الحقيقة والمجاز والقرائن التي تفصل بينهما عند العلاّمة الحلّيّ

د.حيدر سلمان جواد
الجامعة المستنصرية – كلية الآداب

مدخل:

شغلَتْ قضيَّةُ المجازِ جانبًا مهمًّا من الجهدِ الفكريّ لرجالِ اللغةِ والبلاغةِ والأصولِ على حدٍّ سواءٍ، وقبل أن نخوضَ في جوانبَ تفصيليَّةٍ تتعلَّقُ بالحقيقةِ والمجازِ عندَ العلاَّمةِ الحلّيّ وغيرِهِ سنعرضُ أوَّلاً للخلافِ الذي دارَ بين المسلمينَ حولَ أصلِ حقيقةِ وجودِ المجازِ في اللغةِ وفي القرآنِ الكريمِ.

لقد أكَّدَ جملةٌ من جمهورِ علماءِ المسلمينَ على اختلافِ انتماءاتِهِم أنَّ المجازَ موجودٌ في اللغةِ، منهم الجاحظُ (ت255هـ) الذي دافَعَ عن وجودِ المجازِ في اللغةِ دفاعاً كبيراً، بل إنَّهُ قد عدَّهُ مفخرةً من مفاخرِ العربِ في لغتِهِم[1].

ومن الذين دافعوا عن وجودِ المجازِ في اللغةِ ابنُ قتيبةَ (ت276هـ) الذي يقولُ في سياقِ ردِّه على مَن نَفَى وجودَ المجازِ زاعماً أنَّهُ صنو الكذبِ: إنَّ قولَهم هذا ((مِن أشنعِ جَهالاتِهِم، وأدلِّها على سوءِ نظرِهِم، وقلَّةِ أفهامِهِم، ولو كانَ المجازُ كذباً، وكلُّ فعلٍ يُنسَبُ إلى غيرِ الحيوانِ باطلاً، كان أكثرُ كلامِنا فاسداً، لأنَّا نقولُ: نَبَتَ البقلُ، وطَالَتِ الشَّجَرَةُ، وأَيْنَعَتِ الثمرةُ، وأَقَامَ الجَبَلُ، ورَخَصَ السِّعْرُ))[2].

ومِن الذين دافعوا عن وجودِ المجازِ في العربيَّةِ ابنُ رشيق القيروانيُّ (ت456هـ) الذي كان يقول: ((إنَّ العربَ كثيراً ما تَستعمِلُ المجازَ وتعدُّهُ من مَفاخِرِ كلامِها))[3]. وكانَ ليحيى بن حمزة العلويّ (ت745هـ) موقفٌ مشابِهٌ من قضيَّةِ إثباتِ المجازِ في اللغةِ[4].

أمَّا العلاَّمةُ الحلّيُّ (ت726هـ) نفسُهُ، فقد تبنَّى القولَ بوجودِ المجازِ في اللغةِ قائلاً: ((قد اشتُهِرَ في اللغةِ إطلاقُ (الأَسَد) على الشجاعِ، و(الحِمَار) على البَليدِ، وغير ذلك، مع

الاتّفاق على أنَّها لم تُوضَعْ في اللغةِ لهذِهِ المعاني، بل لغيرِها، وأُطلِقَتْ على هذهِ؛ لمشابهةٍ ما، ولا نعني بالمجازِ سوى هذا))[5].

ولم يُنكِرْ وجودَ المجازِ في اللغةِ إلاَّ أبو إسحاقَ الأسفراييّنيّ (ت418هـ)[6]، والظاهريَّةُ، وابنُ تيميَّةَ (ت728هـ)[7].

واحتجَّ مَن مَنَعَ وجودَ المجازِ في اللغةِ بالقولِ: إنَّهُ مُخِلٌّ بالفَهْمِ؛ لأنَّهُ إنْ أفادَ المجازيَّةَ مَعَ القرينةِ ((لم يكُنْ مَجَازاً، إذ لا يُحتمَلُ غيرُهُ حينئذٍ، أو لا مَعَها، فيكونُ حقيقةً فيهِ، أو لا يُفيدُ شيئاً معَ عدمِها، فلا يكونُ حقيقةً ولا مجازاً))[8].

ورَدَّ الحلّيُّ على حجَّةِ المانعينَ قائلاً: إنَّ وجودَ المجازِ في اللغةِ لا يؤدّي إلى اختلالٍ في الفَهْمِ، كما ذَهَبَ المانعونَ؛ لأنَّهُ إذا أُريدَ المجازُ ((ذُكِرَ مَعَ القرينةِ، ولا استبعادَ))[9].

وبعدُ، فإنَّ الحلّيَّ يقولُ: ((اللفظُ الذي لا يُفيدُ إلاَّ معَ القرينةِ هو المجازُ. ولا يُقالُ: إنَّ اللفظَ معَ القرينةِ يكونُ حقيقةً فيهِ؛ لأنَّ القرينةَ ليست موضوعةً، حتَّى يُجعَلَ المجموعُ لفظاً واحداً دالاًّ بالوضعِ، والحقيقةُ والمجازُ مِن عَوارِضِ الألفاظ))[10].

أمَّا عن وجودِ المجازِ في القرآنِ الكريمِ، فقد ذهب معظمُ رجالِ اللغةِ والأصولِ، ولاسيما الإماميَّةِ إلى أنَّهُ موجودٌ فيه ومنعَهُ فريقٌ آخَرُ. ولعلَّ من أبرزِ القائلينَ بوجودِهِ في القرآنِ الكريم: الشريفَ المرتضى (ت413هـ) الذي يقول: ((قد يجوزُ أن يُخاطَبَ بالمجازِ، كما يُخاطَبَ بالحقيقةِ، وفي القرآنِ من ضُرُوبِ المجازِ ما لا يُحصَى))[11].

ومن القائلين بوجودِ المجازِ في القرآنِ الكريمِ: الشيخُ الطوسيُّ (ت460هـ) الذي يرى أنَّ الله ورسولَه (ص) قد خاطَبا بالمجاز، كما خاطَبا بالحقيقة، وأنَّ ذلكَ الخطابَ جارٍ (على عادةِ العربِ في خطابِها في استعمالِ الحقيقةِ والمجازِ)[12].

ويحتاطُ الشيخُ الطوسيُّ، فيذكر أنَّ الاستعارةَ، وإن كانَت باباً من أبواب المجازِ، فإنَّ الأَولى ((ألاَّ يُطْلَقَ على كلامِ اللهِ تعالى، من حيثُ يُوهِمُ أنَّ فاعِلَها استعارَها لحاجةٍ، وإنْ أُريدَ بذلكَ ما ذَكَرَهُ بعضُهُم مِن أنَّ المخاطبَ بتلكَ اللغةِ يقتضي حُسْنَ استعمالِها في المجازِ، كحُسْنِ ذلكَ في الحقيقةِ، فَعَلى هذا لا يمتنِعُ إطلاقُ هذِهِ اللفظةِ على كلامِ اللهِ تعالى))[13].

ولم تختلفْ نظرةُ العلاَّمةِ الحلّيّ إلى وجودِ المجازِ في القرآنِ الكريمِ عن نظرةِ سابقيهِ، إذ ذَكَرَ ((أنَّ المجازَ واقِعٌ في القرآنِ الكريمِ، كما هو واقِعٌ في اللغةِ))[14].

ويوضِّحُ الحلّيّ – هنا – أنَّ الإماميَّةَ كانوا مِن القائلينَ بوجودِ المجازِ في القرآنِ على خلاف ما أَوْرَدَهُ الآمديُّ (ت631هـ)[15].

ويذكُرُ الحلّيُّ في هذا السياقِ جملةَ آياتٍ فيها استعمالٌ للمجازِ، منها قولُهُ تعالى: ((واسْأَلِ القَرْيَةَ))[16]، وقولُهُ تعالى: ((فَوَجَدَا فِيْهَا جِدَاراً يُرِيْدُ أَنْ يَنْقَضَّ))[17].

أمَّا مَن مَنَعَ وجودَ المجازِ في القرآنِ الكريمِ، فكانَ من أبرزهم: الظاهريَّة[18]، وأبو إسحاقَ الأسفراييني[19]، وابن تيميَّةَ الذي كان يرى أنَّ المجازَ مصطلحٌ حادِثٌ وعارِضٌ، وأنَّهُ لم يقع إلاَّ في كلامِ المتأخِّرينَ، وأنَّ أوَّلَ مَن استعمَلَ هذا المصطلَحَ هم المعتزلَةُ ونحوهم من المتكلِّمينَ[20].

إنَّ رفضَ هؤلاءِ لوجودِ المجازِ في القرآنِ الكريمِ إنَّما يرجِعُ لسببٍ عقائديٍّ تمثَّلَ في الآيات التي توهمُ تشبيه اللهِ تعالى بمخلوقاته، إذ يَرَى هؤلاءِ أنَّ تلك الآيات لا بدَّ من حملِها على ظاهِرِها، وهكذا فهي لا بدَّ أن تُحمَلَ على الحقيقةِ. ومِن أبرز حججهم لوجود المجاز في القرآنِ الكريمِ:

1- قولهم بأنَّهُ كَذِبٌ، ولهذا يمكنُ نفيُهُ[21].

ولمناقشةِ هذا الاعتقادِ نقول: إنَّ الكذبَ لا صلةَ لهُ بالمجازِ، فالأوَّلُ وإن كان نتاجاً لاستعمال اللغةِ، فإنَّهُ ليسَ من خصائصِ اللغةِ نفسِها كما هو شأنُ المجازِ. وبعدُ، فاللغةُ على بصيرةٍ من أمرِها كما يعتقدُ عبدُ القاهر الجرجانيّ[22] ((لم تأتِ لتحكُمَ بحُكمٍ أو لتُثْبتَ وتنفيَ، وتَنْقُضَ وتُبرِمَ، فالحكمُ بأَن الضَّربَ فعلٌ لزيدٍ، أو ليسَ بفعلٍ له، وأن المرضَ صفةٌ له، أو ليس بصفةٍ له، شيءٌ يضعُهُ المتكلِّمُ ودَعْوى يدَّعيها، ومَا يعترضُ على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب، واعتراف أو إنكار، وتصحيح أو إفساد، فهو اعتراض على المتكلِّم، وليس اللغة من ذلك بسبيل، ولا منه في قليلٍ ولا كثيرٍ))[23].

2- قولهم بأنَّهُ ركيكٌ، والله تعالى منزَّهٌ عنهُ[24].

3- قولهم بأنَّهُ إنَّما يُصارُ إليهِ عندَ العجزِ عن الحقيقةِ[25].

4- قولهم بأنَّهُ لا يفيد إلاّ مع القرينة، ((وربَّما خَفِيَت فيَقَعُ المكلَّفُ في الجهلِ، وذلك قبيحٌ من الحكيمِ))[26].

وتكفَّلَ العلاَّمةُ الحلّيّ بالردِّ على طروحاتِ المانعينَ لوجودِ المجازِ في القرآنِ الكريمِ، فذكر أنَّ قولهم بأنَّه يقارِنُ الكذبَ مردودٌ؛ لأنَّ ((الناسَ يعدُّونَ المستعارَ والمجازَ حسناً ،ويقبّحونَ الكذِبَ))[27].

أمَّا ادِّعاؤهم الرِّكَّة في المجازِ، فجوابُهُ أنَّ المجازَ ((أفصحُ وأبلغُ في تحصيلِ مقاصدِ المتكلِّمِ))[28].

وكانَ للشريفِ المرتضى موقفٌ أكثرُ تفصيلاً من هذهِ المسألةِ ذَكَرَ فيهِ أنَّ ((كلامَ العربِ وحيٌ وإشاراتٌ واستعاراتٌ ومجازاتٌ، ولهذه الحالِ كان كلامُهُم في المرتبةِ العليا من الفصاحةِ، فإنَّ الكلامَ متى خلا من الاستعارةِ، وجرَى كلُّهُ على الحقيقةِ، كان بعيداً من الفصاحةِ، بريّاً من البلاغةِ، وكلامُ اللهِ تعالى أفصحُ الكلامِ))[29].

