الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة يحيى فارس _المدية_

كلّية الآداب واللّغات

قسم اللّغة ولأدب العربيّ

الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطاب اللّساني

من خلال كتاب نهج البلاغة

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه (ل.م.د)

تخصّص لسانيّات الخطاب

إعداد الطّالب:

عبد المطلّب عبد الحي.

إشراف الدّكتورة:

عواطف قاسمي الحسني.

لجنة المناقشة			
الاسم واللّقب	الرّتبة	الجامعة	الصّفة
أ. د كمال بخّوش	أستاذ التّعليم العالي	جامعة المدية	رئيساً
د.عواطف قاسمي الحسني	أستاذ محاضر "أ"	جامعة المدية	مشرفاً ومقرّراً
د.سالم صغير	أستاذ محاضر "أ"	جامعة المدية	عضواً مناقشاً
د.سعدودي حسين	أستاذ محاضر "أ"	جامعة المدية	عضواً مناقشاً
أ. د أنيسة بن تريدي	أستاذة التّعليم العالي	جامعة البليدة 2	عضواً مناقشاً
أ. د خليدة بن عيّاد	أستاذة التّعليم العالي	جامعة بومرداس	عضواً مناقشاً

السّنة الجامعيّة: 2023م/ 2024م.

الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة يحي فارس _المدية_

كلّية الآداب واللّغات

قسم اللّغة ولأدب العربيّ

الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطاب اللّساني

من خلال كتاب نهج البلاغة

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه (ل.م.د)

تخصّص لسانيّات الخطاب

إعداد الطّالب:

عبد المطلّب عبد الحي.

إشراف الدّكتورة:

عواطف قاسمي الحسني.

السّنة الجامعيّة: 2023م/ 2024م.


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله بجميع محامده كلّها على جميع نعمه كلها...

أشكرك ربي عاجزاً وأحمدك معترفاً بعدم استحقاقي للطفك وفيضك...

إذ تكرّمت عليّ وتفضّلت وأنلتني كل هذا برحمتك وجودك وكرمك...

فإنّي أشكرك سبحانك بعجزي

وأتقرّب لك بشكر أمّي؛ الّتي قبلتها لجوارك وهي تتمتم بالدعاء لي:

"وفّقك الله يا ولدي وأنار طريقك بالصّالحين."

وأبي سبب وجودي، ذاك الذي على أعتابه سرت وبه أفخر وأقتدي...

والشّكر موصولٌ للدّكتورة المشرفة "عواطف قاسمي الحسني"

شكراً مربوطاً بدعاءٍ متواصلٍ كان عرفاناً منّي لها

بأكفٍّ ضارعات لربّ العالمين أن يجازيها عنّي كلّ الجزاء

وأن يتمّ إليها أمره بما هو أهله

إنّه ربّ سميعٌ مجيب



إلى الحاضر في القلب ..الغائب عن العين...

إلى : ريحانة أملي، سرّ عشقي...

إلى : روحي التي بين جنبيّ، دمعتي التي في مقلتيّ...

إلى : شوقي، آهاتي، نُدبتي، آلامي و أحزاني...

إلى : أملي، حلمي، رحمتي، أحلامي ووجداني...

إلى : يوسفي المنشود...

أهدي هذا العمل...

أحـــــبّـــــــك

مقدّمـــــــة

مـــقـــــدّمـــــة

بسم الله وكفى والصّلاة على النّبي المصطفى وآله المستكملين الشّرفا

أمّا بعد:

لقد سايرت الدّراسات اللّغويّة التّطوّر الحضاريّ الإنسانيّ، فالتّحوّل الّذي شهده القرن التّاسع عشر والقرن العشرين أدّى إلى نقلةٍ نوعيّةٍ في الفكر اللّساني، ويمكننا تخصيص الحديث هنا عن موضوعَي **"الاستعارة"** و**"الحجاج"**، فالاستعارة قد اصطبغت عليها الصّبغة الزّخرفيّة ردحًا من الزّمن فأُدرجت ضمن محسّنات الخطاب، أمّا حديثاً فقد اتّخذت وجهةً مغايرةً تمامًا عمّا كان سائدًا، وغدت من جانبٍ عرفانيّ آلية العقل في التّفكير وإنتاج الدّلالة، فرؤية العالم تكون من منظار الاستعارة فكرًا وهذا بناءً على مسلّمة **إنّ اللّغة استعاريّة في جوهرها، وبالتّالي تكون الاستعارة المبدأ الحاضر أبدًا في اللّغة لا تنفكّ عنها**، ارتكازًا على هذا الطّرح لم يقتصر دورها في العمليّة التّواصليّة والإبلاغيّة على إيصال فكرةٍ ما في حلّةٍ مونقة إنّما تحمل في ثناياها علاوةً على ذلك الغرض الجماليّ أبعادًا حجاجيًّا غايتها تفعيل الأداء الوظيفيّ في الخطاب اللّسانيّ.

كما أنّ **"الحجاج"** قد وسّع من نطاقه حتّى تجاذبته علوم شتى بما فيها **"البلاغة"** فبُعثت البلاغة القديمة من زاوية جديدة ترتكز في أساسها على الحجاج، لهذا تعدّ النّظريّة الحجاجيّة من أبرز النّظريّات الّتي تمخّضت عن الدّرس اللّسانيّ الحديث وقد أدرجت ضمن ما وُسم بـــ**"البلاغة الجديدة"**، وبهذا كان للبلاغة عظيمُ الشّأن في بيان مفهوم الحجاج والإفادة من محتوياته؛ فالحجاج هو محاولةٌ واعيةٌ من المتكلّم للتّأثير في المتلقّي وإقناعه لإحداث تغيير إمّا في سلوكه أو معتقده وقناعاته وفق استراتيجيّةٍ معيّنةٍ وفي الغالب تكون استراتيجيّةً لغويّةً منطقيّةً، وبالرّبط بين ميداني **"البلاغة"** و**"الحجاج"** تكون هذه الاستراتيجيّة لغويّة بلاغيّة، فتصبح بذلك الصّور البيانيّة الفنيّة صورًا لها وظيفةٌ حجاجيّةٌ في عمقها ولمّا كانت **"البلاغة"** و**"الحجاج"** يهتمّان بالخطاب اللّسانيّ في سعيٍ حثيثٍ منهما إلى بيان القدرة الإقناعيّة والتّأثيريّة والقوّة الحجاجيّة الّتي يكتنزها كانت الغاية من دمجِها في بحثنا

هذا هي إبرازُ مدى قدرة الاستعارة _باعتبارها من الأوجه البلاغيّة_ على تحقيق الإقناع والتّأثير.

هذا الموضوع هو امتدادٌ لفكرةٍ طرحناها في "**طور الماستر**" أين عالجنا فكرة أنّ "**الاستعارة منطلقها العقل**" فهي مسهمةٌ في التّفكير، تبلورت إلى أن مُزِجت بمتغيّر من جنسها "**الحجاج**"، فمادامت الاستعارة آلية للتّفكير فمعالجتها بطبيعة الحال ستكون **معالجةً عرفانيّةً من حيث تحليلُها والكشف عن آلية عملها**، وبالكشف عن ميكانيزمات العمل تبيّن أنّها في جوهرها حجّة يلجأ إليها المتكلّم تقويةً لكلامه وإحداثًا لأثرٍ معيّن في متلقّيه، بناءً على هذا حاولنا بحث موضوع "**الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة**" واخترنا من "**نهج البلاغة" مدوّنة** يجري على نصوصها تطبيق هذا الموضوع، وهذا لشغفنا العظيمِ بالنّهج وولوعنا بالصّور الفنيّة الموظّفة فيه، فرقيّ نصوصه يهزّ النّفوس، وتعابيره جليّة عميقة المغزى أخّاذة المراد، مؤثّرة بقدر تأثير أسلوب قائلها، فالرّغبة في تبيّن البُعد الحجاجيّ الّذي رامه الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ من خلال توظيفه للاستعارة في سياقات متعدّدة من خطابه لطُموح ظلّ يترنّح في النّفس ويجيش في الفكر، من هنا بدأت الرّحلة في بحث الموضوع واستكناه خباياه وخوض غماره، فجاء موسومًا بـــ"**الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطاب اللّسانيّ من خلال كتاب نهج البلاغة**"، فتتبّعنا النّهج نصًّا نصًّا لإماطة اللّثام عن موضوع بحثنا بما يحقّق نتيجةً علميّةً تجيب عن **الإشكاليّة** الآتية:

- **كيف حقّقت الاستعارة في نصوص نهج البلاغة أبعاداً حجاجيّةً؟**

بعبارةٍ أخرى:

- **ما مدى إسهام الاستعارة في تحقيق الأبعاد الحجاجيّة في الخطاب اللّساني من خلال كتاب نهج البلاغة؟**

وقد تفرّعت عن الإشكالية الكبرى عديد **تساؤلاتٍ فرعيّةٍ** نذكرها في الآتي:

- **ما هي أبرز التّغيّرات المعرفيّة الطّارئة على مفهومي الاستعارة والحجاج عند العرب والغربيّين قديماً وحديثاً؟ وما الرّابط بينهما في المنظور الحديث؟**
- **ما الأبعاد الحجاجيّة التي تحقّقها الاستعارة؟**
- **كيف تجلّى الإقناع والتّأثير في الخطاب الاستعاريّ من خلال كتاب نهج البلاغة؟**
- **ما مدى الأثر النّفسيّ والعقليّ الذي أحدثته حجاجيّة الاستعارة من خلال (خطب، رسائل، وحكم) نهج البلاغة؟**

تقلّبًا بين هاته التّساؤلات وفي سبيل الإجابة عنها علميًّا شقّ البحث طريقه عبر ثلاثة فصولٍ، أُسبِقوا بمقدّمةٍ ومدخلٍ وأُلحِقُوا بخاتمةٍ.

أمّا **المقدّمة** فقد تضمّنت بياناً لسبب اختيار الموضوع، وطرحًا للإشكاليّة الأساسيّة وعرضًا لهيكلة فصوله، وذِكرًا للمنهج المتّبع فيه، وتمثيلًا لأهمّ المصادر والمراجع الّتي استقى منها البحثُ مادّتَه العلميّة، وكذا مناقشةً لجملةٍ من الدّراسات السّابقة الّتي تناولت جزئيّات الموضوع مع إبراز الجديد الّذي جاء به هذا البحث مقارنة بها في ميدان البحث العلمي.

وأمّا **المدخل** فقد خصّص حديثه عن صاحب المدوّنة الإمام **عليّ _كرّم الله وجهه_** وتلمّس جوانب من سيرته الطّاهرة الزّكيّة (صفاته الخَلقيّة والخُلقيّة، عبادته، بلاغته خلافته واستشهاده...)، كما تطرّق إلى سيرة جامع المدوّنة "**الشّريف الرّضيّ**" لينتقل صوب المدوّنة نفسها ويُفرد لها محطّات نحسبها ذات بالٍ مبتدئًا بوصف نهج البلاغة مارًّا ببيان مكانة النّهج من البلاغة العربيّة مذيّلًا بإثبات نسبه للإمام عليّ _كرّم الله وجهه_.

وأمّا **الفصل الأوّل** فعُقد لطرح موضوع الاستعارة وهو موسومٌ بـــ"**الاستعارة من الاستبدال إلى العرفان**" واسم الفصل واشٍ عن مضمونه؛ إذ هو تتبّع تاريخيّ لتطوّر

مفهوم الاستعارة عند العرب والغرب على حدٍّ سواء، وبهذا تفرّع منه ثلاثة مباحث: سلّط **المبحث الأوّل** منه ضوءَه على المفهوم اللّغوي (عربي/ أجنبي) والاصطلاحيّ للاستعارة **والمبحث الثّاني** رام الحديث عن الاستعارة في الفكر العربيّ قديماً وحديثاً، بينما رمى **المبحث الثّالث** إلى تناول الاستعارة في الفكر الغربيّ قديماً وحديثاً، هنا أين لمّحنا إلى أنّ الرّكون إلى النّظريّة الغربيّة المتعلّقة بالبنية التّصوّريّة للاستعارةِ هو الخادمُ لنا في الجانب التّطبيقيّ للدّراسة .

أمّا **الفصل الثّاني** فهو معقودٌ لطرحِ المتغيّر الثّاني للبحث وهو موضوع الحجاج موسومٌ بـــ"**الحجاج من منظور الدّراسات العربيّة والغربيّة قديمها وحديثها**"، وقد اقتفى في منهجيّته خُطى الفصل الأوّل من حيثُ التّراتبيّةُ والعنونةُ لمّا رُمنا إحداثَ توازنٍ علميّ وترتيبٍ منطقيّ للأفكار المطروحةِ تنظيراً، وهو بدوره مقسّمٌ إلى ثلاثة مباحث؛ **المبحث الأوّل** منه تناول المفهوم اللّغوي (عربيّ/ أجنبيّ) والاصطلاحيّ للحجاج، **والمبحثُ الثّاني** جُعِل للحديث عن الحجاج في الفكر العربيّ قديماً وحديثاً، **والمبحثُ الثّالث** منه تطرّق إلى الحجاج في الفكر الغربيّ قديماً وحديثاً.

يأتي **الفصل الثّالث** وهو المُخصّص **للجانب التّطبيقيّ** موسومٌ بـــ"**تحليل نماذج من نهج البلاغة لبيان الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة**"، ابتُدِأ بتمهيدٍ أودعناه الحديث عن الرّابط بين الاستعارة والحجاج نظريّاً والذي تمخّضت عنه الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة (تأثير/ إقناع)، وقد قُسّم إلى ثلاثة مباحثَ هو أيضًا وهذا بناءً على تقسيم "**الشّريف الرّضي**" لـــ"**نهج البلاغة**" _المدوّنة_ إلى ثلاثة أجزاء (**جزء الخطب، جزء الرّسائل، جزء الحكم**)، فأخضعنا بذلك تقسيم المباحث للمدوّنة، وحرصنا على ابتداءِ كلّ مبحثٍ من المباحث المعقودة بذكر خصائص الفنّ الذي يحتويه بالنّسبة للإمام _كرّم الله وجهه_، ومن ثمّ الخوض في تحليل النّصوص المستلّة من النّهج والمتضمّنة للاستعارة بشرح الاستعارة الواردة بناءً على مفاهيم وآليّات النّظريّة التّصوّريّة، وكذا بيان البُعد

الحجاجيّ الذي تتضمّنه الاستعارة في طيّاتها، مبرزين في كلّ مبحثٍ مبرّر التّصنيف في تمهيدٍ سابقٍ للتّحليل، وكان المبرّر حجاجيّ بصورةٍ متنوعةٍ بين المباحث بما يقتضيه نوع الخطاب.

وخُتِم البحثُ **بخاتمةٍ** ضمّت جملةً من النّتائج المتوصّل إليها بعد الدّراسة والتّحليل.

أمّا من حيث **مراجع البحث**، ففي مقدّمتها مدوّنة الدّراسة "**نهج البلاغة**" للإمام "**عليّ بن أبي طالب**" **_كرّم الله وجهه_**، ولمّا كان له عديد شروحاتٍ وتحقيقاتٍ آثرنا في بحثنا هذا اعتماد النّسخة الّتي حقّقها مفتي الدّيار المصريّة الإمام "**محمد عبده**" في اختيار النّماذج مادّة الدّراسة التّطبيقيّة وهذا لكون المدوّنة الأصليّة غير واضحة النّصوص.

إضافةً إلى جملةٍ من المصادر الّتي كان لها ثقلها في إضاءة زوايا هذا البحث نذكر منها:

- **أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمد الجرجاني النّحوي:**

_ دلائل الإعجاز، علق عليه: أبو فهد محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي القاهرة مصر، دط، 1375ه.

_ أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، دب، ط1 1412هـ 1991م.

- **عبد العزيز لحويدق، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمان، ط1 2015م.**
- **عطيّة سليمان أحمد، الاستعارة القرآنيّة في ضوء النّظريّة العرفانيّة، الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة/ مصر، دط، 2014م.**
- **سامية الدّريدي، الحجاج في الشّعر العربيّ القديم بنيته وأساليبه _من الجاهليّة إلى القرن الثامن للهجرة _، عالم الكتب الحديث، دب، ط1، 2001م .**

- أحمد اتزكنرمت، الحجاج في المناظرة _مقاربةٌ حجاجيّة لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس_، ضمن كتاب الحجاج والاستدلال الحجاجي _دراسات في البلاغة الجديدة_، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع الأردن، ط1، 2011م.
- عبد الرحمن طه، اللّسان والميزان، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء المغرب ط1، 1998م.
- أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، العمدة في الطّبع، الدار البيضاء/ المغرب، ط1 2006م.

ثمّ إنّ ما وقفنا عليه من **دراساتٍ سابقةٍ** أفضى بنا إلى أنّ جلّها يتناول جانبًا من موضوع دراستنا وبالتّالي يتقاطع في مواضع يسيرة منه فيتقسّم الموضوع إلى "**الاستعارة**" و"**الحجاج**" والمدوّنة "**نهج البلاغة**"، نجد في **موضوع الاستعارة** ما يقارب دراستنا لها من منظورٍ عرفانيّ مقالين هما:

- مقال بعنوان "**دراسة الاستعارة في ضوء اللّسانيات العرفانيّة**" لـــ"**آسيا عمراني**" تتبّعت فيه الباحثة مفهوم الاستعارة من منظور اللّسانيات العرفانيّة مبرزة أنواعها، كما بيّنت فيه أنّ دراسة الاستعارة من هذا المنظور تمكّن من معرفة العوامل المسهمة في بنائها من قصدٍ وتجربةٍ ووعيٍ وإدراكٍ (خاصّة بمنتج الاستعارة)، وكذا في تحليلها من ذكاءٍ ومعارفَ وتجاربَ (خاصة بمتلقّي الاستعارة).

وكذا مقال "**تحوّلات الاستعارة من البلاغة التّقليديّة إلى اللّسانيات العرفانيّة**" لـــ"**سهام رابح**": وقد ناقشت فيه الباحثة فكرة أنّ البلاغة القديمة وضعت الاستعارة في حدود المؤسّسة الجماليّة الّتي لا تراها إلّا في مصاف الشّعر، في حين أنّ اللّسانيات العرفانيّة أخرجتها من هذا وربطتها بالتّداول والحجاج.

ودراسات أخرى في **الحجاج** وقع اختيارنا على أطروحتي دكتوراه تطرّقتا إلى الجانب الحجاجيّ بما يقارب ما تطرقنا إليه وهما:

- **"آليات الحجاج في مناظرات الشّيخ أحمد ديدات" لـــ"محمد الأميني مصدوق" جامعة محمد خيضر بسكرة (2019م/ 2020م):** تندرج دراسته في إطار الدّرس الحجاجيّ، عمد فيه إلى عرض الآليات الحجاجيّة المتنوّعة (اللّغوية، البلاغيّة، التّداوليّة) في مناظرات الشيخ أحمد ديدات.
- **"الحجاج بين الدّرس البلاغي العربيّ والدّرس اللّساني الغربي _دراسة تقابليّة مقارنة_" لـــ"نورالدين بوزناشة" جامعة لمين دباغين سطيف (2016م/ 2015م):** تتبّع فيها الباحث مظاهر الحجاج في الدّرس العربيّ والغربيّ مركّزًا على بلاغة الخطاب الّتي تمثّل أبرز مظهر من مظاهر الحجاج في دراسة مقارنة بينهما.

ومن الدّراسات الّتي اتّخذت من **"نهج البلاغة"** مدوّنة لها نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- **"البُعد التّداوليّ للمجاز في كتاب نهج البلاغة للإمام عليّ لـــ"حمزة لكحل" جامعة محمد خيضر بسكرة (2017م/ 2018م).**
- **"الحكمة في نهج البلاغة للإمام عليّ _دراسة في نحو النّص" لـــ"هادية عطيّة" جامعة محمد خيضر بسكرة (2017م/ 2018م).**

بناءً على المعطيات السّابقة يمكن القول إنّ البحث قد اكتسب **جِدّته** من خلال المزج بين الموضوعين والرّبط بينهما **(موضوع الاستعارة والحجاج)** فنتج بذلك موضوع **"الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة"** وتطبيقه على مدوّنة **"نهج البلاغة".**

ولكي تُحصّل هذه الدّراسة مأمولها اعتمدنا **المنهج الوصفيّ التّحليليّ** وكذا **المنهج التّاريخيّ**، وقد تمثّل **المنهجُ التّاريخيّ** في تتبّع ظاهرتَي "الاستعارة" و"الحجاج" تاريخيّاً

عند العرب والغرب وتتبّع تبلورها وتحوّر الأفكار المتعلّقة بها من حقبةٍ إلى أخرى مرحلةً مرحلةً، في حين أنّ **المنهجَ الوصفيّ التّحليليّ** تبيّنت آلية العمل به في وصفِ ظاهرة الاستعارة الكامنة في نصوصِ نهج البلاغة بِعدّها ظاهرةً لغويّةً مادام الجانب اللّغويّ منها هو جزءٌ من تحقّقها واقعاً لمّا كانت عمليّةً ذهنيّةً فكريّةً، والكشف عن كيفية إسهامها في عمليّة الإقناع والتّأثير؛ أي في البحث عن المسوّغ الذي خوّل لها تحقيق البُعد الحجاجيّ وهذا من خلال تحليل استعارات الإمام _كرّم الله وجهه_ في نصوص نهج البلاغة واستخراج مكمَن الحجاج منها.

«نقص المراجع، وفقر المكتبات» حجّةٌ اعتدنا مصادفتها في مقدّمات البحث العلميّ وهذا ما لم يكن عائقاً أمام هذا البحث فوفرةُ المصادر والمراجع _غزارة المادّة العلميّة والحقول المعرفيّة التي تناولت الاستعارة والحجاج_ الإلكترونيّة منها والورقيّة وتضارب الآراء حولها، واختلاف زوايا النّظر بما أفرز عديد نظريّاتٍ وبخاصّةٍ الحديثة منها جعلنا في موقف المتفحّص والمُمحّص لتلك الآراء في محاولةٍ للتّوفيق بينها بما يخدمُ الموضوع في كلّ جزئيّاته.

وفي ختام هذه المقدّمة وتخليداً لفضل أصحاب الفضل فإنّي أعبّر شاكراً ومعترفاً للأستاذة المشرفة "**عواطف قاسمي الحسني**" الشّريفة نسباً، الدّمثة خلقاً، الرّصينة علماً على إشرافها وصبرها على هذا البحث حتّى صار كما هو.

وأثني شاكراً على اللّجنة الموقّرة وعلى كل من كانت له يد العون في هذا العمل.

وآملُ من الحيّ القيّوم أن يبارك فيه ويوفّقنا لما بعده ويجعل فيه شيئاً من نور لطفه لمن قرأه إنّه حفيّ مجيب.

والحمد لله ربّ العالمين

مـــــــدخـــــــــل

مؤلّفُ نهجُ البلَاغةِ وجامعُهُ

1) سيرةُ الإمام علي _كرَّم اللهُ وجهه_

لنا في حياة العظماء معينٌ لا ينفد من العبرة والخبرة، قليلٌ هم الذين يُلقون في عقلك ويزرعون في روحك القواعد العظيمة التي تلامس الوِتر الإنسانيّ، توجّه كلّ نشاطٍ وترقب كلّ تحرّك بالقول مثلا «إنّ من تساوى يوماهُ فهو مغبونٌ»[1]، ويعملون على أن لا تتشابه أيّامهم ويكونون عونًا وذخرًا لغيرهم في كلّ فجرٍ جديدٍ، وقليلٌ للغاية هم الذين أدركوا وعايشوا فعلاً «أنّ النّاس صنفان: أخٌ لك في الدّين ونظيرٌ لك في الخلق»[2]، وقلّةٌ هم الذين وعوا «أنّ ما جاع فقيرٌ إلا بما مُتّع به غنيٌّ»[3] و«أن قيمةَ كُلِّ امرِئٍ ما يحسِنهُ»[4]، وراحوا على أساسِ هذا الوعي العظيم يؤسّسون دستور دولةٍ صداها العدالة الإنسانيّة، و"**لعلي بن أبي طالبٍ**" _كرَّم اللهُ وجهه_ مكانةٌ بين هؤلاء القلّة، إن لم نقل إنّ جوانب العظمةِ في حياته أكثر من هذا...

فمن نازع في رأي ففي اسم عليّ شفاءٌ لنوازع نفسه، ومن ثار على ضيمٍ ففي اسم علي حافزٌ لثورتهِ ومرضاةٌ لغضبه، ومن واجه التّاريخ العربيّ بالعقلِ أو بالذَّوق أو بالعاطفةِ أو بالخيالِ، فهناك ملتقى بينه وبين عليّ في وجهٍ من وجوهه وعلى حالةٍ من حالاتهِ، وتلك مزيةٌ انفرد بها تاريخُ الإمام بين تواريخِ الأئمةِ الخلفاء.[5]

---

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 2007م، ج4، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص308.

[3] المصدر نفسه، ص78.

[4] المصدر نفسه، ص347.

[5] يُنظَر: العقّاد عباس محمود، العبقريّات الإسلاميّة، عصير الكتب للنّشر والتّوزيع، مصر، ط1، 2019م، ص285.

1_1: مولدُ الإمام علي _كرَّم اللهُ وجهه_ ونشأتهُ:

في يوم الجُمعةِ الثَّالثِ عشر من شهرِ رجبٍ المباركِ قبلَ بِعثةِ النبِي _صلّى الله عليه وآله وسلّم_ باثنتي عشرةَ سنةٍ، وُلِدَ أوّلُ مولُودٍ في الكعبةِ المشّرفَةِ،[1] وهو الإمامُ "**علي**" _كرَّم اللهُ وجهه_.

هو «**ابن أبِي طَالبٍ بن عبدِ المطَّلبِ بن هَاشِمِ بن عبدِ منافٍ**»[2]، أبُوهُ "**أبو طَالب**" سيّد البطحاء وأهلُ الثّناء، وحامل اللّواء، تكفّل النّبي يتيماً وربّاهُ صغيراً، وناصرهُ نبّيا ورسُولاً. أمّه «**فاطِمةُ بِنتُ أسدِ بن هَاشِمِ بن عبدِ منافٍ**»[3]، أسلمت مع السّابقين الأوّلين وكانت في طليعة المهاجرين.

فهو هاشميّ النّسب، قرشيّ الحسب، ابن عمّ النبي _صلّى الله عليه وآله وسلّم_ وزوجُ ابنته وأحبّ عترته "**فاطمةُ الزّهراء**"، أبو الحسنين السّبطين الكريمين، فعليّ من محمد ومحمد من عليّ ما كانا من "أبي طالب"، وفي هذا أنشد الإمام _كرّم الله وجهه_ يقول:

أَنَا عَلِيٌّ وَابْنُ عَبْدِ المُطَّلبِ نَحْنُ لَعَمْرُ اللهِ أَوْلَى بِالكُتُبِ

مِنَّا النَّبِيُّ المُصْطَفَى غَيرَ كِذْبٍ أَهْلُ اللِّوَاءِ وَالمَقَامِ وَالحُجُبِ[4]

وهي القرابة نفسُها التي أقرّهَا النّبي _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_ "**لعلي**" _كرَّم اللهُ وجهه_ قائلاً: «أيّها النّاسُ... عليٌّ هذا أخِي... عليٌّ هذا أخِي.»[1]

---

[1] سليم عز الدّين، أمير المؤمنين، عرض ميسّر لسيرة الإمام علي بن أبي طالب، دار الهدى للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص14.

[2] العقّاد عباس محمود، العبقريّات الإسلاميّة، ص287.

[3] المرجع نفسه، ص287.

[4] علي بن أبي طالب، ديوان الإمام علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، اعتنى به: المصطفاوي، دار المعرفة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2005م، ص20.

عاش "**علي**" _كرَّم اللهُ وجهه_ مع الرّسول _صلّى الله عليه وعلى آله وسلم_ قبل أن يصدع بدعوتهِ حيث قضى تحت رعايته سنوات الصّبا والتّفتح على الحياة، فقد كفلهُ وهو طفلٌ، وهذا هو الزّمن الأوّل الذي يتلقّى فيه بذور الأخلاق الفاضلة، فلطالما جاور "عليٌ" "محمداً" في خلوتهِ، وسارَ على نهجه، ولطالما عاش في ذلك الجوّ الزّكي إلى جوار ابن عمّه وهو أثيرٌ لديه وحبيبٌ على قلبه.

"**علي**" _كرَّم اللهُ وجهه_ هو حصيلة الإعدادِ النّبوي، وقد أشار إلى الأبعاد التّربوية التي حظي بها من لدن أستاذه، وإلى تعهّد النّبِي _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم _ إيّاه وإلى مكانته عندهُ قائلاً: «ولَقد علمتم موضِعي من رسُولِ اللهِ بِالقرابةِ القرِيبةِ والمنزِلَةِ الخَصِيصَةِ، وضَعَنِي في حِجرِه وأنا ولَدٌ، يضُمّنِي إلى صَدرِهِ، ويكنفُنِي في فِراشِهِ ويُمِسُّنِي جسدَهُ، ويشِمُنِي عرفهُ، وكان يمضَغُ الشَّيءَ ثمّ يُلقِمُنِيهِ، وما وجدَ لي كذْبةً في قولٍ ولا خَطلَةً في فِعلٍ... ولَقد كُنت أتَّبِعُهُ اتّباع الفصِيل أثَر أُمّهِ، يرفعُ لي في كُلّ يومٍ من أخلَاقهِ علَمًا ويأمرُنِي بِالاقتدَاءِ به.»[2]

1_2: صفاتُ الإمامِ _كرَّم اللهُ وجهه_ الخَلقيّةِ والخُلُقيّةِ:

جُمِعَتْ فِي صِفَاتِك الأَضْدَادُ فَلِهذا عَزَّتْ لَك الأَنْدَادُ

زَاهِدٌ حَاكِمٌ عليمٌ شُجَاعٌ نَاسِكٌ فَاتِكٌ فَقِيرٌ جَوَادٌ

شِيَمٌ مَا جَمَعْنَ بشَرٌ قطُّ وَلا حَازَ مِثْلَهُنَّ العِبَادُ[3]

---

[1] المنشاوي محمد الصّديق، مائة قصّة وقصّة عن حياة عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ص08.

[2] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص222.

[3] الحليّ صفي الدّين، ديوان الحليّ صفي الدّين، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص120.

كانَ **عليٌّ** _كرَّم اللهُ وجهه_ جميلَ الخِلقةِ مليحَ السّريرةِ؛ قال واصفوه إنّه كان «أميلَ إلى القِصَرِ، أَدْعَجَ العينينِ، حَسنَ الوجهِ كأنّهُ القمرُ لَيلَةَ البدرِ حُسنًا، ضَخمَ البطنِ، عريضَ المنكبينِ، شَئِنَ الكفّينِ عَتِدَا، أَغْيَدَ كأنّ عُنقَهُ إبريقُ فِضَّةٍ، أصلَعَ لَيس في رأسِهِ شَعرٌ إلّا من خَلفِهِ، كبيرَ اللّحيةِ، لمنكبه مشَاشٌ كمشَاشِ السّبع الضَّارِي، لا يتَبيّن عضُدَهُ من ساعدِهِ قد أُدمجت إدماجًا، إذا أمسك بِذِراع رجُلٍ أمسك بِنَفَسِهِ فلَم يستَطِع أن يتَنفس وهو إلى السّمنِ ما هو، شَدِيدُ ساعدِ اليدِ... ثَبتُ الجِنانِ قويٌّ شُجاعٌ.»[1] نشأ **عليٌّ** _كرَّم اللهُ وجهه_ مكينَ البُنيانِ في الشَّبابِ والكُهول، حافظاً لتكوينه المكين حتّى ناهز السّتين.[2]

ومن مكانتهِ التَّركيبيّة أنّهُ كان لا يبالي الحرّ والبرد، قوّتهُ البالغةُ مُسِحَت بصفةِ الشَّجاعةِ، فلا يُشَقُّ له غُبارٌ، قاهرُ المشركِين، دَافعُ المارِقين، يُقدِم في الحرب مهرولاً لا يلوي على شيءٍ فيُرى له كرٌّ ولأعدائهِ فرّ. وما يزيدُ شجاعتهُ تشريفًا أنّها ازدانت بأجمل صفات الشُّجعانِ، طُبِع عليها بغيرِ كُلفةٍ أو مجاهدةٍ وهي: التّورّعُ عن البغي والمرُوءةُ مع الخصمِ قويًا أو ضعيفًا على السّواءِ وسلامةُ الصّدرِ من الضّغَنِ على العدوّ بعد الفراغ من القتلِ.[3]

هذا كلّهُ كان مقرونًا بالثّقة والهيبة والاعتزازِ، لا يقصدُ به عُجبًا ولا يرضاه بل ينهى عنه ويشتَدّ في اجتنابه، ويوصي من أحبّ «إيّاك والعجب بنفسك والثّقة بما يعجبُك منها»[4] ومن شواهد هذه الثّقة بنفسه أنّه حملها من ميدان الشّجاعة إلى ميدان العلم والرّأي حيث كان يقول: «اسألُونِي قبلَ أن تَفقدُونِي، فو الذِي نفسِي بِيدِهِ لا تَسألُونِي في شَيءٍ فيما بينكُم

---

[1] ابن عبد البرّ أبو عمر يوسف محمد، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: البجاوي محمد علي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1995م، ص1122.

[2] العقّاد عبّاس محمود، العبقريّات الإسلاميّة، ص287.

[3] المرجع نفسه، ص289.

[4] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص19.

وبين الساعةِ ولا عن فِئةٍ تَهدِي مئة وتضِلُّ مئةً، إلا أنبأتكُم بِناعقِهَا وقائدِهَا وسائقِهَا ومَنَاخِ رُكّابِهَا ومحَطِّ رِحَالهَا.»[1]

عليٌّ _كرَّم اللهُ وجهه_ صوت الحقّ وسيفه يقيمه لا يرتاب فيه، ويعدل في العدا والأقربين أقسم صادقاً «وأيم اللهِ لَأنصِفن المظلُومَ من ظَالمهِ ولَأقُودَن الظَّالم بِخِزَامتهِ حَتَّى أُورِدَهُ موردَ الحَقِّ وإن كان كارِهًا.»[2]

الصّدقُ من شيمهِ، فما وجد له الرّسول _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_ كذبةً في قولٍ، والزّهدُ يسري في دمهِ، فمع توافرِ أسبابِ الرخاءِ والثّراءِ إلّا أنّه لا يعجبهُ من الطَّعام إلّا ما قلّ، لم يكن مع زُهدهِ على شيءٍ من الفظاظةِ والخشونةِ بل كان ودودًا بشوشًا ضَحوك السّن.

والحقُّ الذي لا مراءَ فيه أنّ "**عليا**" _كرَّم اللهُ وجهه_ كان على نصيبٍ من الفطنةِ والذَّكاءِ فهو صاحبُ القلبِ العقُولِ واللّسانِ السؤُولِ... «كان يفهَمُ أخلَاق الناسِ فهم العالم المراقبِ لخَفايا الصُّدُورِ، ويشرحُهَا في خُطَبه شَرحَ الأديبِ اللَّبيبِ.»[3]

1_3: عبادةُ الإمام _كرَّم الله وجهه_ وبلاغته:

لن نضيفَ جديدًا إن قلنا إنّ "**عليا**" _كرَّم اللهُ وجهه_ لم يفْجأ بأمرِ الدّعوةِ المباركة طالما عاش في كنفِ الرّسول يتفيّأ ظلاله، مطَّلعًا على عبادتهِ وممارساتهِ وتحوُّلاته الرّوحيّة والفكريّة، فكان يتعبّد معه وينهج نهجه، فـ"**عليٌّ**" _كرَّم اللهُ وجهه_ لم يدعهُ الرّسول _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم _ للإسلام كما دعا غيره لأنّه كان على فطرة الله، كرّمه الله عزّ وجلّ عن طاعة غيره والسّجود لسواه... كان "**عليٌّ**" _كرَّم اللهُ وجهه_

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص110.
[2] المصدر نفسه، ج3، ص108.
[3] العقّاد عباس محمود، العبقريات الإسلاميّة، ص595.

غزير العَبرةِ طويل الفكرة... يبكي بكاءَ اليتيمِ، ويرتعشُ كأنه سقيمٌ، أحبّ العبادةَ فكانت له رياضةً فقد كان فيها متمرّدًا تمرّدَهُ في ساحةِ الوغى، فعبادةُ الإمام _كرَّم اللهُ وجهه_ ليست شيئًا من سلبية الخائفِ الهاربِ أو التَّاجرِ الرّاغبِ _كما هي حالُ الكثيرِ من المقعدِين_ بل هي إيجابيةُ إنسانٍ عظيمٍ واعٍ بنفسه وبالكونِ، وعلى أساسٍ من خبرةِ المجرّبِ وعقل الحكيمِ والقلب السّليمِ، فأطلق هذه العبارة التي نرى فيها دستورًا كاملاً لعبادةِ الأحرارِ: «إنّ قومًا عبدُوا اللهَ رهبةً فتلك عبادَةُ العبيدِ، وإنّ قومًا عبدُوا اللهَ رغبةً فتلك عبادَةُ التجّارِ، وإنّ قومًا عبدُوا اللهَ شُكرًا فتلك عبادَةُ الأحرارِ.»[1] وبهذا المفهوم وجّه النّاس إلى تقوى الله في سبيل الخيرِ الإنسانيّ العام، فعاش حياتهُ عابدًا خاشعًا، في سبيل الله مجاهدًا، لحدود الله مقيمًا.

وإذا ساقنا المقامُ للحديث عن بلاغة الإمام _كرَّم اللهُ وجهه_ فلعلّه من العبث الإطالة فيها حديثًا وكتابةً؛ إذ المأثُور عنهُ خيرُ دليلٍ على أنّهُ كان «مشرع الفصَاحَةِ ومورِدَهَا ومنشَأ البلَاغَةِ ومولدَهَا، ومنهُ علَيهِ السلَام ظَهَر مكنونهَا، وعنهُ أُخِذَت قوانِينهَا وعلى أمثِلَتهِ حَذَى كُلُّ قائلٍ وخَطِيبٍ.»[2]

فقد ساهَم في الأدَبِ والشِّعرِ العربِي شَأنهُ شَأن أُسرتهِ العرِيقةِ، وبِشَهَادَةِ "**ابنِ عبدِ ربه**" أنّهُ «كان أبُو بكرٍ شَاعرًا، وعُمرُ شَاعرًا، وعلي أشعر الثَّلاثَةِ.»[3] وهذا طبيعيّ لمن تربّى في مهد الشّعر والأدب، فقد كان جدّه "**عبد المطّلب**" شاعرًا، ووالده "**أبو طالبٍ**" شاعرًا، فبلاغةُ الإمام _كرَّم اللهُ وجهه_ طبيعيّةٌ رافقت الأحداثَ الإسلاميّةَ كلّها منذُ فجر الدّعوةِ الإسلاميّة إلى شهادته، وهذا ما أفصح عنه "**محمد عبده**" في مقدّمته لشرح النّهج قائلاً: «فتَصفّحتُ بعضَ صَفحَاتهِ وتَأملتُ جُملا من عباراتهِ... فكان يُخَيّلُ لي في كُل مقامٍ

---

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص368.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص11.

[3] عبد ربّه أبو عمر أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: الترحيني عبد المجيد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1983م، ص88.

أنّ حُرُوبًا شَبّت وغَاراتٍ شُنّت، وأنّ للبلَاغَةِ دَولَةً وللفصَاحَةِ صَولَةً... وأن مدِيرَ تلك الدَّولَةِ وباسِلَ تلك الصَّولَةِ هو حَاملُ اللّواءِ الغَالبِ أميرُ المؤْمنِين عليٌّ بن أبِي طَالبٍ.»[1]

إلى جانب المهد الذي تربّى فيه _وهو مهدُ الفصاحةِ والبلاغةِ_ هُناك مصدران أساسيّان نهل منهما الإمام _كرَّم اللهُ وجهه_ وصاغَ منهما بليغ كلامهِ وخطبه وجميلَ شعرهِ وهما القُرآن الكريم والسُّنّةُ النبوِيةُ المطَهَّرةُ لأنّ «كلَامَهُ علَيهِ السلَام الكلَامُ الذِي فيهِ مَسحَةٌ من العلمِ الإلهي وفيه عبَقةٌ من الكلَامِ النبوِي.»[2]

1_4: خِلافةُ الإمامِ _كرَّم اللهُ وجهه_ واستشهَادُهِ:

دامت خلافةُ الإمام "**عليّ**" _كرَّم اللهُ وجهه_ «أربعةَ سِنِين وتسعةَ أشهُرٍ وثَلاثَةَ أيامٍ»[3] يطولُ الكلام حولها، والأحداثُ فيها متتاليةٌ متواليةٌ طيلةَ فترةِ حكم الإمام أسهبت في حَبكها كتب التّاريخ حتّى استشهاده؛ فبينما كان أميرُ المؤمنين _كرَّم اللهُ وجهه_ منشغلا بتعبئة قوّاته لإنهاء حركة الانفصال في بلاد الشّام، كان يجري تخطيطٌ لعينٌ من أجل اغتياله أوكلَ أمر تنفيذه لـــ"**عبدِ الرحمنِ بن ملجِمٍ المرادِي**"... ضرب الإمام _كرَّم اللهُ وجهه_ بسيفه وهو في سجوده عند صلاةِ الفجرِ في مسجدِ الكوفةِ وذلك صبيحةَ اليومِ التَّاسعِ عشر من رمضان المباركِ عام أربعين هجريّة.[4]

لمّا مثُل "**ابن ملجم**" أمام أمير المؤمنين قال له: «أي عدوّ الله ألم أحسن إليك؟ قال: بلى، قال: فما حملك على هذا؟ قال: شحذته أربعين صباحاً وسألت الله أن يُقتل به شرّ خلقه، فقال له عليّ: ما أراك إلّا مقتولاً به ولا أراك إلّا من شرّ خلق الله، ولمّا احتضر

---

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص03.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص11.

[3] الصّلابي محمد محمد علي، أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مكتبة الصّحابة، الشّارقة، الإمارات، ط1، 2004م، ص779.

[4] يُنظر: سليم عز الدّين، أمير المؤمنين؛ عرض ميسر لسيرة الإمام علي بن أبي طالب، ص122.

عليّ جعل يُكثر من قول "لا إله إلّا الله" لا يتلفّظ بغيرها، وقد قيل إنّ آخر ما تكلّم به ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝٨﴾ [الزلزلة: 7-8]

وقد أوصى ولديه "**الحسن**" و"**الحسين**" بتقوى الله والصّلاة والزّكاة وكظم الغيظ وصلة الرّحم والحِلم عن الجاهل، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والتّفقّه في الدّين والتّثبّت في الأمر، والتّعاهد للقرآن وحسن الجوار واجتناب الفواحش، ووصّاهما بأخيهما "**محمد بن الحنيفة**" ووصّاه بما وصّاهما به، وأن يعظّمهما ولا يقطع أمراً دونهما، وكتب ذلك كلّه في كتاب وصيّته، رضي الله عنه وأرضاه، وقد غسّله "**الحسن**" و"**الحسين**" و"**عبد الله بن جعفر**" وصلّى عليه "**الحسن**" فكبّر عليه تسع تكبيرات، ودُفن بالكوفة في أشهر الأقوال.»[1]

بقي الإمامُ _كرَّم اللهُ وجهه_ طريح الفراش من فجر التّاسع عشر من رمضان إلى أن فاضت روحه النّقيّة التّقية إلى بارئها ليلة الواحد والعشرين.

اغتيل الإمامُ _كرَّم اللهُ وجهه_ وهو في أفضل ساعةٍ؛ حيث كان يقوم بين يدي الله في صلاةٍ خاشعةٍ، في أشرف الأيّامِ؛ إذ كان يؤدّي صوم شهر رمضان، ثُم هو في أعظم تكليفٍ إسلاميّ؛ حيثُ كان في طريقهِ لخوض غمارِ حربٍ جهاديةٍ.

كان الإمامُ يعلمُ أنّ "**ابن ملجمٍ**" قاتلُهُ، آتاهُ يومًا يستَحملهُ فحملَهُ، ثمّ قال:

عَذِيرِي مِنْ خَلِيلِي مِنْ مُرَادِي أُرِيدُ حَيَاتَهِ ويرِيدُ قَتْلِي

[1] ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنّهاية، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص(314_315).

ثُم قال: هذا والله قاتلي، قالوا: اُقتلهُ يا أمير المؤمنين، قال: لا، فمن يقتلني، ثمّ قال:

اُشدُدْ حَيازِيمك لِلْمَوْتِ فَإِنَّ المَوْتَ آتِيكا

وَلا تَجْزَعْ مِنَ المَوْتِ إِنْ حَلَّ بِوَادِيكا[1]

فطُوبى لعليٍّ وحُسن مآبٍ

2) سيرة "الشّريف الرّضي":

في التَّاسعة والخمسين وثلاثمائةٍ هجريّةٍ ببغدادٍ[2]، وُلدَ **"الشَّرِيفُ الرّضي"**، الذي ينتسب إلى سلسلة الأشراف، تعود بوليدها إلى الذّروة في الكرم وشرف الأرومة ونبل الأصل إلى الشّريف الأعظم **"علي بنِ أَبِي طَالبٍ"** و**"الزّهراء"** البتول ابنة أكرم وأشرف الخلق أجمع... فهو **«أَبُو الحَسَنِ محمد بن الحُسينِ بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهِيم بن علي بن أَبِي طَالبٍ»**[3]، قد جمع شرافةَ النّسبِ وطهارةَ المولدِ، فنجدهُ يندفعُ بشاعريّته ويتبجّحُ بسلفهِ الطّاهرِ، ويفتخرُ بآبائه فيقول:

أَنَا اِبْنُ السَّابِقِينَ إِلَى المَعَالِي إذا الأَمَدُ البَعِيدُ ثَنَى البِطَاءَ

إذا ركِبُوا تَضَايَقَتِ الفَيَافِي وَعَطَّلَ بَعْضُ جَمْعِهِمُ الفَضَاءَ[4]

أبوه **«"الحسين بن موسى"** يُكنّى **"أبا أحمد"** ويُلقّب بـــ**"الطَّاهِرِ ذِي المناقبِ"** وقد خاطبه بهاء الدّولة بالطّاهر الأوحد.»[5]

---

[1] يُنظر: الصّلابي محمد محمد علي، أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص(1026_1027).

[2] الرّضي الشّريف، ديوان الرّضي الشّريف، صحّحه وقدّم له: عبّاس إحسان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 2011م، ص16.

[3] المصدر نفسه، ص17.

[4] المصدر نفسه، ص22.

[5] الكيلاني محمد السيّد، الشّريف الرّضيّ، مطبعة الأهرام، مصر، ط1، 1937م، ص66.

أمّه «**فاطِمةُ بِنت الحُسينِ بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب**، ملك جدّها الحسن بلاد الدّيلم (..) توفّيت في ذي الحجة 385هـــ.»[1]

أخوه هو «**الشَّرِيفُ الأجلُّ الطَّاهِرُ ذُو المجدَينِ** الملَقبُ بِـــ**المرتَضَى** عَلَم الهُدَى ويكنّى "**أبا القاسم**" كان إمامًا في علوم الشَّريعةِ وفُنونِ الأدَبِ.»[2]

في هذه الأسرة الكريمة وُلدَ "**الشَّرِيفُ الرّضي**"، فقد فتح عينيه في بيت علمٍ ورئاسةٍ فورث الفصاحة العربيّة، والكرم الهاشمي، وعزّة النّفس العلويّة، وكانت بغداد في العصر الذي عاش فيه تزخرُ بالعلماءِ والأدباءِ ورجال الفكرِ فأثّرت هذه البيئةُ في نشأة "**الشَّريف الرّضيّ**".

«تفتَّحت موهبتُهُ الشِّعريةُ وهو في السِّنِ العاشِرِ من عُمرِهِ»[3] بأجملِ ما يمكنُ أن ينظمَ شاعرٌ في غرضٍ من الأغراضِ حتى وُصف بأعظم شُعراءِ زمانه.[4]

كان لـــ"**الشَّرِيفِ الرّضي**" ذكاءٌ نافذٌ، ورغبةٌ في التّبحّرِ في العلُوم واستعدادٌ حسنٌ لذلك وبالتّالي فإنّ اعتمادَه على أقطابِ عصره في نهلِ العلمِ والمعرفةِ كان له أكبر الأثرِ في جعلِ علمه مُحيطًا بجميع الفنونِ الإسلاميّة وسائر العلومِ المتداولة في عصره، وليس هناك شكّ في أنّ للأساتذةِ شأناً مهمّاً في توجيهِ التّلميذ وصقل موهبتهِ، فمن الطّبيعي أن يكُون "**الرّضي**" صورةً لمعلّميه ولكن بلمستهِ الخاصّة وطابعه المتميّز، فلقد تلقّى علومهُ عن أساتذةٍ مهرةٍ نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:[5]

---

[1] الكيلاني محمد السيّد، الشّريف الرّضيّ، ص68.

[2] الشّريف المرتضى، ديوان الشّريف المرتضى، تحقيق: رشيد الصّقار، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، د.ط، 1957م، ص04.

[3] ضيف شوقي، تاريخ الأدب العربيّ، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 2007م، ص372.

[4] مبارك زكي، عبقرية الشّريف الرّضي، كلمات عربيّة للتّرجمة والنّشر، القاهرة، مصر، د.ط، 2012م، ص07.

[5] الحلي حازم سليمان، الشّريف الرّضي وجهوده النّحويّة، جامعة الكوفة، بغداد، د.ط، 1990م، ص(25_31).

_"أبُو سعيدٍ الحَسن بن عبدِ اللهِ المرزُبان" _المعرُوفُ بِالسِّيرافي_ (308ه).

_"أبُو علي الحَسن بن أحمدٍ الفارسي النّحوِي" (377ه).

_"أبُو القاسِم عيسى بن علي بن عيسى بن دَاوُدٍ الجراح" (391ه).

_"أبُو الفتحِ عُثمانٍ بن جِنِّي الموصِلِي" (392ه).

_"أبُو اسحَاقٍ إبراهِيم بن أحمدٍ بن محمد الطَّبرِي" (393ه) الفقيهُ المالكِي.

_"أبُو يحي عبدُ الرّحِيم بن محمد" _المعرُوفُ بِابنِ نباتةٍ_ (394ه).

تخرّج من مدرسة "**الرّضي**" العديدُ من الشّيوخ والأعيانِ والأعلام؛ نذكر منهم:[1]

_"أبُو جعفرٍ محمد بن الحَسنِ الطُّوسِي" (460ه).

_"أبُو عبدِ اللهِ محمد بُن علي الحَلَوانِي".

