات، لأن الألفاظ التي أكسبها الشرع مدلولات جديدة مغايرة لأصل مدلولاتها اللغوية، قد كتب لها الشيعون في الاستعمال العام بين أبناء اللغة، بحيث أصبحت هذه المدلولات الشرعية هي المتبادرة إلى الفهم عند العامة الناطقين. فمن منا يفهم عند إطلاق ألفاظ الصلاة والصيام والحج والزكاة والفسق والكفر معانيها الأصلية في اللغة؟ إن هذه الألفاظ وأمثالها لا تكاد تستعمل بين عامة الناطقين والكتابين بمدلولاتها اللغوية، وهو ما لا يحدث بالنسبة لمصطلحات العلوم أو سائر الأعراف الخاصة. ص هـ

المطلب الثالث: الخلاف في وقوعها بين الأصوليين

اختلف العلماء في وقوع الحقيقة الشرعية وهم على ثلاثة مذاهب^(٢٢)، وفيما يأتي بيانها:

- ١- ذهب المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء إلى وقوعها مطلقاً، ورأوا أن الشارع قد نقل هذه الألفاظ من الصلاة والصيام وغيرها من مسمياتها اللغوية وابتداء وضعها لهذه المعاني فليست حقائق لغوية ولا مجازات.
- ٢- ذهب أبو بكر الباقلاني إلى نفيها مطلقاً، وزعم أن لفظ الصلاة والصيام وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والإمساك، لكن الشارع شرط في الاعتدال بها أموراً أخرى، نحو: الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية، فهو منصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع وشدد النكير على مخالفه^(٢٣).
- وذهب بعضهم إلى القول بأنها مجاز وليس حقيقة، لما بين الشرع واللغوي من العلاقة، ولم يرتض الأصوليون دليلهم وردوه من وجهين^(٢٤): أحدهما: أن نقول: إن أريد كونها مجازاً... لأنها لو كانت مجازاً، لتوقف فهمها على القرينة، لكنها تُفهم بغير قرينة. وتبادر الفهم دليل الحقيقة.

- ٣- ذهب الأصوليون إلى التفصيل، فأثبتوا من المنقولات الشرعية وما كان مجازاً لغوياً كما في الحقائق العرفية، ونفوا ما نقل عنها بالكلية فهي مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة، أي: لم تستعمل في المعنى اللغوي، ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال، بل استعملت في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة، فالصلاة مثلاً لما كانت في اللغة عبارة عن دعاء بخير، قال الشاعر^(٢٥):

تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَّبْتُ مُرْتَجِلاً
يَا رَبِّ جَنَّبَ أَبِي الْأَوْصَابَ وَالْوَجَعَا

عَلَيْكَ مِثْلَ الَّذِي صَلَّيْتَ فَاغْتَمَضِي
نَوْمًا فَإِنَّ لِحَبَّ الْمَرْءِ مُضْطَجِعَا

كانت بالمعنى اللغوي جزءاً منها بالمعنى الشرعي، لاشتمال ذات الأركان على الدعاء، فكان إطلاقها على المعنى الشرعي من باب التسمية للشيء باسم بعضه وهو مجاز لغوي اشتهر وصار بالاشتجار حقيقة شرعية، وكذلك الصوم فإنه في اللغة الإمسак^(٢٦)، قال الشاعر^(٢٧):

حَيْلٌ صِيَامٍ وَحَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ
تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَعَلِّكُ اللَّجْمَا

وفي الشرع اسم للإمساك عن الطعام والشراب مع انضمام أمور أخر إليه، وكذا الحج فإنه في اللغة القصد، قال الشاعر^(٢٨):

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً
يَجْعُونَ سَبَّ الزَّبْرِقَانِ الْمُزْعَفْرَا

فإن ابن السكيت (ت ٢٤٤ هـ) يقول: يكثر الاختلاف إليه وهو في الشرع: اسم للمناسك المعروفة من جملتها القصد، وكذلك سائر الأسماء الشرعية^(٢٩)، فهم يرون أن هذه الألفاظ لم تستعمل في الشرع بمعناها اللغوي، وإن كان المعنى اللغوي هو جزء من المعنى الشرعي المنقول له إلا أنه يخالفه بأنه لم يستند معناها في الشرع من اللغة. وقد اختلف في وقوع الدينية، وذهب المعتزلة إلى وقوعها، وقسموها على ثلاثة أقسام^(٣٠):

أحدها: الألفاظ الدينية، وهي الإيمان والكفر والفسق، فهي عندهم منقولة إلى قضايا في الدين، فالإيمان في اللسان: التصديق، والكفر هو الكفر وهو الستر، والفسق: الخروج، وهذا الذي ذكره على قواعدهم في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً بل كافراً أيضاً، وإنما هو فاسق. القسم الثاني: الألفاظ اللغوية وهي القارة على قوانين اللسان.

والقسم الثالث: الألفاظ الشرعية وهي الصلاة والصوم وأخواتها، فهي مستعملة في فروع الشرع^(٣١)، وقد ذهبوا إلى إثبات الحقائق الشرعية الدينية، وهي عندهم ما لا يعلم أهل اللغة وهو العبادات^(٣٢)، وخالفهم الأصوليون وذهبوا إلى أن الشارع لم يبتكر وضعه لما ذكروا وإنما استعمله في معناه اللغوي، ولبيان هذا الخلاف نورد ما احتج به المعتزلة ورده الأصوليون عليهم: استدلت المعتزلة على ما انفردوا به من القول بالأسماء الدينية، بأن الإيمان لغة: التصديق وهذا لا نزاع فيه، وفي الشرع: العبادات، فكان حقيقة شرعية فيها، لأنها أي: العبادات: الذين المعتبر، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾^(٣٣)، وأشار بذلك إلى ما سبق من العبادات، فالدين الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ عِزَّ الْأَسْلَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾^(٣٤)، والإيمان مقبول فكان هو الإسلام، فثبت أن الإيمان عندهم العبادات^(٣٥). واعترض الأصوليون ودليلهم بأن (ذلك) لا يعود إلى جميع ما تقدم، فإن اسم الإشارة مفرد، فلا بُدَّ من عودة شيء واحد، وذلك للبعيد، والبعيد هنا هو الإخلاص، فإذا الآية (لنا عليهم)، إذ مدَّ عانا أن الإيمان: الإخلاص، فاعتمد هذا الاعتراض بهذا التقرير^(٣٦). احتج المعتزلة على أن الإسلام هو الإيمان، بأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين، فقال: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٣٧)، والمستثنى من جنس المستثنى منه، فالإسلام من جنس الإيمان^(٣٨). وردَّ الأصوليون استدلالهم بأن غاية ما تدل عليه الآية أن المسلم مؤمن، ولا يلزم من ذلك كون الإسلام: الإيمان، لصدق: الضاحك كاتب، وكذب: الصَّحْكُ كتابةً. وعُرض أصل دليل المعتزلة... بقوله تعالى: ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَلْنَا ﴾^(٣٩)، سلب عنهم الإيمان، وأثبت الإسلام، وذلك نص في التغير، وكذلك حديث جبريل عليه السلام: قوله: (ما الإيمان؟ وما الإسلام؟)^(٤٠)، وقسَّر فيه النبي ﷺ الإيمان بخلاف ما قسَّر به الإسلام، ولم يمترى بعد ذلك في تغييرهما إلا مُباهت^(٤١). وأخيراً يقرر الأصوليون الفرق بين الإسلام والإيمان، فالإيمان في الشرع عبارة عن تصديق خاص، وهو تصديق الرسول ﷺ في جميع ما علم محيئه بالضرورة، وهو بهذا الاعتبار غير الإسلام وغير الدين، فإنَّهما في اللغة الانقياد، وفي الشرع: العمل الظاهر، وهذا هو التحقيق في انفصال الإسلام عن الإيمان وإن كل منهما شرطه الشارع في الاعتبار بالآخر، فإنَّ الإسلام عبارة عن التلطف ولا يعتبر به ما لم يساعده القلب بالاعتقاد، والإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، ولا يكفي ما لم يتلفظ بالشهادتين إذا أمكنه ذلك^(٤٢) يتبين من هذا أنَّ الأصوليين قد ذهبوا إلى أنَّ الألفاظ الشرعية الدينية لم تبتكر من وضع الشارع بمعزل عن معناها اللغوي، بدليل تغيير الإسلام والإيمان في معناها اللغوي، فالإيمان لغة: التصديق، والإسلام لغة: الاستسلام، فنقلت هذه الألفاظ من معناها اللغوي واستعملت في مقاصد الشرع، لما بينها من العلاقة. وما ذهب إليه الأصوليون هو الصواب، لأنَّ الألفاظ التي اكسبها الشرع مدلولات جديدة، ينصب في إدراكه للتغير الدلالي، بحيث أصبحت هذه المدلولات الشرعية هي المتبادرة إلى الفهم عند عامة الناطقين، وبذلك يكون التطور الدلالي لهذه الألفاظ قد خلغ عليها حلة جديدة وأكسبها معنى شرعياً جديداً يضاف إلى المعنى اللغوي الذي كانت عليه.

