اعداد مكتبة الروضة الحيدرية

المكتبة الرقمية

الرسائل الجامعية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة البصرة - كلية الآداب قسم اللغة العربية

الأبعاد التداولية في شروح نهج البلاغة

أطروحة تقدّم بها الطالب (محمد مهدي حسين الساعدي)

إلى مجلس كلية الآداب – جامعة البصرة

وهي جزء من متطلبات نيل شهادة دكتوراه في فلسفة اللغة العربية وآدابها.

بإشراف

الأستاذ الدكتور

عبد الحسين علك المبارك

بسُدِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيدِ

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيدِ

البقرة: ٨٣

الإهداء

سيدتي ..

أيتها الكبرى ..

أقفُ على أعتابِ أبيكِ الوصيّ ..

طامعاً بشرفِ النظرةِ لا غير ..

شكرٌ وعرفان

((رَبَ أُونِ عِنِي أَن أَشْكُ نِعْمَلُكَ الَّذِي أَنْعَمْتَ عَلَي)) (النمل: ١٥)

وافر الشكر وجزيل العرفان محفوفاً بأصدق الدعوات وأخلصها لكلّ من مدَّ لي يدَ عونٍ في دراستي ؛ فعلمني ، أو آزرني ، أو نصحني ، أو دعا لي ، وأخصّ بالذكر:

أساتذتي الكرام جميعاً، ولاسيما الستّ بلقيس والأستاذ المرحوم كريم والأستاذ حسن عبود والأستاذ عدنان فالح والأستاذ الأجلّ ستار جبار في ثراه الطاهر.

عمادة كلية التربية في جامعة ميسان متمثلة بالدكتور عبّاس الأوسيّ والدكتور حسن حميد، ورئاسة قسم اللغة العربية متمثلة بالدكتور جبّار اللامي والدكتور خالد محمّد صالح، لمنحهم إياي فرصة إكمال دراستي هذه.

الأخوة والأصدقاء ، ولاسيما الدكتور مجد المرياني والدكتور موفق مجيد اللذين أفاداني كثيراً، فلم يبخلا على بمصدر أو مساعدةٍ.

أسرتي جميعاً، فهذا قطاف دعائهم ، ولاسيما رفيقة الحياة وولديها الأحبة (حوراء وعلى).

إقرار المشرف

أشهد أنَّ الأطروحة الموسومة بـ((الأبعاد التداولية في شروح نهج البلاغة)) التي أعدّها الطالب: ((محد مهدي حسين)) جرت بإشرافي في قسم اللغة العربية في كلية الآداب، في جامعة البصرة، وهي جزء من متطلبات نيل شهادة دكتوراه – فلسفة في اللغة العربية وآدابها.

التوقيع: الأستاذ الدكتور عبد الحسين علك مبارك

التاريخ: / ۲۰۱۸م

بناءً على التوصيات المتوافرة أرشح هذه الأطروحة للمناقشة .

التوقيع:

الأستاذ الدكتور مجد عبد كاظم رئيس قسم اللغة العربية التاريخ: / ٢٠١٨م حظي كتاب (نهج البلاغة) منذ إن وضعة الشريف الرضي (ره) وحتى يومنا هذا، بأهمية كبيرة في المنظومة الإسلامية والإنسانية، لاشتغاله على شتى جوانب الحياة من جهة، وللقيمة المركزية التي يحظى بها قائله (ع) من جهة أخرى، فما زالت الدراسات تترا على هذا السفر الخالد، وكان من أهم نتاجات هذا الاشتغال المعرفي على خطاب النهج العديد من المنجزات المختلفة في القطاعات المعرفية، ويأتي في مقدمة ذلك (شروح نهج البلاغة) التي مثّلت معيناً معرفياً ثرّاً في شتى المجالات والبحوث؛ اللغوية والبلاغية والتأريخية وغير ذلك كثير، ولقد احتفظ لنا الزمن بعدد من تلك الشروح، وأتى على عددٍ غير قليل منها.

وعلى الرغم من كثرة الدراسات والبحوث التي وضعت في شروح النهج إلّا أنّ معظمها جاء في حقول (النحو أو البلاغة أو الدلالة)، فضلاً عن اقتصار الكثير منها على شرحٍ معين، فلم يلحظ الباحث –على حدّ علمه– مَن أفرغَ دراسةً مخصوصةً لبحث شروح النهج وفق المناهج التداولية المعاصرة؛ لذا ارتأى أن يكون موضوع بحثه (الأبعاد التداولية في شروح نهج البلاغة)، وتقوم الدراسة على تطبيق أبعاد المنهج التداولي المعاصر بصورة تلقائية على مدونة الشروح، وبيان ما عرضه الشارحون من خلال أنموذجهم التحليلي ذي الطبيعة التداولية للخطاب العلوي.

وقد دعتنا كثرة الدراسات والبحوث التي أُلفتْ في نشأة التداولية وتنوّع حدودها واتجاهاتها إلى تجاوز البحث في هذا الأمر تجنباً للإعادة والتكرير؛ لذا خصّصنا التمهيد لدراسة (متغيرات المقاربة التداولية في شروح نهج البلاغة)، ووقفتِ الدراسة على أهمّ نقطتينِ ظهر أثرهما في هذا المجال، وهما: كتابية النصّ (نهج البلاغة)، والتباعد الزمني بين النهج والشروح، مع بيان الاختلاف في قراءة النهج عند الشارحين بسبب هذين الإشكالين اعتماداً على المقربات التداولية التي اعتمدوها.

واشتغل الفصل الأول من الدراسة ببيان (البعد القصدي في شروح نهج البلاغة) وتوزّع في مبحثين؛ عالجَ الأول منهما (القصد والممارسة التأويلية) اعتماداً على الأساليب التأويلية لدى الشارحين ، وهي (الحذف، والتقديم والتأخير، والإحالة)، ودرسَ المبحث الثاني (القصد بين التصريح والتلميح) الذي عالجَ فيه الشارحون المقاصد التلميحية للخطاب العلويّ اعتماداً على الجانب البياني للبلاغة (الكناية، والاستعارة، والتشبيه، والمجاز).

وبحث الفصل الثاني (البعد التواصلي في شروح نهج البلاغة) من خلال مبحثين، الأول (التواصل متغيراته وكفاياته)، عرضَ فيه الباحث لمتغيرات العملية التواصلية بين خطاب النهج والشارحين من خلال خطاطة جاكبسون، فضلاً عن الكفايات التداولية للشارحين (اللسانية والموسوعية). واشتغل المبحث الثاني على (استراتيجيات التواصل) في الشروح، فدرسَ ثلاث استراتيجيات هي (الضمنية، والتضامنية).

وخصّص الفصل الثالث لبحث (البعد الحجاجيّ في شروح نهج البلاغة)، وتناول المبحث الأول (الحجاجي الاستدلاليّ)، وارتكز على بحث قضية الإمامة لدى الشارحين من خلال خطابات النهج، ووقوفهم على أهمّ آليات هذا الحجاج (القرابة، والبيعة، والنصّية، والعلم والشجاعة)، أمّا المبحث الثاني فكان لدراسة (الحجاج وآليات الاعتراض الحواري)، وهي المناظرة وحجاجية الشاهد والسرد الحجاجيّ.

ثم اتبعنا هذا الفصول بخاتمة تضمّنت أهمّ النتائج التي تمخّضت عنها هذه الدراسة.

المتويات

الصفحة	الموضوع
ا – ز	المقدمة
1 £ - 1	التمهيد (متغيرات المقاربة التداولية في شروح نهج البلاغة)
	الفصل الأول (البعدي القصدي في شروح نهج البلاغة)
19 - 10	مفهوم القصدية
77 - 7.	المبحث الأول (القصد وممارسة العملية التأويلية)
77 – 77	أولاً: التقديم والتأخير
٤٣ – ٣٣	ثانياً: الحذف
08 - 87	ثالثاً: الإحالة
0 £	المبحث الثاني (القصد بين التصريح والتلميح)
٦٣ – ٥٤	أولاً: الكناية
٧٢ – ٦٣	ثانياً: الاستعارة
۸۰ – ۲۷	ثالثاً: التشبيه
۸٦ – ۸۰	رابعاً: المجاز
	الفصل الثاني (البعد التواصليّ في شروح نهج البلاغة)
۸۹ – ۸۷	مفهوم التواصل
٩.	المبحث الأول (التواصل: عناصره وكفاياته)
9٧ – 9 •	عناصر التواصل ومتغيراتها في شروح نهج البلاغة
9 ٧	كفايات التواصل
1.0 - 91	أولاً: الكفاية اللسانية
117 – 1.0	ثانياً: الكفاية السياقية
17. – 117	ثالثاً: الكفاية الموسوعية
١٢١	المبحث الثاني: استراتيجيات التواصل
170 - 177	أولاً: الاستراتيجية الضمنيّة

, , , , , , , , , , , , , , , , , , , ,	شار اً الله الله الله الله الله الله الله ا
157 - 177	ثانياً: الاستراتيجية التوجيهية
107 - 157	ثالثاً: الاستراتيجية التضامنية
	الفصل الثالث (البعد الحجاجي في شروح نهج البلاغة)
17 101	مفهوم الحجاج
١٦١	المبحث الأول (الحجاج الاستدلالي)
177 - 177	أولاً: القرابة
177 - 179	ثانياً:البيعة
112 - 177	ثالثاً: نصّية الخلافة
19 110	رابعاً: العلم والشجاعة
191	المبحث الثاني (الحجاج الفلسفيّ)
۲۰٦ — ۱۹۲	أولاً: حجاجية المناظرة
7.7 – 7.7	ثانياً: حجاجية الشاهد
777 — 777	ثالثاً: حجاجية السرد
777 - 77.	الخاتمة
700 - 777	المصادر والمراجع
3-1	الملخص باللغة الانجليزية

المقدمة

الحمد لله على ما أنعم، وله الشكر بما ألهمَ، والثناء بما قدّم، وأشرف الصلوات وأتمّها على المبعوث رحمةً نبيّنا الكريم محمّد (ص) وعلى آله الطاهرين وصحبه المنتجبين، وبعد:

حظي كتاب (نهج البلاغة) منذ أنْ جمعَهُ الشريف الرضي (ره) وحتى يومنا هذا، بأهميةٍ كبيرة في المنظومة الإسلامية والإنسانية، لاشتغاله على شتى جوانب الحياة من جهةٍ وللقيمة المركزية التي يحظى بها قائله (ع) من جهةٍ أخرى، فما زالتْ الدراسات تترى على هذا السفر الخالد، وكان من أهمّ نتاجات هذا الاشتغال المعرفي على خطاب النهج العديد من المنجزات المختلفة في القطاعات المعرفية، ويأتي في مقدمة ذلك (شروح نهج البلاغة) التي مثلت معيناً معرفياً ثرّاً في شتّى المجالات والبحوث؛ اللغوية والبلاغية والدينية والتأريخية وغير ذلك كثير، وقد احتفظ لنا الزمن بعدد من تلك الشروح، وأتى على عددٍ غير قليل منها.

وعلى الرغم من كثرة الدراسات والبحوث التي صُنفت في شروح النهج، إلا أنّ معظمها جاء في النحو أو البلاغة أو الدلالة، فضلاً عن اقتصار كثيرٍ منها على شرح معين، ومنها رسالة الماجستير (شرح نهج البلاغة لكمال الدين البحراني دراسة بلاغية) للباحث أحمد بطل وسيج في جامعة ديالي كلية التربية للعام ٢٠٠٥م، وأطروحة الدكتوراه (المباحث اللغوية في منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة لحبيب الله الخوئي) للباحث مصطفى كاظم شغيدل في جامعة بغداد كلية الآداب للعام ٢٠٠٨م، وغير ذلك، وقد تقتصر الدراسة أحياناً على مجموعة من الشروح في مبحث لغوي معين مثل رسالة الماجستير (الاحتمال النحوي في خطب نهج البلاغة دراسة في شروح نهج البلاغة حتى نهاية القرن السابع الهجري) للباحث مقداد علي مسلم في جامعة بابل كلية التربية للعلوم الإنسانية للعام ١٠٠١م، وقد عنت الباحثة جنان ندهم حميد بدراسة لشروح نهج البلاغة من خلال أطروحتها للدكتوراه (المباحث الدلالية في شروح نهج البلاغة المطبوعة دراسة موازنة) في جامعة بغداد كلية التربية للعام ٢٠٠١، وقد كفتنا الباحثة جانب التعريف بالشروح؛ إذ

أفاضت الكلام في هذا المجال، وتتبعت الشروح من حيثُ التأليفُ والتحقيق والطريقة المتبعة للشارح وكذلك طبعها ونشرها وعدد أجزائها وغير ذلك، إلّا أنّ الباحث لم يلحظ—على حدّ علمه— من الباحثينَ من أفرغ دراسةً مخصوصةً لبحث شروح النهج على وفق المناهج التداولية المعاصرة؛ لذا ارتأى أن يكون موضوع بحثه (الأبعاد التداولية في شروح نهج البلاغة)، وتقوم الدراسة على تطبيق أبعاد المنهج التداولي المعاصر بصورة تلقائية على مدوَّنة الشروح، وبيان ما عرضه الشارحون من خلال نماذجهم التحليليّة ذات الطبيعة التداولية للخطاب العلوي.

وقد دعتنا كثرة الدراسات والبحوث التي أُلفت في نشأة التداولية وتنوّع حدودها واتجاهاتها إلى تجاوز البحث في هذا الأمر تجنباً للإعادة والتكرير؛ لذا خصّصنا التمهيد لدراسة (متغيرات المقاربة التداولية في شروح نهج البلاغة)، ووقفتِ الدراسة على أهم نقطتينِ ظهر أثرهما في هذا المجال، وهما: كتابية النصّ (نهج البلاغة)، والتباعد الزمني بين النهج والشروح، مع بيان الاختلاف في قراءة النهج عند الشارحين بسبب هذينِ الإشكالين اعتماداً على المقربات التداولية التي اعتمدوها.

واشتغل الفصل الأول من الدراسة ببيان (البعد القصدي في شروح نهج البلاغة) وتوزّع في مبحثين؛ عالجَ الأول منهما (القصد والممارسة التأويلية) اعتماداً على الأساليب التأويلية لدى الشارحين ، وهي (التقديم والتأخير، والحذف، ، والإحالة)، ودرسَ المبحث الثاني (القصد بين التصريح والتلميح) الذي عالجَ فيه الشارحون المقاصد التلميحية للخطاب العلويّ اعتماداً على الجانب البياني للبلاغة (الكناية، والاستعارة، والتشبيه، والمجاز).

وبحث الفصل الثاني (البعد التواصلي في شروح نهج البلاغة) من خلال مبحثين، الأول (التواصل متغيراته وكفاياته)، عرضَ فيه الباحث لمتغيرات العملية التواصلية بين خطاب النهج والشارحين من خلال خطاطة جاكبسون، فضلاً عن الكفايات التداولية

للشارحين (اللسانية والموسوعية). واشتغل المبحث الثاني على (استراتيجيات التواصل) في الشروح، فدرسَ ثلاث استراتيجيات هي (الضمنية، والتوجيهية، والتضامنية).

وخصّص الفصل الثالث لبحث (البعد الحجاجيّ في شروح نهج البلاغة)، وتناول المبحث الأول (الحجاج الاستدلاليّ)، وارتكز على بحث قضية الإمامة لدى الشارحين من خلال خطابات النهج، ووقوفهم على أهمّ أسس هذا الحجاج (القرابة، والبيعة، والنصّية، والعلم والشجاعة)، أمّا المبحث الثاني فكان لدراسة (الحجاج وآليات الاعتراض الحواري)، وهي المناظرة وحجاجية الشاهد والسرد الحجاجيّ.

ثم اتبعنا هذه الفصول بخاتمة تضمّنت أهمّ النتائج التي نتجت عن هذه الدراسة، وبذا يظهر أنّ الدراسة تمثل مقاربةً تعملُ على إقامة الوشائج بين التداوليات بوصفها اشتغالاً على استعمال اللغة في سياقها، وبين شروح نهج البلاغة بوصفها انجازاً خطابيّاً، مراعيةً بذلك فكرة القصديّة فيها، والتعبير عن الطابع التفاعلي التواصليّ بينهما، ثمّ الوقوف على الاشتغال الحجاجيّ من خلال قراءة الشارحين لأدلة الإمام التي يبني عليها محاجّته، فيكون خطاب الشارح مبيّناً للبناء الحجاجيّ في خطابات النهج.

وتجدر الإشارة إلى نقطتين مهمتين تتعلقان بمنهج البحث:

النقطة الأولى: اقتصار الدراسة على الشروح المطبوعة والمتداولة باللغة العربية فقط، وهذه الشروح هي:

- ١- معارج نهج البلاغة: ظهير الدين علي بن زيد البيهقي الأنصاري (٥٦٥هـ).
- ٢ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي (٥٧٣ه).
- ٣- حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة: قطب الدين أبو الحسين محمد بن الحسين الكيذري
 (القرن السادس للهجرة).

- ٤- أعلام نهج البلاغة: على بن ناصر السرخسى (القرن السادس الهجري).
- ٥- شرح نهج البلاغة: عزّ الدين عبد الحميد بن مجهد بن أبي الحديد المعتزلي (١٥٦هـ).
 - ٦- شرح نهج البلاغة: كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (٦٧٩هـ).
- ٧- الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي: يحيى بن حمزة بن علي العلوي (٤٩هـ).
 - ٨- شرح نهج البلاغة: شارح محقِّق من أعلام القرن الثامن للهجرة.
 - ٩- شرح نهج البلاغة: الشيخ محد عبده بن حسن خير الله (١٣٢٣ه).
- 1 منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: حبيب الله بن السيد محمد الخوئي (١٣٢٤ه)، وقد وصل السيد في شرحه إلى منتصف الخطبة (٢٢٨)، وتتابع على شرحه كلِّ من: السيد إبراهيم الميانجي، الذي أتمّ شرح الخطبة (٢٢٨)، ثم نجم الدين حسن زاده آملي، الذي أتمّ شرح الباقي من الخطب والوصايا، ثم شرع بعده محمد باقر الكمري بشرح الحكم، وأتمهنَّ.
 - ١١- في ظلال نهج البلاغة/ محاولة لفهم جديد: محد جواد مغنية (١٤٠٠).
- 11- بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة: محمد تقي بن كاظم بن الشيخ محمد علي التستري (١٤١٥هـ).
 - ١٣- شرح نهج البلاغة: محمد كاظم بن محمد إبراهيم الموسوي القزويني الحائري (١٤١٥).
 - ١٤- توضيح نهج البلاغة: السيد محد بن المهدي الشيرازي (٢٢١ه).
 - ١ مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة: محمد تقي بن محمد باقر النقوي القايني
 - ١٦- نفحات الولاية شرح عصري جامع لنهج البلاغة: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.
 - ١٧- شرح نهج البلاغة: السيد عباس على الموسوي .

11- شرح نهج البلاغة المقتطَف من بحار الأنوار للعلّامة المجلسيّ: علي أنصاريان ومرتضى حاج على.

ولوجود التشابه بين بعض عنوانات هذه الشروح فقد اقتصر الباحث في الهامش على الإحالة لاسم المؤلف أو لقبه، مع الإشارة إلى أنّ لفظ (مجهول) يشير إلى الشارح غير المعروف من القرن الثامن.

وقد كان التركيز على الشروح التي يتوسّم فيها القارئ منزعاً معرفياً تداوليّاً، بخلاف بعض الشروح التي لم تمثّل إضافة مهمّة في هذا المجال، وهذا ما يفسّر كثرة ورود بعض الشروح بشكلٍ أكبر من غيرها في الدراسة، كشرح ابن أبي الحديد المعتزلي الذي يمثّل تلقياً مخالفاً لنسق أغلب الشارحين من الإماميّة، فهو ينطلق من مرجعياتٍ عقديّة تخالف في كثير من جوانبها قراءات شارحي الإمامية الذين وجدوا في نصّ النهج مبرراً لرؤاهم ومرتكزاتهم. ومثله شرح التستري الذي كان مشحوناً بالاعتراضات والردود على الشارحين السابقين له، ولاسيّما (المعتزلي، والبحراني، والخوئي)، وكذا شرح الراوندي الذي مثّل التلقي الأول الموسّع للنهج، كما مثّل نقطة خلاف بين بعض الشارحين؛ فبينما كان المعتزلي ناقداً له، كان الخوئي كثيراً ما ينتصر له ويضعّف رأي ابن أبي الحديد، فضلاً عن سعة هذه الشروحات الخوئي.

ويمكن أن نميّز بصورة عامّة بين ثلاثة أصناف من الشروح في هذا المجال؛ الأول منها ما تعمّق بصورة أكبر من غيره، ووقف على الكثير من الأبعاد التداولية التي عرضت لها الدراسة، وهي بحسب الترتيب الزمني شروح (الراوندي والمعتزلي والبحراني والخوئي والتستري).

أمّا الصنف الثاني الذي يمثّل حالةً من التفاوت في الوقوف على الأبعاد التداولية؛ إذ إنّها وقفت في كثيرٍ من الأحيان إلى ما انتهت إليه الطبقة الأولى، إلّا أنّها تضمّنت في الوقت نفسه أبعاداً تداوليّة أغفلتها الطبقة الأولى، وهذه الشروح هي بحسب الترتيب الزمني:

شروح (الكيذري، والعلوي ومغنية، والنقوي، ومكارم)؛ إذ شكّلت في عمومها حالةً وسطية بين الصنف الأولى والصنف الثالث من الشروح الذي كان الغالب عليها هو أسلوب النقرير والتوضيح من دون أن تخلو هذه الشروح من الإشارة أو الوقوف على بعض الأبعاد التداولية، مع التركيز على بعض الجوانب المخصوصة كاللغوية أو التأريخية أو غيرها، وهذه الشروح هي: شروح (البيهقي، والسرخسي، والمجهول، والمجلسي، وعبده، والقزويني، والشيرازي، والموسوي). وقد لا تعدو في كثيرٍ من الأحيان عن ذكر الكلمات أو العبارات من كلام الإمام (ع) ثمّ اتباعها بالشرح المعجمي أو تبيين معانيها، ما جعلها تقترب كثيراً من الأسلوب المعجمي والنهج التعليمي.

النقطة الثانية: لم يقتصر الباحث على منهج تداوليّ بعينه، بل حاول الإفادة من كلّ المناهج، فاستعمال لفظ (التداولية) قد يوحي بإلزام الباحث بمنهج تداوليّ محدَّد، كأن تكون تداولية لسانية أو مدمجة أو غير ذلك، أمّا مصطلح (البعد التداوليّ) فهو مفتوح على جميع التداوليات من دون استثناء بقدْر توافرها في مدونة البحث، فعلى الرغم من أهمية كل منهج من هذه المناهج في دراستنا إلّا أنّ التركيز على أحدها قد يثير بعض الإشكالات المنهجية، بسبب الطبيعة التكاملية لهذه المناهج، فهي تكمل بعضها بعضاً، ويبدأ كلّ واحد منها عادة من حيث ينتهي الآخر، أو أنّه يركّز على جانبٍ ما أهمله المنهج السابق، مشكّلة تداولية موسّعة شمولية، لا تقيّد البحث التداوليّ بحدودٍ صارمة، بل تمنحه صفة التداخل المعرفيّ مع العلوم الأخرى بشكلٍ أوسع وأكبر، فالاعتماد على منهج تداوليّ واحد من شأنه أن يضيّق المونة وقراءات الشارحين.

وإنّ طبيعة شروح النهج ترجّح هذا المنهج؛ فالدراسة تضمّ ثمانية عشر شرحاً من الشروح التي تأتلف وتختلف في كثيرٍ من المواضع، بسبب المرجعيات الإيديولوجية والثقافية للشارحين، وهذا ما أضفى على البحث إغناءً مهمّاً وجهداً مضاعفاً لتوظيف هذه الرؤى في

مجالاتها التداولية بعيداً عن الإسقاط والتقويل، ممّا أكّد صحة المنهج التداوليّ الموسّع ومناسبته بوصفه منهجاً مختاراً لهذه الدراسة، فهي تمثّل منظومةً معرفيّة متكاملة، بمعنى أنّها لا ترتكز في الغالب على جانبٍ معين، وإنّما تنفتح على شتّى التخصصات كاللغة والفقه والإصول والفكر والفلسفة والتأريخ، فمع تعدد جوانب المدونة وانفتاحها كان الأنسب عدم الاعتماد على تداوليةٍ مخصوصةٍ دون غيرها.

ولا يفوتني أن أوجّه شكري لأستاذي المشرف العالم الفذّ والأب المربّي الأستاذ الدكتور عبد الحسين المبارك، سائلاً البارئ عزّ وجلّ أن يمدّ في عمره وأن يحفظه لخدمة العلم ولغتنا العربية، وأشكر الأساتذة لجنة المناقشة الكرام لما سيدونونه من آراء وإرشادات سيكون لها وافر الأثر في تقويم هذه الدراسة.

وختاماً، فالباحث لا يدّعي الكمال فيما كتب؛ لأنّ الكمال لخالقه تعالى، فما كانت فيه من حسنة فمن الله تعالى، وما كانت من هنةٍ فمن نفسي. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

التمهيد: متغيرات المقاربة التداوليّة * في شروح نهج البلاغة

تدور معاني التداول في المعاجم العربية على النقل والدوران والتغيّر والتحوّل^(۱)، وهذه المعاني تدلّ في استعمالها اللغوي على معنى النقلة بين الناطقين، أي (التواصل)، كما تدلّ في استعمالها التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين، أي (التفاعل)، ((فيكون التداول جامعاً بين جانبينِ اثنينِ هما: التواصل والتفاعل؛ فمقتضى التداول؛ إذن، أن يكون القول موصولاً بالفعل))^(۱)، وهذا يقرّب كثيراً بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للتداولية الذي شهد تعدداً كبيراً بسبب تباين المنطلقات الإيديولوجية لهُ، وتداخل التداولية مع كثيرٍ من التخصصات، فعلى الرغم من الأهمية الكبرى التي حظيت بها التداولية بعد محاضرات أوستن في مجال الدراسات اللسانية المعاصرة من حيث بيان مباحثها وحدودها وأصولها واتجاهاتها، إلّا أنّ كثيراً من الغموض والالتباس لا يزال مصاحباً لهذا المصطلح، ((فهو

^{*} تجدر الإشارة إلى أنّ الدراسة ليست بصدد بيان نشأة التداولية وأصولها واتجاهاتها؛ لأنّ هناك الكثير من المؤلفات والدراسات والبحوث التي أُفرِغت لهذا الموضوع، وهي أكثر من أن تُحصَى هنا، وقد تجاوزت الدراسة هذا الموضوع خشية الإعادة والتكرير، لذا جاء التمهيد لبحث متغيرات القراءة التداولية في شروح النهج، إلّا إنّ من نافلة البحث القول بأنّ بدايات ظهور مصطلح التداولية تعود إلى ١٩٣٨ حين تحدّث (موريس) عن السيمائية في أبعادها الثلاثة؛ التركيبي والدلالي والتداولي، إلّا أنّ المرحلة الحاسمة من تطورها تزامنت مع أبحاث (أوستن) التي ألقاها سنة ١٩٥٥ في جامعة هارفرد، في تصنيفه لأفعال الكلام (الفعل القولي (التعبيري)، والفعل المتضمّن في القول (الإنجازي)، والفعل التأثيري)، ثمّ طوّرها بعده (سيرل) في عامي ١٩٦٩ و ١٩٧٦، فضلاً عن جهود (غرايس) في إطار بحث فلسفة اللغة، ووضعه لمبدأ طقورها بعده (الاستلزام التخاطبي عام ١٩٧٥. ثمّ شهدت في العقود الأخيرة نمواً مطرداً حتى اتسعت لتشمل ميادين متنوعة لتجت عنها تداوليات متعددة (التداولية الاجتماعية،التداولية العامة، التداولية الأدبية، التداولية التطبيقية.). ينظر: التداولية أصولها واتجاهاتها: ١٤، وآفاق جديدة في البحث اللغوي: ٩، واللسان والميزان ٢٠، ومقالات في تحليل اللخطاب والتداولية: ٢٣٠، والقاد الولية أصولها واتجاهاتها: ١٠.

⁽۱) ينظر: لسان العرب: مادة (دول): ١٤/٥٥-٥٣٥. أمّا في المعاجم الغربية فيُفرّق بين المصطلح الإنجليزي (Pragmatics) والفرنسي (Pragmatism)، إذ يعني الأوّل دراسة الطريقة التي تُستعمل بها اللغة للتعبير عمّا يعنيه حقّاً شخص ما في مواقف معينة،، ويُترجم عادة إلى التداولية أو الذرائعية، أما الثاني فهو مذهب فلسفي يعني التفكير بحلّ المشكلات بطريقة عملية مقبولة، ويُترجم عادةً إلى الذرائعية أو النفعية أو العلمية. ينظر:التداولية اليوم: ٢٥ - ٢٩، وشظايا لسانية: ٨٧.

⁽٢) تجديد المنهج في تقويم التراث: ٢٤٤.

شديد الثراء والتنوع حتى ليعسر تحصيل فكرة شاملة عنه))(١)، ويكاد يكون الجامع بين تلك التعريفات غالباً هو أنّ ((التداولية تختصّ بتقصّي كيفية تفاعل البنى والمكونات اللغوية مع عوامل السياق لغرض تفسير اللفظ ومساعدة السامع على ردم الهوة التي تحصل أحياناً بين المعنى الحرفي للجملة والمعنى الذي قصده المتكلم)) (٢).

فالتباين الحاصل بين الباحثين حول وضع التداولية الاعتباري يقع في مقدّمة اللبس الذي طال هذا المصطلح، فضلاً عن الإشكالية التي يقاربها كثيرٌ من الباحثين عن طبيعة علاقته بالدلالة؛ فمنهم من يرى في التداولية مستوى مستقلاً من مستويات التحليل إلى جانب التركيب والدلالة، ونلمس هذا الموقف عند (موريس) الذي رأى أنّ الدلالة تعنى بدراسة علاقة العلامة بموضوعاتها، بينما تدرس التداولية العلاقة بين العلامة ومؤوليها، أي دراسة استعمال العلامات، ((وينبني هذا التعارض بين الدلالة والتداولية على تمييز (دي سوسير) بين اللغة والكلام. فالدلالة ترتبط باللغة لتركيزها على السمات الدلالية للوحدات المعجمية والجمل، في حين أنّ التداولية تتصل بالكلام والخطاب لاهتمامها بالمنجز والمتحقق والمستعمل من العبارات))(٢).

ومنهم من دمج الدلالة والتداولية معاً، كما هو الحال عند (ديكرو)، الذي وقف موقف الشك أو الدحض من الفصل التقليدي بين علم الدلالة والتداولية، وأوجد ما يُسمى بـ(التداولية المدمجة)، وهو توجّه مؤسس على ((أنّ الدلالات اللغوية تتأثر بشروط استخدام اللغة، وهي شروط مقننة ومتحققة في اللغة))(1).

وفي هذا المجال يظهر منهج تكامليّ يتمثل في اقتراح (هرمان بارّيه) القائل بتداولية معتدلة في إطار التداولية المدمجة، تقع بين الدلالية القصوى والتداولية القصوى، وهو ما

⁽١) مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية: ٩.

⁽٢) التداولية:١٣.

⁽٣) التداولية أصولها واتجاهاتها: ٦٩.

⁽٤) التداولية اليوم: ٧٤.

يُسمى بـ(التداولية الدلالية)، ((فالدلالية تركّب مجموع القواعد المنشئة للدلالة والمفسّرة لها، في حين أنّ التداولية تشمل مجموع القواعد التي تجعلنا في حالة تواصل بطريقة مناسبة ومرضية)) (۱)، وهذا يعني أنّ المعنى بوصفه قيمة للملفوظ لا تتحكم فيه اللغة بقدر تحكّم مستعمليها به، فالمعنى ليس شيئاً متأصلا في الكلمات وحدها، وإنّما يرتبط أيضاً بطرفي الخطاب؛ إذ يبحث المتكلّم عن أفضل طريقة ممكنة لإنتاج الخطاب والتأثير في المخاطب، وإنّ المخاطب يبحث عن أفضل كيفية للوقوف على مقاصد المتكلّم، ((فصناعة المعنى وابنّ المخاطب في تداول negotiation اللغة بين المتكلّم والسامع في سياقٍ محدّدٍ (مادي، واجتماعي، ولغوي) وصولاً إلى المعنى الكامن في كلامٍ ما))(٢).

فاللغة تؤدي وظائفها من خلال الخطاب في سياقات كلامية محددة لتحقيق غرض تواصلي، ونلحظ في هذا السياق وجود بعض المتغيرات التي طرأت على عملية القراءة التداولية في شروح نهج البلاغة، وقد ظهرَ تأثيرها واضحاً على تلقيهم الخطاب العلويّ، ولعلّ من أهم العوامل التي أنتجت هذه المتغيرات أمرين، يتعلق الأول منهما بنهج البلاغة، وهو (كتابيّة النصّ)، ويتعلق الآخر بالمتلقى (الشارح)، وهو (التباعد الزمني).

(١) كتابيّة النصّ:

يعمل فعل الكتابة على منح النص أهمية أكبر في مجال تلقيه؛ لأنّ تدوين النصّ يعني أنّه مهيأ لديمومة التلقي وسيرورته، كما أنّه يجعل التواصل معه ممكناً لأكبر قدرٍ من القرّاء على مرّ العصور، إي أنّ التواصل معه يكون مستمراً باستمرار النصّ ((حتى أنها تبقى بعد صاحبها قروناً طوالاً، ليصبح كلّ إنسان في كلّ عصر مستقبِلاً لها، إذا كان قادراً على قراءتها))(٢)، وهذا ما تحقق لنصّ النهج، إذ حظي بعناية العلماء والأدباء، وتناولوه على قراءتها)

⁽١) مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية: ٢٦.

⁽٢) آفاق جديدة في البحث اللغوي: ١٤. وبنظر: استراتيجيات الخطاب: ٢٤.

⁽٣) اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج: ٦٩٨.

بالشرح والقراءة منذ القرن السادس للهجرة وحتى يومنا هذا، ((بحيث يتعذّر أو يتعسر إحصاء شروحه جميعاً))(١).

إلَّا أنَّ لهذا الفعل الكتابي تأثيراً من جانب آخر، إذ يختلف نصّ النهج الذي تلقاه الشارحون في شكله وظروف تلقيه عن كلام الإمام (ع) الذي استقبلهُ المتلقون المباشرون، فالنصّ الذي تلقّاه الشارحون هو نصّ مدوّن وليس نصّاً شفاهيّاً كما في لحظات تلقّيه الأولى، ولا يخفى ما للتدخلات التي تطال النص المدون من حذفٍ وترتيب وضغط اجتماعي وترجيحات فردية، كان لها أثرٌ في تغيير شكل النصّ وهيأته وطبيعته التي صدرَ عنها، ومن ثمّ لا يملك القوة نفسها من الحزم واليقين بالمطابقة بينه وبين ما صدر عن الإمام (ع) في لحظة إنتاجه، لأنه لم يعد يحمل كل العناصر التداولية التي كانت حاصلة في أثناء حدث التكلّم، فالذي ينقل القصد التداولي للمتكلّم ليس لفظهُ فحسب، بل ((واقعة الكلام المشتملة على اللفظ وظرف الكلام وظرف الاستماع وسياق التواصل بين المتكلم والمستمع))(٢)، يقول الشريف الرضي (ره) في مقدمته متحدثاً عن تصرّفه بالكلام من حيث الاختصار والانتخاب: ((فأجمعتُ بتوفيق الله جلّ جلاله على الابتداء باختيار محاسن الخطب، ثم محاسن الكتب، ثم محاسن الحكم والأدب...وربّما جاء فيما اختاره من ذلك فصول غير متسقة، ومحاسن كلم غير منتظمةٍ؛ لأنى أورد النكت واللمع، ولا أقصد التتالى والنسق))(٣)، فهذا الفعل لا يجعله شريكاً في شكل النصّ وترتيبه فحسب، بل شريكاً في تكوينه اللفظى في بعض الأحيان، كتغييره لبعض الألفاظ، ومنها لفظ (فلان) الذي استُعمل في أكثر من موضع.

ففعل الكتابة هنا يعمل على جعل التلقي ممكناً في ضوء ما يقوله النصّ، ويفرض علاقة غير متكافئة تواصليّاً بين النصّ والشارح، فالنص المكتوب ((ليس بإمكانه الإفصاح

⁽١) نهج البلاغة عبر القرون (بحث): ١٥٤.

⁽٢) النص الديني في الاسلام من التفسير الى التلقي: ٢٤٥.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٥.

عن مراده إلا من خلال قراءتنا له))(۱) وهذا ما يضع النصّ، نوعاً ما، موضع الصامت الذي لا يمكنه تصويب خطأ الشارح والحدّ من تأويلاته، كما يضع المتلقي في موقع الفاعل الذي يملك القدرة على استعمال النص وتوظيفه، على أننا لا يمكن أن ننكر سلطة نصّ النهج في فرض نفسه على متلقيه، وإلزامه بمقاصده بطريقة موجّهة، فالنصّ، كما يرى آيزر، يمتلك استراتيجيات نصّية تمثل جملة الإجراءات التي يفرضها على متلقيه، يراقب من خلالها عملية بناء معناه، ويتحكم بالتفاعل الحاصل بينه وبين القارئ، وينظّم شروط التواصل وعمليات الفهم، فهو ((سيرورة تتدخل فيها أقطاب تواصلية تساهم في انتاج الدلالة... بل يعطي للنشاط التواصلي دوراً رئيسياً في عملية الفهم))(۱)، إلّا أن ما نحن أمامه هو ليس نصاً متكاملاً، بل نصاً مقتطعاً في كثير من الأحيان عن سياقاته الكلامية وظروفه الانتاجية مما جعل القراءة التداولية للنصّ الواحد عُرضةً لقراءات متعددة، فهو يمثل اختيارات فردية مجزوءة في كثيرٍ منها لجامعه الشريف الرضي (ره)، فضلاً عن أنه لم ينقل كلّ ما يتعلق مع.

ومن مظاهر تأثير الفعل الكتابي في النصّ ما ظهر في شرحهم لقوله (ع): ((وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ الْمَصْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِقْرَارُ بِجُمْنَةِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَمَدَحَ اللّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ بِجُمْنَةِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَمَدَحَ اللّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْماً))(٢)، إذ انقسم الشارحون على قسمينِ في تلقيهم الآية الكريمة: ((هُو الَّذِي الذِي اللهُ يَعْلَمُ اللهُ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَمَا يَعْلَمُ مُنْ أَمُّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَا بِهِ كُلْ مِنْ أَيْ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَا بِهِ كُلْ مِنْ الْمُعْرِدُ مَا تَشَابَهُ مِنْ الْعَلْمِ يَقُولُونَ آمَنَا بِهِ كُلْ مِنْ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَا بِهِ كُلْ مِنْ الْعَلْمِ وَمَا يَعْلَمُ مُنْ أَلُولِهُ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَا بِهِ كُلْ مِنْ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعُولُونَ آمَنَا بِهِ كُلْ مِنْ اللهُ وَالرَّاسِحُونَ فِي الْعِلْمِ وَمَا يَعْلَمُ مُنْ الْمُ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَمَا يَعْلَمُ مُنْ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَمَا يَعْلَمُ مُ عَلْ اللهُ وَلِهُ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَمَا يَعْلَمُ مُنْ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعَلْمَ وَالْمُ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمُ وَلَا اللهُ وَالرَّاسِ فَا الْعَلْمُ الللهُ وَالرَّاسِمُونَ مَا تَسْكَاءَ الْكُولِي الْعَلْمُ اللهُ وَالرَّاسُونَ الْعَلْمُ اللهُ وَالرَّاسِولَ الْعَلْمُ اللهُ وَالرَّاسِ فَا الْعَلْمُ اللهُ وَالرَّاسِولَ اللهُ وَالرَّاسُولِ اللهُ اللهُ وَالرَّاسِولَ اللهُ وَالرَّاسُولُ اللهُ وَالرَّاسُولُ اللهُ وَالْعُلْمُ اللهُ وَالْمُ اللهُ وَالْعُلْمُ اللهُ وَالْمُ اللهُ اللهُ وَالْمُ اللهُ وَالِمُ اللهُ اللهُ وَالْمُ اللهُ وَالْمُ اللّهُ اللهُ وَالْمُ اللّهُ وَالْمُ اللْمُ اللهُ وَالْمُ اللهُ الل

⁽١) النص الديني في الإسلام من التفسير الى التلقي: ٢٩٥.

⁽٢) حدود التأويل: ٩٣.

⁽٣) نهج البلاغة: ١٢٥.

عِندِ مَرْبِنا)) (آل عمران: ٧)، فمنهم من رجّح عدم الوقف * على قوله تعالى (إلا الله) وهم ابن أبى الحديد والمجلسى والنقوي (٢)، وبذا يكون الراسخون عالمينَ بالتأويل عطفاً على الله تعالى، واستدلوا على هذا القصد بما يتوافق مع التوجه التداولي الحديث، إذا اعتمد ابن أبي الحديد على السياق العرفي في ذلك، فلو لم يكن يعلم تأويلهُ إلا الله فإنّه لم يكن في إنزالهِ ومخاطبة المكلفين به فائدةٌ، ورأى أن جملة (يقولون) كلام مستأنف، والتقدير: هولاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به. فهذا القصد يربط بين بنية النصّ وبنية الواقع، ومثل هذه العلاقة ((لا تتمّ في حقيقة الأمر بين النصّ والواقع، بل بين النصّ والخطاطة الذهنيّة للقارئ عن الواقع) $\binom{r}{r}$. أمّا المجلسي والنقوي فاستحضرا عناصر خارج – لغوية ساعدتهما على قراءة النصّ قراءة تداوليةً على وفق أنساق معرفية ((تساعد المستدلّ على تبيين مراد المتكلم))(٤)، إذ ذهبا إلى أنّ الوقف على (إلا الله) منافٍ لما دلّت عليه الأخبار المستفيضة من أنّ أهل البيت (ع) يعلمون ما تشابه من القرآن، والبعد التداولي هنا يتمثل في حضور المشار إليه (أهل البيت) في ذهن الشارح، أي معرفتهم على الرغم من غياب التصريح بهم، وهذا ما يعضدهُ قوله (ع) في موضع آخر من النهج: ((أَيْنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَنَا كَذِباً وَبَغْياً عَلَيْنَا))(٥). أمّا من ذهب إلى الوقف، فاستدلّ على هذا القصد من ظاهر النصّ العلوي الذي يصرّح بعدم علم الراسخين بالغيب المحجوب، فضلاً عن عدم استقامة عطف (الراسخون) على (الله)، إذ لو كان عطفاً لكان الأنسب أن يُقال (ويقولون) لا (يقولون) وتأتى فيه زيادة كلام^(٦).

^{*}الوقف هو توقفات تتخلل الكلام فتكثر أو تقلّ بحسب طولهِ، ويؤتى بها لأمرينِ: استراحة المتكلم، أو حاجتهُ لإبراز الكلام، فهو عنصر تمييزي، لأن القارئ يقف في تلك المواضع تبعاً لمعانٍ ودلالاتٍ يقصد إليها. ينظر: المدخل إلى علم الأصوات: ٢٦٢

⁽٢) ينظر: المعتزلي: ٦/٤٠٤، والمجلسي: ١/٢٧٠، والنقوي: ١/٥٤٠.

⁽٣) ينظر: القراءة وتوليد الدلالة: ١١٨.

⁽٤) التكوثر العقلي: ١٥٢.

⁽٥) نهج البلاغة: ٢٠١.

⁽٦) ينظر: الخوئي: ٢/٢١٦، والتستري: ١/٢١٣ ، ومغنية: ٢/٩.

ويبدو أن عدم العطف أقرب هنا، فذلك واضح من قصد نصّ الإمام (ع)، فهو يمتدح إيمانهم مع جهلهم بالتأويل لإثبات تسليمهم الكامل لله تعالى، مع أنّ انتفاء العلم بالتأويل في هذه الآية لا يعني انتفاء علمهم مطلقاً، لقوله تعالى: ((عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً إِلّا مَنِ هذه الآية لا يعني انتفاء علمهم مطلقاً، وقوله (ع): ((أَيْنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِحُونَ فِي الْعِلْمِ الْمُنْصَى مِن مَسُولٍ)) (الجنّ ٢٦٢٧)، وقوله (ع): ((أَيْنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِحُونَ فِي الْعِلْمِ مُونَنَا كَذِباً وَبَغْياً عَلَيْنَا))(١)، فنلحظ هنا أن الوقف عمل على نفي العلاقة المفترضة بين متلازمين، وعمل على إظهار القصد التداولي للنصّ الذي ما كان ليظهر على ما هو عليه في حال وصل الكلام، بل قد يكون عدم الوقف مؤدياً لمعنى غير مقصود في النصّ.

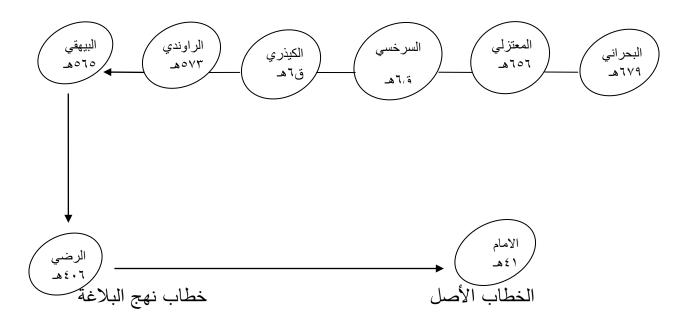
لذا نجد أن التداولية قد أولت عنايةً قصوى في دراساتها لنوعية الخطاب، فمن الطبيعي أن توجد فوارق أساسية بين نمطي الخطاب (مكتوب المنطوق)؛ فسياق الخطاب المنطوق يستازم أن تكون الذوات المتخاطبة حاضرة، وضمن مقام مشترك لإنتاج الخطاب وتأويله، وهذا له أثر بالغ في إدراك مقاصد الخطاب، ودفع سوء الظنّ عنه، أما في الخطاب المكتوب، كما هو الحال في النهج، فإنّ الخطاب انفصلَ عن مرسله، ((وتوجّه نحو متلقينَ متنوعينَ لم يحضروا لحظة ميلاده، ولا عاينوا تلفظّه، فغاب المقام المشترك للمتخاطبين، فالمتخاطبان ضمن المقام النصّي ليسا حاضرينِ في المكان نفسه))(۱)، فالخطاب المنطوق يفترض وجوداً لآخر تراهُ شاخصاً، أما المكتوب فأنك تتعامل مع شخصِ غائب، وهذا بطبيعة الحال يقتضي غياب الكثير من الآليات التداولية المستعملة في الخطاب المنطوق وجهاً لوجه، كالحركة الإيمائية (بالوجه أو اليدينِ)، وما يلازمها من أمورٍ صوتية مثل سرعة الكلام والنبر والتنغيم وغير ذلك من الأمور التي تساعد على استقصاء قصد المتكلم وتجنّب التأويلات غير الصحيحة.

⁽١) نهج البلاغة: ٢٠١.

⁽٢) القراءة في الخطاب الأصولي: ١٢٦.

(٢) التباعد الزمني

ونعني به الفارق التأريخي بين أفق تشكّل النصّ وأفق تلقّيه، إذ إنّ هناك ما يزيد على خمسة قرون بين كلام الإمام (ع) وبين أول شرح وصل إلينا (معارج نهج البلاغة)، ويمكن توضيح الفارق الزمني لبعض الشارحين مع نصّ نهج البلاغة بهذه الترسيمة:



فالمتلقي (الشارح) يجد نفسه، بطبيعة الفارق الزمني، في سياقٍ مختلف عن النصّ، لكون شروط حياته وتوجهه ومسلكه الذهني يغاير كثيراً أفق المنتج، والاندماج الحاصل بينهما يمثل البعد التداولي لقراءة الشارح لخطاب النهج، وهذا ما يفسّر عرْضَ الشيخ مغنية للشروح السابقة وبيان اختلاف شرحه عنها؛ يقول: ((رفضتُ من القديم ما يجب رفضهُ في هذا العصر، ولا ينقص من الدين شيئاً...وانطلقتُ إلى ما تقبله كلّ النفوس، وتقرّه كلّ العقول، في هذا العصر وكل عصر، ونصوص الإسلام ما عدا العقيدة والعبادة بحاجة إلى

هذه الرؤية المعاصرة))(۱)، وهذا ينمّ عن وعي الشارح باختلاف الأُفُق الثقافية بين عصره والعصور السابقة له، وهو ما أكّده الشارح (ناصر مكارم) في شرحه الذي عقد فيه العزم على أن يؤلف ((شرحاً جديداً جامعاً لهذا الكتاب من شأنه تلبية حاجات العصر))(۲)، وقد ظهر هذا واضحاً في العنوان الفرعي للشرح (نفحات الولاية شرح عصري جامع لنهج البلاغة)، ولا يخفى ما يحققه هذا العنوان من وظيفة تداولية، تعمل على شدّ المتلقي المعاصر وجذْب انتباهه.

وقد ظهر هذا التوجّه من خلال كثيرٍ من العنوانات التي حملها شرحهما إلّا أنّ عملية إحراز قبول قراءات الشيخ مغنية لكلّ النفوس والعقول على مرّ العصور أمرٌ متعسّرٌ إن لم يكن مستحيلاً.

وقد كان لهذا التباعد الزمني أثره في جعل الخطاب العلوي عرضةً للتغيير والتبديل واختلاف الروايات، يقول الشريف الرضي (ره): ((إنّ روايات كلامه (ع) تختلف إختلافاً شديداً...إمّا بزيادة مختارة أو لفظ أحسن عبارة))^(۱)، ولا يخفى تأثير مثل هذا الأمر على اختلاف القراءات التداولية عند الشارحين.

ويمكن تتبع أثر اختلاف الروايات من خلال بعض الأمثلة التي تقوم على الاختلاف في البنية اللغوية، الذي يستتبعه بطبيعة الحال تغيّر في القصد التواصلي للنصّ، أو على أقل تقدير اقتراب أو ابتعاد من عوالمه، كالاختلاف في الصيغة الصرفية، وهنا لا يمكن الاعتماد على المعطى اللساني للصيغ فقط، لأنّ معرفة اللغة بأنظمتها لن تغني وحدها المخاطب في معرفة قصد المرسل بمعزلٍ عن السياق، فمدار الأمر ينصب على ماذا يعني المرسل في خطابه لا ماذا تعنيه اللغة (٤).

⁽١) مغنية: ١/٤/١.

⁽٢) مكارم: ١/٨. وهذا صادر عن اعتقاد الشارح بأنّ النهج ((يحمل في طياته صفات العصرنة والتجدد)). ١/٦.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٦.

⁽٤) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ١٩٦.

ومن ذلك مثلاً ما ذكرهُ الشارحون في قوله (ع): ((بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظَّلْمَاءِ وَتَسَنَّمْتُمْ فُي الْطَلْمَاءِ وَتَسَنَّمْتُمْ فُرُوّةَ الْعَلْيَاءِ وَبِنَا أَفْجَرْتُمْ عَنِ السِّرَارِ))(١)، والسرار هي الليلة أو الليلتان تكونان في آخر الشهر، يستتر فيهما القمر، فقد رواه أغلب الشارحين (انفجرتم)، أي على وزن (انفعل)، ومعناه كما يرون هو الدخول في الشيء، أي بنا خرجتم من ظلمة الجاهلية ودخلتم إلى نور الإسلام(٢).

ورجّح بعض الشارحين رواية (أفجرتم)، يقول ابن أبي الحديد: ((ورويَ أفجرتم، وهو أفصح وأصح، لأن انفعلَ لا يكون إلا مطاوع فعل نحو كسرته فانكسر..وأما أفعل فيجيء لصيرورة الشيء على حالٍ وأمرٍ نحو أغدً البعير أي صار ذا غدة..فأفجرتم أي صرتم ذوي فجر))(٢). ويبدو أن ما رجحه ابن أبي الحديد في قصد النصّ أقرب، وقد استدلّ لذلك بسببين؛ الأول لسانيّ، فدلالة الدخول لا تكون مع صيغة (انفعل) التي ذكرها غيره، وإنّما دلالتها المطاوعة، وهي إن لم تكن هنا بعيدة فمتكلّفة، والثاني سياقي، إذ إنّ دلالة التصيير تعني التحوّل من حال إلى أخرى، وهذا أقرب لقصد النصّ الذي جاء لبيان حال ما كانوا الانحطاط إلى العلياء، ومن الظلام إلى الفجر، والجمع بين هذينِ السببينِ يكشف لنا عن مراعاة البعد التداولي في تلقي الشارحين لخطاب النهج؛ لأنّ الشارح جمع بين ما توفره المعطيات اللغوية من معلوماتٍ تمثلُ مقدمات أساسيّة وبين ما يوفرهُ السياق بعدّهِ كاشفاً مهمّاً عن قصد المرسل، وبهذا يمكن القول إنّ هناك علاقة قائمة بين التداولية والمكون الصرفي،

⁽١) نهج البلاغة: ٥١.

⁽٢) ينظر: الراوندي: ١/ ١٣٧، والسرخسي: ٥١، والكيذري:١/٣٧١، والبحراني:١/٢٧١، وعبده:١/٥٠، والخوئي:١/١٧١، وعبده:١/٥٠، والخوئي:١/٢٧، والموسوي:١/١٠، والشيرازي:١/٧٧.

⁽٣) المعتزلي: ١/٨٠٨. وينظر: المجلسي: ١/٢٨.

((وذلك بالكشف عن أثر أصول الأول الملحوظ في قواعد الثاني التي تضبط صيغ الأفعال وأبنيتها الصرفية))(١).

ويؤثر اختلاف الروايات في تواصل الشارحين مع النهج وتباين مقاصده من خلال الاختلاف في الصوامت، فقد وقف الشارحون مثلاً على قوله (ع) في خلق السماء: ((أَمَادَ السَّمَاءَ وَفَطَرَهَا))(٢)، وفرقوا بين الروايتين الواردتين فيه؛ فقد رويت (أمادَ و أمارَ)، إذ ذهبوا إلى أنّ ماد الشيء يميد ميدا: تحرّك، ومارَ الشيء يمور موراً أي تحرّك وجاءَ وذهب كما يكفأ النّخلة العيدانة، واستدلوا بقوله تعالى: (رَوُرُمَ تَعُورُ)السَّمَاء مُورًا)) (الطور:٩)، قال الصّحاك: تموج موجاً، وقال أبو عبيدة: تكفأ، والأخفش مثله(٣). ونلحظ هنا البعد التداولي لدى الشارحينَ في تلقيهم الاستدلالي على قصد النصّ من خلال الاحتكام إلى الاستعمال سواء في الاستعمال القرآني من خلال الاستعمال عند المستعمال عند في الاستعمال القرآني من خلال الاستدلال بالآية الكريمة، أم من حيث الاستعمال عند في الدو أن الرواية الثانية هي الأقرب؛ ففي ضوء ما بينه الشارحون تكون هي أنسب مع السياق يبدو أن الرواية الثانية هي الأقرب؛ ففي ضوء ما بينه الشارحون تكون هي أنسب مع السياق اللغوي الواردة فيه، كون كلامه (ع) في معرض المبالغة وبيان عظمة الله تعالى: ((وَأَرَجُ اللهُوسِ وَأَرْجَفَهَا وَقَلَعَ جِبَالَهَا وَلَسَفَهَا وَدَكَ بَعْضُهَا بَعْضاً مِنْ هَيْبَةِ جَلَالَتِهِ وَمَحُوفِ الطُوبِ وَاذَا لَا يعد مجرد الحركة فحسب كما تدلّ عليه (ماذ).

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحدّ فيما يتعلق بالتباعد الزمني، بل يتجاوزه إلى ذلك الكمّ من الشروح التي دارت حول نصّ النهج، التي يمكن أن تشكّل ما نسميه بـ(التلقي الثانوي)، وهو التلقي الذي يتمّ بين الشارح اللاحق والشارح السابق له، سواء كان بقصد التدعيم أم

⁽١) الوسائط اللغوبة: ٢/ ٥٣٦.

⁽٢) نهج البلاغة: ١١٦.

⁽٣) ينظر: البيهقي: ١/٠٦، والراوندي: ١/٧٦، والمعتزلي: ٧/٩٠، والكيذري: ١/٩١، والعلوي: ٢/٨٦، والعلوي: ٢/٨٦، وعبده: ١/٢١، والتستري: ٢/١٥٩١.

بقصد الرد عليه، وهو تلقٍ على التلقي الأصل لنصّ النهج، مشكّلاً جزءاً من القراءات التداولية لدى الشارحين.

وهذا ما مثّله شرح الراوندي؛ إذ كان موضع اختلاف كبير بين الشارحين اللاحقين لهُ، بين معارضٍ ومؤيد، فقد ذهب المعتزلي إلى التشنيع به إلى حدّ كبير، يقول عنهُ: ((وكان من فقهاء الإمامية، ولم يكن من رجال هذا الكتاب، لاقتصار مدّة عمره على الاشتغال بعلم الفقه وحده، وأنّى للفقيه أن يشرح هذه العلوم المتنوعة، ويخوض في هذه العلوم المتشعبة))(۱)، فقد انتقد ابن أبي الحديد شرح الراوندي، لأن الشارح (المتلقّي)، كما يرى، لم يكن ذا معارف متعددة (الكفايات الموسوعيّة) تمكّنه من التواصل مع النصّ للوقوف على مكنوناته ومقاصده، إذ كان جلّ اهتمامه منصباً على الفقه فقط، لذا وصفهُ بأنّه (لم يكن من رجال هذا الكتاب). بخلاف الشارح الخوئي الذي انتصر كثيراً في شرحه للراوندي حتى وصف شرح المعتزلي بأنّه ((جسد بلا روح، لأنّه قد أتى فيه بما قويت منتهُ، وترك ما لا معرفة له به مما قصرت عنه همّته))(۱)، وهذا النقد ينصبّ في حيّز الكفايات التواصلية (الإيديولجيّة) أيضاً.

إنّ عملية إنتاج هذا الكم من الشروح حول النصّ العلوي تمثّل تلقيّاً ثانوياً بحكم أن أي تواصل مع النصّ لابد أن يمرّ عبرها، فالقراءة التداولية لنصّ النهج ليست مستقلةً بذاتها، وهذا قد يعمل على تعطيل قدرة التفاعل التواصلي من قبل المتلقي مع النصّ، سواء كان ذلك باختيار الشارح أم لا، كما نلحظ ذلك في شرح الكيذري، الذي مثّل تلقيه صورة جمعت بين تلقي شارحين هما (البيهقي والراوندي)، ومع ما ادعاه الشارح من إضافات جديدة إلّا أنّه لم يخرج عنهما كثيراً، يقول: ((أشرع في شرح هذا الكتاب مستمداً بعد توفيق الله تعالى من كتابي المعارج والمنهاج))(۱۳)، وهذا يجعل كلّ تلق متأثراً بالقراءات السابقة له، إذ تشكّل له

⁽١) المعتزلي: ١/ ٦.

⁽٢) الخوئي: ١/ ٦.

⁽٣) الكيذري: ١/٩٦.

في كثير من الأحيان نسقاً أو نظاماً من طرائق الفهم والنقييم التي تغذي المتلقي وتوجه تواصله مع النصّ، فتغدو العملية التواصلية مجرد ((وضع الفهم في علاقة مع فهم أو تفسير آخر))(۱)، لذا لم نلحظ الشارح (المتلقي)، في بعض الشروح، يكتسب بقراءة النصّ صفة المبدع المنتج الذي لا يستهلك نصّاً، بل يكتفي بتلقّي النصّ تلقياً مباشراً، أي التلقّي الذي لا يتعدّى كشف الدلالة اللغوية الظاهرة للنصّ، معتمداً على من سبقه من الشارحين، فمع صغر حجم شرح السرخسي إلّا أنّه استعان في أكثر من موضع بمن سبقه من الشارحين كالوبري، الذي نقلَ عنه أكثر من سبعين مورداً(۱)، من دون أن يعارضهم في رأي أو يضيف على ما قالوه. لذا يمكن القول إنّ الشارح هنا لم يكن –في الأغلب الأعم – متلقياً مبدعاً، لكونهِ لم ينتج نصّاً جديداً على نصِّ النهج أو من سبقهُ، وربّما هذا ما يفسّر لنا خلوه من القراءات المؤلف ثم يعيد بناءها من جديد ليكتشف نصّهُ الخاص))(۱).

إنّ مثل هذا قد ينطبق على الشيخ مجهد عبده الذي ظهر متأثراً بشكل واضح بالشارح المعتزلي، وعنه أخذَ في كثيرٍ من المواضع في شرحه، وقد تتبّه مجهد مغنية لهذا الأمر؛ يقول في شرحه لأحدى الخطب منوها بهذا التأثر: ((واقتبس الشيخ هذا المعنى من ابن أبي الحديد، كما هو شأنه في أكثر أقواله وتعليقاته، وقد ينقل العبارة بنصّها الحرفي))(3)، ويبدو أن مرجع هذا التأثر عند بعض الشارحين المخصوصين عائد إلى المرجعيات العقدية من جانبٍ؛ إذ يتفقون في المنطلقات العقائدية، لذا تتقارب قراءاتهم ويتأثرون ببعضهم، فضلاً عن

⁽١) ينظر: النصّ الديني في الاسلام من التفسير الى التلقي: ٥٥٢.

⁽٢) ينظر: اعلام نهج البلاغة (مقدمة المحقق): ٢٥.

⁽٣) القراءة وتوليد الدلالة: ١٣.

⁽٤) مغنية: ١٦٦/١.

المرجعيات الثقافية القائمة على التأثر بالطريقة التفسيرية التي تعتمد المتابعة بين المفسرين في كثير من الأحيان، فنجد منهم من قلّد من سبقه من الشارحين في شرح كلماته (ع)(١).

إنّ كون النصّ مكتوباً، مع وجود تباعد زماني ومكاني بينه وبين متلقيه، فإنّ هذا يتعارض مع القراءة التداولية من وجهين (٢)؛ الأوّل: الشكّ في تغيّر الكلمات، وهذا ما اتضح في تعدد الروايات واختلافها، سواء من حيث البنية الصرفيّة أم اختلاف الصوامت. فاختلاف الصياغة المنقولة عن منتِج النصّ تعني اختلاف فهم متلقي النصّ، ومن ثمّ يستتبعهُ سوءٌ في الفهم البعدي بين طرفي التواصل. والثاني: إنّ كلمات النصّ وإن وردت بالترتيب نفسه فإنّ مجرد نسخها لا يضمن إخراجها إخراجاً ملائماً، وقد تلمسنا هذا في ظاهرة الوقف، فضلاً عمّا يصاحب النصّ المكتوب من غيابٍ لمظاهر صوبية كالنبر والتنغيم التي تُعدّ من الظواهر المائزة في التعرف على قصد المرسِل.

⁽۱) ينظر: النقوي: ١/١. وقد ظهر تأثير العملية التفسيرية في شروح النهج حتى من خلال اتباعهم للطرائق نفسها من حيث البدء باللغة أولاً، وتعريف مفردات النصّ، وإعراب بعض الكلمات، ومحاولتهم الوقوف على مناسبة النصّ وشرحه جملة جملة، ومنهم من صرّح بذلك كالشارح مغنية الذي قال في مقدمته: ((وترتيبي في هذا الشرح كترتيب التفسير الكاشف)) مغنية: ١/٢، والشيخ مكارم الذي وضع هذا الشرح بعد أن فرغ من تفسير الأمثل، فكان الشرح كما قال: ((على غرار الجهود والأساليب التحقيقية التي اعتمدناها في في التفسير القرآني)) مكارم: ١/٧.

⁽٢) ينظر: تحليل الخطاب: ٧.

مفهوم القصدية

القصدية* - بوجهٍ عامّ - تعني توجه الذات نحو العالم باتجاه موضوع معين، وهذا المعنى هو ما يجعلها تكتسب طابعاً عمومياً، لاختلاف حالات التوجه التي تكتسبها الذات أو العقل مع ما حولها من الأشياء في العالم، فهي ((المصطلح العامّ لجميع الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتوجّه بها العقل، أو يتعلق، نحو الأشياء أو الحالات الفعلية في العالم))(۱).

وهذا التعريف يتفق كثيراً مع الدلالة اللغوية لمادة (قصد) في المعاجم العربية؛ إذ تكاد تُجمع على أنّ المعنى الاجتماعي لها هو إتيان الشيء وطلبه والتوجّه إليه، يرى ابن منظور أنّ أصل هذا المادة ومواقعها في كلام العرب هو ((الاعتزام والتوجّه والنهود والنهوض نحو الشيء..هذا اصله في الحقيقة، وإن كان يُخصّ في بعض المواقع بقصد الاستقامة دون الميل))(۱)، فهي تجتمع على التوجه والعزم نحو فعلٍ ما وإيجاده، ونلحظ لدى ابن فارس معنى جديداً لهذه المادة، وهو الدلالة على ((اكتتازِ في الشيء))(۱).

ويمكن القول إنّ هذه المعاني ك(الإتيان والاكتناز) هي ليست من الخصائص الذاتية للفظ بل هي تُضفى عليه عن طريق المتكلم الذي يجعل للفظ حمولة معنوية مكتنزة بالمقاصد

المجال هو مشروع المرحوم (عالم سبيط النيليّ) الذي عرضَ فيه الحلّ القصدي للغة بوصفه بديلاً للمنهج الاعتباطي برمته، وقد نخّص ذلك بقوله: ((نوضّح معاني الاصوات، ونظهر قيمتها الحركيّة السابقة على أي استعمال، وهي كما سنرى حركة فيزيائية)) (اللغة الموحّدة:١٢). ولسنا هنا بصدد دراسة ما عرضه المرحوم في دراسته بقدر ما يعنينا من الإشارة إلى مفارقة هذا المنهج للقصد التداوليّ الذي التزمه الباحث في دراسته؛ إذ يطرحُ هذا المنهج القصدية بوصفه فكراً ملازماً لاستعمال الصوت من خلال الحركة الفيزيائية له، أي أنّ هناك علاقة طبيعيّة بين الصوت وحركته، وهذا يستدعي تلازمهما وعدم الانفكاك بينهما، ومن ثمّ عدم إمكانية تعبير الصوت عن حركةٍ أخرى، وهو ما لا يتفق مع القصد التداولي الذي يقوم على دراسة اللغة في نطاق الاستعمال اعتماداً على سياقات الخطاب وظروفه، فضلا عن مجموع كفاءات طرفي الخطاب، من خلال البحث عن قصد المتكلم ومدى موافقة قصد المتلقي له عبر مقاصد النصّ.

⁽١) العقل واللغة والمجتمع: ١٢٨.

⁽٢) لسان العرب: مادة (قصد):٢/٣٢٢.

⁽٣) مقاييس اللغة: مادة (قصد):٥/٥٩.

التي يريدها، فالقصد يكون ((استعماله في التعبير عن التوجّه الإرادي أو العملي، وإن كان بعض الفلاسفة يطلقونه على التوجه الذهني))^(۱)، وهذا ما يجعل القصدية تتمتع بسمتين اثنتين؛ الأولى: سمة عقلية متأتية من التمثيل العقلي للذات القائمة بعملية القصد، والثانية: سمة التوجه أو التعلّق بجهةٍ أو موضوعٍ ما، وتتبع هاتين السمتين خاصيّة الإنجاز والإيجاد (۲).

وقد مثّلت القصدية في الدرس اللغوي مرتكزاً مهمّاً، ولاسيّما في تعريف اللغة وبيان غايتها التواصلية، إذ يعرّف ابن خلدون اللغة أنّها فعلٌ لسانيّ ناشئ عن القصد بإفادة الكلام^(٦)، وميّز (مونان) اللغة بكونها نظاماً إشارياً اجتماعيّاً خاضعاً للعملية القصدية خلافاً لبقية أنظمة الإشارات والإبلاغ الأخرى^(٤)، وإن كان هذا التعريف لا يخلو من مبالغة في حصر القصدية بالنظام اللغوي فحسب، فهناك أنظمة إشارية ذات مضامين قصدية عالية كعلامات الوجه وحركة اليدين وغيرهما.

وقد ظهرت العناية بشكل واضح بالقصدية في الدرس اللغوي العربي من خلال الربط بينها وبين المواضعة اللغوية في الاستعمال؛ فقد تكون المواضعة عندهم شرطاً واجباً في تصوّر اللغة ولكنّها لا تكون بنفسها شرطاً كافياً، لذا جاءت فكرة القصد ((بوصفها البديل اللصيق بتصوّر اللغة عبر المواضعة، وبالتالي يكون قانون (القصد) عنصر الارتباط بين اللغة المواضعة))(٥)، كما أنّها من جانبٍ آخر تمثل عنصر الارتباط بين طرفي الخطاب (المتكلم والمخاطب)، فلا يستقيم الكلام الصادر من متكلّمٍ ما يخضع لقانون القصد، وإلا سيكون فارغاً من ثرائه الدلالي، وهذا كلّه يتكئ على المتكلّم الذي يجعل القصد متحركاً ومؤثّراً في توجيه الخطاب، لأننا إذا ((ما أخذنا في اعتبارنا هوية المتكلم ومقصده، والوظيفة

⁽١) المعجم الفلسفى: ٢/ ١٩٣.

⁽٢) ينظر: القصدية الإنجازية في مضمون الخطاب النحوي في كتاب سيبويه (بحث): ٢٢٢.

⁽٣) ينظر: المقدمة: ٣/٢٣٧.

⁽٤) ينظر: مفاتيح الألسنية: ٣٧.

⁽٥) التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٧٥.

التي هو عليها، نرى بأن المعنى يتعدل ويتدفق ويغتني) (١)، فالقصد يؤثر في العملية التواصليّة للكلام، من خلال تأثيره في طرفي الخطاب (المتكلم والمخاطب) فضلاً عن تاثيره في (رسالة الخطاب) أيضاً من خلال تحديد نوعية أجناس الخطاب ((وهذا ما يجعله معياراً أوليّاً في استقامة جهاز التخاطب بمختلف أركانه))(٢).

فعنايتهم بالقصد متأتية من أنّه يمثل فارقاً بين مستويينِ من الكلام، يتعلّق أحدهما بالدلالة تجرّداً والآخر تحقّقاً، وهذا ما نلحظ معالمه عند (ليتش) في تفريقه بين الدلالة والتداوليّة من خلال الجملتين الآتيتين:

إذ إنّ الدلالة عندهُ تهتم بالمعنى في ذاتهِ (الجملة الأولى)، بغض النظر عن السياقات الكلامية وأطراف الخطاب وغير ذلك، في حين تستحضر التداولية لفهم المعنى عنصر المستعمِل (المتكلم) مع ما يقصدهُ من قصود (الجملة الثانية)^(٣). فالتداولية بمختلف توجّهاتها تنطلق من مسلَّمة تنصّ على أنّهُ ((لا تواصل لغويّاً ولا فهم من دون الاهتمام بمقاصد المتكلّم))^(٤).

(17)

⁽١) المقاربة التداولية: ١٩. وينظر: التفكير الدلالي عند المعتزلة: ٨٤.

⁽٢) التفكير اللساني في الحضارة العربية: ١٧٦.

⁽٣) ينظر: مبادئ التداولية: ١٥، والأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه: ٣٥٥. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الرأي العامّ ينظر إلى أنّ معنى الملفوظ هو ما يمثل قصد المتكلم، لذا فالمعنى الذي يجتهد المخاطب الاستخراجة من الملفوظ هو – مبدئيًا – ذلك الذي يُفترَض أنّ المتكلّم كان قاصداً إليه، ولكن هذا لا يمكن أن يُعدّ سبباً كافيا لمماثلة المصطلحين (المعنى والقصد)، لذا يرى بعض الباحثين ((إنّ المعنى كيان سيموطيقي يوجد داخل الملفوظ ومنه نستخرجة بمعونة مختلف الكفايات والقرائن، أما القصد فهو ..يحيل على رغبة المتكلم في نقل محتوى دلالي – تداولي)) (التداوليات علم استعمال اللغة:١٢٧). فلمّا كان المعنى متعلقاً بالملفوظ فاستخراجه يكون من اختصاص المتلقي معتمداً في ذلك على كفاياته وسياق النصّ، وهذا ما قد يجعله يرادف مصطلح (قصد المتلقي) في جوانب كثيرة بشرط اعتقاد المتلقي أنّ ذلك المعنى هو ما أراد المتكلم إبلاغه عبر ملفوظه، وهو قد يكون متوافقاً مع قصد المتكلم وقد لا يكون كذلك.

⁽٤) النصّ بين القراءة والتأويل: ٢٣.

ويمكن أن نلحظ معالم القصد التداولي واضحة في كثيرٍ من جوانب الدرس الأصوليّ، لأنّه (القصد) الغاية المعرفيّة التي يتوخونها من تحليلهم للخطاب، ((الذا كان اكتشاف مقاصد الشارع من الأحكام جزئيّها وكلّيها محور تحليلاتهم))(۱)، وقد برزَ هذا البعد التداوليّ من خلال تعريفهم للقصد على أنّه غرض المتكلم ومراده بشرط وجود قرينة دالّة على ذلك المراد، فهم يرون أنّ ((الألفاظ لم تُقصَد لذواتها، وإنّما هي أدلّة يُستدل بها على مراد المتكلم، فإنْ ظهر مراده ووضُحَ بأيّ طريق كان عملَ بمقتضاهُ، سواء أكان بإشارة أو كتابة أو بإيماءة أو دلالة عقليّة أو قرينة حالية أو عادة مطردة لا يخلّ بها))(۱).

أمّا في الدرس النحويّ العربي فيمكن تلمس جوانب القصد فيه؛ إذ ((اعتمد النحاة العرب، ولاسيّما الوظيفيين منهم، على مبدأ (مراعاة غرض المتكلم) بوصفه قرينة تداولية قوية في الدراسة اللغوية))(١)، ويكفي في هذا الصدد أن نقف على قول السيوطي في أن ((صناعة النحو قد تكون فيها الألفاظ مطابقة للمعاني، وقد تكون مخالفة لها إذا فهم السامع المراد، فيقع الإسناد في اللفظ إلى شيء وهو في المعنى شيء آخر إذا علم المخاطب غرض المتكلّم، وكانت الفائدة في الحالين واحدة))(١)، وينبئ هذا النصّ على انّ النحو يقع بين بعدينِ تداوليينِ يتعلقان بطرفي الخطاب، الأول (غرض المتكلّم)،أي لا يمكن أن يكون هناك نصّ أو خطاب من دون قصدٍ، لذا فالنحاة لم يتعاملوا مع النصوص على أنّها مفصولة عن منتجيها، والثاني هو (إفادة السامع)، أي وقوعه على قصد المتكلم من دون لبسٍ أو سوء فهم، فالسامع يفسّر النص اعتماداً على قصد قائله لحصول الفائدة المتوخاة من الخطاب°؛

⁽١) مبادئ التداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين: ٥٣. وقد ظهر القصد لدى بعض الأصوليين بمعنى العلّة، إذ ذهبوا إلى أنّ الحُكْم المستنبط من النصّ يكون في الغالب لعلّة معينة، وعبّروا عنها أحياناً بالحِكْمة أو الحِكَم، والقصد بهذا المعنى لا يمثل أداةً تداولية بخلاف ما هو عليه في المفهوم المذكور آنفاً. ينظر: مبادئ التداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين: ٥٥-٥٦.

⁽٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ٢/ ٣٨٥.

⁽٣) التداولية عند العلماء العرب: ٢٠١.

⁽٤) الأشباه والنظائر في النحو: ٣/٢٧٣ - ١٧٣.

⁽٥) التداولية عند العلماء العرب: ٢٠١.

فالمؤسسون للنظرية النحويّة العربية كانوا يراعون الربط بين شكل الخطاب وصيغته من جهة، وبين ملابسات الخطاب ومقاصده من جهة أخرى، من خلال تأكيدهم على ((ارتباط التراكيب اللغوية بمقاصد الخطاب ومقتضيات الحال ارتباطاً يجعل الأولى تابعة للثانية تبعيّة قوية))(۱).

فالفعل الإنجازي النحويّ يفترضُ وجود قصدٍ للتواصل والإبلاغ بين طرفيه، لذا يرى بعض الباحثين أنّ السلسلة الكلامية للصورة التداولية النحويّة لا تخلو في العادة من معيارينِ لغويينِ تقوم عليهما القصديّة، وهما (مقام التلفظ ومرجعية الخطاب، وبمقتضاهما يكون الخطاب النحويّ إنجازاً لسانيّاً فعّالاً، يكتسب وضعيةً تأثيريةً على المتلقي، وعلى الواقع بصورة عامّة (٢).

وهذا ما سيتضح في المبحث الأول من خلال الممارسات التأويليّة التي اتكأ الشارحون فيها غالباً على البنية النحوية لنصّ النهج.

(٢) ينظر: القصدية الإنجازية في مضمون الخطاب النحوي في كتاب سيبويه (بحث): ٢٢٣.

⁽١) التداوليات وتحليل الخطاب بحوث محكمة: ٦٦٧.

المبحث الأول

القصد والممارسة التأويلية

أشارت المعارف والعلوم إلى أهمية التأويل في عملية الفهم، وعرّفته تعريفات مختلفة، ومن ذلك ما ذهب إليه بعض المحدثين من أنّه ((فاعلية ذهنية، أي نشاط فكري إنساني يتوقف عليه تشكيل المضمون، وتجسيد الفهم، ويسهم في الانجاز المعرفي، كما يسهم في عملية التواصل، فهو إجراء يعطي المعنى للأشياء بطرقٍ مختلفة))(۱)، والتعريف يتضمن قيوداً تشير بوضوح إلى أهمية التأويل في إدراك القصد؛ فكون التأويل فاعلية ذهنية فهذا يعني ارتباطه بالجانب المعرفي، الذي يرتبط بعملية الفهم التي تهتم بمسألة القصد في استعمال اللغة، لذا ذهب بعض الباحثين إلى أنّ ((الغاية المرجوة من عملية التأويل هي إدراك القصد الحقيقي من الخطاب وليس الإكتفاء بحلّ شفراته أو سننه))(۲).

ومن هنا توجّهت النظريات التأويلية بخصوص موضوع القصد ثلاث وجهات (٣):

الأولى: تبحث عن مقاصد المؤلف، وتعدّها المعيار في مصداقية التأويل الصحيح. وهو ما يُعرف بـ(قصد المؤلف)، وقد تبنّى هذا الموقف بعض الفلاسفة ومنهم (شلايرماخر)، الذي ذهب إلى أنّ التأويل يعتمدُ الفهمَ القصدي للمؤلف، والبحثَ عن إعادة تأسيس السياق الأصلي للنصّ، ومعايشة تجربة المؤلف.

الثانية: توجهت نحو القارى، وجعلت منه منبعاً لكل التأويلات الصحيحة والخاطئة. (قصد المتلقي)، وذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أنّ المعنى ليس شيئاً ينتمي إلى الماضي المطلق

⁽١) الترجمة والتاويل التداولي (بحث): ٢٠٠٠.

⁽٢) الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية: ٢٥.

⁽٣) ينظر: من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة: ٢٥-٦٦، وإشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٢٣، ودليل الناقد الأدبي: ٨٩ -٩٢.

بل هو محاورة بين النصّ والقارئ، وهذا ما يجعلهُ نسبيّاً اعتماداً على خصوصيّة أفق القارئ الفرد في زمان ومكان محددين.

الثالثة: وهي النظرية التي تبنّاها (امبرتو إيكو)، إذ يرى أنّ التوجّة إلى أيّ من القصدينِ السابقينِ يجعل من التأويل عملية مستحيلة؛ لصعوبة تحديد قصد المؤلف من جهة، وتعدد مقاصد القرّاء من جهة أخرى، لذا ذهب إلى إيجاد قصدٍ ثالث يمثل نقطة الالتقاء بين القصدين السابقينِ وهو (قصد النص)، بعدّهِ منبعاً للدلالة والمعنى، لذا يرى أمبرتو إيكو أنه ليس بإمكاننا اختزال قصد النص نفسه بقصد المؤلف الذي يسبق النصّ، ولا أن نجعله مطابقاً لقصد القارئ.

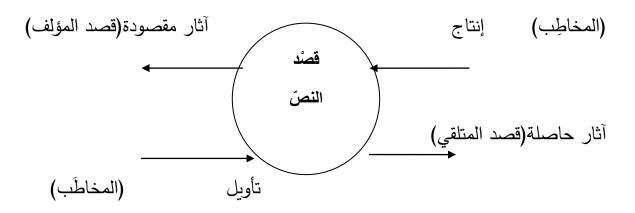
أمّا التأويل في شروح النهج فإنّه، كما يُلحظ، يجعل من المعنى وسيلة مشخّصةً لمقاصد النصّ، حتى كأن النصّ لا يكتسب هويته إلّا بعد أن يصير موضوعاً لعملية من عمليات الفهم، وهذه النصوص لا تُعرب عن حقائقها بنفسها، وإنما بوساطة هذه العمليات التي يمارسها الشارح، وهذه المقاصد التي يتيح النصّ إمكانية انكشافها هي تعبير منه عن أنّه يمثل ذاته في الفهم؛ إذ مهما تعددت الفهوم وتفاوتت فإن اكتسابها لمقدارٍ من الصلاحية والوجاهة لن يتأتى بتغييب قصدية النصّ من حيث هي معيار ذاتي للفهم (۱).

وهذا لا يعني أن البحث يتبنى ما تذهب إليه البنيوية التي ترجع فهم النصّ إلى حدوده المغلقة، وإنّما هو موقف ذو علاقة بين أنموذجين تأويليين معاصرينِ متعارضين؛ أحدهما: تفكيكي يقوم على تجاوز كلّ قصدية يمكن أن تكون متعينة في النصّ، والثاني: هيرمينوطيقي لا يلغي أن تكون للنصّ قصديته الخاصّة، فكما يسند للمؤول دوراً في إنتاج الفهم الممكن للنصّ، فإنّه يسند الدور نفسه للنصّ ومؤلفه (۲)، وهذا هو الموقف الذي يتبناه إمبرتو إيكو – كما ذكرنا – ويؤمن به البحث، لأنّه يحقق ربطاً تفاعلياً في فهم النصوص

⁽١) ينظر: النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة: ١١٣.

⁽٢) ينظر: النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة: ١١٣.

بين المقاصد الثلاث (قصد المؤلف، وقصد النصّ، وقصد القارئ). ويمكننا توضيحه بالترسيمة الآتية:



إنّ مصطلح (الآثار المقصودة والآثار الحاصلة) من المصطلحات التي استعملهما (شاوردو) في إشكالية التأثير، إذ يشير الأول إلى الآثار التي يقصد المرسل إنشاءها في الذات المرسل إليها، أما الثاني فيعني الآثار التي تحسّها الذات المؤولة والتي تبنيها وتعيد بناءها على طريقتها (۱). وهذان المصطلحان يتقاربان مع ما ذهب إليه (هيرش) في تفريقه بين معنى النصّ ودلاليته؛ فمعنى النصّ هو الدلالة الأصلية التي انطلق منها، أي المعنى الذي قصده المؤلف، أما دلاليته فهي المعنى المنتج الذي يتأسس على معنى النصّ، وهو ما يؤوله القارئ اعتماداً على مقاصد المؤلف (۲).

فالتأويل لدى شارحي النهج آلية من آليات القصد، ولاسيما إذا عرفنا أن الشارحين قد أجمعوا على عصمة صاحب النصّ، مما يجعل هناك ربطاً بين العصمتين (عصمة النصّ وعصمة المنتج)، وهذا يجعل التأويل يتّجه إلى البحث عن القصد بشكلٍ أكبر، فيغدو تأويل النصّ علّة للوقوف على جادّة الحقّ، لأن الشارح يرى في منتجه إنساناً معصوماً.

⁽١) ينظر: معجم تحليل الخطاب: ٢٠٢.

⁽٢) ينظر: النصّ بين القراءة والتأويل: ٢٥.

وبهذا يتضح أنّ القصدية التي يتبناها البحث لا تتعارض مع التأويل وتعدد وجهات الاحتمال في النصّ، ولا مع ما يصطنعه الشرّاح من ممكنات تأويلية، بل هي وعيّ بما يجعل من هذا الممكنات اقتراباً من عوالم النصّ في تفاوت تحققاتها الدلالية، من دون إغفال لما يتخذ منها وجوداً قصديّا وإراديا، إذن فالقصدية ليست مما يتحيز في النصّ بصورة معطاة، بل هي سيرورة من البناء وإعادة البناء، على وفق حاجة النصّ المتواصلة إلى التفسير، وبمدى ما يستثيره في العقول والأفهام (۱۱)، فالقصد لدى شارح النهج يعتمد على النصّ بشكل أساسٍ، فتارة يبحث من خلاله قصد المؤلف كغاية، وقد برز هذا الأمر من خلال مظاهر للتأويل أهمها (الحذف (التكملة)، والتقديم والتأخير (الرتبة)، وعود الضمائر (الإحالة)، وتارة أخرى يبحث عن قصده كمتلقٍ معتمداً في ذلك مرجعياته العقدية (المذهب)، وكفاءاته التأويلية، فالفعل التأويلي لا ينطلق من فراغٍ، وإنما من مؤشرات نصّية؛ إمّا تكون مؤشرات تركيبيّة (التكملة والرتبة والإحالة)، وإمّا مؤشرات استبداليّة تعتمد المواجهة بين مؤشرات تركيبيّة (التكملة والرتبة والإحالة)، وإمّا مؤشرات استبداليّة تعتمد المواجهة بين النصّ والذاكرة الجمعيّة التي تحدد مجموع المعايير والقيم الملائمة لمجتمع معين، لذا يرى (تودوروف) أنّ قيام السيرورة التأويليّة يعتمد على مرحلتين مترابطتين (۱):

أ-الاصطدام بالمتتالية الكلامية التي تحمل جدّةً أو غرابة.

ب- تسليط التأويل على هذه المتتالية عن طريق ربطها بغيرها من النصوص المرجعية والمعارف الموسوعيّة، حتى نحصل على تطابقٍ يوجه النصّ نحو مقصدٍ معين، فتزول الغرابة وتشيع الألفة بين النصّ والمتلقي.

(٢) ينظر: التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات: ٢٦-٦٦.

(۲ ۳)

⁽١) ينظر: النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن: ١١٤.

أولاً: التقديم والتأخير

تتضح المعالم التداولية في ظاهرة التقديم والتأخير من جانبينِ أساسيينِ يعتمدهما المتلقي في فهم هذة الظاهرة؛ الجانب الأول: هو أنّ الأصل في الكلام ليس هناك جزء من أجزاء الكلام أولى بالتقديم من غيره، وعلى هذا فتقديم جزءٍ من الكلام أو تأخيره لا يرد اعتباطاً في نظم الكلام وتأليفه وإنما يكون عملاً مقصوداً يقتضيه غرضٌ معين في موقفٍ معين (۱)، فالتقديم والتأخير في رُبّ الكلام ومواضعه يكون لقصدٍ ما. أمّا الجانب الثاني فيتمثل في اعتماد هذه الظاهرة على أنّ الضابط في دواعي التقديم والتأخير – غالباً – هو ما يقتضيه المقام وسياق القول، فهي محكومة بظروف الاستعمال اللغوي في العملية التواصلية بين المتخاطبين، فقد يلجأ المتكلم إلى تغيير مواضع عناصر التركيب لأغراضٍ وغاياتٍ تداولية يريد تحقيقها، فضلاً عن أنّه يسعى إلى جعل الخطاب مستجيباً لحال المخاطّب، ومن ثمّ تحقيق التفاعل والانسجام (۱).

وستكون دراستنا في ضوء ما حاول الشارحون تلمّسَهُ من مقاصد هذه التراكيب المخالفة للترتيب المعتاد، التي تكتسب خصوصيتها مما ينوء به المتكلم من مقاصد وأغراضٍ وانفعالات يتطلب توصلُها تراكيبَ لا تجاري التراكيب المألوفة.