وأمَّا ادِّعاؤهم أنَّ المصيرَ إلى المجازِ لا يكونُ إلاَّ عندَ العجزِ عنِ الحقيقةِ، فجوابُهُ أنَّهُ ((لا يُشترَطُ في الإتيانِ بهِ العجزُ عن الحقيقةِ))[30].

وأمَّا حديثُهُم عن احتمالِ خفاءِ القرينةِ، وما ينجُمُ عنها من خفاءٍ على المكلَّفِ، فجوابُهُ أنَّ ذلكَ الخفاءَ قد يكونُ عن تقصيرٍ من المكلَّفِ، وهو أمرٌ لا يُوجِبُ المنعَ كالمتشابهاتِ[31].

الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحاً عند العلاَّمة الحلّيّ:

بعدَ فراغنا من مسألةِ إثباتِ وجودِ المجازِ في اللغةِ، وفي القرآنِ الكريمِ، سننتقلُ إلى عرضِ الآراءِ التفصيليَّةِ التي تتعلَّقُ بماهيَّةِ الحقيقةِ والمجازِ، والحدودِ الفاصلةِ بينهما، وغير ذلك من الأمور التفصيلية التي تتعلَّقُ بهما.

بدأ العلاَّمةُ الحلّيُّ بحثَهُ للحقيقةِ والمجازِ بوضعِ تعريفٍ لغويٍّ لكلٍّ منهما، فذَكَرَ أنَّ الحقيقةَ لغةٌ ((فَعِيْلَةٌ مِنَ الحَقِّ، وهو الثابتُ، لأنَّ مُقابِلَه الباطلُ، وهو المعدومُ ، فيكونُ الحقُّ هو الثابتَ. ويُقالُ: الحَقُّ، لدائمِ الثبوتِ، وللواجبِ ، وللقولِ المطابقِ إذا نُسِبَ الأمرُ إليهِ، ولو انعكسَتِ النسبةُ قيلَ: صِدْقٌ. والفَعِيْلُ: يأتي بمعنى الفاعِلِ،كالعليمِ والرحيمِ، وبمعنى المفعولِ: كالقتيلِ والجريحِ. فإنْ عُنِي هنا الأوَّلُ، كانَ معنى الحقيقةِ: الثابتةَ، وإن عُنِي

الثاني،كان معناها المُثْبَتَةَ. والتاءُ لنقلِ اللفظِ من الوصفيَّةِ إلى الاسميَّةِ الصِّرْفَةِ، فلا يُقالُ: شاةٌ أكيلةٌ ولا نطيحةٌ))[32]، ويبدو أنَّ تعريفَ الحلّيّ للحقيقةِ لغةً قريبٌ مما أَوْرَدَهُ صاحبُ اللسانِ في مادَّة (حقق)[33].

أمَّا المجازُ لغةً فقد حدَّهُ العلاَّمةُ الحلّيُّ بأنَّهُ ((مَفْعَلٌ مِنَ (الجَوَاز) أعني: التعدِّي والعُبُورِ، يُقالُ: جُزْتُ مَوضِعَ كذا. أو مِنَ (الجَوَازِ) المقابِلِ للوُجوبِ والامتناعِ، وهُوَ في الحقيقةِ راجِعٌ إلى الأوَّلِ، فإنَّ غيرَ الواجِبِ والممتنعِ مُتردِّدٌ بينهُما، فكأنَّهُ ينتقِلُ من أحدِهِما إلى الآخَرِ))[34].

ويبدو أنَّ هذا الفهمَ للمجازِ لغةً قريب من فَهْمِ عبدِ القاهرِ لهُ، فهو يرى أنَّ المجازَ من بابِ تعديةِ اللفظةِ من معناها الحقيقيّ إلى معناها المجازيّ، فاللفظ إذا ما عُدِلَ بهِ عمَّا يُوجِبُهُ أصلُ اللغةِ ((وُصِفَ بأنَّهُ مجازٌ على معنى أنَّهُم جازوا به موضِعَهُ الأصليَّ، أو جازَ هو مكانَهُ الذي وُضِعَ فيهِ أوَّلاً))[35].

وبعدَ فراغِهِ من وضعِ حدٍّ لغويٍّ للحقيقةِ والمجازِ بدأ بوضعِ حدٍّ اصطلاحيٍّ لهما، فذكر في هذا السياق أنَّهُما متقابلانِ، وأنَّ حدَّ ((أحدهما يُنْبِئُ عن حدِّ الآخَرِ ويُقضَبُ منهُ))[36].

وفي محاولتِهِ استجلاءَ حدٍّ اصطلاحيٍّ واضحٍ للحقيقةِ والمجازِ عَرَضَ لجملةِ تعريفاتٍ لهما، وَرَدَّ عليها[37].

ولم يُبرِزِ العلاَّمةُ الحلّيُّ حدّاً واضحاً للحقيقةِ والمجازِ إلاَّ بعدَ ذكرِهِ حدّاً لهما لأبي الحُسينِ البصريّ (ت436هـ) جاءَ فيهِ ((الحقيقةُ: ما أُفيدَ بها ما وُضِعَتْ لهُ في أصلِ الاصطلاحِ الذي وَقَعَ التخاطُبُ، ويدخُلُ فيهِ اللغويَّةُ، والشرعيَّةُ، والعرفيَّةُ. والمجازُ: ما أُفيدَ بهِ معنىً مُصطلحاً عليهِ، غير ما اصطُلِحَ عليهِ في أصلِ تلكَ المُواضَعَةِ التي وَقَعَ التخاطُبُ فيها))[38].

ويبدو أنَّ الحلّيّ شَعَرَ بوجودِ نقصٍ في التعريفِ السابقِ فأتمَّهُ بقولِهِ: ((لعلاقةٍ بينَهُ وبينَ الأوَّلِ. فالأخيرُ لم يذكرْهُ، ولا بُدَّ منهُ، وإلاَّ كانَ وضعاً جديداً لا مَجازاً))[39].

وعلى الرغمِ من أهمّيَّةِ هذا الاستدراكِ الذي أَوْرَدَهُ الحلّيُّ على أبي الحسينِ، فهو استدراكٌ قد أَخَذَ بهِ جملةٌ من الأصوليّينَ، سواء أكانوا من الإماميَّةِ أم من غيرهم[40]. إلاَّ أنَّنا نعتقدُ أنَّ أبا الحسينِ لم يُشِرْ إلى ضرورةِ وجودِ مناسبةٍ بينَ المعنيينِ الحقيقيّ والمجازيّ؛ لأنَّ هذا الأمرَ من البيّناتِ التي يبدو أنَّ أبا الحسينِ قد عدَّها من المسلَّماتِ التي لا تحتاجُ ذكراً.

وينبّهُ الحلّيُّ على أنَّ الاستعارةَ جزءٌ من المجازِ، وليسَتْ شيئاً مغايراً لهُ ويعلّلُ موقفَهُ هذا قائلاً ((لأنَّ قولنا في الاستعارة: (رَأَيْتُ أسداً)، إنَّما يحصُلُ التعظيمُ؛ لا باعتبارِ إعادةِ الاسمِ خاصّةً، وإلاَّ لحَصَلَ التعظيمُ لو جَعَلْنَا (الأَسَد) عَلَماً عليهِ، بل إنَّما يحصُلُ باعتبارِ تقديرِ ذلكَ الشخصِ في نفسِهِ أسداً، لبلوغِهِ في الشجاعةِ الخاصَّةِ بالأسدِ إلى غايتِها، فلمَّا تصوَّرْنا فيهِ أنَّهُ أسدٌ، وقَدَّرْنَا ذلكَ فيهِ أَطْلَقْنَا عليهِ اسمَ (الأسدِ)، وحينئذٍ لا يكونُ اسم (الأَسَدِ) مُستعمَلاً في غيرِ موضوعِهِ الأصليّ))[41].

يتَّضحُ من النصّ المتقدّمِ أنَّ الحلّيَّ يعتقدُ أنَّ أَحدنا إذا ما سمَّى ابنَهُ أسداً، فلا يُعَدُّ الاسمُ لوحدِهِ مَجازاً، بل إنَّ الأمرَ ينبغي أنْ يُرافِقَهُ اعتقادٌ من المسمّي وتفاؤلٌ بأنَّ المسمَّى سيبلُغُ مَبْلَغَ الأسدِ في شجاعتِهِ.

ويرى الحليُّ أنَّ الحقيقةَ يمكنُ أن تكونَ حقيقة لفظ، ووضع، واستعمال، أما حقيقة اللفظ فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها))[42].

وأمَّا حقيقةُ الوضع فهي كما يرى الحليُّ صيرورة اللفظ ثابتاً أو مثبتاً، أي: أنَّ اللفظَ لم يتغيَّر عن وضعِهِ عندَ استعمالِهِ[43].

ولئن كان تصوُّرُ حقيقةٍ للفظِ يقترِنُ فيها اقتراناً حتميّاً بالمعنى الخاصّ بهِ أمرٌ يمكنُ استيعابُهُ وتصوُّرهُ، فإنَّ إمكانيَّةَ استيعابِ حقيقةٍ للوضعِ تُخالِفُ حقيقةَ اللفظِ أمرٌ يبدو من غيرِ اليسيرِ التوصُّلُ إليهِ، وهكذا فإنَّنا نعتقدُ أنَّ وضعَ حقيقةٍ للفظِ تخالِفُ حقيقةَ الوضعِ أمرٌ غيرُ مُستوعَبٍ، فاللفظُ عندما يقترِنُ بمدلولِهِ اقتراناً مؤكَّداً يصبحُ وضعاً، وبعدُ فإنَّ الحليّ – على الرغمِ من تفريقِهِ بينَ حقيقةِ الوضعِ وحقيقةِ الاستعمالِ – لم يُخْرِجِ الاستعمالَ، وهو في سياقِ الحديثِ عن حقيقةِ الوضعِ كما بيَّناهُ.

وأمَّا حقيقةُ الاستعمالِ فهي أن يكونَ الاستعمالُ ثابتاً أو مثبتاً، ((أي: استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في اللغة المصطلح عليها، ويكونُ حدُّها على التقديرين الأخيرين ذلك. والفرقُ بينه الأوَّل: أنَّ الأوَّل يرجع إلى اللفظِ، والثاني إلى استعمالِهِ))[44].

أقسام الحقيقة عند العلاَّمة الحليّ:

وقد قسَّم العلاَّمة الحلّيُّ الحقيقةَ على ثلاثةِ أقسامٍ هي: اللغويَّة، والعرفيَّة، والشرعيَّة. وتبنَّى القولَ بوجودِها جميعاً، وقال عن الحقيقةِ اللغويَّةِ: إنَّها مرتبطةٌ بالاستعمالِ لا بمجرَّدِ الوضعِ نفسِهِ[45].

ويبدو أنَّ العلاَّمة الحلّيّ في تركيزه على الاستعمالِ لا مجرَّدِ اللفظِ إنَّما يردُّ على بعضِ الذينَ ذهبوا إلى أنَّ الحقيقةَ اللغويَّةَ ((عندَ أهلِ العربيَّةِ والأصولِ: كونُ اللفظِ بحيثُ إذا أُطْلِقَ فُهِمَ المعنى منهُ؛ للعلمِ بالوضعِ))[46].