المبحث الثاني

المطلب الأول: التعريف بالمجاز عند الأصوليين

المجاز لغةً: مصدر ميمي على وزن مفعل، مشتق من الجواز معناها التعدي والعبور، تقول: (جزت الدار)، أي: عبرتها، وجاز الموضوع جوازاً ومجازاً، وجاز به وجاوزه جوازاً، وجازه: سار فيه وسلكه^(٤٣).

أما في الاصطلاح: فعرفه السكاكي (ت ٦٠٦هـ) من البيانيين بأنه: "الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك النوع"^(٤٤).

فقوله: بالتحقيق، احتراز أن لا تخرج الاستعارة التي هي من باب المجاز، وقوله: استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، احتراز عما إذا اتفق كونها مستعملة فيما تكون موضوعة له بالنسبة إلى نوع حقيقتها، وقوله: مع قرينة مانعة احتراز عما اتفق كونها مستعملة فيما تكون موضوعة له بالنسبة إلى نوع حقيقتها، وقوله: مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع، احتراز عن الكناية.

أما في اصطلاح الأصوليين فعرفه الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) بأنه: "قل عما وضع وقلَّ التخاطب به"^(٤٥). وحده السبكي بقوله: "اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة"^(٤٦)، فقوله: اللفظ المستعمل: يقصد به ما وضع له لغةً أو عرفاً أو شرعاً، وبوضع ثانٍ، خرج الحقيقة، ولعلاقة، خرج العلم المنقول كفضل. والذي يبدو أن هذا التعريف هو أسد الحدود للمجاز، لأنه شمل كل مجاز شرعي وعرفي عام وخاص ولغوي، فضلاً على أنه نبه على اشتراط العلاقة في المجاز، يضاف إلى ذلك احترازه عن العلم المنقول، نحو: (بكر وجعفر)، فإنه ليس بمجاز لأنه لم ينقل لعلاقة. يتبين بعد هذا أنَّ هناك اختلافاً بين علماء الأصول وعلماء البيان فيما يخص تعريف الحقيقة والمجاز، فعلماء البيان يتحدثون عن

المجاز باعتبار العلاقة، فإن كانت هي المتشابهة سُميت مجازاً بالاستعارة، وإن لم تكن هناك مشابهة بين المعنى الحقيقي والمجازي سُمي المجاز مرسلًا، وأمّا علماء الأصول فيعتبرون العلاقة هي الاتصال سواء كان معنويًا، مثل استعمال الحوالة بمعنى الوكالة، أو صورياً وهو المجاز المرسل كذكر السبب وإرادة المسبب وغيرها. فالأصوليون لا يقصدون البحث عن موضوع الحقيقة والمجاز إلا اعتبار الوضع باعتبار واضعه ما بين الوضع اللغوي والشرعي والعرفي، لأنّ البحث يهدف إلى بيان تعارض الحقيقة والمجاز اللغوي وهكذا^(٤٧).

المطلب الثاني: أسبابه وأقسامه عند الأصوليين

إنّ إقرار معظم الأصوليين بوقوع المجاز في اللغة، قادهم إلى تتبع الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الظاهرة اللغوية إلى الوجود. وفيما يأتي عرض لأهم الأسباب التي دعت إلى وجوده عندهم:

الأول: ألا يكون للمعنى الذي عبّر عنه بالمجاز لفظ حقيقي^(٤٨). والذي يبدو أنّ هذا السبب يتعلق بتغيّر مجال الاستعمال لغرض توضيح الدلالة وجعل الصورة الذهنية من الجلاء والصلق بحث لا تترك مجالاً للوهم أو الشك. ويكون هذا عادةً حين تنتقل الدلالة المجردة إلى مجال الدلالات المحسوسة، ويرى د. إبراهيم أنيس أنّ هذه العملية "أشبهه بتحريض الصورة الشمسية لتوضيح معالمها. فبعد أن كانت الدلالة لا تترك إلا إدراكاً عقلياً بعيداً عن الحواس أصبحت مما يرى ويسمع ويلمس ويشم، وسهل على الأذان القاصرة أن تفهم مدلولها، وأن تبين حدودها ومعالمها، بعد أن كانت مجرد فكرة عقلية قد يضلّ الذهن في حدودها"^(٤٩).

والثاني: ألا يعرف المتكلم أو المخاطب لفظه الحقيقي.

وثالثها: أنّه قد يكون معلوماً لغير المتخاطبين كما هو معلوم لهما، والمجاز قد لا يكون معلوماً لغيرهما فيعبر عنه لئلا يطلع غيرهما على ذلك المعنى^(٥٠). ويلاحظ أنّ هذا السبب يتعلق بالتورية، وهو ما استعمله أبو بكر الصديق ﷺ حين سأله أحد الأعراب، من معك؟ فقال: هادٍ يهديني السبيل فقصده به المعنى المجازي الذي هو الإسلام، ولم ينكر عليه رسول الله ﷺ ذلك، وهو ما يدلّ على جواز وقوع المجاز في السنة الشريفة، لإقرار الرسول ﷺ لذلك.

رابعها: أنّ الإخفاء وإن كان غير مطلوب له، لكن قد يتقل لفظ الحقيقة على اللسان سواء كان ذلك لمفردات حروفه أو لتتافر تركيب أو لثقل وزنه، من أمثلة هذا القسم: (الخُنْفِيق)، بفتح الخاء المعجمية وإسكان النون وفتح الفاء بعدها وكسر القاف بعدها ياء آخر الحروف ثم قاف، وهو الداهية^(٥١)، فلما كان هذا اللفظ، أعني: (الخُنْفِيق)، ثقيلًا على اللسان، لاجتماع هذه الأمور الثلاثة فيه، أعني: ثقل الحروف، والوزن، وتتافر التركيب، حسن العدول عنه إلى المجاز، بأن تقول: وقع فلان في كوت وما أشبهه.

خامسها: أن يستحقر لفظ الحقيقة عن أن يتلفظ به لحقارة معناه، كما يعبر بالغاظة عن الخراة^(٥٢). وهو ما يدعى في الدرس الدلالي الحديث بـ(انحطاط الدلالة)^(٥٣)، فكثيراً ما يصيب الدلالة بعض الانهيار أو الضعف فنراها تفقد شيئاً من أثرها في الأذهان، أو تفقد مكانتها بين الألفاظ التي تتال من المجتمع الاحترام والتقدير. فهناك ألفاظ تبدأ حياتها بأن تعبر في قوة عن أمر شنيع أو فضيع، حتى إذا طرقت الأذان فزع المرء لسماعها، وأحس أنّها أقوى ما يعبر عن تلك الحال ثم تمر الأيام وتشيع تلك الألفاظ، ويكثر تداولها بين الناس، فيستعملونها في مجال أضعف من مجالها الأول رغبة منهم في أن يحيطوا معانيهم بحالة من القوة لا مبرر لها، وهنا تنهار القوة التي في الدلالة الأولى ويصبح اللفظ بعد شيوعه مألوفاً لا تخيف دلالاته ولا تفرغ النفوس، ويشبه هذا التغير الدلالي ما أصاب لفظة (المِرْحاض) في مجتمعنا الحالي من خسة في الدلالة أدت إلى استبدالها بألفاظ أخرى، وكذلك الألفاظ التي تتعلق بأعضاء الإنسان.

سادسها: أنّه قد لا يصلح لفظ الحقيقة للسجع والتجنيس، وسائر أصناف البديع، أو لإقامة الوزن والقافية بخلاف لفظ المجاز.

وسابعها: أنّ التعبير بالمجاز قد يكون أدخل في التعظيم وأبلغ في المعنى كالمجلس العالي والجناب الشريف، وما أشبه هذه الألفاظ، فإنّها أبلغ من قولك فلان^(٥٤). ويدعى هذا النوع من التغير الدلالي بـ(رقي الدلالة).