_"القاضِي أبُو المعالي أحمد عليٌّ بن قُدَامةِ" (486ه).

_"أبُو بكرٍ أحمد بن الحُسينِ بن أحمدٍ النيسابُورِي الخُزَارِي".

_"أبُو منصُورٍ محمد بن أبِي نصرٍ محمد بن أحمدٍ بن الحُسينِ بن عبدِ العزِيزِ العكبرِي".

_"أبُو زَيدٍ السيِّدُ عبدُ اللهِ بن علي الكياكِي بن عبدِ اللهِ الحُسيني الجُرجانِي".

[1] جابر قاسم حبيب، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987م، ص16.

يعدُّ "**الشَّرِيفُ الرّضي**" من العلماءِ الذين جادت عبقريتهم بمؤلّفاتٍ عدّةٍ، تناولت مختلف فنونِ عصره؛ نذكر منها:[1]

_ **نهجُ البلاغةِ:** وهو ما جمعهُ "الشّريفُ" من كلام الإمام "علي" _كرَّم اللهُ وجهه_

_ **المجازات النّبويّة:** وتشتملُ على واحدٍ وستّين وثلاثمائة حديثٍ من أحاديث الرّسول _صلّى اللهُ عليه وعلى آله وسلَّم_

_ **تلخيص البيان عن مجاز القرآن:** وهو تفسيرُ القرآن بالمعنى العام، لكنّه لم يتناول القرآن آيةً آيةً وإنّما تناول كلّ سورةٍ بما فيها من الآيات المشتملة على المجازِ، فهو تفسيرُ الآيات المجازيّة في كتاب الله العزيز.

_ **حقائقُ التّأويل في متشابه التّنزيل:** يتألّف من عشرة أجزاء، لكنّها مفقودةٌ إلّا الخامسة.

_ تعليق خلاف الفقهاء.

_ تعليقه على إيضاح أبي علي الفارسي.

_ معاني القرآن.

_ أخبار قضاة بغداد.

_ ديوانٌ شعريٌّ.

توفيّ "**الشّريف الرّضي**" في محرّم من سنة أربعٍ وأربعمائةٍ.[2]

[1] جابر قاسم حبيب، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، ص (17_18).

[2] المرجع نفسه، ص18.

3) نهجُ البلاغةِ:

نَهْجُ البلاغَةِ مِنْ كلَامِ المُرْتَضَى جَمْعُ الرّضِي المُوسَوِيِّ السَّيِّدِ

بَهَرَ العُقُولَ بِحُسْنِهِ وبهَائِهِ كالدُّرِّ فُصِّلَ نَظْمُهُ بِزَبرجدِ

فِيهِ لِأَرْبَابِ البَلاغَةِ مَقْنَعٌ مَنْ يُعْنَ بِاسْتِظْهَارِ يَسْتَسْعِدِ

نِعْمَ المُعِينُ لِخَطَابَةِ الفَتَى وبَه إِلَى طُرُقِ الكِتَابَةِ يَهْدِي[1]

نهج البلاغةِ، كلامٌ صادرٌ ممّن قال: «... وإنّا لأُمراءُ الكلام وفينا نشبت عروقهُ وعلينا تهدّلت غصونهُ»[2]؛ كلام "**علي بن أبي طالبٍ**" _كرَّم اللهُ وجهه_ فـــ«كلامهُ هو البحرُ الذي لا يساجلُ والجمّ الذِي لا يُحافلُ»[3]، وبالتّالي فإنّ النّهج يضمّ القيم الفريدةَ المجموعةَ من خطبه وكلماته النيّرة التي دوّنها وأعدّها بطريقةٍ فنّيةٍ رائعةٍ "**الشّريفُ الرّضي**" فهو الذي وسمه بـــ(نهجِ البلاغة) قائلاً: «ورأيت من بعدُ، تَسميةَ هذا الكِتَابِ بِنهجِ البلاغَةِ، إذ كان يفتَحُ للناظِرِ فيهِ أبوابهَا، ويقرِّبُ علَيهِ طِلابهَا، وفيهِ حَاجةُ المعلّم والمتَعلم، وبُغيةُ البليغِ والزَّاهِدِ ويمضِي في أثنائهِ من عجيبِ الكلام في التَّوحِيدِ والعدل وتَنزِيهِ الله سُبحَانهُ وتعالى من شَبهِ الخَلق، ماهو بلالُ كُل غِلَّةٍ، وشِفاءُ كُل علَّةٍ، وجلاءُ كُل شُبهَةٍ.»[4]

---

[1] الجيلالي محمد حسين الحسيني، دراسة حول نهج البلاغة، مؤسّسات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص129.

[2] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص259.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص11.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص13.

وهذا "**محمد عبده**" ينطقُ لسانهُ بالحُكم مؤيّدًا "**الشّريف**" في اسم الكتاب قائلاً: «ولا أعلَم اسمًا أليق بِالدَّلالَةِ على معناهُ منهُ، ولَيس في وُسعي أن أصِف الكِتَاب بِأزيدِ ممّا دَلَّ علَيهِ اسمهُ، ولا أن آتي بِشَيءٍ في بيانِ مزِّيتهِ فوق ما أتَى به صَاحِبُ الامتيازِ.»[1]

ومع أنّ "**الرّضي**" وسم ما جمعهُ في الكتاب بـــ"**نهجِ البلاغةِ**"، إلّا أنّ استعراضًا قصيرًا للمعارف السّامية الكامنة فيه يدلّ على أنّ هذا المصنّف يمكن وصفه بأنّه نهجُ السّعادةِ والحياةِ، نهجُ السّياسة والحكومةِ، نهجُ الخطَابةِ والفصاحةِ، نهجُ الفلاحِ والسّلامةِ نهجُ الحَق والعدالةِ... كما أنّ مواضيعه يستحيلُ حصرُها بعصرٍ معيّنٍ وزمنٍ خاصٍ، ولا يمكن وضعها في إطار بعض العناوين والفهارس المعروفة، فهي عالميّةُ الوِجهةِ، إنسانيّةُ الهدفِ، لهذا فإنّ النّهج سيبقى خالدًا وسيظلّ يقدّم الحلولَ النيّرةَ لمن استرشد به.

ولأهمّية هذا الإرث العظيم عكف العلماءُ والمحقّقون على تدارسه، شرحًا وتفسيرًا حفظًا وتعليقًا، وقد كُتب للآن ما يفُوقُ المائة كتابٍ حولهُ، وهذا لما اشتمل عليه من اللّفظ المُنتقى والمعنى الشّريف، ولما احتواهُ من جوامع الكلم في أسلوبٍ متساوق الأغراضِ محكم السّبكِ يجمعُ بين البلاغةِ والشّمول «فأنتَ إذا تَأمّلتَ نهج البلاغَةِ وجدتَهُ كُلَّهُ ماءً واحِدًا ونفسًا واحِدًا وأُسلُوبًا واحِدًا كالجِسم البسِيطِ الذِي لَيس بعضُهُ من أبعاضِهِ مخَالفًا لباقي الأبعاضِ في الماهيةِ.»[2]

أمّا في البلاغة فهو فوق البلاغات؛ كلامٌ ضمّ جميع جمالات اللّغة العربيّة في الماضي والمستقبل حتّى قيل عنهُ «كلامٌ دُون كلام الخَالق وفوق كلام المخلُوقين»[3] ولا تقتصرُ بلاغةُ الإمام على ما طال من خطبه وما وسع من نصوصه ورسائله وإنّما

---

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص04.

[2] ابن أبي الحديد عز الدين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: إبراهيم محمد أبو الفضل، دار إحياء التّراث العربي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د. مكان نشر، 1965م، ص09.

[3] البحراني كمال الدّين ميثم، مقدّمة شرح نهج البلاغة (فنّ الخطابة وفضائل الإمام علي)، تحقيق: حسين عبد القادر، دار الشّروق، بيروت، لبنان، ط1، 1987م، ص07.

تدخلُ تحت السّطر الواحد ففي قوله: «قيمةُ كُلّ امرِئٍ ما يحسِنهُ»[1] يقول "**الجاحظ**": «لَو لَم تَقفْ من هذا الكِتَابِ إلّا على هذه الكلمةِ لَوجدناهَا شَافيةً كافيةً، ومجزِئةً مغنِيةً، بل لَوجدناهَا فاضِلَةً عنِ الكِفايةِ وغَير مقصِرةٍ عنِ الغَايةِ، وأحسن الكلام ما كان قليلُهُ يغنِيك عن كثِيرِهِ ومعناهُ في ظَاهِرِ لَفظِهِ وكان عزَّ وجلَّ قد ألبسهُ من الجلالَةِ، وغَشَّاهُ من نورِ الحِكمةِ على حَسبِ نِيةِ صَاحِبه وتَقوى قائلهِ.»[2]

ولهذا فإنّك ما يومًا تغرفُ من النّهج فتتركه طوعًا، وما تفتحُ بابًا إلاّ وجنيت به ما لا يُحصى من الكنوز المعرفيّة التي بدورها تفتح لك آفاقًا أخرى.

يصرّح "**الشّريف الرّضي**" في مقدّمة النّهج أنهّ ما جمعه إلا ليبيّن عظيم كلام أمير المؤمنين وعظيم قدره في هذه الفضيلةِ مضافةٌ إلى المحاسنِ الدّثرةِ والفضائل الجمّة بطريقةٍ مرتّبةٍ وضّحها قائلاً: «فأجمعتُ بِتَوفيق اللهِ على الابتدَاءِ بِاختيارِ محَاسِنِ الخُطَبِ ثُم محَاسِنِ الكُتبِ ثُم محَاسِنِ الكلام والأدَبِ مفردًا لكُل صِنفٍ من ذَلك بابًا ومفصِّلا فيهِ أوراقًا»[3] ولهذا جاءَت تشكيلةُ النّهجِ على النّحو الآتي:

_الباب الأوّل: ويضمّ الخطب التي ألقاها الإمامُ _كرّم اللهُ وجهه_ وهي في نهجِ البلاغةِ تسعٍ وثلاثين ومائتين خطبةٍ.

_الباب الثّاني: ويضمّ الرّسائل التي بعثها الإمام _كرّم اللهُ وجهه_ إلى الأصدقاء والأعداء والقادة العسكريين والولّاة وسائر مسؤولي الدّولة وتسمى الكتب أيضًا، مجموعها في هذا الكتاب تسعٍ وسبعين رسالةٍ.

---

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص347.

[2] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن محبوب، البيان والتّبيين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط5، 1980م، ج1، ص83.

[3] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص (11_12).

_الباب الثّالث: ويحوي الكلمات القصار والعبارات الرائعة، والتي اشتهرت باسم "قصَارِ الحِكم" أيضًا، وهي ثمانون وأربعمائة كلمة.

وقد ألقى الإمام _كرَّم اللهُ وجهه_ معظم خطبه والكلمات القصار _الحكم_ وما يبعثُ من رسائل إبّان فترة تولّيه للحكم والخلافة، وهي تتعلّق بالشؤون السّياسيّةِ والاجتماعيّة والعسكريّة المهمّة للدّولة الإسلاميّة.

وبذلك يمكن حصرُ فترة إلقاء خطبِ الإمام _كرَّم اللهُ وجهه_ في المراحل الآتية:

_ الفترةُ التي سبقت خلافتهُ وتوّليه للحكم.

_ فترةُ معركةِ الخلافةِ.

_ خلال فترة حكمه التي دامت تقريبًا خمسة أعوامٍ.

4) مكانة النّهج من البلاغة العربيّة:

إنّ أمير المؤمنين **"عليّا"** _كرّم الله وجهه_ إمامُ الأدب وسرّهُ في ذلك البلاغةُ، قامت على أساس نهجه البلاغةُ العربيّةُ فاتّصلت بأساليبه الأساليبُ القديمة وكأنّه امتدادٌ لها وأحي ببيانه السّاحر الجيّد منها، فكان له من روائع البيان الجاهليّ، وسحر البيان النّبوي الصافيّ ما جعله يعتلي عرش البلاغة والفصاحة في ذاك الزّمن وكلّ زمن.

إنّ ما خوّل نهج البلاغةِ أن يسمو أعلى منازل الرّقيّ البلاغي ومنحه رداءَ التّفرّد والبروز هو ذلك التّميّز في البعدين الشّكلي والمضموني، أمّا الشّكلي فيُقصد به بلاغةُ أسلوبِ النّصوص الورادة فيه وفخامتها وهي ليست مقصودةٌ بذاتها «فعليّ بن أبي طالب ساحرُ الأداء، والأدب لا يكون إلّا بأسلوب، فالمبنى ملازمٌ فيه للمعنى، والصّورة لا تقلّ فيه شيء عن المادة، وأيّ فنٍ كانت شروط الإخراج فيه أقلّ شأناً من شرط المادة، وإنّ قسطَ عليّ بن أبي طالب من الذّوق الفنيّ، أو الحسّ الجماليّ لممّا يندر وجوده، وذوقه هذا

كان المقياس الطّبيعي الضّابط للطّبع الأدبي عنده، أمّا طبعه هذا فهو طبع ذوي الموهبة والأصالة الذين يرون فيشعرون ويدركون فتنطلق ألسنتهم بما تجيشُ به قلوبهم وتنكشف مداركهم انطلاقاً عفوياً، لذلك تميّز أدب عليّ بالصّدق كما تميّزت به حياته.»[1]

فأسلوب عليّ _كرّم الله وجهه_ صريح صراحة قلبه وعقله، صادق كسريرته فلا عجب أن يكون نهجاً للبلاغة، هذا ما جعله ينأى عن الصّنعةِ اللّفظيّةِ والتّكلّف في الأداء فبتتبع نصوصه نجدها مسجوعةً سجعاً نابعاً من طبعٍ زاخرٍ «فالسّجعُ في هذه الأقوال العلويّة ضرورةٌ فنّيةٌ يقتضيها الطّبع الذي يمتزِجُ بالصّناعةِ امتزاجاً حتّى لكأنّهما من معدنٍ واحدٍ يبعث النّثر شعراً له أوزان وأنغام ترفقُ المعنى بصورةٍ لفظيّةٍ من جوّها وطبيعتها.»[2]

إنّ البلاغةَ في أبرز معانيها هي مناسبة الكلام لمقتضى الحال، هذا ما جسّده النّص العلويّ «فهو موجز على وضوح، قويّ جيّاش، تمام الانسجام لما بين ألفاظه ومعانيه وأغراضه من الائتلاف، حلو الرّنة في الأذن موسيقى الوقع.»[3]

أمّا من حيث مضمونُه فقد انسجم مع أسلوبه؛ إذ هو فكرٌ عميقٌ مسبوكٌ ومحبوكٌ في قالبٍ بلاغيّ، وأبرز سمةٍ يلحظُها قارئ النّهجِ هي الواقعيّة، فهو كتاب «عملٍ وواقع هو قيمٌ ومفاهيمٌ دعانا عليّ لتجسيدها على أرض الواقع وننزلها منهاج هدًى ونهج حياة»[4] هذا البعدُ الواقعيّ يجعلُ من أسلوبِ الخطيب مؤثّراً في سامعه ومتلقّيه نافذاً إلى أعماقه آسِراً عقله ووجدانه، هذا ما صرّح به "**زكي مبارك**" قائلاً: «وإنّي لأعتقد أنّ النّظر

---

[1] التّميمي أركان، دروسٌ تمهيديّة في نهج البلاغة، سلسلة إصدارات أكاديميّة الحكمة العقليّة، د. مكان نشر، ط1، 2014م، ص(37_38).

[2] جرداق جورج، روائع نهج البلاغة، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، ط3، 1436هـ، 2005م، ص28.

[3] التّميمي أركان، دروسٌ تمهيديّة في نهج البلاغة، ص37.

[4] المرجع نفسه، ص46.

في كتاب نهجِ البلاغة يورث الرّجولة والشّهامة، وعظمة النّفس، لأنّه فيضٌ من روح قهّارٍ واجه المصاعب بعزائم الأسود.»[1]

وفي هذا الصّدد يقول "**الشّريف الرّضي**" في خطبةٍ ألقاها الإمام _كرّم الله وجهه_: «في الخبر أنّه لمّا خطب بهذه الخطبة [الخطبة الغراء] اقشعرّت له الجلود وبكت العيون ورجفت القلوب.»[2]

وشاهدٌ آخر على تأثير كلام الإمام ما أورده "**ابن أبي الحديد**" قائلاً: «وأقسم بما تقسم الأمم كلها به لقد قرأت هذه الخطبة منذ خمسين سنة وإلى الآن أكثر من ألف مرّةٍ، ما قرأتها قطّ إلّا وأحدثت عندي روعةً وخوفاً وعظةً، وأثّرت في قلبي وجيباً وفي أعضائي رِعدةً (...) فكان تأثير قوله في النّفوس أعظم وسريان موعظته في القلوب أبلغ.»[3]

ولعلّ ما ورد في النّهج من القرآن مسوّغ لاعتلائه تلك المكانة في البلاغة العربيّة فهو نصٌّ حافلٌ بالاستشهاد القرآنيّ لفظاً ومعنًى فكان تمظهراً قرآنيّاً رفيعاً، هذا ما جعله تجسيداً لمظاهرَ بلاغيّة جمّة «ولعلّ من المناسب في هذا المقام إيراد هذه الوقفة مع المستشرق "**كرينكو**" الإنجليزي أستاذ الآداب العربيّة في كلّية عليكرة الهنديّة عندما اجتمع الأساتذة والأدباء في حفلةٍ وسألوه عن إعجاز القرآن فأجابهم: أنّ للقرآن أخاً صغيراً يسمّى نهجُ البلاغة، فهل في إمكان أحد أن يأتي بمثل هذا الأخ الصّغير حتّى يسوّغ لنا الدّراسة عن الأخ الكبير»[4]، وهذا ليس بالغريب إذ النّهج من القرآن «نبعةٌ من تلك الشّجرة، وجدولٌ من ذلك البحر، وجذوةٌ من تلك النّار.»[5]

---

[1] مبارك زكي، عبقرية الشّريف، ص211.

[2] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص148.

[3] ابن أبي الحديد عز الدين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، ص106.

[4] التّميمي أركان، دروسٌ تمهيديّة في نهج البلاغة، ص57، نقلاً عن: أبو رغيف نوفل، المستويات الجماليّة في نهج البلاغة، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، العراق، بغداد، ط1، 2016م، ص32.

[5] ابن أبي الحديد عز الدّين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، ج7، ص06.

هذا ما بوّأ النّهجَ منزلةً رفيعةً، فقد كان ولا يزال أنموذجاً يجسّد البلاغةَ في أبهى حللها أسلوباً ومضموناً، فكان نظماً فريداً من نوعه.

إنّ نهجَ البلاغةِ ثروةٌ لغويّةٌ عظيمةٌ اهتم بها العديد من اللّغويين من أمثال "**أبو عبيد القاسم بن سلّام**" (224هـ) الذي أفرد لأحاديث الإمام باباً في كتابه (**غريب الحديث**)، واستشهد "**ابن الأثير**" في كتابه (**النّهاية في غريب الحديث والأثر**) بكلماته،[1] فضلاً عمّا نجده من استدلالات كتب اللّغة بما جاء فيه معياراً للبلاغة والفصاحة يصرّح "**محمد عبده**" في مقدّمة شرحه للنّهج تأييداً لهذا القول: «وليس في أهل هذه اللّغة إلّا قائلٌ بأنّ كلامَ الإمام عليّ بن أبي طالب هو أشرف الكلام وأبلغه بعد كلام الله تعالى وكلام نبيه _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_، وأغزره مادة وأرفعه أسلوباً وأجمعه لجلائل المعاني، فأجدر بالطّالبين لنفائس اللّغة والطّامعين في التّدرّج لمراقيها أن يجعلوا هذا الكتاب أهمّ محفوظهم وأفضل مأثورهم»[2] والواقع الأدبيّ والشّعريّ بخاصّة يكشف لنا ذلك، فهاهو "**المتنبي**" قد صاغ حكم الإمام المنثورة شعراً، مثل قوله:

إذا أنت أكرمت الكريمَ ملكته**وإن أنت أكرمت اللّئيمَ تمرّدا**[3]

تمثيلٌ شعريّ لحكمةٍ نطق بها الإمام _كرّم الله وجهه_: «**احذروا صولةَ الكريم إذا جاع واللّئيم إذا شبع.**»[4]

ومثل ذلك نهج "**أبو العتاهية**"، فقوله:

لِدّوا للموتِ وابنوا للخراب**فكلكم يصير إلى تباب**

---

[1] للاطّلاع أكثر ينظر: البكري عادل عبد الرّحمن، نزهة النّظر في غريب النّهج والأثر، طبعة مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، د. مكان نشر، د.ط، د.ت، ص120.

[2] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص06.

[3] المتنبّي أبو الطّيب أحمد بن الحسين، ديوان المتنبي، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1403ه، 1983م، ص382.

[4] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص345.

لمن نبني ونحن إلى تراب**نصير كما خلقنا من تراب**[1]

مقتبس من قول أمير المؤمنين: «**إنّ لله ملكاً ينادي في كلّ يومٍ لِدّوا للموت، واجمعوا للفناء، وابنوا للخراب.**»[2]

ولقد أثنى العلماء والأدباء على بلاغة الإمام علي بن أبي طالب وهو بالمقابلِ ثناءٌ على النّهج، وفي هذا تبيان لعلوّ مكانته، يصرّح "**ميخائيل نعيمة**" قائلاً: «إنّ عليّاً لمن عمالقة الفكر والرّوح والبيان في كلّ زمانٍ ومكان.»[3]

وقال أيضاً: «إنّه _من بعد النّبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_ سيّد العرب على الإطلاق بلاغةً وحكمةً وتفهّماً للدّين وتحمّساً للحقّ»[4]، يسانده "**جبران خليل جبران**" في هذا القول: «أمّا بلاغةُ عليّ فإنّها النّور ذو المناهج والطّرق التي تاه عنها العربُ فلم يفهموها.»[5]

وها هو "**جورج جرداق**" ينقل عن "**مرشلوس**" **(في المجلّد الأوّل في كتابه رحلةٌ إلى الشّرق)** قوله: «اللّغة العربيّة هي الأغنى والأفصح والأكثر والألطف وقعاً بين سائر لغات الأرض بتراكيب أفعالها، تتبع طيران الفكر وتصوّره بدقّة وبأنغام مقاطعها الصّوتيّة، تقلّد صراخ الحيوانات ورقرقة المياه الهارية وعجيج الرياح وقصف الرّعد، أمّا هذه اللّغة... فإنّك واجدٌ أصولها وفروعها وجمال ألوانها وسحر بيانها في أدب الإمام عليّ».[6]

---

[1] أبو العتاهية أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد، ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، 1406هـ، 1986م، ص46.

[2] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص356.

[3] جرداق جورج، الإمام عليّ صوت العدالة الإنسانيّة، مطبوعات دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص802.

[4] المرجع نفسه، ص801.

[5] المرجع نفسه، ص798.

[6] المرجع نفسه، ص304.

ولا عجب من هذا الثّناء، فقد تهيّأت للإمام جميع أسباب التّفوق والتّميّز التي تبوّأ لكلامه هذه المنزلة بين أهل البلاغة، فقد نشأ في بيئة صافيةٌ فطرتها، وعايش من النّاس أحكمهم (محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم) فضلاً عن استعداداته الهائلة ومواهبه العظيمة.

5) إثبات نسبة النّهج للإمام عليّ _كرّم الله وجهه_:

شكّك البعضُ في نِسبة نهج البلاغةِ للإمام عليّ _كرّم الله وجهه_، فراح منهم يوعِزهُ لجامعه "**الشّريف الرّضي**"، ومنهم من نسَب جمعهُ لأخيه" **الشّريف المرتضى**"، فجاء هذا الجزءُ من المدخل ليؤكّد فسادَ هذه الآراء، ويثبتَ أنّ النّهج كلامُ أمير المؤمنين وجامعه "**الشّريف الرّضي**".

5_1: إثبات نسبة جمع نهج البلاغة لـــ"الشّريف الرّضيّ":

القولُ إنّ الكتابَ جمعهُ "**الشّريف المرتضى**" قولٌ باطلٌ وله من الدّلائل ما يثبتُ بطلانه، فقد أجمع شُرّاح نهج البلاغة، والذين يفوق عددهم الأربعين شارحاً بالعربيّة والفارسيّة على أنّ الكتاب من تأليف "**الشّريف الرّضي**".[1]

ويكفي تصريحُ "**الشّريف الرّضي**" نفسه في مقدّمة الكتاب قائلاً: «فإنّي كنت في عنفوان السّن وغضاضة الغصن، ابتدأتُ بتأليفِ كتاب في خصائص الأئمة عليهم السّلام، يشتملُ على محاسن أخبارهم، وجواهرِ كلامهم، حداني عليه غرضٌ ذكرته في صدرِ الكتاب، وجعلته إمام الكلام، ففرغتُ من الخصائص التي تخصّ أمير المؤمنين "**علياً**" عليه السّلام وكنت قد بوّبت ما خرج من ذلك أبواباً وفصّلتهُ فصولاً، فجاء في آخرها فصلٌ يتضمّن محاسن ما نُقل عليه من الكلام القصير في الحكم والأمثال

[1] ينظر: علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، تحقيق: السيّد صبري إبراهيم، دار الثقافة، قطر، الدوحة، د.ط، 1406هـ، 1986م، ج1، ص18.

والآداب دون الطّويلة والكتب المبسوطة، فاستحسن جماعةٌ من الأصدقاء والإخوان ما اشتمل عليه الفصلُ المقدّم ذكره، معجبين ببدائه، ومتعجّبين من مواضعه، وسألوني عند ذلك أن أبدأ بتأليفِ كتابٍ يحتوي على مختار كلامِ مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام في جميع فنونه ومتشعّبات غصونه من خطبٍ وكتبٍ ومواعظٍ وآدابٍ.»[1]

وهذا إقرارٌ بقلمِ صاحبِ الحال، يتّضح منه أنّه جمعه وألّفه بعد تأليفه لكتاب **(خصائص الأئمة)** أوَ ليس هذا دليلاً على أنّه الجامع! وفي الحقيقة أنّ هذا ليس إشكالاً لدى الباحث والقارئ الحصيف، فشهرةُ جمعِ **"الشّريف الرّضي"** للنّهج تُغني عن كلّ إثباتٍ.

إنّ ما زاد من حملةِ التّشكيك قوّةً وضراوةً، هو نسبةُ ما في النّهج للإمام **"عليّ"** _كرّم الله وجهه_ بأن قالوا إنّ ما فيه قولُ **"الرّضي"**.

يؤكّد **"ابن أبي الحديد"** شارحُ النّهجِ أنّ النّهجَ كلّه كلام الإمام **"عليّ"** _كرّم الله وجهه_ قائلاً: «لا يخلو إمّا أن يكونَ كلّ نهجِ البلاغةِ مصنوعاً منحولاً أو بعضه، والأوّل باطلٌ بالضّرورةِ لأنّنا نعلمُ بالتّواترِ صحّة إسناد بعضهِ إلى أميرِ المؤمنين عليه السّلام وقد نقل المحدثون كلّهم أو جلّهم، والمؤرّخون كثيراً منه وليسوا من الشّيعة لينسبوا إلى غرضٍ في ذلك، والثّاني يدلّ على ما قلناه، لأنّ من قد أنس بالكلام والخطابة وشدا طرفاً من علمِ البيان، وصار له ذوقٌ في هذا البابِ، لابدّ أن يفرّق بين الكلام الرّكيك والفصيح، وبين الفصيح والأفصح، وبين الأصيل والموّلد (...) وأنت إذا تأمّلت نهج البلاغةِ وجدتهُ كلّه ماءً واحداً ونفساً واحداً وأسلوباً واحداً (...) ولو كان نهجُ البلاغةِ منحولاً وبعضُه صحيحاً لم يكن كذلك، فقد ظهر لك بهذا البُرهان الواضحُ ضلال من زعمَ أنّ هذا الكتابَ أو بعضه منحولٌ إلى أمير المؤمنين.»[2]

---

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص (10_11).

[2] ابن أبي الحديد عزّ الدّين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، ص (08_09).

يورد "**ابن أبي الحديد**" دليلاً آخر على أنّ النّهجَ ليس من وضعِ "**الشّريف**" فقد ورد عن «"**أبي محمد عبد الله بن أحمد**" المعروف بـــ"**ابن الخشّاب**" رداً على من يدّعي أنّ الخطبة الشّقشقيّة من وضعِ "**الشّريف**" قائلاً: أنّى للرّضيّ ولغيرِ الرّضي هذا النّفس وهذا الأسلوب، فقد وقفنا على رسائل الرّضي، وعرفنا طريقتَه وفنّه في الكلام المنثور، وما يقع مع هذا الكلام في خلّ ولا خمرٍ، ثمّ قال: والله لقد وقفتُ على هذه الخطبة في كتبٍ صُنّفت قبلَ أن يُخلقَ الرّضي بمائتي سنة ولقد وجدتُها مسطورةً بخطوطٍ أعرفها، وأعرف خطوطَ مَن هو مِن العلماء وأهل الأدب قبلَ أن يُخلق النّقيبُ أبو أحمد والد الرّضي.»[1]

ثمّ إنّ جمع خطبَ أميرِ المؤمنين كان أمراً متداولاً قبل أن يولدَ "**الشّريف الرّضي**" فلم تكن كلماته _كرّم الله وجهه_ بالغائبة عن النّاس ليتسنى لـــ" **الرّضيّ**" أن يأتي بخطبٍ من وضعه وينسبها إلى أميرِ المؤمنين، فمن سبق الرّضي بهذا الجمع «"زيد بن وهب الكوفي" (96هـــ)، "إسماعيل بن مهران السّكوني" (148هـــ)، و"مسعدة بن صدقه العبدي" (183هـــ)، المؤرّخ "الواقدي" (207هـــ)، والمؤرّخ "المدائني" (215هـــ)... وغيرهم.»[2]

زيادةً على هذا فإنّ خطب الإمام كما دوّنت في السّطور حُفظت في الصّدور، يقول "**المسعودي**" في **(مروج الذّهب):** «والذي حفظ النّاس عنه عليه السّلام من خطبه وسائر مقاماته أربعمئة خطبة ونيّف وثمانون خطبة يوردها على البديهة، وتداول النّاس عنه قولاً وعملاً.»[3]

---

[1] ابن أبي الحديد عزّ الدّين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، ص205.

[2] التّميمي أركان، دروسٌ تمهيديّة في نهج البلاغة، ص31.

[3] المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، ج2، ص431.

وهاهو "**ابن نباتة**" (374هـ) الخطيب الشّهير _الذي توفي قبل أن يشرع "**الرّضيّ**" في جمع النّهجِ_ يقول: «حفظت من الخطابة كنزاً لا يزيده الإنفاق إلّا سعةً وكثرةً، حفظتُ مئةَ فصلٍ من مواعظ علي بن أبي طالب.»[1]

ويقول "**عبد الحميد الكاتب**": «حفظتُ سبعينَ خطبة من خطب الأصلع (يعني عليّاً) ففاضت ثمّ فاضت»[2]، وقيل له ما الذي خرّجك في البلاغة؟ قال: خُطب الأصلع.

غير أنّ جمع "**الرّضيّ**" اتّسم بدقة الانتقاء ورونق التّنسيق، وهذا وغيرهُ ممّا يطول سرده دليلٌ على نفي نسبة النّهج للرّضي.

5_2: إثبات نسبة ما في النّهج للإمام عليّ _كرّم الله وجهه_:

وقد أثيرت شكوكٌ حولَ المادّة التي حواها النّهج أهي من كلام أمير المؤمنين؟ أم هي لغيره؟

تجدر الإشارةُ هنا إلى أنّ "**ابن خلكان**" هو أوّل من أثار هذا الشّك، ليأتي "**الذّهبيّ**" (748ه) تابعاً نهجهُ الظّنيّ قائلاً: «ومن طالع كتابه [يعني نهج البلاغة] جزم بأنّه مكذوبٌ على أمير المؤمنين.»[3] وسنكتفي هنا بعرض ثلاث شبهات متعلّقة بالجانب الأدبي والردّ عنها، ذلك أنّ باقي الشّبهات تمسّ جوانب أخرى لسنا في مقام استعراض تاريخها فيطول بنا المقال.

---

[1] الجندي علي، إبراهيم محمد أبو الفضل، المحجوب محمد يوسف، سجع الحمام في حكم الإمام، ص24.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] الذّهبي أبو عبد اللّه محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرّجال، تحقيق: البجاوي علي محمد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج3، ص124.

5_2_1: شبهة الصّنعة اللّفظيّة:

إنّ من الشّبهات المُثارة حول نهجِ البلاغةِ الصّنعةَ اللّفظيّةَ وكثرةَ السّجع، وأنّ السّجعَ لم يكن معروفاً في عصر صدر الإسلام، والنبيّ _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_ نهى عنه.

وهذه حجّةٌ واهيةٌ ولها من الأدلّة ما يثبتُ عكسها؛ ذلك أنّ السّجعَ المكروه هو المتكلّف الذي يأتي استجابةً لمتطلّبات اللّفظ غير مراعٍ المعنى، وقد ورد السّجع في القرآن الكريم لكنّ علماء البلاغة والأسلوب آثاروا على وسمِه بالفاصلة القرآنية كي لا يُدانَى كلامُ الله بكلام البشر، ولنا في سورِ القرآن عديدَ أمثلةٍ منها: **سورةُ طه، النجم القمر، الضّحى، الإخلاص...**

كما نجد السّجع أيضاً في أحاديث النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم نُمثّل منها ما «رواهُ "**ابن السّني**" عن "**أبي موسى الأشعري**" رضي الله عنه، قال: قال رسول الله _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_: من أصابه همّ أو حَزن فليدعُ بهذه الكلمات، يقول: "اللهم أنا عبدك، ابن عبدك، ابن أمتك، في قبضتك، ناصيتي بيدك، ماض في حكمك، عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن نور صدري، وربيع قلبي، وجلاء حزني، وذهاب همي".»[1]

ومن ذلك أيضاً ما رواه **البخاري** في صحيحه «عن ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: كان رسول الله _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_ يعوذ الحسن والحسين "أعيذكما بكلمات اللّه التّامّة من كلّ شيطانٍ وهامة ومن كلّ عينٍ لامة".»[2]

---

[1] النّووي أبو زكرياء يحي بن شرف، الأذكار النّبوية، دار صبح، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص133.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

وبهذا فإنّ السّجعَ كان موجوداً في صدر الإسلام، يؤكّد على هذا "**عبد الحكيم بلبع**" قائلاً: «إنّ النّثر في عهد النّبوّة لم يلتزم فيه السّجع ولم نعرف من الخطباء والكتّاب في عهد النّبوّة من اتّخذ السّجع صفةً ملازمةً لكلامه، ذلك لأنّهم كانوا لا يتكلّفون ولكن ليس معنى هذا أنّهم كانوا لا يسجعون مطلقاً، وجرى ذلك على الخلفاء والصّحابة، فالشّيء الذي لا شكّ فيه أنّ السّجعَ بمعنى أنّه توافقُ فاصلتين أو أكثر في قافيةٍ واحدةٍ شيءٌ قديمٌ وأصيلٌ في البلاغةِ العربيّةِ، وفي بعض أحاديث رسول _الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_ وخطبه وخطب خلفائه وصحابته.»[1]

5_2_2: شبهة طول نصوص النّهج:

ومن الشّبهات أيضاً طولُ الخطبِ والرّسائلِ في نهجِ البلاغةِ، وأنّ هذا غيرُ معهودٍ عند العربِ في صدرِ الإسلام، ولعلّ أوّل من قال بهذا "**أحمد زكي صفوت**" في ترجمته للإمام عليّ بن أبي طالب: «يخالجُ نفوسنا الشكّ في عهدِ الأشتر من حيث طوله وإسهابه والاعتبارات نوردها لك (...) الأوّل: أنّ الخلفاءَ عهدوا إلى ولّاتهم فلم يؤثر عنهم ذلك الإسهابُ في عهودهم (...) ويستوقفنا من طولِ خطبه خطبتان هما أطول ما أثر عنه في عهد الأشتر: القاصعة وخطبة الأشباح.»[2]

ويمكن الردّ على هذا الزّعم بالقولِ إنّ الطّول في حدّ ذاته لا يُعتدّ به في إنكار نسبة ما في النّهج للإمام؛ إذ الإطناب من الأساليب البلاغيّة المعروفة عند العرب منذ القدم فعلمُ المعاني تطرّق إليه وأكّد أنّه هو والإيجاز خاضعانِ لسلطان "**مراعاة مقتضى الحال**" والشّاهد على ذلك ما ذكرهُ "**الجاحظ**" في كتابه **(البيان والتّبيين)** قائلاً: «... والسّنة في خطبة النّكاح أن يطيلَ الخاطِب، ويقصّر المجيب، ألا ترى إلى قيس بن خارجة بن سنان لما ضرب بصحيفة سيفه مؤخّرة راحلتي الحاملين في شأن حمّالة داحس والغبراء

[1] بلبع عبد الحكيم، النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د.ط، 1373هـ، 1954م، ص94.

[2] صفوت أحمد زكي، ترجمة علي بن أبي طالب، لامك: مطبعة العلوم، د. مكان نشر، د.ط، 1932م، ص130.

وقال: مالي فيها أيها العشمتان، قالا: بل ما عندك؟ قال: عندي قرى كلّ نازلٍ، ورضا كلّ ساخطٍ، وخطبة من لدن تطلعُ الشّمس إلى أن تغرب، آمر فيها بالتّواصل وأنهى فيها عن التّقاطع، قالوا: فخطب يوماً إلى اللّيل، فما أعاد فيها كلمةً ولا معنى.»[1]

يتبيّن إذن أنّ الإطالة والإطناب سنّةٌ جاريةٌ في كلام العرب، ولنا الكثير من الخطب الطّوال في التّراث العربيّ، نذكر على سبيل المثال: الخطبة البتراء لـــ"**زياد بن أبيه**" خطبة "**أبي حمزة الخارجي**" في المدينة.[2]

كما ورد الإطناب أيضاً في كلام رسول الله _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_ إذ روى **مسلمٌ** في **صحيحه** أنّ النّبي صلى الله عليه وآله وسلّم خطب في النّاس من بعد صلاة الفجر إلى غروب الشّمس لا يقطع كلامه إلّا إقامة الصّلوات فقط.[3]

وبالحديث عن الإطالة في كلام أمير المؤمنين _كرّم الله وجهه_ والاختصار فيها إنّما هو تابعٌ للظّروف التي تُملي ذلك، ذلك أنّ «القاعدةَ المطّردة لم تكن شيئاً آخرَ غير مراعاة الظّروف، ورسائلُ علي بن أبي طالب وخطبه، ووصياه، وعهوده إلى ولّاته تجري على هذا النّمط، فهو يطيلُ حين يكتبُ عهداً ليبيّن فيه ما يجبُ على الحاكم في سياسةِ القطرِ الذي يرعاه، ويوجزُ حين يكتبُ إلى بعضِ خواصه في شيءٍ معيّنٍ لا يقتضي التّطويل.»[4]

تبعاً لهذا لا يُنفى طول الخطبِ في صدر الإسلامِ بخاصّة وأنّ الخطيب البارع يراعي ظروفَ الكلام.

---

[1] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن محبوب بن فزارة، البيان والتّبيين، ص76.

[2] ينظر: ابن عبد ربه أحمد بن محمد، العقد الفريد، ص87.

[3] يُنظر: ابن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، ص2892.

[4] مبارك زكي، النّثر الفنّي في القرن الرابع، مؤسّسة الهنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، مصر، د.ط، 2012م، ص58.

5_2_3: شبهة غياب نصوص النّهج في الكتب الأدبيّة التّراثيّة:

هناك زعمٌ آخر يقول إنّ نصوص نهجِ البلاغةِ لا توجدُ إلاّ في كتبِ الشّيعة المتأخرين ولا وجود لها في بطون الكتب الأدبيّة؛ وهو ما يدحضهُ التّراث العربيّ بنفسه فلنصوص النّهجِ حضورٌ فيه، نجد هذا فيما سرده "**صبري إبراهيم السّيد**" في مقدّمة تحقيقه للنّهج فقد وثّق كتابه استناداً إلى عشراتِ المؤلّفين عاشوا وماتوا قبلَ ولادةِ "**الرّضي**" وجلّهم من أهل السّنة وكتبهم من أمّهات الكتب التّراثيّة، وقد ذكر الرّضيّ من مصادره الكتب الآتية:[1]

- كتاب البيان والتّبيين لـــ"عمرو بن بحر الجاحظ".
- كتاب المقتضب لـــ"المبرد".
- كتاب المغازي لـــ"سعيد بن يحي الأموي".
- كتاب الجمل لـــ"الوافدي".
- كتاب المقامات في مناقب أمير المؤمنين لـــ"أبي جعفر الإسكافي".
- تاريخ "ابن جرير الطّبري".
- حكاية "أبي جعفر محمد بن علي الباقر".
- رواية اليماني عن "ابن قتيبة".
- ما وجد بخطّ "هشام بن الكلبي".
- خبر "ضرار بن حمزة".
- رواية "أبي جحيفة".
- حكاية "ثعلب".

[1] ينظر: علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، تحقيق: صبري إبراهيم السّيد، ج1، ص58.

الفصل الأوّل:

الاستعارة من الاستبدال

إلى العرفان

المبحث الأوّل: في تحديد المفهوم المُعجمي والاصطلاحيّ للاستعارةِ:

قبل الخوض في موضوع الاستعارة بعدّها صورةً بيانيّة أو نظريّةً ومقاربةً أو إلى أبعد من ذلك آليةَ العقلِ في التّفكير وتصوّر المفاهيم، لابدّ من عرضٍ موجزٍ لمفهومها المعجميّ والاصطلاحيّ العام.

1) الاستعارة في المعجمات العربيّة:

تتضمّن مادة (ع و ر) في المعجمات العربيّة معنى الأخذ والعطاء والتّداول، تداول الشّيء بين اثنين أو صرفه «يُقالُ هم يتعاورون من جيرانهم الماعون والأمتعة، والعاريّة من المعاورة والمناولة، يتعاورون: يأخذون ويعطون.»[1] وتأتي بمعنى الصّرف، فقوله: «عورته عن الأمر، صرفته عنه.»[2]

2) الاستعارة في المعجمات الأجنبيّة:

"Métaphore" المقابل الفرنسي لمصطلح الاستعارة، وهو المقابل ذاته الذي أدخلته الإنجليزيّة إلى قاموسِ مصطلحاتها بلفظ "Metaphor"، وتأثيلاً يرجع هذا المصطلحُ للّغة الإغريقيّة بلفظ "Metapherien" المركّب من شقّين هما (meta) : وتعني ما وراء أو ما بعد، و (pherein) وتعني نقل الشّيء وحمله من موضعٍ لآخر، فأدخِل للّغة اللّاتينيّة بلفظة "Metaphora" وهي أصل الفرنسيّة والإنجليزيّة.

وتشتركُ جلّ المعجمات الأجنبيّة في فكرةٍ مفادها أنّ المعنى اللّغويّ للاستعارةِ محوَرهُ النّقل والاستبدال، وإذا ما تحدّثنا عن الجانب الاصطلاحيّ فلا مَناص من كونها

---

[1] الفراهيدي أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: المخزومي مهدي، السّمرائي إبراهيم، سلسلة المعاجم والفهارس، د. مكان نشر، د.ط، د.ت، ج2، مادة (ع و ر)، ص239.

[2] ابن منظور محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدّين، لسان العرب، تحقيق: الكبير عبد اللّه علي، حسب الله محمد أحمد، الشّاذلي هاشم محمد، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، مادة (ع و ر)، ص3168.

صورة بيانيّة الغرض منها التّنويه على وجود تشابهٍ وتماثلٍ بين المُستعارِ له والمُستعار منه.[1]

3) الاستعارة في الاصطلاح:

نجيءُ بهذا المعنى اللّغوي فنقاربه بالاصطلاحيّ، نجده المعنى يقتربُ فيلتحم، نخصّه بالجانب اللّسانيّ فنقول إنّ الاستعارةَ انصرافٌ وتجاوزٌ باللّفظة أو العبارة عمّا وضعت له في أصل اللّغة، ومن جانب آخر فإنّ الألفاظ والعبارات في اللّغة يحدثُ بينها نوعٌ من التّعاور بنقل لفظٍ من المعنى الموضوع له إلى معنى آخر على سبيل الإعارة لا النّقل النّهائيّ الثّابت.

نجد أنّ ثمّة تطابقٌ بين المعنيين المعجماتيّ والاصطلاحيّ، فكأنّ التّعبير الاستعاريّ هو مظهرٌ لنوعٍ من التّسلفة أو القرض يحدث بين الألفاظ لتشابه معانيها، وقد وفّق "**ابن الأثير**" أيّما توفيقٍ حين أشار في تعريفه إلى صلة المعنى اللّغوي للاستعارةِ بالمعنى الاصطلاحي قائلاً: «وإنّما سميّ هذا القِسمُ من الكلام استعارةً؛ لأنّ الأصل في الاستعارةِ المجازيّة مأخوذٌ من العاريّة الحقيقيّة التي هي ضربٌ من المعاملةِ، وهي أن يستعير بعض النّاس من بعضٍ شيئاً من الأشياء، ولا يقع ذلك إلّا من شخصين بينهما سببُ معرفةٌ ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئاً، إذ لا يعرفه حتى يستعير منه، وهذا الحكمُ جارٍ في استعارةِ الألفاظِ بعضها من بعضٍ، فالمشاركةُ بين اللّفظتين في نقل المعنى

[1] يمكن الرّجوع إلى القواميس الآتية:

Procter, Longman New Universal dictionary, london, 1982. P644.

The Random Blouse Unabridged Dictionary, New York, 1993.

من أحدهما إلى الآخر كالمعرفةِ بين الشّخصين في نقل الشّيء المستعار من أحدهما إلى الآخر.»[1] يتّضح لنا أنّ فكرةَ النّقل في مفهومِ الاستعارةِ هي الفكرةُ المركزيّة.

[1] ابن الأثير ضياء الدين، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، قدّم له وحقّقه وشرحه وعلّق عليه: الحوفي أحمد، طبانة بدوي، منشورات دار الرّفاعي للطّباعة، الرياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط2، 1403هـ، 1983م، ج1، ص347.

المبحث الثّاني: الفكر العربيّ ونظرته للاستعارةِ قديماً وحديثاً:

1) الاستعارةُ في الفكرِ العربيّ القديم:

لقد تحدّث العلماء والأدباء العرب في ثنايا كتبهم عن الاستعارة باعتبارها لوناً بلاغياً غير مبوّبٍ ولا مفصّلٍ، وإنّما محصورٌ في فكرةٍ مفادها نقل لفظٍ من معناه الأصلي إلى معنى آخر مجازي، فكان حديثاً متناثراً هنا وهناك بين ثنايا الأدبيات العربيّة؛ إذ لم يُفرد لها بابٌ خاصّ بها، هذا ما جعل تناولها لمفاهيمها يكتنفه بعض اللّبس والغموض، بل أكثر من ذلك حدث خلطٌ بينها وبين التّشبيه في كثير مواضع _لسنا بصدد عرضها_ وسرعان ما راحت الأفكار فيها تبِين وتتضح، وانبثقت فكرةٌ مفادها تبيان العلاقة بين المُستعار له والمُستعار منه، وتبيان الأغراض التي من أجلها تُستخدم الاستعارة، هذا ما سيبيّنه تتبّعنا للمسار المفهومي لها وكيف تبلورَ في فِكرنا العربيّ القديم.

باستقراءِ كُتُب القُدامى البلاغيّة نجد أنّ **"أبا عمرو بن العلاء" (154هـ)** أوّلُ من أشار إلى مصطلح الاستعارةِ دون أن يعرّفه، ورد ذلك فيما نقله عن **"الحاتمي"** قائلاً: «قال **"أبو عمرو بن العلاء":** كانت يدي في يد **"الفرزدق"**، قال: فأنشدته قول **"ذي الرّمة"** أقامت به حتى ذوى العود في الثّرى وساق الثّريا في ملاءته الفجر فقال لي: أنشدك أم أدعك؟ فقلت: بل أنشدني، قال: إنّ العود لا يذوي أو يحفّ الثّرى، وإنّما الشّعر، حتّى ذوى العود والثّرى، ولا أعلم كلاماً أحسن من قوله: وساق الثّريا في ملاءته الفجر، فصيّر للفجر ملاءةً، ولا ملاءةَ له إنّما استعار هذه اللّفظة وهو من عجيب الاستعارات.»[1]

ولعلّ **"الجاحظ" (255هـ)** أوّل من عرّف الاستعارة في تراثنا الأدبي العربيّ قائلا: «الاستعارة تسميةُ شيءٍ باسم غيره إذا قام مقامه.»[2] وهذا حينما علّق على قول الشّاعر:

---

[1] الحاتمي أبو علي محمد بن الحسن بن المظفّر، حلية المحاضرة في صناعة الشّعر، تحقيق: الكِتاني جعفر، دار الرّشيد للنّشر، العراق، د.ط، 1979م، ص136.

[2] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتّبيين، ج1، ص152.

وطفقت سحابة تغشاها**** تبكي على عراصها عيناها

بقوله: "عيناها" ها هنا للسّحاب، وجعل المطر بكّاءً من السّحاب عن طريق الاستعارة.»[1] والملاحظُ في تعريف "**الجاحظ**" أنّه قريبٌ إلى المعنى اللّغوي، فلم يستفض في شرحها وبيان معالمها ويمكن ردّ هذا لكون كتابه **(البيان التّبيين)** المحاولة الأولى لجمع الألوان البديعيّة والتّعرّض لتعريفها.

تطرّق "**ابن قتيبة**" **(276هـ)** للاستعارة تحتَ بابِ **(المشكَلِ من آياتِ القرآن)** وضمّنها في أقسامِ المجاز الذي تتفرّع منه الاستعارة، التّمثيل، والقلب، والتّقديم، والتّأخير والحذف، والتّكرير، والإخفاء، والإظهار،[2] يعرّف الاستعارةَ فيقول: «إنّ العربَ تستعير الكلمةَ فتضعها مكانَ الكلمةِ إذا كان المسمّى بها بسببٍ من الأخرى، أو مجاورٌ لها أو مُشاكل.»[3]

نستشفّ من هذا القول أنّ الاستعارةَ حسَب منظور "**ابن قتيبة**" قائمةٌ في أساسها على فكرةِ النّقل؛ بأن يُنقَل لفظٌ من المعنى المُتعارف عليه في أصل اللّغةِ إلى معنًى آخر غير متعارفٍ عليه لعلاقةٍ جامعةٍ بين المعنى المنقول إليه اللّفظ والمنقول منه.