أمَّا الحقيقةُ العرفيَّةُ فقد ذكر أنَّها تتعلَّقُ بالمعاني الحادثةِ التي لم يُوضَعْ لها لفظٌ في أصلِ الوضعِ اللغويّ، ولمَّا كانَ كذلكَ، فقد صاروا مضطرّينَ إلى اختراعِ ألفاظٍ لها، لكنَّهُم مراعاةً لقانونِ اللغةِ نفسِهِ لم يخترِعوا ألفاظاً جديدةً، بل عمدوا إلى نقلِ ألفاظٍ من معناها الأوَّلِ إلى معنىً جديدٍ، مراعينَ في ذلكَ قانونَ المناسبةَ الذي أصرَّ على ذكرِهِ الحلّيُّ في تعريفِهِ للحقيقةِ والمجازِ[47].

وينبّهُ العلاَّمةُ الحلّيُّ على أنَّ اللفظَ إن غَلَبَ استعمالُهُ ((في المعنى الثاني، صارَ حقيقةً عرفيَّةً، أمَّا بالعرفِ العامّ أو الخاصّ))[48].

أمَّا إذا أُهمِلَ المعنى الأوَّل للفظ فقد ((صارَ استعمالُ اللفظِ فيهِ مجازاً عرفيّاً، وإن كان حقيقةً لغويّةً، ولا نزاعَ في تجويزِ ذلكَ، وإنَّما الخلافُ في الوقوعِ، والحقُّ ثبوتُهُ؛ لوجودِ القدرةِ والداعي))[49].

وتبدو فكرةُ انتقالِ الحقيقةِ إلى المجازِ، والعكس، فكرةً سائدةً عند أصوليّي الإماميَّة، فها هو الشريفُ المرتضى يقولُ: ((اعلم أنَّ الحقيقةَ يجوزُ أن يقلَّ استعمالُها، ويتغيَّرَ حالُها، فيصيرَ كالمجازِ، وكذلكَ المجازُ غيرُ ممتنعٍ أن يكثُرَ استعمالُهُ في العرفِ، فيلحقَ بحكمِ الحقائقِ. وإنَّما قلنا ذلكَ من حيثُ كانَ إجراءُ هذه الأسماءِ على فوائدها في الأصلِ ليس

بواجبٍ، وإنَّما هو بحسبِ الاختيارِ. وإذا صحَّ في أصلِ اللغةِ التغييرُ والتبديلُ، فكذلك في فرعِها، والمنعُ من جوازِ ذلكَ متعذِّرٌ. وإذا كان جائزاً فأقوى ما ذُكِرَ في وقوعِهِ وحصولِهِ أنَّ قولنا: (غائط) كان في الأصلِ اسماً للمكانِ المطمئنِّ من الأرضِ، ثمَّ غَلَبَ عليهِ الاستعمالُ العرفيُّ، فانتقلَ إلى الكنايةِ عن قضاءِ الحاجةِ، والحَدَثِ المخصوصِ؛ ولهذا لا يُفْهَمُ من إطلاقِ هذه اللفظةِ في العرفِ إلاَّ ما ذكرناه))[50].

ويقولُ الشيخُ الطوسيُّ معبّراً عن الفكرةِ نفسِها: ((والحقيقةُ لا يمتنعُ أن يقلَّ استعمالُها، فتصيرَ كالمجازِ، مثل قولِنا: (الصَّلاة) في الدعاءِ وغيرِ ذلكَ، وكذلكَ لا يمتنعُ في المجازِ أن يكثرَ استعمالُهُ، فيصيرَ حقيقةً بالعرفِ، نحو قولِنا: (الغائط) في الحَدَثِ المخصوصِ، وقولنا: (دابَّة) في الحيوانِ المخصوصِ، وما هذا حُكْمُهُ حُكِمَ لهُ بحُكْمِ الحقيقةِ))[51].

ويبدو أنَّ هذه الفكرةَ موجودةٌ عند المعتزلةِ، كما هي موجودةٌ عند الإماميَّةِ، يقول صاحب كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض: ((قد يصيرُ المجازُ في اللغةِ حقيقةً، بأن يُجْعَلَ من أهلِ اللغةِ عُرْفٌ ثانٍ، فيصيرَ كمُواضَعَةٍ ثانية))[52]. ويحصلُ هذا عندما يكثُرُ الاستعمالُ المجازيُّ للفظٍ ما، حتَّى يصيرَ ذلكَ اللفظُ ((حقيقةً عرفيَّةً يُنسَى بها الأصلُ، مثل (الندى) المعروف، ثمَّ كثُرَ حتَّى صارَ العُشْبُ ندى، و(الوَغَى) هو اختلاطُ الأصواتِ في الحربِ، ثم كثُرَتْ وصارتِ الحربُ وَغى... ومن ثَمَّ كانَ في أحكامِهِم تهويلٌ على الشهرةِ والذيوعِ والاعتبارِ في العرفِ))[53].

ويوضح صاحب المعتمد أنَّ الدلالةَ العرفيَّةَ قد تنقلُ اللفظَ من دلالتِهِ الأصليَّةِ إلى دلالةٍ أخرى، أو تبقيهِ على دلالته الأصليَّةِ، ((وهذا الأخيرُ لا يكونُ إلاَّ بأن يستعملَهُ في بعضِ ما كانَ يُفيدُهُ في اللغةِ، كقولنا: (دابَّة). وأمَّا ما استُعمِلَ في غيرِ ما كانَ يُفيدُهُ في اللغةِ، فضربانِ: أحدهما أن يكونَ الاسمُ قد صار مجازاً فيما كانَ حقيقةً فيهِ في اللغةِ، والآخر أن يبقى حقيقةً فيهِ حتَّى يكونَ مشتركاً بينَ المعنى اللغويّ والعرفيّ، فالأوَّل كاسمِ (الغائط)، والثاني كقولنا: (كلام زيدٍ)، فإنَّهُ حقيقةٌ في كلامه الذي هو فعلُهُ، وفيما هو حكايةٌ عن كلامِهِ، والله أعلمُ))[54].

وأمَّا الحقيقةُ الشرعيَّة فإنَّ العلاَّمة الحلّيَّ قبل أن يُدلِيَ برأيهِ فيها ذَكَرَ ثلاثةَ أقوالٍ تتعلَّقُ بها:

الأوَّل منها يذهب إلى أنَّ ممَّا لاشكَّ فيه (وجود ألفاظٍ استعملها العربُ، وَجَرَتْ في ألفاظِ الشرعِ على أنحاء لم تُقصَد في اللغةِ المحضةِ، كالصلاةِ فإنَّها في اللسانِ للدعاءِ أو المتابعة والملازمة، من قولهم: صلا بالنارِ، والزكاة في اللغةِ للنموّ، والحجّ في اللغةِ للقصدِ، والعمرة للزيارةِ. ثمَّ إنَّ الشارعَ استعمَلَ هذه الألفاظَ في عباراتٍ مخصوصةٍ، فقيل: إنَّ الشرعَ نَقَلَ تلكَ الألفاظَ اللغويَّةَ عن حكمِ وضعِ أهلِ اللسانِ إلى مقاصده))[55].

أمَّا الثاني فقد نقَلَهُ عن أبي بكر الباقلانيّ (ت403هـ)، وذهب فيه إلى أنَّ الألفاظَ الشرعيَّة ظلَّت على وضعِها اللغويّ الأوَّلِ، ولم تُنْقَلْ إلى وضعٍ آخرَ جديدٍ، ولم يزد على معناها الأوَّلِ[56].

وأمَّا الثالثُ فقد نقلَهُ الحلّيُّ عن جماعةٍ من الفقهاءِ، وخلاصتُهُ أنَّ الألفاظ الشرعيَّةَ قد أُقِرَّتْ، وزِيْدَ في معناها[57].

والمدقِّقُ في القول الأوَّل من الأقوال السابقة يتوصَّلُ إلى أنَّ مِن بينِ معتنقيه أبا الحسين البصريّ، يقول أبو الحسين ((إنَّ قولنا: (صلاة) لم يكن مستعمَلاً في اللغةِ لمجموعِ هذهِ الأفعالِ الشرعيَّةِ، ثمَّ صارَ اسماً لمجموعِها حتَّى لا يُعقَلَ من إطلاقِهِ سواها))[58].

وعلى الرغم من إيمانِ أبي الحسينِ بوجودِ صلةٍ ما بينَ المعنى الوضعيّ للفظةِ والمعنى الشرعيّ لها إلاَّ أنَّهُ يحرصُ على أن يكونَ المعنى الشرعيُّ للفظةِ مغايراً لمعناها الوضعيّ.

ويعرض أبو الحسين البصريُّ هذه الفكرةَ وهو يردُّ على من يدَّعي أنَّ لفظَةَ (الصلاة) في معناها الوضعي تعني الدعاء، وأنَّ لفظة (الصلاة) في الشرعِ تعني ذلك أيضاً؛ لأنَّ فيها دعاءً، يقول أبو الحسين مفنِّداً الرأيَ السابقَ ((إن عَنَيْتُم أنَّ اسمَ (الصلاةِ) واقعٌ على جملةِ هذهِ الأفعالِ؛ لأنَّ فيها دعاءً، فقد سلَّمْتُم ما نُريدُهُ من إفادةِ الاسمِ لما لم يكن يُفيدُهُ في اللغةِ))[59].

ويُورِدُ (أبو الحسين) علَّةً أخرى يُحاوِلُ عن طريقها أن يُثبِتَ أنَّ الألفاظَ الشرعيَّةَ، وإن كانَ بينها وبين دلالاتها الوضعيَّة مناسبةٌ، فإنَّ تلكَ الألفاظَ تحملُ في مضمونِها الشرعيّ مدلولاتِها مستقلَّةً إلى حدٍّ ما عن مدلولاتِها الوضعيَّة، وقد تمثَّلت تلك العلَّةُ في قول (أبي الحسين): ((إنَّ قولنا: (صوم) كان يُفيدُ في اللغة (الإمساك)، وهو مُفيدٌ في الشريعة إمساكاً مخصوصاً، وقولنا (زكاة) يُفيدُ الطهارةَ والنَّماءَ، ويُفيدُ في الشرعِ طَهارةً مخصوصةً، وما يؤدّي إلى النماء[60].

ومن الذين فرَّقوا بين الحقائقِ اللغويَّةِ والحقائق الشرعيَّةِ أبو عليّ الجبّائيّ، فذكر أنَّ أسماءَ اللغةِ مشتقَّةٌ من الأفعال، وتنقضي بانقضائها، في حين أنَّ أسماءَ الدين يسمَّى (بها الإنسانُ في حالةِ فعلِهِ، وفي حالةِ انقضاءِ فعلِهِ، ومعنى هذا أنَّ أسماءَ اللغةِ تُطلَقُ على الأفعالِ حينَ وقوعها، أمَّا أسماء الدين فتُطلَقُ على الأحوالِ الراسخةِ التي أَصْبَحَت بمثابةِ عاداتٍ، وأهميَّة هذه التفرقة تظهرُ في مسألةِ التسميةِ بالإيمانِ))[61].

وبالعودة إلى العلاّمة الحليّ فإنّنا نجدُ أنَّه بعد أن عرض الآراء الثلاثة المتقدِّم ذكرُها عَرَضَ رأيَهُ في الحقيقة الشرعيَّةِ، فذكر في هذا المقام أنَّ التحقيق ينتهي به إلى القولِ: إنَّ هذه الألفاظَ موجودةٌ في الوضعِ اللغويّ من دون شكٍّ، وأنَّ الشارعَ المقدَّسَ أرادَ بها معانيَ جديدةً، لم يُرِدْهَا واضعُ اللغةِ. ويحاول الحلّيُّ أن يستقصيَ طبيعةَ الحقيقةِ الشرعيَّةِ، فيذكُرُ أنَّ تلك الألفاظَ كانت موجودةً في أصلِ الوضعِ اللغويّ، ولمَّا كانَ كذلكَ، فإنَّ هذا الأمرَ سيوقِعُ العلاَّمةَ الحلّيَّ في الإشكالِ، ومن يذهبُ مذهبَهُ ممَّن يرونَ أنَّ الألفاظَ الشرعيَّةَ تمثِّلُ حقيقةً جديدةً إلى جانبِ الحقيقةِ اللغويَّةِ. وقد التفتَ الحلّيُّ إلى هذا الإشكالِ، فطرح سؤالاً مفاده: هل إنَّ الشارعَ المقدَّسَ ((أَطلَقَ تلك الألفاظَ على تلك المعاني؛ لأجل اشتمالها على المعاني اللغويَّة؟ أو على المعاني اللغويَّةِ الموجودةِ في تلك الأمورِ الشرعيَّةِ خاصَّةً ؟ أو لم يعتبِرِ المعنى اللغويَّ البتَّةَ))[62].