وثامنها: أن يكون لزيادة بيان حال المذكور، مثل: (رأيت أسداً) فإنّه أبلغ في الدلالة على الشجاعة لمن حكمت عليه بها من قولك: (رأيت إنساناً كالأسد شجاعة).

وتاسعها: أنّ المجاز قد يكون أدخل في التحقير.

وعاشرها: أن يكون المجاز أعرف من الحقيقة.

يتبين بعد هذا أنّ نقل المعنى يعد أهم أشكال تغير المعنى، لتنوعه واشتماله على أنواع المجازات القائمة على التخيلات، وقد تحدّث الكثيرون عن أهمية التخيلات وخاصة في مجالات الكناية والمجاز والتشبيه. وقد أعلن أرسطو أنّ أعظم شيء هو أن تسيطر على المجاز،

ويعتقد بروسن أن المجاز وحده يمكن أن يعطي نوعاً من الخلود للأسلوب. فضلاً عن أن المجاز يعطي حرية الاختيار في الأسلوب أمام الكاتب، يقول أولمان: "ففي مجال النحو القواعد محددة، ولا يختار الكاتب إلا في حدود ضيقة. وفي حدود المفردات قد نملك مرادفات لنختار منها، ومع ذلك فمجال الاختيار محدود جداً، والمجال الوحيد الذي يمكننا أن نختار فيه من دون تقييد حريتنا هو التخيل"^(٥٥). ويمكننا أن نستخلص من هذه الأسباب أن المجاز من حيث دلالاته على التغيير والانتقال يكون استعماله على ثلاثة أنواع:

أ- المجاز الحي: الذي يظل في عتبة الوعي، ويثير الغرابة والدهشة عند السامع، ومثاله لفظة (الخنْفِيق).
ب- المجاز الميت: وهو النوع الذي يفقد مجازيته ويكتسب الحقيقة من الألفة وكثرة التردد، ومثاله ما ذكرنا من انحطاط الدلالة كالغائط، ورفي الدلالة كالجانب الشريف.

ت- المجاز النائم: ويحتل مكاناً وسطاً بين النوعين السابقين.

أقسام المجاز

ذكر الأصوليون أن المجاز على قسمين:

المجاز اللغوي: يسمّى أيضاً الأفراد، ومثّل له بإطلاق الأسد على الشجاع. وهو على نوعين:

الأول: الاستعارة، وهي: "أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به"^(٥٦). نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾^(٥٧)، فكلمة (عقيم) مستعارة، والمستعار منه (المشبه به) التي لا تجيء بولد، والمستعار له (المشبه) هو إن ذلك اليوم لم يأت بمنفعة حين جاء، ولم يبق خيراً حين مرّ، والقرينة معنوية لأن العقم من صفات المرأة. وقد ذكر الأصوليون أن الاستعارة ليست إلا المشابه المعنوي كتسمية الشجاع أسداً، واستنتج من هذا أن الاستعارة تفرق عن المجاز المرسل، وعلى كل حال فالاستعارة بهذا الاصطلاح أخص من المجاز، لأنّها مختصة ببعض أنواعه، وقيل هما متساويان لأنّ اللفظ إذا وضع لمعنى يستحقه ذلك المعنى بسبب الوضع فيكون استعماله في غيره على وجه العارية^(٥٨). وما ذكره الأصوليون هو الصواب، لأنّ المجاز أعم من الاستعارة، والصحيح أن كل استعارة مجاز وليس العكس، ولتوضيح ذلك نقول: إن الاسم المستعار يتناول المستعار له ليدل على مشاركته المستعار منه في صفة، هي أخص الصفات التي من أجلها وضع الاسم الأول، أعني أن الشجاعة أقوى المعاني التي من أجلها سُمي الأسد أسداً، وأنت تستعير الاسم للشيء على معنى إثباتها له على حدّها في الأسد، فأما اليد ونقلها إلى النعمة فليست من هذا في شيء، لأنّها لم تتناول النعمة لتدل على صفة من أوصاف اليد بحال، ويحر ذلك أن قولنا: (رأيت أسداً)، أردنا به إثبات الأسمية للرجل، ولم نرد بقولنا: (له عندي يد)، أن نثبت اليدبة للنعمة. أمّا القول الثاني الذي ذكره الأصوليون بعبارة التمريض وهو تساوي المجاز والاستعارة، فيردّه أن الاستعارة إن كانت تساوي المجاز وتجرى مجراه حتى تصلح لكل ما تصلح له، فنكرها في أقسام البديع أن كلّ موصوف بأنّه مجاز فهو بديع عندهم حتى يكون أجزاء اليد على النعمة بديعاً، وذلك بين الفساد^(٥٩).

لنوع الثاني: المجاز المرسل: هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملائمة غير التشبيهية، كاليد إذا استعملت في النعمة، لأنّ من شأنها أن تصدر عن الجارحة، ومنها تصل إلى المقصود بها، ويشترط أن يكون في الكلام إشارة إلى المولى لها، فلا يقال: اتسعت اليد في البلد، اقتنيت يداً، كما يقال: اتسعت النعمة في البلد، أو اقتنيت نعمة، وإنّما يقال: حلّت يده عندي وكثرت أيادي له^(٦٠).

المطلب الثالث: الخلاف في وقوعه بين الأصوليين

اختلف العلماء في وقوع المجاز في اللغة العربية على مذاهب، وفيما يأتي عرضها وبيان ما اختاره الأصوليون منها^(٦١):

١- المنع مطلقاً: وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني (ت ٤٥٢هـ)، ويرى الأصوليين أن الإنكار مطلقاً ليس معناه أن العرب لم تنطق بمثل قولنا: (للشجاع أسد)، ولكنهم أنكروا ذلك بأصل الوضع، فيرون أن من أنكر المجاز في اللغة مطلقاً فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع: أنه أسد، فإن ذلك مكابرة وعناداً، ولكن هو دائر بين أمرين^(٦٢):

أحدهما: أن يدعي أن جميع الألفاظ حقائق، ويكتفي في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مُسلم، ويرجع البحث لفظياً، فإنّه حينئذ يطلق الحقيقة على المستعمل، وإن لم يكن بأصل الوضع، ونحن لا نطلق ذلك، وإن أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع... فهذه مزاحمة للحقائق، فإننا نعلم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد، ولو قيل: البليد حمار، على الحقيقة المعهودة، وأن تتناول الاسم لهما متساوٍ في الوضع، فهذا دنو من جحد الضرورة. وكذلك زعم أن الجدار له حقيقة تمسكاً بقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(٦٣)، عدّ ذلك من مستنقع الكلام، ولذلك تراهم يقولون: إن الإسفراييني لا ينكر استعمال الأسد للشجاع وأمثاله، بل يشترط في ذلك القرينة، ويسميه حينئذ حقيقة، وأنظره