قارب "**المبرّد**" **(286هـ)** في دراسته للاستعارة ما توصّل إليه "**الجاحظ**" فقال إنّها «نقلُ لفظٍ من معنى إلى معنى»[4] دون أن يشترط لهذا النّقل شروطاً أو يقيّده.

وها هو "**ثعلب**" **(291هـ)** يذهب المذهب ذاته مع مَن سبقه في تقديم مفهوم الاستعارةِ؛ فهي عنده «أن يُستعار للشّيءِ اسمٌ غيرهُ أو معنى سواه.»[1] وجاء بشواهدٍ توضيحاً لهذا التّعريف، منها قول "امرئ القيس" في معلّقته:

---

[1] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتّبيين، ص152.

[2] يُنظر: ابن قتيبة أبو أحمد عبد اللّه بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، ترجمه ونشره: السّيّد أحمد صقر، المكتبة العلميّة، القاهرة، د.ط، 1981م، ص102.

[3] المرجع نفسه، ص135.

[4] المرصفي السيد بن علي، رغبة الآمل من كتاب الكامل، دار البيان، بغداد، العراق، د.ط، 1969م، ج3، ص145.

فقلت له لمّا تمطّى بصلبه***وأردف أعجاز وناء بكلكل

ورأى أنّ «"**امرئ القيس**" قد استعار وصف الجمل لليل حيث لا صلب ولا أرداف ولا كلكل لليل.»[2] يمكن القول استناداً إلى التّعريف الذي قدّمه "**ثعلب**" إنّ الكلمات الآتية قد نقلت من الجمل لليلِ على النّحو الآتي:

صدّر	الظّهر	الكلكل
أوّل اللّيل	وسط اللّيل	آخر اللّيل

أو إنّ هذه الكلمات لا توجد لها مقابلات حقيقة، أو أنّها تُفهم على أنّها أشياءٌ استُعيرت من الجملِ لليل.

قسّم "**ابن المعتز**" فنون البديع في كتابه **(البديع)** إلى خمسةِ أقسام: الاستعارة التّجنيس، المطابقة، ردّ أعجاز الكلام على ما تقدّمها، المذهب الكلامي.[3] ويرى أنّ مِلاكَ الاستعارةِ «استعارةُ الكلمةِ لشيءٍ لم يُعرف بها من شيءٍ قد عُرف بها.»[4]

ولعلّ "**ابن المعتز**" قد اطّلع على أفكارٍ من كتاب **(فنّ الشّعر)** لـــ"**أرسطو**"، أين وُجد لها تطبيقاً عنده، فقد لوحظَ أنّ "**أرسطو**" ضرب مثالاً على التّناسب بين طرفي الاستعارةِ قائلاً: «فنسبةُ الشّيخوخة إلى العمرِ كنسبةِ المساءِ إلى النّهار، فيسمّى المساءُ شيخوخةَ

---

[1] ثعلب أبو العباس أحمد بن يحي، قواعد الشّعر العربي، تحقيق: رمضان عبد التّواب، دار المعرفة، القاهرة، د.ط، 1966م، ص57.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] يُنظر: ابن المعتز عبد اللّه، كتاب البديع، اعتنى بنشره: أغناطيوس كراشوفسكي، دار المسيرة، د.ط، 1982م، ص02.

[4] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

النّهارِ، وتُسمّى الشّيخوخةُ مساءَ العمرِ أو مغربَ العمرِ.»[1] فاقتفى "**ابن المعتز**" هذا الأثر في مثال استعارة "شباب النّهار" قائلاً:

«أَسقِني الراحَ في شَبابِ النَهارِ **** وَاِنفِ هَمّي بِالخَندَريسِ العُقارِ.»[2]

لم يعقد "**قدامة بن جعفر**" باباً خاصاً بالاستعارة، ولم يُفرد لها عنواناً مفصّلا، وإنّما نُلفيه يُشيرُ إليها في معرض حديثه عن المعاظلة قائلاً: «ومن عيوب اللّفظ المعاظلة، (...) يُقال تعاظل الجرادتان إذا ركب أحدهما الآخر، وإذا كان الأمر كذلك فمحال أن ينكر مداخلة بعض الكلام فيما يشبهه من بعض، أو فيما كان من جنسه، وبقي النّكير إنّما هو في أن يدخل بعضه فيما ليس من جنسه، وما هو غير لائقٍ به، وما أعرف ذلك إلّا فاحش الاستعارة مثل قول "**أوس**":

وذات هدم عارٍ نواشرها **** تُصمت بالماء تولباً جدعاً

فسمّى الصبيّ "تولباً" وهو ولد الحمار.»[3]

اتّكاءً على ما أورده "**قدامة**" يُستنبط أنّ مفهوم الاستعارةِ عنده يتمحور حول استعمالِ لفظٍ في غير معناه الأصلي وضعاً، لعلاقة المشابهة التي لابدّ أن تكون واضحةً وقويّةً لتُحدث تناسباً بين المُستعار له والمُستعار منه.

لقد آثر "**قدامة**" الوضوح على الغموض، فاستنكر بذلك البُعد في الاستعارةِ وبخاصّةٍ إذا أدّى هذا البعدُ إلى الغموضِ، وكذا استهجن بناءَ استعارةٍ على أُخرى، وكلّ هذا وذاك إنّما توصّل إليه انطلاقاً من نظرته المنطقيّة إلى الشّعر الذي من عيوبه «الانغلاقُ في اللّفظِ، وتعذّرُ العلمِ بمعناه.»[4]

---

[1] أرسطوطاليس، فن الشّعر، ترجمة: عبد الرّحمن بدوي، مكتبة النّهضة المصريّة، مصر، دط، 1953م، ص130.

[2] ابن المعتز عبد اللّه، كتاب البديع، ص20.

[3] قدامة بن جعفر بن زياد البغدادي، نقد الشّعر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط3، 1987م، ص176.

[4] المرجع نفسه، ص157.

لقد فسّر "**الآمدي**" (**370هـ**) العلاقة الاستعاريّة وعدّها عارضةً لا جوهريّةً ثابتةً في المعنى الذي آلت إليه في التّعبير، فالعرب إنّما استعارت «المعنى لما ليس له، إذا كان يقاربه أو يناسبه أو يشبهه في بعضِ أحوالهِ أو كان سبباً من أسبابه، فتكون اللّفظةُ المستعارةُ حينئذٍ لائقةً بالشّيء الذي استُعيرت له، وملائِمةً لمعناه.»[1] فحسَب نظرته لابدّ من وجودِ مناسبةٍ تامّةٍ بين اللّفظ وما استُعير له.

وركحاً على ما تقدّم يرى "**الآمدي**" رداءة استعارات "**أبي تمّام**" وخروجها عن حدود العرف اللّغوي المفترَض ومخالفتها له هنا أين تنتفي عنده المناسبة، يمثّل بآبياتٍ له قصدَ تبيان أنّ الخروج عن العرف العربي يُفضي به إلى الغرابة والرّداءة، نذكر منها بيتاً على سبيل المثال، قوله:

أجدر بجمرة لوعة اطفاؤه **** بالدّمع من أن تزداد طول وقود

فالبيت كلّه «خلافَ ما عليه العرب وضدّ ما يُعرف من معانيها، لأنّ المعلوم من شأن الدّمع أن يُطفىءَ القليل، ويبرد حرارة الحزن ويزيد شدّة الوجد ويعقب الراحلة (...) وهو كثيرٌ في أشعارهم، ما يدلّ به أحد منهم عن هذا المعنى، وكذلك المتأخّرون على هذا السّبيل سلكوا (...) فلو اقتصر [أبو تمّام] على هذا المعنى الذي جرت العادة به في وصف الدّمع لكان المذهب الصحيح المستقيم، ولكنّه استعمل الإغراب فخرج إلى ما لا يُعرف في كلام العربِ ولا مذاهبِ سائرِ الأممِ.»[2]

ويمكننا أن نردّ سبب حكم "**الآمدي**" على استعاراتِ "**أبي تمّام**" بهذا الحكمِ إلى نظرتهِ للّغةِ في حدّ ذاتِها؛ إذ هي في منظومته الفكريّة مرآةٌ عاكسةٌ بدقّةٍ لكلّ الظّواهرِ والمفاهيم فتنقُلها بأمانةٍ، هذه النّظرةُ الجامدةُ تنفي عن اللّغة أن تكونَ لها فاعليّة في توجيه الفكر الإنسانيّ.

---

[1] الآمدي أبو القاسم الحسن بن بشير، الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتري، تحقيق: السيّد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 1972م، ج1، ص403.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص (209_211).

إنّ الاستعارةَ عند **"الرّماني" (384هـ)** هي «تعليق العبارةِ على غير ما وُصفت له في أصل اللّغةِ على جهةِ النّقلِ للإبانةِ.»[1] إنّ المتأمّل في قول **"الرّماني"** يجده سالكاً عُرفَ من سَبِقه، مبيناً فيه أنّ القصد من وراء الاستعارةِ هو الإيضاح والإبانة.

وحريٌّ بنا في هذا المقامِ أن نشيرَ إلى أنّ **"الرّمّاني"** يُعدّ من أوائلِ البلاغيين المتطرّقين لتبيان الفرق بين الاستعارةِ والتّشبيه بقوله: «والفرقُ بين الاستعارةِ والتّشبيه أنّ التّشبيهَ بأداةِ التّشبيهِ في الكلامِ وهو على أصلِه لم يغيّر في الاستعمال، وليسَ كذلك في الاستعارةِ، لأنّ مخرجَ الاستعارةِ ما ليسَت له في أصلِ اللّغةِ.»[2]

تناول **"ابن رشيق القيرواني" (386هـ)** الاستعارةَ في معرض حديثه عن المجاز مبرزاً قيمتها ومزيّتها في الكلام عن سائر الأنواع قائلاً إنّ «الاستعارةَ أفضل المجازِ وأوّل أبواب البديع، وليس في حلى الشّعر أعجب منها، وهي من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها ونزلت موضعها، والنّاس مختلفون فيها، فمنهم من يستعير للشّيء ما ليس منه ولا إليه.»[3] هنا يؤكّد **"القيرواني"** على فكرة المناسبة المعنويّة في بناء الاستعارةِ، فلا يُبعد الشّاعرُ حسَب ذوقه وحسّه النّقدي المعاني في بنائها ولا يقرّبها لدرجة البساطة، وبذلك يتّخذ لرأيه موقفاً وسطاً بقوله: «إلّا أنّه لا يجب للشّاعر أن يبعد الاستعارةَ جداً حتّى يُنافر ولا يُقرّبها كثيراً حتّى يحقّق، ولكن خير الأمور أوسطها.»[4]

يؤكّد **"القيرواني"** أنّ الاستعارة عند العربِ إنّما هي من بابِ مخَاطبةِ الذّكاء عند المتكلّمِ والسّامع، وهو ما يوضّح ديناميكيّتها فمَن امتلكَ مقدرةً على إيجاد ترابطٍ

---

[1] الرّماني أبو الحسن علي بن عيسى، النّكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: خلف الله محمد، سلام محمد زغلول، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 1968م، ص85.

[2] المرجع نفسه، ص (85_86).

[3] القيرواني أبو علي الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، تحقيق: عبد الحميد محمد محي الدّين، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط5، 1981م، ج1، ص152.

[4] المرجع نفسه، ص163.

بينَ الأمور المتشابِهةِ كان مبدعاً، ومن امتلكَ مقدِرةً على فهمِ هذا التّرابطِ كانَ مستمعاً جيّداً، وهذا هو وجه الإبداع عندهم؛ يقول "**القيرواني**" موضّحاً ما سلف: «فإنّما استعاروا مجازاً واتّساعاً، ألا ترى أنّ للشّيءِ عندَهم أسماءً كثيرةً، وهم يستعيرون له مع ذلك؟ على أنّنا نجدُ أيضاً اللّفظة الواحدة يُعبّر بها على معانٍ كثيرةٍ (...) وليس هذا من ضيق اللّفظ عليهم، ولكنّه من الرّغبة في الاختصار والثّقة بفهم بعضهم عن بعض.»[1] من هذا نستشفّ أنّ الهدف من الاستعارة تحقيق التّواصل مادامت تمكّنهم من تحقيق التّفاهم، وأنّ الاتيان بالاستعارةِ عند العرب من الاتّساع في الكلام اقتداراً ودلالةً وليس ضرورةً.

وهاهو "**القاضي الجرجاني**" **(392هـ)** يتحدّث عن الاستعارةِ تحت اسم البديع فيعرّفُها بقوله: «وإنّما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسمِ المُستعار عن الأصل، ونُقلت العبارةُ فجُعِلَت في مكانِ غيرها، ومِلاكُها تقريبُ الشّبهِ ومناسبةُ المُستعار له للمُستعارِ منه وامتزاجُ اللّفظِ بالمعنى، حتّى لا توجدَ بينهما منافَرةٌ، ولا يتبيّنُ في أحدِهما إعراضٌ عن الآخر.»[2] فكان الفيصلُ في جمالِ الاستعارةِ وقبحها يكمنُ في المناسبةِ بين المُستعار له والمُستعارِ منه، الموصلةُ للانسجامِ الحسنِ توضيحاً للمعنى، وهو في هذا الطّرح يلتقي مع "**الآمدي**" و"**قدامة بن جعفر**".

في جانبٍ آخر يؤكّد "**الجرجاني**" على الجانب التذوّقي في تأويل الاستعارةِ وفهمها وهو ما لا يكاد يخلو منه أيّ فنّ حيث يقول: «فأمّا الاستعارةُ فهي أعمدةُ الكلامِ، وعليها المُعوّل في التّوسّع والتّصرف، وبها يُتوصّل إلى تزيين اللّفظ وتحسين النّظمِ والنّثر

[1] القيرواني بن رشيق، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، ص243.

[2] الجرجاني القاضي علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: إبراهيم محمد أبو الفضل، اليحياوي علي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط4، 1966م، ص (40_41).

ومنها المستقبحُ والمستحسنُ والمقتصِدُ والمفرِطُ، وهذا إنّما يُميّزُ بقبولِ النّفسِ أو نفورها ويُنتَقدُ بسُكونِ القلبِ ونُبوّه.»[1]

يعرّفُ **"أبو هلالِ العسكري" (395هـ)** الاستعارةَ على نهجِ سابقيه، إلّا أنّه يزيدُ في تعداد الأغراض التي أباحت نقل اللّفظِ من معنى لآخر قائلاً: «الاستعارةُ نقلُ العبارةِ من موضعِ استعمالها في أصلِ اللّغة إلى غيره لغرضٍ، وذلك الغرضُ إمّا أن يكونَ شرح المعنى، وفضل الإبانةِ عنه، أو تأكيده والمُبالغة فيه، أو الإشارةُ إليه بالقليل من اللّفظِ أو تحسين المعرَض الذي يبرزُ فيه، وهذه الأوصاف موجودةٌ في الاستعارةِ المُصيبة.»[2]

إنّ الاستعارةَ أبلغ من حقيقتها عند **"العسكري"** لاشتمالها على ما يوضّح الفكرةَ ويزيّنها، وقد تنبّه إلى نفسية السّامع فاشترط ما يريحها في ذهنه، ونوّه إلى ما يُطلق عليه حديثاً القوّة الإنجازيّة الكامنة خلف النّقل الدّلالي الاستعاريّ؛ وهو بهذا يُعدّ أوّل من أشار إلى الأغراض التي تُستعمل من أجلها الاستعارة، فكان تحليله لها تحليلاً تداولياً بامتياز يتجلّى هذا في قوله: «الاستعارة: نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللّغةِ إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إمّا أن يكونَ شرح المعنى وفضل الإبانة عنه أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللّفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه، وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا أنّ الاستعارة المصيبة تتضمّن ما لا تتضمّنه الحقيقة من زيادة فائدة، لكانت الحقيقةُ أولى منها استعمالاً.»[3] ومنه فالأغراض التي من أجلها تُستعمل الاستعارة هي: الإيضاح والتّبيين، التّوكيد، الإيجاز، إثارة ذائقة المتلقّي، تنميق العبارة...

---

[1] الجرجاني القاضي علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص428.

[2] العسكري أبو الهلال الحسن بن عبد اللّه بن سهل، كتاب الصّناعتين، تحقيق: قميحة مفيد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، د.ط، 1981م، ص290.

[3] المرجع نفسه، ص268.

«ومن سُنن العرب الاستعارةُ؛ وهو أن يصفوا الكلمة للشّيء مستعارةً من موضع آخر»[1] هذا ما قاله "**ابن فارس**" **(395هـ)** لمّا وضع حدّاً للاستعارة، ومن ثمّ أتى بعديد شواهد، بيد أنّه لم يعلّق عنها كثيراً، ومن ذلك: «انشقت عصاهم: ويقول: معنى ذلك "إذا تفرّقوا" وذلك يكونُ للعصا ولا يكونُ للقومِ.»[2]

خاض "**عبد القاهر الجرجاني**" **(471هـ)** مشكلةَ اللّفظ والمعنى؛ شغلت لُبّه واستولت على عقله فأثمر له التّقصّي فيها نظريّةَ النّظم.

إنّ نظريّة **النّظم الجرجانيّة** إن أُسقِط طرحها على الاستعارةِ نجدُها في أبيَنِ صورها كاشفةً عن أسرار الاستعارات ودقائقها، و"**الجرجاني**" بهذه النّظريّة يولي أهمّيةً بالغةً للسّياق الذي وردَت فيه الاستعارةُ بدرجةٍ أكبر؛ فلا تكون بذلك للكلمة مزيّة إلّا حسَب موقعها من الكلام «وهل تجدُ أحداً يقول: هذه لفظةٌ فصيحةٌ إلّا وهو يعتبر مكانها من النّظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها، وفضلُ مؤانستها لأخواتها.»[3] وعلاوةً على ذلك فإنّ في الاستعارةِ ما لا يمكنُ بيانه إلّا بعد الوقوف على النّظم ومعرفة كنهه فكلّ القيمةِ تكمنُ في امتزاج الألفاظ نظماً وانصهار معناها في معنى بعض فتُصاغ الاستعارةُ صياغةً دقيقةً. ويضرِبُ "**الجرجاني**" عديدَ أمثلةٍ لبيانِ هذا، نذكر منها تعقيبه على قول الشّاعر:

سالت عليه شِعاب الحيّ حين ***دعا أنصار بوجوهٍ كالدّنانير

يقول: «فإنّك ترى هذه الاستعارة على لُطفها وغرابتها، وإنّما تمّ لها ذلك الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخّى في وضع الكلام من التّقديمِ والتّأخير، وتجدها قد ملُحت

---

[1] ابن فارس أبو الحسن أحمد، الصّاحبي في فقه اللّغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: الشّويحي مصطفى، مؤسّسة أيدران للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1936م، ص204.

[2] المرجع نفسه، ص (204_205).

[3] الجرجاني أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، علق عليه: شاكر أبو فهد محمود محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، د.ط، 1375هـ، ص44.

ولطُفت، بمعونة ذلك ومؤازرته لها وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظّرف، فأزل كلّا منها عن مكانه الذي وضعه الشّاعر فيه، فقل: "سالت شعاب الحيّ بوجوده كالدّنانير عليه حين دعا أنصاره". ثمّ انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة، وكيف تعدم أريحيتك التي كانت، وكيف تذهب النّشوة التي كنت تجدها»،[1] فلا قيمةَ للاستعارةِ إلّا بحسنِ مَوقَعتِها وصياغتها.

إنّ ما يميّز "**الجرجاني**" عمّا سبقه أنّه لم يعتبر الاستعارةَ مجرّد نقلٍ، إنّما هي **ادّعاءٌ** وإن كان في تعريفه لها يرتكز على فكرة النّقل تمهيداً للحديث عنها، قائلاً: «اعلم أنّ الاستعارة في الجملةِ أن يكونَ للّفظِ أصلٌ في الوضع اللّغويّ معروفٌ تدلّ الشّواهد على أنّه اختُص به حين وُضع، ثمّ يستعمله الشّاعرُ أو غير الشّاعرِ في غير ذلكَ الأصلِ وينقلُه إليهِ نقلاً غير لازمٍ فيكونُ هناكَ كالعارية.»[2] وهنا أثبت "**الجرجاني**" أنّ النّقل خطوةٌ أولى وأساس لعمليّة الاستعارة؛ بعدها تحدّث عن جوهر الصّورة التي تظهرها، فراح يؤكّد فكرةَ الادّعاءِ في الاستعارةِ؛ والتي يقصدُ بها ذلك التّآلف الحاصلُ بين المشبّه والمشبّه به لدرجةٍ تمكّن المستعير من جعل أحدهما الآخر يمثّل ذلك بقوله: «... فإذا قلت "قد أنارت حجّته" و"هذه حجّةٌ منيرةٌ" فقد ادّعيتَ للحجّة النّور»[3]، فإسقاط ذكر المشبّه (المصباح/ الشّمس) هنا، إنّما هو ادّعاءُ الإنارةِ للحجّة.

وفضلاً عن هذا فإنّ فكرةَ الادّعاءِ عند "**الجرجاني**" فكرةٌ متطوّرةٌ عن الرّؤى السّالفة المرتكزة على النّقل اللّفظي، بحيث أقرّ من خلالها أنّ الاستعارة كامنةٌ في فهمِ الإنسان لمعنى اللّفظ لا اللّفظ ذاته من حيث نقله، ثمّ إن العقل ينسى وجود تشبيه بين المُستعار له والمُستعار منه ويدّعي أن الاستعارةَ حقيقة وليست مجازاً، وهذا الطّرح يكاد يقارب

[1] الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص99.

[2] الجرجاني أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمد، أسرار البلاغة، تحقيق: شاكر محمود محمد، مطبعة المدني، د. مكان نشر، ط1، 1412هـ، 1991م، ص29.

[3] المرجع نفسه، ص222.

ما قاله "**جونسون**" في موت الاستعارةِ، ثمّ إنّ سرّ بلاغةِ الاستعارةِ عنده كامنٌ في **الإثبات** ذلك أنّها قائمةٌ في الأساسِ على إثبات معنى يُفهمُ من معنى اللّفظِ لا من اللّفظِ نفسه فـــ«ليست المزيّةُ التي تراها بقولك "رأيت أسداً" على قولك "رأيتُ رجلاً لا يتميّز عن الأسدِ في شجاعته وجرأته" أنّك قد أفدت بالأوّل زيادةً في مساواته بالأسد، بل أفدت تأكيداً وتشديدا وقوّةً في إثباتكَ لهُ هذه المساواة، وفي تقريركَ لها، فليس تأثير الاستعارةِ إذن في ذات المعنى وحقيقته بل في إيجابه والحكم به.»[1] فالسّرّ في التّعبير الاستعاريّ يُردّ إلى التّأكيد على إثبات المساواة في الشّجاعة.

أضفى "**الجرجاني**" لتعاريفه المتعلّقة بالاستعارةِ فنّيةً حينما تطرّق إلى موضوع **(القرينة الصّارفة للذّهنِ عن إرادة المعنى الحقيقي في الكلام)** وهذا في الأصل ما تنفكّ عنه الصّورة الاستعاريّة، فقال: «إنّما نعرفُ أنّ المتكلّمَ لم يُرد ما الاسم موضوع له في أصلِ اللّغةِ بدليلِ الحال، أو إفصاحِ المقالِ بعد السّؤال، أو بفحوى الكلامِ وما يتلوهُ من الأوصاف.»[2] وهذه العناصر كلّها إنّما لها وثيقُ الصّلةِ بالقرينة الملازمة للاستعارة.

يتحدّث "**عبد القاهر الجرجاني**" عن **خاصية التّجسيدِ** التي تضمنها الاستعارةُ قائلاً: «... وإن شئت أرتك المعاني التي هي من خبايا العقلِ كأنّها قد جُسّمَت حتى رأتها العيون.»[3]

يضيف عن **التّشخيص** فيقول إنّ «الاستعارة التي قِوامها التّشخيصُ، ترى بها الجماد حيّاً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرّس مبينة، والمعاني الخفيّة باديةً جليّة.»[4] فبهذه الميزة التي تولّدها الاستعارة يتشكّل عالمٌ فيه تمتزجُ الموجودات وتتفاعلُ فيما بينها

[1] الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص71.
[2] الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص320.
[3] المرجع نفسه، ص46.
[4] المرجع نفسه، ص112.

بخصائصها، فالأشياءُ تغدو واعيةً والمجرّدات تصبحُ ناطقةً مفكّرةً، وكلّ هذا يتشاركُ في علاقةٍ يُبدعها المؤلّف في عالمه الجديد الرّابطِ بين الأشياء وإن تباعدت خصائصها قرّبها مُضفياً لها معاني جديدة.

نهج "**فخر الدّين الرّازي**" (**604هـ**) نهج "**الجرجاني**" في حديثه عن الاستعارةِ إذ يُعدّ كتابه تلخيصاً لكتابي (**الأسرار**) و(**الدّلائل**) زاد عليهما التّبويب والتّفصيل فقد تحدّث عن الاستعارةِ في كتابه (**نهايةُ الإيجاز في دراية الإعجاز**) معرّفاً إيّاها بقوله: «الاستعارةُ ذكرُ الشّيءِ باسمِ غيره وإثبات ما لغيره له لأجل المبالغة في التّشبيه.»[1]

يرى "**الرّازي**" أنّ الحُسن في الاستعارةِ يتأتّى بإخفاء التّشبيه، قائلاً: «ومن شأن الاستعارة أنّك كلّما زدتَ التّشبيه إخفاءً ازدادت الاستعارةُ حُسناً حتّى أنّها تكون ألطف وأوقع إذا أُلّف الكلام تأليفاً وإن أردت الافصاح بالتّشبيه خرجت إلى ما يعرفه النّاس.»[2]

نقّح "**السّكاكي**" (**626هـ**) جهود "**عبد القاهر الجرجاني**" مستخرجاً لُبّها وجوهرها منظّماً إيّاها تنظيماً دقيقاً، فعرّف الاستعارة بـــ«أن تذكرَ أحد طرَفي التّشبيه، وتُريد به الطّرفَ الآخر، مدّعياً دخولَ المشبّه في جنس المشبّه به، دالّاً على ذلك بإثباتك للمشبّه ما يخصّ المشبّه به.»[3] هنا أين أكّد "**السّكاكي**" أن بالاستعارةِ لا ننقلُ كلمةً من معناها إنّما ندّعي معناها بمعنى كلمةٍ أخرى على سبيل للمبالغة، وبالتّالي تجاوز البلاغيّون العرب فكرةَ أنّ الاستعارةَ عمليةُ استبدالٍ محض.

---

[1] الرّازي فخر الدّين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، د. دار نشر، د. مكان نشر، د.ط، 1327هـ، ص133.

[2] المرجع نفسه، ص137.

[3] السّكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: الداودي صفوان عدنان، دار القلم، دمشق، ط1، 1412هـ، ص329.

لقد اشترط "**السّكاكي**" لحُسنِ الاستعارةِ شروطاً تكمُن في «رعايةِ جهات حسن الشّبه وأن يكون الشّبه بين المستعار له والمُستعار منه جلياً بنفسه أو معلوماً سائراً بين الأقوام وإلّا خرجت الاستعارةُ عن كونها استعارةً ودخلت في بابِ التّعمية والإلغاز.»[1]

نحَوصِلُ أفكار البلاغيين القدامى حول الاستعارةِ في فكرةٍ مفادها أنّ الاستعارةَ لونٌ بلاغيّ يقتضي ركنيين أساسين أحدُهما يكون ظاهراً والآخر مضمراً أحدهما مستعار والآخر مستعار منه، يُكشف عن المُضمر بقرائن تسمحُ ببيانه، وكلّ هذا يكون انطلاقاً من قاعدةٍ تشبيهيّة تسمح بنقل المعنى وإعادة إحكامه بعلاقة المُماثلة.

2) الاستعارةُ عند المحدثين العرب:

لقد نحا علماء البلاغةِ المحدثين بالاستعارةِ نحو فكرٍ حداثيّ يساير ما استجدّ من نظريّات، ويمكننا من خلال عرض ثلاثة نماذج أن نرصدَ المفهوم المتبنّى لديهم.

2_1: الاستعارةُ عند مصطفى ناصف:

يعدّ "**مصطفى ناصف**" من أوائل النّقّاد المعاصرين الذين طرحوا الأفكار التّفاعليّة لـــ"**ريتشاردز**"*[2] فنجده في كثيرِ أحايين متأثّراً بأفكاره، وبخاصّة في فكرةِ أنّ الحدس يشكّل ركيزةً أساسيّةً في فهمِ الاستعارةِ، ذلك أنّ المعنى الاستعاريّ يتكوّن بشكلٍ فوريّ في الذّهن نتيجةَ عملِ الحدس، يقول "**ريتشاردز**" في هذا الصّدد: «إنّ الاستعارةَ الجيّدةَ تتضمّن الإدراك الحدسيّ لأوجه المجانسةِ بين الأشياء.»[3] لذا فالمعنى الاستعاريّ لا يمكن بأيّ وجهٍ من الأوجهِ أن يُصاغَ من تحليلِ العناصرِ الحرفيّةِ فقط، بل لابدّ من عملِ

---

[1] السّكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، ص202.

*سنعرِض الأفكار التّفاعليّة لـــ"ريتشاردز" في مبحثٍ لاحق.

[2] يُنظر: ناصف مصطفى، نظريّة المعنى في النّقد العربي، مطابع دار القلم، القاهرة، مصر، د.ط، 1965م، ص(84_99).

[3] Richards, the philosophy of rhétoric, p89

الحدس، وهو ما أكّده "**ناصف**" قائلاً: «الاستعارةُ بنتُ الحدس، والحدسُ تعاطفٌ يتجاوزُ المشابهة ولا يتقيّدُ بها، فضلاً على أنّ هذه المشابهة تتقيّد بما هو خارجيّ ظاهريّ.»[1]

وكما يتضّح من هذا القول أيضاً إنّ العلاقةَ بين حديّ الاستعارةِ لا تقومُ على أساسِ المُشابهةِ المطلقةِ وغير مقيّدةٍ بمنطق الانعكاسِ، وإنّما هي علاقةٌ حدسيّةٌ شعوريّةٌ، وبالتّالي يستبعدُ في هذه العلاقةِ استبدالَ التّعابيرِ الاستعاريّة بأخرىٰ حرفيّة مساويّة، ذلك أنّها تُفقِدها كثيراً من قيمتها.

علاوةً على ذلك تحدّث عن وظيفة الاستعارةِ داخل النّظام الكلاميّ، ويرى أنّها ليست زينةً إنّما هي جزءٌ أساسيّ من نظريّة المعنى،[2] والتّعبير الاستعاريّ عنده يُستعمَل بديلاً عن تعبيرٍ حرفيّ معادل له.

إنّ الاستعارةَ «تظلّ مبدءاً جوهريّاً وبُرهاناً جليّاً على نبوغ الشّاعر»[3]، بهذا بوّء "**ناصف**" الاستعارةَ مكانةً رفيعةً دون باقي الصّور البيانيّة، وأكّد على ضرورةِ التّفريق بين الاستعارةِ بوصفها عملاً أساسيّاً في التّفكير والاستعارة بوصفها الخاصيّة النّوعيّة...[4]

2_2: الاستعارةُ عند صلاح فضل:

لمّا تحدّث "**صلاح فضل**" عن الاستعارةِ ركّز على تبيانِ وظائفِها، فرأى أنّ لها ثلاث وظائف أساسيّة: **الإخبار، الإمتاع والتّأثير، فبوظيفة الإخبار** تُحقّق الاستعارةُ عاملَ الاقتصادِ اللّغويّ، بما تتيحهُ من صياغةٍ مركّزةٍ لعناصرِ الدّلالةِ المتعلّقةِ بالمعنى العاديّ لكلمةٍ معيّنةٍ، وتحقّق تلاؤمَه مع المعنى الجديد الذي يفرِضُه السّياق، والاختيار الذي يتمّ بين عناصر هذه الدّلالة يجعل الاستعارةَ وسيلةٌ لتخفيةِ القول من بعض العناصرِ غير

[1] ناصف مصطفى، الصّورة الأدبيّة، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، د.ط، 1958م، ص140.

[2] يُنظر: ناصف مصطفى، نظريّة المعنى في النّقد العربي، ص84.

[3] ناصف مصطفى، الصّورة الأدبيّة، ص03.

[4] يُنظر: المرجع نفسه، ص125.

الضّروريّة، فإبرازها للصّفة الغالبة يجعلها تلحّ على العنصر الضّروري للتّفسير الملائم للرّسالة[1]، ثم إنّها «تقوم بكسر حاجز اللّغةِ وقولِ ما لا يُقال»[2] ذلك أنّ اللّغةَ الأدبيّةَ تخلقُ باستمرارٍ معانٍ جديدةٍ وتداعياتٍ أخرى لمعانٍ قائمةٍ عن طريق إجراءاتِ تغيّر المعنى التي تمضي متلازمةً مع استبدال الكلمات.[3]

أمّا عن **وظيفةِ الإمتاع** فيؤكّد "**صلاح فضل**" أنّ الاستعارةَ الجديدةَ الأصليّة لا تهدفُ إلى القصدِ التّجميليّ، ولا يمثّل هذا باعثها الأساسيّ، وهي إن أحدَثت هذا الأثر الجماليّ فهو نتيجةٌ لها، وليس باعثاً علمياً عليها، فهي في نظره _الاستعارة_ أقلّ وسائل التّصوير استجابةً لهدفِ التّحسين والتّزيين.[4]

لذا نَجدهُ يُؤثِر **وظيفةَ الإقناع** للاستعارةِ ويرى أنّها الصّورةُ الأمثل لتحقيق ذلك؛ إذ لابدّ من خلالها أن يُحدِث المخاطِب ردّ فعلٍ لدى المخاطَب فـ«لكي نُقنعَ لابدّ أن نعتمد على الحجج والبراهين المنطقيّة، ونتّجه إلى العقل، ولكي نؤثّرَ ونحرّكَ لابدّ أن نثيرَ ردّ الفعلِ العاطفيّ، والاستعارةُ هي الأداةُ المثاليّة لهذا اللّونِ من الإقناعِ، حيثُ تبعثُ الإيحاءات داخل جوهر الرّسالة.»[5]

يُشير "**صلاح فضل**" إلى دور السّياق في تحديدِ دلالة الاستعارةِ قائلاً: «على الباحث أن يُحلّل علاقات الاستعارات المتتابعة بعضها بالبعضِ الآخر، ومدى توافقِها مع المستوى اللّغويّ المباشر في علاقاته السّياقيّة ليحدّد الدّور الدّلاليّ الذي تقومُ به الاستعارةُ في السّياق الكليّ للنّص (...) أمّا في حالة تعاقب الاستعارات، فإنّ تحليل علاقاتها

---

[1] يُنظر: فضل صلاح، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، كتاب النّادي الأدبي الثّقافي، جدّة، د.ط، 1988م، ص(343_344).

[2] المرجع نفسه، ص344.

[3] يُنظر: فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النّفس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1992م، ص216.

[4] يُنظر: فضل صلاح، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، ص (344_345).

[5] المرجع نفسه، ص346.

من ناحيةٍ وعلاقات ما تعبّر عنه من ناحيةٍ أخرى يسمحُ لنا بتحديدِ العالمِ المصغّرِ للكاتب ومدى توافقِ عناصرها أن تخالفها، على أساس أنّ التّخالف لا يقلّ دلالةً عن التّوافق.»[1]

2_3: الاستعارةُ عند جابر عصفور:

تطرّق "**جابر عصفور**" إلى الاستعارةِ في خِضم حديثِه عن الصّورةِ الفنّيّة بِعدّها نوعاً من أنواعها؛ إذ الصّورةُ في نظرهِ نِتاجٌ لفاعليّةِ الخيالِ، ولا يقصِدُ بفاعليّة الخيالِ نقلَ العالمِ ونَسخه وإنّما إعادةُ التّشكيلِ، واكتشافُ العلاقاتِ الكامنةِ بينَ الظّواهر، والجمعُ بينَ العناصرِ المتباعدةِ أو المُتضادّةِ في وحدة، ممّا يجعلُ الصّورةَ قادرةً على جمع الأحاسيسِ المُتباينةِ، ومزجِها في علاقاتٍ لا توجَدُ خارجَ حدودِ الصّور، ولا يُمكنُ فهمها إلّا بفهمِ طبيعةِ الخيالِ ذاته، باعتبارهِ نشاطاً ذهنيّاً خلّاقاً يتخطّى الفهمَ الحرفيّ.[2]

يخصّص "**عصفور**" حديثه عن الاستعارةِ، فنجدهُ هو أيضاً ينتصِر لأفكارِ "**ريتشاردز**" التّفاعليّة؛ إذ يرى أنّ الاستعارةَ تعتدّ كثيراً بالتّمايزِ والوصف المنطقيين، ولا تعتمد حدودَ التّشابهِ الضيّقة، بقدرِ ما تعتمدُ **التّفاعلَ الدّلاليّ** الذي هو بدورهِ انعكاسٌ وتجسيدٌ لتفاعلِ الذّات الشّاعرةِ مع موضوعها.[3]

وممّا يزيد من إثبات توجّهه التّفاعليّ إشارته إلى أنّ كلّ حدٍّ من حدود الاستعارة (المستعار له/ المستعار منه) يفقدُ من معناه الأصلي ويكتسِبُ معنًى جديداً نتيجةً لتفاعلهِ مع الطّرفِ الآخر داخل سياق الاستعارةِ، الذي يتفاعلُ بدورهِ مع السّياق الكامل للعملِ الشّعريّ أو الأدبيّ.[4]

---

[1] فضل صلاح، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، ص353.

[2] يُنظر: عصفور جابر، الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدي والبلاغي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 1980م، ص341.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص224.

[4] يُنظر: المرجع نفسه، ص247.

ويتّضح لنا جلياً بتتبّع آراء "**عصفور**" أنّه يفضّل الاستعارةَ على سائر الصّورِ الفنّيةِ الأخرى، لما يتحقّق فيها من تفاعلٍ وتداخلٍ دلاليّ على نحوٍ أعمق وثريّ، وهي تؤدّي إلى تفاعلٍ مستمرٍ بين اللّغةِ والفكر؛ إذ «ليست الصّورة الفنيّة الاستعارةُ بوجهٍ خاصّ إلّا مظهراً وافياً من مظاهر هذه الفاعليّة الخلّاقة بين الفكرِ واللّغة.»[1]

[1] عصفور جابر، الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدي والبلاغي، ص353.

المبحث الثّالث: الفكر الغربيّ ونظرته للاستعارةِ قديماً وحديثاً:

1) الاستعارةُ في الفكر الغربيّ القديم:

شهد مفهومُ الاستعارةِ عند الغرب تحوّراً جذرياً، تكوّن وتبلورَ من مفهومِ **النّقل والاستبدال اللّفظي في التّركيب**، إلى **نظامٍ مفهوميّ، إدراكيّ ومعرفيّ** يجعلُ منها _الاستعارة_ أداةً مُسهمةً في التّفكير وكذا في تأويل العالم الخارجيّ، وهذا ما سيكشفهُ بحثنا في مسارها بدءاً بأرسطو وصولاً إلى النّظريّات الحديثة.

1_1: الاستعارة عند أرسطو:

لم يقصد "**أرسطو**" (322 ق.م) (Aristote) إلى التّصنيف في الاستعارة، إنّما ألّف مصنّفين أحدهما في **الخطابة** والآخر في **الشّعر**، ولكليهما ملامح ومميّزات فـــ«جوهر هذه الملامح في الخطابة هو البرهان والحجّة، وهو في الشّعر ترتيب الأحداث أو الحبكة...

لقد كانت معالجته للاستعارة مقيدة بهذا التّخطيط العام: الحجاجيّ الإقناعيّ من جهة والشّعريّ التّطهيريّ من جهة ثانية،[1] وبالتّالي فقد ربط بين الاستعارة والجنس الخطابيّ الذي ترد فيه باعتبارها مكوّناً فاعلاً.

وقبل الحديث عن ماهيّة الاستعارةِ عند "**أرسطو**" وجبَ التّنويه أوّلاً إلى حديثه عن أقسام الكلمة وأشكالها، فهي عنده إمّا أن تكون «شائعةً، أو أجنبيّةً معارةً، أو مجازيّةً أو زخرفيّةً، أو مبتدعةً المعنى، أو مطوّلةً مزيدةً، أو منقوصةً معدلةً.»[2]

---

[1] الولي محمد، فضاءات الاستعارة وتشكّلاتها في الشّعر والخطابة وفي العلم والفلسفة والتّاريخ والسّياسة، دار العلم والفلسفة والتّاريخ والسّياسة، فالية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1441هـــ/ 2020م، ص34.

[2] أرسطوطاليس، فن الشّعر، ص185.

ومحورُ الارتكازِ ها هنا هو **الكلمةُ المجازيّة** التي يَقصدُ بها "**أرسطو**" الاستعارةَ فنجدهُ يعرّفها بأنّها «إعطاءُ اسمٍ يدلّ على شيءٍ إلى شيءٍ آخر وذلك عن طريق التّحويل:

إمّا من جنسٍ إلى نوعٍ، أو من نوعٍ إلى جنسٍ، أو من نوعٍ إلى نوعٍ آخر، أو عن طريق القياس.»[1] يَكشفُ هذا التّعريفُ عن أساسِ الاستعارةِ عمليّاً وهو النّقل؛ وذلك وفقَ أربعةِ أنماط، والمُلاحظُ فيها أنّ الثّلاثةَ الأولى النّقلُ فيها بسيطٌ، بيدَ أنّ النّمط الرّابع يتضمّنُ نوعاً من التّعقيدِ فيما يتعلّق بقضيّة القياسِ، هنا أين تتحوّل الاستعارةُ من وظيفتها التّزينيّة إلى الوظيفة الحجاجيّة؛ إذ تتشكّل على أساسٍ من العمليّات العقليّة كالاستنتاج، الاستبدال الاستقراء، والاحتمال.

وماهو جليّ من التّعريفِ أيضاً حصرُ "**أرسطو**" الاستعارةَ في اللّفظ؛ فقد تطرّق إليها في باب العبارةِ وجعلها قائمة على المحور الاستبداليّ للّغة لأنّها تتعلّق بكلمةٍ واحدةٍ لها معنيان حقيقيّ ومجازيّ، وهو ما يُمكن إدراجه في ظاهرةِ الانزياحِ باللّفظِ عن القاعدةِ «ونفهمُ من أغلب الأمثلة التي ساقها "**أرسطو**" لشرح معنى الاستعارةِ، أنّ الاستعارةَ تستبدل معنى جديداً بمعنى آخر حقيقي موجود.»[2]

إنّ أساسَ الاستعارةِ عند "**أرسطو**" المشابهةُ، إذ لا خِلاف بينها وبين التّشبيه سوى في غياب آداة التّشبيه في الاستعارةِ وحضورها في التّشبيه، كما يشير إلى مفهومِ المُطابقة الذي يميّز الاستعارةَ عن التّشبيه «ويجعلُ منها قولاً يُحطّم المنافرةَ لينسجَ نوعاً من الملاءمةِ الدّلاليّة.»[3] فاحتاجت الاستعارةُ بهذا إلى عمليّة التّأويل لتحليل هذا التّطابق وفهمه، بالمقابل فإنّ التّشبيه لا يستدعي ذلك لعدم احتمال القولِ فيه للتعدّد الدّلالي.

---

[1] أرسطوطاليس، فن الشّعر، ص186.

[2] لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمان، ط1، 2015م، ص17.

[3] أوكان عمر، اللّغة والخطاب، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2011م، ص214.

يكمنُ سحرُ الاستعارةِ حسَب "**أرسطو**" في ضمّ المألوفِ إلى ما هو غيرُ مألوفٍ، فهي تُضفي وضوحاً إلى جانب السّحر؛ «فالوُضوحُ يأتي من الكلمات اليوميّة المعتادة ومن الأسلوبِ الحقيقيّ أو المنتَظمِ للعبارات التي يستخدمُها كلّ فردٍ في حواره (...) والسّحر ينبعُ من اللّذة العقليّة التي تتلقّى الصّور الجديدة المُنطوية في الاستعارةِ ومن الاختلافِ عن الطّبيعة المُدهشةِ لبعضِ التّشبيهات المميّزة.»[1]

كما يقرنُ جماليّة الاستعارةِ بوظائفَ ثلاث هي: **الإفهام، التّغريب والمتعة** «فوجود الإفهامِ في الاستعارةِ يقودُ إلى الوضوحِ، وتغريبُ القولِ يأتي من مُخالفتها المألوف من القولِ، أمّا الإمتاعُ أو الإلذاذُ فيَرجعُ إلى التّخييل الذي يُكسِبُ القولَ لذّةً ومتعةً.»[2]

يُؤكّد "**أرسطو**" على ضرورة حضور التّخييل في الاستعارةِ، فبفضله يخرجُ الخطابُ من عالمٍ مألوفٍ إلى آخر غير مألوفٍ ليجمعَ بين المتشابهان، ويمكنُ اعتباره جوهرياً في الشّعر ومهمّاً في الخطابةِ «باعتبارِ أنّ الغرضَ من الشّعر هو حصولُ الالتذاذ والمتعةِ النّفسيّة، في حين أنّ الغرضَ من الخَطابةِ هو الإقناع الذي يُمكن أن تسهمَ فيه الأقاويل المخيّلة شريطةَ ألّا تكونَ مُكثّفةً أو غريبةً أو مركّبةً.»[3] وبالتّالي كلّما كان الخطاب في نظرِ "**أرسطو**" خالياً من التّخييل نحا نحو النّثر.

تأسيساً على ما سبق يمكن القولُ إنّ البلاغةَ الأرسطيّة صَبغت الاستعارةَ بصبغةٍ زخرفيّة «فالصّورُ تصيرُ جميلةً بواسطةِ الاستعارةِ، وتصيرُ أكثر جمالاً إذا تضمّنت مع الاستعارةِ مقابلةً وإيقاعاً وحضوراً أمام النّظر.»[4] لذا فدورها جماليّ، وهي من هنا تفرضُ وجودها في الخطابين الشّعريّ والخطابيّ.

---

[1] أرسطوطاليس، فن الشّعر، ص20.

[2] أوكان عمر، اللّغة والخطاب، ص207.

[3] المرجع نفسه، ص204.

[4] المرجع نفسه، ص211.

تنبني الاستعارةُ عند "**أرسطو**" على جملةٍ من المسلّمات:[1]

- إنّ الاستعارةَ تقومُ على فكرةِ النّقل والإعارة والأخذ.
- إنّها انزياحٌ عن الاستعمال الشّائع والعاديّ والمألوف والمبتذل.
- إنّها نِتاج استبدالِ كلمةٍ مجازيّةٍ بكلمةٍ حقيقيّةٍ موجودةٍ في اللّغة أو غير موجودة يرجع إليها القارئ في تأويله للعبارة الاستعاريّة، وهو ما أدّى إلى إفراغ الاستعارةِ من كلّ قيمةٍ معرفيّةٍ، ومن ثمّ اقتصرَت وظيفتها على الوظيفيّة التّزيينيّة.
- إنّ عمليّة المشابهة التي تقومُ بدورٍ إيجابيّ في نفي المُنافرةِ الدّلاليّة عن الاستعارةِ لا تتعطّل وظيفتها بسقوطِ أحد أطراف عمليّة القياس.
- إنّ هناكَ نوعاً من الاستعارات لا تخضعُ لثنائياتِ الحقيقة والمجاز، وذلك أنّ جميع عناصرها استعملت استعمالاً مجازياً وتربط بينها علاقات مجازيّة، ترغِمُ القارىء أو المؤوّل على خوض غمار سيرورة تأويليّةٍ لامتناهيّة.

يُسنِدُ "**أرسطو**" للاستعارةِ الوظيفةَ الجماليّةَ، فبما أنّ الخطابة والشّعر حسب رأيهِ هما أكثر الأقاويل حاجةً للاستعارةِ، وهذه الأخيرة هي تخيّل في الشّيء أمراً زائداً على مفهوم اللّفظ،[2] وبالتّالي فهي «حيلةٌ مضافةٌ في النّصوصِ الغايةُ منها إثارة اللّذة والمتعة، فتقتصرُ بذلك مهمّتها على تنميق النّصوص، فهي لا تملكُ في الخطاب أيّ وظيفةٍ معرفيّةٍ، إنّما هي وظيفتها زخرفيّةٌ جماليّةٌ، من هذا كانت تكتسبُ مشروعيّة وجودها في الخطابين الشّعريّ والخطابيّ»[3]، هذا الحصر يجعلُ منها ظاهرةً تميّز اللّغةَ الزّخرفيّة عن العاديّة.

---

[1] يُنظر: لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، ص20.

[2] يُنظر: أوكان عمر، اللّغة والخطاب، ص211.

[3] المرجع نفسه، ص211.

تُعدّ بذلك الاستعارةُ من عناصر جودة الأسلوب، وتتنوّع غايتها حسَب توظيفها في رأي "**أرسطو**" فتكونُ مضحكةً في الكوميديا، ومؤسيةً في التّراجيديا، وغامضةً في الشّعر، وهذا من معيبات الأسلوب في فنّ الخطابة؛ إذ ينصح "**أرسطو**" بعدم الإكثار منها، إذ الكثرةُ هنا يمكن أن تجعل الجودة تنقلب إلى عامل برود أسلوبيّ، وذلك بسبب تحوّلها إلى عامل تعتيم المعنى واستحالة الاقناع (...) هذا الغموض هو العدوّ اللّدود للخطابة.[1]

***توضيحٌ لابدّ منه:** إذا كانت الاستعارةُ استناداً إلى ما سَبق تضطلعُ بوظيفةٍ معرفيّةٍ إقناعيّة (الوظيفةُ الحجاجيّة) فهل هذا إقرارٌ بإهمال وظيفتها الجماليّة؟ تلك الوظيفةُ التي اصطبغت بها الاستعارةُ ردحاً من الزّمن منسوبةً في أصل تقعيدها إلى "**أرسطو**"، نُجيب عن هذا التّساؤل فنقول إنّ الاستعارةَ وإن اضطلعت بوظيفةٍ جماليّةٍ فهذا لا ينفي عنها وظيفة الإقناع التي يرومُ الحجاج تحقيقَها، فماهو جماليّ سيشدّنا إليه مُحدثاً إعجاباً ومن ثَمّ اقتناعاً، وبالتّالي هناك تعالقٌ بين الوظيفتين.

