



مستويات التلقي
في سُرُوح نهج البلاغة
حتى نهاية القرن السابع الهجري

محمد مهدي حسين الساعدي

(مجلس كلية الآداب - جامعة الكوفة)

اعداد مكتبة الروضة الحيدرية المكتبة الرقمية

السر سائل
حاسة داسا
البحر مجمع
حاسة داسا



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الكوفة / كلية الآداب
قسم اللغة العربية

مستويات التلقي في شروح نهج البلاغة حتى نهاية القرن السابع الهجري

رسالة قدمها إلى مجلس كلية الآداب / جامعة الكوفة

(محمد مهدي حسين الساعدي)

وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها

إشراف

الأستاذ الدكتور حاكم حبيب عزز الكريطي

٢٠١٣ م

١٤٣٤ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((فَتَلَقَ أَتَمُّهُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ
عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ))

صَمَوَاتِ اللَّهِ الْعَالِيَاتِ الْعُلَى

(البقرة : ٣٧)

الإهداء...

سَيِّدِي يَا أَبَا الْحَسَنِ ...

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ...

((يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ

مَرْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي

الْمُتَصَدِّقِينَ)).

شكرٌ وعرفان

((رَبِّ أَفْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ)) (النمل: ١٥)

ما كان لهذه الرسالة أن تتمّ على النحو الذي هي عليه لولا ما انعمَ به الله تعالى عليّ من أيديّ تجعلني أقفُ عاجزاً عن ردِّ بعض جميلها، وفي مقدّمة أولي الفضل هم أساتذتي الكرام الذين جهدوا في تعليمنا وتشجيعنا وإرشادنا. وأخصّ بالذكر منهم الدكتور عبد الواحد خلف وسّاك، والأخ الدكتور محمد عامر محمّد الذي فتح لي أبواب مكتبته على مصراعها، فجزاه الله خيراً في الدارين. أمّا للأهل فأقول: شكراً لصبركم، شكراً لدعائكم، شكراً لدعمكم. فهذه الصفحات بعض ثماركم. ولا أنسى أن أشكر الأصدقاء جميعاً، لاسيما الأخ مقداد علي العميدي، والأخ علي عبد الكاظم، والأخ مصطفى صباح. والشكر موصولٌ لكلّ من ساعدني بكلمةٍ أو مصدرٍ أو أيّما دعمٍ.

المحتويات

الصفحة	الموضوع
(أ-د)	- المقدمة
(١٧ - ١)	- التمهيدي (مفهوم التلقي وموجهات القراءة عند شارحي نهج البلاغة)
(١٣٠ - ١٨)	- الفصل الأول: (التلقي اللغوي)
(٢٣ - ١٨)	- المبحث الأول: التلقي الصوتي
(٢٤)	- الفونيمات التركيبية:
(٣٢ - ٢٤)	- أولاً: اختلاف الصوامت
(٤٠ - ٣٣)	- ثانياً: اختلاف الصوائت
(٤١)	- الفونيمات فوق التركيبية:
(٤٨ - ٤١)	أولاً: التنغيم
(٤٩)	ثانياً: النبر
(٥٢ - ٥٠)	- المبحث الثاني: (التلقي الصرفي)
(٥٣)	- أولاً: اللواصق في الأفعال
(٥٥ - ٥٣)	١- لاصقة الهمزة في (أفعل)
(٦٠ - ٥٥)	٢- لواصق التكنير والمبالغة
(٦٣ - ٦٠)	٣- لواصق المطاوعة
(٦٨ - ٦٤)	٤- لواصق الاتخاذ
(٧٠ - ٦٨)	٥- لواصق المشاركة
(٧١)	- ثانياً: اللواصق في الأسماء
(٧٢)	- الاشتقاق
(٧٣)	- المشتقات
(٧٤)	١- اسم الفاعل
(٧٨ - ٧٤)	- اسم الفاعل بين الحدوث والثبوت
(٧٩ - ٧٨)	- دلالة (فاعل) على (مفعول)
(٨٠ - ٧٩)	- دلالة (فاعل) على النسب
(٨٠)	٢- صيغ المبالغة
(٨١)	- فعّال
(٨٤ - ٨٢)	- فعول
(٨٦ - ٨٤)	- فعيل

الصفحة	الموضوع
(٨٦)	٣- الصفة المشبهة
(٨٨-٨٦)	- أفعل
(٩٠ -٨٨)	- فعيل
(٩١ -٩٠)	- فَعَل
(٩٣-٩١)	٤- اسم المفعول
(٩٦ -٩٤)	٥- اسم التفضيل
(٩٨ -٩٦)	٦- اسما الزمان والمكان
(٩٩)	- المبحث الثالث: (التلقي المعجمي)
(١١١-١٠٠)	أولاً: المشترك اللفظي
(١٢١-١١١)	ثانياً: الترادف
(١٣٠-١٢٢)	ثالثاً: التضادّ
(٢١٠ -١٣١)	- الفصل الثاني: التلقي التأويلي
(١٣٧ -١٣١)	- مدخل: التأويل في الفكر الإسلامي والغربي
(١٣٩-١٣٨)	- المبحث الأول: التأويل النحويّ
(١٤٤-١٣٩)	١- التأويل الحذف
(١٥١-١٤٤)	٢- التأويل بالزيادة
(١٥٧-١٥١)	٣- التأويل بالتقديم والتأخير
(١٦١-١٥٧)	٤- التأويل بالتضمنين
(١٦٢)	- المبحث الثاني: التأويل البلاغي
(١٦٨-١٦٣)	١- المجاز
(١٧٤-١٦٩)	٢- التشبيه
(١٨٠-١٧٤)	٣- الاستعارة
(١٨٦-١٨٠)	٤- الكناية
(١٨٩-١٨٧)	- المبحث الثالث: التأويل الدلالي
(١٩٠-١٨٩)	أولاً: أسباب متعلقة بالشارح
(١٩٤-١٩٠)	١- عقيدة الشارح
(١٩٨-١٩٤)	٢- ثقافة الشارح
(١٩٨)	- ثانياً: أسباب تتعلق بالنصّ
(٢٠٠-١٩٨)	١- اختلاف الدلالة المعجمية
(٢٠٢-٢٠٠)	٢- السياق الخارجي للنصّ
(٢٠٦-٢٠٢)	٣- المعاني الحافة بالمفردة
(٢١٠-٢٠٦)	٤- اختلاف رواية النصّ

الصفحة	الموضوع
(٢١١ - ٢٨٩)	- الفصل الثالث: التلقي التداولي
(٢١١-٢١٤)	- مدخل: التحليل التداولي للخطاب
(٢١٥)	- المبحث الأول: الخطاب التاريخي
(٢١٥)	أولاً: الخطاب التاريخي الاسترجاعي (الاستذكاري)
(٢١٥-٢٢٣)	١- الخطاب الماضي البعيد
(٢٢٣-٢٢٨)	٢- الخطاب الماضي القريب
(٢٢٩-٢٣٥)	ثانياً: الخطاب التاريخي الاستشرافي
(٢٣٦)	المبحث الثاني: الخطاب الاجتماعي
(٢٣٦-٢٤٦)	- الخطاب الاجتماعي التغييري أو العودة إلى الأصول
(٢٤٧)	- الوظائف التداولية للخطاب
(٢٤٧-٢٥١)	١- الوظيفة الإبلاغية
(٢٥١-٢٥٥)	٢- الوظيفة الإفهامية
(٢٥٥-٢٥٩)	٣- الوظيفة الحجاجية
(٢٦٠)	- المبحث الثالث: الخطاب العقائدي
(٢٦٠-٢٦٧)	أولاً: التوحيد
(٢٦٨-٢٧٥)	ثانياً: النبوة
(٢٧٦)	ثالثاً: الإمامة
(٢٧٦-٢٧٨)	١- وجوب الإمامة
(٢٧٨-٢٨١)	٢- مؤهلات الإمامة
(٢٨١-٢٨٧)	٣- النصّ على الإمام
(٢٨٧-٢٨٩)	٤- العصمة في الإمامة
(٢٩٠-٢٩١)	- الخاتمة
(٢٩٢-٣١٦)	- المصادر والمراجع
(A-C)	- الخلاصة الإنجليزية

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأوّل قبل الإنشاء، والآخر بعد فناء الأَشْيَاء، الحليم الذي لا ينسى من ذكره، ولا ينقص من شكره، ولا تزيده كثرة العطاء إلا مناً وجوداً وكرماً. وأتمّ الصلاة وأكرم السلام على المبعوث رحمةً للعالمين نبينا الأكرم أبي القاسم محمد (9)، وعلى آله الطيبين الطاهرين. وبعد:

يعرض هذا البحث لمجموعة من القراءات التي تشكّلت حول نصّ مهمّ في التراث العربي والإسلامي، وهو (نهج البلاغة)، الذي يمثّل مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (A). وقد أحدث هذا الكتاب، منذ ظهوره إلى يومنا هذا، أثراً بالغاً في مسيرة الحركة الفكرية والثقافية، فكان يحمل متلقّيه على مرّ العصور، على أن يتفاعل معه، ويتماهى مع عبق كلماته الخالدة. وقد ظهر هذا التفاعل من خلال الكثير من الشروح والدراسات التي صنّفت في موضوعاته، فجاءت تلك الدراسات متباينة مختلفة، تبعاً لمنهج المتلقي، وخزينه المعرفي والثقافي والعقائدي.

وانبرت هذه الدراسة لرصد مستويات التلقي وتحليلها التي ظهرت لدى شارحي النهج حتى نهاية القرن السابع الهجري، إذ شكّلت هذه الشروح مرحلةً مهمّةً في تاريخ هذه الدراسات؛ لكونها مثّلت التلقّي الأول لنصّ النهج كاملاً بعد أن كان اللغويون والنقاد والبلاغيون يذكرون منه شذراتٍ متفرّقة في دراساتهم، من دون أن تكون لهم إحاطة شاملة بنصّ النهج. فضلاً عن أن شارحي هذه المرحلة مثّلوا عقائد مختلفة من الإمامية والمعتزلة، فشكّل هذا الأمر أثراً واضحاً في اختلاف قراءاتهم وتوجهياتهم لدلالات النص. ولا يخفى ما شهدته هذه المرحلة، التي نحن بصدد دراستها، من تطورٍ كبير في مختلف التوجهات والعلوم التي ظهر أثرها بوضوح في تلك الشروح، ما جعلها تمثّل منظومة فكرية واسعة، شملت اللغة والأدب والعقائد والأصول والكلام والتاريخ وغير ذلك كثير. فضلاً عمّا لمادّة البحث (نهج البلاغة) من دافعٍ كبير في نفس الباحث، توسّم فيها وسيلةً قربٍ لسيدّه ومولاهُ أبي الحسن عليّ بن أبي طالب (A).

لذا وقع اختياري على هذا الموضوع (مستويات التلقي في شروح نهج البلاغة حتى نهاية القرن السابع الهجري)، بعد أن عرضهُ عليّ أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور حاكم حبيب الكريطي.

وقد انتظمت الرسالة في تمهيدٍ وثلاثة فصولٍ وخاتمة. فكانَ التمهيد (مفهوم التلقّي وموجهات القراءة لدى شارحي نهج البلاغة)، وعرضتُ فيه لمعنى التلقّي في اللغة والاصطلاح، مع محاولة تأصيلٍ، بشكلٍ موجزٍ، لهذا المفهوم في تراثنا العربي، والوقوف على أبرز موجهات التلقّي لدى شارحي النهج.

والفصل الأول (التلقّي اللغوي)، وكان هو الفصل الأكبر في الرسالة، لأنّه اشتملَ على

المباحث اللغوية الدلالية التي شكّلت مساحةً واسعة في شروح النهج. وتضمّن ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول (التلقّي الصوتي): وهو دراسة في الدلالة الصوتية للمتغيرات الحاصلة لأصوات الكلمة، سواء في الصوائت أم الصوامت. وكذلك التغيرات الصوتية التي تظهر بضمّ الكلمة إلى الأخرى.

- المبحث الثاني (التلقّي الصرفي): اشتمل على دراسة اللواصق الصرفية في الأفعال والأسماء؛ كونها تمثل عناصر مهمة في تكوين الدلالة، وقد أولاهم اللغويون أهمية خاصة، وذكرها أثرها في إنتاج الدلالة التعبيرية. وقد قسم الباحث دلالات هذه اللواصق في الأفعال على وفق حضورها وشيوعها لدى شارحين، واقتصر في الأسماء على دلالة اللواصق في المشتقات للسبب نفسه.

- المبحث الثالث (التلقّي المعجمي): وتضمن ثلاث ظواهر معجمية هي (المشترك اللفظي والترادف والتضاد)، وقد مثلت هذه الظواهر، كما هو معروف، موضع جدلٍ لكثيرٍ من الدراسة المعجمية، لذا ركّز البحثُ عليها دون غيرها.

أما الفصل الثاني (التلقّي التأويلي)، فقدّمْتُ له بمدخلٍ نظريّ تناولَ (التأويل في الفكر

الإسلامي والفكر الغربي)، وانتظمت هذا الفصل في مباحث ثلاث أيضاً:

- المبحث الأول (التأويل النحوي): عرض فيه الباحث لمفهوم التأويل النحوي، وأهم الأساليب النحوية التأويلية المتمثلة بالحذف والزيادة والتقديم والتأخير والتضمين.

- المبحث الثاني (التأويل البلاغي): وركّز فيه الباحث على التأويل الحاصل في الأساليب البيانية لدى شارحين، وهي (المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية)، ولم يعرض لعلم البديع، لأنّه لم يمثل عند شارحي النهج ظاهرة تأويلية بل كانت وظيفته تزينية في الأساس. أمّا علم المعاني فقد تناولنا

مباحثه في مبحث (التأويل النحوي) وفي دراستنا لظاهرة التنغيم في المبحث الأول من الفصل الأول.

- المبحث الثالث (التأويل الدلالي): وتضمن تعريفاً لهذا المفهوم، وعرضاً موجزاً لبعض النظريات المتعلقة به. وارتبطت دراستنا للتأويلات الدلالية عند شارحي النهج بسببين رئيسيين، هما؛ السبب الأول: الشارح، وركزنا على أثر عقيدته وثقافته في إبراز تأويلاته الدلالية. والسبب الثاني: النص، وعرضنا فيه لأثر السياق الخارجي، واختلاف رواية النص وغيرهما.

أما الفصل الثالث (التلقي التداولي)، فقدّمْتُ له بمدخل (التحليل التداولي للخطاب)، تناولت فيه مفهومي التداولية وتحليل الخطاب، والعلاقة بينهما. واشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث، تناول فيه الباحث، وفق المنهج التداولي، أبرز الخطابات التي عرض لها شارحو النهج في شروحهم، وعليها انتظمت المباحث:

- المبحث الأول (الخطاب التاريخي): وهو دراسة تداولية للخطاب التاريخي في نهج البلاغة على وفق ما ذكره الشارحون، وقد تضمن نوعين من هذا الخطاب، وهما الخطاب الاسترجاعي (الاستذكاري)، واشتمل على الخطاب الماضي البعيد، والخطاب الماضي القريب الذي اصطلح عليه بعض الباحثين بـ(الخطاب الحكائي)، والنوع الثاني هو الخطاب الاستشراقي (المستقبلي) ويمكن تسميته بالخطاب الغيبي.

- المبحث الثاني (الخطاب الاجتماعي): وتناول فيه الباحث الخطاب الاجتماعي التغييري الذي اعتمده الإمام (A) بعد تسلّمه الخلافة، وما عاناه الإمام من مجتمعه بما يُسمى في التداولية اللغوية بـ(كسر الخطاب). ثم عرضنا للوظائف التداولية لهذا الخطاب، وهي (الوظيفة الإبلاغية، والإفهامية، والحجاجية).

- المبحث الثالث (الخطاب العقائدي): وتضمن أهم العقائد التي ذكرها الإمام (A)، ووقفَ عندها الشارحون، ومثّلت موضع خلافٍ بينهم. وهي (عقيدة التوحيد)، والاستدلال على وحدانيته تعالى. و(عقيدة النبوة)، والوظائف التي أوكلها الله سبحانه إليهم. و(عقيدة الإمامة) من حيث وجوبها، ومؤهلاتها، والنصّ عليها، العصمة فيها.

ثم أتبعْتُ هذه الفصول بخاتمةٍ ضمّنتُها أهمّ النتائج التي تمخّض عنها هذا البحث.

ويُتَّضح ممَّا تقدّم أن الباحث راعى في دراسته منهجاً وصفيّاً، يقوم على دراسة نصّ النهج بدءاً بالكلمة (صوتياً وصرفياً ومعجمياً)، ثم دراسة ما تضمنته الجملة الواحدة من قضايا تأويلية في (النحو والبلاغة والدلالة)، نهايةً بالنصّ من خلال دراسة الخطاب (التاريخي والاجتماعي والعقائدي). وقد حاولَ الباحثُ تتبّع المرجعيات الثقافية والفكرية التي كانت وراء الموجهات القرائية لدى الشارحين.

أمّا الشروح التي اعتمدها الباحث فكانت سبعة شروح فقط، وهي التي تناولت شرح النهج كاملاً: (معارج نهج البلاغة) لظهير الدين علي بن زيد البيهقي (ت ٥٦٥هـ)، و (منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة)، لقطب الدين سعيد بن هبة الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، و (حدائق الحقائق في فسر دقائق أفصح الخاليق)، لمحمد بن الحسين النيسابوري المعروف بقطب الدين الكيذري (ت بعد ٦١٠هـ)، وهو مطبوع بعنوان (حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة)، لكن المؤلف نفسه يصرح بالعنوان الأول في مقدمة الكتاب، و (أعلام نهج البلاغة)، لعلي بن ناصر السرخسي (ت بعد ٦٢٢هـ)، و (شرح نهج البلاغة)، لعز الدين عبد الحميد بن محمد بن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، و (شرح نهج البلاغة) و (اختيار مصباح السالكين) المعروف أيضاً بشرح نهج البلاغة الوسط، لكمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٨٩هـ).

أمّا تعليقات الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ) على نصّ النهج، وشرح الخطبة الشقشقية للشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، و (شرح المائة كلمة من كلام أمير المؤمنين) لابن ميثم البحراني. فلا يمكن أن نعدّها ضمن الشروح، لأنّها اقتصرت على جوانب قليلةٍ منه. إلا أنّ الباحث لم يهملها، وإنّما عرضَ لما يقع منها في نطاق دراسته.

وختاماً يدفّعي العرفان أن أتقدّم بوافر الشكر والامتنان لأستاذي المشرف، لما أبداه من اهتمام ورعاية أبوية وعلمية، فكانَ له الفضل الكبير في هذه الصفحات، إذ لم يبخلْ عليّ، وهذه حاله مع الباحثين جميعاً، بنصحٍ أو رأيٍ أو مصدرٍ، فأقولُ له: سيّدي أنا، إن كنتُ، فلا أعدو كوني حسنةً من حسناتك الغفيرة. حفظك الله تعالى لخدمة العلم.

وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربّ العالمين

التمهيد

مفهوم التلقي وموجهات القراءة عند شارحي نهج البلاغة

ذكر ابن فارس ثلاثة معانٍ لمادة (لقى)، إذ ((اللام والقاف والحرف المعتل أصول ثلاثة: أحدهما يدلّ على عوج، والآخر على توافي شيئين، والآخر على طرح الشيء. فالأول اللقوة: داء يأخذ في الوجه يعوج منه.. والأصل الآخر اللقاء: الملاقاة وتوافي الاثنين متقابلين.. والأصل الآخر: ألقىته، نبذته إلقاءً، والشيء الطريح لقي. والأصل أن قوماً من العرب كانوا إذا أتوا البيت للطواف، قالوا: لا تطوف في ثياب عصينا الله فيها فليقونها، فيسمى ذلك الملقى لقي^(١)، وقد وردت هذه الدلالات الثلاث عند اللغويين، ويبدو أن الجامع بينها هو (التلاقي) سواء بمعناه المجازي، كالتقاء المرض بالوجه، أم بمعناه الحقيقي، وهما الأصلان الآخران؛ فطرح الشيء على الأرض يمثل تلاقياً بينهما، وكذا ملاقات الشخصين، وقد أشار الراغب لهذا الأمر بقوله: ((اللقاء: مقابلة الشيء ومصادفته معاً.. ويُقال ذلك في الإدراك الحسّ وبالبصر والبصيرة))^(٢).

ولم يشر ابن فارس إلى دلالة هذه المادة على الأخذ والاستقبال، قال الجوهري: ((وتلقاه، أي استقبله. وقوله تعالى ((إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسِّتْرِ كُمْ))^(٣) أي يأخذه بعض عن بعض))^(٤)، ((وتلقاه والتقاها والتقيناه وتلاقينا، وقوله تعالى: ((لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ))^(٥)، وإنما يُسمى يوم التلاقي، لتلاقي أهل الأرض وأهل السماء فيه... ولأقيت بين طرفي قضيب، أي حنيتة حتى تلاقيا والتقيا، وكلّ شيء استقبل شيئاً أو صادفه فقد لقيه من الأشياء كلها))^(٦). ولعلّ دلالة مادة (لقى) على معنى الاستقبال يكون غالباً في

(١) مقاييس اللغة: مادة (لقى): ٢٦٠/٥-٢٦١.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٢٧.

(٣) النور: ١٥.

(٤) الصحاح: مادة (لقى): ٢٤٨٤/٦.

(٥) غافر: ١٥.

(٦) لسان العرب: مادة (لقا): ٤/٤٠٦٥.

المعاني المحببة والحسنة، وقد أشار اللغويون لهذا المعنى؛ قال الراغب: ((ويُقَال: لقيتُ بكذا إذا استقبلتُهُ به، قال تعالى: ((وَيُلْقُونَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا)) [الفرقان: ٧٥] ، ((وَلَقَاهُمْ نَضْرَةٌ وَسُرُورًا)) [الإنسان: ١١])^(١)، و((قال الأزهري: والتلقي هو الاستقبال، ومنه قوله تعالى: ((وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ))^(٢)؛ قال الفراء: يريد ما يلقي دفع السيئة بالحسنة إلا من هو صابرٌ أو ذو حظٍّ عظيم، فأنتها لتأنيث إرادة الكلمة))^(٣).

أما تلقي النصّ في الاصطلاح، فيُعدّ في أبسط صورته، شكلاً من أشكال الفهم والتذوق والتفسير والتقويم والتجاوب، وهو، بهذا المعنى، فعلٌ ملازمٌ لظهور النصّ، وضامنٌ لاستمراريته؛ لأنّ عملية إنتاج النصّ تستوجب حتماً عملية القراءة والتلقي^(٤)، بل هي ((تتضمن عملية القراءة لازماً منطقياً لها. وهاتان العمليتان تستلزمان عاملين متميزين: الكاتب والقارئ. فتعاوُن المؤلف والقارئ في مجهودهما هو الذي يخرج إلى الوجود هذا الأثر الفكري... فلا وجود لفنّ إلا بوساطة الآخرين ومن أجلهم))^(٥). لذا عرّف روبرت هولب التلقي بأنّه العملية المقابلة لإبداع النصّ أو إنشائه أو كتابته^(٦).

فالتلقي ((فعلٌ ينشأ مع ميلاد النصّ، ويلزمه ملازمة حتمية، بحيث يمكننا أن نتوقع ضياع نصّ ما، أو إسقاطه في غياب النسيان إذا لم تطله يد التلقي، وهو ما يفسّر ضياع كثير من نصوص تراثنا العربي))^(٧).

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٢٨ .

(٢) فصلت: ٣٥

(٣) لسان العرب: مادة (لقا): ٤ / ٤٠٦٦ .

(٤) ينظر: المقامات والتلقي: ٦٤ .

(٥) ما الأدب؟ : ٤٢ .

(٦) ينظر: نظرية التلقي مقدمة نقدية: ٧ .

(٧) المقامات والتلقي: ٦٤ .

وعلى وفق هذا يمكن القول أن الاحتفاء بالمتلقي في النقد العربي القديم يرجع إلى الإرهاصات الأولى التي تشكّل عندها النقد الشفاهي، بوصفه نتاجاً للإلقاء المتواصل للشعر، ولاسيّما في الأسواق الأدبية، التي أدّت إلى إذكاء روح المنافسة بينهم. وما النقد الذي جاءنا على لسان أمّ جندب في المحاكمة الشعرية التي جرت بين امرئ القيس وعلقمة الفحل، وجلوس النابغة الذبياني، في سوق عكاظ، للحكم بين الشعراء، إلا نوع من أنواع التلقّي الجادّ، لأنّه كان مصحوباً بالتعليل المعرفي، والتمييز النقدي، على الرغم من استناد هذه الأحكام إلى المعايير الذوقية الفردية^(١).

إلا أن الموجّه الأكبر لعملية التلقّي في التراث العربي، والذي أعطاهما سمةً منهجيةً منذ وقت مبكر هو القرآن الكريم، إذ يظهر فيه المتلقي ((شريكاً في تشكّل النصّ وجزءاً من تكوينه الداخلي، ويكاد لا يخلو موقع في القرآن من ذكر ردود أفعال وأقوال المتلقين المباشرين للوحي))^(٢)، فضلاً عن أن لتجاوب الوحي مع المؤمنين على عهد رسول الله (9) صوراً متنوعة، وألواناً متباينة في القرآن الكريم، تلتقي كلّها عند غاية واحدة، هي مراعاة حال المخاطبين^(٣)، ويمكن أن نتلمّس هذا بوضوح من خلال التدرّج في نزول نصوص القرآن، وأسباب نزول الآيات، وغير ذلك. فالنصّ القرآني هو نصّ تواصلّي موجّه إلى مستمعين وقراء قادرين على فهمه، وهو يتمثّل للشيفرات الثقافية وتقاليد الخطاب المشتركة بينه وبين متلقّيه، ويتقيّد بقواعد الاستعمالات اللغوية التي تنظّم سير النتائج الكلامية، وينطلق من الوضعية الاجتماعية الجامعة بين الباطّ والمتلقّي، وهذه الوضعية تتمثّل، فضلاً عن اللغة، قناة اتصال وجسر عبور للأفكار بينهما^(٤).

ولم يمضِ على نزول القرآن إلا سنوات حتى ظهرت، تحت تأثير أسلوبه، بواكير علمية نضجت فيما بعد على شكل علوم، كعلم التفسير، وأصول الدين، والفقه، والعلوم اللغوية، إذ إن ((التاريخ يحدثنا أن هذا كان شأن القرآن من الثقافة العربية الإسلامية، وأن دراسات القرآن كانت العامل الأكبر في العناية بتدوين اللغة، وجمع الشعر، ورواية الفصح، وبحث طرائق اللغة في

(١) ينظر: النظرية النقدية عند العرب: ١٦ .

(٢) النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقّي: ٥٧٧ .

(٣) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ٥٦ .

(٤) ينظر: النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقّي: ٣٦٠ .

التعبير، وأساليبها في البيان))^(١). وكان لظاهرة التدوين، في هذه المرحلة المبكرة من الحضارة الإسلامية، ومن النقد العربي، أثرٌ واضح لتبلور مفاهيم القراءة والتلقي، لأن ((القارئ هنا لا يقف أمام النص المكتوب وقفّة السامع أمام الخطيب: يقتنع ويؤمن، أو يرفض ويبقى على رأيه. وإنما يدخل في النص ويتأمله))^(٢).

أمّا النقاد والبلاغيون الأوائل، فقد تناولوا المتلقي من خلال بحوثهم حول (مقتضى الحال) و(المقام)، فجعلوهما بُعداً من أبعاد المتلقي في العملية الإبداعية، واقتضى ذلك توافر مواصفات معينة بخصوص الفصاحة، يقوم على الحضور المتوازن لطرفي العملية (المخاطب - المخاطب)، لأنّ مطابقة الكلام لمقتضى الحال لا يمكن تحقيقها إلا بالنظر إلى المتلقي وحالاته الإدراكية المختلفة. وكأنّه يوجب على المنتج معرفة الحالة النفسية للمتلقى، إذ لا بدّ من أن يعرف طبائع من يستمعون إليه، حتى يُطابق بينهم وبين كلامه، كما يُطابق بين كلامه والموضوع الذي يتحدث فيه^(٣). وهذا ما قرّره ابن رشيق بقوله: ((والفطن الحاذق يختار للأوقات ما يشاكلها، وينظر في أحوال المخاطبين؛ فيقصد محابهم، ويميل إلى شهواتهم وإن خالفت شهوته، وينتقد ما يكرهون سماعه فيجتنب ذكره.. ألا ترى أن بعض الملوك قال لأحد الشعراء وقد أورد بيتاً ذكر فيه: " لو خلد أحدٌ بكرمٍ لكنتَ مخلداً بكرمك " وقال كلاماً نحو هذا، فقال الملك: إن الموت حقّ، وإن لنا منه نصيباً، غير أن الملوك تكره ذكر ما ينكد عيشها، وينغص لذتها، فلا تأتتا بشيء مما نكره ذكره..))^(٤).

فإذا نظرنا إلى النقد العربي القديم حيث تكشف ظاهرة التلقي، كما صوّرها النقاد القدامى، عن وجود المتلقي في النصّ على نحوٍ من الأنحاء، ففي كلّ نصّ منتج يكون هناك مخاطب افتراضي، يتلقّى الخطاب ويفهم معناه، ((فهو يسهم في فرض البنية التي يجب أن يكون عليها

(١) أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري: ١٠. وينظر: جماليات التلقي في السرد القرآني: ٢٢ .

(٢) الثابت والمتحول: ٣/٣١٠ .

(٣) ينظر: البلاغة والأسلوبية: ٢٣٦، و جماليات التلقي في السرد القرآني: ٢٦ .

(٤) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ١/٢٢٣ .

القول، ويندس في الخطاب اندساساً يمسي بمقتضاه من معايير الجودة وبلوغ المحل الأسمى من الأدبية^(١)، وهو ما يُعرف بالمتلقي الضمني. فالعمل الإبداعي، كما يرى آيزر، ((ينطوي في بنياته الأساسية على متلقٍ قد افترضه المؤلف بصورة شعورية، وهو متضمن في النص، في شكله وتوجهاته وأسلوبه))^(٢).

وقد تنبّه القدامى لهذا الأمر من خلال الإشارات الواضحة التي نجدها في مؤلفاتهم، فعلى مستوى البنية مثلاً، نجد ابن قتيبة في مقدمة كتابه (الشعر والشعراء) يحدّد حضور المتلقي بين أجزاء القصيدة، سواء أكان متلقياً مقصوداً أم عامّة المتلقين. فالشاعر يبدأ قصيدته بالبكاء على الديار، ويصله بالنسيب، لأنّه يريد أن ((يميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء السامع إليه))^(٣)، وهو يصف الرحلة، وما يلقاه من عناء النصب والسهر، ليجب على صاحبه (متلقي النصّ الخاصّ) حقّ الرجاء، وزمام التأمل، فإذا قرّر عنده ما ناله من المكاره، بدأ بالمدح، حتى يبعثه على المكافآت، ويهزه على السماح^(٤). ويرى القاضي الجرجاني إنّ ((الشاعر الحاذق يجتهد في تحسين الاستهلال والتخلص وبعدهما الخاتمة؛ فإنّها من المواقف التي تستعطف أسماع الحضور وتستميلهم إلى الإصغاء))^(٥). لذا ذهب أدونيس إلى أن النصّ الإبداعي، وبخاصّة في القرون الأولى، يمثل ((نداء/استجابة، أو جدل دعوة متبادلة بين أنا الشاعر ونحن الجماعة- كأنّ هناك توافقاً مسبقاً بين القصد الذي يدفع الشاعر لتأليف قصيدته، والقصد الذي يدفع الجماعة أو القبيلة لسماعها))^(٦).

وعلى الرغم من التطوّر الذي حدث في دراسة النصوص الأدبية واعتبار لغتها متميّزة من لغة النصوص الإخبارية، إلا أنّ (نظرية الخبر) هي التي كانت تهيمن على كثير من البحوث

(١) جمالية الألفه (النص ومتقبله في التراث النقدي): ١٥ .

(٢) الأصول المعرفية لنظرية التلقي: ١٤٨ .

(٣) الشعر والشعراء: ١٤ .

(٤) ينظر: الشعر والشعراء: ١٥ .

(٥) الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٥١ .

(٦) الشعرية العربية: ٢٧ .

البلاغية والنقدية^(١). ويمكن أن نتلمس هذا بوضوح لدى الجاحظ، الذي يرى أنّ ((البيان اسمٌ جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله... لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنّما هو الفهم والإفهام))^(٢)، ونلاحظ هذا الأمر كذلك عند القاضي الجرجاني، عندما يذهب إلى تحقيق القول في (البلاغة) و(الفصاحة) ((وكلّ ما شاكل ذلك، ممّا يُعبّر به عن فضل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلّموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في أنفسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم))^(٣). وكلّ هذا يؤكد أنّ النظرية البلاغية قد بُنيت في جانب كبير منها، على أساس التواصل بمعناه الخاصّ، الذي يظهر فيه المرسل بوصفه المصدر الأساس للمعرفة، وأنّ القارئ لا يعدو كونه متلقياً لتلك المعرفة أو باحثاً عنها، ولا يظهر له ذلك الأثر في تأسيسها، إذ إنّ ((القارئ في هذا النموذج من التواصل يمكن أن يُوصَف بالذكاء والفتنة وطول الخبرة، لكنّه في جميع الأحوال لا يمكن أن يتناول ليقول مثلاً بأنه مشارك في إنتاج معاني النصّ، لأن معاني النصّ أنجزت سلفاً وليس هناك من سبيل سوى التحايل في إخراجها من النصّ))^(٤).

وهذا تصوّر دفع النظرية النقدية الموسومة بالبلاغة، إلى جعل مسألة الإخبار، بقصدية منجزة سلفاً في ذهن المنتج، محور كثيرٍ من الأبحاث التي درست مضمون الأدب شعراً كان أم نثراً. وهذا ما أكده الدارسون المعاصرون الذين تتبّعوا النظرية النقدية العربية، يقول شكري مبخوت: ((نحن نعتقد أن تصوّر العرب للفعل الشعريّ -وهو القول المخترق في أصله لقواعد القول العادي- يحكمه تصوّرهم للفعل اللغوي التخاطبي. فحُمِلَ الأول على الثاني حملَ قياسٍ ومماثلة، لأنّ الإبلاغ الشعري -فيما يتوهمون- ليس مقارنة مختلفة نوعياً للعالم والأشياء والوجود، وإنّما هي سبيل أخرى

(١) القراءة وتوليد الدلالة: ٦٤ .

(٢) البيان والتبيين: ٧٦/١ .

(٣) دلائل الإعجاز: ٤٣ .

(٤) القراءة وتوليد الدلالة: ٦٥ .

للتعبير عن حقيقة واحدة، ولا فضلَ فيها إلا فضل (المعرض والحسن) وكيفيات الأداء^(١)). ومن ثمّ لا يمكن للمبدع أن ينتج نصّاً مولّداً للعلامات التي تذهب دلالتها في كلّ اتجاه، كما على المتلقي أن يسترشد بالعلامات النصّية نفسها للوصول إلى المعنى المتواري، وربما هذا ما يفسّر لنا انتقاد الجرجاني لمذهب التأويل: ((صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير وهو على ذلك، الطريق المزلّة الذي ورط كثيراً من الناس في الهلكة))^(٢). فكثيرٌ من النقاد القدامى، كما يرى الدكتور محمد عبد المطلب، تناولوا المتلقي في بحوثهم من جانب إدراكي واحد، هو جانب الإقناع^(٣).

أما في الوقت المعاصر فلم تعد القراءة ((بالقراءة التقبليّة التي نكتفي فيها عادةً بتلقي الخطاب سلبياً اعتقاداً منّا أنّ معنى النصّ قد صيغَ نهائياً، وحُدّد فلم يبقَ إلاّ العثور عليه كما هو أو كما كان نيّة في ذهن الكاتب))^(٤)، فقد أضحت القراءة فعلاً من أفعال التأمل والاستبطان العميق للتجربة النصّية، ((إذ النصّ لا يكون حاضراً إلاّ بقدر ما يكون مقروءاً))^(٥)، فالأثر الإبداعي ليس ذا معنى واحد تقتصر القراءة على اكتشافه فحسب، كما أنّه ليس فضاءً مفتوحاً لشتّى القراءات بحيث يقبل أيّ تأويلٍ يُوضع له. ولعلّ سؤالاً يطرح في هذا النطاق هو: هل إنّ إقرارنا بتعدد القراءات لأثرٍ إبداعيٍّ واحد يجعلها كلّها صالحة لها قيمتها أو أنّها متساوية القيمة؟ ومن الممكن الجواب عن هذا التساؤل بشيئين، الأول: إن القارئ الذي يعنيه منظور التلقي هو ليس أيّ قارئ، وإنّما القارئ المثقّف الخبير الذي ينطلق في تفسيره للنصّ من وعيه بأفقه وآفاق الآخرين. والثاني: إن الدارسين قد رأوا أن عملية التخاطب ذاتها تفرض شيئاً من التحديد لتكاثر القراءات^(٦).

(١) جمالية الألفة (النصّ ومقبله في التراث النقدي): ٣٧ . وينظر: القراءة وتوليد الدلالة: ٦٨ .

(٢) دلائل الإعجاز: ٣٧٤ .

(٣) ينظر: البلاغة والأسلوبية: ٢٣٨ .

(٤) نظرية التوصيل وقراءة النصّ الأدبي: ٦٤ .

(٥) المقامات والتلقي: ١٣ .

(٦) ينظر: نظرية التوصيل وقراءة النصّ الأدبي: ٦٦-٦٧ .

فبرزت فاعلية التلقي في عملية فهم النصّ، بل إنّها في أحد أهمّ مظاهرها وأخطرها، بمثابة إعادة إنتاج وتصنيع للنصّ من جديد، ((ومن هنا ليس بالإمكان تصوّر النصّ في وجوده المتعين إلا من خلال تحقّقه في التلقي والقراءة. فأن تعرف ما هو النصّ هو أن تعرف كيف قرئ، وكيف تمّ تلقّيه في سلسلة القراءات والتلقيات المتعاقبة والمتداخلة، حيث النص لا يعيش إلا من خلال القارئ، ومن خلال تاريخ اشتغال المتلقي به))^(١). فلم يعد دور المتلقي دوراً سلبياً استهلاكياً في صلته بالنصّ، ولم تعد استجابته استجابةً عفويةً ترضي تعطشه الجمالي الشخصي، بل أصبح المتلقي مشاركاً في صنع النصّ، وتشكّل استجابته نسيج الموقف النقدي برمته مؤثراً في النصوص القادمة، لأنّ عمليات التلقي المستمر تمثّل وجدان المبدع والقارئ معاً، وتنمي إحساسهما بأبعاد النصّ العميقة^(٢). ولعلّ هذا الأمر يبدو واضحاً في شرح ابن أبي الحديد، الذي نجده يقف في تلقّيه بين النصّ الأصل (نهج البلاغة)، وبين طبيعة الفهم الذي شكله التلقّي السابق له لنصّ النهج وهو شرح الراوندي. يقول ابن أبي الحديد: ((ولم يشرح هذا الكتاب قبلي فيما أعلمه إلا واحد، وهو سعيد بن هبة الله بن الحسن الفقيه المعروف بالقطب الراوندي، وكان من فقهاء الإمامية، ولم يكن من رجال هذا الكتاب لاقتصاره مدة عمره على الاشتغال بعلم الفقه وحده، وأتّى للفقيه أن يشرح هذه الفنون المتنوعة ويخوض في هذه العلوم المتشعبة...، وقد تعرضت في هذا الشرح لمناقضته في مواضع يسيرة اقتضت الحال ذكرها وأعرضت عن كثير مما قاله إذ لم أر في ذكره ونقضه كبير فائدة))^(٣). وما يعيننا هنا أمران؛ الأول: انتقاد ابن أبي الحديد لشرح الراوندي، لأنّ الشارح (المتلقّي)، كما يرى، لم يكن ذا معارف متعددة تمكّنه من الوقوف على مكونات هذا النصّ، إذ كان جلّ اهتمامه منصباً على الفقه فقط، لذا وصفه بأنّه (لم يكن من رجال هذا الكتاب). والأمر الثاني: إنّ لم يقف عند تلقي الشارح بأكمله، لأنّه رأى بعض ذاك الشرح يستحق الوقوف والردّ عليه، وأكثره لا يستحق. ولعلّ في هذا شيئاً من الإجحاف، لأنّ الراوندي ((كان عالماً بارعاً، مشاركاً في جملة من العلوم، متضلّعاً فيها، متمكناً منها، كالنفسير والكلام والحديث والفقه والأصول

(١) المقامات والتلقي: ١٣ .

(٢) ينظر: نظرية التوصيل وقراءة النصّ الأدبي: ٩٨ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/٥-٦ .

والأدب))^(١)، كما أن ابن أبي الحديد قد أفاد كثيراً من شرح (منهاج البراعة)؛ قال المحقق محمد أبو الفضل إبراهيم عند ذكره لشرح الراوندي في فهرسته لشرح ابن أبي الحديد: ((تكرّر ذكره في معظم الكتاب))^(٢)، إلا إن ابن أبي الحديد ((تكلف أن يوجّه إليه نقداً بحق أو بباطل! فظلمه بعض الشيء))^(٣). ويبدو أن شرح (منهاج البراعة) يمثل، في كثيرٍ منه، صورةً لتلك الثقافات والمرجعيات المتعددة التي تمتّع بها الشارح، سواء في اللغة والأدب، أم في الكلام والأصول، أم التاريخ وحوادثه، وغير ذلك. وهذا ما أقرّه الراوندي في مقدمة شرحه: ((فعزمتُ على شرح جميع الكتاب مستعيناً بالله على وجه الصواب، وأن استخرج مكنونه واستكشفت مخزونه ومصونه، لينتفع به المسلمون، ويستفيد منه الناظرون))^(٤).

فالنصّ، إذن، لا ينفصل عن تاريخ تلقيه، لأنّ هذه التلقيات تمكّن القارئ من فهم جانب كبير من النصّ، وتثير فيه جوانب متعددة، فيكون التلقي المتأخر تلقياً للقراءات السابقة فضلاً عن النصّ الأصلي، وهذا ما ظهر بوضوح لدى البحراني في مقدمته أيضاً، يقول: ((وقد سبق إلى شرح هذا الكتاب جماعة من أولي الألباب، والناقد المسدّد للصواب يميّز القشر من اللباب، والسراب من الشراب))^(٥). فالقراءات المتعاقبة تجعل الشارح لا يبدأ في تلقيه للنصّ من درجة الصفر، ومن ثمّ يشتبك معها، ويقف منها أحد المواقف الثلاث:

١- الرضا: وهي حالة تطابق الكتابة والموضوع انتظار القارئ، مما يتيح تماهي القارئ مع موضوع القراءة ويحقق انسجاماً ورضاً جمالياً.

٢- الخيبة: وتتجسد في لا تطابق الكتابة (شكلاً ومضموناً) مع ما كان ينتظره القارئ.

(١) نهج البلاغة عبر القرون (٧) (بحث): ٢٥٤ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢١ / ٢٥٩ .

(٣) نهج البلاغة عبر القرون (٧) (بحث): ٢٦٣ .

(٤) منهاج البراعة: ٤ / ١ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧ / ١ .

٣-التغيير: وهي الحالة التي يستطيع فيها الكاتب تغيير أفق انتظار القارئ وتحويله من قيمة جمالية إلى أخرى، سعياً وراء ترقية القارئ وتطوير ذوقه^(١).

وهذا المعنى هو ما اصطلح عليه أصحاب نظرية التلقي بـ(أفق الانتظار)، الذي يمثل مجموعة المعايير والخبرات والأعراف الأدبية والثقافية المتكونة لدى القارئ في ظروف تاريخية محدّدة، التي يستعين بها في تلقّيه للنصّ، وتمكينه من تقبل تقييمه^(٢). والقارئ الذي يفترضه مفهوم (أفق الانتظار) هو قارئ ذو حظّ كبير من المعرفة المكتسبة من طول معاشرته النصوص قراءةً وتحليلاً، ليستطيع أن يرصد بحساسية عالية أي تحريف أو تشويش يحدثه النصّ المقروء في (بنية الأفق) العامّة^(٣). وهذا يعني أنّ مفهوم الأفق ينبثق من مجمل الأعراف الثقافية والاجتماعية والأدبية والشروط التاريخية المحيطة بالقارئ، فكلّ قارئ إنّما يقرأ النص وهو محكوم بأفقه الخاصّ، ومنطوياً على أعراف قرائية قد تمثلها، واستراتيجيات في القراءة قد تمت المصادقة على نجاحها. فما نقرأه في النصّ يكون، إلى حدّ ما، محدّداً سلفاً من خلال الأفق الذي يسمح بالرؤية والفهم^(٤). لذا يكون ما ذهب إليه البحراني في مقدمة شرحه بقوله: ((أني لا أنصر فيه مذهباً غير الحقّ، ولا أرتكب هوى لمراعاة أحد من الخلق، فإن وافق الرأي الأعلى فذلك هو المقصد الأقصى، وإلا فالعذر ملتصق مسؤل، والعمو مرجو مأمول))^(٥)، قد يكون محاولةً منه لخرق الأفق العامّ السائد في أفقه العقدي والثقافي، إلا أن ذلك لم يظهر لديه في أغلب شرحه، لأنّه وافق تلك المرجعيات التي شكّلت أفقه سلفاً، فظهر في شرحه (إمامياً). وكذا بقية الشارحين، بل إنّ ابن أبي الحديد كان مخلصاً أكثر من أي شارح آخر لمسار أفقه (الاعتزالي)، حتى نلحظه، في بعض الأحيان، يأخذ بعاتق النصّ لجعله موافقاً لرؤاه، كما سيظهر هذا في البحث. وهذا معنى أنّ ليس هناك قراءة بريئة، ((لأنّ

(١) ينظر: نظرية القراءة وتلقي النص الأدبي (بحث): ٤٤ .

(٢) ينظر: القارئ في النصّ - نظرية التأثير والاتصال (بحث): ١٠٢ .

(٣) ينظر: المقامات والتلقي: ٣٤ .

(٤) ينظر: المقامات والتلقي: ٣٨ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧/١ .

القارئ يقرأ النصّ انطلاقاً من اهتماماتٍ تخصّه أو تخصّ الجماعة التي ينتمي إليها. القارئ يهدف دائماً، من خلال قراءته إلى غاية، إلى غرض^(١).

ورأى بعض دارسي نظرية التلقي أن النقص الحاصل في المؤلّف والمتلقي هو سرّ التفاعل بين النصّ ومستقبله، فكلاهما يكمل الآخر؛ لأنّ النصّ، كما يراه هؤلاء، ((مشروع وجود لا يتمّ إلا بقراءته التي لا تعدو هي الأخرى كونها مجرد وجود ناقص...، فالنقص إذن سمةً مشتركة بين النصّ والقراءة، وهو المحفز الأساسي على ضرورة التفاعل والتواصل بين النصّ والقارئ. ففي النقص هذا يكمن سرّ احتياج كلّ منهما إلى الآخر))^(٢)، والحقيقة أنّ هذا الأمر لا يمكن أن ينسحب على النصوص الدينية، ومنها نصّ النهج، وقد نبّه الشارحون على هذا الأمر، وذكروا أنّ النقص حاصل لدى الشارح (المتلقي) فحسب، لأنّ أمير المؤمنين هو إمام الفصحاء وسيد البلغاء، وكلامه دون كلام الله ورسوله وفوق كلام البشر، ويكفي هذا الكتاب الذي نحن شارحوه دلالة على أنه لا يُجارى في الفصاحة ولا يُبارى في البلاغة^(٣)، فكلامه (A) ((عليه مسحةٌ من الكلام الإلهي، وفيه عبق من الكلام النبوي))^(٤). ويظهر في هذا الموجّه القرآني مراعاة الشارحين للمستوى المقدّس الذي يتمتع به نصّ النهج، لكونه ذا مصدرٍ إلهي. ومن ثمّ لا يصح في تعاملنا مع نصّ النهج ((الانتقاء والاختيار منه، أو محاولة تطويعه للواقع.. بل هو إطار يحكم الحياة، ولكّنه يدعها تتطور داخله، فإذا انفلتت خارجه فقد وقع انحراف لا بدّ من تقويمه.. أما المنجزات البشرية الحضارية والثقافية، فإنّها قابلة للانتخاب والتوظيف وفق الرؤية المعاصرة وحسب الحالة والمصلحة))^(٥).

ولا نلحظ الشارح (المتلقي)، في بعض الشروح، يكتسب بقراءة النصّ صفة المبدع المنتج الذي لا يستهلك نصّاً، بل يكتفي بتلقي النصّ تلقياً مباشراً، أي التلقّي الذي لا يتعدّى كشف الدلالة

(١) المقامات والتلقّي: ٦٩ - ٧٠ .

(٢) المقامات والتلقّي: ١٣ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٤/١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٤/١ - ٢٥ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/١ .

(٥) المنهج الإسلامي في النقد العربي: ١٣ .

اللغوية الظاهرة للنص، ولعلّ السبب في ذلك يعود للموجهات التي حدّدها الشارحون قبل تلقيهم لنصّ النهج، ((فتحمل القارئ على قراءة أمور معينة، وإعطاء الأهمية لجانبٍ من جوانب المقروء، والتقليل من أهمية الجوانب الأخرى))^(١). فمثلاً يقول السرخسي في مقدمة شرحه: ((دعاني ولوعي مع ضيق رباعي إلى شرح مشكلاته، وحداني حرصي عليه مع ضيق رباعي إلى كشف معضلاته، والإعراض عن التعرّض لجلياته..))^(٢)، فالشارح كأنه يلتمس لنفسه عذراً لصغر هذا الشرح، واقتصاره فيه على مقاطع من نصوص النهج، وبيان معاني المفردات التي تحتاج إلى توضيح فقط. وربما هذا ما يفسّر لنا خلوه من القراءات الجديدة (المنتجة)، فضلاً عن إنّه استعان في أكثر من موضع بمن سبقه من الشارحين كالويزي، الذي نقلَ عنه أكثر من سبعين مورداً^(٣)، من دون أن يعارضهم في رأي أو يضيف على ما قالوه. لذا يمكن القول إنّ الشارح هنا لم يكن -في الأغلب الأعم- متلقياً مبدعاً، لكونه لم ينتج نصّاً جديداً على نصّ النهج. فالمتلقي يجب أن لا يكون ((مجرد متلقٍ سلبي، إنّه يقوم بنشاط ذهني مزدوج، يتلقى اقتراحات المؤلف ثم يعيد بناءها من جديد ليكتشف نصّه الخاص))^(٤)، لأنّ النصّ في تجليه اللسانيّ ((يمثل سلسلة من الحيل * التعبيريّة التي ينبغي أن يفعلها المرسل إليه.. على أنّه العامل (ليس التجريبي بالضرورة) الجدير بأن يفتح القاموس لدى كلّ كلمة، وأن يلجأ إلى سلسلة من القواعد

(١) نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي: ٦٢ .

(٢) اعلام نهج البلاغة: ٣٤ .

(٣) ينظر: اعلام نهج البلاغة (مقدمة المحقق): ٢٥ . والويزي: هو أحمد بن محمد الخوارزمي، وكان متكلماً، شرح نهج البلاغة من الناحية الكلامية شرحاً موجزاً مقتصرّاً على حلّ مشكلاته وتوضيح غامضه. ينظر: نهج البلاغة عبر القرون (٦) (بحث): ١٥٢-١٥٣ .

(٤) القراءة وتوليد الدلالة: ١٣ .

* مصطلح الاحتيال من المصطلحات التي عرفها النقاد العرب وأشاروا إلى أثرها في المتلقي، من ذلك ما ذكره القرطاجني بقوله: ((أن يحتال (الشاعر) في انفعال السامع لمقتضى القول باستلطافه وتقريضه بالصفة التي من شأنها أن يكون عنها الانفعال لذلك الشيء المقصود بالكلام)). منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ٣٤٧ .

النحوية السابقة في سبيل أن يفقه وظيفة العبارات المتبادلة في سياق الجملة الآتية^(١). وهذا يعني ضرورة تسلّح المتلقي بوسائل تعينه على فهم النصّ، بحيث يتحقق التفاعل بينه وبين المنتج، ويقدر اقترابه من مقصود المنتج يكون المتلقي مثاليّاً. وذهب (غامير) إلى أنّ كفاية المتلقي ربّما تكون بعيدة عمّا استحضره المؤلّف إلى حدّ ما، من خلال استحضار عناصر جديدة لم تخطر ببال المؤلّف^(٢)، وهذا ما لا يؤمن به البحث في دراستنا لنصّ النهج، لأنّ النصوص الدينيّة المعصومة لا تُحكّم بالمقاييس الأدبية ذوات الوضع البشري، وإنّما تُحكّم هذه المقاييس بها بالقدر الممكن، ((وبذا تكون آليات النظر الأدبي في النصّ المقدّس نابعة من منطقته الخاصّ،.. لأنّ المقاييس الأدبية ذوات غرض تحليلي نقدي، يتحقّق بها القصد الأدبي في دراسة النصوص، وهو تمييز الجيد من الرديء بوساطة تسليط هذه الآليات على النصوص على أساس وضعها البشري الذي يحتمل الوجهين، بينما الأمر ليس كذلك في النصّ المقدّس ذي الوضع الإلهي الذي لا يحتمل إلاّ الصواب))^(٣).

أما علي بن زيد البيهقي، فشرحه صغير أيضاً، وقد نبّه في مقدمته إلى أمورٍ عدّة، قال: ((ولم يشرح قبلي من الفضلاء السابقين هذا الكتاب بسبب موانع منها: من كان متبحراً في علم الأصول كان قاصراً في علم اللغة والأمثال، ومن كان كاملاً فيهما، كان غافلاً عن أصول الطب والحكمة وعلوم الأخلاق، ومن كان كاملاً في جميع هذه العلوم والآداب، كان قاصراً في التواريخ وأيام العرب، ومن كان كاملاً في جميع ذلك كان غير معتقد لنسبة هذا الكلام إلى أمير المؤمنين (A)، ومن حصلت لديه هذا الأسباب لم يفز بذخائر كنزه الدقيق))^(٤). فالشارح نسب نفسه الأسبقية في هذا المجال، والصواب خلاف هذا، لأنّه قد سبقه عدد من الشارحين كمحمّد بن أحمد الوبري، والسيد ضياء الدين فضل الله بن علي الراوندي^(٥). كما أشار البيهقي إلى العلوم التي يجب أن

(١) القارئ في الحكاية- التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية: ٦١ .

(٢) ينظر: نظرية التلقي مقدمة نقدية: ٨٦ .

(٣) المنهج الإسلامي في النقد الأدبي: ٣٩ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ٩٩-١٠٠ .

(٥) ينظر: مصادر نهج البلاغة وأسانيده: ١ / ٢٠٤ .

يتسلّح بها شارح النهج، وهي ما يمكن أن نصلح عليها بالخرين المعرفي والمرجعيات الثقافية، وهذا الأمر في غاية الأهمية في موضوعة التلقّي. إلا أن تلقّي الشارح (البيهقي) التطبيقي لنصّ النهج لا نلاحظ فيه ذلك الحضور الواضح لجميع هذه العلوم، وإنّما يكتفي ببعض الإشارات في مواضع مختلفة، ولعلّ السبب في ذلك، هو إن الكتاب ((شرح لجمال مختارة وليس شرحاً لكلّ نهج البلاغة فقرةً فقرةً ولفظةً لفظةً))^(١)، فشرحه لا يقوم على شرح الخطب كاملةً، وإنّما ينتقي منها اختيارات مختلفة، ويرقّم لها بأرقام وصلّ تسلسها إلى (٢٢٢١)، ويعلّق عليها تعليقات موجزة. فبرزّ فيه شرح المفردات أكثر من أي شيء آخر، فضلاً عن أنّه قد لا يمرّ على خطبٍ كاملة أحياناً. وتكمن أهميّة هذا الشرح في أنّه أول شرح موجود من شروح النهج، كما أنّه ((حفظ لنا جملةً من شرح الوبري الذي شرح مشكلات نهج البلاغة من طريق علم الكلام، ولولاه لضاعت هذه الشذور كما ضاع شرح الوبري نفسه))^(٢).

ومثّل الكيزري في تلقّيه لنصّ النهج صورةً أخرى، جمعت بين تلقّي (البيهقي والراوندي)، ومع ما جاء به من إضافاتٍ جديدة إلا أنّه لم يخرج عنهما كثيراً، وقد صرّح الشارح بهذا الأمر في مقدمته: ((وقد اقترح عليّ بعض الأشراف.. أن أشرع في شرح هذا الكتاب مستمداً بعد توفيق الله تعالى من كتابي المعارج والمنهاج.. ومستورداً ما عساه شردّ عن ربقتهما، وشدّ عن يديهما))^(٣). ونقف في بعض شروح النهج على أمرٍ مهمّ، يكشف عن الموجهات القرائية لدى أولئك الشارحين، ويتمثّل في إهدائهم وتأليفهم لهذه الشروح لمتلقّين مختلفين، يتمتعون بثقافات وطبقات اجتماعية متباينة، فكانت شروحهم صورةً أخرى لمراعاة مقام المتلقّي المقصود، ومقتضى حاله.

فذكر ابن أبي الحديد في مقدمته إهداءه هذا الشرح للوزير الأعظم محمد بن أحمد بن محمد العلقي، الذي كان مهتماً بنهج البلاغة. لذا بادر الشارح في بادئ الأمر بشرح مختصر، أقتصر فيه على ذكر الغريب والمعنى، إلا أنّه رأى هذا الشيء لا يشفي الغليل، ولا يزيد العطش إلا عطشاً، فتنكبّ ذلك المسلك ورفض ذلك المنهج، وبسط القول في شرحه الذي اشتمل على الغريب

(١) معارج نهج البلاغة (مقدمة المحقق): ٨١ .

(٢) معارج نهج البلاغة (مقدمة المحقق): ٨٢ .

(٣) حدائق الحقائق: ١ / ٦٩-٧٠ .

والمعاني، وعلوم البلاغة، والإعراب والتصريف، وأورد في كل موضع ما يطابقه من النظائر والأشباه نثراً ونظماً، وذكر ما يتضمنه من السير والوقائع والأحداث، وأشار إلى ما ينطوي عليه من دقائق علم التوحيد والعدل إشارةً خفيفة، ولوَّح إلى ما يستدعي الشرح ذكره من الأنساب والأمثال والنكت تلويحات لطيفة، ورصَّعه من المواعظ الزهدية والزواجر الدينية والحكم النفسية والآداب الخلقية المناسبة لفقره، وأوضح ما يومئ إليه من المسائل الفقهية، وبرهن على أن كثيراً من فصوله داخل في باب المعجزات المحمدية لأشتمالها على الأخبار الغيبية، وبيَّن من مقامات العارفين التي يرمز إليها في كلامه^(١).

وكذا الحال في شروح البحراني الثالث، إذ أهدى شرحه الكبير إلى صاحب ديوان الممالك عطا ملك بن صاحب المعظم محمد الجويني، وذكر الشارح أنه كان يتمتع برصانة العلم والأدب، ورزانة العقل، فضلاً عن أنه كان على معرفة ودرايةً بنصِّ النهج^(٢). وهذه المواصفات التي ذكرها الشارح لمتلقيه المقصود، كان لها الأثر الكبير في جعل هذا الشرح على ما عُرف عنه من الشمول والتوسُّع، وتعدد المشارب العلمية والثقافية في فهمه للنصِّ العلوي، لذا نجدُهُ يتحدث عن هذا الشرح في مقدِّمة شرحه الآخر (اختيار مصباح السالكين)، يقول: ((فخدمتُ مجلسه العالي بشرحٍ مناسبٍ لعلوِّ همته، موافقٍ لكمال بغيته، وأودعتُ فيه المباحث الإلهية واللطائف الحكيمة، ما لا يوجد مجموعاً في كتابٍ))^(٣).

وفي شرحه (اختيار مصباح السالكين) الذي جاء مشتملاً في أكثر فصوله على المعاني اللغوية للمفردات، فقد كان لدواعي تأليفه الأثر الأكبر في ظهور مستوى التلقي المباشر عليه، إذ وضعه الشارح لولديّ (عطا ملك بن صاحب المعظم محمد الجويني)، وهو تلخيص للشرح الأول، لذا جاء ((مختصراً جامعاً لزيد فصوله، خالياً من زيادة القول وطوله، ليكون تذكرة لولديه..وعلى

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٤ - ٥ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٦ - ٧ .

(٣) اختيار مصباح السالكين: ٤٨ .

من عساه يحذو حذوهما))^(١). فعمل على تسهيله لمتلقيه، ليعنهم على ضبط فوائده، والوقوف على مقاصده، بأوضح صورة.

وعلى وفق هذا، يمكن القول إنَّ أهمَّ ما على الباحث أن يتجاوزهُ في هذه الدراسات، هو ذلك المعنى الضيق الذي وضعهُ بعض الدارسين لمفهوم القراءة، وتعريفها بأنَّها ((إمكانية تداول المعرفة بين الأفراد عن طريق اللغة كما نتداول الأشياء من يد إلى يد))^(٢)، والسبب في ذلك هو أن مُتلقّي المعرفة من أي مصدرٍ لا يكونون مشغولين بفكّ السنن النصّية وحدها، وإنّما باختيار دلالاتها من بين عددٍ وافر من الدلالات المحتملة لها داخل سياقات متعددة، وفي رصيدٍ معجميٍّ متشابك العلاقات والمرجعيات، حتى وإن كانت قصديّة المرسل في عبارةٍ ما قد تمّ تحديدها داخل نصّ معين، فإنّه ليس من الضروري أن يكون هناك تطابق تامّ حولها عند جميع المتلقين^(٣). لذا نجد أنّ شروح نهج البلاغة قد مثّلت، في كثيرٍ منها، صورةً واضحة للتراث بوصفه منظومة فكرية واحدة، تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغايرة في كلّ مجالٍ معرفيٍّ خاصّ. فمثلاً، لم يكن سيبويه، وهو يضع البناء النظري والقواعد الكلية للغة العربية، معزولاً عن إنجازات الفقهاء والقراء والمحدثين والمتكلمين، ولم يكن عبد القاهر الجرجاني، وغيره من البلاغيين والنقاد، وهم يمارسون نشاطهم الفكري في هذين المجالين بمعزلٍ عن علم الكلام وأصول الفقه، فضلاً عن علوم اللغة والنحو^(٤). وهذا ما سيحاول البحث رصده من خلال الوقوف على تلك المستويات المتعددة التي استطاع بها الشارحون تلقّي نصّ النهج.

وبقي أن نشير إلى أنّه لا يخفى ما لكفاءة النصّ من أثرٍ في تلقّيه، ونعني بالكفاءة قابلية العمل المنتج لأن يقول في مدةٍ تاريخيةٍ أخرى، شيئاً آخر غير الذي قاله بشكلٍ جلي في فترته التاريخية الأصلية، لأن محتواه لم يُستنفذ بعد، وهذا ما يفسّر إمكانية بعض الأعمال على تخطّي

(١) اختيار مصباح السالكين: ٤٨ .

(٢) القراءة وتوليد الدلالة: ٦٤ .

(٣) ينظر: القراءة وتوليد الدلالة: ٦٤ .

(٤) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٥ .

القرون لتصبح آثاراً خالدة^(١). ومن خير الأمثلة على هذا نصُّ النهج، الذي ما زالت الشروح والدراسات والبحوث في مختلف التوجهات، تنهل من معينه الثرّ. فهو أحسنُّ الكلام وأبلغه بعد كتاب الله تعالى وكلام رسوله المصطفى، لذا نظنُّ أنّه لا يوجد كتابٌ على امتداد التاريخ، وعبر القرون والأحقاب، وُضعت حولَ جوانبه ومفاهيمه وبحوثه ومطالبه ومواضيعه أمّهات الكتب والدراسات، بعد القرآن الكريم مثل كتاب نهج البلاغة^(٢).

(١) ينظر: تلقي النصّ الأدبي عند الدكتور عباس الجراري: ٦٦ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة (مقدمة المحقق): ٧/١، واختيار مصباح السالكين (مقدمة المحقق): ٩ .

الفصل الأول

التلقي اللغوي

- المبحث الأول: التلقي الصوتي
- المبحث الثاني: التلقي الصرفي
- المبحث الثالث: التلقي المعجمي

المبحث الأول التلقي الصوتي

الصوتُ في اللغة من صَوَّتَ فلان بفلان تصويماً أي دعاه، وصاتَ يصوت صوتاً فهو صائت بمعنى صائح، ورجل صائت: حسن الصوت شديده^(١)، والصوت ((اسم يلزم كل ناطق من الناس والبهائم، والطير، وغيرهم))^(٢)، أما في الاصطلاح فلعل أدق تعريفات الصوت في الدراسات القديمة هو تعريف ابن جني له بأنه ((عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً، حتى يعرض له في الحلق والفم والشففتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً))^(٣)، وهذا التعريف ينم عن عقلية واضحة تنطلق من بيئة عربية، استطاعت أن تحدد مخرج الصوت تحديداً دقيقاً^(٤)؛ إذ حدّد مبدأه بأنه عرض (هواء)، يخرج مع النفس (الزفير)، ويمرّ عبر جهاز النطق، ويستمر حتى يعرض له عائق، ويمثل مكان العوق مخرج ذلك الصوت.

ويرد مصطلح الحرف في الدراسات الصوتية القديمة مصطلحاً مرادفاً للصوت؛ يقول سيبويه: ((هذا باب الحروف العربية ومخارجها، ومهموسها ومجهورها، وأحوال مجهورها ومهموسها واختلافها))^(٥)، وقد فرّق الأستاذ تمام حسان بين المصطلحين؛ فهو يرى أن ((الحروف وحدات من نظام وهذه الوحدات أقسام ذهنية لا أعمال نطقية على نحو ما تكون الأصوات. والفرق واضح بين العمل الحركي الذي للصوت وبين الإدراك الذهني الذي للحرف أي بين ما هو محسوس وبين ما هو معنوي مفهوم))^(٦).

(١) ينظر: العين: ١٤٦ / ٧ .

(٢) جمهرة اللغة: ٤٠١ / ١ .

(٣) سر صناعة الإعراب: ٦ / ١ .

(٤) ينظر: الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب في ضوء علم اللغة الحديث: ٦٦ .

(٥) الكتاب: ٤٣١ / ٤ .

(٦) اللغة العربية معناها ومبناها: ٧٣ .

أما في الدراسات الحديثة فيعرّف الصوت بأنه ((الأثر السمعي الذي بهذبذببة مستمرة مطردة حتى وإن لم يكن مصدره جهازاً صوتياً حياً))^(١)، وهذا التعريف يشمل الصوت بمعناه العام؛ اللغوي وغير اللغوي (الذي لا يصدر عن جهاز نطقيّ)، أما الصوت الإنساني فهو ((ككل الأصوات ينشأ من ذبذبات مصدرها عند الإنسان الحنجرة، فعند اندفاع النفس من الرئتين يمر بالحنجرة، فيحدث تلك الاهتزازات التي بعد صدورها من الفم أو الأنف تنتقل خلال الهواء الخارجي على شكل موجات حتى تصل إلى الأذن))^(٢). ولكي يكون الصوت لغوياً فإن الأصوات الصادرة عن الجهاز النطقي يجب أن تكون ذات معنى ((وتنقل رسالة محددة معينة من عقل إنسان إلى آخر، وربما ذهب المرء بأكثر من هذا وقال: إنه لا بد في مثل هذه الأصوات أن تكون من النوع الذي يمكن أن يغطي المواقع غير اللغوية))^(٣).

والتلقي الصوتي الذي نبخته هنا، هو تلقي الصوت الذي يترتب عليه أثر دلالي، لأننا نلاحظ أحياناً تغييراً في المواقع الصوتية ولكن دون حدوث تغيير في الدلالة، كما يحدث في الإدغام^(٤) مثلاً، مما يجعل مثل هذه الظواهر تقع خارج دراستنا في هذا المبحث، فما يعيننا هو التشكيل الصوتي الذي بتغييره تتغير الدلالة. وفي هذا المجال يمكن القول إن علماءنا العرب قد عنوا عناية كبيرة بالأصوات جعلتهم من السابقين في هذا المجال، واستطاعوا -في جوانب معينة- أن يدركوا أهمية الدراسة الصوتية، وأثرها في تحقيق الدلالة التي يتوخاها المتكلم. ولعل أشمل دراسة عندهم في هذا المجال هي الدراسة التي قام بها (ابن جني) في كتاب (الخصائص) في بابين هما (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني) و(إسساس الألفاظ أشباه المعاني)، فقد عرضَ فيهما لما يمكن أن يكون للأصوات العربية من قيم دلالية يستطيع المتلقي من خلالها معرفة ما توحى به من خلال خصائص الأصوات نفسها، من ذلك قوله ((القسم والقصم، فالقصم أقوى فعلاً من القسم؛

(١) مناهج البحث في اللغة: ٥٩.

(٢) الأصوات اللغوية: ١٠.

(٣) أسس علم اللغة: ٣٨.

(٤) وهو ((أن تصل حرفاً ساكناً بحرف مثله متحرك من غير أن تفصل بينهما بحركة أو وقف، فيصيران لشدة اتصالهما كالحرف الواحد)). شرح المفصل: ١٠/١٢١، والرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ٢٦٢.

لأن القصم يكون معه الدقّ، وقد يقسم بين الشيين فلا ينعأ أحدهما، فلذلك خصت بالأقوى الصاد وبالأضعف السين))^(١)، ولا يكتفي ابن جني بهذا بل نجده يحدد القيمة التعبيرية لبعض الأصوات كصوت الفاء، فيرى أن الدال والتاء والطاء والراء واللام ((إذا مازجتهم الفاء على التقديم والتأخير فأكثر أحوالها ومجموع معانيها أنها للوهن والضعف ونحوهما))^(٢). وتابعه في هذا عدد من العلماء الذين تلمسوا وجود مناسبة طبيعية بين الأصوات ومعانيها في الكلام، يقول السيوطي: ((فانظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها، وكيف فاوتت العرب في هذه الألفاظ المقننة المتقاربة المعاني، فجعلت الحرف الأضعف فيها والألين، والأخفى، والأسهل، والأهمس لما هو أدنى وأقل وأخف عملاً وصوتاً، وجعلت الحرف الأقوى، والأشد، والأظهر، والأجهر لما هو أقوى عملاً وأعظم حساً، ومن ذلك (المدّ والمطّ)، فإن فعل المط أقوى، لأنه مد وزيادة جذب، فناسب الطاء التي هي أعلى من الدال))^(٣)، فالصوت في اللغة العربية يمتلك ((قيمة دلالية مستمدة من طبيعة الصوت نفسه، فالأحداث الشديدة تتاسبها أصوات شديدة، وعلى العكس منها الأحداث السهلة، حيث تتاسبها أصوات غير شديدة))^(٤)، إلا أننا لا يمكن أن نعد هذا الأمر شاملاً للأصوات العربية كافة، لأن ((كثيراً من الأصوات لا تكون معبرة كيفما كانت في الكلمة))^(٥).

وقد تلمس شارحو النهج هذه المناسبة بين الأصوات ودلالاتها في كلام الإمام (A) بشكل جليّ، يقول الشيخ محمد عبده في شرحه: ((كنت كلما انتقلت من موضع إلى موضع أحس بتغير المشاهد. وتحول المعاهد فتارة كنت أجدني في عالم يغمره من المعاني أرواح عالية. في حلل من العبارات الزاهية تطوف على النفوس الزاكية. وتدنو من القلوب الصافية: توحى إليها رشادها. وتقوم منها مرادها. وتتفر بها عن مداحض المزال. إلى جوادّ الفضل والكمال. وطوراً كانت تتكشف لي الجمل عن وجوهٍ باسرة، وأنياب كاشرة. وأرواح في أشباح النمر، ومخالب النسور. قد تحفزت

(١) الخصائص: ١/٥١١-٥١٢.

(٢) الخصائص: ١/٥١٤.

(٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ١/٥٣.

(٤) الدلالة الصوتية في اللغة العربية: ١٥٢.

(٥) الدلالة الصوتية في اللغة العربية: ١٥٢.

للوثاب ثم انقضت للاختلاب فحلبت القلوب عن هواها، وأخذت الخواطر دون رماها. واغتالت فاسد الأهواء وباطل الآراء))^(١). إلا أن شارحي النهج حتى نهاية القرن السابع الهجري لم يشيروا إلى هذا الأمر بشكلٍ مباشر، وإنما يمكن تلمسه من خلال الدلالات التي توخوها للألفاظ، من ذلك ما جاء في كتاب له (A) إلى معاوية: ((وَأَقْسِمُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَوْ لَا بَعْضُ الْإِسْتِيقَاءِ لَوَصَلْتَ إِلَيْكَ مِنِّي قَوَارِعُ تَفْرَعِ الْعُظْمِ وَتَهْلِسُ اللَّحْمُ))^(٢)، فقد ذكر الشارحون أن معنى القرع هو الضرب، والقوارع من القارعة، وهي شدائد الحرب، أو الأشياء القالعة للأصل، وفي قول الإمام (A) هي النازلة الشديدة على العظم وهذا يكون من ضرب السيوف^(٣)، وقد حققت أصوات اللفظ هذه المعاني بكل وضوح؛ حيث يبدأ أصل الفعل بصوت القاف الذي يدل عند وروده في الأصول ((على معنى الاصطدام أو الانفصال، وتقترب بحدوث صوت انفجاري تصوّره القاف في شدتها نحو: قدّ، وقطع، وأخواتها، قرع، وقرف...))^(٤)، لاسيما وأن هذا الصوت جاء ساكناً هنا، مما يمنحه صفة القلقة، التي تُعدّ صفةً لأصواتٍ سُميتُ بها ((الظهور صوت يشبه النبرة عند الوقف عليهن... وقيل: أصل هذه الصفة للقاف؛ لأنه حرف ضَغِط عن موضعه فلا يُقدّر الوقف عليه، إلا مع صوت زائد لشدة ضغطه واستعلائه))^(٥)، الأمر الذي يجعله يستدعي جهداً أكبر يتناسب مع قوة العظم، وصورة الاصطدام والانفصال الحاصلة في الضرب. ثم صوت الراء الذي وصفه سيبويه بأنه ((حرف شديد يجري فيه الصوت لتكريره))^(٦)، وهذا التكرير يأتي نتيجةً ((تتابع طرقات طرف اللسان على اللثة تتابعاً سريعاً))^(٧) ممّا يعطي دلالة تكرر الضرب بصورة سريعة، ثم صوت العين وهو من

(١) نهج البلاغة (محمد عبده): ٣-٤ .

(٢) الكتاب (٧٣): ٤٦٣ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٣/ ٢٥٧ . ورواها أيضاً (تنهس) وهو الأخذ بمقدم الأسنان، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/ ٣٨٦ .

(٤) الصوت والمعنى: ١٩٥ .

(٥) الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ١٢٤ . وأصوات القلقة هي: (ط، ج، ب، ق، د).

(٦) الكتاب: ٤/ ٤٣٤ .

(٧) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٧١ .

الأصوات المائعة التي على ((الرغم من النقاء العضوين قد يجد النفس له مسرباً يتسرب منه إلى الخارج وحينئذ يمر دون أن يحدث أي نوع من من الصفير أو الحفيف))^(١)، فهي لا تفقد طاقتها نتيجة الاحتكاك مما يجعلها تتميز بقوة إسماعية عالية تناسب صوت الضرب الشديد المكرر. ومن هنا يتطابق مراد الإمام مع خصائص هذه الأصوات التي تقود إلى إطار المعنى العام. أما قوله (A) ((تَهْلِسُ اللَّحْمُ))، فقد ذكر ابن منظور أن ((المهلوس من الرجال: الذي يأكل ولا يرى اثر ذلك في جسمه))^(٢)، فكأن القوارع تجعله يعيش حالة من الفلق والخوف والهلع، فيبدو هزياً، إذ لا نفع لجسمه بالأكل، وهذا ضرب من نظر الإمام إلى الحالة النفسية للمخاطب. ولا يبدو هذا المعنى بعيداً عما ذكره الشارحون؛ فقد فسروا (الهلس) بمعنى السلب والسحب أو الذهاب والإذابة^(٣)، وهذه المعاني تتطلب أصواتاً سهلة لا شديدة، وهو ما تحققه اللفظة؛ فالهاء صوت رخو مهموس، لا يلقي مروره اعتراضاً في الفم^(٤)، وكأنه يصور لنا معنى الإذابة وبساطة الذهاب بالشيء المهلوس، ومثله صوت السين المهموس^(٥) هو الآخر، الذي يعطي دلالة السهولة في عملية الهلس قياساً بعملية القرع. أما اللام فهو ((صامت مجهور سني منحرف (=جانبي))^(٦)، وسُمي بالمنحرف كون اللسان ينحرف عند النطق به^(٧)، ما يجعله يحاكي صورة الانحراف الحاصلة عند السحب والسلب. وبذا يتضح أن الأمام (A) أعطى اللفظ السهل لما هو أسهل والصوت الشديد لما يتطلب القوة.

(١) الأصوات اللغوية: ٢٥.

(٢) لسان العرب: مادة (هلس): ٦ / ٤٦٨٤ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢ / ٧٨٣، و منهاج البراعة: ٣ / ٢٥٧، وقد رواها أيضاً (تنهس) وهو الأخذ بمقدم الأسنان، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨ / ٦٢. وقد رواها أيضاً (تلهس) بتقديم اللام بمعنى تلحس، و(تنهس) بالنون بمعنى تعترق، واعلام نهج البلاغة: ٢٩٠، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٨٦.

(٤) ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٧٨ .

(٥) ينظر: علم الأصوات العام: ١٢٣.

(٦) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٧٠ .

(٧) ينظر: دروس في علم أصوات العربية: ٧٨ .

وتقتضي طبيعة البحث الوقوف على بعض التعريفات التي نجد ضرورةً بتوضيحها قبل

الشروع بهذا المبحث، وهي:

١- **الصوائت والصوامت**: يُعرّف الصائت بأنه ((الصوت المجهور الذي يحدث في تكوينه أن يندفع الهواء إلى مجرى مستمر خلال الحلق والفم، وخلال الأنف معهما أحياناً، دون أن يكون ثمة عائق يعترض مجرى الهواء اعتراضاً تاماً أو تضيق لمجرى الهواء من شأنه أن يحدث احتكاكاً مسموعاً. وأي صوت (في الكلام الطبيعي) لا يصدق عليه هذا التعريف يعدّ صوتاً صامتاً))^(١)، والصوائت في اللغة العربية هي ما اصطلاح عليه القدماء بالحركات من ضمة وكسرة وفتحة ، وكذلك ما سمّوه بألف المدّ، وياء المدّ، وواو المدّ، وما عداها فأصوات ساكنة أو صامته^(٢).

٢- **الفونيم**: اختلف علماء الصوت المحدثون بتعريف الفونيم تبعاً لمناهج البحث اللغوي التي اتبعوها، ومن بين تلك التعريفات ما عنى بوظيفة الفونيم، وكونه أصغر وحدة صوتية قادرة على إيجاد تغيير دلالي، أو عن طريقها يمكن التفريق بين المعاني^(٣)، فوظيفة الفونيم، كما يرى دانيال جونز، هي ((التمييز بين الكلمات وإعطاؤها قيمةً لغويةً مختلفة: صرفية أو نحوية أو دلالية. نقول: ((لك)) بفتح الكاف و((لك)) بكسرها، فحصل تمييز صرفي نحوي وتبعها في الحال تمييز دلالي. ونقول أيضاً عام (بالعين) وغام (بالغين) فيحدث التفريق في المعنى بين الكلمتين بسبب وجود العين في الأولى والغين في الثانية))^(٤).

ورأى بعض المحدثين أن الفونيم ينقسم على قسمين هما: التركيبي، يمثل العنصر الذي يكون جزءاً أساسياً من الكلمة (الصوامت والصوائت)، وفوق التركيبي، الذي لا يكون جزءاً تركيبياً من الكلمة، وإنما تظهر بضم الكلمة إلى الأخرى كالنبر والتنغيم^(٥).

(١) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٤٨ .

(٢) ينظر: الأصوات اللغوية: ٢٨ .

(٣) ينظر: دراسة الصوت اللغوي: ١٧٩ .

(٤) علم اللغة العام- الأصوات: ١٥٨ .

(٥) ينظر: علم اللغة العام- الأصوات: ١٦١ ، ودراسة الصوت اللغوي: ٣١٣ .

الفونيمات التركيبية

أولاً: اختلاف الصوامت

لعلّهُ من غير الراجح القول بأن اختلاف صوت في مفردةٍ ما قد لا يحدث تغييراً دلاليّاً في الكلمة، وإنما هي، كما يرى عدد من الدارسين، تحولاتٌ نطقية، كان لعامل الزمان والمكان أثر كبير فيها. ومن ثمّ فهي لا تعدو أن تكون لهجات أو تحولات نطقية نتيجة للتطور التاريخي لنطق المفردة^(١)، فمثل هذا قد ينطبق على كلام العامة من الناس، لأنّ جلّ قصدهم هو التواصل والتفاهم، إلا أن التعامل مع النصوص الدينية يوحي بخلاف هذا الشيء في ضوء قصدية المتكلم، وقد تنبه ابن جني في الخصائص لهذا الأمر، وبين أثر اختلاف الصامت في تغيير الدلالة على الرغم من أن هذه الألفاظ قد تشترك في المعنى العام ((من ذلك قول الله سبحانه ((أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوذُّهُمْ أَرَاءَ))^(٢). أي تزعجهم وتقلقهم فهذا في معنى تهزهم هزاً. والهمزة أخت الهاء فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين وكأنهم خصّوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء. وهذا المعنى أقوى في النفوس من الهزّ لأنك قد تهز ما لا بال له كالجذع وساق الشجرة ونحو ذلك))^(٣)، فالمتكلم يقصد أحياناً تشكيلاً صوتياً بعينه، ليحقق معنى معيناً ومحدداً يقصده مع مراعاة أن بعض هذه التشكيلات الصوتية تأتي من خلال الفطرة اللغوية، التي تصاحب النمو اللغوي عند الإنسان^(٤)، ومن هنا صار هذا التشكيل الصوتي ((يخضع لقواعد معينة في تجاورها، وارتباطاتها، ومواقعها، وكونها في هذا الحرف أو ذاك، وإمكان وجودها في هذا المقطع أو ذاك، وكثرة ورودها وقلته))^(٥). وقد اصطلح الأستاذ تمام حسان على الحرف الذي يحل محل الآخر بـ(المقابل

(١) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ٥٩.

(٢) مريم: ٨٣.

(٣) الخصائص: ١/ ٤٩٩. قال تعالى: ((وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا حَنِئًا)) (مريم: ٢٥).

(٤) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ٥١.

(٥) مناهج البحث العلمي في اللغة: ١١١.

الاستبدالي) للحرف الآخر ((ذلك بأنه تسبب بحلوله محل الحرف الآخر في تغيير معنى الكلمة ومن ثم أصبح يحمل على عاتقه ((بضعة)) من تبعة المعنى الجديد))^(١).

وقد كان لهذا الأمر الكثير من الأمثلة عند شارحي النهج، وفي ضوء تعدد روايات النصّ خاصّة، ومن ذلك قوله (A) في الزهد بالدنيا: ((وَانصَرَفُوا بِقُلُوبِكُمْ عَنْهَا وَلَا يَخِنَنَّ أَحَدُكُمْ خَنِينَ الْأُمَّةِ عَلَى مَا زُوِيَ عَنْهُ مِنْهَا))^(٢)، فقد روى الشارحون النص بلفظة (خنين) و(حنين)، قال الراوندي: ((و(الخنين) بالخاء المعجمة كالبكاء في الأنف، و(الحنة) كالغنة.))^(٣)، وفسّر المعتزلي ذلك بقوله: ((والخنين صوت يخرج من الأنف عند البكاء وأضافه إلى الأمة لأن الإماء كثيرا ما يضررن فيبيكين ويسمع الخنين منهن))^(٤)، وإلى هذا ذهب السرخسي^(٥)، أما البحراني فقد فضّل روايتها بالحاء، قال: ((خصّ حنين الأمة لأن الحنين أكثر ما يسمع من الأمة لأنّ العادة أن تضرب وتؤذي فيكثر حنينها))^(٦)، ولما كان صوت الخاء يناسب صوت البكاء، والأمة عادةً يكثر ضربها وبكاؤها كانت لفظة (الخنين) أقرب إلى مدلول النص، لاسيّما وأنّ الأمة إذا ما ضُربت لا يظهر صوتها عادةً، خشيةً من ساداتها، إذ تحاول أن تخفيه فيظهر من خياشيمها. أمّا الحنين، وهو ((الشوق وتوقان النفس، والمعنيان متقاربان... وأصل الحنين ترجيع الناقة صوتها إثر ولدها))^(٧)، فيظهر أنّه يكون لما تألفه ويذهب عنك، فإذا لم يكن كذلك فلا حنين هنا، ومن ثمّ فإنّ ما زُوِيَ من الدنيا عن الإنسان ربّما لم يكن عنده من قبل. ويبدو أن صوت الحاء يناسب معاني الحنين المذكورة، لما يمتاز به من رقة، وقد تتبه ابن جني لهذا الأمر في الخصائص؛ قال:

(١) اللغة العربية معناها ومبناها: ٧٦ .

(٢) الخطبة (١٧٣): ٢٤٨ .

(٣) منهاج البراعة: ١٥٩/٢ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٣٢ / ٩ .

(٥) اعلام نهج البلاغة: ١٦٤ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٨٧ / ٣ .

(٧) لسان العرب: مادة(حنن): ٢ / ١٠٢٩ - ١٠٣٠ .

((النضح للماء ونحوه، والنضح أقوى من النضح قوله تعالى: ((فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَاتِنِ))^(١). فجعلوا الحاء لرقبتها للماء الضعيف والحاء لغلظتها لما هو أقوى منه))^(٢)، وربما كانت الغلظة في صوت الحاء متأتية من استعلائه، ((وإنما سميت بالاستعلاء، لأن الصوت يعلو عند النطق بها))^(٣)، وهذا ما يناسب معنى الحنين و((هو رفع الصوت بالبكاء))^(٤)، بعكس الحاء الذي يعد من الأصوات المستقلة ((لأن اللسان والصوت لا يستعلي عند النطق بها إلى الحنك))^(٥). لذلك لا يحتمل كلام الإمام رواية (حنين)، ولعل ما يرجح لفظة (الحنين) في هذا النص هو أن الحنين إلى الدنيا قد يكون من فطرة الإنسان، وهذا ما أكده الإمام (A) في قوله: ((النَّاسُ أَبْنَاءُ الدُّنْيَا وَلَا يُلَامُ الرَّجُلُ عَلَى حُبِّ أُمَّه))^(٦)، أما الحنين بمعنى النزوع إلى الدنيا والتوجه إليها، فقد نهى عنه الإمام (A) في الجملة السابقة: ((وَأَنْصَرِفُوا بِقُلُوبِكُمْ عَنْهَا وَلَا يَخِنَّ أَحَدُكُمْ حَنِينَ الْأُمَّةِ)).

ومنه قوله (A) يصف من يتصدى للحكم بين الأمة وهو ليس أهلاً لذلك: ((وَرَجُلٌ قَمَشَ جَهْلًا مَوْضِعَ فِي جُهَالِ الْأُمَّةِ عَادٍ فِي أَغْبَاشِ الْفِتْنَةِ))^(٧)، فقد روى الشارحون النص بلفظتي (أغباش) و(أغطاش)، ((والغباش: ظلمة آخر الليل، والجمع أغباش. وروي (عاد في أغطاش الفتنة) وهي الظلم))^(٨). وأشار بعض الباحثين إلى أن ((الكلمة التي أولها غين تدل على الاستتار

(١) الرحمن: ٦٦ .

(٢) الخصائص: ٥٠٩/١ .

(٣) الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ١٢٣ .

(٤) لسان العرب: مادة(خنن): ٢ / ١٢٨١ .

(٥) الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ١٢٣ .

(٦) الحكمة (٣٠٣): ٥٢٥ .

(٧) الخطبة (١٧): ٥٩ .

(٨) منهاج البراعة: ١٧٦/١ ، وينظر : معارج نهج البلاغة: ٢٦٦/١، وحدائق الحقائق: ٢٠٦/١، و اعلام نهج

البلاغة: ٥٩، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٨٤/١ ، و شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢١٢/١، واختيار مصباح

السالكين: ١١٣ .

والظلمة))^(١)، وهذا ما يتحقق في اللفظتين، بيد أن الغطش كما يبدو أشد ظلمة من الغبش؛ جاء في اللسان: ((الغطاش ظلمة الليل واختلاطه.. وغطش الليل فهو غاطش، أي مظلم. الفراء في قوله تعالى ((وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا))^(٢)، أي أظلم ليلها))^(٣)، وتوحي صفة الهمس والإطباق في صوت الطاء^(٤) بهدوء الليل وسكونه، وشدة انطباق ظلمته وحلكتها، ((فاللسان مع الطاء يتخذ شكلاً مقعراً منطبقاً على الحنك الأعلى))^(٥)، وهذا ما تحققه صفة الإصمات في الطاء^(٦). أما (الغبش) فهو ((بقية الظلمة يخالطها بياض الفجر.. وفي الحديث: أنه صَلَّى الفجر بَغْبَشٍ،.. قال الأزهرى: يريد أنه قدم صلاة الفجر أول طلوعه))^(٧)، ويصور لنا صوت الباء عملية الانبعاث الحاصلة لعلامات الصبح بعد إطباق ظلمة الليل وسكونها، فهو يتكون بعد أن ((يوقف الهواء وقفاً تاماً، وذلك بأن تتطبق الشفتان انطباقاً كاملاً، ويرفع الحنك اللين فلا يسمح بمرور الهواء إلى الأنف، يضغط الهواء مدة من الزمن، وعندما تنفرج الشفتان يندفع الهواء فجأة من الفم محدثاً صوتاً انفجارياً. ويتذبذب معه الوتران الصوتيان))^(٨). ولما كان الرجل الذي وصفه الإمام، هو رجلٌ (قمش جهلاً) أي جمعه، لأنه أخذ العلم بطرقٍ غير صحيحة، فهو (موضع بين جهال الأمة): مسرع بينهم، لذا وصفه (A) بأنه غافل في ظلمات الخصومات لا يهتدي إلى قطعها سبيلاً، فهو متحير متذبذب لم ينكشف له الحق من الباطل؛ ((فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ نَسْجِ الْعَنْكَبُوتِ، لَا يَدْرِي أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ، فَإِنْ أَصَابَ خَافَ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَخْطَأَ وَإِنْ أَخْطَأَ رَجَا أَنْ يَكُونَ قَدْ أَصَابَ..))، وهذه المعاني ترجح

(١) الصوت والمعنى: ١٩٣ .

(٢) النازعات: ٢٩ .

(٣) لسان العرب: مادة (غطش): ٥ / ٣٢٧٠ .

(٤) ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٥٥ .

(٥) الأصوات اللغوية: ٥٧ .

(٦) - ينظر: الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ١٣٦ .

(٧) لسان العرب: مادة (غبش): ٥ / ٣٢٠٨ .

(٨) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٥٤ .

رواية (أغباش) أكثر. ثم لا يخفى التقارب الواضح بين صورة الغبش وصورة نسج العنكبوت التي رسمها الإمام لحال ذلك الشخص، فكلاهما لا يمكن الناظر من الرؤية التامة، فيظل الشخص خلالهما متردداً، وهذا هو حال الرجل الموصوف.

وقد تنبّه الشارحون بشكل جلي لأثر التعاقب بين الصوامت في قوله (A) في الخطبة الشقشقية: ((وَقَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةً الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ))^(١)، إذ أجمعوا على أن الخضم هو أكل الرطب، والقضم: أكل اليابس. فاختراروا الخاء للرطب لرخاوتها، والقاف لليابس لصلابتها، أو إن الخضم هو الأكل بجميع الفم أما القضم فهو الأكل بأطراف الأسنان^(٢)، ويبدو أن الشارحين قد تأثروا هنا بما ذكره ابن جني من فرق بين هذين اللفظين في كتاب الخصائص؛ يقول: ((فالخضم لأكل الرطب؛ كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب. والقضم للصلب اليابس؛ نحو قضمت الدابة شعيرها، ونحو ذلك... فاختراروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس؛ حذواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث))^(٣)، والصلابة التي قصدوها هي الشدة، فالقاف صوت شديد^(٤)، كما أن ابن جني ذكرها في مقابل الرخاوة. ومن المعلوم أن أكل اليابس يصاحبه سماع صوت القاف الذي عادةً ما يدل على معاني الأصداد والأصوات كما ذكرنا، بينما أكل الطعام بجميع الفم يصاحبه سماع صوت الخاء، وربما جعلوا صوت الخاء للرطب لدلالة هذا الصوت أيضاً على المطاوعة والتلاشي مطلقاً^(٥)، وهذا ما يتحقق بأكل الطعام الرطب.

(١) الخطبة (٣): ٤٩ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٣٥ ، و منهاج البراعة: ١ / ١٢٩ ، وحدائق الحقائق: ١ / ١٦٣ ، واعلام نهج

البلاغة: ٤٩ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٩٧ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٨٠ ، واختيار مصباح

السالكين: ٩٥ .

(٣) الخصائص: ١ / ٥٠٩ .

(٤) الأصوات اللغوية: ٧٣ .

(٥) الصوت والمعنى: ١٨٨ .

وكذا قوله (A) وهو يوصي بالتقوى: ((فَأَهْطِعُوا بِأَسْمَاعِكُمْ إِلَيْهَا...))^(١)، قال الراوندي: ((وقوله (فأهطعوا) أي أسرعوا، قال تغلب: المهطع الذي ينظر في ذلّ وخشوع ولا يقلع بصره ، ... وروي (فانقطعوا بأسماعكم إليها) أي أسرعوا إلى التقوى وانقطعوا إلى التقوى))^(٢)، وتابعه ابن أبي الحديد والبرحاني في هذا^(٣)، ويبدو أن (هطع) أقرب لكونها تتضمن دلالة الخوف والخشوع، وهذا ما يوحي به السياق الداخلي للخطبة، إذ يقول (A) بعد هذا النص من الخطبة نفسها: ((أَيَقْطُؤا بِهَا نَوْمَكُمْ وَأَقْطَعُوا بِهَا يَوْمَكُمْ وَ أَشْعَرُوهَا قُلُوبَكُمْ وَارْحَضُوا بِهَا دُنُوبَكُمْ وَدَاؤُوا بِهَا الْأَسْقَامَ وَبَادِرُوا بِهَا الْحِمَامَ وَاعْتَبِرُوا بِمَنْ أَضَاعَهَا))^(٤)، فعملية التوصل تعتمد بالدرجة الأساس على السياق اللغوي المنطوق ((ومن منطلق التجاوب والتفاعل المتصاعدين بين التشكيل الصوتي والسياق من جهة، وبينهما وبين الأداء من جهة أخرى، نستطيع أن نجزم بأن الصوت المفرد لا يمتلك طاقة إيحائية ولا قيمة ثابتة منعزلاً عن السياق، فالسياق هو الذي يمنح التشكيل الصوتي للمفردة والعبارة خصوصيته الدلالية))^(٥). وجاء في اللسان: ((المهطع الذي ينظر بذلّ وخشوع... وهطع وأهطع: أقبل مسرعاً خائفاً لا يكون إلا مع الخوف))^(٦)، وهذا ما يُشعر به صوت الهاء المهموس والرخو^(٧)، الذي عادةً ما يكون ملازماً للشخص المسرع والخائف حيث تتسارع أنفاسه. فضلاً عن أن دلالة القطع تعني الإنتهاء إلى الشيء، لأن ((مقطع كل شيء ومنقطعه: آخره حيث ينقطع، كمقاطع الرمل والأودية والحرّة وما أشبهها. ومقاطع الأودية: مآخبرها.. والمقطع غاية ما قُطِع))^(٨) بعكس

(١) الخطبة (١٩١): ٢٨٤.

(٢) منهاج البراعة: ٢٢٢/٢.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١٢٠، و شرح نهج البلاغة (البرحاني): ٤ / ١٢٧.

(٤) ومعنى الرحض : الغسل. ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٤٤٧ .

(٥) تجليات الدلالة الإيحائية في الخطاب القرآني في ضوء اللسانيات المعاصرة سورة التوبة أنموذجاً: ٢٠.

(٦) لسان العرب: مادة (هطع): ٦ / ٤٦٧٤ .

(٧) ينظر: الأصوات اللغوية: ٧٧.

(٨) لسان العرب: مادة (قطع): ٥ / ٣٦٧٥ .

الدلالة المعجمية لـ(هطع) التي توحى بأن الشخص لا يزال مستمراً في الإسراع، وهو ما يتناسب أكثر مع دلالة النص، فالمؤمن يجب أن يكون دائم السعي والإسراع لطلب التقوى والتزود منها. ولما كان المهطع هو الذي ينظر بذلاً وخشوع، فالذي يهطع لا يقلع بصره من شدة انتباهه، وكأن الأسماع قامت مقام الأبصار في تبادل الحواس. أما رواية (انقطعوا) فتكاد تكون أقل فاعلية في النص، لأن الأسماع لا تنقطع إلا إذا وُجّه كلام الإمام بأن الذي يريد التقوى يستطيع أن يقصر سمعه عليها، وربما يعضد هذا قوله (A) في وصف المتقين: ((وَقَفُّوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ))^(١).

وقد يكون هناك اختلاف في صامتين ومع ذلك تبقى اللفظتان تشتركان بالمعنى العام، من ذلك ما ذكره الراوندي والكيدري في قول الإمام (A): ((يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يُقَرَّبُ فِيهِ إِلَّا الْمَاجِلُ))^(٢)، إذ ذهبوا إلى أن: ((الماحل: الذي يسعى بالناس إلى السلطان. والمحل: المكر والكيد، يقال: محل به أي سعى به إلى الملك فهو ماحل... وروي (إلا الماجن) وهو الذي يتكلم بكل ما يشتهي من الباطل والهزل ولا يبالي))^(٣)، وذكر ابن منظور أن ((الماحل: الساعي، يقال: محلت بفلان أمحل إذا سعيت به إلى السلطان حتى توقعه في ورطة ووشيت به))^(٤)، أما ((مجن الشيء يمجن مجوناً إذا غلظ، ومنه اشتقاق الماجن لصلابة وجهه وقله استحيائه... والمجانة ألا يبالي ما صنع وما قيل له))^(٥)، ويتضح من الداليتين أن الماحل هو الواشي الذي يعمل بخفاء وتستر، وهذا ما يتناسب مع صوت الحاء الرخو المهموس الذي لا يتحرك معه الوتران الصوتيان، أما صوت اللام المنحرف فيصوّر لنا ميل هذا الشخص الواشي وانحرافه إلى السلطان، بعكس دلالة الماجن فهو المتظاهر بالمجون وعدم المبالاة، وهذا ما يحققه صوت الجيم التي تمتاز بصفة الانفجارية^(٦)،

(١) الخطبة (١٩٣): ٣٠٣ .

(٢) الحكمة (١٠٢): ٤٨٥ .

(٣) منهاج البراعة: ٣/٣٠٠ ، وحدائق الحقائق: ٦٢٧/٢ .

(٤) لسان العرب: مادة(محل): ٦ / ٤١٤٨ .

(٥) لسان العرب: مادة(مجن): ٦ / ٤١٤٢ .

(٦) ينظر: الأصوات اللغوية: ٢٤ .

وصوت النون الذي يدل على الظهور والبروز^(١). وعلى هذا يكون لفظ (الماحل) أقرب إلى المقصود، لأن من عادة السلاطين أن تقرب من يشي لهم بالأخبار ويدنوه إليهم.

ومن اختلاف الصوامت هو التقديم والتأخير الحاصل فيما بينها، وقد نقل لنا ابن جنى الآراء التي يراها العلماء في هذا الأمر؛ قال: ((واعلم أن كل لفظين وجد فيهما تقديم فأمكن أن يكونا جميعاً أصليين ليس أحدهما مقلوباً عن صاحبه فهو القياس الذي لا يجوز غيره، وإن لم يكن ذلك حكمت بأن اللفظين أحدهما مقلوب عن صاحبه، ثم أريت أيهما الأصل وأيهما الفرع))^(٢)، ومما أشار إليه الشارحون في هذا الباب قوله (A) في كتاب لمالك الأشر لما ولاه مصر: ((وَأَكْثَرُ مُدَارِسَةِ الْعُلَمَاءِ وَمُنَاقَشَةِ^(٣) الْحُكَمَاءِ فِي تَثْبِيْتِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرٌ بِأَدِكْ))^(٤)، قال الروندي: ((والمناقشة: المناطقة والمكالمة، مستعارة من النفاثة، وهي ما نفتته من فيك.. وروي (مناقشة الحكماء) بتقديم الثاء، يقال: ثافتت الرجل: جالسته واشتقاقه من ثفنة البعير، وهي ما يقع على الأرض من أعضائه إذا استتأخ، كأنك ألصقت ثفنة ركبتك بثفنة ركبته))^(٥)، وقد سبقه البيهقي بالرأي الثاني، من دون أن يذكر الرواية الأولى^(٦)، وتابعه السرخسي في الأولى من دون أن يذكر الثانية^(٧)، ووفق ما ذكره ابن جنى يكون القياس في هذين اللفظين أن نعهما أصليين مختلفين إلا أن يثبت خلاف هذا الشيء، ويمكن الوقوف على هذا من خلال تتبع الدلالة المعجمية لهما، قال ابن فارس: ((النون والفاء والثاء أصل واحد يدل على خروج شيء من فم أو غيره بأدنى جرس))^(٨)، أما (ثفن) فقد جاء في اللسان: ((ثافتت الرجل مناقشةً: أي صاحبتة لا يخفى علي شيء

(١) ينظر: الصوت والمعنى: ١٩٤ .

(٢) الخصائص: ١/ ٤٤٢ .

(٣) كذا رواها ابن أبي الحديد في شرحه: ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٧ / ٤٧ .

(٤) الكتاب (٥٣): ٤٣١ .

(٥) منهاج البراعة: ٣ / ١٧٩ .

(٦) معارج نهج البلاغة: ٢ / ٧٦٧ .

(٧) اعلام نهج البلاغة: ٢٦٧ .

(٨) مقاييس اللغة: مادة (نفت): ١ / ٣٨٠ .

من أمره، وذلك أن تصحبه حتى تعلم أمره، وثَقَّنَ الشيء يثَقِّنُه ثَقْنًا: لزمه^(١)، فيبدو أن المثافنة تدل على المداومة وكثرة المجالسة أكثر من المنافثة، وهذا أقرب لمقصود النص، لأن الإمام (A) أراد من المَخَاطب مداومة الارتباط والمشاورة مع الحكماء، بعكس العلماء الذين أمره بالمدارسة معهم، وقد فرَّق الإمام (A) ههنا بين الصنفين ((فالعلماء الذين لهم علم ولا تجربة لهم ولا ذكاء، والحكماء الذين يحيطون بجميع العلوم الإنسانية مع تجربة وذكاء))^(٢)، وبهذا يكون إتباع الحكماء هو الصواب، وهذا نجده في دلالة المثافنة أيضاً، قال ابن منظور: ((ويثَقِّنُهُم ثَقْنًا أي يتبعهم))^(٣). وبذا يتضح أنه لا يمكن لمفردتين في العربية أن تتطابقا تماماً في المعنى، لأن الأصل أن تتمايز المعاني لتمايز المباني، فإذا تقاربت المباني بأن قامت على أصوات مشتركة، ولكن بترتيب مختلف جاءت عندئذٍ على معانٍ متقاربة، ولكنها متميزة وفقاً لتباين ترتيب الأصوات. وهذا ما يمكن تسميته بـ(المجال الدلالي العام)^(٤).

ثانياً: اختلاف الصوائت

(١) لسان العرب: مادة (ثقن): ١ / ٤٩٠.

(٢) معارج نهج البلاغة: ٢ / ٧٦٧ - ٧٦٨.

(٣) لسان العرب: مادة (ثقن): ١ / ٤٩٠.

(٤) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ٥٥.

لم تتلِ الحركات اهتماماً واضحاً في الدرس الصوتي القديم كما هو الحال في الصوامت؛ إذ ((لم يظهر مصطلح الحركات بوصفه مصطلحاً صوتياً يدرس دراسة مفردة منفصلة وخاصة في المراحل الأولى، بل جاء عرضه ضمن الحديث عن الجوانب النحوية))^(١)، فقد أسهمت الحركات في الجانب النحوي من خلال ظاهرة الإعراب، إذ من الصعب فهم كثير من الجمل بدونها، لذا ربط كثير من النحاة بين الإعراب والمعنى، فعرفه ابن جني بأنه ((الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرم سعيداً أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان شرجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه))^(٢)، كما أن لها أثراً مهماً في الجانب الصرفي ببيان معنى الكلمة من خلال تعاقبها على فاء الكلمة وعينها سواء في الأفعال أو الأسماء، وقد تنبّه العرب لهذا في كتب (المثلثات) فعلى الرغم من بقاء الأصوات الأصول على ترتيبها إلا أن المعاني تتغير تبعاً لتغير تلك الصوائت. ولعل ابن جني هو أول من أعطى عناية خاصة لمصطلح الحركات بالمفهوم الصوتي من خلال كتابيه (الخصائص) و(سر صناعة الإعراب).

والحركات القصيرة في العربية ثلاث وهي: الضمة، والكسرة، والفتحة. ((وهذا ما يراه جلّ العلماء من القدماء والمحدثين))^(٣)، يقول ابن جني: ((فكما أن هذا الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو))^(٤)، ويبدو أن هذا متأتٍ من الفرق الزمني في نطق الصوائت الطويلة والقصيرة؛ إذ ((أن الزمن الذي تستغرقه الأولى ضعف ذلك الذي تستغرقه الثانية))^(٥). وتجدر الإشارة إلى أن قصر

(١) الحركات في اللغة العربية دراسة في التشكيل الصوتي: ٦. وينظر: الأصوات اللغوية: ٣٦ .

(٢) الخصائص: ٨٩ / ١ .

(٣) الحركات في اللغة العربية: ٢٥ . وقد جعلها بعض المحدثين أربعة وهي: الفتحة المرفقة، والفتحة المفخمة، والكسرة، والضمة. ويبدو هذا بعيداً، لأن التفخيم ألفون ليس له أثر في تغيير الدلالة، فإذا كان التفخيم في الفتحة علة في انتقالها إلى فونيم فلم لا ينسحب هذا الأمر على الضمة عندما تكون مسبقة بأصوات مفخمة. ينظر: المنهج الصوتي للبنية العربية: ٢٩، والحركات في اللغة العربية: ٢٧ .

(٤) سر صناعة الإعراب: ١٧/١ .

(٥) الأصوات اللغوية: ١٢٨ .

زمن النطق قد لا يصحّ دائماً للتفريق بين صوت الحركة وصوت الحرف؛ لأنّ النطق بالحركة قد يصل إلى زمن النطق بالحرف. ومن هنا أثر العرب الوقوف على ساكن حتى لا يلتبس هذا الأمر. ولهذه الحركات جانب دلالي آخر في اللغة العربية، إذ تفرق العرب، من خلال حركة الحرف في بنية الكلمة، بين المعنيين، فيختارون صوت الحركة الأقوى للمعنى الأقوى، والصوت الأضعف للمعنى الأضعف^(١). وهذا ما أكده علماء الصوت، يقول الدكتور عبد الصبور شاهين: ((العلّ أفضل ما يصرّ علاقة الصوامت بالحركات في بنية الكلمة أن نقول: إنّ الصوامت وهي مادّة الكلمة الثابتة تحمل المعنى الأصلي، الذي تدل عليها بمجموعها، وأنّ الحركات تشخص المعنى، حين تبرزه في وضع معيّن، فهي التي تستقلّ بتوجيه الدلالة إلى حيث يريد المتكلم))^(٢).

وقد ألمح ابن جني لهذا الأمر في تفريقه بين الدّل والدُّل؛ قال: ((الدُّل في الدابة ضد الصعوبة، والدُّل للإنسان وهو ضد العز، وكأنهم اختاروا للفعل بينهما الضمة للإنسان والكسرة للدابة لان ما يلحق الإنسان أكبر قدراً مما يلحق الدابة. فاختاروا الضمة لقوتها للإنسان والكسرة لضعفها للدابة))^(٣)، وبرز هذا واضحاً عند شارحي النهج، ومن ذلك قوله (A) يصف السحاب: ((وَالْتَمَعَ بَرْقُهُ فِي كُفِّهِ، وَلَمْ يَنْمِ وَمِيضُهُ فِي كَنْهَوْرِ رَبَابِهِ))^(٤)، والكنهور العظيم من السحاب والرباب الغمام الأبيض^(٥)، وكُفِّه جمع كفة، والكفة كالدائرة تكون في السحاب. وكان الأصمعي يقول: كل ما استطال فهو كُفَّة بالضم نحو كُفَّة الثوب وهي حاشيته، وكل ما استدار فهو كِفَّة

(١) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ١٠٣ .

(٢) المنهج الصوتي للبنية العربية ٤٤ . ٤٥ .

(٣) المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها: ١٨ / ٢ . ولم يفزق ابن منظور بينهما، أما ما ذكره الأصفهاني من أن ((الدُّل ما كان عن قهر، والدُّل ما كان بعد تصعب، وشماس من غير قهر)) فهذا المعنى يتناسب مع قوة الضمة وضعف الكسرة أيضاً. ينظر: لسان العرب: مادة (دلل): ٣ / ١٥١٣، ومفردات ألفاظ القرآن: ٢٥١-٢٥٢ .

(٤) خطبة (٩١): ١٣٣ .

(٥) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٩٧ .

بالكسر نحو كفة الميزان^(١). وإليه ذهب البحراني إلا أن دلالة الكسر اختلفت لديه، قال: ((الكُفَّة بالضم : ما استطال من السحاب وما استدار، وبالكسر الوميض واللمعان))^(٢)، ولم يعثر الباحث في كتب اللغة على الكُفَّة بالكسر بمعنى الوميض واللمعان، كما أنه لا داعي لتكرار لفظ الوميض كون الإمام (A) قد ذكره ((ولم ينم وميضة)). وتبدو رواية الضم هنا أقرب، لأن السحاب ليس مستديراً فقط إنما له حواشي يظهر البرق فيها ويلتمع، قال ابن منظور: ((وكُفَّة كل شيء، بالضم: حاشيته وطرئته. وفي حديث علي كرم الله وجهه يصفُ السحاب: والتمعَ البرق في كُفِّه، أي في حواشيه))^(٣)، ولما كانت الضمة أثقل في النطق من الكسرة^(٤)، فإن هذا المعنى يناسب الضمة أكثر، لأن الاستدارة مع الاستطالة تكون أثقل من الاستدارة فقط، فضلاً عن أن الاستدارة مع الاستطالة تحاكي شكل الشفتين عند النطق بالضمة لتكورها وبروزهما قليلاً إلى الأمام^(٥).

أما في قوله (A) وهو يوصي جيشاً: ((وَإِذَا غَشِيَكُمْ اللَّيْلُ فَاجْعَلُوا الرِّمَاحَ كِفَّةً))^(٦)، فقد روى فيه الشارحون الروايتين السابقتين^(٧)، ولعل الكسر هنا أقرب، لأن المقصود هو جعل الرماح مستديرة مجتمعة حولهم كالحصن وقت الليل حتى لا يدعوا للعدو عليهم ثغرة، ((فما من قوم يحقون عسكرهم برماحهم وترستهم من ليل أو نهار إلا كأنهم في حصن))^(٨)، فالإمام (A) ((نهاهم عن التفرق .. ثم أمرهم أن يجعلوا الرماح كفة إذا غشاهم الليل والكاف مكسورة أي اجعلوها مستديرة

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٤٣ / ٦ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٥٨ / ٢ .

(٣) لسان العرب: مادة(كفف): ٣٩٠٣ / ٥ .

(٤) ينظر: الخصائص: ١١٤/١ . وظاهرة التخفيف في النحو العربي: ٢٣٧ .

(٥) ينظر: إحياء النحو: ٧٩ .

(٦) كتاب(١١): ٣٧١ .

(٧) ينظر: منهاج البراعة: ٣٢/٣ .

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٠٩ / ٤ .

حولكم كالدائرة))^(١)، وقد حاكّت الكسرة هذا المعنى في شدّ الصفوف وتضييق الثغرات، لأنها حركة ضيقة يكون الفم بالكاد مفتوحاً عند النطق بها، ((بل إن فتحة الفم تكون لدى النطق بهذا الصائت أصغر فتحة يمكن أن تحصل في إنتاج الصوائت))^(٢).

ومثلها لفظة (الجنة) فقد وردت في كلام الإمام (A) بالفتح والضم، فأما الفتح فهي للدلالة على الجنة المعروفة التي وعدَ الله سبحانه المؤمنين بها، من ذلك قوله (A): ((فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ الْجَنَّةَ مَأباً وَالْجَزَاءَ ثَوَاباً وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا فِي مَلِكٍ دَائِمٍ وَنَعِيمٍ قَائِمٍ))^(٣)، فكأنهم ناسبوا بين سعة صوت الفتحة وسعة الجنة، فالجنة ((عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ)) (الحديد: ٢١)، والفتحة صائت مفتوح ((تنتج بانفتاح الفم أشد ما يمكن من الانفتاح))^(٤)، بخلاف (الجنة) بالضم التي تعني التستر والاختفاء، كما في قوله (A) في وصف المؤمن: ((قَدْ لَبِسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا))^(٥)، فذهب ابن أبي الحديد إلى أن معنى: ((الجنة: ما يستتر به من السلاح كالدرع ونحوها، ولبس جنة الحكمة قمع النفس عن المشتبهات، وقطع علائق النفس عن المحسوسات، فإن ذلك مانع النفس عن أن يصيبها سهام الهوى، كما تمنع الدرع الدارع عن أن يصيبه سهام الرماية))^(٦)، ووجه مناسبة الضمة من أمرين، الأول: (حسّي) وهو المناسبة بين ثقل الضمة وثقل الحديد أو الدرع، والثاني: (معنوي) كون لفظ (الجنة) لم يستعمل بدلالته الحقيقية المادية وإنما صرفه الإمام (A) لما هو معنوي وهو قمع النفس عن المشتبهات وغيرها كما ذكر المعتزلي، وتابعه البحراني أيضاً، قال: ((ولفظ الجنة مستعار في الاستعداد للحكمة بالزهد والعبادة الحقيقتين والمواظبة على العمل بأوامر

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥ / ٩٠. وينظر: وحدائق الحقائق: ٣٩٩/٢، وإعلام نهج البلاغة: ٢٣٢،

واختيار مصباح السالكين: ٤٨٢.

(٢) علم الأصوات العام: ١٣٠.

(٣) الخطبة (١٩٠): ٢٨٢.

(٤) علم الأصوات العام: ١٢٩.

(٥) الخطبة (١٨٢): ٢٦٣.

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠/٩٦ - ٩٧.

الله))^(١) وهذا ما يجعل مناسبة الضمة للمعنوي، لأن العرب قد ((فرّقوا بين ما يرى وما لا يرى فجعلوا السهل للسهل والصعب للصعب بالفتح والكسر))^(٢)، وهو ما عليه لفظة (جُنّة) في كثيرٍ من كلام النهج^(٣).

أما قوله (A) في صفة المؤمن: ((ضَنِينٌ بِخَلَّتِهِ))^(٤)، فقد ذكر الشارحون لفظة (خلة) بروايتن أيضاً لكل منهما معنى يتناسب مع دلالة الحركة التي رويت بها: الأولى: بالفتح، وتعني الحاجة والفقر، فيكون المعنى أنه إذا عرضت له حاجة ضنّ أن يسأل بها أحداً من الناس^(٥).

الثانية: بالضم، وتعني الصداقة، وذكروا لها معنيين^(٦): أحدهما، إنّه إذا خالَّ أحداً ضنّ بخلته أن يضيّعها أو يهمل خليله. والآخر: إنّه قليل المخالطة، لترصده مواقع الخلة وأهلها الذين هم إخوان الصدق في الله وهم قليلون فلا يضعها كيف اتفق ومع كل من طلب مودته وخلته.

وفي اللغة ((الخَلّة: الحاجة والفقر،... ويقال للميت: اللهم اسدد خَلته أي الثلثة التي ترك، وأصله من التخلل بين شيئين،... وخَلَّ الرجل إذا احتاج))^(٧)، فكأنهم ناسبوا بين معنى الفتحة والفُرجة الحاصلة بموت الإنسان أو حاجته. أما بالضمّ فهي ((الخَلّة الصداقة المختصة التي ليس فيها

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٧١٦ .

(٢) التبيان في تفسير القرآن : ٥ / ٤٦٣

(٣) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الخطب (٤١): ٨٣، و(١٩١): ٢٨٤، و(١٩٨): ٣١٣، والحكمتين (٤): ٤٦٩، و(٢٠١): ٥٠٥. فقد استعار الإمام (A) لفظ (الجُنّة) على التوالي: للوفاء، والتقوى، والورع، والأجل.

(٤) حكمة (٣٣٣): ٥٣٣.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٤٠١/٣ ، اعلام نهج البلاغة: ٣٠٩ ، و شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٨٠ ، واختيار مصباح السالكين: ٦٥٥ .

(٦) منهاج البراعة: ٤٠١/٣ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩ / ٢٤٥ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٨٠ ، واختيار مصباح السالكين: ٦٥٥ .

(٧) لسان العرب: مادة(خلل): ٢ / ١٢٥١ .

خَلَّل، تكون في عفاف الحب ودعارته))^(١)، والخلة بهذا المعنى أثقل لدلالاتها على الاستحكام في المودة والالتزام بها في الأحوال كلها، لذا ناسبتها الضمة، بخلاف الحاجة التي عادة ما تكون مؤقتة تزول بزوال عارض الفقر فناسبتها خفة الفتحة. فضلاً عن أن الخلة بمعنى الصداقة هي من الأمور المعنوية للإنسان؛ جاء في اللسان ((الخُلة، بالضم: الصداقة والمحبة التي تخللت القلب فصارت خلاله أي في باطنه))^(٢)، والحاجة أو الفقر أمر مادي محسوس، كونها تتعلق عادة بحاجة الإنسان للطعام أو المال، ومن عادة العرب أن تجعل الفتح للأمر المحسوس والضم لخلافه، كما ذكرنا. ويبدو المعنى الأول هو الأقرب؛ لأنه المعنى الذي يتناسب أكثر مع روح الإيمان والتعفف الحاصل لدى المؤمنين على الرغم من حاجتهم، وهو ما يتوافق أيضاً مع السياق الداخلي للنص نفسه؛ إذ يصفه الإمام: ((بِشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَحُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ أَوْسَعُ شَيْءٍ صَدْرًا وَأَذَلُّ شَيْءٍ نَفْسًا.. عَمَّهُ بَعِيدٌ هَمُّهُ كَثِيرٌ صَمْتُهُ))، وهذا المعنى هو الذي نصَّ عليه القرآن الكريم: ((يُحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءً مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْافًا)) (البقرة: ٢٧٣).

ومثله قوله (A) في وعظ الناس: ((إِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارَ وَغَدَاً السَّبَاقَ وَالسَّبَقَةَ الْجَنَّةُ وَالْغَايَةُ النَّارُ))^(٣)، وعلق الشريف الرضي على هذا قائلاً: ((قال السبقة الجنة، لأن الاستباق إنما يكون إلى أمر محبوب وغرض مطلوب وهذه صفة الجنة، وليس هذا المعنى موجوداً في النار -نعوذ بالله منها- فلم يجز أن يقول والسبقة النار بل قال والغاية النار لأن الغاية قد ينتهي إليها من لا يسره الانتهاء إليها و من يسره ذلك.. وقد جاء في رواية أخرى و السُّبُقَةُ الجنة بضم السين و السبقة عندهم اسم لما يجعل للسابق إذا سبق من مال أو عرض))^(٤)، وتابع الشارحون الشريف الرضي

(١) لسان العرب: مادة(خلل): ٢ / ١٢٥٢ .

(٢) لسان العرب: مادة(خلل): ٢ / ١٢٥٢ .

(٣) الخطبة (٢٨): ٧١ .

(٤) نهج البلاغة: ٧٢ .

في هذا^(١)، فالسَّبَقَةُ هي ما ينتهي بك إلى أمر محمود والمقصود هنا الجنة، وقد أوحى توالي الفتحة الخفيفة بالاستمرار والدوام والحركة، وهذه هي حال المؤمن في سعيه وجهاده لتحصيل الجنة ((فإن الإنسان في مدة عمره يستعد بالتقوى ويرتاض بالأعمال الصالحة لتكميل قوته فيكون من السابقين إلى لقاء الله والمقربين من حضرته))^(٢)، أما (السَّبَقَةُ) وهي ما يُجعل للمتسابق لقاء فوزه، فقد ناسب السكون فيها هذا المعنى، لأن ((التسكين عند توالي الحركات يعني إلغاء الحركة الصوتية ليبقى الصامت الذي يحمله ساكناً غير محرك، فالسكون هو عدم الحركة))^(٣)، فدلالة السكون هي التوقف، وهو ما يكون عليه حال المتسابق بعد انتهاء السابق والفوز بالجائزة. ولكون الجنة لا تتال إلا بالعمل الدؤوب والجهاد المستمر كانت (السَّبَقَةُ) بالتحريك هي الأقرب.

وكذا لفظ (الروح) فقد وردت في النهج محرّكة بالفتح مرة (الرَّوْح) بمعنى الراحة أو الرحمة؛ كما في قوله (A) يصف أهل الجنة: ((اطَّلَعَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِيهِ فَرَضِي سَعِيَهُمْ وَ حَمِدَ مَقَامَهُمْ يَنْتَسِمُونَ بِدُعَائِهِ رَوْحَ التَّجَاوُزِ))^(٤)، قال الراوندي: ((والنتسم وجدان النسيم، وهو الريح الطيبة.. و معنى كلامه: يتنسمون أي ينتظرون من الله تعالى بدعائهم روح التجاوز عنهم و راحة المغفرة لهم))^(٥)، وقد أوضح ابن منظور العلاقة بين الرحمة والراحة؛ قال: ((والرَّوْحُ برد نسيم الريح...وقد يكون الرَّوْحُ بمعنى الرحمة، قال الله تعالى ((وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ))^(٦) أي من رحمة الله، سمّاها رَوْحاً لأن الرَّوْحَ والراحة بها))^(٧)، وقد ناسب بين دلالة السعة والإنفتاح للفتحة وبين رحمة الله التي

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٠١/١، ومنهاج البراعة: ٢١١/١، و وحدائق الحقائق: ٢٤٣/١، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٩٣/٢ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٥٧ / ٢ .

(٣) الحركات في اللغة العربية: ٢٩ .

(٤) الخطبة(٢٢٢): ٣٤٣ .

(٥) منهاج البراعة: ٣٨٤ / ٢ .

(٦) يوسف: ٧٨ .

(٧) لسان العرب: مادة (روح): ٣ / ١٧٦٤-١٧٦٦ .

((وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ)) (الأعراف: ١٥٦)، فضلاً عما تبعث به هذه الحركة من راحة لأنها ((لا تكلف

الناطق إلا إرسال النفس حرّاً، وترك مسرى الهواء أثناء النطق بلا عناء في تكييفه))^(١).

أما (الرُّوح) بالضم، فهي روح الإنسان، وقد جعل الحركة الأثقل للمعنى الأشرف، فضلاً عما في لفظة الرُّوح من ثقل معنوي، كون نفخة من الله تعالى، ومنه قوله (A) في صفة خلق آدم (A): ((ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ))^(٢)، وأوضح ابن أبي الحديد هذا بقوله: ((أن النفس لما كانت جوهرًا مجردًا لا متحيزة ولا حالة في المتحيز حسن لذلك نسبتها إلى البارئ لأنها أقرب إلى الانتساب إليه من الجثمانيات، ويمكن أيضا أن تكون لشرفها مضافة إليه كما يقال بيت الله للكعبة. وأما النفخ فعبارة عن إفاضة النفس على الجسد))^(٣).

(١) إحياء النحو: ٧٩ .

(٢) الخطبة (١): ٤٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٩/١ .

الفونيمات فوق التركيبية

أولاً: التنغيم

التنغيم في اللغة من النغم، وهو ((جرس الكلام وحسن الصوت بالقراءة وغيرها))^(١)، أما في الاصطلاح ((فهو رفع الصوت وخفضه في أثناء الكلام، للدلالة على المعاني المختلفة للجملة الواحدة))^(٢)، فقولنا مثلاً ((لن يذهب محمد)) تختلف دلالاتها بحسب الأداء الصوتي للجملة، فيمكن أن يكون المراد منها الإخبار بالنفي، أو التعجب، أو الاستفهام، وغير ذلك. ولم يدرس علماء العربية هذه الظاهرة دراسة تفصيلية وافية، ((فقد عرف علماءنا الأوائل التنغيم ظاهرة لا مصطلحاً))^(٣)، وهذا ما بدا واضحاً عند ابن جني؛ قال: ((وأنت تحس هذا في نفسك إذا تأملت؛ وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فنقول: كان والله رجلاً! فتزيد في قوة اللفظ بـ(الله) هذه الكلمة، وتتمكن في تمطيط^(٤) اللام وإطالة الصوت بها وعليها، أي رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك... وكذلك إن ذمته ووصفته بالضيق قلت: سألناه وكان إنساناً! وتزوي وجهك وتقطّبه، فيغني ذلك عن قولك: إنساناً لئيماً، أو لجزاً، أو مبخلاً، أو نحو ذلك))^(٥).

أما ما ذهب إليه الدكتور أحمد مختار عمر من أن ((معظم أمثلة التنغيم في العربية (ولهجاتها) من النوع غير التمييزي الذي يعكس إما خاصة لهجية، أو عادة نطقية للأفراد))^(٦)، فلعلة يبدو مخالفاً بجانب كبير لطبيعة اللغات عامة والعربية خاصة؛ فقد ((برهنت التجارب الحديثة على أن الإنسان حين ينطق بلغته لا يتبع درجة صوتية واحدة في النطق بجميع الأصوات، فالأصوات التي يتكون منها المقطع الواحد قد تختلف في درجة الصوت وكذلك الكلمات قد تختلف

(١) مقاييس اللغة: ٥ / ٤٥٢ .

(٢) المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: ١٠٦ .

(٣) عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية: ٨٨ .

(٤) التمطيط يعني التمديد، ويكون في مد الحرف وإطالته. ينظر: معجم الصوتيات: ٧٥ .

(٥) الخصائص: ٢ / ١٥٠ .

(٦) دراسة الصوت اللغوي: ٣٦٦ .

فيها، ومن اللغات من يجعل لاختلاف درجة الصوت أهمية كبرى، إذ تختلف فيها معاني الكلمات تبعاً لاختلاف درجة الصوت حين النطق بها^(١)، كما أن التنغيم في العربية أمر جلي والعربي يستعمله في كلامه كي يفصح عن دلالات محددة. ((وهذا التنغيم لا يقتصر على التأكيد أو الانفعال أو الدهشة والغضب وما إلى ذلك ولكنه يشمل كل مناحي التنغيم المصاحب للكلام فهو شمولي حتى وإن كان القول مجرد إخبار فلإخبار نغمته الخاصة به وللسردي الكلامي تنغيمه الخاص به))^(٢)، ويبدو التنغيم في كل ذا نوعاً تمييزياً، إذ ليس من المعقول لغة كالعربية بهذا الضبط في معجمها وفي ميزانها الصرفي وفي تراكيبها لا تملك تنغيماً مميزاً وهي لغة اعتمدت منذ نشأتها على المشافهة ولا بد في المشافهة من تنغيم معين حتى يتم نقل المعنى بصورته الصحيحة. فالعربي كان لا يقعد للتنغيم لأن التنغيم من سجيته اللغوية وهو يمارسه مع الأداء الكلامي ولعل الشعر العربي القديم حافل بذلك ناهيك عن القرآن الكريم^(٣)، لذا يمكن القول إنَّ للتنغيم آثاره في الكلام للدلالة على المعاني المختلفة^(٤).

وقد أشار الدكتور صالح سليم الفاخري إلى جانب بلاغي وثيق الصلة بظاهرة التنغيم، يمكن من خلاله تتبع هذه الظاهرة عند شارحي النهج، وهو (علم المعاني)، الذي تتبع العلماء من خلاله الكلام فوجدوه ينقسم على قسمين: خبر وإنشاء، فالخبر: كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته، أما الإنشاء: فإنه لا يحتمل صدقاً ولا كذباً. وقسموا الإنشاء إلى قسمين: إنشاء غير طلبي، وهو ما لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، وإنشاء طلبي، وهو ما يستدعي مطلوباً غير حاصل في اعتقاد المتكلم وقت الطلب، وأنواعه خمسة: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والنداء^(٥)،

(١) الأصوات اللغوية: ١٤٢ .

(٢) عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية: ٩٠ .

(٣) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية: ٩٢ .

(٤) ينظر: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: ١٠٦ .

(٥) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٥ وما بعدها، والتلخيص في وجوه البلاغة: ٣٧ وما بعدها.

وخروج هذه الأساليب الطلبية عن معناها الحقيقي يستدعي تغييراً تنغيمياً يكون تارةً من الصعود إلى الهبوط وأخرى من الهبوط إلى الصعود^(١).

فقوله (A): ((أَتَمَّتْ السَّائِمَةُ مِنْ رِغِيهَا فَتَبَرَّكَ وَتَشَبَعُ الرَّبِيبَةُ مِنْ عُسْبِهَا فَتَرَبُّضٌ وَيَأْكُلُ عَلِيٌّ مِنْ زَادِهِ فَيَهْجَعُ قَرَّتْ إِذَا عَيْنُهُ إِذَا أَقْتَدَى بَعْدَ السَّنِينَ الْمُتَطَاوِلَةِ بِالْبَهِيمَةِ الْهَامِلَةِ))^(٢)، ذكر البحراني أن ((قوله: قرت إذن عينه. إخبار في معرض الإنكار والاستهزاء باللذة))^(٣). وحملُ النص على ظاهره يكون دالاً على الإخبار، الذي يمتاز بتنغيم نسبي متوسط ((يستعمل للمحادثات العادية وهو أقل تطلباً لكمية الهواء وما يصحبها من علو صوت))^(٤)، ومن ثمّ إثبات صفة إقرار العين للإمام (A) بهذه الحال، وهذا منافٍ تماماً للمقصود، لكن الإمام (A) حين أورد العبارة دالةً على معنى الإنكار والاستهزاء، فلاشك أن تكون قد صدرت منه بتنغيم هابط، يتناسب والغرض الذي خرجت له، وهو نفي التشابه بينه (A) وبين حال ((البهائم بعد الجهاد والسبق والعبادة والعم والجد في السنين المتطاولة))^(٥)، وما يعضد هذا المعنى هو السياق الخارجي الذي ورد فيه الكتاب، إذ جاء في معرض العتاب لعامله عثمان بن حنيف لما بلغه أنه دُعي إلى وليمة قوم^(٦)، فضلاً عن السياق الداخلي للنص، فقد وردت العبارة في حديثه (A) عن الزهد بالدنيا والترغيب عنها، ((والأصل أن يصاحب المتكلم تنغيمات مختلفة بحسب الكلام الذي يتحدث به والموقف الذي يحيط بهذا الكلام فالتنغيم يعطي دلالات مختلفة ومتباينة وعلى المتكلم أن يراعي قواعد التنغيم التعبيري في كلامه وإلا فهم خطأ))^(٧) من قبل المتلقي.

(١) ينظر: الدلالة الصوتية في اللغة العربية: ٢٠١ .

(٢) الكتاب (٤٥): ٤٢٠ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٢١ .

(٤) اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٢٩ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٦ / ٢٩٥ .

(٦) نهج البلاغة: ٤١٦ .

(٧) عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية: ٩٠ .

ومن ذلك كلامه عن كون معاوية حين صار منازعاً له في أمر الخلافة حتى صار قائماً عند كثير من الناس مقامه: ((وَلَا غَرَوَ وَاللَّهِ فَيَا لَهُ خَطْباً يَسْتَفْرِغُ الْعَجَبَ))^(١)، فذهب الشارحون إلى أن المراد من قوله (A): ((ولا غرو والله أي ولا عجب والله. ثم فسّر ذلك فقال: يا له خطباً يستفرغ العجب أي يستنفده ويفنيه. يقول قد صار العجب لا عجب لأن هذا الخطب استغرق التعجب فلم يبق منه ما يطلق عليه لفظ التعجب وهذا من باب الإغراق والمبالغة في المبالغة))^(٢)، وظاهر المعاني التي أشار إليها الشارحون في هذا النص (الاستغاثة^(٣)، والمبالغة، والإغراق، والتعجب) توحى بتتغيم عالٍ، لكن الإمام (A) جاء بالضد وجعل هذه الأمور مدعاة للصمت، لأن مثل هذا الخطب الذي ذكره الإمام (A) قد يبلغ بالإنسان حالاً يكون فيها الكفّ عن الكلام أنطق من الكلام، لذا لنا أن نتوقع أن التتغيم هنا تنغيماً هابطاً لأن الإمام (A) في هذا النص أقرب ما يكون إلى السكوت، فهو أمر يجلّ عن التعجب ويفنيه، وقد مثّل له الشارحون بقول ابن هاني:

قد سرتُ في الميدان يوم طرادهم فعجبتُ حتى كدتُ أن لا أعجبا^(٤)

وهذا ما اصطلح عليه الدكتور تمام حسان بـ(المدى السلبي) أو الضيق^(٥)، الذي يكون فيه الصوت منخفضاً، وتصحبه عاطفة تثبط بالنشاط الجسمي كالحزن واليأس والتحسر، ويمكن أن نتلمس مثل هذا التتغيم أيضاً في قوله (A) وهو يتذكر أصحابه: ((أَيْنَ إِخْوَانِي الَّذِينَ رَكِبُوا الطَّرِيقَ وَمَضَوْا عَلَى الْحَقِّ... ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى لِحْيَتِهِ الشَّرِيفَةِ الْكَرِيمَةِ فَأَطَالَ الْبُكَاءَ. ثُمَّ قَالَ (عليه السلام): أَوْهَ عَلَى إِخْوَانِي الَّذِينَ تَلَّوْا الْقُرْآنَ فَأَحْكَمُوهُ وَتَدَبَّرُوهُ الْفَرْصَ فَأَقَامُوهُ...))^(٦)، فذكر البحراني إن

(١) الخطبة (١٦٢) : ٢٣١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٩ / ٢٤٧ ، وينظر: منهاج البراعة: ٢ / ١٢٥، ووحائق الحقائق: ٢ / ٢٣،

واختيار مصباح السالكين: ٣٤١ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ١٢٥ .

(٤) ديوان ابن هاني الأندلسي: ٤٤ .

(٥) ينظر: مناهج البحث في اللغة: ١٦٧، و اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٢٩.

(٦) - الخطبة (١٨٢) : ٢٦٤ .

الإمام (A): ((أخذ في استفهام عن ركب طريق الحق ومضى عليه مستصحباً له استفهاماً على سبيل التوجه لفقدهم والتوحش لفراقهم))^(١)، ومن ثمّ دفع المتلقي إلى الإقتداء بهم لشدة أسفه عليهم، فمن يتأسّف عليه يستحق أن يكون قدوة. والاستفهام الوارد في النص هو استفهام بغير (الهمزة وهل) ويكون التنغيم فيه عادةً هابطاً؛ لأننا حين نقارن بين الجملتين:

- هل جاء زيد؟ - متى جاء زيد؟

نجد اختلافاً في النغمة الأخيرة بنيهما، ولا تصعد النغمة الأخيرة في الجملة الثانية ((إلا عند إرادة التعبير بجملة الاستفهام عن معانٍ إضافية كالدّهشة والتعالي أو نحوهما وفي هذه الحالة نجد جملة ((متى جاء زيد)) السابقة تنتهي بنغمة صاعدة))^(٢) فكيف لو خرج هذا الاستفهام إلى معنى التحسّر، فهنا من الطبيعي أن نتصور الإمام وقد خفت صوته، ولا يخفى ما للغة الجسد في النص من أثر في إظهار التنغيم الهابط، كقبضه (A) على لحيته الشريفة، وطول البكاء مع الحسرة، والتأوّه لفقد إخوته وصحبه، إذ تتخذ لغة الجسد الإنساني أهميةً خاصّةً في التعاملات الحياتيّة، بوصفها أسلوباً مهمّاً لنقل الأفكار والخلاجات النفسيّة، بل إنّها قد تصل إلى حدٍّ من التأثير بحيث تزيد على اللغة المنطوقة؛ لكونها تُستعمل بشكلٍ شعوريّ، وتعبّر عن الجوانب الأكثر حقيقةً من ذواتنا ومشاعرنا وانفعالاتنا^(٣)، وما يميّز الحركة الجسديّة في هذا النصّ هو كونها حركة معروفة لدى الجميع في دلالتها على حالات الحزن والأسى التي يعيشها الإمام، كما أنّها جاءت متوافقة تماماً مع اللغة المنطوقة، ف((أوه) كلمة توجع، ويُتكلم بها عند الشكاية،... وربما شددوا الواو فقالوا : أوّه . والتشديد لتطويل الصوت بالشكاية))^(٤).

(١) - شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٧١٧ .

(٢) - اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٣٠ .

(٣) - ينظر: سيكولوجية فنون الآداب: ١٦١ .

(٤) - حدائق الحقائق: ١١٨/٢ .

وبدا تصوير البيهقي للتنعيم الهابط واضحاً في شرحه لقوله (A) وهو يذم أصحابه حين أنكر الخوارج تحكيم الرجا^(١): ((الْبَيْسُ حُشَّاشٌ^(٢) نَارِ الْحَرْبِ أَنْتُمْ، أَفَّ لَكُمْ لَقَدْ لَقِيتُ مِنْكُمْ بَرِحاً))^(٣)، فذكر أنه ((يقال لكل ما يضجر منه ويستثقل: أفّ له. وقرأ بعض القراء في كلام الله تعالى: أفّ بنون مخفوض، كما تخفض الصوت... وقال بعضهم: معنى (أفّ) الاستقلال والاستحقر، أخذ من الأفف وهو القليل))^(٤)، فجاء التنعيم هابطاً كما يتضح من نص الشارح، سواء في تتوين اللفظة الذي يوحي بخفض الصوت أم في دلالتها على الاستحقر والتصغير.

ويمكن الوقوف على التنعيم الصاعد الذي أشار إليه الشارحون في قوله (A) لابنه محمد بن الحنفية لما أعطاه الراية يوم الجمل: ((تَزُولُ الْجِبَالُ وَلَا تَزُلُّ، عَضَّ عَلَى نَاجِدِكَ، أَعْرِ اللَّهُ جُمُوعَتَكَ، تَدُ فِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ، أَرَمَ بِبَصْرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ، وَعُضَّ بِبَصْرِكَ، وَأَعْلَمَ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ))^(٥)، فذهب الشارحون إلى إن الإمام (A) قد ((نهاه أولاً عن الزوال، وأكد عليه ذلك بقوله: تزول الجبال ولا تزل، والكلام في صورة شرطية متصلة محرفة تقديره لو زالت الجبال لا تزال، وهو نهي الزوال مطلقاً. لأن النهي عنه على تقديرها لو زالت الجبال مستلزم للنهي عنه على تقدير آخر بطريق الأولى، إذاً القصد به المبالغة في النهي))^(٦)، ومن أقوال الشارحين يمكن الاستدلال على التنعيم الصاعد، وقد ركزوا في التدليل على ذلك من أمرين:

الأول: السياق الخارجي (المناسبة)، قال الراوندي إن معنى قوله ((ولا تزل)) هو إن: ((اعتماد عسكر أمير المؤمنين عليك وأنت تحمل رايتهم، فمن حقاك أن لا تزل عن مركزك وأن لا تبرح من

(١) إختيار مصباح السالكين: ٢٨١ .

(٢) الحشاش: ما يحش به النار أي تُوقد، والبرح: الشدة. ينظر: إختيار مصباح السالكين: ٢٨٢ .

(٣) الخطبة (١٢٣): ١٨٣ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ١ / ٤٨٢ .

(٥) الخطبة (١٢): ٥٥ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٩٦، وينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٥١، وحدائق الحقائق: ١ / ١٩١، وشرح

نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢٤١ .

مكانك إلا إلى قدم، وإن زالت الجبال للشدة الواقعة^(١)، وهذه هي عادة العرب في الحروب، لأن سقوط الراية دليل انكسار الجيش وانهزامه. فضلاً عن إن التنغيم الصاعد في مثل هذه المواقف قد يمنح المقاتل حافزاً تشجيعياً في الثبات والمقاومة.

الثاني: السياق الداخلي، وذلك واضح من إشارتهم لدلالة النهي والأمر الظاهرين في النص، وهما حقيقتان من جهتين؛ الأولى: كونها صادريين من القائد إلى الجندي. والثاني: لصدورهما من الأب إلى الابن.

وهذا التنغيم يُعرّف بـ(المدى الإيجابي)^(٢)، وهو ما يكون الكلام فيه مصحوباً بإثارة أقوى للأوتار الصوتية بوساطة الهواء المندفَع من الرئتين، فيسبب ذلك اهتزازاً أكبر في الأوتار ومن ثمّ يعلو الصوت. ويمكن القول إن أثر التنغيم في هذا النص ليس تمييزياً أي لا دخل له في اختلاف المعنى أو نقل الكلمة من دلالة إلى أخرى، وإنما له أثر وظيفي في التأكيد على المعنى، بمعنى آخر إن وظيفته هنا هي إبراز المعنى الذي يقصده المتكلم، وإظهاره بشكل واضح وجلي لدى المتلقي.

ومثله قوله (A) وَقَدْ سَمِعَ رَجُلًا يَدُمُّ الدُّنْيَا: ((أَيُّهَا الدَّامُ لِلدُّنْيَا الْمُعْتَرُّ بِغُرُورِهَا الْمَخْدُوعُ بِأَبَاطِيلِهَا أَتَعْتَرُّ بِالدُّنْيَا ثُمَّ تَدُمُّهَا أَنْتَ الْمُتَجَرِّمُ عَلَيْهَا أَمْ هِيَ الْمُتَجَرِّمَةُ عَلَيْكَ مَتَى اسْتَهْوَتْكَ أَمْ مَتَى غَرَّتْكَ))^(٣)، وترجمت على فلان ادعيت عليه جرماً وذنوباً، وقوله (A): (أنت المتجرم عليها؟) أي: أنت المدعي الذنب على الدنيا؟ والاستفهام هنا على سبيل التوبيخ^(٤)، و((التوبيخ له على الاغترار بها وذمها مع ذلك وكذب دعواه أنها هي ذات الجريمة عليه باستفهامه عن وقت استهوائها له استفهام منكرٍ لذلك وموبخٍ عليه))^(٥)، واستدلال الشارحين على أن العبارة هنا استفهام حذفت أدواته لآبد أن يكون للتنغيم أثر فيه، و((لاشك أن الأمثلة العربية القديمة التي وردت للنداء بدون حرف

(١) منهاج البراعة: ١/ ١٥٩.

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٢٩.

(٣) الحكمة (١٣١): ٤٩٢.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٣/ ٣١٧، واعلام نهج البلاغة: ٣٠١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨/ ٣٢٦.

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/ ٤٣٣.

نداء أو للاستفهام بدون أداة الاستفهام كانت تعتمد على التنغيم للدلالة على هذا المعنى المعين. ويكون وجود التنغيم في هذه الحالة هو المميز الوحيد^(١)، ويمكن تلمس التنغيم الصاعد الذي أشار إليه الشارحون في هذا النص من خلال أمرين:

الأول: إن الاستفهام حين يكون بـ(هل أو الهمزة) فهو ((النوع الوحيد من أنواع الاستفهام الذي ينتهي بنغمة صاعدة))^(٢)، والاستفهام هنا قد جاء بالهمزة.

الثاني: المعنى الذي خرج إليه الاستفهام وهو (الإنكار والتوبيخ) الذي عادةً ما يتطلب نغمة مرتفعة في الكلام، لأن ((أكثر ما يستخدم التنغيم في اللغات للدلالة على المعاني الإضافية كالتأكيد والانفعال والدهشة))^(٣).

(١) - دراسة الصوت اللغوي: ٣٦٧ .

(٢) - اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٣٠ .

(٣) - دراسة الصوت اللغوي: ٣٦٦ .

ثانياً: النبر^(١):

يُعرّف النبر بأنه ((ازدياد وضوح جزء من أجزاء الكلمة في السمع عن بقية ما حوله من أجزائها))^(٢)، ومرجع هذا الوضوح الصوتي إلى عنصرين، أحدهما: كمية الهواء المندفع من الرئتين، التي تؤدي إلى اتساع مدى ذبذبة الأوتار الصوتية، فيعلو الصوت. والثاني، هو توتر التماس بين أعضاء النطق في مخرج الصوت^(٣). ومن هنا يُلاحظ أنّ النبر يعتمد بشكلٍ أساس على العنصر الأدائي المسموع للغة من قبل المتكلم، ومن ثمّ تمييز المقاطع الصوتية الحاصلة فيها الضغط. ونصّ النهج هو نصّ مكتوب لا تبرز فيه هذه الأمور، فضلاً عن أنّ الشارحين لم يولوا هذا الجانب عناية واضحة. كما إنّ اللغويين العرب القدامى لم يعنوا بهذه الظاهرة في مؤلفاتهم، إذ ((ليس عندنا أي دليل مادي يبين لنا كيف كان العرب الأقدمون ينبرون كلماتهم، لأن اللغويين القدماء لم يهتموا بتسجيل هذه الظاهرة، وربما لم تلفت نظرهم، لعدم تدخلها في تغيير المعنى))^(٤). فالنبر لا يُعدّ، في الأغلب الأعمّ، ملمحاً تمييزياً في المعنى.

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات الحديثة لظاهرة النبر قد تأثرت بلهجاتنا العربية ((لأن كل متكلم بالعربية الفصحى في أيامنا هذه يفرض عليها من عاداته النطقية العامية الشيء الكثير))^(٥)، ولعل هذا ما يفسّر لنا الخلاف الذي نجده بين علماء الصوت المحدثين في دراستهم لظاهرة النبر سواء في الصياغة أو بعض أحكام^(٦).
وكلُّ هذا حدا بنا إلى عدم دراسة هذه الظاهرة في التلقي الصوتي.

(١) يسمى الدكتور محمود السعران النبر بـ((الارتكاز))، ويعرفه بأنه ((درجة النفس التي يُنطق بها صوتٌ أو

مقطع)). علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٨٩ .

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها: ١٧٠ .

(٣) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ١٧١ .

(٤) دراسة الصوت اللغوي: ٣٥٨ .

(٥) مناهج البحث في اللغة: ١٦٤ .

(٦) ينظر: دراسة الصوت اللغوي: ٣٥٩ .

المبحث الثاني

التلقي الصرفي

الصرف في اللغة: ردّ الشيء عن وجهه، وتصاريف الأمور: تخاليفها وتقلباتها، وصرف الرياح: صرفها من جهةٍ إلى جهةٍ، وسمّي حدثان الدهر صرفاً لأنه يصرف الأشياء عن وجوهها^(١). أما في الاصطلاح: فهو علم تُعرف به أحوال بنية الكلمة التي ليست بإعرابٍ أو بناء^(٢).

وسيركز البحث في دراسة التلقي الصرفي على اللواصق الصرفية؛ لأنها تمثل عناصر مهمة في تكوين الدلالة، فقد أولاهم اللغويون أهمية خاصة، وذكرها أثراً في إنتاج الدلالة التعبيرية، ((فإذا وجدت الكلمة على درجة عالية من قوة التعبير واشتملت هذه الكلمة على لاحقةٍ ما، فالذي يحصل أن اللاحقة تتشرب هذه التعبيرية إلى حدّ أن تمتصها كلها، لتصير عنصر الكلمة المعبر))^(٣).

واللاصقة في اللغة من اللصق وهو الملازمة؛ ذكر ابن فارس أن ((اللام والصاد والقاف أصل صحيح يدلّ على ملازمة الشيء للشيء))^(٤)، أما في الاصطلاح فيعني بها ما يلحق جذر الكلمة من عناصر صرفية لها دلالات معينة، وهذه العناصر إمّا أن تكون في أول الكلمة (السوابق) أو في وسطها (المقدمات) أو في آخرها (اللاحق)، وقد تنبه الميداني لهذه اللواصق في الكلمة العربية قائلاً: ((واعلم أن هذه الزيادة تقع أولاً نحو: يضرب وتضرب، ووسطاً نحو: ضروب وضريب، وأخراً نحو: ضربان))^(٥).

(١) ينظر: مقاييس اللغة: مادة(صرف): ٣/٣٤٢، ولسان العرب: ٤ / ٢٤٣٤-٢٤٣٥.

(٢) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١/١-٢.

(٣) اللغة: ١٨٦ .

(٤) مقاييس اللغة: مادة (لصق): ٥/٢٤٩ .

(٥) نزهة الطرف في علم الصرف: ٥ .

أما النحاة فقد اتجهوا إلى الربط بين الإلصاق والمفهوم النحوي الذي يركز على دلالة مباينة، في مصنفاتهم، عندما جعلوا (الباء) حرفاً بمعنى (الإلصاق) لأنها تلتصق ما قبلها بما بعدها. غير أن هذا لا يعني أنهم لم يفهموا معنى الإلصاق، لأنهم فطنوا إلى دلالات كل لاصقة من اللواصق التصريفية، لكن، بمصطلحات مختلفة^(١).

وفي الدرس اللغوي الحديث قسّم (همبولت وشليجل) اللغات على ثلاث فئات^(٢):

(١) اللغات العازلة: وهي اللغات الجامدة التي تعتمد على وحدات ثابتة كاللغة الصينية، التي نجد الضمير فيها -مثلاً- لا يتغير تبعاً لحالة الرفع أو النصب أو الجر.

(٢) اللغات اللاصقة: وهي اللغات التي ترتبط فيها (السوابق والمقدمات واللواحق) بالأصل من غير أن يطرأ تغيير على بنية الجذر، ويكون لكل لاصقة وظيفة نحوية ودلالية، ومثالها اللغة التركيبية.

(٣) اللغات المتصرفية: وهي اللغات التي تدل على العلاقات النحوية بقبولها السوابق واللواحق والتغييرات الداخلية في بنية الكلمة، بمعنى أنها لغات تصريفية واشتقاقية في آنٍ واحد، وخير مثال لها هو اللغة العربية.

وتتدرج دراسة اللواصق تحت ما يعرف بعلم المورفولوجيا (Morphology)، ((ومن طبيعة هذه الدراسة أن تتناول الناحية الشكلية التركيبية للصيغ والموازن الصرفية، وعلاقتها التصريفية من ناحية، والاشتقاقية من ناحية أخرى. ثم تتناول ما يتصل بها من ملحقات، سواء كانت هذه الملحقات صدوراً، أو أحشاءً، أو أعجازاً))^(٣). فالمورفولوجيا -كما يرى ماريو باي- هي مستوى دراسة الصيغ اللغوية، وبخاصة تلك التغييرات التي تعتري صيغ الكلمة فتحدث معنى جديداً، حيث

(١) ينظر: دلالة اللواصق التصريفية في اللغة العربية: ٢٧.

(٢) ينظر: الكلمة ودورها في اللغة: ١٣٩، وأسس علم اللغة: ٥٦-٥٧، وتصريف الأفعال والمصادر والمشتقات:

١٨٩-١٩١.

(٣) مناهج البحث في اللغة: ١٧٠. وينظر: المنهج الصوتي للبنية العربية: ٢٤.

تمثل هذه التغييرات الموضوع الأساس لعلم الصرف^(١). وسنعرض لأثر اللواصق الصرفية في الأسماء والأفعال.

وبهذا يتضح أن اللواصق إما أن تكون اشتقاقية تعتمد التحولات الداخلية للصيغة أو تصريفية تعتمد لواصق خارجية^(٢)، وهذا ما سيتضح في دراستنا لهذه اللواصق في الأفعال والأسماء.

أولاً: اللواصق في الأفعال *

(١) لاصقة الهمزة في (أفعل): (التعدية والمبالغة)

وهي من اللواصق السوابق، و((يتطلب إصاق الهمزة طبقة معينة من الجذور تخالف طبقة الجذور التي تلتصق بها (النون)، ويمكن أن نلاحظ هذا الاختلاف في التوزيع أثناء تأدية معنى المطاوعة))^(٣)، فنقول مثلاً: أبطأ، وانزلق، ولا نقول: انبطأ، وأزلق. وتأتي لاصقة الهمزة لتأدية دلالات كثيرة أشهرها (التعدية)، والغالب فيها تعدية ما كان ثلاثياً، وتعني جعل ما كان فاعلاً لل لازم مفعولاً لمعنى الجعل فاعلاً لأصل الحدث، نحو: أذهبت زيدا، أي جعلته ذاهباً^(٤).

ومما أشار إليه الشارحون في هذا المعنى قوله (A) في صفات النبي (9): ((حَتَّى أَوْرى قَبَسَ الْقَابِسِ))^(٥)، قال الكيذري: ((ووري الزندُ يري ورياً: أي خرجت ناره، وأورئته أنا. والقبس:

(١) ينظر: أسس علم اللغة: ٤٣ و ٥٣.

(٢) ينظر: دلالة اللواصق التصريفية في اللغة العربية: ٧١.

* كان تقسيمنا لدلالات اللواصق بحسب الأكثر شيوعاً لدى الشارحين، وما مثل، في الغالب، منها خلافاً دلاليًا في تلقي الصيغة الصرفية.

(٣) الزيادة في الفعل الثلاثي نموذج أفعل (بحث): عن كتاب اللسانيات المقارنة واللغات في المغرب: ٨٣.

(٤) ينظر: الخصائص: ٢٤٣/١، وشرح شافية ابن الحاجب: ٨٦-٨٧، وشرح المفصل: ١٥٩/٧.

(٥) الخطبة (٧٢): ١٠١.

شعلة من نار))^(١)، فالفعل (وري) جاء لازماً لكنه تعدى بالهمزة لمفعولٍ واحد. ويبدو أن استعمال الإمام (A) لصيغة (أفعل- أوري) بدل صيغة (فعل- وري) جاء مقصوداً؛ لأن غاية التعديّة بالهمزة هي تصييرُ الفاعل مفعولاً وإسناد الفعل إلى فاعلٍ جديدٍ لغرضٍ ما، والفاعل الجديد هنا هو النبي (9)، فالإمام (A) كان بصدد بيان فضائل النبي الأكرم وفي مقدمتها أداء الرسالة السماوية، وقد ناسبَ هذا الإتيان بصيغة (أفعل) وإسناد الفعل إليه (9) مباشرةً، ولو قال (وري القبس) عندها يقلُّ أثر شخصيته (9)، فضلاً عما تمتاز به صيغة (أفعل) من معنى الحركة والنشاط^(٢)، وهو عامل آخر لإظهار أداء النبي (9). ولعل هذا ما يفسّر لنا شيوع صيغة (أفعل) في هذا النص: ((وَأَضَاءَ الطَّرِيقَ لِلْخَابِطِ ... وَأَقَامَ بِمُوضِحَاتِ الْأَعْلَامِ)).

ومن المعاني التي ترتبط بالتعديّة هو (التصيير والجعل)، والمراد ((أن يكون بمعنى صار ذا كذا، نحو أغدَّ البعير أي صار ذا غدّة، وأجربَ الرجل أي صار ذا إيلٍ جري))^(٣). وقد ذكر الشارحون هذا المعنى في قوله (A) من كتابٍ له إلى معاوية: ((وَعِنْدِي السَّيْفُ الَّذِي أَعْضَضْتُهُ بِجَدِّكَ وَخَالِكَ وَأَخِيكَ))^(٤)، أي جعلته يعضّ بهم^(٥)، وقد صرّح ابن أبي الحديد بهذه الدلالة، قال: ((وأعضضته أي جعلته معضوضاً برؤوس أهلِكَ. وأكثر ما يأتي أفعلته أن تجعله فاعلاً، وهي هاهنا من المقلوب أي أعضضت رؤوس أهلِكَ به))^(٦). ولا يخفى ما في صيغة (أفعلتُ- أعضضتُ) من إظهار لقوة الإمام (A) وشجاعته، وهذا يتوافق مع طبيعة الموقف، لأن معاوية كان قد كتب إلى الإمام (A) يتوعده بالحرب ويطلب منه قتل عثمان، فأجابه (A) بهذا الكتاب، وذكره بأنه هو الذي قتل جدّه وخاله وأخاه، ومن كان كذلك فمن الواجب أن يُحذّر منه وألا يُتوعد

(١) حدائق الحقائق: ٣٥٦/١. وينظر: منهاج البراعة: ٣٠٤ / ١.

(٢) ينظر: الزيادة في الفعل الثلاثي نموذج أفعل: ٧٣.

(٣) نزهة الطرف في علم الصرف: ١٤، وينظر: المفتاح في الصرف: ٤٩.

(٤) الكتاب (٦٤): ٤٥٤.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٢٣٣/٣، و حدائق الحقائق: ٥٧٠/٢، واعلام نهج البلاغة: ٢٨٤.

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩/١٨.

بحربٍ أو قتال^(١). فضلاً عن أنّ في الكلام تذكيراً لمعاوية بماضي أسلافه الذين أعضّ السيف بهم لأنهم أهلٌ لذلك، فعملت هذه الصيغة على إظهار القصدية التامة في فعل الإمام تجاه أولئك.

ووقفَ الشارحون عند قوله (A): ((وَكَيْفَ يُرَاعِي النَّبَأَ مَنْ أَصَمَّتْهُ الصَّيْحَةُ))^(٢)، والنبأ: الصوت الخفي، والصيحة: الصوت العظيم^(٣). فذكروا ((إن لفظة (أفعل) قد تأتي لوجود الشيء على صفة نحو أحمده إذا أصبته محموداً، وقالوا أحبيت الأرض إذا وجدتها حية النبات، فقوله أصمته الصيحة ليس معناه أن الصيحة كانت علة لصممه بل معناه صادفته أصم))^(٤)، ويبدو هذا المعنى قريباً لأنه (A) استعار الصيحة لخطاب الله تعالى ورسوله، والنبأ لدعائه (A) لهم وندائه إلى سبيل الحق، والمعنى: ((كيف يعتبر بكلامي من تغافل وغفل عن تدبر كلام الله))^(٥)، فيكون المراد هو المبالغة في إصمامهم عن بلوغ تكرار كلام الله تعالى على أسماعهم إلى حدّ أنها محلت ومَلّت سماعه بحيث لا تسمع بعد ما هو في معناه خصوصاً ما هو أضعف.

(٢) لواصق التكرير والمبالغة:

(أ) (فعل):

يعدّ التضعيف في هذه الصيغة من اللواصق التصريفية المقحمة التي تقع في حشو بنية الكلمة، وتسبغ هذه اللاصقة دلالات صرفية متعددة أهمها دلالة (التكثير)، وقد تنبّه ابن جني لهذه المزية في لغة العرب، قال: ((ومن ذلك أنهم جعلوا تكرير العين في المثال دليلاً على تكرير الفعل فقالوا: كسّر وقطّع وفتح وغلق... فلما كانت الأفعال دليلاً المعاني كرروا أقواها وجعلوه دليلاً على

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٧٤/٥ .

(٢) الخطبة (٤): ٥١ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٣٨/١، واعلام نهج البلاغة: ٥١ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٩/١ . وينظر: شرح المفصل: ١٥٩/٧ .

(٥) منهاج البراعة: ١٣٧/١ . وينظر: حدائق الحقائق: ١٧٢/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١٨٦/١ .

قوة المعنى المحدث به وهو تكرير الفعل^(١)). وهذا التكرير إما أن يكون في الفعل، كطَوَّفَ، أو في الفاعل، كمَوَّتت الإبلُ وبرَكَّتْ، أو في المفعول، كغَلَقَت الأبوابَ^(٢).

وذكر الشارحون هذه الدلالة كثيراً في تلقيهم لنصوص النهج، وصرَّحوا بأن التشديد يدل على التكرير، ففي الخطبة التي يذكر فيها (A) ابتداء الخلق قال: ((وَوَتَّدَ بِالصُّخُورِ مَيِّدَانَ أَرْضِهِ))^(٣)، ذهب الراوندي إلى أن ((قوله (ووتد بالصخور ميدان أرضه) عبر بالتوتيد عن إزالة اضطراب الأرض الكائن أول مرة أو عن كونه أماناً عن زلزالها الذي يكون في آخر الأمر ويقال وتدت بالوتد أتده، وللتكرير وتد يوتد. والله تعالى أرسى الأرض وتد بها بالجبال كما يرسى البيت بالأوتاد والجبال))^(٤)، فالمراد هو الدلالة على شدة ثبات الأرض بما ألقاه الله تعالى فيها من صخور وجبال. ويحتمل أن تكون الإشارة بالصخور إلى الأنبياء والأولياء والعلماء وبالأرض إلى الدنيا، ووجه التجوز هنا هو أن الصخور والجبال في غاية الثبات والاستقرار، وممانعة لما تحتها من الاضطراب والحركة وكذا الأنبياء والعلماء هم السبب في عدم اضطراب أمور الدنيا وأحوال أهلها^(٥)، ومما يعضد هذا المعنى قوله (A) في حديثه عن الحجة المنتظر: ((قَدْ أَخْلَصَ لِلَّهِ فَاسْتَخْلَصَهُ فَهُوَ مِنْ مَعَادِنِ دِينِهِ وَأُوتَادِ أَرْضِهِ))^(٦)، وهذا المعنى يتناسب أيضاً مع دلالة (فَعَلَّ)، وربما حتى مع كثرة عدد الأنبياء والأولياء.

(١) الخصائص: ٥٠٧/١ . وينظر: المفتاح في الصرف: ٤٩، وشرح شافية ابن الحاجب:

(٢) ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ٧٩ .

(٣) الخطبة (١): ٣٩ . وذكر البيهقي أن من رواه (ميدان) بجزم الياء فروايتها ضعيفة، لأنه من ماد يميذ إذا تحرك،

ومصدره ميِّدان. ينظر: معارج نهج البلاغة: ١٧٢/١ .

(٤) منهاج البراعة: ٤٠/١ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٨٥-٨٦/١ .

(٦) الخطبة (٨٧): ١١٩ .

ومثله قوله (A): ((فَاتَّقُوا اللَّهَ تَقِيَّةً مَنْ سَمِعَ فَخْشَعَ... وَعَبَّرَ فَأَعْتَبَرَ وَحَذَرَ فَحَذَرَ))^(١)، فذهبوا إلى أن ((عَبَّرَ أَي أُرِي الْعَبْرَ مَرَارًا كَثِيرَةً لِأَنَّ التَّشْدِيدَ هَاهُنَا دَلِيلُ التَّكْثِيرِ))^(٢). ومفاد هذه الصيغة هو أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَرَانَا الْكَثِيرَ مِنَ الْعَبْرِ، وَالْأُولَى بِمَنْ أُرِيَ هَذِهِ الْعَبْرَ أَنْ يَكُونَ أَكْثَرَ تَقْوَى. فدلالة التكرير هنا تبدو من باب إلزام المخاطب بضرورة التقوى لقيام الحجّة عليه من قبل الله تعالى بكثرة العبر التي أظهرها، وقد عبّر عنها الإمام بقوله: ((فَيَا لَهَا أَمْثَالًا صَائِبَةً وَمَوَاعِظَ شَافِيَةً لَوْ صَادَفَتْ قُلُوبًا زَاكِيَةً وَأَسْمَاعًا وَاعِيَةً...)).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن صيغة (أفعل) قد تأتي أحياناً لمعنى التكرير، قال سيبويه: ((وقالوا: أغلقت الباب، وغلقت الأبواب حين كثروا العمل))^(٣)، إلا أن هناك فرقاً بينها وبين التكرير بـ(فعل)، والقول بأنهما بمعنى واحدٍ أحياناً قد لا يصحّ لاسيما مع قصدية النصوص؛ فالتكرير بـ(فعل) قد يكون بالحدث نفسه أو في فاعله أو مفعوله، ولا يكون في (أفعل) إلا بالحدث، فضلاً عن أن دلالة (أفعل) على معنى المبالغة تكون أقلّ ممّا هي عليه في (فعل)، والسبب هو -كما ذكر ابن جني- ((أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلة المعاني فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللام، وذلك لأنها واسطة لهما، ومكنوفة بهما، فصارا كأنهما سياق لها، ومبذولان للعوارض دونها، ولذلك تجد الإعلال بالحذف فيهما دونها))^(٤)، بمعنى أن لاصقة تضعيف العين تكون أقوى دلالة على المبالغة من لاصقة الهمزة. لذا لا يكون (فعل وأفعل) بمعنى واحد كما ذكر ابن أبي الحديد في شرحه لقول الإمام (A) في حديثه عن آدم (A): ((وَأَوْعَزَ إِلَيْهِ فِيمَا نَهَاهُ عَنْهُ))^(٥)، قال: ((قوله وأوعز إليه فيما نهاه عنه أي تقدم إليه بالإنذار، ويجوز ووعز إليه بالتشديد توعيزاً، ويجوز التخفيف أيضاً وعزّ إليه وعزا))^(٦)، ولعلّ الشارح قد وحد بين الصيغتين

(١) الخطبة (٨٣): ١٠٩ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٥٦/٦ . وينظر: منهاج البراعة: ٢٢٩/١ .

(٣) الكتاب: ٦٣/٤ . وينظر: أوزان الفعل ومعانيها: ٦١ .

(٤) الخصائص: ٥٠٧ / ١ .

(٥) الخطبة (٩١): ١٣٣ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/٧ .

تأثراً بما عليه بعض المعاجم؛ قال الأزهري: ((أوعزتُ إليه في كذا وكذا، أي تقدّمت، وكذلك وعزتُ توعيزاً))^(١). ويبدو أن (وعزّ) بالتخفيف توحى بحصول الحدث مرّة واحدة، فهي لا تتعدى الإخبار عن الإنذار من دون مبالغة فيه. فضلاً عن إنّ التخفيف في هذه الصيغة قد أنكره بعض اللغويين كالأصمعيّ وابن السكيت^(٢). أما (أوعزّ) فهي وإن كانت دالة على الكثرة لكنها دون (وعزّ) كما أوضحنا، بل أن (أوعزّ) قد تدلّ هنا على وقوع الحدث مرّة واحدة لكن مع التوكيد فيه، ولعلّ هذا هو الأقرب إلى مدلول النصّ؛ لأنّ الإنذار الحاصل عن طريق النهي من قبل الله تعالى هو نهْيٌ حقيقيّ ولا يحتاج إلى تكرار، لاسيّما وإنّ الخطاب موجّه إلى نبيّ، ولكنه قد يكون فيه مبالغة وتوكيد لإقامة الحجّة على المخاطب أو لتنبهه أو غير ذلك. بخلاف صيغة (وعزّ) التي تدلّ على التشديد في الإنذار وتكراره.

(ب): أفعلّ

يظهر في هذه الصيغة لاصقتان هما الهمزة والتضعيف، ودلالاتها عادةً المبالغة في الألوان والعيوب^(٣). وقد ورد هذان المعنيان في كلام أمير المؤمنين (A)، وتنبّه شارحون لأثر هذه الصيغة في الدلالة على اللون في قوله (A): ((كُنَّا إِذَا احْمَرَّ الْبَأْسُ اتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله))^(٤)، فعلق الشريف الرضي على هذا قائلاً: ((وقوله إذا احمرّ البأس كناية عن اشتداد الأمر وقد قيل في ذلك أقوال أحسنها أنه شبه حمي الحرب بالنار التي تجمع الحرارة والحمرة بفعلها ولونها))، وتابعه شارحون، فذهبوا إلى دلالة (أحمرّ) على المبالغة في اللون^(٥)؛ فجعلوا اشتداد الأمر موافقاً لاشتداد الحمرة التي أظهرتها صيغة (أفعلّ). وقد ورد في النهج استعمال الإمام (A)

(١) الصحاح: مادة (وعز): ٩٠١/٣ .

(٢) ينظر: لسان العرب: مادة (وعز): ٤٨٧٣ /٦ .

(٣) ينظر: شذا العرف في علم الصرف: ٧٣، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٣٩٩ .

(٤) الغريب(٩): ٥٢٠ .

(٥) ينظر: حدائق الحقائق: ٦٧٣/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٩/١٤، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

لهذه الصيغة للدلالة على العيب إلا أن الشارحين لم يشيروا لهذه الدلالة، وذلك في كتابٍ له (A) لأمرأء جيشه: ((فَإِنْ أَنْتُمْ لَمْ تَسْتَقِيمُوا لِي عَلَى ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَهْوَنَ عَلَيَّ مِمَّنِ اعْوَجَّ مِنْكُمْ ثُمَّ أُعْظِمُ لَهُ الْعُقُوبَةَ وَ لَا يَجِدُ عِنْدِي فِيهَا رُخْصَةً))^(١). وربما جاء الإمام بهذه الصيغة للدلالة على المبالغة في الاعوجاج، لأنه (A) قد ذكر في النص نفسه جملةً من الحقوق التي ألزم أمرأءه بها، ومن لم يستقم عليها فهو ظاهر الاعوجاج: ((و لِي عَلَيْكُمْ الطَّاعَةُ وَالْأَلَا تَنْكُصُوا عَنْ دَعْوَةٍ وَلَا تُفَرِّطُوا فِي صَلَاحٍ وَأَنْ تَخُوضُوا الْعَمْرَاتِ إِلَى الْحَقِّ)). لذا نجده (A) قد جعل في قبيل ذلك الاعوجاج العقوبة العظيمة التي تتناسبه (أعظم له العقوبة)، فضلاً عن إن الصيغة توحى بكون الاعوجاج هنا بيد الشخص نفسه، فهو الذي يعوج، لأن سلوكه يكون كذلك (*).

(ج) افوعول:

اللواصق في هذه الصيغة ثلاث وهي: الألف والواو والعين المكررة، وقد ذكر اللغويون القدماء والمحدثون دلالة هذا البناء على قوة المعنى وتوكيده، والمبالغة فيما اشتق منه، فقالوا: خشن المكان إذا حزن، فإذا أرادوا المبالغة والتوكيد قالوا: اخشوشن، وقالوا: أعشبت الأرض، فإذا أرادوا العموم والكثرة قالوا: اعشوشبت^(٢)، والسبب في هذه المبالغة هو ((تكرار العين وزيادة الواو، فمعنى خشن وأعشب دون معنى اخشوشن واعشوشب، وقوة اللفظ مؤذنة بقوة المعنى، إذ الألفاظ قوالب المعاني))^(٣).

(١) الكتاب (٥٠): ٤٢٤ .

(* ومن صيغ المبالغة (أفعالاً) و(افعول) ولكننا لم نذكر لأنها لم ترد في كلام النهج. ينظر: شرح المفصل: ١٦١/٧، وشذا العرف في فن الصرف: ٨٤.

(٢) ينظر: شرح المفصل: ١٦١/٧، وشرح شافية ابن الحاجب: ١/ ١١٢، وشذا العرف في فن الصرف: ٨٤، ومعاني الأبنية في كتاب سيويه: ٤٠٠.

(٣) المغني في تصريف الأفعال: ١٥٥ .

وقد تفتنّ الشارحون لهذه الدلالة في قوله (A) من خطبة له في وصف الدنيا: ((وَإِنْ جَانِبٌ مِنْهَا اعْدُوذِبَ وَاحْلَوْلَى أَمْرٌ مِنْهَا جَانِبٌ))^(١)، فذهبوا إلى أن معنى ((اعذوذب واحلولى أي صار إلى غاية العذوبة والحلاوة))^(٢)، والمعنى أنّ الدنيا وإن بلغت غاية العذوبة والحلاوة، فإنّها لا يؤمن لها. ومع كون هذا الأمر نادر الحصول، وقد دلّل الإمام على ندرته باستعمال أداة الشرط (إن)، التي تُستعمل ((في المعاني المحتملة الوقوع والمشكوك في حصولها، والموهومة والنادرة))^(٣)، إذ بقدر ما تكون هناك عذوبة وحلاوة في جانب فهي مرّة في الجانب الآخر. وقد جعل البحراني (احلولى) بمعنى (حلا)^(٤)، وهذا مخالف لما ذكره اللغويون، لأنّ الزيادة في الصيغة تحدث معنى جديداً، فنُظهِر إلى جانب المعنى الأصلي للكلمة معاني جديدة ناتجة من تولد كلمات جديدة، وبالتالي نحصل على بناء تركيبى أو ما نستطيع تسميته بـ(المكوّن التركيبى)، وهو يتألف من المكوّن الأساسى أى البناء الأصلى والمكوّن التحويلي أى الزيادة، وما أحدثته من تحولات داخل المكوّن الأساسى وبعد ذلك دلالة هذا المكوّن التركيبى وهو ما يسمى بـ(المكوّن الدلالي)^(٥). وهذا ما تنبّه له الراوندي في حديث الإمام (A) عن المتقي: ((وَاحْلَوْلَتْ لَهُ الْأُمُورُ بَعْدَ مَرَاتِبِهَا))^(٦)، قال: ((احلولت أي صارت حلوة جداً))^(٧). وكأنّ معاناة المتقي الشديدة من المرارة هيأت له هذه الحلاوة التي بلغت ذروتها، فصار (احلولى) أشدّ بياناً لمراد الإمام، ولو قال (حلا) فإننا لا نشعر بقيمة مقاومة المرارة التي أنتجت له تلك الحلاوة. ومثله قوله (A): ((حَتَّى إِذَا اخْلَوْلِقَ الْأَجَلَ))^(٨)، قال

(١) الخطبة(١١١): ١٦٥ .

(٢) منهاج البراعة: ١/ ٤٧٦ ، وينظر: حقائق الحقائق: ١/ ٥٣٩، وشرح نهج البلاغة(المعتزلي): ٧/ ٢٣٠.

(٣) معاني النحو: ٤/ ٥٩ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة(البحراني): ٣/ ٥٠٠.

(٥) ينظر: الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية: ٥٩ .

(٦) الخطبة (١٩٨): ٣١٣ .

(٧) منهاج البراعة: ١/ ٤٤٩ . وينظر: حقائق الحقائق: ٢/ ١٥٩.

(٨) الخطبة(١٥٠): ٢٠٩ .

السرخسي: ((اخلوق السحاب: استوى وصار خليقاً للمطر، والمراد قرب الأجل))^(١)، وهذا الكلام وصفٌ لفئة ضالّة، استولت وملكت حتى أملى الله تعالى لها، وهو كناية عن بلوغهم غاية مدّتهم المكتوبة^(٢). فالمراد هو توكيد قرب الأجل وتقوية دلالة (اخلوق). والملاحظ على هذه الدلالة هو اندماجها غالباً مع دلالة التصيير والجعل بل إنها لا تكاد تفارقها.

(٣) لواصل المطاوعة:

(أ) انْفَعَلْ

قال الشيخ الحملاوي عن هذا البناء أنه ((يأتي لمعنى واحد، وهو المطاوعة، ولهذا لا يكون إلا لازماً، ولا يكون إلا في الأفعال العلاجية))^(٣)، وإنما كان لازماً لأن مطاوعته في الغالب تكون للمجرد المتعدي إلى مفعولٍ واحدٍ، لتفقدته تعدّيه وتجعله لازماً، ومعنى كونه علاجياً أي أنه ذو أثر حسّي ظاهر للعين. نحو: انقطع، وانفتح، وانسحب، ولا يقال: علّمته فانعلم، ولا فهّمته فانفهم^(٤). ((وفائدة المطاوعة أن أثر الفعل يظهر على مفعوله فكأنه استجاب له، ولذلك سميت هذه النون نون المطاوعة))^(٥).

وقد وردت دلالة المطاوعة في هذه الصيغة في كلام النهج، منها قوله (A): ((وَالشَّقِيُّ مَنْ انْخَدَعَ لِهَوَاهُ وَغُرُورِهِ))^(٦)، وقوله (A): ((بَلِ انْدَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ))^(٧)، فانخدع مطاوع خدعته، واندمجت مطاوع لدمجته^(٨).

(١) اعلام نهج البلاغة: ١٣٨.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٥٠/٣.

(٣) شذا العرف في فن الصرف: ٨٠، وينظر: شرح الشافية: ١٠٨/١.

(٤) ينظر: تصريف الأسماء والأفعال: ١١٨.

(٥) في التطبيق النحوي والصرفي: ٤١٣.

(٦) الخطبة (٨٦): ١١٧.

(٧) الخطبة (٥): ٥٢.

(٨) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢١٣/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٠٦/٢.

ومن ذلك ما ذكره الشارحون في قوله (A): ((بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلْمَاءِ وَتَسَنَّمْتُمْ ذُرْوَةَ
العُيَافِ وَبِنَا أَفْجَرْتُمْ عَنِ السَّرَارِ))^(١)، والسرار هي الليلة أو الليلتان تكونان في آخر الشهر،
والضمير المجرور في (بنا) راجع إلى آل الرسول (9)^(٢). فقد رواه أغلب الشارحين (انفجرتم) ،
وذكر الكيذري أن ((الفجر: في آخر الليل كالشفق في أوله، أي دخلتم في فجر الدين عن ظلمة
الجاهلية))^(٣)، فجعل معنى (انفعل) هو الدخول في الشيء، وإلى هذا ذهب الراوندي والسرخسي
والبحراني فجعلوا الانفجار لخروجهم إلى نور الإسلام واشتهارهم في الناس، بمعنى الدخول في
الفجر^(٤).

أما ابن أبي الحديد فقد رجّح رواية (أفجرتم) قال: ((وروي أفجرتم، وهو أفصح وأصح، لأن انفعل لا
يكون إلا مطاوع فعل نحو كسرته فانكسر.. وأما أفعل فيجاء لصيرورة الشيء على حالٍ وأمرٍ نحو
أغدَّ البعير أي صار ذا غدة.. فأفجرتم أي صرتم ذوي فجر))^(٥). ويبدو أن (انفجرتم) أكثر دلالةً
وتوكيداً من (أفجرتم)، وربما لزيادة النون أثر في ذلك فهي من الأصوات التي تدلّ على الظهور
والبيان والوضوح -كما ذكرنا- ، ولا يبعد أن يكون الإمام (A) قد أراد بيان الداليتين بهذه الصيغة،
فالمطاوعة حاصلة لبيان فضلهم (A) على الناس، لأن معنى المطاوعة يستلزم وجود شيء يطاوعه
شيء آخر، أما معنى الدخول فهو واضح كما ذكر الشارحون، فيكون المعنى إن الناس قد طاوعتنا
واتبعتنا في الدين وأننا قد بلغنا بهم الفجر وضياء الإسلام.

(١) الخطبة (٤): ٥١.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٨٥ .

(٣) حقائق الحقائق: ١ / ١٧٣.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ١٣٧، وعلام نهج البلاغة: ٥١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٨٦، اختيار

مصباح السالكين: ٩٧.

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢٠٨ .

(ب) تفعل:

وتعدُّ المطاوعة لـ(فعل) المعنى الأشهر لهذه الصيغة، نحو كسرتَه فتكسّر، وقطّعتَه فنقطّع، وقصّمتَه فنقصّم^(١). بل إن الرضي أرجع معنى (التكلف) في هذه الصيغة، نحو: تشجّع وتحلّم، إلى معنى للمطاوعة أيضاً، قال: ((وهو من القسم الأول أي: مطاوع فعل الذي هو للنسبة تقديراً، وإن لم يثبت استعماله لها، كأنه قيل: شجّعتَه وحلّمتَه: أي نسبته إلى الشجاعة والحلم، فتشجّع وتحلّم أي انتسب إليهما))^(٢). وقد أشار الشارحون لهذا المعنى في قوله (A) من كتاب له إلى معاوية: ((وَتَرَقَّيْتِ إِلَى مَرْقَبَةٍ بَعِيدَةٍ الْمَرَامِ نَارِحَةَ الْأَعْلَامِ تَقْصُرُ دُونَهَا الْأُنُوقُ))^(٣)، والمرقبة: الموضع المشرف والمراد به الخلافة، والأنوق: طير يكون وكره على الأماكن الصعبة من رؤوس الجبال^(٤)، فالإمام (A) يوبّخ معاوية على طلبه أمراً هو ليس من أهله^(٥). وأشار بعض الدارسين إلى أنّ دلالة التكلف في هذه الصيغة تفيد أن صاحب الفعل يريد حصوله حقيقةً، ولا يقصد إظهار ذلك إيهاماً على غيره^(٦)، وهذا ما ذكره الإمام (A) في حقيقة طلب معاوية لأمر الخلافة. وقال (A): ((إِنَّ لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ))^(٧)، أي تكلف الحلم، لأنّ التكلف يصير عادة، والعادة تصير شبه الطبيعة^(٨). فالإمام يوصي بتطويع النفس على الحلم.

(١) ينظر: شرح المفصل: ٧ / ١٥٨، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٨٤/٦. وأبنية الصرف في كتاب سيبويه:

. ٣٩٨

(٢) شرح شافية ابن الحاجب: ١٠٥/١ .

(٣) الكتاب (٦٥): ٤٥٦ .

(٤) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٢٨٦ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٧٧/٥ .

(٦) ينظر: المغني في تصريف الأفعال: ١٤١ .

(٧) الحكمة (٢٠٧): ٥٠٦ .

(٨) ينظر: حدائق الحقائق: ٦٥٩/٢ .

وذكروا أن (تفعل) قد تأتي بمعنى (أفعل)، من ذلك قوله (A): ((فتجلى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه بما أراهم من قدرته))^(١)، فذكر الراوندي أن معنى ((تجلى الله لهم: أي أظهر الدلائل في كتابه، والأظهر أن يكون تجلى هنا غير متعد وإن ورد متعدياً أيضاً))^(٢)، ويبدو أن دلالة الصيغة هنا لا تخلو من المبالغة في تجلي الذات المقدسة للعباد من خلال القرآن الكريم وقدرته العظيمة، وهذا أمر ظاهر في كل ما أوجده وأبدعه سبحانه، ويعضده ما ذكره البحراني من احتمال أن المراد بالتجلية هي ((ظهوره في عجائب مصنوعاته ومكنوناته، ويكون لفظ الكتاب استعارة في العلم))^(٣). فضلاً عما توحى به هذه الصيغة من معنى الدوام والاستمرار من خلال دلالتها على تدرج^(٤) التجلي في الذات المقدسة تبعاً لتحصيلات العباد العلمية والروحية.

(٤) لواصق الاتخاذ:

(أ) افتعل:

ذهب ابن الحاجب إلى أن الدلالة الأشهر لهذه الصيغة هي (المطاوعة)^(٥)، ولعل في هذا مخالفة لما ذهب إليه كثير من اللغويين القدامى والمحدثين؛ قال ابن يعيش: ((أما افتعل فهو بمنزلة انفعل في العدة ومثله في حركاته وسكناته وله معانٍ أغلبها الاتخاذ، يقال: اشتوى القوم اللحم إذا اتخذوه شواء))^(٦)، ونقل الرضي قول سيبويه: ((الباب في المطاوعة انفعل، وافتعل قليل ... قلت: فلما لم يكن موضوعاً للمطاوعة كانفعل جازاً مجيئاً لها في غير العلاج، نحو غمته فاغتم ولا

(١) الخطبة (١٤٨): ٢٠٤ .

(٢) منهاج البراعة: ٧٤/٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٠٣ / ٣ .

(٤) ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ٨٢ .

(٥) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١٠٨/١ . وجعلت الدكتورة خديجة الحديثي دلالة المطاوعة في أول دلالات

هذه الصيغة. ينظر: ابنية الصرف في كتاب سيبويه: ٣٩٦ .

(٦) شرح المفصل: ١٦٠ / ٧ .

تقول فانغم))^(١). وإلى هذا ذهب الدكتور هاشم طه شلاش؛ فهو لم يذكر معنى المطاوعة لهذه الصيغة بل ضمن بعض أمثلتها في دلالة (الاتخاذ)^(٢).

ولعلّ هذا ما يفسّر لنا ندرة الأمثلة في دلالة هذه الصيغة على معنى المطاوعة عند شارحي النهج من ذلك قوله (A) في وصف المتقي: ((وَزَجَرَ فَأَزْدَجَرَ))^(٣)، قال ابن أبي الحديد: ((والزجر: النهي.. وأزْدَجَرَ مطاوع أزدَجَرَ اللفظ فيهما واحد، تقول: أزدَجَرْتُ زيدا عن كذا فأزدَجَرَ هو، وهذا غريب، وإنما جاء مطاوع أزدَجَرَ في زجر لأنهما كالشيء الواحد. وفي بعض الروايات أزدَجَرَ فأزدَجَرَ فلا يحتاج مع هذه الرواية إلى تأويل))^(٤). ولعلّ قائلًا يقول: إنّ (أزَجَرَ) هو الأصل في مطاوعة (زجر)، قال الراغب: ((الزجر: طرد بصوت، يُقال: زجرته فانزجر))^(٥)، فلماذا استعمل الإمام (أزدَجَرَ) بدلاً عنها، ولم يقل: زَجَرَ فانزجر؟ ويمكن الجواب عن هذا كالاتي:

- ١- إن صيغة (انفعل) لا تكون إلا في الأفعال العلاجية ذات الأثر الحسي الظاهر، والزجر الحاصل في هذا النص هو زجر قلبي، لأنه برادع التقوى، وهي أمر داخلي.
- ٢- دلالة صيغة (افتعل) على القوة والاجتهاد أكثر من (انفعل)؛ لأنّ ((وزن افتعل للدلالة على حدوث الفعل من صاحبه بجدّ وإصرارٍ وسعي))^(٦)، فجاء (أزدَجَرَ) في معرض مدح المتقي وبيان قوة عزمه، لأنّه يمتنع بقوة واجتهاد عمّا نهاه الله عنه.
- ٣- تدلّ صيغة (افتعل) على المشاركة^(٧)، لذا فهي توحى بأنّ الزجر الحاصل لدى المتقي ليس قسرياً بل اختيارياً، وكأنّه طرفٌ في هذا الأمر ومشاركٌ فيه.

(١) شرح شافية ابن الحاجب: ١٠٨/١ .

(٢) ينظر: أوزان الفعل ومعانيها: ٨٩ . وجعل الشيخ الحملاوي معنى (الاتخاذ) هو المعنى الأشهر لهذه الصيغة.

ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ٨١ .

(٣) الخطبة (٨٣): ١٠٩ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ٢٥٦ .

(٥) مفردات غريب القرآن: ٢٩٤-٢٩٥ .

(٦) العدول الصرفي في القرآن الكريم (بحث): ٢٤ .

(٧) ينظر: المدخل الصرفي: ٣٣ .

٤- رأى بعض الدارسين أنّ (انفعل) في حقيقتها ما هي إلا صورة للفعل المبني للمجهول^(١)، فقولنا انزجر يكون بمعنى رُجِرَ، وهذا يجعلنا أمام تكرار المعنى، وكأن الإمام قال: (رُجِرَ فُرْجِرَ). أما الاتخاذ وهو ((أن يتخذ الفاعل ما هو من لفظ الفعل. نحو: التحى الشاب، أي: اتخذ لحية. وارتشى الموظف: اتخذ رشوة))^(٢)، فقد وردَ في أمثلة كثيرة عند الشارحين، منها ((اغتشوا: أي اتخذوا أهواكم غاشة))^(٣)، وقوله في خلق الإنسان: ((فَمَثَلْتُ إِنْسَانًا ذَا أَدْهَانٍ يُجِيئُهَا وَفِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا وَجَوَارِحَ يَخْتَدِمُهَا))^(٤)، وقوله ((جوارح يخدمها. أي يتخذها خدماً))^(٥)، وكأن الإنسان يتخذ من جوارحه خدماً له يصيرها كيف يشاء، وفي هذا إشارة إلى نعمة من نعم الله العظيمة على الإنسان. ومن ذلك أيضاً ما وردَ في رواية بعض الشارحين في حديثه (A) عمّن يتصدى للحكم بين الأمة وهو ليس بأهلٍ لذلك: ((وَكَتَثَرَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ))، ومعنى ((اكتنز: أي اتخذ العلم كنزاً))^(٦). وقد رويَ هذا النصّ بلفظ (اكتثر) يبدو أنّ صيغة (افتعل) جاءت هنا للدلالة على التشدد والإكثار من ذلك العلم، ومثله ما ورد عن سيبويه في التفريق بين (كسب) و(اكتسب)، قال: ((وأما كسبَ فإنه يقول أصاب وأما اُكْتَسَبَ فهو التصرف والطلب والاجتهاد))^(٧)، وما يعضد هذا الرواية هو أن سياق الكلام يوحي بمعنى الإكثار لا الإكتناز: ((فَاسْتَكْتَرَ مِنْ جَمْعِ مَا قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ حَتَّى إِذَا اِزْتَوَى مِنْ مَاءٍ آجِنٍ وَاكْتَثَرَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ))^(٨). أما (اكتنز) فدلالة (الاتخاذ) إليها أقرب، لآته من أبرز دلالات مادة (أخذ) هي ((أن تدخل عليها تاء الافتعال..وهي

(١) ينظر: معاني النحو: ٧٢/٢ .

(٢) تصريف الأسماء والأفعال: ١١٩ .

(٣) منهاج البراعة: ١٦٥ / ٢ .

(٤) الخطبة (١): ٤١ .

(٥) اعلام نهج البلاغة: ٤١ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢٨٤ . وينظر: منهاج البراعة: ١٧٧/١ .

(٧) الكتاب : ٧٤/٤ .

(٨) الخطبة (١٧): ٥٩ . وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٢١١ .

هنا للجعل مع اختصاص المتخذ بالولاء. أو الاستئثار به^(١)، وهذا المعنى أكثر تقريباً من دلالة (اكثر)، فذلك الرجل المتوهم لا يكفي أن جعلَ علمه كنزاً مع أنه لا نفع له في الحقيقة، بل هو استأثر به وأظهر ولاءه له، ومن ثم يكون أبعد عن طريق الحق. وهذا المعنى يقترب كثيراً من دلالة الاكتناز، وهو ((جعل المال بعضه على بعض وحفظه))^(٢). لذا تبدو هذه الرواية هي الأقرب.

(ب) استفعل: (الطلب والاتخاذ)

يكاد يجمع اللغويون على أن المعنى الأصلي لصيغة (استفعل) هو (الطلب)، ومعناه طلب الفاعل أصل الفعل حقيقةً أو مجازاً. فقولك: استشرتُ أبي، أي: طلبت منه المشورة، وكذا استفهم، واستغفر، أما قولك: استخرجتُ التودد، فليس فيه طلب حقيقةً وإنما هو مجازي، فبمزاولة إخراجهِ والاجتهاد في تحريكه كأنه يطلب منه أن يخرج^(٣). وقد علل ابن جني مجيء هذه اللواصق للدلالة على معنى الطلب في هذه الصيغة، قال: ((جاءت الهمزة والسين والتاء زوائد، ثم وردت بعدها الأصول: الفاء، والين، واللام. فهذا من اللفظ وفق المعنى الموجود هناك. وذلك أن الطلب للفعل والتماسه والسعي فيه والتأني لوقوعه تقدّمه، ثم وقعت الإجابة إليه، فتبع الفعل السؤال فيه والتسبب لوقوعه. فكما تبعت الأفعال الإجابة أفعال الطلب، كذلك تبعت حروف الأصل الحروف الزائدة التي وُضعت للالتماس والمسئلة))^(٤). وقد تنبّه الشارحون لهذه الدلالة في مواضع كثيرة، منها: (استهوتك: طلبتُ هواك إليها وهواك فيها))^(٥)، ((واكثر الاستخارة. أي طلب الخيرة من الله تعالى))^(٦)، ((و لا تستعتب : أي لا يطلب الرضى))^(٧).

(١) خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: ٣٥٣/٢ .

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٠٩ .

(٣) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١/١١٠، والمغني في تصريف الأفعال: ١٤٩، وتصريف الأسماء والأفعال:

. ١١٩

(٤) الخصائص: ١/٥٠٦-٦٠٧ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/٤٣٣ .

(٦) اعلام نهج البلاغة: ٢٤٧ .

(٧) منهاج البراعة: ١/٣٣٧ .

إلا أن هذه الصيغة تشترك مع صيغة (افتعل) بدلالاتها على معنى (الاتخاذ)^(١) لذا ارتأينا أن نجعلها معاً لكثرة ما وردَ منها لدى الشارحين في هذا المعنى. ومن ذلك قوله (A) في بيان صفات المتقين: ((إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ فَاسْتَشَعَرَ الْحُزْنَ..))^(٢) ، ومعنى ((استشعر الحزن) أي اتخذه شعاراً))^(٣)، وتقترب دلالة الاتخاذ في هذا النص من دلالة الملازمة والدوام، وكأنَّ المراد بقول الإمام هو أنَّ المتقي متصفٌ بالحزن وملازم له ملازمة الشعار للجسد، والشعار هو ((ما وليَ شعر جسد الإنسان دون ما سواه من الثياب))^(٤). وقال (A) في قدرة الله تعالى: ((اسْتَعْبَدَ الْأَرْبَابَ بِعِزَّتِهِ))^(٥) ، و((استعبدت فلاناً: أي اتخذته عبداً))^(٦). والاستعباد: الذل والخضوع، وهو حاصل هنا بالإيجاد، وليس ذلك إلا لله تعالى، لأنَّ ((استعباده الأرباب على كمال عزه المطلق الواجب المستلزم لخضوع كلِّ موجود في ذلِّ الإمكان والحاجة إليه))^(٧) ، قال تعالى: ((إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا)) (مريم: ٩٣)، ولكنه (A) ذكرَ الأرباب، وهو جمع ربٍّ ((وربَّ كلِّ شيء: مالكه ومستحقُّه))^(٨)، للتبنيه على أنه إذا كان حال الأرباب هو الذل والخضوع لله عزَّ وجلَّ، فمن باب أولى أن يكون هذا حال من هو دونهم. ومن ذلك قوله (A) في القرآن الكريم: ((وَاسْتَدِلُّوهُ عَلَى رِبِّكُمْ وَاسْتَنْصِحُوهُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ))^(٩)، ومعنى ((أن يستدلوه: أي يتخذوه دليلاً قائداً إلى ربهم، وأن يستنصحوه على أنفسهم: أي يتخذوه ناصحاً على نفوسهم الأمانة

(١) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١/١١١، والمغني في تصريف الأفعال: ١٥١، وأوزان الفعل ومعانيها: ١٠٩.

(٢) الخطبة (٨٧): ١١٨ .

(٣) منهاج البراعة: ١/ ٣٦٢ . وينظر: اختيار مصباح السالكين: ٢٠٧ .

(٤) لسان العرب: مادة (شعر): ٤/ ٢٢٧٥ .

(٥) الخطبة (١٨٣): ٢٦٥ .

(٦) منهاج البراعة: ٢/ ١٩٦ .

(٧) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/ ٧١٨ .

(٨) لسان العرب: مادة (ربب): ٣/ ١٥٤٦ .

(٩) الخطبة (١٧٦): ٢٥٢ .

بالسوء))^(١). وقد عضدت صيغة الأمر بهذه الصيغة في بيان دلالة ملازمة الاستدلال والاستتصاح في القرآن الكريم في الأوقات كلّها.

(٥) لواصق المشاركة: (فَاعِلٌ وَتَفَاعَلٌ)

ذكر اللغويون إنّ هاتين الصيغتين تدلّان على معنى (المشاركة)، وتعني ((الدلالة على أن الفعل حادث من الفاعل والمفعول معاً))^(٢). بل إن بعض اللغويين لا يكاد يفرق بينهما في هذا الجانب، قال الرضي: ((اعلم أنه لا فرق من حيث المعنى بين فَاعِلٌ وَتَفَاعَلٌ في إفادة كون الشيء بين اثنين فصاعداً، وليس كما يتوهم من أن المرفوع في باب فَاعِلٌ هو السابق بالشرع في أصل الفعل على المنصوب بخلاف تَفَاعَلٌ))^(٣)، ولعلّ الأمر خلاف ما ذكره (الرضي)، لأنه من غير المعقول ألا يكون هناك فرق بين الصيغتين في دلالة الإشتراك، و((لو كان ذلك حقاً ما احتاجوا إلى صيغة تفاعلا وتفاعلا للإشتراك))^(٤)، فلو قلنا:

(١) نازعتُ زيداً الحديثُ. (٢) تنازعتنا الحديثُ.

فإنّ التركيب الأول يفيد اشتراك زيد في النزاع، لكنه يحتمل انتفاء مبادرة (زيد) الشخصية كونه جاء مفعولاً به، أما التركيب الثاني فيبدو أنه يفيد الإشتراك في التنازع من الطرفين (زيد والمتكلم) بالقوة نفسها، لأن (زيد) انتقل من موقع المفعولية التي كان عليها في (فَاعِلٌ) إلى الفاعلية في صيغة (تَفَاعَلٌ). وعلى هذا يمكن القول أن التشارك في (فَاعِلٌ) ((هو أن يفعل أحدهما بصاحبه فعلاً، فيقابله الآخر بمثله، وحينئذٍ فينسبُ للبادئ نسبة الفاعلية وللمقابل نسبة المفعولية))^(٥)، أما في (تَفَاعَلٌ) ((فيكون كلّ منهما فاعلاً في اللفظ، مفعولاً في المعنى، بخلاف فاعل المتقدّم))^(٦).

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٩٥ / ٣ .

(٢) في التطبيق النحوي والصرفي: ٤١١ . وينظر: شرح المفصل: ١٥٨ - ١٥٩ .

(٣) شرح شافية ابن الحاجب: ١ / ١٠١ .

(٤) أوزان الفعل ومعانيها: ٨٤ . والقول للدكتور مصطفى جواد.

(٥) شذا العرف في فن الصرف: ٧٨-٧٩ .

(٦) شذا العرف في فن الصرف: ٨٢ .

ونجد إشاراتٍ كثيرة لدى شارحي النهج بهذا الخصوص، من ذلك ما وردَ في الخطبة الواحدة والعشرين بعد المائتين من النهج التي نلاحظ فيه شياع هاتين الصيغتين: ((تناوشوهم، يتكاثرون، يتعارفون، يتزاورون، تكاءدنا، خالطه، آنس، تعايا، تصام، التعارف، تنازعوا))^(١)، وربما السبب في ذلك كون الخطبة تصوّر حال جماعة من الناس (الأموات) يشتركون في الحال والمكان، فكان من الطبيعي أن تشيع هاتان الصيغتان. ومنها قوله ((وَتَوَارَثْنَا الْوَحْشَةَ))، و((التوارث تفاعل .. واللفظ يستدعي الطرفين كالتضارب لا يكون إلا من اثنين))^(٢) وهما (الوارث والموروث)، فالإمام (A) قد ((استعار لفظ التوارث لكون الوحشة كانت لأبائهم قبلهم فحصلت لهم بعدهم))^(٣). وقال (A) يوصي الناس: ((الزُّومُ لِلْأَلْفَةِ وَالتَّحَاضُّ عَلَيْهَا))^(٤)، ((والتحاضُّ عليها تفاعل يستدعي وقوع الحضِّ وهو الحث من الجهتين أي يحث بعضهم بعضاً))^(٥)، ودلالة المشاركة جلية في هذا النصّ، وجاءت لبيان لزوم الألفة بين أفراد المجتمع والاشتراك فيها من قبل الجميع. وقوله (A) في خطبة له بصفين: ((الْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ))^(٦)، قال السرخسي: ((التواصف: أن يصف كل واحد من القوم شيئاً، وتتأصف القوم: أي أنصف بعضهم من نفسه))^(٧). والمعنى أنّ الناس إذا أخذوا في وصف الحقّ وبيان حسنه كان في ذلك مجال واسع لسهولته على ألسنتهم، أمّا إذا حضرَ الناصفُ بينهم ضاق عليهم المجال لشدة العمل بالحقّ

(١) ينظر: الخطبة (٢٢١): ٣٣٨-٣٤١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤ / ٦٩ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ٢١٣ .

(٤) الخطبة (١٩٢): ٢٩٦ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١٦٧ .

(٦) الخطبة (٢١٦): ٢٣٢-٢٣٣ .

(٧) اعلام نهج البلاغة: ١٨٢ .

وصعوبة الإنصاف^(١). فالنصّ جاء في سياق التوبيخ للمخاطبين على قلة إنصافهم فيه، ولمخالفة فعلهم لقولهم.

ثانياً: اللواصق في الأسماء

يعرض لنا في دراستنا هنا نوع آخر من اللواصق، تنتجها التحولات الداخلية التي تحدث في الأسماء أثناء عملية الاشتقاق، وهي (اللواصق الاشتقاقية). فمن خلال التحولات الداخلية، التي تُعدّ الطريقة المتبعة غالباً لتوليد البنى اللغوية في العربية، يتمّ تغيير وإدخال مصوتات إلى البنية الهيكلية الجامدة (الجزر) فتتولد من خلالها معانٍ صرفية جديدة^(٢)؛ لأن المعنى الرئيس (العام) في اللغة العربية يرتبط بالأصوات الصامتة أما الصوائت فهي تعبّر عن تحويلٍ وتعديلٍ في هذا المعنى^(٣). ((فنحن في العربية أمام نظامٍ صرفيٍّ يستعمل أصلاً racina لا جزءاً ثابتاً radicle والأصل المكون من صوامت فحسب تتصل بمجموعها فكرة عامة أقلّ أو أكثر تحديداً، ويتمّ تحويل هذه الفكرة إلى الواقع في كلماتٍ مستقلة بوساطة المصوتات .. التي توضع في داخل الأصل))^(٤)، وهذا يعني أن المصوتات سواء كانت قصيرة أم طويلة تُضاف إلى الجذر لإيجاد دلالاتٍ صرفية جديدة عليه^(٥)، ((أي أن هذه الأصوات تؤدي في العربية دور فونيمات صرفية -إن صحّ التعبير- غير أن ذلك يتمّ ضمن قوالب (forms) محددة مقننة لا يجوز الخروج عنها إلا نادراً))^(٦). والقوالب

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨٨/١١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٩/٤، واختيار مصباح السالكين: ٤٠٦ .

(٢) ينظر: مدرسة الكوفة ونهجها في دراسة اللغة والنحو: ١٨٣ .

(٣) ينظر: فصول في فقه اللغة: ٤٥ .

(٤) في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العربية: ٢٤٧ . وهذا يعدّ من الفروق بين اللواصق الاشتقاقية التي تقع مقحمة داخل بنية الكلمة، وبين اللواصق التصريفية التي تكون سابقة ولاحقة ومقحمة.

(٥) ينظر: دلالة اللواصق التصريفية في اللغة العربية: ٩٦ .

(٦) في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العربية: ٢٤٨ .

التي سيركز البحث عليها لبيان الأثر الصرفي الدلالي لهذه اللواصق هي أبنية المشتقات، لشيوعها في النهج، وتشعب الدلالات التي ذكرها شارحون لها.

الاشتقاق:

الاشتقاق من اللغة من الشقّ، و((الشين والقاف أصل واحد يدلّ على انصداع في الشيء، ثم يُحمل عليه ويُشتق منه))^(١)، ومنه اشتقاق الكلام: أي الأخذ به يميناً وشمالاً، واشتقاق الحرف من الحرف: أخذُهُ^(٢). أما في الاصطلاح فهو ((نزع لفظ من آخر بشرط تناسبهما معنىً وتركيباً، وتغايرهما في الصيغة بحرفٍ أو بحركة، وأن يزيد المشتق على المشتق منه بشيء، كضاربٍ أو مضروب، يوافق (ضرباً) في جميع ذلك))^(٣).

ويعدّ الاشتقاق وسيلة من وسائل إثراء المعجم بالمفردات من خلال توليد الألفاظ في اللغة العربية لمواكبة المعاني والأفكار، ونتيجةً لنمو النشاط الإنساني فمن الطبيعي أن تميل مفردات اللغة إلى النمو والتكاثر، فكان الاشتقاق وسيلةً تلبي حاجة الإنسان في أفعاله المستحدثة بمعانيه المتولدة^(٤). ومن هنا ارتبطت اللواصق (الاشتقاقية والتصريفية) فيما بينها ارتباطاً وثيقاً من خلال ارتباط موضوعيهما، وهذا ما تنبّه له ابن جني، قال: ((وينبغي أن يُعلم أن بين التصريف والاشتقاق نسباً قوياً، واتصلاً شديداً، لأن التصريف إنما هو أن تجيء إلى الكلمة الواحدة فتصرفها على وجوه شتى... وكذلك الاشتقاق أيضاً، ألا ترى أنك تجيء إلى الضرب الذي هو مصدر فتشتق منه

(١) مقاييس اللغة: مادة(شق): ١٧٠/٣ .