وقد ذكر الشارحون ثلاثة أنواع من التقديم والتأخير وهي (النحوي والدلالي والتناصّي)، وسنقف على بعضها لتبيّن البعد القصدي الذي ذكروه.

التقديم النحوي، ويعنى به التقديم الذي يكون بتقديم اللفظ على عامله، وقد ركّز الشارحون في هذا النوع من التقديم على (قصد الاهتمام) غالباً، وربّما كان ذلك راجعاً لثقافتهم النحوية في ظلّ شياع هذا القصد في المرجعيات النحوية حتى كانت موضع نقدٍ عند الجرجانى بقوله: ((واعلمُ أنّا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجري مجرى الأصل غير العناية

(٢) ينظر: التداولية عند العلماء العرب: ٢٠٤.

⁽١) ينظر: علم المعانى: ١٠٧.

والاهتمام)) ، ومن ذلك تقديم الخبر على المبتدأ في قوله (ع): ((مِسْكِينٌ اِبْنُ آدَمَ مَكْتُومُ اَلْأَجَلِ، مَكْنُونُ الْعِلَلِ مَحْفُوظُ الْعَمَلِ، تُؤْلِمُهُ الْبَقَّةُ، وَتَقْتُلُهُ الشَّرْقَةُ، وَتُنْتِنُهُ الْعَرْقَةُ))(٢)، إذ رأى أغلب الشارحين أنّ قوله (مسكين ابن آدم) المبتدأ مؤخر وخبره مقدم، والتقدير ابن آدم مسكين، وقُدِّم عليه لأن ذكره أهم (٣)، وذكر التستري أنّ التقديم هنا لقصد الاختصاص وحصر المسكنة بابن آدم لاختصاصه دون سائر الحيوانات بمجموع هذه الصفات^(٤). ويبدو أنّ هناك فرقاً بين قصد الاهتمام وقصد الاختصاص، فالأول يكون ثابتاً للشيء وغيره، أمّا الثاني فيكون مختصًا به فقط، وهذا المعنى أقرب لقصْد النصّ لكونهُ قد ورد مقيّداً بمجموعة من الصفات التي جعلت صفة المسكنة هنا مختصّة بالإنسان فقط، وما يلحظ في النصّ أنّ الإمام (ع) استهل الكلام بذكر النتيجة (المسكنة) قبل بيان الأسباب، ولعلَّه لبيان خطورة الأمر ولفت الانتباه إليه، فتركيز النبر على لفظ (مسكين) بنقلهِ من موقع متأخرِ وجعْلهُ في صدارة الكلام، ومع هذا النقل ينتقل مركز اهتمام المتلقي من المسند إليه (ابن آدم) إلى المسند (مسكين)، كونه يمثل حقيقة الإنسان، قال تعالى: ((وَخُلِقَ الإنسانُ ضَعِيفاً)) (النساء:٢٨)، والقصد هنا من تبئير الاختصاص بالمسكنة هو ((كسر النفوس من سورة الكبر والعجب والفخر وأمثالها في الرذائل))(٥)، وقد عملَ هذا التحليل التداوليّ الذي وقفَ عليه الشارحون عملَ على استنطاق ما في الخطاب من وظائف ومقاصد سياقيّة سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة، وهذا ما يجعل من لغة خطاب الشروح لغةً تداوليةً حاملةً لأبعادها السياقيّة والوظيفيّة.

(١) دلائل الإعجاز:١٠٧.

⁽٢) نهج البلاغة: ٥٥٠.

⁽٣) ينظر: الراوندي: ٣/ ٤٣٧، والكيذري: ٢/ ٦٩، والمعتزلي: ٢٠/ ٢٢، والخوئي: ٢١/ ٢٩.

⁽٤) ينظر: التستري: ١١/ ٣٣٧.

⁽٥) البحراني: ٥/ ٥٠٠.

ومن أنواع هذا التقديم ما ذكره الشارحون من تقديم شبه الجملة على متعلقه، كما في قولهِ (ع): ((فَإِنَّ الْغَايَةُ أَمَامَكُمْ وَإِنَّ وَرَاءَكُمُ السَّاعَةَ تَحْدُوكُمْ))(١)، وقد تباينت مقاصد الخطاب، ولكن أغلب الشارحين على أن المقصود بالغاية هو الموت، أمّا الساعة فهي القيامة، وقد تتبعوا مقاصد التقديم والتأخير في النصّ، فأشاروا إلى أنّ البنية الإسنادية في الجملة الأولى قد حافظت على ترتيبها، بخلاف الجملة الثانية التي اختلّ فيها الترتيب^(٢)، ولعلّ أكثر من فصل القول في هذا هو الخوئي، إذ رأى أنّ بيان ذلك هو أنّ كون الغاية (الموت) أمام الإنسان، وهذا واضح عند الكلّ لذا أجرى (ع) الكلام فيه على الحقيقة بتقديم ما حقّه التّقديم وتأخير ما حقّه التّاخير حيث قال: فإنّ الغاية أمامكم، أماّ في الجملة الثانية، فمن المعلوم أنّ نظر الجاهل يكون دائما إلى ما بقي من عمره وإلى ما هي أمامه من السّاعات الباقية غير ملتفت إلى ما مضى، لذا نبّه (ع) على أنّ ما تحسبونه أمامكم فهو في الحقيقة وراءكم باعتبار أنّها تحدوكم، فتحتّ الانسان وتسوقه إلى الغاية التي أمامه (الموت)، لذا قدّم الخبر على الاسم وقال: إنّ وراءكم السّاعة، لمزيد الاهتمام به وزيادة إشعاره بهذا المعنى. فنلحظ هنا البعد التداولي للشارح من خلال الحرص على كشف الإرادة الاستعماليّة للتركيب المنجز، وهذه الإرادة هي شيء زائد عن التركيب؛ لأنّها مرتبطة بسياق الحال، فلمّا كان الموت معلوماً ومتيقناً عند الجميع جرى الخطاب على مراعاة الرتب، ولكن لمّا كان موقف المخاطَب مختلفاً من القيامة استدعى ذلك اختلاف التركيب، فركّز الخطاب على ما وراء الموت، فالقصد إذن ليس مسلطاً على التركيب في ذاتهِ فحسب، وإنّما في خواصّه $^{(7)}$.

هناك تراكيب من الكلام يكون التقديم والتأخير فيها معنوياً أي لا علاقة له بتقدّم العامل على معموله، فهو تقديم معنوي لا نحوي، ومن ذلك ما ذكره بعض الشارحين في قوله (ع): ((أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًا وَلَكُمْ عَلَىَّ خَقٌ فَأَمَّا حَقَّكُمْ عَلَى فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ و..

⁽١) نهج البلاغة: ٦٢.

⁽٢) ينظر: الخوئي: ٣٠٢/٣، ومجهول: ٢٦٢، والعلوي: ١/١١، والتستري: ٢ ٢/١٢، والموسوي: ١/٥/١، ومكارم: ٢/٢، والشيرازي: ١/٤١١.

⁽٣) ينظر: دراسات في اللسانيات العربية: ١٢٩.

وَأَمَّا حَقِّى عَلَيْكُمْ فَانْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ..))(١)، إذ ذهب الشارح العلوي إلى أنَّهُ (ع) ((إنَّما قدّم ما لهم على حقّهِ لما في ذلك من الاهتمام بأحوالهم والمواظبة على ما يكون متعلقاً بهم))(٢)، وفي ما ذكرهُ الشارح قصد تضمني بضرورة التزام الإمام بحقوق المأموم وتقديمها على حقوقهِ. ولكن يُلحظ في النصّ اختلاف في التقديم والتأخير، ففي بداية النصّ قدّم الإمام (ع) حقّه على حقّ الناس ((إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقّاً وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ))، ثم بعدها قدّم حقهم على حقّه (ع)، وهو ما ذكرهُ الشارح، ولعلّ السبب في التقديم الأول هو أنّ حقّه كان أظهر من حقّهم، فسياق الكلام الوارد في النصّ يوحي بهذا، إذ أجمع الشارحون على أنّ الخطبة كانت بعد تخلف أصحابهِ عن قتال أهل الشام، فهي جاءت لغرض استنفار الناس إلى الحرب، وهنا يكون حقّ الإمام (ع) عليهم في الطاعة والتزام أوامرهِ أظهر لذا قدّم حقه. أمّا تقديم حقّهم بعد ذلك فلا يبدو من باب الاهتمام فحسب، بل هو يتضمن بعداً حجاجيّاً أيضاً؛ فبعد إن ثبت أنّ لكلّ طرفٍ من المتخاطبين حقّاً وعلى كلّ منهما الالتزام بذلك، أراد (ع) أن يثبت التزامهُ بحقّهم أولاً حتى يكون لزاماً عليهم الوفاء بحقّه والطاعة لهُ، لذا قدّم حقّهم حتى تكون عليه بذلك الحجّة، لذا رأى البحراني أنّه (ع) بدأ ببيان حقّهم عليه أدباً واستدراجاً لطباعهم فإن البدءَ بحقّ الآخر قبل حق النفس أليق بالأدب وهم لسماعه أقبل، فالتقديم هنا ((مدعاة للتأثير في نفوس السامعين، إلى جانب كشفه عن البعد الشعبي والجماهيري للحكومة الإسلامية))(٢)، فعملت قصدية الخطاب على تحديد كيفيّة التعبير وتوجيه العناصر الكلاميّة لإنجاز الغرض المتوخى منها.

ومن ذلك قوله (ع): ((فَإِنْ جَرَّنَا الْقُرْآنُ إِلَيْهِمُ اتَّبَعْنَاهُمْ، وَإِنْ جَرَّهُمْ إِلَيْنَا اتَّبَعُونَا))(٤)، اذ رأى بعض الشارحينَ أنّ الإمام (ع) قدّم اتباعهم على اتباعه، جرياً على عادتهِ في

(١) نهج البلاغة: ٧٩.

⁽٢) العلوي: ١/١٠٤.

⁽٣) مكارم: ٢/٩/٢. وينظر: البحراني: ٢٨١/٢.

⁽٤) نهج البلاغة: ١٨٥.

الملاطفة والمناصفة مع كون اتباعه أحق وتقديمه أولى (1) ومن يلحظ سياق الخطبة التي ورد فيها النصّ يرى أنّه قائم على المحاججة مع الخوارج من أولها حتى آخرها، فلا يُستبعد على وفق هذا أن يكون قصد التقديم هنا موظّفاً لبعدٍ حجاجيّ قائم على إلزام الطرف الآخر ما يلزم به نفسه (3)، لأنّهم أرادوا التحاكم إلى القرآن، فهو (3) يقول لهم إن جرى القرآن لكم اتبعناكم، وإن جرى لنا فسيكون عليكم اتباعنا، فهو (3) وإنْ كان متأكداً بأنّ القران معهُ إلّا أنّه أراد إثبات الحجّة على المخاطب (7). وقد لا يبعد أنّ الامام (3) قصَدَ المعلومات المحصّلة سابقاً لدى المخاطبينَ فتكون من المعرفة المشتركة بينهما، معتمداً في ذلك دلالات الحديث المتواتر بين المسلمين جميعاً: ((3) على مع القرآن والقران مع على، لا يفترقان حتى يردا على الحوض))

وهناك نوع آخر لهذه الظاهرة نلمسه عند الشارحين، وهو ما يُسمى بالتقديم والتأخير التناصي، ويحدث بسبب تقاطع نصين، وهو مصطلح له جذور في مباحث التشابه والاختلاف التي تدرس الاختلاف الحاصل في النصّ وعلاقته بالمعاني المقامية (٤)، ومنه التقديم والتأخير في قوله (ع): ((نَشَرَ الرِّيَاحَ بِرَحْمَتِهِ وَوَتَّدَ بِالصَّخُورِ مَيدَانَ أَرْضِهِ..أَنْشَأ النقديم والتأخير في قوله (ع): ((نَشَرَ الرِّيَاحَ بِرَحْمَتِهِ وَوَتَّدَ بِالصَّخُورِ مَيدَانَ أَرْضِهِ..أَنْشَأ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً...ثُمَّ أَنْشَأ سُبْحَانَهُ فَتْقَ الْأَجْوَاءِ وَشَقَّ الْأَرْجَاءِ وَسَكَائِكَ الْهَوَاءِ..ثُمَّ أَنْشَأ سُبْحَانَهُ رِيحاً اعْتَقَمَ مَهبَها..فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ جَعَلَ سُفْلَاهُنَّ مَوْجاً الْهوراءِ..ثُمَّ أَنْشَأ سُبْحَانَهُ رِيحاً اعْتَقَمَ مَهبَها..فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ جَعَلَ سُفْلَاهُنَّ مَوْجاً مَحْفُوظاً وَ لُيْهِا أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ وَلَا الْعَلَى الله الله الله المهلة، دلّ ((ظاهر مَعُلُونَ ونشر الرياح ووتد الأرض بالجبال ثم عاد فقال أنشأ الخلق إنشاء وابتدأه ابتداء، وهو الخلائق ونشر الرياح ووتد الأرض بالجبال ثم عاد فقال أنشأ الخلق إنشاء وابتدأه ابتداء، وهو

(١) ينظر: العلوي: ٣/ ١٠٤٥، والكيذري: ١/٢٨٥.

⁽٢) ينظر: الخوئي: ١٩٤/٨.

⁽٣) الصواعق المحرقة: ١٧٢.

⁽٤) ينظر: التقديم والتأخير في محرمات النكاح في القرآن الكربم (بحث):٥٣٧.

⁽٥) نهج البلاغة: ٣٩-١٤.

الآن يقول: ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء ولفظة ثم للتراخي))(۱)، فمخالفة النصّ العلوي للترتيب المنطقي المترسّخ في ذهن الشارح كمتلقٍ على وفق خبراته الاعتيادية المتضمنة بدء الخلق بالأرض أولاً ثم السماء، جعلتهم يؤولون مقاصد هذا العدول المخالف للمألوف عندهم الذي اعتمدوا فيه على مرجعياتهم الثقافية والمعرفية سواء أكانت مستقاة من النصوص المقدسة (القران والتوراة..) أم غيرها، وهذا بطبيعة الحال أنتج تأويلات عدّة حاولوا فيه الوقوف على قصدية النصّ في خرقه لهذا الترتيب.

الأصل عند الشارحينَ *: خلق السماء ____ خلق الأرض ___ خلق الإنسان ما جاء في النصّ: خلق الأرض ___ خلق الإنسان ___ خلق السماء وقد أجاب الشارحون عن هذا بثلاثة أوجه:

الأول: ذهب الكيذري إلى أنّ الكلام الذي قبل (ثم) يحمل على تقدير العلم الإلهي السابق لوجود الأشياء، أمّا ما بعدها فيُحمل على الخلق والإبداع^(۲)، بمعنى أنّ ما ذكره (ع) من خلقِ الأرض والإنسان هو إشارة لحالة كانت مقدّرة في علم الله تعالى ولمّا كانت تحدث بعد، أما خلق السماء فهو واقع أي ليس في حالة التقدير وإنّما حالة الإبداع الحاصلة، وهذا لا يخلو من تكلف في التأويل، فضلاً عن أنّ النصّ ليس فيه أيّة إشارة لهذا القصد، وإنّما اعتمد الشارح فيه مقوماته الذاتية لا المقومات السياقية، كما يقول التداوليون.

الثاني: قال المعتزلي: ((أن قوله (ثم) هو تعقيب وتراخٍ لا في مخلوقات البارئ سبحانه بل في كلامه (ع)، 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)، ويبدو أن هذا

⁽١) المعتزلي: ١/ ٨٤. وينظر: الراوندي: ١/ ٥٥.

⁽٢) ينظر: الكيذري: ١/ ١٣٥.

^(*) وقد عنونَ الشريف الرضي لهذه الخطبة بقولهِ: ومن خطبة له (ع) يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم. (السماء، الأرض، الإنسان)

⁽٣) المعتزلي: ١/ ٨٤. وينظر:عبده: ١/١١، والخوئي: ١/١٧٦.

التأويل محاولة لإخضاع قصد النص لدلالة (ثم) المتعارفة في ذهن الشارح وثقافته، وهو غير خاضع لقصد النص ولا سياقه،كما أنه (ع) لو أراد من (ثم) مطلق الجمع لاستعمال الواو صراحة.

الثالث: رأى البحراني الذي ذهب إلى أنّه ((لمّا أشار (ع) في الفصل المتقدم إلى نسبة خلق العالم إلى قدرة الله تعالى على سبيل الإجمال شرع بعده في تفصيل الخلق وكيفية إيجاده والإشارة إلى مبادئه لذلك حَسُنَ إيراد (ثمّ))(١). وهو سلْب لدلالة (ثمّ).

والذي يبدو أنه يمكن حمل قصد النصّ في هذا الترتيب هنا على التدرج في الارتقاء بذكر الآيات والأدلة على قدرته -سبحانه-، فبدأ بالأصغر (الخلق الدنيوي) ثم الأكبر (خلق السماء)، وكأن (ثم) لم تفد الترتيب والتراخي الزمني بين الحدثين، بل أفادت عظم الفرق بين الخلقين، قال تعالى: ((فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُ خَلْقاً أَم مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِن طِين لَّانرب)) (النازعات: ٢٧)، وهذا ما أكّده الدكتور فاضل السامرائي بقوله: ((ليس المقصود بالتراخي المهلة الزمنية فقط، بل عموم البعد والتباين سواء أكان ذلك بالزمان أم في الصفات أم في غيرهما، وذلك أنّ هذه اللفظة تفيد البعد عموماً))(٢)، فأفادت التدرج والتفاوت بين الخلقين، وإِنّ سياق الكلام ينصّ بالحديث عن قدرة الله تعالى وتعاظم نعمائه التي لا تُعدّ ولا تُحصَى، ومن هنا لا يبعد كون الإمام (ع) قد بدأ بالتدرج من الأقرب إلى الأبعد بالنسبة للمخاطب (الناس)؛ فبدأ (ع) بالأرض المحسوسة أمامهم ثم انتقل إلى خلق النفس وبعدها خلق السماء، ولعلّ هذا القصد يتوافق مع ما ذكره القرآن، قال تعالى: ((وَفِي الْأُمْنُ آيَاتٌ لِلْمُوقِينَ. وَفِي أَنْهُ بِكُمْ أَنْلًا نُبْصِرُونَ)) (الذاريات:٢٠-٢١)، فالتوظيف الاستعمالي لظاهرة التقديم والتأخير إنّما يرجع إلى اعتبارات تداوليةٍ أهمّها السياقات الكلامية، وقصدية النصّ، والخلفيات المشتركة بين أطراف الخطاب.

⁽۱) البحراني: ۱/ ۱۳۸.

⁽٢) معاني النحو: ٣/ ٢٠٩.

ومن التقديم والتأخير النصّي ما أشار إليه بعض الشارحين في قوله (ع): ((لَمْ يُولَدُ سُبْحَانَهُ فَيَكُونَ فِي الْعِزّ مُشَارَكاً وَلَمْ يَلِدْ فَيَكُونَ مَوْرُوثاً هَالِكاً))(١)، إذا جاء التقديم هنا بخلاف النصّ القرآني ((لَـمُكِلا وَلَـمُ يُولَد)) (الإخلاص: ٣)، وقد فصّل الراوندي القولَ هنا في بيان قصدية التقديم والتأخير معتمداً في ذلك على اختلاف سياقات النصّين القرآني والعلوي؛ إذ ذهب إلى أنّه (ع) استدلّ أولاً - تبعاً لسياق الخطبة- على صفة الاثبات له تعالى وهو القدم، لذا قدّم (لم يولد)، لأنّه تعالى لو كان ممن يولد لدلَّ ذلك على حدوثه، ثم استدلّ ثانياً على صفة النفى له تعالى وهو كونه غنياً، وذاك نفى حاجة الولد عنه، فحسن التقديم والتأخير لذلك.وأمّا القرآن فإنّ سبب نزول سورة الاخلاص هو أنَّ اليهود الذين يقولون: إنّ عزيراً ابن الله، ولمّا سألوا النبي (ص) عن نسب الرب، فردَّ الله تعالى عليهم بتقديم قوله (لم يلد) لإثبات أنّه تعالى لم يلد عزيراً كما يقوله اليهود، ولا غيره (٢). والحقُّ أنّنا نقف هنا على ذهنيةٍ تداوليةٍ في تحليل نصّ الإمام (ع)، فحينَ وقف الشارح أمام هذا التركيب غير المألوف في الاستعمال، تبعاً لثقافتهِ القرآنيّة، ولاحظَ أنّها تحمل أكثر من كونها معني إخباريّاً مجرداً، فهي تتعلق عندهُ ((بالبنية الداخلية المرتبطة بالمعنى في ذهن المتكلم))(٢)، وهذا ما حاول الشارح تقصيه، فبعد أن بيّنَ التقاطع النصّي مع القرآن شرعَ في بيان سبب ذلك على وفق سياقات الكلام التي اقتضت هذا التمايز في النصوص، فالوظائف التداولية تسهم - بشكلِ لافتٍ – في تحديد ظاهرة التقديم والتأخير من خلال تداخلها في تكوين الرسالة التخاطبية، إذن فالتوظيف الاستعمالي لهذه الظاهرة هنا لا يرجع إلى التقعيد النحوي، وإنما لشروط تداولية من أهمها انسجام المقال مع المقام. وهناك أمرٌ آخر التفتَ إليه بعض الشارحينَ، وهو أنّ الخطاب للعامّة من الناس، وهذا ظاهر من سياق الخطبة المقامي والمقالي فلمّا كان الخطاب كذلك لزم أن يستعمل ما يتوافق مع ذلك، لذا عدّوا هذا النصّ نوعاً من الاحتجاج

⁽١) نهج البلاغة: ٢٦٠-٢٦١.

⁽۲) ينظر: الراوندى: ۲/۱۸۵ – ۱۸۶.

⁽٣) في نحو اللغة وتراكيبها: ٨٩.

الذي يُعرف بالخطابة وهو نافع في مواجهة العوام (١)، فالخطاب هنا خطاب عقائديّ يعتمدُ السياق الاجتماعيّ في أنّ الوالد يكون مشاركاً لابنهِ في عزّه، والولد يرث والده (جرياً على عادة البشر) كما يصرح الشارحون، وهذا ما قد يعلل لنا البدء بقوله (ع) (لم يولد)؛ إذ البحث عن علّة الإيجاد هو الذي يكون مقدماً عند العامّة، فالسؤال عن أصل الشيء وحدوثهِ يستلزم السؤال عنهُ: من أين جاء؟ وهذا ما قد يستدعي البدء بالأقرب إلى عقولهم وهو (لم يُولد) لنفي الأصل. أما في النصّ القرآني فقد أشار الشارحون أن السياق الخارجي (سبب النزول) هي لنفي إثبات الولد عنه لذا قُرِّم (لم يلد). وفي هذا بعد تداوليّ آخر يتمثل في مراعاة المخاطَب.

وقد وقف شارحون على بعض مواضع التقديم في النهج وأفرغوها من دلالات القصد، ومن ذلك ما ذهب إليه الخوئي في شرحه لقوله (ع): ((ومَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعِظٌ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اللّهِ حَافِظٌ)) (٢)، إذ ذهب إلى أنّ الجار والمجرور (من نفسه) متعلّق بقوله (واعظ)، وقد قُدّم مراعاة للسّجع، و(له) ظرف لـ(مستقرّ) خبر كان، و (من الله) متعلّق بحافظ (٣)، ولعلّ كون النصّ حكمة هو ما جعل الشارح يذهب لهذا، إذ إنّ السجع في الحكم العربية يمثل ظاهرة مألوفة، وهذا إن كان محتملاً هنا إلّا أنه لا يمكن التسليم به وحده، إنّما يمكن القول إنّ الستب الصوتي جاء متمّماً لقصد الاختصاص، فتقديم شبه الجملة على متعلقها في سياق الإثبات غالباً ما يكون لغرض الاختصاص (٤)، الذي يظهر في تقديم الجار والمجرور (من نفسه)، إذ يلزم أن يكون شرط الوعظ صادراً من النفس، وهذا يتضح من دلالة الوعظ التي ربطها بعض الشارحين بالنفس، فهو ترويض النفس، ولزوم العدل في قوتي الشهوة التي ربطها بعض الشارحين بالنفس، فهو ترويض النفس، ولزوم العدل في قوتي الشهوة

^(*) في السياق المقامي (الخارجي) إن الخطبة كانت لعامة الناس، أما السياق المقالي فنلحظ ذلك من خلال شيوع الفاظ مثل (عباد الله، وأيها الناس).

⁽۱) ينظر: المعتزلي: ۱۰/۸۰، ومكارم: ۱۷/۷، والدرة النجفية: ۲۰۹، والخوئي: ۱۰/۵۰، والشيرازي: ۱/۹۱/۳، والموسوي: ۱۸۲/۳.

⁽٢) نهج البلاغة:٤٨٣.

⁽٣) ينظر: الخوئي: ٢١/١٣٤.

⁽٤) ينظر: الطراز: ٢٣٦-٢٣٧.

والغضب (۱)، ولا يخفى ما لدلالة اسم الفاعل (واعظ) التي تدلّ على من قام بالفاعل، وكأنها تأكيد لفاعلية النفس في عملية الوعظ، فالتقديم يكون لغرض إظهار مكونٍ ذي أهمية خاصّة في الكلام، وهذا ينطبق ايضاً على شبه الجملة (من الله) فهو يظهر حالة التلازم بين الحالتين؛ فمتى كان الوعظ متحققاً من النفس كان الحفظ حاصلا من الله تعالى. أمّا أثنا لو أعدنا التركيب لأصله وقارنا بين التركيبينِ لاتضحت الفوارق بينهما واتضح القصد من التقديم، فإدراك قيمة التقديم ((يستلزم استحضار الأصل واستصحابه ليُقاس عليه درجة العدول))(۱)، فالتركيب الأصل (من كان لهُ واعظٌ من نفسه، كان لهُ حافظٌ من الله)، وهذا التركيب يحتمل أنّ الواعظ خارجيّ ليس من ذات الإنسان، فيكون المعنى: من كان لهُ واعظ يعظهُ ويحذرهُ من نفسه، كما أنّهُ يحتمل أيضاً كون الحافظ يحفظهُ من الله تعالى لا كونهُ تعالى هو الحافظ، ومن هنا يتضح أنّ تقديم شبه الجملة في النصّ حافظَ على بيان القصد، وإنّ التأخير قد يؤدي إلى إخلال في بالقصّد عند المتلقي.

ثانياً: الحذف

الحذف في اللغة:الإسقاط، أما في الاصطلاح فهو إسقاط جزء الكلام أو كلّه لدليل^(٦)، ويُعرّف في الدرس اللساني الحديث أنّه ((الاعتداد بالمبنى العدمي على ما يسمونه zero morpheme فالبنيات السطحية في النصوص غير مكتملة غالباً بعكس ما قد يبدو لمستعمل اللغة العادى))(٤).

إنّ الحديث عن الحذف يفترض تقدير تركيب أصلي تفرعت عنه الجملة التي وقع فيها الحذف، إلا أنّها تعرضت لشتّى ضروب الحذف تبعاً لمواقف تشكيل الخطاب، وهذا التقدير،فيما يبدو، هو الذي يمنح الحذف أهمية خاصّة؛ إذ ((يستمد الحذف أهميته من حيث

⁽١) ينظر: البحراني: ٥/٦٠٦، والموسوي: ٥/٢٦٨.

⁽٢) دراسات في اللسانيات العربية: ١٢٩.

⁽٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٣/١٠٢.

⁽٤) ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي: ١٤٤.

أنّه لا يُورَد المنتظّر من الألفاظ، ومن ثم يفجر في ذهن المتلقي شحنةً توقظ ذهنه، وتجعله يفكر فيما هو مقصود))^(۱)، فتقدير المتلقي (الشارح) للمحذوف، سواء من حيث الكمّ (المقدار) أم من حيث الموقع يجعله شريكاً للمنتج في بناء النص وقصديته، وذلك من خلال ملء الفراغات والفجوات بين عناصر النصّ، لذا يرى بعض الباحثين أن تأويلات الحذف ((تدخل في صميم الدراسة التداولية نظراً إلى اعتمادها على تأويل المقام واستحضار معطيات السياق التخاطبي))^(۱). وهناك جانبٌ تداولي آخر لظاهرة الحذف، يتمثل في اعتمادها (علم المخاطب) بوصفه أسّاً مهمّاً في هذه العملية، وهذا يتوافق تماما مع نظرية التداوليات الحديثة التي أولت المخاطّب اهتماماً خاصّاً ((انطلاقاً من الاعتقاد بأنّ الخطاب يتوجّه (من وإلى) أحد الطرفينِ))^(۱).

ومن صور الحذف التي وقف عليها الشارحون حذف الفاعل، ويتم ذلك من خلال نظام التركيب في المبني للمجهول، فقصد المؤلّف يظهر من خلال هذه البنية المحوّلة عن الأصل، وقد وقف الشارحون عند قوله (ع) عند الاستسقاء: ((نَدْعُوكَ حِينَ قَنَطَ الْأَنَامُ وَمُنِعَ الْغَمَامُ وَهَلَكَ السَّوَامُ))(ئ)، قال الراوندي: ((وإنّما قال (مُنع الغمامُ) على ما لم يُسمَّ فاعله، ولم يضف المنع الى الله الذي هو الفاعل لذلك تأدباً وإعلاماً بأنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا يضف المنع الى الله الذي هم المغيرون))(٥)، وهنا نلحظ التفاتة تداولية تتعلق بما يُعرف بخطاب التأدّب، فالمتكلم الإمام (ع) في سياق الطلب من الله تعالى، وهذا الطلب (المطر) ممنوع بسببٍ صادرٍ عن المتكلمين، فعلّة المنع متعلّقة بالناس لا بالذات المقدّسة، لذا قال الإمام بعد هذا الكلام مباشرة: ((ألَّا تُوَاخِذَنَا بِأَعْمَالِنَا وَلَا تَأْخُذَنَا بِذُنُوبِنَا))، ويكون التأدّب ((مع

⁽٢) مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية: ٩٠. وينظر: أصول تحليل الخطاب: ١١٣٢/٢.

⁽٣) الخطاب القراني دراسة في البعد التداولي: ٥٤.

⁽٤) نهج البلاغة: ١٧٢.

⁽٥) الراوندي: ٢/٨١. وينظر: الكيذري: ١/٥٥٥، والعلوي: ٢/١٦٩، والنقوي: ٩/١٩٦، ومكارم: ٥/٣٨.

المرسل إليه، بإن يحترمه؛ فلا يذكر أمامه ما يحط من قدره، أو يقلل من شأنه))(۱)، لذا ذهب ابن أبي الحديد إلى أنه (ع): ((إنما قال: (ومنع الغمام) فبنى الفعل للمفعول به؛ لأنه كره أن يضيف المنع إلى الله تعالى وهو منبع النعم فاقتضى حسن الأدب أنه لم يسم الفاعل))(۲). ولعل هناك جانباً آخر يتضمنه قصد النص أيضاً، فمن المعروف في البناء للمجهول ((أننا بحذف الفاعل في الكلام وزحلقة المفعول به مكانه ننقل بؤرة الضوء من موقع في الجملة إلى موقع آخر))(۱)، فإذا حُذِف الفاعل (الله) وناب عنه المفعول (الغمام)، عندئذ اننقل مركز الاهتمام من الفاعل إلى المفعول، وقد ذكر ابن جني هذا في حديثه عن حذف الفاعل، إذ ذهب إلى أن أصل وضع المفعول به أن يكون فضلة وبعد الفاعل، فإذا عناهم ذكره قدّموه على الفعل، ثم إنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة حتى صاغوا الفعل له، وبنوه على أنّه مخصوص به، وألغوا ذكر الفاعل ((وكذلك قولهم (صُرِبَ زيد)) إنّما الغرض منه أن يُعُلَم أنّه منضربّ وليس الغرض أن يُعُلَم من الذي ضربه)))، فيظهر أنّ الأهمية انتقلت في الكلام بوساطة المبني للمجهول من الفاعلية إلى الحدثية؛ لأن الغرض في نصّ الإمام (ع) إنما هو طلب حدوث الفعل، وليس الغرض الإبانة عن الذات الفاعلة؛ لأنه جلّ وعلا معلوم في أذهانهم.

وربّما دعاهم تقدير المحذوف للوقوف على قصد النص أن يتكلفوا التأويل ويختلفوا في ذلك، فمثلاً في قوله (ع): ((فَاللَّهَ اللَّهَ فِي كِبْرِ الْحَمِيَّةِ وَفَخْرِ الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مَلَاقِحُ الشَّنَانِ وَمَنَافِحُ الشَّيْطَانِ الَّتِي خَدَعَ بِهَا الْأُمَمَ الْمَاضِيةَ وَالْقُرُونَ الْخَالِيَةَ حَتَّى أَعْنَقُوا فِي الشَّنَانِ وَمَنَافِحُ الشَّيْطَانِ الَّتِي خَدَعَ بِهَا الْأُمَمَ الْمَاضِيةَ وَالْقُرُونَ الْخَالِيَةَ حَتَّى أَعْنَقُوا فِي حَنَادِسِ جَهَالَتِهِ وَمَهَاوِي ضَلَالَتِهِ ذُلُلًا عَنْ سِيَاقِهِ سُلُساً فِي قِيَادِهِ أَمْراً تَشَابَهَتِ الْقُلُوبُ فِيهِ وَتَتَابَعَتِ الْقُرُونُ عَلَيْهِ وَكِبْراً تَضَايَقَتِ الصَّدُورُ بِهِ))(٥)، فنلحظ اختلافهم في الناصب لكلمة

⁽١) استراتيجيات الخطاب: ٣٧٢.

⁽٢) المعتزلي: ٧/ ٢٦٥.

⁽٣) الحجاج في القران: ٣٩٢.

⁽³⁾ **المحتسب: ١/ ٢٦.**

⁽٥) نهج البلاغة: ٢٨٩.

(أمراً)، وقدّروا في الناصب المحذوف ثلاثة تقديرات، فذهب ابن أبي الحديد إلى أنّه ((منصوب بتقدير فعل أي اعتمدوا أمراً))(١)، أما الخوئي فقال: ((والأظهر عندي أن يجعل (أمراً) منصوباً بنزع الخافض متعلق بقوله (أعنقوا) أي أسرعوا إلى أمر الكبر، وعلى هذا التأم معنى الكلام بدون حاجة إلى التكلف في حذف الفعل)(٢)، أما التستري فقد أنكر الرأيين السابقين كليهما، ورأى أنهما ((بلا معنى فإنهم لم يعتمدوا، ولم يسرعوا إلى أمر بذلك الوصف، وإنما عملوا عملاً كان بذلك الوصف، ونزع الخافض يحتاج إلى قرينة وليست موجودة، والصواب كونه خبراً لكان محذوفاً، وحذف كان مع اسمها وابقاء خبرها كثير $))^{(7)}$. وبحث الشارحين عن قصد النصب في هذه الكلمة هو ما جعلهم يقدرون مختلف العوامل، والذي يبدو أنه لا حاجة إلى تقدير كل هذه العوامل، لأنّه أقرب إلى كون الكلمة حالاً، وهو ما ذكرهُ الراوندي في أحد الأوجه، ولكن ابن أبي الحديد اعترض عليه بقوله: ((وقال الراوندي أيضا ويجوز أن يكون أمراً حالاً وهذا أيضا ليس بشيء؛ لأنّ الحال وصف هيئة الفاعل أو المفعول و (أمراً) ليس كذلك))(٤)، فإنه لما كان وصفاً لحال الأمم السابقة، وموقف الشيطان منها، صار هذا الأمر حالاً تتشابه به القلوب وتتابع عليه القرون، وهو حال الأغلب من الناس، ومن هنا صار وصفاً لهيأة الفاعل (إبليس)، والمفعول (الناس) لذا جعلهُ (ع) حكماً عامًا لازماً.

ويبقى أن نقول إنّ الأصل في الحال أن تكون منتقلة، أي لا تلازم صاحبها، إلا أن دلالة اللزوم لهذه الحال متأتٍ من أمرين، الأول: السياق الثقافي الراسخ في عقولنا، فنحن نعلم أن الشيطان قد توعد الناس بالإغواء على أبد الدهور وقد سقط الكثير منهم في شراكه، قال تعالى: ((وَلَقَدُ أَضَلَّ مِنكُ مُجِللًا كَثِيرًا أَفَلَ مُ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ)) (يس: ٦٢)، فهي حال ملازمة

(۱) المعتزلي: ۱۲/ ۱۶۸.

⁽٢) الخوئي: ١١/ ٥٥٠.

⁽٣) التستري: ١٤/ ٢٦٤.

⁽٤) المعتزلي: ١٣/ ٩١٩.

لصاحبها (إبليس أو الناس). والأمر الثاني: من الناحية النحوية، فالحال هنا مصدرٌ وليس وصفاً، وهذا العدول في الصيغة يصاحبه عدول في المعنى، وقد أفاد هنا المبالغة، لكون المصدر حدثاً مجرداً من الذات والزمن، وهذا التجرد يمنحه الاستمراية والدوام (١)، ودلالة اللزوم هذه تمنح الأفعال الماضية الواردة في قوله (ع): ((تَشَابَهَتِ الْقُلُوبُ فِيهِ وَتَتَابَعَتِ الْقُرُونُ عَلَيْهِ)) بعداً زمنياً مطلقاً، بمعنى أنه لا يُراد بها زمنٌ معين، بل الحكم يكون فيها على الدوام، ((فإذا كانت الغاية من الفعل مدلوله على مجرد الحدث وإثباته للموصوف بإلغاء عامل الزمن فيه كان الفعل مطلقاً في الزمن دالاً على دوام الحدث واستمراره من دون وجود قيدٍ يحدّ من حدثه))(٢)، لأن الوصف هنا جاء في سياق الحكمة، وإثبات حقيقةٍ وحكم عامّ، ومن ثم يظهر أنّ التعامل هنا يكون مع النص كما هو حتى تتوضح لنا قصديته بعيداً عن التأويلات المتكلفة.

ويظهر هذا الاختلاف في تكلّف المحذوف بحثاً عن قصد النصّ في قوله (ع) في وصف المنافقين: ((يَمْشُونَ الْخَفَاءَ وَبَدِبُونَ الضَّرَاءَ))(٣)، فقد اختلفت أقوالهم في تفسير الناصب لكلمتى (الخفاء والضراء)، فذهبوا إلى أنّهما منصوبان بنزع الخافض، والتقدير: يمشون في الخفاء، ويدبون في الضراء (٤)، أو أنهما منصوبان على المصدر الذي بمعنى الفاعل، وهو في الأصل صفة لمفعول مطلق محذوف، وتقدير الكلام: يمشون المشي الخافي، ويدبون الدبيب المضرّ (٥)، والذي يبدو أنّه لا داعي للتأويل بالحذف حتى يُوقف على قصد النصّ، وإنّما يتمّ التعامل مع النصّ على ما هو عليه، فيكون إعراب الكلمتين حالاً مؤولة لهيأة المنافقين، ولما كانت الحال متغيرة فقد اكتسبت الدوام لتعريفها بـ(ال) التي جيء

⁽١) ينظر: معانى النحو: ٢/ ٩٤٢.

⁽٢) الإطلاق والتقييد في النص القرآني (ماجستير): ٨٣. وقد ذكر الدكتور كمال رشيد أن مثل هذه الصيغ للفعل الماضى تدلّ على الإطلاق، وفيها تتفق دلالة الصيغة مع دلالة الجملة. ينظر: الزمن النحوي في اللغة العربية: ٢٤٢.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٠٧.

⁽٤) ينظر: المعتزلي: ١٠/١٦، والنقوي: ٢/١٣، والموسوي: ٣٠٤/٣٠.

⁽٥) ينظر: الكيذري: ٢/٠٤، والسرخسى: ١٧٧، والعلوي: ١٦٠٣/٤.

بها للدلالة على المبالغة، ودلالة (ال) التعريف على المبالغة واردة في الذمّ والمدح، فقد ذكر الرضي أن النحاة ((قد استعملوا الجنسية مجازاً في الدلالة على الكمال مدحاً وذمّاً)) $^{(1)}$ ، فهي يؤتى بها لاستغراق خصائص الأفراد، فنقول: أنت الرجل، أي اجتمعت فيك كل صفات الرجال. والنصّ كناية عن حركاتهم القولية والفعلية فيما يريدونهُ في إخفاء أفهام الناس، والدبيب إليهم في الضرر $^{(7)}$ ، فاستعمالُ المتكلم لكلمةٍ دون غيرها،كما يرى أصحاب الاتجاه التداولي، إنما يرمي من ورائها إلى مزيدٍ من التأثير في ذهن المتلقي ((على أساس أنّ الكلمة المختارة أعلق بعالم خطابهم وأمضى أثراً بما لها من زوائد معنوية جاءتها من اللغة أو الاستعمال أو منهما جميعا)) $^{(7)}$.

أمّا في قوله (ع): ((عِبَادَ اللّهِ، اللّهَ اللّهَ فِي أَعَزِ الْأَنْفُسِ عَلَيْكُمْ وَأَحَبِهَا إِلَيْكُمْ فَإِنَّ اللّهَ قَدْ حاول قَدْ أَوْضَحَ لَكُمْ سَبِيلَ الْحَقِ وَأَتَارَ طُرُقَهُ فَشِقُوةٌ لَازِمَةٌ أَوْ سَعَادَةٌ دَائِمَةٌ))(3)، فقد حاول الشارحون الوقوف على قصد النص من خلال تقدير المحذوف اعتماداً على السياق المعرفي الذي يستند إلى المرجعيات العقدية، فوظيفة المتلقي في تقدير المحذوفات تكون واضحة من خلال وعيه بالسياق، سواء أكان معرفياً، أم لغوياً، وهو ما يفترض وجود سبب لرفع (شقوة وسعادة)، لذا ذهب المعتزلي إلى أن ((قوله فشقوة لازمة مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره فغايتكم أو فجزاؤكم أو فشأنكم وهذا يدل على مذهبنا في الوعيد، لأنّه قسم الجزاء إلى قسمين إما العذاب أبداً أو النعيم أبداً، وفي هذا بطلان قول المرجئة إنّ ناساً يخرجون من النار فيدخلون الجنة، لأنّ هذا لو صح لكان قسما ثالثاً))(٥)، فضلاً عن أنّ الجملة اسمية دلاتها الثبات، وإنّ الإمام (ع) قد وصفهما باللزوم والدوام (فَشِقُوةٌ لَازِمَةٌ أَوْ سَعَادَةٌ دَائِمَةٌ)،

⁽١) شرح الرضى: ١/٣٢٤.

⁽٢) ينظر: الخوئي: ١٧٧/١٢.

⁽٣) الحجاج في القران: ٥٧.

⁽٤) نهج البلاغة: ٢٢١.

⁽٥) المعتزلي: ٩/٤/٢.

وهذا ما ساعد الشارح على التصريح بتوافق قصده مع قصد الإمام (ع)، وإلى هذا ذهب شارحون (١).

وذهب بعض الشارحين إلى أنهما مرفوعان على الخبرية والتقدير (عاقبتكم أو مصيركم شقوةٌ أو سعادةٌ)، أو أنهما مبتدآن والخبر محذوف وإن كانا نكرتين فهما موصوفتان، والتقدير: فشقوةٌ لازمة لمن نكب عليها، أو سعادة دائمة لمن سلكها(٢)، وإن كان هناك فرق بين التقدير: (عاقبتكم شقوة لازمة) و (شقوة لازمة لمن نكب عنها)، إذ في الأولى تكون الشقوة مخصوصة بالعاقبة فقط، أما في الثانية فالإطلاق واضح فيها، فالشقوة غير مخصوصةٍ بحال، وببدو أن سياق الكلام أقرب للوجه الأول. وجوّز الخوئي كونهما فاعلين لفعل محذوف، ولم يبنْ التقدير في هذا الوجه الذي يبدو بعيدا فضلاً عن أن تقدير الفعل يجعل دلالة الجملة فعلية دالّة على الحدوث والتغيّر. ثم إذا نظرنا إلى الحذف رأينا أن هناك عنصراً محذوفاً وآخر منطوقاً به، وكأن المتكلم أراد التركيز على المنطوق وجعْلهُ مداراً للكلام، لأنّه الأهم عند المنتج، فلمّا كانت (الغاية أو العاقبة) أمراً معلوماً عند المتكلمين وكان قصد الإمام (ع) هو التركيز على ما بعد تلك الغاية، حذفها وأبقى ما هو أهم في سياق الكلام. وهو ما يجعل من المنطوق بؤرة يحمل المعلومة الأهم والأكثر بروزاً في هذا الموقف التواصلي، وهذا نابع من اعتقاد المتكلم أنها أحرى أن تُدرج في مخزون معلومات المخاطَب التي تتعلق بالتغييرات التي ينوي إحداثها في هذه المعلومات^(٣)، ثمّ أنّ التركيز على هذا القيم (الشقوة اللازمة والسعادة الدائمة) وجعْلها بؤرةً ومركزاً يتضمن بعداً حجاجيّاً للمخاطَبينَ، فهي قيمٌ حتميةٌ ومشتركة لديهم جميعاً، وهذا بطبيعة الحال يحتّم عليهم اختيار ما يؤدي إلى طريق السعادة، إذ ذهب علماء التداولية إلى القيم تمثل سنداً أساساً لتطوير

⁽١) ينظر: عبده: ٢٧/٢، ومغنية: ٢/٢١؛، والشيرازي:١١١/٢، ومكارم:٦/٨١.

⁽٢) ينظر:الخوئي: ٩/ ٢١٤، ومغنية: ٢/١١٠، والشيرازي: ٢/٢١٤.

⁽٣) ينظر: قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية: ١١٦. وهنا لا يذهب الباحث إلى أن شرط البؤرة أن تكون من المعلومات غير المشتركة بين المتكلم والمخاطب، كما يرى النحو الوظيفي، بل قد تكون مشتركة وقد لا تكون كذلك، وإنما غاية المتكلم في جعلها بؤرة حديثه لغرض التركيز عليها والفات المخاطب إليها.

الحجاج والسير به نحو نتائج مقبولة، بل إن التذكير بها في ذاتهِ يُعدّ حجةً، ولاسيّما إذا كانت هذه القيم مشتركة بين طرفي الخطاب اشتراكاً شديداً (١).

وما ذهب إليه الشارحون في قصد اللزوم والدوام في النصّ أعلاه قد لا يبدو هو المقصود، فظاهر كلامهم أنهم لا يفرقون بين اللزوم والدوام، ويبدو هذا بعيداً لأن العطف يوجب المغايرة فلا يعطف الشيء على نفسه، فقد ((اختصت الواو -من بين حروف العطف- بأنها يُعطف بها حيث لا يُكتفَى بالمعطوف عليه))(٢)، إلا أن توحيد الدلالة بين هذين اللفظين عند الشارحين ربما جاء بسب تأثرهم بالمعاجم اللغوية التي لم تفرق بينهما^(٣)، إلَّا أنَّنا إذا نظرنا في قصديّة النص لحظنا أن هناك فرقاً بين الصفتين (لازمة ودائمة)، فجعل الإمام صفة الدوام للجنة (السعادة)، لأن دلالة هذه الكلمة لا توحي بالتغيّر، إنما هي ثابتة أبداً، قال تعالى: ((مَثَلُ الْجَنَةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ أُكُلُّهَا دَآتِمٌ وِظِلَّهَا)) (الرعد: ٣٥) أما صفة اللزوم فهي لا تعنى دوام الثبات، لأن ((لزوم الشيء طول مكثه ومنه يُقال: لزمه يلزمه لزُماً))(1)، فاللزوم يعني طول المدّة لا دوامها، لذا خلص التستري إلى أنّ ((معنى الكلام انّ بعد ايضاح السّبيل و إبانة الطّريق من سلك السّبيل يكون له السّعادة الدّائمة و من تنكب الطّريق يكون له الشّقوة اللازمة قال تعالى ((يُوْم يَأْتِ لا تَحَكُّم نَفْسُ إلا الدّائمة فَمِيْهُ مُ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُواْ فَفِي النَّامِ لَهُمْ فِيهَا مَرَفِيٌّ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَمْرُضُ إِلاَّ مَا شَاء مرَّبُكَ إِنَّ مرَّبُكَ فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَمْرُضُ إِلاَّ مَا شَاء مر أُبِكَ عَطَاء غَيْرَ مَجْذُوذِ))(٥) (هود:١٠٨-١٠٥). وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا النوع من

⁽١) ينظر: معجم تحليل الخطاب: ٥٨١-٥٨٠.

⁽۲) شرح ابن عقیل: ۲۲۷/۳.

⁽٣) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: لسان العرب: مادة (لزم):٥/٩٧٩، و(دوم):٥/١٤٨.

⁽٤) مفردات ألفاظ القران: ٦٢٣.

⁽٥) ينظر: التستري: ٢١/٩.

التحليل الذي يعتمد فيه الشارح على إيراد أمثلة من الاستعمال العربي للخطاب القراني تكشف عن ذهنية تداولية تعتمد السياق الثقافي والخلفية المعرفية للخطاب القرآني الذي يمثل قيماً عامّة أو حقائق يقينية في الثقافة الاسلامية، فضلاً عن بعدها الحجاجي في إثبات قصديّة النصّ العلويّ، ولاسيّما أنّ الإمام (ع) يتخذ من القرآن منطلقاً في خطاباته *.

وفي الدلالة نفسها اختلف الشارحون في قوله (ع) في وصف المتقين: ((صَبَرُوا أَيَّاماً قَصِيرَةً أَعْقَبْتُهُمْ رَاحَةً طَوِيلَةً، تِجَارَةٌ مُرْبِحَةٌ يَسْرَهَا لَهُمْ رَبُّهُمْ))(۱)، إذ قدّر بعض الشارحين في قول الإمام: ((تجارة مربحة))، على حذف المبتدأ أي تجارتهم تجارة مربحة (۲). واختار الراوندي رواية النصب ولم يذكر رواية الرفع، وذكر وجوهاً في نصبها تابعه فيها شارحون، قال: ((أما للبدل من (راحة)، وأما النصب على المدح، وأما على الحال، وأما على تقدير اتجروا. ونصب المصدر مع حذف فعله كثير في الكلام))(۲)، وأنكر عليه الكيذري إعرابها بدلاً، لأن التجارة المربحة ليست الراحة نفسها. ولعل رواية الرفع بحذف المبتدأ هي الأقرب والأفصح، لكون الجملة الفعلية – على تقدير (تجارةً) مصدر لفعل محذوف أو بنصبها على المدح – تدل على التغيير والحدوث، وكذا الحال؛ فهو فضلة مسوق لبيان هيأة صاحبه عند وقوع الحدث غالباً، بعكس الجملة الإسمية التي تكون دلالتها الدوام والاستمرار والثبات (٤)، وهو ما يتناسب مع تجارة المتقين مع الله تعالى، ودوام ربحها في الدنيا والآخرة، ويبدو أنّ وهو ما يتناسب هو مذهبه الاحتزالي الذي دعا ابن أبي الحديد لاختياره رواية الرفع وتقديمها على النصب هو مذهبه الاعتزالي ((في الوعيد؛ لأنه قسم الجزاء على قسمين، أما العذاب أبداً، أو النعيم أبداً)) (٥)، وهو ما

^(*) ومرجع هذا الأمر إلى أكثر من جهةٍ، منها: مرجعيتهُ العقائدية، كون القران يمثل مرجعاً للخطابات الإسلامية، وهو (ع) (عنه أُخِذَ القرآن) كما يقول ابن أبي الحديد في شرحه: ٢٨٨/١. وملازمتهُ الدائمة للقرآن؛ قال (ص): (علي مع القرآن والقران مع على، لا يفترقان حتى يردا على الحوض). الصواعق المحرقة: ٣٦٨.

⁽١) نهج البلاغة: ٣٠٤.

⁽٢) ينظر:المعتزلي: ١٤٢/١٠، والعلوي: ١٩٧٥، والخوئي: ١٦٣/١، ومغنية: ٣/١٦٤.

⁽٣) الراوندي: ٢/٧٧٢. وينظر:المجلسى:٢/١٥٥، والكيدري:٢/٣٣١.

⁽٤) ينظر: معاني النحو: ١/ ١٥ و ٣/ ٢٣٩.

⁽٥) المعتزلي: ٩/ ٢١٤.

يتناسب ودلالة الثبات في الجملة الاسمية، ولاسيما أن السياق هنا مختص بأهل الجنة. وهنا يغدو التأويل بحثاً في ممكنات الخطاب من جهة، وتأمّلاً في الأوليات والأعراف والمرجعيات الثقافية للأفراد والجماعات من جهة أخرى (١).

وذهب شارحون إلى أنّ القصد في الحذف أحيانا يكون لعلم المخاطب، من ذلك قوله (ع) بعد التحكيم: ((وَقَدْ كُنْتُ أَمَرْتُكُمْ فِي هَذِهِ الْحُكُومَةِ أَمْرِي وَنَخَلْتُ لَكُمْ مَخْزُونَ رَأْيِي لَوْ كَانَ يُطَاعُ لِقَصِيرٍ أَمْرٌ فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ إِبَاءَ الْمُخَالِفِينَ الْجُفَاةِ وَالْمُثَابِذِينَ الْعُصَاقِ))(٢)، فذهب كَانَ يُطَاعُ لِقَصِيرٍ أَمْرٌ فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ إِبَاءَ الْمُخَالِفِينَ الْجُفَاةِ وَالْمُثَابِذِينَ الْعُصَاقِ))(٢)، فذهب شارحون إلى أن جواب (لو) محذوف في النص لعلم الخاطب به، والتقدير: لو كان هو (ع) يطاع بأن أطاعوا أمره على ما ينبغي لما أصابهم ما أصابهم (٣). ومن ذلك أيضاً قوله (ع) من كلام له لـ(كميل بن زياد النّخعي)، ((إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْماً جَمَّا، وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ، لَوْ أَصَبْتُ له حملةً أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً))(٤)، في النص حُذِفَ جواب (لو) للعلم به، والتقدير: لو أصبتُ له حملةً لأظهرته(٥).

يبدو أنّ هناك قصداً أدقّ، وهو المناسبة بين حذف جواب الشرط وغياب مضمونه عن الواقع، فغياب الطاعة في النص الأول، وغياب الحملة في النص الثاني، ناسب حذف جواب الشرط، فضلاً عن استعماله (ع) لأداة الشرط (لو) فهي ((أداة شرط تستعمل فيما لا يتوقع حدوثه، وفيما يمتنع تحققه، أو فيما هو محال، أو من قبيل المحال))(١)، فجمع الإمام (ع) بين دلالة امتناع جواب (لو) وبين حذفه، لبيان بُعد حصول الجواب (الطاعة أو الحملة). وقد ذكر الزركشي أنّ ((حذف الجواب يقع في مواقع التفخيم والتعظيم، ويجوز

⁽١) ينظر: علم المعنى: ٣٠٨.

⁽٢) نهج البلاغة: ٧٩٨٠.

⁽٣) ينظر: المعتزلي: ٢٠٤/٢، والشيرازي: ١٨٦/١، ومجهول: ٣٦١.

⁽٤) نهج البلاغة: ٩٦.

⁽٥) ينظر: المعتزلي: ١٨/٦٤، والبحراني: ٥/٥٣٠.

⁽٦) في النحو العربي نقد وتوجيه: ٢٩١.

حذفهُ لعلم المخاطب به، وإنّما يُحذف لقصْد المبالغة، لأن السامع مع أقصى تخيّله يذهب منه الذهن كل مذهب)(١).

وقد ظهر من خلال هذه الأمثلة أن الشارحين اعتمدوا غالباً في تقديراتهم على السياقات الكلامية (النصّية وخارج النصّية) لغرض التمكّن من تقدير المحذوف تقديراً صائباً، ومن ثمّ محاولة الوصول إلى القصد الصائب للنصّ، فالسياق ((يعدّ مُرشداً للقارئ كي يهتدي إلى إيجاد المحذوف، وكيفية تقديره، واختيار مكان التقدير، ومن ثمّ يثير لدى المتلقي الرغبة في إتمام النص بالحصول على العناصر المحذوفة)(٢).

ثالثاً: الإحالة

يعد موضوع الإحالة من الموضوعات التي شغلت المشغل الفكري واللغوي عند الإنسان، لذا نلحظ اهتماماً واضحاً بها عند النحاة والبلاغيين وعلماء اللسان؛ لكونها ((ظاهرة تقع في أساس كلّ منظومة فكرية، فاللغة نفسها نظام إحاليّ، إذ يحيل على ما هو غير اللغة))(٢)، فضلاً عن أنّ للإحالة أثراً مهمّاً في الربط بين طرفي التواصل، فبعد أن يذكر المتكلم شيئاً ما يصبح هذا الشيء من المعلومات المشتركة بين الطرفين، فإذا أحال المتكلم عليه بعنصرٍ إحاليّ استدعى هذا الأمر من المتلقي أن يرجع إلى ذاكرتهِ التي اختزنت آثار الألفاظ السابقة، فتقرن بينها وبين العناصر الإحالية الواردة بعدها أو قبلها، فتحللها بنجاحٍ دون ضير بالتواصل(٤).

وتظهر أهمية الإحالة في وظيفة الربط، سواء أكان ذلك الربط من خلال الاتساق في النص (الإحالة النصية)، فضلاً عن أم من خلال الربط بين النص ومقامه (الإحالة المقامية)، فضلاً عن أهميتها في الاختصار؛ فبعد أن يرد المحال عليه أول مرة في موضع ما في النص أو

⁽۱) البرهان: ۳/ ۱۸۳.

⁽٢) علم اللغة النصى: ٢/٩/٢.

⁽٣) نسيج النصّ: ١١٥.

⁽٤) ينظر: نسيج النصّ: ١٢١.

خارجه يرد بعد ذلك عنصر إحالي ينوب عنه ويؤدي معناه ، فالترابط يتحقق عندما يعتمد عنصر معين في النص على عنصر آخر ، فالأوّل يفترض الثاني ، بمعنى أثنا لا يمكننا أن نفك شفرته إلّا بالعودة للثاني ، فالإحالة علاقة بين العبارات والأشياء والمواقف والأحداث في العالم الذي يدلّ عليه بالعبارات ذات الطابع البدائلي (۱) ، وعلى هذا فالعناصر المحيلة كيفما كان نوعها لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل ، إذ لا بدّ من العودة إلى ما تشير إليه من أجل تأويلها ، فهذه العناصر لا تمتلك دلالة مستقلة بذاتها بل تعود إلى عناصر أخرى مذكورة في السياق أو خارجه (۲) ، والتأويل في موضوع الإحالة يتأتى من الاختلاف في تحديد ما تحيل عليه ، ومن ثمّ تتعدد الاحتمالات القصديّة بتعدد وجوه المرجعيات التي يعود عليها العنصر الإحاليّ.

تنقسم الإحالة على قسمين؛ الأول: إحالة نصّية، وفيها يحيل العنصر على لفظِ داخل النصّ، فإذا كان اللفظ المحال عليه مذكوراً قبل العنصر الإحالي سميت (قبليّة)، أمّا إذا ذُكِرَ بعده فهي (بعديّة)، وورد الإحالة القبليّة في النصوص أكثر؛ لأنّ رجوع العنصر الإحاليّ عادةً يعود على متقدم في اللفظ أو الرتبة. والقسم الثاني: إحالة مقاميّة، وفيها يحيل العنصر الإحالي على مرجع موجود خارج النصّ، وهي تعتمد السياق المقاميّ(٣).

أمّا تداولية الإحالة في بعدها القصدي فتظهر من جانبين؛ الأول: ارتباط الإحالة بالسياق سواء أكان نصّياً أم مقامياً، والثاني: إنّ طبيعة الإحالة تفرض أنّ المتكلم هو الذي يحيل على العناصر باستعماله لتعبيرٍ مناسب، لذا يرى (سيرل) أنّ التعبيرات لا تحيل أكثر من أنّ هولاء المتكلمين يصدورن وعوداً وأوامر، وعلى هذا فالإحالة قصدٌ يقوم به المتكلم، فيربط من خلال الاستعمالات بين المحيل والمحال عليه في سياقٍ ما، فيوجهه على داخل

⁽١) ينظر: النصّ والخطاب والإجراء: ٣٢٠، ومهارات التعرف على الترابط في النصّ (بحث): ٨٢.

⁽٢) ينظر:لسانيات النص:١٧، ونسيج النص: ١١٨.

⁽٣) ينظر: علم اللغة النصّي بين النظرية والتطبيق: ١/ ٣٨ ٤٠.

النصّ أو خارجه (۱). فالقصد الإحاليّ هو قصد ينحصر بين مقاصد المتكلم وانعكاسها على المتلقي، وكأن المتكلم يحاول جعْل المتلقي يفكر من خلال هذا الاستعمال كما يقصد هو أن يفكر فيه، فهو يقصد استعمال عنصرِ ما لإحالة السامع إلى شيء ما يقصده (۲).

وستكون دراستنا للإحالة في هذا المطلب ليس في ضوء ما تحققه من تماسك نصّي كما يراها أصحاب نحو النصّ، وإنّما هي دراسة في ضوء توجيه الشارحين لهذا العناصر الإحاليّة توجيهاً تأويليّاً لتبيّن قصد المرسِل إلى العناصر التي يحيل إليها في النصّ وخارجه، وقد برزَ هذا المعنى عند الشارحين من خلال دراستهم لعوْد الضمير، إذ لم يولوا بقية العناصر الإحالية كأسماء الإشارة والأسماء الموصولة عنايةً في خلافاتهم التأويليّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الضمائر التي اختلف الشارحون في إحالتها إنّما كان ذلك راجعاً في الغالب إلى اختلافاتهم العقدية (المذهبية)، وقد ساعدَ على ذلك غياب السياق في كثير من الخطب التي ذكرها الرضي (ره) سواء أكان ذلك الغياب مقاميّاً أم مقاليّاً، إذ أنّه (ره) كثيراً ما كان يقتطع الخطبة أو لا يورد مناسبتها مفصلةً، ومن ذلك اختلافهم في قوله (ع): ((قَدْ لَهِسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا..فَهِيَ عِنْدَ نَفْسِهِ صَالَّتُهُ الَّتِي يَطْلُبُها.. فَهُوَ مُغْتَرِبٌ إِذَا (عَنْ الْمِسْلاَمُ..بَقِيَّةٌ مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ خَلِيفَةٌ مِنْ خَلاَئِفِ أَنْبِيائِهِ))(٢)، والجنة: ما استترت به الغثربَ الْإسلامُ..بَقِيَّةٌ مِنْ بَقايَا حُجَّتِهِ خَلِيفَةٌ مِنْ خَلائِفِ أَنْبِيائِهِ))(٢)، والجنة: أي من سلاح، أي لم يفعل ولم يقل شيئاً إلا إذا دعا إليه داعي الحكمة. فهي ضالته: أي الحكمة بمنزلة ضالته التي لا يطلبها إلا هو (نَّ)، وقد اختلفوا في ما يحيل عليه الضمير المستتر للفعل (لبس)، وتبعه ذلك اختلاف مقاصد الإحالة عندهم، وكان لما ذكرنا من القطاع السياق ومرجعيات الشارح المذهبيّة أثر في هذا؛ يقول الخوئي: ((واعلمُ أنّ السيد (ره) قد سلكَ في هذا الفصل من الخطبة مسلك الالتقاط واسقطَ صدْرَ الكلام فالتبسَ الأمر.. فمن

⁽١) ينظر: تحليل الخطاب: ٣٦.

⁽٢) ينظر: التداوليات علم استعمال اللغة: ٧٠٠.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٦٣.

⁽٤) ينظر: البيهقي: ١/١٤، والسرخسي: ١٧٠.

ذلك فسّرهُ كلِّ على زعمه واعتقاده))(١)، إذ ذهب بعض الشارحين إلى أن المراد به هو الإمام المهديّ (عج)، ((فهو غريب إذا عاد الإسلام غريباً، وهو بقية من حجج الله في أرضه)) (٢)، وذكرَ ابن أبي الحديد مذهب أصحابه في النصّ الذين يرون أن الضمير عائد على جماعة من المؤمنين العلماء بالعدل والتوحيد لا تخلو منهم الأمّة، أو هم الأبدال كما يري الصوفيون (٢)، على أن دلالة النصّ واضحة في وصفِ شخص واحد لا مجموعة كما يرى المعتزلة والصوفية، أمّا بعضهم الآخر فرأوا أنّ الضمير هنا عائد على العارف مطلقاً، وليس في الكلام إشارة واضحة إلى أنّ المقصود هو الإمام المنتظر (٤). ولا يخفى أنّ الإحالة هنا مقاميّة، لأنّ الضمير يحيل على ما هو خارج النصّ ولكنّهُ غير مذكور، ومثل هذه الإحالات يُعتمد فيها لبيان المرجع على النصّ نفسه والسياق، ((فإنّ معنى المرجع في الإحالة لغير مذكور هو مكانهُ في عالم النصّ مع التركيز على عالم الموقف الاتصاليّ))^(٥)، فأمّا ما يتعلق بخارج النصّ فهو اتفاق الشارحين على أن الأرض لا تخلو من خليفةٍ أو حجّة لله تعالى، ولكن الخلاف حاصلٌ بينهم في التسمية، وإذا ما رجعنا للقيد الذي وضعهُ (ع) لذلك العنصر الإحالى بكونه (حجّة الله وخليفته) لأمكننا تبيّن قصدية الضمير ومرجعه، فنجد أنّ الدلالة اللغوية للخليفة هو الشخص ((الذي يُسْتخلَف ممّن قبله...قال الزجاج: جاز أن يقال للأئمة خلفاء الله في الأرض بقوله عز وجل: ((يا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَمْرُضِ))(١) (ص:٢٦)، ولعل هذه الآية كاشفة على أنّ المراد بالخليفة ليس هو مطلق النوع الإنساني، لأنّه لا معنى عندئذٍ لتخصيص داود (ع) بجعله خليفة الله من بين نوعه الإنساني، فهذا حاصلٌ قبل داود (ع) ومعهُ وبعده (٧)، وعلى هذا يبدو أنّ المراد من الخليفة في نصّ الإمام

⁽١)الخوئي: ١٠/٠٥٣. وينظر: الموسوي: ١٨٨/٣، ومكارم: ٧/٣٤.

⁽٢) الراوندي: ١٩١/ ١- ١٩١. وينظر: الكيذري: ٢/ ١١٧، والمجلسى: ٢/ ١٩٦، والتستري: ٣/ ٥٥٠.

⁽٣) ينظر: المعتزلي: ١٠/ ٦٩، والشيرازي: ٩٩/٣.

⁽٤) ينظر: البحراني: ٥/ ٢١٦، والعلوي: ٤/٣٤، والنقوي: ٢١/٢٥١، وعبده: ٢١/٢١، ومغنية: ٣١/٣٠.

⁽٥) النصّ والخطاب والإجراء: ٣٣٢.

⁽٦) لسان العرب: مادة (خلف):٣/ ٩٦٧.

⁽٧) ينظر: معالم المدرستين: ١١١١ - ٢١١.

(ع) ليس إنساناً يكفي فيه كونه عالماً أو عارفاً وإنما هو إنسان مختار من قبل الله تعالى، وهذا هو مذهب الإمامية وجماعة من المعتزلة (۱). وما يعضد هذا المعنى هو وصْفُ الإمام (ع) للشخص بأنه: ((بَقِيَّةٌ مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ)) و((الضمير هاهنا يرجع إلى الله سبحانه وإن لم يجر ذكره للعلم به)) (۲)، وإذا تتبعنا كلام الإمام (ع) في النهج نجده يستعمل لفظ (حجة الله) للقرآن الكريم وللنبي (ص) (۳)، فضلاً عن أنّ قرينة الغربة 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 ادخره الله لنصرة دينه باتفاق المسلمين، متعلقة بعالم أو عارف، وإنما هي أقرب لصفات رجل ادخره الله لنصرة دينه باتفاق المسلمين، كما ذكر ابن أبي الحديد، بعد ذكْره لرأي أصحابه.

ومن ذلك قوله (ع): ((نَحْنُ الشِّعَارُ وَالْأَصْحَابُ وَالْخَزِنَةُ وَالْأَبْوَابُ وَلَا تُؤْتَى الْبُيُوتُ إِلَّا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا سُمِّيَ سَارِقاً))(أ)، قال ابن أبي الحديد: ((وهذا متصل متصل بكلام لم يحكه الرضي))(أ)، وانقسم الشارحون في مرجع الضمير (نحن)، فذهب بعضهم إلى أن المقصود به (الصحابة) لأنّهم السفراء بين الرسول (ص) والأمّة (أ)، ورأى بعضهم أنّه (ع) قصَدَ به نفسه وجاء بصيغة الجمع للتعظيم (أ)، أما أغلبهم فعلى أنّ المقصود المقصود بالضمير (الإمام وأهل بيته)(أ). فمن المعلوم أنّ ضمائر التكلّم لا تحيل على مذكورٍ سابق، وإنّما يتطلب استعمالها معرفةً مسبقة بطرفي الاتصال وسياقاته، ولما غاب ذلك التبس القصد على الشارحين، ولكن يمكن القولُ أنّ ما ذهب إليه بعض الشارحين من

⁽١) ينظر لتفصيل آراء المعتزلة في الإمامة: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي: ٣١١ وما بعدها.

⁽٢) المعتزلي: ١٠/ ٩٨. وينظر: مكارم: ٧/٦٤.

⁽٣) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: نهج البلاغة: ١٣٤، ٢٦٥.

⁽٤) نهج البلاغة: ٢١٥.

⁽٥) المعتزلي: ٩/١٦٤.

⁽٦) ينظر: البيهقي: ١/٣٤٥، وعبده:٢/٨٥.

⁽٧) ينظر:الكيذري: ١/٥٧٦، والمعتزلي: ٩/٥٦٩.

⁽٨) ينظر:البحراني: ٣/٧٤، والخوئي: ٣/٨٦، والعلوي: ٣/٣٤، والمجلسي: ٢/٣٨، والتستري: ٣/٤٢، والنقوي: ١ ١ / ٨١، والموسوي: ٢/٥٩، والشيرازي: ٢/٠٩٠.

أنّ الضمير عائد على الإمام (ع) أو على أهل البيت لا يبدو بينهما تنافٍ كبير، والسبب في ذلك عائد إلى قصدية الضمير (نحن)، فقد ذكرَ دي بوجراند أنّ الضمير (نحن) من الضمائر التي تتسم نوعاً ما بعدم التحديد، لأنّه يسمح للمتكلم أن يضيف نفسه إلى الجماعة (أ). فضلاً عمّا جاء بعد هذا المقطع من الخطبة، وفيه ذكر لجماعة لا لمفرد ((فيهم كُرَائِمُ الْقُرْآنِ وَهُمْ كُنُوزُ الرَّحْمَنِ إِنْ نَطَقُوا صَدَقُوا وَإِنْ صَمَتُوا لَمْ يُسْبَقُوا..))، وربّما أفادَ الالتفات هنا من ضمير التكلّم (نحن) إلى ضمير الغيبة (هم) أفادَ دفْعَ الإيهام الذي وقعَ به بعض الشارحين من أنّ المقصود به هو (ع) فقط.

ومثلهُ قوله (ع): ((أَلَا بِأَبِي وَأُمِي هُمْ مِنْ عِدَّةٍ أَسْمَاؤُهُمْ فِي السَّمَاءِ مَعْرُوفَةٌ وَفِي الْأَرْضِ مَجْهُولَةٌ))(٢)، فذهبوا إلى أن الضمير عائد على أهل البيت (ع)، أو على الأبدال الذين هم أولياء الله تعالى(٣). وما يمكن قوله هنا إن اقتطاع الكلام من سياقه أفقد النصّ الكثير من قيمته والكشف عن قصديته، كما أن الضمير (هم) كثيراً ما يُستعمل بدون مدلولٍ معين (ع)، ولا سيّما عند غياب السياق، فالقول إنّ مرجع الضمير هنا لأهل البيت (ع) مردود لسبينِ سياقيينِ؛ الأول: أنّ الخطبة هنا في ذكر الملاحم والفتن التي تكون في آخر الزمان ولا دخل لها بالحديث عن أهل البيت، والثاني: لكون السياق النصّي لا يوحي بذلك، لأنّ الإمام (ع) جعل لذلك الضمير قيداً وهو أنّهم معروفون في السماء مجهولون في الأرض، وهذا يبعد كونهم أهل البيت (ع)، بل لعلّه يقرّب ما يُذهَب إليه بأنّهم الأبدال الذين لا تخلو الأرض منهم.

⁽١) ينظر: النصّ والخطاب والإجراء: ٣٣٤.

⁽٢) نهج البلاغة: ٢٧٦.

⁽٣) ينظر:الراوندي: ٢/٢٩، والكيذري: ٢/٢٠٣، والسرخسي: ٢٠٣، والمعتزلي: ١٦/١٣، والبحراني: ٤/٧٦.

⁽٤) ينظر: النصّ والخطاب والإجراء: ٣٣٤.

أمّا في قوله (ع): ((فَإِنَّهُ وَاللَّهِ الْجِدُّ لَا اللَّعِبُ وَالْحَقُّ لَا الْكَذِبُ وَمَا هُوَ إِلَّا الْمَوْثُ أَسْمَعَ دَاعِيهِ وَأَعْجَلَ حَادِيهِ))(١)، فاختلف الشارحون في ما يحيل عليه الضمير في (إنّه)، والضمير (هو)، فذهب جماعة منهم إلى أنّهما أمّا أن يعودا على مذكور سابق بمعنى أنّها إحالة قبليّة، أو إنّهما للتحذير والإنذار، فالضمير الأول للأمر والشأن ثمّ أوضحه بعد إجمالهِ فقال: إنهُ الموت الذي دعا، بمعنى ما الذي أحذركم منهُ إلّا الموت، وهذا قريب من كون الضمير الأول يعود على متأخر وهو الموت^(٢) فتكون الإحالة بعديّة. أما الشيرازي فرأى أنّ الأحالتين مقاميتان مفهومتان من السياق، فالأولى عائدة على أمر الآخرة، والثانية على مصير الإنسان (٣)، وهو الموت أيضاً، ولا يبعد كون المراد منهما كلّ ما ذكرهُ الشارحون، لأنّ السياق دال عليها كلّها، ولكن الأقرب هو أنّهما عائدان للموت، فسياق الخطبة جاء لذكره ووعظ الناس والتزهيد في الدنيا، فكأنّه (ع) ذكر في البداية ضميراً مبهماً خالياً من المفهوم بقصد التعظيم والتهويل، فشدَّ المتلقّى إليه وشوّقهُ لذكرهِ، ثمّ صرّح بهِ. وهذا جار على عادة العرب في استعمال ضمير الشأن في مواضع التفخيم والتعظيم فعلى هذا لابد أن يكون مضمون الجملة المفسّرة شيئاً عظيماً يُعتنى به (٤)، وهو هنا (الموت)، وممّا زاد في هذا المعنى وجود القيود التي وضعها (ع) لهذا المبهم، وهي قيود قائمة على ذكر الشيء وضدّه، وسبقهما بقسم عظيم بلفظ الجلالة (فَإِنَّهُ واللهِ الْجِدُّ لَا اللَّعِبُ وَالْحَقُّ لَا الْكَذِبُ)، لذا كانت الإحالة (ذات مدى بعيد) لأنّ الفاصل بين طرفي الإحالة مجموعة كلامية، وهذا يتناسب مع غرض التشويق أيضاً.

وفي قوله (ع) بعد أنْ تواترت عليه الأخبار باستيلاء أصحاب معاوية على البلاد: ((مَا هِيَ إِلَّا الْكُوفَةُ أَقْبِضُهَا وَأَبْسُطُهَا إِنْ لَمْ تَكُونِي إِلَّا أَنْتِ تَهُبُّ أَعَاصِيرُكِ فَقَبَّحَكِ اللَّهُ))(٥)،

⁽١) نهج البلاغة: ١٩٠.

⁽٢) ينظر: المعتزلي: ٨/ ٢٨٦، و البحراني: ١/١٤١، و الموسوي: ٢/٨٧، والدرة النجفية: ١٧٣.

⁽٣) ينظر: الشيرازي: ٢٩٢/٢.

⁽٤) ينظر: معاني النحو: ١/٥٣.

⁽٥) نهج البلاغة: ٦٦.

فقد أشار الشارحون إلى إحالتين في النصّ؛ إذ جوّز بعضهم عودة الضمير (هي) على مذكور سابق وهي الخلافة والولاية، وعندها تكون الإحالة قبليّة، وكأنّ الإحالة هنا عائدة على غير مذكور الفتراض علم السامع به، ويبدو هذا بعيداً لعدم تناسبهِ مع السياق وعدم دلالة النصّ عليه، وربّما سوّغ ذلك تقديرُ الكلام بهما عند استبدالهما بالضمير (هي)، وكأنّ التقدير:ما الخلافة أو الولاية إلّا الكوفة، أو يكون الضمير عائداً على الكوفة مع أنّ لفظها متأخر وهي إحالة بعديّة، وإنّما أخرها لبيان عظمة شأنها وهيمنته عليها دون غيرها من الأمصار أي للحصر (١). وذهب بعض الشارحين إلى أنّه (ع) إنّما قدّم الضمير على الاسم لبيان ((تضجّره من أهلها قبل ذلك وخوضه في تدبيرها مراراً، وحضورها في ذهنهِ يجري مجرى الذكر السابق))(٢). وربِّما كشفت لنا الإحالة هنا عن أهميّة الكوفة وكونها البؤرة في الكلام عنده (ع) في ظلّ ظروف القول، إذ نلحظ تنوّع الإحالات وتواليها في النصّ على قصره، فتوافر النصّ على سبع إحالات بمختلف الضمائر، بين منفصلةٍ ومتصلةٍ، وخطابِ وغيبة، فقد ذكر (ع) الكوفة باسمها الصريح ثم أحال عليها جميع الضمائر الواردة في النصّ، لذا يمكن القول إنّ الإحالة قد تكون مبرزةً لبؤرة النصّ، فكلّما كان امتداد الإحالات العائدة على شيء في النصّ كلّما كان ذلك الشيء مركزاً، وهذا ما اصطلح عليه (الأزهر الزنّاد) بالعنصر الإشاري العامل، الذي يُحال عليه بمضمر واحدٍ أو أكثر، فهو عامل، إذ يحكم مكوناً أو عدداً من المكونات لأنّه يفسّرها ((فأهمّ عنصرِ إشاريّ في النصّ يرتبط به أكبر عددٍ من العناصر الإحاليّة))(٢)، وقد جاءت الإحالة هنا (ذات مدى قريب) لقرب المسافة بين العنصر المحيل (الضمائر) والمحال عليه (الكوفة)، وفضلاً عمّا تخلقهُ هذه الإحالات في النصّ من تماسكٍ، فإنّها تمنح الكوفة مركزاً وأهميّة مستمدةً من طبيعة الموقف وسياقات الكلام، فالضمائر، كما هو معروف، علامات لغوية لا يتحدد مرجعها إلا في السياق، لأنّها خالية من أي معنى بذاتها، وإذا أردنا فهمها فلا بدّ من معرفة هوية المتكلم

⁽١) ينظر: الكيذري: ١/٢١٩، والعلوي: ١/٣٥٥، والنقوي: ١/٢٤، ومكارم: ٢/٣٥.

⁽٢) البحراني: ١٩/٢.

⁽٣) نسيج النصّ: ١٣٤١٣٥.

والمتلقي والإطار الزماني والمكاني للحدث اللغوي، فالإحالة عامل يحكم النصّ كاملاً في توازِ مع العامل التركيبي والعامل الزمني^(۱)، فبعد استيلاء العدو على البلاد، وقدوم عامليه عليه من اليمن بعد أن غلبَ عليهما بسر بن أبي أرطأة، فالكوفة، كما هو معروف، عاصمته وأصحابه فلا بدّ أن تكون مركز ثقلهِ في هذه الظروف، وربّما هذا ما يفسّر لنا قصد الالتفات من ضمائر الغيبة إلى الحضور، وزيادتها في النصّ، كما موضّح في أدناه:

نوع الإحالة	نوعهُ	الضمير	نوع الإحالة	نوعهُ	الضمير
قبليّة	خطاب متصل	تكوني	بعديّة	غيبة منفصىل	ھي
قبليّة	خطاب منفصل	أنتِ	قبليّة	غيبة متصل	أقبضها
قبليّة	خطاب متصل	أعاصيركِ	قبليّة	غيبة متصل	أبسطها
قبليّة	خطاب متصل	قبحك			

وهناك أنواع أخرى من الإحالة ذكرها الشارحون ولم يركزوا على وظيفتها الإحالية إلّا مجرد إشارة، ومن تلك الإحالات قوله (ع): ((يَا قَوْمِ هَذَا إِبَّانُ وُرُودِ كُلِّ مَوْعُودٍ، وَدُنُو مِنْ مَعْمُودٍ، وَدُنُو مِنْ طَنْعَةِ مَا لَا تَعْرِفُونَ))(٢)، إذ اختلفوا في ما يحيل عليه اسم الإشارة (هذا)، والذي عليه أغلبهم هو أنّه يعود إلى عهد الإمام المهدي (عج)، وإنّما استعمل اسم الإشارة (هذا) للدلالة على قرب قيامه (٦)، وذهب بعضهم إلى أنّه إشارة لما قبل يوم القيامة (٤)، أما الخوئي فلم يرجح وجهاً، لأنّه يرى ((أنّ السيد (ره) حذف أول الخطبة وساقها على غير نسق، فأوجب ذلك

(01)

__

⁽١) ينظر: تحليل الخطاب: ٣٥، ونسيج النص: ١٢٤.

⁽٢) نهج البلاغة: ٢٠٨.

⁽٣) ينظر: الكيذري: ١/١٥٦، والتستري: ٢٠٧/٦.

⁽٤) ينظر: المعتزلي: ٩/٨١، والموسوي: ٢/٢٤.

إبهام المرام وإعضال الكلام))(۱). ويبدو أنّ كون المراد به القيامة بعيد، لأنّه (ع) يقول بعد هذا الكلام مباشرة ((وَإِنَّ مَنْ أَدْرَكَهَا مِنًا يَسْرِي فِيهَا بِسِرَاحٍ مُنِيرٍ وَيَحْذُو فِيهَا عَلَى مِثَالِ الصَّالِحِينَ..))، وهذا يقرّب الرأي الأول، ولكن ما تنبّه له الخوئي في غاية الأهميّة في العنصر الإحالي الإشاري، لأنّ نجاح الإحالة وفشلها يرتبط بتعيين الشيء الذي يقصد الممتكلم الإحالة إليه من قبل المتلقي أو عدمه، وهذا يتكىء غالباً على سياقات الكلام، ولا سيما في الإحالة المقامية كما هو الحال في النصّ السابق، إذ يوفّر السياق الكثير من المعلومات للمتلقي لغرض تعيين القصد الإحالي، فالعناصر الإحالية علامات لغوية لا يتحدد مرجعها إلا في سياق الخطاب التداولي ((بحيث إنّ القصد الإحاليّ يُعتبر جزءاً من القصد التخاطبي))(۱)، لذا فغياب السياق يؤدي إلى اختلاف تلك المقاصد الإحالية في النصّ الواحد، كما أشار الخوئي.

ومن عناصر الإحالة التي ذكرها الشارحون هي (ال) العهديّة في قوله (ع) في خلق السماء: ((فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاظِماً تَيَّارُهُ مُتَرَاكِماً زَخَّارُهُ حَمَلَهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ وَالزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ فَأَمَرَهَا بِرَدِّهِ وَسَلَّطَهَا عَلَى شَدِّهِ وَقَرَبَهَا إِلَى حَدِّهِ الْهَوَاءُ مِنْ تَحْتِهَا فَتِيقٌ وَالزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ فَأَمَرَهَا بِرَدِّهِ وَسَلَّطَهَا عَلَى شَدِّهِ وَقَرَبَهَا إِلَى حَدِّهِ الْهَوَاءُ مِنْ تَحْتِهَا فَتِيقٌ وَالزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ فَأَمَرَهَا بِرَدِّهِ وَسَلَّطَهَا عَلَى شَدِّهِ وَقَرَبَهَا إِلَى حَدِّهِ الْهَوَاءُ مِنْ تَحْتِهَا فَتِيقٌ وَالْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ)) (١)، فوردَ لفظ الماء نكرة في أوّل النصّ ثم جاء معرفاً برال)، وهنا يقتضي أن يكون الماء واحداً، إذ نكر الأول وعرّف الثاني، لأنّه عُرّف باللام العهدية إشارةً إلى المذكور (٤). والإحالة برال) العهدية هنا عملت على الربط من خلال التذكير بعنصر آخر من عناصر الجملة، والأصل فيها هو يتكرر اللفظ بذاتهِ فيردُ في الأولى نكرة ثم يتكرر المنظ بذاته فيردُ في الأولى نكرة ثم يتكرر المناح بنات فيها هو يتكرر اللفظ بذاته فيردُ في الأولى نكرة ثم يتكرر

(١) الخوئى: ٩/٥٣١.

⁽٢) التداوليات علم استعمال اللغة: ٩٧٩.

⁽٣) نهج البلاغة: ٤٠.

⁽٤) ينظر: الكيذري: ١٣٠/١.

معرفاً بالعهد الذكري، وبذلك يتضح أنّ الإحالة عملية تداوليّة تقوم بين المتكلم والمخاطَب في موقفٍ تواصليّ معينٍ، يحيل فيه المتكلمُ المخاطبَ على ذاتٍ معينةٍ (١).

⁽١) ينظر: الخلاصة النحوية: ٩٠، وقضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية: ١٣٤.

المبحث الثانى

القصد بين التصريح والتلميح

إنّ علم البيان الذي تناولهُ العلماء العرب بالشرح والتفصيل(مجاز، وتشبيه، واستعارة، وكناية) متضمن لفضاءاتٍ تكثر فيها الناحية التلميحيّة، ولا يمكن إدراكها إلّا بعد فكّ البعد الإيحائي لها في ((تُبنَى على معنى ظاهرٍ قريب، ومعنى خفيّ بعيد يدركهُ الدارس أو المتلقي بتوفر قرائن من مستويات عدّة))(١)، فمقاصد التصريح والتلميح ترتبط بالبلاغة بشكل أساس عند العرب، ولاسيّما البيان، لأنّ هذا العلم يقوم على عملية الانتقال من الحقيقة إلى المجاز عن طريق تخلي الكلمة عن قصدها لتبنّي قصدٍ آخر يُغهم غالباً من سياقات الكلام إذ يستند هذا العلم عادةً إلى ثنائية (الظهور والخفاء) في مقاصده، فالفعل الكلاميّ في النصّ هو فعلّ مشخّص إلّا أنّ تداولية البلاغة تتجاوز هذا الفعل؛ لأنّ المتكلم لا يكتفي بحمل المستمع على فهمهِ فحسب بل يقصد إلى إنتاج تأثير معين فيه، و((هذا (التأثير المعين) الذي يقصد المتكلم إلى إنتاجه هو إدراك المستمع لقصد المتكلم))(١). لذا سيقف الباحث على هذه العلوم البيانيّة لنقصّي مقاصدها التصريحيّة والتلميحية عند شارحى النهج.

أولاً: الكناية

تقف الكناية في مقدمة العلوم البيانيّة التي تحتمل النوعينِ من المقاصد، فهي تُعرف بأنّها ((أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكرهُ باللفظ الموضوع لهُ، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفهُ في الوجود فيومئ به إليه، ويجعلهُ دليلاً عليه))(٢)، بمعنى أن المقصود الأهم من الكلام هو لازم المعنى لا المعنى الحقيقي، وهو ما يسميه الجرجاني بـ((معنى المعنى))(٤)، أي إنك تعقل من ظاهر اللفظ معنى ثم يفضي بك ذاك المعنى –على

⁽١) التداولية واستراتيجية التواصل: ٢٢٠.

⁽٢) التداولية والسرد: ٩٦.

⁽٣) دلائل الإعجاز: ٦٦.

⁽٤) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٦٣.