وبالتّالي فإنّ الاستعارةَ في فنّ الخطابة عند "**أرسطو**" لها وظيفةٌ معرفيّةٌ ما يستلزم تحلّيها بصفة الوضوح من جهة، ومن جهةٍ أخرى التّركيز على الجانب التّعليميّ النّفعيّ لها، وهذا كلّه إسهاماً في إثارة المتلقّي، فنُلفيهِ يقول «وإذا شئنا أن نوشي موضوعنا فينبغي أن نستمد استعارتنا من النّوع الأحسن بين أنواع الجنس الواحد، وإذا شئنا تحقيره فلنستمده من النّوع الأخّس فمثلاً (...) بعض النّاس يدعون الممثلين: متملّقي "ديونيزوس" بينما يدعون أنفسهم "فنانين" وكلا الاسمين استعارة، لكن إحداهما اسمٌ للتّحقير والآخر ليس

[1] يُنظر: أرسطوطاليس، فن الخطابة، تحقيق وتعليق: بدوي عبد الرّحمن، دار القلم، بيروت، لبنان، د.ط، 1979م، ص185.

كذلك»[1]، هذا الرّفع والحطّ من قيمة الشّيء تحبيبٌ له أو تنفيرٌ منه وماهذا أو ذاك إلّا إقناعٌ انفعاليّ.

نخلُصُ في الأخير أنّ الاستعارةَ عند "**أرسطو**" نقلٌ وتخييلٌ وزَخرفٌ.

1_2: الاستعارة عند فونتانيي:

يُعدّ كتاب (**محسنات الخطاب**) (les figures du discour) لـــ"**پيير فونتانيي**" (**Pierre Fontanier**) حلقةً مهمّةً من حلقات البلاغة الغربيّة بعد "**أرسطو**"، متّخذاً من المحسّن مفهوماً مركزياً ممثّلاً به الصّياغة المكتملة للبلاغة الكلاسيكيّة، فصارت البلاغة مع "**فونتانيي**" تهتمّ بالشّكل دون المضمون، والشّكل عنده المحسّنات لا الخطاب في شموليّته، «فهي لم تعد تبحث في مطابقة اللّغة للواقع أو الاعتقاد، وإنّما تسعى لتحقيق المُطابقة بين شكلٍ وشكلٍ أرقى يُعدّ نموذجاً ومثالاً»[2]، أين يكون المجاز هو المصنّف لأنواع المحسّنات بما فيها الصّوتيّة، التّركيبيّة، الإبداعيّة، الأسلوبيّة، والفكريّة... وبهذا تندرجُ الاستعارة إلى ضمن المجاز عند "**فونتانيي**" وأساس المفهوم فيها أنّنا ننقل بواسطتها «الكلمة من الفكرة التي وُضعت لها، إلى فكرةٍ أخرى ترتبطُ بها بواسطة علاقة المُشابهة.»[3]

إذن فالاستعارةُ من زاوية نظره هي نِتاج فكرتين؛ الفكرةُ الأولى ملازمة للّفظ والفكرة الجديدة المُضافة إلى اللّفظ استناداً إلى عمليّة استبدال المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي لثبات جماليّة تحكمها علاقة المشابهة.

---

[1] أرسطوطاليس، فن الخطابة، ص (200.199).

[2] لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، ص51.

[3] Pierre Fontanier, Les figures du discours, p261.

ميّز "**فونتانيي**" بين نوعين من الاستعارة انطلاقاً من ثنائيّة الضّرورة والحرّية فضلاً عن مدى خضوع العمليّة الاستعاريّة لمقاييس الجماليّة والعقلانيّة القائمة على الوضوح والقرب، والنّبل، والصّدق، والطّبع، والانسجام، نذكرهما في الآتي:[1]

- **الاستعارة الاضطراريّة:** تشكّل حسَب اعتقاده أساس النّظام المجازيّ، وهي نِتاجُ ضرورةٍ لغويّةٍ «أساسها عدم امتلاك بعض الأفكار والمعاني ألفاظاً حقيقيّة في اللّغة فيضطرّ المتكلّم إلى اقتراض ألفاظ أخرى لها دلالاتٌ خاصّة بها للتّعبير عن تلك المعاني.»[2] ويمكنُ عدّ هذا النّوع من الاستعارةِ اتّساعاً لغوياً يُوظَّف لسدّ فراغٍ لغويّ أو درء فقرٍ معجميّ.
- **الاستعارة الإبداعيّة:** هي «نِتاجُ استبدال حرّ، وتصرّف أسلوبيّ وفنّي وتداولي»[3] ويمكنُ أن تتحوّل هي نفسها إلى استعارة اضطراريّة مع اطّراد الاستعمال فتنصهر في اللّغة وتصبح جزءاً من الخطاب العاديّ وهو ما يمنحُ اللّغة حياةً، وعلى نقيض ذلك فاستعمال الاستعارة بوجهٍ فيه خرقٌ لقاعدة الفهمِ أو تجاوزٌ للحدود الموضوعة لها يقود بها إلى منعطفِ الإلغازِ فيُحكمُ عليها بالرّداءة، لهذا نبّه "**فونتانيي**" إلى تقييد الاستعارة الإبداعيّة بجملةٍ من الشّروط هي:[4]
- **الدّقة والصّدق:** إذ يجبُ أن تكونَ الاستعارةُ صادقةً ودقيقةً، وتكون كذلك إذا كانت المُشابهة، التي هي جوهرُ الاستعارةِ وأساسها دقيقةً وحقيقيّةً غير غامضةٍ ولا مفترضةٍ وأن تكونَ سهلةَ الإدراك، ولهذا يجب أن تُنتزع من موضوعاتٍ معروفة، وأن تكونَ سهلةَ الإدراكِ، ولا يكدّ الذّهن في اكتشاف علاقاتها وفهمها.

---

[1] يُنظر: لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، ص67.

[2] Pierre Fontanier, Les figures du discours, p213

[3] لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، ص69.

[4] Pierre Fontanier, Les figures du discours, p(103،104).

- **النّبل والسّموّ:** إذ يجبُ أن تُنتزع من موضوعاتٍ نبيلةٍ ساميةٍ غير منحطّة لكيلا يمجّها الذّوق والطّبع.
- **الطّبع:** إذ يجبُ أن تكونَ علاقةُ المُشابهة في الاستعارةِ قريبةً لا بعيدةً تكدّ الذّهن وتتعبه.
- **الانسجام:** إذ يجبُ أن تكونَ العلاقةُ بين طرفي الاستعارة منسجمةً وغير متنافرة.

1_3: الاستعارة عند شيشرون:

عزّز رأي "**أرسطو**" وصقل نتائجهُ وبخاصّة "**مبدأ الذّوق والملاءمة**" في الاستعارةِ الفيلسوف "**شيشرون**"، فقد «نظر إلى الاستعارةِ بوصفها واحدةً من وسائل التّأثير اللّائق في الكلام.»[1] وبما أنّها مجازٌ يعوّض معنى يشبهه، فهذا يعني أنّ المعنى موجود تأتي الاستعارةُ فتزيّنه، فهي بذلك مقوّمٌ زخرفيّ مضاف، وهو ما جعل الاستعارةَ توسمُ بـــ"**المحسّن**"، هذا ما أكّده "**شيشرون**" قائلاً: «إنّ شيوع اللّجوء إلى المقوّم القائم على جلب الكلمات من أماكن أُخرى دفعت إليه الحاجة النّاشئة عن ضيق اللّغة عن تلبيةِ الحاجات الجديدة التي يُراد التّعبير عنها، وبعد ذلك كان للذّوق الرّفيع وداعي الامتاع ما دفع إليه شأن ذلك شأن اللّباس الذي ابتُكر تحت ضغطِ الحاجة لحماية الجسم من البرد، قد تحوّل فيما بعد إلى أداةٍ تزيينيّة، كذلك استعارةُ الكلمة دعا إليها انعدامُ لفظٍ حقيقيّ في البداية لتوصيل الفكرة إلّا أنّها تحوّلت فيما بعد لكي تصبحَ مادةً تزيينيّة.»[2]

ويؤكّد هذا "**لونجيوس**" **(Longius)** في كتابه **(في المتسامي)** قائلاً إنّ «الصّور البلاغيّة تبقى منعزلةً عن اللّغة العاديّة لأنّها تُضافُ بسهولةٍ إلى اللّغة كوسائل تعملُ

---

[1] لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، ص23.

[2] الولي محمد، فضاءات الاستعارة وتشكّلاتها في الشّعر والخطابة وفي العلم والفلسفة والتّاريخ والسّياسة، ص75 نقلاً عن:

Cicron, Siber elorador, ebitorid GAredos Madrid, 2006, p164.

على زيادة حيويّة الأسلوب وازدياد الأثر الشّعوريّ له»[1]، فـــ«الاستعارةُ هي الزّخرف الأسمى للأسلوب»[2]، هذا ما صرّح به "**كينتيليان**" **(Quintilianus)** والذي أشار بدوره إلى أنّ مبدأ التّشابهِ مبرّرٌ منطقيّ للتّحوّل.

2) الاستعارة في النّظريّات الغربيّة:

لقد اهتم علماء اللّغة والفلاسفة الغربيين اهتماماً من نوعٍ خاصّ بالاستعارةِ وقضاياها؛ بحيث سلّطوا الضّوء على كيفيّة إدراك العقل البشريّ لها بِعدّها عمليّة رمزيّة تُفكّ شفراتها تأسيساً على عوامل ذاتيّة نفسيّة وأخرى اجتماعيّة خارجيّة، فدارت جلّ الدّراسات التي خاضت غمار هذا البحث في فلكٍ فلسفيّ أو نفسيّ.

2_1: نظرية النّقل والاستبدال:

إنّ اللّبنة الأساسيّة التي ابتنى عليها تصوّر الفكر القديم للاستعارة _سواءً الفكر الأرسطي، أو العربي_ تكمنُ في فكرة الاستبدال وإن اختلفوا في الاصطلاح عليها فالنّظريّة الأرسطيّة ترى أنّ قِوامَ الاستعارةِ «مبدأ المشابهةِ والإعارةِ»[3]، أمّا في الفكر العربي فإنّ فكرةَ الاستبدال نجدها حاضرةً تحت جلباب المبالغة في التّشبيه، ذلك أن الاستعارةَ حسبهم هي «نقل اللّفظ من مسمّاه الأصلي على سبيل الإعارة للمبالغةِ في التّشبيه.»[4]

---

[1] لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، ص24.

[2] المرجع نفسه، ص25.

[3] عزّام محمد، تحليل الخطاب الأدبي في ضوء المناهج الحديثة، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، د.ط، 2003م، ص246.

[4] القزويني محمد بن عبد الرّحمن جلال الدّين، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: خفاجي محمد عبد المنعم، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، 1971م، ص407.

بعد عرضنا لأفكار "**أرسطو**" و"**فونطانيي**" و"**شيشرون**" حول الاستعارةِ تبيّن لدينا أنّهم استقوا مبادئهم من معين النّظريّة الاستبداليّة، وتكمن في:[1]

- ثنائيّة الحقيقة والمجاز.
- مبدأ الإعارة.
- مبدأ الانزياح.
- مبدأ الاستبدال.
- مبدأ العلاقة.
- الوظيفة الزّخرفيّة للاستعارة.

كما يمكن القول إنّ "**جون كوهن**" (**Jean Cohen**) (**1919م/1994م**) أرسى أسس طرحه بالاحتكام إلى النّظريّة الاستبداليّة، في تفريقه بين اللّغة العاديّة واللّغة الرّاقية من ناحية، ومن ناحية أخرى في جعل الاستعارة متحقّقة في اللّغة الرّاقية دون العادية واللّغة الرّاقية التي يقصدها هي اللّغة الشّعريّة؛ تلك التي تتميّز بالكثافة الإيحائيّة المتحقّقة بالانزياح عن لغة النّثر، يمكن القول إنّ الانزياحَ الاستعاريّ كان مصبّ اهتمامه كونهُ يشكّل أرقى درجات بروز اللّغة الرّاقية،[2] ويرى أنّ كلّ انزياحٍ عن المعياريّة مهما كان مستواهُ وكيفما كانت صورته هو تجلّ من تجلّياتِ الاستعارةِ، وهو ما يدعّمه قوله: «إنّ

[1] يُنظر: لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، ص(65_66).

[2] يُنظر: سليم عبد الإله، بنيات المشابهة في اللّغة العربيّة _مقاربة معرفيّة_، دار توبقال، الرّباط، ط1، 2000م، ص49.

كلّ الصّور، وفي أيّ مستوى تتحقّق وتتمّ بالاستعارةِ، إنّ القلبَ والمنافرةَ والقافيةَ هي مجرّدُ لحظةٍ أولى ضمّت ميكانزيما تشكّل فيه الاستعارة اللّحظة الثّابتة.»[1]

وبالتّالي فإنّ الانزياحَ مقياسٌ لمدى جماليّة اللّغة الشّعريّة، وهو بهذا قد نفى الاستعارةَ عن لغة العلم وحصر وجودها في لغة الأدب لما تحقّقه من وظيفةٍ تنميقيّةٍ، بل وإلى أبعد من ذلك أقصى وجودها في اللّغة اليوميّة والخطابات العادية.

يرتكزُ أصحاب النّظريّة الاستبداليّة على فكرتين هما:[2]

- إنّ الاستعارةَ تزيينٌ ووشيٌ يلحق اللّغةَ، وأثرها ينبع من تمازُجِ المألوفِ مع غير المألوفِ للحصُولِ على عنصرَي التّجلية والإدهاش؛ التّجلية تُستقى من الأداء اللّغويّ والإدهاش ينبثقُ من تقديم لذّةٍ ذهنيّةٍ نحصُل عليها من إدراكِ المشابهةِ النّاجمة بواسطة البناء الاستعاريّ.
- إنّ الاستعارةَ لا تتعلّقُ بكلمةٍ معجميّةٍ واحدةٍ، وهي تحصُل باستبدالِ لفظةٍ استعاريّةٍ بلفظةٍ حقيقيّة.

ويضيف "**محمد مفتاح**" لهاتين الفكرتين أنّ هذا الاستبدال مبنيّ على علاقة المشابهة الحقيقيّة أو الوهميّة وبالتّالي «كلّ كلمةٍ يمكن أن يكون لها معنيان: معنى حقيقي، ومعنى مجازي.»[3]

---

[1] كوهن جون، بنية اللّغة الشّعريّة، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، د.ط، 1986م، ص190.

[2] أبو العدوس يوسف، النّظريّة الاستبداليّة للاستعارة، حوليات كلية الآداب، مجلس النّشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية 11، 1989م، 1990م، ص20.

[3] مفتاح محمد، تحليل الخطاب الشعري _استراتيجيّة التّناص_، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1985م، ص82.

وقد حكمت رؤية الاستعارة تقليديّاً جملةٌ من الأسس يمكننا تلخيصها في الآتي:[1]

- الاستعارةُ أمرٌ من أمورِ اللّغة؛ بمعنى أنّ الاستعارةَ ظاهرةٌ لغويّةٌ يتمّ فيها استخدام لفظٍ (أو معناه) عوضاً عن لفظٍ آخر (أو معناه) على أساس التّشابه بين طرفيها.
- يمكنُ تقسيمُ الاستعارةِ بشكلٍ عامٍ إلى قسمين: أوّلهما **الاستعارةُ المُبدعةُ**؛ وهي التي نجدها في الأدب شعراً ونثراً (...)، وثانيهما **الاستعارةُ الميّتة**؛ وفيها ينعدمُ شعورُ الإنسانِ بوجودِ الاستعارةِ.
- كلّ استعارةٍ تحتوي على تناقضٍ منطقيّ بوجهٍ من الوجوه وذلك بسبب عدم مباشرتها، وهو عكس الكلام الاستعاريّ الذي يمكن قبوله.

أسفرت عن هذه الأفكار التّقليديّة نتائج نظريّة سادت فتسيّدت، إلى أن اُعتُبِرت حقائق لا يعتريها باطلٌ، فأضحت الاستعارةُ ظاهرةً هامشيّةً لا دورَ لها في تشكيلِ العقل البشريّ وبالتّالي لا دورَ لها في تشكيلِ الأفكار، فالبلاغيّون بوّؤوها مقعداً فنّيّاً جماليّاً، في المقابلِ سعى المناطِقَة إلى فكرةِ التّناسبِ المنطقي الذي ينفي كلّ ما هو غير منطقيّ في تشكيلِ العقل البشريّ.

يتمّ تحليل الاستعارةِ من منظور هذه النّظريّة عبر ثلاث خطوات وهي:[2]

_ الفصل بين الاستخدام الحرفي والاستخدام الاستعاريّ؛ إذ يجب أوّلاً رصد الاستعارة حينما لا يستقيم التّفسير الحرفي فنلحظُ وجود التّعبير المجازيّ عند موضعٍ معيّنٍ من العبارةِ.

---

[1] الحراصي عبد اللّه، دراسات في الاستعارةِ المفهوميّة، مؤسّسة عمان للصّحافة والأنباء والنّشر والإعلان، مسقط، سلطنة عمان، ط3، 2002م، ص (18_19).

[2] يُنظر: إدريس سامية، أنماط اشتغال الاستعارة في البلاغة الجديدة، مجلّة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، المجلد 06، العدد08، 01 جانفي 2011م، ص204.

_ تحليل المشبّه والمشبّه به باستخدام عناصر دلاليّة لملء الفراغات الموجودة بين التّفسير الحرفيّ والتّفسير الاستعاريّ.

_ تعيين وجه الشّبه.

إنّ الاستعارةَ وفقَ النّظريّة الاستبداليّة زينةٌ وزخرفةٌ لغويّة، تُحدِث في القارئ لذةً عند إدراكِ التّشابه والتّماثل الكامن خلفَ التّباعد والتّنافر الدّلاليّ الذي يقدّمه التّركيب الاستعاريّ، لقد بوّءت البلاغةُ التّقليديّة الاستعارةَ منزلةً ضمن محسّنات الكلمات، وبالتّالي فإنّ موضعها في هذه البلاغة المحسّناتيّة لم يبعدها من البلاغة الحجاجيّة فحسب، بل زاد من تعميق هوّيتها بعدّها محسّناً متحقّقاً في كلمةٍ واحدةٍ، ما جعل منها ظاهرةً تتبرّأ منها لغة العلم الموسومة بالدّقة والابتعاد عن الغموض، فكانت التّعابير الاستعاريّة «عديمة الدّقة ومنزاحة مرجعياً، وهذا يعني أنّ العبارات الاستعاريّة كانت تشكّل عيباً يجب تلافيه مع الصيغ العلميّة.»[1]

هذا التّصوّر التّقليدي الذي جعل من الاستعارةِ خاصيةً لغويّةً ومحكّاً يُفصل به بين العاديّ والرّاقي من مستويات اللّغة قد ضيّق من أفق الاستعارةِ بأن جعل وظيفتها تزيين الخطاب وزخرفته، وهو تصوّرٌ أبخس حقّها وعتّم على حقيقتها زمناً طويلاً فأتى المنظور البلاغي الجديد الذي أشاح السّتار عن آلية عملها وأعاد النّظر في جميع زواياها.

لاقت النّظريّة الاستبداليّة نقداً لاذِعاً كونها ضيّقت مرامي الاستعارة بجعلها زخرفةً لغويّةً تزيينيّة، وحدّها في سياج استبدال معنى بآخر في أطرٍ معياريّةٍ كابحةٍ لفعاليتيّ الخلق والإبداع، متوقّفةً على أساسِ المُشابهة المطلقة، فكانت بذلك مسلّمة الاستبدال الدّلالي للكلمات مسلّمةً رفضها أنصار الاتّجاه التفاعليّ؛ إذ يتأسّس تصوّرهم على أسسٍ مغايرةٍ

[1] ريكور بول، الاستعارة الحية، ترجمة: الولي محمد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص15.

مانحةً مجالاً أوسعَ يحرّرُ الاستعارةَ من فكرةِ النّقل والاستبدال، بانيةً تصوّرات الخطاب في عمليّة تفاعلٍ وتواشجٍ بين العوالم وإن تنافرت.

2_2: الاستعارةُ مقاربةٌ سياقيّةٌ:

في إطار هذه النّظرة المناهضة للنّظريّة الاستبداليّة برزت النّظريّة السّياقيّة في سعيٍ حثيثٍ لتشكيلِ المعنى الاستعاريّ وتحديده ارتكازاً على السّياق.

إنّ الاستعارةَ نموذجٌ دامجٌ للسّياقات، هذا ما أكّدته النّظريّة السّياقيّة وهي بهذا تُعطي مِشعلَ فهم وتحليل الاستعارةِ للسّياق والقرينة، فهي ترفضُ رفضاً قاطعاً اعتمادَ التّشابه فقط، ذلك أنّ «البحث عن سياق كلّ استعارةٍ ينتج في حالات إيجابيّة مجموعةً من المفاتيح تتعلّق بتفسير المفهوم الاستعاريّ وتأويله»[1]، بهذا كان للسّياق أهمّيةً كُبرى في توجيهِ المعنى وإنتاج فهمٍ استعاريّ عن طريق عمليّة التّأويل.

وتتوافق فكرة التّضمين التي أثارها "**غرايس**" وفكرة النّظريّة السّياقيّة، ومقتضاها «أنّ الكلمة الواحدة تتضمّن معنى آخر مرتبط بالمعنى الأوّل ومتداخلة معه.»[2] وهذا ما سنتطرّق إليه في النّظريّة التّداوليّة التي يعدّ السّياق فيها عماداً لا تقومُ إلّا به.

2_3: الاستعارةُ مقاربةٌ تداوليّةٌ:

مهّدت الدّراسات التّداوليّة لظهور التّيّار الإدراكي في الدّرس البلاغيّ، فنظريّة أفعال الكلام التي تُعدّ لبنةً أساسيّةً في تاريخ التّداوليّات قد مكّنت إلى حدّ كبيرٍ من تحويل النّظر في فهم الاستعارةِ من دائرة العمل الإخباري الوصفي إلى النّشاط الذّهنيّ المتجذّر في اللّغة اليوميّة وبالتّالي فالاستعارةُ تبني عالماً فكريّاً.

---

[1] Israel Scheffler, Beyond the letter, boston and henley, routledge and kegan paul, london 1979, p118.

[2] أبو العدوس يوسف، الاستعارة في النّقد الأدبي الحديث، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1997م، ص104.

يستقرِأُ "**جون سيرل**" تاريخ البلاغةِ، ويصِلُ إلى أنّ الاستعارةَ عرفت وصفين أحدهُما يقول بالمشابهة؛ فالأقوالُ الاستعاريّةُ حسَبه تقومُ على طرفين تجمعهما علاقة مشابهة، وثاني ذنيك الوصفين يقولُ بالتّفاعل الدّلالي؛ أي أنّ الاستعارةَ تخلقُ تعارضاً لغويّاً أو تفاعلاً بين محتويَين أحدهما اللّفظةُ، وثانيهما السّياق المستعملُ استعمالاً حقيقياً والمحيط بتلك اللّفظة الاستعاريّة.[1]

وإذا تحدّثنا عن المعنى الاستعاريّ لكلمةٍ ما أو عبارةٍ فإنّما نتحدّث «عمّا يمكنُ للمتكلّم وهو يتلفّظ بها أن يعنيه بطريقةٍ تبتعدُ عمّا تعنيه هذه الكلمة أو العبارة أو الجملة في الواقع، إنّنا نتحدّث إذن عن النّوايا الممكنة للمتكلّم»[2]، ولهذا نجد مفهومين واردين بكثرة في حقل التّداوليّات؛ مفهوم **مقبوليّة الاستعارة**، ومفهوم **مقصديّة الاستعارة**.

2_3_1: مقبوليّة الاستعارة: نقصدُ بالمقبوليّة في النّظريّة التّداوليّة للاستعارة إمكانيّةُ خضوعها لقواعد المحادثة، والمبدأ التّداوليّ في المحادثة يطلق عليه "**مبدأ التّعاون**" الذي أرسى دعائمه الفيلسوف الأمريكي "**بول غرايس**" **(Paul Grice) (1913م/ 1988م)** ووضع له جملةً من القواعد، نجملها في الآتي:[3]

- **قاعدتا "كم الخبر"** وهما:

_ ليكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته.

_ لا تجعل إفادتك تتعدّ القدر المطلوب.

---

[1] J. R. Searle, sens et expression, les éditions de minuit, paris, 1979.p(131،132).

[2] J. R. Searle, sens et expression, p122.

[3] يُنظر: طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي، المركز الثّقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، ص(238_239).

- **قاعدتا "كيف الخبر"** وهما:

_لا تقل ما تعلمُ كذبه.

_ لا تقل ما ليست لك عليه نية.

- **قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال:**

_ ليناسب مقالك مقامك.

- **قواعد جهة الخبر** وهي:

_ لتحترز من الالتباس.

_ لتحترز من الإجمال.

_ لتتكلّم بإيجاز.

_ لترتّب كلامك.

تمثّل هذه القواعد التّخاطبيّة ضوابط تضمن الإفادة، لكن إذا ما تحدّثنا عن قولٍ استعاريّ فإنّه وبلا شكّ ينتهكُ هذه القواعد؛ فنجدُه يخترقُ **قاعدةَ الكمّ** كون الاستعارة تستلزمُ عمليّةَ التّأويل، ويتعدّى **قاعدةَ الكيف** فالاستعارةُ تأتي مراوغة نيّة الصّدق في القول الظّاهر، فتُخرَق آلياً **قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال**، وكذا يُخرقُ مبدأٌ من مبادئ **قواعد جهة الخبر** وهو **مبدأ الوضوح**، وبالتّالي يرى **"أمبرتو إيكو" (Umberto Eco) (1932م/2016م)** أنّ «منشأ الاستعارةِ في الظّاهرِ كاذبٌ، فمن يقومُ باستعارةٍ فهو في الظّاهرِ يكذِبُ ويتكلّمُ بطريقةٍ غامضةٍ ملتبسةٍ، وتِبعاً لذلك فعندما يتكلّم شخصٌ

ما منتهكاً جميع هذه القواعد ويعقلُ ذلك بطريقةٍ لا تجعلنا نظنّ بأنّه أحمقٌ أو أخرق وإنّما نكون أمام وضعٍ استلزاميّ، فمن الواضح أنّ المتكلّم يريد قصد شيءٍ آخر.»[1]

تتجاوز مقبوليّة الاستعارةِ فكرةَ خرق قواعد المحادثة إلى جملةٍ من الخصائص الموسوعيّة التي يفرضها السّياق الثّقافي للّغة، وهذا يعني أنّه «توجد أيضاً من بين القوانين التّداوليّة التي تنظّم قبول الاستعارات (وقرارات تأويلها) قوانين اجتماعيّة وثقافيّة ترسمُ موانع وحدوداً لا يمكنُ تجاوزها من دون المجازفة بالخطأ»[2]، وهو ما يُفسّر بعض الاستعارات مثلاً في اللّغة العربيّة، ومردّ ذلك أنّها اكتسبت تلك الخصوصيّة النّوعيّة من ميزات الذّهنيّة العربيّة والتي تحكمّت في بلورتها البيئة الثّقافيّة، وبالتّالي فمسألة المقبوليّة تتعلّق أساساً بالمحدّدات الثّقافيّة والاجتماعيّة المحكومة بالزّمن والذّهنية.

2_3_2: مقصديّة الاستعارة:

حينما نتحدّث عن معنى استعاريّ فإنّنا نتحدّث عن المَقصديّات الممكنة للمتكلّم وعن استعماله تعابيراً ينزاحُ بها عن مباشرِ المعنى، ولهذا قال "**غرايس**" بوجود المقصديّة في العمليّة التّواصليّة، وربطها "**سيرل**" **(John Searle)** بالاستعارةِ، فهدّم مسلّمة ازدواجيّة المعنى في الجملة (المعنى الحرفي/ المعنى الاستعاريّ)، تأسيساً على هذا يتكوّنُ لدينا معنيين هما:

- معنى تلفّظ المتكلّم.
- معنى الجملة.[3]

---

[1] إيكو أمبرتو، السّيميائيّة وفلسفة اللّغة، ترجمة: أحمد الصّمعي، المنظمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص283.

[2] المرجع نفسه، ص241.

[3] J. R. Searle, sens et expression, p122.

ففي حالة التّلفّظ الحرفي يكون معنى المتكلّم ومعنى الجملةِ متطابقين، أمّا في حالةِ التّلفّظ الاستعاريّ فإنّ شروطَ صدقِ القولِ لا تكونُ محدّدة بواسطةِ صدقِ الجملةِ وحدّها العام، ومن أجلِ فهم التّلفّظ الاستعاريّ فإنّ المستمع في حاجةٍ إلى أكثر من معرفةِ اللّغة فمن واجبه أن يقومَ بتهيئة مبادئَ أخرى تسمحُ لهُ بفهمِ أنّ المتكلّم حينما يريد أن يقول شيئاً فإنّهُ يريدُ شيئاً آخر.[1]

وبالتّالي نجد أنّ الاستعارةَ عند "**سيرل**" لا ترتبطُ بمعنى الجملةِ بل بمَقصِديّة المتكلّم يؤكّد هذا القول "**أمبرتو إيكو**" قائلاً: «إنّ الطّبيعة الاستعاريّة لملفُوظٍ ما تقودُ إلى قصديّة المؤلّف واختياره، وليس إلى أسبابٍ داخليّةٍ للبنية الموسوعيّة»[2]، وهنا نجد "**إيكو**" يشاطرُ "**سيرل**" طرحَه في أنّ فهمَ الاستعارةِ هو أيضاً بشكلٍ لاحقٍ فهمٌ لماذا اختارها صاحبها.

لقد قسّم "**سيرل**" المنطوق الاستعاريّ إلى ثلاثة أنواع:[3]

- **المنطوق الاستعاريّ البسيط؛** وفيه تقومُ الاستعارةُ على الاستبدالِ المحدّد لكلمةٍ بكلمةٍ أخرى، أيّ كلمة ملفوظةً بأخرى مضمرة وتمثّل المقصودَ المجازيّ أو قصدَ المتكلّم.
- **المنطوق الاستعاريّ غير المحدّد؛** وهو يتّسمُ باتّساع مجال المعاني التي يحتملها المنطوقُ الاستعاريّ، إذ لا يتحدّد المُضمر هنا في كلمةٍ واحدةٍ بل يتشعّب بين عدّة دلالات مجازيّة يحتملها البُعد المجازيّ.
- **الاستعارةُ الميّتة؛** وفيها يُهمَلُ المعنى الأصلي للملفوظ ليكون المعنى المجازي الاستعاريّ هو الملفوظُ.

---

[1] J. R. Searle, sens et expression .p130

[2] إيكو أمبرتو، التّأويل بين السّيميائيّة والتّفكيكيّة، ص159.

[3] يُنظر: بلبع عيد، الرّؤية التّداوليّة للاستعارة، مقالة في مجلّة علامات، العدد 23، جامعة المنوفية، مصر، د.ت، نقلا عن: John Searle. Metaphor. P92.

2_3_3: أهمّية السّياق التّداوليّ:

إنّ السّياق التّداوليّ يلعبُ دوراً مركزيّاً في فهم الاستعارةِ وتأويلها، أين يكونُ المتلقّي عنصراً فاعلاً ونشيطاً وبالتّالي فالنّظريّة التّداوليّة للاستعارةِ تستلزم حضور المخاطِب والمخاطَب ومقامُ الكلامِ ذلكَ أنّ المعنى يتبلورُ انطلاقاً من تفاعلِ هذه العناصر الثّلاثة وهو ما تتحدّث عنه نظريّة "**سبيربر**" (Dan Sperber) و "**ويلسن**" (Deirdre Wilson) إذ هي نظريّةٌ تداوليّةٌ حاولت تأسيس تصوّرٍ تداوليّ في مجال فهم وقراءة النّظام الاستعاري ذي قيمةٍ ابستيمولوجيّة عاليّة، فيؤكّد "**سبيربر**" أنّ السّياق التّداوليّ له أهمّيته في إطارِ فهمِ الاستعارةِ وذلك ضمن مبدأ الوجاهة، بحيث أنّ المتكلّم لا يهملُ وضعيةَ القارئ والمستمعِ أثناءَ إنتاج المتوالية اللّفظيّة، والقارئُ بدورهِ ينطلقُ من مبدأ المتكلّم بضرورةِ التّعاون والوجاهةِ لتأويلِ الاستعارةِ.»[1]

يشير هذا المبدأ _مبدأ الوجاهة_ إلى «الاستنباطات التي يقومُ بها المتلفّظ المشاركُ بجعل المعلومات الجديدة التي يحويها الملفوظ تتفاعلُ مع المعلومات المكتسبة سابقاً، وكلّما غيّرت المعلومات الصّادرة عن الملفوظِ السّياق كلّما كان هذا الملفوظُ أكثرَ وجاهة.»[2]

يتمثّل الهدف من النّظريّة التّداوليّة للاستعارةِ في نظر "**ويلسون**" في «شرح كيفية إدراك السّامع للمعنى الضّمني للقول الاستعاريّ في السّياق، فبحسب نظريّة المناسبة فإنّ الاستعارات اللّغويّة تُؤصّل بصفتها استعمالات حدة للّغة، حيث تستعملُ كلمة أو جملة لتوصيلِ مفهومٍ مخصوص أوسع (أعمّ) من المعنى المعجميّ المشفّر.»[3]

---

[1] الحنصالي سعيد، الاستعارات والشّعر العربيّ الحديث، دار توبقال للنّشر والتّوزيع، المغرب، د.ط، 1999م، ص155.

[2] مونغونو دومينيك، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م، ص86.

[3] الحنصالي سعيد، الاستعارات والشّعر العربي الحديث، ص (158_159)، نقلاً عن:

Pierde wilson, parallels and differences in the treatment of cognitive linguistics, studio linguistica universitatis lagellonicae carcoviensis, krakow, Iss 128 (211).

2_4: الاستعارةُ مقاربةٌ تجريبيّة تفاعليّةٌ:

إنّ التّحليل التّفاعليّ لـــ"ريتشاردز" (Richard Armstrong) (1805م/ 1860م) كشف أنّ الاستعارةَ ليست انزياحاً عن المعنى الحقيقي، ومادامت الكلمات لا تملكُ معنى ثابتاً خارجَ السّياق فإنّ الاستعارةَ تتعدّى بذلكَ الكلمةَ الواحدةَ إلى الجملةِ والخطابِ ارتكازاً على هذا فهي لا تقومُ على ثنائيّة الحقيقة والمجاز لعدّة أسبابٍ هي:[1]

- عدم امتلاك الألفاظ لمعانٍ ثابتةٍ وأصليّةٍ.
- اعتبار اللّغة في جوهرها استعاريّة.
- رفض النّظر إلى الاستعارةِ على أنّها شيءٌ خاصّ واستثنائيّ في الاستعمال اللّغويّ وأنّها انحرافٌ عن الاستعمال العاديّ للّغة.

لا يحصرُ "**ريتشاردز**" علاقة المُستعار بالمُستعارِ منه في علاقة المشابهة، بل هناك علاقاتٌ أُخرى، يمكن أن تصلَ إلى علاقة التّباين فهي بذلك تشملُ «كلّ أنواع التّفاعل بين الحامل والمحمول بغضّ النّظر عن طبيعة العلاقة.»[2]

اكتملت آراء "**ريتشاردز**" مع "**ماكس بلاك**" (Max Black) (1909م/ 1988م) الذي أطلق على هذا الاتّجاه في مقاربة الاستعارة اسم (نظريّة التّفاعل)، فالاستعارةُ عنده لا تقتصر على الكلمةِ الواحدةِ، ولا تقوم على الاستبدال والمقارنة، وبالتّالي فالتّركيب الاستعاريّ يتكوّن من موضوعين «موضوع رئيس وموضوع ثانويّ مرتبطٌ به، وهذان الموضوعان ينبغي النّظر إليهما بوصفهما نظامين لا شيئين فرديين.»[3]

---

[1] ريتشاردز أرمسترونغ، فلسفة البلاغة، ص38.

[2] لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، ص178.

[3] بلاك ماكس، الاستعارة، ترجمة: ديزيرة سقال، محلية الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، العدد 30، 1984م، ص137.

يتبيّن لنا من هذا أنّ النّظريّةَ التّفاعليّةَ تنظرُ إلى الاستعارات بوصفها «وسائل مفهوميّة للإدراك أو لخلق الواقع، وليست مجرّد وصفٍ له.»[1]

ترفضُ النّظريّة التّفاعليّة حصرَ "**أرسطو**" للاستعارةِ في الخطابين الشّعريّ والخطابيّ، ذلك أنّها حاضرةٌ في سائر الخطابات «فالإنسانُ موجودٌ في الاستعارةِ وبالاستعارةِ يوجدُ الإنسانُ.»[2]

يمكن تلخيص الأسس التي ترتكز عليها النّظريّة التّفاعليّة فيما يأتي:[3]

- إنّ الاستعارةَ تتجاوزُ الاقتصارَ على كلمةٍ واحدة.
- إنّ الكلمةَ أو الجملةَ ليس لها معنى حقيقيّ محدّد بكيفيّة نهائيّة، وإنّما السّياق هو الذي يُنتجه.
- إنّ الاستعارةَ لا تنعكسُ في الاستبدال، ولكنّها تحصلُ من التّفاعل والتّواتر بين بؤرة الاستعارةِ والإطارِ المحيطِ به.
- إنّ المشابهةَ ليست العلاقةَ الوحيدةَ في الاستعارةِ.
- إنّ الاستعارةَ ليست مقتصرةً على الهدف الجمالي والقَصد التّشخيصيّ، ولكنّها أيضاً ذات قيمة عاطفيّة ووصفيّة ومعرفيّة.

تأسيساً على ما سبق يمكننا وصفُ الاستعارةِ بأنّها الأمّ الأبديّة للكلام، ذلك أنّه يُخلَق بواسطتها خلقاً جديداً تتشكّل ضمنهُ أنماطٌ عديدةٌ تتمازجُ وتتّحد فتبني كينونتها الخاصّة لتقودنا إلى عوالمَ جديدةٍ تسمحُ لنا باكتشافها، بواسطة الحدس حيناً والخيالِ حيناً والرّمز حيناً آخر.

---

[1] مفتاح محمد، مجهول البيان، دار توبقال، دار البيضاء، المغرب، ط1، 1990م، ص49.

[2] أوكان عمر، اللّغة والخطاب، ص204.

[3] يُنظر: مفتاح محمد، تحليل الخطاب الشعريّ _استراتيجيّة النّص_، ص84.

2_4_1: الاستعارة عند أرمسترونغ ريتشاردز:

يُعدّ "**ريتشاردز**" أوّل من نبّه لقصورِ الطّرح التّقليدي للاستعارةِ، فأرسى دعائم النّظريّة التّفاعليّة في مؤلّفه (**فلسفة البلاغة**) ويمكنُ حصرها في دَعامتين هما:[1]

- نقد الاعتقاد الذي يُطلق عليه خرافة المعنى الخاص، الذي يرى أنّ الكلمات ذات معاني ثابتة ومحدّدة، ذلك أنّ الكلمات تحوّل معانيها حسَب السّياق الذي ترد فيه والاستعمال المتعدّد.
- القولُ بتفاعل اللّغة والفكر، حيث يرفضُ الفصلَ بين اللّغة والفكر ويؤكّد على ضرورةِ التّفاعل بينهما.

وأطلق ثلاثة مصطلحات تمييزاً لأطراف الاستعارة وهي:[2]

- **المحمول (الفحوى)"the tenor"** : ويُقصد به المستعار له، أو العنصر الذي تصفه الاستعارة.
- **الحامل (الناقل للمجاز) "the vehicle"**: ويُقصد به اللّفظ المُستعار، أو حامل المشبّه. يرى "**ريتشاردز**" أنّه لا ينبغي أن يُحصر التّفاعل بينهما الحامل والمحمول على التّشابهات، وإنّما يراهن على علاقة التّباين والاختلاف التي تصيب المحمول.
- **الأرضيّة "the ground"**: يّقصد بها وجه الشّبه بين الحامل والمحمول وهو الأساسُ في تصنيفِ الاستعارةِ والعاملُ الرّئيسُ في إدراكها، ونوّه إلى ضرورةِ التّفاعل المشترك بين الحامل والمحمول، هذا التّفاعل والتّشارك يعطي معنى ذا قوى متعدّدة لا يمكن أن يُنسَب إلى أيّ منهما منفصلين.

---

[1] يُنظر: ريتشاردز أرمسترونغ، فلسفة البلاغة، ص (93_95).

[2] المرجع نفسه، ص (97_101).

«عندما نستخدمُ الاستعارةَ في أبسطِ صورِها فإنّه يكون لدينا فكرتان عن شيئين مختلفين، والفكرتان تتفاعلان معاً، وتدعمها كلمة مفردة أو عبارةٌ يكون معناها هو محصّلة هذا التّفاعل»[1]، هنا التَقت فكرة "**الجرجاني**" وفكرة "**ريتشاردز**" أين جُرّدت الاستعارةُ من فكرة النّقل وأُكسِبت عمقاً وبعداً عقلياً بوصفها نوعاً من التّفاعل تأسيساً على فكرة مفادها أنّ «معنى أيّة لفظة لا يمكن أن يتحدّد إلّا من علاقة هذه اللّفظة بما يجاورها من ألفاظ.»[2]

ثمّ إنّ "**ريتشاردز**" يرى أنّ الكلمة لا تتضمّن قيمةً بلاغيّةً في ذاتها، وأنّ السّياق هو الذي يُكسِبها تلك القيمة، وارتكازاً على هذا فإنّ الاستعارةَ علاقةٌ بين فكرتين تعملان معاً في كلمةٍ واحدةٍ أو عبارةٍ واحدةٍ، فيتشكّل المعنى الاستعاريّ تحصيلاً لتفاعلهما، وهاته الرّؤية تقارب إلى حدٍّ كبيرٍ ما ذهب إليه "**عبد القاهر الجرجاني**" في نظريّة النّظم.

تتعاملُ بلاغة "**ريتشاردز**" مع المعنى باعتباره معطًى متغيّر خاضع للسّياق الذي يمارس دروهُ في عمليّة التّفاعل بشكلٍ أساس على بؤرةِ الاستعارةِ لإثارة معانٍ جديدةٍ وبالتّالي فإنّ الاستعارةَ تفاعلٌ بين السّياقات المختلفة «على أساس أنّ النّغمة الواحدة في أيّةِ قطعةٍ موسيقيّةٍ لا تستمدّ شخصيتها ولا خاصّيتها المميّزة لها إلّا من خلال النّغمات المجاورة لها، وأنّ اللّون الذي نراه أمامنا في أيّة لوحةٍ فنّيةٍ لا يكتسبُ صفته سوى من الألوان والأجزاء التي تصحبه وتظهر معه، وحجمُ أيّ شيءٍ لا يُكتسبُ، وطوله لا يمكن أن يُقدّر إلاّ بمقارنته بحجم الأشياء التي تُرى معه وأطوالها، كذلك الحال

---

[1] الصّاوي أحمد عبد السيّد، فن الاستعارة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، الاسكندريّة، مصر، د.ط، 1979م، ص117، نقلاً عن:

A.Richards. Philosophy of rhetoric. Oxford univpress, New york, 1967, P93.

[2] يُنظر: Richards, the philosophy of rhetoric. P59.

في الألفاظ، فمعنى أيّة كلمةٍ لا يمكن أن يتحدّد إلّا على أساس علاقتها بما يجاورها من ألفاظ.»[1]

عارض "**ريتشاردز**" النّظريّة الاستبداليّة بشدّة كونها أشاحت النّظر عن الفعاليّة المعرفيّة للاستعارة، واقتصرت على الجانب الشّكلي لها، وأنّها صنّفتها ضمن الآليات التي تُضفي «جمالاً وزخرفاً أو قوّةً إضافيّةً للّغة لا على أنّها الشّكل والمكوّن الأساس له.»[2]

إنّ السّياقَ حسَب "**ريتشاردز**" يزوّد أرضية الاستعارة ببعضِ الإشاراتِ والمفاهيم والمزيّة في تركيب الاستعارةِ يرجعُ إلى مهارةِ الكاتب في موضَعةِ الألفاظ في مكانها المناسِب، يقول في هذا الصّدد: «(...) وكثيرٌ من تلك المصطلحات الغامضة التي كثيراً ما نستخدمها ونحن بصدد تقويم الكلام أو مناقشة ما فيه من جمال... مثل الانسجام والإيقاع، والتّأثير وغيرها من صفات الجودةِ ليست إلا نتيجةً لقدرةِ الكاتبِ على استخدامِ اللّغة واستغلال امكاناتها، وإنّ أيّة قطعةٍ أدبيّةٍ لا يرجعُ تحقيقها لهذه الصّفات أو مثلها إلّا لقدرتها على تحقيق التّفاعل بين أجزائها والاستفادة من وظائف اللّغة ومكوّناتها، وأنّ لكلّ سياقٍ وضعه الخاصّ، ومن ثَمّ يختلف معنى الكلمة باختلافِ السّياق الذي ترد منه.»[3]

استطاع المنظور الدّلالي الذي أدخله "**ريتشاردز**" إلى مفهوم الاستعارةِ أن يتجاوز التّعريف الاسميّ الذي هيمن على الفكر البلاغيّ التّقليديّ، وبرز معه ما أطلق عليه "التّعريفُ الواقعيّ" الذي يُعنى بشرح كيفيّة إنتاج الدّلالة الاستعاريّة وتلقّيها في الآن ذاته.[4]

---

[1] فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النّص، ص (150_151).

[2] ريتشاردز أرمسترونغ، فلسفة البلاغة، ص38.

[3] A.Richards. Philosophy of rhetoric p90، 120.

[4] يُنظر: فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النّص، ص (151_152).

2_4_2: ماكس بلاك:

ميّز "**ماكس بلاك**" في طرحِه بين الكلمة وأطلق عليها **البؤرة (focus)** وباقي الجملة وأطلقَ عليه **الإطار (frame)** وهو ما يحيطُ بالبؤرةِ ويُستعمَلُ بمعناه الحرفي، تتولّد الاستعارةُ من خلال التّفاعلِ بين البؤرةِ ومحيطها، وبالتّالي فالجملةُ الاستعاريّة لابدّ وأن تتوفّر على كلمةٍ واحدةٍ مستعملةٍ استعمالاً مجازيا (البؤرة) وأخرى مستعملة استعمالاً حرفياً (إطار)، وقد أكّد "**بلاك**" أنّ الإطار هو المسؤول عن تحديد وجود الاستعارةِ من عدمه، قائلاً: «ووجودُ إطارٍ ما لكلمةٍ معيّنةٍ يمكن أن ينتجَ استعارةً، بينما وجودُ إطارٍ مختلفٍ للكلمة نفسها قد يفشلِ في خلقِ استعارة، ومن ثمّ لابدّ أن ندرك أنّ الإطارَ في الجملةِ قد يولّد الاستعمال الاستعاريّ للبؤرة.»[1]

أشار "**ماكس بلاك**" إلى أنّ الاستعارةَ تتجاوز الاقتصار على كلمةٍ واحدةٍ، وهي لا تنعكسُ في الاستبدالِ ولكنّها تحصلُ من التّفاعل والتّواتر بين بؤرة الاستعارةِ والإطارِ المحيطِ بها، وهكذا فإنّ للتّركيب الاستعاريّ موضوعين: موضوع رئيس، وموضوع ثانويّ مرتبطٌ به، والذي ينبغي فهمهما على أنّهما نظام أشياءٍ لا على أنّهما أشياء.[2]

يُلخّص "**ماكس بلاك**" طرحه التّفاعلي في نقاطٍ سبع:[3]

- إنّ القول الاستعاريّ يتكوّن من موضوعين مختلفين: أحدهما أساسيّ والآخر ثانويّ.

---

[1] أبو العدوس يوسف، الاستعارة في النقد الأدبيّ الحديث، ص131.

[2] يُنظر: بلاك ماكس، الاستعارة، ص135.

[3] ريكور بول، الاستعارةُ الحيّة، ص (25_26)، نقلا عن:

Max Black, Metaphor, in models and métaphors, op, cit, p561.

- إنّ أفضل الطّرق لدراسة هذين الطّرفين هو اعتبارهما "نَسقي أشياء" وليس "شيئين".
- إنّ الاستعارةَ تشغلُ بالإلصاق على الموضوع الأساسيّ نسقاً من التّضمنات الملازمة المميّزة للطّرف الثّانويّ.
- هذه التّضمنات تكمن عادةً في مواضع عالقة بهذا الموضوع الثّانويّ إلّا أنّه من الممكن في بعض الأحيان المناسبة أن تكون مواضع مختلفة يبنيها المؤلّف في الحال وفي حدود النّص الملموس.
- الاستعارةُ تنتقي وتبرز وتحذف وتنظّم ملامح الموضوع الأساسيّ حينما تسقط عليه أقوالاً لا تنطبقُ في العادةِ إلّا على الموضوع الثّاني.
- هذه العمليّة تتطلّب تحويلان مدلول بعض الكلمات المنتمية إلى نفس العائلة أو نسق العبارة الاستعاريّة، وإنّ بعضاً من هذه التّحويلات وإن لم تكن كلّها، يمكن أن تتحقق لنقول استعاريّة.
- ليست هناك عللٌ قادرةٌ على التّفسير الكامل لهذه التّحويلات، كما لا تعرف الأسباب التي تجعل بعض الاستعارات فعّالة وأخرى غير فعّالة.

2_4_3: الاستعارةُ عند بول ريكور:

ينطلقُ "بول ريكور" **(Paul Ricoeur)** في تحليله للاستعارةِ من النّظريّة الهرمنيوطيقيّة للّغة، وحاول في مقالٍ له بعنوان «**الاستعارةُ والمشكل الجوهريّ الهرمنيوطيقا***» تأسيس نموذج لتأويل النّصوص انطلاقاً من نموذج تحليل الاستعارة.

تحدثُ الاستعارةُ في نظرِه على مستوى الجملة بَيد أنّه يؤكّد أنّ عمليّة التّحوّل الاستعاريّ تتمّ على مستوى الكلمة «فالكلمة هي دائماً حمّال "المعنى المنبثق" الذي تخلعه عليها سياقاتٌ محدّدة.»[1]

أحاط "**بول ريكور**" مفهومَ الاستعارةِ بسياج النّظريّة التّفاعليّة؛ فرأى أنّه بين المُستعار له والمُستعار منه تواتراً دلاليّاً يستوجِب الفهمَ والتّأويل، وقد نتجَ هذا التّواتر عن خصومةٍ بين العلامة اللّغويّة ومرجعها، وبين العلامة اللّغويّة وتاريخها الدّلالي (أي ما اكتسبته من معانٍ مستعملة عبر اختلاف الأجيال)، وبالتّالي فالعلاقةُ التّواتريّة ترصُدُ التّغيّر الدّلالي الذي يُفضي إلى أنّه لا وجود لأي علاقةٍ اعتباطيّةٍ بين الدّال والمدلول فيرفضُ المتكلّم بأيّ لغةٍ من اللّغاتِ هذه العلاقة ويقاومها باللّجوء لا إرادياً للاستعارةِ، فهي تمنحه القدرة على إثبات أثره العقليّ في العلاقة بيت الدّال والمدلول.