وللإجابةِ عن السؤالِ السابقِ والتخلُّصِ من الإشكالِ المتقدِّم يقولُ العلاّمة الحلّيُّ: إنَّ قولنا: (صلاة) مثلاً فيهِ وضعٌ جديدٌ من الشارعِ المقدَّسِ على اعتبارِ أنَّ الصلاةَ في الإسلامِ تعني هذه الفريضةَ المعروفةَ، والناسُ عندما يطلقون هذا اللفظَ لا يخطر في أذهانهم ذلك

المعنى الذي كان يُعرَفُ به لفظ (الصلاة) في الجاهليَّة، وهو (الدعاء)، على أنَّه لا يُستبعَدُ في ذلك كلّه أنَّ هذا الانتقالَ للفظِ بين المعنيين إنَّما هو سائرٌ على وفقِ قوانينِ اللغةِ ((إن أوجَبْنَا في الألفاظِ الشرعيَّةِ استعمالَ القوانينِ اللغويَّةِ، وَجَبَ اعتبارُ أحدِ الأمرينِ الأوَّلين؛ ليكونَ العرفُ الشرعيُّ غيرَ خارجٍ من قانونِ اللغةِ، بل استعمَلَ الحقيقةَ إن اعتبرنا الثاني، أو المجازَ إن اعتبرنا الأوَّل، وإلاَّ فلا. لكنْ لمَّا كانَ حكمُ اللهِ تعالى بكونِ القرآنِ عربيّاً وَجَبَ اعتبارُ أحد الأوَّلينِ، فهذا تحقيقُ محلِّ النزاعِ. لنا على استناد الوضعِ إلى الشرعِ للركعاتِ المخصوصة، والزكاة للقدرِ المُخرَجِ من المالِ، والحجّ للأفعالِ المخصوصةِ عندَ البيتِ، والصوم للامساك عن أشياءَ مخصوصةٍ. وفي اللغةِ للدعاءِ، والنموّ، والقصدِ، والإمساكِ مطلقاً. وإذا أُطلِقَت في اصطلاح الفقهاء فُهِمَ ما وَضَعَهُ الشارعُ دون ما وَضَعَهُ أهلُ اللغةِ فيهِ، بحيثُ لا يسبقُ إلى الذهنِ إلاَّ ما قلناه. وهذا من خواصِّ الحقيقةِ، فكانَتْ حقائقَ شرعيَّةً))[63].

ومن أصوليّي الإماميَّةِ الذين كانت لهم وجهةُ نظرٍ مقاربةٍ لرأيِ الحلّيّ في الحقيقةِ الشرعيَّةِ الشريفُ المرتضى الذي يرى أنَّ اللفظَ الواحدَ إن كانت له حقيقةٌ لغويّةٌ وعرفيّةٌ وشرعيّةٌ وَجَبَ حملُهُ على الأخيرةِ؛ ذلك أنَّ الأسماءَ الشرعيَّةَ صادرةٌ عنه – تعالى – فتُجرَى مُجرَى الأحكامِ في أنَّه لا يُتعدَّى عنها))[64].

وعلى الرغمِ من التقاربِ بينَ الرجلينِ فيما انتهيا إليه إلاَّ أنَّ ما يظهَرُ من فرقٍ بينهما أنَّ المرتضى ركَّزَ على الجانبِ الشرعيّ في النتيجةِ التي انتهى إليها، في حين أنَّ العلاّمة الحلّيّ حاول ألاَّ يبتعدَ عن المسوّغِ اللغويّ في النتيجة التي انتهى إليها.

وللشيخِ الطوسيّ رأيانِ في الحقيقةِ الشرعيّة بدا أنَّ أحدهما يناقِضُ الآخرَ، فقد ذهب في أوّلهما إلى أنَّ اللفظَ متى كان ((يفيدُ في اللغةِ شيئاً، وفي العرفِ شيئاً آخر، وفي الشرعِ شيئاً آخَرَ، لا يمتنعُ أن يريدهما معاً، وكذلكَ القولُ في الحقيقةِ، والمجازِ، والكنايةِ، والصريحِ))[65].

والذي يظهرُ من هذا القولِ أنَّ الشيخ الطوسيَّ يعارِضُ في نظرتِهِ للحقيقةِ الشرعيَّةِ ما ذهب إليه كلٌّ من الحلّيّ والمرتضى، فهو لا يقطعُ بأنَّ السامِعَ للفظةِ التي تحتملُ الحقيقةَ اللغويّةَ والشرعيّةَ يجب أن يحملَها على الشرع كسابقيهِ.

أمَّا رأيُ الطوسيّ الثاني المتعلّق بالحقيقةِ الشرعيّةِ فإنّهُ قد بدا موافقاً لما انتهى إليه كلٌّ من الحلّيّ والمرتضى، ومفاده أنَّ اللفظَ إن كان ((يُفيدُ في اللغةِ شيئاً وفي الشرعِ شيئاً آخَرَ، وَجَبَ القطعُ على أنَّهُ أرادَ ما اقتضاهُ الشرعُ، إلاَّ أن يدلَّ دليلٌ على أنَّهُ ما وُضِعَ له في اللغةِ، أو أرادهما جميعاً، فيُحكَمُ بذلك))[66].

بواعث العدولِ عن الحقيقةِ إلى المجازِ:

وبعد أن يفرغَ العلاّمةُ الحلّيّ من بيانِ أنواعِ الحقيقةِ ينتقلُ إلى دراسةِ الغايةِ من اللجوءِ إلى المجازِ، فيذكر أنَّ العدولَ عن الحقيقةِ إلى المجازِ أمرٌ قد يبعثُ عليهِ جوهرُ اللفظِ نفسه أو المعنى، وإن كان فيه مخالفةٌ للأصلِ[67].

أمَّا على صعيدِ اللفظِ، فيذكُرُ العلاَّمةُ الحلّيُّ أنَّ ما يبعَثُ على العدولِ عن الحقيقةِ إلى المجازِ على مُستوَى اللفظِ ستَّةُ بواعثَ، هيَ:

1- أنَّ ((اللفظَ الحقيقيَّ قد يكونُ ثقيلاً على اللسانِ، أمَّا لأجلِ مفرداتِ حروفِهِ، أو لتنافرِ تركيبِهِ ، أو لثِقَلِ وزنِهِ ، والمجازيّ يكونُ عذباً ، فيُعدَلُ إليهِ عنها))[68].

2- ومِن عوارضِ اللفظِ أن يكونَ صالحاً للسَّجْعِ وازدواجِ الكلامِ، كقولِهِ تعالى: ((فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ ، وإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ))[69].[70].

3- وقد يكونُ الباعثُ على الانتقالِ من الحقيقةِ إلى المجازِ المطابقةَ ((وهي: الجمعُ بينَ الشيءِ وضدِّهِ، كقولِهِ تعالى: ((لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاْتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاْكُمْ))[71]...))[72].

4- وقد يكونُ الباعثُ على ذلكَ الانتقالِ من الحقيقةِ إلى المجازِ المجانسةَ ((وهي: أَنْ تُورِدَ كلمتينِ تُجَانِسُ كلُّ واحدةٍ صاحبتَها في تأليفِ حُرُوفِها،كقولِهِ تعالى: ((وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ))[73]...))[74].

5- ومن بواعثِ انتقالِ اللفظِ عن الحقيقةِ إلى المجازِ المقابلةَ ((وهي: إيرادُ الكلامِ ثمَّ مقابلَتُهُ بمثلِهِ، أمَّا في المعنى مثل: ((وَمَكَرُوا وَمَكَرْنَا مَكْراً))[75]. والمكرُ منهُ تعالى العذابُ، جعلَهُ مُقابِلاً لمكرِهِم بِرُسُلِهِ، أو في اللفظِ مثل: (لَيْسَ مَنْ جَمَعَ إلى الكِفَايَةِ الأَمَانَةَ،كمَنْ أَضَافَ إلى العَجْزِ الخيانةَ)، جَعَلَ مُقابلةَ الكفايةِ العَجْزَ، وبإزاءِ الأمانةِ الخيانةَ، وغيرها من أصنافِ البديعِ))[76].

6- وآخِرُ البواعثِ اللفظيَّةِ التي تنتقلُ باللفظِ عن الحقيقةِ إلى المجازِ الزِّنَةُ والرَّوِيُّ، ((ولا تصلُحُ الحقيقةُ لذلكَ))[77].

وأمَّا على صعيدِ المعنى، فيذكُرُ العلاَّمةُ الحلّيّ إنَّ الانتقالَ عن الحقيقةِ إلى المجازِ قد يكونُ راجعاً للمعنى نفسِهِ، وعندَها سيكونُ المجازُ أبلغَ من الحقيقةِ، كما يَرَى الحلّيُّ، فقولكَ: (رَأَيْتُ أسداً) هو أبلغُ في الوصفِ بالشجاعةِ مِن قولِكَ: (رَأَيْتُ رجلاً كالأَسَدِ)[78].

ومن البواعثِ المعنويَّةِ التي يكونُ فيها الانتقالُ عن الحقيقةِ إلى المجازِ أَولى من البقاءِ على الحقيقةِ هي التعظيمُ والتحقيرُ وزيادةُ البيانِ وتلطيفُ الكلامِ[79].

وقد تعرَّضَ العلاَّمةُ الحلّيُّ إلى قضيَّةٍ أخرى ذاتِ صلةٍ بمبحثِ الحقيقةِ والمجازِ، وهي ذهابُهُ إلى أنَّ التلازُمَ غيرُ موجودٍ بينهما، فأمَّا عدمُ استلزامِ الحقيقةِ للمجازِ ((فظاهِرٌ، إذ الحقيقةُ استعمالُ اللفظِ فيما وُضِعَ لهُ، ولا يجبُ من وَضْعِ اللفظِ واستعمالِهِ في موضوعِهِ استعمالُهُ في غيرِهِ للعلاقةِ، فلا يجبُ في الحقيقةِ المجازُ))[80].

وأمَّا العكسُ وهو استلزامُ المجازِ للحقيقةِ، فيذكُرُ العلاَّمةُ الحلّيُّ أنَّ جماعةً، منهم فخرُ الدينِ الرازيُّ (ت606هـ)، ذهبوا إلى أنَّ ذلكَ واجبٌ. ويردُّ الحلّيُّ على أصحابِ هذا الرأيِ بأنَّ ذلكَ الإلزامَ، أي: استلزامَ المجازِ للحقيقةِ إنَّما يكونُ في مرحلةِ الوَضْعِ، وليسَ في مرحلةِ الاستعمالِ[81].