سبيل الاستدال - إلى معنى آخر، فيحدث أنْ يوجد للفظ قصدانِ: القصد الأساسي وهو غير مراد، والقصد السياقي اليرم المعنى - وهو المراد، فلا يخفى أنّ التمييز بين (المعنى) و (معنى المعنى) يُقصد من ورائه الإحاطة لمظاهر القول القائمة على الحقيقة والتصريح من جهةٍ، ومظاهر القول القائم على المجاز والكناية من جهةٍ أخرى (۱). فالقصد التلميحي للكناية يتمثل بالمعنى الخيالي المرتبط بالإدراك الحسّي أو الوجداني، فهي تجعل المتلقي يبحث عن قصدٍ مستتر (تلميحيّ) وراء قصدٍ ظاهر (تصريحي)، إذ يمكن للمتكلم مخالفة الواقع بحيث ينقل للمخاطَب قصداً خاصّاً يدور في ذهنه بشرط أن يكون واعياً بهذا الانحراف إلى القصد الكامن في أثناء قوله، لذا يرى القصديون أنّه لا يمكن فهم أي خطابٍ من دون الرجوع إلى ما يكنيه أو ينويه المتكلمون من مقاصد موجهة نحو مستمعيهم (۱).

ومثله قوله (ع) في مروان بن الحكم: ((لا حَاجَةَ لِي فِي بَيْعَتِهِ إِنَّهَا كَفُّ يَهُودِيَةٌ)) (٢)، إذ وقف الشارحون بين كون الكناية (كفّ يهودية) هي قصد تصريحي لأنّ ((آباء مروان كانوا يهوداً باليمامة)) (٤)، وبين القصد التلميحيّ فتكون كناية عن غدره، أي لا يوثق بقوله وبيعته، فعبر عن نكثه للعهد باليهودية، لأن الغدر في اليهود أمر مشهور، لذا استدلّ عليه الشارحون بقوله تعالى ((لَتَجدنَ أَشَدَ النَاس عَداوَةً للّذِينَ آمَنُوا اللّهُودَ)) (١) (المائدة: ٨٢).

فلمّا عرفنا أنّ الكناية تنطلق من ملزوم (تصريح) إلى لازم المعنى (تلميح) فهل معنى هذا أنّه لا يُستبعَد أنّ المراد هنا هو كلا القصدينِ؟ يرى السكاكي أنّ الكناية لا تمنع أن يكون المتكلّم قَصَد بها المعنى الصريح أو التلميحي، ((فلا يمنع في قولك (فلانة نؤومة الضحى) أن تريد إنّها تنام الضحى، لا عن تأويل يُرتكب في ذلك، مع إرادة كونها مخدومةً

⁽١) ينظر: الاستدلال البلاغي: ٣٣.

⁽٢) ينظر: التداولية واستراتيجية التواصل: ٢١٧.

⁽٣) نهج البلاغة: ١٠٢.

⁽٤) السرخسي: ٨٠. وينظر: العلوي: ٢/٢ ٤٥.

⁽٥) ينظر: البيهقي: ١/ ٣٥٥، والكيذري: ١/ ٣٥٨، والمعتزلي: ٦/ ١٤٧، والبحراني: ٢/٥٥٦، والمجلسي: ١/٤٧، والنقوي: ١/٥٠٦، وعبده: ١/٢٠/١، والخوئي: ١/١٨١، ومكارم: ١٢١/٣.

مرفهةً))(۱)، بمعنى أنّ الكناية تقبل أن يكون القصد منها هو اللازم كما تقبل أن يكون القصد هو اللازم والملزوم، وهنا لابدً من القول إنّ الباحث لم يعثر على ما يجمع بين نسب مروان واليهود، ولعلّ الذي جعلَ الشارح يذهب إلى هذا القصد التصريحيّ هو ما أشرنا إليه من انطلاق الكناية عادةً من لازم حقيقيّ كما ذكر البلاغيون، ولكن مع كون الكناية ((هي ترك التصريح بذكر شيء إلى ذكر ما يلزمهُ لينتقل من المذكور إلى المتروك))(۱)، فإنّ هذا الأمر يستلزم نظر المتلقي إلى سيمائية الكناية وحتمية القراءة السياقية لسيرورتها التأويلية، وهذا يتفق مع ما عالجه التداوليون عن كيفية إمكان أن تقول شيئاً وتقصد أشياء أخرى؟

فالجملة الكنائية بمنزلة المقدمة الكبرى طرفاها طرف الصورة البيانية نفسها، فيبني السامع على هذه الجملة أو المقدمة جملة أخرى بمنزلة المقدمة الصغرى مبتدؤها المكنى به وخبرها لازم من لوازمه بحكم العقد أو الاعتقاد، ومن ثمّ يتوصل السامع إلى جملة ثالثة مبتدؤها مبتدأ الجملة الأولى وخبرها الجملة الثانية وهو الاستنتاج باصطلاح المناطقة (٣)، وهو ما سمّاه الجرجاني بمعنى المعنى كما سبق، فمنتج الخطاب (الإمام (ع)) ينطلق من مقدمات كبرى هي من المعارف المشتركة بينه وبين المتلقين، لإثبات قصدٍ ما معتمداً في ذلك على المرجعيات الثقافية لهم، لذا استشهد الشارحون بالآية الكريمة.

كفّ مروان يهودية (مقدمة ۱) = دالٌ (قصْد تصريحي)
معرفة مشتركة
اليهود أهل الغدر (مقدمة ۲) = دليل
ثقافة قرآنيّة

مروان غدّار (استنتاج) = مدلول (قصد تلميحي)

⁽١) مفتاح العلوم: ٢٠٣.

⁽٢) دلائل الإعجاز: ٥٠.

⁽٣) ينظر: التداولية واستراتيجية التواصل: ٢١٩.

ومن الكنايات التي تراوحت بين هذين القصدين عند شارحي النهج قوله (ع) في الخطبة الشقشقيّة: ((أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخْيَةٍ عَمْيَاءَ يَهْرَمُ فِيهَا اَلْكَبِيرُ وَيَشِيبُ فِيهَا الْحَطبة الشقشقيّة: ((أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخْيةٍ عَمْيَاءَ يَهْرَمُ فِيهَا اَلْكَبِيرُ وَيَشِيبُ فِيهَا الْحَبِيرُ وَيَشِيبُ فِيهَا الْمَبِيرُ وَيَشِيبُ فِيهَا المراد المراد المراد مدّة حكم الخلفاء المتقدمين عليه، فيهرم الكبير ويشيب الصغير لطولها (١٠). أو قصد تلميحي فتُحمل على المجاز، والمراد به صعوبة تلك الأيام وعظم أهوالها، ومقاساة الخلق فيها بسبب عدم انتظام أحوالها حتى يكاد أن يهرم الكبير ويشيب الصغير من ذلك (١٠).

والذي يبدو أن حمل قصد الكناية على المجاز أقرب من الحقيقة؛ لكون الإمام (ع) يتحدث عن طخية (قطعة من السحاب)، وصفها بالعمى مبالغة؛ لأنها تغشى الناس فلا يبصرون طريق الحق، ولا يهتدون سبيل الدين (ئ)، ثم وصف شدّة هذه الحال وصعوبتها حتى يكاد يهرم الكبير ويشيب الصغير لعظم أهوالها، ورأى الشارحون في هذا تضميناً لقوله تعالى: ((فَكَيُفَ مَتَّوُن إِن كَفَرُتُ مَ يُوماً يَجْعَلُ الْولْد ان شيبا)) (المزمل: ١٧)، والمراد ما يحصل في ذلك اليوم من أهوال، فضرب له هذا المثل كما يقال في المخاطبات عند ذكر الأمور الهائلة، فهي كناية عن شدة اليوم لا طوله (أه)، فالنص هاهنا لم يتطرق لطول مدة الخلافة السابقة، وإنما تحدث عن حال الناس فيها وما أصابهم من فتن وبلاء، والمعروف أنّ أيّة حكومة طويلة الأمد يمكن أن يهرم فيها الكبير ويشيب الصغير، ومن ثمّ فحملُهُ على الحقيقة يفقده جماله الفني وروعة بلاغته، ويحيله نصاً تقريراً عادياً، وهذا خلاف ما عُرِف من إسلوبه (ع)، فالتعبير الكنائي للإمام (ع) منحَ النص دلالاتِ رامزة، عبّرت عن جوانب متعددة،

⁽١) نهج البلاغة: ٤٨.

⁽٢) ينظر:البيهقي: ١/ ٢ ٢ ، والسرخسي: ٦ ٤ ، والمعتزلي: ١/ ٤ ٥ ١ ، والبحراني: ١/ ٥ ٧ ، ومجهول: ٩ ٥ ، والقزويني: ١/ ٥٠ .

⁽٣) ينظر:الراوندي: ١٢٣/١، والمعتزلي: ١/١٥٤، والبحراني: ١/٥٧، والعلوي:١/٤٠١، والنقوي:٢/٢٩٢، والنقوي:٢/٢٩٢، ومكارم: ٢/٧١.

⁽٤) ينظر: البيهقي: ١/٢٩، والراوندي: ١٢٣/١.

⁽٥) ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢٠/ ٥٧.

وجعلته مفتوحاً أمام المتلقي لتصور أنواع البلاء وعظم الأهوال التي غشيت الناس كبيرهم وجعلته مفتوحاً أمام المتلقي لتصور أنواع البلاء وعظم الأهوال التي غشيت الناس كبيرهم وصغيرهم خلال تلك المدّة، يقول الجاحظ: ((وربّما كانت الكناية أبلغ في التعظيم وأدعى إلى التقديم من الإفصاح والشرح))(۱)، بمعنى أنّ قصد التلميح هنا يكون أفصح وأبلغ وأكثر تأثيراً، لأنّه قصد تخييلي يمنح المتلقي فضاءات مفتوحة لتصوّر قصد المرسِل، فضلاً عن أنّ هذا القصد يتضمن طرق الاثبات، أي الأدلة المقدمة له والشواهد المنصوبة عليه، على أنّ احتمال كون المراد هو طول المدّة مع شدّتها ليس بعيداً، لأنّ يذكر في الخطبة ذاتها (فصَبَرْتُ عَلَى طُولِ الْمُدَّةِ وَشِدَّةِ الْمِحْنَةِ)).

ولمّا كان القضد في الكناية قضداً تلميحيّاً لذا كان التعبير الكنائي لا ينفصل في مقاصده وقيمته عن دلالات السياق العام التي تتآزر داخل النص^(۲)، وربّما كان هذا سبباً في توجّد مقاصد الكناية الواحدة عند الشارحين في سياقاتٍ كلاميّة مختلفة، ومن ذلك كناية (شدّ مئزرك) التي وردت في النهج بموضعين مختلفينِ، الأول في حثّ أصحابه على القتال والجهاد في سبيل الحقّ: ((فَشُدُوا عُقَدَ الْمَآزِرِ وَاطُوُوا فُصُولَ الْخَوَاصِرِ))^(۲)، فالكنايتان هنا جاءتا للتحريض على القتال والتشمير للحرب، مبتعدينَ بشدّ المئزر عن التعثر؛ لأنّه أمنٌ من انحلالها فيمضي المقاتل غير خائف، ومجدّينَ في المسير بطوي ما فضل من تلك المآزر حتى لا يعقوهم شيء في الإسراع^(٤)، وهذا القصد يتناسب مع سياق الخطاب، لأنّ الكشف عن مقاصد الكناية يعتمدُ عملية سياقيّة خالصة تتوزع بين السياق اللغوي الذي يمارس تفاعلاته التأويليّة في توجيه سيرورة العلامة عند التلقي، وبين سياق الموقف الخارجي، الذي يكشف عن ظروف الخطاب وملابساته.

(١) رسائل الجاحظ: ١/ ٣٠٧.

⁽٢) ينظر: فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: ٤٣٠.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٥٩.

⁽٤) ينظر: المعتزلي: ٢/ ٢٣٤.

أما قوله (ع) من كتاب له لأبي موسى الأشعري عامله على الكوفة لما بلغه أنه يثبّط الناس عن الخروج معه لحرب الجمل: ((فَإِذَا قَدِمَ رَسُولِي عَلَيْكَ فَارْفَعْ ذَيْلَكَ، وَأَشْدُدْ مِئْزَرِكَ، وَأُخْرُجْ مِنْ جُحْرِكَ))(١)، والنص كما ذكر الشارحون- فيه ثلاث كنايات. والحقيقة أنّ مقاصد الكنايات الثلاث الواردة في النصّ متناقضة بين الشارحين فهي غير مستقيمةٍ بقصدِ عامّ يجمعها، إذ رأى بعضهم أنّ قوله (فارفع ذيلك) كناية عن التشمير للنهوض، واللحاق بأمير المؤمنين (ع) ليشهد معه حرب أهل البصرة، أمّا قوله (ع) (واشدد مئزرك)، فهي كناية عن الجدّ والتشمير في الأمر (٢). ورأى بعضهم خلاف المقاصد السابقة في قوله (واخرج من جحرك)، فهي كناية فيها غضّ من أبي موسى واستهانة به، لأنّه (ع) لو أراد إعظامه لقال: واخرج من خيسك أو من غيلك كما يقال للأسد ولكنه جعله ثعلباً أو ضبّاً (٣). أمّا الراوندي والكيذري فذهبا إلى أنّ في النصّ كناية عن عزل أبي موسى عن كونه عاملاً له على الكوفة (٤) ولعل ما سوّغ هذا القصد للتعبير الكنائي هو أنّ الكلام في سياق التوبيخ والوعيد والتهديد له (٥)؛ فهو يثبط الناس عن طاعة الإمام (ع) وينهاهم عن السير معه لقتال أهل البصرة، فضلاً عن ورود كناية (اشدد مئزرك) بين كنايتين ليس القصد منهما المدح أو رفع الهمّة؛ فاستعمال الإمام (ع) لكناية (ارفعْ ذيلك) توحى بخلاف إرادة التوجّه للحرب، لأنّهُ ((يقال: ذالتُ الجارية في مشيتها تذيلُ ذيلاً إذا ماست، وجرّت 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 والجبة))(٦)، فالإمام (ع) شبّه حال أبي موسى بحال الجارية التي تتسريل ثيابها من جمع أطرافها فتصعب حركتها، ويتحير

(١) نهج البلاغة: ٣٥٤.

⁽٢) ينظر: المعتزلي: ١٧/ ٢٤٧، والبحراني: ٥/ ٣٧١، والعلوي: ٥/ ١ ٥٦، والنقوي: ٦ ٢/ ٦ ٦.

⁽٣) ينظر: الراوندي: ٣/٢١٨ - ٢٢٩، والمعتزلي: ١٧/ ٢٤٧، والشيرازي: ٤/٢٢٢.

⁽٤) ينظر: الراوندي: ٣/ ٢٢٨، والكيذري: ٢/ ٥٦٥.

⁽٥) وهذا واضح من قوله(ع) في الكتاب نفسه: (وَاَيْمُ اللهِ لَتُؤْتَيَنَّ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ، وَلاَ تُتْرَكُ حَتَّى يُخْلَطَ زُبْدُكَ بِخَاتِرِكَ، وَذَائِبُكَ بِجَامِدِكَ، وَحَتَّى تُعْجَلُ عَنْ قِعْدَتِكَ، وَتَحْذَرَ مِنْ أَمَامِكَ كَحَذَرِكَ مِنْ خَلْفِكَ).

⁽٦) لسان العرب: مادة (ذيل): ٣٩/٣.

أمرها، وهذه هي حاله؛ فهو يقعد الناس عن النهوض لنصرة الإمام(ع)، لتحيره بأمر قتال أهل القبلة من البصرة كونه يراه فتنة (۱)، أما الكناية الثانية (واخرج من جحرك) فهي كناية ذمّ كما ذكر الشارحون، لأنّ الإمام لو أراد مدحه لقال (واخرج من خيسك)، ونلحظ هنا البعد التداوليّ الذي تنبّه له الشارحون عندما ربطوا بين قصد الكناية والاستعمال العرفي لها، فقوله (جحرك) جاء خلاف النسق الثقافي اللغوي الذي أوحى بمقاصد تلميحية جديدة من خلال بعض التقابلات التي تفرضها البنية السطحية للنصّ، وهنا تظهر قيمة التعبير الكنائي في قدرته على إعطاء إشارات رامزة تعمل على إبعاد التركيب اللغوي عن القصد المباشر، وتكون عادة ((خاضعة لعرفٍ لغويّ في بيئة محددة))(۱). وما يعضد هذا القصد هو أنّ كناية (اشدد مئزرك)؛ يؤتى بها للكناية عن اعتزال النساء والأهل ومفارقتهم (۱).

نلحظ هنا كيف أنّ الكناية نفسها تتفاوت في الامتدادات التأويليّة الباحثة عن مقاصدها اعتماداً على السياق والعرف، ومن ثمّ يمكن القول إنّ القصد التلميحي (لازم المعنى) للكناية الواحدة لا يمكن أن يكون قصداً حتميّاً دائماً بل هو قصدٌ احتماليّ (متغيّر) تبعاً لظروف الخطاب، فهو يتأثر بالزمان، والمكان، والموقف، والأشخاص، وغير ذلك، (وما دامت العلاقة في الكناية بين اللفظ والمقصود علاقة سياقيّة عرفيّة فهي إذن، علاقة محتملة، وليست علاقة حتمية، هذا في الغالب الأعم))(٤).

ويرى (ديكرو) أنّ المقاصد التلميحيّة لا يمكن الاستغناء عنها في أية لغة، ((لأنّ اللغات ليست بأوضاعٍ موجهة نحو إرسال المعلومات، فهناك تواضعات ثقافيّة فيما يتعلق بطرائق القول، فأخذاً بالقيود الممارسة من قبل النظام الاجتماعي تكون بعض الأشياء صعبة القول وبعضها الاخر يستحيل قولها تقريبا))(٥)، وهذا الأمر يُعدّ من أبرز خصائص الكناية

⁽١) البحراني: ٥/١٧٦.

⁽٢) فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: ٢٣٤.

⁽٣) ينظر: لسان العرب: مادة (أزر):٢/٢٩٣.

⁽٤) التداوليات وتحليل الخطاب: ٩٧.

⁽٥) التداولية واستراتيجية التواصل: ٢٣١.

التي ذكرها البلاغيون، إذ إنها تمكّن المتكلم من التعبير عن اللفظ المستهجن، أو الذي لا ترتاح له الأذن عند سماعه، بالجميل المألوف الذي تقبله عليه النفوس، وقد نبّه عليه بعض الشارحين في قوله (ع) عن الخوارج بعد حرب النهروان، لما قيل له: يا أمير المؤمنين هلك القوم بأجمعهم، قال: ((كَلاَّ وَاللَّهِ إِنَّهُمْ نُطَفٌ فِي أَصْلاَبٍ الرِّجَالِ وَقَرَارَاتِ النّساءِ وَكُلّمَا نَجَمُ مِنْهُمْ قَرْنٌ قُطِعَ حَتَّى يَكُونَ آخِرُهُمْ لُصُوصاً سَلاَبِينَ))(١)، فذكروا أنّ (قرارات النساء) كناية لطيفة عن الأرحام، بمعنى أنها قصد تلميحي جيء بها بدل التصريحيّ، لأنّ من وظائف التعبير الكنائي إبدال لفظة يستحى من ذكرها أو يُستهجن ذكرها أو يُتطير بها ويقتضي الحال رفضها لأمرٍ من الأمور بلفظة ليس فيها ذلك المانع، فلما رأى (ع) أنّ الناس قد تواضعوا على استهجان لفظ (أرحام النساء) استبدل بها هذه الكناية (الأرحام والقرارات) متساويان في القصد إلّا أن مراعاة اللياقة الاجتماعيّة، بمعنى أنّ اللفظين (الأرحام والقرارات) متساويان في القصد إلّا أن مراعاة البعد الاجتماعي هو الذي يؤثر استعمال لفظٍ دون غيره.

والذي يبدو أنّ الأمام (ع) لم يستعمل هذه الكناية للتعبير عن لفظ يستحي من ذكره؛ لأن لفظة (الأرحام) واردة في القرآن كثيراً ولا حياء فيها(7)، وإنما وردت لقصدٍ آخر؛ فالقرارة هي ((كل مطمئن اندفع إليه الماء فاستقر فيه..، وهي من مكارم الأرض إذا كانت سُهُولة...وجمعها القَرَار))(3)، فيكون (قرارات) المستعملة في النص هي جمع الجمع للدلالة على التكثير، لأنها لو كانت جمع مؤنث سالماً لمفرد (قرارة) لدلّت على القلة(3)، وهو ما لا يتناسب مع قصد النص الذي يؤكد فيه الإمام (ع) على كثرة الخوارج من بعده، وقد تحقق

(١) نهج البلاغة: ٩٤ ٩٣.

⁽٢) ينظر: المعتزلي: ٥/ ٥٥،٥١، والبحراني: ٢/٤٢، والمجلسي: ١/٥٥، وعبده: ١٠٣/١.

⁽٣) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: البقرة: ٢٢٨، آل عمران: ٦، الرعد: ٨، الحج: ٥، لقمان: ٣٤.

⁽٤) لسان العرب:مادة (قرر): ٢/ ٩٧٨.

⁽٥) ينظر :دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته: ٢٢١.

ذلك؛ حيث ظهر الخوارج فيما بعد، وصاروا نحو عشرين فرقة (١)، وهذا ما لا تنفتح عليه لفظة (الأرحام) لو اُستعملت 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.

فالقصد الكنائيّ التاميحيّ لا يقتصر هنا على مجرد استبدال لفظٍ بآخر، ولكنّه يرجع في الحقيقة إلى ملابسات السياق، لأنّهُ قد ورد في النهج التصريح بلفظ (أرحام النساء) في غير موضع، وذلك في جوابه لأحد أصحابه الذي قال له:وَدِدْتُ أَنَّ أَخِي فُلَاناً كَانَ شَاهِدَنَا غير موضع، وذلك في عَلَى أَعْدَائِكَ، فأجابهُ (ع): أَهْوَى أَخِيكَ مَعَنَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ. فقالَ (ع): لِيَرَى مَا نَصَرَكَ اللّهُ بِهِ عَلَى أَعْدَائِكَ، فأجابهُ (ع): أَهْوَى أَخِيكَ مَعَنَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ. فقالَ (ع): ((فَقَدْ شَهِدَنَا، وَلَقَدْ شَهِدَنَا فِي عَسْكَرِنَا هَذَا أَقْوَامٌ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَأَرْحَامِ النِسَاءِ..))(٢). وهذا يتفق مع الدرس التداوليّ الذي يدرس استعمال اللغة في سياقاتها، ويوقف شتّى مظاهر التأويل اللغوية عليها، فاللفظة الواحدة يمكن أن تعبّر عن مقاصد أو مقترحات تأويليّة مختلفة من سياق لآخر (٤).

ثانياً: الاستعارة

تُعدّ من الوجوه البيانية التي ارتبطت عند عبد القاهر بمصطلح (معنى المعنى) (٥)، لأنّ القصد الاستعاريّ يضارع قصد المتكلم، فالمتكلم بالاستعارة لا يعني ما يقولهُ حرفيّاً، بل يقصد شيئاً أكثر منهُ، بمعنى أنّهُ يقول (أ) فتكون (ب) التي تمثل المعنى الحرفيّ

⁽۱) ينظر تفصيل ذلك في البحراني: ٢/ ٣٢٥، والنقوي:٥/٠٠ وما بعدها. وقد ذهب الشيخ مكارم إلى أنّ المستفاد من كلامه (ع) هو أنّ الخوارج لم يكونوا فرقةً معينةً بقدر ما كان يراهم (ع) ظاهرة حيّة طيلة التأريخ الإسلامي. ينظر:مكارم:٢/٢٤ ٤ - ٢٥.

⁽٢) لسان العرب: مادة (نسا): ١/١٧٥.

⁽٣) نهج البلاغة: ٥٥.

⁽٤) ينظر: التداوليّة البعد الثالث في سيميوطيقا موريس (بحث): ٣٧.

⁽٥) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٠٢.

(التصريحيّ)، إلّا أنّه يقصد – استعاريّاً – أنّ (أ) هي (ج)، وهو قصد المتكلم (معنى المعنى/ التلميحيّ)، والنتيجة أنّ (ب \neq ج) إلّا أنّه يكون طريقاً للوصول إليه (۱)، فالقصد التصريحيّ هو الحلقة الأولى في فهم القصد التلميحيّ، إذن فمشكلة الاستعارة تكمن في الكيفيّة التي ينعزل فيها قصد المتكلم عن القصد الظاهريّ للجملة، بمعنى آخر كيف تقول شيئاً وتقصد شيئاً آخر، وهذا هو ما يجعل الاستعارة تقع في الدرجة الثانية من التداولية ((إذ على القضية المعبَّر عنها، في كلّ الحالات أن تتميز عن الدلالة الحرفية للجملة))(۱).

وحتى يستطيع المتكلم التواصل مع المتلقي من خلال الاستعمال الاستعاريّ فلابدّ من توافر شروطٍ تجعل المتلقي يعي خلاف ما يلفظهُ المتكلم، لذا يرى (سيرل) أنّ الاستعمال الاستعاريّ يتحدد بشرطينِ^(٣):

١-إذا كان المعنى الحرفيّ للكلمة مخالفاً لما أراد المتكلم أن يقولهُ، أو أنّهُ لا يحيل على
 المرجع نفسه.

٢-إذا كان يقتضي فهم ما يريد أن يقوله المتكلم أو اكتشاف المرجع الجديد استعمال آليات المشابهة، لا بوصفها جزءاً من البنية الدلالية للجملة الاستعارية، بل بوصفها استراتيجية يستعملها المتلقى ليفهم مقاصد المتكلم.

فالمتلقي يشعر إزاء العبارات الاستعاريّة بنوعٍ من التنافر الدلاليّ الناجم عن خرق المتكلم لمبادئ الأفعال الكلاميّة، مما يضطرهُ إلى تتشيط مجموعة من الاستراتيجيات التأويليّة التي تسمح لهُ بتحديد السمات المشتركة بين المستعار منهُ والمستعار لهُ ((حتى يتمكن من إعادة الكلام إلى حظيرة اللغة ويصبح لهُ معنى مقبول))(٤).

(77)

⁽١)ينظر: المفارقة القرآنية: ٢٦.

⁽٢) المقاربة التداولية: ٥١.

⁽٣) ينظر: نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية: ٢١٢.

⁽٤) نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية: ٢١١.

ومن الاستعارات التي وقف الشارحون لتلمّس مقاصدها التلميحيّة قولهُ (ع) لما بويع المدينة: ((أَلا وَإِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَخُلِعَتْ لُبُمُهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ أَلا وَإِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذُلُلٌ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَأُعْطُوا أَزِمْتَهَا فَأُوْرَيَتْهُمُ الْجَنَّةُ))(۱) وعدوا هذه الاستعارة من الغريب اللطيف، وقد عملوا للوقوف على مقاصدها التي جمعت فيها الاستعارة بين هذه الأشياء المختلفة فرأوا أنّهُ لمّا كانت المعاصي لا تُعمل إلا بكدٍ ومعاناة وإتعابٍ للخاطر من أجل تحصيلها استعار لها الخيل؛ لما فيها من الشدّة وشكاسة الأخلاق، بخلاف التقوى فإنّها تحصل على سهولة لطفاً من الله تعالى، لذا استعار لها المطايا لما فيها من التذلل والسهولة في الانقياد (۱٬ ولعل هذا ما يفسر وصفه (ع) لهذه الخيل بأنّها (خُلِعَتُ لُخُمُهَا) لزيادة التوكيد على هذه المقاصد، لأنّ الخيل مع اللجام تكون صعبة المراس فكيف عن حالها مع الزمام. وقال عن أهل الخطايا (تقحمت)، لأنّ التقحم إنّما يكون في المكروه، أمّا الورود في صفة أهل التقوى فيكثر استعماله في المحبوب ((وطابق في هذا الاستعارات كلّها الغرض المقصود، وجاء في كلّ شيء بما يليق))(۱٬ فالخطاب يقوم على ثنائيات تقابليّة بين فريقين يستدعى ذكر أحداهما ذكر مقابله:

أهل النار: الْخَطَايَا - خَيْلٌ - شُمُسٌ - خُلِعَتْ لُجُمُهَا - فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ أَهل النار: الْخَطَايَا - ذُلُلٌ - وَأُعْطُوا أَزِمَّتَهَا - فَأَوْرَدَتْهُمُ الْجَنَّةَ أَهل الجنّة: التَّقْوَى - مَطَايَا - ذُلُلٌ - وَأُعْطُوا أَزِمَّتَهَا - فَأَوْرَدَتْهُمُ الْجَنَّةَ

وهنا تكمن سيكولوجية الاستعارة في تأثيرها على النفوس وشدّ المتلقي والتأثير فيه، فالهيأة التي صورتها الاستعارة للخطيئة هيأة مانعة لذي العقل أن يقترب منها، بخلاف الصورة المحببة التي رسمتها الاستعارة للتقوى وإظهارها بصورة تجعل النفس تميل إليها، وما يساعد في هذا التأثير كون هذا الصور الاستعارية هي من الطبيعة المعاشة التي شاهدها

⁽١) نهج البلاغة: ٥٧.

⁽٢) ينظر: العلوي: ١/ ٢٧٥، والنقوي: ٣٣٣/٣٣.

⁽٣) العلوي: ١/ ٢٧٦.

المتلقون وعرفوها حقّ معرفة، لذا ترى (ماري بونج) أنّ قصديّة الاستعارة تتأتى من عناصر لغوية وغير لغوية، فالاستعارة فيما هي تصور ذهني تكون مرتبطة بنظام اللغة الأصلية والتجربة الحياتيّة، فضلاً عن ارتباطها بالنظم الثقافية والاجتماعيّة، فما ((يحدث في الاستعارة هو ضبط خصائص جديدة من خصائص الطبيعة عن طريق السلوك اللفظي))(١).

وقد برز هذا البعد النفسي في القصدية التلميحية للاستعارة من خلال العمل على تحريك المتلقي وشدّه إلى صورة الحدث، وخلق رد الفعل لديه، وفي هذا تكمن أبرز بواعث الاستعارة وأهمها؛ إذ تنزع إلى التعبير عن شعور يريد المرسِل أن يفرض فيه المشاركة على المتلقي لضمان استجابته الكاملة، لذا يمكننا القول إن الباعث الجوهري للاستعارة يتأتى من الوظيفة الانفعالية المتمثلة في المرسِل؛ والوظيفة الندائية الموجهة للمتلقي، والمحاولة في معظم الأحيان – بالتعبير عن انفعال أو شعور وجعلهما موضوعاً للمشاركة (٢).

وهذا ما بدا واضحاً في قوله (ع): ((وَلَعَمْرِي لَوْ كُنّا نَأْتِي مَا أَتَيْتُمْ مَا قَامَ لِلدِّينِ عَمُودٌ وَلَا اخْضَرَّ لِلْإِيمَانِ عُودٌ))⁽⁷⁾، فأشار الشارحون إلى استعارتينِ مكنيتينِ، والقصد التلميحي لهما هو التعريض بأصحابهِ وتنبيههم على تقصيرهم، لذا رأى الشارحون أنّ القصد هو أننا لو قصّرنا كتقصيركم وتخاذلكم الآن لما حصل ما حصل من استقامة للدين، وقد استعار للدين لفظة (العمود) لتشبيهه بالبيت للتدليل على قوته، واستعار الاخضرار للإيمان لتشبيهه بالشجرة الغضّة لنظارتهِ في النفوس⁽³⁾. وتظهر هنا وظيفة الاستعارة في تقريب الأشياء المعنوية (الدين والإيمان) للمتاقينَ وإنزالها منزلة الحقيقة عن طريق استعارة المحسوس لها (البيت والشجرة)، وهذه من وظائف التجسيم في الاستعارة، فنلحظ هنا أنّ الاستعارة لا تستنفد سمات المستعار منهُ بصورةٍ شموليّة بل تنتقى بعض السمات الدالّة لفهم

⁽١) الاستعارة في النقد الأدبي الحديث: ٢١٥. وبنظر: الرؤبة التداولية للاستعارة (بحث): ١٠١.

⁽٢) ينظر: علم الإسلوب والنظرية البنائية: ١/ ٢٨٠.

⁽٣) نهج اللاغة: ٩٢.

⁽٤) ينظر: البحراني: ٢/٨٤١، ومكارم: ٢/٤٠٤.

مجالٍ معينِ انطلاقاً من مجالٍ آخر لتحقيق قضدها التلميحيّ بحسب ما تستلزمهُ السياقات الكلامية. وهناك ملمح قصديّ مهمّ يجمع بين الاستعارتينِ وهو لزوم قيام كلٌ من البيت والشجرة على تربةٍ صالحةٍ قويةٍ قد مثّلها الأوائل من أصحاب رسول الله (ص) وهي الآن مفقودة في أصحابه، لذا ظهر التخاذلُ والتشتتُ فيهم، وهذا قد يسندهُ سياق الخطبة فهي قيلتُ بعد تخاذل الناس وميلهم للصلح. وهذا البعد التلميحي المتمثل بالتعريض بالمتلقي بأسلوب يبتعد فيه المنتج عن التصريح نجدهُ واضحاً في النهج بمواضع اللوم على أصحابه عادةً، لأنّ التنكير بمواقف رسول الله (ص) وأصحابه قد يثير في أصحاب الإمام (ع) شعور الدفاع عن الإسلام أكثر ويقرّبهم لطاعته واتباعه بدلاً عن الخروج عليه وإجباره على الصلح. فمثل هذه الاستعارات تتضمن قصداً تلميحيّاً يعمل في نفس المتلقي (أصحاب الإمام) على أجراء مقارنةٍ آنية بين حالهم وحال أصحاب الرسول (ص). ويُلحظ هنا أنّ الإمام (ع) استعمل الاستعارة المكنية التي تقوم على ترك ذكر المستعار منهُ (البيت والشجرة) وإظهار المستعار له، كون ذكر الثاني يمثل مركزاً مهماً في ذهن المنتج وبؤرةً يجب الالتفات إليها المستعار له، كون ذكر الثاني يمثل مركزاً مهماً في ذهن المنتج وبؤرةً يجب الالتفات إليها وهو هنا (الدين والإيمان)، وهذا يتناسب مع السياق الكلامي الذي وردت فيه الخطبة.

ومن ذلك أيضاً قوله (ع) في خطبة له يتحدث فيها عن فتنة أهل البصرة: ((أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنِّي فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِئَ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي))(١)، الفقؤ: الشق، وقوله (فقأت عين الفتنة) استعارة، أي أعميتها، فجعل للفتنة عينا محدقة يهابها الناس، وأقدم عليها فققاً عينها، فسكنت بعد حركتها وهيجانها، وإنما خص العين دون غيرها، لأنها أشرف عضو في الوجه، وبها تصرف الشخص وحركته(٢)، فقد عمَد (ع) إلى هذا النوع لإظهار المستعار في المشبه به)؛ فلما كانت له (المشبه) كونه ذا أهمية بالنسبة للمتكلم، بخلاف المستعار منه (المشبه به)؛ فلما كانت

(١) نهج البلاغة: ١٣٧.

⁽٢) ينظر: الراوندي: ١/٥٦٤، والمعتزلي: ٧/٥٤، والبحراني: ٢/٩٨٦.

الفتنة كبيرة (وهي قتال أهل القبلة من أصحاب الجمل)^(۱)، ولم يتجاسر أحد عليها سواه (ع) كان لابد من إظهارها في النص، وانتقلت الاستعارة في النص من أمر محسوس إلى آخر معقول، فكانَ لها أثرٌ كبير في رسم المشهد التصويري، والتعبير عن المعقول بصورة شاخصة تنبض بالتعبير الحسي، فعملت على تقريب الأحاسيس والانفعالات التي يعيشها المنتج إلى المتلقي من خلال رسم الصورة التي يراها عن هذه الفتنة.

ويُلحظ هنا فيما ذهب إليه الشارحون من أنّ الإمام (ع) قد جعل للفتنة عيناً محدقة يهابها الناس، مع أنّه لا يوجد لازم في النصّ يدلّ على رسم هذا المخلوق المخيف، لأنّ العين تكون للحيوان والإنسان، ويبدو أنّ هذا القصد الذي يراه الشارحون نابعٌ من الإحساس الذي شحنته الثقافة الاجتماعيّة عن طريق الربط بين الشيء المخيف والعين المحدقة، وقد جعل (سيرل) هذا الأمر من مبادئ تأويل المقاصد الاستعاريّة، لأنّ الاحساس الثقافي أو الطبيعي يجعلنا أحياناً نبني مشابهة بين المعنى الحرفيّ وقصد المتكلم (٢). ولعلنا أمام مقاصد استعاريّة مفتوحة في هذا النصّ لأنّ القصد التلميحيّ بين العين والفتنة قد لا يكون واحداً، فقد يكون القصد أنّ الفتنة التي تقع بين الطرفين تحصل عادةً عن طريق النظر بالعين من كليهما، ولكن فقء العين يفقد الفتنة قابلية الرؤية، لأنها الأصل بالافتتان، كما يكره الرائي بها، أو أنّ الفقء قد يجعل الفتنة عمياء ليس لها القابلية على الحركة، فضلاً عن أنّ لفظ (العين) قد يثير لدى المتلقي مقاصد أخرى، لكونها من المشتركات اللفظيّة، والجامع بين (العين) قد يثير لدى المتلقي مقاصد أخرى، لكونها من المشتركات اللفظيّة، والجامع بين مقاصدها هو أنها مركز أو أصل في الغالب كعين الماء، أو الشمس أو غيرهما، وهذا ما قد

⁽۱) ينظر: الكيذري: ١/ ٧٧٤، ومكارم: ٤/٤٣١. وذهب بعض الشارحين إلى أن المقصود بهم هنا هم الخوارج، ويبدو أن

⁽۱) ينطر: الكيدري: ۱ / ۷۷ ع، ومكارم: ١٠ ودهب بعض الساركين إلى ان المعصود بهم هنا هم الكوارج، ويبدو ان حالة التماثل بين الفريقين، وغياب السياق المقامي للخطبة، هو ما دعا بعض الشارحين إلى هذا القصد، إلّا أنّ السياق النصّي للخطبة يقرّبها من أصحاب الجمل، لما توافر لهم من أمور باعثة على الفتنة والاشتباه أكثر من الخوارج، كوجود زوج النبي (ص) معهم، ووجود جمع من الصحابة، ومطالبتهم بمظلومية الخليفة عثمان (رض). ينظر:المجلسي: ١٨/١، والنقوي: ١٦/٣، وعبده: ١٨/١، والخوئي: ١١/٧، والتستري: ١٦/٣، والموسوي: ١٢٣/١، والشيرازي ٢/٤،

⁽٢) ينظر: نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية: ٢١٤.

يجعل القصد هو اصل الفتنة ومنبعها، وقد أكّد (ع) هذا المعنى في كتابه إلى ابن عبّاس عامله على البصرة: ((وَاعْلَمْ أَنَّ الْبَصْرَةَ مَهْبِطُ إِبْلِيسَ وَمَغْرِسُ الْفِتَنِ))(١).

أمًا في الاستعارة التصريحيّة فيظهر الأمر خلاف ذلك، ومن ذلك قوله في وصف خصومه وقيل هي في أهل الجمل: ((قَدْ أَرْعَدُوا وَأَبْرَقُوا وَمَعَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الْفَشَلُ وَلَسْنَا نُرْعِدُ حَتَّى نُوقعَ وَلَا نُسِيلُ حَتَّى نُمْطِرَ))(٢)، فقد استعار (ع) الإرعاد والإبراق للوعيد والتهديد لهُ من قبل خصومه، وقد تلمّس الشارحون مقاصد الاستعارة هنا، فذهبوا إلى أنّ ((الضوضاء والجلبة إمارة الجبن والعجز، وهو صفة أصحاب الجمل الذين أرعدوا وأبرقوا بلا مطر، وإنّ الصمت والسكون إمارة الشجاعة والبطولة وهي من صفات الإمام))(٢)، فهم بمنزلة من يدعى أنَّهُ يحدث السيل قبل إحداث المطر، وهذا محال، لأنَّ السيل إنِّما يكون من المطر فكيف يسبقه ؟ فلمّا كان تهديدهم ووعيدهم كالبرق والرعد بلا مطر لم يكن له أثر سوى الجلبة كان من المناسب حذفه وإقامة المشبه به مكانه، وهذا هو الفرق بين الاستعارة المكنية والتصريحية؛ ((فالأولى تنطلق من أن للمستعار أكبر شأناً بحيث يطغى على المستعار له، بينما الثانية تحتفظ للمستعار له بقدر من القيمة والمكانة بالنظر للمستعار))^(٤). فنلحظ هنا أنّ البعدين اللغوي والتداوليّ عملا في الاستعارة على نفي المعاني الحرفيّة للكلمات، وإكسابها مقاصد تلميحيّة تتناسب مع سياق الكلام، فمع أنّ الرعد والبرق آيتان من آيات الله عزّ وجلّ ((وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُ مُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً)) (الروم: ٢٤)، ((وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلاَئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ)) (الرعد:١٣)، وإمكان جعْلهما من صفات القوّة والتخويف إلّا أن السياقات التداولية قد سلبتها هذه المقاصد وأثبتت قصد الإمام (ع)، لأن القصد الاستعاريّ ((تحكمه ضوابط لغوية

(١) نهج البلاغة: ٣٧٥.

ر (٢) نهج البلاغة: ٥٤.

⁽٣) مغنية: ١/١١. وينظر: المعتزلي: ١/٢٣٧، ومجهول: ٥٤، والسرخسي: ٥٥، والعلوي: ١/١٥٢.

⁽٤) صورة بخيل الجاحظ الفنية: ٥٠.

وتداوليّة لتعيين الدلالة من ورائه، والسياق هو الذي يستبقي المعنى الملائم ويستبعد ذلك الذي لا يناسب المقام))(١).

وذهب النقوي إلى أنّ ما ذكرة الشارحون لا يستقيم مع واقع طلحة والزبير، وإن كان ظاهر اللفظ يساند ما يذهبون إليه، ويستند الشارح في بيان مقاصد الخطاب إلى سياق الحال المتصوّر، إذ يرى أنّ القرائن الحالية التي تحيط بالحدث الكلامي تشير إلى قصدٍ مغاير لظاهر الخطاب الاستعاريّ، لأنّ الظروف الاجتماعية (العرفيّة) تقتضي من طلحة والزبير استعمال جانب الرفق واللين وحسن الظاهر وإظهار المظلومية، وهذا ما يتأكد من خلال إقناعهم الناس والسيدة عائشة، فلو كانوا أخرجوا الناس بالوعيد والتهديد لما أجابوهم، لذا (فإن شهادة الحال كانت منافية للتهديد والإيعاد، بل كانت موجبة للرفق واللين وحسن الكلام))(١٢)، وعلى وفق هذا يرى أنّ مقاصد الاستعارتين (أرعدوا وأبرقوا) تعتمد القصد التداولي لصيغة (أفْعَلَ) وهو الإيجاد، أي أنهما أوجدا رعداً وبرقاً (صوتاً ولمعاناً) لا أصل لهما، وإنّ البرق والرعد كثيراً ما تتقق شدّتهما بحيث يضطرب السامع ويخيل له المطر الشديد إلّا أنه لا يكون كذلك، فكذا تكون حال طلحة والزبير، فالاستعارتان تحملان قصد التناقض والكذب والنفاق بين ظاهر أصحاب الجمل الدالً على الإسلام والإيمان وبين حقيقتهم التي يخفونها.

وهذا القصد التداولي يعتمد على الصورة التي يكوّنها المتلقي عن المخاطَبين، وهويتهم، والفكرة التي يصطنعها عن حالهم وما يفكرون به^(٦)، ومع ذلك تبدو قراءة الشارحين أقرب، ويعضدها سياق الخطاب؛ فالخطبة قيلت حين بلغه (ع) لغط القوم واجتماعهم على حربه، فضلاً عن السياق النصّى لها، إذ يقول الإمام بعد هذا الكلام ((ولسنا نرعد حتى

⁽١) الرؤية التداولية للاستعارة (بحث): ١٠٢.

⁽٢) النقوي: ١٣٢/٣.

⁽٣) ينظر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان: ٦٧٧.

نوقع، ولا نسيل حتى نمطر))، والتهديد الذي ذكره الشارحون من قبل طلحة والزبير ليس باتجاه كلّ الناس الذين خرجوا معهم بل باتجاه الإمام وأصحابه.

ومن كلام له (ع) يخاطب فيه العباس بن عبد المطلب وأبا سفيان عندما أرادا أن يبايعا له بالخلافة بعد أن تمت البيعة لأبي بكر: ((أَيُّهَا اَلنَّاسُ شُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفُنِ اَلنَّجَاةِ))^(۱)، فقد وردت في النصّ استعارتان هما (أمواج الفتن) و(سفن النجاة)، وقد عدّهما الشارحون من أحسن الاستعارات وتلمّسوا المناسبة الجامعة بينهما ((وذلك لأن الفتن قد تتضاعف وتترادف فحسن تشبيهها بأمواج البحر المضطربة ولما كانت السفن الحقيقية تنجى من أمواج البحر حسن أن يستعار لفظ السفن لما ينجي من الفتن))(٢)، ولكنّ الاختلاف وقع في مقاصد هذه الاستعارات، إذا ذهب بعضهم إلى أن المقصود برسفن النجاة) في النص هم أهل البيت، كما يرى الراوندي (٣)، وتابعه فيها كثير من الشارحين، إلّا أنّ ابن أبي الحديد أنكر عليه هذا القصد بقوله: ((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)، وما احتجّ به ابن أبي الحديد من أنّ أهل البيت ليسوا هم المقصود بهذه الاستعارة ليس بناجع، لأنّه لمّا ثبت أن دعوة أبي سفيان لمبايعة الإمام (ع) لم تكن للدين بل كانت للعصبية كان من الطبيعي أن لا يبالي به الإمام (ع)، ولا يهتم لأمره، فضلاً عن أنّه ليس من واجبه (ع) أن يدعو أحداً ليكون معه وأهل بيته؛ لأن النبي (ص) كان قد دعا الناس إلى موالاته، والائتمام

⁽١) نهج البلاغة: ٥٢.

⁽٢) المعتزلي: ١/ ٢١٥. ينظر: الراوندي: ١/ ٢٤١، والبحراني: ١/ ١٨٩، ومجهول: ١٢٣.

⁽٣) ينظر:الراوندي: ١/ ١٤٦.

⁽٤) المعتزلي: ١/ ٢١٨. وذهب بعض الشارحين إلى أنّ المقصود بسفن النجاة كلّ ما يكون وسيلة للخلاص من الفتنة من مهادنةٍ أو حيلة مخلِّصة أو صبر. ينظر:البحراني: ٢٧٧١، ومغنية: ١٠٧/١.

به، وهذا ظاهر في حديث الغدير ويوم تبوك وحديث الثقلين وغيره، وبالتالي فالحجة قائمة عليهم (١).

أمّا كون السياق هو سياق تقيّة فريّما كانت التقية نفسها ما دعت الإمام (ع) إلى التلميح والإشارة باستعمال الاستعارة (سفن النجاة) للتدليل على أهل البيت، وهذا يقترب ممّا اصطلح عليه (ديكرو) بـ(المحظورات اللغوية)(٢) التي تتعلق باستعمال بعض الالفاظ دون غيرها في بعض المقامات، لأن المتكلِّم لا يستطيع أو لا يرغب في إعطاء بعض المعلومات بشكلها الصريح، فيلجأ إلى استعمال ألفاظ ذات مقاصد تلميحية تكون سبباً أو نتيجة للتوصل إلى المقاصد التصريحية التي لم يعبّر عنها مباشرة، ولاسيّما أنّ القصد الاستعاري يقوم عادةً على المعلومات المشتركة بين طرفي التواصل، فضلاً عن وجود قرينة دالّة على ذلك القصد، وذلك في الحديث المشهور الوارد عن رسول الله (ص): ((إنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق) $^{(7)}$ ، فلما كان هذا اللفظ محصوراً بأهل البيت دون غيرهم كان من الطبيعي أن تنصرف أذهان المتلقين إليهم (عليهم السلام)، وهذه هي أهمية الاستعارة في ربط اللغة بالواقع ربطاً منطقياً، والإشارة إلى ذلك الواقع وتحديد أبعاده لدى المتلقى (٤)، وإنّه لا مانع من إرادة المعنى -في هذا النص- كونهم (عليهم السلام) سفن النجاة، لأنّ النبي (ص) لما أخبر بتتابع الفتن من بعده كان لابد أن يدل الناس على سفن النجاة وهم أهل بيته (عليهم السلام) كما ظهر في اتفاق الشارحين، وهذ يمثل بعداً حجاجيّاً في الخطاب(٥).

⁽١) ينظر: الكيذري: ١/٩٧١، والخوئي: ٣/٣٧، والتستري: ١/١٩١-٢٩٨، ومكارم: ١/٥٨٠.

⁽٢) ينظر: التداولية واستراتيجية التواصل: ٨٨٤.

⁽٣) ينظر: ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: ٥٣، واستجلاب ارتقاء الغرف بحبّ أقرباء الرسول (ص) وذوي الشرف: ٤٨٣/٢.

⁽٤) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ١/ ٢٧٦.

⁽٥) ينظر: العلوي: ١/٢٣٧، والنقوي: ١/١٥.

فالقصد هنا لا يتعلق بالجانب الإبداعي بقدر تعلقه بقضد المرسِل لبيان طريق الحق في ظلّ هذه الفتنة وكيفية النجاة منها، ومع كون الاستعارة تمثل فضاءً للاستغراب، كما يرى (ليتز)، إلّا أنّ حضورها في النصّ عملَ على إثارة المتلقي وشدّه إلى القصد الإيحائي الذي يتوخاه المرسِل في نوع مرمّز ومعروف من قبله، ومن ثم خلق ما يُعرف بـ(مواقف الاعتراف) لديه (۱)، فأهمية الخطاب الاستعاري هنا تتمثل بطبيعة الاختيار اللغوي من قبل المرسل، فهو يختار من الرصيد اللغوي المشترك ما يمثل نقاط استعلام بمجموعة المخاطبين التي يتوجه إليهم، لأنّ طبيعة السياق الذي قيلت فيه الخطبة يحتاج إلى مجاز استعمالي لانتاج خطاب مندمج اجتماعياً معهم، اعتماداً على رصيدهم الذهني الذي يشترك فيه الطرفان، وهذا ما حققة القصد الاستعاري لـ(سفن النجاة) لشخصه (ع) وأهل بيته.

ثالثاً: التشبيه

تظهر المقاصد الإيحائية عند الشارحين عادةً في التشبيهات الغريبة النادرة أو التشبيهات التمثيليّة أو البليغة التي يُحذف فيها وجه الشبه وأداة التشبيه، لأنّ ((حذف وجه الشبه يدعو المرء إلى التفكير في الصفات المشتركة التي جعلت المشبّه مماثلاً للمشبّه به ممّا يضفي على الصورة لوناً من الغموض والإيحاء))(٢)، فعملية رصْد المقاصد الإيحائية للتشبيه تتمّ من خلال الوقوف على الصفات المشتركة بين طرفيه، ومدى موافقتها لسياقات الكلام، ومن ثمّ ما يترتب عليها من تأثيرٍ في المتلقي واستمالته من أجل إحداث تغييرٍ في موقفه، فالتشبيه يمثل فعلاً إنجازيّاً متضمناً لمقاصد تهدف إلى خلْقِ فعلٍ تأثيري لدى متلقي الخطاب.

⁽١) ينظر: التداولية واستراتيجية التواصل: ٤٨٦.

⁽٢) علم أساليب البيان: ١٥.

ومن التشبيه البليغ الذي ذكره الشارحون، قوله (ع) في الخطبة الشقشقية: ((أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلاَنٌ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنْ مَحَلِّى مِنْهَا مَحَلُّ اَلْقُطْب مِنَ اَلرَّحَى))(١)، فرأى شارحو الإماميّة أنّ التشبيه هنا فيه قصدان؛ الأول صريح، وهو إثبات كون الخلافة مختصّة به (ع)، بمعنى أنّ أمرها عليّ يدور وبي يقوم، وأنّه لا عوض عنى فيها ولا بديل منى لها، فهو (ع) (المنصوص) عليه، وأنها حق واجب له. والقصد الثاني في هذا التشبيه قصد تلميحيّ يضمن نفيها عمّن سواه، مفادهُ أنّ مَنْ دخلَ في هذا الأمر وقعدَ في مجلسي فهو يعلمُ بأنه ليس من أهله، بل هي قائمة بي كما أن قطب الرحي وهو الحديدة الموضوعة في وسطها عليها مدار الرحى ولولا هي لما انتظمت حركتها، ولا ظهرت منفعتها(١). ويرى ابن أبي الحديد أنّ الإمام (ع) قَصَدَ أمراً آخر وهو أني من الخلافة في الصميم وفي وسطها وبحبوحتها كما أن القطب وسط دائرة الرحى، فهو يرى أنّ الإمام (ع) لم يقصد ما صرّح به شارحو الإماميّة بل قصدَ أنّهُ (ع) مستحق الخلافة، لأنّهُ يرى نفسه الأفضل لا لأنه منصوص عليه؛ يقول: ((وأصحابنا يحملون ذلك كلُّه على ادعائه الأمر بالأفضلية والأحقية وهو الحق والصواب فإنّ حملهُ على الاستحقاق بالنص تكفير أو تفسيق لوجوه 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))(")، فهو يرى أنّهُ ليس من الصواب حمل النصّ على قصده الصريح، لأنّ هذا يتعارض مع ما ارتكزَ عند الشارح من ثقافةٍ عقديّة فالقصد التصريحي يستلزم كفْر من سبقَ الإمام (ع) وتفسيقه، والذي سوّغ لمن قبله القول بالتصريح هو كون هذه الألفاظ موهمة؛ لأنّها قائمة على الصورة البيانيّة (التشبيه) فهي تحتمل الظاهر وخلافه. فالشارحون - إذن - يقفون بين قصدين اثنين والسبب في ذلك هو استعمال التشبيه الذي يحتملُ مقاصد تلميحيّةً، وقد استطاع الشارحون

(١) نهج البلاغة: ٤٨.

⁽۲) ينظر: البيهقي: ١/٢٢٧، والراوندي: ١/ ١٢٣، والسرخسي: ٥٤، ومجهول:٧٧، والعلوي:١/٢٠١، والخوئي: ١/٢٠٢، والموسوي: ١/٢٧، ومكارم: ١/١٣/١.

⁽٣) المعتزلي: ٩/ ٣٠٨. وينظر: المعتزلي: ١/ ١٥٣.

أن يوجهوها بحسب مقاصدهم التي يريدونها، وهذا ما يجعلنا نقف أمام قراءات تُنجَز لإحداث تطابقٍ بين ما يريدهُ القارئ وبين موضوع النصّ، بمعنى وجود حاجةٍ لإشباع مقاصد ذاتية محددة، ولا يتمّ ذلك إلّا عبر النصوص، وهذا ما يمكن أن يُصطلح عليه بالتأويل القصديّ^(۱). ونلمسُ هذا عادةً عند بعض شارحي النهج في القضايا العقدية التي تكون موضوع خلافٍ بين المذاهب كالإمامة مثلاً، لكنه على الرغم من إمكانية تعددية المقاصد لنصّ النهج، إلّا أن الإمام، كما يبدو، يحتفظ بسلطته الخاصّة في توجيه القصد الذي يريد؛ بمعنى أنّهُ (ع) يكون ((قادراً على ترجيح تصورٍ ما ضمن التصورات الموجودة في النصّ. وبذلك يضمن أن تكون القراءة سائرة في اتجاه اختياره الخاصّ)^(۱)

ويبدو أنّ رأي ابن أبي الحديد فيه تكلّف؛ فهو يفسر قول الإمام (ع) –في الخطبة نفسها – في: ((قوله: أرى تراثي نهبا كنى عن الخلافة بالتراث)) (الإمامة وخلافة الرسول يُسمى الملك تراثاً حتى يكون ورثه عن غيره، وأراد بالتراث حقه في الإمامة وخلافة الرسول عليه السلام)) وقد صرّح النبي (ص) بهذه الوراثة، قال: ((لكلّ نبيّ وصي ووارث، وإن علياً وصيي ووارثي)) (والمرث ويعضده أيضاً ما رواه ابن أبي الحديد من قوله (ع): ((فجزى قريشا عني الجوازي فإنهم ظلموني حقي واغتصبوني سلطان ابن أمي)) (المرث)، وعليه فلا داعي لحمل النص على المتشابه، والمبالغة في تأويل القصد.

ويظهر البعد التلميحيّ لدى الشارحينَ في بحثهم عادة عن وجه الشبه المحذوف في تشبيهات النهج، كما في قوله (ع) في الخطبة الشقشقية الذي يصف فيه الخليفة الثالث:

⁽١) ينظر: التأويلية العربية:٧٥.

⁽٢) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ٣٢.

⁽٣) المعتزلي: ١/ ١٥٣.

⁽٤) الكيذري: ١/ ١٦٠. وينظر:مجهول: ٦١.

⁽٥) ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: ١٣١.

⁽٦) المعتزلي: ٩/ ٣٠٧. (لمّا ماتت فاطمة بنت أسد..دخلَ عليها رسول الله(ص) فجلس عند رأسها فقال:رحمك الله يا أمي بعد أمي). المعجم الكبير: ٢٠١/٢٤.

((قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْصَمُونَ مَالُ اللهِ خَصْمَ ٱلْإِبلِ نِبْتَةَ ٱلرّبِيعِ)) (۱) فقد شبه (ع) خضمهم لمال الله بخضم الإبل لنبت الربيع، ((ووجه التشبيه أن الإبل لما كانت تستلذ نبت الربيع بشهوة صادقة وتملأ منه أحناكها، وذلك لمجيئه عقيب يبس الأرض، وطول مدّة الشتاء، ومع ذلك طيبه ونضارته، كان ما أكله أقارب عثمان من بيت المال مشبها لذلك من جهة كثرته وطيبه لهم عقيب ضرّهم وفقرهم، وكلّ ذلك في معرض الذمّ والتوبيخ المستلزم لارتكاب مناهي الله))(۱)، فالخضم يكون بجميع الفم في الأشياء الرطبة واللينة غالباً، أما القضم فيكون بأطراف الأسنان في الأشياء اليابسة (۱)، 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 باللك بمن يكون الشره سبيله إلى مالِ الله تعالى!! وهذا النوع من تشبيه المحسوس بالمحسوس يأوتى به عادةً حين يقصد المنتج أن يجعل المتلقي على دراية تامّة لتصوراته الفكرية، لأنّ التشبيه المحسوس يتضمن بعداً حجاجيّاً يجعل المتلقي مقتنعاً به عن طريق الحجّة الحسيّة المتواجدة في النصّ التشبيهي الحسّى.

ويُلحظ هنا أنّ التشبيه قائم على إعادة اللفظ نفسه (خضَمَ) للدلالة على تداخل الصورتين بين طرفي التشبيه وشدّة تطابقهما حتى كأنّ الفعل واحد، ولاسيّما أنّه (ع) قد حذف أداة التشبيه وجعلَ منه تشبيها بليغاً لادعاء أنّ الطرفينِ من جنسٍ واحدٍ. ومثله قوله (ع) في وصف الناس لبيعته: ((فَتَدَاكُوا عَلَيَّ تَدَاكُ الْإِبلِ الْهِيمِ يَوْمَ وِرْدِهَا))(أ)، فهي صورة حسيّة القصد منها بيان ازدحام الناس على بيعته كازدحام الإبل العطاش في تواردها على الماء(٥)، ومثل هذا التشبيهات قد لا يكفي في الكشف عن مقاصدها التلميحيّة مجرد الوقوف الوقوف على وجه الشبه، فتشبيه نفسه (ع) بالماء والناس بالإبل العطاش يتضمن كونه لوقوف على وجه الشبه، فتشبيه نفسه (ع) بالماء والناس بالإبل العطاش يتضمن كونه

(١) نهج البلاغة: ٤٩.

⁽٢) البحراني: ١/ ١٨٠ – ١٨١. وبنظر: مجهول: ٨٦، والنقوي: ٢/٩٣٥، ومكارم: ١/٣٣٨.

⁽٣) ينظر: البيهقى: ١/ ٢٣٥، والسرخسى: ٤٩، والمعتزلى: ١/ ١٩٧، والعلوي: ١/ ٢١٩.

⁽٤) نهج البلاغة: ٩٠.

⁽٥) ينظر: البحراني: ٢/٥٤١، والخوئي: ١٢/٢٦، وعبده: ٢/٤٩/٢.

مورداً لذلك العطش الذي أحسّوه، بما للماء والعطش من إيحاءات سيمائية تثير في نفس العربي عادة دلالات الموت والحياة، فقد رأوا فيه منقذاً وملإذن. والصورة متناصّة مع القرآن في قوله تعالى ((فَشَامرِبُونَ شُرُبُ الْهِمِ)) (الواقعة: ٥٥) مع اختلاف التوظيف في الصورة؛ ففي الآية يكون ورود الإبل على جهنم وفي النهج واردة على الإمام (ع)، وإنّ النصّ يتضمن في طيّاته بعداً تلميحيّاً بالحجاج، كون سياق الخطبة جاء في وصف أصحابه بصفين حين طال منعهم له (ع) من قتال أهل الشام، فإذا كان حال بيعتكم لي كحال الإبل العطاش عند ورودها الماء فلمَ تخالفوني ولا تطيعوني الآن.

فيُلحظ في الأمثلة السابقة قيام التشبيه على ظاهرة التمثيل التي تمنح المنتِج مجالاً واسعاً في التعبير عمّا يجيش في نفسه من انفعالاتِ بصورةٍ تفصيليّة، لأنّ ((تعقيب المعاني به (التشبيه) ولاسيّما قسم التمثيل منه يضاعف قواها تحريك النفوس إلى المقصود بها، مدحاً كان أو ذمّاً أو افتخاراً))(۱).

أمّا في قوله (ع) لمروان بن الحكم في البصرة منه: ((إِنَّ لَهُ إِمْرَةً كَلَغْقَةِ اَلْكَلْبِ أَنْهُ))(٢)، يتفق الشارحون على أن القصد التلميحي هنا هو (قصر المدة)؛ إذ نبّه الإمام (ع) 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 تجسيداً لواقع هذه الإمارة، وأقوى دلالة من التعبير العادي، مع تركيز العدسة الباصرة والتقاط الأشياء في الوعي بطريقة تبرز خواصها تبعاً لأصنافها، فعملَ العدسة الباصرة والتقاط الأشياء في الوعي بطريقة تبرز خواصها تبعاً لأصنافها، فعملَ

(١) الإيضاح: ٢١٨/٢.

⁽٢) نهج البلاغة: ١٠٢.

⁽٣) ينظر: البيهقي: ١/٣٥٦، والراوندي:٣/٣، والكيذري: ١/ ٣٥٩، والسرخسي: ٨٠، والمعتزلي: ٦/١٤٧، والبحراني: ٢/ ٣٥٥، والخوئي: ٥/ ١٤٧، ومكارم:٣/٢١. وذكر المعتزلي أنها كانت تسعة أشهر.

التشبيه على إعادة تركيب الواقع وفقاً لمنطق آخر لخلق العوالم المحتملة، ورؤية ما ليس مرئياً في وقائع الأشياء ووجودها، مع ما حققه من التنبؤ بالآتي أو المصير (١).

ولا يخفى ما في التشبيه من مقاصد إيحائية في رسم صورة منفّرة لإمرة مروان، من خلال قبح المنظر ونجاسة الكلب وقذارة الأنف، فهذا القصد كان كاشفاً عن ((دنائته وحقارته، وذلك لأنّ الكلب من أخبث الحيونات، لأنّه نجس العين))(٢)، ولا يُستبعد أنّ التقليل الذي قصده الإمام (ع) في إمارة مروان مشتملاً حتى على المكان، فإمارته كانت على بعض الشام وهي دمشق وضواحيها فقط، وكان بعضها الآخر مع الحجاز واليمن والعراقينِ وخراسان والمغرب لعبد الله بن الزبير (٣). وهذا كلّه تعضده مقاصد التنكير في لفظة (إمرة)، فالتنكير هنا للتحقير والتقليل.

ومن ذلك قوله(ع) في وصف الحجّ: ((وَقَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلَهُ قَبْلَةً لِلْأَنَامِ يَرِدُونَهُ وُرُودَ الْأَنْعَامِ وَيَوْلَهُونَ إِلَيْهِ وَلَهَ الْحَمَامِ))(٤)، إذ ذكر الشارحون ثلاثة مقاصد تلميحيّة لهذا التشبيه تمثّل أولها في الأمان الحاصل لكلِّ من الناس والأنعام بدخولهما البيت الحرام(٥)؛ وهذا القصد ليس بعيداً لقوله تعالى: ((مَعَامُرُإُمِرَاهِمِمَوَمَن دَخَلَهُكَانَ الماران (الله عمران: ٩٧)، وقوله تعالى: ((مربَّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً)) (البقرة: ١٢٦)، فيُلحظ الإطلاق في هذه الآيات المباركة دون تخصيص الإنسان أو غيره. ويعضد هذا ما ورد في حرمة صيد الحيوانات والتعرض لها، فيكون الأمان بهذا حاصلاً لجميع المخلوقات عند البيت الحرام.

⁽١) ينظر: علم الأسلوب والنظرية البنائية: ١/ ٢٧١، والنص من الجملة إلى العالم: ١٠٠.

⁽٢) النقوي: ٦/٢٩١.

⁽٣) ينظر: البيهقي: ١/٢٥٦.

⁽٤) نهج البلاغة: ٥٥.

⁽٥) ينظر: الراوندي: ١/ ٨٦.

أمّا القصد الثاني فهو إنّ ازدحام الخلق الذين يردون البيت عن حرص وشوق يكون كحال الأنعام عند ورودها الماء (۱)، وهذا القصد يتناسب ودعوة إبراهيم (ع): ((فَاجْعَلُ أَفْدُهُمْنَ النّاسِ تُوي إليهم)) (إبراهيم: ۳۷)، فهوى القلوب وحنينها وشغفها في الوصول للحرم الإلهي يجعلها تتزاحم في ورودها إليه كتزاحم الأنعام على الماء. فضلاً عن السياق المتعارف عليه من ازدحام الناس في موسم الحجّ عند بيت الله.

وونقلَ البحراني عن بعضهم أنّ القصد المراد من هذا التشبيه هو عدم اطلاع الخلق على أسرار الحج وعلى ما تشتمل عليه المناسك من الحكمة الإلهية، فيكاد لا يكون بين الإنسان ومركوبه فرق في الورود إلى البيت الحرام وسائر مناسكه (۱). وهذا القصد يبدو بعيداً لسببين؛ الأوّل: كونه مخالفاً للسياق النصّي الذي ورد فيه التشبيه، فالإمام (ع) يقول بعدها: ((أجَابُوا إلَيْهِ دَعْوَتَهُ وَصَدَّقُوا كَلِمَتَهُ وَوَقَفُوا مَوَاقِفَ أَنْبِيَائِهِ وَتَشَبَّهُوا بِمَلاَئِكَتِهِ الْمُطِيفِينَ بِعَرْشِهِ...)). والثاني: إنّ عملية فقدان الإنسان الحاج لكلّ أسرار الحج هو أمر مستبعد في الغالب، فضلاً عن أنّ الحجيج غير ملزمين -شرعاً- بمعرفة تلك الأسرار.

إنّ هذه الصورة التشبيهيّة الضمنية التي تجمع بين الذات المقدسة ودلالات الماء ليست هي الأولى في النهج بل نلحظها أيضاً في تشبيهٍ آخر في قوله (ع) عن الجهاد: ((الرَّائِحُ إِلَى اللَّهِ كَالظَّمْآنِ يَرِدُ الْمَاءَ))^(٣)، ووجه الشبه كما رأى بعض الشارحين حاصل لأمرين؛ الأول: إنّ ما يحصل من انشراح الصدر والطمأنينة في الجهاد وبرد اليقين كما يحصل لمن يشرب الماء على ظمأ. والثاني: ما يحصل للمجاهد من راحة بالفوز بالجنّة كما

(\,\)

⁽١) ينظر:البحراني: ١/ ٢٣٢، والعلوي: ١/٧٧١، والنقوي: ١/٣٩٨، والقزويني: ١/٣٠١، وعبده: ١/١٠.

⁽٢) ينظر: البحراني: ١/ ١٦١.

⁽٣) نهج البلاغة: ١٨١.

يحصل للشارب على ظمأ من الراحة (١). فالجامع بين الوصفين هو الراحة، فمثلما أنّ الإبل عندما ترد الماء تحصّل الراحة كذا الحجيج في ورودها بيت الله تعالى.

ولعلّ هذا الدلالة السلبية عن لفظ (الأنعام) متأتية من ثقافة العربي المرتسمة في ذهنه عن صورة الأنعام من كونها حيواناً لا يفقه شيئاً، لذا نلحظ أنّ الإمام (ع) إذا أراد تشبيه جماعة بالأنعام وضعَ قيداً دالاً لبيان قصده حتى لا ينصرف ذهن المتلقي إلى مقاصد أخر سلبيّة كما في هذه الخطبة، بخلاف ما إذا قصد منها الذمّ كما في قوله (ع): ((فَهُمْ فِي ذَلِكَ كَالْأَنْعَامِ السَّائِمَةِ وَالصَّخُورِ الْقَاسِيةِ))(١)، وقوله (ع): ((كَأَنْكُمْ نَعَمٌ أَرَاحَ بِهَا سَائِمٌ إِلَى مَرْعًى وَبِيّ وَمَشْرَبٍ دَوِيٍّ))(١).

ويمكن أن يكون (فقدان العقل) هو وجه الشبه الحاصل بين الأنعام والناس، فهم لشدة شوقهم وولههم لحرم الله تعالى يكادون يفقدون عقولهم كالأنعام، وهذا ما يفسره قوله (ع): (وَيَأْلَهُونَ إِلَيْهِ وُلُوهَ الْحَمَامِ)) و((الوله: شدة الشوق حتى يكاد العقل يذهب)) ومن هنا يظهر أنّ ((النص الأدبي الممتاز لا يقصد إلى التشبيه بوصفه تشبيهاً فحسب، بل بوصفه. عنصراً ضرورياً لأداء المعنى من جميع الوجوه)) (٥).

من هنا يظهر أنّ التشبيه عند الشارحين لم يكن مجرد فكرٍ جماليّ فحسب، وإنّما ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالمظاهر التداولية من خلال عملهم على كشف التأثير الذي يحدثه في المتلقي على وفق ما يستدعيه السياق الكلاميّ، وهو بهذا يتجاوز كونه ((دراسة وصفية تهتم بالعملية في شروطها الموضوعية التاريخية، بل يهتمون بالأثر الآني الذي تتركه الرسالة أو

⁽١) ينظر: العلوي: ٣/٢٤/٣.

⁽٢) نهج البلاغة: ١٥٧.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٥٠.

⁽٤) المعتزلي: ١/ ١٢٣. وينظر:العلوي:١/٨١١.

⁽٥) أصول البيان العربي: ٨٠.

ينبغي أن تتركه، وكيف يكون الخطاب ناجعاً، ومن ثم تصبح البلاغة سلطةً أمام النصّ)(١).

رابعاً: المجاز *

يرى الخوئي أنّ ((اللفظ حين الوضع قبل أن يكون مستعملاً ليس بحقيقة ولا مجاز)) (٢)، بمعنى أنّ الاستعمال والتخاطب هو الذي يحدد حقيقة اللفظ ومجازه، وهذا ما أكّده البحراني في تعريفه للحقيقة بأنّها ((كلّ كلمةٍ أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب فيه)) (٣)، وهم بهذا يتفقان مع الدرس التداولي الذي يدرس اللغة في حيّز استعمالها، لأنّ ((مقاصد المتخاطبينَ لا يمثلها الوضع اللغوي المجرد فقط ولا يمكن الوصول إليها إلّا من فهم اللغة في سياق الاستعمال المتجدد بتجدد مقاصد المتكلمين)) (٤)، وعلى وفق هذا يمكن تلمّس مواضع الالتقاء بين المجاز والتداوليّة:

أولاً: إنّهما مبنيانِ على المعنى الوضعي إلّا أنّه ليس مقصوداً.

ثانياً: إنّهما يتجاوزان المعنى الحرفي إلى قصد المتكلم اعتماداً على سياقات الكلام والقرائن المتوافرة (°).

والمعتزلة بين القديم والحديث: ٤ ٩.

(\(\cdot\)

⁽١) البلاغة العربية أصولها وامتدادها: ٢٨٧.

^{*} وقد وقع الخلاف بين المتكلمين وأهل اللغة في قضية المجاز، وفي هذا المجال يمكننا التمييز بين ثلاثة اتجاهات؛ الأول: الاتجاه المعتزلي، الذين اتخذ المجاز سلاحاً لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية، لاسيما فيما يتعلق بنفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى. ويتفق معهم المذهب الإمامي كثيراً في هذا التوجّه؛ فقد اعتمدوا في مجازاتهم على القرائن اللفظية والعقلية جاعلين الحقيقة هي الأساس والأكثر دلالة من المجاز. 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. ينظر: اشكاليات القراءة وآليات التأويل: ١٢١،

⁽٢) الخوئي: ١/٥٠.

⁽٣) البحراني: ٢٣/١.

⁽٤) التداولية والمجاز دراسة إبستمولوجيّة (بحث): ٢٦٤.

⁽٥) ينظر: التداولية والمجاز دراسة إبستمولوجيّة (بحث): ٢٦٥.

ذكر البحراني والخوئي في مقدمة شرحيهما، تبعاً لكلّ البلاغيين، أنّ صرف الكلام على ظاهره (القصد أصله يستلزم وجود قرينة أو دليل يجيز ذلك، وإلا فإنّ حمل الكلام على ظاهره (القصد التصريحي) عند الإمكان أولى من التعسف في التأويل (القصد التلميحيّ)، فإذا ((تميّز المعنى المحقيقي من المعنى المجازي، واستُعمِل اللفظ في الكلام خالياً من القرينة الدالة على إرادة أحد المعنيين فلا بدّ من حمله على المعنى الحقيقي))(۱)، لأنّ إطلاق اللفظ على الظاهر مع إرادة خلافه من دون وجود قرينة يستلزم الإغراء بالجهل وتكليف ما لا يُطاق، لذا أنكر الخوئي على المعتزلي والبحراني ذلك، كونهما ((صرفا كلام الإمام (ع) عن ظاهره في موارد كثيرة من غير دليل))(۱)، ومن ذلك قوله (ع) في حديثهِ عن القرآن: ((وَاعْلَمُوا أَلَهُ مُسَقِّعٌ))(۱)، إذ يرى خلاف ما ذهب إليه الشارحان في حمل النصّ على المجاز، معتمداً على سياقات خارج نصّية تتكيء على ثقافته الدينية، فيرى أنّ ((الحمل على الحقيقة هنا ممكن، بل متعين لدلالة غير واحدٍ من الروايات على أنّه يأتي يوم القيامة بصورة إنسان في أحسن صورة ويشفع في قرّائه والعاملين به))(أ).

ولعل ما أوجبه الشارحون هنا من ضرورة وجود القرينة أو الدليل هو الذي سوّغ لبعضهم في حمل بعض النصوص على القصدين التصريحي والإيحائي عند غياب القرينة الدالّة في النصّ، ومن ذلك قوله (ع): ((وَنَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً (ص) عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ شَهَادَتَيْنِ تُصْعِدَانِ الْقَوْلُ وَتَرْفَعَانِ الْعَمَلَ))(٥)، فبعد أنّ بينوا أنّ النصّ يتناصّ مع قوله تعالى: ((الله يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيْبُ وَالْعَمَلُ الطَّلِحُ يُرْفَعُهُ)) (فاطر:١٠)، ذهب بعضهم إلى أنّ القصد هنا يحتمل التصريح والتلميح، فالأوّل على كون المراد من ذلك أنّ الملائكة لا ترفع الأعمال والأقوال التي لا تصحبهما الشهاداتانِ، وأنّ الحفظة لا تصعد

⁽١) الخوئي: ١/ ٢٧، وينظر: البحراني: ١/٥١.

⁽٢) الخوئي: ١/٢٧.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٥٢.

⁽٤) الخوئي: ١٩٨/١٠.

⁽٥) نهج البلاغة: ١٦٩.

بهما ما لم يكونا معهُ، أمّا الثاني فعلى تقدير أنّ كل عملِ وقولِ يخلوان من الشهادتين لا يكون لهما قدرٌ عند الله تعالى، ولا يرتفع له خطر، وعلى هذا يكون الرفع والصعود مجازيين (١). ويمكن القول هنا أنّ القصد المجازي أقرب، لأنّ مثل هذا الكلام يعتمد على ذهنية المتلقي وثقافته الإسلامية ومرجعياته القبليّة التي ارتكز فيها أنّ مدار الأعمال والأقوال عند الله تعالى هو القبول، ولمّا كانت الشهادتان هما أسّ الشريعة الإسلامية فلابدّ من توافرهما في كل قولٍ وعملٍ حتى يُقبَل، قال تعالى: ((وَمَن يَبْتَغ غَيْر َ الإِسْلامِ دِيناً فَلْن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَفِي الآخرة مِنَ الْحَاسِرِينَ)) (آل عمران: ٥٥)، فصعود القول وارتفاع العمل يعني قبولهما عند الله تعالى، ثمّ أنّ حمل الكلام على أنّه حقيقة في الصعود والارتفاع قد يُوهم البعض بالمكان المادي التي تستقر لديه هذه الأعمال، وهو ما لا يتناسب مع الذات المقدسة، وفي كلتا الحالتينِ فإنّ إسناد (الصعود والرفع) في العمل والقول إلى الشهادتينِ يكمن وراءه قصدٌ يستلزم أهميتهما ومكانتهما في الدين الإسلامي، ولا يخفى ما لهذا الإسناد من أثر في الوظيفة الإقناعية التي يقوم بها المجاز من خلال التأثير في المتلقي والعمل على تدعيم معتقداتهِ أو تغييرها، ولاسيّما أنّ سياق الكلام هو (الوعظ)، فمثل هذا الإسناد يمثّل دعوةً للإخلاص في العمل والصدق في القول من خلال الشهادتين، لأنّ ((العمل بدون كلمة الإخلاص ناقصٌ أيّاً كان نوعهُ)(٢).

ومن المواضع التي تردد فيها الشارحون بين القصدين التصريحيّ والتلميحي، ومن ذلك قوله (ع) في وصف الزهاد: ((كَانُوا قَوْماً مِنْ أَهْلِ اَلدُّنْيَا وَلَيْسُوا مِنْ أَهْلِهَا فَكَانُوا فِيهَا كَمَنْ لَيْسَ مِنْهَا عَمِلُوا فِيهَا بِمَا يُبْصِرُونَ وَبَادَرُوا فِيهَا مَا يَحْذَرُونَ تَقَلُّبُ أَبْدَانِهِمْ بَيْنَ طَهْرَانَيْ أَهْلِ اَلاَّخِرَةِ))(٢)، فقوله (تقلب أبدانهم بين ظهراني أهل الآخرة) يحتمل الحقيقة (القصد الصريح) والمجاز (القصد التلميحي)؛ فأما على سبيل الحقيقة فإنهم لا يقعدون إلا

⁽١) ينظر: العلوي: ٢/٣٤٣ - ٩٤٤.

⁽٢) مغنية: ٢/٤/٢.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٥٢.

مع مَن رغبته مقصورة على الجنة والتجنب من النار، ولا يكونون إلا عندهم. وأما كونه على سبيل المجاز، فإنهم يعلمون حقيقة أنهم سيموتون ويعلمون كمَنْ قد مات ورأى دار الجزاء (۱۱)، فهم كما يرى ابن أبي الحديد: ((لما استحقوا الثواب كان الاستحقاق بمنزلة وصولهم إليه فأبدانهم تتقلب بين ظهراني أهل الآخرة أي بين ظهراني قوم هم بمنزلة أهل الآخرة لأن المستحق للشيء نظير لمن فعل به ذلك الشيء))(۱)، فهم من أهل الدنيا بأبدانهم، ومشاركتهم الضرورية لأهلها، ومن أهل الآخرة بقلوبهم، أو باعتبار مصيرهم إليها، وهذه حال من تعلق بالله وانفك رقبته عن أسر الزمان والمكان (۱)، فهو من المجاز العقلي باعتبار ما سيكون عليه حالهم.

لا نستبعد أنّ الإمام (ع) 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، وينطوي -في مثل هذه الحالات- ((على شيء أكبر من إثارة الخيال أو خلق ارتباطات جديدة، فهو يحمل في أحشائه رمزية الحقيقة وينطق باسمها)) (على أو فيها كَمَنْ قوله (ع) في الخطبة ذاتها: ((كَانُوا قَوْماً مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَلَيْسُوا مِنْ أَهْلِها فَكَانُوا فِيها كَمَنْ لَيْسُ مِنْها عَمِلُوا فِيها بِمَا يُبْصِرُونَ وَبَادَرُوا فِيها مَا يَحْذَرُونَ))، وأكد ذلك (ع) في كلامٍ له قبل موته: ((وَإِنَّمَا كُنْتُ جَاراً جَاوَرَكُمْ بَدَنِي أَيَّاماً)) (٥)، فيُعدّ المجاز هنا كاشفاً عن دواخل النفس الإنسانية للمنتج، بما يمنحه من إمكانية التعبير عمّا يعيشه بصورةٍ إيحائية، فكونه (ع) مجاوراً لأهل الآخرة بروحه وجسده مع هؤلاء الناس، فهو يتضمن قصداً إيحائياً على

(١) ينظر: الراوندى: ٢/ ٥٠٥.

⁽٢) المعتزلي: ١٣/٨.

⁽٣) ينظر:البيهقى: ١/ ٢٧٢، والكيذري: ٢/ ٢٥٧.

⁽٤) النص القرآني من الجملة إلى العالم: ٩٧.

⁽٥) نهج البلاغة: ٢٠٧.

أنّهم ليسوا من أهل الآخرة، لذا يرى البحراني أن القصد من النصّ المذكور آنفاً هو ((الفرق بينهم وبين أهل الدنيا))(١).

ومن المقاصد التلميحيّة التي وقف عندها الشارحون في المجاز قوله (ع): ((فَالْقُرْآنُ آمِرٌ رَاجِرٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ حُجَّةُ لَلّهِ عَلَى خَلْقِهِ))(٢)، وهو مجاز علاقته حالية – كما يرى الروندي –؛ ف((القرآن آمر زاجر أي فيه أمر وزجر، كما يقال: ليله قائم ونهاره صائم))(٢)، وعدّهُ ابن أبي الحديد مجازاً من باب إطلاق اسم السبب على المسبب؛ مبيناً المقاصد التلميحيّة من ذلك بقوله: ((جعل القرآن آمراً وزاجراً لما كان خالقه وهو الله سبحانه آمراً زاجراً به فأسند الأمر والزجر إليه..، وجعلهُ 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 ناطقاً، لأن النطق حركة الأداة بالكلام والكلام والنداء وغير ذلك من أقسام الكلام كالناطق، لأن الفهم يقع عنده وهذا من باب المجاز، كما والنداء وغير ذلك من أقسام الكلام كالناطق، لأن الفهم يقع عنده وهذا من باب المجاز، كما إلا أنه عدّ إطلاق لفظ (الناطق) على القرآن من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق به؛ إذ الناطق هو المتكلم به أوامره ونواهيه، وهذا ما يفسره قوله (ع): ((حجّة الله على القرآن هو كلام الله المتضمن لأوامره ونواهيه، وهذا ما يفسره قوله (ع): ((حجّة الله على خلقه)).

فيُلاحظ أن الشارحينَ 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 نحو

⁽١) البحراني: ٤/ ١٠٧.

⁽٢) نهج البلاغة: ٢٦٥.

⁽٣) الراوندي: ٢/ ١٩٩. وينظر: الكيذري: ٢/ ١٢٣.

⁽٤) المعتزلي: ١١٦/١٠ –١١٧.

⁽٥) ينظر: البحراني: ٣/ ٧٢٠.

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)) $^{(1)}$. ولا يخفى ما يسبغه 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 يضفيه من قرائن وما يضفيه من علاقات لغوية جديدة توازن بين المعاني والألفاظ)) $^{(7)}$.

تنبّه البحراني إلى ورود المجاز عند الإمام (ع) في الجملة الواحدة متضمناً مجازاً في الإفراد ومجازاً في التركيب، كقوله (ع) في الخطبة الشقشقية واصفاً الخليفة عثمان بن عفان: ((أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ))(٢)، وقد تنبّه الشارح بصورة دقيقة إلى مقاصد النصّ، فمعنى أجهز على الجريح، إذا أسرع بقتّله، والإجهاز لا يستعمل إلا في إتمام قتل الجريح على إسراع(؛)، بمعنى أنّ هناك ما تقدّم من ضربٍ أو غيره، قال البحراني: ((قوله: وأجهزَ عليه عملُه، يشتمل على مجاز في الإفراد والتركيب؛ أمّا في الإفراد فلأنّ استعمال الإجهاز، إنمّا يكون حقيقة في قتلٍ تقدّمه جرح المقتول وإثخان بضربٍ ونحوه، ولما كان قتل عثمان مسبوقاً بطعن أسنّة الألسنة والجرح بحد 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 لمّا كان عمله هو السبب الحاصل لهم على قتله صحّ إسناد الإجهاز إليه بإسناد الفعل إلى السبب الفاعلى أي إلى السبب العامل وهو من وجوه المجاز، وكذلك قوله وكبت به بطنته السبب الفاعلى أي إلى السبب العامل وهو من وجوه المجاز، وكذلك قوله وكبت به بطنته

(١) الخطاب النقدى عند المعتزلة: ٥٤.

⁽٢) الصورة الفنية في المثل القرآني دراسة نقدية بلاغية: ١٥٢. يقول النقوي إنّما قال (ع): (آمر زاجر وصامت ناطق)) بغير حرف عطفِ بين كلّ صفتين، لكون القرآن في عينه هو آمر زاجر، وفي عين كونه صامتاً ناطق، فزجره في

أمره ونطقه في صمته. ينظر: النقوي: ٢ / ١ ٨ ١ .

⁽٣) نهج البلاغة: ٤٩.

⁽٤) ينظر: الراوندي: ١/ ١٢٩، والسرخسي: ٩٤، ومجهول: ٦٧.

مجاز أيضاً في الإسناد والتركيب))(۱)، فأسند القتل إلى العمل، والعمل لا يقتل إنما هم من ثارَ ضدَ الخليفة، إلا أنّ العلاقة التي أجازت أن يُسندهُ القتل إلى العمل هي السببيّة، والقرينة المانعة من إرادة القصد الصريح في النصّ هي قرينة عقليّة، لأننا ندرك بعقولنا أنّ العمل لا يقوم حقيقةً بالقتل وإنّما لابدّ من وجود فاعلٍ، وما يعضد هذا القصد هو ما ذكرته كتب السير والتاريخ، ومن ذلك ما أوردهُ ابن عبد ربّه عن سعيد بن المسيب حين سئل عن سبب مقتل الخليفة عثمان، فأجاب: ((...كان كثيراً ما يولي بني أمية، ممّن لم يكن لهُ من رسول الله (ص) صحبة، وكان يجيء من أمرائه ما ينكرهُ أصحاب محمّد، فكان يُستعتب فيهم فلا يعزلهم))(۱). فالقصد التلميحي هنا هو الربط بين قتل الخليفة وعمله وجعلهُ السبب الأهمّ بإسناد الحدث إليه، من أجل إبراز شدّة الترابط بين المسند والمسند إليه، كالربط بين الأثر والمؤثر، لغرض إيصال القصد واضحاً إلى ذهن المتلقي. ف((البلاغة تقوم في أصل معناها على إرادة المتكلم إيصال معنى من المعاني أو فكرة من الأفكار إلى الشخص المقصود بالكلام حسب كيفيات معينة تُحدد بنوعية العلاقة القائمة بين الدال والمدلول))(۱).

⁽١) البحراني: ١/ ١٨١. وينظر: النقوي: ٢/ ٥٧٦ - ٧٧٥، ومكارم: ١/ ٢٣٩.

⁽٢) العقد الفريد: ٥/ ٣٩.

⁽٣) التفكير البلاغي عند العرب: ٢٧١.