يفرّق "**ريكور**" بين الاستعارةِ الميّتة والاستعارةِ الحيّة، ويرى أنّ الأولى تُصبحُ أثراً دالّاً يستجيبُ لتغيّر المعنى الذي يعزّز التّعدّد الدّلالي، بينما الثّانيّة فهي تُنتجُ فعاليّة دلاليّة جديدة، فـــ«الجدّة الدّلاليّة هي طريقةٌ للاستجابة بشكلٍ مبدعٍ على سؤال تطرحهُ الأشياءُ علينا.»[2]

يصف "**ريكور**" التّعريفَ التّقليديّ للاستعارةِ التّعريف الأرسطيّ وما تفرّع عنه بأنّه تعريفٌ اسميّ، يكتفي بموضعةِ الاستعارة ضمن المساردِ المحيطةِ بها وهي التّشبيه والكناية... وغيرهما من أنواع المجاز، وبالمقابل فإنّ التّعريف التّفاعليّ يركّز بدرجةٍ أولى على حركةِ إنتاجِ الاستعارةِ في الفكر البشريّ، ووظائفها في الخطاب دون الجملة، فكانت

*الهرمنيوطيقا: علم التّفسير أو التّأويليّة.

[1] ريكور بول، الاستعارة والمشكل الجوهري للهيرميوطيقا، ترجمة: نعمان طارق، مجلة الكرمل، العدد 60، صيف 1999م، ص171.

[2] ريكور بول، الاستعارة والمشكل الجوهري للهيرميوطيقا، ص46.

الاستعارةُ وفق هذا المنظور ظاهرةً ذهنيّةً تحملُ طاقاتٍ دلاليّةً تجسّد في أوضحِ صورةٍ ذلك الصّراع الأزلي بين اللّغة والفكر؛ بين اللّغةِ بِعدّها نظاماً قواعديّاً مفروضاً على المتكلّم، والفكرِ بوصفهِ طاقةً خلّاقةً للمعنى والرّمز في الآن ذاته، وبالتّالي فهي تحويلٌ مستمرٌ للكلام ولخصائصه الأنطولوجيّة*.[1]

بهذا الطّرح التّفاعلي تخلّى "**بول ريكور**" عن نظريّة المشابهة والاستبدال، ورأى أن التّوتر بين الألفاظ في الاستعارة يثير على مستوى الجملة خَلقاً حقيقياً للمعنى الذي لا تنتبه البلاغة التّقليديّة إلّا لآثاره ونتائجه، فهي لا تستطيع أن تفسّر خلق المعنى، لكن في النّظريّة التّفاعليّة التي تقرّ بوجود توتّر في الاستعارة تنبثق دلالة جديدة تضمّ في داخلها جملة كلّها، فتشبه الاستعارة عند "**ريكور**" حلّ لغز أكثر ممّا تشبه اقتراناً قائماً على المُشابهة لأنّها تتكوّن أصلاً من حلّ لغز التّنافر الدّلالي.[2]

انطلاقاً من هذا التّصوّر يربط "**ريكور**" الاستعارةَ بالرّمز، ويرى فيها العنصر الكاشف لإضاءة الجانب الرّمزي وفكّ شفراته، حيث إنّ الاستعارةَ ليست سوى إجراءٌ لغويّ يختزل في داخله قوّةً رمزيّةً، تمتاز مع الرّمز بتوتّرٍ دلاليّ يبيّن ما تُضمره وما تُصرّح به، بين ما يوجد وما تبشّر بوجوده مستقبلا.[3]

2_5: الاستعارةُ مقاربةٌ عرفانيّةٌ:

جاءت النّظريّة العرفانيّة لتُجيبَ عن أسئلةٍ من قِبَل:

- كيف نفكّر؟

---

[1] Paul Ricœur, La métaphore vive, senil paris, 1997. p15.

*الأنطولوجيّا: علم الوجود، أحد مباحث الفلسفة، وهو العلم الذي يدرس الوجود بذاته، الوجود بما هو موجود، مستقلا عن أشكاله الخاصة، وبالتّالي نعني بالخصائص الأنطولوجيّة للكلام خصائصه الوجوديّة.

[2] يُنظر: ريكور بول، نظريّة التّأويل، ترجمة: الغانمي سعيد، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م، ص93.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص (115_116).

- كيف نتمثّل العالم من حولنا؟
- كيف نكتسبُ المعلومات ونخزّنها؟ وكيف نوظّفها؟

محورُ الإجابةِ عن هاته الأسئلة: الذّهنُ وعمله، علاقتُه باللّغة من جهةٍ وعلاقته بتجاربنا وما يحيط بنا من جهة أخرى، ويمكن تَبيّن معالم هذه الأسئلة من خلال مناقشة محاورها على حدة، فنقول إنّ العلوم العرفانيّة «تدرسُ الذّكاء عامة والذّكاء البشريّ وأرضيته البيولوجيّة التي تحمله وتُعنى كذلك بمقولته، وتبحثُ في تجلّياته النّفسيّة واللّغويّة والأنثروبولوجيّة»[1]، وبالتّالي فهي تدرسُ نشاط الذّهن.

أمّا حديثنا عن اللّغة فيمكننا تصوّر العلاقة بينها وبين العقل في ضوء هذه النّظريّة كالآتي: «العقل صندوقٌ يتمّ فيه كلّ الأنشطة الذّهنيّة التي تقوم عليها العلوم العرفانيّة ومن بينها علم اللّسانيّات العرفانيّة الذي يدرس العمليّات العقليّة المتّصلة باللّغة كإحدى مكوّنات هذا الصّندوق، فتتأثر اللّغة بكلّ خصائص العقل ونشاطه (...) لأنّها جزءٌ من هذا النّظام العرفانيّ.»[2]

أمّا بخصوص العلاقة بين الذّهن وبين العالم من حولنا فإنّ علم الدّلالة العرفانيّ قد أرسى أربع دعائم تمكّننا من فهمه وإدراكه بل وفهم ذواتنا بالدّرجة الأولى وهي: المقولة، الفهم، الخيال، التّجسيد، ويمكننا تبسيط العمليّة الإدراكيّة القائمة على هاته الدّعائم الأربعة فيما لخّصه "**عطيّة سليمان**" قائلاً: «لإدراك ما حولنا ممّا في الكون (صغير/ كبير) يجب أن نحدده ونجزّئه (بالمَقولة) لكي نفهمه، نستوعبه، وندركه (بالفهم)، وفي سبيلنا

[1] عطيّة سليمان أحمد، الاستعارة القرآنيّة في ضوء النّظريّة العرفانيّة، الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، د.ط، 2014م، ص53.

[2] المرجع نفسه، ص54.

لتحقيق هذا نستعين بـــ(التّخييل والتّجسيد)، فهما وسيلتا الفهم والإدراك لما لم نره من الأشياء الماديّة والمعنويّة.»[1]

استناداً إلى هذا الطّرح نُحدّد مفهوم الاستعارة من منظور اللّسانيّات العرفانيّة بأنّها «عمليّةٌ إدراكيّةٌ كامنة في الذّهن تؤسّس أنظمتنا التّصوّريّة، وتحكم تجربتنا الحياتيّة؛ أي أنّ الاستعارةَ في جوهرها ذات طبيعةٍ تصوّريّة لا لسانيّة.»[2]

تنطلقُ الاستعارةُ في نظرِ العرفانيّين انطلاقةً ذهنيّةً تصوّريّةً هذا ما يُستنبَطُ من فحوى النّظريّة العرفانيّة لتنتقل إلى مرحلةٍ يتمّ فيها النّطق بهذه الاستعارة في عمليّةٍ لغويّةٍ يُراعى فيها الجانبُ الدّلاليّ، فاللّغةُ إذن مظهرٌ من مظاهرِ تجلّيات الاستعارةِ التّصوّريّة، بعبارةٍ أخرى «إنّ الاستعارات التّصوّريّة طريقةٌ في التّفكيرِ وإنّ التّعابير الاستعاريّة طريقةٌ في الكلام»[3]، لذا كان اهتمام العرفانيّين عند تناولهم للاستعارة مُنصبّاً في دراسةِ عمل الذّهن في بناء هذه الصّورة ليتمّ إنتاجها، من هذا المُنطلق جاءت **الاستعارةُ المفهوميّة** مُثبِتةً دورها في عمليّة الفهم، كما برزت **نظريّة العرفنة المجسدنة** موازيةً لها، محاولةً تمثّل المفاهيم المجرّدة على أساس الجسد، بين هذا وذاك يمكننا إدراج **مفهوم خطاطة الصّورة**؛ إذ تُعدّ «شبكةً تصوّريّةً تنظّم نشاطنا الجسدي ومعارفنا الذّهنيّة وتؤسّس لضروب سلوكنا، وتحكمُ رؤيتنا المنسجمة للحياة والكون.»[4]

---

[1] عطيّة سليمان أحمد، الاستعارة القرآنيّة في ضوء النّظريّة العرفانيّة، ص56.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] البوعمراني محمد الصّالح، دراسات نظريّة وتطبيقيّة في علم الدّلالة العرفانيّ، مكتبة علاء الدّين، صفاقس، تونس، ط1، 2009م، ص126.

[4] المرجع نفسه، ص61.

نستهلّ مناقشة هذه المناويل العرفانيّة بمفهوم الاستعارة المفهوميّة.

2_5_1: نظريّة الاستعارة المفهومية (التّصوّريّة) للاستعارة:

طرح "**جورج لايكوف**" (George Lakoff) و"**مارك جونسون**" (Mark Johnson) في كتابهما المشترك **(الاستعارات التي نحيا بها)** قضيّة الاستعارةِ طرحاً مغايراً تماماً لما كان سائداً، ذلك أنّ التّفسيرات التي خضعت لها الاستعارة إنّما ارتكزت على الطّبيعة اللّغويّة المحضة لها؛ فهي حسَب الفهم الكلاسيكي تفسيرٌ يطرأ على مستوى اللّغةِ بأن تحلّ لفظةٌ محلّ أخرى على أسسٍ اختلف الباحثون في تحديدها، منهم من اعتمد أساس التّشبيه بين المُستعار له والمُستعار منه، في حين استند بعضهم على فكرةِ الاستبدال انطلاقاً من مسلّمةٍ مفادها أنّ العقلَ لا يقبلُ كسرَ القواعد الدّلاليّة المباشرة للغة وبالتّالي يقومُ باستبدالها ذهنيّاً بعبارةٍ لها مقبوليّةً لديه.

نقيض هذا كلّه فإنّ الاستعارةَ عند "**جورج لايكوف**" و"**مارك جونسون**" شأنٌ ذهنيّ صَرف، وما اللّغةُ فيه إلّا عاكساً وتمثّلاً، وهذا ما يبرهن محوريّة التّفكير الاستعاريّ البشريّ فالاستعارةُ تحدثُ بإسقاط مجال حياتيّ معيّن على آخر.

إنّ عنوان الكتاب يَشي عن مضمونه؛ حيث اعتبر الكاتبان الاستعارةَ ضمن العناصر الحياتيّة بصرف النّظر عن كونها من ممتلكات الأدب، وبهذا عُدّ هذا الطّرح تحوّلاً جذريّاً عن التّفكير التّقليديّ.

ويمكن تلخيص أفكار هذا الطّرح فيما يأتي من النّقاط:[1]

- **الاستعارةُ ظاهرةٌ ذهنيّةٌ قبل أن تكونَ لغويّة:** يؤكّد "**جورج لايكوف**" و"**مارك جونسون**" أن ما اصطُلِح عليه قديماً بكونه استعارةً ليس إلّا تجلّيّاً للاستعارة الذّهنيّة

[1] يُنظر: الحرّاصي عبد اللّه، دراسات في الاستعارةِ المفهوميّة، ص (19_20).

أو تعبيراً عنها، ذلك أنّ عمليّة فهم الاستعارةِ لا يمكنُ أن تحدثَ في مستوى اللّغة، إنّما في الذّهن، فعالمُ الأفكارِ عالمٌ مجرّدٌ يستحيل التّفكيرُ فيه دون استخدام ما هو متعارفٌ عليه من الأمورِ الماديّة، هنا يأتي دورُ الاستعارةِ حيثُ تنقلُ ما نعرفُ من الظّواهر الماديّة لتشكّل ما لا نعرف من الظّواهر التّجريديّة.

- **الاستعارةُ لا تقوم على التّشبيه إنّما على التّشكيل:** فتشكّل تصوّراً وفهماً معيّناً عن ظاهرةٍ ما بما هو مملوكٌ في الذّهن من تجاربَ ماديّة، هنا أين تسقُط نظريّة التّشابه.
- **إنّ الاستعارةَ بهذا الفهمِ ليست حكراً على الأدب؛** إنّما هي من الأمور التي نحيا بها جميعاً، فجانبٌ كبيرٌ من تصوّراتنا وتفكيرنا غير الواعي حول الظّواهر غير الماديّة تحكمه استعارات تصوّريّة لا نلاحظها عادةً ولكنّها تحكمنا دون أن ندري.

ممّا سلف ذكره يتبيّن لنا أن الاستعارة من هذا المنظور هي تلك الظّاهرة التي نتكلّم أو نفكّر من خلالها بشيءٍ بواسطة مفرداتِ شيءٍ آخر وهو ما يسوّغ لها ذلك التّجاوز من النّص إلى العالم فهي «ليست حكراً على النّصوص الأدبيّة، بل هي أداةٌ أساسيّةٌ لفهمِ العالمِ والتّفكير فيه والتّحدّث عنه، كما أنّها موغلةٌ في الانتشار في كلّ كلامٍ أو نصّ بشريّ بغضّ النّظر عن قيمته الأدبيّة أو اللّغة التي كتب بها أو الثّقافة التي يعبّر بها»[1]، وبالتّالي فالتّعبيرات الاستعاريّة تحقّقات لغويّة للمفاهيم.

إنّ ما ننطق به من استعاراتٍ يعكسُ بشكلٍ مباشرٍ رؤيتنا للعالم وطريقة تفكيرنا فيه؛ ذلك أنّ العقلَ المُشكّلَ لتلك الرؤيّة آليةُ عملِه الاستعارةُ ارتكازاً على النّسق الذّهنيّ

[1] سيمنبو إيلينا، الاستعارةُ في الخطاب، ترجمة: عبد اللّطيف عماد، توفيق خالد، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013م، ص17.

التّصوّريّ، ويؤكّد "**جورج لايكوف**" و"**مارك جونسون**" أنّ الذّهن يحتاج لمقولَةِ الأشياءِ والتّجارب بكيفيّة ذات دلالة بالنّسبة إلينا، ولهذه المقولات أبعاد طبيعيّة تحدّدها فهناك:[1]

- **أبعادٌ حركيّةٌ:** قائمةٌ على طبيعة التّفاعلات الحركيّة مع الأشياء.
- **أبعادٌ وظيفيّةٌ:** قائمةٌ على تصوّرنا لوظائف الأشياء.
- **أبعادٌ غرضيّة:** قائمةٌ على الاستعمالات التي تصلح لها الأشياء بالنّسبة إلينا في أوضاع معيّنة.

هذا ما يُفسّر الطّريقة المُنهجة التي يعملُ بها العقل البشري؛ إذ يخلق تصوّراتٍ معيّنة استناداً إلى التجارب الخاصّة معها، والمعرفة المتعلّقة بها، ولهذه التّصوّرات الاستعاريّة أنماطٌ حدّدها كل من "**لايكوف**" و"**جونسون**" تعمل كلّها على بناء(بنينة) النّسق التّصوّريّ، وهي:

- **استعاراتٌ بنيويّة:** «يتمّ فيها بنينة تصوّر ما استعارياً عن طريق تصوّر آخر»[2] مثلاً «استعارة الجدال حربٌ، تعكس هذه الاستعارة مجموعةً من البنيات اللّغويّة، من قبيل:

_ لا يمكن أن تدافع عن منازعك.

_ هاجم زيد مواطن الضّعف في حجتي.

_ أصابت انتقاداته الهدف.

و الواضح هنا أنّنا أمام مجالين مختلفين؛ المجال الأوّل يتمثّل في المجال الهدف (الجدال وهو خطاب لغويّ، كلام...)، والمجال الثّاني يمثّل المجال الهدف (الحرب وتعني القتال أو نزال بين فئتين أو أكثر، هجومٌ مسلّحٌ...) فالجدال هنا كنسق تصوريّ يُبنين جزئياً

[1] يُنظر: لايكوف جورج وجونسون مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: جحفة عبد المجيد، دار توبقال للنّشر، المغرب، د.ط، 2009م، ص180.

[2] لايكوف جورج وجونسون مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ص42.

أي يُفهم من خلال الحرب كنسق تصوّري آخر، فالتّصوّر مبنيَنٌ استعارياً بالتّالي تكون اللّغة كذلك.»[1]

- **استعاراتٌ أنطولوجيّة:** تكمن طاقة الفهم الاستعاريّ لهذا النّوع من الاستعارات في أنّ تجاربنا مع الأشياء الفيزيائيّة وخاصّة أجسادنا مصدراً لأسس استعارات أنطولوجيّة، أي أنّها تعطينا طرقاً للنّظر إلى الأحداث والأنشطة والأفكار...[2]، والجدول الآتي يلخّص الاستعارة الأنطولوجيّة بفروعها المتنوّعة مع أمثلةٍ توضيحيّة:[3]

الاستعارات الأنطولوجيّة	فروعها	أمثلة توضيحيّة
استعارات الكيان المادّة: يتمّ فيها تجسيد شيء معنويّ على أنّه كيانٌ أو مادّة أي كائن حيّ أو مادّة لها خصائص فيزيائيّة.	_ أن نحيل	_ إنّنا نعمل من أجل السّلام. _ يعتبر الطّرف المعتدل قوة صامتة في السّياسة الأمريكيّة. _ شرف وطننا في خطر بسبب هذا الوباء.
	_ أن نكمّم	_ يتطلّب إنجاز هذه المذكّرة قدراً كبيراً من الصّبر. _ يوجد كثير من الحقد في هذا العالم. _ لمسنا عندكم ترحابا كبيراً.
	_ أن نعيش ظاهرة	_ وحشية الحرب تجعلنا غير إنسانيين. _ لقد كشف تحت ضغط الأحداث عن الجانب السّيء في شخصيته.

[1] لايكوف جورج وجونسون مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ص96.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص45.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص (45_53).

		_ لا أتمكّن من مسايرة إيقاع الحياة الحديثة.
	_أن نعيّن الأسباب	_ ثقل مسؤوليّاته سبب انهياره. _ كلّفهم خلافهم الدّاخلي الهزيمة.
	_ أن نحدّد الأهداف ونحفّز الأنشطة	_ لقد جاء إلى نيويورك بحثاً عن الجاه والمال. _ هذا ما يجب أن تقوم به لتأمين الضّمان المالي.
استعارة الوعاء:وتتمثّل أن تكون أجسادنا أوعية بذاتها أو أنّها تكون داخل وعاء	_ مجال الرّؤية	_ دخلت السّفينة في مجال رؤيتي الآن.
	_الأحداث والأنشطة والأعمال والحالات	_ هل ستكون في سباق يوم الأحد (السّباق شيء/ وعاء). _ إنّه في سعادة لا توصف. _ لقد خرج مؤخّراً من حالة اليأس التي حبس نفسه فيها.
استعارات التّشخيص: ويعني أن نمثّل للمفاهيم الذّهنيّة على أنّها أشخاصٌ.		_ لقد خدعتني الحياة. _ أنجبت تجربته نظريّةً فيزيائيّةً جديدةً. _ خدع التّضخم أحسن الخبراء في البلد.

الجدول (أ): يوضّح أنواع الاستعارة الأنطولوجيّة وفروعها.

نخلص من خلال هذا الجدول أنّ الاستعارةَ الأنطولوجيّة تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

_ **استعارات الكيان أو المادّة (الاستعارات التّجسيديّة):** أي أنّنا نتعامل مع المفاهيم والتّصوّرات على أنّها كيانات ماديّة.

_ **استعارات الوعاء:** أي أنّنا نتعامل مع المفاهيم والتّصوّرات على أنّها أوعية لها مساحات واضحة واتّجاهات فضائيّة معلومة (أسفل، أعلى، تحت، فوق...)

_ **استعارات التّشخيص:** أي أنّنا نتعامل مع المفاهيم والتّصوّرات على أنّها كائن بشريّ.

- **استعاراتٌ اتّجاهيّة:** «يتمّ فيها تنظيمُ نسقٍ كاملٍ من التّصوّرات باعتمادِ نسقٍ آخر (...) تُعطي هذه الاستعارات الاتّجاهيّة للتّصوّرات اتّجاهات فضائيّة فتكتسب مكانها من الموقع الذي تحتلّه في الفضاءِ الذي يحيط بنا»[1]، فمثلاً «السّعادة فوق والشّقاء تحت، مثل قولك: لقد رفعت من معنويّاتي، إنّني في قمّة السّعادة، لقد سقطت معنويّاتي إنّني منهارٌ (الشّقاء)، فالشّعور بالسّعادة أو رفع المعنويّات مرتبطٌ بوضعيّة الانتصاب وهذا ما فسّره الاتّجاه الفضائي (فوق)، أمّا الشّعور بالانهيار والإحباط والنّزول إلى الحضيض هي معانٍ مرتبطة بوضعيّة السّقوط وهذا ما فسّره الاتّجاه الفضائي (تحت).»[2]

تأسيساً على هذه الأنماط الثّلاثة يتشكّلُ النّسق التّصوّريّ، ويمكنُ للجملةِ الواحدة أن تنتمي لأكثر من نمطٍ نتيجة لطبيعتها وكذا استناداً إلى قدرةِ المستمع على تحليلِ مكوّناتها باختلاف تجاربه.

لمّا كان المبدأُ العام المسيّر للاستعارةِ هو هذا النّظام المفهوميّ الكامن في أذهان المتكلّمين كان الإسقاطُ الاستعاريّ عمليّةً متأصّلةً فيه، وبما أنّنا نتحدّث فيها عن إسقاطٍ مفهوميّ بين المجالات، يجب أن نُبيّن أنّه خاضعٌ «لمبدأ الثّبات، والإسقاطُ نوعان بحسب

[1] لايكوف جورج وجونسون مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ص48.

[2] المرجع نفسه، ص34.

المصدر والهدف؛ إسقاطٌ مفهوميّ يجري ما بين مفهومين (...) أو إسقاطٌ يجري ما بين صورتين، ولا اعتباط في الإسقاط، وإنّما هو عمليّةٌ متجذّرةٌ في الجسد وفي المعرفة والتّجربة.»[1]

بهذا فإنّ أفكار "**جورج لايكوف**" و"**مارك جونسون**" تبدو أفكاراً ثوريّةً مقارنةً بما ظلّ سائداّ في الأوساط الأكاديميّة.

تُدرج **نظريّة البنية التّصوّريّة** عند الحديث عن استعارةٍ مفهوميّة، وهي تلك العمليّة الذهنيّة المعرفيّة والإدراكيّة بوجهٍ أخصّ، يُعالج في خضمها الجانب النّفسيّ لقضيّة المعنى، فإذا كانت نظريّة النّموذج الشّبكي تدرسُ اللّفظةَ بما تحمله من تشابهاتٍ وترابطاتٍ معنويّة، وكيف يسهمُ ذلك في نموّ الدّلالة وإنشاءِ استعارات جديدة فإنّ نظريّة البنية التّصوّريّة تدرسُ عمَل الذّهن في ذلك بما يُنتجه من أنساقٍ تصوّريّة، لهذا فإنّ «النّظريّة الدّلاليّة للّغة الطبيعيّة جزءٌ فقط من النّظريّة العامّة للبنية التّصوريّة، وقواعد سلامة الدّلالة مجموعةٌ فرعيّةٌ لقواعد سلامة التّصوّرات والبُنى الدّلاليّة النّاتجة عن تطبيق قواعد الإسقاط طبقةٌ خاصّة من التّصوّرات.»[2]

لذا فالفصلُ بين التّأويل الدّلاليّ لجملةٍ ما وبين التّمثيل المعرفيّ لها نوعٌ من الإجحاف، ذلك أن دراسة اللّغة يتبعه بالضّرورة دراسة بنية الفكر المتعلّق بها، فالبنية التّصوّريّة عمليّةٌ متواشجةٌ بين الشّقين الماديّ والمعنويّ، ويمكن تصوّر العمليّة كالآتي:[3]

أنساق لغويّة + أنساق التّجارب والمعارف ⟸ داخل الذّهن = الأنساق التّصوّريّة

[1] الزّناد الأزهر، نظريات لسانيّة عرفانيّة، دار محمد علي للنّشر والتّوزيع، تونس، د.ط، 2010م، ص158.

[2] الفاسي الفهري عبد القادر، اللّسانيّات واللّغة العربيّة _نماذج تركيبيّة ودلاليّة_، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، د.ط، 1985م، ص198.

[3] المرجع نفسه، ص38.

2_5_2: نظريّة الجسدنة:

نعرّج بعدها للحديث عن **نظريّة الجسدنة (أو الذّهن المجسدَن)**، وقبل ذلك يستلزم علينا فكّ اللّبس عن مفهوم الجسدنة في حدّ ذاته، ويُقصَد به «جملة الآليات العصبيّة والعرفانيّة التي تمكّننا من الإدراك ومن التّنقّل فيما يحيط بنا، وهي الآليات نفسها التي تُنشىء أنظمتنا المفهوميّة وطرق التّفكير عندنا.»[1]

أمّا عن مفهومها بعدّها مقاربةً فهي «مقاربةٌ فلسفيّةٌ تجعَلُ الجسدَ محوراً لتجربةِ الفهم والتّعبيرِ والتّواصل كما تذهبُ إلى أنّ جلّ المفاهيم الفلسفيّة مبنيةٌ استعارياً.»[2]

يلخّص "**محمد بازي**" مقترحات هذه النّظريّة الاستعاريّة فيما يأتي:[3]

- لا يوجد وفق هذه النّظريّة شيءٌ اسمُه الزّمن؛ الزّمن استعاريّ وإن كنّا نستخدمُ تصوّرات للزّمن على أنّه خطٌّ متّصلٌ لا محدود، فإنّ ذلك يتمّ انطلاقاً من الحركة والفضاء والأحداث (...) إنّ الفهم الشّائع للزّمن اتّجاهيّ ومتّصل وقابلٌ للتّقطيع مثل الأحداث، وهو قابلٌ للقياس لأنّ الأحداث يمكنُ أن تُحصى.
- كلّ العبارات الدّالة على الزّمن وفق هذا التّصوّر استعاريّة مثل: يوم العيد قادم الأجل يقترب... الأحداث والأسباب كذلكَ لها طابعٌ استعاريّ، ولا يمكنُ تصوّر حالاتٍ أو أحداث دون حصرها في الفضاء، فالحالات أمكنةٌ، مثل: أحمد في ورطة.
- التّصوّر السّائد عن الذّهن استعاريّ كذلك، فالذّهنُ له داخلٌ وخارج والأفكار توجدُ في الدّاخل، وما تحيلُ عليه يوجد خارجيّاً (...) وهو ما يجعلنا نتصوّر الذّهنَ وعمليّاته دائماً انطلاقاً ممّا نعرفه عن أجسادنا.

---

[1] عطيّة سليمان أحمد، الاستعارة القرآنيّة في ضوء النّظريّة العرفانيّة، ص67.

[2] بازي محمد، البُنى الاستعاريّة نحو بلاغةٍ موسّعة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1438ه، 2017م، ص (79_80).

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص (81_82).

• إنّ تصوّراتنا عن أنفسنا تتمّ بواسطة بُنى تصوّريّة استعاريّة ذات أبعادٍ شتّى، وهي مشتركة بين العديد من اللّغات (...) استعاراتُ النّفس سببها تصوّر النّفس بوصفها شخصاً أو مكاناً أو شيئاً مثل قولنا: تحكّم في نفسك، فلانٌ في حربٍ مع نفسه، وكأنّ النّفس مكانٌ.

• تتعلّق الاستعارةُ والأخلاق تصوّريّاً بالمجالات التي يرى النّاسُ فيها صلاحهم ورفاهيتهم، وبتصوّراتهم عن الثّروة والصّحة والوقاية مثل: لا تلطّخ روحك بالإثم، ميزان الأخلاق... وتبعاً لهذا لا وجود لنسقٍ أخلاقيّ غير استعاريّ.

بهذا الفهم كانت الجسدنةُ إن صحّ القولُ آلية من الآليات التي تستعين بها الاستعارةُ المفهوميّةُ في تشكيلِ (إنتاج) بنيتِها من جهة، وبالمقابل تجاوزت نظريّة العرفنة المجسدنة مجال الاستعارةِ المفهوميّة «من حيث وفّرت مجالاً أوسع لدراسة الذّهن مطلقاً بتبيّن مظاهر تجسدنه في سائر الأنشطة والتّصوّرات غير الاستعاريّة من قبيل الإسقاطات المفهوميّة كالقياس والمزج.»[1]

2_5_3: نظريّة الفضاءات (الأفضية) الذّهنيّة:

تجرّنا هذه الأفكارُ تواليا إلى **نظريّة الفضاءات (الأفضية) الذّهنيّة**؛ والفضاء الذّهني هو «جملة المعلومات المنظّمة المتعلّقة بالمعتقدات والأشياء، ويتكوّن من عناصر (...) تمثّل الخلفيّة الذّهنيّة التي ستوظّف بعد ذلك في التّفاعل مع الأشياء الأخرى.»[2]

[1] بازي محمد، البُنى الاستعاريّة نحو بلاغةٍ موسّعة، ص67.

[2] الزّناد الأزهر، نظريات لسانيّة عرفانيّة، ص195.

ويمكن تفهّم ذلك من خلال هذه المعادلة:[1]

شيء في الواقع + شيء في الذّهن (يتطابقان أو يتشابهان) = يحلّ الأوّل محلّ الثّاني، وينشأ الفضاء الذّهنيّ بشكلٍ آليّ وفوريّ في الذّهن أثناء الكلام فهو يتشكلّ معه تزامنيّاً.

2_5_4: نظريّة خطاطة الصّورة للاستعارة:

ثبت لدينا تأسيساً على ما سلف ذكرهُ أنّ الاستعارةَ المفهوميّة تقوم على فكرةِ إسقاط مجال مفهوميّ على آخر، ولكلّ مجالٍ فضاؤه الذّهني الذي نستعين بآلية الجسدنة لفهمه كلّ هذا وذاك حاصلٌ في تصوّرنا للمفاهيم، وهو الذي يمكن تحليله انطلاقاً من **مفهوم خطاطة الصّورة**، وقد عرّف **"جونسون"** الخطاطة بكونها نمطاً ديناميكيّاً متكرّراً لتفاعلنا الإدراكيّ وبرامجنا الحركيّة تُضفي على تجبرتنا انسجاماً وبنيةً،[2] فقبل الإمساك بمجموع الإسقاطات والتّناسبات بين الصّور تحدثُ عمليّة تخطيط لإنشاءِ صورةٍ جامعةٍ «ومن هنا كانت الخطاطات أبنيةً تصوّريّةً للأشياءِ في الذّهن، تقوم بالرّبط بين الأشياء المختلفة»[3] لذا فهي تُستعمل بشكلٍ لا واعٍ وعملها الأساس يتمحورُ في إسقاطاتها الاستعاريّة على التّصوّرات والمفاهيم، فما يُلاحظُ في العالمِ من حولنا والانسجام الحاصل في الذّهن جرّاء هذه الملاحظات أساسُ النّظام فيه مردّه إلى الخطاطة فهي نموذجٌ ذهنيّ مجرّد، عامّ ومشترك.

---

[1] يُنظر: الزّناد الأزهر، نظريات لسانيّة عرفانيّة، ص69.

[2] الحباشة صابر، دراسات في اللّسانيات العرفانيّة، مركز الملك عبد اللّه بن عبد العزيز الدّولي لخدمة اللّغة العربيّة، الرّياض، المملكة العربيّة السّعودية، ط1، 1441هـ، 2019م، ص104، نقلاً عن:

Janson.M, the body in the mind, the bodily basis of meaning, Imagination and reason, chicago university, press1987.

[3] الأزهر الزناد، نظريات لسانيّة عرفانيّة، ص62.

ولمّا كانت الخطاطةُ البنيةَ المنظّمة للتّصوّرات الذّهنيّة انطوت على أنواعٍ مختلفة باختلاف العمليّات العقليّة في إدراك العالم الخارجيّ، وأهمّها على الإطلاق خطاطة الميزان.

• **خطاطةُ الميزان،** فهي «هيكلٌ منظّمٌ لتجربتنا وعالمنا»[1]، ويعدّ التّوازن الجسدي معبّراً عن الحالة الطّرازيّة لخطاطة التّوازن، لندركَ بعد ذلك التّوازن في المحيط الفيزيائي، وهذه التّوازنات يُمكن أن تُسحب على مجالاتٍ أخرى أكثر تجريداً، وذلك عبر الإسقاط الاستعاريّ (الممارسات الأخلاقيّة، العاطفيّة، القضائيّة، الرّياضيّة السّيكولوجيّة...) وما إلى ذلك من الممارسات التي يكون فيها التّوازن الخطاطة الممثّلة للمفاهيم.[2]

• **خطاطة المسار:** يبني هذا النّوع من الخطاطات حياتنا الفيزيائيّة، بحيث ينظّم سلوكاتنا ومفاهيمنا ويحدّد لها مسارها، ففكرة المسار مستوحاةٌ من تجاربنا «مثل المسار من السّرير إلى الحمّام ومن المنزل إلى العمل، وهناك مسارات أخرى في حيّز الخيال نحو الانتقال من فكرةٍ بسيطةٍ إلى فكرةٍ معقّدةٍ.»[3]

• **خطاطة الدّورة:** الوجود الإنسانيّ محكومٌ بالزّمنيّة ومحدود بها، ومن مصاديق الزّمنيّة مصداق الدّورة بتعدّده وتتاليه وتراكبه، فالحياةُ في أصلها دورةٌ من الميلاد فالنّموّ مروراً بالشّباب وصولاً للشّيخوخة ثمّ الموت فالدّورة «بمثابة الدّائرة الزّمنيّة لها بدايةٌ ونهاية كدورة الأسبوع والشّهر.»[4]

• **خطاطة الاحتواء:** إنّ احتكاكنا مع العالم الخارجيّ خيرَ كاشفٍ على أنّ تفاعلنا معه مصبوبٌ في أوعيةٍ، فوجودنا إمّا داخل فضاءٍ أو خارجه، بل أكثر من ذلك نتعامل

---

[1] الزّناد الأزهر، نظريات لسانيّة عرفانيّة، ص63.

[2] يُنظر: البوعمراني محمد الصالح، دراسات نظريّة وتطبيقيّة في علم الدلالة العرفانيّ، ص92.

[3] الزّناد الأزهر، نظريات لسانيّة عرفانيّة، ص63.

[4] المرجع نفسه، ص64.

مع أشياءٍ ندرجها ضمن أوعيةٍ «فنحنُ نكاد نخضعُ في كلّ فعلٍ نمارسه لخطاطة الوعاء (...) ويمكن أن نوسّع في خطاطة الاحتواء عبر الإسقاط الاستعاريّ لتنظيم مجالات أكثرَ تجريداً، كما في عبارات: "خرج من عقله"، "ولن أدخل في حوارٍ معهم"، لقد تعاملنا مع هذه الحالات باعتبارها كياناً له حدود، وهي بمثابة وعاء له داخل وخارج.»[1]

- **خطاطة القوّة:** إنّ أجسادَنا تستند إلى فاعليُة القوّة، لذا فكلّ ممارساتنا وتفاعلاتنا مع الغير محكومٌ بها، ويمكن الذّهاب أبعد من ذلك للقول إنّ هذه الخطاطة «تتجاوز واقعنا التّجريبيّ لتهيكلَ أفكارنا وتصوّراتنا المجرّدة، حيث يمكن إسقاط تجربتنا الحسّيّة على أكثر تصوّراتنا تجريداً، وتتمّ هذه العمليّة عبر الاستعارة.»[2]

- **خطاطة الرّبط:** «عالمنا الفيزيائي مليءٌ بترابطاتٍ نراها في تزاوج الأشياء الفيزيائيّة»[3]، هذا ما يساعدنا في بناء (بنينة) تصوّرات حول مفهوم التّرابط لنحيله إلى مجالات أخرى كرباط الأخوّة مثلاً، وأكثر تجريداً من هذا في حقل المفاهيم لدينا الرّبط الذّهني والمنطقي بين النّتائج والمقدّمات.

بعد عرضنا لمفهوم الاستعارة بين القديم والحديث من أراء العلماء عرباً وغرباً وتتبّعنا مسارها التّاريخيّ، وجب علينا الاحتكام إلى رأيٍ يقوم عليه الجانب التّطبيقيّ، فأيّ مفهومٍ يكونُ لنا المُعين، هل الاستعارةُ: تشبيهٌ حذف أحد طرفيه؟ أم هي فهمُ مجهولٍ استناداً إلى معلومٍ قديم، فيَحلّ المعنى الجديد في القديم ليُفهم؟ هل تتمّ بنقل لفظٍ من الألفاظ من الحقل المفهوميّ للمستعار إلى الحقل المفهوميّ للمُستعار له كي تتّضح الصّورةُ في ذهن المستمع؟ ترنّحا بين هاته المفاهيم وغيرها _لكثرتها_ علام نسلّط الضوء في دراستنا؟

---

[1] الزّناد الأزهر، نظريات لسانيّة عرفانيّة، ص (64_65).

[2] المرجع نفسه، ص65.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ خيرَ معينٍ لنا على تَخيّرِ المفهومِ الملائمِ لدراسةِ الاستعارة هو الشّق الآخر للموضوع؛ ومادام أنّه يقتضي بحثَ الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة، فنحنُ بهذا نخاطبُ فيها الجانب الإدراكيّ والمعرفيّ، فكانَ المفهومُ المرتَكز عليه حينئذٍ هو أنّ الاستعارةَ أداةُ عمل العقل، ووسيلةٌ لفهمِ مجالٍ من خلال مجالٍ آخر ووسيطٌ بين الذّهن البشريّ وما يُحيطُ به استناداً إلى مجموعةٍ التّرابطات الموجودة بين التّجارب والتّصوّرات.

ولمّا كان ارتكازنا على فكرة الجانب الذّهني الذي فيه وبه تتمّ الاستعارةُ، فإنّنا سنستعين **بالنّظريّة المعرفيّة ومُعطياتها**، وهذا لمعرفة طريقة تصوّر الذّهن للشّيء وتكوين خصائصه، وما يمكن أن يثيره هذا الشّيءُ من أمورٍ ترتبطُ به، وهو ما يمكّننا بوجهٍ آخر على دراسة القدرة الإبداعيّة للّفظ في إنشاء شبكةٍ من العلاقات الدّلاليّة التي تربطُ اللّفظَ المُستعار بغيرهِ من الألفاظ، علاوةً على ذلك دراية القدرة الإبداعيّة للعقل البشريّ القادر على ابتكار الجديد، واكتشاف الرّوابط بين المتباعدات هنا أين تظهر استعاراته المتجدّدة ثمّ إنّ دراسة الاستعارة تحت هذا المفهوم يقودنا إلى تتبّع الجانب اللّغويّ الذي يعدّ الصّورةُ العاكسةُ لنشاطِ العقلِ إذ اللّغة تقوم باستدعاء التّصوّر الذّهنيّ باعتبارها مثيراً.

حوصلة الفصل الأوّل:

تطرّقنا في هذا الفصل الموسوم بـــ"**الاستعارة من الاستبدال إلى العرفان**" _والعنوان واشٍ عن مضمونه_ إلى تطوّر مفهوم الاستعارة في الفكرين العربيّ والغربيّ قديماً وحديثاً، وإلى أبرز النّظريّات التي أفرزها هذا المفهوم، وقد خلصنا فيه إلى أنّ الاستعارة اصطبغت بصبغةٍ بلاغيّة في التّأسيس الأوّل أين غدت من محسّنات الخطاب اللّسانيّ وبعد تبلور مفهومها في اللّسانيّات العرفنيّة أصبحت آليةً مسهمةً في إنتاج الفكر وفي فهم العالم الخارجيّ وبناء التّصوّرات والمفاهيم، بل وأكثر من ذلك غدت آليةً من آليات الحجاج يلجأ إليها المتكلّم للدّفاع عن أطروحته.

الفصل الثّاني:

الحجاج من منظور الدّراسات العربيّة والغربيّة

قديمها وحديثها

المبحث الأوّل: في تحديد المفهوم المُعجميّ والاصطلاحيّ للحجاج:

من العسر بمكان الإحاطة بظاهرة الحجاج إحاطةً شاملةً؛ ذلك أنّها غدت موضوعاً تأسّست على إثره مفاهيم عديدة، وقبل التّطرّق إلى مساره واستجلاب النّظريّات المتعلّقة به لابدّ من وقفةٍ معجميّة مع المصطلح ذاته، لوضع ركيزةٍ اصطلاحيّة يتأسّس عليها المفهوم.

1) الحجاج في المعجمات العربيّة:

تعود كلمة "**حجاج**" في المعجمات العربيّة إلى مادة (ح ج) بتضعيف الثّاني؛ ومنها تشتق الكلمات ذات الصّلة بها: الحجّة، الحجاج، الاحتجاج، المحجّة... يردّها "**الرّازي**" في **مختاره** إلى عدّة معاني فيقول: «و"الحجّ" في الأصل القصد، وفي العرف قصد مكّة للنسك، وبابه "ردّ"، فهو حاجّ، وجمعه "حجٌّ"... و"الحجّة": البرهان، و"حاجّه فحجّه"من باب "ردّ" أي غلبه بالحجّة، وفي المثل: بحّ فحجّ فهو رجل "مِحجاج" بالكسر أي جَدِل و"التّحاجج" التّخاصم، و"المحَجّة" بفتحتين: جادة الطّريق.»[1]

وقد أورد "**ابن فارس**" في **مقاييسه** أنّ معنى «"حاججتُ فلاناً" أي غلبته بالحجّة وذلك الظّفر يكون عند الخصومة، والجمع "حجج"، والمَصدر "حجاج"، و"الحجّة" الدّليل والبرهان.»[2]

والحجّة عند "**الجرجاني**" في **تعريفاته** «ما دَلّ به على صحّة الدّعوى، وقيل الحجّة والدّليل واحد.»[1]

---

[1] الرّازي زين الدّين محمد بن أبي بكر، مختار الصّحاح، تحقيق: يوسف محمد الشّيخ، المكتبة العصرية الدار النّموذجيّة، صيدا، بيروت، ط5، مادة (ح ج ج)، ص67.

[2] أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: هارون عبد السّلام، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، د.ط، 2002م، ج2، مادة (ح ج)، ص30.

استناداً إلى مُجمل المعاني اللّغويّة يمكنُ القولُ إنّ الحجاجَ حدثٌ كلاميّ ضمن سياقٍ جدليّ يكون بين طرفين أو أكثر، يُدلي كلّ بحججه بغية إفحام الخصم، وتحقيقاً للفهم والإفهام واستمالةً للعقول والقلوب، وكلّ هذا يتمّ عن طريق جملةٍ من التّقنيات التّواصليّة.

2) الحجاج في المعجمات الأجنبيّة:

يعود أصل كلمة "**حجاج**" إلى الإغريقيّة القديمة وهي بمعنى **(argument)** وقد أُخذت من الفعل اللّاتيني **(arguere)**؛ وتعني جعل الشّيء واضحاً ولامعاً وظاهراً وهي بدورها مشتقّةٌ من الجذر الإغريقي **(argues)** ويعني أبيض لامع.[2]

يُقابل مصطلح "**الحجاج**" في الفرنسيّة لفظَة **(argumentation)**، وتقابلُ في معانيها المعاني العربيّة؛ ففي معجم **(le grand Robert)** هو «فنّ استعمال الحجج والاعتراض في مناقشة معيّنة.»[3]

كما ورد في معجم **(Cambridge)** أنّ الحجاج «هو الحجّة التي تعلّل أو تبرّر مساندتك أو معارضتك فكرةً ما.»[4]

وبهذا فإنّ المفهوم المعجماتيّ لم يخرج عن إطارِ توظيف الحجج دفاعاً أو اعتراضاً على فكرةٍ ما.

ويُشير لفظ **(argue)** الإنجليزي إلى وجود اختلافٍ بين طرفين، مع محاولة كلّ طرفٍ إقناعَ الآخر بوجهةِ نظره، بتقديمِ أسبابٍ وعللٍ تكونُ الحجّة **(argument)** فيها مع أو ضدّ سلوكٍ ما.[1]

---

[1] الجرجاني الشّريف محمد بن علي، معجم التّعريفات، تحقيق: المنشاوي محمد صديق، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، (باب الحاء)، ص73.

[2] يُنظر: علوي حافظ إسماعيلي، الحجاج مفهومه ومجالاته _دراسات نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة_، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م، ج1 (الحجاج: حدود وتعريفات)، ص02.

[3] Le grand Robert, Dictionnaire de la langue française, Paris, 1989, p535.

[4] Cambridge, Advanced learners Dictionary, Cambridge university, press 2nd, 2004, p56.

3) الحجاج في الاصطلاح:

إنّ المفهومَ الاصطلاحيّ للحجاجِ مفهومٌ زئبقيّ لا يمكن حدّه في عبارةٍ حاسمة إنّه مختلفٌ حسَب المجالِ الذي وُظّف فيه؛ فهناك حجاجٌ فلسفيّ، وحجاجٌ منطقيّ، وحجاج قانونيّ... فضلاً عن الحجاج البلاغيّ التّداوليّ، فتعدّد استعمالاته وتنوّع مظاهره جعل منه مفهوماً مثيراً للالتباس.

وبالتالي فقد عُرّف الحجاجُ في النّظريّة الحجاجيّة المعاصرة من زوايا شتّى؛ حيثُ عرّف من زاوية السّمات العامّة، ومن زاوية البُنى اللّغويّة المميّزة، ومن زاوية الغرض البلاغيّ والوظيفة الاتّصاليّة، أو التقاط سمة أوّليّة مائزة...[2] وغير ذلك فتعدّدت بذلك تعريفاته.

هناك محدّدين يمكن الرّكونُ إليهما في تحديد مفهوم الحجاج هما:

- إنّ الحجاجَ خطابٌ إقناعيّ؛ هدفه التّأثير في المتلقي، إمّا لتدعيم موقفه أو لتغيير رأيه وتبني موقف جديد وهو محدّد ينطلقُ من وظيفة الحجاج وليس من شكله اللّغويّ أو محتواه الخطابيّ.[3] وهو ما يندرجُ ضمن تعريف "**أرسطو**" للبلاغة بأنّها «قوّة تتكلّف الإقناع الممكن في كلّ واحدٍ من الأمور المفردة.»[4]

---

[1] Langman, Dictionary of contemporary English, 1989, Langman, p34.

[2] يُنظر: العبد محمد، النّص الحجاجيّ العربيّ _دراسة في وسائل الإقناع_، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته (الحجاج والمدارس)، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، د.ط، د.ت، ج4، ص03.

[3] يُنظر: صكوحي كورنيليا فون راد، الحجاج في المقام المدرسي، منشورات كلّية الآداب، منوبة، تونس، د.ط، 2003م، ص13.

[4] أرسطوطاليس، فن الخطابة، ص09.

- **إنّ الحجاجَ بعدٌ جوهريّ في اللّغة ذاتها؛** فحيثُما وُجد خطاب العقل واللّغة وُجد الحجاج، فالفعاليّة الخطابيّة تظهر وتتجسّم لغويّاً بمهارات أسلوبيّة وتأثيرات بلاغيّة[1] وهذا يقتضي من المتكلّم إيرادَ حججٍ بتقنياتٍ لغويّةٍ قصدَ إقناع المتلقّي.

يتبيّن إذن أنّ الحجاج عمليّةٌ اتّصاليّةٌ تعتمد الحجّة المنطقيّة وسيلةً لإقناع الآخرين والتّأثير فيهم، وتأسيساً على المحدّدين المذكورَين سلفاً يمكن القول إنّ الحجاجَ اتّخذ مفهومين هما:[2]

- إنّه طريقةُ تحليلٍ واستدلال، بقصد تقديم مبرّراتٍ مقبولة للتّأثير في الاعتقاد والسّلوك.
- إنّه عمليّةٌ اتّصاليّةٌ يُستخدَمُ فيها المنطقُ للتّأثير في الآخرين.

من هنا يمكن القول إنّ الحجاجَ يتّخذُ شكلاً لغويّاً ومضموناً معرفيّاً؛ إذ يتمثّل في تلك القواعد الدّاخليّة للخطاب المرتكزةُ على اللّغة مضافٌ إليها جملة الحجج المنطقيّة المؤدّية إلى أهدافٍ معيّنة (إمّا استمالة المتلقّي، أو تعديل سلوكه، أو إقناعه والتّأثير في مواقفه...)

وإذا تحدّثنا عن الحجاج من زاوية نظر المُحاجِج نجدُه متعلّقاً ببحثٍ مزدوجٍ عن الحقيقة:[3]

- **بحثٌ ذو طابعٍ عقليّ:** يتّجه نحو مثالٍ من **الحقيقة** بالنّسبة إلى تفسير ظواهر الكون ولكن الأمر لا يتعلّق إلاّ بمثال لأنّه بالرّغم من أنّ هذه الظّواهر يمكن أن يكون لها تفسيرٌ كونيّ (= مبرّر وجود) فإنّ النّظر فيها يكون عبر مصفاتين؛ مصفاةُ التّجربة الشّخصيّة

[1] يُنظر: أعراب حبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجي "عناصر استقصاء نظري"، عالم الفكر، العدد 01، 2001م، ص106.

[2] يُنظر: جميل عبد المجيد، البلاغة والاتّصال، دار غريب، القاهرة، مصر، ط1، 2002م، ص (105_106).

[3] شارودو باتريك، الحجاج بين النّظريّة والأسلوب _عن كتاب "نحو المعنى والمبنى"_، ترجمة: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص (14_15).

والاجتماعيّة التي تتنزّل ضرورةً في إطارٍ مكانيّ وزمانيّ محدّد، ومصفاة عمليّات التّفكير التي تشكّل كوناً قوليّاً من التّفسير يرتبط برسومٍ بيانيّة جماعيّة.

- **بحثٌ تأثيريّ:** يتّجه نحو مثالٍ من **الإقناع** يتمثّل في مقاسمة طرفٍ آخر (الطّرف المحاور أو المرسَل إليه) نوعاً من الكون القوليّ إلى حدّ يصبحُ فيه ذلك الطّرف الآخر متدرّجاً نحو الأخذ بنفس الأقوال التي كان يتلقّاها.