كيف علل باختلال الفهم، ومع القرينة لا اختلال، وإيّاك والإغترار بقول بعضهم: قد يحصل الاختلال مع القرينة أيضاً، وذلك عند عدم فهم السامع إيّاها، فهو ساقط، إذ عدم الفهم حينئذٍ لخلل قائم بالسامع، وقائل هذا يُحيل أن الإسفراييني ينكر المجاز مع القرينة، وليس كذلك، وإنما ينكر تسميته مجازاً، والخلاف لفظي^(٦٤). تجدر الإشارة إلى أنّ الأصوليين قد نسبوا المنع مطلقاً إلى أبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)^(٦٥)، وهذه النسبة صحيحة، لأنّ ابن جني تلميذ أبي علي الفارسي لم ينقل عنه ما يدل نفيه للمجاز، بل وجدت أنّه نقل عنه إثباته للمجاز، فقال: "قال لي أبو علي: قولنا: (قام زيد) بمنزلة قولنا: (خرجت فإذا الأسد)، ومعناه أنّ قولهم: خرجت فإذا الأسد، تعريفه هنا تعريف الجنس، كقولك: (الأسد أشد من الذئب)، وأنت لا تريد أنّك خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب، هذا محال واعتقاده اختلال، وإنّما أردت: خرجت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً، لمّا فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه. أمّا الاتساع فإنّك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد. وأمّا التوكيد فلأنّك عظمت قدر ذلك الواحد بأن جئت بلفظه على اللفظ المعتاد للجماعة. وأمّا التشبيه فلأنّك شبهت الواحد بالجماعة، لأنّ كلّ واحد منها مثله في كونه أسداً. وإن كان كذلك فمثله: (قعد جعفر)، و(انطلق محمد)، و(جاء الليل)، و(انصرم النهار)، وكذلك قولك: (ضربتُ عمراً)، مجازاً أيضاً غير جهة التجوّز في الفعل، وذلك أنّك إنّما فعلت بعض الضرب لا جميعه، ولكن من جهة أخرى، وهو أنّك إنّما ضربت بعضه لا جميعه، ألا تراك تقول: (ضربتُ زيدا) ولعلّك إنّما ضربت يده أو إصبعه أو ناحية من نواحي جسده، ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر جاء ببديل البعض، فقال (ضربتُ زيدا وجهه أو رأسه) ليعمّ، ثمّ إنّه مع ذلك متجوّز، ألا تراه قد يقول: (ضربتُ زيدا رأسه)، فيبديل للاحتياط وهو إنّما ضرب ناحية من رأسه لا رأسه كلّهُ... وبعد هذا فإذا عرف التوكيد، لم وقع في الكلام، نحو: (نفسه وعينه)، وأجمع وكلّهم وكليهما وما أشبه ذلك، عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام، وكذلك (جاء الجيش أجمع)، ولولا أنّه قد كان يمكن أن يكون إنّما جاء بعضه، وإن اطلقت المجيء على جمعية لما كان لقولك: (أجمع) معنى. فوقع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها"^(٦٦). ويؤكد ما ذهبنا إليه قول السيوطي في ردّه على من زعم أنّ أبا علي الفارسي منكر للمجاز، فقال: "هذا لا يصحّ أيضاً، فإنّ ابن جني تلميذ الفارسي، وهو أعلم الناس بمذهبه، ولم يحك عنه ذلك، بل حكى عنه ما يدلّ على إثباته"^(٦٧). يتبين من هذا أنّ أبا علي الفارسي من المثبتين للمجاز، وما جاء من نسبة نفيه عند الأصوليين وهم منه.

٢- المنع في القرآن خاصة، وإليه ذهب ابن داوود الظاهري (ت ٢٩٧هـ)، واحتج لمذهبه من وجهين^(٦٨):

الأول: أنّ المجاز لا يدل بمجرده لعدم وضعه له. فلو ورد في القرآن لأدى إلى الالتباس وهو لا يقع من الله تعالى. وردّه الأصوليون بأنّ الالتباس ينتقي مع القرينة، فإن قلت: إذا كان مع القرينة ففيه تطويل، قلنا: التطويل لا ينبغي إلّا كونه على خلاف الأصل^(٦٩). الوجه الثاني: أنّه لو جاز وقوع المجاز في القرآن لجاز أن يطلق على الله أنّ متجوّز لأنّ المتجوّز من يتكلم بالمجاز. وردّه الأصوليون من وجهين^(٧٠):

أحدهما: أنّ أسماء الله تعالى توقيفية عنه لا بدّ في إطلاقها من ورود الإذن، وهذا لم يرد به إذن فلا نطلقه عليه.

والثاني: سلّمنا أنّ أسماؤه تعالى دائرة مع المعنى، لكن شرطه ألا يوهم نقصاً، وما نحن فيه يوهم النقص؛ لأنّ التجوّز يوهم تعاطي ما لا ينبغي، لأنّه مشتق من الجواز وهو التعدي.

واحتجّ المانعون من وقوع المجاز في القرآن، بأنّه كذب، لأنّه ينتقي، فيصدق، كقولك: (البليد ليس بحمار)، وإذا كان انتقائه صدقاً، كان إثباته كذباً، والقرآن منزّه عن الكذب.

ولم يرتضِ الأصوليون استدلالهم فقالوا: "إنّما يكذب المجاز باعتبار الإيجاب والنفي إذا كانا معاً للحقيقة أو للمجاز، أمّا إذا نُفي المعنى الحقيقي وأثبت المجازي أو بالعكس، فلا، لعدم التوارد على مَحَلّ واحد"^(٧١). وقد تابع ابن داود في نفي وقوع المجاز في القرآن بعض الحنابلة والجعفرية وحكّوا عن بعض المالكية^(٧٢).

٣- الوقوع مطلقاً، وإليه ذهب معظم العلماء سلفاً وخلفاً، واختاره الأصوليون، واستدلوا على وقوعه في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿حَدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ﴾، فقالوا: "وجه الحجة أنّ الإرادة هي الميل مع الشعور، وهي ممتعة في الجدار لكونه جماداً، وقد أضافها إليه، وأراد بذلك الإشراف على الوقوع، وهو مجاز. فإن قلت: لا نسلم امتناع قيام الإرادة بالجدار لقدرة الله تعالى على خلق العلم والقدرة فيه. قلنا: هذا من خرق العادات التي لا يكون إلّا في زمن النبوة لقصد التحدي لا في عموم الأوقات، وهنا لم يكن للتحدي"^(٧٣). وأيضاً فإنّهم احتجوا بقوله تعالى: ﴿مَلَأْتِ صَوْبَهُ وَيَبِّعُ وَصَلَوْتُ﴾^(٧٤)، الصلوات لا تهدم وإنّما أراد بـمه مواضع الصوات، وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه^(٧٥). كما احتجّ على وقوعه في كلام العرب، خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي علي

الفارسي، بدليل إطلاق الأسد للشجاع، والحمار للبليد، وشابت لمة الليل، فإنها حقائق في غير هذه الأمور، فلا تكون حقائق فيها^(٧٦). وأيضاً فإنهم أقرّوا بوقوعه في الحديث الشريف، لأنّه إن وقع في كلام الناس فمن الأولى وقوعه في كلام النبي ﷺ، وفي ختام كلامهم على المسألة، يقرر الأصوليون أنّه: "من أنصف من نفسه ونفي العصبية عن كلامه أقرّ بأنّ القرآن مشحون بالمجاز، وكيف لا، وهو من توابع العصابة، وبدائع كلمات العرب ولا يخلو القرآن من ذلك"^(٧٧). والذي يبدو أنّ الخلاف لفظي كما حرره الأصوليون، لأنّ المنكرين قد أثبتوا وقوع النقل من اللغة إلى الشرع أو العرف، إلّا أنّهم لم يسمّوا ذلك مجازاً، فهم معترفون بحقيقة الظاهرة وجوهرها، مخالفتون في التسمية فقط، ولهذا السبب رأينا تشكيل الأصوليين في صحة ما نسب إلى الإسفرييني من الإنكار. والذي يترجح أنّ الألفاظ في لغة العرب انقسمت انقساماً معقولاً إلى هذين النوعين، فسمينا أحدهما حقيقة، والآخر مجازاً، فإنّ من أنكر المجاز فقد جحد الضرورة، ومن اعترف به ونازع في التسمية فلا شاحة في الاصطلاح بعد الاعتراف بالمجاز، ولهذا لا يفهم من مطلق اسم الحمار إلا البهيمية، وإنّما ينصرف إلى الرجل بقريته، ولو كان حقيقة فيهما لتناولهما تناولاً واحداً. وخالصة ما نرمي إليه في هذا المقام أن يعلم المُقرّطون في المجاز أنّ طالب الدين بحاجة ماسة إليه من جهات كثيرة، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنّوا أنّهم يهتدون، وقد اقتسم البلاء في المجاز من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرور مغري بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره، وينبو عن اسمه، يرى أنّ لزوم الظواهر فرض لازم، وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حدّه ويخطئ، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوّم نفسه التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه. وأقل ما ينبغي أن يعرفه المنكرون، أنّ التتزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، وأنّ شيئاً من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع يدل عليه، أو ضمن ما لم يتضمنه اتبع ببيان من عند النبي ﷺ وذلك كبيانه للصلاة والصوم والحجّ والزكاة، وكذلك لم يقص بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والامتساع. وكذلك كان من حق المثبتين أن يعلموا أنّه عز وجل لم يرض لنظم كتابه الذي سمّاه هدًى وشفاء أن يكون مغلق الفهم بعيداً عن التبيان، وأنّه تعالى لم يكن ليعجز بكتابه عن طريق الإلباس والتعمية، وقد وصفه بأنّه عربي مبين^(٧٨). ومنه نخلص إلى أنّ ما سلكه الأصوليون من أنّ المجاز يلحظ من القرينة، أنّهم لم يكونوا مُقرّطين ولا مُفرّطين، وهو ما ينبغي أن يفهم ممّا سبق.