الفصل الثاني البعد التواصلي

مفهوم التواصل

تكاد تتحصر الدلالة اللغوية للتواصل بمعاني الإبلاغ والصلة والانتهاء في المعجم العربي (۱). وتدل الصيغة الصرفية للتواصل (تفاعل)، على فعل المشاركة، الذي يقتضي توافر طرفين، على أقل تقدير، يشتركان ويتفاعلان وفقاً لفعلي الانتاج والتلقي، لذا يُعرّف في الاصطلاح بأنّه ((نقل المعلومات بين الافراد نقلاً مقيّداً بقناة محددة)) (۱)، وهذا التعريف ينبني على بعض مكونات العملية التواصلية، وهي الرسالة (المعلومات)، وطرفا التواصل (الأفراد)، وقناة التواصل.

فالتواصل إذن، واقعة تقع بين واقعتين هما؛ الإنتاج (التكلّم أو الكتابة)، والتلقي (الاستماع أو القراءة)، إذ لا بدَّ للمتكلم أو المؤلف من افتراضها واستحضارها في ذهنه، وهذا يجعل من العملية التواصلية عاملاً مكوناً للكلام الشفاهي والنصّ المكتوب، بل هي تتجاوز مجرد تشكل الكلام وتتداخل في تقرير وجهة المعنى ومحتملاته، ومن ثم تحديد معالم الفهم النهائية للخطاب، لأنّ أي تغيّر في وضعية التواصل وأركانه ((يستدعي من النصّ إيحاءً آخر، ويجعل المعنى يتخذ مضموناً مختلفاً)(٢).

ويتحدّث المختصون في دراسة التواصل عن عناصر محددة يشترط وجودها فيها، نظراً لما أقرّه (رومان جاكبسون)، وهي؛ المرسِل، والمرسل إليه، والرسالة، والسنن، والسياق، وقناة الاتصال، ويمثّل لها بالترسيمة الآتية (٤):

(AY)

⁽١) ينظر: لسان العرب: مادة (وصل): ٨٦٢/٤-٨٦٣. وقد ذكر بعض الباحثين أن التواصل من المصطلحات التي يكتنفها الغموض معجمياً، بسبب وجود علاقة ترادف واشتراك تجمعه مع عدّة مصطلحات، كالإتصال، والإيصال، والإبلاغ، والتحاور، والإخبار، والتخاطب. ينظر: اللغة والخطاب: ٥٨.

⁽٢) العبارة والإشارة : ٩. أجمع المختصون على أنّ التواصل باللسان هو أرقى أنماط التواصل، لذا عُدّ الكلام أصلاً في كلّ تواصل بشري، وما عداه من الأنماط الأخرى يجري على قانونه، ويُفهم على مقتضاه. ينظر: اللسان والميزان : ٢١٣.

⁽٣) النصّ الديني في الإسلام من التفسير الى التلقي: ٥٧٠.

⁽٤) ينظر: قضايا الشعرية: ٢٧.

الفصل الثاني البعد التواصلي

سياق

مرسِل — مرسَل إليه

اتصال

سنن

ويولد كلُّ عنصر من هذه العناصر وظيفةً خاصّة به، وهي كالآتي(١):

-الوظيفة التعبيرية، أو الانفعاليّة، وهي وظيفة تتمحور حول المرسِل، إذ يعبّر فيها عن موقفه اتجاه الموضوع المتحدَّث عنه.

- الوظيفة الإفهاميّة، وتتمحور حول المرسل إليه، ويتجلى ذلك في النداء والأمر والاستفهام.
- الوظيفة المرجعية، وهي متمحورة حول السياق، إذ تجسّد العلاقة بين الدليل والموضوع الخارجي.
- الوظيفة الانتباهيّة، وتتعلق بقناة الاتصال، وهدفها إقامة الاتصال والمحافظة عليه، وإثارة انتباه المرسل إليه.
- -الوظيفة الميتالسانيّة، وهي متمحورة حول السنن، وتسمح للمتخاطبين بالتأكد من استعمالهم السنن نفسها.
- -الوظيفة الشعرية، وهي متعلقة بالرسالة بوصفها رسالة بكلّ مكنوناتها الجمالية، والتركيز عليها في حدّ ذاتها هو ما يطبع الوظيفة الشعربة للغة.

(ولم يكن الداعي إلى تتبع الوظائف اللغوية إلّا محاولة للربط بين الوظيفة والاستعمال الذي يخرج بالدرس اللغوي من الانكباب على الشكل إلى دراسة الخطاب

(١) ينظر: القضايا الشعرية: ٢٨ وما بعدها، واللغة والخطاب: ٨١ وما بعدها، والتواصل اللساني والشعرية: ٣٥ وما بعدها. ويذكر جاكبسون بأنّ (بوهلر) قد سبقهُ بوضع الوظائف (الانفعالية، والإفهامية، والمرجعية).

الفصل الثانى البعد التواصلي

تداولياً))(۱) فالوظائف تمثل مرحلة التحول من الدراسات البنيوية الشكلية إلى دراسة المنجز اللغوي في سياقاته الاجتماعية والتواصلية، وهذا الارتباط الحاصل بين الأحداث اللغوية والأحداث الاجتماعية، إنّما يرجع أساساً إلى طبيعة الإنسان التي تتضمن قابليتين (تواصلية واجتماعية)، تمثلان مظهرين أساسين في البعد الإنساني يصعب الفصل بينهما، وبديهي أنّه خارج الشفرة المقننة والمشتركة (اللسان الخاصّ بمجتمع معين) لا يمكن الحديث عن هذين القابليتين، ومن ثم فلا وظائف تداولية للغة خارج سياق الاتصال (۱).

وقد أدخلت (أوريكيوني) تعديلاً في هذه الخطاطة، يتعلق بطرفي الاتصال (المرسل والمرسل إليه)، وهذا التعديل يختص بخاصيّاتهم النفسية والتحليلية النفسية، التي لها أثر في عمليات عقد السنن وحلّها، وأضافت الكفايات الخارج لسانية (الثقافية أو الموسوعيّة والإيديولوجية) إلى جانب الكفايات اللسانية (٣).

ويمكننا باعتماد الأنموذج الذي قدّمه جاكبسون، وما طرأ عليه من تغييرات، أنْ نقف على أهمّ المتغيرات التي طرأت على عناصر التواصل في شروح النهج، وأحدثت تغايراً في العملية التواصلية بين خطاب النهج والشارح من جهة والتواصل الأول الذي حصل في زمن صدور النصّ من جهة أخرى. وهو ما سيقف عنده المبحث الأول، فضلاً عن بيان أثر كفايات الشارحين (اللسانية وغير اللسانية) في تواصلهم التداوليّ مع خطاب النهج.

⁽۱) استراتيجيات الخطاب: ۲۰. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ البحث في الوظائف اللغوية لم يكن بعيداً عن الدرس اللغوي العربي، ويمكن أن نشير بوضوح إلى (الوظيفة التعبيرية) للغة عند ابن جني (ره) في تعريفها: (أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم) (الخصائص: ۸۷/۱)، على أنّ الربط بين المرسِل (القوم) والوظيفة التعبيرية يبدو أكثر دقة من الربط بينه وبين (الوظيفة الانفعالية)، لأن التعبير عن الذات ليس محصوراً في الانفعال فحسب. كما أشار الجاحظ (ره) إلى (الوظيفة الإفهامية) للغة في عرضه لمفهوم البيان. ينظر: البيان والتبيين: ۲/۱۷.

⁽٢) ينظر : في اللسانيات العامة : ٧٢.

⁽٣) ينظر:فعل القول من الذاتية إلى اللغة: ٢٤، وفي التداولية المعاصرة والتواصل: ٥٠.

الفصل الثاني البعد التواصلي

المبحث الأول

التواصل (عناصره وكفاياته)

عناصر التواصل ومتغيراتها في شروح النهج

١ - المرسل:

وهو منشئ الخطاب والذات المحورية في انتاجه، لأنّه ((هو الذي يتلفظ به من أجل التعبير عن مقاصده))^(۱)، ويمثله في دراستنا الإمام (ع)، وتواصله مع المتلقي يكون على نمطينِ هما؛ الخطاب الشفاهي (المنطوق)، كالخطب والحكم، والخطاب المكتوب، كالرسائل والكتب التي كان يبعث بها إلى عماله.

يلحظ في دراستنا لتواصل الشارحين مع خطاب النهج وجود مائز مهم في التفريق بين العملية التواصلية في عهده (ع)، وبينها عند الشارحين، ويتمثل بحضور المرسِل بشخصه في الأولى وغيابه في الثانية، ولا يخفى ما لهذا الأمر من خطورة في العملية التواصلية؛ ففي عهده (ع) كان (المرسِل) منحصراً بشخصه فقط، أمّا في عهد الشارحين فقد كان لغيابه فرصة لاشتراك جامع النهج (ره) في إنشاء الخطاب من خلال ما مارسه عليه من حذف واختيارٍ وتغييرٍ على وفق ما يراه، يقول التستري: ((وإنّما كان الرضي (عفا الله عنه) إذا رأى كلاماً فصيحاً منسوباً إليه (ع) يقبله بدون تدبرٍ في معناه، ولو مع وجود الشواهد على خلافه، كما أنّه في (مجازاته النبوية) نسبَ إلى النبي (ص)...))(٢)، فمثلُ هذا الأمر يعني أنّ هناك وسيطاً يقفُ بين الشارح وبين المرسِل الأصلي للخطاب، ((وهو بمثابة شريكِ في إنتاج الرسالة))(٣)، لذا يمكن أن نسمّيه (المرسِل الثانوي) كما في الترسيمة الآتية:

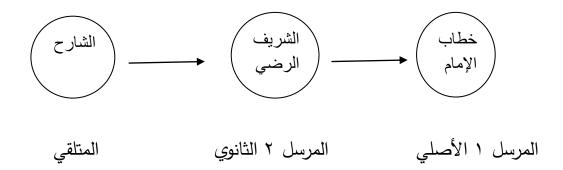
(9.)

⁽١) استراتيجيات الخطاب : ٥٤.

⁽۲) التستري: ۹/۸۱/۹.

⁽٣) النصّ الديني في الاسلام: ٧٧٥.

الفصل الثانى البعد التواصلي



ومع غياب الإمام (ع) بشخصه إلّا أنّه ما زال يمثل بؤرةً في التواصل مع الشارحين، لا لكونه منشئ الخطاب فحسب، بل لأن أغلب الوقائع والأحداث اللغوية الموجودة في النهج تحيل على شخصه (ع)، فضلاً عن أنّ الشخصية المعرفية والاجتماعية للمرسِل يكون لها أثرٌ كبير في بناء الفرضيات التأويليّة التي يقوم بها المتلقي كعدّةٍ يوظفها في العملية التواصلية مع كلام المرسِل؛ إذ ((أنّ صورة المتكلم في نفس المخاطّب هي التي تعطي اليلى حدٍ ما – قيمةً لما يتلفظ به))(۱)، وقد ظهر هذا الأمر بوضوح في مقدّمات جميع الشارحين؛ إذ أجمعوا على أنّه كان سابقاً لمن تقدّمهُ، وفائقاً لمن تأخّر عنهُ، وعلى مثالهِ حذا كل خطيبٍ، ونسجَ كل واعظٍ(۱)، لذا مثّل الإمام (ع) عند الشارحين مركز الجذب في اللغة الخطابية في النهج، ((بوصفه منظومة جمالية أنموذجية شاملة للجانبين : اللغوي والأخلاقي))(۱).

٢ - المرسل إليه:

وهو المخاطَب أو المتلقي، سواء أكان مستمعاً أو قارئاً، ويبدو أنّ مصطلح (المتلقي) أكثر شمولاً ودقةً في العملية التواصلية؛ إذ ((تنضوي تحته أنماط التلقي الشفاهية أو السماعية، فضلاً عن القرائية)(1). وتميّز (أوريكيوني) بين نمطين من مستقبلي الرسالة

(91)

⁽١) التداوليات علم استعمال اللغة : ١٣٤.

⁽٢) ينظر: العلوي: ١٠٣/١.

⁽٣) سوسيولسانيات نهج البلاغة: ٢٩٢.

⁽٤) نظرية التلقي أصول وتطبيقات: ٥٩.

الكلامية، الأول منهما المتلقي المباشر، وهو المقصود، الذي وُجّه إليه خطاب المرسِل شفاهيةً أو كتابةً، والثاني المتلقي غير المباشر، الذي لم يكن حاضراً في لحظة صدور الخطاب، ويمثله في دراستنا الشارحون، فهي تبني المفارقة بين النمطين من خلال عنصر التباعد، سواء أكان زمانياً أم مكانياً (۱).

وتُلحَظ هناك حالة من عدم التطابق والمحدودية بين هذين الصنفين، لكون الأول مقصوداً، ولا يمثل سوى جزء محدود من جمهور القرّاء الممكنين، الذين يتواجدون في أزمنة تاريخية مختلفة، وآفاق ثقافية شتى، مع أنّ فاعلية المتلقي غير المباشر قد تكون أكبر، ولاسيّما في حال غياب المرسِل وكتابية النصّ؛ فهذا يجعلهُ ((يصنع الخطاب وفق تجربته وميوله ووضعه))(٢)، وهذا ما سيظهر جليّاً في دراسة الكفايات التواصلية (الإيديولوجية والثقافية) لدى الشارحين.

إنّ الجانب الاجتماعي والمعرفي للمتلقي المقصود يؤثر في طبيعة الخطاب المرسَل، لذا يرى (لاينز) أن التغريق بين المتلقي المباشر وغير المباشر ذو فائدة كبرى في عملية التواصل، لأن المتكلم يبني كلامه ويعدّل فيه غالباً تبعاً لاعتقاده المسبق بمعارف مخاطبه وشخصيته الاجتماعية (٣)، ولم يسجل لنا الشارحون شاهداً واحداً عن متلقٍ مباشر أشكل عليه فهم المقصود من خطابات الإمام (ع) إلّا في حالةٍ واحدة؛ فعندما كان يخطب (ع) على منبر الكوفة، وبعد أن مضى في بعض كلامه اعترضهُ الأشعث بن قيس، فقال: يا أمير المؤمنين هذه عليك لا لك، وقد أشار بعض الشارحين إلى أنّه لم يفهم قصد الإمام (ع) من كلامه لذا اعترض عليه بهذه المقولة (٤)، ولكن يبدو من سياق الردّ أنّها كانت مقصودةً بسوء، كلامه نوايا الاشعث، وأبانَ ما يضمره بجوابه له بأنّه ملعون وحائك ومنافق، ويعلل

(١) ينظر: التواصل اللساني والشعربة: ٢٦.

(٤) ينظر: المعتزلي: ١/٢٩٧، والبحراني: ١/٣٢٣، ومجهول: ٥٥١، والقزويني: ٢/٥٥، والخوئي: ٣/٣/٣.

(97)

⁽٢) النص الديني في الاسلام من التفسير الى التلقي: ٧٧٥.

⁽٣) التداوليات علم استعمال اللغة: ١٣٤.

الشيخ مكارم ضرورة هذا (الاصطدام العنيف) والردّ المتضمّن لهذه الصفات الشائنة بأنّها متناسبة تماماً مع سياق الموقف وحساسيته، إذ كانت بعد الانقضاء من الخوارج وذكْر واقعة التحكيم في حرب صفين، فضلاً عمّا عُرِف عن الأشعث من نفاق وفتنة وتأجيج للحروب في الجاهلية والإسلام حتى سُمّي بعرف النار، ففي ظلّ هذا السياقات والظروف ومحاولاته خلق الفتنة صار حتماً على الإمام أن يعريه ويكشفه أمام الأمّة حتى لا تنطلي عليهم الخطابات الكاذبة (۱).

٣-الرسالة:

ويعنى بها ما يجسد أفكار المرسِل بصور مسموعة أو مقروءة، فهي ((التسجيل الكلامي للحدث التواصلي)) (٢)، إلا أنّها في زمن الإمام (ع) كان يتمّ تلقيها بصورة شفاهية في الأغلب، فضلاً عن أنّها تكون تدريجية بحسب المناسبة وسياق الموقف الذي يستدعي الكلام، أمّا في زمن الشارح فهي نصّ مكتوب، ويتمّ تلقيه مجموعاً من دون ترتيب، وقد نبّه الخوئي إلى هذا الأمر في أكثر من موضعٍ وأثره في عرقلة التواصل مع خطاب النهج، يقول: ((إنّ السيد قد أتى بما أوردهُ في هذا الكتاب على نحو الإرسال، وحذفَ الإسناد والرجال...وسلك مسلك التقطيع والالتقاط، وربّما أوردَ شطراً من خطبةٍ في أوائل الكتاب، وسطراً منها في أواخر الكتاب، فأوجبَ ذلك القلق والاضطراب في فهْمِ المعنى والإعراب))(٢).

وربّما كان في تواصل (التستري) مع خطاب النهج محاولة لردم هذه الهوة، من خلال شرحه له شرحاً موضوعيّاً، مشتملاً على فصول لها عنوانات خاصّة، ويضمّ كل فصل مجموعة من الخطب والكتب التي تعرض للموضوع نفسه، إلّا أنها تفتقر لتعاقبية النصوص

(97)

⁽۱) ينظر: مكارم: ۱۲/۱، وقد أنكر التستري ما ذهب إليه المعتزلي والبحراني من كون الأشعث قد أساء فهم الخطاب. ينظر: ٩/٨.

⁽٢) تحليل الخطاب: ٢٢٧.

⁽٣) الخوئي: ١ / ٨. وينظر: ١٠ / ٥٠٠.

وترتيبها بحسب الصدور عن مرسلها (ع)، وغير ذلك من الأمور التي تتعلق بكتابية النصّ وما ينتج عنها من آثار.

وعلى الرغم من الفعل الكتابي إلا إنّ نهج البلاغة (الرسالة) يمتلك من الخصائص ما يميزه عن النصوص البشرية الأخرى، إذ تابع الشارحون الشريف الرضي (ره) فيما ذهب إليه من أنّه ((يتضمن من عجائب البلاغة.. ما لا يوجد مجتمعاً في كلام.. لأنّ كلامه عليه مسحة من العلم الإلهي، وفيه عبقة من الكلام النبوي))(۱)، وهذا ما جعل بعضهم يقرر بإنّه دون كلام الخالق، وفوق كلام المخلوقين، ولا يُقاس بغيره من الكتب الموجودة إلّا كتاب الله تعلى الذي هو الأصل وهذا فرعه(۱)، يقول الإمام عبده: ((ولا أعلم اسماً أليق بالدلالة على معناه منه، وليس في وسعى أن أصف هذا الكتاب بأزيد ممّا دلّ عليه اسمهُ)(۱).

٤ –السنن:

وهي النظام الترميزي الذي يتم من خلاله التواصل بين طرفي الخطاب، وتشتمل على قوانين اللغة وآلياتها، ولا يمكن أن يتم التواصل مع النصّ من دون الرجوع إلى السنن اللغوية له (أ)، وهذا قد يمنح الشارح، بوصفه مالكاً للألفة اللغوية مع النهج، يمنحه تواصلاً أفضل، ومن ثم الاقتراب بشكلٍ أكبر من الوقوف على مقاصد المرسِل، ولكن يبدو أنّ ما يتعلق بالسنن لا يقتصر على معرفة قواعد النظام اللغوي المشترك فحسب، بل يتجاوزه إلى المعرفة بالنظام الاجتماعي الذي تحصل في داخله العملية التواصلية، ((فلا يستطيع أحد فهم المرسَلة من دون معرفة الشفرات الاجتماعية والنصّية المناسبة)) (٥)، لما للنظام الاجتماعي

⁽١) نهج البلاغة :٦٧.

⁽٢) ينظر: المعتزلي: ٢/١، والنقوي: ٦/١. ويفرد الشيخ مكارم موضوعاً لهذا الأمر في مقدمته تحت عنوان (جاذبية نهج البلاغة الخارقة) يبيّن فيها أثر خطاب النهج على كلّ من قرأة على اختلاف التوجهات والاختصاصات والمرجعيات. ينظر: مكارم: ٢٧/١.

⁽۳) عبده: ۱۰/۱.

⁽٤) ينظر: اللغة والخطاب: ٦٥.

⁽٥) النص الديني في الاسلام من التفسير الى التلقي: ٨٤٥.

وأعرافه من أثر في توجيه دلالات اللفظ داخل الخطاب، ومن ثمّ لا يمكن الفصل بين ما هو لغوي وما هو اجتماعي.

ولا يخفى أثر المتغيرات التي طالت النظام اللغوي في العربية من حيث القواعد والاستعمالات، من تأثير على اختلاف السنن بين زمن الإمام (ع) وزمن الشارح، فالحسّ اللغوي والبلاغي هو ليس حسّاً ثابتاً، سواء من حيث الأفراد أو المجتمعات، ويعود هذا الاختلاف إلى التغيّر الذي يطرأ دوماً على الوعي الثقافي العامّ، و((هذا التغيّر هو الذي يسمح بتداول نمطٍ/ نسقٍ دون غيره من الأنساق الأخرى))(۱)، كما أنّ السليقة اللغوية بحالةٍ من التداني كلما ابتعدنا عن زمن التواصل الأول، وصار المرجع لهذه السنن هو ما ألف من كتب ودراسات في النحو والصرف والمعجم والبلاغة وغيرها، وهي مؤلفات ليست متفقة في الغالب في ما تنصّ عليه، وهذا ما يمكن أن يفسّر لنا خلافات الشارحين النحوية والدلالية في تواصلهم مع الخطاب الواحد، وسيظهر ذلك في دراسة الكفايات اللسانية لديهم.

وقد انتقدت (أوريكيوني) خطاطة (جاكبسون) في مشكل تجانس السنن، إذ ترى أنّ جانبي التواصل وعلى الرغم من انتمائهما إلى جماعة لسانية واحدة، فإنّهما لا يتكلمان تمام اللغة نفسها، إذ إنّ هناك اختلافاتٍ ممكنة بين اللغتين الفرديتين، لذا ((ليس حقيقة، كما يبدو من قول جاكبسون، بأنّ الإرسالية تمرّ في مجملها من يدٍ إلى يد، دون أن تشوّه في العملية))(٢).

٥ –السياق:

وهو المحيط الذي قيلت فيه الرسالة، سواء أكان لغوياً أم خارج لغوي، ولا يمكن تصوّر تحقق الخطاب من دونه، فلا يمكن للمتلقي أن يفهم أو يؤول الرسالة ما لم يضعها

⁽١) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: ٣٧.

⁽٢) فعل القول من الذاتية الى اللغة: ٢٢. وقد فصل ابن خلدون الكلام في الملكة اللغوية كثيراً في مقدمته، وبيّن في أكثر من فصل أنّ لغة العرب قد تكون مغايرة بعضها للبعض الآخر، وخلصَ إلى (من عرفَ أحكام تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب، فليس في تحصيل الملكة من شيء). المقدمة: ٣٦٦٦٣.

في سياقاتها الخاصة، إذ إنّ ((للسياق دوراً فعّالاً في تواصلية الخطاب وفي انسجامه بالأساس، وما كان ممكناً أن يكون للخطاب معنى لولا الإلمام بسياقه))(١).

شكّل غياب السياق في كثير من خطابات النهج عائقاً أمام تواصل شارحي النهج معه، بخلاف التواصل في لحظة إنتاج الخطاب، إذ كانت السياقات حاضرة بكلّ جزئياتها، ممّا يساعد المتلقي في الوقوف على مقاصد المرسل، فالمتلقي المباشر كان جزءاً من السياق وتشكلاته بخلاف الشارح الذي لا يمكنه معاينته، لعدم امكانية استرجاع السياق الأصلي، إذ يمتلك السياق طبيعة متغيرة من حيث المشاركين، والأبعاد الزمانية والمكانية، واللهجة المستعملة، والقواعد التي تحكم التداول على الكلام في صلب جماعية معينة، وغير ذلك(٢)، وهذا كلّه يجعل من الخطاب عرضةً للقراءات الأيديولوجية والعقدية التي ينطلق منها الشارحون، وهو ما سيتضح في دراسة الكفاية السياقية.

٦ -القناة

وهي الواسطة التي تنقل الخطاب من المرسل إلى المتلقي، وقد تكون القناة لغوية (شفاهية أو كتابية)، أو غير لغوية، تتضمن الحركات والإيماءات وقسمات الوجه ونبرة الصوت وتنغيمه وغير ذلك^(٦). وفي تواصل الشارح مع النهج فإنّ الحال يقتصر على القناة اللغوية الكتابية فقط، فضلاً عن أن غير اللغوية لا يكاد يكون لها حضور، بخلاف التواصل المباشر؛ إذ لم يسجل لنا جامع النهج (ره) منها إلّا النزر القليل، ومن ذلك موقفة (ع) مع الأشعث بعد أن اعترضة، فذكرَ أنّ الإمام خفض بصره إليه، وقد تلمّس بعض الشارحين

(١) لسانيات النصّ : ٥٦.

(٢) ينظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: ٢٨.

(٣) ينظر: تحليل الخطاب في ضوء نظرية احداث اللغة : ٣٠.

(97)

القصد التواصلي لهذه الإيماءة، فقال العلوي: ((أي قبضه من التطلع إليه تصغيراً من قدرهِ وحقارةً لهُ)(١).

وفي ضوء هذا يمكن القول إنّ القناة التواصلية في شروح النهج هي قناة عكسيّة، لأنها تعطي الحضور الفاعل والمؤثر لمتلقي الخطاب في ظلّ غياب شخص المرسِل، ولا يخفى تأثرها بالتباعد الزمني بين طرفي التواصل، الأمر الذي يجعل منها عرضة للتشوشات، ومن ذلك ((عدم وصول النصّ كما هو، أو وصوله مجزوءاً))(٢).

كفايات التواصل

تعني الكفاية عند (تشومسكي) معرفة المتكلم بلغته، أمّا الأداء فهو ما يُنتَج عن هذه المعرفة من كلامٍ متحققٍ في مواقف ملموسة، وقد شغلَ مصطلح الكفاية اللغويينَ المعاصرينَ منذ أن أدخلهُ تشومسكي إلى الآن، فأحدثَ جدلاً ونقاشات ومحاولات تعديل وإعادة صياغة، على أن تشومسكي لم يراعٍ في وصف الكفاية اللغوية التفاعلَ بين الكفاية النحوية والكفاية التداولية، وظلّ أحدهما منفصلاً عن الآخر، ولم يراعِ الوظيفة اللغوية الاتصاليّة بل حصر نفسهُ في نطاق الجمل، وطوى كشحهُ عن السياق (٣). وما يعنينا هنا هو الكفايات المطلوبة من المتلقي لغرض الوقوف على قصد الخطاب، وتُصنف على كفايتين؛ الأولى: لسانية (لغوية)، والثانية: خارج – لسانية (تداولية)، وتُقسَم على كفاية سياقيّة وأخرى موسوعية. فهذه الكفايات الثلاث تمثل القرائن التي يستدل بها المتلقي على قصد المتكلم وفهم الخطاب (٤)،

(٩V)

⁽١) العلوي: ١/٥٠٣.

⁽٢) النص الديني في الاسلام من التفسير الى التلقي: ٩٣٥.

⁽٣) ينظر: النصّ والخطاب والاتصال: ٢٢ وما بعدها.

⁽٤) ينظر: مدخل إلى علم لغة النصّ: ١٨٣.

لأنّها تُعدّ عناصر موجِّهة لهذا التفاعل ومؤثِّرة فيه، ((ومهما ادّعت أيّة قراءة استقلاليتها، فإنّها لا تكون منتجة إلّا في داخل نظام اجتماعي ووفق استراتيجيات ثقافية))(١).

أولاً: الكفاية اللسانية (اللغوية)

وتعني المعرفة الضمنيّة بقواعد اللغة المستعملة (صوتاً وصرفاً ومعجماً وتركيباً)، وهذا النوع يدخل ضمن المعارف المعياريّة للمتلقي، يحتكم إليها في معالجة نصوص المرسِل، فيعلم مثلاً أنّ لكلّ خاصية تنغيمية قصداً خاصّاً، ولكلّ صيغة صرفيّة قصداً مغايراً عن الصيغ الأخر، وإنّ تركيب هذه الوحدات إنّما يكون بحسب الاستعمال الذي يقتضي سياقاً معيناً وقصداً مخصوصاً (۱)، فمن ذلك مثلاً تنبّه الشارحين لمقاصد الصيغ الصرفية كصيغة (فعّل) للتكثير ففي قوله (ع): ((وَعُبِّرَ فَاعْتَبَرَ وَحُدِّرَ فَحَذِرَ))(۱)، فذهبوا إلى أن ((عُبر أي أري العبر مراراً كثيرة لأن التشديد هاهنا دليل التكثير))(أ)، ومعاني المطاوعة في صيغة (انفعل) و (افْتعل) و (تفعّل)، فانخدع مطاوع خَدعته، واندمجت مطاوع لدمجته، وارتمى مطاوع رَماه، وتشذّب مطاوع شذّبَ (١٠).

ويندرج ضمن هذه الكفاية أيضاً معرفة المتلقي بأنّ الخروج عن هذه الأنظمة في بعض السياقات لا بدّ أن يصاحبه قصد ما^(٦)، كما لاحظنا ذلك مثلاً في الحذف والتقديم والتأخير، إلّا إنّ شارحي النهج لم يسجّلوا في بعض الأحيان المقاصد من هذه الخروقات المتعمّدة كما نلحظ مثلاً في تناولهم لظاهرة التناوب والتضمين، إذ عملوا على تأويل النصّ وإرجاعه إلى النسق المعياري من دون البحث عن مقاصد النصّ بهذا الخروج، ومن ذلك التناوب في حروف الجر، فمثلاً في قوله (ع) يصف المتقين: ((فَمِنْ عَلاَمَةِ أَحَدِهِمْ أَنَّكَ تَرَى

(A A)

⁽١) النص الديني في الاسلام من التفسير الي التلقي: ٧٤٥

⁽٢) ينظر:التداوليات علم استعمال اللغة: ١٠٩.

⁽٣) نهج البلاغة: ١٠٩.

⁽٤) المعتزلي: ٦/٦٥٦. وينظر:البحراني:٢/٧١، والتستري:٢١/٩٧١، والموسوي:١/٢٧١.

⁽٥) ينظر: الراوندي: ١/٢٨٦، والمعتزلي: ٦/٢٥٦، ومغنية: ١/١١، والشيرازي: ٢/٩.

⁽٦) ينظر:التداوليات علم استعمال اللغة: ١١٠.

لَهُ قُوّةً فِي دِينٍ... وَطَلَباً فِي حَلالٍ) (١)، إذ ذهب بعض الشارحين إلى التناوب بين اللام و (في)، فمعنى ((طلباً في حلال حرف الجر هاهنا يتعلق بالظاهر، وفي بمعنى اللام)) (١)، وكأنهم أرادوا التخصيص لطلب الحلال، وكونهم متقين فطلبهم للحلال دون غيره أمر معروف، بل إن كل أعمالهم وجهدهم يكون في طلب الحلال، فأفادت (في) أنّ كل حركاتهم واقعة في الحلال وداخلة فيه، وبذا تكون قد أفادت معناها الأصلي وهو الظرفية، فلو أراد (ع) أن يقصد اللام في كلامه لاستعملها من دون حاجة إلى (في)، ومن ثمّ فلا تناوب هنا بينهما، لأنّ الأصل في حروف الجرّ أن لا ينوب بعض عن بعض، بل الأصل أنّ لكل حرف قصده واستعماله المتفرد به، ولكن قد يقترب معنيان أو أكثر من معاني الحروف فتعاور الحروف على هذا المعنى ولكنهما لا يتماثلان تماماً (٣).

كان للكفاية اللسانية لدى الشارحين أثرها في ترجيح بعض الروايات على بعض بالاعتماد على المعرفة بقوانين اللغة وأقيستها، ومنها الكفاية المعجمية، فقد ردّ التستري رواية الخوئي في قوله (ع) واصفا الدّنيا: ((فَهِيَ مُتَجَهِّمَةٌ لِأَهْلِهَا))، قال: ((أي متلقيتهم بالغلظة، وقال الخوئي في نسخة (متهجمة لأهلها)، قلت: هو تحريف، لأنّه لا يقال: تهجّمَ لفلان بل على فلان، والنسخة إنما تُنقل فيما احتملت صحتها))(٤).

ومن ذلك قوله (ع): ((اللَّهُمَّ إِنَّكَ آنَسُ الْآنِسِينَ لِأَوْلِيَائِكَ))^(٥)، إذ ذهب الشارح المعتزلي إلى خروج النصّ عن قياس العربية، فقد ((كان القياس أنْ يقول: إنّك آنس المؤنسين؛ لأن الماضي أفعل، وإنما الآنسون جمع آنس وهو الفاعل من أنستُ بكذا لا من آنست، فالرواية الصحيحة إذن: بأوليائك، إي أنت أكثرهم أنساً بأوليائك وعطفاً وتحنناً

⁽١) نهج البلاغة : ٣٠٥.

⁽٢) المعتزلي: ١٠/ ١٥١. وينظر: المجلسي: ٢/٧٥٣.

⁽٣) ينظر: معاني النحو: ٣ / ٧.

⁽٤) التستري: ١٧٨/٢. وينظر:النقوي:٧٨٦/٧. قال الخوئي: (فهي متهجّمة، من هجم عليه هجوماً...وفي بعض النسخ (متجهمة) بتقديم الجيم على الهاء). الخوئي: ٢٦٠/٦.

⁽٥) نهج البلاغة :٣٤٩.

عليهم))(١). ويبدو أن النصّ لم يخرج عمّا ذهب إليه الشارح، لأنّ (آنس) هو اسم تفضيل من الفعل (أَنِس)، وهو من الأنس ضدّ الوحشة، وهو مضاف لـ(آنس) اسم الفاعل من الفعل نفسه، وليس من (آنستُ) على وزن (أفعلَ) لذا لم يقل (المؤنسين)، ولعلّ الفرق بين الفعلين يكمن في معاني الفعل (أنس) هي مضامين معنوية تتعلق بالأنس والألفة وذهاب الوحشة، أمّا الفعل (آنسَ) فمعانيه في الأغلب حسّية تتعلق بالرؤية والبصر والتحسس(٢)، لذا ما ورد في النصّ (لأوليائك) صحيح، لأن الأنس حاصل للأولياء بالذات المقدسة.

وكان لهذه الكفاية أثرٌ في ترجيح بعض السياقات التواصلية على بعضها، ومن ذلك قوله (ع): ((لَمْ تَكُنْ بَيْعَتُكُمْ إِيَّايَ فَلْتَةً))(٢)، إذ ذهب الخوئي إلى أن هذا الكلام قاله (ع) لمن تخلّف عن بيعته كعبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص وغيرهما، وقد أنكر عليه النقوي ذلك اعتماداً على كفايته اللسانية، إذ فرّق بين استعمال الإمام لأداة النفي (لم)، وعدم استعماله للأداة (لا)، فقال: لم تكن بيعتكم ، فلو كان الأمر كما يرى الخوئي لاستعمل (لا) دون (لم)، لأنّ الفعل المضارع إذا دخلت عليه (لم) صار معناه ماضياً، لذا دلّ قوله (لم تكن) على أنّ البيعة كانت قد وقعت من المخاطّب فيما مضى، لذا ذهب النقوي إلى ترجيح أنّ الخطاب موجّه لمن نكثوا بيعته كالزبير وطلحة، وليس لمن لم تقع منهم البيعة إطلاقاً (٤).

على أنّ هذه الكفاية اللسانية تتراوح بين الشارحين تبعاً لثقافتهم اللغوية بل إنّها قد تختلف لدى الشارح نفسه من موضع لآخر، وهذا ما جعل المقاصد تتعدد في الموضع الواحد، لذا يدرج التداوليون السياق النصّي ضمن الكفاية اللسانيّة لتلافي هذا الاختلاف^(٥)، ويسمّيه جورج يول بـ(النصّ المساعد) ويمثّل مجموع الكلمات المستعملة في النصّ التي

 $(1 \cdots)$

⁽١) المعتزلي: ١١/ ٢٦٧. وبنظر:التستري:٧٣/٧.

⁽٢) ينظر : نسان العرب : مادة (أنس): ٣٠/١، و مفردات ألفاظ القرآن: ٥٥.

⁽٣) نهج البلاغة: ١٩٤.

⁽٤) ينظر: الخوئي: ٨/ ٣٣٠، والنقوي: ١١٢/١٠.

⁽٥) ينظر: المضمر:٢٨٣.

تحيط بالكلمة، ولها تأثير قوي على تفكيرنا بقصد الكلمة(١). وقد كان لهذا السياق أثر لدى شارحي النهج في الكشف عن مقاصد اللبس المعجمي الذي تكون فيه للكلمة الواحدة دلالات أو ألفاظ مختلفة، وهو في العربية يتكيء على (المشترك اللفظي والترادف والتضاد)، فالمعنى يغمض داخل النصّ من جهة اللفظ إذا لم يُقرَن به ما يوضح المقصود، لذا يري (تودروف) أنّ المعنى ليس ما تحملهُ الكلمات من دلالاتٍ داخل المعاجم ولكن تلك التي تأخذها داخل النصّ (٢)، فمن المعروف أنّ للمفردة المعجمية علاقتين؛ الأولى: صوريّة (ذهنيّة)، والثانية: تتمثل في المعاني الجزئية المتعددة لهذه المفردة، ووظيفة السياق النصّى استبعاد بعض هذه المعانى الجزئية، فعند ورود مفردة في سياق ما فإن معانيها الجزئية قد تنحسر 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^(٣)، وهذا ما أفادهُ السياق النصّى عند الشارحينَ في ظاهرة الاشتراك اللفظي، ومنها لفظة (الجبهة) الواردة في كتابِ لهُ (ع): ((إلَى أَهْلِ الْكُوفَةِ جَبْهَةِ الْأَنْصَارِ وَسَنَامِ الْعَرَبِ))(1)، وهي من المشترك اللفظي، فأشار الشارحون إلى أنّ ((قوله: جبهة الأنصار يمكن أن يريد جماعة الأنصار فإن الجبهة في اللغة الجماعة ويمكن أن يريد به سادة الأنصار وأشرافهم؛ لأنّ جبهة الإنسان أعلى أعضائه))(٥)، ورجّح بعضهم أنّ المقصود بالجبهة هنا هي الجماعة من الناس(٦)، أمّا أمّا السرخسي فقد اعتمد قرينة السياق في إبراز دلالة هذه اللفظة، لأن القرينة السياقية سواء أكانت لغوية أم مقامية هي التي ترفع الغموض وتوضح القصد عندما يقع الاشتراك، لذا أنكر السرخسى على مَنْ قال بأن معنى الجبهة هي الجماعة من الناس، ورأى أن الجبهة يجب أن تكون هنا بمعنى جبهة الوجه، لأنّه (ع) أخرج هذا الكلام مخرج المدح لأهل

(١) ينظر : معرفة اللغة : ١٣٦.

⁽۱) ينظر: التأوبلية النعبية: ١٠٥.

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

⁽٤) نهج البلاغة: ٣٦٣.

⁽٥) المعتزلي: ١٤/ ٦. وينظر: الكيذري: ٢/٩٧٣.

⁽٦) ينظر: البيهقي: ٢/ ٧٣١، والراوندي: ١١/٣، ومغنية: ٣٧٦/٣.

الكوفة؛ فالجبهة تستعمل بمعنى أصل الشيء ومعظمه، وجبهة الأنصار أي ساداتهم وأشرافهم، ولا يحصل هذا المدح بأن يقال لهم: أنتم جماعة من الناس، وإنّ الجبهة بمعنى العضو يناسب السنام، بخلاف الجماعة من الناس(١)، وهذا القصد هو الأقرب كما يبدو؛ فقوله (ع): ((سنام العرب أي أهل الرفعة والعلو منهم لأن السنام أعلى أعضاء البعير))(١)، واللافت للنظر أن الجامع بين معاني مادتي (جبه) و (سنم) في الغالب هو الظهور والعلو والرفعة. فكلمة (الجبهة) لها معانٍ متعددة في المعجم العربي، وإختيار أحدى هذه المعاني المنسجمة مع سياقات النصّ التواصلية إنما هو رهن بالكفاية اللسانية للشارح ومرتكزات الفهم العرفي لديه، لذا يُلحظ هنا بوضوحٍ أثر السياق النصّي في كشف مقاصد النصّ من خلال رؤية تداولية اعتمدها السرخسيّ في استنتاج المقصود، فعملية الفهم تقتضي استحضار تلك المعاني المتعددة التي يحتملها المشترك اللفظي، فيتمّ فرز المعنى الذي يقبلهُ السياق استناداً المعاني المتعددة التي يحتملها المشترك اللفظي، فيتمّ فرز المعنى الذي يقبلهُ السياق استناداً

فهذا التفاعل التواصلي بين النصّ ومتلقّيه، الذي ينطلق من أسس لغوية واجتماعية، يعملُ على جعلِ المتلقي طرفاً فاعلاً ومدركاً، ومستعداً لاستقبال الرسالة ومعالجتها، وإعادة صياغتها؛ ((إذ النظر إلى المتلقي إدراكيّاً يؤدي إلى نتائج هامّة على مخطط التواصل ذاته، وعلى وضع ودورالفاعلين المتواصلين))(٢).

ولكن مع هذا لم يكن السياق النصّي وحده كافياً لكشف الفروقات القصديّة في استعمال هذه الظواهر، إذ ذهبوا في الكثير من المواضع إلى القول بالترادف، وهذا في حقيقة الأمر ينافي أصل الوضع في اللغة، لأنّ ((الأصل في كلّ لغةٍ أن يُوضع اللفظ الواحد لمعنى واحد))(3)، ومن ثمّ تتنافى وقصد النصّ، على أنّ الباحث لا ينكر توارد هذه الظواهر

⁽۱) ينظر: السرخسي: ٢٢٥٢٢، والمجلسي: ٣/٥٢١، والخوئي: ٦/٠٨، والنقوي: ١/٠٠٠، وعبده: ٣/٠٠

⁽٢) المعتزلي: ١٤/ ٧.

⁽٣) التحليل التداولي للخطاب السياسي (بحث): ٢٣٦.

⁽٤) فصول في فقه اللغة :٣٠٨.

في لغة البشر العاديين، بسبب انعدام القصدية التامة في كثير من استعمالاتهم اللغوية، فغايتهم من ذلك هو أن يكون التفاهم محرزاً في نطاق تخاطباتهم، وإنّنا في الأحوال العادية نعتمد على ما تزودنا به الذاكرة من كلمات نجدها مناسبة وذات صلة بالأمر الداعي للكلام (۱)، بخلاف النصوص المعصومة التي تكتسب عصمتها من عصمة المرسِل، فهي في قمة الوعي اللفظي والاستعمال المقصود فلا يمكن أن ننسب الترادف إلى ألفاظها، فلمّا كان الواضع هو إمام معصوم بإجماع الشارحين أنفسهم، فلا تبدو هناك أهداف عقلائية من وراء جعل الألفاظ المتعددة للمعنى الواحد، لأنّ الواضع عاقل حكيم، ولابد أن يكون هادفاً في مجمل تصرفاته وأعماله الإرادية وإلا لما كان عاقلاً (۱).

ومن ذلك قولهم بترادف الفعلينِ (جاء وأتى) في قوله (ع) من خطبة له في ذم أهل العراق: ((وَاللّهِ مَا أَتَيْتُكُمُ اخْتِيَاراً وَلَكِنْ جِئْتُ إِلَيْكُمْ سَوْقاً))^(٦)، فقد عدّهما بعض الشارحين مترادفينِ (على السبب في ترادف هذين اللفظين عند الشارحين وبعض اللغويين هو دلالتهما معاً على الإقبال والقدوم. وما يمكن أن يقال للتغريق بين مقاصد هذين اللفظينِ هو إن الإتيان مجيء بسهولة، أما المجيء فهو أعمّ، أي إنه قد يؤتى لما أصعب وأشق وأثقل مما تستعمل فيه (أتى)^(٥)، وهذا المعنى واضح في النص المذكور آنفاً؛ فالإتيان كائن عن اختيار وسهولة بخلاف المجيء المصحوب بالسوق والصعوبة وعدم الرغبة، إذ ذكر بعض الشارحين أنّ (السوق) هو تحريض على المشي بالإكراه، وهو متناسب مع موقف الإمام (ع) وأهل الكوفة؛ فهو (ع) لم يردُ مفارقة دار الرسالة والاتجاه للكوفة إلّا مضطراً، لحاجته الماسّة

⁽١) ينظر: المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: ٣٦٩. يقول الأستاذ حسين الواد: (فمنتهى أمل البات في التخاطب العادي أنْ يصل بلاغه سالماً من العثرات إلى المتقبِّل؛ لذلك نجدهُ يستعمل المشترك من الصيغ تجنّباً للتحريف وحسماً لسوء الفهم). من قراءة النشأة إلى قراءة التقبّل (بحث): ١١٦.

⁽٢) ينظر: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية :١٠١-١٠١.

⁽٣) نهج البلاغة: ١٠٠٠.

⁽٤) ينظر: البيهقي: ١/٥٦٣، والمعتزلي: ٦/٨٦، والبحراني: ١٩٣/٠.

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

إليهم في حربه. ويمكن تلمس هذا المعنى في كثير من نصوص النهج (١)، ومنها قوله (ع) في كلام له عن النبي (ص): ((جَاءَهُ الْمَوْتُ فَذَهَبَ بِهِ))(٢)، وربّ قائلِ يقول أن هذا المعنى وارد بالطريقة نفسها في كلام له عن مقتل الخليفة عثمان: ((أَتَى قَدَرُهُ عَلَيْهِ))(٢)، ويجاب عن هذا بأمرين، الأول: اختلفَ اللفظان باختلاف الشخصين؛ فالمتوفى في النص الأول هو النبي (ص) 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 (ص) فاستعمل معه الفعل (أتي). فكأنّ الموت استصعب المجيء إلى نبينا الأكرم، أما غيرهُ فلا يكون كذلك. والأمر الثاني: هو إنه (ع) نسب المجيء في النص الأول للموت وهو أمر مهول وثقيل على الإنسان كما في قوله تعالى: ((وَجَاءَتُ سَكُمْ أَلْمُوْتِ بِالْحَقِّ)) (ق: ١٩)، أما النص الثاني فقد نسب (ع) الإتيان للقدر، والمراد به (القتل)(٤)، والذي يفهم من السياق أن هذا القتل قد تمّ بصورة سهلة لتخاذل أنصاره عنه وبثّهم المنون إليه، وتثبطهم عن نصرته (٥)، وهذا من الطبيعي أن يمكّن عدوهُ منه بيسر وسهولة، وربِّما هي تكمن في رغبة من قتلَهُ بقتْلهِ؛ إذ استسهلوه ولم يجدوا فيه صعوبة، لأنّهم اعتقدوه مستحقاً لذلك مثلاً. فضلاً عمّا رواه ابن أبي الحديد والبحراني من وصْفِ الإمام (ع) لعثمان بأنه: ((امرءً مكّن عدوه من نفسه))(٦)، وكلُّ هذا يتناسب مع استعمال الفعل (أتى)، ثم أنّ التركيب اللغوي للنص الثاني يوحى بالقصدية في القتل ولاسيما

⁽۱) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: نهج البلاغة: ١٦٠١٧، ٣٥٣. وبنظر: الكيذري: ١/٥٥، ومجهول: ٢٤٤، وعبده: ١/٥١، والشيرازي: ٢/٦١، والموسوي: ١/٧١، والخوئي: ٥/٦٨، ومغنية: ١/٩١.

⁽٢) نهج البلاغة: ١٤٦.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٨٨.

⁽٤) ينظر: البحراني: ٤/٧٤.

⁽٥) ينظر: نهج البلاغة: ٣٨٨.

⁽٦) المعتزلي: ١٩١/٢، وينظر: السرخسي: ٦٦، والبحراني: ١٨١/٢.

في استعمال حرف الجر (على) الدال على الاستعلاء، وهذا ما أشار إليه الأصفهاني من أنّ ((الإتيان قد يراد منه القصد وإن لم يكن منه الحصول))(١).

ومن هنا يتضح أنّ هذه الكفاية لا تكفي لوحدها للوقوف على مقاصد النصّ بل تحتاج إلى مرجِّحات تبيّن تلك المقاصد، وتعمل بوصفها قرائن كاشفة عن ظروف القول وإنتاجه وهذا ما تتكفل به الكفاية التداولية.

ثانياً: الكفاية الخارج - لسانيّة (التداوليّة)

ويتعلق الأمر هنا بما يتزود به المتلقي من معارف خارج لسانية تكون حاسمة بتضافرها مع المعرفة اللسانية (الكفاية اللغوية) في التواصل مع النصّ والوقوف على مقاصده، إذ تشتمل على كلّ القرائن التي يُفترض فيها المساعدة للوصول إلى قصد النصّ، فهي تعني امتلاك نوعين من المعارف: معارف بواقع الحال وملابساته أي المقام التخاطبي وظروف الإنتاج المزامنة للنصّ بكل مكوناتها، فهي معرفة موازية وتسمى بـ(الكفاية السياقية الحالية)، ومعارف متعلقة بواقع التجربة الإنسانية المشتركة، والمرجعيات الإيديولوجية والثقافية والأمور المعرفية الاعتقادية، فهي معارف سابقة وتسمى بـ(الكفاية الموسوعية)(٢). فعميلة الفهم وبلوغ القصد ليست محصورة بكفاية معينة دون أخرى، بل لابد من تساندها جميعاً، لذا لا يصحّ الفصل بين الكفاية اللسانية والتداوليّة.

١ - الكفاية السياقية الحالية

ويسميها (ديكرو) بـ(مقام الخطاب) ويعني به مجموع الظروف التي نشأ الخطاب في وسطها، ويرى أنّنا يجب أن نفهم من هذا، المحيط المادي والاجتماعي الذي يأخذ الظرف فيه مكانه، والصورة التي تكون للمتخاطبين عنه، وهوية هولاء، وإننا لنعرّف التداولية –

(1.0)

⁽١) مفردات ألفاظ القران: ١٤٦.

⁽٢) ينظر: المضمر:٢٨٣.

غالباً - بوصفها دراسة لهيمنة المقام على معنى العبارة (١)، فالمعرفة بالسياق المقامي تمثل دعامة أساسية للوقوف على قصد النصّ؛ ((لأنّ المقام السياقي يمثل أعظم القرائن الدالّة على مراد المتكلم))(١).

ونلحظ في شروح نهج البلاغة أمراً غاية في الأهميّة هنا يتمثل بغياب الكثير من السياقات المقامية في النصوص التي ينقلها الرضي (ره) $^{(7)}$ ، وهذا ما مثّل عائقاً عند الشارحين - في كثيرٍ من الأحيان - للوقوف على مقصد النصّ، بل أنّه قد بلغَ الأمر مبلغاً فقَدَ به النصّ قيمتهُ بفقدان كمّية السياق الحالي المصاحبة لهُ، إذ يستحيل في أحيان كثيرة وصف مقاصد النصّ الكلامية من دون الاهتمام بالمحيط غير الكلامي، ومن ذلك في قولهِ (ع): ((لِلَّهِ بَلَاءُ فُلَان فَلَقَدْ قَوَّمَ الْأَوَدَ وَدَاوَى الْعَمَدَ وَأَقَامَ السُّنَّةَ وَخَلَّفَ الْفِتْنَةَ ذَهَبَ نَقِيَّ الثُّوْبِ قَلِيلَ الْعَيْبِ أَصَابَ خَيْرَهَا وَسَبَقَ شَرَّهَا أَدَّى إِلَى اللَّهِ طَاعَتَهُ وَاتَّقَاهُ بِحَقِّهِ رَحَلَ وَتَرَكَهُمْ فِي طُرُقِ مُتَشَعِّبَةٍ لَا يَهْتَدِي بِهَا الضَّالُّ وَلَا يَسْتَنْقِنُ الْمُهْتَدِي))(١)، إذ انقسم الشارحون بين قصدين لكلمة (فلان) الواردة في النصّ؛الأوّل: يرى أنّ المقصود به بعض أصحابه المعروفين بحسن السيرة، وأنه مات قبل الفتنة التي وقعت بعد رسول الله (ص)، ومعنى أصاب خيرها: أي خير السنة وسبق شرها: أي شر الفتنة. ويجوز أن يرجع الضمير إلى السنة على ما سمى بالسنة من البدعة، لان شر السنة البدعة (٥). إلا أن هذا لا يثبت أمام ما توحي به ألفاظ النصّ لأن لفظ أمير المؤمنين (ع) يشعر إشعاراً ظاهراً بأنه يمدح والياً ذا رعية وسيرة، ألا تراه كيف يقول: فلقد قوم الأود، وداوى العمد،.. وكيف يقول: أدى إلى الله طاعته، ورحل وتركهم في طرق متشعبة، فالضمير الهاء والميم في قوله: (وتركهم) يعود إلى

⁽١) ينظر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان: ٦٧٧.

⁽٢) التداوليات علم استعمال اللغة: ١١٠.

⁽٣) ربّما غابَ السياق أحياناً حتى عن الشريف الرضي (ره) لكنّهُ أورد النصّ لإعجابه به كما هو معروف عن العرب عندما تولع بنصِّ شعريّ أو نثريّ فتحتفي به وتردده، وهذا ما يجعلهم في كثيرٍ من الأحيان لا يذكرون ظروف القول ومعطياته تامّة. ينظر: التأويليّة العربية: ٩٦.

⁽٤) نهج البلاغة: ٣٥٠.

⁽٥) ينظر: الراوندي: ٢/ ٢٠٤، والسرخسي: ١٩٢، والكيذري: ٢/١٥٢.

الرعايا، فضلاً عن ذلك أن ((كل من مات قبل وفاة النبي (ص) كان سوقة لا سلطان له فلا يصح أن يحمل هذا الكلام على إرادة أحد من الذين قتلوا أو ماتوا قبل وفاة النبي $(ص))^{(1)}$ ، لذا ذهب ابن أبي الحديد إلى أن المقصود ب(فلان) هو عمر بن الخطاب، ويذكر لذلك دليلين، أحدهما: ما وجده ابن أبي الحديد في النسخة التي بخط الرضى أبي الحسن جامع نهج البلاغة وفيها أنه كُتِب (عمر) تحت كلمة (فلان). ويُردّ على هذا بأن الكتابة قد تكون من عملِ النسّاخ أو غيرهم، فضلاً عن أن هذا الشيء لم يذكرهُ أحد من الشارحين غيره. ثمّ أنه لو كانت من كتابة الشريف الرضى أما كان الأولى منه أن يصرّح بها علناً إذ ليس ثمّة مانع في الأمر لكونها في معرض المدح والثناء. والدليل الثاني: دليل تاريخي يستند فيه إلى الطبري، إذ ينقل عن ((المغيرة بن شعبة قال لما دفن عمر أتيت عليا (ع) وأنا أحب أن أسمع منه في عمر شيئاً، فخرج ينفض رأسه ولحيته و قد اغتسل، وهو ملتحف بثوب، لا يشك أن الأمر يصير إليه فقال رحم الله ابن الخطاب لقد صدقت ابنة أبى حثمة ذهب بخيرها ونجا من شرها))(٢)، وما ذكره الشارح قد لا يثبت سنداً ومضموناً، أما سنداً فقد ذهب بعض المحققينَ إلى تضعيف إسناد هذا الحديث لانقطاع في سلسلة إسناده، أو لوجود مجاهيل في رجاله (الرواة)(٣)، فضلاً عمّا يوحي به الخبر من تناقض؛ فبينما نجد الإمام مادحاً الخليفة لعمر بن الخطاب ناعياً له، فهو (ع) لم يكن حاضراً في دفنه!! وهذا مخالف لكثير من الأخبار الواردة في هذا المجال (٤). وكذا قوله بأن عليّاً (ع) لا يشكّ أن الأمر يصير إليه، إذ يخالفه ما رواه الرواندي من أنّ الخليفة عمر لما قال للناس: كونوا مع الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، ((فقال العباس لعلي (ع): ذهب الأمر منّا، والرجل يريد أن يكون الأمر لعثمان. فقال على (ع): أنا أعلم ذلك..))^(٥)، ثمّ إذا صحّ أن الإمام أقرّ هذا

(١) المعتزلي: ١١/٥.

⁽٢) المعتزلي: ١١/٥. وينظر:عبده:٢/٩٤١، ومغنية:٣٠٠/٣٣٠.

⁽٣) ينظر: محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ١١٠٨/٣.

⁽٤) ينظر تفصيل ذلك في:محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ٣/ ١٠١٤ ١٠١٨.

⁽٥) الراوندي: ١/ ١٢٨.

هذا المعنى على لسان (ابنة أبي حثمة)، إذ كانت قد نعت عمر قائلةً: واعمراه أقام الأود وأبرأ العمد وأمات الفتن وأحيا السنن خرج نقي الثوب بريئا من العيب^(۱)، فلعلّه يقوي ما ذهب إليه جماعة من إن النصّ ليس من كلام أمير المؤمنين، كما ذكر البحراني، الذي ذهب إلى أنّ ((إرادته لأبي بكر أشبه بإرادته لعمر))^(۱)، ويبدو أن حمْلَ الخطاب على أن المراد به أحد الخليفتين يتنافى مع ما ذكره الشارحون من موقف الإمام (ع) في الخطبة الشقشقية^(۱).

وذهب بعض الشارحين إلى أنّ المقصود هو مالك الأشتر (أ)، وقد ردّ النقوي هذا اعتماداً على السياق الداخلي للنص؛ فظاهر الخطبة يصرّح أنّ المكنى عنه كان والياً على الناس، فكيف يمكن أن يكون المراد من قول (فلان) مالك بن الحارث وهو لم يكن والياً في خلافته قط، لذا انتهى إلى رفض آراء جميع الشارحين، وذكر أنّ ((تحقيقاتهم في هذا المقام عاطلة باطلة، لا ترجع إلى محصلٍ أصلاً، لأنّ الأوصاف التي ذكرها (ع) في هذا الكلام كلّها للمكنى عنه بقوله (فلان)، وهو غير معلوم لنا ولغيرنا))(أ)، فما يمكن قولُهُ 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 المحيطة به زماناً ومكاناً، لكي تتضح مقاصد المتكلم والمعاني المطلوب إيصالها للمخاطب، وقد نصّت الدراسة التداولية على ضرورة كل هذه الأمور (1)، لذا فإن عدم توافرها في النصّ السابق أفقده أفقده قيمته المنتظرة، لذا عملَ الشارحون على افتراض سياقات عدّة مختلفة للنصّ ثمّ اختاروا منها ما اعتقدوا أنّه قصّد النصّ.

_

⁽١) ينظر: محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: ١١٠٨/٣

⁽٢) البحراني: ٤/٧٩. وينظر: التستري: ٩/١/٩.

⁽٣) ينظر تفصيل الشارحينَ لهذا الأمر في شرحهم للخطبة الشقشقية: الخطبة (٣) عند جميع الشارحين.

⁽٤) ينظر: الخوئي: ١ / ٢٤/١، والعلوي: ١ / ١٨٣١، ومكارم: ٣٤٣/٨، والشيرازي: ٣ / ٣٩٤.

⁽٥) النقوي: ١٤/١٢.

⁽٦) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية: ٤٠ وما بعدها، ولسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: ٢٦.

النعد التواصلي البعد التواصلي

إنّ البعد التواصليّ يعتمد على تسييق الخطاب كإجراءٍ أساس تقوم عليه استراتيجيات التحليل التداولي، فالسياق الخارجي يعمل على ((منح النموذج النصي امتداداً في الواقع أو على الأصح امتداداً في ما يتصور القارئ أنه الواقع))(۱)، لذا انقسم الشارحون فيه على قسمين؛ في قوله (ع): ((وَاللّهِ مَا أَنْكُرُوا عَلَيَّ مُنْكَراً وَلاَ جَعَلُوا بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ نَصَفاً وَإِنّهُمْ قسمين؛ في قوله (ع): ((وَاللّهِ مَا أَنْكُرُوا عَلَيَّ مُنْكَراً وَلاَ جَعَلُوا بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ مِنْهُ))(۱)، ليَطْلُبُونَ حَقّاً هُمْ تَرَكُوهُ وَدَماً هُمْ سَفَكُوهُ فَلَئِنْ كُنْتُ شَرِيكَهُمْ فِيهِ فَإِنَّ لَهُمْ لَنَصِيبَهُمْ مِنْهُ))(۱)، فذهب بعضهم إلى أنّ الكلام موجّه لمعاوية وأصحابه(۱)، بخلاف معظمهم الذين قالوا إنّها في أصحاب الجمل أنّ والذي أدّى إلى اختلاف توجيه السياق هنا هو إمكانية تطابق دلالات في أصحاب الجمل أذ كلاهما طالبَ الإمام(ع) بدم عثمان بن عفان، فأحدثَ اشتباهاً تداوليّاً في مقاصد النصّ.

وعلى العكس من ذلك فإن حضور السياق الخارجي في النص يمثل عنصراً فاعلاً في توجيه النصّ بما يتوافق وقصد المنتج، ففي كتابٍ له (ع) كتبه لأهل الكوفة عند مسيره من المدينة إلى البصرة: ((وَإعُلَمُوا أَنَّ دَارَ اللهِجْرَةِ قَدْ قَلَعَتْ بِأَهْلِهَا وَقَلَعُوا بِهَا)) (٥) ذهب الراوندي والسرخسي إلى أن ((المراد بدار الهجرة الكوفة التي هاجر أمير المؤمنين عليه السلام إليها)) (١)، والحقيقة أنّ مناسبة الكتاب (سياقه المقاميّ) توجه القصد بخلاف ما ذكره الشارحانِ، والصحيح أن المراد منها المدينة المنورة، وسياق الكلام يقتضي ذلك، كما أنه (ع) كان حين كتب هذا الكتاب إلى أهل الكوفة بعيداً عنهم فكيف يكتب إليهم يخبرهم عن أنفسهم (٧). فالعلم بأحوال ولادة النص يحدّ من التأويلات الناشئة لدى المتاقى، وبوجه الفهم

(١) القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: ١١٨.

(1.9)

⁽٢) نهج البلاغة: ٦٣.

⁽٣) ينظر: البيهقي: ١/ ٢٨٤، والراوندي: ١/ ١٨٨، والسرخسي: ٦١، والتستري: ٩/٣٦٦.

⁽٤) ينظر:المعتزلي: ١/ ٣٠٥، والبحراني: ١/ ٢٣١، ومجهول: ٢٧٥، والقزويني: ٢/٣٨، وعبده: ٢٦/٢، والشيرازي: ٢/ ٣٠٩، ومغنية: ٢/١٦١.

⁽٥) نهج البلاغة: ٣٦٣.

⁽٦) الراوندي: ٣/ ١٥. وينظر: السرخسي: ٢٢٦.

⁽٧) ينظر:البيهقي: ٢/ ٣١٠، والكيذري: ٢/ ٣٨٠، والنقوي: ١ ٢/١ ٤، والمجلسي: ٣/ ٢١٥، والخوئي: ٦ ١/١٦.

وبناء المعنى لإظهار قصدية المنتج^(۱). ومن هنا يظهر أن هذه الكفاية لها أثر مزدوج في فهم مقاصد النصّ؛ فغيابها يؤدي إلى اختلاف المقاصد وتعددها بتعدد القرّاء والسياقات التي قد يتخيلونها للنصّ الواحد، بينما هي تسمح للشارح من جهة أخرى بحصر القصد المنشود في النصّ عند توافرها.

ويمكن تسجيل ظاهرة واضحة في أغلب نصوص النهج ترجع في أصلها إلى غياب السياق المشترك بين طرفي التواصل، وتتمثل بعدم توافر بنية من المعطيات التي تصلح لتمثيل حالات النص، وهو ما يصطلح عليه بـ(السيناريوهات)، فالسيناريو المشترك يساعد كثيراً على توجيه القصد التواصلي وجهة محددة، لأنّ الإطار الذي يتشكل فيه الحدث (زماناً ومكاناً) يعطي لذلك الحدث دلالة مخصوصة تخرج عن الدلالات الممكنة التي يمكن فهمها منه في سياقات مغايرة، لذا يرى إمبرتو أيكو ((إنّ فهم النصّ يتحكم فيه تكوين سيناريوهات ملائمة))(٢)، وهذا لم توفّره النصوص المكتوبة في النهج، فلا يكون بالإمكان إقامة حوار مع منتج النصّ (الإمام (ع) ليتم سؤاله عن مقاصد النصّ، وهذا بطبيعة الحال يجعل النصّ عرضةً لظروف الفهم والأفق الثقافية المختلفة، لأنّ فهم النصّ المدون، مع غياب السياق المشترك بمصدر النصّ، لا يتوجّه نحو قصد المتكلّم بقدر ما يتّجه صوب العوالم والمرجعيات التي يفتحها النصّ، ومثل هذا نجده في قوله (ع): ((... وَأَمًا الْبَرَاءَةُ فَلاَ تَتَبَرّهُوا (إنّا في وَلِهُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَسَبَقْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَالْهِجْرَةِ))(٢)، فقد اختلف الشارحون في ((أنّي وُلْدُتُ عَلَى الْفِطْرَةِ)) الذي جعله(ع) علمة لعدم تجويزه التبرؤ منه:

الأول: المراد من ذلك عصمته (ع)، فهو لم يرتكب ذنباً قط، ولم يكن كافراً بالله طرفة عين أبداً، وإنه كان على الفطرة ما تلطخ بقبيح^(٤)، ويبدو أن مرد هذا الرأي لعقيدة الشارحين؛

(٤) ينظر: البيهقي: ١/ ٣٤٠، والراوندي: ١/ ٢٧٧، والكيذري: ١/ ٣٢٢، والسرخسي: ٥٠.

(11.)

_

⁽١) ينظر: التأويلية العربية: ١٠٥.

⁽٢) التأويليّة العربية: ٦٣.

⁽٣) نهج البلاغة : ٩٢.

البعد التواصلي الفصلاالثانى

فالإمامية يرون أن الإمام ((يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سنِّ الطفولة إلى الموت، عمداً وسهواً))(١).

الثانى: كون نشأته عند رسول الله (ص)، وهو المتولي لتربيته وتزكية نفسهِ بالعلوم والإخلاص، لم يلحقه في ذلك أحد من الصحابة، وهو بهذه الصفة من أولياء الله وخلفائه فكان التبرؤ منه تبرءاً من الله ورسوله، فوجبَ الانتهاء عنهُ (٢).

الثالث: ذكر بعض الشارحين قصداً آخر لهذا القول؛ وهو أنه (ع) لم يولد في الجاهلية، لأنه وُلِدَ لثلاثين عاماً مضت من عام الفيل، والنبي (ص) أُرْسِل لأربعين سنة مضت من عام الفيل، وقد كان (ص) خلال هذه السنين العشر يسمع الصوت، ويرى الضوء، ولا يخاطبه أحد، فحكمها حكم أيام الرسالة (٣)، وعضّدوا هذا الرأي بقوله (ع): ((وَلَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءَ فَأَرَاهُ.. أَرَى نُورَ الْوَحْي وَالرِّسَالَةِ وَأَشُمُّ رِيحَ النُّبُوَّةِ وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَبَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ (ص) فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ مَا هَذِهِ الرَّنَّةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ أَيِسَ مِنْ عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِي وَلَكِنَّكَ لَوَزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ))(٤)، فالمقصود بالفطرة هنا هي دين الله الذي أنزله على رسوله الكريم، والبراءة منه (ع) تستدعى البراءة من هذا الدين (٥)، ومثل هذا لا يمكن أن يعدّ منقبة له (ع) بل لكلّ مولود في ذلك الوقت وما بعده، ثم أنّه لا يبدو هناك ربطٌ بين منع البراءة وبين أنّه (ع) مولودٌ في أيام الرسالة، لذا رأى بعض الشارحين أنّ هذا الكلام لا يصلح الاستدلال به وحده، لأنّه عامّ لجميع الناس، فلابدَّ من ضمّ شيءٍ آخر إليه حتى يثبت به الموضوع، لذا قال (ع): ((وَسَبَقْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَالْهِجْرَةِ))(٦).

(111)

⁽١) عقائد الإمامية: ٥٧.

⁽٢) ينظر: البيهقى: ١/ ٣٤٠، والبحرانى: ٢/١٥١، والموسوي: ١/٩١٦.

⁽٣) ينظر: المعتزلي: ٤/ ١١٤، والمجلسي: ١٨٠١٨١.

⁽٤) نهج البلاغة: ٣٠٠٣٠١.

⁽٥) ينظر: مغنية: ١ / ٣٠٨، ومكارم: ٢ / ١٠ ٤، والعلوي: ١ / ٦ ٨٤.

⁽٦) ينظر: النقوي: ٥/١٧٦.

ولا يُستبعد أن يكون هذا الأمر تنزيهاً لأبويه (ص) عن الشرك، فلما كان والدا الإنسان هما من يحرفانه عن الفطرة السليمة – كما في الحديث الذي ذكره الشارحون عن رسول الله (ص): ((كل مولود يولد على الفطرة وإنّما أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه))(۱)، فلم يكن ذلك لوالدي الإمام (ع) كونهما كانا مؤمنينِ بالله وموحدين له تعالى، فهو مولود على الفطرة التي لم تحل بحائلٍ، ولم يصد عن مقتضاها مانع، لا من جهة الأبوين ولا غيرهما، وغيرة ولا على الفطرة، ولكن حال عن مقتضاها، وزال عن موجبها، لذا دلّت النصوص ((على عصمته والقطع على باطنه ومغيبه، وأن ذلك الأمر اختص هو به دون غيره من الصحابة))(۱).

٢ - الكفاية الموسوعية

وتعني مجموعة المعارف الضمنيّة التي يمتلكها المتلقي عن العالم، فهي تشمل الخبرات والمرجعيات والمعارف السابقة، سواء أكانت ثقافية أم أيديولوجية $(^{7})$. وما يميّز مقومات هذه الكفاية هو استحالة سردها بكاملها دفعة واحدة بسبب تفاوت درجاتها وتباين أنواعها ومكوناتها من شارحٍ لآخر، ولاسيّما أنّ المسافة بين الشارحين متفاوتة، إذ يتأثر الفرد بثقافة عصره ومعارف حضارته وبيئته وانتماءاته وعقائده، لذا ((تختلف المعارف الموسوعيّة من شخصٍ لآخر، وهي مفتوحة: إذ يمكن إثراؤها باستمرار)) $(^{3})$. وقد تنبّه بعض الشارحين اللي ضرورة هذه الكفاية في شرح كتاب النهج، فانتقدَ ابن أبي الحديد الراونديّ في تصديه لشرح هذا الكتاب مع كونه عالماً بالفقه فقط، قال: ((ولم يكن من رجال هذا الكتاب لاقتصاره مدة عمره على الاشتغال بعلم الفقه وحده، وأنّى للفقيه أن يشرح هذه الفنون المتنوعة ويخوض

(111)

⁽۱) ينظر: البيهقي: ۱/ ٣٤٠، المعتزلي: ٥/ ١١٥، البحراني: ٢/ ٣٢٣، ومجهول: ٥٠٧، والقزويني: ١/٧٧، والشروزي: ٢/ ٢٣٨.

⁽٢) المعتزلي: ٦/٢٧ ٣٧٦. وينظر التستري:٥/٧٥.

⁽٣) ينظر: فعل القول من الذاتية في اللغة: ١٢.

⁽٤) المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: ٩٤. وينظر: التداوليات علم استعمال اللغة: ١١٠.

في هذه العلوم المتشعبة))(۱). وقد تنبه البحراني أيضاً في مقدمته إلى ضرورة المخزون الثقافي لشارح النهج؛ قال: ((فاعلم أن كلامه (ع) يشتمل على مباحث عظيمة تنشعب 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))(۱). وقد برز هذا الأمر بوضوح عند شارحي النهج لما تميزوا به من ثقافات متعددة، تبعاً لموضوعات النهج.

فمن المعروف أنّ لبنية الشارح الذهنية – مجموعة الأفكار والمعنقدات والمعارف التي تشكل فكر الفرد – الأثر الأكبر في تلقيه للنصوص والتواصل معها بما يوافق تلك البنية، فالتلقي ليس معطى تجريدياً يمكن الحديث عنه بوضفه فعالية واحدة منسجمة في كلّ زمانٍ ومكان ولدى كل الأشخاص، لذا ((لا بدَّ من مراعاة مستويات القرّاء 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. ويعرض (جورج يول) لمصطلح يسمّيه (التناغم) ويعرّفه بأنّه شيء موجود عند الناس (المتلقي) وليس في اللغة، فالناس هم الذين يحددون معنى ما يتلقونه، لأنّهم يحاولون الوصول إلى قصد ينسجم مع خبراتهم الموسوعيّة بالكون(٤)، الأمر الذي يفسر لنا وجود مجموعة من المقاصد للفظ الوحد في شروح النهج ومن ذلك كلمة (حائك) في قوله (ع): ((حَائِكٌ إِبْنُ حَائِكٍ مُنَافِقٌ إِبْنُ كَافِيً المقاصد باختلاف المرجعيات الثقافيّة للشارحين، فذهب الوبريّ إلى أنّها ((إشارة إلى دناءة حرفته وحرفة أبيه))(٢)، وهذا التواصل

7 /1 - 1:5- -11 (

⁽١) المعتزلي: ١/ ٦.

⁽٢) البحراني: ١/٧. وينظر: العلوي: ١/٩/١.

⁽٣) القراءة وتوليد الدلالة: ٢١٨.

⁽٤) ينظر: معرفة اللغة: ١٤٦.

⁽٥) نهج البلاغة: ٦١.

⁽٦) البيهقي: ١/ ٢٧٦. وينظر: التستري: ٨/١٦، والموسوي: ١/٨١١.

اعتمد على ظاهر النصّ، وهو بعيد لأمرين ذكرهما الشارحون اعتمدوا فيها كفاياتهم الموسوعيّة:

الأول: يعتمد الثقافة الشرعية في كون الحياكة ليست بنقيصة لأهل الإسلام، وهي حرفة ((يجوزها الشرع والدين، وكانت منسوبة إلى شيث بن آدم عليهما السلام، ويحتاج الحي والميت إلى المنسوج))(١)، وهذا بعيد أيضاً عن نهج أمير المؤمنين (ع).

الثاني: يعتمد الثقافة التأريخية للشارح، إذ إنّ الأشعث كان من أبناء ملوك كندة، ولم يكن حائكاً بمعنى ناسج الثوب، ويدلّ على حسبه ووجاهته في قومه قول الإمام في النص نفسه: ((فَمَا فَدَاكَ مِنْ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مَالُكَ وَلاَ حَسَبُكَ))(٢)، ولعل هذا ما جعل ابن أبي الحديد يقول: ((وأما قوله عليه السلام للأشعث حائك ابن حائك فإن أهل اليمن يعيرون بالحياكة وليس هذا مما يخص الأشعث))(٣).

ورأى البيهقي أن القصد من الحياكة هنا: التبختر في المشي، وقد وصفه الإمام (ع) بهذا المشي، لأنه مشي المخانيث (ع) بينما ذهب البحراني مذهباً بلاغيّاً يعتمد فيها على الثقافة الاجتماعية وتقاليدها، فرأى أنّ هذه اللفظة استعارة أشار بها الإمام إلى نقصان عقل الأشعث وقلّة استعداده لوضع الأشياء في مواضعها؛ فالحائك 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 لهولاء فلا شكّ في ضعف رأيه وقلّة عقله (٥).

(٢) ينظر: الكيذري: ٢/٢/١. ونسبه هو: الأشعث بن قيس بن معديكرب بن معاوية بن جبلة... بن معاوية بن كندة. ينظر: جمهرة أنساب العرب: ٢/٥/٢.

(٤) ينظر: البيهقى: ١/٤/١ – ٢٧٥، والمجلسى: ١/٤/١.

⁽١) البيهقي: ١/ ٢٧٥. وينظر: الراوندي: ١/ ١٨٥.

⁽٣) المعتزلي: ١/ ٢٩٧.

⁽٥) ينظر:البحراني: ١/ ٣٢٣، ومجهول: ٢٤٧، والقزويني: ٢/٥٥، والخوئي: ٣/٥٨، وعبده: ١/٢٥، ومغنية: ١/٥٥، ومغنية: و١٥٣/، ومغنية: ١/٥٥، والشيرازي: ١/١٠١.

ولعلّ هناك قصداً آخر يمكن الوقوف عليه بالرجوع إلى القصد المعجمي لهذه اللفظة والاعتماد على سياق النصّ أيضاً، فقد ذكر ابن منظور أنّ معنى: حاك القول في القلب: أخذَ، وسئل النبي (ص) عن البرّ والإثم فقال: البرّ حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس، أي أثر فيه ورشح (۱)، ويبدو أنّ هذا يتناسب مع وصف الإمام (ع) له بالمنافق.

فما يميز الكفاية الموسوعية هو أنّها متفاوتة من شخص لآخر، وربّما يزداد هذا التفاوت بتفاوت المسافة بين الشخصين، كما أنّ الفرد لا يمكن أن يتجرّد منها في حياته عامة واستقبال النصوص خاصّة؛ لأنّ المتلقي حين يستقبل النصّ لا يواجهه وهو خالي الذهن، وإنّما يستعين بتجاربه السابقة ((فالمعروف أنّ معاينته للنصّ تعتمد من ضمن ما تعتمده على ما تراكم لديه من معارف سابقة تجمّعت لديه كقارئ متمرسٍ))(٢)، ومن ذلك قوله (ع): ((فَإِنَّ الْأَمْرَ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ كَقَطْرَاتِ الْمَطْرِ إِلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا قُسِمَ لَهَا مِنْ زِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ))(٣)؛ فقد ذهب معظم شارحي النهج إلى حملِ الخطاب على معناه المباشر؛ إذ عدّوا (السماء والأرض) بمعناهما الحقيقي – كما يتضح من ظاهر الخطاب –؛ فالأمر الإلهي ينزل من السماء إلى الأرض كقطر المطر أي مبثوث في جميع أقطار الأرض إلى كل نفس بما قسم لها من زيادة أو نقصان (أ)، 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 الموضعين مشاركة المعنيين الملكورين للسماء والأرض في معنيي العلو والاستفال كل

⁽١) ينظر: لسان العرب: مادة حيك: ١/٤ ٢٩، والنقوي: ٢٦/٣٤، والعلوي: ١/٦، ٣، ومكارم: ١٣/١٤.

⁽۲) لسانيات النصّ ٦١.

⁽٣) نهج البلاغة: ٦٤.

⁽٤) ينظر: البيهقي: ١/ ٢٨٥، والراوندي: ١/ ١٩١،والكيذري: ١/ ٢٢٥، والمعتزلي: ١/ ٣١٤، والقزويني: ٢/ ٩٠،

بالنسبة للآخر))(١) ويبدو أن الأثر الثقافي والفكري (العرفاني والأصولي) في تلقي الشارح لهذا النص، هو ما حدا به إلى تأوّل مقاصد لفظى 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 ورفعتها مظهراً للجود الإلهي غير المتناهي لدى الشارح، بخلاف صورة الأرض التي مثّلت باستفالها عالم الفساد، وربّما استوحى الشارح هذا التأويل من قوله تعالى: ((ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كُسبَتُ أيدي النَّاسِ)) (الروم: ٤١)، أما الأثر الأصولي عند الشارح فتمثّل بنظرته لكلام الإمام (ع)، إذ عدّه بحكم النصّ الظاهر عند الأصوليين ((وهو ما دل على معنى بالوضع الأصلى أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً))(٢)، فمعانى النصّ الوضعية (اللغوية) والعرفية (الاصطلاحية) تشير إلى دلالات ظاهرة ومعروفة إلا أن الشارح جعلها تحتمل معنى آخر مغايراً للمعنى الظاهر من خلال حمل ألفاظ (السماء والأرض) على فن الاستعارة ممّا جعلها تنتج مقاصد جديدة محتملة، فنلحظ هنا كيف أن ثقافة الشارح جعلته لا يكتفي بتلق مباشر للنص، وإنّما أنتجت لديه قراءة أخرى قد تفوق المعنى الظاهر عبوراً للمعنى الخفى الذي يُفترَض أنهُ المقصود، فلا يخفى ما لذات الشارح وآرائه الشخصية ومرجعياته الفكرية من أثر في مقاصد النصّ، لأن الشارح لا يمكنه أن يضع ذاته جانباً وهو يحاول فهم النص، وهذه الاستحالة بالضبط، هي ما يجعل القصد التواصلي نتاجاً مشتركاً بين المتلقي والمرسل.

أمّا ما يخصّ المرجعيات العقديّة للشارحين فقد مثّلت موضع خلاف واضح في شروح النهج، أدّت إلى تعدد المقاصد للنصّ الواحد على وفق تلك المذاهب، وقد برز هذا في القضايا التي مثّلت خلافاً بين مذاهب الشارحين مثْل قضية (الإمامة)، لذا اختلفت مقاصد

(١) البحراني: ٢/٥٤.

⁽٢) الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ١٩٨.

الشارحين في قوله (ع): ((إِنَّ اَلْأَئِمَةَ مِنْ قُرُيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبُطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لاَ تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَلاَ تَصْلُحُ الْوُلاَةُ مِنْ غَيْرِهِمْ))(۱)، إذ ذهب شارحو الإماميّة على أنّه قصد تصريحيّ بالإمامة له (ع) ولأهل بيته(۲)، أمّا ابن أبي الحديد فيرى أنّ: ((هذا الموضع مشكل ولي فيه نظر وإن صح أن علياً (ع) قاله قلت كما قال لأنه ثبت عندي أن النبي (ص) قال: إنّه مع الحقّ وأنّ الحقّ يدور معه حيثما دار، ويمكن أن يتأول ويطبق على مذهب المعتزلة فيُحمل على أن المراد به كمال الإمامة، كما حُمِلَ قوله (ص): (لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد) على نفي الكمال لا على نفي الصحة))(۲)، والمبالغة في تأويل مقاصد الخطاب جلية في كلام الشارح، وأثر الثقافة العقديّة واضح، ويمكن أن يُورد هنا عدّة ملحوظات بخصوص هذا القصد:

الأولى: إنّ القصد الذي ذهب إليه ابن أبي الحديد هو خلاف ما عُرِف في المذهب الاعتزالي؛ إذ ((لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره، ونحن نتمسك بالظاهر إلّا أنّ تقوم دلالة))(1)، لذا فتشكيك الشارح في صحّة نسبة النصّ للإمام (ع) ليس لهُ مسوعٌ إلا لغرض صرف القصد التواصلي عن ظاهرهِ وتأويله على وفق معتقده، إذ لم يُلحَظ عندهُ مثل هذا التشكيك في نصوص النهج.

الثانية: إن قياسه الخلافة على حديث رسول الله (ص) 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: ((أخرجه الدارقطني.

⁽١) نهج البلاغة: ٢٠١.

⁽۲) ينظر: المجلسي: ۲/۰۰، والخوئي: ۹/٤٢، والتستري: ۳۹/۳، ومغنية: ۳۲۳/۲۳، والموسوي: ۳۳۳/۲ ومكارم: ۳۹، ۳۹، ومكارم: ۳۹، ۳۹، وفكر البحراني أنّ الخلاف واقع في لفظ (بطن)، إذ يحمله الإمامية على الإمام وولده الأحد عشر، أما الباقون فكلّ على من يعتقد إمامته. ينظر: البحراني: ۱۸۸/۳.

⁽٣) المعتزلي: ٩/ ٨٨.

⁽٤) المعتزلي: ٧/ ٣٥.

وإسناده ضعيف -هو من حديث أبي هريرة - رواه الحاكم والطبراني عنه أيضاً،... ورواه ابن حبان في الضعفاء عن عائشة وأسانيده كلها ضعيفة))(١)، 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 (ع) فلا يمكن حمله على الكمال، إذ ((اتفق أئمة المذاهب الأربعة إلا أبا حنيفة على عدم جواز إمامة غير القرشي...كما أن تكرار كلمة: (لا تصلح) في كلام أمير المؤمنين (ع) قرينة لفظية على إرادة نفي الصحّة لا نفي الكمال))(١).

الثالثة: تبدو قصدية الإمام (ع) 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 منصًا من قبل الله عزّ وجلّ، ومنها في خطابه تعالى لإبراهيم (ع): ((قَالَ إِنِي جَاعِلُكُ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُمّ نِنِي قَالَ لاَ يَتَالُ عَهْدِي الظَّالِينِ)) (البقرة:١٢٤)، لإبراهيم (ع): ((قَالَ إِنِي جَاعِلُكُ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُمّ نِنِي قَال لاَ يَتَالُ عَهْدِي الظَّالِينِ)) (البقرة:١٢٤)، ومنها: ((وَجَعَلْنَاهُ مُ أَنِّلَةً بُودُونَ بِأَمْرِنا)) (الأنبياء:٣٧)، وهذا يقع في حيّز المعلومات المشتركة بين طرفي التواصل، ممّا يقرّب المتلقي من فهم قصد النصّ بصورة كبيرة، فنصّ النهج ليس نصاً مفارقاً لبنية الثقافة التي تشكل فيها، لأنّه قبل كلّ شيء نصّ لغوي لا ينفك عن ارتباطه بمحيطه، ومن ثمّ فلفظ (الأئمة والجعل الإلهيّ، وهو ما اصطلح عليه نصر حامد أبو زيد السياق الثقافي المعرفي)، الذي يرتبط بالحقائق اليقينيّة في ثقافة معينة في مرحلة تاريخيّة برالسياق الثقافي المعرفي)، الذي يرتبط بالحقائق اليقينيّة في ثقافة معينة في مرحلة تاريخيّة محددة، بمعنى (الوعي الاجتماعي العامّ)، وهو يمثل المشترك في عملية التفاهم المتضمنة في أي اتصال لغويّ، فهو الذي يجعل الاتصال ممكناً وعنه تتولد الدلالة، وهو قناة اتصال في أي اتصال لغويّ، فهو الذي يجعل الاتصال ممكناً وعنه تتولد الدلالة، وهو قناة اتصال

(11A)

⁽١) الحاوي للفتاوي في الفقه وعوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون: ١/٤٤٣.

⁽٢) تصحيح القراءة في نهج البلاغة : ١٧٦-١٧٦.

سابقة على وجود أطراف الاتصال^(۱)، بمعنى أنّ انتخاب لفظ كهذا (الأئمة) يعتمدُ ركيزةً ثقافيّةً في فكرِ المجتمع الإسلاميّ تستقي أسسها من النصّ القرآنيّ المتّفق عليه.

ومثل ذلك قوله (ع): ((فَنظَرْتُ فِي أَمْرِي فَإِذَا طَاعَتِي قَدْ سَبَقَتْ بَيْعَتِي، وَإِذَا الْمِيثَاقُ فِي عُلْقِي لِغَيْرِي))(٢)، فحمله شارحو الإماميّة على أنّه كان مجبراً في هذا، لذا سبقت طاعتي بيعتي للخلفاء الذين قبلي (٢)، ورأى فيه ابن أبي الحديد قضداً تصريحيّاً بمذهب أصحابه من البغداديين لأنهم يزعمون أنه الأفضل والأحق بالإمامة، وأنه لولا ما يعلمه الله ورسوله من أن الأصلح للمكلفين من تقديم المفضول عليه لكان من تقدم عليه هالكاً، ولم يخرجه تقدّمُ من تقدّمُ عليه مع أنّه الأفضل والأولى والأحق، وهو ما يعرف عندهم بمبدأ (إمامة المفضول مع وجود الفاضل)(٤)، وهنا يمكن القول إن تقديم المفضول على الفاضل مخالفٌ لمبدأ المعتزلة الذين يقولون بتحكيم العقل، فهو أمر قبيح ينكرهُ العقل، وهذا ما أقرّهُ الدليل القرآني والسنة النبويّة، ففي أكثر من موضع نجد القرآن ينكر على الناس تركهم اتباع الأفضل، قال تعالى: ((أفَنَ بَهُدِي إلى الْحَقِّ أَن بُسَّعَ آمَن لا مُرتي إلا أن بُودى فَمَا كُمُ كُنُ كُنُ الشَول الله وسنة نبيه؛ فقد خان الله المسلمين وهو يعلم أنّ فيهم من هو أولى بذلك منه، وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه؛ فقد خان الله المسلمين وهو يعلم أنّ فيهم من هو أولى بذلك منه، وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه؛ فقد خان الله

⁽١) ينظر: النصّ والسلطة والحقيقة: ٩٨-٩٩.