ولتَبيّن ماهية الحجاج تجدر الإشارةُ هنا إلى أنّه يعتمد ثلاث استراتيجيّات أساسيّة لا يقومُ بدونها وهي:

- **الإقناع:** وهو «عمليّةٌ خطابيّةٌ يتوخّى بها الخطيبُ تسخيرَ المخاطَب لفعلٍ أو تركٍ بتوجيهه إلى اعتقادِ قولٍ يعتبره كلّ منهما أو يعتبرهُ الخطيبُ شرطاً كافيّاً ومقبولاً للفعلِ أو التّرك.»[1]

فالهدف الذي يروم المخاطِب تحقيقَه من خطابِه هو إقناعُ المخاطَب بما يعتقدُ صحّتَه وبالتّالي «إحداثُ تغيير في الموقفِ الفكريّ أو العاطفيّ.»[2]

وهذا يحيل إلى أنّه بالإمكان أن تزدوجَ أساليب الإقناع بأساليبِ الإمتاع «فتكونُ إذ ذاك أقدر على التّأثير في اعتقاد المخاطَب وتوجيه سلوكه لما يَهبها هذا الإمتاع من قوّة في استحضار الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطب كأنّه يراها رأي العين.»[3]

- **البرهنة:** وهي «استنباطٌ يهدفُ إلى الاستدلالِ على صدقية النّتيجة واحتماليّتها القابلة للاحتساب، وذلك انطلاقاً من المقدّمات المعتبرة صادقةً أو محتملةً»[4]، ومنه فهي

---

[1] الشّهري عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيّات الخطاب _مقاربة لغوية تداولية_، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص451.

[2] المرجع نفسه، ص444.

[3] طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م، ص38.

[4] صابر حباشة، التّداوليّة والحجاج _مداخل ونصوص_، دار صفحات، دمشق، سوريا، ط1، 2008م، ص69.

عمليّةٌ فكريّةٌ ينطلقُ منها المخاطِب من العامّ إلى الخاصّ عارضاً الحجج والأدلّة قصدَ إقناع المخاطَب، فيكونُ لها دورٌ في تغذية الحجاج بالأساليب الفنّية البلاغيّة.

– **الاستدلال:** وهو «عمليّةٌ ذهنيّةٌ متّصلةٌ، بها يتمّ الانتقال من مقدّمات إلى نتائج بالاستناد إلى علاقةٍ منطقيّةٍ تربطُ الأولى بالثّانية»[1]، فتُستنبطُ النّتائج من المقدّمات دون غموض، ويكون الاستدلالُ إمّا بالقياس، أو الاستقراء، أو التّمثيل.

إنّ هذه الاستراتيجيّات الثّلاثة متكاملةٌ مترابطةٌ مع بعضها البعض، تقود أولاها لثانيتها، وثانيتها لثالثتها، **فالاستدلالُ على العناصرِ اللّغويّةِ إنّما يكونُ بقصدِ البرهنة على صدقِ الدّعوى، والبرهنةُ إنّما هي سعيٌ لإقناع المتلقّي والتّأثير فيه.**

[1] الرّيفي هشام، الحجاج عند أرسطو _ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم_، إشراف: صمّود حمادي، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كليّة الآداب منوبة، تونس، سلسلة آداب، مجلدXXXIX، ص99.

المبحث الثّاني: الفكر العربيّ ونظرته للحجاج قديماً وحديثاً:

1) الحجاج في الفكرِ العربيّ القديم:

لم يغفل النّقاد والبلاغيّون العرب عن حقيقةِ الحجاج، فأشاروا إلى أهمّيتها في الخطاب وأشادوا بالوظيفةِ التي يضطلع بها فيه، ولكنّ ذلك لم يعْدُ إلّا أن يكونَ مجرّد مظاهرَ عامّة متناولة عرضاً، فلم يخصّص له درسٌ ولم تُصغ له نظرّيات، إنّما هي اجتهاداتٌ تنظيريّة متناثرةٌ هنا وهناك لم تخرج من دائرةِ ما عرضهُ **"أرسطو"** في فنّ الخطابةِ.

لقد جعل **"ابن المقفّع" (142هـ)** الحجاجَ وجهاً من وجوه البلاغةِ، لمّا سُئِل: ما البلاغةُ؟ فأجابَ بقوله: «البلاغةُ اسمٌ جامعٌ لمعانٍ تجري في وجوهٍ كثيرةٍ، فمنها ما يكونُ في السّكوت ومنها ما يكونُ في الاستماعِ، ومنها ما يكونُ في الإشارةِ، ومنها ما يكونُ في الاحتجاج، ومنها ما يكونُ جواباً، ومنها ما يكونُ ابتداءً، ومنها ما يكونُ شعراً ومنها ما يكونُ سجعاً وخطباً، ومنها ما يكونُ رسائلاً.»[1] وبهذا جمع كلّ وجوه البلاغة اللّغويّة وغير اللّغويّة؛ وكان الحجاجُ وجهاً لغويّاً من وجوهها.

وجعل **"ابن وهب" (197هـ)** الاحتجاج نوعاً من أنواع النّثر قائلاً: «فأمّا المنثور فليس يخلو أن يكونَ خطابةً أو ترسلاً أو احتجاجاً أو حديثاً، ولكلّ واحدٍ من هذه الوجوه موضعٌ يُستعملُ فيه.»[2]

ونلفيه في كثير مواضع يضعُ الاحتجاج تحت مسمّى الجدل فها هو يقدّم تعريفاً دقيقاً للجدل والمجادلة يتّضح فيه ذلك الإحلال المصطلحي قائلاً: «وأمّا الجدلُ والمجادلةُ فهما

---

[1] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتّبيين، ج1، ص (115_116).

[2] الكاتب أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: مطلوب أحمد، خديجة الحديثي، جامعة بغداد، ط1، 1967م، ص191.

قولٌ يُقصَد به إقامةُ الحجّة فيما اختلف فيه اعتقادُ المتجادلين، وتُستعمَل في المذاهب والدّيانات والخصومات، والتّنصّل في الاعتذارات.»[1]

فالخطاب الحجاجيّ أمرٌ جدليّ وخطابٌ تعليليّ إقناعيّ، وقد صنّف الجدلَ إلى جدلٍ محمودٍ وآخر مذموم؛ «فأمّا المحمود فهو الذي يقصدُ بها الحقّ ويُستعملُ فيه الصّدق، وأمّا المذموم فما أريد به المماراة والغلبة وطُلبَ به الرّياءُ والسّمعة.»[2]

أمّا بخصوص البيان، فهو عند "**ابن وهب**" أربعة أنواع:

- بيان الاعتبار.
- بيان الاعتقاد.
- بيان العبارة.
- بيان الكاتب.

أمّا **بيان الاعتبار** فيقصدُ به «ما أُدرِك بنظرة العقل التي تتساوى العقولُ فيها، مثل تبيّننا أنّ الزّوج خلاف الواحد، وأنّ الكلّ أكثر من الجزء...»[3]، وهو نوعين: **ظاهرٌ** يُدركُ بالحسّ أو العقل، و**خفيّ باطنيّ** يُستدلّ عليه، ويُوقَف على أحكامه ومعانيه من جهتين وهما: القياس والخبر.[4]

أمّا **بيان الاعتقادِ** فـــيحصلُ في القلب عند إعمال الفكر واللّب، وهو ثلاثة أنواع: «فمنه حقّ لا شُبهةَ فيه، ومنه علمٌ مشبّه يُحتاج إلى تقويته بالاحتجاج فيه، ومنه باطلٌ لا شكّ فيه.»[5]

---

[1] الكاتب أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص222.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص73.

[4] يُنظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[5] المرجع نفسه، ص101.

أمّا فيما يخصّ **بيان العبارة** فهو عنده بيان باللّسان أو القول، يختلف باختلاف اللّغات، وهو صنفان: بيانٌ ظاهرٌ لا يحتاجُ إلى تفسير، وبيانٌ باطنٌ يُتوصّل إليه بالقياس والنّظر والاستدلال والخبر.[1]

وأخيراً تحدّث "**ابن وهب**" عن بيان الكتاب وعدّه الأبقى أثراً، وقد صنّفه باعتبار المختصّين في كلّ فنّ منه إلى خمسة أصناف: كاتب خطّ، كاتب لفظ، كاتب عقد (الحساب)، كاتب حكم، كاتب تدبير.[2]

لم يَفصل "**ابن وهب**" بين العقل والبيان فهما متكاملان متداخلان، ووظائف البيان عنده:[3]

- **الوظيفة الإخباريّة المعرفيّة التّعليميّة: (حالة حياد)** إظهار الأمر على وجه الإخبار قصد الإفهام.
- **وظيفة تأثيريّة: (حالة الاختلاف)** تقديم الأمرِ على وجه الاستمالةِ وجلب القلوب.
- **وظيفة حجاجيّة: (حالة الخصام)** إظهار الأمر على وجه الاحتجاج والاضطرار.

لقد تطرّق "**الجاحظ**" في متون نصوصه إلى الحجاج قارناً إيّاه ببحثه البلاغي، لذا اتّخذت مؤلّفاته طابعاً حجاجيّاً؛ فقد شكّلت «محوراً دينيّاً، فنجدُ فيها خُطب النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم وخطَب الصّحابة رضي الله عنهم ومحوَراً سياسيّاً نجدُ فيه خطَب "الحَجّاج" و"زياد" وأنصارهما وخصومهما، ومحوَراً ثالثاً جدليّاً مذهبيّاً كان نتيجةً للصّراع الفكريّ الذي عرفه المسلمون، منذ نهاية العصر الرّاشديّ، واحتدّ بفعل التّطوّرات

[1] الكاتب أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، البرهان في وجوه البيان ،ص111.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص315.

[3] العمري محمد، البلاغة العربية _أصولها وامتدادها_، أفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 1999م، ص(212_213).

الاجتماعيّة والسّياسيّة والثّقافيّة أيّام **"الجاحظ"** الذي كان هو نفسه طرفاً فيه، ينافح عن إحدى الفرق.»[1]

يقول **"الجاحظ"** في **(البيان والتّبيين):** «أوّل البلاغةِ اجتماع آلةِ البلاغة، وذلك أن يكونَ الخطيبُ رابطَ الجأشِ، ساكنَ الجوارحِ، قليلَ اللّحظِ، مُتخيّرَ اللّفظِ، لا يكلّم سيّدَ الأمّةِ بكلامِ الأمّة، ولا الملوكَ بكلامِ السّوَقة.»[2]

هذا القولُ ينصبّ في الاهتمام بالخطابِ من زاويةٍ حجاجيّةٍ إقناعيّةٍ، فقد سردَ **"الجاحظ"** شروطاً لابدّ وأن تتوفّر في الخطيب كي يكونَ بليغاً مُبيناً، وما البيانُ عندهُ إلّا «اسمٌ جامعٌ لكلّ شيءٍ كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضّمير (...) لأنّ مدارَ الأمر، والغايةَ التي يجري إليها القائلُ والسّامعُ إنّما هي الفهمُ والإفهامُ، فبأيّ شيءٍ بلغت الإفهامَ وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع.»[3]

بهذا لم يقتصر غرضُ الإقناعِ عند **"الجاحظ"** بنمطٍ خطابيّ خاصّ، وإنّما يشمل كلّ الأجناس مادام أنّه خطابٌ إفهاميّ.

يؤكّد **"عبد الواسع الحميري"** أنّ **"الجاحظَ"** «لم يَكن معنياً بقضيّةِ "الفهمِ" فقط، فهم كلام العرب بما في ذلك كلام الله المنزل على نبيّه _صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم_ بل لقد كان مهتماً أيضاً، ولربّما بالدّرجة الأولى بقضيّة "الإفهام"؛ إفهام السّامع وإقناعه وقمعُ المجادلِ وإفحامه، ولذلك فقد سلّط جلّ اهتمامه على شروطِ إنتاجِ الخطاب، وليس على قوانين تفسيره (...) حيث سار في كتابه **(البيان والتّبيين)** حسَب تصميمٍ منطقيّ مضمر

[1] الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص212.

[2] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتّبيين، ص92.

[3] المرجع نفسه، ص75.

عرض من خلاله العمليّة البيانيّة بمختلف مراحلها، منطلقاً من شروط الإنتاج الجيّد أو المبين إلى متطلّبات الحصول على الاستجابةِ المرجوة.»[1]

وبالتّالي فبلاغة "**الجاحظ**" بلاغةٌ بيانيّةٌ خطابيّةٌ، تهتمّ بشروطِ إنتاج الخطابِ في مستواهُ التّأويلي مُراعيةً أحوالَ المتكلّم والسّامع على حدّ سواء، فضلاً عن تأكيد دور المقام في عمليّة الإقناع.

كما وقد اهتم "**الجاحظ**" بالفعل اللّغوي وعدّه ركيزة كلّ عمليّة بيانيّة حجاجيّة، فالحدثُ الكلاميّ _حسَب رأيه_ ينهضُ بوظيفتين أساسيتين في حياةِ الفرد هما:[2]

- الوظيفة الخطابيّة وكلّ ما له صلةٌ بها من إلقاءٍ، وإقناعٍ، واحتجاجٍ، ومنازعةٍ ومناظرةٍ.
- وظيفة الفهم والإفهام أو البيان والتبيّن.

إنّ الغاية من البلاغة عند "**الرّماني**" «توصيلُ المعنى إلى القلبِ في أحسنِ صورةٍ من اللّفظ.»[3]

وهي عند "**أبو هلالٍ العسكريّ**" «كلّ ما تبلغ به قلب السّامعِ فتمكّنهُ في نفسهِ كتمكّنهِ في نفسكَ مع صورةٍ مقبولةٍ ومعرضٍ حسَن»[4]، وهذا التّمكينُ لا يتحقّق إلاّ بحجّةٍ قادرةٍ على التّأثيرِ في المتلقّي.

كما نجد "**العسكري**" قد عقدَ في كتابه **(الصّناعتين)** فصلاً وسمه **(الاستشهاد والاحتجاج)** وأشار أنّ الحجاجَ «كثيرٌ في كلامِ القدماءِ والمُحدثين، وهو أحسن ما يُتعاطى

---

[1] الحميري عبد الواسع، شعرية الخطاب في التّراث النّقدي والبلاغي، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص (123_124).

[2] يُنظر: الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، ص212.

[3] الرّماني أبو الحسن علي بن عيسى، النّكت في إعجاز القرآن، ص75.

[4] العسكري أبو هلال الحسن بن عبد الله، كتاب الصّناعتين، ص10.

من أجناس صنعةِ الشّعر، ومجراهُ مجرى التّخييل لتوليد المعنى؛ وهو أن تأتي بالمعنى ثمّ تؤكّده بمعنى آخر مجرى الاستشهاد على الأوّل والحجّة على صحّته.»[1]

ونجدُ "**ابن الأثير**" **(360هـ)** في حديثه عن البلاغة يُقاربُ كثيراً ما قاله "**بيرلمان**" و"**تيتكا**"، فقد خلَص إلى أنّ «مدارَ البلاغةِ كلّها على استدراج الخصمِ إلى الإذعان والتّسليم.»[2]

لقد أكّد "**الجرجاني**" على فكرة النّظم لمّا دافع عن إعجاز القرآن، وهو ما طبع دلائله بطابعٍ حجاجيّ واضح، فقد صرّح في مقدّمه الدّلائل أنّ الكلامَ نظمٌ واتّباعه يحقّق الإقناع قائلاً: «فينبغي لكلّ ذي عقلٍ أن ينظرَ في الكتابِ الذي وضعناهُ ويستقصي التّأمّل لِما أودعناهُ، فإن علِم أنّه الطّريق إلى البيان والكشفِ عن الحجّة والبُرهان تبِع الحقّ وأخذ به وإلّا رأى أن لا طريقاً غيره أومَأنا إليه ودلّنا عليه، وهيهات ذلك!»[3]

نجدُ إشارةَ "**الجرجاني**" إلى فائدةِ المثال الحجاجيّة؛ بحيث يجعلهُ ذا وظيفةٍ تداوليّةٍ حجاجيّةٍ، قائلاً: «واعلم أنّ مما اتّفقَ العُقلاء عليه، أنّ التّمثيلَ جاءَ في أعقابِ المعاني وأبرزت هي باختصارٍ في معرَضهِ، ونقلت عن صورها الأصليّة إلى صورته كساها أبهة، وأكسبها منقبة، ورفع من قدرها وشبّ من نارها، وضاعف قِواها في تحريكِ النّفوسِ لها، ودعا القلوبَ إليها، واستشارَ لها من أقاصي الأفئدَةِ صبابةً وكلفاً، وقسر الطّباع على تعاطيها محبّةً وشغفاً.»[4]

إنّ بلاغة "**السّكاكي**" **(626هـ)** بلاغةٌ مقصِديّةٌ ومقاميةٌ قائمةٌ على الاستدلال فالحجاج عنده يتمثّل في قدرةِ المتكلّم على تحقيق الإفادة من كلامه وإقناع السّامع فقد رأى أنّ للكلام وظيفته في تحديد نوع المقام، يقول في هذا الصّدد: «ثمّ إذا شرعتَ في الكلامِ، فلكلّ كلمةٍ مع صاحبتها مقام، ولكلّ حدّ ينتمي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن

[1] العسكري أبو هلال الحسن بن عبد الله، كتاب الصّناعتين، ص416.

[2] ابن الأثير عز الدّين أبي الحسن، المثل السائر، ص64.

[3] الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص09.

[4] الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص60.

الكلام من باب الحسنِ والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادقته الكلام لا يليق به وهو الذي نسمّيه مقتصى الحال.»[1]

إنّ الهدفَ المشتركَ بين الخطابةِ والشّعرِ في نظر **"حازم القرطاجني" (684هـ)** هو الإقناع والتّخييل و«إعمالُ الحيلةِ في إلقاءِ الكلامِ مع النّفس بمحلّ القبول لتتأثّر بمُقتضاه.»[2] فالخطابُ لابدّ وأن يكتسبَ «قوّةَ المعنى والبيان حتى يتسنّى للمتكلّم من خلال هذه القوّة تمرير مواقفه وأطروحاته.»[3]

وتأسيساً على هذا عُدّ الحجاج من وجوه الكلام فـ«كلّ كلامٍ يحتملُ الصّدقَ أو الكذبَ، إمّا أن يردَ على جهةِ الإخبار والاقتصاص، وإمّا أن يردَ على جهةِ الاحتجاج والاستدلال. »[4]

ويرى **"القرطاجني"** في الاستدراج والجذبِ آليةً من آليات الإقناع، ويظهرُ ذلكَ جلياً في قوله: «إنّ الاستدراجات تكون بتهيّؤ المتكلّم بهيئة من يقبلُ قوله، أو باستمالةِ المخاطَب واستلطافِه له بتزكيتهِ وتقريضه وإحراجه على خصمه حتى يعدّ ذلك مقبولاً عند الحكم وكلام خصمه غير مقبول.»[5]

إنّ ما وجِدَ من تعريفاتٍ للبلاغةِ عند علماء العربِ القُدامى لَوثِيقُ الصّلة بالحجاج، ويحيلُ جلّها إلى الجانبِ الإبداعيّ والإمتاعيّ بالإضافةِ إلى الجانب التّداوليّ والإقناعيّ.

---

[1] السّكاكي يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، ص168.

[2] القرطاجني أبو الحسن حازم بن محمد، منهاج البلغاء، تحقيق: الحبيب محمد، بلخوخة، تونس، د.ط، 1966م، ص361.

[3] عشير عبد السّلام، عندما نتواصل نغيّر _مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التّواصل والحجاج_، أفريقيا الشّرق، المغرب، د.ط، 2006م، ص123.

[4] القرطاجني أبو الحسن حازم بن محمد، منهاج البلغاء، ص63.

[5] المرجع نفسه، ص64

2) الحجاج عند المحدثين العرب:

لقد غدا الحجاجُ في الفكر العربيّ الحديث علماً مستقلاً بذاته، ومع ذلك بقيَ إشكالُ تعدّد المفاهيم يصاحبه، وهذا مردّه تعدّد الخلفيّات الفكريّة والمنطلقات التّأسيسيّة النّظريّة لكلّ باحث.

2_1: الحجاج عند عبد الرحمن طه:

استند "**عبد الرحمن طه**" في نظرته إلى الحجاج على أساس المنطق، ومن أبرز أعماله التي تحوي أفكاره الحجاجيّة **(أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، (اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي)**.

يعرّف "**عبد الرحمن طه**" الحجاجَ بقوله: «وحدّ الحجاج أنّه فعاليةٌ تداوليّةٌ جدليّةٌ فهو تداوليّ لأنّ طابعه الفكريّ مقاميّ اجتماعيّ إذ يأخذ بعينِ الاعتبار مقتضيات الحال من معارفَ مشتركةٍ ومطالبَ إخباريّةٍ وتوجيهاتٍ ظرفيّةٍ، ويهدفِ إلى الاشتراكِ جماعيّاً في إنشاءِ معرفةٍ علميّةٍ إنشاءً موجّهاً بحسب الحاجة، وهو أيضاً جدليّ لأنّ هدفه إقناعيّ قائمٌ بلوغُه على التزامِ صورةٍ استدلاليّةٍ أوسع وأغنى من البنيات البرهانيّة الضّيّقة.»[1]

اكتسب الحجاجُ عند "**عبد الرحمن طه**" طابعاً تداوليّاً جدليّاً؛ ذلك أنّه يضعُ السّياقَ والمقامَ والخبرات المشتركة بين المتخاطبين موضعَ المتحكّمِ في تحقيق غرضِ التأثير والإقناع .

كما وقد ربط "**عبد الرحمن طه**" مفهومَه للحجاج بمبدأين أساسيين هما: **الإدّعاء والاعتراض،** يقول في هذا الصّدد: «حدّ الحجاج أنّه كلّ منطوقٍ موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها»[2]، فبما أنّ للحجاج طرفين: مرسِل ومستقبِلٌ

[1] طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص65.

[2] طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، ص226.

يقومُ الأوّلُ بإبلاغ الآخر فكرةً ما مع تعزيزها بالحجج والاستدلالات قصدَ إفهامه وإقناعه وبالمقابلِ يحقّ للثّاني تبنّيها أو تفنيدها.

علاوةً على ذلك فقد اتّخذ الحجاج عنده طابعاً تعاونيّاً؛ ذلك أنّ الهدف منه الوصول إلى صبغةٍ توافقيّةٍ بين المتكلّم والمخاطَب، وبينهما الطّابع التّداوليّ الجدليّ والطّابع التعاونيّ يصطبغ بصبغةٍ استدلاليّةٍ برهانيّةٍ.

هذا المفهوم الذي توصّل إليه "**طه عبد الرحمن**" أفضى به إلى تقسيم الحجاج إلى ثلاثة أنواع هي:[1]

- **حجاج تجريديّ:** وهو الإتيان بالدّليل على الدّعوى على طريقة أهلِ البُرهان والاستدلال الذي يُعنَى بترتيب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النّظر عن مضامينها واستعمالاتها.
- **حجاج توجيهيّ:** هو إقامةُ الدّليل على الدّعوى بالبناء على جعلِ التّوجيه الذي يأتي به المستدلّ، علماً بأنّ التّوجيه هو فعلُ إيصالِ المستدلّ بحجته إلى غيره.
- **الحجاج التّقويميّ:** هو إثبات الدّعوى بالاستناد إلى قدرةِ المستدل على أن يجرّد نفسه ذاتاً ينزّلها منزلةَ المعترضِ على دعواه، حيث لا يكتفي المستدلّ بالنّظر في حقلِ إلقاء حجة إلى المخاطب.

وقد أشار في كتابه **(في أصول الحوار وتجديد علم الكلام)** إلى أهمّ خاصيةٍ من خصائصِ الحجاج وهي الحواريّة، وراح يبيّن نقاط الاختلافِ بين الحوار، والمحاورة، والتّحاور وهذا ما يوضّحه الجدول الآتي:[2]

[1] يُنظر: طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، ص (226_228).

[2] طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص57.

	المنهج الاستدلالي	الآلية الخطابيّة	البنية المعرفيّة	النموذج النّظري	الشّاهد النّصي
الحوار	البرهان	العرض	النّظر	نموذج البلاغ نموذج الصّدق	الحوار الحقيقي (العلمي) الحوار الشّبيهي(الفلسفي)
المحاورة	الحجاج	الاعتراض	المناظرة	نموذج الإبلاغ نموذج القصد	المحاورة القريبة (المناظرة) المحاورة البعيدة (التّناص)
التّحاور	التّحاجج	التّعارض	التّناظر	نموذج التّبليغ نموذج التّفاعل	التّناظر الرّأسي التّناظر الأفقي

الجدول (ب): يوضّح الفرق بين الحوار والمحاورة والتّحاور

قسّم "**عبد الرحمن طه**" في كتابه (**التّواصل والحجاج**) النّماذج التّواصليّة إلى:

- **النّموذج الوصلي:** وهو «الذي يجرّد الحجاج من الفعالية الخطابيّة لمَحوِ آثارِ المتكلّم والمستمع، ويُظهر المضمرات الخطابيّة مع الجمود على الخصائص التّزيينيّة والصّوريّة للحجاج، مستنداً في ذلك إلى نظريّة الإعلام، فتكونُ نتيجة هذا التّجريد تحويلُ الحجاجِ إلى بنيةٍ دلاليّةٍ مجرّدة.»[1]
- **النّموذج الإيصالي:** وهو «الذي يشتغلُ بدورِ المتكلّم في الفعاليّة الخطابيّة، فيركّزُ على القصدية (...) مستنداً في ذلك إلى نظريّة الأفعال اللّغويّة، ويكونُ فيها الحجاجُ بنيةً دلاليّةً موجّهةً.»[2]
- **النموذج الاتّصالي:** وهو الذي «يشتغلُ بدورِ المتكلّم والمستمع معاً في الفعاليّة الخطابيّة (...) مبرزاً أهمّية التّزاوج القصري الوظيفي والسّياقي مستنداً في ذلك

[1] طه عبد الرّحمن، الحجاج والتّواصل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، د.ط، د.ت، ص23.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

إلى نظريّة الحوار مع تطوّرها، وتكونُ ثمرةَ هذا الاشتغال إحياءُ الحجاج وجعله بنيةً تداوليّةً.»[1]

فضلاً عن هذا نجد "**عبد الرحمن طه**" قد بيّن أشكال الحجج في الخطاب، ورتّب حديثَه عنها على النّحو الآتي:[2]

– الحجّة بوصفها بناءً استدلاليّاً يستقلّ بنفسه؛ وهي عنده الحجّة المجرّدة، وهي الحجّة التي يكتفي فيها بالنّقل فقط دون أيّ عملٍ إنشائيّ أو خطابيّ يدخلُ في عمليّة النّقل.

– الحجّة بوصفها فعلاً استدلاليّاً يأتي به المتكلّم، وهي الحجّة التّوجيهيّة التي يقصد فيها إيصالَ المستدلّ الحجّةَ إلى المخاطبِ المقصود، ولكن لا ينشَغلُ بمستوى تلقّي المخاطَــبِ لها وردّه عليها.

– الحجّة بوصفها فعلاً استدلاليّاً يأتي به المتكلّم بغرضِ إفادة المستمع مع نهوضِ المستمع بتقويمِ هذا الفعلِ، وهذه هي الحجّة التّقويميّة، وهذا الشّكلُ من الحججِ هو الأكثر استيفاءً لشرطِ التّخاطبِ الحجاجيّ، حيثُ تبدو الممارسةُ التّداوليّة حية متفاعلةً بين ذاتٍ عارضةٍ وأخرى معترضة.

فرّق "**عبد الرحمن طه**" بين الدّليل والحجّة بإيرادِ وجهين تختصّ بهما الحجّة دون الدّليل وهما:[3]

- **إفادة الرّجوع:** ذلك أنّ الحجّة مشتقةٌ من الفعل (حجّ)؛ ومن معاني هذا الفعل معنى (رجع)، فتكون الحجّة أمراً نرجعُ إليه أو نقصدُه، ولا نرجع إليه أو نقصده إلّا لحاجتنا إلى العمل به، فالحجّة بهذا المعنى هي الدّليل، ولذا يجب الرّجوع إليه للعمل به.
- **إفادة الغلبة:** ذلك أن الفعلَ (حجّ) يدلّ أيضاً على معنى (غلب)، فيكونُ مدلوله هو إلزامُ الغيرِ بالحجّةِ، فيصيرُ بذلك مغلوباً، وهي ترِد في سياق المناظرة والجدل، وانطلاقاً

[1] الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، ص274.

[2] يُنظر: طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، ص255.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص137.

من أنّ الحجّة تعني الدّليل الذي يقصد العمل به لتحصيلِ الغلبةِ على الخصم مع نصرةِ الحقّ أو نصرة الشّبهة، فإنّ الدّليل يكونُ أعمّ من الحجّة، إذ لا يُقصدُ العملَ به فحسب بل قد يوضَع لمجرّد النّظر فيه، فكما لا يؤتى به إلّا في موطن الرّد على الخصم فقط.

2_2: الحجاج عند أبي بكر العزاوي:

يُعزَى الدّرسُ الحجاجيّ اللّسانيّ في العالم العربيّ إلى اللّغويّ المغربيّ "**أبي بكر العزاوي**"، والذي يؤكّد على فكرةٍ مفادها أنّ اللّغة تحملُ في ذاتها وجوهرها وظيفةً حجاجيّةً تضطلعُ من خلالها إلى التّأثير والإقناع، يُعرّف الحجاجَ فيقول: «إنّ الحجاجَ هو تقديمُ الحجج والأدلّة المؤدّية إلى نتيجةٍ معيّنة، وهو يتمثّل في إنجاز تسلسلاتٍ استنتاجيّة داخل الخطاب، وبعبارةٍ أخرى يتمثّل الحجاج في إنجازِ متواليات من الأقوال بعضُها بمثابةِ الحجج اللّغويّة وبعضُها الآخر هو بمثابة النّتائج التي تُستنتجُ منها.»[1]

باستقراء مؤلّفات "**العزاوي**" يمكنُ القولُ إنّه قد حاولَ الإحاطةَ بنظريّةِ الحجاج اللّغويّة المتبلورة في أعمال "**أوستن**" و"**سيرل**"، والمُطوّرة في أعمال "**ديكرو**"، والتي كان لها الفضلُ في تبيانِ الوظيفة الحجاجيّة المنطقيّة والإقناعيّة للّغة.

حدّد "**العزاوي**" مفهومَ الحجاجِ من خلال مقارنته بالبرهنة، يقول: «ولأخذِ فكرةٍ واضحةٍ عن مفهومِ الحجاج **argumentation** ينبغي مقارنته بمفهومِ البرهنةِ **démonstration**أو الاستدلال المنطقيّ.»[2]

يؤكّد "**العزاوي**" أنّ المجالَ الحقيقيّ للحجاج هو الخطابُ والحوارُ، أين تظهر وجوهُ استعماله وتتجلّى طرق اشتغاله، وقد عدّه ظاهرةً أدبيّةً لغويّة نجدها في كلّ قولٍ وبخاصّة في النّص الخطابيّ بحيث ينتمي إلى عدّة مجالات منها: الفلسفة، والدّين، والاقتصاد والسّياسة... كما نجده يهتمّ بالنّص اللّغويّ وما يحتويه من أسماءٍ وأفعالٍ وصفاتٍ وظروفٍ

[1] العزاوي أبو بكر، اللّغة والحجاج، العمدة في الطّبع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص16.

[2] المرجع نفسه، ص57.

وحروفٍ وتراكيب نحويّة وصورٍ بلاغيّةٍ، لتُعتبر ظواهر لغويّة عامّة لها دورٌ كبيرٌ في التّأثير على المتلقّي.[1]

وبهذا يتمثّل الحجاجُ في إنجازِ تراكيبَ لغويّة جزءٌ منها يُعتَبر حججاً وجزءٌ آخر يُعتبرُ نتائجاً تكون داخلَ الخطاب.[2]

يرتبطُ الحجاجُ عند "**أبي بكر العزاوي**" بقَصدِ المتكلّم المُنبني على ألفاظٍ وإشاراتٍ وعلاماتٍ وكذا بالظّروفِ الخارجيّة المحيطة، ومقوّماتٍ تواصليّةٍ إبلاغيّةٍ تفاعليّةٍ مدعّمةٍ بحججٍ ناجحةٍ تتكوّن من خلالها علاقةٌ بين المتكلّم والسّامع في المقام التخاطبيّ، وبالتّالي فالحجاج على المستوى الخارجي يوجدُ في القصدية ومقتضيات والشّروط التّواصليّة والتّفاعليّة والمقام والتّخاطبيّ العام.[3]

2_3: الحجاج عند محمد العمري:

أرسى "**محمد العمري**" بلاغة الخطاب على أسس أرسطيّة، مركّزاً على عنصرَيّ الإقناع في البلاغةِ العربيّة وهما: المقام وصور الحجاج (القياس، المثل، الشاهد الأسلوب)، وبناءً على هذا صنّف المقامات على النّحو الآتي:[4]

- **مقامات الخطابة الدّينيّة؛** ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أصنافٍ تبعاً للمتلقّي ووفق الرّسائل الموجّه إليه؛ فهو إمّا أن يكون خاليَ الذّهن يتقبلّ المعرفةَ المُلقاة إليه حيث يقتضي ذلك خطابةً تعليميّة، وإما يكونُ متناسياً لما يعلمُ غافلاً لما ينتظر؛ فتتطلّب حالة البحث على العمل وللتّخويف، وتلك هي الخطابة الوعظيّة، وإمّا أن يكون عالماً مخالفاً وجاحداً

[1] يُنظر: مسكين حسين، الحجاج اللّغوي _قراءات في أعمال الدّكتور أبو بكر العزاوي، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط1، 2017م، ص39.

[2] يُنظر: العزاوي أبو بكر، اللّغة والحجاج، ص19.

[3] ينظر: مسكين حسين، الحجاج اللّغوي، ص39.

[4] يُنظر: العمري محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي _مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربيّة، أفريقيا الشّرق، بيروت، لبنان، ط2، 2002م، ص40.

الوجه في نظر الخطيب، وفي هذه الحالة لابدّ من المُحاجّة والبرهنة، وتلك الخطابةُ الحجاجيّة.

- **مقامات الخطابة السّياسيّة؛** ويندرجُ فيها كلّ حوارٍ في القضايا التي تهمّ تسيير الحياة المدنيّة للنّاس والدّول.

للحجاج عند "**العمري**" ثلاث صورٍ:[1]

- **القياس (القياس الخطابيّ):** وهو القياس المضمرُ القائم على الاحتمالات التي تكفي معالجة الأمور، ومنها: التّعارض، التّضاد، المستقصي...
- **المثل:** وهو استقراءٌ بلاغيّ أو حجّةٌ تقومُ على المُشابهةِ بين حالتين في مقدّمتها ويُراد استنتاجُ نهايةِ إحداهما بالنّظر إلى نهاية مماثلتها، ويُعتبر دعامةً كبرى من دعائم الخطابةِ لما يحقّقه من إقناعٍ وتأثير.
- **الشّاهد:** وهو من الحجج الجاهزة أو غير الصّناعيّة، ويجمع الأمثالَ والأبيات الشّعريّة والآيات القرآنيّة.

[1] يُنظر: العمري محمد، البلاغة والحجاج، مجلّة عالم الفكر، العدد 03، مجلد04، أكتوبر، ديسمبر، ص263.

المبحث الثّالث: الفكر الغربيّ ونظرته للحجاج قديماً وحديثاً:

إنّ مصبّ اهتمام نظريّات الحجاج مسلّطٌ على الطّريقةِ التي تُقدّمُ الحججَ لإقناع متلقٍ ما حول موضوعٍ ما في سياقٍ ما، وتختلف في الإجابة عن بعض الأسئلة الجدليّة من قبيل مفهوم الحجّة وعلاقتها بالبلاغة والمنطق والأخلاق، ولمّا كان البحثُ يُلامس الجانبَ اللّسانيّ التّداوليّ فإنّ محورَ علاقة الحجاج بالبلاغةِ هو الإطارُ العام الذي ينضوي تحتَه وباستقراءِ تاريخ الحجاج في الأدبيّات الغربيّة تظهرُ تلك العلاقة الغامضة بينهما، ففي مرحلةٍ يكونان مترادفين لا فرقَ بينهما، وفي أخرى يفترقان ليمثّل كلّ منهما قطباً بحثياً مستقلاً عن الآخر وهذا كلّه يُعزى إلى التّطوّر الدّائم للبلاغة.

ولمّا كان الحجاجُ موضوعاً نظريّاً فإنّ تحديدَه يتمّ وفق علاقته بالمنطق، وقد صِيغت هذه العلاقة بأكثر من طريقة في نظريّات الحجاج، كما أنّ مفهوم الحجّة يُحدّد البعد الأخلاقيّ، هذا ما ستبيّنه النّظريّات المختلفة للحجاج.

بناءً على هذا يمكنُ التّفريق بين أربع فترات مهمّات هي:[1]

- **فترة التّأسيس:** وهي مرحلةُ الكتابات الأولى في البلاغة، وتعليم الكتّاب الذين كانوا يعدّون المرافعات عن المتّهمين وللشّاكين، وهذه المرحلة تتزامن مع التّعليم **السّفسطائيّ** كما أنّها الفترة التي ترسّخت فيها الدّيموقراطيّة.
- **فترة النّضوج:** وهي أوجّ فترة "**أرسطو**" وقد قام هذا الفيلسوف الكبير بعمليّة قطع مع ميراث "**صنّاع الكلام**" الذين كان سلوكهم في الفترة السّابقة منافياً للأخلاق، وساد كتابه (البلاغة)... من النّاحية النّظريّة في هذا المجالِ إلى يومِنا هذا، فكانت البلاغة الأرسطيّة المُرشِدِ لثقافة الحجاج، التي انتشرت في بداية الجمهوريّة وبداية الإمبراطوريّة.

[1] يُنظر: بروتون فيليب، جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ترجمة: الغامدي محمد صالح ناجي، مركز النّشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز جدة، د.ط، 2011م، ص (18_19).

- **فترة الانحطاط:** وهي مرحلةُ تدهورِ نظريّة الحجاج في داخل البلاغة، تمتدّ هذه المرحلة من نهاية الإمبراطوريّة الرّومانيّة حتّى منتصف القرن العشرين، وفيها تحوّلت البلاغة إلى مجرّد نظريّةٍ في المحسّنات والصّور الأسلوبيّة، أمّا جزءُ الحجاج منها فقدْ فَقَدَ مكانه تدريجياً في ظلّ التّصاعد القويّ للبرهان في العلوم البحتة والتّجريبيّة وبعض فلسفة الوضوح.
- **فترة التّجديد:** وهي مرحلة انبعاث البلاغة الجديدة وبخاصّة مع كتابات الفيلسوف والقانونيّ البلجيكيّ "**شايم بيرلمان**" وزميلته "**تيتكا**"، وكذا كتابات "**تولمين**" حول الحجاج... وغيرهم، من هنا كانت الانطلاقة لجملةٍ من الأبحاث سارت بالحجاج إلى أفق أوسع وأرحب، وتبنّته نظريّا وتطبيقياً.

1) الحجاج في الفكر الغربيّ القديم:

1_1: الحجاج عند السّفسطائيّين:

من الصّعوبةِ بمكان تحديد المدّة الزّمنيّة التي ظهر فيها تيار **الفكر السّفسطائيّ**، لكن يمكنُ لنا أن نحدّد **القرن الخامس** قبلَ الميلادِ زماناً لظهورِ هذا التّيار في أثينا هذا إذا عرفنا أنّ الاشتقاق اللّغوي للكلمة جاءَ من "**سوفيستاس**" والتي تعني الحكيم أو الرّجلُ ذو الخبرةِ في القيادة والكفاءة المتميّزة.[1]

عملَ **السّفسطائيّون** على تطويرِ البلاغةِ من خلالِ النّقاشِ والجدلِ، وكان تركيزُهم حولَ جماليّات الكلام والصّور البلاغيّة فقد كان الشّكل «مطيّةً [اعتمدوها] في التّأثير بأقاويلهم على السّامعين»[2] وصولاً إلى الإقناع، فنشرت **السّفسطائيّة** وعياً مغايراً لما كان

[1] يُنظر: هشام الرّيفي، الحجاج عند أرسطو، ص54.

[2] صمّود حمادي، مقدّمة في الخلفيّة النّظريّة للمصطلح، ضمن كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كلّية الآداب، منوبة، تونس، مجلد XXXIX، ص72.

سائداً أساسه اللّغة «فاختاروا لنشرِ نظرتهم للحياة وظائفَ تعليميّة في المجتمع، فكانوا معلّمين منتقلين في القُرى والمُدن المختلفة... يحترفون الكلامَ ويُتاجرون بحكمتهم وثقافتهم، امتازوا بالقدرةِ على الإقناع، إقناع النّاس والقُضاة، وتغيير رأي الجموع.»[1]

وبالتّالي فإنّ أهمّ ميزةٍ اتّسم بهذا **السّفسطائيّون** توجيه احترافهم للقولِ وجهةً نفعيّةً كسبيّةً، وبهذا استندت ممارستهم للحجاجِ على هذا الأساس «فهم لم يعلّقوا النّافعَ بالخيرِ بل علّقوهُ باللّذةِ... لذةُ الاستهواءِ بالنّسبة إلى المقولِ إليه ولذّة النّفعِ بالنّسبةِ إلى القائلِ فربطوا الحجاجَ بالنّفع.»[2]

بهذا فقد وضع **السّفسطائيّون** نظريّةً لقوّة الكلام من خلال «الاهتمام بجماليّة وقدرة اللّغة الإقناعيّة، وثانياً بالنّظر للكائن الإنسانيّ ككلّ يحتويه القول»[3]، لذا فالعالمُ يحتويه الكلامُ الإنسانيّ فقط؛ لأنّ الإنسان هو مقياسُ كلّ شيءٍ في نظرهم.

وبالمقابل مارسوا سلطة الحجاج رغبةً في سلطة المجتمع، فكانوا يعلّمون النّاس مسالك الاقتدار على الخطابة تهيئاً لهم للسّلطة «فبالتّعليم كان **السّفسطائيّون** ينشرون بأثينا نوعاً من ممارسة الحجج وتصوّراً لوجه الاضطلاع بالسّياسة.»[4]

اعتمدَ **السّفسطائيّون** جملةً من الاستراتيجيّات الإقناعيّة، وأهمّها التّبكيت؛ وهي استدلالٌ لقياسٍ خاطىء يظنّ المتلقّي أنّه صحيح، باعتمادِ آليات المغالطة الدّلاليّة والتّلاعب بالمقدّمات، يمكن القول عنه إنّه الإيقاعُ في الخطأ والدّفع إلى مخالفةِ المشهور، واستعمال

[1] خيري باسم، الحجاج وتوجيه الخطاب _مفهومه ومجالاته وتطبيقات في خطب ابن نباتة_، دار صفاء للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2019م، ص21.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] بروتون فيليب، جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ص23.

[4] صمّود حمادي، مقدّمة في الخلفيّة النّظريّة للمصطلح، ص61.

صيغ لغويّة غيرَ مألوفةٍ ودفعُ المجيبِ إلى الكلامِ الفارغِ وذلكَ بإرغامه على أن يكرّر الأمر نفسه مرّات عديدة.[1]

واجهت البلاغة **السّفسطائيّة** نقداً لاذعاً من قِبل الفلاسفة، تمخّض نتيجةً عنه نوعان من الحجاج «حجاجٌ بحجاجٍ في مسائلَ فلسفيّةٍ مختلفةٍ، وحجاجٌ فيما ينبغي أن يكون به الحجاج؛ خطابان متقابلان ناشران لنظرتين مختلفتين إلى وضع القولِ في علاقته بمسألتي المعرفة والقيم الحاضنة للمجتمع الإنساني.»[2]

إنّ خطابَ **السّفسطائيّين** في نظرِ "**أرسطو**" مبنيّ على الأغاليطِ الدّلاليّة؛ فتقديمُ الحجاجِ يسير وفقَ مرحلتين ففي «المرحلةِ الأولى يقومُ السّفسطائيّ بالاعتماد على ثلاثِ وحداتٍ لغويّة تتميّزُ بما تحملُه وتنشئه من تعدّد دلاليّ، وهذه الوحدات بعضُها معجميّ (الاسم المشترك) وبعضُها صرفيّ (شكلُ اللّفظ) والثّالثُ صوتيّ (النّبر) فبهذا يُظهرُ السّفسطائيّ حجاجَه متناسقاً رغمَ ما بداخلهِ من عوامل التّفكّك والتّناقض، أمّا العمليّة الثّانيّة فيستخدمُ ما أسماهُ "**أرسطو**" التّركيب ويتمكّن بناء ذلك في إحداثِ انزلاق في الحكم.»[3]

لا نغفلُ دور **السّفسطائيّين** في بلورةِ مفهومِ الحجاج، فقد «تنبّهوا إلى أنّ كلّ خطابٍ يقابلُه خطابٌ معاكسٌ، وأشاروا إلى أهمّيّة التّفاعل اللّغوي في العلاقات الاجتماعيّة»[4]، فكلّ حجّةٍ لها ضدّها وما هذا إلّا نتيجةً لتنوّع وجهات النّظر.

ثمّ إنّ التّفاعل الحجاجي عند **السّفسطائيّين** ظاهرةٌ جدليّةٌ، تكونُ في «شكلِ حوارٍ معقلنٍ يُدارُ حسَب قواعدَ دقيقةٍ، يواجهُ عارضاً معارضاً أمام جمهورٍ يقومُ ردّ فعله بالتّحكيمِ حولَ النّقاش، وتتعاقبُ الأسئلةُ والأجوبةُ حسَب نظام.»[1]

---

[1] يُنظر: الرّيفي هشام، الحجاج عند أرسطو، ص228.

[2] المرجع نفسه، ص51.

[3] المرجع نفسه، ص245.

[4] بلانتان كريستيان، الحجاج، ترجمة: المهيري عبد القادر، مراجعة: صولة عبد اللّه، دار سنياترا المركز الوطني للتّرجمة، تونس، ط2، 2010م، ص07.

يمكنُ تلخيص خصائص البلاغة الحجاجيّة عند **السّفسطائيّين** في الآتي:[2]

- إدخالهم البلاغةَ في مدوّنةٍ أوسع من المعارفِ من خلال الإهتمام بجماليّة اللّغة الإقناعيّة وقدراتها.
- تنظيم البنيات التّربويّة الأساسيّة في المجالات المختلفة: في النّحو، الفصاحة وحتّى العلوم.
- تأثيرهم في تطوير الذّهنية النّقدية.
- إضافتهم طرقاً فعّالةً لنظريّة الحجاج؛ مثل تناقض الأفكار، القول بتضادّ الأصوات.
- وضعهم نظاماً لاستخدام محسّنات التّأطير التي تضمنُ بتقديمِ وجهةِ نظرٍ أو تصويبِ رؤيةٍ أو ميزةٍ لموضوع ما أو لرأي ما.
- رسمهم مفهوم الاحتمال أفقاً لتعامل النّاسِ وتفاعلهم مع بعضهم البعض.
- إتقانهم المجادلة وصنوف المحاورات القائمة على الاستدلال المنظّم بقواعد مضبوطة.

تأسيساً على هذا لا يمكنُ إنكارُ دورُ السّفسطائيّين في بروز نظريّة الحجاج؛ «فقد كان منهجهم أساساً هو تناقض الأفكار ومعارضة الأطروحات المحتملة والمتعلّقة ببعض المواضيع، أو الفرضيّات المعرّفة والمصنّفة كما ينبغي، لقد كان الهدفُ هو تعليم كيفيّة النّقد والمناقشة وترتيبُ المناظرةِ بين العقول.»[3]

---

[1] بلانتان كريستيان، الحجاج، ص15.

[2] يُنظر: صمود حمادي، مقدمة في الخلفية النّظريّة للمصطلح، ص45.

[3] بروتون فيليب، جيل جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ص74.

علاوةً على ذلك لا يمكن إغفال دورهم في بلورةِ مفهومِ الحجاج، فقد «تنبّهوا إلى أنّ كلّ خطابٍ يقابلُه خطابٌ معاكسٌ، وأشاروا إلى أهمّيّة التّفاعل اللّغوي في العلاقات الاجتماعيّة.»[1]

1_2: الحجاج عند أفلاطون:

عاصر "**أفلاطون**" (platon) (**427ق.م/347ق.م**) اضمحلال أثينا وانهيار وجودها خلال **القرن الرّابع قبل الميلاد**، ورأى أنّ ما تعرّضت له من اضطراباتٍ سياسيّة قادتها نحو الحرب الأهليّة، وحمل على الحركة الجديدة والمتمثّلة بال**سّفسطائيّين**، معتبراً أنّ الرّوح الجديدة باندفاعها وسريانها العام في الواقع الآثيني تُمثّل بدايةَ الفلاس المجتمعيّ ولابدّ من إيقافها عبر نقدها والتّشدّد الأخلاقيّ والعقليّ إزاءها، فعالمه المثاليّ وجمهوريّته التي تحوي كلّ القيم النّبيلة لا وجود لأولئك الذين عدّهم شرّاً عليها كالشّعراء والطّغاة والسّفسطائيّين.[2]

وقد أفرد "**أفلاطون**" لمواجهة الممارسة الحجاجيّة محاورتين: محاورة "**قرجياس**" ومحاورة "**فيدر**"، نقد فيهما الخطابة **السّفسطائيّة** معتمداً استراتيجيّة الكشف؛ ففي محاورة "**قرجياس**" بحث في موضوع الخطابة ووظيفتها، وقدّم فيها أسس تقسيم القول الخطبي في **المقطع الأوّل** من هذه المحاورةِ فحصَ موضوعَ الخطابة في ضوء **المُقابلةِ** "**علم**" (science)"**ظنّ**" (opinion)، وذكرَ أنّ الإقناع نوعان:[3]

- **إقناع يعتمد العلم**؛ ولمّا كان العلم يقومُ على مبادئَ صادقةٍ وثابتةٍ كان الإقناع المعتمد عليه مفيداً يُكسِبُ الإنسان معرفةً.
- **إقناع يعتمدُ الظّنّ**؛ وهذا هو موضوع الخطابةِ السّفسطائيّة في رأيه وهو غير مفيدٍ كونه قائماً على المُمكنِ والمُحتملِ، وبالتّالي فهو لا يُكسبُ معرفةً إنّما ينشئُ اعتقاداً.

[1] بلانتان كريستيان، الحجاج، ص07.

[2] يُنظر: عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان، الرّباط، المغرب، ط1، 2013م، ص34.

[3] يُنظر: صمّود حمادي، مقدّمة في الخلفيّة النّظريّة للمصطلح، ص63.