المجاز خلاف الأصل

ذهب معظم العلماء إلى أنّ المجاز خلاف الأصل، لاحتياجه إلى الوضع الأول والمناسبة والنقل، ووافقهم الأصوليون بأنّ الأصل تارة يطلق ويراد به الغالب، وتارة يراد به الدليل، إمّا بمعنى خلاف الغالب، والخلاف في ذلك مع ابن جني حيث ادّعى أنّ المجاز غالب على اللغات، أو بالمعنى الثاني، والغرض أنّ الأصل الحقيقية، والمجاز على خلاف الأصل، فإذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة، فاحتمال الحقيقة أرجح لوجهين^(٧٩):

أحدهما: أنّ المجاز يحتاج إلى الوضع الأول، وإلى العلاقة يعني المناسبة بين المعنيين، وإلى النقل إلى المعنى الثاني، والحقيقة محتاجة إلى الوضع الأول فقط، وما يتوقف على أمر واحد كان راجحاً بالنسبة إلى ما هو متوقف على أمور متعددة، لأنّ الحقيقة والمجاز مشتركان في افتقارهما إليه.

والثاني: أنّ الحقيقة لا تحلّ بالفهم وذلك ظاهر، والمجاز يخلّ بالفهم فيكون مرجوحاً، والدليل على أنّه يخلّ بالفهم وجهان:

أحدهما: أنّ اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة، ولا على الحقيقة، وإلّا لزم الترجيح من دون مرجح، إذ الحقيقة والمجاز متساويان على هذا التقدير.

والثاني: إنّ الحمل على المجاز يتوقف على قرينة تدلّ على أنّه المراد، وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع إرادة المجاز، أو يختبئ عليه الحال فيحمل على الذي ليس بمراد. والذي يبدو أنّه الصواب، لأنّ المجاز إذا كان على خلاف الأصل، فإنّ ذلك راجع على توقفه على الوضع الأول، والمناسبة، والنقل، وهي أمور ثلاثة. والحقيقة على الوضع هو أحد الثلاثة فكان أكثر، ولأنّ المجاز لو ساوى الحقيقة لكانت النصوص كلّها مجعولة، بل المخابطات. فكان لا يحصل الفهم إلّا بعد الاستفهام، وليس كذلك. ولأنّ لكلّ مجاز حقيقة ولا عكس، يدلّ عليه أنّ المجاز هو المنقول إلى معنى ثانٍ لمناسبة شاملة، والثاني له أول، وذلك الأول لا يجب فيه المناسبة^(٨٠).

يضاف إلى ذلك أنّ الأصوليين نبهوا إلى مسألة مهمة وهي غلبة المجاز على اللغات.

المبحث الثالث: التمييز بين الحقيقة والمجاز عند الأصوليين

أو الاستدلال، أما التنصيص فمن وجهين^(٨١):

أحدهما: أن يقول الواضع: هذه حقيقة وذلك مجاز، ويقول ذلك أئمة اللغة؛ لأنَّ الظاهر أنَّهم لم يقولوا ذلك إلا عن فقه. والثاني: أن يقول الواضع: هذه حقيقة أو هذا مجاز، فيثبت بهذا أحدهما، وهو ما نُصَّ عليه، وما أشاروا إليه بأئمة اللغة تأكيد على أنَّ علماء اللغة هم الذين يتحرون التغير الدلالي للألفاظ، ويحاولون التوصل إلى الاستعمال الأسبق زمنياً، وهو ما يسمَّى بأصل الوضع أو الحقيقة اللغوية عند الأصوليين، ثمَّ يبحثون ما اعترى الدلالات بعد ذلك من تغيير توسيعاً أو تضيقاً أو انتقالاً، فإذا شاعت الدلالات الجديدة في الاستعمال سميت بالحقائق العرفية عند الأصوليين. ويبدو أنَّه الصواب، لأنَّ الفرق بين الحقيقة والمجاز لا يُعلم من جهة العقل ولا السمع، ولا يُعلم إلا بالرجوع إلى أهل اللغة، والدليل على ذلك أنَّ العقل متقدِّم على وضع اللغة، فإذا لم يكن فيه دليل على أنَّهم وضعوا الاسم لسمي مخصوص، امتنع أن يُعلم به أنَّهم نقلوه إلى غيره، لأنَّ ذلك فرع العلم بوضعه، وكذلك السمع إنَّما يرد بعد تقرر اللغة، وحصول المواضبة، وتمهيد التخاطب، واستمرار الاستعمال، وإقرار بعض الأسماء فيما وضع له، واستعمال بعضها في غير ما وضع له، فيمتنع لذلك أن يقال إنَّه يعلم به أنَّ استعمال أهل اللغة لبعض الكلام هو غير ما وضع له لامتناع أن يعلم الشيء بما يتأخر عنه^(٨٢). وذكر الأصوليون علامات تُميِّز بها الحقيقة، وأخرى يعرف بها المجاز، وذلك عن طريق الاستدلال، ومما ذكروه في معرفة الحقيقة علامتين هما^(٨٣):

الأولى: تبادل الذهن إلى فهم المعنى من غير قرينة.

العلامة الثانية: العراء عن القرينة يعني أنَّنا إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين، ويستعملون أحدهما بقرينة دون الأخرى، فتعرف أنَّ اللفظ في المستعمل حقيقة دون القرينة، لأنَّه لولا استقرار أنفسهم على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتصر على عادة، ويبدو الصواب، لأنَّنا إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين، ويستعملون أحدهما بقرينة من دون الأخرى، عرفنا أنَّ اللفظ حقيقة في المستعمل بلا قرينة، مجاز في المستعمل معها، بيد أنَّ هذه العلاقة لا يمكن أن تميِّز بها المجازات التي حظيت بالشهرة وذيوع الاستعمال بين عامة الناطقين، لأنَّ التبادر إلى الفهم مقرون بكثرة الاستعمال وشيوعه، ولذلك سُميت هذه المجازات الشائعة بالحقيقة العرفية، وهذا النوع لا يعرف إلا بالنقل عن أهل اللغة إذ يحتاج في إدراكه لبحث ودراسة.

أما ما يتعلق بالمجاز، فقد ذكر الأصوليون علامات كثيرة تدل عليه ومنها^(٨٤):

١- إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به، إذ الاستحالة تفضي لأنَّه غير موضوع له فيكون مجازاً، ومثَّل بقوله تعالى: ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾^(٨٥)، لأنَّه لمَّا علم امتناع سؤال الأبنية المجتمعة المسماة بالقرية علم أنَّه مجاز، والتقدير: واسأل أهل القرية. يتبين أنَّ هذه العلامة متعلقة بالتراكيب الإسنادية، فضلاً عن تعلقه بالتراكيب الإضافية، نحو قولهم: جناح الذل، ومتن الطريق.

٢- استعماله في المعنى المنسي، بأن يكون أي: المعنى المنسي، لمعنى له أفراد، فيترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الأفراد، بحيث يثير ذلك منسياً ثم يستعمل اللفظ في ذلك المعنى المنسي فيكون مجازاً عرفياً، مثال ذلك: لفظ الدابة، فإنَّه موضوع لكل ما يدب على الأرض، فيترك أهل بعض البلدان استعمالها على الحمار، بحيث نسي إطلاقها عليه عندهم، واعلم أنَّ إطلاقها على غير المنسي مجاز لغوي لا قصرها على الحمار ببلاد مصر، وعلى الفرس بالعراق، وضع غير الوضع الأول، وقد يقال: إن استعمالها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا مجازاً، فالوضع الثاني لا يخرج الأول عما وضع له^(٨٦).

٣- صحة النفي، يعرف المجاز بوجوده: بصحة النفي، أي: في نفس الأمر، فإذا أطلق على معنى صحَّ نفيه عنه، علم كونه مجازاً، كقولك للبليد بعد إطلاقنا الحمار عليه: ليس بحمار، ومورد النفي في الحقيقة غير مورد الإثبات، إذ مورد الإثبات المجاز، ومورد النفي الحقيقة، فقولنا للبليد: حمار، كالحمار، وليس بحمار، أي: ليس بحقيقة الحمار، ولو أردنا: ليس بحمار مجازاً، كان كاذباً لصدق نفيضه، عكس الحقيقة، أي: إنَّ الحقيقة لا يصح نفيها في نفس الأمر، لامتناع قوله: ليس بإنسان للبليد، لمَّا كان إطلاق الإنسان عليه حقيقة. ولا يقال: قد نفيت الحقيقة في نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾^(٨٧)، لأنَّ ذلك النفي ليس في نفس الأمر، بل بالتأويل^(٨٨). ويبدو أنَّ هذه العلامة إنَّما تتحقق في الأغلب الشائع في الاستعمال، لأنَّ صحة نفيه باعتبار أن يعلم كونه مجازاً فينفيه، وأيضاً فإنَّ الكلام ليس في معنى جهل كون اللفظة حقيقة أو مجازاً فيه، بل في علم كون اللفظة حقيقية أو مجازاً فيه، ولم يعلم أيُّهما المراد، فيعلم بصحة النفي كونه مجازاً.