ويبدو أنَّ هذا التعارُضَ الفكريَّ بينَ الرازيِّ والحلّيِّ في فَهْمِهِمَا لحقيقةِ المجازِ قد وَجَدَ صَداهُ عند اللسانيّينَ المعاصرينَ الذين حاولوا أن يُفرّقوا بينَ نوعينِ من الفَهْمِ للمجازِ: الأوَّل يذهبُ إلى أنَّهُ متعلّقٌ بالمعنى، والآخرُ يذهبُ إلى أنَّهُ متعلّقٌ بالاستعمالِ. وقد انتصرَ بعضُ الدارسينَ المعاصرينَ لوجهةِ نَظَرِ العلاَّمةِ الحلّيّ التي سَبَقَ ذِكرُها، فذكروا أنَّ المجازَ يخالفُ

الحقيقةَ التي يمكنُ أن تُعزَى إلى الكلماتِ أو الجملِ، بمعزلٍ عن سياقاتِ استعمالٍ معيَّنةٍ، وهكذا فإنَّ المجازَ لا يرتبطُ بالكلماتِ، بل باستعمالاتِها[82].

ويدافع الحليُّ عن وجهة نظره الذاهبة إلى أنّ المجاز لا يستلزم الحقيقة قائلاً: إنّ المجاز عندما يكون في التركيب فإنّه يستلزم حقائق على مستوى المفردات لا على مستوى التركيب. ويجعل العلاّمة الحلّيّ وجهة نظره هذه منطلقاً لتبنّي موقف مترتّب عليها، مفاده أنّ المجاز يستلزم الوضع المطلق ((ولا يلزم من عدم العلم بخصوصيته انتفاؤه، بخلافِ الحقيقة، فإنَّ الدليلَ لم يدل عليها، ولم ينتقل الاستعمالُ))[83].

ويتناول الشيخ الطوسيّ قضية المجاز على مستوى التركيب، والظاهر أنّ موقفه من التعامل مع الخطاب على هذا المستوى أكثرُ صرامةً من موقف العلاّمة الحلّيّ، فهو يقول: ((إنَّ الخطاب يجبُ حمله على ظاهرِه، إلاَّ أن يدلّ دليلٌ على أنَّ المراد به المجاز، وليس ثبوت الدليل على وجوب حكم يتناوله اللفظ على جهة المجاز بموجبٍ للقطع على أنَّه مراد باللفظ))[84].

وبعد أن بيّنا موقف العلاّمة الحلّيّ من قضيّة المجاز على مستوى التركيب، ومدى صلته بالحقيقة، سنحاول أن نبيِّنَ الآن هذه الصلة بين الحقيقة والمجاز على مستوى المفردات.

يعرض العلاّمة الحلّيّ وجهتي نظر متعارضتين في هذه المسألة: الأولى منهما تذهب إلى أنَّ اللفظ إذا كان حقيقةً في شيء ومجازاً في آخر، فإنَّ ذلك اللفظ يمكن أن يكونَ دالاً عليهما معاً. والذاهبون إلى هذا الجوازِ هم القائلون بجواز معنيي المشترك[85].

أمَّا الثانية فتذهب إلى أنه لا يجوز الجمعُ بين إرادة الحقيقة والمجاز في لفظٍ واحدٍ، وحجّتهم في ذلك أنَّه لا يجوز؛ لاستحالة الجمع بين متناقضين، ويزيدون أنّه يجوز مجازاً أمّا حقيقة فلا[86].

ويبدو أنَّ وجهة النظر الأولى التي عَرَضَها العلاّمة الحلّيّ قد تعلَّق بها جملةٌ من أصوليّي الإماميَّة، لعل من بينهم الشريفَ المرتضى الذي يقول: ((اعلم أنَّه غير ممتنع أن

يُرادَ باللفظةِ الواحدة في الحالِ الواحدة من المعبِّر الواحد المعنيان المختلفان، وأن يُرادَ بها أيضاً الحقيقة والمجاز))[87].

وينبغي التنبيهُ هنا على أنَّ أصوليّي الإماميَّة كانوا في مذهبهم الذي أشار إليه الشريفُ المرتضى معنيّين بالردِّ على المعتزلة. ويتَّضح هذا جليّاً في أنَّ الشريف المرتضى ردَّ في قوله السابق على أبي هاشم (ت321هـ) الذي منع إمكانية الجمع بين إرادة الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد[88].

والواقع أنّ ما ذهب إليه الشريف المرتضى، وإن كان ممكناً من قبل المتكلّم، ولاسيّما إذا أراد قدراً من الغموضِ، فإنَّه في الوقت نفسه سيخلق – من دون شك – لبساً عند المتلقّي، وتبقى عمليّة فكّ ذلك اللبسِ مرهونةً بطبيعةِ المتلقّي، ومدى صلته بالمتكلم[89].

ومثلما ذهب الشريف المرتضى إلى جواز أن يدلَّ اللفظ الواحد على الحقيقة والمجاز معاً، فإنَّ الشيخ الطوسيّ قد ذهب المذهبَ نفسَهُ. ومثلما ردَّ المرتضى على أحد رجال المعتزلة، فقد ردَّ الشيخ الطوسيُّ على علمٍ آخَرَ من أعلام المعتزلة، الأمر الذي يوضّح أنَّ هذا المذهب الذي تبنّاه كلٌّ من المرتضى والطوسيّ فيه ردٌّ على مذهب المعتزلة، يقول الشيخ الطوسيّ رادّاً على القاضي عبد الجبار المعتزليّ (ت415هـ)، وشارحاً مذهبه من هذه المسألة: ((وأمّا ماذكرهُ عبدُ الجبار من أنّه لا يجوزُ أن يريدَ باللفظِ الواحدِ الاقتصارَ على الشيء وتجاوزه، لأنّه يتنافى أن يريدَ الزيادةَ وألاّ يريدَها، فالذي يليقُ بما ذكرَهُ من المذهبِ الصحيحِ غيرُ ذلك، وهو أن يقالَ: أنَّ ذلك غيرُ ممتنعٍ، لأنَّه لا يمتنعُ أن يريدَ الاقتصارَ على الشيءِ، ويريدَ أيضاً ما زادَ على ذلكَ على وجهِ التخييرِ، وليس بينهما تنافٍ، وليس ذلكَ بأكثرَ من إرادةِ الطُّهرِ والحيضِ باللفظِ الواحدِ، وقد أجازَ ذلكَ، فكذلك القول في هذا. ومتى كانَ اللفظُ يفيدُ في اللغةِ شيئاً، وفي العرفِ شيئاً آخر، وفي الشرعِ شيئاً آخَرَ، لا يمتنعُ أن يريدهما معاً، وكذلكَ القولُ في الحقيقةِ، والمجازِ، والكنايةِ، والصريحِ))[90].

والملاحظُ أنَّ ثمَّة فرقاً في طرحِ كلٍّ من المرتضى والطوسيّ، وإن كانا يتّفقان في مسألةِ جوازِ أن تدلَّ اللفظةُ الواحدةُ على الحقيقةِ والمجازِ. أمَّا عن طبيعةِ ذلكَ الفرقِ فهو أنَّ

الطوسيَّ لم ينصَّ على جواز ذلك الأمرِ من مستعمِلٍ واحدٍ في حالٍ واحدةٍ، كما نصَّ على ذلك المرتضى.

ومن الأمورِ الأخرى التي يمكنُ أن تُلاحَظَ من نصِّ الطوسيِّ المتقدِّم تقسيمه الالفاظ التي يمكن أن تدلَّ على أكثر من مدلولٍ واحدٍ على أقسامٍ منها: المشترك اللفظي والالفاظ التي تتأرجحُ بين الحقيقتين اللغويَّة والعرفيَّة، واللغويَّة، والشرعيَّة، والحقية والمجاز. وقد التفت الأصوليّون إلى هذه الأنواع من العلاقاتِ فميَّزوا بين نوعين من العلاقات التي يمكن أن تنشأ بين الألفاظ التي يمكن أن تدلَّ على أكثر من مدلولٍ واحدٍ، فذكروا أنَّه إذا كانت علاقة بين المدلولين وُصِفَ اللفظُ بأنَّه إمَّا منقولٌ أو مستعارٌ. وأمَّا إذا لم تكن ثمَّة علاقةٌ بين الدلالتين اللتين يحملها مدلولٌ واحدٌ، صُنِّفَ اللفظُ بأنَّه مشتركٌ، ويتَّضحُ الفرقُ بين النوعين السابقين من أنواع الدلالةِ عن طريقِ النظرِ في الطريقةِ التي يظنُّ بأنَّ اللفظَ وُضِعَ فيها لمعناهُ في الوضعِ الأوَّل: فاذا تقرَّر أنَّ اللفظَ وُضِعَ لمعنيين بمقتضى وضعينِ مختلفينِ – سواء أوضعه واضعٌ واحد أم أكثر – صُنِّف اللفظُ بأنَّه مشتركٌ[91]. ((أمَّا إذا تقرَّر أنَّ اللفظ وُضِع وضعاً أوّليّاً لمعنىً واحدٍ فقط، وظنَّ أنَّ المعنى الآخر نشأ عن عُرْفٍ، أو نتج عن استعمالٍ متجدّدٍ حُكِمَ على اللفظِ بأنَّه إمَّا منقولٌ أو مستعارٌ على الترتيبِ، ويمكن أن يُشرَحَ الفرقُ بطريقةٍ أخرى، فيقالُ: إنَّ المشترك – خلافاً للمنقولِ والمستعارِ يدلُّ – كما يذكُرُ السيوطيُّ (ت911هـ) – على معنييهِ على السواءِ، أوكما يقول الغزاليّ: ليس لمعنىً من معنيي المشترَكِ بأولى أن يكونَ أصلاً من نظيرهِ))[92].

وللعلاَّمة الحلّيّ وقفةٌ متأمِّلةٌ اجتهدَ فيها في الفصلِ بين المشتركِ والمجازِ، والتمييزِ بينهما، وقد جَعَلَ للمجازِ ميزةً على المشتركِ، وذكر أنَّه متقدِّمٌ عليهِ، وأورد على ذلك عللاً، لعلَّ من أبرزها:

أوَّلاً: أنَّ المجازَ أغلبُ وأكثرُ من المشتركِ، والأكثريَّة دليلُ الأرجحيَّة[93].

ثانياً: أنَّ حصولَ الفائدةِ دائماً مع المجازِ، دونَ الاشتراكِ. والغايةُ القصوى في الوضعِ: الاستفادةُ من اللفظِ. وبيانُ دوامِ الفائدةِ: أنَّ اللفظَ إنْ تجرَّدَ حُمِلَ على الحقيقةِ، وإن لم يتجرَّدْ حُمِلَ على المجازِ، فدائماً يحصُلُ فيهِ الفائدةُ. أمَّا المشترَكُ فإنَّ وُجِدَت القرينةُ أَفَادَ عينَ

المرادِ، وإلاَّ فلا، ولأدَّى المشتركُ إلى مستبعَدٍ من استعمالِ اللفظِ في المعنى وضدِّهِ، أو فيهِ وفي نقضيهِ))[94].

وقد يُلمَحُ من نصّ الحلّيّ الأخيرِ الذاهبِ الى أنَّ المشترَكَ قد يؤدّي استعمال اللفظِ فيهِ، في المعنى وضدِّهِ، إلى شيءٍ من التعارضِ بينه وبينَ كلٍّ من المرتضى والطوسيّ اللذينِ ذهبا إلى ما يجوّزُ ذلكَ[95].

ثالثاً: أنَّ مستعمِلَ المجازِ قد لا يحتاجُ إلى أكثرَ من قرينةٍ واحدةٍ لكي يوصلَ الرسالةَ اللغويَّةَ التي يبتغي، ويريد. أمَّا مُستعمِلُ المشتركِ، فإنَّهُ، وكما يرى الحلّيّ، لا بدَّ أن يحتاج الى قرينتين[96].

رابعاً: أنَّ المجازَ ((قد يكونُ أوجزَ وأبلغَ وأوفقَ، ويتوصَّل به إلى السجع، والمقابلة، والمطابقة، والمجانسة، والرويّ، ولأنَّه أوسع في العبارة، إذ قد يعبَّرُ عن الشيء الواحد بلفظٍ حقيقيٍّ، وبألفاظٍ مجازيَّة كثيرة))[97].