⁽٢) نهج البلاغة: ٨١.

⁽٣)ينظر: الراوندي: ١/١٥١، والكيذري: ١/٢٧٦، والبحراني: ٢/٧٩، والخوئي: ١/٥٤، والنقوي: ١/١٥، ومجهول: ٢٥٤، والمجلسى: ١/٥٥، والشيرازي: ١/٤٩، والموسوي: ١/٨٨.

⁽٤) ينظر: المعتزلي: ٢/٢٩٦. اختلفت الفرق الإسلامية في هذه القضيّة اختلافاً واسعاً؛ فقال أبو الحسن الأشعريّ: (يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة، ولا تنعقد الإمامة لأحدٍ مع وجود من هو أفضل منه فيها)، وإلى هذا ذهب النظّام والجاحظ من المعتزلة، أمّا الباقون فعندهم إنّ الفاضل أولى بها، فإن عرضَ للأمة خوف من فتنة عقدها للأفضل جازَ عقدها للمفضول. واجتمع الشيعة على عدم جواز إمامة المفضول إلّا سليمان بن جرير اليزيديّ. ينظر: أصول الدين ٢٩٣٠، والملل والنحل: ٢١.

ورسوله والمسلمين جميعاً))(۱)، بل إنّ الخلفاء الذين سبقوا الإمام (ع) عملوا على تقديم الأفضل، فقد ذكروا أن الأنصار لمّا علموا أنّ أبا بكر استخلف عمر بن الخطاب من بعده دخلوا عليه وسألوه عن ذلك فأجابهم: ((لئن سألني ربي لأقولنَّ: استخلفتُ عليهم خيرهم في نفسي))، وسألهُ الناس قبل وفاتهِ بأن يختار لهم من بعده، فقال: ((سأجتهد لكم رأيي، وأختار لكم خيركم)). ومثلهُ فعل الخليفة الثاني(٢).

ومن هنا يتضح لنا اندماج هذه الكفايات فيما بينها عند الشارح بطريقة لا يمكن الاعتماد فيها على واحدة دون الأخرى في عملية تواصله مع نصّ النهج، وهو ما أكّده الدكتور إبراهيم أنيس بقوله: ((أليس الحوار بين المتكلم والسامع مرتبط الأجزاء، يفسّر بعضه بعضاً، ويعين بعضه على فهم البعض الآخر ؟ وألسنا نستمد الفهم من تجاربنا السابقة حيناً، ومن سياق الكلام حيناً أخر ؟ فأين هذا الكلام المستقِل بالفهم الذي لا نتستعين فيه بكلام سبقه، ولا بتجارب ماضية، ولا بإشارات الأيدي وتعابير الوجوه في كثير من الأحيان؟))(٣).

_

⁽١) اتحاف الخيرة المهرة بزائد المسانيد العشرة: ٣٨٩/١. وروي؛ (من استعمل رجلا من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين). المستدرك على الصحيحين: ١٩١/٤.

⁽٢) ينظر تفصيل ذلك في: الإمامة والسياسة: ١/ ٢٥ ٢٨.

⁽٣) أسرار اللغة: ٢٧٧.

المبحث الثانى

إستراتيجيات التواصل

تُعرف الاستراتيجية* بأنها ((مجموعة الوسائل اللغوية التي يتوسلها المتكلم، ويُحْدِث بينها تفاعلاً، ويوظفها في تحقيق المقاصد))(۱)، إلّا أنّ المرسِل قد لا يكتفي باستعمال الوسائل اللغوية فحسب، بل يستعين في كثيرٍ من الأحيان بما توفره لهُ المنظومة الإشارية من أدواتٍ تساعده في إيجاد الاستراتيجية التواصلية التي تحقق لهُ هدفهُ المقصود من الخطاب، اعتماداً على كفاياته التواصلية، وما يستدعيه الموقف الكلامي، وظروف إنتاجه، فضلاً عن استحضار كلّ ما يتعلق بالمخاطَب، من أجل خلق الفعل التأثيري في المتلقي، فالاستراتجيات التواصلية هي ((كيفيات في التعامل مع الخطاب وتناوله))(۱).

وهذا هو ما يجعل الاستراتيجيات المستعملة في النصوص تتمايز فيما بينها؛ إذ لا يمكن للمرسِل أن تكون له إستراتيجية واحدة في مختلف السياقات، لأنّ ((ما يكون مناسباً في سياقٍ ما، قد لا يكون كذلك في سياقٍ غيره)) (٢)، تبعاً لتغاير ظروف العملية التواصلية واختلافها من مقامٍ لآخر، فمع أنّ المرسِل ذات واحدة إلا أن الاستراتيجيات تتغير بحسب سياقات التلقي، وعلى وفق التقديرات الخاصّة التي ترتكز في ذهن المرسِل عن المخاطَب وأحواله، وهذا ما يجعل منها عملاً ذهنياً قبل كل شيء؛ فهي خطاب مخطط له بصورة مقصودة، وتجري بصورة واعية لدى منتج الخطاب (٤).

(171)

^{*} لم يرد لفظ (إستراتيجية) في المعاجم العربية القديمة، لأنّه من الألفاظ الحديثة المعربة، وإنما نجدها في الحديثة منها. ويرجع هذا المصطلح في أصل الاستعمال إلى الفنون العسكرية، ثم اكتسب معنى أعمّ يفيد كلّ ما يتمّ القيام به بصفةٍ منسقة لبلوغ هدف ما. ينظر: معجم تحليل الخطاب: ٥٠، ومعجم اللغة العربية المعاصر: ٩٠.

⁽١) الوصايا الأدبية حتى القرن الرابع هجرباً: ٣٣٢.

⁽٢) حفريات المعرفة: ٦٥.

⁽٣) استراتيجيات الخطاب: ٥٣.

⁽٤) ينظر: الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية (بحث): ١٥٥٠.

وسيقف البحث على أهم الاستراتيجيات التواصلية التي رصدها شارحو النهج في مدوناتهم، في تحليلهم لخطاب الإمام (ع).

أولاً-الإستراتيجية الضمنية:

نعني بالتواصل الضمني هنا ما يتمّ عن طريق الأفعال الكلامية التي لا تدلّ صيغتها الظاهرة على ما تدلّ عليه، وهي ما يُصطلح عليها بـ(أفعال الكلام غير المباشرة)؛ إذ تخالف قوتها الإنجازية مراد المتكلم، فالفعل الإنجازي يُؤدى على نحوٍ غير مباشر من خلال فعلٍ إنجازيّ آخر، وهي خلاف الأفعال المباشرة التي تتطابق قوتها الإنجازية مع مقاصدها اعتماداً على معاني الكلمات وقواعد التأليف التي تنتظم بها الجمل(١). وتبلورت عن هذا الأمر إشكاليّة مفادها : كيف للمتكلم أن يقول شيئاً ما وهو يقصد شيئاً آخر؟ وكيف للمستمع أن يفهم ما لم يصرّح به المرسِل؟ أي كيف يتمّ الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى الضمني المقصود ؟ وهذا ما انتج الاستلزام الحواري أو التخاطبي، فقد وجد غرايس أنّ جمل اللّغة الطبيعية قد لا تدل على معانيها القضوية المباشرة الحرفية، بل تخرج إلى دلالات سياقية إنجازية. لذا صاغ قانون التعاون بمبادئه الأربعة(١):

١-قاعدة الكمّ: قلْ ما هو ضروري ولا تزدْ عليه، أي أن تكون المعلومات المقدَّمة بالقدر المطلوب بلا زيادة أو نقص.

٢- قاعدة النوع: اجعل كلامك صحيحاً وصادقاً، أي لا تقل ما تعتقد خطأه، وما لا برهان عليه.

٣- قاعدة العلاقة (المناسبة): قل ما له علاقة بموضوع الخطاب.

٤ -قاعدة الكيف: تقديم المعلومات بشكل منظم وواضح بعيداً عن اللبس.

⁽١) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٨٤.

⁽٢) ينظر: التداولية اليوم: ٥٥-٥٦، والتداولية من أوستن إلى غوفمان: ٨٤-٨٥، والاستلزام الحواري في التداول اللساني: ٩٩-١٠٠٠.

ومن ثمّ اصطلح على هذا النوع من الجمل الإنجازية التي تحمل معاني سياقية ضمنية بـ(الاستلزام الحواري)، الذي يتحقق حينما تُخرق إحدى القواعد الأربع مع احترام مبدأ التعاون^(۱).

إنّ تواصلنا بالأفعال الإنجازية غير المباشرة أكثر من تواصلنا بالأفعال المباشرة، لأنّ الأخيرة تقتصر في الغالب على ما يُسمى بـ(الأفعال المؤسساتية والتشريعية) كالتوكيل والتفويض والوصية والميراث، إذ إنّ استعمال الأفعال غير المباشرة فيها قد يؤدي إلى اللبس في المراد وضياع الحقوق (٢)، فالتواصل، وإن كان يُبنى على الأفعال المباشرة وغير المباشرة، إلا أنّه ((غالباً ما يبدو في الواقع نصيب الضمني أوفر.. فإذا غاب هذا الضمني امتنع التواصل) (٣).

ويرى عددٌ من الباحثين أنّ هناك اتجاهاً في تراثنا اللغوي لم يعنَ فقط بالنظام اللغوي وما يتفرع عنه من أنظمة صوتية وصرفية ونحوية فحسب، بل تجاوز ذلك للعناية بمقام التواصل، وما يشتمل عليه من قرائن غير لفظية، فضلاً عمّا يتعلق بطرفي الخطاب (المرسِل والمرسَل إليه) ومنزلتهما، وعلاقة كلِّ منهما بالآخر، وضمّوا إلى ذلك العناية بالسياقات الثقافية والعقدية وغير ذلك ممّا يتوافق كثيراً مع الدراسات التداولية المعاصرة، ورأوا أن المدخل الصحيح لهذه الدراسة هو باب (الخبر والإنشاء)، من خلال الوقوف على المقاصد التواصلية التي تخرج إليها أساليب علم المعاني عن معناها الصريح اعتماداً على سياقات التواصل؛ لأنّ ((العلم الذي تخصص فيه علماء العربية في تحليل الخطاب انطلاقاً من علاقته بالسياق هو علم المعاني))(٤).

(١) ينظر: التداوليات وتحليل الخطاب: ٠٤٠.

⁽٢) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٨٦.

⁽٣) التداولية من أوستن إلى غوفمان: ٦٩.

⁽٤) مقالات في التداولية والخطاب: ١٧٩. ونشير في هذا السياق إلى دراستين مهمتين، على سبيل المثال لا الحصر، وهما؛ التداولية عند العلماء العرب للدكتور مسعود صحراوي، والأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند (١٢٣)

البعد التواصلي الفصلالثانى

من الممكن ملاحظة أثر اختلاف التنغيم باختلاف القوة الإنجازية الحرفية وغير الحرفية في الأفعال غير المباشرة في دراسة أساليب الخبر والإنشاء، فإذا كانت اللغة في جوهرها وسيلة للتواصل، فإن الأداء الصوتى يسهم كثيراً في تحديد مفهوم الرسالة اللغوية، إذ يعمل في كثير من الأحيان على تحديد الوظيفة التواصلية للجمل المرسَلة من قبل المتكلم، وخاصة المعاني الضمنية التي يخرج فيها الخبر أو الاستفهام عن مقاصده المباشرة.

والتنغيم ((رفع الصوت وخفضه في أثناء الكلام، للدلالة على المعاني المختلفة للجملة الواحدة))(١)، فمن الطبيعي أن لا يتبع المرسل درجة صوتية واحدة في تواصله مع الآخر، لأن درجة الصوت تختلف باختلاف المقاصد التي يروم المتكلم إيصالها، فللإخبار نغمته الخاصة، التي تختلف عن نغمة التوكيد أو الدهشة أو الإنفعال.. وهكذا، وهذا ما يجعل من التنغيم مائزاً مهمّاً في العملية التواصلية، من خلال تغيير المعانى الحرفية للجمل إلى معان أخر.

استطاع الشارحون تلمّس هذا من خلال وقوفهم على المقاصد التواصلية التي تخرج إليها الأساليب الإنشائيّة، اعتماداً على سياقات الكلام على الرغم من كتابية النصّ، لأنّ الأفعال غير المباشرة ((موكولة إلى المقام، لا تظهر قوتها الإنجازية إلّا فيه))(٢).

فحين يقف الشارحون على قوله (ع): في وصف نفسه: ((أ تَمْتَلِئُ السَّائِمَةُ مِنْ رِعْيِهَا فَتَبْرُكَ وَتَشْبَعُ الرَّبِيضَةُ مِنْ عُشْبِهَا فَتَرْبِضَ وَيَأْكُلُ عَلِيٌّ مِنْ زَادِهِ فَيَهْجَعَ قَرَّتْ إذن عَيْنُهُ))(٢)، فقوله (قرّت إذن عينه)) إخبار في معرض الإنكار والاستهزاء باللذة، المتضمّن

سيبويه للدكتور إدريس مقبول. وتجدرة الإشارة إلى أنّ الإنشاء يكون محصوراً بالطلبى منه الذي يستدعى إمكان الحصول (الاستفهام، النهي، الأمر، النداء).

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

⁽٢) آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٨٦.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٠٠.

لنفي المشابهة بينه (ع) وبين حال البهائم (۱)، فحملُ النصّ على معانيه المباشرة، وجعُله دالاً على الإخبار الذي يمتلك تنغيماً متوسطاً نسبياً لا يستدعي كمية كبيرة من الهواء، ينافي المقصود تماماً، لأنه يثبت صفة إقرار العين التي أراد الإمام نفيها عن نفسه، بخلاف المقاصد التواصلية للاستهزاء التي تكون لها عادةً نغمة صوتية هابطة، والذي أنتج هذا التواصل الضمني بين النصّ والشارح أمران؛ الأول: سياقات الكلام، سواء أكانت خارجيّة؛ إذ جاء الكتاب في معرض العتاب لعامله عثمان بن حنيف لمّا بلغه (ع) إنّه دُعيَ إلى وليمة، كما أن السياق الداخلي للجملة جاء في حديثه عن الزهد بالدنيا والترغيب عنها، والأمر الثاني هو معرفة الشارح بأحوال المتكلم، وما هو عليه من إعراضٍ وزهدٍ، وهذا جزء من العلاقة التي يقيمها المتلقي (الشارح) بالذات المرسِلة إزاء معرفته به.

فموقف المتكلم واضح ومتعمَّد في خرْقهِ لقانون التعاون، لغرض توليد قصدٍ ضمنيّ، وهو أمرٌ يفترضهُ المتكلم معلوماً لدى المتلقي بحكُم كفاياته التواصلية، وهذا يعني أنّه يبقي على الرغبة في التعاون إلى حدّ معين، لذا فهمَ الشارحون أنّ المراد هنا ليس مجرد الإخبار بالمعنى الحرفي، وإنّما هو الإنكار والاستهزاء، من خلال الاستدلال بسياقات الكلام والمعرفة بالمرسِل، فالضمني ((هو الاستدلال الذي يجب أن نتوصل إليه لكي نحافظ على افتراضات التعاون بين المتحاورين))(٢).

ويتجلّى أثر التنغيم في العملية التواصلية بصورة أوضح في قوله (ع) وهو يتذكّر أصحابه: ((أَيْنَ إِخْوَانِيَ الَّذِينَ رَكِبُوا الطَّرِيقَ وَمَضَوْا عَلَى الْحَقِّ.. ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى لِحْيَتِهِ الشَّرِيفَةِ الْكَرِيمَةِ فَأَطَالَ الْبُكَاءَ .ثُمَّ قَالَ: أَوِّهِ عَلَى إِخْوَانِيَ الَّذِينَ تَلُوا الْقُرْآنَ فَأَحْكَمُوهُ..))(٢)، فذهب الشارحون إلى أن الاستفهام الوارد في النصّ خرجَ من معناه القضوي إلى مقاصد غير

(170)

⁽۱) ينظر: المعتزلي: ۲۱/۵۲، والبحراني: ۵/۱۱، والتستري:۲/۳۹،وعبده:۳/۸۱، والموسوي:۱/۱۸؛ والموسوي:۱/۱۸؛ والشيرازي:۱/۲۱.

⁽٢) نظرية التلويح الحواري: ٣٠.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٦٤.

مباشرة متضمنة التحسّر لفقدهم والتوحّش لفراقهم، لأنّه لا يملك من الحاضرين أمثالهم، وقد أضفت لغة الجسد أثرها على النصّ في بيان النغمة الهابطة التي تلمسّها الشارحون، كقبضه على لحيته الشريفة، وطول البكاء، والتأوه على فقد الصحب والإخوان، فكلمة (أوه) يُؤتى بها للتوجع، والتشديد فيها لتطويل الصوت بالشكاية (١)، إذ تتخذ لغة الجسد الإنساني أهمية خاصّة في التواصلات الحياتية، وهي ما اصطلح عليها بـ(التواصل غير اللغوي)، إذ قد تصل إلى حدّ من التأثير بحيث تزيد على التواصل اللغوي، لكونها تُستعمل بشكلِ شعوري، وتعبّر عن الجوانب الأكثر حقيقة من ذواتنا ومشاعرنا وانفعالاتنا(٢)، ما يجعلها تُسهم بصورة كبيرة في فهم مقاصد المتكلم، وإدراك هدفه التواصلي، وما يميّز الحركة الجسدية التواصلية في هذا النصّ هو كونها من الحركات المعروفة لدى المتلقى في دلالاتها على حالات الحزن والأسى والألم، فهي جزء من العرف الاجتماعي الذي يعتمده المرسِل كثيراً في التواصل مع متلقيه من أجل إدراكه للمقاصد التي يروم إيصالها إليه. فالأفعال الإنجازية غير المباشرة لا تدلّ هيأتها التركيبية على زبادة في المعنى الإنجازي الحرفي، وإنما تكمن الزبادة فيما أطلق عليه (سيرل) بمعنى المتكلّم، اعتماداً على مبدأ التعاون الحواري بين طرفى تواصل، وبما أسماه بـ(إستراتيجية الاستنتاج) عند المتلقي التي تمكنه من الوصول إلى المعنى غير المباشر بعد خطوات من الاستدلال(٣).

نلحظ أن الشارحين قد أدرك كون السياقات التواصلية منعت من إجراء الاستفهام على مقاصده المباشرة، واقتضت أن يتولد عنها قصد مقامي آخر. ومثل هذه المقاصد من الممكن أن نتصور لها تنغيماً هابطاً، وهي تندرج فيما اصطلح عليها الدكتور تمام حسّان بـ(المدى

(۱) ينظر: الكيذري: ١١٨/٢، والموسوي: ١٩١/٣، ومغنية: ٣٦/٣، ومكارم: ٧/٧، والشيرازي: ٣/٣٠.

(٢) ينظر: سيكولوجية فنون الآداب: ١٦١.

(٣) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٥٨٠.

(177)

السلبي)، الذي يكون فيه الصوت منخفضاً، وتصحبه عاطفة تثبط بالنشاط الجسمي كالحزن واليأس والتحسّر (١).

من ذلك قولِه (ع): ((أَيْنَ الْعَمَالِقَةُ وَأَبْنَاءُ الْعَمَالِقَةِ أَيْنَ الْفَرَاعِنَةُ وَأَبْنَاءُ الْفَرَاعِنَةِ أَيْنَ أَصْحَابُ مَدَائِن الرَّسِّ))(٢)، إذ برزَت صيغة الاستفهام في هذا الخطاب ليس بمعناها القضوي الصريح المدلول عليه من مجموع معانى مفردات الجملة المضموم بعضها إلى بعض، وإنما بمعناها الضمني وهو (التنبيه والتقرير) المتولد طبقاً للمقام الذي أُنجِز فيه الخطاب؛ قال البحراني: ((ثم شرع في التنبيه على الاعتبارات بأحوال القرون السالفة واستفهم عن قرن قرن تنبيهاً على فنائهم استفهاماً على سبيل التقرير)) $^{(7)}$. إذ يرمى الإمام (3)للتواصل بشكل ضمنى مع متلقيه من خلال التعبير عن شيء آخر غير المعنى الحرفي للنصّ، للعمل على تتبيهه بأخذ العبرة وتجنب أخطاء الماضين وعثراتهم، عن طريق تغذية المتلقى بأثر التاريخ، والمواقف التي يمكن أن يصنعها، ليجعله يدرك بوضوح أنه بعمله اليومى هذا يصنع تاريخاً موصولاً بما وعاهُ من تاريخ الأمم الماضية، فيسلط (ع) الضوء على تاريخ البشرية السالفة، مركزاً على ذوي النفوذ والقدرة الذين حكموا البلاد، ولم يبقَ منهم في زمن الخطاب سوى التراب، فتاريخية الإنسان ((تتأكد من خلال وعيه بزمنيته، لأن التحكّم في الزمن هو الذي يعطي بشكل لا نزاع فيه قيمةً للأفعال الإنسانية))^(٤)، ولهذا الأمر أثر كبير في توجيه سلوك المجتمع (المتلقي) وطبيعة الدور الذي يعدّ نفسه للقيام به، فالأسئلة الاستفهامية من الآليات اللغوية التوجيهية في الدرس التداولي، لكونها توجّه المتلقى

(١) ينظر: مناهج البحث في اللغة: ١٦٧.

(17)

⁽٢) نهج البلاغة: ٢٦٣. اختلف الشارحون في الأقوام المذكورة في الخطاب، ولكن الذي عليه أغلبهم أنّ العمالقة قوم من أبناء عمليق بن لاوذ بن أرم بن نوح، والفراعنة لقب لملوك مصر، وأصحاب الرسّ قوم شعيب، والرسّ هي البئر. ينظر: الراوندي: ٢/ ١٩٠، والسرخسي: ١٦٩١، ومغنية: ٩٨/٣، والشيرازي: ٣٠/٣.

⁽٣) البحراني: ٣/ ٣٠٠. وينظر: المجلسي: ٢/ ١٩٦، والخوئي: ١٠/ ٣٣٠، والموسوي: ٣/ ١٨٨، ومكارم: ٧/٧٧.

⁽٤) حفريات الخطاب التاريخي العربي: ٩٥.

إلى خيار واحد وهو ضرورة الإجابة عليها، ومن ثمّ ف(المرسِل) يستعملها للسيطرة على ذهن المتلقي، وتسيير الخطاب بالاتجاه الذي يريده (١).

فالانتقال من المعنى الظاهري للنصّ إلى القصد الضمنى في العملية التواصلية يتمّ من خلال شرطين يجمعهما السكّاكيّ في كلامه عن أساليب الطلب: ((متى امتنع إجراء هذه المعانى على الأصل، تولّد منها ما يناسب المقام))(٢)، بمعنى أن الشرط الأول يتمثل بعدم مناسبة المعنى الظاهري للمقام التواصلي، وهذا يستلزم أن يتولد عن هذا الظاهر قصد تواصلي جديد يناسب المقام. فالاستفهام هو طلب حصول شيء في الذهن لم يكن حاصلاً وقت الطلب مع إمكانية حصوله^(٣)، وهذا ما لم يستوفه السياق التواصلي هنا، لكون الجواب معلوماً مسبقاً في ذهن المتكلم ومتلقّيه، لذا كان الشارح بصدد قصد جديد غير المعنى الأصلى المستفاد من دلالة الاستفهام الظاهرة، وهو طلب العبرة والتقرير، وفي مثل هذه الحالات يكون المقام التواصلي هو المحدد للقصد الضمني، ((على اعتبار أن الصيغة لا تستوعب المقام في كثير من الأحيان، فيما المقام يستوعبها))(٤).

ولا يخفى ما لتوافّر الخلفية المعرفية المشتركة بين طرفي التواصل من تأثير في الاستدلال على بيان الهدف اللاقولي الذي يُنجز بطريقة غير مباشرة واختلافه عن الهدف الحرفي المتمثّل بالاستفهام الحقيقي، لخلْق مواضعاتٍ اجتماعيّة متمثّلة في أنّ صيغة الاستفهام تلطُّف من صيغة الأمر التي يقصدها الإمام (ع) بوجوب الإعتبار، ويتحقق ذلك بمعرفتهما بالأمم الماضية من الفراعنة والعمالقة وأصحاب الرسّ، وما جرى عليهم. ولعلّ هذا ما يفسّر لنا عدم توقف الإمام (ع) على جزيئات الوقائع، لكونها معلومة لدى المتلقّي، إذ

⁽١) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٣٥٢.

⁽٢) مفتاح العلوم: ٣٠٤. وما أقره السكاكي هنا يتناسب بشكل كبير مع ما ذهب إليه (سيرل) من أنّ الفعل الكلامي غير المباشر يحتفظ بالمعنى الحرفي لصيغة الجملة إلى جنب المعنى غير المباشر، بل إنّ المعنى غير المباشر هو استنتاج يتوصل إليه المخاطب عن طريق المعنى الحرفي. ينظر: نظرية الفعل الكلامي: ١٠٥.

⁽٣) ينظر: التعريفات: ١٨.

⁽٤) الاستلزام الحواري في التداول اللساني: ٣٤.

((أنّ المتكلم يتواصل بشكلٍ أكبر ممّا يفصح عنه... بفضل توفر خلفية من المعطيات السياقية التي يتقاسمها كلّ من المتكلم والمخاطَب))(١)، فضلاً عمّا يمنحه قصر العبارات لدى السامع من تزايد في سرعة الأحداث المختلفة عبر الأزمنة، لتأجيج الوظيفة التأثيرية لديه.

يدرج ضمن التواصل الضمني ما يستلزمه الحوار عادةً بين طرفي التواصل من ردّ المخاطَب على المتكلم بما لا يصحّ حرفيّاً أن يكون ردّاً عليه، ولا يمكن إدراك مقاصده التواصلية إلا بعد الاستدلالات التي يقوم بها المتكلم لفهم مراد المخاطَب، وقد يقع ذلك من المخاطب والمتكلم في حوار واحد، ((وتتفاوت مراحل الاستدلال بساطة وتعقيداً بقرب ما يقوله المتكلم أو المخاطب ممّا يتوقعه الآخر من ردّ أو بُعده عنه))(٢)، ويمكننا تلمّس ذلك في الكتب التي كانت بين الإمام (ع) ومعاوية، ويكاد أحد الكتب يتمحور بأكملهِ حول الخاصية الضمنية للأفعال الإنجازية غير المباشرة، وهو ما جاء من كتاب له (ع) في جوابِ لمعاوية يردّ فيه عليه: ((وَأُمَّا قَوْلُكَ إِنَّا بَنُو عَبْدِ مَنَافٍ فَكَذَلِكَ نَحْنُ وَلَكِنْ لَيْسَ أُمَيَّةُ كَهَاشِم وَلَا حَرْبٌ كَعَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَلَا أَبُو سُفْيَانَ كَأَبِي طَالِبٍ وَلَا الْمُهَاجِرُ كَالطَّلِيقِ وَلَا الصَّربِحُ كَاللَّصِيقِ وَلَا الْمُحِقُّ كَالْمُبْطِلِ وَلَا الْمُؤْمِنُ كَالْمُدْغِلِ))(٢)، فقد ذهب الشارحون إلى أن قول معاوية (إنا بنو عبد مناف) خبر متضمن لاستعطاف الإمام واستدراجه من قبل معاوية لغرض وضع الحرب، أو هو بقصد الاستواء مع الإمام (ع) من حيث الفضيلة والشرف تبختراً، فما يستحقّه أحدهما من منصب ومقام فإنه قائم للآخر أيضاً (٤). وقد رجح البحراني القصد الأوّل، اعتماداً على ما جاء في كتاب معاوية الذي أرسله للإمام: ((فإنّي أظنك لو علمت أنّ الحرب تبلغ بنا وبك ما بلغت وعلمنا، لم يحبها بعض على بعض))، ويبدو هذا القصد هو الأقرب، لأن كتاب معاوية يدور حول بيان آثار الحرب، وغلبتها على العقول،

(١) التداولية من أوستن إلى غوفمان: ٦٩.

⁽٢) آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ١٢٠.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٧٥.

⁽٤) ينظر: الكيذري: ٢/٥١٤، والسرخسي: ٢٣٤، والخوئي: ١٨/٣٣، والشيرازي: ٣/٨٥٤.

فكلامه فيه إشعار بالجزع من عضّ الحرب، والخوف من دوامها، فهو مدعوم بسياقات الكلام، التي تمثّل ((شرطاً تداوليّاً يحكم العملية التواصلية بين المرسل والمرسَل إليه، ويضبط كلَّ الإنزياحات))^(۱)، لذا أجابه (ع) بقوله: ((إنّا وإياك في غايةٍ لم نبلغها بعد))، وهذا الخبر متضمن للتهديد ببقاء الحرب إلى الغاية منها، وهي الظفر به وهلاكه، ((وهو مستلزم لتخويفه والتهويل عليه ومنْع ما طلبَ من وضع الحرب))^(۱).

يُلحظ هنا كيف يستعمل الإمام (المخاطَب) في تواصله أفعالاً إنجازيّة غير مباشرة، في ردّه على الأفعال غير المباشرة التي عمدَ إليها معاوية (المرسِل)، فالفعل الإنجازي (إنّا وإياك في غايةٍ لم نبلغها بعد) ليس جواباً مباشراً للطرف الآخر، ولكن فَهِمَ منه الشارحون أمرين، الأول مباشر أو حرفي وهو الإخبار بعدم انتهاء الغاية بينهما، والثاني غير مباشر، وهو التهديد والتخويف بهلاكه وقتله، فالفعل الإنجازي غير المباشر محوّل عن الفعل المباشر، ومن ثم فهو متضمن له، ولا يكون العكس (٣).

تردد الشارحون في قوله (ع): ((فكذلك نحن)) بين حمله على حقيقة إثبات ما قاله معاوية من انتسابه إلى بني عبد مناف، أو هو محمول على التعريض به، فيكون كلامه (ع) محمولاً على المماشاة وفرض التسليم ثمّ يتسلسل فيما بعد لنفي ما افترضه كما في كثيرٍ من الحوارات، وقد اعتمد أصحاب هذا القصد على قربنتين:

1 - المقاصد الضمنية التي ضمّنها الإمام (ع) في ترتيبه للمفاضلة بين آبائه وآباء معاوية، فقد ذكر المعتزلي أن الترتيب يقتضي أن يجعل هاشما بإزاء عبد شمس، لأنهما لصلب واحد، وأن يكون أمية بإزاء عبد المطلب، وحرب بإزاء أبي طالب، إلّا أنه (ع) لمّا كان في صفين بإزاء معاوية اضطرّ إلى جعل هاشم بإزاء أمية (٤). وقد ردّ الخوئي ما ذهب إليه

_

⁽١) التداولية ظلال المفهوم وآفاقه: ٢٩.

⁽٢) البحراني: ٤/ ٣٩٠.

⁽٣) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٨٧.

⁽٤) ينظر: المعتزلي: ١١٨ /١١٨.

المعتزلي في هذا، ووقف على المقاصد التواصلية التي ضمّنها الإمام في كلامه، وقد اعتمد فيها على السياق التاريخي الذي أوجب تنظير كلّ واحد من الثلاثة قبال صاحبه، وهو ما جرى بين كل منهم من منافرة شهدت بسيادة آباء الإمام (ع) وعلق مقامهم وشرفهم على آباء خصمه، فضلاً عن أنّ في هذا الترتيب ((إشارة لطيفة دقيقة إلى عدم انتهاء نسب الخصم إلى عبد مناف، إي عدم كونه من صميم قريش))(۱).

٧ – اعتماداً على ما ذكره الإمام في ترتيب الصفات الخاصة بمعاوية، فبعد أن بيّن (ع) الصفات الطارئة من جهة آبائهما، أخذ بذكر صفاتهما النفسانية الخاصة بقوله: ((وَلَا الْمُهَاجِرُ كَالطَّلِيقِ وَلَا الصَّرِيحُ كَاللَّصِيقِ وَلَا الْمُحِقُ كَالْمُبْطِلِ وَلَا الْمُؤْمِنُ كَالْمُدْغِلِ))، وقد تنبّه المعتزلي إلى القصد الضمني في عدم تصريح الإمام بالقول: ولا أنا كأنت، إذ ذكر أنّ ذلك قبيح في أن يُقاس به أحد من المسلمين، فهو متضمن للتعريض بمعاوية، وترفّعَ الإمام عن هذه المقايسة، لذا كنّى (ع) بذكر الصفات التي تتمحور كلها حول أفعال إنجازية غير مباشرة متضمنة لقصد التعريض، ونفي المساوة التي زعمها الخصم، وهي كالآتي (٢):

القصد التواصلي	معاوية	الإمام (ع)	ت
شرفه (ع) لهجرته مع الرسول (ص)، وخسّة خصمه لكونه	الطليق	المهاجر	١
طليقاً وابن طليق، وهذا يستلزم فضيلة نفسانية، وهي حسن			
الإسلام والنيّة الصادقة الحقّة له (ع)، وانتفاؤها عن خصمه.			
وهذه تتضمن قصداً ضمنياً بضربِ ما يسعى إليه معاوية، الذي	اللصيق	الصريح	۲
يرى الخلافة لنفسه حقّاً، وهذا لا يتحقق في الدعي، بخلاف			
الإمام (ع) الذي هو صريح النسب في قريش.			
الإشارة ضمنيّاً لقول الرسول (ص) بملازمة الحقّ لعلي (ع)،	المبطل	المحقّ	٣

⁽۱) الخوئي: ۱۸: ۲۳۰. وقد ذكر الشارح ما يعضد رأيه استناداً إلى كتب التأريخ والأنساب، إذ ذكر قصة (ذكوان) غلام أمية، وقصة (هند)، وغير ذلك ما يقدح بنسب معاوية. ينظر: مثالب العرب والعجم: ۸۰، ۸۱، ۱۳۹.

(171)

⁽۲) ينظر:البيهقي: ۳۷۱، والراوندي: ۳/۸؛، والمعتزلي: ۱۱۸/۱۰، والبحراني: ۴۳۸/، ومغنية: ۳/۲؛ ۶، والموسوي: ٤/٠٨، والمجلسي: ۳/٤، ٥، والنقوي: ۱۲/۱۰، ومغنية: ۳/۲٪؛

الفصل الثأنى البعد التواصا

فالذي يعاديه يكون مجانباً للحقّ وإن ادعى ذلك بلسانه، وقد أكّد					
ذلك (ع) في الكتاب نفسه: ((كُنْتُمْ مِمَّنْ دَخَلَ فِي الدِّينِ إِمَّا رَغْبَةً					
وَ إِمَّا رَهْبَةً)).					
وهذا الأمر نتيجة لتسلسل الصفات السابقة، وهما أقرب	المدغل	المؤمن	٤		
الكمالات والرذائل للعبد.					

وقد وقف المعتزلي، وتابعهُ الشيخ عبده، عند قوله (ع): ((ولا الصريح كاللصيق)) ليضمّنهُ قصداً آخر مخالفاً فيه جلّ الشارحين، إذ ذهب إلى أن المراد به الصريح في الإسلام، وهو من أسلم اعتقاداً واخلاصاً، واللصيق من أسلم رهبة أو رغبة (١). ولعلّ ما ذهب إليه الشارح بعيد، لأنّه لا شاهد عليه أولاً، ثم أنّه لا داعى للعدول باللفظ عن ظاهرة إلّا بقرينة (٢)، فهو غير مدعوم لغويّاً وسياقيّاً.

ويبدو أنّ القصد الضمني الذي تدور عليه هذه الصفات هو الردّ على ما ادعاهُ معاوية بحقّه في الخلافة، ويمكن تقسيمها على قسمين؛ الأول: صفات خارجية مانعة، تتمثّل بكونِهِ طليقاً، وقد نفي الله تعالى الولاية عن المؤمنين الذين لم يهاجروا فكيف بالطلقاء؟ كما أنّه ليس صريح النسب في قريش، وقد نصّ النبي (ص) على أنّ الخلفاء من قريش فقط $(^{7})$. والقسم الثاني : صفات ذاتية غير مرجِّحة لهُ، تتمثَّل في كونه (مبطلاً ومدغلاً)، فمع إمكانية

(١) ينظر: المعتزلي: ١١٩/١، وعبده: ١٩/٣.

⁽٢) وقد أفرغ الشيخ على الكوراني الكثير من المصادر التأريخية وكتب الأنساب في موضوع نسب معاوية. ينظر: جواهر التاريخ: ٢/٨٠-٥٨.

⁽٣) ما يخصّ الصفة الأولى قوله تعالى: (إنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبيل اللهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أَوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْض وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ) الأنفال: ٧٢. أمًا قوله (ص) فهو مشهور، ولم يخالفه من الفقهاء إلا أبا حنيفة. ينظر تفصيل ذلك في تصحيح القراءة في نهج البلاغة: ١٧٥ وما بعدها. وقال (ع): (إنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشِ غُرسُوا فِي هَذَا الْبَطْن مِنْ هَاشِم لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَ لَا تَصْلُحُ الْوُلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ). نهج البلاغة: ٢٠١.

كون الباطل والمنافق واليا إلّا أنّ ذلك ينتفي بوجود الوالي المؤمن المحق، فهو الأحقّ والأولى والأرجح.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشارحين قد وقفوا على إستراتيجية التواصل الضمني لاستعمال (الكنية) في خطابات الإمام (ع) في بعض الأحيان بدلاً من الاسم الصريح، كما في الكتاب المذكور، ومثله قوله (ع) في كلام له عن عمرو بن العاص: ((عَجَباً لِإنْنِ النَّابِغَةِ يَرْعُمُ لِأَهْلِ الشَّامِ أَنَّ فِيَّ دُعَابَةً..))(۱)، فمع أنّ الكُنية قد تكون متضمنة لشيء من الفحش الاجتماعي في ظاهرها إلّا أنّ طبيعة السياق الواردة فيه يمنحها مقاصد ضمنية ذات أبعاد مهمّة في النصّ، إذ أجمع الشارحون على أنّ النابغة هي أمّ عمرو بن العاص، وسُميت بذلك لنبوغها واشتهارها بالزنا، وكان من عادة العرب أن تسمي الرجل باسم أمّه إمّا لشرفها أو لدنائتها، وكان ابن العاص معروفاً بهذه الكُنية، وإنّما كنّى عنهُ الإمام (ع) دون أن يصرّح باسمه ذمّاً لهُ وتعريضاً بخسّته، وقدحاً في نسبه (۲).

ولعلّ لاستعمال الكنية هنا مقاصد تواصلية أخرى عمدَ الإمام (ع) على إبلاغ المتلقي بها بصورة ضمنية، اعتماداً على السياق العرْفي، من خلال الاشتغال على الثوابت المرتكزة في الوعي الجمعي عند المسلمين، ومن ذلك حديث الرسول (ص) المشهور للإمام (ع): ((لا يحبّك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق وابن زنا))(٢)، فهو يقع ضمن الاعتقادات الخلفية

⁽١) نهج البلاغة: ١١٥.

⁽۲) ينظر:البيهقي: ١٦٤، والراوندي: ١/ ٣٥، والكيذري: ٠٠؛ والسرخسي: ٨٠، المعتزلي: ٢/ ١٤٣، والبحراني: ٢/ ٢٠٠، والخوئي: ١٢/ ٢٠٠، والنقوي: ٧/ ٥٠، والقزويني: ٢/ ٢٤، وعبده: ٢/ ٢٠، ومكارم: ٣/ ٢٠٠، وهذا والخوئي: ١٢٢/ ١، وعبده: ٢٨٠/ ١، ومكارم: ٣/ ٢٠٠، وهذا اللقب كان مشهوراً به ابن العاص قبل النهج، بل إنّه كان لا يستنكف منه، كما يُروى أنّهُ جُعِل لرجلٍ ألف دينار على أن يسأله عن أمّه وهو على المنبر، فأجابه: أمّي سلمى بنت حرملة، تُلقب النابغة من بني عنزة. ينظر: الاستيعاب: ٣/ ١١٨٥٠.

⁽٣) قد أطنب العلامة شمس الدين مجهد بن الجزري بذكر الروايات والأسانيد الواردة بخصوص هذا الحديث ومضامينه، حتى قال: وهذا مشهور من قبل وإلى اليوم، معروف أنه ما يبغض علياً (رض) إلّا ولد زنا. وقد ذكر عدّة أسنانيد عن قول أبي سعيد الخدري (رض): كنّا معاشر الأنصار نبور (نختبر ونمتحن) أولادنا بحبّهم علياً (رض)، فإذا وُلِد فينا مولود فلم يحبه عرفنا أنّه ليس منّا. ينظر: مناقب الأسد الغالب: ١٦-٩١.

المشتركة بين المتكلم ومخاطبه، أو (معرفة الاقتسام) كما يسميها (ديكرو)، إذ تُعدّ من المرتكزات الأساسيّة في الإستراتيجية الضمنية؛ ((لأنّ انعدامها سيستوجب صياغة صريحة للمعلومات الخلفية الخفية وراء الأقوال المنجزة))(١)، فلما كان ابن العاصّ معادياً للإمام (ع) وهو ابن زانية فهذا يمنح المتلقي من الطرفين (المعادي والموالي) خوفاً من جهةٍ وأماناً من الجهة الأخرى، فضلاً عمّا تعمله مثل هذه الخطابات من تحريكٍ لقيم العروبة الأصيلة في نفوس أعداء الإمام (ع)، واستنهاض أنفتهم، فعادة العرب تستنكف أن تكون تحت إمرة قائد كهذا، عُرفت أمّهُ بالبغاء والفجور، وقد توضّحت هذه المقاصد في قولهِ (ع): ((أَمَا دِينُ يَجْمَعُكُمْ وَلاَ حَمِيّةٌ تَشْحَذُكُمْ...وَأَقْرِبْ بِقَوْمٍ مِنَ الْجَهْلِ بِاللهِ قَائِدُهُمْ مُعَاوِيَةٌ وَمُؤَدِّبُهُمُ ابْنُ النّابِعَةِ))(١)، فتغدو الكنية هنا بوصفها (سيموزيس) تقود إلى إنتاج قصدٍ ما من خلال تأسيس علاقةٍ سيميائيّة بين (ماثول – موضوع) عبر عنصر التوسط الإلزاميّ (المؤول)، تشكل دوال تسير في نفس المتلقي عبر سيرورة تأويليّة في مراوغة دلاليّة تتجاوز المعنى المباشر لتكوين قصدٍ ضمنيّ غير مباشر هو المراد(١).

وقال (ع) في الكتاب لمعاوية: ((وَأَمَّا قَوْلُكَ إِنَّ الْحَرْبَ قَدْ أَكَلَتِ الْعَرَبَ إِلَّا حُشَاشَاتِ أَنْفُسٍ بَقِيَتْ أَلَا ومَنْ أَكَلَهُ الْجَنَّةِ وَمَنْ أَكَلَهُ الْبَاطِلُ فَإِلَى النَّارِ))، وقول معاوية متضمن هنا الاستعطاف لوضع الحرب أيضاً، لأنه، كما يقول، قد ((رقّت الأجناد، وذهبت الرجال))، إذ جعل من حفظ الرجال ذريعة لذلك، فهو يريد أن يقول أنّ ((التبقية على الأجناد لحفظ الإسلام وتقويمه أمر واجب))(1)، لذا جاء جوابه (ع) جواباً ضمنياً قائماً على

(١) القاموس الموسوعي للتداولية: ٢٤٩. وينظر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان: ٥٦٨٠.

(171)

⁽٢) نهج البلاغة :٢٥٩.

⁽٣) ينظر: التداوليات وتحليل الخطاب: ٩٥.

⁽٤) البحراني: ٤/ ٢١٧.

مجموعة من الاستدلالات التي يستطيع المخاطِّب من خلالها الوقوف على القصد التواصلي لها، وهو ما تنبّه له الشارحون(١):

١-إن هؤلاء الجنود الذين قتلناهم إنّما قتلهم الحقّ، بسبب بغيهم.

٢- كلّ من قتله الحقّ فمصيره إلى النار.

٣- ونتيجة لذلك فإن جنودك مصيرهم النار.

٤ - كلّ من كان من أهل النار لا أسفَ لفقده.

إذ نلحظ هنا أن التواصل الضمني يتخذ منحى سلّمياً للوصول إلى المقصود، وهذا المنحى يستلزم أيضاً أن يكون أصحابه (ع) في الجنة على خلاف خصمه. ولعلّ في نسبة الإمام (ع) القتل للحقّ إشارة ضمنية لقول رسول الله (ص): ((علي مع الحقّ، والحقّ مع على))(٢)، فلما كان من قتلهم هو أمير المؤمنين، كان لزاماً أن يكون الحقّ معه.

وقال (ع): ((وَأَمَّا اسْتِوَاؤُنَا فِي الْحَرْبِ وَالرَّجَالِ فَلَسْتَ بِأَمْضَى عَلَى الشَّكِّ مِنِّي عَلَى الْيَقِينِ وَلَيْسَ أَهْلُ الشَّام بِأَحْرَصَ عَلَى الدُّنْيَا مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ عَلَى الْآخِرَةِ))، فقول معاوية متضمن للإيهام بأنه ممّن لا ينفعل عن هذه الحروب وإن اشتدت، بل هو ثابت فيها، وإن ما يجري فيها من الهلاك فعلى العسكرينِ، وكلامه هذا فيه تهويل وتخويف (٢)، وجوابه (ع) بأنّك لست أمضى في أمرك على الشكّ منى على اليقين في أمري، وهذا يستلزم كوني أمضى في أمري وأولى بالغلبة، لأنى على بصيرة ويقين، كما أنّ أهل الشام يطلبون بقتالهم الدنيا، وأهل العراق يطلبون الآخرة، وشرف الآخرة أعلى، وأهلها أولى بالغلبة والقهر، ونيتجةً

(٣) ينظر: البحراني: ٤/ ٢١٧، والشيرازي: ٣/٥٨.

⁽۱) ينظر:المعتزلي: ١٥/ ١١٨، والبحراني: ٤/ ٣٩٠، والخوئي:١٨/٢٣٦، والتستري:١١/٥٣٦، ومغنية:٣/٥٢٤. وذكروا أن هذا الكلام روي (ألا ومن أكله الحقّ فإلى النار)، وهي عندهم أليق، لأن الحقّ يأكل أهل الباطل، وأما على ما ذُكِر فعلى تقدير إضافة كلمة (أعداء) للحق وللباطل.

⁽٢) ينظر: المعجم الكبير: ٣٩٦/٢٣.

ذلك هو تكذب المساواة بينهما لكون المتيقن أرجح في فعله من الشاك، وإنّ من يطلب الآخرة ليس كمن يطلب الدنيا^(۱).

ثانياً - الإستراتيجية التوجيهية:

عرّفها (سيرل) أنّها ((كلّ المحاولات الخطابية التي يقوم بها المرسِل، بدرجات مختلفة، للتأثير في المرسَل إليه، ليقوم بعملٍ معين في المستقبل))(٢)، على أن الإنجاز في المستقبل يُعدّ مائزاً مهمّاً في الأفعال التوجيهيّة، ولكن قد تشاركها فيه أفعال أخرى كأفعال الوعد وأفعال الالتزام، لذا يمكن عدّهُ شرطاً عامّاً لمحتواها القضوي، ((أمّا الشرط المعدّ لها فهو قدرة المخاطَب على أداء المطلوب منه. والحالة النفسية التي تعبّر عنها الأمريات هي الإرادة أو الرغبة)(٢).

وتتعلق هذه الاستراتيجية بمبدأ التعاون الذي يسهم في ضبط هذه الأفعال للدلالة على مقاصدها، لأن المرسِل يفترض تعاون المرسَل إليه لفهم القصد الذي يرومه بعيداً عمّا يمكن أن يخرج إليه النصّ من مقاصدَ أخرى، لذا يجعل (باخ) لهذه الاستراتيجية افتراضات مسبقة تتحصر في قاعدتين هما، قاعدة الكمّ، التي تتحقق عندما يقدم المرسل في تواصله التوجيهي معلومات ضرورية للمطاوعة والإذعان، وقاعدة الكيف، التي تتحقق عندما يحاول المرسِل أن يجعل توجيهه ممكناً، مع امتلاكه الحجج المبررة، سواء ذكرها في الخطاب أم كانت مفترضة (3).

وسيكون البحث هنا مرتكزاً، بشكلٍ أساس، على دراسة أسلوبي الأمر والنهي، لأنّ الغالب في ورودهما في النهج هو إمّا أن تكون بمعناها الحقيقي، أو تخرج لمقاصد أخرى تتدرج عادةً تحت هذه الاستراتيجية كالنصح والإرشاد والتحذير، فضلاً عن وجود جميع

(177)

⁽١) ينظر: الخوئي: ١٨/١٨، ومغنية: ٣/٥٢، والموسوي: ١٨١/١.

⁽٢) استراتيجيات الخطاب: ٣٣٦.

⁽٣) نظربة أفعال اللغة بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب: ٣١.

⁽٤) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٣٣٨.

البعد التواصلي الفصلالثانى

الشروط اللسانية والتداولية لهذه الأساليب في النهج؛ إذ تتمثل اللسانية بكون الفعل تامّاً، أي حاملاً لمعنى تامّ مع دلالة الصيغ المستعملة على هذه الأساليب، أمّا التداولية فهي^(١):

- شرط الاستعلاء أو السلطة في المرسل، أي كونهُ في مرتبة أعلى من رتبة المخاطَب ممّا يجعله ملزماً بإنجاز الفعل، أو الكفّ عنهُ. فمرتبة المرسِل مهمّة لإجراء هذين الأسلوبين على الحقيقة، واكتساب الفعل التوجيهي لهما.
- شرط الإرادة والقصد: إن المتكلم يريد من المرسَل إليه أن ينجز الفعل، مع قدرة المرسل إليه على القيام به.
 - شرط الاقناع المتعلق بتعلّق الطلب بالحجج، التي تدفع المرسَل إليه للقيام بالفعل.

فالإستراتيجية التوجيهية لا تعتمد الجانب اللغوي فحسب، بل لا بدّ من توافر الجانب التداولي أيضاً المتمثّل بشكل كبير بسلطة المرسل، ((فتوفّر السلطة شرط أساس عند استعمال معظم آليات إستراتيجية التوجيه))(٢)، إذ تمتلك السلطة تأثيراً رئيساً في إنتاج الخطاب وتأويله، وتعمل على ترجيح استراتيجية تواصلية معينة من دون الاستراتيجيات الأخرى، إذ ((يختار المرسل إستراتيجية الخطاب المناسبة للسياق، وفقاً لما تقتضيه سلطته؛ إمّا بتفعيلها أو بالتنازل عنها))(٢)، فالسلطة في هذه الاستراتيجية من الضرورات لدى المرسل، على شرط أن تكون معلومة ومدركة لدى المتلقى، حتى يتمكن المرسل من تجسيدها في الخطاب، وبكفَّ المتلقى عن محاسبته، ولا يسأل عن مدى امتلاك السلطة من عدمه.

(٣) استراتيجيات الخطاب: ٢٢٢.

⁽١) ينظر: التداولية من أوستن إلى غوفمان: ٧١، ومقالات في التداولية والخطاب: ١٨٥.

⁽٢) استراتيجيات الخطاب: ٣٢٥.

إنّ ما يميّز السلطة في خطاب النهج أنّها ليست مقصورة على مؤسسة دون غيرها، بل هي سلطة عامّة يكتسبها الخطاب من المنتج نفسه (الإمام) بوصفه خليفة حاكماً على جميع المسلمين، وهذا يعني أن وجود السلطة سابق على التلفظ بالخطاب.

وتعد علاقات القربى العمودية المتأصلة من أهم مصادر السلطة في الخطاب، وهذا ما وقف عنده الشارحون في خطابه (ع) لولده مجد بن الحنفية: ((تَرُولُ الْجِبَالُ وَلَا تَرُلُ عَضَّ عَلَى نَاجِذِكَ أَعِرِ اللَّهَ جُمْجُمَتَكَ تِدْ فِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ ارْمِ بِبَصَرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ وَغُضَّ بَصَرَكَ عَلَى نَاجِذِكَ أَعِرِ اللَّه جُمْجُمَتَكَ تِدْ فِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ ارْمِ بِبَصَرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ وَغُضَّ بَصَرَكَ وَاعْلَمْ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللهِ سُبْحَانَهُ))(٢)، فالخطاب يكاد يقوم على أسلوبي الأمر والنهي الحقيقين كونهما صادرين عن القائد من جهة، فضلاً عن صدورهما من الأب إلى الابن من

(٢) ينظر: الراوندى: ٣/٨١، والسرخسى:٢٢٧، والتستري:١١/١٥، ومغنية:٣٨٨/٣، والموسوي: ١٣٣/٤.

⁽١) نهج البلاغة: ٣٦٦.

⁽٣) نهج البلاغة: ٥٥.

جهة أخرى (1)، وهذا ما يكسب الخطاب سلطة عليا لتحقيق قوته الإنجازية والتأثيرية لدى المتلقي، فخطاب الأمر والنهي يجب أن يتوافر على سلطة ضامنة لتنفيذهما، وتكون مستمدّة -عادةً- من ذات المنشئ، وبدونها يضحي الخطاب من قبيل القول الخالي من القوة، لأنّه $((Y + x)^2)^{(1)}$.

وتبرز السلطة في التواصل التوجيهي بشكلٍ واضح في النهج من خلال وصاياه (ع) سواء أكانت لأولاده، أم لجنده كما في وصيته لجيشه قبل لقاء العدو بصفين: ((لَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يَبْدَءُوكُمْ فَإِنَّكُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى حُجَّةٍ وَتَرْكُكُمْ إِيَّاهُمْ حَتَّى يَبْدَءُوكُمْ خُجَّةٌ أُخْرَى لَكُمْ عَلَيْهِمْ فَإِذَا كَانَتِ الْهَزِيمَةُ بِإِذْنِ اللَّهِ عَلَى حُجَّةٍ وَتَرْكُكُمْ إِيَّاهُمْ حَتَّى يَبْدَءُوكُمْ خُجَةٍ أُخْرَى لَكُمْ عَلَيْهِمْ فَإِذَا كَانَتِ الْهَزِيمَةُ بِإِذْنِ اللَّهِ فَلَا تَقْتُلُوا مُدْبِراً وَلَا تُصِيبُوا مُغُوراً وَلَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ وَلَا تَهِيجُوا النِّسَاءَ بِأَذَى..فَإِنَّهُنَّ ضَعِيفَاتُ الْقُوى وَالْأَنْفُسِ وَالْعُقُولِ إِنْ كُنَّا لَنُوْمَرُ بِالْكُفِّ عَنْهُنَّ تَهِيجُوا النِّسَاءَ بِأَذَى..فَإِنَّهُ فَي مَعْيفَاتُ الْقُوى وَالْأَنْفُسِ وَالْعُقُولِ إِنْ كُنَّا لَلُومَرُ بِالْكُفْتِ عَنْهُنَّ تَهِيجُوا النِّسَاءَ بِأَذَى..فَإِنَّهُ فَي مَعْيفَاتُ الْمُؤَنَّةُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ بِالْفَهْرِ أَوِ الْهِرَاوَةِ فَيُعَيِّرُ بِهَا وَإِنَّهُنَّ مَنْ بَعْدِهِ)) مَنْ الرَّجُلُ لَيَتَنَاوَلُ الْمَرْأَةُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ بِالْفَهْرِ أَوِ الْهِرَاوَةِ فَيُعَيِّرُ بِهَا وَعَقِبُهُ مِنْ بَعْدِهِ)) مَن الرَّعْلِ الرَّعْلِيَةِ التَوجيه اعتماداً على أسلوب النهي وَعَقِبُهُ مِنْ بَعْدِهِ) أَنْ الرَّعْلِ النهي مُعْدَه السلطة يعتمد الخليفة (المرسِل) في أمره ونهيه. وهذا الاستعمال الصريح لصيغ النهي يُعدّ دليلاً على أنّ الإمام (ع) أراد أن يبلغ قصده التوجيهي لجنده، مع حرصه الشديد على الالتزام بها، لكونها لا يمكن أن تحمل تأوبلاً آخر.

وما يلفت النظر هنا أنّ الإمام (ع) يذكر الحجّة في موضعين من خطابهِ فقط، وهما؛ في النهي عن البدء بالقتال، لأنّ لهم الحجّة، فهم يقاتلون مع الخليفة الشرعي، والذي انعقدت له البيعة، فالخارج عليه يكون من البغاة الذين يستحقون القتال، لذا استشهد الشارحون بقوله تعالى: ((وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأُصُلِحُوا بَيْهُمَا فَإِن بَعْتُ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرِي

(189)

⁽١) ينظر: البيهقى: ١/١٥٦، والراوندي: ١/٩٩١، و الكيذري: ١/١٩١، والمعتزلي: ٢٤١/١، والبحراني: ١٩٦/١.

⁽٢) الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجربًا مقاربة أسلوبية حجاجية : ١٨١.

⁽٣) نهج البلاغة :٣٧٣.

فَنَاتُلُوا الَّتِي بُغِي حَتَى تَفِي وَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ) (الحجرات: ٩)، ويُلحظ أنّ الحجّة هنا مضمرة، لأنّ الإمام (ع) قد أشار إليها ولم يذكرها، وربّما كان ذلك اعتماداً على المعارف المشتركة بين طرفي التواصل التي يكون لها أثرٌ كبير في غياب الحجّة أو ظهورها، وذهب البحراني إلى أنّ العلّة في ذلك هو ما ثبت عندهم من أنّ حرب الإمام هي حرب الرسول (ص)، لقوله: ((حربك يا عليّ حربي)) (١)، ومن حارب الرسول (ص) يكون من الداخلين في قوله تعالى: ((إنّما جَزَاء الّذِينَ يُحَامِرُونَ اللّه وَمَرَسُولُهُ وَيَسْعُونَ فِي الأَمْرُضِ فَسَاداً أن يُقتلُوا)) (المائدة:٣٣). فإذا بدأهم الخصم بالقتال كانت حجّة أخرى، وهي إنّهم مدافعون عن أنفسهم، وهذا قوله تعالى: ((فَنَن اغْتَدَى عَلَيْكُمُ مُن المُعْتَدَى عَلَيْكُمُ مُن اللّه وَمَرَسُولُهُ وَسُعُونَ فِي النّم مدافعون عن أنفسهم، وهذا قوله تعالى: ((فَنَن اغْتَدَى عَلَيْكُمُ مُن اللّه وَمَرَسُولُهُ وَسُعُونَ فِي النّم مدافعون عن أنفسهم، وهذا المدرة المبررة عليه المنتر رأوني منشعب، اعتمدوا فيه على كفاياتهم التواصلية (الموسوعية والإيديولوجية والإيديولوجية المتمثلة بالاعتماد على الثقافة الفقهيّة، استناداً إلى النصوص الصحيحة من القرآن والسنة الشريفة.

ونهاهم عن التعرّض للنساء لثلاث حجج، وهي، ضعفهن، ونهي الاسلام عن ذلك، وسيرة العرب. فإذا كان هذا هو الحال في الجاهلية، وحال الإسلام مع المشركات، فالحال يكون أجدر بالعفو مع المسلمات اللواتي انحرفن في الفتنة (٣).

يُلحظ أنّ ذكر الحجّة جاء في موضعين، الأول متعلق بالجانب العقدي، الذي يحتاج فيه المقاتل إلى قوّة الحجة والبرهان، من أجل الثبات على المبدأ، وعدم الانحراف وراء الفتن وخطوات الشيطان. والثاني متعلّق بالجانب الأخلاقي المتمثل بإكرام المرأة المسلمة، معتمداً (ع) في ذلك على الجانب العاطفي، والعقدي، والثقافي المتمثّل بالموروث.

⁽١) ينظر: المعجم الكبير: ٣/٠٤.

⁽٢) ينظر: الكيذري: ٣/٣/٤، والمعتزلي: ١٠٤/٥، والبحراني: ٣٨٣/٤، والخوئي: ١٥٦/١٥، والتستري: ١٥١/٥٥.

⁽٣) ينظر: النقوي: ١ / ٣٠٠، ومغنية: ٣/٨١٤، والشيرازي: ٣/٤٥٤، والموسوي: ١٧١/٠.

أما النواهي الواردة في النصّ فالإمام لا يذكر لها حجّة، بل إنّ جُلّ الوصايا الواردة في النهج، التي يكون مضمونها في الأغلب قائماً على الإستراتيجية التوجيهية، فإنّنا نلحظ غياب الحجّة في قول الموصي، ويشير بعض الباحثين إلى أنّ التواصل التوجيهي قد يكون خالياً من الحجاج، ولاسيما في الوصية، إذ يرد الطلب فيها من دون ذكر الحجّة الموجبة لما يراهُ المتكلّم، ومرد ذلك لأمرين؛ يتعلّق الأول منهما بسلطة المرسِل، التي قد تبلغ من القوة ما يجعل خطابه نافذاً وقادراً على تحقيق المقاصد من دون تقديم الحجج المشرّعة والمؤكدة، ويتمثّل الأمر الثاني في كون الحجج قد بلغت حدّاً من الشيوع والانتشار حتى استغنى المرسِل عن ذكرها، فغيابها لا يحول دون إدراك المخاطّب لها(۱)، وهما ما يتوافر على النهج في وصاياه.

ويبدو أنّ لشخصية المرسِل أثراً في عدم استدعاء الحجّة في كثيرٍ من وصاياه، وذلك لمصداقية كلامه لدى المخاطَب، فالوصية لا يمكن أن تحقق الفعل التأثيري المقصود لدى المتلقي ما لم يبرهن فعل المرسِل على صدقِ قوله، وهذا ما لا حاجة للوقوف عليه في شخص الإمام (ع). وهو القائل: ((أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَحُثُّكُمْ عَلَى طَاعَةٍ إِلَّا وَأَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا وَلَا أَنْهَاكُمْ عَنْ مَعْصِيةٍ إِلَّا وَأَتْنَاهَى قَبْلَكُمْ عَنْهَا))(٢).

ويُلحظ في وصايا النهج، بوصفها إستراتيجية توجيهية، تواتر أسلوبي الأمر والنهي بشكلٍ أساس، مصحوبينِ بذكرِ الحجة المبررة للطلب أو بدونها، والسبب في ذلك هو أنّ التوجيه في جوهرهِ أمرٌ طلبي، يستدعي إنجاز فعلٍ ما من المخاطَب، فضلاً عن ارتباط الوصية حادةً – بذاتٍ ممتلكةٍ للسلطة، تمكّنها من إصدار الأوامر والنواهي، فالوصية تستمد سلطتها من شخصية المرسِل، سواء أكان ذلك من حيث الوظيفة الاجتماعية أم من حيث إمكاناته الخطابية التي يتوافر عليها، لأنّ السلطة قد تتضاعف متى ما أُوتي الموصي

(١) ينظر: الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجرباً: ١٨٢.

(1 1)

⁽٢) نهج البلاغة: ٢٥٠.

كفايات تواصلية عالية تجعلهُ قادراً على تغيير الأحوال وإحداث الفعل التأثيري لدى المتلقي، ((ولعلّ أهم من مثّل هذه الصورة عليّ بن أبي طالب))(١).

وما ورد في النهج تحت مسمّى الوصية هي ثمانية مواضع فقط، كان لأسلوبي الأمر والنهي النصيب الأوفر فيها، وقد تمايز الأسلوبان بين الكثرة والقلّة في هذه الاستراتيجية تبعاً لسياقات الكلام، وموضوع الوصية، وطبيعة المرسَل إليه. وهذه المواضع على الترتيب الآتي:

الحجّة	النهي	الأمر	المرسَل إليه	Ŀ
١٢	۲.	٨٧	الإمام الحسن (ع)	1
٣	١٤	١٨	عمّال الصدقات	۲
٥	٨	٤	الحسنين (ع)	٣
١	١	٤	شریح بن هانئ	٤
_	-	۲	عبد الله بن عباس	0
۲	١	١	عبد الله بن عباس	7
۲	٥	-	عسكره قبل صفين	٧

ويُلحظ في وصيّة له (ع) للحسنين (ع) في أمواله، بعد منصرفه من صفين أنّها وردت خالية من صيغ الأمر والنهي المعروفة، إذ استعمل فيها (ع) الصيغ المعجمية الدالّة على صيغة الأمر، وهما في قوله: ((هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللّهِ عَلِيٌ بْنُ أَبِي طَالِبٍ أَمِيرُ على صيغة الأمر، وهما في قوله: ((هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللّهِ عَلِيٌ بْنُ أَبِي طَالِبٍ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ فِي مَالِهِ))، و ((وَيَشْتَرِطُ عَلَى الّذِي يَجْعَلُهُ إِلَيْهِ أَنْ يَتُرُكَ الْمَالَ عَلَى أَصُولِهِ))(٢). وقد ذكر (ليتش) أنّ هذه مثل الصيغ تكون أكثر شدّةً والتزاماً في الاستراتجية التوجيهية من الصيغ الأخرى، لأنّ المرسِل ينتج خطابه بهذه الصورة بناءً على موقعه السلطوي، وتأكيده للمتلقي على أنّ قصده المقصود منها هو الأمر تحديداً وليس فعلاً غيره،اكونها معرفة بذاتها للمتلقي على أنّ قصده المقصود منها هو الأمر تحديداً وليس فعلاً غيره،اكونها معرفة بذاتها

⁽١) الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجربا: ١٩١.

⁽٢) نهج البلاغة: ٣٧٩.

للأمر فهي لا تسيغ أي غموض، لأنّ الأمر في الوصيّة قد يخرج أحياناً إلى مقاصد أخرى (١). وهذا ما فهمه الشارحون، لذا رجّح الخوئي كون جملة (ويشترط) معطوفة على (ما أمرَ به) لدلالتهما على الأمر الصريح ((كما يدلّ أسلوب الكلام وصورة الوصية))(٢).

ونقف في هذا النوع من الاستراتيجية على قضية تداولية يشير إليها الشارحون، وهي ما يمكن تسميته بـ (كسر خطاب السلطة)؛ وهو أمر عادةً ما يكون من صاحب السلطة العليا باتجاه خطاب المرسل الذي هو دونهُ، إلّا أنّ الأمر في النهج يكاد يكون على العكس من ذلك؛ إذ من المعروف أنّ الإمام يتمتع بسلطةٍ عُلْيا على المجتمع، متأتية من عدّه خليفة وقائداً، وتتميز السلطة الية سلطة كانت الخصوصية مهمة هي ضرورة توفّر طرفينِ في الخطاب، لكلِّ منهما دوره، أحدهما: الآمر (المرسِل/ الإمام)، والآخر: المأمور (المرسَل إليه/المجتمع)، ولا يتبلور الفعل اللغوي (الأمر أو النهى) إلا عن طريق الخطاب، وهذه السلطة (الخلافة) هي التي تمنح الخطاب صفة الفعل المنجز، إلّا أن المرسِل الذي تعوزه السلطة قد يخفق في إحداث الفعل التأثيري، ولا يحقق هدفه التوجيهي من الخطاب، لأنّ المرسَل إليه قد لا يستجيب سواء أكان مأموراً بفعل شيء أم منهيّاً عن فعله (٣)، وهذا ما نجد الإمام يصرّح به في أكثر من موضع، كقوله (ع): ((وَلَقَدْ أَصْبَحَتِ الْأُمَمُ تَخَافُ ظُلْمَ رُعَاتِهَا وَأَصْبَحْتُ أَخَافُ ظُلْمَ رَعِيَّتِي اسْتَنْفَرْتُكُمْ لِلْجِهَادِ فَلَمْ تَنْفِرُوا وَأَسْمَعْتُكُمْ فَلَمْ تَسْمَعُوا وَدَعَوْتُكُمْ سِرّاً وَجَهْراً فَلَمْ تَسْتَجيبُوا وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَلَمْ تَقْبَلُوا)) ^(٤)، فغالباً ما يكون شأن الرعية هو الخوف من سلطانها، فإذا كان حاله (ع) مع رعيته معكوساً كانت اللائمة عليهم بعصيانه من دون حجة لهم عليه (٥)، ومن ثمّ تظهر حالة من انعدام سلطة الخطاب، ممّا يؤدي إلى فشل الاستراتيجية التوجيهية بين طرفي التواصل، ومن ثم لا يستطيع المرسِل أن ينجز شيئاً

⁽۱) ينظر: مبادئ التداولية: ۲۳۸ – ۲۳۹.

⁽٢) الخوئي: ١١/٩/١٨. وينظر: البحراني: ٤/٩٠٤، والتستري: ١١/٨٠١، والشيرازي: ٤/٧، والموسوي: ٤/٣٠٠.

⁽٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٢٣٤.

⁽٤) نهج البلاغة: ١٤١.

⁽٥) ينظر: البحراني: ٢/٥٠٤، والمجلسي: ٣/٢٨٤، وعبده: ٣/٢١٦.

من خلال خطابه، لأنّ معظم الشروط اللازمة للإنجاز الكلامي تتحصر في مدى التلاؤم بين خطاب المرسِل وبين وظيفته الاجتماعية (۱)، بمعنى ((إنّ أي أداء سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صادراً عن شخص يملك سلطة الكلام) (۲)، وهو ما أكّده (ع) حين اضطرب عليه أصحابه في أمر الحكومة: ((..لَقَدْ كُنْتُ أَمْسِ أَمِيراً فَأَصْبَحْتُ الْيَوْمَ مَنْهِيّاً وَقَدْ أَحْبَبْتُمُ الْبَقَاءَ وَلَيْسَ لِي أَنْ أَحْمِلَكُمْ عَلَى مَا تَكْرَهُونَ)) (۳).

فيمكن القول إنّ نجاح الخطاب التوجيهي يمرّ بمرحلة الإقناع، ثم التأثير، ثم التغيير؛ إذ أنّ نجاح أفعال الكلام مقترنٌ بما تحصل عليه عبارة المتكلم من نتائج في المقام الأول بنوع التغييرات الحاصلة في المخاطّب نفسه، وعلى نحو أخصّ في التغيرات الحاصلة في معارفه وقناعاته (٤)، إلّا أن ذلك لم يكن بادياً في آخر خطبة ألقاها الإمام (ع) قبل أن يضربه ابن ملجم، إذ نلحظ شكواه من عدم جدوى خطاب التوجيه الذي استعمله (ع) بشتى سبل الإقناع والتغيير: ((أَيُهَا النَّاسُ إِنِي قَدْ بَثَنْتُ لَكُمُ الْمَوَاعِظُ الَّذِي وَعَظَ الْأَلْبِياءُ بِهَا أَمْمَهُمْ وَأَدَيْتُكُمْ بِالزَّوَاجِرِ فَلَمْ تَسْتَوْسِقُوا)) (٥)، فيُلحظ أنّ الخطاب جاء عاماً (أيها الناس)، مشتملاً على كلّ آليات الإقناع والتغيير (اللسان واليد واللين والشدّة)، فكان التوجيه بالنصح والإرشاد والقوة، وهو على أعلى ما يكون (وعظ الأنبياء، وأداء الأوصياء)، إلّا أنّهم لم يستمعوا لتوجيهه ولم يتقبلوا منه، فكانت النتيجة (لم تستقيموا ولم تستوسقوا)، لذا ذهب بعض الشارحين إلى أنّ لازم هذا الخطاب أنّهم رغم كلّ ذلك لا يزالون متفرقينَ ضالينَ عن الطريق التي يطلبونها (١٠).

⁽١) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٢٣٣.

⁽٢) الرمز والسلطة: ٥٥.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٢٤.

⁽٤) ينظر: السياق والنصّ: ٢٦٥.

⁽٥) نهج البلاغة: ٢٦٣.

⁽٦) ينظر: المعتزلي: ١٠١/١، التستري: ٤/٥٥٥، الموسوي: ٣/٩٠، الشيرازي: ٣/١٠١.

ويُدرج التحذير من ضمن الأساليب الدالّة على الاستراتيجية التوجيهية، ويكون باستعمال الصيغ المباشرة له مثل (إياك) وفروعه، ومن ذلك كتابه (ع) إلى الحارث الهمداني، وهو كتاب يعتمد الاستراتيجية التوجيهية القائمة على أساليب (الأمر والنهي والتحذير)، ومنها: ((وَإِيَّاكَ وَمَقَاعِدَ الْأَسْوَاقِ.. وَإِيَّاكَ أَنْ يَنْزِلَ بِكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ آبِقٌ مِنْ رَبِّكَ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا وَإِيَّاكَ وَ مُصَاحَبَةَ الْفُسَّاقِ))(۱)، فعلى الرغم من توافر السلطة لدى المرسِل في خطاب التحذير غالباً إلا أن المنفعة تصب في مصلحة المخاطَب (۱)، لأن التحذير هو (تنبيه المخاطَب على أمر مكروهِ ليتجنبه))(۱).

وقد يكون التحذير باستعمال الصيغ المعجمية كالفعل (أُحذّر)، وقد ورد استعمالها في النهج مع الدنيا مرّتين، ومع النفاق مرّتين، ومن الغفلة مرة واحدة (أ)، ويبدو أن التحذير هنا أقوى، لأنّه يكون بذكر لفظ التحذير مباشرة من دون وجود صيغ دالّة، فمجرد النطق به يُعدّ إنجازاً لفعل التحذير. ولعلّ اختلاف الصيغ عائد إلى اختلاف المحذّر منه، فلمّا كان (الدنيا والنفاق والغفلة) من أعلى درجات الخطر على الإنسان وجبَ استعمال التحذير معهما بأعلى مراتبه، على خلاف غيرهما.

أمّا الإغراء فهو فعلٌ توجيهي يكون على العكس من التحذير، لأنّه ((تنبيه المخاطب على أمرٍ محبوب ليفعله)) (٥)، وقد تنبّه له الشارحون من خلال وقوفهم على تكرار اللفظ الواحد في معرض الخطاب التوجيهي للإمام (ع)، ومن ذلك قوله واعظاً: ((الْعَمَلَ الْعَمَلَ الْعَمَلَ أَمُّ النّهَايَةَ وَالِاسْتِقَامَةَ الإِسْتِقَامَةَ ثُمَّ الصَّبْرَ وَالْوَرَعَ الْوَرَعَ) (١)، فذهبوا إلى أن

(1 20)

⁽١) نهج البلاغة: ٢٠٤. وينظر: الكيذري: ٢/٤٨٥، والبحراني: ٥/٢٢.

⁽٢) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٣٥٧ .

⁽٣) معاني النحو: ٢/٨٩.

⁽٤) ينظر على الترتيب: نهج البلاغة: ١٦٤، ١٦٧، ٣٠٧، ٣٧٠، و ٢١٤. وينظر: البحراني: ٨٣/٣، ومجهول: ٩١، ومجهول: ٩١، ومجهول: ٩١، ومجهول: ٩١، ومجهول: ٩١، ومجهول: ٩١، ومخنية: ٢/٢، ١٩، والنقوي: ٢/٢، ٤١، والتستري: ١٩٦/١، والشيرازي: ٢/٢، ١٩،

⁽٥) معاني النحو: ٢/١٠٠٠.

⁽٦) نهج البلاغة: ٢٥٢.

التكرار إنّما جاء لإغراء المخاطَبينَ، وحمْلِهم على فعل هذه الأمور، لأنّها من الأمور المحمودة عند الله تعالى، ((وفائدة التكرير في الإغراء تأكيد الأمر الدالّ على شدّة الاهتمام بالمأمور به))(١).

ويعتمد المتلقي في بيان مقاصد الإغراء على كفاياته التداولية، ولاسيّما الثقافية منها بما فيها البعد الديني والاجتماعي والعرفي^(٢).

وكذا العرض والتحضيض، إذ يُعدّان من أساليب هذه الاستراتيجية، فهما يتضمنان الطلب على إيجاد الفعل، والفرق بينهما أن التحضيض طلب بحثّ وإزعاج، والعرض طلب بلينٍ وتأدّب (٢). واختلف النحاة في التفريق بين أدواتهما، إلّا أنّ الفارق بينهما يبدو فارقاً تداوليّاً، لأنّه يعتمد على قصد المرسِل وسياقات الكلام، فضلاً عمّا يفهمه المتلقي من ذلك اعتماداً على كفاياته التواصلية، ففي قوله (ع) عندما مرَّ بِالشِّبَامِيِّينَ، وهم حي في العرب من اليمن، فَسَمِعَ بُكاءَ النِسَاءِ عَلَى قَتْلَى صِفِّينَ، وَخَرَجَ إِلَيْهِ حَرْبُ بنُ شُرَحْبِيلَ الشِّبَامِيِّ وَكَانَ مِنْ وُجُرَجَ إِلَيْهِ مَرْبُ بنُ شُرَحْبِيلَ الشِّبَامِيِّ وَكَانَ مِنْ وُجُوهِ قَوْمِهِ، فَقَالَ لهُ (ع): ((أَتَعْلِبُكُمْ نِسَاؤُكُمْ عَلَى مَا أَسْمَعُ أَلَا تَلْهُوْبَهُنَّ عَنْ هَذَا الرَّبِينِ)) (٤)، والرنين هو مدّ الصوت بشدّة مع الفزع أو الصراخ، فمع ما ذهب إليه بعض العلماء من اختصاص (ألاً) بالعرض (٥)، إلّا أن الشارحين فهموا منها التوجيه للمخاطَب بصورة التحضيض، لأنّه طلبّ فيه شدّة واستنكار، تناسباً مع سياق الموقف؛ فصوت البكاء المرتفع قد يثبط عزائم المجاهدين، ويظهر شماتة المنافقين، فضلاً عن كونه قد يتضمن عدم الرضا بقضاء الله تعالى وقدره (٢)، بل إنّ بعض الشارحين ذهب إلى أنّ المستفاد من قوله الرضا بقضاء الله تعالى وقدره (٢)، بل إنّ بعض الشارحين ذهب إلى أنّ المستفاد من قوله

(157)

⁽١) البحراني: ٣/٧٣. وينظر: المعتزلي: ٣/٢٥، والخوئي: ٣٨٣/١٩، وعبده: ٢/١١١.

⁽٢) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٣٥٨.

⁽٣) ينظر: شرح المفصل: ١٤٤/٨.

⁽٤) نهج البلاغة: ٣٢٠. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الخطبة (٢٨) تقوم على غرض التنبيه الذي يعتمد أسلوب العرض؛ إذ كانت (ألا) هي الأداة التي استند إليها الإمام (ع) في خطابه هذا الذي تضمّن أحد عشر تنبيهاً كما ذكرَ الرضي (ره). ينظر: نهج البلاغة: ٧١٧٧.

⁽٥) ينظر : رصف المباني : ٧٩.

⁽٦) ينظر: التستري: ١٠/١٠، والشيرازي: ١٨/٤، والموسوي: ٥/٤٤٤.

(ع) هو ((حرمة الرنين على الميّت مطلقاً، أو إذ قُتِل في الجهاد))(١)، ويبدو هذا بعيداً، لذا ردَّ (مغنية) هذه القراءة، مستدلاً على ذلك بأنّ الفقهاء أجازوا البكاء على الميّت حتى مع الصوت، بل ذهبوا إلى استحباب البكاء على الميت المؤمن، شريطة ألّا يتنافى ذلك مع الرضا بقضائه تعالى، وقد بكى النبي (ص) على بعض الصحابة، وعلى ولده إبراهيم(١).

فنلحظ هنا أثر الكفايات التداولية، ولاسيّما الدينية منها، المتمثّل بسيرة النبي (ص) ومواقف الفقهاء، ومثل هذه القراءات لا تجعل من تواصل الشارح مع النصّ تواصلاً فرديّاً، بل كأنّه يمرّ عبر مؤسسة معرفية تجعل من العملية التواصلية وعيّاً منظماً ومنضبطاً، على وفق إيديولوجية دينية وثقافية تحدد كيفية قراءة النصّ وسيرورة التواصل معه^(۱).

أمّا النداء، فمع ما ذهبَ إليه أغلب العلماء على أنّه من الإنشاء الطلبي إلّا أن دلالة التنبيه فيه أقرب، لذا يراهُ (سيرل) ((فعلاً كلامياً غير مشتمل على معنى على محتوى قضوي بل على مشارِ إليه))(٤).

ثالثاً - الإستراتيجية التضامنية:

لم يحظَ هذا النوع من الاستراتيجيات بحضورٍ كبيرٍ في شروح النهج، وإنّما مثّل إشاراتٍ متناثرة لدى الشارحين، على الرغم من أنّ طبيعة الخطاب العلويّ تقف على جانبٍ كبيرٍ ومهمّ من هذه الآلية، لأن هذا النمط يعتمد بشكلٍ أساس على عنصرين؛ أحدهما (المتكلّم) وما يمتلكه من مؤهلاتٍ تضامنية اتجاه المخاطّب، وثانيهما (سياق الكلام) وظروف انتاجه التي تقتضي استعمال هذه الإستراتيجية، فالتضامن يعني محاولة المرسِل

(1£Y)

⁽١) الخوئي: ٢١/٢١.

⁽٢) ينظر: مغنية: ٤/ ٨٠٤ - ٩٠٤.

⁽٣) ينظر: النصّ الديني في الإسلام: ٥٥١.

⁽٤) نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب: ٩٨.

لتجسيد علاقته بالمرسل إليه، والتعبير عن مدى احترامه لها والمحافظة عليها، وربّما تطويرها بإزالة معالم الفوارق بينهما، ومن ثم التقارب بينهما (١).

فالمتكلِّم ليس ذاتاً مجردة للتبليغ، وإنِّما هي محمول على التهذيب، ولا تهذيب من دون فتح باب انتفاع المستمع بالفائدة المبلَّغة، ويقوم التهذيب الذي يمثل أساس التواصل التضامني على نوعين من الانتفاع (٢):

الأوّل: ويسمى (التأدّب)، إذ أنّ كلّ تبادل بين طرفي الخطاب يكون مبناهُ أساساً على سعي كل من الطرفين إلى تحقيق أقصى ما يمكن من عاجل المنفعة، لذا تجد المتكلّم حريصاً على حفظ عرى التواصل، مجتهداً في التوسّل بما يجلب إقبال المخاطَب على فهم مراده وتلقيه له بالقبول.

الثاني: ويُسمى (التخلق)، الذي يكون الباعث الاساس فيه هو تحقيق المزيد من صفة الإنسانيّة، إذ لا إنسانية من دون أن يزيد اعتبار الآخر على اعتبار الذات، لذا نجد المتكلم هنا متشاغلاً بمراقبة مقاصده وأحواله وحركاته حتى لا يشوبها شيء من دواعي الطمع الدني، ولا يتلبس بها شيء من أسباب التكلّف الخفي.

ومن الألفاظ الدالّة على هذا النمط من التواصل هي ألفاظ القرابة، فمع كونها من الألفاظ الدالّة على التواصل التضامني الألفاظ الدالّة على القرابة الحقيقيّة بين الناس إلّا أنّها قد تكون دالّة على التواصل التضامني تبعاً لاستعمالها في السياقات الكلامية المناسبة، ولاسيّما إذا كان المتكلّم يتوافر على خيارات أخرى تدلّ على ما يريد، ومن ذلك قوله (ع) لابن عباس (رض) عندما أنفذه إلى الزبير

(1 £ A)

⁽۱) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ۲۰۷. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا النمط من المقاصد لم يحظ بالكثير من الدراسات في الحقل التداولي العربي، بحسب اطلاع الباحث، ولمّا كانت طبيعة النصّ العلوي وموضوعاته زاخرةً بمواقف هذا القصد، سواء من حيث المنتج (الإمام) وما يمتاز به من مؤهلاتٍ تضامنية أو من حيث ظروف الخطاب التي تقتضي ممارسة هذا النمط كالنصح والخلافات وغيرهما، فكلا الأمرين يتوافر عليهما نصّ النهج، لذا نوصي بضرورة دراسة النهج دراسة أكاديميّة جادّة ومعمّقة في ضوء القصد التضامني، والوقوف على آلياته ومضامينه ودواعيه، وهو صالح لدراسة ماجستير في أقل الأحوال.

⁽٢) ينظر: اللسان والميزان: ٢٢٣.

يستفيئهُ إلى طاعتهِ قبل حرب الجمل: ((لا تَلْقَيَنَ طَلْحَةَ.. وَلَكِنِ الْقَ النُّبَيْرِ فَإِنَّهُ أَلْيَنُ عَرِيكَةً فَقُلُ لَهُ يَقُولُ لَكَ ابْنُ خَالِكَ عَرَفْتَنِي بِالْحِجَازِ وَأَنْكَرْتَنِي بِالْعِرَاقِ فَمَا عَدَا مِمًا بَدَا)) (١)، فمع أنّ فَقُلُ لَهُ يَقُولُ لَكَ ابْنُ خَالِكَ عَرَفْتَنِي بِالْحِجَازِ وَأَنْكَرْتَنِي بِالْعِرَاقِ فَمَا عَدَا مِمًا بَدَا)) (١)، فمع أنّ أبا طالب وصفية أم الزبير من أولاد عبد المطلب بن هاشم هو أمر حقيقي إلّا إنّ الشارحين وقفوا على قوله (ابن خالك) لبيان ما في اللفظ من مقاصد تضامنية، فذكروا أنّ الإمام (ع) عدَل عن قوله، فلم يقل: يقول لك (أمير المؤمنين أو عليّ أو أبو الحسن)، لما في كلمة (ابن خالك) من الاستمالة والملاطفة والتذكير له بآصرةٍ مهمّةٍ لعلّها تحرّك فيه بقايا نخوة رحيمة ترجعه إلى الحقّ وتلويه عن الباطل، ولا يخفى ما في هذه اللفظة من تأثيرٍ في القلب والنفس، فهذا التذكير بالرحم يجعل المتلقي أقرب إلى الإصغاء، وأدعى إلى الإقبال والإنصراف عمّا هو فيه من الغيّ والشقاق (٢).

وقد وقف ابن أبي الحديد عند هذا القول كثيراً مبيّناً ما يستبطنه من مقاصد الاستدراج والاستعطاف، ومثّل لذلك بخطاب النبي إبراهيم (ع) لأبيه آزر، فبعد إن طلب منه – أولاً بيان السبب في عبادته للأصنام، ونبّهه على أنّه لا يسمع ولا يبصر، ثمّ لم يقل له أنّي قد تبحّرتُ في العلوم بل قال له : حصل عندي نوع من العلم لم يحصل عندك ((وهذا من باب الآداب في الخطاب... وخاطبه في جميع ذلك بقوله (يا أبتِ) استعطافاً واستدراجاً كقول على (ع): يقول لك ابن خالك))(٢).

فبالنظر إلى الإمكانات المتاحة للإمام (ع) في هذا السياق للتعبير عن ذاته وتصنيفها في الخطاب؛ إذ نجد لديه (ع) خيارين يتمثّل الأوّل في سلّمية الألقاب التي ذكرها الشارحون،

(۲) ينظر : القزويني: ۲۲۳/۲، ومجهول: ۳۷۹، والعلوي: ۱۸۷۱، والخوئي: ۱۹۲۱، ومكارم: ۱۹۹/۲ ومكارم: ۱۹۹/۲ والتستري: ۳۸/۱۰، والشيرازي: ۱۸۸۱.

⁽١) نهج البلاغة: ٧٤.

⁽٣) المعتزلي: ١٧١/٢. وينظر البحراني: ٦٠/٢. والآيات التي ذكرها الشارح هي (وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِيقاً نَبِياً. إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً. يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يُلْمِلُ وَلَا يُعْنِي عَنكَ شَيْئاً. يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطاً سَوِيّاً. يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيّاً. يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمْسَكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيّاً) مربم (١٤١٤).

التي تنصّ على كونه (ع) خليفةً وأميراً للمؤمنين وغير ذلك، ومع كون هذه الألقاب (الرسميّة) حقّاً مكتسَباً له (ع)، وإنّ المخاطَب نفسه (الزبير) قد بايعه عليها، إلّا أنّ استعماله (ع) لهذه المراتب يدلّ على ذاته أكثر من علاقته بالمخاطَب، أمّا الخيار الثاني فيتمثّل في تنازل الإمام عن سلّم الألقاب واستعماله للألقاب الاجتماعيّة المتمثّلة بألفاظ القرابة الدالّة على خصيصة القرب والمستبطنة للقصد التضامني مع الزبير من أجل ليّه عن موقفه وإرجاعه إلى جادّة الحقيقة، وهو ما عمدَ إليه (ع).