٤- أن يتبادر إلى الفهم غيره لولا القرينة، على العكس من الحقيقة، فإنها تعرف بالألّا يتبادر غيرها لولا القرينة. واعتراضاً بالمشترك، فإنه حقيقة مع عدم التبادر المذكور، لأنه لا يتبادر شيء من معنياه أو معانيه. والمدعى في الحقيقة ألا يتبادر غيرها، لا أن يقع التبادر فيها، والمشترك لا يتبادر فيه غير الحقيقة، وإنما الذهن يتردد في معانيه، والمدعى في المجاز تبادر الغير، وهو حاصل قولكم: إنما يتبادر المبهم. فيلزم كون المعين مجازاً ممنوعاً، وهذا لأنّ المتبادر حينئذ واحد مشخّص في نفس الأمر، وهذا كاف وإن لم تعرف عينه^(٨٩). فكل واحد من معنياه أو معانيه يتبادر على البذل. والذي يتبين لنا أنّ ما ذكره الأصوليون عكس العلامة التي ذكروها في علامات الحقيقة، وما مشوا عليه هو نفسه فيما مرّ.

٥- عدم إطراد المجاز، فإنك تقول: (واسأل القرية)، ولا تقول: واسأل البساط، وإن وجد فيه المعنى المُقتضى للتجوّز في (واسأل القرية)، وهذا يشهد لمن يقول: المجاز يحتاج إلى نقل، وإلّا فلم لا يطرد والمعنى قائم، ولا عكس لهذه العلامات، فلا يكون إلا طرداً لدليل الحقيقة، إذ قد يوجد مجاز مطرد، كالأسد للشجاع، ووضّح أن عدم الاطراد أنّما يكون دليلاً على المجاز، إذا علم أنّه مجاز، فلو علم أنّه مجاز بعد الاطراد كان دوراً. ولك أن تقول: السخي، لمّا دار بين كونه للجواد المطلق، أو للجواد ممّن شأنه البخل، ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى، مع أنّه ذو الجود الأعظم علمنا أنّ السخي ليس إلا الجواد المقيد، ويوضح هذا أنّ أحداً لم يطلق السخي على الله تعالى، وإن كان من الداهيين إلى أنّ الأسماء توقيفية، فلم يرد دور ولا نقض^(٩٠). وظاهر كلامهم يشير إلى أنّ عدم الاطراد هو أن يستعمل اللفظ المجازي في محل لوجود علاقة، ثم لا يجوز استعماله في محل آخر، مع وجود تلك العلاقة. كالنخلة تطلق على الإنسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الإنسان، وعلى هذا الأوجه لقوله: تقول: أسأل القرية ولا تقول: أسأل البساط، إلا أن يريد أنّ المجاز في الهيئة التركيبية، أعني: إيقاع السؤال على القرية بناءً على أنّه سؤال لأهلها مع أنّه لا يصلح إيقاعه على البساط بأن تقول: أسأل البساط، إذا أمرته بسؤال أهله، أو يريد بعدم الاطراد أن يستعمل اللفظ لعلاقة، ولا يستعمل ذلك اللفظ أو لفظ آخر في معنى، مع وجود تلك العلاقة، كالقرية تستعمل في أهلها للمحلية، ولا يستعمل البساط لأهله مع وجود المحلية. وما ذهب إليه الأصوليون غير دقيق، لأنّ النحاة ذهبوا إلى جواز: أسأل البساط، وما ذهب إليه سيبويه من أنّه لا يصح أن يقال: (قامت هند)، ويراد غلامها^(٩١). فلأنّ قرينة التعذر في القرية هي الدالة على الإضمار، ولا تعذر هنا في (هند)، فلا يجوز إضمار بغير دليل وهذا يقتضي صحة: أسأل البساط، لقرينة التعذر، فيصرف السؤال إلى صاحبه كما يصرف إلى أهل القرية. وقد ذكر النحاة ما يصرح بقياسية جواز نحو: (أسأل البساط)، فذكر ابن مالك أنّه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه في إعرابه، وقسّم ذلك إلى قياسي وغير قياسي، وذكر أنّ ضابط ذلك أنه إن امتنع استقلال المضاف إليه بالحكم فهو قياسي، نحو: (واسأل القرية)، والقرية لا تُسأل، وأن لم يمتنع ذلك فهو سماعي^(٩٢). ومما يقويه أن المعتبر نوع العلاقة لا شخصها، لأنهم ذكروا أنّه لا بدّ من نوع العلاقة، والتشخيص لا يُشترط، ونوعها قد تحقق فلم يمنع؟ ويبدو أنّ كلام النحاة في هذه المسألة هو الراجح.

٦- مخالفة جمعه لصيغة جمع الحقيقة، نحو: بلفظ (أمور) جمع (أمر) للفعل، ويمتنع (أوامر) الذي هو جمع للأمر الذي هو حقيقة فيه باتفاق، فنقول: هو في الفعل مجاز، لمخالفته في الجمع، ولا عكس، إذ المجاز قد لا يجمع، بخلاف جمع الحقيقة كالأسد^(٩٣). والذي يعنونه هو أن تكون الكلمة تُصرف بنثنية وجمع واشتقاق وتعلّق بمعلوم، ثم تجدها مستعملة في موضع لا يثبت ذلك فيه، فيعلم بذلك أنّها مجاز، مثل لفظة (أمر) فإنها حقيقة في القول، لتصرفها في التنثية والجمع والاشتقاق، تقول: (هذان أمران)، و(هذه أوامر الله، وأوامر رسوله)، و(أمر يأمر أمراً)، فهو (أمر). ويكون لها تعلق بأمر ومأمور به، ثم تجدها مستعملة في الحال والأفعال والشأن، عارية من هذه الأحكام، فيعلم أنّها فيه مجاز، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعَوْتَ بِرَشِيدٍ﴾^(٩٤)، أي: جملة أفعاله وشأنه. فالأمر بمعنى الفعل مجازاً يجمع على أمور، بخلافه بمعنى القول حقيقة فيجمع على أوامر، ويبدو أنّ هذا لا يشكل إلا تمييزاً بين المدلولات فقط، أمّا تعيين الحقيقة والمجاز فيفتقر إلى علامات أخرى، كاللتصيص أو شيوع الاستعمال أو التبادر إلى الفهم.

٧- التزام تقييده، أي: تقييد اللفظ الدال عليه، فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الإطلاق، نحو قوله تعالى: ﴿جَاءَ الدُّلُ﴾^(٩٥)، أي: لين الجانب، وقولهم نار الحرب، أي: شدتها، وإنما قال الأصوليون بالالتزام تقييده، ولم يقولوا: بتقييده، ليحترز من المشترك، فإنه قد يقيد، كما يقال: العين الجارية، لكن لا لزوماً.

٨- توقفه في إطلاق اللفظ عليه المُسمّى الآخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ﴾^(٩٦)، أي: جازاهم على مكرهم، حيث تواطوا وهم اليهود على قتل عيسى عليه السلام، بأن ألقى شبهه على من وكلوا به قتله، ورفعوا إلى السماء، فقتلوا المُلقى عليه الشبه ظناً أنّه عيسى ولم

يرجعوا إلى قوله: أنا صاحبكم، ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر، فإطلاق المكر على المجازة عليه متوقف على وجوده، فإنَّ مكر الله وإطلاقه مسبق بإطلاق المكر منهم، بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره^(٩٧).

يتبين من هذه الأسباب أنَّ المصطلحات التي وضعت للحقيقة والمجاز تقوم على اعتبارين:

الأول: الاعتبار الزمني وهو ما يعبر عنه بأصل الوضع، أو ما وضع أولاً في تعريف الحقيقة اللغوية الوضعية.