(٢) ينظر: الصحاح: مادة(شق): ١٥٠٣/٤ .

(٣) المفتاح في الصرف: ٦٢ . وهو على ثلاثة أنواع؛ الاشتقاق الصغير (أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف وترتيبها، نحو ضرب من الضرب) والكبير (يكون التناسب بين اللفظين في اللفظ والمعنى دون الترتيب، نحو جذب وجبذ) أما الاشتقاق الأكبر فهو (أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج، كنعق ونهق). ينظر: التعريفات: ٣٨ .

(٤) ينظر: دلالة اللواصق التصريفية في اللغة العربية: ٩٥ .

الماضي فتقول: ضَرَبَ، ثم تشتق منه المضارع فتقول: يَضْرِبُ، ثم تقول في اسم الفاعل: ضارب، وعلى هذا ما أشبه هذه الكلمة^(١). فكلاهما طريقان رئيسان في بناء الكلمات.

المشتقات:

المقصود بالاشتقاق عند علماء الصرف هو الاشتقاق الصغير، أما النوعان الآخران فإن علماء العربية لم يحفلوا بهما كثيراً، وإنما كانوا يستروحون إليهما ويتعللون بهما عند الضرورة، أو عند خفاء كلمة من الكلمات أو خفاء معناها^(٢)؛ قال ابن جني في (باب الاشتقاق الأكبر): ((هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا؛ غير أن أبا علي -رحمه الله- كان يستعين به، ويخلد إليه، مع إعواز الاشتقاق الأصغر. لكنه مع هذا لم يسمه وإنما كان يعتاده عند الضرورة ويستروح إليه ويتعلل به))^(٣). وهذا ما عليه المحدثون، فهم يرون أن الاشتقاق الكبير أو الأكبر ((قد أهمل في يومنا هذا، لأنه ترف عقلي، ولهو لغوي))^(٤).

لذا كانت المشتقات عند الصرفيين متعددة لكنها تشترك في أنها أُخِذت من أصل واحد، مع اختلاف تدلُّ عليه الصيغة، وبحروف مرتبة الترتيب نفسه، ولكلٍّ منهما حدوده وضوابطه وصيغته التي يُبنى عليها^(٥). وقد لاحظ علماء اللغة أن ارتباطاً يوجد بين هذه الكلمات (الصيغ) من جهة اللفظ والمعنى؛ ((أما لفظي فلأن حروف الأصل توجد في الصيغتين بنفس الترتيب...وأما معنوي فلأن الملاحظ أن الكلمتين اللتين توصفان هذا الوصف تعبران عن معنى عام واحد تختلفان في دائرتيه، كما تختلف الصيغتان، لا كما تختلف المادتان المعجميتان))^(٦). والمشتقات التي سنعرض

(١) المنصف: ١/٣-٤ .

(٢) ينظر: معاني الأبنية في كتاب سيبويه: ٢٥١ .

(٣) الخصائص: ١/٤٩٠ .

(٤) نظريات في اللغة: د. أنيس فريحة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٢، ١٩٨١: ٦٩ .

(٥) ينظر: أبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٢٥٢ .

(٦) مناهج البحث في اللغة: ١٧٨ .

لها هي: ((اسم الفاعل، واسم المفعول، وصيغ المبالغة، والصفة المشبهة وأسماء الزمان والمكان والتفضيل والآلة)):

أولاً: اسم الفاعل *

اسم مشتق من الثلاثي على وزن (فاعِل) غالباً، ويكون بناؤه بإدخال أصوات مدّ (لواصق اشتقاقية) بين الصوامت التي تمثل العناصر الأصل، فيتولد قالب صرفي متألف من: ((العنصر الأصلي الأول (الفاء) + فتحة طويلة (الألف) + العنصر الأصلي الثاني (العين) + كسرة قصيرة + العنصر الأصلي الثالث (اللام)). أما من غير الثلاثي فعلى زنة المضارع بزيادة ميم (لاصقة تصريفية) مضمومة في أوله وكسر ما قبل آخره مطلقاً^(١).

(١) اسم الفاعل بين الحدوث والثبوت:

ذهب بعض الدارسين إلى أن اسم الفاعل والصفة المشبهة به هما شيء واحد، وأن أساس التفريق بينهما ليس صرفياً بل نحوياً^(٢). ولعلّ مرجع القول في هذا الأمر هو إنّ الكثير من أسماء الفاعلين تأتي للدلالة على الثبوت والدوام، ولاسيما الأسماء المتعلقة بالله عزّ وجلّ، كالغافر والمالك والرازق والمحيي والمميت وغير ذلك، كما إن هناك بعض الصفات المشبهة ما يمكن الانفكاك عنها ك(فعلان) و(فعل) ^(٣). إلا إنه لا يمكن القول إن دلالتهما على الحدوث بالمستوى نفسه، وإنما يقع اسم الفاعل وسطاً بين الفعل والصفة المشبهة من حيث الدلالة على الحدوث والثبوت، ((فهو أدوم وأثبت من الفعل، ولكنه لا يرتقي إلى ثبوت الصفة المشبهة))^(٤).

* لم يذكر الكوفيون اسم الفاعل من المشتقات بل هو عندهم (فعل دائم). ينظر تفصيل هذا في الأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس (اطروحة دكتوراه): ١٣٢ .

(١) ينظر: شرح المفصل: ٦٨/٦، وشرح ابن عقيل: ٣/ ١٣٧، والوافي في الصرف: ٨٩، في الأصوات اللغوية- دراسة في أصوات المد العربية: ٢٤٨.

(٢) ينظر تفصيل ذلك في: الأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس: ١٤٣-١٤٤.

(٣) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ٧٢/١، وشذا العرف في فن الصرف: ١٢٥.

(٤) معاني الأبنية في العربية: ٤٦.

وفي مثل هذه الحال يكون السياق هو الحكم في تحديد دلالات الصيغ ونسبتها لموصوفها، ((وهذا يعني أن الصيغة لا تدلّ بنفسها إلا على نسبة الحدث للمحدث وأن القرائن الأخرى هي التي تحدد ثبوت هذه النسبة وتغيرها))^(١). ومن ثمّ يمكن القول إن المشتق الذي يكون على صيغة اسم الفاعل، ويتضمن ثبوت الحدث وديمومته، يصبح صفةً مشبهة، وكذا العكس^(٢). ومن ذلك قوله (A) في وصف الذات الإلهية: ((كَائِنٌ لَا عَنْ حَدِيثٍ مُّوجُودٍ لَا عَنْ عَدَمٍ))^(٣)، واسم الفاعل هنا هو (كائن)، وقد اختلف الشارحون في دلالة اسم الفاعل هذا، فذكر البيهقي أن وصفنا الشيء بأنه كائن يُستعمل على وجهين: تارة بالحدوث عن العدم، وتارة بمعنى أنه موجود، ولا تستعمل لفظة كائن في حقّ الله تعالى إلا بمعنى الوجود، كما أن قوله (A) ((موجود لا عن عدم)) هو تأكيد للمعنى الأول^(٤). فالمتلقي حين يسمع لفظ (كائن) يتبادر إلى الذهن المعنى الأول، لكنّه (A) جاء بالقرينة المانعة لهذا الفهم بقوله: ((لا عن عدم))، فانتضح أنّ المراد هو تنزيهه تعالى عن أن يُقال إنّه كان معدوماً ثم حدث فصار موجوداً، والمقصود هو إثبات القدم ونفي الحدوث، وسبق العدم، لأنه تعالى قديم لا أولَ لوجوده ولا آخر^(٥). وخالف ابن أبي الحديد ما ذهب إليه هؤلاء الشارحون ورأى أن ((قوله عليه السلام كائن وإن كان في الاصطلاح العرفي مقولاً على ما ينزه البارئ عنه فمراده به المفهوم اللغوي وهو اسم فاعل من كان بمعنى وجد، كأنه قال: موجود غير محدث. فان قيل فقد قال بعده (موجود لا عن عدم) فلا يبقى بين الكلمتين فرق. قيل: بينهما فرق، ومراده بالموجود لا عن عدم ها هنا وجوب وجوده ونفي إمكانه، لأن من أثبت قديماً ممكناً فإنه وإن نفي حدوثه الزماني فلم ينف حدوثه الذاتي وأمير المؤمنين عليه السلام نفي عن البارئ تعالى في الكلمة الأولى

(١) الأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس: ١٤٤ .

(٢) ينظر: تصريف الأسماء والأفعال: ١٤٩-١٥٠ .

(٣) الخطبة (١): ٤٠ .

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ١٨٠، وحدائق الحقائق: ١٢٥-١٢٦ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٥٠، واعلام نهج البلاغة: ٣٧ .

الحدث الزماني ونفى عنه في الكلمة الثاني الذاتي))^(١)، ويبدو أن ما ذهب إليه ابن أبي الحديد أليق بكلام الإمام (A)، وأبعد عن التكرار في المعاني.

ووفق ما تقدّم يمكن القول إن اسم الفاعل (كائن) لا يدلّ على زمانٍ معين بل هو دالّ على مطلق الزمان، وإن كانت اللفظة وصفاً مشتقاً للذات الإلهية فإن ثبوتها فيه وقدمها كقدمه؛ لأن كلّ ما فيه قديم، ومن ثمّ فإنّ هذا المشتق في الباري لا يخضع لما يخضع له اسم الفاعل أو أنه دالّ على الثبوت كالسميع والبصير^(٢)، وعلى هذا فقوله (كائن) هنا هو صفة مشبهة لا اسم فاعل، وهذا ما أكّده البحراني بقوله: ((ولمّا كان ذلك الشيء هو ذات الله تعالى وكانت ذاته مقدسة عن الزمان استحال أن يقصد كونه على الحدث وهو المسبوقية بالعدم أيضاً وإذا بطل أن يكون كونه مستلزماً للزمان ومسبوقية العدم لم يكن له دلالة إلا على الوجود المجرد من هذين القيدين))^(٣).

ويكفي أن نقف على أوّل الخطبة الأولى في النهج حتى يتبين لنا اختلاف دلالة اسم الفاعل بين الحدث والثبوت، ومن ذلك قوله (A) في صفة الله تعالى: ((فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَةِ بِصِيرٍ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْفِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ...عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَأَنْتَهَائِهَا عَارِفًا بِقَرَائِنِهَا وَأَخْنَائِهَا))^(٤)، فأسماء الفاعلين الواردة في هذا النصّ لا يمكن القول أنها حادثة بل هي ثابتة أزلية لتعلقها بالذات المقدسة^(٥)، ((فهذه الأوصاف المتصلة بالله... ليست طارئة، ولا عارضة، ولا مؤقتة بزمن محدد تتقضي بانقضائه، لأن هذا لا يناسب المولى جلّ شأنه))^(٦)، وسماها بعض المحدثين بـ(القرينة

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧٨/١ - ٧٩.

(٢) ينظر: المباحث اللغوية في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي (أطروحة دكتوراه): ١٩٤.

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٩١ / ١.

(٤) الخطبة (١): ٤٠.

(٥) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٦٥.

(٦) النحو الوافي: ٢٤٤ / ٣.

المعنوية) لتحوّل اسم الفاعل إلى صفة مشبهة^(١). ومثلها قوله (A): ((وَأَجْرَى فِيهَا سِرَاجاً مُسْتَطِيراً وَقَمَراً مُنِيراً فِي فَلَكٍ دَائِرٍ وَسَقْفٍ سَائِرٍ وَرَقِيمٍ مَائِرٍ))، ف(مستطير، ودائر، وسائر، ومائر) كلها صفات متعلقة بظواهر طبيعية خلقها الله تعالى لا يمكن لها أن تتغير بل هي ثابتة ومستقرة على هذا الحال^(٢). والمراد بالسراج هي الشمس، واستطارتها: حركتها السريعة^(٣)، ولعلّ الإمام (A) في هذا النصّ يخالف ما ذهب إليه علم الجغرافيا حتى وقت متأخر من إن الشمس ثابتة والأرض متحركة، وقد أثبت العلم حركتهما جميعاً، فقررُوا إن ((للشمس عدّة حركات فهي تدور مع تواجها حول مركز المجرة... وهناك آية كريمة حددت بالضبط أن للشمس مستقراً سوف تنتهي إليه قال تعالى: ((وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ))^(٤) ويأتي العلم الحديث فيحدد علماء الفلك بالضبط هذا المستقرّ الذي تنتهي إليه الشمس، ويسمونه ((مستقر الشمس)) (Apex Solaire)^(٥) حيث تستمر الشمس في حركتها نحو نقطة تكون مستقرها. وهذا ما ذكره القرآن قبل مئات السنين؛ ((وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى)) (الرعد: ٢). أما السقف السائر فهو السماء^(٦)، ووصفه بالسائر إما على المجاز أي أن ما فيه سائر كالشمس والقمر والكواكب، وإما أن تكون حقيقة ولكن العلم لم يتوصل إليها بعد، وقد صرح القرآن بهذه الحقيقة؛ قال تعالى: ((يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا)) (الطور: ٩)، وما يعضد هذا المعنى وصف الإمام (A) للسماء الدنيا بأنّها (موج): ((فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ جَعَلَ سَفْلَاهُنَّ مَوْجاً مَكْفُوفاً))^(٧)، وقد ذهب بعض الشارحين إلى كون الأمر على وجه الحقيقة لا المجاز، قال ابن أبي الحديد: إن ((السماء الدنيا موج مكفوف بخلاف السموات

(١) ينظر: تصريف الأسماء والأفعال: ١٥٠، والنحو الوافي: ٢٤٣/٣.

(٢) فصل البيهقي القول في حركة هذه المخلوقات. ينظر: معارج نهج البلاغة: ١٩١/١ - ١٩٤.

(٣) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٤٠.

(٤) يس: ٣٨.

(٥) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: ١١٥-١١٦.

(٦) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٣٢٨.

(٧) الخطبة (١): ٤١.

الفوقانية، وهذا أيضا قول قد ذهب إليه قوم واستدلوا عليه بما نشاهده من حركة الكواكب المتحيرة و ارتعابها..))^(١). أما الرقيم فهو استعارة أصلية للفلك تشبيهاً له باللوح المرقوم فيه ثم كثر استعمال هذا اللفظ في الفلك حتى صار اسماً من أسمائه، والمائر: المتحرك^(٢). أما أسماء الفاعلين الواردة في صفة خلق السماء: ((فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاظِمًا تَيَّارُهُ مُتْرَاكِمًا زَخَّارُهُ حَمَلُهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ وَالزَّغْرَعِ الْقَاصِفَةِ)) فهي أسماء حادثة بدليل أنه تعالى استعملها في خلق السماء فقط^(٣)، وكأنها حادثة لمرة واحدة.

(٢) دلالة (فاعل) على (مفعول):

أقر اللغويون (مجيء فاعل بمعنى مفعول)، ومثّلوا له بقوله تعالى: ((مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ)) (الطارق: ٦) أي مدفوق، و((عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ)) (الحاقة: ٢١) أي مرضية، ومنه قول العرب: هذا سرٌّ كاتم، وهم ناصب، وليلٌ نائمٌ. وقد وردَ هذا المعنى لدى شارحي النهج؛ لاسيما ابن أبي الحديد، ففي قوله (A): ((إِنَّ عَوَازِمَ الْأُمُورِ أَفْضَلُهَا وَإِنَّ مُحَدِّثَاتِهَا شِرَارُهَا))^(٥)، أجازوا أن تكون ((عوازم جمع عازمة ويكون فاعل بمعنى مفعول أي معزوم عليها أي مقطوع معلوم بيقين صحتها، ومجيء فاعلة بمعنى مفعولة كثير كقولهم: عيشة راضية بمعنى مرضية))^(٦)، وجاء في كتاب له (A): ((وَمَنْ لَجَّ وَتَمَادَى فَهُوَ الرَّاكِسُ الَّذِي رَانَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ))^(٧)، قال ابن أبي الحديد: ((قال قوم الراكس هنا بمعنى المركوس فهو مقلوب فاعل بمعنى مفعول كقوله تعالى (فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ)

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨٥ / ١ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٩٥/١ و ١٠٥ ، واختيار مصباح السالكين: ٦٧ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١٨٩/١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨٩/١ .

(٤) ينظر: معاني القرآن (الفراء): ٢٥٥/٣، وتأويل مشكل القرآن: ٢٩٦ .

(٥) الخطبة (١٤٥): ٢٠٢ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٤ / ٩ . وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٦٠٠ .

(٧) الكتاب (٥٨): ٤٤٨-٤٤٩ .

أي مرضية وعندني أن اللفظة على بابها يعني أن من لجَّ فقد ركس نفسه فهو الراكس وهو المركوس^(١).

ولعلَّ حمل الصيغة على غير ما وردت عليه في هذه النصوص قد يؤدي غير ما أُريد لها من دلالات ومعانٍ، لأن تحويلها من صيغة (فاعل) إلى (مفعول) يعني نقل المعنى ممَّا يدلُّ على من قامَ بالفعل إلى مَنْ وقعَ عليه، فاستعمال صيغة (فاعل) جاء مقصوداً ولا يمكن صرفه (لمفعول)، لذا لم يرجح أغلب الشارحين ترجيح دلالة (فاعل) على (مفعول) في النصِّ الأول للإمام (A)، وذهبوا إلى أن معنى عوازم الأمور ما تقادم منها، وذلك من قولهم: عجوز عوزم أي مسنة، وهذا المعنى أظهر لأن في مقابلة قوله (A): ((وإن محدثاتها شرارها)) والمحدث في مقابلة القديم، فيكون المراد بالعوازم قوائم السنن على عهد رسول الله (9)، ومحدثاتها: البدع^(٢).

أما النصُّ الثاني فهو واضح الدلالة على أن الشخص الذي يلجّ ويتمادى فمن الطبيعي أن يكون راكساً، ففي صيغة (فاعل) دلالة على إنه هو من أودى بنفسه إلى هذه الحال، وهذا ما ذكره السرخسي بقوله: ((الركس: ردّ الشيء مقلوباً، ومن تمادى في الغي وترك القصد، يكون جاعلاً الأمر مقلوباً، فيكون راكساً))^(٣) وبالتالي يكون اللوم واقعاً عليه فهو من اختار هذا الطريق، وهذا حال من ((استبانَتْ عَلَيْهِمُ الْحُجَّةُ وَانْقَطَعَتْ مِنْهُمْ الْمَعْدِرَةُ)) على حدِّ تعبير الإمام (A). لذا رأى الشارحون أن الراكس هو الواقع في أمرٍ كان قد نجا منه^(٤).

(٣) دلالة (فاعل) على النسب:

ذكر سيبويه أن بعض الصيغ قد تدلُّ على النسب مع تجردها من ياء النسب بشرط أن تجعلها بمعنى (صاحب الشيء) أو (ذو الشيء)، فما كان صاحب شيء يعالجه فإنه ممَّا يكون

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤٣/١٧ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٥١٨/١، و حدائق الحقائق: ٦٣٧/١، و اعلام نهج البلاغة: ١٣٤، و شرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ٩٤ / ٩ ، و شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٠٠/٣، واختيار مصباح السالكين: ٣٠٦ .

(٣) اعلام نهج البلاغة: ٢٧٦ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٢١٧/٣، و حدائق الحقائق: ٥٥٤/٢.

(فِعَالاً) كـ(تَوَابٌ وَجَمَالَ وَصَرَافٌ)، وأما ما يكون ذا شيء وليس بصنعةٍ يعالجها فإنه ممّا يكون (فاعلاً)، كقولك لذي الدرع: دارع، ولذي النبل: نابل^(١). ويُلاحظ من كلام سيبويه أن صيغة (فاعل) تأتي للدلالة على النسبة المؤقتة، بخلاف صيغة (فَعَالٌ) التي يُراد بها الثبات والاستمرار، وهذا ما أكده (الرضي) بقوله: ((ففعال الذي بمعنى ذي كذا لا يجيء إلا في صاحب شيء يزول ذلك الشيء ويعالجه ويلزمه بوجهٍ من الوجوه... وفاعلٌ يكون لصاحب الشيء من غير مبالغة))^(٢).

وممّا ذكره الشارحون في هذا المعنى قوله (A): ((وَأَرَاءَ عَازِمَةً))^(٣)، أي ذات عزم^(٤)، ((والوادي: ذو الودق، وهو مطر كبار))^(٥). وربما فسّر الشارحون أسماء الفاعلين هذه بالنسب لدالتهما على الحدوث، إلا إن العزم هنا يبدو صفةً لازمة لا حادثة، لأنه جاء في وصف المتقين: ((قُلُوبًا رَازِيَةً وَأَسْمَاعًا وَاعِيَةً وَأَرَاءَ عَازِمَةً وَالْبَابُ حَازِمَةٌ)). أما الودق فهو صفة حادثة ومتغيرة، لأنّ المطر يكون على حالات مختلفة من الكثرة والقلّة.

وفي قوله (A): ((اللَّهُمَّ أَيُّمَا عَبْدٍ مِنْ عِبَادِكَ سَمِعَ مَقَالَتَنَا الْعَادِلَةَ غَيْرَ الْجَائِرَةَ))^(٦)، ذهب أكثر الشارحين إلى أن ((وصف المقالة بأنها عادلة إما تأكيد كما قالوا شعر شاعر وإما ذات عدل كما قالوا رجل تأمر و لابن أي ذو تمر ولبن و يجوز أيضا أن يريد بالعادلة المستقيمة التي ليست كاذبة و لا محرفة عن جهتها))^(٧)، ويبدو أن تأويلها بالمستقيمة على أنها صفة أقرب، لأن المراد بالمقالة هنا ((هي طريق الله القائدة للناس إلى الرشاد في دينهم ودنياهم))^(٨)، وما يعضد هذا المعنى أنها جاءت في مقابل (الجائرة) وهي نقيض الاستقامة، جاء في اللسان: ((العدل: ما قام في

(١) ينظر: الكتاب: ٣٨١/٣.

(٢) شرح شافية ابن الحاجب: ٨٤/٢-٨٥.

(٣) الخطبة (٨٣): ١٠٩.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٣٢٩/١.

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٤٨/٦.

(٦) الخطبة (٢١٢): ٣٢٩.

(٧) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦٠/١١. وينظر: منهاج البراعة: ٣٤٣/٢، و حدائق الحقائق: ١٩٨/٢.

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٢/٤.

النفوس أنه مستقيم، وهو ضدّ الجور))^(١). وكما إن العَدْلُ صفة لازمة لمقالة الإمام فكذا صفة الجور لازمة للطرف الآخر المعادي له (A).

ثانياً: صيغ المبالغة

أتفق اللغويون على جواز تحويل صيغة اسم الفاعل (فاعل) إلى صيغ أخرى تفيد الكثرة والمبالغة في معنى فعلها الثلاثي ما لا يفيدُه اسم الفاعل^(٢) ، ((فإذا أردت أن تكثر بالفعل كان للتكثير أبنية: فمن ذلك (فَعَال) تقول: رجل قتال إذا كان يُكثِر القتل. فأما قاتل فيكون للقتل القليل والكثير؛ لأنه الأصل، وعلى هذا تقول: رجلٌ ضَرَّابٌ وشتام))^(٣). فاسم الفاعل يختلف عن صيغ المبالغة في درجة الدلالة على المعنى المجرد، أي مقدار قَلْتِه وكثرتِه، وقوتِه وضعفه؛ إذ إن صيغة (فاعل) لا تدلّ وحدها على شيء من ذلك إلا من طريق الاحتمال أو وجود قرينة دالة، بخلاف صيغ المبالغة فإنها تدلّ بنصّها وصيغها الصريحة على الكثرة والمبالغة في المعنى المجرد^(٤).

وأشهر هذه الصيغ هي: ((فَعَال، وَقَعُول، وَفَعِيل))^(٥) ، والملاحظ في معظم هذه الأبنية أنها تتم صياغتها عن طريق إصاق مصوتٍ طويل بعد عين الكلمة، فنُلصق الألف في (فَعَال) فضلاً عن اللاصقة التصريفية (التضعيف)، وتُلصق الواو في (فَعُول)، والياء في (فَعِيل). و((العربية تعني عنايةً شديدة بتغيّر صوت المدّ الذي يأتي بعد العنصر الثاني من الأصل، وهو العنصر الذي يُطلق عليه في العربية مصطلح عين الكلمة،..ولعلّ هذه الأهمية متأتية من قوة العنصر الثاني من الأصل على الثبات بسبب ابتعاده عن السوابق واللاحق))^(٦).

(١) لسان العرب: مادة (عدل): ٢٨٣٨/٤.

(٢) ينظر: شرح القصيدة الكافية في التصريف: ٥٠، وشرح ابن عقيل: ١١١/٣، والنحو الوافي: ٢٥٧/٣.

(٣) المقتضب: ١١٣/٢ .

(٤) ينظر: ، النحو الوافي: ٢٥٧/٣ - ٢٥٨ .

(٥) ينظر: نزهة الطرف في علم الصرف: ٢٤-٢٥، وشرح ابن عقيل: ١١١/٣، شذا العرف في فن الصرف: ١٢١

النحو الوافي: ٢٥٨/٣ وما بعدها.

(٦) في الأصوات العربية دراسة في أصوات المد العربية: ٢٥٢ .

(١) **فَعَالٌ**: ذكرَ ابن يعيش أن الأصل في هذا البناء هو دلالاته على النسبة لصاحب الصنعة، إلا أنهم عدلوا فيه إلى المبالغة عن اسم الفاعل لدلالاته على التكثر، لأن التضعيف يفيد التكثر^(١). ويبدو أثر التضعيف في عين الكلمة واضحاً في دلالتها على المبالغة، ولا غرابة في ذلك لأن عين الكلمة تمثل عنصر الاستقرار في الصيغة -كما يرى الطيب بكوش- فهي واقعة في الوسط ومن الطبيعي أن تمثل قمةً هرمية تكون عامل انسجام واستقرار في الصيغة^(٢).

ومما أشار إليه الشارحون في دلالة هذا البناء على المبالغة قوله (A) في وصف الدنيا: ((غَرَارَةٌ ضَرَارَةٌ حَائِلَةٌ زَائِلَةٌ نَافِدَةٌ بَائِدَةٌ أَكَالَةٌ غَوَالَةٌ))^(٣)، فذهبوا إلى أن الإمام (A) قد استعار لها أوصاف المختالة الخدوع، وهي كونها غرارة وغوالة: أي كثيرة الاستغفال لأهلها والخداع لهم، ووصف السبع العقور لكونها أكالة لهم، ومعنى غوالة مهلكة، والغول ما غالَ أي أهلك^(٤)، فالإمام (A) جعل هذه الصفات ملازمة للدنيا وكأنها صنعتها التي لا تفارقها لذا أعطت معنى التجدد والاستمرار والمزاولة، ومثله قوله (A) في كتاب معاوية: ((وَأَنَّكَ لَذَهَابٌ فِي التَّيِّهِ رَوَّاعٌ عَنِ الْقُصْدِ))^(٥)، أي ((كثير الذهاب والتوغل في الضلال عن معرفة الحق، كثير العدول عن العدل والصرط المستقيم))^(٦). وربما قصد الإمام هنا الشدة مع الكثرة في الذهاب والمراوغة، أي إن هذه الأمور كانت عن قصد وإصرار من معاوية، وكأنها صنعة له.

(٢) **فَعُولٌ**: ودلالة هذه الصيغة هي إتيان الفعل مرّة بعد أخرى، فنقول: هو ضروبٌ زيّدًا، إذا كان يضره مرة بعد مرة^(٧).

(١) ينظر: شرح المفصل: ١٣ / ٦ .

(٢) ينظر: التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث: ١٩٢ .

(٣) الخطبة (١١١): ١٦٤ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١/٤٧٥، وحقائق الحقائق: ١/٥٣٨، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٢٩/٧، وشرح نهج

البلاغة (البحراني): ٣/٥٣٧، واختيار مصباح السالكين: ٢٦٥ .

(٥) الكتاب (٢٨): ٣٨٦ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/٢٤٣ .

(٧) ينظر: المقتضب: ٢ / ١١٤ .

ومما وردَ في كلام الإمام (A) قوله: ((خَدُوْعٌ مُعْطِيَةٌ مُنَوِّعٌ مُلْبَسَةٌ نَزُوْعٌ لَا يَدُوْمُ رَخَاوُهَا وَلَا يَنْقُضِي عَنَاوُهَا وَلَا يَرْكُدُ بَلَاوُهَا))^(١)، ونلاحظ في هذا النصّ دقّة الوصفِ لدى الإمام (A) وقصدية الاستعمال اللغوي للمفردات؛ فقد جاء (A) بالمعاني الحادثة للعالم بصيغة اسم الفاعل (معطية وملبسة) للتدليل على أن هذين الوصفين طارئان وغير ثابتين، بخلاف المعاني الثابتة فيها فقد جاءت هذه الصفات على صيغة (فعلول)، وهذه الصيغة -كما رجح الدكتور فاضل السامرائي- منقولة من أسماء الذوات للدلالة على أن الموصوف بهذا الوصف صار كأنه مادة لما وُصِفَ به، فالصبور كأنه مادة للصبور، والغفور كله مغفرة^(٢)، فأفادت كأن الدنيا مادة تستنفذ في المنع والنزع، فهي تعطي وتمنع وتلبس وتنزع، وفائدة التقابل هنا هو التنفير عما يتوهم فيها خيراً ممّا تعطيه وتلبسه بذكر استعابها لمقابلتهما من منعها لما تعطيه ونزعها مما تلبسه؛ فالإمام وصف الدنيا بأنها (معطية منوع) كونها سبباً مادياً للانتفاع بما في خيراتها وسبباً مادياً لمنعه، و (ملبسة النزوع) لأنها تخلع ما ألبسته^(٣).

ومن ذلك قوله (A): ((أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُصْبِحُ وَلَا يُمْسِي إِلَّا وَنَفْسُهُ ظَنُونٌ عِنْدَهُ))^(٤)، والظنون: البئر التي لا يُدرى أفيها ماء أم لا؟ والمراد أن المؤمن ((نفسه كثيرة الظنون قليلة العلوم أكثر ما يخطر بباله ظن، فالظان اسم الفاعل، والظنون بناء المبالغة فيه كالشكور والشاكر))^(٥)، فالمؤمن لا يصبح ولا يمسي إلا وهو على حذر من نفسه معتقداً فيها التقصير والتضجيع في الطاعة غير قاطع على صلاحها وسلامة عاقبتها^(٦). ولا يبعد أن يكون كلامه (A) من باب النصح والتحذير من الاطمئنان لهذا النفس، فكما أنّ شأنها هو التغرير بالإنسان ومحاولتها كفه عن

(١) الخطبة (٢٣٠): ٣٥٢.

(٢) ينظر: معاني الأبنية في العربية: ١١٥.

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٤٠٤/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٦/٤.

(٤) الخطبة (١٧٦): ٢٥١.

(٥) منهاج البراعة: ١٦٤/٢.

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٠٣/١، وحدائق الحقائق: ٨٥/٢، واعلام نهج البلاغة: ١٦٤، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ١٨/١٠، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٩٣/٣، اختيار مصباح السالكين: ٣٦٣.

الخير، فكذا على المؤمن أن يكون دأبه بالمقابل الشكُّ بها واتهامها مرّة بعد مرّة حتى يكون ذلك وصفاً ملازماً له.

ومما جاء على صيغة (فَعول) أيضاً قوله (A) في وصف الدنيا أيضاً: ((أَلَا وَهِيَ الْمُتَّصِدِّيَةُ الْعُنُونُ وَالْجَامِحَةُ الْحُرُونُ وَالْمَائِنَةُ الْخُنُونُ وَالْجَحُودُ الْكُنُودُ وَالْعُنُودُ الصَّدُودُ وَالْحَيُودُ الْمَيُودُ))^(١)، فالعنون: كثيرة العنن ' وهي المتعرضة، والمراد بها المرأة الفاجرة التي من شأنها التعرض للرجال لتخدعهم عن أنفسهم، والجامحة: التي تغلب فارسها، يقال: فرس جموح إذا غلبَ الراكب. والحرون: فرس لا ينقاد، وإذا اشتدَّ به الجري وقف ، وقد حرن: أي صار حرونا. والمائنة: الكاذبة. والجحود: القليل الخير، يقال: جحد الرجلُ إذا كان ضيقاً، والكنود: الكفور بالنعمة، والعنود: المائلة عن الطريق، وهو اسم يطلق للناقة التي تعدل عن مرعى الإبل وترعى ناحيةً ، والصدود: المعرضة، والحيود: كثيرة الحديد وهو الميل، والميود: المتمايلة استعارة لكثرة حركتها وتغيرها^(٢).

(٣) **فَعِيل**: هذا البناء مع الأبنية المشتركة بين صيغ المبالغة والصفة المشبهة، وقد فرّق بينهما الدكتور فاضل السامرائي بقوله: ((بناء (فَعِيل) في الصفة المشبهة يدلُّ على الثبوت فيما هو خلقه أو بمنزلتها، كطويل، وقصير، وفقيه، وخطيب، وهو في المبالغة يدل على معاناة الأمر وتكراره حتى أصبح كأنه خلقه في صاحبه، وطبيعة فيه، كعليم))^(٣)، ولعلّ هذا لا يصحّ مع أسماء الجلالة التي تكون بوزن (فَعِيل)؛ لأنّه تعالى منزّه عمّا يدلّ على المعاناة في الأمر وتكراره، كما أن التداخل يبدو واضحاً في هذا التفريق، إذ لا فرق بين ما هو (بمنزلة الخلق) أو (كأنه خلقه)، ويمكن القول إن ما كان على وزن (فَعِيل) وصفٌ لله تعالى أو صفة خلقية في المخلوقات فهو صفة مشبهة، أما ما كان مكتسباً فهو صيغة مبالغة، وإن كانت هذه الصيغة تفضّل غيرها من صيغ المبالغة لأنها تكون كالطبيعة.

(١) الخطبة (١٩١): ٢٨٥ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢/٢٢٤، واعلام نهج البلاغة: ٢٠٧، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣/١٢٣، وشرح

نهج البلاغة (البحراني): ٤/ ١٢٧ و ٢٣٤، واختيار مصباح السالكين: ٤٤٨ .

(٣) معاني الأبنية في العربية: ١١٧ .

ومن ذلك قوله (A): ((أَنَا حَجِيحُ الْمَارِقِينَ وَخَصِيمُ النَّاكِثِينَ الْمُزْتَابِينَ))^(١)، أي الذي يبائع في حجاجهم وخصامهم، ويقال: حججته حجاً، فهو حجاج: إذا سبرت شجته بالميل لتعالجها^(٢)، وحملها بعضهم على النسب فيكون الحجاج والخصيم بمعنى: ذو الحجاج والخصومة^(٣)، أو بمعنى اسم الفاعل، أي محاجهم ومخاصمهم^(٤)، ولعل حمل المعنى على النسبة أو اسم الفاعل يخالف دلالة صيغة (فعل)، لأنهما يدلان على الحدوث غالباً، فضلاً عن إن مجيء (حجاج وخصيم) بهذه الصيغة، يُستشف منهما أنه (A) صاحب الحجة القاطعة التي تأخذ من خصمه كل ما يملكه من قوة الحجاج، فتكون حجته دامغة لا رد لها.

وقد تلحق هذه الصيغ التاء، ومن ذلك قوله (A) عند دفن فاطمة الزهراء (A): ((فَلَقَدْ اسْتَرْجَعَتِ الْوَدِيعَةَ وَأَخَذَتِ الرَّهْيَنَةَ))^(٥)، قال بعض شارحين: ((وليست هذه التاء للتأنيث، فإن الفعل هذا يستوي فيه المذكر والمؤنث، وإنما هي بمعنى الرهن))^(٦)، بمعنى إنها لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسم^(٧)، وذهب ابن منظور إلى أنها للمبالغة؛ قال: ((الرهيئة: الرهن، والهاء للمبالغة، كالثنينة والشنم، ثم استعملا في معنى المرهون فقيل: هذا رهن بكذا ورهيئة بكذا))^(٨)، ويبدو هذا المعنى أقرب وأليق بمقام بنت رسول الله (9) ورهيئته.

وهناك صيغ مبالغة أخرى وردت لدى شارحي النهج أشاروا إليها في عدة مواضع، من ذلك صيغة (فعل) في قوله (A): ((الاستغفارُ دَرَجَةُ الْعَلِيِّنَ))^(٩)، قال ابن أبي الحديد: ((وهو هاهنا

(١) الخطبة (٧٥): ١٠٣ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٥٦/١، و حدائق الحقائق: ٣٦١/١.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٦٩/٦ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٥٧/٢ .

(٥) الخطبة (٢٠٢): ٣٢٠ .

(٦) منهاج البراعة: ٣١٧/٢ . وينظر: حدائق الحقائق: ١٧٣/٢.

(٧) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١٤٢/٢-١٤٣ .

(٨) لسان العرب: مادة (رهن): ٣/ ١٧٥٧ .

(٩) الحكمة (٤١٦): ٥٤٩ .

جمع على فعيل كضليل وخمير، تقول: هذا رجل عليّ أي كثير العلو^(١)، وعندما سُئل عن أشعر الشعراء قال (A): ((فَإِنْ كَانَ وَلَا بُدَّ فَالْمَلِكُ الضَّلِيلُ))^(٢)، وهو امرؤ القيس، والضليل هو كثير الضلال، وسمي بهذا لانهماكه في شرب الخمر وإقدامه على أمور النساء وتهكمه^(٣). ومنها (مفعيل) كـ(مسكين)^(٤)، و(مفعال) كـ(ميطان)^(٥)، و(فعللة) كـ(النومة بفتح الواو: الكثير النوم)^(٦).

ثالثاً: الصفة المشبهة

وهي ما اشتقت من مصدر الفعل اللازم للدلالة على اتصاف الذات بالحدث على وجه الثبوت والدوام^(٧). وذكر ابن عقيل أن الصفة المشبهة إما أن تكون من الثلاثي، نحو: جميل المنظر، حسن الوجه، كريم الأب، أو تكون من غير الثلاثي، كمنطلق اللسان، ومستقيم القلب^(٨). وعلى هذا يمكن القول إن الصفة المشبهة قد تأتي من غير الثلاثي على بناء اسم الفاعل إذا قُصد بها الثبوت^(٩).

وسميت بالصفة المشبهة لشبهها اسم الفاعل في الدلالة على الحدث وصاحبه، فضلاً عن أنها تتصرف تصرف اسم الفاعل في الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث^(١٠).

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥٦/٢٠. وينظر: حقائق الحقائق: ٦٩٧/٢.

(٢) الحكمة (٤٥٥): ٥٥٦.

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٨٨٧/٢، و حقائق الحقائق: ٧٠٣/٢.

(٤) الحكمة (٤١٩): ٥٥٠.

(٥) الكتاب (٤٥): ٤١٨.

(٦) منهاج البراعة: ٤٤٨ / ١.

(٧) ينظر: شرح المفصل: ٨٢ / ٦، والأبنية الصرفية في كتاب سيويوه: ٢٧٥.

(٨) ينظر: شرح ابن عقيل: ١٤١ / ٣.

(٩) ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ١٢٥.

(١٠) ينظر: تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات: ٢٠٦-٢٠٧.

(١): أفعال

ومؤنثه (فعلاء)، ويأتي هذا البناء للدلالة على العيوب الظاهرة كأعمى وأعمور، وعلى اللون كالأسود والأبيض، وعلى الحلي كأهيف وأكل^(١). وقد وردت (أفعل) للدلالة على اللون في قوله (A) عند حديثه عن مروان بن الحكم: ((وَسَتَلْقَى الْأُمَّةَ مِنْهُ وَمِنْ وَلَدِهِ يَوْمًا أَحْمَرًا))^(٢)، ومعنى أحمر أي شديد، ويقال: سنة حمراء أي شديدة. وروي موتاً أحمر يوصف بالشدة^(٣)، ولعلّ المراد بالحمرة هو الكناية عن الدم والقتل^(٤). ومن دلالتها على العيب والمرض قوله (A): ((فَلَا تَنْفِرُوا مِنْ الْحَقِّ نِفَارَ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَجْرِبِ وَالْبَارِي مِنْ ذِي السَّقَمِ))^(٥)، جاء في اللسان: ((الجرّب: معروف، بثر يعلو أبدان الناس والإبل. جرّب يجرّب جرّباً، فهو جرب وجريان وأجرب، والأنثى جرباء))^(٦)، وقد ذهب سيبويه إلى أنّ صيغتي (فعل وأفعل)، قد يجتمعان في الدلالة، كجرّب وأجرب^(٧)، وأنكر الدكتور فاضل السامرائي هذا وفرّق بينهما؛ ((فبناء (فعل) يختلف عن (أفعل) في جملة أمور منها أنه عرض غير ثابت، وأن فيه هيجاً، وأنه في العيوب الظاهرة))^(٨). ويبدو أن نصّ الإمام (A) يعضد ما ذهب إليه الدكتور السامرائي؛ فقد ورد النص في سياق الحديث عن أولياء الله تعالى، فبعد أن أدّب (A) أصحابه بالتواضع لله ولأوليائه ندبهم إلى قبول الحق منهم وعدم النفار منه، والمراد - كما يرى البحراني - هو ((تنفيرهم عن أئمة الضلال، وذلك بأنهم غير

(١) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١ / ١٤٤، والتطبيق النحوي الصرفي: ٤٥٥.

(٢) الخطبة (٧٣): ١٠٢.

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٥٦، ومنهاج البراعة: ١ / ٣٠٧، و حدائق الحقائق: ١ / ٣٥٩، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ١٤٨ / ٦.

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٣٥٦، واختيار مصباح السالكين: ١٨١.

(٥) الخطبة (١٤٧): ٢٠٥.

(٦) لسان العرب: مادة (جرب): ١ / ٥٨٢.

(٧) ينظر: الكتاب: ١٨ / ٤.

(٨) معاني الأبنية في العربية: ٨١.

عارفين بالرشد والمعرفة الصحيحة))^(١)، وقد بلغ التنفير بهم بأن جعل الضلال بهم عيباً ظاهراً وثابتاً، ولو قال (A) (نفار الصحيح من الجرب) لكان العيب باطناً عرضياً، وربما دُلَّ على هذا المعنى قوله (ذي سقم) فلو قال (سقيماً) لاحتمل أن يكون السقم خفياً باطناً بخلاف (ذي سقم) الذي يبدو أن سقمه ظاهراً لمن يراه، كقولنا: فلان ذو عاهة، وهذا ما يتناسب مع دلالة (أجرب) في الظهور.

ومما ورد في النهج على صيغة (فعلاء) المؤنثة قوله (A) في وصف فتنة بني أمية: ((فَأَنَّهَا فِتْنَةٌ عَمِيَاءٌ مُظْلِمَةٌ.. شَوْهَاءٌ مَخْشِيَةٌ))^(٢)، ومعنى عمياء أي لا تمييز فيها، وكأنها لا تهتم لأمر أحد. أو بمعنى إنَّ العاقل لا يبصر منها طريق النجاة، لأنها تعمي^(٣). فجاءت هذه الصيغة لتجسيد حال تلك الفتنة، وهي أمر معنوي، بجعلها شاخصة أمام المتلقي وكأنه محسوسة لديه. وكذا لفظ (شوهاء)، أي قبيحة منكرة. فصيغة (فعلاء) تأتي للدلالة على العيب الظاهر، وهذا يعمل على التنفير من صورة تلك الفتنة ولزوم الحذر منها. ومن هنا كانت هذه الصيغة أدلُّ على الشدة، لاقتربها بسياقٍ ضاعف القوة التي تحملها.

(٢): فَعِيل

ويكثر هذا البناء في المضاعف والمنقوص اليائي، نحو: طيب، ولبيب، وتقِي، وشقي، ويغلب بناؤه كذلك من باب (فَعَلَّ)، نحو: كريم وشجيع^(٤)، جاء في النهج: ((فَقَرَّبَ عَلَى نَفْسِهِ الْبُعِيدَ وَهُوَ الشَّدِيدُ))^(٥)، (فبعيد) من بَعَدَ، و(شديد) من شَدَّ. ويدلُّ على الثبوت واللزوم لذا جاء

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٠٥/٣ .

(٢) الخطبة (٩٣): ١٣٧-١٣٨ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٤٣٥ / ١ .

(٤) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ١٠١ .

(٥) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١٤٧/١-١٤٨ .

(٦) الخطبة(٨٧): ١١٨ .

فيما هو خلقه، قال ابن فارس: ((وتكون الصفات اللازمة للنفوس على (فَعِيل) نحو: شريف وخفيف، وعلى أضعافها: نحو وضع وكبير وصغير))^(١).

وكثيراً ما نجد تعاوراً لدى الشارحين، ولا سيما ابن أبي الحديد، بين صيغة (فَعِيل) وصيغتي (فَاعِل) و(مَفْعُول) ومن ذلك قوله (A) في حديثه عن النبي (9): ((شَهِيدُكَ يَوْمَ الدِّينِ وَيَعِيْتُكَ بِالْحَقِّ وَرَسُولُكَ إِلَى الْخَلْقِ))^(٢)، فذهبوا إلى أن ((قوله وشهيدك يوم الدين أي شاهدك قال سبحانه: ((فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا))^(٣). والبعيث المبعوث فعيل بمعنى مفعول كقتيل وجريح وصریح))^(٤)، ويبدو أن جعل (فَعِيل) بمعنى فاعل أو مفعول من قبيل التوضيح والشرح لكلام الإمام (A) وليس من قبيل التناوب بين الصيغ، لأن دلالة فعيل هي الثبات واللزوم والمبالغة بخلاف فاعل ومفعول. وعلى هذا ربّما لو قال (مبعوثك) لكانت الصيغة تحتل كثرة البعث وقتله، ولكن لا يقال (بعيث) إلا في من وقع عليه البعث بصورة فيها مبالغة، وصار البعث فيه أمراً لازماً. ومثله (شَهِيد)، وكأَنَّ شهادة النبي (9) هي الأهم والأظهر، وفوق كلِّ شهادة. ويعضد هذا المعنى قوله تعالى: ((فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا))^(٥) (النساء: ٤١).

ومن ذلك قوله (A) في وصف العلماء: ((وَاعْلَمُوا أَنَّ عِبَادَ اللَّهِ الْمُستَحْفَظِينَ عِلْمُهُ يَصُونُونَ مَصُونَهُ وَيُفَجِّرُونَ عُيُونَهُ يَتَوَاصَلُونَ بِالْوِلَايَةِ))^(٦)، فذكر ابن أبي الحديد ((أن الولي له معنيان أحدهما فعيل بمعنى مفعول كقتيل وجريح وهو من يتولى الله أمره كما قال الله تعالى: ((إِنَّ

(١) الصاحبى فى فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب فى كلامها: ٢٢٨ .

(٢) الخطبة (١٠٦): ١٥٣ .

(٣) النساء: ٤١ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلى): ١٤٢/٦، وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٠٦/٣ .

(٥) وينظر: البقرة (١٤٣)، والنحل (٨٩)، والحج (٧٨).

(٦) الخطبة (٢١٤): ٣٣١ .

وَلَيْبِ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ^(١)، فلا يكله إلى نفسه لحظة عين بل يتولى رعايته. وثانيهما فعيل بمعنى فاعل ككذير وعليم وهو الذي يتولى طاعة الله وعبادته فلا يعصيه^(٢)، ولا شك أن المعنى الأول أرفع من المعنى الثاني لأن المراد بكون الله تعالى ولياً وراعياً للعبد ولا يكله لنفسه أبداً هو (منزلة الاستخلاص) التي تأتي بعد مرحلة إخلاص العبد لربه وكثرة تمحيصه واختباره من قبل الله تعالى بالسراء والضراء، وهذا ما أشار إليه الإمام (A) في الخطبة نفسها: ((فَكَانُوا كَتَفَاضِلِ الْبُذْرِ يُنْتَقَى فَيُؤَخَذُ مِنْهُ وَ يُلْقَى قَدْ مَيَّزَهُ التَّخْلِيصُ وَ هَدَّبَهُ التَّمْحِيصُ))، وربما هذا ما دعا الراوندي إلى القول بأن المستحفظين الذين ذكر الإمام (A) هذا الصفات لهم هم المعصومون: ((والمستحفظ ههنا الإمام المعصوم الذي استحفظ الله علوم شرائعه على لسانه يعمل به ويعلم من يعلمه ويعمل به، فإذا كان كذلك فقد صان وحفظ ما يجب حفظه وفجر ما يجب انفجاره))^(٣).

(٣): فَعَل

تصاغ من (فَعَل)، نحو: بَطَلٌ من بَطُل، وَحَسَنٌ من حَسُنَ^(٤). وقد يبدو أن هذا البناء يقع خارج دراسة اللواصق، والحقيقة غير هذا؛ لأن الأصل في البناء أن يكون ساكناً ومن ثم يؤتى بالحركات للتوصل بالنطق وإحداث دلالاتٍ جديدة، وقد نقل سيبويه عن الخليل قوله: إن ((الفتحة والكسرة والضمة زوائد يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به، والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه))^(٥)، وعلى هذا يمكن القول أنه قد تمّ إقحام مصوتين قصيرين في هذا البناء. ومما ورد منها في النهج قوله (A): ((الْأَحَدِ بِلا تَأْوِيلِ عَدَدٍ))^(٦)، والمراد أنه تعالى ((لا مثل له ولا ندّ و لا ضدّ

(١) آل عمران: ٢٣ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧٦/١١ .

(٣) منهاج البراعة: ٣٤٥ / ٢ .

(٤) ينظر: شرح الشافية: ١٤٨/١ .

(٥) الكتاب: ٢٤٠-٢٤١ .

(٦) الخطبة (١٥٢): ٢١٢ .

ولا شبيهه ولا نظيره))^(١) ، وقد فرّق البيهقي بين الواحد والأحد؛ ((فالأحد وُضِعَ لنفي ما يُذكر معه من العدد. والواحد اسم لمفتتح العدد... والواحد ذكر؛ لانقطاع المثل والنظير، قال تعالى: ((وَالْأَكْثَرُ إِلَهُ وَاحِدٌ))^(٢) (البقرة: ١٦٣)، فوحدانيته تعالى ليس بمعنى كونه مبدءاً لكثرة تعدّ به كما يقال في أو العدد واحد، وإنما بمعنى أنه لا ثاني له في الوجود والربوبية، فلا كثرة في ذاته بوجه لا ذهنياً ولا خارجاً^(٣) ، لذا فالوحدانية صفة لازمة وثابتة لله تعالى وحده.

وقد وردت في النهج صيغ أخرى للصفة المشبهة منها (فَعَلَ) ك(صَغِبَ وَرَحِبَ)^(٤)، و(فَعْلَان) ك(تَكْلَانِ وَصِدْيَانِ)^(٥)، و(فُعَال) ك(فُرَاتِ)^(٦)، و(فِيعِل) ك(سَيِّدٍ وَمَيِّتٍ)^(٧)، ومنها صيغة (فَعِل) كقوله (A) في وصف الدنيا بأنها ((حُلُوَّةٌ خَضِرَةٌ))^(٨) ، وهذا البناء يدلّ في الغالب على الإعراض والزوال - كما ذكرنا - مما يدلّ أن اخضرار الدنيا مؤقت زائل، ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الإمام (A) قد وصف الدنيا في نصّ آخر بأنها ((حُلُوَّةٌ خَضِرَاءُ))^(٩)، وصيغة (فعلاء) مؤنث (أفعل) تدلّ على الثبات واللزم، فقد يبدو أن هناك تناقضاً في النصّين، إلا أنه بالرجوع إلى الخطبتين يتبيّن خلاف هذا الأمر، لأن الإمام (A) في النصّ الأول يصف الدنيا كما يراها هو (A) فيقول: ((أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أُحَدِّثُكُمْ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا حُلُوَّةٌ خَضِرَةٌ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ وَتَحَبَّبَتْ بِالْعَاجِلَةِ وَرَافَتْ بِالْأَقْلِيلِ وَتَحَلَّتْ بِالْأَمَالِ))، لذا جاءت صفتها عارضة زائلة، أما في النصّ الثاني فهو (A)

(١) منهاج البراعة: ٩١/٢ .

(٢) معارج نهج البلاغة: ١ / ١٨٤ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤٩/٩، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢٢/٣ .

(٤) ينظر: الخطب (٣١): ٧٤، و(٥٧): ٩٢ .

(٥) ينظر: الخطب (٢٣): ٧٥، و(٥٢): ٩٠ .

(٦) ينظر: الخطبة (٨٧): ١١٨ .

(٧) ينظر: الخطب (٢١٤): ٣٣٠، و(٢١٥): ٣٣٢ .

(٨) الخطبة (١١١): ١٦٤ .

(٩) الخطبة (٤٥): ٨٥ .

يصف الدنيا كما يراها المغترب بها والطالب لها، لذا يرون اخضرارها دائماً ثابتاً: ((وَهِيَ حُلْوَةٌ خَضْرَاءُ وَقَدْ عَجَلَتْ لِلطَّالِبِ وَالتَّبَسَّتْ بِقَلْبِ النَّاطِرِ)).

رابعاً: اسم المفعول

اسم مشتق للدلالة على الحدث ومن وقع عليه، ويُصاغ من الفعل الثلاثي المبني للمجهول على وزن (مَفْعُول) ومن غير الثلاثي بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وفتح ما قبل الآخر^(١). وما قيل في اسم الفاعل من حيث الدلالة على الحدوث والثبوت يقال في اسم المفعول؛ ((فهو يدلّ على الثبوت إذا ما قيسَ بالفعل وعلى الحدوث إذا ما قيس بالصفة المشبهة))^(٢). والإصاق الحاصل في صيغة (مفعول) يكون بالميم في أولها والواو في الحشو.

وورد اسم المفعول كثيراً في النهج كقوله (A) في خلق السموات: ((جَعَلَ سَفْلَاهُنَّ مَوْجاً مَكْفُوفاً وَعُلْيَاهُنَّ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَسَمَكاً مَرْفُوعاً))^(٣)، فالمكفوف هو الممنوع، والمحفوظ هي السماء، لأنها حُفِظَتْ من دخول الشياطين، واستشهدوا بقوله تعالى: ((وَحَفِظْنَاَهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ)) (الحجر: ١٧)، وفسروا المصدر (سماكاً) بمعنى ممسوك^(٤). وجعل هنا بمعنى خلق^(٥)، مما يدلّ على أن أسماء المفعولين التي ذكرها الإمام هي صفات ثابتة لتلك السماوات منذ بداية خلقها، ومعنى (مكفوف) من الكفّ، وهو ((الدفع على أي وجه كان، بالكفّ كان أو غيرها))^(٦). ولعل في هذا

(١) ينظر: المنصف: ٢٨٣/١ وما بعدها، وشرح ابن عقيل: ١٣٧/٣.

(٢) معاني الأبنية في العربية: ٥٩.

(٣) الخطبة (١): ٤١.

(٤) ينظر: حقائق الحقائق: ١/١٣٠، واعلام نهج البلاغة: ٤٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/٨٦، وشرح نهج

البلاغة (البحراني): ١/١٠٤-١٠٥.

(٥) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٤٠.

(٦) مفردات ألفاظ القرآن: ٥٩٦.

إشارة إلى أن الحفظ ليس متحققاً أصلاً بل هو حاصل بسبب الحرس والشهب، قال تعالى عن لسان الجن: ((وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا)) (الجن: ٨).

ومنه قوله (A) في وصف الدنيا: ((مُلْكُهَا مَسْلُوبٌ وَعَزِيْزُهَا مَغْلُوبٌ وَمَوْفُورُهَا مَنْكُوبٌ وَجَارُهَا مَحْرُوبٌ))^(١)، فالموفور: ذو الوفرة والثروة منها، والمحروب: الذي أخذ ماله وتترك بلا شيء^(٢)، وربما فسروا اسم المفعول بمعنى النسب لبيان المعنى وتوضيحه، ولدلالة كل منهما على الحدوث، لكن أسماء المفعولين الواردة في النص هي صفات ثابتة، لأنها جاءت في وصف حال الدنيا، وثبات هذه الأسماء هو ما أضفى الحدوث والتغير لما أُسندت إليه؛ فكان (الملك والعزة والوفرة والجوار) أحوالاً متغيرة لا دوام لها. وقال (A): ((وَمِنْ غَيْرِهَا أَنَّكَ تَرَى الْمَرْحُومَ مَغْبُوطاً وَالْمَغْبُوطَ مَرْحُوماً))^(٣)، فمن تقلب الدنيا وتغيرها أنك ترى من يغبطه الناس بكثرة أمواله ونعمته في الدنيا مرحوماً في الآخرة أي من هو بمحل الرحمة لكثرة تبعاته، ومن كان مرحوماً لفقره وقلة ماله مغبوطاً في الآخرة لحسن ثوابه^(٤). وقد أدى التقابل بأسماء المفعولين دلالات متضادة أبطلت مقاييس الدنيا في غبطة الناس للشخص أو الرحمة به في هذه الدنيا، لأنها أعراض زائلة، وإنما الأصل في ذلك ما يكون عليه حال الإنسان في الآخرة.

ومن ذلك كتابه (A) لابن عباس في ولايته على البصرة حين بلغه تنمره وغلظته على بني تميم: ((إِنَّ لَهُمْ بِنَا رَجْماً مَاسَةً وَقَرَابَةً خَاصَّةً نَحْنُ مَا جُورُونَ عَلَى صِلَتِهَا وَ مَا زُورُونَ عَلَى قَطِيعَتِهَا))^(٥)، فذهب الشارحون إلى أن الإمام قال (مأزورون) والأصل فيه (موزورون) ليجانس به

(١) الخطبة (١١١): ١٦٥ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٤٦٣، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧/٢٣١، وشرح نهج

البلاغة (البحراني): ٣/٥٣٦

(٣) - الخطبة (١١٤): ١٧٠ .

(٤) - ينظر: منهاج البراعة: ١١/٢، واعلام نهج البلاغة: ١١٤، واختيار مصباح السالكين: ٢٧٠.

(٥) - الكتاب (١٨): ٣٧٦ .

ألف مأجورون، لأنها من الوزر وهو الإثم والنقل، يقال: وزر الرجل يوزر فهو موزور^(١)، فلما قابل الإمام (A) الموزور بالمأجور قلب الواو همزة ليأتلف اللفظان. ولعلّ لفظ (مأزورون) أقوى من (موزورون)، لأنّ الهمزة صوت انفجاريّ شديد^(٢)، وهذا ربّما يتناسب مع دلالة النصّ، بسبب غلظة ابن عباس على بني تميم وتكره لهم مع ما لهم من مكانة في الجاهلية والإسلام، فضلاً عن قرابتهم القريبة مع بني هاشم^(٣)، وكأنّ الإمام (A) قابل بين شدّة الموقف وقوّة اللفظ.

خامساً: اسم التفضيل

اسم مشتق مصاغ على صيغة (أفعل) المزيدة بسابقة الهمزة، وقد أضفت هذه الزيادة على صيغة (فعل) دلالة معينة يحددها السياق مفادها أن شيئين اشتركا في صفة واحدة وزاد أحدهما في الإتصاف بها على الآخر^(٤). واشترط اللغويون للفعل الذي يصاغ منه (أفعل) التفضيل أن يكون ثلاثياً، ومتصرفاً، ومثبتاً، وقابلاً للمفاضلة والتفاوت، وتاماً، ومبيناً للمعلوم، وليس الوصف منه دالاً على لونٍ أو عيبٍ أو حلية^(٥).

وقد ورد اسم التفضيل كثيراً في كلام أمير المؤمنين (A)، ومن ذلك جوابه حين سُئل عن قريش: ((... وَأَمَّا بَنُو عَبْدِ شَمْسٍ فَأَبْعَدُهَا رَأْيًا وَأَمْنَعُهَا لِمَا وَرَاءَ ظُهُورِهَا وَأَمَّا نَحْنُ فَأَبْدَلُ لِمَا فِي أَيْدِينَا وَأَسْمَحُ عِنْدَ الْمَوْتِ بِنُفُوسِنَا وَهُمْ أَكْثَرُ وَأَمَكْرُ وَأَنْكَرُ وَنَحْنُ أَفْصَحُ وَأَنْصَحُ وَأَصْبَحُ))^(٦)، ف(أبعد، وأمنع، وأبدل، وأسمح، وأكثر، وأمكر، وأنكر، وأفصح، وأنصح، وأصبح) كلّها أسماء

(١) - ينظر: منهاج البراعة: ٤٩/٣، و حدائق الحقائق: ٤١٧/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥ / ١٢٦، وشرح

نهج البلاغة (البحراني): ٤/٢٢٠.

(٢) - ينظر: دراسة الصوت اللغوي: ٣١٩.

(٣) - ينظر: حدائق الحقائق: ٤١٧/٢، واعلام نهج البلاغة: ٢٣٥.

(٤) ينظر: معجم المصطلحات النحوية والصرفية: ١٧٤، والدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية: ١٩١.

(٥) ينظر: شرح المفصل: ٩٢/٦-٩٣، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٢٨٤ وما بعدها.

(٦) الحكمة (١٢٠): ٤٩٠.

تفضيل^(١). ودلالة (أمكر وأنكر) على التقبيح أقرب من دلالة المفاضلة، وكذا قوله (أفصح، وأنصح، وأصبح) فهي للوصف أقرب، وكأنّ الأسماء المذكورة للطرفين هي صفات لازمة لكلّ منهما.

أما الأفعال التي لم تستكمل الشروط فيُتوصل إلى التفضيل فيها بلفظة (أشدّ أو أكثر) ونحوها ثم يوتى بعدهما بالمصدر^(٢)، كقوله (A) في وصف الزهاد: ((وَهُمْ أَشَدُّ إِعْظَامًا لِمَوْتِ قُلُوبِ أَحْيَائِهِمْ))^(٣)، وكان من الممكن أن يأتي الإمام باسم التفضيل مستكماً للشروط على صيغة (أعظم) من (عَظَمَ)، لكنّه (A) جعله من الرباعي (أعَظَمَ) لبيان قوة ذلك الأمر والمبالغة فيه.

وقد وقف الشارحون عند قوله (A) في وصف الملائكة: ((هُمُ أَعْلَمُ خَلْقِكَ بِكَ وَأَخَوْفُهُمْ لَكَ وَأَقْرَبُهُمْ مِنْكَ))^(٤)، فذهب ابن أبي الحديد إلى أنه ليس المراد بقوله ((هم أعلم خلقك بك)) العلم بماهية الله تعالى—كما يرى المتكلمون—، لأن ذاته تعالى معلومة للبشر والملائكة، كما أن العلم لا يقبل الأشد والأضعف، أما على مذهب الحكماء فهو خلاف ذلك؛ فهم يرون أن ذاته تعالى غير معلومة للبشر ولا للملائكة ويستحيل أن تكون معلومة لأحد منهم، وعلى هذا لم يبق وجه يحمل عليه قوله (A) إلا أنهم يعلمون من تفاصيل مخلوقاته وتدبيراته ما لا يعلمه غيرهم^(٥). ولعل الأمر يقع وسطا بين مذهب الحكماء والمتكلمين؛ لأن التفاضل بالعلم حاصل بين الخلق فهم ليسوا بدرجة واحدة، وكذا معرفتهم بالذات المقدسة فأنها ليست مجهولة تماماً ولا معلومة تماماً إنما تتفاضل المخلوقات في إدراك ماهيتها وكنهها، وعلى قدر تلك المعرفة يكون الخوف من الله تعالى والسعي لنيل رضوانه، وكلما كان خوف المخلوق أكبر وسعيه أبلغ كانت منزلته أقرب، وليس المراد هو القرب المكاني ((لتنزهه تعالى عن المكان بل قُرب المنزلة والرتبة منه. وظاهر أن من كان أعلم به

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٠٩/١٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٢٨/٥، واختيار مصباح السالكين: ٦٠٧.

(٢) ينظر: أبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٢٨٤، ودقائق العربية: ٢٨.

(٣) الخطبة (٢٣١): ٣٥٣.

(٤) الخطبة (١٠٩): ١٥٩.

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٣/٧.

وأخوف منه كان أقرب منزلةً عنده لقوله تعالى: ((إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ))^(١) (الحجرات: ١٣).

واستدلّ ابن أبي الحديد بقول الإمام (A) على ما ذهب إليه المعتزلة من القول بأفضلية الملائكة على الأنبياء^(٢)، وهو خلاف مذهب شارحي النهج من الإمامية^(٣).

وقد يرد اسم التفضيل ولا يراد به التفضيل بل الوصف، ومن ذلك ما ورد في كتاب له (A)

حين قلّد محمد بن أبي بكر مصر: ((فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُسَائِلُكُمْ مَعَشَرَ عِبَادِهِ عَنِ الصَّغِيرَةِ مِنْ

أَعْمَالِكُمْ وَالْكَبِيرَةِ وَالظَّاهِرَةِ وَالْمُسْتَوْرَةِ فَإِنْ يُعَذِّبُ فَإِنَّتُمْ أَظْلَمُ وَإِنْ يَغْفِرُ فَهُوَ أَكْرَمُ))^(٤)، إذا ذهب

أغلب الشارحين إلى أن المراد من قوله (أظلم وأكرم) ليس التفضيل وإنما الصفة بمعنى (ظالم

وكريم)، واستشهدوا له بقوله تعالى: ((وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ)) (الروم: ٢٧) أي هين عليه، إذ لا يصعب

عليه تعالى شيء، وكقولهم: الله أكبر أي كبير^(٥)، وذكر سيبويه أن مثل هذا الحذف يكون في

التفضيل ((استخفافاً كما تقول: أنت أفضل ولا تقول من أحد، وكما تقول: الله أكبر ومعناه الله أكبر

من كل شيء.. ومثل هذا كثير))^(٦). وعلى هذا يمكن حملُ النصِّ فيكون المعنى: إن يعذبكم فأنتم

أظلم من غيركم وإن يغفو فهو أكرم الأكرمين، ويبدو أن المقصود من حذف المفضل عليه هو

المبالغة في بيان أن الظلم الحاصل من الولاية على الرعية لا يمكن مقارنته بظلم آخر لذا حذف

المفضل عليه، أما في قوله (A): ((وإن يعذب فهو أكرم)) فالمقصود هو أن كرم الله تعالى لا يمكن

مفاضلته مع غيره لذا حذف ما يشاركه في هذه الصفة. وذكر البحراني أنه ((يحتمل أن يكون سمّي

ما يجازيهم به من العدل ظلماً مجازاً لمشابهة الظلم في الكمية والصورة كما سمّي القصاص اعتداءً

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٢٠/٣.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٥/٧.

(٣) ينظر: منهاج البراعة (الخوئي): ٣٢٥/٦ وما بعدها.

(٤) الكتاب (٢٧): ٣٨٣.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٦٣/٣، و حدائق الحقائق: ٤٣٢/٢-٤٣٣، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٦٥/١٥،

وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٣٥/٤.

(٦) الكتاب: ٣٣/٢.

في قوله: ((فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ))^(١) ثم نسب إليه فعلهم فصدق إذن أفعال التفضيل باعتبار كونهم بدأوا بالمعصية وكذلك الإعلام بأنه تعالى مظنة الكرم بالعفو عنهم))^(٢)، وقد يبدو هذا بعيداً لانتفاء نسبة الظلم من الله تعالى لنفسه حتى لا يتوهم واهم.

سادساً: اسما المكان والزمان

اسمان مبدوءان بميم زائدة للدلالة على مكان الفعل وزمانه^(٣)، ويشتقان من الفعل المضارع على صيغة (مَفْعَل)، وتوافق حركة العين فيهما حركة عين المضارع الثلاثي المجرد الذي تُشتق منه؛ فتُفتح مع المضارع المفتوح العين وتُكسر مع مكسورها. أما المضارع المضموم العين فقد جعلوا عينه مفتوحة في اسمي الزمان والمكان لأنه ليس في أبنية العرب صيغة (مَفْعَل)، فضلاً عن أن الفتحة أخف الحركات^(٤). أما من غير الثلاثي فيكون بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وفتح ما قبل الآخر كما هو الحال في اسم المفعول، ويفرق بينهما السياق^(٥).

وذهب بعض المحدثين إلى إن الاستقراء اللغوي للنصوص يثبت إن هاتين الصيغتين تُستعملان في الدلالة على المكان أكثر من الزمان^(٦)، ولعل هذا ما يفسر لنا قلّة ما جاء على صيغة (مفعَل) للدلالة على الزمان في كلام النهج ومنها (موعد) في عهده لمالك الأشر: ((أَنْ تَعْدَهُمْ فَتَتَّبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ))^(٧)، بخلاف أسماء المكان؛ ومن ذلك قوله (A) في وصف الريح:

(١) البقرة: ١٩٤.

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٣٥/٤.

(٣) ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ١٣٣، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٢٨٧.

(٤) شرح شافية ابن الحاجب: ١/١٨١، والأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس: ١٣٧.

(٥) ينظر: شرح القصيدة الكافية في التصريف: ٥٤، ودراسات في علم الصرف: ٦٩.

(٦) ينظر: تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات: ٢٣٠.

(٧) الكتاب (٥٣): ٤٤٤.

((وَأَدَامَ مُرْبَهَا وَأَعَصَفَ مَجْرَاهَا وَأَبْعَدَ مَنَشَأَهَا))^(١)، فالمربّ هو المقرّ والموضع، والمنشأ: محل النشوء الذي أنشأها الله تعالى منها، ولا يفهم منه الإرتفاع إلا على تقدير استعماله لموضع الإنشاء استعمال المصدر أي بلغ بإنشائها غاية بعيدة، ((والأقرب أنه يشير إلى أنها نشأت من مبدأ بعيد ولا يمكن الوقوف على أوله وهو قدرة الحق سبحانه))^(٢).

واختلف الشارحون في دلالة اسم المكان في قوله (A) من كتاب إلى عبد الله بن عباس: ((وَأَعْلَمُ أَنَّ الْبَصْرَةَ مَهْبِطُ إِبْلِيسَ وَمَغْرِسُ الْفِتَنِ))^(٣)، المهبط: موضع الهبوط، والمغرس: موضع الغرس^(٤)، وقد حمل الراوندي هذا النص على الحقيقة، ورأى أن معنى ((قوله (البصرة مهبط إبليس) أي موضع هبوطه، يقال: هبط فلان أي نزل،... ومغرس الفتنة: من غرست الشجر أغرسه،.. والمغرس موضع الغرس، يعنى أن الفتنة تبدأ منها والشيطان ينزل بها، فان أهلها جنده وأعانته))^(٥)، ورأى البحراني خلاف ذلك، وعدّها كناية عن ((كونها مبدأ الآراء الباطلة والأهواء الفاسدة الصادرة عن إبليس المستلزمة لإثارة الفتنة وكثرتها))^(٦)، ويبدو أنها أقرب للمجاز بدليل السياق الداخلي الواردة فيه، إذ لا يمكن حمل الغرس في النصّ على الحقيقة، ولعلّ الإمام يشير إلى مَنْ خَرَجَ عَلَيْهِ فِي حَرْبِ الْجَمَلِ، وَاتَّخَذَ الْبَصْرَةَ مَوْطِنًا، وَكَأَنَّ إِبْلِيسَ هَبَطَ عَلَى أَرْضِهَا، وَغَرَسَ فِيهَا الْفِتْنَ غَرْسًا. وعلى أية حالٍ فدلالة اسم المكان هنا توحى بالكثرة والمبالغة، لأن لاصقة الميم قد أضفت دلالة صرفية أساسية فيه، إذ بوسطاتها ((تكتسب الكلمة دلالتها على المكان وهذا باعتبار وقوع الفعل مطلقاً أي من غير تقييد بمكان.. فإذا قلت مَخْرَجَ فمعناه موضع الخروج المطلق))^(٧).

(١) الخطبة (١): ٤٠ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/١٠٠. وينظر: معارج نهج البلاغة: ١/١٩٠، ومنهاج البراعة: ١/٦١-٦٢.

(٣) الكتاب (١٨): ٣٧٥.

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥/١٢٥ .

(٥) - منهاج البراعة: ٣/٤٩ .

(٦) - شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/٢٢٠.

(٧) - الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية: ١٩٧.

المبحث الثالث التلقي المعجمي

الاستعجام في اللغة الاستبهام، وأعجم الكتاب: أزال استعجامه، وكتاب معجم أي أعجمه صاحبه بالنقط^(١)، أما في الاصطلاح فهو ((قائمة من الكلمات تشتمل على جميع ما يستعمله المجتمع اللغوي من مفردات))^(٢)، ويمثل المعجم اللحمة في أي نصّ كان، ويحتل مكاناً مركزياً في أي خطاب، لذلك اهتمت به الدراسات اللغوية قديماً وحديثاً وجعلته مركز الدراسات التركيبية والدلالية^(٣).

ويكون الكلام في لغة العرب على ثلاثة أوجه، أما الأول، وهو الأعم الأكثر، فاختلف اللفظين لاختلاف المعنيين، ك(الرجل والمرأة)، وأما الثاني فاختلف اللفظين والمعنى متفق ك(جلس وقعد)، والثالث هو أن يكون اللفظ الواحد دالاً على أكثر من معنى قد يكون بعضها متضاداً ك(العين)^(٤). وقد فصل المحدثون القول في هذه الوجوه وتوسّعوا فيها^(٥). وسنقف في هذا المبحث عند النوعين الثاني (الترادف) والثالث (المشترك اللفظي والتضاد).

(١) ينظر: لسان العرب: مادة (عجم): ٤/ ٢٨٢٧ .

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها: ٣١٤ .

(٣) ينظر: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص): ٦١ .

(٤) ينظر: كتاب الأضداد (قطرب): ٦٩-٧٠ .

(٥) ينظر: المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: ٣٧٣-٣٧٤ .

أولاً: المشترك اللفظي

المشترك في اللغة الذي ليس بواحد، ويقال: طريق مشترك أي يستوي فيه الناس، واسم مشترك: تشترك فيه معانٍ كثيرة كالعين ونحوها^(١). أما في الاصطلاح فيبدو أن مفهوم الاشتراك اللفظي عند اللغويين القدامى يقوم -عموماً- على اتحاد اللفظ وتعدد المعاني فقط؛ فهم في الغالب لا يشترطون فيه الدلالة الحقيقية ولا يفصلونها عن المجاز، ولم يأبهوا لانتفاء اللفظ في معانيه المختلفة إلى أقسام متباينة من الكلام، كلفظة (أجم) فهي تأتي فعلاً واسماً؛ نقول: أجم الأمر إذا دنا، وكبش أجم أي لا قرن له^(٢)، وربما هذا ما دفع بعض اللغويين إلى تضيق مفهوم المشترك اللفظي وإخراج كل ما يمكن ردّ معانيه إلى معنى عام يجمعها، وعلى رأس هؤلاء ابن درستويه وأبو علي الفارسي^(٣). وأكثر من أقرّ بوقوع الاشتراك اللفظي من اللغويين أرجعه إلى تداخل اللغات، والاستعمال المجازي، فضلاً عن التطور اللغوي للألفاظ^(٤).

وقد خالف الأصوليون أهل اللغة؛ إذ رأوا أن المشترك اللفظي مقصودٌ بالوضع وليس مستعاراً أو منقولاً، فلفظ (العين) مثلاً وُضِعَ وضِعاً متساوياً للعين الباصرة، وينبوع الماء، وقرص الشمس، وغير ذلك^(٥). والذي يبدو أن المشترك اللفظي ليس من قبيل الوضع وإنما هو من باب المستعار، لأنه لا داعي أن يضع أهل اللغة لفظاً واحداً للدلالة على معنيين مختلفين أو أكثر، فهم إنما كانوا يضعون ألفاظ اللغة ((ليفرقوا بين المعاني من خلال ألفاظ متعددة، والأمر متاح لهم وببسر))^(٦).

(١) ينظر: لسان العرب: مادة (شرك): ٤/ ٢٢٤٩.

(٢) ينظر: الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق: ٣٠.

(٣) ينظر: المزهري في علوم العربية وأنواعها: ١/ ٣٨٤-٣٨٥، وفصول في فقه اللغة: ٣٢٥.

(٤) ينظر: فصول في فقه اللغة: ٣٢٦ وما بعدها، ودلالة الألفاظ: ٢١٤، ودراسات في فقه اللغة: ٣٠٣.

(٥) ينظر: منطق تهاافت الفلاسفة المسمى معيار العلم: ٨٦. والمنقول هو أن ينقل الاسم عن موضوعه إلى معنى آخر ويُجعل اسماً له ثابتاً دائماً، أما المستعار هو أن يكون الاسم دالاً على ذات الشيء بالوضع ولكن يُلقب به شيء آخر في بعض الأحوال لمناسبة بينهما من غير أن يُجعل ذاتياً للثاني، وثابتاً عليه ومنقولاً إليه. ينظر: معيار العلم: ٨٥-٨٦.

(٦) عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ٢٧.

وهذا لا يعني أننا ننكر فكرة الاصوليين في الاشتراك إنكاراً مطلقاً، فالواقع اللغوي يفرض غير ما يذهب إليه اللغويون أحياناً، إذ قد نلاحظ بعض المشتركات اللفظية التي لا نجد بين دلالاتها علاقة من قريب أو بعيد، كلفظ (الليث) فمن معانيه الأسد، وضرب من العنكبوت، واللسن البليغ، ولفظ (الخال) الذي يعني أخت الإمام والشامة التي في الخد^(١).

وقد عنى شارحو النهج بالمشترك اللفظي، وبينوا كثيراً من معانيه، لاسيما ابن ميثم البحراني الذي أفرد له مبحثاً خاصاً في مقدمته نجده قد تابع الأصوليين في كثير مما ذهب إليه^(٢). ومن هذه الألفاظ التي ذكرها شارحو النهج لفظ (السماء) في قوله (A) من خطبة له في الاستسقاء: ((وَأَنْزَلَ عَلَيْنَا سَمَاءً مُخْضِلَةً مُذْرَاراً هَاطِلَةً يُدَافِعُ الْوَدْقُ مِنْهَا الْوَدْقُ))^(٣)، فذهبوا إلى أن: ((السماء ههنا المطر. والعرب تسمي الشيء باسم غيره إذا كان مجاوراً له، أو كان منه بسبب.. قال الله تعالى ((يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً))^(٤) أي المطر))^(٥)، وإنما أنت السماء (المطر) وهو مذكر لأنه أراد الأمطار^(٦). ومثل له الراوندي بقول الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناها وإن كانوا غضايباً^(٧)

أما البحراني فرأى إن الإمام (A) : ((أراد بالسماء المخضلة هنا السحاب، والعرب تقول: كل ما علاك فهو سماؤك، ومعنى إنزاله إرسال مائه وإداره))^(٨). ويبدو أن ما ذهب إليه البحراني هو الأقرب من كون المراد بالسماء السحاب، لأن تفسير السماء بالمطر يجعل المعنى مكرراً؛ فالإمام

(١) ينظر: في اللهجات العربية: ١٧١، وعلم الدلالة: ١٧٨ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٥ وما بعدها.

(٣) الخطبة (١١٥): ١٧٢ .

(٤) نوح: ١١ .

(٥) معارج نهج البلاغة: ١/ ٤٧٠ . وينظر: حقائق الحقائق: ١/ ٥٥٥ .

(٦) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧/ ٢٦٧ .

(٧) منهاج البراعة: ٢/ ٢٠ .

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/ ٥٤٨ .

قد ذكر المطر بعد لفظ السماء وهو الودق^(١) (والودق في اللغة المطر سواء القليل أم الكثير)^(٢) لكن ما يفهم من التدافع هو الغزير، وما يعضد هذا هو أن الضمير الهاء في قوله ((يدافع الودق منها الودق)) عائد على (السماء) السحاب، فتكون (من) للإبتداء المكاني، ويكون المعنى اللهم ارسل علينا سحاباً مخضلةً يدافع المطر الخارج منها بعضه بعضاً.

وقد أشار الشارحون لاستعمال الإمام (A) للفظة (العدل)، وعدّوها من المشترك اللفظي، ووجهوا دلالتها بمعانٍ عدّة في كلامه، فالعدل بخلاف الجور كان وصفاً لله تعالى في قوله: ((وَعَدَلٌ فِي كُلِّ مَا قَضَى))^(٣)، وقد تعددت معاني العدل هنا عند الراوندي؛ قال: ((عدل في كلّ ما قضى: أي سهل على المكلفين وأزاد الحكمة والعدل في كلّ ما أمرهم به ... وعدل، أرادَ وفعلَ فعلاً بالغير إذا كلفه، والعدل هذا معناه في اللغة. وقيل: انه وصف الله بأنه عظيم حلمه عن المذنبين وقد عفا عنهم في كثير وإن عاقب بعضاً منهم فقد عدلَ في كلّ ما قضى وحكم، فان أفعاله تعالى كلها حسنة. وهذا حقيقة العدل))^(٤)، ويبدو أن تلقي الراوندي لمفهوم العدل في هذا النص جاء متأثراً بموقف الأصوليين من المشترك اللفظي؛ فهم يرون اللفظ المشترك موضوعاً للدلالة على جميع المعاني من دون أن يسبق وضعها على وضع البعض الآخر^(٥)، ولاسيما أن هذه الصفات متعلقة بالذات المقدسة لذا استحال تقدم بعضها على بعض بالسبق الزمني، وهذا ما يتناسب مع نظرة الإمامية لمفهوم العدل الإلهي؛ فهم يرون ((أن من صفاته تعالى الثبوتية الكمالية أنه عادل غير ظالم، فلا يجور في قضائه ولا يحيف في حكمه،... ولا يفعل القبيح.. وهو مع كل ذلك حكيم؛ لا بد أن يكون فعله مطابقاً للحكمة، وعلى النظام الأكمل))^(٦)، وإلى هذا ذهب البحراني إلا أنه فسّر العدل هنا بالتوسط بين الإفراط والتفريط، وأنه تعالى ((لم يكن أن يقع شيء من أفعاله أو أقواله

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢٠ / ٢، و شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٦٨/٧ .

(٢) ينظر: لسان العرب: مادة(ودق): ٦/ ٤٨٠٠ .

(٣) الخطبة (١٩١): ٢٨٣ .

(٤) منهاج البراعة: ٢٢٠/٢ .

(٥) ينظر: من تجارب الاصوليين في المجالات اللغوية: ٩٢ .

(٦) عقائد الإمامية: ٣٣ .

منسوباً إلى طرفي التفريط والإفراط بل كان على حاقّ الوسط منهما وهو العدل^(١)). وهذا قريب من مذهب المعتزلة في العدل الذي يقرب من معنى الحكمة هنا^(٢).

ووصفَ (A) الرسولَ (9) بصفة العدل في قوله: ((ذَا مَنْطِقِ عَدْلٍ وَخُطْبَةٍ فَصَلِّ))^(٣)، أي لا جور فيه عن الحق^(٤)، ((وقوله ذا منطق عدل أي عادل وهو مصدر أقيم مقام اسم الفاعل كقولك رجل فطر وصوم أي مفطر وصائم))^(٥)، ووصفه النبي (9) بالعدل أكثر مبالغة من العادل، لأن ((العدل، هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، وهو في الأصل مصدر سُمي به، فوَضِعَ موضعَ العادل، وهو أبلغ منه، لأنه جعل المسمّى نفسه عدلاً))^(٦).

ومن معاني العدل التي ذكرها الشارحون هي النظير والمثيل، كما في قوله (A) يصف الذات المقدسة: ((كَذَّبَ الْعَادِلُونَ بِكَ إِذْ شَبَّهُوكَ بِأَصْنَامِهِمْ وَنَحَلُوكَ حَلِيَّةَ الْمَخْلُوقِينَ بِأَوْهَامِهِمْ ... وَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ وَالْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا تَنْزَلَتْ بِهِ مُحْكَمَاتُ آيَاتِكَ))^(٧)، فذكروا أن معنى نحلوك: أعطوك، وقوله: العادلون بك، أي الذين جعلوا لك عديلاً ونظيراً. ومقصود هذا الفصل أنه (A) شهد بأن المجسم كافر وأنه لا يعرف الله، وأن من شبه الله بالمخلوقين ذوي الأعضاء المتباينة والمفاصل المتلاحمة لم يعرفه ولم يباشر قلبه اليقين، لأنه تعالى لا ند له ولا مثل. ثم كرّر الشهادة فقال: أشهد أن من ساواك بغيرك وأثبت أنك جوهر أو جسم فهو

(١) شرح نهج البلاغة(البحراني): ٤ / ١٢٨ - ١٢٩ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ١٣ / ١١٩ . وينظر لبيان معنى العدل عند المعتزلة: الأصول الخمسة:

٧٠ - ٦٩ .

(٣) الخطبة (٧٢): ١٠١ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة(البحراني): ٣٥٥/٢ .

(٥) شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ٦ / ١٤٣ .

(٦) لسان العرب: مادة(عدل): ٤ / ٢٨٣٨ .

(٧) الخطبة (٩١): ١٢٦ .

عادل بك كافر^(١)، وعلى هذا إجماع مذاهب الشارحين في نفي الضد والعديل له تعالى^(٢). وقد فسّر بعض الشارحين العدل هنا بالإشراك^(٣)، ويبدو أن المعنيين متلازمان، لأن الإشراك بالله تعالى يكون نتيجة لجعل النظير والعديل له عزّ وجلّ. وهذا المعنى وارد في اللغة؛ جاء في اللسان: ((والعدل في الإشراك، قال الله عز وجل ((ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ))^(٤) أي يشركون))^(٥). ولعله أقرب من معنى المثل والنظير، لأن معنى (ساواك) أي جعل لك مثيلاً ((واستوى الشيطان وتساويا: تماثلاً))^(٦)، ومن ثم لا داعي لتكرار المعنى.

أما لفظة (القضاء) ومشتقاتها فقد ذكر الشارحون أنها من المشترك اللفظي، ولكنها أغلب ما وردت في النهج للدلالة على معنى (الأمر والحكم)^(٧)، وقد فصل الكيذري القول في معانيها في شرحه لقوله (A) حين سأله رجل: أكان مسيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدر؟ فأجابه (A) بعد كلام طويل: ((لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءً لَازِمًا وَقَدْرًا حَاتِمًا))^(٨)، قال الكيذري: ((والسائل إنما وهم لأجل الاشتراك اللفظي، وذلك أن القضاء في اللغة قد وردَ بمعنى الخلق والتقدير والإتمام، كقوله

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٤٠٨/١، ومنهاج البراعة: ٣٨٤/١، و حدائق الحقائق: ٤٥٣/١، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ٤١٤/٦ - ٤١٥، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٤٠/٢.

(٢) ينظر: العقائد الخمسة: ٧٤-٧٥، وعقائد الإمامية الأثني عشرية: ١٢٣-١٢٥.

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٣٨٤/١، واختيار مصباح السالكين: ٢٢٠. وإلى هذا ذهب الخوئي في شرحه. ينظر:

منهاج البراعة (الخوئي): ٢٥٢/٦.

(٤) الأنعام: ١.

(٥) لسان العرب: مادة (عدل): ٣٨٣٩/٤.

(٦) لسان العرب: مادة (سوا): ٢١٦١/٣.

(٧) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الخطبة (١٨٠): ٢٥٨، والخطبة (١٩١): ٢٨٣.

(٨) الحكمة (٧٨): ٤٨١.

((فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ))^(١)، وبمعنى الإلزام والإيجاب، كقوله ((وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَهًا))^(٢)، وبمعنى الإعلام والإخبار، كقوله تعالى ((وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّةً ثَانِيَةً))^(٣)، والسائل ظنّ أنه أراد بالقضاء المعنى الأول، أعني الخلق والتقدير، وهو عليه السلام لم يرد ذلك، وإنما أراد ان ما فعله من جهاد العدو، والمسير نحوهم أنما فعله بأمر من الله تعالى، واخباره بذلك على لسان النبي (9) حيث قال: انك ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين بعدي^(٤)، وإلى هذا ذهب ابن أبي الحديد والبرهاني^(٥)، ويبدو أن مردّ الاتفاق هنا لتقارب عقيدة الشارحين في (القضاء والقدرة)، وأنهما لا ينفان إرادة الإنسان واختياره، وإلا لانتفى الثواب وبطل العقاب، وخالصة قولهما في ذلك هو إن أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية، ومن جهة أخرى هي داخلة في سلطان الله تعالى؛ لأنه مفيض الوجود ومعطيه، فهو - عز وجل - لم يجبرنا على أفعالنا ولم يفوض إلينا أمر خلقها بل له الخلق والأمر والحكم، وهو قادر على كل شيء، ومحيط بالعباد^(٦).

أما لفظة (الغد) فقد وردت في كلام الإمام (A) لإرادة دلالات عدّة كانت الدلالة الزمنية هي الجامع بينها، فمعنى الغد في اللغة ((ثاني يومك ... وربما كُنِيَ بِهِ عَنِ الزَّمَنِ الْأَخِيرِ))^(٧)، وقد ذكر الشارحون الدلالة الأولى في جواب له (A) لرجلٍ سأله عن معنى الإيمان فقال (A): ((إِذَا كَانَ الْعُدُوُّ فَاتِنِي حَتَّىٰ أَخْبَرَكَ عَلَىٰ أَسْمَاعِ النَّاسِ فَإِنْ نَسِيتَ مَقَالَتِي حَفِظَهَا عَلَيْكَ غَيْرَكَ))^(٨).

(١) فصلت: ١٢ .

(٢) الاسراء: ٢٣ .

(٣) الاسراء: ٤ .

(٤) حدائق الحقائق: ٢ / ٦١٩ - ٦٢٠ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٢٨/١٨، و شرح نهج البلاغة (البرهاني): ٤١٣-٤١٤ .

(٦) ينظر: عقائد الإمامية: ٣٨-٣٩، والمجموع في المحيط في التكليف: ٤٤٠/١ .

(٧) لسان العرب: مادة (غدا): ٥ / ٣٢٢٠ .

(٨) الحكمة (٢٦٦): ٥٢٢ .

وهناك دلالات أخرى لهذه اللفظة ذكرها أصحاب المعاجم؛ فذكر الزبيدي أنهم توسّعوا في دلالة لفظ (الغد) حتى صار يُطلق على البعيد المترقب^(١). وقد أشار شارحون لهذا المعنى لكنهم جعلوا دلالتها في الزمن القريب والبعيد، لأنّه قد يُطلق هذا اللفظ ويراد به المستقبل الدنيوي القريب^(٢)، كما في قوله (A): ((فَلَا تَسْتَعْجِلُوا مَا هُوَ كَائِنٌ مُرْصَدٌ وَلَا تَسْتَبْطِنُوا مَا يَجِيءُ بِهِ الْغَدُ فَكَمْ مِنْ مُسْتَعْجِلٍ بِمَا إِنَّ أَدْرَكَهُ وَدَّ أَنْهُ لَمْ يُدْرِكْهُ وَمَا أَقْرَبَ الْيَوْمَ مِنْ تَبَاشِيرِ عَدِّ))^(٣)، وحديثه (A) هنا عن الفتن التي أخبر بها رسول الله (9) وكان الناس يتوقعون حدوثها ويسألون الإمام (A) عنها، لذا يوصيهم بعدم استعجال ما هو كائن ومرصد، وألاً يستبطنوا ما يجيء به المستقبل من فتن ووقائع^(٤). أما في قوله (A): ((أَلَا وَفِي عَدِّ وَسَيِّئَاتِي عَدٌّ بِمَا لَا تَعْرِفُونَ يَأْخُذُ الْوَالِي مِنْ غَيْرِهَا عُمَّالَهَا عَلَى مَسَاوِيٍّ أَعْمَالِهَا وَ تَخْرُجُ لَهُ الْأَرْضُ أَفَالِيدَ كَبِدِهَا..))^(٥)، فذهبوا إلى أن المراد بالغد هنا هو زمن الإمام المهدي القائم بالأمر، وقد جاءت الجملة الاعتراضية (وسَيِّئَاتِي عَدٌّ بِمَا لَا تعلمون) لغرض تعظيم شأن ذلك الغد الموعود بمجيئه، وبيان فضيلته (A) بعلم ما جهلوه^(٦).

وقد يطلق لفظ الغد ويراد به الموت^(٧)، وهذا المعنى غير وارد لدى أهل المعاجم، وإنما هي دلالة أسبغها السياق على هذا اللفظ. وذلك في قوله (A): ((وَإِنَّ عَدًّا مِنَ الْيَوْمِ قَرِيبٌ يَذْهَبُ الْيَوْمَ بِمَا فِيهِ وَيَجِيءُ الْغَدُ لَاحِقًا بِهِ))^(٨)، ولعل هذا المعنى هو المقصود، لأن الإمام (A) يتحدث بعد

(١) ينظر: تاج العروس: مادة (غدو): ١٤٧/٣٩ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٢٦ / ٩ .

(٣) الخطبة (١٥٠): ٢٠٨ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦١٢ / ٣ .

(٥) الخطبة (١٣٨): ١٩٥-١٩٦ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٥٠٥/١، ومنهاج البراعة: ٦٢/٢، و حدائق الحقائق: ٦١٦/١، واعلام نهج البلاغة: ١٣١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٢ / ٩ و ٤٧ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٨٦/٣ ، واختيار مصباح السالكين: ٢٩٨ .

(٧) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٥٦٠/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٤٦/٣ .

(٨) الخطبة (١٥٧): ٢٢٢ .

هذا عن مراحل ما بعد الموت، فيذكر القبر ويسميه ((بَيْتٍ وَحْدَةٍ وَ مَنْزِلٍ وَحَشَّةٍ وَمُفْرَدٍ غُرْبَةٍ)) ثم يأتي على ذكر القيامة ((وَكَأَنَّ الصَّيْحَةَ قَدْ أَتَتْكُمْ وَالسَّاعَةَ قَدْ غَشِيَتْكُمْ)). وقد ترد لفظة الغد ويراد بها القيامة^(١)، وذلك في خطابه (A) لأبي ذر بعد أن أخرج إلى الربذة: ((وَسَتَعْلَمُ مِنَ الرَّابِحِ عَدَاً))^(٢). وإطلاق لفظ (الغد) على الموت أو القيامة هو لغرض ترهيب المتلقي من أجل حثه على العمل والنتيظ من خلال تقريب الأجل والحساب، أو قد يؤتى به لحث المتلقي على الصبر بما يقع عليه من حيفٍ وظلم، لأن القيامة (الغد) هي الموعد للانتصاف من ذلك الظالم.

ويبدو أثر الشرع واضحاً في تعدد الدلالات للفظ الواحد، وهذا ما نبه عليه الراوندي في أكثر من موضع في شرحه، من ذلك قوله (A): ((ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينُ اللَّهِ))^(٣)، قال: ((فالإسلام في موضع اللغة هو أن تنقاد لأمر غيرك، ويراد به التسليم، وهو في عرف الشرع التدين بدين الحق، قال تعالى ((إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ))^(٤)، أي الطاعة عند الله هي الإسلام والمراد بالإسلام التسليم لله تعالى ولأوليائه، وهو كالتصديق))^(٥)، ومثله قوله ((مَا كَانَ لِلَّهِ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ حَاجَةٌ مِنْ مُسْتَسِرِّ الْأُمَّةِ وَمُغْلِبِهَا))^(٦)، فالأمة في اللغة: الجماعة من الناس، أما عرفاً فتستعمل للدلالة على المصدقين برسول الله (9)^(٧).

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٧٢/٣ .

(٢) الخطبة (١٣٠): ١٨٨ .

(٣) الخطبة (١٩٨): ٣١٣ .

(٤) آل عمران: ١٩ .

(٥) منهاج البراعة: ٢/ ٣٠٠ .

(٦) الخطبة (١٨٩): ٢٧٩-٢٨٠ .

(٧) منهاج البراعة: ٢/ ٤٤٥ .

أثر القرائن في توجيه المشترك اللفظي:

عند سماعنا لمفردة معجمية معروفة فإنها تمثل اجتماعاً لعلاقتين في آن واحد ضمن علاقة منطقية تكونان شبكة المعجم^(١)، أما العلاقة الأولى فهي العلاقة الصورية (الذهنية)، وفيها تظهر المفردة متمثلة في الذهن إن أمكن تجسيدها، وهذا عادة ما يكون في الأشياء المحسوسة، وإلا فإنها تتمثل في الذهن صورةً حركية، وذلك حين تكون المفردة فعلاً، أو إنها تتجسد شعوراً وإحساساً حين تعبر المفردة عن معنى معنوي. أما العلاقة الثانية، فتكمن في المعاني الجزئية المتعددة لهذه المفردة، التي تتألف بطريقة متلاحقة وسريعة، لتكون صورة متكاملة عن هذه المفردة في أذهاننا، فمثلاً عند ورود لفظة (أسد) على أسمعنا أو خواطرنا فإن العلاقة الصورية ترسم لنا صورة هذا الحيوان الذي نعرفه، وفي الوقت نفسه تبدأ المعاني الجزئية بالامتثال تتابعاً في أذهاننا، كالقوة والملك والافتراس والشجاعة، وغير ذلك من المعاني المتعلقة بهذه المفردة. أما استبعاد بعض هذه المعاني الجزئية فهي وظيفة السياق؛ فعند ورود مفردة في سياق ما فإن معانيها الجزئية قد تتحسر ليبقى عندنا معنى جزئي واحد تعبر عنه هذه المفردة، وهو المعنى الذي من أجله جاء المتكلم بها، فالمعنى المعجمي متعدد ومحتمل خارج السياق وواحد فقط داخل السياق^(٢).

ومن ألفاظ المشترك اللفظي التي ذكرها شارحون، وبدا أثر القرينة السياقية واضحاً في توجيه دلالاتها هي (الجبهة)، والجبهة في اللغة ((موضع السجود، وقيل: هي مستوى ما بين الحاجبين إلى الناصية... والجبهة من الناس: الجماعة. وجاءتنا جبهةً من الناس أي جماعة))^(٣)، وقد أشار شارحون لهذين المعنيين في شرحهم لقوله (A) في كتاب له: ((إلى أهل الكوفة جبهة الأنصار وسنام العرب))^(٤)، فذكر البيهقي والراوندي أن المراد بالجبهة هنا هي الجماعة من الناس^(٥). أما الكيزري والمعتزلي فقد ذكرا المعنيين من دون أن يرجحا أحدهما، وإن كان تقديمهما

(١) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ١٣ - ١٤ .

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٨ .

(٣) لسان العرب: مادة (جبه): ١/ ٥٤٠ .

(٤) الكتاب (١): ٣٦٣ .

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٣١/٢، ومنهاج البراعة: ١١/٣ .

لمعنى (الجماعة) يدل على كون هذا المعنى هو الأقرب عندهما: ((قوله جبهة الأنصار يمكن أن يريد جماعة الأنصار فإن الجبهة في اللغة الجماعة ويمكن أن يريد به سادة الأنصار وأشرفهم لأن جبهة الإنسان أعلى أعضائه))^(١)، وقد اعتمد السرخسي قرينة السياق في إبراز دلالة هذه اللفظة، لأن القرينة السياقية سواء كانت لغوية أم مقامية هي التي ترفع الغموض وتوضح المعنى عندما يقع الاشتراك^(٢)، لذا أنكر السرخسي على مَنْ قال بأن معنى الجبهة هي الجماعة من الناس، ورأى أن الجبهة يجب أن تكون هنا بمعنى جبهة الوجه، لأنه (A) أخرج هذا الكلام مخرج المدح لأهل الكوفة؛ فالجبهة تستعمل بمعنى أصل الشيء ومعظمه، وجبهة الأنصار أي ساداتهم وأشرفهم، ولا يحصل هذا المدح بأن يقال لهم: أنتم جماعة من الناس، كما إن الجبهة بمعنى العضو يناسب السنام، بخلاف الجماعة من الناس^(٣)، وهذا المعنى هو الأقرب كما يبدو؛ فقله (A) ((سنام العرب أي أهل الرفعة والعلو منهم لأن السنام أعلى أعضاء البعير))^(٤). واللافت للنظر أن الجامع بين معاني مادتي (جبه) و(سنم) في الغالب هو الظهور والعلو والرفعة^(٥). ويمكن أن يكون المراد بالجبهة هنا هي (الخيال)^(٦)، فيكون من باب إضافة الشيء إلى ما ينتسب إليه، كما يقال: خيل الله، وربما يعضد هذا المعنى أنه (A) كتبَ هذا الكتاب لاستنهاض أهل الكوفة وقتال أصحاب الجمل^(٧).

وظهر أثر القرينة العقلية لدى شارحين في توجيه دلالة المشترك اللفظي في شرحهم لقله (A) وهو يخاطب طلحة والزبير: ((بَلْ وَجَدْتُ أَنَا وَأَنْتُمَا مَا جَاءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (9) قَدْ فُرِعَ

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤ / ٦ . وينظر: حقائق الحقائق: ٣٧٩/٢.

(٢) ينظر: الدلالة السياقية عند اللغويين: ٢٨٤ .

(٣) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤ / ٧ .

(٥) ينظر: لسان العرب: مادة (جبه): ١ / ٥٤٠، ومادة (سنم): ٣ / ٢١١٩ .

(٦) ينظر: مقاييس اللغة: مادة (جبه): ١ / ٥٠٣ .

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ١٩٩ .

مِنْهُ فَلَمْ أَحْتَجِ إِلَيْكُمَا فِيمَا قَدْ فَرَعَ اللَّهُ مِنْ قَسَمِهِ وَأَمْضَى فِيهِ حُكْمَهُ^(١)، وذهب الراوندي إلى أن الفراغ في اللغة يكون على وجهين : أحدهما القصد للشيء ، والآخر الفراغ من شغل. والمعنى الثاني مصروف عن الله تعالى، لأنه لا يشغله شأن عن شأن، فهو -عز وجل- يفرغ من الشيء فراغ ترك لا فراغ شغل^(٢)، ويبيّن البحراني معنى كونه تعالى قد فرغ من الأمر وذلك بإنزاله في اللوح المحفوظ، لذا يكون معنى الفراغ أي الثابت الذي لا يحتاج إلى إيجاد أو تكميل^(٣). فتكون نسبة الفراغ إلى الله تعالى مجازاً، والمانع من إرادة معنى الفراغ من الشغل لله تعالى هي القرينة العقلية، كونه تعالى منزّه عن هذا.

وقد جوّز البحراني إرادة أكثر من معنى واحد في المشترك اللفظي مجازاً بشرط وجود قرينة دالة على هذا الأمر، وسماها بـ(قوة المتعدد)^(٤) ، ففي قول الإمام (A): ((كُلُّ شَيْءٍ خَاشِعٌ لَهُ))^(٥) فسّر بعض الشارحين الخشوع في هذا النص بالخضوع، وأن الله تعالى يصرف كل شيء كيفما يشاء على ما تقتضيه الحكمة^(٦)، وخالفهم البحراني في إمكان إرادة أكثر من هذه المعاني؛ ورأى أن ((الخشوع مراد هنا بحسب الأشتراك اللفظي. إذ الخشوع من الناس يعود إلى تطامنهم وخضوعهم لله ومن الملائكة دأبهم في عباداتهم ملاحظة لعظمته، ومن سائر الممكنات انفعالها عن قدرته وخضوعها من أرق الإمكان والحاجة إليه، والمشارك وان كان لا يستعمل في جميع مفوماته حقيقة فقد بينا أنه يجوز استعماله مجازاً فيها بحسب القرينة وهي هنا إضافة إلى كل شيء أو لأنه في قوة المتعددة كقوله تعالى: ((إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ))^(٧) ، فكأنه قال: الملك خاشع له والبشر

(١) الخطبة (٢٠٥): ٣٢٢ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٣٢٦ / ٢ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني) ٤ / ١٢ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٥ .

(٥) الخطبة (١٠٩): ١٥٨ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٤٥٧ .

(٧) الأحزاب: ٥٦ .

خاشع له))^(١)، ويبدو واضحاً أثر القرينة اللفظية في توجيه تلقي البحراني لهذا النص. وما ذهب إليه البحراني من إرادة أكثر من معنى في المشترك اللفظي على سبيل المجاز هو ما اصطاح عليه الأصوليون بـ(عموم الاشتراك)^(٢).

(١) شرح نهج البلاغة(البحراني): ٣ / ٥١٦.

(٢) ينظر: من تجارب الأصوليون في المجالات اللغوية: ١٠٥ .

ثانياً: الترادف

الردف في اللغة هو ((ما تبع الشيء . وكل شيء تبع شيئاً ، فهو ردْفُه ، وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف))^(١)، أما في الاصطلاح فهو ((توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد))^(٢)، وعلى الرغم من كون العرب قد عرفوا هذه الظاهرة وسجلوها في مؤلفاتهم إلا أن الترادف لم يرد عندهم قبل السيوطي في كتابه المزهر^(٣). وقد مثّلت هذه الظاهرة موضع خلافٍ واسع بين علماء العربية، ويبدو أن رواة اللغة وجامعيها كانوا في القرن الثاني الهجري إلى أواخر القرن الثالث يسلمون بقضية الترادف ولا يرونها محل نزاع ، لكن الجدل نشب بين العلماء في القرن الرابع؛ فانحصرت لها الأكثرون، وأنكرها قوم كابن فارس وأبي علي الفارسي، ومال بعضهم إلى الاعتدال فيها كالرازي^(٤). والناظر في علل مؤيدي الترادف في العربية يرى أنهم يرجعونها في الغالب إلى تعدد أسماء الشيء الواحد في اللهجات المختلفة، وتعدد صفاته، فضلاً عن الاستعمال المجازي والتطور اللغوي^(٥).

ولعلّ الأصوليين كانوا أكثر دقة في تعاملهم مع هذه الظاهرة ((فقد أخرجوا من الترادف طائفة من الألفاظ كاسم الشيء وصفاته نحو السيف والصارم والمهند وعندهم ليس من الترادف الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح))^(٦)، وبدا تأثر ابن ميثم البحراني واضحاً برأي الأصوليين في تعريفه لظاهرة الترادف^(٧).

(٢). لسان العرب :مادة (ردف) :١٦٢٥/٣.

(٢) التعريفات : ٥٨.

(٣) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية :٣٩.

(٤) ينظر: في اللهجات العربية :١٥١، وفصول في فقه اللغة :١٣٠-١٣١، ودراسات في فقه اللغة : ٢٩٥-

٢٩٦، وعلم الدلالة :٢١٦.

(٥) ينظر: فصول في فقه اللغة : ٣١٦ وما بعدها .

(٦) عناصر تحقيق الدلالة في العربية : ١٤ .

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني) :١٣/١

والذي يبدو أن الترادف ظاهرة مرفوضة في أصل اللغة، لأن ((الأصل في كل لغة أن يوضع اللفظ الواحد لمعنى واحد))^(١)، فسواء كان الواضع هو الله تعالى أم غيره، فلا تبدو هناك أهداف عقلانية من وراء جعل الألفاظ المتعددة للمعنى الواحد، لأن الواضع عاقل حكيم، ولا بد أن يكون هادفاً في مجمل تصرفاته وأعماله الإرادية وإلا لما كان عاقلاً^(٢). على أننا لا ننكر وقوع الترادف في لغة البشر العاديين، بسبب انعدام القصدية التامة في كثير من استعمالاتهم اللغوية، لأن غايتهم من ذلك هو أن يكون التفاهم محروزاً في نطاق تخاطباتهم، كما أننا في الأحوال العادية نعتمد على ما تزودنا به الذاكرة من كلمات نجدها مناسبة وذات صلة بالأمر الداعي للكلام^(٣)، بخلاف النصوص المقدسة ولاسيما القرآن الكريم منها فهو قمة الوعي اللفظي والاستعمال المقصود فلا يمكن أن ننسب الترادف إلى ألفاظه^(٤).

وسيكون منهجنا في هذا المبحث لتلافي القول في الترادف بالاعتماد على المعنى المعجمي والسياق؛ فالسياق له الأثر الأكبر في هذا التفريق، فكلاهما يعملان على كشف الغموض الذي يعتري المدلول، وبيان الظلال المعنوية ذات الصبغة العاطفية أو الانفعالية التي تحيط به، ومن ثم تظهر بالتدرج فروق معنوية دقيقة بين الألفاظ المترادفة^(٥).

ومن الألفاظ المترادفة التي ذكرها الشارحون هما لفظا (الوهن والضعف) في شرحهم لقوله (A) وهو يزهد في الدنيا: ((سُرُورُهَا مَشُوبٌ بِالْحُزْنِ وَجَلْدُ الرَّجَالِ فِيهَا إِلَى الضَّعْفِ وَالْوَهْنِ))^(٦)، فذهبوا إلى أن ((الوهن: الضعف نفسه، وإنما عطف للتوكيد))^(٧)، ويبدو هذا بعيداً لأن العطف يوجب المغايرة فلا يعطف الشيء على نفسه، فقد ((اختصت الواو -من بين حروف العطف- بأنها

(١) فصول في فقه اللغة : ٣٠٨ .

(٢) ينظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ١٠٠-١٠١ . وينظر الفروق اللغوية : ٢٢ .

(٣) ينظر: المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: ٣٦٩ .

(٤) ينظر: في اللهجات العربية : ١٥٥-١٥٦ ، فصول في فقه اللغة : ٣١٧ .

(٥) ينظر : دور الكلمة في اللغة : ٩٧ .

(٦) الخطبة (١٠٣) : ١٤٨-١٤٩ .

(٧) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٧ / ١٠٦ ، ومنهاج البراعة : ٢ / ٣٤٠ .

يُعطف بها حيث لا يُكْتَفَى بالمعطوف عليه^(١)، إلا أن توحيد الدلالة بين هذين اللفظين عند الشارحين ربما جاء بسبب تأثرهم بالمعاجم اللغوية التي لم تفرق بينهما^(٢)، فمما ((يؤخذ على معاجمنا اللغوية أنها توسعت في دعاوي الترادف والاشتراك اللفظي مع أن واقع الكثير من المواد التي نجدناها عندهم لا تمت إليها بصلة))^(٣). وربما أمكن التفريق بين هذين اللفظين من خلال تتبع بعض مواضعها في كلام النهج من جانبين، الأول: كون لفظ (الوهن) يغلب استعماله في الأمور المعنوية^(٤)، والثاني: إن الوهن يبدو أدنى واعم من الضعف، ومن ذلك قوله (A) أعلاه؛ فالجلد يعني القوة^(٥)، ومن الطبيعي أن تكون قوة الإنسان إلى ضعفٍ تدريجي بتقادم العمر حتى تتلاشى وتضمحل شيئاً فشيئاً فتصل الوهن، فالوهنُ إذاً حالةٌ تأتي بعد الضعف، وما يعضد هذا قوله تعالى على لسان زكريا (A): ((رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي)) (مريم: ٤)، وقد فسرها الأستاذ إبراهيم السامرائي بمبلغ النحول والضعف، والمبالغة في الكبر^(٦). ويتضح هذا المعنى في كلام له (A) بعدما بويح وقد خاطب به قوماً سألوه معاقبة قتله عثمان بن عفان فأجابهم بعد كلام: ((وَلَا تَفْعَلُوا فَعْلَةً تُضَعِّعُ قُوَّةً وَتُسْقِطُ مَنَّةً وَتُورِثُ وَهْنًا وَذِلَّةً))^(٧)، وكون الوهن حالة أدنى من الضعف فقد ناسب استعماله مع ما ذُكر في النص من تضعع القوة، وسقوط المنة؛ فالضعفة غاية في الضعف، ورجل ضعضع: ضعيف في كل شيء، لا رأي له ولا حزم، وضعضعته أي هدمه حتى الأرض^(٨).

(١) شرح ابن عقيل: ٢٢٧/٣ .

(٢) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: مقاييس اللغة: مادة (وهن): ٦ / ١٤٩ ، لسان العرب: ٦ / ٤٩٣٤ .

(٣) من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ١٠٣

(٤) ينظر: دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني : ٣٤٦ .

(٥) اختيار مصباح السالكين : ٢٤٦ .

(٦) ينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني : ١١٧ .

(٧) الخطبة (١٦٨) : ٢٤٣ . وقد وحّد البحراني بين اللفظين : ٦٧٤ / ٣ .

(٨) ينظر : لسان العرب: مادة (ضعع) : ٤ / ٢٥٨٧ .

أما دلالة (الوهن) على الأمور المعنوية فيمكن تلمسها في قوله (A) وهو يتحدث عن نبي الله آدم (A) بعد غواية الشيطان له: ((بَاعَ الْيَقِينَ بِشُكِّهِ وَالْعَزِيمَةَ بِوَهْنِهِ وَاسْتَبَدَلَ بِالْجَذَلِ وَجَلًّا وَبِالْإِعْتِرَارِ نَدَمًا))^(١)، والمراد إن آدم (ع) قد تعوض من العزم والتصميم الذي كان ينبغي له في طاعة الله تعالى بالوهن والعجز عن تحمله^(٢)، وما يدل على كون الوهن أمراً معنوياً عطُفه في النص على أمور معنوية كـ (اليقين والشك والوجل والجذل). ويمكن أن تُوجَّه دلالة الوهن هنا على ما ذكره ابن منظور من إن الوهن هو الضعف في العمل والأمر، ومثَّل له بقول الإمام (A): ((ولا واهناً في عزم))^(٣).

وبدا اثر المعجم أكثر وضوحاً في ورود الترادف لدى شارحي النهج في توحيدهم بين دلالة (الإنشاء والإبتداء)؛ قال ابن منظور: ((أَنْشَأَ اللهُ الْخَلْقَ، أَيِ ابْتَدَأَ خَلْقَهُمْ))^(٤)، وربما هذا ما يسوغ لنا مجيء الكلمتين مترادفتين عند الراوندي وابن أبي الحديد^(٥). وقد نيَّه البحراني على هذا الأمر في شرحه لقول الإمام (A): ((أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً))^(٦)، قال: ((ولم أجد لأهل اللغة فرقاً بين الإنشاء والابتداء وهو الإيجاد الذي لم يسبق بمثله إلا أنه يمكن أن يفرق بينهما صوتاً لكلامه (A) عن التكرار بان يقال: المفهوم من الإنشاء هو الإيجاد الذي لم يسبق غير الموجد إليه والمفهوم من الابتداء هو الإيجاد الذي لم يقع من الموجد قبل))^(٧).

كما وُحِدَ أغلب الشارحين بين الفعلين (أَطَّلَ) و(أَظَلَّ) في كلام له (A) يُوَيِّخُ به أصحابه: ((كُلَّمَا أَظَلَّ عَلَيْكُمْ مَنْسِرٌ مِنْ مَنَاسِرِ أَهْلِ الشَّامِ أَغْلَقَ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بَابَهُ وَانْجَحَرَ انْجَحَارَ الضَّبَّةِ

(١) الخطبة (١): ٤٣.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٣٧.

(٣) ينظر: لسان العرب: مادة (وهن): ٦ / ٤٩٣٥.

(٤) لسان العرب: مادة (نشأ): ٦ / ٤٤١٨.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٥١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٨٠.

(٦) الخطبة (١): ٤٠.

(٧) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٩٤. وينظر: اختيار مصباح السالكين: ٦٤.

فِي جُحْرَهَا))^(١)، فذكروا أنها رويت (أُظِلَّ وَأُظِلَّ) وجعلوا دلالاتهما واحدة وهي (أشرف)^(٢). ويبدو أن هناك فرقاً بين اللفظين، فالفعل (أُظِلَّ) يحتل في هذا النص عدة معانٍ الجامع بينها دلالة (القرب)، فقد يكون بمعنى (غشيكم) وتظل فوقكم، و((أظنني الشيء: غشيني))^(٣)، وربما يعضد هذا المعنى لفظ (المنسر) وهو - بفتح الميم - قطعة من الجيش من المائة إلى المائتين^(٤)، ولعله سمّي بذلك تشبيهاً له بالنسر ((كأنه جاء لينسر شيئاً، أي يختطفه ويستلبه، ويقال: بل المنسر لا يمرُّ بشيء إلا اقتلعه))^(٥)، أو يكون (أُظِلَّ) بمعنى تراءى لكم سوادهم، فالظلُّ هو السواد، وظلَّ كل شيء: شخصه لمكان سواده^(٦)، كما يحتل معنى (الدنو) لأن ((الإطلال: الدنو؛ يقال: أظلك فلان أي كأنه ألقى عليك ظله لقربه))^(٧)، ويبدو أن هناك فرقاً بين الدنو والإطلال، فالدنو أقرب لذا وصف الله سبحانه الجنة بأنها ((قُطُوفُهَا دَائِبَةٌ)) (الحاقة: ٢٣)، وقال تعالى: ((وَدَائِبَةٌ عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَدَلَّتْ قُطُوفُهَا تَذِيلًا)) (الإنسان: ١٤)، أما الإطلال فلعله ما كان في حيز النظر ويحتل القرب والبعد، جاء في اللسان: ((الإطلال: الإشراف على الشيء.. وتطال أي مدّ عنقه ينظر إلى الشيء يبعد عنه))^(٨)، وهذا المعنى أكثر توبيخاً من معاني الإطلال، لأن الإمام (A) أراد وصفهم بالجبن

(١) الخطبة (٦٩): ٩٩ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٥١/١، ومنهاج البراعة: ٢٩٥/١، و حدائق الحقائق: ٣٤٦/١، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ١٠٣/٦ .

(٣) لسان العرب: مادة(ظلل): ٤/ ٢٧٥٤ .

(٤) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ١٧٦ .

(٥) مقاييس اللغة: مادة (نسر): ٥/ ٤٢٥ .

(٦) ينظر: لسان العرب: مادة(ظلل): ٤/ ٢٧٥٤ .

(٧) لسان العرب: مادة(ظلل): ٤/ ٢٧٥٥ .

(٨) لسان العرب: مادة (طلل): ٤/ ٢٦٩٧ .

والخوف، وكنى عن فرارهم من القتال بإغلاق أبوابهم عند سماعهم بقرب بعض جيوش الشام، وشبههم بالضبة حين ترى الصائد، وإنما خصّ الإناث لأنها أولى بالمخافة من الذكور^(١).

ومن ذلك أيضاً قوله (A): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ))^(٢)، فقد صرح ابن أبي الحديد بترادف لفظتي (الحمد والمدح)، قال: ((الذي عليه أكثر الأدباء والمتكلمين أن الحمد والمدح أخوان لا فرق بينهما، تقول: حمدت زيداً على إنعامه ومدحته على إنعامه، وحمدته على شجاعته ومدحته على شجاعته، فهما سواء يدخلان فيما يدخل فعل الإنسان وفيما ليس من فعله كما ذكرناه))^(٣)، أما أغلب الشارحين فقد فرقوا بينهما من حيث العموم والخصوص؛ فالمدح أعم من الحمد^(٤)، وهذا ما عليه كتب اللغة، لأن المدح يقال فيما يكون من الإنسان بالاختيار أو التسخير، فقد يمدح الإنسان بصفته كطول القامة وصباحة الوجه، أو يمدح بفعله كبذل المال والسخاء، أما الحمد فلا يكون إلا بالفعل دون الصفات^(٥)، وهذا ما أشار إليه البيهقي من خلال عرضه لآراء العلماء؛ فالله تعالى مستحق للمدح كون أفعاله مختصة بالحسن والإحسان، كما أنه سبحانه يُمدح على صفاته كالعلم والقدرة^(٦).

ولعل السبب في توحيد ابن أبي الحديد بين دلالتي (الحمد والمدح) في تلقيه لهذا النص جاء لتأثره بمذهب المتكلمين كما ذكر؛ ويبدو أنهم لا يفرقون بين الحمد والمدح لأنهم يشترطون كونهما باللسان مع انطواء القلب فيهما على الثناء والتعظيم^(٧)، أما من فرق بينهما فقد نظر إليهما بلحاظ الاستعمال اللغوي كما أوضحنا .

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٤٧/٢ .

(٢) الخطبة (١): ٣٩ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥٨/١ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٢٤/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٧٩ / ١ .

(٥) ينظر: الفروق اللغوية: ٥٠، ومفردات ألفاظ القرآن: ١٨٤ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١٥٩/١ - ١٦٠ .

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة: ٥٩ / ١ .

كما فرق الشارحون في هذا النص بين (الحمد والشكر) اللذين وُحِدَ بينهما بعض اللغويين كالأخفش وغيره^(١)، ولعل السبب في عدّ هذين اللفظين مترادفين هو ما أشار إليه أحد الباحثين المحدثين، قال ((والحمد والشكر من الألفاظ المتقاربة في المعنى، وبسبب هذا التقارب اختلطت دلالتها حتى صارت كالواحدة، ولم يعد الناس يفرقون بينهما ... فقد جرى الاستعمال بهما مترادفين واختفى ذلك الفرق الدقيق بين معنيهما نتيجة العميم، والحمد في الأصل أعم من الشكر))^(٢)، وهذا ما ذكره شارحو النهج؛ ((فأما الشكر فأخصّ من المدح لأنه لا يكون إلا على النعمة خاصة ولا يكون صادراً إلا من منعم عليه))^(٣)، فالحمد -كما يرى البحراني- يرادف الشكر، وقد يفيد ما هو اعم وهو التعظيم المطلق^(٤)، وهذا ما اصطلح عليه المحدثون بالتقارب الدلالي، وهو نوع من الترادف يتحقق ((حين تتقارب المعاني، لكن يختلف كل لفظ عن الآخر بملح هام))^(٥).

ولم يفرق بعض اللغويين بين لفظتي الفيء والظل، جاء في اللسان: ((وبعضهم يجعل الظل الفيء؛ قال رؤبة: كل موضع يكون فيه الشمس فتزول عنه فهو ظل وفيء))^(٦)، وقد فرق بعض الشارحين بين هذين اللفظين من ناحية العموم والخصوص في شرحهم لخطبة له يحذر فيها من فتنة الدنيا: ((فإنَّهَا عِنْدَ ذَوِي الْعُقُولِ كَفَيْءِ الظِّلِّ))^(٧)، فذهب الراوندي والكيذري إلى أن ((الفيء أخص من الظل))^(٨)، وفصل ابن أبي الحديد القول في هذا، قال: ((وإنما قال كفيء الظل لأن العرب تضيف الشيء إلى نفسه ... ويمكن أن يقال الظل أعم من الفيء لأن الفيء لا يكون

(١) ينظر: لسان العرب: مادة (حمد): ١/ ٩٨٧ .

(٢) الترادف في اللغة: ٩٧ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ٥٨، وينظر: منهاج البراعة: ١/ ٢٤ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ٧٩، واختيار مصباح السالكين: ٥٦ .

(٥) علم الدلالة: ٢٢١ .

(٦) لسان العرب: مادة (ظل): ٤/ ٢٧٥٣ .

(٧) الخطبة (٦٣): ٩٤ .

(٨) منهاج البراعة: ١/ ٢٨٤ . وينظر: حدائق الحقائق: ١/ ٣٢٨ .

إلا بعد الزوال وكل فيء ظل وليس كل ظل فيئاً، فلما كان فيهما تغاير معنوي بهذا الاعتبار صحت الإضافة^(١). لذا نبّه ابن منظور على أنه يقال ((ظل الجنة، ولا يقال فيؤها، لأن الشمس لا تعاقب ظلها فيكون هنالك فيء، إنما هي أبداً ظل، لذلك قال تعالى: ((أَكَلَهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا))^(٢) أراد وظلها دائم أيضاً^(٣)). ولما كان الفيء هو الأقصر والأسرع ناسب تشبيه الإمام (A) لسرعة زوال الدنيا وقصر عمرها به^(٤). وذكر الراغب أنه ((يُقَالُ لِكُلِّ مَوْضِعٍ لَمْ تَصِلْ إِلَيْهِ الشَّمْسُ: ظِلٌّ، وَلَا يُقَالُ الْفِيءُ إِلَّا لِمَا زَالَ عَنْهُ الشَّمْسُ))^(٥)، فالفيء سريع الذهاب، لحركة الشمس المرتبط بها. ومن هنا ففعل الإمام يريد إن (فيء الظل) يومه صاحبه بدوامه بوصفه ظلاً ولكنه ليس كذلك لأنه غير مستقر. فهو في نظر الإمام وعند ذوي العقول فيء، لأنه غير مستقر، وهذا شأن الدنيا.

ومن الألفاظ المترادفة عند الشارحين هما الفعلان (جاء وأتى) في قوله (A) من خطبة له في ذم أهل العراق: ((وَاللَّهِ مَا أَتَيْتُكُمْ اخْتِيَاراً وَلَكِنْ جِئْتُ إِلَيْكُمْ سَوْقاً))^(٦)، فقد عدّهما بعض الشارحين مترادفين^(٧)، وهذا ما عليه بعض المعاجم^(٨). وقد فرق بينهما أبو هلال العسكري إلا أنه أقرّ بترادفهما في بعض المواضع، قال: ((أن قولك جاء فلان كلام تام لا يحتاج إلى صلة، وقولك أتى فلان يقتضي مجيئه بشيء ولهذا يقال جاء فلان نفسه ولا يقال أتى فلان نفسه ثم أكثر ذلك حتى استعمل أحد اللفظين في موضع الآخر))^(٩)، ولعل السبب في ترادف هذين اللفظين عند

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤٣/٥-١٤٤.

(٢) الرعد: ٣٥.

(٣) لسان العرب: مادة (ظل): ٤/٢٧٥٣.

(٤) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ١٦٨.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٤٣٤.

(٦) الخطبة (٧١): ١٠٠.

(٧) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٣٢٥، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/١٢٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

٣٤٩/٢.

(٨) ينظر: لسان العرب: مادة (جياً): ١/٦٣٥، والصاحح: ١/٤٢.

(٩) الفروق اللغوية: ٣٠٩.

الشارحين وبعض اللغويين هو دلالتها معاً على الإقبال والقدوم. وما يمكن أن يقال للتفريق بينهما هو إن الإتيان مجيء بسهولة، أما المجيء فهو أعم، أي إنه قد يؤتى لما أصعب وأشق وأثقل مما تستعمل فيه (أتى)^(١)، وهذا المعنى واضح في النص أعلاه؛ فالإتيان كائن عن اختيار وسهولة بخلاف المجيء المصحوب بالسوق والصعوبة وعدم الرغبة، ويمكن تلمس هذا المعنى في كثير من نصوص النهج^(٢)، ومنها قوله (A) في كلام له عن النبي (9): ((جَاءَهُ الْمَوْتُ فَذَهَبَ بِهِ))^(٣)، وربّ قائلٍ يقول أن هذا المعنى وارد بالطريقة نفسها في كلام له عن مقتل عثمان بن عفان: ((أَتَى قَدْرُهُ عَلَيْهِ))^(٤)، ويجاب عن هذا بأمرين، الأول: اختلف اللفظان باختلاف الشخصين؛ فالمتوفى في النص الأول هو النبي (9) وهو أشرف الخلق وأعظمهم، وكانت وفاته أعظم فاجعة نزلت بالإسلام، فناسب استعمال الفعل (جاء) الذي يكون للأمر الصعب والثقيل، بخلاف النص الثاني إذ المتوفى هو عثمان بن عفان ومما لا شك فيه بأنه دون النبي (9) فاستعمل معه الفعل (أتى). فكأنّ الموت استصعب المجيء إلى نبينا الأكرم، أما غيره فلا يكون كذلك. والأمر الثاني: هو إنه (A) نسب المجيء في النص الأول للموت وهو أمر مهول وثقيل على الإنسان كما في قوله تعالى: ((وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ)) (ق: ١٩)، أما النص الثاني فقد نسب (A) الإتيان للقدر، والمراد به (القتل)^(٥)، والذي يفهم من السياق أن هذا القتل قد تمّ بصورة سهلة لتخاذل أنصاره عنه وبثّم المنون إليه، وتثبطهم عن نصرته^(٦)، وهذا من الطبيعي أن يمكّن عدوه منه ببسرٍ وسهولة، وربّما هي تكمن في رغبة من قتله بقتله؛ إذ استسهلوه ولم يجدوا فيه صعوبة، لأنهم اعتقدوه مستحقاً لذلك مثلاً. فضلاً عمّا رواه ابن أبي الحديد والبرحاني من وصف الإمام (A) لعثمان بأنه: ((امرء مكنّ عدوه من

(١) ينظر: من أسرار البيان القرآني: ٤٠ .

(٢) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الخطبة (١٠٩): ١٦٠، والخطبة (١١٤): ١٧٠، والخطبة (١٧٦): ٢٥٣ .

(٣) الخطبة (١٠٠): ١٤٦ .

(٤) الكتاب (٢٨): ٣٨٨ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البرحاني): ٢٤٧/٤ .

(٦) ينظر: الكتاب (٢٨): ٣٨٨ .

نفسه))^(١)، وكل هذا يتناسب مع استعمال الفعل (أتى). ثم إن التركيب اللغوي للنص الثاني يوحي بالقصدية في القتل لاسيما في استعمال حرف الجر (على) الدالّ على الاستعلاء، وهذا ما أشار إليه الأصفهاني من إن ((الإتيان قد يراد منه القصد وإن لم يكن منه الحصول))^(٢).

ومن الألفاظ التي جعلها الشارحون مترادفة هما (الغيث والمطر)^(٣)، ومن ذلك قوله (A) في الاستسقاء: ((فَأِنَّكَ تُنْزِلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَ تَنْشُرُ رَحْمَتَكَ وَ أَنْتَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ))^(٤)، وإلى هذا ذهب بعض اللغويين؛ فذكر ابن فارس إن ((الميم والطاء والراء أصل صحيح فيه معنيان: أحدهما الغيث النازل من السماء، والآخر جنس من العدو))^(٥)، إلا أنه يمكن التفريق بينهما من جانبين، الأول: أن المطر قد يدل على العذاب وليس هذا للغيث^(٦)، لأنه لا يرد إلا في مواطن الرحمة والبشر. قال الجاحظ: ((ألا ترى أنّ الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العذاب.. وكذلك المطر؛ فإنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام. والعامّة وأكثر الخاصّة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث))^(٧). والجانب الثاني: إن المطر قد يكون في وقته وفي غير وقته^(٨). أما ما ورد في النهج من دلالة (المطر) على الخير في قوله (A): ((وَأَنْتَظَرْنَا الْغَيْرَ أَنْتَظَارَ الْمُجْدِبِ الْمَطَرِ))^(٩)، فذكر الشارحون أن في هذا النص إشارة لما كان يتوقعه من انتقال الأمر إليه ((ومن لواحق ما انتظره هو من الغير وانتقال الأمر إليه شمول العدل

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩١/٢، وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٨٠/٢.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ١٤٦.

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٦٨/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٤٨/٣.

(٤) الخطبة (١١٥): ١٧٢.

(٥) مقاييس اللغة: مادة (مطر): ٣٣٢ / ٥، وينظر: الصحاح: ٢٨٩ / ١.

(٦) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٦٤٩. ومن ذلك لفظ (المطر) في الخطبة (١٠٨): ١٥٧.

(٧) البيان والتبيين: ٢٠/١.

(٨) ينظر: دقائق الفروق اللغوية: ١٣١.

(٩) الخطبة (١٥٢): ٢١٢.

وظهور الحق في موارده المشبه لوقع المطر في الأرض المجدبة، واستلزامه للخير والبركة))^(١)،
ويجاب عن هذا بالفرق الثاني من ان المطر قد يكون في وقته وغير وقته بخلاف الغيث، والمجدب
لشدة ما يمرّ به فإنه يأمل نزول المطر وينتظره في كل حينٍ . أما قوله (A) في خطبة أخرى عند
الاستسقاء: ((اللَّهُمَّ فَاسْقِنَا غَيْثَكَ))^(٢)، فقد ناسب مجيء الغيث هنا لأنه موضع دعاء ورحمة،
فضلاً عن أن الغيث أقرب إلى معنى الإغاثة من المطر، فالوثيقة بين الغيث والإغاثة هي النجدة
والعون^(٣)، وقد يكون المراد بالغيث هنا هو (المطر والكلأ)^(٤)، فيكون الدعاء شاملاً للناس
وحيواناتهم.

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢٤ / ٣ .

(٢) الخطبة (١٤٣): ١٩٩ .

(٣) ينظر: دقائق الفروق اللغوية: ١٣١ .

(٤) لسان العرب: مادة (غيث): ٥ / ٣٣٢٣ .

ثالثاً: التضاد

الضدّ في اللغة ((كل شيء ضادّ شيئاً ليغلبه، والسواد ضدّ البياض، والموت ضدّ الحياة، والليل ضدّ النهار، إذا جاء هذا ذهب ذلك))^(١). أما في الاصطلاح فهي ((الألفاظ التي تقع على الشيء وضده))^(٢)، وتعدّ علاقة الضديّة من أوضح الأشياء في تداعي المعاني، لأن استحضار أحد المتضادين يستدعي عادةً حضور الضدّ الآخر في الذهن، ولاسيما في الألوان^(٣).

وقد ذهب كثير من اللغويين قديماً وحديثاً إلى عدّ التضاد فرعاً من المشترك اللفظي^(٤)، والذي يبدو أن هناك تقاطعاً وافتراقاً في المفهومين؛ فالتقاطع حاصل في كون الاشتراك يدل على عدة معانٍ مختلفة قد يكون بعضها متضاداً، بخلاف التضاد الذي لا يدلّ إلا على معنيين متضادين فقط، وهذا ما أشار إليه أبو الطيب اللغوي: ((وليس كل ما خالف الشيء ضداً له. ألا ترى أن القوة والجهل مختلفان، وليسا ضدّين .. فالاختلاف أعم من التضاد؛ إذ ليس كل متضادين مختلفين وليس كل مختلفين متضادين))^(٥).

ومثل التضاد موضع خلاف بين علماء العربية، فأثبتته أكثرهم، وأنكره بعضهم وحاولوا تأويل ما ورد من ألفاظه، وعلى رأس هؤلاء ابن درستويه الذي وضع كتاباً في إبطال الأضداد^(٦). أما المحدثون فكانوا أكثر تشدداً في قبول الكثير منه^(٧).

ويمكن القول إنّ السياق هو الذي يعيّن غرض اللفظ، ويكشف عن مقصد المتكلم في تحديد دلالة الألفاظ المتضادة، لأن ((كلام العرب يصحح بعضه بعضاً، ويرتبط أوله بآخره، ولا

(١) لسان العرب: مادة (ضدد): ٤/ ٢٥٦٤ .

(٢) الأضداد في كلام العرب: ١٨ .

(٣) ينظر: في اللهجات العربية: ١٧٩ .

(٤) ينظر: كتاب الأضداد (قطرب): ٧٠، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها: ٣٧٦/١، وفي اللهجات العربية: ١٧٩،

ودراسات في فقه اللغة: ٣٠٩ .

(٥) الأضداد في كلام العرب: ٣٣ .

(٦) ينظر: الأضداد في كلام العرب: ١٨ .

(٧) ينظر: في اللهجات العربية: ١٨٥ .

يُعرف معنى الخطاب إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجازَ وقوع المعنيين المتضادين، لأنهما يتقدّهما ما يدلّ على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر))^(١).

ولما كانت الكلمة من كلمات الأضداد لم توضع في أول الأمر للدلالة على المعنيين المتضادين وإنما وضعت لأحدهما، كان من الطبيعي أن تكون هناك عوامل عدّة وراء نشوء المعنى الثاني المضاد^(٢)، وقد ذكر اللغويون في هذا المجال أسباباً كثيرة أهمّها تداخل اللهجات، والتفاوت والتشاور، والتهمك، وغير ذلك^(٣). وقد أشار شارحو النهج إلى بعض تلك الأسباب في حديثهم عن أصل المعنى لبعض الكلمات ك(السدف، والمفازة، وإطلاق لفظ (الفوز) والمراد هو الذمّ والتوبيخ)^(٤)، إلّا أنّ دلالتها كانت واضحة في نصّ النهج ولم تمثّل موضع خلاف في استعمال الإمام (A)، لذا لم نعرض إليها.

ومن المتضادات التي ذكرها شارحو النهج (الظن)، فهو يكون بمعنى اليقين وبمعنى الشك^(٥)، والأصل في هذا اللفظ هو الشك، ومنه قوله تعالى: ((مَا نَذِرِي مَا السَّاعَةَ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَقِيمِينَ)) (الجاثية: ٣٢)، وأما معنى اليقين فقوله تعالى: ((وَأَنَا ظَنُّنَا أَنَّ لَن نُّعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَبًا))^(٦) (الجن: ١٢)، وقد ذكر الشارحون هذين المعنيين؛ فالظنّ بمعنى (الشك) جاء في قوله (A) وهو يخاطب أصحابه: ((وَلَا تَظُنُّوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قِيلَ لِي))^(٧)، والمعنى هو ((لا تظنوا

(١) كتاب الأضداد (الأنباري): ١١ .

(٢) ينظر: فصول في فقه اللغة: ٣٣٨ .

(٣) ينظر: كتاب الأضداد (الأنباري): ١١، وفصول في فقه اللغة: ٣٣٨، وفي اللهجات العربية: ١٨٠ .

(٤) وينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٩٣، ومنهاج البراعة: ٢ / ١٠٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١٥٩،

وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٢٦٢، واختيار مصباح السالكين: ١٣٤. والسدفة: الظلمة والضوء. والمفازة:

الفلاة، وسميت مفازة إما لأنها مهلكة من قولهم فوز الرجل أي هلك وأما تفاوتاً بالسلامة والفوز .

(٥) ينظر: ثلاثة كتب في الأضداد: ٣٤ .

(٦) ينظر: كتاب الأضداد (الأنباري): ١٤ .

(٧) الخطبة (٢١٦): ٣٣٥ .

إني أتأذى بقول الحقّ لي وتنقل علي))^(١). وهناك نوع آخر من الظن ذكره بعض الشارحين وسمّوه بـ(الظن الصادق) في شرحهم لقوله (A) مخاطباً أصحابه بعد أن استولى أصحاب معاوية على صنعاء: ((وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَظُنُّ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ سَيَدَالُونَ مِنْكُمْ))^(٢)، وبدالون أي يصير الأمر إليهم والدولة لهم، فذكر البحراني في شرحه أن الإمام (A) ((قد خوفهم بما حكم به من الظن الصادق أن سيدال القوم منهم))^(٣)، ولعل ما دعا الشارح إلى عدّه ظناً صادقاً هو علم الإمام (A) بما سيؤول إليه حال أصحابه من بعده إن بقوا على ما هم عليه من التخاذل والقعود عن طاعته، فضلاً عما تضمنه النص من كثرة المؤكّدات، وهي ((أن، والقسم، ولام التوكيد)). ومثل هذا الظن ورد في قوله (A): ((وَإِنَّمِ اللَّهُ إِنِّي لَأَظُنُّ بِكُمْ أَنَّ لَوْ حَمَسَ الْوَعَى وَاسْتَحَرَّ الْمَوْتُ قَدْ انْفَرَجْتُمْ عَنِ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ انْفِرَاجَ الرَّأْسِ))^(٤).

أما الظن بمعنى العلم فقد جاء في وصفه (A) للمتقين: ((فَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَشْوِيقٌ رَكَنُوا إِلَيْهَا طَمَعًا وَتَطَلَّعَتْ نَفُوسُهُمْ إِلَيْهَا شَوْقًا وَظَنُّوا أَنَّهَا نُصِبَ أَعْيُنُهُمْ وَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْغَرُوا إِلَيْهَا مَسَامِعَ قُلُوبِهِمْ وَظَنُّوا أَنَّ زَفِيرَ جَهَنَّمَ وَشَهيقَهَا فِي أُصُولِ آدَانِهِمْ))^(٥)، فذكر ابن أبي الحديد أن ((الظن هاهنا يمكن أن يكون على حقيقته ويمكن أن يكون بمعنى العلم كقوله تعالى ((الْأَيُّظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ))^(٦) (المطففين: ٤))، والذي يبدو أن صفة الظنية في هذا النص تتراوح بين الظن نفسه ومبلغ العلم، ومرجع هذا إلى تفاوت درجات التقوى واليقين بين الناس، فهم على درجات مختلفة. ويمكن القول أن الإمام (A) استعمل لفظ (الظنّ) لأن الرؤية لم تحصل بمعناها الحقيقي،

(١) اعلام نهج البلاغة: ١٨٤ .

(٢) الخطبة (٢٥): ٦٧ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٢٤٣ . وينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٩١/١، واعلام نهج البلاغة: ٦٢،

واختيار مصباح السالكين: ١٢٨ .

(٤) الخطبة (٣٤): ٧٨ .

(٥) الخطبة (١٩٣): ٣٠٤ .

(٦) شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ١٠ / ١٤٣ .

وما يعضد هذا المعنى قوله (A) في الخطبة نفسها: ((فَهُمْ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُنَعَّمُونَ وَهُمْ وَالنَّارُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُعَذَّبُونَ))، فهو (A) يشبههم بمن رأى الجنة والنار في قوة يقينهم وذلك عن مشاهدتهم بأعين أبصارهم حقائق الوعد والوعيد^(١).

وذكر الأصمعي أن ((البلاء يكون نعمة ومحنة))^(٢)، جاء في اللسان ((البلاء يكون في الخير والشر ... ومنه قوله تعالى: ((وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ))^(٣) (الأنبياء: ٣٥) ، وقد ورد هذان المعنيان في شروح النهج، فذكر الشارحون معنى المحنة والمعاناة^(٤) في قوله (A): ((أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَقْصِمِ جِبَارِي دَهْرٍ قَطُّ إِلَّا بَعْدَ تَمْهِيلٍ وَرَخَاءٍ وَلَمْ يَجْبُرْ عَظَمَ أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ إِلَّا بَعْدَ أَزْلِ وَبِلَاءٍ))^(٥)، ودليل ما أشاروا إليه من معنى البلاء في هذا النص هو عطفها على الأزل وهو الضيق والشدة^(٦). وأشار بعض الشارحين إلى أن معنى التضاد قد يكون حاصلًا في هذه اللفظة عند دلالتها على المحنة كما في قوله (A) في حديثه عن فتنة بني أمية: ((وَأَصَابَ الْبِلَاءُ مَنْ أَبْصَرَ فِيهَا))^(٧)، فذكر البحراني أن بلاء هذه الفتنة ومعاناتها تكون من الإنسان نفسه ومن بني أمية؛ ((أما من نفسه فالحزن الطويل من مشاهدة المنكر، وأما منهم فلأن المتقي العالم بكونهم أئمة ضلال منحرف عنهم وغير داخل في تصرفاتهم، وكان من شأنهم تتبع من كان هذا حاله بالأذى والقتل))^(٨).

(١) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٣٨٣ .

(٢) ثلاثة كتب الأضداد: ٥٩ .

(٣) لسان العرب: مادة (بلا): ١/ ٣٥٥ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٤١٩ .

(٥) الخطبة (٨٨): ١٢١ .

(٦) اعلام نهج البلاغة: ٨٩ .

(٧) الخطبة (٩٣): ١٣٨ .

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٤٧٢ .

أما دلالة لفظ (البلاء) على النعمة فأشاروا إليها في قوله (A): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاصِلِ الْحَمْدَ بِالنَّعْمِ وَالنَّعْمَ بِالشُّكْرِ نَحْمَدُهُ عَلَى آيَاتِهِ كَمَا نَحْمَدُهُ عَلَى بَلَائِهِ))^(١)، فذكروا أن الإمام (A) نبه على وجوب حمد الله تعالى على النعماء وحمده على البلاء ((لأن النعمة قد تكون بلاءً من الله تعالى ... والبلاء منه أيضاً نعمة يستحق به الإنسان الثواب الآجل، وسبب النعمة نعمة، وبهذا الاعتبار يجب الشكر على البلاء أيضاً كما يجب الشكر على النعماء. إذ الكل نعمة))^(٢)، فالبلاء بهذا المعنى إنما يكون نعمة بخلاف ما نراه من ظواهر الأمور، ((لأنه تعالى إنما يفعل المكروه بنا لمصالحنا فإذا حمدناه عليه فإنما نحمده على نعمة أنعم بها))^(٣).

ومثله في قوله (A): ((نَحْمَدُهُ عَلَى مَا أَخَذَ وَأَعْطَى وَ عَلَى مَا أَبْلَى وَابْتَلَى))^(٤)، فذكر الشارحون أن البلاء يكون في الخير والابتلاء بالشر؛ أي ((نحمده على ما أبلى من نعم وابتلى من نقم، يقال: أبلاه الله بلاءً حسناً بكثرة المال والصحة والشباب، وابتلاه الله بالمرض وال فقر والشيب))^(٥). ويبدو استعمال الإمام (A) الفعل (ابتلى) للدلالة على الشرّ عائداً للثقل هذه الصيغة وقوتها، لأن الابتلاء بالشرّ يكون أثقل وأصعب على الإنسان من الابتلاء بالخير. أو لكونها دالة على السعي والاجتهاد، فكأن الابتلاء حاصل للإنسان بسبب ما يقوم به، وإنه يقدم عليه بإرادته. وذكر اللغويون أن ((من الأضداد القاسط. قال أبو عبيدة وقطرب، يقال: قسط الرجل، إذا جار، فهو قاسط. ومنه قول الله تعالى: ((وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا))^(٦)... والقاسط أيضاً: العادل))^(٧)، وقد ورد هذان المعنيان للقسط في شروح نهج البلاغة؛ ففي قوله (A): ((وَقَامَ بِالْقِسْطِ

(١) الخطبة(١١٤): ١٦٩ .

(٢) شرح نهج البلاغة(البحراني): ٥٤٤/٣ .

(٣) شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ٢٥٢ /٧ .

(٤) الخطبة(١٣٢): ١٨٩ .

(٥) منهاج البراعة: ٥٣/٢. وينظر: شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ٢٦٨/٨، وشرح نهج البلاغة(البحراني): ٥٧٤/٣.

(٦) الجن: ١٥ .

(٧) الأضداد في كلام العرب: ٣٧١ .

فِي خَلْقِهِ))^(١)، ذكر الشارحون أن المراد من القسط هنا هو العدل؛ قال الراوندي: ((أي أمر المكلفين من المخلوقين بالعدل فيما بينهم قال تعالى ((وَأَقِيمُوا الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ))^(٢) مع أنه تعالى يعدل أيضا في حكمه وقضائه على جميع المخلوقين))^(٣)، وكذا في قوله (A): ((وَيَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ وَيَأْتُرُونَ بِهِ))^(٤). أما دلالة (القسط) على الجور فقد وردت في قوله (A): ((فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثَتْ طَائِفَةٌ وَمَرَقَتْ أُخْرَى وَقَسَطَ آخَرُونَ))^(٥)، فذكر الشارحون أن المراد بالناكثين هما طلحة والزبير لأنهما بايعاه ونقضا بيعته، وبالمارقين الخوارج، وبالقاسطين أصحاب معاوية، ورويت الفاسقين أيضا^(٦)، وإنما خصَّ أهل الشام بهذين اللفظين ((لأن مفهوم الفسق أو القسط هو الخروج عن سنن الحق وقد كانوا كذلك بمخالفته (A) والخروج عن طاعته فكان إطلاق أحد اللفظين عليهم لذلك))^(٧)، وقد ذهب ابن أبي الحديد إلى أن أصحاب صفين ((عند أصحابنا رحمهم الله مخلدون في النار لفسقهم فصح فيهم قوله تعالى وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا))^(٨). ومن ثمَّ يتضح وهم ما ذهب إليه بعض المعاصرين من ((أنه يجب ألا يعدَّ من الأضداد أيضا ما ترك اللغويون الاستشهاد على أحد معنييه، لأنه لم يثبت في كلام العرب أنه أستعمل بهذا المعنى، مثل قولهم (قَسَطَ) تعني: عدل أو جار، فالمعنى الأول لا دليل عليه، أما الثاني فقد ورد))^(٩)، بل إن

(١) الخطبة (١٨٥): ٢٦٩ .

(٢) الرحمن: ٩ .

(٣) منهاج البراعة: ٤١٧/٢ .

(٤) الخطبة (٢٢٢): ٣٤٢ .

(٥) الخطبة (٣): ٤٩ .

(٦) ينظر: حدائق الحقائق: ١/١٦٤، واعلام نهج البلاغة: ٥٠، واختيار مصباح السالكين: ٩٦.

(٧) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٨٢ .

(٨) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ٢٠١ .

(٩) التأويل اللغوي في القرآن الكريم: ٣١٣ .

المعنى الأول قد ورد في القرآن في أكثر من موضع^(١)، منها قوله تعالى: ((وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا لَا يُظْلَمُونَ)) (يونس: ٥٤).

ومن الألفاظ التي ذكرها اللغويون وعدّوها من المتضادات لفظة (عفا)، قال الأنباري: ((عفا الشيء إذا درس؛ وعفا إذا كثر. وقد عفا شعره، يعفو، إذا كثر.. وفي القرآن ((حَتَّىٰ عَفَا))^(٢) (أي كثروا))^(٣). وقد ذكر الشارحون مجيء هذه اللفظة بمعنى (درس) في قوله (A): ((فَإِنَّا كُنَّا فِي أَفْيَاءِ أَعْصَانٍ وَمَهَابٍ رِيَّاحٍ وَتَحْتِ ظِلِّ عَمَامٍ اِضْمَحَلَّ فِي الْجَوِّ مُتَلَفِّفَهَا وَعَفَا فِي الْأَرْضِ مَخْطُهَا))^(٤)، قال ابن أبي الحديد: ((اضمحل ذهب و الميم زائدة ومنه الضحل وهو الماء القليل... عفا درس ومخطها أثرها كالخطة))^(٥). ولم يرد في النهج (عفا) بمعنى (كثر). ويبدو أن التضاد في هذه اللفظة بعيد إلا مع شيء من التأويل، لأنه ((لا تضاد بين الكثرة والاندراس، لأن ضد الكثرة القلة، وضد الاندراس البقاء، ولكننا إذا تساهلنا قليلاً وقلنا إن بينهما شبه تضاد، فأنا نرد ذلك إلى معنى عام يجمع المعنيين، وهما الإهمال والإعراض))^(٦)، ولعل التضاد حاصل بين هذين المعنيين لأن ذهاب الشيء واندراسه يكون متضمناً لقلته وعدم بيانه بخلاف الشيء الكثير الذي يكون ظاهراً للعيان.

ومن ألفاظ التضاد التي ذكرها اللغويون ووردت عند الشارحين هو لفظ (رجا)، قال السجستاني: ((والرجاء يكون طمعاً ويكون خوفاً، وفي القرآن في معنى الطمع: ((وَيَرْجُونَ رَحْمَةً

(١) منها على سبيل المثال لا الحصر: النساء (١٢٧، ١٣٥) و المائدة(٨، ٤٢).

(٢) الأعراف: ٩٥ .

(٣) الأضداد في كلام العرب: ٣٠٥ .

(٤) الخطبة(١٤٩): ٢٠٧ .

(٥) شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ١٢٣/٩ ، وينظر: شرح نهج البلاغة(البحراني): ٦١٠/٣ .

(٦) التضاد في القرآن الكريم: ١٨١ .

وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ))^(١)،... والرجاء في القرآن في معنى الخوف كثير، قال تعالى: ((قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا))^(٢) (يونس: ١٥) ، ومما ورد من ذلك في النهج قوله (A): ((شُغِلَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ أَمَامَهُ سَاعٍ سَرِيحٍ نَجًا وَطَالِبٍ بَطِيءٍ رَجَاً وَمُقَصِّرٍ فِي النَّارِ هَوَى))^(٣)، فذكر الشارحون أن الرجاء ههنا متضمن لمعنى الطمع والخوف؛ لأن ما تتصوره النفس من محبوبٍ أو مكروهٍ أما أن يكون موجوداً في الماضي ويسمى ذكراً وتذكيراً، أو موجوداً في الحال وهو الوجد لوجدان النفس عليه، أو يوجد في المستقبل - كما هو الحال في النص - فتتعلق النفس فيه ويسمى انتظاراً وتوقعاً، فإن كان مكروهاً فهو خوف وإن كان محبوباً طمعت به النفس^(٤) ، وإنما كان الرجاء معلقاً بين الخوف والطمع في هذا النص لأن الشخص في هذا الصنف يتجاذبه وصفان هما السفالة والعلو، فيكون متردداً بين خوف الضعف من وسواس الشيطان ومن ثم السقوط فيها، وبين الطمع في الحركة إلى جهة العلو ونيل مرضاة الله تعالى. ويبدو أن التضاد في لفظ الرجاء حاصل من التردد بين هذين المعنيين ((لأن الرجاء يقتضي الخوف إذا لم يكن صاحبه منه على يقين.. وقال الفراء: العرب لا تذهب بالرجاء مذهب الخوف إلا مع الجحد))^(٥) أما في الحقيقة فإن ((عدّ الرجاء) من ألفاظ الأضداد فيه شيء من التجوز والتوسع لمفهوم التضاد، لأن الخوف والطمع ليسا متضادين في حقيقة الأمر، فالخوف ضد التجلد والشجاعة، والطمع ضد اليأس وانقطاع الأمل))^(٦).

وذكر الراوندي في شرحه لقوله (A): ((فَوَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا أَسْلَمُوا وَلَكِنْ اسْتَسْلَمُوا وَأَسْرُوا الْكُفْرَ فَلَمَّا وَجَدُوا أَعْوَاناً عَلَيْهِ أَظْهَرُوهُ))^(٧)، قال: ((وأسرّ الشيء من الأضداد

(١) الإسراء: ٥٧ .

(٢) ثلاثة كتب في الأضداد: ٨٠-٨١ .

(٣) الخطبة (١٦): ٥٨ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٠٧ / ١ .

(٥) الأضداد: ٩ .

(٦) التأويل اللغوي في القرآن الكريم: ٣٢٣ .

(٧) الكتاب (١٦): ٣٧٤ .

يكون سرّاً وإعلاناً، قال تعالى ((وَأَسْرُواُ النَّدَامَةَ)) . وفسرت على الوجهين، وأسروا الكفر أي كتموه^(١) ، ومعنى الإخفاء والكتمان واضح في النص بدليل المقابلة بينه وبين الإظهار في قوله (A): ((فَلَمَّا وَجَدُوا أَعْوَانًا عَلَيْهِ أَظْهَرُوهُ))، وقد مثّلت هذه اللفظة موضع خلاف بين اللغويين في كونها من الأضداد أو ليست كذلك؟ فذهب الأصمعي^(٢) إلى أنها من الأضداد، وأنكره السجستاني: ((وقال أبو عبيدة: أسررت الشيء أخفيته وأظهرته أيضاً، وكان يقول في هذه الآية: ((وَأَسْرُواُ النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْاُ الْعَذَابَ))^(٣) أظهروها، ولا أثق بقوله هذا والله أعلم))^(٤)، وقد نقل صاحب اللسان عن الأزهري قوله: ((وأهل اللغة أنكروا قول أبي عبيدة أشد الإنكار، وقيل أسروا الندامة... أخفوها، وكذلك قال الزجاج: وهو قول المفسرين))^(٥) ، وعلى هذا يمكن القول ((إن نسبة هذه اللفظة إلى الأضداد هي موضع شك، ومما يقوي هذا الشك في انتمائها إلى الأضداد، أنه لا يوجد أثر لمعانيها التي قيل أنها متضادة في تفسير الآيات، حيث لم يذكر الثقات من المفسرين إلا المعنى المعروف وهو الإخفاء والكتمان))^(٦) . وذهب الراغب الأصفهاني إلى أن الإسرار قد يكون بمعنى الإظهار، لأن الإسرار إلى الغير يقتضي إظهار ذلك لمن يفضي إليه بالسرّ وإن كان يقتضي إخفاؤه عن غيره^(٧) .

(١) منهاج البراعة: ٤٦/٣ .

(٢) ينظر : ثلاثة كتب في الأضداد: ٢١ .

(٣) يونس: ٥٤، وسبأ: ٣٣ .

(٤) ثلاثة كتب في الأضداد: ١١٤ .

(٥) لسان العرب: مادة(سرر):٣/ ١٩٨٩ .

(٦) التأويل اللغوي في القرآن الكريم دراسة دلالية: ٣٢٨ .

(٧) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٣١٩ .

الفصل الثاني التلقي التأويلي

- المبحث الأول: التأويل النحوي
- المبحث الثاني: التأويل البلاغي
- المبحث الثالث: التأويل الدلالي

التلقي التأويلي

مدخل نظري: التأويل في الفكر الإسلامي والفكر الغربي

التأويل في الاصطلاح الاجتماعي (المعجم) :

قال ابن منظور : ((الأَوَّلُ: الرجوع... وأَوَّلُ الكلام وتَأَوَّلُه: دَبَّرَه وقَدَّرَه، وأَوَّلُه وتَأَوَّلَه: فسَّرَه... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرِكَ ظاهر اللفظ،...، وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد... وآل الدهن والقطران والبول والعسل يؤول أولاً وإيالاً: خُثِرَ.. وآل اللبن: تخثَّر فاجتمع بعضُهُ إلى بعض))^(١).

ولعل قراءة استكشافية أولى للاستعمالات الاجتماعية المكونة لمادة (أول) تكشف لنا عن حقيقة مفادها أن التأويل، من جهةٍ أولى، متعلِّقٌ بالأشياء دونما تدخُّل الإنسان، أي أنه قائمٌ في الأشياء بذاتها، كما في (آل اللبن)، ويتعلَّق من جهةٍ ثانية بالمعاني التي تتصل بالإنسان ويكون له يدٌ فيها كـ(تأويل الكلام). فحقيقة التأويل، إذًا، كائنة أصالةً في الأشياء، ومتحققة كذلك بوجود الإنسان، ولكن لا تأويل للإنسان إن لم تكن الأشياء قابلةً ومستعدة^(٢).

ويظهر من قول ابن منظور أن التأويل ليس أمراً اعتباطياً؛ إذ لا يمكن الانتقال من الأمر الظاهر المعنى إلى باطنه من دون دليل، فهو لا يكون بحسب الهوى، ولا يُلتجأ إليه إلا عند اختلاط الأمور الذي يؤدي إلى فسادها^(٣). كما يظهر أن بعض اللغويين كانوا يوحّدون بين التأويل والتفسير، بينما فرّق بعضهم بين المصطلحين، ((قال بعضهم: التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل: ردُّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر))^(٤).

(١) لسان العرب: مادة (أول) : ١٧١/ ١ - ١٧٢ .

(٢) ينظر: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني: ٨٩-٩٠.

(٣) ينظر: في مفهومي القراءة والتأويل (بحث): ٣٠ .

(٤) تاج العروس: مادة (فسر): ٢٧ / ٣٣ .

التأويل في الاصطلاح القرآني:

استعمل القرآن الكريم مفردة (التأويل) سبع عشرة مرة، توزعت على خمس عشرة آية ، وسبع سور. ويمكن حصر دلالات هذه الآيات في ثلاثة أصناف: الأول، تحدث عن التأويل في القول^(١)، والثاني عن التأويل في الفعل^(٢)، أما الثالث فتحدث عن التأويل في الرؤيا^(٣). ولكن استعراض الآيات يشير إلى ما يأتي:

١- تظهر بعض الآيات أنّ التأويل يقع في الآخرة، كما في قوله تعالى: ((هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَاءٍ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ)) (الأعراف: ٥٣). بمعنى أنه إذ يقع خارج سياق التاريخ.

٢- نلاحظ في بعض الآيات أن هذه المنزلة المتعالية للتأويل تصير تاريخية متعينة بزمانٍ ومكان، كما في سورة يوسف التي أثبتت وجود تفاوتٍ في الفهم بين مدرك وآخر.

٣- بعض التأويل يكون مختصاً بنصّ القرآن نفسه، قال تعالى: ((بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)) (يونس: ٣٩).

ويمكن القول إن هناك اتجاهين رئيسين للمفسرين في فهمهم لمفردة (التأويل) الواردة في الآيات القرآنية^(٤):

الاتجاه الأول: يرى أن التأويل من مقولة المعنى والمفهوم، وتنصوي تحته نظريتان، الأولى: ترى أن المراد بالتفسير هو التأويل ، والثانية: ترى أن المراد بالتأويل هو المعنى المخالف لظاهر اللفظ. **الاتجاه الثاني:** يرى أن التأويل ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، فذهب ابن تيمية إلى أن التأويل أمر عيني يعتمد عليه الكلام، فإن كان الكلام حكماً إنشائياً، فتأويله نفس الفعل

(١) الآيات هي: آل عمران/ ٢ ، الأعراف/ ٥٢ و ٥٣ ، يونس/ ٣٨ و ٣٩ .

(٢) الكهف/ ٧٨ و ٨٢ ، الأعراف/ ٣٥ ، النساء/ ٥٩ .

(٣) يوسف/ ٦ ، ٢١ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ١٠٠ ، ١٠١ .

(٤) ينظر: أصول التفسير والتأويل مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين: ٢ / ١٧-٢٥ .

المطلوب، وإن كان خبيراً، كان تأويله نفس الشيء المخبر به. وذهب السيد الطباطبائي إلى أن التأويل ((من الحقيقة الواقعية التي تسند إليها البيانات القرآنية حُكْم أو موعظة أو حكمة، وإن التأويل موجود لجميع الآيات القرآنية محكمها ومتشابهها...، بل هو من الأمور الغيبية المتعالية من أن تحيط بها شبكات الألفاظ))^(١)، ومن ثم لا تكون ألفاظ القرآن التي نقرأها وتتلوها إلا وسائل تتسجم مع تركيبتنا العقلية، فهي تقرب لنا تلك الحقيقة الواقعية (الخارجية) إلى أذهاننا التي اعتادت على القبول والأنس بالمعاني الصورية والمنظورات الحسية^(٢).

التأويل عند الفقهاء والمتكلمين :

كان الرسول(9) هو المرجع الأول في توضيح ما أشكل من الآيات والألفاظ القرآنية، وبعد وفاته (9) اختلفت الأمة في من يكون بعده، فظهر الخلاف حول مسألة الإمامة، ثم تطور فيما بعد مع تطور الأحداث مما أدى إلى ظهور الفرق والمذاهب المتعددة، التي أخذت تستند في كثير من عقائدها إلى تأويل النص القرآني^(٣)، بل إننا لو تتبعنا أصحاب النظريات التي ظهرت بعد وفاة النبي (9) ((لوجدنا إن أكثر مواردها إنما نشأت من اتباع المتشابه وابتغاء التأويل، بل نجد ذلك صار مسلكاً عاماً في كثير من الأحيان))^(٤). فرأى الأشاعرة أن التأويل ((هو قسيم للظاهر، والقاعدة العامة في الشريعة هي العمل بالظاهر وتقديمه، بل أنها كلية الشريعة وعمدة التكليف))^(٥)، ورأوا أن ((حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة))^(٦).

أما المعتزلة، وتبعاً لمذهبهم العقلي، فقد أولوا الآيات التي تتعلق بتجسيم الذات المقدسة؛ فتأولوا اليد بالنعمة، والعين بالعلم، ومحبة الله ورضاه بإرادته للثواب، وغضبه وسخطه بإرادته

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٥٧ / ٣ .

(٢) ينظر: المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري: ١٧١.

(٣) ينظر: علم الكلام وبعض مشكلاته: ١٤٥ .

(٤) المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري: ١١٧ .

(٥) المعتزلة بين القديم والحديث: ٩٤ .

(٦) الإبانة عن أصول الديانة: ١٦٥ .

للعقاب^(١)؛ يقول القاضي عبد الجبار: ((كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها))^(٢).

أما الصوفية فقد ظهرت لديهم أفكار الذوق والوجد والتعالي بالنفس وفضاءات الإلهام، ليصلوا من خلالها إلى فهم جديد للنص بعيداً عن الدلالات الظاهرية والسطحية^(٣)، فهم اختصوا بالتأويل والغوص في الباطن أكثر من غيرهم. ورأى نصر حامد أبو زيد أن التصوف بهذا المعنى يمثل موقفاً من الحياة يتسم بالتعالي والأزدياء والترفع، وهذا الموقف لا ينفصل عن إطار الواقع الذي يدفع إلى ردّ الفعل، فيسعى الصوفي للبحث عن حلول متعالية لمشكلاتٍ هي في حقيقتها واقعية^(٤).

ويمكن القول إن الشيعة هم رواد التأويل الأوائل، واليهم يرجع قصب السبق؛ ولعلّ أوضح إشارة في هذا المجال قول الإمام (A) في وصيته لابن عباس حين بعثه للاحتجاج على الخوارج: ((لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَيَقُولُونَ... وَلَكِنْ حَاجِبُهُم بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصاً))^(٥)، والسبب في ذلك هو إن الآيات التي يمكن لابن عباس الاحتجاج بها غير ناصّة على المطلوب بل لها ظاهر وتأويلات محتملة، فإذا فسرتها على وجه يمكن لغيرك أن يفسرها على وجه آخر، وبذا يمكنهم أن يتعلقوا بها في المحاجة^(٦). ومع قول الشيعة بالتأويل إلا أنهم تشددوا فيه ووضعوا له القيود والقواعد ((معتمدين على محكم الكتاب والسنة الشريفة التي في ضمنها أخبار الأئمة من أهل البيت (A) والبراهين العقلية))^(٧).

(١) ينظر: المعتزلة بين القديم والحديث: ٩١-٩٢ .

(٢) المحيط بالتكليف: ٢٠٠ .

(٣) ينظر: فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ٢٢٩ .

(٤) ينظر: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي: ٣٤ .

(٥) الكتاب (٧٧): ٤٦٥ .

(٦) ينظر: منهاج البراعة: ٢٥٩/٣، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٨٨/٥-٣٨٩ .

(٧) تأويل النص عند الصوفية فصوص الحكم لابن عربي إنموذجاً: ١٠١ .

أما المفكرون العرب المعاصرون فقد تطورت نظرتهم إلى التأويل، نتيجة الثورة الهائلة التي أحدثتها الفكر الغربي في هذا المجال، فنظروا إلى التأويل على أنه ((فعل واعٍ يقصد إليه المؤول قصداً، وهو مرتبط بغير المعنى البادي على ظاهر النص، يتجاوز فيه المؤول المعلوم إلى البحث عن الخفي المستور وراء التراكيب والأساليب، قصد وضع اليد على قصدية النص))^(١)، فالتأويل ((يتأسس على البحث عن البنية العميقة للخطاب عبر استقراء وحداته من خلال بنيته السطحية،، فالتأويل يعطي للنص فرصاً أخرى للحياة، وذلك أن المعنى الثابت يقتل النص،... وأن الذي ينتج النص إنتاجاً مفهوماً جديداً هي القراءة التأويلية))^(٢)، فالمعنى في القرآن ليس معطى ثابتاً، بل هو في حالة من التوتر الدائم يتوقف على سياق المفسر وحاله، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيما بين الآيات والأحاديث^(٣).

التأويل في الفكر الغربي:

تُرجم مصطلح (Hermeneutique) بالتأويل أو علم التأويل أو التفسير أو فن التأويل*، وهو مصطلح قديم من خلال أصله اليوناني، وقد بدأ استعمال هذا المصطلح ((في مجال الدراسات اللاهوتية الغربية، وهو يشير إلى مجموعة من الأسس والقواعد التي ينبغي للقارئ المفسر أن يتبعها ليفهم النصوص المقدسة))^(٤)، ويعود قدم هذا المصطلح في دلالاته على هذا المعنى إلى عام (١٦٥٤ م)، إذا كانت وظيفية الهرمينوطيقا -آنذاك- تفسير لغة الوحي الإلهي

(١) في مفهومي القراءة والتأويل (بحث): ٣٢ .

(٢) النص والتأويل دراسة في الفكر المعرفي التراثي : ٤٠ - ٤١ .

(٣) ينظر: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي: ٣١ .

* فضل بعضهم مصطلح (الهرمينوطيقا) كمقابل عربي للمصطلح الأجنبي (Hermeneutique) على الترجمات العربية ((علم التأويل، فن التأويل، التأويلية، نظرية التفسير...))؛ كون هذا المصطلح يشتمل على هذه الجوانب وغيرها، فهي جزئية ومقتصرة على جانب معين . ينظر: من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة: ١٧.

(٤) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ١٦٨ .

الغامضة من أجل فهمها أولاً، ونقلها إلى الأوضاع الراهنة ثانياً^(١)، وقد عُرفت أربعة مستويات في المنهج التفسيري المتبع في النصوص المقدسة هي (الحرفي، والمجازي، والأخلاقي، والباطني)^(٢). ومع ظهور المفكر الألماني (شيلرماخر ١٨٤٣ م) عمل على نقل مصطلح الهرمينوطيقا من ((دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علماً أو فناً لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، وهكذا تباعد شيلرماخر بالهرمينوطيقا بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص))^(٣)، ثم عاد الاهتمام بنظرية التأويل في الخمسينيات والستينيات الميلادية، إذ رأى كل من المنظر الايطالي (ايميلوبتي) و(هيرش) أن المعنى التاريخي قابل للتحديد، وأن القارئ يستطيع تحقيق تأويل موضوعي محدد للمعنى الذي عبر عنه المؤلف^(٤)، وقد خالفهم (غامير) في هذا؛ إذ عدّ التأويلية محاولة لوصف الكيفية التي بها نحقق فهم النصوص. وإن ((المعنى عنده يبرز نتيجة محاورة تداخلية بين النص والقارئ في زمن محدد وحسب إفق شخصي معين وخاص. فالمعنى يظل نسبياً لاعتماده على خصوصية أفق القارئ الفرد وزمانيته ومكانيته))^(٥)، وما يراه غامير على درجة من الصحة إذ ما يُعاب عليه هو اعتماده على أفق المتلقي فقط مع إهماله لقصد المؤلف وبنية النص. وانطلاقاً من فهمنا لمكانة الإمام (A) وكلامه، نرى أنه لا وجود لقارئ تأويلي كفاء يمكنه أن يسبر أغواره ويكشف عن تأويلاته.

أما ما ذهب إليه (رامان سلون) من أن القراءة الباعثة للذة النصية هي القراءة المنسجمة مع تأويل المتلقي، لا قصدية المبدع، مما يعني خضوع بنية النص اللغوية لقدرات تأويلية

(١) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٣. وخطاب الحداثة قراءة نقدية: ٦٦ .

(٢) ينظر: القارئ والنص من السيميوطيقا إلى الهرمينوطيقا(بحث): ٢٥٤ .

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٢٠ .

(٤) دليل الناقد الأدبي: ٨٩- ٩٠ . وهذه النظرة نجدها أيضاً عند (ريفايتز) الذي يعتقد بأن التأويل يمكن أن يفضي إلى تجربة في الفهم تقوم على بيان ينتهي إلى رأي قاطع. ينظر: النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك:

(٥) دليل الناقد الأدبي: ٩٣ .

مختلفة^(١)، فهذا لا يمكننا التسليم به لأنه يؤدي بنا إلى خلط كبير، بل إن التأويل في المنظور الإسلامي يلتزم حدوداً وضوابط، تحمي النص ومقصدية، أما في المعرفة الغربية المستندة إلى المسيحية وخاصة الكاثوليكية فإن تأويل النص المقدس لا يمتلك قداسة اللفظ، فالإنجيل انتقل عبر تعبيرات وألفاظ تلامذة المسيح^(٢)، ونصومه مكتوبة بأيدي أناس، فتأويلها يكون خاضعاً للذاتية والموضوعية، وبسبب هذه الفوضوية التأويلية عمد (إمبرتو إيكو) إلى وضع حدود للتأويل، ورأى أن التأويل ((يجب أن يتم في الحدود التي يسمح بها النص، فليس من حق أحد أن يقول بأن النص يمكنه أن يعني أي شيء))^(٣).

ويمكن القول إنه قد ظهرت في ميدان الدراسات الغربية المختصة بالتأويل نزعان رئيسان، الأولى: موضوعية، ترى النص منفصلاً عن الذات القارئة، وقد مثلت هذه النزعة في الفكر المعاصر التيارات البنيوية. والثانية: ذاتية، تسمح للمؤول أن يستثمر كل خاطرة تنتج عندما يتفاعل مع النص استثماراً عشوائياً، وأحسن ممثل لها في الفكر المعاصر هي النزعات التفكيكية. وظهر تيار جديد، ينطلق من أسس فينومينولوجية، رأى أن المعنى هو حصيلة تفاعل الذات والموضوع، وهذا هو الاتجاه الذي تبناه وطوره أصحاب مدرسة كونستانس الألمانية من أمثال (إيزر وياوس)، وبحثوا عن خصوصية العملية التأويلية، فحدّد يابوس العلاقة الجدلية الموجودة بين (أفق انتظار النص) ومقولة (المسافة الجمالية)، ودرس آيزر سيرورة التفاعل في عملية القراءة^(٤).

المبحث الأول

التأويل النحوي

لم تنقل لنا مصادر النحو الأولى تعريفاً نظرياً لمصطلح (التأويل النحوي) على الرغم من أنه كان يُمارَس لديهم بطريقة عملية، لمعالجة النصوص الخارجة عن القاعدة الأصل معالجةً

(١) ينظر: النظرية الأدبية المعاصرة: ١٢١ .

(٢) ينظر : مغامرة التأويل(بحث): ١٨ .

(٣) سيمياء التأويل(الحريري بين العبارة والإشارة): ٢٨ .

(٤) ينظر :حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي: ١٠١ .

جزئية بسيطة، والسبب في ذلك أن النحويين وجدوا هذا المصطلح مفهوماً ناضجاً مكتملاً في كتب التفسير والأصول، إلا إنه لا يمكن أن نعد لانطباعات التفسير السبب المباشر في شيوع التأويل في النحو العربي، لأن التأويل النحوي نشأ وتطور في ظروف خاصة، لذا يمكن أن نرجعه لأسباب أكثر واقعية تتعلق بأصول النحو والجهد الذهني العميق^(١). ولعل أول إشارة لمصطلح (التأويل) في كتب النحو يعود لما ذكره السيوطي عن أبي حيان، قال: ((إنما يسوغ التأويل إذا كانت الجادة على شيء ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول))^(٢)، ولا يعني بالجادة النطق العربي وظاهر الكلام ((بل قواعد النحو، فما خرج عنها يجب أن يتأول حتى يعود إليها))^(٣)، ثم أخذت هذه المحاولات التأويلية تتطور عند النحاة حتى تحوّلت إلى منهج متكامل كما؛ شمل كل النصوص المخالفة، وكيفاً؛ حيث لم يعد اجتهاداً شخصياً وإنما أصبحت له أساليبه العلمية المقننة^(٤)، ((وأصبح يطلق على الأساليب المختلفة التي تهدف إلى إسباغ صفة الإتساق على العلاقة بين النصوص والقواعد))^(٥). ولابدّ من القول إن التأويل النحوي قد نشأ في مدرسة البصرة النحوية، لأن الكوفيين تمسكوا بظاهر النصّ إلى حدّ كبير^(٦).

وتجدر الإشارة إلى أمرين مهمين فيما يتعلق بالتأويل النحوي عند شارحي نهج البلاغة :
الأول: إن التأويل النحوي للنصوص يتراوح بين الموضوعية والذاتية؛ فهو يختار المسافة بين القاعدة الأصل وما يتفرع عنها، أو يخرج عليها، كما أنه يرتبط _ ذاتياً _ بنوايا المبدع والمتلقي، في إطار التنوع والتباين الثقافي، والتغيرات العاطفية^(٧).

(١) ينظر: أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث: ١٦١ .

(٢) المزهري في علوم اللغة وأنواعها: ٢٥٩/١ .

(٣) أصول النحو العربي : ١٥٧ .

(٤) ينظر: أصول التفكير النحوي: ٢٢٨ .

(٥) أصول التفكير النحوي: ٢٣٢ .

(٦) ينظر: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: ٦١ و ٦٥ .

(٧) ينظر: تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنا النحوي: ٦ .

الثاني: إننا نجد الكثير من تأويلات النحاة والمفسرين تدور ((في فلك المعنى أو تأييداً لأحد المذاهب وإعلاءً من شأن بعض الأفكار في مواجهة ما يخالفها))^(١)؛ فالتأويل _ بصورة عامة _ يكون تابعاً للمعارف الإنسانية، والمرجعيات الثقافية والعقائدية للمؤل ، وهذا ما سيتضح في هذه الدراسة بإذنه تعالى .

أساليب التأويل النحوي

أولاً : التأويل بال حذف

الحذف في اللغة :الإسقاط، ومنه حذفُ الشعر إذا أخذت منه. وأما اصطلاحاً فهو إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل^(٢)، وهو مظهر من مظاهر التأويل النحوي، يتم بافتراض أبعاد في النص غير موجودة فيه، ويكون ذلك في النصوص التي تتجافى عن الشروط التي تفرضها القاعدة النحوية^(٣).

والحذف ظاهرة لغوية تشترك فيها اللغات الإنسانية إلا إنها في العربية تكون أكثر وضوحاً وثباتاً لما جُبلت عليه هذه اللغة من ميلٍ إلى الإيجاز^(٤)، فضلاً عما للحذف من تأثير أسلوبِي ((في بنية التركيب النحوي وفي القواعد التي تحكم البنية الأصلية للغة سواء في جوانبها التركيبية أو في استثمار طاقاتها التعبيرية في صياغة الكلام وتنوع الأداء اللغوي المحكوم بالمتكلم والمخاطب والمقام الواجب مراعاته))^(٥)، وما يمنحه الحذف (الفني) للنص من دلالات الإطلاق والانفتاح، فيسبغ عليه أبعاداً تأويلية ، تجعل المتلقي أمام قراءات متعددة، يكون للمرجعيات الفكرية والثقافية الأثر الواضح في توجيهها، وهذا ما ستكشفه الدراسة.

ويرتبط مصطلح الحذف بمصطلح (التقدير) الذي يُعد هو الآخر مظهراً من مظاهر التأويل

(١) تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنا النحوي: ٢٧ .

(٢) ينظر: الصحاح: مادة (حذف): ١٣٤١/٤، والبرهان في علوم القرآن: ١٠٢/٣ .

(٣) ينظر: أصول التفكير النحوي: ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٤) ينظر: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي : ٩ .

(٥) رسائل الإمام علي (A) في نهج البلاغة -دراسة لغوية- (رسالة ماجستير): ٢٠٥ .

النحوي، فيكونان معاً ظاهرة واضحة الأبعاد تتبع في جوهرها من التلازم ((إذ الحذف ليس إلا تقدير ما لا وجود له في اللفظ. كما أن التقدير - في مجاله الرئيس - ليس إلا حذف بعض أجزاء النص الكلامي في اعتبار النحاة))^(١). فارتباط الحذف بالتقدير يعني ضرباً من التأويل الذي سيختلف فيه حتماً، لأنه يخضع لما يراه من يريد التوفيق بين النص والقاعدة.

ومن أمثلة حذف الاسم التي ذكرها شارحو النهج، حذف المبتدأ، الذي يكون مع الخبر جملة مفيدة ((والفائدة إنما تحصل بهما معاً. إلا أنه قد توجد قرينة لفظية أو حالية تغني عن النطق بأحدهما))^(٢)، ومن ذلك قوله (A) في وصف المتقين: ((صَبَرُوا أَيَّاماً قَصِيرَةً أَعْقَبَتْهُمْ رَاحَةً طَوِيلَةً، تِجَارَةٌ مَرْبِحَةٌ يَسَّرَهَا لَهُمْ رَبُّهُمْ))^(٣)، قال ابن أبي حديد: ((تجارة مربحة، أي تجارتهم تجارة مربحة، فحذف المبتدأ. وروى: (تجارة مربحة)، بالنصب على أنه مصدر محذوف الفعل))^(٤). واختار الراوندي رواية النصب ولم يذكر رواية الرفع، وذكر وجوهاً في نصبها ((أما للبدل من (راحة)، وأما النصب على المدح، وأما على الحال، وأما على تقدير اتجروا . ونصب المصدر مع حذف فعله كثير في الكلام))^(٥)، وتابعه الكيذري في ذلك إلا انه لم يجوز إعرابها بدلاً لأن ((التجارة المربحة ليست بنفس الراحة))^(٦)، وتابعهم البحراني، قال: ((وتجارةً : مصدر))^(٧). ولعل رواية الرفع بحذف المبتدأ هي الأقرب والأفصح، كون الجملة الفعلية - على تقدير (تجارة) مصدر لفعل محذوف أو بنصبها على المدح - تدل على التغيير والحدوث ، وكذا الحال؛ فهو فضلة مسوق

(١) الحذف والتقدير في النحو العربي: ٢٠٩ .

(٢) الحذف والتقدير في النحو العربي: ٢٤٩ .

(٣) الخطبة (١٩٣) : ٣٠٤ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠/١٤٢ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٢/٢٧٧، وحدائق الحقائق: ٢/١٣٣ .

(٦) حدائق الحقائق: ٢/١٣٣ .

(٧) اختيار مصباح السالكين : ٣٨٣ .

لبيان هيئة صاحبه عند وقوع الحدث غالباً^(١)، بعكس الجملة الإسمية التي تكون دلالتها الدوام والاستمرار والثبات^(٢)، وهو ما يتناسب مع تجارة المتقين مع الله تعالى، ودوام ربحها في الدنيا والآخرة. ويبدو أن الذي دعا ابن أبي الحديد لاختياره لرواية الرفع وتقديمها على النصب هو مذهبه الاعتزالي ((في الوعيد؛ لأنه قسم الجزاء على قسمين، أما العذاب أبداً، أو النعيم أبداً))^(٣)، وهو ما يتناسب ودلالة الثبات في الجملة الاسمية.

ومن حذف الاسم حذفهم للحال، ومنه قوله (A): ((الَّذِي عَظَّمَ حِلْمُهُ فَعَفَا وَعَدَلَ فِي كُلِّ مَا قَضَى وَعَلَّمَ مَا بِمَا يَمْضِي وَمَا مَضَى مُبْتَدِعِ الْخَلَائِقِ بِعِلْمِهِ وَمُنْشِئِهِمْ بِحُكْمِهِ))^(٤)، قال ابن أبي الحديد: ((قوله (A) مبدع الخلائق بعلمه ليس يريد أن العلم علة في الإبداع كما تقول هوى الحجر بثقله، بل المراد أبداع الخلق وهو عالم، كما تقول خرج زيد بسلاحه أي خرج متسلحاً، فموضع الجار و المجرور على هذا نصب بالحالية))^(٥)، ويبدو إن ما دعاه إلى هذا التأويل النحوي هو مذهبه في الاعتزال الذي يرى أن الخلق والإبداع دليل العالمية للذات المقدسة، وليس علة الخلق ، يقول القاضي عبد الجبار: ((الأفعال المحكمة كالكتابة والصناعة لا تصح إلا من عالم، وقد صح من الله تعالى ما يزيد عليها من الأحكام كخلقه الإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة، فيجب أن يكون عالماً))^(٦)، فمن التفكير في إبداع الذات المقدسة صار الاستدلال على عظمة العلم الإلهي، فالدليل هو الإبداع والمدلول هو العلم.

أما ابن ميثم فذكر أن ظاهر كلام الإمام (A) يدلّ ((بأن العلم هنا سبب لما ابتدع من خلقه.... وهذا مذهب جمهور الحكماء، والخلاف فيه مع المتكلمين. إذ قالوا: إن العلم تابع للمعلوم

(١) ينظر: معاني النحو: ٣ / ٢٣٩ .

(٢) ينظر: معاني النحو: ١ / ١٥ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩ / ٢١٤ .

(٤) الخطبة (١٩١) : ٢٨٣ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١١٨ .

(٦) الأصول الخمسة: ٧٢ .

والتابع يمتنع أن يكون سبباً. فالباء على رأيهم للاستصحاب، وعلى الثاني للتسبب^(١)، ويرى ابن ميثم أن صفات الله تعالى لا تزيد على ذاته، فذاته وعلمه وقدرته وإرادته شيء واحد، وعليه فلا تفاوت في أن يسند المخلوقات إلى ذاته أو إلى علمه أو إلى قدرته أو غيرهما^(٢)، وهذا هو مذهب الشيعة الاثني عشرية؛ فصفاته تعالى ((كالعلم والقدرة.. هي كلها عين ذاته، ليست هي صفات زائدة عليها، وليس وجودها إلا وجود الذات))^(٣)، وهذا ما نظنّه، أما الراوندي فأوّل الباء بمعنى الاستعانة؛ ((أي هو خالق الخلق بعلمه لا باستعانة من غيره))^(٤).

ومن حذف الفعل قوله (A): ((لَنَا حَقٌّ، فَإِنْ أُعْطِينَاهُ وَإِلَّا رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ وَإِنْ طَالَ السَّرِيُّ))^(٥)، وقد علّق عليه الشريف الرضي بقوله: ((وهذا من لطيف الكلام وفصيحه، و معناه : إنّنا إن لم نُعطَ حقنا كنّا أذلاء ، وذلك أنّ الرديفَ يركبُ عَجَزَ البعير كالعبد والأسير ومَن جرى مجراهما))، والتقدير ((أن لنا حقا إن نعطه نأخذه و إن نمنعه نركب أعجاز الإبل و إن طال السرى))^(٦)، فحذف فعلُ الشرط لدلالة ما قبله عليه، ومن المعلوم أن من كان له حق ويُعطى له فإنه يأخذه، إلا إن تقدير الشريف الرضي اكتفى بظاهر النص، فهو وإن كان مقبولاً في الظاهر إلا أنه لا يتناسب كما يبدو مع مقام الإمام (A)، لأنه (A) ضرب أعجاز الإبل مثلاً لتأخره عن غيره في حقه من الإمامة^(٧)، فهو يتكلم من مقام الشخص المنصوص عليه بإمامة المسلمين وخلافتهم من قبل الله ورسوله، وهذا معلوم لدى المخاطب، وتنصيب غيره نذير بتأخر الأمة عامة لا شخصه (A)، ونجاة الأمة ورفعها بإرجاع الحق (الإمامة) إلى أهله، ولعلّ (مركب أعجاز الإبل) هو

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ١٢٩ . وإلى هذا ذهب الراوندي، ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٢٢١ .

(٢) ينظر : شرح نهج البلاغة (البحراني) : ٤ / ١٢٩

(٣) عقائد الامامية الاثني عشرية: ١ / ٢٧ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٢٢١ .

(٥) الحكمة (٢٢) : ٤٧٢ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٩٥ .

(٧) ينظر: حقائق الحقائق: ٢ / ٦٠٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني) : ٥ / ٣٩٧ .

مركب شاقّ عند العرب، وهذا توجيه آخر لمراد الإمام، لمشقّة قبول ميل الخلافة عنه.

وذكر الشارحون حذف الحرف في قوله (A): ((رَجِمَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ حُكْمًا فَوَعَى، وَدُعِيَ إِلَى رَشَادٍ فَدَنَا، وَأَخَذَ بِحُجْزَةِ هَادٍ فَنَجَا، رَاقِبَ رَبَّهُ وَخَافَ ذُنْبَهُ، قَدَّمَ خَالِصًا وَعَمِلَ صَالِحًا، اِكْتَسَبَ مَذْخُورًا وَاجْتَنَبَ مَحْذُورًا))^(١)، فقال ابن أبي الحديد ((ثم حذف عليه السلام الواو في اللفظات الأخر فلم يقل و راقب ربه ولا وقدّم خالصا وكذلك إلى آخر اللفظات وهذا نوع من الفصاحة كثير في استعمالهم))^(٢)، فلم يسوّغ سبب الحذف بغير شياع هذا الفن، أما البحراني - بحسه البلاغي المعروف - فقد أشار إلى القضية الإيقاعية في النصّ، وذهب إلى أنه (A): ((راعى في كل مرتبتين في هذا الكلام السجع المتوازي ، وعطف كل قرينة على مشاركتها في الحرف الأخير منها، وحذف حرف العطف من الباقي ليتميز ما يتناسب منها عن غيره وكل ذلك بلاغة))^(٣)، ويبدو أن حذف حرف العطف جاء لغاية دلالية تتناسب مع فقرات النص؛ فالمرحلة الأولى من مراحل السير في العبودية هي استشعار الرقابة الإلهية من قبل العبد، فإذا أحس ذلك خاف من اقتراف الذنب، لأنه بعين الله، وعندها يقدم على الأعمال الصالحة، ولما كان شرط العمل الصالح هو الإخلاص قدّم (A) ذكره، وهذه هي المرحلة الثانية، التي تأتي بعدها مرحلة الإدخار لوقت الحاجة، والحفاظ على المدخّر باجتناّب محاذير الشرع ونواهيّه. ومن المعروف أن مثل هذه المراحل تحتاج الكثير من الوقت، فناسب حذف حرف العطف ليكون المجال مفسوحاً ومفتوحاً تبعاً لإرادة الإنسان، ومدى سيره في هذه المراحل.

ثانياً: التأويل بالزيادة

الزيادة في اللغة: خلاف النقصان، وزاده: جعل فيه الزيادة^(٤). أما الزيادة الحاصلة في

(١) الخطبة (٧٦) : ١٠٣ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٦ / ١٧٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني) : ٢ / ٣٦١ .

(٤) ينظر: لسان العرب: مادة (زيد) : ٣ / ١٨٩٧ .

التركيب النحوي^(١)، فتعني العنصر المضاف إلى الجمل الأصول بقصد زيادة الدلالة^(٢). وقولهم ((زائد ليس المراد أنه قد دخل لغير معنى البتة، بل لضرب من التأكيد))^(٣)، لذا تحرج بعض النحويين والمفسرين من إطلاق هذا المصطلح على ألفاظ القرآن^(٤)، وذهب ابن مضاء القرطبي إلى أن ((من بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبين بطلانه، فقد قال في القرآن بغير علم وتوجه الوعيد إليه. ومما يدلّ على أنه حرام الإجماع على أنه لا يزداد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته. وزيادة المعنى كزيادة اللفظ بل أخرى؛ لأنّ المعاني هي المقصودة والألفاظ دلالات عليها ومن أجلها))^(٥).

والذي نظنه أن الزيادة في التراكيب تكون تبعاً للمعاني التي يقصدها المنتج - ولاسيما في النصوص الدينية - ، إذ إن بنائية الجمل في هذه النصوص تتمتع بمقصدية تامة في ألفاظها، أما قولهم أن الألفاظ متى ((زيد فيها شيء أوجبت القسمة له زيادة المعنى به))^(٦)، فيمكن إيراد ملحظين عليها:

الأولى: إن هذه القاعدة قد توحى بأن اللفظ هو الذي يستدعي الزيادة، أي تجعل زيادة المعنى تابعة لزيادة اللفظ لا العكس. وهذا خلاف الواقع، لأن ((اللفظ تبع للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس))^(٧)، فالمعنى هو الأساس، و((أن كل دراسة لغوية...

(١) للزيادة في النحو مصطلحات عدة، سببها مراعاة ما للصيغ من تأثير؛ فمن رأى أن تأثيرها لفظي فقد اصطلح عليها ب((اللغو والإلغاء)) وهم عموم البصريين، أما من رأى لها تأثيراً معنوياً فقد استعملوا لها من المصطلحات ما يشير لذلك ك((الصلة والتوكيد)) وهم الكوفيون. ينظر: أصول التفكير النحوي : ٢٧١ .

(٢) محاضرات الدراسات النحوي (مدونتي) ، د.حيدر جبار عيدان، ٢٠١١ .

(٣) شرح المفصل: ١٢٩/٨ .

(٤) البرهان في علوم القرآن : ٣٠٥/١

(٥) الرد على النحاة: ١٧٤ .

(٦) الخصائص: ٣ / ٢٧١ .

(٧) دلائل الإعجاز: ٥٥ - ٥٦ .

لابدّ أن يكون موضوعها الأول والأخير هو المعنى وكيفية ارتباطه بأشكال التعبير المختلفة، فالارتباط بين الشكل والوظيفة هو اللغة وهو العرف وهو صلة المبنى بالمعنى^(١).

الثانية: إن التغيير في التراكيب البنائية للألفاظ - زيادةً وحذفاً - سواء في المفردة أم التركيب، يؤدي غاية مقصودة، ليس الغرض منها الزيادة في المعنى دائماً، وإنما تكون لموافقة الكلام لمقتضى المقام (السياق والمتكلم والمخاطب)، فالانحراف عن سمة اللفظ وهديه دليل على حادث متجدد^(٢)، لا يعني بالضرورة زيادة في المعنى، كتحويل صيغة الماضي إلى مضارع، وتأنيث الأسماء في غير علامة ونسابة وأمثالهما. فالألفاظ تتجدد بتجدد المعاني، وهذا لا يعني أننا ننكر وجود تناسب بين عملية الزيادة في اللفظ والزيادة في المعنى، إلا أننا نقول أنه ليس أصلاً مطلقاً^(٣).

وقد ذكر الزركشي أن ((حق الزيادة أن تكون في الحروف والأفعال، وأما الأسماء فنصّ أكثر النحويين على أنها لا تزداد))^(٤)، وتكون في الحروف أكثر من الأفعال والأسماء، ولم يعثر الباحث - بحسب اطلاعه - لدى شارحي النهج حتى نهاية القرن السابع الهجري - من ذكر زيادة اسم في نصّ النهج، لذا سنعرض للزيادة في الأفعال والحروف فقط.

اختصت زيادة الأفعال عند شارحي نهج البلاغة حتى نهاية القرن السابع الهجري بالفعل (كان) ، وشرط زيادتها أن تكون بلفظ الماضي، وواقعة بين شيئين متلازمين^(٥)، و((في تسميتها زائدة نظر، لما ذكرنا أن الزائد من الكلم عندهم لا يفيد إلا محض التأكيد ، فالأولى أن يقال ، سميت زائدة مجازاً لعدم عملها ، وإنما جاز إلا تعملها مع أنها غير زائدة ؛ لأنها كانت تعمل بدلالاتها على الحدث المطلق الذي كان الحدث المقيد في الخبر يعني عنه ، لا لدلالاتها على زمن

(١) اللغة العربية معناها ومبناها: ٩ .

(٢) الخصائص: ٣ / ٢٧١ .

(٣) ينظر: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية تأسيس نحو النص: ٢ / ٧٥٣ .

(٤) البرهان في علوم القرآن: ٣ / ٧٤ .

(٥) ينظر: شرح الكافية في النحو: ٤ / ١٨٨-١٩٠ .

الماضي ، لأن الفعل إنما يطلب الفاعل والمفعول لما يدل عليه من الحدث لا للزمان))^(١)، وهذا ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم السامرائي^(٢).

ومن ذلك قوله (A) في كلام له مع أحد أصحابه، جاءه عائداً، فلما رأى سعة داره قال:
(مَا كُنْتُ تَصْنَعُ بِسِعَةِ هَذِهِ الدَّارِ فِي الدُّنْيَا أَمَا وَأَنْتَ إِلَيْهَا فِي الآخِرَةِ كُنْتُ أَحْوَجَ وَبَلَى إِنْ شِئْتُ
بَلَّغْتُ بِهَا الآخِرَةَ تَقْرِي فِيهَا الضَّيْفَ وَتَصِلُ فِيهَا الرَّحِمَ وَتَطْلُعُ مِنْهَا الْحُقُوقَ مَطَالِعَهَا))^(٣)، قال ابن
أبي الحديد ((كنت هاهنا زائدة..وقوله: وبلى إن شئت بلغت بها الآخرة، لفظٌ فصيح كأنه استدرك.
وقال: وبلى على أنك قد تحتاج إليها في الدنيا لتجعلها وصلة إلى نيل الآخرة بأن تقري فيها
الضيف...))^(٤)، ويبدو أن الذي دعاه إلى عدّها زائدة هو بقاء المعنى العام للجملة في حال حذف
(كنت) على حاله كما ظنّ، ولعله خلاف ذلك، فعلى أساس الافتراض القائل بزيادتها يكون تقدير
الجملة (ما تصنع بسعة هذه الدار)، وهذا البناء لا يؤدي المعنى الذي توخاه الإمام (A) من
الاستفهام، لأنه - كما ذكر البحراني - ((استفهام توبيخ وإنكار لما أن ذلك ينافي الزهد في الدنيا
والحرص في الآخرة، ثم عن كونه أحوج إليها في الآخرة استفهام تثبيت وتقرير وأراد أنك لو أنفقت
ما أخرجته على بنائها من المال في سبيل الله لكان أولى ولكنت إليه أحوج منها))^(٥)، ومعنى
الإنكار التوبيخي أن المخاطب فعلٌ فعلاً يستوجب توبيخه عليه وتقريعه، أما استفهام التقرير فهو
إثبات المستفهم عنه، وحمل المخاطب على الإقرار به^(٦). فكان الإمام (A) كان يسأل المخاطب
بلسان الحال عن موقفه في الآخرة، لكي يستعد لاستحضار الإجابة بين يدي الله تعالى عن هذه
الدار الواسعة، فيكون لـ(كان) دلالةً لإيقاع مضمون الجملة، وتنزيل المستقبل منزلة الماضي لذا

(١) شرح الكافية في النحو : ١٨٨/٤

(٢) ينظر: الفعل زمانه وأبنيته: ٦٧ وما بعدها .

(٣) الخطبة (٢١٠) : ٣٢٤ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٣ / ١٠ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني) : ١٥ / ٤ .

(٦) ينظر : معاني النحو : ٢٠١ / ٤ .

جاء قوله ((وبلى، إلى آخره، هدايةً له إلى وجوب استعمالها في مرضاة الله بعد التفريط في بنائها))^(١). فتكون الدلالة أبلغ لأن الدنيا ماضٍ والآخرة مستقبل. ويمكن القول إن (كان) هنا ليست زائدة، وإنما جاءت للدلالة على الماضي المستمر، كون خبرها فعلاً مضارعاً^(٢)، فيكون استنكاره (A) لشراء هذه الدار قد شمل الماضي والحال والمستقبل، وهذا أنسب لغرض الزهد الذي توخاه الإمام. ومع ذلك فإنه (A) لم يبعد عنه الأمل في جعلها مبلغاً للآخرة.

أما الحروف فأمر زيادتها - كما يرى ابن جنى - ضعيف لـ ((أن الغرض من الحروف الاختصار، فلو ذهب بزيادتها لنقضت الغرض الذي قصدته ؛ لأنك تصير من معنى الزيادة إلى ضد ما قصدته من الاختصار))^(٣)، وهذا من باب الأصل اللغوي ، أما في الاستعمال فزيادتها تأتي لأغراض يقصدها المتكلم ، قال الرضي: ((فائدة الحرف الزائد في كلام العرب إما معنوية وإما لفظية، فالمعنوية تأكيد المعنى، ... ، وأما الفائدة اللفظية فهي تزيين اللفظ، وكونه بزيادتها أفصح، أو كون الكلمة أو الكلام بسببها، مهياً لاستقامة وزن الشعر، أو لحسن السجع، أو غير ذلك من الفوائد اللفظية))^(٤)، إلا أنه لا يمكن التسليم بهذا القول تسليماً جازماً، ولا سيما مع النصوص الدينية؛ كون الفائدة المعنوية لزيادة الحرف فيها لا تنحصر بغرض التوكيد فقط، فضلاً عن الفائدة اللفظية ، فلا يُرى لها حظ كبير في هذه النصوص، لأن المنتج يكون واعياً تماماً في استعمال تراكيبه وصيغته، قاصداً لها.

ومن زيادة الحروف الأحادية في شروح النهج، ما ذكره الشارحون في قوله (A): ((الزموا الأرض واصبروا على البلاء ولا تحركوا بأيديكم وسيؤفكم في هوى ألسنتكم))^(٥)، فذهبوا في تخريج الباء في (بأيديكم) إلى ثلاثة أوجه:

(١) اختيار مصباح السالكين: ٣٩٨ .

(٢) ينظر: معاني النحو: ١ / ١٩٢ .

(٣) الخصائص : ١ / ١٦٩

(٤) شرح الكافية في النحو: ٤ / ٤٦٢ - ٤٦٣ .

(٥) الخطبة (١٩٠) : ٢٨٢ .

الأول: الباء زائدة، و(أيديكم) مجروراً لفظاً، منصوباً محلاً كونه مفعولاً به، وعلى هذا الرأي فهي لا معنى لها، وجوزه الراوندي، والبحراني^(١).

الثاني: الباء سببية، وهو الوجه الأقوى عند الراوندي؛ قال: ((و الأظهر أن هوى ألسنتكم مفعول لا تحركوا ، أي لا تقولوا كل ما تهوون بسبب أن لكم يدا قوية و سيفاً قاطعاً))^(٢).

الثالث: ما ذهب إليه ابن أبي الحديد، بعد إن ذكر أن النص يُروى بإسقاط الباء: ((وروي بإسقاط الباء من قوله بأيديكم ومن روى الكلمة بالباء جعلها زائدة ويجوز ألا تكون زائدة ويكون المعنى ولا تحركوا الفتنة بأيديكم و سيوفكم في هوى ألسنتكم فحذف المفعول.))^(٣)، وجوزه البحراني إلا أنه جعل (شيئاً) هو المفعول المحذوف^(٤). وهذا الوجه هو الأقرب لأن هوى الألسن هو الفتنة بعينها وتحريك الأيدي والسيوف يكون استجابةً لذلك.

والذي نظنه أن الباء جاءت لمعنى الواسطة والدلالة على التخصيص؛ فحركة السيوف مختصة بالأيدي دون غيرها، وهي علتها وواسطتها. والمعلوم إن الجهاد يكون - عادةً - بالأيدي، سواء في بذل المال أم بحمل السيف، فالإمام (A) ذكر العام (الجهاد باليد) ثم ركز على الأهم منه (الجهاد بالسيف) . فضلاً عن أن لزوم الأرض والصبر يستدعيان سكوناً وقلّة حركة، وعنوان الحركة في أغلب الأحيان هي الأيدي كما ذكرنا.

ومن ذلك قوله (A) في الخطبة الشقشقية: ((فصاحبها كراكب الصعبة إن أشنق لها حرم، وإن أسنس لها تقحم))^(٥)، فذهب أغلب الشارحين إلى متابعة الشريف الرضي في عدّ اللام زائدة:

(١) منهاج البراعة : ٢ / ٤٥١ ، شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ١٢٦ .

(٢) منهاج البراعة : ٢ / ٤٥١ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١١٣ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ١٢٦ .

(٥) الخطبة (٣) : ٤٨ - ٤٩ .

((قال السيد الرضي ... إنما قال: أشنق لها، لأنه جعلها في مقابلة قوله: أسلس لها))^(١)، وإن (أشنق) و (شنق) بمعنى واحد^(٢). والملاحظ على هذا الرأي أمران:

الأول: إنهم جعلوا لزيادة اللام فائدة لفظية، الغرض منها موازنة الكلام لا غير، وهذا وإن كان مقبولاً، ولاسيما بما تحققه هذه الموازنة من أثر نغمي في البنية الموسيقية للألفاظ، وهو عادة ما يتطلب تعديلاً خاصاً في تراكيب الكلم، إلا أننا لا نظنه هو المقصود فقط، والذي يبدو هو أن اللام جاءت لإفادة معنى العاقبة والمآل؛ لأن الراكب لم يكن داعيه إلى شنقها هو خرمُ أنفها، ولكن كان بغرض السيطرة عليها، والتحكم بها، وإنما آل الأمر إلى ذلك، فالنص تشبيه للوالي أو الخليفة، لأنه ((إن حمل الخلق على أشد مراتب الحق، وبالغ في الاستقصاء عليهم في طلبه أوجب ذلك تضجرهم منه ونفار طباعهم وتفرقهم عنه وفساد الأمر عليه ... قيل وأراد بصاحبها نفسه))^(٣)، بمعنى أنه أراد حملهم على الحق فآل الأمر إلى تضجرهم.

الثاني: إنهم جعلوا معنى (أشنق) و(شنق) واحداً، قال أبو هلال العسكري: ((ولا يجوز أن يكون فَعَلَ و أَفْعَلَ بمعنى واحد، كما لا يكونان على بناء واحد إلا أن يجيء ذلك في لغتين، فأما في لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد))^(٤)، لأن الزيادة في الصيغة تحدث معنى جديداً، والفرق بين القولين هو: لو قال (شنقَ الناقة)، دلّ ذلك على إنه جذبها مرة واحدة، وهذا - عادةً - لا يكون مدعاة لخرم أنفها، أما قوله (إن أشنق لها خرم أنفها) فهو دالّ على توالي

(١) نهج البلاغة: ٥٠، وينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٣٢، ومنهاج البراعة: ١ / ١٢٠، وإعلام نهج البلاغة: ٤٨،

وشرح نهج البلاغة(المعتزلي): ١ / ١٧١.

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٣٣، منهاج البراعة: ١ / ١٢٠، شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٧٢.

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٧٨ .

(٤) الفروق اللغوية: ٢٣ - ٢٤ .

الجبذبات وكثرتها^(١)، وهو ما يكون مدعاة للخرم، قال ابن منظور: ((وفي حديث علي رضوان الله عليه، إن أشنق لها خرم، أي إن بالغ في إشناقها خرم أنفها))^(٢).