ومن الموضوعاتِ التي تناولَها الحلّيُّ، وهو يبحثُ قضيَّةَ الحقيقةِ والمجازِ: محاولته التعرُّف على ما يميِّزُ كلاًّ منهما عن الآخر، فذكر في هذا السياق جملةَ أمور، لعلَّ من أبرزها:

أوّلاً: ((تنصيص أهل اللغة عليه: إمَّا بأنَّ يقولَ الواضعُ: هذا حقيقةٌ، وهذا مجازٌ، أو يذكرَ أحدَهما، أو خواصّها))[98].

ثانياً: ((تعليق اللفظِ بما يستحيلُ تعلُّقُهُ به يقتضي كونَهُ مجازاً، للعلمِ بانتفاءِ الوضعِ مثل: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)[99]...)) [100].

إنَّ فكرةَ التعليقِ التي ظهرت في النصّ السابقِ تقودنا إلى التفريقِ بين المعنيين الوضعيّ والاستعماليّ، وهذا التفريقُ يقودُنا إلى القولِ بأنَّ المعنى الاستعماليَّ قد يكونُ مغايراً للمعنى الوضعيّ، وهذا ما عَبَّرَ عنهُ العلاَّمة الحلّيّ بقوله: ((للعلمِ بانتفاءِ الوضعِ)). والتفريق بين المعنيين الوضعيّ والاستعمليّ يمكنه أن يقودَنا إلى التفريقِ بينَ ثلاثةِ أنواعٍ من المعاني: المعنى الوضعيّ والمعنيان ((المقصود والمحمول))، وهما متعلِّقانِ بالمعنى الاستعماليّ، والمقصود متعلّقٌ بالمتكلِّم، أمَّا المحمولُ فهو متعلّقٌ بالمتلقّي. ولا شكَّ أنَّ فكرةَ التعليقِ التي

ينتفي فيها المعنى الوضعيُّ لا بدَّ أن يكونَ فيها انسجامٌ بين المعنيين المحمول والمقصود، وهذا الانسجامُ يتحقَّقُ عن طريقِ وجود معلومات سياقيَّة كافية ينجح كلٌّ المتخاطبين في مراعاتها.

ثالثاً: أنَّ الحقيقةَ مطَّرِدة وهي على خلافِ المجازِ في هذا، فقولنا ((عالم)) لمَّا صَدَقَ على ((ذِي عِلْمٍ)) صَدَقَ على كُلِّ ذِي عِلْمٍ.

أمَّا المجازُ فلا يصحُّ فيهِ الاطِّرادُ، كما ذَكَرْنَا، وعليهِ فلا يجوزُ القياسُ على قولِهِ تعالى: ((وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ))[101] بأقوالِ أخرى من قبيلِ (وَاسْأَلِ البِساطَ)[102].

رابعاً: وممَّا يميِّزُ المجازَ عن الحقيقةِ امتناعُ الاشتقاقِ منهُ، وجوازُهُ في الحقيقةِ وآيةُ ((ذلكَ أنَّ لفظَ الأمرِ لمَّا كانَ حقيقةً في القولِ اشتُقَّ منهُ الآمرُ والمأمورُ، ولمَّا لم يكن حقيقةً في الفعلِ، لم يوجَدْ فيهِ الاشتقاقُ))[103].

خامساً: عدَّ العلاَّمةُ الحلّيُّ صحَّةَ النفيِ دليلاً على المجازِ، وجَعَلَ مِن عَدَمِها دليلاً على الحقيقةِ، ودليلُ ذلكَ أنَّهُ يصحُّ نفيُ الحمارِ عن البليدِ، ولا يصحُّ نفيُ الإنسانيَّةِ عنهُ)[104].

سادساً: أنَّ الحقيقةَ أقربُ إلى أذهانِ أهلِ اللغةِ من المجازِ؛ لأنَّ أهلَ اللغةِ عندَ سماعِهِم للفظٍ ما فلا بدَّ أن يحملوه على الحقيقةِ، أمَّا المجازُ فلا بدَّ معَهُ من قرينةٍ تنقلُ ذهنَ المتلقّي من دلالةِ اللفظِ على الحقيقةِ إلى دلالتِهِ على المجازِ.

وبناءً على ما تقدَّمَ فإنَّ أهلَ اللغةِ لو استعملوا لفظاً معيَّناً مُعَرّىً عن القرينةِ، فهذا يعني أنَّهُم لم يريدوا بهِ سوى الحقيقةِ، أمَّا إذا أرادوا بهِ غيرَ معناه المتعلِّقِ بهِ، أو أرادوا بالمعنى غيرَ اللفظِ الذي يقترِنُ بِهِ عادةً فلا بدَّ عند ذلكَ أن يلجأوا إلى القرينة[105].

إنَّ حديثَ العلاَّمةِ الحلّيّ عن ضرورةِ وجودِ القرينةِ في الكلامِ، حتَّى يُحمَلَ على المجازِ، يوضِّحُ لنا أنَّ انعدامَها سيوصِلُنا إلى خمسةِ احتمالاتٍ، هيَ:

أوَّلاً: أن يُحمَلَ الكلامُ على حقيقتهِ، وهو المطلوبُ[106]. وهنا يحصُلُ انسجامٌ بينَ كلٍّ من المعنى الموضوعِ والمعنيينِ المقصودِ والمحمولِ.

ثانياً: أن يُحمَلَ الكلامُ ((على مَجَازِهِ، وهو مُحالٌ، إذْ شرطُ حملِهِ على المجازِ القرينةُ، فإنَّ الواضعَ لو أَمَرَ بحملِهِ على مَجَازِهِ عندَ التجرُّدِ، كانَ حقيقةً إذ هو معناها))[107].

ثالثاً: أن يُحمَلَ الكلامُ على الحقيقةِ والمجازِ معاً وهذا محالٌ[108].

وقد التفتَ الشريفُ المرتضى إلى هذهِ المسألةِ، فذَكَرَ أنَّهُ لا يجوزُ أن تَتَساوَى الحقيقةُ والمجازُ في جميعِ الوجوهِ ((لأنَّ الخطابَ بالمجازِ عدولٌ عن الحقيقةِ الموضوعةِ، وتَعَدّ إلى مالم يُوْضَعْ))[109]. والواقعُ أنَّ هذا التعدّي إلى مالم يُوْضَعْ لا يكونُ إلاَّ بوجودِ القرينةِ.

رابعاً: أن يُحمَلَ الكلامُ إمَّا على الحقيقةِ، أو على المجازِ، وعندها سيكونُ من المشترَكِ[110].

خامساً: أن لا يُحمَلَ لا على الحقيقةِ ولا على المجازِ، وعندها سيكونُ الكلامُ مُهمَلاً غيرَ مُستعمَلٍ[111].

والحقُّ أنَّ للقرينةَ أو الدليلِ الذي يمكنُ أن ينقلَ اللفظَ من دلالةٍ إلى أخرى أهمّيَّتَها الكبيرةَ؛ ولذا فإنَّ الشيخَ الطوسيَّ يوضّحُ لنا أنَّ وجودَهُ سيؤدّي إلى نوعينِ محتمِلَيْنِ مِنَ الخطابِ:

الأوَّل: أن يكونَ الخطابُ مَجَازِيّاً، وذلكَ يحصُلُ عندما يكونُ في خطابِ المتكلّمِ دليلٌ على أنَّهُ أرادَ بهِ المجازَ لا الحقيقةَ[112].

الثاني: أن يكونَ الخطابُ محتمِلاً للحقيقةِ والمجازِ معاً ((فإنْ دلَّ الدليلُ على أنَّهُ أرادَ المجازَ،لم يمنَعْ ذلكَ مِن أن يكونَ أرادَ الحقيقةَ أيضاً، فينبغي أن يُحْمَلَ عليهما))[113].

ويُتَابِعُ العلاَّمةُ الحلّيُّ حديثَهُ عن القرينةِ وأهمّيَّتِها، فيذكُرُ في هذا الصعيدِ أنَّ ما ينقُلُ اللفظُ من الحقيقةِ إلى المجازِ أمران:

1- نقلُ أهلِ اللغةِ وتنصيصُهُم على أنَّ المرادَ بهذا اللفظِ استعمالُهُ على المجازِ.

2- والقرينةُ التي تصرِفُ اللفظَ عن استعمالِهِ الحقيقيّ إلى استعمالِهِ المجازيّ[114].

وبعد تبيانِ الحلّيّ لهذِهِ المسألةِ يوضّحُ لنا أنَّ للقرينةِ أهمّيَّةً في نقلِ اللفظِ من الحقيقةِ إلى المجازِ أكبر من تنصيصِ أهلِ اللغةِ، ويعلّلُ الحلّيُّ هذِهِ المسألةَ بأنَّ تنصيصَ أهلِ اللغةِ على أنَّ هذا اللفظَ مرادٌ بهِ المجازُ لا الحقيقةُ غيرُ كافٍ لتحديدِ دلالةِ النصّ دلالةً دقيقةً، إذ إنَّ للمجازِ وجوهاً مختلفةً لا يَقطَعُ فيها سوى القرينةِ ((والمجازُ يتوقَّفُ على قرينةٍ صارِفةٍ عن الحقيقةِ، وهي متيسِّرةٌ، لا يُقالُ: إذا ثَبَتَ النقلُ فَهِمَ كلُّ أحدٍ مُرادَ المتكلّمِ بحكمِ الوَضْعِ، فينتفي

الخَلَلُ في الفَهْمِ، والحقيقةُ إذا لم تُرد فقط يَتَعَدَّدُ المجازُ، ويَخْفَى وجهُهُ، فيقَعُ الاختلالُ؛ لأنَّا نقولُ: الحقيقةُ تُعينُ على فَهْمِ المجازِ، إذ شرطُهُ العلاقةُ بينَهُ وبينَ الحقيقةِ[115].

ويُبرزُ العلاَّمةُ الحلّيُّ أثرَ القرينةِ في الخطابِ المجازيّ في موضِعٍ آخَرَ من كتابِهِ، فيقولُ: ((والمجازُ إذا لم يوقَفْ فيهِ على قرينةٍ، يُحمَلُ على الحقيقةِ))[116].

ويخالِفُ السيّدُ محمَّد باقر الصَّدْر العلاَّمةَ الحلّيَّ في فَهْمِهِ لمنشأ الدلالةِ على المجازِ، ففي حينِ يؤكّدُ العلاَّمةُ الحلّيُّ – كما تبيَّنَ من مواقفِهِ السابقةِ – أنَّ الخطابَ المجازيَّ إذا لم تكن فيهِ قرينةٌ فإنَّهُ سيُحمَلُ على الحقيقةِ، فإنَّ السيّدَ الصدرَ يذهبُ إلى أنَّ الاعتقادَ بأنَّ القرينةَ هي التي تنقُلُ الكلامَ من الحقيقةِ إلى المجازِ ضربٌ من الوَهْمِ، ويعلّلُ رؤيتَهُ هذِهِ بأنَّ اللفظَ في أصلِ وضعِهِ قائمٌ على الدلالةِ التصوُّريَّةِ، وفي هذا النوعِ من الدلالةِ يتمتَّعُ اللفظُ بصلاحيَّةِ ((إخطارِ المعنى المجازيّ، وإنْ كان بدرجةٍ أضعفَ من اقتضائِهِ لإخطارِ المعنى الحقيقيّ، ولولا ذلكَ لما صحَّ استعمالُ اللفظِ في المعنى المجازيّ بلا قرينةٍ))[117].