الاعتبار الثاني: ويتصل بشيوع الاستعمال وشهرته حتى يصبح المدلول متبادر إلى الفهم، وهو ما حدا بالأصوليين وصف صنوف المجاز بلفظ (الحقيقة) كالحقيقة الشرعية أو العرفية، فليس ذلك إلا بسبب غلبة الاستعمال، ووصف صنوف من الحقيقة بالمجاز العرفي، حيث قلَّ استعمالها أو تنويسي، فالحقيقة متى قلَّ استعمالها صارت مجازاً عرفياً، والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفياً^(٩٨). كما يتبين بطلان ما زعمه د. إبراهيم أنيس من أنَّ "بحوث القدماء على استفاضتها ودقتها وحسن عرضها قد تجاهلت أمراً هاماً في الواقع الأساس الأول للحكم على الدلالة، ذلك هو أثرها في الفرد حيس يسمع اللفظ أو يقرؤه، فهو وحده لا يستطيع الحكم على الحقيقة والمجاز، ذلك لأنَّ الحقيقة لا تعدو أن تكون استعمالاً شائعاً مألوفاً للفظ من الألفاظ، وليس المجاز إلا انحرافاً عن ذلك المألوف الشائع"^(٩٩). وقد تقدّم من الأسباب التي ذكرها الأصوليون في الشيوع والتبادر إلى الفهم ما يكفي في ردِّ ما ادّعاه. يضاف إلى ذلك أن ما ذكره الأصوليون لم يتطرق إليه كثير من البيانيين، وهو ما يشير إلى أنَّ عناية الأصوليين في هذا المجال فاقت غيرهم به، فضلاً عن أنه يؤكد أصالة البحث الأصولي لأنَّه سابق للبحث البياني من الناحية الزمنية.

التائج

- ١- أثبت الأصوليون من خلال دراستهم للمجاز، وقوعه، والتزموا في إثباته بالأدلة القاطعة، وتوصلوا إلى أنَّ الخلاف في وقوعه لفظي.
- ٢- لم يطلق الأصوليون العنان في إقرارهم بالمجاز، بل قيده بالقرينة الصارفة، فلم يكونوا مفرطين ولا مفرطين.
- ٣- كشفت دراسة الأصوليين للقرينة، عن إدراكهم لقانون هام من قوانين تغير المعنى، وهو ارتباط الحالة التي تنتقل إليها الدلالة بالحالة التي انتقلت منها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الإبهاج في شرح المنهاج، عبدالوهاب بن علي بن عبد الكافي تاج الدين السبكي (٧٧١هـ)، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢-١٩٨٤م.
٢. الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ط١-١٣٧٨هـ.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي (٦٣١هـ)، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.
٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، دار الفكر، بيروت، د. ط. ت.
٥. أساس البلاغة، محمد بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، القاهرة-١٩٦٠م.
٦. أسباب النزول، جلال الدين السيوطي، مطبوع على هامش تفسير الجلالين، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط. ت.
٧. أسرار البلاغة، عبد القاهر بن عبدالرحمن الجرجاني (٤٧٤هـ)، تح: محمد رشيد رضا، دار المطبوعات العربية، د. ط. ت.
٨. الإشارات والتنبهات في علم البلاغة، محمد بن علي بن محمد الجرجاني (٧٢٩هـ)، تح: عبد القادر حسن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة-١٩٨٢م.
٩. إصلاح المنطق، يعقوب بن إسحاق ابن السكيت (٢٤٤هـ)، تح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط٣-١٩٧٠م.
١٠. البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن نهار الزركشي (٧٩٤هـ)، تح: مجموعة من العلماء، الكويت، ط١-١٩٨٨م.
١١. البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الزبيبي، قطر، ط٤-١٩٩٧م.
١٢. التبصرة والتذكرة، عبدالرحيم بن الحسين العراقي (٨٠٦هـ)، تح: محمد عبدالحسين العراقي، المطبعة الجديدة، فاس-المغرب، ١٣٥٤هـ.
١٣. تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢-١٩٧٨م.
١٤. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير دمشقي (٧٧٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٦م.

١٥. تفسير القرطبي، أبو عبدالله القرطبي (٦٧١هـ)، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط٣-١٩٦٧م.
١٦. التفسير الكبير، فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، طهران، ط٢، د. ت.
١٧. تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزري محمد بن أحمد (٧٤١هـ)، تح: عبدالله الجبوري، بغداد، ١٩٩٠م.
١٨. جمع الجوامع، تاج الدين السبكي، طبع مع شرح المحلى، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، د. ط. ت.
١٩. الخصائص، أبو الفتح عثمان ابن جني (٣٩٢هـ)، تح: محمد علي البجاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط. ت.
٢٠. دراسة المعنى عند الأصوليين، د. طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية، الاسكندرية، د. ط. ت.
٢١. دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٨٠م.
٢٢. دور الكلمة في اللغة، ستيف أولمان، ترجمة: د. كمال محمد بشر، مصر، ١٩٦٢م.
٢٣. ديوان الأعشى، ميمون بن قيس، شرح وتعليق: د. محمد محمد حسين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤م.
٢٤. ديوان النابغة الذبياني، تح: د. شكري فيصل، بيروت، ١٩٦٨م.
٢٥. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي، تح: الشيخين: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط١-١٩٩٩م.
٢٦. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، محمود وشهاب الدين الألوسي (٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط. ت.
٢٧. شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ)، تح: عبد الحميد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١-١٩٨٨م.
٢٨. شعر المخبل السعدي، مطبوع ضمن كتاب (عشرة شعراء مقلون)، د. حاتم صالح الضامن، دار الحكمة، بغداد، ١٩٩١م.
٢٩. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط. ت.
٣٠. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (٢٦٠هـ)، مطبوع مع شرح صحيح مسلم، تح: عبدالله أحمد أبو زينة، مطبعة الشعب، د. ط. ت.
٣١. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تح: محمود محمد الطناجي، وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، ط١-١٩٦٤م.
٣٢. علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، دار العروبة، الكويت، ط١-١٩٨٢م.
٣٣. علم اللغة، د. محمود السعران، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.
٣٤. غاية الوصول شرح لب الأصول، أبو يحيى زكريا الأنصاري (٩٢٥هـ)، نشر مؤسسة علوم القرآن في ستدح، إيران، د. ط. ت.
٣٥. فواتح الرحوت شرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين الكنوي الأنصاري (١٢٢٥هـ)، طبع بهامش المستصفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
٣٦. الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان، سيبويه (١٨٠هـ)، طبعة بولاق، ١٣١٦هـ-١٣١٧هـ.
٣٧. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمد بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، تح: مصطفى حسين أحمد، دار الفكر، بيروت، ط١-١٩٧٧م.
٣٨. لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم (٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.
٣٩. اللغة، فندريس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.
٤٠. المحصول في علم الأصول، الرازي، تح: طه جابر العلواني، الرياض، ١٩٧٩م.
٤١. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرح وتعليق: محمد جاد المولى، وعلي مهدي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، د. ط. ت.
٤٢. المستصفي في علم الأصول، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
٤٣. المسودة في أصول الفقه، آل تيمية (أحمد وعبد الحليم وعبد السلام)، جمع: أحمد بن محمد الحراني (٧٤٥هـ)، تح: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٤م.
٤٤. معترك الأقران في إيجاز القرآن، السيوطي، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١-١٩٨٨م.
٤٥. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تح: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.