ومن زيادة الحروف غير الأحادية ، زيادة (عن) في قوله (A): ((جَعَلَ لَكُمْ أَسْمَاعًا لِيَتَعَيَّ مَا عَنَّا وَأَبْصَارًا لِيَتَجَلَّوْا عَنْ عَشَاهَا))^(٣)، والآراء التي ذكرها الشارحون في (عن) هي:

الأول: إنها زائدة والمعنى (لتجلو الأبصار ما يؤذيها من ظلمة، و العشا : مقصور مصدر الأعشى، وهو الذي لا يبصر بالليل و ان كان يبصر بالنهار)، وذهب إليه الراوندي، والكيدري، وابن أبي الحديد^(٤).

الثاني: جوز المعتزلي أن تكون (عن) بمعنى (بعد) ((فيكون قد حذف المفعول و حذفه جائز لأنه فضلة و يكون التقدير لتجلو الأذى بعد عشاها))^(٥).

الثالث: ما ذهب إليه البحراني من كون العشا استعارة ((لظلمة الجهل العارض لإبصار القلوب، والتقدير لتجلو عشا قلوبها... و(عن) ليست بزائدة لأن الجلاء يستدعي مجلواً ومجلواً عنه فذكر (A) المجلو وأقامه مقام المجلو عنه فكأنه قال: لتجلو عن قواها عشاها))^(٦)، وقريب منه ما ذهب إليه البيهقي، قال: ((المراد بالعشى عمى القلوب، وهو الذهاب عن الحق. وإنما يتوصل بالأشياء إذا أدركها بعينه، فأضاف العشى إلى الأبصار))^(٧)، والذي ذهب إليه البحراني هو الأفصح

(١) ينظر: رسائل الشريف المرتضى - المجموعة الثانية: ١١٠ ، وحدائق الحقائق: ١/١٦٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٧٧ .

(٢) لسان العرب: مادة (شنق): ٤/ ٢٣٤٢ .

(٣) الخطبة (٨٣) : ١١٠ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١/ ٣٣٢ ، وحدائق الحقائق: ١/ ٣٩٠ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/ ٢٥٨ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/ ٢٥٨ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٣٨٥ .

(٧) معارج نهج البلاغة: ٣٧٣ .

والأنسب؛ لأن كونها زائدة يعني أنها ليست لها فائدة دلالية، ويكون التركيبان (تجلو عن عشاها) و (تجلو عشاها) بالمعنى نفسه، والحقيقة أنهما ليسا كذلك؛ إذ إن معنى الجلاء هو الكشف ((جلوتُ أي أوضحتُ وكشفتُ. وجلّى الشيء أي كشفه))^(١)، والكشف هي مهمة الأبصار، وهذا معنى الفاعلية لها، أما (عن) فأفادت معنى المجاوزة أي القطع^(٢) والتباعد، وهذا معنى المفعولية، فجمعت الأبصار الفاعلية والمفعولية في هذا التركيب، بمعنى أنها لم تفد مجرد كشف العشى عن الأبصار فقط، بل شملت - أيضاً - كل معاني المجاوزة من (التباعد، والانتقال، والنأي، والانحراف)^(٣).

أما ما ذهب إليه ابن أبي الحديد فيبدو بعيداً ولا يتسق مع السياق؛ كون ترك التقدير أولى من التقدير، فضلاً عن إن تضمين (عن) معنى (بعد) إلغاء لمعاني المجاوزة.

ولم يعثر الباحث - بحسب اطلاعه - عند شارحي النهج حتى نهاية القرن السابع الهجري من ذكر زيادة لحرف ثلاثي .

ثالثاً: التأويل بالتقديم والتأخير

التقديم - في اللغة - السَّبْقُ، والتأخير ضده^(٤)، وفي الاصطلاح ((حالة من التغيير تطرأ على جزء من أجزاء الجملة، وتوجب وضعه في موضع لم يكن له في الأصل))^(٥)، ويُعد من أساليب التأويل النحوي في العربية، كونه يهدف - كما يرى النحاة - ((إلى إعادة تمكين القواعد النحوية المقننة للترتيب بتخريج ما يختلف معها تخريجاً ينفي عنها التناقض ويبعد عن نصوصها الاضطراب))^(٦)، والأصل في الكلام أنه ليس هناك جزء من أجزاء الكلام أولى بالتقديم من غيره،

(١) لسان العرب: مادة (جلو) : ١ / ٦٧٠ .

(٢) لسان العرب: مادة (جوز) : ١ / ٧٢٤ .

(٣) ينظر: معاني النحو: ٣ / ٤٦ .

(٤) ينظر: لسان العرب: مادة (قدم) / ٥ / ٣٥٥٢) و(مادة آخر: ١ / ٣٨) .

(٥) معجم المصطلحات النحوية والصرفية : ٩ .

(٦) أصول التفكير النحوي : ٢٨٩ .

((وعلى هذا فتقديم جزء من الكلام أو تأخيره لا يرد اعتباراً في نظم الكلام وتأليفه وإنما يكون عملاً مقصوداً يقتضيه غرض بلاغي أو داعٍ من دواعيه))^(١)، ويبدو أن الضابط في دواعي التقديم والتأخير - غالباً - هو ما يقتضيه المقام وسياق القول^(٢).

وتنقسم اللغات من حيث حريتها في ترتيب كلماتها على قسمين: اللغات ذات الترتيب الحر، واللغات ذات الترتيب الثابت، مع ملاحظة أنه لا توجد لغة واحدة يكون ترتيب كلماتها على حرية مطلقة، كما لا توجد لغة واحدة يكون ترتيب الكلمات جامداً فيها مطلقاً^(٣). وتقع اللغة العربية موقعاً وسطاً بين هذين النمطين؛ فهي تحوي - من حيث ترتيب كلماتها - مستويين لغويين: المستوى (المثالي) أو العادي، وهو ما يحاول النحاة تقديمه من صورة مثالية للغة، والمستوى (المنحرف) أو الفني، وهو المستوى المغاير أو المنحرف - على نحو معين - عن القواعد والمعايير المثالية التي تحكم اللغة العادية^(٤)، ويرى الدكتور عبد الحكيم راضي ان التقديم والتأخير يقع في بؤرة مباحث الأسلوب الدائرة حول الانحراف في التركيب^(٥)، كونه يمثل إعادة لصياغة تراتبية البناء، وإحداث بناء آخر بطريقة مخصوصة، تستدعيه ظروف معينة، ترتبط بمقتضيات المقام، وإن كان البناء الثاني ينتمي - في الأصل - للبناء الأول، إلا أنه يتوافر على غايات دلالية جديدة لا نجدها في البناء الأول؛ لأن ((العبارة إنما تدل على المعنى بوضع مخصوص وترتيب مخصوص، فإن بُدِل ذلك الوضع والترتيب زالت تلك الدلالة))^(٦).

ومما ساعد على حرية الحركة في اللغة العربية هو ظاهرة الإعراب؛ ف((الكلمة في أثناء الجملة تحمل معها ما يدل على صفتها الإعرابية، وما دام للكلمة مثل هذه السمة فلها من الحرية

(١) علم المعاني: ١٠٧ .

(٢) ينظر: التعبير القرآني: ٥١ .

(٣) ينظر: اللغة : ١٨٧ .

(٤) ينظر: نظرية اللغة في النقد العربي دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب: ١٩٤ ، ٢٠٩ .

(٥) نظرية اللغة في النقد العربي دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب: ٢١٥ .

(٦) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ١٧٩ .

في التنقل في أثناء الجملة ما لم يكن لغيرها من الكلمات في غير العربية،^(١) وتجدر الإشارة إلى ان التقديم والتأخير هو ((مسألة حس أكثر منها مسألة مذهب نحوي، إذ أن هناك ترتيباً معتاداً مبتدلاً، يطرق الذهن لأول وهلة، وهذا الترتيب يمكن مخالفته، ولكن مجرد المخالفة يُنبئ عن غرض ما، ذلك الغرض هو إبراز كلمة من الكلمات لتوجيه التفات السامع إليها))^(٢).

ومن نماذج التقديم والتأخير التي عرض لها الشارحون، تقديم الخبر على المبتدأ في قوله (A): ((مِسْكِينُ ابْنِ آدَمَ مَكْتُومُ الْأَجَلِ، مَكْنُونُ الْعِلِّ مَحْفُوظُ الْعَمَلِ، تُؤَلِّمُهُ الْبَقَّةُ، وَتَقْتُلُهُ الشَّرْقَةُ، وَتُنْبِتُهُ الْعُرْقَةُ))^(٣)، قال الراوندي: ((وقوله (مسكين ابن آدم) المبتدأ مؤخر وخبره مقدم))^(٤)، ((والتقدير ابن آدم مسكين))^(٥)، وذكر البحراني علة ذلك: ((قُدِّمَ عَلَيْهِ لِأَن ذَكَرَهُ أَهْمًا))^(٦)، فالملاحظ إن الإمام (A) استهل النص بذكر النتيجة قبل بيان الأسباب، لبيان خطورة هذا الأمر وأهميته ولفت الانتباه إليه، كونه يمثل حقيقة الإنسان، ((وَحُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)) (النساء: ٢٨)، والغرض من بيان أهمية هذا الأمر هو ((كسر النفوس من سورة الكبر والعجب والفخر وأمثالها في الرذائل))^(٧)، ولعل في قوله (A): ((مسكين ابن آدم)) إشارة إلى أصل الخلق في آدم (A) وذريته ((إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ)) (آل عمران: ٥٩)، فلما كان أصلنا من التراب كان الأولى بنا الابتعاد عن الكبر والعجب والفخر. فضلاً عن أنها كلمة تستدعي الشفقة والرحمة والمعونة، فكأن في كلامه (A) دعوة للإنسان إلى أن يرحم نفسه ويشفق عليها.

(١) في النحو العربي قواعد وتطبيق: ٨٧

(٢) اللغة: ١٨٧ - ١٨٨ .

(٣) الحكمة (٤١٩) : ٥٥٠ .

(٤) منهاج البراعة : ٤٣٧ / ٣ . وينظر: حدائق الحقائق: ٦٩٨/٢ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦٢ / ٢٠ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٠٠ / ٥ .

(٧) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٠٠ / ٥ .

ومن ذلك قوله (A) في كتاب كتبه لقتم بن العباس عامله على مكة: ((وَلَا يَكُنْ لَكَ إِلَى

النَّاسِ سَفِيرٌ إِلَّا لِسَانُكَ))^(١)، وذكر في هذه الجملة عدة أوجه:

الأول: قال الراوندي: ((السفير: الرسول و المصلح بين القوم (ولا يكن إلا لسانك سفيراً لك إلى الناس)، إعرابه على هذا أحسن))^(٢)، فيكون (لسانك) اسم (كان) و(سفيراً) خبرها، وقد ذكره المعتزلي^(٣)، إلا أنه لم يرجح هذا الوجه.

الثاني: ما ذكره الراوندي أيضاً، قال: ((وروي (سفير) بالرفع على أنه اسم كان و(إلا لسانك) صفته، أي غير لسانك ، والخبر إلى الناس))^(٤)، وتابعه الكيذري^(٥)، وأنكره المعتزلي: ((ولا يصح ما قاله الراوندي إن خبرها إلى الناس لأن إلى هاهنا متعلقة بنفس سفير فلا يجوز أن تكون الخبر عن سفير تقول سمرت إلى بني فلان في الصلح و إذا تعلق حرف الجر بالكلمة صار كالشيء الواحد))^(٦)، فضلاً عن كونه فيه تكلف واضح.

الثالث: ما ذكره المعتزلي: ((هو أن يكون سفيراً اسم كان ولك خبرها))^(٧)، ويكون بذلك (إلا) أداة استثناء و(لسانك) مستثنى.

الرابع: قال البحراني: ((إلا للحرص وما بعدها خبر كان))^(٨)، فيكون (سفير) اسمها.

والوجه الذي ذكره البحراني مقبول، لأنه جعل الاستثناء مفرغاً، لإفادة القصر؛ على ألا يتخذ الوالي رسولاً إلى الناس سوى لسانه، لكن ما يجعل هذا الوجه مستبعداً هو كون الاستثناء تاماً، وهذا ما يجعلنا نرجح ما ذهب إليه ابن أبي الحديد؛ بجعل (سفير) اسم كان، و(لك) خبر

(١) الكتاب (٦٧) : ٤٥٧ .

(٢) منهاج البراعة : ٣ / ٢٤٦ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٣١ / ١٨ .

(٤) منهاج البراعة : ٣ / ٢٤٦ .

(٥) ينظر : حدائق الحقائق : ٥٨٠ / ٢ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٣١ / ١٨ .

(٧) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٣١ / ١٨ .

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني) : ٥ / ٣٧٩ .

مقدم، و (لسان) بدل من (سفير)، لأنك إذا قلت: (ما قام أحدٌ إلا زيدٌ) بالرفع على البدلية كان المعنى (ما قام إلا زيد)، أي إن القصد هو إثبات القيام لزيد، فالبدل أهم من المبدل منه؛ لأنه ((التابع المقصود بالنسبة بلا واسطة))^(١)، والبدل على نية إحلاله من الأول، والمبدل منه على نية السقوط، وإذا قلت: ((ما قام أحدٌ إلا زيداً))، صار المستثنى فضلة فتصبيه كما تتصب المفعول به، فلما كان من المهم عند الإمام (A) أن لا يجعل الوالي بينه وبين الناس رسولاً كان من الأهم أن يكون هو من يتصل بهم اتصالاً مباشراً، لأن عدم الاتصال ((مظنة الكبر والجهل بأحوال الناس التي يجب على الوالي الإحاطة بها قدر الإمكان))^(٢)، وهذا ما أفاده تقديم كل من الخبر (لك)، ومتعلق الخبر (من الناس).

ومنه التقديم والتأخير في العطف في قوله (A): ((أَنْشَأَ الْخُلُقَ إِِنْشَاءً وَإِبْتَدَأَهُ إِبْتِدَاءً... ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَّ الْأَجْوَاءَ وَشَقَّ الْأَرْجَاءَ وَ سَكَّائِكَ الْهَوَاءَ))^(٣)، فلما كانت (ثم) تفيد الترتيب مع المهلة^(٤)، دلَّ ((ظاهر هذا الكلام أنه سبحانه خلق الفضاء والسموات بعد خلق كل شيء لأنه قد قال قبل فطر الخلائق ونشر الرياح ووتد الأرض بالجبال ثم عاد فقال أنشأ الخلق إنشاءً وابتدأه ابتداءً وهو الآن يقول ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء و لفظة ثم للتراخي))^(٥)، وقد أجاب الشارحون عن هذا بأربعة أوجه:

الأول: قال الراوندي: ((كأنه قال: ثم أنشأ الله وأنا أسبحة تسيبها وسبحوه تسيبها أيها السامعون في هذه الحال وفي كل حال التفت إلى تعظيم الله وتسيبته وتنزيهه عن شبه الخلق وكل ما لا يليق به، لما قال: (ثم أنشأ الله) قبل أن ذكر مفعوله الذي هو (فتق الاجواء) حتى يعلم العلماء منه وحذوا على مثاله في كلامهم))^(٦)، ولا يوجد في الجملة ما يوحي بهذا المعنى.

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ٢ / ٢٤٧ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٧٩ .

(٣) الخطبة (١) : ٤٠ .

(٤) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ١ / ١٣٧ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٨٤ .

(٦) منهاج البراعة: ١ / ٥٧ .

الثاني: ذهب الكيدري إلى أن الكلام الذي قبل (ثم) يحمل على تقدير العلم الإلهي السابق لوجود الأشياء، أما ما بعدها فيُحمل على الخلق والإبداع^(١)، وهذا لا يخلو من تكلف في التأويل.

الثالث: قال المعتزلي: ((أن قوله (ثم) هو تعقيب وتراخٍ لا في مخلوقات البارئ سبحانه بل في كلامه (A)، كأنه يقول: ثم أقول الآن بعد قولي المتقدم إنه تعالى أنشأ فتق الأجواء ويمكن أن يقال إن لفظة ثم هاهنا تعطي معنى الجمع المطلق كالواو))^(٢)، ونرى أن هذا القول بعيد، وهو محاولة لإخضاع النص لدلالة (ثم) المتعارفة لدى النحاة، ولو أراد الإمام (A) من (ثم) مطلق الجمع لاستعمال الواو صراحة.

الرابع: رأى البحراني أن (ثم) هنا أفادت التفصيل^(٣).

والذي يبدو أنه يمكن حمل الترتيب هنا على التدرج في الارتقاء بذكر الآيات والأدلة على قدرته -سبحانه-، فبدأ بالأصغر (الخلق الدنيوي) ثم الأكبر (خلق السماء)، وكأن (ثم) لم تقد الترتيب والتراخي الزمني بين الحدثين بل أفادت عظم الفرق بين الخلقين، قال تعالى: ((فَأَسْتَقْتُمُ أَهْمُ أَشَدُّ خُلُقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ)) (النازعات: ٢٧) ، ((ليس المقصود بالتراخي المهلة الزمنية فقط، بل عموم البعد والتباين سواء كان ذلك بالزمان أم في الصفات أم في غيرهما، وذلك أن هذه اللفظة تفيد البعد عموماً))^(٤)، فأفادت التدرج والتفاوت بين الخلقين.

رابعاً: التأويل بالتضمين

(١) ينظر: حقائق الحقائق : ١ / ١٣٥ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٨٤ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٩٨ .

(٤) معاني النحو: ٣ / ٢٠٩ .

التضمين في اللغة مصدر ضمّن: الإيداع؛ و ((ضمّن الشيء الشيء: أودعه إياه، كما تودع الوعاء المتاع والميتّ القبر))^(١)، أما في الاصطلاح^(٢) فهو اشراب اللفظ معنى لفظ آخر فيعطى حكمه، وفائدته أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين^(٣)، وأرجعه ابن جني إلى التوسع في الكلام، قال: ((إن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف، والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه))^(٤)، ورأى بعض المحدثين أن النحاة أوجدوه للتخلص مما أوقعوا أنفسهم فيه؛ فهم ((حين افترضوا لكل حرف وظيفة لا يفارقها أو فعلاً لا يقع إلا بعدها، ثم وجدوا ان ذلك غير مطرد، لجأوا إلى هذا الذي لجأوا إليه لئلا يعودوا إلى القاعدة التي أقاموها فيعيدوا فيها نظراً))^(٥)، وأرجعه بعضهم إلى تحاشي النحاة من القول بزيادة الحروف في النص القرآني^(٦)، أو بسبب الاستقراء الناقص لكلام العرب، واهتمام النحاة بموضوع اللغات الخاصة التي أجازت استعمالاً دون آخر^(٧).

والذي يبدو - في النصوص الدينية - ((إن الأصل في حروف الجرّ أن لا ينوب بعضها عن بعض، بل الأصل أنّ لكل حرف معناه واستعماله، ولكن قد يقترب معنيان أو أكثر من معاني الحروف فتتعاور الحروف على هذا المعنى... ولكن يبقى لكل حرف معناه واستعماله المتفرد به، ولا يتمثلان تماماً))^(٨)، فالمتكلم لم يترك المعنى الظاهر للحرف إلى معنى آخر إلا لسبب،

(١) لسان العرب: مادة (ضمن): ٤/ ٢٦١٠ .

(٢) أورد الدكتور فريد عوض بعض التعبيرات الدالة على التضمين، منها: الحمل على المعنى، وحمل الشيء على نظيره، والدمج وهو من مصطلحات النحو التوليدي، يعبر عن عملية تكتسب فيها الأفعال خصائص نحوية جديدة، كتضمين الأفعال غير المتعدية معنى التعدي. ينظر: فصول في علم الدلالة: ٨ - ١٠ .

(٣) مغني اللبيب: ٢ / ٦٨٥ .

(٤) الخصائص : ٢ / ٣٠٩ .

(٥) حقيقية التضمين ووظيفة حروف الجر (بحث): ١٦٠ .

(٦) ينظر: تيسرت لغوية: ٨٦ .

(٧) ينظر: فقه اللغة المقارن: ٢١٢ .

(٨) معاني النحو: ٣ / ٧ .

خصوصاً إذا عُلِمَ أن النص يستقيم بالحرف الذي يُزَعَم فيه النياية، لكن لَمَّا تَرَكَ هذا الظاهر واختار حرفاً آخر لا يتناسب مع الفعل أو شبيهه، فإن ذلك يدل على إرادة معنى مقصود يحتاج إلى تحرير وتنقيب^(١)، أما أن يكون غرضه مجرد التوسع في الاستعمال اللغوي أو التعاقب بين الحروف فهو ما لا يمكن أن نقول به في هذه النصوص كونه خلاف قصديتها ووعيتها التام، من دون أن ننكر وقوع التضمنين في غير هذه النصوص.

ومن التضمنين الذي أشار إليه الشارحون قوله (A) في خطبة له يصف فيها المتقين: ((فَهُمْ حَائِنُونَ عَلَى أَوْسَاطِهِمْ مُفْتَرِشُونَ لِحَبَابِهِمْ وَأَكْفُهُمْ وَرُكْبِهِمْ وَأَطْرَافِ أَعْدَائِهِمْ يَطْلُبُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي فِكَاكِ رِقَابِهِمْ))^(٢)، قال ابن أبي الحديد: ((قوله (A) يطلبون إلى الله أي يسألونه، يقال: طلبت إليك في كذا أي سألتك، والكلام على الحقيقة مقدر فيه حال محذوفة يتعلق بها حرف الجر أي يطلبون سائلين إلى الله في فكاك رقابهم لأن طلب لا يتعدى بحرف الجر))^(٣)، فقد ضمّن الفعل (طلب) معنى (سأل) حتى يصح التركيب عنده، والحقيقة أن الفعل ليس بحاجة إلى تضمين، بل إن التضمنين قد يفقده بعض دلالاته، فهناك فرق بين الطلب والسؤال؛ فالطلب لا يكون إلا مع الرغبة والجهد والمبالغة، جاء في اللسان: ((طلب إلي طلباً: رغب،...، أطلب الماء إذا بعد فلم ينل إلا بطلبٍ .. وطلب إذا اتبع وطلب إذا تباعد))^(٤)، وهذا ما يتناسب مع حال المتقين، فلما كانت غايتهم هي تخليص رقابهم من النار^(٥)، فإن ذلك لا يكون بمجرد السؤال فحسب، وإنما بالمدوام والعبادة، لذا ذكر الإمام (A) الأعضاء السبعة التي تباشر الأرض في الصلاة وهي الجبهة والكفان والركبتان والقدمان، وجاءت بصيغة جمل اسمية للدلالة على الثبات والاستمرار. وقد استعملت (إلى) بمعناها الأصلي لانتهاء الغاية، فالمتقون يرون نهاية غايتهم في الفكاك من النار إلى الله تعالى. لذا لما كان الطلب موجهاً إلى الله تعالى اقترن بـ(إلى) لتأدية المعاني التي أشار إليها المعجم.

(١) شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية: ١٥٧ .

(٢) الخطبة (١٩٣) : ٣٠٤ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ١٤٤ .

(٤) لسان العرب: مادة (طلب): ٤ / ٢٦٨٤ - ٢٦٨٥ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٢٠٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٧٣١ .

ومن تتاوب الحروف عند الشارحين، قوله (A): ((إِنَّمَا الْأَئِمَّةُ قُورًا لِّلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَعُرْفَاؤُهُ عَلَى عِبَادِهِ وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَهُمْ وَعَرَفُوهُ وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَهُمْ وَأَنْكَرُوهُ))^(١)، فذهب ابن أبي الحديد إلى إن (الواو) في (أنكرهم وأنكروه) بمعنى (أو)، قال: ((إن) الواو في قوله (وأنكروه) بمعنى أو))^(٢)، أما ما ذهب إليه الشارحون من المذهب الإمامي فظاهر كلامهم هو دلالة الواو على الجمع والتشريك^(٣)، والذي يبدو أن الواو جاءت بمعناها الأصلي مع إفادتها للترتيب والتلازم؛ فظاهر النص يوحي بأن معرفة الشخص تأتي شرطاً لمعرفة لهم، فشرط معرفتهم لك هو أن تعرفهم أولاً، فأفادت الواو التدرج في الأولوية، وكذا الإنكار فهو واقع من الشخص أولاً ثم منهم. ولا يصح كونها بمعنى (أو) لأن هناك فرقاً بين الحرفين، وليبيان ذلك نقول: إن المعرفة التي عناها الإمام (A) في النص ليست المعرفة الشخصية العينية، بل هي - من الشخص - الاعتقاد بأحقية إمامتهم، وإتباع ما انتشر من هديهم، فيكون الأئمة عارفين بمن تولاهم على هذا الوجه^(٤)، فقد روي عن الإمام محمد الباقر (A) أنه قال: ((واعلموا أن ولايتنا لا تتال إلا بالورع والاجتهاد ومن ائتم منكم بعد فليعمل بعمله))^(٥)، فشرط معرفتهم الولاية، وشرط الولاية التقوى، والتقوى والجنة متلازمان، لذا كان دخول الجنة منحصر بشرط معرفتهم، وكذا الإنكار لهذا الشيء من قبل الشخص فهو ملزم لإنكارهم له وبالتالي دخوله النار. فالقول بأن (الواو) بمعنى (أو) يكون مخالفاً بشرط الجمع والتشريك والتلازم بين المعرفتين أو الإنكارين. أما في حال ارتكاب الشخص الكبائر مع معرفته لهم - فهو وإن كان ينافي مفهوم المعرفة - ، فأما أن يكون دخوله النار ليس بعنوان الخلود؛ كون الخلود إنما هو في حق الكفار والمنافقين، أو أن يبتليه الله بمحن ومصائب تكون تمحيصاً لذنوبه وكفارة لها، وهذا ما عليه تواتر الأخبار^(٦).

(١) الخطبة (١٥٢) : ٢١٢ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥٥ / ٩ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٩١ / ٢ ، وحدائق الحقائق: ٦٦٤ / ١ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢٥ / ٣ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢٥ / ٣ .

(٥) الكافي: ٢١٢ - ٢١٣ .

(٦) ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ١٨٤ / ٩ .

ومن التناوب في حروف الجر عند الشارحين قوله (A) في وصف المتقين: ((فَمِنْ عَلَامَةٍ أَحَدِهِمْ أَنْكَ تَرَى لَهُ قُوَّةً فِي دِينٍ ... وَطَلَبًا فِي حَلَالٍ))^(١)، قال ابن أبي الحديد: ((طلباً في حلال حرف الجر هاهنا يتعلق بالظاهر و في بمعنى اللام))^(٢)، وكأنه أراد التخصيص لطلب الحلال، وكونهم متقين فطلبهم للحلال دون غيره أمر معروف، بل إن كل أعمالهم وجهدهم يكون في طلب الحلال، فأفادت (في) أن كل حركاتهم واقعة في الحلال وداخلة فيه، وبذا تكون قد أفادت معناها الأصلي وهو الظرفية.

ومنه قوله (A): ((أَنْدَمَجْتُ عَلَى مَكُونٍ عِلْمٍ لَوْ بَحْتُ بِهِ لِأَضْطَرَبْتُمْ إِضْطِرَابَ الْأَرْضِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ))^(٣)، إذ ذهب الشارحون إلى تضمين الفعل (اندمج) معنى الفعل (دخل وانطوى)، وجعلوا (على) بمعنى (في)، فالمعنى ((اندمج في الشيء: أي دخل فيه واستتر به، ويعني هاهنا انطويت))^(٤)، والذي يبدو إن الانطواء لا يفيد معاني الاجتماع والاستقامة والإحكام التي يفيدها الاندماج^(٥)، كما أن الدخول في شيء يتضمن كون الداخل يكون جزءاً فيه لا مستعلياً عليه متمكناً منه، وهذا خلاف دلالة (على)، لذا روي (اندمخت) و((هو من الدموخ أي الارتفاع والاستيلاء، ومنه (دمخ) اسم جبل))^(٦).

المبحث الثاني

التأويل البلاغي

(١) الخطبة (١٩٣) : ٣٠٥ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ١٥١ .

(٣) الخطبة (٥) : ٥٢ .

(٤) اعلام نهج البلاغة: ٥٤. وينظر: حدائق الحقائق: ١ / ١٨١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٥٠، وشرح

نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٩١، واختيار مصباح السالكين: ١٠١ .

(٥) ينظر لسان العرب: مادة (دمج) : ٢ / ١٤١٩ .

(٦) معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٤٥ .

تمثل الأبنية البلاغية، من حيث هي أجزاء نصية أو دوائر صغرى، محاور أساسية استأثرت باهتمام علماء العرب في اللغة والنقد، وألوهها عنايةً كبرى، واشتروا تمكنها على الشخص الذي يقدم على الاشتغال التأويلي؛ ((فالبنيات البلاغية مستوى نصي ثابت دأبت الخطابات التأويلية العربية القديمة على الوقوف عنده، ..، ولذلك اشترط علماء القرآن في المفسر المعرفة بآليات التأويل البلاغي))^(١)، فشكلت الأساليب البلاغية- ولاسيما البيانية منها- ثابتاً نصياً مهماً في فهم المعنى، شأنها في ذلك شأن التراكيب النحوية واللغوية، وكانت محطةً تأويلية تُعتمد من قبل المؤول في تخريجاته الدلالية؛ فالمعنى يتولد -أولاً- من محاولة (المؤول/ الشارح) في فهم الظاهرة البلاغية وتحديدها، ومن ثم إيجاد الفضاء التصوري لمعانيها وتقديم التخرّيج الدلالي لها^(٢). وقد مثل نصّ نهج البلاغة حقلاً بلاغياً متفجراً بكل أساليب البيان والتصوير، فحين يمر الجاحظ على قوله (A): ((قِيمَةٌ كُلُّ أَمْرٍءٍ مَا يَحْسَنُ))^(٣) يعلق قائلاً: ((لو لم نقف من هذا الكتاب إلا على هذه الكلمة لوجدناها شافية كافية، ومجزئة مغنية؛ بل لوجدناها فاضلة عن الكفاية، وغير مقصرة عن الغاية. وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه، وكان عزّ وجل قد البسه من الجلالة، وغشاه من نور الحكمة على حسب نية صاحبه وتقوى قائله))^(٤).

وسنعرض في هذا المبحث فنون علم البيان ((المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية))، كونها

تمثل ظاهرة تأويلية جلية عند شارحي نهج البلاغة.

أولاً: المجاز

(١) التأويلية العربية: ١٠٧ .

(٢) ينظر: التأويلية العربية: ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٣) حكمة (٨١) : ٤٨٢ .

(٤) البيان والتبيين: ٨٣ .

المجاز - في اللغة - مفعّل من جازه يجوزه إذا تعداه^(١)، وفي الاصطلاح ((اسم لما أُريد به غير ما وُضِعَ له لمناسبة بينهما))^(٢)، و ((يبدو أن الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) هو أول من استعمل المجاز للدلالة على جميع الصور البيانية تارةً، أو على المعنى المقابل للحقيقة تارةً أخرى))^(٣). وذكر البحراني دواعي المجاز في منحيين؛ لفظي: يتعلق بثقل اللفظ الدال بالحقيقة على اللسان، وصلاحيّة اللفظ المجازي للشعر أو غيره دون الحقيقة، والمنحى الآخر معنوي: فيقصد بالمجاز التعظيم، أو التحقير، أو تقوية الحال وتقديره، وغير ذلك^(٤).

وقد وقع الخلاف بين المتكلمين وأهل اللغة في قضية المجاز، وفي هذا المجال يمكننا التمييز بين ثلاثة اتجاهات؛ الأول: الاتجاه المعتزلي، الذين اتخذوا المجاز سلاحاً لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية، لاسيما فيما يتعلق بنفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى. والثاني: هو الاتجاه الظاهري الذي وقف ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي، فأنكروا وجود المجاز لا في القرآن فحسب بل في اللغة كلها. والثالث: الاتجاه الأشعري الذي حاول أن يقف موقفاً وسطاً^(٥)، أما المذهب الإمامي فقد كان قريباً من الاتجاه الاعتزالي، واعتمدوا في مجازاتهم على القرائن اللفظية والعقلية جاعلين الحقيقة هي الأساس والأكثر دلالة من المجاز^(٦)، والحقيقة أن العربية، من الناحية الزمنية، هي لغة المجاز، كما يظهر ذلك في العصر الجاهلي، وقد ثبت وقوعه في القرآن في كوكبة متناثرة من ألفاظه تعد في قمة الاستعمال البياني^(٧)، فحمل اللغة دائماً على الظاهر يؤدي إلى فساد الكثير من المعنى لاسيما في النص القرآني.

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني) (مقدمة المؤلف): ٢٣ / ١ - ٢٤ .

(٢) التعريفات: ٢١٤ .

(٣) مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية: ١٥ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني) (مقدمة المؤلف): ٢٥ / ١ .

(٥) ينظر: اشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢٢ .

(٦) ينظر: تأويل النص عند الصوفية: ١٢٩ .

(٧) ينظر: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية: ٦٠ .

وكان شارحو النهج قد وظفوا المجاز بما يتفق وأصولهم الفكرية والعقائدية، لاسيما وإن رؤيتهم للمجاز رؤية متقاربة - كما أشرنا - وهذا ما يفسر لنا اتفاقهم في كثير من المجازات الواردة في النص العلوي، فمن المجاز عندهم قوله (A) في وصف الزهاد: ((كَانُوا قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَلَيْسُوا مِنْ أَهْلِهَا فَكَانُوا فِيهَا كَمَنْ لَيْسَ مِنْهَا عَمِلُوا فِيهَا بِمَا يُبْصِرُونَ وَيَادِرُوا فِيهَا مَا يَحْذَرُونَ تَقَلَّبُ أَبْدَانُهُمْ بَيْنَ ظَهْرَانِي أَهْلِ الْآخِرَةِ))^(١)، فقلبه (تقلب أبدانهم بين ظهراي أهل الآخرة) يحتمل الحقيقة والمجاز؛ فأما على سبيل الحقيقة فإنهم لا يقعدون إلا مع مَنْ رغبته مقصورة على اقتناء الجنة والتجنب من النار، ولا يكونون إلا عندهم. وأما كونه على سبيل المجاز، فإنهم يعلمون حقيقة أنهم سيموتون ويعلمون كَمَنْ قد مات ورأى دار الجزاء^(٢)، فهم كما يرى ابن أبي الحديد: ((لما استحقوا الثواب كان الاستحقاق بمنزلة وصولهم إليه فأبدانهم تتقلب بين ظهراي أهل الآخرة أي بين ظهراي قوم هم بمنزلة أهل الآخرة لأن المستحق للشيء نظير لمن فعل به ذلك الشيء))^(٣)، فهم من أهل الدنيا بأبدانهم، ومشاركتهم الضرورية لأهلها، ومن أهل الآخرة بقلوبهم، أو باعتبار مصيرهم إليها، وهذا حال من تعلق بالله وانفك رقبته عن أسر الزمان والمكان^(٤)، فهو من المجاز العقلي باعتبار ما سيكون عليه حالهم. ولا نستبعد كون الإمام (A) في هذا النص يكشف عن دواخل نفسه، ويحكي تجربته الزهدية، وهذه أهمية المجاز؛ فهو يحقق الأبعاد النفسية للمتكلم بوصفه عنصراً من عناصر التعبير غير المباشر^(٥)، وينطوي في مثل هذه الحالات - ((على شيء أكبر من إثارة الخيال أو خلق ارتباطات جديدة، فهو يحمل في أحشائه رمزية الحقيقة وينطق باسمها))^(٦)، وما يعضد ذلك قوله (A) في كلام له قبل موته: ((وَأِنَّمَا كُنْتُ جَاراً جَاوِرُكُمْ بَدَنِي أَيَّاماً))^(٧).

(١) الخطبة (٢٣٠) : ٢٥٢ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٤٠٥ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨ / ١٣ .

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٦٧٢ ، وينظر: حقائق الحقائق: ٢ / ٢٥٧ ، ومصباح السالكين: ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٥) ينظر: الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية: ٢٠٨ .

(٦) النص القرآني من الجملة إلى العالم: ٩٧ .

ومن التأويل في المجاز عند الشارحين، قوله (A): ((فَمِنْ شَوَاهِدِ خَلْقِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ مُوَطَّاتٍ بِلَا عَمَدٍ قَائِمَاتٍ بِلَا سَنَدٍ دَعَاهُنَّ فَأَجَبْنَ طَائِعَاتٍ مُدْعِنَاتٍ غَيْرِ مُتَلَكِّنَاتٍ وَلَا مُبْطِنَاتٍ وَلَوْلَا إِقْرَارُهُنَّ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَإِدْعَانُهُنَّ لَهُ بِالطَّوَاعِيَةِ لَمَا جَعَلَهُنَّ مَوْضِعًا لِعَرْشِهِ...))^(١)، وذهب البيهقي إلى أن إجابة السماوات والأرض هي من قبيل المجاز لا الحقيقة، ومثلها قوله تعالى: ((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ))^(٢) (فصلت: ١١) ، وتابعه الراوندي؛ قال: ((وقوله (دعاهن) أي دعي الله السماوات فأجبن طائعات. وهذا مجاز))^(٣)، وإليه ذهب ابن أبي الحديد، وحثه في ذلك أن الجماد لا يُدعى^(٤)، فيكون المعنى كما يرى البحراني: ((دعاهن: حكم القدرة الإلهية عليهن بالدخول في الوجود. وإجابتهن: دخولهن فيه))^(٥). والنص هنا كما يبدو أقرب إلى الحقيقة منه إلى المجاز؛ لأننا لا نرى مانعاً من إرادة المعنى الحقيقي، فالقرآن في مواضع كثيرة مشعرٌ بأن العلم سارٍ في الموجودات مع سريان الخلقة، فلكل منها حظ في العلم على مقدار حظه من الوجود، وليس لازم ذلك أن يتساوى الجميع في العلوم، أو أن يفقه الإنسان بما عندها من العلم، ومن ذلك قوله تعالى حكايةً عن أعضاء الإنسان ((أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ)) (فصلت: ٢١)، وقال: ((فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)) (فصلت: ١١) والآيات في هذا المعنى كثيرة، فيظهر أن لا وجه لحمل هذه النصوص على مطلق الدلالة مجازاً، فالمجاز لا يُصار إليه إلا مع امتناع الحمل على الحقيقة فقوله تعالى: ((تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ)) (الإسراء: ٤٤) يثبت لها تسبيحاً حقيقياً لا يستلزم

(١) الخطبة (١٤٩): ٢٠٧ .

(٢) الخطبة (١٨٢) : ٢٦١ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٦٢٠ .

(٤) منهاج البراعة: ٢/ ١٨٦ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠/ ٨٣ .

(٦) اختيار مصباح السالكين: ٣٧٤ .

أن يكون بألفاظ موضوعة وأصوات مقروعة^(١)، وهذا ما نظنه في إجابة السموات والأرض لله تعالى.

ومن المجاز قوله (A): ((فَأَلْقُرَانُ أَمْرٌ زَاجِرٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ حُجَّةٌ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ))^(٢)، وهو مجاز علاقته حالية - كما يرى الراوندي - ؛ ((القرآن أمر زاجر أي فيه أمر وزجر، كما يقال: ليله قائم ونهاره صائم))^(٣)، وتابعه الكيذري^(٤)، وعدّه ابن أبي الحديد مجازاً من باب إطلاق اسم السبب على المسبب؛ قال: ((جعل القرآن أمراً وزاجراً لما كان خالقه وهو الله سبحانه أمراً زاجراً به فأسند الأمر والزجر إليه..)) وجعله صامتاً ناطقاً لأنه من حيث هو حروف وأصوات صامت إذ كان العرض يستحيل أن يكون ناطقاً، لأن النطق حركة الأداة بالكلام والكلام يستحيل أن يكون ذا أداة ينطق بالكلام بها وهو من حيث يتضمن الإخبار والأمر والنهي والنداء وغير ذلك من أقسام الكلام كالناطق، لأن الفهم يقع عنده وهذا من باب المجاز، كما تقول: هذه الربوع الناطقة، وأخبرتني الديار بعد رحيلهم بكذا))^(٥)، وتابعه البحراني في هذا، إلا أنه عدّ إطلاق لفظ (الناطق) على القرآن من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق به؛ إذ الناطق هو المتكلم به^(٦)، فيلاحظ أن الشارحين نسبوا الأمر والزجر لله تعالى إلا أنهم تأولوا النطق للقرآن أما بالنظر إلى ما فيه، أو بالنظر إلى متعلقه، ولعل السبب في ذلك هو عقيدة الشارحين في نفي ظاهر الألفاظ الدالة على التشبيه والتجسيم عن الله تعالى، فالمجاز ((يتضمن على اللزوم ظاهراً وباطناً، أما ظاهره فمرفوض لدى المعتزلة، لمعارضته الأدلة العقلية والأصول الفكرية، وأما باطنه فينطوي على إرجاع الأداء الفني - المجازي - إلى أصله النمطي - الحقيقي - أما بتقدير أو حذف أو تأويل ونحوها))^(٧).

(١) ينظر: تفسير الميزان: ١٣ / ١٠٧-١٠٨ .

(٢) الخطبة (١٨٣) : ٢٦٥ .

(٣) منهاج البراعة: ٢ / ١٩٩ .

(٤) ينظر: حدائق الحقائق: ٢ / ١٢٣ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ١١٦ - ١١٧ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٧٢٠ .

(٧) الخطاب النقدي عند المعتزلة: ٥٤ .

ولا يخفى ما يسبغُه المجاز على هذا النص من أثر بلاغي تمثّل بالاختصار، وجمع المتضادات، ووصف القرآن بالصورة الحسية، وما لذلك كله من أثر في نفسية المتلقي، فكان ((المجاز خير وسيلة للتعبير عن ذلك بما يضيفه من قرائن وما يضيفه من علاقات لغوية جديدة توازن بين المعاني والألفاظ))^(١).

وتتبعه البحراني إلى ورود المجاز عند الإمام (A) في الجملة الواحدة متضمناً مجازاً في الإفراد ومجازاً في التركيب، كقوله (A) في الخطبة الشقشقية واصفاً الخليفة عثمان بن عفان: ((أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ))^(٢)، وأجهز على الجريح، إذا أسرع بقتله، والإجهاز لا يستعمل إلا في إتمام قتل الجريح على إسراع^(٣)، قال البحراني: ((قوله وأجهز عليه عمله يشتمل على مجاز في الإفراد والتركيب أمّا في الإفراد فلأن استعمال الإجهاز، إنّما يكون حقيقة في قتلٍ تقدمه جرح المقتول وإثخان بضرب ونحوه، ولما كان قتل عثمان مسبوقاً بطعن أسنّة الألسنة والجرح بحدّ أو سيوفها لا جرم أشبه قتله الإجهاز فأطلق عليه لفظه، وأمّا في التركيب فلأنّ إسناد الإجهاز إلى العمل ليس حقيقة لصدور القتل عن القاتلين، لكن لما كان عمله هو السبب الحاصل لهم على قتله صحّ إسناد الإجهاز إليه بإسناد الفعل إلى السبب الفاعلي أي إلى السبب العامل وهو من وجوه المجاز، وكذلك قوله وكبت به بطنته مجاز أيضاً في الإسناد والتركيب))^(٤)، ويبدو كلام الإمام (A) دقيقاً في إسناد القتل إلى (عمله)، فهذا يوافق تماماً ما ذكرته كتب السير والتاريخ، ومن ذلك ما أورده ابن عبد ربّه عن سعيد بن المسيب حين سُئل عن سبب مقتل عثمان، فأجاب: ((... كان كثيراً ما يولي بني أمية، ممّن لم يكن له من رسول الله (9) صحبة، وكان يجيء من أمرائه ما ينكره أصحاب محمّد، فكان يُستعْتَب فيهم فلا يعزلهم))^(٥).

(١) الصورة الفنية في المثل القرآني دراسة نقدية بلاغية: ١٥٢ .

(٢) الخطبة (٣) : ٤٩ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ١/ ١٢٩، وإعلام نهج البلاغة: ٤٩ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٨١ .

(٥) العقد الفريد: ٥/ ٣٩ .

وفي دعائه (A) للنبي (9): ((اللَّهُمَّ اِفْسَحْ لَهُ مَفْسَحًا فِي ظِلِّكَ وَاجْزِهِ مُضَاعَفَاتِ الْخَيْرِ مِنْ فَضْلِكَ))^(١)، ذهب ابن أبي الحديد إلى ان ((قوله (في ظلك) يمكن أن يكون مجازاً كقولهم: فلان يشملني بظله أي بإحسانه وبره، ويمكن أن يكون حقيقةً ويعني به الظل الممدود الذي ذكره الله تعالى فقال (وَظِلِّ مَمْدُودٍ وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ))^(٢) (الواقعة: ٣٠ - ٣١)، والذي يلاحظ في تلقي الشارح لهذا النص تردده بين المعنى العرفي للفظ، والمتضمن كون (الظل) دلالة على الإحسان والبر، وبين المعنى القرآني الحاصل بحضور الدلالة القرآنية لهذا اللفظ (وَظِلِّ مَمْدُودٍ وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ)، لذا تردد الشارح بين المعنى المتغير أو الفرع (العرفي/ المجاز)، وبين الثابت أو الأصل (القرآني/ الحقيقة)، لكنه يمكن ترجيح المعنى الحقيقي من خلال معاينة السياق الخارجي؛ وكون الدعاء للنبي (9) بعد وفاته، فيكون الدعاء له بالظل الحقيقي عند الله تعالى أقرب من المجازي، وهذا ما يؤكد السياق الداخلي للنص، فالإمام (A) يقول بعد هذا الدعاء: ((اللَّهُمَّ اِجْمَعْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ فِي بَرْدِ الْعَيْشِ وَقَرَارِ النِّعْمَةِ وَمَنَى الشَّهَوَاتِ وَأَهْوَاءِ الدُّنَا وَرَخَاءِ الدَّعَةِ وَمُنْتَهَى الطَّمَأْنِينَةِ وَتَحَفِ الْكِرَامَةِ))، فالتعلق الدلالي للنص يؤكد إرادة (الظل) الحقيقي لا المجازي.

ثانياً: التشبيه

يوحد اللغويون بين مصطلحي التشبيه والتمثيل^(٣)، أما في الاصطلاح فهو ((بيان أن شيئاً أو أشياء شاركت غيرها في صفة أو أكثر بأداة هي الكاف أو نحوها ملفوظة أو ملحوظة))^(٤). وللتشبيه قيمة فنية كبرى بين أساليب البيان، كونه يمثل أداة مهمة لتصوير الأفكار والخلجات النفسية التي تعتمل داخل المنتج، وإخراجها من التجريد إلى المحسوس^(٥)، ((فالنص

(١) الخطبة (٧٢) : ١٠١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ١٤٢ .

(٣) ينظر: لسان العرب: مادة (شبه): ٤ / ٢١٨٩ .

(٤) البلاغة الواضحة (البيان والمعاني والبديع): ٢٠ .

(٥) ينظر: فنون التصوير البياني: ٧١ .

الأدبي الممتاز لا يقصد إلى التشبيه بوصفه تشبيهاً فحسب، بل بوصفه .. عنصراً ضرورياً لأداء المعنى من جميع الوجوه^(١)، وهذا ما تلمسه الشارحون في تلقيهم لهذا الفن في النص العلوي. ومن ذلك قوله (A): ((وَفَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلأَنَامِ يَرُدُّونَهُ وَرُودَ الأَنْعَامِ وَيَوَلُّهُونَ إِلَيْهِ وَلَهُ وَلِيُّهُ وَهُوَ الْحَمَامُ))^(٢)، فقد ذكر الشارحون ثلاثة أوجه في تأويل وجه الشبه بين ورود الناس وورود الأنعام:

الأول: ما ذهب إليه الراوندي يوحي بأن وجه الشبه بين ورود الناس وورود الأنعام هو الأمان الحاصل لكليهما بدخولهما البيت الحرام؛ قال: ((إن بيت الله الذي تجب زيارته هو الكعبة..، وهو المأمّن عاجلاً وأجلاً، حتى أن الوحوش والطيور قد ألهمها الله بأنها تأمن حين دخولها حرم الله الذي حول مكة قد حرم الله تعرضها بصيد وغيره، وأن الطيور لتفرع إليه وتتخذة مأمناً مع أنه لا عقل لها))^(٣)، وهو تأويل ليس ببعيد، لأن الواضح من قوله تعالى: ((فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا مَكَرَ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا)) (آل عمران: ٩٧)، أنّ الأمان حاصل لجميع المخلوقات عند بيت الله سبحانه في أيام الحج وغيره.

الثاني: ما ذكره البحراني؛ ((وقوله يردونه ورود الأنعام مبالغة في تشبيه ورود الخلق البيت بورود الأنعام، ووجه الشبه أن الخلق يردون البيت بازدحام عن حرص وشوق إليه كحال الأنعام عند ورودها الماء))^(٤)، وهذا التأويل هو الظاهر من النص، فضلاً عن تناسبه مع دعوة إبراهيم (A): ((فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ)) (إبراهيم: ٣٧)، فهوى القلوب وحنينها وشغفها في الوصول للحرم الإلهي يجعلها تتزاحم في ورودها إليه كتزاحم الأنعام على الماء.

الثالث: إن وجه الشبه بينهما هو عدم اطلاع الخلق على أسرار الحج وعلى ما تشتمل عليه المناسك من الحكمة الإلهية، فيكاد لا يكون بين الإنسان ومركوبه فرق في الورد إلى البيت الحرام

(١) أصول البيان العربي: ٦٥ .

(٢) الخطبة (١) : ٤٥ .

(٣) منهاج البراعة: ٨٦ / ١ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٦١ / ١ .

وسائر مناسكه^(١)، ويظهر المنحى العرفاني واضحاً في هذا الوجه، لكنه قد يبدو مخالفاً للسياق الداخلي لبنية النص الذي وردت فيها هذه الجملة، فالإمام (A) يقول بعدها: ((أَجَابُوا إِلَيْهِ دَعْوَتَهُ وَصَدَّقُوا كَلِمَتَهُ وَوَقَفُوا مَوَاقِفَ أَنْبِيَائِهِ وَتَشَبَّهُوا بِمَلَائِكَتِهِ الْمُطِيفِينَ بِعَرْشِهِ...))، ويمكن أن يكون (فقدان العقل) هو وجه الشبه الحاصل بين الأنعام والناس، فهم لشدة شوقهم وولهم لحرم الله تعالى يكادون يفقدون عقولهم كالأنعام، وهذا ما يفسره قوله (A): ((وَيَوْلَهُونَ إِلَيْهِ وَلَهُ وَوَلُوهُ الْحَمَامُ)) و((الوله: شدة الشوق حتى يكاد العقل يذهب))^(٢). ولعلّ المراد بـ(الوله: الحزن)^(٣)، والحمامة معروفة بهذا حتى قالوا: (أشجى من حمامة)^(٤)، والشجى هو الحزن، وكأن الإمام (A) يصف حال طائفتين من الناس، فمن حجّ الكعبة يردّها كورود الأنعام، أما من لم يزرها فهو يوله لها ولوه الحمام من شدة الحزن.

وفي كلامٍ قاله (A) لمروان بن الحكم في البصرة منه: ((إِنَّ لَهُ إِمْرَةً كَلَعَتْهُ الْكَلْبُ أَنْفَهُ))^(٥)، يتفق الشارحون على أن وجه الشبه هنا هو (قصر المدة)؛ إذ نبّه الإمام (A) على قصر مدة ولايته، في معرض الاستهانة والاستصغار بأمره بتشبيهها بلعقة الكلب أنفه، وكانت مدتها أربعة أشهر^(٦)، والتشبيه في النص هو تشبيه معقول (الإمارة) بمحسوس (لعقة الكلب)، فكان أقرب تجسيدا لواقع هذه الإمارة، وأقوى دلالة من التعبير العادي، مع تركيز العدسة الباصرة والتقاط الأشياء في الوعي بطريقة تبرز خواصها تبعاً لأصنافها^(٧)، فعمل التشبيه على إعادة تركيب الواقع

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٦١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٢٣ .

(٣) لسان العرب: مادة (وله): ٦ / ٤٩١٩ .

(٤) مجمع الأمثال: ١ / ٣٩١ .

(٥) الخطبة (٧٣) : ١٠٢ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٥٦، ومنهاج البراعة: ٣ / ٨٤، وحدائق الحقائق: ١ / ٣٥٩، وإعلام نهج البلاغة: ٨٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ١٤٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٣٥٥، واختيار مصباح السالكين: ١٨١. وذكر المعتزلي أنها كانت تسعة أشهر.

(٧) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ١ / ٢٧١ .

وفقاً لمنطق آخر لخلق العوالم المحتملة، ورؤية ما ليس مرئياً في وقائع الأشياء ووجودها، مع ما حققه من التنبؤ بالآتي أو المصير^(١). ولا نستبعد كون التقليل الذي قصده الإمام (A) في إمارة مروان شمل حتى المكان، فإمارته كانت على بعض الشام وهي دمشق وضواحيها فقط، وكان بعضها الآخر مع الحجاز واليمن والعراقيين وخراسان والمغرب لعبد الله بن الزبير^(٢).

ومن التأويل في التشبيه عند الشارحين قوله (A) في الخطبة الشقشقية يصف الثالث: ((قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ))^(٣) فقد ((شبه (A) خضمهم لمال الله بخضم الإبل لنبت الربيع. ووجه التشبيه أن الإبل لما كانت تستلذ نبت الربيع بشهوة صادقة وتملاً منه أحناكها، وذلك لمجيئه عقيب يبس الأرض، وطول مدة الشتاء، ومع ذلك طيبه ونضارته، كان ما أكله أقارب عثمان من بيت المال مشبهاً لذلك من جهة كثرته وطيبه لهم عقيب ضرهم وفقرهم))^(٤)، فالخضم يكون بجميع الفم في الأشياء الرطبة واللينة غالباً، أما القضم فيكون بأطراف الأسنان في الأشياء اليابسة^(٥)، وتبدو خاصية التشبيه واضحة في النص من خلال تصوير الحالة النفسية للمشبه، وجعل صورة الحدث شاخصة أمام المتلقي. كون الشره قبيح ومذموم في الطعام الحلال، فما بالك بمن يكون الشره سبيلاً إلى مال الله تعالى!!

ومن التشبيه البليغ^(٦) الذي ذكره الشارحون، قوله (A) في الخطبة الشقشقية أيضاً: ((أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى))^(٧)، والمعنى: ((أن أمر الخلافة علي يدور وبى يقوم، وأنه لا عوض عني فيها ولا بديل مني لها، أي دخل في هذا

(١) ينظر: النص من الجملة إلى العالم: ١٠٠ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٥٦/١ .

(٣) الخطبة (٣) : ٤٩ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٨٠ - ١٨١ .

(٥) ينظر: شرح الخطبة الشقشقية: ١١١-١١٢، ومعارج نهج البلاغة: ١ / ٢٣٥، واعلام نهج البلاغة: ٤٩، وشرح

نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٩٧ .

(٦) وهو ما حذف فيه أداة التشبيه، ووجه الشبه. ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: ٢٨٠ .

(٧) الخطبة (٣) : ٤٨ .

الأمر وقعدَ في مجلسي مع علمه بأنه ليس من أهله، وأنه يقوم بي كما أن قطب الرحي وهو الحديدية الموضوعة في وسطها عليها مدار الرحي ولولا هي لما انتظمت حركتها، ولا ظهرت منفعتها))^(١)، ويرى ابن أبي الحديد ((أنه أراد أمراً آخر وهو أنني من الخلافة في الصميم وفي وسطها وبحبوتها كما أن القطب وسط دائرة الرحي))^(٢)، وهنا يبدو أثر المذهب جلياً في تلقي نص النهج؛ فالذي يظهر من تأويل الشارحين من المذهب الإمامي أن الإمام (A) هو (المنصوص) عليه بالخلافة، وأنها حق واجب له، أما ما ذهب إليه المعتزلي فهو يرى أن الإمام (A) استحق الخلافة كونه يرى نفسه الأفضل لا لأنه منصوص عليه؛ وحين يعرض في موضع آخر أقولاً للإمام (A) يذكر فيها أحقيته بالخلافة ومنها النص أعلاه يقول: ((وأصحابنا يحملون ذلك كله على ادعائه الأمر بالأفضلية والأحقية وهو الحق والصواب فإن حمله على الاستحقاق بالنص تكفير أو تفسيق لوجه المهاجرين والأنصار، ولكن الإمامية والزيدية حملوا هذه الأقوال على ظواهرها، وارتكبوا بها مركبا صعباً، ولعمري إن هذه الألفاظ موهمة مغلبة على الظن ما يقوله القوم))^(٣)، ويبدو للباحث أن رأي ابن أبي الحديد متكلف؛ فهو يفسر قول الإمام (A) في الخطبة نفسها- في: ((قوله: أرى تراثي نهبا كنى عن الخلافة بالتراث))^(٤) والتراث: الورث^(٥)، ((ولا يُسمى الملك تراثاً حتى يكون ورثه من غيره، وأراد بالتراث حقه في الإمامة وخلافة الرسول عليه السلام))^(٦)، وقد صرح النبي (9) بهذه الوراثية، قال: ((لكلّ نبيّ وصي ووارث، وإن علياً وصيي ووارثي))^(٧). ويعضده أيضاً ما رواه ابن أبي الحديد من قوله (A): ((فجزى قريشا عني الجوازي

(١) منهاج البراعة: ١/ ١٢٣، وينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٢٧/١، وإعلام نهج البلاغة: ٤٥،

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ١٥٣.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩/ ٣٠٨.

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ١٥٣.

(٥) ينظر: لسان العرب: مادة (ورث): ٦/ ٤٨٠٩.

(٦) حدائق الحقائق: ١/ ١٦٠.

(٧) ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: ١٣١.

فإنهم ظلموني حقي واغتصبوني سلطان ابن أمي))^(١)، وعليه فلا داعي لحمل النص على المتشابه، والمبالغة في تأويله.

وقد جمع هذا التشبيه ثلاثة من أنواع التشبيه الموجودة عند العرب؛ الأول: تشبيه المعقول بالمعقول، وهو تشبيه محله بمحل قطب الرحي في كونه نظام أحوال الرحي، والثاني: تشبيه المحسوس بالمحسوس، وهو تشبيه نفسه بالقطب، والثالث: تشبيه المعقول بالمحسوس، وهو تشبيه الخلافة بالرحى^(٢).

ولم يعثر الباحث -بحسب اطلاعه- على مَنْ أشار من شارحي نهج البلاغة حتى نهاية القرن السابع الهجري، إلى تشبيه يكون فيه المشبه محسوساً والمشبه به معقولاً، ولعل السبب في ذلك أن هذا النوع من التشبيهات يحتاج إلى إعمالٍ للفكر وتأويلٍ من قبل المتلقي، وهذا ما قد لا يتوافق مع التوجه الإبلاغي للإمام (A) سواء في الجانب التشريعي أو العقائدي أو الحربي أو غيرها، لأن نقل الشيء من المعقول إلى المحسوس يكون أقرب إلى فهم المتلقي وإدراكه من نقل المحسوس إلى المعقول، ((فالتشبيه باعتباره إجراءً دلاليًا وطيفئُهُ إفهامية من خلال زيادة المعنى وضوحاً وتوكيداً وإخراج الموصوف من حال التجريد إلى التجسيد))^(٣)، فضلاً عن كون الحواس أهم طرق العلم، وهذا ما يستلزم -بضمن هذه الحدود- كون المحسوس أصلاً والمعقول فرعاً عليه^(٤).

ثالثاً: الاستعارة

الاستعارة في اللغة: من قولهم، استعار المال: طلبه عارية^(٥)، أما في الاصطلاح فهي استعمال اللفظ في غير ما وُضِعَ له لعلاقة (المشابهة) بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٠٧ / ٩. ((لَمَّا مَاتت فاطمة بنت أسد.. دخلَ عليها رسول الله (9) فجلس عند

رأسها فقال: رحمك الله يا أمي كنتِ أمي بعد أمي)). المعجم الكبير: ٣٥١ / ٢٤ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٧٤ .

(٣) المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية: ١٥٨ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٢٦-٢٧ .

(٥) ينظر: لسان العرب: مادة (عور): ٤ / ٣١٦٨ .

فيه، شرط وجود قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي^(١)، وتعد الاستعارة من أهم الفنون البيانية^(٢)، وتتأني بلاغتها من جانبيين؛ لفظي: كون تركيبها يدل على تناسي التشبيه، وادعاء أن المشبه عين المشبه به، أو انه فرد من جنسه، وجانب معنوي (ابتكاري): لأنها تجدي الكلام قوة، وتكسوه حسناً، وفيها نثار الأهواء والإحساسات^(٣)، فهي أكثر فائدة من التشبيه؛ لقدرتها على الإيحاء وإثارة أكبر قدر ممكن من التدايعات في ذهن المتلقي^(٤)، لذا تظهر المستويات متباينة في تأويلها، ولكن ما نلاحظه في كلام الإمام (A) أنه في كثير من المواضع يعبر بالصورة المحسوسة عن المعنى الذهني فتوثق صلة المتلقي بالمعنى، فضلاً عما تمتاز به استعارته من إيجاز في اللفظ وشيء من المبالغة المقبولة^(٥). ومن ذلك قوله (A): ((نَحْنُ النُّمْرُقَةُ الْوَسْطَى الَّتِي يُلْحَقُ بِهَا التَّالِي وَالْيَهَا يَرْجِعُ الْعَالِي))^(٦)، والنمرقة: الوسادة الصغيرة، والتالي: المقصر المتخلف، والغالي: المفرط المتجاوز^(٧). وذكر الشارحون أن الإمام (A) استعار لفظها لآل محمد (9)، كونهم أئمة للحق ومستنداً للخلق في تدبير معاشهم ومعادهم على وجه العدل المتوسط بين طرفي الإفراط والتقريط، فمن حق من تخلف عنهم أن يبادر إليهم فيلحق بهم، ومن حق من تجاوزهم أن يرجع فيقف معهم^(٨)، ويجوز أن تكون لفظة الوسطى يراد بها الفضلى، يقال هذه هي الطريقة الوسطى

(١) ينظر: جواهر البلاغة: ٣١٥ .

(٢) عدّ ابن أبي الحديد الاستعارة من فنون البديع؛ قال: ((وتلك الصفات هي الصناعة التي سماها المتأخرون البديع من المقابلة والمطابقة...والاستعارة ولطافة استعمال المجاز...)) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ٢٧٨ .

(٣) ينظر: جواهر البلاغة: ٣١٦ - ٣١٧ .

(٤) ينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: ٢٤٨ .

(٥) ينظر: الأداء البياني في خطب الحرب في نهج البلاغة: ٦٤ .

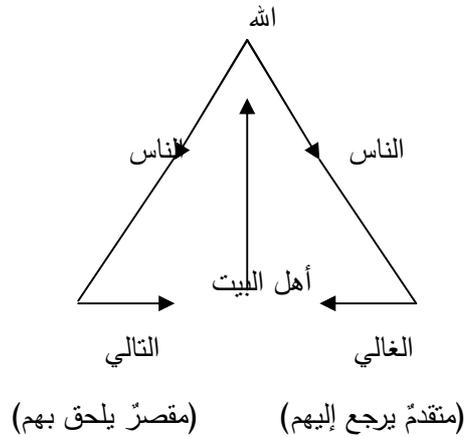
(٦) الحكمة (١٠٩) : ٤٨٨ .

(٧) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٦٠٤ .

(٨) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢ / ٨٢٢-٨٢٣ ، وحدائق الحقائق: ٢ / ٦٣٤، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي):

١٨ / ٢٧٣، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٢٣ .

والخليفة الوسطى أي الفضلى^(١)، والظاهر أن المعنيين متلازمان؛ فكونها متوسطة بين التالي والغالي يستلزم أفضليتها عليهما، لأنها ليس فيها تفریط التالي ولا إفراط في الغالي، وهذا هو العدل، فوسط الشيء أفضله وأعدله^(٢)، ومثل هذا الأمر ثابت للنبي (9) أولاً، ومن بعده أهل بيته، أما ما ذهب إليه الراوندي من إن معنى ((قوله (نحن النمرقة الوسطى) أي نحن ذوو النمرقة الوسطى، فحذف المضاف، والنمرقة العظمى الرسول، وأما الرعية إذا اتخذوا أمراء فلهم النمرقة الدنيا))^(٣)، فظاهره يوحي بعدم إثبات صفة الوسطية للنبي (9)، وهذا بعيد. ولعلّ أبعد الوجوه ما رآه السرخسي من أن المراد من (النمرقة الوسطى) هو توسط ولايته (A) بين الرسول (9) وبين مَنْ بعده من الأئمة^(٤)، وهذا غير دقيق لأنّه قال (نحن). فالإمام (A) هنا يقرّر أن الناس أمام خيارين هما، إما الامتثال لأوامره (A) هو وأهل بيته، كونهم يمتثلون الحالة الوسطى (الفضلى) في كلّ شيء. أو عصيانهم واتباع غيرهم، وكلّ من يفعل ذلك هو (غالي أو تالي)، وبذا يكون واجباً على الناس اتباعهم، لذا قال (A): ((فَأِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالنَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا))^(٥)، ويمكن توضيح المعنى بالمخطط:



(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٧٣ / ١٨ .

(٢) ينظر: لسان العرب: مادة (وسط): ٤٨٣٢ / ٦ .

(٣) منهاج البراعة: ٣٠٣ / ٣ .

(٤) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٢٩٧ .

(٥) الكتاب (٢٨): ٣٨٦ .

ومن كلام له (A) يتحدث فيه عن جهالة أهل الأرض قبل مبعث الرسول(9) : ((الدُّنْيَا كَاسِفَةٌ النُّورِ ظَاهِرَةٌ العُرُورِ عَلَى حِينِ إِصْفَرَارٍ مِنْ وَرَقِهَا))^(١)، فذكر الشارحون أنه (A) ((استعار لفظ الثمرة والورق لمتاعها وزينتها، ولفظ الاصفرار لتغيّر تلك الزينة عن العرب في ذلك الوقت، وعدم طلاوة عيشهم إذن خشونه مطاعهم كما يذهب حسن الشجرة بإصفرار ورقها فلا يتلذذ بالنظر إليها ... وكلها استعارات بالكناية، ووجه الاستعارة الأولى ان الورق كما انه زينة الشجر وبه كما له كذلك لذات الدنيا وزينتها، ووجه الثانية أن الثمر كما أنه مقصور الشجر غالباً ، وغايتها كذلك متاع الدُّنْيَا، والانتفاع به هو مقصودها المطلوب منها لأكثر الخلق))^(٢)، ويبدو أن الإمام (A) قصد استعمال الاستعارة المكنية^(٣) لتزكّ ذكر المستعار منه (الشمس والشجرة) لجمالهما ورونقهما، وهو ما لا يتفق مع مناسبة الكلام وغرضه وإبراز الصورة الواقعية للدنيا قبل مجيء رسول الله (9)؛ فالاستعارة المكنية تحتفظ بوجود المستعار له، وهذا يوحي باعتدال نزعتها إلى المجاز، وحرص المنتج على عدم الابتعاد عن الحقيقة^(٤) كما يظهر في النص؛ فالصورة حسية بطرفيها.

ومن كلام له (A) يخاطب فيه العباس بن عبد المطلب وأبا سفيان عندما أرادا أن يبايعا له بالخلافة بعد أن تمت البيعة لأبي بكر: ((أَيُّهَا النَّاسُ شَقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفْنِ النَّجَاةِ))^(٥)، فعَدَّ الرواندي (شقّ أمواج الفتن) استعارة^(٦)، وإليه ذهب ابن أبي الحديد؛ وهو يرى أن أحسن الاستعارات ما تضمن مناسبة بين المستعار والمستعار منه، و((قوله (عليه السلام) شقوا أمواج الفتن بسفن النجاة من هذا النوع، وذلك لأن الفتن قد تتضاعف وتترادف فحسن تشبيهها بأمواج البحر

(١) الخطبة (٨٩) : ١٢٢ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ٤٢٣ ، وينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٩٥، ومنهاج البراعة: ١ / ٣٧١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ٣٨٨، ومصباح السالكين: ٢١٣ .

(٣) ما حُذِفَ فيها المستعار منه (المشبه به)، ولكنّه رمزوا له بذكر شيء من لوازمه. ينظر: أصول البيان العربي:

. ١٠٤

(٤) ينظر: صورة بخيل الجاحظ الفنية: ٤٩ .

(٥) الخطبة (٥) : ٥٢ .

(٦) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ١٤٦ .

المضطربة ولما كانت السفن الحقيقية تنجى من أمواج البحر حسن أن يستعار لفظ السفن لما ينجي من الفتن))^(١)، وتابعه فيها البحراني^(٢). وسفن النجاة في النص هم أهل البيت، كما يرى الراوندي^(٣)، وأنكر ابن أبي الحديد عليه هذا التأويل؛ قال: ((لا شبهة أن أهل البيت سفن النجاة ولكنهم لم يُرادوا هاهنا بهذه اللفظة؛ لأنه لو كان ذلك هو المراد لكان قد أمر أبا سفيان والعباس بالكون مع أهل البيت، ومراده الآن ينقض ذلك لأنه يأمر بالتقية وإظهار اتباع الذين عقد لهم الأمر، ويرى أن الاستسلام هو المتعين فالذي ظنه الراوندي لا يحتمله الكلام ولا يناسبه))^(٤)، والذي يبدو للباحث أن تأويل الراوندي ليس ببعيد، والذي ذهب إليه ابن أبي الحديد مردود لأمر:

الأول: لما ثبت أن دعوة أبي سفيان لمبايعة الإمام (A) لم تكن للدين بل كانت للعصبية^(٥) كان من الطبيعي أن لا يبالي به الإمام (A)، ولا يهتم لأمره.

الثاني: إنه ليس من واجب الإمام (A) أن يدعو أحداً ليكون معه وأهل بيته؛ لأن النبي (9) كان قد دعا الناس إلى موالاته، والائتمام به، وهذا ظاهر في حديث الغدير ويوم تبوك وحديث الثقلين وغيره^(٦)، وبالتالي فالحجة قائمة عليهم.

الثالث: لا مانع من إرادة المعنى -في هذا النص- كونهم (عليهم السلام) سفن النجاة، لأن النبي (9) لما أخبر بتتابع الفتن من بعده كان لابد أن يدل الناس على سفن النجاة وهم أهل بيته (عليهم السلام) كما ظهر في اتفاق شارحين.

الرابع: ربما كانت التقية ذاتها هي ما دعت الإمام (A) إلى التلميح والإشارة باستعمال الاستعارة (سفن النجاة) للتدليل على أهل البيت، وذلك في الحديث الوارد عن رسول الله (9): ((إنّ مثل أهل

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢١٥ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٨٩ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ١٤٦ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢١٨ .

(٥) ينظر: حدائق الحقائق: ١/١٧٩، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/٢٢١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١/

١٨٩، ومنهاج البراعة (الخوانساري): ٢/٣ / ١٢١، وبهج الصباغة: ٤ / ٢٩١.

(٦) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤/٩٥-٩٦، ٧/٨٥، وبهج الصباغة: ٤ / ٢٩٨ .

بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق))^(١). فلما كان هذا اللفظ محصوراً بأهل البيت دون غيرهم كان من الطبيعي أن تتصرف أذهان المتلقين إليهم (عليهم السلام)، وهذه هي أهمية الاستعارة في ربط اللغة بالواقع ربطاً منطقياً، والإشارة إلى ذلك الواقع وتحديد أبعاده لدى المتلقي^(٢).

ومن التأويل الاستعاري عند الشارحين قوله (A) في خطبة له يتحدث فيها عن فتنة أهل البصرة: ((أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنِّي فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِيَّ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي بَعْدَ أَنْ مَاجَ غَيْبُهَا وَاشْتَدَّ كَلْبُهَا))^(٣)، الفقو: الشق، وقوله (فقات عين الفتنة) استعارة، أي أعميتها، فجعل للفتنة عينا محدقة يهابها الناس، وأقدم عليها ففقا عينها، فسكنت بعد حركتها وهيجانها^(٤)، وإنما خص العين دون غيرها، لأنها أشرف عضو في الوجه، وبها تصرف الشخص وحركته^(٥)، والاستعارة هنا تصريحية^(٦)، ويُعمد إلى هذا النوع -عادةً- إذا كان المستعار له (المشبه) ذا أهمية بالنسبة للمتكلم، فيحذف المستعار منه (المشبه به) ويبقى على المستعار؛ فلما كانت الفتنة كبيرة (وهي قتال أهل القبلة من أصحاب الجمل)^(٧)، ولم يتجاسر أحد عليها سواه (A) كان لابد من إظهارها في النص، وهذا هو الفرق بين الاستعارة المكنية والتصريحية؛ ((فالأولى تتطلق من أن للمستعار أكبر شأنًا بحيث يطغى على المستعار له، بينما الثانية تحتفظ للمستعار له بقدر من القيمة والمكانة بالنظر للمستعار))^(٨)، وانتقلت الاستعارة في النص من أمر محسوس إلى آخر

(١) ينظر: نخائر العقبي في مناقب ذوي القربى: ٥٣، واستجلاب ارتقاء الغرف بحبّ أقرباء الرسول (9) وذوي الشرف: ٤٨٣/٢.

(٢) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ١ / ٢٧٦.

(٣) الخطبة (٩٣) : ١٣٧ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٤٢٥/١، شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٥/٧ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٧١ / ٢ .

(٦) هي ما صُرح فيها بلفظ المشبه به دون المشبه. أصول البيان العربي: ١٠٣ .

(٧) ينظر: حدائق الحقائق: ١ / ٤٧٧، واختيار مصباح السالكين: ٢٣٣.

(٨) صورة بخيل الجاحظ الفنية: ٥٠ .

معقول، فكانَ لها أثرٌ كبير في رسم المشهد التصويري، والتعبير عن المعقول بصورة شاخصة تنبض بالتعبير الحسي^(١).

وتجدر الإشارة لما تحقّقه الاستعارة من إمتاع وإقناع، وتحريكٍ للمتلقّي وشدّه إلى صورة الحدث، وخلق رد الفعل لديه، وهذا ما بدا واضحاً في الخطبة الشقشقية للإمام (A)؛ فقد كانت زاخرةً بالاستعارات^(٢) المتميزة بالحركية والتوليد، والتوالي بقصدية واعية؛ بحيث تضيف كل واحدةٍ إلى سابقتها التأثيرَ العاطفي الذي يرفع حرارة التعبير الشعورية، وفي هذا تكمن أبرز بواعث الاستعارة وأهمها؛ إذ تنزع إلى التعبير عن شعور يريد المرسل أن يفرض فيه المشاركة على المتلقّي لضمان استجابته الكاملة^(٣)، وهذا ما تحقق في الخطبة المذكورة؛ حيث مثلت الاستعارة النسبة الأعلى بين الفنون البيانية الواردة في الخطبة الشقشقية، فبعد أن قطع الإمام (A) خطبته، كان (ابن عباس/ المتلقي) لا يزال مشدوداً للخطبة، ومنتظراً للحديث، بل بلغ به الحال إلى القول: ((قَالَ اللَّهُ مَا أَصْفَتْ عَلَى كَلَامٍ قَطُّ كَأَسْفِي عَلَى هَذَا الْكَلَامِ أَلَّا يَكُونَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بَلَّغَ مِنْهُ حَيْثُ أَرَادَ))^(٤)، لذا يمكننا القول إن الباعث الجوهرى للاستعارة يتأتى من الوظيفة الانفعالية المتمثلة في المرسل؛ والوظيفة الندائية الموجهة للمتلقى، والمحاولة -في معظم الأحيان- بالتعبير عن انفعالٍ أو شعورٍ وجعلهما موضوعاً للمشاركة^(٥).

رابعاً: الكناية:

(١) ينظر: أصول البيان العربي: ٩٨ .

(٢) مثلت الاستعارة النسبة الأعلى بين الفنون البيانية الواردة في الخطبة الشقشقية، جاءت بعدها الكناية، ثم التشبيه فالمجاز. ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٧١ - ١٨٥، وقد اعتمد الباحث في هذا الإحصاء على شرح نهج البلاغة (البحراني) كونه يعنى بالأساليب البيانية أكثر من غيره من الشروح الأخرى.

(٣) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ٢٧٩/١ .

(٤) نهج البلاغة: ٥٠ .

(٥) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ٢٨٠ / ١ .

الكناية في اللغة مصدر كنييت، أو كنوت بكذا: إذا تكلمتَ بغيره ممّا يستدل عليه^(١)، وفي الاصطلاح، لفظ أريد به غير معناه الذي وُضِعَ له مع جواز إرادة المعنى الأصلي^(٢)، بمعنى أن المقصود الأهم من الكلام هو لازم المعنى لا المعنى الحقيقي، وهو ما يسميه الجرجاني بـ((معنى المعنى))^(٣)، أي إنك تعقل من ظاهر اللفظ معنى ثم يفضي بك ذاك المعنى -على سبيل الاستدال- إلى معنى آخر^(٤)، فيحدث ((تبدل في المعنى الدلالي؛ حيث يوجد معنيان هنا للفظ: المعنى الأساسي وهو غير ماد، والمعنى السياقي -أي لازم المعنى- وهو المراد))^(٥)، ويكون الكناية تتراوح بين هذين المعنيين فقد كانت عند شارحي النهج محلّ خلاف وتأويل، ومن ذلك قوله (A) في الخطبة الشقشبية: ((أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءَ يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَيَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ))^(٦)، فذهبوا في تأويل هذه الكناية مذهبين:

الأول: حملها على الحقيقة، كالبيهقي، والسرخسي، وجوزه ابن أبي الحديد والبرحاني، فيكون المراد به امتداد مدة حكم الخلفاء المتقدمين عليه، فيهرم الكبير ويشيب الصغير لطولها^(٧).
الثاني: حملها على المجاز، وإليه ذهب الراوندي، وجوزه ابن أبي الحديد والبرحاني، والمراد به صعوبة تلك الأيام وعظم أهوالها، ومقاساة الخلق فيها بسبب عدم انتظام أحوالها حتى يكاد أن يهرم الكبير ويشيب الصغير من ذلك^(٨).

(١) مقاييس اللغة: مادة (كنو): ١٣٩/٥ .

(٢) ينظر: جواهر البلاغة: ٣٥٧ .

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٦٢ .

(٤) وهو ما يسميه أصحاب نظرية أفعال الكلام بـ((معنى منطوق المتكلم))، ينظر: المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة: ٢٥ .

(٥) العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي (دراسة تطبيقية): ٢٥ .

(٦) الخطبة (٣) : ٤٨ .

(٧) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٢٩/١، واعلام نهج البلاغة: ٤٦، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥٤/١،

وشرح نهج البلاغة (البرحاني): ١٧٥/١ .

والذي يبدو أن تأويل الكناية على المجاز أقرب من الحقيقة؛ كون الإمام (A) يتحدث عن طخية^(٢)، وصفها بالعمى مبالغة؛ لأنها تغشى الناس فلا يبصرون طريق الحق، ولا يهتدون سبيل الدين^(٣)، ثم وصف شدة هذه الحال وصعوبتها حتى يكاد يهرم الكبير ويشيب الصغير لعظم أهوالها، ورأى الشارحون في هذا تضميناً لقوله تعالى: ((فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا)) (المزمل: ١٧) ، والمراد ((ما يحصل في ذلك اليوم من أهوال، فضرب له هذا المثل كما يقال في المخاطبات عند ذكر الأمور الهائلة))^(٤)، فهي كناية عن شدة اليوم لا طوله^(٥). ولعل السبب في حمل الكناية على الحقيقة لدى بعض الشارحين يرجع للنظرة الجزئية إليها بمعزل عن النص كاملاً، لتأثرهم بالمنهج البلاغي التراثي^(٦)، والحقيقة ان التعبير الكنائي لا ينفصل في دلالاته وقيمه عن دلالات السياق العام التي تتآزر داخل النص^(٧)، فالنص هاهنا لم يتطرق لطول مدة الخلافة السابقة، وإنما تحدث عن حال الناس فيها وما أصابهم من فتن وبلاء، والمعروف ان أية حكومة طويلة الأمد يمكن أن يهرم فيها الكبير ويشيب الصغير، وبالتالي فحملُهُ على الحقيقة يفقده جماله الفني وروعة بلاغته، ويحيله نصاً تقريراً عادياً، وهذا خلاف ما عُرف من أسلوبه (A)، فالتعبير الكنائي للإمام (A) منح النص دلالاتٍ رامزة ، عبّرت عن جوانب متعددة ، وجعلته مفتوحاً أمام المتلقي لتصور أنواع البلاء وعظم الأهوال التي غشيت الناس كبيرهم وصغيرهم خلال تلك الفترة.

(١) ينظر: منهاج البراعة: ١٢٣/١ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥٤/١ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

١٧٥/١ ، واختيار مصباح السالكين: ٩٢.

(٢) أي قطعة من السحاب. ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٤٦ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٢٩/١ ، ومنهاج البراعة: ١٢٣/١ .

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن: ٤٤٠ .

(٥) ينظر: تفسير الميزان: ٧٥ / ٢٠ .

(٦) ينظر: الإسلام والأدب: ١٠٣ .

(٧) ينظر: فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: ٤٣٠ .

ومثله قوله (A) في مروان بن الحكم: ((لَا حَاجَةَ لِي فِي بَيْعَتِهِ إِنَّهَا كَفُّ يَهُودِيَّةٍ))^(١)، فقوله (كف يهودية) كناية عن غدره، أي لا يوثق بقوله وبيعته، فعبر عن نكته للعهد باليهودية، لأن الغدر في اليهود أمر مشهور، قال تعالى ((لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ))^(٢) (المائدة: ٨٢)، أما السرخسي فحملها في أحد الوجوه على الحقيقة، والمقصود: ((أن آباء مروان كانوا يهوداً باليمامة))^(٣)، والمجاز في النص أقرب لأن المراد بالكف هنا البيعة ((الجريان العادة بوضع المبايع كفه في يد المبتاع))^(٤)، كما أن حملها على الحقيقة يلزم كون المراد منها الغدر أيضاً لما عُرف من الغدر عند اليهود حقيقة^(٥).

ومن كتاب له (A) لأبي موسى الأشعري عامله على الكوفة لما بلغه أنه يثبط الناس عن الخروج معه لحرب الجمل: ((فَإِذَا قَدِمَ رَسُولِي عَلَيْكَ فَارْفَعْ ذَيْلَكَ، وَأَشْدُدْ مِئْزَرَكَ، وَأَخْرِجْ مِنْ جُحْرِكَ))^(٦)، والنص -كما ذكر الشارحون- فيه ثلاث كنايات:

الأولى: قوله (فارفع ذيلك) كناية عن التشمير للنهوض، واللاحق بأمير المؤمنين (A) ليشهد معه حرب أهل البصرة^(٧)، ورأى الراوندي والكيدري انه كنى بهذا الكلام الحسن عن عزل أبي موسى عن كونه عاملاً على الكوفة^(٨).

الثانية: قوله: (واشدد مئزرك)، وهي كناية عن الجدّ والتشمير في الأمر^(٩).

(١) الخطبة (٧٣) : ١٠٢ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٣٥٥ ، وحدائق الحقائق: ١/ ٣٥٨ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/ ١٤٧ ،

وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٣٥٥ ، واختيار مصباح السالكين: ١٨١ .

(٣) اعلام نهج البلاغة: ٨٠ .

(٤) منهاج البراعة (الخوئي): ٥/ ١٨١ .

(٥) ينظر في تفصيل ذلك: صفات اليهود كما يصورها القرآن الكريم دراسة موضوعية فنيّة (بحث): ٩٧ وما بعدها.

(٦) الكتاب (٦٣) : ٤٥٣ .

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٧/ ٢٤٧ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/ ٣٧١ .

(٨) ينظر: منهاج البراعة: ٣/ ٢٢٨ ، وحدائق الحقائق: ٢/ ٥٦٥ .

الثالثة: قوله: (واخرج من جرك)، أمر له بالخروج من منزله للحاق به، وهي كناية فيها غض من أبي موسى واستهانة به، لأنه لو أراد إعظامه لقال: واخرج من خيسك أو من غيلك كما يقال للأسد و لكنه جعله ثعلباً أو ضباً^(٢).

ولعل الكنايات الثلاث جاءت في معرض الذم لأبي موسى، لكون الكلام في سياق التوبيخ والوعيد والتهديد له^(٣)؛ فهو يثبط الناس عن طاعة الإمام (A) وينهاهم عن السير معه لقتال أهل البصرة، ومن عادة العرب إذا أرادت أن تكفي عن الجدّ والنهوض بالأمر أن تقول (شمر عن ساقه)، لكن استعمال الإمام (A) لـ(ارفع أذيالك) جاء لغرضٍ مقصود قد تكشف عنه الدلالة المعجمية لمفردة (ذيل) : ((يقال: ذالت الجارية في مشيتها تذيلاً ذيلاً إذا ماست، وجرت أذيالها على الأرض وتبخترت.. قال: ذيل المرأة ما وقع على الأرض من ثوبها من نواحيها كلها؛ قال: فلا ندعو للرجل ذيلاً، فإن كان طويل الثوب فذلك الإرفال في القميص والجبّة))^(٤)، فالإمام (A) شبه حال أبي موسى بحال الجارية التي تتسريل ثيابها من جمع أطرافها فتصعب حركتها، ويتحير أمرها، وهذه هي حاله؛ فهو يقعد الناس عن النهوض لنصرة الإمام (A)، لتحيره بأمر قتال أهل القبلة من البصرة كونه يراه فتنة^(٥)، أما الكناية الثانية (واشدد منزرك)؛ فـ((كنى بشده عن اعتزال النساء))^(٦) والأهل، لذا أمره بالخروج من ذلك الجحر ((وهو كل شيء تحفره الهوام والسباع لأنفسها))^(٧).

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٧ / ٢٤٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٧١.

(٢) منهاج البراعة: ٢٢٨/٣-٢٢٩، و شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٧ / ٢٤٧.

(٣) وهذا واضح من قوله (A) في الكتاب نفسه: ((وَأَيْمُ اللَّهِ لَتُوْنَيْنَّ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ، وَلَا تُنْزَكُ حَتَّى يُخْلَطَ رُؤْدُكَ بِخَاتِرِكَ، وَذَانِيكَ بِجَامِدِكَ، وَحَتَّى تُعْجَلَ عَنْ قَعْدَتِكَ، وَتَحْدَرَ مِنْ أَمَامِكَ كَحَدْرِكَ مِنْ خَلْفِكَ)).

(٤) لسان العرب: مادة (ذيل): ٣ / ١٥٢٩-١٥٣٠.

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٧١.

(٦) لسان العرب: مادة (أزر): ١ / ٧١.

(٧) لسان العرب: مادة (جحر): ١ / ٥٤٨.

أما ما ذهب إليه الراوندي من كون قوله (A) كناية عن العزل فهو بعيد لأن الإمام (A) صرح بهذا الأمر في نهاية الكتاب فلا داعي أن يكني عنه؛ قال: ((فَإِنْ كَرِهْتَ فَتَنَحَّ إِلَى غَيْرِ رَحْبٍ وَلَا فِي نَجَاةٍ)).

ومن أبرز خصائص الكناية التي ذكرها البلاغيون أنها تمكن المتكلم من ((التعبير عن اللفظ المستهجن، أو الذي لا ترتاح له الأذن عند سماعه، بالجميل المألوف الذي تفتتح له الأذن وتتصت إليه، وتشرح له الصدور، وتقبل عليه النفوس))^(١)، وهذا ما نبه عليه بعض الشارحين في قوله (A) عن الخوارج بعد حرب النهروان، لما قيل له: يا أمير المؤمنين هلك القوم بأجمعهم، قال: ((كَلَّا وَاللَّهِ إِنَّهُمْ نُظْفَ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَقَرَارَاتِ النِّسَاءِ وَكُلَّمَا نَجَمَ مِنْهُمْ قَرْنٌ قُطِعَ حَتَّى يَكُونَ آخِرُهُمْ لُصُوصاً سَلَابِيْنَ))^(٢)، و((قرارات النساء كناية لطيفة عن الأرحام))^(٣)، وهي ((إبدال لفظة يستحي من ذكرها أو يستهجن ذكرها أو يتطير بها ويقنضي الحال رفضها لأمر من الأمور بلفظة ليس فيها ذلك المانع))^(٤)، والذي يبدو للباحث ان الإمام (A) لم يستعمل هذه الكناية للتعبير عن لفظ يستحي من ذكره؛ لأن لفظة (الأرحام) واردة في القرآن^(٥) كثيراً ولا حياء فيها، وإنما وردت لمعنى آخر؛ فالقرارة هي ((كل مطمئن اندفع إليه الماء فاستقر فيه،.. وهي من مكارم الأرض إذا كانت سهولة ... وجمعها القَرَار))^(٦)، فيكون (قرارات) المستعملة في النص هي جمع الجمع للدلالة على التكثر، لأنها لو كانت جمع مؤنث سالماً لمفرد (قرارة) لدلت على القلة^(٧)، وهو ما لا يتناسب مع مراد النص الذي يؤكد فيه الإمام (A) على كثرة الخوارج من بعده، وقد تحقق ذلك؛ حيث ظهر

(١) الكناية والتعريض: ٤٦ .

(٢) الخطبة (٦٠) : ٩٣ - ٩٤ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥ / ١٤ ، وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٢٤ / ٢ ، واختيار مصباح السالكين: ١٦٦ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥ / ١٥ .

(٥) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: البقرة: ٢٢٨، آل عمران: ٦، الرعد: ٨، الحج: ٥، لقمان: ٣٤.

(٦) لسان العرب: مادة (قرر): ٥ / ٣٥٨٠ .

(٧) ينظر: دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته: ٢٢١ .

الخوارج فيما بعد، وصاروا نحو عشرين فرقة^(١)، وهذا ما لا تتوافر عليه لفظة (الأرحام) لو أُستعملت في النص، ومما يعضد دلالتها على الكثرة إضافتها لجمع جمع آخر وهو (النساء)؛ لأن ((النسوة .. جمع المرأة من غير لفظه.. والنساء جمع نسوة إذا كثرن))^(٢)، وهنا تبرز أهمية الكناية في الكشف عن مستقبل الأمور.

ولم يعرض الباحث لمباحث البديع، لكونه لم يشكّل -في الأغلب- ظاهرة تأويلية تشتمل على اختلاف آراء الشارحين فيه، ويبدو أن هذا الأمر متأت من تأثر الشارحين بمنهج علماء البلاغة آنذاك، حيث نظروا إلى البديع -غالباً- على أساس وظيفته الجمالية (التزيينية)^(٣) بعيداً عن أهميته الدلالية؛ فالبلاغيون القدامى ((كانوا يكتفون -في الأغلب الأعم- بتسمية النوع البديعي وتعريفه والاستشهاد له من دون البحث وتحليل المغزى الجمالي ودلالاته))^(٤)، وهذا ما نجده في مقدمة البحراني في شرحه للنهج^(٥).

المبحث الثالث

التأويل الدلالي

علم الدلالة:

(١) ينظر تفصيل ذلك في شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٣٢٥ .

(٢) لسان العرب: مادة (نسا): ٤٤١٥/٦ .

(٣) ينظر: البديع في ضوء أساليب القرآن: ١٢ .

(٤) أساليب البديع في نهج البلاغة دراسة في الوظائف الدلالية والجمالية (اطروحة دكتوراه): ٣٠ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني) : ١٩ - ٢٢ .

تعني الدلالة العلم الذي يدرس المعنى، دراسةً ليس بوصفه كياناً مستقلاً أو كياناً تمتلكه الكلمات، وإنما هو فهم لماهية الكلمات والجمل، أي كيف تكون الكلمات والجمل ذوات معنى^(١). وقد عنى لغويو العرب بالدلالة من خلال دراسة المباحث المتعلقة بها؛ كالعلاقة بين اللفظ والمعنى، والحقيقة والمجاز، وأثر السياق في الدلالة، وأشاروا لدلالة الصوت، ودرسوا دلالات الصيغ الصرفية، وأثر الإعراب في المعنى، وغير ذلك مما يؤكد بالغ اهتمام بها.

ولم تنحصر دراسة الدلالة باللغويين فحسب؛ فقد مثلت الدلالة عند الأصوليين الركيزة الأساس في عملهم، فجالوا وراءها، وعرضوا لها سواء كان ذلك على مستوى المفردة أم التركيب^(٢)، وذكروا أنواعها ((فإذا تناولت كل المعنى فالعلاقة بين اللفظة ومعناها علاقة مطابقة، وإذا تناولت جزء المعنى فهي علاقة تضمّن، أما إذا تناولت شيئاً خارجاً عنها ملاصقاً لها فهي علاقة التزام))^(٣)، وفي ضوء هذا عرف الجرجاني الدلالة بأنها: ((كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول))^(٤)، فالعلاقة بين الدال والمدلول علاقة تلازم، وهذا ما أقره سوسير بقوله: ((يمكن تشبيه اللغة بالورقة: وجهها الفكرة وظهرها الصوت: لا يستطيع المرء أن يقطع الوجه من دون أن يقطع الظهر في الوقت ذاته. وكذلك في اللغة لا يستطيع المرء فصل الصوت عن الفكر كما لا يستطيع فصل الفكر عن الصوت))^(٥). أما فلاسفة العرب المتقدمون كالفارابي وابن سينا فقد انحصرت الدلالة عندهم على الدلالة اللفظية؛ فهي تعني عندهم اللفظة والأثر النفسي، أي ما يسمى بالصورة الذهنية^(٦).

فباللغة ((منظومة دلالية في حاجة إلى الإحاطة بأسرارها ومعانيها وقدراتها على تحديد المعاني تحديداً يتجاوز النص المكتوب إلى رؤية تأويلية تعطي لفحوى النص أبعاده الدلالية

(١) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث و علم اللغة الحديث: ٩١ .

(٢) ينظر: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه: ٧٥ .

(٣) التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه: ٧٧ .

(٤) التعريفات: ١٠٩ .

(٥) علم اللغة العام: ١٣٢ .

(٦) ينظر: علم الدلالة عند العرب مقارنة مع السمياء الحديثة: ٧ .

الخاصة))^(١)، ومن هنا كان لابد من دراسة التأويل الدلالي، ونعني به الدلالات التي يستخرجها المتلقي (الشارح) من النص، منطلقاً من بنيته الدالة، ومعتمداً على المرجعيات التي يمتلكها، آخذاً بنظر الاعتبار شخصية المنتج ((سواء تعلق الأمر بشخصيته (= معرفته) اللغوية، أو المعرفية الخاصة أو الموسوعية العامة، أو تعلق الأمر بشخصيته ووضعيته الإجتماعية))^(٢)، وحادساً لقصده الدلالي، وهذا لا يعني معرفة القصد الدال للمتكلم بالذات. وفيما يتعلق بالتأويل الدلالي فإنه توجد ثلاث نظريات في هذا المجال^(٣):

الأولى: ليس للنص أي معنى في ذاته، وإنما يكتسب المعنى بالقياس إلى المتلقي الذي يتمتع بمجموعة من الكفايات التي تمكنه من استخراج معنى النص، بعبارة أخرى فإن المعنى ليس معطى وإنما هو دالة لها دليلان: الدال اللساني من جهة، وكفايات المتلقي من جهة أخرى. وما يعيب هذه النظرية أنها لا تقبل سوى قراءة واحدة، كما أنها تلغي قصدية المتكلم.

الثانية: إن معنى النص هو ما يعتقد المخاطبون، أي أن النص يكون له من المعاني على قدر ما يتلقاه من المخاطبين ابتداءً من اللحظة التي يتم فيها تلقيه وإدراكه وتفكيكه. وعيها - كما هو واضح - أنها تجعل التأويلات الدلالية للنص الواحد جميعها صحيحة ومقبولة.

الثالثة: معنى النص هو ما يمثل قصد المتكلم، وقد قصد احتل هذا القصد مكانةً مركزية داخل النموذج التأويلي؛ فهو ((ذو أهمية كبيرة في أي تفسير نظري لمعاني الوحدات الكلامية اللغوية))^(٤)، وهذا القصد هو ما يحاول المتلقي إعادة بنائه، ويكون التأويل الدلالي صحيحاً كلما اقترب من الإمساك بالمقاصد الأصلية للمؤلف^(٥)، فيمثل النص ((نسقاً من العلاقات المتشابهة التي تعمل على تأكيد وتحقيق الارتباطات الممكنة وتعمل في المقابل على تفنيد العلاقات الأخرى

(١) علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي - دراسة: ١٦٩.

(٢) التأويل الدلالي - التداولي للمفوضات وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤول (بحث): ١٣٣.

(٣) ينظر: التأويل الدلالي - التداولي للمفوضات وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤول: ١٢٥ - ١٢٧.

(٤) اللغة والمعنى والسياق: ١٥.

(٥) ينظر: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية: ٢٣.

الاعتباطية أو العرضية، وسوف يفرض هذا الواقع على كل قراءة تأويلية أن تبني حقلاً دلاليًا يساهم بأكبر قدر ممكن من العناصر النصية في إثارته وتأكيدهِ^(١)، فيعمل كل شارح على تغذية تأويله بما يتوافق مع المشروع الدلالي التأويلي الذي بناه المتكلم.

وفي دراستنا التأويلات الدلالية عند شارحي نهج البلاغة سنحاول وضع أسبابها في سببين

رئيسيين:

أولاً: أسباب متعلقة بالشارح:

لبنية الشارح الذهنية - مجموعة الأفكار والمعتقدات والمعارف التي تشكل فكر الفرد - الأثر الأكبر في تلقيه للنصوص وتأويلها بما يوافق تلك البنية، فالتلقي ليس معطىً تجريدياً يمكن الحديث عنه بوصفه فعالية واحدة منسجمة في كلِّ زمانٍ ومكانٍ ولدى كل الأشخاص، لذا ((لا بدَّ من مراعاة مستويات القراء ومستويات معارفهم وخبراتهم. والقراءة بهذا المعنى أيضاً تفاعل دينامي بين معطيات النصّ والخطاطة الذهنية للمتلقي بما فيها رغباته وردود أفعاله))^(٢) من دون إهمال قصد المؤلف، الأمر الذي يفسر لنا وجود مجموعة من التأويلات الدلالية للنص الواحد؛ فكل شارح يعتمد أدواتٍ قرآنية خاصة تشكل خزينه الذهني، وكلما كان هذا الخزين ثرياً ((كانت حرية التصرف في نقاط الغموض وتأويلها أكثر سهولةً، ومن ثمَّ تجنب أعلى قدر من احتمالات سوء الفهم للنص المقروء))^(٣)، فالشارح/ المتلقي ((هو المحقق للمعنى من خلال تفاعله مع بنيات النص السطحية والعميقة، فإنه بقدر ما يرتبط بالنص ويتفاعل معه بقدر ما يتبلور معنى معين، ويزداد كثافة على مستويات معرفية متنوعة، فالقراءة مشاركة واندماج بين وعي القارئ ووعي النص) المتمثل في وحداته وبنياته))^(٤). وهناك محوران مهمان يمثلان أسباب التأويل الدلالي المتعلقة بالشارح:

(١) عقيدة الشارح :

(١) من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة: ٦٥ .

(٢) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٢١٨ .

(٣) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ٦٧ .

(٤) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ٦٩ .

لما كانت الدلالة هي أساس كل تواصل لغوي؛ فأى دراسة للسان لابد من أن تسعى للوقوف عليها، لأن إنتاج الدلالة هو القصد من إنتاج السلسلة الكلامية^(١)، لذا كان من الطبيعي أن يحاول كل شارح تأولها بما يتفق ومذهبه أو الاتجاه العقائدي الذي يراه ويؤمن به، وقد مثل هذا الأمر السبب الأهم في ظهور التأويلات الدلالية بين شارحي النهج، ففي قوله (A): ((أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ))^(٢)، رأى شارحو النهج من الإمامية بكلمة (أحق) معنى وجوب كون الخلافة في الإمام (A)، لأن هذه الصفات (أقوى الناس عليه وأعملهم بأوامر الله فيه) تنطبق عليه فهو (A) يشير إلى نفسه، لأن الإمامة تكون من قبل الله وباختياره تعالى بنص لمن يستحقها على لسان نبيه (9)^(٣)، ولما انفرد (A) بالاستحقاق دون سائر أهل زمانه، فالوجوب فيه أظهر على وجه التعيين والتضييق^(٤)، أما ابن أبي الحديد فيتأول النص بطريقة أخرى ليجعله متوافقاً مع عقيدته؛ يقول: ((وأصحابنا لا ينكرون أنه (عليه السلام) أحق ممن تقدمه بالإمامة مع قولهم بصحة إمامة المتقدمين لأنه لا منافاة بين كونه أحق وبين صحة إمامة غيره))^(٥)، بمعنى آخر أنه (A) غير منصوص عليه، والذي دفعه لهذا القول هو عقيدة كثير من المعتزلة بنفي التعيين بالإمامة من قبل الله تعالى^(٦)، لذا فهو حين يمر على قول لرسول الله (9) يستشهد به الإمام (A) في خطبة أخرى، يقول فيها: ((إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ))^(٧) يصرح ابن أبي الحديد بضرورة التأويل: ((قلت هذا الموضع مشكل ولي فيه نظر وإن صح أن علياً (A) قاله قلت كما قال لأنه ثبت عندي أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: إنه مع الحق وأن الحق يدور

(١) ينظر: الألسنية محاضرات في علم الدلالة: ٩٥ - ٩٦ .

(٢) الخطبة (١٧٣) : ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ١٥٨/٢ ، وحدائق الحقائق: ٧١/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٨٦ / ٣ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ١ / ٥٩٨ - ٥٩٩ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩ / ٣٢٨ .

(٦) ينظر: منهج الزمخشري في تفسير القرآن: ٦٨ .

(٧) الخطبة (١٤٤) : ٢٠١ .

معه حيثما دار، ويمكن أن يتأول ويطبق على مذهب المعتزلة فيُحمل على أن المراد به كمال الإمامة، كما حُمِلَ قوله (9): لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد على نفي الكمال لا على نفي الصحة^(١)، والمبالغة في التأويل الدلالي جلية في نصّ الشارح، ويمكن أن نورد عدّة ملحوظات: الأولى: إن ما ذهب إليه ابن أبي الحديد هو خلاف ما عُرِفَ في المذهب الاعتزالي؛ إذ ((لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره، ونحن نتمسك بالظاهر إلا أن تقوم دلالة ... ولو جاز أن تصرف الألفاظ عن ظواهرها لغير دليل قاهر يصدف ويصدّ عنها لم يبق وثوق بكلام الله عز وجل وبكلام رسوله عليه السلام))^(٢)، لذا فتشكيك الشارح في صحّة نسبة النصّ للإمام (A) ليس له مسوغٌ إلا لغرض صرف النصّ عن ظاهره وتأويله وفقاً لمعتقده، إذ لم يرد عنده مثل هذا التشكيك في نصوص النهج.

الثانية: إن قياسه الخلافة على حديث رسول الله (9) للصلاة قد لا يبدو صحيحاً، لأن الخلافة ليست كالصلاة؛ فالصلاة فريضة خاصة بين العبد وربّه، أما الخلافة فتتوقف عليها أمور المسلمين كافة، ووضعها في غير موضعها يترتب عليه مفسدة عامة، فضلاً عمّا ورد عند جماعة من المسلمين في تضعيف هذا الحديث؛ قال السيوطي: ((أخرجهُ الدارقطني. وإسناده ضعيف - هو من حديث أبي هريرة - رواه الحاكم والطبراني عنه أيضاً، ... ورواه ابن حبان في الضعفاء عن عائشة وأسانيدُهُ كلها ضعيفة))^(٣)، ومع الأخذ بصحته فإن الذهاب إلى نفي الكمال يتمّ فيما لو دلّت قرينة من الداخل أو الخارج على عدم إرادة نفي الصحّة كما هو الحال في الحديث المذكور؛ فبعد أن دلّت القرائن الخارجية على صحّة من يصلي في بيته وجاره المسجد، ذهب الفقهاء إلى أن المراد في الحديث هو نفي الكمال لا الصحّة، أما نصّ الإمام (A) فلا يمكن حملهُ على الكمال، إذ ((اتفق أئمة المذاهب الأربعة إلا أبا حنيفة على عدم جواز إمامة غير القرشي ... كما أن تكرار

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨٨ / ٩ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٥ / ٧ .

(٣) الحاوي للفتاوي في الفقه وعموم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون: ٣٤٤ / ١ .

كلمة: (لا تصلح) في كلام أمير المؤمنين (A) قرينة لفظية على إرادة نفي الصحة لا نفي الكمال))^(١).

الثالثة: تبدو قصدية الإمام (A) واضحة في كلامه باستعمال لفظ (الأئمة) معتمداً على ذهنية المتلقي وفطنته في فهم الخطاب، إذ فيه إشارة واضحة لما نصَّ عليه القرآن الكريم في أكثر من موضع على أن الإمام يكون منصباً من قبل الله عزَّ وجلَّ، ومنها في خطابه تعالى لإبراهيم (A): ((قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)) (البقرة: ١٢٤)، ومنها: ((وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا)) (الأنبياء: ٧٣).

ويظهر الأثر المذهبي في التأويل الدلالي أكثر وضوحاً في قضية أخرى شغلت بال المسلمين كافة، وهي قضية (المهدي المنتظر)، فوجد الشارحين يتأولون قول الإمام (A) كلاً بما يتفق ورويته: ((قَدْ لَبَسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا وَأَخَذَهَا بِجَمِيعِ أَدْبِهَا مِنَ الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا وَالْمَعْرِفَةِ بِهَا وَالتَّفَرُّغِ لَهَا فَهِيَ عِنْدَ نَفْسِهِ ضَالَّتُهُ الَّتِي يَطْلُبُهَا وَحَاجَّتُهُ الَّتِي يَسْأَلُ عَنْهَا فَهُوَ مُغْتَرِبٌ إِذَا اغْتَرَبَ الْإِسْلَامَ وَضُرِبَ بِعَسِيْبِ ذَنْبِهِ وَالصَّقَ الْأَرْضِ بِجِرَانِهِ بَقِيَّةً مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ خَلِيفَةً مِنْ خَلَائِفِ أَنْبِيَائِهِ))^(٢)، والجنة: ما استترت به من سلاح، أي لم يفعل ولم يقل شيئاً إلا إذا دعى إليه داعي الحكمة. فهي ضالته: أي الحكمة بمنزلة ضالته التي لا يطلبها إلا هو. وعسيب الذنب: منبته من الجلد والعظم. والجران: مقدم عنقه من مذبحه إلى منحره^(٣). قال الراوندي: ((وهذا إشارة إلى غيبة المهدي عليه السلام، يقول: انه أقبل في زمان الخوف على الحكمة لا يظهر، لان العلم و الحكمة كلاهما يمنعه من الظهور خوف الهلاك ، فهر غريب إذا عاد الإسلام غريباً، و هو بقية من حجج الله في أرضه))^(٤)، وتابعه الكيزري في هذا^(٥)، أما ابن أبي الحديد فوقف بين مذهب كبار المعتزلة

(١) تصحيح القراءة في نهج البلاغة : ١٧٦-١٧٧.

(٢) الخطبة (١٨٣) : ٢٦٣ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٤٢/١، واعلام نهج البلاغة: ١٧٠.

(٤) منهاج البراعة: ١٩١-١٩٢ / ٢ .

(٥) ينظر: حدائق الحقائق: ١١٧ / ٢ .

وبين ما يوحي بيه النص دون أن يرجح أحدهما؛ قال: ((وأصحابنا يزعمون أن الله تعالى لا يخلي الأمة من جماعة من المؤمنين العلماء بالعدل و التوحيد و أن الإجماع إنما يكون حجة باعتبار أقوال أولئك العلماء لكنه لما تعذرت معرفتهم بأعيانهم عدَّ إجماع سائر العلماء و إنما الأصل قول أولئك ... وليس يبعد عندي أن يريد به القائم من آل محمد (9) في آخر الوقت إذا خلقه الله تعالى وإن لم يكن الآن موجوداً فليس في الكلام ما يدل على وجوده الآن، وقد وقع اتفاق الفرق من المسلمين أجمعين على أن الدنيا والتكليف لا ينقضي إلا عليه))^(١)، على أن دلالة النص واضحة في وصف شخص واحد لا مجموعة كما يرى المعتزلة. وظهرت النظرة العرفانية -التي يمكن أن نعتها من أهم مميزات شرحه لنهج البلاغة- لدى البحراني واضحة في تلقيه لهذا النص؛ فهو يرى أن الشخص الذي وصفه الإمام (A) هو العارف مطلقاً، وليس في الكلام إشارة واضحة إلى كون المقصود هو الإمام المنتظر^(٢).

وقد اتفق الشارحون في دلالة هذا النص على أن الأرض لا تخلو من خليفة أو حجة لله تعالى ولكن الخلاف حاصل بينهم في التسمية، وإذا ما رجعنا للدلالة اللغوية نجد أن معنى الخليفة هو الشخص ((الذي يُسْتَخْلَفُ ممن قبله، والجمع خلائف ... والخلافة الإمارة ... قال الزجاج: جاز أن يقال للأئمة خلفاء الله في الأرض بقوله عز وجل: ((يا داوودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ))^(٣) (ص: ٢٦)، وقد علّق العلامة مرتضى العسكري بقوله: ((فإنه لو كان معنى الآية.. إن الله جعل نوع الإنسان خليفته في الأرض فلا معنى عندئذٍ لتخصيص داود (A) بجعله خليفة الله من بين نوعه الإنساني الذي كان الله قد جعله خليفته في الأرض قبل داود (A) ومع داود (A) وبعده))^(٤)، وعلى هذا فالمراد من الخليفة في نص الإمام (A) ليس إنساناً يكفي فيه كونه عالماً أو عارفاً وإنما

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ٩٦ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٧١٦ .

(٣) لسان العرب: مادة (خلف): ٢ / ١٢٣٥ .

(٤) معالم المدرستين: ١ / ٢١١-٢١٢ .

هو إنسان مختار من قبل الله تعالى، وهذا هو مذهب الإمامية وجماعة من المعتزلة^(١). وما يعضد هذا المعنى هو وصفُ الإمام (A) للشخص بأنه: ((بَقِيَّةٌ مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ)) و((الضمير هاهنا يرجع إلى الله سبحانه وإن لم يجر ذكره للعلم به))^(٢)، وإذا تتبعنا كلام الإمام (A) نجدُه يستعمل لفظ (حجة الله) للقرآن الكريم وللنبي (9)^(٣)، كما إن قرينة الغيبة والاستتار الواردة في النصّ إشارة واضحة على أن المراد هو (المنتظر)، لذا فهذه المعاني المتعلقة بالشخص يُستبعد كونها متعلقة بعالم أو عارف، وإنما هي أقرب لصفات رجل ادخاره الله لنصرة دينه باتفاق المسلمين، كما ذكر ابن أبي الحديد .

(٢) ثقافة الشارح *

لا يخفى ما لذات الشارح وآراءه الشخصية ومرجعياته الفكرية من أثر في إيجاد التأويل الدلالي، لأن ((المؤول لا يمكنه أن يضع ذاته جانباً وهو يحاول فهم النص وتأويله، وهذه الاستحالة بالضبط، ما يجعل المعنى نتاجاً لمشاركة المؤول وتدخله الخاص في عملية الفهم))^(٤)، وقد تنبه البحراني في مقدمته إلى ضرورة المخزون الثقافي لشارح نهج البلاغة؛ قال: ((فاعلم أن كلامه (A) يشتمل على مباحث عظيمة تتشعب عن علوم جليلة يحتاج المتصدي للخوض فيه وفهم ما يشرح منه بعد جودة ذهنه، وصفاء قريحته إلى تقديم أبحاث تعينه على الوصول إلى تلك المقاصد))^(٥). وقد برز هذا الأمر بوضوح عند شارحي النهج لما تميزوا به من ثقافات متعددة، تبعاً لموضوعات النهج؛ ففي مواطن كثيرة أجهد الشارحون أنفسهم من أجل الوقوف على المعاني الخفية التي لا تُستخرج إلا بالغوص خلف النصوص من خلال النظر التأويلي الذي يستبطن ما يخبؤه نصّ النهج. ومن تلك التأويلات الدلالية قوله (A): ((أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْأَمْرَ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى

(١) ينظر لتفصيل آراء المعتزلة في الإمامة: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي: ٣١١ وما بعدها.

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ٩٨ .

(٣) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الخطبة (٩١): ١٣٤، و الخطبة (١٨٣): ٢٦٥.

* عرضنا في المبحثين السابقين لأثر الثقافة النحوية والبلاغية في التأويل لدى الشارحين.

(٤) من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة: ٤٠ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧ / ١ .

الأرض كَقَطْرَاتِ الْمَطَرِ إِلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا قَسِمَ لَهَا مِنْ زِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ^(١)؛ حيث ذهب معظم شارحي النهج إلى عدّ (السماء والأرض) بمعناهما الحقيقي - كما يتضح من ظاهر النص - ؛ فالأمر الإلهي ينزل من السماء إلى الأرض كقطر المطر أي مبنوث في جميع أقطار الأرض إلى كل نفس بما قسم لها من زيادة أو نقصان^(٢)، أما البحراني فاستبعد إرادة المعنى الحقيقي هنا؛ ورأى أن ((المراد بالسماء سماء الجود الإلهي وبالأرض عالم الكون والفساد على سبيل استعارة هذين اللفظين للمعنيين المعقولين من المحسوسين، ووجه الاستعارة في الموضوعين مشاركة المعنيين المذكورين للسماء والأرض في معنيي العلو والاستفال كل بالنسبة للآخر، ...، ويحتمل أن يراد حقيقة السماء والأرض على معنى أن الحركات الفلكية لما كانت شرائط معدة يصدر بواسطتها ما يحدث في الأرض كانت السماء مبادئ على بعض الوجود لنزول الأمر))^(٣) ويبدو أن الأثر الثقافي والفكري (العرفاني والأصولي) في تلقي الشارح لهذا النص، هو ما حدا به إلى تأوّل دلالة لفظي السماء والأرض، ويمكن تلمس هذا من خلال الحقل الدلالي للألفاظ الذي يستعملها الشارح. فصاحب العرفان لا ينظر لظواهر الأشياء كما هي بل يحاول الغوص إلى بواطنها وظلالها، لذا مثّلت السماء بعلوها ورفعها مظهراً للجود الإلهي اللامتناهي لدى الشارح، بخلاف صورة الأرض التي مثّلت باستقالها عالم الفساد، وربما استوحى الشارح هذا التأويل من قوله تعالى: ((ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ)) (الروم: ٤١). أما الأثر الأصولي عند الشارح فتمثّل بنظرته لكلام الإمام (A)، إذ عدّه بحكم النصّ الظاهر عند الأصوليين ((وهو ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً))^(٤)، فمعاني النصّ الوضعية (اللغوية) والعرفية (الاصطلاحية) تشير إلى دلالات ظاهرة ومعروفة إلا أن الشارح جعلها تحتل معنى آخر مغايراً

(١) الخطبة (٢٣) : ٦٤ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٨٥، ومنهاج البراعة: ١ / ١٩١، وحدائق الحقائق: ١ / ٢٢٥، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٣١٤ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٤) الإحكام في أصول الأحكام: ١ / ١٩٨ .

للمعنى الظاهر من خلال حمل ألفاظ (السماء والأرض) على فن الاستعارة ممّا جعلها تنتج دلالات جديدة محتملة. فنلاحظ هنا كيف أن ثقافة الشارح جعلته لا يكتفي بتلقٍ مباشرٍ للنصّ، وإنما أنتجت لديه قراءة أخرى قد تفوق المعنى الظاهر عبوراً للمعنى الخفي الذي يُفترض أنه المقصود.

أما الثقافة الكلامية المتضمنة لعلوم الفلسفة والمنطق فيمكن تلمسها بوضوح في شروح النهج كلها، ولاسيما في الموضوعات المتعلقة بوصف الذات المقدسة، فقد كانت موضعاً لتأويلاتهم الدلالية، وإثبات أفكارهم ورؤاهم الثقافية، ففي قوله (A): ((لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ))^(١)، رأى فيها البيهقي دليلاً لوجوب وجود البارئ عز وجل، لأنه يفارق سائر الأشياء في صفة الوجود، و((معناه: لا نهاية لكونه مختصاً بالوجود؛ لأنه قديم. وليس لعالميته حد على معنى أنه لا ينتهي إلى معلوم لا يعلمه))^(٢)، والملاحظ في هذا التأويل أن البيهقي قصر لفظ (الصفة) على العالمية فقط، وربما لإفراد هذا اللفظ أثر في هذا. وذكر الراوندي تأويلين لقول الإمام (A)، الأول: إن المعنى بها صفته الخاصة التي هي الإلهية، والوجوه الأربعة تكون منفية عنها، يعنى أن ليس لها حد ولا نعت ولا ابتداء ولا آخر. والثاني: إن ذلك يدل على صفاته الأربع الذاتية الواجبة له، لأن الصفة في الأصل مصدر والمصدر يدل بلفظه على القليل والكثير^(٣). ويبدو أن التأويلين لهما النتيجة نفسها، ولعلّ الأول منهما أليق؛ لأن النفي إذا كان مختصاً بصفة (الإلهية) فهي بطبيعة الحال جامعة لكل صفات الكمال والجلال بما فيها الذاتية، وهذا أنسب لمقام الجلالة لأن كلّ صفاته، الذاتية وغيرها، لا يكون لها حدّ محدود^(٤).

وأول الكيزري قول الإمام تأويلاً مخالفاً للراوندي؛ ورأى أنه يمكن أن يؤوّل على ما يؤوّل به كلام العرب: (ولا ترى الضب بها ينحجر) أي ليس بها ضب فينحجر، فيكون المراد أنه ليس له صفة فنُحِدَ؛ إذ هو تعالى واحد من كل وجه، منزّه عن الكثرة بوجهٍ ما، فيمتنع أن يكون له صفة تزيد على ذاته كما في سائر الممكنات، وصفاته المعلومة ليست في ذلك من شيء، ومما يؤكد هذا

(١) الخطبة (١) : ٣٩ .

(٢) معارج نهج البلاغة: ١ / ١٦٦ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٣٦. وقريب منه ما ذهب إليه السرخسي. ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٣٥ .

(٤) ينظر: عقائد الإمامية: ٣٠ .

التأويل قوله (A) بعد ذلك: فمن وصف الله فقد قرنه^(١)، وتابعه البحراني في هذا التأويل؛ فذكر ((أن كل ما يوصف به تعالى من الصفات الحقيقية والسلبية والإضافية اعتبارات تحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته سبحانه إلى غيرها، ولا يلزم تركيب في ذاته ولا كثرة))^(٢).

أما ابن أبي الحديد، فأوله بكونه تعالى: ((ليس لكنّه حد فيُعرف بذلك الحد قياساً على الأشياء المحدودة لأنه ليس بمركب وكل محدود مركب))^(٣)، وفي جعل الشارح لفظ الصفة بمعنى (الكنه) غايةً قصدَ بها الردّ على مذهب الأشعرية؛ كونهم يذهبون إلى القطع برؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة، فقد أفرد أبو الحسن الأشعري باباً في كتابه (الإبانة) تحت عنوان ((الكلام في إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة))^(٤)، لذا ذهب ابن أبي الحديد إلى أن نصّ الإمام ((فيه إشارة إلى الرد على من قال إنا نعلم كنه البارئ سبحانه لا في هذه الدنيا بل في الآخرة فإن القائلين برؤيته في الآخرة يقولون إنا نعرف حينئذ كنهه فهو (A) رد قولهم و قال إنه لا وقت أبداً على الإطلاق تعرف فيه حقيقته و كنهه لا الآن و لا بعد الآن و هو الحق))^(٥).

ثانياً: أسباب تتعلق بالنص:

للغة النص أثر كبير في تعدد التأويلات الدلالية، ولاسيما إذا كانت تمتاز بالمرونة والإبداع وجماليات التعبير ممّا يجعل النص يتمتع بسعة المجال الدلالي، وهذا ما تحقق لنص النهج، فعلى الرغم من أنّه ((يمتلك بنية مجردة أساسية يشترك في إدراكها جميع الشارحين (المتلقين)، إلا أنّه يحتوي كذلك على عناصر قابلة لأن يتصرّف فيها المتلقي بالحذف والتغيير، ((وهذا يعني

(١) ينظر: حقائق الحقائق: ١ / ١١٩.

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٨٩.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٦٠.

(٤) الإبانة في أصول الديانة: ٣٥.

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٦٠-٦١.

سيكولوجياً أن رغبات وخطاطات القراء تقوم بدور إعادة تنظيم النصّ وجعله منسجماً مع الذات القارئة^(١).

لذا كان من الطبيعي أن يبرز أثر اللغة واضحاً في تعدد معاني المفردة والنص، وهنا تجدر الإشارة إلى أننا لا نعني بالتأويل الدلالي المتعلق بالنص هو قصور العبارة وغموضها، فمثل هذا يعيق عملية الإيصال، فلا يكون مناسباً ووظيفة النص العلوي في إرشاد الناس وهدايتهم؛ فالنصوص الدينية تحمل رسالة واضحة لا إبهام فيها ولا غموض، وإنما على المتلقي أن يعمل عقله وفكره لإدراك مقاصد هذه النصوص، التي تظهر فيها الصيغ التركيبية مطابقةً لقصد المنتج، لذا فالدلالة قد تكون ظاهرة فيها، أو تحتمل أكثر من تأويل دلالي، وتبقى مهمة المتلقي أن يرجح أحد هذه التأويلات^(٢) مشفوعة بالدليل. ويمكن أن نجمل الأسباب التي تتعلق بالنص إلى ما يلي:

(١) اختلاف الدلالة المعجمية:

لهذا الأمر علاقة واضحة بثقافة الشارح؛ لأن كل شارح يصدر في تأويلاته عن عالم خاص به، فاستجابة شخصين لكلمة ما غالباً ما تكون غير متطابقة، فكلٌّ منهما تجاربه وحياته، واستجابته لتلك المفردة تصدر عن تكوينه الذهني والمعرفي بل والنفسي أيضاً، فينتج عن أحدهما فهمٌ مختلف وتأويلٌ دلالي متباين، وظلالٌ من المعاني غير التي تتكون في فهم الآخر^(٣)، تبعاً للخزين الفكري والمنظومة المعرفية التي يمتلكها، فضلاً عن السياقات المرافقة للنصّ التي تعمل على تحديد المراد بشكلٍ كبير. فمقصدية الخطاب العلوي تبدأ بالمفردة بوصفها حاملة الدلالة الإشارية التي تنهياً من خلالها لتقوم بمهمة أوسع عندما تصبح جزءاً من التركيب^(٤)، بمعنى أن اللفظة تتحدد باعتبار سياقها التركيبي لا نسقها المعجمي؛ فالمعنى لا يؤخذ مباشرة من المعاني المعجمية للمفردات مضافاً إليها المعنى التركيبي النحوي، لأن كل ما يستطيعان تقديمه هو أن

(١) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٢١٨ .

(٢) ينظر: دلالة تراكيب الجملة عند الأصوليين: ٢١٤ .

(٣) ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ٢٧٧ .

(٤) التفكير الدلالي للمعتزلة: ٢٦ .

يضعاً بين يدي المتلقي مجموعة من التعليمات التي تساعده على التكهّن بمعنى ما لحالة من الحالات التي توظف تلك الجملة^(١).

ففي قوله (A): ((أَلَا وَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ ذَمَرَ حَزْبَهُ وَاسْتَجَلَبَ جَلْبَهُ لِيَعُودَ الْجَوْرُ إِلَى أَوْطَانِهِ وَيَرْجِعَ الْبَاطِلُ إِلَى نِصَابِهِ))^(٢)، اختلف الشارحون في تأويل لفظة (ذمر)؛ فذهب البيهقي إلى أن معناه (الحث)^(٣)، وتابعه الكيدري والسرخسي والبحراني^(٤)، أما الراوندي ففسره بـ(التحريض)^(٥)، ورأى ابن أبي الحديد أنه بمعنى (الحض والحث)^(٦)، والذي يبدو أن تأويل ابن أبي الحديد هو الأصح، والأكثر تناسباً مع السياق الداخلي للنص؛ كون التحريض يكون في القتال عادةً ومنه قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ)) (الأنفال: ٦٥)، وكذلك قوله تعالى ((فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ)) (النساء: ٨٤)، فالتحريض على القتال هو الحث والإحماء إليه^(٧)، أما الحث فيفرق عن الحض؛ لأن ((الحث يكون في السير والسوق وكل شيء، والحض لا يكون في السير))^(٨)، وما رآه ابن أبي الحديد هو ما نصّت عليه بعض المعاجم^(٩)، وهو ما يتناسب مع المراد، لأن الشيطان قد أغوى هولاء القوم، وغرر بدينهم، وشجعهم على القتال بالباطل، فجمعت لفظة (ذمر) الغواية المعنوية (الضلال) والمادية (سيرهم للقتال).

(١) التأويل الدلالي - التداولي للملفوظات وأنواع الكفابات المطلوبة في المؤل : ١٢٤ .

(٢) الخطبة (٢٢) : ٦٣ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٨٣ / ١ .

(٤) ينظر: حدائق الحقائق: ٢٢١/١، واعلام نهج البلاغة: ٦١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٢٦ / ١ .

(٥) منهاج البراعة: ١٨٨/١ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٠٤ / ١ .

(٧) ينظر: لسان العرب: مادة (حرض): ٨٣٦ / ٢ .

(٨) مقاييس اللغة: مادة (حث): ٢٩ / ٢ .

(٩) مقاييس اللغة: ٣٦٠ / ٢ .

ومن ذلك قوله (A) في خطبة الاستسقاء: ((وَهَامَتْ دَوَابُّنَا وَتَحَيَّرَتْ فِي مَرَابِضِهَا))^(١)، فقد ذكر الشريف الرضي أن الهيام هنا بمعنى العطش، وهامت دوابنا: عطشت^(٢)، وخالفه ابن أبي الحديد، وذهب إلى جواز ((أن يريد بقوله: هامت دوابنا، معنى غير ما فسره الشريف الرضي رحمه الله وهو ندودها وذهابها على وجهها لشدة المحل، يقول: هام على وجهه يهيم هيماً وهيماناً))^(٣)، ولعل ما رآه الشارح أقرب، لأن حالة العطش التي ذكرها الرضي إنما هي حالة طبيعية، ولا تظهر شدة ما تعانيه الدواب حتى كأنها تحيرت في اختيار مرابضها. ومعنى ((تحير واستحار وحار: لم يهتد لسبيله))^(٤).

(٢) السياق الخارجي للنص:

تعتمد ظاهرة التأويل الدلالي اعتماداً أساسياً على فكرة السياق، إذ إن القول الطبيعي تصير محاملة كثيرة ولا يتعين واحد منها إلا بتعيين المقام، فالسياق ((هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة، بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدل عليها))^(٥)، لذا نجد بعض المعاصرين يؤكدون على أهمية فكرة السياق، ويرون أنها واحدة من الأفكار الأساسية في عملية تلقي أي نص، والاستجابة لنظامه الإشاري المعقد ((فبدون وضع النص في سياق، يصبح من المستحيل علينا أن نفهمه فهماً صحيحاً))^(٦)، لذا مثل غياب السياق في كثير من نصوص نهج البلاغة أمراً مهماً في تعدد التأويلات، وهذا سبب يتعلق بجامع الكتاب، فكثيراً ما نجد الشريف الرضي يورد الخطبة دون ذكر مناسبتها، ومن الطبيعي أن يكون لهذا الأمر أثر في اختلاف الدلالات التي يتأولها الشارحون، ففي قوله (A): ((وَاللَّهِ مَا أَنْكَرُوا عَلَيَّ مُنْكَرًا وَلَا جَعَلُوا بَيْنِي

(١) الخطبة (١١٥): ١٧١ .

(٢) نهج البلاغة: ١٧٦ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧/ ٢٦٤ .

(٤) لسان العرب: مادة (حير): ٢/ ١٠٦٦ .

(٥) اللغة: ٢٣١ .

(٦) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: ٦٥ .

وَبَيْنَهُمْ نَصْفًا وَإِنَّهُمْ لَيَطْلُبُونَ حَقًّا هُمْ تَرَكَوهُ وَدَمًا هُمْ سَفَكُوهُ فَلَنْ كُنْتُ شَرِيكَهُمْ فِيهِ فَإِنَّ لَهُمْ لِنَصِيبِهِمْ مِنْهُ))^(١)، ذهب البيهقي والراوندي والسرخسي إلى كون الكلام هنا موجه لمعاوية وأصحابه^(٢)، بخلاف ابن أبي الحديد والبرحاني اللذين قالوا بأنها في أصحاب الجمل^(٣)، والذي أدى إلى اختلاف توجيه السياق هنا هو إمكانية تطابق دلالات النص على أصحاب معاوية أو أصحاب الجمل، إذ كلاهما طالب الإمام (A) بدم عثمان بن عفان. فالسياق الخارجي يعمل على ((منح النموذج النصي امتداداً في الواقع أو على الأصح امتداداً في ما يتصور القارئ أنه الواقع))^(٤).

وعلى العكس من ذلك فإن حضور السياق الخارجي في النص يمثل عنصراً فاعلاً في توجيه الدلالة التأويلية بما يتوافق وقصد المنتج؛ فيكون له ((تأثير أكبر في توجيه القراء إلى تأويلات متقاربة، وخاصة لدى الجماعات التي توّحدها أوضاع ثقافية واجتماعية متشابهة))^(٥) ففي كتاب له (A) كتبه لأهل الكوفة عند مسيره من المدينة إلى البصرة: ((وَاعْلَمُوا أَنَّ دَارَ الْهَجْرَةِ قَدْ قَلَعَتْ بِأَهْلِهَا وَقَلَعُوا بِهَا))^(٦) ذهب الراوندي والسرخسي إلى أن ((المراد بدار الهجرة الكوفة التي هاجر أمير المؤمنين عليه السلام إليها))^(٧)، والحقيقة إن مناسبة الكتاب توجه التأويل بخلاف ما ذكره الشارحان، والصحيح أن المراد منها المدينة المنورة، وسياق الكلام يقتضي ذلك، كما أنه (A) كان حين كتب هذا الكتاب إلى أهل الكوفة بعيداً عنهم فكيف يكتب إليهم يخبرهم عن أنفسهم^(٨).

(١) الخطبة (٢٢) : ٦٣ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٢٨٤، ومنهاج البراعة: ١/ ١٨٨ ، واعلام نهج البلاغة: ٦١ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ٣٠٥ ، وشرح نهج البلاغة (البرحاني): ١/ ٢٢٦ .

(٤) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ١١٨ .

(٥) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ١١٨ .

(٦) الكتاب (١) : ٣٦٣ .

(٧) منهاج البراعة: ٣/ ١٥ . وينظر: اعلام نهج البلاغة: ٢٢٦ .

(٨) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢/ ٧٣١ ، وحدائق الحقائق: ٢/ ٣٨٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤/ ٩ ،

وشرح نهج البلاغة (البرحاني): ٤/ ١٩٩ ، واختيار مصباح السالكين: ٤٧٢ .

فالعالم بأحوال ولادة النص يحدّ من التأويلات الناشئة لدى المتلقي، ويوجه الفهم وبناء المعنى لإظهار قصدية المنتج^(١).

(٣) المعاني الحافة بالمفردة:

قد يكون للمفردة الواردة في النص أثرها في إحداث التأويل الدلالي، حيث يكون لها معنى مخصوص في ذهن الشارح، يفرضه عليه الوعي الجمعي الذي يتفق ضمناً على معنى معين، إذ ((يمتلك كلّ من المعنى المتداول ووعي المتلقي، بعداً ثقافياً يسهم إلى حدّ كبير في تحديد المعنى))^(٢)، إلا إنّ ورود هذه المفردة في تركيب لغويّ ما قد يضيف عليها معانيّ أخر تجعل ذلك المعنى المتعارف عليه بعيداً، فيتأولها الشارحون كلّاً بحسب ما يرى، لكنه على الرغم من إمكانية التعددية التأويلية لنصّ النهج إلا أن الإمام، كما يبدو، يحتفظ بسلطته الخاصّة في توجيه المعنى؛ بمعنى أنّه (A) يكون ((قادراً على ترجيح تصوّر ما ضمن التصورات الموجودة في النصّ. وبذلك يضمن أن تكون القراءة سائرة في اتجاه اختياره الخاصّ))^(٣). ومن ذلك كلمة (حائِك) التي تدلّ على الصنعة المخصوصة بحياسة النسيج، لكن قول الإمام (A): ((حَائِكُ ابْنِ حَائِكٍ مُنَافِقٌ ابْنُ كَافِرٍ))^(٤) وهو يرد على الأشعث منحها دلالات أخرى غير دلالتها المعروفة فقد حملها الوبري على الحقيقة؛ قال: ((هذه إشارة إلى دناءة حرفته وحرفة أبيه))^(٥)، ويبدو هذا بعيداً لأمرين: الأول: كون الحياكة ليست بنقيصة لأهل الإسلام^(١)، وهي حرفة ((يجوزها الشرع والدين، وكانت منسوبة إلى شيث بن آدم عليهما السلام، ويحتاج الحي والميت إلى المنسوج))^(٢)، وهذا بعيد عن نهج أمير المؤمنين (A).

(١) ينظر: التأويلية العربية: ١٠٥ .

(٢) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: ٣٦ .

(٣) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٣٢ .

(٤) الخطبة (١٩) : ٦١ .

(٥) معارج نهج البلاغة: ٢٧٦ / ١ .

(١) منهاج البراعة: ١٨٥ / ١ .

الثاني: إن الأشعث كان من أبناء ملوك كندة، ولم يكن حائكاً بمعنى ناسج الثوب، ويدلّ على حسبه ووجهته في قومه قول الإمام في النص نفسه: ((فَمَا قَدَاكَ مِنْ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مَالِكٌ وَلَا حَسْبُكَ))^(٢)، ولعل هذا ما جعل ابن أبي الحديد يقول: ((و أما قوله عليه السلام للأشعث حائك ابن حائك فإن أهل اليمن يعيرون بالحيافة و ليس هذا مما يخص الأشعث))^(٣).

ورأى البيهقي أن معنى الحيافة هنا: التبختر في المشي، وقد وصفه الإمام (A) بهذا المشي، لأنه مشي المخانيث^(٤)، بينما ذهب البحراني إلى أنها استعارة أشار بها الإمام إلى نقصان عقل الأشعث وقلة استعداده لوضع الأشياء في مواضعها، كون الحائك يكون مشغول الذهن عامة وقته، مصبوب الفكر على صنعته، ومشغولاً عما وراء ذلك، فضلاً عن مخالطة الحائك لضعفاء العقل من النساء والأطفال، ومن كانت معاملته لهؤلاء فلا شك في ضعف رأيه وقلة عقله^(٥).

وجاء في اللسان: حاكّ القول في القلب: أخذ، وسئل النبي (9) عن البرّ والإثم فقال: البرّ حسن الخلق، والإثم ما حاكّ في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس، أي أثر فيه ورشح^(٦)، ويبد أن هذا يتناسب مع وصف الإمام (A) له بالمنافق. وما يُلاحظ هنا أنه على الرغم من الامكانية التعددية التأويلية لنص النهج إلا أن الإمام يحتفظ بسلطته الخاص في توجيه تلك المعاني، وبذلك يضمن أن تكون القراءة سائرة في اتجاه اختياره الخاص^(١).

ومثله ما نجده في مفردة (الفطرة) الواردة في قوله (A): ((أَمَّا إِنَّهُ سَيَظْهَرُ عَلَيْنَا بِعَدِي رَجُلٌ... وَإِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَالْبَرَاءَةِ مِنِّي، فَأَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ وَلَكُمْ نَجَاةٌ، وَأَمَّا

(١) معارج نهج البلاغة: ٢٧٥ / ١ .

(٢) معارج نهج البلاغة: ٢٧٤/١ - ٢٧٥ ، وحدائق الحقائق: ٢١٢/١. ونسبه هو: الأشعث بن قيس بن معديكرب

بن معاوية بن جبلة... بن معاوية بن كندة. ينظر: جمهرة أنساب العرب: ٤٢٥/٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٩٧ / ١ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ٢٧٤/١ - ٢٧٥ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٢٠ / ١ .

(٦) ينظر: لسان العرب: مادة حيك: ١٠٧٢ - ١٠٧٣ .

(١) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٣٢ .

الْبِرَاءَةُ فَلَا تَتَّبِعُوا مِنِّي فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ...^(١)، فقد اختلف الشارحون في تأويل قوله ((فَأِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ)) الذي جعله علة لعدم تجويزه التبرؤ منه (A) :

الأول: إنّه (A) كان على الدين والهدى منذ حال تكليفه، فلا مدخل للتأويل في التبرؤ منه، ولا سبيل إليه بحال، والمراد من ذلك عصمته (A)، فهو لم يرتكب ذنباً قط، ولم يكن كافراً بالله طرفة عين أبداً، وإنه كان على الفطرة ما تلتخ بقبيح^(٢)، ويبدو أن مرد هذا الرأي لعقيدة الشارحين؛ فالإمامية يرون أن الإمام ((يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سنّ الطفولة إلى الموت، عمداً وسهواً))^(٣).

الثاني: كون نشأته عند رسول الله (9)، وهو المتولي لتربيته وتزكية نفسه بالعلوم والإخلاص، فكان قبوله واستعداده لأنوار الله تعالى أمراً فطرت عليه نفسه، وجُبلت عليه طبيعته حتى لم يلحقه في ذلك أحد من الصحابة، وهو بهذه الصفة من أولياء الله وخلفائه فكان التبرؤ منه تبرؤاً من الله ورسوله، فوجب الانتهاء عنه^(٤).

الثالث: ذكر ابن أبي الحديد تأويلاً آخر لهذا القول؛ وهو أنه (A) لم يولد في الجاهلية، لأنه وُلِدَ لثلاثين عاماً مضت من عام الفيل، والنبى (9) أُرسِلَ لأربعين سنة مضت من عام الفيل، وقد كان (9) خلال هذه السنين العشر يسمع الصوت، ويرى الضوء، ولا يخاطبه أحد، فحكمها حكم أيام الرسالة^(١)، ويعضد هذا الرأي قوله (A): ((وَلَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءٍ فَأَرَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي وَلَمْ يَجْمَعْ بَيْنَهُ وَاحِدٌ يَوْمَئِذٍ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ (9) وَخَدِجَةَ وَأَنَا ثَالِثُهُمَا أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةَ وَأَشْمُ رِيحَ النَّبُوءَةِ وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَبَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ (9) فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرَّبَّةُ فَقَالَ هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا

(١) الخطبة (٥٧) : ٩٢ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٣٤٠، ومنهاج البراعة: ١/ ٢٧٧ - ٢٧٨، وحدائق الحقائق: ١/ ٣٢٢، وإعلام

نهج البلاغة: ٧٥ .

(٣) عقائد الإمامية: ٧٥ .

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٣٤٠، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٣٢٣ .

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤/ ١١٤ .

أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيِّ وَلَكِنَّكَ لَوْزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ))^(١). وإلى هذا ذهب عباس محمود العقاد بقوله: ((وكاد عليٌّ أن يُولد مسلماً. بل قد وُلِدَ مسلماً على التحقيق إذا نحن نظرنا إلى ميلاد العقيدة والروح. لأتته فتح عينيه على الإسلام ولم يعرف قط عبادة الأصنام))^(٢). ولا يُستبعد أن يكون هذا الأمر تنزيهاً لأبويه (A) عن الشرك، فلما كان والدا الإنسان هما من يحرفانه عن الفطرة السليمة - كما في الحديث الذي ذكره الشارحون عن رسول الله (9): ((كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه))^(٣)، فلم يكن ذلك لوالدي الإمام (A) كونهما كانا مؤمنين بالله وموحدين له تعالى، فهو مولود ((على الفطرة التي لم تحل، ولم يصد عن مقتضاها مانع، لا من جهة الأبوين ولا غيرهما، وغيره ولد على الفطرة، ولكن حال عن مقتضاها، وزال عن موجبها))^(٤)، لذا دلت النصوص ((على عصمته والقطع على باطنه ومغيبه، وأن ذلك الأمر اختص هو به دون غيره من الصحابة))^(٥).

(٤) اختلاف رواية النص:

من المعروف إن المتلقي يتأول الدلالة تبعاً لألفاظها، فاختلف رواية النص يؤدي إلى اختلاف تأويله، بل قد يؤدي هذا الأمر إلى جعل التأويل الدلالي للنص عند أحد الشارحين (المتلقين) مغاير تماماً لتأويل شارح آخر، فاختلف حروف الكلمة الواحدة عند روايتها، لاسيما في الحروف التي تتشابه في الرسم وتتمايز عن بعضها بالنقط، مما يمكن أن يغيّر دلالة الكلمة، وما

(١) الخطبة (١٩٢): ٣٠٠-٣٠١ .

(٢) عبقرية الإمام: ٣٨ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٣٤٠، شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/ ١١٥، شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٣٢٣ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤/ ١١٥ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/ ٣٧٦-٣٧٧ .

يتركه هذا التعبير من أثر في اختلاف تأويل النص بين الشارحين كما في قوله (A) يوم الجمل:
(أَدْرَكْتُ وَثْرِي مِنْ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، وَأَفْلَتَنِي أَعْيَانُ بَنِي جُمَحٍ لَقَدْ أَتَلَعُوا أَعْنَاقَهُمْ إِلَى أَمْرِ لَمْ يَكُونُوا
أَهْلَهُ^(١))؛ فقد اختلف الشارحون في رواية لفظة (أعيان)، فرويت (أغيار) و(أعيار)، على اختلاف
دلالة كل لفظة ، بل اختلفوا حتى في دلالة اللفظة الواحدة فيها، مما أدى إلى اختلاف التأويلات
في دلالة هذا النص، ويمكن أن نحصر هذه الدلالات في ثلاثة تأويلات هي:

الأول: تأويلها على المدح، ويندرج تحت هذا التأويل ثلاث روايات، وهي روايتها بلفظة (أعيان)،
والمقصود بها سادات القوم وأشرفهم وأوتادهم، وذكره البيهقي والراوندي والكيدري وابن أبي الحديد
والبحراني^(٢). والرواية الثانية بلفظة (أعيار) جمع عَيْر، وعير القوم سيدهم، وذكره الراوندي
والبحراني^(٣). كما روي بلفظ (أعانان) وهو جمع عنن ، وهو صفيحة السماء وما اعترض من
أقطارها في الأصل، فاستعير ههنا^(٤)، ومن يمد عنقه ليطول أمراً هو ليس أهلاً له فهو ليس شريفاً
ولا سيداً حكيماً .

الثاني: تأويلها على الذم، وهنا روايتان؛ الأولى: ما ذهب إليه ابن أبي الحديد: ((واعلم أنه عليه
السلام أخرج هذا الكلام مخرج الذم لمن حضر الجمل مع عائشة زوجة النبي (9) من بني جمح
فقال: وأفلتني أعيار بني جمح جمع عير وهو الحمار، وقد كان معها منهم يوم الجمل جماعة هربوا

(١) الخطبة (٢١٩) : ٣٣٧ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢ / ٦٥٢، ومنهاج البراعة: ٢ / ٣٦٠ ، وحدائق الحقائق: ٣١٦/٢ ، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٢٥ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ٣٥ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٣٦٠ ، واختيار مصباح السالكين: ٤٠٩ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٣٦٠ ، واعلام نهج البلاغة: ١٨٤ .

ولم يقتل منهم إلا اثنان^(١)، وتقديمه لهذا التأويل يوحي بتفضيله على غيره ، والثانية: ما ذكره البحراني ((وروي أغيار بالعين المعجمة أي: جهلائهم))^(٢).

الثالث: التأويل الذي رجحه الروندي، قال: ((وروي (أغيار بنى جمع) بالغين المعجمة ، والظاهر أنه جمع (غير) الذي هو بمعنى سوى، فيكون معناه على عكس الروايات الأخرى))^(٣)، وقد رد ابن أبي الحديد هذه الرواية، قال: ((وهذا لم يروَ ولا مثله مما يتكلم به أمير المؤمنين لركته وبعده عن طريقته فإنه يكون قد عدل عن أن يقول ولم يفلتني إلا بنو جمع إلى مثل هذه العبارة الركيكة المتعسفة))^(٤)، ومثل هذا ورد في كلام العرب؛ قالوا: ((غير بمعنى سوى، والجمع أغيار، وهي كلمة يُوصف بها ويُستثنى))^(٥)، والذي يبدو أن (أغيار) هنا جمع الغير وهي الدية^(٦)، والدية قضاء الدين^(٧)، فهو (A) قضى وتره من بني عبد مناف، وأفلت منه بنو جمع فلم يقض ما له عليهم، ويعضد هذا ما ذكره ابن أبي الحديد من أنه (A) قتل منهم اثنين فقط وهرب الباقيون^(٨)، وهذا أقرب لسياق النص الداخلي.

وهناك ظاهرة دلالية بدت واضحة في تأويلات الشارحين، وهي ما يُعرَف بـ(المقابلة الدلالية)، والمقابلة في اللغة من ((قابل الشيء بالشيء مقابلة وقبالاً عارضه))^(٩)، وفي الاصطلاح ((لفظان أو تركيبان أو عبارتان متضادان أو متخالفان أو متناقضتان في الدلالة بحيث يكون

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٢٥.

(٢) اختيار مصباح السالكين: ٤٠٩ .

(٣) منهاج البراعة: ٢ / ٣٦٠ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٢٤ .

(٥) لسان العرب: مادة (غير): ٥ / ٣٣٢٤ .

(٦) لسان العرب: مادة (غير): ٥ / ٣٣٢٥ .

(٧) لسان العرب: مادة (أدا): ١ / ٤٩٨٠ .

(٨) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٢٥ .

(٩) لسان العرب: مادة (قبل): ٥ / ٣٥١٨ .

أحدهما ضد الآخر أو خلافه أو نقيضه بالمعنى ويدرك ذلك بالقرائن الدلالية المتعارف عليها كالقرينة السياقية أو الحالية أو غيرهما^(١)، وهذا ما ظهر عند الشريف الرضي في تلقيه لنص الإمام (A): ((وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارَ وَغَدَاً السَّبَاقَ وَالسَّبَقَةَ الْجَنَّةُ وَالْغَايَةَ النَّارُ))^(٢)، إذ كان للسياق له الأثر الأكبر في توجيه المقابلة الدلالية بين لفظتي (السبقة) و(الغاية)؛ قال الشريف الرضي: ((قوله عليه السلام والسبقة الجنة والغاية النار فخالف بين اللفظين لاختلاف المعنيين ولم يقل السبقة النار كما قال السبقة الجنة لأن الاستباق إنما يكون إلى أمر محبوب ومرض مطلوب وهذه صفة الجنة وليس هذا المعنى موجودا في النار نعوذ بالله منها فلم يجز أن يقول والسبقة النار بل قال والغاية النار لأن الغاية قد ينتهي إليها من لا يسره الانتهاء إليها ومن يسره ذلك فصلح أن يعبر بها عن الأمرين معا))، وقد عملَ التقابل هنا على ((محاذة المعاني بعضها ببعض، والتقريب بينها في الحيز الذهني والتأويلي لإحداث تجاوب ما، أو تفاعل معرفي وإضاءة بعضها للآخر. وهو خاصية تواصلية وإدراكية، فالأمور تُفهم وتتمثل بشكل أفضل بعرضها على مقابلاتها))^(٣)، ولا يخفى ما في النص من تقابل تشاكلي على المستوى النحوي، حيث تظهر فيه البنية النحوية بمستويات متقابلة في النص؛ فنتكون الجملتان الأولى والثانية من مستوى تركيب واحد هو: ظرف زمان (خبر مقدم) + اسم معرف (اسم مؤخر)، مع تقابل تراتبي زمني بين لفظتي (اليوم وغداً)، وما توحى به هاتان اللفظتان من تقابل دلالي بين (الدنيا والآخرة)، أما الجملتان الأخريتان فيتألفان من جملة اسمية يكون المبتدأ والخبر فيها معرف بأل مع تقابل نقيضي يظهره الطباق بين (الجنة والنار). وقد عملت هذا التقابلات الدلالية على إشاعة الموسيقى الداخلية في النص، ومنحته نسقاً نغمياً سريعاً يتناسب ومرض المقصود منه وهو ((التنبية على وجوب الاستعداد بذكر ما يُستعد لأجله وهو السباق، وذكر ما يُستبق إليه وما هو غاية المقصر المتخلف عن نداء الله))^(١)، ومن ثمّ الحث على العمل والتسارع إلى الخير.

(١) ظاهرة التقابل الدلالي في القرآن الكريم (بحث): ٢٣ .

(٢) الخطبة (٢٨) : ٧١ .

(٣) التأويلية العربية: ٢٢٢ .

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٥٧ / ٢ .

ويشير ابن أبي الحديد إلى مجموعة من المقابلات الدلالية في الخطبة الغراء، منها قوله (عليه السلام): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَا بِحَوْلِهِ وَدَنَا بِطَوْلِهِ))^(١)، فيذكر التقابل الدلالي بين (دنا وعلا) و (حوله وطوله)، وهو عنده تقابل في اللفظ والمعنى، ويشير إلى التأويل الدلالي الحاصل في هذه المقابلة على هيئة اعتراض قد يُثار على المذهب الاعتزالي: ((فكيف تتأولون قوله عليه السلام (الذي علا بحوله) أليس في هذا إثبات قدرة له زائدة على ذاته وهذا يخالف مذهبكم. قلت: إن أصحابنا لا يمتنعون من إطلاق قولهم إن الله قوة و قدرة و حولا ... ولكنهم يطلقونه ويعنون به حقيقته العرفية وهي كون الله تعالى قويا قادرا كما نقول نحن والمخالف إن الله وجودا و بقاء و قدما ولا نعني بذلك أن وجوده أو بقاءه أو قدمه معان زائدة على نفسه لكننا نعني كلنا بإطلاق هذه الألفاظ عليه كونه موجودا أو باقيا أو قديما))^(٢). والتقابلات الدلالية في هذا النص هي تقابل مكاني بين (علا ودنا) وتقابل صيغي (وزني) بين (حوله وطوله).

ويمكن القول إن (التأويل التقابلي الدلالي) هو ((اختيار إجرائي أسَّه محاذاة المعاني بعضها ببعض، وتقريب بينها في الحيز الذهني التأويلي، عبر مواجهتها (وجهاً لوجه) لإحداث تجاوب ما، أو تفاعل معرفي، أو دلالي وتأويلي))^(٣)، كما ظهر عند شارحي النهج فيما مرَّ.

الفصل الثالث

(١) الخطبة (٨٣) : ١٠٧ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ٢٤٣ .

(٣) تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي: ٩ .

التلقي التداولي

المبحث الأول: الخطاب التاريخي

المبحث الثاني: الخطاب الاجتماعي

المبحث الثالث: الخطاب العقائدي

الفصل الثالث

التلقي التداولي

التحليل التداولي للخطاب:

الخطاب في اللغة ((مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً، وخطاباً، وهما يتخاطبان))^(١)، والخطاب هو الكلام أو الرسالة^(٢). ويظهر من المعنى اللغوي لمادة (خطب) دلالة هذا المصطلح على اللغة المنطوقة (الكلام والمراجعة) واللغة المكتوبة (الرسالة)، والجامع بين هذين المعنيين هو دلالة كلٍّ منهما على (التواصل). وهذا الأمر يتوافق كثيراً مع الدلالة الاصطلاحية لهذا المفهوم؛ فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أنّ عملية التخاطب تتضمن الأمور الآتية:

١- الوضع الذي قام به واضع اللغة، وهو نسبة الألفاظ إلى المعاني.

٢- الدلالة، التي هي نتيجة للوضع والسياق.

٣- الاستعمال، وهو إطلاق الكلام، وقصد معنى ما.

٤- الحمل، وهو اعتقاد السامع مراد المتكلم^(٣).

وما ذهب إليه هؤلاء الأصوليون يتضمن أمرين، الأول: إنهم راعوا في خطوات التخاطب ترتيباً خطياً زمنياً؛ إذ لا يمكن أن تتقدم أحداها على الأخرى، بل هي متسلسلة ومترابطة فيما بينها. الثاني: إنّ الفهم السليم للخطاب لا يُقاس، في كثير من الأحيان، بفهم معنى الجمل فقط بل يتم ذلك بالإدراك السليم لمراد المتكلم؛ لأن سماع القولات اللغوية وحده لا يحقق المعرفة الكاملة بقصد المتكلم، ومن ثم لا بدّ من أن تحظى الجوانب التخاطبية بأولوية خاصة في فهم الكلام دون إهمال للبنية الصورية للغة، ويبرز هذا الأمر من خلال العناية بأثر القرينة (بما لها من معانٍ واسعة) في استعمال اللغة وفهما^(١).

ويأخذ مفهوم الخطاب في الدراسات الحديثة أبعاداً دلالية متعددة، بالنظر لاستعماله في مجالات معرفية مختلفة، حيث نجد اضطراباً واضحاً في استعمال هذا المصطلح، إذ يرد مرادفاً

(١) لسان العرب: مادة (خطب): ٢ / ١١٩٤ .

(٢) ينظر: المعجم الوسيط: مادة (خطب): ٢٤٣ .

(٣) ينظر: علم التخاطب الإسلامي: ٣٢ .

(١) ينظر: علم التخاطب الإسلامي: ٢٨ .

لكلمة (نصّ) عند بعض الدارسين^(١)، في حين يرى بعضهم أن الخطاب هو الصيغة التي نختارها لتوصيل أفكارنا إلى الآخرين والصيغة التي نتلقى بها أفكارهم^(٢)، وهو بهذا يتجاوز رأي الفريق الأول ليدلّ على كلّ ما يصدر من كلام، أو إشارة، أو إبداع فنيّ. وعزفه الألسنيون بأنّه الوحدة اللغوية المكتملة التي تمتد فتشمل أكثر من جملة، وعلى هذا كان تحليل الخطاب عندهم، يعني دراسة العلاقات القائمة بين الوحدات اللغوية في أية لغة، شفاهية أو كتابية^(٣). فقد تنبّه اللغويون إلى أن تحليل الجملة المفردة لا يفي بتحليل المعنى الإجمالي للنصّ بمغزاه المباشر وغير المباشر، سواء أكان النصّ منطوقاً أم مكتوباً، لذا بدأوا يعترفون بأهمية دراسة المعنى إلى جانب دراسة البنية التركيبية، قائلين بأنّه ليس من مقدور اللغوي أن يصف النحو بمعزلٍ عن المعنى، ومن هنا بدأ إدخال دراسة السياق بمكوناته المختلفة والوظائف اللغوية المتعددة، إلى جانب دراسة الملامح اللغوية في تحليل الخطاب. وظهر هذا الأمر جلياً من خلال التفريق الذي وضعه الدارسون للتفريق بين مجالات علم العلامات (السيمياء) الثلاثة (التركيب والدلالة والتداولية)؛ إذ جعلوا التراكيب تهتم بدراسة العلاقة بين العلامات فيما بينها، والدلالة هي دراسة العلاقة بين العلامات والأشياء، أمّا التداولية فتدرس العلاقة بين العلامة ومؤولّيها^(٤)، ويبدو أن العلاقة بين هذه المجالات الثلاثة هي علاقة تكاملية وليست علاقة توازي أو إبدال، لأنّ الفهم الكامل لقولات اللغة يقتضي الاهتمام بكلّ هذه المجالات للتمكن من إدراكها إدراكاً تاماً. كما أن العلاقة بين العلامة ومؤولّيها تثير ضمناً تساؤلاتٍ أخرى ذكرتها فرانسواز أرمينكو، منها: من يتكلّم؟ (المتكلّم/المبدع)، ومع من يتكلّم؟ (المستمع/المتلقي)، ولأجل ماذا؟ (مقاصد الكلام)، وماذا علينا أن نعلم حتى يرتفع الإبهام؟ (السياق)^(١). والتداولية بهذا المفهوم ليست علماً لغوياً محضاً بالمعنى التقليديّ، علماً يكتفي بوصف البنى اللغوية وتفسيرها ويتوقف عند حدودها وأشكالها الظاهرة فحسب، بل هي علم للتواصل يدرس

(١) ينظر: أصول تحليل الخطاب: ٢٢٥، والنصّ (بحث): ضمن كتاب: العلاماتية وعلم النص: ١١٩.

(٢) ينظر: إشكالات النصّ: ٣٨.

(٣) ينظر: مقدمة في نظريات الخطاب: ٢٩.

(٤) ينظر: المعنى وظلال المعنى: ١٣٧-١٣٨.

(١) المقاربة التداولية: ٧.

الظواهر اللغوية في مجال استعمالها، ويدمج مشاريع معرفية متعددة في دراسة ظاهرة (التواصل اللغوي وتفسيره) .

ويكاد يجمع الباحثون الغربيون في الخطاب وتحليله، على زيادة ز. هاريس في هذا المضمار؛ لكونه أول لسانيّ حاول توسيع حدود موضوع البحث اللساني الذي كان توقّف عند الجملة فقط، بجعله يتعدى الجملة إلى الخطاب بكامله، لذا نجدُه يعرّف الخطاب بأنّه ملفوظ طويل، أو عبارة عن متتاليّة من الجمل تكون مجموعة منغلقة، يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة العناصر، بوساطة المنهجية التوزيعيّة، وبشكلٍ يجعلنا نطلّ في مجال لسانيّ محض^(١).

وقد رفض الباحث الفرنسيّ (بنفينيست) النظر إلى الخطاب من زاوية الجملة بوصفها (وحدة الخطاب)، وعرّفه بأنّه: الملفوظ منظوراً إليه من زاوية آليات وعمليات اشتغاله في التواصل، أو هو كلّ تلفظٍ يفترض متكلّماً ومستمعاً، وهدف الأول التأثير على الثاني بكيفية ما^(٢). ولا يخفى ما في التعريف من توسّع في دلالة الخطاب؛ إذ يشمل ما لا يحصى من الخطابات الشفوية، فضلاً عمّا يبدو في ظاهره من إهمالٍ للجانب الكتابي للعملية التخاطبيّة، لذا ذهب بعض الدارسين إلى تعريف الخطاب بأنّه الملفوظ (نطقاً وكتابةً) بزيادة مقام التواصل، بمعنى أنّه وحدة كليّة دلاليّة، هدفه توصيل رسالة من مرسلٍ إلى متلقٍ ليفكّ شفرتها في إطار سياقٍ معين، ويكون هدف الأول التأثير على الثاني بطريقة ما^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الباحثين رأوا الخطاب بوصفه بنية كليّة تستوعب النصّ، أو مجموعة من النصوص، ومن هنا جاء تعريفهم للخطاب بأنّه: الطريقة التي بها تتشكل الجمل مكونةً نظاماً متتابعاً تسهم به في تشكيل نسق كليّ مغاير ومتحد الخواص، على نحوٍ يمكن معه أن تتألف النصوص نفسها في نظامٍ متتابع لتشكل خطاباً أوسع، ينطوي على أكثر من نصّ مفرد^(١). وهذا التوجّه الذي قاده جاك دريدا وميشيل فوكو، دفع بمفهوم الخطاب نحو اتجاهاً يشمل

(١) ينظر: تحليل الخطاب الروائي: ١٧ .

(٢) ينظر: تحليل الخطاب الروائي: ١٩ .

(٣) ينظر: لسانيات النصّ النظرية والتطبيق: ٣٩-٤٠ .

(١) ينظر: النظرية الأدبية المعاصرة: ١٢٦.

المعرفة، ويدخل في سياقٍ تاريخيٍّ أعمّ وأشمل؛ لأن فوكو الذي جعل كلَّ أعماله تدور حول البحث في مكونات مفهوم الخطاب، بوصفه أكبر من القول (النصّ)، نجدُه قد أعار اهتماماً كبيراً بالمستوى الآخر من النصّ، وهو المستوى الصامت أو المسكوت عنه في النصوص، لذا يرى إن اشتغال آليات النصّ المعرفية تؤدي إلى تجلية مستويات من الخطاب، وإخفاء مستويات أخرى^(١).

المبحث الأول الخطاب التاريخي

(١) ينظر: الخطاب والنصّ: ١٢٦ .

أولاً: الخطاب التاريخي الاسترجاعي (الاستذكاري):

ونعني به الخطاب الذي يعتمد على استرجاع أو استنكار منظومةٍ من الوقائع التي حدثت قبل لحظة الخطاب^(١). وبهذا يمكن أن يشمل الخطابات المتضمنة لأحداث من الماضي البعيد أو القريب، وهذا ما سنقف عنده.

(١) الخطاب الماضوي البعيد:

يعدّ الماضي بُعداً دائماً من أبعاد الوعي البشري، ومكوناً حتمياً من مكونات المؤسسات والقيم، وغيرها من أنماط المجتمع البشري^(٢)، وهنا يعدّ الخطاب الاسترجاعي ((مرآة عاكسة للماضي يقرأ الإنسان على ضوءها واقعه باستمرار فيعدّل ما يشاء من سلوكاته وأفعاله أو يحدث ما يشاء))^(٣)، فلا يعود التاريخ -بهذا المعنى- ما كان فحسب بل هو ما يراد له أن يكون، فالإنسان بوصفه كائناً تاريخياً لا يمكن له أن يتمثل هذا العالم إلا من خلال قسمته إلى ماضٍ كثيف وانفتحات الحاضر الذي يروم المستقبل، وبذا يكون الوعي بالتاريخ إمتحاناً لقدرة التفكير على تشغيل ملكة التحليل والاستقرار والاستنتاج، فيبدو التاريخ ((نقطة أساسية يرتكز عليها كل وعي يروم العمق والشمول، لأنه يغذي ذلك الوعي بالإحالات التي تسعف فيه المقارنة والتأمل وسائر العمليات المعقدة التي تنتج الفكر، وتنتج الوعي بتلك الأطر: الكيان الاجتماعي، والحقل السياسي والفضاء الأخلاقي، كما إنه يعطي القدرة على التذكر والانتباه إلى متطلبات الواقع وتحولاته))^(٤)، وهذا ما عمل عليه الإمام في خطابه التاريخية، إذ حاول أن يصل ما انقطع بين مجتمعه (المتلقين) وبين التاريخ بصلات الفكر والعاطفة، ووشائج العقل والقلب، ليعود التاريخ في نفوسهم مادةً غنية بالحياة والحركة؛ فهي توجّه وترشد، وتمسك بالإنسان عن الزيغ والانحراف^(٥).

(١) ينظر: الزمن النوعي وإشكاليات النوع السردي: ٥٩.

(٢) ينظر: دراسات في التاريخ: ٢٩.

(٣) السرد العربي القديم الأنواع والوظائف والبنىات: ١٢٧.

(٤) حفريات الخطاب التاريخي العربي: ١٩-٢٠.

(٥) ينظر: دراسات في نهج البلاغة: ٣٠٠.

ويظهر هذا الأمر واضحاً من خلال وقوفنا على خطبته (A) المعروفة بـ(القاصعة) التي كان موضوعها الأساس هو التكبر والعصبية، فهي ((تتضمن ذم إبليس لعنه الله على استكباره و تركه السجود لآدم (A) وأنه أول من أظهر العصبية وتبع الحمية، وتحذير الناس من سلوك طريقته))^(١)، فبعد أن يبين الإمام (A) في مقدمتها أن الكبر محاربة البارئ عز وجل ومخاصمته، لأن الكبرياء صفة خاصة لا تليق إلا به تعالى^(٢)، نجد أنه (A) يعرض لمجموعة من الحوادث التاريخية الماضية التي تعضد الموضوع الأساس للخطبة، مع مراعاته (A) للتسلسل الزمني فيها، وهو بذلك ((يعطي وظيفة خاصة لهذا الخطاب تتجلى في تقديم العبرة والاستفادة من أخبار ما مضى))^(٣)، وهي كالاتي:

(أ) تكبر إبليس وتعصبه ضد آدم (A): وكيف إن تكبر ساعة واحدة قد قضى عليه بأن طرده البارئ عز وجل من رحمته على ما كان له من طاعة وطول مدة عبادة، ووجه الاعتبار هنا أن يقال: ((إذا كان حال من تكبر من الملائكة بعد عبادة ستة آلاف سنة كذلك فكيف بالمتكبرين من البشر على قصر مدة عبادتهم))^(٤). ثم يربط (A) بين هذا التكبر وتكبر الناس على بعضهم البعض فيعدهم أتباعاً لإبليس اللعين:

((صَدَقَهُ بِهِ أَبْنَاءُ الْحَمِيَّةِ وَإِخْوَانُ الْعَصِيَّةِ وَفُرْسَانُ الْكِبْرِ وَالْجَاهِلِيَّةِ حَتَّى إِذَا انْقَادَتْ لَهُ الْجَامِحَةُ مِنْكُمْ وَاسْتَحْكَمَتِ الطَّمَاعِيَّةُ مِنْهُ فَيُكْمَرُ فَنَجَمَتِ الْحَالُ مِنَ السَّرِّ الْخَفِيِّ إِلَى الْأَمْرِ الْجَلِيِّ اسْتَفْحَلَ سُلْطَانُهُ عَلَيْكُمْ وَدَلَفَ بِجُنُودِهِ نَحْوَكُمْ))^(١)، وقد تحقق الربط في هذا الخطاب بوساطة الإحالة بالضمائر المتصلة بشكل عام، سواء ما كان منها للمخاطب الغائب، أو للمخاطب، وعلى النحو التالي:

(١) نهج البلاغة: ٢٨٥.

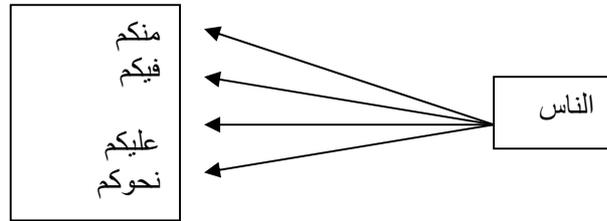
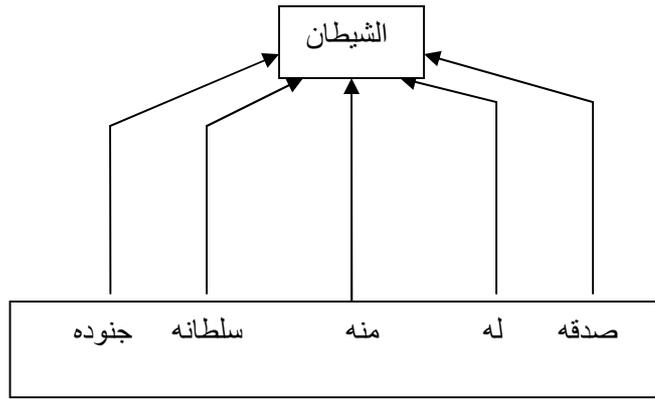
(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧١٥ / ٢.

(٣) تحليل الخطاب الروائي: ١٤٥.

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٤٥/٤، وينظر: منهاج البراعة: ٢٣٦/٢، وحدائق الحقائق: ٣٤٠/٢، واعلام

نهج البلاغة: ٢٠٩.

(١) الخطبة (١٩٢): ٢٨٧-٢٨٨.



(ب) تكبر قابيل على هابيل: حيث أثار الإمام (A) في أذهانهم هذا الحدث الذي استمدّه من القرآن الكريم أيضاً: ((وَلَا تَكُونُوا كَالْمُتَكَبِّرِ عَلَى ابْنِ أُمِّهِ مِنْ غَيْرِ مَا فَضَّلِ اللَّهُ فِيهِ .. وَنَفَخَ الشَّيْطَانُ فِي أَنْفِهِ مِنْ رِيحِ الْكِبْرِ الَّذِي أَعْقَبَهُ اللَّهُ بِهِ النَّدَامَةَ وَالزَّمَةَ آثَامَ الْقَاتِلِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ))^(١)، فنهاهم أن يكونوا كقابيل الذي حسد أخاه هابيل فقتله وهما أخوان لأب وأم، وإنما قال (ابن أمه) فذكر الأم دون الأب لأن الأخوين من الأم أشد حنواً ومحبةً والتصاقاً من الأخوين من الأب لأن الأم هي ذات الحضانة والتربية^(٢)، وقيل إن الإمام (A) قطع نسب قابيل عن آدم (A) بسبب سوء صنيعه، كما قال الله تعالى في حق كنعان بن نوح: ((إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ

(١) الخطبة (١٩٢): ٢٨٩ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١٤٥، وحقائق الحقائق: ٣٤٤/٢-٣٤٥ .

صالح))^(١) (هود: ٤٦)، ويبدو أن التوجيه الأول أقرب لأن الموضوع موضع شفقة من جهة، كما أن الغاية هي بيان غواية الشيطان وأثر الكبر على النفس حتى بين الأخوين الأشد التصاقاً باعتبارهما من أصل واحد فكيف بغير الإخوان إذ تكون الوشيجة أبعد.

(ج) بعد إن قدّم (A) الوعظ في خطابه السابق وبيّن للمتقين مغبة التكبر كان لابد من بيان الأثر المعاكس لهذه الظاهرة وهو (التواضع) من خلال قصة موسى وهارون (A) ودخولهما بمدارع من الصوف وبأيديهما العصي على فرعون المستكبر، إذ ((أنه لا سلاح للمؤمنين في دفع الشيطان عنه كالتواضع))^(٢).

(د) ثم حذرهم (A) من خطورة التفوق والتناحر، فقدّم لهم مثلاً من حياة بني إسرائيل، قال (A): ((فَانظُرُوا كَيْفَ كَانُوا حَيْثُ كَانَتْ الْأَمْلاءُ مُجْتَمِعَةً وَالْأَهْوَاءُ مُؤْتَلِفَةً وَالْقُلُوبُ مُعْتَدِلَةً وَالْأَيْدِي مُتْرَدِفَةً وَالسُّيُوفُ مُتَنَاصِرَةً وَالْبَصَائِرُ نَافِذَةً وَالْعَزَائِمُ وَاحِدَةً أَلَمْ يَكُونُوا أَرْبَاباً فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِينَ وَمُلُوكاً عَلَى رِقَابِ الْعَالَمِينَ فَانظُرُوا إِلَى مَا صَارُوا إِلَيْهِ فِي آخِرِ أُمُورِهِمْ حِينَ وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ وَتَشْتَتَّتِ الْأَلْفَةُ وَاخْتَلَفَتِ الْكَلِمَةُ وَالْأَفْنِدَةُ. فَاعْتَبِرُوا بِحَالِ وَدِدِ إِسْمَاعِيلَ وَبَنِي إِسْحَاقَ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ (A) فَمَا أَشَدَّ اغْتِدَالَ الْأَحْوَالِ وَأَقْرَبَ اشْتِبَاهِ الْأَمْثَالِ))^(٣)، فالإمام (A) يدعوهم إلى النظر في أخبار من قبلهم من الأمم كيف كانت حالهم في العز والملك لما كانت كلمتهم واحدة وإلى ماذا آلت حالهم حين اختلفت كلمتهم، والغاية هي تحذيرهم من أن يكونوا مثلهم، فيحل بهم مثل ما حل بأولئك^(١). ويبدو أن هذا الخطاب يستبطن في طياته فكرة (أن التاريخ يعيد نفسه)، على أن هذا الأمر غير ممكن إذا أُريد به عودة التاريخ بتفاصيله وجزئياته، لأن الأحداث ليست أشياء مجردة تقع في الفراغ، وإنما هي من صنع البشر، تحمل السمات الشخصية الخاصة بصانعيها، سواء أكانت متعلقة بطابع مصالحهم، أم أمزجتهم وعواطفهم، أم أخلاقياتهم وطبيعتهم فهمهم للحياة، وهذه

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧١٨/٢.

(٢) منهج البراعة: ٢٤٢/٢. وينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣/١٥٤، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١٦١/٤.

(٣) الخطبة (١٩٢): ٢٩٧.

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٢٣/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣/١٧١.

السمات قد تتعدم مع أفرادها ولن تعود على الإطلاق، أما إذا أردنا من عودة التاريخ نمطَ حركته ومظاهره العامّة وآثاره النفسية والاجتماعية فهذا ممكن مع توافر الأسباب الموضوعية في زمنين مختلفين^(١)، فيكون التاريخ عندئذ حاملاً لروح الماضي نفسها، ومخلفاً الأثر نفسه، وهذا ما نبّه عليه الإمام (A) وحذّر منه المتلقين.

ويلحظ في هذا الخطاب أن الإمام (A) اعتمد تركيبين لغويين في بناء خطابه، الأول: يمثل حال استقرار بني اسرائيل، لذا شاعت فيه الجملة الاسمية الدالة على الثبات: (كانت الأملاءُ مُجتمعةً، والأهواءُ مُؤتلفةً، والقلوبُ مُعتدلةً، والأيدي مُتردفةً، والسيوفُ مُتناصرةً، والبصائرُ نافذةً)، وجاءت الأخبار في هذه الجمل (أسماء فاعلين) للدلالة على الثبات النسبي. والثاني: يمثل حال تشتتهم وتغيّر أحوالهم، لذا جاء التركيب البنائي للخطاب معتمداً على الجملة الفعلية الدالة على التغيّر والحدوث: ((وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ وَتَشَتَّتَتِ الْأَلْفَةُ وَاخْتَلَفَتِ الْكَلِمَةُ وَالْأَفئِدَةُ)).

وفي قوله (A): ((وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْقُرُونِ السَّالِفَةِ لَعِبْرَةً أَيْنَ الْعَمَالِقَةُ وَأَبْنَاءُ الْعَمَالِقَةِ أَيْنَ الْفِرَاعِنَةُ وَأَبْنَاءُ الْفِرَاعِنَةِ أَيْنَ أَصْحَابِ مَدَائِنِ الرَّسِّ الَّذِينَ قَتَلُوا النَّبِيِّينَ وَأَطْفَنُوا سُنَنَ الْمُرْسَلِينَ وَأَحْيَوْا سُنَنَ الْجَبَّارِينَ أَيْنَ الَّذِينَ سَارُوا بِالْجُبُوشِ وَهَزَمُوا بِالْأُلُوفِ وَعَسَكُرُوا الْعَسَاكِرَ وَمَدَّنُوا الْمَدَائِنَ))^(٢)، ذهب الشارحون إلى أن المراد بالعمالقة هم أولاد لاوذ إرم بن سام بن نوح كان الملك باليمن والحجاز وما تاخم ذلك من الأقاليم، ومن نسب العمالقة عاد وثمود^(١)، والفرعنة هم ملوك مصر فمنهم الوليد بن الريان فرعون يوسف ومنهم الوليد بن مصعب فرعون موسى^(٢)، أما أصحاب الرسّ فاختلّفوا فيهم فقبل أنهم أصحاب شعيب النبي (A) وكانوا عبدة أصنام ولهم مواش وآبار

(١) ينظر: حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ٩٨.

(٢) الخطبة (١٨٢): ٢٦٣.

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢/ ١٩٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٣/١٠ - ٩٤، واعلام نهج البلاغة: ١٦٩.

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢/ ١٩٠، وحدائق الحقائق: ١١٧/٢، واعلام نهج البلاغة: ١٧٠، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٩٤/١٠.

يسقون منها. والرس: بئر عظيمة جدا انخسفت بهم وهم حولها فهلكوا وخسفت بأرضهم كلها^(١)، وذكر البيهقي رأياً يقول بأن أصحاب الرس كانوا قبل نوح (A)^(٢). وما يُوقَف عندهُ في هذا الخطاب هو غياب التسلسل التاريخي لهذه الحوادث، واكتفاء الإمام (A) بترتيب الحوادث بحسب اقتضاء الفهم، إذ المقصود ليس نقل الحادثة وإنما العبرة من تلك الحادثة، وكأنها محاولة لتجسيد الإحساس بمرور الزمن لا الزمن نفسه^(٣). ولكن يبدو أن الإمام (A) قد راعى ترتيباً من نوع آخر في خطابه هذا على وفق الغاية المتوخاة وهي (العبرة)، إذ رتبهم بحسب ما لهم من قوة في الأجسام، ووفرة في الخيرات، وتعمير في البلاد^(٤)، ومع ما لدى هؤلاء من قوة (عسكرية/عسكروا العساكر) وإمكانات (اقتصادية/مدنوا المدائن) إلا أن ذلك كله لم ينفذ عند وقوع عذاب الله عليهم بسبب (إطفاء سنن المرسلين)، وربما في هذا إشارة وتعريض لما كان يعيشه المجتمع أيامه (A) من ابتعادٍ عن تعاليم النبي (9) ومخالفة لأوامره. وعندها يكون الخطاب الاسترجاعي ((أداة لتنظيم الحاضر والتحكّم الجيد فيه لبناء مستقبل يتجنب فيه الإنسان أخطاء الماضين وعثراتهم على قدر الإمكان))^(٥).

ونلاحظ في هذا الخطاب أمراً آخر يتمثل في عدم توقف الإمام عند جزئيات الوقائع إلا بمقدار ما تكون شواهد على الأمر الذي يعرض إليه (A)، فهو يتناول الوقائع بنظرة كلية شاملة، وهذا يعدّ من المزايا الجمالية في الخطاب التاريخي لدى الإمام (A)، إذ لا يخفى ما لقصر العبارات من أثرٍ في تزايد سرعة الأحداث المختلفة في أزمنتها والمؤتلفة في عاقبتها، ومن ثمّ شدّ المتلقي إلى المضمون وتحقيق الغاية. وقد أشار بعض الباحثين إلى إمكانية قياس هذه السرعة عن طريق النظر إلى التناسب بين حدّين، أحدهما زمني: يتمثل بالزمن المفترض فيه وقوع الحادثة،

(١) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ١٧٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٥/١٠، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

٧١٥/٣.

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٢٣/١.

(٣) ينظر: بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ: ٦٣.

(٤) ينظر: سورة الفجر: ٦-١٣.

(٥) السرد العربي القديم: ١٢٧.

والآخر مكاني دالّ على الزمان، وهو طول النصّ^(١). إذ نجد أن الفرق الزمني كبير بين (العمالقة والفراعنة وأصحاب الرسّ) كما ذكر الشارحون، إلا أن جمل الخطاب جاءت محبوبة وقصيرة جداً، فهو يمثل حقب زمنية طويلة ومتباعدة في مقابل مساحة نصّية ضيّقة ((مما يوّج الحالة الانفعالية للمتلقّي التي من روافدها التوقع والخوف والفرح))^(٢).

وقد برزت صيغة الاستفهام في هذا الخطاب ليس بمعناها القضوي الصريح المدلول عليه من مجموع معاني مفردات الجملة المضموم بعضها إلى بعض، وإنما بمعناها الضمني وهو (التنبية والتقدير) المتولد طبقاً للمقام الذي أنجز فيه الخطاب؛ قال البحراني: ((ثم شرع في التنبية على الاعتبار بأحوال القرون السالفة واستفهم عن قرن قرن تنبيهاً على فنائهم استفهاماً على سبيل التقرير))^(٣). فالأسئلة الاستفهامية من الآليات اللغوية التوجيهية في الدرس التداولي، كونها توجه المتلقّي إلى خيار واحد وهو ضرورة الإجابة عليها، ومن ثمّ (المرسل) يستعملها للسيطرة على ذهن المتلقّي، وتسيير الخطاب بالاتجاه الذي يريده^(٤).

وعلى ما سبق يبدو أن هناك جانباً مهماً في الخطاب التاريخي في نهج البلاغة يتمثل في تغذية المتلقّي بأثر التاريخ، والمواقف التي يمكن أن يصنعها من خلاله، فيجعل المتلقّي يدرك بوضوح أنه بعمله اليومي هذا يصنع تاريخاً موصولاً بما وعاه من تاريخ الأمم الماضية، فتاريخية الإنسان ((تتأكد من خلال وعيه بزمنيته، لأنّ التحكّم في الزمن هو الذي يعطي بشكل لا نزاع فيه قيمةً للأفعال الإنسانية))^(١)، ولهذا الأمر أثر كبير في توجيه سلوك المجتمع (المتلقّي) وطبيعة الدور الذي يعدّ نفسه للقيام به ليس على المستوى الشخصي أو الإقليمي فحسب بل على المستوى العالمي أيضاً، لذا يمكن القول إن ((للتاريخ وظيفة تتعدى شعورنا بالاستمرار والديمومة. وهذه الوظيفة تربية أخلاقية. لا يعني أن التاريخ يتحول إلى وعظية فقط، فإن البحث والنقد

(١) ينظر: الزمن النوعي وإشكاليات النوع السردى: ١٣٥ .

(٢) الخطاب في نهج البلاغة: ٦٨ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧١٥/٣ .

(٤) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٣٥٢ .

(١) حفريات الخطاب التاريخي العربي: ٩٥ .

غرضان من أغراض التاريخ بلا شك، لكن الوظيفة النهائية بعدهما هي، كما قلنا، تربية أخلاقية^(١). وربما هذا ما يفسر لنا -بجانب كبير- العناية الفائقة التي يوليها الإمام (A) للخطاب التاريخي في النهج، إذ لا نراه يتعامل مع التاريخ كقاص أو مؤرخ، بل يجعل له حضوراً بارزاً في مختلف الموضوعات التي يعرض إليها في خطابه. قال (A): ((إِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمَرْتُ عُمَرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَفَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَسِرَّتْ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ عُمَرْتُ مَعَ أَوْلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ فَعَرَفْتُ صَفْوَةَ ذَلِكَ مِنْ كَدَرِهِ وَنَفْعَهُ مِنْ ضَرَرِهِ))^(٢)، وبعض هذا ما ذكره ابن أبي الحديد في حديث لرسول الله (9) يقول فيه: ((أبشر يا علي بن أبي طالب إنك مخاصم وإنك تخصم الناس بسبع لا يجاريك أحد في واحدة منهن أنت أول الناس إسلاماً وأعلمهم بأيام الله...))^(٣)، ولعل هذا يتناسب كثيراً مع أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ((وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ)) (إبراهيم: ٥)، وهو ما قد يجعل الإمام يوجّه إلى عماله بهذا الأمر، ففي كتاب له (A) إلى عامله قثم بن العباس: ((فَأَقِمْ لِلنَّاسِ الْحَجَّ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ))^(٤)، والمراد بتذكيرهم بأيام الله: أي أيام عقوباته تعالى، والاتعاظ بما فعل تعالى فيها بقوم نوح وهود ولوط عذاب الاستيصال ونحوهم^(٥).

وهناك مزية نلاحظها بوضوح في الخطاب التاريخي العلوي تتمثل في اعتماده على الخطاب التاريخي القرآني، ((وكأن المؤرخ يريد من خلال اعتماده على هذه المرجعية أن يضيف على النص التاريخي بعض التعالي والقدسية عندما يعمد إلى الشواهد القرآنية))^(١)، فضلاً عن ذلك فإنه يمكن عدّه حجةً على المتلقين كونهم مجتمعاً إسلامياً يؤمنون بما ينصّ عليه القرآن الكريم إيماناً تاماً، ما يعني ضرورة اتباع ما جاء في تلك الخطابات، وهذا يعضد بصورة كبيرة عملية

(١) حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ٩٣ .

(٢) الكتاب (٣١): ٣٩٣-٣٩٤ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٣٠/١٣ .

(٤) الكتاب (٦٧): ٤٥٧ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٣٨٢/٢ .

(١) حفريات الخطاب التاريخي العربي: ١٣٥ .

التواصل اللساني بين الإمام (A) والمتلقين، إذ ينطلق الشركاء (المخاطب والمتلقي) من معطياتٍ وافتراساتٍ متفق عليها بينهم تشكّل الخلفية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل، وهذا ما اصطلح عليه التداوليون بـ(الافتراض المسبق pro-supposition)^(١). ثم أن رجوع الإمام (A) للاقتباس من نصوص القرآن ترتبط بوجهة النظر الإسلامية اتجاه الخطاب التاريخي، إذ ((الأساس فيها أن التاريخ خبرٌ من الأخبار يجب أن يخضع لمعايير الصحة والصدق. (إن كنت ناقلًا فالصحة أو مدعيًا فالدليل) وعلى هذا فالإسناد ضروري في الأخبار))^(٢).

(٢) الخطاب الماضي القريب:

وهو الخطاب الذي اصطلح عليه بعض الباحثين بـ(الخطاب الحكائي)، فذكروا بأننا ((نجد خصوصية أخرى للخطاب التاريخي التقليدي وتكمن من خلال كون المؤرخ على مسافة من الأحداث التي يقدمها لنا كشيء مضي))^(٣)، بل إنه حكائي إلى أبعد حدّ كون صيغة الفعل الماضي بدلالاتها النحوية هي الصيغة المهيمنة في هذا الخطاب، فالمؤرخ/المخاطب يضعنا على مسافةٍ من الماضي المحكي حتى وإن كان هو شاهداً للأحداث المحكية^(٤).

ذكرنا أن الإمام علي (A) ، على المدى الرحب، كان يظهر في خطابه التاريخي بوصفه صاحب عقيدةٍ ورسالة، ورجل دولة وحاكماً، ليس غرضه منه الوعظ فحسب، بل كان يستهدف منه النقد السياسي والتربية السياسية لمجتمعه، والتوجيه الحضاري لهم^(١). وقد تجلّى هذا الأمر في كثير من خطابه التاريخي التي عرض فيها لأمرٍ عاشها هو (A) وربما كان المتلقي حاضراً فيها أيضاً، فيعمد إليها الإمام ليجعل منها موضوعاً حاجياً لإقناع المتلقي. ومن ذلك قوله (A): ((وَلَقَدْ عَلِمَ الْمُسْتَحْفَظُونَ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ (9) أَنِّي لَمْ أَرِدْ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى رَسُولِهِ سَاعَةً قَطُّ وَلَقَدْ وَاسَيْتُهُ بِنَفْسِي فِي الْمَوَاطِنِ الَّتِي تَنَكَّصُ فِيهَا الْأَبْطَالُ وَتَتَأَخَّرُ فِيهَا الْأَقْدَامُ نَجْدَةً أَكْرَمَنِي اللَّهُ

(١) ينظر: التداولية عند العلماء العرب: ٣٠ .

(٢) العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص): ٢٩١ .

(٣) تحليل الخطاب السردية: ١٤٥ .

(٤) ينظر: تحليل الخطاب السردية: ١٤٥ .

(١) ينظر: حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ١٢ .

بِهَا وَلَقَدْ قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ (9) وَإِنَّ رَأْسَهُ لَعَلَى صَدْرِي وَلَقَدْ سَأَلْتُ نَفْسَهُ فِي كَفِّي فَأَمَرَتْهَا عَلَى وَجْهِي وَلَقَدْ وُلِّيتُ غُسْلَهُ (9) وَالْمَلَائِكَةُ أَعْوَانِي...فَمَنْ ذَا أَحَقُّ بِهِ مِنِّي حَيًّا وَمَيِّتًا))^(١)، فمن المعروف أن المرسل لا ينتج خطابه عبثاً، بل ينتجه من أجل تحقيق هدف معين، إذ ((يمثل الخطاب نشاطاً تواصلياً، موجّهاً إلى تحقيق هدف، وقد أجمع عدد من الباحثين على هذا الأمر، بل عدّوا التوجّه لتحقيق الهدف هو ما يجعل من الخطاب فعلاً لغوياً، وهذا يؤدي على اعتبار أن لكلّ خطاب هدفاً))^(٢). وما يُلاحظ في خطاب الإمام أنه يقسمه على ثلاثة أقسام يجعلها (A) مقدمات للوصول إلى هدف الخطاب، وهي؛ الأولى: إنه لم يردّ على الله ورسوله: إذ ذكر بعض الشارحين أن في الخطاب إيماء على ما كان يفعله بعض الصحابة من التسرع بالقول والاعتراض على الرسول (9)^(٣). والثانية: مواساته لرسول الله بنفسه في مواطن عدّة، وهذا مما اختص (A) بفضيلته، ومن ذلك نومه على فراش الرسول (9) حين أراد المشركون قتله، ويوم أحد وحين إذا ثبت (A) وفرّ الناس، وثبت تحت راية النبي الأكرم يوم خيبر حتى فتحها وفرّ من كان بعث بها من قبله، ويوم الخندق بقتله عمرو بن عبد ود^(١). أما الثالثة: فحاله (A) عندما قبض الرسول (9). واللافت للنظر في هذه الأقسام الثلاثة أنها جاءت شاملةً لحياة النبي (9) من أول الرسالة السماوية حتى وفاته (9)، ما يجعلها أكثر تأثيراً بالمتلقي لغرض تقبله الهدف الذي يريد الإمام الوصول إليه وهو قوله: ((فَمَنْ ذَا أَحَقُّ بِهِ مِنِّي حَيًّا وَمَيِّتًا))، و(حَيًّا وَمَيِّتًا) حال من الضمير المجرور في (به) بمعنى ((أي شخص أحق برسول الله (9) حال حياته وحال وفاته مني، ومراده من هذا الكلام أنه أحق بالخلافة بعده، وأحق الناس بالمنزلة منه حيث كان بتلك المنزلة منه في الدنيا))^(٢).

(١) الخطبة (١٩٧): ٣١١ .

(٢) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ١٤٩ .

(٣) ينظر: حقائق الحقائق: ١٥٢/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/ ٧٤٤-٧٤٥ .

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٣٠/١، ومنهاج البراعة: ٢/ ٢٩٢-٢٩٣، واعلام نهج البلاغة: ١٧٥-١٧٦،

وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠/ ١٨١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠/١٨٦. ينظر: حقائق الحقائق: ١٥٤/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

وتبرز ظاهرة الحجاج بشكلٍ جليٍّ في الخطابات الحكاية له (A)، ومن ذلك ما يذكر فيه طلب أخيه عقيل أن يدفع إليه من بيت مال المسلمين زيادةً على نصيبه لضرِّ أولاده، فبعد أن يذكر الإمام (A) هذه الحادثة يقول: ((فَأَحْمَيْتُ لَهُ حَدِيدَةً ثُمَّ أَدْنَيْتُهَا مِنْ جِسْمِهِ لِيَعْتَبِرَ بِهَا فَضَحَّ ضَحِيحٌ ذِي دَنْفٍ مِنْ أَلْمِهَا وَكَادَ أَنْ يَحْتَرِقَ مِنْ مِيسَمِهَا فَقُلْتُ لَهُ: تَكَلَّتْكَ الثَّوَاكِلُ يَا عَقِيلُ أَتَنْنُ مِنْ حَدِيدَةٍ أَحْمَاها إِنْسَانُها لِلْعِبَةِ وَتَجْرُنِي إِلَى نَارٍ سَجَرُها جَبَّارُها لِعُضْبِهِ أَتَنْنُ مِنَ الْأَدَى وَلَا أَتَنْنُ مِنْ لُظَى))^(١)، ومعنى أحميت: أي جعلت حديدة في النار حتى صارت حارة. وضج: أي صيح. ضجيج ذي دنف: أي مثل صياح مهزول. وميسمها: أي مكواها، وسجرتها بالتخفيف: أوقدها، ولظى: اسم نار جهنم^(٢)، وذكر ابن أبي الحديد إن معنى: إنسانها أي صاحبها ولم يقل إنسان لأنه يريد أن يقابل هذه اللفظة بقوله جبارها^(٣)، ولعلَّه لا يبعد أن الإمام (A) قصد تذليل نفسه واستصغارها في قبال جبار السموات والأرض، كون هو من أحمى الحديدة. وقد أسهم التقابل في إظهار خاصية الاحتجاج: (أحماها إنسانها للعبه/ سجرتها جبارها لغضبه) و (تتنن من أذى/ لا أتتنن من لظى)، إذ يظهر في الطرفين الأولين من التقابل مظهر الاستسهال والتحقير بخلاف الطرفين الآخرين اللذين يظهر فيهما تعظيم الشأن وتهويله^(١). وطبيعة الحجاج في هذا الخطاب تعتمد ما يُعرف بـ(القياس المضممر) الذي يدلّ على أن ((المعاني المضمرة في الأدلة معانٍ تلزم بوجه من الوجوه عمّا هو مصرح به، فهي إذن بمنزلة لوازم المصرح به))^(٢)، وهذا القياس قد أضمرت نتيجته؛ فوجهُ الاحتجاج هو ((أنك إذا كنت تتنن من هذه (الحديدة الحامية) فبالأولى أن تتنن من تلك النار، وغاية ذلك أن تترك الظلم بطلب ما لا تستحقه لاستلزام الأئين من نار الله))^(٣)، وقد تحقق الغرض

(١) الخطبة (٢٢٤): ٣٤٦-٣٤٧ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٦٦٨، ومنهاج البراعة: ٢/٣٩٧-٣٩٨، واعلام نهج البلاغة: ١٩١ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١/ ٢٤٧ .

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/ ٥٤ .

(٢) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ١٥٣ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/ ٥٤ .

الحجاجي هنا من خلال حجة الاستنباط التي تسير من العام (كل نار مؤذية) إلى الخاص (النار التي سجرها الله لغضبه تكون أقوى وأشد).

وقد مثلت بعض هذه الخطابات الحكائية موضع خلاف لتوجيهات الشارحين لاسيما في قوله (A): ((لِلَّهِ بَلَاءٌ فَلَانَ فَلَقَدْ قَوْمَ الْأَوْدِ وَدَاوَى الْعَمَدَ وَأَقَامَ السُّنَّةَ وَخَلَّفَ الْفِتْنَةَ ذَهَبَ نَقِيَّ الثُّوبِ قَلِيلَ الْعَيْبِ أَصَابَ خَيْرَهَا وَسَبَقَ شَرُّهَا أَدَى إِلَى اللَّهِ طَاعَتَهُ وَاتَّقَاهُ بِحَقِّهِ رَحَلَ وَتَرَكَهُمْ فِي طُرُقٍ مُتَشَعِّبَةٍ لَا يَهْتَدِي بِهَا الضَّالُّ وَلَا يَسْتَيْقِنُ الْمُهْتَدِي))^(١)، والبلاء هو الصنيع، والأود: الاعوجاج، والعمد: مرض يصيب الإبل في اسنمتها^(٢). إذ ذهب الراوندي والسرخسي إلى أن الإمام (A) مدح بعض أصحابه بحسن السيرة، وأنه مات قبل الفتنة التي وقعت بعد رسول الله (9)، من الاختيار والإيثار، ومعنى أصاب خيرها: أي خير السنة وسبق شرها: أي شر الفتنة. و يجوز أن يرجع الضمير إلى السنة على ما سمي بالسنة من البدعة، لان شر السنة البدعة^(٣). إلا أن هذا لا يثبت أمام ما توجي به ألفاظ النص لأن لفظ أمير المؤمنين (A) يشعر إشعاراً ظاهراً بأنه يمدح والياً ذا رعية وسيرة، ألا تراه كيف يقول: فلقد قوم الأود، ودأوى العمد.. وكيف يقول: أدى إلى الله طاعته، ورحل وتركهم في طرق متشعبة، فالضمير الهاء والميم في قوله: (وتركهم) يعود إلى الرعايا، فضلاً عن ذلك أن ((كل من مات قبل وفاة النبي (9) كان سوقة لا سلطان له فلا يصح أن يحمل هذا الكلام على إرادة أحد من الذين قتلوا أو ماتوا قبل وفاة النبي (9))^(١)، لذا ذهب ابن أبي الحديد إلى أن المقصود بـ(فلان) هو عمر بن الخطاب، ويذكر لذلك دليلين، أحدهما: ما وجدته ابن أبي الحديد في النسخة التي بخط الرضي أبي الحسن جامع نهج البلاغة وفيها أنه كُتِبَ (عمر) تحت كلمة (فلان)^(٢). ويُردّ على هذا بأن الكتابة قد تكون من عمل النساخ أو غيرهم، فضلاً عن أن هذا الشيء لم يذكره أحد من الشارحين غيره. ثم أنه لو كانت من كتابة الشريف الرضي أما كان

(١) الخطبة (٢٢٨): ٣٥٠ .

(٢) ينظر: حقائق الحقائق: ٢/٢٥١، واختيار مصباح السالكين: ٤٢٠ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٢/٤٠٢، واعلام نهج البلاغة: ١٩٢ .

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/١٢ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/١٢ .

الأولى منه أن يصرّح بها علناً إذ ليس ثمة مانع في الأمر كونها في معرض المدح والثناء. والدليل الثاني: دليل تاريخي يستند فيه إلى الطبري، إذ ينقل عن ((المغيرة بن شعبة قال لما دفن عمر أتيت علياً (A) وأنا أحب أن أسمع منه في عمر شيئاً، فخرج ينفض رأسه ولحيته و قد اغتسل، وهو ملتحف بثوب، لا يشكّ أن الأمر يصير إليه فقال رحم الله ابن الخطاب لقد صدقت ابنة أبي حثمة ذهب بخيرها ونجا من شرها))^(١)، وما ذكره الشارح قد لا يثبت سنداً ومضموناً، أما سنداً فقد ذهب بعض المحققين إلى تضعيف إسناد هذا الحديث لانقطاع في سلسلة إسناده، أو لوجود مجاهيل في رجاله (الرواة)^(٢)، فضلاً عما يوحى به الخبر من تناقض؛ فبينما نجد الإمام مادحاً لعمر بن الخطاب ناعياً له، فهو (A) لم يكن حاضراً في دفنه!! وهذا مخالف لكثير من الأخبار الواردة في هذا المجال^(٣). وكذا قوله بأن علياً (A) لا يشكّ أن الأمر يصير إليه، إذ يخالفه ما رواه الرواندي من أن الخليفة عمر لما قال للناس: كونوا مع الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف. ((فقال العباس لعلي (A): ذهب الأمر منا، والرجل يريد أن يكون الأمر لعثمان. فقال علي (A): أنا أعلم ذلك..))^(١). ثمّ إذا صحّ أن الإمام أقرّ هذا المعنى على لسان (ابنة أبي حثمة)، إذ كانت قد نعت عمر قائلة: واعمره أقم الأود وأبرأ العمدة وأمات الفتن وأحيا السنن خرج نقي الثوب بريئاً من العيب^(٢). فلعلّه يقوي ما ذهب إليه جماعة من إن النصّ ليس من كلام أمير المؤمنين، كما ذكر البحراني، الذي رجّح أن يكون المراد بـ(فلان) هو أبو بكر^(٣)، ويبدو أن حمل الخطاب على أن المراد به أحد الخليفين يتنافى مع ما ذكره الشارحون من موقف الإمام (A) في الخطبة الشقشقية^(٤). وما يمكن قوله هنا إن الخطاب حين يكون بعيداً عن سياقه فإنه يفقد الكثير من قيمته، إن لم تكن كلّها، إذ لا بدّ من دراسة العبارات التي يوجهها المنتج داخل السياق، ومن خلال الظروف

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/١٢ .

(٢) ينظر: محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ١١٠٨/٣ .

(٣) ينظر تفصيل ذلك في: محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ٣/ ١٠١٤ - ١٠١٨ .

(٤) منهاج البراعة: ١/ ١٢٨ .

(٢) ينظر: محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ١١٠٨/٣ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٠/٤ .

(٤) ينظر تفصيل الشارحين لهذا الأمر في شرحهم للخطبة الشقشقية: الخطبة (٣) عند جميع الشارحين.

المحيطة به زماناً ومكاناً، لكي تتضح مقاصد المتكلم والمعاني المطلوب إيصالها للمخاطب، وقد نصّت الدراسة التداولية على ضرورة كل هذه الأمور^(١)، لذا فإن عدم توافرها في النصّ أفقده قيمته المنتظرة.

ثانياً: الخطاب التاريخي الاستشراقي

ونعني به الخطاب الذي يثير أحداثاً سابقة عن أوانها أو يمكن حدوثها، وأبرز ما يتصف به هذا الخطاب أنه لا يقدم معلوماتٍ يقينية^(٢). وهذا الفهم للخطاب الاستشراقي لا يمكن سحبه على النصّ الديني، فقد صرّح الشارحون بقينية هذه الخطابات في كلام أمير المؤمنين (A) كما سيتبين.

وقد شكّك الأستاذ عباس محمود العقّاد بهذا النوع من الخطاب في النهج، وذكر أنّه ((من المحقق الذي لا خلجة فيه من الشكّ عندنا أن النبوءات التي جاء في نهج البلاغة عن الحجاج بن يوسف وفتنة الزنج وغارات التتر وما إليها، من مدخول الكلام عليه ومما أضافه النساخ إلى الكتاب بعد وقوع تلك الحوادث بزمنٍ قصيرٍ أو طويلٍ))^(١)، وكون هذا الأمر يمثل جانباً مهماً من البحث لذا سنحاول الوقوف عليه بشيء من التفصيل.

أجاب السيد هبة الدين الشهرستاني عن هذه الشبهة بقوله: ((إن الغيب يختص علمه بالله سبحانه ومن ارتضاهم من أنبيائه وأوليائه، وكم حوت السنّة النبوية أنباءً غيبية وأخباراً عن الملاحم والفتن، وما ذلك عن النبي الكريم إلا بوحىٍ من ربّه العليم الخبير، كذلك لا ينطق ابن عمّه وريب حجره وصاحب سرّه في الملاحم والخفايا إلا بخبرٍ عن رسول الله (9)))^(٢)، وقد جاء في كلامٍ له بعد أن هزم أصحاب الجمل في البصرة على ذكر ما يلّم بالبصرة من خطوبٍ وفتنٍ، فقال له بعض أصحابه: لَقَدْ أُعْطِيَْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِلْمَ الْغَيْبِ فَضَحِكَ (A) وَقَالَ لِلرَّجُلِ: ((لَيْسَ هُوَ بِعِلْمِ

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٠ وما بعدها، ولسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: ٤٦.

(٢) ينظر: الخطاب في نهج البلاغة: ٧١.

(٣) عبقرية الإمام: ١٧٩.

(٤) ما هو نهج البلاغة: ١٠٦-١٠٧.

غَيْبٍ وَإِنَّمَا هُوَ تَعَلَّمَ مِنْ ذِي عِلْمٍ، وَإِنَّمَا عِلْمُ الْغَيْبِ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا عَدَدَهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِقَوْلِهِ: ((إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ))^(١)،... فَهَذَا عِلْمُ الْغَيْبِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَعَلِمَ عِلْمَهُ اللَّهُ نَبِيِّهِ (9) فَعَلَّمَنِيهِ وَدَعَا لِي بِأَنْ يَعِيَهُ صَدْرِي وَتَضَطَّمَ عَلَيْهِ جَوَانِحِي))^(٢)، ووقف الشارحون في هذا النصّ على موردين مهمّين، الأول: هو أن الإمام (A) قد حدّد موارد الغيب الإلهي، فذكر أن الأمور المستقبلية تكون على قسمين، أحدهما: ما تقرّد الله تعالى بعلمه ولم يُطع عليه أحداً من خلقه وهي الأمور الخمسة المعدودة في الآية المذكورة. والقسم الثاني: ما يعلمه بعض البشر بإعلام الله تعالى إياه وهو ما عدا هذه الخمسة والإخبار الواردة في النهج من جملة ذلك^(٣). والمورد الآخر: أن في النصّ إشارة واضحة إلى أن علم الإمام هو من رسول الله (9)، وهذا ما أكّد (A) في أكثر من موضعٍ في النهج وغيره، قال: ((فَوَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ إِنَّ الَّذِي أَنْبَأَكُمْ بِهِ عَنِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ (9) مَا كَذَبَ الْمُبَلِّغُ وَلَا جَهْلَ السَّامِعُ))^(١)، وبذلك فرّق الإمام بين الإخبار (وهو ما كان بوساطة معلّم) وبين علم الغيب (وهو ما كان بدون وساطة)^(٢).

وهناك أمر آخر تجدر الإشارة إليه في هذا المجال، وهو أن العلم الحديث لم ينكر هذه الظاهرة؛ فقد أكدت (جمعية المباحث النفسية)* أن في الإنسان ملكات نفسية خارقة من أهمها القدرة على التنبؤ، وأثبتوا أن هذه القدرة أعلى جداً من مستوى المصادفة بحسب قانون الاحتمالات^(٣)، كما أنها ((تكون على أجلي مظاهرها في الإنسان حين تصفو نفسه وتخلص من

(١) لقمان: ٣٤ .

(٢) الخطبة (١٢٨): ١٨٦ . واضطّم: بمعنى اشتمل. ينظر: حدائق الحقائق: ٥٨٨/١ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٤٤/٢-٤٥، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨: ٢١٦-٢١٧ .

(١) الخطبة (١٠٢): ١٤٧ .

(٢) ينظر: إختيار مصباح السالكين: ٢٨٦ .

* وهي جمعية ظهرت في بريطانيا سنة ١٨٨٢ ، وكان لها فروع في أقطار كثيرة كفرنسا وأمريكا وهولندا وغيرها .