ويُتابِعُ السيّدُ الصَّدْرُ شرحَهُ لنظريَّتِهِ الذاهبةِ إلى تضعيفِ أثرِ القرينةِ في مسألةِ القَطْعِ بأنَّ الخطابَ إذا ما أُريدَ حملُهُ على المجازِ، فلا بدَّ أن تكونَ فيهِ قرينةٌ، فينبّهُ على أنَّ وجودَ تلكَ القرينةِ في الخطابِ لا يؤدّي بنا بالضرورةِ إلى أن نحسبَ ذلكَ الخطابَ على المجازِ، لا بلْ إنَّ تلكَ القرينةَ قد لا تُفيدُنا أكثرَ من أنَّ ذلكَ الخطابَ لا يُرادُ بهِ الحقيقةُ، ففي قولِنا: (أسدٌ يرمي)، ليسَ في كلمةِ (يرمي) دلالةٌ التزاميَّةٌ على الرَّجُلِ الشجاع[118].

والمدقِّقُ في موقفِ السيّدِ الصَّدْرِ ينتهي إلى خلاصةٍ، هي أنَّ نزوعَهُ إلى أنَّ المعنى المجازيَّ قد يُستفادُ من اللفظِ من دونِ حاجةٍ إلى قرينةٍ، وإنْ كانَ بدرجةٍ أضعفَ من المعنى الحقيقيّ، أمرٌ يبدو أنَّ من الصعبِ الركونَ إليهِ، والدليلُ على ما نقولُ أنَّ السيّدَ الصَّدْرَ نفسَهُ ينصُّ على ((أنَّ القرينةَ غالباً لا تصلُحُ لإخطارِ المعنى المجازيّ، وإنَّما تصلُحُ لصرفِ الذِّهْنِ عن المعنى الحقيقيّ))[119].

ولسنا ندري أيَّ معنىً يمكنُ أن يُستفادَ إذا ما فُقِدَ المعنى الحقيقيُّ غيرَ المعنى المجازيّ، ثمَّ إنَّ السيّدَ الصَّدْرَ يقولُ: إنَّ كلمةَ (أسد) يُستفادُ منها الرجلُ الشجاعُ، من دونِ أن تكونَ مُحتاجةً إلى قرينةٍ يوجِدُها التركيبُ، وهذا أمرٌ يبدو أنَّ من الصعبِ الركونَ إليهِ أيضاً.

يقول فندريس: ((إنَّ السياقَ هو الذي يفرِضُ قيمةً واحدةً لا يمكِنُ تعدّيها إلى غيرِها على الكلمة، على الرغمِ من المعاني المتنوّعة التي في وسعها أن تدلَّ عليها))[120].

ولا يبدو الدارسون المعاصرون موحَّدينَ في نظرتِهِم للأثرِ الذي يتركُهُ التركيبُ على دلالةِ الكلمةِ، فبعدَ أن قَطَعَ فندرس بأنَّ التركيبَ هو الشيءُ الوحيدُ الذي يمنَحُ الكلمةَ دلالتَها الحقيقيَّةَ، فإنَّ دارسينَ آخرينَ يرونَ أنَّ من الخطأ النظرَ إلى المجازِ على أنَّهُ رهينُ ارتباطاتٍ لغويَّةٍ معيَّنةٍ يخلُقُها التركيبُ[121].

والحقُّ أنَّ هذهِ النظرةَ الأخيرةَ تبدو قريبةً من وجهةِ نظرِ السيّدِ الصَّدْرِ.

أنواع القرائنِ عندَ العلاَّمةِ الحلّيّ:

وآخَرُ ما نعرضُهُ من آراءِ العلاَّمةِ الحلّيّ المتعلّقةِ بالقرائِنِ تمييزُهُ بينَ ثلاثةِ أنواعٍ[122]، هي:

1- القرينة العقليَّة: وتحصُلُ عندما يُسنَدُ فِعلٌ ما إلى غيرِ الذاتِ التي صَدَرَ منها، فالإسنادُ ((إلى المؤثِّرِ حُكمٌ عقليٌّ ثابتٌ في نفسِ الأمرِ، فنقلُهُ عن متعلّقِهِ إلى غيرِهِ، نقلٌ لحكمٍ عقليٍّ لا للفظٍ لغويٍّ، كقولِهِ تعالى: (وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا))[123]، ((وَمِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ))[124]. والإخراجُ والإنباتُ إنَّما يُسنَدانِ في نفسِ الأمرِ، وعلى سبيلِ الحقيقةِ إلى اللهِ تعالى، فإسنادُهُما إلى الأرضِ يكونُ لا شكَّ مجازاً عقليّاً))[125].

2- القرينة الحاليَّة: وتحصُلُ عندما يُسنَدُ فعلٌ ما لغيرِ فاعلِهِ الحقيقيّ، فيعلَمُ عندَ ذاكَ أنَّ هذا الإسنادَ هو من بابِ المجازِ، وليسَ من بابِ الكذبِ، مستندينَ في ذلكَ إلى العلمِ بحالِ المتكلّمِ بأنَّهُ صادِقٌ، ولا يُرادُ بخطابِهِ الكذِبُ. وينبغي في هذا النوعِ من القرينةِ أن تقومَ ((هيئاتٌ مخصوصةٌ قائمةٌ بالمتكلّمِ، دالَّةٍ على أنَّ المرادَ ليسَ الحقيقةَ، وكانَ يُعلَمُ بسببِ خصوصيَّةِ القضيَّةِ انتفاءُ داعٍ للمتكلّمِ إلى ذكرِ الحقيقةِ، فيُعلَمُ إرادةُ المجازِ))[126]. وقد سمَّى بعضُ الباحثينَ هذا النوعَ من الدلالةِ بالدلالةِ الظرفيَّةِ، فذكروا أنَّها ((تنشأُ في ظرفٍ معيَّنٍ، وفي استعمالٍ خاصٍّ، أي: أنَّ اللفظَ يكتسِبُ دلالةً في سياقٍ وظرفٍ معيَّنينِ يعيشُهما المتكلّمُ))[127].

3- القرينة اللغويَّة: وهي القرينةُ التي تصرفُ معنى الخطابِ عن ظاهرِهِ، فيدلُّ عندَ ذاكَ على أنَّ صاحبَهُ لم يُرِدْ ظاهره، بل أراد شيئاً آخَرَ. وغالباً ما تكونُ هذه القرينةُ عُقَيْبَ كلامِهِ، وتكونُ بأن يذكُرَ المتكلِّمُ فيها ما يُريدُ بخطابِهِ غيرَ ظاهرِهِ. وسمَّى العلاَّمةُ الحلّيُّ هذا النوعَ من القرينةِ بالقرينةِ المقاليَّةِ[128].

وقد فرَّقَ الشريفُ المرتضى بينَ القرينتينِ اللغويَّةِ والعقليَّةِ، فذَكَرَ أنَّ من سماتِ القرينةِ العقليَّةِ أنَّها منفصِلةٌ عن النصِّ اللغويِّ، وأنَّها تؤثِّرُ في معناهُ لا في صورتِهِ، في حين إنَّ القرينةَ اللغويَّةَ لن تكونَ – كما هو معلومٌ – منفصلةً عن خطابِ المتكلِّمِ، وهي تؤثِّرُ في صورةِ الخطابِ اللغويِّ، كما تؤثِّرُ في معناهُ.

ويشرحُ الشريفُ المرتضى هذا الفرقَ بينَ القرينتينِ قائلاً: إنَّ ((اللفظَ إذا تعقَّبَهُ غيرُهُ تغيَّرَتْ حالُهُ في صورتِهِ. وليسَ يجري مَجْرَى المخصِّصَاتِ المنفصلَةِ، من دليلٍ عقليٍّ أو غيرِهِ، ألا ترى أنَّ أكثرَ الكلامِ مركَّبٌ ممَّا إذا فَصَلْنَا بعضَهُ مِن بعضٍ أفادَ ما لا يُفيدُهُ المركَّبُ، نحو قولنا: (سَمَا)، و(رَمَى)، و(جَرَى)؛ لأنَّ (سَمَا) يُفيدُ العُلُوَّ، و(رَمَى) يُفيدُ (الرَّمْيَ) المخصوصَ، و(جَرَى) يُفيدُ الرَّكْضَ، وَمَعَ التركيبِ والزيادةِ يُفيدُ فائدةً أخرى، ولا يقول أحدٌ: إنَّ ذلكَ مجازٌ في حالِ تركيبِهِ، مِن حيثُ وُجِدَ اللفظُ الذي يُفيدُ إذا انفرَدَ فائدةً، لا يُفيدُ معَ التركيبِ تلكَ الفائدةَ))[129].

الخاتمة:

إنَّ التطوافَ في آراءِ العلاَّمةِ الحلّيِّ المتعلِّقةِ بالحقيقةِ والمجازِ أَوْصَلَنَا إلى جملةِ نتائجَ مهمَّةٍ، لعلَّ من أبرزِها:

1-يتميَّزُ أسلوبُ العلاَّمةِ الحلِّيِّ بالغِنى والعُمقِ، وهو يحرُصُ حرصاً شديداً على تقليبِ الفكرةِ التي هو بصدَدِها على وجوهِها المختلفةِ، ويعمَدُ في ثنايا هذا التقليبِ إلى الردِّ على من سَبَقَهُ.

2-كانَ العلاَّمةُ الحلّيُّ من المؤيّدينَ لمَن يقولُ بأنَّ المجازَ موجودٌ في العربيَّةِ، وفي القرآنِ الكريمِ. وقد دافَعَ عن هذه الفكرةِ، وذبَّ عنها.

3-يرى العلاَّمةُ الحلّيُّ أنَّ الاستعارةَ جزءٌ من المجازِ، وليسَتْ شيئاً مُغايِراً لهُ.

4-قسَّمَ العلاَّمةُ الحلّيُّ الحقيقةَ على ثلاثةِ أقسامٍ، هي: اللغويَّة، والعرفيَّة، والشرعيَّة، وتبنَّى القولَ بوجودِها جميعاً.

5-نبَّهَ العلاَّمةُ الحليُّ على أنَّ الحقيقةَ قد يقلُّ استعمالُها، فتصيرُ مجازاً، والعكس، أي: أنَّ المجازَ قد يكثُرُ استعمالُهُ، فيصيرُ كالحقيقةِ.

6-يرى العلاَّمةُ الحلّيُّ أنَّ الألفاظ الشرعيَّةَ موجودةٌ في الوضعِ اللغويّ، وأنَّ الشارعَ المقدَّسَ أَرَادَ بها معانيَ جديدةً لم يُرِدْها واضِعُ اللغةِ.

7-يرى العلاَّمةُ الحلِّيُّ أنَّ جملةَ أسبابٍ تدعو الناسَ إلى أن يعدلوا عن الحقيقةِ إلى المجازِ، ويمكنُ إرجاعُ تلكَ الأسبابِ إلى سببينِ رئيسينِ: الأوَّل منهما لفظيّ، والثاني معنويّ.

8-أجازَ العلاَّمةُ الحلّيُّ ومَعَهُ جملةٌ من أصوليّي الإماميَّةِ أن تدلَّ اللفظةُ الواحدةُ على أكثرَ من معنىً.

9-فَصَلَ العلاَّمةُ الحلّيُّ بينَ المشترَكِ اللفظيّ والمجازِ، وميَّزَ بينهما، وذَكَرَ في هذا السياقِ أنَّ المجازَ مُتقدِّمٌ على المشترَكِ.

10- اجتَهَدَ العلاَّمةُ الحلِّيُّ في وَضْعِ الطرائِقِ والأَساليبِ التي تَفْصِلُ بينَ الحقيقةِ والمجازِ.

11- أَصَرَّ العلاَّمةُ الحلّيُّ على وجودِ القرينةِ بوصفِها الفيصلَ الذي يبني طبيعة الخطاب على الحقيقةِ هو أم على المجازِ. وأَوْضَحَ في هذا الشأنِ أنَّ المجازَ لا بدَّ مَعَهُ من قرينةٍ.