٤٦. مناهج العقول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، محمد بن الحسن البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١-١٩٨٤م.
٤٧. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، محمد بن أحمد السمرقندي (٥٣٩هـ)، تح: د. عبدالملك عبدالرحمن السعدي، مطبعة الخلود، بغداد، ١٩٨٨م.
٤٨. نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين الأسنوي (٧٧٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١-١٩٨٤م.
- ### هوامش البحث

- (١) سورة الزمر: ٧١.
- (٢) ينظر: الصحاح: ١٤٦١/٤، ومعجم مقاييس اللغة: ١٩/٢، ولسان العرب: ٢/٩٤٢.
- (٣) أسرار البلاغة: ٣٠٣.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) الإشارات والتبسيهات: ٢٠٢، وينظر: المطول: ٣٤٨، وعروس الأفراح: ١٢٠.
- (٦) اللع: ٨.
- (٧) جمع الجوامع: ١/٣٠٠.
- (٨) ينظر: تقريب الوصول: ٦٦.
- (٩) ينظر: رفع الحاجب: ١/٣٧٢.
- (١٠) ينظر: حاشية البناني على جمع الجوامع: ١/٣٠١.
- (١١) الإبهاج: ١/٢٧٤.
- (١٢) الإبهاج: ١/٢٧٥.
- (١٣) ينظر: نهاية السؤل: ١/٣٣٣، والإبهاج: ١/٢٧٥، وفواتح الرحموت: ١/٢٠٣.
- (١٤) ينظر: علم اللغة، د. أحمد مختار عمر: ٢٤٨.
- (١٥) الإبهاج: ١/٢٧٥.
- (١٦) سورة الزخرف: ٨٧.
- (١٧) سورة الإسراء: ١١٠.
- (١٨) ينظر: تفسير القرطبي: ١٠/٣٤٢، وتفسير القرآن العظيم: ٣/٦٨، وتفسير البحر المحيط: ٦/٨٩، وأسباب النزول، النيسابوري: ٢٠٠.
- (١٩) الإبهاج: ١/٢٧٦.
- (٢٠) سورة عبس: ٣١.
- (٢١) ينظر: الكشاف: ٤/٢٢٠، والتفسير الكبير: ٣١/٦٣، وروح المعاني: ٣٠/٤٧.
- (٢٢) ينظر: ميزان الأصول: ١/٥٣٨، والبحر المحيط: ٢/١٦١.
- (٢٣) رفع الحاجب: ١/٣٩٨.
- (٢٤) رفع الحاجب: ١/٣٩٩.
- (٢٥) قائله الأعشى، ينظر: ديوانه: ٧٣.
- (٢٦) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٣/٣٢٣، وأساس البلاغة: ٣٦٥، ولسان العرب: ٤/٢٥٢٩.
- (٢٧) قائله النابغة، ينظر: ديوانه: ٦٥.
- (٢٨) قائله المخبل السعدي، ينظر: شعره: ٦١.
- (٢٩) ينظر: إصلاح المنطق: ٤١١.
- (٣٠) ينظر: الإبهاج: ١/٢٧٧-٢٧٨.

- (٣١) ينظر: الإبهاج: ٢٨٨/١، والبرهان: ٨٤، والمنحول: ٧٣، ونهاية السؤل: ٣٥٢/١.
- (٣٢) ينظر: غاية الوصول: ٩٠، وحاشية البناني على جمع الجوامع: ٣٠٣/١، ونشر البنود: ١٢٨/١.
- (٣٣) سورة البينة: ٥.
- (٣٤) سورة آل عمران: ٨٥.
- (٣٥) ينظر: نهاية السؤل ٣٤١/١.
- (٣٦) ينظر: رفع الحاجب: ٤٠٩/١.
- (٣٧) سورة الذاريات: ٣٥-٣٦.
- (٣٨) ينظر: الإبهاج: ٢٨٣/١، وطبقات الشافعية الكبرى: ٧٨/١، ١٠٢، ١٢٦، ونهاية السؤل: ٣٤٢/١.
- (٣٩) سورة الحجرات: ١٣.
- (٤٠) صحيح البخاري: ٢٧٠٢٩/١، وصحيح مسلم: ٣٩/١.
- (٤١) ينظر: نهاية السؤل: ٣٤٧/١، ومناهج العقول: ٣٤٥/١.
- (٤٢) الإبهاج: ٣٨٣-٣٨٤، ورفع الحاجب: ٤٠٨/١، ونهاية السؤل: ٣٤٧/١.
- (٤٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٤٥٥/١.
- (٤٤) مفتاح العلوم: ١٩٢.
- (٤٥) اللمع: ٨.
- (٤٦) جمع الجوامع: ٣٠٥/١.
- (٤٧) ينظر: الحقيقة والمجاز وأثرهما في استنباط الأحكام الشرعية: ٣١.
- (٤٨) ينظر: الإبهاج: ٣١٧/١.
- (٤٩) دلالة الألفاظ: ١٦٠.
- (٥٠) ينظر: الإبهاج: ٣١٧/١.
- (٥١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٢٥٣/٢.
- (٥٢) ينظر: ميزان الأصول: ٥٣٢/١، والمزهر: ٣٦٠/١.
- (٥٣) ينظر: دلالة الألفاظ: ١٥٦، وعلم الدلالة: ٤٠، وعلم اللغة، د. محمود السعران: ٣٠٥.
- (٥٤) ينظر: الإبهاج: ٣١٨/١.
- (٥٥) دور الكلمة في اللغة: ٤٤-٤٦.
- (٥٦) مفتاح العلوم: ١٧٤، وينظر: أسرار البلاغة: ٣٨.
- (٥٧) سورة الحج: ٥٥.
- (٥٨) ينظر: الإبهاج: ٣٠٢/١.
- (٥٩) ينظر: أسرار البلاغة: ٣٤٦-٣٤٧.
- (٦٠) ينظر: الإيضاح: ٢٧٠.
- (٦١) ينظر: المحصول: ٤٦٢/١، والمسودة: ٥٦٤.
- (٦٢) ينظر: الإبهاج: ٢٩٨-٢٩٩، والتبصرة: ١٧٩، ومعتك الأقران: ١٩٨/١، وإرشاد الفحول: ٣٢.
- (٦٣) سورة الكهف: ٧٧.
- (٦٤) ينظر: المستصفى: ٦٧/١، والمنحول: ٧٥.
- (٦٥) ينظر: جمع الجوامع: ٣٠٨/١.
- (٦٦) الخصائص: ٤٤٩/٢-٤٥١.
- (٦٧) المزهر: ٣٦٦/١.

- (٦٨) ينظر: التبصرة: ١٧٧، وحاشية البناني على جمع الجوامع: ٣٠٨/١.
- (٦٩) ينظر: الإبهاج: ٢٩٨/١.
- (٧٠) المصدر نفسه: ٢٩٨/١.
- (٧١) رفع الحاجب: ٤١٣/١.
- (٧٢) ينظر: الاتقان: ٢٦/٢.
- (٧٣) الإبهاج: ٢٩٧/١، وينظر: مختصر المنتهى: ٤١٢/١.
- (٧٤) سورة الحج: ٤٠.
- (٧٥) ينظر: التبصرة: ١٧٨، وتفسير القرطبي: ٦٨/١٢.
- (٧٦) ينظر: تقييدات الشربيني على جمع الجوامع: ٣٠٨/١.
- (٧٧) رفع الحاجب: ٤١١/١.
- (٧٨) ينظر: أسرار البلاغة: ٣٣٩-٣٤٢.
- (٧٩) ينظر: الإبهاج: ٣١٤-٣١٥، ومناهج العقول: ٣١٧/١، ونشر البنود: ١٣٢/١.
- (٨٠) ينظر: المزهرة: ٣٦١/١.
- (٨١) ينظر: الإبهاج: ٣٢٠/١، ومناهج العقول: ٣٧٨/١.
- (٨٢) ينظر: المزهرة: ٣٦٢/١.
- (٨٣) ينظر: الإبهاج: ٣٢٠/١، ونهاية السؤل: ٣٨١/١.
- (٨٤) ينظر: الإبهاج: ٣٢١/١.
- (٨٥) سورة يوسف: ٨٢.
- (٨٦) ينظر: الإبهاج: ٣٢١/١، والإحكام: ٤١/١.
- (٨٧) سورة الأنفال: ١٧.
- (٨٨) ينظر: رفع الحاجب: ٣٧٨/١، وحاشية البناني على جمع الجوامع: ٣٢٤/١، وفواتح الرحموت: ٢٠٥/١.
- (٨٩) ينظر: رفع الحاجب: ٣٧٩/١، وغاية الوصول: ٩٧.
- (٩٠) ينظر: رفع الحاجب: ٣٨٠-٣٨١، وجمع الجوامع: ٣٢٣/١.
- (٩١) ينظر: الكتاب: ٥٣-٥٤، وشرح العضد على ابن الحاجب: ١٤٨/١.
- (٩٢) ينظر: التسهيل: ١٧٨.
- (٩٣) ينظر: شرح اللمع: ١٧٤/١، وشرح المحلي على جمع الجوامع: ٣٢٤/١، والمزهرة: ٣٦٢/١.
- (٩٤) سورة هود: ٩٧.
- (٩٥) سورة الإسراء: ٢٤.
- (٩٦) سورة آل عمران: ٥٤.
- (٩٧) ينظر: التفسير الكبير: ٦٩/٨، وتفسير القرآن العظيم: ٣٦٤/١، وتفسر البحر المحيط: ٤٧٢/٢.
- (٩٨) ينظر: المزهرة: ٣٦٨/١.
- (٩٩) دلالة الألفاظ: ١٢٨-١٢٩.