ينظر: دراسات في نهج البلاغة: ٢٠٠ .

(٣) ينظر: دراسات في نهج البلاغة: ٢٠١ .

أوشابها وقيودها وعقدها))^(١). وإذا صحَّ هذا الأمر للشخص العادي، فما قولنا فيمن بلغ أعلى درجات الصفاء والتجرد، ولم يزد عليه إلا معلّمهُ الرسول الأكرم (9)، إذ كان ((إعداد نفسه القدسية على طول الصحبة من حيث كان طفلاً إلى أن توفي الرسول (9) لهذه العلوم الرياضية التامة، وتعليم كيفية السلوك وأسباب تطويع النفس الأمانة بالسوء للنفس المطمئنة حتى استعدت نفسه الشريفة للإنقاش بالأمور الغيبية، وانتقشت فيها الصور الكلية فأمكنه الإخبار عنها وبها))^(٢).

وسنقف عند بعض الخطابات التاريخية الاستشراافية التي ذكرها الشارحون، على أن شرح ابن أبي الحديد يمثل الشرح الأوفر بين الشروح من هذا الجانب.

(١) غرق البصرة: فمن كلام له (A) قاله في ذم أهل البصرة بعد وقعة الجمل: ((وَأَيْمُ اللَّهِ لَتَعْرِقَنَّ بِلَدَّتْكُمْ حَتَّى كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَسْجِدِهَا كَجَوْجُوِّ سَفِينَةٍ أَوْ نَعَامَةٍ جَائِمَةٍ))^(٣)، وجَوْجُوِّ السفينة: صدرها، وجثم الطائر: إذا تلبد بالأرض^(١)، وفي هذين التشبيهين إشارة إلى أنه لا يبقى من المسجد إلا القليل^(٢). وذكر ابن أبي الحديد، إن البصرة غرقت مرتين؛ الأولى: في أيام القادر بالله والثانية: في أيام القائم بأمر الله، وقد غرقت بأجمعها ولم يبق منها إلا مسجدها الجامع بارزاً بعضه كجَوْجُوِّ الطائر حسب ما أخبر به أمير المؤمنين، وخربت دورها وغرق كل ما في ضمنها وهلك كثير من أهلها. وأخبار هذين الغرقين معروفة عند أهل البصرة يتناقلها خلفهم عن سلفهم^(٣). وقد نبّه البيهقي والبحراني على أن أخبار غرق البصرة قد ذكرها له رسول الله (9)^(٤).

وما يلاحظ في هذا الخطاب وفي غيره من الخطابات الاستشراافية عامّة هو بروز ظاهرة (القسم) فيها، وهذا الأمر يعدّ في الدرس التداولي من (استراتيجيات الإقناع) التي كان يستعملها الإمام (A) لإقناع المتلقي، ((فمن الأهداف التي يرمي المرسل إلى تحقيقها من خلال خطابه إقناع

(١) خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة: ٢١٩.

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٦٨ / ٣.

(٣) الخطبة (١٣): ٥٦. وروي كجَوْجُوِّ الطائر.

(١) ينظر: منهاج البراعة: ١٦١/١.

(٢) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٥٧.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٣٥ / ١.

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٥٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٠٠ / ١.

المرسل إليه بما يراه، أي إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي لديه))^(١)، والإمام، كما يبدو، كان لا يلاقي القبول التام من جمهور المتلقين، إذ كانوا ((يستتكرون كثيراً من أقواله، لجهلهم أو عداوتهم. وأكثر ما كانوا ينكرونه ما كان يخبرهم به من الغيوب))^(٢)، وهذا ما صرح به الإمام (A) بقوله: ((أَيُّهَا النَّاسُ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي وَلَا يَسْتَهْوِيَنَّكُمْ عَصِيَانِي وَلَا تَتَرَامُوا بِالْأَبْصَارِ عِنْدَمَا تَسْمَعُونَهُ مِنِّي))^(٣)؛ ذكر الشارحون أن معنى يجرمنكم: يحملنكم، وتقدير الكلام هو: لا يجرمنكم شقائي على أن تكذبوني، والشقاق: المخالفة والعداوة، ولا تتراموا بالأبصار: يلحظ بعضكم بعضاً فعل المكذب المنكر، ((لأن الإنسان إذا سمع من يتكلم بكلام لا يوافقُه ولا يرغب في أن يعيه، رمى ببصره إلى كلِّ جانب))^(١)، ومن هنا نعرف كثرة استعماله للمؤكدات في خطابه الاستشراقي.

(٢) ما تناله الكوفة من الظالمين: وذلك في قوله (A): ((كَأَنِّي بِكَ يَا كُوفَةُ تُمَدِّينَ مَدَّ الْأَدِيمِ الْعُكَاظِيَّ تُعْرِكِينَ بِالنَّوْازِلِ وَتُزَكِّبِينَ بِالزَّلَازِلِ وَإِنِّي لِأَعْلَمُ أَنَّهُ مَا أَرَادَ بِكَ جَبَّارٌ سُوءاً إِلَّا ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِشَاغِلٍ وَرَمَاهُ بِقَاتِلٍ))^(٢)، وعكاظ: اسم سوق للعرب بناحية مكة كانوا يجتمعون بها في كل سنة يقيمون شهراً ويتبايعون ويتناشدون شعراً ويتفاخرون .. فلما جاء الإسلام هدم ذلك، وأديم عكاظي: منسوب إليها، وتعركين من عركت القوم الحرب إذا مارسنهم حتى أتعبتهم، والمراد بالزلازل هاهنا الأمور المزعجة والخطوب المحركة^(٣). ((وتقدير الخطاب: كأني حاضر بك ومشاهد لحالك المستقبلة حال تجاذب أيدي الظالمين لأهلك بأنواع الظلم))^(٤)، ثم أشار (A) إلى مشاهدة ثانية لما

(١) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٤٤ .

(٢) معارج نهج البلاغة: ١ / ٤٤٥ .

(٣) الخطبة (١٠١): ١٤٦-١٤٧ .

(٤) اعلام نهج البلاغة: ١٠٥ . وينظر: منهاج البراعة: ١ / ٤٤١، وحدائق الحقائق: ١ / ٤٩٧، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٧ / ٩٨-٩٩، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٤٩٢ .

(٥) الخطبة (٤٧): ٨٦ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٢٩، ومنهاج البراعة: ١ / ٢٦٦، وحدائق الحقائق: ١ / ٢٩٥، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ٣ / ١٩٧ - ١٩٨ .

(٧) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٣٠٦ .

يقع لمن أراد سوءاً بالكوفة، فذكر كونهم جبّارين، وأن الله تعالى سيبتلي بعضهم بالشاغل في نفسه، وبعضهم بالقتل. وهذه الأخبار من جملة الغيوب التي أخبر النبي (9) بها أمير المؤمنين بوحى من الله تعالى^(١)، وقد وقع ما أخبر به الإمام (A) ، فأما المصائب التي نزلت بالكوفة وزلزلتها فكثيرة، وأما الجبايرة الذين طغوا فقد أخذهم الله عزّ وجلّ أما بشاغلٍ؛ كما حدث لزياد بن أبيه الذي أصابه الفالج، وابنه عبيد الله بن زياد، وقد أصابه الجذام، والحجاج الذي تولدت الحيات في بطنه واحترق دبره حتى هلك، وأما الذين رماهم الله بقاتلٍ فمنهم مصعب بن الزبير، ويزيد بن المهلب^(١).

والذي يُلاحظ أن الإمام إذا أراد الإخبار عن أمرٍ سيكون فإنه يصدره بقوله: كأنّي، ((ووجه ذلك أن مشاهدته بعين بصيرته لما أفيض على نفسه القدسية من أنوار الغيب على سبيل الإلهام بواسطة الأستاذ المرشد (9) تشبه المشاهدة بعين البصر في الجلاء والظهور الخالي عن الشكّ فذلك حسن حرف التشبيه صدرًا))^(٢). فضلاً عن ذلك يبدو أن التشبيه بـ(كأن) له خصائص أخرى تجعله أكثر مناسبة لسياق الكلام دون غيرها من الأدوات، وربما هذا ما جعل الإمام (A) يعتمد لاستعمالها؛ فلما كان الخطاب الاستشراقي هو للإخبار عن أمور ستقع في المستقبل سواء القريب منه أم في البعيد، لذا استعمل الإمام (كأن) لدلالاتها على الإخبار البعيد، وإفادتها معنى التقريب، كقول الحسن البصري: كأنك بالدنيا لم تكن وبالأخرة لم تنزل^(٣). كما أن التشبيه بـ(كأن) أبلغ في هذا الموضع من التشبيه بغيرها من الأدوات، لأنها تستعمل حيث يقوى الشبه حتى يكاد الرائي يشكّ في أن المشبه هو المشبه به أو غيره، ولذلك قالت بلقيس حين رأت العرش: ((كأنه هو)) (النمل: ٤٢) ((عبارة من قُرْبَ عندهُ الشبه حتى شكك نفسه في التغاير بين الأمرين فكاد يقول: هو هو))^(٤).

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢٦٦/١ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٢٩ / ١ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩٩/٣ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٠٦/٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٦٨/٣ .

(٤) ينظر: فنّ التشبيه بلاغة. أدب. نقد: ١٧٩/١ .

(٤) فنّ التشبيه بلاغة. أدب. نقد: ١٨١/١ .

وهذه الإشارات التي نجدها عند الشارحين من خلال أخذهم تركيب الخطاب بعين الاعتبار، وتوحي قصد المنتج من هذا التركيب، تُعدّ من جوانب الدرس التداولي، إذ ((بعدّ المستوى التركيبي من أنسب المستويات اللغوية التي تسمح للمرسل بتوظيفه لإبراز استراتيجية الخطاب تداولياً))^(١).

(٣) مثلت بعض هذه الخطابات الاستشراافية موضع خلاف بين الشارحين، كونهم ((يختلفون في مستويات إدراكهم ووعيهم، وفي نسبة اطلاعهم على جزئيات وظروف ذلك الحدث، الأمر الذي يؤثر على قدرتهم على فهمه واستيعابه أحياناً، ثم على ربطه بغيره))^(١). ومن ذلك ما جاء في قوله (A): ((لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى ضَلِيلٍ قَدْ نَعَقَ بِالشَّامِ وَفَحَصَ بِرَايَاتِهِ فِي ضَوَاحِي كُوفَانٍ فَإِذَا فَعَرَّتْ فَأَغْرَتْهُ وَاشْتَدَّتْ شَكِيمَتُهُ وَثَقُلَتْ فِي الْأَرْضِ وَطَأَتْهُ عَضَّتِ الْفِتْنَةُ أَبْنَاءَهَا بِأَنْيَابِهَا وَمَاجَتِ الْحَرْبُ بِأَمْوَاجِهَا .. فَإِذَا أَيْنَعَ زَرْعُهُ وَقَامَ عَلَى يَنْعِهِ وَهَدَرَتْ شَقَاشِقُهُ وَبَرَقَتْ بَوَارِقُهُ عَقَدَتْ رَايَاتُ الْفِتَنِ الْمُعْضِلَةَ وَأَقْبَلْنَ كَاللَّيْلِ الْمُظْلِمِ وَالْبَحْرِ الْمُتَنَطِّمِ))^(٢)، فقد اختلف الشارحون في توجيه كلام الإمام (A) عن هذا الضليل الذي ينقع بالشام، فذهب الراوندي إلى أنه قد يراد به معاوية أو السفيناني الدجال، ورجّح البحراني الإحتمال الأول على الظن^(٣). واستبعد ابن أبي الحديد كونه ذلك، لأن معاوية كان في أيام أمير المؤمنين (A) وكان قد نعق بالشام، لذا يرجح أن يكون المراد هو عبد الملك ابن مروان لأنه قام بالشام حين دعا إلى نفسه وهو معنى نعيقه، وفحصت راياته بالكوفة تارة حين شخص بنفسه إلى العراق و قتل مصعباً، وتارة لما استخلف الأمراء عليها حتى انتهى الأمر إلى الحجاج، وهو زمان اشتداد شكيمة عبد الملك وثقل وطأته وحينئذٍ صعب الأمر جداً، وتفاقت الفتن مع الخوارج وعبد الرحمن بن الأشعث فلما كمل أمر عبد الملك وهو معنى أينع زرعه هلك

(١) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٧١ .

(٢) حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ٨ .

(٣) الخطبة (١٠١): ١٤٧ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٤٤١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١٠٢/٣ .

وعقدت رايات الفتن المعضلة من بعده كحروب أولاده مع بني المهلب، ومع زيد بن علي (A) وغيرها من الفتن الكائنة بالكوفة وما جرى فيها من الظلم واستئصال الأموال و ذهاب النفوس^(١).

وكذا في قوله (A): ((أَمَّا إِنَّهُ سَيُظْهِرُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ رَحْبُ الْبُلْعُومِ مُنْدَحِقُ الْبَطْنِ يَأْكُلُ مَا يَجِدُ وَيَطْلُبُ مَا لَا يَجِدُ فَاقْتُلُوهُ وَلَنْ تَقْتُلُوهُ إِلَّا وَإِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَالْبِرَاءَةِ مِنِّي))^(٢)، إذ ذهب البيهقي والسرخسي إلى أن المراد هو زياد بن أبيه، لأنه كان عامل الإمام (A) وفي يديه مال الأهواز، فهرب بالمال بعد مقتل الإمام، والتجأ إلى الشام، ولما استولى على الكوفة أمر الناس بلعن علي (A)^(٣). أما الراوندي وابن أبي الحديد فقد رجّحا أن يكون معاوية لأنه كان موصوفاً بالنعيم وكثرة الأكل وكان بطيناً يقعد بطنه إذا جلس على فخذه^(٤)، وهو الأقرب كما يبدو من سياق النص.

ونلاحظ في النصوص السابقة أن الإمام (A) حين يريد الحديث عن المستقبل سواء البعيد فقط أو البعيد والقريب معاً فإنه يستعمل (كأن)، بخلاف حديثه عن المستقبل القريب فقط فإنه لم يستعملها، وإنما عمدَ لحرف الاستقبال (السين).

المبحث الثاني الخطاب الاجتماعي

الخطاب الاجتماعي التغييري أو العودة إلى الأصول:

جاء في كتاب له (A) إلى أبي موسى الأشعري جواباً في أمر الحكمين: ((فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ تَغَيَّرَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ عَنْ كَثِيرٍ مِنْ حَظِّهِمْ فَمَالُوا مَعَ الدُّنْيَا وَنَطَقُوا بِالْهَوَىٰ.. وَأَنَا أَدَاوِي مِنْهُمْ قَرَحاً أَخَافُ أَنْ يَكُونَ عِلْقاً.. وَسَأْفِي بِالَّذِي وَأَيُّتُ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنْ تَغَيَّرَتْ عَنْ صَالِحٍ مَا فَارَقْتَنِي عَلَيْهِ

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٩/٧.

(٢) الخطبة (٥٧): ٩٢.

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٣٩، واعلام نهج البلاغة: ٧٥.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٢٧٦، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥٥/٤.

فَإِنَّ الشَّقِيَّ مَنْ حُرِمَ نَفْعَ مَا أُوتِيَ مِنَ الْعَقْلِ وَ التَّجْرِيبَةِ..))^(١) ، والحظ: النصيب، والمراد هو الحظ الذي ينبغي لهم من الدين والهدى. والعلق: هو الدم الغليظ، ووأيت: وعدت^(٢). ويمكن أن نقف في هذا الخطاب على أمرٍ أساس أشار إليه الشارحون في خطاب أمير المؤمنين، وهو ما يُعرف بـ(التغيير الاجتماعي)^(١). وقد اهتم القرآن الكريم بهذا الظاهرة اهتماماً بالغاً، كونه كتاب هداية وتغيير بحد ذاته، قال تعالى: ((كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ)) (إبراهيم: ١). واستند القرآن في نظريته التغييرية إلى مبدأ التغيير النفسي (الداخلي) للإنسان: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)) (الرعد: ١١)، وهذه الآية، كما يرى الشيخ مطهري، ((تقرّر أن المحتوى النفسي للإنسان هو القاعدة، والوضع الاجتماعي هو البناء العلوي، وأن هذا البناء العلوي لا يتغير إلا وفقاً لتغيير القاعدة))^(٢)، والآية كما يبدو لا تختص بالتغيير المحمود فقط بل أن التغيير غير الصحيح في هذه القاعدة سيؤدي نتائج غير صحيحة في البناء الاجتماعي، وهذا ما حدث في مجتمع الإمام. فقد ذكر الشارحون أن هذا الخطاب يمثل ((شكوى من أصحابه ونصاره من أهل العراق فإنهم كان اختلافهم عليه واضطرابهم شديداً جداً... وأنا معهم كالطبيب الذي يداوي قرحاً: أي جراحة قد قاربت الاندمال ولم تتدمل بعد فهو يخاف أن يعود علقاً أي دماً))^(٣)، والإمام بوظيفته هذه تجاه (المرض الاجتماعي) يستدعي إلى الذهن الوظيفة النبوية الاجتماعية، قال (A): ((طَيْبٌ دَوَّارٌ بِطَبِّهِ قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ وَأَحْمَى مَوَاسِمَهُ يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ

(١) الكتاب (٧٨): ٤٦٥ - ٤٦٦.

(٢) ينظر: إختيار مصباح السالكين: ٥٧٦.

(٣) يُعدُّ التغيير الاجتماعي من الموضوعات المهمة التي عرض لها علم الاجتماع الحديث لاسيما في النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ إذ حاول علماء الاجتماع الوضعي إيجاد نظرية خاصّة تستطيع شرح قوانين حركة المجتمعات، وقد تعددت النظريات في هذا المجال تبعاً للرؤى التي يستند إليها المنظرون، وانتهوا حديثاً إلى عدّ التغيير الاجتماعي حالة طبيعية من الحالات التي يمرُّ بها المجتمع. ينظر: المجتمع بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني: ١٠٣.

(٢) المجتمع والتاريخ: ٣٢٧.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨٠ / ٧٥.

الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ قُلُوبٍ عُمِّيٍّ وَأَذَانٍ صُمٍّ وَأَلْسِنَةٍ بُكْمٍ مُتَتَبِّعٍ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْعُقْلَةِ وَ مَوَاطِنَ الْحَيْرَةِ..))^(١).

وذهب الشارحون إلى أن كلام الإمام يشير إلى حدوث التغيير حتى عند أبي موسى: ((قال له: أما أنا فسوف أفي بما وعدت وما استقر بيني وبينك وإن كنت أنت قد تغيرت عن صالح ما فارقنتي عليه. فإن قلت فهل يجوز أن يكون قوله .. كما تقول: إن خالفتني فإن الشقي من يخالف الحق . قلت: نعم، والأول أحسن لأنه أدخل في مدح أمير المؤمنين (A) كأنه يقول: أنا أفي وإن كنت لا تفي والإيجاب يحسنه السلب الواقع في مقابلته))^(١)، فضلاً عن أن أبا موسى كان له سابقاً موقفاً من أمير المؤمنين، وذلك حين ثبت الناس عن الخروج إليه لما ندبهم لحرب أصحاب الجمل^(٢)، وبالتالي فلا يُستبعد حدوث التغيير فيه. ونبه (A) في هذا الخطاب إلى أبي موسى ((أنه إن خُذع أو تغيّر بأمرٍ آخر فقد حُرِمَ نفع عقله وسابقة تجربته فلزمته الشقاوة))^(٣)، وخطاب الإمام يستبطن الإشارة إلى قضية اجتماعية غاية في الأهمية، وهي إنَّ على الإنسان أن يعي الغاية التي يسير من أجلها والطريق المؤدي إليها، لأنها هي التي تعطي معنى حقيقياً لوجود الإنسان ويفقدانها تتحقق شقاوته، وقد ربط الإمام بين تلك الغاية والمثل الأعلى إليها، وهو ما ذكره (A) بقوله: ((إنَّ لَكُمْ نَهَايَةً فَانْتَهُوا إِلَيْ نِهَائِكُمْ، وَإِنَّ لَكُمْ عِلْمًا فَاهْتَدُوا بِعِلْمِكُمْ))^(٤)، والمراد بالنهاية: الغاية، وهي السعي والزلقى إلى الله تعالى، أما الطريق فاستعار لفظ العلم لنفسه^(٥)، وجعل الدليل إليه هما (العقل والتجربة الاجتماعية)، وقد أكد الفكر الفلسفي المعاصر هذا الربط بين ثنائية (العقل والتجربة)؛ إذ عدَّ التجربة علمية يتم بمقتضاها اعتبار انعكاس الواقع الموضوعي في الوعي

(١) الخطبة (١٠٨): ١٥٦.

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧٥/١٨-٧٦.

(٣) ينظر: الكتاب (٦٣): ٤٥٣.

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٩٠ / ٥.

(٥) الخطبة (١٧٦): ٢٥٣.

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٦٠٤، واعلام نهج البلاغة: ١٦٥، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/٦٩٥،

واختيار مصباح السالكين: ٣٦٣.

الإنساني بفعل التأثير المتبادل بينهما، ((على أساس أنه لا مجال لوجود وعي بدون تجربة.. ولا تجربة بدون وعي))^(١).

وقد صرّح الإمام بهذا التغيّر في المجتمع عامّة، قال (A): ((أَلَا وَإِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ (9) وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبْلَيْنَّ بَلْبَةً وَلَتُغْرِبَنَّ غَرْبَةً وَلَتُسَاطُنَّ سَوَاطِنَ الْقَدْرِ حَتَّى يَعُودَ أَسْفَلُكُمْ أَعْلَاكُمْ وَأَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ..))^(١)، وهذه الخطبة هي أول خطبة قالها لما بويع في المدينة. وفيها يظهر بأنّه (A) يقاسي من بلية المجتمع مثل ما قاسى النبي (9) في ابتداء مبعثه، بمعنى أن كثيراً من النفوس قد عادت إلى ما كانت عليه من ذلك الزمن، بسبب اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وعدم الإلفة والاجتماع في نصره الله عن الشبهات التي يلقيها الشيطان. والبلبة: الاختلاف والتفرق، والغربة: التقطيع أو من الغريال يريد بذلك أنه يستخلص الصالح منكم من الفاسد ويتميز كما يتميز الدقيق عند الغريلة من نخالته، والسوط: أصل يدل على مخالطة الشيء للشيء^(٢).

وهذا الخطاب يستدعي أيضاً الصورة التي رسمها الإمام (A) للمجتمع الجاهلي قبل بعثة النبي (9): ((وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَرْسَلَهُ بِالذِّينِ الْمَشْهُورِ... وَالنَّاسُ فِي فِتْنٍ أَنْجَذَمَ فِيهَا حَبْلُ الدِّينِ وَتَرَعَزَعَتْ سَوَارِي الْيَقِينِ.. فَأَلْهَدَى خَامِلٌ وَالْعَمَى شَامِلٌ عُصِي الرَّحْمَنُ وَنُصِرَ الشَّيْطَانُ وَخُدِلَ الْإِيمَانُ.. أَطَاعُوا الشَّيْطَانَ فَسَلَكُوا مَسَالِكَهُ وَوَرَدُوا مَنَاهِلَهُ بِهِمْ سَارَتْ أَعْلَامُهُ وَقَامَ لِيَاوُهُ فِي فِتْنٍ دَاسَتْهُمْ بِأَخْفَائِهَا وَوَطَّنَتْهُمْ بِأُظْلَافِهَا وَقَامَتْ عَلَى سَنَابِكِهَا فَهُمْ فِيهَا تَائِهُونَ حَائِرُونَ جَاهِلُونَ مَفْتُونُونَ))^(٣)، فجاء كلامه في وصف أهل الجاهلية قبل مبعث النبي (9)^(٤)، ولشدة التشابه بين الحاليين ذهب بعض الشارحين إلى أن هذا الوصف هو لأصحابه (A)^(٥). وذكر

(١) جدلية العلاقة بين العقل والتجربة الاجتماعية: ٣٥.

(١) الخطبة (١٦): ٥٧.

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٦٠/١، وحدائق الحقائق: ٨٢/٢، واعلام نهج البلاغة: ٥٩، وشرح نهج

البلاغة(المعتزلي): ٢٧٤/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٠٤/١.

(٢) الخطبة (٢): ٤٦-٤٧.

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٢٤/١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣٧/١.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ١١٣/١، وشرح نهج البلاغة(البحراني): ١٦٧/١.

الشارحون أن الخطاب يصور أمرين أساسيين أثبتهما الإمام لمجتمع الجاهلية قبل المبعث النبوي ولمجتمع ذلك، الأول: هو الضلال في العقيدة، بسبب ما فيه الناس من حيرة وجهل وفتنة. والثاني: الفساد السياسي والاجتماعي بوصفه نتيجة للسبب الأول، مما أدى بالمجتمع إلى هبوط حضاري، ((فهانت كرامة الإنسان من حيث هو إنسان، وغدا مقياس الكرامة خاضعاً لعوامل غير إنسانية: للثروة، أو القوة، أو للنسب، وما إليها))^(١)، وقد أوجدت هذه الظروف المعقدة ثلاث طبقات في المجتمع الذي تولى الإمام (A) الخلافة عليه، وهي:

الأولى: بنو أمية ومن تابعهم، وهؤلاء كانوا يمثلون بطانة عثمان بن عفان، فهم أبناء عمومته الذين قربهم كثيراً. لذا ذكر ابن حجر أنه لما: ((ولّى عثمان اثنتي عشرة سنة فلم ينقم عليه الناس عدّة ست سنين.. ثم تواني في أمرهم واستعمل أقاربه وأهل بيته في الست الأواخر وأعطاهم المال متأولاً في ذلك الصلة التي أمر الله بها..فأنكر عليه ذلك))^(٢).

الثانية: وهم دون الطبقة الأولى، وهؤلاء كانت فائدتهم في أن عثمان بن عفان كان يعطيهم عطاءً جزيلاً على خلاف الآخرين من الناس، ومنهم زعماء قبائل^(٣).

الثالثة: الذين يؤمنون بعدالة الإمام (A) ويشايعونه، ويرون فيه نهج رسول الله (9)، وهؤلاء ليسوا من ذوي التأثير في المجتمع، لأن العارفين بحقيقة حاله كانوا قليلين^(٤).

ويبدو أنّ هناك طبقة اجتماعية رابعة تمثل الموقف المتحيز بين الحقّ والباطل، وسنحاول أن نتبيّن موقفها من كلامه (A). فقد روي إنّ الحارث بن حوط أتى الإمام (A) فقال له: أتُراني أظنُّ أصحابَ الجَمَلِ كانوا على ضلالةٍ؟ فقال (A): يا حارثُ إنّك نظرتَ تحتك ولم تُنظرْ فوقك فحزرتَ إنّك لم تُعرفِ الحقَّ فتُعرفَ من أتاه ولم تُعرفِ الباطلَ فتُعرفَ من أتاه. فقال الحارثُ: فإنّي أعتزلُ معَ سعيدِ بنِ مالكٍ وعبدِ اللهِ بنِ عمرَ، فقال (A): ((إنَّ سعيداً وعبدَ اللهِ بنَ عمرَ لم ينصرا

(١) حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ٨٢ .

(٢) الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة: ١٦١ .

(٣) ينظر: مع الإمام علي (A) في منهجيته ونهجه: ٩٨ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧/٧٢ .

الْحَقَّ وَلَمْ يَخْذُلَا الْبَاطِلَ))^(١)، وَقَالَ (A): فِي الَّذِينَ اعْتَرَلُوا الْقِتَالَ مَعَهُ ((خَذَلُوا الْحَقَّ وَلَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ))^(٢). ورأى ابن أبي الحديد أنّ القول الثاني (أفضل) في وصف حال هذه الجماعة من سابقه؛ لأنهم ((خذلوا علياً ولم ينصروا معاوية ولا أصحاب الجمل. فأما هذه اللفظة ففيها إشكال لأن سعداً وعبد الله .. لم ينصرا الحق وهو جانب علي (A) لكنهما خذلا الباطل وهو جانب معاوية وأصحاب الجمل فإنهم لم ينصروهم في حرب قط لا بأنفسهم ولا بأموالهم ولا بأولادهم فينبغي أن نتأول كلامه فنقول إنه ليس يعني بالخذلان عدم المساعدة في الحرب بل يعني بالخذلان هاهنا كل ما أثر في محقّ الباطل وإزالته))^(١). ولعلّ السياق الذي قيلت فيه هاتان الجملتان يفرّق لنا في دلالة كلا الخطابين، فقد ذكر (ديكرو): ((أننا نسمي مقام الخطاب مجموع الظروف التي نشأ الخطاب في وسطها... ويجب أن نفهم من هذا، المحيط المادي والاجتماعي الذي يأخذ الظروف فيه مكانه والصورة التي تكون للمتخاطبين عنه، وهوية هؤلاء... وإننا لنعرّف التداولية -غالباً- بوصفها دراسة لهيمنة المقام على معنى العبارة))^(٢)، فالعبارة إذاً تتباين بتباين المقام. لذا يمكن أن يُقال أن الفرق بين قولنا: (فلان لم ينصر الحق) و(فلان خذل الحق) يبيّن لنا أنّ الشخص في الجملة الأولى كان بإمكانه نصر الحق إلا أنه لم ينصره، وربما حال دون ذلك سببٌ ما، أمّا في الثانية فكان الخذلان جاء عن قصدٍ وقناعة وهذا أقبح من الأول؛ لأن معنى ((يخذلُه خذلاً وخذلاً: ترك نصرته وعونه... وخذلت الطيبة والبقرة وغيرهما من الدواب، وهي خاذل وخذول: تخلفت عن صوابها وانفردت))^(٣)، وذكر ابن فارس أن ((الحاء والذال واللام أصل واحد يدلّ على ترك الشيء والقعود عنه))^(٤)، فمعاني الخذلان أقوى وأشدّ لأنها تتضمن: التزك والانفراد والتخلف والقعود، وهذه هي حال سعد ابن أبي وقاص وعبد الله بن عمر مع الإمام (A)؛ إذ اشترى سعداً أغناماً وانتقل إلى

(١) الحكمة (٢٦٢): ٥٢١ .

(٢) الحكمة (١٨): ٤٧١ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩/١٤٧-١٤٨ .

(٤) مقام الخطاب: أوزوالد ديكرو، بحث ضمن القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان: ٦٧٧ .

(٣) لسان العرب: مادة (خذل): ١١١٨ / ٢ .

(٤) مقاييس اللغة: مادة (خذل): ١٦٥ / ٢ .

البادية حتى مات، ولم يشهد بيعة الإمام، وأما عبد الله فقد التجأ إلى أخته حفصة أم المؤمنين، بعدما بايع الإمام لكتنه لم يخرج معه إلى حرب الجمل، وقال: لست مع علي ولا مع أعدائه^(١).

وقد اجتمع الأمران (عدم النصر والتخاذل) للأشخاص الذين تحدّث عنهم (A)، لكتنه لما كان القول الأول متعلّق بوقعة الجمل كان اعتزالهم للحرب أكثر مضرّة للطرف المعادي للإمام (A)، لذا عبّر الإمام عن موقفهم بقوة: (لم يخذلوا الباطل)، ولعلّ السبب في ذلك هو إنّ الفتنة المترتبة على هذه الحرب أكبر من غيرها من حروب الإمام الأخرى، وهذا ربّما عائدٌ لامتلاكهم بوجهٍ ما، صفةً شرعيةً متمثلةً بعائشة زوج النبي (9) والزيبر وطلحة، فكان على سعدٍ وعبد الله بيان موقفهما حيال هذا الأمر وبيان الوهم والانخداع الذي وقع فيه أصحاب الجمل، لا سيّما وهما عالمان بأحقية موقف الإمام وصوابه؛ فقد روى كلاهما جملةً من فضائله، ومنها حديث المنزلة الذي رواه سعد ابن أبي وقاص، وهو قول النبي (9) للإمام: ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبي بعدي))، وروى ابن عمر حديث المواخاة، وهو قوله (9) للإمام: ((أنت أخي في الدنيا والآخرة))^(١). لذا نبّه (A) الحارث ((على أنّه لا يجوز له متابعتهم في الاعتزال وهي من المخيلات المنفردة التي في صورة الدّم وإن كانت صادقة.. وكلّ من كان كذلك فلا يجوز متابعتهم))^(٢). أمّا القول الثاني: ((خَذَلُوا الْحَقَّ وَلَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ)) فهو يتحدّث عن موقفهم في حرب صفين^(٣)، وموقف معاوية كان واضحاً في عدااء الإمام وبغضه له، حتى بلغ الأمر ((أن قوماً من بني أمية قالوا لمعاوية: يا أمير المؤمنين إنك قد بلغت ما أملت فلو كففت عن لعن هذا الرجل؟ فقال: لا والله حتى يربو عليه الصغير ويهرم عليه الكبير ولا يذكر له ذاكراً فضلاً))^(٤)، وقد ذكرنا أنّ سعداً وعبد الله يعلمان كون الإمام (A) يمثل جادة الحقّ، لذا كان خذلانهم له أقوى من

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢ / ٨٦٠، وحدائق الحقائق: ٢ / ٦٧٥.

(٢) ينظر: ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: ١١٩ و ١٢٣.

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٦٤/٥.

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٩٦/٥.

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤/٥٧. وذكر ابن عبد ربّه أنّ أم سلمة زوج النبي (9) كتبت إلى معاوية: ((إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم، وذلك أنكم تلعنون علي بن أبي طالب ومن أحبّه، وأنا أشهد أنّ الله أحبّه ورسوله)) فلم يلتفت إلى كلامها. العقد الفريد: ١١٥/٥.

عدم نصرتهم لمعاوية. وهذا ما يفسّر لنا ندم ابن عمر فيما بعد، فقد ((صحّ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما من وجوه أنه قال: ما آسى على شيء كما آسى أنني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي رضي الله عنه))^(١)، والمراد بالفئة الباغية هم معاوية وأتباعه الذين قتلوا عمار بن ياسر في حرب صفين، وهو حديثٌ معروفٌ عند المسلمين قال فيه النبي (9) لعمار: ((تقتلك الفئة الباغية))^(٢)، ومثله فعل سعد في اعترافه بخطأ تخلفه عن نصرته الإمام والقتال معه حين ((قال له رجل: إن علياً يقع فيك أنك تخلفت عنه، فقال سعد: والله إنّه لرأيي رأيته وأخطأ رأيي...))^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أنّه قد يتمتع خطابٌ ما في سياقٍ سياسي اجتماعي تاريخي بالذبوع والانتشار ممّا يؤدي إلى سيطرته وهيمنته على الخطابات الأخرى، فيقوم بتهميشها وإلقائها خارج دائرة الضوء وبؤرة الاهتمام، ويشير تاريخ الثقافة في كلّ المجتمعات الإنسانية إلى حقيقة مهمّة هي: إن هذه السيطرة والهيمنة لخطاب معين لا تتمّ إلا من خلال عوامل القهر السياسي والإذعان الاجتماعي وتزييف وعي المتلقي^(٤). لذا حين تولّى الإمام (A) أمر الخلافة شرع بخطابٍ جديد، قياساً لتلك الخطابات، أوضح من خلاله سياسته الجديدة في المجتمع، التي أوجدت تغييراً في المراتب الاجتماعية السابقة، وأحلّ محلها قيماً أخرى يقوم عليها الترتيب الاجتماعي، قال (A): ((.. وَلَيْسَبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصَرُوا وَلَيُقَصَّرَنَّ سَبَّاقُونَ كَانُوا سَبَقُوا.. أَلَا وَإِنَّ الْخَطَايَا خِيْلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَخُلِعَتْ لُجْمُهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ أَلَا وَإِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا دُلِّلَ حِمْلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَأَعْطُوا أَرْمَتَهَا فَأُورِدَتْهُمْ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَيَاطِلُّ وَلِكُلِّ أَهْلٍ...))^(٥)، وهذا ما أفزع الطبقات العليا (الأولى والثانية)، اللتين كانتا تتمتعان بامتيازاتٍ خاصّة، الأمر الذي بلغ بهم إلى حدّ مقاتلته. ومن المعروف ((أن كلّ الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حقّ واحد منها أن يزعم

(١) الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ٧٧/١ .

(٢) وقد أورد النسائي عدّة أسانيد لهذا الحديث. ينظر: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): ١٦٨-١٧٤ .

(٣) المستدرک على الصحيحين: ١٣٥/٣ .

(٤) ينظر: النص والسلطة والحقيقة: ٩ .

(٥) الخطبة (١٦): ٥٧-٥٨ .

امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف^(١)، لكن ما يجعل الخطاب العلوي يختلف عن هذه الخطابات هو امتلاكه للدليل القاطع على مصداقيته وزيف الخطاب الآخر، وقد تمثلت هذه المصداقية بالدعامة السماوية التي منحها إياه الرسول الأكرم، فكان ((علي مع الحق فمن اتبعه اتبع الحق ومن تركه ترك الحق))^(١)، وقال رسول الله (9): ((علي مع القرآن والقرآن مع علي لا يفترقان حتى يردها علي الحوض))^(٢).

وقد صرح (A) بهذا الأمر بقوله: ((وَأَنِّي لَعَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَمِنْهَا جِ مِنْ نَبِيِّ وَأَنِّي لَعَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ أَلْفُطُهُ لَقُطًا))^(٣)، والبينة هنا آيات الله تعالى وبراهينه والثقة بما هو عليه من سلوك سبيله، ومنهاج النبي(9) طريقه وسنته، والطريق الواضح: سبيل الله وشريعة دينه، وقوله (أَلْقَطَهُ لَقُطًا) يريد أن الضلال غالب على الهدى فأنا أَلْقَطُ طريق الهدى من بين طريق الضلال لَقُطًا، أي أسلكه على السداد والصلاح يقال: لقط قدمه إذا مشى مشياً سهلاً لا شدة فيه^(٤). وهو ما أثبتته (A) في فعله إذ لم يكن ليذهب في خلافته مذهب الملوك الذين يصنعون بالأموال ويصرفونها في مصالح ملكهم وملذات أنفسهم، وأنه لم يكن من أهل الدنيا وإنما كان رجلاً متألهاً صاحب حق لا يريد بالله ورسوله بدلاً، لذا حين جاءه جماعة من أصحابه وقالوا له: يا أمير المؤمنين أعط هذه الأموال وفضل هؤلاء الأشراف من العرب وقريش على الموالي والعجم، واستمل من تخاف خلفه من الناس وفراره، وربما قال أصحابه ذلك لأنهم ينطلقون في نظريتهم من التجربة التي كان معاوية يقوم بها، فقال لهم: ((أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجُورِ! لَا وَاللَّهِ لَا أَفْعَلُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَمَا لَاحَ فِي السَّمَاءِ نَجْمٌ. وَاللَّهِ لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَوَاسَيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا هِيَ أَمْوَالُهُمْ))^(٥). وما

(١) النص والسلطة والحقيقة: ٨ .

(٢) المعجم الكبير: ٢٣ / ٣٩٦ .

(٣) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة: ١٧٢ . قال (A): ((وَأَنَّ الْكِتَابَ لَمَعِي مَا فَارَقْتُهُ مُدًّا صَحْبِيَّتُهُ)). الخطبة (١٢٢): ١٧٩ .

(٤) الخطبة (٩٧): ١٤٢ .

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٤٤١/١، ومنهاج البراعة: ٤٣٢، وحدائق الحقائق: ٤٨٧/١، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٧٤/٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٨٢/٢ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٣/٢ .

ذهب إليه أصحاب الإمام (A) يسلط الضوء على أمرٍ مهمّ كان شائعاً في ذلك المجتمع، وهو الصراعات التي يعيشها، وأهمها (الصراع القبلي والصراع العصبي). إذ فرض الصراع القبلي منطقتَهُ في رسم العلاقات الاجتماعية والسياسية، وقد أفلح هذا الأمر كثيراً في تمزيق وحدة المجتمع، من خلال إشاعة روح الضغينة والتناحر، فذكر الشارحون أنّ الرجل كان يخرج من منازل قبيلته فيمرّ بمنازل قبيلة أخرى فينادي باسم قبيلته نداءً عالياً يقصد به الفتنة وإثارة الشرّ، فيتألب عليه فتیان القبيلة التي مرّ بها ويقبلون إليه يضربونه، فيستصرخ قبيلته وتُسَلُّ السيوف وتثور الفتن، ولا يكون لها أصلٌ في الحقيقة إلا تعرض الفتیان بعضهم ببعض^(١)، وما ذهب إليه الشارحون من أنّ هذا التعصب لا أصل له لا يُستبعد أن يكون له أصلٌ في دسائس معاوية وأعدائه الذين كانوا يشجعون أمثال هذه الممارسات، ويمدّونها بأسباب الإثارة ليزيدوا مجتمع العراق تمرّقاً^(٢).

وهذا ما أشار إليه قوله (A): ((قَدْ اصْطَلَحْتُمْ عَلَى الْغُلِّ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَنَبَتِ الْمَرْعى عَلَى دِمْنِكُمْ وَتَصَافَيْتُمْ عَلَى حُبِّ الْأَمَالِ وَتَعَادَيْتُمْ فِي كَسْبِ الْأَمْوَالِ لَقَدْ اسْتَهَامَ بِكُمْ الْخَبِيثُ وَتَاهَ بِكُمْ الْغُرُورُ...))^(٣)، فالخطاب توبيخٌ لمجتمعه الذي ارتكب رذائل الأخلاق، وقد استعار لفظ (الاصطلاح) لسكوته عن إنكار بعضهم على بعض ما يصدر منهم كالغشّ والحقد والحسد، واشتراكهم في تلك الرذائل. والدمن: جمع دمنة وهي الحقد، وقد دمنت قلوبهم بالكسر أي ضغنت، ونبت المرعى عليها أي دامت وطال الزمان عليها حتى صارت بمنزلة الأرض الجامدة الثابتة التي تتبث النباتات، و(نبت المرعى على دمنكم) مثلٌ يُضْرَبُ للمتصالحين في الظاهر مع غلّ القلوب فيما بينهم. والمراد بالخبِيث: الشيطان، ومعنى استهَامَ بكم: أي اشتدَّ عشقه لكم ولازمكم، وذلك تنبيه على ما يظهر منهم من آثار وسوسته^(٤).

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢٢٩/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣/ ٦٧-٦٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٣٥/٤.

(٢) ينظر: حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ١٠٩.

(٣) الخطبة (١٣٣): ١٩٢.

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٤٩٨/١، ومنهاج البراعة: ٥٤/٢، واعلام نهج البلاغة: ١٢٩، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٩٥/٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/ ٥٨٠-٥٨١.

أما الصراع العصبي فقد ظهرت نبرته بشكل أقوى في كلام أصحاب الإمام (A)، إذ من المعروف إنّ الفتوحات الإسلامية قد جعلت البلاد العربية مفتوحة على مصراعيها لدخول مجموعات كبرى من المسلمين غير العرب في الدين الإسلامي، وهم ما أُصطلح عليهم بـ(العجم)^(١)، وقد ضمن لهم الدين -من الناحية النظرية- حق المساواة مع غيرهم من المسلمين العرب، قال رسول الله (9) في خطبة الوداع: ((أيها الناس إنّ ريكم واحد؛ وإن أباكم واحد؛ كلكم لآدم وآدم من تراب. أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليّم خبير. وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى))^(٢)، لكن هؤلاء العجم، من الناحية الواقعية، ((كانوا يعانون من التمييز العنصري بسبب انطلاق الروح العصبية والقبلية))^(٣)، وقد عمل الإمام (A) على إزالة هذه الفوارق الطبقية من المجتمع، ورفع شعار: ((لَا شَرَفَ أَعْلَىٰ مِنَ الْإِسْلَامِ وَلَا عِزٌّ أَعَزُّ مِنَ التَّقْوَىٰ))^(٤)، و((لَا تَضَعُوا مِنْ رَفَعْتُهُ التَّقْوَىٰ وَلَا تَرْفَعُوا مِنْ رَفَعْتُهُ الدُّنْيَا))^(٥). ذكر ابن أبي الحديد: ((أكد الأسباب في تقاعد العرب عن أمير المؤمنين (A) أمر المال فإنّه لم يكن يفضل شريفاً على مشروف ولا عربياً على عجمي ولا يصانع الرؤساء وأمراء القبائل كما يصنع الملوك ولا يستميل أحداً إلى نفسه وكان معاوية بخلاف ذلك فترك الناس علياً والتحقوا بمعاوية))^(٦).

وبذا يتضح أنّ المهمة التي اضطلع بها الخطاب العلوي الاجتماعي هي مهمّة تغييرية جذرية تتناول مجالات الحياة الاجتماعية كافة، فضلاً عن ممارسة توجيهية لثقافة المجتمع عن طريق الخطاب الذي يطمح المرسل (الإمام) من خلاله إعادة صياغة الواقع وتوصيل المعرفة إليه^(٧)؛ كون المناهضة التي حدثت ضدّه (A) منذ توليه الخلافة إلى حين استشهاده هي ليست

(١) ينظر: مقاييس اللغة: مادة (عجم): ٢٤٠/٤ .

(٢) البيان والتبيين: ٣٣/٢ .

(٣) حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ١١٠ .

(٤) الحكمة (٣٧١): ٥٤٠ .

(٥) الخطبة (١٩١): ٢٨٤ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩٧/٢ .

(٧) ينظر: الخطاب في نهج البلاغة: ٣٤ .

مناهضة عسكرية فحسب بل فكرية بالدرجة الأساس سواء مع أصحاب الجمل أم صفيين أم النهروان، وهذا ما أشار إليه بقوله: ((لَكِنَّا إِنَّمَا أَصْبَحْنَا نُقَاتِلُ إِخْوَانَنَا فِي الْإِسْلَامِ عَلَى مَا دَخَلَ فِيهِ مِنَ الزَّيْغِ وَالْإِعْوَجَاجِ وَالشُّبُهَةِ وَالنَّأْوِيلِ))^(١).

الوظائف التداولية للخطاب الاجتماعي:

لعل المقصود من كلمة وظيفة -في أبسط معانيها- هي الطريقة التي يستعمل بها الناس لغتهم. ويُعدّ الجانب التداولي هو المجال الأوسع لممارسة الفعل الخطابية؛ مجال التفاعل اليومي المستمر بين الأفراد والمؤسسات داخل المجتمعات، حيث ينتج أشكالاً عديدة ولا متناهية من الصيغ والأقوال التي لا تحدد قيمتها في الجانب النظري وإنما في جانبها العملي (التداولي) المتمثل في الفعالية والدينامية الاجتماعية، لذا فإشكالية أفعال الكلام تمنح التفاعل الخطابية دوراً أساسياً، وهذا يشكل لدى البعض أهم مبحث في فلك التداولية، لأن الكلام لا يعدّ وسيلة للمتكلم لطرح أفكاره أو نقل أخبار محصلة، ولكن الكلام هو فعل انجازي لتصحيح وتغيير وضعية لدى المتلقي لغاية تداولية^(٢).

(١) الخطبة (١٢٢): ١٧٩.

(٢) ينظر: البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: ١٠-١١.

وتجدر الإشارة إلى أنه من الصعب إيجاد خطاب يؤدي وظيفة واحدة فقط، لأن تنوع الخطابات لا يكمن في احتكار وظيفة دون أخرى، وإنما يكمن في الاختلافات الهرمية بين هذه الوظائف، لذا تتعلق البنية اللفظية لخطاب ما بالوظيفة المهيمنة قبل كل شيء^(١).

أولاً: الوظيفة الإبلاغية:

الإبلاغ في اللغة: الإيصال^(٢). ويقترب المعنى الاصطلاحي كثيراً من الدلالة المعجمية؛ فالإبلاغ نظرية تصف نوعاً من الأداء الكلامي المرتبط بالاستعمال النفعي (الاجتماعي) المباشر، إذ يقوم المرسل في الجهاز اللسانيّ الإبلاغي بعملية التركيب، بينما يقوم المتلقي بعملية التفكيك بحسب السنن اللغوية نفسها التي ينتظم بها خطاب المرسل^(٣)، مما يعني أن الفعالية اللغوية المندرجة ضمن محددات هذا الاصطلاح تتصف بالأمانة والدقة في النقل، بصرف النظر عن نوع المنقول أو دلالاته أو اتجاهه المعرفي أو الأيديولوجي، فاستعمال اللغة للإبلاغ يعني أن لا دخل لنواع الذات الناقلة في تكوين ما يشير إلى المنقول، وجعله بعيداً عن الانحراف عن جوهره واستقلاليتته لدى إيصاله إلى الآخر^(٤). وقد توسّع الدكتور عفيف دمشقية في دلالة هذه المصطلح، وذهب إلى أنه ((يشمل كل ما يجاوز الجانبين الموضوعي والفكري للكلام، وكل ما يجاوز عملية إيصال الوقائع والأفكار عن طريق الأخبار والإعلام. وإن عوامل مثل الاهتمام بعنصر من عناصر العبارة وإبرازه، وتناغم الأصوات اللغوية، وإيقاع العبارة، ونبرة الملفوظ، والقيم الانفعالية... كل ذلك داخل في مجال الإبلاغية))^(٥)، ولا يخفى أنّ عدّ الإبلاغية مقتصرة على هذه الأمور هو إغفال لوظيفتها الأساس وهي (التوصيل)، لأن ((علة الحدث الإبلاغي وغايته لا تتمثلان إلا في إيصال

(١) ينظر: قضايا شعرية: ٣٣ .

(٢) الصحاح : مادة (بلغ): ١٣١٦/٤ .

(٣) الأسلوبية والأسلوب: ١٣٧ .

(٤) مستويات التعبير في ألف ليلة وليلة (طروحة دكتوراه): ١٤ .

(٥) الإبلاغية فرع من الألسنية ينتمي إلى علم أساليب اللغة: ٢٠٤ .

شحنة دلالية لتتحقق عملية الإخبار بين طرفي الحوار))^(١)، إلا أنه لا يمكن تجاهل جميع ما أشار إليه الدكتور دمشقية في هذا المجال، لأن التواصلية عادةً ما تطرح بين المتخاطبين قيمةً تفاعليةً تتضمن الفعل وردّ الفعل بما يحقق القيمة الاستعمالية للعلامات بين أفراد المجتمع^(٢). فالإبلاغ حدث لغوي ((بالنسبة للمتكلم هو تعبير أو وسيلة لتوصيل أفكاره أو شعوره أو رغباته وهو بالنسبة للسامع مثير يدفعه إلى القيام بعمل ما أو إلى اختيار ضرب معين من السلوك. أما فيما يتعلق بالرسالة نفسها فالحدث اللغوي أو الكلام عمل نقل الأفكار وتوصيلها))^(٣).

ومن الخطابات الاجتماعية التي تتجلى فيها الوظيفة الإبلاغية قوله (A) في بيان حال المجتمع قبل بعثة الرسول الأكرم: ((إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا (9) نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ وَأَمِينًا عَلَى النَّبِيِّينَ وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْعَرَبِ عَلَى شَرِّ دِينٍ وَفِي شَرِّ دَارٍ مُنِيخُونَ بَيْنَ حِجَارَةٍ خُشْنٍ وَحَيَاتٍ صَمٍّ تَشْرَبُونَ الْكَدِرَ وَتَأْكُلُونَ الْجَشِبَ وَتَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَتَقْطَعُونَ أَرْحَامَكُمْ الْأَصْنَامُ فِيكُمْ مَنْصُوبَةٌ وَالْأَثَامُ بِكُمْ مَعْصُوبَةٌ))^(٤)، فنحن نقف أمام خطاب إبلاغي، لأن ((تصنيف الخطاب عمودياً بين الإبلاغ النفعي والإبلاغ الإنشائي أي أن احترام المواضع المتصلة بدلالة الألفاظ، وصيغ الترتيب، يبلغ أقصاه في الخطاب العادي الذي يهدف إلى مجرد الإبلاغ. ولكن التقييد بهذه المواضع يخف كلما ولج الإنسان باللغة حقل الإبلاغ الفني والخلق الأدبي))^(٥).

ومعنى منيخون: مقيمون، والمراد بالخشن: ضدّ اللين، وبالحيات الصمّ التي لا تنزجر بالصوت، و يجوز أن يعني به المجاز كنايةً عن الأعداء، والجشب: الغليظ أو الذي ليس معه إدام^(٦). وقد أشار البحراني إلى الغاية التي قصدتها الإمام من وراء هذا الإبلاغ، فذكر أنّ جذب الخلق أمّا أن يكون بالندارة أو بالبشارة، وقد خصّ الإمام الندارة في هذا الخطاب لأنها السبب

(١) التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٤٧ .

(٢) الحوار وخصائص التفاعل التواصلية: ٣٩ .

(٣) دور الكلمة في اللغة : ٢٠-١٩ .

(٤) الخطبة (٢٦): ٦٨ .

(٥) التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٢٩ .

(٦) ينظر: منهاج البراعة: ١/ ٢٠٧-٢٠٨، وحدائق الحقائق: ١/ ٢٣٣، وأعلام نهج البلاغة: ٦٣، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ٢٠/٢ .

الأقوى في الرّدْع، ((ولمّا كان مقصوده (A) في هذا الموضع التوبيخ المطلق للعرب وترقيق قلوبهم المشتملة على الفظاظة والقسوة كان الأليق ها هنا ذكر إنذار النبي للعالمين ليتذكروا بذلك تفصيل الإنذارات الواردة في القرآن والسنة))^(١). ولا يخفى الأثر الموسيقي الذي يتمتع به هذا الخطاب، سواء على مستوى اللفظة (الصرفي)، نحو: (خُشِنَ وَصَمَّ، كَدِرَ وَجَشِبَ) أو على مستوى العبارات (البنائي): (الأصنام فيكم منصوبة، والآثام بكم معصوبة)، وكذا قوله (على شرّ دينٍ وفي شرّ دارٍ) الذي يمثل شطراً موزوناً على تفعيلة بحر المتقارب (فعولُنْ)^(٢).

وقد نلاحظ في بعض الخطابات الجمع بين الوظيفة الإبلاغية والتوجيهية للمجتمع، كقوله (A): ((الرّاضِي بِفِعْلٍ قَوْمٍ كَالدَّاخِلِ فِيهِ مَعَهُمْ وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٍ إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَإِثْمُ الرّضَى بِهِ))^(٣)، وهذا الخطاب يعتمد مبدأ الاستلزام والتداعي، فالرضى بذنب قوم يستلزم كونه داخلاً معهم، والدخول يستلزم المشاركة لهم، بسبب ميله لعملهم ومناسبته لطبعه، وهذا يستدعي تحمّله لذنب الرضا والدخول، لأن ((الرضا أظهر شيء في الموافقة، وهو من الأفعال المختصة بالقلب، فكان أوكد من العمل))^(٤). ويمكن أن يُعدّ هذا القانون من أنجع القوانين الاجتماعية وأخطرها التي اعتمدها الإمام لتطهير نفس الإنسان، والتنفير عن الدخول في الباطل ولو كان بمجرد الرضا به^(٥)، وهذا المبدأ يعطي المجتمع الوقاية التامة ويجنبه الإصابة بأي مرض، لأنّه يعالج الرذيلة حتى قبل الشروع بها .

وقد ينتقل الإمام في بعض خطباته إلى الإبلاغ الذي قصده التحذير والتخويف، كقوله (A) مخاطباً مجتمعه المتخاذل عن نصرته في جهاد جيش معاوية: ((وَلَئِن أَمْهَلَ الظَّالِمَ فَلَن يَفُوتَ أَخْذُهُ وَهُوَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ عَلَى مَجَازِ طَرِيقِهِ وَبِمَوْضِعِ الشَّجَا مِنْ مَسَاغِ رِيقِهِ أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُظْهَرَنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ عَلَيْكُمْ لَيْسَ لِأَنَّهُمْ أَوْلَى بِالْحَقِّ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لِإِسْرَاعِهِمْ إِلَى بَاطِلٍ صَاحِبِهِمْ

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٤٥/٢ .

(٢) ينظر: في علمي العروض والقافية: ١٢٦ .

(٣) الحكمة (١٥٤): ٤٩٩ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ٢ / ٨٤٦ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٤٣ .

وَابْطَأِكُمْ عَنْ حَقِّي))^(١)، فالخطاب جاء في معرض التهديد لمعاوية وأهل الشام بأخذ الله تعالى لهم، وإن تأخر ذلك فهو من باب المهمل. ومجاز الطريق: مسلكه، وموضع الشجا: الحلق^(٢)، ثم أورد (A) بالقسم البارّ ليظهرن أصحاب معاوية (مجتمع الشام) على أصحابه (مجتمع العراق) تنفيراً لهم إلى مقاومتهم، ثم نفى ما عساه يتوهمه أنه علّة غلبهم لهم كيلا يتخاذلوا بسبب ذلك، فقال: ((إِسْرَاعِهِمْ إِلَى بَاطِلِ صَاحِبِهِمْ وَابْطَأِكُمْ عَنْ حَقِّي))، وعلى هذا الأساس أشار الشارحون إلى أنّ مدار النصر في الحرب إنما هو على طاعة الجيش وانتظام أمره لا على اعتقاد الحق، فإنه ليس يغني في الحرب أن يكون الجيش محقاً في العقيدة إذا كان مختلف الآراء غير مطيع لأمر المدبر له^(٣). ويتضح من كلام الشارحين أنّ الإمام كان قاصداً للمعنى الحاصل من دلالة الألفاظ في هذا الخطاب (المعاني الأصلية)، غير أنّها لم تكن المقصودة لذاتها بل هي وسيلة يتخذها المرسل ليحقق بها أغراضه الحقيقية (المعاني الفرعية)، ((وتولّد المعاني الفرعية عن المعاني الأصلية يؤكد استلزام هذه لتلك استلزماً يجعل الفرع يتصل بالأصل... وهذا ما يؤكد أن المعاني الفرعية لا يُستدل عليها باللفظ مباشرة بل بتوسط المعنى الأصلي))^(٤). وهذا ما نلاحظه في الخطبة ذاتها في قوله (A): ((لَقَدْ رَأَيْتُ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ (9) فَمَا أَرَى أَحَدًا يُشْبِهُهُمْ مِنْكُمْ لَقَدْ كَانُوا يُصْبِحُونَ شُعْتًا غُبْرًا وَقَدْ بَاتُوا سُجْدًا وَقِيَامًا...))^(٥)، فالمعنى الأصلي لهذا الخطاب الإبلاغي يمثل مدحاً لخواص الصحابة وذكر مكانهم من خشية الله تعالى، إلا أن المعاني الفرعية التي قصدتها الإمام هو ترغيب المجتمع بمثل هذه الفضائل، وحرّك ذلك بقوله: فما أرى أحداً يشبههم^(٦).

ثانياً: الوظيفة الإفهامية:

(١) الخطبة (٩٧): ١٤١ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٤٣١/١، واختيار مصباح السالكين: ٢٣٩ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧٢/٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٨٠/٢ .

(٤) مقالات في تحليل الخطاب: ٣٨ .

(٥) الخطبة (٩٧): ١٤٣ .

(٦) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٨٢/٢ .

ذكر التهانوي أن ((الخطاب: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه))^(١)، ونبه على أنه احترز باللفظ عن الإشارات والحركات، وبالتواضع عليه عن الأقوال المهملّة، وبالمقصود به الإفهام عن كلّ كلام لا يُقصد به إفهام المستمع، وبمن هو متهيئ عمّن لا يفهم الكلام، والظاهر عدم اعتبار القيد الأخير^(٢). على أن التداولية المعاصرة تخالف بعض ما ذهب إليه التهانوي؛ إذ تُعرّف بأنها ((استعمال للعلامات من طرف المتواصلين وعلى الخصوص استعمال العلامات اللسانية إلى جانب العلامات غير اللسانية))^(٣)، فضلاً عن أنها تعنى كثيراً - كما ذكرنا - بالتفاعل الخطابي بين المنتج والمتلقي، وتكمن أهمية هذا التفاعل في ضرورة الالتزام بطبيعة الأرضية المشتركة بينهما، فهي تعمل على جعل المتلقي طرفاً فاعلاً، ومدركاً، ومستعداً لاستقبال الرسالة ومعالجتها، وإعادة صياغتها ((إذ النظر إلى المتلقي إدراكياً يؤدي إلى نتائج هامة على مخطط التواصل ذاته، وعلى وضع ودور الفاعلين المتواصلين))^(٤). لذا نجد الوظيفة الإفهامية في الخطاب الاجتماعي العلوي تتعلق بالمتلقي ولعل هذا ما يفسّر لنا الخاصية التفصيلية لهذه الوظيفة، إذ نجد الإمام، على سبيل المثال، يعطي صورة واقعية وحيّة للعلاقة بين السلطة والمجتمع، مشيراً إلى أدق التفاصيل التي توفر الأمن لعلاقة إيجابية تعطي الطاقة الفاعلة للسير على طريق الحق والاستقامة. يقول (A): ((أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ وَتَوْفِيرٌ فَيُنْزِلُ عَلَيْكُمْ وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُّكُمْ))^(٥)، وقد ذكر الإمام ما لهم عليه من حقٍّ وما له عليهم منه ليعرفهم أنه لما أدى ما عليه من الواجب لهم فينبغي لهم أن يخرجوا إليه من واجب حقه الذي فرض الله عليهم، كما أنه (A) بدأ ببيان حقه عليه أدياً واستدراجاً لطباعهم فإن البداءة بحق الغير قبل حق النفس أليق بالأدب وهم

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ٧٤٩/١.

(٢) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ٧٤٩/١.

(٣) التحليل التداولي للخطاب السياسي: ٢٤٠.

(٤) التحليل التداولي للخطاب السياسي: ٢٣٦.

(٥) الخطبة (٣٤): ٧٩.

لسماعه أقبِل^(١). وذكر الشارحون أنّ الناس (المجتمع) خالفوا حقوق الإمام التي ذكرها، وسياق الخطبة يبيّن ذلك، إذ أنّها أول خطبة خطبها (A) بعد قدومه من حرب الخوارج، وقد أمرهم بالخروج لقتال أهل الشام إلا أنّهم لم يطيعوا أمره وكان يتحججون مرة بنفاد العدة وكثرة الجراح، وأخرى بشدة البرد وغير ذلك فلم ينفروا ولم ينشروا^(٢).

ونقف في هذا النوع من الخطابات الاجتماعية على قضية تداولية يشير إليها الشارحون، وهي ما يمكن تسميته بـ(كسر خطاب السلطة)؛ إذ من المعروف إن الإمام يتمتع على المجتمع بسلطة عُلّيا، متأنية من اعتبار كونه خليفة وقائد، وتتميز السلطة -أية سلطة كانت- بخصوصية مهمّة هي ضرورة توقّف طرفين في الخطاب، لكلّ منهما دور، أحدهما: الأمر (المرسل/الإمام)، والآخر: المأمور (المرسل إليه/المجتمع)، ولا يتبلور الفعل اللغوي (الأمر) إلا عن طريق الخطاب، وهذه السلطة (الخلافة) هي التي تمنح الخطاب صفة الفعل المنجز، و((من هنا تبرز أهمية مفهوم المؤسسة في التحليل (البراغماتي)، لأنّه يترجم عن السلطة الضامنة لرصيد قيمة الملفوظات حتى لا تكون كلاماً فارغاً (مجرد كلام))^(٣)، وهذا ما نجد الإمام يصرّح به في أكثر من موضع، كقوله (A): ((وَلَقَدْ أَصْبَحَتِ الْأُمَمُ تَخَافُ ظُلْمَ رُعَاتِهَا وَأَصْبَحَتْ أَخَافُ ظُلْمَ رِعِيَّتِي اسْتَنْفَرْتُمْ لِلْجِهَادِ فَلَمْ تَنْفِرُوا وَأَسْمَعْتُمْ فَلَمْ تَسْمَعُوا وَدَعَوْتُمْ سِرّاً وَجَهراً فَلَمْ تَسْتَجِيبُوا وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَلَمْ تَقْبَلُوا))^(٤)، فغالبا ما يكون شأن الرعية هو الخوف من سلطانها، فإذا كان حاله (A) مع رعيته بالعكس كانت اللاتمة عليهم بعصيانه من دون حجة لهم عليه^(٥)، وبالتالي تظهر حالة من انعدام سلطة الخطاب، لأن ((معظم الشروط التي ينبغي أن تتوفر كي يعمل الإنجاز الكلامي عمله تنحصر في مدى التلاؤم بين المتكلم، أو وظيفته الاجتماعية، وبين ما يصدر عنه من خطاب))^(١). وقال (A) حين

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٨١/٢.

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢٤١/١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩٤/٢، وشرح نهج البلاغة

(البحراني): ٢٧٧/٢.

(٣) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٢٢٢.

(٤) الخطبة (٩٧): ١٤١.

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٨٠/٢.

(١) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٢٣٣.

اضطرب عليه أصحابه في أمر الحكومة: ((..لَقَدْ كُنْتُ أَمْسِي أَمِيرًا فَأَصْبَحْتُ الْيَوْمَ مَأْمُورًا وَكُنْتُ أَمْسِي نَاهِيًا فَأَصْبَحْتُ الْيَوْمَ مِنْهِيًا وَقَدْ أَحْبَبْتُمْ الْبَقَاءَ وَلَيْسَ لِي أَنْ أَحْمِلَكُمْ عَلَى مَا تَكْرَهُونَ))^(١).

وقد يوحد الإمام في خطابه الاجتماعي بين الوظيفة الإفهامية والأخلاقية كما نجد ذلك في كلام له (A) وقد سمع قوما من أصحابه يسبون أهل الشام أيام حريمهم بصفين: ((إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَابِينَ وَلَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ كَانَ أَصُوبَ فِي الْقَوْلِ وَأَبْلَغَ فِي الْعُذْرِ وَقُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِيَّاهُمْ اللَّهُمَّ احْقِنِ دِمَاءَنَا وَدِمَاءَهُمْ وَأَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَبَيْنِهِمْ وَاهْدِهِمْ مِنْ ضَلَالَتِهِمْ حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقَّ مِنْ جَهْلِهِ وَيَرْعَوْيَ عَنِ الْعَيِّ وَالْعُدْوَانِ مَنْ لَهَجَ بِهِ))^(٢). إذ يعالج الخطاب -بطريقة إفهامية- حالة اجتماعية تكاد تكون سائدة ومعروفة بين الأطراف المتخاصمة، وهي ظاهرة (السباب)، فيعمل (A) على تأديب أصحابه وإرشادهم إلى السيرة الحسنة وتمرينهم بكلام الصالحين. والسب الذي نهى عنه الإمام هو شتم الآباء والأمهات والطعن في نسب قوم منهم وذكرهم باللؤم وتعييرهم بالجبن والبخل وأنواع الأهاجي الأخرى، ونبه الإمام أصحابه بكون الأسلوب الأصوب في توضيح الحقائق هو أن يصفوا لهم أعمالهم ويذكروا حالهم على وجه النصيحة والهداية، لأن في ذلك فائدة وهي رجاء أن يعودوا إلى الحق، وأبلغ في العذر إليهم^(٣). ثم ذكر الإمام نظاماً لغويّاً بديلاً لظاهرة السباب وعمل على دفع المجتمع باتجاهه وهو (الدعاء)، والدعاء الذي علّمه الإمام لأصحابه مطابق لحالة الحرب؛ فقد اشتمل الدعاء على ذكر حقن الدماء أولاً لأتة الخوف الحاضر، وعلى طلب علته وهي إصلاح ذات البين، أي الحال التي يجتمع المسلمون عليها والموجبة لأحوال الألفة والاتفاق، ثم ذكر (A) العلة الحاسمة للفرقة الموجبة لإصلاحها وهي

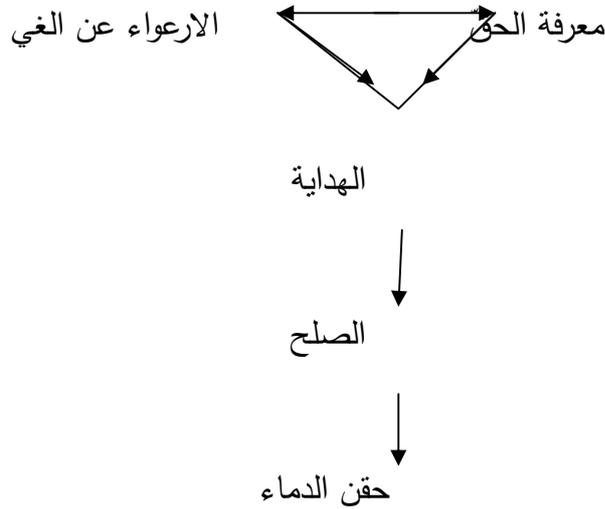
(١) الخطبة (٢٠٨): ٣٢٤ .

(٢) الخطبة (٢٠٦): ٣٢٣ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٤٢/١، ومنهاج البراعة: ٣٢٧ / ٢، وحدائق الحقائق: ١٨٢/٢، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٢٤/١١، واختيار مصباح السالكين: ٣٩٦.

هداهم من ظلالهم بمعرفة الحقّ والارعواء عن الغي^(١). ويمكن تمثيل خطاب الدعاء في هذا النص بالمخطط الآتي:



ثالثاً: الوظيفة الحجاجية:

الحجاج في اللغة من الحجة: البرهان، وقيل: ما دُوِّعَ به الخصم، وجمعها حجج وحجاج، ورجلٌ محجاج أي جدلٌ^(٢). أمّا في الاصطلاح فهو نظرية لسانية وضع أسسها اللغوي الفرنسي (ديكرو) سنة ١٩٧٣، تهتم بالوسائل اللغوية والإمكانات الطبيعية للغات التي يتوفر عليها المتكلم، بقصد توجيه خطابه وجهةً ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف^(٣)، وعرفه طه عبد الرحمن بأنه ((كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها))^(١)، وهذا

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٣٢٧، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٣ / ١١، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

.١٤ / ٤

(٢) ينظر: لسان العرب: مادة (حجج): ١ / ٧٧٩.

(٣) ينظر: اللغة والحجاج: ١٤.

(١) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ٢٢٦.

التعريف، بالرغم من صحته؛ فهو قائم على قصد الإفهام، دون إلزام المتلقي بدعوى المرسل، إلا أنه لا يشمل سوى الجانب الشكلي، أو الإطار الذي يظهر به الحجاج، أي التلطف ومن ثم الإفهام، ولا يتجاوز ذلك إلى الغرض التداولي من الحجاج وهو تحصيل الإقناع.

وفي الخطابات الحجاجية ينحو المرسل بخطابه نحو هذا الأثر التداولي (الإقناع) من خلال توظيفه لأنماط أساسية من المقصدية أولها وأهمها (المقصدية الفكرية) التي تضم ثلاثة مكونات، الأول: تعليمي، مهتم بإخبار المتلقي بواقع ما دون استدعاء العواطف، وهذا الغرض يتولاه الجانب الإخباري من الخطاب. الثاني: الحجاجي، ويتمثل في جعل الخطاب ممكناً بالرجوع إلى العقل، ويمكن أن يتحقق هذا عن طريق الحجج اللغوية وغير اللغوية. الثالث: الأخلاقي، ويتعلق بتعليم المستمع في مجال الأخلاق، ويتضمن عناصر تعليمية واحتجاجية، وتُسجّل عناصر النصح هنا الانتقال من المقاصد الفكرية إلى المقاصد العاطفية^(١).

ويُعدّ سلوك المرسل من الآليات التي تسهم في إقناع المتلقي، وهو ((ما يكون بكيفية المتكلم وسمته... فأما بالكيفية والسمت فإن يكون الكلام بنحو يجعل المتكلم أهلاً أن يصدق ويُقبل قوله. والصالحون هم المصدقون سريعاً بالأكثر في جميع الأمور الظاهرة))^(٢)، وبالمقابل فإن المرسل يعوّل كثيراً في الإقناع على سلوك المتلقي أيضاً عندما ينفي عنه تهمة الكذب والتحايل، بيد أنه قد يستدعي هذه التهمة إذا دعا المرسل على شيء لا يفعله هو، أو دعا إلى شيء ثم خالفه، فهذا يوّلّد لدى المتلقي عدم الاقتناع بخطاب المرسل^(٣). لكن ما نلاحظه في الخطاب العلوي هو صورة المجتمع الذي يناقض هذه الأسس، إذ نجد الإمام يصرّح بقوله: ((وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ وَاصْطَفَاهُ عَلَى الْخَلْقِ مَا أَنْطَقَ إِلَّا صَادِقاً وَقَدْ عَهَدَ إِلَيَّ بِذَلِكَ كُلِّهِ... أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَحْتَسُّمُ عَلَى طَاعَةٍ إِلَّا وَأَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا وَلَا أَنهَأُكُمْ عَنْ مَعْصِيَةٍ إِلَّا وَأَتَنَاهَى قَبْلَكُمْ عَنْهَا))^(٤)، والخطاب، كما يظهر، يركّز على ثقافة التطبيق على الذات أولاً، فهو (A) يصرّح بالقسم أنه لا

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٦٤-٤٦٥.

(٢) الخطابة: ٨-٩.

(٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٥٥.

(٤) الخطبة (١٧٥): ٢٥٠.

يأمرهم بعملٍ أو ينهاهم عنه إلا فعل ذلك قبلهم. ولا يخفى ما يشتمل عليه الخطاب من مؤكّدات كثيرة، كالقسم (مرتين)، و(قد)، ولام التوكيد، و(إنّ)، والتوكيد بالنفي والاستثناء (ثلاث مرّات) الذي يكون للأمر الذي ينكره السامع ويشكّ فيه أو يدعي خلافة^(١)، وهذا كلّهُ ينبىء عن سلوك المتلقي وأحواله المنكرة لما يقوله المرسل، فتعكس على بناء الخطاب الإقناعي له.

ويظهر هذا الأمر في خطابٍ حجاجيٍّ له (A) في ذمّ مجتمع العراق، وفيه يوبخهم على تكذيبهم له : ((وَلَقَدْ بَلَّغْنِي أَنَّكُمْ تَقُولُونَ عَلَيَّ يَكْذِبُ قَاتِلُكُمْ اللَّهُ تَعَالَى فَعَلَى مَنْ أَكْذَبُ أَعْلَى اللَّهِ فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِهِ أَمْ عَلَى نَبِيِّهِ فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ صَدَّقَهُ كَلًّا وَاللَّهِ لَكِنَّهَا لَهْجَةٌ غِبْتُمْ عَنْهَا وَلَمْ تَكُونُوا مِنْ أَهْلِهَا...))^(٢)، والخطاب يشتمل على مقابله لهم بردّ صورة دعواهم، فقد كان جماعة من منافقي أصحابه يكذبون ما يخبر به (A) عن الأمور المستقبلية التي كان يسندها إلى الرسول (9)، حتى بلغ الأمر أنّه (A) خطب بالناس مرّةً فقال: ((والله لو أمرتكم فجمعتم من خياركم مائة ثم لو شئت لحدثتكم من غدوة إلى أن تغيب الشمس لا أخبرتكم إلا حقا ثم لتخرجن فلتزعمن أنني أكذب الناس وأفجرهم))^(٣). ولقد عمل الإمام في هذا الخطاب على ردّ هذه الدعوى بأمرين، الأول: بالدعاء عليهم، والثاني: الحجّة وتقريرها، فقد أخبرهم الإمام أن الأمور التي يكذبونها إنّما هي عن الله تعالى ورسوله (9)، فلو كذب لكان كذبه إمّا على الله وهو باطل لأنّه أول من آمن به، وأوّل مؤمن به لا يكون أوّل مكذب له، أو يكون على نبيّه الأكرم، وهو باطل أيضاً، لأنّه (A) أوّل من صدّقه واتبع ملّته^(٤).

وقد يعمد الإمام إلى الاحتجاج بالقرآن أو الحديث النبوي، ويُسمى هذا النوع من الحجاج (ب)حجة الاستشهاد^(١)، وغايته توضيح القاعدة، وتكثيف حضور الأفكار في الذهن، فضلاً عمّا له

(١) ينظر: دلائل الإعجاز: ٣٣٢.

(٢) الخطبة (٧١): ١٠٠.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٢٨/٦.

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٥٣/١، وحدائق الحقائق: ٣٥١/١، واعلام نهج البلاغة: ٧٨-٧٩، وشرح نهج

البلاغة (البحراني): ٣٤٩-٣٥٠.

(١) ينظر: التداولية والحجاج: ٤٩.

من أثر في إذعان العقول وتقوية درجة التصديق بما يعرضه المرسل، وإقامة الحجة البالغة على المتلقي، وأنجع حجة، كما يرى بيرلمان، هي تلك التي تنجح في زيادة حدة الإذعان عندما يسمعها المتلقي فتدفعه إلى المبادرة سواء بالإقدام على الفعل أو بالإحجام عنه، أو هي في الأقل ما تحقق الرغبة لدى المتلقي في أن يقوم بالعمل في اللحظة الملائمة^(١)، وهذا ما يتوافر عليه الاستشهاد القرآني أو النبوي في المجتمع الإسلامي، ومن ذلك قوله (A): ((وَأَنِّي مُتَكَلِّمٌ بَعْدَ اللَّهِ وَحُجَّتِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ((إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ))^(٢)، وَقَدْ قُلْتُمْ رَبُّنَا اللَّهُ فَاسْتَقِيمُوا عَلَى كِتَابِهِ وَعَلَى مَنَاجِ أَمْرِهِ وَعَلَى الطَّرِيقَةِ الصَّالِحَةِ مِنْ عِبَادَتِهِ...))^(٣)، وعدة الله: ما وعد به عباده الذين اعترفوا بربوبيته واستقاموا على سبيله^(٤)، وهذه الخطبة تُعدّ من أوائل خطبه (A) بعدما بويح، يوصي بها الناس بلزوم تقوى الله والاستقامة عليها، وقد احتج الإمام على الناس بأي الذكر الحكيم، فبعد إقرارهم بربوبية الله ألزمهم بوجوب الاستقامة كما أمر الله تعالى، والاستقامة هاهنا هي الاستقامة الفعلية شافعة للاستقامة القولية، وقد فسّر أمير المؤمنين الاستقامة المشتركة في الآية فقال: قد أقررتم بأن الله ركم فاستقيموا على كتابه وعلى مناج أمره وعلى الطريقة الصالحة من عبادته^(٥). والملاحظ في الاحتجاج الذي ساقه الإمام ((وَقَدْ قُلْتُمْ رَبُّنَا اللَّهُ فَاسْتَقِيمُوا)) وجود (الروابط الحجاجية)^(٦) وهي حروف العطف (الواو والفاء) التي كان لها أثر واضح في انسجام الخطاب واتساقه، لأنها عملت على تسلسل القضية الحجاجية وتسلسلها.

ومن استشاده بالخبر النبوي قوله (A) في الخطبة السابقة: ((وَلِيَخْزُنَ الرَّجُلُ لِسَانَهُ فَإِنَّ هَذَا اللِّسَانَ جَمُوحٌ بِصَاحِبِهِ وَاللَّهُ مَا أَرَى عَبْدًا يَتَّقِي تَقْوَى تَنْفَعُهُ حَتَّى يَخْزُنَ لِسَانَهُ...وَلَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (9): ((لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَلَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٢) فصلت: ٣٠.

(٣) الخطبة (١٧٦): ٢٥٣.

(٤) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٣٦٣.

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠/٢٦-٢٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٩٦/٣.

(٦) ينظر: اللغة والحجاج: ٢٦.

لِسَانُهُ))..))^(١)، فالإمام (A) يأمر الناس بخزن اللسان، وعلل ذلك بقوله: (اللسان جموح بصاحبه)، والجموح: الفرس التي تعتز فارسها وتغلبه، لأن خروج اللسان بصاحبه عن فضيلة العدل إلى الرذائل التي هي موارد الهلكة في الدنيا والآخرة، كما أن الفرس الجموح مخرج بصاحبه إلى الهلاك^(٢). وتجدر الإشارة إلى أن الحجج المربوطة بوساطة الرباط (حتى) جميعها تخدم نتيجةً واحدة هي ((إن الحجة التي ترد بعد (حتى) هي الأقوى، وهو ما يقصده النحاة بقولهم: أن يكون ما بعدها غاية لما قبلها))^(٣)، لذا نبّه الشارحون أنه (A) قد أقسم إن المتقي لا تنفعه تقواه إلا بخزن اللسان، لأن التقوى النافعة هو التقوى التامة، وخزن اللسان وكفّه عن الرذائل المذكورة جزء عظيم من التقوى لا يتم بدونه فهي إذن لا تنفع إلا به، ثم استشهد ببرهان على هذا الأمر بقول النبي (9)^(٤). ويمكن تمثيل الأسلوب الحجاجي للإمام في هذا الخطاب كالاتي:

خزن اللسان ← اللسان جموح بصاحبه ← لا يتقي عبد تقوى حتى يخزن لسانه ← قول الرسول
(دعوى) (حجة) (نتيجة) (سند)

ويمكن أن نتصورها بحسب النمط الحجاجي لـ(تولمين) وفق التخطيط الآتي:

المعطى بما أن (اللسان جموح بصاحبه) ————— النتيجة إذن (لا يتقي العبد حتى يخزن لسانه)
↓
الضامن (الحجة) باعتبار قول الرسول (ص)

(١) الخطبة (١٧٦): ٢٥٣.

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ١٦٦/٢، وحدائق الحقائق: ٨٤/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٨/١٠-٢٩.

(٣) اللغة والحجاج: ٧٣.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١٦٦/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٨/١٠-٢٩، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

وما يلحظ بوضوح في حجاج الاستشهاد للإمام هو حسن التعبير، والتقاط المناسبة بين الحجة وسياق الاحتجاج حتى يسدّ (A) السبيلَ على المتلقي فلا يجد منفذاً إلى استضعاف الحجة والخروج عن دائرة فعلها.

المبحث الثالث

الخطاب العقائديّ

أولاً: التوحيد

والتوحيد هو الإيمان بالله وحده لا شريك له، وهو العقيدة التي أرسل الله تعالى بها رسله، لأنّ ((جميع الموجودات مجبولة على التوحيد مخلوقة له، وإنّ جميع الأنبياء والأولياء ما بُعثوا إلا

لإظهاره ودعوة الخلق إليه^(١)، قال تعالى: ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ)) (الأنبياء: ٢٥).

ومن الخطاب العقائدي في التوحيد قوله (A): ((أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ))^(٢)، ويمكن الوقوف على بعض المحاور التداولية التي عرض لها الشارحون:

١- تقديمه (A) للمعرفة، وجعلها أول الواجبات الدينيّة، وهذا، كما يبدو ظاهراً، يعارض ما أقرّه أهل الكلام من أنّ أول الواجبات عندهم هو النظر في طريق معرفة الله تعالى وتارة يقولون القصد إلى النظر، وقد أوضح الشارحون هذا الأمر ورأوا أنّ أمير المؤمنين (A) أراد أول واجب مقصود بذاته من الدين هو معرفة البارئ سبحانه، أما النظر والقصد إلى النظر إنما وجبا بالعرض لا بالذات لأنهما وصلة إلى المعرفة، والمعرفة هي المقصود بالوجوب و فلا تناقض بين كلامه وبين آراء المتكلمين^(٣).

وهذا الجزء من الخطاب يتضمن بطلان التقليد في معرفة الله تعالى، فهو أمر مذموم وقد أنكره القرآن؛ قال تعالى: ((وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفِينَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ)) (البقرة: ١٧٠)، لذا جاء القرآن منبهاً على الفطرة التي جُبلت عليها النفوس وتطابقت

عليها آراء العقلاء وهي الاستعداد للمعرفة والتفكير، ومن ذلك قوله عزّ وجلّ: ((قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ)) (العنكبوت: ٢٠)، فالإنسان لا يصحّ له أن يهمل نفسه في الأمور الاعتقاديّة بل عليه أن يفحص ويتأمل، وينظر ويتدبّر^(٤). لكن هذا المبدأ لا يمكن تطبيقه دائماً، إذ النظر في الأمور غير الاعتقاديّة قد لا يبدو له مسوغ مع وجود الشخص المعصوم (النبي أو الشخص

(١) أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة: ٢٦-٢٧.

(٢) الخطبة (١): ٣٩ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/١٧٤-١٧٥، وحدائق الحقائق: ١/١٢٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/٧٣.

(٤) ينظر: عقائد الإمامية: ١٨ .

المنصوص عليه من قبل الله ورسوله)، لأن العقل البشري لا يمكن له أن يحيط بكل شيء علماً، بل إنه يدرك شيئاً وتغيب عنه أشياء، ولا يدركها إلا علام الغيوب، فيبينها للناس على لسان ذلك المعصوم، وهذا الأمر يمثل رداً على ما ذهبت إليه (البراهمة) في قولهم بعدم الحاجة إلى إرسال الرسل من قبل الله تعالى؛ لأنهم إن جاءوا بما يوافق العقل ففيه عنهم غنى، وإن خالفوه وجب ردّهم والإنكار عليهم^(١)، وهذا ما بدا واضحاً في جواب الإمام للحارث بن حوت عندما أنكر على الإمام كون أصحاب الجمل على ضلال، فأجبه (A): ((يَا حَارِثُ إِنَّكَ نَظَرْتَ تَحْتَكَ وَلَمْ تَنْظُرْ فَوْقَكَ فَحَرِّتَ. إِنَّكَ لَمْ تَعْرِفِ الْحَقَّ فَتَعْرِفَ مَنْ أَتَاهُ وَلَمْ تَعْرِفِ الْبَاطِلَ فَتَعْرِفَ مَنْ أَتَاهُ))^(٢)، فالحارث قدّم النظر هنا على المعرفة، ومعنى قوله (A) أنه لا مسوغ للنظر في أعمال المخالفين له (A) مع الاعتقاد بكونه إمام واجب الطاعة^(٣).

وذكر البحراني أنه يُحتمل أن يكون المراد بالمعرفة هو ذلك القدر المتحصل في النفس من الدين الحقّ، أو المراد بها المعرفة التي هي غاية العارف ونهاية مراتب السلوك^(٤)، ولعلّ الوجه الأول هو الأقرب، لأنّ ظاهر الخطاب واضح في تلازم هذه المراتب (المعرفة والتصديق والتوحيد والإخلاص ونفي الصفات)، وكون كلّ مرتبة هي مبدئ لما بعدها، وكمال لما قبلها. وهذا الأمر يقرب كون المراد بها المعرفة المركوزة في الفطرة الإنسانية، أو هي المعرفة الإجمالية لا التفصيلية، وربما هي ذاتها التي عناها الإمام (A) في حديثه عن خلق الإنسان: ((فَمَثَلْتُ إِنْسَانًا ذَا أَذْهَانٍ يُجِبُّهَا وَفِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا.. وَمَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ..))^(٥).

(١) فلسفة التوحيد والنبوة: ٧٢ . والبراهمة: قوم يقولون بنفي النبوات أصلاً، ينتسبون إلى رجلٍ منهم يُقال له (براهم)، ومذهبهم في التعبد هو إن الله حكيم لا يتعبد الخلق إلا بما دلّت عليه عقولهم، أما ما يقبّحه العقل فيجب إنكاره، لذا رأوا أنّ الحج ومناسكهُ من المستقبحات، وعدّوا من أكبر الكبائر اتباع رجلٍ هو مثلك في الصورة والنفس والعقل. وعقيدتهم في الأنبياء على ما ذكرنا. ينظر: الملل والنحل: ٥١١-٥١٢.

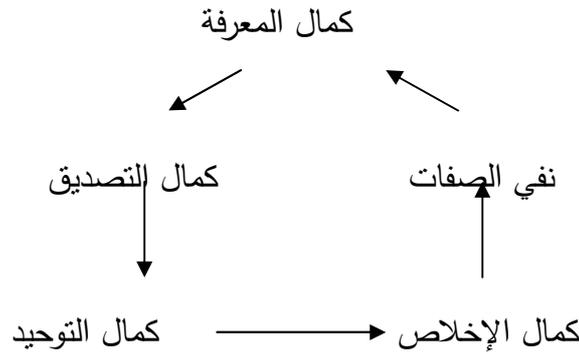
(٢) الحكمة (٢٦٢): ٥٢١.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٦٤.

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٨٦ .

(٥) الخطبة (١): ٤٢.

٢- يُبنى الخطاب على ما سمّاه الشارحون بـ(القياس المفصول)، وهو القياس المركب الذي تُطوى فيه النتائج وعند ذكرها يتبيّن المقصود منها، وهذا القياس ينحلّ إلى قياسات تشبه قياس المساواة لعدم الشركة بين مقدمتي كلّ منها في تمام الأوسط، فيحتاج في إنتاج كلّ منها إلى قياسٍ آخر^(١). ووفق هذا القياس يتبيّن أنّ المقصود من كمال معرفته هو نفي الصفات عنه، كما في المخطط الآتي:



٣- إن الركيزة التي يدور حولها الخطاب هي لفظة (كمال)، لذا نجدها تثير في ذهن بعض الشارحين ما يستدعي خلافها، فمثلاً ذهبوا إلى أن قوله (A): ((كمال معرفته التصديق به)) يستلزم كون المعرفة بالله تعالى قد تكون ناقصة وغير ناقصة، ((فالمعرفة الناقصة هي المعرفة بان للعالم صانعاً غير العالم وذلك باعتبار أن الممكن لا بدّ له من مؤثر فمن علمَ هذا فقط علمَ الله تعالى ولكن علماً ناقصاً، وأما المعرفة التي ليست ناقصة فأن تعلم أن ذلك المؤثر خارج عن سلسلة الممكنات والخارج عن كل الممكنات ليس بممكن وما ليس بممكن فهو واجب الوجود))^(٢).

ومن خطابه في التوحيد قوله (A): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ وَلَا تَرَاهُ النَّوَاطِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ))^(٣)، والشواهد: الحواس، وسمّاها بهذا لأنّها تشهد ما تدركه وتحضر معه، والمراد بالمشاهد:

(١) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٣٦-٣٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٨٦ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٧٣.

(٣) الخطبة (١٨٥): ٢٦٩.

المجالس والمحاضر^(١)، والمقصود تنزيهه تعالى عن الأمكنة والأحياز، ثم فسّر اللفظة الأولى وأبان عن مراده بها بقوله: (ولا تراه النواظر) أي الأبصار، وإتّما خصص البصر بالذكر بعد ذكر الشواهد لوقوع الشبهة وقوّتها في أذهان كثير من الخلق في جواز ادراكه تعالى بهذه الحاسة^(٢). ولعلّ هذا الأمر بعيد، لكون المجسمة لم يكونوا معروفين في عهده (A)، وإتّما ذكر الباصرة لأتّتها الحاسة الأكثر والأقوى إدراكاً عند الإنسان من الحواس الأخر. ويبدو أنّ الشارحين اشتغلوا بالرأي الفكري للردّ على المجسمة، وأولوا الخطاب وفقاً لعقائدهم التي تنفي التجسيم عن الذات المقدسة. ولمّا كانت النواظر لا تراه فقد يتبادر للذهن، تبعاً للطبيعة الإنسانية التي تميل للأشياء المادية، بأنّ المانع من الرؤية هو وجود ساتر أو غيره لذا جاء قوله (A) لإزالة هذا اللبس، لذا رأى الشارحون في قوله: (ولا تحجبه السواتر) تفسيراً وبيانياً لما قبلها، كون السواتر الجسمانية إتّما تعرض للأجسام وعوارضها، والله تعالى منزّه عن ذلك^(٣).

وفي قوله (A): ((الدالّ على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده))، استدلال على وحدانيّة الله تعالى بدليل (حدوث الأشياء)، وهو من الأدلة التي اعتمدها العلماء في هذا المجال، لأنّ بلوغ الطاقات الموجودة في الكون باستمرار إلى درجة تنطفئ معها شعلة الحياة، وتنتهي بسببه فعاليتها ونشاطاتها ((يدلّ على أنّ وصف الوجود والتحقّق للمادة ليس أمراً ذاتياً لها... فنفاؤها وزوال هذا الأمر عنها خير دليل على أنّ الوجود أمر عرضي للمادة، غير نابع من صميم ذاتها))^(٤). وقد جعل (A) حدوث الخلق دليلاً على أمرين، الأول: قدمه تعالى، لأنّ الاستدلال بحدوث الأشياء على أنّها لا بدّ لها من محدث، وهذه الحوادث (الأشياء) لا بدّ لها من نهاية تنتهي إليها، ولو كان فاعلها محدثاً لم تحصل تلك النهاية، فلا يصحّ التناهي فيها حتى تكون مضافة إلى فاعل قديم^(٥). والثاني: هو وجوب وجوده تعالى؛ فلمّا ثبت أنّ للخلق صانعاً فهو أمّا أن

(١) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٤٢٨ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٥/١٣، شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧٥/٤.

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٤١٦/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٥/١٣.

(٤) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ٧٤/١.

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٥٢٦/١، واعلام نهج البلاغة: ١٤٠-١٤١.

يكون واجب الوجود وهو المطلوب، وإذا كان ممكناً (حادثاً) افتقر إلى مؤثر وهذا يلزم الدور أو التسلسل وكلاهما باطلان^(١). وهذه الاستراتيجية المباشرة التي استعملها الإمام، وقد اصطلح عليها البحراني بـ(الحاصرة) من الحصر، قد كفلت له (A) وضوح الخطاب وإيجازه؛ إذ وصل إلى هدفه (وجوب موجد قديم) بخطوة خطابية استدلالية واحدة وهي (حدوث الأشياء).

وقد يكون الاستدلال في الخطاب العلوي على وحدانية الله تعالى بإسلوب حجاجي، ومن ذلك ما نلاحظه في وصيته (A) لولده الحسن (A): ((وَاعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ وَلَا يَزُولُ أَبَدًا))^(٢)، والحجة في هذا الخطاب شرطية متصلة، كما يرى الشارحون، مقدمها قوله: (لو كان لربك شريك) إلى (ولعرفت أفعاله وصفاته)^(٣)، ويستنتج منها استثناء نقيض أقسام التالي لينتج نقيض المقدم. وبيان ذلك: إنه لو كان له تعالى شريك لكان شريكه إلهاً مستجمعاً لجميع شرائط الإلهية وإلا لم يصلح للشراكة، ولكنه (A) ذكر من لوازم الإلهية أموراً تنفي وجود هذا الشريك، وهو ما ذكره في جواب الشرط: ((لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ)) ولما انتفت هذه الأمور تفررت النتيجة: ((وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ...))، بمعنى أنه لما بطل القول بإله ثانٍ ثبت أنه واحد.

ويبدو في هذا الخطاب أثر مهم لم يذكره الشارحون، وهو ما يُعرف في الدرس التداولي بـ(السلم الحجاجي)، ويُمثل هذا الأمر في تدافع الحجج وترتيبها بحسب قوتها، (إذ لا يثبت غالباً إلا الحجة التي تفرض ذاتها على أنها أقوى الحجج في السياق. ولذلك يُرتَّب المرسل الحجج التي يرى أنها تتمتع بالقوة اللازمة التي تدعم دعواه)^(٤)، والدعوى في خطاب الإمام هي (وحدانية الله تعالى) والحجج التي ذكرها (A) هي قوله: ((لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢١/٣.

(٢) الكتاب (٣١): ٣٩٦.

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٤٩/٢، وحدائق الحقائق: ٤٦٥/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٢٦/٥، واختيار مصباح السالكين: ٥٠٩.

(٤) استراتيجيات الخطاب دراسة لغوية تداولية: ٤٩٩-٥٠٠.

وَصِفَاتِهِ))، ولعلَّ الإمام بدأ بذكر (الرسل) أولاً على اعتبار أنَّهم حجَّة ظاهرة ومعلومة لدى جميع الناس، فضلاً عمَّا في الابتداء بهذه الحجَّة من مراعاة للطبيعة البشرية التي اعتادت على بعث الرسل من قبل الله تعالى على مرِّ الزمان، قال تعالى: ((إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّن أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ)) (فاطر: ٢٤)، حتى صار لديهم أمراً ظاهراً ومعروفاً. ثم ذكر حجة أقوى وهي (رؤية الآثار)، وهذه الحجَّة تحتاج إلى إعمالٍ للعقل وتدبُّرٍ للفكر، لكونها تعتمد الاستدلال من الأثر على المؤثِّر، وهذا ما لا يتوافر لدى عامَّة الناس بخلاف الحجَّة الأولى. أمَّا الحجَّة الثالثة وهي (المعرفة بالأفعال والصفات)، وهذه الحجَّة تمثِّل المعرفة التامَّة، وهي غير حاصلة في مبدأ الأمر بل يحتاج الإنسان في كمالها إلى تحصيل مراتب المعرفة، حتى يغرق في تيار بحار العظمة. ويبدو أن هناك ترابطاً بين هذه الحجج الثلاث؛ فالأنبياء (الحجَّة الأولى) هم أدلِّاء العباد على آثار عظمة الخالق وسلطانه (الحجَّة الثانية)؛ قال (A) في كلامٍ له عن وظيفة الأنبياء مع الناس: ((يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ مِنْ سَفَفٍ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ وَمِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ...))^(١)، ورؤية هذه الآثار - بصرياً وقلبياً - تمثِّل طريق التكامل للمعرفة التامَّة (الحجَّة الثالثة)، وهذا ما أكدَّه (A) بقوله: ((وَأَرَانَا مِنْ مَلَكُوتِ قُدْرَتِهِ، وَعَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ، وَاعْتِرَافِ الْحَاجَةِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى أَنْ يُقِيمَهَا بِمَسَاكِ قُوَّتِهِ مَا دَلَّنَا بِاضْطِرَارٍ قِيَامِ الْحُجَّةِ لَهُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، فَظَهَرَتْ الْبَدَائِعُ الَّتِي أَحْدَثَتْهَا آثَارُ صَنْعَتِهِ وَأَعْلَامُ حِكْمَتِهِ فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلًا عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا فَحُجَّتُهُ بِالْتَدْبِيرِ نَاطِقَةً وَدَلَالَتُهُ عَلَى الْمُبْدِعِ قَائِمَةً))^(٢).

ومن الخطابات العقائديَّة في النهج هو ما يتعلق بنفي الوحدة العدديَّة عن الله تعالى، ومنها قوله (A): ((مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزُلَهُ))^(٣)، والمراد بالوصف هو إشارة الوهم إليه، واستنباطه بكيفيات وصفات^(٤)، ولا يبعد أن يكون المقصود هنا هو نفي الوصف الظاهري (الحسي) والباطني (الذهني) وتنزيهه الذات المقدَّسة عنهما، لأنَّ وصف

(١) الخطبة (١) : ٤٣ .

(٢) الخطبة (٩١) : ١٢٦ .

(٣) الخطبة (١٥٢) : ٢١٢ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٩١/٢، واختيار مصباح السالكين: ٣٢٠ .

الشيء على كلا المعنيين يتضمن الدلالة على الإحاطة به والإشارة إليه، ومن ثمّ يوجب له حدّاً ونهاية، وهذا ما ذكره (A) بقوله: ((وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ))^(١). وتقرير كون الشيء محدوداً هو ((جعلهُ مبدئاً لكثرة معدودة أو كونه ذا أجزاء معدودة، وكان ذلك من لواحق الممكنات والمحدثات غير المستحقة للأزليّة بالذات))^(٢). وتظهر تقنية الحجاج في هذا الخطاب مبنية على ما يُعرف بالتعليل السببي^(٣) الذي يعتمد التراكيب الشرطية الظاهرة، وهي (مَنْ) وفعلها وجوابها، وهذه التقنية توفّر للمتكلم إمكانية توليد حجج جديدة ذات صلة بالحجة الأولى، إذ كل حجة تستتبعها نتيجة تصبح مقدمة لما بعدها.

وقد ترد بعض خطابات التوحيد كتفسير لآي القرآن الكريم، بل ذهب الشيخ مرتضى مطهري، في حديثه عن التوحيد في النهج، إنَّ ((باعث عليّ (A) على أن يتكلم في هذه المسائل: فإنما هو محاولة تفسير ما ورد منها في القرآن))^(٤). ومن أمثلة ذلك قوله (A): ((لَمْ يُولَدْ سُبْحَانَهُ فَيَكُونُ فِي الْعِزِّ مُشَارِكاً وَلَمْ يَلِدْ فَيَكُونْ مَوْزُوثاً هَالِكاً))^(٥)، والخطاب كما هو واضح تفسير لقوله تعالى: ((لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ)) (الإخلاص: ٣)، وهو مبني على اعتباراتٍ سلبية، فهو تعالى لم يكن له والد فيكون مشاركاً في العزّ، لأنه لا يجوز أن يكون مولوداً بلا والد، والعادة أن يكون والد العزيز عزيزاً، وإنما قال ذلك جرياً على عادة ملوك البشر فإن الأكثر أن الملك يكون ابن ملك قبله. ولم يكن سبحانه والداً تنزيهاً له عن صفات البشر، لأن من جاز عليه الولد جاز عليه الموت والفناء، ويجوز عليه حينئذٍ أن يرثه الولد ويبقى بعده^(٦). وذكر ابن أبي الحديد أن خطاب الإمام هذا يمثل

(١) الخطبة (١): ٤٠ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٥٢/٣. وينظر: معارج نهج البلاغة: ٥٣٥/١، وحدائق الحقائق: ١٢٤/١، وإعلام نهج البلاغة: ١٤٥ .

(٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٨٠ .

(٤) في رحاب نهج البلاغة: ٤٨ .

(٥) الخطبة (١٨٢): ٢٦٠-٢٦١. وقال (A): ((لَمْ يَلِدْ فَيَكُونْ مَوْلُوداً وَلَمْ يُولَدْ فَيَصِيرْ مَحْدُوداً جَلَّ عَنِ اتِّخَاذِ الْأَبْنَاءِ وَطَهَّرَ عَنِ مَلَامَسَةِ النِّسَاءِ)). الخطبة (١٨٦): ٢٧٣-٢٧٤ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦١٨/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٧١٢/٣ .

نمطاً من الاحتجاج ويسمى خطابة، ((وهو نافع في مواجهة العرب به، وأراد من الاحتجاج إثبات العقيدة فتارة تثبت في نفوس العلماء بالبرهان وتارة تثبت في نفوس العوام بالخطابة والجدل))^(١). والخطاب كما هو واضح مبنيّ على الشرط الضمني المستلزم انتفاء الجواب (النتيجة) بانتفاء الفعل (السبب) الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته^(٢).

ثانياً: النبوة

جاء في خطاب له (A) يتحدّث فيه عن الأنبياء ووظيفتهم التي كلّفهم الله بها: ((وَاصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وُلْدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ... فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ...))^(٣)، والضمير في (ولده) عائد على آدم (A)، والاصطفاء هو الاستخلاص، وقد ذكر الراغب الأصفهاني أنّ ((اصطفاء الله بعض عباده قد يكون بإيجاده تعالى إياه صافياً عن الشوب الموجود في غيره وقد يكون باختياره وبحكمه))^(٤)، وهذا ما أقرّه الشارحون؛ فذكروا أنّ اصطفاء الله تعالى للأنبياء يعود إلى إفاضة الكمال النبوي عليهم بحسب ما وهبت لهم العناية الإلهية من القبول والاستعداد^(٥). ومعنى قوله: (أخذ على الوحي ميثاقهم) أي أخذ على أداء الوحي ميثاقهم، وذلك أن كل رسول أرسل فأخوذ عليه أداء الرسالة^(٦)، قال تعالى: ((وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً)) (الأحزاب: ٧). وقد أنكر ابن أبي الحديد ما ذهب إليه الراوندي في معنى (واتر)، ورأى أنّ معناها هو ((بعثهم وبين كل نبين فترة، وهذا مما

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨٢/١٠.

(٢) ينظر: علم التخاطب الإسلامي: ٢٦٤.

(٣) الخطبة (١): ٤٣.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن: ٣٩٢.

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٤٠.

(٦) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ١١٤.

تغلط فيه العامة فتظنه كما ظن الراوندي أن المراد به المرادفة والمتابعة))^(١)، ولعل ما ذهب إليه الراوندي لا يخلو من الصحة لقوله تعالى: ((ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلٌّ مَّا جَاءَ أُمَّةً رُسُولُهَا كَذَبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا)) (المؤمنون: ٤٤)، قال الراغب: ((والتواتر تتابع الشيء وتراً وفرادى، (وجاءوا تترى) من الموازنة أي المتابعة وتراً وتراً))^(٢)، ومثله ما ورد في حديث الدعاء: ((وواتر بين ميرهم))، قال ابن الأثير: ((أي لا تقطع الميرة عنهم، واجعلها تصل إليهم مرة بعد مرة))^(٣)، أما قوله تعالى: ((يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ)) (المائدة: ١٩) فجوابه هو ((إنما حصلت الفترة بين عيسى (A) ونبينا (9) فترة من الرسل، لأنه كان له أوصياء، كما لم تنقطع الحجة بعد نبينا بأوصيائه))^(٤)، وهذا ما يعضده قوله (A): ((وَلَمْ يُخَلِّ اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلْفَهُ مِنْ نَبِيِّ مُرْسَلٍ أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ أَوْ حُجَّةٍ لَازِمَةٍ أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ رُسُلٌ لَا تَقْصُرُ بِهِمْ قَلَّةٌ عَدَدِهِمْ وَلَا كَثْرَةُ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ))^(٥).

وهذا الخطاب، كما أشار الشارحون، مبني على (مقدمة وعلّة وغاية)، فالمقدمة هي (اصطفاء الأنبياء)، والعلّة قوله (A): ((لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ...))، وهذا وجه الحكمة الإلهية في وجود الأنبياء، (وهي شرطية متصلة قدّم فيها التالي لتعلق الأنبياء (عليهم السلام) بذكر آدم. والتقدير: لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِ اللَّهِ عَهْدَهُ إِلَيْهِمْ اصطفى سبحانه من ولده أنبياء...)). أمّا الغاية فهي (ليستأدوهم ميثاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ...)^(٦)، ومعنى ليستأدوهم: أي يطلبون منهم أداء ما عهد إليهم به من ميثاق الله^(٧).

وتجدر الإشارة إلى أنّ الخطاب العلوي، في كثير من الأحيان، لا يكشف عن كلّ معانيه للمتلقى بل يضمن الملفوظات معاني صريحة وأخرى مضمرة، وهذه المعاني ينبغي الكشف عنها

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١٤/١ .

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٧٢٠ .

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر: ١٤٨/٥ .

(٤) بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة: ٢٣/٢ .

(٥) الخطبة (١): ٤٥ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٤٠ .

(٧) ينظر: أعلام نهج البلاغة: ٤٣، واختيار مصباح السالكين: ٧٧ .

من خلال السياق سواء ما يتعلق منها بالزمان أو المكان، أو ما يتعلق منها بالسياق اللساني في بعده التداولي من خلال تحديد مقاطع لغوية واقعة قبل أو بعد الوحدة اللغوية التي نفسرها أو نؤولها، وربما استعنا لغرض الكشف عن هذه المعاني بخطاباتٍ أُخرٍ يستدعيها الخطاب المدروس. وعلى وفق هذا الأمر يمكن أن نقف من خلال كلام الشارحين على أمورٍ مهمّة في تحليل هذا الخطاب.

ذكرَ الشارحون أنّ معنى الاصطفاء هو الاستخلاص، وعليه يكون الأنبياء الذين اصطفاهم الله تعالى هم عباد (مخلصون)، وهذه المرتبة، كما يظهر، لا تتأني للإنسان حتى يكون (مخلصاً) وفي أعلى درجات الكمال من الجهاد النفسي، عندها يفيض الله تعالى عليه بلطفه فيستخلصه للنبوة، فهي ((وظيفة إلهية، وسفارة ربانية، يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين في إنسانيتهم))^(١)، ومن هنا يمكن القول إنّ خطاب الإمام يستبطن إشارة مهمّة إلى عصمة الأنبياء، وهذا ما يصرّح به القرآن في قصّة النبي يوسف (A): ((كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ)) (يوسف: ٢٤). وذهب الشارحون إلى أنّ المراد بالميثاق المذكور في قوله (A): ((أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ)) هو الإقرار بالوحدانية لله تعالى، واستشهدوا بقوله تعالى: ((وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ))^(٢) (الأعراف: ١٧٢). ولكن يبدو أنّ المراد ليس هذا فحسب، لأننا نجد الإمام (A) في الخطبة نفسها يقول: ((إِلَىٰ أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ (9) لِإِنجَازِ عِدَّتِهِ وَاتِّمَامِ نُبُوتِهِ مَأْخُودًا عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُ))^(٣)، فيتضح أنّ نبوة نبينا الأكرم كانت من ضمن هذا الميثاق، وهو ما أكده القرآن الكريم في قوله تعالى: ((وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ

(١) عقائد الإمامية: ٤٧.

(٢) ينظر: حقائق الحقائق: ١/١٣٩، شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ١١٥، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١/

(٣) الخطبة (١): ٤٤.

لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ)) (آل عمران: ٨١).

يصرح الإمام في هذا الخطاب أنّ المهمة التي أوكلها الله تعالى إلى الأنبياء هي ((وَعَلَىٰ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ))، وهذا من الألفاظ القرآنية التي وردت في قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)) (المائدة: ٦٧)، والآية مخصوصة بيوم الغدير الذي أعلن فيه النبي (9) ولاية الإمام على المسلمين^(١). ووفقاً لهذا يتضح قصد ما ذكره بعض الشارحين في أنّ المراد من العهد المأخوذ على الخلق والذي بدّله هو الميثاق المأخوذ عليهم لله تعالى بالربوبية ولرسوله (9) بالنبوة ولالإمام (A) بالولاية^(٢). ولعلّ هذا ما يفسر لنا ما نلاحظه في أحاديث النبي (9) من عطف طاعة الإمام (A) وبغضه على طاعة الله تعالى ورسوله وبغضهما، ومن ذلك: ((من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع علياً فقد أطاعني ومن عصى علياً فقد عصاني))^(٣).

وقد يستشهد الإمام بمواقف بعض الأنبياء لبيان موقفه (A)، ودفع الشبهة، من ذلك قوله: ((عَرَبَ رَأْيِي أَمْرِي تَخَلَّفَ عَنِّي مَا شَكَّكَتْ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرِيْتُهُ لَمْ يُوجِسْ مُوسَىٰ (A) خِيفَةً عَلَيَّ نَفْسِهِ بَلْ أَشْفَقَ مِنْ غَلْبَةِ الْجُهَالِ وَدَوَلِ الضَّلَالِ))^(٤)، فالإمام يرى إن موسى لما أوجس الخيفة بدلالة قوله تعالى: ((فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَىٰ)) (طه: ٦٧) لم يكن ذلك الخوف على نفسه وإنما خاف من الفتنة والشبهة الداخلة على المكلفين عند إلقاء السحرة عصيهم فخيّل إليه من سحرهم أنها تسعى، وكذلك حاله (A) لأنّه لا يخاف على نفسه من الأعداء الذين نصبوا له الحبائل وأرصدوا له

(١) ينظر تفصيل هذا الخبر: معالم المدرستين: ١/ ٤٩٣ وما بعدها.

(٢) ينظر: منهاج البراعة (الخوئي): ١٤٩/٢ .

(٣) المستدرک علی الصحیحین: ٣/ ١٤٠ . وقوله (9): ((يا علي أنت سيد في الدنيا سيد في الآخرة، حبيبي حبيبي وحببي حبيب الله، وعدوك عدوي وعدوي دو الله، والويل لمن أبغضك بعدي)). المستدرک علی الصحیحین:

١٤٩/٣ .

(٤) الخطبة (٤): ٥١ .

المكايد وسعروا عليه نيران الحرب، وإنما خوفه أن يفتتن المكفون بشبههم وتمويهاتهم فنقوى دولة الضلال وتغلب كلمة الجهال^(١)، وقد صرح (A) بذلك بقوله: ((وَأَنِّي مِنْ ضَالِّهِمُ الَّذِي هُمْ فِيهِ وَالْهُدَى الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ لَعَلِّي بَصِيرَةٌ مِنْ نَفْسِي وَيَقِينِ مِنْ رَبِّي وَأَنِّي إِلَى لِقَاءِ اللَّهِ لَمُشْتَقٌّ وَحُسْنِ ثَوَابِهِ لَمُنْتَظَرٌ رَاجٍ وَلَكِنِّي آسَى أَنْ يَلِيَّ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ سُفَهَاوُهَا وَفَجَارُهَا فَيَتَّخِذُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا وَعِبَادَهُ خَوْلًا وَالصَّالِحِينَ حَرْبًا وَالْفَاسِقِينَ حَرْبًا))^(٢). وقد علق الشيخ محمد عبده على خطاب الإمام بقوله: ((وهو أحسن تفسير لقوله تعالى ((فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى)) وأفضل تبرئة لنبي الله (A) من الشك في أمره))^(٣).

ومن هنا يتضح أن الخطاب يستبطن مقارنةً بين حال (الإمام ومجتمعه وأعدائه)، وبين (موسى (A) وبني إسرائيل وفرعون)، وقد أشار البيهقي لهذا الأمر، قال: ((قوله (غلبة الجهال): قوم موسى حيث حكى الله عنهم وقال: ((إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ))^(٤). وقوله (دول الضلال): فرعون وقومه، حيث قال تعالى: ((وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى))^(٥) (طه: ٧٩). فالإمام وموسى) لم يوجسا الخيفة من أعدائهما فقط بل من غلبة أهل الجهل من قومهما على الدين، قال تعالى: ((وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُوذَوْنَ وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)) (الصف: ٥)، وقد بين (A) أولئك الجاهلين الذين زاغت قلوبهم عن الحق بقوله: ((عَزَبَ رَأْيُ امْرِئٍ تَخَلَّفَ عَنِّي))، وعزب أي بعد، والعازب: البعيد^(٦). والخطاب إشارة إلى ذم من تخلفوا عنه (A)، والحكم عليهم بعدم إصابة الرأي، ((ذلك أن المتخلف لما فكر في أي الأمور

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢١١.

(٢) الكتاب (٦٢): ٤٥٢.

(٣) شرح نهج البلاغة: ٤٠ / ١.

(٤) الأعراف: ١٣٨.

(٥) معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٤٠.

(٦) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٥٢.

أنفع له أن يكون من متابعيه أو المتخلفين عنه ثم رأى أن التخلف عنه أوفق له كان ذلك أسوء الآراء وأقبحها))^(١).

ولعلّ الغرض من جعل الفعل مبنياً للمجهول في قوله (ما شككت في الحقّ مذُ أريته) هو لتأكيد انتباه المتلقي على الحدث كونه ذا أهمية مميزة في المعنى الذي يقصد الإمام بيانه، فنراه يعمد إلى إزالة ما قد يستجلب انتباه المتلقي ويحيد ذهنه عن التوجه والتركيز في الحدث الذي يشكل المحور المهم في قصد المتكلم^(٢)، فالخطاب جاء في معرض إثبات الحقّ له (A)، وبيان وجوب اتباعه وعدم التخلف عنه، فضلاً عما كان يمرّ به الناس من فتن واضطراب، لأنّ ((هذه الخطبة خطبها بعد مقتل طلحة والزبير مخاطبا بها لهما ولغيرهما من أمثالهما))^(٣)، فربّما لو صرح (A) بكيفية رؤيته للحقّ لانسرف ذهن المتلقي عن الحدث الأهمّ. فضلاً عما في صيغة الفعل من أثر لجعل الرؤية تقترب من البصريّة حتى كأنه (A) شاهد الحقّ عياناً، لذا رأى الشارحون ((أنّ التمدح بعد الشكّ ممّا أراه الله من الحقّ، وما لأفاضه على نفسه القدسيّة من الكمال المستلزم للإخبار بكمال قوته على استنثبات الحق الذي رآه وشدّة جلّائه له بحيث لا يعرض له شبهة فيه))^(٤)، وهذا ما أقرّه رسول الله (9) بقوله: (علي مع الحقّ، والحقّ مع علي). لذا استدلّ شارحو النهج من الإماميّة على عصمته، لأنّه أخبر عن محافظته على عمره ومواظبته على صيانة ظاهره وباطنه^(٥).

وفي خطاب له (A) يتحدّث فيه عن نبيّنا الأكرم: ((وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِه (9) مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلِكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْئَلُكَ بِه طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَمَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لِيَلَهُ وَنَهَارُهُ))^(٦)، وذكرَ البحراني أن المراد بالملك العظيم هو جبرائيل (A)^(٧)، وقد ضمّن ابن أبي

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٨٨/١.

(٢) ينظر: المبني للمجهول في نهج البلاغة (رسالة ماجستير): ١٠٣.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢٠٩.

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٨٨.

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٤١/١، و شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٨٨.

(٦) الخطبة (١٩٢): ٣٠٠.

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٨٤/٤.

الحديد شرحه أخباراً مفادها أن النبي (9) كان يهَمُّ قبل البعثة ببعض فعل أهل الجاهلية، لكن الله تعالى كان يحول بينه وبين ذلك^(١). ويبدو في هذا شيء من البعد، فمن المعروف أن الله تعالى قد حفظ نبيّه عيسى (A) من المنكر منذ ولادته، فقال وهو في المهد: ((إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ)) (مريم: ٣٠)، ونبينا أكرم على الله من جميع أنبيائه، ومن ثمّ ليس ببعيد أن يعصمه الله من الزلزل ويذهب عنه الرجس منذ ولادته الطاهرة، قال (A): ((خَيْرَ الْبَرِيَّةِ طِفْلاً وَأَنْجَبَهَا كَهْلاً وَأَطْهَرَ الْمُطَهَّرِينَ شَيْمَةً..))^(٢)، لذا روي عن أبي طالبٍ قوله في النبي (9): ((لم أرَ منه كذبةً قطّ، ولا جاهليةً قطّ، ولا رأيتُهُ يضحك في غير موضع الضحك، ولا يدخل مع الصبيان في لعب، ولا التفت إليهم، وكانت الوحدة أحبّ إليه))^(٣)، ومن هنا يمكن القول إن النبي (9) كان في قَمّة الكمال البشري حتى قبل البعثة، فلا يمكن أن يصدر منه ما يتنافى والكمال، ولا أثر للبعثة في كماله بل كماله ورعاية الله تعالى له منذ نشأته الأولى، وخطاب الإمام صريح في دلالاته على هذا الأمر. فضلاً عن ذلك فقد ذكرنا أنه من المواثيق التي أخذها الله تعالى على أنبيائه هو الإقرار له (9) بالنبوة، بل هو الشاهد على رسالاتهم وبعثتهم جميعاً؛ قال الإمام (A): ((فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا (9) نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ وَمُهَيِّمًا عَلَى الْمُرْسَلِينَ))^(٤)، والمهيمن: الشاهد والرقيب، فالنبيّ شاهد على المرسلين بكونهم مبعوثين ومصدّق لهم في ذلك^(٥).

وفي خطابٍ له (A) يذكر فيه النبيّ (9): ((اخْتَارَهُ مِنْ شَجَرَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَشَكَاتِ الضِّيَاءِ وَذَوَابَةِ الْعُلْيَاءِ وَسِرَّةِ الْبَطْحَاءِ..))^(٦)، والمشكاة: كوة غير نافذة يجعل فيها المصباح وهي استعارة لآل إبراهيم (A) لأنّ أكثر الأنبياء منهم، والذوابة طائفة من شعر الرأس والمراد بها قريش، وسرّة

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٧/١٣-٢٠٨.

(٢) الخطبة (١٠٥): ١٥١.

(٣) بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة: ١٥٢/٢.

(٤) الكتاب (٦٢): ٤٥١.

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٧٦/٢، واعلام نهج البلاغة: ٢٧٧، وحدائق الحقائق: ٥٦٢/٢.

(٦) الخطبة (١٠٨): ١٥٦.

البطحاء: وسطها وأشرفها، وأشار به إلى اختياره من أفضل بيت في مكة^(١). ولعلّ في الخطاب دلالة مقصودة في استعمال الإمام للفظ (اختار) في حديثه عن النبي (9) بدل لفظ (اصطفى) الذي استعمله (A) مع باقي الأنبياء والرسل، كون الاختيار لا يكون إلا في الخير، وهو ((إرادة الشيء بدلاً من غيره ولا يكون مع خطور المختار وغيره بالبال، ويكون إرادة للفعل لم يخطر بالبال غيره، وأصل الاختيار الخير))^(٢)، وهذا ما لا يتوافر في الاصطفاء. ولعلّ الاختيار مرتبة أعلى من الاصطفاء، لأنّ الله لا يختار الشيء حتى يكون صافياً. قال ابن فارس: ((الصاد والفاء والحرف المعتلّ أصل واحد يدلّ على خلوص من كلّ شوب.. ومحمّد صفة الله تعالى وخيرته من خلقه))^(٣)، وبذا يتضح المراد من قوله (A): ((اخْتَارَهُ مِنْ شَجَرَةِ الْأَنْبِيَاءِ)) أي إنّه تعالى اختاره ولم يكن من الأنبياء من ينافسه على هذا الأمر، كونه (9) أصفاهم -بكلّ معاني الصفاء- .

ثالثاً: الإمامة

(١) وجوب الإمامة:

أتفق معظم المسلمين على وجوب نصب إمام للأمة^(٤)، إلا أن الشيعة اختلفوا عن بقيّة المذاهب بكون الإمامة منصباً إلهياً يثبت بالنصّ والتعيين؛ ورأوا أن النبي (9) مأمور من قبل الله تعالى بأن يدلّ الناس عليه، ويأمرهم باتّباعه^(٥). والإمامة بهذا المعنى تتقارب كثيراً مع معنى الخلافة، لذا سمّى المعتزلة (الخلفاء الراشدين) بالأئمة^(٦).

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٤٥٩/١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨٢/٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/

٥٠٩.

(٢) الفروق اللغوية: ١٢٤.

(٣) مقاييس اللغة: مادة (صفو): ٢٩٢/٣. وقد وُجِدَ ابن منظور بين المصطلحين؛ قال: ((اصطفاؤه: اختاره...))

والاصطفاء: الاختيار)). لسان العرب: مادة (صفا): ٤ / ٢٤٦٨ .

(٤) وقد شدّد عن هذا الإجماع النجدات من الخوارج، والأصمّ والفوطي من المعتزلة. ينظر: الإمامة العظمى عند أهل

السنة والجماعة: ٤٥-٤٦.

(٥) ينظر: أصول الإمامية: ١/١٤٥.

(٦) ينظر: الأصول الخمسة: ٩٧.

وقد أكد (A) على وجوب الإمام في الأمة ومن ذلك ما جاء في خطاب له لعامله على البصرة عثمان بن حنيف بعد أن دُعي إلى وليمة قوم من أهلها فمضى إليها: ((أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ))^(١)، وقد وجّه الشارحون الخطاب توجيهياً يكاد يكون سياقياً ولم يقفوا على مضامينه كاملةً، فذكروا أنّ الإمام احتج بهذا على عامله بوجوب الإقتداء به (A) من حاله في دنياه وهو اكتفائه من ملبوسها ومطعومها بما يسدّ به حاجته^(٢). ويبدو أن كلام الإمام هنا جاء عامّاً بوجوب الإمامة مشروطاً بضرورة العلم النافع الذي يكون ضياءً للاحتراز من الضلال، وبهذا يتبين أهمية العلم وكونه شرطاً مفصلياً في الإمامة وقيادة الناس، لذا نجد الإمام يعجب من أمر مجتمعه الذين يعولون على آرائهم بعيداً عن أئمتهم: ((لَا يَقْتَصُونَ أَثَرَ نَبِيِّ وَلَا يَقْتَدُونَ بِعَمَلٍ وَصِيٍّ.. مَفْرَعُهُمْ فِي الْمُغْضَلَاتِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ وَتَغْوِيَهُمْ فِي الْمُهَمَّاتِ عَلَى آرَائِهِمْ كَأَنَّ كُلَّ امْرِئٍ مِنْهُمْ إِمَامٌ نَفْسِهِ))^(٣).

وفي خطاب له (A) مع كميل بن زياد النخعي قال: ((اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِمَامًا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَإِمَامًا خَائِفًا مَعْمُورًا لئَلَّا تَبْطُلَ حُجُجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ..))^(٤)، وذهب شارحو النهج من الإمامية إلى أن الخطاب فيه تصريح منه (A) بوجوب الإمامة بين الناس في كلّ زمان ما دام التكليف باقياً، وهو إما أن يكون ظاهراً مشهوراً كالذين سبقوا إلى الإحسان ووصلوا إلى المحل الأعلى من ولده الأحد عشر، أو يكون خائفاً مستوراً كالحجة المنتظر^(٥). وذكر ابن أبي الحديد إن خطاب الإمام ((يكاد يكون تصريحاً بمذهب الإمامية إلا أن أصحابنا يحملونه على أن المراد به الأبدال الذين وردت الأخبار النبوية عنهم أنهم في الأرض سائحون فمنهم من يعرف ومنهم من لا يعرف وأنهم لا يموتون حتى يودعوا السر وهو العرفان عند قوم آخرين يقومون

(١) الكتاب (٤٥): ٤١٧ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٦١/١، ومنهاج البراعة: ١٤٨/٣، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣١٣ / ٥ .

(٣) الخطبة (٨٨): ١٢١ .

(٤) الحكمة (١٤٧): ٤٩٧ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٣٢٤/٣، وحدائق الحقائق: ٦٤٨/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٤٠ / ٥، واختيار

مصباح السالكين: ٦١٥ .

مقامهم))^(١)، ومما يؤخذ على هذا التأويل هو أن الشارح لم يبيّن معنى الأبدال، ومن هم؟ وأيهم الظاهر المشهور، وأيهم الخائف المستور؟ ولو كان المراد بهؤلاء الحجج هم الأبدال لكان مخالفاً لباقي النصّ لأن الإمام يصفهم بـ(الأقلون عدداً) وكلام الشارح يخالف هذا الأمر، يقول (A): ((أَوْلَيْكَ وَاللَّهِ الْأَقْلُونَ عَدَدًا وَالْأَعْظَمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا يَحْفَظُ اللَّهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَبَيِّنَاتِهِ.. هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ.. أَوْلَيْكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَالِدُعَاةُ إِلَى دِينِهِ))، ووصفهم (A) بأنّ العلم هجم بهم أي فاجأهم ودخل عقولهم دفعةً واحدة، لأن علومهم لدنيّة حدسيّة إفاضية^(٢)، ولا يبعد أن يكون هذا الكلام وصفاً لـ(العالم الرّبانيّ)* الذي ذكره الإمام في أول الخطاب، و((مراد الإمام (A) هو العالم الذي يكون ربانياً حقاً وخالصاً في انتسابه لله، وهذا الوصف قد لا يصدق سوى على الأنبياء والأئمة))^(٣)، لذا وصفهم بأنهم خلفاء الله ودعاة دينه، ويعضده ما روي عنه (A): ((أنا ربّاني هذه الأمة))^(٤). فضلاً عن أن الشارح قد ذكر بأنّ قول الإمام (يكاد يكون تصريحاً بمذهب الإمامية) وفي تقديمه لهذا الرأي على ما يراه أصحابه دليل على شدة الإشارة وقوة بيان ذلك. وما يعضد كون المراد بهذه الحجج هم ليسوا الأبدال ما ذكره الراغب الأصفهاني في بيان حقيقتهم؛ قال: ((والأبدال قوم صالحون يجعلهم الله مكان آخرين مثلهم ماضين، وحقيقته هم الذين بدلوا أحوالهم الذميمة بأحوالهم الحميدة وهم المشار إليهم بقوله تعالى: ((فَأَوْلَيْكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَبِيَّتَهُمْ حَسَنَاتٍ))^(٥) (الفرقان: ٧٠)، وإليه ذهب البيهقي^(١)، وهذا المعنى لا يتناسب مع الصفات التي حباهم

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨ / ٣٥١ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٣/٣٢٤، وحدائق الحقائق: ٢/٦٤٨، وإعلام نهج البلاغة: ٣٠٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٤٠ .

* قال (A) في أول هذا الخطاب: ((النَّاسُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَمُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَهَمَجٌ رَعَاعٌ)).

(٣) الإمامة: ٢١٦-٢١٧. وينظر: منهاج البراعة: ٣/٣٢٢، وإعلام نهج البلاغة: ٣٠١، واختيار مصباح السالكين: ٦١٥.

(٤) مفردات الفاظ القرآن: ٢٦٠. وسئل الحسن البصري عن الإمام (A)، فقال: ((كان عليّ والله سهماً صائباً من

مرامي الله على عدوه، وربّاني هذه الأمة...)). الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ٣ / ١١١٠ .

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٦١.

بها الإمام، فضلاً عن أن بعض هذه الصفات جاءت بصيغة اسم التفضيل المعرف بأل، وهو ما يستلزم أن يكون الموصوف بها في أعلى درجات المفاضلة^(٢).

ولعل ما يفهم من وصف الإمام له بالمغمور لا يعني كونه غير معروف، بل المراد أنه معلوم لدى الناس لكنه مستور عنهم بسبب خوفه لكثرة أعدائه وقلة أنصاره، لأن من كانت حجج الله وبياناته الواضحة تتوقف عليه كيف يكون غير معروف لدى العباد، ومن ثم ينتفي كونه حجة، وهذا المعنى نجده واضحاً في القرآن، قال تعالى: ((إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَكُلُّ قَوْمٍ هَادٍ)) (الرعد:٧).

(٢) مؤهلات الإمامة:

لما كانت الإمامة هي قيادة الأمة في عامّة أمورها، وجب أن تتوفر في الإمام مؤهلات تمكنه من تحصيل هذا المقام، وقد نبّه القرآن الكريم على هذا الأمر في قصة طالوت واحتجاج الناس عليه، فأجابهم نبيهم: ((إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَةً مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)) (البقرة: ٢٤٧)، والآية تتضمن مباحث مهمّة في قضية الإمامة، نجد لها مصاديق وإشارات واضحة في كلام أمير المؤمنين (A)، منها: إن اختيار طالوت كان من قبل الله تعالى، وإن النبي كان مبلغاً عن هذا الاختيار ودالاً عليه ليس إلّا. وهذا ما سنقف عليه في بعض خطابات الإمام (A) عند دراستنا للنصّ على الإمامة. كما إن الامتيازات التي جعلت طالوت ينفرد بالقيادة هما (القوة والعلم)، والملاحظ في نصّ الآية إن مصدرهما ليس بشرياً بل إلهياً، لأن فاعل الزيادة هو الله تعالى. وقد ذكر الإمام هذا الأمر في خطابات كثيرة من كلامه، ومن أجلى تلك الخطابات قوله (A) حين سئل عن علمه فأجاب: ((عَلِمَ عَلَّمَهُ اللَّهُ نَبِيَّهُ (9) فَعَلَّمْنِيهِ وَدَعَا لِي بِأَنْ يَعْيَهُ صَدْرِي وَتَضَمَّنَ عَلَيْهِ جَوَانِحِي))^(٣)، وقوله: ((أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّْي بِطُرُقِ الْأَرْضِ قَبْلَ أَنْ تَشْعَرَ بِرِجْلِهَا فِتْنَةٌ تَطَأُ فِي خِطَامِهَا وَتَذْهَبُ

(١) معارج نهج البلاغة: ٦٠٤/١ .

(٢) ينظر: معاني النحو: ٢٧٤ / ٤ .

(٣) الخطبة (١٢٨): ١٨٦ .

بِأَحْلَامِ قَوْمِهَا))^(١). ويؤكد ذلك ما روي عنه (9): ((أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب))^(٢). أمّا الشجاعة فهو، كما يقول ابن أبي الحديد: قد ((أنسى الناس فيها ذكر من كان قبله ومحا اسم من يأتي بعده، ومقاماته في الحرب مشهورة يضرب بها الأمثال إلى يوم القيامة))^(٣)، ومن ذلك ما جاء في كتابه لعثمان بن حنيف بعد أن ذكر له زهده، قال: ((وَكَأَنِّي بِقَائِلِكُمْ يَقُولُ إِذَا كَانَ هَذَا قُوتُ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَدْ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ عَنْ قِتَالِ الْأَقْرَانِ وَمُنَازَلَةِ الشُّجْعَانِ.. وَأَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ كَالضُّوْءِ مِنَ الضُّوْءِ وَالذَّرَاعِ مِنَ الْعُضْدِ وَاللَّهِ لَوْ تَطَاهَرَتِ الْعَرَبُ عَلَى قِتَالِي لَمَا وَلِيْتُ عَنْهَا))^(٤)، فكما أن الضوء الثاني يستمد قوة ضيائه من الضوء الأول أي المصدر، فكذا حال الذراع (الإمام) فهو يستمد قوته وطاقته من العضد (النبي) لآئته الأصل، والعلّة الجامعة في ذلك هي ((قربه منه وقوته به كونه ظهيراً له ووسيلة إلى حصول مقصوده من تمام الدين وكمالها))^(٥)، وكان كلامه هذا جاء تعليلاً ورداً لما عساه يعرض لبعض الأذهان من شبهة اعتقاد ضعفه عن قتال الأبطال بسبب قلّة زاده، فبين لهم (A) أن شجاعته وقوته مستمدة من رسول الله (9) شأنها في ذلك شأن الفيوضات والكمالات الأخرى، ف((الإمام كالنبي يجب أن يكون أفضل الناس في صفات الكمال من شجاعة وكرم..))^(٦).

وتتضمن الآية السابقة أمراً مهماً، إذ إنّها قد تنقض ما يذهب إليه قومٌ من المعتزلة القائلين بمبدأ (إمامة المفضل مع وجود الفاضل)^(٧). ففي تلقي ابن أبي الحديد لخطابه (A): ((فَنَظَرْتُ فِي

(١) الخطبة (١٨٩): ٢٨٠ .

(٢) المستدرک علی الصحیحین: ١٤٧/٣ . وقد ذكر لهذا الحديث أكثر من طريق.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠/١ .

(٤) الكتاب (٤٨): ٤١٨ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣١٨ / ٥ . وينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٨٩/١٦ .

(٦) عقائد الإمامية: ٧٦ .

(٧) اختلفت الفرق الإسلامية في هذه القضية اختلافاً واسعاً؛ فقال أبو الحسن الأشعري: ((يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة، ولا تتعد الإمامة لأحدٍ مع وجود من هو أفضل منه فيها))، وإلى هذا ذهب النظام والجاحظ من المعتزلة، أمّا الباقر فعندهم غنّ الفضل أولى بها، فإن عرضاً للأمة خوف من فتنة عقدها

أَمْرِي فَإِذَا طَاعَتِي قَدْ سَبَقَتْ بِيَعْتِي، وَإِذَا الْمِيثَاقُ فِي عُنُقِي لِعَيْرِي))^(١)، والمعنى، كما يرى الشارح، هو إن وجوب طاعته لأوامر رسول الله (9) ووجوب امتثاله لها سابقٌ على بيعته لمن تقدمه بالخلافة، ومن ثمّ فلا سبيل له إلى الامتناع من البيعة لأنّه مأمور بها. ورأى الشارح أن خطاب الإمام هذا تصريح بمذهب أصحابه من البغداديين لأنهم يزعمون أنه الأفضل والأحق بالإمامة، وأنه لو لا ما يعلمه الله ورسوله من أن الأصلح للمكلفين من تقديم المفضول عليه لكان من تقدم عليه هالكاً، ولم يخرجته تقدّم من تقدّم عليه من كونه الأفضل والأولى والأحق^(٢). وهنا يمكن القول إن تقديم المفضول على الفاضل مخالفٌ لمبدأ المعتزلة الذين يقولون بتحكيم العقل، فهو أمر قبيح ينكره العقل، وهذا ما أقرّه الدليل القرآني والسنة النبويّة، فقد قدّم الله تعالى طالوت على جيشه لما أنعم عليه من صفات جعلته الأفضل بينهم، وفي أكثر من موضع نجد القرآن ينكر على الناس تركهم اتباع الأفضل، قال تعالى: ((أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُبْعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)) (يونس: ٣٥). وهو ما أكّدته السنة الشريفة، قال (9): ((من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم من هو أولى بذلك منه، وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه؛ فقد خان الله ورسوله والمسلمين جميعاً))^(٣). بل إنّ الخلفاء الذين سبقوا الإمام (A) عملوا على تقديم الأفضل، فقد ذكروا أن الأنصار لما علموا أن أبا بكر استخلف عمر بن الخطاب من بعده دخلوا عليه وسألوه عن ذلك فأجابهم: ((لئن سألتني ربي لأقولنّ: استخلفنّ عليهم خيرهم في نفسي))، وسأله الناس قبل وفاته بأن يختار لهم من بعده، فقال: ((سأجتهد لكم رأيي، وأختار لكم خيركم)). ومثله فعل الخليفة الثاني^(٤).

(ج) النصّ على الإمام:

للأفضل جازٌ عقدها للمفضول. واجتمع الشيعة على عدم جواز إمامة المفضول إلاّ سليمان بن جرير اليزيدي.

ينظر: أصول الدين: ٢٩٣-٢٩٤، والملل والنحل: ٦١ .

(١) الخطبة (٣٩): ٨١ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٩٦/٢ .

(٣) اتحاف الخيرة المهرة بزائد المسانيد العشرة: ٣٨٩/١. وروي: ((من استعمل رجلاً من عصابة وفي تلك العصابة

من هو أرضى الله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين)). المستدرك على الصحيحين: ١٩١/٤ .

(٤) ينظر تفصيل ذلك في: الإمامة والسياسة: ٢٥-٢٨ .

ذكرنا أن المسلمين قد اختلفوا في أمر الإمامة اختلافاً واضحاً في كونها منصوباً عليها من قبل الله تعالى والنبى الأكرم أم ليست كذلك، والذي نبهتُه هنا هو تتبّع خطابات الإمام التي تعرض لهذا الموضوع وبيان اختلاف شارحي النهج في تلقيهم لهذه الخطابات.

صوّر الإمام حال المسلمين بعد النبي في تنازع أمر الخلافة في كتاب له (A) مخاطباً أهل مصر لما ولى عليهم مالك الأشر، إذ يقول: ((فَلَمَّا مَضَى (A) تَنَازَعَ الْمُسْلِمُونَ الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ فَوَاللَّهِ مَا كَانَ يُلْقَى فِي رُوعِي وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِي أَنَّ الْعَرَبَ تُزْعِجُ هَذَا الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ (9) عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَلَا أَنَّهُمْ مُنْحَوهُ عَنِّي مِنْ بَعْدِهِ))^(١)، والروع: الخُد أو القلب، وأزعجه: أي أقلعه وقلعه من مكانه، وقد جاء الخطاب في معرض الشكاية من إزاحة أمر الخلافة عنه مع كونه أحق بها^(٢). ورأى ابن أبي الحديد أن معنى خطاب الإمام هو ((ما يخطر لي ببال أن العرب تعدل بالأمر بعد وفاة محمد (9) عن بني هاشم ثم من بني هاشم عني لأنه كان المتيقن بحكم الحال الحاضرة. وهذا الكلام يدل على بطلان دعوى الإمامية النص وخصوصاً الجلي))^(٣)، ويبدو ما ذهب إليه الشارح بعيداً لأن دلالة الخطاب خلاف ما ذكره، فالإمام يؤكّد بالقسم عدم احتمال تنحية العرب إياه عن الخلافة بعد وفاة النبي، ((والمقصود أن استحقاقه لها وتوصيته النبي (9) بكونه بعده صاحب الأمر واضحة جليّة عندهم من إصرار النبي على ذلك وتكراره))^(٤)، وهو ما توحى به دلالة النفي في الخطاب؛ إذ أن نفي الماضي بـ(ما) يدلّ في الغالب على نفي الماضي القريب من الحال^(٥)، وربما في هذا إشارة إلى ثبات الوصية فيه (A) حتى أواخر حياة النبي (9) كما نلاحظ ذلك في غدير خمّ الذي كان عند الرجوع من حجة الوداع^(٦)، ثم عطف الإمام على هذا بنفي المضارع بـ(لا) للتدليل على نفي الحال والاستقبال^(٧)، وبذا أكّد (A) أحقيته بالإمامة بعد النبي الأكرم في جميع الأزمنة،

(١) الكتاب (٦٢): ٤٥١.

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢٢٤/٣، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٧٠.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥٢/١٧.

(٤) منهاج البراعة (الخوئي): ٣١٦ / ٢٠.

(٥) ينظر: معاني النحو: ١٦٥ / ٤.

(٦) ينظر: المستدرک على الصحيحين: ٣ / ١٢٦، ١٢٧.

(٧) ينظر: معاني النحو: ١٧٦ / ٤.

وهذا ما يعضده قوله (A) في حديثه عن الرسول الأكرم: ((فَمَنْ ذَا أَحَقُّ بِهِ مِنِّي حَيًّا وَمَيِّتًا))^(١).
أمّا تأويل الشارح للفظ (أهل البيت) ببني هاشم فهو ليس موافقاً للمشهور في دلالة هذا اللفظ على
أناسٍ خاصين وهم (عليّ وفاطمة وأبناهما)، قال تعالى: ((إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
وَيُطَهِّرَكُمُ تَطْهِيرًا)) (الأحزاب: ٣٣)، وقد ذكر ابن حجر بأن رأيي ((أكثر المفسرين على أنها نزلت في
عليّ وفاطمة والحسن والحسين))^(٢).

و من كلام له (A) لبعض أصحابه وقد سأله كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحق
به؟ فقال: ((أَمَّا الإِسْتِبْدَادُ عَلَيْنَا بِهَذَا الْمَقَامِ وَنَحْنُ الْأَعْلَوْنَ نَسَبًا وَالْأَشْدُونَ بِالرَّسُولِ (9) نَوْطًا
فَإِنَّهَا كَانَتْ أَثْرَةً شَحَّتْ عَلَيْهَا نَفُوسُ قَوْمٍ وَسَخَّتْ عَنْهَا نَفُوسُ آخَرِينَ وَالْحَكْمُ لِلَّهِ وَالْمَعْوَدُ إِلَيْهِ
الْقِيَامَةُ))^(٣)، والاستبداد بالشيء: التفرد به، والنوط: الالتصاق. والمراد بالأثرة: الاستئثار بالأمر
والاستبداد به، وذكر البيهقي عن الوبري إن معنى الأثرة هنا هو الاختيار، أي أنهم كانوا مختارين
من قبل الناس للإمامة، ولعلّ المراد خلاف هذا لأن الخطاب جاء في بيان سبب دفعه (A) عن
هذا المقام مع كونه الأحق به، وقد وصف الإمام هذه الأثرة بالشح وهو البخل والحرص على نيل
الخلافة، فلذلك عدّاه بحرف الجرّ (على) لأن الحرص من لوازم الشح، فضلاً عمّا في الخطاب من
شكاية وتظلم بدليل قوله: ((وَالْحَكْمُ لِلَّهِ وَالْمَعْوَدُ إِلَيْهِ الْقِيَامَةُ))^(٤). ومعنى سخت: جادت. وذكر ابن
أبي الحديد اختلاف الشارحين في دلالة النفوس التي شحت، قال: ((أما على قولنا فإنه يعني نفوس
أهل الشورى بعد مقتل عمر وأما على قول الإمامية فنفس أهل السقيفة و ليس في الخبر ما
يقتضي صرف ذلك إليهم فالأولى أن يحمل على ما ظهر عنه من تألمه من عبد الرحمن بن عوف

(١) الخطبة (١٩٧): ٣١١ .

(٢) الصواعق المحرقة: ١٩٩. وقد فصل محبّ الدين الطبري الروايات في هذا المجال. ينظر: ذخائر العقبى: ٥٥
وما بعدها. وكذا المستدرک على الصحيحين: ١٥٤ / ٣.

(٣) الخطبة (١٦٢): ٢٣١ .

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٥٧٤/١، وحدائق الحقائق: ٢٢/٢، واعلام نهج البلاغة: ١٥٤، وشرح نهج البلاغة
(البحراني): ٦٥٩/٣.

و ميله إلى عثمان))^(١). ولعلّ الخطاب يقتضي كون المراد بالنفوس من سبقه بالخلافة لثبوت تظلمه وشكايته بسبب دفعه (A) عن هذا المقام الذي هو أحقّ به من غيره، ثم إن الخطاب لا يبدو مخصصاً بحالٍ ما بل جاء عاماً، وكذا ما يوحي به سؤال القوم له (A). وقد أورد ابن أبي الحديد إشكالاً على هذا الخطاب في سؤاله لأبي جعفر يحيى بن محمد العلوي نقيب البصرة في كون الخطاب لا يتضمن تصريحاً بالنصّ لأن الإمام قال (ونحن الأعلون نسباً والأشدون بالرسول نوطاً) فجعل الاحتجاج بالنسب وشدة القرب فلو كان عليه نصّ لقال عوض ذلك: وأنا المنصوص علي المخطوب باسمي. فأجابه أبو جعفر: بأن الإمام إنما أتاه من حيث يعلم لا من حيث يجهل، ألا ترى أنه سأله عن دفعهم عن الإمامة وهم الأحقّ بها من جهة اللحمة والعترة، ولم يكن الأسديّ يتصور النص ولا يعتقده ولا يخطر بباله لأنه لو كان هذا في نفسه لقال له لم دفعك الناس عن هذا المقام وقد نصّ عليك رسول الله (9) ولم يقل له هذا وإنما قال كلاماً عاماً^(٢). ولا يبعد أن يكون الإمام قد احتج بالصلة والقرابة من باب ما احتج به القوم على بقية الناس، لأن بناء العمليات الحجاجية يستوجب منذ البداية البحث عن الاتفاقات المسبقة والمشاركة التي سيقوم عليها الاستدلال، وإلا فالحجاج سيكون مصادرة على المطلوب ولا يؤدي وظيفته الإقناعية الأساسية^(٣)؛ فقولُه (A) هذا يتضمن ردّاً على كلّ من يدعي أحقيته بالخلافة سواء من احتج بالقرابة كفرش أو من ادعى كونه الأقرب والأولى برسول الله وهم الأنصار لنصرتهم له. ومن ذلك ما روي عنه (A) لما انتهت إليه أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله، قال: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت منا أمير ومنكم أمير. قال (A): فَهَلَّا احْتَجَجْتُمْ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (9) وَصَّى بِأَنْ يُحْسَنَ إِلَيَّ مُحْسِنِهِمْ وَيُتَجَاوَزَ عَنْ مُسِيئِهِمْ. قَالُوا: وَمَا فِي هَذَا مِنَ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ؟ فَقَالَ (A): لَوْ كَانَ الْإِمَامَةُ فِيهِمْ لَمْ تَكُنِ الْوَصِيَّةُ بِهِمْ. ثُمَّ قَالَ (A): فَمَاذَا قَالَتْ فُرَيْشٌ؟ قَالُوا: احْتَجَّتْ بِأَنَّهَا شَجَرَةُ الرَّسُولِ، فَقَالَ الْإِمَامُ: احْتَجُّوا بِالشَّجَرَةِ وَأَضَاعُوا الثَّمَرَةَ^(١). فقد جاء الاحتجاج في هذا الخطاب ((في صورة شرطية

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٤٣/٩.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٥٠/٩.

(٣) ينظر: البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: ١١.

(١) ينظر: الخطبة (٦٧): ٩٨-٩٩.

متصلةٌ يُستثنى فيها نقيض تاليها))^(١)، ومعنى هذا إن الإمامة لو كانت في الأنصار لما كان النبي أوصى الناس بهم، فلما ثبتت وصيتهُ بهم انتفى كون الإمامة لهم، والوصية هي قوله (9): ((أوصيكم بالأنصار خيراً فإنهم كرشي وعييتي وقد قضا ما عليهم وبقي ما لهم فاقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم))^(٢)، وبيان ذلك أن العرف قاضٍ بكون الوصية والشفاعة ونحوهما إنما تكون للرئيس في حقّ المرؤوس لا العكس. وأرد بالثمرة نفسه وأهل بيته، ومفاد الاحتجاج هنا أن قريش إن كانوا أولى من الأنصار بالخلافة لكونهم شجرة رسول الله فأهل أولى منهم لأنهم الثمرة، والثمرة هي المطلوبة بالذات من الشجرة والأولى اعتبار الثمرة لا الشجرة، فضلاً عما للثمرة من اختصاص بالثمر وهذا يستلزم كون أهل البيت هم الأقرب^(٣). ومثل هذا ما جاء يوم الشورى في خطابه لسعد بن أبي وقاص: ((وَقَدْ قَالَ قَائِلٌ إِنَّكَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لِحَرِيصٍ فَقُلْتُ: بَلْ أَنْتُمْ وَاللَّهِ لِأَخْرَصٍ وَأَبْعَدُ وَأَنَا أَخْصُ وَأَقْرَبُ))^(٤).

ومن الخطابات المهمة في النهج الدالة على موضوع النصّ قوله (A): ((لَا يُقَاسُ بِأَلِ مُحَمَّدٍ (9) مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ وَلَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ وَعِمَادُ الْيَقِينِ..وَلَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوِلَايَةِ وَفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوَرَاثَةُ))^(٥)، والخطاب يتضمن مدحاً لأهل البيت يستلزم إسقاط غيرهم عن بلوغ درجتهم واستحقاق منزلتهم، والتفضيل شامل كل من عداهم من هذه الأمة، لأنهم أنعموا على الخلق كافة بنعمة لا يقدر قدرها وهي الدعاء إلى الإسلام والهداية إليه^(١). ويظهر هنا تأثر الإمام بكلام النبي الأكرم واضحاً؛ إذ روي عنه (9) قال: ((نحن أهل بيتٍ لا يُقاسُ بنا أحدٌ))^(٢).

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٤٤/٢ .

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ١٢١ / ٧ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٤٤/٢ - ٣٤٥ .

(٤) الخطبة (١٧٢): ٢٤٦ .

(٥) الخطبة (٢): ٤٧ .

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٢٥/١، وحدائق الحقائق: ١٥٤/١، واعلام نهج البلاغة: ٤٥، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ١ / ١٤١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١٧٠/١، واختيار مصباح السالكين: ٨٩.

(٢) ذخائر العقبى: ٤٩ .

وذكر ابن أبي الحديد آراء الشارحين في هذا الخطاب، قال: ((الولاية: الإمرة فأما الإمامية فيقولون أراد نص النبي (9) عليه وعلى أولاده ونحن نقول لهم خصائص حق ولاية الرسول (9) على الخلق))^(١)، ولعلّ تفسير الشارح للولاية بالإمرة ليس دقيقاً لأن الولاية أعمّ منها، ((وذلك أن كلّ من ولي شيئاً من عمل السلطان فهو والٍ، فالقاضي والٍ والأمير والٍ))^(٢)، فإن أراد الشارح بالإمارة الرياسة العامّة على الخلق فتفسير الولاية بها حينئذ يكون مناسباً، وإن كانت دلالة الولاية أظهر لهذه المعاني. أمّا إذا أراد بها إمارة خاصّة كأمر السياسية أو غيرها عندها يبدو مخالفاً لظاهر الخطاب كون الألفاظ جاءت عامّة لا مخصصة ومن ثمّ فهي شاملة لكلّ المعاني، وهو ما توحى به خطابات النبي الأكرم؛ إذ نجدّه (9) في كثير من الأحاديث التي يصرّح فيها بالولاية للإمام (A) يستعمل فيها لفظ (بعدي) وهذا قد يجعل ذهن المتلقي ينصرف بوضوح إلى تحصيل الإمام على خصائص ومميزات الولاية التي كان يتمتع بها رسول الله (9)، ومن تلك الأحاديث: ((إن عليّاً مني، وأنا منه، وهو ولي كلّ مؤمن من بعدي))^(٣).

وقد ذهب بعض الشارحين إلى أن المراد هو إنّ للولاية خصائص وشرائط بها يتأهل الشخص ويحصل استحقاقها، وإن تلك الخصائص موجودة فيهم ومختصة بهم دون غيرهم ((وذلك بملاحظة كون (اللام) حقيقة في الاختصاص الحقيقي مضافاً إلى دلالة تقديم الخبر الذي حقّه التأخير على المبتدأ على انحصار هذه الخصائص فيهم))^(٤)، وهذا ما أفادته دلالة حرف الجر (في)، قال سيبويه: ((وأما (في) فهي للوعاء... لأنّه جعله إذا أدخله فيه كالوعاء له))^(١)، فالإمام جعل أهل البيت وعاءً لهذه الخصائص دون غيرهم. وربّما جاء استعمال الإمام للفظ الولاية وجعلها إياه خاصّاً بأهل البيت للتدليل على معانٍ مرتبطة بهذا اللفظ، ومن ذلك ما تنبّه له أبو هلال العسكري، قال: ((الإلهام يحصل من الحق تعالى بغير واسطة. والوحي من خواص الرسالة،

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣٩/١-١٤٠.

(٢) الفروق اللغوية: ٢٢٥.

(٣) خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رض): ١٠٩. وينظر: المستدرک على الصحيحين: ١٥٥/٣.

(٤) منهاج البراعة (الخوئي): ٢٦٤/٢.

(١) الكتاب: ٣٠٨/٢.

والإلهام من خواص الولاية))^(١)، فالخطاب يشير بوضوح إلى انتفاء نزول الوحي على غير الأنبياء، واختصاص أهل البيت بالإلهام والتسديد من قبل الله تعالى، ((والمُلْهُم هو الذي يُلْقَى في نفسه الشيء فيُخْبِر به حَدْساً وفِرَاسَةً وهو نوع يَخْتَصُّ به اللّهُ عز وجل من يشاء من عباده الذين اصْطَفَى))^(٢).

أما الوصية، فيمكن القول إن لفظ (الوصي) من الألفاظ المخصوصة بالإمام والمشهور بها، قال ابن منظور: ((وقيل لعلي، عليه السلام، وصي لاتصال نسبه وسببه وسمته بنسب سيدنا رسول الله (9)، قلت: كرم الله وجهه أمير المؤمنين عليّ وسلّم عليه، هذه صفاته عند السلف الصالح))^(٣)، وهذا ما أكده الشارحون في تلقيهم لهذا الخطاب، ولكنهم اختلفوا في ما تشتمل عليه هذه الوصية من دلالات، قال ابن أبي الحديد: ((لا ريب عندنا أن عليا (A) كان وصي رسول الله (9)). ولسنا نعني بالوصية النص والخلافة ولكن أموراً أخرى لعلها إذا لمحت أشرف وأجل. وأما الوراثة فالإمامية يحملونها على ميراث المال والخلافة ونحن نحملها على وراثة العلم))^(٤)، ولعلّ تفسير الشارح للوصية بأنها أمور أجل وأشرف من النصّ على الخلافة لا يبدو واضحاً، لأن هذا المقام من المقامات التي لا يعلو عليه إلا مقام النبوة، ثم لا وجه لتخصيص لفظ الوراثة بأمر من الأمور التي ذكرها الشارحون لأن اللفظ جاء عاماً ولم يُقَيّد بشيء.

(د) العصمة في الإمامة:

لعلّه من الأهمية بيان ثبات وجوب عصمة الأئمة القائمين بالأمر على الخلق في كتاب الله الحكيم، فقد جاء فيه: ((وَمَنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً)) (هود: ١٧)، وقال تعالى: ((وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ)) (الأنبياء: ٧٣)، وقال عزّ وجلّ: ((وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي

(١) الفروق اللغوية: ٢٦.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣٥٠/١.

(٣) لسان العرب: مادة (وصي): ٤٨٥٤/٦. وينظر تفصيل هذا الموضوع في معالم المدرستين: ٣١٠/١.

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣٩/١-١٤٠.

الظالمين)) (البقرة: ١٢٤). ويتضح من هذه النصوص القرآنية أنّ شرط الإمام في الإسلام إن كان كتاباً فيجب أن يكون منزلاً من قبل الله تعالى على رسله لهداية الناس كما هو شأن القرآن الكريم ومن قبله التوراة وسائر كتب الأنبياء، وإن كان إنساناً وجب أن يكون معيناً (مجمعولاً) من قبل الباري عز وجل، وأن لا يكون ظالماً لنفسه ولا لغيره، غير عاصٍ لله تعالى، بمعنى أنّه (معصوم)^(١)، وقد جزم القرآن بوجوب عصمتهم لوجوب طاعتهم دون غيرهم، كونها جاءت معطوفة على طاعة الله وطاعة رسوله، قال تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)) (النساء: ٥٩). ووجه الاستدلال بالآية ((أن أولي الأمر هم أصحاب الشأن. ولا شأن أعظم من الولاية العامة فكان من يتولاها أجدر بالطاعة))^(٢)، ومن ثمّ ستكون أفعاله وأقواله وتقريراته حجة شرعية منجزة من قبل الله على الخلق كافة.

وقد وردت خطابات كثيرة في النهج تؤكد هذا المعنى لدى أمير المؤمنين (A)، ومن ذلك: ((وَأِنِّي لَعَلِّي بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّي وَمِنْهَا جِ مِنْ نَبِيِّ وَانِّي لَعَلِّي الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ الْأَقْطَبُ لَقَطًا))^(٣)، وقوله في خطاب له يُنبئه فيه على فضيلته: ((فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِنِّي لَعَلِّي جَادَّةِ الْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَعَلِّي مَزَلَّةِ الْبَاطِلِ))^(٤)، وفي حديثه عن علاقته برسول الله يقول: ((وَمَا وَجَدَ لِي كَذِبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ))^(٥)، والخطلة: السيئة^(١)، والمراد بهذا الخطاب هي ملكة العصمة الحاصلة له في ترك الرذائل، واجتناب المآثم والمعاصي، لاستيلاء قوته العاقلة على قوتي الشهوية والغضبية، وقهر نفسه الأمارة التي هي مبدأ خطأ الأقوال وخطأ الأفعال^(٢)، وبهذا يتضح أن العصمة تعتمد أولاً على الجهاد النفسي المتحصّل للشخص وبلوغه أعلى الكمالات في هذا الطريق، فإذا بلغها أفاض

(١) ينظر: معالم المدرستين: ١/ ٢٢٣.

(٢) الإمامة العظمى واجبات وحقوق: ٣٢.

(٣) الخطبة (٩٧): ١٤٢.

(٤) الخطبة (١٩٧): ٣١٢.

(٥) الخطبة (١٩٢): ٣٠٠.

(١) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٤٦٥.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/ ١٨٣-١٨٤.

الله تعالى عليه لطفه واستخلصه من الذنوب والآثام، وهذا معنى ما نقله بعض الشارحين من أن رسول الله (9) سأل الإمام: يا علي ما أول ما أنعم الله به عليك؟ فقال: أن خلقتني حياً قادراً مشتهياً. فقال: وما الثانية؟ قال: أن عزّفتي نفسه ومكنني من طاعته ولطفَ معي توفيقاً وعصمة..^(١)، فمع وجود القدرة على المعصية وشهوة النفس الأمانة إليها إلا أن جهاده النفسي بمعرفة الله تعالى وتمكّنه من طاعته جعلته موضعاً للطف الإلهي، ومن ثمّ تحصّل التوفيق للعصمة، لذا عزّفوها بأنها ((ملكة مانعة عن ارتكاب المعاصي وموجبة لإتيان الطاعات على وجه الاختيار))^(٢).

وقد ورد كلامٌ له (A) فهم بعض الشارحين من ظاهره تنبيه الإمام على عدم كونه معصوماً^(٣): ((فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقَ أَنْ أُخْطِئَ وَلَا آمَنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي))^(٤)، إلا أن الكلام جاء من قبيل التواضع الباعث لهم على الانبساط معه بقول الحقّ، وفي الاستثناء بقوله ((إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي)) دليل واضح في إسناده العصمة لله تعالى، كون النفس البشرية أمانة بطبعها إلى السوء، بل ليست العصمة إلا ذلك، وهو قول نبي الله يوسف الصديق: ((وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي)) (يوسف: ٥٣)، فخطابه جاء على سبيل الانقطاع لله تعالى والتسليم التامّ له، لأن المرء وإن بلغ أعظم درجات الطاعة لله تعالى فهو محتاج أن يُعان على نفسه^(١)، وقد كفى الله تعالى أمير المؤمنين (A) ما هو أملك به من نفسه كما بيّنت خطابته السابقة.

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢٥ / ١.

(٢) منهاج البراعة (الخوئي): ٨٠/٢-٨١.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٠٧ .

(٤) الخطبة (٢١٦): ٣٣٥ .

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٣٥٧/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ٣٣ ، واختيار مصباح السالكين: ٤٠٧.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الشيقة في رحاب شروح نهج البلاغة، تمخض البحث عن نتائج، هي:

- إن بعض النظريات الغربية، كنظريات التلقي والتأويل، لا يمكن تطبيقها على نصوصنا الدينية كالقرآن الكريم وكلام النبي (9) ونهج البلاغة، من دون إجراء تعديلاتٍ عليها، لأنّ هذه النظريات تتعامل مع النصوص على حدّ سواء؛ بمعنى أنّها تؤمن بفصل الذات عن الموضوع، ولا تراعي قصديّة المنتج. وهذا ما لا يتوافق مع النظرة الإسلامية واعتقادها بعصمة تلك النصوص. وقد ظهر هذا الأمر لدى شارحي النهج، من خلال مراعاتهم للجانب المقدّس في تلقّيهم لنصّ النهج، انطلاقاً من اعتقادهم بعصمة الإمام (A).

- مثل القرآن الكريم العامل الأكبر في اغناء عملية التلقي في التراث العربي والإسلامي. وظهر هذا الأمر من خلال تجاوبه مع المتلقّين، وعنايته بردود أفعالهم، فضلاً عمّا أحدثه من ثورة كبرى نتجت عنها الكثير من العلوم.

- ظهرَ الجهد اللغويّ عند الشارحين أكثر من أيّ جهدٍ آخر. فنصّ النهج نصّ لغويّ تواصلِي قبل كلّ شيء، فضلاً عن أنّ أية قراءةٍ للنصّ لا بدّ من أن تنطلق من المنظومة اللغوية له.
- تلمس الشارحون الدلالة الصوتيّة للصوامت والصوائت في حالاتٍ كثيرة. وقد كان لتعدّد روايات نصّ النهج الأثر الكبير في هذا المجال، إلا أنّه، في الأغلب، لم يظهر لديهم الترجيح بين تلك الروايات. ولم تظهر عنايتهم، بشكل واضحٍ، بالدلالة الصوتيّة الحاصلة بضمّ بعض الكلمات إلى بعض (الفونيمات فوق التركيبية)، ولعلّ السبب الرئيس في ذلك، هو كون نهج البلاغة نصّاً مكتوباً، وهذه الدلالة تعتمد بشكلٍ أساس على الأداء المسموع للنصّ.
- إنّ القول بوجود كلمةٍ تدلّ على أكثر من معنىٍ في الأصل (المشترك اللفظي والتضادّ)، أو كلمتين تدلّان على معنىٍ واحد (الترادف)، مخالفٌ لأصل الوضع اللغوي من جهةٍ، ولقصدية النصوص (الدينية) من جهةٍ أخرى. ولعلّ الفارق الأساس في دلالات هذه الظواهر هو السياق والمعجم اللغوي.
- لا تضمين ولا نيابة ولا زيادة في نصّ النهج، لأنّ كلّ كلمة قد وُضعت بقصدية تامّة، لذا ينبغي التعامل معه كما هو، لا بما تقتضيه القواعد والأسس النحوية.
- لم يحظَ البديع بعناية الشارحين في الجانب التأويلي البلاغي، وإنّما اقتصرَت أهميتهُ عندهما على التزيين والتحسين، لتأثرهم بالدراسات البلاغية والنقدية السابقة.
- لم يستطع الشارحون، في الأغلب الأعمّ، الانفكاك عن أفقهم العقائدي والثقافي، كما لاحظنا هذا في تأويلاتهم النحوية والبلاغية والدلالية. وكان ابن أبي الحديد يبالغ أحياناً في سحب النصّ إلى أفقه الاعتزالي.
- لم يهمل بعض الشارحين (ابن أبي الحديد والبرهاني) تلقّي الشارحين السابقين لهم؛ إذ وقفوا في تلقيهما بين نصّ النهج، وطبيعة الفهم الذي شكّله التلقي السابق لهما.
- ظهرَ الإمام (A)، في خطاباته كافةً، بوصفه صاحبَ رسالة عقيدة، ورجلَ دولةٍ وحاكماً، وعملَ من خلالها على بناء منظومة إنسانية متكاملة، وإعادة الدين الإسلامي إلى المسار الصحيح وفقاً لرؤيته (A).

- مثلت شروح النهج في تلقّيها للنصّ العلويّ، في جانبٍ كبيرٍ منها، صورةً للتراث العربيّ، بوصفها منظومةً فكرية وثقافية متكاملة. وظهرَ هذا بوضوحٍ لدى ابن أبي الحديد والبرحاني ثم الراوندي، إذ جمعوا في تلقّيهم للنصوص بين اللغة والبلاغة والأدب والتاريخ وعلم الكلام والأصول والفقه والمنطق وغير ذلك.

- إن عملية استكشاف المنظومة العلوية في نصّ النهج، لا يمكن أن تنتهي في زمانٍ ومكانٍ معينين، بل هي متجددة زاخرة، وعلى الدارس لهذا النصّ أن لا يكتفي بما قاله السابقون له، وأن يكون متواصلاً مع كلّ جديدٍ من دون أن يقبله كلّهُ، لأن تلقّي النصوص التعاقبي يختلف تبعاً للأفق التاريخي والثقافي الذي يحيط بالمتلقي.

قائمة المصادر والمراجع

/القرآن الكريم.

/ الإبانة عن أصول الديانة: لأبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق : د. فوقية حسين محمود،كلية البنات- جامعة عين شمس، توزيع دار الأنصار، القاهرة، ط ١، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

/ أبنية الصرف في كتاب سيبويه: د.خديجة الحديثي، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط ١، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م .

/ إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري (ت ٨٤٠هـ)، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف: أبو تميم ياسر بن غبراهيم، دار الوطن للنشر، دار المشكاة، القاهرة-حلوان، د.ط، د.ت .

/ أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري: د.محمد زغلول سلام،
مكتبة الشباب، المنيرة، ط ١، د.ت .

/ الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي
(ت ٦٣١هـ)، مطبعة المعارف، القاهرة، د.ط، ١٩١٤.

/ إحياء النحو: إبراهيم مصطفى، صححه ورتبه: محمد أفندي مصطفى، مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر بالقاهرة، د.ط، ١٩٣٧.

/ اختيار مصباح السالكين من كلام مولانا وإمامنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (A))
شرح نهج البلاغة (الوسط): ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٨٩هـ)، تحقيق: د.محمد هادي
الأميني، دار الحوراء، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

/ استجلاب ارتقاء الغرف بحبّ أقرىء الرسول (9) وذوي الشرف: شمس الدين محمد بن عبد
الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، تحقيق: خالد بن أحمد الصمّي، دار البشائر الإسلامية، د.ط، د.ت.
/ استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب
الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط ١، ٢٠٠٤ .

/ الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ (ت
٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

/ أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقية: حيدر بن علي الاملي، تحقيق: محمد
خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، د.ط، ١٤٠٤هـ.

/ أسس علم اللغة: ماريو باي، ترجمة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط ٨،
١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

/ الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية: د.مجيد عبد الحميد ناجي، مطبعة المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

/ الإسلام والأدب: د.محمود البستاني، مطبعة ستاره، قم، الناشر: المكتبة الأدبية المختصة،
ط ١، ١٤٢٢هـ ق .

/ الأسلوبية والأسلوب: د.عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط ٥، ١٩٧٧ .

/ الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق: محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

/ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي، الدار البيضاء- المغرب، ط ٨، ٢٠٠٨.

/ الأصوات اللغوية: د.إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٣، يناير، ١٩٦١م.
 / أصول التفسير والتأويل مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين: السيد كمال الحيدري، منشورات دار فرقد، ايران، ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

/ أصول التفكير النحوي: علي أبو المكارم، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦.

/ الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار بن أحمد بن أسد أبادي (٣٢٠هـ - ٤١٥هـ)، حققه وقدم له: د.فيصل بدير علوان، مطبوعات جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر، ط ١، ١٩٩٨م.

/ أصول الدين: للإمام أبي منصور عبد القاهر التميمي (ت ٤٢٩هـ)، مطبعة الدولة، استانبول، ط ١، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.

/ الأصول المعرفية لنظرية التلقي: ناظم عودة خضر، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط ١، ١٩٩٧ .

/ أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث: الدكتور محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

/ الأضداد في كلام العرب: أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي (ت ٣٥١هـ)، تحقيق: د.عزة حسن، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط ٢، ١٩٩٦.

/ الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: د.حميد النجدي، دار الأنصار، قم، ط ٢، ١٤٢٨ق- ٢٠٠٧م.

/أعلام نهج البلاغة: علي بن ناصر السرخسي(ت بعد ٦٢٢هـ)، تحقيق: عزيز الله العطاردي، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٤١٥هـ.

/الألسنية محاضرات في علم الدلالة: د. نسيم عون، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٥.

/الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ محمد مكي العاملي، مطبعة اعتماد، قم، الناشر: مؤسسة الامام الصادق (ع)، ط٥، ١٤٢٣ هـ ق.

/الإمامة: الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط١، ١٤١٧هـ.

/الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٤٠٨هـ .

/الإمامة العظمى واجبات وحقوق: عثمان عبد الله محمد حبوب، دار الرشيد- ناشرون، ط١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م .

/الإمامة والسياسة: للإمام الفقيه أبي محمد عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة الدينوري ت ٢٧٦هـ)، تحقيق: د.طه محمد الزيني، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، النجف الأشرف، د.ط، د.ت.

/أوزان الفعل ومعانيها: د.هاشم طه شلاش، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، د.ط، ١٩٧١.

/البديع في ضوء أساليب القرآن: د.عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

/البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة البابي الحلبي-مصر، ط٢، د.ت .

/البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: د.قدور عمران، عالم الكتب الحديث، إربد- عمان، ط١، ٢٠١٢.

/بلاغة الكلمة في التعبير القرآني : د فاضل السامرائي، شركة العاتك لصناعة التاب، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

البلاغة الواضحة (البيان والمعاني والبديع): علي الجازم ومصطفى أمين، الناشر: مكتبة سيد الشهداء (ع) - قم، د.ط، د.ت.

البلاغة والأسلوبية: د.محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة-مصر، ط ٣، ٢٠٠٩ .

بناء الراوية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ: سيزا قاسم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، د.ط، ١٩٨٥ .

بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة: للعلامة المحقق محمد تقي التستري، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

البيان والتبيين: : ابو عثمان عمر بن بحر الجاحظ ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٧، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنا النحوي: د.مصطفى السعداني، توزيع منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٩٢ .

تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٢، ١٣٣٩هـ - ١٩٧٣م.

تأويل النص عند الصوفية فصوص الحكم لابن عربي أنموذجا: الشيخ الدكتور علي سميسم، ديوان الكتاب للثقافة والنشر، ط ١، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ.

التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات: محمد بازي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

تاج العروس في جواهر القاموس: السيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: الدكتور محمود محمد الطناحي، راجعه عبد السلام محمد هارون، التراث العربي، الكويت، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

التبيان في تفسير القرآن: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير، دار إحياء التراث العربي ، د.ط، د. ت.

- / تجليات الدلالة الإيحائية في الخطاب القرآني في ضوء اللسانيات المعاصرة سورة التوبة
أنموذجاً: د. فخرية غريب قادر، عالم الكتب الحديث، اربد- الأردن، د. ط، ٢٠١١.
- / تحليل الخطاب الروائي الزمن-السردي-التبئير: د. سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار
البيضاء-المغرب، ط ٤، ٢٠٠٥.
- / التداولية والحجاج مداخل ونصوص: صابر حباشة، صفحات للدراسات والنشر، سورية-
دمشق، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- / الترادف في اللغة: د. حاكم مالك الزيايدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، د. ط، ١٤٠٠ هـ-
١٩٨٠ م.
- / تصحيح القراءة في نهج البلاغة: الشيخ خالد البغدادي، منشورات سعيد ابن جبير، قم-
إيران، النجف-العراق، ط ٢، ١٤٢٨ هـ-٢٠٠٨ م.
- / تصريف الأسماء والأفعال: د. فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف، بيروت-لبنان، ط ٢،
١٤٠٨ هـ-١٩٨٨ م.
- / تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات: د. صالح سليم فخري، عصمي للنشر والتوزيع،
القاهرة، د. ط، ١٩٩٦.
- / التصريف الحديث من خلال علم الأصوات الحديث: د. الطيب بكوش، المطبعة العربية،
تونس، ط ٣، ١٩٩٢ م.
- / التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه: د. السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية،
الإسكندرية، د. ط، ١٩٩٦.
- / التضاد في القرآن الكريم: محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، دمشق، ط ١-١٤٢٠ هـ-
١٩٩٩ م.
- / التعبير القرآني: د. فاضل السامرائي، دار الإعمار، عمان، ط ٥، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- / التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)، مكتبة لبنان- بيروت، طبعة
جديدة، ١٩٨٥.

التفكير اللساني في الحضارة العربية: د.عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب،
طرابلس-ليبيا، تونس العاصمة- تونس، ط ٢، ١٩٨٦ .

تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي: محمد بازي، الدار العربية للعلوم
ناشرون، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

التلخيص في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: جلال الدين أبو عبد الله بن قاضي
القضاة سعد الدين أبو محمد عبد الرحمن القزويني (ت ٧٣٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-
لبنان، د.ط، د.ت.

التلخيص في وجوه البلاغة: جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب
القزويني (ت ٧٣٩هـ)، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١، ١٩٠٤ .
تلقي النص الأدبي عند الدكتور عباس الجراري: فاطمة أمجدرو، منشورات زاوية للفنّ
والنشر، الرباط، د.ط، ٢٠٠٦ .

تنزيه القرآن عن المطاعن: إملاء قاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد (ت
٤١٥هـ)، دار النهضة، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت.

تيسيرات لغوية: د.شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، د.ط، ١٩٩٠م.
الثابت والمتحوّل بحث في الاتباع والإبداع عند العرب: أدونيس، دار العودة، بيروت، ط ١،
١٩٧٨ .

ثلاثة كتب في الأضداد: نشرها الدكتور أوغت هفنز، المطبعة الكاثولوكية للأباء اليسوعيين،
بيروت، د.ط، ١٩١٢ .

جدلية العلاقة بين العقل والتجربة الاجتماعية دراسة في ضوء فلسفة التاريخ عند الامام علي
بن أبي طالب: عبد الرحمن الوائلي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط ١،
١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م .

جماليات التلقي في السرد القرآني: د.يادكار لطيف الشهرزوري، دار الزمان للطباعة والنشر
والتوزيع، دمشق-سوريا، ط ١، ٢٠١٠ .

/ جمالية الألفة (النص ومتقبله في التراث النقدي): شكري المبخوت، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون-بيت الحكمة، تونس، ط ١، ١٩٩٣ .

/ جمهرة أنساب العرب: محمد بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، د.ت.

/ جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد (ت ٣٢١هـ)، تحقيق: د.رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

/ جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد الهاشمي، انتشارات اسماعيليان، ط ١، ١٤٢٥هـ ق - ١٣٨٣هـ ش.

/ الحاوي للفتاوي في الفقه وعموم التفسير والحديث والإصول والنحو والإعراب وسائر الفنون: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

/ حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة: محمد بن الحسين بن الحسن المعروف بقطب الدين الكيزري (ت بعد ٦١٠هـ)، تحقيق: عزيز الله العطاردي، اعتماد، قم، ط ١، ١٤١٦هـ.

/ الحذف والتقدير في النحو العربي: د.علي أبو المكارم، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧.

/ حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي: وحيد بن بوعزيز، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

/ الحركات في اللغة العربية دراسة في التشكيل الصوتي: د.زيد خليل القرالة، عالم الكتب الحديث، اربد-الأردن، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

/ حركة التاريخ عند الامام علي (A) دراسة في نهج البلاغة: آية الله محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٤، ١٤٢٨هـ - ١٩٩٧م .

/ حفريات الخطاب التاريخي العربي (المعرفة، السلطة والتمثلات): د.عبد الله اللاوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران-الجزائر، دار الراوند الثقافية- ناشرون، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٢.

✓ الحوار وخصائص التفاعل التواصلي دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية: د.محمد نظيف،
أفريقيا الشرق، المغرب- الدار البيضاء، د.ط، ٢٠١٠ .

✓ الخصائص: لأبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ): تحقيق: د.عبد الحميد هنداي،
منشورات محمد علي بيضون، بيروت-لبنان، ط٢، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م .

✓ خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): لأبي عبد الرحمن أحمد بن
شعيب النسائي، تحقيق: أحمد ميرين البلوشي، مكتبة المعلا، الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

✓ خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: د.عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، مكتبة
وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

✓ خطاب الحدائث قراءة نقدية: د.حميد سمير، روافد الاصدار ١٥، وزارة الأوقاف والشؤون
الإسلامية، الكويت، ط١، مارس ٢٠٠٩م- ربيع الأول ١٤٣٠هـ.

✓ الخطاب في نهج البلاغة بنيته وأنماطه ومستوياته دراسة تحليلية: د.حسين العمري، دار
الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ط١، ٢٠١٠ .

✓ الخطاب النقدي عند المعتزلة: د.كريم الوائلي، مكتبة كعبية، اليمن، د.ط، ٢٠٠٣م.

✓ الخطاب والنصّ المفهوم- العلاقة- السلطة: د.عبد الواسع الحميري، المؤسسة الجامعية
للدراستات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م .

✓ خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة: د.علي الورد، دار الوزّاق للنشر، لندن،
ط٢، ١٩٩٦.

✓ دراسات في التاريخ: أ.ج. هوبزبوم، ترجمة: عبد الغله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر،
دمشق-سوريا، د.ط، ٢٠٠٢.

✓ دراسات في نهج البلاغة: السيد محمد مهدي شمس الدين، الدار الإسلامية، بيروت، ط٣،
١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.

✓ دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته: د.أحمد مختار عمر، عالم الكتب القاهرة، ط٢،
١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

/ دراسة الصوت اللغوي: د.أحمد مختار عمر، عالم الكتاب، القاهرة، د.ط، ١٤٢٥هـ -
٢٠٠٤م.

/ دروس في علم أصوات العربية: جان كانتينو، ترجمة:صالح القرمادي،الجامعة التونسية-
مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، د.ط، ١٩٦٦.

/ دلائل الإعجاز : للشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني
النحوي (ت ٤٧١ أو ٤٧٤ هـ) ، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة،
ط ٥ ، ٢٠٠٤م.

/ الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية: صفية مطهري، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق،
د.ط، ٢٠٠٣.

/ دلالة تراكيب الجملة عند الأصوليين: دموسى بن مصطفى العبيدان، الأوائل للنشر
والتوزيع، دمشق- سورية، ط ١، ٢٠٠٢م.

/ الدلالة الصوتية في اللغة العربية:د.صالح سليم عبد القادر الفاخري،مؤسسة الثقافة الجامعية،
الاسكندرية، د.ط، ٢٠٠٧.

/ دلالة اللواحق التصريفية في اللغة العربية:د.أشواق محمد النجار، دار دجلة، عمان، ط ١،
٢٠٠٦.

/ دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً: د.ميجان الرويلي
و.د.سعد البازغي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط ٤، ٢٠٠٥.

/ دور الكلمة في اللغة: ستيفن أولمان، ترجمة وتقديم: كمال محمد بشير، مكتبة الشباب
بالنيرة، د.ط، د.ت .

/ ديوان ابن هاني الأندلسي: تحقيق: كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت،
د.ط، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

/ ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عبد الله بن محمد
الطبري (ت ٦٩٤هـ)، تحقيق: أكرم البوشي، دمشق، ط ١، ١٤١٥هـ.

✓ الرد على النحاة: ابن مضاء أحمد عبد الرحمن القرطبي (ت ٥٩٢هـ)، تحقيق: د.شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

✓ رسائل الشريف المرتضى -المجموعة الثانية: تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، اعداد: السيد مهدي الرجائي، منشورات دار القرآن الكريم، قم- إيران، مطبعة الخيام، د.ط، ١٤٠٥ هـ.

✓ الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: صنعة الإمام أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: د.أحمد حسن فرحات، دارعمار، عمان، ط٣، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
✓ الزمن النوعي وإشكاليات النوع السردى: هيثم الحاج علي، الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨.

✓ السرد العربي القديم الأنواع والوظائف والبنىات: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

✓ سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: حسن هنداي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

✓ سيكولوجية فنون الآداب: جيلين ويلسون، ترجمة: د.شاكر عبد الحميد، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون- الكويت، د.ط، يناير - ١٩٧٨.

✓ سيمياء التأويل (الحريري بين العبارة والإشارة): د.رشيد الادريسي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.

✓ شذا العرف في فن الصرف: الشيخ أحمد بن محمد الحمالوي (ت ١٣١٥هـ)، دار الكيان للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، د.ط، د.ت.

✓ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني (ت ٧٦٩ هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط٢، د.ت.

/ شرح شافية ابن الحاجب: رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

/ شرح القصيدة الكافية في التصريف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: د. ناصر علي حسين، المطبعة التعاونية بدمشق، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

/ شرح الكافية في النحو: رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، طهران، ط ١، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

/ شرح المفصل: موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣هـ)، علق عليه مشيخة الأزهر المعمور، ادارة الطباعة المنيرية، مصر، د.ط، د.ت.

/ شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية: د. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ٢، محرم ١٤٢٨ هـ.

/ شرح نهج البلاغة: عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

/ شرح نهج البلاغة: كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٨٩هـ)، دار الثقلين، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

/ شرح نهج البلاغة: الشيخ محمد عبده، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

/ الشعر والشعراء: لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، صححه وعلق حواشيه: مصطفى أفندي السقا، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د.ط، ١٣٥٠هـ - ١٩٣٢م.

/ الشعرية العربية: أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩.

/ الصحابي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها: لأبي الحسن أحمد بن فارس الرازي (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

/ الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة: المحدث أحمد بن محمد الهيثمي المكي (ت ٩٧٤هـ)، مكتبة الحقيقة، استانبول - تركيا، طبعة جديدة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

- ✓ الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب في ضوء علم اللغة الحديث: د.تحسين عبد الرضا الوزان، دار دجلة، المملكة الأردنية الهاشمية، ط ١، ٢٠١١.
- ✓ صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الاسلوب في كتاب البخلاء: أحمد بن محمد بن امبيريك، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، بغداد، د.ط، ١٩٨٦ .
- ✓ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: د.جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٢ .
- ✓ الصورة الفنية في المثل القرآني دراسة نقدية بلاغية: د.محمد حسين الصغير، شركة المطابع النموذجية، دار الرشيد للنشر، بغداد، د.ط، ١٩٨١ .
- ✓ ظاهرة التخفيف في النحو العربي: د.أحمد عفيفي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- ✓ ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي : د.طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، د.ط، ١٩٩٨م.
- ✓ عبقرية الإمام علي: عباس محمود العقاد، مطبعة المعارف ومكثبتها بمصر ، د.ط ، د.ت .
- ✓ عقائد الإمامية: محمد رضا المظفر، مركز الأبحاث العقائدية، قم المقدسة- إيران، ١٤٢٢ هـ ق.
- ✓ عقائد الامامية الاثنى عشرية، السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني، إنتشارات حضرت مهدي - قم ، ط ٥ ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.
- ✓ العقد الفريد: أحمد بن محمد بن عبد ربّه الاندلسي (ت ٣٢٨هـ): تحقيق: د.عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م.
- ✓ العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي(دراسة تطبيقية): د.عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة الغشعاع الفنية، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.
- ✓ العلاماتية وعلم النص: منذر العياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت- لبنان، ط ١ ، ٢٠٠٤ .

علم الأسلوب والنظرية البنائية: د.صلاح فضل، دار الكتاب المصري-القاهرة، دار الكتاب اللبناني-بيروت، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

علم الأصوات العام: بسام بركة، مركز الانماء القومي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.
العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص): د.أحمد ادريس الطعان، دار ابن الحزم للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص: محمد محمد يونس علي، دار أوربا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس- الجماهيرية العظمى، ط ١، ٢٠٠٦ م.
علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي- دراسة: منقور عبد الجليل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، ٢٠٠١ م .

علم الدلالة عند العرب مقارنة مع السمياء الحديثة: عادل الفاخوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط ٢، ١٩٩٤ .

علم الكلام وبعض مشكلاته، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧ .

علم اللغة العام: فردينان دي سوسور، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: د. مالك يوسف المطليبي، سلسلة تصدر عن دار آفاق عربية، العظمية - بغداد، ١٩٨٥ .

علم اللغة العام- الأصوات: د.كمال محمد بشر، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ١٩٧٩ .
علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: د.محمود سمران، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت.

علم المعاني: د.عبد العزيز عتيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: لأبي الحسن بن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦ هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت- لبنان، ط ٥، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

عناصر تحقيق الدلالة في العربية: د.صائل رشدي شديد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط ١، ٢٠٠٤ .

العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٢م.

فتح الباري بشرح صحيح البخاري: للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت-لبنان، د. ط، د. ت.

الفروق اللغوية: للإمام الأديب اللغوي أبي هلال العسكري (من أعلام القرن الرابع الهجري)، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، د. ت.

فصول في علم الدلالة: د. فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص أقراني: محمد بن أحمد جهلان، صفحات للدراسات والنشر، سورية-دمشق، الإصدار الأول، ٢٠٠٨م.

الفعل زمانه وأبنيته: د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

فقه اللغة المقارن: د. إبراهيم السامرائي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط ٤، أيار ١٩٨٧.

فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: د. رجاء العيد، النشر منشأة المعارف بالاسكندرية، ط ٢، د. ت.

فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي: نصر حامد أبو زيد، دار التنوير للطباعة والنشر، الناشر: دار الوحدة، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٨٣.

فلسفة التوحيد والنبوة: محمد جواد مغنية، دار الجواد ودار التيار الجديد، بيروت-لبنان، ط ٤، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٤م.

فن التشبيه بلاغة. أدب. نقد: علي الجندي، مطبعة نهضة مصر، ط ١، ١٩٥٢.

فنون التصوير البياني: د. توفيق الفيل، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

/ في الأصوات اللغوية- دراسة في أصوات المد العربية: د. غالب فاضل المطلبي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، جمهورية العراق، د. ط، ١٩٨٤.

/ في التطبيق النحوي والصرفي: د. عبده الراجحي، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية، د. ط، ١٩٩٢.

/ في علمي العروض والقافية: د. أمين علي السيد، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ١٩٩٩.

/ في النحو العربي قواعد وتطبيق: د. مهدي المخزومي، مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ١، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

/ القارئ في الحكاية- التعاوض التأويلي في النصوص الحكائية: امبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، ط ١، ١٩٩٦ .

/ القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: د. حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط ٢، ٢٠٠٧.

/ قضايا شعرية: رومان ياكبسون، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ١، ١٩٨٨.

/ الكافي: محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩ هـ)، تصحيح: علي اكبر الغفاري، حيدري، طهران، ط ٥، ١٤١٧ هـ.

/ الكتاب: لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (سبويه ت ١٨٠ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ٣، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .

/ كتاب الأضداد: أبو علي محمد بن المستنير (قطرب ت ٢٠٦ هـ)، تحقيق: د. حنا حداد، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.

/ الكناية والتعريض: لأبي منصور عبد الملك بن إسماعيل الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ)، دراسة وشرح وتحقيق: د. عائشة حسين فريد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، ١٩٩٨ م.

/ لسان العرب: ابن منظور (ت ٧١١ هـ) ، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، د. ط، د. ت.

اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-
المغرب، ط ٢، ٢٠٠٦.

لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: د. عبد الفتاح أحمد يوسف، منشورات الاختلاف، الجزائر،
الدار العربية ناشرون، لبنان، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

لسانيات النصّ النظرية والتطبيق مقامات الهمذاني أنموذجاً: ليندة قبياس، الناشر: مكتبة
الآداب، القاهرة، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

اللغة: ج. فندريس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد قصاص، الناشر مكتبة الأنجلو
المصرية، مطبعة لجنة البيان العلمي، د.ط، ١٩٥٠.

اللغة العربية معناها ومبناها: د.تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط ٤، ١٤٢٥هـ -
٢٠٠٤م.

اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط ١، ١٤٢٦هـ -
٢٠٠٦م.

اللغة والمعنى والسياق: جون لاينز، ترجمة: عباس صادق وهاب، مراجعة: يوثيل عزيز،
دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ١٩٨٧م.

ما الأدب؟: جان بول سارتر، ترجمة: د.محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر
والتوزيع، القاهرة، د.ط، ١٩٥٢.

ما هو نهج البلاغة: السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني، العتبة العلوية المقدسة، النجف
الأشرف، د.ط، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

مباحث في علوم القرآن: د.صباحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٠، ١٩٧٧.

مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية: د.محمد حسين علي الصغير، دار الشؤون
الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ١٩٩٤م.

المجتمع بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني: محمد عبد الجبار، دار الأضواء، بيروت-
لبنان، ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

المجتمع والتاريخ: الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، دار المرتضى، بيروت، ط ٣، ١٤٢٥هـ -
٢٠٠٤م .

مجمع الأمثال: لأبي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني (ت ٥٦٨هـ)، تحقيق: محمد
محي الدين عبد الحميد، مطبعة المنة المحمدية، د.ط، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

محاضرات في الدراسات النحوية (مدونتي): د.حيدر جبار عيدان، ٢٠١١ .

المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: ابن جني (ت ٣٩٢هـ)،
تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرون، مطابع التجارية، القاهرة، د.ط، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: المحدث يوسف بن الحسن
الدمشقي المعروف بـ(ابن المبرد ت ٩٠٩هـ)، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن محمد بن عبد
المحسن الفريخ، وزارة التعليم العالي - المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤٢٧هـ.

المحيط بالتكليف: القاضي عبد الجبار أحمد (ت ٤١٥هـ)، جمعه الحسن بن أحمد بن
متوبة، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف، د.ط، د.ت.

المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي
بالقاهرة، ط ٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

المدخل الصرفي تطبيق وتدريب في الصرف العربي: د.علي بهاء الدين بوخود، المؤسسة
الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د.مهدي المخزومي، مطبعة دار المعرفة،
بغداد، د.ط، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م .

المزهر في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، شرحه
وضبطه وصححه: محمد أحمد جاد المولى وآخرون، مكتبة دار إحياء التراث، القاهرة، ط ٣، د.ت.

المستدرك على الصحيحين: للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، دار
الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، مصر - القاهرة، السودان - حقائق القبة، ط ١، ١٤١٧هـ -

١٩٩٧م .

/ مصادر نهج البلاغة وأسانيده: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

/ مع الإمام علي (A) في منهجيته ونهجه: السيد محمد تقى الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

/ معارج نهج البلاغة: ظهير الدين علي بن زيد البيهقي (ت ٥٦٥ هـ)، تحقيق: أسعد الطيب، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

/ معالم المدرستين: العلامة السيد مرتضى العسكري، الناشر: المجمع العلمي الإسلامي، طهران، ط ٥، ١٤٣١ هـ - ١٩٩٣ م.

/ معاني الأبنية في العربية: د.فاضل صالح السامرائي، جامعة الكويت - كلية الآداب، ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

/ معاني القرآن: لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

/ معاني القرآن وإعرابه: لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت ٣١١ هـ)، تحقيق: د.عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

/ معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، عمان، ط ٢، ١٤٢٣ - ٢٠٠٣ م.

/ المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبد وطارق عبد الحلیم، دار الأرقم، برمنجهام، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

/ معجم الصوتيات: إ.د. رشيد عبد الرحمن العبيدي، مركز البحوث والدراسات الإسلامية-ديوان الوقف السني، بغداد، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

/ معجم المصطلحات النحوية والصرفية: د.محمد سمير نجيب اللبدي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، دار الفرقان، عمان -الأردن، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

/ المعجم الكبير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، جمهورية العراق، الناشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ط، ١٩٨٣ م.

/ المعنى القرآني بين التفسير والتأويل دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني: عباس أمير،
الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠٨.

/ المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: د.محمد محمد يونس علي، دار المدار
الإسلامي، بنغازي- ليبيا، ط ٢، ٢٠٠٧.

/ المغني في تصريف الأفعال: د.محمد عبد الخالق عزيمة، دار الحديث، القاهرة، ط ٢،
١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

/ مغني اللبيب عن كتب الأعراب: الإمام جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام
الأنصاري، تحقيق حسن حمد، ود. أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان ط ١،
١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م.

/ المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة: د.محمد العبد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ٢،
١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

/ المفتاح في الصرف: عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تحقيق: د.علي توفيق الحمد،
مؤسسة الرسالة، دار الأمل، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

/ مفردات ألفاظ القرآن: للعلامة الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، الأميرة للطباعة والنشر
والتوزيع، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

/ المقاربة التداولية: فرانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط،
د.ط، ١٩٨٦.

/ مقالات في تحليل الخطاب: مجموعة مؤلفين، تقديم: حمادي صمود، منشورات كلية الآداب
والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، د.ط، ٢٠٠٨.

/ المقامات والتلقي بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث: نادر
كاظم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.

/ المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية: د.جمال الحضري، المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

- ✓ مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ✓ المقتضب: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف-لجنة إحياء التراث، القاهرة، ط٣، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ✓ مقدمة في نظريات الخطاب: ديان مكدونيل، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
- ✓ الملل والنحل: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٩هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ✓ من أسرار البيان القرآني: د.فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان-الأردن، ط١، ١٤٣٠-٢٠٠٩.
- ✓ مناهج البحث في اللغة: دتمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- ✓ من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: السيد محمد تقي الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ✓ المنصف: لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، وزارة المعارف العمومية إدارة إحياء التراث القديم، القاهرة ط١، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- ✓ من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم - ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة - الجزائر، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ✓ منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم: للإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، د.ط، ١٩٦١.
- ✓ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: العلامة الميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي، ضبط وتحقيق: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ✓ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: قطب الدين بن سعيد بن هبة الله الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، الخيام، قم، ١٤٠٦هـ.

/ منهاج البلغاء وسراج الأدباء: صنعة أبي الحسن حازم القرطاجني (ت ٦٨٤ هـ)، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، تونس، د.ط، ١٩٦٦.

/ المنهج الإسلامي في النقد العربي: دسيد سيد عبد الرزاق، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م .

/ منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: د.علي زوين، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٨٦.

/ المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري: د.طلال الحسن، دار الفرقد، مطبعة ستاره، إيران-قم، ط٢، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

/ منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه: د.مصطفى الصاوي الجويني، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٢، د.ت .

/ المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي: د.عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

/ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي، تحقيق: د.علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٦.

/ الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

/ نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي: د.محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ط٦، ١٩٩٣.

/ نزهة الطرف في علم الصرف: أحمد بن محمد الميداني، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ط١، ١٢٩٩.

/ النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي: د.وجيه قانصوه، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١١ .

/ النص، السلطة، الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ط١، ١٩٩٥ .

/ النص القرآني من الجملة إلى العالم: وليد منير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

/ النص والتأويل دراسة في الفكر المعرفي التراثي: د. عبد الجليل منقور، ديوان المطبوعات الجامعية، د. ط، ٢٠١٠.

/ نظام الخلافة في الفكر الإسلامي: د. مصطفى الحلمي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

/ نظريات في اللغة: د. أنيس فريحة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٢، ١٩٨١.

/ النظرية الأدبية المعاصرة: رمان سلون، ترجمة: جابر عصفور، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، ١٩٩٨ م.

/ نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي: عبد الناصر حسن محمد، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، د. ط، ١٩٩٩ .

/ نظرية اللغة في النقد العربي دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب: د. عبد الحكيم راضي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣ م.

/ النظرية النقدية عند العرب: د. هند حسين طه، دار الرشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، جمهورية العراق، د. ط، ١٩٨١ .

/ النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك: د. إبراهيم محمود خليل، دار الميسرة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط ٢، ٢٠٠٧ م - ١٤٢٧ هـ.

/ النهاية في غريب الحديث والأثر: للإمام مجد الدين أبي السعادات بن محمد الجزري (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، الناشر المكتبة الإسلامية، القاهرة، د. ط، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .

/ نهج البلاغة: مجموع ما اختاره الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (A)، تحقيق: د. صبحي الصالح، دار الكتاب المصري-القاهرة، دار الكتاب اللبناني-بيروت، ط ٤، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م .

✓ الوافي في قواعد الصرف العربي: يوسف عطا الطريفي، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية- عمان، ط ١، ٢٠١٠ م .

✓ الوساطة بين المتنبي وخصومه: للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط ١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٧م.

(البحوث والدوريات)

✓ الإبلاغية فرع من الألسنية ينتمي إلى علم أساليب اللغة: د.عفيف دمشقية، مجلة الفكر العربي العدد ٨-٩، كانون الثاني (يناير)، السنة الأولى، ١٩٧٩، معهد الإنماء العربي، طرابلس- بيروت.

✓ التأويل الدلالي- التداولي للمفوضات وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤلّ : إدريس سرحان، بحث ضمن كتاب التداوليات علم استعمال اللغة، إعداد وتقديم: د.حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد- الأردن، ط ١، ١٤٣٢- ٢٠١١.

✓ التحليل التداولي للخطاب السياسي: أ.ذهبية حمو الحاج، مجلة الخطاب: جامعة مولود معمري-تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة الجديدة، العدد الأول، ماي، ٢٠٠٦.

✓ حقيقية التضمين ووظيفة حروف الجر: د.أحمد عبد الستار الجواربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٣٢، ج ٣، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

✓ الزيادة في الفعل الثلاثي نموذج أفعال: عبد النور الخضري، بحث ضمن كتاب اللسانيات المقارنة واللغات في المغرب، عبد القادر الفاسي الفهري، الناشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط ١، ١٩٩٦.

✓ صفات اليهود كما يصورها القرآن الكريم (دراسة موضوعية فنية): د.زكريا إبراهيم زامل و أ.رمضان يوسف الصيفي، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ١٨، العدد ٢، يونيو ٢٠١٠.

✓ ظاهرة التقابل الدلالي في القرآن الكريم: هوازن عزة إبراهيم، مجلة الأستاذ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العدد ٢٦، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

/ في مفهومي القراءة والتأويل: د.محمد المتقن، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد (٢)، مج (٣٣)، أكتوبر - ديسمبر، ٢٠٠٤.

/ القارئ في النصّ - نظرية التأثير والاتصال: د.نبيلة إبراهيم، مجلة فصول في النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد الأول، المجلد الخامس، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر، ١٩٨٤ .
/ القارئ والنصّ من السيميوطيقا إلى الهيرمينوطيقا: سيزا قاسم، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت العدد (٣) ، مج (٢٣)، ١٩٩٥ .

/ نهج البلاغة عبر قرون (٦) شروحه حسب التسلسل الزمني، عبد العزيز الطباطبائي، مجلة تراثنا، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، العدد الرابع (٣٧)، السنة التاسعة، ١٤١٤هـ.

/ نهج البلاغة عبر قرون (٧) شروحه حسب التسلسل الزمني، عبد العزيز الطباطبائي، مجلة تراثنا، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، العددان الأول والثاني (٣٨،٣٩)، السنة العاشرة، ١٤١٥هـ.

(الرسائل والأطاريح)

/ الأبنية المصرفية في ديوان امرىء القيس: صباح عباس سالم، اطروحة دكتوراه، كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٣٨هـ - ١٩٧٨م.

/ الأداء البياني في خطب الحرب في نهج البلاغة: نجلاء عبد الحسين عليوي، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة الكوفة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .

/ أساليب البديع في نهج البلاغة دراسة في الوظائف الدلالية والجمالية: خالد كاظم حميدي، اطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة - كلية الآداب، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

/ رسائل الإمام علي (A) في نهج البلاغة - دراسة لغوية: رملة خضير مظلوم، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة الكوفة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م .

/ المباحث اللغوية في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي: هادي عبد علي هويدي، اطروحة دكتوراه ، كلية الآداب - جامعة الكوفة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

المبني للمجهول في نهج البلاغة (دراسة لغوية): فراس عبد الكاظم حسن، رسالة ماجستير ،
كلية التربية- جامعة بابل، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
مستويات التعبير في ألف ليلة وليلة: فائز هاتو عزيز الشرع، اطروحة دكتوراه، كلية الآداب-
الجامعة المستنصرية، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م .



Ministry of Higher Education & Scientific Research

**University of Kufa
College of Arts**

**Receiving Levels in Nahjul- Balagha Explanations
Till The End of the Seventh Century of Hegira**

A Thesis

**Submitted to the Council of the College of Arts \ University of
Kufa**

by:

Mohammed Mahdi Hussein Al- Sa`edi

**as a Partial Fulfillment of the Requirements of the M.A. in
Arabic Language and Literature**

Supervised by:-

Prof. Dr. Hakim Habeeb Azer al- Ghraity

2013A.D

1434A.H

Abstract

This research deals with a number of the readings that had been formed upon one of the most important text in the

Arab and Islamic heritage (Nahjul- Balagha) which represents what Al- shareef al- Radhi had selected of Imam Ali bin Abi Talib Speeches, this book, since its first rise, had affected the cultural and intellectual movement causing the receiver`s interaction and that resulted in a great number of studies and explanations dealing with its different subjects, so these studies were varied according to the receiver`s method and doctrinal and cultural knowledge.

The study undertakes recognizing and analyzing the receiving levels of the explainers of Nahjul- Balagha till the end of the seventh century of Hegira where these formed an important stage in the history of these studies as they are the first receiving of the text of (Nahjul- Balagha) of which the linguists critics and rhetoricians had mentioned points of it.

The thesis includes a preface, three chapters and a conclusion. The preface is entitled (Receiving concept and reading directors for (Nahjul- Balagha) explainers), it deals with receiving meaning in language and tradition with an attempt to enroot this concept in our Arab heritage to study the receiving directors for (Nahjul- Balagha) explainers.

The first chapter deals with the linguistic receiving, it includes the linguistic semantic topics that obtained a wide space in (Nahjul- Balagha) explainers within three topics:- the phonetic receiving; to study the phonetic changes of the term voice, the morphological receiving to study the morphologic

affixes and the lexicon receiving to study the verbal, synonymic and contradictory phenomena.

In the second chapter is entitled (the interpretive receiving), it studies the concept of the include the grammatical interpretation, the rhetorical interpretation to show the rhetoric styles for the explainers (figurative, similarity, metaphor and pun)and the in semantic interpretation to show the importance of the explainer's doctrine and education and the effect of the external context, all are done within three topics :- the grammatical interpretation, the rhetorical interpretation and the semantic interpretation, respectively.

(The pragmatic receiving) is the title of the third chapter which includes three topics to deal with the most distinguished speeches with which the explainers had dealt in their explanations within three topics:- the historic speech, the social speech and the doctrinal speech to represent the difference points :- (monotheism, prophecy and imamate).

These chapters are followed by a conclusion that includes the important results such as :- some of the Western theories such as the receiving and interpretation ones could not be applied on our religious texts such as the holy Qura`n, the prophetic speeches and (Nahjul- Balagha) without been modified, the holy Qura`n represents the important factor in enriching receiving processes in the Arab and Islamic heritage, in addition the explanations of (Nahjul- Balagha) represent an image of the Arab heritage as a integral cultural as intellectual

systems, this is clarified in the explanations of Abi – Al–Hadeed, Al– Bahraby and Al– Rawndy who agreed upon the receiving of the texts among linguistic, literature, history, theology, jurisprudence, logic and others.



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الكوفة / كلية الآداب
قسم اللغة العربية

مستويات التلقي في شروح نهج البلاغة حتى نهاية القرن السابع الهجري

رسالة قدمها إلى مجلس كلية الآداب / جامعة الكوفة

(محمد مهدي حسين الساعدي)

وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها

إشراف

الأستاذ الدكتور حاكم حبيب عزز الكريطي

٢٠١٣ م

١٤٣٤ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((فَتَلَقَ أَتَمُّهُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ
عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ))

صَمَوَاتٍ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

(البقرة : ٣٧)

الإهداء...

سَيِّدِي يَا أَبَا الْحَسَنِ ...

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ...

((يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ

مَرْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي

الْمُتَصَدِّقِينَ)).