12- أَوْضَحَ العلاَّمةُ الحلِّيُّ أنَّ الخطابَ يُمكِنُ أن يتعلَّقَ بثلاثةِ أنواعٍ مِنَ القرائِنِ، هيَ: العقليَّة، والحاليَّة، واللغويَّة.

الهوامش:

1- الحيوان، الجاحظ : 5/425-426. وينظر: التراث النقديّ والبلاغيّ للمعتزلة، د.وليد القصاب :89.

2- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: 132.

3- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيروانيّ: 1/265.

4- ينظر: الطراز، ابن حمزة العلوي: 1/44-45.

5- نهاية الوصول إلى علم الأصول، العلاَّمة الحلّيّ: 1/265.

6- ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطيّ: 364/1. ونهاية الوصول إلى علم الأصول: 265/1، وفقه اللغة، د.عليّ عبد الواحد وافي: 23.

7- ينظر: المزهر : 364/1.

8- نهاية الوصول: 265/1.

9- م.ن: 266/1.

10- م.ن: 266/1.

11- الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى: 237/1.

12- العدّة في أصول الفقه، الطوسيّ: 38/1.

13- م.ن: 38/1.

14- ينظر: نهاية الوصول: 266/1.

15- ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمديّ: 38/1، ونهاية الوصول: 266/1.

16- يوسف: 82.

17- الكهف: 77.

18- ينظر: نهاية الوصول: 1 /266.

19- ينظر: المزهر: 364/1.

20- ينظر: كتاب الإيمان، ابن تيمية: 16.

21- نهاية الوصول: 267/1.

22- ينظر: علم التخاطب الإسلاميّ، د.محمَّد محمَّد يونس عليّ: 96.

23- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجانيّ: 282-283.

24- ينظر: نهاية الوصول: 267/1.

25- ينظر: م.ن: 267/1.

26- م.ن: 267/1.

27- م.ن: 268/1.

28- م.ن: 268/1.

29- أمالي المرتضى، الشريف المرتضى: 4/1.

30- نهاية الوصول: 268/1.

31- ينظر: م.ن : 268/1.

32- م.ن: 235/1-236.

33- ينظر: لسان العرب، ابن منظور: (حقق).

34- ينظر: نهاية الوصول: 236/1.

35- أسرار البلاغة: 300.

36- نهاية الوصول: 236/1.

37- م.ن: 236/1-240.

38- المعتمد في أصول الفقه ، أبو الحسين البصريّ: 11/1. وينظر: نهاية الوصول: 240/1.

39- نهاية الوصول: 240/1.

40- ينظر: مباحث الدليل اللفظيّ: 117/1. وينظر: نهاية السول في شرح منهاج الأصول: 164/2.

41- نهاية الوصول: 241/1.

42- م.ن: 241/1.

43- ينظر: م.ن: 241/1.

44- م.ن: 241/1.

45- م.ن: 243/1. وينظر: الوافية في أصول الفقه، البشرويّ الخراسانيّ: 59-60.

46- كشّاف اصطلاحات الفنون، التهانويّ: 288/1. وينظر: التعريفات، الشريف الجرجانيّ: 62.

47- ينظر: نهاية الوصول: 244/1.

48- ينظر: م.ن: 244/1.

49- ينظر: م.ن: 244/1.

50- الذريعة: 12.

51- العدّة في أصول الفقه: 30/1.

52- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه الزجراني المعتزليّ: 378-379.

53- المجاز وأثره في الدرس اللغويّ، د.محمَّد بدري عبد الجليل: 109.

54- المعتمد في أصول الفقه: 28/1.

55- نهاية الوصول: 246/1-247.

56- ينظر: م.ن:247/1.

57- ينظر: م.ن:247/1.

58- المعتمد في أصول الفقه: 25/1.

59- م.ن: 25/1.

60- م.ن: 26/1.

61- مذاهب الإسلاميّين ، عبد الرحمن بدوي: 298/1.

62- نهاية الوصول: 247/1.

63- م.ن: 247/1-248.

64- م.ن: 248/1.

65- العدّة في أصول الفقه: 57/1.

66- م.ن: 58/1-59.

67- نهاية الوصول: 269/1.

68- م.ن: 269/1.

69- الانشراح: 7-8.

70- ينظر: نهاية الوصول 270/1.

71- الحديد: 23.

72- نهاية الوصول 270/1.

73- النمل: 44.

74- نهاية الوصول 270/1.

75- النمل: 50.

76- نهاية الوصول: 270/1-271.

77- م.ن: 271/1.

78- ينظر: م.ن: 271/1. وينظر: الذريعة: 238، ومباحث الدليل اللفظيّ:19/1-20.

79- ينظر: نهاية الوصول: 270/1.

80- م.ن: 287/1.

81- ينظر: م.ن: 287/1.

82- ينظر: علم التخاطب الإسلاميّ: 147-148.

83- نهاية الوصول: 288/1.

84- العدّة في أصول الفقه: 59/1.

85- ينظر: نهاية الوصول: 291/1.

86- ينظر: م.ن: 292/1.

87- الذريعة: 17/1.

88- ينظر: م.ن: 17/1.

89- ينظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبيّ: 347/3.

90- العدّة في أصول الفقه: 57/1.

91- ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: 24/1-25.

92- علم التخاطب الإسلاميّ: 149. وينظر: المزهر: 366/1، وميزان الأصول في نتائج العقول في اصول الفقه، السمرقنديّ: 280/1.

93- ينظر: نهاية الوصول: 303/1.

94- م.ن: 305/1.

95- ينظر: الذريعة: 17، والعدّة: 57/1.

96- ينظر: نهاية الوصول: 304/1.

97- م.ن: 304/1.

98- م.ن: 292/1.

99- يوسف: 82.

100- نهاية الوصول: 294/1.

101- يوسف: 83.

102- ينظر: نهاية الوصول: 295/1.

103- م.ن: 292/1-297.

104- م.ن: 298/1.

105- ينظر: م.ن: 292/1-294.

106- ينظر: نهاية الوصول: 283/1، والعدّة: 58/1.

107- م.ن: 283/1.

108- ينظر: م.ن: 283/1.

109- ينظر: الذريعة: 283.

110- ينظر: الذريعة: 283/1.

111- ينظر: م.ن: 283/1.

112- ينظر: العدة: 57/1.

113- ينظر: م.ن: 58/1.

114- ينظر: نهاية الوصول: 308/1.

115- م.ن: 283/1.

116- ينظر: نهاية الوصول: 1 /310، ومختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ابن قيم الجوزية: 21/2.

117- مباحث الدليل اللفظيّ: 21.

118- م.ن: 120.

119- م.ن: 120.

120- ينظر: اللغة، فندريس: 231-232.

121- ينظر: علم التخاطب الإسلاميّ: 80.

122- ينظر: نهاية الوصول: 1/ 285-286

123- الزلزلة: 2.

124- يس: 36.

125- نهاية الوصول: 285/1.

126- م.ن: 286/1.

127- ينظر: أبحاث ونصوص في فقه اللغة العربيَّة، د.رشيد العبيديّ: 25، واللغة العربيَّة معناها ومبناها، د.تمَّام حسّان: 337-393.

128- ينظر: نهاية الوصول: 286/1.

129- الذريعة: 240/1.

المصادر والمراجع

1. أبحاث ونصوص في فقه اللغة العربية، د.رشيد عبد الرحمن العبيديّ، مطبعة التعليم العالي، بغداد، 1988م.
2. الإحكام في أصول الأحكام، الآمديّ (ت630هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
3. أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)، راجعه وعلّق عليه عرفان مطرجي، الطبعة الأولى، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، 1427هـ = 2006م.
4. أمالي المرتضى (غرر الفوائد و درر القلائد)، الشريف المرتضى (ت413هـ)، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1387 هـ = 1967م.
5. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة الدينوريّ (ت276هـ)، تحقيق السيّد أحمد صقر، الطبعة الثالثة، المكتبة العلميَّة، بيروت، 1401 هـ = 1981م.

6. التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه النجراني المعتزلي (ت469هـ)، تحقيق د.سامي نصر لطف، ود.فيصل بدير علوان، تصدير ابراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
7. التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجريّ، د.وليد القصّاب، دار الثقافة، الدوحة، 1405 هـ = 1975م.
8. التعريفات، الشريف الجرجانيّ (ت816هـ) دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، 1406هـ = 1986م.
9. الحيوان، الجاحظ (ت255هـ)، تحقيق عبد السلام محمَّد هارون، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1388هـ = 1969م.
10. الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى (ت413هـ)، تحقيق د.أبو القاسم كرجي، مطبعة عقد دانشكاه – طهران، 1348هـ.
11. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الأعجاز، يحيى بن حمزة العلوي (ت749هـ)، مطبعة المقتطف، مصر، 1222هـ = 1914م.
12. العدَّة في أصول الفقه، أبو جعفر الطوسيّ (ت460هـ)، تحقيق محمَّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، الطبعة الأولى، مطبعة ستاره – قم، 1417 هـ. ق.
13. علم التخاطب الإسلاميّ، دراسة لسانيّة معاصرة لمناهج علماء الأصول في فهم النصّ، د.محمّد محمّد يونس عليّ، الطبعة الأولى، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2006م.
14. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيروانيّ (ت456هـ)، تحقيق محمَّد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1972م.
15. فقه اللغة، د.عليّ عبد الواحد وافي، الطبعة السابعة، دار نهضة مصر، القاهرة، 1393هـ = 1973م.
16. كتاب الإيمان، ابن تيمية الحرّانيّ (ت728هـ)، طبعة بيروت، 1972م.

17. كشّاف اصطلاحات الفنون، محمَّد علي الفاروقيّ التهانويّ، (توفي في القرن الثاني عشر الهجري)، تحقيق د.لطفيّ عبد البديع، راجعه أمين الخولي، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1972م.
18. لسان العرب، ابن منظور (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، د.ت.
19. اللغة، جوزيف فندريس، تعريب عبد الحميد الدواخليّ، ومحمَّد القصَّاص، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1950م.
20. اللغة العربية معناها ومبناها، د.تمَّام حسَّان، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1979م.
21. مباحث الدليل اللفظيّ، تقريرات السيّد محمّد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشميّ، الطبعة الثالثة، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، 1417هـ = 1996م.
22. المجاز وأثره في الدرس اللغويّ، د.محمَّد بدري عبد الجليل، دار الجامعات المصريّة الإسكندريّة، 1975م.
23. مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ابن قيِّم الجوزية، مكة المكتبة السلفية، 1349هـ .
24. مذاهب الإسلاميّين، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م.
25. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال السيوطيّ (ت911هـ)، شرحه وضبطه وصححه وعنوَّن موضوعاته وعلّق على حواشيه محمَّد أحمد جاد المولى، وعليّ البجاويّ و محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، د.ت.
26. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب المعتزليّ (ت436هـ)، تحقيق محمّد حميد خلف الله، ومحمّد بكر، وحسن حنفي، المعهد العلميّ الفرنسيّ للدراسات العربيّة، دمشق، 1385هـ = 1965م.
27. الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبيّ (ت 790 هـ)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1975م.

28. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، السمرقنديّ (ت539 هـ)، تحقيق عبد الملك عبد الرحمن السعديّ، مطبعة الخلود، بغداد، 1987م.
29. نهاية السول في شرح منهاج الأصول، جمال الدين عبد الرحمن بن الحسن الأسنويّ (ت720هـ)، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
30. نهاية الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين الحلي (ت726هـ)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهاديريّ، إشراف جعفر السبحانيّ ، الطبعة الاولى، المطبعة مؤسسة الامام الصادق، قم، 1425هـ .
31. الوافية في أصول الفقه للبشروي الخراساني (ت1071هـ)، تحقيق السيّد محمّد حسين الرضويّ الكشميريّ، الطبعة الثانية، مجمع الفكر الإسلاميّ، 1415هـ.