فألفاظ القرابة ((قد اصبح استعمالها دليلاً على التضامن تداوليّاً، بشرط أن يتلفظ بها المرسِل إمّا بتنغيم مستوٍ، أو تنغيم مناسب للسياق، أي مناسبِ للقصد المراد، لن عدم الالتزام بذلك قد يعكس الأمر))^(١)، وبالإمكان أن نتلمس التنغيم الهابط أو المستوي بوضوح اعتماداً على سياقات النصّ ومضامينه، وتوجيهه (ع) لابن عباس باستعمال الأسلوب الليّن مع الزبير، فضلاً عن استعمال الإمام (ع) للأسلوب الخبريّ الذي يوحي بصورة غير مباشرة بدلالات العتاب مع شيء من المحاججة للمخاطّب من خلال أسلوب المثل والاستفهام ((عرفتني بالحجاز، وأنكرتني بالعراق، فما حدا ممّا بدا))، ولاسيّما إذا عرفنا أنّ الاستفهام بغير الهمزة و (هل) عادة ما يكون تنغيماً مستوياً، ولا تصعد فيه النغمة ((إلَّا عند إرادة التعبير بجملة الاستفهام عن معانِ إضافيّة كالدهشة والتعالي أو نحوهما))(٢)، فكيف إذا كان الخطاب بأكمله هو خطاب ذا مقاصد تضامنيّة قائم على تحريك العواطف واستمالة المخاطب واستلطافه؟! فالنصّ يبتعد عن استعمال عبارات الطلب المباشر، ولا يقتحم على المخاطُّب شؤونه الخاصّة، حتى كأنّه يترك لهُ مبادرة اتخاذ القرارات عن طريق استعمال أسلوب الاستفهام الذي يستلزم في حقيقته إجابة من قبل المخاطب عن تساؤل المتكلِّم، ومن ثمّ استدراجه للمشاركة في الإقرار على نفسه، وهذا كلّه يتوافق كثيراً مع قاعدة التودد التي أوردتها (لاكوف) في مبدأ التأدّب، إذ توجب على المتكلّم أن يعامل المخاطَب بالمماثلة (الندّ

(۱) استراتيجيات الخطاب : ۲۷۸.

⁽٢) اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٣٠.

بالند)، ولاسيّما إذا كان أعلى رتبةً منه، مستعملاً لذلك الأدوات والأساليب والصيغ التي تقوي علاقة التضامن والتقارب بينهما (١).

ومن استراتيجيات التواصل التضامني استعمال (اسم العلم)، كما نلحظ ذلك في قوله (ع) في خطابه لأصحابه: $((\tilde{e}) = \frac{1}{2} \tilde{d}) = \frac{1}{2} \tilde{d} = \frac{1}{2} \tilde{d}$ آجِلًا إِنْ لَمْ تُعْنَحُوهُ عَاجِلًا) $^{(7)}$ ، فمع كون المرسل (الإمام) أعلى رتبةً من المرسَل إليه (أصحابه) إلّا أنّ حذفهُ لتلك المراتب الموجودة بينهما دليل على قصده التضامني، لذا أشار الشارحون لقصدينِ في هذا النصّ، الأوّل هو التقريب المعنوي؛ إذ ذكر بعضهم أنّ الإمام (ع) لم يستعمل الألقاب المنوطة به وعدلَ عنها إلى استعمال الاسم العلم مجرداً استلطافاً لأصحابه، وكانّهُ (ع) رغّبهم في استماع كلامه وتدبّره $^{(7)}$. ويتمثّل القصد الثاني بقصد التوكيد بما يمنحهُ هذا الاستعمال للمتلقي من ارتياح في القلب حتى كأنّ الكلام صادر عمّن هو في رتبته، ممّا يرسّخ مضامين النصّ في نفسه بشكلٍ أكبر، فإيراد هذا المعنى بصيغة اسم العلم المجرد من الألقاب ((صريح باستقرار الضمان عليه (ع))) $^{(3)}$.

وهذا دليل على أنّ التضامن بين طرفي الخطاب، ولاسيّما من المرسِل لأنّه المبادر في التنازل عن ألقابه، قد بلغ حدّاً كبيراً، حتى كأنّه لم تبد هناك أية درجة من الفوارق بينهما، وهذا ما يُسمى عليه بـ(الاستعمال المتماثِل) الذي يكون مؤشراً على وجود التضامن بين الطرفين، بخلاف الاستعمال غير المتماثِل الذي تُبنَى فيه العلاقة على اعتبار حضور السلطة والمراتب(٥)، فضلاً عمّا يوحي به استعمال اسم العلم مجرداً من نكران للذات في

(١) ينظر: اللسان والميزان: ٢٤١.

(101)

⁽٢) نهج البلاغة: ٦٦.

⁽٣) ينظر: الكيذري: ١/٢٠٠/.

⁽٤) مجهول: ٣٠١. وينظر: مكارم: ١/٩٤.

⁽٥) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٢٧١.

كلامه (ع) وكأنّه يتحدث عن شخصٍ آخر مع ما يمتلكهُ من سلطة عظيمة، وهذا ما بدا واضحاً في عدّة مواضع من النهج (١).

ويُدرج ضمن الاستعمال المتماثل أيضاً لفظ (أخ) كما في كلامه (ع) في أوّل خلافته مع قوم من الصحابة طلبوا منه معاقبة قتلة عثمان (رض): ((يًا إِخْوَتَاهُ إِنِّي لَسْتُ أَجْهَلُ مَا تَعْلَمُونَ..))(٢)، فلا يخفى ما في النصّ من تواصلٍ تضامني قائم على مبدأ التماثل بين الطرفين، فلفظ (أخوتاه) الألف فيها منقلبة عن ياء النفس (ياء المتكلم) والهاء للسكت، والأصل (يا أخوتي)، وقد وافق استعمال هذه الاستراتيجية هنا، لأن سياق الخطاب هو في معرض النصح والتفاهم وبيان الموقف الذي يستدعي الرويّة من المرسل إليه(٣)، فهو (ع) يؤسس خطابه على مبدأ التماثل من أجل إيصال مقاصده للمتلقي في ضوء حساسيّة الموقف الكلامي، وهذا يجعل المخاطّب يستشعر أنّه في رتبة المخاطّب، فيمنح ذلك الإمام (ع) إمكانيّة إيصال ما يريد بشكلٍ أكثر تقبّلاً عند المخاطّب، ومن ثمّ تضييق إطار الفرقة والتباعد بينهما.

إنّ النصّ يسير على وفق ما ذكرهُ (ليتش) في قاعدة الاتفاق من مبدأ التأدّب الأقصى؛ إذ يذكر الإمام (ع) ما هو متفق بينه وبين مخاطَبيه (إنّي لست أجهل ما تعلمون) من وجوب القصاص في القتل، وهي شرعة إسلاميّة لا يمكن إهمالها، وهذا يعمل على التقليل من اختلاف الذات مع الآخر، والإكثار من الاتفاق بينهما بالمقابل، ومن ثمّ تحقيق التقارب والوصول إلى القصد (٤)، ثم شرع (ع) بعد ذلك في بيان الاعتذار والأسباب المانعة عن عدم التمكن كما ينبغي، إذ لكلّ شيء ظروفه وأوقاته، يقول (ع): ((إنَّ هَذَا الْأَمْرَ أَمْرُ جَاهِلِيَّةٍ وَإِنَّ لِهَوُلاءِ الْقَوْم مَادَّةً إِنَّ النَّاسَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ إِذَا حُرِّكَ عَلَى أُمُور فِرْقَةٌ تَرَى مَا جَاهِلِيَّةٍ وَإِنَّ لِهَوُلاءِ الْقَوْم مَادَّةً إِنَّ النَّاسَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ إِذَا حُرِّكَ عَلَى أُمُور فِرْقَةٌ تَرَى مَا

(101)

⁽١) يُنظر: نهج البلاغة: ١٠٠، ٣٤٧، ٢٠٠. إذ ورد فيها اسمه الشريف مجرداً من دون أية ألقاب أو مسميات.

⁽٢) نهج البلاغة: ٢٤٣.

⁽٣) ينظر: المعتزلي: ٩/ ٢٩١، والبحراني: ٣/ ٣٠، والخوئي: ١٠٠/١، والعلوي: ٣/ ٢٠٠١.

⁽٤) ينظر: اللسان والميزان: ٧٤٧.

تَرَوْنَ وَفِرْقَةٌ تَرَى مَا لَا تَرَوْنَ وَفِرْقَةٌ لَا تَرَى هَذَا وَلَا ذَاكَ فَاصْبِرُوا حَتَّى يَهْدَأَ النَّاسُ..))(١)، فكان الاشتغال التضامنيّ هنا مبنيّاً على مراحل عدّة تمّ من خلالها الوصول إلى هدف النصّ (الصبر وترويض الناس)، وهي كالآتي:

فالسياق الكلامي،إذن، وظروف الإنتاج هي التي تتحكم بمدى موافقة هذا النمط التضامني من عدمه، وهذا ما تنبّه له ابن أبي الحديد في مقارنته بين موقفين اثنين للإمام في النهج، أحدهما مع الأشعث بن قيس حين اعترضه وهو على المنبر بقوله: هذه عليك لا لك، فأجابه (ع): ((مَا يُدْرِيكَ مَا عَلَيَّ مِمًا لِي عَلَيْكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَلَعْنَةُ اللَّعِنِينَ حَائِكٌ ابْنُ حَائِكٍ مُنَافِقٌ ابْنُ كَافِرٍ) (٢)، وبين موقفه (ع) مع خارجيّ، حين سمع الإمام ينصح اصحابه عندما رمقوا امرأة مرّت عليهم، فقال: قَاتَلَهُ اللَّهُ، كَافِراً مَا أَفْقَهُهُ، فَوَثَبَ الْقَوْمُ لِيَقْتُلُوهُ، فَقَالَ (ع): ((رُويُداً إِنَّمَا هُوَ سَبِّ بِسَبٍ، أَوْ عَفُو عَنْ ذَنْبٍ)) (٣)، فمع كون ما واجهه به الخارجي كان أفظع إلّا أن ردّ الإمام (ع) كان مختلفاً في الموقفين، ويذكر الشارح الجواب على لسان أحد أصحابه بأنّ صاحب كلّ فضيلة يعظم عليه أن يُطعن في فضيلته ويُدعى فيها، فلما كان الإمام هو ببئن صاحب كلّ فضيلة يعظم عليه أن يُطعن في علمه شقّ عليه ذلك، وجبهه ولعنه. أما الخارجي فلم يطعن في علمه بل أثبته له، واعترف به وتعجب من فقهه، فاغتفر (ع) له لهظكافر (٤).

وما قررهُ الشارح هنا يتوافق كثيراً مع ما ذهب إليه بعض التداوليين في صياغتهم لمبدأ التأدّب الذي يُعرف بـ(التواجه)(٥) الذي ينصّ على أنّ القيمة الاجتماعية للذات (الوجه)

(107)

⁽١) ينظر: الكيذري: ٢/٢ه، ومغنية: ٢/٢ ع، والموسوي: ٣/١٠١.

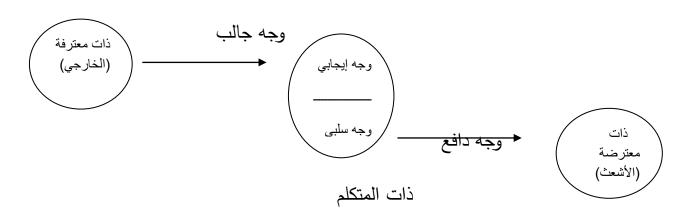
⁽٢) نهج البلاغة: ٦١.

⁽٣) نهج البلاغة: ٥٥٠.

⁽٤) ينظر: المعتزلي: ٢٠/٢٠.

⁽٥) ينظر: اللسان والميزان: ٣٤٣.

تقوم على ضربين؛ وجه دافع أو سلبي، يتمثل في إرادة دفع المرء للاعتراض الموجّه لأفعاله، والوجه الآخر جالب أو إيجابي، وهو إرادة جلب المرء لاعتراف الآخر بأفعاله؛ فتكون المخاطبة في هذا الضرب هي المجال الكلامي الذي يسعى فيه كلّ من المتكلم والمخاطب إلى حفظ (ماء) وجهه بحفظ (ماء) وجه مخاطبه، فقولُ الأشعث قد عملَ على إعاقة إرادة المتكلم واعتراضها ممّا حمل الإمام (ع) على ردّه ودفعه، بخلاف فعل الخارجي الذي عبر فيه عن الإعجاب والاعتراف فكان الإمام (ع) تضامنياً معه. ويمكن التمثيل لهذا بالمخطط الأتي:



وقد أشار الشارحون للتفاعل التواصلي المتضمّن للقصد التضامني في شرحهم لموقفه (ع) مع الخارجي، فالتضامن من طرف الخارجي كان من خلال تعجبه بفقه الإمام (ع) مع أنّه معارض له، بل هو كافر في عقيدته. وعبارة (قاتلهُ الله.. ما أفقهه) أي ما أعظم فقهه وعلمه بالشرعيّات، من باب الاستحسان^(۱)، لذا يمكن إدخالهُ في باب المدح للمخاطّب، لأنّه (ليس الإبهام الحقيقي هو الدافع الوحيد إلى استعمال أسلوب التعجب، بقدر ما هو تضامن مع المرسل إليه))^(۱). اما التضامن من جهته (ع) فتمثّل في منعه (ع) من أن يعتدي عليه أحد، بل طلبَ منهم أن يمهلوه ويرفقوا به، كما إنّه (ع) سمّى تكفيرهُ له بالسبّ، وجزاؤه أن

_

⁽١) ينظر: الراوندى:٣٨/٣، والتستري:٦٧٨/٦.

⁽٢) استراتيجيات الخطاب: ٣٠٧.

يقال له مثل ما قال لا أكثر، أما إنكم تريدون قتله فلا، ثمّ أنّه عفى عنه، لأنّ العفو أقرب للتقوى. ومثل هذه المقاصد التضامنية ((تدلّ على عظيم ما أعطاه (ع) من الحرية للناس في حكومته، سواء الأحباب والأعداء))(١)، إذ نلحظ كيف أنّه (ع) عدلَ عن تعنيف المخاطب مع ارتكابه لمخالفة كبيرة بلغت به حدّ التكفير، حتى أنّ أصحاب الإمام (ع) أرادوا قتله، (وبهذا تتضح فوائد استعمال الاستراتيجية التضامنية لتعديل السلوك والتربية السلمية))(٢).

ومن استراتيجيات التواصل التضامني ما وقف عليه الشارحون في كتاب له (ع) لابن عباس بعد إن بلغه تنمّره على بني تميم وغلظته عليهم: ((وَإِنَّ لَهُمْ بِنَا رَحِماً مَاسَّةً وَقَرَابَةً خَاصَّةً نَحْنُ مَأْجُورُونَ عَلَى صِلَتِهَا وَمَأْزُورُونَ عَلَى قَطِيعَتِهَا، فَارْبَعْ أَبَا الْعَبَّاسِ رَحِمَكَ اللّه فِيمَا جَرَى عَلَى لِسَانِكَ وَيَدِكَ مِنْ خَيْرٍ وَشَرِّ فَإِنَّا شَرِيكَانِ فِي ذَلِكَ))(٢)، ولعل النصّ بأكمله فيمَا جَرَى عَلَى لِسَانِكَ وَيَدِكَ مِنْ خَيْرٍ وَشَرِ فَإِنَّا شَرِيكانِ فِي ذَلِكَ))(٢)، ولعل النصّ بأكمله يقوم على الإستراتيجية التضامنية، ولاسيّما أن السياق يدعم هذا النمط ويقويه، وقد وقف الشارحون عند ذلك بدءاً من الكنية التي أطلقها الإمام (ع) لابن عبّاس من باب التكريم والتعظيم، لأنّ العرب تدعو من تكرمه بالكني، حتى يستلطفه ويستدرجه، لما يريده من كفّ يده ولسانه عن بني تميم (١٤)، ثمّ دعا له (ع) بقولهِ (رحمك الله)، وهو دعاء بلفظ الخبر، ولا يخفى ما للدعاء في هذا السياق من أثر في بثّ القصد التضامني بين الإمام (ع) وابن عبّاس، فعادة ما يكون الدعاء للشخص من قبل الآخر مدعاة للتقريب بينهما معنويّاً أو حتى عبّاس، فعادة ما يكون الدعاء صادراً عمّن هو أعلى رتبة مع اعتقاد المخاطّب بصدق نوايا المرسِل.

وفي النصّ استراتيجيّة أخرى لهذا النمط وهي استعمال الإمام (ع) لضمائر الجمع سواء أكانت متصلة، وهو (نا) الجماعة، أم منفصلة (نحن)، ويُعدّ الضمير (نحن) من

⁽١) الخوئى: ٢١/٥٠٥. وبنظر: مغنية: ٤/٠٦، والموسوي: ٥/١١٥.

⁽٢) استراتيجيات الخطاب: ٢٧٧.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٧٦.

⁽٤) ينظر: البحراني: ٤/٣٩٧، والمجلسي: ٣/٥٥، وعبده:٣/٢٠، والنقوي:٤/٥٥، والموسوي: ٤/٧١، والشورازي:٣/٢٦، والتستري:٤/١٥٠.

ضمائر الحضور، الذي يستلزم أن يكون صاحبه حاضراً عند النطق به، لذا فإطلاقه لإشراك المخاطّب يُعدّ دليلا على حضوره أو استحضاره حتى وإن كان غائباً، فهو يجمع بين ذات المرسِل والمرسل إليه دلالة على التضامن بينهما، ويُسمّيها (لاكوف)ب(نحن الشاملة)، التي تمتاز بقوة العاطفة فيها، ((وذلك لجمعها المرسل والمرسل إليه وكأنهما مرسل واحد، وبالتالي فهما يشتركان في الاهتمام، بل يتحدان))(۱۱)، وهذا ما تنبّه له الخوئي في شرحه، فأشار إلى أن استعمال الضمير (نحن) والضمير (نا) يكون بقصد الاشتراك، ((أي أنا وأنت شريكان في ما جرى على يدك ولسائك))(۱۲)، وفي هذا ترغيب منه (ع) لابن عباس في مداراتهم ومواصلتهم، فضلاً عن وجود الرحم المستلزمة لهذا الأمر (۱۳). لذا يمكن القول إنّ النصّ يعتمد استراتيجية التضامن على وفق قاعدة التلطّف التي تعمل على تقليل التنافر بين الذات والآخر والعمل على إكثار التعاطف بينهما، وهذا يفيد في حصول عملٍ تهذيبي متّصف بوصف التقارب بين أطراف الخطاب (۱۰)، كما يظهر النصّ أثر التضامن في المحافظة على التوازن الاجتماعي، وهو ما عمل عليه الإمام (ع)، فالمرء إذا لم يكن على نحوٍ من التخلّق واللطف مع مخاطّبه، فإنّ قناة التواصل بينهما قد تنقطع ومن ثمّ لا يستطيع أن يغيّر شيئاً واللطف مع مخاطّبه، فإنّ قناة التواصل بينهما قد تنقطع ومن ثمّ لا يستطيع أن يغيّر شيئاً منه أده).

وممّا سبق يمكننا ملاحظة أمرٍ مركزيّ في الخطابات السابقة وهو أنّ الإمام (ع) يكثر من استعمال هذا النمط من المقاصد في مواقف الخلاف والنصح، كموقفه مع الخارجي أو أصحاب الجمل أو ابن عباس او في مطالبته بالقصاص من قتلة الخليفة الثالث (رض)، ولعّل السبب وراء ذلك يكمن فيما تمتلكه هذه الشخصية العظيمة من روح كبيرة تتكئ على

⁽۱) استراتيجيات الخطاب: ۲۹۳. و (نحن) الشاملة تقع في قبالها (نحن) القاصرة التي تحيل على المتكلّم ومَن وراءه، ويبقى السياق هو الفيصل في استعمال كلِّ منهما، ومنها قوله (ع) : (نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَمَحَطُّ الرِّسَالَةِ وَمُخْتَلَفُ الْمُلاَئِكَةِ). نهج البلاغة: ۱۲۲.

⁽٢) الخوئي: ١٨/٩١٣.

⁽٣) ينظر: البحراني: ٤/٧٩، ومكارم: ٩/٩.

⁽٤) ينظر: اللسان والميزان: ٢٤٧.

⁽٥) ينظر : مبادئ التداولية : ١١١.

(التخلّق والتأدب) في مواقف كهذه، تقوم على المبدأ القرانيّ ((افعُ إلى سَبيلِ مَرِكَ بِالْحِكُمَةِ وَالْمُوْعِظَة الْحَسَنَة وَجَادُلُهُ م بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (النحل: ١٢٥) من أجل التأثير في المخاطَب وجذبه لطريق الحقّ، وهنا تكمن أهم فوائد القصد التضامني، وكأنّ المرسل يعمل لصالح المرسل إليه من خلال العمل على تغيير سلوكه، إذ يمنح المخاطَبَ فرصة إعادة التفكير في موقفه المعادي ومن ثمّ الوصول إلى الحقيقة، وهذا نابع عن أثر هذا النمط في التربية، وأثره في خلق الانسجام بين أطراف الخطاب، لأنّه يعبّر عن مدى احترام المتكلّم للمخاطَب، ورغبته في إزالة الفوارق بينهما، والمحافظة على العلاقة به أو تطويرها، وما يتربّب على هذا التقارب العاطفي من نتائج مهمّة في هذا المجال عاجلاً أو آجلاً.

الفصل الثالث المحجاجي

مفهوم الحجاج

يجعل ابن منظور الحجاج مرادفاً للجدل والبرهان^(۱)، ويبدو أن الجامع بين معنيي (الحجاج والجدل) هو دلالة اللفظين على المخاصمة القائمة بين طرفين ومحاولة أحدهما إقناع الآخر بما يراه، على أنّ جعُلهما مترادفين ((من شأنه أن يضيّق مجال (الحجاج) ويغرقه في الجدل من حيث هو صناعة منطقية...والحال أنّ الحجاج أوسع من الجدل)^(۱).

وفرّق بعض الباحثين بين دلالتي الحجاج والبرهان؛ إذ يمتاز البرهان بالصياغة الصورية الخالية من كلّ آثار اللبس الدلالي ممّا يجعل نتائجه قطعية يتطابق فيها الدالّ بالمدلول، بخلاف الحجاج الذي تكون نتائجه احتمالية تعتمد مقتضيات الحال بعيداً عن البنيات البرهانية المنطقية، ويُمثّل لهما بالمثالين الآتيين (٣):

-كلّ اللغوبين علماء، زيدٌ لغوي، إذن زيدٌ عالم.

- انخفض ميزانُ الحرارة، إذن سينزل المطر.

إذ يتعلق المثال الأول بالبرهنة أو القياس المنطقي، أمّا المثال الثاني فلا يعدو أن يكون حجاجاً أو استدلالاً طبيعيّاً غير برهاني، فالأول حتميّ لأسباب منطقية، والثاني احتماليّ يقوم على معرفة العالم والشطر الأول من الجملة(٤).

أما المفهوم الاصطلاحي للحجاج فقد تباينت فيه التعريفات، بسبب تعدد مظاهر الحجاج وتنوعها من جهة، واختلاف المنطلقات الفلسفية والمعرفية والإيديولوجية التي يصدر عنها أصحاب كلّ تعريف من جهة أخرى؛ فمنهم من نظر إليه من زاوية فلسفية بلاغية (بيرلمان)، ومنهم من عدّه خصيصة لسانية بنيوية (ديكرو)، ومنهم من ربطه بالمساءلة

⁽١) ينظر: لسان العرب: مادة (حجج): ١/٣٩٠.

⁽٢) الحجاج في القران: ١٥-١٦.

⁽٣) ينظر: اللغة والحجاج: ١٤ - ١٥.

⁽٤) ينظر: اللغة والحجاج: ١٥.

الفصل الثالث المجاجي

(مايير)، وغير ذلك (۱)، إلّا أنّ ما يجمع كلّ هذه التعريفات هو أنّها نظرت إلى الحجاج بوصفه ظاهرة تداولية، وفعالية تواصلية توجهها أوضاع الناس، فهو ((فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي؛ لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي...وهو أيضاً جدلي؛ لأنّ هدفه إقناعي))(۲).

وعندما نقف على مدونة البحث (شروح نهج البلاغة) نلحظ بوضوح شيوع الظاهرة الحجاجية فيها، ويمكن أن نرجع ذلك لسببين:

الأول: طبيعة الخطاب بشكل عامّ؛ إذ إنّ هناك تلازماً بين كلّ خطاب وطبيعته الحجاجية، سواء أكان المتكلّم قاصداً لذلك أم لا، ((فالخطابات تُبنَى بممكنات الإقناع))^(٣)؛ لأنّها تُنجز بقصد التأثير في المخاطَب واستمالته لما تحتويه، كما يرى ديكرو، بمعنى ((أنّ اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفةً حجاجية))^(٤)، فالخطاب يبني حجاجيته في الوقت نفسه الذي يبنى به ذاته.

الثاني: طبيعة الخطاب العلويّ بشكل خاصّ؛ وهذا يتعلق بطبيعة الظروف السائدة عند إنتاج خطاب النهج، فمن الطبيعي أن يخصب الحجاج في خطابات معينة، كالخطبة والمناظرة، وغير ذلك من الموضوعات الخلافية التي وجدت مساربها في الخطاب العلوي، بسب الاختلافات السياسية والمذهبية، كظهور أصحاب الجمل والنهروان وصفين، الذين نتجت عنهم رؤى ووجهات نظر مخالِفة فكان لابدّ للإمام (ع) من ردّها والتصدي لها حجاجيّاً قبل كلّ شيء، لذا يقول (ع): ((أَنَا حَجِيجُ الْمَارِقِينَ وَخَصِيمُ النَّاكِثِينَ الْمُرْبَّابِينَ))(٥)، أي الذي

⁽١) للتفصيل في هذا الموضوع ينظر: التداولية واستراتيجية التواصل: ٢٧٤ - ٢٨٤.

⁽٢) في في أصول الحوار: ٦٥.

⁽٣) التحليل الحجاجي للخطاب: ٦٣١.

⁽٤) اللغة والحجاج (المقدمة): ٨.

⁽٥) نهج البلاغة: ١٠٣.

الفصل الثالث المجاجي

يبالغ في حجاجهم وخصامهم، فهو صاحب الحجة القاطعة التي تأخذ من خصمه كلَّ ما يملكهُ من قوة الحجاج، فتكون حجّتُهُ دامغة لا ردَّ لها^(۱).

وممّا زاد من ضرورة الفعل الحجاجي مع هذه الفئات هو أنّها تنطلق ظاهرياً في خطاباتها من الأسس نفسها التي ينطلق منها الإمام (ع)، فضلاً عن أنّها نشأت في ظروفٍ مشحونة بالفتنة والعداء، ممّا جعل الالتباس في المواقف أشدّ والحاجة إلى الحجاج أكبر، فالحجاج يتميّز أولاً من خلال أنواع الحجج التي يحملها الخطاب، ومن منظور المخاطِب الذي يقوم بإنتاجها حسب السياقات الكلامية ثانياً (۲).

(١) ينظر: ينظر: الراوندي: ١/٨٠، والكيذري: ١/١١، ومغنية: ١/٤٣، والموسوي: ١/٣٦٤.

⁽٢) ينظر: التداولية واستراتيجية التواصل: ٢٧٤.

المبحث الأوّل

الحجاج الاستدلالي

الاستدلال ،بوصفه جزءاً من الحجاج، يقوم على ((تقديم الحجج والأدلّة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى، يتمثل الحجاج في انجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تُستنتَج منها))(۱)، فالاستدلال حتى يكون حجاجيّاً يجب أن لا يعتمد الوقائع التي يعبّر عنها داخل الأقوال فحسب، بل يعتمد أيضاً بنية هذه الأقوال والمواد اللغوية التي يتمّ توظيفها وتشغيلها، أمّا اكتفاؤه بالشرط الأول (الوقائع) فيقرّبه أكثر من دائرة المنطق لا الحجاج(۲).

وقد مثّل هذا النمط من الحجاج مساحة واسعة في خطابات النهج على مستوى الأمور العقائدية، ولاسيّما في قضية الخلافة والإمامة؛ إذ وقفَ الشارحون عليها كثيراً، بسبب اختلاف المرجعيات المذهبية لديهم، وتنوّع القراءات في تلقّيهم للحجج التي استعملها الإمام (ع) في مساندة دعوى أحقيته بالخلافة من جانب، أو إلزام المخالف الخارج عن خلافته من جانب آخر، فأطنبوا في الاحتجاج لما يدعم دعواهم في هذا الموضوع، فضلاً عن ردّ دعوى الآخر والاستدلال على بطلانها.

ويمكن أن نلحظ، في سياق هذا الموضوع، تتوّعاً في الحجج التي وظّفها الإمام بحسب السياقات التواصلية للكلام واختلاف المخاطبين، فكانت كلّ حجة هي الحجّة الأقوى في الموضع الذي وردت فيه، مع تضافرها جميعاً في إيجاد الأثر الناجع في دائرة الإقناع ((لتحقيق دعوى المرسِل والقصد من الخطاب))^(٣)، وقد استطاع الشارحون تلمّس هذا التنوع

⁽١) اللغة والحجاج: ١٦.

⁽٢) ينظر: اللغة والحجاج: ١٦-١٧.

⁽٣) التحليل الحجاجي للخطاب: ٣٨٤.

الفصل الثالث المجاجي

في الحجج والوقوف عليه على وفق سياقات الخطاب وظروفه، فشكّلت لديهم ما يمكن تسميته بأسس الحجاج الاستدلالي، وهو ما سنعرضه في المطالب الآتية.

أولاً: القرابة

يقول الإمام(ع) في كلام له عن قرابته من الرسول (ص): ((وَقَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللهِ (ص) بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ وَالْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ وَصَعَنِي فِي حِجْرِهِ وَأَنَا وَلَدٌ يَضُمُنِي إِلَى صَدْرِهِ وَيَكْنُفُنِي فِي فِرَاشِهِ وَيُصِعْنِي جَسَدَهُ وَيُشِمُنِي عَرْفَهُ وَكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ لِلْي صَدْرِهِ وَيَكْنُفُنِي فِي فَرَاشِهِ وَيُعِيْنِي جَسَدَهُ وَيُشِمُنِي عَرْفَهُ وَكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُقِمُنِيهِ وَمَا وَجَدَ لِي كَذْبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ)) (۱)، وذكر الشارحون أنّ المقصود بالقرابة القريبة هنا إمّا أن تكون قرابة النسب، لكون النبي (ص) والإمام (ع) كان أبواهما (عبدالله وأبو طالب) أخوين لأبٍ وأمّ دون غيرهما من بني عبد المطلب، ثمّ أن النبي (ص) ربّى الإمام في حجره، إذ أُوتيَ به إلى النبي (ص) وهو رضيع، ثم كانت حادثة شعب أبي طالب فالتزمه (ص)، وهذا معنى قوله (ع) (وضعني في حجره، ويضمني، ويلقمني..) أي كان يفعل معه كما يفعل الإنسان مع ولده، حبّاً لهُ وعطفاً عليه، وبعدها المصاهرة وزاوجه من السيدة الزهراء (ع)، وولادة النسل الأطهر دون غيره، أو أن يكون المراد بها الاحتجاج من السيدة الزهراء (ع)، وولادة النسل الأطهر دون غيره، أو أن يكون المراد بها الاحتجاج بالقرابة الروحية، فقد كان وزيره وأمينه وصاحب سرّه (۲).

ويبدو أن كليهما مقصود، وهذا ما عليه مدار الحجاج في الخطاب، لأنّ حاصل الاحتجاج بهما هو تحصيل العصمة، كما يرى البحراني، وهذا ظاهر في نتيجة ما ترتّب على مقدمات الخطاب بقوله ((وَمَا وَجَدَ لِي كَذْبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ))، وذلك

(١) نهج البلاغة: ٣٠٠. والخطلة: واحدة الخطل، وهو الخطأ الذي ينشأ من عدم الروية.

⁽۲) ينظر: المعتزلي: ۱۹۸/۱۳، والخوئي:۱۱/۰۳، والمجلسي:۱/۱۳، والعلوي:۱/۵۱، والتستري:۱۳۳/۱، والتستري:۱۳۳/۱، والموسوي:۳۱۷/۳، ومكارم:۷/۸۷٪.

الفصل الثالث المجاجي

لاستيلاء قوته العقلية على قوة الغضب والشهوة، فحصلت له (ع) بذلك ملكة ترك الرذائل واجتناب المآثم فتحقق بذلك معنى العصمة له (١).

ويمكن أن يُوقَف هنا على الخاصية الحجاجية للعبارات التقريرية (وَضَعَنِي، يَضُمُّنِي، يَضُمُّنِي، يُكْنُفُنِي، يُمِسُّنِي، يُشِمُّنِي، يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيهِ، وَمَا وَجَدَ كَذْبَةً) فمع كونها تمثل جملاً إخبارية تكتفي بتقرير أحكام واقعية إلّا أنّ الشارحين استطاعوا الوقوف على سماتها الحجاجية في سياقاتها؛ ((إذ نجد في قلْبِ العبارات التقريرية ذاتها شحناتٍ حجاجية يظهر أثرها واضحاً حين تُدرَج هذه العبارات ضمن الخطاب))(٢).

ويُلحظ في أكثر من موضعٍ في النهج احتجاج الإمام (ع) بالقرابة النسبية للرسول (ص)، وهذا ما أثار لدى بعض الشارحين من أنّ احتجاجه (ع) بهذه القرابة لا يدلّ على وجود النصّ عليه من قبل الرسول (ص)، ومن ذلك كلام له (ع) لبعض أصحابه وقد سأله كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحق به؟ فقال: ((أَمَّا الإسْتِبْدَادُ عَلَيْنًا بِهَذَا الْمُقَامِ وَنَتم أحق به؟ فقال: ((أَمَّا الإسْتِبْدَادُ عَلَيْنًا بِهَذَا الْمُقَامِ وَنَتم أُحق بِالرَّسُولِ (ص) نَوْطاً فَإِنَّهَا كَانَتُ أَثَرَةً شَحَتْ عَلَيْهَا نُقُوسُ قَوْمٍ وَسَخَتُ عَنْهَا نُقُوسُ آخَرِينَ))(٣)، إذ أورد ابن أبي الحديد إشكالاً على هذا الخطاب في سؤاله لأبي جعفر يحيى بن مجد العلوي نقيب البصرة في كون الخطاب لا يتضمن تصريحاً بالنص 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 بالنسمي. فأجابه أبو جعفر: بأن الإمام إنما أجاب السائل من حيث يعلم لا من حيث يجهل، الا ترى أنه سأله عن دفعهم عن الإمامة وهم الأحق بها من جهة الهاشمية والقربي، ولم يكن السائل يتصور النص ولا يعتقده ولا يخطر بباله، لأنه لو كان هذا في نفسه لقال له لمَ دفعك

⁽۱) ينظر: البحراني: ۳۱۳/٤.

⁽٢) المظاهر اللغوية للحجاج: ٩٥.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٣١.

الناس عن هذا المقام وقد نصّ عليك رسول الله (ص) ولم يقل له هذا وإنما قال كلاما عامًا ((۱)).

وقد وقف الشارحون على بيان سبب الاحتجاج بالقربي من قبل الإمام (ع) في مواضع شتى، ومن ذلك:

أولاً: ما هو متعارف من أنّ النبي (ص) معصوم عند مطلق المسلمين (أي أن فعله حجة)، فتقريبه للإمام دون غيره وعنايته به وتربيته له تستلزم بيان قدره (ع) ومكانته عند النبي (ص) الذي لم يكن يفعل شيئاً إلّا بأمر السماء، ((وَضَعَنِي فِي حِجْرِهِ وَأَنَا وَلَدٌ يَضُمُنِي إلَى صَدْرِهِ وَيَكْنُفُنِي فِي فِرَاشِهِ وَيُمِسُّنِي جَسَدَهُ وَيُشِمُّنِي عَرْفَهُ وَكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيهِ))، فضلاً عمّا يستصحب ذلك من الكمالات النفسانية من العلوم والأخلاق الفاضلة الحاصلة من تربية النبي (ص) وتعليمه له (ع)(٢).

ومن هنا كان الاحتجاج الذي أوجده (ع) ملزماً لبعض من ادعى أحقيته بالخلافة منه بحجّة كونه صاحب رسول الله (ص)، لأنّ الصحبة له (ص) تفيد المصاحب كمالاً، إذ ((قد يستفيد علماً وديناً بالصحابة والرفاقة)) (۱)، وهو قوله (ع): ((وَاعَجَبَاهُ أَ تَكُونُ الْخِلَافَةُ بِيستفيد علماً وديناً بالصحابة والرفاقة)) (۱)، فلمّا قال الخليفة أبو بكرٍ (رض) للخليفة عمر بالصّحابة والقرابة والقرابة والقرابة والقرابة الله في المواطنِ كلّها، شدّتها ورخائها، (رض): امدد يدك، قال له عمر: أنت صاحب رسول الله في المواطنِ كلّها، شدّتها ورخائها، امدد أنت يدك، فكان حجاج الإمام (ع) عليه بقوله: إذا احتججتَ لاستحقاقهِ الأمر بصحبته لرسول الله (ص) في المواطنِ كلّها، فهلا سلمتَ الأمر لمن شركهُ في ذلك على أكمل وجهِ وأتمّه، وزادَ عليه بالقرابة! (٥)

⁽١) ينظر: المعتزلي: ٩/٢٥٠.

⁽٢) ينظر: البحراني: ٢/١٣، والنقوي:١٨٣/١٣، ومغنية:٤/٣٣٣، ومكارم:٧/٠٨٠.

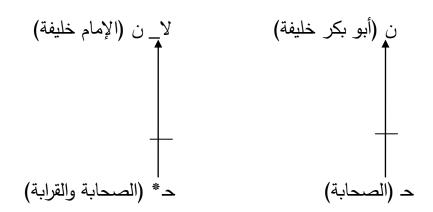
⁽٣) مغنية: ٤/٣٣٣.

⁽٤) نهج البلاغة: ٥٠٢.

⁽٥) ينظر: المعتزلي: ٨/٢١٤، والمجلسي: ٣/٥٠٤، والخوئي: ٢٦٣/٢١، والعلوي: ٦/٢٧٢.

ويلحظ هنا أهمية الاستفهام الإنكاري في بناء الحجاج الاستدلالي، إذ يوحي بحصول الإجماع والقناعة على وجود الصحبة كشرطٍ كافٍ لتحصيل الخلافة، والإجابة حاصلة ضمنياً بالإيجاب عن هذا السؤال، فإذا تمَّ هذا الأمر حصل الاحتجاج في قوله (ولا تكون بالصحابة والقرابة!)، اللتين هما حقيقتانِ ثابتان لهُ (ع)(۱). فالخطاب هنا قائم على مقدّمات حجاجية تستلزم من المخاطّب الموافقة عليها وتمثّل نقطة انطلاق الاستدلال، لأنها تعتمد الحقائق التي يعمد المتكلّم إلى استعمالها.

فنلحظ أنّ حجة القرابة قد حققتْ نوعاً من التعارض الحجاجي، ومقتضاهُ ((إذا كانت لدينا حجة (ح) تصلح لمساندة نتيجة (ن)، فمن الضروري أن توجد حجة (ح*) لمساند النتيجة المعارضة (لا_ن)) فحجّة الصحابة تصلح لمساندة نتيجة كون الخليفة هو أبو بكر الصديق، أمّا حجة الصحابة والقرابة فتعارض هذه النتيجة وتساند أحقيّة الإمام بها، وبمكن التمثيل لها بالخطاطة الآتية:



ثانياً: ذكر التستري أنّ الاحتجاج بالقرابة يستلزم المودة، لقوله تعالى ((قُل لَا أَسْأَلُكُ مُ عَلَيهِ أَجْم اللهُ الْمُودَة فِي الْقُربَى)) (الشورى: ٢٣)، وقد روى بأكثر من طريق أنّ النبي (ص) لمّا سئل عن هؤلاء الذي وجبت مودتهم، قال: عليّ وفاطمة وابناهما، ووجه الاحتجاج بالمودة متأتٍ من أنّ المودة هنا لا تعني مجرّد الحبّ، فهي ليست متعلقة بالعاطفة النفسية فحسب، بل هي

⁽١) ينظر: النقوي: ١٨٣/١٧.

⁽٢) المظاهر اللغوية للحجاج: ١١٧.

عملية سلوكية، ولازمها أن يُعطى الإمام حقّه ولا يُظلَم (١)، فهو حجاج قائم على الاشتراط الضمني، بمعنى إذا كان الإمام من ذوي القربى فهذا يستلزم مودّته، ومن لازم المودة إعطاء الإمام حقّه وتنفيذ وصية الرسول (ص) في أحقيّته، فالقرابة هنا بحكم القضية الأولى التي تعيم الشروط الضرورية لحصول القضية الثانية (المودة) التي تعتمد عليها نتيجة الحجاج (إعطاء الإمام حقّه).

ثالثاً: الاحتجاج بالمشاكلة، إذ احتج قريش على سائر المسلمين بأنّهم أولى بالخلافة لقرابتهم من الرسول (ص)، لذا احتج (ع) على قريش بمثل ما احتجت به على العرب، فمن المعروف أنّ بناء العمليات الحجاجية يستوجب منذ البداية البحث عن الاتفاقات التي يجعلها أحد الطرفين من المسلّمات لديه حتى يقوم عليها استدلاله، ومن ثم يتحقق للحجاج أداء وظيفته الأساسيّة في الجدل، فتكون الحجة من باب إلزام الخصم بما ألزمَ به نفسه. فالوضع الحجاجي يضمّ قضيتين جوهريتين : أولاهما الهدف الذي يروم المتكلم الوصول إليه، أمّا الثانية فهي عقبة البراهين التي قد يستعملها الآخر، وهما مسألتان في غاية الترابط(٢)، لذا فإلزام المخاطَب بالحجّة بما ألزمَ به نفسه يجعل من الحجاج أكثر تأثيراً(٣).

وقد وقفَ الشارحون على هذا في تلقيهم لقوله (ع) لما انتهت إليه أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله، ((قال: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت منا أمير ومنكم أمير. قال (ع): فَهَلَّا احْتَجَجْتُمْ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ رَسُولَ اللهِ (ص) وَصَى بِأَنْ يُحْسَنَ إِلَى مُحْسِنِهِمْ وَيُتَجَاوَزَ عَنْ مُسِيئِهِمْ. قَالُوا: وَمَا فِي هَذَا مِنَ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ؟ فَقَالَ (ع): لَوْ كَانَ الْإِمَامَةُ فِيهِمْ لَمْ تَكُنِ الْوَصِيَّةُ بِهِمْ. قَالُوا: وَمَا فِي هَذَا مِنَ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ؟ قَالُوا: احْتَجَّتْ بِأَنَّهَا شَجَرَةُ الرَّسُولِ، فَقَالَ الإمام: احْتَجُوا ثُمَّ قَالَ الإمام: احْتَجُوا

⁽١) ينظر: التستري: ١٣٣/٤.

⁽٢) ينظر: الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: ١٢٥-١٢٦. وقد وقف الشارح النقوي والشيخ مكارم على حجّة القرابة في كثير من خطاباته (ع)، وأرجعا ذلك إلى الحجاج بالمشاكلة، فضلاً عن كون هذا الأمر من المسلّمات الثابتة عند الخصم، والاحتجاج به يجرّد الخصم من سلاحه. ينظر: النقوي: ١١/ ٢١٥ - ٢١٦، ومكارم: ٩/٩٣٠.

⁽٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٧٣٤.

بِالشَّجَرَةِ وَأَضَاعُوا التَّمَرَةَ))(١). فقد جاء الاحتجاج في هذا الخطاب في صورة شرطية متصلة يُستثنى فيها نقيض تاليها، ومعنى هذا أنّ الإمامة لو كانت في الأنصار لما كان النبي أوصى الناس بهم، فلمّا ثبتت وصيته بهم انتفى كون الإمامة لهم، والوصية هي قوله (ص): (أوصيكم بالأنصار خيراً فإنهم كرشي وعيبتي وقد قضوا ما عليهم وبقي ما لهم فاقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم))، وبيان ذلك أنّ العرف قاضٍ بكون الوصية والشفاعة ونحوهما إنّما تكون للرئيس في حقّ المرؤوس لا العكس، فلو كان الأنصار ممّن يجعل النبي (ص) فيهم الإمامة لأوصى إليهم بأن يراعوا سائر الناس ويعطفوا عليهم، لا أن يوصي الناس بهم (١)، وهذا حجاج قائم على العلاقة الاقتضائية؛ إذ إنّ الحجّة تقتضي النتيجة بصورة تلازمية، فلمّا كانت وصية الرسول (ص) ثابتة في الأنصار اقتضى ذلك انتفاء الإمامة عنهم وبطلان دعواهم.

ووقف العلوي على هذا المبدأ الحجاجي من خلال ذكرهِ لسؤالٍ مفاده: لماذا لم يحتج الإمام على الأنصار كما احتج الخليفة أبو بكرٍ بحديث الرسول (ص) الذي نصّ فيه على أنّ الأئمة من قريش؟ إذ يرى الشارح أنّ ما ذكره (ع) أقطعُ للجاجهم وأحْسمُ، لأنّ الأنصار معترفون بصحّة الوصية بهم لما لهم فيها من مزيد النفع والشرف، بخلاف الحديث الذي قد ينكرونه وقد يعترفون به بعد الإقرار بصحّتهِ ونقله، ((فلهذا كان الاحتجاج عليهم بما يعترفون به ليكون إلزاماً، وهو أفحم للخصم وأقطع للمادة في الخصومة)(٢).

وأراد بالثمرة نفسه وأهل بيته، ومفاد الاحتجاج هنا أنّ قريش إن كانوا أولى من الأنصار بالخلافة لكونهم شجرة رسول الله، أي عشيرته، فأهل البيت، وعلى رأسهم الإمام، أولى منهم لأنّهم الثمرة، واختصاصها بالاحتجاج من وجهين؛ الأول:قربها من الشجرة وملاصقتها لها، فهو (ع) جامع بين الشجرة والثمرة. والثاني: كونها هي المطلوبة بالذات من

⁽١) نهج البلاغة: ٩٨٩٩.

⁽٢) ينظر: الموسوي: ١/٤٠٣٤، ومكارم: ٣/٥٥.

⁽٣) العلوي: ٢/٢ ٥.

الشجرة والأولى اعتبار الثمرة لا الشجرة، وهذا يستلزم كون أهل البيت هم الأقرب والأولى، ((فإذا كانت الإمامة مستحقَّة بالأدنى، كيف لا تكون مستحقَّة بالأشرف والأعلى))؟!(١).

وذهبَ بعض الشارحين إلى أنّ المراد بالثمرة هو سنة النبي (ص) وعلومه الموجبة بوجهٍ آخر لاستحقاقه للخلافة، فربطَ التستري بين هذا الاحتجاج وبين كلامه (ع) عن الرسول (ص) وعترته: ((وَتَمَرُّ لَا يُنَالُ))(٢)، فالخطاب واضح في أنّ هذه الثمار ليست عاديةً متعارفة ومن ثمّ فلا يصحّ أن يدعي نيابة النبي (ص) كلّ أحدٍ والتصدي لمقامه، لأن النائب يجب أن يكون كالمنوب عنه، وهذا حاصلٌ له (ع)؛ لأنه نفس النبي (ص) دون غيره من المتقدمين (٣).

ومن كتاب له (ع) لمعاوية ((ولَمَّا احْتَجَّ الْمُهَاجِرُونَ عَلَى الْأَنْصَارِ يَوْمَ السَّقِيفَةِ بِرَسُولِ اللهِ (ص) فَلَجُوا عَلَيْهِمْ فَإِنْ يَكُنِ الْفَلَجُ بِهِ فَالْحَقُّ لَنَا دُونَكُمْ وَإِنْ يَكُنْ بِغَيْرِهِ فَالْأَنْصَارُ بِعَيْرِهِ فَالْأَنْصَارُ عَلَى دَعُواهُمْ))(3)، فحجاجه (ع) مبني على ما ألزمت به قريش نفسها، فمع مطالبة معاوية بالخلافة لنفسه، ذكّرهُ (ع) بما احتج به قومه من قريش على الأنصار في سقيفة بني ساعدة، فإذا كان الظفر لهم على الأنصار في مطالبتهم بالخلافة على أنّه أهل رسول الله (ص)، فإذا كان الظفر لهم على الأنصار في مطالبتهم بالخلافة على أنه أهل رسول الله (ص)، فإنه (ع) أولى منهم بالقرابة، ((ويلزم من هذا الاحتجاج أحد أمرينِ؛ إما بقاء الأنصار على حجّتهم لقيام هذه المعارضة، أو لكونه (ع) أحقّ بهذا الأمر، وهو المطلوب))(٥).

فمن هنا تتبين لنا قيمة الاحتجاج بالقرابة النسبية في خطابات الإمام الجدلية مع الآخر الذي نازعه حق الخلافة، إذ جعل منها (ع) منطلقاً لإثبات هذا الحق وردّ دعوى الخصوم، لما تمتلكه هذه القرابة من قداسة روحية في نفوس المسلمين.

(٥) البحراني: ٢/٢٨. وينظر: البيهقي: ٢/٧٤، وعبده: ٣٧/٣، والتستري: ١٤٧/٤.

⁽١) العلوي: ٦/٦٦٥. وبنظر: البحراني: ٢/٥١٥ - ١٨٦، والخوئي: ٥/٤٨، ومكارم: ٣٦/٦٠.

⁽٢) نهج البلاغة: ١٣٩.

⁽٣) ينظر: المجلسي: ١/٥٦، وعبده: ١/٢٢، والتستري: ٢/١٨٤.

⁽٤) نهج البلاغة : ٣٨٧.

ثانياً: البيعة

البيعة نوع من الميثاق ببذل الطاعة، وهي مأخوذة من البيع بمعناه المعروف، فهي عقد تبادلي تترتب عليه حقوق لكلا العاقدين (الأمة والخليفة) (١)، لذا جعلها (ع) أولى الحقوق المفروضة له على الناس، يقول (ع): ((وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَالطَّاعَةُ حِينَ آمُرُكُمْ)) (٢)، والوفاء بالبيعة يعني المُشْهَدِ وَالْمَغِيبِ وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَالطَّاعَةُ حِينَ آمُرُكُمْ)) (١)، والوفاء بالبيعة يعني الالتزام بها وعدم نكثها أو فعل ما ينافيها، وإنّما قدّمها على بقية الحقوق لجعلها حجة على الناس وإلزامهم بما يترتب عليها ممّا سواها من الأمور الأخرى كالإطاعة والإجابة وغيرهما، لأنها ملزمة لكلا الطرفين ولا يجوز فسخها (٣).

لذا مثّلت البيعة في خطاب النهج مرتكزاً مهماً في حجاجه الاستدلالي الذي استعمله الإمام (ع) للمخالفين له، كما في كتابٍ وجهه (ع) لطلحة والزبير بعد الخروج لقتاله: ((فَإِنْ كُنْتُمَا بَايَغْتُمَانِي طَائِعَيْنِ فَارْجِعًا وَتُوبًا إِلَى اللّهِ مِنْ قَرِيبٍ وَإِنْ كُنْتُمَا بَايَغْتُمَانِي كَارِهَيْنِ فَقَدْ كُنْتُمَا بِالنَّعْتُونِي مَا كُنْتُمَا بِإِطْهَارِكُمَا الطَّاعَةَ وَإِسْرَارِكُمَا الْمَعْصِيةَ وَلَعَعْرِي مَا كُنْتُمَا بِأَحَقِ المُهَاجِرِينَ بِالتَّقِيَّةِ وَالْكِتْمَانِ))(أ)، فالخطاب هنا يتكئ على (حجّة البيعة) التي ألزمَ بها المخاطب نفسه، مع بيان مقدمات حجاجية أوضح فيها الإمام (ع) أن بيعته كانت عامّة، ولم تحصل بسبب سلطان غصبهم وقهرهم، ولا لمالٍ موجود فرّقه عليهم، ثم شرع بالحجاج ولم تحصل بسبب سلطان غطبهما بين موقفين لا ثالث لهما، فأمّا أن يكونا بايعاه (ع) طائعينِ، وهذا يلزمهما ارتكاب المعصية لنكثهما، لقوله تعالى: ((فَنَنْ خَكَ وَإِنّمَا يَكُ عَلَى النفق البيعة، أو النفتح: ١٠)، ومن ثمّ عليهما الرجوع والتوبة لله تعالى، إذ لا وجه لنقض البيعة، أو أنهما بايعا كارهينِ، وهذا باطل لأنّه يلزمهما النفاق، لإظهارهما خلاف ما يضمران من

⁽١) ينظر: البيعة عند مفكري أهل السنة: ١٨.

⁽٢) نهج البلاغة: ٧٩.

⁽٣) ينظر: النقوي: ١/ ٩٠، والشيرازي: ١٨٣/١، والموسوي: ١/٢٧٢.

⁽٤) نهج البلاغة : ٥٤٥-٢٤٤.

المعصية والخيانة (۱)، ويُلحَظ هنا كيف أن فعل الحجاج الاستدلالي قد فرضَ على المخاطَبينِ (طلحة والزبير) نمطاً معيناً من النتائج التي تلزمهما في كلتا الحالينِ.

ثمّ بنى الإمام(ع) حجاجه على خطابٍ متوقّع من المخاطّب؛ استناداً إلى معرفته به، لذا احتج عليهما الإمام بما يمكن أن يردًا على ما ذكره، فلو كان جوابهما هو التقية، فمع أنّ الإمام أنشأ خطابه بهدف إقناع طلحة والزبير، وثنيهما عن موقفهما، إلا إنّه لم يهمل ما يمكن أن يعارضاه به، ف((لا يكتفي المستدِّل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطَب، بل يتعدى ذلك إلى النظر في فعل التلقى باعتباره هو نفسه أوّل متلق لما يُلقّى))(١)، فيستبق اعتراضاته، ويستحضر مختلف الأجوبة والحجج عليها، وقد اصطلح (إيميرن) على هذا النوع من الحجاج بالحوار الضمني، الذي يعمد إليه المتكلِّم لدرءِ الشكِّ أو الاعتراض المتوقَّع من المخاطَب، ثمّ يدحضه بحجج في الخطاب نفسه (٣). فذكر الشارحون أنّ اعتراضهما بالتقية على حجاج الإمام لهما مردود لسببين، الأول: إن مقام التقية هو الخوف من إظهار العقيدة، وهما في قوة ومنعة، ولهما اتباعهما، لذا قال لهما ((مَا كُنْتُمَا بِأَحَقّ الْمُهَاجِرِينَ بِالتَّقِيَّةِ وَالْكِتْمَانِ))،إذ ليس لأحدهم من الفضل وعلو المرتبة والأتباع مثل ما لكما، ومع ذلك فهم ليس في خوفٍ أو تقية في ما فعلوه من البيعة، ولازم هذا الحجاج هو أنّ كل من لا يكون أحق من المهاجرين بدعواه فليس لهُ أن يدّعي ما لم يدعوه (٤)، والثاني: إنّه (ع) لم يتعرّض لمن تخلُّف عن بيعته بأدنى أذى، فهما لم يكونا مكرَهين، إذ لمَّا سأل الإمام (ع) طلحة: أوما بايعتنى طائعاً لا مكرها، فأجابه: بايعتك والسيف في عنقي، فأجابه (ع): ألم تعلم أنّى ما أكرهت أحداً على البيعة، ولو كنت مكرهاً أحداً لأكرهت سعداً وابن عمر ومجهد بن مسلمة،

⁽١) ينظر: المعتزلي: ١٣٤/١٧، والتستري: ٩٤٧/٩، والشيرازي: ٢٠٢/٤. وذكرَ بعض الشارحين أنّ أول من بايع الإمام

⁽ع) هو طلحة ثم الزبير ثم المهاجرون والأنصار وسائر المسلمين. ينظر: القزوبني: ١٨٩/١.

⁽٢) اللسان والميزان: ٢٢٨.

⁽٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٧٣.

⁽٤) ينظر: البحراني: ٥/٨٨ - ١٨٩، والخوئي: ٢/٣٧٧ - ٣٢٨، والعلوي: ٥/٣١٦.

أبوا البيعة واعتزلوا فتركتهم، ((وهذا احتجاج على طلحة والزبير، وإلزام لهما لا يمكنهما الخروج منه))(١).

فقد مثّل الحجاج هنا شكلاً خطابياً قائماً على البنى الحوارية الاستدلالية التي تحتكم إلى المعرفة القابلة للتنفيذ، بعيداً عن استعمال السلطة القهرية للمتكلم، بمعنى أنّ المعرفة والتماس الحقيقة هما المقياس الذي يحتكم إليه هذا الحجاج، لأنّه استدلال قائم على تقسيم الكلام وتفريعه من أجل إقناع المخاطب وبيان صحّة موقف المتكلم وأحقيته فيما يدّعيه (٢).

ويمكن الوقوف في هذا الخطاب على ما يُعرَف بـ (الحجاج التنازلي) الذي يقوم على البدء بالحجّة الأقوى إلى الأضعف، إذ بدأ الإمام خطابه بأقوى الحجج الملزمة لمخاطبيه طلحة والزبير، وهي حجّة البيعة بالطواعية، ثم حجّة البيعة بالإكراه، وختمها بالحجّة الأضعف التي قد يحتجّان بها عليه وهي التقية، ولعلّ السبب في استعمال هذا النمط من الحجاج يكمن في ما يمتكله من نجاعةٍ حجاجية كبرى عند توجيهه إلى المخاطّب الشاك أو الجاحد الذي لا تؤثر معهُ الحجج الضعيفة في بداية الخطاب؛ إذ قد يجعلها نقطة ارتكازٍ لردّ الحجج الأخرى، أمّا البدء معهُ بالحجّة الأقوى يكون بغية هزّ شكّه وردّ أقوى المرتكزات التي يستند إليها ومن ثمّ إلزامه بنتيجة الحجة".

وقد مثّل الاحتجاج بها موضع اختلاف بين شارحي النهج، ففي قوله (ع): ((وَلَعَمْرِي النَّهِ وَلَهُ النَّاسِ فَمَا إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ وَلَكِنْ أَهْلُهَا لَئِنْ كَانَتِ الْإِمَامَةُ لَا تَنْعَقِدُ حَتَّى يَحْضُرَهَا عَامَّةُ النَّاسِ فَمَا إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ وَلَكِنْ أَهْلُهَا يَحْكُمُونَ عَلَى مَنْ غَابَ عَنْهَا ثُمَّ لَيْسَ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَرْجِعَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَخْتَارَ))(1)، ذهب المعتزلي إلى أن احتجاج الإمام بانعقاد الإمامة عن طريق أهل الحلّ والعقد هنا ((تصريحُ

⁽۱) الموسوي: ٥/٩٠١. وينظر: الراوندي: ٣٢ / ٢١٢ ، والخوئي: ٣٢ / ٣٦ ، والقزويني: ١/٩١٩ - ٣٢٠ ، والنقوي: ٥٦ / ٥٦٧ ، ومغنية: ٤/٥١٠.

⁽٢) ينظر: مدخل إلى حجاج أفلاطون وآرسطو وشايم بيرلمان (بحث): ٣٣.

⁽٣) ينظر: التحليل الحجاجي للخطاب: ٣٦.

⁽٤) نهج البلاغة: ٢٤٧٢٤٨.

بصحة مذهبنا في اختيار طريق إلى الإمامة، ومبطل لما تقوله الإمامية من دعوى النصّ عليه))(١)، ومثله قوله (ع) في كتاب له لمعاوية ((إِنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمْرَ وَعُثْمَانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدً))(٢)، فالإمام إنّما احتج بالبيعة لأنها انعقدت له كما انعقدت لمن سبقه من الخلفاء، أمّا حمل الإمامية لهذا الكلام على وجه التقية فلا دليل عليه، إذ يرون أن في ذكره (ع) للنصّ عليه من قبل رسول الله (ص) طعن في الأئمة المتقدمين عليه، وهذا يفسد حالهُ مع الذين بايعوه من أهل المدينة(٣).

وقد وقف شارحو الإمامية أمام هذا الحجاج وردّوا ما ذهبَ إليه الشارح المعتزلي من خلال ما يأتى:

1- تناسب هذا الاحتجاج مع سياق الخطاب، فقد جاء في موضع الاستدلال في ردّه على كتاب معاوية الذي أرسله للإمام (ع) الذي جاء فيه: ((ولعمري ما حجّتك على أهل الشام كحجتك على أهل البصرة، ولا حجتك علي كحجتك على طلحة والزبير، لأنّ أهل البصرة بايعوك، ولم يبايعك أحد من أهل الشام، وأنّ طلحة والزبير بايعاك ولم أبايعك))، فقد استدل (ع) على دحض حجّة خصمه بما يقرّ به لا بما ينكره، فقد كان معاوية ينكر النصّ ولا ينكر البيعة، لذا رأى العلويّ أنّ الحجاج هنا جاء من باب الملاطفة والنزول معه وإفحامه بالإلزام على القرب، وتقرير ذلك أن يقول: هبْ أن إمامتي ليس منصوصاً عليها، فالذين كانوا قبلي هم أئمة في زعمك بسبب مَن عقد لهم من المهاجرين والأنصار، وهم نفسهم من عقدوا لي

⁽١) المعتزلي: ٢/٩٨٤. وينظر: ٩/٩٣٠.

⁽٢) نهج البلاغة: ٣٦٦-٣٦٦.

⁽٣) ينظر: المعتزلي: ١٤/٣٦-٣٧.

ورضوا بي إماماً لهم وبايعوني^(۱). ومثل هذا الحجاج يكون تأثيره التداولي أقوى، ونتائجه أثبت، لأنّه يستند إلى مرتكز ثابت لدى المخاطَب، ولا يشوبه أي فرضِ أو قوّة (۲).

٢- إنّ الخطابات التي احتج بها المعتزلي لم يتعرض فيها الإمام لموضوعة النصّ نفياً وإثباتاً، ومن ثمّ لا تكون مبطلاً لما ادعاه الإمامية، فضلاً عن أنّه لا يصحّ الاحتكام في هذا الموضوع على هذينِ النصّين بل لا بدَّ من قراءة الخطاب العلويّ كاملاً للحكم فيه (٣).

٣- إنّ المخاطَب ألزمَ نفسه بهذه الطريقة مع من سبقه من الخلفاء، لذا رأى فيه بعض الشارحين حجاجاً ضمنياً؛ فإذا كانت بيعة أهل الحلّ والعقد في عاصمة الإسلام هي الميزان في صحّة الخلافة فقد بايعني أولئك، وهذا ملزم لك ولأهل الشام، لأنّ إجماع الناس على شخصٍ للخلافة لا يُعتبر فيه دخول جميع الناس حتى العوام ومن لا يفقهون، وإن كان الميزان غير ذلك فكيف رضيتَ أنت ببيعة من سبقني وسلّمت بها(٤)!

3- قد يكون عدم الاحتجاج بالنصّ جاء لعلمه بأنّ هذا الأمر لا يُلتفت إليه من قبل المخاطَبين، فلمّا لم يُلتفت له في مبدأ الأمر بعد وفاة رسول الله (ص)، فبالأولى أن لا يُلتفت له الآن، وقد طالت المدة وبعُدَ العهد، لذا لم يكن للاحتجاج بالنصّ هنا فائدة (٥).

ويمكن القول إنّ أهم ما جعل من بيعة أمير المؤمنين (ع) أسّاً حجاجياً استدلالياً في شروح النهج هما جانبان، يتمثل الأول منهما في اختيارية البيعة؛ فالإمام لم يرد الخلافة والولاية على الناس حتى أراد الناس منه ذلك، وإنّه لم يمدد لهم يد البيعة حتى أثبتوا ذلك على أنفسهم، ثم ألزمهم واحتج به عليهم، بمعنى أنّ البيعة حصلت بالاختيار والقناعة لا بالإكراه، فالمعروف فساد البيعة بالقهر، ((فإنّ الإكراه يمثل نقطة التحول الرئيسية من الخلافة

⁽١) ينظر: العلوي: ٥/ ١١ – ٢٢، والراوندى: ١٨/٣، والخوئي: ١٩٨/١٧، والتستري: ٤/٥٦٥، ومغنية: ٣٩٢/٣٩.

⁽٢) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٥٤٤.

⁽٣) ينظر: المجلسي:٢/١٦٣-١٦٤.

⁽٤) ينظر: الشيرازي: ٣/٥٣٥، الموسوي:٣/١٢، ومغنية:٣٩١/٣٩، ومكارم:٦/٢٥٣.

⁽٥) ينظر: البحراني: ٣٤١/٣.

الصحيحة إلى الخلافة الناقصة))(١)، لذا مثّلت الاختيارية بالبيعة مرتكزاً مهمّاً في كثير من الخطابات الحجاجية للإمام (ع) ومن ذلك قوله: ((وَاللَّهِ مَا كَانَتْ لِي فِي الْخِلَافَةِ رَغْبَةٌ وَلَا فِي الْولَايَةِ إِرْبَةً وَلَكِنَّكُمْ دَعَوْتُمُونِي إِلَيْهَا وَحَمَلْتُمُونِي عَلَيْهَا))(٢)، وقوله (ع): ((وَبَسَطْتُمْ يَدِي فَكَفَفْتُهَا وَمَدَدْتُمُوهَا فَقَبَضْتُهَا))(٢)، وقولِه (ع) أيضاً ((لَمْ تَكُنْ بَيْعَتُكُمْ إِيَّاىَ فَلْتَهً))(١)، أي لم تكن فجأة، بل كانت عن روية واستشارة وتدبّر وتفكّر، ويكاد يجمع الشارحون على أنّ الكلام تعريضٌ ببيعة أبي بكر لما اشتهر من قول الخليفة الثاني أنّه قال: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمينَ شرّها، فمن دعاكم لمثلها فاقتلوه، ويبدو أن السياق الحجاجي الذي وردت فيه الجملة لا يدعم هذا الوجه فحسب، لأنّ الإمام أراد أن يحتج على وجوب إطاعتهم لهُ، كون أمر بيعته (ع) لم يتمّ بلا اختيار ومشورة حتى يحتجوا عليه بأنهم كانوا مضطرين، فيكون هذا لاغياً لحكم البيعة، وإنّما كانت عن تدبر واجتماع رأي، وهذا ملزمٌ عليهم بعدم المخالفة له (٥)، ومن ثم فالإلزام حاصلٌ بهذا الوجه من دون تعريض ببيعة غيره، مع إمكان حمل الحجاج بالتعريض على جانب آخر، لأنّ بيعة الخليفة الأوّل لم تتوافر لها الظروف التي توافرت لبيعته (ع)، بل كانت على ما ذكرَ الخليفة الثاني، ومع ذلك التزم بها الناس وأطاعوا أبا بكر، فمن باب أولى أن يلتزموا بالبيعة التي فرضوها على أنفسهم لأنها كانت عن اختيار وترو وإجماع عامّ.

أمّا الجانب الثاني فيمثّل في أنّ بيعته (ع) جاءت عامة، دخلَ فيها أغلب الناس من الخواصّ والعوام، يقول (ع) في وصفِ بيعته: ((تَدَاكَكُتُمْ عَلَيّ تَدَاكَ الْإِبِلِ الْهِيم عَلَى

⁽١) البيعة عند مفكري أهل السنة: ١٣٧.

⁽٢) نهج البلاغة: ٣٢٢.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٥٠.

⁽٤) نهج البلاغة: ١٩٤.

^(°) ينظر: البيهقي: ٢٠٦٠، والراوندي: ٢/٠٠، والمعتزلي: ٣١/٩، والسرخسي: ٢١، والبحراني: ٣١/٩، والمحتزلي: ٣١/٩، والسرخسي: ٢٠١، والبحراني: ٣١/٩، والمجلسي: ٣٤/١، والخوئي: ٣٢/٨، والشيرازي: ٣٠٧/، ومكارم: ٥/٥٠٣. وقد ربط بعض الشارحين بين قوله (فلتة) هنا، وبين قوله: (لقد تقمصها فلان)، إذ إنّ الحركة لا يُعبّر عنها بالقمص إلّا إذا كانت فيها سرعة وخفّة، وهو متناسب مع قول الخليفة الثاني في بيعة الخليفة أبي بكر. ينظر: مجهول: ٥٤.

حِيَاضِهَا يَوْمَ وِرْدِهَا حَتَّى الْقَطَعَتِ النَّعْلُ وَسَقَطَ الرِّدَاءُ وَوُطِئً الضَّعِيفُ وَ بَلَغَ مِنْ سُرُورِ النَّاسِ بِبَيْعَتِهِمْ إِيًّايَ أَنِ ابْتَهَجَ بِهَا الصَّغِيرُ وَهَدَجَ إِلَيْهَا الْكَبِيرُ وَتَحَامَلَ نَحْوَهَا الْعَلِيلُ وَحَسَرَتُ إِلَيْهَا الْكِعَابُ))(۱) فالخطاب تضمّن وصفه (ع) لحال الناس في بيعتهم له، وكيفيتها الدالّة على شدّة حرصهم واجتماعهم عليه عن رضا واختيار وتسليم، ويلحظ هنا تلمّس الشارحين لاقتضائية الكلمة الحجاجية التي استعملها الإمام (ع) في هذا الخطاب، فذكروا أنّ لفظ (التداكّ) من الدكّ وهو أبلغ من الدقّ، فهو يدلّ على حالة المبالغة التي أراد الإمام وصفها لما بلغت فيه هذه البيعة من إجماع من قبل العامة حتى تساقطوا واندكً بعضهم على بعض، فتقطّعت الشسع وسقط الرداء سواء أكان ذلك عند الإمام (ع) أم عند الناس المتزاحمة كتزاحم الإبل العطاش على مجمع الماء، وسُحِقَ من كان ضعيفاً لا يقدر على المكافحة (٢).

ثم وقفَ الشارحون على اختيار الإمام لهذه الأصناف من الناس دون غيرها لتصوير حالة الحرص والسرور وإثبات حالة الحجاج على المخاطب، لذا رأى الشارحون أن هذه الصورة الحجاجية لبيعته (ع) تمثل خروجاً عن العادة في بيعة من سبقه، فبدأ بالصغير الذي لا يهمه أمر البيعة، وليس هذا الأمر من شؤونه إلّا أنّه فرح بها وانشرح لها، وتحرّك نحوها الكبير الذي لا يستطيع المشي إلّا بمشقة لفرحه وسروره، وتحامل المريض على نفسه وتكلّف المجيء لهذه البيعة رغبة منه في إتمامها، وإنّ الصبايا اللاتي من شأنهن الستر والعفاف، ولاسيما في منتدى الرجال وبين ملاء الناس، حسرنَ فرحاً بذلك ورغبنَ فيها، ويمكن القول إنّ الحجاج هنا ضمنيّ يعتمد إستراتيجية الوصف لحدث البيعة اعتماداً على الأوصاف الجسدية والحسّية التي تحركها كوامن العقل والاختيار، لذا رأى بعض الشارحين أنّ كلّ ذلك الوصف كاشف عن رغبة العامة في بيعة الإمام وحرصهم عليها، فالغاية من هذه الصور التي رسمها

(١) نهج البلاغة: ٣٥٠٣٥١.

⁽٢) ينظر: البيهقي: ٣٣٠، والكيذري: ٢٥٣/٢، والمعتزلي: ٣٤/١٣، والسرخسي: ٧٤، والعلوي: ١٨٣٣/٤، وعبده: ٢/٩٤، والشيرازي: ٣٤/٣٣.

الإمام هو ((الاحتجاج على من خالفه))(۱)، احتجاجاً قائماً على القياس المضمر، الصغرى فيه هو أنكم بلغتم في طلبكم لي وحرصكم على بيعتي هذه الصورة حتى أجبتكم، والكبرى هي أنّ كل من كان كذلك فليس لهُ أن ينكث أو يغدر (۲).

والحجاج هنا قائم على الوصف المرتكز على مجموعة من الذوات التي يبعد تفاعلها بقوة مع هذا الحدث، فاستعمال هذه الصفات (الصغير ،الكبير ،العليل ،الكاعب) تمنح الخطاب فعلاً حجاجياً، لأنها ((تمثل حجة للمرسِل في خطابه، وذلك بإطلاقه لنعت معين في سبيل إقناع المرسَل إليه))(٦)، فالمرسِل لا يقتصر على توظيف المعنى المعجمي لهذه الأصناف فحسب، بل يعمد إليها بقصد تحصيل الوظيفة الإقناعية لخطابه، وهذا ما يفسّر ترتيب الإمام لها بهذه الطريقة التي استطاع الشارحون الوقوف عليها، ممّا جعلها تنهض بدور حجاجي مهمّ.

ومن ذلك قوله (ع): ((فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ يَنْتَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ)) (عَلَى النقوي أنّه (ع) لم يقل (ينثالون عليّ) فحسب، وإن كان هذا مفهم لمعنى الازدحام كما هو ظاهر، وإنما أكّد ذلك بشبه الجملة (من كلّ جانبٍ) ممّا منح الصورة الحجاجية بعداً أعمق وأكثر تأثيراً ((فكأنّه أشار إلى أن بيعته كانت بيعة عامّة لا اختصاص لها بأشياعه وأتباعه)) (٥)، إذ عملت شبه الجملة على زيادة إلزام المخاطّب بالحجة وتوكيدها بالمضمون، لأنّها تضمّنت معنى الجملة الأصلية (ينثالون) بوجهٍ من الوجوه، وهو التعميم.

(١) البحراني: ٩٩/٤. وينظر: الراوندي:٢/٣٠١، والخوئي: ١/٨٠١.

⁽٢) ينظر: الموسوي: ٢/٢، ومغنية: ٣٣١/٣٣، ومكارم: ٨/٢٩٨.

⁽٣) استراتيجيات الخطاب: ٤٨٦.

⁽٤) نهج البلاغة: ٩٤.

⁽٥) النقوي: ٢/٨٥٥. وينظر: مجهول:٧٦، ومكارم:١/٤٥٢.

ثالثاً: نصية الخلافة

ترى الإماميّة أنّ الخلافة لابدّ أنّ تكون بالنصّ من الله تعالى على لسان رسوله الكريم، حكمها في ذلك حكم النبوة، لذا فهم يعتقدون أنّ الأصل في الإمامة هو النصّ، وأنّ أحقية الإمام بالخلافة تأتي لنصَّ الرسول (ص) على خلافته له في أكثر من موضع (١)، وهذا ما جعلَ النصية تمثل مرتكزاً مهماً في الخطاب الحجاجي الاستدلالي لدى شارحي النصّ من الإمامية، بخلاف بعض الشارحين ممّن يخالفونهم في هذه العقيدة، ففي قوله (ع): ((لَا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ (ص) مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ وَلَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَداً...وَلَهُمْ خَصَائِصُ حَقّ الْوِلَايَةِ وَفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوِرَاثَةُ الْآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقّ إِلَى أَهْلِهِ ونُقِلَ إِلَى مُنْتَقَلِهِ))(٢)، رأى بعض الشارحين أنّ الخطاب يتمحور حول (النصّية) القائمة على الحجاج الضمني من خلال توظيف أفضليته (ع) على غيره، وذكره للخصائص التي تبرز استحقاقه للخلافة، لذا يذكر المعتزلي أن شارحي الإمامية يرون في الخطاب دلالة على نصّ النبي (ص) بالخلافة للإمام وأهل بيته، فبعد ذكره (ع) لدعوى (لا يقاس بآل محمد من هذه الأمة أحد) التي يُلحظ تصدّرها بأداة النفي (لا) الدالة على تأبيد النفي، ثم إطلاق هذه الحكم على كلّ (هذه الأمة)، وتأخيره لنائب الفاعل النكرة (أحد)، ثم احتجاجه (ع) لهذه الدعوى بعدّة حجج داعمة؛ أولها أنّ المنعم لا يمكن قياسه بالمنعَم عليه، وأكبر نعمة لآل محجد هي دعاء الناس إلى الإسلام والهداية إليه، والخطاب متضمن لإثبات الحبّة على من تقدّم عليه، إذ أن نعمته جارية عليهم من جهتين؛ الأولى: دفاعه عنهم، فلولا سيفه لاصطلمهم المشركون، والثانية: علومه التي لولاه لحُكِمَ بغير الصواب(٣).

(١) ينظر: عقائد الإمامية: ٨٦-٨٨.

⁽٢) نهج البلاغة: ٩٩.

⁽٣) ينظر: المعتزلي: ١/١١، والبحراني: ١/١١، والشيرازي: ١/٥٠. وذهب العلوي إلى أنّ المراد بآل محد هنا هم بنو أمية، وهذا يبدو بعيداً، لأنّ الصفات المذكورة في الخطاب (الولاية، والوراثة، والوصية) لا تنطبق عليهم، فضلاً عن تعارف اختصاص هذا اللفظ بأهل البيت. ينظر: العلوي: ١٩٧/١.

ثمّ صرّح الخطاب بأن للولاية خصائص وشروطاً بها يحصل الاستحقاق، وأنّها موجودة فيهم ومختصة بهم، واستدلّ الخوئي على ذلك ((بملاحظة كون اللام حقيقة في الاختصاص الحقيقي مضافاً إلى دلالة تقديم الخبر.. فهذه الجملة دالّة بمنطوقها على أنّ هؤلاء المستحقون للولاية والرياسة العامّة من أجل وجود خواصّها فيهم، وبمفهوما على عدم استحقاق من سواهم لها لخلوهم عن هذه الخواصّ))(۱)، وهذا يستلزم أحقيتهم بالخلافة من جانبين، الأول عقليّ، لأنّ للكامل العاقل حقّ الولاية على غيره بحكم العقل والواقع، والثاني نصّي، لذا احتجّ بعضهم على هذا بمجموعة من النصوص والأخبار التي ربطت بين الإمام(ع) والولاية، كقوله تعالى: ((إِنّما وَلِيُكُمُ اللهُ وَبَرسُولُهُ وَالذِينَ آمَنُواْ الذِينَ يُعِيمُونَ الصَّلاَةُ وَيُؤْتُونَ الرَّكَاةُ وَمُحُمْ مَاكِمُونَ)) (المائدة:٥٥)، وحديث الغدير، وغيرها(۱).

ولعل تفسير الشارح ابن أبي الحديد للولاية بالإمرة ليس دقيقاً لأن الولاية أعمّ منها، ((وذلك أن كلّ من وليَ شيئاً من عمل السلطان فهو والٍ، فالقاضي والٍ والأمير والٍ))(٢)، ولاسيّما أنّ لفظ (الأمير) يوحي بدلالته على الأمور السياسية، لذا يبدو مخالفاً لظاهر الخطاب كون الألفاظ جاءت عامّة لا مخصصة ومن ثمّ فهي شاملة لكلّ المعاني، وهو ما توحي به خطابات النبي الأكرم؛ إذ نجده (ص) في كثير من الأحاديث التي يصرّح فيها بالولاية للإمام(ع) يستعمل فيها لفظ (بعدي) وهذا قد يجعل ذهن المتلقي ينصرف بوضوح إلى تحصّل الإمام على خصائص ومميزات الولاية التي كان يتمتع بها رسول الله (ص)، ومن تلك الأحاديث: ((إن عليّاً مني، وأنا منه، وهو ولي كلّ مؤمن من بعدي))(٤).

ومثله قوله (ع): ((وَفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوِرَاثَةُ))، وذهب المعتزلي، بعد ذكره لمجموعة من الأخبار التي تنصّ على كونه (ع) وصيّاً لرسول الله (ص)، إلى أنّه ((لا ريب عندنا أنّ

 $(1 \vee \lambda)$

⁽١) الخوئي: ٢/٢٣. وينظر:القزويني: ١٩/١، والنقوي: ١/٥٨، ومكارم: ١/٠٤٠.

⁽٢) ينظر: الموسوي: ١/١٧، ومغنية: ١/٢٦.

⁽٣) الفروق اللغوية: ٢٢٥.

⁽٤) خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رض): ٩٠١. وينظر: المستدرك على الصحيحين: ٣/٥٥٠.

علياً كان وصي النبي (ص).. ولسنا نعني بالوصية النصّ على الخلافة، ولكن أموراً أخرى لعلها إذا لمحت أشرف وأجلّ))(١)، فلمّا كانت دلالة الوصية ملازمة لدلالة النصّ لاشتهار ذلك بين المسلمين، إذ يمكن القول إن لفظ (الوصيّ) من الألفاظ المخصوصة بالإمام والمشهور بها، قال ابن منظور: ((وقيل لعليّ، عليه السلام، وصيّ لاتصال نسبه وسببه وسبته بنسب سيدنا رسول الله (ص)، قلت: كرّم الله وجه أمير المؤمنين عليّ وسلّم عليه، هذه صفاتُه عند السلف الصالح))((٢))، لذا نلحظ أنّ الشارح صرّح بعدم قصدها على النصّ هنا، ولم يبن المقصود منها واكتفى بحدِّها بـ(أمور أخرى).

واحتج بعض الشارحين على دلالة الخطاب على النصّ من خلال تلازم الوصية والخلافة في كثيرٍ من الأخبار التي أشهرها حديث الدار، لذا لا يصحّ حملها على الوصاية والوراثة فيما ترك (ص)، لأنّ هذا يعارض ما اشتهر عند الكثير من المسلمين من أنّ ما خلفه الرسول (ص) هو صدقة ولا يجوز توريثه، كما أنّه لا يُعقل أن يوصي (ص) بأموره المادية ولا يوصي بحفظ الشريعة والقيام بأمر الأمة مع كونه أولى وأوجب، وهذا ما جعلهم يذهبون إلى أن المراد بالوصية هي حديث الثقلين الذي ينصّ على أهل البيت (ع)(٢)، واحتج التستري بدلالة الوصية على النصّ عن طريق احتجاج الخوارج على الإمام (ع) عندما قالوا له: إنّك كنت وصياً فضيّعت الوصية، فأجابهم (ع) بأنّهم هم من قدّم عليه غيره، وليس عليه أن يدعو لنفسه، لأنّ رسول الله (ص) قد أوضح لهم الوصية، وصار الأمر معلوماً عندهم.

ووقف الشارحون على قوله (ع): ((الْآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقُ إِلَى أَهْلِهِ وَنُقِلَ إِلَى مُنْتَقَلِهِ))، وأجمعوا على أنّ المراد بها الخلافة، ولازم كلامه (ع) يقتضي أنّها كانت في غير أهلها لما تقدّم في الخطاب من الأدلة والحجج التي ذكرها الإمام تمثّلت بالولاية والوصية والوراثة، وهذا يبعد ما ذهب إليه الشارح المعتزلي من أنّ الإمام ((تركَ حقّهُ لما علمهُ من المصلحة. وجائز

⁽١) المعتزلي: ١٣٩١٤٠/١

⁽٢) لسان العرب: مادة (وصى): ٢ ٣/٦. وينظر تفصيل هذا الموضوع في معالم المدرستين: ١/١٠.

⁽٣) ينظر: التستري: ٢/٦٩٥٥، والقزويني: ١٢٠/١، والشيرازي: ١٨٥١.

لمن كان أولى بشيء ثم استرجعهُ أن يقول قد رجع الحقّ إلى أهله))^(١)، وقد ردّ النقوي ما ذهب إليه المعتزلي من أنّ ترك الإمام لحقّه بناءً على مصلحة، وهي حسد العرب له وضغنهم عليه، مردود، لأنّ قتله للمشركين لم يكن من تلقاء نفسه بل كان بأمر الله تعالى ورسوله، فمن يحمل الضغن على الإمام يكون ضاغناً على الله ورسوله. فضلاً عن أن المصلحة لو كانت هي الباعث على تركه لحقه فلأي مصلحةٍ قبله بعد مدّة مع بقاء الكثير من الناس المتّصفين بصفة الحسد والضغن عليه، مع أنّ قبوله للخلافة بعد مقتل الخليفة عثمان كان أصعب، لما حدثت من تغيرات وبدع (٢). فضلاً عن النصوص التي وردت في النهج، وصرّحت بحقّهِ الذي دُفِعَ عنه، كقوله (ع): ((فَوَاللّهِ مَا زِبْتُ مَدْفُوعاً عَنْ حَقّى مُسْتَأْثَراً عَلَيَّ مُنْذُ قَبَضَ اللَّهُ نَبِيَّهُ (ص) حَتَّى يَوْمِ النَّاسِ هَذَا))(٢)، وقوله: ((فَجَزَتْ قُرَيْشاً عَنِّي الْجَوَازِي فَقَدْ قَطَعُوا رَحِمِي وَسَلَبُونِي سُلْطَانَ ابْنِ أُمِّي))(٤)، ومن ذلك أيضاً قوله (ع): ((إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشِ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِم لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَ لَا تَصْلُحُ الْوُلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ))(٥)، وما يُلحظ في هذه الخطابات هو أنّ الحجاج حاصلٌ عادة مع قريش، ولعلّ السبب في ذلك هو لمّا ثبتَ كون الإمام لابدّ أن يكون من قريش استُبعد منها كلّ من كان سواهم، وانحصرت دائرة الخلافة فيهم، فإذا ثبتَ أنّه (ع) أحقّ قريش بها كان المطلوب، وهو أنه أحق الناس بالإمامة.

ومن الخطابات التي احتج بها الشارحون في دلالتها على النصّ كلامه (ع) في خطاب الرسول (ص) له: ((إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيّ وَلَكِنَّكَ

⁽١) المعتزلي: ١/٠١١.

⁽٢) ينظر: النقوي: ١/٤٩٤ – ٩٤.

⁽٣) نهج البلاغة: ٥٣.

⁽٤) نهج البلاغة: ٢٠٩. ذهب الشارحون إلى أنّ المراد بالسلطان هو الخلافة، وإنّما سمّى النبي (ص) بـ(ابن أمي)، أمّا لأن أباهما كانا من أمّ واحدة هي فاطمة بنت عمرو المخزومية، أو لأن فاطمة بنت أسد أم الإمام كانت قد ربّت النبي (ص) بعد إن كفله أبو طالب. ينظر: المعتزلي:١٦/١٥، والبحراني:٥/٨، والتستري:٤/٥٥، والشيرازي:٤/٢٥، والموسوي:٤/٤٣٤.

⁽٥) نهج البلاغة: ٢٠١.

لَوْزِيرٌ وَإِنِّكُ لَعَلَى خَيْرٍ))(١)، والحجاج في الخطاب متمثل بكلمة (وزير)، إذ وقف بعض الشارحين على دلالتها في النصّ عليه من جانبين؛ الأوّل: ما تواتر من الحديث النبوي في حادثة الدار عندما دعا الرسول (ص) عشيرته بعد نزول الآية الكريمة ((وَأَنذِمْ عَشِيمَكُكُ الْأُورِينِيّ)) (الشعراء:٤١٢)، فسألهم النبي (ص): أيكم يؤازرني على هذا الأمر، على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم، حتى أعادها ثلاث مرات، فلم يقم إلا الإمام (ع)، وهذا الحديث يثبت له (ع) الوزارة، والخلافة، والوصية، لذا علّق التستري عليه بقوله: ((وأي نصّ أصرح من هذا، ولو لم يكن معه (ع) إلا هذا لكفاه))(١). أما الطريق الثاني فقد اعتمد فيه الشارحون الحجاج الاستدلالي الحاصل بوساطة الربط بين الآية القرآنية ((وَاجْعَلَ فِي وَمَرِم أَمِنُ أَهْلِي. هَامُونَ أَخِي.اشُدُهُ بِهِ أَنْهِي. وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي)) (طه:٢٩-٣٦) وبين الحديث النبوي: ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلّا أنه لا نبي بعدي))، فذهب شارحون إلى أنّ النبي (ص) أثبت للإمام (ع) جميع مراتب هارون عن موسى، ومن هذا المقامات ((وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ للْمُام (ع) جميع مراتب هارون عن موسى، ومن هذا المقامات ((وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ.