شكرٌ وعرفان

((رَبِّ أَفْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ)) (النمل: ١٥)

ما كان لهذه الرسالة أن تتمّ على النحو الذي هي عليه لولا ما انعمَ به الله تعالى عليّ من أيديّ تجعلني أقفُ عاجزاً عن ردِّ بعض جميلها، وفي مقدّمة أولي الفضل هم أساتذتي الكرام الذين جهدوا في تعليمنا وتشجيعنا وإرشادنا. وأخصّ بالذكر منهم الدكتور عبد الواحد خلف وسّاك، والأخ الدكتور محمد عامر محمّد الذي فتح لي أبواب مكتبته على مصراعها، فجزاه الله خيراً في الدارين. أمّا للأهل فأقول: شكراً لصبركم، شكراً لدعائكم، شكراً لدعمكم. فهذه الصفحات بعض ثماركم. ولا أنسى أن أشكر الأصدقاء جميعاً، لاسيما الأخ مقداد علي العميدي، والأخ علي عبد الكاظم، والأخ مصطفى صباح. والشكر موصولٌ لكلّ من ساعدني بكلمةٍ أو مصدرٍ أو أيّما دعمٍ.

المحتويات

الصفحة	الموضوع
(أ-د)	- المقدمة
(١٧ - ١)	- التمهيدي (مفهوم التلقي وموجهات القراءة عند شارحي نهج البلاغة)
(١٣٠ - ١٨)	- الفصل الأول: (التلقي اللغوي)
(٢٣ - ١٨)	- المبحث الأول: التلقي الصوتي
(٢٤)	- الفونيمات التركيبية:
(٣٢-٢٤)	- أولاً: اختلاف الصوامت
(٤٠ - ٣٣)	- ثانياً: اختلاف الصوائت
(٤١)	- الفونيمات فوق التركيبية:
(٤٨-٤١)	أولاً: التنغيم
(٤٩)	ثانياً: النبر
(٥٢ - ٥٠)	- المبحث الثاني: (التلقي الصرفي)
(٥٣)	- أولاً: اللواصق في الأفعال
(٥٥-٥٣)	١- لاصقة الهمزة في (أفعل)
(٦٠-٥٥)	٢- لواصق التكنيز والمبالغة
(٦٣ - ٦٠)	٣- لواصق المطاوعة
(٦٨-٦٤)	٤- لواصق الاتخاذ
(٧٠-٦٨)	٥- لواصق المشاركة
(٧١)	- ثانياً: اللواصق في الأسماء
(٧٢)	- الاشتقاق
(٧٣)	- المشتقات
(٧٤)	١- اسم الفاعل
(٧٨ - ٧٤)	- اسم الفاعل بين الحدوث والثبوت
(٧٩-٧٨)	- دلالة (فاعل) على (مفعول)
(٨٠-٧٩)	- دلالة (فاعل) على النسب
(٨٠)	٢- صيغ المبالغة
(٨١)	- فعّال
(٨٤-٨٢)	- فعول
(٨٦ - ٨٤)	- فعيل

الصفحة	الموضوع
(٨٦)	٣- الصفة المشبهة
(٨٨-٨٦)	- أفعل
(٩٠ -٨٨)	- فعيل
(٩١ -٩٠)	- فَعَل
(٩٣-٩١)	٤- اسم المفعول
(٩٦ -٩٤)	٥- اسم التفضيل
(٩٨ -٩٦)	٦- اسما الزمان والمكان
(٩٩)	- المبحث الثالث: (التلقي المعجمي)
(١١١-١٠٠)	أولاً: المشترك اللفظي
(١٢١-١١١)	ثانياً: الترادف
(١٣٠-١٢٢)	ثالثاً: التضادّ
(٢١٠ -١٣١)	- الفصل الثاني: التلقي التأويلي
(١٣٧ -١٣١)	- مدخل: التأويل في الفكر الإسلامي والغربي
(١٣٩-١٣٨)	- المبحث الأول: التأويل النحويّ
(١٤٤-١٣٩)	١- التأويل الحذف
(١٥١-١٤٤)	٢- التأويل بالزيادة
(١٥٧-١٥١)	٣- التأويل بالتقديم والتأخير
(١٦١-١٥٧)	٤- التأويل بالتضمنين
(١٦٢)	- المبحث الثاني: التأويل البلاغي
(١٦٨-١٦٣)	١- المجاز
(١٧٤-١٦٩)	٢- التشبيه
(١٨٠-١٧٤)	٣- الاستعارة
(١٨٦-١٨٠)	٤- الكناية
(١٨٩-١٨٧)	- المبحث الثالث: التأويل الدلالي
(١٩٠-١٨٩)	أولاً: أسباب متعلقة بالشارح
(١٩٤-١٩٠)	١- عقيدة الشارح
(١٩٨-١٩٤)	٢- ثقافة الشارح
(١٩٨)	- ثانياً: أسباب تتعلق بالنصّ
(٢٠٠-١٩٨)	١- اختلاف الدلالة المعجمية
(٢٠٢-٢٠٠)	٢- السياق الخارجي للنصّ
(٢٠٦-٢٠٢)	٣- المعاني الحافة بالمفردة
(٢١٠-٢٠٦)	٤- اختلاف رواية النصّ

الصفحة	الموضوع
(٢١١ - ٢٨٩)	- الفصل الثالث: التلقي التداولي
(٢١١-٢١٤)	- مدخل: التحليل التداولي للخطاب
(٢١٥)	- المبحث الأول: الخطاب التاريخي
(٢١٥)	أولاً: الخطاب التاريخي الاسترجاعي (الاستذكارِي)
(٢١٥-٢٢٣)	١- الخطاب الماضي البعيد
(٢٢٣-٢٢٨)	٢- الخطاب الماضي القريب
(٢٢٩-٢٣٥)	ثانياً: الخطاب التاريخي الاستشرافي
(٢٣٦)	المبحث الثاني: الخطاب الاجتماعي
(٢٣٦-٢٤٦)	- الخطاب الاجتماعي التغييري أو العودة إلى الأصول
(٢٤٧)	- الوظائف التداولية للخطاب
(٢٤٧-٢٥١)	١- الوظيفة الإبلاغية
(٢٥١-٢٥٥)	٢- الوظيفة الإفهامية
(٢٥٥-٢٥٩)	٣- الوظيفة الحجاجية
(٢٦٠)	- المبحث الثالث: الخطاب العقائدي
(٢٦٠-٢٦٧)	أولاً: التوحيد
(٢٦٨-٢٧٥)	ثانياً: النبوة
(٢٧٦)	ثالثاً: الإمامة
(٢٧٦-٢٧٨)	١- وجوب الإمامة
(٢٧٨-٢٨١)	٢- مؤهلات الإمامة
(٢٨١-٢٨٧)	٣- النصّ على الإمام
(٢٨٧-٢٨٩)	٤- العصمة في الإمامة
(٢٩٠-٢٩١)	- الخاتمة
(٢٩٢-٣١٦)	- المصادر والمراجع
(A-C)	- الخلاصة الإنجليزية

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأول قبل الإنشاء، والآخر بعد فناء الأشياء، الحليم الذي لا ينسى من ذكره، ولا ينقص من شكره، ولا تزيده كثرة العطاء إلا متاً وجوداً وكرماً. وأتم الصلاة وأكرم السلام على المبعوث رحمةً للعالمين نبينا الأكرم أبي القاسم محمد (9)، وعلى آله الطيبين الطاهرين. وبعد:

يعرض هذا البحث لمجموعة من القراءات التي تشكلت حول نص مهم في التراث العربي والإسلامي، وهو (نهج البلاغة)، الذي يمثل مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (A). وقد أحدث هذا الكتاب، منذ ظهوره إلى يومنا هذا، أثراً بالغاً في مسيرة الحركة الفكرية والثقافية، فكان يحمل متلقيه على مرّ العصور، على أن يتفاعل معه، ويتماهى مع عبق كلماته الخالدة. وقد ظهر هذا التفاعل من خلال الكثير من الشروح والدراسات التي صنفت في موضوعاته، فجاءت تلك الدراسات متباينة مختلفة، تبعاً لمنهج المتلقي، وخزينه المعرفي والثقافي والعقائدي.

وانبرت هذه الدراسة لرصد مستويات التلقي وتحليلها التي ظهرت لدى شارحي النهج حتى نهاية القرن السابع الهجري، إذ شكلت هذه الشروح مرحلة مهمة في تاريخ هذه الدراسات؛ لكونها مثلت التلقي الأول لنص النهج كاملاً بعد أن كان اللغويون والنقاد والبلاغيون يذكرون منه شذرات متفرقة في دراساتهم، من دون أن تكون لهم إحاطة شاملة بنص النهج. فضلاً عن أن شارحي هذه المرحلة مثلوا عقائد مختلفة من الإمامية والمعتزلة، فشكل هذا الأمر أثراً واضحاً في اختلاف قراءاتهم وتوجهياتهم لدلالات النص. ولا يخفى ما شهدته هذه المرحلة، التي نحن بصدد دراستها، من تطور كبير في مختلف التوجهات والعلوم التي ظهر أثرها بوضوح في تلك الشروح، ما جعلها تمثل منظومة فكرية واسعة، شملت اللغة والأدب والعقائد والأصول والكلام والتاريخ وغير ذلك كثير. فضلاً عما لمادة البحث (نهج البلاغة) من دافع كبير في نفس الباحث، توسم فيها وسيلة قرب لسيدّه ومولاه أبي الحسن علي بن أبي طالب (A).

لذا وقع اختياري على هذا الموضوع (مستويات التلقي في شروح نهج البلاغة حتى نهاية القرن السابع الهجري)، بعد أن عرضة عليّ أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور حاكم حبيب الكريطي.

وقد انتظمت الرسالة في تمهيدٍ وثلاثة فصولٍ وخاتمة. فكانَ التمهيد (مفهوم التلقّي وموجهات القراءة لدى شارحي نهج البلاغة)، وعرضتُ فيه لمعنى التلقّي في اللغة والاصطلاح، مع محاولة تأصيلٍ، بشكلٍ موجزٍ، لهذا المفهوم في تراثنا العربي، والوقوف على أبرز موجهات التلقّي لدى شارحي النهج.

والفصل الأول (التلقّي اللغوي)، وكان هو الفصل الأكبر في الرسالة، لأنّه اشتملَ على

المباحث اللغوية الدلالية التي شكّلت مساحةً واسعة في شروح النهج. وتضمّن ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول (التلقّي الصوتي): وهو دراسة في الدلالة الصوتية للمتغيرات الحاصلة لأصوات الكلمة، سواء في الصوائت أم الصوامت. وكذلك التغيرات الصوتية التي تظهر بضمّ الكلمة إلى الأخرى.

- المبحث الثاني (التلقّي الصرفي): اشتمل على دراسة اللواصق الصرفية في الأفعال والأسماء؛ كونها تمثل عناصر مهمة في تكوين الدلالة، وقد أولاهما اللغويون أهمية خاصة، وذكروا أثرها في إنتاج الدلالة التعبيرية. وقد قسمَ الباحث دلالات هذه اللواصق في الأفعال على وفق حضورها وشيوعها لدى شارحين، واقتصرَ في الأسماء على دلالة اللواصق في المشتقات للسبب نفسه.

- المبحث الثالث (التلقّي المعجمي): وتضمن ثلاث ظواهر معجمية هي (المشترك اللفظي والترادف والتضاد)، وقد منّلت هذه الظواهر، كما هو معروف، موضع جدلٍ لكثيرٍ من الدراسة المعجمية، لذا ركّز البحثُ عليها دون غيرها.

أما الفصل الثاني (التلقّي التأويلي)، فقدّمْتُ له بمدخلٍ نظريّ تناولَ (التأويل في الفكر

الإسلامي والفكر الغربي)، وانتظَمَ هذا الفصل في مباحث ثلاث أيضاً:

- المبحث الأول (التأويل النحوي): عرضَ فيه الباحث لمفهوم التأويل النحوي، وأهم الأساليب النحوية التأويلية المتمثلة بالحذف والزيادة والتقديم والتأخير والتضمين.

- المبحث الثاني (التأويل البلاغي): وركّز فيه الباحث على التأويل الحاصل في الأساليب البيانية لدى شارحين، وهي (المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية)، ولم يعرض لعلم البديع، لأنّه لم يمثل عند شارحي النهج ظاهرة تأويلية بل كانت وظيفته تزينية في الأساس. أمّا علم المعاني فقد تناولنا

مباحثه في مبحث (التأويل النحوي) وفي دراستنا لظاهرة التنغيم في المبحث الأول من الفصل الأول.

- المبحث الثالث (التأويل الدلالي): وتضمن تعريفاً لهذا المفهوم، وعرضاً موجزاً لبعض النظريات المتعلقة به. وارتبطت دراستنا للتأويلات الدلالية عند شارحي النهج بسببين رئيسيين، هما؛ السبب الأول: الشارح، وركزنا على أثر عقيدته وثقافته في إبراز تأويلاته الدلالية. والسبب الثاني: النص، وعرضنا فيه لأثر السياق الخارجي، واختلاف رواية النص وغيرهما.

أما الفصل الثالث (التلقي التداولي)، فقدّمْتُ له بمدخل (التحليل التداولي للخطاب)، تناولت فيه مفهومي التداولية وتحليل الخطاب، والعلاقة بينهما. واشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث، تناول فيه الباحث، وفق المنهج التداولي، أبرز الخطابات التي عرض لها شارحو النهج في شروحهم، وعليها انتظمت المباحث:

- المبحث الأول (الخطاب التاريخي): وهو دراسة تداولية للخطاب التاريخي في نهج البلاغة على وفق ما ذكره الشارحون، وقد تضمن نوعين من هذا الخطاب، وهما الخطاب الاسترجاعي (الاستذكاري)، واشتمل على الخطاب الماضي البعيد، والخطاب الماضي القريب الذي اصطلح عليه بعض الباحثين بـ(الخطاب الحكائي)، والنوع الثاني هو الخطاب الاستشراقي (المستقبلي) ويمكن تسميته بالخطاب الغيبي.

- المبحث الثاني (الخطاب الاجتماعي): وتناول فيه الباحث الخطاب الاجتماعي التغييري الذي اعتمده الإمام (A) بعد تسلّمه الخلافة، وما عاناه الإمام من مجتمعه بما يُسمى في التداولية اللغوية بـ(كسر الخطاب). ثم عرضنا للوظائف التداولية لهذا الخطاب، وهي (الوظيفة الإبلاغية، والإفهامية، والحجاجية).

- المبحث الثالث (الخطاب العقائدي): وتضمن أهم العقائد التي ذكرها الإمام (A)، ووقفَ عندها الشارحون، ومثلت موضع خلافٍ بينهم. وهي (عقيدة التوحيد)، والاستدلال على وحدانيته تعالى. و(عقيدة النبوة)، والوظائف التي أوكلها الله سبحانه إليهم. و(عقيدة الإمامة) من حيث وجوبها، ومؤهلاتها، والنصّ عليها، العصمة فيها.

ثم أتبعْتُ هذه الفصول بخاتمةٍ ضمّنتُها أهمّ النتائج التي تمخّض عنها هذا البحث.

ويُتضح ممّا تقدّم أن الباحث راعى في دراسته منهجاً وصفيّاً، يقوم على دراسة نصّ النهج بدءاً بالكلمة (صوتياً وصرفياً ومعجمياً)، ثم دراسة ما تضمنته الجملة الواحدة من قضايا تأويلية في (النحو والبلاغة والدلالة)، نهايةً بالنصّ من خلال دراسة الخطاب (التاريخي والاجتماعي والعقائدي). وقد حاولَ الباحثُ تتبّع المرجعيات الثقافية والفكرية التي كانت وراء الموجهات القرائية لدى الشارحين.

أمّا الشروح التي اعتمدها الباحث فكانت سبعة شروح فقط، وهي التي تناولت شرح النهج كاملاً: (معارج نهج البلاغة) لظهير الدين علي بن زيد البيهقي (ت ٥٦٥هـ)، و (منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة)، لقطب الدين سعيد بن هبة الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، و (حدائق الحقائق في فسر دقائق أفصح الخاليق)، لمحمد بن الحسين النيسابوري المعروف بقطب الدين الكيذري (ت بعد ٦١٠هـ)، وهو مطبوع بعنوان (حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة)، لكن المؤلف نفسه يصرح بالعنوان الأول في مقدمة الكتاب، و (أعلام نهج البلاغة)، لعلي بن ناصر السرخسي (ت بعد ٦٢٢هـ)، و (شرح نهج البلاغة)، لعز الدين عبد الحميد بن محمد بن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، و (شرح نهج البلاغة) و (اختيار مصباح السالكين) المعروف أيضاً بشرح نهج البلاغة الوسط، لكمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٨٩هـ).

أمّا تعليقات الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ) على نصّ النهج، وشرح الخطبة الشقشقية للشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، و (شرح المائة كلمة من كلام أمير المؤمنين) لابن ميثم البحراني. فلا يمكن أن نعدّها ضمن الشروح، لأنّها اقتصرت على جوانب قليلةٍ منه. إلا أنّ الباحث لم يهملها، وإنّما عرضَ لما يقع منها في نطاق دراسته.

وختاماً يدفني العرفان أن أتقدّم بوافر الشكر والامتنان لأستاذي المشرف، لما أبداه من اهتمام ورعاية أبوية وعلمية، فكانَ له الفضل الكبير في هذه الصفحات، إذ لم يبخلْ عليّ، وهذه حاله مع الباحثين جميعاً، بنصحٍ أو رأيٍ أو مصدرٍ، فأقولُ له: سيّدي أنا، إن كنتُ، فلا أعدو كوني حسنةً من حسناتك الغفيرة. حفظك الله تعالى لخدمة العلم.

وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربّ العالمين

التمهيد

مفهوم التلقي وموجهات القراءة عند شارحي نهج البلاغة

ذكر ابن فارس ثلاثة معانٍ لمادة (لقى)، إذ ((اللام والقاف والحرف المعتل أصول ثلاثة: أحدهما يدلّ على عوج، والآخر على توافي شيئين، والآخر على طرح الشيء. فالأول اللقوة: داء يأخذ في الوجه يعوج منه.. والأصل الآخر اللقاء: الملاقاة وتوافي الاثنين متقابلين.. والأصل الآخر: ألقىته، نبذته إلقاءً، والشيء الطريح لقي. والأصل أن قوماً من العرب كانوا إذا أتوا البيت للطواف، قالوا: لا تطوف في ثياب عصينا الله فيها فليقونها، فيُسمى ذلك الملقى لقياً^(١)، وقد وردت هذه الدلالات الثلاث عند اللغويين، ويبدو أن الجامع بينها هو (التلاقي) سواء بمعناه المجازي، كالتقاء المرض بالوجه، أم بمعناه الحقيقي، وهما الأصلان الأخران؛ فطرح الشيء على الأرض يمثل تلاقياً بينهما، وكذا ملاقاته الشخصين، وقد أشار الراغب لهذا الأمر بقوله: ((اللقاء: مقابلة الشيء ومصادفته معاً.. ويُقال ذلك في الإدراك الحسّ وبالبصر والبصيرة))^(٢).

ولم يشر ابن فارس إلى دلالة هذه المادة على الأخذ والاستقبال، قال الجوهري: ((وتلقاه، أي استقبله. وقوله تعالى ((إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسِّتْرِ كُمْ))^(٣) أي يأخذه بعض عن بعض))^(٤)، ((وتلقاه والتقاها والتقيناه وتلاقينا، وقوله تعالى: ((لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ))^(٥)، وإنما يُسمى يوم التلاقي، لتلاقي أهل الأرض وأهل السماء فيه... ولأقيت بين طرفي قضيب، أي حنيتة حتى تلاقيا والتقيا، وكلّ شيء استقبل شيئاً أو صادفه فقد لقيه من الأشياء كلها))^(٦). ولعلّ دلالة مادة (لقى) على معنى الاستقبال يكون غالباً في

(١) مقاييس اللغة: مادة (لقى): ٢٦٠/٥-٢٦١.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٢٧.

(٣) النور: ١٥.

(٤) الصحاح: مادة (لقى): ٢٤٨٤/٦.

(٥) غافر: ١٥.

(٦) لسان العرب: مادة (لقا): ٤/٤٠٦٥.

المعاني المحببة والحسنة، وقد أشار اللغويون لهذا المعنى؛ قال الراغب: ((ويقال: لقيتُ بكذا إذا استقبلتُهُ به، قال تعالى: ((وَيُلْقُونَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا)) [الفرقان: ٧٥] ، ((وَلَقَاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا)) [الإنسان: ١١])^(١)، و((قال الأزهري: والتلقي هو الاستقبال، ومنه قوله تعالى: ((وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ))^(٢)؛ قال الفراء: يريد ما يلقي دفع السيئة بالحسنة إلا من هو صابرٌ أو ذو حظٍّ عظيم، فأنتها لتأنيث إرادة الكلمة))^(٣).

أما تلقي النصّ في الاصطلاح، فيُعدّ في أبسط صورته، شكلاً من أشكال الفهم والتذوق والتفسير والتقويم والتجاوب، وهو، بهذا المعنى، فعلٌ ملازمٌ لظهور النصّ، وضامنٌ لاستمراريته؛ لأنّ عملية إنتاج النصّ تستوجب حتماً عملية القراءة والتلقي^(٤)، بل هي ((تتضمن عملية القراءة لازماً منطقياً لها. وهاتان العمليتان تستلزمان عاملين متميزين: الكاتب والقارئ. فتعاوان المؤلف والقارئ في مجهودهما هو الذي يخرج إلى الوجود هذا الأثر الفكري... فلا وجود لفنّ إلا بوساطة الآخرين ومن أجلهم))^(٥). لذا عرّف روبرت هولب التلقي بأنّه العملية المقابلة لإبداع النصّ أو إنشائه أو كتابته^(٦).

فالتلقي ((فعلٌ ينشأ مع ميلاد النصّ، ويلازمه ملازمة حتمية، بحيث يمكننا أن نتوقع ضياع نصّ ما، أو إسقاطه في غياب النسيان إذا لم تطله يد التلقي، وهو ما يفسّر ضياع كثير من نصوص تراثنا العربي))^(٧).

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٢٨ .

(٢) فصلت: ٣٥

(٣) لسان العرب: مادة (لقا): ٤ / ٤٠٦٦ .

(٤) ينظر: المقامات والتلقي: ٦٤ .

(٥) ما الأدب؟ : ٤٢ .

(٦) ينظر: نظرية التلقي مقدمة نقدية: ٧ .

(٧) المقامات والتلقي: ٦٤ .

وعلى وفق هذا يمكن القول أن الاحتفاء بالمتلقي في النقد العربي القديم يرجع إلى الإرهاصات الأولى التي تشكّل عندها النقد الشفاهي، بوصفه نتاجاً للإلقاء المتواصل للشعر، ولاسيّما في الأسواق الأدبية، التي أدّت إلى إذكاء روح المنافسة بينهم. وما النقد الذي جاءنا على لسان أمّ جندب في المحاكمة الشعرية التي جرت بين امرئ القيس وعلقمة الفحل، وجلوس النابغة الذبياني، في سوق عكاظ، للحكم بين الشعراء، إلا نوع من أنواع التلقّي الجادّ، لأنّه كان مصحوباً بالتعليل المعرفي، والتمييز النقدي، على الرغم من استناد هذه الأحكام إلى المعايير الذوقية الفردية^(١).

إلا أن الموجّه الأكبر لعملية التلقّي في التراث العربي، والذي أعطاهما سمةً منهجيةً منذ وقت مبكر هو القرآن الكريم، إذ يظهر فيه المتلقي ((شريكاً في تشكّل النصّ وجزءاً من تكوينه الداخلي، ويكاد لا يخلو موقع في القرآن من ذكر ردود أفعال وأقوال المتلقين المباشرين للوحي))^(٢)، فضلاً عن أن لتجاوب الوحي مع المؤمنين على عهد رسول الله (9) صوراً متنوعة، وألواناً متباينة في القرآن الكريم، تلتقي كلّها عند غاية واحدة، هي مراعاة حال المخاطبين^(٣)، ويمكن أن نتلمّس هذا بوضوح من خلال التدرّج في نزول نصوص القرآن، وأسباب نزول الآيات، وغير ذلك. فالنصّ القرآني هو نصّ تواصلّي موجّه إلى مستمعين وقراء قادرين على فهمه، وهو يتمثّل للشيفرات الثقافية وتقاليد الخطاب المشتركة بينه وبين متلقّيه، ويتقيّد بقواعد الاستعمالات اللغوية التي تنظّم سير النتائج الكلامية، وينطلق من الوضعية الاجتماعية الجامعة بين الباطّ والمتلقّي، وهذه الوضعية تمثّل، فضلاً عن اللغة، قناة اتصال وجسر عبور للأفكار بينهما^(٤).

ولم يمضِ على نزول القرآن إلا سنوات حتى ظهرت، تحت تأثير أسلوبه، بواكير علمية نضجت فيما بعد على شكل علوم، كعلم التفسير، وأصول الدين، والفقه، والعلوم اللغوية، إذ إن ((التاريخ يحدثنا أن هذا كان شأن القرآن من الثقافة العربية الإسلامية، وأن دراسات القرآن كانت العامل الأكبر في العناية بتدوين اللغة، وجمع الشعر، ورواية الفصحح، وبحث طرائق اللغة في

(١) ينظر: النظرية النقدية عند العرب: ١٦ .

(٢) النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقّي: ٥٧٧ .

(٣) ينظر: مباحث في علوم القرآن: ٥٦ .

(٤) ينظر: النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقّي: ٣٦٠ .

التعبير، وأساليبها في البيان))^(١). وكان لظاهرة التدوين، في هذه المرحلة المبكرة من الحضارة الإسلامية، ومن النقد العربي، أثرٌ واضح لتبلور مفاهيم القراءة والتلقي، لأن ((القارئ هنا لا يقف أمام النص المكتوب وقفّة السامع أمام الخطيب: يقتنع ويؤمن، أو يرفض ويبقى على رأيه. وإنما يدخل في النص ويتأمله))^(٢).

أمّا النقاد والبلاغيون الأوائل، فقد تناولوا المتلقي من خلال بحوثهم حول (مقتضى الحال) و(المقام)، فجعلوهما بُعداً من أبعاد المتلقي في العملية الإبداعية، واقتضى ذلك توافر مواصفات معينة بخصوص الفصاحة، يقوم على الحضور المتوازن لطرفي العملية (المخاطب - المخاطب)، لأنّ مطابقة الكلام لمقتضى الحال لا يمكن تحقيقها إلا بالنظر إلى المتلقي وحالاته الإدراكية المختلفة. وكأنّه يوجب على المنتج معرفة الحالة النفسية للمتلقى، إذ لا بدّ من أن يعرف طبائع من يستمعون إليه، حتى يُطابق بينهم وبين كلامه، كما يُطابق بين كلامه والموضوع الذي يتحدث فيه^(٣). وهذا ما قرّره ابن رشيق بقوله: ((والفطن الحاذق يختار للأوقات ما يشاكلها، وينظر في أحوال المخاطبين؛ فيقصد محابهم، ويميل إلى شهواتهم وإن خالفت شهوته، وينتقد ما يكرهون سماعه فيجتنب ذكره.. ألا ترى أن بعض الملوك قال لأحد الشعراء وقد أورد بيتاً ذكر فيه: " لو خلد أحدٌ بكرمٍ لكنتَ مخلداً بكرمك " وقال كلاماً نحو هذا، فقال الملك: إن الموت حقّ، وإن لنا منه نصيباً، غير أن الملوك تكره ذكر ما ينكد عيشها، وينغص لذتها، فلا تأتتا بشيء مما نكره ذكره..))^(٤).

فإذا نظرنا إلى النقد العربي القديم حيث تكشف ظاهرة التلقي، كما صوّرها النقاد القدامى، عن وجود المتلقي في النصّ على نحوٍ من الأنحاء، ففي كلّ نصّ منتج يكون هناك مخاطب افتراضي، يتلقّى الخطاب ويفهم معناه، ((فهو يسهم في فرض البنية التي يجب أن يكون عليها

(١) أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري: ١٠. وينظر: جماليات التلقي في السرد القرآني: ٢٢ .

(٢) الثابت والمتحوّل: ٣١٠/٣ .

(٣) ينظر: البلاغة والأسلوبية: ٢٣٦، و جماليات التلقي في السرد القرآني: ٢٦ .

(٤) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ٢٢٣/١ .

القول، ويندس في الخطاب اندساساً يمسي بمقتضاه من معايير الجودة وبلوغ المحل الأسمى من الأدبية^(١)، وهو ما يُعرف بالمتلقي الضمني. فالعمل الإبداعي، كما يرى آيزر، ((ينطوي في بنياته الأساسية على متلقٍ قد افترضه المؤلف بصورةٍ شعوريّة، وهو متضمّن في النصّ، في شكله وتوجهاته وأسلوبه))^(٢).

وقد تنبّه القدامى لهذا الأمر من خلال الإشارات الواضحة التي نجدها في مؤلفاتهم، فعلى مستوى البنية مثلاً، نجد ابن قتيبة في مقدمة كتابه (الشعر والشعراء) يحدّد حضور المتلقي بين أجزاء القصيدة، سواء أكان متلقياً مقصوداً أم عامّة المتلقين. فالشاعر يبدأ قصيدته بالبكاء على الديار، ويصله بالنسيب، لأنّه يريد أن ((يميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء السامع إليه))^(٣)، وهو يصف الرحلة، وما يلقاه من عناء النصب والسهر، ليجب على صاحبه (متلقي النصّ الخاصّ) حقّ الرجاء، وزمام التأمل، فإذا قرّر عنده ما ناله من المكاره، بدأ بالمدح، حتى يبعثه على المكافآت، ويهزه على السماح^(٤). ويرى القاضي الجرجاني إنّ ((الشاعر الحاذق يجتهد في تحسين الاستهلال والتخلص وبعدهما الخاتمة؛ فإنّها من المواقف التي تستعطف أسماع الحضور وتستميلهم إلى الإصغاء))^(٥). لذا ذهب أدونيس إلى أن النصّ الإبداعي، وبخاصّة في القرون الأولى، يمثل ((نداء/استجابة، أو جدل دعوة متبادلة بين أنا الشاعر ونحن الجماعة- كأنّ هناك توافقاً مسبقاً بين القصد الذي يدفع الشاعر لتأليف قصيدته، والقصد الذي يدفع الجماعة أو القبيلة لسماعها))^(٦).

وعلى الرغم من التطوّر الذي حدث في دراسة النصوص الأدبيّة واعتبار لغتها متميّزة من لغة النصوص الإخباريّة، إلّا أنّ (نظرية الخبر) هي التي كانت تهيمن على كثير من البحوث

(١) جمالية الألفه (النص ومتقبله في التراث النقدي): ١٥ .

(٢) الأصول المعرفية لنظرية التلقي: ١٤٨ .

(٣) الشعر والشعراء: ١٤ .

(٤) ينظر: الشعر والشعراء: ١٥ .

(٥) الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٥١ .

(٦) الشعرية العربية: ٢٧ .

البلاغية والنقدية^(١). ويمكن أن نتلمس هذا بوضوح لدى الجاحظ، الذي يرى أنّ ((البيان اسمٌ جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتكّ الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله... لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنّما هو الفهم والإفهام))^(٢)، ونلاحظ هذا الأمر كذلك عند القاضي الجرجاني، عندما يذهب إلى تحقيق القول في (البلاغة) و(الفصاحة) ((وكلّ ما شاكل ذلك، ممّا يُعبّر به عن فضل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلّموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في أنفسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم))^(٣). وكلّ هذا يؤكد أنّ النظرية البلاغية قد بُنيت في جانب كبير منها، على أساس التواصل بمعناه الخاصّ، الذي يظهر فيه المرسل بوصفه المصدر الأساس للمعرفة، وأنّ القارئ لا يعدو كونه متلقياً لتلك المعرفة أو باحثاً عنها، ولا يظهر له ذلك الأثر في تأسيسها، إذ إنّ ((القارئ في هذا النموذج من التواصل يمكن أن يُوصَف بالذكاء والفتنة وطول الخبرة، لكنّه في جميع الأحوال لا يمكن أن يتناول ليقول مثلاً بأنه مشارك في إنتاج معاني النصّ، لأن معاني النصّ أنجزت سلفاً وليس هناك من سبيل سوى التحايل في إخراجها من النصّ))^(٤).

وهذا تصوّر دفع النظرية النقدية الموسومة بالبلاغة، إلى جعل مسألة الإخبار، بقصدية منجزة سلفاً في ذهن المنتج، محور كثيرٍ من الأبحاث التي درست مضمون الأدب شعراً كان أم نثراً. وهذا ما أكده الدارسون المعاصرون الذين تتبّعوا النظرية النقدية العربية، يقول شكري مبخوت: ((نحن نعتقد أن تصوّر العرب للفعل الشعريّ -وهو القول المخترق في أصله لقواعد القول العادي- يحكمه تصوّرهم للفعل اللغوي التخاطبي. فحُمِلَ الأول على الثاني حملَ قياسٍ ومماثلة، لأنّ الإبلاغ الشعري -فيما يتوهمون- ليس مقارنة مختلفة نوعياً للعالم والأشياء والوجود، وإنّما هي سبيل أخرى

(١) القراءة وتوليد الدلالة: ٦٤ .

(٢) البيان والتبيين: ٧٦/١ .

(٣) دلائل الإعجاز: ٤٣ .

(٤) القراءة وتوليد الدلالة: ٦٥ .

للتعبير عن حقيقة واحدة، ولا فضلَ فيها إلا فضل (المعرض والحسن) وكيفيات الأداء^(١). ومن ثمّ لا يمكن للمبدع أن ينتج نصّاً مولّداً للعلامات التي تذهب دلالتها في كلّ اتجاه، كما على المتلقي أن يسترشد بالعلامات النصّية نفسها للوصول إلى المعنى المتواري، وربما هذا ما يفسّر لنا انتقاد الجرجاني لمذهب التأويل: ((صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير وهو على ذلك، الطريق المزلّة الذي ورط كثيراً من الناس في الهلكة))^(٢). فكثيرٌ من النقاد القدامى، كما يرى الدكتور محمد عبد المطلب، تناولوا المتلقي في بحوثهم من جانب إدراكي واحد، هو جانب الإقناع^(٣).

أما في الوقت المعاصر فلم تعد القراءة ((بالقراءة التقبليّة التي نكتفي فيها عادةً بتلقي الخطاب سلبياً اعتقاداً منّا أنّ معنى النصّ قد صيغ نهائياً، وحُدّد فلم يبقَ إلاّ العثور عليه كما هو أو كما كان نيّة في ذهن الكاتب))^(٤)، فقد أضحت القراءة فعلاً من أفعال التأمل والاستبطان العميق للتجربة النصّية، ((إذ النصّ لا يكون حاضراً إلاّ بقدر ما يكون مقروءاً))^(٥)، فالأثر الإبداعي ليس ذا معنى واحد تقتصر القراءة على اكتشافه فحسب، كما أنّه ليس فضاءً مفتوحاً لشئىّ القراءات بحيث يقبل أيّ تأويلٍ يُوضع له. ولعلّ سؤالاً يطرح في هذا النطاق هو: هل إنّ إقرارنا بتعدد القراءات لأثرٍ إبداعيّ واحد يجعلها كلّها صالحة لها قيمتها أو أنّها متساوية القيمة؟ ومن الممكن الجواب عن هذا التساؤل بشيئين، الأول: إن القارئ الذي يعنيه منظور التلقي هو ليس أيّ قارئ، وإنّما القارئ المثقّف الخبير الذي ينطلق في تفسيره للنصّ من وعيه بأفقه وآفاق الآخرين. والثاني: إن الدارسين قد رأوا أن عملية التخاطب ذاتها تفرض شيئاً من التحديد لتكاثر القراءات^(٦).

(١) جمالية الألفة (النصّ ومقبله في التراث النقدي): ٣٧ . وينظر: القراءة وتوليد الدلالة: ٦٨ .

(٢) دلائل الإعجاز: ٣٧٤ .

(٣) ينظر: البلاغة والأسلوبية: ٢٣٨ .

(٤) نظرية التوصيل وقراءة النصّ الأدبي: ٦٤ .

(٥) المقامات والتلقي: ١٣ .

(٦) ينظر: نظرية التوصيل وقراءة النصّ الأدبي: ٦٦-٦٧ .

فبرزت فاعلية التلقي في عملية فهم النصّ، بل إنّها في أحد أهمّ مظاهرها وأخطرها، بمثابة إعادة إنتاج وتصنيع للنصّ من جديد، ((ومن هنا ليس بالإمكان تصوّر النصّ في وجوده المتعين إلا من خلال تحقّقه في التلقي والقراءة. فأن تعرف ما هو النصّ هو أن تعرف كيف قرئ، وكيف تمّ تلقّيه في سلسلة القراءات والتلقيات المتعاقبة والمتداخلة، حيث النص لا يعيش إلا من خلال القارئ، ومن خلال تاريخ اشتغال المتلقي به))^(١). فلم يعد دور المتلقي دوراً سلبياً استهلاكياً في صلته بالنصّ، ولم تعد استجابته استجابةً عفويةً ترضي تعطشه الجمالي الشخصي، بل أصبح المتلقي مشاركاً في صنع النصّ، وتشكّل استجابته نسيج الموقف النقدي برمته مؤثراً في النصوص القادمة، لأنّ عمليات التلقي المستمر تمثّل وجدان المبدع والقارئ معاً، وتنمي إحساسهما بأبعاد النصّ العميقة^(٢). ولعلّ هذا الأمر يبدو واضحاً في شرح ابن أبي الحديد، الذي نجده يقف في تلقّيه بين النصّ الأصل (نهج البلاغة)، وبين طبيعة الفهم الذي شكله التلقّي السابق له لنصّ النهج وهو شرح الراوندي. يقول ابن أبي الحديد: ((ولم يشرح هذا الكتاب قبلي فيما أعلمه إلا واحد، وهو سعيد بن هبة الله بن الحسن الفقيه المعروف بالقطب الراوندي، وكان من فقهاء الإمامية، ولم يكن من رجال هذا الكتاب لاقتصاره مدة عمره على الاشتغال بعلم الفقه وحده، وأتّى للفقيه أن يشرح هذه الفنون المتنوعة ويخوض في هذه العلوم المتشعبة،.. وقد تعرضت في هذا الشرح لمناقضته في مواضع يسيرة اقتضت الحال ذكرها وأعرضت عن كثير مما قاله إذ لم أر في ذكره ونقضه كبير فائدة))^(٣). وما يعيننا هنا أمران؛ الأول: انتقاد ابن أبي الحديد لشرح الراوندي، لأنّ الشارح (المتلقّي)، كما يرى، لم يكن ذا معارف متعددة تمكّنه من الوقوف على مكونات هذا النصّ، إذ كان جلّ اهتمامه منصباً على الفقه فقط، لذا وصفه بأنّه (لم يكن من رجال هذا الكتاب). والأمر الثاني: إنّ لم يقف عند تلقي الشارح بأكمله، لأنّه رأى بعض ذاك الشرح يستحق الوقوف والردّ عليه، وأكثره لا يستحق. ولعلّ في هذا شيئاً من الإجحاف، لأنّ الراوندي ((كان عالماً بارعاً، مشاركاً في جملة من العلوم، متضلّعاً فيها، متمكناً منها، كالنفسير والكلام والحديث والفقه والأصول

(١) المقامات والتلقي: ١٣ .

(٢) ينظر: نظرية التوصيل وقراءة النصّ الأدبي: ٩٨ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/٥-٦ .

والأدب))^(١)، كما أن ابن أبي الحديد قد أفاد كثيراً من شرح (منهاج البراعة)؛ قال المحقق محمد أبو الفضل إبراهيم عند ذكره لشرح الراوندي في فهرسته لشرح ابن أبي الحديد: ((تكرر ذكره في معظم الكتاب))^(٢)، إلا إن ابن أبي الحديد ((تكلف أن يوجه إليه نقداً بحق أو بباطل! فظلمه بعض الشيء))^(٣). ويبدو أن شرح (منهاج البراعة) يمثل، في كثير منه، صورةً لتلك الثقافات والمرجعيات المتعددة التي تمتع بها الشارح، سواء في اللغة والأدب، أم في الكلام والأصول، أم التاريخ وحوادثه، وغير ذلك. وهذا ما أقره الراوندي في مقدمة شرحه: ((فعزمتُ على شرح جميع الكتاب مستعيناً بالله على وجه الصواب، وأن استخرج مكنونه واستكشف مخزونه ومصونه، لينتفع به المسلمون، ويستفيد منه الناظرون))^(٤).

فالنص، إذن، لا ينفصل عن تاريخ تلقيه، لأن هذه التلقيات تمكّن القارئ من فهم جانب كبير من النص، وتثير فيه جوانب متعددة، فيكون التلقي المتأخر تلقياً للقراءات السابقة فضلاً عن النص الأصلي، وهذا ما ظهر بوضوح لدى البحراني في مقدمته أيضاً، يقول: ((وقد سبق إلى شرح هذا الكتاب جماعة من أولي الألباب، والناقد المسدّد للصواب يميّز القشر من اللباب، والسراب من الشراب))^(٥). فالقراءات المتعاقبة تجعل الشارح لا يبدأ في تلقيه للنص من درجة الصفر، ومن ثمّ يشتبك معها، ويقف منها أحد المواقف الثلاث:

١- الرضا: وهي حالة تطابق الكتابة والموضوع انتظار القارئ، مما يتيح تماهي القارئ مع موضوع القراءة ويحقق انسجاماً ورضاً جمالياً.

٢- الخيبة: وتتجسد في لا تطابق الكتابة (شكلاً ومضموناً) مع ما كان ينتظره القارئ.

(١) نهج البلاغة عبر القرون (٧) (بحث): ٢٥٤ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢١ / ٢٥٩ .

(٣) نهج البلاغة عبر القرون (٧) (بحث): ٢٦٣ .

(٤) منهاج البراعة: ٤ / ١ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧ / ١ .

٣-التغيير: وهي الحالة التي يستطيع فيها الكاتب تغيير أفق انتظار القارئ وتحويله من قيمة جمالية إلى أخرى، سعياً وراء ترقية القارئ وتطوير ذوقه^(١).

وهذا المعنى هو ما اصطلح عليه أصحاب نظرية التلقي بـ(أفق الانتظار)، الذي يمثل مجموعة المعايير والخبرات والأعراف الأدبية والثقافية المتكونة لدى القارئ في ظروف تاريخية محدّدة، التي يستعين بها في تلقّيه للنصّ، وتمكينه من تقبل تقييمه^(٢). والقارئ الذي يفترضه مفهوم (أفق الانتظار) هو قارئ ذو حظّ كبير من المعرفة المكتسبة من طول معاشرته النصوص قراءةً وتحليلاً، ليستطيع أن يرصد بحساسية عالية أي تحريف أو تشويش يحدثه النصّ المقروء في (بنية الأفق) العامّة^(٣). وهذا يعني أنّ مفهوم الأفق ينبثق من مجمل الأعراف الثقافية والاجتماعية والأدبية والشروط التاريخية المحيطة بالقارئ، فكلّ قارئ إنّما يقرأ النص وهو محكوم بأفقه الخاصّ، ومنطوي على أعراف قرائية قد تمثلها، واستراتيجيات في القراءة قد تمت المصادقة على نجاحها. فما نقرأه في النصّ يكون، إلى حدّ ما، محدّداً سلفاً من خلال الأفق الذي يسمح بالرؤية والفهم^(٤). لذا يكون ما ذهب إليه البحراني في مقدمة شرحه بقوله: ((أني لا أنصر فيه مذهباً غير الحقّ، ولا أرتكب هوى لمراعاة أحد من الخلق، فإن وافق الرأي الأعلى فذلك هو المقصد الأقصى، وإلا فالعذر ملتصق مسؤل، والعمو مرجو مأمول))^(٥)، قد يكون محاولةً منه لخرق الأفق العامّ السائد في أفقه العقدي والثقافي، إلا أن ذلك لم يظهر لديه في أغلب شرحه، لأنّه وافق تلك المرجعيات التي شكّلت أفقه سلفاً، فظهر في شرحه (إمامياً). وكذا بقية الشارحين، بل إنّ ابن أبي الحديد كان مخلصاً أكثر من أي شارح آخر لمسار أفقه (الاعتزالي)، حتى نلحظه، في بعض الأحيان، يأخذ بعاتق النصّ لجعله موافقاً لرؤاه، كما سيظهر هذا في البحث. وهذا معنى أنّ ليس هناك قراءة بريئة، ((لأنّ

(١) ينظر: نظرية القراءة وتلقي النص الأدبي (بحث): ٤٤ .

(٢) ينظر: القارئ في النصّ - نظرية التأثير والاتصال (بحث): ١٠٢ .

(٣) ينظر: المقامات والتلقي: ٣٤ .

(٤) ينظر: المقامات والتلقي: ٣٨ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧/١ .

القارئ يقرأ النصّ انطلاقاً من اهتماماتٍ تخصّه أو تخصّ الجماعة التي ينتمي إليها. القارئ يهدف دائماً، من خلال قراءته إلى غاية، إلى غرض^(١).

ورأى بعض دارسي نظرية التلقي أن النقص الحاصل في المؤلّف والمتلقي هو سرّ التفاعل بين النصّ ومستقبله، فكلاهما يكمل الآخر؛ لأنّ النصّ، كما يراه هؤلاء، ((مشروع وجود لا يتمّ إلا بقراءته التي لا تعدو هي الأخرى كونها مجرد وجود ناقص...، فالنقص إذن سمةٌ مشتركة بين النصّ والقراءة، وهو المحفز الأساسي على ضرورة التفاعل والتواصل بين النصّ والقارئ. ففي النقص هذا يكمن سر احتياج كلّ منهما إلى الآخر^(٢)، والحقيقة أنّ هذا الأمر لا يمكن أن ينسحب على النصوص الدينية، ومنها نصّ النهج، وقد نبّه الشارحون على هذا الأمر، وذكروا أنّ النقص حاصل لدى الشارح (المتلقي) فحسب، لأنّ أمير المؤمنين هو إمام الفصحاء وسيد البلغاء، وكلامه دون كلام الله ورسوله وفوق كلام البشر، ويكفي هذا الكتاب الذي نحن شارحوه دلالة على أنه لا يُجارى في الفصاحة ولا يُبارى في البلاغة^(٣)، فكلامه (A) ((عليه مسحةٌ من الكلام الإلهي، وفيه عبق من الكلام النبوي^(٤)). ويظهر في هذا الموجّه القرآني مراعاة الشارحين للمستوى المقدّس الذي يتمتع به نصّ النهج، لكونه ذا مصدرٍ إلهيٍّ. ومن ثمّ لا يصح في تعاملنا مع نصّ النهج ((الانتقاء والاختيار منه، أو محاولة تطويعه للواقع.. بل هو إطار يحكم الحياة، ولكّنه يدعها تتطور داخله، فإذا انفلتت خارجه فقد وقع انحراف لا بدّ من تقويمه.. أما المنجزات البشرية الحضارية والثقافية، فإنّها قابلة للانتخاب والتوظيف وفق الرؤية المعاصرة وحسب الحالة والمصلحة^(٥))).

ولا نلحظ الشارح (المتلقي)، في بعض الشروح، يكتسب بقراءة النصّ صفة المبدع المنتج الذي لا يستهلك نصّاً، بل يكتفي بتلقي النصّ تلقياً مباشراً، أي التلقّي الذي لا يتعدّى كشف الدلالة

(١) المقامات والتلقّي: ٦٩ - ٧٠ .

(٢) المقامات والتلقّي: ١٣ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٤/١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٤/١ - ٢٥ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/١ .

(٥) المنهج الإسلامي في النقد العربي: ١٣ .

اللغوية الظاهرة للنص، ولعلّ السبب في ذلك يعود للموجهات التي حدّدها الشارحون قبل تلقيهم لنصّ النهج، ((فتحمل القارئ على قراءة أمور معينة، وإعطاء الأهمية لجانبٍ من جوانب المقروء، والتقليل من أهمية الجوانب الأخرى))^(١). فمثلاً يقول السرخسي في مقدمة شرحه: ((دعاني ولوعي مع ضيق رباعي إلى شرح مشكلاته، وحداني حرصي عليه مع ضيق رباعي إلى كشف معضلاته، والإعراض عن التعرّض لجلياته..))^(٢)، فالشارح كأنه يلتمس لنفسه عذراً لصغر هذا الشرح، واقتصاره فيه على مقاطع من نصوص النهج، وبيان معاني المفردات التي تحتاج إلى توضيح فقط. وربما هذا ما يفسّر لنا خلوه من القراءات الجديدة (المنتجة)، فضلاً عن إنّه استعان في أكثر من موضع بمن سبقه من الشارحين كالويزي، الذي نقلَ عنه أكثر من سبعين مورداً^(٣)، من دون أن يعارضهم في رأي أو يضيف على ما قالوه. لذا يمكن القول إنّ الشارح هنا لم يكن -في الأغلب الأعم- متلقياً مبدعاً، لكونه لم ينتج نصّاً جديداً على نصّ النهج. فالمتلقي يجب أن لا يكون ((مجرد متلقٍ سلبي، إنّه يقوم بنشاط ذهني مزدوج، يتلقى اقتراحات المؤلف ثم يعيد بناءها من جديد ليكتشف نصّه الخاص))^(٤)، لأنّ النصّ في تجليه اللسانيّ ((يمثل سلسلة من الحيل * التعبيريّة التي ينبغي أن يفعلها المرسل إليه.. على أنّه العامل (ليس التجريبي بالضرورة) الجدير بأن يفتح القاموس لدى كلّ كلمة، وأن يلجأ إلى سلسلة من القواعد

(١) نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي: ٦٢ .

(٢) اعلام نهج البلاغة: ٣٤ .

(٣) ينظر: اعلام نهج البلاغة (مقدمة المحقق): ٢٥ . والويزي: هو أحمد بن محمد الخوارزمي، وكان متكلماً، شرح نهج البلاغة من الناحية الكلامية شرحاً موجزاً مقتصرّاً على حلّ مشكلاته وتوضيح غامضه. ينظر: نهج البلاغة عبر القرون (٦) (بحث): ١٥٢-١٥٣ .

(٤) القراءة وتوليد الدلالة: ١٣ .

* مصطلح الاحتيال من المصطلحات التي عرفها النقاد العرب وأشاروا إلى أثرها في المتلقي، من ذلك ما ذكره القرطاجني بقوله: ((أن يحتال (الشاعر) في انفعال السامع لمقتضى القول باستطافه وتقريضه بالصفة التي من شأنها أن يكون عنها الانفعال لذلك الشيء المقصود بالكلام)). منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ٣٤٧ .

النحوية السابقة في سبيل أن يفقه وظيفة العبارات المتبادلة في سياق الجملة الآتية^(١). وهذا يعني ضرورة تسلّح المتلقي بوسائل تعينه على فهم النصّ، بحيث يتحقق التفاعل بينه وبين المنتج، ويقدر اقترابه من مقصود المنتج يكون المتلقي مثاليّاً. وذهب (غامير) إلى أنّ كفاية المتلقي ربّما تكون بعيدة عمّا استحضره المؤلّف إلى حدّ ما، من خلال استحضار عناصر جديدة لم تخطر ببال المؤلّف^(٢)، وهذا ما لا يؤمن به البحث في دراستنا لنصّ النهج، لأنّ النصوص الدينيّة المعصومة لا تُحكّم بالمقاييس الأدبية ذوات الوضع البشري، وإنّما تُحكّم هذه المقاييس بها بالقدر الممكن، ((وبذا تكون آليات النظر الأدبي في النصّ المقدّس نابعة من منطقته الخاصّ،.. لأنّ المقاييس الأدبية ذوات غرض تحليلي نقدي، يتحقّق بها القصد الأدبي في دراسة النصوص، وهو تمييز الجيد من الرديء بوساطة تسليط هذه الآليات على النصوص على أساس وضعها البشري الذي يحتمل الوجهين، بينما الأمر ليس كذلك في النصّ المقدّس ذي الوضع الإلهي الذي لا يحتمل إلاّ الصواب))^(٣).

أما علي بن زيد البيهقي، فشرحه صغير أيضاً، وقد نبّه في مقدمته إلى أمورٍ عدّة، قال: ((ولم يشرح قبلي من الفضلاء السابقين هذا الكتاب بسبب موانع منها: من كان متبحراً في علم الأصول كان قاصراً في علم اللغة والأمثال، ومن كان كاملاً فيهما، كان غافلاً عن أصول الطب والحكمة وعلوم الأخلاق، ومن كان كاملاً في جميع هذه العلوم والآداب، كان قاصراً في التواريخ وأيام العرب، ومن كان كاملاً في جميع ذلك كان غير معتقد لنسبة هذا الكلام إلى أمير المؤمنين (A)، ومن حصلت لديه هذا الأسباب لم يفز بذخائر كنزه الدقيق))^(٤). فالشارح نسب نفسه الأسبقية في هذا المجال، والصواب خلاف هذا، لأنّه قد سبقه عدد من الشارحين كمحمّد بن أحمد الوبري، والسيد ضياء الدين فضل الله بن علي الراوندي^(٥). كما أشار البيهقي إلى العلوم التي يجب أن

(١) القارئ في الحكاية- التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية: ٦١ .

(٢) ينظر: نظرية التلقي مقدمة نقدية: ٨٦ .

(٣) المنهج الإسلامي في النقد الأدبي: ٣٩ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ٩٩-١٠٠ .

(٥) ينظر: مصادر نهج البلاغة وأسانيده: ١ / ٢٠٤ .

يتسلّح بها شارح النهج، وهي ما يمكن أن نصلح عليها بالخرين المعرفي والمرجعيات الثقافية، وهذا الأمر في غاية الأهمية في موضوعة التلقّي. إلا أن تلقّي الشارح (البيهقي) التطبيقي لنصّ النهج لا نلاحظ فيه ذلك الحضور الواضح لجميع هذه العلوم، وإنّما يكتفي ببعض الإشارات في مواضع مختلفة، ولعلّ السبب في ذلك، هو إن الكتاب ((شرح لجمال مختارة وليس شرحاً لكلّ نهج البلاغة فقرةً فقرةً ولفظةً لفظةً))^(١)، فشرحه لا يقوم على شرح الخطب كاملةً، وإنّما ينتقي منها اختيارات مختلفة، ويرقّم لها بأرقام وصلّ تسلسها إلى (٢٢٢١)، ويعلّق عليها تعليقات موجزة. فبرز في شرح المفردات أكثر من أي شيء آخر، فضلاً عن أنّه قد لا يمرّ على خطب كاملة أحياناً. وتكمن أهمية هذا الشرح في أنّه أول شرح موجود من شروح النهج، كما أنّه ((حفظ لنا جملةً من شرح الوبري الذي شرح مشكلات نهج البلاغة من طريق علم الكلام، ولولاه لضاعت هذه الشذور كما ضاع شرح الوبري نفسه))^(٢).

ومثّل الكيزري في تلقّيه لنصّ النهج صورةً أخرى، جمعت بين تلقّي (البيهقي والراوندي)، ومع ما جاء به من إضافاتٍ جديدة إلا أنّه لم يخرج عنهما كثيراً، وقد صرّح الشارح بهذا الأمر في مقدمته: ((وقد اقترح عليّ بعض الأشراف.. أن أشرع في شرح هذا الكتاب مستمداً بعد توفيق الله تعالى من كتابي المعارج والمنهاج.. ومستورداً ما عساه شردّ عن ربقتهما، وشدّ عن يديهما))^(٣). ونقف في بعض شروح النهج على أمرٍ مهمّ، يكشف عن الموجهات القرائية لدى أولئك الشارحين، ويتمثّل في إهدائهم وتأليفهم لهذه الشروح لمتلقّين مختلفين، يتمتعون بثقافات وطبقات اجتماعية متباينة، فكانت شروحهم صورةً أخرى لمراعاة مقام المتلقّي المقصود، ومقتضى حاله.

فذكر ابن أبي الحديد في مقدمته إهداءه هذا الشرح للوزير الأعظم محمد بن أحمد بن محمد العلقي، الذي كان مهتماً بنهج البلاغة. لذا بادر الشارح في بادئ الأمر بشرح مختصر، أقتصر فيه على ذكر الغريب والمعنى، إلا أنّه رأى هذا الشيء لا يشفي الغليل، ولا يزيد العطش إلا عطشاً، فتنكبّ ذلك المسلك ورفض ذلك المنهج، وبسط القول في شرحه الذي اشتمل على الغريب

(١) معارج نهج البلاغة (مقدمة المحقق): ٨١ .

(٢) معارج نهج البلاغة (مقدمة المحقق): ٨٢ .

(٣) حدائق الحقائق: ١ / ٦٩-٧٠ .

والمعاني، وعلوم البلاغة، والإعراب والتصريف، وأورد في كل موضع ما يطابقه من النظائر والأشباه نثراً ونظماً، وذكر ما يتضمنه من السير والوقائع والأحداث، وأشار إلى ما ينطوي عليه من دقائق علم التوحيد والعدل إشارةً خفيفة، ولوّح إلى ما يستدعي الشرح ذكره من الأنساب والأمثال والنكت تلويحات لطيفة، ورصّعه من المواعظ الزهدية والزواجر الدينية والحكم النفسية والآداب الخلقية المناسبة لفقره، وأوضح ما يومئ إليه من المسائل الفقهية، وبرهن على أن كثيراً من فصوله داخل في باب المعجزات المحمدية لأشتمالها على الأخبار الغيبية، وبيّن من مقامات العارفين التي يرمز إليها في كلامه^(١).

وكذا الحال في شروح البحراني الثالث، إذ أهدى شرحه الكبير إلى صاحب ديوان الممالك عطا ملك بن صاحب المعظم محمد الجويني، وذكر الشارح أنّه كان يتمتع برصانة العلم والأدب، ورزانة العقل، فضلاً عن أنّه كان على معرفة ودرايةً بنصّ النهج^(٢). وهذه المواصفات التي ذكرها الشارح لمتلقيه المقصود، كان لها الأثر الكبير في جعل هذا الشرح على ما عُرف عنه من الشمول والتوسّع، وتعدد المشارب العلمية والثقافية في فهمه للنصّ العلوي، لذا نجدّه يتحدث عن هذا الشرح في مقدّمة شرحه الآخر (اختيار مصباح السالكين)، يقول: ((فخدمتُ مجلسه العالي بشرحٍ مناسبٍ لعلوّ همّته، موافقٍ لكمال بغيته، وأودعتُ فيه المباحث الإلهيّة واللطائف الحكّمية، ما لا يوجد مجموعاً في كتابٍ))^(٣).

وفي شرحه (اختيار مصباح السالكين) الذي جاء مشتملاً في أكثر فصوله على المعاني اللغوية للمفردات، فقد كان لدواعي تأليفه الأثر الأكبر في ظهور مستوى التلقي المباشر عليه، إذ وضعه الشارح لولديّ (عطا ملك بن صاحب المعظم محمد الجويني)، وهو تلخيص للشرح الأوّل، لذا جاء ((مختصراً جامعاً لزيد فصوله، خالياً من زيادة القول وطوله، ليكون تذكرة لولديه..وعلى

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٤ - ٥ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٦ - ٧ .

(٣) اختيار مصباح السالكين: ٤٨ .

من عساه يحذو حذوهما))^(١). فعمل على تسهيله لمتلقيه، ليعنهم على ضبط فوائده، والوقوف على مقاصده، بأوضح صورة.

وعلى وفق هذا، يمكن القول إنَّ أهمَّ ما على الباحث أن يتجاوزهُ في هذه الدراسات، هو ذلك المعنى الضيق الذي وضعهُ بعض الدارسين لمفهوم القراءة، وتعريفها بأنَّها ((إمكانية تداول المعرفة بين الأفراد عن طريق اللغة كما نتداول الأشياء من يد إلى يد))^(٢)، والسبب في ذلك هو أن مُتلقّي المعرفة من أي مصدرٍ لا يكونون مشغولين بفكّ السنن النصّية وحدها، وإنّما باختيار دلالاتها من بين عددٍ وافر من الدلالات المحتملة لها داخل سياقات متعددة، وفي رصيدٍ معجميٍّ متشابك العلاقات والمرجعيات، حتى وإن كانت قصديّة المرسل في عبارةٍ ما قد تمّ تحديدها داخل نصّ معين، فإنّه ليس من الضروري أن يكون هناك تطابق تامّ حولها عند جميع المتلقين^(٣). لذا نجد أنّ شروح نهج البلاغة قد مثّلت، في كثيرٍ منها، صورةً واضحةً للتراث بوصفه منظومة فكرية واحدة، تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغايرة في كلّ مجالٍ معرفيٍّ خاصّ. فمثلاً، لم يكن سيبويه، وهو يضع البناء النظري والقواعد الكلية للغة العربية، معزولاً عن إنجازات الفقهاء والقراء والمحدثين والمتكلمين، ولم يكن عبد القاهر الجرجاني، وغيره من البلاغيين والنقاد، وهم يمارسون نشاطهم الفكري في هذين المجالين بمعزلٍ عن علم الكلام وأصول الفقه، فضلاً عن علوم اللغة والنحو^(٤). وهذا ما سيحاول البحث رصده من خلال الوقوف على تلك المستويات المتعددة التي استطاع بها الشارحون تلقّي نصّ النهج.

وبقي أن نشير إلى أنّه لا يخفى ما لكفاءة النصّ من أثرٍ في تلقّيه، ونعني بالكفاءة قابلية العمل المنتج لأن يقول في مدةٍ تاريخيةٍ أخرى، شيئاً آخر غير الذي قاله بشكلٍ جلي في فترته التاريخية الأصلية، لأن محتواه لم يُستنفذ بعد، وهذا ما يفسّر إمكانية بعض الأعمال على تخطّي

(١) اختيار مصباح السالكين: ٤٨ .

(٢) القراءة وتوليد الدلالة: ٦٤ .

(٣) ينظر: القراءة وتوليد الدلالة: ٦٤ .

(٤) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٥ .

القرون لتصبح آثاراً خالدة^(١). ومن خير الأمثلة على هذا نصُّ النهج، الذي ما زالت الشروح والدراسات والبحوث في مختلف التوجهات، تنهل من معينه الثرّ. فهو أحسنُّ الكلام وأبلغه بعد كتاب الله تعالى وكلام رسوله المصطفى، لذا نظنُّ أنّه لا يوجد كتابٌ على امتداد التاريخ، وعبر القرون والأحقاب، وُضعت حولَ جوانبه ومفاهيمه وبحوثه ومطالبه ومواضيعه أمّهات الكتب والدراسات، بعد القرآن الكريم مثل كتاب نهج البلاغة^(٢).

(١) ينظر: تلقي النصّ الأدبي عند الدكتور عباس الجراري: ٦٦ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة (مقدمة المحقق): ٧/١، واختيار مصباح السالكين (مقدمة المحقق): ٩ .

الفصل الأول

التلقي اللغوي

- المبحث الأول: التلقي الصوتي
- المبحث الثاني: التلقي الصرفي
- المبحث الثالث: التلقي المعجمي

المبحث الأول

التلقي الصوتي

الصوتُ في اللغة من صَوَّتَ فلان بفلان تصويماً أي دعاه، وصاتَ يصوت صوتاً فهو صائت بمعنى صائح، ورجل صائت: حسن الصوت شديده^(١)، والصوت ((اسم يلزم كل ناطق من الناس والبهائم، والطير، وغيرهم))^(٢)، أما في الاصطلاح فلعل أدق تعريفات الصوت في الدراسات القديمة هو تعريف ابن جني له بأنه ((عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً، حتى يعرض له في الحلق والفم والشففتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً))^(٣)، وهذا التعريف ينم عن عقلية واضحة تنطلق من بيئة عربية، استطاعت أن تحدد مخرج الصوت تحديداً دقيقاً^(٤)؛ إذ حدّد مبدأه بأنه عرض (هواء)، يخرج مع النفس (الزفير)، ويمرّ عبر جهاز النطق، ويستمر حتى يعرض له عائق، ويمثل مكان العوق مخرج ذلك الصوت.

ويرد مصطلح الحرف في الدراسات الصوتية القديمة مصطلحاً مرادفاً للصوت؛ يقول سيبويه: ((هذا باب الحروف العربية ومخارجها، ومهموسها ومجهورها، وأحوال مجهورها ومهموسها واختلافها))^(٥)، وقد فرّق الأستاذ تمام حسان بين المصطلحين؛ فهو يرى أن ((الحروف وحدات من نظام وهذه الوحدات أقسام ذهنية لا أعمال نطقية على نحو ما تكون الأصوات. والفرق واضح بين العمل الحركي الذي للصوت وبين الإدراك الذهني الذي للحرف أي بين ما هو محسوس وبين ما هو معنوي مفهوم))^(٦).

(١) ينظر: العين: ١٤٦ / ٧ .

(٢) جمهرة اللغة: ٤٠١ / ١ .

(٣) سر صناعة الإعراب: ٦ / ١ .

(٤) ينظر: الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب في ضوء علم اللغة الحديث: ٦٦ .

(٥) الكتاب: ٤٣١ / ٤ .

(٦) اللغة العربية معناها ومبناها: ٧٣ .

أما في الدراسات الحديثة فيعرّف الصوت بأنه ((الأثر السمعي الذي بهذبذببة مستمرة مطردة حتى وإن لم يكن مصدره جهازاً صوتياً حياً))^(١)، وهذا التعريف يشمل الصوت بمعناه العام؛ اللغوي وغير اللغوي (الذي لا يصدر عن جهاز نطقيّ)، أما الصوت الإنساني فهو ((ككل الأصوات ينشأ من ذبذبات مصدرها عند الإنسان الحنجرة، فعند اندفاع النفس من الرئتين يمر بالحنجرة، فيحدث تلك الاهتزازات التي بعد صدورها من الفم أو الأنف تنتقل خلال الهواء الخارجي على شكل موجات حتى تصل إلى الأذن))^(٢). ولكي يكون الصوت لغوياً فإن الأصوات الصادرة عن الجهاز النطقي يجب أن تكون ذات معنى ((وتنقل رسالة محددة معينة من عقل إنسان إلى آخر، وربما ذهب المرء بأكثر من هذا وقال: إنه لا بد في مثل هذه الأصوات أن تكون من النوع الذي يمكن أن يغطي المواقع غير اللغوية))^(٣).

والتلقي الصوتي الذي نبخته هنا، هو تلقي الصوت الذي يترتب عليه أثر دلالي، لأننا نلاحظ أحياناً تغييراً في المواقع الصوتية ولكن دون حدوث تغيير في الدلالة، كما يحدث في الإدغام^(٤) مثلاً، مما يجعل مثل هذه الظواهر تقع خارج دراستنا في هذا المبحث، فما يعيننا هو التشكيل الصوتي الذي بتغييره تتغير الدلالة. وفي هذا المجال يمكن القول إن علماءنا العرب قد عنوا عناية كبيرة بالأصوات جعلتهم من السابقين في هذا المجال، واستطاعوا -في جوانب معينة- أن يدركوا أهمية الدراسة الصوتية، وأثرها في تحقيق الدلالة التي يتوخاها المتكلم. ولعل أشمل دراسة عندهم في هذا المجال هي الدراسة التي قام بها (ابن جني) في كتاب (الخصائص) في بابين هما (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني) و(إمساس الألفاظ أشباه المعاني)، فقد عرضَ فيهما لما يمكن أن يكون للأصوات العربية من قيم دلالية يستطيع المتلقي من خلالها معرفة ما توحى به من خلال خصائص الأصوات نفسها، من ذلك قوله ((القسم والقصم، فالقصم أقوى فعلاً من القسم؛

(١) مناهج البحث في اللغة: ٥٩.

(٢) الأصوات اللغوية: ١٠.

(٣) أسس علم اللغة: ٣٨.

(٤) وهو ((أن تصل حرفاً ساكناً بحرف مثله متحرك من غير أن تفصل بينهما بحركة أو وقف، فيصيران لشدة اتصالهما كالحرف الواحد)). شرح المفصل: ١٠/١٢١، والرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ٢٦٢.

لأن القصم يكون معه الدقّ، وقد يقسم بين الشيين فلا ينعأ أحدهما، فلذلك خصت بالأقوى الصاد وبالأضعف السين))^(١)، ولا يكتفي ابن جني بهذا بل نجده يحدد القيمة التعبيرية لبعض الأصوات كصوت الفاء، فيرى أن الدال والتاء والطاء والراء واللام ((إذا مازجتهم الفاء على التقديم والتأخير فأكثر أحوالها ومجموع معانيها أنها للوهن والضعف ونحوهما))^(٢). وتابعه في هذا عدد من العلماء الذين تلمسوا وجود مناسبة طبيعية بين الأصوات ومعانيها في الكلام، يقول السيوطي: ((فانظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها، وكيف فاوتت العرب في هذه الألفاظ المقننة المتقاربة المعاني، فجعلت الحرف الأضعف فيها والألين، والأخفى، والأسهل، والأهمس لما هو أدنى وأقل وأخف عملاً وصوتاً، وجعلت الحرف الأقوى، والأشد، والأظهر، والأجهر لما هو أقوى عملاً وأعظم حساً، ومن ذلك (المدّ والمطّ)، فإن فعل المط أقوى، لأنه مد وزيادة جذب، فناسب الطاء التي هي أعلى من الدال))^(٣)، فالصوت في اللغة العربية يمتلك ((قيمة دلالية مستمدة من طبيعة الصوت نفسه، فالأحداث الشديدة تتاسبها أصوات شديدة، وعلى العكس منها الأحداث السهلة، حيث تتاسبها أصوات غير شديدة))^(٤)، إلا أننا لا يمكن أن نعد هذا الأمر شاملاً للأصوات العربية كافة، لأن ((كثيراً من الأصوات لا تكون معبرة كيفما كانت في الكلمة))^(٥).

وقد تلمس شارحو النهج هذه المناسبة بين الأصوات ودلالاتها في كلام الإمام (A) بشكل جليّ، يقول الشيخ محمد عبده في شرحه: ((كنت كلما انتقلت من موضع إلى موضع أحس بتغير المشاهد. وتحول المعاهد فتارة كنت أجدي في عالم يغمره من المعاني أرواح عالية. في حلل من العبارات الزاهية تطوف على النفوس الزاكية. وتدنو من القلوب الصافية: توحى إليها رشادها. وتقوم منها مرادها. وتتفر بها عن مداحض المزال. إلى جوادّ الفضل والكمال. وطوراً كانت تتكشف لي الجمل عن وجوهٍ باسرة، وأنياب كاشرة. وأرواح في أشباح النمر، ومخالب النسور. قد تحفزت

(١) الخصائص: ١/٥١١-٥١٢.

(٢) الخصائص: ١/٥١٤.

(٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ١/٥٣.

(٤) الدلالة الصوتية في اللغة العربية: ١٥٢.

(٥) الدلالة الصوتية في اللغة العربية: ١٥٢.

للوثاب ثم انقضت للاختلاب فحلبت القلوب عن هواها، وأخذت الخواطر دون رماها. واغتالت فاسد الأهواء وباطل الآراء))^(١). إلا أن شارحي النهج حتى نهاية القرن السابع الهجري لم يشيروا إلى هذا الأمر بشكلٍ مباشر، وإنما يمكن تلمسه من خلال الدلالات التي توخوها للألفاظ، من ذلك ما جاء في كتاب له (A) إلى معاوية: ((وَأَقْسِمُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَوْ لَا بَعْضُ الْإِسْتِيقَاءِ لَوَصَلْتَ إِلَيْكَ مِنِّي قَوَارِعُ تَفْرَعِ الْعُظْمِ وَتَهْلِسُ اللَّحْمُ))^(٢)، فقد ذكر الشارحون أن معنى القرع هو الضرب، والقوارع من القارعة، وهي شدائد الحرب، أو الأشياء القالعة للأصل، وفي قول الإمام (A) هي النازلة الشديدة على العظم وهذا يكون من ضرب السيوف^(٣)، وقد حققت أصوات اللفظ هذه المعاني بكل وضوح؛ حيث يبدأ أصل الفعل بصوت القاف الذي يدل عند وروده في الأصول ((على معنى الاصطدام أو الانفصال، وتقترن بحدوث صوت انفجاري تصوّره القاف في شدتها نحو: قدّ، وقطع، وأخواتها، قرع، وقرف...))^(٤)، لاسيما وأن هذا الصوت جاء ساكناً هنا، مما يمنحه صفة القلقة، التي تُعدّ صفةً لأصواتٍ سُميتُ بها ((الظهور صوت يشبه النبرة عند الوقف عليهن... وقيل: أصل هذه الصفة للقاف؛ لأنه حرف ضَغِط عن موضعه فلا يُقدّر الوقف عليه، إلا مع صوت زائد لشدة ضغطه واستعلائه))^(٥)، الأمر الذي يجعله يستدعي جهداً أكبر يتناسب مع قوة العظم، وصورة الاصطدام والانفصال الحاصلة في الضرب. ثم صوت الراء الذي وصفه سيبويه بأنه ((حرف شديد يجري فيه الصوت لتكريره))^(٦)، وهذا التكرير يأتي نتيجةً ((تتابع طرقات طرف اللسان على اللثة تتابعاً سريعاً))^(٧) ممّا يعطي دلالة تكرار الضرب بصورة سريعة، ثم صوت العين وهو من

(١) نهج البلاغة (محمد عبده): ٣-٤ .

(٢) الكتاب (٧٣): ٤٦٣ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٣/ ٢٥٧ . ورواها أيضاً (تنهس) وهو الأخذ بمقدم الأسنان، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/ ٣٨٦ .

(٤) الصوت والمعنى: ١٩٥ .

(٥) الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ١٢٤ . وأصوات القلقة هي: (ط، ج، ب، ق، د).

(٦) الكتاب: ٤/ ٤٣٤ .

(٧) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٧١ .

الأصوات المائعة التي على ((الرغم من النقاء العضوين قد يجد النفس له مسرباً يتسرب منه إلى الخارج وحينئذ يمر دون أن يحدث أي نوع من من الصفير أو الحفيف))^(١)، فهي لا تفقد طاقتها نتيجة الاحتكاك مما يجعلها تتميز بقوة إسماعية عالية تناسب صوت الضرب الشديد المكرر. ومن هنا يتطابق مراد الإمام مع خصائص هذه الأصوات التي تقود إلى إطار المعنى العام. أما قوله (A) ((تَهْلِسُ اللَّحْمُ))، فقد ذكر ابن منظور أن ((المهلوس من الرجال: الذي يأكل ولا يرى اثر ذلك في جسمه))^(٢)، فكأن القوارع تجعله يعيش حالة من الفلق والخوف والهلع، فيبدو هزيباً، إذ لا نفع لجسمه بالأكل، وهذا ضرب من نظر الإمام إلى الحالة النفسية للمخاطب. ولا يبدو هذا المعنى بعيداً عما ذكره الشارحون؛ فقد فسروا (الهلس) بمعنى السلب والسحب أو الذهاب والإذابة^(٣)، وهذه المعاني تتطلب أصواتاً سهلة لا شديدة، وهو ما تحققه اللفظة؛ فالهاء صوت رخو مهموس، لا يلقى مروره اعتراضاً في الفم^(٤)، وكأنه يصور لنا معنى الإذابة وبساطة الذهاب بالشيء المهلوس، ومثله صوت السين المهموس^(٥) هو الآخر، الذي يعطي دلالة السهولة في عملية الهلس قياساً بعملية القرع. أما اللام فهو ((صامت مجهور سنّي منحرف (=جانبي))^(٦)، وسُمي بالمنحرف كون اللسان ينحرف عند النطق به^(٧)، ما يجعله يحاكي صورة الانحراف الحاصلة عند السحب والسلب. وبذا يتضح أن الأمام (A) أعطى اللفظ السهل لما هو أسهل والصوت الشديد لما يتطلب القوة.

(١) الأصوات اللغوية: ٢٥.

(٢) لسان العرب: مادة (هلس): ٦ / ٤٦٨٤ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢ / ٧٨٣، و منهاج البراعة: ٣ / ٢٥٧، وقد رواها أيضاً (تنهس) وهو الأخذ بمقدم الأسنان، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨ / ٦٢. وقد رواها أيضاً (تلهس) بتقديم اللام بمعنى تلحس، و(تنهس) بالنون بمعنى تعترق، واعلام نهج البلاغة: ٢٩٠، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٨٦.

(٤) ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٧٨ .

(٥) ينظر: علم الأصوات العام: ١٢٣.

(٦) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٧٠ .

(٧) ينظر: دروس في علم أصوات العربية: ٧٨ .

وتقتضي طبيعة البحث الوقوف على بعض التعريفات التي نجد ضرورةً بتوضيحها قبل

الشروع بهذا المبحث، وهي:

١- **الصوائت والصوامت**: يُعرّف الصائت بأنه ((الصوت المجهور الذي يحدث في تكوينه أن يندفع الهواء إلى مجرى مستمر خلال الحلق والفم، وخلال الأنف معهما أحياناً، دون أن يكون ثمة عائق يعترض مجرى الهواء اعتراضاً تاماً أو تضيق لمجرى الهواء من شأنه أن يحدث احتكاكاً مسموعاً. وأي صوت (في الكلام الطبيعي) لا يصدق عليه هذا التعريف يعدّ صوتاً صامتاً))^(١)، والصوائت في اللغة العربية هي ما اصطلاح عليه القدماء بالحركات من ضمة وكسرة وفتحة ، وكذلك ما سمّوه بألف المدّ، وياء المدّ، وواو المدّ، وما عداها فأصوات ساكنة أو صامته^(٢).

٢- **الفونيم**: اختلف علماء الصوت المحدثون بتعريف الفونيم تبعاً لمناهج البحث اللغوي التي اتبعوها، ومن بين تلك التعريفات ما عنى بوظيفة الفونيم، وكونه أصغر وحدة صوتية قادرة على إيجاد تغيير دلالي، أو عن طريقها يمكن التفريق بين المعاني^(٣)، فوظيفة الفونيم، كما يرى دانيال جونز، هي ((التمييز بين الكلمات وإعطاؤها قيمةً لغويةً مختلفة: صرفية أو نحوية أو دلالية. نقول: ((لك)) بفتح الكاف و((لك)) بكسرها، فحصل تمييز صرفي نحوي وتبعها في الحال تمييز دلالي. ونقول أيضاً عام (بالعين) وغام (بالغين) فيحدث التفريق في المعنى بين الكلمتين بسبب وجود العين في الأولى والغين في الثانية))^(٤).

ورأى بعض المحدثين أن الفونيم ينقسم على قسمين هما: التركيبي، يمثل العنصر الذي يكون جزءاً أساسياً من الكلمة (الصوامت والصوائت)، وفوق التركيبي، الذي لا يكون جزءاً تركيبياً من الكلمة، وإنما تظهر بضم الكلمة إلى الأخرى كالنبر والتنغيم^(٥).

(١) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٤٨ .

(٢) ينظر: الأصوات اللغوية: ٢٨ .

(٣) ينظر: دراسة الصوت اللغوي: ١٧٩ .

(٤) علم اللغة العام- الأصوات: ١٥٨ .

(٥) ينظر: علم اللغة العام- الأصوات: ١٦١ ، ودراسة الصوت اللغوي: ٣١٣ .

الفونيمات التركيبية

أولاً: اختلاف الصوامت

لعلّه من غير الراجح القول بأن اختلاف صوت في مفردة ما قد لا يحدث تغييراً دلاليّاً في الكلمة، وإنما هي، كما يرى عدد من الدارسين، تحولاتٌ نطقية، كان لعامل الزمان والمكان أثر كبير فيها. ومن ثمّ فهي لا تعدو أن تكون لهجات أو تحولات نطقية نتيجة للتطور التاريخي لنطق المفردة^(١)، فمثل هذا قد ينطبق على كلام العامة من الناس، لأنّ جلّ قصدهم هو التواصل والتفاهم، إلا أن التعامل مع النصوص الدينية يوحي بخلاف هذا الشيء في ضوء قصدية المتكلم، وقد تنبه ابن جني في الخصائص لهذا الأمر، وبين أثر اختلاف الصامت في تغيير الدلالة على الرغم من أن هذه الألفاظ قد تشترك في المعنى العام ((من ذلك قول الله سبحانه ((أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوذُّهُمْ أَرَاءَ))^(٢). أي تزعجهم وتقلقهم فهذا في معنى تهزهم هزاً. والهمزة أخت الهاء فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين وكأنهم خصّوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء. وهذا المعنى أقوى في النفوس من الهزّ لأنك قد تهز ما لا بال له كالجذع وساق الشجرة ونحو ذلك))^(٣)، فالمتكلم يقصد أحياناً تشكيلاً صوتياً بعينه، ليحقق معنى معيناً ومحدداً يقصده مع مراعاة أن بعض هذه التشكيلات الصوتية تأتي من خلال الفطرة اللغوية، التي تصاحب النمو اللغوي عند الإنسان^(٤)، ومن هنا صار هذا التشكيل الصوتي ((يخضع لقواعد معينة في تجاورها، وارتباطاتها، ومواقعها، وكونها في هذا الحرف أو ذاك، وإمكان وجودها في هذا المقطع أو ذاك، وكثرة ورودها وقلته))^(٥). وقد اصطلح الأستاذ تمام حسان على الحرف الذي يحل محل الآخر بـ(المقابل

(١) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ٥٩.

(٢) مريم: ٨٣.

(٣) الخصائص: ١/ ٤٩٩. قال تعالى: ((وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَنِئًا)) (مريم: ٢٥).

(٤) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ٥١.

(٥) مناهج البحث العلمي في اللغة: ١١١.

الاستبدالي) للحرف الآخر ((ذلك بأنه تسبب بحلوله محل الحرف الآخر في تغيير معنى الكلمة ومن ثم أصبح يحمل على عاتقه ((بضعة)) من تبعة المعنى الجديد))^(١).

وقد كان لهذا الأمر الكثير من الأمثلة عند شارحي النهج، وفي ضوء تعدد روايات النصّ خاصّة، ومن ذلك قوله (A) في الزهد بالدنيا: ((وَانصَرَفُوا بِقُلُوبِكُمْ عَنْهَا وَلَا يَخِنَنَّ أَحَدُكُمْ خَنِينَ الْأُمَّةِ عَلَى مَا زُوِيَ عَنْهُ مِنْهَا))^(٢)، فقد روى الشارحون النص بلفظة (خنين) و(حنين)، قال الراوندي: ((و(الخنين) بالخاء المعجمة كالبكاء في الأنف، و(الحنة) كالغنة.))^(٣)، وفسّر المعتزلي ذلك بقوله: ((والخنين صوت يخرج من الأنف عند البكاء وأضافه إلى الأمة لأن الإماء كثيرا ما يضررن فيبكين ويسمع الخنين منهن))^(٤)، وإلى هذا ذهب السرخسي^(٥)، أما البحراني فقد فضّل روايتها بالحاء، قال: ((خصّ حنين الأمة لأن الحنين أكثر ما يسمع من الأمة لأنّ العادة أن تضرب وتؤذي فيكثر حنينها))^(٦)، ولما كان صوت الخاء يناسب صوت البكاء، والأمة عادةً يكثر ضربها وبكاؤها كانت لفظة (الخنين) أقرب إلى مدلول النص، لاسيّما وأنّ الأمة إذا ما ضُربت لا يظهر صوتها عادةً، خشيةً من ساداتها، إذ تحاول أن تخفيه فيظهر من خياشيمها. أمّا الحنين، وهو ((الشوق وتوقان النفس، والمعنيان متقاربان... وأصل الحنين ترجيع الناقة صوتها إثر ولدها))^(٧)، فيظهر أنّه يكون لما تألفه ويذهب عنك، فإذا لم يكن كذلك فلا حنين هنا، ومن ثمّ فإنّ ما زُوِيَ من الدنيا عن الإنسان ربّما لم يكن عنده من قبل. ويبدو أن صوت الحاء يناسب معاني الحنين المذكورة، لما يمتاز به من رقة، وقد تتبه ابن جني لهذا الأمر في الخصائص؛ قال:

(١) اللغة العربية معناها ومبناها: ٧٦ .

(٢) الخطبة (١٧٣): ٢٤٨ .

(٣) منهاج البراعة: ١٥٩/٢ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٣٢ / ٩ .

(٥) اعلام نهج البلاغة: ١٦٤ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٨٧ / ٣ .

(٧) لسان العرب: مادة(حنن): ٢ / ١٠٢٩ - ١٠٣٠ .

((النضح للماء ونحوه، والنضح أقوى من النضح قوله تعالى: ((فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّخَانِ))^(١). فجعلوا الحاء لرقبتها للماء الضعيف والحاء لغلظتها لما هو أقوى منه))^(٢)، وربما كانت الغلظة في صوت الحاء متأتية من استعلائه، ((وإنما سميت بالاستعلاء، لأن الصوت يعلو عند النطق بها))^(٣)، وهذا ما يناسب معنى الحنين و((هو رفع الصوت بالبكاء))^(٤)، بعكس الحاء الذي يعد من الأصوات المستقلة ((لأن اللسان والصوت لا يستعلي عند النطق بها إلى الحنك))^(٥). لذلك لا يحتمل كلام الإمام رواية (حنين)، ولعل ما يرجح لفظة (الحنين) في هذا النص هو أن الحنين إلى الدنيا قد يكون من فطرة الإنسان، وهذا ما أكده الإمام (A) في قوله: ((النَّاسُ أَبْنَاءُ الدُّنْيَا وَلَا يُلَامُ الرَّجُلُ عَلَى حُبِّ أُمَّه))^(٦)، أما الحنين بمعنى النزوع إلى الدنيا والتوجه إليها، فقد نهى عنه الإمام (A) في الجملة السابقة: ((وَأَنْصَرِفُوا بِقُلُوبِكُمْ عَنْهَا وَلَا يَخِنَّ أَحَدُكُمْ حَنِينَ الْأُمَّةِ)).

ومنه قوله (A) يصف من يتصدى للحكم بين الأمة وهو ليس أهلاً لذلك: ((وَرَجُلٌ قَمَشَ جَهْلًا مَوْضِعَ فِي جُهَالِ الْأُمَّةِ عَادٍ فِي أَغْبَاشِ الْفِتْنَةِ))^(٧)، فقد روى الشارحون النص بلفظتي (أغباش) و(أغطاش)، ((والغباش: ظلمة آخر الليل، والجمع أغباش. وروي (عاد في أغطاش الفتنة) وهي الظلم))^(٨). وأشار بعض الباحثين إلى أن ((الكلمة التي أولها غين تدل على الاستتار

(١) الرحمن: ٦٦ .

(٢) الخصائص: ٥٠٩/١ .

(٣) الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ١٢٣ .

(٤) لسان العرب: مادة(خنن): ٢ / ١٢٨١ .

(٥) الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ١٢٣ .

(٦) الحكمة (٣٠٣): ٥٢٥ .

(٧) الخطبة (١٧): ٥٩ .

(٨) منهاج البراعة: ١٧٦/١ ، وينظر : معارج نهج البلاغة: ٢٦٦/١، وحدائق الحقائق: ٢٠٦/١، و اعلام نهج

البلاغة: ٥٩، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٨٤/١ ، و شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢١٢/١، واختيار مصباح

السالكين: ١١٣ .

والظلمة))^(١)، وهذا ما يتحقق في اللفظتين، بيد أن الغطش كما يبدو أشد ظلمة من الغبش؛ جاء في اللسان: ((الغطاش ظلمة الليل واختلاطه.. وغطش الليل فهو غاطش، أي مظلم. الفراء في قوله تعالى ((وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا))^(٢)، أي أظلم ليلها))^(٣)، وتوحي صفة الهمس والإطباق في صوت الطاء^(٤) بهدوء الليل وسكونه، وشدة انطباق ظلمته وحلكتها، ((فاللسان مع الطاء يتخذ شكلاً مقعراً منطبقاً على الحنك الأعلى))^(٥)، وهذا ما تحققه صفة الإصمات في الطاء^(٦). أما (الغبش) فهو ((بقية الظلمة يخالطها بياض الفجر.. وفي الحديث: أنه صَلَّى الفجر بَغْبَشٍ،.. قال الأزهري: يريد أنه قدم صلاة الفجر أول طلوعه))^(٧)، ويصور لنا صوت الباء عملية الانبعاث الحاصلة لعلامات الصبح بعد إطباق ظلمة الليل وسكونها، فهو يتكون بعد أن ((يوقف الهواء وقفاً تاماً، وذلك بأن تتطبق الشفتان انطباقاً كاملاً، ويرفع الحنك اللين فلا يسمح بمرور الهواء إلى الأنف، يضغط الهواء مدة من الزمن، وعندما تنفرج الشفتان يندفع الهواء فجأة من الفم محدثاً صوتاً انفجارياً. ويتذبذب معه الوتران الصوتيان))^(٨). ولما كان الرجل الذي وصفه الإمام، هو رجلٌ (قمش جهلاً) أي جمعه، لأنه أخذ العلم بطرقٍ غير صحيحة، فهو (موضع بين جهال الأمة): مسرع بينهم، لذا وصفه (A) بأنه غافل في ظلمات الخصومات لا يهتدي إلى قطعها سبيلاً، فهو متحير متذبذب لم ينكشف له الحق من الباطل؛ ((فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ نَسْجِ الْعَنْكَبُوتِ، لَا يَدْرِي أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ، فَإِنْ أَصَابَ خَافَ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَخْطَأَ وَإِنْ أَخْطَأَ رَجَا أَنْ يَكُونَ قَدْ أَصَابَ..))، وهذه المعاني ترجح

(١) الصوت والمعنى: ١٩٣ .

(٢) النازعات: ٢٩ .

(٣) لسان العرب: مادة (غطش): ٥ / ٣٢٧٠ .

(٤) ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٥٥ .

(٥) الأصوات اللغوية: ٥٧ .

(٦) - ينظر: الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ١٣٦ .

(٧) لسان العرب: مادة (غبش): ٥ / ٣٢٠٨ .

(٨) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٥٤ .

رواية (أغباش) أكثر. ثم لا يخفى التقارب الواضح بين صورة الغبش وصورة نسج العنكبوت التي رسمها الإمام لحال ذلك الشخص، فكلاهما لا يمكن الناظر من الرؤية التامة، فيظل الشخص خلالهما متردداً، وهذا هو حال الرجل الموصوف.

وقد تنبّه الشارحون بشكل جلي لأثر التعاقب بين الصوامت في قوله (A) في الخطبة الشقشقية: ((وَقَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةً الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّيِّعِ))^(١)، إذ أجمعوا على أن الخضم هو أكل الرطب، والقضم: أكل اليابس. فاختراروا الخاء للرطب لرخاوتها، والقاف لليابس لصلابتها، أو إن الخضم هو الأكل بجميع الفم أما القضم فهو الأكل بأطراف الأسنان^(٢)، ويبدو أن الشارحين قد تأثروا هنا بما ذكره ابن جني من فرق بين هذين اللفظين في كتاب الخصائص؛ يقول: ((فالخضم لأكل الرطب؛ كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب. والقضم للصلب اليابس؛ نحو قضمت الدابة شعيرها، ونحو ذلك... فاختراروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس؛ حذواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث))^(٣)، والصلابة التي قصدوها هي الشدة، فالقاف صوت شديد^(٤)، كما أن ابن جني ذكرها في مقابل الرخاوة. ومن المعلوم أن أكل اليابس يصاحبه سماع صوت القاف الذي عادةً ما يدل على معاني الأصداد والأصوات كما ذكرنا، بينما أكل الطعام بجميع الفم يصاحبه سماع صوت الخاء، وربما جعلوا صوت الخاء للرطب لدلالة هذا الصوت أيضاً على المطاوعة والتلاشي مطلقاً^(٥)، وهذا ما يتحقق بأكل الطعام الرطب.

(١) الخطبة (٣): ٤٩ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٣٥ ، و منهاج البراعة: ١ / ١٢٩ ، وحدائق الحقائق: ١ / ١٦٣ ، واعلام نهج

البلاغة: ٤٩ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٩٧ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٨٠ ، واختيار مصباح

السالكين: ٩٥ .

(٣) الخصائص: ١ / ٥٠٩ .

(٤) الأصوات اللغوية: ٧٣ .

(٥) الصوت والمعنى: ١٨٨ .

وكذا قوله (A) وهو يوصي بالتقوى: ((فَأَهْطِعُوا بِأَسْمَاعِكُمْ إِلَيْهَا...))^(١)، قال الراوندي: ((وقوله (فأهطعوا) أي أسرعوا، قال تغلب: المهطع الذي ينظر في ذلّ وخشوع ولا يقلع بصره ، ... وروي (فانقطعوا بأسماعكم إليها) أي أسرعوا إلى التقوى وانقطعوا إلى التقوى))^(٢)، وتابعه ابن أبي الحديد والبرحاني في هذا^(٣)، ويبدو أن (هطع) أقرب لكونها تتضمن دلالة الخوف والخشوع، وهذا ما يوحي به السياق الداخلي للخطبة، إذ يقول (A) بعد هذا النص من الخطبة نفسها: ((أَيَقْطُؤا بِهَآ نَوْمَكُمُ وَأَقْطَعُوا بِهَآ يَوْمَكُمُ وَ أَشْعُرُوهُآ قُلُوبِكُمْ وَارْحَضُوا بِهَآ دُنُوبِكُمْ وَدَاؤُوا بِهَآ الْأَسْقَامَ وَبَادِرُوا بِهَآ الْحِمَامَ وَاعْتَبِرُوا بِمَنْ أَضَاعَهَا))^(٤)، فعملية التوصل تعتمد بالدرجة الأساس على السياق اللغوي المنطوق ((ومن منطلق التجاوب والتفاعل المتصاعدين بين التشكيل الصوتي والسياق من جهة، وبينهما وبين الأداء من جهة أخرى، نستطيع أن نجزم بأن الصوت المفرد لا يمتلك طاقة إيحائية ولا قيمة ثابتة منعزلاً عن السياق، فالسياق هو الذي يمنح التشكيل الصوتي للمفردة والعبارة خصوصيته الدلالية))^(٥). وجاء في اللسان: ((المهطع الذي ينظر بذلّ وخشوع... وهطع وأهطع: أقبل مسرعاً خائفاً لا يكون إلا مع الخوف))^(٦)، وهذا ما يُشعر به صوت الهاء المهموس والرخو^(٧)، الذي عادةً ما يكون ملازماً للشخص المسرع والخائف حيث تتسارع أنفاسه. فضلاً عن أن دلالة القطع تعني الإنتهاء إلى الشيء، لأن ((مقطع كل شيء ومنقطعه: آخره حيث ينقطع، كمقاطع الرمل والأودية والحرّة وما أشبهها. ومقاطع الأودية: مآخبرها.. والمقطع غاية ما قُطِع))^(٨) بعكس

(١) الخطبة (١٩١): ٢٨٤.

(٢) منهاج البراعة: ٢٢٢/٢.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١٢٠، و شرح نهج البلاغة (البرحاني): ٤ / ١٢٧.

(٤) ومعنى الرحض : الغسل. ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٤٤٧ .

(٥) تجليات الدلالة الإيحائية في الخطاب القرآني في ضوء اللسانيات المعاصرة سورة التوبة أنموذجاً: ٢٠.

(٦) لسان العرب: مادة (هطع): ٦ / ٤٦٧٤ .

(٧) ينظر: الأصوات اللغوية: ٧٧.

(٨) لسان العرب: مادة (قطع): ٥ / ٣٦٧٥ .

الدلالة المعجمية لـ(هطع) التي توحى بأن الشخص لا يزال مستمراً في الإسراع، وهو ما يتناسب أكثر مع دلالة النص، فالمؤمن يجب أن يكون دائم السعي والإسراع لطلب التقوى والتزود منها. ولما كان المهطع هو الذي ينظر بذلاً وخشوع، فالذي يهطع لا يقلع بصره من شدة انتباهه، وكأن الأسماع قامت مقام الأبصار في تبادل الحواس. أما رواية (انقطعوا) فتكاد تكون أقل فاعلية في النص، لأن الأسماع لا تنقطع إلا إذا وُجّه كلام الإمام بأن الذي يريد التقوى يستطيع أن يقصر سمعه عليها، وربما يعضد هذا قوله (A) في وصف المتقين: ((وَقَفُّوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ))^(١).

وقد يكون هناك اختلاف في صامتين ومع ذلك تبقى اللفظتان تشتركان بالمعنى العام، من ذلك ما ذكره الراوندي والكيدري في قول الإمام (A): ((يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يُقَرَّبُ فِيهِ إِلَّا الْمَاجِلُ))^(٢)، إذ ذهبوا إلى أن: ((الماحل: الذي يسعى بالناس إلى السلطان. والمحل: المكر والكيد، يقال: محل به أي سعى به إلى الملك فهو ماحل... وروي (إلا الماجن) وهو الذي يتكلم بكل ما يشتهي من الباطل والهزل ولا يبالي))^(٣)، وذكر ابن منظور أن ((الماحل: الساعي، يقال: محلئت بفلان أمحل إذا سعيت به إلى السلطان حتى توقعه في ورطة ووشيت به))^(٤)، أما ((مجن الشيء يمجن مجوناً إذا غلظ، ومنه اشتقاق الماجن لصلابة وجهه وقله استحيائه... والمجانة ألا يبالي ما صنع وما قيل له))^(٥)، ويتضح من الداليتين أن الماحل هو الواشي الذي يعمل بخفاء وتستر، وهذا ما يتناسب مع صوت الحاء الرخو المهموس الذي لا يتحرك معه الوتران الصوتيان، أما صوت اللام المنحرف فيصوّر لنا ميل هذا الشخص الواشي وانحرافه إلى السلطان، بعكس دلالة الماجن فهو المتظاهر بالمجون وعدم المبالاة، وهذا ما يحققه صوت الجيم التي تمتاز بصفة الانفجارية^(٦)،

(١) الخطبة (١٩٣): ٣٠٣ .

(٢) الحكمة (١٠٢): ٤٨٥ .

(٣) منهاج البراعة: ٣/٣٠٠ ، وحدائق الحقائق: ٦٢٧/٢ .

(٤) لسان العرب: مادة(محل): ٦ / ٤١٤٨ .

(٥) لسان العرب: مادة(مجن): ٦ / ٤١٤٢ .

(٦) ينظر: الأصوات اللغوية: ٢٤ .

وصوت النون الذي يدل على الظهور والبروز^(١). وعلى هذا يكون لفظ (الماحل) أقرب إلى المقصود، لأن من عادة السلاطين أن تقرب من يشي لهم بالأخبار ويدنوه إليهم.

ومن اختلاف الصوامت هو التقديم والتأخير الحاصل فيما بينها، وقد نقل لنا ابن جني الآراء التي يراها العلماء في هذا الأمر؛ قال: ((واعلم أن كل لفظين وجد فيهما تقديم فأمكن أن يكونا جميعاً أصليين ليس أحدهما مقلوباً عن صاحبه فهو القياس الذي لا يجوز غيره، وإن لم يكن ذلك حكمت بأن اللفظين أحدهما مقلوب عن صاحبه، ثم أريت أيهما الأصل وأيهما الفرع))^(٢)، ومما أشار إليه الشارحون في هذا الباب قوله (A) في كتاب لمالك الأستر لما ولاه مصر: ((وَأَكْثَرُ مُدَارِسَةِ الْعُلَمَاءِ وَمُنَاقَشَتِهِ^(٣) الْحُكَمَاءِ فِي تَثْبِيْتِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرٌ بِأَدِكْ))^(٤)، قال الروندي: ((والمناقشة: المناطقة والمكالمة، مستعارة من النفاثة، وهي ما نفتته من فيك..وروي (مثافنة الحكماء) بتقديم الثاء، يقال: ثافتت الرجل: جالسته واشتقاقه من ثفنة البعير، وهي ما يقع على الأرض من أعضائه إذا استتأخ، كأنك ألصقت ثفنة ركبتك بثفنة ركبته))^(٥)، وقد سبقه البيهقي بالرأي الثاني، من دون أن يذكر الرواية الأولى^(٦)، وتابعه السرخسي في الأولى من دون أن يذكر الثانية^(٧)، ووفق ما ذكره ابن جني يكون القياس في هذين اللفظين أن نعدهما أصليين مختلفين إلا أن يثبت خلاف هذا الشيء، ويمكن الوقوف على هذا من خلال تتبع الدلالة المعجمية لهما، قال ابن فارس: ((النون والفاء والثاء أصل واحد يدل على خروج شيء من فم أو غيره بأدنى جرس))^(٨)، أما (ثفن) فقد جاء في اللسان: ((ثافتت الرجل مثافنةً: أي صاحبتة لا يخفى علي شيء

(١) ينظر: الصوت والمعنى: ١٩٤ .

(٢) الخصائص: ١/ ٤٤٢ .

(٣) كذا رواها ابن أبي الحديد في شرحه: ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٧ / ٤٧ .

(٤) الكتاب (٥٣): ٤٣١ .

(٥) منهاج البراعة: ٣ / ١٧٩ .

(٦) معارج نهج البلاغة: ٢ / ٧٦٧ .

(٧) اعلام نهج البلاغة: ٢٦٧ .

(٨) مقاييس اللغة: مادة (نفت): ١ / ٣٨٠ .

من أمره، وذلك أن تصحبه حتى تعلم أمره، وثَقَّنَ الشيء يثقنه ثَقْنًا: لزمه^(١)، فيبدو أن المثافنة تدل على المداومة وكثرة المجالسة أكثر من المنافثة، وهذا أقرب لمقصود النص، لأن الإمام (A) أراد من المخَاطب مداومة الارتباط والمشاورة مع الحكماء، بعكس العلماء الذين أمره بالمدارسة معهم، وقد فرَّق الإمام (A) ههنا بين الصنفين ((فالعلماء الذين لهم علم ولا تجربة لهم ولا ذكاء، والحكماء الذين يحيطون بجميع العلوم الإنسانية مع تجربة وذكاء))^(٢)، وبهذا يكون إتباع الحكماء هو الصواب، وهذا نجده في دلالة المثافنة أيضاً، قال ابن منظور: ((ويثقنهم ثَقْنًا أي يتبعهم))^(٣). وبذا يتضح أنه لا يمكن لمفردتين في العربية أن تتطابقا تماماً في المعنى، لأن الأصل أن تتمايز المعاني لتمايز المباني، فإذا تقاربت المباني بأن قامت على أصوات مشتركة، ولكن بترتيب مختلف جاءت عندئذٍ على معانٍ متقاربة، ولكنها متميزة وفقاً لتباين ترتيب الأصوات. وهذا ما يمكن تسميته بـ(المجال الدلالي العام)^(٤).

ثانياً: اختلاف الصوائت

(١) لسان العرب: مادة (ثقن): ١ / ٤٩٠.

(٢) معارج نهج البلاغة: ٢ / ٧٦٧ - ٧٦٨.

(٣) لسان العرب: مادة (ثقن): ١ / ٤٩٠.

(٤) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ٥٥.

لم تتل الحركات اهتماماً واضحاً في الدرس الصوتي القديم كما هو الحال في الصوامت؛ إذ ((لم يظهر مصطلح الحركات بوصفه مصطلحاً صوتياً يدرس دراسة مفردة منفصلة وخاصة في المراحل الأولى، بل جاء عرضه ضمن الحديث عن الجوانب النحوية))^(١)، فقد أسهمت الحركات في الجانب النحوي من خلال ظاهرة الإعراب، إذ من الصعب فهم كثير من الجمل بدونها، لذا ربط كثير من النحاة بين الإعراب والمعنى، فعرفه ابن جني بأنه ((الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرم سعيداً أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان شرجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه))^(٢)، كما أن لها أثراً مهماً في الجانب الصرفي ببيان معنى الكلمة من خلال تعاقبها على فاء الكلمة وعينها سواء في الأفعال أو الأسماء، وقد تنبّه العرب لهذا في كتب (المثلثات) فعلى الرغم من بقاء الأصوات الأصول على ترتيبها إلا أن المعاني تتغير تبعاً لتغير تلك الصوائت. ولعل ابن جني هو أول من أعطى عناية خاصة لمصطلح الحركات بالمفهوم الصوتي من خلال كتابيه (الخصائص) و(سر صناعة الإعراب).

والحركات القصيرة في العربية ثلاث وهي: الضمة، والكسرة، والفتحة. ((وهذا ما يراه جلّ العلماء من القدماء والمحدثين))^(٣)، يقول ابن جني: ((فكما أن هذا الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو))^(٤)، ويبدو أن هذا متأتٍ من الفرق الزمني في نطق الصوائت الطويلة والقصيرة؛ إذ ((أن الزمن الذي تستغرقه الأولى ضعف ذلك الذي تستغرقه الثانية))^(٥). وتجدر الإشارة إلى أن قصر

(١) الحركات في اللغة العربية دراسة في التشكيل الصوتي: ٦. وينظر: الأصوات اللغوية: ٣٦ .

(٢) الخصائص: ٨٩ / ١ .

(٣) الحركات في اللغة العربية: ٢٥ . وقد جعلها بعض المحدثين أربعة وهي: الفتحة المرفقة، والفتحة المفخمة، والكسرة، والضمة. ويبدو هذا بعيداً، لأن التفخيم ألفون ليس له أثر في تغيير الدلالة، فإذا كان التفخيم في الفتحة علة في انتقالها إلى فونيم فلم لا ينسحب هذا الأمر على الضمة عندما تكون مسبقة بأصوات مفخمة. ينظر: المنهج الصوتي للبنية العربية: ٢٩، والحركات في اللغة العربية: ٢٧ .

(٤) سر صناعة الإعراب: ١٧/١ .

(٥) الأصوات اللغوية: ١٢٨ .

زمن النطق قد لا يصحّ دائماً للتفريق بين صوت الحركة وصوت الحرف؛ لأنّ النطق بالحركة قد يصل إلى زمن النطق بالحرف. ومن هنا أثر العرب الوقوف على ساكن حتى لا يلتبس هذا الأمر. ولهذه الحركات جانب دلالي آخر في اللغة العربية، إذ تفرق العرب، من خلال حركة الحرف في بنية الكلمة، بين المعنيين، فيختارون صوت الحركة الأقوى للمعنى الأقوى، والصوت الأضعف للمعنى الأضعف^(١). وهذا ما أكده علماء الصوت، يقول الدكتور عبد الصبور شاهين: ((العلّ أفضل ما يصرّ علاقة الصوامت بالحركات في بنية الكلمة أن نقول: إنّ الصوامت وهي مادّة الكلمة الثابتة تحمل المعنى الأصلي، الذي تدل عليها بمجموعها، وأنّ الحركات تشخص المعنى، حين تبرزه في وضع معيّن، فهي التي تستقلّ بتوجيه الدلالة إلى حيث يريد المتكلم))^(٢). وقد ألمح ابن جني لهذا الأمر في تفريقه بين الدّل والدُّل؛ قال: ((الدُّل في الدابة ضد الصعوبة، والدُّل للإنسان وهو ضد العز، وكأنهم اختاروا للفعل بينهما الضمة للإنسان والكسرة للدابة لان ما يلحق الإنسان أكبر قدراً مما يلحق الدابة. فاختاروا الضمة لقوتها للإنسان والكسرة لضعفها للدابة))^(٣)، وبرز هذا واضحاً عند شارحي النهج، ومن ذلك قوله (A) يصف السحاب: ((وَالْتَمَعَ بَرْقُهُ فِي كُفِّهِ، وَلَمْ يَنْمِ وَمِيضُهُ فِي كَنْهَوْرِ رَبَابِهِ))^(٤)، والكنهور العظيم من السحاب والرباب الغمام الأبيض^(٥)، وكُفِّه جمع كفة، والكفة كالدائرة تكون في السحاب. وكان الأصمعي يقول: كل ما استطال فهو كُفَّة بالضم نحو كُفَّة الثوب وهي حاشيته، وكل ما استدار فهو كِفَّة

(١) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ١٠٣ .

(٢) المنهج الصوتي للبنية العربية ٤٤ . ٤٥ .

(٣) المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها: ١٨ / ٢ . ولم يفزق ابن منظور بينهما، أما ما ذكره الأصفهاني من أن ((الدُّل ما كان عن قهر، والدُّل ما كان بعد تصعب، وشماس من غير قهر)) فهذا المعنى يتناسب مع قوة الضمة وضعف الكسرة أيضاً. ينظر: لسان العرب: مادة (دلل): ٣ / ١٥١٣، ومفردات ألفاظ القرآن: ٢٥١-٢٥٢ .

(٤) خطبة (٩١): ١٣٣ .

(٥) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٩٧ .

بالكسر نحو كفة الميزان^(١). وإليه ذهب البحراني إلا أن دلالة الكسر اختلفت لديه، قال: ((الكُفَّة بالضم : ما استطال من السحاب وما استدار، وبالكسر الوميض واللمعان))^(٢)، ولم يعثر الباحث في كتب اللغة على الكُفَّة بالكسر بمعنى الوميض واللمعان، كما أنه لا داعي لتكرار لفظ الوميض كون الإمام (A) قد ذكره ((ولم ينم وميضة)). وتبدو رواية الضم هنا أقرب، لأن السحاب ليس مستديراً فقط إنما له حواشي يظهر البرق فيها ويلتمع، قال ابن منظور: ((وكُفَّة كل شيء، بالضم: حاشيته وطرئته. وفي حديث علي كرم الله وجهه يصفُ السحاب: والتمعَ البرق في كُفِّه، أي في حواشيه))^(٣)، ولما كانت الضمة أثقل في النطق من الكسرة^(٤)، فإن هذا المعنى يناسب الضمة أكثر، لأن الاستدارة مع الاستطالة تكون أثقل من الاستدارة فقط، فضلاً عن أن الاستدارة مع الاستطالة تحاكي شكل الشفتين عند النطق بالضمة لتكورها وبروزهما قليلاً إلى الأمام^(٥).

أما في قوله (A) وهو يوصي جيشاً: ((وَإِذَا غَشِيَكُمْ اللَّيْلُ فَاجْعَلُوا الرِّمَاحَ كِفَّةً))^(٦)، فقد روى فيه الشارحون الروايتين السابقتين^(٧)، ولعل الكسر هنا أقرب، لأن المقصود هو جعل الرماح مستديرة مجتمعة حولهم كالحصن وقت الليل حتى لا يدعوا للعدو عليهم ثغرة، ((فما من قوم يحقون عسكرهم برماحهم وترستهم من ليل أو نهار إلا كأنهم في حصن))^(٨)، فالإمام (A) ((نهاهم عن التفرق .. ثم أمرهم أن يجعلوا الرماح كفة إذا غشاهم الليل والكاف مكسورة أي اجعلوها مستديرة

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٤٣ / ٦ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٥٨ / ٢ .

(٣) لسان العرب: مادة(كفف): ٣٩٠٣ / ٥ .

(٤) ينظر: الخصائص: ١١٤/١ . وظاهرة التخفيف في النحو العربي: ٢٣٧ .

(٥) ينظر: إحياء النحو: ٧٩ .

(٦) كتاب(١١): ٣٧١ .

(٧) ينظر: منهاج البراعة: ٣٢/٣ .

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٠٩ / ٤ .

حولكم كالدائرة))^(١)، وقد حاكّت الكسرة هذا المعنى في شدّ الصفوف وتضييق الثغرات، لأنها حركة ضيقة يكون الفم بالكاد مفتوحاً عند النطق بها، ((بل إن فتحة الفم تكون لدى النطق بهذا الصائت أصغر فتحة يمكن أن تحصل في إنتاج الصوائت))^(٢).

ومثلها لفظة (الجنة) فقد وردت في كلام الإمام (A) بالفتح والضم، فأما الفتح فهي للدلالة على الجنة المعروفة التي وعدَ الله سبحانه المؤمنين بها، من ذلك قوله (A): ((فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ الْجَنَّةَ مَأباً وَالْجَزَاءَ ثَوَاباً وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا فِي مَلِكٍ دَائِمٍ وَنَعِيمٍ قَائِمٍ))^(٣)، فكأنهم ناسبوا بين سعة صوت الفتحة وسعة الجنة، فالجنة ((عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ)) (الحديد: ٢١)، والفتحة صائت مفتوح ((تنتج بانفتاح الفم أشد ما يمكن من الانفتاح))^(٤)، بخلاف (الجنة) بالضم التي تعني التستر والاختفاء، كما في قوله (A) في وصف المؤمن: ((قَدْ لَبِسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا))^(٥)، فذهب ابن أبي الحديد إلى أن معنى: ((الجنة: ما يستتر به من السلاح كالدرع ونحوها، ولبس جنة الحكمة قمع النفس عن المشتبهات، وقطع علائق النفس عن المحسوسات، فإن ذلك مانع النفس عن أن يصيبها سهام الهوى، كما تمنع الدرع الدارع عن أن يصيبه سهام الرماية))^(٦)، ووجه مناسبة الضمة من أمرين، الأول: (حسّي) وهو المناسبة بين ثقل الضمة وثقل الحديد أو الدرع، والثاني: (معنوي) كون لفظ (الجنة) لم يستعمل بدلالته الحقيقية المادية وإنما صرفه الإمام (A) لما هو معنوي وهو قمع النفس عن المشتبهات وغيرها كما ذكر المعتزلي، وتابعه البحراني أيضاً، قال: ((ولفظ الجنة مستعار في الاستعداد للحكمة بالزهد والعبادة الحقيقتين والمواظبة على العمل بأوامر

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥ / ٩٠. وينظر: وحدائق الحقائق: ٣٩٩/٢، وإعلام نهج البلاغة: ٢٣٢،

واختيار مصباح السالكين: ٤٨٢.

(٢) علم الأصوات العام: ١٣٠.

(٣) الخطبة (١٩٠): ٢٨٢.

(٤) علم الأصوات العام: ١٢٩.

(٥) الخطبة (١٨٢): ٢٦٣.

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠/٩٦ - ٩٧.

الله))^(١) وهذا ما يجعل مناسبة الضمة للمعنوي، لأن العرب قد ((فرّقوا بين ما يرى وما لا يرى فجعلوا السهل للسهل والصعب للصعب بالفتح والكسر))^(٢)، وهو ما عليه لفظة (جُنّة) في كثيرٍ من كلام النهج^(٣).

أما قوله (A) في صفة المؤمن: ((ضَنِينٌ بِخَلَّتِهِ))^(٤)، فقد ذكر الشارحون لفظة (خلة) بروايتن أيضاً لكل منهما معنى يتناسب مع دلالة الحركة التي رويت بها: الأولى: بالفتح، وتعني الحاجة والفقر، فيكون المعنى أنه إذا عرضت له حاجة ضنّ أن يسأل بها أحداً من الناس^(٥).

الثانية: بالضم، وتعني الصداقة، وذكروا لها معنيين^(٦): أحدهما، إنّه إذا خالَّ أحداً ضنّ بخلته أن يضيّعها أو يهمل خليله. والآخر: إنّه قليل المخالطة، لترصده مواقع الخلة وأهلها الذين هم إخوان الصدق في الله وهم قليلون فلا يضعها كيف اتفق ومع كل من طلب مودته وخلته.

وفي اللغة ((الخَلّة: الحاجة والفقر،... ويقال للميت: أَلِّهم اسدد خَلته أي الثلّة التي ترك، وأصله من التخلل بين شيئين،... وخَلَّ الرجل إذا احتاج))^(٧)، فكأنهم ناسبوا بين معنى الفتحة والفُرجة الحاصلة بموت الإنسان أو حاجته. أما بالضمّ فهي ((الخَلّة الصداقة المختصة التي ليس فيها

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٧١٦ .

(٢) التبيان في تفسير القرآن : ٥ / ٤٦٣

(٣) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الخطب (٤١): ٨٣، و(١٩١): ٢٨٤، و(١٩٨): ٣١٣، والحكمتين (٤): ٤٦٩، و(٢٠١): ٥٠٥. فقد استعار الإمام (A) لفظ (الجُنّة) على التوالي: للوفاء، والتقوى، والورع، والأجل.

(٤) حكمة (٣٣٣): ٥٣٣.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٤٠١/٣ ، اعلام نهج البلاغة: ٣٠٩ ، و شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٨٠ ، واختيار مصباح السالكين: ٦٥٥ .

(٦) منهاج البراعة: ٤٠١/٣ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩ / ٢٤٥ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٨٠ ، واختيار مصباح السالكين: ٦٥٥ .

(٧) لسان العرب: مادة(خلل): ٢ / ١٢٥١ .

خَلَّل، تكون في عفاف الحب ودعارته))^(١)، والخلة بهذا المعنى أثقل لدلالاتها على الاستحكام في المودة والالتزام بها في الأحوال كلها، لذا ناسبتها الضمة، بخلاف الحاجة التي عادة ما تكون مؤقتة تزول بزوال عارض الفقر فناسبتها خفة الفتحة. فضلاً عن أن الخلة بمعنى الصداقة هي من الأمور المعنوية للإنسان؛ جاء في اللسان ((الخلة، بالضم: الصداقة والمحبة التي تخللت القلب فصارت خلاله أي في باطنه))^(٢)، والحاجة أو الفقر أمر مادي محسوس، كونها تتعلق عادة بحاجة الإنسان للطعام أو المال، ومن عادة العرب أن تجعل الفتح للأمر المحسوس والضم لخلافه، كما ذكرنا. ويبدو المعنى الأول هو الأقرب؛ لأنه المعنى الذي يتناسب أكثر مع روح الإيمان والتعفف الحاصل لدى المؤمنين على الرغم من حاجتهم، وهو ما يتوافق أيضاً مع السياق الداخلي للنص نفسه؛ إذ يصفه الإمام: ((بشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَحُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ أَوْسَعُ شَيْءٍ صَدْرًا وَأَذَلُّ شَيْءٍ نَفْسًا.. غَمَّهُ بَعِيدٌ هَمُّهُ كَثِيرٌ صَمْتُهُ))، وهذا المعنى هو الذي نصَّ عليه القرآن الكريم: ((يُحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءً مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْافًا)) (البقرة: ٢٧٣).

ومثله قوله (A) في وعظ الناس: ((إِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارَ وَغَدَا السَّبَّاقَ وَالسَّبْقَةَ الْجَنَّةَ وَالْغَايَةَ النَّارَ))^(٣)، وعلق الشريف الرضي على هذا قائلاً: ((قال السبقة الجنة، لأن الاستباق إنما يكون إلى أمر محبوب وغرض مطلوب وهذه صفة الجنة، وليس هذا المعنى موجوداً في النار -نعوذ بالله منها- فلم يجز أن يقول والسبقة النار بل قال والغاية النار لأن الغاية قد ينتهي إليها من لا يسره الانتهاء إليها و من يسره ذلك.. وقد جاء في رواية أخرى و السُّبْقَةُ الجنة بضم السين و السبقة عندهم اسم لما يجعل للسابق إذا سبق من مال أو عرض))^(٤)، وتابع الشارحون الشريف الرضي

(١) لسان العرب: مادة(خلل): ٢ / ١٢٥٢ .

(٢) لسان العرب: مادة(خلل): ٢ / ١٢٥٢ .

(٣) الخطبة (٢٨): ٧١ .

(٤) نهج البلاغة: ٧٢ .

في هذا^(١)، فالسَّبَقَةُ هي ما ينتهي بك إلى أمر محمود والمقصود هنا الجنة، وقد أوحى توالي الفتحة الخفيفة بالاستمرار والدوام والحركة، وهذه هي حال المؤمن في سعيه وجهاده لتحصيل الجنة ((فإن الإنسان في مدة عمره يستعد بالتقوى ويرتاض بالأعمال الصالحة لتكميل قوته فيكون من السابقين إلى لقاء الله والمقربين من حضرته))^(٢)، أما (السَّبَقَةُ) وهي ما يُجعل للمتسابق لقاء فوزه، فقد ناسب السكون فيها هذا المعنى، لأن ((التسكين عند توالي الحركات يعني إلغاء الحركة الصوتية ليبقى الصامت الذي يحمله ساكناً غير محرك، فالسكون هو عدم الحركة))^(٣)، فدلالة السكون هي التوقف، وهو ما يكون عليه حال المتسابق بعد انتهاء السابق والفوز بالجائزة. ولكون الجنة لا تتال إلا بالعمل الدؤوب والجهاد المستمر كانت (السَّبَقَةُ) بالتحريك هي الأقرب.

وكذا لفظ (الروح) فقد وردت في النهج محرّكة بالفتح مرة (الرَّوْح) بمعنى الراحة أو الرحمة؛ كما في قوله (A) يصف أهل الجنة: ((اطَّلَعَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِيهِ فَرَضِي سَعِيَهُمْ وَ حَمِدَ مَقَامَهُمْ يَنْتَسِمُونَ بِدُعَائِهِ رَوْحَ التَّجَاوُزِ))^(٤)، قال الراوندي: ((والنتسم وجدان النسيم، وهو الريح الطيبة.. و معنى كلامه: ينتسمون أي ينتظرون من الله تعالى بدعائهم روح التجاوز عنهم و راحة المغفرة لهم))^(٥)، وقد أوضح ابن منظور العلاقة بين الرحمة والراحة؛ قال: ((والرَّوْحُ برد نسيم الريح...وقد يكون الرَّوْحُ بمعنى الرحمة، قال الله تعالى ((وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ))^(٦) أي من رحمة الله، سمّاها رَوْحاً لأن الرَّوْحَ والراحة بها))^(٧)، وقد ناسب بين دلالة السعة والإنفتاح للفتحة وبين رحمة الله التي

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٠١/١، ومنهاج البراعة: ٢١١/١، و وحدائق الحقائق: ٢٤٣/١، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٩٣/٢ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٥٧ / ٢ .

(٣) الحركات في اللغة العربية: ٢٩ .

(٤) الخطبة(٢٢٢): ٣٤٣ .

(٥) منهاج البراعة: ٣٨٤ / ٢ .

(٦) يوسف: ٧٨ .

(٧) لسان العرب: مادة (روح): ٣ / ١٧٦٤-١٧٦٦ .

((وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ)) (الأعراف: ١٥٦)، فضلاً عما تبعث به هذه الحركة من راحة لأنها ((لا تكلف

الناطق إلا إرسال النفس حرّاً، وترك مسرى الهواء أثناء النطق بلا عناء في تكييفه))^(١).

أما (الرُّوح) بالضم، فهي روح الإنسان، وقد جعل الحركة الأثقل للمعنى الأشرف، فضلاً عما في لفظة الرُّوح من ثقل معنوي، كون نفخة من الله تعالى، ومنه قوله (A) في صفة خلق آدم (A): ((ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ))^(٢)، وأوضح ابن أبي الحديد هذا بقوله: ((أن النفس لما كانت جوهرًا مجردًا لا متحيزة ولا حالة في المتحيز حسن لذلك نسبتها إلى البارئ لأنها أقرب إلى الانتساب إليه من الجثمانيات، ويمكن أيضا أن تكون لشرفها مضافة إليه كما يقال بيت الله للكعبة. وأما النفخ فعبارة عن إفاضة النفس على الجسد))^(٣).

(١) إحياء النحو: ٧٩ .

(٢) الخطبة (١): ٤٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٩/١ .

الفونيمات فوق التركيبية

أولاً: التنغيم

التنغيم في اللغة من النغم، وهو ((جرس الكلام وحسن الصوت بالقراءة وغيرها))^(١)، أما في الاصطلاح ((فهو رفع الصوت وخفضه في أثناء الكلام، للدلالة على المعاني المختلفة للجملة الواحدة))^(٢)، فقولنا مثلاً ((لن يذهب محمد)) تختلف دلالاتها بحسب الأداء الصوتي للجملة، فيمكن أن يكون المراد منها الإخبار بالنفي، أو التعجب، أو الاستفهام، وغير ذلك. ولم يدرس علماء العربية هذه الظاهرة دراسة تفصيلية وافية، ((فقد عرف علماءنا الأوائل التنغيم ظاهرة لا مصطلحاً))^(٣)، وهذا ما بدا واضحاً عند ابن جني؛ قال: ((وأنت تحس هذا في نفسك إذا تأملت؛ وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فنقول: كان والله رجلاً! فتزيد في قوة اللفظ ب(الله) هذه الكلمة، وتتمكن في تمطيط^(٤) اللام وإطالة الصوت بها وعليها، أي رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك... وكذلك إن ذمته ووصفته بالضيق قلت: سألناه وكان إنساناً! وتزوي وجهك وتقطّبه، فيغني ذلك عن قولك: إنساناً لئيماً، أو لجزاً، أو مبخلاً، أو نحو ذلك))^(٥).

أما ما ذهب إليه الدكتور أحمد مختار عمر من أن ((معظم أمثلة التنغيم في العربية (ولهجاتها) من النوع غير التمييزي الذي يعكس إما خاصة لهجية، أو عادة نطقية للأفراد))^(٦)، فلعلة يبدو مخالفاً بجانب كبير لطبيعة اللغات عامة والعربية خاصة؛ فقد ((برهنت التجارب الحديثة على أن الإنسان حين ينطق بلغته لا يتبع درجة صوتية واحدة في النطق بجميع الأصوات، فالأصوات التي يتكون منها المقطع الواحد قد تختلف في درجة الصوت وكذلك الكلمات قد تختلف

(١) مقاييس اللغة: ٥ / ٤٥٢ .

(٢) المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: ١٠٦ .

(٣) عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية: ٨٨ .

(٤) التمطيط يعني التمديد، ويكون في مد الحرف وإطالته. ينظر: معجم الصوتيات: ٧٥ .

(٥) الخصائص: ٢ / ١٥٠ .

(٦) دراسة الصوت اللغوي: ٣٦٦ .

فيها، ومن اللغات من يجعل لاختلاف درجة الصوت أهمية كبرى، إذ تختلف فيها معاني الكلمات تبعاً لاختلاف درجة الصوت حين النطق بها^(١)، كما أن التنغيم في العربية أمر جلي والعربي يستعمله في كلامه كي يفصح عن دلالات محددة. ((وهذا التنغيم لا يقتصر على التأكيد أو الانفعال أو الدهشة والغضب وما إلى ذلك ولكنه يشمل كل مناحي التنغيم المصاحب للكلام فهو شمولي حتى وإن كان القول مجرد إخبار فلإخبار نغمته الخاصة به وللسردي الكلامي تنغيمه الخاص به))^(٢)، ويبدو التنغيم في كل ذا نوعاً تمييزياً، إذ ليس من المعقول لغة كالعربية بهذا الضبط في معجمها وفي ميزانها الصرفي وفي تراكيبها لا تملك تنغيماً مميزاً وهي لغة اعتمدت منذ نشأتها على المشافهة ولا بد في المشافهة من تنغيم معين حتى يتم نقل المعنى بصورته الصحيحة. فالعربي كان لا يقعد للتنغيم لأن التنغيم من سجيته اللغوية وهو يمارسه مع الأداء الكلامي ولعل الشعر العربي القديم حافل بذلك ناهيك عن القرآن الكريم^(٣)، لذا يمكن القول إنَّ للتنغيم آثاره في الكلام للدلالة على المعاني المختلفة^(٤).

وقد أشار الدكتور صالح سليم الفاخري إلى جانب بلاغي وثيق الصلة بظاهرة التنغيم، يمكن من خلاله تتبع هذه الظاهرة عند شارحي النهج، وهو (علم المعاني)، الذي تتبع العلماء من خلاله الكلام فوجدوه ينقسم على قسمين: خبر وإنشاء، فالخبر: كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته، أما الإنشاء: فإنه لا يحتمل صدقاً ولا كذباً. وقسموا الإنشاء إلى قسمين: إنشاء غير طلبي، وهو ما لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، وإنشاء طلبي، وهو ما يستدعي مطلوباً غير حاصل في اعتقاد المتكلم وقت الطلب، وأنواعه خمسة: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والنداء^(٥)،

(١) الأصوات اللغوية: ١٤٢ .

(٢) عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية: ٩٠ .

(٣) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية: ٩٢ .

(٤) ينظر: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: ١٠٦ .

(٥) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٥ وما بعدها، والتلخيص في وجوه البلاغة: ٣٧ وما بعدها.

وخروج هذه الأساليب الطلبية عن معناها الحقيقي يستدعي تغييراً تنغيمياً يكون تارةً من الصعود إلى الهبوط وأخرى من الهبوط إلى الصعود^(١).

فقوله (A): ((أَتَمَّتْ السَّائِمَةُ مِنْ رِعِيهَا فَتَبْرَكَ وَتَشْبَعُ الرَّبِيضَةُ مِنْ عُشْبِهَا فَتَرْبُضَ وَيَأْكُلُ عَلِيٌّ مِنْ زَادِهِ فَيَهْجَعُ قَرَّتْ إِذَا عَيْنُهُ إِذَا أَقْتَدَى بَعْدَ السَّنِينَ الْمُتَطَاوِلَةِ بِالْبَهِيمَةِ الْهَامِلَةِ))^(٢)، ذكر البحراني أن ((قوله: قرت إذن عينه. إخبار في معرض الإنكار والاستهزاء باللذة))^(٣). وحملُ النص على ظاهره يكون دالاً على الإخبار، الذي يمتاز بتنغيم نسبي متوسط ((يستعمل للمحادثات العادية وهو أقل تطلباً لكمية الهواء وما يصحبها من علو صوت))^(٤)، ومن ثمّ إثبات صفة إقرار العين للإمام (A) بهذه الحال، وهذا منافٍ تماماً للمقصود، لكن الإمام (A) حين أورد العبارة دالةً على معنى الإنكار والاستهزاء، فلاشك أن تكون قد صدرت منه بتنغيم هابط، يتناسب والغرض الذي خرجت له، وهو نفي التشابه بينه (A) وبين حال ((البهائم بعد الجهاد والسبق والعبادة والعم والجد في السنين المتطاولة))^(٥)، وما يعضد هذا المعنى هو السياق الخارجي الذي ورد فيه الكتاب، إذ جاء في معرض العتاب لعامله عثمان بن حنيف لما بلغه أنه دُعي إلى وليمة قوم^(٦)، فضلاً عن السياق الداخلي للنص، فقد وردت العبارة في حديثه (A) عن الزهد بالدنيا والترغيب عنها، ((والأصل أن يصاحب المتكلم تنغيمات مختلفة بحسب الكلام الذي يتحدث به والموقف الذي يحيط بهذا الكلام فالتنغيم يعطي دلالات مختلفة ومتباينة وعلى المتكلم أن يراعي قواعد التنغيم التعبيري في كلامه وإلا فهم خطأ))^(٧) من قبل المتلقي.

(١) ينظر: الدلالة الصوتية في اللغة العربية: ٢٠١ .

(٢) الكتاب (٤٥): ٤٢٠ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٢١ .

(٤) اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٢٩ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٦ / ٢٩٥ .

(٦) نهج البلاغة: ٤١٦ .

(٧) عناصر تحقيق الدلالة في العربية دراسة لسانية: ٩٠ .

ومن ذلك كلامه عن كون معاوية حين صار منازعاً له في أمر الخلافة حتى صار قائماً عند كثير من الناس مقامه: ((وَلَا غَرَوَ وَاللَّهِ فَيَا لَهُ خَطْباً يَسْتَفْرِغُ الْعَجَبَ))^(١)، فذهب الشارحون إلى أن المراد من قوله (A): ((ولا غرو والله أي ولا عجب والله. ثم فسّر ذلك فقال: يا له خطباً يستفرغ العجب أي يستنفده ويفنيه. يقول قد صار العجب لا عجب لأن هذا الخطب استغرق التعجب فلم يبق منه ما يطلق عليه لفظ التعجب وهذا من باب الإغراق والمبالغة في المبالغة))^(٢)، وظاهر المعاني التي أشار إليها الشارحون في هذا النص (الاستغاثة^(٣)، والمبالغة، والإغراق، والتعجب) توحى بتتغيم عالٍ، لكن الإمام (A) جاء بالضد وجعل هذه الأمور مدعاة للصمت، لأن مثل هذا الخطب الذي ذكره الإمام (A) قد يبلغ بالإنسان حالاً يكون فيها الكفّ عن الكلام أنطق من الكلام، لذا لنا أن نتوقع أن التتغيم هنا تتغيماً هابطاً لأن الإمام (A) في هذا النص أقرب ما يكون إلى السكوت، فهو أمر يجلّ عن التعجب ويفنيه، وقد مثّل له الشارحون بقول ابن هاني:

قد سرتُ في الميدان يوم طرادهم فعجبتُ حتى كدتُ أن لا أعجبا^(٤)

وهذا ما اصطلح عليه الدكتور تمام حسان بـ(المدى السلبي) أو الضيق^(٥)، الذي يكون فيه الصوت منخفضاً، وتصحبه عاطفة تثبط بالنشاط الجسمي كالحزن واليأس والتحسر، ويمكن أن نتلمس مثل هذا التتغيم أيضاً في قوله (A) وهو يتذكر أصحابه: ((أَيْنَ إِخْوَانِي الَّذِينَ رَكَبُوا الطَّرِيقَ وَمَضَوْا عَلَى الْحَقِّ... ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى لِحْيَتِهِ الشَّرِيفَةِ الْكَرِيمَةِ فَأَطَالَ الْبُكَاءَ. ثُمَّ قَالَ (عليه السلام): أَوْهَ عَلَى إِخْوَانِي الَّذِينَ تَلَّوْا الْقُرْآنَ فَأَحْكَمُوهُ وَتَدَبَّرُوا الْفَرْصَ فَأَقَامُوهُ...))^(٦)، فذكر البحراني إن

(١) الخطبة (١٦٢) : ٢٣١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٩ / ٢٤٧ ، وينظر: منهاج البراعة: ٢ / ١٢٥، ووحائق الحقائق: ٢ / ٢٣،

واختيار مصباح السالكين: ٣٤١ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ١٢٥ .

(٤) ديوان ابن هاني الأندلسي: ٤٤ .

(٥) ينظر: مناهج البحث في اللغة: ١٦٧، و اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٢٩.

(٦) - الخطبة (١٨٢) : ٢٦٤ .

الإمام (A): ((أخذ في استفهام عن ركب طريق الحق ومضى عليه مستصحباً له استفهاماً على سبيل التوجه لفقدهم والتوحش لفراقهم))^(١)، ومن ثمّ دفع المتلقي إلى الإقتداء بهم لشدة أسفه عليهم، فمن يتأسّف عليه يستحق أن يكون قدوة. والاستفهام الوارد في النص هو استفهام بغير (الهمزة وهل) ويكون التنغيم فيه عادةً هابطاً؛ لأننا حين نقارن بين الجملتين:

- هل جاء زيد؟ - متى جاء زيد؟

نجد اختلافاً في النغمة الأخيرة بنيهما، ولا تصعد النغمة الأخيرة في الجملة الثانية ((إلا عند إرادة التعبير بجملة الاستفهام عن معانٍ إضافية كالدّهشة والتعالي أو نحوهما وفي هذه الحالة نجد جملة ((متى جاء زيد)) السابقة تنتهي بنغمة صاعدة))^(٢) فكيف لو خرج هذا الاستفهام إلى معنى التحسّر، فهنا من الطبيعي أن نتصور الإمام وقد خفت صوته، ولا يخفى ما للغة الجسد في النص من أثر في إظهار التنغيم الهابط، كقبضه (A) على لحيته الشريفة، وطول البكاء مع الحسرة، والتأوّه لفقد إخوته وصحبه، إذ تتخذ لغة الجسد الإنساني أهميةً خاصّةً في التعاملات الحياتيّة، بوصفها أسلوباً مهمّاً لنقل الأفكار والخلاجات النفسيّة، بل إنّها قد تصل إلى حدّ من التأثير بحيث تزيد على اللغة المنطوقة؛ لكونها تُستعمل بشكلٍ شعوريّ، وتعبّر عن الجوانب الأكثر حقيقةً من ذواتنا ومشاعرنا وانفعالاتنا^(٣)، وما يميّز الحركة الجسديّة في هذا النصّ هو كونها حركة معروفة لدى الجميع في دلالتها على حالات الحزن والأسى التي يعيشها الإمام، كما أنّها جاءت متوافقة تماماً مع اللغة المنطوقة، ف((أوه) كلمة توجع، ويُتكلم بها عند الشكاية... وربما شددوا الواو فقالوا : أوّه . والتشديد لتطويل الصوت بالشكاية))^(٤).

(١) - شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٧١٧ .

(٢) - اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٣٠ .

(٣) - ينظر: سيكولوجية فنون الآداب: ١٦١ .

(٤) - حدائق الحقائق: ١١٨/٢ .

وبدا تصوير البيهقي للتنعيم الهابط واضحاً في شرحه لقوله (A) وهو يذم أصحابه حين أنكر الخوارج تحكيم الرجا^(١): ((الْبَيْسُ حُشَّاشٌ^(٢) نَارِ الْحَرْبِ أَنْتُمْ، أَفَّ لَكُمْ لَقَدْ لَقِيتُ مِنْكُمْ بَرِحاً))^(٣)، فذكر أنه ((يقال لكل ما يضجر منه ويستثقل: أفّ له. وقرأ بعض القراء في كلام الله تعالى: أفّ بنون مخفوض، كما تخفض الصوت... وقال بعضهم: معنى (أفّ) الاستقلال والاستحقر، أخذ من الأفف وهو القليل))^(٤)، فجاء التنعيم هابطاً كما يتضح من نص الشارح، سواء في تتوين اللفظة الذي يوحي بخفض الصوت أم في دلالتها على الاستحقر والتصغير.

ويمكن الوقوف على التنعيم الصاعد الذي أشار إليه الشارحون في قوله (A) لابنه محمد بن الحنفية لما أعطاه الراية يوم الجمل: ((تَزُولُ الْجِبَالُ وَلَا تَزُلُّ، عَضُّ عَلَى نَاجِدِكَ، أَعْرِ اللَّهُ جُمُومَتَكَ، تَدُ فِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ، أَرَمَ بِبَصْرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ، وَغَضَّ بِبَصْرِكَ، وَأَعْلَمَ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ))^(٥)، فذهب الشارحون إلى إن الإمام (A) قد ((نهاه أولاً عن الزوال، وأكد عليه ذلك بقوله: تزول الجبال ولا تزل، والكلام في صورة شرطية متصلة محرفة تقديره لو زالت الجبال لا تزال، وهو نهي الزوال مطلقاً. لأن النهي عنه على تقديرها لو زالت الجبال مستلزم للنهي عنه على تقدير آخر بطريق الأولى، إذاً القصد به المبالغة في النهي))^(٦)، ومن أقوال الشارحين يمكن الاستدلال على التنعيم الصاعد، وقد ركزوا في التدليل على ذلك من أمرين:

الأول: السياق الخارجي (المناسبة)، قال الراوندي إن معنى قوله ((ولا تزل)) هو إن: ((اعتماد عسكر أمير المؤمنين عليك وأنت تحمل رايتهم، فمن حقاك أن لا تزل عن مركزك وأن لا تبرح من

(١) إختيار مصباح السالكين: ٢٨١ .

(٢) الحشاش: ما يحشّ به النار أي تُوقد، والبرح: الشدة. ينظر: إختيار مصباح السالكين: ٢٨٢ .

(٣) الخطبة (١٢٣): ١٨٣ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ١ / ٤٨٢ .

(٥) الخطبة (١٢): ٥٥ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٩٦، وينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٥١، وحدائق الحقائق: ١ / ١٩١، وشرح

نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢٤١ .

مكانك إلا إلى قدم، وإن زالت الجبال للشدة الواقعة^(١)، وهذه هي عادة العرب في الحروب، لأن سقوط الراية دليل انكسار الجيش وانهزامه. فضلاً عن إن التنغيم الصاعد في مثل هذه المواقف قد يمنح المقاتل حافزاً تشجيعياً في الثبات والمقاومة.

الثاني: السياق الداخلي، وذلك واضح من إشارتهم لدلالة النهي والأمر الظاهرين في النص، وهما حقيقتان من جهتين؛ الأولى: كونها صادريين من القائد إلى الجندي. والثاني: لصدورهما من الأب إلى الابن.

وهذا التنغيم يُعرّف بـ(المدى الإيجابي)^(٢)، وهو ما يكون الكلام فيه مصحوباً بإثارة أقوى للأوتار الصوتية بوساطة الهواء المندفَع من الرئتين، فيسبب ذلك اهتزازاً أكبر في الأوتار ومن ثمّ يعلو الصوت. ويمكن القول إن أثر التنغيم في هذا النص ليس تمييزياً أي لا دخل له في اختلاف المعنى أو نقل الكلمة من دلالة إلى أخرى، وإنما له أثر وظيفي في التأكيد على المعنى، بمعنى آخر إن وظيفته هنا هي إبراز المعنى الذي يقصده المتكلم، وإظهاره بشكل واضح وجلي لدى المتلقي.

ومثله قوله (A) وَقَدْ سَمِعَ رَجُلًا يَدُمُّ الدُّنْيَا: ((أَيُّهَا الدَّامُ لِلدُّنْيَا الْمُعْتَرُّ بِغُرُورِهَا الْمَخْدُوعُ بِأَبَاطِيلِهَا أَتَعْتَرُّ بِالدُّنْيَا ثُمَّ تَدُمُّهَا أَنْتَ الْمُتَجَرِّمُ عَلَيْهَا أَمْ هِيَ الْمُتَجَرِّمَةُ عَلَيْكَ مَتَى اسْتَهْوَتْكَ أَمْ مَتَى غَرَّتْكَ))^(٣)، وترجمت على فلان ادعيت عليه جرماً وذنباً، وقوله (A): (أنت المتجرم عليها؟) أي: أنت المدعي الذنب على الدنيا؟ والاستفهام هنا على سبيل التوبيخ^(٤)، و((التوبيخ له على الاغترار بها وذمها مع ذلك وكذب دعواه أنها هي ذات الجريمة عليه باستفهامه عن وقت استهوائها له استفهام منكرٍ لذلك وموبخٍ عليه))^(٥)، واستدلال الشارحين على أنّ العبارة هنا استفهام حذفت أدواته لآبد أن يكون للتنغيم أثر فيه، و((لاشك أن الأمثلة العربية القديمة التي وردت للنداء بدون حرف

(١) منهاج البراعة: ١/ ١٥٩.

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٢٩.

(٣) الحكمة (١٣١): ٤٩٢.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٣/ ٣١٧، واعلام نهج البلاغة: ٣٠١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨/ ٣٢٦.

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/ ٤٣٣.

نداء أو للاستفهام بدون أداة الاستفهام كانت تعتمد على التنغيم للدلالة على هذا المعنى المعين. ويكون وجود التنغيم في هذه الحالة هو المميز الوحيد^(١)، ويمكن تلمس التنغيم الصاعد الذي أشار إليه الشارحون في هذا النص من خلال أمرين:

الأول: إن الاستفهام حين يكون بـ(هل أو الهمزة) فهو ((النوع الوحيد من أنواع الاستفهام الذي ينتهي بنغمة صاعدة))^(٢)، والاستفهام هنا قد جاء بالهمزة.

الثاني: المعنى الذي خرج إليه الاستفهام وهو (الإنكار والتوبيخ) الذي عادةً ما يتطلب نغمة مرتفعة في الكلام، لأن ((أكثر ما يستخدم التنغيم في اللغات للدلالة على المعاني الإضافية كالتأكيد والانفعال والدهشة))^(٣).

(١) - دراسة الصوت اللغوي: ٣٦٧ .

(٢) - اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٣٠ .

(٣) - دراسة الصوت اللغوي: ٣٦٦ .

ثانياً: النبر^(١):

يُعرّف النبر بأنه ((ازدياد وضوح جزء من أجزاء الكلمة في السمع عن بقية ما حوله من أجزائها))^(٢)، ومرجع هذا الوضوح الصوتي إلى عنصرين، أحدهما: كمية الهواء المندفَع من الرئتين، التي تؤدي إلى اتساع مدى ذبذبة الأوتار الصوتية، فيعلو الصوت. والثاني، هو توتر التماس بين أعضاء النطق في مخرج الصوت^(٣). ومن هنا يُلاحظ أنّ النبر يعتمد بشكلٍ أساس على العنصر الأدائي المسموع للغة من قبل المتكلم، ومن ثمّ تمييز المقاطع الصوتية الحاصلة فيها الضغط. ونصّ النهج هو نصّ مكتوب لا تبرز فيه هذه الأمور، فضلاً عن أنّ الشارحين لم يولوا هذا الجانب عناية واضحة. كما إنّ اللغويين العرب القدامى لم يعنوا بهذه الظاهرة في مؤلفاتهم، إذ ((ليس عندنا أي دليل مادي يبين لنا كيف كان العرب الأقدمون ينبرون كلماتهم، لأن اللغويين القدماء لم يهتموا بتسجيل هذه الظاهرة، وربما لم تلفت نظرهم، لعدم تدخلها في تغيير المعنى))^(٤). فالنبر لا يُعدّ، في الأغلب الأعمّ، ملمحاً تمييزياً في المعنى.

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات الحديثة لظاهرة النبر قد تأثرت بلهجاتنا العربية ((لأن كل متكلم بالعربية الفصحى في أيامنا هذه يفرض عليها من عاداته النطقية العامية الشيء الكثير))^(٥)، ولعل هذا ما يفسّر لنا الخلاف الذي نجده بين علماء الصوت المحدثين في دراستهم لظاهرة النبر سواء في الصياغة أو بعض أحكام^(٦).
وكلُّ هذا حدا بنا إلى عدم دراسة هذه الظاهرة في التلقي الصوتي.

(١) يسمى الدكتور محمود السعران النبر بـ((الارتكاز))، ويعرفه بأنه ((درجة النفس التي يُنطق بها صوتٌ أو

مقطع)). علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ١٨٩ .

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها: ١٧٠ .

(٣) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ١٧١ .

(٤) دراسة الصوت اللغوي: ٣٥٨ .

(٥) مناهج البحث في اللغة: ١٦٤ .

(٦) ينظر: دراسة الصوت اللغوي: ٣٥٩ .

المبحث الثاني

التلقي الصرفي

الصرف في اللغة: ردّ الشيء عن وجهه، وتصاريف الأمور: تخاليفها وتقلباتها، وصرف الرياح: صرفها من جهةٍ إلى جهةٍ، وسمّي حدثان الدهر صرفاً لأنه يصرف الأشياء عن وجوهها^(١). أما في الاصطلاح: فهو علم تُعرف به أحوال بنية الكلمة التي ليست بإعرابٍ أو بناء^(٢).

وسيركز البحث في دراسة التلقي الصرفي على اللواصق الصرفية؛ لأنها تمثل عناصر مهمة في تكوين الدلالة، فقد أولاهم اللغويون أهمية خاصة، وذكرها أثراً في إنتاج الدلالة التعبيرية، ((فإذا وجدت الكلمة على درجة عالية من قوة التعبير واشتملت هذه الكلمة على لاحقةٍ ما، فالذي يحصل أن اللاحقة تتشرب هذه التعبيرية إلى حدّ أن تمتصها كلها، لتصير عنصر الكلمة المعبر))^(٣).

واللاصقة في اللغة من اللصق وهو الملازمة؛ ذكر ابن فارس أن ((اللام والصاد والقاف أصل صحيح يدلّ على ملازمة الشيء للشيء))^(٤)، أما في الاصطلاح فيعني بها ما يلحق جذر الكلمة من عناصر صرفية لها دلالات معينة، وهذه العناصر إمّا أن تكون في أول الكلمة (السوابق) أو في وسطها (المقدمات) أو في آخرها (اللاحق)، وقد تنبه الميداني لهذه اللواصق في الكلمة العربية قائلاً: ((واعلم أن هذه الزيادة تقع أولاً نحو: يضرب وتضرب، ووسطاً نحو: ضروب وضريب، وأخراً نحو: ضربان))^(٥).

(١) ينظر: مقاييس اللغة: مادة(صرف): ٣/٣٤٢، ولسان العرب: ٤ / ٢٤٣٤-٢٤٣٥.

(٢) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١/١-٢.

(٣) اللغة: ١٨٦ .

(٤) مقاييس اللغة: مادة (لصق): ٥/٢٤٩ .

(٥) نزهة الطرف في علم الصرف: ٥ .

أما النحاة فقد اتجهوا إلى الربط بين الإلصاق والمفهوم النحوي الذي يركز على دلالة مباينة، في مصنفاتهم، عندما جعلوا (الباء) حرفاً بمعنى (الإلصاق) لأنها تلتصق ما قبلها بما بعدها. غير أن هذا لا يعني أنهم لم يفهموا معنى الإلصاق، لأنهم فطنوا إلى دلالات كل لاصقة من اللواصق التصريفية، لكن، بمصطلحات مختلفة^(١).

وفي الدرس اللغوي الحديث قسّم (همبولت وشليجل) اللغات على ثلاث فئات^(٢):

(١) اللغات العازلة: وهي اللغات الجامدة التي تعتمد على وحدات ثابتة كاللغة الصينية، التي نجد الضمير فيها -مثلاً- لا يتغير تبعاً لحالة الرفع أو النصب أو الجر.

(٢) اللغات اللاصقة: وهي اللغات التي ترتبط فيها (السوابق والمقدمات واللواحق) بالأصل من غير أن يطرأ تغيير على بنية الجذر، ويكون لكل لاصقة وظيفة نحوية ودلالية، ومثالها اللغة التركيبية.

(٣) اللغات المتصرفية: وهي اللغات التي تدل على العلاقات النحوية بقبولها السوابق واللواحق والتغييرات الداخلية في بنية الكلمة، بمعنى أنها لغات تصريفية واشتقاقية في آنٍ واحد، وخير مثال لها هو اللغة العربية.

وتتدرج دراسة اللواصق تحت ما يعرف بعلم المورفولوجيا (Morphology)، ((ومن طبيعة هذه الدراسة أن تتناول الناحية الشكلية التركيبية للصيغ والموازن الصرفية، وعلاقتها التصريفية من ناحية، والاشتقاقية من ناحية أخرى. ثم تتناول ما يتصل بها من ملحقات، سواء كانت هذه الملحقات صدوراً، أو أحشاءً، أو أعجازاً))^(٣). فالمورفولوجيا -كما يرى ماريو باي- هي مستوى دراسة الصيغ اللغوية، وبخاصة تلك التغييرات التي تعتري صيغ الكلمة فتحدث معنى جديداً، حيث

(١) ينظر: دلالة اللواصق التصريفية في اللغة العربية: ٢٧.

(٢) ينظر: الكلمة ودورها في اللغة: ١٣٩، وأسس علم اللغة: ٥٦-٥٧، وتصريف الأفعال والمصادر والمشتقات:

١٨٩-١٩١.

(٣) مناهج البحث في اللغة: ١٧٠. وينظر: المنهج الصوتي للبنية العربية: ٢٤.

تمثل هذه التغييرات الموضوع الأساس لعلم الصرف^(١). وسنعرض لأثر اللواصق الصرفية في الأسماء والأفعال.

وبهذا يتضح أن اللواصق إما أن تكون اشتقاقية تعتمد التحولات الداخلية للصيغة أو تصريفية تعتمد لواصق خارجية^(٢)، وهذا ما سيتضح في دراستنا لهذه اللواصق في الأفعال والأسماء.

أولاً: اللواصق في الأفعال *

(١) لاصقة الهمزة في (أفعل): (التعدية والمبالغة)

وهي من اللواصق السوابق، و((يتطلب إصاق الهمزة طبقة معينة من الجذور تخالف طبقة الجذور التي تلتصق بها (النون)، ويمكن أن نلاحظ هذا الاختلاف في التوزيع أثناء تأدية معنى المطاوعة))^(٣)، فنقول مثلاً: أبطأ، وانزلق، ولا نقول: انبطأ، وأزلق. وتأتي لاصقة الهمزة لتأدية دلالات كثيرة أشهرها (التعدية)، والغالب فيها تعدية ما كان ثلاثياً، وتعني جعل ما كان فاعلاً لل لازم مفعولاً لمعنى الجعل فاعلاً لأصل الحدث، نحو: أذهبت زيدا، أي جعلته ذاهباً^(٤).

ومما أشار إليه الشارحون في هذا المعنى قوله (A) في صفات النبي (9): ((حَتَّى أَوْرى قَبَسَ الْقَابِسِ))^(٥)، قال الكيذري: ((ووري الزندُ يري ورياً: أي خرجت ناره، وأورئته أنا. والقبس:

(١) ينظر: أسس علم اللغة: ٤٣ و ٥٣.

(٢) ينظر: دلالة اللواصق التصريفية في اللغة العربية: ٧١.

* كان تقسيمنا لدلالات اللواصق بحسب الأكثر شيوعاً لدى الشارحين، وما مثل، في الغالب، منها خلافاً دلاليًا في تلقي الصيغة الصرفية.

(٣) الزيادة في الفعل الثلاثي نموذج أفعل (بحث): عن كتاب اللسانيات المقارنة واللغات في المغرب: ٨٣.

(٤) ينظر: الخصائص: ٢٤٣/١، وشرح شافية ابن الحاجب: ٨٦-٨٧، وشرح المفصل: ١٥٩/٧.

(٥) الخطبة (٧٢): ١٠١.

شعلة من نار))^(١)، فالفعل (وري) جاء لازماً لكنه تعدى بالهمزة لمفعولٍ واحد. ويبدو أن استعمال الإمام (A) لصيغة (أفعل- أوري) بدل صيغة (فعل- وري) جاء مقصوداً؛ لأن غاية التعديّة بالهمزة هي تصييرُ الفاعل مفعولاً وإسناد الفعل إلى فاعلٍ جديدٍ لغرضٍ ما، والفاعل الجديد هنا هو النبي (9)، فالإمام (A) كان بصدد بيان فضائل النبي الأكرم وفي مقدمتها أداء الرسالة السماوية، وقد ناسبَ هذا الإتيان بصيغة (أفعل) وإسناد الفعل إليه (9) مباشرةً، ولو قال (وري القبس) عندها يقلُّ أثر شخصيته (9)، فضلاً عما تمتاز به صيغة (أفعل) من معنى الحركة والنشاط^(٢)، وهو عامل آخر لإظهار أداء النبي (9). ولعل هذا ما يفسّر لنا شيوع صيغة (أفعل) في هذا النص: ((وَأَضَاءَ الطَّرِيقَ لِلْخَابِطِ ... وَأَقَامَ بِمُوضِحَاتِ الْأَعْلَامِ)).

ومن المعاني التي ترتبط بالتعديّة هو (التصيير والجعل)، والمراد ((أن يكون بمعنى صار ذا كذا، نحو أغدَّ البعير أي صار ذا غدّة، وأجربَ الرجل أي صار ذا إيلٍ جري))^(٣). وقد ذكر الشارحون هذا المعنى في قوله (A) من كتابٍ له إلى معاوية: ((وَعِنْدِي السَّيْفُ الَّذِي أَعْضَضْتُهُ بِجَدِّكَ وَخَالَكَ وَأَخِيكَ))^(٤)، أي جعلته يعضّ بهم^(٥)، وقد صرّح ابن أبي الحديد بهذه الدلالة، قال: ((وأعضضته أي جعلته معضوضاً برؤوس أهلِكَ. وأكثر ما يأتي أفعلته أن تجعله فاعلاً، وهي هاهنا من المقلوب أي أعضضت رؤوس أهلِكَ به))^(٦). ولا يخفى ما في صيغة (أفعلتُ- أعضضتُ) من إظهار لقوة الإمام (A) وشجاعته، وهذا يتوافق مع طبيعة الموقف، لأن معاوية كان قد كتب إلى الإمام (A) يتوعده بالحرب ويطلب منه قتل عثمان، فأجابه (A) بهذا الكتاب، وذكره بأنه هو الذي قتل جدّه وخاله وأخاه، ومن كان كذلك فمن الواجب أن يُحذّر منه وألا يُتوعد

(١) حدائق الحقائق: ٣٥٦/١. وينظر: منهاج البراعة: ٣٠٤ / ١.

(٢) ينظر: الزيادة في الفعل الثلاثي نموذج أفعل: ٧٣.

(٣) نزهة الطرف في علم الصرف: ١٤، وينظر: المفتاح في الصرف: ٤٩.

(٤) الكتاب (٦٤): ٤٥٤.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٢٣٣/٣، و حدائق الحقائق: ٥٧٠/٢، واعلام نهج البلاغة: ٢٨٤.

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩/١٨.

بحربٍ أو قتال^(١). فضلاً عن أنّ في الكلام تذكيراً لمعاوية بماضي أسلافه الذين أعضّ السيف بهم لأنهم أهلٌ لذلك، فعملت هذه الصيغة على إظهار القصدية التامة في فعل الإمام تجاه أولئك.

ووقفَ الشارحون عند قوله (A): ((وَكَيْفَ يُرَاعِي النَّبَأَ مَنْ أَصَمَّتْهُ الصَّيْحَةُ))^(٢)، والنبأ: الصوت الخفي، والصيحة: الصوت العظيم^(٣). فذكروا ((إن لفظة (أفعل) قد تأتي لوجود الشيء على صفة نحو أحمده إذا أصبته محموداً، وقالوا أحييت الأرض إذا وجدتها حية النبات، فقوله أصمته الصيحة ليس معناه أن الصيحة كانت علة لصممه بل معناه صادفته أصم))^(٤)، ويبدو هذا المعنى قريباً لأنه (A) استعار الصيحة لخطاب الله تعالى ورسوله، والنبأ لدعائه (A) لهم وندائه إلى سبيل الحق، والمعنى: ((كيف يعتبر بكلامي من تغافل وغفل عن تدبر كلام الله))^(٥)، فيكون المراد هو المبالغة في إصمامهم عن بلوغ تكرار كلام الله تعالى على أسماعهم إلى حدّ أنها محلت وملّت سماعه بحيث لا تسمع بعد ما هو في معناه خصوصاً ما هو أضعف.

(٢) لواصق التكرير والمبالغة:

(أ) (فعل):

يعدّ التضعيف في هذه الصيغة من اللواصق التصريفية المقحمة التي تقع في حشو بنية الكلمة، وتسبغ هذه اللاصقة دلالات صرفية متعددة أهمها دلالة (التكثير)، وقد تنبّه ابن جني لهذه المزية في لغة العرب، قال: ((ومن ذلك أنهم جعلوا تكرير العين في المثال دليلاً على تكرير الفعل فقالوا: كسرّ وقطّع وفتحّ وغلقّ... فلما كانت الأفعال دليلاً المعاني كرروا أقواها وجعلوه دليلاً على

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٧٤/٥ .

(٢) الخطبة (٤): ٥١ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٣٨/١، واعلام نهج البلاغة: ٥١ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٩/١ . وينظر: شرح المفصل: ١٥٩/٧ .

(٥) منهاج البراعة: ١٣٧/١ . وينظر: حدائق الحقائق: ١٧٢/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١٨٦/١ .

قوة المعنى المحدث به وهو تكرير الفعل^(١)). وهذا التكرير إما أن يكون في الفعل، كطَوَّفَ، أو في الفاعل، كمَوَّتت الإبلُ وبرَكَّتْ، أو في المفعول، كغَلَقَت الأبوابَ^(٢).

وذكر الشارحون هذه الدلالة كثيراً في تلقيهم لنصوص النهج، وصرَّحوا بأن التشديد يدل على التكرير، ففي الخطبة التي يذكر فيها (A) ابتداء الخلق قال: ((وَوَتَّدَ بِالصُّخُورِ مَيِّدَانَ أَرْضِهِ))^(٣)، ذهب الراوندي إلى أن ((قوله (ووتد بالصخور ميدان أرضه) عبر بالتوتيد عن إزالة اضطراب الأرض الكائن أول مرة أو عن كونه أماناً عن زلزالها الذي يكون في آخر الأمر ويقال وتدت بالوتد أتده، وللتكرير وتد يوتد. والله تعالى أرسى الأرض وتد بها بالجبال كما يرسى البيت بالأوتاد والجبال))^(٤)، فالمراد هو الدلالة على شدة ثبات الأرض بما ألقاه الله تعالى فيها من صخور وجبال. ويحتمل أن تكون الإشارة بالصخور إلى الأنبياء والأولياء والعلماء وبالأرض إلى الدنيا، ووجه التجوز هنا هو أن الصخور والجبال في غاية الثبات والاستقرار، وممانعة لما تحتها من الاضطراب والحركة وكذا الأنبياء والعلماء هم السبب في عدم اضطراب أمور الدنيا وأحوال أهلها^(٥)، ومما يعضد هذا المعنى قوله (A) في حديثه عن الحجة المنتظر: ((قَدْ أَخْلَصَ لِلَّهِ فَاسْتَخْلَصَهُ فَهُوَ مِنْ مَعَادِنِ دِينِهِ وَأُوتَادِ أَرْضِهِ))^(٦)، وهذا المعنى يتناسب أيضاً مع دلالة (فعل)، وربما حتى مع كثرة عدد الأنبياء والأولياء.

(١) الخصائص: ٥٠٧/١ . وينظر: المفتاح في الصرف: ٤٩، وشرح شافية ابن الحاجب:

(٢) ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ٧٩ .

(٣) الخطبة (١): ٣٩ . وذكر البيهقي أن من رواه (ميدان) بجزم الياء فروايتها ضعيفة، لأنه من ماد يميذ إذا تحرك،

ومصدره ميذان. ينظر: معارج نهج البلاغة: ١٧٢/١ .

(٤) منهاج البراعة: ٤٠/١ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٨٥-٨٦/١ .

(٦) الخطبة (٨٧): ١١٩ .

ومثله قوله (A): ((فَاتَّقُوا اللَّهَ تَقِيَّةً مَنْ سَمِعَ فَخْشَعَ... وَعَبَّرَ فَاغْتَبَّرَ وَحَذَّرَ فَحَذَّرَ))^(١)، فذهبوا إلى أن ((عَبَّرَ أَي أُرِي الْعَبْرَ مَرَارًا كَثِيرَةً لِأَنَّ التَّشْدِيدَ هَاهُنَا دَلِيلُ التَّكْثِيرِ))^(٢). ومفاد هذه الصيغة هو أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَرَانَا الْكَثِيرَ مِنَ الْعَبْرِ، وَالْأُولَى بِمَنْ أُرِيَ هَذِهِ الْعَبْرَ أَنْ يَكُونَ أَكْثَرَ تَقْوَى. فدلالة التكرير هنا تبدو من باب إلزام المخاطب بضرورة التقوى لقيام الحجّة عليه من قبل الله تعالى بكثرة العبر التي أظهرها، وقد عبّر عنها الإمام بقوله: ((فَيَا لَهَا أَمْثَالًا صَائِبَةً وَمَوَاعِظَ شَافِيَةً لَوْ صَادَفَتْ قُلُوبًا زَاكِيَةً وَأَسْمَاعًا وَاعِيَةً...)).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن صيغة (أفعل) قد تأتي أحياناً لمعنى التكرير، قال سيبويه: ((وقالوا: أغلقت الباب، وغلقت الأبواب حين كثروا العمل))^(٣)، إلا أن هناك فرقاً بينها وبين التكرير بـ(فعل)، والقول بأنهما بمعنى واحدٍ أحياناً قد لا يصحّ لاسيما مع قصدية النصوص؛ فالتكرير بـ(فعل) قد يكون بالحدث نفسه أو في فاعله أو مفعوله، ولا يكون في (أفعل) إلا بالحدث، فضلاً عن أن دلالة (أفعل) على معنى المبالغة تكون أقلّ ممّا هي عليه في (فعل)، والسبب هو -كما ذكر ابن جني- ((أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلة المعاني فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللام، وذلك لأنها واسطة لهما، ومكنوفة بهما، فصارا كأنهما سياق لها، ومبذولان للعوارض دونها، ولذلك تجد الإعلال بالحذف فيهما دونها))^(٤)، بمعنى أن لاصقة تضعيف العين تكون أقوى دلالة على المبالغة من لاصقة الهمزة. لذا لا يكون (فعل وأفعل) بمعنى واحد كما ذكر ابن أبي الحديد في شرحه لقول الإمام (A) في حديثه عن آدم (A): ((وَأَوْعَزَ إِلَيْهِ فِيمَا نَهَاهُ عَنْهُ))^(٥)، قال: ((قوله وأوعز إليه فيما نهاه عنه أي تقدم إليه بالإنذار، ويجوز ووعز إليه بالتشديد توعيزاً، ويجوز التخفيف أيضاً وعزّ إليه وعزاً))^(٦)، ولعلّ الشارح قد وحد بين الصيغتين

(١) الخطبة (٨٣): ١٠٩ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٥٦/٦ . وينظر: منهاج البراعة: ٢٢٩/١ .

(٣) الكتاب: ٦٣/٤ . وينظر: أوزان الفعل ومعانيها: ٦١ .

(٤) الخصائص: ٥٠٧ / ١ .

(٥) الخطبة (٩١): ١٣٣ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/٧ .

تأثراً بما عليه بعض المعاجم؛ قال الأزهري: ((أوعزتُ إليه في كذا وكذا، أي تقدّمت، وكذلك وعزتُ توعيزاً))^(١). ويبدو أن (وعزّ) بالتخفيف توحى بحصول الحدث مرّة واحدة، فهي لا تتعدى الإخبار عن الإنذار من دون مبالغة فيه. فضلاً عن إنّ التخفيف في هذه الصيغة قد أنكره بعض اللغويين كالأصمعيّ وابن السكيت^(٢). أما (أوعزّ) فهي وإن كانت دالة على الكثرة لكنها دون (وعزّ) كما أوضحنا، بل أن (أوعزّ) قد تدلّ هنا على وقوع الحدث مرّة واحدة لكن مع التوكيد فيه، ولعلّ هذا هو الأقرب إلى مدلول النصّ؛ لأنّ الإنذار الحاصل عن طريق النهي من قبل الله تعالى هو نهْيٌ حقيقيّ ولا يحتاج إلى تكرار، لاسيّما وإنّ الخطاب موجّه إلى نبيّ، ولكنه قد يكون فيه مبالغة وتوكيد لإقامة الحجّة على المخاطب أو لتنبهه أو غير ذلك. بخلاف صيغة (وعزّ) التي تدلّ على التشديد في الإنذار وتكراره.

(ب): أفعلّ

يظهر في هذه الصيغة لاصقتان هما الهمزة والتضعيف، ودلالاتها عادةً المبالغة في الألوان والعيوب^(٣). وقد ورد هذان المعنيان في كلام أمير المؤمنين (A)، وتنبّه شارحون لأثر هذه الصيغة في الدلالة على اللون في قوله (A): ((كُنَّا إِذَا احْمَرَّ الْبَأْسُ اتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله))^(٤)، فعلق الشريف الرضي على هذا قائلاً: ((وقوله إذا احمرّ البأس كناية عن اشتداد الأمر وقد قيل في ذلك أقوال أحسنها أنه شبه حمي الحرب بالنار التي تجمع الحرارة والحمرة بفعلها ولونها))، وتابعه شارحون، فذهبوا إلى دلالة (أحمرّ) على المبالغة في اللون^(٥)؛ فجعلوا اشتداد الأمر موافقاً لاشتداد الحمرة التي أظهرتها صيغة (أفعلّ). وقد ورد في النهج استعمال الإمام (A)

(١) الصحاح: مادة (وعز): ٩٠١/٣ .

(٢) ينظر: لسان العرب: مادة (وعز): ٤٨٧٣ /٦ .

(٣) ينظر: شذا العرف في علم الصرف: ٧٣، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٣٩٩ .

(٤) الغريب(٩): ٥٢٠ .

(٥) ينظر: حدائق الحقائق: ٦٧٣/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٩/١٤، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

لهذه الصيغة للدلالة على العيب إلا أن الشارحين لم يشيروا لهذه الدلالة، وذلك في كتابٍ له (A) لأمرأء جيشه: ((فَإِنْ أَنْتُمْ لَمْ تَسْتَقِيمُوا لِي عَلَى ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَهْوَنَ عَلَيَّ مِمَّنِ اعْوَجَّ مِنْكُمْ ثُمَّ أُعْظِمُ لَهُ الْعُقُوبَةَ وَ لَا يَجِدُ عِنْدِي فِيهَا رُخْصَةً))^(١). وربما جاء الإمام بهذه الصيغة للدلالة على المبالغة في الاعوجاج، لأنه (A) قد ذكر في النص نفسه جملةً من الحقوق التي ألزم أمرأءه بها، ومن لم يستقم عليها فهو ظاهر الاعوجاج: ((و لِي عَلَيْكُمْ الطَّاعَةُ وَالْأَلَا تَنْكُصُوا عَنْ دَعْوَةٍ وَلَا تُفَرِّطُوا فِي صَلَاحٍ وَأَنْ تَخُوضُوا الْعَمْرَاتِ إِلَى الْحَقِّ)). لذا نجده (A) قد جعل في قبيل ذلك الاعوجاج العقوبة العظيمة التي تتناسبه (أعظم له العقوبة)، فضلاً عن إن الصيغة توحى بكون الاعوجاج هنا بيد الشخص نفسه، فهو الذي يعوج، لأن سلوكه يكون كذلك (*).

(ج) افوعول:

اللواصق في هذه الصيغة ثلاث وهي: الألف والواو والعين المكررة، وقد ذكر اللغويون القدماء والمحدثون دلالة هذا البناء على قوة المعنى وتوكيده، والمبالغة فيما اشتق منه، فقالوا: خشن المكان إذا حزن، فإذا أرادوا المبالغة والتوكيد قالوا: اخشوشن، وقالوا: أعشبت الأرض، فإذا أرادوا العموم والكثرة قالوا: اعشوشبت^(٢)، والسبب في هذه المبالغة هو ((تكرار العين وزيادة الواو، فمعنى خشن وأعشب دون معنى اخشوشن واعشوشب، وقوة اللفظ مؤذنة بقوة المعنى، إذ الألفاظ قوالب المعاني))^(٣).

(١) الكتاب (٥٠): ٤٢٤ .

(* ومن صيغ المبالغة (أفعالاً) و(افعول) ولكننا لم نذكر لأنها لم ترد في كلام النهج. ينظر: شرح المفصل:

١٦١/٧، وشذا العرف في فن الصرف: ٨٤.

(٢) ينظر: شرح المفصل: ١٦١/٧، وشرح شافية ابن الحاجب: ١/ ١١٢، وشذا العرف في فن الصرف: ٨٤،

ومعاني الأبنية في كتاب سيبويه: ٤٠٠.

(٣) المغني في تصريف الأفعال: ١٥٥ .

وقد تفتنّ الشارحون لهذه الدلالة في قوله (A) من خطبة له في وصف الدنيا: ((وَإِنْ جَانِبٌ مِنْهَا اعْدُوذِبَ وَاحْلَوْلَى أَمْرٌ مِنْهَا جَانِبٌ))^(١)، فذهبوا إلى أن معنى ((اعذوذب واحلولى أي صار إلى غاية العذوبة والحلاوة))^(٢)، والمعنى أن الدنيا وإن بلغت غاية العذوبة والحلاوة، فإنها لا يؤمن لها. ومع كون هذا الأمر نادر الحصول، وقد دُلَّ الإمام على ندرته باستعمال أداة الشرط (إن)، التي تُستعمل ((في المعاني المحتملة الوقوع والمشكوك في حصولها، والموهومة والنادرة))^(٣)، إذ بقدر ما تكون هناك عذوبة وحلاوة في جانب فهي مرّة في الجانب الآخر. وقد جعل البحراني (احلولى) بمعنى (حلا)^(٤)، وهذا مخالف لما ذكره اللغويون، لأن الزيادة في الصيغة تحدث معنى جديداً، فنُظهر إلى جانب المعنى الأصلي للكلمة معاني جديدة ناتجة من تولد كلمات جديدة، وبالتالي نحصل على بناء تركيبى أو ما نستطيع تسميته بـ(المكوّن التركيبى)، وهو يتألف من المكوّن الأساسى أى البناء الأصلى والمكوّن التحويلي أى الزيادة، وما أحدثته من تحولات داخل المكوّن الأساسى وبعد ذلك دلالة هذا المكوّن التركيبى وهو ما يسمى بـ(المكوّن الدلالي)^(٥). وهذا ما تنبّه له الراوندي في حديث الإمام (A) عن المتقي: ((وَاحْلَوْلَتْ لَهُ الْأُمُورُ بَعْدَ مَرَاتِبِهَا))^(٦)، قال: ((احلولت أي صارت حلوة جداً))^(٧). وكأنّ معاناة المتقي الشديدة من المرارة هيأت له هذه الحلاوة التي بلغت ذروتها، فصار (احلولى) أشدّ بياناً لمراد الإمام، ولو قال (حلا) فإننا لا نشعر بقيمة مقاومة المرارة التي أنتجت له تلك الحلاوة. ومثله قوله (A): ((حَتَّى إِذَا اخْلَوْلِقَ الْأَجَلَ))^(٨)، قال

(١) الخطبة(١١١): ١٦٥ .

(٢) منهاج البراعة: ١ / ٤٧٦ ، وينظر: حقائق الحقائق: ١/٥٣٩، وشرح نهج البلاغة(المعتزلي): ٢٣٠/٧.

(٣) معاني النحو: ٤ / ٥٩ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة(البحراني): ٣/٥٠٠.

(٥) ينظر: الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية: ٥٩ .

(٦) الخطبة (١٩٨): ٣١٣ .

(٧) منهاج البراعة: ١ / ٤٤٩ . وينظر: حقائق الحقائق: ٢/١٥٩.

(٨) الخطبة(١٥٠): ٢٠٩ .

السرخسي: ((اخلوق السحاب: استوى وصار خليقاً للمطر، والمراد قرب الأجل))^(١)، وهذا الكلام وصفٌ لفئة ضالّة، استولت وملكت حتى أملى الله تعالى لها، وهو كناية عن بلوغهم غاية مدّتهم المكتوبة^(٢). فالمراد هو توكيد قرب الأجل وتقوية دلالة (اخلوق). والملاحظ على هذه الدلالة هو اندماجها غالباً مع دلالة التصيير والجعل بل إنها لا تكاد تفارقها.

(٣) لواصق المطاوعة:

(أ) انْفَعَلَ

قال الشيخ الحملاوي عن هذا البناء أنه ((يأتي لمعنى واحد، وهو المطاوعة، ولهذا لا يكون إلا لازماً، ولا يكون إلا في الأفعال العلاجية))^(٣)، وإنما كان لازماً لأن مطاوعته في الغالب تكون للمجرد المتعدي إلى مفعولٍ واحدٍ، لتفقدته تعدّيه وتجعله لازماً، ومعنى كونه علاجياً أي أنه ذو أثر حسّي ظاهر للعين. نحو: انقطع، وانفتح، وانسحب، ولا يقال: علّمته فانعلم، ولا فهّمته فانفهم^(٤). ((وفائدة المطاوعة أن أثر الفعل يظهر على مفعوله فكأنه استجاب له، ولذلك سميت هذه النون نون المطاوعة))^(٥).

وقد وردت دلالة المطاوعة في هذه الصيغة في كلام النهج، منها قوله (A): ((وَالشَّقِيُّ مَنِ انْخَدَعَ لِهَوَاهُ وَغُرُورِهِ))^(٦)، وقوله (A): ((بَلِ انْدَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ))^(٧)، فانخدع مطاوع خدعته، واندمجت مطاوع لدمجته^(٨).

(١) اعلام نهج البلاغة: ١٣٨.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٥٠/٣.

(٣) شذا العرف في فن الصرف: ٨٠، وينظر: شرح الشافية: ١٠٨/١.

(٤) ينظر: تصريف الأسماء والأفعال: ١١٨.

(٥) في التطبيق النحوي والصرفي: ٤١٣.

(٦) الخطبة (٨٦): ١١٧.

(٧) الخطبة (٥): ٥٢.

(٨) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢١٣/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٠٦/٢.

ومن ذلك ما ذكره الشارحون في قوله (A): ((بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلْمَاءِ وَتَسَنَّمْتُمْ ذُرْوَةَ
العُيَافِ وَبِنَا أَفْجَرْتُمْ عَنِ السَّرَارِ))^(١)، والسرار هي الليلة أو الليلتان تكونان في آخر الشهر،
والضمير المجرور في (بنا) راجع إلى آل الرسول (9)^(٢). فقد رواه أغلب الشارحين (انفجرتم) ،
وذكر الكيذري أن ((الفجر: في آخر الليل كالشفق في أوله، أي دخلتم في فجر الدين عن ظلمة
الجاهلية))^(٣)، فجعل معنى (انفعل) هو الدخول في الشيء، وإلى هذا ذهب الراوندي والسرخسي
والبحراني فجعلوا الانفجار لخروجهم إلى نور الإسلام واشتهارهم في الناس، بمعنى الدخول في
الفجر^(٤).

أما ابن أبي الحديد فقد رجّح رواية (أفجرتم) قال: ((وروي أفجرتم، وهو أفصح وأصح، لأن انفعل لا
يكون إلا مطاوع فعل نحو كسرته فانكسر..وأما أفعل فيجاء لصيرورة الشيء على حالٍ وأمرٍ نحو
أغدَّ البعير أي صار ذا غدة..فأفجرتم أي صرتم ذوي فجر))^(٥). ويبدو أن (انفجرتم) أكثر دلالةً
وتوكيداً من (أفجرتم)، وربما لزيادة النون أثر في ذلك فهي من الأصوات التي تدلّ على الظهور
والبيان والوضوح -كما ذكرنا- ، ولا يبعد أن يكون الإمام (A) قد أراد بيان الداليتين بهذه الصيغة،
فالمطاوعة حاصلة لبيان فضلهم (A) على الناس، لأن معنى المطاوعة يستلزم وجود شيء يطاوعه
شيء آخر، أما معنى الدخول فهو واضح كما ذكر الشارحون، فيكون المعنى إن الناس قد طاوعتنا
واتبعتنا في الدين وأتانا قد بلغنا بهم الفجر وضياء الإسلام.

(١) الخطبة(٤): ٥١.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة(البحراني): ١ / ١٨٥ .

(٣) حقائق الحقائق: ١/١٧٣.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ١٣٧، واعلام نهج البلاغة: ٥١، وشرح نهج البلاغة(البحراني): ١ / ١٨٦، اختيار

مصباح السالكين: ٩٧.

(٥) شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ١ / ٢٠٨ .

(ب) تفعل:

وتعدُّ المطاوعة لـ(فعل) المعنى الأشهر لهذه الصيغة، نحو كسرتَه فتكسر، وقطعته فنقطع، وقصمته فنقصم^(١). بل إن الرضي أرجع معنى (التكلف) في هذه الصيغة، نحو: تشجع وتحلم، إلى معنى للمطاوعة أيضاً، قال: ((وهو من القسم الأول أي: مطاوع فعل الذي هو للنسبة تقديراً، وإن لم يثبت استعماله لها، كأنه قيل: شجعتَه وحلمته: أي نسبته إلى الشجاعة والحلم، فتشجع وتحلم أي انتسب إليهما))^(٢). وقد أشار الشارحون لهذا المعنى في قوله (A) من كتاب له إلى معاوية: ((وَتَرَقَّيْتِ إِلَى مَرْقَبَةٍ بَعِيدَةٍ الْمَرَامِ نَارِحَةَ الْأَعْلَامِ تَقْصُرُ دُونَهَا الْأَنْوُقُ))^(٣)، والمرقبة: الموضع المشرف والمراد به الخلافة، والأنوق: طير يكون وكره على الأماكن الصعبة من رؤوس الجبال^(٤)، فالإمام (A) يوبخ معاوية على طلبه أمراً هو ليس من أهله^(٥). وأشار بعض الدارسين إلى أن دلالة التكلف في هذه الصيغة تفيد أن صاحب الفعل يريد حصوله حقيقةً، ولا يقصد إظهار ذلك إيهاماً على غيره^(٦)، وهذا ما ذكره الإمام (A) في حقيقة طلب معاوية لأمر الخلافة. وقال (A): ((إِنَّ لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ))^(٧)، أي تكلف الحلم، لأنَّ التكلف يصير عادة، والعادة تصير شبه الطبيعة^(٨). فالإمام يوصي بتطويع النفس على الحلم.

(١) ينظر: شرح المفصل: ٧ / ١٥٨، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٨٤/٦. وأبنية الصرف في كتاب سيبويه:

٣٩٨ .

(٢) شرح شافية ابن الحاجب: ١٠٥/١ .

(٣) الكتاب (٦٥): ٤٥٦ .

(٤) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٢٨٦ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٧٧/٥ .

(٦) ينظر: المغني في تصريف الأفعال: ١٤١ .

(٧) الحكمة (٢٠٧): ٥٠٦ .

(٨) ينظر: حدائق الحقائق: ٦٥٩/٢ .

وذكروا أن (تفعل) قد تأتي بمعنى (أفعل)، من ذلك قوله (A): ((فتجلى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه بما أراهم من قدرته))^(١)، فذكر الراوندي أن معنى ((تجلى الله لهم: أي أظهر الدلائل في كتابه، والأظهر أن يكون تجلى هنا غير متعد وإن ورد متعدياً أيضاً))^(٢)، ويبدو أن دلالة الصيغة هنا لا تخلو من المبالغة في تجلي الذات المقدسة للعباد من خلال القرآن الكريم وقدرته العظيمة، وهذا أمر ظاهر في كل ما أوجده وأبدعه سبحانه، ويعضده ما ذكره البحراني من احتمال أن المراد بالتجلية هي ((ظهوره في عجائب مصنوعاته ومكنوناته، ويكون لفظ الكتاب استعارة في العلم))^(٣). فضلاً عما توحى به هذه الصيغة من معنى الدوام والاستمرار من خلال دلالتها على تدرج^(٤) التجلي في الذات المقدسة تبعاً لتحصيلات العباد العلمية والروحية.

(٤) لواصق اتخاذ:

(أ) افتعل:

ذهب ابن الحاجب إلى أن الدلالة الأشهر لهذه الصيغة هي (المطاوعة)^(٥)، ولعل في هذا مخالفة لما ذهب إليه كثير من اللغويين القدامى والمحدثين؛ قال ابن يعيش: ((أما افتعل فهو بمنزلة انفعل في العدة ومثله في حركاته وسكناته وله معانٍ أغلبها اتخاذ، يقال: اشتوى القوم اللحم إذا اتخذوه شواء))^(٦)، ونقل الرضي قول سيبويه: ((الباب في المطاوعة انفعل، وافتعل قليل ... قلت: فلما لم يكن موضوعاً للمطاوعة كانفعل جازاً مجيئه لها في غير العلاج، نحو غمته فاغتم ولا

(١) الخطبة (١٤٨): ٢٠٤ .

(٢) منهاج البراعة: ٧٤/٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٠٣ / ٣ .

(٤) ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ٨٢ .

(٥) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١٠٨/١ . وجعلت الدكتورة خديجة الحديثي دلالة المطاوعة في أول دلالات

هذه الصيغة. ينظر: ابنية الصرف في كتاب سيبويه: ٣٩٦ .

(٦) شرح المفصل: ١٦٠ / ٧ .

تقول فانغم))^(١). وإلى هذا ذهب الدكتور هاشم طه شلاش؛ فهو لم يذكر معنى المطاوعة لهذه الصيغة بل ضمن بعض أمثلتها في دلالة (الاتخاذ)^(٢).

ولعلّ هذا ما يفسّر لنا ندرة الأمثلة في دلالة هذه الصيغة على معنى المطاوعة عند شارحي النهج من ذلك قوله (A) في وصف المتقي: ((وَزَجَرَ فَأَزْدَجَرَ))^(٣)، قال ابن أبي الحديد: ((والزجر: النهي.. وأزْدَجَرَ مطاوع أزدَجَرَ اللفظ فيهما واحد، تقول: أزدَجَرْتُ زيدا عن كذا فأزدَجَرَ هو، وهذا غريب، وإنما جاء مطاوع أزدَجَرَ في زجر لأنهما كالشيء الواحد. وفي بعض الروايات أزدَجَرَ فأزدَجَرَ فلا يحتاج مع هذه الرواية إلى تأويل))^(٤). ولعلّ قائلًا يقول: إنّ (أزَجَرَ) هو الأصل في مطاوعة (زجر)، قال الراغب: ((الزجر: طرد بصوت، يُقال: زجرته فانزجر))^(٥)، فلماذا استعمل الإمام (أزدَجَرَ) بدلاً عنها، ولم يقل: زَجَرَ فانزجر؟ ويمكن الجواب عن هذا كالاتي:

- ١- إن صيغة (انفعل) لا تكون إلا في الأفعال العلاجية ذات الأثر الحسي الظاهر، والزجر الحاصل في هذا النص هو زجر قلبي، لأنه برادع التقوى، وهي أمر داخلي.
- ٢- دلالة صيغة (افتعل) على القوة والاجتهاد أكثر من (انفعل)؛ لأنّ ((وزن افتعل للدلالة على حدوث الفعل من صاحبه بجدّ وإصرارٍ وسعي))^(٦)، فجاء (أزدَجَرَ) في معرض مدح المتقي وبيان قوة عزمه، لأنّه يمتنع بقوة واجتهاد عمّا نهاه الله عنه.
- ٣- تدلّ صيغة (افتعل) على المشاركة^(٧)، لذا فهي توحى بأنّ الزجر الحاصل لدى المتقي ليس قسرياً بل اختيارياً، وكأنّه طرفٌ في هذا الأمر ومشاركٌ فيه.

(١) شرح شافية ابن الحاجب: ١٠٨/١ .

(٢) ينظر: أوزان الفعل ومعانيها: ٨٩ . وجعل الشيخ الحملاوي معنى (الاتخاذ) هو المعنى الأشهر لهذه الصيغة.

ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ٨١ .

(٣) الخطبة (٨٣): ١٠٩ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ٢٥٦ .

(٥) مفردات غريب القرآن: ٢٩٤-٢٩٥ .

(٦) العدول الصرفي في القرآن الكريم (بحث): ٢٤ .

(٧) ينظر: المدخل الصرفي: ٣٣ .

٤- رأى بعض الدارسين أنّ (انفعل) في حقيقتها ما هي إلا صورة للفعل المبني للمجهول^(١)، فقولنا انزجر يكون بمعنى رُجِرَ، وهذا يجعلنا أمام تكرار المعنى، وكأن الإمام قال: (رُجِرَ فُرْجِرَ). أما الاتخاذ وهو ((أن يتخذ الفاعل ما هو من لفظ الفعل. نحو: التحى الشاب، أي: اتخذ لحية. وارتشى الموظف: اتخذ رشوة))^(٢)، فقد وردَ في أمثلة كثيرة عند الشارحين، منها ((اغتشوا: أي اتخذوا أهواكم غاشة))^(٣)، وقوله في خلق الإنسان: ((فَمَثَلْتُ إِنْسَانًا ذَا أَدْهَانٍ يُجِيئُهَا وَفِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا وَجَوَارِحَ يَخْتَدِمُهَا))^(٤)، وقوله ((جوارح يخدمها. أي يتخذها خدماً))^(٥)، وكأن الإنسان يتخذ من جوارحه خدماً له يصيرها كيف يشاء، وفي هذا إشارة إلى نعمة من نعم الله العظيمة على الإنسان. ومن ذلك أيضاً ما وردَ في رواية بعض الشارحين في حديثه (A) عمّن يتصدى للحكم بين الأمة وهو ليس بأهلٍ لذلك: ((وَكَتَثَرَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ))، ومعنى ((اكتنز: أي اتخذ العلم كنزاً))^(٦). وقد رويَ هذا النصّ بلفظ (اكتثر) يبدو أنّ صيغة (افتعل) جاءت هنا للدلالة على التشدد والإكثار من ذلك العلم، ومثله ما ورد عن سيبويه في التفريق بين (كسب) و(اكتسب)، قال: ((وأما كسبَ فإنه يقول أصاب وأما اُكْتَسَبَ فهو التصرف والطلب والاجتهاد))^(٧)، وما يعضد هذا الرواية هو أن سياق الكلام يوحي بمعنى الإكثار لا الإكتناز: ((فَاسْتَكْتَرَ مِنْ جَمْعِ مَا قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ حَتَّى إِذَا اِزْتَوَى مِنْ مَاءٍ آجِنٍ وَاكْتَثَرَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ))^(٨). أما (اكتنز) فدلالة (الاتخاذ) إليها أقرب، لآته من أبرز دلالات مادة (أخذ) هي ((أن تدخل عليها تاء الافتعال..وهي

(١) ينظر: معاني النحو: ٧٢/٢ .

(٢) تصريف الأسماء والأفعال: ١١٩ .

(٣) منهاج البراعة: ١٦٥ / ٢ .

(٤) الخطبة (١): ٤١ .

(٥) اعلام نهج البلاغة: ٤١ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢٨٤ . وينظر: منهاج البراعة: ١٧٧/١ .

(٧) الكتاب : ٧٤/٤ .

(٨) الخطبة (١٧): ٥٩ . وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٢١١ .

هنا للجعل مع اختصاص المتخذ بالولاء. أو الاستئثار به))^(١)، وهذا المعنى أكثر تقريباً من دلالة (اكثر)، فذلك الرجل المتوهم لا يكفي أن جعلَ علمه كنزاً مع أنه لا نفع له في الحقيقة، بل هو استأثر به وأظهر ولاءه له، ومن ثم يكون أبعد عن طريق الحق. وهذا المعنى يقترب كثيراً من دلالة الاكتناز، وهو ((جعل المال بعضه على بعض وحفظه))^(٢). لذا تبدو هذه الرواية هي الأقرب.

(ب) استفعل: (الطلب والاتخاذ)

يكاد يجمع اللغويون على أن المعنى الأصلي لصيغة (استفعل) هو (الطلب)، ومعناه طلب الفاعل أصل الفعل حقيقةً أو مجازاً. فقولك: استشرتُ أبي، أي: طلبت منه المشورة، وكذا استفهم، واستغفر، أما قولك: استخرجتُ التودد، فليس فيه طلب حقيقةً وإنما هو مجازي، فبمزاوله إخراجهِ والاجتهاد في تحريكه كأنه يطلب منه أن يخرج^(٣). وقد علل ابن جني مجيء هذه اللواصق للدلالة على معنى الطلب في هذه الصيغة، قال: ((جاءت الهمزة والسين والتاء زوائد، ثم وردت بعدها الأصول: الفاء، والين، واللام. فهذا من اللفظ وفق المعنى الموجود هناك. وذلك أن الطلب للفعل والتماسه والسعي فيه والتأني لوقوعه تقدّمه، ثم وقعت الإجابة إليه، فتبع الفعل السؤال فيه والتسبب لوقوعه. فكما تبعت الأفعال الإجابة أفعال الطلب، كذلك تبعت حروف الأصل الحروف الزائدة التي وُضعت للالتماس والمسئلة))^(٤). وقد تنبّه الشارحون لهذه الدلالة في مواضع كثيرة، منها: (استهوتك: طلبتُ هواك إليها وهواك فيها))^(٥)، ((واكثر الاستخارة. أي طلب الخيرة من الله تعالى))^(٦)، ((و لا تستعتب : أي لا يطلب الرضى))^(٧).

(١) خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: ٣٥٣/٢ .

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٠٩ .

(٣) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١/١١٠، والمغني في تصريف الأفعال: ١٤٩، وتصريف الأسماء والأفعال:

. ١١٩

(٤) الخصائص: ١/٥٠٦-٦٠٧ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/٤٣٣ .

(٦) اعلام نهج البلاغة: ٢٤٧ .

(٧) منهاج البراعة: ١/٣٣٧ .

إلا أن هذه الصيغة تشترك مع صيغة (افتعل) بدلالاتها على معنى (الاتخاذ)^(١) لذا ارتأينا أن نجعلها معاً لكثرة ما وردَ منها لدى الشارحين في هذا المعنى. ومن ذلك قوله (A) في بيان صفات المتقين: ((إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ فَاسْتَشَعَرَ الْحُزْنَ..))^(٢) ، ومعنى ((استشعر الحزن) أي اتخذه شعاراً))^(٣)، وتقترب دلالة الاتخاذ في هذا النص من دلالة الملازمة والدوام، وكأنَّ المراد بقول الإمام هو أنَّ المتقي متصفٌ بالحزن وملازم له ملازمة الشعار للجسد، والشعار هو ((ما وليَ شعر جسد الإنسان دون ما سواه من الثياب))^(٤). وقال (A) في قدرة الله تعالى: ((اسْتَعْبَدَ الْأَرْيَابَ بِعِزَّتِهِ))^(٥) ، و((استعبدت فلاناً: أي اتخذته عبداً))^(٦). والاستعباد: الذل والخضوع، وهو حاصل هنا بالإيجاد، وليس ذلك إلا لله تعالى، لأنَّ ((استعباده الأرياب على كمال عزه المطلق الواجب المستلزم لخضوع كلِّ موجود في ذلِّ الإمكان والحاجة إليه))^(٧) ، قال تعالى: ((إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا)) (مريم: ٩٣)، ولكنه (A) ذكرَ الأرياب، وهو جمع ربِّ ((وربَّ كلِّ شيء: مالكه ومستحقه))^(٨)، للتبنيه على أنه إذا كان حال الأرياب هو الذل والخضوع لله عزَّ وجلَّ، فمن باب أولى أن يكون هذا حال من هو دونهم. ومن ذلك قوله (A) في القرآن الكريم: ((وَاسْتَدِلُّوهُ عَلَى رِبِّكُمْ وَاسْتَنْصِحُوهُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ))^(٩)، ومعنى ((أن يستدلوه: أي يتخذوه دليلاً قائداً إلى ربهم، وأن يستنصحوه على أنفسهم: أي يتخذوه ناصحاً على نفوسهم الأمانة

(١) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١/١١١، والمغني في تصريف الأفعال: ١٥١، وأوزان الفعل ومعانيها: ١٠٩.

(٢) الخطبة (٨٧): ١١٨ .

(٣) منهاج البراعة: ١/ ٣٦٢ . وينظر: اختيار مصباح السالكين: ٢٠٧ .

(٤) لسان العرب: مادة (شعر): ٤/ ٢٢٧٥ .

(٥) الخطبة (١٨٣): ٢٦٥ .

(٦) منهاج البراعة: ٢/ ١٩٦ .

(٧) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/ ٧١٨ .

(٨) لسان العرب: مادة (ربب): ٣/ ١٥٤٦ .

(٩) الخطبة (١٧٦): ٢٥٢ .

بالسوء))^(١). وقد عضدت صيغة الأمر بهذه الصيغة في بيان دلالة ملازمة الاستدلال والاستتصاح في القرآن الكريم في الأوقات كلّها.

(٥) لواصق المشاركة: (فَاعِلٌ وَتَفَاعَلٌ)

ذكر اللغويون إنّ هاتين الصيغتين تدلّان على معنى (المشاركة)، وتعني ((الدلالة على أن الفعل حادث من الفاعل والمفعول معاً))^(٢). بل إن بعض اللغويين لا يكاد يفرق بينهما في هذا الجانب، قال الرضي: ((اعلم أنه لا فرق من حيث المعنى بين فَاعِلٌ وَتَفَاعَلٌ في إفادة كون الشيء بين اثنين فصاعداً، وليس كما يتوهم من أن المرفوع في باب فَاعِلٌ هو السابق بالشرع في أصل الفعل على المنصوب بخلاف تَفَاعَلٌ))^(٣)، ولعلّ الأمر خلاف ما ذكره (الرضي)، لأنه من غير المعقول ألا يكون هناك فرق بين الصيغتين في دلالة الإشتراك، و((لو كان ذلك حقاً ما احتاجوا إلى صيغة تفاعلا وتفاعلو للإشتراك))^(٤)، فلو قلنا:

(١) نازعتُ زيداً الحديث. (٢) تنازعتنا الحديث.

فإنّ التركيب الأول يفيد اشتراك زيد في النزاع، لكنه يحتمل انتفاء مبادرة (زيد) الشخصية كونه جاء مفعولاً به، أما التركيب الثاني فيبدو أنه يفيد الإشتراك في التنازع من الطرفين (زيد والمتكلم) بالقوة نفسها، لأن (زيد) انتقل من موقع المفعولية التي كان عليها في (فَاعِلٌ) إلى الفاعلية في صيغة (تَفَاعَلٌ). وعلى هذا يمكن القول أن التشارك في (فَاعِلٌ) ((هو أن يفعل أحدهما بصاحبه فعلاً، فيقابلهُ الآخر بمثله، وحينئذٍ فينسبُ للبادئ نسبة الفاعلية وللمقابل نسبة المفعولية))^(٥)، أما في (تَفَاعَلٌ) ((فيكون كلّ منهما فاعلاً في اللفظ، مفعولاً في المعنى، بخلاف فاعل المتقدّم))^(٦).

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٩٥ / ٣ .

(٢) في التطبيق النحوي والصرفي: ٤١١ . وينظر: شرح المفصل: ١٥٨ - ١٥٩ .

(٣) شرح شافية ابن الحاجب: ١ / ١٠١ .

(٤) أوزان الفعل ومعانيها: ٨٤ . والقول للدكتور مصطفى جواد.

(٥) شذا العرف في فن الصرف: ٧٨-٧٩ .

(٦) شذا العرف في فن الصرف: ٨٢ .

ونجد إشاراتٍ كثيرة لدى شارحي النهج بهذا الخصوص، من ذلك ما وردَ في الخطبة الواحدة والعشرين بعد المائتين من النهج التي نلاحظ فيه شياع هاتين الصيغتين: ((تناوشوهم، يتكاثرون، يتعارفون، يتزاورون، تكاءدنا، خالطه، آنس، تعايا، تصام، التعارف، تنازعوا))^(١)، وربما السبب في ذلك كون الخطبة تصوّر حال جماعة من الناس (الأموات) يشتركون في الحال والمكان، فكان من الطبيعي أن تشيع هاتان الصيغتان. ومنها قوله ((وَتَوَارَثْنَا الْوَحْشَةَ))، و((التوارث تفاعل .. واللفظ يستدعي الطرفين كالتضارب لا يكون إلا من اثنين))^(٢) وهما (الوارث والموروث)، فالإمام (A) قد ((استعار لفظ التوارث لكون الوحشة كانت لأبائهم قبلهم فحصلت لهم بعدهم))^(٣). وقال (A) يوصي الناس: ((الزُّومُ لِلْأَلْفَةِ وَالتَّحَاضُّ عَلَيْهَا))^(٤)، ((والتحاضُّ عليها تفاعل يستدعي وقوع الحضِّ وهو الحث من الجهتين أي يحث بعضهم بعضاً))^(٥)، ودلالة المشاركة جلية في هذا النصّ، وجاءت لبيان لزوم الألفة بين أفراد المجتمع والاشتراك فيها من قبل الجميع. وقوله (A) في خطبة له بصفين: ((الْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ))^(٦)، قال السرخسي: ((التواصف: أن يصف كل واحد من القوم شيئاً، وتتأصف القوم: أي أنصف بعضهم من نفسه))^(٧). والمعنى أنّ الناس إذا أخذوا في وصف الحقّ وبيان حسنه كان في ذلك مجال واسع لسهولته على ألسنتهم، أمّا إذا حضرَ الناصفُ بينهم ضاق عليهم المجال لشدة العمل بالحقّ

(١) ينظر: الخطبة (٢٢١): ٣٣٨-٣٤١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤ / ٦٩ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ٢١٣ .

(٤) الخطبة (١٩٢): ٢٩٦ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١٦٧ .

(٦) الخطبة (٢١٦): ٢٣٢-٢٣٣ .

(٧) اعلام نهج البلاغة: ١٨٢ .

وصعوبة الإنصاف^(١). فالنصّ جاء في سياق التوبيخ للمخاطبين على قلة إنصافهم فيه، ولمخالفة فعلهم لقولهم.

ثانياً: اللواصق في الأسماء

يعرض لنا في دراستنا هنا نوع آخر من اللواصق، تنتجها التحولات الداخلية التي تحدث في الأسماء أثناء عملية الاشتقاق، وهي (اللواصق الاشتقاقية). فمن خلال التحولات الداخلية، التي تُعدّ الطريقة المتبعة غالباً لتوليد البنى اللغوية في العربية، يتمّ تغيير وإدخال مصوتات إلى البنية الهيكلية الجامدة (الجزر) فتتولد من خلالها معانٍ صرفية جديدة^(٢)؛ لأن المعنى الرئيس (العام) في اللغة العربية يرتبط بالأصوات الصامتة أما الصوائت فهي تعبّر عن تحويلٍ وتعديلٍ في هذا المعنى^(٣). ((فنحن في العربية أمام نظامٍ صرفيٍّ يستعمل أصلاً racina لا جزءاً ثابتاً radicle والأصل المكون من صوامت فحسب تتصل بمجموعها فكرة عامة أقلّ أو أكثر تحديداً، ويتمّ تحويل هذه الفكرة إلى الواقع في كلماتٍ مستقلة بوساطة المصوتات .. التي توضع في داخل الأصل))^(٤)، وهذا يعني أن المصوتات سواء كانت قصيرة أم طويلة تُضاف إلى الجذر لإيجاد دلالاتٍ صرفية جديدة عليه^(٥)، ((أي أن هذه الأصوات تؤدي في العربية دور فونيمات صرفية -إن صحّ التعبير- غير أن ذلك يتمّ ضمن قوالب (forms) محددة مقننة لا يجوز الخروج عنها إلا نادراً))^(٦). والقوالب

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨٨/١١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٩/٤، واختيار مصباح السالكين: ٤٠٦ .

(٢) ينظر: مدرسة الكوفة ونهجها في دراسة اللغة والنحو: ١٨٣ .

(٣) ينظر: فصول في فقه اللغة: ٤٥ .

(٤) في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العربية: ٢٤٧ . وهذا يعدّ من الفروق بين اللواصق الاشتقاقية التي تقع مقحمة داخل بنية الكلمة، وبين اللواصق التصريفية التي تكون سابقة ولاحقة ومقحمة.

(٥) ينظر: دلالة اللواصق التصريفية في اللغة العربية: ٩٦ .

(٦) في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العربية: ٢٤٨ .

التي سيركز البحث عليها لبيان الأثر الصرفي الدلالي لهذه اللواصق هي أبنية المشتقات، لشيوعها في النهج، وتشعب الدلالات التي ذكرها شارحون لها.

الاشتقاق:

الاشتقاق من اللغة من الشقّ، و((الشين والقاف أصل واحد يدلّ على انصداع في الشيء، ثم يُحمل عليه ويُشتق منه))^(١)، ومنه اشتقاق الكلام: أي الأخذ به يميناً وشمالاً، واشتقاق الحرف من الحرف: أخذُهُ^(٢). أما في الاصطلاح فهو ((نزع لفظ من آخر بشرط تناسبهما معنىً وتركيباً، وتغايرهما في الصيغة بحرفٍ أو بحركة، وأن يزيد المشتق على المشتق منه بشيء، كضاربٍ أو مضروب، يوافق (ضرباً) في جميع ذلك))^(٣).

ويعدّ الاشتقاق وسيلة من وسائل إثراء المعجم بالمفردات من خلال توليد الألفاظ في اللغة العربية لمواكبة المعاني والأفكار، ونتيجةً لنمو النشاط الإنساني فمن الطبيعي أن تميل مفردات اللغة إلى النمو والتكاثر، فكان الاشتقاق وسيلةً تلبي حاجة الإنسان في أفعاله المستحدثة بمعانيه المتولدة^(٤). ومن هنا ارتبطت اللواصق (الاشتقاقية والتصريفية) فيما بينها ارتباطاً وثيقاً من خلال ارتباط موضوعيهما، وهذا ما تنبّه له ابن جني، قال: ((وينبغي أن يُعلم أن بين التصريف والاشتقاق نسباً قوياً، واتصلاً شديداً، لأن التصريف إنما هو أن تجيء إلى الكلمة الواحدة فتصرفها على وجوه شتى... وكذلك الاشتقاق أيضاً، ألا ترى أنك تجيء إلى الضرب الذي هو مصدر فتشتق منه

(١) مقاييس اللغة: مادة(شق): ١٧٠/٣ .

(٢) ينظر: الصحاح: مادة(شق): ١٥٠٣/٤ .

(٣) المفتاح في الصرف: ٦٢ . وهو على ثلاثة أنواع؛ الاشتقاق الصغير (أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف وترتيبها، نحو ضربٍ من الضرب) والكبير (يكون التناسب بين اللفظين في اللفظ والمعنى دون الترتيب، نحو جذب وجبذ) أما الاشتقاق الأكبر فهو (أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج، كنعق ونهق). ينظر: التعريفات: ٣٨ .

(٤) ينظر: دلالة اللواصق التصريفية في اللغة العربية: ٩٥ .

الماضي فتقول: ضَرَبَ، ثم تشتق منه المضارع فتقول: يَضْرِبُ، ثم تقول في اسم الفاعل: ضارب، وعلى هذا ما أشبه هذه الكلمة^(١). فكلاهما طريقان رئيسان في بناء الكلمات.