وفي المقطع الثّاني من المحاورةِ قيّم "**أفلاطون**" وظيفةَ الخطابةِ في ضوء **المقابلة** "**خير**" (bien) "**لذّة**" (plaisir)، فالخطابةُ في نظره طبخٌ وزينةٌ، وهي قولٌ يتناول الظّاهرَ لا الحقيقةَ ويقصدُ إلى تحقيق اللّذةِ لا الخير (الظّاهر أنّه كان يقصدُ الخطابةَ التي كانت تُمارس في أثينا لا الخطابة مطلقا).[1]

نستشف من منهج "**أفلاطون**" في تقسيم القول أنّه منهجٌ يعتمدُ عرضَ القولِ على معيَاريّ العلم والخير كي يكون قولاً حجاجيّاً مُكسِباً للمعرفة، وتقتضي صناعة هذا القول عنده توفّر شرطين؛ أوّلهما «معرفة منتج القولِ للحقيقةِ (...) أمّا الشّرط الثّاني فهو قدرةُ المنتجِ على جعلِ القولِ نظاماً متكاملاً»[2]، وهو ما يحيل إلى فكرة التّلازم بين الجمال والحقيقة عند "**أفلاطون**".

كما وقد كرّس "**أفلاطون**" محاورة "**فيدر**" «لتحديد خصائص الحجاج البديل الذي يدعو إليه، فأمامَ خطرِ الخطابةِ داخلَ المجتمع الآثيني، اقتنع "**أفلاطون**" بإمكانيّة الإبقاء عليه وإصلاحه، وذلك عبر ربطه بالفلسفة حيثُ دعا إلى قيامِ نوعٍ من الخَطابة الفلسفيّة التي لا نقتنعُ بإيهامِ الجمهورِ تِبعاً لأهواءِ الخُطباء بل نلتزم تعبيراً عن الحقيقة التّوجيه إلى الخير.»[3]

وبهذا دعا إلى بلاغةٍ فلسفيّةٍ ذات صبغةٍ منطقيّةٍ وشبه علميّة، معتمداً منهجَ الجدل رامياً إلى تخليص "**فيدر**" من حجاج السّفسطائيّين المموّه وإدماجه في حجاج الفيلسوف الذي يتبنّى الخطابة الحقيقيّة.[4]

وبالتّالي تتحدّد معالم الممارسة الحجاجيّة عند "**أفلاطون**" من خلال تصدّيه لآراءِ **السّفسطائيّين** معتمداً منهجَ المحاروة في نقضِ طرحهم (فلسفة الحقيقة مقابل فلسفة الخداع) فقد «اتّهمهم بتمويه الخطأ، بالمنطق المزخرف، وقوّة البلاغة، واحتقرهم لتقاضيهم أجوراً

[1] يُنظر: صمّود حمادي، مقدّمة في الخلفيّة النّظريّة للمصطلح، ص63.

[2] المرجع نفسه، ص74.

[3] عادل عبد اللّطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص41.

[4] يُنظر: المرجع نفسه، ص42.

مرتفعةً من تلاميذِهم، واختلفَ معهم لقولهم: بأنّ الإنسان هو معيار الحقيقةِ (...) واختلف معهم في موضوع الأخلاق التي تعني عندهُ السّعادةَ في حين تعني عند السّفسطائيّين سيطرة الإنسانِ على غيره.»[1]

لقد قدّم "**أفلاطون**" مشروعاً في صناعة الخطابة "قد يروق الآلهة" _حسَب رأيه_ حيث كان يطمع أن يجعلَ الحجاج الذي يكون بين الإنسان وغيره قاصداً إلى الخير والفضيلة، وحدّ الخطابة عنده "صناعة قيود النّفوس بالقول"؛ أي قيادتها إلى الحقّ والخير لا إلى تحقيق المأرب بسلطة القول، فالخطابة عنده ليست فضاءَ تفاعلٍ قوليّ بين الإنسان والإنسان إنّما هي فعلُ قولٍ أخلاقيّ، فكانت مهمّته وغايته تحقيق الفضيلة في النّفس.[2]

ولمّا كان مذهبه ينشدُ الحقيقةَ في كلّ شيءٍ، أقام الخطابة التي تروم الوصولَ إلى الحقيقة على مبدأين هما:[3]

- أن يدركَ الخطيب الجنسَ الذي يتكلّم فيه فيجمعَ خصائصَه المتفرّقة تحت فكرةٍ واحدةٍ.
- أن يقسّم الخطيب هذه الأشياء إلى أنواعها بحيث تظلّ الأشياء المتجانسة مندرِجةً تحت جنسها.

أمّا الجدل فهو عند "**أفلاطون**" منهجٌ فلسفيّ وصناعةٌ ملوكيّة، فهو يقترب من العلم أيّما اقتراب، من خلاله نقلَ الحجاج من مجال الظنّ إلى مجال الحقيقة، ولمّا كان الجدلُ هو الحوار والمناقشة يتمّ من خلال السّؤال والجواب فإنّ "**أفلاطون**" قدّم ممارسته لهذا الفنّ من خلال عمليّتين:[4]

---

[1] فضل اللّه هادي، السّفسطائيّة من وجهة نظرٍ منطقيّة، معهد الإنماء العربي، مجلة الفكر العربي، بيروت، لبنان، العدد 99، ص158.

[2] يُنظر: صمود حمادي، الحجاج عند أرسطو، ص79.

[3] يُنظر: سلام محمد زغلول، النّقد الأدبي الحديث _أصوله واتّجاهاته وروّاده_، منشأة المعارف، الاسكندريّة، مصر، د.ط، 1981م، ص36.

[4] يُنظر: صمود حمادي، الحجاج عند أرسطو، ص81.

- **عمليّة التّأليف**؛ وسمّاها البعض "جدليّة صاعدة" بما يتجاوز عالم المحسوس إلى الخير الأسمى.

- **عمليّة التّقسيم والتّفريع**؛ وقيل عنها إنّها "جدليّة هابطة" من الخير الأسمى إلى العالم المحسوس.

إنّ أساس التّصوّر الأفلاطونيّ للبلاغة والحجاج مبنيّ على طرحين:[1]

- أحدُهما يرفضُ البلاغةَ قطعاً وبخاصّة في المحاورةِ مع "قرجياس" بسبب اعتمادها الرّأي العام، ذلك الذي يسعى إلى الاعتقادِ لا المعرفةِ، بل إنّ الخطيب يقدّم نفسهُ بوصفهِ أعرفَ العلماء بأمورٍ تعودُ إليهم دونَ غيرهم، وهذه الإدانة للبلاغةِ هي التي جعلت "**أفلاطون**" يقول على لسان "**سقراط**" في محاورة "**قرجياس**": «إنّي أصرّحُ بأنّ الخطباءَ والطّغاةَ لا يتمتّعون في حواضرهم إلّا بسلطةٍ تافهةٍ... وأنّ البلاغةَ ليست في حاجةٍ إلى معرفة ماهية الأشياء التي تتحدّث عنها، وإنّها بكلّ بساطةٍ قد اكتُشفت أنّها أداة تستخدمُ للإقناع.»

- والطّرحُ الآخرُ يقبَلها شرطَ أن تكونَ في شكلِ حوارٍ ثنائيّ يكونُ فيه المتخاطبين ضدّين ومختصَين في المجال المطروح للمناقشة.

لذا كانت البلاغةُ مذمومةً إن تحوّلت إلى أداةِ رأيٍ قمعيّةٍ، محمودةً في إطارِ نقاشٍ ثنائيّ قائمٍ على التماس المعرفةِ والحقيقة.

وتجدرُ الإشارةُ هنا أنّ سببَ رفضِ "**أفلاطون**" للبلاغة كونها بلاغة الحشود الشّعبيّة؛ «إنّ البلاغةَ اليونانيّة هي بلاغة الحشود (حشود الهيئةِ القضائيّة في المحكمة، وحشود المواطنين في الجمعيّة، وحشود اليونانيّين المجتمعين في الأولامبيا)، والواقعُ أنّ هذه الحشود هي العنصرُ الأساسيّ في مقام الإغراء الذي تقيمه البلاغة إنّها تمثّلُ ضرورة

[1] يُنظر: الولي محمد، مدخل إلى الحجاج، مجلة عالم الفكر، الكويت، 2011م، العدد 02، المجلد 40، ص (22_23).

الاقتناع المكثّف، ودون أن تتوفّر إمكانية الاعتراضات والانتقادات (...) ففي مقابل الحشود يمكن بسهولةٍ إقامةُ واقعٍ إقناعيّ بل قهريّ للخطاب البلاغيّ.»[1]

1_3: الحجاج عند أرسطو:

يظهر بحث "**أرسطو**" **(Aristot)** المتعلّق بالممارسات الحجاجيّة من خلال مصنّفاته والتي تتكوّن من:[2]

- المواضع Topiques.
- التّبكيتات* السّفسطائيّة Les véfutations sophistiques .
- الخطابة Rhétorique .

فنجده قد قسّم كتابه البلاغة إلى ثلاثة أقسام:[3]

- يتعلّق الأوّل بمفهوم البلاغةِ وموضوعها ومناهجها وعلاقتها بالجدل.
- ويتناول القسم الثّاني ما يتعلّق بالتّأثير على الآخر ونفسيته.
- أمّا القسم الأخير فيتناول صفات الأسلوب وآثاره الفنّيّة والحجاجيّة.

انفصلت بلاغة "**أرسطو**" عن البلاغات الأخرى ونأت عن أفكارها منطلقةً من مسلّمتين هما:[4]

- جعلُ البلاغةِ آليةً غير مباليةٍ حيناً بالأخلاق مفتقدةً للحسّ الأخلاقيّ وفي المقابلِ ليست منافيةً له أو ضدّه.
- جعلُ البلاغةِ تقنيةً حجاجيّةً لما هو قابلٌ للصّواب وليس للحقيقةِ.

---

[1] الولي محمد، الخطابة والحجاج، تقديم: محمد العمري، غالية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2020م، ص76.

[2] يُنظر: عادل عبد اللّطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص46.

* التّبكيت: إفحام الخصم وإبهاته بحجّة قاطعة؛ فهو نوعٌ من التّقريع المصحوب بحجّةٍ بالغة تزيد من شعور الخصم بالمهانة والصّغار، أين لا يجد أمامها سبيلاً إلى المجادلة.

[3] يُنظر: أرسطوطاليس، فن الخطابة، ص80.

[4] يُنظر: بروتون فيليب، جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ص28.

بهذا حرّر "**أرسطو**" البلاغةَ من سلطان الأخلاق والحقيقةِ وفسَح لها المجالَ بأن تتطوّر وتغدو لها مشروعيّتها في المناظرات.

ثمّ إنّ البلاغةَ في نظرِه احتماليّة تحكم العلاقات الإنسانيّة، بهذا خالفَ أستاذهُ "**أفلاطون**"، وقد أسّسَ هذا الطّرح استناداً إلى عاملين هما:[1]

– منطقُ الاحتمالِ لمنطقين متضادّين بالنّسبةِ لمجملِ القضايا مثار خلافٍ بين المتخاطبين، من ثمّ وظيفة البلاغة وقدرتها على إيجادِ التّأثيرِ المناسبِ لكلّ حالةٍ من الحالاتِ، لذا اتّخذها سبيلاً لتمثّل القيمِ الكفيلة بإعادة توحيد المجتمع، لاسيما وهو يلحظُ قربَ نهاية الوَهج الإغريقيّ بما في ذلك خمود جذوة التّيار السّفسطائيّ، فالحقيقةُ في نظرهِ لا تنبَثقُ عمّا وراء الطّبيعة وإنّما تُوصلُ إليها اللّغةُ المنظّمةُ للعالمِ والأشياء.

– تصوّرهُ للمعرفةِ قائمٌ على التّعدّد؛ فالشّيء المرئيّ ليس بالضّرورةِ عينُه، وإنّما قد يكونُ شيئًا آخرَ يمثّله، مثلاً الكائنُ ذاتٌ وصفاتٌ متعدّدة، وعلى هذا فالاختلاف المتأصّل في الهويّات الكائنة والممكنة مدعاةٌ إلى إقامةِ جدلٍ يوصلُ إلى إدراكِ المختلِف منها، وإيجاد ما قد يؤالِفُها.

كما أنّ بلاغةَ "**أرسطو**" بلاغةُ استدلالٍ أكثرَ منها بلاغةُ مشاعر وهي ما ميّزته عن صنّاع الكلام، وبالتّالي توسّع حقلُها ليشملَ كلّ مكانٍ يوظّفُ فيه الحجاج، هنا أين تغيّرت وجهةُ تعريفِ البلاغةِ من أنّها فنّ الإقناعِ إلى أنّها «القدرةُ على الكشف بتفكّر عند كلّ حالة، كما يمكن أن يكون مقنعاً حينها، ويكونُ ذلك بالتّأكيد باستخدامِ تلك القدرةِ فعلياً في كلّ المواقفِ التي تظهرُ الحاجةُ فيها للإقناع.»[2]

[1] يُنظر: الدّهري أمينة، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النّشر والتّوزيع المدارس، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2011م، ص (04_05).

[2] بروتون فيليب، جيل جوتيه، تاريخ نظريّات الحجاج، ص (29_30).

إنّ كلّ خطابٍ عموماً يشملُ ثلاثةَ عناصر أساسيّة: مخاطِب، مخاطَب، موضوع الخطاب، ويقترح **"أرسطو"** في المخاطَب (المتلقّي) أنواعاً مختلفةً تِبعاً لتنوّع المواقف وهو ما يُسفر عنه أنواعاً خطابيّة متنوّعةً؛ فيُميّز بذلك بين ثلاثةِ متلقّين هم «من شهِدَ الخطاب، ومن يحكمُ على موقفٍ حدثَ في الماضي، وذلك الذي يحكمُ على موقفٍ مستقبَليّ: الأوّل هو المستمعُ للخطاب يسمّى **استدلاليّ (épidictique)**، والنّموذج الذي يمثّله هو المدح، والمتلقّي الثّاني هو الحكم بالمعنى الحرفي، ويكون ذلك في إطار قضيّة وهذا الخطاب ينتمي للضرب **القضائيّ (judiciaire)**، والمتلقّي الثّالث هو العضو في المجلس وعادةً ما يكون المجمع الذي ينبغي عليه اختيار سياسة مستقبليّة، والخطابُ في هذه الحالة ينتمي للضّرب **الاستشاريّ (délibératif)** .»[1]

ويؤكّد **"أرسطو"** أنّ الإقناعَ يستخدَمُ في مجالِ المدح أو اللّوم أو الحكم أو الإشارة لاتّخاذ القرار، تأسيساً على هذا التّحديد والتّقسيم أسّس ما يمكن عدّه (نظريّة لمواقف الحجاج) فالموقف الحجاجي هو المحدّد للإجراء الملائم.

وفي خضم هذا نجده يفرّق بين ثلاثة أنواع من الأدلّة والحجج «تلك التي تعتمد على شخصيّة الخطيب **(l'éthos)**، وتلك المعتمدة على محتوى الخطاب ذاته **(le logos)** وأخيراً تلك المعتمدة على مشاعر المتلقّي **(le pathos)** .»[2]

يقول عن **حجّة "الإيتوس":** «والخطيب يُقنع بالأخلاق إذا كان كلامه يُلقى على نحوٍ يجعلُه خليقاً بالثّقة؛ لأنّنا نستشعر الثّقة على درجةٍ أكبر وباستعدادٍ أوسَع بأشخاصٍ معتَبرين في كلّ الأمور وبوجهٍ عام، وهذا الضّرب من الإقناع ينبغي أن يحدث عن طريق ما يقوله

[1] بروتون فيليب، جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ص30.

[2] المرجع نفسه، ص32.

المتكلّم لا عن طريق ما تظنّه النّاس عن خلقه قبل أن يتكلّمَ (...) ينبغي أن يُعَدّ خلقُه أقوى عناصرِ الإقناع لديه.»[1]

أمّا عن **حجّة "الباتوس"** فـــ«إنّ الإقناع يمكن أن يتمّ بحسب حالة السّامعين، إذا كانت الخطبة مثيرةٌ لمشاعرهم، فأحكامنا حين نكون مسرورين وَدودين ليست هي أحكامنا حين نكون مغمومين ومعادين، ونعتقدُ أنّ معظم الذين يصنّفون في الخطابةِ اليومَ يريغون بكلّ جهودهم نحو إحداثِ هذه الآثار.»[2]

وأمّا **حجّة "اللّوغوس"** فيقول عنها: «وأخيراً فإنّ الإقناعَ يحدثُ في الكلام إذا أثبتنا حقيقةً أو شبهَ حقيقةٍ بواسطةِ حججٍ مقنعةٍ مناسبةٍ للحالة المطلوبة.»[3]

حدّد **"أرسطو"** لإنتاج القول الحجاجيّ ثلاث مراحل رتّبها حسَب تتاليها زمنَ الإنشاء:[4]

المرحلة الأولى: مرحلة البحث عن مواد الحجاج (مصادر الأدلة).

المرحلة الثّانية: ترتيب أجزاء القول.

المرحلة الثّالثة: تتعلّق بالأسلوب من حيثُ اختيارُ الألفاظِ والمحسّنات.

وأضاف مرحلةً وسمها بـــ(النّفاق) (Hipocrisis) وتتعلّق بالأخذ بالوجوه.

لقد تناول **"أرسطو"** الحجاج من زاويتين متقابلتين؛ **من زاويةٍ بلاغيّة** حيث يربطُ الحجاجَ بالجوانب المتعلّقة بالإقناع، **ومن زاويةٍ جدليّةٍ** حيث يعتبر الحجاجَ عمليّةَ تفكيرٍ تتمّ

---

[1] صولة عبد اللّه، البلاغة العربيّة في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة، إشراف: علوي حافظ إسماعيلي، عالم الكتب الحديث، إربد، عمان، ط1، 2010م، ص28.

[2] المرجع نفسه، ص29.

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[4] يُنظر: الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، ص56.

في بنيةٍ حواريّةٍ، وتنطلقُ من مقدّماتٍ إلى نتائج ترتبط بها بالضّرورةِ، فهاتان النّظرتان المتقابلتان تتكاملان في التحديد الذي يقدّمه "**أرسطو**" لمفهوم الخطاب، إذ يَبنيه انطلاقاً من أنواع الحضور ومن الرّغبة في الإقناع، ويحدّده في ثلاثةِ أنواع: **النّوع الاستشاريّ والنّوع القضائيّ، والنّوع القيميّ.**[1]

من هنا أسّس "**أرسطو**" للنّظريّة الحجاجيّة على أساس التّفريق بين ضروب الخطاب ومن ثَمّ التّفريق بين أنواع الحجج موضع التّنفيذ.

يضطلع الخطاب الحجاجي عند "**أرسطو**" بوظيفتين: **التّأثير والإقناع؛** يستميلُ المخاطِب السّامعَ ليوجّه سلوكه إيجاباً وسلباً موظّفاً جملةً من الأدلّة والحجج عبر تقنيات مختلفة «واستعمالها يفترضُ أوّلاً على وجه الظّاهر الاستعداد للاستدلال القياسيّ والمعرفة النّظريّة بطبائع البشر، وثانياً معرفة الأخلاق والفضائل، وثالثاً معرفة الانفعالات وذلك بأن نعرف طبيعة كلّ انفعالٍ وأحواله وأسبابه، والهيئات الرّاسخة التي يحدثُ بها كلّ انفعالٍ عند المستمعين.»[2]

يَنبنِي الحجاج عنده على ثلاث دعائمَ وهي:[3]

أ. المنهج الجدلي: فهو الوسيلة التي يريدُ بها أن ينقلَ الحجاجَ عموماً من مجالِ الظّنّ والاحتمالِ إلى مجالِ الحقيقةِ.

ب. معرفةُ أنواع النّفوسِ: وما يوافقُها من الأقاويل: ومدارُ هذا الرّكنِ هو مبدأُ التّناسبِ بين القولِ والسّامعِ.

ج. مراعاة المقامات: أي ضرورةُ الانسجامِ بين المقامِ والمقال الذي يردُ فيه.

---

[1] يُنظر: طروس محمد، النّظريّة الحجاجيّة من خلال الدّراسات البلاغيّة والمنطقيّة واللّسانيّة، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م، ص15.

[2] أرسطوطاليس، فن الخطابة، ص16.

[3] يُنظر: الرّيفي هشام، الحجاج عند أرسطو، ص(81_83).

يتبيّن ممّا سبق أنّ الحجاج عند "**أرسطو**" له وثيقُ الصّلةِ بمجاليّ الخطابة والجدل فقد أكّد على وجود الحجاج في الخطابة كما في الجدل فهو قاسمٌ مشتركٌ بينهما حيث إنّ الجدلَ والخطابة «قوّتان لإنتاج الحجج.»[1]

وهو ما يبيّنه قائلاً: «كما أنّ للجدلِ ضربين من الحجاجِ هما: الاستقراء والقياس الحقيقيّ أو الظّاهريّ، فالأمر كذلك فيما يتّصل بالخطاب لأنّ المثل استقراء، والضّمير قياسٌ ظاهر، وتَبعاً لذلك فإنّني أسمّي ضميراً القياس الخطابي، وأسمّي المثل استقراءً خطابيّاً.»[2]

2) الحجاج في الفكر الغربي الحديث:

2_1: الحجاج عند "بيرلمان" و"تيتكا":

تحذو بلاغةُ "**شايم بيرلمان**" (chaïm Perelman) و"**أولبرخت تيتكا**" (Olbrechts Tyteca) الجديدةُ خُطى بلاغة "**أرسطو**" الفلسفيّة والإقناعيّة، ولعلّ أهمّ مؤلَّفٍ يَعرِضُ لهذه النّظرة هو (**مصنّف في الحجاج البلاغة الجديدة**)، وهو مقسّمٌ على ثلاثة أقسام:

- قسمٌ تناولا فيه أثرَ الحجاج.
- قسمٌ خصّصاه لمنطلقات الحجاج.
- قسمٌ تطرّقا فيه إلى تقنيات الحجاج.

[1] صولة عبد اللّه، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م، ص14.

[2] أرسطوطاليس، فن الخطابة، ص20.

لقد سعى **"بيرلمان"** و**"تـــيتكا"** من خلال نظريّتهما الحجاجيّة إلى «استعراض الأطروحات المتناقضة ذهنيّاً، واستجلاء منطلقاتها المنطقيّة والاستدلاليّة لمعرفة طابعها الإقناعيّ؛ أي اختيار الحجج المقنعة والمناسبة في موقفٍ معيّن.»[1]

لذا فمفهومُ الحجاجِ عندهما مقرونٌ بوظيفتِه؛ فقد عرّفاه بأنّه «دراسة التّقنيات الخطابيّة التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التّسليم بما يعرضُ عليها من أطروحاتٍ أو أن تزيد في درجة ذلك التّسليم.»[2] وهو ما شمل الحديث عن محورين رئيسين هما:

- الخطاب وما فيه من حجج، وطريقةُ انتظامِ هذه الحجج.
- تأثير الخطاب في المتلقّي الذي هو غايةُ هذا الخطاب، وكيفية استمالته للوصولِ به إلى درجة الإذعان المُفضي إلى العمل وفقاً لمنطلقات المتكلّم وغاياته؛ أي دراسة الموقف التّواصليّ الذي يمثّل حدث الحجاج.

وارتكازاً على هذا قسّما الحجاج حسَب الجمهور إلى:[3]

أ. حجاجٌ إقناعيّ: وهو حجاج يرمي إلى إقناع الجمهور الخاصّ.

ب. حجاجٌ اقتناعيّ: وهو حجاجٌ يرمي إلى أن يسلّم به كلّ ذي عقل وهو عام، وهذا النّوع يركّز عليه لكونه عقلياً، ويعتبره أساس الإذعان والحجاج ويحدث بين الاستدلالِ والإقناع، ويأتي تحقيقاً للوظيفةِ الحجاجيّة.

---

[1] حمداوي جميل، نظريّات الحجاج _قراءة في نظريّات معاصرة_، مجلة المنهاج، العدد 70، صيف 2013م، ص76.

[2] صولة عبد اللّه، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ضمن كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كلّية الآداب، منوبة، تونس، مجلد XXXIX، ص299.

[3] يُنظر: الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربيّ القديم بنيته وأساليبه _من الجاهليّة إلى القرن الثامن للهجرة _، عالم الكتب الحديث، ط1، 2001م، ص21.

حاول "**بيرلمان**" و"**تيتكا**" من خلال طرحهما «تخليص الخطاب الحججي من صرامة الاستدلال الذي يجعلُ المخاطب به في وضع ضرورة وخضوع واستلاب، فالحجاجُ عندهما معقوليّةٌ وحرّية.»[1]

إنّنا _حسَب "**بيرلمان**"_ «نتكلّم بقصد دفع المخاطب إلى القيام بمناوراتٍ أو تمثيلاتٍ مختلفةٍ متعلّقةٍ بموضوعٍ معيّنٍ، لكسب أو مضاعة تعاطف المُستمع بشأن الأطروحة المقترحة للحصولِ على موافقته.»[2] هذا المخاطب قد يكون فرداً أو جماعةً، حاضراً أو غائباً، افتراضياً أو محدّداً، شخصاً معيّناً في الواقع أو سامعاً كونيّاً مجرّداً من الزّمان والمكان.

تعتمد البلاغة **البيرلمانيّة** ستّ مقدّمات لا يتمّ الحجاجُ إلاّ بها ولا يُنطَلق في الاستدلال إلاّ منها، وعلى المرسِل انتقاؤها بشكلٍ دقيقٍ مناسبٍ للمقام وتوجيه المتلقّي، وهي:[3]

1- **الوقائع :(les faits)** وتمثّل ما هو مشتركٌ بين عدّة أشخاص أو بين جميع النّاس... والتّسليم بالواقعةِ من قِبل الفردِ ليس إلّا تجاوباً منه مع ما يفرضُ نفسه على جميع الخلق إذ الواقعُ يقتضي إجماعاً كونياً، والوقائع بما أنّها ثابتةٌ ولا شكّ فيها فإنّها تصلحُ لتأسيسِ نقطة البداية.

2- **الحقائق :(les réalités)** يَعمدُ إليها الخطيبُ أو المحاجج بصفةٍ عامّة للرّبط بينها وبين الوقائع ليمنح حجاجه بدايةً قويّةً نافذةً، فالحقائقُ تقومُ على فكرة الرّبط بين الوقائع، وبذلك فهي تتأسّس في الغالب على مفاهيم دينيّة وفلسفيّة وعلميّة.

---

[1] جميل عبد المجيد، البلاغة والاتّصال، ص (115_116).

[2] حمداوي جميل، حجاج الخطاب بين النّظريّة والتّطبيق، دار الرّيف للطّبع والنّشر الإلكتروني، تطوان، المغرب، ط1، 2010م، ص75.

[3] يُنظر: الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، ص(111_113).

3- **الافتراضات :(les présomptions)** وإن كان مسلّماً بها من قِبَل المعنيين سلفاً إلاّ أنّ التّسليم القويّ بها في إطار الخطاب لا يكونُ كذلك ما لم تُشفَع بأدلّةٍ وأنساقٍ برهانيّةٍ تدعمها، ثمّ إنّها ليست ثابتةً بل متغيّرةً تبعاً للوسط والمقام والمتكلّم والسّامعين، لأنّها تُقاس بالعادي الذي يُعدّ مفهوماً متجدّداً يختلف باختلاف القدرات والإمكانات الفرديّة والجماعيّة.

4- **القيم :(les valeurs)** هي قواعدٌ حجاجيّةٌ نستندُ عليها لكي نحملَ المخاطَب على القيامِ بأفعالٍ معيّنةٍ بدلَ أخرى، كما أنّنا نستندُ عليها خصوصاً من أجلِ تبريرِ تلك الأفعال بطريقةٍ تجعلُ هذه الأفعال التي دعونا إليها مقبولةً ومؤيّدةً من طرف الآخرين... فالقيَم تستطيع تشكيلَ الحقيقة المطلوبة على الوجه الذي يريدهُ المُحاجج، هذا في الوقتِ الذي تظلّ فيه هذه القيم محافظةً على نصاعتها بعد الاستخدام، ممّا يجعلها صالحةً للاستعمال في مقاماتٍ أخرى.

5- **هرميّة القيم :(les hiérarchies des valeurs)** تخضعُ القيم لتراتُبيّةٍ هرميّةٍ يُمثّل احترامُها ووعيُ المُحاجج بها عاملَين فاعلَين في تحقيق الخطاب، ويُشير إلى أنّ الوعيَ بتراتبيتها أهمّ من القيمِ في ذاتها وأنّ هذا التّراتب يختلفُ من مجتمع لآخر.

6- **المواضع :(les lieux)** تُعدّ مقدّمات أشمل وأعمّ من كلّ العناصر السّابقة؛ منها المشترك كمفهومي "الأقل والأكثر" الذين يصحّ تطبيقهما على عدّة علوم وأجناس قوليّة ومنها الخاصّة وتكون مختصّة بعلمٍ أو جنسٍ معيّن، وهناك مواضع الكمّ والتي نستطيع بواسطتها أن نثبت أنّ أمراً أفضل من آخر انطلاقاً من معاييرَ كمّيةٍ كقولنا: "الكلّ أفضل من الجزء"، وهناك مواضع الكيف وتكمن خاصيّتها الحجاجيّة في مواجهة الجمع مثل موضع" الحق" في ذاته الذي يُباينُ كلّ ما عداهُ من الباطل.

إلى جانب هذه المقدّمات التي يعتمدها الحجاج، سنّ **"بيرلمان"** جملةً من الشّروط يكونُ الحجاجُ دونها معدوماً وهي:[1]

- أن يحصلَ ضربٌ من التّفاعل والإلتقاء الثّقافيّ بين المحاجّ والمحجوج، وهو ما ينتج عنه إيلاء أهمّيةٍ معتبرة إلى الظّروف النّفسيّة والاجتماعيّة التي يصبح الحجاجُ دونها خِلواً من الموضوع والأثر على السّواء.
- الحجاجُ ليس استدلالاً تعليليّاً يدورُ في حقل البرهان المنطقيّ المحض، وخارج كلّ اندراجٍ للذّات بل يطلب أمراً آخراً معاكساً لذلك تماماً هو وجودُ العلاقةِ التّفاعليّةِ بين الباثّ والمتقبّل.

حصر **"بيرلمان" و"تيتكا"** تقنيات الحجاج في نوعين؛ نوعٌ يقوم على **طرائق الوصل** وآخر يقوم على **طرائق الفصل، فالطّرائقُ الاتّصاليّة** هي تلك «التي تُقرّب بين العناصر المتباينة في أصل وجودها، فتُتيح بذلك قيام ضربٍ من التّضامن بينها لغاية إبراز تلك العناصر في بنيةٍ واضحةٍ، ولغايةِ تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقريباً إيجابيّاً أو سلبيّاً.»[2]

أمّا **الطّرائق الانفصاليّة** فهي «تلك الطّرائق التي تقوم على الفصل بين عناصر تقتضي في الأصل وجودَ وحدةٍ بينها، ولها مفهومٌ واحد.»[3]

---

[1] يُنظر: الشّبعان علي، الحجاج بين المنوال والمثال _نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطّبري_، سكيلياني للنّشر والتّوزيع، تونس، ط1، 2008م، ص16.

[2] صولة عبد اللّه، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، ص32.

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

ويمكن إجمال القولِ فيهما فيما يأتي:

1/ الطّرائق الاتّصاليّة: وتتمثّل في:

أ. الحجج شبه المنطقيّة: تستمدّ هذه الحجج قوّتها الإقناعيّة من مشابهتها للطّرائق الشّكليّة والمنطقيّة الرّياضيّة في البرهنة، وتختلفُ عنها كونها غير ملزمة؛ ذلك أنّها تنتج من عمليّة تبسيط غير ممكنة إلّا في ظروفٍ محدّدةٍ داخلَ نظامٍ معزولٍ ومحدّد وأفضل مقولةٍ يضربها "**بيرلمان**" على الحجج شبه المنطقيّة هي "أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي"[1] وهذه الحجج أنواع:[2] التّناقض وعدم الاتّفاق، الهوية (التماثل) والتّعريف، قاعدة العدل والتّبادليّة، التّعدية، المقارنة.

ب. الحجج المؤسّسة على بنية الواقع: إذا كانت الحجج شبه المنطقيّة تقصدُ إلى صحّة الموضوع بفضلِ ما لها من بُعدٍ عقلانيّ، وتستمدّ علاقتها ببعض الصّيغ المنطقيّة والرّياضيّة فإنّ هذه الحجج (القائمة على بنية الواقع) تستَخدمُ الحجج شبه المنطقيّة للرّبط بين أحكامٍ مسلّمٍ بها لدى السّامع وبين أحكامٍ يسعى الخطابُ إلى أن يجعلها مسلّمات ويكون ذلك بإيجاد صيغةٍ تجعلُ كلا من الإحكام المسلّم بها وغير المسلّم بها في كلّ يجمعُ بينهما، حيث أنّنا لا يمكننا التّسليم بالأولى دون التّسليم بالأخرى، ومن هنا وُصفت بكونها حججاً اتّصاليّةً أو قائمةً على الاتّصال[3]، وأغلب الحجج القائمة على بنية الواقع تقومُ على ترابطات التّعاقب، مثل: علاقة الوسيلة بالغاية، والسّبب بالنّتيجة، أو ترابطات التّواجد (علاقة الشّخص بأفعاله).[4]

---

[1] بروتون فيليب، جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ص47.

[2] يُنظر: صولة عبد اللّه، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص (325_329)، ويُنظر أيضاً: بروتون فيليب، جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ص (448_49).

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص331.

[4] يُنظر: المغامسي آمال يوسف، الحجاج في الحديث النّبوي _دراسة تداوليّة_، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، تونس، ط1، 2016م، ص88.

ج. الحجج المؤسّسة لبنية الواقع: وسُميّت كذلك لأنّ الخطيب يُعيدُ بناءَ الأساسات الكاملة للواقع بخلق روابطَ تُظهر علاقاتٍ لم يكن يراها المتلقّي بالضّرورة، وتقومُ هذه الحجج على الرّوابط وتشكيلها، وبذلك يتأسّس رابط ليس معطى مسبقاً بين عناصرٍ من الواقع وتقديمه في علاقة ملائمة، وهناك نوعين من الرّوابط المؤسّسة لبنية الواقع: استدعاء الحالة الخاصّة (المثل، التّبيين، النّموذج)، والاستدلال بالمماثلة (المماثلة الكناية).[1]

2/ الطّرائق الانفصاليّة: اقترح **"بيرلمان"** تقنيةً رابعةً للحجاج تنطلقُ من فصلِ علاقةٍ أوّليّةٍ موجودةٍ في مصطلحٍ ما أو عبارةٍ ما، ومقدّمة كوحدةٍ مترابطةٍ، فحتّى يقومُ الحجاجُ فإنّ على الخطيبِ كسر هذه الوحدة، وإظهارُ المصطلحات المتمايزة التي تغطّيها.[2]

يقع هذا الفصل في العناصر التي تؤلّف وحدةً واحدةً ويُراد تجزئتها لغاياتٍ حجاجيّةٍ ومن ذلك توظيف عناصر الرّبط والوصل، واستخدام الجمل الاعتراضيّة... ونحو ذلك.[3]

فالمُحاجج باستخدامه تقنية الفصل عند حجاجه يهدّم الثّوابت ويقيمُ أخرى، ويعوّض ويستبدل بعد أن يستدعي المفاهيم والتّصوّرات والعناصر التي يتمّ الوصل بينها في طورٍ سابقٍ.[4]

إنّ حصيلة كلّ هذه التّقنيات في نظر **"بيرلمان"** أن يتطابق موضوع الخطابِ وأسلوبه، وأن يكون الخطابُ على قدر المقام، بحيث لا يضطر المتكلّم إلى التّعبير

---

[1] يُنظر: بروتون فيليب، جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ص52.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص (49_50).

[3] يُنظر: الطّلبة محمد سالم محمد الأمين ، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، ص132.

[4] يُنظر: الشّبعان علي، الحجاج والحقيقة وآفاق التّأويل في نماذج ممثّلة من سور البقرة _بحث في الأشكال والاستراتيجيّات_، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص316.

أو التّراجع في فترةٍ لاحقةٍ من خطابه فيكونُ ذلك سبباً في فقدان الخطاب وقائله المصداقيّة.[1]

يمكن تلخيصُ أهمّ ما توصّل إليه "**بيرلمان**" و"**تيتكا**" في النّقاط الآتية:[2]

- إنّ أهمّ ما قدّمه المؤلّفان هو محاولةُ تخليصِ الحجاج من دائرة الخطابة والجدل الذي كان سليل هذه الأخيرة بخاصّة عند "**أرسطو**" اعتبار الحجاج حواراً غيرَ مرتبطٍ بالجدل.
- الحجاجُ نظريّةٌ تدرسُ التّقنيات الخطابيّة بعدّها وظيفةً حجاجيّة.
- العمليّة الحجاجيّة عمليّة تنطلقُ من أطروحةٍ وتتّجه إلى الإقناع.

2_2: الحجاج عند "أوستن" و"سيرل":

إنّ الحديثَ عن **حجاج لسانيّ** حديثٌ عن جهود "**جون أوستن**" **(John Langshaw Austin)** و"**جون سيرل**" **(John Searle)** في **حقل التّداوليات**، وقبل الشّروع في التّفصيل فيها تجدرُ الإشارةُ هنا إلى أنّ التّداوليّةَ تدرسُ الجملةَ بِعدّها وحدةً لغويّةً مغمورةً في الواقع وداخلةً في عالمٍ ممكنٍ، أين تُقرَن بالاستعمال ذلك أنّ «مدلولَ لفظةٍ ما هو استعمالها في اللّغة.»[3]

وبهذا تُقرّب المعاني من عالمها الذي تُمارسُ فيه تأثيرها، فتكون العبارةُ «صادقةً إذا كان الوضعُ الذي تصفه قد تحقّق فعلاً في الكون، وهي كاذبة بخلاف ذلك»[4]، وبالتّالي تصبح قيمتا الصّدق والكذب متعلّقتين بالاستعمال والفعاليّة والتّأثير، فيخضع الخطاب

---

[1] يُنظر: الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، ص133.

[2] يُنظر: طروس محمد، النّظريّة الحجاجيّة من خلال الدّراسات البلاغيّة والمنطقيّة واللّسانيّة، ص44.

[3] فتغشتاين لودفيك، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة: بونور عبد الرّزاق، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، ط1، 2007م، ص197.

[4] ريبول آن، موشلار جاك، تداوليّة اليوم: علم جديد في التّواصل، ترجمة: دغنوس سيف الدّين، الشّيباني محمد، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص29.

الحجاجيّ حينئذٍ لقواعد وشروط التّلقّي (القصديّة، التّأثير، الفعاليّة)، لذا ربطت النّظريّةُ التّداوليّة الحجاجَ بنظريّة أفعال الكلام والاستلزام الحواريّ؛ ذلك أنّ الهدف من خطابٍ ما هو توجيه المتلقّي وتغييرُ سلوكهِ وموقفه، بل ومعتقده من خلال ثنائيّة "قل" و"لا تقل".

انطلق "**أوستن**" في نظرته التّداوليّة للّغة من هدفها الأساس في وصف الواقع؛ بحيث «أقّر بأنّ كلّ جملةٍ مستعملةٍ تُقابل إنجازَ عملٍ لغويّ واحدٍ على الأقل»[1]، ومحور هذا هو نظريّة الأفعال الكلاميّة؛ فالفعل الكلاميّ عنده يتأسّسُ على عناصرَ ثلاثةٍ هي:[2]

- **فعل القول:** ويُراد به إطلاقُ الألفاظ في جملٍ مفيدةٍ سليمةٍ تركيباً ودلالةً، تحملُ في طيّاتها حمولات قضويّة وإخباريّة وبالتّالي تشتمل على المستوى: الصّوتيّ، التّركيبيّ والدّلاليّ.
- **الفعل المتضمّن في القول:** وهو الفعلُ الإنجازيّ الذي يحدّد الغرض المقصود بالقول.
- **الفعلُ النّاتج عن القول:** هو ما ينتج عن القول من آثارٍ لدى المخاطب إثر فعل القول.

وقد ركّز "**أوستن**" في دراسته على الفعل المتضمّن للقول، منبّهاً على أهمّية القوّة التي يتضمّنها فضلاً عن دلالته، وهذا من خلال الحدث النّاتج عن القوّة الفاعلة للملفوظ.

تأسيساً على هذا كان للجملة ثلاث مستوياتٍ:[3]

- **محتواها القضوي؛** وهو مجموع معاني مفرداتها.
- **القوّة الإنجازيّة الحرفيّة؛** وهي قوّةٌ مدركةٌ مقالياً.

---

[1] ربول آن، موشلار جاك، تداوليّة اليوم: علم جديد في التّواصل، ص31.

[2] يُنظر: صحراوي مسعود، التّداوليّة عند العرب _دراسة تداوليّة لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التّراث العربي_، دار الطّليعة، لبنان، ط1، 2005م، ص41.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص44.

- **القوّة الإنجازيّة المستلزمة؛** وهي التي تُدرَك مقامياً.

قد قسّم "**أوستن**" الأفعال الإنجازيّة على أساس قوّتها إلى:[1]

- **أفعال الأحكام:** وهو ما يتمثّل في أحكام القضاء ونحوها...
- **أفعال القرار:** وتتمثّل في اتّخاذ قرار بعينه كالإذن أو الحرمان أو التّعيين...
- **أفعال التّعهّد:** وتتمثّل في تعهّد يقومُ به المتكلّم مثل: الوعد، الضّمان، القسم...
- **أفعال السّلوك:** والتي تكون ردّ فعلٍ لحدثٍ ما مثل: الاعتذار، الشّكر، المواساة...
- **أفعال الإيضاح:** التي تستعملُ لإيضاح وجهةِ نظرٍ ما أو بيانٍ رأي مثل: الموافقة الاعتراض، الإنكار...

أمّا عند "**سيرل**" فتداوليّة الخطاب تتأسّس على فكرةِ القَصد المزدوج الذي يحمله الملفوظ؛ بمعنى أنّ «لقائلِ جملةٍ ما مقصداً مزدوَجاً يتمثّل في إبلاغ محتوى جملته والإعلام بهذا المقصد الأوّل بموجب قواعد تواضعيّة تتحكّم في تأويل هذه الجملة في اللّغة المشتركة.»[2]

وقد أكّد "**سيرل**" أنّه «حين يقولُ المتكلّم شيئاً ما وهو يعني بما يقوله شيئاً، ويحاولُ توصيلَ ما يعنيه للمستمع، فإنّ إذا أفلح سيكونُ قد أدّى فعلاً تمريرياً.»[3]

تأسيساً على هذا نستنتج أنّه إذا لم تتحقّق المقصديّة في الكلام فإنّ نتيجته تغدو غير حقيقيّة.

يشرح "**سيرل**" ظاهرة القصديّة بأنّ الخطابات ذات "القصد الثّاني" هي تلك التي لا يمكن أن تكونَ مفهومةً مباشرةً بناءً على معناها الحرفيّ الوحيد، وهو ما يثيرُ

[1] يُنظر: نحلة محمود أحمد، آفاق جديدة في البحث المعاصر، دار المعرفة الجامعيّة، مصر، ط1، 2002م، ص46.

[2] ريبول آن، موشلار جاك، تداوليّة اليوم: علم جديد في التّواصل، ص54.

[3] سيرل جون، العقل واللّغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعيّ، ترجمة: الغامدي سعيد، الدار العربيّة للعلوم، ط1، ص203.

في المستمع استجابةً تأدّبيّة، بينما لا يكونُ هذا القصد الثّانويّ المنعقدُ في الجملةِ إلاّ وسيلةً للتّعبيرِ عن قصدٍ أعمق هو القصد الأوّلي.[1]

لقد اقترح "**سيرل**" تصنيفاً بديلاً لما قدّمه "**أوستن**" للأفعال الكلاميّة يقومُ على ثلاثة أسسٍ منهجيّةٍ هي:[2]

- الغرض الإنجازيّ.
- اتّجاه المطابقة.
- شرط الإخلاص

وقد جعلها خمسة أصنافٍ هي:[3]

- **الإخباريّات:** وغرضها الإنجازيّ هو وصفُ المتكلّم واقعةً معيّنةً من خلال قضيّة وهي تحتمل الصّدق والكذب.
- **التوجيهيّات:** وغرضها الإنجازيّ محاولة المتكلّم توجيه المخاطب إلى فعلِ شيءٍ معيّنٍ.
- **الالتزاميّات:** وغرضها الإنجازيّ هو التزام المتكلّم بفعل شيءٍ في المستقبل.
- **التّعبيريّات:** وغرضها الإنجازيّ هو التّعبيرُ عن الموقف النّفسي تعبيراً يتوافرُ فيه الإخلاص.
- **الإعلانيّات:** وهي ما يطابقُ محتواها القَضوي العالمَ الخارجيّ، وتُحدثُ تغييراً في الوضع، وتقتضي عرضاً غير لغويّ.

وبهذا طوّر "**سيرل**" نظريّة الأفعال الكلاميّة لـــ"**أوستن**" على أساس الأفعال الإنجازيّة، فتكونُ اللّغة تأسيساً على هذا أداةَ تغييرِ العالمِ وصنع أحداثه.

---

[1] John searle, sens et expression, études de théorie des actes du langage, trad: Joëlle Proust, Minuit, Paris, 1982, p09

[2] يُنظر: نحلة محمود أحمد، آفاق جديدة في البحث المعاصر، ص76.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص (50_51).

للمخاطَب في النّظريّة التّداوليّة دورٌ محوريّ فهو أساس بناء الدّلالة ومحلّ إنتاج الفعل، وبالتّالي فإنّ الأفعال الكلاميّة هي أفعال حجاجيّة كونها تحملُ المخاطَب على المشاركةِ في منح الخطاب دلالته الفعليّة، حينئذٍ يمكن القول إنّ الحجاجَ يتأسس في الفعل المتضمّن في القول، وفي سلسلة الاستدلالات الدّلاليّة التي تكوّنها الأفعال الكلاميّة داخل الخطاب، فهو _الحجاج_ «ينتمي في المنوالِ الموصوف إلى تداوليّة اللّفيظ وهو فيه نتيجة آليات دلاليّة منطقيّة جدّ متنوّعة.»[1]

2_3: الحجاج عند "ديكرو" و"أنسكومبر":

يُعدّ كتاب **(الحجاج في اللّغة)** الذي ألّفه اللّساني الفرنسي **"أوزفلد ديكرو" (Oswald Ducrot)** رفقة **"أنسكومبر" (Anscombre)** بحثاً يضمّ في دفّتيه الحجاج اللّسانيّ وآلياته ويمكن القول إنّهما طوّرا أفكار **"أوستن"** و**"سيرل"**.

انطلق **"ديكرو"** في تأسيسه لمنطق اللّغة من مسلّمةٍ مفادها أنّ اللّغةَ نسقٌ حجاجيّ عقلانيّ مستقلّ بذاته، وفاعلٌ في الحقيقةِ ببِنياته، وبالتّالي فاللّغةُ نشاطٌ توجيهيّ مرتبطٌ بالمتلقّي بما هو تحصيلٌ لهذا النّشاط، أمّا محصّلة التّوجيه والحجاج فهي قيمة الحقيقة.[2]

كما أنّ طرحه تأسّس على فكرةٍ مفادها «أنّنا نتكلّم بقصدِ التّأثير»[3]، وبالتّالي فإنّ هدف الحجاج عند **"ديكرو"** هو التّوجيه، وهذا التّوجيه يحصل على مستويَين:[4]

---

[1] روبير مارتان، في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: البكوش الطّيب، صالح الماجري، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص331.

[2] يُنظر: ناصر عمّارة، الفلسفة والبلاغة _مقاربةٌ حجاجيّةٌ للخطاب الفلسفيّ_، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1430هـ، ص (103_104).

[3] العزاوي أبو بكر، اللّغة والحجاج، ص14.

[4] يُنظر: انزكنرمت أحمد، الحجاج في المناظرة _مقاربةٌ حجاجيّة لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس_، ضمن كتاب الحجاج والاستدلال الحجاجي _دراسات في البلاغة الجديدة_، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع، الأردن، ط1، 2011م، ص153.

- **على مستوى السّامع**؛ وذلك بالتّأثير فيه، أو مواساته، أو إقناعه، أو جعله يأتي فعلاً ما، أو بإزعاجه، أو إحراجه، أو غير ذلك...
- **على مستوى الخطاب**؛ حيث يكون القول (ق1) مؤدّياً بالضّرورةِ إلى ظهور القول (ق2) صراحةً أو ضمنياً.

ويقصدُ "**ديكرو**" بمنطق اللّغة وجود طابع استدلاليّ في بنية اللّغة الطّبيعيّة؛ «إذ توجد بين بعض ملفوظات اللّغة الطّبيعيّة علاقاتٌ حتميّةٌ، حيث إنّنا عندما نقبل هذه الملفوظات نكون مجبرين على تقبّل ملفوظاتٍ أخرى.»[1]

إنّ «اللّغة تشرحُ اللّغة ولا تُتَجاوزُ إلّا بها»[2]؛ هذا المنطق الطّبيعيّ للّغة يؤكّد أنّ كلّ ما يُنجزُ من أقوالٍ هو حجّةٌ تقوى وتضعَف استناداً إلى تراتبيّةٍ إقناعيّةٍ ناتجةٍ عن الهدفِ من الخطاب.

يتمثّلُ موضوعَ الحجاجِ حسَب "**ديكرو**" في «بيان ما يتضمّنه القول من قوّةٍ حجاجيّةٍ تمثّل مكوّناً لا ينفصِلُ عن معناه يجعلُ المتكلّم في اللّحظة التي يتكلّمُ فيها يوجّه قولهُ وجهةً حجاجيّةً ما.»[3]

وبالتّالي فإنّ «كلّ قولٍ يحتوي على فعلٍ إقناعيّ، فأن تتكلّمَ يعني أنّك تُحاجج (كل قول = حجاج)، ولا وجود لكلامٍ دون شحنةٍ حجاجيّةٍ، فالحجاجُ عنده هو علاقةٌ دلاليّةٌ تربطُ بين الأقوال في الخطاب تنتجُ عن عمليّة المحاججة.»[4]

---

[1] Ducrot, Logique structure énonciation, lectures sur le langage, ed: Minuit, Paris, 1989, p66

[2] عمّارة ناصر، الفلسفة والبلاغة _مقاربةٌ حجاجيّةٌ للخطاب الفلسفيّ_، ص105.

[3] حمادي صمّود، مقدّمة في الخلفيّة النّظريّة للمصطلح، ص352.