ويرى بعضهم أنّ الحجاج الاستدلالي على النصّية حاصل أيضاً من المقدمات المذكورة قبل لفظ (الوزير)، وهي قوله: ((إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى))، فقد شهدَ له النبي (ص) بالوصول إلى مقام سماع سائر ما يسمعهُ النبي (ص) ورؤية ما يراه، ((وهذه أعلى مراتب الأولياء))(1)، ممّا لم يتوافر عليه غيره، ثمّ زاد (ص) ذلك بأن عقدَ ملازمة بينه وبين الخير.

(١) نهج البلاغة: ٣٠١.

⁽٢) التستري: ٤/٧٥١. وينظر: المعتزلي: ١٦/١١، ومكارم:٧/٢٨٠.

⁽٣) وينظر: المعتزلي: ١١/١٣، والخوئي:١٢/٣٤، والتستري: ١٥٨/٤.

⁽٤) البحراني: ٤/٣١٠. وينظر: الموسوي: ٣٤٨/٣، والشيرازي: ٣٢٦/٣.

وما يُلحَظ في الخطاب السابق على قصره هو كثرة المؤكِّدات فيه، إذ ورد (إنّ) ثلاث مرات، والباء في خبر (ليس)، واللام في خبري (إنّ ولكّن)، فمن المعروف أنّ هذه الأدوات ترد لتأكيد الكلام وترسيخه، إلّا أن النزوع إليها في السياق الحجاجي يكون بدافع إقناع المخاطَب ونجاعة الحجّة من جانب، فضلاً عن تحقيقها لبعد حواريّ تفاعليّ من جانب آخر، يتمثل في وجود تناظر وصراع ضمني بين طرفين، أحدهما عارض (محاجِج) ظاهر وصريح، والآخر معترض مستكن في ذهن المتكلّم، ((فيُنشئ ملفوظاته معززة بعلاقات حجاجية تستدعي الضمني وتستحضره، وتومئ إلى نتيجة تدفع إلى استنباطها))(۱).

ومن ذلك قوله (ع): ((وَقَدْ قَالَ قَائِلٌ إِنَّكَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَحَرِيصٌ فَقُلْتُ بَلُ أَنْتُمْ وَاللّهِ لَأَحْرَصُ وَأَبْعَدُ وَأَنَا أَحْصُ وَأَقْرَبُ وَإِنَّمَا طَلَبْتُ حَقّاً لِي وَأَنْتُمْ تَحُولُونَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ وَتَصْرِبُونَ وَجْهِي دُونَهُ فَلَمًا قَرَّعْتُهُ بِالْحُجَّةِ فِي الْمَلَإِ الْحَاضِرِينَ هَبَّ كَأَنَّهُ بُهِتَ لَا وَبَيْنِي بِهِ)) (٢)، إذ ذهب أغلب الشارحين إلى أنّ الحجة التي قرعَ بها الإمامُ (ع) يَدْرِي مَا يُجِيبُنِي بِهِ)) لا أنه وقاص، هي أنه كان شاهداً لاستخلاف النبي (ص) له (ع) من خصمه، وهو سعد ابن أبي وقاص، هي أنه كان شاهداً لاستخلاف النبي (ص) له (ع) من خلال النصّ عليه، ولاسيّما أن سعدَ بن أبي وقاص كان ممّن روى حديث المنزلة عن النبي (ص) وهو قوله للإمام: ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبي بعدي))، فلمّا ذكره الإمام بذلك انتبه وتفاجأ، فقوله (انا اخصّ) بهذا الأمر، لأنّ الرسول (ص) قد نصّ عليه "أ. وإنّما نفي (ع) الحرص عن نفسه وأثبتها للمخاطَب، لأنّ الحرص يقال لمن يطلب شيئاً ليس له، فأثبت أنّه يطلب حقّه بالنصّ وغيره من يدعي ما ليس له، ولازمُ هذا الخطاب أن كل من كان (أخصّ وأقرب) لهذا الأمر، فله أن يطلبه، بخلاف (الأحرص والأبعد) (أن).

(١) التحليل الحجاجي للخطاب: ٤٥٧.

⁽٢) نهج البلاغة: ٢٤٦.

⁽٣) ينظر: المجلسي: ٢/٨٥١، والعلوي: ٣،٢٠١، والنقوي: ٣٦٢/١، ومغنية: ٢/٥٠٥، والشيرازي: ٣٠٤٠. ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: ١٠٣/١. وضرب الوجه: كناية عن الردّ والمنع. عبده: ١٠٣/٢.

⁽٤) ينظر: البحراني: ٣٣٠، والخوئي: ٢/٥٨٦، والتستري: ٤/٢٤٤، ومغنية: ٢/٠٠٦، ومكارم: ٦/٠٤٦.

ووقف الشارحون على قوله (ع) في وصفِ تنازع المسلمين أمر الخلافة بعد وفاة النبي (ص)، إذ يقول: ((فَلَمًا مَضَى (ع) تَنَازَعَ الْمُسْلِمُونَ الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ فَوَاللّهِ مَا كَانَ يُلْقَى فِي رُوعِي وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِي أَنَّ الْعَرَبَ تُرْعِجُ هَذَا الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ (ص) عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ يُلقَى فِي رُوعِي وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِي أَنَّ الْعَرَبَ تُرْعِجُ هَذَا الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ (ص) عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَلَا عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَلَا عَلَى اللّه وَلَا عَلَى اللّه وقلعه من وَلا أَنّهُمْ مُنَحُّوهُ عَنِي مِنْ بَعْدِهِ))(۱)، والروع: الخلّد أو القلب، وأزعجه: أي أقلعه وقلعه من مكانه، وقد جاء الخطاب في معرض الشكاية من إزاحة أمر الخلافة عنه مع كونه أحق بها(۲). ورأى ابن أبي الحديد أن معنى خطاب الإمام هو ((ما يخطر لي ببال أن العرب تعدل بالأمر بعد وفاة محد (ص) عن بني هاشم ثم من بني هاشم عني لأنه كان المتيقن بحكم الحال الحاضرة، وهذا الكلام يدل على بطلان دعوى الإمامية النص وخصوصا الجلي))(۱).

وذهب أغلب شارحي الإمامية إلى ردِّ ما ذهب إليه الشارح، لأنّ تيقّن الإمام حاصلٌ لا من باب استحقاقه للخلافة بحكم أفضيلته فحسب، بل من جهة نصّ النبي (ص) عليه، أمّا عدم احتجاجه بالنصّ هنا فليس نافياً لهُ، لأنّ مقامات الكلام متفاوتة، وحيثيات الأغراض مختلفة، فحجاجه (ع) عرفيّ حاصل من ((مقتضى ناموس الفطرة، والقاعدة المتداولة بين الناس عربهم وعجمهم))(3)، فالعرف السائر عند ملل العالم قائم على أنّ من كانت لهُ إمارة فإنها تكون من بعده لأهل بيته، لذا لا يمكن أن يظنّ ظانّ بأنّ العرب تخرج عن عرفِ باقي العالم، فضلاً عن أنّ الكتاب الذي ذكره الشريف الرضي (ره) لم يرد كاملاً، بل ذكره بعضه كما هو شأنهُ في كثير من مواضع النهج، وما رواه غيره جاء متضمناً لاحتجاج الإمام

(١) نهج البلاغة: ١٥٤.

⁽٢) ينظر: الراوندي: ٣/ ٢٢٤، والبحراني: ٥/ ٢٠٢.

⁽٣) المعتزلي: ١٥٢/١٧. وينظر:عبده:٣٠/٣٠١.

⁽٤) التستري: ٤/٣٧٦.

بالنصّ عليه من قبل الرسول (ص) في واقعة الغدير ، ((ولم ينقلهُ الرضي حيث إنّه يختار من الكلام ما يتضمن النكات البيانية))(١).

كما أن دلالة الخطاب توحي بخلاف ما ذكرهُ الشارح؛ فالإمام يؤكّد بالقسمِ عدم احتمال تتحية العرب إياه عن الخلافة بعد وفاة النبي (m)، لأن استحقاقهُ لها جاء لتوصيه النبي (m) على كون الإمام بعده هو صاحب الأمر، وذلك واضح جليّ من إصرار النبي وتكراره في كثير من المواضع التي اشتهرت عند جميع المسلمين، كحديث الدار، والمنزلة، والغدير، وآية الولاية، والتطهير، وغير ذلك من الحجج والشواهد (m)، وهو ما توحي به دلالة النفي في الخطاب؛ إذ أن نفي الماضي (m) يدلّ في الغالب على نفي الماضي القريب من الحال، وربّما في هذا إشارة إلى ثبات الوصية فيه (m) حتى أواخر حياة النبي (m)، ونلحظ ذلك في غدير خمّ الذي كان عند الرجوع من حجة الوداع (m)، ثم عطف الإمام على هذا بنفي المضارع (m) للتدليل على نفي الحال والاستقبال (m)، وبذا أكّد (m) أحقيّته بالإمامة بعد النبي الأكرم في جميع الأزمنة، وهذا ما يعضدهُ قولهُ (m) في حديثه عن الرسول الأكرم: (m)

وذهب بعض الشارحين إلى الاستدلال على نصّية الخطاب من استعمال الإمام (ع) للفظ (أهل البيت)^(٦)، إذ إنّ تأويل الشارح المعتزلي له ببني هاشم ليس موافقاً للمشهور في دلالة هذا اللفظ على أناسٍ خاصّين وهم (عليّ وفاطمة وأبناهما)، قال تعالى: ((إِنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ لِيُذُهِبَ عَنكُ مُ الرِّجُسَ أَهْلَ البيتِ وَيُطَهِّرِكُ مُ تَطْهِيراً)) (الأحزاب:٣٣)، وقد ذكر ابن حجر أنّ

⁽۱) التستري: ٤/٣٧٦.

⁽٢) ينظر: المجلسى: ٣/٨٨٨، والخوئي: ٢٠/ ٥٥٨، والموسوي: ٥/٣٦.

⁽٣) ينظر: المستدرك على الصحيحين: ٣/ ١٢٦ - ١٢٧.

⁽٤) ينظر: معاني النحو: ٤/ ١٧٦،١٦٥.

⁽٥) نهج البلاغة: ٣١١.

⁽٦) ينظر: الراوندي: ٣/٤٢، والخوئي: ٢٠/٨٥٥.

رأي ((أكثر المفسرينَ على أنّها نزلت في عليّ وفاطمة والحسن والحسين))(١). ومثل هذه القراءات الحجاجية، التي لا تقف عند ما يصرّح به الخطاب فحسب، تتفق كثيراً مع ما يراه (مايير) في تعريفه للحجاج بأنّه ((دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيته))(٢)؛ إذ يعمل المصرَّح به من قبل المتكلّم من خلال العلامات الحجاجية في الخطاب على إظهار الجانب الضمني من قبل المتلقّي لتمكينه من الوقوف على نتيجة الحجاج، ممّا يمنح الحجاج بعداً حواريّاً.

رابعاً: العلم والشجاعة

وقد مثل الوقوف عليهما في خطابات النهج حجاجاً استدلالياً لدى الشارحين في دلالتهما على إمامته، ومن ذلك قوله (ع): ((أَيُهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ الْقُوْاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللّهِ فِيهِ))(٢)، إذ رأى بعض الشارحين أنّ ما ذكره الإمام (ع) يُعدّ من أهمّ شرائط الإمامة التي يستند فيهما الخطاب إلى الحجاج الاستدلالي بالنصّ القرآني وذلك بما ورد في قصّة طالوت واحتجاج الناس عليه بالرفض، فأجابهم نبيّهم: ((إنَّ الله اصطفاهُ عَلَيكُ مُ وَبَهَا وَهُمَ عَلِيهُمُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيهُمُ)) (البقرة:٢٤٧)، عَلَيكُ مُ وَبَهَا وَهُمَا عَيره من الصحابة، لذا فهمَ فهاتان الخصلتان (الشجاعة والعلم) تتمثلان به (ع) ويفوق فيهما غيره من الصحابة، لذا فهمَ منه بعض الشارحين الإشارة بهما إلى نفسه، فضلاً عن أنّ الحجاج بهما مبطلٌ لما ذهب إليه المعتزلة من القول بإمامة المفضول مع وجود الفاضل، لأنّ توافر خصائص معينة في ذاتٍ معينة تجعلهُ مقدَّماً شرعاً وعقلاً على غيره (٤).

⁽١) الصواعق المحرقة: ١٩٩. وقد فصل محبّ الدين الطبري الروايات في هذا المجال. ينظر: ذخائر العقبى: ٥٥ وما بعدها. وكذا المستدرك على الصحيحين: ٣/ ١٥٤.

⁽٢) التداولية واستراتيجية التواصل: ٢٨٢.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٤٧-٢٤٨.

⁽٤) ينظر: الكيذري: ٢/١٧، والبحراني: ٣٤٠/٣- ٣٤١، والمجلسي: ٢/١٦، والعلوي: ٣/٢٩، والخوئي: ١٥٩/١٠ والخوئي: ١٥٩/١٠ والخوئي: ١٥٩/١٠ والخوئي: ١٥٩/١٠ ومكارم: ٣٥٠/٦.

ولعلّ اختيار بعض الشارحين لهذه الآية يوافق ما يذهبون إليه من نصّية النبي (ص) على خلافة الإمام (ع)؛ فالآية تُرجع عملية الاصطفاء لله تعالى، وإنّ دور النبي في الآية مقتصر على التبليغ والنصّ على (طالوت/المنصوص عليه)، فضلاً عن أنّ هاتين الخصيصتين اللتين كانتا لطالوت (العلم والشجاعة) يُلحظ في أنّ مصدرهما هو الله عزّ وجلّ، لأنّه تعالى هو فاعل الزيادة في الآية المباركة.

وقد مثل (العلم والشجاعة) أساً حجاجياً في كثيرٍ من خطابات النهج ومن ذلك قوله (ع): ((وَكَأْتِي بِقَائِكُمْ يَقُولُ إِذَا كَانَ هَذَا قُوتُ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَدْ قَعَد بِهِ الضَّغْفُ عَنْ قِتَالِ الْمُقْرَانِ وَمُنَازَلَةِ الشَّجْعَانِ.. وَأَنَا مِنْ رَسُولِ اللّهِ كَالصَّوْءِ مِنَ الضَّوْءِ وَالدِّرَاعِ مِنَ الْغَضُدِ وَاللّهِ لَوْ تَظَاهَرَتِ الْعَرْبُ عَلَى قِتَالِي لَمَا وَلّيْتُ عَنْها))(١)، وقد برزَ في تلقي الشارحين لهذا الخطاب الربط بين هاتين الصفتينِ والمصدر الإلهي لهما ممّا يمنح الخطاب حجاجاً استدلالياً في المؤهلات العلمية والجسمانية التي أثبتتهما الآية الكريمة السابقة، فالكلام جاء تعليلاً لما عساهُ يعرض لبعض الأذهان من شبهة اعتقاد ضعفه عن قتال الأبطال بسبب قلّة زاده، وهذه تمثّل الدعوى التي أقامها المخاطّب على حال الإمام (ع)، وحتى يردّها استعرض (ع) لحجاج استدلالي يقوم على مرجعيات مسلّم بها عند المخاطب؛ فبيّن لهم (ع) أن شجاعته وقوته مستمدة من رسول الله (ص) شأنها في ذلك شأن الفيوضات والكمالات الأخرى، ف((الإمام كالنبي يجب أن يكون أفضل الناس في صفات الكمال من شجاعة الضوء الأول، وهو رسول الله (ص)، والذي يوجب،من باب العلّية، الضوء الثاني، وهو الضوء الأول، وهو رسول الله (ص)، والذي يوجب،من باب العلّية، الضوء الثاني، وهو

(١) نهج البلاغة: ١٨٤. ورواه الراوندي (كالصنو)، فإذا خرجت نخلتان أو ثلاث من أصلٍ واحد فكل واحدة منها صنو. الراوندي: ٣/٣٥٠.

⁽٢) عقائد الإمامية: ٧٦.

الإمام (ع)، ومثله قوله (الذراع من العضد)، فإذا كان العضد شديداً كان الذراع كذلك، لأنّ الأول أصل الثاني (١).

فالقصد من التشبيهين هو الاستدلال على شدّة الامتزاج والاتحاد والقرب بينهما؛ لردّ الدعوى المثارة في ذهن المخاطّب والاحتجاج عليها، واستدلّ المعتزلي على ذلك بأنّ رسول الله (ص) هو من أعطاه هذه المنزلة في مقامات كثيرة، ويحتج لما ذهب إليه بمجموعة من النصوص والأخبار التي تثبت سنخيتهما كلفظ (منّي) و (نفسي) وغيرهما من الألفاظ التي استعملها الرسول (ص) في خطاباته للإمام (ع)، فالعلّة الجامعة بينهما هي كون علوم الإمام وكمالاته النفسانية والجسمانية مقتبسة من مصباح علم النبوة وكمالاتها كالمعلول من العلّة، واستدلّ الخوئي على هذا بقول الرسول (ص): ((أنا وعلي من شجرة واحدة، وسائر الناس من شجر شتّى))(۲).

ورأى بعض الشارحين أنّ ما في النهج من أخبار غيبية يخبر بها الإمام (ع) تتدرج تحت هذا المضمون الاحتجاجي لبيان أعلميته وأحقيته دون غيره، ولكي يحتّج لصدق هذه الأخبار واختصاصه بها دون غيره نجده يصرّح في أكثر من موضع في النهج بأن علْمَهُ من رسول الله (ص) الذي علّمه له الله تعالى، كقوله (ع): ((فَوَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النّسَمَةَ إِنَّ النّبِي أُنتِئُكُمْ بِهِ عَنِ النّبِي الْأُمِيِ (ص) مَا كَذَبَ الْمُبَلِّغُ وَلا جَهِلَ السّامِعُ))(١١)، إذ رأوا أن إعداد نفسه القدسية على طول صحبته للرسول (ص) مذ كان طفلاً إلى أن توفي (ص) لهذه العلوم الرياضية التامّة، وتعليم كيفية السلوك وأسباب تطويع النفس حتى استعدت نفسه الشريفة للإنتقاش بالأمور الغيبية، وانتقشت فيها الصور الكلية فأمكنهُ الإخبار عنها وبها، ومثل هذا الخطاب وغيره يُعدُ دليلاً ظاهراً على أنّ الذي أعطى الإمامَ هذا العلمَ ليس النبي

⁽١) ينظر: الكيذري: ٣/٢، ٥، والشيرازي: ١١٧/، والموسوي: ١٨٧٨.

⁽٢) ينظر: المعتزلي: ١ ١ / ١ ٩ ٢، والبحراني: ٥ / ١ ١، والمجلسي: ٣ / ٩ ٥ ، والخوئي: ١ ٢ ١ / ١ ٢ .

⁽٣) نهج البلاغة: ١٤٧.

(ص) بل أعطاهُ الذي أعطى النبي، وهو الحقّ تعالى (١)، ويُحتج لهذا ما جاء في كلامٍ لهُ (ع) بعد أن هزم أصحاب الجمل في البصرة وذكر ما يلمّ بالبصرة من خطوبٍ وفتنٍ، فقال لهُ بعض أصحابه: لَقَدْ أُعْطِيتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِلْمَ الْغَيْبِ فَضَحِكَ (ع) وَقَالَ لِلرَّجُلِ: ((لَيْسَ مُو بِعِلْمِ غَيْبٍ وَإِنَّمَا هُو تَعَلَّمٌ مِنْ ذِي عِلْمٍ، وَإِنَّمَا ...عِلْمُ الْغَيْبِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ إِلَّا اللّهُ وَمَا سِوى ذَلِكَ فَعِلْمٌ عَلَمُهُ اللّهُ نَبِيّهُ (ص) فَعَلَّمَنِيهِ وَدَعَا لِي بِأَنْ يَعِيَهُ صَدْرِي وتَضْطَمَّ عَلَيْهِ وَمَا سِوى ذَلِكَ فَعِلْمٌ عَلَمُهُ اللّهُ نَبِيّهُ (ص) فَعَلَّمَنِيهِ وَدَعَا لِي بِأَنْ يَعِيَهُ صَدْرِي وتَضْطَمَّ عَلَيْهِ وَمَا سِوى ذَلِكَ فَعِلْمٌ عَلَمُهُ اللّهُ نَبِيّهُ (ص) فَعَلَّمَنِيهِ وَدَعَا لِي بِأَنْ يَعِيهُ صَدْرِي وتَضْطَمَّ عَلَيْهِ وَمَا سِوى ذَلِكَ فَعِلْمٌ عَلَمْهُ (ع) بتعليم الرسول له، ثم دعا له (ص) بأن يعفظهُ وتشتمل عليه جوانحه فلا ينساه، واستدلّ الشارحون على هذا بما اشتهر عند المفسرين في تفسيرهم لقولهِ تعالى ((لَهُ عَلَمُ اللهُ اللهُ (ع)) أَذُنُ وَاعِينَهُ) (الحاقة: ١٢) والمفسرين في تفسيرهم لقولهِ تعالى ((لَهُ عَلَمَ اللهُ الله (ع)): فما نسيت شيئاً أَذُنُ وَاعِينَهُ) (الحاقة: ١٢) والله رسول الله (ص): إنّها أذنك ياعلي، قال (ع): فما نسيت شيئاً (٢).

ومن المواضع التي احتج بها (ع) بالشجاعة والعلم قوله: ((فَإِنْ أَقُلُ يَقُولُوا حَرَصَ عَلَى الْمُلْكِ وَإِنْ أَسْكُتْ يَقُولُوا جَزِعَ مِنَ الْمَوْتِ هَيْهَاتَ بَعْدَ اللَّتَيَّا وَالَّتِي وَاللَّهِ لَابْنُ أَبِي طَالِبٍ مَنَى الْمُوْتِ مِنَ الطِّفِي لِبَدْي أُمِّهِ بَلِ الْدَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَاصْطَرَبْتُمْ الْمُوتِ الْمَوْتِ الْمَوْتِ الْبَعِيدَةِ))(أ)، ويلحظ أنّ الخطاب يقوم على مقدمات ونتائج الْفَرْشِيَةِ فِي الطَّوِيِ الْبَعِيدَةِ))(أ)، ويلحظ أنّ الخطاب يقوم على مقدمات ونتائج تعتمد البناء الشرطي للكلام، فالمقدمة الأولى (فإن أقل إنّ الخلافة حقّي) نتيجتها (يقولوا حرص على الملك والسلطة)، أمّا المقدمة الثانية فهي (إن أسكت عن حقّي) نتيجتها (يقولوا جزع من الموت)، ثم يأتي الإمام بعد ذكر هاتين الدعوتين على تفنيدهما اعتماداً على أساسي (الشجاعة والعلم)، إذ يحتج على تفنيد الثانية بقوله (هيهات) مورد تكذيب للأوهام الحاكمة لَابْنُ أَبِي طَالِبِ آنَسُ بِالْمُوْتِ مِنَ الطِفْلِ بِثَدْي أُمِّهِ)، و (هيهات) مورد تكذيب للأوهام الحاكمة على سكوته بالخوف من الموت، لذا أكّد ردّ دعواهم بالقسم البارّ ولام التوكيد، واستعمال اسم على سكوته بالخوف من الموت، لذا أكّد ردّ دعواهم بالقسم البارّ ولام التوكيد، واستعمال اسم على سكوته بالخوف من الموت، لذا أكّد ردّ دعواهم بالقسم البارّ ولام التوكيد، واستعمال اسم

(۱) ينظر: البيهقى: ۲۲۰، الراوندى: ۲/۲، ، والبحرانى: ۳/ ۱٤۰، والكيذري: ۱/۲۸٥.

⁽٢) نهج البلاغة: ١٨٦.

⁽۳) ينظر: مغنية: ٢/٧٥٢، والموسوي: ٢/٧٦٧.

⁽٤) نهج البلاغة: ٥٦. والأرشية: حبل البئر، وكلّما زاد عمق البئر زاد اضطرابها.

التفضيل (آنس) الدال على أنّ الأنس الحاصل له بالموت أكثر من الأنس الحاصل لدى الطفل عندما ينشغل بمحالب أمّه عن كلّ ما في الوجود، ثم يفندهما الإمام معاً بقوله (بَلِ الْمُذَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَاضْطَرَبْتُمْ اضْطِرَابَ الْأَرْشِيَةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ)، الْدَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَاضْطَرَبْتُمْ اضْطِرَابَ الْأَرْشِيَةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ)، و(بل) حرف إضراب يفيد صرف الحكم عن المعطوف عليه إلى المعطوف، أي أنّ السبب في قعودي وتركي القيام بحقي هو ليس ما تدعون من جزعي بل هو علمي بعواقب الأمور وجهلكم بها، لذا رأى بعض الشارحين أنّ وجه الاحتجاج بالعلم هنا لا لكونه أي علمٍ بل هي أسرار النبي (ص) التي خصّه بها دون سائر الناس، وهذه الخصوصية كاشفة عن كونه وصيه ووارث علمه (۱).

ويُلحظ هنا أثر الرابط الحجاجي (بل) الذي عملَ على الانتقال من حجّة إلى حجّة أخرى أقوى منها في سلّمٍ حجاجيّ؛ فبعد أن احتجّ على دعواهم بأنّ سكوته كان خوفاً من الموت، إذ ردّ ذلك بحجّة ما هو معروف عنه (ع) من الشجاعة بصورة إنكارية تعتمد الاستفهام الحجاجي المقدَّر، أي كيف يُدعى مثل هذا بعد ما خاص (ع) من الشدائد عظيمها وصغيرها، لذا صدّرها بـ(هيهات) بمعنى شتان ما بين هذه المزاعم الكاذبة التي تدّعي خوفه وجزعه من الموت وبين الواقع المعروف عنه (ع)(٢)؛ فالقيمة الحجاجية للملفوظ (هيهات) والاستفهام الإنكاري الواردة ضمن الخطاب عملتا على نفي المحتوى القضوي للدعوى الأولى، واستطاع الشارحون استحضار القيمة الحجاجية لهما من خلال تأويل هذه التأليف الحجاجي ومنْحه الصورة الإنكارية النافية التي تتناسب مع سياقات الكلام.

ثم انتقل (ع) إلى حجّة أقوى هي (العلم) الذي انطوى عليه الإمام بما أخبره به النبي (ص) من أسرار اختصه بها دون غيره، فعلمه بعواقب الأمور وتطلعه إلى نتائجها بعين بصيرته يوجب توقفه عمّا يعلم أن فيه فساداً، لذا ذهبَ بعض الشارحين إلى أنّ علمه لم يكن

⁽۱) ينظر: الراوندي: ۱/۲۱، البحراني: ۱/۲۷۸، ومجهول: ۱۲۲، والقزويني: ۱/۲۱۸، وعبده: ۱/۳۱، ومغنية: ۱/۹۱، ومكارم: ۲۹۳/۱.

⁽٢) ينظر: السرخسي:٥٣، والشيرازي: ١/٨٣.

كسبياً بل أخذه عن الحق تعالى بوساطة رسوله الكريم، واستدلّوا على ذلك بمجموعة من النصوص والأحاديث الواردة في هذا الباب، التي ثُتبت اختصاصه دون غيره من أهل زمانه بهذا الأمر ((وهي من علوم الإمامة ومزاياها، ولا يشاركه فيها أحد.. ولا يستطيع أحد أن يسمع أو يطّلع على شيء من تلك الأسرار، ولا يتمكن من تحملها))(۱)، لذا استدلّ بعض الشارحين على هذا من الخطاب من أنّه إشارة إلى الوصية التي خُصَّ بها (ع)، وكان من جملتها الأمر بترك النزاع في مبدأ الاختلاف عليه(۲).

فنلحظ هنا تساند حجّتي (الشجاعة والعلم) في أكثر من موضعٍ لدى شارحي النهج لتدعيم أحقيّة الإمام بالخلافة استناداً إلى النصّ القرآني والأحاديث الشريفة، مع تلمّس بعضهم لطبيعة العلاقة بين الحجتين من حيث قوة العلم على الشجاعة (٦)، ولاسيّما مع توافر المؤشر الخطابي الذي يعين هذه المفاضلة في بعض الأحيان كالرابط الحجاجي (بل)، الذي يولّد إرشاداً حجاجياً يفيد أن الحجّة المقترنة به أقوى من غيرها في تعزيز النتيجة (٤).

⁽١) القزويني: ١/٩١٦. وينظر: النقوي: ٣/٦/٣، ومغنية: ١/٩١٠.

⁽٢) المعتزلي: ١/٥١٦. وينظر: الموسوي: ١٣٠/١.

⁽٣) ينظر: النقوي: ٣/٢٧ وما بعدها.

⁽٤) ينظر: المظاهر اللغوية للحجاج: ٩٣.

المبحث الثاني

الحجاج الفلسفى

يرى الدكتور طه عبد الرحمن أنّ أبلغ النصوص في إظهار الكيفية التي تشتغل فيها آلية الاعتراض هي المناظرة والتناص، ويسمّي المناظرة بـ(المحاورة القريبة)، على اعتبار أنّها تقوم على الاعتراض الحواري من المتناظرين، من خلال محاورة أحدهما للآخر بصورة مباشرة، أمّا التناصّ فهو (المحاورة البعيدة)؛ لأنّه يقوم على تحاور النصوص وتعالقها فيما بينها، إمّا بطريقة ظاهرة يعرض فيها المتكلّم شواهد من أقوال الآخرين بصورة مباشرة، أو بطريقة باطنة، فينشئ نصّه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مباينة (۱).

وقد تحققت ذلك في خطابات النهج، إذ تُعدّ مناظراته (ع) للخوارج من أبرز المواضع التي تشتغل فيها ظاهرة الاعتراض على وفق سياقٍ حجاجي قائم على ما وقع من خلاف بين الإمام والخوارج بعد قضية التحكيم في حرب صفين.

أمّا التناصّ فقد ظهرت الطريقة المباشرة (التناصّ الظاهر) بشكلٍ بارز كثيراً من خلال ما وقف عليه الشارحون من الاستشهادات التي استعملها الإمام في كلامه بصورة حجاجية، من دون أن يغفلوا عن بعض الإشارات إلى التناصّ غير المباشر (الباطني)، لذا ارتكز البحث على الطريقة الأولى وبيان أثرها الحجاجي، وهو ما جعل الباحث يستعمل مصطلح الشاهد بدلاً من التناصّ، فضلاً عن استعمال الشارحين لهذا المصطلح بخلاف مصطلح التناصّ الذي يُعدّ حديث الاستعمال، كما إنّه يجنبا الدخول في خضم الفوارق الجوهرية التي وضعها بعض الباحثين بين المصطلحين (۲)، لذا سيعرض هذا المبحث لآليات الاعتراض الحواري واشتغالها الحجاجي عند شارحي نهج البلاغة.

(٢) عرض الدكتور كاظم عبد فريح لصور التقارب والاختلاف بين مصطلح التناص وبعض المصطلحات البلاغية كالاقتباس والتضمين. ينظر: الاقتباس والتضمين في نهج البلاغة دراسة أسلوبية: ٢٠ وما بعده.

⁽١) ينظر: في في أصول الحوار: ٢٦-٧٤.

أولاً:حجاجية المناظرة

المناظرة في اللغة من ((التناظر: التراوض في الأمر... وفلان نظيرك أي مثلك، لأنّه إذا نظر إليهما الناظر رآهما سواء... والنظير بمعنى مثل النذّ) $^{(1)}$, ويكاد هذا المعنى يحمل السمات المميّزة للمناظرة؛ إذ يقتضي الندّية بمعنى أن يكون المتناظران متكافئين، وتجري بينهما في وضع تفاعلي حواري عن موضوع خلافي من دون سلطة أو استكراه. وربّما أوحى أصل الاشتقاق فيها بضرورة أن تكون المناظرة بصورة مباشرةً، تستلزم عادةً حضور الطرفين أو أكثر عياناً، يشتركان في حوارٍ ضمن مسار حجاجيّ، وهو ما يفسّر لنا بداية المناظرات باستعمال الفعل (واجه) أو (وجّه عليّ (ع) إليهم ابن عباس) $^{(1)}$ ، فضلاً عن استعمال ضمائر الخطاب، وقيامها على أسلوب المساءلة، كلّ ذلك ((دليل على صفتي الحضور والمباشرة في هذا الجنس الحجاجي)) $^{(1)}$ ، وهو ما سنقف عليه في مناظرات الإمام (ع) للخوارج.

وقد ذكر الباحثون فيما يتعلق بطرفي المناظرة أو ما يُسمى بـ (أخلاقيات المناظرة) ما نجده هنا، ومن ذلك أن يكونا متقاربينِ معرفةً ومكانة، وأن يمهل المناظر خصمه حتى يستوفي مسألته (٤). وهذه الأمور متحققة في هذه المناظرة، فإنّه وإن كانت المقارنة بين علي (ع) وابن الكواء ليست متقاربة بينهما، لكن ما يمكن أن يقال هنا أن منزلة ابن الكواء عند الخوارج كانت كبيرة، فقد ذكر الشارحون أنّه (ع) لمّا سأل الخوارج: من زعيمكم ؟ قالوا: ابن الكواء، لذا خرج له وناظره، وبعد أن ذكر ابن الكواء وجوه اعتراضهم على الإمام، قال له (ع): يا ابن الكواء إنما الجواب بعد الفراغ، أفرغت؟ (٥)، فقد أمهله (ع) حتى استوفى كل اعتراضاته من دون أن يقاطعه، بل إنّ الشارحين لم يسجلوا أي قطع للكلام من كلا الطرفين، إنّما كان الردّ على الاعتراضات بكلّ أدبٍ وخلق بعيداً عن استعمال السلطة التي

⁽١) لسان العرب مادة (نظر): ٩٩٣/٢.

⁽٢) ينظر: التستري: ١٠/٥١٠، والنقوي: ٣/٩٤.

⁽٣) بلاغة الإقناع في المناظرة: ١٨٤.

⁽٤) ينظر: في أصول الحوار: ٧٤-٥٧.

⁽٥) ينظر: التستري: ١٠/ ٢٧٤، ومغنية: ١/٢٠١، والنقوي:٧/٨٨.

كان يتمتع بها الإمام (ع)، ولم تصدر أي إساءة إلى الخصم بالقول أو الفعل بغية إضعافه عن القيام بحجته، لذا تُعدّ المناظرة من أنجع السبل التي ينتهجها المتكلّم لدراسة حجج مخاطَبيه بطريقة تمنحُ حجاجهُ النفاذ والمصداقية، ((وهما أمران لا يتمّان إلا عن طريق الحوار المؤسس على الاحترام والحقيقة، والبعيد عن القسر والاحتيال))(۱).

وتنشأ المناظرة، بوصفها حواراً حجاجيّاً، في فضاء تواصليّ خلافي يقوم بشكلٍ أساس على ثنائية (السؤال والجواب)، لأنها تتمحور حول قضايا خلافية يعمل فيها المتناظران على إظهار صواب ما يدّعيان، لذا كان من الطبيعي أن يُهيمن أسلوب الاستفهام عليها، سواء أكان استفهاماً حقيقيّاً أم مجازيّاً خارجاً إلى مقاصد أخرى؛ إذ ((يتحول من طلب معرفة أشياء لم تكن حاضرة وقت الطلب إلى وسيلة إثبات بعض القضايا أو نقض أخرى))(٢)، اعتماداً على مقصدية المستفهم من سؤاله.

فمنطلق المناظرة هو سؤال يتوجه به أحد الطرفين لينتج حواراً حجاجيّاً بينهما، وإذا تأملنا هذه المناظرة نجد أنّها تبدأ بما يمكن أن تسميته بـ(سؤال المركز)، لأنّه يمثّل السؤال الخلافي الجوهري الذي تتمحور عليه هذه المناظرة، وهو سؤاله (ع) للخوارج: ((يا قوم ما نقمتم مني حتى فارقتوني لأجله؟))، فهو سؤال حقيقي، لأنّ الغاية منه هو طلب الفهم لبيان مواضع خلافهم مع الإمام (ع)، لذا جاء في بداية المناظرة، وهذا السؤال معناه ((اعتراف بالخصم، وتسليم بوجود الاختلاف، والرغبة في الوصول إلى اتفاق أو تفاهم))(٢)، لذا جاء جواب الخوارج في بيان مواضع الاعتراض في خمسة أمور، وهي: محو اسمه من إمارة المؤمنين، وشكّه في نفسه حين قال للحكمين: ((أنظرا إن كان معاوية أحقّ بها مني

⁽١) الحجاج في البلاغة العربية بحث في بلاغة النقد المعاصر: ١١٩.

⁽٢) التحليل الحجاجي للخطاب: ٣٩٩.

⁽٣) الحجاج مفهومه ومجالاته: ٤/٩٩٢.

فأثبتاه))، وحكم الرجال في دين الله تعالى، وكونه (ع) قد قسم بينهم غنائم أهل النهروان ومنعهم النساء والذرية، وإنه (ع) كان وصيّاً فضيّع الوصية (١).

ثم انتقال خطاب الإمام (ع) إلى عددٍ من الأسئلة التي خرجت عن معانيها المباشرة إلى مقاصد مختلفة لتظهر ما يمكن تسميته بـ(الاستفهام الحجاجي)، من خلال عرضه (ع) لمجموعة من التساؤلات الجدلية التي تُلزم الخوارج بالإجابة عنها ومن ثم إثبات الحجّة عليهم، وهذا ما تحقق من خلال جوابهم عنها بعبارة (اللهم نعم). وهذه الاستفهامات هي:

ألا تعلمون أن هؤلاء القوم لمّا رفعوا المصاحف، قلت لكم: إن هذه مكيدة ووهن؟

أ فعلمتم أنّه كان منكم أحدٌ أكره لذلك منى؟

فهل علمتم أنكم استكرهتموني على ذلك حتى أجبتكم عليه ؟

أما تعلمون أن الله جل ثناؤه أمر بالتحكيم في الشقاق بين الرجل وامرأته؟

أما تعلمون أن الله جل ثناؤه أمر بالتحكيم في صيد أُصيب في الحرم؟

وقد عرضَ كلِّ من (ديكرو وأنسكومبر) لدراسة هذا النمط من الاستفهام، الذي لا يستلزم استخبارا أو طلباً للجواب، وإنّما ((يستلزم تأويل القول المراد تحليله انطلاقاً من قيمته الحجاجيّة))(٢)، فهو يخرج من دلالته الصريحة إلى مقاصد أخرى، بمعنى أنّه يستلزم أفعالاً إنجازيّة جديدة تقتضيها مؤشرات داخلية (التركيب) أو خارجية (سياقات الكلام)، وهذا ما تنبّه له الشارحون.

⁽١) ينظر في اعتراضات الخوارج وأجوابة الإمام (ع): المعتزلي:٢/٤٧٢-٢٧٥، والبحراني:٣/١١٨-١٣٦، والقزويني: ٢/ ٢٩٠-٢٩٢، والخوئي: ٤/ ١٣٠-١٣٥ و ١٧٣/١-١٨٠، والتستري: ١١/٥١٦، والنقوي: ٩/ ٢٤٤ وما بعدها، والعلوى: ١/٥٢٤ - ٢٧٤.

⁽٢) الحجاج مفهومه ومجالاته: ١٩٩٨.

فأسئلة الإمام (ع) في مناظرته موظّفةٌ لإنكار دعوى الخوارج وردّها من جهةٍ، و ((تهييج الشكّ حول المواقف التي يتبناها خصمه))(١) من جهةٍ أخرى، وذلك بوضعها موضع الاستبعاد والاستحالة، وقد بدا هذا التشكيك حتى عند زعيم الخوارج ابن الكواء، الذي ذكرَ بعض الشارحينَ أنّه تراجعَ عن عقيدة الخوارج بعد مناظرتِه مع أمير المؤمنين (ع)، لذا بايعوا بعده عبد الله بن وهب الذي ظهر التشكيك فيه حتى قبل الحرب لمّا سمع أحد أصحابه وهو يقول بعد أنْ ضربه الإمام (ع) بسيفه: يا حبذا الرَّوْحة إلى الجنة! فقال ابن وهب: والله ما أدري إلى الجنة أم إلى النار! فلمّا سمعهُ بعضهم اعتزلوا الحرب^(١). وهذا، كما يرى (بيرلمان)، ينمّ عند عدم وعى الطرف الآخر بقيمة (الفعل الحجاجي)، وسببه فقدان القناعة الذاتية بالرأي الذي يتبناه، كما أنّهُ يستبطن خداعاً لمن يناظر من أجلهم، لأنّ ((الحجج التي نقنع بها الآخرين عندما نقصدهم بالخطاب، هي ذاتها التي نستخدمها عندما نفكر أو نحادث أنفسنا في أمر معين ننوي القيام به أو نريد إقناع الآخرين بذلك) $^{(7)}$. وهذا ما أكده (3) في خطابهِ لهم يوم النهروان: ((فَأَنَا نَذِيرٌ لَكُمْ أَنْ تُصْبِحُوا صَرْعَى بِأَثْنَاءِ هَذَا النَّهَر.. عَلَى غَيْر بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ لَا سُلْطَانِ مُبِينِ مَعَكُمْ))(٤)، فالخطاب تحذير للقوم من الهلاك من غير (بيّنة) أي حجّة شرعية، ولا (سلطان) أي برهان عقليّ، يحتجون بهما على ما يدعونه حقّاً، ويقاتلون عليه، فهم ليس لهم أن يحاربوا إمام زمانهم بغير حدثٍ أو ذنبِ(٥).

ويُلحظ في ردّهِ (ع) على اعتراضات الخوارج عليه، أنّه (ع) لم يستعمل الاستفهام لعرض الحجج العقلية والشرعية فحسب، بل عمدَ أيضاً إلى استعماله الحجج التي تلامس مشاعر المخاطَبين، لأنّ المعترض قد يكون بحاجة إلى وسائل الأسلوب أكثر من حاجته إلى الحجّة، ((فلا يكفي إذن أن يعرف المرء ما ينبغي أن يقول، بل يجب أن يقوله كما

⁽١) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢١٦.

⁽٢) ينظر:المعتزلي: ٢/١٧١، والقزويني: ٢/٠٩٠.

⁽٣) الحجاج في البلاغة المعاصرة: ١٢٥.

⁽٤) نهج البلاغة: ٨٠.

⁽٥) ينظر: السرخسي: ٢٨، والبحراني: ٢/١٩، والقزويني: ٢/٤ ٢، ومجهول: ١١١، والعلوي: ١/١١، وعبده: ١٨٣/١. (٥٩١)

ينبغي))(۱)، وظهر ذلك في اعتراض الخوارج على أنّه (ع) قسّم بينهم الكراع والسلاح في يوم الجمل ومنعهم من النساء والذريّة، وقد احتجّ عليهم بدليلين، الأول: شاهد من سير النبي (ص)، ويمكن أن يُدرج تحت (قياس التمثيل) الذي يعني أنّ موضوعين أو موقفينِ لهما خواص مشتركة، وثبتتُ لأحدهما صفة ما، فإنّه يمكن التدليل على أنّ للآخر هذه الصفة أيضاً (۲)، فقد ذكرَ لهم (ع): إنّي مننتُ على أهل البصرة كما منّ النبي (ص) على أهل مكة، وقد عدوا علينا فأخذناهم بذنوبهم، ولم نأخذ صغيراً بكبير. وقد استعمل الإمام (ع) هذا القياس أيضاً في اعتراضهم على محو اسمه من أمرة المؤمنين، إذ احتجّ عليهم بموقف الرسول (ص) في صلْح الحديبة عندما محا اسمه المبارك، ولم يكتب (رسول الله).

ويمكن أن يُدرج تحت قياس التمثيل ما نسميه ب(المثل الحجاجي)، ونعني به المثل الافتراضي الذي يوجده أحد طرفي المناظرة لدعم آرائه ونقض ما يراه الطرف الآخر على شرط ان تكون هذه الأمثلة منطلقة من مسلمات وحقائق يعتقدها المخاطَب ولا يشك بصدقها.

ومن ذلك ما جاء به الإمام (ع) عندما اعترض عليه ابن الكواء في إرساله أبي موسى وتحكيمه مع ابن العاص في القرآن، إذا أجابه (ع) بقوله: أرأيت لو أنّ النبي (ص) بعثَ مؤمناً إلى قومٍ مشركين، يدعوهم إلى كتاب الله، فارتدّ على عقبه كافراً، كان يضرّ النبي (ص) شيئاً؟ قال: لا، ولكن جعلتَ مسلماً وكافراً يحكمان في كتاب الله. فقال (ع)... أرأيت لو أن رجلاً مؤمناً تزوج يهودية أو نصرانية، فخافا شقاق بينهما، فضرع الناس إلى كتاب الله، وفي كتابه: ((فَابَعَنُواْ حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهِ)) (النساء: ٣٥)، فجاء رجل من اليهود أو النصاري ورجلٌ من المسلمين، أليسا اللذين لهما أن يحكما كما في كتاب الله فحكما؟ فقال ابن الكواء: وهذه لك أيضاً، أمهلنا حتى ننظر (٢٠).

⁽١) في بلاغة الخطاب الإقناعي: ٨٨.

⁽٢) ينظر: الحجاج مفهومه ومجالاته: ١٠٥/٠.

⁽٣) ينظر: المجلسي: ٢/٣٧، والخوئي: ٨/٨٧، والتستري: ١٠/ ٥٧٥.

وما يُلحظ في هذه الأمثلة الحجاجية هو أن نتائجها تكون مضمرة عادةً، يستنتجها المخاطّب بناءً على السياق التداولي (الحجاجي) الذي ترد فيه، لذا ترك الإمام (ع) نهاياتها مفتوحة اعتماداً على استنتاجات ابن الكواء لها، وهذا ما تحقق في أجوبته، فالحجاج في نظرية اللغة، كما يرى (ديكرو)، هو ((إنجاز لفعلين هما فعل التصريح بالحجّة من ناحية، وفعل الاستنتاج من ناحية أخرى، سواء أكانت النتيجة مصرَّحاً بها أو ضمنية))(۱) في إطار السياق الحاضن لكلّ التلفظات، كما أنّ المثل الأوّل جاء لتدعيم رأي الإمام (ع)، أمّا المثل الثاني فقد أسّس له (ع) قاعدة استناداً إلى النصّ القرآني، وهنا تكمن الوظيفة الحجاجية لهذه الأمثلة في أنها تأتي لتدعيم قاعدة ما وتوضيحها، وربّما تأسيس قاعدة أحياناً(۱).

أمّا الدليل الثاني الذي ذكره (ع) في ردّه على اعتراض الخوارج على عدم تقسيمه لنساء أهل البصرة، فقد جمع فيه (ع) بين الجانب الفقهي والجانب الوجداني الشعوري باستعمال صيغة المساءلة معهم؛ إذ قال لهم: فأيكم يأخذ عائشة من سهمه؟ (٣).

وهذا الاستفهام الحجاجي أُضمِرت نتيجته اعتماداً على المعارف المشتركة بين المتكلم والمتلقي، فلمّا نصّ القران على أن أزواج النبي (ص) هنّ أمهات المؤمنين، ((النبيّ أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْسُهِمْ وَأَنْمُواْبَهُ أُمّها أُمّها أُمّها أَمّها أَمّ وهذا أمر راسخ في عقائدهم ومشاعرهم، فإن طبيعة الإنسان السّوي تأبى عليه أن يخطر بفكره مثل هذا الأمر، فقد جمع (ع) هنا بين الأدلة العقلية والشرعية التي تكفل الإقناع، وبين الإثارة التي تحقق الاستمالة بملامسة المشاعر، ((فهو من جهة يحاول تقرير الحقائق فيتجه إلى الفكر، ومن جهة أخرى يحاول إثارة العواطف فيتجه إلى الوجدان))(أ)، وهذا النوع من الحجج يعتمد القياس المضمر:

⁽١) الحجاج مفهومه ومجالاته: ٤/٢٨٢.

⁽٢) ينظر: أهم نظريات الحجاج: ٣١٧.

⁽٣) ينظر: الخوئي: ٨/٤٧١، والتستري: ١٠/٣١٦.

⁽٤) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٤٢.

مقدمته الكبرى: إنّ أزواج النبي (ص) هنّ أمهات المؤمنين، وهن حرام عليهم.

مقدمته الصغرى: عائشة (رض) من أزواج النبي (ص).

النتيجة: كونها (رض) محرّمة على كلّ المسلمين، ومن ثمّ بطلان ما ذهب إليه الخوارج من مطالبتهم بنساء أهل البصرة.

وتكمن أهمية هذا القياس في إلزام المخاطب على ملء الفراغات الموجودة في الخطاب؛ فالإمام (ع) لم يفصح عن النتيجة التي يريدها، وإنّما ترك عملية استنتاجها للخوارج، فيثبتونها بذلك على أنفسهم، ومن ثم لا يمكنهم دحضها أو التشكيك بها، لذا أسلموا بها. فالإمام (ع) لا يمكن أن ينتظر هنا من الخوارج جواباً، لأنّه مدرك تماماً لعجْزهم عن ذلك، فهو سؤال لغرض تعجيز الخصم وتبكيته وإلزامه بالسكوت وبيان غلبة الحجّة عليه. لذا يرى (ديكرو أنسكومبر) أنّ غاية الاستفهام سواء أكان حقيقياً أم غير حقيقي تتمثّل في إمكان أن يفرض المتكلم على المخاطب إجابة محددة، أو نمطاً معيناً من النتائج، لكونها الوجهة الوحيدة التي يمكن للمخاطب أن يسير فيها، فيتمّ له بذلك توجيه دفة الحوار الذي يخوضه معه الوجهة التي يريدها(۱).

وهو ما احتجّ به (ع) في خطابه لهم: ((أَ لَمْ تَقُولُوا عِنْدَ رَفْعِهِمُ الْمَصَاحِفَ حِيلَةً وَمَكْراً وَخَدِيعَةً إِخْوَانُنَا وَأَهْلُ دَعْوَتِنَا..))(٢)، والاستفهام هنا إنكاري، بمعنى أني لمّا قلت لكم أنّ فعلهم هذا خدعة أجبتموني بهذا الجواب، وكلّ من أجاب بهذا الجواب ليس له أن ينكر التحكيم، والنتيجة أن اعتراضكم هذا باطل(٣). لذا ربطَ بعض الشارحين بين لفظ (الإخوان) في هذا النصّ، وقوله (ع) في النصّ نفسه: ((فَلَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ (ص) وَإِنَّ الْقَدُّلُ لَيَدُورُ عَلَى الْآباءِ وَالْأَبْنَاءِ وَالْإِخْوَانِ وَالْقَرَابَاتِ... وَلَكِنَّا إِنَّمَا أَصْبَحْنَا نُقَاتِلُ إِخْوَانَنَا فِي

(٣) ينظر: البحراني: ٣/٥٦، والخوئي: ٨/٥٤، والقزويني: ٢٩٢/، والنقوي: ٩/٤٠٤.

⁽١) ينظر: الحجاج في القران: ٢٧٤، والحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه: ٣٣.

⁽٢) نهج البلاغة: ١٧٨١٧٩.

الْإِسْلَامِ عَلَى مَا دَخَلَ فِيهِ مِنَ النَّيْغِ وَالِاعْوِجَاجِ وَالشَّبْهَةِ وَالتَّأْوِيلِ))، فبعد أن ردّ (ع) اعتراضهم برفض التحكيم، احتجّ عليهم بأنّكم لمّا ادعيتم أنّ أهل صفين (إخواننا) فإنّه قد يكون القتال مع الإخوان أحياناً لإثبات الحقّ والعقيدة، ثم دعم (ع) كلامه هذا بدليل، من أنّ المسلمين في عهدِ الرسول (ص) كانوا يقاتلون آباء هم وأبناء هم وإخوانهم وأقاربهم لضلالهم عن الحقّ، واليوم أنتم مع من يمثل رسول الله (ص)، لأنّه الخليفة وولي الأمر الذي تجب طاعته عليكم، وهذا الحجاج إلزام للخوارج في قتال من ادّعوا أنّهم إخوانهم لثبات ضلالهم عندكم، فهذا الخطاب متضمن للاستدراج للتأسّي بالماضين ودعوة منه (ع) لمواصلة ما كان عليه الحال في عهدِ رسول الله (ص)، وإنّ قتال الإخوان أهونُ من قتال الآباء والأبناء (الأبناء والأبناء والأبناء (الأبناء والأبناء (الأبناء والأبناء (الأبناء والأبناء (الله وص)).

وقد مثّل هذا الاحتجاج خلافاً بين الشارحين في قوله (ع): ((أَصْبَحْنَا نُقَاتِلُ إِخْوَانَنَا فِي عَدِ الْإِسْلَامِ))، إذ ذهبوا إلى الكلام في وصفِ أصحاب معاوية، وتمحور الخلاف في عدِ الفئة الباغية التي أصرّت على البغي ووجبَ قتالها، هل تكون خارجة بذلك عن الإسلام؟ إذ ذهب ابن أبي الحديد إلى أنّ صاحب الكبيرة وإن كان لا يُسمى مؤمناً ولا مسلماً فإنّما أطلق الإمام عليهم هذه الصفة بقصد تمييزهم عن أهل الذمة وعابدي الأصنام وغيرهم من أهل الشرك(٢). ويبدو ما احتجّ به الشارح لمذهبه بعيداً، لأنّه لا توجد في النصّ قرينة دالّة على ما ذهبَ إليه، وكلامه (ع) ظاهر في إطلاق صفة الإسلام عليهم، لذا ذهب بعض الشارحين إلى إطلاق هذه الصفة عليهم لإقرارهم ظاهراً بالشهادتين، لذا فالصحيح ((أنّ من أصرّ على الباطل لشبهةٍ دخلتُ عليه فهو مسلم))(٢).

وقد كان مذهب الخوارج هو تكفير أهل الكبائر، لذا كفّروا الإمام (ع) ومن اتبعه على تصويب التحكيم، وقد احتجّ عليهم (ع) بأنّه لو كان صاحب الكبيرة كافراً، كما يرون، لما صلى النبي (ص) عليه، ولا ورّثه من المسلمين، ولا مكّنه من نكاح المسلمات، ولا قسّم عليه

⁽١) ينظر: الكيذري: ١/٩٦٥، والعلوي: ٣/١١١، والشيرازي: ٢٥٠/٢.

⁽٢) ينظر: المعتزلي: ٧/٩٩٨.

⁽٣) مغنية: ٢/٤٢. وينظر: الخوئي:٨/٧١.

من الفيء، ولأخرجه من لفظ الإسلام وقد ذهب الشارحون إلى أنّ احتجاجه (ع) على الخوارج لازم وصحيح (۱).

فالإمام (ع) إذ يستفهم الخوارج من خلال هذا القياسات المضمرة يفتح أمامهم آفاق الاستنتاج ليقتحموها بأنفسهم حتى تتداعى بهم، لذا فالاستفهام هنا وإن كان مباشراً، إلّا أنّه متضمن لقصد الإنكار الذي يقف عليه المخاطّب عن طريق استدلاله بالنتائج التي يتوصل إليها بنفسه من خلال إكمالها باستعمال مخزونه المعرفي الذي يشترك به مع المتكلّم، وهنا تكمن القوة الحجاجية للاستفهام الإنكاري، فتكون المعاني الضمنية أبلغ حجاجياً من الحقيقة، ولعلّ السبب في ذلك هو الانتقال من الأسلوب الخبري إلى الاستفهام الإنكاري الذي لا يحتمل الصدق أو الكذب، ((وهو ما يجعلها في منأى عن الدحض أو الإنكار، ويجعل تبعاً لذلك الاستفهام الإنكاري الأبلغ حجاجياً من مجرد النفي المباشر في أداء المعاني المطلوبة))(٢).

ويُلحظ في الاستفهام الحجاجي هنا اعتماده أسلوب النفي، المتمثّل بالأداتين (ما و لا)، الذي عادة ما يكون له أثر فعّال في المناظرات، من خلال عمله على إبطال آراء الخصم ودحضها، ومن ثمّ إرباكه وإثارة الشكوك في آرائه، والنفي بهذا المعنى داخلٌ في إطار ما اصطلح عليه ديكرو وانسكومبر بـ(النفي السجالي)، ((وهو عندهما يأتي لينفي إثباتاً سابقاً ويحمل تصحيحاً لهذا الإثبات))(۱۳)، فالنفي الوارد في قوله (ع):

⁽١) ينظر: المعتزلي: ١١٣/٨، ونهج البلاغة: ١٨٤.

⁽٢) التحليل الحجاجي للخطاب: ٣٨٢.

⁽٣) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٢٣. يفرق (روبريو) بين مصطلحي (الجدلي والسجالي)، ويرى أنّ الأوّل منهما يهدف إلى إقناع المخاطّب واستمالته إلى ما يريد المتكلم من دون عنف، بخلاف السجال الذي يشتمل على آليات غرضها إثارة المخاطّب وجعله يعيش حالةً من الغضب والغيظ والتوتر والإنفعال يفقد معها القدرة على التعقّل فيسهل التغلب عليه. ينظر: الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجرياً: ٢١٠-٢١، لذا يبدو مصطلح (النفي الجدلي) أقرب إلى حقل التداولية من (النفي السجالي)، ولاسيما إذا عرفنا أنّ الإمام (ع) استعملَ النفي في سياق الاستفهام التقريري أو الإنكاري الذي غايته استدراج المخاطّب لجواب يستخلصه بنفسه ليكون حجة عليه.

أما تعلمون أن الله جل ثناؤه أمر بالتحكيم في الشقاق بين الرجل وامرأته؟

أما تعلمون أن الله جل ثناؤه أمر بالتحكيم في صيد أُصيب في الحرم؟

جاء لينفي إثباتاً سابقاً في ذهن الخوارج المتمثّل بحرمة التحكيم، وقد حمل بصورة ضمنية تصحيحاً لهذا الاعتقاد الراسخ في أذهانهم اعتماداً على الحجج المستمدّة من النصّ القرآني^(۱). لاسيّما إذا عرفنا أن استعمال النفي مع همزة الاستفهام عادةً ما يوجه الخطاب وجهةً تقريريّة تتضمن ((حمْل المخاطب على أن يقرّ بأمرٍ يعرفه))^(۱)، وهذا ما يجعل البناء الأسلوبي القائم على الاستفهام والنفي يتوافق تماماً مع الأغراض الحجاجية في هذه المناظرة.

فقد مثّل النفي في حجاج الإمام (ع) وسيلة مهمّة في نقض اعتراضات الخوارج وإبطال دعواهم ونزْع المصداقيّة عنها، من جهةٍ، والدفاع عن آرائه (ع) وتثبيتها من جهةٍ أخرى، من خلال ((التعويض الذي يتمثّل في إبطال معلومة الخصم، وإمداده بمعلومة أخرى يعتبرها المناظر صحيحة))(٢).

وبالقدر الذي يحضر فيه السؤال من أحد طرفي المناظرة لا بدّ أن يحضر الجواب ((إذ لا تقلّ صيغ الجواب أهمية في المناظرة عن صيغ السؤال، فهي تحدد سير المناظرة ومآلها)) (أع)، ولم يسجل الشارحون ردّاً من قبل الخوارج على ما عرضه الإمام (ع) عليهم من حجج بل كانوا يسلّمون لها وينقطعون عن الردّ عليها، دلالة على غلبة الحجّة وتمكّنها من أنفسهم، وقد يمثّل الجواب في بعض الأحيان من أحد طرفي المناظرة تنصلاً وتهرباً من إلزام الحجّة التي أثبتها عليه الطرف الآخر، فبعد أن فنّد الإمام (ع) حجج الخوارج عندما خاطبهم قبل وقوع الحرب بينهما، تنادوا فيما بينهم؛ لا تخاطبوهم وتهيأوا للقاء الربّ، الرواح الرواح إلى الجنّة، ومثلة قولهم لابن عباس بعد أن حجّهم، فقال بعضهم لبعض: لا تجعلوا احتجاج

⁽١) ينظر: البحراني: ٥/٢٢، والقزويني: ٢٨٦/٢.

⁽٢) شرح الرضي: ٤/٨٤٤.

⁽٣) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٢٥.

⁽٤) التحليل الحجاجي للخطاب: ٣٠٤.

قريش حجّة عليكم فإنّ هذا من القوم الذين قال الله فيهم ((بَلْ هُمُ قَوْمٌ خَصِمُونَ)) (الزخرف:٥٨)).

وقد عرضَ (إيمرين) لمجموعة من القواعد التي تضبط المناظرة، وسنعرض منها ما يوفق الاشتغال الحجاجي الذي أشار إليه الشارحون، وهي^(٢):

-لا يتحقق الدفاع عن الرأي المعروض إلا بحجاجٍ ذي صلةٍ بهذا الرأي حصراً، فعندما اعترض الخوارج على الإمام (ع) بأنه محا اسمه من إمرة المؤمنين، ردّ عليهم اعتراضهم محتجّاً عليهم بحجّة تأريخية مشهورة مستنداً فيها لعمل رسول الله (ص) عندما قبل محو (رسول الله) في صلح الحديبية من صحيفة الصلح، فعمله (ص) لم يلغ نبوته، وكذلك الحال بالنسبة للإمام (ع)(⁽⁷⁾)، وهي حجّة موصولة وصلاً تامّاً بمضمون الاعتراض الموجّه له (ع)، لذا تحقق حلّ الخلاف فيها.

-الالتزام من قبل طرفي المناظرة بالمقدّمات المضمرة، وقد توافر هذا الأمر في احتجاج الإمام (ع) عليهم بقوله:

أما تعلمون أن الله جل ثناؤه أمر بالتحكيم في الشقاق بين الرجل وامرأته؟

أما تعلمون أن الله جل ثناؤه أمر بالتحكيم في صيد أُصيب في الحرم؟

فإذا كان التحكيم أمراً واقعاً في القرآن في أمور بسيطة، استناداً إلى الآيتين اللتين أضمرهما الإمام (ع)، لعلم المخاطب بهما، فإن هذا يجعل من التحكيم في إمرة الناس أمراً جائزاً (٤)، فشكّلت هذه المقدمات المضمرة جزءاً من الاحتجاج الذي يتمّ بسطه لتدعيم الرأي الذي عرضه (ع)، فضلاً عن أنّ هذه المقدمات من المسلّمات المشتركة عند الطرفين، لذا لم يقع

⁽١) ينظر: التستري: ١/٤٥٠، والخوئي: ٤/١٣١، والنقوي: ٢٠١/١٦.

⁽٢) ينظر: الحجاج مفهومه ومجالاته: ٥/ ٢٩ ؛ وما بعدها.

⁽٣) ينظر:الخوئي: ٢/٢، ١، والقزويني: ٢/٧٨، والنقوي: ٩/٩٣، والعلوي: ١/٢٦/، والموسوي: ١/٩٧٠.

⁽٤) ينظر: المعتزلي: ٢/٥٧٦، والخوئي: ٤/٥٢٥.

اعتراض عليها من قبل الخوارج بل سلّموا لها وأذعنوا، وهذا ما يصطلح عليه (إيمرين) براجراء التحقيق)، إذ يتطلب منطلقات مقبولة من طرفي المناظرة سواء ما تعلّق منها بالوقائع ام القيم وغير ذلك. وهذا ما يجعلها حججاً صحيحة، لأنها تنطلق من مقدمات صادقة وتنتهي إلى نتائج صادقة.

إِن نجاح الحجج التي يعرضها الطرف المجيب في المناظرة يجب أن تقود المعترض إلى العدول عن شكوكه اتجاه الرأي الذي عليه مدار الكلام، وهذا بطبيعة الحال يستازم فشل الاعتراضات ووهنها. وقد تحقق هذا الأمر لدى جماعة كبيرة من الخوارج برجوعهم إلى معسكر الإمام (ع)، فقد ذكر بعض الشارحين إنه (ع) لمّا أجابهم عن كلّ اعتراضاتهم سألهم: فهل بقي عندكم شيء فسكتوا، وصاح جماعة منهم من كلّ جانب: التوبة التوبة يا أمير المؤمنين (۱)، على خلاف الجماعة الأخرى الذين تزمتوا برأيهم وعنادهم فكانت النتيجة أن وقع السيف بينهم، وفيهم قال (ع): ((وَلَعَمْرِي مَا عَلَيَّ مِنْ قِتَالِ مَنْ خَالَفَ الْحَقَّ وَخَابَطَ الْغَيِّ مِنْ إِذْهَانِ وَلَا إِيهَانِ)) (۲).

- ينبغي أن تكون الحجج المعروضة واضحة وبعيدة عن التأويل والاختلاف، فلم يُلحظ في هذه المناظرات تسجيل اعتراض من جهة المانع أو السائل (الخوارج) على دعوى المعلل (الإمام) لا من جهة اللفظ؛ فلم يكن كلامه (ع) غريب الألفاظ ولا ملتبس المعاني، ولا من جهة المصدر؛ إذ لم يعترض الخوارج على صحة نقل الدعوى، فيلزم ذلك الإمام (ع) بالكشف عن مصدره أو الإشهاد على صحة قوله، والسبب في ذلك هو أن ما استند إليه (ع) معلوم ومعروف لدى طرفي المناظرة ولا سبيل لردّه، وكذا الحال فيما يتعلق بجهة المضمون أيضاً.

(۱) ينظر: القزويني: ۲۹۲/۲، والخوئي: ۱۳۱/، والتستري: ۲۹۲/۱۰؛ وقد اختلف الشارحون في عدد الذي رجعوا من الخوارج.

⁽٢) نهج البلاغة: ٦٦.

ولعل هذا ما فسر به أكثر الشارحين توجيه الإمام لابن عباس في محاججته للخوارج: ((لا تُخَاصِعهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوهٍ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ...وَلَكِنَ حَاجِجْهُمْ بِالسَّنَةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصاً))(١)، لأن القران فيه مواضع يُظنّ في الظاهر أنها متناقضة، فقو كثير الاحتمال لمعانٍ مختلفة، فتقول أنت معنى، ويقولون هم معنى آخر يوافق مقصودهم فلا يحصل الخصم والحجة للطرفين، وهذا حاصل في الآيات المتشابهة والكلية، التي نقع آيات الخلافة والإمامة من ضمنها، أمّا السنة فليست كذلك، لكونها بيّنة ولا تقبل التعدد والتأويل في مثل هذا السياق الحجاجي، لأنّها متضمنة لحجج أراد الإمام (ع) من ابن عباس أن يقولها لهم، كحديث الغدير، وحديث أن ((علي مع الحق والحق مع علي))، وغير ذلك من الأخبار التي كانت الصحابة قد سمعتها من رسول الله (ص) وقد بقي ممن سمغها أمير المؤمنين في محاجّة وتثبت على الخوارج، فلو احتج بها ابن عباس لحصل بذلك غرض أمير المؤمنين في محاجّتهم، فهي دالّة على صحّة دعوى الإمام (ع) في كلّ ما يفعله أو يقوله فتكون كافية لإفحام الخوارج (۱)، إلا أن التستري رأى خلاف ذلك؛ لأنّه لو احتج عليهم بهذه الأحاديث، نناقضوه بأمر الخلفاء الذين سبقوا الإمام (ع)، لأنّ هذه الأحاديث مستلزمة بهذه الأحاديث، نناقضوه بأمر الخلفاء الذين سبقوا الإمام (ع)، لأنّ هذه الأحاديث مستلزمة لبطلان خلافة من سبقه (۱).

قد لا يكون بالضرورة استعمال هذه الأحاديث التي تثير الاعتراض لدى الطرف الآخر، وربّما كانت وصية الإمام (ع) تتضمن الإشارة إلى مواقف الرسول (ص) وأحاديثه التي لا تقبل أكثر من تفسير، فالسنّة لا تشتمل على القول فقط، بمعنى أنّ المناظرة تقتضي أن تكون الحجج المستعملة فيها ممّا يفهمها الطرف الآخر ولا يثير تأويلها أيّة مشاكل أو مسائل خلافية بينهم (٤)، وهذا ما ظهرَ في استعماله (ع) لبعض أفعال الرسول (ص) كما في

(١) نهج البلاغة: ٢٥٥.

⁽۲) ينظر: الراوندي: ۳/۹۰، والمعتزلي: ۱۸/ ۷۷۳، والكيذري: ۲/۷۲، والسرخسي: ۲۹۰، والبحراني: ٥/٢٠، والبحراني: ٥/٢٠، والعدوي: ٣١٠/١، والنقوي: ٢/١٠١.

⁽٣) ينظر: التستري: ١٠/٢١٨.

⁽٤) ينظر: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية: ٣٠٠.

احتجاجه عليهم بموقف صلح الحديبية، وصلاته (ص) على الزاني، وتوريثه لأهله وغير ذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ استعمال الإمام (ع) لشتّى أنماط الحجج الواردة في هذه المناظرة، مثل الحجج الدينية، والعقلية، وما لامسَ منها الحالة العاطفية للمخاطَب، وغير ذلك، ربّما يرجع السبب في هذا إلى حرصهِ (ع) على إقناعهم وإرجاعهم إلى طريق الصواب من خلال إقامة شتّى الحجج عليهم التي ربّما وجدتْ أثرها في أنفسهم، فضلاً عن أنّ طبيعة السياق الثقافي والاجتماعي الذي انعقدت فيه المناظرة هو ما استدعى هذا الأمر، لأنّ ما عاشتهُ الأمة الإسلامية من فتن متتالية من بعد مقتل الخليفة عثمان (رض) حتى فتنة التحكيم وما أفرزته معها من انعطافاتٍ عقديّة عصفت بالمسلمين، كلّ ذلك استدعى أن يكون الخطاب الحجاجي العلوي قائماً على حجج تشمل كلّ ما من شأنهِ أن يكشف صواب رأيه (ع) عند المخاطبين، فهذه المناظرة ليست الغاية منها إثبات وجهة نظر ذاتية، بل هي دفاع عن عقيدة حقّة في وجهِ خطابِ قائم على انحرافات التأويل وزيغ الآراء، وإرساء لقواعد دينية صحيحة لا تتعلق بذاتٍ معينة قدرَ تعلقها بعامّة المسلمين وأمور دينهم ودنياهم، ومن ثمّ ضرورة اشتمالها على حجج تراعي الوعي المعرفي المتفاوت للمخاطبين حتى يتحقق الانسجام بين طرفي الخطاب، ((إذ لكي يستمد الخطاب نفاذه المطلوب عليه أن يضع في الحسبان مستوى العقول التي يهدف إلى إقناعها، وكذلك عليه الوعي بنوعيتها))^(١)، وهذا ما استدعى قيام المناظرة على أساليب لغوية معينة تتناسب مع هذه السياقات الاجتماعية والثقافية كما تقدّم.

ثانياً: حجاجية الشاهد

يستند الخطاب في كثيرٍ من الأحيان إلى أقوالٍ تشكل سلطةً مرجعيةً معترفاً بها، تمتلك القدرة على إقناع المخاطَب أو إفحامه ومن ثمّ انتزاع تسليمه لما يعرضه المتكلم،

⁽١) الحجاج في البلاغة العربية بحث في بلاغة النقد المعاصر: ١١٧.

وتتمثّل هذه الأقوال بالشواهد، التي ترتبط في تراثنا العربي الإسلامي بالآيات القرآنية، والحديث النبوي، والأبيات الشعرية، والأمثال والحكم (۱). وهذه الشواهد ((حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها، وتدخل الخطيب ينحصر في اختيارها وتوجيهها إلى الغرض المرصودة للاستدلال عليه) (۲).

وإن نظرةً عجلى لنهج البلاغة تثبت لنا أنّ الشواهد الحجاجية التي يستعملها الإمام (ع) في خطاباته تعتمد بشكلٍ أساس على آي القرآن الكريم أولاً ثم أقوال الرسول (ص)، وربّما مرجعه سببان:

-إنّ سلطة هذه النصوص على المخاطب أقوى من سلطة الشعر والأمثال، لأنها تمثل حجّة عليا دامغة لا يمكن للمخاطب ردّها أو الاعتراض عليها، لاسيما أن المخاطَب ممّن يعتقد بهذه النصوص ويتعبّد بها ظاهراً أو حقيقةً.

-إنّ كثرة الاقتباسات والتضمينات تدلل على قوة ارتباط الذات المتكلّمة بذوات النصوص المقتبس منها، ممّا يمنحه جانبه الحجاجي قوة أكبر، من دون أن نغفل حجّة السلوك التي تعنى بشخصية المتكلم والصورة العملية التي يجسدها للقرآن والحديث النبوي من خلال أفعاله، فالطبيعة الإنسانية تميل عادةً إلى الإقتداء بإنموذج معين، يظهر ذلك من خلال أقوالها وأفعالها، ومثل هذا الأمر يُعدّ من ضمن المقدمات الحجاجية التي تُستخلص منها نتائج معينة تؤدي إلى امتداح سلوك الذات اعتماداً على الإنموذج الذي يقتدي به، ومن هنا تكون كثرة الاقتباسات القرآنية والنبوية باعثاً حجاجياً قوياً على تأثر الإمام قولاً (حجّة قولية) وفعلاً (حجة سلوكية) بالقرآن والرسول الكريم (ص)، فالشاهد ((يدفع إلى فعل شيء مستوحى من النموذج، لوجود سلوكات عفوية للإقتداء في الإنسان)) (٣).

(٣) عندما نتواصل نغير: ٩٥-٩٦. ونحيل في هذا المجال إلى دراستينِ هما، الأثر القرآني في نهج البلاغة للدكتور عباس الفحام، وأثر خطب النبي (ص) في نهج البلاغة للباحث شهاب جمعة.

⁽١) ينظر: بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٣٣.

⁽٢) في بلاغة الخطاب الإقناعي: ٩٠.

ومن ذلك خطابه (ع) في نصح الناس: ((وَإِنِّي مُتَكَلِّمٌ بِعِدَةِ اللَّهِ وَحُجَّتِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ((إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَرَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلَا تَحافُوا وَلا تَحْزَنُوا وَإَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ النَّبِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ)) وَقَدْ قُلْتُمْ رَبُنَا اللَّهُ فَاسْتَقِيمُوا عَلَى كِتَابِهِ وَعَلَى مِنْهَاجِ أَمْرِهِ وَعَلَى الطَّرِيقَةِ الصَّالِحَةِ مِنْ عِبَادَتِهِ))(١)، إذ يُبنى الخطاب هنا على مقدمة يصرّح بها أَمْرِهِ وَعَلَى الطَّرِيقَةِ الصَّالِحَةِ مِنْ عِبَادَتِهِ))(١)، إذ يُبنى الخطاب هنا على مقدمة يصرّح بها (ع) وهي أنّ الكلام المقول هنا لا يتعلق بالذات المتكلّمة بل بالذات المنقول عنها الاقتباس، لأنه يقول ((إنّي متكلم بعدة الله وحجّته))، فالشاهد القرآني ((سلطة غير شخصية، لأنّه العقيدة والكتاب المقدس لعموم المسلمين، لذلك يشكّل محطّ إجماع عامّ، دونه كلّ الحجج))(٢)، ثم أعطى (ع) حكماً عامّاً تمثّل في الاقتباس المباشر من النصّ القرآني، والآية، كما يذكر الشارحون، نقوم على مجموعة من الأفعال المشروطة التي يستلزم بعضها بعضاً لتحقيق الغاية المرجوة وهي الجنة:

فهي قائمة على آلية الشرط المركب، كما يسميه البحراني، الذي يتشكل من الاعتراف بالربوبية، والاستقامة الفعلية على الأمور المذكورة، ومع فوات أي جزءٍ من ذلك الشرط فإن المشروط (الجنة) لا يقع (٦)، فقد حقق الاقتباس المباشر هنا البعد الحجاجي الذي توخاه الإمام (ع)، لأن الآية ((دالّة بمنطوقها على أن دخول الجنة إنما هو للموحدين المستقيمين، وبمفهومها على أن الكافرين وغير المستقيمين لا يدخلونها)(٤)، لذا فهي حجّة بمنطوقها الظاهر وبمفهومها الضمني الذي يستلزمه السياق، ولمّا ثبتت عليهم الحجّة بقولهم (ربنا الله) صار لزاماً عليهم الإقرار بالاستقامة لاستحقاق ما وعدهم الله تعالى من دخول الجنة، فيُلحظ

⁽١) نهج البلاغة: ٢٥٣.

⁽٢) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٣٣.

⁽٣) ينظر: الراوندى: ٢/١٦٥، البحراني: ٣٥٨/٣، والعلوي: ١٥٠٠، ومغنية: ٢/٣٤٥.

⁽٤) الخوئي: ٢٠٦/١٠.

أن الاقتباس قد حقّق انسجاماً حجاجيّاً بين المعلن في الآية والمضمر منها، ومن ثمّ فمن آمن نظرياً بلسانه من دون الالتزام الفعلي يعدّ منحرفاً عن جادة الصواب.

ورأى بعض الشارحين أنّ ما ذكرهُ الإمام (ع) في هذا الخطاب يمثّل تناصّاً مع آي القرآن محققاً فيها بعداً حجاجياً من خلال إلزام المخاطّب بوجوب العمل بها، فقوله (ع): ((الطَّرِيقَةِ الصَّالِحَةِ مِنْ عِبَادَتِهِ)) متناص مع قوله تعالى: ((ثُمَّ جَعَلْنَاكُ عَلَى شَرِعَةً مَنَ الْأُمْ وَاللَّمْ اللَّهُ الصَّالِحَةِ مِنْ عَبَادَتِهِ)) (الجاثية:١٨)، وقوله: ((وَلا تُخَانِفُوا عَنْهَا)) متناص مع قوله تعالى: ((فَلْيَحُدُم النّينَ اللّهُ عَدَابٌ اللّهِ النّور:٦٣)(١). وهذا يدل على أن يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبُهُ فَيْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُ عَذَابٌ اللّهِ مُعرفة خلفية ينطلق منها الشارح وهو يواجه الانسجام الحجاجي الذي يحققه التناصّ يستلزم معرفة خلفية ينطلق منها الشارح وهو يواجه خطاب الإمام (ع)، فنجاح استنباط التناصّ الضمني من داخل الخطاب الحاضر يعتمدُ على المقروء الثقافي، أو الذاكرة التاريخية، التي تُعَهّم من تلميحات الخطاب وإيماءاته، من خلال ما تراكم لدى الشارح ((من معارف سابقة تجمعت لديه كقارئ متمرس قادر على الاحتفاظ بالخطوط العريضة للنصوص (والتجارب) السابق له قراءتها ومعالجتها))(١). فضلاً عمّا تساعد عليه شخصية المتكلّم التي عُرفت بمصاحبتها للقرآن ((وَإِنَّ الْكِتَابَ لَمْعِي مَا فَارَقْتُهُ مُذُ صَحِبْتُهُ))(١) تجعل الشارح يربط كثيراً بين كلامه (ع) وبين كلام القرآن والرسول.

لذا عندما وقف الشارحون على قوله (ع): ((فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَتَتْ طَائِفَةٌ وَمَرَقَتْ أَخْرَى وَقَسَطَ آخَرُونَ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا اللّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ ((تِلْكَ الدَّالُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًا فِي الْأَرْضِ وَلا فَساداً وَالْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ)) بَلَى وَاللّهِ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَوَعَوْهَا وَلَكِنَّهُمْ يُرِيدُونَ عُلُوًا فِي الْأَرْضِ وَلا فَساداً وَالْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ)) بَلَى وَاللّهِ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَوَعَوْهَا وَلَكِنَّهُمْ يُرِيدُها وَلَكِنَّهُمْ عَلَيْكُ النَّاسِ عن حَلَيْتِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِهِمْ وَرَاقَهُمْ زِبْرِجُهَا)) (٤)، رأوا أن الحجاج متحقق من خلال التناصّ عن طريقين، الأول: هو أن منشأ تعبيره (ع) بهذه المسمّيات الثلاثة (الناكثين والمارقين

⁽١) ينظر: التستري: ٢١/ ٣٢٩.

⁽٢) لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب: ٦١.

⁽٣) نهج البلاغة: ١٧٠.

⁽٤) نهج البلاغة : ٩٩ - ٥٠.

والقاسطين) مأخوذ عن رسول الله (ص)، الذي أخبره بأنّه سيقاتل هذه الطوائف، وهذا يستطبن دليلاً على صدق موقفه (ع)، ومن ثمّ فإنّ الحجّة له عليهم، لأنّه مأمور بقتالهم.أما الطريق الثاني فهو احتجاجه بالآية الكريمة، ووجه الاستدلال بها يتمثّل في أنّ هولاء القوم موصوفون بالعلو والفساد وعدم التقوى، كما أنها تستلزم انتفاء هذه الصفة عنه (ع) لذا كانت له الحجّة والغلبة عليهم (۱).

وقد تلمّس الشارح النقوي البعد الحجاجي الذي أوجدته الأداة (لكنّ)، من خلال دلالتها على مخالفة حكم ما قبلها لما بعدها، بمعنى أنّها تكون بين قولين متنافيين بالحكم، والوصف الحجاجي الذي يقدمه أصحاب النظرية الحجاجية لهذه الأداة يمكن الوقوف عليه من خلال التلفظ بقولٍ من نمط (أ لكن ب) الذي يستلزم عندهم أمرين (٢):

ان المتكلم يقدّم (أ) و (ب) على أنّهما حجّتان، تكون (أ) موجهة نحو نتيجة معينة (ن)، وتكون (ب) موجهة نحو نتيجة مضادّة لها (Y-i).

ان المتكلم يقدم (ب) بوصفها حجةً أقوى توجّه الخطاب برمّته.

لذا نجد تعارضاً في خطاب الإمام بين ما يتقدم (لكن) وبين ما يأتي بعدها، فيشير الشارح إلى أنّ الإمام بعد قال (بلى والله..) الذي يتضمن إثبات أنّهم سمعوا هذه الآية التي تلزمهم أن يكونوا من أهل الآخرة من خلال رعايتهم لثلاثة أمور، هي أن لا يريدوا العلو في الأرض، ولا يسعوا فيها الفساد، وأن يكونوا من أهل التقوى، إلا أنّهم لمّا انصرفوا عن هذه الصفات ثبت خلاف ذلك، أي أنهم من أهل الدنيا، لذا كان ما بعد (لكن) يتضمّن نتيجة مضادّة، لعدولهم عن الحقّ وسلوكهم مسلك الظلم بعد أن أقرّ (ع) بأنّهم سمعوها وضبطوها

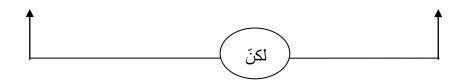
⁽۱) ينظر: العلوي: ٢ / ٢ ٢ ٢، والنقوي: ٢ / ٢ ، ٥، والقزويني: ١ / ٥ ٩ ١ - ١ ٩ ، والشيرازي: ٧ / ٧٠. وذهب المجلسي إلى أن الضمائر في الآية عائدة على الخلفاء السابقين له، لأن غرض الخطبة (الشقشقية) هو ذكر الخلفاء لا ذكر هذه الطوائف الثلاثة، ويبدو هذا بعيداً، لأنّ الآية جاءت بعد إن فرغَ الإمام من ذكر الخلفاء ثم استأنف كلاماً جديداً عن هذه الطوائف، لذا فلا توجد قرينة تدعم عود الضمائر على البعيد (الخلفاء). ينظر: المجلسي: ١/٧٧.

⁽٢) ينظر: اللغة والحجاج: ٥٨.

البعد اكحجاجي الفصل الثالث

مراراً وتكراراً، والحجّة على ذلك من جهتين؛ الأولى هو أنّ الدنيا قد حليت في أعينهم، والثانية أنّها راقهم زبرجها، إشارةً إلى المسبب في المعنى الأول (١).

(لا-ن) إنهم من أهل الدنيا (ن) إنهم من أهل الآخرة



(ح٢) حليت الدنيا في أعينهم (ح١) الآية القرآنية

ويُلحظ في أكثر اقتباسات النهج أنّ الإمام (ع) يصدّر اقتباسهُ الحجاجي عادةً بـ(قال أو قوله تعالى) وغيرها من الجمل التي تنسب القول مباشرةً للذات المقدَّسة، ومثلهُ في الأحاديث النبوية (٢)، وكأنّ الإمام يجرّد حجاجه من الآراء الشخصية التي قد تثير لدى المخاطَب نوعاً من التحسس، فإذا نُسِبت الحجّة لله تعالى أو لرسوله الكريم عندها يستصغر المخاطَب نفسه أمامها ويسلّم لها، فضلاً عن أنّ الحجاج عادةً يكون في مواضع الخلاف بين الطرفين فيكون أحدهما شاكّاً بآراء الآخر فإذا أُحِيلت الحجّة لله تعالى أو رسوله ارتفع ذلك الشكّ وزال، إلّا أنّه (ع) قد يجري بعض التغييرات في الاقتباسات التي يذكرها بما يتناسب مع سياق القول، ومن ذلك قوله (ع) في كتابِ لمعاوية: ((فَأَيُّنَا كَانَ أَعْدَى لَهُ وَأَهْدَى إِلَى مَقَاتِلِهِ أَ مَنْ بَذَلَ لَهُ نُصْرَتَهُ فَاسْتَقْعَدَهُ وَاسْتَكَفَّهُ أَمْ مَن اسْتَنْصَرَهُ فَتَرَاخَى عَنْهُ وَبَثَّ الْمَنُونَ إِلَيْهِ حَتَّى أَتَى قَدَرُهُ عَلَيْهِ كَلَّا وَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ الْمُعَوّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقائِلِينَ لِإِخْوانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلِا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا))(٢)، وذكر التستري إنّ الأصل في الآية (قد يعلم) إلّا

⁽١) ينظر: السرخسي: ٥٠، ومجهول: ٦٨ - ٢٩، والنقوي: ٢/٦٠٦ - ٢٠٠.

⁽٢) ينظر: بلاغة الاقناع في المناظرة: ٢٣٨.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣٨٨.

أنّ الإمام (ع) غيّرها إلى (لقد علم) مراعاةً لمناسبة السياق (١)، إذ أفادَ هذا التغيير توكيداً في ثبات وقوع التخاذل من معاوية، ممّا جعله أنسبَ للقصد الحجاجي الذي يريد الإمام إيصاله للمخاطب، فتكون الحجّة أظهر في دلالة الاستشهاد على فعل التوكيد، فالآية جاءت جواباً لسلسة من الاستفهامات الحجاجية الإنكارية التي تقارن بين موقف الإمام (ع) وموقف معاوية، فالإمام كان قد بذلَ نصرته للخليفة عثمان (رض) إلّا أنه طلبَ من الإمام أن يقعد ويكفّ عن هذه النصرة، بخلاف معاوية الذي بعث إليه الخليفة لينصره في الحال التي كان فيها، فأرسل معاوية جماعة وأمرهم بالسير حتى إذا وصلوا قرب المدينة فلن يدخلوها إطلاقاً حتى يأتيهم أمره، وهو معنى قوله (ع): ((فَتَرَاخَى عَنْهُ وَبَثَ الْمَنُونَ إلَيْهِ))، لأنّه قطعَ عنه المدد ونقص العدد، لذا استشهد الشارحون بقول ابن العاص لمعاوية في موقفه من الخليفة: أما أنت فخذلته ومعك أهل الشام، واستغاثك فأبطأت عنه، لذا رأى البحراني أنّ الحجاج هنا قائم على القياس المضمر، الذي كُبراه أنّ كلّ من بذلّ نفسه في نصرة غيره ليس له من شانه ان يُتهَم في خذلانه، اما صغراه فهي انيّ بذلت نصرتي للخلفية، لذا فلا يمكن ان أكون أنا المتهم فيه، بخلاف موقف معاوية (٢).

وهذا السياق النصّي الذي وردتْ فيه الآية ساعدَ على فهم البعد الحجاجي لها، لأنّ فهم الشاهد يكون في ضوء الدوال اللغوية السابقة والتالية داخل الخطاب، فحجاجية الشاهد تظهر داخل تتابع المنطوقات الخطابية في سياقاتها التواصلية. كما تلمّس الشارحون وجه الاحتجاج بالآية عندما ربطوا بين سياق الخطبة وسبب نزول الآية، فذكروا أنّها نزلت في المنافقين الذين كانوا يثبطون الناس ويعوقونهم عن المشاركة مع النبي (ص) في حرب الأحزاب. فهناك صورتان وسياقان، الأولى للمنافقين الذين خذلوا النبي (ص) وعوقوا الناس عنه يوم الأحزاب، وصورة أخرى لمعاوية الذي استنصره الخلفية عثمان إلّا أنه خذله وعوق

(١) ينظر: التستري: ٩/٨٠٤

⁽٢) ينظر: البحراني: ٤/٤٤٤، وعبده: ٣٨/٣.