المشتقات:

المقصود بالاشتقاق عند علماء الصرف هو الاشتقاق الصغير، أما النوعان الآخران فإن علماء العربية لم يحفلوا بهما كثيراً، وإنما كانوا يستروحون إليهما ويتعللون بهما عند الضرورة، أو عند خفاء كلمة من الكلمات أو خفاء معناها^(٢)؛ قال ابن جني في (باب الاشتقاق الأكبر): ((هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا؛ غير أن أبا علي -رحمه الله- كان يستعين به، ويخلد إليه، مع إعواز الاشتقاق الأصغر. لكنه مع هذا لم يسمه وإنما كان يعتاده عند الضرورة ويستروح إليه ويتعلل به))^(٣). وهذا ما عليه المحدثون، فهم يرون أن الاشتقاق الكبير أو الأكبر ((قد أهمل في يومنا هذا، لأنه ترف عقلي، ولهو لغوي))^(٤).

لذا كانت المشتقات عند الصرفيين متعددة لكنها تشترك في أنها أُخِذت من أصل واحد، مع اختلاف تدلُّ عليه الصيغة، وبحروف مرتبة الترتيب نفسه، ولكلٍّ منهما حدوده وضوابطه وصيغته التي يُبنى عليها^(٥). وقد لاحظ علماء اللغة أن ارتباطاً يوجد بين هذه الكلمات (الصيغ) من جهة اللفظ والمعنى؛ ((أما لفظي فلأن حروف الأصل توجد في الصيغتين بنفس الترتيب...وأما معنوي فلأن الملاحظ أن الكلمتين اللتين توصفان هذا الوصف تعبران عن معنى عام واحد تختلفان في دائرتيه، كما تختلف الصيغتان، لا كما تختلف المادتان المعجميتان))^(٦). والمشتقات التي سنعرض

(١) المنصف: ١/٣-٤.

(٢) ينظر: معاني الأبنية في كتاب سيبويه: ٢٥١.

(٣) الخصائص: ١/٤٩٠.

(٤) نظريات في اللغة: د. أنيس فريحة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٢، ١٩٨١: ٦٩.

(٥) ينظر: أبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٢٥٢.

(٦) مناهج البحث في اللغة: ١٧٨.

لها هي: ((اسم الفاعل، واسم المفعول، وصيغ المبالغة، والصفة المشبهة وأسماء الزمان والمكان والتفضيل والآلة)):

أولاً: اسم الفاعل *

اسم مشتق من الثلاثي على وزن (فاعِل) غالباً، ويكون بناؤه بإدخال أصوات مدّ (لواصق اشتقاقية) بين الصوامت التي تمثل العناصر الأصل، فيتولد قالب صرفي متألف من: ((العنصر الأصلي الأول (الفاء) + فتحة طويلة (الألف) + العنصر الأصلي الثاني (العين) + كسرة قصيرة + العنصر الأصلي الثالث (اللام)). أما من غير الثلاثي فعلى زنة المضارع بزيادة ميم (لاصقة تصريفية) مضمومة في أوله وكسر ما قبل آخره مطلقاً^(١).

(١) اسم الفاعل بين الحدوث والثبوت:

ذهب بعض الدارسين إلى أن اسم الفاعل والصفة المشبهة به هما شيء واحد، وأن أساس التفريق بينهما ليس صرفياً بل نحوياً^(٢). ولعلّ مرجع القول في هذا الأمر هو إنّ الكثير من أسماء الفاعلين تأتي للدلالة على الثبوت والدوام، ولاسيما الأسماء المتعلقة بالله عزّ وجلّ، كالغافر والمالك والرازق والمحيي والمميت وغير ذلك، كما إن هناك بعض الصفات المشبهة ما يمكن الانفكاك عنها ك(فعلان) و(فعل) ^(٣). إلا إنه لا يمكن القول إن دلالتهما على الحدوث بالمستوى نفسه، وإنما يقع اسم الفاعل وسطاً بين الفعل والصفة المشبهة من حيث الدلالة على الحدوث والثبوت، ((فهو أدوم وأثبت من الفعل، ولكنه لا يرتقي إلى ثبوت الصفة المشبهة))^(٤).

* لم يذكر الكوفيون اسم الفاعل من المشتقات بل هو عندهم (فعل دائم). ينظر تفصيل هذا في الأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس (اطروحة دكتوراه): ١٣٢ .

(١) ينظر: شرح المفصل: ٦٨/٦، وشرح ابن عقيل: ٣/ ١٣٧، والوافي في الصرف: ٨٩، في الأصوات اللغوية- دراسة في أصوات المد العربية: ٢٤٨.

(٢) ينظر تفصيل ذلك في: الأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس: ١٤٣-١٤٤.

(٣) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ٧٢/١، وشذا العرف في فن الصرف: ١٢٥.

(٤) معاني الأبنية في العربية: ٤٦.

وفي مثل هذه الحال يكون السياق هو الحكم في تحديد دلالات الصيغ ونسبتها لموصوفها، ((وهذا يعني أن الصيغة لا تدلّ بنفسها إلا على نسبة الحدث للمحدث وأن القرائن الأخرى هي التي تحدد ثبوت هذه النسبة وتغيرها))^(١). ومن ثمّ يمكن القول إن المشتق الذي يكون على صيغة اسم الفاعل، ويتضمن ثبوت الحدث وديمومته، يصبح صفةً مشبهة، وكذا العكس^(٢). ومن ذلك قوله (A) في وصف الذات الإلهية: ((كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ مُّوجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ))^(٣)، واسم الفاعل هنا هو (كائن)، وقد اختلف الشارحون في دلالة اسم الفاعل هذا، فذكر البيهقي أن وصفنا الشيء بأنه كائن يُستعمل على وجهين: تارة بالحدوث عن العدم، وتارة بمعنى أنه موجود، ولا تستعمل لفظة كائن في حقّ الله تعالى إلا بمعنى الوجود، كما أن قوله (A) ((موجود لا عن عدم)) هو تأكيد للمعنى الأول^(٤). فالمتلقي حين يسمع لفظ (كائن) يتبادر إلى الذهن المعنى الأول، لكنّه (A) جاء بالقرينة المانعة لهذا الفهم بقوله: ((لا عن عدم))، فانتضح أنّ المراد هو تنزيهه تعالى عن أن يُقال إنّه كان معدوماً ثم حدث فصار موجوداً، والمقصود هو إثبات القدم ونفي الحدوث، وسبق العدم، لأنه تعالى قديم لا أولَ لوجوده ولا آخر^(٥). وخالف ابن أبي الحديد ما ذهب إليه هؤلاء الشارحون ورأى أن ((قوله عليه السلام كائن وإن كان في الاصطلاح العرفي مقولاً على ما ينزه البارئ عنه فمراده به المفهوم اللغوي وهو اسم فاعل من كان بمعنى وجد، كأنه قال: موجود غير محدث. فان قيل فقد قال بعده (موجود لا عن عدم) فلا يبقى بين الكلمتين فرق. قيل: بينهما فرق، ومراده بالموجود لا عن عدم ها هنا وجوب وجوده ونفي إمكانه، لأن من أثبت قديماً ممكناً فإنه وإن نفي حدوثه الزماني فلم ينف حدوثه الذاتي وأمير المؤمنين عليه السلام نفي عن البارئ تعالى في الكلمة الأولى

(١) الأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس: ١٤٤ .

(٢) ينظر: تصريف الأسماء والأفعال: ١٤٩-١٥٠ .

(٣) الخطبة (١): ٤٠ .

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ١٨٠، وحدائق الحقائق: ١٢٥-١٢٦ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٥٠، واعلام نهج البلاغة: ٣٧ .

الحدث الزماني ونفى عنه في الكلمة الثاني الذاتي))^(١)، ويبدو أن ما ذهب إليه ابن أبي الحديد أليق بكلام الإمام (A)، وأبعد عن التكرار في المعاني.

ووفق ما تقدّم يمكن القول إن اسم الفاعل (كائن) لا يدلّ على زمانٍ معين بل هو دالّ على مطلق الزمان، وإن كانت اللفظة وصفاً مشتقاً للذات الإلهية فإن ثبوتها فيه وقدمها كقدمه؛ لأن كلّ ما فيه قديم، ومن ثمّ فإنّ هذا المشتق في الباري لا يخضع لما يخضع له اسم الفاعل أو أنه دالّ على الثبوت كالسميع والبصير^(٢)، وعلى هذا فقوله (كائن) هنا هو صفة مشبهة لا اسم فاعل، وهذا ما أكده البحراني بقوله: ((ولمّا كان ذلك الشيء هو ذات الله تعالى وكانت ذاته مقدسة عن الزمان استحال أن يقصد كونه على الحدث وهو المسبوقية بالعدم أيضاً وإذا بطل أن يكون كونه مستلزماً للزمان ومسبوقية العدم لم يكن له دلالة إلا على الوجود المجرد من هذين القيدين))^(٣).

ويكفي أن نقف على أوّل الخطبة الأولى في النهج حتى يتبين لنا اختلاف دلالة اسم الفاعل بين الحدث والثبوت، ومن ذلك قوله (A) في صفة الله تعالى: ((فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَةِ بِصِيرٍ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْفِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ...عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَأَنْتَهَائِهَا عَارِفًا بِقَرَائِنِهَا وَأَخْنَائِهَا))^(٤)، فأسماء الفاعلين الواردة في هذا النصّ لا يمكن القول أنها حادثة بل هي ثابتة أزلية لتعلقها بالذات المقدسة^(٥)، ((فهذه الأوصاف المتصلة بالله... ليست طارئة، ولا عارضة، ولا مؤقتة بزمن محدد تتقضي بانقضائه، لأن هذا لا يناسب المولى جلّ شأنه))^(٦)، وسماها بعض المحدثين بـ(القرينة

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧٨/١ - ٧٩.

(٢) ينظر: المباحث اللغوية في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي (أطروحة دكتوراه): ١٩٤ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٩١ / ١ .

(٤) الخطبة (١): ٤٠ .

(٥) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٦٥ .

(٦) النحو الوافي: ٢٤٤ / ٣ .

المعنوية) لتحوّل اسم الفاعل إلى صفة مشبهة^(١). ومثلها قوله (A): ((وَأَجْرَى فِيهَا سِرَاجاً مُسْتَطِيراً وَقَمَراً مُنِيراً فِي فَلَكٍ دَائِرٍ وَسَقْفٍ سَائِرٍ وَرَقِيمٍ مَائِرٍ))، ف(مستطير، ودائر، وسائر، ومائر) كلها صفات متعلقة بظواهر طبيعية خلقها الله تعالى لا يمكن لها أن تتغير بل هي ثابتة ومستقرة على هذا الحال^(٢). والمراد بالسراج هي الشمس، واستطارتها: حركتها السريعة^(٣)، ولعلّ الإمام (A) في هذا النصّ يخالف ما ذهب إليه علم الجغرافيا حتى وقت متأخر من إن الشمس ثابتة والأرض متحركة، وقد أثبت العلم حركتهما جميعاً، فقررُوا إن ((للشمس عدّة حركات فهي تدور مع تواجها حول مركز المجرة... وهناك آية كريمة حددت بالضبط أن للشمس مستقراً سوف تنتهي إليه قال تعالى: ((وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ))^(٤) ويأتي العلم الحديث فيحدد علماء الفلك بالضبط هذا المستقرّ الذي تنتهي إليه الشمس، ويسمونه ((مستقر الشمس)) (Apex Solaire)^(٥) حيث تستمر الشمس في حركتها نحو نقطة تكون مستقرها. وهذا ما ذكره القرآن قبل مئات السنين؛ ((وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى)) (الرعد: ٢). أما السقف السائر فهو السماء^(٦)، ووصفه بالسائر إما على المجاز أي أن ما فيه سائر كالشمس والقمر والكواكب، وإما أن تكون حقيقة ولكن العلم لم يتوصل إليها بعد، وقد صرح القرآن بهذه الحقيقة؛ قال تعالى: ((يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا)) (الطور: ٩)، وما يعضد هذا المعنى وصف الإمام (A) للسماء الدنيا بأنّها (موج): ((فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ جَعَلَ سَفْلَاهُنَّ مَوْجاً مَكْفُوفاً))^(٧)، وقد ذهب بعض الشارحين إلى كون الأمر على وجه الحقيقة لا المجاز، قال ابن أبي الحديد: إن ((السماء الدنيا موج مكفوف بخلاف السموات

(١) ينظر: تصريف الأسماء والأفعال: ١٥٠، والنحو الوافي: ٢٤٣/٣.

(٢) فصل البيهقي القول في حركة هذه المخلوقات. ينظر: معارج نهج البلاغة: ١٩١/١ - ١٩٤.

(٣) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٤٠.

(٤) يس: ٣٨.

(٥) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: ١١٥-١١٦.

(٦) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٣٢٨.

(٧) الخطبة (١): ٤١.

الفوقانية، وهذا أيضا قول قد ذهب إليه قوم واستدلوا عليه بما نشاهده من حركة الكواكب المتحيرة و ارتعادها..))^(١). أما الرقيم فهو استعارة أصلية للفلك تشبيهاً له باللوح المرقوم فيه ثم كثر استعمال هذا اللفظ في الفلك حتى صار اسماً من أسمائه، والمائر: المتحرك^(٢). أما أسماء الفاعلين الواردة في صفة خلق السماء: ((فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاظِمًا تَيَّارُهُ مُتْرَاكِمًا زَخَّارُهُ حَمَلُهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ وَالزَّغْرَعِ الْقَاصِفَةِ)) فهي أسماء حادثة بدليل أنه تعالى استعملها في خلق السماء فقط^(٣)، وكأنها حادثة لمرة واحدة.

(٢) دلالة (فاعل) على (مفعول):

أقر اللغويون (مجيء فاعل بمعنى مفعول)، ومثّلوا له بقوله تعالى: ((مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ)) (الطارق: ٦) أي مدفوق، و((عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ)) (الحاقة: ٢١) أي مرضية، ومنه قول العرب: هذا سرٌّ كاتم، وهم ناصب، وليلٌ نائمٌ. وقد وردَ هذا المعنى لدى شارحي النهج؛ لاسيما ابن أبي الحديد، ففي قوله (A): ((إِنَّ عَوَازِمَ الْأُمُورِ أَفْضَلُهَا وَإِنَّ مُحَدِّثَاتِهَا شِرَارُهَا))^(٥)، أجازوا أن تكون ((عوازم جمع عازمة ويكون فاعل بمعنى مفعول أي معزوم عليها أي مقطوع معلوم بيقين صحتها، ومجيء فاعلة بمعنى مفعولة كثير كقولهم: عيشة راضية بمعنى مرضية))^(٦)، وجاء في كتاب له (A): ((وَمَنْ لَجَّ وَتَمَادَى فَهُوَ الرَّاكِسُ الَّذِي رَانَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ))^(٧)، قال ابن أبي الحديد: ((قال قوم الراكس هنا بمعنى المركوس فهو مقلوب فاعل بمعنى مفعول كقوله تعالى (فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ)

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٨٥ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٩٥ و ١٠٥ ، واختيار مصباح السالكين: ٦٧ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ١٨٩، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٨٩ .

(٤) ينظر: معاني القرآن (الفراء): ٣ / ٢٥٥، وتأويل مشكل القرآن: ٢٩٦ .

(٥) الخطبة (١٤٥): ٢٠٢ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩ / ٩٤ . وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٦٠٠ .

(٧) الكتاب (٥٨): ٤٤٨-٤٤٩ .

أي مرضية وعندني أن اللفظة على بابها يعني أن من لجَّ فقد ركس نفسه فهو الراكس وهو المركوس^(١).

ولعلَّ حمل الصيغة على غير ما وردت عليه في هذه النصوص قد يؤدي غير ما أُريد لها من دلالات ومعانٍ، لأن تحويلها من صيغة (فاعل) إلى (مفعول) يعني نقل المعنى ممَّا يدلُّ على من قامَ بالفعل إلى مَنْ وقعَ عليه، فاستعمال صيغة (فاعل) جاء مقصوداً ولا يمكن صرفه (لمفعول)، لذا لم يرجح أغلب الشارحين ترجيح دلالة (فاعل) على (مفعول) في النصِّ الأول للإمام (A)، وذهبوا إلى أن معنى عوازم الأمور ما تقادم منها، وذلك من قولهم: عجوز عوزم أي مسنة، وهذا المعنى أظهر لأن في مقابلة قوله (A): ((وإن محدثاتها شرارها)) والمحدث في مقابلة القديم، فيكون المراد بالعوازم قوائم السنن على عهد رسول الله (9)، ومحدثاتها: البدع^(٢).

أما النصُّ الثاني فهو واضح الدلالة على أن الشخص الذي يلجّ ويتمادي فمن الطبيعي أن يكون راكساً، ففي صيغة (فاعل) دلالة على إنه هو من أودى بنفسه إلى هذه الحال، وهذا ما ذكره السرخسي بقوله: ((الركس: ردّ الشيء مقلوباً، ومن تمادى في الغي وترك القصد، يكون جاعلاً الأمر مقلوباً، فيكون راكساً))^(٣) وبالتالي يكون اللوم واقعاً عليه فهو من اختار هذا الطريق، وهذا حال من ((استبانَتْ عَلَيْهِمُ الْحُجَّةُ وَانْقَطَعَتْ مِنْهُمْ الْمَعْذِرَةُ)) على حدِّ تعبير الإمام (A). لذا رأى الشارحون أن الراكس هو الواقع في أمرٍ كان قد نجا منه^(٤).

(٣) دلالة (فاعل) على النسب:

ذكر سيبويه أن بعض الصيغ قد تدلُّ على النسب مع تجردها من ياء النسب بشرط أن تجعلها بمعنى (صاحب الشيء) أو (ذو الشيء)، فما كان صاحب شيء يعالجه فإنه ممَّا يكون

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤٣/١٧ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٥١٨/١، و حدائق الحقائق: ٦٣٧/١، وإعلام نهج البلاغة: ١٣٤، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ٩٤ / ٩ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٠٠/٣، واختيار مصباح السالكين: ٣٠٦ .

(٣) إعلام نهج البلاغة: ٢٧٦ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٢١٧/٣، و حدائق الحقائق: ٥٥٤/٢.

(فِعَالاً) كـ(تَوَابٌ وَجَمَالَ وَصَرَافٌ)، وأما ما يكون ذا شيء وليس بصنعةٍ يعالجها فإنه ممّا يكون (فاعلاً)، كقولك لذي الدرع: دارع، ولذي النبل: نابل^(١). ويُلاحظ من كلام سيبويه أن صيغة (فاعل) تأتي للدلالة على النسبة المؤقتة، بخلاف صيغة (فَعَالٌ) التي يُراد بها الثبات والاستمرار، وهذا ما أكدهُ (الرضيُّ) بقوله: ((ففعال الذي بمعنى ذي كذا لا يجيء إلا في صاحب شيء يزول ذلك الشيء ويعالجه ويلزمه بوجهٍ من الوجوه... وفاعلٌ يكون لصاحب الشيء من غير مبالغة))^(٢).

وممّا ذكره الشارحون في هذا المعنى قوله (A): ((وَأَرَاءَ عَازِمَةً))^(٣)، أي ذات عزم^(٤)، ((والوادي: ذو الودق، وهو مطر كبار))^(٥). وربما فسّر الشارحون أسماء الفاعلين هذه بالنسب لدالتهما على الحدوث، إلا إن العزم هنا يبدو صفةً لازمة لا حادثة، لأنه جاء في وصف المتقين: ((قُلُوبًا رَازِيَةً وَأَسْمَاعًا وَاعِيَةً وَأَرَاءَ عَازِمَةً وَالْبَابُ حَازِمَةٌ)). أمّا الوداق فهو صفة حادثة ومتغيرة، لأنّ المطر يكون على حالات مختلفة من الكثرة والقلّة.

وفي قوله (A): ((اللَّهُمَّ أَيُّمَا عَبْدٍ مِنْ عِبَادِكَ سَمِعَ مَقَالَتَنَا الْعَادِلَةَ غَيْرَ الْجَائِرَةَ))^(٦)، ذهب أكثر الشارحين إلى أن ((وصف المقالة بأنها عادلة إما تأكيد كما قالوا شعر شاعر وإما ذات عدل كما قالوا رجل تأمر و لابن أي ذو تمر ولبن و يجوز أيضا أن يريد بالعادلة المستقيمة التي ليست كاذبة و لا محرفة عن جهتها))^(٧)، ويبدو أن تأويلها بالمستقيمة على أنها صفة أقرب، لأن المراد بالمقالة هنا ((هي طريق الله القائدة للناس إلى الرشاد في دينهم ودنياهم))^(٨)، وما يعضد هذا المعنى أنها جاءت في مقابل (الجائرة) وهي نقيض الاستقامة، جاء في اللسان: ((العدل: ما قام في

(١) ينظر: الكتاب: ٣٨١/٣.

(٢) شرح شافية ابن الحاجب: ٨٤/٢-٨٥.

(٣) الخطبة (٨٣): ١٠٩.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٣٢٩/١.

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٤٨/٦.

(٦) الخطبة (٢١٢): ٣٢٩.

(٧) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦٠/١١. وينظر: منهاج البراعة: ٣٤٣/٢، و حدائق الحقائق: ١٩٨/٢.

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٢/٤.

النفوس أنه مستقيم، وهو ضدّ الجور))^(١). وكما إن العُدْلُ صفة لازمة لمقالة الإمام فكذا صفة الجور لازمة للطرف الآخر المعادي له (A).

ثانياً: صيغ المبالغة

أتفق اللغويون على جواز تحويل صيغة اسم الفاعل (فاعل) إلى صيغ أخرى تفيد الكثرة والمبالغة في معنى فعلها الثلاثي ما لا يفيدُه اسم الفاعل^(٢) ، ((فإذا أردت أن تكثر بالفعل كان للتكثير أبنية: فمن ذلك (فَعَال) تقول: رجل قتال إذا كان يُكثِر القتل. فأما قاتل فيكون للقتل القليل والكثير؛ لأنه الأصل، وعلى هذا تقول: رجلٌ ضَرَّابٌ وشتامٌ))^(٣). فاسم الفاعل يختلف عن صيغ المبالغة في درجة الدلالة على المعنى المجرد، أي مقدار قَلْتِه وكثرتِه، وقوتِه وضعفه؛ إذ إن صيغة (فاعل) لا تدلّ وحدها على شيء من ذلك إلا من طريق الاحتمال أو وجود قرينة دالة، بخلاف صيغ المبالغة فإنها تدلّ بنصّها وصيغها الصريحة على الكثرة والمبالغة في المعنى المجرد^(٤).

وأشهر هذه الصيغ هي: ((فَعَال، وَقَعُول، وَفَعِيل))^(٥) ، والملاحظ في معظم هذه الأبنية أنها تتم صياغتها عن طريق إصاق مصوتٍ طويل بعد عين الكلمة، فنُلصق الألف في (فَعَال) فضلاً عن اللاصقة التصريفية (التضعيف)، وتُلصق الواو في (فَعُول)، والياء في (فَعِيل). و((العربية تعني عنايةً شديدة بتغيّر صوت المدّ الذي يأتي بعد العنصر الثاني من الأصل، وهو العنصر الذي يُطلق عليه في العربية مصطلح عين الكلمة،..ولعلّ هذه الأهمية متأتية من قوة العنصر الثاني من الأصل على الثبات بسبب ابتعاده عن السوابق واللاحق))^(٦).

(١) لسان العرب: مادة (عدل): ٢٨٣٨/٤.

(٢) ينظر: شرح القصيدة الكافية في التصريف: ٥٠، وشرح ابن عقيل: ١١١/٣، والنحو الوافي: ٢٥٧/٣.

(٣) المقتضب: ١١٣/٢ .

(٤) ينظر: ، النحو الوافي: ٢٥٧/٣ - ٢٥٨ .

(٥) ينظر: نزهة الطرف في علم الصرف: ٢٤-٢٥، وشرح ابن عقيل: ١١١/٣، شذا العرف في فن الصرف: ١٢١

النحو الوافي: ٢٥٨/٣ وما بعدها.

(٦) في الأصوات العربية دراسة في أصوات المد العربية: ٢٥٢ .

(١) **فَعَالٌ**: ذكرَ ابن يعيش أن الأصل في هذا البناء هو دلالاته على النسبة لصاحب الصنعة، إلا أنهم عدلوا فيه إلى المبالغة عن اسم الفاعل لدلالاته على التكثر، لأن التضعيف يفيد التكثر^(١). ويبدو أثر التضعيف في عين الكلمة واضحاً في دلالتها على المبالغة، ولا غرابة في ذلك لأن عين الكلمة تمثل عنصر الاستقرار في الصيغة -كما يرى الطيب بكوش- فهي واقعة في الوسط ومن الطبيعي أن تمثل قمةً هرمية تكون عامل انسجام واستقرار في الصيغة^(٢).

ومما أشار إليه الشارحون في دلالة هذا البناء على المبالغة قوله (A) في وصف الدنيا: ((غَرَارَةٌ ضَرَارَةٌ حَائِلَةٌ زَائِلَةٌ نَافِدَةٌ بَائِدَةٌ أَكَالَةٌ غَوَالَةٌ))^(٣)، فذهبوا إلى أن الإمام (A) قد استعار لها أوصاف المختالة الخدوع، وهي كونها غرارة وغوالة: أي كثيرة الاستغفال لأهلها والخداع لهم، ووصف السبع العقور لكونها أكالة لهم، ومعنى غوالة مهلكة، والغول ما غالَ أي أهلك^(٤)، فالإمام (A) جعل هذه الصفات ملازمة للدنيا وكأنها صنعتها التي لا تفارقها لذا أعطت معنى التجدد والاستمرار والمزاولة، ومثله قوله (A) في كتاب معاوية: ((وَأَنَّكَ لَذَهَابٌ فِي التَّيِّهِ رَوَّاعٌ عَنِ الْقُصْدِ))^(٥)، أي ((كثير الذهاب والتوغل في الضلال عن معرفة الحق، كثير العدول عن العدل والصرط المستقيم))^(٦). وربما قصد الإمام هنا الشدة مع الكثرة في الذهاب والمراوغة، أي إن هذه الأمور كانت عن قصد وإصرار من معاوية، وكأنها صنعة له.

(٢) **فَعُولٌ**: ودلالة هذه الصيغة هي إتيان الفعل مرّة بعد أخرى، فنقول: هو ضروبٌ زيّدًا، إذا كان يضره مرة بعد مرة^(٧).

(١) ينظر: شرح المفصل: ١٣ / ٦ .

(٢) ينظر: التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث: ١٩٢ .

(٣) الخطبة (١١١): ١٦٤ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١/٤٧٥، وحقائق الحقائق: ١/٥٣٨، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٢٩/٧، وشرح نهج

البلاغة (البحراني): ٣/٥٣٧، واختيار مصباح السالكين: ٢٦٥ .

(٥) الكتاب (٢٨): ٣٨٦ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/٢٤٣ .

(٧) ينظر: المقتضب: ٢ / ١١٤ .

ومما وردَ في كلام الإمام (A) قوله: ((خَدُوْعٌ مُعْطِيَةٌ مُنَوِّعٌ مُلْبَسَةٌ نَزُوْعٌ لَا يَدُوْمُ رَخَاوُهَا وَلَا يَنْقُضِي عَنَاوُهَا وَلَا يَرْكُدُ بَلَاوُهَا))^(١)، ونلاحظ في هذا النصّ دقّة الوصفِ لدى الإمام (A) وقصدية الاستعمال اللغوي للمفردات؛ فقد جاء (A) بالمعاني الحادثة للعالم بصيغة اسم الفاعل (معطية وملبسة) للتدليل على أن هذين الوصفين طارئان وغير ثابتين، بخلاف المعاني الثابتة فيها فقد جاءت هذه الصفات على صيغة (فعلول)، وهذه الصيغة -كما رجح الدكتور فاضل السامرائي- منقولة من أسماء الذوات للدلالة على أن الموصوف بهذا الوصف صار كأنه مادة لما وُصِفَ به، فالصبور كأنه مادة للصبور، والغفور كله مغفرة^(٢)، فأفادت كأن الدنيا مادة تستنفذ في المنع والنزع، فهي تعطي وتمنع وتلبس وتنزع، وفائدة التقابل هنا هو التنفير عما يتوهم فيها خيراً ممّا تعطيه وتلبسه بذكر استعابها لمقابلتهما من منعها لما تعطيه ونزعها مما تلبسه؛ فالإمام وصف الدنيا بأنها (معطية منوع) كونها سبباً مادياً للانتفاع بما في خيراتها وسبباً مادياً لمنعه، و (ملبسة النزوع) لأنها تخلع ما ألبسته^(٣).

ومن ذلك قوله (A): ((أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُصْبِحُ وَلَا يُمْسِي إِلَّا وَنَفْسُهُ ظَنُونٌ عِنْدَهُ))^(٤)، والظنون: البئر التي لا يُدرى أفيها ماء أم لا؟ والمراد أن المؤمن ((نفسه كثيرة الظنون قليلة العلوم أكثر ما يخطر بباله ظن، فالظان اسم الفاعل، والظنون بناء المبالغة فيه كالشكور والشاكر))^(٥)، فالمؤمن لا يصبح ولا يمسي إلا وهو على حذر من نفسه معتقداً فيها التقصير والتضجيع في الطاعة غير قاطع على صلاحها وسلامة عاقبتها^(٦). ولا يبعد أن يكون كلامه (A) من باب النصح والتحذير من الاطمئنان لهذا النفس، فكما أنّ شأنها هو التغيرير بالإنسان ومحاولتها كفه عن

(١) الخطبة (٢٣٠): ٣٥٢.

(٢) ينظر: معاني الأبنية في العربية: ١١٥.

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٤٠٤/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٦/٤.

(٤) الخطبة (١٧٦): ٢٥١.

(٥) منهاج البراعة: ١٦٤/٢.

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٠٣/١، وحدائق الحقائق: ٨٥/٢، واعلام نهج البلاغة: ١٦٤، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ١٨/١٠، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٩٣/٣، اختيار مصباح السالكين: ٣٦٣.

الخير، فكذا على المؤمن أن يكون دأبه بالمقابل الشكُّ بها واتهامها مرّة بعد مرّة حتى يكون ذلك وصفاً ملازماً له.

ومما جاء على صيغة (فَعول) أيضاً قوله (A) في وصف الدنيا أيضاً: ((أَلَا وَهِيَ الْمُتَّصِدِّيَةُ الْعُنُونُ وَالْجَامِحَةُ الْحُرُونُ وَالْمَائِنَةُ الْخُنُونُ وَالْجَحُودُ الْكُنُودُ وَالْعُنُودُ الصَّدُودُ وَالْحَيُودُ الْمَيُودُ))^(١)، فالعنون: كثيرة العنن ' وهي المتعرضة، والمراد بها المرأة الفاجرة التي من شأنها التعرض للرجال لتخدعهم عن أنفسهم، والجامحة: التي تغلب فارسها، يقال: فرس جموح إذا غلبَ الراكب. والحرون: فرس لا ينقاد، وإذا اشتدَّ به الجري وقف ، وقد حرن: أي صار حرونا. والمائنة: الكاذبة. والجحود: القليل الخير، يقال: جحدَ الرجلُ إذا كان ضيقاً، والكنود: الكفور بالنعمة، والعنود: المائلة عن الطريق، وهو اسم يطلق للناقة التي تعدل عن مرعى الإبل وترعى ناحيةً ، والصدود: المعرضة، والحيود: كثيرة الحديد وهو الميل، والميود: المتمايلة استعارة لكثرة حركتها وتغيرها^(٢).

(٣) **فَعِيل**: هذا البناء مع الأبنية المشتركة بين صيغ المبالغة والصفة المشبهة، وقد فُرق بينهما الدكتور فاضل السامرائي بقوله: ((بناء (فَعِيل) في الصفة المشبهة يدلُّ على الثبوت فيما هو خلقه أو بمنزلتها، كطويل، وقصير، وفقيه، وخطيب، وهو في المبالغة يدل على معاناة الأمر وتكراره حتى أصبح كأنه خلقه في صاحبه، وطبيعة فيه، كعليم))^(٣)، ولعلَّ هذا لا يصحَّ مع أسماء الجلالة التي تكون بوزن (فَعِيل)؛ لأنه تعالى منزه عما يدلُّ على المعاناة في الأمر وتكراره، كما أن التداخل يبدو واضحاً في هذا التفريق، إذ لا فرق بين ما هو (بمنزلة الخلق) أو (كأنه خلقه)، ويمكن القول إن ما كان على وزن (فَعِيل) وصفَّ الله تعالى أو صفة خلقية في المخلوقات فهو صفة مشبهة، أما ما كان مكتسباً فهو صيغة مبالغة، وإن كانت هذه الصيغة تُفضَّلُ غيرها من صيغ المبالغة لأنها تكون كالطبيعة.

(١) الخطبة (١٩١): ٢٨٥ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢/٢٢٤، واعلام نهج البلاغة: ٢٠٧، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣/١٢٣، وشرح

نهج البلاغة (البحراني): ٤/ ١٢٧ و ٢٣٤، واختيار مصباح السالكين: ٤٤٨ .

(٣) معاني الأبنية في العربية: ١١٧ .

ومن ذلك قوله (A): ((أَنَا حَجِيحُ الْمَارِقِينَ وَخَصِيمُ النَّاكِثِينَ الْمُزْتَابِينَ))^(١)، أي الذي يبائع في حجاجهم وخصامهم، ويقال: حججته حجاً، فهو حجاج: إذا سبرت شجته بالميل لتعالجها^(٢)، وحملها بعضهم على النسب فيكون الحجاج والخصيم بمعنى: ذو الحجاج والخصومة^(٣)، أو بمعنى اسم الفاعل، أي محاجهم ومخاصمهم^(٤)، ولعل حمل المعنى على النسبة أو اسم الفاعل يخالف دلالة صيغة (فعل)، لأنهما يدلان على الحدوث غالباً، فضلاً عن إن مجيء (حجاج وخصيم) بهذه الصيغة، يُستشف منهما أنه (A) صاحب الحجة القاطعة التي تأخذ من خصمه كل ما يملكه من قوة الحجاج، فتكون حجته دامغة لا رد لها.

وقد تلحق هذه الصيغ التاء، ومن ذلك قوله (A) عند دفن فاطمة الزهراء (A): ((فَلَقَدْ اسْتَرْجَعَتِ الْوَدِيعَةَ وَأَخَذَتِ الرَّهْيَنَةَ))^(٥)، قال بعض شارحين: ((وليست هذه التاء للتأنيث، فإن الفعل هذا يستوي فيه المذكر والمؤنث، وإنما هي بمعنى الرهن))^(٦)، بمعنى إنها لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسم^(٧)، وذهب ابن منظور إلى أنها للمبالغة؛ قال: ((الرهيئة: الرهن، والهاء للمبالغة، كالثنينة والشنم، ثم استعملا في معنى المرهون فقيل: هذا رهن بكذا ورهيئة بكذا))^(٨)، ويبدو هذا المعنى أقرب وأليق بمقام بنت رسول الله (9) ورهيئته.

وهناك صيغ مبالغة أخرى وردت لدى شارحي النهج أشاروا إليها في عدة مواضع، من ذلك صيغة (فعل) في قوله (A): ((الْإِسْتِغْفَارُ دَرَجَةٌ الْعَلِيِّنَ))^(٩)، قال ابن أبي الحديد: ((وهو هاهنا

(١) الخطبة (٧٥): ١٠٣ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٥٦/١، و حدائق الحقائق: ٣٦١/١.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٦٩/٦ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٥٧/٢ .

(٥) الخطبة (٢٠٢): ٣٢٠ .

(٦) منهاج البراعة: ٣١٧/٢ . وينظر: حدائق الحقائق: ١٧٣/٢.

(٧) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١٤٢/٢-١٤٣ .

(٨) لسان العرب: مادة (رهن): ٣/ ١٧٥٧ .

(٩) الحكمة (٤١٦): ٥٤٩ .

جمع على فعيل كضليل وخمير، تقول: هذا رجل عليّ أي كثير العلو^(١)، وعندما سُئل عن أشعر الشعراء قال (A): ((فَإِنْ كَانَ وَلَا بُدَّ فَالْمَلِكُ الضَّلِيلُ))^(٢)، وهو امرؤ القيس، والضليل هو كثير الضلال، وسمي بهذا لانهماكه في شرب الخمر وإقدامه على أمور النساء وتهكمه^(٣). ومنها (مفعيل) كـ(مسكين)^(٤)، و(مفعال) كـ(ميطان)^(٥)، و(فعللة) كـ(النومة بفتح الواو: الكثير النوم)^(٦).

ثالثاً: الصفة المشبهة

وهي ما اشتقت من مصدر الفعل اللازم للدلالة على اتصاف الذات بالحدث على وجه الثبوت والدوام^(٧). وذكر ابن عقيل أن الصفة المشبهة إما أن تكون من الثلاثي، نحو: جميل المنظر، حسن الوجه، كريم الأب، أو تكون من غير الثلاثي، كمنطلق اللسان، ومستقيم القلب^(٨). وعلى هذا يمكن القول إن الصفة المشبهة قد تأتي من غير الثلاثي على بناء اسم الفاعل إذا قُصد بها الثبوت^(٩).

وسميت بالصفة المشبهة لشبهها اسم الفاعل في الدلالة على الحدث وصاحبه، فضلاً عن أنها تتصرف تصرف اسم الفاعل في الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث^(١٠).

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥٦/٢٠. وينظر: حقائق الحقائق: ٦٩٧/٢.

(٢) الحكمة (٤٥٥): ٥٥٦.

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٨٨٧/٢، و حقائق الحقائق: ٧٠٣/٢.

(٤) الحكمة (٤١٩): ٥٥٠.

(٥) الكتاب (٤٥): ٤١٨.

(٦) منهاج البراعة: ٤٤٨ / ١.

(٧) ينظر: شرح المفصل: ٨٢ / ٦، والأبنية الصرفية في كتاب سيويوه: ٢٧٥.

(٨) ينظر: شرح ابن عقيل: ١٤١ / ٣.

(٩) ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ١٢٥.

(١٠) ينظر: تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات: ٢٠٦-٢٠٧.

(١): أفعال

ومؤنثه (فعلاء)، ويأتي هذا البناء للدلالة على العيوب الظاهرة كأعمى وأعور، وعلى اللون كالأسود والأبيض، وعلى الحلي كأهيف وأكل^(١). وقد وردت (أفعل) للدلالة على اللون في قوله (A) عند حديثه عن مروان بن الحكم: ((وَسَتَلْقَى الْأُمَّةَ مِنْهُ وَمِنْ وَلَدِهِ يَوْمًا أَحْمَرًا))^(٢)، ومعنى أحمر أي شديد، ويقال: سنة حمراء أي شديدة. وروي موتاً أحمر يوصف بالشدة^(٣)، ولعلّ المراد بالحمرة هو الكناية عن الدم والقتل^(٤). ومن دلالتها على العيب والمرض قوله (A): ((فَلَا تَنْفِرُوا مِنْ الْحَقِّ نِفَارَ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَجْرِبِ وَالْبَارِي مِنْ ذِي السَّقَمِ))^(٥)، جاء في اللسان: ((الجرّب: معروف، بثر يعلو أبدان الناس والإبل. جرّب يجرّب جرّباً، فهو جرب وجريان وأجرب، والأنثى جرباء))^(٦)، وقد ذهب سيبويه إلى أنّ صيغتي (فعل وأفعل)، قد يجتمعان في الدلالة، كجرّب وأجرب^(٧)، وأنكر الدكتور فاضل السامرائي هذا وفرّق بينهما؛ ((فبناء (فعل) يختلف عن (أفعل) في جملة أمور منها أنه عرض غير ثابت، وأن فيه هيجاً، وأنه في العيوب الظاهرة))^(٨). ويبدو أن نصّ الإمام (A) يعضد ما ذهب إليه الدكتور السامرائي؛ فقد ورد النص في سياق الحديث عن أولياء الله تعالى، فبعد أن أدّب (A) أصحابه بالتواضع لله ولأوليائه ندبهم إلى قبول الحق منهم وعدم النفار منه، والمراد - كما يرى البحراني - هو ((تنفيرهم عن أئمة الضلال، وذلك بأنهم غير

(١) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١ / ١٤٤، والتطبيق النحوي الصرفي: ٤٥٥.

(٢) الخطبة (٧٣): ١٠٢.

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٥٦، ومنهاج البراعة: ١ / ٣٠٧، و حدائق الحقائق: ١ / ٣٥٩، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ١٤٨ / ٦.

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٣٥٦، واختيار مصباح السالكين: ١٨١.

(٥) الخطبة (١٤٧): ٢٠٥.

(٦) لسان العرب: مادة (جرب): ١ / ٥٨٢.

(٧) ينظر: الكتاب: ١٨ / ٤.

(٨) معاني الأبنية في العربية: ٨١.

عارفين بالرشد والمعرفة الصحيحة))^(١)، وقد بلغ التنفير بهم بأن جعل الضلال بهم عيباً ظاهراً وثابتاً، ولو قال (A) (نفار الصحيح من الجرب) لكان العيب باطناً عرضياً، وربما دُلَّ على هذا المعنى قوله (ذي سقم) فلو قال (سقيماً) لاحتمل أن يكون السقم خفياً باطناً بخلاف (ذي سقم) الذي يبدو أن سقمه ظاهراً لمن يراه، كقولنا: فلان ذو عاهة، وهذا ما يتناسب مع دلالة (أجرب) في الظهور.

ومما ورد في النهج على صيغة (فعلاء) المؤنثة قوله (A) في وصف فتنة بني أمية: ((فَأِنَّهَا فِتْنَةٌ عَمِيَاءٌ مُظْلِمَةٌ.. شَوْهَاءٌ مَخْشِيَةٌ))^(٢)، ومعنى عمياء أي لا تمييز فيها، وكأنها لا تهتم لأمر أحد. أو بمعنى إنَّ العاقل لا يبصر منها طريق النجاة، لأنها تعمي^(٣). فجاءت هذه الصيغة لتجسيد حال تلك الفتنة، وهي أمر معنوي، بجعلها شاخصة أمام المتلقي وكأنه محسوسة لديه. وكذا لفظ (شوهاء)، أي قبيحة منكزة. فصيغة (فعلاء) تأتي للدلالة على العيب الظاهر، وهذا يعمل على التنفير من صورة تلك الفتنة ولزوم الحذر منها. ومن هنا كانت هذه الصيغة أدلُّ على الشدة، لاقتربها بسياقٍ ضاعف القوة التي تحملها.

(٢): فَعِيل

ويكثر هذا البناء في المضاعف والمنقوص اليائي، نحو: طيب، ولبيب، وتقِي، وشقي، ويغلب بناؤه كذلك من باب (فَعَلَّ)، نحو: كريم وشجيع^(٤)، جاء في النهج: ((فَقَرَّبَ عَلَى نَفْسِهِ الْبُعِيدَ وَهَوَّنَ الشَّدِيدَ))^(٥)، (فبعيد) من بَعَدَ، و(شديد) من شَدَّ. ويدلُّ على الثبوت واللزوم لذا جاء

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٠٥/٣ .

(٢) الخطبة (٩٣): ١٣٧-١٣٨ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٤٣٥ / ١ .

(٤) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ١٠١ .

(٥) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١٤٧/١-١٤٨ .

(٦) الخطبة(٨٧): ١١٨ .

فيما هو خلقه، قال ابن فارس: ((وتكون الصفات اللازمة للنفوس على (فَعِيل) نحو: شريف وخفيف، وعلى أضعافها: نحو وضع وكبير وصغير))^(١).

وكثيراً ما نجد تعاوراً لدى الشارحين، ولا سيما ابن أبي الحديد، بين صيغة (فَعِيل) وصيغتي (فَاعِل) و(مَفْعُول) ومن ذلك قوله (A) في حديثه عن النبي (9): ((شَهِيدُكَ يَوْمَ الدِّينِ وَيَعِيْتُكَ بِالْحَقِّ وَرَسُولُكَ إِلَى الْخَلْقِ))^(٢)، فذهبوا إلى أن ((قوله وشهيدك يوم الدين أي شاهدك قال سبحانه: ((فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا))^(٣). والبعيثة المبعوث فعيل بمعنى مفعول كقتيل وجريح وصریح))^(٤)، ويبدو أن جعل (فَعِيل) بمعنى فاعل أو مفعول من قبيل التوضيح والشرح لكلام الإمام (A) وليس من قبيل التناوب بين الصيغ، لأن دلالة فعيل هي الثبات واللزوم والمبالغة بخلاف فاعل ومفعول. وعلى هذا ربّما لو قال (مبعوثك) لكانت الصيغة تحتل كثرة البعث وقتله، ولكن لا يقال (بعيثة) إلا في من وقع عليه البعث بصورة فيها مبالغة، وصار البعث فيه أمراً لازماً. ومثله (شهيده)، وكأنّ شهادة النبي (9) هي الأهم والأظهر، وفوق كلّ شهادة. ويعضد هذا المعنى قوله تعالى: ((فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا))^(٥) (النساء: ٤١).

ومن ذلك قوله (A) في وصف العلماء: ((وَأَعْلَمُوا أَنَّ عِبَادَ اللَّهِ الْمُسْتَحْفَظِينَ عِلْمُهُ يَصُونُونَ مَصُونَهُ وَيُفَجِّرُونَ عُيُونَهُ يَتَوَاصَلُونَ بِالْوِلَايَةِ))^(٦)، فذكر ابن أبي الحديد ((أن الولي له معنيان أحدهما فعيل بمعنى مفعول كقتيل وجريح وهو من يتولى الله أمره كما قال الله تعالى: ((إِنَّ

(١) الصاحبى في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها: ٢٢٨ .

(٢) الخطبة (١٠٦): ١٥٣ .

(٣) النساء: ٤١ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤٢/٦، وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٠٦/٣ .

(٥) وينظر: البقرة (١٤٣)، والنحل (٨٩)، والحج (٧٨).

(٦) الخطبة (٢١٤): ٣٣١ .

وَلَيْبِ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ^(١)، فلا يكله إلى نفسه لحظة عين بل يتولى رعايته. وثانيهما فعيل بمعنى فاعل ككذير وعليم وهو الذي يتولى طاعة الله وعبادته فلا يعصيه^(٢)، ولا شك أن المعنى الأول أرفع من المعنى الثاني لأن المراد بكون الله تعالى ولياً وراعياً للعبد ولا يكله لنفسه أبداً هو (منزلة الاستخلاص) التي تأتي بعد مرحلة إخلاص العبد لربه وكثرة تمحيصه واختباره من قبل الله تعالى بالسراء والضراء، وهذا ما أشار إليه الإمام (A) في الخطبة نفسها: ((فَكَانُوا كَتَفَاضِلِ الْبُذْرِ يُنْتَقَى فَيُؤَخَذُ مِنْهُ وَ يُلْقَى قَدْ مَيَّزَهُ التَّخْلِيصُ وَ هَدَّبَهُ التَّمْحِيصُ))، وربما هذا ما دعا الراوندي إلى القول بأن المستحفظين الذين ذكر الإمام (A) هذا الصفات لهم هم المعصومون: ((والمستحفظ ههنا الإمام المعصوم الذي استحفظ الله علوم شرائعه على لسانه يعمل به ويعلم من يعلمه ويعمل به، فإذا كان كذلك فقد صان وحفظ ما يجب حفظه وفجر ما يجب انفجاره))^(٣).

(٣): فَعَل

تصاغ من (فَعَل)، نحو: بَطَلٌ من بَطُل، وَحَسَنٌ من حَسُنَ^(٤). وقد يبدو أن هذا البناء يقع خارج دراسة اللواصق، والحقيقة غير هذا؛ لأن الأصل في البناء أن يكون ساكناً ومن ثم يؤتى بالحركات للتوصل بالنطق وإحداث دلالاتٍ جديدة، وقد نقل سيبويه عن الخليل قوله: إن ((الفتحة والكسرة والضمة زوائد يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به، والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه))^(٥)، وعلى هذا يمكن القول أنه قد تمّ إقحام مصوتين قصيرين في هذا البناء. ومما ورد منها في النهج قوله (A): ((الْأَحَدِ بِلا تَأْوِيلِ عَدَدٍ))^(٦)، والمراد أنه تعالى ((لا مثل له ولا ندّ و لا ضدّ

(١) آل عمران: ٢٣ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧٦/١١ .

(٣) منهاج البراعة: ٣٤٥ / ٢ .

(٤) ينظر: شرح الشافية: ١٤٨/١ .

(٥) الكتاب: ٢٤٠-٢٤١ .

(٦) الخطبة (١٥٢): ٢١٢ .

ولا شبيهه ولا نظيره))^(١) ، وقد فرّق البيهقي بين الواحد والأحد؛ ((فالأحد وُضِعَ لنفي ما يُذكر معه من العدد. والواحد اسم لمفتتح العدد... والواحد ذكر؛ لانقطاع المثل والنظير، قال تعالى: ((وَالْأَهِكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ))^(٢) (البقرة: ١٦٣)، فوحدانيته تعالى ليس بمعنى كونه مبدءاً لكثرة تعدّ به كما يقال في أو العدد واحد، وإنما بمعنى أنه لا ثاني له في الوجود والربوبية، فلا كثرة في ذاته بوجه لا ذهنياً ولا خارجاً^(٣) ، لذا فالوحدانية صفة لازمة وثابتة لله تعالى وحده.

وقد وردت في النهج صيغ أخرى للصفة المشبهة منها (فَعَل) ك(صَغِبَ وَرَحِبَ)^(٤)، و(فَعْلَان) ك(تَكْلَانِ وَصِدْيَانِ)^(٥)، و(فُعَال) ك(فُرَاتِ)^(٦)، و(فِيعِل) ك(سَيِّدٍ وَمَيِّتٍ)^(٧)، ومنها صيغة (فَعِل) كقولهِ (A) في وصف الدنيا بأنها ((حُلُوَّةٌ خَضِرَةٌ))^(٨) ، وهذا البناء يدلّ في الغالب على الإعراض والزوال - كما ذكرنا - مما يدلّل أن اخضرار الدنيا مؤقت زائل، ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الإمام (A) قد وصفَ الدنيا في نصّ آخر بأنها ((حُلُوَّةٌ خَضِرَاءُ))^(٩)، وصيغة (فعلاء) مؤنث (أفعل) تدلّ على الثبات واللزوم، فقد يبدو أن هناك تناقضاً في النصّين، إلا أنه بالرجوع إلى الخطبتين يتبيّن خلاف هذا الأمر، لأن الإمام (A) في النصّ الأول يصفُ الدنيا كما يراها هو (A) فيقول: ((أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أُحَدِّثُكُمُ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا حُلُوَّةٌ خَضِرَةٌ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ وَتَحَبَّبَتْ بِالْعَاجِلَةِ وَرَافَتْ بِالْأَقْلِيلِ وَتَحَلَّتْ بِالْأَمَالِ))، لذا جاءت صفتها عارضة زائلة، أما في النصّ الثاني فهو (A)

(١) منهاج البراعة: ٩١/٢ .

(٢) معارج نهج البلاغة: ١٨٤ / ١ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤٩/٩، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢٢/٣ .

(٤) ينظر: الخطب (٣١): ٧٤، و(٥٧): ٩٢ .

(٥) ينظر: الخطب (٢٣): ٧٥، و(٥٢): ٩٠ .

(٦) ينظر: الخطبة (٨٧): ١١٨ .

(٧) ينظر: الخطب (٢١٤): ٣٣٠، و(٢١٥): ٣٣٢ .

(٨) الخطبة (١١١): ١٦٤ .

(٩) الخطبة (٤٥): ٨٥ .

يصف الدنيا كما يراها المغترب بها والطالب لها، لذا يرون اخضرارها دائماً ثابتاً: ((وَهِيَ حُلْوَةٌ خَضْرَاءُ وَقَدْ عَجَلَتْ لِلطَّالِبِ وَالتَّبَسَّتْ بِقَلْبِ النَّاطِرِ)).

رابعاً: اسم المفعول

اسم مشتق للدلالة على الحدث ومن وقع عليه، ويُصاغ من الفعل الثلاثي المبني للمجهول على وزن (مَفْعُول) ومن غير الثلاثي بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وفتح ما قبل الآخر^(١). وما قيل في اسم الفاعل من حيث الدلالة على الحدوث والثبوت يقال في اسم المفعول؛ ((فهو يدلّ على الثبوت إذا ما قيسَ بالفعل وعلى الحدوث إذا ما قيس بالصفة المشبهة))^(٢). والإصاق الحاصل في صيغة (مفعول) يكون بالميم في أولها والواو في الحشو.

وورد اسم المفعول كثيراً في النهج كقوله (A) في خلق السموات: ((جَعَلَ سَفْلَاهُنَّ مَوْجاً مَكْفُوفاً وَعُلْيَاهُنَّ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَسَمَكاً مَرْفُوعاً))^(٣)، فالمكفوف هو الممنوع، والمحفوظ هي السماء، لأنها حُفِظَتْ من دخول الشياطين، واستشهدوا بقوله تعالى: ((وَحَفِظْنَاَهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ)) (الحجر: ١٧)، وفسروا المصدر (سماكاً) بمعنى ممسوك^(٤). وجعل هنا بمعنى خلق^(٥)، مما يدلّ على أن أسماء المفعولين التي ذكرها الإمام هي صفات ثابتة لتلك السماوات منذ بداية خلقها، ومعنى (مكفوف) من الكفّ، وهو ((الدفع على أي وجهٍ كان، بالكفّ كان أو غيرها))^(٦). ولعل في هذا

(١) ينظر: المنصف: ٢٨٣/١ وما بعدها، وشرح ابن عقيل: ١٣٧/٣.

(٢) معاني الأبنية في العربية: ٥٩.

(٣) الخطبة (١): ٤١.

(٤) ينظر: حقائق الحقائق: ١/١٣٠، واعلام نهج البلاغة: ٤٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/٨٦، وشرح نهج

البلاغة (البحراني): ١/١٠٤-١٠٥.

(٥) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٤٠.

(٦) مفردات ألفاظ القرآن: ٥٩٦.

إشارة إلى أن الحفظ ليس متحققاً أصلاً بل هو حاصل بسبب الحرس والشهب، قال تعالى عن لسان الجن: ((وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتًا حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا)) (الجن: ٨).

ومنه قوله (A) في وصف الدنيا: ((مُلْكُهَا مَسْلُوبٌ وَعَزِيْزُهَا مَغْلُوبٌ وَمَوْفُورُهَا مَنكُوبٌ وَجَارُهَا مَحْرُوبٌ))^(١)، فالموفور: ذو الوفرة والثروة منها، والمحروب: الذي أخذ ماله وتترك بلا شيء^(٢)، وربما فسروا اسم المفعول بمعنى النسب لبيان المعنى وتوضيحه، ولدلالة كل منهما على الحدوث، لكن أسماء المفعولين الواردة في النص هي صفات ثابتة، لأنها جاءت في وصف حال الدنيا، وثبات هذه الأسماء هو ما أضفى الحدوث والتغير لما أُسندت إليه؛ فكان (الملك والعزة والوفرة والجوار) أحوالاً متغيرة لا دوام لها. وقال (A): ((وَمِنْ غَيْرِهَا أَنَّكَ تَرَى الْمَرْحُومَ مَغْبُوطاً وَالْمَغْبُوطَ مَرْحُوماً))^(٣)، فمن تقلب الدنيا وتغيرها أنك ترى من يغبطه الناس بكثرة أمواله ونعمته في الدنيا مرحوماً في الآخرة أي من هو بمحل الرحمة لكثرة تبعاته، ومن كان مرحوماً لفقره وقلة ماله مغبوطاً في الآخرة لحسن ثوابه^(٤). وقد أدى التقابل بأسماء المفعولين دلالات متضادة أبطلت مقاييس الدنيا في غبطة الناس للشخص أو الرحمة به في هذه الدنيا، لأنها أعراض زائلة، وإنما الأصل في ذلك ما يكون عليه حال الإنسان في الآخرة.

ومن ذلك كتابه (A) لابن عباس في ولايته على البصرة حين بلغه تنمره وغلظته على بني تميم: ((إِنَّ لَهُمْ بِنَا رَجْماً مَاسَةً وَقَرَابَةً خَاصَّةً نَحْنُ مَا جُورُونَ عَلَى صِلَتِهَا وَ مَا زُورُونَ عَلَى قَطِيعَتِهَا))^(٥)، فذهب الشارحون إلى أن الإمام قال (مأزورون) والأصل فيه (موزورون) ليجانس به

(١) الخطبة (١١١): ١٦٥ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٤٦٣، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧/٢٣١، وشرح نهج

البلاغة (البحراني): ٣/٥٣٦

(٣) - الخطبة (١١٤): ١٧٠ .

(٤) - ينظر: منهاج البراعة: ١١/٢، وعلام نهج البلاغة: ١١٤، واختيار مصباح السالكين: ٢٧٠.

(٥) - الكتاب (١٨): ٣٧٦ .

ألف مأجورون، لأنها من الوزر وهو الإثم والنقل، يقال: وزر الرجل يوزر فهو موزور^(١)، فلما قابل الإمام (A) الموزور بالمأجور قلب الواو همزة ليأتلف اللفظان. ولعلّ لفظ (مأزورون) أقوى من (موزورون)، لأنّ الهمزة صوت انفجاريّ شديد^(٢)، وهذا ربّما يتناسب مع دلالة النصّ، بسبب غلظة ابن عباس على بني تميم وتكره لهم مع ما لهم من مكانة في الجاهلية والإسلام، فضلاً عن قرابتهم القريبة مع بني هاشم^(٣)، وكأنّ الإمام (A) قابل بين شدّة الموقف وقوّة اللفظ.

خامساً: اسم التفضيل

اسم مشتق مصاغ على صيغة (أفعل) المزيدة بسابقة الهمزة، وقد أضفت هذه الزيادة على صيغة (فعل) دلالة معينة يحددها السياق مفادها أن شيئين اشتركا في صفة واحدة وزاد أحدهما في الإتصاف بها على الآخر^(٤). واشترط اللغويون للفعل الذي يصاغ منه (أفعل) التفضيل أن يكون ثلاثياً، ومتصرفاً، ومثبتاً، وقابلاً للمفاضلة والتفاوت، وتاماً، ومبيناً للمعلوم، وليس الوصف منه دالاً على لونٍ أو عيبٍ أو حلية^(٥).

وقد ورد اسم التفضيل كثيراً في كلام أمير المؤمنين (A)، ومن ذلك جوابه حين سُئل عن قريش: ((... وَأَمَّا بَنُو عَبْدِ شَمْسٍ فَأَبْعَدُهَا رَأْيًا وَأَمْنَعُهَا لِمَا وَرَاءَ ظُهُورِهَا وَأَمَّا نَحْنُ فَأَبْدَلُ لِمَا فِي أَيْدِينَا وَأَسْمَحُ عِنْدَ الْمَوْتِ بِنُفُوسِنَا وَهُمْ أَكْثَرُ وَأَمَكْرُ وَأَنْكَرُ وَنَحْنُ أَفْصَحُ وَأَنْصَحُ وَأَصْبَحُ))^(٦)، ف(أبعد، وأمنع، وأبدل، وأسمح، وأكثر، وأمكر، وأنكر، وأفصح، وأنصح، وأصبح) كلّها أسماء

(١) - ينظر: منهاج البراعة: ٤٩/٣، و حدائق الحقائق: ٤١٧/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥ / ١٢٦، وشرح

نهج البلاغة (البحراني): ٤/٢٢٠.

(٢) - ينظر: دراسة الصوت اللغوي: ٣١٩.

(٣) - ينظر: حدائق الحقائق: ٤١٧/٢، واعلام نهج البلاغة: ٢٣٥.

(٤) ينظر: معجم المصطلحات النحوية والصرفية: ١٧٤، والدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية: ١٩١.

(٥) ينظر: شرح المفصل: ٩٢/٦-٩٣، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٢٨٤ وما بعدها.

(٦) الحكمة (١٢٠): ٤٩٠.

تفضيل^(١). ودلالة (أمكر وأنكر) على التقبيح أقرب من دلالة المفاضلة، وكذا قوله (أفصح، وأنصح، وأصبح) فهي للوصف أقرب، وكأنّ الأسماء المذكورة للطرفين هي صفات لازمة لكلّ منهما.

أما الأفعال التي لم تستكمل الشروط فيُتوصل إلى التفضيل فيها بلفظة (أشدّ أو أكثر) ونحوها ثم يوتى بعدهما بالمصدر^(٢)، كقوله (A) في وصف الزهاد: ((وَهُمْ أَشَدُّ إِعْظَامًا لِمَوْتِ قُلُوبِ أَحْيَائِهِمْ))^(٣)، وكان من الممكن أن يأتي الإمام باسم التفضيل مستكماً للشروط على صيغة (أعظم) من (عَظَمَ)، لكنّه (A) جعله من الرباعي (أعظَمَ) لبيان قوة ذلك الأمر والمبالغة فيه.

وقد وقف الشارحون عند قوله (A) في وصف الملائكة: ((هُمُ أَعْلَمُ خَلْقِكَ بِكَ وَأَخَوْفُهُمْ لَكَ وَأَقْرَبُهُمْ مِنْكَ))^(٤)، فذهب ابن أبي الحديد إلى أنه ليس المراد بقوله ((هم أعلم خلقك بك)) العلم بماهية الله تعالى—كما يرى المتكلمون—، لأن ذاته تعالى معلومة للبشر والملائكة، كما أن العلم لا يقبل الأشد والأضعف، أما على مذهب الحكماء فهو خلاف ذلك؛ فهم يرون أن ذاته تعالى غير معلومة للبشر ولا للملائكة ويستحيل أن تكون معلومة لأحد منهم، وعلى هذا لم يبق وجه يحمل عليه قوله (A) إلا أنهم يعلمون من تفاصيل مخلوقاته وتدبيراته ما لا يعلمه غيرهم^(٥). ولعل الأمر يقع وسطا بين مذهب الحكماء والمتكلمين؛ لأن التفاضل بالعلم حاصل بين الخلق فهم ليسوا بدرجة واحدة، وكذا معرفتهم بالذات المقدسة فأنها ليست مجهولة تماماً ولا معلومة تماماً إنما تتفاضل المخلوقات في إدراك ماهيتها وكنهها، وعلى قدر تلك المعرفة يكون الخوف من الله تعالى والسعي لنيل رضوانه، وكلما كان خوف المخلوق أكبر وسعيه أبلغ كانت منزلته أقرب، وليس المراد هو القرب المكاني ((لتنزهه تعالى عن المكان بل قُرب المنزلة والرتبة منه. وظاهر أن من كان أعلم به

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٠٩/١٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٢٨/٥، واختيار مصباح السالكين: ٦٠٧.

(٢) ينظر: أبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٢٨٤، ودقائق العربية: ٢٨.

(٣) الخطبة (٢٣١): ٣٥٣.

(٤) الخطبة (١٠٩): ١٥٩.

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٣/٧.

وأخوف منه كان أقرب منزلةً عنده لقوله تعالى: ((إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ))^(١) (الحجرات: ١٣).

واستدلّ ابن أبي الحديد بقول الإمام (A) على ما ذهب إليه المعتزلة من القول بأفضلية الملائكة على الأنبياء^(٢)، وهو خلاف مذهب شارحي النهج من الإمامية^(٣).

وقد يرد اسم التفضيل ولا يراد به التفضيل بل الوصف، ومن ذلك ما ورد في كتاب له (A)

حين قلّد محمد بن أبي بكر مصر: ((فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُسَائِلُكُمْ مَعَشَرَ عِبَادِهِ عَنِ الصَّغِيرَةِ مِنْ

أَعْمَالِكُمْ وَالْكَبِيرَةِ وَالظَّاهِرَةِ وَالْمُسْتَوْرَةِ فَإِنْ يُعَذِّبُ فَإِنَّتُمْ أَظْلَمُ وَإِنْ يَغْفُ فَهُوَ أَكْرَمُ))^(٤)، إذا ذهب

أغلب الشارحين إلى أن المراد من قوله (أظلم وأكرم) ليس التفضيل وإنما الصفة بمعنى (ظالم

وكريم)، واستشهدوا له بقوله تعالى: ((وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ)) (الروم: ٢٧) أي هين عليه، إذ لا يصعب

عليه تعالى شيء، وكقولهم: الله أكبر أي كبير^(٥)، وذكر سيبويه أن مثل هذا الحذف يكون في

التفضيل ((استخفافاً كما تقول: أنت أفضل ولا تقول من أحد، وكما تقول: الله أكبر ومعناه الله أكبر

من كل شيء.. ومثل هذا كثير))^(٦). وعلى هذا يمكن حملُ النصِّ فيكون المعنى: إن يعذبكم فأنتم

أظلم من غيركم وإن يغفو فهو أكرم الأكرمين، ويبدو أن المقصود من حذف المفضل عليه هو

المبالغة في بيان أن الظلم الحاصل من الولاية على الرعية لا يمكن مقارنته بظلم آخر لذا حذف

المفضل عليه، أما في قوله (A): ((وإن يعذب فهو أكرم)) فالمقصود هو أن كرم الله تعالى لا يمكن

مفاضلته مع غيره لذا حذف ما يشاركه في هذه الصفة. وذكر البحراني أنه ((يحتمل أن يكون سمي

ما يجازيهم به من العدل ظلماً مجازاً لمشابهة الظلم في الكمية والصورة كما سمي القصاص اعتداءً

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٢٠/٣.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٥/٧.

(٣) ينظر: منهاج البراعة (الخوئي): ٣٢٥/٦ وما بعدها.

(٤) الكتاب (٢٧): ٣٨٣.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٦٣/٣، و حدائق الحقائق: ٤٣٢/٢-٤٣٣، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٦٥/١٥،

وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٣٥/٤.

(٦) الكتاب: ٣٣/٢.

في قوله: ((فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ))^(١) ثم نسب إليه فعلهم فصدق إذن أفعال التفضيل باعتبار كونهم بدأوا بالمعصية وكذلك الإعلام بأنه تعالى مظنة الكرم بالعفو عنهم))^(٢)، وقد يبدو هذا بعيداً لانتفاء نسبة الظلم من الله تعالى لنفسه حتى لا يتوهم واهم.

سادساً: اسما المكان والزمان

اسمان مبدوءان بميم زائدة للدلالة على مكان الفعل وزمانه^(٣)، ويشتقان من الفعل المضارع على صيغة (مَفْعَل)، وتوافق حركة العين فيهما حركة عين المضارع الثلاثي المجرد الذي تُشتق منه؛ فتُفتح مع المضارع المفتوح العين وتُكسر مع مكسورها. أما المضارع المضموم العين فقد جعلوا عينه مفتوحة في اسمي الزمان والمكان لأنه ليس في أبنية العرب صيغة (مَفْعَل)، فضلاً عن أن الفتحة أخف الحركات^(٤). أما من غير الثلاثي فيكون بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وفتح ما قبل الآخر كما هو الحال في اسم المفعول، ويفرق بينهما السياق^(٥).

وذهب بعض المحدثين إلى إن الاستقراء اللغوي للنصوص يثبت إن هاتين الصيغتين تُستعملان في الدلالة على المكان أكثر من الزمان^(٦)، ولعل هذا ما يفسر لنا قلّة ما جاء على صيغة (مفعَل) للدلالة على الزمان في كلام النهج ومنها (موعد) في عهده لمالك الأشر: ((أَنْ تَعْدَهُمْ فَتَتَّبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ))^(٧)، بخلاف أسماء المكان؛ ومن ذلك قوله (A) في وصف الريح:

(١) البقرة: ١٩٤.

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٣٥/٤.

(٣) ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ١٣٣، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٢٨٧.

(٤) شرح شافية ابن الحاجب: ١/١٨١، والأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس: ١٣٧.

(٥) ينظر: شرح القصيدة الكافية في التصريف: ٥٤، ودراسات في علم الصرف: ٦٩.

(٦) ينظر: تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات: ٢٣٠.

(٧) الكتاب (٥٣): ٤٤٤.

((وَأَدَامَ مُرْبَهَا وَأَعَصَفَ مَجْرَاهَا وَأَبْعَدَ مَنَشَأَهَا))^(١)، فالمربّ هو المقرّ والموضع، والمنشأ: محل النشوء الذي أنشأها الله تعالى منها، ولا يفهم منه الإرتفاع إلا على تقدير استعماله لموضع الإنشاء استعمال المصدر أي بلغ بإنشائها غاية بعيدة، ((والأقرب أنه يشير إلى أنها نشأت من مبدأ بعيد ولا يمكن الوقوف على أوله وهو قدرة الحق سبحانه))^(٢).

واختلف الشارحون في دلالة اسم المكان في قوله (A) من كتاب إلى عبد الله بن عباس: ((وَأَعْلَمُ أَنَّ الْبَصْرَةَ مَهْبِطُ إِبْلِيسَ وَمَغْرِسُ الْفِتَنِ))^(٣)، المهبط: موضع الهبوط، والمغرس: موضع الغرس^(٤)، وقد حمل الراوندي هذا النص على الحقيقة، ورأى أن معنى ((قوله (البصرة مهبط إبليس) أي موضع هبوطه، يقال: هبط فلان أي نزل،... ومغرس الفتنة: من غرست الشجر أغرسه،.. والمغرس موضع الغرس، يعنى أن الفتنة تبدأ منها والشيطان ينزل بها، فان أهلها جنده وأعانته))^(٥)، ورأى البحراني خلاف ذلك، وعدّها كناية عن ((كونها مبدأ الآراء الباطلة والأهواء الفاسدة الصادرة عن إبليس المستلزمة لإثارة الفتنة وكثرتها))^(٦)، ويبدو أنها أقرب للمجاز بدليل السياق الداخلي الواردة فيه، إذ لا يمكن حمل الغرس في النصّ على الحقيقة، ولعلّ الإمام يشير إلى مَنْ خَرَجَ عَلَيْهِ فِي حَرْبِ الْجَمَلِ، وَاتَّخَذَ الْبَصْرَةَ مَوْطِنًا، وَكَأَنَّ إِبْلِيسَ هَبِطَ عَلَى أَرْضِهَا، وَغَرَسَ فِيهَا الْفِتْنَ غَرْسًا. وعلى أية حالٍ فدلالة اسم المكان هنا توحى بالكثرة والمبالغة، لأن لاصقة الميم قد أضفت دلالة صرفية أساسية فيه، إذ بوسطاتها ((تكتسب الكلمة دلالتها على المكان وهذا باعتبار وقوع الفعل مطلقاً أي من غير تقييد بمكان.. فإذا قلت مَخْرَجَ فمعناه موضع الخروج المطلق))^(٧).

(١) الخطبة (١): ٤٠ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/١٠٠. وينظر: معارج نهج البلاغة: ١/١٩٠، ومنهاج البراعة: ١/٦١-٦٢.

(٣) الكتاب (١٨): ٣٧٥.

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥/١٢٥ .

(٥) - منهاج البراعة: ٣/٤٩ .

(٦) - شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/٢٢٠.

(٧) - الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية: ١٩٧.

المبحث الثالث التلقي المعجمي

الاستعجام في اللغة الاستبهام، وأعجم الكتاب: أزال استعجامه، وكتاب معجم أي أعجمه صاحبه بالنقط^(١)، أما في الاصطلاح فهو ((قائمة من الكلمات تشتمل على جميع ما يستعمله المجتمع اللغوي من مفردات))^(٢)، ويمثل المعجم اللحمة في أي نصّ كان، ويحتل مكاناً مركزياً في أي خطاب، لذلك اهتمت به الدراسات اللغوية قديماً وحديثاً وجعلته مركز الدراسات التركيبية والدلالية^(٣).

ويكون الكلام في لغة العرب على ثلاثة أوجه، أما الأول، وهو الأعم الأكثر، فاختلف اللفظين لاختلاف المعنيين، ك(الرجل والمرأة)، وأما الثاني فاختلف اللفظين والمعنى متفق ك(جلس وقعد)، والثالث هو أن يكون اللفظ الواحد دالاً على أكثر من معنى قد يكون بعضها متضاداً ك(العين)^(٤). وقد فصل المحدثون القول في هذه الوجوه وتوسّعوا فيها^(٥). وسنقف في هذا المبحث عند النوعين الثاني (الترادف) والثالث (المشترك اللفظي والتضاد).

(١) ينظر: لسان العرب: مادة (عجم): ٤/ ٢٨٢٧ .

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها: ٣١٤ .

(٣) ينظر: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص): ٦١ .

(٤) ينظر: كتاب الأضداد (قطرب): ٦٩-٧٠ .

(٥) ينظر: المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: ٣٧٣-٣٧٤ .

أولاً: المشترك اللفظي

المشترك في اللغة الذي ليس بواحد، ويقال: طريق مشترك أي يستوي فيه الناس، واسم مشترك: تشترك فيه معانٍ كثيرة كالعين ونحوها^(١). أما في الاصطلاح فيبدو أن مفهوم الاشتراك اللفظي عند اللغويين القدامى يقوم -عموماً- على اتحاد اللفظ وتعدد المعاني فقط؛ فهم في الغالب لا يشترطون فيه الدلالة الحقيقية ولا يفصلونها عن المجاز، ولم يأبهوا لانتماء اللفظ في معانيه المختلفة إلى أقسام متباينة من الكلام، كلفظة (أجم) فهي تأتي فعلاً واسماً؛ نقول: أجم الأمر إذا دنا، وكبش أجم أي لا قرن له^(٢)، وربما هذا ما دفع بعض اللغويين إلى تضيق مفهوم المشترك اللفظي وإخراج كل ما يمكن ردّ معانيه إلى معنى عام يجمعها، وعلى رأس هؤلاء ابن درستويه وأبو علي الفارسي^(٣). وأكثر من أقرّ بوقوع الاشتراك اللفظي من اللغويين أرجعه إلى تداخل اللغات، والاستعمال المجازي، فضلاً عن التطور اللغوي للألفاظ^(٤).

وقد خالف الأصوليون أهل اللغة؛ إذ رأوا أن المشترك اللفظي مقصودٌ بالوضع وليس مستعاراً أو منقولاً، فلفظ (العين) مثلاً وُضِعَ وضِعاً متساوياً للعين الباصرة، وينبوع الماء، وقرص الشمس، وغير ذلك^(٥). والذي يبدو أن المشترك اللفظي ليس من قبيل الوضع وإنما هو من باب المستعار، لأنه لا داعي أن يضع أهل اللغة لفظاً واحداً للدلالة على معنيين مختلفين أو أكثر، فهم إنما كانوا يضعون ألفاظ اللغة ((ليفرقوا بين المعاني من خلال ألفاظ متعددة، والأمر متاح لهم وببسر))^(٦).

(١) ينظر: لسان العرب: مادة (شرك): ٤/ ٢٢٤٩.

(٢) ينظر: الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق: ٣٠.

(٣) ينظر: المزهري في علوم العربية وأنواعها: ١/ ٣٨٤-٣٨٥، وفصول في فقه اللغة: ٣٢٥.

(٤) ينظر: فصول في فقه اللغة: ٣٢٦ وما بعدها، ودلالة الألفاظ: ٢١٤، ودراسات في فقه اللغة: ٣٠٣.

(٥) ينظر: منطق تهاافت الفلاسفة المسمى معيار العلم: ٨٦. والمنقول هو أن ينقل الاسم عن موضوعه إلى معنى آخر ويُجعل اسماً له ثابتاً دائماً، أما المستعار هو أن يكون الاسم دالاً على ذات الشيء بالوضع ولكن يُلقب به شيء آخر في بعض الأحوال لمناسبة بينهما من غير أن يُجعل ذاتياً للثاني، وثابتاً عليه ومنقولاً إليه. ينظر: معيار العلم: ٨٥-٨٦.

(٦) عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ٢٧.

وهذا لا يعني أننا ننكر فكرة الاصوليين في الاشتراك إنكاراً مطلقاً، فالواقع اللغوي يفرض غير ما يذهب إليه اللغويون أحياناً، إذ قد نلاحظ بعض المشتركات اللفظية التي لا نجد بين دلالاتها علاقة من قريب أو بعيد، كلفظ (الليث) فمن معانيه الأسد، وضرب من العنكبوت، واللسن البليغ، ولفظ (الخال) الذي يعني أخت الإمام والشامة التي في الخد^(١).

وقد عنى شارحو النهج بالمشترك اللفظي، وبينوا كثيراً من معانيه، لاسيما ابن ميثم البحراني الذي أفرد له مبحثاً خاصاً في مقدمته نجده قد تابع الأصوليين في كثير مما ذهب إليه^(٢). ومن هذه الألفاظ التي ذكرها شارحو النهج لفظ (السماء) في قوله (A) من خطبة له في الاستسقاء: ((وَأَنْزَلَ عَلَيْنَا سَمَاءً مُخْضِلَةً مُذْرَاراً هَاطِلَةً يُدَافِعُ الْوَدْقُ مِنْهَا الْوَدْقُ))^(٣)، فذهبوا إلى أن: ((السماء ههنا المطر. والعرب تسمي الشيء باسم غيره إذا كان مجاوراً له، أو كان منه بسبب.. قال الله تعالى ((يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً))^(٤) أي المطر))^(٥)، وإنما أنت السماء (المطر) وهو مذكر لأنه أراد الأمطار^(٦). ومثل له الراوندي بقول الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناها وإن كانوا غضايباً^(٧)

أما البحراني فرأى إن الإمام (A) : ((أراد بالسماء المخضلة هنا السحاب، والعرب تقول: كل ما علاك فهو سماؤك، ومعنى إنزاله إرسال مائه وإداره))^(٨). ويبدو أن ما ذهب إليه البحراني هو الأقرب من كون المراد بالسماء السحاب، لأن تفسير السماء بالمطر يجعل المعنى مكرراً؛ فالإمام

(١) ينظر: في اللهجات العربية: ١٧١، وعلم الدلالة: ١٧٨ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٥ وما بعدها.

(٣) الخطبة (١١٥): ١٧٢ .

(٤) نوح: ١١ .

(٥) معارج نهج البلاغة: ١/ ٤٧٠ . وينظر: حقائق الحقائق: ١/ ٥٥٥ .

(٦) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧/ ٢٦٧ .

(٧) منهاج البراعة: ٢/ ٢٠ .

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/ ٥٤٨ .

قد ذكر المطر بعد لفظ السماء وهو الودق^(١) (والودق في اللغة المطر سواء القليل أم الكثير)^(٢) لكن ما يفهم من التدافع هو الغزير، وما يعضد هذا هو أن الضمير الهاء في قوله ((يدافع الودق منها الودق)) عائد على (السماء) السحاب، فتكون (من) للإبتداء المكاني، ويكون المعنى اللهم ارسل علينا سحاباً مخضلةً يدافع المطر الخارج منها بعضه بعضاً.

وقد أشار الشارحون لاستعمال الإمام (A) للفظ (العدل)، وعدّوها من المشترك اللفظي، ووجهوا دلالتها بمعانٍ عدّة في كلامه، فالعدل بخلاف الجور كان وصفاً لله تعالى في قوله: ((وَعَدَلٌ فِي كُلِّ مَا قَضَى))^(٣)، وقد تعددت معاني العدل هنا عند الراوندي؛ قال: ((عدل في كلّ ما قضى: أي سهل على المكلفين وأزاد الحكمة والعدل في كلّ ما أمرهم به ... وعدل، أرادَ وفعلَ فعلاً بالغير إذا كلفه، والعدل هذا معناه في اللغة. وقيل: انه وصف الله بأنه عظيم حلمه عن المذنبين وقد عفا عنهم في كثير وإن عاقب بعضاً منهم فقد عدلَ في كلّ ما قضى وحكم، فان أفعاله تعالى كلها حسنة. وهذا حقيقة العدل))^(٤)، ويبدو أن تلقي الراوندي لمفهوم العدل في هذا النص جاء متأثراً بموقف الأصوليين من المشترك اللفظي؛ فهم يرون اللفظ المشترك موضوعاً للدلالة على جميع المعاني من دون أن يسبق وضعها على وضع البعض الآخر^(٥)، ولاسيما أن هذه الصفات متعلقة بالذات المقدسة لذا استحال تقدم بعضها على بعض بالسبق الزمني، وهذا ما يتناسب مع نظرة الإمامية لمفهوم العدل الإلهي؛ فهم يرون ((أن من صفاته تعالى الثبوتية الكمالية أنه عادل غير ظالم، فلا يجور في قضائه ولا يحيف في حكمه،... ولا يفعل القبيح.. وهو مع كل ذلك حكيم؛ لا بد أن يكون فعله مطابقاً للحكمة، وعلى النظام الأكمل))^(٦)، وإلى هذا ذهب البحراني إلا أنه فسّر العدل هنا بالتوسط بين الإفراط والتفريط، وأنه تعالى ((لم يكن أن يقع شيء من أفعاله أو أقواله

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢٠ / ٢، و شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٦٨/٧ .

(٢) ينظر: لسان العرب: مادة(ودق):٦/ ٤٨٠٠ .

(٣) الخطبة (١٩١): ٢٨٣ .

(٤) منهاج البراعة: ٢٢٠/٢ .

(٥) ينظر: من تجارب الاصوليين في المجالات اللغوية: ٩٢ .

(٦) عقائد الإمامية: ٣٣ .

منسوباً إلى طرفي التفريط والإفراط بل كان على حاقّ الوسط منهما وهو العدل^(١). وهذا قريب من مذهب المعتزلة في العدل الذي يقرب من معنى الحكمة هنا^(٢).

ووصفَ (A) الرسولَ (9) بصفة العدل في قوله: ((ذَا مَنْطِقٍ عَدْلٍ وَخُطْبَةٍ فَصَلِّ))^(٣)، أي لا جور فيه عن الحق^(٤)، ((وقوله ذا منطق عدل أي عادل وهو مصدر أقيم مقام اسم الفاعل كقولك رجل فطر وصوم أي مفطر وصائم))^(٥)، ووصفه النبي (9) بالعدل أكثر مبالغة من العادل، لأن ((العدل، هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، وهو في الأصل مصدر سُمي به، فوَضِعَ موضعَ العادل، وهو أبلغ منه، لأنه جعل المسمّى نفسه عدلاً))^(٦).

ومن معاني العدل التي ذكرها الشارحون هي النظير والمثيل، كما في قوله (A) يصف الذات المقدسة: ((كَذَّبَ الْعَادِلُونَ بِكَ إِذْ شَبَّهُوكَ بِأَصْنَامِهِمْ وَنَحَلُوكَ حَلِيَّةَ الْمَخْلُوقِينَ بِأَوْهَامِهِمْ ... وَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ وَالْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا تَنْزَلَتْ بِهِ مُحْكَمَاتُ آيَاتِكَ))^(٧)، فذكروا أن معنى نحلوك: أعطوك، وقوله: العادلون بك، أي الذين جعلوا لك عديلاً ونظيراً. ومقصود هذا الفصل أنه (A) شهد بأن المجسم كافر وأنه لا يعرف الله، وأن من شبه الله بالمخلوقين ذوي الأعضاء المتباينة والمفاصل المتلاحمة لم يعرفه ولم يباشر قلبه اليقين، لأنه تعالى لا ند له ولا مثل. ثم كرّر الشهادة فقال: أشهد أن من ساواك بغيرك وأثبت أنك جوهر أو جسم فهو

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ١٢٨ - ١٢٩ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١١٩ . وينظر لبيان معنى العدل عند المعتزلة: الأصول الخمسة:

٧٠ - ٦٩ .

(٣) الخطبة (٧٢): ١٠١ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٥٥ / ٢ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ١٤٣ .

(٦) لسان العرب: مادة (عدل): ٤ / ٢٨٣٨ .

(٧) الخطبة (٩١): ١٢٦ .

عادل بك كافر^(١)، وعلى هذا إجماع مذاهب الشارحين في نفي الضد والعديل له تعالى^(٢). وقد فسّر بعض الشارحين العدل هنا بالإشراك^(٣)، ويبدو أن المعنيين متلازمان، لأن الإشراك بالله تعالى يكون نتيجة لجعل النظير والعديل له عزّ وجلّ. وهذا المعنى وارد في اللغة؛ جاء في اللسان: ((والعدل في الإشراك، قال الله عز وجل ((ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ))^(٤) أي يشركون))^(٥). ولعله أقرب من معنى المثل والنظير، لأن معنى (ساواك) أي جعل لك مثيلاً ((واستوى الشيطان وتساويا: تماثلاً))^(٦)، ومن ثم لا داعي لتكرار المعنى.

أما لفظة (القضاء) ومشتقاتها فقد ذكر الشارحون أنها من المشترك اللفظي، ولكنها أغلب ما وردت في النهج للدلالة على معنى (الأمر والحكم)^(٧)، وقد فصل الكيذري القول في معانيها في شرحه لقوله (A) حين سأله رجل: أكان مسيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدر؟ فأجابه (A) بعد كلام طويل: ((لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءً لَازِمًا وَقَدْرًا حَاتِمًا))^(٨)، قال الكيذري: ((والسائل إنما وهم لأجل الاشتراك اللفظي، وذلك أن القضاء في اللغة قد وردَ بمعنى الخلق والتقدير والإتمام، كقوله

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٤٠٨/١، ومنهاج البراعة: ٣٨٤/١، و حدائق الحقائق: ٤٥٣/١، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ٤١٤/٦ - ٤١٥، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٤٠/٢.

(٢) ينظر: العقائد الخمسة: ٧٤-٧٥، وعقائد الإمامية الأثني عشرية: ١٢٣-١٢٥.

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٣٨٤/١، واختيار مصباح السالكين: ٢٢٠. وإلى هذا ذهب الخوئي في شرحه. ينظر:

منهاج البراعة (الخوئي): ٢٥٢/٦.

(٤) الأنعام: ١.

(٥) لسان العرب: مادة (عدل): ٣٨٣٩/٤.

(٦) لسان العرب: مادة (سوا): ٢١٦١/٣.

(٧) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الخطبة (١٨٠): ٢٥٨، والخطبة (١٩١): ٢٨٣.

(٨) الحكمة (٧٨): ٤٨١.

((فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ))^(١)، وبمعنى الإلزام والإيجاب، كقوله ((وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا))^(٢)، وبمعنى الإعلام والإخبار، كقوله تعالى ((وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّةً ثَانِيَةً))^(٣)، والسائل ظنّ أنه أراد بالقضاء المعنى الأول، أعني الخلق والتقدير، وهو عليه السلام لم يرد ذلك، وإنما أراد ان ما فعله من جهاد العدو، والمسير نحوهم أنما فعله بأمر من الله تعالى، واخباره بذلك على لسان النبي (9) حيث قال: انك ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين بعدي^(٤)، وإلى هذا ذهب ابن أبي الحديد والبرهاني^(٥)، ويبدو أن مردّ الاتفاق هنا لتقارب عقيدة الشارحين في (القضاء والقدرة)، وأنهما لا ينفان إرادة الإنسان واختياره، وإلا لانتفى الثواب وبطل العقاب، وخالصة قولهما في ذلك هو إن أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية، ومن جهة أخرى هي داخلة في سلطان الله تعالى؛ لأنه مفيض الوجود ومعطيه، فهو - عز وجل - لم يجبرنا على أفعالنا ولم يفوض إلينا أمر خلقها بل له الخلق والأمر والحكم، وهو قادر على كل شيء، ومحيط بالعباد^(٦).

أما لفظه (الغد) فقد وردت في كلام الإمام (A) لإرادة دلالات عدّة كانت الدلالة الزمنية هي الجامع بينها، فمعنى الغد في اللغة ((ثاني يومك ... وربما كُنِيَ بِهِ عَنِ الزَّمَنِ الْأَخِيرِ))^(٧)، وقد ذكر الشارحون الدلالة الأولى في جواب له (A) لرجلٍ سأله عن معنى الإيمان فقال (A): ((إِذَا كَانَ الْعُدُوُّ فَاتِنِي حَتَّىٰ أَخْبَرَكَ عَلَىٰ أَسْمَاعِ النَّاسِ فَإِنْ نَسِيتَ مَقَالَتِي حَفِظَهَا عَلَيْكَ غَيْرَكَ))^(٨).

(١) فصلت: ١٢ .

(٢) الاسراء: ٢٣ .

(٣) الاسراء: ٤ .

(٤) حدائق الحقائق: ٢ / ٦١٩ - ٦٢٠ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٢٨/١٨، و شرح نهج البلاغة (البرهاني): ٤١٣-٤١٤ .

(٦) ينظر: عقائد الإمامية: ٣٨-٣٩، والمجموع في المحيط في التكليف: ٤٤٠/١ .

(٧) لسان العرب: مادة (غدا): ٥ / ٣٢٢٠ .

(٨) الحكمة (٢٦٦): ٥٢٢ .

وهناك دلالات أخرى لهذه اللفظة ذكرها أصحاب المعاجم؛ فذكر الزبيدي أنهم توسّعوا في دلالة لفظ (الغد) حتى صار يُطلق على البعيد المترقب^(١). وقد أشار شارحون لهذا المعنى لكنهم جعلوا دلالتها في الزمن القريب والبعيد، لأنّه قد يُطلق هذا اللفظ ويراد به المستقبل الدنيوي القريب^(٢)، كما في قوله (A): ((فَلَا تَسْتَعْجِلُوا مَا هُوَ كَائِنٌ مُرْصَدٌ وَلَا تَسْتَبْطِنُوا مَا يَجِيءُ بِهِ الْغَدُ فَكَمْ مِنْ مُسْتَعْجِلٍ بِمَا إِنْ أَدْرَكَهُ وَدَّ أَنْهُ لَمْ يُدْرِكْهُ وَمَا أَقْرَبَ الْيَوْمَ مِنْ تَبَاشِيرِ عَدِّ))^(٣)، وحديثه (A) هنا عن الفتن التي أخبر بها رسول الله (9) وكان الناس يتوقعون حدوثها ويسألون الإمام (A) عنها، لذا يوصيهم بعدم استعجال ما هو كائن ومرصد، وألاً يستبطنوا ما يجيء به المستقبل من فتن ووقائع^(٤). أما في قوله (A): ((أَلَا وَفِي عَدِّ وَسَيِّئَاتِي عَدٌّ بِمَا لَا تَعْرِفُونَ يَأْخُذُ الْوَالِي مِنْ غَيْرِهَا عُمَّالَهَا عَلَى مَسَاوِي أَعْمَالِهَا وَ تَخْرُجُ لَهُ الْأَرْضُ أَفَالِيدَ كَبِدِهَا..))^(٥)، فذهبوا إلى أن المراد بالغد هنا هو زمن الإمام المهدي القائم بالأمر، وقد جاءت الجملة الاعتراضية (وسَيِّئَاتِي عَدٌّ بِمَا لَا تعلمون) لغرض تعظيم شأن ذلك الغد الموعود بمجيئه، وبيان فضيلته (A) بعلم ما جهلوه^(٦).

وقد يطلق لفظ الغد ويراد به الموت^(٧)، وهذا المعنى غير وارد لدى أهل المعاجم، وإنما هي دلالة أسبغها السياق على هذا اللفظ. وذلك في قوله (A): ((وَإِنَّ عَدًّا مِنَ الْيَوْمِ قَرِيبٌ يَذْهَبُ الْيَوْمَ بِمَا فِيهِ وَيَجِيءُ الْغَدُ لَاحِقًا بِهِ))^(٨)، ولعل هذا المعنى هو المقصود، لأن الإمام (A) يتحدث بعد

(١) ينظر: تاج العروس: مادة (غدو): ١٤٧/٣٩ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٢٦ / ٩ .

(٣) الخطبة (١٥٠): ٢٠٨ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦١٢ / ٣ .

(٥) الخطبة (١٣٨): ١٩٥-١٩٦ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٥٠٥/١، ومنهاج البراعة: ٦٢/٢، و حدائق الحقائق: ٦١٦/١، واعلام نهج البلاغة: ١٣١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩/ ٤٢ و ٤٧ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٨٦/٣ ، واختيار مصباح السالكين: ٢٩٨ .

(٧) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٥٦٠/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٤٦/٣ .

(٨) الخطبة (١٥٧): ٢٢٢ .

هذا عن مراحل ما بعد الموت، فيذكر القبر ويسميه ((بَيْتٍ وَحَدَّةٍ وَ مَنْزِلٍ وَحَشَّةٍ وَمُفْرَدٍ غُرْبَةٍ)) ثم يأتي على ذكر القيامة ((وَكَأَنَّ الصَّيْحَةَ قَدْ أَتَتْكُمْ وَالسَّاعَةَ قَدْ غَشِيَتْكُمْ)). وقد ترد لفظة الغد ويراد بها القيامة^(١)، وذلك في خطابه (A) لأبي ذر بعد أن أخرج إلى الربرة: ((وَسَتَّعَلَّمُ مِنَ الرَّابِحِ عَدَاً))^(٢). وإطلاق لفظ (الغد) على الموت أو القيامة هو لغرض ترهيب المتلقي من أجل حثه على العمل والنتيظ من خلال تقريب الأجل والحساب، أو قد يؤتى به لحث المتلقي على الصبر بما يقع عليه من حيفٍ وظلم، لأن القيامة (الغد) هي الموعد للانتصاف من ذلك الظالم.

ويبدو أثر الشرع واضحاً في تعدد الدلالات للفظ الواحد، وهذا ما نبه عليه الراوندي في أكثر من موضع في شرحه، من ذلك قوله (A): ((ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينُ اللَّهِ))^(٣)، قال: ((فالإسلام في موضع اللغة هو أن تنقاد لأمر غيرك، ويراد به التسليم، وهو في عرف الشرع التدين بدين الحق، قال تعالى ((إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ))^(٤)، أي الطاعة عند الله هي الإسلام والمراد بالإسلام التسليم لله تعالى ولأوليائه، وهو كالتصديق))^(٥)، ومثله قوله ((مَا كَانَ لِلَّهِ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ حَاجَةٌ مِنْ مُسْتَسِرِّ الْأُمَّةِ وَمُغْلِبِهَا))^(٦)، فالأمة في اللغة: الجماعة من الناس، أما عرفاً فتستعمل للدلالة على المصدقين برسول الله (9)^(٧).

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٧٢/٣ .

(٢) الخطبة (١٣٠): ١٨٨ .

(٣) الخطبة (١٩٨): ٣١٣ .

(٤) آل عمران: ١٩ .

(٥) منهاج البراعة: ٢/ ٣٠٠ .

(٦) الخطبة (١٨٩): ٢٧٩-٢٨٠ .

(٧) منهاج البراعة: ٢/ ٤٤٥ .

أثر القرائن في توجيه المشترك اللفظي:

عند سماعنا لمفردة معجمية معروفة فإنها تمثل اجتماعاً لعلاقتين في آن واحد ضمن علاقة منطقية تكونان شبكة المعجم^(١)، أما العلاقة الأولى فهي العلاقة الصورية (الذهنية)، وفيها تظهر المفردة متمثلة في الذهن إن أمكن تجسيدها، وهذا عادة ما يكون في الأشياء المحسوسة، وإلا فإنها تتمثل في الذهن صورةً حركية، وذلك حين تكون المفردة فعلاً، أو إنها تتجسد شعوراً وإحساساً حين تعبر المفردة عن معنى معنوي. أما العلاقة الثانية، فتكمن في المعاني الجزئية المتعددة لهذه المفردة، التي تتألف بطريقة متلاحقة وسريعة، لتكون صورة متكاملة عن هذه المفردة في أذهاننا، فمثلاً عند ورود لفظة (أسد) على أسماعنا أو خواطرنا فإن العلاقة الصورية ترسم لنا صورة هذا الحيوان الذي نعرفه، وفي الوقت نفسه تبدأ المعاني الجزئية بالامتثال تتابعاً في أذهاننا، كالقوة والملك والافتراس والشجاعة، وغير ذلك من المعاني المتعلقة بهذه المفردة. أما استبعاد بعض هذه المعاني الجزئية فهي وظيفة السياق؛ فعند ورود مفردة في سياق ما فإن معانيها الجزئية قد تتحسر ليبقى عندنا معنى جزئي واحد تعبر عنه هذه المفردة، وهو المعنى الذي من أجله جاء المتكلم بها، فالمعنى المعجمي متعدد ومحتمل خارج السياق وواحد فقط داخل السياق^(٢).

ومن ألفاظ المشترك اللفظي التي ذكرها شارحون، وبدا أثر القرينة السياقية واضحاً في توجيه دلالاتها هي (الجبهة)، والجبهة في اللغة ((موضع السجود، وقيل: هي مستوى ما بين الحاجبين إلى الناصية... والجبهة من الناس: الجماعة. وجاءتنا جبهةً من الناس أي جماعة))^(٣)، وقد أشار شارحون لهذين المعنيين في شرحهم لقوله (A) في كتاب له: ((إلى أهل الكوفة جبهة الأنصار وسنام العرب))^(٤)، فذكر البيهقي والراوندي أن المراد بالجبهة هنا هي الجماعة من الناس^(٥). أما الكيذري والمعتزلي فقد ذكرا المعنيين من دون أن يرجحا أحدهما، وإن كان تقديمهما

(١) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية: ١٣ - ١٤ .

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٨ .

(٣) لسان العرب: مادة (جبه): ١/ ٥٤٠ .

(٤) الكتاب (١): ٣٦٣ .

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٣١/٢، ومنهاج البراعة: ١١/٣ .

لمعنى (الجماعة) يدل على كون هذا المعنى هو الأقرب عندهما: ((قوله جبهة الأنصار يمكن أن يريد جماعة الأنصار فإن الجبهة في اللغة الجماعة ويمكن أن يريد به سادة الأنصار وأشرفهم لأن جبهة الإنسان أعلى أعضائه))^(١)، وقد اعتمد السرخسي قرينة السياق في إبراز دلالة هذه اللفظة، لأن القرينة السياقية سواء كانت لغوية أم مقامية هي التي ترفع الغموض وتوضح المعنى عندما يقع الاشتراك^(٢)، لذا أنكر السرخسي على مَنْ قال بأن معنى الجبهة هي الجماعة من الناس، ورأى أن الجبهة يجب أن تكون هنا بمعنى جبهة الوجه، لأنه (A) أخرج هذا الكلام مخرج المدح لأهل الكوفة؛ فالجبهة تستعمل بمعنى أصل الشيء ومعظمه، وجبهة الأنصار أي ساداتهم وأشرفهم، ولا يحصل هذا المدح بأن يقال لهم: أنتم جماعة من الناس، كما إن الجبهة بمعنى العضو يناسب السنام، بخلاف الجماعة من الناس^(٣)، وهذا المعنى هو الأقرب كما يبدو؛ فقله (A) ((سنام العرب أي أهل الرفعة والعلو منهم لأن السنام أعلى أعضاء البعير))^(٤). واللافت للنظر أن الجامع بين معاني مادتي (جبه) و(سنم) في الغالب هو الظهور والعلو والرفعة^(٥). ويمكن أن يكون المراد بالجبهة هنا هي (الخيال)^(٦)، فيكون من باب إضافة الشيء إلى ما ينتسب إليه، كما يقال: خيل الله، وربما يعضد هذا المعنى أنه (A) كتبَ هذا الكتاب لاستنهاض أهل الكوفة وقتال أصحاب الجمل^(٧).

وظهر أثر القرينة العقلية لدى الشارحين في توجيه دلالة المشترك اللفظي في شرحهم لقله (A) وهو يخاطب طلحة والزبير: ((بَلْ وَجَدْتُ أَنَا وَأَنْتُمَا مَا جَاءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (9) قَدْ فُرِعَ

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤ / ٦ . وينظر: حقائق الحقائق: ٣٧٩/٢.

(٢) ينظر: الدلالة السياقية عند اللغويين: ٢٨٤ .

(٣) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤ / ٧ .

(٥) ينظر: لسان العرب: مادة (جبه): ١ / ٥٤٠، ومادة (سنم): ٣ / ٢١١٩ .

(٦) ينظر: مقاييس اللغة: مادة (جبه): ١ / ٥٠٣ .

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ١٩٩ .

مِنْهُ فَلَمْ أَحْتَجْ إِلَيْكُمَا فِيمَا قَدْ فَرَعَ اللَّهُ مِنْ قَسَمِهِ وَأَمْضَى فِيهِ حُكْمَهُ^(١)، وذهب الراوندي إلى أن الفراغ في اللغة يكون على وجهين : أحدهما القصد للشيء ، والآخر الفراغ من شغل. والمعنى الثاني مصروف عن الله تعالى، لأنه لا يشغله شأن عن شأن، فهو -عز وجل- يفرغ من الشيء فراغ ترك لا فراغ شغل^(٢)، ويبيّن البحراني معنى كونه تعالى قد فرغ من الأمر وذلك بإنزاله في اللوح المحفوظ، لذا يكون معنى الفراغ أي الثابت الذي لا يحتاج إلى إيجاد أو تكميل^(٣). فتكون نسبة الفراغ إلى الله تعالى مجازاً، والمانع من إرادة معنى الفراغ من الشغل لله تعالى هي القرينة العقلية، كونه تعالى منزّه عن هذا.

وقد جوّز البحراني إرادة أكثر من معنى واحد في المشترك اللفظي مجازاً بشرط وجود قرينة دالة على هذا الأمر، وسماها بـ(قوة المتعدد)^(٤)، ففي قول الإمام (A): ((كُلُّ شَيْءٍ خَاشِعٌ لَهُ))^(٥) فسّر بعض الشارحين الخشوع في هذا النص بالخضوع، وأن الله تعالى يصرف كل شيء كيفما يشاء على ما تقتضيه الحكمة^(٦)، وخالفهم البحراني في إمكان إرادة أكثر من هذه المعاني؛ ورأى أن ((الخشوع مراد هنا بحسب الأشتراك اللفظي. إذ الخشوع من الناس يعود إلى تطامنهم وخضوعهم لله ومن الملائكة دأبهم في عباداتهم ملاحظة لعظمته، ومن سائر الممكنات انفعالها عن قدرته وخضوعها من أرق الإمكان والحاجة إليه، والمشارك وان كان لا يستعمل في جميع مفهوماته حقيقة فقد بينا أنه يجوز استعماله مجازاً فيها بحسب القرينة وهي هنا إضافة إلى كل شيء أو لأنه في قوة المتعددة كقوله تعالى: ((إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ))^(٧)، فكأنه قال: الملك خاشع له والبشر

(١) الخطبة (٢٠٥): ٣٢٢ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٣٢٦ / ٢ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني) ٤ / ١٢ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٥ .

(٥) الخطبة (١٠٩): ١٥٨ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٤٥٧ .

(٧) الأحزاب: ٥٦ .

خاشع له))^(١)، ويبدو واضحاً أثر القرينة اللفظية في توجيه تلقي البحراني لهذا النص. وما ذهب إليه البحراني من إرادة أكثر من معنى في المشترك اللفظي على سبيل المجاز هو ما اصطاح عليه الأصوليون بـ(عموم الاشتراك)^(٢).

(١) شرح نهج البلاغة(البحراني): ٣ / ٥١٦.

(٢) ينظر: من تجارب الأصوليون في المجالات اللغوية: ١٠٥ .

ثانياً: الترادف

الردف في اللغة هو ((ما تبع الشيء . وكل شيء تبع شيئاً ، فهو ردْفُه ، وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف))^(١)، أما في الاصطلاح فهو ((توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد))^(٢)، وعلى الرغم من كون العرب قد عرفوا هذه الظاهرة وسجلوها في مؤلفاتهم إلا أن الترادف لم يرد عندهم قبل السيوطي في كتابه المزهر^(٣). وقد مثّلت هذه الظاهرة موضع خلافٍ واسع بين علماء العربية، ويبدو أن رواة اللغة وجامعيها كانوا في القرن الثاني الهجري إلى أواخر القرن الثالث يسلمون بقضية الترادف ولا يرونها محل نزاع ، لكن الجدل نشب بين العلماء في القرن الرابع؛ فانتصر لها الأكثرون، وأنكرها قوم كابن فارس وأبي علي الفارسي، ومال بعضهم إلى الاعتدال فيها كالرازي^(٤). والناظر في علل مؤيدي الترادف في العربية يرى أنهم يرجعونها في الغالب إلى تعدد أسماء الشيء الواحد في اللهجات المختلفة، وتعدد صفاته، فضلاً عن الاستعمال المجازي والتطور اللغوي^(٥).

ولعلّ الأصوليين كانوا أكثر دقة في تعاملهم مع هذه الظاهرة ((فقد أخرجوا من الترادف طائفة من الألفاظ كاسم الشيء وصفاته نحو السيف والصارم والمهند وعندهم ليس من الترادف الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح))^(٦)، وبدا تأثر ابن ميثم البحراني واضحاً برأي الأصوليين في تعريفه لظاهرة الترادف^(٧).

(٢). لسان العرب :مادة (ردف) :١٦٢٥/٣.

(٢) التعريفات : ٥٨.

(٣) ينظر: عناصر تحقيق الدلالة في العربية :٣٩.

(٤) ينظر: في اللهجات العربية :١٥١، وفصول في فقه اللغة :١٣٠-١٣١، ودراسات في فقه اللغة : ٢٩٥-

٢٩٦، وعلم الدلالة :٢١٦.

(٥) ينظر: فصول في فقه اللغة : ٣١٦ وما بعدها .

(٦) عناصر تحقيق الدلالة في العربية : ١٤ .

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني) :١٣/١

والذي يبدو أن الترادف ظاهرة مرفوضة في أصل اللغة، لأن ((الأصل في كل لغة أن يوضع اللفظ الواحد لمعنى واحد))^(١)، فسواء كان الواضع هو الله تعالى أم غيره، فلا تبدو هناك أهداف عقلانية من وراء جعل الألفاظ المتعددة للمعنى الواحد، لأن الواضع عاقل حكيم، ولا بد أن يكون هادفاً في مجمل تصرفاته وأعماله الإرادية وإلا لما كان عاقلاً^(٢). على أننا لا ننكر وقوع الترادف في لغة البشر العاديين، بسبب انعدام القصدية التامة في كثير من استعمالاتهم اللغوية، لأن غايتهم من ذلك هو أن يكون التفاهم محروزاً في نطاق تخاطباتهم، كما أننا في الأحوال العادية نعتمد على ما تزودنا به الذاكرة من كلمات نجدها مناسبة وذات صلة بالأمر الداعي للكلام^(٣)، بخلاف النصوص المقدسة ولاسيما القرآن الكريم منها فهو قمة الوعي اللفظي والاستعمال المقصود فلا يمكن أن ننسب الترادف إلى ألفاظه^(٤).

وسيكون منهجنا في هذا المبحث لتلافي القول في الترادف بالاعتماد على المعنى المعجمي والسياق؛ فالسياق له الأثر الأكبر في هذا التفريق، فكلاهما يعملان على كشف الغموض الذي يعتري المدلول، وبيان الظلال المعنوية ذات الصبغة العاطفية أو الانفعالية التي تحيط به، ومن ثم تظهر بالتدرج فروق معنوية دقيقة بين الألفاظ المترادفة^(٥).

ومن الألفاظ المترادفة التي ذكرها الشارحون هما لفظا (الوهن والضعف) في شرحهم لقوله (A) وهو يزهد في الدنيا: ((سُرُورُهَا مَشُوبٌ بِالْحُزْنِ وَجَلْدُ الرَّجَالِ فِيهَا إِلَى الضَّعْفِ وَالْوَهْنِ))^(٦)، فذهبوا إلى أن ((الوهن: الضعف نفسه، وإنما عطف للتوكيد))^(٧)، ويبدو هذا بعيداً لأن العطف يوجب المغايرة فلا يعطف الشيء على نفسه، فقد ((اختصت الواو -من بين حروف العطف- بأنها

(١) فصول في فقه اللغة : ٣٠٨ .

(٢) ينظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ١٠٠-١٠١ . وينظر الفروق اللغوية : ٢٢ .

(٣) ينظر: المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: ٣٦٩ .

(٤) ينظر: في اللهجات العربية : ١٥٥-١٥٦ ، فصول في فقه اللغة : ٣١٧ .

(٥) ينظر : دور الكلمة في اللغة : ٩٧ .

(٦) الخطبة (١٠٣) : ١٤٨-١٤٩ .

(٧) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٧ / ١٠٦ ، ومنهاج البراعة : ٢ / ٣٤٠ .

يُعطف بها حيث لا يُكْتَفَى بالمعطوف عليه^(١)، إلا أن توحيد الدلالة بين هذين اللفظين عند الشارحين ربما جاء بسبب تأثرهم بالمعاجم اللغوية التي لم تفرق بينهما^(٢)، فمما ((يؤخذ على معاجمنا اللغوية أنها توسعت في دعاوي الترادف والاشتراك اللفظي مع أن واقع الكثير من المواد التي نجدناها عندهم لا تمت إليها بصلة))^(٣). وربما أمكن التفريق بين هذين اللفظين من خلال تتبع بعض مواضعها في كلام النهج من جانبين، الأول: كون لفظ (الوهن) يغلب استعماله في الأمور المعنوية^(٤)، والثاني: إن الوهن يبدو أدنى واعم من الضعف، ومن ذلك قوله (A) أعلاه؛ فالجلد يعني القوة^(٥)، ومن الطبيعي أن تكون قوة الإنسان إلى ضعفٍ تدريجي بتقادم العمر حتى تتلاشى وتضمحل شيئاً فشيئاً فتصل الوهن، فالوهنُ إذاً حالةٌ تأتي بعد الضعف، وما يعضد هذا قوله تعالى على لسان زكريا (A): ((رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي)) (مريم: ٤)، وقد فسرها الأستاذ إبراهيم السامرائي بمبلغ النحول والضعف، والمبالغة في الكبر^(٦). ويتضح هذا المعنى في كلام له (A) بعدما بويح وقد خاطب به قوماً سألوه معاقبة قتله عثمان بن عفان فأجابهم بعد كلام: ((وَلَا تَفْعَلُوا فَعَلَةً تُضَعِّعُ قُوَّةً وَتُسْقِطُ مِنْهُ وَتُورِثُ وَهْنًا وَذِلَّةً))^(٧)، وكون الوهن حالة أدنى من الضعف فقد ناسب استعماله مع ما ذُكر في النص من تضعع القوة، وسقوط المنة؛ فالضعفة غاية في الضعف، ورجل ضعضع: ضعيف في كل شيء، لا رأي له ولا حزم، وضعضعته أي هدمه حتى الأرض^(٨).

(١) شرح ابن عقيل: ٢٢٧/٣ .

(٢) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: مقاييس اللغة: مادة (وهن): ٦ / ١٤٩ ، لسان العرب: ٦ / ٤٩٣٤ .

(٣) من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ١٠٣

(٤) ينظر: دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني : ٣٤٦ .

(٥) اختيار مصباح السالكين : ٢٤٦ .

(٦) ينظر: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني : ١١٧ .

(٧) الخطبة (١٦٨) : ٢٤٣ . وقد وُحِدَ البحراني بين اللفظين : ٦٧٤ / ٣ .

(٨) ينظر : لسان العرب: مادة (ضعع) : ٤ / ٢٥٨٧ .

أما دلالة (الوهن) على الأمور المعنوية فيمكن تلمسها في قوله (A) وهو يتحدث عن نبي الله آدم (A) بعد غواية الشيطان له: ((بَاعَ الْيَقِينَ بِشُكِّهِ وَالْعَزِيمَةَ بِوَهْنِهِ وَاسْتَبَدَلَ بِالْجَذَلِ وَجَلًّا وَبِالْإِعْتِرَارِ نَدَمًا))^(١)، والمراد إن آدم (ع) قد تعوض من العزم والتصميم الذي كان ينبغي له في طاعة الله تعالى بالوهن والعجز عن تحمله^(٢)، وما يدل على كون الوهن أمراً معنوياً عطُفه في النص على أمور معنوية كـ (اليقين والشك والوجل والجذل). ويمكن أن تُوجَّه دلالة الوهن هنا على ما ذكره ابن منظور من إن الوهن هو الضعف في العمل والأمر، ومثَّل له بقول الإمام (A): ((ولا واهناً في عزم))^(٣).

وبدا اثر المعجم أكثر وضوحاً في ورود الترادف لدى شارحي النهج في توحيدهم بين دلالة (الإنشاء والإبتداء)؛ قال ابن منظور: ((أَنْشَأَ اللهُ الْخَلْقَ، أَيِ ابْتَدَأَ خَلْقَهُمْ))^(٤)، وربما هذا ما يسوغ لنا مجيء الكلمتين مترادفتين عند الراوندي وابن أبي الحديد^(٥). وقد نبّه البحراني على هذا الأمر في شرحه لقول الإمام (A): ((أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً))^(٦)، قال: ((ولم أجد لأهل اللغة فرقاً بين الإنشاء والابتداء وهو الإيجاد الذي لم يسبق بمثله إلا أنه يمكن أن يفرق بينهما صوتاً لكلامه (A) عن التكرار بان يقال: المفهوم من الإنشاء هو الإيجاد الذي لم يسبق غير الموجد إليه والمفهوم من الابتداء هو الإيجاد الذي لم يقع من الموجد قبل))^(٧).

كما وحّد أغلب الشارحين بين الفعلين (أطلّ) و(أظلّ) في كلام له (A) يوبّخ به أصحابه: ((كُلَّمَا أَطَّلَ عَلَيْكُمْ مَنْسِرٌ مِنْ مَنَاسِرِ أَهْلِ الشَّامِ أَعْلَقَ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بَابَهُ وَانْجَحَرَ انْجَحَارَ الضَّبَّةِ

(١) الخطبة (١): ٤٣.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٣٧.

(٣) ينظر: لسان العرب: مادة (وهن): ٦ / ٤٩٣٥.

(٤) لسان العرب: مادة (نشأ): ٦ / ٤٤١٨.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٥١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٨٠.

(٦) الخطبة (١): ٤٠.

(٧) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٩٤. وينظر: اختيار مصباح السالكين: ٦٤.

فِي جُحْرَهَا))^(١)، فذكروا أنها رويت (أُظِلَّ وَأُظِلَّ) وجعلوا دلالاتهما واحدة وهي (أشرف)^(٢). ويبدو أن هناك فرقاً بين اللفظين، فالفعل (أُظِلَّ) يحتل في هذا النص عدة معانٍ الجامع بينها دلالة (القرب)، فقد يكون بمعنى (غشيكم) وتظل فوقكم، و((أظنني الشيء: غشيني))^(٣)، وربما يعضد هذا المعنى لفظ (المنسر) وهو - بفتح الميم - قطعة من الجيش من المائة إلى المائتين^(٤)، ولعله سمّي بذلك تشبيهاً له بالنسر ((كأنه جاء لينسر شيئاً، أي يختطفه ويستلبه، ويقال: بل المنسر لا يمرُّ بشيء إلا اقتلعه))^(٥)، أو يكون (أُظِلَّ) بمعنى تراءى لكم سوادهم، فالظُلُّ هو السواد، وظلَّ كل شيء: شخصه لمكان سواده^(٦)، كما يحتل معنى (الدنو) لأن ((الإطلال: الدنو؛ يقال: أظلك فلان أي كأنه ألقى عليك ظله لقربه))^(٧)، ويبدو أن هناك فرقاً بين الدنو والإطلال، فالدنو أقرب لذا وصف الله سبحانه الجنة بأنها ((قُطُوفُهَا دَائِبَةٌ)) (الحاقة: ٢٣)، وقال تعالى: ((وَدَائِبَةٌ عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَدَلَّتْ قُطُوفُهَا تَذِيلًا)) (الإنسان: ١٤)، أما الإطلال فلعله ما كان في حيز النظر ويحتمل القرب والبعد، جاء في اللسان: ((الإطلال: الإشراف على الشيء.. وتطال أي مدّ عنقه ينظر إلى الشيء يبعد عنه))^(٨)، وهذا المعنى أكثر توبيخاً من معاني الإطلال، لأن الإمام (A) أراد وصفهم بالجبن

(١) الخطبة (٦٩): ٩٩ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٥١/١، ومنهاج البراعة: ٢٩٥/١، و حدائق الحقائق: ٣٤٦/١، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ١٠٣/٦ .

(٣) لسان العرب: مادة(ظلل): ٤/ ٢٧٥٤ .

(٤) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ١٧٦ .

(٥) مقاييس اللغة: مادة (نسر): ٥/ ٤٢٥ .

(٦) ينظر: لسان العرب: مادة(ظلل): ٤/ ٢٧٥٤ .

(٧) لسان العرب: مادة(ظلل): ٤/ ٢٧٥٥ .

(٨) لسان العرب: مادة (ظلل): ٤/ ٢٦٩٧ .

والخوف، وكنى عن فرارهم من القتال بإغلاق أبوابهم عند سماعهم بقرب بعض جيوش الشام، وشبههم بالضبة حين ترى الصائد، وإنما خصّ الإناث لأنها أولى بالمخافة من الذكور^(١).

ومن ذلك أيضاً قوله (A): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ))^(٢)، فقد صرح ابن أبي الحديد بترادف لفظتي (الحمد والمدح)، قال: ((الذي عليه أكثر الأدباء والمتكلمين أن الحمد والمدح أخوان لا فرق بينهما، تقول: حمدت زيداً على إنعامه ومدحته على إنعامه، وحمدته على شجاعته ومدحته على شجاعته، فهما سواء يدخلان فيما يدخل فعل الإنسان وفيما ليس من فعله كما ذكرناه))^(٣)، أما أغلب الشارحين فقد فرقوا بينهما من حيث العموم والخصوص؛ فالمدح أعم من الحمد^(٤)، وهذا ما عليه كتب اللغة، لأن المدح يقال فيما يكون من الإنسان بالاختيار أو التسخير، فقد يمدح الإنسان بصفته كطول القامة وصباحة الوجه، أو يمدح بفعله كبذل المال والسخاء، أما الحمد فلا يكون إلا بالفعل دون الصفات^(٥)، وهذا ما أشار إليه البيهقي من خلال عرضه لآراء العلماء؛ فالله تعالى مستحق للمدح كون أفعاله مختصة بالحسن والإحسان، كما أنه سبحانه يُمدح على صفاته كالعلم والقدرة^(٦).

ولعل السبب في توحيد ابن أبي الحديد بين دلالتي (الحمد والمدح) في تلقيه لهذا النص جاء لتأثره بمذهب المتكلمين كما ذكر؛ ويبدو أنهم لا يفرقون بين الحمد والمدح لأنهم يشترطون كونهما باللسان مع انطواء القلب فيهما على الثناء والتعظيم^(٧)، أما من فرق بينهما فقد نظر إليهما بلحاظ الاستعمال اللغوي كما أوضحنا .

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٤٧/٢ .

(٢) الخطبة (١): ٣٩ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥٨/١ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٢٤/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٧٩ / ١ .

(٥) ينظر: الفروق اللغوية: ٥٠، ومفردات ألفاظ القرآن: ١٨٤ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١٥٩/١ - ١٦٠ .

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة: ٥٩ / ١ .

كما فرق الشارحون في هذا النص بين (الحمد والشكر) اللذين وُحِدَ بينهما بعض اللغويين كالأخفش وغيره^(١)، ولعل السبب في عدّ هذين اللفظين مترادفين هو ما أشار إليه أحد الباحثين المحدثين، قال ((والحمد والشكر من الألفاظ المتقاربة في المعنى، وبسبب هذا التقارب اختلطت دلالتها حتى صارت كالواحدة، ولم يعد الناس يفرقون بينهما ... فقد جرى الاستعمال بهما مترادفين واختفى ذلك الفرق الدقيق بين معنيهما نتيجة العميم، والحمد في الأصل أعم من الشكر))^(٢)، وهذا ما ذكره شارحو النهج؛ ((فأما الشكر فأخصّ من المدح لأنه لا يكون إلا على النعمة خاصة ولا يكون صادراً إلا من منعم عليه))^(٣)، فالحمد -كما يرى البحراني- يرادف الشكر، وقد يفيد ما هو اعم وهو التعظيم المطلق^(٤)، وهذا ما اصطلح عليه المحدثون بالتقارب الدلالي، وهو نوع من الترادف يتحقق ((حين تتقارب المعاني، لكن يختلف كل لفظ عن الآخر بملح هام))^(٥).

ولم يفرق بعض اللغويين بين لفظتي الفيء والظل، جاء في اللسان: ((وبعضهم يجعل الظل الفيء؛ قال رؤبة: كل موضع يكون فيه الشمس فتزول عنه فهو ظل وفيء))^(٦)، وقد فرق بعض الشارحين بين هذين اللفظين من ناحية العموم والخصوص في شرحهم لخطبة له يحذر فيها من فتنة الدنيا: ((فإنَّهَا عِنْدَ ذَوِي الْعُقُولِ كَفَيْءِ الظِّلِّ))^(٧)، فذهب الراوندي والكيذري إلى أن ((الفيء أخص من الظل))^(٨)، وفصل ابن أبي الحديد القول في هذا، قال: ((وإنما قال كفيء الظل لأن العرب تضيف الشيء إلى نفسه ... ويمكن أن يقال الظل أعم من الفيء لأن الفيء لا يكون

(١) ينظر: لسان العرب: مادة (حمد): ١/ ٩٨٧ .

(٢) الترادف في اللغة: ٩٧ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ٥٨، وينظر: منهاج البراعة: ١/ ٢٤ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ٧٩، واختيار مصباح السالكين: ٥٦ .

(٥) علم الدلالة: ٢٢١ .

(٦) لسان العرب: مادة (ظل): ٤/ ٢٧٥٣ .

(٧) الخطبة (٦٣): ٩٤ .

(٨) منهاج البراعة: ١/ ٢٨٤ . وينظر: حدائق الحقائق: ١/ ٣٢٨ .

إلا بعد الزوال وكل فيء ظل وليس كل ظل فيئاً، فلما كان فيهما تغاير معنوي بهذا الاعتبار صحت الإضافة^(١). لذا نبّه ابن منظور على أنه يقال ((ظل الجنة، ولا يقال فيؤها، لأن الشمس لا تعاقب ظلها فيكون هنالك فيء، إنما هي أبداً ظل، لذلك قال تعالى: ((أَكَلَهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا))^(٢) أراد وظلها دائم أيضاً^(٣)). ولما كان الفيء هو الأقصر والأسرع ناسب تشبيه الإمام (A) لسرعة زوال الدنيا وقصر عمرها به^(٤). وذكر الراغب أنه ((يُقَالُ لِكُلِّ مَوْضِعٍ لَمْ تَصِلْ إِلَيْهِ الشَّمْسُ: ظِلٌّ، وَلَا يُقَالُ الْفِيءُ إِلَّا لِمَا زَالَ عَنْهُ الشَّمْسُ))^(٥)، فالفيء سريع الذهاب، لحركة الشمس المرتبط بها. ومن هنا ففعل الإمام يريد إن (فيء الظل) يومه صاحبه بدوامه بوصفه ظلاً ولكنه ليس كذلك لأنه غير مستقر. فهو في نظر الإمام وعند ذوي العقول فيء، لأنه غير مستقر، وهذا شأن الدنيا.

ومن الألفاظ المترادفة عند الشارحين هما الفعلان (جاء وأتى) في قوله (A) من خطبة له في ذم أهل العراق: ((وَاللَّهِ مَا أَتَيْتُكُمْ اخْتِيَاراً وَلَكِنْ جِئْتُ إِلَيْكُمْ سَوْقاً))^(٦)، فقد عدّهما بعض الشارحين مترادفين^(٧)، وهذا ما عليه بعض المعاجم^(٨). وقد فرق بينهما أبو هلال العسكري إلا أنه أقرّ بترادفهما في بعض المواضع، قال: ((أن قولك جاء فلان كلام تام لا يحتاج إلى صلة، وقولك أتى فلان يقتضي مجيئه بشيء ولهذا يقال جاء فلان نفسه ولا يقال أتى فلان نفسه ثم أكثر ذلك حتى استعمل أحد اللفظين في موضع الآخر))^(٩)، ولعل السبب في ترادف هذين اللفظين عند

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤٣/٥-١٤٤.

(٢) الرعد: ٣٥.

(٣) لسان العرب: مادة (ظل): ٤/٢٧٥٣.

(٤) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ١٦٨.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٤٣٤.

(٦) الخطبة (٧١): ١٠٠.

(٧) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٣٢٥، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/١٢٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

٢/٣٤٩.

(٨) ينظر: لسان العرب: مادة (جياً): ١/٦٣٥، والصاحح: ١/٤٢.

(٩) الفروق اللغوية: ٣٠٩.

الشارحين وبعض اللغويين هو دلالتها معاً على الإقبال والقدوم. وما يمكن أن يقال للتفريق بينهما هو إن الإتيان مجيء بسهولة، أما المجيء فهو أعم، أي إنه قد يؤتى لما أصعب وأشق وأثقل مما تستعمل فيه (أتى)^(١)، وهذا المعنى واضح في النص أعلاه؛ فالإتيان كائن عن اختيار وسهولة بخلاف المجيء المصحوب بالسوق والصعوبة وعدم الرغبة، ويمكن تلمس هذا المعنى في كثير من نصوص النهج^(٢)، ومنها قوله (A) في كلام له عن النبي (9): ((جَاءَهُ الْمَوْتُ فَذَهَبَ بِهِ))^(٣)، وربّ قائلٍ يقول أن هذا المعنى وارد بالطريقة نفسها في كلام له عن مقتل عثمان بن عفان: ((أَتَى قَدْرُهُ عَلَيْهِ))^(٤)، ويجاب عن هذا بأمرين، الأول: اختلف اللفظان باختلاف الشخصين؛ فالمتوفى في النص الأول هو النبي (9) وهو أشرف الخلق وأعظمهم، وكانت وفاته أعظم فاجعة نزلت بالإسلام، فناسب استعمال الفعل (جاء) الذي يكون للأمر الصعب والثقيل، بخلاف النص الثاني إذ المتوفى هو عثمان بن عفان ومما لا شك فيه بأنه دون النبي (9) فاستعمل معه الفعل (أتى). فكأنّ الموت استصعب المجيء إلى نبينا الأكرم، أما غيره فلا يكون كذلك. والأمر الثاني: هو إنه (A) نسب المجيء في النص الأول للموت وهو أمر مهول وثقيل على الإنسان كما في قوله تعالى: ((وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ)) (ق: ١٩)، أما النص الثاني فقد نسب (A) الإتيان للقدر، والمراد به (القتل)^(٥)، والذي يفهم من السياق أن هذا القتل قد تمّ بصورة سهلة لتخاذل أنصاره عنه وبثّم المنون إليه، وتثبطهم عن نصرته^(٦)، وهذا من الطبيعي أن يمكّن عدوه منه ببسرٍ وسهولة، وربّما هي تكمن في رغبة من قتله بقتله؛ إذ استسهلوه ولم يجدوا فيه صعوبة، لأنهم اعتقدوه مستحقاً لذلك مثلاً. فضلاً عمّا رواه ابن أبي الحديد والبرحاني من وصف الإمام (A) لعثمان بأنه: ((امرء مكنّ عدوه من

(١) ينظر: من أسرار البيان القرآني: ٤٠ .

(٢) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الخطبة (١٠٩): ١٦٠، والخطبة (١١٤): ١٧٠، والخطبة (١٧٦): ٢٥٣ .

(٣) الخطبة (١٠٠): ١٤٦ .

(٤) الكتاب (٢٨): ٣٨٨ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البرحاني): ٢٤٧/٤ .

(٦) ينظر: الكتاب (٢٨): ٣٨٨ .

نفسه))^(١)، وكل هذا يتناسب مع استعمال الفعل (أتى). ثم إن التركيب اللغوي للنص الثاني يوحي بالقصدية في القتل لاسيما في استعمال حرف الجر (على) الدالّ على الاستعلاء، وهذا ما أشار إليه الأصفهاني من إن ((الإتيان قد يراد منه القصد وإن لم يكن منه الحصول))^(٢).

ومن الألفاظ التي جعلها الشارحون مترادفة هما (الغيث والمطر)^(٣)، ومن ذلك قوله (A) في الاستسقاء: ((فَأِنَّكَ تُنْزِلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَ تَنْشُرُ رَحْمَتَكَ وَ أَنْتَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ))^(٤)، وإلى هذا ذهب بعض اللغويين؛ فذكر ابن فارس إن ((الميم والطاء والراء أصل صحيح فيه معنيان: أحدهما الغيث النازل من السماء، والآخر جنس من العدو))^(٥)، إلا أنه يمكن التفريق بينهما من جانبين، الأول: أن المطر قد يدل على العذاب وليس هذا للغيث^(٦)، لأنه لا يرد إلا في مواطن الرحمة والبشر. قال الجاحظ: ((ألا ترى أنّ الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العذاب.. وكذلك المطر؛ فإنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام. والعامّة وأكثر الخاصّة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث))^(٧). والجانب الثاني: إن المطر قد يكون في وقته وفي غير وقته^(٨). أما ما ورد في النهج من دلالة (المطر) على الخير في قوله (A): ((وَأَنْتَظَرْنَا الْغَيْرَ أَنْتَظَارَ الْمُجْدِبِ الْمَطَرِ))^(٩)، فذكر الشارحون أن في هذا النص إشارة لما كان يتوقعه من انتقال الأمر إليه ((ومن لواحق ما انتظره هو من الغير وانتقال الأمر إليه شمول العدل

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩١/٢، وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٨٠/٢.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ١٤٦.

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٦٨/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٤٨/٣.

(٤) الخطبة (١١٥): ١٧٢.

(٥) مقاييس اللغة: مادة (مطر): ٣٣٢ / ٥، وينظر: الصحاح: ٢٨٩ / ١.

(٦) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٦٤٩. ومن ذلك لفظ (المطر) في الخطبة (١٠٨): ١٥٧.

(٧) البيان والتبيين: ٢٠/١.

(٨) ينظر: دقائق الفروق اللغوية: ١٣١.

(٩) الخطبة (١٥٢): ٢١٢.

وظهور الحق في موارده المشبه لوقع المطر في الأرض المجدبة، واستلزامه للخير والبركة))^(١)،
ويجاب عن هذا بالفرق الثاني من ان المطر قد يكون في وقته وغير وقته بخلاف الغيث، والمجدب
لشدة ما يمرّ به فإنه يأمل نزول المطر وينتظره في كل حينٍ . أما قوله (A) في خطبة أخرى عند
الاستسقاء: ((اللَّهُمَّ فَاسْقِنَا غَيْثَكَ))^(٢)، فقد ناسب مجيء الغيث هنا لأنه موضع دعاء ورحمة،
فضلاً عن أن الغيث أقرب إلى معنى الإغاثة من المطر، فالوثيقة بين الغيث والإغاثة هي النجدة
والعون^(٣)، وقد يكون المراد بالغيث هنا هو (المطر والكلأ)^(٤)، فيكون الدعاء شاملاً للناس
وحيواناتهم.

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢٤ / ٣ .

(٢) الخطبة (١٤٣): ١٩٩ .

(٣) ينظر: دقائق الفروق اللغوية: ١٣١ .

(٤) لسان العرب: مادة (غيث): ٥ / ٣٣٢٣ .

ثالثاً: التضاد

الضدّ في اللغة ((كل شيء ضادّ شيئاً ليغلبه، والسواد ضدّ البياض، والموت ضدّ الحياة، والليل ضدّ النهار، إذا جاء هذا ذهب ذلك))^(١). أما في الاصطلاح فهي ((الألفاظ التي تقع على الشيء وضده))^(٢)، وتعدّ علاقة الضديّة من أوضح الأشياء في تداعي المعاني، لأن استحضار أحد المتضادين يستدعي عادةً حضور الضدّ الآخر في الذهن، ولاسيما في الألوان^(٣).

وقد ذهب كثير من اللغويين قديماً وحديثاً إلى عدّ التضاد فرعاً من المشترك اللفظي^(٤)، والذي يبدو أن هناك تقاطعاً وافتراقاً في المفهومين؛ فالتقاطع حاصل في كون الاشتراك يدل على عدة معانٍ مختلفة قد يكون بعضها متضاداً، بخلاف التضاد الذي لا يدلّ إلا على معنيين متضادين فقط، وهذا ما أشار إليه أبو الطيب اللغوي: ((وليس كل ما خالف الشيء ضداً له. ألا ترى أن القوة والجهل مختلفان، وليساً ضدّين .. فالاختلاف أعم من التضاد؛ إذ ليس كل متضادين مختلفين وليس كل مختلفين متضادين))^(٥).

ومثل التضاد موضع خلاف بين علماء العربية، فأثبتته أكثرهم، وأنكره بعضهم وحاولوا تأويل ما ورد من ألفاظه، وعلى رأس هؤلاء ابن درستويه الذي وضع كتاباً في إبطال الأضداد^(٦). أما المحدثون فكانوا أكثر تشدداً في قبول الكثير منه^(٧).

ويمكن القول إنّ السياق هو الذي يعيّن غرض اللفظ، ويكشف عن مقصد المتكلم في تحديد دلالة الألفاظ المتضادة، لأن ((كلام العرب يصحح بعضه بعضاً، ويرتبط أوله بآخره، ولا

(١) لسان العرب: مادة (ضدد): ٤/ ٢٥٦٤ .

(٢) الأضداد في كلام العرب: ١٨ .

(٣) ينظر: في اللهجات العربية: ١٧٩ .

(٤) ينظر: كتاب الأضداد (قطرب): ٧٠، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها: ٣٧٦/١، وفي اللهجات العربية: ١٧٩،

ودراسات في فقه اللغة: ٣٠٩ .

(٥) الأضداد في كلام العرب: ٣٣ .

(٦) ينظر: الأضداد في كلام العرب: ١٨ .

(٧) ينظر: في اللهجات العربية: ١٨٥ .

يُعرف معنى الخطاب إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجازَ وقوع المعنيين المتضادين، لأنهما يتقدّهما ما يدلّ على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر))^(١).

ولما كانت الكلمة من كلمات الأضداد لم توضع في أول الأمر للدلالة على المعنيين المتضادين وإنما وضعت لأحدهما، كان من الطبيعي أن تكون هناك عوامل عدّة وراء نشوء المعنى الثاني المضاد^(٢)، وقد ذكر اللغويون في هذا المجال أسباباً كثيرة أهمّها تداخل اللهجات، والتفاوت والتشاور، والتهمك، وغير ذلك^(٣). وقد أشار شارحو النهج إلى بعض تلك الأسباب في حديثهم عن أصل المعنى لبعض الكلمات ك(السدف، والمفازة، وإطلاق لفظ (الفوز) والمراد هو الذمّ والتوبيخ)^(٤)، إلّا أنّ دلالتها كانت واضحة في نصّ النهج ولم تمثّل موضع خلاف في استعمال الإمام (A)، لذا لم نعرض إليها.

ومن المتضادات التي ذكرها شارحو النهج (الظن)، فهو يكون بمعنى اليقين وبمعنى الشك^(٥)، والأصل في هذا اللفظ هو الشك، ومنه قوله تعالى: ((مَا نَذِرِي مَا السَّاعَةَ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَقِئِينَ)) (الجاثية: ٣٢)، وأما معنى اليقين فقوله تعالى: ((وَأَنَا ظَنُّنَا أَنَّ لَن نُّعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَبًا))^(٦) (الجن: ١٢)، وقد ذكر الشارحون هذين المعنيين؛ فالظنّ بمعنى (الشك) جاء في قوله (A) وهو يخاطب أصحابه: ((وَلَا تَظُنُّوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قِيلَ لِي))^(٧)، والمعنى هو ((لا تظنوا

(١) كتاب الأضداد (الأنباري): ١١ .

(٢) ينظر: فصول في فقه اللغة: ٣٣٨ .

(٣) ينظر: كتاب الأضداد (الأنباري): ١١، وفصول في فقه اللغة: ٣٣٨، وفي اللهجات العربية: ١٨٠ .

(٤) وينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٩٣، ومنهاج البراعة: ٢ / ١٠٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١٥٩،

وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٢٦٢، واختيار مصباح السالكين: ١٣٤. والسدفة: الظلمة والضوء. والمفازة:

الغلاة، وسميت مفازة إما لأنها مهلكة من قولهم فوز الرجل أي هلك وأما تفاوتاً بالسلامة والفوز .

(٥) ينظر: ثلاثة كتب في الأضداد: ٣٤ .

(٦) ينظر: كتاب الأضداد (الأنباري): ١٤ .

(٧) الخطبة (٢١٦): ٣٣٥ .

إني أتأذى بقول الحقّ لي وتنقل علي))^(١). وهناك نوع آخر من الظن ذكره بعض الشارحين وسمّوه بـ(الظن الصادق) في شرحهم لقوله (A) مخاطباً أصحابه بعد أن استولى أصحاب معاوية على صنعاء: ((وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَظُنُّ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ سَيَدَالُونَ مِنْكُمْ))^(٢)، وبدالون أي يصير الأمر إليهم والدولة لهم، فذكر البحراني في شرحه أن الإمام (A) ((قد خوفهم بما حكم به من الظن الصادق أن سيدال القوم منهم))^(٣)، ولعل ما دعا الشارح إلى عدّه ظناً صادقاً هو علم الإمام (A) بما سيؤول إليه حال أصحابه من بعده إن بقوا على ما هم عليه من التخاذل والقعود عن طاعته، فضلاً عما تضمنه النص من كثرة المؤكّدات، وهي ((أن، والقسم، ولام التوكيد)). ومثل هذا الظن ورد في قوله (A): ((وَإِنَّمِ اللَّهُ إِنِّي لَأَظُنُّ بِكُمْ أَنْ لَوْ حَمَسَ الْوَعَى وَاسْتَحَرَّ الْمَوْتُ قَدِ انْفَرَجْتُمْ عَنِ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ انْفِرَاجَ الرَّأْسِ))^(٤).

أما الظن بمعنى العلم فقد جاء في وصفه (A) للمتقين: ((فَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَشْوِيقٌ رَكَنُوا إِلَيْهَا طَمَعاً وَتَطَلَّعَتْ نَفُوسُهُمْ إِلَيْهَا شَوْقاً وَظَنُّوا أَنَّهَا نُصِبَ أَعْيُنُهُمْ وَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْغَرُوا إِلَيْهَا مَسَامِعَ قُلُوبِهِمْ وَظَنُّوا أَنَّ زَفِيرَ جَهَنَّمَ وَشَهيقَهَا فِي أُصُولِ آدَانِهِمْ))^(٥)، فذكر ابن أبي الحديد أن ((الظن هاهنا يمكن أن يكون على حقيقته ويمكن أن يكون بمعنى العلم كقوله تعالى ((الْأَيُّظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ))^(٦) (المطففين: ٤))، والذي يبدو أن صفة الظنية في هذا النص تتراوح بين الظن نفسه ومبلغ العلم، ومرجع هذا إلى تفاوت درجات التقوى واليقين بين الناس، فهم على درجات مختلفة. ويمكن القول أن الإمام (A) استعمل لفظ (الظنّ) لأن الرؤية لم تحصل بمعناها الحقيقي،

(١) اعلام نهج البلاغة: ١٨٤ .

(٢) الخطبة (٢٥): ٦٧ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٢٤٣ . وينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٩١/١، واعلام نهج البلاغة: ٦٢،

واختيار مصباح السالكين: ١٢٨ .

(٤) الخطبة (٣٤): ٧٨ .

(٥) الخطبة (١٩٣): ٣٠٤ .

(٦) شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ١٠ / ١٤٣ .

وما يعضد هذا المعنى قوله (A) في الخطبة نفسها: ((فَهُمْ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُنَعَّمُونَ وَهُمْ وَالنَّارُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُعَذَّبُونَ))، فهو (A) يشبههم بمن رأى الجنة والنار في قوة يقينهم وذلك عن مشاهدتهم بأعين أبصارهم حقائق الوعد والوعيد^(١).

وذكر الأصمعي أن ((البلاء يكون نعمة ومحنة))^(٢)، جاء في اللسان ((البلاء يكون في الخير والشر ... ومنه قوله تعالى: ((وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ))^(٣) (الأنبياء: ٣٥) ، وقد ورد هذان المعنيان في شروح النهج، فذكر الشارحون معنى المحنة والمعاناة^(٤) في قوله (A): ((أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَقْصِمِ جِبَارِي دَهْرٍ قَطُّ إِلَّا بَعْدَ تَمْهِيلٍ وَرَخَاءٍ وَلَمْ يَجْبُرْ عَظَمَ أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ إِلَّا بَعْدَ أَزْلِ وَبِلَاءٍ))^(٥)، ودليل ما أشاروا إليه من معنى البلاء في هذا النص هو عطفها على الأزل وهو الضيق والشدة^(٦). وأشار بعض الشارحين إلى أن معنى التضاد قد يكون حاصلًا في هذه اللفظة عند دلالتها على المحنة كما في قوله (A) في حديثه عن فتنة بني أمية: ((وَأَصَابَ الْبِلَاءُ مَنْ أَبْصَرَ فِيهَا))^(٧)، فذكر البحراني أن بلاء هذه الفتنة ومعاناتها تكون من الإنسان نفسه ومن بني أمية؛ ((أما من نفسه فالحزن الطويل من مشاهدة المنكر، وأما منهم فلأن المتقي العالم بكونهم أئمة ضلال منحرف عنهم وغير داخل في تصرفاتهم، وكان من شأنهم تتبع من كان هذا حاله بالأذى والقتل))^(٨).

(١) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٣٨٣ .

(٢) ثلاثة كتب الأضداد: ٥٩ .

(٣) لسان العرب: مادة (بلا): ١/ ٣٥٥ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٤١٩ .

(٥) الخطبة (٨٨): ١٢١ .

(٦) اعلام نهج البلاغة: ٨٩ .

(٧) الخطبة (٩٣): ١٣٨ .

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٤٧٢ .

أما دلالة لفظ (البلاء) على النعمة فأشاروا إليها في قوله (A): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاصِلِ الْحَمْدَ بِالنَّعْمِ وَالنَّعْمَ بِالشُّكْرِ نَحْمَدُهُ عَلَى آيَاتِهِ كَمَا نَحْمَدُهُ عَلَى بَلَائِهِ))^(١)، فذكروا أن الإمام (A) نبه على وجوب حمد الله تعالى على النعماء وحمده على البلاء ((لأن النعمة قد تكون بلاءً من الله تعالى ... والبلاء منه أيضاً نعمة يستحق به الإنسان الثواب الآجل، وسبب النعمة نعمة، وبهذا الاعتبار يجب الشكر على البلاء أيضاً كما يجب الشكر على النعماء. إذ الكل نعمة))^(٢)، فالبلاء بهذا المعنى إنما يكون نعمة بخلاف ما نراه من ظواهر الأمور، ((لأنه تعالى إنما يفعل المكروه بنا لمصالحنا فإذا حمدناه عليه فإنما نحمده على نعمة أنعم بها))^(٣).

ومثله في قوله (A): ((نَحْمَدُهُ عَلَى مَا أَخَذَ وَأَعْطَى وَ عَلَى مَا أَبْلَى وَابْتَلَى))^(٤)، فذكر الشارحون أن البلاء يكون في الخير والابتلاء بالشر؛ أي ((نحمده على ما أبلى من نعم وابتلى من نقم، يقال: أبلاه الله بلاءً حسناً بكثرة المال والصحة والشباب، وابتلاه الله بالمرض وال فقر والشيب))^(٥). ويبدو استعمال الإمام (A) الفعل (ابتلى) للدلالة على الشرّ عائداً للثقل هذه الصيغة وقوتها، لأن الابتلاء بالشرّ يكون أثقل وأصعب على الإنسان من الابتلاء بالخير. أو لكونها دالة على السعي والاجتهاد، فكأن الابتلاء حاصل للإنسان بسبب ما يقوم به، وإنه يقدم عليه بإرادته. وذكر اللغويون أن ((من الأضداد القاسط. قال أبو عبيدة وقطرب، يقال: قسط الرجل، إذا جار، فهو قاسط. ومنه قول الله تعالى: ((وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا))^(٦)... والقاسط أيضاً: العادل))^(٧)، وقد ورد هذان المعنيان للقسط في شروح نهج البلاغة؛ ففي قوله (A): ((وَقَامَ بِالْقِسْطِ

(١) الخطبة(١١٤): ١٦٩ .

(٢) شرح نهج البلاغة(البحراني): ٥٤٤/٣ .

(٣) شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ٢٥٢ /٧ .

(٤) الخطبة(١٣٢): ١٨٩ .

(٥) منهاج البراعة: ٥٣/٢. وينظر: شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ٢٦٨/٨، وشرح نهج البلاغة(البحراني): ٥٧٤/٣.

(٦) الجن: ١٥ .

(٧) الأضداد في كلام العرب: ٣٧١ .

فِي خَلْقِهِ))^(١)، ذكر الشارحون أن المراد من القسط هنا هو العدل؛ قال الراوندي: ((أي أمر المكلفين من المخلوقين بالعدل فيما بينهم قال تعالى ((وَأَقِيمُوا الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ))^(٢) مع أنه تعالى يعدل أيضا في حكمه وقضائه على جميع المخلوقين))^(٣)، وكذا في قوله (A): ((وَيَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ وَيَأْتُرُونَ بِهِ))^(٤). أما دلالة (القسط) على الجور فقد وردت في قوله (A): ((فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثَتْ طَائِفَةٌ وَمَرَقَتْ أُخْرَى وَقَسَطَ آخَرُونَ))^(٥)، فذكر الشارحون أن المراد بالناكثين هما طلحة والزبير لأنهما بايعاه ونقضا بيعته، وبالمارقين الخوارج، وبالقاسطين أصحاب معاوية، ورويت الفاسقين أيضا^(٦)، وإنما خصَّ أهل الشام بهذين اللفظين ((لأن مفهوم الفسق أو القسط هو الخروج عن سنن الحق وقد كانوا كذلك بمخالفته (A) والخروج عن طاعته فكان إطلاق أحد اللفظين عليهم لذلك))^(٧)، وقد ذهب ابن أبي الحديد إلى أن أصحاب صفين ((عند أصحابنا رحمهم الله مخلدون في النار لفسقهم فصح فيهم قوله تعالى وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا))^(٨). ومن ثمَّ يتضح وهم ما ذهب إليه بعض المعاصرين من ((أنه يجب ألا يعدَّ من الأضداد أيضا ما ترك اللغويون الاستشهاد على أحد معنييه، لأنه لم يثبت في كلام العرب أنه أستعمل بهذا المعنى، مثل قولهم (قَسَطَ) تعني: عدل أو جار، فالمعنى الأول لا دليل عليه، أما الثاني فقد ورد))^(٩)، بل إن

(١) الخطبة (١٨٥): ٢٦٩ .

(٢) الرحمن: ٩ .

(٣) منهاج البراعة: ٤١٧/٢ .

(٤) الخطبة (٢٢٢): ٣٤٢ .

(٥) الخطبة (٣): ٤٩ .

(٦) ينظر: حدائق الحقائق: ١/١٦٤، واعلام نهج البلاغة: ٥٠، واختيار مصباح السالكين: ٩٦.

(٧) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٨٢ .

(٨) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ٢٠١ .

(٩) التأويل اللغوي في القرآن الكريم: ٣١٣ .

المعنى الأول قد ورد في القرآن في أكثر من موضع^(١)، منها قوله تعالى: ((وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا لَا يُظْلَمُونَ)) (يونس: ٥٤).

ومن الألفاظ التي ذكرها اللغويون وعدّوها من المتضادات لفظة (عفا)، قال الأنباري: ((عفا الشيء إذا درس؛ وعفا إذا كثر. وقد عفا شعره، يعفو، إذا كثر.. وفي القرآن ((حَتَّىٰ عَفَا))^(٢) (أي كثروا))^(٣). وقد ذكر الشارحون مجيء هذه اللفظة بمعنى (درس) في قوله (A): ((فَإِنَّا كُنَّا فِي أَفْيَاءِ أَعْصَانٍ وَمَهَابٍ رِيَّاحٍ وَتَحْتِ ظِلِّ عَمَامٍ اِضْمَحَلَّ فِي الْجَوِّ مُتَلَفِّفَهَا وَعَفَا فِي الْأَرْضِ مَخْطُهَا))^(٤)، قال ابن أبي الحديد: ((اضمحل ذهب و الميم زائدة ومنه الضحل وهو الماء القليل... عفا درس ومخطها أثرها كالخطة))^(٥). ولم يرد في النهج (عفا) بمعنى (كثر). ويبدو أن التضاد في هذه اللفظة بعيد إلا مع شيء من التأويل، لأنه ((لا تضاد بين الكثرة والاندراس، لأن ضد الكثرة القلة، وضد الاندراس البقاء، ولكننا إذا تساهلنا قليلاً وقلنا إن بينهما شبه تضاد، فأنا نرد ذلك إلى معنى عام يجمع المعنيين، وهما الإهمال والإعراض))^(٦)، ولعل التضاد حاصل بين هذين المعنيين لأن ذهاب الشيء واندراسه يكون متضمناً لقلته وعدم بيانه بخلاف الشيء الكثير الذي يكون ظاهراً للعيان.

ومن ألفاظ التضاد التي ذكرها اللغويون ووردت عند الشارحين هو لفظ (رجا)، قال السجستاني: ((والرجاء يكون طمعاً ويكون خوفاً، وفي القرآن في معنى الطمع: ((وَيَرْجُونَ رَحْمَةً

(١) منها على سبيل المثال لا الحصر: النساء (١٢٧، ١٣٥) و المائدة(٨، ٤٢).

(٢) الأعراف: ٩٥ .

(٣) الأضداد في كلام العرب: ٣٠٥ .

(٤) الخطبة(١٤٩): ٢٠٧ .

(٥) شرح نهج البلاغة(المعتزلي): ١٢٣/٩ ، وينظر: شرح نهج البلاغة(البحراني): ٦١٠/٣ .

(٦) التضاد في القرآن الكريم: ١٨١ .

وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ))^(١)،... والرجاء في القرآن في معنى الخوف كثير، قال تعالى: ((قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا))^(٢) (يونس: ١٥) ، ومما ورد من ذلك في النهج قوله (A): ((شُغِلَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ أَمَامَهُ سَاعٍ سَرِيحٍ نَجًا وَطَالِبٍ بَطِيءٍ رَجَاً وَمُقَصِّرٍ فِي النَّارِ هَوَى))^(٣)، فذكر الشارحون أن الرجاء ههنا متضمن لمعنى الطمع والخوف؛ لأن ما تتصوره النفس من محبوبٍ أو مكروهٍ أما أن يكون موجوداً في الماضي ويسمى ذكراً وتذكيراً، أو موجوداً في الحال وهو الوجد لوجدان النفس عليه، أو يوجد في المستقبل - كما هو الحال في النص - فتتعلق النفس فيه ويسمى انتظاراً وتوقعاً، فإن كان مكروهاً فهو خوف وإن كان محبوباً طمعت به النفس^(٤) ، وإنما كان الرجاء معلقاً بين الخوف والطمع في هذا النص لأن الشخص في هذا الصنف يتجاذبه وصفان هما السفالة والعلو، فيكون متردداً بين خوف الضعف من وسواس الشيطان ومن ثم السقوط فيها، وبين الطمع في الحركة إلى جهة العلو ونيل مرضاة الله تعالى. ويبدو أن التضاد في لفظ الرجاء حاصل من التردد بين هذين المعنيين ((لأن الرجاء يقتضي الخوف إذا لم يكن صاحبه منه على يقين.. وقال الفراء: العرب لا تذهب بالرجاء مذهب الخوف إلا مع الجحد))^(٥) أما في الحقيقة فإن ((عدّ الرجاء) من ألفاظ الأضداد فيه شيء من التجوز والتوسع لمفهوم التضاد، لأن الخوف والطمع ليسا متضادين في حقيقة الأمر، فالخوف ضد التجلد والشجاعة، والطمع ضد اليأس وانقطاع الأمل))^(٦).

وذكر الراوندي في شرحه لقوله (A): ((فَوَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا أَسْلَمُوا وَلَكِنْ اسْتَسْلَمُوا وَأَسْرُوا الْكُفْرَ فَلَمَّا وَجَدُوا أَعْوَاناً عَلَيْهِ أَظْهَرُوهُ))^(٧)، قال: ((وأسّر الشيء من الأضداد

(١) الإسراء: ٥٧ .

(٢) ثلاثة كتب في الأضداد: ٨٠-٨١ .

(٣) الخطبة (١٦): ٥٨ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٠٧ / ١ .

(٥) الأضداد: ٩ .

(٦) التأويل اللغوي في القرآن الكريم: ٣٢٣ .

(٧) الكتاب (١٦): ٣٧٤ .

يكون سرّاً وإعلاناً، قال تعالى ((وَأَسْرُواُ النَّدَامَةَ)) . وفسرت على الوجهين، وأسروا الكفر أي كتموه))^(١) ، ومعنى الإخفاء والكتمان واضح في النص بدليل المقابلة بينه وبين الإظهار في قوله (A): ((فَلَمَّا وَجَدُوا أَعْوَانًا عَلَيْهِ أَظْهَرُوهُ))، وقد مثّلت هذه اللفظة موضع خلاف بين اللغويين في كونها من الأضداد أو ليست كذلك؟ فذهب الأصمعي^(٢) إلى أنها من الأضداد، وأنكره السجستاني: ((وقال أبو عبيدة: أسررت الشيء أخفيته وأظهرته أيضاً، وكان يقول في هذه الآية: ((وَأَسْرُواُ النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْاُ الْعَذَابَ))^(٣) أظهروها، ولا أثق بقوله هذا والله أعلم))^(٤)، وقد نقل صاحب اللسان عن الأزهري قوله: ((وأهل اللغة أنكروا قول أبي عبيدة أشد الإنكار، وقيل أسروا الندامة... أخفوها، وكذلك قال الزجاج: وهو قول المفسرين))^(٥) ، وعلى هذا يمكن القول ((إن نسبة هذه اللفظة إلى الأضداد هي موضع شك، ومما يقوي هذا الشك في انتمائها إلى الأضداد، أنه لا يوجد أثر لمعانيها التي قيل أنها متضادة في تفسير الآيات، حيث لم يذكر الثقات من المفسرين إلا المعنى المعروف وهو الإخفاء والكتمان))^(٦) . وذهب الراغب الأصفهاني إلى أن الإسرار قد يكون بمعنى الإظهار، لأن الإسرار إلى الغير يقتضي إظهار ذلك لمن يفضي إليه بالسرّ وإن كان يقتضي إخفاؤه عن غيره^(٧) .

(١) منهاج البراعة: ٤٦/٣ .

(٢) ينظر : ثلاثة كتب في الأضداد: ٢١ .

(٣) يونس: ٥٤، وسبأ: ٣٣ .

(٤) ثلاثة كتب في الأضداد: ١١٤ .

(٥) لسان العرب: مادة(سرر):٣/ ١٩٨٩ .

(٦) التأويل اللغوي في القرآن الكريم دراسة دلالية: ٣٢٨ .

(٧) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٣١٩ .

الفصل الثاني التلقي التأويلي

- المبحث الأول: التأويل النحوي
- المبحث الثاني: التأويل البلاغي
- المبحث الثالث: التأويل الدلالي

التلقي التأويلي

مدخل نظري: التأويل في الفكر الإسلامي والفكر الغربي

التأويل في الاصطلاح الاجتماعي (المعجم) :

قال ابن منظور : ((الأَوَّلُ: الرجوع... وأَوَّلُ الكلام وتَأَوَّلُه: دَبَّرَه وقَدَّرَه، وأَوَّلُه وتَأَوَّلَه: فسَّرَه... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرِكَ ظاهر اللفظ،...، وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد... وآل الدهن والقطران والبول والعسل يؤول أولاً وإيالاً: خَثَّرَ.. وآل اللبن: تخَثَّرَ فاجتمع بعضُهُ إلى بعض))^(١).

ولعل قراءة استكشافية أولى للاستعمالات الاجتماعية المكونة لمادة (أول) تكشف لنا عن حقيقة مفادها أن التأويل، من جهةٍ أولى، متعلِّقٌ بالأشياء دونما تدخُّل الإنسان، أي أنه قائمٌ في الأشياء بذاتها، كما في (آل اللبن)، ويتعلَّق من جهةٍ ثانية بالمعاني التي تتصل بالإنسان ويكون له يدٌ فيها كـ(تأويل الكلام). فحقيقة التأويل، إذًا، كائنة أصالةً في الأشياء، ومتحققة كذلك بوجود الإنسان، ولكن لا تأويل للإنسان إن لم تكن الأشياء قابلةً ومستعدة^(٢).

ويظهر من قول ابن منظور أن التأويل ليس أمراً اعتباطياً؛ إذ لا يمكن الانتقال من الأمر الظاهر المعنى إلى باطنه من دون دليل، فهو لا يكون بحسب الهوى، ولا يُلتجأ إليه إلا عند اختلاط الأمور الذي يؤدي إلى فسادها^(٣). كما يظهر أن بعض اللغويين كانوا يوحّدون بين التأويل والتفسير، بينما فرّق بعضهم بين المصطلحين، ((قال بعضهم: التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل: ردُّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر))^(٤).

(١) لسان العرب: مادة (أول) : ١٧١/ ١ - ١٧٢ .

(٢) ينظر: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني: ٨٩-٩٠.

(٣) ينظر: في مفهومي القراءة والتأويل (بحث): ٣٠ .

(٤) تاج العروس: مادة (فسر): ٢٧ / ٣٣ .

التأويل في الاصطلاح القرآني:

استعمل القرآن الكريم مفردة (التأويل) سبع عشرة مرة، توزعت على خمس عشرة آية ، وسبع سور. ويمكن حصر دلالات هذه الآيات في ثلاثة أصناف: الأول، تحدث عن التأويل في القول^(١)، والثاني عن التأويل في الفعل^(٢)، أما الثالث فتحدث عن التأويل في الرؤيا^(٣). ولكن استعراض الآيات يشير إلى ما يأتي:

١- تظهر بعض الآيات أن التأويل يقع في الآخرة، كما في قوله تعالى: ((هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَاءٍ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ)) (الأعراف: ٥٣). بمعنى أنه إذ يقع خارج سياق التاريخ.

٢- نلاحظ في بعض الآيات أن هذه المنزلة المتعالية للتأويل تصير تاريخية متعينة بزمان ومكان، كما في سورة يوسف التي أثبتت وجود تفاوت في الفهم بين مدرك وآخر.

٣- بعض التأويل يكون مختصاً بنص القرآن نفسه، قال تعالى: ((بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)) (يونس: ٣٩).

ويمكن القول إن هناك اتجاهين رئيسيين للمفسرين في فهمهم لمفردة (التأويل) الواردة في الآيات القرآنية^(٤):

الاتجاه الأول: يرى أن التأويل من مقولة المعنى والمفهوم، وتنصوي تحته نظريتان، الأولى: ترى أن المراد بالتفسير هو التأويل ، والثانية: ترى أن المراد بالتأويل هو المعنى المخالف لظاهر اللفظ. **الاتجاه الثاني:** يرى أن التأويل ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، فذهب ابن تيمية إلى أن التأويل أمر عيني يعتمد عليه الكلام، فإن كان الكلام حكماً إنشائياً، فتأويله نفس الفعل

(١) الآيات هي: آل عمران/ ٢ ، الأعراف/ ٥٢ و ٥٣ ، يونس/ ٣٨ و ٣٩ .

(٢) الكهف/ ٧٨ و ٨٢ ، الأعراف/ ٣٥ ، النساء/ ٥٩ .

(٣) يوسف/ ٦ ، ٢١ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ١٠٠ ، ١٠١ .

(٤) ينظر: أصول التفسير والتأويل مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين: ٢ / ١٧-٢٥ .

المطلوب، وإن كان خبيراً، كان تأويله نفس الشيء المخبر به. وذهب السيد الطباطبائي إلى أن التأويل ((من الحقيقة الواقعية التي تسند إليها البيانات القرآنية حُكْم أو موعظة أو حكمة، وإن التأويل موجود لجميع الآيات القرآنية محكمها ومتشابهها...، بل هو من الأمور الغيبية المتعالية من أن تحيط بها شبكات الألفاظ))^(١)، ومن ثم لا تكون ألفاظ القرآن التي نقرأها ونلونها إلا وسائل تتسجم مع تركيبتنا العقلية، فهي تقرب لنا تلك الحقيقة الواقعية (الخارجية) إلى أذهاننا التي اعتادت على القبول والأنس بالمعاني الصورية والمنظورات الحسية^(٢).

التأويل عند الفقهاء والمتكلمين :

كان الرسول(9) هو المرجع الأول في توضيح ما أشكل من الآيات والألفاظ القرآنية، وبعد وفاته (9) اختلفت الأمة في من يكون بعده، فظهر الخلاف حول مسألة الإمامة، ثم تطور فيما بعد مع تطور الأحداث مما أدى إلى ظهور الفرق والمذاهب المتعددة، التي أخذت تستند في كثير من عقائدها إلى تأويل النص القرآني^(٣)، بل إننا لو تتبعنا أصحاب النظريات التي ظهرت بعد وفاة النبي (9) ((لوجدنا إن أكثر مواردها إنما نشأت من اتباع المتشابه وابتغاء التأويل، بل نجد ذلك صار مسلكاً عاماً في كثير من الأحيان))^(٤). فرأى الأشاعرة أن التأويل ((هو قسيم للظاهر، والقاعدة العامة في الشريعة هي العمل بالظاهر وتقديمه، بل أنها كلية الشريعة وعمدة التكليف))^(٥)، ورأوا أن ((حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة))^(٦).

أما المعتزلة، وتبعاً لمذهبهم العقلي، فقد أولوا الآيات التي تتعلق بتجسيم الذات المقدسة؛ فتأولوا اليد بالنعمة، والعين بالعلم، ومحبة الله ورضاه بإرادته للثواب، وغضبه وسخطه بإرادته

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٣ / ٥٧ .

(٢) ينظر: المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري: ١٧١.

(٣) ينظر: علم الكلام وبعض مشكلاته: ١٤٥ .

(٤) المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري: ١١٧ .

(٥) المعتزلة بين القديم والحديث: ٩٤ .

(٦) الإبانة عن أصول الديانة: ١٦٥ .

للعقاب^(١)؛ يقول القاضي عبد الجبار: ((كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها))^(٢).

أما الصوفية فقد ظهرت لديهم أفكار الذوق والوجد والتعالي بالنفس وفضاءات الإلهام، ليصلوا من خلالها إلى فهم جديد للنص بعيداً عن الدلالات الظاهرية والسطحية^(٣)، فهم اختصوا بالتأويل والغوص في الباطن أكثر من غيرهم. ورأى نصر حامد أبو زيد أن التصوف بهذا المعنى يمثل موقفاً من الحياة يتسم بالتعالي والأزدياء والترفع، وهذا الموقف لا ينفصل عن إطار الواقع الذي يدفع إلى ردّ الفعل، فيسعى الصوفي للبحث عن حلول متعالية لمشكلاتٍ هي في حقيقتها واقعية^(٤).

ويمكن القول إن الشيعة هم رواد التأويل الأوائل، واليهم يرجع قصب السبق؛ ولعلّ أوضح إشارة في هذا المجال قول الإمام (A) في وصيته لابن عباس حين بعثه للاحتجاج على الخوارج: ((لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَيَقُولُونَ... وَلَكِنْ حَاجِبُهُم بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصاً))^(٥)، والسبب في ذلك هو إن الآيات التي يمكن لابن عباس الاحتجاج بها غير ناصّة على المطلوب بل لها ظاهر وتأويلات محتملة، فإذا فسرتها على وجه يمكن لغيرك أن يفسرها على وجه آخر، وبذا يمكنهم أن يتعلقوا بها في المحاجة^(٦). ومع قول الشيعة بالتأويل إلا أنهم تشددوا فيه ووضعوا له القيود والقواعد ((معتمدين على محكم الكتاب والسنة الشريفة التي في ضمنها أخبار الأئمة من أهل البيت (A) والبراهين العقلية))^(٧).

(١) ينظر: المعتزلة بين القديم والحديث: ٩١-٩٢ .

(٢) المحيط بالتكليف: ٢٠٠ .

(٣) ينظر: فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ٢٢٩ .

(٤) ينظر: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي: ٣٤ .

(٥) الكتاب (٧٧): ٤٦٥ .

(٦) ينظر: منهاج البراعة: ٢٥٩/٣، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٨٨/٥-٣٨٩ .

(٧) تأويل النص عند الصوفية فصوص الحكم لابن عربي إنموذجاً: ١٠١ .

أما المفكرون العرب المعاصرون فقد تطورت نظرتهم إلى التأويل، نتيجة الثورة الهائلة التي أحدثتها الفكر الغربي في هذا المجال، فنظروا إلى التأويل على أنه ((فعل واعٍ يقصد إليه المؤول قصداً، وهو مرتبط بغير المعنى البادي على ظاهر النص، يتجاوز فيه المؤول المعلوم إلى البحث عن الخفي المستور وراء التراكيب والأساليب، قصد وضع اليد على قصدية النص))^(١)، فالتأويل ((يتأسس على البحث عن البنية العميقة للخطاب عبر استقراء وحداته من خلال بنيته السطحية،....، فالتأويل يعطي للنص فرصاً أخرى للحياة، وذلك أن المعنى الثابت يقتل النص،...، وأن الذي ينتج النص إنتاجاً مفهوماً جديداً هي القراءة التأويلية))^(٢)، فالمعنى في القرآن ليس معطى ثابتاً، بل هو في حالة من التوتر الدائم يتوقف على سياق المفسر وحاله، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث^(٣).

التأويل في الفكر الغربي:

تُرجم مصطلح (Hermeneutique) بالتأويل أو علم التأويل أو التفسير أو فن التأويل*، وهو مصطلح قديم من خلال أصله اليوناني، وقد بدأ استعمال هذا المصطلح ((في مجال الدراسات اللاهوتية الغربية، وهو يشير إلى مجموعة من الأسس والقواعد التي ينبغي للقارئ المفسر أن يتبعها ليفهم النصوص المقدسة))^(٤)، ويعود قدم هذا المصطلح في دلالاته على هذا المعنى إلى عام (١٦٥٤ م)، إذا كانت وظيفية الهرمينوطيقا -آنذاك- تفسير لغة الوحي الإلهي

(١) في مفهومي القراءة والتأويل (بحث): ٣٢ .

(٢) النص والتأويل دراسة في الفكر المعرفي التراثي : ٤٠ - ٤١ .

(٣) ينظر: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي: ٣١ .

* فضل بعضهم مصطلح (الهرمينوطيقا) كمقابل عربي للمصطلح الأجنبي (Hermeneutique) على الترجمات العربية ((علم التأويل، فن التأويل، التأويلية، نظرية التفسير...))؛ كون هذا المصطلح يشتمل على هذه الجوانب وغيرها، فهي جزئية ومقتصرة على جانب معين . ينظر: من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة: ١٧.

(٤) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ١٦٨ .

الغامضة من أجل فهمها أولاً، ونقلها إلى الأوضاع الراهنة ثانياً^(١)، وقد عُرفت أربعة مستويات في المنهج التفسيري المتبع في النصوص المقدسة هي (الحرفي، والمجازي، والأخلاقي، والباطني)^(٢). ومع ظهور المفكر الألماني (شيلرماخر ١٨٤٣ م) عمل على نقل مصطلح الهرمينوطيقا من ((دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علماً أو فناً لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، وهكذا تباعد شيلرماخر بالهرمينوطيقا بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص))^(٣)، ثم عاد الاهتمام بنظرية التأويل في الخمسينيات والستينيات الميلادية، إذ رأى كل من المنظر الايطالي (ايميلوبتي) و(هيرش) أن المعنى التاريخي قابل للتحديد، وأن القارئ يستطيع تحقيق تأويل موضوعي محدد للمعنى الذي عبر عنه المؤلف^(٤)، وقد خالفهم (غامير) في هذا؛ إذ عدّ التأويلية محاولة لوصف الكيفية التي بها نحقق فهم النصوص. وإن ((المعنى عنده يبرز نتيجة محاورة تداخلية بين النص والقارئ في زمن محدد وحسب إفق شخصي معين وخاص. فالمعنى يظل نسبياً لاعتماده على خصوصية أفق القارئ الفرد وزمانيته ومكانيته))^(٥)، وما يراه غامير على درجة من الصحة إذ ما يُعاب عليه هو اعتماده على أفق المتلقي فقط مع إهماله لقصد المؤلف وبنية النص. وانطلاقاً من فهمنا لمكانة الإمام (A) وكلامه، نرى أنه لا وجود لقارئ تأويلي كفاء يمكنه أن يسبر أغواره ويكشف عن تأويلاته.

أما ما ذهب إليه (رامان سلون) من أن القراءة الباعثة للذة النصية هي القراءة المنسجمة مع تأويل المتلقي، لا قصدية المبدع، مما يعني خضوع بنية النص اللغوية لقدرات تأويلية

(١) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٣. وخطاب الحداثة قراءة نقدية: ٦٦ .

(٢) ينظر: القارئ والنص من السيميوطيقا إلى الهرمينوطيقا(بحث): ٢٥٤ .

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٢٠ .

(٤) دليل الناقد الأدبي: ٨٩- ٩٠ . وهذه النظرة نجدها أيضاً عند (ريفايتير) الذي يعتقد بأن التأويل يمكن أن يفضي إلى تجربة في الفهم تقوم على بيان ينتهي إلى رأي قاطع. ينظر: النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك:

(٥) دليل الناقد الأدبي: ٩٣ .

مختلفة^(١)، فهذا لا يمكننا التسليم به لأنه يؤدي بنا إلى خلط كبير، بل إن التأويل في المنظور الإسلامي يلتزم حدوداً وضوابط، تحمي النص ومقصدية، أما في المعرفة الغربية المستندة إلى المسيحية وخاصة الكاثوليكية فإن تأويل النص المقدس لا يمتلك قداسة اللفظ، فالإنجيل انتقل عبر تعبيرات وألفاظ تلامذة المسيح^(٢)، ونصوصه مكتوبة بأيدي أناس، فتأويلها يكون خاضعاً للذاتية والموضوعية، وبسبب هذه الفوضوية التأويلية عمد (إمبرتو إيكو) إلى وضع حدود للتأويل، ورأى أن التأويل ((يجب أن يتم في الحدود التي يسمح بها النص، فليس من حق أحد أن يقول بأن النص يمكنه أن يعني أي شيء))^(٣).

ويمكن القول إنه قد ظهرت في ميدان الدراسات الغربية المختصة بالتأويل نزعان رئيسان، الأولى: موضوعية، ترى النص منفصلاً عن الذات القارئة، وقد مثلت هذه النزعة في الفكر المعاصر التيارات البنيوية. والثانية: ذاتية، تسمح للمؤول أن يستثمر كل خاطرة تنتج عندما يتفاعل مع النص استثماراً عشوائياً، وأحسن ممثل لها في الفكر المعاصر هي النزعات التفكيكية. وظهر تيار جديد، ينطلق من أسس فينومينولوجية، رأى أن المعنى هو حصيلة تفاعل الذات والموضوع، وهذا هو الاتجاه الذي تبناه وطوره أصحاب مدرسة كونستانس الألمانية من أمثال (إيزر وياوس)، وبحثوا عن خصوصية العملية التأويلية، فحدّد يابوس العلاقة الجدلية الموجودة بين (أفق انتظار النص) ومقولة (المسافة الجمالية)، ودرس آيزر سيرورة التفاعل في عملية القراءة^(٤).

المبحث الأول

التأويل النحوي

لم تنقل لنا مصادر النحو الأولى تعريفاً نظرياً لمصطلح (التأويل النحوي) على الرغم من أنه كان يُمارَس لديهم بطريقة عملية، لمعالجة النصوص الخارجة عن القاعدة الأصل معالجةً

(١) ينظر: النظرية الأدبية المعاصرة: ١٢١ .

(٢) ينظر : مغامرة التأويل(بحث): ١٨ .

(٣) سيمياء التأويل(الحريري بين العبارة والإشارة): ٢٨ .

(٤) ينظر :حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي: ١٠١ .

جزئية بسيطة، والسبب في ذلك أن النحويين وجدوا هذا المصطلح مفهوماً ناضجاً مكتملاً في كتب التفسير والأصول، إلا إنه لا يمكن أن نعد لانطباعات التفسير السبب المباشر في شيوع التأويل في النحو العربي، لأن التأويل النحوي نشأ وتطور في ظروف خاصة، لذا يمكن أن نرجعه لأسباب أكثر واقعية تتعلق بأصول النحو والجهد الذهني العميق^(١). ولعل أول إشارة لمصطلح (التأويل) في كتب النحو يعود لما ذكره السيوطي عن أبي حيان، قال: ((إنما يسوغ التأويل إذا كانت الجادة على شيء ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول))^(٢)، ولا يعني بالجادة النطق العربي وظاهر الكلام ((بل قواعد النحو، فما خرج عنها يجب أن يتأول حتى يعود إليها))^(٣)، ثم أخذت هذه المحاولات التأويلية تتطور عند النحاة حتى تحوّلت إلى منهج متكامل كما؛ شمل كل النصوص المخالفة، وكيفاً؛ حيث لم يعد اجتهاداً شخصياً وإنما أصبحت له أساليبه العلمية المقننة^(٤)، ((وأصبح يطلق على الأساليب المختلفة التي تهدف إلى إسباغ صفة الإتساق على العلاقة بين النصوص والقواعد))^(٥). ولابدّ من القول إن التأويل النحوي قد نشأ في مدرسة البصرة النحوية، لأن الكوفيين تمسكوا بظاهر النصّ إلى حدّ كبير^(٦).

وتجدر الإشارة إلى أمرين مهمين فيما يتعلق بالتأويل النحوي عند شارحي نهج البلاغة :
الأول: إن التأويل النحوي للنصوص يتراوح بين الموضوعية والذاتية؛ فهو يختار المسافة بين القاعدة الأصل وما يتفرع عنها، أو يخرج عليها، كما أنه يرتبط _ ذاتياً _ بنوايا المبدع والمتلقي، في إطار التنوع والتباين الثقافي، والتغيرات العاطفية^(٧).

(١) ينظر: أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث: ١٦١ .

(٢) المزهري في علوم اللغة وأنواعها: ٢٥٩/١ .

(٣) أصول النحو العربي : ١٥٧ .

(٤) ينظر: أصول التفكير النحوي: ٢٢٨ .

(٥) أصول التفكير النحوي: ٢٣٢ .

(٦) ينظر: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: ٦١ و ٦٥ .

(٧) ينظر: تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنا النحوي: ٦ .

الثاني: إننا نجد الكثير من تأويلات النحاة والمفسرين تدور ((في فلك المعنى أو تأييداً لأحد المذاهب وإعلاءً من شأن بعض الأفكار في مواجهة ما يخالفها))^(١)؛ فالتأويل _ بصورة عامة _ يكون تابعاً للمعارف الإنسانية، والمرجعيات الثقافية والعقائدية للمؤل ، وهذا ما سيتضح في هذه الدراسة بإذنه تعالى .

أساليب التأويل النحوي

أولاً : التأويل بالحذف

الحذف في اللغة :الإسقاط، ومنه حذفُ الشعر إذا أخذت منه. وأما اصطلاحاً فهو إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل^(٢)، وهو مظهر من مظاهر التأويل النحوي، يتم بافتراض أبعاد في النص غير موجودة فيه، ويكون ذلك في النصوص التي تتجافى عن الشروط التي تفرضها القاعدة النحوية^(٣).

والحذف ظاهرة لغوية تشترك فيها اللغات الإنسانية إلا إنها في العربية تكون أكثر وضوحاً وثباتاً لما جُبلت عليه هذه اللغة من ميلٍ إلى الإيجاز^(٤)، فضلاً عما للحذف من تأثير أسلوبِي ((في بنية التركيب النحوي وفي القواعد التي تحكم البنية الأصلية للغة سواء في جوانبها التركيبية أو في استثمار طاقاتها التعبيرية في صياغة الكلام وتنوع الأداء اللغوي المحكوم بالمتكلم والمخاطب والمقام الواجب مراعاته))^(٥)، وما يمنحه الحذف (الفني) للنص من دلالات الإطلاق والانفتاح، فيسبغ عليه أبعاداً تأويلية ، تجعل المتلقي أمام قراءات متعددة، يكون للمرجعيات الفكرية والثقافية الأثر الواضح في توجيهها، وهذا ما ستكشفه الدراسة.

ويرتبط مصطلح الحذف بمصطلح (التقدير) الذي يُعد هو الآخر مظهراً من مظاهر التأويل

(١) تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنا النحوي: ٢٧ .

(٢) ينظر: الصحاح: مادة (حذف): ١٣٤١/٤، والبرهان في علوم القرآن: ١٠٢/٣ .

(٣) ينظر: أصول التفكير النحوي: ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٤) ينظر: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي : ٩ .

(٥) رسائل الإمام علي (A) في نهج البلاغة -دراسة لغوية- (رسالة ماجستير): ٢٠٥ .

النحوي، فيكونان معاً ظاهرة واضحة الأبعاد تتبع في جوهرها من التلازم ((إذ الحذف ليس إلا تقدير ما لا وجود له في اللفظ. كما أن التقدير - في مجاله الرئيس - ليس إلا حذف بعض أجزاء النص الكلامي في اعتبار النحاة))^(١). فارتباط الحذف بالتقدير يعني ضرباً من التأويل الذي سيختلف فيه حتماً، لأنه يخضع لما يراه من يريد التوفيق بين النص والقاعدة.

ومن أمثلة حذف الاسم التي ذكرها شارحو النهج، حذف المبتدأ، الذي يكون مع الخبر جملة مفيدة ((والفائدة إنما تحصل بهما معاً. إلا أنه قد توجد قرينة لفظية أو حالية تغني عن النطق بأحدهما))^(٢)، ومن ذلك قوله (A) في وصف المتقين: ((صَبَرُوا أَيَّاماً قَصِيراً أَعْقَبَتْهُمْ رَاحَةً طَوِيلَةً، تِجَارَةٌ مَرْبِحَةٌ يَسَرَّهَا لَهُمْ رَبُّهُمْ))^(٣)، قال ابن أبي حديد: ((تجارة مربحة، أي تجارتهم تجارة مربحة، فحذف المبتدأ. وروى: (تجارة مربحة)، بالنصب على أنه مصدر محذوف الفعل))^(٤). واختار الراوندي رواية النصب ولم يذكر رواية الرفع، وذكر وجوهاً في نصبها ((أما للبدل من (راحة)، وأما النصب على المدح، وأما على الحال، وأما على تقدير اتجروا . ونصب المصدر مع حذف فعله كثير في الكلام))^(٥)، وتابعه الكيذري في ذلك إلا انه لم يجوز إعرابها بدلاً لأن ((التجارة المربحة ليست بنفس الراحة))^(٦)، وتابعهم البحراني، قال: ((وتجارةً : مصدر))^(٧). ولعل رواية الرفع بحذف المبتدأ هي الأقرب والأفصح، كون الجملة الفعلية - على تقدير (تجارة) مصدر لفعل محذوف أو بنصبها على المدح - تدل على التغيير والحدوث ، وكذا الحال؛ فهو فضلة مسوق

(١) الحذف والتقدير في النحو العربي: ٢٠٩ .

(٢) الحذف والتقدير في النحو العربي: ٢٤٩ .

(٣) الخطبة (١٩٣) : ٣٠٤ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠/١٤٢ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٢/٢٧٧، وحدائق الحقائق: ٢/١٣٣ .

(٦) حدائق الحقائق: ٢/١٣٣ .

(٧) اختيار مصباح السالكين : ٣٨٣ .

لبيان هيئة صاحبه عند وقوع الحدث غالباً^(١)، بعكس الجملة الإسمية التي تكون دلالتها الدوام والاستمرار والثبات^(٢)، وهو ما يتناسب مع تجارة المتقين مع الله تعالى، ودوام ربحها في الدنيا والآخرة. ويبدو أن الذي دعا ابن أبي الحديد لاختياره لرواية الرفع وتقديمها على النصب هو مذهبه الاعتزالي ((في الوعيد؛ لأنه قسم الجزاء على قسمين، أما العذاب أبداً، أو النعيم أبداً))^(٣)، وهو ما يتناسب ودلالة الثبات في الجملة الاسمية.

ومن حذف الاسم حذفهم للحال، ومنه قوله (A): ((الَّذِي عَظَّمَ حِلْمَهُ فَعَفَا وَعَدَلَ فِي كُلِّ مَا قَضَى وَعَلِمَ مَا بِمَا يَمْضِي وَمَا مَضَى مُبْتَدِعِ الْخَلَائِقِ بِعِلْمِهِ وَمُنْشِئِهِمْ بِحُكْمِهِ))^(٤)، قال ابن أبي الحديد: ((قوله (A) مبدع الخلائق بعلمه ليس يريد أن العلم علة في الإبداع كما تقول هوى الحجر بثقله، بل المراد أبداع الخلق وهو عالم، كما تقول خرج زيد بسلاحه أي خرج متسلحاً، فموضع الجار و المجرور على هذا نصب بالحالية))^(٥)، ويبدو إن ما دعاه إلى هذا التأويل النحوي هو مذهبه في الاعتزال الذي يرى أن الخلق والإبداع دليل العالمية للذات المقدسة، وليس علة الخلق ، يقول القاضي عبد الجبار: ((الأفعال المحكمة كالكتابة والصناعة لا تصح إلا من عالم، وقد صح من الله تعالى ما يزيد عليها من الأحكام كخلقه الإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة، فيجب أن يكون عالماً))^(٦)، فمن التفكير في إبداع الذات المقدسة صار الاستدلال على عظمة العلم الإلهي، فالدليل هو الإبداع والمدلول هو العلم.

أما ابن ميثم فذكر أن ظاهر كلام الإمام (A) يدلّ ((بأن العلم هنا سبب لما ابتدع من خلقه.... وهذا مذهب جمهور الحكماء، والخلاف فيه مع المتكلمين. إذ قالوا: إن العلم تابع للمعلوم

(١) ينظر: معاني النحو: ٣ / ٢٣٩ .

(٢) ينظر: معاني النحو: ١ / ١٥ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩ / ٢١٤ .

(٤) الخطبة (١٩١) : ٢٨٣ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١١٨ .

(٦) الأصول الخمسة: ٧٢ .

والتابع يمتنع أن يكون سبباً. فالباء على رأيهم للاستصحاب، وعلى الثاني للتسبب^(١)، ويرى ابن ميثم أن صفات الله تعالى لا تزيد على ذاته، فذاته وعلمه وقدرته وإرادته شيء واحد، وعليه فلا تفاوت في أن يسند المخلوقات إلى ذاته أو إلى علمه أو إلى قدرته أو غيرهما^(٢)، وهذا هو مذهب الشيعة الاثني عشرية؛ فصفاته تعالى ((كالعلم والقدرة.. هي كلها عين ذاته، ليست هي صفات زائدة عليها، وليس وجودها إلا وجود الذات))^(٣)، وهذا ما نظنه، أما الراوندي فأول الباء بمعنى الاستعانة؛ ((أي هو خالق الخلق بعلمه لا باستعانة من غيره))^(٤).

ومن حذف الفعل قوله (A): ((لَنَا حَقٌّ، فَإِنْ أُعْطِينَاهُ وَإِلَّا رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ وَإِنْ طَالَ السَّرِيُّ))^(٥)، وقد علق عليه الشريف الرضي بقوله: ((وهذا من لطيف الكلام وفصيحه، و معناه : إِنَّا إِنْ لَمْ نُعْطَ حَقَّنَا كُنَّا أَذْلَاءَ ، وَذَلِكَ أَنَّ الرَّدِيفَ يَرْكَبُ عَجْزَ الْبَعِيرِ كَالْعَبْدِ وَالْأَسِيرِ وَمَنْ جَرَى مَجْرَاهُمَا))، والتقدير ((أن لنا حقا إن نعطه نأخذه و إن نمنعه نركب أعجاز الإبل و إن طال السرى))^(٦)، فحذف فعل الشرط لدلالة ما قبله عليه، ومن المعلوم أن من كان له حق ويُعطى له فإنه يأخذه، إلا إن تقدير الشريف الرضي اكتفى بظاهر النص، فهو وإن كان مقبولاً في الظاهر إلا أنه لا يتناسب كما يبدو مع مقام الإمام (A)، لأنه (A) ضرب أعجاز الإبل مثلاً لتأخره عن غيره في حقه من الإمامة^(٧)، فهو يتكلم من مقام الشخص المنصوص عليه بإمامة المسلمين وخلافتهم من قبل الله ورسوله، وهذا معلوم لدى المخاطب، وتنصيب غيره نذير بتأخر الأمة عامة لا شخصه (A)، ونجاة الأمة ورفعها بإرجاع الحق (الإمامة) إلى أهله، ولعلّ (مركب أعجاز الإبل) هو

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ١٢٩ . وإلى هذا ذهب الراوندي، ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٢٢١ .

(٢) ينظر : شرح نهج البلاغة (البحراني) : ٤ / ١٢٩

(٣) عقائد الامامية الاثني عشرية: ١ / ٢٧ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٢٢١ .

(٥) الحكمة (٢٢) : ٤٧٢ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٩٥ .

(٧) ينظر: حقائق الحقائق: ٢ / ٦٠٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني) : ٥ / ٣٩٧ .

مركب شاقّ عند العرب، وهذا توجيه آخر لمراد الإمام، لمشقّة قبول ميل الخلافة عنه.

وذكر الشارحون حذف الحرف في قوله (A): ((رَجِمَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ حُكْمًا فَوَعَى، وَدُعِيَ إِلَى رِشَادٍ فَدَنَا، وَأَخَذَ بِحُجْزَةِ هَادٍ فَنَجَا، رَاقِبَ رَبَّهُ وَخَافَ ذُنْبَهُ، قَدَّمَ خَالِصًا وَعَمِلَ صَالِحًا، اِكْتَسَبَ مَذْخُورًا وَاجْتَنَبَ مَحْذُورًا))^(١)، فقال ابن أبي الحديد ((ثم حذف عليه السلام الواو في اللفظات الأخر فلم يقل و راقب ربه ولا وقدّم خالصا وكذلك إلى آخر اللفظات وهذا نوع من الفصاحة كثير في استعمالهم))^(٢)، فلم يسوّغ سبب الحذف بغير شياع هذا الفن، أما البحراني - بحسه البلاغي المعروف - فقد أشار إلى القضية الإيقاعية في النصّ، وذهب إلى أنه (A): ((راعى في كل مرتبتين في هذا الكلام السجع المتوازي ، وعطف كل قرينة على مشاركتها في الحرف الأخير منها، وحذف حرف العطف من الباقي ليتميز ما يتناسب منها عن غيره وكل ذلك بلاغة))^(٣)، ويبدو أن حذف حرف العطف جاء لغاية دلالية تتناسب مع فقرات النصّ؛ فالمرحلة الأولى من مراحل السير في العبودية هي استشعار الرقابة الإلهية من قبل العبد، فإذا أحس ذلك خاف من اقتراف الذنب، لأنه بعين الله، وعندها يقدم على الأعمال الصالحة، ولما كان شرط العمل الصالح هو الإخلاص قدّم (A) ذكره، وهذه هي المرحلة الثانية، التي تأتي بعدها مرحلة الإدخار لوقت الحاجة، والحفاظ على المدخّر باجتناّب محاذير الشرع ونواهيّه. ومن المعروف أن مثل هذه المراحل تحتاج الكثير من الوقت، فناسب حذف حرف العطف ليكون المجال مفسوحاً ومفتوحاً تبعاً لإرادة الإنسان، ومدى سيره في هذه المراحل.

ثانياً: التأويل بالزيادة

الزيادة في اللغة: خلاف النقصان، وزاده: جعل فيه الزيادة^(٤). أما الزيادة الحاصلة في

(١) الخطبة (٧٦) : ١٠٣ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٦ / ١٧٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني) : ٢ / ٣٦١ .

(٤) ينظر: لسان العرب: مادة (زيد) : ٣ / ١٨٩٧ .

التركيب النحوي^(١)، فتعني العنصر المضاف إلى الجمل الأصول بقصد زيادة الدلالة^(٢). وقولهم ((زائد ليس المراد أنه قد دخل لغير معنى البتة، بل لضرب من التأكيد))^(٣)، لذا تحرج بعض النحويين والمفسرين من إطلاق هذا المصطلح على ألفاظ القرآن^(٤)، وذهب ابن مضاء القرطبي إلى أن ((من بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبين بطلانه، فقد قال في القرآن بغير علم وتوجه الوعيد إليه. ومما يدلّ على أنه حرام الإجماع على أنه لا يزداد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته. وزيادة المعنى كزيادة اللفظ بل أخرى؛ لأنّ المعاني هي المقصودة والألفاظ دلالات عليها ومن أجلها))^(٥).

والذي نظنه أن الزيادة في التراكيب تكون تبعاً للمعاني التي يقصدها المنتج - ولاسيما في النصوص الدينية - ، إذ إن بنائية الجمل في هذه النصوص تتمتع بمقصدية تامة في ألفاظها، أما قولهم أن الألفاظ متى ((زيد فيها شيء أوجبت القسمة له زيادة المعنى به))^(٦)، فيمكن إيراد ملحظين عليها:

الأولى: إن هذه القاعدة قد توحى بأن اللفظ هو الذي يستدعي الزيادة، أي تجعل زيادة المعنى تابعة لزيادة اللفظ لا العكس. وهذا خلاف الواقع، لأن ((اللفظ تبع للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس))^(٧)، فالمعنى هو الأساس، و((أن كل دراسة لغوية...

(١) للزيادة في النحو مصطلحات عدة، سببها مراعاة ما للصيغ من تأثير؛ فمن رأى أن تأثيرها لفظي فقد اصطلح عليها ب((اللغو والإلغاء)) وهم عموم البصريين، أما من رأى لها تأثيراً معنوياً فقد استعملوا لها من المصطلحات ما يشير لذلك ك((الصلة والتوكيد)) وهم الكوفيون. ينظر: أصول التفكير النحوي : ٢٧١ .

(٢) محاضرات الدراسات النحوي (مدونتي) ، د.حيدر جبار عيدان، ٢٠١١ .

(٣) شرح المفصل: ١٢٩/٨ .

(٤) البرهان في علوم القرآن : ٣٠٥/١

(٥) الرد على النحاة: ١٧٤ .

(٦) الخصائص: ٣ / ٢٧١ .

(٧) دلائل الإعجاز: ٥٥ - ٥٦ .

لابدّ أن يكون موضوعها الأول والأخير هو المعنى وكيفية ارتباطه بأشكال التعبير المختلفة، فالارتباط بين الشكل والوظيفة هو اللغة وهو العرف وهو صلة المبنى بالمعنى^(١).

الثانية: إن التغيير في التراكيب البنائية للألفاظ - زيادةً وحذفاً - سواء في المفردة أم التركيب، يؤدي غاية مقصودة، ليس الغرض منها الزيادة في المعنى دائماً، وإنما تكون لموافقة الكلام لمقتضى المقام (السياق والمتكلم والمخاطب)، فالانحراف عن سمة اللفظ وهديه دليل على حادث متجدد^(٢)، لا يعني بالضرورة زيادة في المعنى، كتحول صيغة الماضي إلى مضارع، وتأنيث الأسماء في غير علامة ونسابة وأمثالهما. فالألفاظ تتجدد بتجدد المعاني، وهذا لا يعني أننا ننكر وجود تناسب بين عملية الزيادة في اللفظ والزيادة في المعنى، إلا أننا نقول أنه ليس أصلاً مطلقاً^(٣).

وقد ذكر الزركشي أن ((حق الزيادة أن تكون في الحروف والأفعال، وأما الأسماء فنصّ أكثر النحويين على أنها لا تزداد))^(٤)، وتكون في الحروف أكثر من الأفعال والأسماء، ولم يعثر الباحث - بحسب اطلاعه - لدى شارحي النهج حتى نهاية القرن السابع الهجري - من ذكر زيادة اسم في نصّ النهج، لذا سنعرض للزيادة في الأفعال والحروف فقط.

اختصت زيادة الأفعال عند شارحي نهج البلاغة حتى نهاية القرن السابع الهجري بالفعل (كان) ، وشرط زيادتها أن تكون بلفظ الماضي، وواقعة بين شيئين متلازمين^(٥)، و((في تسميتها زائدة نظر، لما ذكرنا أن الزائد من الكلم عندهم لا يفيد إلا محض التأكيد ، فالأولى أن يقال ، سميت زائدة مجازاً لعدم عملها ، وإنما جاز إلا تعملها مع أنها غير زائدة ؛ لأنها كانت تعمل بدلالاتها على الحدث المطلق الذي كان الحدث المقيد في الخبر يعني عنه ، لا لدلالاتها على زمن

(١) اللغة العربية معناها ومبناها: ٩ .

(٢) الخصائص: ٣ / ٢٧١ .

(٣) ينظر: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية تأسيس نحو النص: ٢ / ٧٥٣ .

(٤) البرهان في علوم القرآن: ٣ / ٧٤ .

(٥) ينظر: شرح الكافية في النحو: ٤ / ١٨٨-١٩٠ .

الماضي ، لأن الفعل إنما يطلب الفاعل والمفعول لما يدل عليه من الحدث لا للزمان))^(١)، وهذا ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم السامرائي^(٢).

ومن ذلك قوله (A) في كلام له مع أحد أصحابه، جاءه عائداً، فلما رأى سعة داره قال:
(مَا كُنْتُ تَصْنَعُ بِسِعَةِ هَذِهِ الدَّارِ فِي الدُّنْيَا أَمَا وَأَنْتَ إِلَيْهَا فِي الآخِرَةِ كُنْتُ أَحْوَجَ وَبَلَى إِنَّ شِئْتَ
بَلَّغْتَ بِهَا الآخِرَةَ تَقْرِي فِيهَا الضَّيْفَ وَتَصِلُ فِيهَا الرَّحِمَ وَتَطْلُعُ مِنْهَا الْحُقُوقَ مَطَالِعَهَا))^(٣)، قال ابن
أبي الحديد ((كنت ها هنا زائدة..وقوله: وبلى إن شئت بلغت بها الآخرة، لفظٌ فصيح كأنه استدرك.
وقال: وبلى على أنك قد تحتاج إليها في الدنيا لتجعلها وصلة إلى نيل الآخرة بأن تقري فيها
الضيف...))^(٤)، ويبدو أن الذي دعاه إلى عدّها زائدة هو بقاء المعنى العام للجملة في حال حذف
(كنت) على حاله كما ظنّ، ولعله خلاف ذلك، فعلى أساس الافتراض القائل بزيادتها يكون تقدير
الجملة (ما تصنع بسعة هذه الدار)، وهذا البناء لا يؤدي المعنى الذي توخاه الإمام (A) من
الاستفهام، لأنه - كما ذكر البحراني - ((استفهام توبيخ وإنكار لما أن ذلك ينافي الزهد في الدنيا
والحرص في الآخرة، ثم عن كونه أحوج إليها في الآخرة استفهام تثبیت وتقرير وأراد أنك لو أنفقت
ما أخرجته على بنائها من المال في سبيل الله لكان أولى ولكنت إليه أحوج منها))^(٥)، ومعنى
الإنكار التوبيخي أن المخاطب فعلٌ فعلاً يستوجب توبيخه عليه وتقريعه، أما استفهام التقرير فهو
إثبات المستفهم عنه، وحمل المخاطب على الإقرار به^(٦). فكان الإمام (A) كان يسأل المخاطب
بلسان الحال عن موقفه في الآخرة، لكي يستعد لاستحضار الإجابة بين يدي الله تعالى عن هذه
الدار الواسعة، فيكون لـ(كان) دلالةً لإيقاع مضمون الجملة، وتنزيل المستقبل منزلة الماضي لذا

(١) شرح الكافية في النحو : ١٨٨/٤

(٢) ينظر: الفعل زمانه وأبنيته: ٦٧ وما بعدها .

(٣) الخطبة (٢١٠) : ٣٢٤ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٣ / ١٠ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني) : ١٥ / ٤ .

(٦) ينظر : معاني النحو : ٢٠١ / ٤ .

جاء قوله ((وبلى، إلى آخره، هدايةً له إلى وجوب استعمالها في مرضاة الله بعد التفريط في بنائها))^(١). فتكون الدلالة أبلغ لأن الدنيا ماضٍ والآخرة مستقبل. ويمكن القول إن (كان) هنا ليست زائدة، وإنما جاءت للدلالة على الماضي المستمر، كون خبرها فعلاً مضارعاً^(٢)، فيكون استنكاره (A) لشراء هذه الدار قد شمل الماضي والحال والمستقبل، وهذا أنسب لغرض الزهد الذي توخاه الإمام. ومع ذلك فإنه (A) لم يبعد عنه الأمل في جعلها مبلغاً للآخرة.

أما الحروف فأمر زيادتها - كما يرى ابن جني - ضعيف لـ ((أن الغرض من الحروف الاختصار، فلو ذهب بزيادتها لنقضت الغرض الذي قصدته ؛ لأنك تصير من معنى الزيادة إلى ضد ما قصدته من الاختصار))^(٣)، وهذا من باب الأصل اللغوي ، أما في الاستعمال فزيادتها تأتي لأغراض يقصدها المتكلم ، قال الرضي: ((فائدة الحرف الزائد في كلام العرب إما معنوية وإما لفظية، فالمعنوية تأكيد المعنى، ... ، وأما الفائدة اللفظية فهي تزيين اللفظ، وكونه بزيادتها أفصح، أو كون الكلمة أو الكلام بسببها، مهياً لاستقامة وزن الشعر، أو لحسن السجع، أو غير ذلك من الفوائد اللفظية))^(٤)، إلا أنه لا يمكن التسليم بهذا القول تسليماً جازماً، ولا سيما مع النصوص الدينية؛ كون الفائدة المعنوية لزيادة الحرف فيها لا تنحصر بغرض التوكيد فقط، فضلاً عن الفائدة اللفظية ، فلا يُرى لها حظ كبير في هذه النصوص، لأن المنتج يكون واعياً تماماً في استعمال تراكيبه وصيغته، قاصداً لها.

ومن زيادة الحروف الأحادية في شروح النهج، ما ذكره الشارحون في قوله (A): ((الزموا الأرض واصبروا على البلاء ولا تحركوا بأيديكم وسيؤفكم في هوى ألسنتكم))^(٥)، فذهبوا في تخريج الباء في (بأيديكم) إلى ثلاثة أوجه:

(١) اختيار مصباح السالكين: ٣٩٨ .

(٢) ينظر: معاني النحو: ١ / ١٩٢ .

(٣) الخصائص : ١ / ١٦٩

(٤) شرح الكافية في النحو: ٤ / ٤٦٢ - ٤٦٣ .

(٥) الخطبة (١٩٠) : ٢٨٢ .

الأول: الباء زائدة، و(أيديكم) مجروراً لفظاً، منصوباً محلاً كونه مفعولاً به، وعلى هذا الرأي فهي لا معنى لها، وجوزه الراوندي، والبحراني^(١).

الثاني: الباء سببية، وهو الوجه الأقوى عند الراوندي؛ قال: ((و الأظهر أن هوى ألسنتكم مفعول لا تحركوا ، أي لا تقولوا كل ما تهوون بسبب أن لكم يدا قوية و سيفا قاطعا))^(٢).

الثالث: ما ذهب إليه ابن أبي الحديد، بعد إن ذكر أن النص يُروى بإسقاط الباء: ((وروي بإسقاط الباء من قوله بأيديكم ومن روى الكلمة بالباء جعلها زائدة ويجوز ألا تكون زائدة ويكون المعنى ولا تحركوا الفتنة بأيديكم و سيوفكم في هوى ألسنتكم فحذف المفعول.))^(٣)، وجوزه البحراني إلا أنه جعل (شيئاً) هو المفعول المحذوف^(٤). وهذا الوجه هو الأقرب لأن هوى الألسن هو الفتنة بعينها وتحريك الأيدي والسيوف يكون استجابةً لذلك.

والذي نظنه أن الباء جاءت لمعنى الوسطة والدلالة على التخصيص؛ فحركة السيوف مختصة بالأيدي دون غيرها، وهي علتها وواسطتها. والمعلوم إن الجهاد يكون - عادةً - بالأيدي، سواء في بذل المال أم بحمل السيف، فالإمام (A) ذكر العام (الجهاد باليد) ثم ركز على الأهم منه (الجهاد بالسيف) . فضلاً عن أن لزوم الأرض والصبر يستدعيان سكوناً وقلّة حركة، وعنوان الحركة في أغلب الأحيان هي الأيدي كما ذكرنا.

ومن ذلك قوله (A) في الخطبة الشقشقية: ((فصاحبها كراكب الصعبة إن أشنق لها حرم، وإن أسلس لها تقحم))^(٥)، فذهب أغلب الشارحين إلى متابعة الشريف الرضي في عدّ اللام زائدة:

(١) منهاج البراعة : ٢ / ٤٥١ ، شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ١٢٦ .

(٢) منهاج البراعة : ٢ / ٤٥١ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١١٣ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ١٢٦ .

(٥) الخطبة (٣) : ٤٨ - ٤٩ .

((قال السيد الرضي ... إنما قال: أشنق لها، لأنه جعلها في مقابلة قوله: أسلس لها))^(١)، وإن (أشنق) و (شنق) بمعنى واحد^(٢). والملاحظ على هذا الرأي أمران:

الأول: إنهم جعلوا لزيادة اللام فائدة لفظية، الغرض منها موازنة الكلام لا غير، وهذا وإن كان مقبولاً، ولاسيما بما تحققه هذه الموازنة من أثر نغمي في البنية الموسيقية للألفاظ، وهو عادة ما يتطلب تعديلاً خاصاً في تراكيب الكلم، إلا أننا لا نظنه هو المقصود فقط، والذي يبدو هو أن اللام جاءت لإفادة معنى العاقبة والمآل؛ لأن الراكب لم يكن داعيه إلى شنقها هو خرمُ أنفها، ولكن كان بغرض السيطرة عليها، والتحكم بها، وإنما آل الأمر إلى ذلك، فالنص تشبيه للوالي أو الخليفة، لأنه ((إن حمل الخلق على أشد مراتب الحق، وبالغ في الاستقصاء عليهم في طلبه أوجب ذلك تضجرهم منه ونفار طباعهم وتفرقهم عنه وفساد الأمر عليه ... قيل وأراد بصاحبها نفسه))^(٣)، بمعنى أنه أراد حملهم على الحق فآل الأمر إلى تضجرهم.

الثاني: إنهم جعلوا معنى (أشنق) و(شنق) واحداً، قال أبو هلال العسكري: ((ولا يجوز أن يكون فَعَلَ و أفْعَلَ بمعنى واحد، كما لا يكونان على بناء واحد إلا أن يجيء ذلك في لغتين، فأما في لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد))^(٤)، لأن الزيادة في الصيغة تحدث معنى جديداً، والفرق بين القولين هو: لو قال (شنقَ الناقة)، دلّ ذلك على إنه جذبها مرة واحدة، وهذا - عادةً - لا يكون مدعاة لخرم أنفها، أما قوله (إن أشنق لها خرم أنفها) فهو دالّ على توالي

(١) نهج البلاغة: ٥٠، وينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٣٢، ومنهاج البراعة: ١ / ١٢٠، وإعلام نهج البلاغة: ٤٨،

وشرح نهج البلاغة(المعتزلي): ١ / ١٧١.

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٣٣، منهاج البراعة: ١ / ١٢٠، شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٧٢.

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٧٨ .

(٤) الفروق اللغوية: ٢٣ - ٢٤ .

الجبذبات وكثرتها^(١)، وهو ما يكون مدعاة للخرم، قال ابن منظور: ((وفي حديث علي رضوان الله عليه، إن أشنق لها خرم، أي إن بالغ في إشناقها خرم أنفها))^(٢).

ومن زيادة الحروف غير الأحادية ، زيادة (عن) في قوله (A): ((جَعَلَ لَكُمْ أَسْمَاعًا لِيَتَعَيَّ مَا عَنَّا وَأَبْصَارًا لِيَتَجَلَّوْا عَنْ عَشَاهَا))^(٣)، والآراء التي ذكرها الشارحون في (عن) هي:

الأول: إنها زائدة والمعنى (لتجلو الأبصار ما يؤذيها من ظلمة، و العشا : مقصور مصدر الأعشى، وهو الذي لا يبصر بالليل و ان كان يبصر بالنهار)، وذهب إليه الراوندي، والكيدري، وابن أبي الحديد^(٤).

الثاني: جوز المعتزلي أن تكون (عن) بمعنى (بعد) ((فيكون قد حذف المفعول و حذفه جائز لأنه فضلة و يكون التقدير لتجلو الأذى بعد عشاها))^(٥).

الثالث: ما ذهب إليه البحراني من كون العشا استعارة ((لظلمة الجهل العارض لإبصار القلوب، والتقدير لتجلو عشا قلوبها... و(عن) ليست بزائدة لأن الجلاء يستدعي مجلواً ومجلواً عنه فذكر (A) المجلو وأقامه مقام المجلو عنه فكأنه قال: لتجلو عن قواها عشاها))^(٦)، وقريب منه ما ذهب إليه البيهقي، قال: ((المراد بالعشى عمى القلوب، وهو الذهاب عن الحق. وإنما يتوصل بالأشياء إذا أدركها بعينه، فأضاف العشى إلى الأبصار))^(٧)، والذي ذهب إليه البحراني هو الأفصح

(١) ينظر: رسائل الشريف المرتضى - المجموعة الثانية: ١١٠ ، وحدائق الحقائق: ١/١٦٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٧٧ .

(٢) لسان العرب: مادة (شنق): ٤/ ٢٣٤٢ .

(٣) الخطبة (٨٣) : ١١٠ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١/ ٣٣٢ ، وحدائق الحقائق: ١/ ٣٩٠ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/ ٢٥٨ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/ ٢٥٨ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٣٨٥ .

(٧) معارج نهج البلاغة: ٣٧٣ .

والأنسب؛ لأن كونها زائدة يعني أنها ليست لها فائدة دلالية، ويكون التركيبان (تجلو عن عشاها) و (تجلو عشاها) بالمعنى نفسه، والحقيقة أنهما ليسا كذلك؛ إذ إن معنى الجلاء هو الكشف ((جلوتُ أي أوضحتُ وكشفتُ. وجلّى الشيء أي كشفه))^(١)، والكشف هي مهمة الأبصار، وهذا معنى الفاعلية لها، أما (عن) فأفادت معنى المجاوزة أي القطع^(٢) والتباعد، وهذا معنى المفعولية، فجمعت الأبصار الفاعلية والمفعولية في هذا التركيب، بمعنى أنها لم تفد مجرد كشف العشى عن الأبصار فقط، بل شملت - أيضاً - كل معاني المجاوزة من (التباعد، والانتقال، والنأي، والانحراف)^(٣).

أما ما ذهب إليه ابن أبي الحديد فيبدو بعيداً ولا يتسق مع السياق؛ كون ترك التقدير أولى من التقدير، فضلاً عن إن تضمين (عن) معنى (بعد) إلغاء لمعاني المجاوزة.

ولم يعثر الباحث - بحسب اطلاعه - عند شارحي النهج حتى نهاية القرن السابع الهجري من ذكر زيادة لحرف ثلاثي .

ثالثاً: التأويل بالتقديم والتأخير

التقديم - في اللغة - السَّبْقُ، والتأخير ضده^(٤)، وفي الاصطلاح ((حالة من التغيير تطرأ على جزء من أجزاء الجملة، وتوجب وضعه في موضع لم يكن له في الأصل))^(٥)، ويُعد من أساليب التأويل النحوي في العربية، كونه يهدف - كما يرى النحاة- ((إلى إعادة تمكين القواعد النحوية المقننة للترتيب بتخريج ما يختلف معها تخريجاً ينفي عنها التناقض ويبعد عن نصوصها الاضطراب))^(٦)، والأصل في الكلام أنه ليس هناك جزء من أجزاء الكلام أولى بالتقديم من غيره،

(١) لسان العرب: مادة (جلو) : ١ / ٦٧٠ .

(٢) لسان العرب: مادة (جوز) : ١ / ٧٢٤ .

(٣) ينظر: معاني النحو: ٣ / ٤٦ .

(٤) ينظر: لسان العرب: مادة (قدم) / ٥ / ٣٥٥٢) و(مادة آخر: ١ / ٣٨) .

(٥) معجم المصطلحات النحوية والصرفية : ٩ .

(٦) أصول التفكير النحوي : ٢٨٩ .

((وعلى هذا فتقديم جزء من الكلام أو تأخيره لا يرد اعتباراً في نظم الكلام وتأليفه وإنما يكون عملاً مقصوداً يقتضيه غرض بلاغي أو داعٍ من دواعيه))^(١)، ويبدو أن الضابط في دواعي التقديم والتأخير - غالباً - هو ما يقتضيه المقام وسياق القول^(٢).

وتنقسم اللغات من حيث حريتها في ترتيب كلماتها على قسمين: اللغات ذات الترتيب الحر، واللغات ذات الترتيب الثابت، مع ملاحظة أنه لا توجد لغة واحدة يكون ترتيب كلماتها على حرية مطلقة، كما لا توجد لغة واحدة يكون ترتيب الكلمات جامداً فيها مطلقاً^(٣). وتقع اللغة العربية موقعاً وسطاً بين هذين النمطين؛ فهي تحوي - من حيث ترتيب كلماتها - مستويين لغويين: المستوى (المثالي) أو العادي، وهو ما يحاول النحاة تقديمه من صورة مثالية للغة، والمستوى (المنحرف) أو الفني، وهو المستوى المغاير أو المنحرف - على نحو معين - عن القواعد والمعايير المثالية التي تحكم اللغة العادية^(٤)، ويرى الدكتور عبد الحكيم راضي ان التقديم والتأخير يقع في بؤرة مباحث الأسلوب الدائرة حول الانحراف في التركيب^(٥)، كونه يمثل إعادة لصياغة تراتبية البناء، وإحداث بناء آخر بطريقة مخصوصة، تستدعيه ظروف معينة، ترتبط بمقتضيات المقام، وإن كان البناء الثاني ينتمي - في الأصل - للبناء الأول، إلا أنه يتوافر على غايات دلالية جديدة لا نجدها في البناء الأول؛ لأن ((العبارة إنما تدل على المعنى بوضع مخصوص وترتيب مخصوص، فإن بُدِل ذلك الوضع والترتيب زالت تلك الدلالة))^(٦).

ومما ساعد على حرية الحركة في اللغة العربية هو ظاهرة الإعراب؛ ف((الكلمة في أثناء الجملة تحمل معها ما يدل على صفتها الإعرابية، وما دام للكلمة مثل هذه السمة فلها من الحرية

(١) علم المعاني: ١٠٧ .

(٢) ينظر: التعبير القرآني: ٥١ .

(٣) ينظر: اللغة : ١٨٧ .

(٤) ينظر: نظرية اللغة في النقد العربي دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب: ١٩٤ ، ٢٠٩ .

(٥) نظرية اللغة في النقد العربي دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب: ٢١٥ .

(٦) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ١٧٩ .

في التنقل في أثناء الجملة ما لم يكن لغيرها من الكلمات في غير العربية،^(١) وتجدد الإشارة إلى ان التقديم والتأخير هو ((مسألة حس أكثر منها مسألة مذهب نحوي، إذ أن هناك ترتيباً معتاداً مبتدلاً، يطرق الذهن لأول وهلة، وهذا الترتيب يمكن مخالفته، ولكن مجرد المخالفة يُنبئ عن غرض ما، ذلك الغرض هو إبراز كلمة من الكلمات لتوجيه التفات السامع إليها))^(٢).

ومن نماذج التقديم والتأخير التي عرض لها الشارحون، تقديم الخبر على المبتدأ في قوله (A): ((مِسْكِينُ ابْنِ آدَمَ مَكْتُومُ الْأَجَلِ، مَكْنُونُ الْعِلِّلِ مَحْفُوظُ الْعَمَلِ، تُؤَلِّمُهُ الْبَقَّةُ، وَتَقْتُلُهُ الشَّرْقَةُ، وَتُنْبِتُهُ الْعُرْقَةُ))^(٣)، قال الراوندي: ((وقوله (مسكين ابن آدم) المبتدأ مؤخر وخبره مقدم))^(٤)، ((والتقدير ابن آدم مسكين))^(٥)، وذكر البحراني علة ذلك: ((قُدِّمَ عَلَيْهِ لِأَن ذَكَرَهُ أَهْمًا))^(٦)، فالملاحظ إن الإمام (A) استهل النص بذكر النتيجة قبل بيان الأسباب، لبيان خطورة هذا الأمر وأهميته ولفت الانتباه إليه، كونه يمثل حقيقة الإنسان، ((وَحُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)) (النساء: ٢٨)، والغرض من بيان أهمية هذا الأمر هو ((كسر النفوس من سورة الكبر والعجب والفخر وأمثالها في الرذائل))^(٧)، ولعل في قوله (A): ((مسكين ابن آدم)) إشارة إلى أصل الخلق في آدم (A) وذريته ((إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ)) (آل عمران: ٥٩)، فلما كان أصلنا من التراب كان الأولى بنا الابتعاد عن الكبر والعجب والفخر. فضلاً عن أنها كلمة تستدعي الشفقة والرحمة والمعونة، فكأن في كلامه (A) دعوة للإنسان إلى أن يرحم نفسه ويشفق عليها.

(١) في النحو العربي قواعد وتطبيق: ٨٧

(٢) اللغة: ١٨٧ - ١٨٨ .

(٣) الحكمة (٤١٩) : ٥٥٠ .

(٤) منهاج البراعة : ٤٣٧ / ٣ . وينظر: حدائق الحقائق: ٦٩٨/٢ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦٢ / ٢٠ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٠٠ / ٥ .

(٧) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٠٠ / ٥ .

ومن ذلك قوله (A) في كتاب كتبه لقتم بن العباس عامله على مكة: ((وَلَا يَكُنْ لَكَ إِلَى

النَّاسِ سَفِيرٌ إِلَّا لِسَانُكَ))^(١)، وذكر في هذه الجملة عدة أوجه:

الأول: قال الراوندي: ((السفير: الرسول و المصلح بين القوم (ولا يكن إلا لسانك سفيراً لك إلى الناس)، إعرابه على هذا أحسن))^(٢)، فيكون (لسانك) اسم (كان) و(سفيراً) خبرها، وقد ذكره المعتزلي^(٣)، إلا أنه لم يرجح هذا الوجه.

الثاني: ما ذكره الراوندي أيضاً، قال: ((وروي (سفير) بالرفع على أنه اسم كان و(إلا لسانك) صفته، أي غير لسانك ، والخبر إلى الناس))^(٤)، وتابعه الكيذري^(٥)، وأنكره المعتزلي: ((ولا يصح ما قاله الراوندي إن خبرها إلى الناس لأن إلى هاهنا متعلقة بنفس سفير فلا يجوز أن تكون الخبر عن سفير تقول سمرت إلى بني فلان في الصلح و إذا تعلق حرف الجر بالكلمة صار كالشيء الواحد))^(٦)، فضلاً عن كونه فيه تكلف واضح.

الثالث: ما ذكره المعتزلي: ((هو أن يكون سفيراً اسم كان ولك خبرها))^(٧)، ويكون بذلك (إلا) أداة استثناء و(لسانك) مستثنى.

الرابع: قال البحراني: ((إلا للحرص وما بعدها خبر كان))^(٨)، فيكون (سفير) اسمها.

والوجه الذي ذكره البحراني مقبول، لأنه جعل الاستثناء مفرغاً، لإفادة القصر؛ على ألا يتخذ الوالي رسولاً إلى الناس سوى لسانه، لكن ما يجعل هذا الوجه مستبعداً هو كون الاستثناء تاماً، وهذا ما يجعلنا نرجح ما ذهب إليه ابن أبي الحديد؛ بجعل (سفير) اسم كان، و(لك) خبر

(١) الكتاب (٦٧) : ٤٥٧ .

(٢) منهاج البراعة : ٣ / ٢٤٦ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٣١ / ١٨ .

(٤) منهاج البراعة : ٣ / ٢٤٦ .

(٥) ينظر : حدائق الحقائق : ٥٨٠ / ٢ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٣١ / ١٨ .

(٧) شرح نهج البلاغة (المعتزلي) : ٣١ / ١٨ .

(٨) شرح نهج البلاغة (البحراني) : ٥ / ٣٧٩ .

مقدم، و (لسان) بدل من (سفير)، لأنك إذا قلت: (ما قام أحدٌ إلا زيدٌ) بالرفع على البدلية كان المعنى (ما قام إلا زيد)، أي إن القصد هو إثبات القيام لزيد، فالبدل أهم من المبدل منه؛ لأنه ((التابع المقصود بالنسبة بلا واسطة))^(١)، والبدل على نية إحلاله من الأول، والمبدل منه على نية السقوط، وإذا قلت: ((ما قام أحدٌ إلا زيداً))، صار المستثنى فضلة فتصبيه كما تتصب المفعول به، فلما كان من المهم عند الإمام (A) أن لا يجعل الوالي بينه وبين الناس رسولاً كان من الأهم أن يكون هو من يتصل بهم اتصالاً مباشراً، لأن عدم الاتصال ((مظنة الكبر والجهل بأحوال الناس التي يجب على الوالي الإحاطة بها قدر الإمكان))^(٢)، وهذا ما أفاده تقديم كل من الخبر (لك)، ومتعلق الخبر (من الناس).

ومنه التقديم والتأخير في العطف في قوله (A): ((أَنْشَأَ الْخُلُقَ إِِنْشَاءً وَإِبْتَدَأَهُ إِبْتِدَاءً... ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَّ الْأَجْوَاءَ وَشَقَّ الْأَرْجَاءَ وَ سَكَّائِكَ الْهَوَاءَ))^(٣)، فلما كانت (ثم) تفيد الترتيب مع المهلة^(٤)، دلّ ((ظاهر هذا الكلام أنه سبحانه خلق الفضاء والسماوات بعد خلق كل شيء لأنه قد قال قبل فطر الخلائق ونشر الرياح ووتد الأرض بالجبال ثم عاد فقال أنشأ الخلق إنشاءً وابتدأه ابتداءً وهو الآن يقول ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء و لفظة ثم للتراخي))^(٥)، وقد أجاب الشارحون عن هذا بأربعة أوجه:

الأول: قال الراوندي: ((كأنه قال: ثم أنشأ الله وأنا أسبحة تسيبها وسبحوه تسيبها أيها السامعون في هذه الحال وفي كل حال التفت إلى تعظيم الله وتسيبته وتنزيهه عن شبه الخلق وكل ما لا يليق به، لما قال: (ثم أنشأ الله) قبل أن ذكر مفعوله الذي هو (فتق الاجواء) حتى يعلم العلماء منه وحذوا على مثاله في كلامهم))^(٦)، ولا يوجد في الجملة ما يوحي بهذا المعنى.

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ٢ / ٢٤٧ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٧٩ .

(٣) الخطبة (١) : ٤٠ .

(٤) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ١ / ١٣٧ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٨٤ .

(٦) منهاج البراعة: ١ / ٥٧ .

الثاني: ذهب الكيدري إلى أن الكلام الذي قبل (ثم) يحمل على تقدير العلم الإلهي السابق لوجود الأشياء، أما ما بعدها فيُحمل على الخلق والإبداع^(١)، وهذا لا يخلو من تكلف في التأويل.

الثالث: قال المعتزلي: ((أن قوله (ثم) هو تعقيب وتراخٍ لا في مخلوقات البارئ سبحانه بل في كلامه (A)، كأنه يقول: ثم أقول الآن بعد قولي المتقدم إنه تعالى أنشأ فتق الأجواء ويمكن أن يقال إن لفظة ثم هاهنا تعطي معنى الجمع المطلق كالواو))^(٢)، ونرى أن هذا القول بعيد، وهو محاولة لإخضاع النص لدلالة (ثم) المتعارفة لدى النحاة، ولو أراد الإمام (A) من (ثم) مطلق الجمع لاستعمال الواو صراحة.

الرابع: رأى البحراني أن (ثم) هنا أفادت التفصيل^(٣).

والذي يبدو أنه يمكن حمل الترتيب هنا على التدرج في الارتقاء بذكر الآيات والأدلة على قدرته -سبحانه-، فبدأ بالأصغر (الخلق الدنيوي) ثم الأكبر (خلق السماء)، وكأن (ثم) لم تقد الترتيب والتراخي الزمني بين الحدثين بل أفادت عظم الفرق بين الخلقين، قال تعالى: ((فَأَسْتَقْتُمُ أَهْمُ أَشَدُّ خُلُقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ)) (النازعات: ٢٧) ، ((ليس المقصود بالتراخي المهلة الزمنية فقط، بل عموم البعد والتباين سواء كان ذلك بالزمان أم في الصفات أم في غيرهما، وذلك أن هذه اللفظة تفيد البعد عموماً))^(٤)، فأفادت التدرج والتفاوت بين الخلقين.

رابعاً: التأويل بالتضمين

(١) ينظر: حقائق الحقائق : ١ / ١٣٥ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٨٤ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٩٨ .

(٤) معاني النحو: ٣ / ٢٠٩ .

التضمين في اللغة مصدر ضمّن: الإيداع؛ و ((ضمّن الشيء الشيء: أودعه إياه، كما تودع الوعاء المتاع والميت القبر))^(١)، أما في الاصطلاح^(٢) فهو اشراب اللفظ معنى لفظ آخر فيعطى حكمه، وفائدته أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين^(٣)، وأرجعه ابن جني إلى التوسع في الكلام، قال: ((إن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف، والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه))^(٤)، ورأى بعض المحدثين أن النحاة أوجدوه للتخلص مما أوقعوا أنفسهم فيه؛ فهم ((حين افترضوا لكل حرف وظيفة لا يفارقها أو فعلاً لا يقع إلا بعدها، ثم وجدوا ان ذلك غير مطرد، لجأوا إلى هذا الذي لجأوا إليه لئلا يعودوا إلى القاعدة التي أقاموها فيعيدوا فيها نظراً))^(٥)، وأرجعه بعضهم إلى تحاشي النحاة من القول بزيادة الحروف في النص القرآني^(٦)، أو بسبب الاستقراء الناقص لكلام العرب، واهتمام النحاة بموضوع اللغات الخاصة التي أجازت استعمالاً دون آخر^(٧).

والذي يبدو - في النصوص الدينية - ((إن الأصل في حروف الجرّ أن لا ينوب بعضها عن بعض، بل الأصل أنّ لكل حرف معناه واستعماله، ولكن قد يقترب معنيان أو أكثر من معاني الحروف فتتعاور الحروف على هذا المعنى... ولكن يبقى لكل حرف معناه واستعماله المتفرد به، ولا يتمثلان تماماً))^(٨)، فالمتكلم لم يترك المعنى الظاهر للحرف إلى معنى آخر إلا لسبب،

(١) لسان العرب: مادة (ضمن): ٤/ ٢٦١٠ .

(٢) أورد الدكتور فريد عوض بعض التعبيرات الدالة على التضمين، منها: الحمل على المعنى، وحمل الشيء على نظيره، والدمج وهو من مصطلحات النحو التوليدي، يعبر عن عملية تكتسب فيها الأفعال خصائص نحوية جديدة، كتضمين الأفعال غير المتعدية معنى التعدي. ينظر: فصول في علم الدلالة: ٨ - ١٠ .

(٣) مغني اللبيب: ٢ / ٦٨٥ .

(٤) الخصائص : ٢ / ٣٠٩ .

(٥) حقيقية التضمين ووظيفة حروف الجر (بحث): ١٦٠ .

(٦) ينظر: تيسرت لغوية: ٨٦ .

(٧) ينظر: فقه اللغة المقارن: ٢١٢ .

(٨) معاني النحو: ٣ / ٧ .

خصوصاً إذا عُلِمَ أن النص يستقيم بالحرف الذي يُزَعَم فيه النياية، لكن لَمَّا تَرَكَ هذا الظاهر واختار حرفاً آخر لا يتناسب مع الفعل أو شبيهه، فإن ذلك يدل على إرادة معنى مقصود يحتاج إلى تحرير وتنقيب^(١)، أما أن يكون غرضه مجرد التوسع في الاستعمال اللغوي أو التعاقب بين الحروف فهو ما لا يمكن أن نقول به في هذه النصوص كونه خلاف قصديتها ووعيتها التام، من دون أن ننكر وقوع التضمنين في غير هذه النصوص.

ومن التضمنين الذي أشار إليه الشارحون قوله (A) في خطبة له يصف فيها المتقين: ((فَهُمْ حَائِنُونَ عَلَى أَوْسَاطِهِمْ مُفْتَرِشُونَ لِحَبَاهِهِمْ وَأَكْفُهُمْ وَرُكْبِهِمْ وَأَطْرَافِ أَعْدَائِهِمْ يَطْلُبُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي فِكَاكِ رِقَابِهِمْ))^(٢)، قال ابن أبي الحديد: ((قوله (A) يطلبون إلى الله أي يسألونه، يقال: طلبت إليك في كذا أي سألتك، والكلام على الحقيقة مقدر فيه حال محذوفة يتعلق بها حرف الجر أي يطلبون سائلين إلى الله في فكاك رقابهم لأن طلب لا يتعدى بحرف الجر))^(٣)، فقد ضمّن الفعل (طلب) معنى (سأل) حتى يصح التركيب عنده، والحقيقة أن الفعل ليس بحاجة إلى تضمين، بل إن التضمنين قد يفقده بعض دلالاته، فهناك فرق بين الطلب والسؤال؛ فالطلب لا يكون إلا مع الرغبة والجهد والمبالغة، جاء في اللسان: ((طلب إلي طلباً: رغب،...، أطلب الماء إذا بعد فلم ينل إلا بطلبٍ .. وطلب إذا اتبع وطلب إذا تباعد))^(٤)، وهذا ما يتناسب مع حال المتقين، فلما كانت غايتهم هي تخليص رقابهم من النار^(٥)، فإن ذلك لا يكون بمجرد السؤال فحسب، وإنما بالمدوام والعبادة، لذا ذكر الإمام (A) الأعضاء السبعة التي تباشر الأرض في الصلاة وهي الجبهة والكفان والركبتان والقدمان، وجاءت بصيغة جمل اسمية للدلالة على الثبات والاستمرار. وقد استعملت (إلى) بمعناها الأصلي لانتهاء الغاية، فالمتقون يرون نهاية غايتهم في الفكاك من النار إلى الله تعالى. لذا لما كان الطلب موجهاً إلى الله تعالى اقترن بـ(إلى) لتأدية المعاني التي أشار إليها المعجم.

(١) شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية: ١٥٧ .

(٢) الخطبة (١٩٣) : ٣٠٤ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ١٤٤ .

(٤) لسان العرب: مادة (طلب): ٤ / ٢٦٨٤ - ٢٦٨٥ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٢٠٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٧٣١ .

ومن تتاوب الحروف عند الشارحين، قوله (A): ((إِنَّمَا الْأَئِمَّةُ قُورَاءُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَعُرْفَاؤُهُ عَلَى عِبَادِهِ وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَهُمْ وَعَرَفُوهُ وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَهُمْ وَأَنْكَرُوهُ))^(١)، فذهب ابن أبي الحديد إلى إن (الواو) في (أنكرهم وأنكروه) بمعنى (أو)، قال: ((ان الواو في قوله (وأنكروه) بمعنى أو))^(٢)، أما ما ذهب إليه الشارحون من المذهب الإمامي فظاهر كلامهم هو دلالة الواو على الجمع والتشريك^(٣)، والذي يبدو أن الواو جاءت بمعناها الأصلي مع إفادتها للترتيب والتلازم؛ فظاهر النص يوحي بأن معرفة الشخص تأتي شرطاً لمعرفة لهم، فشرط معرفتهم لك هو أن تعرفهم أولاً، فأفادت الواو التدرج في الأولوية، وكذا الإنكار فهو واقع من الشخص أولاً ثم منهم. ولا يصح كونها بمعنى (أو) لأن هناك فرقاً بين الحرفين، ولبيان ذلك نقول: إن المعرفة التي عناها الإمام (A) في النص ليست المعرفة الشخصية العينية، بل هي - من الشخص - الاعتقاد بأحقية إمامتهم، وإتباع ما انتشر من هديهم، فيكون الأئمة عارفين بمن تولاهم على هذا الوجه^(٤)، فقد روي عن الإمام محمد الباقر (A) أنه قال: ((واعلموا أن ولايتنا لا تتال إلا بالورع والاجتهاد ومن ائتم منكم بعد فليعمل بعمله))^(٥)، فشرط معرفتهم الولاية، وشرط الولاية التقوى، والتقوى والجنة متلازمان، لذا كان دخول الجنة منحصر بشرط معرفتهم، وكذا الإنكار لهذا الشيء من قبل الشخص فهو ملزم لإنكارهم له وبالتالي دخوله النار. فالقول بأن (الواو) بمعنى (أو) يكون مخالفاً بشرط الجمع والتشريك والتلازم بين المعرفتين أو الإنكارين. أما في حال ارتكاب الشخص الكبائر مع معرفته لهم - فهو وإن كان ينافي مفهوم المعرفة - ، فأما أن يكون دخوله النار ليس بعنوان الخلود؛ كون الخلود إنما هو في حق الكفار والمنافقين، أو أن يبتليه الله بمحن ومصائب تكون تمحيصاً لذنوبه وكفارة لها، وهذا ما عليه تواتر الأخبار^(٦).

(١) الخطبة (١٥٢) : ٢١٢ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥٥ / ٩ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٩١ / ٢ ، وحدائق الحقائق: ٦٦٤ / ١ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢٥ / ٣ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢٥ / ٣ .

(٥) الكافي: ٢١٢ - ٢١٣ .

(٦) ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ١٨٤ / ٩ .

ومن التناوب في حروف الجر عند الشارحين قوله (A) في وصف المتقين: ((فَمِنْ عَلَامَةٍ أَحَدِهِمْ أَنْكَ تَرَى لَهُ قُوَّةً فِي دِينٍ ... وَطَلَبًا فِي حَلَالٍ))^(١)، قال ابن أبي الحديد: ((طلباً في حلال حرف الجر هاهنا يتعلق بالظاهر و في بمعنى اللام))^(٢)، وكأنه أراد التخصيص لطلب الحلال، وكونهم متقين فطلبهم للحلال دون غيره أمر معروف، بل إن كل أعمالهم وجهدهم يكون في طلب الحلال، فأفادت (في) أن كل حركاتهم واقعة في الحلال وداخلة فيه، وبذا تكون قد أفادت معناها الأصلي وهو الظرفية.

ومنه قوله (A): ((أُندِمَجْتُ عَلَى مَكُونٍ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لِأَضْطَرَبْتُمْ إِضْطِرَابَ الْأَرْضِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ))^(٣)، إذ ذهب الشارحون إلى تضمين الفعل (اندمج) معنى الفعل (دخل وانطوى)، وجعلوا (على) بمعنى (في)، فالمعنى ((اندمج في الشيء: أي دخل فيه واستتر به، ويعني هاهنا انطويت))^(٤)، والذي يبدو إن الانطواء لا يفيد معاني الاجتماع والاستقامة والإحكام التي يفيدها الاندماج^(٥)، كما أن الدخول في شيء يتضمن كون الداخل يكون جزءاً فيه لا مستعلياً عليه متمكناً منه، وهذا خلاف دلالة (على)، لذا روي (اندمخت) و((هو من الدموخ أي الارتفاع والاستيلاء، ومنه (دمخ) اسم جبل))^(٦).

المبحث الثاني

التأويل البلاغي

(١) الخطبة (١٩٣) : ٣٠٥ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ١٥١ .

(٣) الخطبة (٥) : ٥٢ .

(٤) اعلام نهج البلاغة: ٥٤. وينظر: حقائق الحقائق: ١ / ١٨١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٥٠، وشرح

نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٩١، واختيار مصباح السالكين: ١٠١ .

(٥) ينظر لسان العرب: مادة (دمج) : ٢ / ١٤١٩ .

(٦) معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٤٥ .

تمثل الأبنية البلاغية، من حيث هي أجزاء نصية أو دوائر صغرى، محاور أساسية استأثرت باهتمام علماء العرب في اللغة والنقد، وألوهها عنايةً كبرى، واشتروا تمكنها على الشخص الذي يقدم على الاشتغال التأويلي؛ ((فالبنيات البلاغية مستوى نصي ثابت دأبت الخطابات التأويلية العربية القديمة على الوقوف عنده، ..، ولذلك اشترط علماء القرآن في المفسر المعرفة بآليات التأويل البلاغي))^(١)، فشكلت الأساليب البلاغية- ولاسيما البيانية منها- ثابتاً نصياً مهماً في فهم المعنى، شأنها في ذلك شأن التراكيب النحوية واللغوية، وكانت محطةً تأويلية تُعتمد من قبل المؤول في تخريجاته الدلالية؛ فالمعنى يتولد -أولاً- من محاولة (المؤول/ الشارح) في فهم الظاهرة البلاغية وتحديدها، ومن ثم إيجاد الفضاء التصوري لمعانيها وتقديم التخرّيج الدلالي لها^(٢). وقد مثل نصّ نهج البلاغة حقلاً بلاغياً متفجراً بكل أساليب البيان والتصوير، فحين يمر الجاحظ على قوله (A): ((قِيمَةٌ كُلُّ أَمْرٍءٍ مَا يَحْسَنُ))^(٣) يعلق قائلاً: ((لو لم نقف من هذا الكتاب إلا على هذه الكلمة لوجدناها شافية كافية، ومجزئة مغنية؛ بل لوجدناها فاضلة عن الكفاية، وغير مقصرة عن الغاية. وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ، ومعناه في ظاهر لفظه ، وكان عزّ وجل قد البسه من الجلالة، وغشاه من نور الحكمة على حسب نية صاحبه وتقوى قائله))^(٤).

وسنعرض في هذا المبحث فنون علم البيان ((المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية))، كونها

تمثل ظاهرة تأويلية جلية عند شارحي نهج البلاغة.

أولاً: المجاز

(١) التأويلية العربية: ١٠٧ .

(٢) ينظر: التأويلية العربية: ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٣) حكمة (٨١) : ٤٨٢ .

(٤) البيان والتبيين: ٨٣ .

المجاز - في اللغة - مفعّل من جازه يجوزه إذا تعداه^(١)، وفي الاصطلاح ((اسم لما أُريد به غير ما وُضِعَ له لمناسبة بينهما))^(٢)، و ((يبدو أن الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) هو أول من استعمل المجاز للدلالة على جميع الصور البيانية تارةً، أو على المعنى المقابل للحقيقة تارةً أخرى))^(٣). وذكر البحراني دواعي المجاز في منحيين؛ لفظي: يتعلق بثقل اللفظ الدال بالحقيقة على اللسان، وصلاحية اللفظ المجازي للشعر أو غيره دون الحقيقة، والمنحى الآخر معنوي: فيقصد بالمجاز التعظيم، أو التحقير، أو تقوية الحال وتقديره، وغير ذلك^(٤).

وقد وقع الخلاف بين المتكلمين وأهل اللغة في قضية المجاز، وفي هذا المجال يمكننا التمييز بين ثلاثة اتجاهات؛ الأول: الاتجاه المعتزلي، الذين اتخذوا المجاز سلاحاً لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية، لاسيما فيما يتعلق بنفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى. والثاني: هو الاتجاه الظاهري الذي وقف ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي، فأنكروا وجود المجاز لا في القرآن فحسب بل في اللغة كلها. والثالث: الاتجاه الأشعري الذي حاول أن يقف موقفاً وسطاً^(٥)، أما المذهب الإمامي فقد كان قريباً من الاتجاه الاعتزالي، واعتمدوا في مجازاتهم على القرائن اللفظية والعقلية جاعلين الحقيقة هي الأساس والأكثر دلالة من المجاز^(٦)، والحقيقة أن العربية، من الناحية الزمنية، هي لغة المجاز، كما يظهر ذلك في العصر الجاهلي، وقد ثبت وقوعه في القرآن في كوكبة متناثرة من ألفاظه تعد في قمة الاستعمال البياني^(٧)، فحمل اللغة دائماً على الظاهر يؤدي إلى فساد الكثير من المعنى لاسيما في النص القرآني.

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني) (مقدمة المؤلف): ٢٣ / ١ - ٢٤ .

(٢) التعريفات: ٢١٤ .

(٣) مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية: ١٥ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني) (مقدمة المؤلف): ٢٥ / ١ .

(٥) ينظر: اشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢٢ .

(٦) ينظر: تأويل النص عند الصوفية: ١٢٩ .

(٧) ينظر: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية: ٦٠ .

وكان شارحو النهج قد وظفوا المجاز بما يتفق وأصولهم الفكرية والعقائدية، لاسيما وإن رؤيتهم للمجاز رؤية متقاربة - كما أشرنا - وهذا ما يفسر لنا اتفاقهم في كثير من المجازات الواردة في النص العلويّ، فمن المجاز عندهم قوله (A) في وصف الزهاد: ((كَانُوا قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَلَيْسُوا مِنْ أَهْلِهَا فَكَانُوا فِيهَا كَمَنْ لَيْسَ مِنْهَا عَمِلُوا فِيهَا بِمَا يُبْصِرُونَ وَيَادِرُوا فِيهَا مَا يَحْذَرُونَ تَقَلَّبُ أَبْدَانُهُمْ بَيْنَ ظَهْرَانِي أَهْلِ الْآخِرَةِ))^(١)، فقلبه (تقلب أبدانهم بين ظهراي أهل الآخرة) يحتمل الحقيقة والمجاز؛ فأما على سبيل الحقيقة فإنهم لا يقعدون إلا مع مَنْ رغبته مقصورة على اقتناء الجنة والتجنب من النار، ولا يكونون إلا عندهم. وأما كونه على سبيل المجاز، فإنهم يعلمون حقيقة أنهم سيموتون ويعلمون كَمَنْ قد مات ورأى دار الجزاء^(٢)، فهم كما يرى ابن أبي الحديد: ((لما استحقوا الثواب كان الاستحقاق بمنزلة وصولهم إليه فأبدانهم تتقلب بين ظهراي أهل الآخرة أي بين ظهراي قوم هم بمنزلة أهل الآخرة لأن المستحق للشيء نظير لمن فعل به ذلك الشيء))^(٣)، فهم من أهل الدنيا بأبدانهم، ومشاركتهم الضرورية لأهلها، ومن أهل الآخرة بقلوبهم، أو باعتبار مصيرهم إليها، وهذا حال من تعلق بالله وانفك رقبته عن أسر الزمان والمكان^(٤)، فهو من المجاز العقلي باعتبار ما سيكون عليه حالهم. ولا نستبعد كون الإمام (A) في هذا النص يكشف عن دواخل نفسه، ويحكي تجربته الزهدية، وهذه أهمية المجاز؛ فهو يحقق الأبعاد النفسية للمتكلم بوصفه عنصراً من عناصر التعبير غير المباشر^(٥)، وينطوي -في مثل هذه الحالات- ((على شيء أكبر من إثارة الخيال أو خلق ارتباطات جديدة، فهو يحمل في أحشائه رمزية الحقيقة وينطق باسمها))^(٦)، وما يعضد ذلك قوله (A) في كلام له قبل موته: ((وَأِنَّمَا كُنْتُ جَاراً جَاوِرُكُمْ بَدَنِي أَيَّاماً))^(٧).

(١) الخطبة (٢٣٠) : ٢٥٢ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٤٠٥ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨ / ١٣ .

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٦٧٢ ، وينظر: حقائق الحقائق: ٢ / ٢٥٧ ، ومصباح السالكين: ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٥) ينظر: الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية: ٢٠٨ .

(٦) النص القرآني من الجملة إلى العالم: ٩٧ .

ومن التأويل في المجاز عند الشارحين، قوله (A): ((فَمِنْ شَوَاهِدِ خَلْقِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ مُوَطَّاتٍ بِلَا عَمَدٍ قَائِمَاتٍ بِلَا سَنَدٍ دَعَاهُنَّ فَأَجَبْنَ طَائِعَاتٍ مُدْعِنَاتٍ غَيْرِ مُتَلَكِّنَاتٍ وَلَا مُبْطِنَاتٍ وَلَوْلَا إِقْرَارُهُنَّ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَإِدْعَانُهُنَّ لَهُ بِالطَّوَاعِيَّةِ لَمَا جَعَلَهُنَّ مَوْضِعًا لِعَرْشِهِ...))^(١)، وذهب البيهقي إلى أن إجابة السماوات والأرض هي من قبيل المجاز لا الحقيقة، ومثلها قوله تعالى: ((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ))^(٢) (فصلت: ١١) ، وتابعه الراوندي؛ قال: ((وقوله (دعاهن) أي دعي الله السماوات فأجبن طائعات. وهذا مجاز))^(٤)، وإليه ذهب ابن أبي الحديد، وحثه في ذلك أن الجماد لا يُدعى^(٥)، فيكون المعنى كما يرى البحراني: ((دعاهن: حكم القدرة الإلهية عليهن بالدخول في الوجود. وإجابتهن: دخولهن فيه))^(٦). والنص هنا كما يبدو أقرب إلى الحقيقة منه إلى المجاز؛ لأننا لا نرى مانعاً من إرادة المعنى الحقيقي، فالقرآن في مواضع كثيرة مشعرٌ بأن العلم سارٍ في الموجودات مع سريان الخلق، فلكل منها حظ في العلم على مقدار حظه من الوجود، وليس لازم ذلك أن يتساوى الجميع في العلوم، أو أن يفقه الإنسان بما عندها من العلم، ومن ذلك قوله تعالى حكايةً عن أعضاء الإنسان ((أَنطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ)) (فصلت: ٢١)، وقال: ((فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)) (فصلت: ١١) والآيات في هذا المعنى كثيرة، فيظهر أن لا وجه لحمل هذه النصوص على مطلق الدلالة مجازاً، فالمجاز لا يُصار إليه إلا مع امتناع الحمل على الحقيقة فقوله تعالى: ((تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ)) (الإسراء: ٤٤) يثبت لها تسبيحاً حقيقياً لا يستلزم

(١) الخطبة (١٤٩): ٢٠٧ .

(٢) الخطبة (١٨٢) : ٢٦١ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٦٢٠ .

(٤) منهاج البراعة: ٢/ ١٨٦ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠/ ٨٣ .

(٦) اختيار مصباح السالكين: ٣٧٤ .

أن يكون بألفاظ موضوعة وأصوات مقروعة^(١)، وهذا ما نظنه في إجابة السموات والأرض لله تعالى.

ومن المجاز قوله (A): ((فَأَلْقُرَانُ أَمْرٌ زَاجِرٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ حُجَّةٌ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ))^(٢)، وهو مجاز علاقته حالية - كما يرى الراوندي - ؛ ((القرآن أمر زاجر أي فيه أمر وزجر، كما يقال: ليله قائم ونهاره صائم))^(٣)، وتابعه الكيذري^(٤)، وعدّه ابن أبي الحديد مجازاً من باب إطلاق اسم السبب على المسبب؛ قال: ((جعل القرآن أمراً وزاجراً لما كان خالقه وهو الله سبحانه أمراً زاجراً به فأسند الأمر والزجر إليه..)) وجعله صامتاً ناطقاً لأنه من حيث هو حروف وأصوات صامت إذ كان العرض يستحيل أن يكون ناطقاً، لأن النطق حركة الأداة بالكلام والكلام يستحيل أن يكون ذا أداة ينطق بالكلام بها وهو من حيث يتضمن الإخبار والأمر والنهي والنداء وغير ذلك من أقسام الكلام كالناطق، لأن الفهم يقع عنده وهذا من باب المجاز، كما تقول: هذه الربوع الناطقة، وأخبرتني الديار بعد رحيلهم بكذا))^(٥)، وتابعه البحراني في هذا، إلا أنه عدّ إطلاق لفظ (الناطق) على القرآن من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق به؛ إذ الناطق هو المتكلم به^(٦)، فيلاحظ أن الشارحين نسبوا الأمر والزجر لله تعالى إلا أنهم تأولوا النطق للقرآن أما بالنظر إلى ما فيه، أو بالنظر إلى متعلقه، ولعل السبب في ذلك هو عقيدة الشارحين في نفي ظاهر الألفاظ الدالة على التشبيه والتجسيم عن الله تعالى، فالمجاز ((يتضمن على اللزوم ظاهراً وباطناً، أما ظاهره فمرفوض لدى المعتزلة، لمعارضته الأدلة العقلية والأصول الفكرية، وأما باطنه فينطوي على إرجاع الأداء الفني - المجازي - إلى أصله النمطي - الحقيقي - أما بتقدير أو حذف أو تأويل ونحوها))^(٧).

(١) ينظر: تفسير الميزان: ١٣ / ١٠٧-١٠٨ .

(٢) الخطبة (١٨٣) : ٢٦٥ .

(٣) منهاج البراعة: ٢ / ١٩٩ .

(٤) ينظر: حدائق الحقائق: ٢ / ١٢٣ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ١١٦-١١٧ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٧٢٠ .

(٧) الخطاب النقدي عند المعتزلة: ٥٤ .

ولا يخفى ما يسبغُه المجاز على هذا النص من أثر بلاغي تمثّل بالاختصار، وجمع المتضادات، ووصف القرآن بالصورة الحسية، وما لذلك كله من أثر في نفسية المتلقي، فكان ((المجاز خير وسيلة للتعبير عن ذلك بما يضيفه من قرائن وما يضيفه من علاقات لغوية جديدة توازن بين المعاني والألفاظ))^(١).

وتتبعه البحراني إلى ورود المجاز عند الإمام (A) في الجملة الواحدة متضمناً مجازاً في الإفراد ومجازاً في التركيب، كقوله (A) في الخطبة الشقشقية واصفاً الخليفة عثمان بن عفان: ((أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ))^(٢)، وأجهز على الجريح، إذا أسرع بقتله، والإجهاز لا يستعمل إلا في إتمام قتل الجريح على إسراع^(٣)، قال البحراني: ((قوله وأجهز عليه عمله يشتمل على مجاز في الإفراد والتركيب أمّا في الإفراد فلأن استعمال الإجهاز، إنّما يكون حقيقة في قتلٍ تقدمه جرح المقتول وإثخان بضرب ونحوه، ولما كان قتل عثمان مسبوقاً بطعن أسنّة الألسنة والجرح بحدّ أو سيوفها لا جرم أشبه قتله الإجهاز فأطلق عليه لفظه، وأمّا في التركيب فلأنّ إسناد الإجهاز إلى العمل ليس حقيقة لصدور القتل عن القاتلين، لكن لما كان عمله هو السبب الحاصل لهم على قتله صحّ إسناد الإجهاز إليه بإسناد الفعل إلى السبب الفاعلي أي إلى السبب العامل وهو من وجوه المجاز، وكذلك قوله وكبت به بطنته مجاز أيضاً في الإسناد والتركيب))^(٤)، ويبدو كلام الإمام (A) دقيقاً في إسناد القتل إلى (عمله)، فهذا يوافق تماماً ما ذكرته كتب السير والتاريخ، ومن ذلك ما أورده ابن عبد ربّه عن سعيد بن المسيب حين سُئل عن سبب مقتل عثمان، فأجاب: ((... كان كثيراً ما يولي بني أمية، ممّن لم يكن له من رسول الله (9) صحبة، وكان يجيء من أمرائه ما ينكره أصحاب محمّد، فكان يُستعْتَب فيهم فلا يعزلهم))^(٥).

(١) الصورة الفنية في المثل القرآني دراسة نقدية بلاغية: ١٥٢ .

(٢) الخطبة (٣) : ٤٩ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ١/ ١٢٩، وإعلام نهج البلاغة: ٤٩ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٨١ .

(٥) العقد الفريد: ٥/ ٣٩ .

وفي دعائه (A) للنبي (9): ((اللَّهُمَّ اِفْسَحْ لَهُ مَفْسَحًا فِي ظِلِّكَ وَاجْزِهِ مُضَاعَفَاتِ الْخَيْرِ مِنْ فَضْلِكَ))^(١)، ذهب ابن أبي الحديد إلى ان ((قوله (في ظلك) يمكن أن يكون مجازاً كقولهم: فلان يشملني بظله أي بإحسانه وبره، ويمكن أن يكون حقيقةً ويعني به الظل الممدود الذي ذكره الله تعالى فقال (وَظِلِّ مَمْدُودٍ وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ))^(٢) (الواقعة: ٣٠ - ٣١)، والذي يلاحظ في تلقي الشارح لهذا النص ترده بين المعنى العرفي للفظ، والمتضمن كون (الظل) دلالة على الإحسان والبر، وبين المعنى القرآني الحاصل بحضور الدلالة القرآنية لهذا اللفظ (وَظِلِّ مَمْدُودٍ وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ)، لذا تردد الشارح بين المعنى المتغير أو الفرع (العرفي/ المجاز)، وبين الثابت أو الأصل (القرآني/ الحقيقة)، لكنه يمكن ترجيح المعنى الحقيقي من خلال معاينة السياق الخارجي؛ وكون الدعاء للنبي (9) بعد وفاته، فيكون الدعاء له بالظل الحقيقي عند الله تعالى أقرب من المجازي، وهذا ما يؤكد السياق الداخلي للنص، فالإمام (A) يقول بعد هذا الدعاء: ((اللَّهُمَّ اِجْمَعْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ فِي بَرْدِ الْعَيْشِ وَقَرَارِ النَّعْمَةِ وَمَنَى الشَّهَوَاتِ وَأَهْوَاءِ اللَّذَاتِ وَرَخَاءِ الدَّعَةِ وَمُنْتَهَى الطَّمَأْنِينَةِ وَتَحَفِ الْكِرَامَةِ))، فالتعلق الدلالي للنص يؤكد إرادة (الظل) الحقيقي لا المجازي.

ثانياً: التشبيه

يوحد اللغويون بين مصطلحي التشبيه والتمثيل^(٣)، أما في الاصطلاح فهو ((بيان أن شيئاً أو أشياء شاركت غيرها في صفة أو أكثر بأداة هي الكاف أو نحوها ملفوظة أو ملحوظة))^(٤). وللتشبيه قيمة فنية كبرى بين أساليب البيان، كونه يمثل أداة مهمة لتصوير الأفكار والخلجات النفسية التي تعتمل داخل المنتج، وإخراجها من التجريد إلى المحسوس^(٥)، ((فالنص

(١) الخطبة (٧٢) : ١٠١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ١٤٢ .

(٣) ينظر: لسان العرب: مادة (شبه): ٤ / ٢١٨٩ .

(٤) البلاغة الواضحة (البيان والمعاني والبديع): ٢٠ .

(٥) ينظر: فنون التصوير البياني: ٧١ .

الأدبي الممتاز لا يقصد إلى التشبيه بوصفه تشبيهاً فحسب، بل بوصفه .. عنصراً ضرورياً لأداء المعنى من جميع الوجوه))^(١)، وهذا ما تلمسه الشارحون في تلقيهم لهذا الفن في النص العلوي. ومن ذلك قوله (A): ((وَفَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلأَنَامِ يَرُدُّونَهُ وَرُودَ الأَنْعَامِ وَيَوَلُّهُونَ إِلَيْهِ وَلَهُ وَلِيُّهُ وَهُوَ الْحَمَامُ))^(٢)، فقد ذكر الشارحون ثلاثة أوجه في تأويل وجه الشبه بين ورود الناس وورود الأنعام:

الأول: ما ذهب إليه الراوندي يوحي بأن وجه الشبه بين ورود الناس وورود الأنعام هو الأمان الحاصل لكليهما بدخولهما البيت الحرام؛ قال: ((إن بيت الله الذي تجب زيارته هو الكعبة..، وهو المأمّن عاجلاً وأجلاً، حتى أن الوحوش والطيور قد ألهمها الله بأنها تأمن حين دخولها حرم الله الذي حول مكة قد حرم الله تعرضها بصيد وغيره، وأن الطيور لتفرع إليه وتتخذة مأمناً مع أنه لا عقل لها))^(٣)، وهو تأويل ليس ببعيد، لأن الواضح من قوله تعالى: ((فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا مَكَرَ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا)) (آل عمران: ٩٧)، أنّ الأمان حاصل لجميع المخلوقات عند بيت الله سبحانه في أيام الحج وغيره.

الثاني: ما ذكره البحراني؛ ((وقوله يردونه ورود الأنعام مبالغة في تشبيه ورود الخلق البيت بورود الأنعام، ووجه الشبه أن الخلق يردون البيت بازدحام عن حرص وشوق إليه كحال الأنعام عند ورودها الماء))^(٤)، وهذا التأويل هو الظاهر من النص، فضلاً عن تناسبه مع دعوة إبراهيم (A): ((فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ)) (إبراهيم: ٣٧)، فهوى القلوب وحنينها وشغفها في الوصول للحرم الإلهي يجعلها تتزاحم في ورودها إليه كتزاحم الأنعام على الماء.

الثالث: إن وجه الشبه بينهما هو عدم اطلاع الخلق على أسرار الحج وعلى ما تشتمل عليه المناسك من الحكمة الإلهية، فيكاد لا يكون بين الإنسان ومركوبه فرق في الورد إلى البيت الحرام

(١) أصول البيان العربي: ٦٥ .

(٢) الخطبة (١) : ٤٥ .

(٣) منهاج البراعة: ٨٦ / ١ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٦١ / ١ .

وسائر مناسكه^(١)، ويظهر المنحى العرفاني واضحاً في هذا الوجه، لكنه قد يبدو مخالفاً للسياق الداخلي لبنية النص الذي وردت فيها هذه الجملة، فالإمام (A) يقول بعدها: ((أَجَابُوا إِلَيْهِ دَعْوَتَهُ وَصَدَّقُوا كَلِمَتَهُ وَوَقَفُوا مَوَاقِفَ أَنْبِيَائِهِ وَتَشَبَّهُوا بِمَلَائِكَتِهِ الْمُطِيفِينَ بِعَرْشِهِ...))، ويمكن أن يكون (فقدان العقل) هو وجه الشبه الحاصل بين الأنعام والناس، فهم لشدة شوقهم وولهم لحرم الله تعالى يكادون يفقدون عقولهم كالأنعام، وهذا ما يفسره قوله (A): ((وَيَوْلَهُونَ إِلَيْهِ وَلَهُ وَوَلُوهُ الْحَمَامُ)) و((الوله: شدة الشوق حتى يكاد العقل يذهب))^(٢). ولعلّ المراد بـ(الوله: الحزن)^(٣)، والحمامة معروفة بهذا حتى قالوا: (أشجى من حمامة)^(٤)، والشجى هو الحزن، وكأن الإمام (A) يصف حال طائفتين من الناس، فمن حجّ الكعبة يردّها كورود الأنعام، أما من لم يزرها فهو يوله لها ولوه الحمام من شدة الحزن.

وفي كلام قاله (A) لمروان بن الحكم في البصرة منه: ((إِنَّ لَهُ إِمْرَةً كَلَعَتْهُ الْكَلْبُ أَنْفَهُ))^(٥)، يتفق الشارحون على أن وجه الشبه هنا هو (قصر المدة)؛ إذ نبّه الإمام (A) على قصر مدة ولايته، في معرض الاستهانة والاستصغار بأمره بتشبيهها بلعقة الكلب أنفه، وكانت مدتها أربعة أشهر^(٦)، والتشبيه في النص هو تشبيه معقول (الإمارة) بمحسوس (لعقة الكلب)، فكان أقرب تجسيدا لواقع هذه الإمارة، وأقوى دلالة من التعبير العادي، مع تركيز العدسة الباصرة والتقاط الأشياء في الوعي بطريقة تبرز خواصها تبعاً لأصنافها^(٧)، فعمل التشبيه على إعادة تركيب الواقع

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٦١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٢٣ .

(٣) لسان العرب: مادة (وله): ٦ / ٤٩١٩ .

(٤) مجمع الأمثال: ١ / ٣٩١ .

(٥) الخطبة (٧٣) : ١٠٢ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٥٦، ومنهاج البراعة: ٣ / ٨٤، وحدائق الحقائق: ١ / ٣٥٩، وإعلام نهج البلاغة: ٨٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ١٤٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٣٥٥، واختيار مصباح السالكين: ١٨١. وذكر المعتزلي أنها كانت تسعة أشهر.

(٧) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ١ / ٢٧١ .

وفقاً لمنطق آخر لخلق العوالم المحتملة، ورؤية ما ليس مرئياً في وقائع الأشياء ووجودها، مع ما حققه من التنبؤ بالآتي أو المصير^(١). ولا نستبعد كون التقليل الذي قصده الإمام (A) في إمارة مروان شمل حتى المكان، فإمارته كانت على بعض الشام وهي دمشق وضواحيها فقط، وكان بعضها الآخر مع الحجاز واليمن والعراقيين وخراسان والمغرب لعبد الله بن الزبير^(٢).

ومن التأويل في التشبيه عند الشارحين قوله (A) في الخطبة الشقشقية يصف الثالث: ((قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضَمُونَ مَالَ اللَّهِ خَضْمَ خِضْمَةِ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ))^(٣) فقد ((شبه (A) خضمهم لمال الله بخضم الإبل لنبت الربيع. ووجه التشبيه أن الإبل لما كانت تستلذ نبت الربيع بشهوة صادقة وتملاً منه أحناكها، وذلك لمجيئه عقيب يبس الأرض، وطول مدة الشتاء، ومع ذلك طيبه ونضارته، كان ما أكله أقارب عثمان من بيت المال مشبهاً لذلك من جهة كثرته وطيبه لهم عقيب ضرهم وفقرهم))^(٤)، فالخضم يكون بجميع الفم في الأشياء الرطبة واللينة غالباً، أما القضم فيكون بأطراف الأسنان في الأشياء اليابسة^(٥)، وتبدو خاصية التشبيه واضحة في النص من خلال تصوير الحالة النفسية للمشبه، وجعل صورة الحدث شاخصة أمام المتلقي. كون الشره قبيح ومذموم في الطعام الحلال، فما بالك بمن يكون الشره سبيلاً إلى مال الله تعالى!!

ومن التشبيه البليغ^(٦) الذي ذكره الشارحون، قوله (A) في الخطبة الشقشقية أيضاً: ((أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى))^(٧)، والمعنى: ((أن أمر الخلافة علي يدور وبى يقوم، وأنه لا عوض عني فيها ولا بديل مني لها، أي دخل في هذا

(١) ينظر: النص من الجملة إلى العالم: ١٠٠ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٥٦/١ .

(٣) الخطبة (٣) : ٤٩ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٨٠ - ١٨١ .

(٥) ينظر: شرح الخطبة الشقشقية: ١١١-١١٢، ومعارج نهج البلاغة: ١ / ٢٣٥، واعلام نهج البلاغة: ٤٩، وشرح

نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٩٧ .

(٦) وهو ما حذف فيه أداة التشبيه، ووجه الشبه. ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: ٢٨٠ .

(٧) الخطبة (٣) : ٤٨ .

الأمر وقعدَ في مجلسي مع علمه بأنه ليس من أهله، وأنه يقوم بى كما أن قطب الرحى وهو الحديدية الموضوعة في وسطها عليها مدار الرحى ولولا هي لما انتظمت حركتها، ولا ظهرت منفعتها))^(١)، ويرى ابن أبي الحديد ((أنه أراد أمراً آخر وهو أنني من الخلافة في الصميم وفي وسطها وبحبوحتها كما أن القطب وسط دائرة الرحى))^(٢)، وهنا يبدو أثر المذهب جلياً في تلقي نص النهج؛ فالذي يظهر من تأويل الشارحين من المذهب الإمامي أن الإمام (A) هو (المنصوص) عليه بالخلافة، وأنها حق واجب له، أما ما ذهب إليه المعتزلي فهو يرى أن الإمام (A) استحق الخلافة كونه يرى نفسه الأفضل لا لأنه منصوص عليه؛ وحين يعرض في موضع آخر أقولاً للإمام (A) يذكر فيها أحقيته بالخلافة ومنها النص أعلاه يقول: ((وأصحابنا يحملون ذلك كله على ادعائه الأمر بالأفضلية والأحقية وهو الحق والصواب فإن حمله على الاستحقاق بالنص تكفير أو تفسيق لوجه المهاجرين والأنصار، ولكن الإمامية والزيدية حملوا هذه الأقوال على ظواهرها، وارتكبوا بها مركبا صعباً، ولعمري إن هذه الألفاظ موهمة مغلبة على الظن ما يقوله القوم))^(٣)، ويبدو للباحث أن رأي ابن أبي الحديد متكلف؛ فهو يفسر قول الإمام (A) في الخطبة نفسها- في: ((قوله: أرى تراثي نهبا كنى عن الخلافة بالتراث))^(٤) والتراث: الورث^(٥)، ((ولا يُسمى الملك تراثاً حتى يكون ورثه من غيره، وأراد بالتراث حقه في الإمامة وخلافة الرسول عليه السلام))^(٦)، وقد صرح النبي (9) بهذه الوراثية، قال: ((لكلّ نبيّ وصي ووارث، وإن علياً وصيي ووارثي))^(٧). ويعضده أيضاً ما رواه ابن أبي الحديد من قوله (A): ((فجزى قريشا عني الجوازي

(١) منهاج البراعة: ١ / ١٢٣ ، وينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٢٧/١ ، واعلام نهج البلاغة: ٤٥ ،

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٥٣ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩ / ٣٠٨ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ١٥٣ .

(٥) ينظر: لسان العرب: مادة (ورث): ٦ / ٤٨٠٩ .

(٦) حدائق الحقائق: ١ / ١٦٠ .

(٧) ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: ١٣١ .

فإنهم ظلموني حقي واغتصبوني سلطان ابن أمي))^(١)، وعليه فلا داعي لحمل النص على المتشابه، والمبالغة في تأويله.

وقد جمع هذا التشبيه ثلاثة من أنواع التشبيه الموجودة عند العرب؛ الأول: تشبيه المعقول بالمعقول، وهو تشبيه محله بمحل قطب الرحي في كونه نظام أحوال الرحي، والثاني: تشبيه المحسوس بالمحسوس، وهو تشبيه نفسه بالقطب، والثالث: تشبيه المعقول بالمحسوس، وهو تشبيه الخلافة بالرحى^(٢).

ولم يعثر الباحث -بحسب اطلاعه- على مَنْ أشار من شارحي نهج البلاغة حتى نهاية القرن السابع الهجري، إلى تشبيه يكون فيه المشبه محسوساً والمشبه به معقولاً، ولعل السبب في ذلك أن هذا النوع من التشبيهات يحتاج إلى إعمالٍ للفكر وتأويلٍ من قبل المتلقي، وهذا ما قد لا يتوافق مع التوجه الإبلاغي للإمام (A) سواء في الجانب التشريعي أو العقائدي أو الحربي أو غيرها، لأن نقل الشيء من المعقول إلى المحسوس يكون أقرب إلى فهم المتلقي وإدراكه من نقل المحسوس إلى المعقول، ((فالتشبيه باعتباره إجراءً دلاليّاً وطيفئُهُ إفهامية من خلال زيادة المعنى وضوحاً وتوكيداً وإخراج الموصوف من حال التجريد إلى التجسيد))^(٣)، فضلاً عن كون الحواس أهم طرق العلم، وهذا ما يستلزم -بضمن هذه الحدود- كون المحسوس أصلاً والمعقول فرعاً عليه^(٤).

ثالثاً: الاستعارة

الاستعارة في اللغة: من قولهم، استعار المال: طلبه عارية^(٥)، أما في الاصطلاح فهي استعمال اللفظ في غير ما وُضِعَ له لعلاقة (المشابهة) بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٠٧ / ٩. ((لَمَّا ماتت فاطمة بنت أسد.. دخلَ عليها رسول الله (9) فجلس عند

رأسها فقال: رحمك الله يا أمي كنتِ أمي بعد أمي)). المعجم الكبير: ٣٥١/٢٤ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ١٧٤ .

(٣) المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية: ١٥٨ .

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٢٦-٢٧ .

(٥) ينظر: لسان العرب: مادة (عور): ٤ / ٣١٦٨ .

فيه، شرط وجود قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي^(١)، وتعد الاستعارة من أهم الفنون البيانية^(٢)، وتتأني بلاغتها من جانبيين؛ لفظي: كون تركيبها يدل على تناسي التشبيه، وادعاء أن المشبه عين المشبه به، أو انه فرد من جنسه، وجانب معنوي (ابتكاري): لأنها تجدي الكلام قوة، وتكسوه حسناً، وفيها نثار الأهواء والإحساسات^(٣)، فهي أكثر فائدة من التشبيه؛ لقدرتها على الإيحاء وإثارة أكبر قدر ممكن من التدايعات في ذهن المتلقي^(٤)، لذا تظهر المستويات متباينة في تأويلها، ولكن ما نلاحظه في كلام الإمام (A) أنه في كثير من المواضع يعبر بالصورة المحسوسة عن المعنى الذهني فتوثق صلة المتلقي بالمعنى، فضلاً عما تمتاز به استعارته من إيجاز في اللفظ وشيء من المبالغة المقبولة^(٥). ومن ذلك قوله (A): ((نَحْنُ النُّمْرُقَةُ الْوَسْطَى الَّتِي يُلْحَقُ بِهَا التَّالِي وَالْيَهَا يَرْجِعُ الْعَالِي))^(٦)، والنمرقة: الوسادة الصغيرة، والتالي: المقصر المتخلف، والغالي: المفرط المتجاوز^(٧). وذكر الشارحون أن الإمام (A) استعار لفظها لآل محمد (9)، كونهم أئمة للحق ومستنداً للخلق في تدبير معاشهم ومعادهم على وجه العدل المتوسط بين طرفي الإفراط والتقريط، فمن حق من تخلف عنهم أن يبادر إليهم فيلحق بهم، ومن حق من تجاوزهم أن يرجع فيقف معهم^(٨)، ويجوز أن تكون لفظة الوسطى يراد بها الفضلى، يقال هذه هي الطريقة الوسطى

(١) ينظر: جواهر البلاغة: ٣١٥ .

(٢) عدّ ابن أبي الحديد الاستعارة من فنون البديع؛ قال: ((وتلك الصفات هي الصناعة التي سماها المتأخرون البديع من المقابلة والمطابقة...والاستعارة ولطافة استعمال المجاز...)) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ٢٧٨ .

(٣) ينظر: جواهر البلاغة: ٣١٦ - ٣١٧ .

(٤) ينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: ٢٤٨.

(٥) ينظر: الأداء البياني في خطب الحرب في نهج البلاغة: ٦٤ .

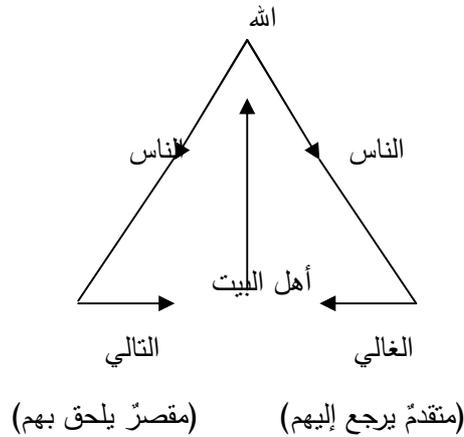
(٦) الحكمة (١٠٩) : ٤٨٨ .

(٧) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٦٠٤.

(٨) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢ / ٨٢٢-٨٢٣ ، وحدائق الحقائق: ٢ / ٦٣٤، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي):

١٨ / ٢٧٣، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٢٣ .

والخليفة الوسطى أي الفضلى^(١)، والظاهر أن المعنيين متلازمان؛ فكونها متوسطة بين التالي والغالي يستلزم أفضليتها عليهما، لأنها ليس فيها تفریط التالي ولا إفراط في الغالي، وهذا هو العدل، فوسط الشيء أفضله وأعدله^(٢)، ومثل هذا الأمر ثابت للنبي (9) أولاً، ومن بعده أهل بيته، أما ما ذهب إليه الراوندي من إن معنى ((قوله (نحن النمرقة الوسطى) أي نحن ذوو النمرقة الوسطى، فحذف المضاف، والنمرقة العظمى الرسول، وأما الرعية إذا اتخذوا أمراء فلهم النمرقة الدنيا))^(٣)، فظاهره يوحي بعدم إثبات صفة الوسطية للنبي (9)، وهذا بعيد. ولعلّ أبعد الوجوه ما رآه السرخسي من أن المراد من (النمرقة الوسطى) هو توسط ولايته (A) بين الرسول (9) وبين مَنْ بعده من الأئمة^(٤)، وهذا غير دقيق لأنّه قال (نحن). فالإمام (A) هنا يقرّر أن الناس أمام خيارين هما، إما الامتثال لأوامره (A) هو وأهل بيته، كونهم يمتثلون الحالة الوسطى (الفضلى) في كلّ شيء. أو عصيانهم واتباع غيرهم، وكلّ من يفعل ذلك هو (غالي أو تالي)، وبذا يكون واجباً على الناس اتباعهم، لذا قال (A): ((فَأِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالنَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا))^(٥)، ويمكن توضيح المعنى بالمخطط:



(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٧٣ / ١٨ .

(٢) ينظر: لسان العرب: مادة (وسط): ٤٨٣٢ / ٦ .

(٣) منهاج البراعة: ٣٠٣ / ٣ .

(٤) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٢٩٧ .

(٥) الكتاب (٢٨): ٣٨٦ .

ومن كلام له (A) يتحدث فيه عن جهالة أهل الأرض قبل مبعث الرسول(9) : ((الدُّنْيَا كَاسِفَةٌ النُّورِ ظَاهِرَةٌ العُرُورِ عَلَى حِينِ إِصْفَرَارٍ مِنْ وَرَقِهَا))^(١)، فذكر الشارحون أنه (A) ((استعار لفظ الثمرة والورق لمتاعها وزينتها، ولفظ الاصفرار لتغيّر تلك الزينة عن العرب في ذلك الوقت، وعدم طلاوة عيشهم إذن خشونه مطاعمهم كما يذهب حسن الشجرة بإصفرار ورقها فلا يتلذذ بالنظر إليها ... وكلها استعارات بالكناية، ووجه الاستعارة الأولى ان الورق كما انه زينة الشجر وبه كما له كذلك لذات الدنيا وزينتها، ووجه الثانية أن الثمر كما أنه مقصور الشجر غالباً ، وغايتها كذلك متاع الدُّنْيَا، والانتفاع به هو مقصودها المطلوب منها لأكثر الخلق))^(٢)، ويبدو أن الإمام (A) قصد استعمال الاستعارة المكنية^(٣) لتزكّ ذكر المستعار منه (الشمس والشجرة) لجمالهما ورونقهما، وهو ما لا يتفق مع مناسبة الكلام وغرضه وإبراز الصورة الواقعية للدنيا قبل مجيء رسول الله (9)؛ فالاستعارة المكنية تحتفظ بوجود المستعار له، وهذا يوحي باعتدال نزعتها إلى المجاز، وحرص المنتج على عدم الابتعاد عن الحقيقة^(٤) كما يظهر في النص؛ فالصورة حسية بطرفيها.

ومن كلام له (A) يخاطب فيه العباس بن عبد المطلب وأبا سفيان عندما أرادا أن يبايعا له بالخلافة بعد أن تمت البيعة لأبي بكر: ((أَيُّهَا النَّاسُ شَقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفْنِ النَّجَاةِ))^(٥)، فعَدَّ الرواندي (شقّ أمواج الفتن) استعارة^(٦)، وإليه ذهب ابن أبي الحديد؛ وهو يرى أن أحسن الاستعارات ما تضمن مناسبة بين المستعار والمستعار منه، و((قوله (عليه السلام) شقوا أمواج الفتن بسفن النجاة من هذا النوع، وذلك لأن الفتن قد تتضاعف وتترادف فحسن تشبيهها بأمواج البحر

(١) الخطبة (٨٩) : ١٢٢ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ٤٢٣ ، وينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٩٥، ومنهاج البراعة: ١ / ٣٧١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ٣٨٨، ومصباح السالكين: ٢١٣ .

(٣) ما حُذِفَ فيها المستعار منه (المشبه به)، ولكنّه رمزوا له بذكر شيء من لوازمه. ينظر: أصول البيان العربي:

. ١٠٤

(٤) ينظر: صورة بخيل الجاحظ الفنية: ٤٩ .

(٥) الخطبة (٥) : ٥٢ .

(٦) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ١٤٦ .

المضطربة ولما كانت السفن الحقيقية تنجى من أمواج البحر حسن أن يستعار لفظ السفن لما ينجي من الفتن))^(١)، وتابعه فيها البحراني^(٢). وسفن النجاة في النص هم أهل البيت، كما يرى الراوندي^(٣)، وأنكر ابن أبي الحديد عليه هذا التأويل؛ قال: ((لا شبهة أن أهل البيت سفن النجاة ولكنهم لم يُرادوا هاهنا بهذه اللفظة؛ لأنه لو كان ذلك هو المراد لكان قد أمر أبا سفيان والعباس بالكون مع أهل البيت، ومراده الآن ينقض ذلك لأنه يأمر بالتقية وإظهار اتباع الذين عقد لهم الأمر، ويرى أن الاستسلام هو المتعين فالذي ظنه الراوندي لا يحتمله الكلام ولا يناسبه))^(٤)، والذي يبدو للباحث أن تأويل الراوندي ليس ببعيد، والذي ذهب إليه ابن أبي الحديد مردود لأمر:

الأول: لما ثبت أن دعوة أبي سفيان لمبايعة الإمام (A) لم تكن للدين بل كانت للعصبية^(٥) كان من الطبيعي أن لا يبالي به الإمام (A)، ولا يهتم لأمره.

الثاني: إنه ليس من واجب الإمام (A) أن يدعو أحداً ليكون معه وأهل بيته؛ لأن النبي (9) كان قد دعا الناس إلى موالاته، والائتمام به، وهذا ظاهر في حديث الغدير ويوم تبوك وحديث الثقلين وغيره^(٦)، وبالتالي فالحجة قائمة عليهم.

الثالث: لا مانع من إرادة المعنى -في هذا النص- كونهم (عليهم السلام) سفن النجاة، لأن النبي (9) لما أخبر بتتابع الفتن من بعده كان لابد أن يدل الناس على سفن النجاة وهم أهل بيته (عليهم السلام) كما ظهر في اتفاق شارحين.

الرابع: ربما كانت التقية ذاتها هي ما دعت الإمام (A) إلى التلميح والإشارة باستعمال الاستعارة (سفن النجاة) للتدليل على أهل البيت، وذلك في الحديث الوارد عن رسول الله (9): ((إنّ مثل أهل

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢١٥ / ١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٨٩ / ١ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ١٤٦ / ١ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢١٨ / ١ .

(٥) ينظر: حدائق الحقائق: ١٧٩/١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٢١/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١/

١٨٩، ومنهاج البراعة(الخوانساري): ١٢١ / ٣/٢، وبهج الصباغة: ٢٩١ / ٤.

(٦) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٥-٩٦، ٨٥/٧، وبهج الصباغة: ٢٩٨ / ٤ .

بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق))^(١). فلما كان هذا اللفظ محصوراً بأهل البيت دون غيرهم كان من الطبيعي أن تتصرف أذهان المتلقين إليهم (عليهم السلام)، وهذه هي أهمية الاستعارة في ربط اللغة بالواقع ربطاً منطقياً، والإشارة إلى ذلك الواقع وتحديد أبعاده لدى المتلقي^(٢).

ومن التأويل الاستعاري عند الشارحين قوله (A) في خطبة له يتحدث فيها عن فتنة أهل البصرة: ((أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنِّي فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِيَّ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي بَعْدَ أَنْ مَاجَ غَيْبُهَا وَاشْتَدَّ كَلْبُهَا))^(٣)، الفقو: الشق، وقوله (فقات عين الفتنة) استعارة، أي أعينتها، فجعل للفتنة عينا محدقة يهابها الناس، وأقدم عليها ففقا عينها، فسكنت بعد حركتها وهيجانها^(٤)، وإنما خص العين دون غيرها، لأنها أشرف عضو في الوجه، وبها تصرف الشخص وحركته^(٥)، والاستعارة هنا تصريحية^(٦)، ويُعمد إلى هذا النوع -عادةً- إذا كان المستعار له (المشبه) ذا أهمية بالنسبة للمتكلم، فيحذف المستعار منه (المشبه به) ويبقى على المستعار؛ فلما كانت الفتنة كبيرة (وهي قتال أهل القبلة من أصحاب الجمل)^(٧)، ولم يتجاسر أحد عليها سواه (A) كان لابد من إظهارها في النص، وهذا هو الفرق بين الاستعارة المكنية والتصريحية؛ ((فالأولى تنطلق من أن للمستعار أكبر شأنًا بحيث يطغى على المستعار له، بينما الثانية تحتفظ للمستعار له بقدر من القيمة والمكانة بالنظر للمستعار))^(٨)، وانتقلت الاستعارة في النص من أمر محسوس إلى آخر

(١) ينظر: نخائر العقبي في مناقب ذوي القربى: ٥٣، واستجلاب ارتقاء الغرف بحبّ أقرباء الرسول (9) وذوي الشرف: ٤٨٣/٢.

(٢) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ١ / ٢٧٦.

(٣) الخطبة (٩٣) : ١٣٧ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٤٢٥/١، شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٥/٧ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٧١ / ٢ .

(٦) هي ما صُرِحَ فيها بلفظ المشبه به دون المشبه. أصول البيان العربي: ١٠٣ .

(٧) ينظر: حدائق الحقائق: ١ / ٤٧٧، واختيار مصباح السالكين: ٢٣٣.

(٨) صورة بخيل الجاحظ الفنية: ٥٠ .

معقول، فكانَ لها أثرٌ كبير في رسم المشهد التصويري، والتعبير عن المعقول بصورة شاخصه تنبض بالتعبير الحسي^(١).

وتجدر الإشارة لما تحقّقه الاستعارة من إمتاع وإقناع، وتحريكٍ للمتلقّي وشدّه إلى صورة الحدث، وخلق رد الفعل لديه، وهذا ما بدا واضحاً في الخطبة الشقشقية للإمام (A)؛ فقد كانت زاخرةً بالاستعارات^(٢) المتميزة بالحركية والتوليد، والتوالي بقصدية واعية؛ بحيث تضيف كل واحدةٍ إلى سابقتها التأثيرَ العاطفي الذي يرفع حرارة التعبير الشعورية، وفي هذا تكمن أبرز بواعث الاستعارة وأهمها؛ إذ تنزع إلى التعبير عن شعور يريد المرسل أن يفرض فيه المشاركة على المتلقّي لضمان استجابته الكاملة^(٣)، وهذا ما تحقق في الخطبة المذكورة؛ حيث مثلت الاستعارة النسبة الأعلى بين الفنون البيانية الواردة في الخطبة الشقشقية، فبعد أن قطع الإمام (A) خطبته، كان (ابن عباس/ المتلقّي) لا يزال مشدوداً للخطبة، ومنتظراً للحديث، بل بلغ به الحال إلى القول: ((قَالَ اللَّهُ مَا أَسْفَتْ عَلَى كَلَامٍ قَطُّ كَأَسْفِي عَلَى هَذَا الْكَلَامِ أَلَّا يَكُونَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بَلَغَ مِنْهُ حَيْثُ أَرَادَ))^(٤)، لذا يمكننا القول إن الباعث الجوهرى للاستعارة يتأتى من الوظيفة الانفعالية المتمثلة في المرسل؛ والوظيفة الندائية الموجهة للمتلقّي، والمحاولة -في معظم الأحيان- بالتعبير عن انفعالٍ أو شعورٍ وجعلهما موضوعاً للمشاركة^(٥).

رابعاً: الكناية:

(١) ينظر: أصول البيان العربي: ٩٨ .

(٢) مثلت الاستعارة النسبة الأعلى بين الفنون البيانية الواردة في الخطبة الشقشقية، جاءت بعدها الكناية، ثم التشبيه فالمجاز. ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٧١ - ١٨٥، وقد اعتمد الباحث في هذا الإحصاء على شرح نهج البلاغة (البحراني) كونه يعنى بالأساليب البيانية أكثر من غيره من الشروح الأخرى.

(٣) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ٢٧٩/١ .

(٤) نهج البلاغة: ٥٠ .

(٥) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ٢٨٠ / ١ .

الكناية في اللغة مصدر كنييت، أو كنوت بكذا: إذا تكلمتَ بغيره ممّا يستدل عليه^(١)، وفي الاصطلاح، لفظ أريد به غير معناه الذي وُضِعَ له مع جواز إرادة المعنى الأصلي^(٢)، بمعنى أن المقصود الأهم من الكلام هو لازم المعنى لا المعنى الحقيقي، وهو ما يسميه الجرجاني بـ((معنى المعنى))^(٣)، أي إنك تعقل من ظاهر اللفظ معنى ثم يفضي بك ذاك المعنى -على سبيل الاستدال- إلى معنى آخر^(٤)، فيحدث ((تبدل في المعنى الدلالي؛ حيث يوجد معنيان هنا للفظ: المعنى الأساسي وهو غير ماد، والمعنى السياقي -أي لازم المعنى- وهو المراد))^(٥)، ويكون الكناية تتراوح بين هذين المعنيين فقد كانت عند شارحي النهج محلّ خلاف وتأويل، ومن ذلك قوله (A) في الخطبة الشقشبية: ((أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءَ يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَيَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ))^(٦)، فذهبوا في تأويل هذه الكناية مذهبين:

الأول: حملها على الحقيقة، كالبيهقي، والسرخسي، وجوزه ابن أبي الحديد والبرحاني، فيكون المراد به امتداد مدة حكم الخلفاء المتقدمين عليه، فيهرم الكبير ويشيب الصغير لطولها^(٧).
 الثاني: حملها على المجاز، وإليه ذهب الراوندي، وجوزه ابن أبي الحديد والبرحاني، والمراد به صعوبة تلك الأيام وعظم أهوالها، ومقاساة الخلق فيها بسبب عدم انتظام أحوالها حتى يكاد أن يهرم الكبير ويشيب الصغير من ذلك^(٨).

(١) مقاييس اللغة: مادة (كنو): ١٣٩/٥ .

(٢) ينظر: جواهر البلاغة: ٣٥٧ .

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٦٢ .

(٤) وهو ما يسميه أصحاب نظرية أفعال الكلام بـ((معنى منطوق المتكلم))، ينظر: المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة: ٢٥ .

(٥) العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي (دراسة تطبيقية): ٢٥ .

(٦) الخطبة (٣) : ٤٨ .

(٧) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٢٩/١، واعلام نهج البلاغة: ٤٦، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥٤/١،

وشرح نهج البلاغة (البرحاني): ١٧٥/١ .

والذي يبدو أن تأويل الكناية على المجاز أقرب من الحقيقة؛ كون الإمام (A) يتحدث عن طخية^(٢)، وصفها بالعمى مبالغة؛ لأنها تغشى الناس فلا يبصرون طريق الحق، ولا يهتدون سبيل الدين^(٣)، ثم وصف شدة هذه الحال وصعوبتها حتى يكاد يهرم الكبير ويشيب الصغير لعظم أهوالها، ورأى الشارحون في هذا تضميناً لقوله تعالى: ((فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا)) (المزمل: ١٧) ، والمراد ((ما يحصل في ذلك اليوم من أهوال، فضرب له هذا المثل كما يقال في المخاطبات عند ذكر الأمور الهائلة))^(٤)، فهي كناية عن شدة اليوم لا طوله^(٥). ولعل السبب في حمل الكناية على الحقيقة لدى بعض الشارحين يرجع للنظرة الجزئية إليها بمعزل عن النص كاملاً، لتأثرهم بالمنهج البلاغي التراثي^(٦)، والحقيقة ان التعبير الكنائي لا ينفصل في دلالاته وقيمه عن دلالات السياق العام التي تتآزر داخل النص^(٧)، فالنص هاهنا لم يتطرق لطول مدة الخلافة السابقة، وإنما تحدث عن حال الناس فيها وما أصابهم من فتن وبلاء، والمعروف ان أية حكومة طويلة الأمد يمكن أن يهرم فيها الكبير ويشيب الصغير، وبالتالي فحملُهُ على الحقيقة يفقده جماله الفني وروعة بلاغته، ويحيله نصاً تقريراً عادياً، وهذا خلاف ما عُرف من أسلوبه (A)، فالتعبير الكنائي للإمام (A) منح النص دلالاتٍ رامزة ، عبّرت عن جوانب متعددة ، وجعلته مفتوحاً أمام المتلقي لتصور أنواع البلاء وعظم الأهوال التي غشيت الناس كبيرهم وصغيرهم خلال تلك الفترة.

(١) ينظر: منهاج البراعة: ١٢٣/١ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥٤/١ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

١٧٥/١ ، واختيار مصباح السالكين: ٩٢.

(٢) أي قطعة من السحاب. ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٤٦ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٢٩/١ ، ومنهاج البراعة: ١٢٣/١ .

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن: ٤٤٠ .

(٥) ينظر: تفسير الميزان: ٧٥ / ٢٠ .

(٦) ينظر: الإسلام والأدب: ١٠٣ .

(٧) ينظر: فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: ٤٣٠ .

ومثله قوله (A) في مروان بن الحكم: ((لَا حَاجَةَ لِي فِي بَيْعَتِهِ إِنَّهَا كَفُّ يَهُودِيَّةٍ))^(١)، فقوله (كف يهودية) كناية عن غدره، أي لا يوثق بقوله وبيعته، فعبر عن نكته للعهد باليهودية، لأن الغدر في اليهود أمر مشهور، قال تعالى ((لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ))^(٢) (المائدة: ٨٢)، أما السرخسي فحملها في أحد الوجوه على الحقيقة، والمقصود: ((أن آباء مروان كانوا يهوداً باليمامة))^(٣)، والمجاز في النص أقرب لأن المراد بالكف هنا البيعة ((الجريان العادة بوضع المبايع كفه في يد المبتاع))^(٤)، كما أن حملها على الحقيقة يلزم كون المراد منها الغدر أيضاً لما عُرف من الغدر عند اليهود حقيقة^(٥).

ومن كتاب له (A) لأبي موسى الأشعري عامله على الكوفة لما بلغه أنه يثبط الناس عن الخروج معه لحرب الجمل: ((فَإِذَا قَدِمَ رَسُولِي عَلَيْكَ فَارْفَعْ ذَيْلَكَ، وَأَشْدُدْ مِئْزَرَكَ، وَأَخْرِجْ مِنْ جُحْرِكَ))^(٦)، والنص -كما ذكر الشارحون- فيه ثلاث كنايات:

الأولى: قوله (فارفع ذيلك) كناية عن التشمير للنهوض، واللاحق بأمير المؤمنين (A) ليشهد معه حرب أهل البصرة^(٧)، ورأى الراوندي والكيدري انه كنى بهذا الكلام الحسن عن عزل أبي موسى عن كونه عاملاً على الكوفة^(٨).

الثانية: قوله: (واشدد مئزرك)، وهي كناية عن الجدّ والتشمير في الأمر^(٩).

(١) الخطبة (٧٣) : ١٠٢ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٣٥٥ ، وحدائق الحقائق: ١/ ٣٥٨ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/ ١٤٧ ،

وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٣٥٥ ، واختيار مصباح السالكين: ١٨١ .

(٣) اعلام نهج البلاغة: ٨٠ .

(٤) منهاج البراعة (الخوئي): ٥/ ١٨١ .

(٥) ينظر في تفصيل ذلك: صفات اليهود كما يصورها القرآن الكريم دراسة موضوعية فنيّة (بحث): ٩٧ وما بعدها.

(٦) الكتاب (٦٣) : ٤٥٣ .

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٧/ ٢٤٧ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/ ٣٧١ .

(٨) ينظر: منهاج البراعة: ٣/ ٢٢٨ ، وحدائق الحقائق: ٢/ ٥٦٥ .

الثالثة: قوله: (واخرج من جرك)، أمر له بالخروج من منزله للحاق به، وهي كناية فيها غض من أبي موسى واستهانة به، لأنه لو أراد إعظامه لقال: واخرج من خيسك أو من غيلك كما يقال للأسد و لكنه جعله ثعلباً أو ضباً^(٢).

ولعل الكنايات الثلاث جاءت في معرض الذم لأبي موسى، لكون الكلام في سياق التوبيخ والوعيد والتهديد له^(٣)؛ فهو يثبط الناس عن طاعة الإمام (A) وينهاهم عن السير معه لقتال أهل البصرة، ومن عادة العرب إذا أرادت أن تكفي عن الجدّ والنهوض بالأمر أن تقول (شمر عن ساقه)، لكن استعمال الإمام (A) لـ(ارفع أذيالك) جاء لغرضٍ مقصود قد تكشف عنه الدلالة المعجمية لمفردة (ذيل) : ((يقال: ذالت الجارية في مشيتها تذيلاً ذيلاً إذا ماست، وجرت أذيالها على الأرض وتبخترت.. قال: ذيل المرأة ما وقع على الأرض من ثوبها من نواحيها كلها؛ قال: فلا ندعو للرجل ذيلاً، فإن كان طويل الثوب فذلك الإرفال في القميص والجبّة))^(٤)، فالإمام (A) شبه حال أبي موسى بحال الجارية التي تتسريل ثيابها من جمع أطرافها فتصعب حركتها، ويتحير أمرها، وهذه هي حاله؛ فهو يقعد الناس عن النهوض لنصرة الإمام (A)، لتحيره بأمر قتال أهل القبلة من البصرة كونه يراه فتنة^(٥)، أما الكناية الثانية (واشدد منزرك)؛ فـ((كنى بشده عن اعتزال النساء))^(٦) والأهل، لذا أمره بالخروج من ذلك الجحر ((وهو كل شيء تحفره الهوام والسباع لأنفسها))^(٧).

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٧ / ٢٤٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٧١.

(٢) منهاج البراعة: ٢٢٨/٣-٢٢٩، و شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٧ / ٢٤٧.

(٣) وهذا واضح من قوله (A) في الكتاب نفسه: ((وَأَيْمُ اللَّهِ لَتُؤْتِيَنَّ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ، وَلَا تُتْرَكُ حَتَّى يُخْلَطَ رُؤْدُكَ بِخَاتِرِكَ، وَذَانِبُكَ بِجَامِدِكَ، وَحَتَّى تُعْجَلَ عَنْ قَعْدَتِكَ، وَتَحْدَرَ مِنْ أَمَامِكَ كَحَدْرِكَ مِنْ خَلْفِكَ)).

(٤) لسان العرب: مادة (ذيل): ٣ / ١٥٢٩-١٥٣٠.

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٧١.

(٦) لسان العرب: مادة (أزر): ١ / ٧١.

(٧) لسان العرب: مادة (جحر): ١ / ٥٤٨.

أما ما ذهب إليه الراوندي من كون قوله (A) كناية عن العزل فهو بعيد لأن الإمام (A) صرح بهذا الأمر في نهاية الكتاب فلا داعي أن يكني عنه؛ قال: ((فَإِنْ كَرِهْتَ فَتَنَحَّ إِلَى غَيْرِ رَحْبٍ وَلَا فِي نَجَاةٍ)).

ومن أبرز خصائص الكناية التي ذكرها البلاغيون أنها تمكن المتكلم من ((التعبير عن اللفظ المستهجن، أو الذي لا ترتاح له الأذن عند سماعه، بالجميل المألوف الذي تفتتح له الأذن وتتصت إليه، وتشرح له الصدور، وتقبل عليه النفوس))^(١)، وهذا ما نبه عليه بعض الشارحين في قوله (A) عن الخوارج بعد حرب النهروان، لما قيل له: يا أمير المؤمنين هلك القوم بأجمعهم، قال: ((كَلَّا وَاللَّهِ إِنَّهُمْ نُظْفَ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَقَرَارَاتِ النِّسَاءِ وَكُلَّمَا نَجَمَ مِنْهُمْ قَرْنٌ قُطِعَ حَتَّى يَكُونَ آخِرُهُمْ لُصُوصاً سَلَابِيْنَ))^(٢)، و((قرارات النساء كناية لطيفة عن الأرحام))^(٣)، وهي ((إبدال لفظة يستحي من ذكرها أو يستهجن ذكرها أو يتطير بها ويقنضي الحال رفضها لأمر من الأمور بلفظة ليس فيها ذلك المانع))^(٤)، والذي يبدو للباحث ان الأمام (A) لم يستعمل هذه الكناية للتعبير عن لفظ يستحي من ذكره؛ لأن لفظة (الأرحام) واردة في القرآن^(٥) كثيراً ولا حياء فيها، وإنما وردت لمعنى آخر؛ فالقرارة هي ((كل مطمئن اندفع إليه الماء فاستقر فيه،.. وهي من مكارم الأرض إذا كانت سهولة ... وجمعها القَرَار))^(٦)، فيكون (قرارات) المستعملة في النص هي جمع الجمع للدلالة على التكاثر، لأنها لو كانت جمع مؤنث سالماً لمفرد (قرارة) لدلت على القلة^(٧)، وهو ما لا يتناسب مع مراد النص الذي يؤكد فيه الإمام (A) على كثرة الخوارج من بعده، وقد تحقق ذلك؛ حيث ظهر

(١) الكناية والتعريض: ٤٦ .

(٢) الخطبة (٦٠) : ٩٣ - ٩٤ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥ / ١٤ ، وينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٢٤ / ٢ ، واختيار مصباح السالكين: ١٦٦ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥ / ١٥ .

(٥) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: البقرة: ٢٢٨، آل عمران: ٦، الرعد: ٨، الحج: ٥، لقمان: ٣٤.

(٦) لسان العرب: مادة (قرر): ٥ / ٣٥٨٠ .

(٧) ينظر: دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته: ٢٢١ .

الخوارج فيما بعد، وصاروا نحو عشرين فرقة^(١)، وهذا ما لا تتوافر عليه لفظة (الأرحام) لو أُستعملت في النص، ومما يعضد دلالتها على الكثرة إضافتها لجمع جمع آخر وهو (النساء)؛ لأن ((النسوة .. جمع المرأة من غير لفظه.. والنساء جمع نسوة إذا كثرن))^(٢)، وهنا تبرز أهمية الكناية في الكشف عن مستقبل الأمور.

ولم يعرض الباحث لمباحث البديع، لكونه لم يشكّل -في الأغلب- ظاهرة تأويلية تشتمل على اختلاف آراء الشارحين فيه، ويبدو أن هذا الأمر متأت من تأثر الشارحين بمنهج علماء البلاغة آنذاك، حيث نظروا إلى البديع -غالباً- على أساس وظيفته الجمالية (التزيينية)^(٣) بعيداً عن أهميته الدلالية؛ فالبلاغيون القدامى ((كانوا يكتفون -في الأغلب الأعم- بتسمية النوع البديعي وتعريفه والاستشهاد له من دون البحث وتحليل المغزى الجمالي ودلالاته))^(٤)، وهذا ما نجده في مقدمة البحراني في شرحه للنهج^(٥).

المبحث الثالث

التأويل الدلالي

علم الدلالة:

(١) ينظر تفصيل ذلك في شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٣٢٥ .

(٢) لسان العرب: مادة (نسا): ٤٤١٥/٦ .

(٣) ينظر: البديع في ضوء أساليب القرآن: ١٢ .

(٤) أساليب البديع في نهج البلاغة دراسة في الوظائف الدلالية والجمالية (اطروحة دكتوراه): ٣٠ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني) : ١٩ - ٢٢ .

تعني الدلالة العلم الذي يدرس المعنى، دراسةً ليس بوصفه كياناً مستقلاً أو كياناً تمتلكه الكلمات، وإنما هو فهم لماهية الكلمات والجمل، أي كيف تكون الكلمات والجمل ذوات معنى^(١). وقد عنى لغويو العرب بالدلالة من خلال دراسة المباحث المتعلقة بها؛ كالعلاقة بين اللفظ والمعنى، والحقيقة والمجاز، وأثر السياق في الدلالة، وأشاروا لدلالة الصوت، ودرسوا دلالات الصيغ الصرفية، وأثر الإعراب في المعنى، وغير ذلك مما يؤكد بالغ اهتمام بها.

ولم تتحصر دراسة الدلالة باللغويين فحسب؛ فقد مثلت الدلالة عند الأصوليين الركيزة الأساس في عملهم، فجالوا وراءها، وعرضوا لها سواء كان ذلك على مستوى المفردة أم التركيب^(٢)، وذكروا أنواعها ((فإذا تناولت كل المعنى فالعلاقة بين اللفظة ومعناها علاقة مطابقة، وإذا تناولت جزء المعنى فهي علاقة تضمّن، أما إذا تناولت شيئاً خارجاً عنها ملاصقاً لها فهي علاقة التزام))^(٣)، وفي ضوء هذا عرف الجرجاني الدلالة بأنها: ((كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول))^(٤)، فالعلاقة بين الدال والمدلول علاقة تلازم، وهذا ما أقره سوسير بقوله: ((يمكن تشبيه اللغة بالورقة: وجهها الفكرة وظهرها الصوت: لا يستطيع المرء أن يقطع الوجه من دون أن يقطع الظهر في الوقت ذاته. وكذلك في اللغة لا يستطيع المرء فصل الصوت عن الفكر كما لا يستطيع فصل الفكر عن الصوت))^(٥). أما فلاسفة العرب المتقدمون كالفارابي وابن سينا فقد انحصرت الدلالة عندهم على الدلالة اللفظية؛ فهي تعني عندهم اللفظة والأثر النفسي، أي ما يسمى بالصورة الذهنية^(٦).

فباللغة ((منظومة دلالية في حاجة إلى الإحاطة بأسرارها ومعانيها وقدراتها على تحديد المعاني تحديداً يتجاوز النص المكتوب إلى رؤية تأويلية تعطي لفحوى النص أبعاده الدلالية

(١) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث و علم اللغة الحديث: ٩١ .

(٢) ينظر: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه: ٧٥ .

(٣) التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه: ٧٧ .

(٤) التعريفات: ١٠٩ .

(٥) علم اللغة العام: ١٣٢ .

(٦) ينظر: علم الدلالة عند العرب مقارنة مع السمياء الحديثة: ٧ .

الخاصة))^(١)، ومن هنا كان لابد من دراسة التأويل الدلالي، ونعني به الدلالات التي يستخرجها المتلقي (الشارح) من النص، منطلقاً من بنيته الدالة، ومعتمداً على المرجعيات التي يمتلكها، آخذاً بنظر الاعتبار شخصية المنتج ((سواء تعلق الأمر بشخصيته (= معرفته) اللغوية، أو المعرفية الخاصة أو الموسوعية العامة، أو تعلق الأمر بشخصيته ووضعيته الإجتماعية))^(٢)، وحادساً لقصده الدلالي، وهذا لا يعني معرفة القصد الدال للمتكلم بالذات. وفيما يتعلق بالتأويل الدلالي فإنه توجد ثلاث نظريات في هذا المجال^(٣):

الأولى: ليس للنص أي معنى في ذاته، وإنما يكتسب المعنى بالقياس إلى المتلقي الذي يتمتع بمجموعة من الكفايات التي تمكنه من استخراج معنى النص، بعبارة أخرى فإن المعنى ليس معطى وإنما هو دالة لها دليلان: الدال اللساني من جهة، وكفايات المتلقي من جهة أخرى. وما يعيب هذه النظرية أنها لا تقبل سوى قراءة واحدة، كما أنها تلغي قصدية المتكلم.

الثانية: إن معنى النص هو ما يعتقد المخاطبون، أي أن النص يكون له من المعاني على قدر ما يتلقاه من المخاطبين ابتداءً من اللحظة التي يتم فيها تلقيه وإدراكه وتفكيكه. وعيها - كما هو واضح- أنها تجعل التأويلات الدلالية للنص الواحد جميعها صحيحة ومقبولة.

الثالثة: معنى النص هو ما يمثل قصد المتكلم، وقد قصد احتل هذا القصد مكانةً مركزية داخل النموذج التأويلي؛ فهو ((ذو أهمية كبيرة في أي تفسير نظري لمعاني الوحدات الكلامية اللغوية))^(٤)، وهذا القصد هو ما يحاول المتلقي إعادة بنائه، ويكون التأويل الدلالي صحيحاً كلما اقترب من الإمساك بالمقاصد الأصلية للمؤلف^(٥)، فيمثل النص ((نسقاً من العلاقات المتشابهة التي تعمل على تأكيد وتحقيق الارتباطات الممكنة وتعمل في المقابل على تفنيد العلاقات الأخرى

(١) علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي - دراسة: ١٦٩.

(٢) التأويل الدلالي - التداولي للمفوضات وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤول (بحث): ١٣٣.

(٣) ينظر: التأويل الدلالي - التداولي للمفوضات وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤول: ١٢٥ - ١٢٧.

(٤) اللغة والمعنى والسياق: ١٥.

(٥) ينظر: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية: ٢٣.

الاعتباطية أو العرضية، وسوف يفرض هذا الواقع على كل قراءة تأويلية أن تبني حقلاً دلاليًا يساهم بأكبر قدر ممكن من العناصر النصية في إثارته وتأكيدهِ^(١)، فيعمل كل شارح على تغذية تأويله بما يتوافق مع المشروع الدلالي التأويلي الذي بناه المتكلم.

وفي دراستنا التأويلات الدلالية عند شارحي نهج البلاغة سنحاول وضع أسبابها في سببين

رئيسيين:

أولاً: أسباب متعلقة بالشارح:

لبنية الشارح الذهنية - مجموعة الأفكار والمعتقدات والمعارف التي تشكل فكر الفرد - الأثر الأكبر في تلقيه للنصوص وتأويلها بما يوافق تلك البنية، فالتلقي ليس معطىً تجريدياً يمكن الحديث عنه بوصفه فعالية واحدة منسجمة في كلِّ زمانٍ ومكانٍ ولدى كل الأشخاص، لذا ((لا بدَّ من مراعاة مستويات القراء ومستويات معارفهم وخبراتهم. والقراءة بهذا المعنى أيضاً تفاعل دينامي بين معطيات النصّ والخطاطة الذهنية للمتلقي بما فيها رغباته وردود أفعاله))^(٢) من دون إهمال قصد المؤلف، الأمر الذي يفسر لنا وجود مجموعة من التأويلات الدلالية للنص الواحد؛ فكل شارح يعتمد أدواتٍ قرآنية خاصة تشكل خزينه الذهني، وكلما كان هذا الخزين ثرياً ((كانت حرية التصرف في نقاط الغموض وتأويلها أكثر سهولةً، ومن ثمَّ تجنب أعلى قدر من احتمالات سوء الفهم للنص المقروء))^(٣)، فالشارح/ المتلقي ((هو المحقق للمعنى من خلال تفاعله مع بنيات النص السطحية والعميقة، فإنه بقدر ما يرتبط بالنص ويتفاعل معه بقدر ما يتبلور معنى معين، ويزداد كثافة على مستويات معرفية متنوعة، فالقراءة مشاركة واندماج بين وعي القارئ ووعي النص) المتمثل في وحداته وبنياته))^(٤). وهناك محوران مهمان يمثلان أسباب التأويل الدلالي المتعلقة بالشارح:

(١) عقيدة الشارح :

(١) من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة: ٦٥ .

(٢) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٢١٨ .

(٣) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ٦٧ .

(٤) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ٦٩ .

لما كانت الدلالة هي أساس كل تواصل لغوي؛ فأى دراسة للسان لابد من أن تسعى للوقوف عليها، لأن إنتاج الدلالة هو القصد من إنتاج السلسلة الكلامية^(١)، لذا كان من الطبيعي أن يحاول كل شارح تأولها بما يتفق ومذهبه أو الاتجاه العقائدي الذي يراه ويؤمن به، وقد مثل هذا الأمر السبب الأهم في ظهور التأويلات الدلالية بين شارحي النهج، ففي قوله (A): ((أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ))^(٢)، رأى شارحو النهج من الإمامية بكلمة (أحق) معنى وجوب كون الخلافة في الإمام (A)، لأن هذه الصفات (أقوى الناس عليه وأعملهم بأوامر الله فيه) تنطبق عليه فهو (A) يشير إلى نفسه، لأن الإمامة تكون من قبل الله وباختياره تعالى بنص لمن يستحقها على لسان نبيه (9)^(٣)، ولما انفرد (A) بالاستحقاق دون سائر أهل زمانه، فالوجوب فيه أظهر على وجه التعيين والتضييق^(٤)، أما ابن أبي الحديد فيتأول النص بطريقة أخرى ليجعله متوافقاً مع عقيدته؛ يقول: ((وأصحابنا لا ينكرون أنه (عليه السلام) أحق ممن تقدمه بالإمامة مع قولهم بصحة إمامة المتقدمين لأنه لا منافاة بين كونه أحق وبين صحة إمامة غيره))^(٥)، بمعنى آخر أنه (A) غير منصوص عليه، والذي دفعه لهذا القول هو عقيدة كثير من المعتزلة بنفي التعيين بالإمامة من قبل الله تعالى^(٦)، لذا فهو حين يمر على قول لرسول الله (9) يستشهد به الإمام (A) في خطبة أخرى، يقول فيها: ((إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ))^(٧) يصرح ابن أبي الحديد بضرورة التأويل: ((قلت هذا الموضع مشكل ولي فيه نظر وإن صح أن علياً (A) قاله قلت كما قال لأنه ثبت عندي أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: إنه مع الحق وأن الحق يدور

(١) ينظر: الألسنية محاضرات في علم الدلالة: ٩٥ - ٩٦ .

(٢) الخطبة (١٧٣) : ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ١٥٨/٢ ، وحدائق الحقائق: ٧١/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٨٦ / ٣ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ١ / ٥٩٨ - ٥٩٩ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩ / ٣٢٨ .

(٦) ينظر: منهج الزمخشري في تفسير القرآن: ٦٨ .

(٧) الخطبة (١٤٤) : ٢٠١ .

معه حيثما دار، ويمكن أن يتأول ويطبق على مذهب المعتزلة فيحمل على أن المراد به كمال الإمامة، كما حُمِلَ قوله (9): لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد على نفي الكمال لا على نفي الصحة^(١)، والمبالغة في التأويل الدلالي جلية في نصّ الشارح، ويمكن أن نورد عدّة ملحوظات: الأولى: إن ما ذهب إليه ابن أبي الحديد هو خلاف ما عُرِفَ في المذهب الاعتزالي؛ إذ ((لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره، ونحن نتمسك بالظاهر إلا أن تقوم دلالة ... ولو جاز أن تصرف الألفاظ عن ظواهرها لغير دليل قاهر يصدف ويصدّ عنها لم يبق وثوق بكلام الله عز وجل وبكلام رسوله عليه السلام))^(٢)، لذا فتشكيك الشارح في صحّة نسبة النصّ للإمام (A) ليس له مسوغٌ إلا لغرض صرف النصّ عن ظاهره وتأويله وفقاً لمعتقده، إذ لم يرد عنده مثل هذا التشكيك في نصوص النهج.

الثانية: إن قياسه الخلافة على حديث رسول الله (9) للصلاة قد لا يبدو صحيحاً، لأن الخلافة ليست كالصلاة؛ فالصلاة فريضة خاصة بين العبد وربّه، أما الخلافة فتتوقف عليها أمور المسلمين كافة، ووضعها في غير موضعها يترتب عليه مفسدة عامة، فضلاً عما ورد عند جماعة من المسلمين في تضعيف هذا الحديث؛ قال السيوطي: ((أخرجهُ الدارقطني. وإسناده ضعيف - هو من حديث أبي هريرة - رواه الحاكم والطبراني عنه أيضاً، ... ورواه ابن حبان في الضعفاء عن عائشة وأسانيدهُ كلها ضعيفة))^(٣)، ومع الأخذ بصحته فإن الذهاب إلى نفي الكمال يتمّ فيما لو دلّت قرينة من الداخل أو الخارج على عدم إرادة نفي الصحّة كما هو الحال في الحديث المذكور؛ فبعد أن دلّت القرائن الخارجية على صحّة من يصلي في بيته وجاره المسجد، ذهب الفقهاء إلى أن المراد في الحديث هو نفي الكمال لا الصحّة، أما نصّ الإمام (A) فلا يمكن حملهُ على الكمال، إذ ((اتفق أئمة المذاهب الأربعة إلا أبا حنيفة على عدم جواز إمامة غير القرشي ... كما أن تكرار

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨٨ / ٩ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٥ / ٧ .

(٣) الحاوي للفتاوي في الفقه وعموم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون: ٣٤٤ / ١ .

كلمة: (لا تصلح) في كلام أمير المؤمنين (A) قرينة لفظية على إرادة نفي الصحة لا نفي الكمال))^(١).

الثالثة: تبدو قصدية الإمام (A) واضحة في كلامه باستعمال لفظ (الأئمة) معتمداً على ذهنية المتلقي وفطنته في فهم الخطاب، إذ فيه إشارة واضحة لما نصَّ عليه القرآن الكريم في أكثر من موضع على أن الإمام يكون منصباً من قبل الله عزَّ وجلَّ، ومنها في خطابه تعالى لإبراهيم (A): ((قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)) (البقرة: ١٢٤)، ومنها: ((وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا)) (الأنبياء: ٧٣).

ويظهر الأثر المذهبي في التأويل الدلالي أكثر وضوحاً في قضية أخرى شغلت بال المسلمين كافة، وهي قضية (المهدي المنتظر)، فوجد الشارحين يتأولون قول الإمام (A) كلاً بما يتفق ورويته: ((قَدْ لَبَسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا وَأَخَذَهَا بِجَمِيعِ أَدْبِهَا مِنَ الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا وَالْمَعْرِفَةِ بِهَا وَالتَّفَرُّغِ لَهَا فَهِيَ عِنْدَ نَفْسِهِ ضَالَّتُهُ الَّتِي يَطْلُبُهَا وَحَاجَّتُهُ الَّتِي يَسْأَلُ عَنْهَا فَهُوَ مُغْتَرِبٌ إِذَا اغْتَرَبَ الْإِسْلَامَ وَضُرِبَ بِعَسِيْبِ ذَنْبِهِ وَالصَّقَ الْأَرْضِ بِجِرَانِهِ بَقِيَّةٌ مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ خَلِيفَةٌ مِنْ خَلَائِفِ أَنْبِيَائِهِ))^(٢)، والجنة: ما استترت به من سلاح، أي لم يفعل ولم يقل شيئاً إلا إذا دعى إليه داعي الحكمة. فهي ضالته: أي الحكمة بمنزلة ضالته التي لا يطلبها إلا هو. وعسيب الذنب: منبته من الجلد والعظم. والجران: مقدم عنقه من مذبحه إلى منحره^(٣). قال الراوندي: ((وهذا إشارة إلى غيبة المهدي عليه السلام، يقول: انه أقبل في زمان الخوف على الحكمة لا يظهر، لان العلم و الحكمة كلاهما يمنعه من الظهور خوف الهلاك ، فهر غريب إذا عاد الإسلام غريباً، و هو بقية من حجج الله في أرضه))^(٤)، وتابعه الكيزري في هذا^(٥)، أما ابن أبي الحديد فوقف بين مذهب كبار المعتزلة

(١) تصحيح القراءة في نهج البلاغة : ١٧٦-١٧٧.

(٢) الخطبة (١٨٣) : ٢٦٣ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٤٢/١، واعلام نهج البلاغة: ١٧٠.

(٤) منهاج البراعة: ١٩١-١٩٢ / ٢ .

(٥) ينظر: حدائق الحقائق: ١١٧ / ٢ .

وبين ما يوحي بيه النص دون أن يرجح أحدهما؛ قال: ((وأصحابنا يزعمون أن الله تعالى لا يخلي الأمة من جماعة من المؤمنين العلماء بالعدل و التوحيد و أن الإجماع إنما يكون حجة باعتبار أقوال أولئك العلماء لكنه لما تعذرت معرفتهم بأعيانهم عدَّ إجماع سائر العلماء و إنما الأصل قول أولئك ... وليس يبعد عندي أن يريد به القائم من آل محمد (9) في آخر الوقت إذا خلقه الله تعالى وإن لم يكن الآن موجوداً فليس في الكلام ما يدل على وجوده الآن، وقد وقع اتفاق الفرق من المسلمين أجمعين على أن الدنيا والتكليف لا ينقضي إلا عليه))^(١)، على أن دلالة النص واضحة في وصف شخص واحد لا مجموعة كما يرى المعتزلة. وظهرت النظرة العرفانية -التي يمكن أن نعتها من أهم مميزات شرحه لنهج البلاغة- لدى البحراني واضحة في تلقيه لهذا النص؛ فهو يرى أن الشخص الذي وصفه الإمام (A) هو العارف مطلقاً، وليس في الكلام إشارة واضحة إلى كون المقصود هو الإمام المنتظر^(٢).

وقد اتفق الشارحون في دلالة هذا النص على أن الأرض لا تخلو من خليفة أو حجة لله تعالى ولكن الخلاف حاصل بينهم في التسمية، وإذا ما رجعنا للدلالة اللغوية نجد أن معنى الخليفة هو الشخص ((الذي يُسْتَخْلَفُ ممن قبله، والجمع خلائف ... والخلافة الإمارة ... قال الزجاج: جاز أن يقال للأئمة خلفاء الله في الأرض بقوله عز وجل: ((يا داوودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ))^(٣) (ص: ٢٦)، وقد علّق العلامة مرتضى العسكري بقوله: ((فإنه لو كان معنى الآية.. إن الله جعل نوع الإنسان خليفته في الأرض فلا معنى عندئذٍ لتخصيص داود (A) بجعله خليفة الله من بين نوعه الإنساني الذي كان الله قد جعله خليفته في الأرض قبل داود (A) ومع داود (A) وبعده))^(٤)، وعلى هذا فالمراد من الخليفة في نص الإمام (A) ليس إنساناً يكفي فيه كونه عالماً أو عارفاً وإنما

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ٩٦ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٧١٦ .

(٣) لسان العرب: مادة (خلف): ٢ / ١٢٣٥ .

(٤) معالم المدرستين: ١ / ٢١١-٢١٢ .

هو إنسان مختار من قبل الله تعالى، وهذا هو مذهب الإمامية وجماعة من المعتزلة^(١). وما يعضد هذا المعنى هو وصفُ الإمام (A) للشخص بأنه: ((بَقِيَّةٌ مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ)) و((الضمير هاهنا يرجع إلى الله سبحانه وإن لم يجر ذكره للعلم به))^(٢)، وإذا تتبعنا كلام الإمام (A) نجدُه يستعمل لفظ (حجة الله) للقرآن الكريم وللنبي (9)^(٣)، كما إن قرينة الغيبة والاستتار الواردة في النصّ إشارة واضحة على أن المراد هو (المنتظر)، لذا فهذه المعاني المتعلقة بالشخص يُستبعد كونها متعلقة بعالم أو عارف، وإنما هي أقرب لصفات رجل ادخاره الله لنصرة دينه باتفاق المسلمين، كما ذكر ابن أبي الحديد .

(٢) ثقافة الشارح *

لا يخفى ما لذات الشارح وآراءه الشخصية ومرجعياته الفكرية من أثر في إيجاد التأويل الدلالي، لأن ((المؤول لا يمكنه أن يضع ذاته جانباً وهو يحاول فهم النص وتأويله، وهذه الاستحالة بالضبط، ما يجعل المعنى نتاجاً لمشاركة المؤول وتدخله الخاص في عملية الفهم))^(٤)، وقد تنبه البحراني في مقدمته إلى ضرورة المخزون الثقافي لشارح نهج البلاغة؛ قال: ((فاعلم أن كلامه (A) يشتمل على مباحث عظيمة تتشعب عن علوم جليلة يحتاج المتصدي للخوض فيه وفهم ما يشرح منه بعد جودة ذهنه، وصفاء قريحته إلى تقديم أبحاث تعينه على الوصول إلى تلك المقاصد))^(٥). وقد برز هذا الأمر بوضوح عند شارحي النهج لما تميزوا به من ثقافات متعددة، تبعاً لموضوعات النهج؛ ففي مواطن كثيرة أجهد الشارحون أنفسهم من أجل الوقوف على المعاني الخفية التي لا تُستخرج إلا بالغوص خلف النصوص من خلال النظر التأويلي الذي يستبطن ما يخبؤه نصّ النهج. ومن تلك التأويلات الدلالية قوله (A): ((أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْأَمْرَ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى

(١) ينظر لتفصيل آراء المعتزلة في الإمامة: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي: ٣١١ وما بعدها.

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٨ / ١٠ .

(٣) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الخطبة (٩١): ١٣٤، و الخطبة (١٨٣): ٢٦٥ .

* عرضنا في المبحثين السابقين لأثر الثقافة النحوية والبلاغية في التأويل لدى الشارحين.

(٤) من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة: ٤٠ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧ / ١ .

الْأَرْضِ كَقَطْرَاتِ الْمَطَرِ إِلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا قَسِمَ لَهَا مِنْ زِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ))^(١)؛ حيث ذهب معظم شارحي النهج إلى عدّ (السماء والأرض) بمعناهما الحقيقي - كما يتضح من ظاهر النص - ؛ فالأمر الإلهي ينزل من السماء إلى الأرض كقطر المطر أي مبنوث في جميع أقطار الأرض إلى كل نفس بما قسم لها من زيادة أو نقصان^(٢)، أما البحراني فاستبعد إرادة المعنى الحقيقي هنا؛ ورأى أن ((المراد بالسماء سماء الجود الإلهي وبالأرض عالم الكون والفساد على سبيل استعارة هذين اللفظين للمعنيين المعقولين من المحسوسين، ووجه الاستعارة في الموضوعين مشاركة المعنيين المذكورين للسماء والأرض في معنيي العلو والاستفال كل بالنسبة للآخر، ...، ويحتمل أن يراد حقيقة السماء والأرض على معنى أن الحركات الفلكية لما كانت شرائط معدة يصدر بواسطتها ما يحدث في الأرض كانت السماء مبادئ على بعض الوجود لنزول الأمر))^(٣) ويبدو أن الأثر الثقافي والفكري (العرفاني والأصولي) في تلقي الشارح لهذا النص، هو ما حدا به إلى تأوّل دلالة لفظي السماء والأرض، ويمكن تلمس هذا من خلال الحقل الدلالي للألفاظ الذي يستعملها الشارح. فصاحب العرفان لا ينظر لظواهر الأشياء كما هي بل يحاول الغوص إلى بواطنها وظلالها، لذا مثّلت السماء بعلوها ورفعها مظهراً للجود الإلهي اللامتناهي لدى الشارح، بخلاف صورة الأرض التي مثّلت باستفالها عالم الفساد، وربما استوحى الشارح هذا التأويل من قوله تعالى: ((ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ)) (الروم: ٤١). أما الأثر الأصولي عند الشارح فتمثّل بنظرته لكلام الإمام (A)، إذ عدّه بحكم النصّ الظاهر عند الأصوليين ((وهو ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً))^(٤)، فمعاني النصّ الوضعية (اللغوية) والعرفية (الاصطلاحية) تشير إلى دلالات ظاهرة ومعروفة إلا أن الشارح جعلها تحتل معنى آخر مغايراً

(١) الخطبة (٢٣) : ٦٤ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٨٥، ومنهاج البراعة: ١ / ١٩١، وحدائق الحقائق: ١ / ٢٢٥، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٣١٤ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٤) الإحكام في أصول الأحكام: ١ / ١٩٨ .

للمعنى الظاهر من خلال حمل ألفاظ (السما والارض) على فن الاستعارة مما جعلها تنتج دلالات جديدة محتملة. فنلاحظ هنا كيف أن ثقافة الشارح جعلته لا يكتفي بتلق مباشر للنص، وإنما أنتجت لديه قراءة أخرى قد تفوق المعنى الظاهر عبوراً للمعنى الخفي الذي يفترض أنه المقصود.

أما الثقافة الكلامية المتضمنة لعلوم الفلسفة والمنطق فيمكن تلمسها بوضوح في شروح النهج كلها، ولاسيما في الموضوعات المتعلقة بوصف الذات المقدسة، فقد كانت موضعاً لتأويلاتهم الدلالية، وإثبات أفكارهم ورؤاهم الثقافية، ففي قوله (A): ((لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ))^(١)، رأى فيها البيهقي دليلاً لوجوب وجود البارئ عز وجل، لأنه يفارق سائر الأشياء في صفة الوجود، و((معناه: لا نهاية لكونه مختصاً بالوجود؛ لأنه قديم. وليس لعالميته حد على معنى أنه لا ينتهي إلى معلوم لا يعلمه))^(٢)، والملاحظ في هذا التأويل أن البيهقي قصر لفظ (الصفة) على العالمية فقط، وربما لإفراد هذا اللفظ أثر في هذا. وذكر الراوندي تأويلين لقول الإمام (A)، الأول: إن المعنى بها صفته الخاصة التي هي الإلهية، والوجوه الأربعة تكون منفية عنها، يعنى أن ليس لها حد ولا نعت ولا ابتداء ولا آخر. والثاني: إن ذلك يدل على صفاته الأربع الذاتية الواجبة له، لأن الصفة في الأصل مصدر والمصدر يدل بلفظه على القليل والكثير^(٣). ويبدو أن التأويلين لهما النتيجة نفسها، ولعلّ الأول منهما أليق؛ لأن النفي إذا كان مختصاً بصفة (الإلهية) فهي بطبيعة الحال جامعة لكل صفات الكمال والجلال بما فيها الذاتية، وهذا أنسب لمقام الجلالة لأن كل صفاته، الذاتية وغيرها، لا يكون لها حدّ محدود^(٤).

وأول الكيزري قول الإمام تأويلاً مخالفاً للراوندي؛ ورأى أنه يمكن أن يؤوّل على ما يؤوّل به كلام العرب: (ولا ترى الضب بها ينحجر) أي ليس بها ضب فينحجر، فيكون المراد أنه ليس له صفة فنُحِدَ؛ إذ هو تعالى واحد من كل وجه، منزّه عن الكثرة بوجه ما، فيمتنع أن يكون له صفة تزيد على ذاته كما في سائر الممكنات، وصفاته المعلومة ليست في ذلك من شيء، ومما يؤكد هذا

(١) الخطبة (١) : ٣٩ .

(٢) معارج نهج البلاغة: ١ / ١٦٦ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٣٦. وقريب منه ما ذهب إليه السرخسي. ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٣٥ .

(٤) ينظر: عقائد الإمامية: ٣٠ .

التأويل قوله (A) بعد ذلك: فمن وصف الله فقد قرنه^(١)، وتابعه البحراني في هذا التأويل؛ فذكر ((أن كل ما يوصف به تعالى من الصفات الحقيقية والسلبية والإضافية اعتبارات تحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته سبحانه إلى غيرها، ولا يلزم تركيب في ذاته ولا كثرة))^(٢).

أما ابن أبي الحديد، فأوله بكونه تعالى: ((ليس لكنّه حد فيُعرف بذلك الحد قياساً على الأشياء المحدودة لأنه ليس بمركب وكل محدود مركب))^(٣)، وفي جعل الشارح لفظ الصفة بمعنى (الكنه) غايةً قصدَ بها الردّ على مذهب الأشعرية؛ كونهم يذهبون إلى القطع برؤية الله عزّ وجلّ يوم القيامة، فقد أفرد أبو الحسن الأشعري باباً في كتابه (الإبانة) تحت عنوان ((الكلام في إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة))^(٤)، لذا ذهب ابن أبي الحديد إلى أن نصّ الإمام ((فيه إشارة إلى الرد على من قال إنا نعلم كنه البارئ سبحانه لا في هذه الدنيا بل في الآخرة فإن القائلين برؤيته في الآخرة يقولون إنا نعرف حينئذ كنهه فهو (A) رد قولهم و قال إنه لا وقت أبداً على الإطلاق تعرف فيه حقيقته و كنهه لا الآن و لا بعد الآن و هو الحق))^(٥).

ثانياً: أسباب تتعلق بالنص:

للغة النص أثر كبير في تعدد التأويلات الدلالية، ولاسيما إذا كانت تمتاز بالمرونة والإبداع وجماليات التعبير ممّا يجعل النص يتمتع بسعة المجال الدلالي، وهذا ما تحقق لنص النهج، فعلى الرغم من أنّه ((يمتلك بنية مجردة أساسية يشترك في إدراكها جميع الشارحين (المتلقين)، إلا أنّه يحتوي كذلك على عناصر قابلة لأن يتصرّف فيها المتلقي بالحذف والتغيير، ((وهذا يعني

(١) ينظر: حقائق الحقائق: ١ / ١١٩.

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٨٩.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٦٠.

(٤) الإبانة في أصول الديانة: ٣٥.

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٦٠-٦١.

سيكولوجياً أن رغبات وخطاطات القراء تقوم بدور إعادة تنظيم النصّ وجعله منسجماً مع الذات القارئة^(١).

لذا كان من الطبيعي أن يبرز أثر اللغة واضحاً في تعدد معاني المفردة والنص، وهنا تجدر الإشارة إلى أننا لا نعني بالتأويل الدلالي المتعلق بالنص هو قصور العبارة وغموضها، فمثل هذا يعيق عملية الإيصال، فلا يكون مناسباً ووظيفة النص العلوي في إرشاد الناس وهدايتهم؛ فالنصوص الدينية تحمل رسالة واضحة لا إبهام فيها ولا غموض، وإنما على المتلقي أن يعمل عقله وفكره لإدراك مقاصد هذه النصوص، التي تظهر فيها الصيغ التركيبية مطابقةً لقصد المنتج، لذا فالدلالة قد تكون ظاهرة فيها، أو تحتمل أكثر من تأويل دلالي، وتبقى مهمة المتلقي أن يرجح أحد هذه التأويلات^(٢) مشفوعة بالدليل. ويمكن أن نجمل الأسباب التي تتعلق بالنص إلى ما يلي:

(١) اختلاف الدلالة المعجمية:

لهذا الأمر علاقة واضحة بثقافة الشارح؛ لأن كل شارح يصدر في تأويلاته عن عالم خاص به، فاستجابة شخصين لكلمة ما غالباً ما تكون غير متطابقة، فكلٌّ منهما تجاربه وحياته، واستجابته لتلك المفردة تصدر عن تكوينه الذهني والمعرفي بل والنفسي أيضاً، فينتج عن أحدهما فهمٌ مختلف وتأويلٌ دلالي متباين، وظلالٌ من المعاني غير التي تتكون في فهم الآخر^(٣)، تبعاً للخزين الفكري والمنظومة المعرفية التي يمتلكها، فضلاً عن السياقات المرافقة للنصّ التي تعمل على تحديد المراد بشكلٍ كبير. فمقصدية الخطاب العلوي تبدأ بالمفردة بوصفها حاملة الدلالة الإشارية التي تنهياً من خلالها لتقوم بمهمة أوسع عندما تصبح جزءاً من التركيب^(٤)، بمعنى أن اللفظة تتحدد باعتبار سياقها التركيبي لا نسقها المعجمي؛ فالمعنى لا يؤخذ مباشرة من المعاني المعجمية للمفردات مضافاً إليها المعنى التركيبي النحوي، لأن كل ما يستطيعان تقديمه هو أن

(١) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٢١٨ .

(٢) ينظر: دلالة تراكيب الجملة عند الأصوليين: ٢١٤ .

(٣) ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: ٢٧٧ .

(٤) التفكير الدلالي للمعتزلة: ٢٦ .

يضعاً بين يدي المتلقي مجموعة من التعليمات التي تساعده على التكهّن بمعنى ما لحالة من الحالات التي توظف تلك الجملة^(١).

ففي قوله (A): ((أَلَا وَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ ذَمَرَ حَزْبَهُ وَاسْتَجَلَبَ جَلْبَهُ لِيَعُودَ الْجَوْرُ إِلَى أَوْطَانِهِ وَيَرْجِعَ الْبَاطِلُ إِلَى نِصَابِهِ))^(٢)، اختلف الشارحون في تأويل لفظة (ذمر)؛ فذهب البيهقي إلى أن معناه (الحث)^(٣)، وتابعه الكيدري والسرخسي والبحراني^(٤)، أما الراوندي ففسره بـ(التحريض)^(٥)، ورأى ابن أبي الحديد أنه بمعنى (الحض والحث)^(٦)، والذي يبدو أن تأويل ابن أبي الحديد هو الأصح، والأكثر تناسباً مع السياق الداخلي للنص؛ كون التحريض يكون في القتال عادةً ومنه قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ)) (الأنفال: ٦٥)، وكذلك قوله تعالى ((فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ)) (النساء: ٨٤)، فالتحريض على القتال هو الحث والإحماء إليه^(٧)، أما الحث فيفرق عن الحض؛ لأن ((الحث يكون في السير والسوق وكل شيء، والحض لا يكون في السير))^(٨)، وما رآه ابن أبي الحديد هو ما نصّت عليه بعض المعاجم^(٩)، وهو ما يتناسب مع المراد، لأن الشيطان قد أغوى هولاء القوم، وغرر بدينهم، وشجعهم على القتال بالباطل، فجمعت لفظة (ذمر) الغواية المعنوية (الضلال) والمادية (سيرهم للقتال).

(١) التأويل الدلالي - التداولي للملفوظات وأنواع الكفابات المطلوبة في المؤول : ١٢٤ .

(٢) الخطبة (٢٢) : ٦٣ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٨٣ / ١ .

(٤) ينظر: حدائق الحقائق: ٢٢١/١، واعلام نهج البلاغة: ٦١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٢٦ / ١ .

(٥) منهاج البراعة: ١٨٨/١ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٣٠٤ / ١ .

(٧) ينظر: لسان العرب: مادة (حرض): ٨٣٦ / ٢ .

(٨) مقاييس اللغة: مادة (حث): ٢٩ / ٢ .

(٩) مقاييس اللغة: ٣٦٠ / ٢ .

ومن ذلك قوله (A) في خطبة الاستسقاء: ((وَهَامَتْ دَوَابُّنَا وَتَحَيَّرَتْ فِي مَرَابِضِهَا))^(١)، فقد ذكر الشريف الرضي أن الهيام هنا بمعنى العطش، وهامت دوابنا: عطشت^(٢)، وخالفه ابن أبي الحديد، وذهب إلى جواز ((أن يريد بقوله: هامت دوابنا، معنى غير ما فسره الشريف الرضي رحمه الله وهو ندودها وذهابها على وجهها لشدة المحل، يقول: هام على وجهه يهيم هيماً وهيماناً))^(٣)، ولعل ما رآه الشارح أقرب، لأن حالة العطش التي ذكرها الرضي إنما هي حالة طبيعية، ولا تظهر شدة ما تعانيه الدواب حتى كأنها تحيرت في اختيار مرابضها. ومعنى ((تحير واستحار وحار: لم يهتد لسبيله))^(٤).

(٢) السياق الخارجي للنص:

تعتمد ظاهرة التأويل الدلالي اعتماداً أساسياً على فكرة السياق، إذ إن القول الطبيعي تصير محاملة كثيرة ولا يتعين واحد منها إلا بتعيين المقام، فالسياق ((هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة، بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدل عليها))^(٥)، لذا نجد بعض المعاصرين يؤكدون على أهمية فكرة السياق، ويرون أنها واحدة من الأفكار الأساسية في عملية تلقي أي نص، والاستجابة لنظامه الإشاري المعقد ((فبدون وضع النص في سياق، يصبح من المستحيل علينا أن نفهمه فهماً صحيحاً))^(٦)، لذا مثل غياب السياق في كثير من نصوص نهج البلاغة أمراً مهماً في تعدد التأويلات، وهذا سبب يتعلق بجامع الكتاب، فكثيراً ما نجد الشريف الرضي يورد الخطبة دون ذكر مناسبتها، ومن الطبيعي أن يكون لهذا الأمر أثر في اختلاف الدلالات التي يتأولها الشارحون، ففي قوله (A): ((وَاللَّهِ مَا أَنْكَرُوا عَلَيَّ مُنْكَرًا وَلَا جَعَلُوا بَيْنِي

(١) الخطبة (١١٥): ١٧١ .

(٢) نهج البلاغة: ١٧٦ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧/ ٢٦٤ .

(٤) لسان العرب: مادة (حير): ٢/ ١٠٦٦ .

(٥) اللغة: ٢٣١ .

(٦) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: ٦٥ .

وَبَيْنَهُمْ نَصْفًا وَإِنَّهُمْ لَيَطْلُبُونَ حَقًّا هُمْ تَرَكَوهُ وَدَمًا هُمْ سَفَكُوهُ فَلَنْ كُنْتُ شَرِيكَهُمْ فِيهِ فَإِنَّ لَهُمْ لِنَصِيبِهِمْ مِنْهُ))^(١)، ذهب البيهقي والراوندي والسرخسي إلى كون الكلام هنا موجه لمعاوية وأصحابه^(٢)، بخلاف ابن أبي الحديد والبرحاني اللذين قالوا بأنها في أصحاب الجمل^(٣)، والذي أدى إلى اختلاف توجيه السياق هنا هو إمكانية تطابق دلالات النص على أصحاب معاوية أو أصحاب الجمل، إذ كلاهما طالب الإمام (A) بدم عثمان بن عفان. فالسياق الخارجي يعمل على ((منح النموذج النصي امتداداً في الواقع أو على الأصح امتداداً في ما يتصور القارئ أنه الواقع))^(٤).

وعلى العكس من ذلك فإن حضور السياق الخارجي في النص يمثل عنصراً فاعلاً في توجيه الدلالة التأويلية بما يتوافق وقصد المنتج؛ فيكون له ((تأثير أكبر في توجيه القراء إلى تأويلات متقاربة، وخاصة لدى الجماعات التي توّحدها أوضاع ثقافية واجتماعية متشابهة))^(٥) ففي كتاب له (A) كتبه لأهل الكوفة عند مسيره من المدينة إلى البصرة: ((وَاعْلَمُوا أَنَّ دَارَ الْهَجْرَةِ قَدْ قَلَعَتْ بِأَهْلِهَا وَقَلَعُوا بِهَا))^(٦) ذهب الراوندي والسرخسي إلى أن ((المراد بدار الهجرة الكوفة التي هاجر أمير المؤمنين عليه السلام إليها))^(٧)، والحقيقة إن مناسبة الكتاب توجه التأويل بخلاف ما ذكره الشارحان، والصحيح أن المراد منها المدينة المنورة، وسياق الكلام يقتضي ذلك، كما أنه (A) كان حين كتب هذا الكتاب إلى أهل الكوفة بعيداً عنهم فكيف يكتب إليهم يخبرهم عن أنفسهم^(٨).

(١) الخطبة (٢٢) : ٦٣ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٢٨٤، ومنهاج البراعة: ١/ ١٨٨ ، واعلام نهج البلاغة: ٦١ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ٣٠٥ ، وشرح نهج البلاغة (البرحاني): ١/ ٢٢٦ .

(٤) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ١١٨ .

(٥) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ١١٨ .

(٦) الكتاب (١) : ٣٦٣ .

(٧) منهاج البراعة: ٣/ ١٥ . وينظر: اعلام نهج البلاغة: ٢٢٦ .

(٨) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢/ ٧٣١ ، وحدائق الحقائق: ٢/ ٣٨٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٤/ ٩ ،

وشرح نهج البلاغة (البرحاني): ٤/ ١٩٩ ، واختيار مصباح السالكين: ٤٧٢ .

فالعالم بأحوال ولادة النص يحدّ من التأويلات الناشئة لدى المتلقي، ويوجه الفهم وبناء المعنى لإظهار قصدية المنتج^(١).

(٣) المعاني الحافة بالمفردة:

قد يكون للمفردة الواردة في النص أثرها في إحداث التأويل الدلالي، حيث يكون لها معنى مخصوص في ذهن الشارح، يفرضه عليه الوعي الجمعي الذي يتفق ضمناً على معنى معين، إذ ((يمتلك كلّ من المعنى المتداول ووعي المتلقي، بعداً ثقافياً يسهم إلى حدّ كبير في تحديد المعنى))^(٢)، إلا إنّ ورود هذه المفردة في تركيب لغويّ ما قد يضيف عليها معانيّ أخر تجعل ذلك المعنى المتعارف عليه بعيداً، فيتأولها الشارحون كلّاً بحسب ما يرى، لكنه على الرغم من إمكانية التعددية التأويلية لنصّ النهج إلا أن الإمام، كما يبدو، يحتفظ بسلطته الخاصة في توجيه المعنى؛ بمعنى أنّه (A) يكون ((قادراً على ترجيح تصوّر ما ضمن التصورات الموجودة في النصّ. وبذلك يضمن أن تكون القراءة سائرة في اتجاه اختياره الخاص))^(٣). ومن ذلك كلمة (حائِك) التي تدل على تلك الصنعة المخصوصة بحياسة النسيج، لكن قول الإمام (A): ((حَائِكُ ابْنُ حَائِكِ مُنَافِقُ ابْنُ كَافِرٍ))^(٤) وهو يرد على الأشعث منحها دلالات أخرى غير دلالتها المعروفة فقد حملها الوبري على الحقيقة؛ قال: ((هذه إشارة إلى دناءة حرفته وحرفة أبيه))^(٥)، ويبدو هذا بعيداً لأمرين: الأول: كون الحياكة ليست بنقيصة لأهل الإسلام^(١)، وهي حرفة ((يجوزها الشرع والدين، وكانت منسوبة إلى شيث بن آدم عليهما السلام، ويحتاج الحي والميت إلى المنسوج))^(٢)، وهذا بعيد عن نهج أمير المؤمنين (A).

(١) ينظر: التأويلية العربية: ١٠٥ .

(٢) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: ٣٦ .

(٣) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٣٢ .

(٤) الخطبة (١٩) : ٦١ .

(٥) معارج نهج البلاغة: ٢٧٦ / ١ .

(١) منهاج البراعة: ١٨٥ / ١ .

الثاني: إن الأشعث كان من أبناء ملوك كندة، ولم يكن حائكاً بمعنى ناسج الثوب، ويدلّ على حسبه ووجهته في قومه قول الإمام في النص نفسه: ((فَمَا قَدَاكَ مِنْ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مَالِكٌ وَلَا حَسْبُكَ))^(٢)، ولعل هذا ما جعل ابن أبي الحديد يقول: ((و أما قوله عليه السلام للأشعث حائك ابن حائك فإن أهل اليمن يعيرون بالحيافة و ليس هذا مما يخص الأشعث))^(٣).

ورأى البيهقي أن معنى الحياكة هنا: التبخر في المشي، وقد وصفه الإمام (A) بهذا المشي، لأنه مشي المخانيث^(٤)، بينما ذهب البحراني إلى أنها استعارة أشار بها الإمام إلى نقصان عقل الأشعث وقلة استعداده لوضع الأشياء في مواضعها، كون الحائك يكون مشغول الذهن عامة وقته، مصبوب الفكر على صنعته، ومشغولاً عما وراء ذلك، فضلاً عن مخالطة الحائك لضعفاء العقل من النساء والأطفال، ومن كانت معاملته لهؤلاء فلا شك في ضعف رأيه وقلة عقله^(٥).

وجاء في اللسان: حاكّ القول في القلب: أخذ، وسئل النبي (9) عن البرّ والإثم فقال: البرّ حسن الخلق، والإثم ما حاكّ في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس، أي أثر فيه ورشح^(٦)، ويبدو أن هذا يتناسب مع وصف الإمام (A) له بالمنافق. وما يُلاحظ هنا أنه على الرغم من الامكانية التعددية التأويلية لنص النهج إلا أن الإمام يحتفظ بسلطته الخاصّ في توجيه تلك المعاني، وبذلك يضمن أن تكون القراءة سائرة في اتجاه اختياره الخاصّ^(١).

ومثله ما نجده في مفردة (الفطرة) الواردة في قوله (A): ((أَمَّا إِنَّهُ سَيَظْهَرُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ... وَإِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَالْبَرَاءَةِ مِنِّي، فَأَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ وَلَكُمْ نَجَاةٌ، وَأَمَّا

(١) معارج نهج البلاغة: ٢٧٥ / ١ .

(٢) معارج نهج البلاغة: ٢٧٤/١ - ٢٧٥ ، وحدائق الحقائق: ٢١٢/١. ونسبه هو: الأشعث بن قيس بن معديكرب

بن معاوية بن جبلة... بن معاوية بن كندة. ينظر: جمهرة أنساب العرب: ٤٢٥/٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٩٧ / ١ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ٢٧٤/١ - ٢٧٥ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٢٠ / ١ .

(٦) ينظر: لسان العرب: مادة حيك: ١٠٧٢ - ١٠٧٣ .

(١) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٣٢ .

الْبِرَاءَةُ فَلَا تَتَّبِعُوا مِنِّي فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ...^(١)، فقد اختلف الشارحون في تأويل قوله ((فَأِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ)) الذي جعله علة لعدم تجويزه التبرؤ منه (A) :

الأول: إنّه (A) كان على الدين والهدى منذ حال تكليفه، فلا مدخل للتأويل في التبرؤ منه، ولا سبيل إليه بحال، والمراد من ذلك عصمته (A)، فهو لم يرتكب ذنباً قط، ولم يكن كافراً بالله طرفة عين أبداً، وإنه كان على الفطرة ما تلتخ بقبيح^(٢)، ويبدو أن مرد هذا الرأي لعقيدة الشارحين؛ فالإمامية يرون أن الإمام ((يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سنّ الطفولة إلى الموت، عمداً وسهواً))^(٣).

الثاني: كون نشأته عند رسول الله (9)، وهو المتولي لتربيته وتزكية نفسه بالعلوم والإخلاص، فكان قبوله واستعداده لأنوار الله تعالى أمراً فطرت عليه نفسه، وجُبلت عليه طبيعته حتى لم يلحقه في ذلك أحد من الصحابة، وهو بهذه الصفة من أولياء الله وخلفائه فكان التبرؤ منه تبرؤاً من الله ورسوله، فوجب الانتهاء عنه^(٤).

الثالث: ذكر ابن أبي الحديد تأويلاً آخر لهذا القول؛ وهو أنه (A) لم يولد في الجاهلية، لأنه وُلِدَ لثلاثين عاماً مضت من عام الفيل، والنبى (9) أُرسِلَ لأربعين سنة مضت من عام الفيل، وقد كان (9) خلال هذه السنين العشر يسمع الصوت، ويرى الضوء، ولا يخاطبه أحد، فحكمها حكم أيام الرسالة^(١)، ويعضد هذا الرأي قوله (A): ((وَلَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءٍ فَأَرَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي وَلَمْ يَجْمَعْ بَيْنَهُ وَاحِدٌ يَوْمَئِذٍ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ (9) وَخَدِجَةَ وَأَنَا ثَالِثُهُمَا أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةَ وَأَشْمُ رِيحَ النَّبُوءَةِ وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ (9) فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرَّئَةُ فَقَالَ هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا

(١) الخطبة (٥٧) : ٩٢ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٣٤٠، ومنهاج البراعة: ١/ ٢٧٧-٢٧٨، وحدائق الحقائق: ١/ ٣٢٢، وإعلام

نهج البلاغة: ٧٥ .

(٣) عقائد الإمامية: ٧٥ .

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٣٤٠، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٣٢٣ .

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤/ ١١٤ .

أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيِّ وَلَكِنَّكَ لَوْزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ))^(١). وإلى هذا ذهب عباس محمود العقاد بقوله: ((وكاد عليٌّ أن يُولد مسلماً. بل قد وُلِدَ مسلماً على التحقيق إذا نحن نظرنا إلى ميلاد العقيدة والروح. لأتته فتح عينيه على الإسلام ولم يعرف قط عبادة الأصنام))^(٢). ولا يُستبعد أن يكون هذا الأمر تنزيهاً لأبويه (A) عن الشرك، فلما كان والدا الإنسان هما من يحرفانه عن الفطرة السليمة - كما في الحديث الذي ذكره الشارحون عن رسول الله (9): ((كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه))^(٣)، فلم يكن ذلك لوالدي الإمام (A) كونهما كانا مؤمنين بالله وموحدين له تعالى، فهو مولود ((على الفطرة التي لم تحل، ولم يصد عن مقتضاها مانع، لا من جهة الأبوين ولا غيرهما، وغيره ولد على الفطرة، ولكن حال عن مقتضاها، وزال عن موجبها))^(٤)، لذا دلت النصوص ((على عصمته والقطع على باطنه ومغيبه، وأن ذلك الأمر اختص هو به دون غيره من الصحابة))^(٥).

(٤) اختلاف رواية النص:

من المعروف إن المتلقي يتأول الدلالة تبعاً لألفاظها، فاختلف رواية النص يؤدي إلى اختلاف تأويله، بل قد يؤدي هذا الأمر إلى جعل التأويل الدلالي للنص عند أحد الشارحين (المتلقين) مغاير تماماً لتأويل شارح آخر، فاختلف حروف الكلمة الواحدة عند روايتها، لاسيما في الحروف التي تتشابه في الرسم وتتمايز عن بعضها بالنقط، مما يمكن أن يغيّر دلالة الكلمة، وما

(١) الخطبة (١٩٢): ٣٠٠-٣٠١ .

(٢) عبقرية الإمام: ٣٨ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٣٤٠، شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/ ١١٥، شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢/ ٣٢٣ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤/ ١١٥ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦/ ٣٧٦-٣٧٧ .

يتركه هذا التعبير من أثر في اختلاف تأويل النص بين الشارحين كما في قوله (A) يوم الجمل:
(أَدْرَكْتُ وَثْرِي مِنْ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، وَأَفْلَتَنِي أَعْيَانُ بَنِي جُمَحٍ لَقَدْ أَتَلَعُوا أَعْنَاقَهُمْ إِلَى أَمْرِ لَمْ يَكُونُوا
أَهْلَهُ^(١))؛ فقد اختلف الشارحون في رواية لفظة (أعيان)، فرويت (أغيار) و(أعيار)، على اختلاف
دلالة كل لفظة ، بل اختلفوا حتى في دلالة اللفظة الواحدة فيها، مما أدى إلى اختلاف التأويلات
في دلالة هذا النص، ويمكن أن نحصر هذه الدلالات في ثلاثة تأويلات هي:

الأول: تأويلها على المدح، ويندرج تحت هذا التأويل ثلاث روايات، وهي روايتها بلفظة (أعيان)،
والمقصود بها سادات القوم وأشرفهم وأوتادهم، وذكره البيهقي والراوندي والكيدري وابن أبي الحديد
والبحراني^(٢). والرواية الثانية بلفظة (أعيار) جمع عَيْر، وعير القوم سيدهم، وذكره الراوندي
والبحراني^(٣). كما روي بلفظ (أعانان) وهو جمع عنن ، وهو صفيحة السماء وما اعترض من
أقطارها في الأصل، فاستعير ههنا^(٤)، ومن يمد عنقه ليطول أمراً هو ليس أهلاً له فهو ليس شريفاً
ولا سيداً حكيماً .

الثاني: تأويلها على الذم، وهنا روايتان؛ الأولى: ما ذهب إليه ابن أبي الحديد: ((واعلم أنه عليه
السلام أخرج هذا الكلام مخرج الذم لمن حضر الجمل مع عائشة زوجة النبي (9) من بني جمح
فقال: وأفلتني أعيار بني جمح جمع عير وهو الحمار، وقد كان معها منهم يوم الجمل جماعة هربوا

(١) الخطبة (٢١٩) : ٣٣٧ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢ / ٦٥٢، ومنهاج البراعة: ٢ / ٣٦٠ ، وحدائق الحقائق: ٣١٦/٢ ، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٢٥ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ٣٥ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٣٦٠ ، واختيار مصباح السالكين: ٤٠٩ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٣٦٠ ، واعلام نهج البلاغة: ١٨٤ .

ولم يقتل منهم إلا اثنان^(١)، وتقديمه لهذا التأويل يوحي بتفضيله على غيره ، والثانية: ما ذكره البحراني ((وروي أغيار بالعين المعجمة أي: جهلائهم))^(٢).

الثالث: التأويل الذي رجحه الروندي، قال: ((وروي (أغيار بنى جمع) بالغين المعجمة ، والظاهر أنه جمع (غير) الذي هو بمعنى سوى، فيكون معناه على عكس الروايات الأخرى))^(٣)، وقد رد ابن أبي الحديد هذه الرواية، قال: ((وهذا لم يروَ ولا مثله مما يتكلم به أمير المؤمنين لركته وبعده عن طريقته فإنه يكون قد عدل عن أن يقول ولم يفلتني إلا بنو جمع إلى مثل هذه العبارة الركيكة المتعسفة))^(٤)، ومثل هذا ورد في كلام العرب؛ قالوا: ((غير بمعنى سوى، والجمع أغيار، وهي كلمة يُوصف بها ويُستثنى))^(٥)، والذي يبدو أن (أغيار) هنا جمع الغير وهي الدية^(٦)، والدية قضاء الدين^(٧)، فهو (A) قضى وتره من بني عبد مناف، وأفلت منه بنو جمع فلم يقض ما له عليهم، ويعضد هذا ما ذكره ابن أبي الحديد من أنه (A) قتل منهم اثنين فقط وهرب الباقيون^(٨)، وهذا أقرب لسياق النص الداخلي.

وهناك ظاهرة دلالية بدت واضحة في تأويلات الشارحين، وهي ما يُعرَف بـ(المقابلة الدلالية)، والمقابلة في اللغة من ((قابل الشيء بالشيء مقابلة وقبالاً عارضه))^(٩)، وفي الاصطلاح ((لفظان أو تركيبان أو عبارتان متضادان أو متخالفان أو متناقضتان في الدلالة بحيث يكون

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٢٥.

(٢) اختيار مصباح السالكين: ٤٠٩ .

(٣) منهاج البراعة: ٢ / ٣٦٠ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٢٤ .

(٥) لسان العرب: مادة (غير): ٥ / ٣٣٢٤ .

(٦) لسان العرب: مادة (غير): ٥ / ٣٣٢٥ .

(٧) لسان العرب: مادة (أدا): ١ / ٤٩٨٠ .

(٨) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٢٥ .

(٩) لسان العرب: مادة (قبل): ٥ / ٣٥١٨ .

أحدهما ضد الآخر أو خلافه أو نقيضه بالمعنى ويدرك ذلك بالقرائن الدلالية المتعارف عليها كالقرينة السياقية أو الحالية أو غيرهما))^(١)، وهذا ما ظهر عند الشريف الرضي في تلقيه لنص الإمام (A): ((وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارَ وَغَدًا السَّبَاقَ وَالسَّبَقَةَ الْجَنَّةُ وَالْغَايَةُ النَّارُ))^(٢)، إذ كان للسياق له الأثر الأكبر في توجيه المقابلة الدلالية بين لفظتي (السبقة) و(الغاية)؛ قال الشريف الرضي: ((قوله عليه السلام والسبقة الجنة والغاية النار فخالف بين اللفظين لاختلاف المعنيين ولم يقل السبقة النار كما قال السبقة الجنة لأن الاستباق إنما يكون إلى أمر محبوب ومرض مطلوب وهذه صفة الجنة وليس هذا المعنى موجودا في النار نعوذ بالله منها فلم يجز أن يقول والسبقة النار بل قال والغاية النار لأن الغاية قد ينتهي إليها من لا يسره الانتهاء إليها ومن يسره ذلك فصلح أن يعبر بها عن الأمرين معا))، وقد عملَ التقابل هنا على ((محاذة المعاني بعضها ببعض، والتقريب بينها في الحيز الذهني والتأويلي لإحداث تجاوب ما، أو تفاعل معرفي وإضاءة بعضها للآخر. وهو خاصية تواصلية وإدراكية، فالأمور تُفهم وتتمثل بشكل أفضل بعرضها على مقابلاتها))^(٣)، ولا يخفى ما في النص من تقابل تشاكلي على المستوى النحوي، حيث تظهر فيه البنية النحوية بمستويات متقابلة في النص؛ فنتكون الجملتان الأولى والثانية من مستوى تركيب واحد هو: ظرف زمان (خبر مقدم) + اسم معرف (اسم مؤخر)، مع تقابل ترانبي زمني بين لفظتي (اليوم وغداً)، وما توحى به هاتان اللفظتان من تقابل دلالي بين (الدنيا والآخرة)، أما الجملتان الأخريتان فيتألفان من جملة اسمية يكون المبتدأ والخبر فيها معرف بأل مع تقابل نقيضي يظهره الطباق بين (الجنة والنار). وقد عملت هذا التقابلات الدلالية على إشاعة الموسيقى الداخلية في النص، ومنحته نسقاً نغمياً سريعاً يتناسب ومرض المقصود منه وهو ((التنبية على وجوب الاستعداد بذكر ما يُستعد لأجله وهو السباق، وذكر ما يُستبق إليه وما هو غاية المقصر المتخلف عن نداء الله))^(١)، ومن ثمّ الحث على العمل والتسارع إلى الخير.

(١) ظاهرة التقابل الدلالي في القرآن الكريم (بحث): ٢٣ .

(٢) الخطبة (٢٨) : ٧١ .

(٣) التأويلية العربية: ٢٢٢ .

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٥٧ / ٢ .

ويشير ابن أبي الحديد إلى مجموعة من المقابلات الدلالية في الخطبة الغراء، منها قوله (عليه السلام): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَا بِحَوْلِهِ وَدَنَا بِطَوْلِهِ))^(١)، فيذكر التقابل الدلالي بين (دنا وعلا) و (حوله وطوله)، وهو عنده تقابل في اللفظ والمعنى، ويشير إلى التأويل الدلالي الحاصل في هذه المقابلة على هيئة اعتراض قد يُثار على المذهب الاعتزالي: ((فكيف تتأولون قوله عليه السلام (الذي علا بحوله) أليس في هذا إثبات قدرة له زائدة على ذاته وهذا يخالف مذهبكم. قلت: إن أصحابنا لا يمتنعون من إطلاق قولهم إن الله قوة و قدرة و حولا ... ولكنهم يطلقونه ويعنون به حقيقته العرفية وهي كون الله تعالى قويا قادرا كما نقول نحن والمخالف إن الله وجودا و بقاء و قدما ولا نعني بذلك أن وجوده أو بقاءه أو قدمه معان زائدة على نفسه لكننا نعني كلنا بإطلاق هذه الألفاظ عليه كونه موجودا أو باقيا أو قديما))^(٢). والتقابلات الدلالية في هذا النص هي تقابل مكاني بين (علا ودنا) وتقابل صيغي (وزني) بين (حوله وطوله).

ويمكن القول إن (التأويل التقابلي الدلالي) هو ((اختيار إجرائي أسَّه محاذاة المعاني بعضها ببعض، وتقريب بينها في الحيز الذهني التأويلي، عبر مواجهتها (وجهاً لوجه) لإحداث تجاوب ما، أو تفاعل معرفي، أو دلالي وتأويلي))^(٣)، كما ظهر عند شارحي النهج فيما مرَّ.

الفصل الثالث

(١) الخطبة (٨٣) : ١٠٧ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٦ / ٢٤٣ .

(٣) تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي: ٩ .

التلقي التداولي

المبحث الأول: الخطاب التاريخي

المبحث الثاني: الخطاب الاجتماعي

المبحث الثالث: الخطاب العقائدي

الفصل الثالث

التلقي التداولي

التحليل التداولي للخطاب:

الخطاب في اللغة ((مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً، وخطاباً، وهما يتخاطبان))^(١)، والخطاب هو الكلام أو الرسالة^(٢). ويظهر من المعنى اللغوي لمادة (خطب) دلالة هذا المصطلح على اللغة المنطوقة (الكلام والمراجعة) واللغة المكتوبة (الرسالة)، والجامع بين هذين المعنيين هو دلالة كلٍّ منهما على (التواصل). وهذا الأمر يتوافق كثيراً مع الدلالة الاصطلاحية لهذا المفهوم؛ فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أنّ عملية التخاطب تتضمن الأمور الآتية:

١- الوضع الذي قام به واضع اللغة، وهو نسبة الألفاظ إلى المعاني.

٢- الدلالة، التي هي نتيجة للوضع والسياق.

٣- الاستعمال، وهو إطلاق الكلام، وقصد معنى ما.

٤- الحمل، وهو اعتقاد السامع مراد المتكلم^(٣).

وما ذهب إليه هؤلاء الأصوليون يتضمن أمرين، الأول: إنهم راعوا في خطوات التخاطب ترتيباً خطياً زمنياً؛ إذ لا يمكن أن تتقدم أحداها على الأخرى، بل هي متسلسلة ومتراصة فيما بينها. الثاني: إنّ الفهم السليم للخطاب لا يُقاس، في كثير من الأحيان، بفهم معنى الجمل فقط بل يتم ذلك بالإدراك السليم لمراد المتكلم؛ لأن سماع القولات اللغوية وحده لا يحقق المعرفة الكاملة بقصد المتكلم، ومن ثم لا بدّ من أن تحظى الجوانب التخاطبية بأولوية خاصة في فهم الكلام دون إهمال للبنية الصورية للغة، ويبرز هذا الأمر من خلال العناية بأثر القرينة (بما لها من معانٍ واسعة) في استعمال اللغة وفهمها^(١).

ويأخذ مفهوم الخطاب في الدراسات الحديثة أبعاداً دلالية متعددة، بالنظر لاستعماله في مجالات معرفية مختلفة، حيث نجد اضطراباً واضحاً في استعمال هذا المصطلح، إذ يرد مرادفاً

(١) لسان العرب: مادة (خطب): ٢ / ١١٩٤ .

(٢) ينظر: المعجم الوسيط: مادة (خطب): ٢٤٣ .

(٣) ينظر: علم التخاطب الإسلامي: ٣٢ .

(١) ينظر: علم التخاطب الإسلامي: ٢٨ .

لكلمة (نصّ) عند بعض الدارسين^(١)، في حين يرى بعضهم أن الخطاب هو الصيغة التي نختارها لتوصيل أفكارنا إلى الآخرين والصيغة التي نتلقى بها أفكارهم^(٢)، وهو بهذا يتجاوز رأي الفريق الأول ليدلّ على كلّ ما يصدر من كلام، أو إشارة، أو إبداع فنيّ. وعزفه الألسنيون بأنّه الوحدة اللغوية المكتملة التي تمتد فتشمل أكثر من جملة، وعلى هذا كان تحليل الخطاب عندهم، يعني دراسة العلاقات القائمة بين الوحدات اللغوية في أية لغة، شفاهية أو كتابية^(٣). فقد تنبّه اللغويون إلى أن تحليل الجملة المفردة لا يفي بتحليل المعنى الإجمالي للنصّ بمغزاه المباشر وغير المباشر، سواء أكان النصّ منطوقاً أم مكتوباً، لذا بدأوا يعترفون بأهمية دراسة المعنى إلى جانب دراسة البنية التركيبية، قائلين بأنّه ليس من مقدور اللغوي أن يصف النحو بمعزلٍ عن المعنى، ومن هنا بدأ إدخال دراسة السياق بمكوناته المختلفة والوظائف اللغوية المتعددة، إلى جانب دراسة الملامح اللغوية في تحليل الخطاب. وظهر هذا الأمر جلياً من خلال التفريق الذي وضعه الدارسون للتفريق بين مجالات علم العلامات (السيمياء) الثلاثة (التركيب والدلالة والتداولية)؛ إذ جعلوا التراكيب تهتم بدراسة العلاقة بين العلامات فيما بينها، والدلالة هي دراسة العلاقة بين العلامات والأشياء، أمّا التداولية فتدرس العلاقة بين العلامة ومؤولّيها^(٤)، ويبدو أن العلاقة بين هذه المجالات الثلاثة هي علاقة تكاملية وليست علاقة توازي أو إبدال، لأنّ الفهم الكامل لقولات اللغة يقتضي الاهتمام بكلّ هذه المجالات للتمكن من إدراكها إدراكاً تاماً. كما أن العلاقة بين العلامة ومؤولّيها تثير ضمناً تساؤلاتٍ أخرى ذكرتها فرانسواز أرمينكو، منها: من يتكلّم؟ (المتكلّم/المبدع)، ومع من يتكلّم؟ (المستمع/المتلقي)، ولأجل ماذا؟ (مقاصد الكلام)، وماذا علينا أن نعلم حتى يرتفع الإبهام؟ (السياق)^(١). والتداولية بهذا المفهوم ليست علماً لغوياً محضاً بالمعنى التقليديّ، علماً يكتفي بوصف البنى اللغوية وتفسيرها ويتوقف عند حدودها وأشكالها الظاهرة فحسب، بل هي علم للتواصل يدرس

(١) ينظر: أصول تحليل الخطاب: ٢٢٥، والنصّ (بحث): ضمن كتاب: العلاماتية وعلم النص: ١١٩.

(٢) ينظر: إشكالات النصّ: ٣٨.

(٣) ينظر: مقدمة في نظريات الخطاب: ٢٩.

(٤) ينظر: المعنى وظلال المعنى: ١٣٧-١٣٨.

(١) المقاربة التداولية: ٧.

الظواهر اللغوية في مجال استعمالها، ويدمج مشاريع معرفية متعددة في دراسة ظاهرة (التواصل اللغوي وتفسيره) .

ويكاد يجمع الباحثون الغربيون في الخطاب وتحليله، على زيادة ز. هاريس في هذا المضمار؛ لكونه أول لسانيّ حاول توسيع حدود موضوع البحث اللساني الذي كان توقّف عند الجملة فقط، بجعله يتعدى الجملة إلى الخطاب بكامله، لذا نجدُه يعرّف الخطاب بأنّه ملفوظ طويل، أو عبارة عن متتاليّة من الجمل تكون مجموعة منغلقة، يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة العناصر، بوساطة المنهجية التوزيعيّة، وبشكلٍ يجعلنا نطلّ في مجال لسانيّ محض^(١).

وقد رفض الباحث الفرنسيّ (بنفينيست) النظر إلى الخطاب من زاوية الجملة بوصفها (وحدة الخطاب)، وعرّفه بأنّه: الملفوظ منظوراً إليه من زاوية آليات وعمليات اشتغاله في التواصل، أو هو كلّ تلفظٍ يفترض متكلّماً ومستمعاً، وهدف الأول التأثير على الثاني بكيفية ما^(٢). ولا يخفى ما في التعريف من توسّع في دلالة الخطاب؛ إذ يشمل ما لا يحصى من الخطابات الشفوية، فضلاً عمّا يبدو في ظاهره من إهمالٍ للجانب الكتابي للعملية التخاطبيّة، لذا ذهب بعض الدارسين إلى تعريف الخطاب بأنّه الملفوظ (نطقاً وكتابةً) بزيادة مقام التواصل، بمعنى أنّه وحدة كليّة دلاليّة، هدفه توصيل رسالة من مرسلٍ إلى متلقٍ ليفكّ شفرتها في إطار سياقٍ معين، ويكون هدف الأول التأثير على الثاني بطريقة ما^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الباحثين رأوا الخطاب بوصفه بنية كليّة تستوعب النصّ، أو مجموعة من النصوص، ومن هنا جاء تعريفهم للخطاب بأنّه: الطريقة التي بها تتشكل الجمل مكونةً نظاماً متتابعاً تسهم به في تشكيل نسقٍ كليّ مغاير ومتحد الخواص، على نحوٍ يمكن معه أن تتألف النصوص نفسها في نظامٍ متتابع لتشكل خطاباً أوسع، ينطوي على أكثر من نصّ مفرد^(١). وهذا التوجّه الذي قاده جاك دريدا وميشيل فوكو، دفع بمفهوم الخطاب نحو اتجاهٍ يشمل

(١) ينظر: تحليل الخطاب الروائي: ١٧ .

(٢) ينظر: تحليل الخطاب الروائي: ١٩ .

(٣) ينظر: لسانيات النصّ النظرية والتطبيق: ٣٩-٤٠ .

(١) ينظر: النظرية الأدبية المعاصرة: ١٢٦.

المعرفة، ويدخل في سياقٍ تاريخيٍّ أعمّ وأشمل؛ لأن فوكو الذي جعل كلَّ أعماله تدور حول البحث في مكونات مفهوم الخطاب، بوصفه أكبر من القول (النصّ)، نجدُه قد أعار اهتماماً كبيراً بالمستوى الآخر من النصّ، وهو المستوى الصامت أو المسكوت عنه في النصوص، لذا يرى إن اشتغال آليات النصّ المعرفية تؤدي إلى تجلية مستويات من الخطاب، وإخفاء مستويات أخرى^(١).

المبحث الأول الخطاب التاريخي

(١) ينظر: الخطاب والنصّ: ١٢٦ .

أولاً: الخطاب التاريخي الاسترجاعي (الاستذكاري):

ونعني به الخطاب الذي يعتمد على استرجاع أو استنكار منظومةٍ من الوقائع التي حدثت قبل لحظة الخطاب^(١). وبهذا يمكن أن يشمل الخطابات المتضمنة لأحداث من الماضي البعيد أو القريب، وهذا ما سنقف عنده.

(١) الخطاب الماضوي البعيد:

يعدّ الماضي بُعداً دائماً من أبعاد الوعي البشري، ومكوناً حتمياً من مكونات المؤسسات والقيم، وغيرها من أنماط المجتمع البشري^(٢)، وهنا يعدّ الخطاب الاسترجاعي ((مرآة عاكسة للماضي يقرأ الإنسان على ضوءها واقعه باستمرار فيعدّل ما يشاء من سلوكاته وأفعاله أو يحدث ما يشاء))^(٣)، فلا يعود التاريخ -بهذا المعنى- ما كان فحسب بل هو ما يراد له أن يكون، فالإنسان بوصفه كائناً تاريخياً لا يمكن له أن يتمثل هذا العالم إلا من خلال قسمته إلى ماضٍ كثيف وانفتحات الحاضر الذي يروم المستقبل، وبذا يكون الوعي بالتاريخ إمتحاناً لقدرة التفكير على تشغيل ملكة التحليل والاستقرار والاستنتاج، فيبدو التاريخ ((نقطة أساسية يرتكز عليها كل وعي يروم العمق والشمول، لأنه يغذي ذلك الوعي بالإحالات التي تسعف فيه المقارنة والتأمل وسائر العمليات المعقدة التي تنتج الفكر، وتنتج الوعي بتلك الأطر: الكيان الاجتماعي، والحقل السياسي والفضاء الأخلاقي، كما إنه يعطي القدرة على التذكر والانتباه إلى متطلبات الواقع وتحولاته))^(٤)، وهذا ما عمل عليه الإمام في خطاباته التاريخية، إذ حاول أن يصل ما انقطع بين مجتمعه (المتلقين) وبين التاريخ بصلات الفكر والعاطفة، ووشائج العقل والقلب، ليعود التاريخ في نفوسهم مادةً غنية بالحياة والحركة؛ فهي توجّه وترشد، وتمسك بالإنسان عن الزيغ والانحراف^(٥).

(١) ينظر: الزمن النوعي وإشكاليات النوع السردي: ٥٩.

(٢) ينظر: دراسات في التاريخ: ٢٩.

(٣) السرد العربي القديم الأنواع والوظائف والبنىات: ١٢٧.

(٤) حفريات الخطاب التاريخي العربي: ١٩-٢٠.

(٥) ينظر: دراسات في نهج البلاغة: ٣٠٠.

ويظهر هذا الأمر واضحاً من خلال وقوفنا على خطبته (A) المعروفة بـ(القاصعة) التي كان موضوعها الأساس هو التكبر والعصبية، فهي ((تتضمن ذم إبليس لعنه الله على استكباره و تركه السجود لآدم (A) وأنه أول من أظهر العصبية وتبع الحمية، وتحذير الناس من سلوك طريقته))^(١)، فبعد أن يبين الإمام (A) في مقدمتها أن الكبر محاربة البارئ عز وجل ومخاصمته، لأن الكبرياء صفة خاصة لا تليق إلا به تعالى^(٢)، نجد أنه (A) يعرض لمجموعة من الحوادث التاريخية الماضية التي تعضد الموضوع الأساس للخطبة، مع مراعاته (A) للتسلسل الزمني فيها، وهو بذلك ((يعطي وظيفة خاصة لهذا الخطاب تتجلى في تقديم العبرة والاستفادة من أخبار ما مضى))^(٣)، وهي كالاتي:

(أ) تكبر إبليس وتعصبه ضد آدم (A): وكيف إن تكبر ساعة واحدة قد قضى عليه بأن طرده البارئ عز وجل من رحمته على ما كان له من طاعة وطول مدة عبادة، ووجه الاعتبار هنا أن يقال: ((إذا كان حال من تكبر من الملائكة بعد عبادة ستة آلاف سنة كذلك فكيف بالمتكبرين من البشر على قصر مدة عبادتهم))^(٤). ثم يربط (A) بين هذا التكبر وتكبر الناس على بعضهم البعض فيعدهم أتباعاً لإبليس اللعين:

((صَدَقَهُ بِهِ أَبْنَاءُ الْحَمِيَّةِ وَإِخْوَانُ الْعَصِيَّةِ وَفُرْسَانُ الْكِبْرِ وَالْجَاهِلِيَّةِ حَتَّى إِذَا انْقَادَتْ لَهُ الْجَامِحَةُ مِنْكُمْ وَاسْتَحْكَمَتِ الطَّمَاعِيَّةُ مِنْهُ فَيُكْمَرُ فَنَجَمَتِ الْحَالُ مِنَ السَّرِّ الْخَفِيِّ إِلَى الْأَمْرِ الْجَلِيِّ اسْتَفْحَلَ سُلْطَانُهُ عَلَيْكُمْ وَدَلَفَ بِجُنُودِهِ نَحْوَكُمْ))^(١)، وقد تحقق الربط في هذا الخطاب بوساطة الإحالة بالضمائر المتصلة بشكل عام، سواء ما كان منها للمخاطب الغائب، أو للمخاطب، وعلى النحو التالي:

(١) نهج البلاغة: ٢٨٥.

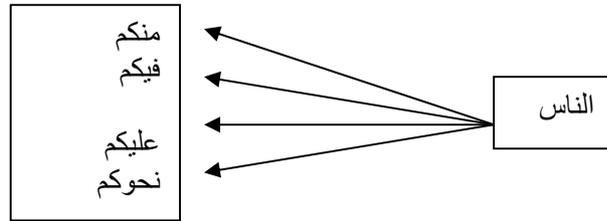
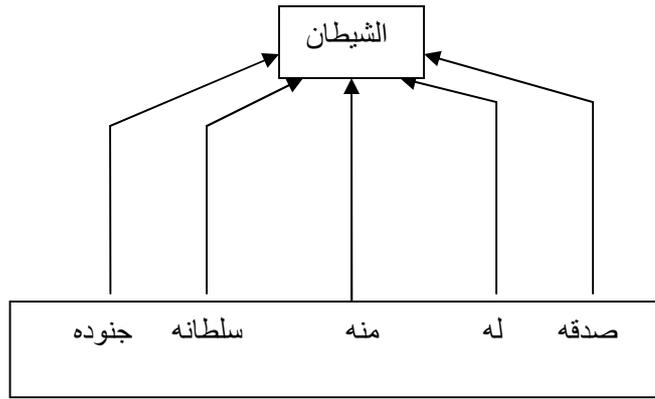
(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧١٥ / ٢.

(٣) تحليل الخطاب الروائي: ١٤٥.

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٤٥/٤، وينظر: منهاج البراعة: ٢٣٦/٢، وحدائق الحقائق: ٣٤٠/٢، واعلام

نهج البلاغة: ٢٠٩.

(١) الخطبة (١٩٢): ٢٨٧-٢٨٨.



(ب) تكبر قابيل على هابيل: حيث أثار الإمام (A) في أذهانهم هذا الحدث الذي استمدّه من القرآن الكريم أيضاً: ((وَلَا تَكُونُوا كَالْمُتَكَبِّرِ عَلَى ابْنِ أُمِّهِ مِنْ غَيْرِ مَا فَضَّلِ اللَّهُ فِيهِ .. وَنَفَخَ الشَّيْطَانُ فِي أَنْفِهِ مِنْ رِيحِ الْكِبْرِ الَّذِي أَعْقَبَهُ اللَّهُ بِهِ النَّدَامَةَ وَالزَّمَةَ آثَامَ الْقَاتِلِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ))^(١)، فنهاهم أن يكونوا كقابيل الذي حسد أخاه هابيل فقتله وهما أخوان لأب وأم، وإنما قال (ابن أمه) فذكر الأم دون الأب لأن الأخوين من الأم أشد حنواً ومحبةً والتصاقاً من الأخوين من الأب لأن الأم هي ذات الحضانة والتربية^(٢)، وقيل إن الإمام (A) قطع نسب قابيل عن آدم (A) بسبب سوء صنيعه، كما قال الله تعالى في حق كنعان بن نوح: ((إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ

(١) الخطبة (١٩٢): ٢٨٩ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣ / ١٤٥، وحقائق الحقائق: ٣٤٤/٢-٣٤٥ .

صالح))^(١) (هود: ٤٦)، ويبدو أن التوجيه الأول أقرب لأن الموضوع موضع شفقة من جهة، كما أن الغاية هي بيان غواية الشيطان وأثر الكبر على النفس حتى بين الأخوين الأشد التصاقاً باعتبارهما من أصل واحد فكيف بغير الإخوان إذ تكون الوشيجة أبعد.

(ج) بعد إن قدّم (A) الوعظ في خطابه السابق وبيّن للمتقين مغبة التكبر كان لابد من بيان الأثر المعاكس لهذه الظاهرة وهو (التواضع) من خلال قصة موسى وهارون (A) ودخولهما بمدارع من الصوف وبأيديهما العصي على فرعون المستكبر، إذ ((أنه لا سلاح للمؤمنين في دفع الشيطان عنه كالتواضع))^(٢).

(د) ثم حذرهم (A) من خطورة التفوق والتناحر، فقدّم لهم مثلاً من حياة بني إسرائيل، قال (A): ((فَانظُرُوا كَيْفَ كَانُوا حَيْثُ كَانَتْ الْأَمْلاءُ مُجْتَمِعَةً وَالْأَهْوَاءُ مُؤْتَلِفَةً وَالْقُلُوبُ مُعْتَدِلَةً وَالْأَيْدِي مُتْرَدِفَةً وَالسُّيُوفُ مُتَنَاصِرَةً وَالْبَصَائِرُ نَافِذَةً وَالْعَزَائِمُ وَاحِدَةً أَلَمْ يَكُونُوا أَرْبَاباً فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِينَ وَمُلُوكاً عَلَى رِقَابِ الْعَالَمِينَ فَانظُرُوا إِلَى مَا صَارُوا إِلَيْهِ فِي آخِرِ أُمُورِهِمْ حِينَ وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ وَتَشْتَتَّتِ الْأُلْفَةُ وَاخْتَلَفَتِ الْكَلِمَةُ وَالْأَفْنِدَةُ. فَاعْتَبِرُوا بِحَالِ وَدِدِ إِسْمَاعِيلَ وَبَنِي إِسْحَاقَ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ (A) فَمَا أَشَدَّ اغْتِدَالَ الْأَحْوَالِ وَأَقْرَبَ اشْتِبَاهِ الْأَمْثَالِ))^(٣)، فالإمام (A) يدعوهم إلى النظر في أخبار من قبلهم من الأمم كيف كانت حالهم في العز والملك لما كانت كلمتهم واحدة وإلى ماذا آلت حالهم حين اختلفت كلمتهم، والغاية هي تحذيرهم من أن يكونوا مثلهم، فيحل بهم مثل ما حل بأولئك^(١). ويبدو أن هذا الخطاب يستبطن في طياته فكرة (أن التاريخ يعيد نفسه)، على أن هذا الأمر غير ممكن إذا أُريد به عودة التاريخ بتفاصيله وجزئياته، لأن الأحداث ليست أشياء مجردة تقع في الفراغ، وإنما هي من صنع البشر، تحمل السمات الشخصية الخاصة بصانعيها، سواء أكانت متعلقة بطابع مصالحهم، أم أمزجتهم وعواطفهم، أم أخلاقياتهم وطبيعتهم فهمهم للحياة، وهذه

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧١٨/٢.

(٢) منهج البراعة: ٢٤٢/٢. وينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣/١٥٤، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١٦١/٤.

(٣) الخطبة (١٩٢): ٢٩٧.

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٢٣/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣/١٧١.

السمات قد تتعدم مع أفرادها ولن تعود على الإطلاق، أما إذا أردنا من عودة التاريخ نمطَ حركته ومظاهره العامّة وآثاره النفسية والاجتماعية فهذا ممكن مع توافر الأسباب الموضوعية في زمنين مختلفين^(١)، فيكون التاريخ عندئذ حاملاً لروح الماضي نفسها، ومخلفاً الأثر نفسه، وهذا ما نبّه عليه الإمام (A) وحذّر منه المتلقين.

ويلحظ في هذا الخطاب أن الإمام (A) اعتمد تركيبين لغويين في بناء خطابه، الأول: يمثل حال استقرار بني اسرائيل، لذا شاعت فيه الجملة الاسمية الدالّة على الثبات: (كانت الأممَاءُ مُجْتَمِعَةً، وَالْأَهْوَاءُ مُؤْتَلِفَةً، وَالْقُلُوبُ مُعْتَدِلَةً، وَالْأَيْدِي مُتْرَدِفَةً، وَالسُّيُوفُ مُتَنَاصِرَةً، وَالْبَصَائِرُ نَافِذَةً)، وجاءت الأخبار في هذه الجمل (أسماء فاعلين) للدلالة على الثبات النسبي. والثاني: يمثل حال تشتتهم وتغيّر أحوالهم، لذا جاء التركيب البنائي للخطاب معتمداً على الجملة الفعلية الدالّة على التغيّر والحدوث: ((وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ وَتَشْتَتَّتِ الْأَلْفَةُ وَاخْتَلَفَتِ الْكَلِمَةُ وَالْأَفْنِدَةُ)).

وفي قوله (A): ((وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْقُرُونِ السَّالِفَةِ لَعِبْرَةً أَيْنَ الْعَمَالِقَةُ وَأَبْنَاءُ الْعَمَالِقَةِ أَيْنَ الْفَرَاعِنَةُ وَأَبْنَاءُ الْفَرَاعِنَةِ أَيْنَ أَصْحَابِ مَدَائِنِ الرَّسِّ الَّذِينَ قَتَلُوا النَّبِيِّينَ وَأَطْفَنُوا سُنَنَ الْمُرْسَلِينَ وَأَحْيَوْا سُنَنَ الْجَبَّارِينَ أَيْنَ الَّذِينَ سَارُوا بِالْجَبُوشِ وَهَزَمُوا بِالْأُلُوفِ وَعَسَكُرُوا الْعَسَاكِرَ وَمَدَّنُوا الْمَدَائِنَ))^(٢)، ذهب الشارحون إلى أن المراد بالعمالقة هم أولاد لاوذ إرم بن سام بن نوح كان الملك باليمن والحجاز وما تاخم ذلك من الأقاليم، ومن نسب العمالقة عاد وثمود^(١)، والفراعة هم ملوك مصر فمنهم الوليد بن الريان فرعون يوسف ومنهم الوليد بن مصعب فرعون موسى^(٢)، أما أصحاب الرسّ فاختلّفوا فيهم فقبل أنهم أصحاب شعيب النبي (A) وكانوا عبدة أصنام ولهم مواش وآبار

(١) ينظر: حركة التاريخ عند الإمام علي(A): ٩٨.

(٢) الخطبة (١٨٢): ٢٦٣ .

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢/ ١٩٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٣/١٠ - ٩٤، واعلام نهج البلاغة: ١٦٩.

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢/ ١٩٠، وحدائق الحقائق: ١١٧/٢، واعلام نهج البلاغة: ١٧٠، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٩٤/١٠.

يسقون منها. والرس: بئر عظيمة جدا انخسفت بهم وهم حولها فهلكوا وخسفت بأرضهم كلها^(١)، وذكر البيهقي رأياً يقول بأن أصحاب الرس كانوا قبل نوح (A)^(٢). وما يُوقَف عندهُ في هذا الخطاب هو غياب التسلسل التاريخي لهذه الحوادث، واكتفاء الإمام (A) بترتيب الحوادث بحسب اقتضاء الفهم، إذ المقصود ليس نقل الحادثة وإنما العبرة من تلك الحادثة، وكأنها محاولة لتجسيد الإحساس بمرور الزمن لا الزمن نفسه^(٣). ولكن يبدو أن الإمام (A) قد راعى ترتيباً من نوع آخر في خطابه هذا على وفق الغاية المتوخاة وهي (العبرة)، إذ رتبهم بحسب ما لهم من قوة في الأجسام، ووفرة في الخيرات، وتعمير في البلاد^(٤)، ومع ما لدى هؤلاء من قوة (عسكرية/عسكروا العساكر) وإمكانات (اقتصادية/مدنوا المدائن) إلا أن ذلك كله لم ينفذ عند وقوع عذاب الله عليهم بسبب (إطفاء سنن المرسلين)، وربما في هذا إشارة وتعريض لما كان يعيشه المجتمع أيامه (A) من ابتعادٍ عن تعاليم النبي (9) ومخالفة لأوامره. وعندها يكون الخطاب الاسترجاعي ((أداة لتنظيم الحاضر والتحكّم الجيد فيه لبناء مستقبل يتجنب فيه الإنسان أخطاء الماضين وعثراتهم على قدر الإمكان))^(٥).

ونلاحظ في هذا الخطاب أمراً آخر يتمثل في عدم توقف الإمام عند جزئيات الوقائع إلا بمقدار ما تكون شواهد على الأمر الذي يعرض إليه (A)، فهو يتناول الوقائع بنظرة كلية شاملة، وهذا يعدّ من المزايا الجمالية في الخطاب التاريخي لدى الإمام (A)، إذ لا يخفى ما لقصر العبارات من أثرٍ في تزايد سرعة الأحداث المختلفة في أزمنتها والمؤتلفة في عاقبتها، ومن ثمّ شدّ المتلقي إلى المضمون وتحقيق الغاية. وقد أشار بعض الباحثين إلى إمكانية قياس هذه السرعة عن طريق النظر إلى التناسب بين حدّين، أحدهما زمني: يتمثل بالزمن المفترض فيه وقوع الحادثة،

(١) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ١٧٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٥/١٠، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

٧١٥/٣.

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٢٣/١.

(٣) ينظر: بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ: ٦٣.

(٤) ينظر: سورة الفجر: ٦-١٣.

(٥) السرد العربي القديم: ١٢٧.

والآخر مكاني دالّ على الزمان، وهو طول النصّ^(١). إذ نجد أن الفرق الزمني كبير بين (العمالقة والفراعنة وأصحاب الرسّ) كما ذكر الشارحون، إلا أن جمل الخطاب جاءت محبوبة وقصيرة جداً، فهو يمثل حقب زمنية طويلة ومتباعدة في مقابل مساحة نصّية ضيّقة ((مما يؤجج الحالة الانفعالية للمتلقّي التي من روافدها التوقع والخوف والفرح))^(٢).

وقد برزت صيغة الاستفهام في هذا الخطاب ليس بمعناها القضوي الصريح المدلول عليه من مجموع معاني مفردات الجملة المضموم بعضها إلى بعض، وإنما بمعناها الضمني وهو (التنبية والتقدير) المتولد طبقاً للمقام الذي أنجز فيه الخطاب؛ قال البحراني: ((ثم شرع في التنبية على الاعتبار بأحوال القرون السالفة واستفهم عن قرن قرن تنبيهاً على فنائهم استفهاماً على سبيل التقرير))^(٣). فالأسئلة الاستفهامية من الآليات اللغوية التوجيهية في الدرس التداولي، كونها توجه المتلقّي إلى خيار واحد وهو ضرورة الإجابة عليها، ومن ثمّ (المرسل) يستعملها للسيطرة على ذهن المتلقّي، وتسيير الخطاب بالاتجاه الذي يريده^(٤).

وعلى ما سبق يبدو أن هناك جانباً مهماً في الخطاب التاريخي في نهج البلاغة يتمثل في تغذية المتلقّي بأثر التاريخ، والمواقف التي يمكن أن يصنعها من خلاله، فيجعل المتلقّي يدرك بوضوح أنه بعمله اليومي هذا يصنع تاريخاً موصولاً بما وعاه من تاريخ الأمم الماضية، فتاريخية الإنسان ((تتأكد من خلال وعيه بزمنيته، لأن التحكم في الزمن هو الذي يعطي بشكل لا نزاع فيه قيمةً للأفعال الإنسانية))^(١)، ولهذا الأمر أثر كبير في توجيه سلوك المجتمع (المتلقّي) وطبيعة الدور الذي يعدّ نفسه للقيام به ليس على المستوى الشخصي أو الإقليمي فحسب بل على المستوى العالمي أيضاً، لذا يمكن القول إن ((للتاريخ وظيفة تتعدى شعورنا بالاستمرار والديمومة. وهذه الوظيفة تربية أخلاقية. لا يعني أن التاريخ يتحول إلى وعظية فقط، فإن البحث والنقد

(١) ينظر: الزمن النوعي وإشكاليات النوع السردى: ١٣٥ .

(٢) الخطاب في نهج البلاغة: ٦٨ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧١٥/٣ .

(٤) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٣٥٢ .

(١) حفريات الخطاب التاريخي العربي: ٩٥ .

غرضان من أغراض التاريخ بلا شك، لكن الوظيفة النهائية بعدهما هي، كما قلنا، تربية أخلاقية^(١). وربما هذا ما يفسر لنا -بجانب كبير- العناية الفائقة التي يوليها الإمام (A) للخطاب التاريخي في النهج، إذ لا نراه يتعامل مع التاريخ كقاص أو مؤرخ، بل يجعل له حضوراً بارزاً في مختلف الموضوعات التي يعرض إليها في خطابه. قال (A): ((إِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمَرْتُ عُمَرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَفَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَسِرَّتْ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ عُمَرْتُ مَعَ أَوْلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ فَعَرَفْتُ صَفْوَةَ ذَلِكَ مِنْ كَدَرِهِ وَنَفْعَهُ مِنْ ضَرَرِهِ))^(٢)، ويعضد هذا ما ذكره ابن أبي الحديد في حديث لرسول الله (9) يقول فيه: ((أبشر يا علي بن أبي طالب إنك مخاصم وإنك تخصم الناس بسبع لا يجاريك أحد في واحدة منهن أنت أول الناس إسلاماً وأعلمهم بأيام الله...))^(٣)، ولعل هذا يتناسب كثيراً مع أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ((وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ)) (إبراهيم: ٥)، وهو ما قد يجعل الإمام يوجه إلى عماله بهذا الأمر، ففي كتاب له (A) إلى عامله قثم بن العباس: ((فَأَقِمْ لِلنَّاسِ الْحَجَّ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ))^(٤)، والمراد بتذكيرهم بأيام الله: أي أيام عقوباته تعالى، والاتعاظ بما فعل تعالى فيها بقوم نوح وهود ولوط عذاب الاستيصال ونحوهم^(٥).

وهناك مزية نلاحظها بوضوح في الخطاب التاريخي العلوي تتمثل في اعتماده على الخطاب التاريخي القرآني، ((وكان المؤرخ يريد من خلال اعتماده على هذه المرجعية أن يضيف على النص التاريخي بعض التعالي والقدسية عندما يعمد إلى الشواهد القرآنية))^(١)، فضلاً عن ذلك فإنه يمكن عدّه حجةً على المتلقين كونهم مجتمعاً إسلامياً يؤمنون بما ينصّ عليه القرآن الكريم إيماناً تاماً، ما يعني ضرورة اتباع ما جاء في تلك الخطابات، وهذا يعضد بصورة كبيرة عملية

(١) حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ٩٣ .

(٢) الكتاب (٣١): ٣٩٣-٣٩٤ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٣٠/١٣ .

(٤) الكتاب (٦٧): ٤٥٧ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٣٨٢/٢ .

(١) حفريات الخطاب التاريخي العربي: ١٣٥ .

التواصل اللساني بين الإمام (A) والمتلقين، إذ ينطلق الشركاء (المخاطب والمتلقي) من معطياتٍ وافتراساتٍ متفق عليها بينهم تشكّل الخلفية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل، وهذا ما اصطلح عليه التداوليون بـ(الافتراض المسبق pro-supposition)^(١). ثم أن رجوع الإمام (A) للاقتباس من نصوص القرآن ترتبط بوجهة النظر الإسلامية اتجاه الخطاب التاريخي، إذ ((الأساس فيها أن التاريخ خبرٌ من الأخبار يجب أن يخضع لمعايير الصحة والصدق. (إن كنت ناقلًا فالصحة أو مدعيًا فالدليل) وعلى هذا فالإسناد ضروري في الأخبار))^(٢).

(٢) الخطاب الماضي القريب:

وهو الخطاب الذي اصطلح عليه بعض الباحثين بـ(الخطاب الحكائي)، فذكروا بأننا ((نجد خصوصية أخرى للخطاب التاريخي التقليدي وتكمن من خلال كون المؤرخ على مسافة من الأحداث التي يقدمها لنا كشيء مضي))^(٣)، بل إنه حكائي إلى أبعد حدّ كون صيغة الفعل الماضي بدلالاتها النحوية هي الصيغة المهيمنة في هذا الخطاب، فالمؤرخ/المخاطب يضعنا على مسافةٍ من الماضي المحكي حتى وإن كان هو شاهداً للأحداث المحكية^(٤).

ذكرنا أن الإمام علي (A) ، على المدى الرحب، كان يظهر في خطابه التاريخي بوصفه صاحب عقيدةٍ ورسالة، ورجل دولة وحاكماً، ليس غرضه منه الوعظ فحسب، بل كان يستهدف منه النقد السياسي والتربية السياسية لمجتمعه، والتوجيه الحضاري لهم^(١). وقد تجلّى هذا الأمر في كثير من خطابه التاريخي التي عرض فيها لأمرٍ عاشها هو (A) وربما كان المتلقي حاضراً فيها أيضاً، فيعمد إليها الإمام ليجعل منها موضوعاً حاجياً لإقناع المتلقي. ومن ذلك قوله (A): ((وَلَقَدْ عَلِمَ الْمُسْتَحْفَظُونَ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ (9) أَنِّي لَمْ أَرِدْ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى رَسُولِهِ سَاعَةً قَطُّ وَلَقَدْ وَاسَيْتُهُ بِنَفْسِي فِي الْمَوَاطِنِ الَّتِي تَنَكَّصُ فِيهَا الْأَبْطَالُ وَتَتَأَخَّرُ فِيهَا الْأَقْدَامُ نَجْدَةً أَكْرَمَنِي اللَّهُ

(١) ينظر: التداولية عند العلماء العرب: ٣٠ .

(٢) العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص): ٢٩١ .

(٣) تحليل الخطاب السردية: ١٤٥ .

(٤) ينظر: تحليل الخطاب السردية: ١٤٥ .

(١) ينظر: حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ١٢ .

بِهَا وَلَقَدْ قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ (9) وَإِنَّ رَأْسَهُ لَعَلَى صَدْرِي وَلَقَدْ سَأَلْتُ نَفْسَهُ فِي كَفِّي فَأَمَرَتْهَا عَلَى وَجْهِي وَلَقَدْ وُلِّيتُ غُسْلَهُ (9) وَالْمَلَائِكَةُ أَعْوَانِي...فَمَنْ ذَا أَحَقُّ بِهِ مِنِّي حَيًّا وَمَيِّتًا))^(١)، فمن المعروف أن المرسل لا ينتج خطابه عبثاً، بل ينتجه من أجل تحقيق هدف معين، إذ ((يمثل الخطاب نشاطاً تواصلياً، موجّهاً إلى تحقيق هدف، وقد أجمع عدد من الباحثين على هذا الأمر، بل عدّوا التوجّه لتحقيق الهدف هو ما يجعل من الخطاب فعلاً لغوياً، وهذا يؤدي على اعتبار أن لكلّ خطاب هدفاً))^(٢). وما يُلاحظ في خطاب الإمام أنه يقسمه على ثلاثة أقسام يجعلها (A) مقدمات للوصول إلى هدف الخطاب، وهي؛ الأولى: إنه لم يردّ على الله ورسوله: إذ ذكر بعض الشارحين أن في الخطاب إيماء على ما كان يفعله بعض الصحابة من التسرّع بالقول والاعتراض على الرسول (9)^(٣). والثانية: مواساته لرسول الله بنفسه في مواطن عدّة، وهذا مما اختص (A) بفضيلته، ومن ذلك نومه على فراش الرسول (9) حين أراد المشركون قتله، ويوم أحد وحين إذا ثبت (A) وفرّ الناس، وثبت تحت راية النبي الأكرم يوم خيبر حتى فتحها وفرّ من كان بعث بها من قبله، ويوم الخندق بقتله عمرو بن عبد ود^(١). أما الثالثة: فحاله (A) عندما قبض الرسول (9). واللافت للنظر في هذه الأقسام الثلاثة أنها جاءت شاملةً لحياة النبي (9) من أول الرسالة السماوية حتى وفاته (9)، ما يجعلها أكثر تأثيراً بالمتلقي لغرض تقبله الهدف الذي يريد الإمام الوصول إليه وهو قوله: ((فَمَنْ ذَا أَحَقُّ بِهِ مِنِّي حَيًّا وَمَيِّتًا))، و(حَيًّا وَمَيِّتًا) حال من الضمير المجرور في (به) بمعنى ((أي شخص أحق برسول الله (9) حال حياته وحال وفاته مني، ومراده من هذا الكلام أنه أحق بالخلافة بعده، وأحق الناس بالمنزلة منه حيث كان بتلك المنزلة منه في الدنيا))^(٢).

(١) الخطبة (١٩٧): ٣١١ .

(٢) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ١٤٩ .

(٣) ينظر: حقائق الحقائق: ١٥٢/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٧٤٤-٧٤٥ .

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٣٠/١، ومنهاج البراعة: ٢ / ٢٩٢-٢٩٣، واعلام نهج البلاغة: ١٧٥ - ١٧٦،

وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ١٨١ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٠ / ١٨٦. ينظر: حقائق الحقائق: ١٥٤/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

وتبرز ظاهرة الحجاج بشكلٍ جليٍّ في الخطابات الحكاية له (A)، ومن ذلك ما يذكر فيه طلب أخيه عقيل أن يدفع إليه من بيت مال المسلمين زيادةً على نصيبه لضرِّ أولاده، فبعد أن يذكر الإمام (A) هذه الحادثة يقول: ((فَأَحْمَيْتُ لَهُ حَدِيدَةً ثُمَّ أَدْنَيْتُهَا مِنْ جِسْمِهِ لِيَعْتَبِرَ بِهَا فَضَحَّ ضَحِيحٌ ذِي دَنْفٍ مِنْ أَلْمِهَا وَكَادَ أَنْ يَحْتَرِقَ مِنْ مِيسَمِهَا فَقُلْتُ لَهُ: تَكَلَّتْكَ الثَّوَاكِلُ يَا عَقِيلُ أَتَنْنُ مِنْ حَدِيدَةٍ أَحْمَاهَا إِنْسَانُهَا لِلْعِبَةِ وَتَجْرُنِي إِلَى نَارٍ سَجَرَهَا جِبَارُهَا لِعُضْبِهِ أَتَنْنُ مِنَ الْأَدَى وَلَا أَتْنُ مِنْ لُظَى))^(١)، ومعنى أحميت: أي جعلت حديدة في النار حتى صارت حارة. وضج: أي صيح. ضجيج ذي دنف: أي مثل صياح مهزول. وميسمها: أي مكواها، وسجرتها بالتخفيف: أوقدها، ولظى: اسم نار جهنم^(٢)، وذكر ابن أبي الحديد إن معنى: إنسانها أي صاحبها ولم يقل إنسان لأنه يريد أن يقابل هذه اللفظة بقوله جبارها^(٣)، ولعلَّه لا يبعد أن الإمام (A) قصد تذليل نفسه واستصغارها في قبال جبار السموات والأرض، كون هو من أحمى الحديدة. وقد أسهم التقابل في إظهار خاصية الاحتجاج: (أحماها إنسانها للعبه/ سجرتها جبارها لغضبه) و (تتن من أذى/ لا أتْن من لظى)، إذ يظهر في الطرفين الأولين من التقابل مظهر الاستسهال والتحقير بخلاف الطرفين الآخرين اللذين يظهر فيهما تعظيم الشأن وتهويله^(١). وطبيعة الحجاج في هذا الخطاب تعتمد ما يُعرف بـ(القياس المضمّر) الذي يدلّ على أن ((المعاني المضمرة في الأدلة معانٍ تلزم بوجه من الوجوه عمّا هو مصرح به، فهي إذن بمنزلة لوازم المصرّح به))^(٢)، وهذا القياس قد أضمرت نتيجته؛ فوجّه الاحتجاج هو ((أنك إذا كنت تتن من هذه (الحديدة الحامية) فبالأولى أن تتن من تلك النار، وغاية ذلك أن تترك الظلم بطلب ما لا تستحقّه لاستلزام الأتّين من نار الله))^(٣)، وقد تحقق الغرض

(١) الخطبة (٢٢٤): ٣٤٦-٣٤٧ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٦٦٨، ومنهاج البراعة: ٢/٣٩٧-٣٩٨، واعلام نهج البلاغة: ١٩١ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١/ ٢٤٧ .

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/ ٥٤ .

(٢) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ١٥٣ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/ ٥٤ .

الحجاجي هنا من خلال حجة الاستنباط التي تسير من العام (كل نار مؤذية) إلى الخاص (النار التي سجرها الله لغضبه تكون أقوى وأشد).

وقد مثلت بعض هذه الخطابات الحكائية موضع خلاف لتوجيهات الشارحين لاسيما في قوله (A): ((لِلَّهِ بَلَاءٌ فَلَانَ فَلَقَدْ قَوْمَ الْأَوْدِ وَدَاوَى الْعَمَدِ وَأَقَامَ السُّنَّةَ وَخَلَّفَ الْفِتْنَةَ ذَهَبَ نَقِيَّ الثُّوبِ قَلِيلَ الْعَيْبِ أَصَابَ خَيْرَهَا وَسَبَقَ شَرُّهَا أَدَى إِلَى اللَّهِ طَاعَتَهُ وَاتَّقَاهُ بِحَقِّهِ رَحَلَ وَتَرَكَهُمْ فِي طُرُقٍ مُتَشَعِّبَةٍ لَا يَهْتَدِي بِهَا الضَّالُّ وَلَا يَسْتَيْقِنُ الْمُهْتَدِي))^(١)، والبلاء هو الصنيع، والأود: الاعوجاج، والعمد: مرض يصيب الإبل في اسنمتها^(٢). إذ ذهب الراوندي والسرخسي إلى أن الإمام (A) مدح بعض أصحابه بحسن السيرة، وأنه مات قبل الفتنة التي وقعت بعد رسول الله (9)، من الاختيار والإيثار، ومعنى أصاب خيرها: أي خير السنة وسبق شرها: أي شر الفتنة. و يجوز أن يرجع الضمير إلى السنة على ما سمي بالسنة من البدعة، لان شر السنة البدعة^(٣). إلا أن هذا لا يثبت أمام ما توجي به ألفاظ النص لأن لفظ أمير المؤمنين (A) يشعر إشعاراً ظاهراً بأنه يمدح والياً ذا رعية وسيرة، ألا تراه كيف يقول: فلقد قوم الأود، ودأوى العمد.. وكيف يقول: أدى إلى الله طاعته، ورحل وتركهم في طرق متشعبة، فالضمير الهاء والميم في قوله: (وتركهم) يعود إلى الرعايا، فضلاً عن ذلك أن ((كل من مات قبل وفاة النبي (9) كان سوقة لا سلطان له فلا يصح أن يحمل هذا الكلام على إرادة أحد من الذين قتلوا أو ماتوا قبل وفاة النبي (9))^(١)، لذا ذهب ابن أبي الحديد إلى أن المقصود بـ(فلان) هو عمر بن الخطاب، ويذكر لذلك دليلين، أحدهما: ما وجدته ابن أبي الحديد في النسخة التي بخط الرضي أبي الحسن جامع نهج البلاغة وفيها أنه كُتِبَ (عمر) تحت كلمة (فلان)^(٢). ويُردّ على هذا بأن الكتابة قد تكون من عمل النساخ أو غيرهم، فضلاً عن أن هذا الشيء لم يذكره أحد من الشارحين غيره. ثم أنه لو كانت من كتابة الشريف الرضي أما كان

(١) الخطبة (٢٢٨): ٣٥٠ .

(٢) ينظر: حقائق الحقائق: ٢/٢٥١، واختيار مصباح السالكين: ٤٢٠ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٢/٤٠٢، واعلام نهج البلاغة: ١٩٢ .

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/١٢ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/١٢ .

الأولى منه أن يصرّح بها علناً إذ ليس ثمة مانع في الأمر كونها في معرض المدح والثناء. والدليل الثاني: دليل تاريخي يستند فيه إلى الطبري، إذ ينقل عن ((المغيرة بن شعبة قال لما دفن عمر أتيت علياً (A) وأنا أحب أن أسمع منه في عمر شيئاً، فخرج ينفض رأسه ولحيته و قد اغتسل، وهو ملتحف بثوب، لا يشكّ أن الأمر يصير إليه فقال رحم الله ابن الخطاب لقد صدقت ابنة أبي حثمة ذهب بخيرها ونجا من شرها))^(١)، وما ذكره الشارح قد لا يثبت سنداً ومضموناً، أما سنداً فقد ذهب بعض المحققين إلى تضعيف إسناد هذا الحديث لانقطاع في سلسلة إسناده، أو لوجود مجاهيل في رجاله (الرواة)^(٢)، فضلاً عما يوحى به الخبر من تناقض؛ فبينما نجد الإمام مادحاً لعمر بن الخطاب ناعياً له، فهو (A) لم يكن حاضراً في دفنه!! وهذا مخالف لكثير من الأخبار الواردة في هذا المجال^(٣). وكذا قوله بأن علياً (A) لا يشكّ أن الأمر يصير إليه، إذ يخالفه ما رواه الرواندي من أن الخليفة عمر لما قال للناس: كونوا مع الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف. ((فقال العباس لعلي (A): ذهب الأمر منا، والرجل يريد أن يكون الأمر لعثمان. فقال علي (A): أنا أعلم ذلك..))^(١). ثمّ إذا صحّ أن الإمام أقرّ هذا المعنى على لسان (ابنة أبي حثمة)، إذ كانت قد نعت عمر قائلة: واعمره أقام الأود وأبرأ العمدة وأمات الفتن وأحيا السنن خرج نقي الثوب بريئاً من العيب^(٢). فلعلّه يقوي ما ذهب إليه جماعة من إن النصّ ليس من كلام أمير المؤمنين، كما ذكر البحراني، الذي رجّح أن يكون المراد بـ(فلان) هو أبو بكر^(٣)، ويبدو أن حمل الخطاب على أن المراد به أحد الخليفين يتنافى مع ما ذكره الشارحون من موقف الإمام (A) في الخطبة الشقشقية^(٤). وما يمكن قوله هنا إن الخطاب حين يكون بعيداً عن سياقه فإنه يفقد الكثير من قيمته، إن لم تكن كلّها، إذ لابدّ من دراسة العبارات التي يوجهها المنتج داخل السياق، ومن خلال الظروف

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥/١٢ .

(٢) ينظر: محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ١١٠٨/٣ .

(٣) ينظر تفصيل ذلك في: محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ٣/ ١٠١٤ - ١٠١٨ .

(٤) منهاج البراعة: ١/ ١٢٨ .

(٢) ينظر: محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ١١٠٨/٣ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٠/٤ .

(٤) ينظر تفصيل الشارحين لهذا الأمر في شرحهم للخطبة الشقشقية: الخطبة (٣) عند جميع الشارحين.

المحيطة به زماناً ومكاناً، لكي تتضح مقاصد المتكلم والمعاني المطلوب إيصالها للمخاطب، وقد نصت الدراسة التداولية على ضرورة كل هذه الأمور^(١)، لذا فإن عدم توافرها في النص أفقده قيمته المنتظرة.

ثانياً: الخطاب التاريخي الاستشراقي

ونعني به الخطاب الذي يثير أحداثاً سابقة عن أوانها أو يمكن حدوثها، وأبرز ما يتصف به هذا الخطاب أنه لا يقدم معلوماتٍ يقينية^(٢). وهذا الفهم للخطاب الاستشراقي لا يمكن سحبه على النصّ الديني، فقد صرح الشارحون بقينية هذه الخطابات في كلام أمير المؤمنين (A) كما سيتبين.

وقد شكك الأستاذ عباس محمود العقاد بهذا النوع من الخطاب في النهج، وذكر أنه ((من المحقق الذي لا خلجة فيه من الشكّ عندنا أن النبوءات التي جاء في نهج البلاغة عن الحجاج بن يوسف وفتنة الزنج وغارات التتر وما إليها، من مدخول الكلام عليه ومما أضافه النساخ إلى الكتاب بعد وقوع تلك الحوادث بزمنٍ قصيرٍ أو طويلٍ))^(١)، وكون هذا الأمر يمثل جانباً مهماً من البحث لذا سنحاول الوقوف عليه بشيء من التفصيل.

أجاب السيد هبة الدين الشهرستاني عن هذه الشبهة بقوله: ((إن الغيب يختص علمه بالله سبحانه ومن ارتضاهم من أنبيائه وأوليائه، وكم حوت السنّة النبوية أنباءً غيبية وأخباراً عن الملاحم والفتن، وما ذلك عن النبي الكريم إلا بوحىٍ من ربه العليم الخبير، كذلك لا ينطق ابن عمّه وريب حجره وصاحب سرّه في الملاحم والخفايا إلا بخبرٍ عن رسول الله (9)))^(٢)، وقد جاء في كلام له بعد أن هزم أصحاب الجمل في البصرة على ذكر ما يلّم بالبصرة من خطوبٍ وفتنٍ، فقال له بعض أصحابه: لَقَدْ أُعْطِيَْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِلْمَ الْغَيْبِ فَضَحِكَ (A) وَقَالَ لِلرَّجُلِ: ((لَيْسَ هُوَ بِعِلْمِ

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٠ وما بعدها، ولسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: ٤٦.

(٢) ينظر: الخطاب في نهج البلاغة: ٧١.

(٣) عبقرية الإمام: ١٧٩.

(٤) ما هو نهج البلاغة: ١٠٦-١٠٧.

غَيْبٍ وَإِنَّمَا هُوَ تَعَلَّمَ مِنْ ذِي عِلْمٍ، وَإِنَّمَا عِلْمُ الْغَيْبِ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا عَدَدَهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِقَوْلِهِ: ((إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ))^(١)،... فَهَذَا عِلْمُ الْغَيْبِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَعَلِمَ عِلْمَهُ اللَّهُ نَبِيِّهِ (9) فَعَلِمْنِيهِ وَدَعَا لِي بِأَنْ يَعِيَهُ صَدْرِي وَتَضَطَّمَ عَلَيْهِ جَوَانِحِي))^(٢)، ووقف الشارحون في هذا النصّ على موردين مهمّين، الأول: هو أن الإمام (A) قد حدّد موارد الغيب الإلهي، فذكر أن الأمور المستقبلية تكون على قسمين، أحدهما: ما تقرّد الله تعالى بعلمه ولم يُطع عليه أحداً من خلقه وهي الأمور الخمسة المعدودة في الآية المذكورة. والقسم الثاني: ما يعلمه بعض البشر بإعلام الله تعالى إياه وهو ما عدا هذه الخمسة والإخبار الواردة في النهج من جملة ذلك^(٣). والمورد الآخر: أن في النصّ إشارة واضحة إلى أن علم الإمام هو من رسول الله (9)، وهذا ما أكّد (A) في أكثر من موضعٍ في النهج وغيره، قال: ((فَوَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ إِنَّ الَّذِي أَنْبَأَكُمْ بِهِ عَنِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ (9) مَا كَذَبَ الْمُبَلِّغُ وَلَا جَهْلَ السَّامِعُ))^(١)، وبذلك فرّق الإمام بين الإخبار (وهو ما كان بوساطة معلّم) وبين علم الغيب (وهو ما كان بدون وساطة)^(٢).

وهناك أمر آخر تجدر الإشارة إليه في هذا المجال، وهو أن العلم الحديث لم ينكر هذه الظاهرة؛ فقد أكدت (جمعية المباحث النفسية)* أن في الإنسان ملكات نفسية خارقة من أهمها القدرة على التنبؤ، وأثبتوا أن هذه القدرة أعلى جداً من مستوى المصادفة بحسب قانون الاحتمالات^(٣)، كما أنها ((تكون على أجلي مظاهرها في الإنسان حين تصفو نفسه وتخلص من

(١) لقمان: ٣٤ .

(٢) الخطبة (١٢٨): ١٨٦ . واضطّم: بمعنى اشتمل. ينظر: حدائق الحقائق: ٥٨٨/١ .

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٤٤/٢-٤٥، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨: ٢١٦-٢١٧ .

(١) الخطبة (١٠٢): ١٤٧ .

(٢) ينظر: إختيار مصباح السالكين: ٢٨٦ .

* وهي جمعية ظهرت في بريطانيا سنة ١٨٨٢ ، وكان لها فروع في أقطار كثيرة كفرنسا وأمريكا وهولندا وغيرها .

ينظر: دراسات في نهج البلاغة: ٢٠٠ .

(٣) ينظر: دراسات في نهج البلاغة: ٢٠١ .

أوشابها وقيودها وعقدها))^(١). وإذا صحَّ هذا الأمر للشخص العادي، فما قولنا فيمن بلغ أعلى درجات الصفاء والتجرد، ولم يزد عليه إلا معلّمهُ الرسول الأكرم (9)، إذ كان ((إعداد نفسه القدسية على طول الصحبة من حيث كان طفلاً إلى أن توفي الرسول (9) لهذه العلوم الرياضية التامة، وتعليم كيفية السلوك وأسباب تطويع النفس الأمانة بالسوء للنفس المطمئنة حتى استعدت نفسه الشريفة للإنقاش بالأمور الغيبية، وانتقشت فيها الصور الكلية فأمكنه الإخبار عنها وبها))^(٢).

وسنقف عند بعض الخطابات التاريخية الاستشراافية التي ذكرها الشارحون، على أن شرح ابن أبي الحديد يمثل الشرح الأوفر بين الشروح من هذا الجانب.