جيشه عنه عندما حاصره الثوّار (۱)، فالمقارنة بين السياق الذي وُضعت فيه الآية في نصّ الكتاب، وسياق نزولها، يُوجِد اشتراكاً واضحاً بين الموضعين في وجوه عدّة ، إلّا أنّ الوجه الأهمّ الذي حرصَ الإمام على إظهاره هو نفاق معاوية وكذبه، وهو ما أشار إليه الإمام في أكثر من موضع في النهج. وهذا التفاعل بين موضوع الآية وموضوع الخطاب من شأنه أن يوجد انسجاماً خطابياً تبرز للمخاطب حجاجية الشاهد، لذا ((ينبغي أن يكون المقال مطابقاً للمقام من أجل حجاج ناجح))(۱).

أمّا الاستشهاد بالأحاديث النبوية الشريفة لغرض الحجاج فهو كثير، فسلطة هذه الأقوال تأتي في الرتبة الثانية بعد كلام الله تعالى، ممّا يمنحها حجيّة قوية في إقناع المخاطَب والتأثير فيه، ومن ثمّ وجوب التسليم بها، بل إنّ سلطتها الحجاجية قد توازي سلطة القرآن نفسها، قال تعالى ((مَا أَنَّكُ مُ الرَّسُولُ فَخُدُوهُومًا فَهَاكُم عُنهُ فَاسَهُوا)) (الحشر:٧)، ومن هذه الموارد قوله (ع): ((فَأَيْنَ يُتَاهُ بِكُمْ وَكَيْفَ تَعْمَهُونَ وَبَيْنَكُمْ عِثْرَةُ نَبِيكُمْ. أَيُهَا النَّاسُ خُذُوهَا عَنْ خَاتَم النَّبِيينَ (ص) إنَّه يَمُوثُ مَنْ مَاتَ مِنًا وَلَيْسَ بِمَيّتٍ وَيَبْلَى مَنْ بَلِي مِنّا وَلَيْسَ بِمَالٍ فَلَا تَقُولُوا بِمَا لَا تَعْرِفُونَ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِ فِيمَا تُنْكُرُونَ.. أَ لَمْ أَعْمَلُ فِيكُمْ بِالثَقَلِ وَلَيْسَ بِبَالٍ فَلَا تَقُولُوا بِمَا لَا تَعْرِفُونَ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِ فِيمَا تُنْكُرُونَ.. أَ لَمْ أَعْمَلُ فِيكُمْ بِالثَقَلِ وَلِيسَ بِبَالٍ فَلَا تَقُولُوا بِمَا لَا تَعْرِفُونَ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِ فِيمَا تُنْكُرُونَ.. أَ لَمْ أَعْمَلُ فِيكُمْ بِالثَقَلِ وَلِيمَا مُنْكِرُونَ.. أَ لَمْ أَعْمَلُ فِيكُمْ بِالثَقَلِ وَلِيمَا مُنْكُونَ اللهُ وَلَا الله الله الله الله الله الله الموضعين الأَخْبَرِ وَأَتُرُكُ فِيكُمُ التَقُلُ الْأَصْعَرَ)) (٢)، وقد ورد في الخطاب شاهدان نبويَان، الأول مباشر، وهم ما صرّح به (ع) بقول النبي (ص)، والثاني غير مباشر، ووجه الشاهد في الموضعين هو إنّ الإمام بعد أن أنكر على المخاطبين حالة التيه والعمى والتخبط التي هم فيه من خلال أسلوب الاستفهام باستعمال أسئلة حجاجية بقصد الإنكار لما هم عليه من الطريق خلال أسلوب الاستفهام باستعمال أسئلة حجاجية بقصد الإنكار لما هم عليه من الطريق الجائزة (المَا الله المخاطب، لذا ذكر التستري هذا الدعوى كان لا بدّ للإمام أن يأتي بحجج لا يمكن أن ينكرها المخاطب، لذا ذكر التستري

(١) ينظر: الراوندي: ٣/١٨، والكيذري: ٢/٢٤، والخوئي: ٩١/٥٨، والمجلسي: ٣/٧٨، والعلوي: ٥/٨٥٢.

⁽٢) الحجاج في القرآن: ٣١٩.

⁽٣) نهج البلاغة: ١١٩-١٢٠.

⁽٤) ينظر: الراوندي: ٢/٢٤، والبحراني: ٢/٠٠٨، والمجلسي: ١/١٠١، ومغنية: ١/٢٧، والموسوي: ٢/٩٢.

أنّ قوله (ع) ((خُذُوهَا عَنْ خَاتَمِ النّبِيِينَ (ص))، لبيان أن مصدر القول عن الرسول لا عنه، حتى لا يُتوهّم أنّه من عند الإمام وعندها قد لا يكون حجة على الناس لمخالفتهم لما يريد، وإنّما أَسندَ القول للرسول (ص) حتى يكون ألزم عليهم في الحجة، ولا يمكن ردّه أو التشكيك فيه (۱)، لأن توظيف الحديث النبوي في سياقه الحجاجي بنصّه من دون إحداث تغيير في ألفاظه ((يكسب الخطاب سلطة رمزية تجعل المتلقي يُذعن لمرامي المرسِل))(۲)، ويسلّم لها.

وأشار بعض الشارحين إلى أنّ في إسناد القول للرسول (ص) وجهاً حجاجياً آخر، وهو أنّ ما تضمنه القول ((يَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنّا وَلَيْسَ بِمَيّتٍ وَيَبْلَى مَنْ بَلِيَ مِنّا وَلَيْسَ بِبَالٍ)) من أمرٍ غريب وذكْرٍ عجيب، قد يدفع المستمعينَ لإنكاره، فكان وجه الإسناد إليه (ص) أقوى وأكثر قبولاً عندهم، لذا أكّد كلامه ((فَلا تَقُولُوا بِمَا لَا تَعْرِفُونَ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِّ فِيمَا تُنْكِرُونَ))، أي لا تكّذبوا إخباري لأنّه عن رسول الله (ص)، وهذا يستلزم أنّ المخاطب كان منكراً(٣).

ثم أردفَ (ع) كلامه بشاهدِ ثانِ ضمني، اكتفى فيه بذكر الألفاظ الدالّة عليه من دون أن يصرّح به، وهو قوله ((أً لَمْ أَعْمَلْ فِيكُمْ بِالثَّقَلِ الْأَكْبَرِ وَأَتْرُكُ فِيكُمُ الثَّقَلَ الْأَصْغَرَ))، إذ ذهب أغلب الشارحين إلى أنّه إشارة إلى قول النبي (ص): ((إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتي، ما إن تمسكتم بهم لن تضلوا بعدي))(3)، ويبدو أنّ الإمام ترك التصريح بالشاهد لاشتهار هذا الحديث عند المسلمين ممّا جعله يمثل معلومة مشتركة بين طرفي الخطاب، إذ بمجرد ذكرِ هذين المصطلحين فإنّ ذهن المخاطّب ينصرف إلى هذا الحديث المتواتر. ووجه الحجاج متأتٍ من أنّ الإمام أراد إثبات العمل لنفسه فيهم بما أمر به الرسول (ص)، فتكون الحجاج متأتٍ من أنّ الإمام أراد إثبات العمل لنفسه فيهم بما أمر به الرسول (ص)، فتكون

⁽۱) ينظر: التستري: ٣/٣١ه، والشيرازي: ٢١/٢.

⁽٢) الحجاج مفهومه ومجالاته: ١٧/٤.

⁽٣) ينظر: المعتزلي: ٦/٠٨٦، والنقوي:٧٩١/٧.

⁽٤) ينظر: الراوندي: ١/٣٦٤، والكيذري: ١/٢٠١، والمجلسي: ١٠٢/١، وعبده: ١٥٣/١، والخوئي: ٦/٥٢، والعلوي: ٦/٥٥٢.

الحجّة له على المخاطَبين، وهذا يستلزم أنّ من خالفه (ع) فيما أمرَ به أو نهى عنه سيكون مخالفاً لقول الرسول (ص)، لذا جاء الاستفهام هنا على سبيل التقريع والتكبيت (١).

فإحداث التغيير في ألفاظ الحديث تناسباً مع السياق الحجاجي للخطاب، ولو ذكر الحديث بنصّه لما أمكن ذلك، من دون أن نغفل أنّ هذا التغيير وقع في حديثٍ معروف لدى المخاطّب، ومن ثم فالتحوير الحادث في ألفاظه لا يفقده دلالاته المعروفة. فلما كان سياق الاحتجاج يرمي إلى تغيير أوضاع المخاطّبين، وإلزامهم باتباعه، لأنّه يسير على هدي الرسول (ص)، لذا نلحظه (ع) يستعمل كلمات ذات خصائص اقتضائية تقويمية، فهو (ع) اختار لفظي (الثقل الأكبر والثقل الأصغر) ولم يستعمل (القرآن والعترة) على أساس أنّ هذه الألفاظ المختارة تثير في ذهن المخاطّب حديث النبي (ص)، وهذا يجعل من الخطاب الحجاجي للإمام أفضى أثراً في نفس المخاطب، وأطوع لقبول الحجّة، والاقتناع بها، (فللكلمة خصائص في ذاتها تستمدها من اللغة والتداول تجعلها مؤهلة بطبيعتها لتكون ذات صبغة حجاجية))(٢)، فتكسبها قوة حجاجية، وطابعاً إقناعيّاً.

وذهب بعض الشارحين إلى أنّ وجه الاحتجاج هنا هو أنّ سبب التيه والضلال الحاصل عند المخاطَبين مرجعهُ الجهل الحاصل عندهم أو عند من يأخذونه عنهم، لذا أرشدهم الإمام إلى المعين الصافي، وهم أهل البيت، لأنّهم أحياء بحياة آثارهم ومبادئهم وتعاليمهم التي لا يمكن أن تبلى ولا تموت وإن مات أصحابها، وهذا ما يسنده حديث الثقلين، الذي أوضح أنّ علومهم من علوم القرآن، فهو الثقل الأكبر وهم الأصغر، فحالهم من حاله، لا يبلى ولا يفنى (٣).

ومن أكثر خطبه التي وردَ فيها الاستشهاد بأحاديث النبي (ص) محتجّاً بها لما يذكره (ع) من أمور، خطبته التي يبيّن فيها فضل القرآن ومن ذلك قوله: (وَاقْبَلُوا نَصِيحَةَ اللّهِ فَإِنّ

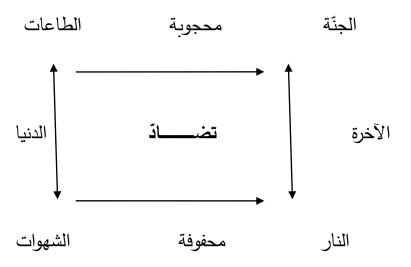
⁽۱) ينظر: البحراني: ۲/۳۰۰.

⁽٢) الحجاج مفهومه ومجالاته: ٤/٣٩٣.

⁽٣) ينظر: مغنية: ١/٣٩، والموسوي: ٢/٢٣.

اللّه قَدْ أَعْذَرَ إِلَيْكُمْ بِالْجَلِيَّةِ.. وَبَيِّنَ لَكُمْ مَحَابَّهُ مِنَ الْأَعْمَالِ وَمَكَارِهِهُ مِنْهَا.. فَإِنَّ رَسُولَ اللّهِ (ص) كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْجَنَّةَ حُجِبتْ بِالْمَكَارِهِ وَإِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ))(۱)، ووجه الاحتجاج بالحديث النبوي هنا هو أنّه (ع) بعد أن ذكر محابّه تعالى في الأعمال الصالحات، ومكارهه في المحرمات، ذكر هذا الحديث لغرض ترغيب الناس في الجنّة، وتنفيرهم عن المحارم؛ إذ جعل الجنة محجوبة بالشدائد والمكاره، لتحصيل الرغبة فيها والسعي إلى قطع تلك الحجب، ولفظ الحجاب إنما يُستعمل فيما يُرام ولوجه بمكان النفع، ثم ذكرَ أنّ النار محفوفة بالشهوات تشقل تنفيراً عنها، وقال (ع) حُفّت بمعنى أطيفت، ولم يجعلها حجاباً، لبيان أنّ الشهوات تُسهّل دخول النار، وكلّ هذا يستلزم تسهيل المكاره التي تشتمل عليها الطاعات بذكر الجنة، إذ لا طاعة تكبر مقابل هذه النعمة، كما تستلزم تحقير الشهوات التي تشتمل عليها المحارم بذكر النار، إذ لا لذّة تستحق عقوبة كهذه (۲).

فيُلحَظ أنّ الحجاج في الخطاب قائم بنية تضادّية تجمع بين محابّ الله تعالى ومكارهه، وما يستتبع ذلك من المتضادات التي قامَ عليها الحديث الشريف؛ فالجنّة (لذّة دائمة) محجوبة بالطاعات (شدائد مؤقتة)، بخلاف النار (شدائد دائمة) محفوفة بالشهوات (لذّة مؤقتة)، ويمكن توضيحة بالترسيمة الآتية:



⁽١) نهج البلاغة: ٢٥١.

⁽۲) ينظر: الراوندي: ۲/ ۱۳؛ ۱ والمعتزلي: ۱۰ / ۱۷، والبحراني: ۳۰ / ۳۰. (۲۱)

ويسمّي الشارح مغنية هذه الحديث ب(فنّ الإعلان عن البضاعة لإقناع الناس بها)، ويربط بين الحديث والآيات القرآنية التي أناطت الجنّة بالجهاد والصبر على المشاقّ والآلام، والآيات التي تدلل على أنّ النار طريقها الملذّات والأهواء (١).

أمّا الأمثال فهي أقوال تجري مجرى الحِكم، تتضمن خبرات الشعوب وخلاصة تجاربها الإنسانية، لذا نجد أن مضامينها تتمثل في مجموعة من الحقائق العامة والمعاني

⁽١) ينظر: مغنية: ٢/٢٧٥.

⁽٢) نهج البلاغة: ٢٥٢-٢٥٢.

⁽٣) الخوئي: ١١٩/١٠. وينظر: البحراني: ٣/٩٥٣، والتستري: ٢١/٣٣٢.

⁽٤) الحجاج مفهومه ومجالاته: ٤/٣١٣.

الكلية، فهي ((نوع من الاستدلال يقوم بنقلة نوعية من خلال الجمع بين الاستقراء والمشابهة...بهدف التدليل على قضية ما))(١).

ومن أهم الكتب التي أخذت فيها الأمثال بعداً حجاجياً واضحاً في الخطاب العلوي هو كتابه لمعاوية الذي وصفه الشريف الرضي (ره) بأنّه من محاسن الكتب، وقد اشتمل على خمسة أمثال، ومنه قوله (ع): ((فَلَقَدْ خَبًا لَنَا الدَّهُرُ مِنْكُ عَجَباً إِذْ طَفِقْتُ تُحْبِرُنَا بِبَكْءِ اللّهِ تَعالَى عِدْدَنَا وَبِغَمْتِهِ عَلَيْنَا فِي نَبِينِنا فَكُنْتَ فِي ذَلِكَ كَنَاقِلِ النَّمْرِ إِلَى هَجَرَ أَوْ دَاعِي مُسَدِّدِهِ إِلَى النِّمْرِ إِلَى هَجَرَ أَوْ دَاعِي مُسَدِّدِهِ إِلَى النِّمْرِ إِلَى هَجَرَ أَوْ دَاعِي مُسَدِّدِهِ اللّهِ النِّمَالِ))(٢)، وذكرَ الشارحون أنّ كتابه هذا جواب على كتاب معاوية الذي يخبر فيه الأمام عليّاً (ع) عن اصطفاء الله تعالى للنبي (ص) وتأييده ونصرته له، فلمّا كان الإمام أعلم من غيره بما أخبره معاوية به، لأنّه لم يكن أحد مثله في حماية الدين والذبّ عنه منذ ابتداء الدعوة إلى زمان ارتحال النبي (ص)، لذا وصفه (ع) كسفيهِ استبضع تمراً إلى هجَر، وهي بلدة كثيرة النخل يُحمل التمر منها إلى غيرها، أو كمن دعا من علّمه الرماية إلى المراماة وهو ما زال يتعلم، ووجه مطابقة المثل أنّ معاوية حملَ الخبر بما أخبر إلى معدنه الذي هو أولى به منه، وهذا مستلزم لغشمه وسوء تدبيره وفساد رأيه، فوجه الاحتجاج بالمثل الذي هو أولى به منه، وهذا مستلزم لغشمه وسوء تدبيره وفساد رأيه، فوجه الاحتجاج بالمثل يُثبت أنّه (ع) هو الأقرب لرسول الله تعالى، وأنّ الناس عليها أن تأخذ منه ما تريد أن تعرفه عنه (ص)، فهو معدن علم رسول الله وأصله، إذ كانا كالشيء الواحد(٣).

فأستعمِل المثل هنا بوصفه شاهداً حجاجيّاً من قبل الإمام (ع) لإثبات أطروحة من جهةٍ، هي أنّه (ع) الأعلم برسول الله (ص) وأحواله، وأفادَ المثل تفنيد دعوى معاوية وردّها

⁽١) عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج: ٩٤. وينظر: الخطاب والحجاج: ٨٢.

⁽٢) نهج البلاغة : ٣٨٥. اشتمل هذا الكتاب على ما يزيد على عشرة أقوال ذكر الشارحون أنها أمثال أو تجري مجرى الأمثال، وقد ربط بعض الباحثين بين تواتر الأمثال في الخطاب وبين نظرية البيان العربي القائمة على التكلّم بجوامع الكلم وإيثار الإيجاز والاختصار. ينظر: الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجرياً:٢٢٤. ويبدو أنّ كثرة ورودها يرتبط بجوانب عدّة تستدعيها العملية التواصلية، منها الخزين الثقافي للمتكلّم (الكفاءة الثقافية)، وما يفرضه السياق التواصلي، فضلاً عن طبيعة المخاطب ومعرفة المتكلّم بالفنون الكلامية التي تكون أكثر تأثيراً فيه، وغير ذلك.

⁽٣) ينظر: الراوندي: ١/١٧، والكيذري: ٢/٣٩، والسرخسي: ٢٤٠، والمعتزلي: ٥١/٨٨، والبحراني: ٤٣٦/٤، والبحراني: ٤٣٦/٤، والخوئي: ٢٣٧/١٧، والمجلسي: ١٨٨/١، وعبده: ٣٤/٣، والعلوي: ٥/١٢، والموسوي: ٢٣٢/١٨.

وردّها من جهة أخرى، ويتأتى هذا الأمر من الجامع المشترك بين الأمثال والمبادئ الحجاجية في كونهما يمثلان ((مجموعة من الأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة بشرية معينة، وكانت تتصف بالعمومية والتدرجية والنسبية))(۱)، فهي حقائق عامّة لا يمكن ردّها لأنّها تضمّ تجارب الشعوب وخبراتها المتراكمة، كما أنها تقيم علاقة بين محمولين إذا تحقق أحدهما تحقق الآخر، بمعنى إذا ثبتَ سوء تدبير (حامل التمر) أو (مَن يرامي أستاذه) فإنّه يثبتُ فساد رأي معاوية بإخبار الإمام عن أحوال رسول الله (ص).

ومن ذلك قوله (ع) بعد واقعة التحكيم: ((وَقَدْ كُنْتُ أَمَرْتُكُمْ فِي هَذِهِ الْحُكُومَةِ أَمْرِي وَنَخَلْتُ لَكُمْ مَخْزُونَ رَأْيِي لَوْ كَانَ يُطَاعُ لِقَصِيرٍ أَمْرٌ فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ إِبَاءَ الْمُخَالِفِينَ الْجُفَاةِ وَالْمُنَابِذِينَ الْعُصَاةِ.. فَكُنْتُ أَنَا وَإِيَّاكُمْ كَمَا قَالَ أَخُو هَوَازِنَ :

أَمَرْتُكُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللِّوَى * فَلَمْ تَسْتَبِينُوا النّصْحَ إِلَّا ضُحَى الْغَدِ))(٢)، فقد ذكر الشارحون بأنّ خطابه (ع) متضمن لشاهدین، الأوّل هو المثل المشهور ((لا یُطاع لقصیرِ أمرٌ))، وقصیر هو مولی جُذیمة قتل أبا الزباء، فأرسلت إلیه واستدعته لنكاحها وضمّ ملكها إلیه، فنهاه قصیرٌ عن الذهاب فخالفه جذیمة وسار إلیها فغدرتْ به وقتلته. أما الشاهد الثاني فهو قول الشاعر درید بن الصمة بعد أن نصح أخاه عبد الله الذي غزى قوما وغنمَ منهم، فنصحه بعدم النزول بمنعرج اللوى، فلم يسمع لنصحه فلحقه القوم وقتلوه.

ووجه الاحتجاج بالشاهدين هو أنّه (ع) شبّه نصيحته لقومه بنصيحة (قصير) لجذيمة، ونصيحة (دريد) لأخيه، كما شبّه غفلة قومه وعصيانهم بغفلة جذيمة وعبد الله وعصيانهما، فاحتج بذلك على أصحابه الذين كلّفوه ترك حرب معاوية بصفين بعد رفْع المصاحف، وأخبرهم (ع) بأنّها خدعة وعليهم الاستمرار بالقتال، إلّا أنّهم خالفوه وعصوه، وأبوا عليه ((إباء الْمُخَالِفِينَ الْجُفَاةِ وَالْمُنَابِذِينَ الْعُصَاةِ))، والجامع بين (جذيمة وعبد الله

⁽١) الخطاب والحجاج: ٨٢.

⁽٢) نهج البلاغة: ٧٩-٨٠.

وجيشه) الاشتراك في سوء العاقبة وعدم الإصغاء للناصح، أما الجامع بين (قصير ودريد والإمام) هو اشتراكهم في إصابة النصح واستلزام المخالفة الندامة والهلاك، ولمّا كانت النهاية معروفة في كلا الشاهدين ترك الإمام التصريح بنتيجة هذا الحجاج، إذ يرى الدكتور محد العمري أنّ المثل يقوم مقام الاستقراء في المنطق أو هو استقراء بلاغي، لأنه ((حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويراد استنتاج إحديهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها))(۱)، لذا جاء المثل بصورة التركيب الشرطي الذي حُذف جوابه، حتى يجعل المخاطّب يستنتج ذلك بناءً على الشاهدينِ اللذين ذكرهما، وهما من الخزين المعرفي المتراكم لدى المخاطّب، وعندها ((يقرر عليهم الندامة في مخالفة رأيه، ويريهم ثمرة عصيان أمره الصادر عن معاينة وجه المصلحة كما هو))(۱).

ويُلحظ في الخطاب السابق تعاضد أكثر من شاهدٍ جمعَ بينهما الإمام (ع) كحجة على ما قصدهُ، إذ جمع بين المثّل والشعر، نظراً لما امتلكهُ الشعر من منزلة سامية في التراث العربي الإسلامي، وذلك متأتٍ من العلاقة الوثيقة بين العرب والشعر، ممّا جعلهُ يمثل سلطة مرجعيةً لديهم ((أكسبتهُ حجيّة قوية وفعّالة في تحقيق الترجيح وفي قطع الشغب، وفي إيقاع التصديق))(٢)، ولاسيّما أنّ الأبيات المضمّنة في خطابات النهج هي في الغالب ممّا يجري مجرى المثل والحكمة فيمنحها ذلك قوة أكثر في التأثير بالمخاطب وإقناعه، كما مرّ في الشاهد السابق، ومن ذلك كتابهُ لمعاوية الذي ضمّنه أكثر من شاهد شعري اقتبس منها الإمام شطراً واحداً (الصدر أو العجز) جاعلاً منها أمثالاً : ((وَزَعَمْتَ أَنِي لِكُلِّ الْخُلَفَاءِ كَسَدْتُ وَعَلَى كُلِّهِمْ بَعَيْتُ فَإِنْ يَكُنْ ذَلِكَ كَذَلِكَ فَلَيْسَتِ الْجِنَايَةُ عَلَيْكَ فَيَكُونَ الْغَذُرُ إلَيْكَ.

(١) في بلاغة الخطاب الإقناعي: ٨٢.

⁽٢) البحراني: ٢/٨٠. وينظر: الراوندي: ١/١١، والسرخسي: ٦٧، والكيذري: ٢/٣٩، ومجهول: ٣٦، و٢٣١، ومجهول: ٣٦، والمجلسي: ١/٢٥، وعبده: ١/٥٧٠.

⁽٣) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٣٤. وينظر من المصدر نفسه: ٢٣٩ .

وَتِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا))(۱)، والشاهد في قوله (وَتِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا) فهو عجز من بيتٍ لأبي ذؤيب الهذلي صدرُه (وعيّرها الواشون أنّي أحبّها)(۲)، وذكر الشارحون أنّ وجه الاحتجاج فيه، كون دعوى معاوية لا تخلو إمّا أن تكون صادقة أو كاذبة، فإن كانت صادقة في كونه (ع) حسدَ الخلفاء وبغى عليهم، فقد أجابه الإمام بأنّ جنايتي ليست عليك حتى يكون عذري إليك، فإذا لزمَ هذا تمّ بأنّ يكون الأمر فضولاً منك، وتدخلاً فيما لا يعنيك، فما تزعمه من نقيصةٍ فيً فإنّ عارها زائل عنك وغير مرتبطٍ فيك، فالشاهد جاء كحجة دعمٍ وتوكيد، وهو جارٍ مجرى المثل الذي يُضرب لمن ينكر شيئاً ليس منهُ في شيء، ولا يلزمهُ إنكارهُ(۳).

فهذا القياس الافتراضي الذي تعتمد عليه الشواهد الشعرية والأمثال، القائم على المقارنة بين السياق الأصلي الذي ورد فيه الشاهد، وبين السياق الافتراضي داخل الخطاب العلوي، وهو ما اصطلح عليه بعض الباحثين بـ(الحجاج الإضماري) الذي يعتمد مبدأ الحذف والتكثيف (أ)، إذ يشتغل الحذف على حذف المقدّمات التي ترتبط بالشاهد اعتماداً على الكفاءة الثقافية للمخاطب، وامتلاكه للمعرفة المشتركة التي تُتيح لهُ استخلاص وجه الحجاج، ومن ثمّ مقارنتها بحال الاستشهاد عن طريق تقنية التكثيف التي تجعل من المخاطب طرفاً مشاركاً في استخلاص القصد وإخصاب الخطاب، ومن ثمّ إثبات ما أراد المتكلّم الاحتجاج به.

ويُدرَج ضمن الشاهد أيضاً ما احتجّ به الإمام (ع) من شواهد تاريخية ساقها في بعض موارد الحجاج التي وقف عليه الشارحون، وسنعرض لها في موضوع (حجاجية السرد).

⁽١) نهج البلاغة: ٣٨٧. ومن الشواهد الشعرية في هذا الكتاب: (وَقَدْ يَسْتَفِيدُ الظِّنَّةَ الْمُتَنَصِّحُ) و(فَلَبَثْ قَلِيلًا يَلْحَقِ الْهَيْجَا حَمَلُ).

⁽٢) ديوان الهذليين: ١/١٦. وصد البيت: وعيرها الواشون أنّي أحبُّها .

⁽٣) ينظر: البحراني: ٤/٣٤٤، والبيهقي: ٣٧٣، والراوندي: ٣/٩٧، والسرخسي: ٢٤١، والخوئي: ٩٩/١٩، والمجلسي: ٣٠/٣، وعبده: ٣٧٣، والشيرازي: ٤/١٣.

⁽٤) ينظر: الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجرياً: ٢٢٦.

ثالثاً:حجاجية السرد

يقوم السرد الحجاجي* في نهج البلاغة،بوصفه إجراءاً أسلوبيّاً، على آلية الخبر، التي تتضمن استذكار منظومةٍ من الوقائع التي حدثت قبل لحظة الخطاب، ولاسيّما البعيدة زمنياً منها، وتكمن الأهمية الحجاجية لهذا الخطاب في أنّه يعرض لبعْدٍ دائمٍ من أبعاد الوعي البشري، ومكونٍ حتميٍ من مكونات المؤسسات والقيم، وغيرها من أنماط المجتمع البشري، ممّا يجعله ((مرآة عاكسة للماضي يقرأ الإنسان على ضوئها واقعه باستمرار فيعدّل ما يشاء من سلوكاته وأفعاله أو يحدث ما يشاء))(۱)، فلا يعود التاريخ -بهذا المعنى ما كان فحسب، بل هو ما يراد له أن يكون، فالإنسان بوصفه كائناً تاريخيّا لا يمكن له أن يتمثل هذا العالم إلا من خلال قسمته إلى ماضٍ كثيف وانفتاحات الحاضر الذي يروم المستقبل(۱)، فيغدو الخبر،تبعاً لذلك، خطاباً يزاوج بين الوظيفتينِ السردية والحجاجية، من أجل توصيل المقاصد الصريحة أو الضمنية التي يرومها الباتٌ.

وبذا يكون الوعي بالتاريخ امتحاناً لقدرة التفكير على تشغيل ملكة التحليل والاستقراء والاستنتاج، فيبدو التاريخ بؤرة أساسية يرتكز عليها كل وعي يروم العمق والشمول، من خلال تغذيته بالإحالات التي تسعف فيه المقارنة والتأمل وسائر العمليات المعقدة التي تنتج الفكر، وتنتج الوعي في الجوانب الاجتماعية، والسياسية والأخلاقية، فيشكّل بذلك بعداً حجاجيّاً يستلزم القدرة على التذكر والانتباه إلى متطلبات الواقع وتحولاته (٢).

^{*}يستدعي مصطلح (السرد الحجاجي) أو (حجاجية السرد) الإشارة إلى العلاقة الجدلية القائمة بين هذينِ المجالين المختلفين إلّا أنّهما يتواشجان فيما بينهما من خلال جسور تسمح بالالتقاء والتفاعل وتبادل التأثر والتأثير من دون محو الحدود الفاصلة لكلِّ منهما. ويذكر بعض الباحثين أنّ السرد كان في خدمة الحجاج قبل أن يستوي مبحثاً جمالياً قائماً بذاته، ومن أسباب الفصل بينهما هو تصنيف البلاغة القديمة للنصوص على أربعة أصناف هي (السردي، والوصفي، والحجاجي). ينظر: الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجرباً: ٢٩٠.

⁽١) السرد العربي القديم الأنواع والوظائف والبنيات: ١٢٧.

⁽٢) ينظر: دراسات في التاريخ: ٢٩.

⁽٣) ينظر: حفريات الخطاب التاريخي العربي: ١٩ - ٢٠.

فالسرد الحجاجي في خطابات النهج هو حجاج توجيهي في الغالب، لأنّه يعمل على توجيه المخاطب للعمل بمضمون الخطاب بآليات إقناعيّة غير مباشرة، تخدمُ بعداً أخلاقيّاً أو دينيّاً في الغالب، فيبني الباثّ حجاجيتهُ اعتماداً على إستراتيجية تجعل النصوص المروية حجّةً على المقولات التي يؤسسها، وعندئذ ((ينطوي السرد نفسه بأنواعه المختلفة على بعدٍ حجاجي وغايةٍ إقناعية، تعلّل وتفسّر وتخدم غاية منتج الخطاب))(١)، وهذا ما عمل عليه الإمام في خطاباته التاريخية، فهي حجّة توجّيهية ترشد الإنسان وتمسكه عن الزيغ والانحراف.

وممّا يكسب هذه الخطابات السرديّة قوةً حجاجية أكبر ويضاعف من قوتها صدورُها عن ذات حكيمة خبرتِ التاريخ وصروفه، وأحوال أهله، يقول (ع): ((إِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمِرْتُ عُمِرْتُ عُمِرْتُ فِي آخْبَارِهِمْ وَسِرْتُ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى عُمْرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَفَكَرْتُ فِي آخْبَارِهِمْ وَسِرْتُ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى عُمْرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَفَكَرْتُ فِي آخْبَارِهِمْ فَعَرْتُ مَعَ أَوَّلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ فَعَرَفْتُ عُمْرْتُ مَعَ أَوِّلِهِمْ بِلَى كَذَرِهِ وَنَفْعَهُ مِنْ ضَرَرِهِ)) (٢)، فالاحتجاج بالشاهد التاريخي يكون أبلغ إذا توافق مع صفات المرسِل من كبرِ السنّ وطول التجربة، ممّا يمنحها قبولاً أوسع ويجعل منها حجّة صادقة، بل وكافية للتأثير في المخاطَب(٣)، وهذا ما فسّره ابن أبي الحديد في نقلهِ حديث رسول الله (ص) الذي يخاطب فيه الإمام: ((أبشر يا علي بن أبي طالب إنك مخاصم وإنك تخصم الناس بسبع لا يجاريك أحد في واحدة منهن أنت أول الناس إسلاما وأعلمهم بأيام الله...))، والمراد بأيام الله: أي أيام عقوباته تعالى، والاتعاظ بما فعلَ تعالى فيها بقوم نوح وهود ولوط عذاب الاستيصال ونحوهم(٤).

(١) البلاغة والخطاب: ١٨١.

⁽٢) نهج البلاغة: ٣٩٣-٤٩٩.

⁽٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب: ٥٤٢.

⁽٤) ينظر: الراوندي: ٢/٢٨، والمعتزلي: ٣١/٢٣، والسرخسي: ٢٨٦، والمجلسي: ٣٠٠،٣، وعبده: ٣٠٠/١.

ويكفي أن نقف على الخطبة (القاصعة) حتى يستبين الوعي الحجاجي لدى الشارحين بعملية السرد التاريخي الذي يعرضه الإمام في هذه الخطبة؛ فقد ذكر الشارحون أن الوحدة الدلالية التي يدور على موضوع الخطبة هي (النهي عن التكبر والعصبية لغير الله تعالى)، ثم جاءت الخطابات التاريخية كوحدات حجاجية صغرى داعمة لموضوع الخطبة، من خلال تحقيقها لوظيفة العبرة والاتعاظ بالأخبار الماضية.

إذ بدأ الإمام خطابه بقوله: ((الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي لَبِسَ الْعِزَّ وَالْكِبْرِيَاءَ وَاخْتَارَهُمَا لِنَفْسِهِ دُونَ خَلْقِهِ.. وَاصْطَفَاهُمَا لِجَلَالِهِ))(۱)، فقد ذكر الشارحون أنّ من شأن الخطيب أن يورد في صدر خطبته ما ينبّه على المطلوب، فيبتدئ بقولٍ كلّي لينبّه السامعين لما يريده إجمالاً، وكلامه هذا يستلزم نتيجة مضمرة، تعتمد على القياس المضمر الذي مقدمته الكبرى هو أن العزّ والكبرياء مخصوصان بالله تعالى، فهما لباس الله. ومقدمته الصغرى: ليس للإنسان أن ينازع الله تعالى في ردائه، فتكون النتيجة: أنّ التكبر لا يجوز للإنسان (۱).

وقد اعتمد الإمام (ع) في الاحتجاج لهذه المقدّمة باستدعاء مجموعة من الشواهد السردية التي تتضمن مجموعة من الأخبار والوقائع لإثبات صحة هذه الدعوى وصدْق الحقائق المقدّمة مرتكزاً فيها على المرجعيات القرآنية المعلومة لدى المخاطّب، إذ تنتقل الخطبة لعرض قصّة إبليس (لع) وتعصبه ضدّ آدم (ع) وكيف إن تكبّر ساعة واحدة قد قضى على إبليس بأن طرده البارئ عزّ وجلّ من رحمته على ما كان له من طاعة وطول مدّة عبادة، يقول (ع): ((فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللّهِ بِإِبليسَ إِذْ أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطّويلَ وَجَهْدَهُ الْجَهِيدَ وَ كَانَ قَدْ عَبَدَ اللّه سِتَةَ آلافِ سَنَةٍ لاَ يُدْرَى أَ مِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي اللَّذْيِرَ عَنْ كِبْرِ سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ))(٢)، ووجه الاحتجاج هنا أن يقال: ((إذا كان حال من تكبر من الملائكة بعد عبادة ستة آلاف سنة كذلك فكيف بالمتكبرين من البشر على قصر مدّة

⁽١) نهج البلاغة: ٢٨٥-٢٨٦.

⁽٢) البحراني: ٢٣٧/٤، والخوئي: ١١/٨٦١، والنقوي: ١٠/١٠.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٨٧.

عبادتهم))^(۱)، فهو حجاج قائم على قياسٍ مضمرٍ تكون فيه المعاني المضمرة بمنزلة اللوازم المصرّح بها اعتماداً على قدرة المخاطَب في إتمام ((العناصر الناقصة في متوالية الخطاب))^(۲) ضمن السياق التواصلي.

وقد أسهم التقابل بين ثنائية القلّة والكثرة في إظهار الخاصّية الحجاجية للخطاب، إذ إنّ كثرة عبادة إبليس مع قلة تكبره لم تكن شافعةً له عند الله تعالى، فكيف بالإنسان الذي تكون مدّة عبادته شيئاً يسيراً قبال إبليس، عندها ربّما يكون أقل قدْر من الكبر يذهب بتلك الحصيلة العبادية، وهذا ملزم للإنسان بالابتعاد عن كلّ أشكال الكبر وصوره. وتبعاً لهذا، يغدو السرد جواباً لسؤال حجاجي مضمر: ما عاقبة التكبر؟ إذ أدّى الخبر هنا وظيفته الحجاجية من خلال ما يقوم به من توجيه وتفسير وترسيخ للقيم والسلوكات في ذهن المخاطب وفق سياقٍ تواصلي ((يسعى فيه الباتٌ أو السارد إلى الاستدلال من أجل إقناع المتلقي بالأطروحة التي يرغب في إيصالها))(٢).

ثمّ عرض الخطاب لتكبّر قابيل على هابيل، إذ أثارَ الإمام (ع) في أذهانهم هذا الحدث الذي استمدهُ من القرآن الكريم أيضاً: ((وَلَا تَكُونُوا كَالْمُتَكَبِّرِ عَلَى ابْنِ أُمِّهِ مِنْ غَيْرِ مَا فَضْلٍ جَعَلَهُ اللّهُ فِيهِ. وَنَفَخَ الشَّيْطَانُ فِي أَنْفِهِ مِنْ ربيحِ الْكِبْرِ الَّذِي أَعْقَبَهُ اللّهُ بِهِ النَّدَامَةَ وَأَلْزُمَهُ آثَامَ الْقَاتِلِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ))(٤)، فنهاهم أن يكونوا كقابيل الذي حسد أخاه هابيل فقتله وهما أخوان لأبٍ وأم، وتنبّه الشارحون إلى أن البعد الحجاجي واقع هنا في قوله (ع)، فذكروا إنّه (ع) إنما 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، لبيان أنّ غواية

⁽۱)البحراني: ۲/۲۶٪ وينظر: الراوندي: ۲/۳۶٪، الكيذري: ۲/۰۶٪، والسرخسي: ۲۰۹، ومغنية: ۳/۱۱٪، والسيرازي: ۳/۸٪، والشيرازي: ۳/۸٪، والشيرازي: ۳/۸٪،

⁽٢) الحجاج مفهومه ومجالاته: ٢/٥٤٢.

⁽٣) بلاغة الخطاب الحكائي: ٣٦. وبنظر: البلاغة والخطاب: ١٨٢.

⁽٤) نهج البلاغة: ٢٨٩.

الشيطان وأثر الكبر على النفس تكون حتى بين الأخوينِ الأشد التصاقاً باعتبارهما من أصلِ واحد فكيف بغير الإخوان إذ تكون الوشيجة أبعد (١).

فنلحظ القيمة الحجاجية للسرد بوصفه وسيلة رئيسة في توجيه سلوك المخاطب، لاسيّما وإنّ الإمام (ع) قد وظّف في هذا الخبر الجانب العاطفي، لغرض التأثير في المخاطب وكسّب تعاطفه، وتحقيق المقاصد التي يرومها، وهكذا ((تؤول حجاجية الخبر إلى بنية خطابية لغوية وأسلوبية تمتزج بالسرد لتبنّي فعلها الإقناعي))(١)، ثم حذّرهم (ع) من خطورة التفرّق والتناحر، فقدّم لهم مثلاً من حياة بني إسرائيل، وكيف كان حالهم عندما كانوا متالفين مجتمعين: ((أَلَمْ يَكُونُوا أَرْبَاباً فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِينَ وَمُلُوكاً عَلَى رِقَابِ الْعَالَمِينَ فَالْظُرُوا إِلَى مَا صَارُوا إِلَيْهِ فِي آخِرِ أُمُورِهِمْ حِينَ وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ وَتَشَتَّتِ الْأَلْفَةُ وَاخْتَلَفَتِ الْفُرْقَةُ وَاخْتَلَفَتِ الْفُرْقِ الْمُعْرَالِ اللَّهُ وَاخْتَلَفَتِ الْفُرْقَةُ وَاخْتَلَفَتِ الْفُرْقِ الْمُعْلَقِ وَالْمُلَالِ)) (٣)، فالإمام (ع) يدعوهم إلى النظر في أخبار من المُحرفِ كانت حالهم في العز والملك لما كانت كلمتهم واحدة وإلى ماذا آلت عليم حين اختلفت كلمتهم، والغاية من ذكر هؤلاء اتخاذهم حجّةً على المستمعينَ لغرضِ حالهم حين اختلفت كلمتهم، والغاية من ذكر هؤلاء اتخاذهم حجّةً على المستمعينَ لغرضِ حديرهم من أن يكونوا مثلهم، فيحل بهم مثل ما حل بأولئك، لذا جاء بفاء التعليل (٤).

إذ عمدَ الإمام (ع) إلى استرجاع تجارب السابقين وسرْدها في مقام حجاجي لتأكيد صحّة رأيه وصحّة المعارف التي استخلصها، لذا جعلَ من هذا السرد مقدّمة حجاجية لطلب الاعتبار من المخاطَبين، فجمعَ الخطاب بين قيمتين؛ قيمة إخبارية ظاهرة، مدارها تغيّر أحوال بنى إسرائيل، وقيمة حجاجية ضمنية، أساسها الدعوة إلى الاعتبار (٥).

⁽۱) ينظر:الراوندي: ۲/۲ ۲/۲، والمعتزلي: ۱۳/ ۱۵، والكيذري: ۲/۵ ۳۴ ۴۳۴، والسرخسي: ۲۱۱، والخوئي: ۲۹۲/۱۱، والنقوي: ۲۹۲/۱۱ والنقوي: ۲۱/۱۳ والنقوي: ۲۱/۱۳

⁽٢) البلاغة والخطاب: ١٨٢.

⁽٣) نهج البلاغة: ٢٩٧.

⁽٤) ينظر: البيهقي: ٢/٢٧، والمعتزلي: ١/١٧١، والبحراني: ٤/٨ ٢، والشيرازي: ٣/٤١.

⁽٥) الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجرياً: ٣٠٧.

ويرى بعض الشارحين أنّ الخطاب ليس لمجرد إقامة الحجة على المخاطّبين من خلال الاستناد إلى السرد التأريخي، وإنّما هو كاشف أيضاً عن شدّة التوافق بين ما يعيشه هؤلاء المخاطبين وبين أحوال بني إسرائيل من قبل، من حيث التشتت والتغرقة ونكد العيش وغير ذلك، من هنا وجب الإعتبار بما آل إليه أمرهم، والتوقف عن السير على حذوهم (۱)، ومن هنا يبدو أن البعد الحجاجي لهذا الخطاب يستبطن في طيّاته 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 الخاصّة بصانعيها، سواء أكانت متعلقة بطابع مصالحهم، أم أمزجتهم وعواطفهم، أم أخلاقياتهم وطبيعة فهمهم للحياة، وهذه السمات قد تنعدم مع أفرادها ولن تعود على الإطلاق، أمّا إذا أردنا من عودة التاريخ نمط حركته ومظاهره العامّة وآثاره النفسية والاجتماعية، فهذا ممكن مع توافر الأسباب الموضوعية في زمنين مختلفين (۱۲)، فيكون التاريخ عندئذ حاملاً روحَ الماضي نفسها، ومخلّفاً الأثر نفسه، وهذا ما نبّه عليه الإمام (ع) وحذّر منه المتلقينَ.

ويمكن أن نلحظ بوضوح اعتماد السرد الحجاجي في النهج على الخطاب التاريخي القرآني، ((وكأن المؤرخ يريد من خلال اعتماده على هذه المرجعية أن يضفي على النصّ التاريخي بعض التعالي والقدسيّة عندما يعمد إلى الشواهد القرآنية))(٢)، التي يتجاوز من خلالها معايير الصحة والصدق في نقلهِ للأخبار. فضلاً عن ذلك فأنه يمكن عدّه حجةً على المخاطَب؛ فهو يسلّم بما ينصّ عليه القرآن الكريم تسليماً تامّاً، ما يعني ضرورة اتباع ما جاء في تلك الخطابات، وهذا يعضّد بصورةٍ كبيرةٍ العملية الحجاجيّة بين الإمام (ع) والمتلقين، إذ ينطلق الباثّ والمخاطّب من معارف ومعطياتٍ متفق عليها بينهم تشكّلُ الخلفية التواصلية ينطلق الباثّ والمخاطّب من معارف ومعطياتٍ متفق عليها بينهم تشكّلُ الخلفية التواصلية

(١) ينظر: الخوئى: ١ ١/١ ٣٩، ومغنية: ٣/١٤٤.

⁽٢) ينظر: حركة التاريخ عند الإمام علي: ٩٨.

⁽٣) حفريات الخطاب التاريخي العربي: ١٣٥.

الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل، ومن ثم تحقيق المقاصد المرجوّة، لذا عمد الشارح التستري إلى ربطِ كلّ ما جاء في هذه الخطبة بنصوصٍ قرآنية متلمّساً مواضع التناصّ بينهما (۱).

أمّا الخطاب التأريخي الذي كان يشكل الإمام (ع) جزءً منه، وهو ما يمكن أن تسميته بالخطاب الحكائي الذي يكون فيه ((المؤرخ على مسافة من الأحداث التي يقدمها لنا كشيء مضى))^(۲)، فقد كان البعد الحجاجي فيه أوضح، ولاسيّما أنّ الإمام قد وظفه في مواقف حجاجية، يستندُ فيها إلى حقائق معروفة لدى المخاطَب، وتستمد طاقتها من العيان والمشاهدة أيضاً

ومن ذلك قوله (ع): ((وَلَقَدْ عَلِمَ الْمُسْتَحْفَظُونَ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ (ص) أَتِي لَمْ أَرُدً عَلَى اللهِ وَلا عَلَى رَسُولِهِ سَاعَةً قَطُّ وَلَقَدْ وَاسَيْتُهُ بِنَفْسِي فِي الْمَوَاطِنِ الَّتِي تَنْكُصُ فِيهَا الْأَثْنَالُهُ وَتَتَأَخَّرُ فِيهَا الْأَقْدَامُ نَجْدَةً أَكْرَمَنِي الله بِهَا وَلَقَدْ قُبِضَ رَسُولُ اللهِ (ص) وَإِنَّ رَأْسَهُ لَعَلَى صَدْرِي وَلَقَدْ وُلِيتُ غُسْلَهُ (ص) لَعَلَى صَدْرِي وَلَقَدْ وُلِيتُ غُسْلَهُ (ص) وَالنَّهُ وَالْمَلائِكَةُ أَعْوَانِي...فَمَنْ ذَا أَحَقُ بِهِ مِنِي حَيّاً وَمَيّتاً))(٣)، إذ ذكرَ الشارحون أنه (ع) قسم والممَلائِكَةُ أَعْوَانِي...فَمَنْ ذَا أَحَقُ بِهِ مِنِي حَيّاً وَمَيّتاً))(٣)، إذ ذكرَ الشارحون أنه (ع) قسم خطابه على ثلاثة أقسام جعلها مقدماتٍ للوصول إلى هدف الخطاب، وهي؛ الأولى: إنه لم يردّ على الله ورسوله: وفي هذا إيماء لما كان يفعله بعض الصحابة من التسرّع بالقول والاعتراض على الرسول (ص). والثانية: مواساته لرسول الله بنفسه في مواطن عدّة، وهذا مما اختص (ع) بفضيلته، ومن ذلك نومه على فراش الرسول (ص) حين أراد المشركون قتله، ويوم أحد وحنين إذا ثبت (ع) وفرَّ الناس، وثبت تحت راية النبي الأكرم يوم خيبر حتى قتله، ويوم أحد وحنين إذا ثبت (ع) وفرَّ الناس، وثبت تحت راية النبي الأكرم يوم خيبر حتى

⁽١) ينظر: التستري: ٢/١ وما بعدها.

⁽٢) تحليل الخطاب السردى: ١٤٥.

⁽٣) نهج البلاغة: ٣١١.

فتحها وفر من كان بعث بها من قبله، ويوم الخندق بقتله عمرو بن عبد ود. أما الثالثة: فحاله (ع) عندما قُبض الرسول $(-0)^{(1)}$.

فيُلحظ أنّ البناء الحجاجي للخطاب قد جاء شاملاً لحياة النبي (ص) من أول الرسالة السماوية حتى وفاته (ص)، فهو خطاب متكامل حجاجياً، قائم على إستراتيجية محكمة ومتماسكة، ما يجعلها أكثر تأثيراً بالمتلقي لغرض تقبّلهِ نتيجة الحجاج الذي يريد الإمام الوصول إليها وهو قوله: ((فَمَنْ ذَا أَحَقُ بِهِ مِنِي حَيّاً وَمَيّتاً))، والاستفهام هنا إنكاري، و(حيّاً وميّتاً) حال من الضمير المجرور في (به) بمعنى ((أي شخص أحق برسول الله (ص) حال حياته وحال وفاته مني، ومراده من هذا الكلام أنه أحق بالخلافة بعده، وأحق الناس بالمنزلة منه في الدنيا))(٢).

وربط بعض الشارحين بين سياق النصّ والبعد الحجاجي له، فلمّا كان الخطاب في سياق تنبيه الناس على قبول كلامه، وطاعة أمره ونهيه، احتجّ لذلك بأنّه (ع) على طريق رسول الله (ص) وهذا يستلزم صواب ما يراه (ع) من القول والفعل، كما يستلزم ضلال من خالفه أو عصاه (٣).

فيظهر هنا كيف أنّ السرد جاء لخدمة الحجاج بصورة برهانية إقناعية تنزع إلى حمل المخاطَب على تصديق دعوى المتكلّم من خلال ((خطاب سردي يروي حكاية تؤدي وظيفة البرهنة على حقيقةٍ ما))(³⁾، إذ يرد الحجاج هنا بصيغة أقوال سردية، غايتها إفحام المخاطَب وإقناعه.

(YYA)

⁽١) ينظر: البيهقى: ١/ ٦٣٠، والراوندى: ٢/ ٢٩٢٢٩٣، والسرخسى: ١٧٦ ١٧٥.

⁽٢) المعتزلي: ١٨٦/١٠. وينظر: الكيذري:٢/٤٥١، والبحراني: ١/٤٤١، والخوئي:١١/١٠، والنقوي:٣٧٣/١٣، والنقوي:٣٧٣/١٣، والموسوي:٣/٤١، والشيرازي:٣/٣٠.

⁽۳) ينظر: الموسوي: ۲/٤ ۳۹، ومغنية: ۳/۱۹۰/.

⁽٤) بلاغة الخطاب الحكائي: ٣٥.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة الشيقة التي سعت من خلالها الدراسة إلى قراءة مدونة (شروح نهج البلاغة) قراءة معاصرة تعتمد المناهج التداولية، تمخصت عنها مجموعة من النتائج، أهمها:

_ تُعدّ كتابية النصّ، والبعد الزمكاني بين الخطاب الأصلي للإمام وبين الخطاب الذي تلقّاه الشارحون، أهمّ المتغيرات التي طالت المقاربة التداولية عند شارحي النهج؛ إذ أحدثت تغييراً الكلمات من جهة، ممّا نتح عنه تغيّر في الروايات وتعددها تعدداً كبيراً، فضلاً عن جعْل الخطاب عرضة للقراءات المتعددة من قبل الشارحين من جهةٍ أخرى.

_ هناك تداخل ثريّ في المنظومة المعرفية لمباحث العلوم المعرفية (البلاغة والنحو والصرف والفقه والأصول والتأريخ...) في شروح نهج البلاغة، وهو تداخل تفرضه طبيعة الخطاب العلوي من جهة، ومرجعيات الشارح الثقافية والإيديولوجية من جهة أخرى، وقد وقف الشارحون على ضرورة توافر المتلقي لخطاب النهج على كفايات لغوية ومعرفية تمكنه من كشف دلالاته والوقوف على مقاصده.

لم يكن الفعل التأويلي لدى الشارحين منطلقاً من فراغ، وإنّما من مؤشرات نصّية، وأخرى خارج نصّية تعتمد السياق التواصليّ للكلام، وتدعمها في كثيرٍ من الأحيان مرجعيات ثقافية وإيديولوجية تتحكم بذلك الفعل.

- ظهر البعد التداولي لدى الشارحين بتسليط التأويل على المتتالية الكلامية التي تحمل جدّة أو غرابة مرتكزين في ذلك على أساليب التأويل النحوي بشكل عامّ كالحذف والتقديم والتأخير والإحالة.

_ارتبطت مباحث القصد التلميحي لدى الشارحين بمباحث علم البيان، لكونه يستند على ثنائية الظهور والخفاء من خلال انتقاله من القصد التصريحي (الحقيقة) إلى التلميحي

(المجاز) اعتماداً على سياقات الكلام، وكان هذا الأمر أظهر ما يكون في الكناية ثم الاستعارة فالتشبيه والمجاز.

_ أحدثَت المتغيرات الطارئة على عناصر التواصل تغايراً ملحوظاً في العملية التواصلية بين خطاب الإمام والشارح من جهة، وبين التواصل الحاصل مع خطاب الإمام في لحظة صدوره من جهة أخرى؛ فغياب المرسِل، وتعدد المخاطبين غير المقصودين واختلاف أزمنتهم وآفاقهم الثقافية، وكتابية الرسالة وما يستلزم ذلك من فقدان كثيرٍ من القنوات التواصلية، وتلقيها بصورة مجزوءة عن سياقها النصي، فضلاً عن غياب كثيرٍ من السياقات الكلامية، كلّ ذلك انعكس تأثيره بشكلٍ واضح على مدونة الشروح، وحتى على الخطاب نفسه في بعض الأحيان.

_ لا يمكن أن توجد مقاربة تداولية لأي خطابٍ ما لم تكن منتَجة في نظام اجتماعي وعلى وفق كفايات تداولية لسانية أو غير لسانية (سياقية وموسوعية)، فضلاً عن أن هذه الكفايات لا يمكن عزل أحداها عن الأخرى، بل تعمل مجتمعة بوصفها مرجّحات أو قرائن كاشفة عن مقاصد الخطاب، لذا كان لغياب الكفاية السياقية في بعض الخطابات الأثر في فقدانها قيمتها المنتظرة.

_تمايزات الاستراتيجيات التواصلية التي استعملها الإمام (ع)، وقد تنبّه الشارحون لهذا التمايز وأرجعوا أسبابه إلى تعدد المخاطَبين واختلاف ظروف انتاج الخطاب، بل إنّها قد تتمايز حتى مع المخاطَب الواحد من سياقِ لآخر.

_ وقف الشارحون على تنوع الحجج في الموضوع الواحد، وأثر هذا في نجاعة الخطاب وفاعليته، ومنحه كلّ حجّةٍ فعاليةً كبيرة ضمن السياق التواصلي الذي استُعملت فيه.

_ وقف الشارحون على انفتاح الخطاب العلوي على الخطابات الأخرى التي تختلف في سلطتها القولية من نمطٍ لآخر، وبصور متفاوتة، وقد مثّل الخطاب القرآني أقواها سلطةً

وحجّة بحكم ثقافة المتكلّم والمخاطَب معاً، ثم الحديث النبوي فالأمثال والأشعار، مع إصراره (ع) في أغلب المواضع على الإحالة إلى الذات المقدسة أو الرسول الكريم، لمنح الخطاب حجّيةً أقوى ونجاعةً أكبر.

_ كان السرد في خطاب نهج البلاغة خطاباً حجاجيّاً بامتياز، يأخذ في حسبانه مواقف المخاطّبين وتوجهاتهم، من خلال تسخير الطاقات الإقناعية لتثبيت المواقف، أو إحداث تغيير في الواقع، معتمداً (ع) في حجاجياته السردية على المعارف المشتركة مع المخاطّب، سواء أكان ذلك الاعتماد مستنداً إلى خطابات القرآن الكريم أم إلى الحقائق المشاهدة التي عاينها المخاطب، ممّا منح هذا النوع من الحجاج مصداقية أكبر وقبولاً أكثر لدى المتلقين، لذا عدّ الشارحون أكثرها تناصّاً مع القرآن.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

القرآن الكريم

-آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: أ.د.محمود أحمد نحلة، الناشر مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٢١هـ-٢٠١١م.

-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 إبراهيم، دار الوطن للنشر، دار المشكاة، القاهرة-حلوان، د.ط، د.ت.

-الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت 771هـ)، مطبعة المعارف، القاهرة، د.ط، م١٩١٤م.

-الاستدلال البلاغي: د.شكري المبخوت، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت -لبنان، ط٢، ٢٠١٠م.

-استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.

-الاستعارة في النقد الحديث الأبعاد المعرفية والجمالية: يوسف أبو العدوس، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط١، ١٩٩٧م.

-الاستلزام الحواري في التداول اللساني: العياشي أدراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، دار الأمان، الرباط المغرب، ط١، ٢٣٢هـ - ٢٠١١م.

-الاستيعاب في معرفة الأصحاب: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محجد بن عبد البر (٣٦٦هـ)، تحقيق:علي محجد البجاوي، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

المصاد سروالمرجع

-الأسس الأبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه: إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، جدار للكتاب العالمي، عمان الأردن، ط١، ٢٠٠٦م.

-الأشباه والنظائر في النحو: جلال الدين السيوطي (٩١١ه)، تحقيق: إبراهيم محمد عبد الله وآخرين، مجمع اللغة العربية، دمشق-سورية، د.ط، د.ت.

-إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت -لبنان، ط٨، ٢٠٠٨م.

-أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم: د. محمد حسين محمد علي الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان، ط1، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

-أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية تأسيس (نحو النصّ): محمد الشاوش، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط١، ١٤٢١هـ ٢٠١١م.

-أصول الدين: للإمام أبي منصور عبد القاهر التميمي (ت ٤٢٩هـ)، مطبعة الدولة، استانبول، ط١، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.

-إعلام الموقعين عن ربّ العالمين: ابن قيّم الجوزية (٥١ه)، تحقيق: اشور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٣ه.

-أعلام نهج البلاغة: علي بن ناصر السرخسي (ت بعد ٦٢٢ه)، تحقيق: عزيز الله العطاردي، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٤١٥ه.

-الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية: د.إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث،اربد- الأردن، ط١، ٢٣٢هـ ١٠١١م.

المصاد سروالمرجع

-الإمامة والسياسة: للإمام الفقيه أبي محمد عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة الدينوري ت ٢٧٦ه)، تحقيق: د.طه محمد الزيني، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، النجف الأشرف، د.ط، د.ت.

-أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، تونس، د.ط، د.ت.

-الإيضاح في علوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع): الخطيب القزويني (٧٣٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت.

-البرهان في علوم القرآن: بدر الدين مجد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: مجد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط٢، د.ت .

-بلاغة الإقناع في المناظرة: د.عبد اللطيف عادل، منشورات الضفاف، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط١، ٤١٣٤هـ ٢٠١٣م.

-بلاغة الخطاب الحكائي: أحمد الطواف، عالم الكتب الحديثة، إربد- الأردن، ط١، ٢٠١٤م.

-البلاغة العربية أصولها وامتداداتها: د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء -المغرب، بيروت -لبنان، د.ط، ١٩٩٩م.

-البلاغة والخطاب: د. محمد مشبال، منشورات الضفاف، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

-بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة: محمد تقي التستري، دار أمير كبير للنشر، طهران، طا، ١٤١٨.

المصاد بروالمرجع

-البيان والتبيين: لأبي عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥ه)، تحقيق: عبد السلام محجد هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٧، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

-البيعة عند مفكري أهل السنة: أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، ١٩٩٨م.

-التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات: د. محمد بازي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة - الجزائر، ط۱، ۱۶۳۱ه - ۲۰۱۰م.

-تجديد المنهج في تقويم التراث: د.طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط٢، د.ت.

-التحليل الحجاجي للخطاب: د.أحمد قادم و د.سعيد العوادي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط١، ١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م.

-تحليل الخطاب: ج.ب.براون و ج.يول: ترجمة: د. مجهد لطفي الزليطي و د.منير التريكي، النشر العلمي والمطابع جامعة الملك سعود، الرياض - المملكة العربية السعودية، د.ط، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

-تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة: د.محمود عكاشة، دار النشر للجامعات، القاهرة- مصر، ط١، ١٤٣٥ه- ٢٠١٤م.

-التداوليات علم استعمال اللغة: اعداد وتقديم د.حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد- الأردن، ط١، ٢٣٢هـ ١٠١١م.

-التداوليات وتحليل الخطاب بحوث محكمة: د.حافظ إسماعيلي علوي و د.منتظر أمين عبد الرحيم، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان- المملكة العربية الهاشمية، ط١، ٢٠١٤هـ ٢٠١٤م.

-التداولية: جورج يول، ترجمة: د.قصي العتابي، الدار العربية ناشرون، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط١٠١٤٣ه- ٢٠١٠م.

-التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط١،١٤٣٧ه_ ٢٠١٦م.

-التداولية ظلال المفهوم وآفاقه: حسن حميد الملخ، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط١، ٢٠١٥م.

-التداولية علم جديد في التواصل: آن روبول وجاك موشلار، ترجمة:د.سيف الدين دغفوس و د. مجهد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، نشر وتوزيع دار الطليعة، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.

-التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي: د.مسعود صحراوي، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.

-التداولية من أوستن إلى غوفمان: فيليب بلانشه، ترجمة: صابر حباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية- سورية، ط٢٠٠٧م.

-التداولية واستراتيجية التواصل: ذهبية حمو الحاج، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٥م.

-التداولية والسرد: جون.ك. آدمز، ترجمة: د.خالد سهر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد-العراق، ط۱، ۲۰۰۹م.

-التداولية اليوم علم جديد في التواصل: آن روبول وجاك موشلار، ترجمة:د.سيف الدين دغفوس و د. محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط۱، ۲۰۰۳م.

-تصحيح القراءة في نهج البلاغة ردّاً على قراءة في نهج البلاغة للدليمي: الشيخ خالد البغدادي، مركز الأبحاث العقائدية، النجف – العراق، ط٢، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٨م.

-التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة): حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط۳، ۲۰۱۰م.

-التفكير الدلالي عند المعتزلة:د.علي حات الحسن، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية، بغداد- العراق، ط٢، ٢٠٠٢م.

-التفكير اللساني في الحضارة العربية: د.عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط٣، ٢٠٠٩م.

-التواصل اللساني والشعرية مقاربة تحليلية لنظرية جاكبسون: الطاهر بومزبر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط۱، ۱٤۲۸هـ ۲۰۰۷م.

-توضيح نهج البلاغة: السيد محد الحسيني الشيرازي، دار تراث الشيعة، طهران، د.ط، 1٤٠٢هـ.

-جمهرة أنساب العرب: محمد بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٥٦ه)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط٥، د.ت.

-جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد الهاشمي، انتشارات اسماعيليان، ط١، ١٤٢٥ هـ ق - ١٣٨٣ هـ ش.

-الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والإصول والنحو والإعراب وسائر الفنون: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن مجد السيوطي (ت ٩١١ه)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

-الحجاج في البلاغة العربية المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: د. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت البنان، ط١، ٢٠٠٥م.

- الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه: د.سامية الدريدي، عالم الكتب الجديد، إربد- الأردن، ط٢، ١٤٢٨هـ - ٢٠١١م.

-الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: د.عبد الله صولة، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م.

- الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط١، ١٤٣١ه- ٢٠١٠م.

- حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة: محمد بن الحسين بن الحسن المعروف بقطب الدين الكيذري (ت بعد ١٦٠هـ)، تحقيق: عزيز الله العطاردي، مطبعة اعتماد، قم، ط١، ١٤١٦ه.

-حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي: وحيد بن بوعزيز، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط١، ٢٩٩هـ ٢٠٠٨م.

- حركة التاريخ عند الامام علي (ع) دراسة في نهج البلاغة: آية الله مجد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٤٢٨هـ ١٩٩٧م.

-حفريات الخطاب التاريخي العربي (المعرفة، السلطة والتمثلات): د.عبد الله اللاوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران-الجزائر، دار الراوفد الثقافية- ناشرون، بيروت-لبنان، ط۱، ۲۰۱۲م.

-حفريات المعرفة: ميشال فوكو، ترجمة:سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت- لبنان، ط٢، ١٩٨٧م.

-الخصائص: لأبي الفتح عثمان بن جني (٣٩٢ه)، تحقيق: د.عبد الحميد هنداوي، منشورات مجد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط٢، ٢٤٢ه- ٢٠٠٢م.

-خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، تحقيق: أحمد ميرين البلوشي، مكتبة المعلا، الكويت، ط١، معيب النسائي (١٩٨٦هـ).

-الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي: د.مؤيد آل صوينت، مكتبة الحضارات، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

-الخطاب النقدي عند المعتزلة: د.كريم الوائلي، مكتبة كعيبة، اليمن، د.ط، ٢٠٠٣م.

-الخطاب والحجاج: د.أبو بكر العزاوي، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٠م.

-الخلاصة النحوية: د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠هـ ٢٠٠٠م.

-دراسات في التاريخ: أ.ج. هوبزبوم، ترجمة: عبد الغله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق-سوريا، د.ط، ٢٠٠٢م.

-دراسات في اللسانيات العربية: عبد الحميد السيد، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط١، ٤٢٤ه-٢٠٠٤م.

-دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته: د.أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

-دلائل الإعجاز: للشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محجد الجرجاني النحوي (ت ٤٧١ أو ٤٧٤ ه)، قرأه وعلق عليه: محمود محجد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٥ ،١٤٢٤ه – ٢٠٠٤م.

-دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً: د.ميجان الرويلي ود.سعد البازغي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، ط٤، ٢٠٠٥م.

- الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي (شرح نهج البلاغة): لأبي الحسين يحيى بن حمزة بن علي الحسيني (٤٩٧هه)، تحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء - الجمهورية اليمنية، ط١، ٤٢٤هـ ٣٠٠٣م.

-ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عبد الله بن مجد الطبري (ت ١٩٤٥هـ)، تحقيق: أكرم البوشي، دمشق، ط١، ١٤١٥ه.

-رسائل الجاحظ: لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥ه)، تحقيق: عبد السلام محجد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، جمهورية مصر العربية، ط١، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

-رصف المباني في شرح حروف المعاني: للإمام أحمد بن عبد النور المالقي (٧٠٢ه)، تحقيق:أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ط، د.ت.

-الرمز والسلطة:بيير بوردبو، ترجمة:عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء - المغرب، ط٣، ٢٠٠٧م.

-الزمن النحوي في اللغة العربية:د. كمال رشيد، عالم الثقافة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط١، ٢٠٠٨هـ - ٢٠٠٨م.

-السرد العربي القديم الأنواع والوظائف والبنيات: د.إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط١، ٢٩٩هـ ٢٠٠٨م.

-سوسيولسانيات نهج البلاغة: د.نعمة دهش فرحان الطائي، دار المرتضى، بغداد- العراق، د.ط، ٢٠١٣م.

-سيكولوجية فنون الآداب: جيلين ويلسون، ترجمة: د.شاكر عبد الحميد، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون- الكويت، د.ط، يناير - ١٩٧٨م.

-شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني (ت ٧٦٩ هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط٢، د.ت.

-شرح المفصل: موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي (٦٤٣هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د.ط، د.ت.

-شرح نهج البلاغة: السيد عباس علي الموسوي، دار الرسول الأكرم للطباعة والنشر والتوزيع، دار المحجة البيضاء، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

-شرح نهج البلاغة: السيد محجد كاظم القزويني الحائري، مطبعة النعمان، النجف الأشرف-العراق، د.ط، ١٣٧٨ه.

-شرح نهج البلاغة: شارح من القرن الثامن الهجري، تحقيق عز الله العطاردي، مؤسسة نهج البلاغة - انتشارات عطارد، قم، ط١، ١٤١٧ه.

-شرح نهج البلاغة: عز الدين عبد الحميد بن هبة الله بن محجد بن الحسن بن أبي الحديد المعتزلي(ت ٢٥٦هـ)، تحقيق: محجد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

-شرح نهج البلاغة: محمد عبده، تحقيق: محمد الدين عبد الحميد، مطبعة الاستقامة، القاهرة - مصر، د.ط، د.ت.

- شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار للعلامة المجلسي: استخراج وتنظيم: علي أنصاريان، تصحيح: مرتضى حاج علي فرد، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الدار العامة للنشر والإعلام، طهران، ط١٤٠٨ هش.

-شظایا لسانیة: أ.د.مجید الماشطة، دار السیاب للطباعة والنشر والتوزیع، لندن-بریطانیا، ط۱، ۲۰۰۸م.

-الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة: المحدث أحمد بن مجد الهتيمي المكي (ت ٩٧٤ هـ)، مكتبة الحقيقة، استانبول- تركيا، ١٤٢٤هـ ٣٠٠٣م.

-صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء: أحمد بن محجد بن المبيريك، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، بغداد، د.ط، ١٩٨٦م.

-الصورة الفنية في المثل القرآني دراسة نقدية بلاغية: د. محمد حسين الصغير، شركة المطابع النموذجية، دار الرشيد للنشر، بغداد، د.ط، ١٩٨١م.

-الطراز: للإمام يحيى بن حمزة بن علي العلوي، تحقيق: د. عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

-ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي: د.طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية ،د.ط، ١٩٩٨م.

-العبارة والإشارة دراسة في نظرية الاتصال: د. مجد العبد، مكتبة الآداب، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٨هـ - ٢٠٠٨م.

-عقائد الإمامية: محمد رضا المظفر، مركز الأبحاث العقائدية، قم المقدسة- إيران، د.ط،١٤٢٢ هـ ق.

-العقل واللغة والمجتمع: جون سيرل، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط١٤٢٧، ١هـ ٢٠٠٦م.

-علم الأسلوب والنظرية البنائية: د.صلاح فضل، دار الكتاب المصري، القاهرة- مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

-علم اللغة النصّي بين النظرية والتطبيق: د.صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط١، ١٤٢١ه- ٢٠٠٠م.

-علم المعاني: د.عبد العزيز عتيق، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط١، ٢٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

-علم المعنى الذات- التجربة- القراءة: د.رحمن غركان، دار الرائي للدراسات والترجمة والنشر، دمشق- سورية، ط١، ٢٠٠٨م.

-عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج: د.عبد السلام عشير، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، د.ط، ٢٠٠٦م.

-فصول في فقه اللغة: د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٦، ١٤٢٠ه- المصول في فقه اللغة: د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٦، ١٤٢٠هـ المصول في فقه اللغة:

- فعل القول من الذاتية في اللغة: ك.أويكيوني، ترجمة: محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، د.ط، ٢٠٠٧م.

- فقه الفلسفة القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - الرباط، ط٢، ٢٠٠٥م.

-فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور: د.رجاء العيد، النشر منشأة المعرف بالاسكندرية، مصر، ط٢، د.ت.

-في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، ط٤، ٢٠١٠م.

-في بلاغة الخطاب الإقناعي:د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، ط٢، ٢٠٠٢م.

-في التداولية المعاصرة والتواصل: أ.مولز و ك.أوريكيوني، ترجمة:د. محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، د.ط، ٢٠١٤م.

-في ظلال نهج البلاغة محاولة لفهم جديد: محمد جواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط۳، ۲۰۰۱هـ-۱۹۷۹م.

- في اللسانيات العامة: د.مصطفى غلفان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٠.

-في النحو العربي نقد وتوجيه:د.مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت- لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـ ١٤٠٦م.

-في نحو اللغة وتراكيبها منهج وتطبيق: د.خليل أحمد عمايرة، عالم المعرفة، جدة - المملكة العربية السعودية، ط١، ٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

-القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان: أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر، ترجمة:د.منذر عياشي ، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، ط۲، ۲۰۰۷م.

-القاموس الموسوعي للتداولية: جاك موشلر وآن ريبول، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف: عزّ الدين مجدوب، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ط٢، ٢٠١٠م.

-القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء: د.يحيى رمضان، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط٢، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

-القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي: د.حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، ط٢، ٢٠٠٧.

-قضايا الشعرية: رومان ياكبسون، ترجمة: محجد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٨٨م.

-قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية بنية الخطاب من الجملة إلى النصّ: د.أحمد المتوكل، دار الإيمان للنشر والتوزيع، مطبعة الكرامة، الرباط- المغرب، د.ط، د.ت.

-لسان العرب: للعلامة أبي الفضل جمال الدين مجد بن مكرم بن منظور (٧١١ه)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط١، ٩٢١هـ ٢٠٠٨م.

-اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ط١، ١٩٩٨م.

-لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة: د.عبد الفتاح أحمد يوسف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط١، ٢٣١هـ-٢٠١٠م.

-اللسانيات المجال، والوظيفة، والمنهج: أ.. سمير شريف استيتية، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، جدارا للكتاب العالمي، عمان- الأردن، ط٢، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.

-لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب: مجد خطابي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ط٢، ٢٠٠٦م.

-اللغة العربية معناها ومبناها: د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط٤، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٠م.

-اللغة الموحدة تغنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس مبدأ القصدية في علم اللغة العام: عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

-اللغة والحجاج: د.أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٦م.

-اللغة والخطاب: عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط١، ٢٠١١م.

-اللغة: ج.فندريس، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومجهد القصاص، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، د.ط.، ٢٠١٤م.

-مبادئ التداولية: جيوفري ليتش، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء- المغرب، د.ط، ٢٠١٢م.

-مبادئ التداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين: محمود طلحة، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط١، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.

-مثالب العرب والعجم: هشام بن محمد بن السائب الكلبي (٢٠٤هـ)، تحقيق: الشيخ محمد حسن الدجيلي، مطبوعات دار الأندلس، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

-المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: لأبي الفتح عثمان بن جني (٣٩٢ه)، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة- جمهورية مصر العربية، د.ط، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م.

-محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: المحدث يوسف بن الحسن الدمشقي المعروف برابن المبرد ت ٩٠٩ه)، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن محجد بن عبد المحسن الفريح، وزارة التعليم العالي- المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤٢٧ه.

-المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: د.رمضان عبد التواب،مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

-مدخل إلى علم لغة النصّ: د.إلهام أبو غزالة وعلي خليل حمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط7،1996م.

-المستدرك على الصحيحين: للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥ه)، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، مصر - القاهرة، السودان-حدائق القبة، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

-المصطلحات الأساسية في لسانيات النصّ وتحليل الخطاب: د.نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، جدار للكتاب العالمي، عمان-الأردن، ط١، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٩م.

-المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: دومينيك مانغونو، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط١، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٨م.

-المضمر: كاترين كيربرات- أوريكيوني، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.

-المظاهر اللغوية للحجاج مدخل إلى الحجاجيات اللسانية: رشيد الراضي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط- المملكة المغربية، ط١، ٢٠١٤م.

- معارج نهج البلاغة: ظهير الدين علي بن زيد البيهقي (ت ٥٦٥ه)، تحقيق: أسعد الطيب، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤٢٢ه.

-معالم المدرستين: العلامة السيد مرتضى العسكري، الناشر: المجمع العلمي الإسلامي، طهران، ط٥، ١٤٣١هـ-١٩٩٣م.

-معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر،عمان ،ط۲، ۲۲۳ه - ۲۰۰۳م.

-المعتزلة بين القديم والحديث، محجد العبده وطارق عبد الحليم،دار الأرقم، برمنجهام، ط۱، ۱٤٠٨هـ - ۱۹۸۷م.

-معجم التعريفات: للعلامة علي بن مجد السيد الشريف الجرجاني (٨١٦ه)، تحقيق: مجد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، د.ط، ٢٠٠٤م.

-معجم تحليل الخطاب: باتريك شارودو ودومينيك منغو، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، د.ط، ۲۰۰۸م.

-المعجم الفلسفي: د.جميل صليبا، منشورات ذوي القربى، قم- إيران، ط١، ١٣٨٥ش.

-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، ١٩٨٣م.

-معجم اللغة العربية المعاصرة: د.أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط۱، ۱٤۲۹هـ - ۲۰۰۸م.

-معرفة اللغة: جورج يول، ترجمة: محمد فراج عبد الحافظ، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر والتوزيع، أسكندرية، د.ط، ١٩٩٩م.

-المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية: د. محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م.

-مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية قراءة في شروح التلخيص للخطيب القزويني: صابر الحباشة، دار صفحات للدراسة والنشر، دمشق- سورية، ط١، ٢٠١١م.

-مفاتيح الألسنية: جورج مونان، ترجمة: الطيب بكوش، منشورات الجديد، تونس، ط۱، ۱۹۸۱م.

-المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة: د. محمد العبد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

-مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة: محمد تقي النقوي القايني، انتشارات قائن، مطبعة زنبق، طهران، ط١، ١٣٨٤ش – ٤٢٦ق.

-مفتاح العلوم: لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (٦٢٦هـ)، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

-مفردات ألفاظ القرآن: للعلامة الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ه)، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٣١ه- ٢٠١٠م.

-المقاربة التداولية: فرانسواو أرميكو، ترجمة: د.سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، د.ط، ١٩٨٦م.

-مقالات في تحليل الخطاب والتداولية: عمر بلخير، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة الجديدة - تيزي وزو، د.ط، د.ت.

-مقاییس اللغة: لأبي الحسین أحمد بن فارس بن زكریا (ت ۳۹۰ه)، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت لبنان، د.ط، ۱۳۹۹هـ ۱۹۷۹م.

-المقدمة: عبد الرحمن بن خلدون (٢٠٦ه)، تحقيق: عبد السلام الشدادي، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ٢٠٠٥م.

-الملل والنحل: لأبي الفتح مجد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٩هـ)، تحقيق:إبراهيم شمس الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

-مناقب الأسد الغالب: للعلامة شمس الدين مجهد بن الجزري (٨٣٣ه)، تحقيق: طارق الطنطاوي، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، ١٩٩٣م.

-مناهج البحث في اللغة: د. تمام حسان، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د.ط، ١٩٩٠م.

-من أسرار البيان القرآني: د.فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان-الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

-من أسرار اللغة: د.إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٦، ١٩٧٨م.

-من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: السيد محمد تقي الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

-من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة:عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم- ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة - الجزائر، ط١، ٢٠٨٨هـ - ٢٠٠٧م.

-منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: قطب الدين بن سعيد بن هبة الله الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مكتبة آية الله المرعشي، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٦هـ.

-منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ميرزا حبيب الله الخوئي الهاشمي، المكتبة الإسلامية، طهران، ط٤، ٠٠٠ ه.

-الميزان في تفسير القران، للعلامة السيد مجهد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

-نسيج النصّ بحث في ما يكون به الملفوظ نصّاً: د.الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ٩٩٣م.

-النصّ بين القراءة والتأويل:د. يحيى رمضان و د.إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط١، ٢٠١٣م.

-النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي: د.وجيه قانصوه، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١١م.

-النص القرآني من الجملة إلى العالم: وليد منير ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

-النصّ وآليات الفهم في علم القرآن دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة: د. محمد الحيرش، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠١٣م.

-النصّ والخطاب والاتصال: د. محمد العبد، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ م.

-النصّ والخطاب والإجراء: روبرت دي بوجراند، ترجمة: د.تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط۲، ۲۰۰۷م.

-النصّ والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، ط٥، ٢٠٠٦م.

-النصّ والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي: فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، د.ط، ٢٠٠٠م.

-نظام الخلافة في الفكر الإسلامي: د.مصطفى حلمي، منشورات محجد على بيضون دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

-نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون: عبد العزيز الحويدق، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط١، ٣٦٦هـ- ٢٠١٥م.

- نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب: طالب سيد هاشم الطباطبائي، مطبوعات جامعة الكويت، دل، ١٩٩٤م.

-نظرية التلقي أصول وتطبيقات:د. بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ٢٠٠١م.

- نظرية التلويح الحواري: هاشم إ. عبد الله الخليفة، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة - مصر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٣م.

-نظرية الفعل الكلامي: هاشم إ. عبد الله الخليفة، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة - مصر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.

- نفحات الولاية شرح نهج البلاغة شرح عصري جامع: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، دار جواد الأئمة (ع) للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط١، ٢٣٢ه- ٢٠١١م.

- نهج البلاغة: مجموع ما اختارهٔ الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ) من كلام أمير المؤمنين عليبن أبي طالب (ع)، تحقيق: د.صبحي الصالح، دار الكتاب المصري-القاهرة، دار الكتاب اللباني-بيروت، ط٤، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

-الوسائط اللغوية اللسانيات النسبية والأنحاء النمطية: د. محمد الأوراغي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط- المغرب، ط١، ١٤٢١ه- ٢٠٠١م.

-الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجرياً مقاربة أسلوبية حجاجية: عبد الله البهلول، الانتشار العربي، بيروت - لبنان، دار مجد على للنشر، صفاقس - تونس، ط١، ٢٠١١م.

ثانياً: الرسائل والأطاريح

-أثر خطب النبي (ص) في نهج البلاغة دراسة فنية: شهاب جمعة إبراهيم، رسالة ماجستير، كلية الآداب- جامعة الكوفة، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

-الأثر القرآني في نهج البلاغة دراسة في الشكل والمضمون: عباس علي حسين الفحام، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب- جامعة الكوفة، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.

-الإطلاق والتقييد في النصّ القرآني دراسة دلالية: سيروان عبد الزهرة الجنابي، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة الكوفة، ١٤٢٣ه - ٢٠٠٢م.

-الاقتباس والتضمين في نهج البلاغة دراسة أسلوبية: كاظم عبد فريح، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب - جامعة البصرة، ١٢٤٧ه- ٢٠٠٦م.

ثالثاً: الدوريات

-الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية: إدريس مقبول، مجلة كلية العلوم الإسلامية، مكناس- المغرب، المجلد ٨، العدد٢/١٥، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

-التحليل التداولي للخطاب السياسي: أ.ذهبية حمو الحاج، مجلة الخطاب: جامعة مولود معمري-تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة الجديدة- المغرب، العدد الأول، ماي، ٢٠٠٦م.

-التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس: عيد بلبع، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ٦٦، ربيع ٢٠٠٥م.

-التداولية والمجاز دراسة أبستمولوجية: أ.م.د.حسين عودة هاشم، مجلة آداب ذي قار، جامعة ذي قار، المجلد٢، العدد٥، شباط ٢٠١٢م.

-الترجمة والتأويل التداولي: د.أحمد كروم، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٤، العدد ٤١، يونيو ٢٠١٣م.

-التقديم والتأخير في محرمات النكاح في القرآن الكريم دراسة جمالية دلالية: د.تومان غازي حسين و د.خالد كاظم حميدي، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد ١٣، أيلول ٢٠١٣م.

-الرؤية التداولية للاستعارة: عيد بلبع ، مجلة علامات، مكناس- المغرب، العدد ٢٣، ٥٠٠٠م.

-في رحاب نهج البلاغة (٥) نهج البلاغة عبر قرون: عبد العزيز الطباطبائي، مجلة تراثنا، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، العدد ٣٥-٣٦، السنة التاسعة، ١٤١٤.

-القصدية الإنجازية في مضمون الخطاب النحوي في كتاب سيبويه: د.هيثم محجد مصطفى، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، جامعة الموصول، المجلد ١١، العدد٣، ٢٠١٢م.

-مدخل إلى الحجاج. أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان: د. محمد الولي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٢، العدد ٤٠، ديسمبر ٢٠١١م.

-من قراءة النشأة إلى قراءة التقبّل: حسين الواد، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد ١١، العدد ١-٢، ديسمبر ١٩٨٤م.

-مهارات التعرف على الترابط في النصّ في كتاب القراءة العربية: ريما سعد سعادة الجرف، مجلة رسالة الخليج، مكتب التربية العربي لدول الخليج، العدد ٧٨، السنة الحادية والعشرون، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

Republic of Iraq Ministry of Higher Education and Scientific Research University of Basrah Faculty of Arts Department of Arabic

Pragmatics in the Interpretations of Nahj Al-Balagha (Rhetoric Approach)

A THESIS SUBMITTED TO THE COUNCEL OF THE FACULTY OF ARTS, UNIVERSITY OF BASRAH IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY IN ARABIC LANGUAGE

By Mohammad Mahdi Hussein Al Saadi

Supervised by

Professor Abdul Hussein Alak Mubarak (Ph.D.)

2018A.D. 1439A.H.

Abstract

Al-Balagha has been of great importance in the Islamic and humanitarian system since it was written by Al-Sharif Al-Ridia (rh) to the present day. This is due to its preoccupation with various aspects of life on the one hand, and for its author's great reputation from the other hand. Studies and research about this book has been still working. Many of the different achievements in the knowledge sectors come at the forefront of this approach (the interpretations of Nahj Al-Balagha) have represented a great cognitive treasure in various fields and research; linguistic, rhetorical, religious, and historical. Time has kept a number of those interpretations.

In spite of the large number of studies and research that have been developed in the interpretations of the approach, most of them have been in the fields of (grammar, rhetoric, or signifier), as well as many of them limited to a specific explanation. The researcher has not noticed a study aims to interpret contemporary pragmatics; therefore, he has decided to write about (Pragmatics in the interpretations of Nahj Al-Balagha). The study concentrates on applying contemporary pragmatics automatically to the code of annotations, and to interpret what the scholars presented through their analytical model of the deliberative nature of the upper discourse.

Due to many studies have been made in pragmatics, the study has left it to avoid repetition. Consequently, Introduction has focused on

(Changes in the Pragmatic approach in the Interpretaions of Al-

Balagha). It discusses two significant points: text writing (Nahj Al-Balagha) and the chronological divergence between Al-Nahj and interpretations with reference to the difference in reading Al-Nahj by interpreters based on the deliberative approximations they adopted.

The first chapter of the study is concerned with the descriptive dimension in the interpretations of Nahj Al-Balagha. It is divided into two sections. The first one deals with the interpretive methods and the interpretative practice based on the interpretive methods of the narrators (deletion, submission, delay, and referral). The second one (the intention between the statement and the hint) explains how interpreters addressed the purposes of discourses of the upper discourse based on the graphical aspect of eloquence (metaphor, simile, imagery, and symbolism).

The second chapter explores the communicative dimension in the interpretations of Nahj Al-Balagha which is also divided into two sections. In the first section (communication variables and competencies), the researcher has presented the variables of the communication process between the discourse of the approach and the participants through the Jacobson plan, as well as as the deliberative competencies of the participants (linguistics and encyclopedias). While the second section focuses on (communication strategies) in the interpretations. It studied three strategies (implicit, guiding, and solidarity).

The third chapter is devoted to analyzing the evidence dimension in the interpretations of Nahj Al-Balagha. It falls into two sections. Section one (the evidence indicators) demonstrates the issue of the imamate by the interpreters through the discourse of approach and their emphasis on the most important mechanisms of this evidence ((kinship, allegiance, text, knowledge, and courage). As for section two, it analyzes evidence and mechanisms of opposition dialogue) which is the debate and the evidence and the narration of the evidence. The thesis ends with conclusion sums up the findings of this study.