(١) غرق البصرة: فمن كلام له (A) قاله في ذم أهل البصرة بعد وقعة الجمل: ((وَأَيْمُ اللَّهِ لَتَعْرِقَنَّ بِلَدَّتِكُمْ حَتَّى كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَسْجِدِهَا كَجَوْجُوِّ سَفِينَةٍ أَوْ نَعَامَةٍ جَائِمَةٍ))^(٣)، وجَوْجُوِّ السفينة: صدرها، وجثم الطائر: إذا تلبد بالأرض^(١)، وفي هذين التشبيهين إشارة إلى أنه لا يبقى من المسجد إلا القليل^(٢). وذكر ابن أبي الحديد، إن البصرة غرقت مرتين؛ الأولى: في أيام القادر بالله والثانية: في أيام القائم بأمر الله، وقد غرقت بأجمعها ولم يبق منها إلا مسجدها الجامع بارزاً بعضه كجَوْجُوِّ الطائر حسب ما أخبر به أمير المؤمنين، وخربت دورها وغرق كل ما في ضمنها وهلك كثير من أهلها. وأخبار هذين الغرقين معروفة عند أهل البصرة يتناقلها خلفهم عن سلفهم))^(٣). وقد نبّه البيهقي والبحراني على أن أخبار غرق البصرة قد ذكرها له رسول الله (9)^(٤).

وما يُلحظ في هذا الخطاب وفي غيره من الخطابات الاستشراافية عامّة هو بروز ظاهرة (القسم) فيها، وهذا الأمر يعدّ في الدرس التداولي من (استراتيجيات الإقناع) التي كان يستعملها الإمام (A) لإقناع المتلقي، ((فمن الأهداف التي يرمي المرسل إلى تحقيقها من خلال خطابه إقناع

(١) خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة: ٢١٩.

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٦٨ / ٣.

(٣) الخطبة (١٣): ٥٦. وروي كجَوْجُوِّ الطائر.

(١) ينظر: منهاج البراعة: ١٦١/١.

(٢) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٥٧.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٣٥ / ١.

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٥٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٠٠ / ١.

المرسل إليه بما يراه، أي إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي لديه))^(١)، والإمام، كما يبدو، كان لا يلاقي القبول التام من جمهور المتلقين، إذ كانوا ((يستتكرون كثيراً من أقواله، لجهلهم أو عداوتهم. وأكثر ما كانوا ينكرونه ما كان يخبرهم به من الغيوب))^(٢)، وهذا ما صرح به الإمام (A) بقوله: ((أَيُّهَا النَّاسُ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي وَلَا يَسْتَهْوِيَنَّكُمْ عَصِيَانِي وَلَا تَتَرَامُوا بِالْأَبْصَارِ عِنْدَمَا تَسْمَعُونَهُ مِنِّي))^(٣)؛ ذكر الشارحون أن معنى يجرمنكم: يحملنكم، وتقدير الكلام هو: لا يجرمنكم شقائي على أن تكذبوني، والشقاق: المخالفة والعداوة، ولا تتراموا بالأبصار: يلحظ بعضكم بعضاً فعل المكذب المنكر، ((لأن الإنسان إذا سمع من يتكلم بكلام لا يوافقُه ولا يرغب في أن يعيه، رمى ببصره إلى كلِّ جانب))^(١)، ومن هنا نعرف كثرة استعماله للمؤكدات في خطابه الاستشراقي.

(٢) ما تناله الكوفة من الظالمين: وذلك في قوله (A): ((كَأَنِّي بِكَ يَا كُوفَةُ تُمَدِّينَ مَدَّ الْأَدِيمِ الْعُكَاظِيَّ تُعْرِكِينَ بِالنَّوَازِلِ وَتُزَكِّبِينَ بِالزَّلَازِلِ وَإِنِّي لِأَعْلَمُ أَنَّهُ مَا أَرَادَ بِكَ جَبَّارٌ سُوءاً إِلَّا ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِشَاغِلٍ وَرَمَاهُ بِقَاتِلٍ))^(٢)، وعكاظ: اسم سوق للعرب بناحية مكة كانوا يجتمعون بها في كل سنة يقيمون شهراً ويتبايعون ويتناشدون شعراً ويتفاخرون .. فلما جاء الإسلام هدم ذلك، وأديم عكاظي: منسوب إليها، وتعركين من عركت القوم الحرب إذا مارسنهم حتى أتعبتهم، والمراد بالزلازل هاهنا الأمور المزعجة والخطوب المحركة^(٣). ((وتقدير الخطاب: كأني حاضر بك ومشاهد لحالك المستقبلة حال تجاذب أيدي الظالمين لأهلك بأنواع الظلم))^(٤)، ثم أشار (A) إلى مشاهدة ثانية لما

(١) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٤٤ .

(٢) معارج نهج البلاغة: ١ / ٤٤٥ .

(٣) الخطبة (١٠١): ١٤٦-١٤٧ .

(٤) اعلام نهج البلاغة: ١٠٥ . وينظر: منهاج البراعة: ١ / ٤٤١، وحدائق الحقائق: ١ / ٤٩٧، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٧ / ٩٨-٩٩، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣ / ٤٩٢ .

(٢) الخطبة (٤٧): ٨٦ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٢٩، ومنهاج البراعة: ١ / ٢٦٦، وحدائق الحقائق: ١ / ٢٩٥، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ٣ / ١٩٧ - ١٩٨ .

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢ / ٣٠٦ .

يقع لمن أراد سوءاً بالكوفة، فذكر كونهم جبّارين، وأن الله تعالى سيبتلي بعضهم بالشاغل في نفسه، وبعضهم بالقتل. وهذه الأخبار من جملة الغيوب التي أخبر النبي (9) بها أمير المؤمنين بوحى من الله تعالى^(١)، وقد وقع ما أخبر به الإمام (A) ، فأما المصائب التي نزلت بالكوفة وزلزلتها فكثيرة، وأما الجبابرة الذين طغوا فقد أخذهم الله عزّ وجلّ أما بشاغلٍ؛ كما حدث لزياد بن أبيه الذي أصابه الفالج، وابنه عبيد الله بن زياد، وقد أصابه الجذام، والحجاج الذي تولدت الحيات في بطنه واحترق دبره حتى هلك، وأما الذين رماهم الله بقاتلٍ فمنهم مصعب بن الزبير، ويزيد بن المهلب^(١).

والذي يُلاحظ أن الإمام إذا أراد الإخبار عن أمرٍ سيكون فإنه يصدره بقوله: كأنّي، ((ووجه ذلك أن مشاهدته بعين بصيرته لما أفيض على نفسه القدسية من أنوار الغيب على سبيل الإلهام بواسطة الأستاذ المرشد (9) تشبه المشاهدة بعين البصر في الجلاء والظهور الخالي عن الشكّ فذلك حسن حرف التشبيه صدرًا))^(٢). فضلاً عن ذلك يبدو أن التشبيه بـ(كأن) له خصائص أخرى تجعله أكثر مناسبةً لسياق الكلام دون غيرها من الأدوات، وربما هذا ما جعل الإمام (A) يعتمد لاستعمالها؛ فلما كان الخطاب الاستشراقي هو للإخبار عن أمور ستقع في المستقبل سواء القريب منه أم في البعيد، لذا استعمل الإمام (كأن) لدلالاتها على الإخبار البعيد، وإفادتها معنى التقريب، كقول الحسن البصري: كأنك بالدنيا لم تكن وبالأخرة لم تنزل^(٣). كما أن التشبيه بـ(كأن) أبلغ في هذا الموضع من التشبيه بغيرها من الأدوات، لأنها تستعمل حيث يقوى الشبه حتى يكاد الرائي يشكّ في أن المشبه هو المشبه به أو غيره، ولذلك قالت بلقيس حين رأت العرش: ((كأنه هو)) (النمل: ٤٢) ((عبارة من قُرْبَ عندهُ الشبه حتى شكك نفسه في التغاير بين الأمرين فكاد يقول: هو هو))^(٤).

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢٦٦/١ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٢٩ / ١ ، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩٩/٣ ، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٠٦/٢ .

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥٦٨/٣ .

(٤) ينظر: فنّ التشبيه بلاغة. أدب. نقد: ١٧٩/١ .

(٤) فنّ التشبيه بلاغة. أدب. نقد: ١٨١/١ .

وهذه الإشارات التي نجدها عند الشارحين من خلال أخذهم تركيب الخطاب بعين الاعتبار، وتوحي قصد المنتج من هذا التركيب، تُعدّ من جوانب الدرس التداولي، إذ ((بعدّ المستوى التركيبي من أنسب المستويات اللغوية التي تسمح للمرسل بتوظيفه لإبراز استراتيجية الخطاب تداولياً))^(١).

(٣) مثلت بعض هذه الخطابات الاستشراافية موضع خلاف بين الشارحين، كونهم ((يختلفون في مستويات إدراكهم ووعيهم، وفي نسبة اطلاعهم على جزئيات وظروف ذلك الحدث، الأمر الذي يؤثر على قدرتهم على فهمه واستيعابه أحياناً، ثم على ربطه بغيره))^(١). ومن ذلك ما جاء في قوله (A): ((لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى ضَلِيلٍ قَدْ نَعَقَ بِالشَّامِ وَفَحَصَ بِرَايَاتِهِ فِي ضَوَاحِي كُوفَانٍ فَإِذَا فَعَرَّتْ فَأَغْرَتْهُ وَاشْتَدَّتْ شَكِيمَتُهُ وَثَقُلَتْ فِي الْأَرْضِ وَطَأَتْهُ عَضَّتِ الْفِتْنَةُ أَبْنَاءَهَا بِأَنْيَابِهَا وَمَاجَتِ الْحَرْبُ بِأَمْوَاجِهَا .. فَإِذَا أَيْنَعَ زَرْعُهُ وَقَامَ عَلَى يَنْعِهِ وَهَدَرَتْ شَقَاشِقُهُ وَبَرَقَتْ بَوَارِقُهُ عُقِدَتْ رَايَاتُ الْفِتَنِ الْمُعْضِلَةِ وَأَقْبَلْنَ كَاللَّيْلِ الْمُظْلِمِ وَالْبَحْرِ الْمُتَنَطِمِ))^(٢)، فقد اختلف الشارحون في توجيه كلام الإمام (A) عن هذا الضليل الذي ينقع بالشام، فذهب الراوندي إلى أنه قد يراد به معاوية أو السفيناني الدجال، ورجّح البحراني الإحتمال الأول على الظن^(٣). واستبعد ابن أبي الحديد كونه ذلك، لأن معاوية كان في أيام أمير المؤمنين (A) وكان قد نعق بالشام، لذا يرجح أن يكون المراد هو عبد الملك ابن مروان لأنه قام بالشام حين دعا إلى نفسه وهو معنى نعيقه، وفحصت راياته بالكوفة تارة حين شخص بنفسه إلى العراق و قتل مصعباً، وتارة لما استخلف الأمراء عليها حتى انتهى الأمر إلى الحجاج، وهو زمان اشتداد شكيمة عبد الملك وثقل وطأته وحينئذٍ صعب الأمر جداً، وتفاقت الفتن مع الخوارج وعبد الرحمن بن الأشعث فلما كمل أمر عبد الملك وهو معنى أينع زرعه هلك

(١) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٧١ .

(٢) حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ٨ .

(٣) الخطبة (١٠١): ١٤٧ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٤٤١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١٠٢/٣ .

وعقدت رايات الفتن المعضلة من بعده كحروب أولاده مع بني المهلب، ومع زيد بن علي (A) وغيرها من الفتن الكائنة بالكوفة وما جرى فيها من الظلم واستئصال الأموال و ذهاب النفوس^(١).

وكذا في قوله (A): ((أَمَّا إِنَّهُ سَيُظْهِرُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ رَحْبُ الْبُلْعُومِ مُنْدَحِقُ الْبَطْنِ يَأْكُلُ مَا يَجِدُ وَيَطْلُبُ مَا لَا يَجِدُ فَاقْتُلُوهُ وَلَنْ تَقْتُلُوهُ إِلَّا وَإِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَالْبِرَاءَةِ مِنِّي))^(٢)، إذ ذهب البيهقي والسرخسي إلى أن المراد هو زياد بن أبيه، لأنه كان عامل الإمام (A) وفي يديه مال الأهواز، فهرب بالمال بعد مقتل الإمام، والتجأ إلى الشام، ولما استولى على الكوفة أمر الناس بلعن علي (A)^(٣). أما الراوندي وابن أبي الحديد فقد رجّحا أن يكون معاوية لأنه كان موصوفاً بالنعيم وكثرة الأكل وكان بطيناً يقعد بطنه إذا جلس على فخذه^(٤)، وهو الأقرب كما يبدو من سياق النص.

ونلاحظ في النصوص السابقة أن الإمام (A) حين يريد الحديث عن المستقبل سواء البعيد فقط أو البعيد والقريب معاً فإنه يستعمل (كان)، بخلاف حديثه عن المستقبل القريب فقط فإنه لم يستعملها، وإنما عمدَ لحرف الاستقبال (السين).

المبحث الثاني

الخطاب الاجتماعي

الخطاب الاجتماعي التغييري أو العودة إلى الأصول:

جاء في كتاب له (A) إلى أبي موسى الأشعري جواباً في أمر الحكمين: ((فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ تَغَيَّرَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ عَنْ كَثِيرٍ مِنْ حَظِّهِمْ فَمَالُوا مَعَ الدُّنْيَا وَنَطَقُوا بِالْهَوَىٰ.. وَأَنَا أَدَاوِي مِنْهُمْ قَرْحاً أَخَافُ أَنْ يَكُونَ عِلْقاً.. وَسَافِي بِالَّذِي وَأَيُّتُ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنْ تَغَيَّرْتَ عَنْ صَالِحِ مَا فَارَقْتَنِي عَلَيْهِ

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٩٩/٧.

(٢) الخطبة (٥٧): ٩٢.

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١ / ٣٣٩، واعلام نهج البلاغة: ٧٥.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١ / ٢٧٦، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٥٥/٤.

فَإِنَّ الشَّقِيَّ مَنْ حُرِمَ نَفْعَ مَا أُوتِيَ مِنَ الْعَقْلِ وَ التَّجْرِيبَةِ..))^(١) ، والحظ: النصيب، والمراد هو الحظ الذي ينبغي لهم من الدين والهدى. والعلق: هو الدم الغليظ، ووأيت: وعدت^(٢). ويمكن أن نقف في هذا الخطاب على أمرٍ أساس أشار إليه الشارحون في خطاب أمير المؤمنين، وهو ما يُعرف بـ(التغيير الاجتماعي)^(١). وقد اهتم القرآن الكريم بهذا الظاهرة اهتماماً بالغاً، كونه كتاب هداية وتغيير بحد ذاته، قال تعالى: ((كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ)) (إبراهيم: ١). واستند القرآن في نظريته التغييرية إلى مبدأ التغيير النفسي (الداخلي) للإنسان: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)) (الرعد: ١١)، وهذه الآية، كما يرى الشيخ مطهري، ((تقرّر أن المحتوى النفسي للإنسان هو القاعدة، والوضع الاجتماعي هو البناء العلوي، وأن هذا البناء العلوي لا يتغير إلا وفقاً لتغيير القاعدة))^(٢)، والآية كما يبدو لا تختص بالتغيير المحمود فقط بل أن التغيير غير الصحيح في هذه القاعدة سيؤدي نتائج غير صحيحة في البناء الاجتماعي، وهذا ما حدث في مجتمع الإمام. فقد ذكر الشارحون أن هذا الخطاب يمثل ((شكوى من أصحابه ونصاره من أهل العراق فإنهم كان اختلافهم عليه واضطرابهم شديداً جداً... وأنا معهم كالطبيب الذي يداوي قرحاً: أي جراحة قد قاربت الاندمال ولم تتدمل بعد فهو يخاف أن يعود علقاً أي دماً))^(٣)، والإمام بوظيفته هذه تجاه (المرض الاجتماعي) يستدعي إلى الذهن الوظيفة النبوية الاجتماعية، قال (A): ((طَيْبٌ دَوَّارٌ بِطَبِّهِ قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ وَأَحْمَى مَوَاسِمَهُ يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ

(١) الكتاب (٧٨): ٤٦٥ - ٤٦٦.

(٢) ينظر: إختبار مصباح السالكين: ٥٧٦.

(٣) يُعدُّ التغيير الاجتماعي من الموضوعات المهمة التي عرض لها علم الاجتماع الحديث لاسيما في النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ إذ حاول علماء الاجتماع الوضعي إيجاد نظرية خاصّة تستطيع شرح قوانين حركة المجتمعات، وقد تعددت النظريات في هذا المجال تبعاً للرؤى التي يستند إليها المنظرون، وانتهوا حديثاً إلى عدّ التغيير الاجتماعي حالة طبيعية من الحالات التي يمرُّ بها المجتمع. ينظر: المجتمع بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني: ١٠٣.

(٢) المجتمع والتاريخ: ٣٢٧.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨٠ / ٧٥.

الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ قُلُوبٍ عُمِيٍّ وَأَذَانٍ صُمٍّ وَأَلْسِنَةٍ بُكْمٍ مُتَتَبِّعٍ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْعُقْلَةِ وَ مَوَاطِنَ الْحَيْرَةِ..))^(١).

وذهب الشارحون إلى أن كلام الإمام يشير إلى حدوث التغيير حتى عند أبي موسى: ((قال له: أما أنا فسوف أفي بما وعدت وما استقر بيني وبينك وإن كنت أنت قد تغيرت عن صالح ما فارقنتي عليه. فإن قلت فهل يجوز أن يكون قوله .. كما تقول: إن خالفتني فإن الشقي من يخالف الحق . قلت: نعم، والأول أحسن لأنه أدخل في مدح أمير المؤمنين (A) كأنه يقول: أنا أفي وإن كنت لا تفي والإيجاب يحسنه السلب الواقع في مقابلته))^(١)، فضلاً عن أن أبا موسى كان له سابقاً موقفاً من أمير المؤمنين، وذلك حين ثبت الناس عن الخروج إليه لما ندبهم لحرب أصحاب الجمل^(٢)، وبالتالي فلا يُستبعد حدوث التغيير فيه. ونبه (A) في هذا الخطاب إلى أبي موسى ((أنه إن خُذع أو تغيّر بأمرٍ آخر فقد حُرِمَ نفع عقله وسابقة تجربته فلزمته الشقاوة))^(٣)، وخطاب الإمام يستبطن الإشارة إلى قضية اجتماعية غاية في الأهمية، وهي إنَّ على الإنسان أن يعي الغاية التي يسير من أجلها والطريق المؤدي إليها، لأنها هي التي تعطي معنى حقيقياً لوجود الإنسان ويفقدانها تتحقق شقاوته، وقد ربط الإمام بين تلك الغاية والمثل الأعلى إليها، وهو ما ذكره (A) بقوله: ((إنَّ لَكُمْ نَهَايَةً فَانْتَهُوا إِلَيْ نِهَائِكُمْ، وَإِنَّ لَكُمْ عِلْمًا فَاهْتَدُوا بِعِلْمِكُمْ))^(٤)، والمراد بالنهاية: الغاية، وهي السعي والزلفى إلى الله تعالى، أما الطريق فاستعار لفظ العلم لنفسه^(٥)، وجعل الدليل إليه هما (العقل والتجربة الاجتماعية)، وقد أكّد الفكر الفلسفي المعاصر هذا الربط بين ثنائية (العقل والتجربة)؛ إذ عدّ التجربة علمية يتم بمقتضاها اعتبار انعكاس الواقع الموضوعي في الوعي

(١) الخطبة (١٠٨): ١٥٦.

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧٥/١٨-٧٦.

(٣) ينظر: الكتاب (٦٣): ٤٥٣.

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥/ ٣٩٠.

(٥) الخطبة (١٧٦): ٢٥٣.

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٦٠٤، واعلام نهج البلاغة: ١٦٥، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/٦٩٥،

واختيار مصباح السالكين: ٣٦٣.

الإنساني بفعل التأثير المتبادل بينهما، ((على أساس أنه لا مجال لوجود وعي بدون تجربة.. ولا تجربة بدون وعي))^(١).

وقد صرح الإمام بهذا التغير في المجتمع عامّة، قال (A): ((أَلَا وَإِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ (9) وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبْلَيْنَّ بَلْبَةً وَلَتُغْرِبَنَّ غَرْبَةً وَلَتُسَاطُنَّ سَوَاطِنَ الْقَدْرِ حَتَّى يَعُودَ أَسْفَلُكُمْ أَعْلَاكُمْ وَأَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ..))^(١)، وهذه الخطبة هي أول خطبة قالها لما بويع في المدينة. وفيها يظهر بأنه (A) يقاسي من بلية المجتمع مثل ما قاسى النبي (9) في ابتداء مبعثه، بمعنى أن كثيراً من النفوس قد عادت إلى ما كانت عليه من ذلك الزمن، بسبب اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وعدم الإلفة والاجتماع في نصره الله عن الشبهات التي يلقيها الشيطان. والبلبة: الاختلاف والتفرق، والغربة: التقطيع أو من الغريال يريد بذلك أنه يستخلص الصالح منكم من الفاسد ويتميز كما يتميز الدقيق عند الغريلة من نخالته، والسوط: أصل يدل على مخالطة الشيء للشيء^(٢).

وهذا الخطاب يستدعي أيضاً الصورة التي رسمها الإمام (A) للمجتمع الجاهلي قبل بعثة النبي (9): ((وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَرْسَلَهُ بِالذِّينِ الْمَشْهُورِ... وَالنَّاسُ فِي فِتْنٍ أَنْجَذَمَ فِيهَا حَبْلُ الدِّينِ وَتَرَعَزَعَتْ سَوَارِي الْيَقِينِ.. فَأَلْهَدَى خَامِلٌ وَالْعَمَى شَامِلٌ عُصِي الرَّحْمَنُ وَنُصِرَ الشَّيْطَانُ وَخُدِلَ الْإِيمَانُ.. أَطَاعُوا الشَّيْطَانَ فَسَلَكُوا مَسَالِكَهُ وَوَرَدُوا مَنَاهِلَهُ بِهِمْ سَارَتْ أَعْلَامُهُ وَقَامَ لِيَاوُهُ فِي فِتْنٍ دَاسَتْهُمْ بِأَخْفَائِهَا وَوَطِنَتْهُمْ بِأُظْلَافِهَا وَقَامَتْ عَلَى سَنَابِكِهَا فَهُمْ فِيهَا تَائِهُونَ حَائِرُونَ جَاهِلُونَ مَفْتُونُونَ))^(٣)، فجاء كلامه في وصف أهل الجاهلية قبل مبعث النبي (9)^(٤)، ولشدة التشابه بين الحاليين ذهب بعض الشارحين إلى أن هذا الوصف هو لأصحابه (A)^(٥). وذكر

(١) جدلية العلاقة بين العقل والتجربة الاجتماعية: ٣٥.

(١) الخطبة (١٦): ٥٧.

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٢٦٠، وحدائق الحقائق: ٢/٨٢، واعلام نهج البلاغة: ٥٩، وشرح نهج

البلاغة(المعتزلي): ١/٢٧٤، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١/٢٠٤.

(٢) الخطبة (٢): ٤٦-٤٧.

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٢٢٤، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/١٣٧.

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ١/١١٣، وشرح نهج البلاغة(البحراني): ١/١٦٧.

الشارحون أن الخطاب يصور أمرين أساسيين أثبتهما الإمام لمجتمع الجاهلية قبل المبعث النبوي ولمجتمعه كذلك، الأول: هو الضلال في العقيدة، بسبب ما فيه الناس من حيرة وجهل وفتنة. والثاني: الفساد السياسي والاجتماعي بوصفه نتيجة للسبب الأول، مما أدى بالمجتمع إلى هبوط حضاري، ((فهانت كرامة الإنسان من حيث هو إنسان، وغدا مقياس الكرامة خاضعاً لعوامل غير إنسانية: للثروة، أو القوة، أو للنسب، وما إليها))^(١)، وقد أوجدت هذه الظروف المعقدة ثلاث طبقات في المجتمع الذي تولى الإمام (A) الخلافة عليه، وهي:

الأولى: بنو أمية ومن تابعهم، وهؤلاء كانوا يمثلون بطانة عثمان بن عفان، فهم أبناء عمومته الذين قربهم كثيراً. لذا ذكر ابن حجر أنه لما: ((ولّى عثمان اثنتي عشرة سنة فلم ينقم عليه الناس عدّة ست سنين.. ثم تواني في أمرهم واستعمل أقاربه وأهل بيته في الست الأواخر وأعطاهم المال متأولاً في ذلك الصلة التي أمر الله بها..فأنكر عليه ذلك))^(٢).

الثانية: وهم دون الطبقة الأولى، وهؤلاء كانت فائدتهم في أن عثمان بن عفان كان يعطيهم عطاءً جزيلاً على خلاف الآخرين من الناس، ومنهم زعماء قبائل^(٣).

الثالثة: الذين يؤمنون بعدالة الإمام (A) ويشايعونه، ويرون فيه نهج رسول الله (9)، وهؤلاء ليسوا من ذوي التأثير في المجتمع، لأن العارفين بحقيقة حاله كانوا قليلين^(٤).

ويبدو أنّ هناك طبقة اجتماعية رابعة تمثل الموقف المتحيز بين الحقّ والباطل، وسنحاول أن نتبيّن موقفها من كلامه (A). فقد روي إنّ الحارث بن حوطٍ أتى الإمام (A) فقال له: أتُراني أظنُّ أصحابَ الجَمَلِ كانوا على ضلالةٍ؟ فقال (A): يا حارثُ إنّك نظرتَ تحتك ولم تُنظرْ فوقك فحزرتَ إنّك لم تُعرفِ الحقَّ فتُعرفَ من أتاه ولم تُعرفِ الباطلَ فتُعرفَ من أتاه. فقال الحارثُ: فإنّي أعتزلُ معَ سعيدِ بنِ مالكٍ وعبدِ اللهِ بنِ عمرَ، فقال (A): ((إنّ سعيداً وعبدَ اللهِ بنَ عمرَ لم ينصرا

(١) حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ٨٢ .

(٢) الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة: ١٦١ .

(٣) ينظر: مع الإمام علي (A) في منهجيته ونهجه: ٩٨ .

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧/٧٢ .

الْحَقَّ وَلَمْ يَخْذُلَا الْبَاطِلَ))^(١)، وَقَالَ (A): فِي الَّذِينَ اعْتَرَلُوا الْقِتَالَ مَعَهُ ((خَذَلُوا الْحَقَّ وَلَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ))^(٢). ورأى ابن أبي الحديد أنّ القول الثاني (أفضل) في وصف حال هذه الجماعة من سابقه؛ لأنهم ((خذلوا علياً ولم ينصروا معاوية ولا أصحاب الجمل. فأما هذه اللفظة ففيها إشكال لأن سعداً وعبد الله .. لم ينصرا الحق وهو جانب علي (A) لكنهما خذلا الباطل وهو جانب معاوية وأصحاب الجمل فإنهم لم ينصروهم في حرب قط لا بأنفسهم ولا بأموالهم ولا بأولادهم فينبغي أن نتأول كلامه فنقول إنه ليس يعني بالخذلان عدم المساعدة في الحرب بل يعني بالخذلان هاهنا كل ما أثر في محقّ الباطل وإزالته))^(١). ولعلّ السياق الذي قيلت فيه هاتان الجملتان يفرّق لنا في دلالة كلا الخطابين، فقد ذكر (ديكرو): ((أننا نسمي مقام الخطاب مجموع الظروف التي نشأ الخطاب في وسطها... ويجب أن نفهم من هذا، المحيط المادي والاجتماعي الذي يأخذ الظروف فيه مكانه والصورة التي تكون للمتخاطبين عنه، وهوية هؤلاء... وإننا لنعرّف التداولية -غالباً- بوصفها دراسة لهيمنة المقام على معنى العبارة))^(٢)، فالعبارة إذاً تتباين بتباين المقام. لذا يمكن أن يُقال أن الفرق بين قولنا: (فلان لم ينصر الحق) و(فلان خذل الحق) يبيّن لنا أنّ الشخص في الجملة الأولى كان بإمكانه نصر الحق إلا أنه لم ينصره، وربما حال دون ذلك سببٌ ما، أمّا في الثانية فكان الخذلان جاء عن قصدٍ وقناعة وهذا أقبح من الأول؛ لأن معنى ((يخذلُه خذلاً وخذلاً: ترك نصرته وعونه... وخذلت الطيبة والبقرة وغيرهما من الدواب، وهي خاذل وخذول: تخلفت عن صوابها وانفردت))^(٣)، وذكر ابن فارس أن ((الحاء والذال واللام أصل واحد يدلّ على ترك الشيء والقعود عنه))^(٤)، فمعاني الخذلان أقوى وأشدّ لأنها تتضمن: التزك والانفراد والتخلف والقعود، وهذه هي حال سعد ابن أبي وقاص وعبد الله بن عمر مع الإمام (A)؛ إذ اشترى سعدٌ أغناماً وانتقل إلى

(١) الحكمة (٢٦٢): ٥٢١ .

(٢) الحكمة (١٨): ٤٧١ .

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩/١٤٧-١٤٨ .

(٤) مقام الخطاب: أوزوالد ديكرو، بحث ضمن القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان: ٦٧٧ .

(٣) لسان العرب: مادة (خذل): ١١١٨ / ٢ .

(٤) مقاييس اللغة: مادة (خذل): ١٦٥ / ٢ .

البادية حتى مات، ولم يشهد بيعة الإمام، وأما عبد الله فقد التجأ إلى أخته حفصة أم المؤمنين، بعدما بايع الإمام لكتنه لم يخرج معه إلى حرب الجمل، وقال: لست مع علي ولا مع أعدائه^(١).

وقد اجتمع الأمران (عدم النصر والتخاذل) للأشخاص الذين تحدّث عنهم (A)، لكتنه لما كان القول الأول متعلّق بوقعة الجمل كان اعتزالهم للحرب أكثر مضرّة للطرف المعادي للإمام (A)، لذا عبّر الإمام عن موقفهم بقوة: (لم يخذلوا الباطل)، ولعلّ السبب في ذلك هو إنّ الفتنة المترتبة على هذه الحرب أكبر من غيرها من حروب الإمام الأخرى، وهذا ربّما عائدٌ لامتلاكهم بوجهٍ ما، صفةً شرعيةً متمثلةً بعائشة زوج النبي (9) والزيبر وطلحة، فكان على سعدٍ وعبد الله بيان موقفهما حيال هذا الأمر وبيان الوهم والانخداع الذي وقع فيه أصحاب الجمل، لا سيّما وهما عالمان بأحقية موقف الإمام وصوابه؛ فقد روى كلاهما جملةً من فضائله، ومنها حديث المنزلة الذي رواه سعد ابن أبي وقاص، وهو قول النبي (9) للإمام: ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبي بعدي))، وروى ابن عمر حديث المواخاة، وهو قوله (9) للإمام: ((أنت أخي في الدنيا والآخرة))^(١). لذا نبّه (A) الحارث ((على أنّه لا يجوز له متابعتهم في الاعتزال وهي من المخيلات المنفردة التي في صورة الدّم وإن كانت صادقة.. وكلّ من كان كذلك فلا يجوز متابعتهم))^(٢). أمّا القول الثاني: ((خَذَلُوا الْحَقَّ وَلَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ)) فهو يتحدّث عن موقفهم في حرب صفين^(٣)، وموقف معاوية كان واضحاً في عدااء الإمام وبغضه له، حتى بلغ الأمر ((أن قوماً من بني أمية قالوا لمعاوية: يا أمير المؤمنين إنك قد بلغت ما أملت فلو كففت عن لعن هذا الرجل؟ فقال: لا والله حتى يربو عليه الصغير ويهرم عليه الكبير ولا يذكر له ذاكراً فضلاً))^(٤)، وقد ذكرنا أنّ سعداً وعبد الله يعلمان كون الإمام (A) يمثل جادة الحقّ، لذا كان خذلانهم له أقوى من

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢ / ٨٦٠، وحدائق الحقائق: ٢ / ٦٧٥.

(٢) ينظر: ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: ١١٩ و ١٢٣.

(٣) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٦٤/٥.

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٩٦/٥.

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤/٥٧. وذكر ابن عبد ربّه أنّ أم سلمة زوج النبي (9) كتبت إلى معاوية: ((إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم، وذلك أنكم تلعنون علي بن أبي طالب ومن أحبّه، وأنا أشهد أنّ الله أحبّه ورسوله)) فلم يلتفت إلى كلامها. العقد الفريد: ١١٥/٥.

عدم نصرتهم لمعاوية. وهذا ما يفسّر لنا ندم ابن عمر فيما بعد، فقد ((صحّ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما من وجوه أنه قال: ما آسى على شيء كما آسى أنني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي رضي الله عنه))^(١)، والمراد بالفئة الباغية هم معاوية وأتباعه الذين قتلوا عمار بن ياسر في حرب صفين، وهو حديثٌ معروفٌ عند المسلمين قال فيه النبي (9) لعمار: ((تقتلك الفئة الباغية))^(٢)، ومثله فعل سعد في اعترافه بخطأ تخلفه عن نصرته الإمام والقتال معه حين ((قال له رجل: إن علياً يقع فيك أنك تخلفت عنه، فقال سعد: والله إنّه لرأيي رأيته وأخطأ رأيي...))^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أنّه قد يتمتع خطابٌ ما في سياقٍ سياسي اجتماعي تاريخي بالذبوع والانتشار ممّا يؤدي إلى سيطرته وهيمنته على الخطابات الأخرى، فيقوم بتهميشها وإلقائها خارج دائرة الضوء وبؤرة الاهتمام، ويشير تاريخ الثقافة في كلّ المجتمعات الإنسانية إلى حقيقة مهمّة هي: إن هذه السيطرة والهيمنة لخطاب معين لا تتمّ إلا من خلال عوامل القهر السياسي والإذعان الاجتماعي وتزييف وعي المتلقي^(٤). لذا حين تولّى الإمام (A) أمر الخلافة شرع بخطابٍ جديد، قياساً لتلك الخطابات، أوضح من خلاله سياسته الجديدة في المجتمع، التي أوجدت تغييراً في المراتب الاجتماعية السابقة، وأحلّ محلها قيماً أخرى يقوم عليها الترتيب الاجتماعي، قال (A): ((.. وَلَيْسَبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصَرُوا وَلَيُقَصَّرَنَّ سَبَّاقُونَ كَانُوا سَبَقُوا.. أَلَا وَإِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَخُلِعَتْ لُجْمُهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ أَلَا وَإِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا دُلِّلَ حِمْلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَأَعْطُوا أَرْمَتَهَا فَأُورِدَتْهُمْ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَيَاطِلُّ وَلِكُلِّ أَهْلٍ...))^(٥)، وهذا ما أفزع الطبقات العليا (الأولى والثانية)، اللتين كانتا تتمتعان بامتيازاتٍ خاصّة، الأمر الذي بلغ بهم إلى حدّ مقاتلته. ومن المعروف ((أن كلّ الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حقّ واحد منها أن يزعم

(١) الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ٧٧/١ .

(٢) وقد أورد النسائي عدّة أسانيد لهذا الحديث. ينظر: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): ١٦٨-١٧٤ .

(٣) المستدرک على الصحيحين: ١٣٥/٣ .

(٤) ينظر: النص والسلطة والحقيقة: ٩ .

(٥) الخطبة (١٦): ٥٧-٥٨ .

امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف^(١)، لكن ما يجعل الخطاب العلوي يختلف عن هذه الخطابات هو امتلاكه للدليل القاطع على مصداقيته وزيف الخطاب الآخر، وقد تمثلت هذه المصادقية بالدعامة السماوية التي منحها إياه الرسول الأكرم، فكان ((علي مع الحق فمن اتبعه اتبع الحق ومن تركه ترك الحق))^(١)، وقال رسول الله (9): ((علي مع القرآن والقرآن مع علي لا يفترقان حتى يردها علي الحوض))^(٢).

وقد صرح (A) بهذا الأمر بقوله: ((وَأِنِّي لَعَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَمِنْهَا جِ مِنْ نَبِيِّ وَأِنِّي لَعَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ أَلْفُطُهُ لَقُطًا))^(٣)، والبيينة هنا آيات الله تعالى وبراهينه والثقة بما هو عليه من سلوك سبيله، ومنهاج النبي(9) طريقه وسنته، والطريق الواضح: سبيل الله وشريعة دينه، وقوله (أَلْقَطَهُ لَقُطًا) يريد أن الضلال غالب على الهدى فأنا ألقط طريق الهدى من بين طريق الضلال لقطاً، أي أسلكه على السداد والصلاح يقال: لقط قدمه إذا مشى مشياً سهلاً لا شدة فيه^(٤). وهو ما أثبتته (A) في فعله إذ لم يكن ليذهب في خلافته مذهب الملوك الذين يصنعون بالأموال ويصرفونها في مصالح ملكهم وملذات أنفسهم، وأنه لم يكن من أهل الدنيا وإنما كان رجلاً متألهاً صاحب حق لا يريد بالله ورسوله بدلاً، لذا حين جاءه جماعة من أصحابه وقالوا له: يا أمير المؤمنين أعط هذه الأموال وفضل هؤلاء الأشراف من العرب وقريش على الموالي والعجم، واستمل من تخاف خلفه من الناس وفراره، وربما قال أصحابه ذلك لأنهم ينطلقون في نظريتهم من التجربة التي كان معاوية يقوم بها، فقال لهم: ((أتأمروني أن أطلب النصر بالجور! لا والله لا أفعل ما طلعت شمس وما لاح في السماء نجم. والله لو كان المال لي لواسيت بينهم فكيف وإنما هي أموالهم))^(٥). وما

(١) النص والسلطة والحقيقة: ٨ .

(٢) المعجم الكبير: ٢٣ / ٣٩٦ .

(٣) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة: ١٧٢ . قال (A): ((وَأِنِّي لَعَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَمِنْهَا جِ مِنْ نَبِيِّ وَأِنِّي لَعَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ أَلْفُطُهُ لَقُطًا))^(٥). وما

(٤) الخطبة (١٢٢): ١٧٩ .

(٥) الخطبة (٩٧): ١٤٢ .

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٤٤١/١، ومنهاج البراعة: ٤٣٢، وحدائق الحقائق: ٤٨٧/١، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٧٤/٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٨٢/٢ .

(٥) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٣/٢ .

ذهب إليه أصحاب الإمام (A) يسلط الضوء على أمرٍ مهمّ كان شائعاً في ذلك المجتمع، وهو الصراعات التي يعيشها، وأهمها (الصراع القبلي والصراع العصبي). إذ فرض الصراع القبلي منطقتَهُ في رسم العلاقات الاجتماعية والسياسية، وقد أفلح هذا الأمر كثيراً في تمزيق وحدة المجتمع، من خلال إشاعة روح الضغينة والتناحر، فذكر الشارحون أنّ الرجل كان يخرج من منازل قبيلته فيمرّ بمنازل قبيلة أخرى فينادي باسم قبيلته نداءً عالياً يقصد به الفتنة وإثارة الشرّ، فيتألب عليه فتیان القبيلة التي مرّ بها ويقبلون إليه يضربونه، فيستصرخ قبيلته وتُسَلُّ السيوف وتثور الفتن، ولا يكون لها أصلٌ في الحقيقة إلا تعرض الفتیان بعضهم ببعض^(١)، وما ذهب إليه الشارحون من أنّ هذا التعصب لا أصل له لا يُستبعد أن يكون له أصلٌ في دسائس معاوية وأعوانه الذين كانوا يشجعون أمثال هذه الممارسات، ويمدّونها بأسباب الإثارة ليزيدوا مجتمع العراق تمرّقاً^(٢).

وهذا ما أشار إليه قوله (A): ((قَدْ اصْطَلَحْتُمْ عَلَى الْغُلِّ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَنَبَتِ الْمَرْعى عَلَى دِمْنِكُمْ وَتَصَافَيْتُمْ عَلَى حُبِّ الْأَمَالِ وَتَعَادَيْتُمْ فِي كَسْبِ الْأَمْوَالِ لَقَدْ اسْتَهَامَ بِكُمْ الْخَبِيثُ وَتَاهَ بِكُمْ الْغُرُورُ...))^(٣)، فالخطاب توبيخٌ لمجتمعه الذي ارتكب رذائل الأخلاق، وقد استعار لفظ (الاصطلاح) لسكوته عن إنكار بعضهم على بعض ما يصدر منهم كالغشّ والحقد والحسد، واشتراكهم في تلك الرذائل. والدمن: جمع دمنة وهي الحقد، وقد دمنت قلوبهم بالكسر أي ضغنت، ونبت المرعى عليها أي دامت وطال الزمان عليها حتى صارت بمنزلة الأرض الجامدة الثابتة التي تتبثت النباتات، و(نبت المرعى على دمنكم) مثلٌ يُضْرَبُ للمتصالحين في الظاهر مع غلّ القلوب فيما بينهم. والمراد بالخبِيث: الشيطان، ومعنى استهَامَ بكم: أي اشتدَّ عشقه لكم ولازمكم، وذلك تنبيه على ما يظهر منهم من آثار وسوسته^(٤).

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢٢٩/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣/ ٦٧-٦٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٣٥/٤.

(٢) ينظر: حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ١٠٩.

(٣) الخطبة (١٣٣): ١٩٢.

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٤٩٨/١، ومنهاج البراعة: ٥٤/٢، واعلام نهج البلاغة: ١٢٩، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٩٥/٨، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/ ٥٨٠-٥٨١.

أما الصراع العصبي فقد ظهرت نبرته بشكل أقوى في كلام أصحاب الإمام (A)، إذ من المعروف إن الفتوحات الإسلامية قد جعلت البلاد العربية مفتوحة على مصراعيها لدخول مجموعات كبرى من المسلمين غير العرب في الدين الإسلامي، وهم ما أُصطلح عليهم بـ(العجم)^(١)، وقد ضمن لهم الدين -من الناحية النظرية- حق المساواة مع غيرهم من المسلمين العرب، قال رسول الله (9) في خطبة الوداع: ((أيها الناس إن ركم واحد؛ وإن أباكم واحد؛ كلكم لآدم وآدم من تراب. أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليّ خبير. وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى))^(٢)، لكن هؤلاء العجم، من الناحية الواقعية، ((كانوا يعانون من التمييز العنصري بسبب انطلاق الروح العصبية والقبلية))^(٣)، وقد عمل الإمام (A) على إزالة هذه الفوارق الطبقية من المجتمع، ورفع شعار: ((لَا شَرَفَ أَعْلَىٰ مِنَ الْإِسْلَامِ وَلَا عِزٌّ أَعَزُّ مِنَ التَّقْوَىٰ))^(٤)، و((لَا تَضَعُوا مِنْ رَفَعْتُهُ التَّقْوَىٰ وَلَا تَرْفَعُوا مِنْ رَفَعْتُهُ الدُّنْيَا))^(٥). ذكر ابن أبي الحديد: ((أكد الأسباب في تقاعد العرب عن أمير المؤمنين (A) أمر المال فإنه لم يكن يفضل شريفاً على مشروف ولا عربياً على عجمي ولا يصانع الرؤساء وأمراء القبائل كما يصنع الملوك ولا يستميل أحداً إلى نفسه وكان معاوية بخلاف ذلك فترك الناس علياً والتحقوا بمعاوية))^(٦).

وبذا يتضح أن المهمة التي اضطلع بها الخطاب العلوي الاجتماعي هي مهمة تغييرية جذرية تتناول مجالات الحياة الاجتماعية كافة، فضلاً عن ممارسة توجيهية لثقافة المجتمع عن طريق الخطاب الذي يطمح المرسل (الإمام) من خلاله إعادة صياغة الواقع وتوصيل المعرفة إليه^(٧)؛ كون المناهضة التي حدثت ضده (A) منذ توليه الخلافة إلى حين استشهاده هي ليست

(١) ينظر: مقاييس اللغة: مادة (عجم): ٢٤٠/٤ .

(٢) البيان والتبيين: ٣٣/٢ .

(٣) حركة التاريخ عند الإمام علي (A): ١١٠ .

(٤) الحكمة (٣٧١): ٥٤٠ .

(٥) الخطبة (١٩١): ٢٨٤ .

(٦) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩٧/٢ .

(٧) ينظر: الخطاب في نهج البلاغة: ٣٤ .

مناهضة عسكرية فحسب بل فكرية بالدرجة الأساس سواء مع أصحاب الجمل أم صفيين أم النهروان، وهذا ما أشار إليه بقوله: ((لَكِنَّا إِنَّمَا أَصْبَحْنَا نُقَاتِلُ إِخْوَانَنَا فِي الْإِسْلَامِ عَلَى مَا دَخَلَ فِيهِ مِنَ الزَّيْغِ وَالْإِعْوَجَاجِ وَالشُّبُهَةِ وَالنَّأْوِيلِ))^(١).

الوظائف التداولية للخطاب الاجتماعي:

لعل المقصود من كلمة وظيفة -في أبسط معانيها- هي الطريقة التي يستعمل بها الناس لغتهم. ويُعدّ الجانب التداولي هو المجال الأوسع لممارسة الفعل الخطابية؛ مجال التفاعل اليومي المستمر بين الأفراد والمؤسسات داخل المجتمعات، حيث ينتج أشكالاً عديدة ولا متناهية من الصيغ والأقوال التي لا تحدد قيمتها في الجانب النظري وإنما في جانبها العملي (التداولي) المتمثل في الفعالية والدينامية الاجتماعية، لذا فإشكالية أفعال الكلام تمنح التفاعل الخطابية دوراً أساسياً، وهذا يشكل لدى البعض أهم مبحث في فلك التداولية، لأن الكلام لا يعدّ وسيلة للمتكلم لطرح أفكاره أو نقل أخبار محصلة، ولكن الكلام هو فعل انجازي لتصحيح وتغيير وضعية لدى المتلقي لغاية تداولية^(٢).

(١) الخطبة (١٢٢): ١٧٩.

(٢) ينظر: البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: ١٠-١١.

وتجدر الإشارة إلى أنه من الصعب إيجاد خطاب يؤدي وظيفة واحدة فقط، لأن تنوع الخطابات لا يكمن في احتكار وظيفة دون أخرى، وإنما يكمن في الاختلافات الهرمية بين هذه الوظائف، لذا تتعلق البنية اللفظية لخطاب ما بالوظيفة المهيمنة قبل كل شيء^(١).

أولاً: الوظيفة الإبلاغية:

الإبلاغ في اللغة: الإيصال^(٢). ويقترب المعنى الاصطلاحي كثيراً من الدلالة المعجمية؛ فالإبلاغ نظرية تصف نوعاً من الأداء الكلامي المرتبط بالاستعمال النفعي (الاجتماعي) المباشر، إذ يقوم المرسل في الجهاز اللسانيّ الإبلاغي بعملية التركيب، بينما يقوم المتلقي بعملية التفكيك بحسب السنن اللغوية نفسها التي ينتظم بها خطاب المرسل^(٣)، مما يعني أن الفعالية اللغوية المندرجة ضمن محددات هذا الاصطلاح تتصف بالأمانة والدقة في النقل، بصرف النظر عن نوع المنقول أو دلالاته أو اتجاهه المعرفي أو الأيديولوجي، فاستعمال اللغة للإبلاغ يعني أن لا دخل لنواع الذات الناقلة في تكوين ما يشير إلى المنقول، وجعله بعيداً عن الانحراف عن جوهره واستقلاليتته لدى إيصاله إلى الآخر^(٤). وقد توسّع الدكتور عفيف دمشقية في دلالة هذه المصطلح، وذهب إلى أنه ((يشمل كل ما يجاوز الجانبين الموضوعي والفكري للكلام، وكل ما يجاوز عملية إيصال الوقائع والأفكار عن طريق الأخبار والإعلام. وإن عوامل مثل الاهتمام بعنصر من عناصر العبارة وإبرازه، وتناغم الأصوات اللغوية، وإيقاع العبارة، ونبرة الملفوظ، والقيم الانفعالية... كل ذلك داخل في مجال الإبلاغية))^(٥)، ولا يخفى أنّ عدّ الإبلاغية مقتصرة على هذه الأمور هو إغفال لوظيفتها الأساس وهي (التوصيل)، لأن ((علة الحدث الإبلاغي وغايته لا تتمثلان إلا في إيصال

(١) ينظر: قضايا شعرية: ٣٣ .

(٢) الصحاح : مادة (بلغ): ١٣١٦/٤ .

(٣) الأسلوبية والأسلوب: ١٣٧ .

(٤) مستويات التعبير في ألف ليلة وليلة (طروحة دكتوراه): ١٤ .

(٥) الإبلاغية فرع من الألسنية ينتمي إلى علم أساليب اللغة: ٢٠٤ .

شحنة دلالية لتتحقق عملية الإخبار بين طرفي الحوار))^(١)، إلا أنه لا يمكن تجاهل جميع ما أشار إليه الدكتور دمشقية في هذا المجال، لأن التواصلية عادةً ما تطرح بين المتخاطبين قيمةً تفاعليةً تتضمن الفعل وردّ الفعل بما يحقق القيمة الاستعمالية للعلامات بين أفراد المجتمع^(٢). فالإبلاغ حدث لغوي ((بالنسبة للمتكلم هو تعبير أو وسيلة لتوصيل أفكاره أو شعوره أو رغباته وهو بالنسبة للسامع مثير يدفعه إلى القيام بعمل ما أو إلى اختيار ضرب معين من السلوك. أما فيما يتعلق بالرسالة نفسها فالحدث اللغوي أو الكلام عمل نقل الأفكار وتوصيلها))^(٣).

ومن الخطابات الاجتماعية التي تتجلى فيها الوظيفة الإبلاغية قوله (A) في بيان حال المجتمع قبل بعثة الرسول الأكرم: ((إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا (9) نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ وَأَمِينًا عَلَى النَّبِيِّينَ وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْعَرَبِ عَلَى شَرِّ دِينٍ وَفِي شَرِّ دَارٍ مُنِيخُونَ بَيْنَ حِجَارَةٍ خُشِنَ وَحَيَاتٍ صُمِّ تَشْرِبُونَ الْكَدِرَ وَتَأْكُلُونَ الْجَشِبَ وَتَسْفِكُونَ بِمَاءِكُمْ وَتَقْطَعُونَ أَرْحَامَكُمْ الْأَصْنَامُ فَيَكُم مَنصُوبَةٌ وَالْأَثَامُ بِكُمْ مَعْصُوبَةٌ))^(٤)، فنحن نقف أمام خطاب إبلاغي، لأن ((تصنيف الخطاب عمودياً بين الإبلاغ النفعي والإبلاغ الإنشائي أي أن احترام المواضع المتصلة بدلالة الألفاظ، وصيغ الترتيب، يبلغ أقصاه في الخطاب العادي الذي يهدف إلى مجرد الإبلاغ. ولكن التقييد بهذه المواضع يخف كلما ولج الإنسان باللغة حقل الإبلاغ الفني والخلق الأدبي))^(٥).

ومعنى منيخون: مقيمون، والمراد بالخشن: ضدّ اللين، وبالحيات الصمّ التي لا تنزجر بالصوت، و يجوز أن يعني به المجاز كنايةً عن الأعداء، والجشب: الغليظ أو الذي ليس معه إدام^(٦). وقد أشار البحراني إلى الغاية التي قصدتها الإمام من وراء هذا الإبلاغ، فذكر أنّ جذب الخلق أمّا أن يكون بالندارة أو بالبشارة، وقد خصّ الإمام الندارة في هذا الخطاب لأنها السبب

(١) التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٤٧ .

(٢) الحوار وخصائص التفاعل التواصلية: ٣٩ .

(٣) دور الكلمة في اللغة : ٢٠-١٩ .

(٤) الخطبة (٢٦): ٦٨ .

(٥) التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٢٩ .

(٦) ينظر: منهاج البراعة: ١/ ٢٠٧-٢٠٨، وحدائق الحقائق: ١/ ٢٣٣، وأعلام نهج البلاغة: ٦٣، وشرح نهج

البلاغة (المعتزلي): ٢٠/٢ .

الأقوى في الرّدْع، ((ولمّا كان مقصوده (A) في هذا الموضع التوبيخ المطلق للعرب وترقيق قلوبهم المشتملة على الفظاظة والقسوة كان الأليق ها هنا ذكر إنذار النبي للعالمين ليتذكروا بذلك تفصيل الإنذارات الواردة في القرآن والسنة))^(١). ولا يخفى الأثر الموسيقي الذي يتمتع به هذا الخطاب، سواء على مستوى اللفظة (الصرفي)، نحو: (خُشِنَ وَصُمِّمَ، كَدِرَ وَجَسِبَ) أو على مستوى العبارات (البنائي): (الأصنام فيكم منصوبة، والآثام بكم معصوبة)، وكذا قوله (على شرّ دينٍ وفي شرّ دارٍ) الذي يمثل شطراً موزوناً على تفعيلة بحر المتقارب (فعولُنْ)^(٢).

وقد نلاحظ في بعض الخطابات الجمع بين الوظيفة الإبلاغية والتوجيهية للمجتمع، كقوله (A): ((الرّاضِي بِفِعْلٍ قَوْمٍ كَالدَّاخِلِ فِيهِ مَعَهُمْ وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٍ إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَإِثْمُ الرّضَى بِهِ))^(٣)، وهذا الخطاب يعتمد مبدأ الاستلزام والتداعي، فالرضى بذنب قوم يستلزم كونه داخلاً معهم، والدخول يستلزم المشاركة لهم، بسبب ميله لعملهم ومناسبته لطبعه، وهذا يستدعي تحمّله لذنب الرضا والدخول، لأن ((الرضا أظهر شيء في الموافقة، وهو من الأفعال المختصة بالقلب، فكان أوكد من العمل))^(٤). ويمكن أن يُعدّ هذا القانون من أنجع القوانين الاجتماعية وأخطرها التي اعتمدها الإمام لتطهير نفس الإنسان، والتنفير عن الدخول في الباطل ولو كان بمجرد الرضا به^(٥)، وهذا المبدأ يعطي المجتمع الوقاية التامة ويجنبه الإصابة بأي مرض، لأنّه يعالج الرذيلة حتى قبل الشروع بها .

وقد ينتقل الإمام في بعض خطباته إلى الإبلاغ الذي قصده التحذير والتخويف، كقوله (A) مخاطباً مجتمعه المتخاذل عن نصرته في جهاد جيش معاوية: ((وَلَئِن أَمْهَلَ الظَّالِمَ فَلَن يَفُوتَ أَخْذُهُ وَهُوَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ عَلَى مَجَازِ طَرِيقِهِ وَبِمَوْضِعِ الشَّجَا مِنْ مَسَاغِ رِيقِهِ أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُظْهِرَنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ عَلَيْكُمْ لَيْسَ لِأَنَّهُمْ أَوْلَى بِالْحَقِّ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لِإِسْرَاعِهِمْ إِلَى بَاطِلٍ صَاحِبِهِمْ

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٤٥/٢ .

(٢) ينظر: في علمي العروض والقافية: ١٢٦ .

(٣) الحكمة (١٥٤): ٤٩٩ .

(٤) معارج نهج البلاغة: ٢ / ٨٤٦ .

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٤٣ .

وَابْطَأِكُمْ عَنْ حَقِّي))^(١)، فالخطاب جاء في معرض التهديد لمعاوية وأهل الشام بأخذ الله تعالى لهم، وإن تأخر ذلك فهو من باب المهمل. ومجاز الطريق: مسلكه، وموضع الشجا: الحلق^(٢)، ثم أورد (A) بالقسم البارّ ليظهرن أصحاب معاوية (مجتمع الشام) على أصحابه (مجتمع العراق) تنفيراً لهم إلى مقاومتهم، ثم نفى ما عساه يتوهمه أنه علّة غلبهم لهم كيلا يتخاذلوا بسبب ذلك، فقال: ((إِسْرَاعِهِمْ إِلَى بَاطِلِ صَاحِبِهِمْ وَابْطَأِكُمْ عَنْ حَقِّي))، وعلى هذا الأساس أشار الشارحون إلى أنّ مدار النصر في الحرب إنما هو على طاعة الجيش وانتظام أمره لا على اعتقاد الحق، فإنه ليس يغني في الحرب أن يكون الجيش محقاً في العقيدة إذا كان مختلف الآراء غير مطيع لأمر المدبر له^(٣). ويتضح من كلام الشارحين أنّ الإمام كان قاصداً للمعنى الحاصل من دلالة الألفاظ في هذا الخطاب (المعاني الأصلية)، غير أنّها لم تكن المقصودة لذاتها بل هي وسيلة يتخذها المرسل ليحقق بها أغراضه الحقيقية (المعاني الفرعية)، ((وتولّد المعاني الفرعية عن المعاني الأصلية يؤكد استلزام هذه لتلك استلزاماً يجعل الفرع يتصل بالأصل... وهذا ما يؤكد أن المعاني الفرعية لا يُستدل عليها باللفظ مباشرة بل بتوسط المعنى الأصلي))^(٤). وهذا ما نلاحظه في الخطبة ذاتها في قوله (A): ((لَقَدْ رَأَيْتُ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ (9) فَمَا أَرَى أَحَدًا يُشْبِهُهُمْ مِنْكُمْ لَقَدْ كَانُوا يُصْبِحُونَ شُعْتًا غُبْرًا وَقَدْ بَاتُوا سُجْدًا وَقِيَامًا...))^(٥)، فالمعنى الأصلي لهذا الخطاب الإبلاغي يمثل مدحاً لخواص الصحابة وذكرَ مكانهم من خشية الله تعالى، إلا أن المعاني الفرعية التي قصدتها الإمام هو ترغيب المجتمع بمثل هذه الفضائل، وحرّك ذلك بقوله: فما أرى أحداً يشبههم^(٦).

ثانياً: الوظيفة الإفهامية:

(١) الخطبة (٩٧): ١٤١ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٤٣١/١، واختيار مصباح السالكين: ٢٣٩ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٧٢/٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٨٠/٢ .

(٤) مقالات في تحليل الخطاب: ٣٨ .

(٥) الخطبة (٩٧): ١٤٣ .

(٦) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٨٢/٢ .

ذكر التهانوي أن ((الخطاب: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه))^(١)، ونبه على أنه احترز باللفظ عن الإشارات والحركات، وبالتواضع عليه عن الأقوال المهملّة، وبالمقصود به الإفهام عن كلّ كلام لا يُقصد به إفهام المستمع، وبمن هو متهيئ عمّن لا يفهم الكلام، والظاهر عدم اعتبار القيد الأخير^(٢). على أن التداولية المعاصرة تخالف بعض ما ذهب إليه التهانوي؛ إذ تُعرّف بأنها ((استعمال للعلامات من طرف المتواصلين وعلى الخصوص استعمال العلامات اللسانية إلى جانب العلامات غير اللسانية))^(٣)، فضلاً عن أنها تعنى كثيراً - كما ذكرنا - بالتفاعل الخطابي بين المنتج والمتلقي، وتكمن أهمية هذا التفاعل في ضرورة الالتزام بطبيعة الأرضية المشتركة بينهما، فهي تعمل على جعل المتلقي طرفاً فاعلاً، ومدركاً، ومستعداً لاستقبال الرسالة ومعالجتها، وإعادة صياغتها ((إذ النظر إلى المتلقي إدراكياً يؤدي إلى نتائج هامة على مخطط التواصل ذاته، وعلى وضع ودور الفاعلين المتواصلين))^(٤). لذا نجد الوظيفة الإفهامية في الخطاب الاجتماعي العلوي تتعلق بالمتلقي ولعل هذا ما يفسّر لنا الخاصية التفصيلية لهذه الوظيفة، إذ نجد الإمام، على سبيل المثال، يعطي صورة واقعية وحيّة للعلاقة بين السلطة والمجتمع، مشيراً إلى أدق التفاصيل التي توفر الأمن لعلاقة إيجابية تعطي الطاقة الفاعلة للسير على طريق الحق والاستقامة. يقول (A): ((أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ وَتَوْفِيرٌ فَيُنْجِمُ عَلَيْكُمْ وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُّكُمْ))^(٥)، وقد ذكر الإمام ما لهم عليه من حقٍّ وما له عليهم منه ليعرفهم أنه لما أدى ما عليه من الواجب لهم فينبغي لهم أن يخرجوا إليه من واجب حقه الذي فرض الله عليهم، كما أنه (A) بدأ ببيان حقه عليه أدياً واستدراجاً لطباعهم فإن البداءة بحق الغير قبل حق النفس أليق بالأدب وهم

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ٧٤٩/١.

(٢) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ٧٤٩/١.

(٣) التحليل التداولي للخطاب السياسي: ٢٤٠.

(٤) التحليل التداولي للخطاب السياسي: ٢٣٦.

(٥) الخطبة (٣٤): ٧٩.

لسماعه أقبِل^(١). وذكر الشارحون أنّ الناس (المجتمع) خالفوا حقوق الإمام التي ذكرها، وسياق الخطبة يبيّن ذلك، إذ أنّها أول خطبة خطبها (A) بعد قدومه من حرب الخوارج، وقد أمرهم بالخروج لقتال أهل الشام إلا أنّهم لم يطيعوا أمره وكان يتحججون مرة بنفاد العدة وكثرة الجراح، وأخرى بشدة البرد وغير ذلك فلم ينفروا ولم ينشروا^(٢).

ونقف في هذا النوع من الخطابات الاجتماعية على قضية تداولية يشير إليها الشارحون، وهي ما يمكن تسميته بـ(كسر خطاب السلطة)؛ إذ من المعروف إن الإمام يتمتع على المجتمع بسلطة عُلّيا، متأتية من اعتبار كونه خليفة وقائد، وتتميز السلطة -أية سلطة كانت- بخصوصية مهمّة هي ضرورة توقّف طرفين في الخطاب، لكلّ منهما دور، أحدهما: الأمر (المرسل/الإمام)، والآخر: المأمور (المرسل إليه/المجتمع)، ولا يتبلور الفعل اللغوي (الأمر) إلا عن طريق الخطاب، وهذه السلطة (الخلافة) هي التي تمنح الخطاب صفة الفعل المنجز، و((من هنا تبرز أهمية مفهوم المؤسسة في التحليل (البراغماتي)، لأنّه يترجم عن السلطة الضامنة لرصيد قيمة الملفوظات حتى لا تكون كلاماً فارغاً (مجرد كلام))^(٣)، وهذا ما نجد الإمام يصرح به في أكثر من موضع، كقوله (A): ((وَلَقَدْ أَصْبَحَتِ الْأُمَمُ تَخَافُ ظُلْمَ رُعَاتِهَا وَأَصْبَحَتْ أَخَافُ ظُلْمَ رِعِيَّتِي اسْتَنْفَرْتُمْ لِلْجِهَادِ فَلَمْ تَنْفِرُوا وَأَسْمَعْتُمْ فَلَمْ تَسْمَعُوا وَدَعَوْتُمْ سِرّاً وَجَهراً فَلَمْ تَسْتَجِيبُوا وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَلَمْ تَقْبَلُوا))^(٤)، فغالبا ما يكون شأن الرعية هو الخوف من سلطانها، فإذا كان حاله (A) مع رعيته بالعكس كانت اللاتمة عليهم بعصيانهم من دون حجة لهم عليه^(٥)، وبالتالي تظهر حالة من انعدام سلطة الخطاب، لأن ((معظم الشروط التي ينبغي أن تتوفر كي يعمل الإنجاز الكلامي عمله تنحصر في مدى التلاؤم بين المتكلم، أو وظيفته الاجتماعية، وبين ما يصدر عنه من خطاب))^(٦). وقال (A) حين

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٨١/٢.

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢٤١/١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٩٤/٢، وشرح نهج البلاغة

(البحراني): ٢٧٧/٢.

(٣) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٢٢٢.

(٤) الخطبة (٩٧): ١٤١.

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤٨٠/٢.

(٦) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٢٣٣.

اضطرب عليه أصحابه في أمر الحكومة: ((..لَقَدْ كُنْتُ أَمْسِي أَمِيرًا فَأَصْبَحْتُ الْيَوْمَ مَأْمُورًا وَكُنْتُ أَمْسِي نَاهِيًا فَأَصْبَحْتُ الْيَوْمَ مِنْهِيًا وَقَدْ أَحْبَبْتُمْ الْبَقَاءَ وَلَيْسَ لِي أَنْ أَحْمِلَكُمْ عَلَى مَا تَكْرَهُونَ))^(١).

وقد يوحد الإمام في خطابه الاجتماعي بين الوظيفة الإفهامية والأخلاقية كما نجد ذلك في كلام له (A) وقد سمع قوما من أصحابه يسبون أهل الشام أيام حريمهم بصفين: ((إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَابِينَ وَلَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ كَانَ أَصُوبَ فِي الْقَوْلِ وَأَبْلَغَ فِي الْعُذْرِ وَقُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِيَّاهُمْ اللَّهُمَّ احْقِنِ دِمَاءَنَا وَدِمَاءَهُمْ وَأَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَبَيْنِهِمْ وَاهْدِهِمْ مِنْ ضَلَالَتِهِمْ حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقَّ مِنْ جِهَلِهِ وَيَرْعَوِي عَنِ الْعِيِّ وَالْعُدْوَانِ مَنْ لَهَجَ بِهِ))^(٢). إذ يعالج الخطاب -بطريقة إفهامية- حالة اجتماعية تكاد تكون سائدة ومعروفة بين الأطراف المتخاصمة، وهي ظاهرة (السباب)، فيعمل (A) على تأديب أصحابه وإرشادهم إلى السيرة الحسنة وتمرينهم بكلام الصالحين. والسب الذي نهى عنه الإمام هو شتم الآباء والأمهات والطعن في نسب قوم منهم وذكرهم باللؤم وتعييرهم بالجبن والبخل وأنواع الأهاجي الأخرى، ونبه الإمام أصحابه بكون الأسلوب الأصوب في توضيح الحقائق هو أن يصفوا لهم أعمالهم ويذكروا حالهم على وجه النصيحة والهداية، لأن في ذلك فائدة وهي رجاء أن يعودوا إلى الحق، وأبلغ في العذر إليهم^(٣). ثم ذكر الإمام نظاماً لغويّاً بديلاً لظاهرة السباب وعمل على دفع المجتمع باتجاهه وهو (الدعاء)، والدعاء الذي علّمه الإمام لأصحابه مطابق لحالة الحرب؛ فقد اشتمل الدعاء على ذكر حقن الدماء أولاً لأتة الخوف الحاضر، وعلى طلب علته وهي إصلاح ذات البين، أي الحال التي يجتمع المسلمون عليها والموجبة لأحوال الألفة والاتفاق، ثم ذكر (A) العلة الحاسمة للفرقة الموجبة لإصلاحها وهي

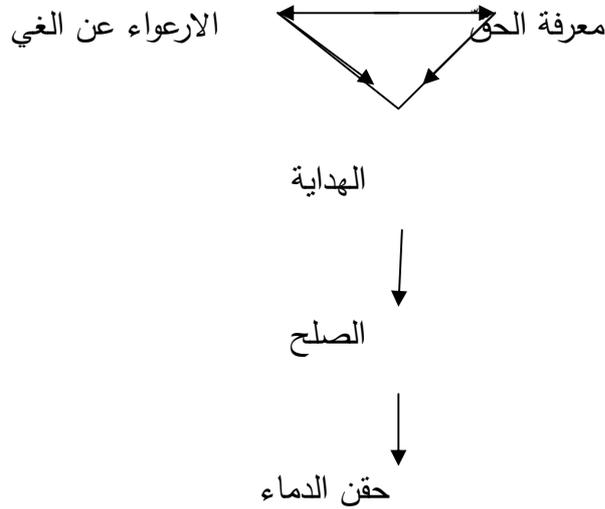
(١) الخطبة (٢٠٨): ٣٢٤ .

(٢) الخطبة (٢٠٦): ٣٢٣ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦٤٢/١، ومنهاج البراعة: ٣٢٧ / ٢، وحدائق الحقائق: ١٨٢/٢، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ٢٤/١١، واختيار مصباح السالكين: ٣٩٦.

هداهم من ظلالهم بمعرفة الحقّ والارعواء عن الغي^(١). ويمكن تمثيل خطاب الدعاء في هذا النص بالمخطط الآتي:



ثالثاً: الوظيفة الحجاجية:

الحجاج في اللغة من الحجة: البرهان، وقيل: ما دوفع به الخصم، وجمعها حجج وحجاج، ورجلٌ محجاج أي جدلٌ^(٢). أمّا في الاصطلاح فهو نظرية لسانية وضع أسسها اللغوي الفرنسي (ديكرو) سنة ١٩٧٣، تهتم بالوسائل اللغوية والإمكانات الطبيعية للغات التي يتوفر عليها المتكلم، بقصد توجيه خطابه وجهةً ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف^(٣)، وعرفه طه عبد الرحمن بأنه ((كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها))^(١)، وهذا

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢ / ٣٢٧، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٣ / ١١، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

.١٤ / ٤

(٢) ينظر: لسان العرب: مادة (حجج): ١ / ٧٧٩.

(٣) ينظر: اللغة والحجاج: ١٤.

(١) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ٢٢٦.

التعريف، بالرغم من صحته؛ فهو قائم على قصد الإفهام، دون إلزام المتلقي بدعوى المرسل، إلا أنه لا يشمل سوى الجانب الشكلي، أو الإطار الذي يظهر به الحجاج، أي التلفظ ومن ثم الإفهام، ولا يتجاوز ذلك إلى الغرض التداولي من الحجاج وهو تحصيل الإقناع.

وفي الخطابات الحجاجية ينحو المرسل بخطابه نحو هذا الأثر التداولي (الإقناع) من خلال توظيفه لأنماط أساسية من المقصدية أولها وأهمها (المقصدية الفكرية) التي تضم ثلاثة مكونات، الأول: تعليمي، مهتم بإخبار المتلقي بواقع ما دون استدعاء العواطف، وهذا الغرض يتولاه الجانب الإخباري من الخطاب. الثاني: الحجاجي، ويتمثل في جعل الخطاب ممكناً بالرجوع إلى العقل، ويمكن أن يتحقق هذا عن طريق الحجج اللغوية وغير اللغوية. الثالث: الأخلاقي، ويتعلق بتعليم المستمع في مجال الأخلاق، ويتضمن عناصر تعليمية واحتجاجية، وتُسجّل عناصر النصح هنا الانتقال من المقاصد الفكرية إلى المقاصد العاطفية^(١).

ويُعدّ سلوك المرسل من الآليات التي تسهم في إقناع المتلقي، وهو ((ما يكون بكيفية المتكلم وسمته... فأما بالكيفية والسمت فإن يكون الكلام بنحو يجعل المتكلم أهلاً أن يصدق ويُقبل قوله. والصالحون هم المصدقون سريعاً بالأكثر في جميع الأمور الظاهرة))^(٢)، وبالمقابل فإن المرسل يعوّل كثيراً في الإقناع على سلوك المتلقي أيضاً عندما ينفي عنه تهمة الكذب والتحايل، بيد أنه قد يستدعي هذه التهمة إذا دعا المرسل على شيء لا يفعله هو، أو دعا إلى شيء ثم خالفه، فهذا يوّلّد لدى المتلقي عدم الاقتناع بخطاب المرسل^(٣). لكن ما نلاحظه في الخطاب العلوي هو صورة المجتمع الذي يناقض هذه الأسس، إذ نجد الإمام يصرّح بقوله: ((وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ وَاصْطَفَاهُ عَلَى الْخَلْقِ مَا أَنْطَقَ إِلَّا صَادِقاً وَقَدْ عَهَدَ إِلَيَّ بِذَلِكَ كُلِّهِ... أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَحْتَسُّمُ عَلَى طَاعَةٍ إِلَّا وَأَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا وَلَا أَنهَأُكُمْ عَنْ مَعْصِيَةٍ إِلَّا وَأَتَنَاهَى قَبْلَكُمْ عَنْهَا))^(٤)، والخطاب، كما يظهر، يركّز على ثقافة التطبيق على الذات أولاً، فهو (A) يصرّح بالقسم أنه لا

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٦٤-٤٦٥.

(٢) الخطابة: ٨-٩.

(٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٥٥.

(٤) الخطبة (١٧٥): ٢٥٠.

يأمرهم بعملٍ أو ينهاهم عنه إلا فعل ذلك قبلهم. ولا يخفى ما يشتمل عليه الخطاب من مؤكّدات كثيرة، كالقسم (مرتين)، و(قد)، ولام التوكيد، و(إنّ)، والتوكيد بالنفي والاستثناء (ثلاث مرّات) الذي يكون للأمر الذي ينكره السامع ويشكّ فيه أو يدعي خلافة^(١)، وهذا كلّهُ ينبىء عن سلوك المتلقي وأحواله المنكرة لما يقوله المرسل، فتعكس على بناء الخطاب الإقناعي له.

ويظهر هذا الأمر في خطابٍ حجاجيٍّ له (A) في ذمّ مجتمع العراق، وفيه يوبخهم على تكذيبهم له : ((وَلَقَدْ بَلَّغْنِي أَنْكُمْ تَقُولُونَ عَلَيَّ يَكْذِبُ قَاتِلُكُمْ اللَّهُ تَعَالَى فَعَلَى مَنْ أَكْذَبُ أَعْلَى اللَّهِ فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِهِ أَمْ عَلَى نَبِيِّهِ فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ صَدَّقَهُ كَلًّا وَاللَّهِ لَكِنَّهَا لَهْجَةٌ غِبْتُمْ عَنْهَا وَلَمْ تَكُونُوا مِنْ أَهْلِهَا...))^(٢)، والخطاب يشتمل على مقابله لهم بردّ صورة دعواهم، فقد كان جماعة من منافقي أصحابه يكذبون ما يخبر به (A) عن الأمور المستقبلية التي كان يسندها إلى الرسول (9)، حتى بلغ الأمر أنّه (A) خطب بالناس مرّةً فقال: ((والله لو أمرتكم فجمعتم من خياركم مائة ثم لو شئت لحدثتكم من غدوة إلى أن تغيب الشمس لا أخبرتكم إلا حقا ثم لتخرجن فلتزعمن أنني أكذب الناس وأفجرهم))^(٣). ولقد عمل الإمام في هذا الخطاب على ردّ هذه الدعوى بأمرين، الأول: بالدعاء عليهم، والثاني: الحجّة وتقريرها، فقد أخبرهم الإمام أن الأمور التي يكذبونها إنّما هي عن الله تعالى ورسوله (9)، فلو كذب لكان كذبه إمّا على الله وهو باطل لأنّه أول من آمن به، وأوّل مؤمن به لا يكون أوّل مكذب له، أو يكون على نبيّه الأكرم، وهو باطل أيضاً، لأنّه (A) أوّل من صدّقه واتبع ملّته^(٤).

وقد يعمد الإمام إلى الاحتجاج بالقرآن أو الحديث النبوي، ويُسمى هذا النوع من الحجاج (ب)حجة الاستشهاد^(١)، وغايته توضيح القاعدة، وتكثيف حضور الأفكار في الذهن، فضلاً عمّا له

(١) ينظر: دلائل الإعجاز: ٣٣٢.

(٢) الخطبة (٧١): ١٠٠.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٢٨/٦.

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٣٥٣/١، وحدائق الحقائق: ٣٥١/١، واعلام نهج البلاغة: ٧٨-٧٩، وشرح نهج

البلاغة (البحراني): ٣٤٩-٣٥٠.

(١) ينظر: التداولية والحجاج: ٤٩.

من أثر في إذعان العقول وتقوية درجة التصديق بما يعرضه المرسل، وإقامة الحجة البالغة على المتلقي، وأنجع حجة، كما يرى بيرلمان، هي تلك التي تنجح في زيادة حدة الإذعان عندما يسمعها المتلقي فتدفعه إلى المبادرة سواء بالإقدام على الفعل أو بالإحجام عنه، أو هي في الأقل ما تحقق الرغبة لدى المتلقي في أن يقوم بالعمل في اللحظة الملائمة^(١)، وهذا ما يتوافر عليه الاستشهاد القرآني أو النبوي في المجتمع الإسلامي، ومن ذلك قوله (A): ((وَأَنِّي مُتَكَلِّمٌ بَعْدَ اللَّهِ وَحُجَّتِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ((إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ))^(٢)، وَقَدْ قُلْتُمْ رَبُّنَا اللَّهُ فَاسْتَقِيمُوا عَلَى كِتَابِهِ وَعَلَى مَنَاجِ أَمْرِهِ وَعَلَى الطَّرِيقَةِ الصَّالِحَةِ مِنْ عِبَادَتِهِ...))^(٣)، وعدة الله: ما وعد به عباده الذين اعترفوا بربوبيته واستقاموا على سبيله^(٤)، وهذه الخطبة تُعدّ من أوائل خطبه (A) بعدما بويح، يوصي بها الناس بلزوم تقوى الله والاستقامة عليها، وقد احتج الإمام على الناس بأي الذكر الحكيم، فبعد إقرارهم بربوبية الله ألزمهم بوجوب الاستقامة كما أمر الله تعالى، والاستقامة هاهنا هي الاستقامة الفعلية شافعة للاستقامة القولية، وقد فسّر أمير المؤمنين الاستقامة المشتركة في الآية فقال: قد أقررتم بأن الله ركم فاستقيموا على كتابه وعلى مناج أمره وعلى الطريقة الصالحة من عبادته^(٥). والملاحظ في الاحتجاج الذي ساقه الإمام ((وَقَدْ قُلْتُمْ رَبُّنَا اللَّهُ فَاسْتَقِيمُوا)) وجود (الروابط الحجاجية)^(٦) وهي حروف العطف (الواو والفاء) التي كان لها أثر واضح في انسجام الخطاب واتساقه، لأنها عملت على تسلسل القضية الحجاجية وتسلسلها.

ومن استشاده بالخبر النبوي قوله (A) في الخطبة السابقة: ((وَلْيَخُزْنَ الرَّجُلُ لِسَانَهُ فَإِنَّ هَذَا السَّانَ جَمُوحٌ بِصَاحِبِهِ وَاللَّهُ مَا أَرَى عَبْدًا يَتَّقِي تَقْوَى تَنْفَعُهُ حَتَّى يَخُزْنَ لِسَانَهُ... وَلَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (9): ((لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَلَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٢) فصلت: ٣٠.

(٣) الخطبة (١٧٦): ٢٥٣.

(٤) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٣٦٣.

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٦/١٠ - ٢٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٩٦/٣.

(٦) ينظر: اللغة والحجاج: ٢٦.

لِسَانُهُ))..))^(١)، فالإمام (A) يأمر الناس بخزن اللسان، وعلل ذلك بقوله: (اللسان جموح بصاحبه)، والجموح: الفرس التي تعتز فارسها وتغلبه، لأن خروج اللسان بصاحبه عن فضيلة العدل إلى الرذائل التي هي موارد الهلكة في الدنيا والآخرة، كما أن الفرس الجموح مخرج بصاحبه إلى الهلاك^(٢). وتجدر الإشارة إلى أن الحجج المربوطة بوساطة الرباط (حتى) جميعها تخدم نتيجةً واحدة هي ((إن الحجّة التي ترد بعد (حتى) هي الأقوى، وهو ما يقصده النحاة بقولهم: أن يكون ما بعدها غاية لما قبلها))^(٣)، لذا نبّه الشارحون أنه (A) قد أقسم إن المتقي لا تنفعه تقواه إلا بخزن اللسان، لأن التقوى النافعة هو التقوى التامة، وخزن اللسان وكفّه عن الرذائل المذكورة جزء عظيم من التقوى لا يتم بدونه فهي إذن لا تنفع إلا به، ثم استشهد ببرهان على هذا الأمر بقول النبي (9)^(٤). ويمكن تمثيل الأسلوب الحجاجي للإمام في هذا الخطاب كالاتي:

خزن اللسان ← اللسان جموح بصاحبه ← لا يتقي عبد تقوى حتى يخزن لسانه ← قول الرسول
(دعوى) (حجّة) (نتيجة) (سند)

ويمكن أن نتصورها بحسب النمط الحجاجي لـ(تولمين) وفق التخطيط الآتي:

المعطى بما أن (اللسان جموح بصاحبه) ————— النتيجة إذن (لا يتقي العبد حتى يخزن لسانه)
↓
الضامن (الحجّة) باعتبار قول الرسول (ص)

(١) الخطبة (١٧٦): ٢٥٣.

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ١٦٦/٢، وحدائق الحقائق: ٨٤/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٨/١٠-٢٩.

(٣) اللغة والحجاج: ٧٣.

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ١٦٦/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٨/١٠-٢٩، وشرح نهج البلاغة (البحراني):

وما يلحظ بوضوح في حجاج الاستشهاد للإمام هو حسن التعبير، والتقاط المناسبة بين الحجة وسياق الاحتجاج حتى يسدّ (A) السبيلَ على المتلقي فلا يجد منفذاً إلى استضعاف الحجة والخروج عن دائرة فعلها.

المبحث الثالث

الخطاب العقائديّ

أولاً: التوحيد

والتوحيد هو الإيمان بالله وحده لا شريك له، وهو العقيدة التي أرسل الله تعالى بها رسله، لأنّ ((جميع الموجودات مجبولة على التوحيد مخلوقة له، وإنّ جميع الأنبياء والأولياء ما بُعثوا إلا

لإظهاره ودعوة الخلق إليه^(١)، قال تعالى: ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ)) (الأنبياء: ٢٥).

ومن الخطاب العقائدي في التوحيد قوله (A): ((أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ))^(٢)، ويمكن الوقوف على بعض المحاور التداولية التي عرض لها الشارحون:

١- تقديمه (A) للمعرفة، وجعلها أول الواجبات الدينيّة، وهذا، كما يبدو ظاهراً، يعارض ما أقرّه أهل الكلام من أنّ أول الواجبات عندهم هو النظر في طريق معرفة الله تعالى وتارة يقولون القصد إلى النظر، وقد أوضح الشارحون هذا الأمر ورأوا أنّ أمير المؤمنين (A) أراد أول واجب مقصود بذاته من الدين هو معرفة البارئ سبحانه، أما النظر والقصد إلى النظر إنما وجبا بالعرض لا بالذات لأنهما وصلة إلى المعرفة، والمعرفة هي المقصود بالوجوب و فلا تناقض بين كلامه وبين آراء المتكلمين^(٣).

وهذا الجزء من الخطاب يتضمن بطلان التقليد في معرفة الله تعالى، فهو أمر مذموم وقد أنكره القرآن؛ قال تعالى: ((وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفِينَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ)) (البقرة: ١٧٠)، لذا جاء القرآن منبهاً على الفطرة التي جُبلت عليها النفوس وتطابقت

عليها آراء العقلاء وهي الاستعداد للمعرفة والتفكير، ومن ذلك قوله عزّ وجلّ: ((قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الخُلُقَ)) (العنكبوت: ٢٠)، فالإنسان لا يصحّ له أن يهمل نفسه في الأمور الاعتقاديّة بل عليه أن يفحص ويتأمل، وينظر ويتدبّر^(٤). لكن هذا المبدأ لا يمكن تطبيقه دائماً، إذ النظر في الأمور غير الاعتقاديّة قد لا يبدو له مسوغ مع وجود الشخص المعصوم (النبي أو الشخص

(١) أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة: ٢٦-٢٧.

(٢) الخطبة (١): ٣٩ .

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/١٧٤-١٧٥، وحدائق الحقائق: ١/١٢٠، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/٧٣.

(٤) ينظر: عقائد الإمامية: ١٨ .

المنصوص عليه من قبل الله ورسوله)، لأن العقل البشري لا يمكن له أن يحيط بكل شيء علماً، بل إنه يدرك شيئاً وتغيب عنه أشياء، ولا يدركها إلا علام الغيوب، فيبينها للناس على لسان ذلك المعصوم، وهذا الأمر يمثل رداً على ما ذهبت إليه (البراهمة) في قولهم بعدم الحاجة إلى إرسال الرسل من قبل الله تعالى؛ لأنهم إن جاءوا بما يوافق العقل ففيه عنهم غنى، وإن خالفوه وجب ردّهم والإنكار عليهم^(١)، وهذا ما بدا واضحاً في جواب الإمام للحارث بن حوت عندما أنكر على الإمام كون أصحاب الجمل على ضلال، فأجبه (A): ((يَا حَارِثُ إِنَّكَ نَظَرْتَ تَحْتَكَ وَلَمْ تَنْظُرْ فَوْقَكَ فَحَرِّتَ. إِنَّكَ لَمْ تَعْرِفِ الْحَقَّ فَتَعْرِفَ مَنْ أَتَاهُ وَلَمْ تَعْرِفِ الْبَاطِلَ فَتَعْرِفَ مَنْ أَتَاهُ))^(٢)، فالحارث قدّم النظر هنا على المعرفة، ومعنى قوله (A) أنه لا مسوغ للنظر في أعمال المخالفين له (A) مع الاعتقاد بكونه إمام واجب الطاعة^(٣).

وذكر البحراني أنه يُحتمل أن يكون المراد بالمعرفة هو ذلك القدر المتحصل في النفس من الدين الحقّ، أو المراد بها المعرفة التي هي غاية العارف ونهاية مراتب السلوك^(٤)، ولعلّ الوجه الأول هو الأقرب، لأنّ ظاهر الخطاب واضح في تلازم هذه المراتب (المعرفة والتصديق والتوحيد والإخلاص ونفي الصفات)، وكون كلّ مرتبة هي مبدئ لما بعدها، وكمال لما قبلها. وهذا الأمر يقرب كون المراد بها المعرفة المركوزة في الفطرة الإنسانيّة، أو هي المعرفة الإجمالية لا التفصيليّة، وربّما هي ذاتها التي عناها الإمام (A) في حديثه عن خلق الإنسان: ((فَمَثَلْتُ إِنْسَانًا ذَا أَذْهَانٍ يُجِبُّهَا وَفِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا.. وَمَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ..))^(٥).

(١) فلسفة التوحيد والنبوة: ٧٢ . والبراهمة: قوم يقولون بنفي النبوات أصلاً، ينتسبون إلى رجلٍ منهم يُقال له (براهم)، ومذهبهم في التعبد هو إن الله حكيم لا يتعبد الخلق إلا بما دلّت عليه عقولهم، أما ما يقبّحه العقل فيجب إنكاره، لذا رأوا أنّ الحج ومناسكهُ من المستقبّحات، وعدّوا من أكبر الكبائر اتباع رجلٍ هو مثلك في الصورة والنفس والعقل. وعقيدتهم في الأنبياء على ما ذكرنا. ينظر: الملل والنحل: ٥١١-٥١٢.

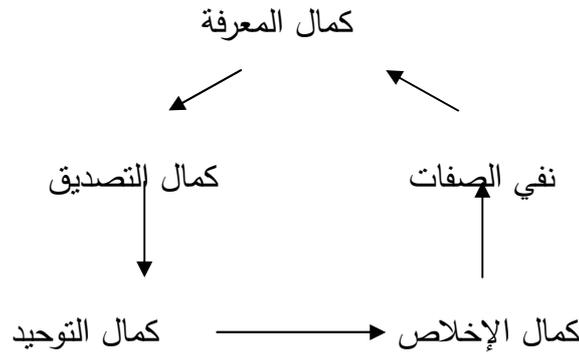
(٢) الحكمة (٢٦٢): ٥٢١.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٦٤.

(٤) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٨٦ .

(٥) الخطبة (١): ٤٢.

٢- يُبنى الخطاب على ما سمّاه الشارحون بـ(القياس المفصول)، وهو القياس المركب الذي تُطوى فيه النتائج وعند ذكرها يتبيّن المقصود منها، وهذا القياس ينحلّ إلى قياسات تشبه قياس المساواة لعدم الشركة بين مقدمتي كلّ منها في تمام الأوسط، فيحتاج في إنتاج كلّ منها إلى قياسٍ آخر^(١). ووفق هذا القياس يتبيّن أنّ المقصود من كمال معرفته هو نفي الصفات عنه، كما في المخطط الآتي:



٣- إن الركيزة التي يدور حولها الخطاب هي لفظة (كمال)، لذا نجدها تثير في ذهن بعض الشارحين ما يستدعي خلافها، فمثلاً ذهبوا إلى أن قوله (A): ((كمال معرفته التصديق به)) يستلزم كون المعرفة بالله تعالى قد تكون ناقصة وغير ناقصة، ((فالمعرفة الناقصة هي المعرفة بان للعالم صانعاً غير العالم وذلك باعتبار أن الممكن لا بدّ له من مؤثر فمن علمَ هذا فقط علمَ الله تعالى ولكن علماً ناقصاً، وأما المعرفة التي ليست ناقصة فأن تعلم أن ذلك المؤثر خارج عن سلسلة الممكنات والخارج عن كل الممكنات ليس بممكن وما ليس بممكن فهو واجب الوجود))^(٢).

ومن خطابه في التوحيد قوله (A): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ وَلَا تَرَاهُ النَّوَاطِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ))^(٣)، والشواهد: الحواس، وسمّاها بهذا لأنّها تشهد ما تدركه وتحضر معه، والمراد بالمشاهد:

(١) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٣٦-٣٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١ / ٨٦ .

(٢) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٧٣.

(٣) الخطبة (١٨٥): ٢٦٩.

المجالس والمحاضر^(١)، والمقصود تنزيهه تعالى عن الأمكنة والأحياز، ثم فسّر اللفظة الأولى وأبان عن مراده بها بقوله: (ولا تراه النواظر) أي الأبصار، وإتّما خصص البصر بالذكر بعد ذكر الشواهد لوقوع الشبهة وقوّتها في أذهان كثير من الخلق في جواز ادراكه تعالى بهذه الحاسة^(٢). ولعلّ هذا الأمر بعيد، لكون المجسمة لم يكونوا معروفين في عهده (A)، وإتّما ذكر الباصرة لأتّتها الحاسة الأكثر والأقوى إدراكاً عند الإنسان من الحواس الأخر. ويبدو أنّ الشارحين اشتغلوا بالرأي الفكري للردّ على المجسمة، وأولوا الخطاب وفقاً لعقائدهم التي تنفي التجسيم عن الذات المقدسة. ولمّا كانت النواظر لا تراه فقد يتبادر للذهن، تبعاً للطبيعة الإنسانية التي تميل للأشياء المادية، بأنّ المانع من الرؤية هو وجود ساتر أو غيره لذا جاء قوله (A) لإزالة هذا اللبس، لذا رأى الشارحون في قوله: (ولا تحجبه السواتر) تفسيراً وبيانياً لما قبلها، كون السواتر الجسمانية إتّما تعرض للأجسام وعوارضها، والله تعالى منزّه عن ذلك^(٣).

وفي قوله (A): ((الدالّ على قدمه بحدوث خلقه وبعده وجوده))، استدلال على وحدانية الله تعالى بدليل (حدوث الأشياء)، وهو من الأدلة التي اعتمدها العلماء في هذا المجال، لأنّ بلوغ الطاقات الموجودة في الكون باستمرار إلى درجة تنطفئ معها شعلة الحياة، وتنتهي بسببه فعاليتها ونشاطاتها ((يدلّ على أنّ وصف الوجود والتحقّق للمادة ليس أمراً ذاتياً لها... فنفاؤها وزوال هذا الأمر عنها خير دليل على أنّ الوجود أمر عرضي للمادة، غير نابع من صميم ذاتها))^(٤). وقد جعل (A) حدوث الخلق دليلاً على أمرين، الأول: قدمه تعالى، لأنّ الاستدلال بحدوث الأشياء على أنّها لا بدّ لها من محدث، وهذه الحوادث (الأشياء) لا بدّ لها من نهاية تنتهي إليها، ولو كان فاعلها محدثاً لم تحصل تلك النهاية، فلا يصحّ التناهي فيها حتى تكون مضافة إلى فاعل قديم^(٥). والثاني: هو وجوب وجوده تعالى؛ فلمّا ثبت أنّ للخلق صانعاً فهو أمّا أن

(١) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٤٢٨ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٥/١٣، شرح نهج البلاغة (البحراني): ٧٥/٤.

(٣) ينظر: منهاج البراعة: ٤١٦/٢، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٤٥/١٣.

(٤) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ٧٤/١.

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٥٢٦/١، واعلام نهج البلاغة: ١٤٠-١٤١.

يكون واجب الوجود وهو المطلوب، وإذا كان ممكناً (حادثاً) افتقر إلى مؤثر وهذا يلزم الدور أو التسلسل وكلاهما باطلان^(١). وهذه الاستراتيجية المباشرة التي استعملها الإمام، وقد اصطلح عليها البحراني بـ(الحاصرة) من الحصر، قد كفلت له (A) وضوح الخطاب وإيجازه؛ إذ وصل إلى هدفه (وجوب موجد قديم) بخطوة خطابية استدلالية واحدة وهي (حدوث الأشياء).

وقد يكون الاستدلال في الخطاب العلوي على وحدانية الله تعالى بإسلوب حجاجي، ومن ذلك ما نلاحظه في وصيته (A) لولده الحسن (A): ((وَاعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ وَلَا يَزُولُ أَبَدًا))^(٢)، والحجة في هذا الخطاب شرطية متصلة، كما يرى الشارحون، مقدمها قوله: (لو كان لربك شريك) إلى (ولعرفت أفعاله وصفاته)^(٣)، ويستنتج منها استثناء نقيض أقسام التالي لينتج نقيض المقدم. وبيان ذلك: إنه لو كان له تعالى شريك لكان شريكه إلهاً مستجمعاً لجميع شرائط الإلهية وإلا لم يصلح للشراكة، ولكنه (A) ذكر من لوازم الإلهية أموراً تنفي وجود هذا الشريك، وهو ما ذكره في جواب الشرط: ((لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ)) ولما انتفت هذه الأمور تفررت النتيجة: ((وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ...))، بمعنى أنه لما بطل القول بإله ثانٍ ثبت أنه واحد.

ويبدو في هذا الخطاب أثر مهم لم يذكره الشارحون، وهو ما يُعرف في الدرس التداولي بـ(السلم الحجاجي)، ويمثل هذا الأمر في تدافع الحجج وترتيبها بحسب قوتها، (إذ لا يثبت غالباً إلا الحجة التي تفرض ذاتها على أنها أقوى الحجج في السياق. ولذلك يُرتَّب المرسل الحجج التي يرى أنها تتمتع بالقوة اللازمة التي تدعم دعواه)^(٤)، والدعوى في خطاب الإمام هي (وحدانية الله تعالى) والحجج التي ذكرها (A) هي قوله: ((لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٦٢١/٣.

(٢) الكتاب (٣١): ٣٩٦.

(٣) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٤٩/٢، وحدائق الحقائق: ٤٦٥/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٢٢٦/٥، واختيار مصباح السالكين: ٥٠٩.

(٤) استراتيجيات الخطاب دراسة لغوية تداولية: ٤٩٩-٥٠٠.

وَصِفَاتِهِ))، ولعلَّ الإمام بدأ بذكر (الرسَل) أولاً على اعتبار أنَّهم حجَّة ظاهرة ومعلومة لدى جميع الناس، فضلاً عمَّا في الابتداء بهذه الحجَّة من مراعاة للطبيعة البشرية التي اعتادت على بعث الرسل من قبل الله تعالى على مرِّ الزمان، قال تعالى: ((إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّن أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ)) (فاطر: ٢٤)، حتى صار لديهم أمراً ظاهراً ومعروفاً. ثم ذكر حجة أقوى وهي (رؤية الآثار)، وهذه الحجَّة تحتاج إلى إعمالٍ للعقل وتدبُّرٍ للفكر، لكونها تعتمد الاستدلال من الأثر على المؤثِّر، وهذا ما لا يتوافر لدى عامَّة الناس بخلاف الحجَّة الأولى. أمَّا الحجَّة الثالثة وهي (المعرفة بالأفعال والصفات)، وهذه الحجَّة تمثِّل المعرفة التامَّة، وهي غير حاصلة في مبدأ الأمر بل يحتاج الإنسان في كمالها إلى تحصيل مراتب المعرفة، حتى يغرق في تيار بحار العظمة. ويبدو أن هناك ترابطاً بين هذه الحجج الثلاث؛ فالأنبياء (الحجَّة الأولى) هم أدلِّاء العباد على آثار عظمة الخالق وسلطانه (الحجَّة الثانية)؛ قال (A) في كلامٍ له عن وظيفة الأنبياء مع الناس: ((يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ مِنْ سَفَفِ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ وَمِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ...))^(١)، ورؤية هذه الآثار - بصرياً وقلبياً - تمثِّل طريق التكامل للمعرفة التامَّة (الحجَّة الثالثة)، وهذا ما أكدَّه (A) بقوله: ((وَأَرَانَا مِنْ مَلَكُوتِ قُدْرَتِهِ، وَعَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ، وَاعْتِرَافِ الْحَاجَةِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى أَنْ يُقِيمَهَا بِمَسَاكِ قُوَّتِهِ مَا دَلَّنَا بِاضْطِرَارٍ قِيَامِ الْحُجَّةِ لَهُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، فَظَهَرَتْ الْبَدَائِعُ الَّتِي أَحْدَثَتْهَا آثَارُ صَنْعَتِهِ وَأَعْلَامُ حِكْمَتِهِ فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلًا عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا فَحُجَّتُهُ بِالْتَدْبِيرِ نَاطِقَةً وَدَلَالَتُهُ عَلَى الْمُبْدِعِ قَائِمَةً))^(٢).

ومن الخطابات العقائديَّة في النهج هو ما يتعلق بنفي الوحدة العدديَّة عن الله تعالى، ومنها قوله (A): ((مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزُلَهُ))^(٣)، والمراد بالوصف هو إشارة الوهم إليه، واستنباطه بكيفيات وصفات^(٤)، ولا يبعد أن يكون المقصود هنا هو نفي الوصف الظاهري (الحسي) والباطني (الذهني) وتنزيهه الذات المقدَّسة عنهما، لأنَّ وصف

(١) الخطبة (١) : ٤٣ .

(٢) الخطبة (٩١) : ١٢٦ .

(٣) الخطبة (١٥٢) : ٢١٢ .

(٤) ينظر: منهاج البراعة: ٩١/٢، واختيار مصباح السالكين: ٣٢٠ .

الشيء على كلا المعنيين يتضمن الدلالة على الإحاطة به والإشارة إليه، ومن ثمّ يوجب له حدّاً ونهاية، وهذا ما ذكره (A) بقوله: ((وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ))^(١). وتقرير كون الشيء محدوداً هو ((جعلهُ مبدئاً لكثرة معدودة أو كونه ذا أجزاء معدودة، وكان ذلك من لواحق الممكنات والمحدثات غير المستحقة للأزليّة بالذات))^(٢). وتظهر تقنية الحجاج في هذا الخطاب مبنية على ما يُعرف بالتعليل السببي^(٣) الذي يعتمد التراكيب الشرطية الظاهرة، وهي (مَنْ) وفعلها وجوابها، وهذه التقنية توقّر للمتكلم إمكانية توليد حجج جديدة ذات صلة بالحجة الأولى، إذ كل حجة تستتبعها نتيجة تصبح مقدمة لما بعدها.

وقد ترد بعض خطابات التوحيد كتفسير لآي القرآن الكريم، بل ذهب الشيخ مرتضى مطهري، في حديثه عن التوحيد في النهج، إنَّ ((باعث عليّ (A) على أن يتكلم في هذه المسائل: فإنما هو محاولة تفسير ما ورد منها في القرآن))^(٤). ومن أمثلة ذلك قوله (A): ((لَمْ يُولَدْ سُبْحَانَهُ فَيَكُونُ فِي الْعِزِّ مُشَارِكاً وَلَمْ يَلِدْ فَيَكُونْ مَوْزُوئاً هَالِكاً))^(٥)، والخطاب كما هو واضح تفسير لقوله تعالى: ((لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ)) (الإخلاص: ٣)، وهو مبني على اعتباراتٍ سلبية، فهو تعالى لم يكن له والد فيكون مشاركاً في العزّ، لأنه لا يجوز أن يكون مولوداً بلا والد، والعادة أن يكون والد العزيز عزيزاً، وإنما قال ذلك جرياً على عادة ملوك البشر فإن الأكثر أن الملك يكون ابن ملك قبله. ولم يكن سبحانه والداً تنزيهاً له عن صفات البشر، لأن من جاز عليه الولد جاز عليه الموت والفناء، ويجوز عليه حينئذٍ أن يرثه الولد ويبقى بعده^(٦). وذكر ابن أبي الحديد أن خطاب الإمام هذا يمثل

(١) الخطبة (١): ٤٠ .

(٢) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١٥٢/٣. وينظر: معارج نهج البلاغة: ٥٣٥/١، وحدائق الحقائق: ١٢٤/١، وإعلام نهج البلاغة: ١٤٥ .

(٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٨٠ .

(٤) في رحاب نهج البلاغة: ٤٨ .

(٥) الخطبة (١٨٢): ٢٦٠-٢٦١. وقال (A): ((لَمْ يَلِدْ فَيَكُونْ مَوْلُوداً وَلَمْ يُولَدْ فَيَصِيرَ مَحْدُوداً جَلَّ عَنِ اتِّخَاذِ الْأَبْنَاءِ وَطَهَّرَ عَنِ مَلَامَسَةِ النِّسَاءِ)). الخطبة (١٨٦): ٢٧٣-٢٧٤ .

(٦) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٦١٨/١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٧١٢/٣ .

نمطاً من الاحتجاج ويسمى خطابة، ((وهو نافع في مواجهة العرب به، وأراد من الاحتجاج إثبات العقيدة فتارة تثبت في نفوس العلماء بالبرهان وتارة تثبت في نفوس العوام بالخطابة والجدل))^(١). والخطاب كما هو واضح مبنيّ على الشرط الضمني المستلزم انتفاء الجواب (النتيجة) بانتفاء الفعل (السبب) الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته^(٢).

ثانياً: النبوة

جاء في خطاب له (A) يتحدّث فيه عن الأنبياء ووظيفتهم التي كلّفهم الله بها: ((وَاصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وُلْدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ... فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ...))^(٣)، والضمير في (ولده) عائد على آدم (A)، والاصطفاء هو الاستخلاص، وقد ذكر الراغب الأصفهاني أنّ ((اصطفاء الله بعض عباده قد يكون بإيجاده تعالى إياه صافياً عن الشوب الموجود في غيره وقد يكون باختياره وبحكمه))^(٤)، وهذا ما أقرّه الشارحون؛ فذكروا أنّ اصطفاء الله تعالى للأنبياء يعود إلى إفاضة الكمال النبوي عليهم بحسب ما وهبت لهم العناية الإلهية من القبول والاستعداد^(٥). ومعنى قوله: (أخذ على الوحي ميثاقهم) أي أخذ على أداء الوحي ميثاقهم، وذلك أن كل رسول أرسل فأخوذ عليه أداء الرسالة^(٦)، قال تعالى: ((وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً)) (الأحزاب: ٧). وقد أنكر ابن أبي الحديد ما ذهب إليه الراوندي في معنى (واتر)، ورأى أنّ معناها هو ((بعثهم وبين كل نبيين فترة، وهذا مما

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٨٢/١٠.

(٢) ينظر: علم التخاطب الإسلامي: ٢٦٤.

(٣) الخطبة (١): ٤٣.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن: ٣٩٢.

(٥) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٤٠.

(٦) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ١١٤.

تغلط فيه العامة فتظنه كما ظن الراوندي أن المراد به المرادفة والمتابعة))^(١)، ولعل ما ذهب إليه الراوندي لا يخلو من الصحة لقوله تعالى: ((ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلٌّ مَّا جَاءَ أُمَّةً رُسُولُهَا كَذَبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا)) (المؤمنون: ٤٤)، قال الراغب: ((والتواتر تتابع الشيء وتراً وفرادى، (وجاءوا تترى) من الموازنة أي المتابعة وتراً وتراً))^(٢)، ومثله ما ورد في حديث الدعاء: ((وواتر بين ميرهم))، قال ابن الأثير: ((أي لا تقطع الميرة عنهم، واجعلها تصل إليهم مرة بعد مرة))^(٣)، أما قوله تعالى: ((يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ)) (المائدة: ١٩) فجوابه هو ((إنما حصلت الفترة بين عيسى (A) ونبينا (9) فترة من الرسل، لأنه كان له أوصياء، كما لم تنقطع الحجة بعد نبينا بأوصيائه))^(٤)، وهذا ما يعضده قوله (A): ((وَلَمْ يُخَلِّ اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلْفَهُ مِنْ نَبِيِّ مُرْسَلٍ أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ أَوْ حُجَّةٍ لَازِمَةٍ أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ رُسُلٌ لَا تَقْصُرُ بِهِمْ قَلَّةٌ عَدَدِهِمْ وَلَا كَثْرَةُ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ))^(٥).

وهذا الخطاب، كما أشار الشارحون، مبني على (مقدمة وعلّة وغاية)، فالمقدمة هي (اصطفاء الأنبياء)، والعلّة قوله (A): ((لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ...))، وهذا وجه الحكمة الإلهية في وجود الأنبياء، (وهي شرطية متصلة قدّم فيها التالي لتعلق الأنبياء (عليهم السلام) بذكر آدم. والتقدير: لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِ اللَّهِ عَهْدَهُ إِلَيْهِمْ اصطفى سبحانه من ولده أنبياء...)). أمّا الغاية فهي (لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ...)^(٦)، ومعنى ليستأذوهم: أي يطلبون منهم أداء ما عهد إليهم به من ميثاق الله^(٧).

وتجدر الإشارة إلى أنّ الخطاب العلوي، في كثير من الأحيان، لا يكشف عن كلّ معانيه للمتلقى بل يضمن الملفوظات معاني صريحة وأخرى مضمرة، وهذه المعاني ينبغي الكشف عنها

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١٤/١ .

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٧٢٠ .

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر: ١٤٨/٥ .

(٤) بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة: ٢٣/٢ .

(٥) الخطبة (١): ٤٥ .

(٦) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/ ١٤٠ .

(٧) ينظر: أعلام نهج البلاغة: ٤٣، واختيار مصباح السالكين: ٧٧ .

من خلال السياق سواء ما يتعلق منها بالزمان أو المكان، أو ما يتعلق منها بالسياق اللساني في بعده التداولي من خلال تحديد مقاطع لغوية واقعة قبل أو بعد الوحدة اللغوية التي نفسرها أو نؤولها، وربما استعنا لغرض الكشف عن هذه المعاني بخطاباتٍ أُخرٍ يستدعيها الخطاب المدروس. وعلى وفق هذا الأمر يمكن أن نقف من خلال كلام الشارحين على أمورٍ مهمّة في تحليل هذا الخطاب.

ذكرَ الشارحون أنّ معنى الاصطفاء هو الاستخلاص، وعليه يكون الأنبياء الذين اصطفاهم الله تعالى هم عباد (مخلصون)، وهذه المرتبة، كما يظهر، لا تتأني للإنسان حتى يكون (مخلصاً) وفي أعلى درجات الكمال من الجهاد النفسي، عندها يفيض الله تعالى عليه بلطفه فيستخلصه للنبوة، فهي ((وظيفة إلهية، وسفارة ربانية، يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين في إنسانيتهم))^(١)، ومن هنا يمكن القول إنّ خطاب الإمام يستبطن إشارة مهمّة إلى عصمة الأنبياء، وهذا ما يصرّح به القرآن في قصّة النبي يوسف (A): ((كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ)) (يوسف: ٢٤). وذهب الشارحون إلى أنّ المراد بالميثاق المذكور في قوله (A): ((أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ)) هو الإقرار بالوحدانية لله تعالى، واستشهدوا بقوله تعالى: ((وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ))^(٢) (الأعراف: ١٧٢). ولكن يبدو أنّ المراد ليس هذا فحسب، لأننا نجد الإمام (A) في الخطبة نفسها يقول: ((إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ (9) لِإِنْجَازِ عِدَّتِهِ وَاتِّمَامِ نُبُوتِهِ مَأْخُودًا عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُ))^(٣)، فيتضح أنّ نبوة نبينا الأكرم كانت من ضمن هذا الميثاق، وهو ما أكده القرآن الكريم في قوله تعالى: ((وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ

(١) عقائد الإمامية: ٤٧.

(٢) ينظر: حقائق الحقائق: ١/١٣٩، شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/ ١١٥، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١/

(٣) الخطبة (١): ٤٤.

لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ)) (آل عمران: ٨١).

يصرح الإمام في هذا الخطاب أنّ المهمة التي أوكلها الله تعالى إلى الأنبياء هي ((وَعَلَىٰ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ))، وهذا من الألفاظ القرآنية التي وردت في قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)) (المائدة: ٦٧)، والآية مخصوصة بيوم الغدير الذي أعلن فيه النبي (9) ولاية الإمام على المسلمين^(١). ووفقاً لهذا يتضح قصد ما ذكره بعض الشارحين في أنّ المراد من العهد المأخوذ على الخلق والذي بدّله هو الميثاق المأخوذ عليهم لله تعالى بالربوبية ولرسوله (9) بالنبوة ولالإمام (A) بالولاية^(٢). ولعلّ هذا ما يفسر لنا ما نلاحظه في أحاديث النبي (9) من عطف طاعة الإمام (A) وبغضه على طاعة الله تعالى ورسوله وبغضهما، ومن ذلك: ((من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع علياً فقد أطاعني ومن عصى علياً فقد عصاني))^(٣).

وقد يستشهد الإمام بمواقف بعض الأنبياء لبيان موقفه (A)، ودفع الشبهة، من ذلك قوله: ((عَرَبَ رَأْيِي أَمْرِي تَخَلَّفَ عَنِّي مَا شَكَّكَتْ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرِيْتُهُ لَمْ يُوجِسْ مُوسَى (A) خِيفَةً عَلَيَّ نَفْسِهِ بَلْ أَشْفَقَ مِنْ غَلْبَةِ الْجُهَالِ وَدَوَلِ الضَّلَالِ))^(٤)، فالإمام يرى إن موسى لما أوجس الخيفة بدلالة قوله تعالى: ((فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى)) (طه: ٦٧) لم يكن ذلك الخوف على نفسه وإنما خاف من الفتنة والشبهة الداخلة على المكلفين عند إلقاء السحرة عصيهم فخيّل إليه من سحرهم أنها تسعى، وكذلك حاله (A) لأنّه لا يخاف على نفسه من الأعداء الذين نصبوا له الحبائل وأرصدوا له

(١) ينظر تفصيل هذا الخبر: معالم المدرستين: ١/ ٤٩٣ وما بعدها.

(٢) ينظر: منهاج البراعة (الخوئي): ١٤٩/٢ .

(٣) المستدرك على الصحيحين: ٣/ ١٤٠ . وقوله (9): ((يا علي أنت سيد في الدنيا سيد في الآخرة، حبيبي حبيبي وحببي حبيب الله، وعدوك عدوي وعدوي دو الله، والويل لمن أبغضك بعدي)). المستدرك على الصحيحين:

١٤٩/٣ .

(٤) الخطبة (٤): ٥١ .

المكايد وسعروا عليه نيران الحرب، وإنما خوفه أن يفتتن المكفون بشبههم وتمويهاتهم فنقوى دولة الضلال وتغلب كلمة الجهال^(١)، وقد صرح (A) بذلك بقوله: ((وَأَنِّي مِنْ ضَالِّهِمُ الَّذِي هُمْ فِيهِ وَالْهُدَى الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ لَعَلِّي بَصِيرَةٌ مِنْ نَفْسِي وَيَقِينِ مِنْ رَبِّي وَإِنِّي إِلَى لِقَاءِ اللَّهِ لَمُشْتَقٌّ وَحُسْنِ ثَوَابِهِ لَمُنْتَظَرٌ رَاجٍ وَلَكِنِّي آسَى أَنْ يَلِيَّ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ سُفَهَاوُهَا وَفَجَارُهَا فَيَتَّخِذُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا وَعِبَادَهُ خَوْلًا وَالصَّالِحِينَ حَرْبًا وَالْفَاسِقِينَ حَرْبًا))^(٢). وقد علق الشيخ محمد عبده على خطاب الإمام بقوله: ((وهو أحسن تفسير لقوله تعالى ((فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى)) وأفضل تبرئة لنبي الله (A) من الشك في أمره))^(٣).

ومن هنا يتضح أن الخطاب يستبطن مقارنةً بين حال (الإمام ومجتمعه وأعدائه)، وبين (موسى (A) وبني إسرائيل وفرعون)، وقد أشار البيهقي لهذا الأمر، قال: ((قوله (غلبة الجهال): قوم موسى حيث حكى الله عنهم وقال: ((إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ))^(٤). وقوله (دول الضلال): فرعون وقومه، حيث قال تعالى: ((وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى))^(٥) (طه: ٧٩). فالإمام وموسى) لم يوجسا الخيفة من أعدائهما فقط بل من غلبة أهل الجهل من قومهما على الدين، قال تعالى: ((وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُوذَوْنَ وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)) (الصف: ٥)، وقد بين (A) أولئك الجاهلين الذين زاغت قلوبهم عن الحق بقوله: ((عَزَبَ رَأْيُ امْرِئٍ تَخَلَّفَ عَنِّي))، وعزب أي بعد، والعازب: البعيد^(٦). والخطاب إشارة إلى ذم من تخلفوا عنه (A)، والحكم عليهم بعدم إصابة الرأي، ((ذلك أن المتخلف لما فكر في أي الأمور

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١ / ٢١١.

(٢) الكتاب (٦٢): ٤٥٢.

(٣) شرح نهج البلاغة: ٤٠ / ١.

(٤) الأعراف: ١٣٨.

(٥) معارج نهج البلاغة: ١ / ٢٤٠.

(٦) ينظر: اعلام نهج البلاغة: ٥٢.

أنفع له أن يكون من متابعيه أو المتخلفين عنه ثم رأى أن التخلف عنه أوفق له كان ذلك أسوء الآراء وأقبحها))^(١).

ولعلّ الغرض من جعل الفعل مبنياً للمجهول في قوله (ما شككت في الحقّ مذُ أريته) هو لتأكيد انتباه المتلقي على الحدث كونه ذا أهمية مميزة في المعنى الذي يقصد الإمام بيانه، فنراه يعمد إلى إزالة ما قد يستجلب انتباه المتلقي ويحيد ذهنه عن التوجه والتركيز في الحدث الذي يشكل المحور المهم في قصد المتكلم^(٢)، فالخطاب جاء في معرض إثبات الحقّ له (A)، وبيان وجوب اتباعه وعدم التخلف عنه، فضلاً عما كان يمرّ به الناس من فتن واضطراب، لأنّ ((هذه الخطبة خطبها بعد مقتل طلحة والزبير مخاطبا بها لهما ولغيرهما من أمثالهما))^(٣)، فربّما لو صرح (A) بكيفية رؤيته للحقّ لانسرف ذهن المتلقي عن الحدث الأهمّ. فضلاً عما في صيغة الفعل من أثر لجعل الرؤية تقترب من البصريّة حتى كأنه (A) شاهد الحقّ عياناً، لذا رأى الشارحون ((أنّ التمدح بعد الشكّ ممّا أراه الله من الحقّ، وما لأفاضه على نفسه القدسيّة من الكمال المستلزم للإخبار بكمال قوته على استنثبات الحق الذي رآه وشدّة جلّائه له بحيث لا يعرض له شبهة فيه))^(٤)، وهذا ما أقرّه رسول الله (9) بقوله: (علي مع الحقّ، والحقّ مع علي). لذا استدلّ شارحو النهج من الإماميّة على عصمته، لأنّه أخبر عن محافظته على عمره ومواظبته على صيانة ظاهره وباطنه^(٥).

وفي خطاب له (A) يتحدّث فيه عن نبيّنا الأكرم: ((وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِه (9) مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلِكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْئَلُكَ بِه طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَمَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لِيَلَهُ وَنَهَارُهُ))^(٦)، وذكرَ البحراني أن المراد بالملك العظيم هو جبرائيل (A)^(٧)، وقد ضمّن ابن أبي

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/١٨٨.

(٢) ينظر: المبني للمجهول في نهج البلاغة (رسالة ماجستير): ١٠٣.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١/٢٠٩.

(٤) شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/١٨٨.

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/٢٤١، و شرح نهج البلاغة (البحراني): ١/١٨٨.

(٦) الخطبة (١٩٢): ٣٠٠.

(٧) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/١٨٤.

الحديد شرحه أخباراً مفادها أن النبي (9) كان يهَمُّ قبل البعثة ببعض فعل أهل الجاهلية، لكن الله تعالى كان يحول بينه وبين ذلك^(١). ويبدو في هذا شيء من البعد، فمن المعروف أن الله تعالى قد حفظ نبيّه عيسى (A) من المنكر منذ ولادته، فقال وهو في المهد: ((إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ)) (مريم: ٣٠)، ونبينا أكرم على الله من جميع أنبيائه، ومن ثمّ ليس ببعيد أن يعصمه الله من الزلزل ويذهب عنه الرجس منذ ولادته الطاهرة، قال (A): ((خَيْرَ الْبَرِيَّةِ طِفْلاً وَأَنْجَبَهَا كَهْلاً وَأَطْهَرَ الْمُطَهَّرِينَ شَيْمَةً..))^(٢)، لذا روي عن أبي طالبٍ قوله في النبي (9): ((لم أرَ منه كذبةً قطّ، ولا جاهليةً قطّ، ولا رأيتُهُ يضحك في غير موضع الضحك، ولا يدخل مع الصبيان في لعب، ولا التفت إليهم، وكانت الوحدة أحبّ إليه))^(٣)، ومن هنا يمكن القول إن النبي (9) كان في قَمّة الكمال البشري حتى قبل البعثة، فلا يمكن أن يصدر منه ما يتنافى والكمال، ولا أثر للبعثة في كماله بل كماله ورعاية الله تعالى له منذ نشأته الأولى، وخطاب الإمام صريح في دلالاته على هذا الأمر. فضلاً عن ذلك فقد ذكرنا أنه من المواثيق التي أخذها الله تعالى على أنبيائه هو الإقرار له (9) بالنبوة، بل هو الشاهد على رسالاتهم وبعثتهم جميعاً؛ قال الإمام (A): ((فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا (9) نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ وَمُهَيِّمًا عَلَى الْمُرْسَلِينَ))^(٤)، والمهيمن: الشاهد والرقيب، فالنبيّ شاهد على المرسلين بكونهم مبعوثين ومصدّق لهم في ذلك^(٥).

وفي خطابٍ له (A) يذكر فيه النبيّ (9): ((اخْتَارَهُ مِنْ شَجَرَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَشَكَاتِ الضِّيَاءِ وَذَوَابَةِ الْعُلْيَاءِ وَسِرَّةِ الْبَطْحَاءِ..))^(٦)، والمشكاة: كوة غير نافذة يجعل فيها المصباح وهي استعارة لآل إبراهيم (A) لأنّ أكثر الأنبياء منهم، والذوابة طائفة من شعر الرأس والمراد بها قريش، وسرّة

(١) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠٧/١٣-٢٠٨.

(٢) الخطبة (١٠٥): ١٥١.

(٣) بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة: ١٥٢/٢.

(٤) الكتاب (٦٢): ٤٥١.

(٥) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٧٦/٢، واعلام نهج البلاغة: ٢٧٧، وحدائق الحقائق: ٥٦٢/٢.

(٦) الخطبة (١٠٨): ١٥٦.

البطحاء: وسطها وأشرفها، وأشار به إلى اختياره من أفضل بيت في مكة^(١). ولعلّ في الخطاب دلالة مقصودة في استعمال الإمام للفظ (اختار) في حديثه عن النبي (9) بدل لفظ (اصطفى) الذي استعمله (A) مع باقي الأنبياء والرسل، كون الاختيار لا يكون إلا في الخير، وهو ((إرادة الشيء بدلاً من غيره ولا يكون مع خطور المختار وغيره بالبال، ويكون إرادة للفعل لم يخطر بالبال غيره، وأصل الاختيار الخير))^(٢)، وهذا ما لا يتوافر في الاصطفاء. ولعلّ الاختيار مرتبة أعلى من الاصطفاء، لأنّ الله لا يختار الشيء حتى يكون صافياً. قال ابن فارس: ((الصاد والفاء والحرف المعتلّ أصل واحد يدلّ على خلوص من كلّ شوب.. ومحمّد صفة الله تعالى وخيرته من خلقه))^(٣)، وبذا يتضح المراد من قوله (A): ((اخْتَارَهُ مِنْ شَجَرَةِ الْأَنْبِيَاءِ)) أي إنّه تعالى اختاره ولم يكن من الأنبياء من ينافسه على هذا الأمر، كونه (9) أصفاهم -بكلّ معاني الصفاء- .

ثالثاً: الإمامة

(١) وجوب الإمامة:

أتفق معظم المسلمين على وجوب نصب إمام للأمة^(٤)، إلا أن الشيعة اختلفوا عن بقيّة المذاهب بكون الإمامة منصباً إلهياً يثبت بالنصّ والتعيين؛ ورأوا أن النبي (9) مأمور من قبل الله تعالى بأن يدلّ الناس عليه، ويأمرهم باتّباعه^(٥). والإمامة بهذا المعنى تتقارب كثيراً مع معنى الخلافة، لذا سمّي المعتزلة (الخلفاء الراشدين) بالأئمة^(٦).

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٤٥٩/١، وشرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨٢/٧، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٣/

٥٠٩.

(٢) الفروق اللغوية: ١٢٤.

(٣) مقاييس اللغة: مادة (صفو): ٢٩٢/٣. وقد وُجِدَ ابن منظور بين المصطلحين؛ قال: ((اصطفاؤه: اختاره...))

والاصطفاء: الاختيار)). لسان العرب: مادة (صفا): ٤ / ٢٤٦٨ .

(٤) وقد شدّ عن هذا الإجماع النجدات من الخوارج، والأصمّ والفوطي من المعتزلة. ينظر: الإمامة العظمى عند أهل

السنة والجماعة: ٤٥-٤٦.

(٥) ينظر: أصول الإمامية: ١ / ١٤٥.

(٦) ينظر: الأصول الخمسة: ٩٧.

وقد أكد (A) على وجوب الإمام في الأمة ومن ذلك ما جاء في خطاب له لعامله على البصرة عثمان بن حنيف بعد أن دُعي إلى وليمة قوم من أهلها فمضى إليها: ((أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ))^(١)، وقد وجّه الشارحون الخطاب توجيهياً يكاد يكون سياقياً ولم يقفوا على مضامينه كاملةً، فذكروا أنّ الإمام احتج بهذا على عامله بوجوب الاقتداء به (A) من حاله في دنياه وهو اكتفاؤه من ملبوسها ومطعومها بما يسدّ به حاجته^(٢). ويبدو أن كلام الإمام هنا جاء عامّاً بوجوب الإمامة مشروطاً بضرورة العلم النافع الذي يكون ضياءً للاحتراز من الضلال، وبهذا يتبين أهمية العلم وكونه شرطاً مفصلياً في الإمامة وقيادة الناس، لذا نجد الإمام يعجب من أمر مجتمعه الذين يعولون على آرائهم بعيداً عن أئمتهم: ((لَا يَقْتَصُونَ أَثَرَ نَبِيِّ وَلَا يَقْتَدُونَ بِعَمَلِ وَصِيِّ.. مَفْرَعُهُمْ فِي الْمُغْضَلَاتِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ وَتَغْوِيَهُمْ فِي الْمُهَمَّاتِ عَلَى آرَائِهِمْ كَأَنَّ كُلَّ امْرِئٍ مِنْهُمْ إِمَامٌ نَفْسِهِ))^(٣).

وفي خطاب له (A) مع كميل بن زياد النخعي قال: ((اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِمَامًا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَإِمَامًا خَائِفًا مَعْمُورًا لئَلَّا تَبْطُلَ حُجُجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ..))^(٤)، وذهب شارحو النهج من الإمامية إلى أن الخطاب فيه تصريح منه (A) بوجوب الإمامة بين الناس في كلّ زمان ما دام التكليف باقياً، وهو إما أن يكون ظاهراً مشهوراً كالذين سبقوا إلى الإحسان ووصلوا إلى المحل الأعلى من ولده الأحد عشر، أو يكون خائفاً مستوراً كالحجة المنتظر^(٥). وذكر ابن أبي الحديد إن خطاب الإمام ((يكاد يكون تصريحاً بمذهب الإمامية إلا أن أصحابنا يحملونه على أن المراد به الأبدال الذين وردت الأخبار النبوية عنهم أنهم في الأرض سائحون فمنهم من يعرف ومنهم من لا يعرف وأنهم لا يموتون حتى يودعوا السر وهو العرفان عند قوم آخرين يقومون

(١) الكتاب (٤٥): ٤١٧ .

(٢) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٧٦١/١، ومنهاج البراعة: ١٤٨/٣، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣١٣.

(٣) الخطبة (٨٨): ١٢١ .

(٤) الحكمة (١٤٧): ٤٩٧ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٣٢٤/٣، وحدائق الحقائق: ٦٤٨/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٤٠، واختيار

مصباح السالكين: ٦١٥.

مقامهم))^(١)، ومما يؤخذ على هذا التأويل هو أن الشارح لم يبيّن معنى الأبدال، ومن هم؟ وأيهم الظاهر المشهور، وأيهم الخائف المستور؟ ولو كان المراد بهؤلاء الحجج هم الأبدال لكان مخالفاً لباقي النصّ لأن الإمام يصفهم بـ(الأقلّون عدداً) وكلام الشارح يخالف هذا الأمر، يقول (A): ((أَوْلَيْكَ وَاللَّهِ الْأَقْلُونَ عَدَدًا وَالْأَعْظَمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا يَحْفَظُ اللَّهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَبَيِّنَاتِهِ.. هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ.. أَوْلَيْكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَالِدُعَاةُ إِلَى دِينِهِ))، ووصفهم (A) بأنّ العلم هجم بهم أي فاجأهم ودخل عقولهم دفعةً واحدة، لأن علومهم لدنيّة حدسيّة إفاضية^(٢)، ولا يبعد أن يكون هذا الكلام وصفاً لـ(العالم الرّبانيّ)* الذي ذكره الإمام في أول الخطاب، و((مراد الإمام (A) هو العالم الذي يكون ربانياً حقاً وخالصاً في انتسابه لله، وهذا الوصف قد لا يصدق سوى على الأنبياء والأئمة))^(٣)، لذا وصفهم بأنهم خلفاء الله ودعاة دينه، ويعضده ما روي عنه (A): ((أنا ربّاني هذه الأمة))^(٤). فضلاً عن أن الشارح قد ذكر بأنّ قول الإمام (يكاد يكون تصريحاً بمذهب الإمامية) وفي تقديمه لهذا الرأي على ما يراه أصحابه دليل على شدة الإشارة وقوة بيان ذلك. وما يعضد كون المراد بهذه الحجج هم ليسوا الأبدال ما ذكره الراغب الأصفهاني في بيان حقيقتهم؛ قال: ((والأبدال قوم صالحون يجعلهم الله مكان آخرين مثلهم ماضين، وحقيقته هم الذين بدلوا أحوالهم الذميمة بأحوالهم الحميدة وهم المشار إليهم بقوله تعالى: ((فَأَوْلَيْكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَبِيَّتَهُمْ حَسَنَاتٍ))^(٥) (الفرقان: ٧٠)، وإليه ذهب البيهقي^(١)، وهذا المعنى لا يتناسب مع الصفات التي حباهم

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٨ / ٣٥١ .

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٣/٣٢٤، وحدائق الحقائق: ٢/٦٤٨، وإعلام نهج البلاغة: ٣٠٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٤٤٠ .

* قال (A) في أول هذا الخطاب: ((النَّاسُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَمُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَهَمَجٌ رَعَاعٌ)).

(٣) الإمامة: ٢١٦-٢١٧. وينظر: منهاج البراعة: ٣/٣٢٢، وإعلام نهج البلاغة: ٣٠١، واختيار مصباح السالكين: ٦١٥.

(٤) مفردات الفاظ القرآن: ٢٦٠. وسئل الحسن البصري عن الإمام (A)، فقال: ((كان عليّ والله سهماً صائباً من

مرامي الله على عدوه، وربّاني هذه الأمة...)). الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ٣ / ١١١٠ .

(٥) مفردات ألفاظ القرآن: ٦١.

بها الإمام، فضلاً عن أن بعض هذه الصفات جاءت بصيغة اسم التفضيل المعرف بأل، وهو ما يستلزم أن يكون الموصوف بها في أعلى درجات المفاضلة^(٢).

ولعل ما يفهم من وصف الإمام له بالمغمور لا يعني كونه غير معروف، بل المراد أنه معلوم لدى الناس لكنه مستور عنهم بسبب خوفه لكثرة أعدائه وقلة أنصاره، لأن من كانت حجج الله وبياناته الواضحة تتوقف عليه كيف يكون غير معروف لدى العباد، ومن ثم ينتفي كونه حجة، وهذا المعنى نجده واضحاً في القرآن، قال تعالى: ((إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَكُلُّ قَوْمٍ هَادٍ)) (الرعد:٧).

(٢) مؤهلات الإمامة:

لما كانت الإمامة هي قيادة الأمة في عامّة أمورها، وجب أن تتوفر في الإمام مؤهلات تمكنه من تحصيل هذا المقام، وقد نبّه القرآن الكريم على هذا الأمر في قصة طالوت واحتجاج الناس عليه، فأجابهم نبيهم: ((إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَةً مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)) (البقرة: ٢٤٧)، والآية تتضمن مباحث مهمّة في قضية الإمامة، نجد لها مصاديق وإشارات واضحة في كلام أمير المؤمنين (A)، منها: إن اختيار طالوت كان من قبل الله تعالى، وإن النبي كان مبلغاً عن هذا الاختيار ودالاً عليه ليس إلّا. وهذا ما سنقف عليه في بعض خطابات الإمام (A) عند دراستنا للنصّ على الإمامة. كما إن الامتيازات التي جعلت طالوت ينفرد بالقيادة هما (القوة والعلم)، والملاحظ في نصّ الآية إن مصدرهما ليس بشرياً بل إلهياً، لأن فاعل الزيادة هو الله تعالى. وقد ذكر الإمام هذا الأمر في خطابات كثيرة من كلامه، ومن أجلى تلك الخطابات قوله (A) حين سئل عن علمه فأجاب: ((عَلِمَ عَلَّمَهُ اللَّهُ نَبِيَّهُ (9) فَعَلَّمْنِيهِ وَدَعَا لِي بِأَنْ يَعْيَهُ صَدْرِي وَتَضَطَّمَ عَلَيْهِ جَوَانِحِي))^(٣)، وقوله: ((أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّْي بِطُرُقِ الْأَرْضِ قَبْلَ أَنْ تَشْعَرَ بِرِجْلِهَا فِتْنَةً تَطَأُ فِي خِطَامِهَا وَتَذُهِبُ

(١) معارج نهج البلاغة: ٦٠٤/١ .

(٢) ينظر: معاني النحو: ٢٧٤ / ٤ .

(٣) الخطبة (١٢٨): ١٨٦ .

بِأَحْلَامِ قَوْمِهَا))^(١). ويؤكد ذلك ما روي عنه (9): ((أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب))^(٢). أمّا الشجاعة فهو، كما يقول ابن أبي الحديد: قد ((أنسى الناس فيها ذكر من كان قبله ومحا اسم من يأتي بعده، ومقاماته في الحرب مشهورة يضرب بها الأمثال إلى يوم القيامة))^(٣)، ومن ذلك ما جاء في كتابه لعثمان بن حنيف بعد أن ذكر له زهده، قال: ((وَكَاثِي بِقَائِلِكُمْ يَقُولُ إِذَا كَانَ هَذَا قُوتُ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَدْ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ عَنْ قِتَالِ الْأَقْرَانِ وَمُنَازَلَةِ الشُّجْعَانِ.. وَأَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ كَالضُّوْءِ مِنَ الضُّوْءِ وَالذَّرَاعِ مِنَ الْعُضْدِ وَاللَّهِ لَوْ تَطَاهَرَتِ الْعَرَبُ عَلَى قِتَالِي لَمَا وَلِيْتُ عَنْهَا))^(٤)، فكما أن الضوء الثاني يستمد قوة ضيائه من الضوء الأول أي المصدر، فكذا حال الذراع (الإمام) فهو يستمد قوته وطاقته من العضد (النبي) لآئته الأصل، والعلّة الجامعة في ذلك هي ((قربه منه وقوته به كونه ظهيراً له ووسيلة إلى حصول مقصوده من تمام الدين وكمالها))^(٥)، وكان كلامه هذا جاء تعليلاً ورداً لما عساه يعرض لبعض الأذهان من شبهة اعتقاد ضعفه عن قتال الأبطال بسبب قلّة زاده، فبين لهم (A) أن شجاعته وقوته مستمدة من رسول الله (9) شأنها في ذلك شأن الفيوضات والكمالات الأخرى، ف((الإمام كالنبي يجب أن يكون أفضل الناس في صفات الكمال من شجاعة وكرم..))^(٦).

وتتضمن الآية السابقة أمراً مهماً، إذ إنّها قد تنقض ما يذهب إليه قومٌ من المعتزلة القائلين بمبدأ (إمامة المفضل مع وجود الفاضل)^(٧). ففي تلقي ابن أبي الحديد لخطابه (A): ((فَنَظَرْتُ فِي

(١) الخطبة (١٨٩): ٢٨٠ .

(٢) المستدرک علی الصحیحین: ١٤٧/٣ . وقد ذكر لهذا الحديث أكثر من طريق.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٠/١ .

(٤) الكتاب (٤٨): ٤١٨ .

(٥) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣١٨ / ٥ . وينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٨٩/١٦ .

(٦) عقائد الإمامية: ٧٦ .

(٧) اختلفت الفرق الإسلامية في هذه القضية اختلافاً واسعاً؛ فقال أبو الحسن الأشعري: ((يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة، ولا تتعد الإمامة لأحدٍ مع وجود من هو أفضل منه فيها))، وإلى هذا ذهب النظام والجاحظ من المعتزلة، أمّا الباقر فعندهم غنّ الفضل أولى بها، فإن عرضاً للأمة خوف من فتنة عقدها

أَمْرِي فَإِذَا طَاعَتِي قَدْ سَبَقَتْ بِيَعْتِي، وَإِذَا الْمِيثَاقُ فِي عُنُقِي لِعَيْرِي))^(١)، والمعنى، كما يرى الشارح، هو إن وجوب طاعته لأوامر رسول الله (9) ووجوب امتثاله لها سابقٌ على بيعته لمن تقدمه بالخلافة، ومن ثمّ فلا سبيل له إلى الامتناع من البيعة لأنّه مأمور بها. ورأى الشارح أن خطاب الإمام هذا تصريح بمذهب أصحابه من البغداديين لأنهم يزعمون أنه الأفضل والأحق بالإمامة، وأنه لو لا ما يعلمه الله ورسوله من أن الأصلح للمكلفين من تقديم المفضول عليه لكان من تقدم عليه هالكاً، ولم يخرجته تقدّم من تقدّم عليه من كونه الأفضل والأولى والأحق^(٢). وهنا يمكن القول إن تقديم المفضول على الفاضل مخالفٌ لمبدأ المعتزلة الذين يقولون بتحكيم العقل، فهو أمر قبيح ينكره العقل، وهذا ما أقرّه الدليل القرآني والسنة النبويّة، فقد قدّم الله تعالى طالوت على جيشه لما أنعم عليه من صفات جعلته الأفضل بينهم، وفي أكثر من موضع نجد القرآن ينكر على الناس تركهم اتباع الأفضل، قال تعالى: ((أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُبْعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)) (يونس: ٣٥). وهو ما أكّدته السنة الشريفة، قال (9): ((من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم من هو أولى بذلك منه، وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه؛ فقد خان الله ورسوله والمسلمين جميعاً))^(٣). بل إنّ الخلفاء الذين سبقوا الإمام (A) عملوا على تقديم الأفضل، فقد ذكروا أن الأنصار لما علموا أن أبا بكر استخلف عمر بن الخطاب من بعده دخلوا عليه وسألوه عن ذلك فأجابهم: ((لئن سألتني ربي لأقولنّ: استخلفنّ عليهم خيرهم في نفسي))، وسأله الناس قبل وفاته بأن يختار لهم من بعده، فقال: ((سأجتهد لكم رأيي، وأختار لكم خيركم)). ومثله فعل الخليفة الثاني^(٤).

(ج) النصّ على الإمام:

للأفضل جازٌ عقدها للمفضول. واجتمع الشيعة على عدم جواز إمامة المفضول إلاّ سليمان بن جرير اليزيدي.

ينظر: أصول الدين: ٢٩٣-٢٩٤، والملل والنحل: ٦١ .

(١) الخطبة (٣٩): ٨١ .

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٩٦/٢ .

(٣) اتحاف الخيرة المهرة بزائد المسانيد العشرة: ٣٨٩/١. وروي: ((من استعمل رجلاً من عصابة وفي تلك العصابة

من هو أرضى الله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين)). المستدرك على الصحيحين: ١٩١/٤ .

(٤) ينظر تفصيل ذلك في: الإمامة والسياسة: ٢٥-٢٨ .

ذكرنا أن المسلمين قد اختلفوا في أمر الإمامة اختلافاً واضحاً في كونها منصوباً عليها من قبل الله تعالى والنبى الأكرم أم ليست كذلك، والذي نبهتُه هنا هو تتبّع خطابات الإمام التي تعرض لهذا الموضوع وبيان اختلاف شارحي النهج في تلقيهم لهذه الخطابات.

صوّر الإمام حال المسلمين بعد النبي في تنازع أمر الخلافة في كتاب له (A) مخاطباً أهل مصر لما ولى عليهم مالك الأشر، إذ يقول: ((فَلَمَّا مَضَى (A) تَنَازَعَ الْمُسْلِمُونَ الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ فَوَاللَّهِ مَا كَانَ يُلْقَى فِي رُوعِي وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِي أَنَّ الْعَرَبَ تُزْعِجُ هَذَا الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ (9) عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَلَا أَنَّهُمْ مُنْحَوهُ عَنِّي مِنْ بَعْدِهِ))^(١)، والروع: الخُد أو القلب، وأزعجه: أي أقلعه وقلعه من مكانه، وقد جاء الخطاب في معرض الشكاية من إزاحة أمر الخلافة عنه مع كونه أحق بها^(٢). ورأى ابن أبي الحديد أن معنى خطاب الإمام هو ((ما يخطر لي ببال أن العرب تعدل بالأمر بعد وفاة محمد (9) عن بني هاشم ثم من بني هاشم عني لأنه كان المتيقن بحكم الحال الحاضرة. وهذا الكلام يدل على بطلان دعوى الإمامية النص وخصوصاً الجلي))^(٣)، ويبدو ما ذهب إليه الشارح بعيداً لأن دلالة الخطاب خلاف ما ذكره، فالإمام يؤكّد بالقسم عدم احتمال تنحية العرب إياه عن الخلافة بعد وفاة النبي، ((والمقصود أن استحقاقه لها وتوصيته النبي (9) بكونه بعده صاحب الأمر واضحة جليّة عندهم من إصرار النبي على ذلك وتكراره))^(٤)، وهو ما توحى به دلالة النفي في الخطاب؛ إذ أن نفي الماضي بـ(ما) يدلّ في الغالب على نفي الماضي القريب من الحال^(٥)، وربما في هذا إشارة إلى ثبات الوصية فيه (A) حتى أواخر حياة النبي (9) كما نلاحظ ذلك في غدير خمّ الذي كان عند الرجوع من حجة الوداع^(٦)، ثم عطف الإمام على هذا بنفي المضارع بـ(لا) للتدليل على نفي الحال والاستقبال^(٧)، وبذا أكّد (A) أحقيته بالإمامة بعد النبي الأكرم في جميع الأزمنة،

(١) الكتاب (٦٢): ٤٥١.

(٢) ينظر: منهاج البراعة: ٢٢٤/٣، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٥ / ٣٧٠.

(٣) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٥٢/١٧.

(٤) منهاج البراعة (الخوئي): ٣١٦ / ٢٠.

(٥) ينظر: معاني النحو: ١٦٥ / ٤.

(٦) ينظر: المستدرک على الصحيحين: ٣ / ١٢٦، ١٢٧.

(٧) ينظر: معاني النحو: ١٧٦ / ٤.

وهذا ما يعضده قوله (A) في حديثه عن الرسول الأكرم: ((فَمَنْ ذَا أَحَقُّ بِهِ مِنِّي حَيًّا وَمَيِّتًا))^(١).
أمّا تأويل الشارح للفظ (أهل البيت) ببني هاشم فهو ليس موافقاً للمشهور في دلالة هذا اللفظ على
أناسٍ خاصين وهم (عليّ وفاطمة وأبناهما)، قال تعالى: ((إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
وَيُطَهِّرَكُم تَطْهِيرًا)) (الأحزاب: ٣٣)، وقد ذكر ابن حجر بأن رأيي ((أكثر المفسرين على أنها نزلت في
عليّ وفاطمة والحسن والحسين))^(٢).

و من كلام له (A) لبعض أصحابه وقد سأله كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحق
به؟ فقال: ((أَمَّا الإِسْتِبْدَادُ عَلَيْنَا بِهَذَا الْمَقَامِ وَنَحْنُ الْأَعْلَوْنَ نَسَبًا وَالْأَشْدُونَ بِالرَّسُولِ (9) نَوْطًا
فَإِنَّهَا كَانَتْ أَثْرَةً شَحَّتْ عَلَيْهَا نَفُوسُ قَوْمٍ وَسَخَّتْ عَنْهَا نَفُوسُ آخَرِينَ وَالْحَكْمُ لِلَّهِ وَالْمَعْوَدُ إِلَيْهِ
الْقِيَامَةُ))^(٣)، والاستبداد بالشيء: التفرد به، والنوط: الالتصاق. والمراد بالأثرة: الاستئثار بالأمر
والاستبداد به، وذكر البيهقي عن الوبري إن معنى الأثرة هنا هو الاختيار، أي أنهم كانوا مختارين
من قبل الناس للإمامة، ولعلّ المراد خلاف هذا لأن الخطاب جاء في بيان سبب دفعه (A) عن
هذا المقام مع كونه الأحق به، وقد وصف الإمام هذه الأثرة بالشح وهو البخل والحرص على نيل
الخلافة، فلذلك عدّاه بحرف الجرّ (على) لأن الحرص من لوازم الشحّ، فضلاً عمّا في الخطاب من
شكاية وتظلم بدليل قوله: ((وَالْحَكْمُ لِلَّهِ وَالْمَعْوَدُ إِلَيْهِ الْقِيَامَةُ))^(٤). ومعنى سخت: جادت. وذكر ابن
أبي الحديد اختلاف الشارحين في دلالة النفوس التي شحت، قال: ((أما على قولنا فإنه يعني نفوس
أهل الشورى بعد مقتل عمر وأما على قول الإمامية فنفس أهل السقيفة و ليس في الخبر ما
يقتضي صرف ذلك إليهم فالأولى أن يحمل على ما ظهر عنه من تألمه من عبد الرحمن بن عوف

(١) الخطبة (١٩٧): ٣١١ .

(٢) الصواعق المحرقة: ١٩٩. وقد فصلّ محبّ الدين الطبري الروايات في هذا المجال. ينظر: ذخائر العقبى: ٥٥
وما بعدها. وكذا المستدرک على الصحيحين: ٣/ ١٥٤.

(٣) الخطبة (١٦٢): ٢٣١ .

(٤) ينظر: معارج نهج البلاغة: ١/ ٥٧٤، وحدائق الحقائق: ٢/ ٢٢، واعلام نهج البلاغة: ١٥٤، وشرح نهج البلاغة
(البحراني): ٣/ ٦٥٩.

و ميله إلى عثمان))^(١). ولعلّ الخطاب يقتضي كون المراد بالنفوس من سبقه بالخلافة لثبوت تظلمه وشكايته بسبب دفعه (A) عن هذا المقام الذي هو أحقّ به من غيره، ثم إن الخطاب لا يبدو مخصصاً بحالٍ ما بل جاء عاماً، وكذا ما يوحي به سؤال القوم له (A). وقد أورد ابن أبي الحديد إشكالاً على هذا الخطاب في سؤاله لأبي جعفر يحيى بن محمد العلوي نقيب البصرة في كون الخطاب لا يتضمن تصريحاً بالنصّ لأن الإمام قال (ونحن الأعلون نسباً والأشدون بالرسول نوطاً) فجعل الاحتجاج بالنسب وشدة القرب فلو كان عليه نصّ لقال عوض ذلك: وأنا المنصوص علي المخطوب باسمي. فأجابه أبو جعفر: بأن الإمام إنما أتاه من حيث يعلم لا من حيث يجهل، ألا ترى أنه سأله عن دفعهم عن الإمامة وهم الأحقّ بها من جهة اللحمة والعترة، ولم يكن الأسديّ يتصور النص ولا يعتقده ولا يخطر بباله لأنه لو كان هذا في نفسه لقال له لم دفعك الناس عن هذا المقام وقد نصّ عليك رسول الله (9) ولم يقل له هذا وإنما قال كلاماً عاماً^(٢). ولا يبعد أن يكون الإمام قد احتج بالصلة والقرابة من باب ما احتج به القوم على بقية الناس، لأن بناء العمليات الحجاجية يستوجب منذ البداية البحث عن الاتفاقات المسبقة والمشاركة التي سيقوم عليها الاستدلال، وإلا فالحجاج سيكون مصادرة على المطلوب ولا يؤدي وظيفته الإقناعية الأساسية^(٣)؛ فقولُه (A) هذا يتضمن ردّاً على كلّ من يدعي أحقيته بالخلافة سواء من احتج بالقرابة كفرش أو من ادعى كونه الأقرب والأولى برسول الله وهم الأنصار لنصرتهم له. ومن ذلك ما روي عنه (A) لما انتهت إليه أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله، قال: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت منا أمير ومنكم أمير. قال (A): فَهَلَّا احْتَجَجْتُمْ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (9) وَصَّى بِأَنْ يُحْسَنَ إِلَيَّ مُحْسِنِهِمْ وَيُتَجَاوَزَ عَنْ مُسِيئِهِمْ. قَالُوا: وَمَا فِي هَذَا مِنَ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ؟ فَقَالَ (A): لَوْ كَانَ الْإِمَامَةُ فِيهِمْ لَمْ تَكُنِ الْوَصِيَّةُ بِهِمْ. ثُمَّ قَالَ (A): فَمَاذَا قَالَتْ فُرَيْشٌ؟ قَالُوا: احْتَجَّتْ بِأَنَّهَا شَجَرَةُ الرَّسُولِ، فَقَالَ الْإِمَامُ: احْتَجُّوا بِالشَّجَرَةِ وَأَضَاعُوا الثَّمَرَةَ^(١). فقد جاء الاحتجاج في هذا الخطاب ((في صورة شرطية

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٤٣/٩.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ٢٥٠/٩.

(٣) ينظر: البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: ١١.

(١) ينظر: الخطبة (٦٧): ٩٨-٩٩.

متصلةٌ يُستثنى فيها نقيض تاليها))^(١)، ومعنى هذا إن الإمامة لو كانت في الأنصار لما كان النبي أوصى الناس بهم، فلما ثبتت وصيتهُ بهم انتفى كون الإمامة لهم، والوصية هي قوله (9): ((أوصيكم بالأنصار خيراً فإنهم كرشي وعييتي وقد قضا ما عليهم وبقي ما لهم فاقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم))^(٢)، وبيان ذلك أن العرف قاضٍ بكون الوصية والشفاعة ونحوهما إنما تكون للرئيس في حقّ المرؤوس لا العكس. وأرد بالثمرة نفسه وأهل بيته، ومفاد الاحتجاج هنا أن قريش إن كانوا أولى من الأنصار بالخلافة لكونهم شجرة رسول الله فأهل أولى منهم لأنهم الثمرة، والثمرة هي المطلوبة بالذات من الشجرة والأولى اعتبار الثمرة لا الشجرة، فضلاً عما للثمرة من اختصاص بالثمر وهذا يستلزم كون أهل البيت هم الأقرب^(٣). ومثل هذا ما جاء يوم الشورى في خطابه لسعد بن أبي وقاص: ((وَقَدْ قَالَ قَائِلٌ إِنَّكَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لِحَرِيصٍ فَقُلْتُ: بَلْ أَنْتُمْ وَاللَّهِ لِأَخْرَصٍ وَأَبْعَدُ وَأَنَا أَخْصُ وَأَقْرَبُ))^(٤).

ومن الخطابات المهمة في النهج الدالة على موضوع النصّ قوله (A): ((لَا يُقَاسُ بِأَلِ مُحَمَّدٍ (9) مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ وَلَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ وَعِمَادُ الْيَقِينِ..وَلَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوِلَايَةِ وَفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوَرَاثَةُ))^(٥)، والخطاب يتضمن مدحاً لأهل البيت يستلزم إسقاط غيرهم عن بلوغ درجتهم واستحقاق منزلتهم، والتفضيل شامل كل من عداهم من هذه الأمة، لأنهم أنعموا على الخلق كافة بنعمة لا يقدر قدرها وهي الدعاء إلى الإسلام والهداية إليه^(١). ويظهر هنا تأثر الإمام بكلام النبي الأكرم واضحاً؛ إذ روي عنه (9) قال: ((نحن أهل بيتٍ لا يُقاس بنا أحد))^(٢).

(١) شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٤٤/٢ .

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ١٢١ / ٧ .

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٣٤٤/٢ - ٣٤٥ .

(٤) الخطبة (١٧٢): ٢٤٦ .

(٥) الخطبة (٢): ٤٧ .

(١) ينظر: معارج نهج البلاغة: ٢٢٥/١، وحدائق الحقائق: ١٥٤/١، واعلام نهج البلاغة: ٤٥، وشرح نهج البلاغة

(المعتزلي): ١ / ١٤١، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ١٧٠/١، واختيار مصباح السالكين: ٨٩.

(٢) ذخائر العقبى: ٤٩ .

وذكر ابن أبي الحديد آراء الشارحين في هذا الخطاب، قال: ((الولاية: الإمرة فأما الإمامية فيقولون أراد نص النبي (9) عليه وعلى أولاده ونحن نقول لهم خصائص حق ولاية الرسول (9) على الخلق))^(١)، ولعلّ تفسير الشارح للولاية بالإمرة ليس دقيقاً لأن الولاية أعمّ منها، ((وذلك أن كلّ من ولي شيئاً من عمل السلطان فهو والٍ، فالقاضي والٍ والأمير والٍ))^(٢)، فإن أراد الشارح بالإمارة الرياسة العامّة على الخلق فتفسير الولاية بها حينئذ يكون مناسباً، وإن كانت دلالة الولاية أظهر لهذه المعاني. أمّا إذا أراد بها إمارة خاصّة كأمر السياسية أو غيرها عندها يبدو مخالفاً لظاهر الخطاب كون الألفاظ جاءت عامّة لا مخصصة ومن ثمّ فهي شاملة لكلّ المعاني، وهو ما توحى به خطابات النبي الأكرم؛ إذ نجدّه (9) في كثير من الأحاديث التي يصرّح فيها بالولاية للإمام (A) يستعمل فيها لفظ (بعدي) وهذا قد يجعل ذهن المتلقي ينصرف بوضوح إلى تحصيل الإمام على خصائص ومميزات الولاية التي كان يتمتع بها رسول الله (9)، ومن تلك الأحاديث: ((إن علياً مني، وأنا منه، وهو ولي كلّ مؤمن من بعدي))^(٣).

وقد ذهب بعض الشارحين إلى أن المراد هو إنّ للولاية خصائص وشرائط بها يتأهل الشخص ويحصل استحقاقها، وإن تلك الخصائص موجودة فيهم ومختصة بهم دون غيرهم ((وذلك بملاحظة كون (اللام) حقيقة في الاختصاص الحقيقي مضافاً إلى دلالة تقديم الخبر الذي حقّه التأخير على المبتدأ على انحصار هذه الخصائص فيهم))^(٤)، وهذا ما أفادته دلالة حرف الجر (في)، قال سيبويه: ((وأما (في) فهي للوعاء... لأنّه جعله إذا أدخله فيه كالوعاء له))^(١)، فالإمام جعل أهل البيت وعاءً لهذه الخصائص دون غيرهم. وربّما جاء استعمال الإمام للفظ الولاية وجعلها إياه خاصاً بأهل البيت للتدليل على معانٍ مرتبطة بهذا اللفظ، ومن ذلك ما تنبّه له أبو هلال العسكري، قال: ((الإلهام يحصل من الحق تعالى بغير واسطة. والوحي من خواص الرسالة،

(١) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣٩/١-١٤٠.

(٢) الفروق اللغوية: ٢٢٥.

(٣) خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رض): ١٠٩. وينظر: المستدرک على الصحيحين: ١٥٥/٣.

(٤) منهاج البراعة (الخوئي): ٢٦٤/٢.

(١) الكتاب: ٣٠٨/٢.

والإلهام من خواص الولاية))^(١)، فالخطاب يشير بوضوح إلى انتفاء نزول الوحي على غير الأنبياء، واختصاص أهل البيت بالإلهام والتسديد من قبل الله تعالى، ((والمُلْهُم هو الذي يُلْقَى فِي نَفْسِهِ الشَّيْءَ فَيُخْبِرُ بِهِ حَدْسًا وَفِرَاسَةً وَهُوَ نَوْعٌ يَخْتَصُّ بِهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى))^(٢).

أما الوصية، فيمكن القول إن لفظ (الوصي) من الألفاظ المخصوصة بالإمام والمشهور بها، قال ابن منظور: ((وقيل لعلي، عليه السلام، وصي لاتصال نسبه وسببه وسمته بنسب سيدنا رسول الله (9)، قلت: كرم الله وجهه أمير المؤمنين عليّ وسلّم عليه، هذه صفاته عند السلف الصالح))^(٣)، وهذا ما أكده الشارحون في تلقيهم لهذا الخطاب، ولكنهم اختلفوا في ما تشتمل عليه هذه الوصية من دلالات، قال ابن أبي الحديد: ((لا ريب عندنا أن عليا (A) كان وصي رسول الله (9)). ولسنا نعني بالوصية النص والخلافة ولكن أموراً أخرى لعلها إذا لمحت أشرف وأجل. وأما الوراثة فالإمامية يحملونها على ميراث المال والخلافة ونحن نحملها على وراثة العلم))^(٤)، ولعلّ تفسير الشارح للوصية بأنها أمور أجل وأشرف من النصّ على الخلافة لا يبدو واضحاً، لأن هذا المقام من المقامات التي لا يعلو عليه إلا مقام النبوة، ثم لا وجه لتخصيص لفظ الوراثة بأمر من الأمور التي ذكرها الشارحون لأن اللفظ جاء عاماً ولم يُقَيّد بشيء.

(د) العصمة في الإمامة:

لعلّه من الأهمية بيان ثبات وجوب عصمة الأئمة القائمين بالأمر على الخلق في كتاب الله الحكيم، فقد جاء فيه: ((وَمَنْ قَبْلِهِ كَتَبَ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً)) (هود: ١٧)، وقال تعالى: ((وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ)) (الأنبياء: ٧٣)، وقال عزّ وجلّ: ((وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي

(١) الفروق اللغوية: ٢٦.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣٥٠/١.

(٣) لسان العرب: مادة (وصي): ٤٨٥٤/٦. وينظر تفصيل هذا الموضوع في معالم المدرستين: ٣١٠/١.

(٤) شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١٣٩/١-١٤٠.

الظالمين)) (البقرة: ١٢٤). ويتضح من هذه النصوص القرآنية أنّ شرط الإمام في الإسلام إن كان كتاباً فيجب أن يكون منزلاً من قبل الله تعالى على رسله لهداية الناس كما هو شأن القرآن الكريم ومن قبله التوراة وسائر كتب الأنبياء، وإن كان إنساناً وجب أن يكون معيناً (مجمعولاً) من قبل الباري عزّ وجلّ، وأن لا يكون ظالماً لنفسه ولا لغيره، غير عاصٍ لله تعالى، بمعنى أنّه (معصوم)^(١)، وقد جزم القرآن بوجوب عصمتهم لوجوب طاعتهم دون غيرهم، كونها جاءت معطوفة على طاعة الله وطاعة رسوله، قال تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)) (النساء: ٥٩). ووجه الاستدلال بالآية ((أن أولي الأمر هم أصحاب الشأن. ولا شأن أعظم من الولاية العامة فكان من يتولاها أجدر بالطاعة))^(٢)، ومن ثمّ ستكون أفعاله وأقواله وتقريراته حجة شرعية منجزة من قبل الله على الخلق كافة.

وقد وردت خطابات كثيرة في النهج تؤكد هذا المعنى لدى أمير المؤمنين (A)، ومن ذلك: ((وَأَنِّي لَعَلِّي بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّي وَمِنْهَا جِ مِنْ نَبِيِّ وَأَنِّي لَعَلِّي الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ أَلْقَطُهُ لِقَطًا))^(٣)، وقوله في خطاب له يُنبئه فيه على فضيلته: ((فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِنِّي لَعَلِّي جَادَّةِ الْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَعَلِّي مَزَلَّةِ الْبَاطِلِ))^(٤)، وفي حديثه عن علاقته برسول الله يقول: ((وَمَا وَجَدَ لِي كَذِبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ))^(٥)، والخطلة: السيئة^(١)، والمراد بهذا الخطاب هي ملكة العصمة الحاصلة له في ترك الرذائل، واجتناب المآثم والمعاصي، لاستيلاء قوته العاقلة على قوتي الشهوية والغضبية، وقهر نفسه الأمارة التي هي مبدأ خطأ الأقوال وخطأ الأفعال^(٢)، وبهذا يتضح أن العصمة تعتمد أولاً على الجهاد النفسي المتحصّل للشخص وبلوغه أعلى الكمالات في هذا الطريق، فإذا بلغها أفاض

(١) ينظر: معالم المدرستين: ١/ ٢٢٣.

(٢) الإمامة العظمى واجبات وحقوق: ٣٢.

(٣) الخطبة (٩٧): ١٤٢.

(٤) الخطبة (١٩٧): ٣١٢.

(٥) الخطبة (١٩٢): ٣٠٠.

(١) ينظر: اختيار مصباح السالكين: ٤٦٥.

(٢) ينظر: شرح نهج البلاغة (البحراني): ٤/ ١٨٣-١٨٤.

الله تعالى عليه لطفه واستخلصه من الذنوب والآثام، وهذا معنى ما نقله بعض الشارحين من أن رسول الله (9) سأل الإمام: يا علي ما أول ما أنعم الله به عليك؟ فقال: أن خلقتني حياً قادراً مشتهياً. فقال: وما الثانية؟ قال: أن عزّفتي نفسه ومكنني من طاعته ولطفَ معي توفيقاً وعصمة..^(١)، فمع وجود القدرة على المعصية وشهوة النفس الأمانة إليها إلا أن جهاده النفسي بمعرفة الله تعالى وتمكّنه من طاعته جعلته موضعاً للطف الإلهي، ومن ثمّ تحصّل التوفيق للعصمة، لذا عزّفوها بأنها ((ملكة مانعة عن ارتكاب المعاصي وموجبة لإتيان الطاعات على وجه الاختيار))^(٢).

وقد ورد كلامٌ له (A) فهم بعض الشارحين من ظاهره تنبيه الإمام على عدم كونه معصوماً^(٣): ((فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقَ أَنْ أُخْطِئَ وَلَا آمَنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي))^(٤)، إلا أن الكلام جاء من قبيل التواضع الباعث لهم على الانبساط معه بقول الحق، وفي الاستثناء بقوله ((إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي)) دليل واضح في إسناده العصمة لله تعالى، كون النفس البشرية أمانة بطبعها إلى السوء، بل ليست العصمة إلا ذلك، وهو قول نبي الله يوسف الصديق: ((وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي)) (يوسف: ٥٣)، فخطابه جاء على سبيل الانقطاع لله تعالى والتسليم التام له، لأن المرء وإن بلغ أعظم درجات الطاعة لله تعالى فهو محتاج أن يُعان على نفسه^(٥)، وقد كفى الله تعالى أمير المؤمنين (A) ما هو أملك به من نفسه كما بيّنت خطابته السابقة.

(١) ينظر: منهاج البراعة: ٢٥ / ١.

(٢) منهاج البراعة (الخوئي): ٨٠/٢-٨١.

(٣) ينظر: شرح نهج البلاغة (المعتزلي): ١١ / ١٠٧ .

(٤) الخطبة (٢١٦): ٣٣٥ .

(٥) ينظر: منهاج البراعة: ٣٥٧/٢، وشرح نهج البلاغة (البحراني): ٤ / ٣٣ ، واختيار مصباح السالكين: ٤٠٧.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الشيقة في رحاب شروح نهج البلاغة، تمخض البحث عن نتائج، هي:

- إن بعض النظريات الغربية، كنظريات التلقي والتأويل، لا يمكن تطبيقها على نصوصنا الدينية كالقرآن الكريم وكلام النبي (9) ونهج البلاغة، من دون إجراء تعديلاتٍ عليها، لأنّ هذه النظريات تتعامل مع النصوص على حدّ سواء؛ بمعنى أنّها تؤمن بفصل الذات عن الموضوع، ولا تراعي قصديّة المنتج. وهذا ما لا يتوافق مع النظرة الإسلامية واعتقادها بعصمة تلك النصوص. وقد ظهر هذا الأمر لدى شارحي النهج، من خلال مراعاتهم للجانب المقدّس في تلقّيهم لنصّ النهج، انطلاقاً من اعتقادهم بعصمة الإمام (A).

- مثل القرآن الكريم العامل الأكبر في اغناء عملية التلقي في التراث العربي والإسلامي. وظهر هذا الأمر من خلال تجاوبه مع المتلقين، وعنايته بردود أفعالهم، فضلاً عمّا أحدثه من ثورة كبرى نتجت عنها الكثير من العلوم.

- ظهرَ الجهد اللغويّ عند الشارحين أكثر من أيّ جهدٍ آخر. فنصّ النهج نصّ لغويّ تواصلِي قبل كلّ شيء، فضلاً عن أنّ أية قراءةٍ للنصّ لا بدّ من أن تنطلق من المنظومة اللغوية له.
- تلمّس الشارحون الدلالة الصوتيّة للصوامت والصوائت في حالاتٍ كثيرة. وقد كان لتعدّد روايات نصّ النهج الأثر الكبير في هذا المجال، إلاّ أنّه، في الأغلب، لم يظهر لديهم الترجيح بين تلك الروايات. ولم تظهر عنايتهم، بشكل واضحٍ، بالدلالة الصوتيّة الحاصلة بضمّ بعض الكلمات إلى بعض (الفونيمات فوق التركيبية)، ولعلّ السبب الرئيس في ذلك، هو كون نهج البلاغة نصّاً مكتوباً، وهذه الدلالة تعتمد بشكلٍ أساس على الأداء المسموع للنصّ.
- إنّ القول بوجود كلمةٍ تدلّ على أكثر من معنىٍ في الأصل (المشترك اللفظي والتضادّ)، أو كلمتين تدلّان على معنىٍ واحد (الترادف)، مخالفٌ لأصل الوضع اللغوي من جهةٍ، ولقصدية النصوص (الدينية) من جهةٍ أخرى. ولعلّ الفارق الأساس في دلالات هذه الظواهر هو السياق والمعجم اللغوي.
- لا تضمين ولا نيابة ولا زيادة في نصّ النهج، لأنّ كلّ كلمة قد وُضعت بقصدية تامّة، لذا ينبغي التعامل معه كما هو، لا بما تقتضيه القواعد والأسس النحوية.
- لم يحظَ البديع بعناية الشارحين في الجانب التأويلي البلاغي، وإنّما اقتصرَت أهميتهُ عندهما على التزيين والتحسين، لتأثرهم بالدراسات البلاغية والنقدية السابقة.
- لم يستطع الشارحون، في الأغلب الأعمّ، الانفكاك عن أفقهم العقائدي والثقافي، كما لاحظنا هذا في تأويلاتهم النحوية والبلاغية والدلالية. وكان ابن أبي الحديد يبالغ أحياناً في سحب النصّ إلى أفقه الاعتزالي.
- لم يهمل بعض الشارحين (ابن أبي الحديد والبرحاني) تلقّي الشارحين السابقين لهم؛ إذ وقفوا في تلقيهما بين نصّ النهج، وطبيعة الفهم الذي شكّله التلقي السابق لهما.
- ظهرَ الإمام (A)، في خطاباته كافةً، بوصفه صاحبَ رسالة عقيدة، ورجلَ دولةٍ وحاكماً، وعملَ من خلالها على بناء منظومة إنسانية متكاملة، وإعادة الدين الإسلامي إلى المسار الصحيح وفقاً لرؤيته (A).

- مثلت شروح النهج في تلقّيها للنصّ العلويّ، في جانبٍ كبيرٍ منها، صورةً للتراث العربيّ، بوصفها منظومةً فكريةً وثقافيةً متكاملة. وظهرَ هذا بوضوحٍ لدى ابن أبي الحديد والبرحاني ثم الراوندي، إذ جمعوا في تلقّيهم للنصوص بين اللغة والبلاغة والأدب والتاريخ وعلم الكلام والأصول والفقه والمنطق وغير ذلك.

- إن عملية استكشاف المنظومة العلوية في نصّ النهج، لا يمكن أن تنتهي في زمانٍ ومكانٍ معينين، بل هي متجددة زاخرة، وعلى الدارس لهذا النصّ أن لا يكتفي بما قاله السابقون له، وأن يكون متواصلاً مع كلّ جديدٍ من دون أن يقبله كلّهُ، لأن تلقّي النصوص التعاقبي يختلف تبعاً للأفق التاريخي والثقافي الذي يحيط بالمتلقي.

قائمة المصادر والمراجع

/القرآن الكريم.

/ الإبانة عن أصول الديانة: لأبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق : د. فوقية حسين محمود،كلية البنات- جامعة عين شمس، توزيع دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

/ أبنية الصرف في كتاب سيبويه: د.خديجة الحديثي، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م .

/ إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري (ت ٨٤٠هـ)، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف: أبو تميم ياسر بن غبراهيم، دار الوطن للنشر، دار المشكاة، القاهرة-حلوان، د.ط، د.ت .

/ أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري: د.محمد زغلول سلام،
مكتبة الشباب، المنيرة، ط ١، د.ت .

/ الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي
(ت ٦٣١هـ)، مطبعة المعارف، القاهرة، د.ط، ١٩١٤.

/ إحياء النحو: إبراهيم مصطفى، صححه ورتبه: محمد أفندي مصطفى، مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر بالقاهرة، د.ط، ١٩٣٧.

/ اختيار مصباح السالكين من كلام مولانا وإمامنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (A))
شرح نهج البلاغة (الوسط): ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٨٩هـ)، تحقيق: د.محمد هادي
الأميني، دار الحوراء، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

/ استجلاب ارتقاء الغرف بحبّ أقرباء الرسول (9) وذوي الشرف: شمس الدين محمد بن عبد
الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، تحقيق: خالد بن أحمد الصمّي، دار البشائر الإسلامية، د.ط، د.ت.
/ استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب
الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط ١، ٢٠٠٤ .

/ الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ (ت
٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

/ أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقية: حيدر بن علي الاملي، تحقيق: محمد
خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، د.ط، ١٤٠٤هـ.

/ أسس علم اللغة: ماريو باي، ترجمة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط ٨،
١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

/ الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية: د.مجيد عبد الحميد ناجي، مطبعة المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

/ الإسلام والأدب: د.محمود البستاني، مطبعة ستاره، قم، الناشر: المكتبة الأدبية المختصة،
ط ١، ١٤٢٢هـ ق .

/ الأسلوبية والأسلوب: د. عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط ٥، ١٩٧٧ .

/ الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق: محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

/ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي، الدار البيضاء- المغرب، ط ٨، ٢٠٠٨.

/ الأصوات اللغوية: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٣، يناير، ١٩٦١م.
 / أصول التفسير والتأويل مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين: السيد كمال الحيدري، منشورات دار فرقد، ايران، ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

/ أصول التفكير النحوي: علي أبو المكارم، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦.

/ الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار بن أحمد بن أسد أبادي (٣٢٠هـ - ٤١٥هـ)، حققه وقدم له: د. فيصل بدير علوان، مطبوعات جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر، ط ١، ١٩٩٨م.

/ أصول الدين: للإمام أبي منصور عبد القاهر التميمي (ت ٤٢٩هـ)، مطبعة الدولة، استانبول، ط ١، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.

/ الأصول المعرفية لنظرية التلقي: ناظم عودة خضر، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط ١، ١٩٩٧ .

/ أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث: الدكتور محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

/ الأضداد في كلام العرب: أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي (ت ٣٥١هـ)، تحقيق: د. عزة حسن، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط ٢، ١٩٩٦.

/ الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: د. حميد النجدي، دار الأنصار، قم، ط ٢، ١٤٢٨ق- ٢٠٠٧م.

/أعلام نهج البلاغة: علي بن ناصر السرخسي(ت بعد ٦٢٢هـ)، تحقيق: عزيز الله العطاردي، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٤١٥هـ.

/الألسنية محاضرات في علم الدلالة: د. نسيم عون، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٥.

/الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ محمد مكي العاملي، مطبعة اعتماد، قم، الناشر: مؤسسة الامام الصادق (ع)، ط٥، ١٤٢٣ هـ ق.

/الإمامة: الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط١، ١٤١٧هـ.

/الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٤٠٨هـ .

/الإمامة العظمى واجبات وحقوق: عثمان عبد الله محمد حبوب، دار الرشيد- ناشرون، ط١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م .

/الإمامة والسياسة: للإمام الفقيه أبي محمد عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة الدينوري ت ٢٧٦هـ)، تحقيق: د.طه محمد الزيني، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، النجف الأشرف، د.ط، د.ت.

/أوزان الفعل ومعانيها: د.هاشم طه شلاش، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، د.ط، ١٩٧١.

/البديع في ضوء أساليب القرآن: د.عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

/البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة البابي الحلبي-مصر، ط٢، د.ت .

/البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: د.قدور عمران، عالم الكتب الحديث، إربد- عمان، ط١، ٢٠١٢.

/بلاغة الكلمة في التعبير القرآني : د فاضل السامرائي، شركة العاتك لصناعة التاب، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

البلاغة الواضحة (البيان والمعاني والبديع): علي الجازم ومصطفى أمين، الناشر: مكتبة سيد الشهداء (ع) - قم، د.ط، د.ت.

البلاغة والأسلوبية: د.محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة-مصر، ط ٣، ٢٠٠٩ .

بناء الراوية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ: سيزا قاسم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، د.ط، ١٩٨٥ .

بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة: للعلامة المحقق محمد تقي التستري، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

البيان والتبيين: : ابو عثمان عمر بن بحر الجاحظ ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٧، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنا النحوي: د.مصطفى السعداني، توزيع منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٩٢ .

تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٢، ١٣٣٩هـ - ١٩٧٣م.

تأويل النص عند الصوفية فصوص الحكم لابن عربي أنموذجا: الشيخ الدكتور علي سميسم، ديوان الكتاب للثقافة والنشر، ط ١، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ.

التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات: محمد بازي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

تاج العروس في جواهر القاموس: السيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: الدكتور محمود محمد الطناحي، راجعه عبد السلام محمد هارون، التراث العربي، الكويت، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

التبيان في تفسير القرآن: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير، دار إحياء التراث العربي ، د.ط، د. ت.

- ✓ تجليات الدلالة الإيحائية في الخطاب القرآني في ضوء اللسانيات المعاصرة سورة التوبة
أنموذجاً: د. فخرية غريب قادر، عالم الكتب الحديث، أريد-الأردن، د. ط، ٢٠١١.
- ✓ تحليل الخطاب الروائي الزمن-السردي-التبئير: د. سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار
البيضاء-المغرب، ط ٤، ٢٠٠٥.
- ✓ التداولية والحجاج مداخل ونصوص: صابر حباشة، صفحات للدراسات والنشر، سورية-
دمشق، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- ✓ الترادف في اللغة: د. حاكم مالك الزيادي، دار الحرية للطباعة، بغداد، د. ط، ١٤٠٠ هـ-
١٩٨٠ م.
- ✓ تصحيح القراءة في نهج البلاغة: الشيخ خالد البغدادي، منشورات سعيد ابن جبير، قم-
إيران، النجف-العراق، ط ٢، ١٤٢٨ هـ-٢٠٠٨ م.
- ✓ تصريف الأسماء والأفعال: د. فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف، بيروت-لبنان، ط ٢،
١٤٠٨ هـ-١٩٨٨ م.
- ✓ تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات: د. صالح سليم فخري، عصمي للنشر والتوزيع،
القاهرة، د. ط، ١٩٩٦.
- ✓ التصريف الحديث من خلال علم الأصوات الحديث: د. الطيب بكوش، المطبعة العربية،
تونس، ط ٣، ١٩٩٢ م.
- ✓ التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه: د. السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية،
الإسكندرية، د. ط، ١٩٩٦.
- ✓ التضاد في القرآن الكريم: محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، دمشق، ط ١-١٤٢٠ هـ-
١٩٩٩ م.
- ✓ التعبير القرآني: د. فاضل السامرائي، دار الإعمار، عمان، ط ٥، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- ✓ التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)، مكتبة لبنان-بيروت، طبعة
جديدة، ١٩٨٥.

/ التفكير اللساني في الحضارة العربية: د.عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب،
طرابلس-ليبيا، تونس العاصمة- تونس، ط ٢، ١٩٨٦ .

/ تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي: محمد بازي، الدار العربية للعلوم
ناشرون، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

/ التلخيص في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: جلال الدين أبو عبد الله بن قاضي
القضاة سعد الدين أبو محمد عبد الرحمن القزويني (ت ٧٣٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-
لبنان، د.ط، د.ت.

/ التلخيص في وجوه البلاغة: جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب
القزويني (ت ٧٣٩هـ)، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١، ١٩٠٤ .
/ تلقي النص الأدبي عند الدكتور عباس الجراري: فاطمة أمجدرو، منشورات زاوية للفنّ
والنشر، الرباط، د.ط، ٢٠٠٦ .

/ تنزيه القرآن عن المطاعن: إملاء قاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد (ت
٤١٥هـ)، دار النهضة، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت.

/ تيسيرات لغوية: د.شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، د.ط، ١٩٩٠م.
/ الثابت والمتحوّل بحث في الاتباع والإبداع عند العرب: أدونيس، دار العودة، بيروت، ط ١،
١٩٧٨ .

/ ثلاثة كتب في الأضداد: نشرها الدكتور أوغت هفنز، المطبعة الكاثولوكية للأباء اليسوعيين،
بيروت، د.ط، ١٩١٢ .

/ جدلية العلاقة بين العقل والتجربة الاجتماعية دراسة في ضوء فلسفة التاريخ عند الامام علي
بن أبي طالب: عبد الرحمن الوائلي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط ١،
١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .

/ جماليات التلقي في السرد القرآني: د.يادكار لطيف الشهرزوري، دار الزمان للطباعة والنشر
والتوزيع، دمشق-سوريا، ط ١، ٢٠١٠ .

/ جمالية الألفة (النص ومتقبله في التراث النقدي): شكري المبخوت، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون-بيت الحكمة، تونس، ط ١، ١٩٩٣ .

/ جمهرة أنساب العرب: محمد بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، د.ت.

/ جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد (ت ٣٢١هـ)، تحقيق: د.رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

/ جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد الهاشمي، انتشارات اسماعيليان، ط ١، ١٤٢٥هـ ق - ١٣٨٣هـ ش.

/ الحاوي للفتاوي في الفقه وعموم التفسير والحديث والإصول والنحو والإعراب وسائر الفنون: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

/ حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة: محمد بن الحسين بن الحسن المعروف بقطب الدين الكيزري (ت بعد ٦١٠هـ)، تحقيق: عزيز الله العطاردي، اعتماد، قم، ط ١، ١٤١٦هـ.

/ الحذف والتقدير في النحو العربي: د.علي أبو المكارم، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧.

/ حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي: وحيد بن بوعزيز، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

/ الحركات في اللغة العربية دراسة في التشكيل الصوتي: د.زيد خليل القرالة، عالم الكتب الحديث، اربد-الأردن، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

/ حركة التاريخ عند الامام علي (A) دراسة في نهج البلاغة: آية الله محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٤، ١٤٢٨هـ - ١٩٩٧م .

/ حفريات الخطاب التاريخي العربي (المعرفة، السلطة والتمثلات): د.عبد الله اللاوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران-الجزائر، دار الراوند الثقافية- ناشرون، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١٢.

/ الحوار وخصائص التفاعل التواصلي دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية: د.محمد نظيف،
أفريقيا الشرق، المغرب- الدار البيضاء، د.ط، ٢٠١٠ .

/ الخصائص: لأبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ): تحقيق: د.عبد الحميد هنداي،
منشورات محمد علي بيضون، بيروت-لبنان، ط٢، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م .

/ خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): لأبي عبد الرحمن أحمد بن
شعيب النسائي، تحقيق: أحمد ميرين البلوشي، مكتبة المعلا، الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

/ خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: د.عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، مكتبة
وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

/ خطاب الحدائث قراءة نقدية: د.حميد سمير، روافد الاصدار ١٥، وزارة الأوقاف والشؤون
الإسلامية، الكويت، ط١، مارس ٢٠٠٩م- ربيع الأول ١٤٣٠هـ.

/ الخطاب في نهج البلاغة بنيته وأنماطه ومستوياته دراسة تحليلية: د.حسين العمري، دار
الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ط١، ٢٠١٠ .

/ الخطاب النقدي عند المعتزلة: د.كريم الوائلي، مكتبة كعبية، اليمن، د.ط، ٢٠٠٣م.

/ الخطاب والنصّ المفهوم- العلاقة- السلطة: د.عبد الواسع الحميري، المؤسسة الجامعية
للدراستات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م .

/ خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة: د.علي الورد، دار الوزّاق للنشر، لندن،
ط٢، ١٩٩٦.

/ دراسات في التاريخ: أ.ج. هوبزبوم، ترجمة: عبد الغله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر،
دمشق-سوريا، د.ط، ٢٠٠٢.

/ دراسات في نهج البلاغة: السيد محمد مهدي شمس الدين، الدار الإسلامية، بيروت، ط٣،
١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.

/ دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته: د.أحمد مختار عمر، عالم الكتب القاهرة، ط٢،
١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

/ دراسة الصوت اللغوي: د.أحمد مختار عمر، عالم الكتاب، القاهرة، د.ط، ١٤٢٥هـ -
٢٠٠٤م.

/ دروس في علم أصوات العربية: جان كانتينو، ترجمة:صالح القرمادي،الجامعة التونسية-
مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، د.ط، ١٩٦٦.

/ دلائل الإعجاز : للشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني
النحوي (ت ٤٧١ أو ٤٧٤ هـ) ، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة،
ط ٥ ، ٢٠٠٤م.

/ الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية: صفية مطهري، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق،
د.ط، ٢٠٠٣.

/ دلالة تراكيب الجملة عند الأصوليين: دموسى بن مصطفى العبيدان، الأوائل للنشر
والتوزيع، دمشق- سورية، ط ١، ٢٠٠٢م.

/ الدلالة الصوتية في اللغة العربية:د.صالح سليم عبد القادر الفاخري،مؤسسة الثقافة الجامعية،
الاسكندرية، د.ط، ٢٠٠٧.

/ دلالة اللواصق التصريفية في اللغة العربية:د.أشواق محمد النجار، دار دجلة، عمان، ط ١،
٢٠٠٦.

/ دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً: د.ميجان الرويلي
و.د.سعد البازغي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط ٤، ٢٠٠٥.

/ دور الكلمة في اللغة: ستيفن أولمان، ترجمة وتقديم: كمال محمد بشير، مكتبة الشباب
بالنيرة، د.ط، د.ت .

/ ديوان ابن هاني الأندلسي: تحقيق: كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت،
د.ط، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

/ ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عبد الله بن محمد
الطبري (ت ٦٩٤هـ)، تحقيق: أكرم البوشي، دمشق، ط ١، ١٤١٥هـ.

✓ الرد على النحاة: ابن مضاء أحمد عبد الرحمن القرطبي (ت ٥٩٢هـ)، تحقيق: د.شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

✓ رسائل الشريف المرتضى -المجموعة الثانية: تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، اعداد: السيد مهدي الرجائي، منشورات دار القرآن الكريم، قم- إيران، مطبعة الخيام، د.ط، ١٤٠٥ هـ.

✓ الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: صنعة الإمام أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: د.أحمد حسن فرحات، دارعمار، عمان، ط٣، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
✓ الزمن النوعي وإشكاليات النوع السردى: هيثم الحاج علي، الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨.

✓ السرد العربي القديم الأنواع والوظائف والبنىات: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

✓ سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: حسن هندأوي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

✓ سيكولوجية فنون الآداب: جيلين ويلسون، ترجمة: د.شاكر عبد الحميد، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون- الكويت، د.ط، يناير - ١٩٧٨.

✓ سيمياء التأويل (الحريري بين العبارة والإشارة): د.رشيد الادريسي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.

✓ شذا العرف في فن الصرف: الشيخ أحمد بن محمد الحمالوي (ت ١٣١٥هـ)، دار الكيان للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، د.ط، د.ت.

✓ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني (ت ٧٦٩ هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط٢، د.ت.

/ شرح شافية ابن الحاجب: رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق:
محمد محي الدين عبد الحميد وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، ١٤٠٢هـ -
١٩٨٢م.

/ شرح القصيدة الكافية في التصريف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ)،
تحقيق: د. ناصر علي حسين، المطبعة التعاونية بدمشق، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

/ شرح الكافية في النحو: رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ)،
تحقيق: يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، طهران، ط ١، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

/ شرح المفصل: موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣هـ)، علق عليه مشيخة الأزهر
المعمور، ادارة الطباعة المنيرية، مصر، د.ط، د.ت.

/ شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية: د. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار ابن
الجوزي، الدمام، ط ٢، محرم ١٤٢٨ هـ.

/ شرح نهج البلاغة: عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق:
محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

/ شرح نهج البلاغة: كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٨٩هـ)، دار الثقلين،
بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

/ شرح نهج البلاغة: الشيخ محمد عبده، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

/ الشعر والشعراء: لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، صححه
وعلق حواشيه: مصطفى أفندي السقا، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د.ط، ١٣٥٠هـ - ١٩٣٢م.

/ الشعرية العربية: أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩.

/ الصاحبى في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها: لأبي الحسن أحمد بن فارس
الرازي (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٤هـ -
١٩٩٣م.

/ الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة: المحدث أحمد بن محمد الهيثمي المكي
(ت ٩٧٤هـ)، مكتبة الحقيقة، استانبول - تركيا، طبعة جديدة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

- ✓ الصوت والمعنى في الدرس اللغوي عند العرب في ضوء علم اللغة الحديث: د.تحسين عبد الرضا الوزان، دار دجلة، المملكة الأردنية الهاشمية، ط ١، ٢٠١١.
- ✓ صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الاسلوب في كتاب البخلاء: أحمد بن محمد بن امبيريك، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، بغداد، د.ط، ١٩٨٦ .
- ✓ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: د.جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٢ .
- ✓ الصورة الفنية في المثل القرآني دراسة نقدية بلاغية: د.محمد حسين الصغير، شركة المطابع النموذجية، دار الرشيد للنشر، بغداد، د.ط، ١٩٨١ .
- ✓ ظاهرة التخفيف في النحو العربي: د.أحمد عفيفي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- ✓ ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي : د.طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، د.ط، ١٩٩٨م.
- ✓ عبقرية الإمام علي: عباس محمود العقاد، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ، د.ط ، د.ت .
- ✓ عقائد الإمامية: محمد رضا المظفر، مركز الأبحاث العقائدية، قم المقدسة- إيران، ١٤٢٢ هـ ق.
- ✓ عقائد الامامية الاثنى عشرية، السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني، إنتشارات حضرت مهدي - قم ، ط ٥ ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.
- ✓ العقد الفريد: أحمد بن محمد بن عبد ربّه الاندلسي (ت ٣٢٨هـ): تحقيق: د.عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م.
- ✓ العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي(دراسة تطبيقية): د.عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة الغشعاع الفنية، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.
- ✓ العلاماتية وعلم النص: منذر العياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت- لبنان، ط ١ ، ٢٠٠٤ .

/ علم الأسلوب والنظرية البنائية: د.صلاح فضل، دار الكتاب المصري-القاهرة، دار الكتاب اللبناني-بيروت، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

/ علم الأصوات العام: بسام بركة، مركز الانماء القومي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.
/ العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص): د.أحمد ادريس الطعان، دار ابن الحزم للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

/ علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص: محمد محمد يونس علي، دار أوربا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس- الجماهيرية العظمى، ط ١، ٢٠٠٦ م.
/ علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي- دراسة: منقور عبد الجليل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، ٢٠٠١ م .

/ علم الدلالة عند العرب مقارنة مع السمياء الحديثة: عادل الفاخوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط ٢، ١٩٩٤ .

/ علم الكلام وبعض مشكلاته، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧ .

/ علم اللغة العام: فردينان دي سوسور، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: د. مالك يوسف المطليبي، سلسلة تصدر عن دار آفاق عربية، العظمية - بغداد، ١٩٨٥ .

/ علم اللغة العام- الأصوات: د.كمال محمد بشر، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ١٩٧٩ .
/ علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: د.محمود سمران، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت.

/ علم المعاني: د.عبد العزيز عتيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
/ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: لأبي الحسن بن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦ هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت- لبنان، ط ٥، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

/ عناصر تحقيق الدلالة في العربية: د.صائل رشدي شديد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط ١، ٢٠٠٤ .

العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٢م.

فتح الباري بشرح صحيح البخاري: للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت-لبنان، د. ط، د. ت.

الفروق اللغوية: للإمام الأديب اللغوي أبي هلال العسكري (من أعلام القرن الرابع الهجري)، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، د. ت.

فصول في علم الدلالة: د. فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص أقراني: محمد بن أحمد جهلان، صفحات للدراسات والنشر، سورية-دمشق، الإصدار الأول، ٢٠٠٨م.

الفعل زمانه وأبنيته: د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

فقه اللغة المقارن: د. إبراهيم السامرائي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط ٤، أيار ١٩٨٧.

فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: د. رجاء العيد، النشر منشأة المعارف بالاسكندرية، ط ٢، د. ت.

فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي: نصر حامد أبو زيد، دار التنوير للطباعة والنشر، الناشر: دار الوحدة، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٨٣.

فلسفة التوحيد والنبوة: محمد جواد مغنية، دار الجواد ودار التيار الجديد، بيروت-لبنان، ط ٤، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٤م.

فن التشبيه بلاغة. أدب. نقد: علي الجندي، مطبعة نهضة مصر، ط ١، ١٩٥٢.

فنون التصوير البياني: د. توفيق الفيل، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

/ في الأصوات اللغوية- دراسة في أصوات المد العربية: د. غالب فاضل المطلبي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، جمهورية العراق، د.ط، ١٩٨٤.

/ في التطبيق النحوي والصرفي: د. عبده الراجحي، دار المعارف الجامعية، الاسكندرية، د.ط، ١٩٩٢.

/ في علمي العروض والقافية: د. أمين علي السيد، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٩٩.

/ في النحو العربي قواعد وتطبيق: د. مهدي المخزومي، مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٨٦هـ_ ١٩٦٦م.

/ القارئ في الحكاية- التعاوض التأويلي في النصوص الحكائية: امبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ١٩٩٦.

/ القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: د. حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط٢، ٢٠٠٧.

/ قضايا شعرية: رومان ياكبسون، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ١٩٨٨.

/ الكافي: محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تصحيح: علي اكبر الغفاري، حيدري، طهران، ط٥، ١٤١٧هـ.

/ الكتاب: لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (سبويه ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

/ كتاب الأضداد: أبو علي محمد بن المستنير (قطرب ت ٢٠٦هـ)، تحقيق: د. حنا حداد، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٤م.

/ الكناية والتعريض: لأبي منصور عبد الملك بن إسماعيل الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، دراسة وشرح وتحقيق: د. عائشة حسين فريد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، ١٩٩٨م.

/ لسان العرب: ابن منظور (ت ٧١١هـ)، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت.

اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-
المغرب، ط ٢، ٢٠٠٦.

لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: د. عبد الفتاح أحمد يوسف، منشورات الاختلاف، الجزائر،
الدار العربية ناشرون، لبنان، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

لسانيات النصّ النظرية والتطبيق مقامات الهمذاني أنموذجاً: ليندة قيّاس، الناشر: مكتبة
الآداب، القاهرة، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

اللغة: ج. فندريس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد قصاص، الناشر مكتبة الأنجلو
المصرية، مطبعة لجنة البيان العلمي، د.ط، ١٩٥٠.

اللغة العربية معناها ومبناها: د.تمام حسان ، عالم الكتب، القاهرة ، ط ٤ ، ١٤٢٥هـ -
٢٠٠٤م.

اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط ١، ١٤٢٦هـ -
٢٠٠٦م.

اللغة والمعنى والسياق: جون لاينز، ترجمة: عباس صادق وهاب، مراجعة: يوثيل عزيز،
دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ١٩٨٧م.

ما الأدب؟: جان بول سارتر، ترجمة: د.محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر
والتوزيع، القاهرة، د.ط، ١٩٥٢ .

ما هو نهج البلاغة: السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني، العتبة العلوية المقدسة، النجف
الأشرف، د.ط، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

مباحث في علوم القرآن: د.صباحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٠، ١٩٧٧ .
مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية: د.محمد حسين علي الصغير، دار الشؤون

الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ١٩٩٤م.

المجتمع بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني: محمد عبد الجبار، دار الأضواء، بيروت-
لبنان، ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

المجتمع والتاريخ: الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، دار المرتضى، بيروت، ط ٣، ١٤٢٥هـ -
٢٠٠٤م .

مجمع الأمثال: لأبي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني (ت ٥٦٨هـ)، تحقيق: محمد
محي الدين عبد الحميد، مطبعة المنة المحمدية، د.ط، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

محاضرات في الدراسات النحوية (مدونتي): د.حيدر جبار عيدان، ٢٠١١ .

المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: ابن جني (ت ٣٩٢هـ)،
تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرون، مطابع التجارية، القاهرة، د.ط، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: المحدث يوسف بن الحسن
الدمشقي المعروف بـ(ابن المبرد ت ٩٠٩هـ)، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن محمد بن عبد
المحسن الفريح، وزارة التعليم العالي - المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤٢٧هـ.

المحيط بالتكليف: القاضي عبد الجبار أحمد (ت ٤١٥هـ)، جمعه الحسن بن أحمد بن
متوبة، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف، د.ط، د.ت.

المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي
بالقاهرة، ط ٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

المدخل المصرفي تطبيق وتدريب في الصرف العربي: د.علي بهاء الدين بوخود، المؤسسة
الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د.مهدي المخزومي، مطبعة دار المعرفة،
بغداد، د.ط، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م .

المزهر في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، شرحه
وضبطه وصححه: محمد أحمد جاد المولى وآخرون، مكتبة دار إحياء التراث، القاهرة، ط ٣، د.ت.

المستدرك على الصحيحين: للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، دار
الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، مصر - القاهرة، السودان - حقائق القبة، ط ١، ١٤١٧هـ -

١٩٩٧م .

/ مصادر نهج البلاغة وأسانيده: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

/ مع الإمام علي (A) في منهجيته ونهجه: السيد محمد تقى الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

/ معارج نهج البلاغة: ظهير الدين علي بن زيد البيهقي (ت ٥٦٥ هـ)، تحقيق: أسعد الطيب، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

/ معالم المدرستين: العلامة السيد مرتضى العسكري، الناشر: المجمع العلمي الإسلامي، طهران، ط ٥، ١٤٣١ هـ - ١٩٩٣ م.

/ معاني الأبنية في العربية: د.فاضل صالح السامرائي، جامعة الكويت - كلية الآداب، ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

/ معاني القرآن: لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

/ معاني القرآن وإعرابه: لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت ٣١١ هـ)، تحقيق: د.عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

/ معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، عمان، ط ٢، ١٤٢٣ - ٢٠٠٣ م.

/ المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبد وطارق عبد الحلیم، دار الأرقم، برمنجهام، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

/ معجم الصوتيات: إ.د. رشيد عبد الرحمن العبيدي، مركز البحوث والدراسات الإسلامية-ديوان الوقف السني، بغداد، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

/ معجم المصطلحات النحوية والصرفية: د.محمد سمير نجيب اللبدي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، دار الفرقان، عمان -الأردن، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

/ المعجم الكبير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، جمهورية العراق، الناشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ط، ١٩٨٣ م.

/ المعنى القرآني بين التفسير والتأويل دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني: عباس أمير،
الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠٨.

/ المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: د.محمد محمد يونس علي، دار المدار
الإسلامي، بنغازي- ليبيا، ط ٢، ٢٠٠٧.

/ المغني في تصريف الأفعال: د.محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة، ط ٢،
١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

/ مغني اللبيب عن كتب الأعراب: الإمام جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام
الأنصاري، تحقيق حسن حمد، ود. أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان ط ١،
١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م.

/ المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة: د.محمد العبد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ٢،
١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

/ المفتاح في الصرف: عبد القاهر الجرجاني(ت ٤٧١هـ)، تحقيق: د.علي توفيق الحمد،
مؤسسة الرسالة، دار الأمل، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

/ مفردات ألفاظ القرآن: للعلامة الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، الأميرة للطباعة والنشر
والتوزيع، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

/ المقاربة التداولية: فرانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط،
د.ط، ١٩٨٦.

/ مقالات في تحليل الخطاب: مجموعة مؤلفين، تقديم: حمادي صمود، منشورات كلية الآداب
والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، د.ط، ٢٠٠٨.

/ المقامات والتلقي بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث: نادر
كاظم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.

/ المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية: د.جمال الحضري، المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

- ✓ مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ✓ المقتضب: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف-لجنة إحياء التراث، القاهرة، ط٣، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ✓ مقدمة في نظريات الخطاب: ديان مكدونيل، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
- ✓ الملل والنحل: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٩هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ✓ من أسرار البيان القرآني: د.فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان-الأردن، ط١، ١٤٣٠-٢٠٠٩.
- ✓ مناهج البحث في اللغة: د.تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- ✓ من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: السيد محمد تقي الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ✓ المنصف: لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، وزارة المعارف العمومية إدارة إحياء التراث القديم، القاهرة ط١، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- ✓ من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم - ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة - الجزائر، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ✓ منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم: للإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، د.ط، ١٩٦١.
- ✓ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: العلامة الميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي، ضبط وتحقيق: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ✓ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: قطب الدين بن سعيد بن هبة الله الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، الخيام، قم، ١٤٠٦هـ.

/ منهاج البلغاء وسراج الأدباء: صنعة أبي الحسن حازم القرطاجني (ت ٦٨٤ هـ)، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، تونس، د.ط، ١٩٦٦.

/ المنهج الإسلامي في النقد العربي: د.سيد سيد عبد الرزاق، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

/ منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: د.علي زوين، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ١٩٨٦.

/ المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري: د.طلال الحسن، دار الفرق، مطبعة ستاره، إيران-قم، ط ٢، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

/ منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه: د.مصطفى الصاوي الجويني، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط ٢، د.ت .

/ المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي: د.عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

/ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي، تحقيق: د.علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، ط ١، ١٩٩٦.

/ الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الاعلامي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

/ نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي: د.محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، ط ٦، ١٩٩٣.

/ نزهة الطرف في علم الصرف: أحمد بن محمد الميداني، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ط ١، ١٢٩٩.

/ النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي: د.وجيه قانصوه، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠١١ .

/ النص، السلطة، الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ط ١، ١٩٩٥ .

/ النص القرآني من الجملة إلى العالم: وليد منير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

/ النص والتأويل دراسة في الفكر المعرفي التراثي: د. عبد الجليل منقور، ديوان المطبوعات الجامعية، د. ط، ٢٠١٠.

/ نظام الخلافة في الفكر الإسلامي: د. مصطفى الحلمي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

/ نظريات في اللغة: د. أنيس فريحة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٢، ١٩٨١.

/ النظرية الأدبية المعاصرة: رمان سلون، ترجمة: جابر عصفور، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، ١٩٩٨ م.

/ نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي: عبد الناصر حسن محمد، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، د. ط، ١٩٩٩ .

/ نظرية اللغة في النقد العربي دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب: د. عبد الحكيم راضي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣ م.

/ النظرية النقدية عند العرب: د. هند حسين طه، دار الرشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، جمهورية العراق، د. ط، ١٩٨١ .

/ النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك: د. إبراهيم محمود خليل، دار الميسرة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط ٢، ٢٠٠٧ م - ١٤٢٧ هـ.

/ النهاية في غريب الحديث والأثر: للإمام مجد الدين أبي السعادات بن محمد الجزري (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، الناشر المكتبة الإسلامية، القاهرة، د. ط، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .

/ نهج البلاغة: مجموع ما اختاره الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (A)، تحقيق: د. صبحي الصالح، دار الكتاب المصري-القاهرة، دار الكتاب اللبناني-بيروت، ط ٤، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م .

✓ الوافي في قواعد الصرف العربي: يوسف عطا الطريفي، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية- عمان، ط ١، ٢٠١٠ م .

✓ الوساطة بين المتنبي وخصومه: للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط ١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٧م.

(البحوث والدوريات)

✓ الإبلاغية فرع من الألسنية ينتمي إلى علم أساليب اللغة: د.عفيف دمشقية، مجلة الفكر العربي العدد ٨-٩، كانون الثاني (يناير)، السنة الأولى، ١٩٧٩، معهد الإنماء العربي، طرابلس- بيروت.

✓ التأويل الدلالي- التداولي للمفوضات وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤلّ : إدريس سرحان، بحث ضمن كتاب التداوليات علم استعمال اللغة، إعداد وتقديم: د.حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد- الأردن، ط ١، ١٤٣٢- ٢٠١١.

✓ التحليل التداولي للخطاب السياسي: أ.ذهبية حمو الحاج، مجلة الخطاب: جامعة مولود معمري-تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة الجديدة، العدد الأول، ماي، ٢٠٠٦.

✓ حقيقية التضمين ووظيفة حروف الجر: د.أحمد عبد الستار الجواربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٣٢، ج ٣، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

✓ الزيادة في الفعل الثلاثي نموذج أفعال: عبد النور الخضري، بحث ضمن كتاب اللسانيات المقارنة واللغات في المغرب، عبد القادر الفاسي الفهري، الناشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط ١، ١٩٩٦.

✓ صفات اليهود كما يصورها القرآن الكريم (دراسة موضوعية فنية): د.زكريا إبراهيم زامل و أ.رمضان يوسف الصيفي، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ١٨، العدد ٢، يونيو ٢٠١٠.

✓ ظاهرة التقابل الدلالي في القرآن الكريم: هوازن عزة إبراهيم، مجلة الأستاذ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العدد ٢٦، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

/ في مفهومي القراءة والتأويل: د.محمد المتقن، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد (٢)، مج (٣٣)، أكتوبر - ديسمبر، ٢٠٠٤.

/ القارئ في النصّ - نظرية التأثير والاتصال: د.نبيلة إبراهيم، مجلة فصول في النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد الأول، المجلد الخامس، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر، ١٩٨٤ .
/ القارئ والنصّ من السيميوطيقا إلى الهيرمينوطيقا: سيزا قاسم، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت العدد (٣) ، مج (٢٣)، ١٩٩٥ .

/ نهج البلاغة عبر قرون (٦) شروحه حسب التسلسل الزمني، عبد العزيز الطباطبائي، مجلة تراثنا، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، العدد الرابع (٣٧)، السنة التاسعة، ١٤١٤هـ.

/ نهج البلاغة عبر قرون (٧) شروحه حسب التسلسل الزمني، عبد العزيز الطباطبائي، مجلة تراثنا، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، العددان الأول والثاني (٣٨،٣٩)، السنة العاشرة، ١٤١٥هـ.

(الرسائل والأطاريح)

/ الأبنية المصرفية في ديوان امرىء القيس: صباح عباس سالم، اطروحة دكتوراه، كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٣٨هـ - ١٩٧٨م.

/ الأداء البياني في خطب الحرب في نهج البلاغة: نجلاء عبد الحسين عليوي، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة الكوفة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .

/ أساليب البديع في نهج البلاغة دراسة في الوظائف الدلالية والجمالية: خالد كاظم حميدي، اطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة - كلية الآداب، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

/ رسائل الإمام علي (A) في نهج البلاغة - دراسة لغوية: رملة خضير مظلوم، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة الكوفة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م .

/ المباحث اللغوية في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي: هادي عبد علي هويدي، اطروحة دكتوراه ، كلية الآداب - جامعة الكوفة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

المبني للمجهول في نهج البلاغة (دراسة لغوية): فراس عبد الكاظم حسن، رسالة ماجستير ،
كلية التربية- جامعة بابل، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
مستويات التعبير في ألف ليلة وليلة: فائز هاتو عزيز الشرع، اطروحة دكتوراه، كلية الآداب-
الجامعة المستنصرية، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م .



Ministry of Higher Education & Scientific Research

**University of Kufa
College of Arts**

**Receiving Levels in Nahjul- Balagha Explanations
Till The End of the Seventh Century of Hegira**

A Thesis

**Submitted to the Council of the College of Arts \ University of
Kufa**

by:

Mohammed Mahdi Hussein Al- Sa`edi

**as a Partial Fulfillment of the Requirements of the M.A. in
Arabic Language and Literature**

Supervised by:-

Prof. Dr. Hakim Habeeb Azer al- Ghraity

2013A.D

1434A.H

Abstract

This research deals with a number of the readings that had been formed upon one of the most important text in the

Arab and Islamic heritage (Nahjul- Balagha) which represents what Al- shareef al- Radhi had selected of Imam Ali bin Abi Talib Speeches, this book, since its first rise, had affected the cultural and intellectual movement causing the receiver`s interaction and that resulted in a great number of studies and explanations dealing with its different subjects, so these studies were varied according to the receiver`s method and doctrinal and cultural knowledge.

The study undertakes recognizing and analyzing the receiving levels of the explainers of Nahjul- Balagha till the end of the seventh century of Hegira where these formed an important stage in the history of these studies as they are the first receiving of the text of (Nahjul- Balagha) of which the linguists critics and rhetoricians had mentioned points of it.

The thesis includes a preface, three chapters and a conclusion. The preface is entitled (Receiving concept and reading directors for (Nahjul- Balagha) explainers), it deals with receiving meaning in language and tradition with an attempt to enroot this concept in our Arab heritage to study the receiving directors for (Nahjul- Balagha) explainers.

The first chapter deals with the linguistic receiving, it includes the linguistic semantic topics that obtained a wide space in (Nahjul- Balagha) explainers within three topics:- the phonetic receiving; to study the phonetic changes of the term voice, the morphological receiving to study the morphologic

affixes and the lexicon receiving to study the verbal, synonymic and contradictory phenomena.

In the second chapter is entitled (the interpretive receiving), it studies the concept of the include the grammatical interpretation, the rhetorical interpretation to show the rhetoric styles for the explainers (figurative, similarity, metaphor and pun)and the in semantic interpretation to show the importance of the explainer's doctrine and education and the effect of the external context, all are done within three topics :- the grammatical interpretation, the rhetorical interpretation and the semantic interpretation, respectively.

(The pragmatic receiving) is the title of the third chapter which includes three topics to deal with the most distinguished speeches with which the explainers had dealt in their explanations within three topics:- the historic speech, the social speech and the doctrinal speech to represent the difference points :- (monotheism, prophecy and imamate).

These chapters are followed by a conclusion that includes the important results such as :- some of the Western theories such as the receiving and interpretation ones could not be applied on our religious texts such as the holy Qura`n, the prophetic speeches and (Nahjul- Balagha) without been modified, the holy Qura`n represents the important factor in enriching receiving processes in the Arab and Islamic heritage, in addition the explanations of (Nahjul- Balagha) represent an image of the Arab heritage as a integral cultural as intellectual

systems, this is clarified in the explanations of Abi – Al–Hadeed, Al– Bahraby and Al– Rawndy who agreed upon the receiving of the texts among linguistic, literature, history, theology, jurisprudence, logic and others.