[4] العزاوي أبو بكر، اللّغة والحجاج، ص (14_16).

تأسيساً على هذا فإنّ الحجاجَ عند "**ديكرو**" يتميّز بميزتين أساسيتين هما:[1]

- التّأكيد على الوظيفة الحجاجيّة للبُنى اللّغويّة.
- إبراز سمة الخطاب التّوجيهيّة.

يندرجُ الحجاجُ ضمنَ ما يسمّيه "**ديكرو**" **البلاغة المتكاملة؛** البلاغة التي تستثمر منطق اللّغة المتكامل، وتستفيدُ من جميع المحاور التي تتقاطع مع نسق اللّغة، ويشملُ الحديثُ هنا ثلاثة مستويات للّغة، يرتبط كل مستوًى منها بمنحى حجاجيّ وأفقٍ بلاغيّ في كلّ متكامل، وهي:[2]

- **المستوى النّحوي:** يخضعُ البناءُ الجملي في اللّغة لقواعد محدّدة القواعد النّحويّة تشكّل نظامَ سيرورة الكلام وجريانه مجرى مقاصده وأغراضه، وهي بذلك متتاليّات تامّة التّكوين تجعلُ من توليفة الكلمات والرّموز نسقاً منتظماً يرسّخ في الذّهن مثالاً للفهم والإفهام، فلا يتحقّق الفهم إلّا بشروطٍ نحويّةٍ، وعليه فإنّ المجرى الحجاجيّ يتّبع الطّرق النّحويّة نفسها، ويركب شروط تكوّن الجملِ ومسارها... وبالتّالي فإنّ النّحو يمثّل السّلوك النّموذجيّ للّغة الذي يجب أن يتّبعه الخطيب أو السّامع أو المُحاور الحجاجيّ.
- **المستوى الدّلاليّ:** إنّ الاشتغال الحجاجيّ للخطاب يسير من بناءٍ نحويّ بعدّه سلوكاً لغويّاً نموذجياً إلى فضاءٍ دلاليّ، ومنه فالخطاب لا ينقل الحجاجيّة بفعاليّةٍ إلاّ إذا ترجمنا نسقه الدّلاليّ بإخلاص.

في هذا المستوى لا يتمّ بناء العلاقات الحجاجيّة بناءً على المضامين الإخباريّة للدّلالات فقط، بل على النّسق الدّلاليّ الذي تنتظم فيه متواليات الحالات الخطابيّة التي تتسلسل داخل سيرورة الخطاب مشكّلةً بذلك السّلوك النّموذجيّ الدّلاليّ لقيم الصّدق والكذب

[1] يُنظر: الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربيّ القديم بنيته وأساليبه، ص (24.23).

[2] يُنظر: عمّارة ناصر، الفلسفة والبلاغة _مقاربةٌ حجاجيّةٌ للخطاب الفلسفيّ_، ص (111.108).

بما هي حالات تقريرات وتعيينات، بخلاف المنطق الذي يحدّد معاني الجمل من خلال ما يُحيل إليه من قيم حقيقيّة.

- **المستوى التّداوليّ:** حسَب هذا التّتابع لمنطق اللّغة بالمعنى الدّيكروي، فإنّ الخطاب الحجاجيّ داخل اللّغة ووفق منطقها لابدّ أن يؤوّل إلى مرحلة الإنجاز باعتبار الأنساق النّحويّة معاييراً للحقيقة وعوداً بإنجازها، ومنه فإنّ كلّ فعلٍ للكلام يمكن أن يكون إنجازاً بمعيارٍ ما، ثمّ إنّ الوعد لا يتضمّن النّطق بكلماتٍ فقط، بل هو مفعّل داخلي.

نستشف من هذا أنّ الخطابات تتفاوت حجاجيّاً حين لا يُصبحُ هدفها الوحيد الإقناع والتّأثير، بل تهدف إلى توطين الفعل داخل مجال الحقيقة لتصبحَ الحقيقةُ هي عينُ الفعلِ وتكمن قوّة الحجة إذن في تلك التي تدفعُ بالخطاب إلى إنجاز أفعال وتحقيقها، وبناءً على المستويات الثّلاثة المذكورة آنفاً تتأسّس البلاغةُ المتكاملة.

تُعدّ المبادئ الحجاجيّة جملة من المسلّمات المشتركة بين أفراد مجموعةٍ لغويّةٍ معيّنة يعتقدون صدقها، وهي بمثابة الضّامن بين الحجة والنّتيجة، وقد عدّد لها "**ديكرو**" جملةً من الخصائص نذكر منها ما يأتي:[1]

- **العموميّة:** فهي تصلحُ لعددٍ كبيرٍ من السّياقات.
- **التّدريجيّة:** إنّها تقيمُ علاقةً بين محمولين تدرجيين، أو بين سلمين حجاجيين.
- **النّسبيّة:** فإلى جانب السّياقات التي يتمّ فيها تشغيل مبدأ حجاجيّ ما هناك إمكانية إبطاله ورفض تطبيقه، باعتباره غير واردٍ وغير ملائمٍ للسّياق المقصود، أو يتمّ إبطاله باعتماد مبدأ حجاجيّ آخر مناقض له.

[1] يُنظر: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، ص (31_32).

اقترنت نظريّة "**ديكرو**" الحجاجيّة بمفهوم السّلم الحجاجي؛ القائم على ترتيب الحجج الواردة في الملفوظ حسب درجات القوّة والضّعف، والذي يخضَع عنده إلى ثلاثة قوانين هي:[1]

- **قانون الخفض:** ومقتضى هذا القانون أنّه إذا كان صدقُ القولِ في مراتب معيّنة من السُّلَّم فإنّ نقيضه يصدقُ في المراتب التي تقع تحتها.
- **قانون تبديل السّلم:** ومقتضى هذا القانون الثّاني أنّه إذا كان القولُ دليلاً على مدلولٍ معيّنٍ فإنّ نقيضُ هذا القول دليلٌ على نقيضِ مدلوله.
- **قانون القلب:** ومقتضى هذا القانون الثّالث أنّه إذا كان أحدُ القولين أقوى من الآخر في التّدليلِ على مدلول معيّن فإنّ نقيضَ الثّاني أقوى من نقيض الأوّل في التّدليل على نقيض المدلول.

كما وقد ارتبطَ بمفهومِ السّلّم الحجاجيّ عند "**ديكرو**" **مفهومُ الوجيهة** (الاتجاه الحجاجيّ)، ويُقصَد به «أنّه إذا كان قولٌ ما يمكنُه إنشاء فعلٍ حجاجيّ فإنّ القيمة الحجاجيّة لهذا القول يتمّ تحديدها بواسطة الاتّجاه الحجاجيّ، وهذا الأخير قد يكونُ صريحاً أو مضمراً، فإذا كان القول أو الخطاب معلَّما (marqué)؛ أي مشتملاً على بعض الرّوابط الحجاجيّة، فإنّ هذه الأدوات والرّوابط تكون متضمّنة لمجموعةٍ من الإشارات والتّعليمات تتعلّق بالطّريقةِ التي يتمّ بها توجيهُ القول أو الخطاب، أمّا في حالة كون الخطاب غير معلّمٍ فإنّ التّعليمات المُحدِّدة للاتّجاه الحجاجيّ تُستَنتج إذاك من الألفاظ والمفردات بالإضافة إلى السّياق التّداوليّ والخطابيّ العام.»[2]

إنّ مجالَ البحثِ عند "**ديكرو**" و"**أونسكمبر**" هو الجزءُ التّداوليّ المدمَج في الدّلالة؛ أي بحثُ الدّلالةِ التّداوليّة في طيّات الأبنية اللّغويّة في إطار ما يسمّى **بالتّداوليّات المُدمَجة** (la

[1] يُنظر: طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، ص (274_275).

[2] العزّاوي أبو بكر، اللّغة والحجاج، ص25.

(pragmatique intégrée) وهي التي تقرنُ الحجّة بالنّتيجةِ بواسطة الرّوابط الحجاجيّة.[1] تأسيساً على هذا وضعا مقاربةً حجاجيّةً لسانيّةً تصف الرّوابط اللّغويّة في سياقٍ تداوليّ.

فضلاً عن الرّوابط الحجاجيّة نجد "**ديكرو**" يعمّق من نظريّته بالتّطرّق إلى العواملِ الحجاجيّة ويرى ضرورةَ التّمييز بينهما؛ فإذا كانت الرّوابط الحجاجيّة «تربطُ بين قولين أو بين حجّتين على الأصحّ أو الأكثر، وتُسنِد لكلّ قولٍ دوراً حجاجيّاً محدّداً حسَب السّياق التّداوليّ»[2]، فإنّ العوامل الحجاجيّة «تقومُ بدور حصر الإمكانات الحجاجيّة وتقييدها داخلَ ملفوظٍ حجاجيّ معيّن.»[3]

2_4: الحجاج عند "تولمين":

إنّ "**ستيفن تولمين**" **(Stephen Toulmin)** لم يلقِ بالحجاج خارج المنطق، وإنّما أعتقه من شكله الرّياضي، فيمكن عدّ نظريّته إعادة صياغة وتجديد للمنطق.[4]

فلمّا استند "**تولمين**" إلى المنطق في تنظيمِ الحجج كانت وظيفةُ الحجاج عنده وظيفةً تعليليّةً، ذلك أنّ «التّعليلُ هو الوظيفة الأساسيّة للحجاج، وما عداه من استعمالات ووظائف ثانويّ ومشوّش.»[5]

وبالتالي فقد اهتمّ بالحجج التّعليليّة الموجّهة إلى دعم الإثباتات، فالحجّة بالنّسبة إليه هي كلّ قضيّةٍ تُقدّم كتأكيدات، ومُصاغة بشكلٍ أو بآخر كأسباب.[6]

---

[1] حمداوي جميل، نظريّات الحجاج _قراءة في نظريّات معاصرة_، ص94.

[2] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[4] يُنظر: طروس محمد، النّظريّة الحجاجيّة من خلال الدّراسات البلاغيّة والمنطقيّة واللّسانيّة، ص61.

[5] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[6] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

طرح "**تولمين**" هذا التّصوّر في كتابه **(The uses of argument)** والذي درسَ فيه الأدوات الحجاجيّة أثناء استخدامها اللّغويّ محاولاً إعطاءَ الحجاج سمة العقلانيّة وإكسابه بُعداً منطقيّاً متّخذاً من نظريّة القانونِ أنموذجاً لهذا المنطق؛ وفي هذا الصّدد يؤكّد "**تولمين**" أنّ ميزةَ الموازاة بين المنطق وبين نظريّة القانون، أنّها تُساهمُ في مَرْكَزةِ الوظيفة النّقديّة للفعل، لأنّ قواعد المنطق تُطبَّقُ على النّاس وعلى حججهم كمعايير امتياز يلجأ إليها الفردُ حين يُحاجّ، وعلى ضوئه تقومُ حججه، وقد قدّم لدعمها عناصر تبريريّة تشبّع المعايير المكتسبة، كما بيّن مراتب الحجاج من حيث الدّقةُ وقوّةُ الحجّةِ:[1]

الأوّل: للحجاج ثلاث ركائز: المصرّح به، النّتيجة، الضّمان.

الثّاني: وهو حجاج أدقّ من الأوّل حيث يُضاف إليه الإنشاء.

الثّالث: وهو أكثر دقة لإضافة عنصر الأساس الذي يُبنى عليه الضّمان.

للحجاج في نظر "**تولمين**" خاصيّة تعدّد التّشكل، ففي الأمثلة التي ساقها مثل: تشخيص طبيّ، أو الدّفاع عن شخصيّةٍ تاريخيّة أو غير ذلك، توجدُ قضيّة مقدّمة تأخذ أشكالاً مختلفة: (منافحة، تشخيص، اتّهام)، هذه القضيّة مرتبطة بأسبابٍ مُصرّح بها أو مضمّنة تدعمها مبرّرات تمارس وظيفة تبريرٍ أصليّة، وكلّ وظيفةٍ أخرى لها تبقى ثانويّةً وعالةً على وظيفة التّبرير.[2]

2_5: الحجاج عند "مايير":

أسّس "**ميشال مايير**" **(Michel Meyer)** تصوّره للحجاج على معطياتٍ فلسفيّةٍ، متبنّياً آراء أستاذه "**بيرلمان**" ورابطاً الحجاج بالقضايا التي تثيرها الفلسفة الرّاهنة، وقد ألّف مؤلّفات عدّة في الحجاج، سعى من خلالها إلى بناءِ نظريّةٍ بلاغيّةٍ أساسها فكرة التّساؤل

[1] يُنظر: صولة عبد اللّه، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، ص23.

[2] يُنظر: بروتون فيليب، جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ص61.

وُسِمت بنظريّة المساءلة، فالحجّة في نظر "**مايير**" ماهي إلّا جوابٌ، أو وجهةُ نظرٍ يُجابُ بها عن سؤال مقدّر يستنتجه المتلقّي ضمنياً من ذلك الجواب، وذلك في ضوء المقام وبوحيٍ منه،[1] وقد أسّسها على مبدأين هما:[2]

- **المبدأ الافتراضيّ في تحليل الأقوال:** كلّ الأقوال في العمليّة التّخاطبيّة تقوم على مبدأ الافتراض المؤسّس على الجواب والسّؤال المفترض انطلاقاً من مجموعةٍ من المقوّمات التي تضبطُ العمليّات التّواصليّة منها: السّياق، والقدرات الفكريّة والتّخييليّة والتّجارب الذّاتيّة، فيُصبحُ كلّ قولٍ حسَب غرضه البلاغيّ (الإنشاء، التّعجّب، التّمنّي...) هو افتراضٌ لشيءٍ ما داخلَ السّياق أي جواباً عن سؤالٍ سابقٍ وهو سؤالٌ بجوابٍ لاحق.
- **مبدأ الاختلاف الإشكالي داخل الأقوال:** يقوم على طرح الاختلافات القائمة بين الأقوال، ويهدف إلى تحقيق وظيفة القول تواصلاً أو إقناعاً، وتعتبر هذه الاختلافات ميزة الحقيقة في العمليّات التّخاطبيّة باعتبارها اختلافات تحكمها ضرورات ترتبطُ بالمعارف والتّجارب الثّقافيّة والسّياقيّة التي يتميّز بها الذّهن البشريّ.

تحوي نظريّة المساءلة ثلاثة أبعاد:[3]

- **بعدٌ تداوليّ:** من حيث بحثُها في ظروف إنجاز الخطاب.
- **بعدٌ تأويليّ:** علاقة السّؤال بالجواب وما يتطلّبه من تأويل.
- **بعدٌ بلاغيّ:** ارتباطه بالحجاج.

تتّضح لنا هنا فكرة ارتباط الحجاج بالبلاغة في نظريّة المساءلة، ذلك أنّها البلاغة ترصدُ شكلَ الإقناع حسَب مقصد المخاطَب ومقتضيات المقام.

---

[1] يُنظر: صولة عبد اللّه، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، ص39.

[2] يُنظر: عشير عبد السّلام، عندما نتواصل نغيّر، ص196.

[3] يُنظر: الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، ص138.

كما وقد عالج فكرةَ الحجاج انطلاقاً من فكرتين أساسيتين هما:[1]

- **بنية الصّورة البلاغيّة؛** ونجده يعطيها دوراً كبيراً في جذب السّامع وتحريك خياله حتى يستوعب الأفكارَ والصّورَ المقدّمة إليه، وتأسيساً على هذا تكون الصّور البلاغيّة ذات طبيعة حجاجيّة تساؤليّة شرط أن تبتعدَ على المبالغة والحشو وأن تكون مقاميّة بالغة الإيحاء.
- **العلاقات الخطابيّة؛** وعليها يتأسّس ميثاقُ التّواصل، واشترطَ أن تكون العلاقة جدليّة بين المتكلّم والمخاطب ذات أسسٍ عقليّة فكريّة عالميّة، بحيث تكونُ للخطيبُ طاقةٌ تأثيريّة (كاريزميّة) من جهةٍ، وثقافةٌ عميقةٌ ووعيٌ بمستويات مخاطبيه وأهدافهم من جهةٍ ثانيةٍ إذ بهذه المعرفة وذلك الوعي يستطيع المتكلّم صياغةَ التّساؤلات الجوهريّة الحجاجيّة التي يستدعيها المقام.

[1] يُنظر: الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، ص(136_138).

حوصلة الفصل الثّاني:

عالجنا في هذا الفصل النّظريّ الموسوم بـــ"**الحجاج من منظور الدّراسات العربيّة والغربيّة قديمها وحديثها**" مفهومَ الحجاج في الفكرين العربي والغربي _قديماً وحديثاً_ مُذ أن كان ظاهرةً عامّة غير منفردٍ بمؤلّفات ولا نظريّات خاصّة، إلى أن شغل فكر العلماء في العصر الحديث فأفرغوا جهداً وخصّوه بنظريةٍ وُسمت بالبلاغة الجديدة _عند الغربيين_ والتي تبنّاها علماء العرب المحدثين وطبّقوها على مختلف النّصوص والخطابات اللّسانيّة، فاضطلع الحجاج بمكانة متميّزة ودراسةٍ مفصّلةٍ من حيث المبادئ والمقدّمات، وكذا من حيث التّقنيّات والطّرائق التي بها يتحقّق.

الفصل الثّالث:

تحليل نماذج من نهج البلاغة

لبيان الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة

تمهيد:

تُعدّ الاستعارةُ موضوعَ تفكيرٍ فلسفيّ، لساني، جماليّ ونفسيّ، ويمكن ردّ هذا الشّمول إلى طرحٍ مفادة أنّ «اللّغة بطبيعتها وفي **الأصل استعاريّة**؛ إذ تؤسّس آليةُ الاستعارةِ النّشاط اللّغوي، وكلّ قاعدةٍ أو مواضعةٍ لاحقةٍ تولدُ بقصدِ تحديد الثّراء الاستعاريّ _الذي يعرّف الإنسان على أنّه حيوانٌ رمزيّ_ وتنظيمه(وتفقيره)»[1]، وبالمقابل لا يمكن إنكار فكرة أنّ اللّغةَ قائمةٌ على المواضعة وعلى جملةِ قواعد وضوابط تحكمها، فتكون بذلك الاستعارة في هذه الحالة «الرّجّة والنّتيجة غير المتوقّعة.»[2]

ولمّا كانت الاستعارة تسهمُ في تشكيلِ اللّغة فالحديثُ عنها لا يكون إلّا عن طريقها تأسيساً على ذلك «فكلّ تعريفٍ للاستعارة لا يمكن أن يكونَ إلاّ دائريّاً»[3] يبدأ منها وينتهي إليها.

انطلاقاً من هذه الفكرة المركزيّة يُستبعدُ النّظر إلى الاستعارة بعدّها زخرفاً وتنميقاً وإنّما أبعد من ذلك فقيمتها عرفانيّة؛ فهي **أداة المعرفة مادامت المنتجةُ للّغة**، وبوجهٍ مقابلٍ فإنّ الاستعارةَ تتواجد في مستوى تفكيرنا، فهي تخترقُ أنساقنا الفكريّة والثّقافيّة وتكتسحُ جميعَ مجالات الحياة دون استثناء.[4]

ثمّ إنّ الحديثَ عن الاستعارةِ عرفانيّاً في إطار خطابٍ لسانيّ فحواهُ حجاجيّ يقودنا بالضّرورة إلى الحديثِ عن **استعارةٍ حجاجيّةٍ**؛ ذلك أنّها «تدخلُ ضمنَ الوسائل اللّغويّة التي يستغلّها المتكلّم بقصدِ توجيهِ المتلقّي إلى وجهةٍ للخطاب محدّدة ومن ثمّة تحقّق أهدافه

---

[1] إيكو أمبرتو، السّيميائيّة وفلسفة اللّغة، ص235.

[2] المرجع نفسه، ص236.

[3] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[4] يُنظر: يحي صلاح الدّين، حجاجيّة الاستعارة في الخطابات اللّغويّة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، مجلة الممارسات اللّغويّة، العدد04، المجلّد07، 01 ديسمبر2016م، ص210.

الحجاجيّة، والاستعارةُ الحجاجيّة هي أكثرُ الاستعاراتِ انتشاراً لارتباطها بمقاصد المتكلّمين وبسياقاتهم التّخاطبيّة والتّواصليّة.»[1]

ويمكن القول إنّ الاستعارةَ حجةٌ وأكثر إقناعاً من التّمثيل، تحديداً من خلال الخلط الذي تعمله بين الحاملِ والموضوعِ جاعلةً وحدةَ الحدودِ المتغايرةِ مُحسّة ومن ثمّ فالاستعارةُ هي بامتياز التّصويرةُ التي تؤسّس بنيات الواقع[2]، وبالتّالي فالاستعارةُ «من الوسائل اللّغويّة التي يستعملها المتكلّم للوصولِ إلى أهدافه الحجاجيّة، بل إنّها من الوسائل التي يعتمدها بشكلٍ كبيرٍ جدّاً ما دمنا نسلّم بفرضيّة الطّابع المجازي للّغة الطّبيعيّة، ومادمنا نعتبر الاستعارةَ إحدى الخصائص الجوهريّة للّسان البشري»[3]، ولهذا فإنّ «القولَ الاستعاريّ أعلى حجاجيّاً من القول العاديّ.»[4]

ويجدرُ بنا في هذا المقام التّمييز بين الاستعارةِ الحجاجيّة الهادفة «إلى إحداث تغييرٍ في الموقف الفكريّ أو العاطفيّ للمتلقّي»[5]، والاستعارةُ البيانيّة (الشّعريّة) التي تكونُ مقصودةً بذاتها، وهي بوجهٍ أو بآخرَ إظهارٌ للتمكّن من اللّغة وإبرازٌ لجماليّتها، وبالتّالي «نجدُ في مقابلِ الغاية الجماليّة للاستعارةِ والشّعريّة مطمحاً إقناعيّاً للاستعارةِ الحجاجيّة»[6] فتعدّ وسيلةً حجاجيّةً لامتلاكها خاصيّة الاستدلال القياسيّ فهي «تُضفي ملامح فنّية خاصّة تمنحُ المكتشفين لها من القرّاء متعةً معيّنةً تكونُ كفيلةً بإقناعهم أحياناً بحسب قوّة البناء الحجاجيّ.»[7]

---

[1] الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، ص (286_287).

[2] يُنظر، ريبول أوليفي، مدخل إلى الخطابة، ترجمة: رضوان العصبة، إفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2017م، ص191.

[3] العزاوي أبو بكر، اللّغة والحجاج، ص18.

[4] الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، ص257.

[5] الشّهري عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيّات الخطاب، ص459.

[6] الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربي وبنيته وأساليبه، ص121.

[7] الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في بلاغة النّقد المعاصر، ص166.

ويُعدّ "**الادّعاء**" و"**التّعارض**" قاعدتا الاستعارةِ الحجاجيّة؛ وهو ما أشرنا إليه سلفاً عند "**الجرجاني**" ويشرحه "**طه عبد الرحمن**"؛ فالادّعاء يتأسّس على مبدأ التّطابق بين المستعار والمستعار منه حتّى يصيران شيئاً واحداً، وأنّ التّعبير الاستعاريّ حاصلٌ في المعنى لا في اللّفظ وفي النّظم لا في الكلمة المفردة، هنا أين قال "**الجرجاني**" بفكرة **'معنى المعنى' (المعنى التّداوليّ) الذي يفهمه المتلقّي بمراعاة السّياق الخارجيّ (مقتضيات المقام).**

ومن دلائل صفة الادّعاء في الاستعارةِ أن تجتمع لديها أوصافٌ هي:[1]

- **الخبر** الذي يعتمد الإسناد العقلي بتقديم الدّليل على صدقيّة الخبر.
- و**الحقيقة** التي صارت للمستعار له، وهي نفسها للمستعار منه وادّعاء نفس معناه.
- و**الدّليل** والمتمثّل في صون الدّلالة الأصليّة للمستعارِ منه والتي تنتقلُ للمستعارِ له على أنّ الجامع بينهما يبقى مطويّاً في النّفسِ مضمراً.

وأمّا **التّعارضُ**؛ فيظهر جلياً بفهم البناء الهندسيّ للاستعارةِ، وهو بناءٌ قائمٌ على ثلاث دعائم: الحوار، الحجاج والفعاليّة.[2]

وأكثرُ مفهومٍ لسانيّ لصيقٍ بالاستعارةِ الحجاجيّة هو مفهوم **السّلالم الحجاجيّة**؛ ذلك أنّ الحجج الاستعاريّة تتبوّأ أعلى الدّرجات في السّلّم الحجاجيّ، وبالتّالي «فالأقوال الاستعاريّة أعلى حجاجيّاً من الأقوالِ العاديّة.»[3]

وينبثقُ من هذا المفهوم مفهومٌ آخر يعضّد عمل الاستعارة الحجاجيّة، وهو مفهوم **القوّة الحجاجيّة** الذي يحيلُ إلى أنّ هناك علاقةً ترتيبيّة بين الحجج الموظّفة في الخطاب والاستعارة هي الحجّة الأقوى؛ إذ تختزِن قوّتها الحجاجيّة فيما تقومُ به من إعمالِ الذّهن

[1] يُنظر: طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، ص (304_306).

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص308.

[3] العزّاوي أبو بكر، الحجاج واللّغة، ص103.

حيثُ إنّها قياسٌ تضمَرُ إحدى مقدّمتيه، فالمعنى المراد الاستدلال عليه بالصّورة يكونُ مخفيّاً يصلُ للمتلقّي انطلاقاً من عناصرِ الصّورة، وهذا المعنى جديد لأنّ المتلقّي لم يتوقّع أن يأتيَ في هذه الصّورة.[1]

ويمكن القول بعبارةٍ مبسّطة إنّ كيفية اشتغال الاستعارة الحجاجيّة تكون عن طريق السّلّم الحجاجيّ بناءً على قوّة الحجّة وضعفها.

الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة:

إنّ مفهومَ البعد الحجاجيّ «هو وليد تصوّر لا يقصر أصحابه الحجاج على تقديم الحجج بتدعيم أطروحةٍ أو دحضها، وإنما يرون أنّه من الممكن النظر إلى الحجاج من زاوية أوسع، وفهمه بوصفه خطّة تستهدف التأثير في رأي شخصٍ ما، وفي موقفه وحتى في سلوكه.»[2]

ولهذا نُلفي "**بيرلمان**" ينتقدُ كلّ تصوّرٍ لا يضعُ في حسابه البعد الحجاجيّ للاستعارةِ قائلاً: «... على أنّ أيّ تصوّرٍ للاستعارةِ لا يُلقي الضّوءَ على أهمّيتها في الحجاج لا يمكنُ أن يحظى بقبولنا، إلّا أنّنا نعتقدُ أنّ دورَ الاستعارةِ سيتّضحُ أكثر بربطهِ بنظريّة التّناسب الحجاجيّ... إنّنا لا نستطيعُ في هذه اللّحظةِ وصفَ الاستعارةِ إلّا بتصوّرها على الأقل من وجهة نظر فيما يتعلّق بالحجاج باعتبارها تناسباً مكثّفاً ناتجاً عن ذوبان عنصر المستعار منه في عنصر المستعار له.»[3]

---

[1] يُنظر: أبو مصطفى أيمن، الحجاج ووسائله البلاغيّة، دار النابغة للطّبع والنّشر والتّوزيع، د. مكان نشر، د.ط، 2018م، ص155.

[2] القاضي محمد وآخرون، معجم السرديات، دار الفارابي، لبنان، بيروت، ط1، 2010م، ص (52_53).

[3] Chaïm Perelmen et L. Olberechts Tyteca, La nouvelle rhétorique, p535.

ثمّ إنّ السّعي الحثيث نحو استنباط الأبعاد الحجاجيّة لخطابٍ لسانيّ معيّن يحيل مباشرةً إلى تصنيفه ضمن الخطاب الحجاجيّ، وهو ما يفرز جملةً من السّمات المائزة ينفردُ بها دونَ غيره يمكنُ إجمالها في الآتي:

أ. **القصد المعلن:** «تكمنُ السّمة القصديّة للحجاج في تحديد العلاقة الحجاجيّة حين تعتبر أنّ العبارةَ (س) موجّهةٌ لخدمة (ج) تتحقق السّمة القصديّة»[1] عن طريق إحداث تأثيرٍ معينٍ في المتلقي وبالتّالي إقتناعه بفكرةٍ ما «فعندما يطالبُ المحاور غيره بمشاركته اعتقاداته فإنّ مطالبته لا تكتسي صبغةَ الإكراه، ولا تُدرج على منهج القمع، وإنُما تتّبع في تحصيلِ غرضها سبلاً استدلاليّة متنوّعةً تجر الغير جرّاً إلى الاقتناع برأي المحاور.»[2]

ب. **التّناغم:** بما أنّ الخطاب الحجاجي خطابٌ مستدل عليه فإن سمَة التّناغم والتّرابط فيه سمةٌ لصيقة؛ ذلك أنّه «يقوم على منطق ما في كلّ مراحله، ويوظّف على نحوٍ دقيقٍ التّسلسل الذي يحكم ما يحدثه الكلام من تأثيرات (...) وهو ينمّ من هذا الوجه عن ذكاء صاحبه ويشي بمعرفته الدقيقة بنفسيةِ المتلقّي وقدراته وآفاقه.»[3]

ج. **الانتقائيّة:** يسلكُ المحاجج في بناء خطابه نهجاً انتقائيّاً قصد تحقيق الفعاليّة الإقناعيّة؛ فينتقي بذلك العناصر المكوّنة لهذا العالم بشكلٍ دقيقٍ وموجّهٍ؛ أي بشكلٍ يسايرُ فيه تلك العناصر المنتقاة أو تلائمُ وضعَ المتلقّي وقدراته وتستجيبُ خاصةً لآفاق انتظاره من جهة أخرى.»[4]

د. **التّخطيط:** يلتزم المحاجج سُلّميةً معيّنةً في عرضِ فكرتِه بل وفي عرض جميع العناصر المكوُنة لها؛ أي يحتاجُ إعداداً مسبقاً لكيفية بناء الخطاب، فدفاع المحاجج عن فكرةٍ معيّنةٍ وانتصاره لها يقوده إلى رسم «عن طريق الخطاب كوناً مصغّراً يمثّل

---

[1] طروس محمد، النّظريّة الحجاجيّة من خلال الدّراسات البلاغيّة والمنطقيّة واللّسانيّة،، ص 110.

[2] طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 38.

[3] الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، ص62.

[4] المرجع نفسه، ص30.

النّموذج الأمثل لوضعيةٍ ما، لكن دون أن يعكس مقتضيات البناء العلمي مع الاعتماد أساساً على بعد حواريّ.»[1]

ه. **الاستدلاليّة:** إن الخطاب الحجاجيّ في أبسط صوره ترتيبٌ عقليٌ للعناصر اللّغويّة يستجيب لنية الإقناع؛ استوجب أن يكون بناؤه على نظامٍ معيّنٍ تترابطُ فيه العناصر وفق نسقٍ تفاعليّ، وتهدف جميعها إلى غاية مشتركة.[2]

و. **البرهنة:** طريقةٌ يسعى من خلالها المحاجج إلى تبليغ معارفه بأقلّ جهدٍ وفي أقصر وقتٍ موظفا حججاً يحمل من خلالها المتلقّي على الإذعان «وإليها تردّ الأمثلة والحجج وكلّ تقنيات الإقناع مروراً بأبلغ إحصاءٍ، وأوضح استدلالٍ وصولاً إلى ألطفِ فكرةٍ وأنفذها.»[3]

ز. **الحواريّة:** لا تتحقّق هاته السّمة إلّا بوجودِ متخاطبين تجمعُ بينهما معارف وتجارب، فـــ«لا كلامَ مفيدٌ إلّا بين اثنين، لكلّ منهما مقامان، هما: مقام المتكلّم، ومقام المستمع، ولكلّ مقامٍ وظيفتان هما: وظيفةُ المعتَقِد، ووظيفة المنتَقِد؛ بحيثُ إذا كان المتكلّم معتقداً كان المستمعُ منتقِداً، وإذا كان المستمعُ معتقداً كان المتكلّم منتقِداً.»[4]

ح. **الغائيّة:** إنّ الخطاب الحجاجيّ خطابٌ غائيّ هادف «فمن الأهداف التي يرمي المرسَل إلى تحقيقها من خلال خطابه إقناع المرسل إليه بما يراه»[5]، فالغايةُ من الحجاج تعديل أو تغيير فكرةٍ أو حكمٍ لدى المتلقّي.

نلخّص كلّ هاته الخصائصِ فنقولُ إنّ المحاججَ يُضمرُ في خطابهِ قصداً ومسعى تأثيرياً إقناعيّاً، يسوقُه بتناغمٍ وانسجامٍ بين مفاصل الخطاب فلا تَخالف بين المقدّمات

[1] الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، ص30.
[2] يُنظر: طه عبد الرّحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص36.
[3] الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، ص27.
[4] طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص99.
[5] الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه، ص32.

والنّتائج ولا تناقض، منتقٍ حججَهُ وفقَ تخطيطٍ معيّن، مستدّلاً ومبرهناً بها في حواريّةٍ بينهُ وبين المتلقّي نحو تحقيق غاياتٍ مسطّرة.

ولمّا تميّز الخطاب المتضمّن أبعاداً حجاجيّة عن غيره من أنواع الخطابات بهذه الخصائص، وكانت الاستعارةُ من وسائلِ التّدليل في الحجاج تتشكّل بنيتها أساساً من تركيبٍ يولّد متتاليةً تتجسّد فيها الأحاسيس والأفكار، تبيّن إذن أنّها تهدفُ من خلاله إلى تحقيق وظيفةٍ مزدوجةٍ بين الإقناع والتّأثير، فالحجاجُ في الاستعارةِ «ما هو إلّا توخّي الأساليب الملائمة للمقامِ قصدَ الاستمالة والتّأثير والإقناع في المتلقّي، وتكمنُ الوظيفةُ الحجاجيّةُ للصّورة في دعوةِ المحاجج إلى تعاقدٍ ضمنيّ مشتركٍ، يتمّ فيه إنتاج وجهات نظر وتبادلها بقصد تعزيزها بأساليب وحجج مختلفة في سياق الخطاب.»[1]

ارتكازاً على هذا فإنّ الاستعارةَ تُسهمُ في بناء النّص الحجاجيّ من ناحية «الاستدلال والتّأثير والإقناع»[2]، فبما أنّها تقتضي المناسبة بين المستعار له والمستعار منه فهي تخلق تصوّرات ذهنيّة لها وثيق الصّلة بما هو متعارفٌ عليه في الوسط الإنسانيّ، حتّى وإن كُسِرت تلكَ النّمطية، هذا ما يؤدّي بالمتلقّي إلى تقبّلها وهو ما سيتولّد عنه التأثير المنشود من طرف المتكلّم، فكسرُ معياريّة القواعد هي السبيلُ الأوّل الذي تسلكه الاستعارةُ لتنتقلَ بعد ذلك لضمّ المختلفات بما يناسبها، فـــ«من خلال انزياحات اللّغة التي تنشئها ببناء تصوّرات مكمّلة أو جديدة تماماً، تعيد توجيه الفكر إلى طريقٍ فيه معانٍ لا توفّرها القواعد العاديّة لنشاطِ اللّغة.»[3]

---

[1] الزّبيدي رائد مجيد جبار، بلاغة الحجاج في الشعر العربي القديم _رسائل الإمام علي دراسة حجاجيّة_، المشرف: أحمد حياوي مهجر السّعد، أطروحة دكتوراه، جامعة البصرة، العراق، 2013م، ص52.

[2] عشير عبد السّلام، عندما نتواصل نغيّر، ص112.

[3] عمّارة ناصر، الفلسفة والبلاغة _مقاربة حجاجيّة للخطاب الفلسفي_، ص154.

بعبارةٍ أخرى يمكن القولُ «إنّ الاستعارةَ، وهي إضمارٌ للتّماثل يمكنها أن تكونَ حجّةً عندما تخدمُ الإقناع»[1]، فهي حجّةٌ تستعملُ للدّفاع عن رأيٍ ما فتكونُ بذلك مشحونةً بحمولةٍ حجاجيّة، فيرى "**عبد الرحمن طه**" أنّه «لا حجاج بغير مجاز، وأنّ أفضل العلاقات المجازيّة هي العلاقة الاستعاريّة.»[2]

تأسيساً على هذا كانت الاستعارةُ أداةً من أدوات الإقناع لما لها من أثرٍ في اللّغة والفكر على حدّ سواء[3]؛ إذ «ليست الاستعارةُ مجرّدَ مجازٍ يحيلُ إلى فضاءٍ تخيليّ في اللّغة، بل هي عمليّة استبدالٍ وتحويلٍ داخل الوعي نفسه»[4] الذي تتمّ من خلاله حجاجيّة الاستعارة بتحويل المعنى الذّهني المتصوّر إلى صورةٍ مُحسّة في الغالب، هنا أين يشغّل ذهن المتلقّي آلياً وتُمنح للخطابِ قوّةً تأثيريّة تحت إطارٍ إيضاحيّ تصويريّ، فتعملُ على تغيير مسار الذّهن بكسر أفق التّوقّع، وتحفيزه بصورةٍ أعمق من المعنى المباشر.

ونجد أنّ التّأثير الذي تحقّقة الاستعارة الحجاجيّة يتحقّق بالتّخييل عن طريق استتار المستعار منه، وبروز المستعار له مجسّداً له شكلاً ووظيفةً، فـــ«الاستعارةُ بوصفها تمثيلاً مركّباً من تخييلٍ وتصويرٍ هي شكلٌ خطابيّ يدفع بالحجّة إلى مستوى لا يتحدّد معه ميزانٌ لمعرفةِ قيم الحقيقة، فيقعُ البرهان بسلطةٍ لا تنقضي.»[5]

هذا السّلطان الذي تمارسه الاستعارة يجعل الإدراك الذّهني يتجاوزُ معيارَ الحقيقةِ بل نقل الحقيقةِ هو بشكلٍ موحٍ ومؤثّرٍ في النّفس يجعلها تنفرد بتركيزٍ معنويّ خلاف غيرها «لاتّسامها بالعمق الذي يُسهمُ فيه الخيالُ بشكلٍ أكثر فاعليّة، لأنّ براعةَ التّركيب

---

[1] بروتون فيليب، الحجاج في التّواصل، ترجمة: مشبال محمد، عبد الواحد التهامي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، القاهرة، 2013م، ص122.

[2] طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان، ص232.

[3] يُنظر: جورج لايكوف جورج وجونسون مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ص159.

[4] عمّارة ناصر، الفلسفة والبلاغة _مقاربة حجاجيّة للخطاب الفلسفي_، ص160.

[5] المرجع نفسه، ص159.

الجملي فيها يتناولُ المعاني بطريقةٍ مركّزةٍ مؤثّرةٍ في المتلقّي من خلال السّطوع الدّلاليّ المذهل للمخاطب الذي ينتج عنه ولوج ذهني متّسع وقادر على التقاط المعاني وتوضيحها.»[1]

بناءً على ما سبق عرضه واتّكاءً على الفرش النّظري اعتمدنا في تحليل النّماذج المختارة من نهج البلاغة _المتضمّنة استعارات متنوّعة_ على المنظور البلاغيّ للاستعارة بعدّه مهاداً انطلقت منه في تشكّلها الفكريّ الأوليّ، لتنحوَ بتدرّج تحليليّ منحًى معرفيّ عرفانيّ حاولنا من خلاله الكشف عن دور هذه الآلية اللّغويّة ووظيفتها في تحقيق الأبعاد الحجاجيّة (إقناع/ تأثير) المَرُومَة من قِبَل المخاطِب (الإمام علي كرّم الله وجهه) وهذا تِبعاً لتنوّع السّياقات وتعدّدها حسَب الفنّ الأدبيّ الموظّفة فيه (خطبة/ رسالة/ حكمة).

[1] منصور هادي حسن محمد، أساليب البيان العربي في السّور المئين، أطروحة دكتوراه، المشرف: محمد حسين علي الصّغير، جامعة الكوفة، كلّية الآداب، قسم اللّغة العربيّة، 1430هـ، 2009م، ص156.

المبحث الأوّل: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في خطب نهج البلاغة:

1) خصائص خطب الإمام في نهج البلاغة:

تندرج مادة (خ ط ب) في **المعجمات العربيّة** تحت مفهوم الأمر والشّأن، إذ ورد في "**مختار الصحاح**" «الخطب سبب الأمر، تقول: ما خطبك؟ قلت: قال الأزهري: أي ما أمرك؟ ونقول هذا خطب يسير وجمعه خطوب، وخاطبه بالكلام مخاطبةً وخطابًا.»[1]

ولما كانت الخُطبة تحمل في طيّاتها شأنًا وأمرًا لتبلّغه سيقت **اصطلاحاً** إلى «فنّ مخاطبة الجماهير للتأثير فيهم واستمالتهم»[2]، فهي من «مستودعات سرّ البلاغة ومجامع الحكم، بها تفاخرت العرب في مشاهدهم، وبها نطقت الخلفاء والأمراء على منابرهم، وبها تميّز الكلام، بها يُخاطب الخاصّ والعام.»[3]

تفصح خطب الإمام عليّ _كرّم اللّه وجهه_ عن أهميّة الخطابة ومكانتها في النّفوس فـــ«كتاب نهج البلاغة قد استودع من خطب الإمام عليّ بن أبي طالب ماهو قبس من نور الكلام الإلهي، وشمسٌ تضيء بفصاحة المنطق النبويّ»[4]، ألقاها الإمام في محافلَ عديدةٍ مسجّلةً جانباً من واقع وتاريخ المجتمع آنذاك كاشفة عن خباياه (عادات وتقاليد، ظروف بيئيّة، وسائل العيش المعتمدة، طريقة التّفكير...).

لقد نسج الإمام عليّ _كرّم اللّه وجهه_ خُطبه من أنساق القرآن المميّزة في شتى الموضوعات اختيارًا، واقتباسًا ونقلًا، فنصوصها حافلةٌ بمفردات قرآنيّة كوّنت نسقًا جماليًّا جديدًا، فللكلمة القرآنيّة دورٌ فاعلٌ في بناء خُطب الإمام كي يبلغ بها في النّفوس مبلغًا

---

[1] الرّازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ص163، مادة (خ ط ب).

[2] الشّاوي محمد سمير، علم الخطابة مع ذكر أشهر خطب التّاريخ، دار العصماء، دمشق، سوريا، ط1، 2010م، ص11.

[3] القلقشندي أبو العباس أحمد، صبح الأعشى، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، مصر، د.ط، 1966م، ص210.

[4] الألوسي محمد شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، شرحه: محمد بهجة الأثري، د. دار نشر، د. مكان نشر، ط1، د.ت، ج3، ص181.

راقيًا، بحيث تعدّ «لبّ كلام العرب وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع الشّعراء في نظمهم ونثرهم.»[1]

والمُتتبع لخطب الإمام _كرّم اللّه وجهه_ يجدها ملأى بالحركة والأمانة على نقل مضامين القرآن الكريم إلى النّاس، ويمكن حصرها في أربعة موضوعات كبيرة تدخل تحتها موضوعات أخرى فرعيّة هي:

- التوحيد والعبادة.
- قدرة اللّه عزّ وجلّ في الخلق.
- المواعظ والحكم.
- الجهاد في سبيل اللّه.

«فليس لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب موقفٌ ضيّقٌ منطوٍ على تجربةٍ محدودةٍ تموت بموت صاحبها، بل كلّ تجاربه الشّخصيّة منطلقةٌ من المفهوم القرآنيّ للحياة.»[2]

فيمكن القول إنّ الموضوعات الّتي تطرق إليها الإمام _كرّم اللّه وجهه_ تزيد من تثقيف المخاطبين كما أنّها سبيل لفهم القرآن الكريم .تحوي خطب الإمام كرّم اللّه وجهه في كثير مواضعَ جوانباً من مواقف الأنبياء _عليهم السّلام_ ذلك أنّ في ذكرهم حثًّا للمخاطب على اقتفاء خطاهم فهم النّموذج الأكمل من البشر، وفي قصصهم واقعيّةً تمسّ جميع شؤون الحياة.

ثمّ إنّ المتتبّع لخطب الإمام _كرّم اللّه وجهه_ يجدُ أنّها تكشف عن جملةِ أنساقٍ سياسيّةٍ أسهمت في تشكّل السّلطة، إذ كانت خُطبه «تتطوّر بفعل واقعه السّياسيّ تنزع عنه وتصدر عنه، ممثّلةً آراءه وعقيدته فيما يطرأ على المسلمين، فهو حينًا يشيد وينصح

[1] مطلوب أحمد، النقد الأدبي الحديث في العراق، مجموعة محاضرات ألقاها على طلبة قسم البحوث والدراسات الأدبيّة واللغويّة، مطبعة الجبلاوي، د. مكان نشر، د.ط، 1968م، ص386.

[2] الفحّام عباس، الأثر القرآني في نهج البلاغة، مكتبة الروضة الحيدرية، العراق، د.ط، 2016م، ص286.

وحينًا آخر يعظُ ويبشّر وفي معظم الأحيان يحضّ ويحرّض، دون أن يتخلّى عن النّزعة الدّينيّة والّتي استأثرت بخطبه وارتبطت بها ارتباطها بالأغراض السّياسيّة.»[1]

وتمتاز خطب الإمام عليّ _كرّم اللّه وجهه_ بجملةٍ من الخصائص نذكر أبرزها:[2]

- تمثيلها لحياته وشخصيّته وآرائه في الحياة.
- دقّة معانيه وجلالها وتناسقها ومايسودها من وحدةٍ والتئام وعظمة الرّوح الّتي اسنبطت هذه المعاني مع علوّ الأفق ممّا لايكون إلّا لمثل عليّ _كرّم اللّه وجهه_.
- بلاغة أسلوبه وأحكامه وإشراقه واستمداده من أساليب الذّكر الحكيم ومن البلاغة النّبويّة الشّريفة.
- جزالة ألفاظه.

2) الأبعاد الحجاجيّة لاستعارات الإمام في خطب النّهج:

تعدّ الخطبة من بين الخطابات اللّسانيّة الّتي تستند إلى الحجاج مقوّماً لتحقيق مقصديّة المتكلّم من ورائها استدلالاً على موقف ما، أو حملاً للمتلقّي على الإقتناع بفكرة ما والتّأثّر بها ليوصل بها رسالته المتضمّنة في ثناياها.

وبتتبّعنا خطب الإمام عليّ _كرّم اللّه وجهه_ بما تحتويه من آليّاتٍ أسهمت في تحقيق الأبعاد الحجاجيّة، وجدناه يعتمد الاستعارة آلية خادمة له في ذلك، وقد تشعّبت مجالات الخطب العلويّة وتفرّعت حسب المقام والسّياق الدّاعي لها، فاقتصرنا في دراستنا هاته على ثلاثة أنواعٍ من هذه الخطب الحجاجيّة: **(الوعظيّة، الفكريّة، الحربيّة)** تلك الّتي ينجلي فيها البُعد الحجاجيّ لِما وظّفه الإمام من استعارات فيها.

---

[1] حاوي إيليا، فنّ الخطابة وتطوّره عند العرب، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص120.

[2] يُنظر: الجنابي عبد الكريم دوحان، تاريخ الخطابة العربيّة إلى القرن الثاني الهجري، مكتبة الثّقافة الدينيّة، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، ص132.

أمّا **الخطب الفكريّة** بما اشتملت عليه من قضايا التّوحيد وما خلق اللّه في السّماوات والأرض، وما أسبغ فيهما من نعمٍ ظاهرةٍ وباطنةٍ تدعو العقل إلى التّدبّر فيها، يكون الإقناع فيها متمثلاً بقوّة، فيبثّ الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في صوره الاستعاريّة طاقات حجاجيّة يحثّ بها ذهن المتلقّي على التّأمّل في خلق اللّه والتّفكّر فيه بما يوصل إلى وحدانيته جلّ في عُلاه، فالإمام باستعاراته المتنوّعة يرمي إلى إحداث هذا الأثر في ذهن المتلقّي مقنعاً إيّاه بإبداعيّة اللّه في صنعه.

وأمّا **الخطب الوعظيّة** بما تحتويه من وعظٍ وإرشادٍ وبما تتضمّنه من قيمٍ أخلاقيّة يدعو إليها الإمام عليّ _كرّم اللّه وجهه_ ويحثّ عليها تارةً، وينهى عن أخرى ويحذّر منها تارة أخرى، هنا أين يتحقّق البعد الحجاجيّ الّذي يقصده الإمام من توظيف الاستعارة في دعوته وتحذيره فيؤثّر في المتلقّي حاملاً إيّاه على الفعل أو على عدمه، ويقنعه أيضاً بقيمة ما يعظه به إن سلباً وإن إيجاباً.

أمّا **الخطب الحربيّة** بما هي مخصوصةٌ للحثّ على القتال واستثارة الجنود وبثّ فيهم الحميّة وروح الجهاد وتحذير المتقاعسين عن ذلك، وبالمقابل هي أيضاً موجّهة لإنذار الأعداء وتحذيرهم من مغبّة أعمالهم، كلّ هذا وذاك يستند في أساسه على منطقٍ حجاجيّ يُلبسه الإمام استعارات تبلغ في نفوس الجنود والأعداء مبلغاً تأثيريًّا وإقناعيًّا يحمل على الإذعان.

ارتكازاً على ما سلف نقول أنّ البعد الحجاجيّ للاستعارة في الخطب الوعظيّة والفكريّة والحربيّة يمكن له أن يتحقّق بطرائق عدّة نهجها الإمام عن طريق الاستعارة وهذه النّماذج المختارة منها كاشفٌ عن ذلك فيما يأتي تحليلاً.

2_1: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطب الفكريّة:

- **من خطبة له _كرّم اللّه وجهه_ يذكر فيها ابتداء خلق السّماء والأرض: «ثمّ أنشأ سبحانه فتق الأجواء، وشقّ الأرجاء، وسكائك الهواء، فأجرى فيها ماءً متلاطماً تياره، متراكماً زخاره، حمله على على متن الرّيح العاصفة.»**[1]

ورد في هذه الخطبة استعاراتٌ تثير الدّهشة والفُجاءة في نفسيّة المتلقّي بما أقرّه الإمام _كرّم اللّه وجهه_ فيها حديثاً عن نظريّة ابتداء خلق الكون، ولمّا اتّسم توصيفه بالعلميّة فهو في مقام حثّ المتلقّي على التّدبّر فيه تدبّراً يفضي به إلى الإقتناع بهذه التّعابير المنسوجة بدقّة، وخوض غمار تلك الاستعارات خوضاً عميقاً من معانيها بما تحمله من تصويرٍ فنّيّ حجاجيّ رامٍ إلى إحداثِ أثرٍ فكريّ.

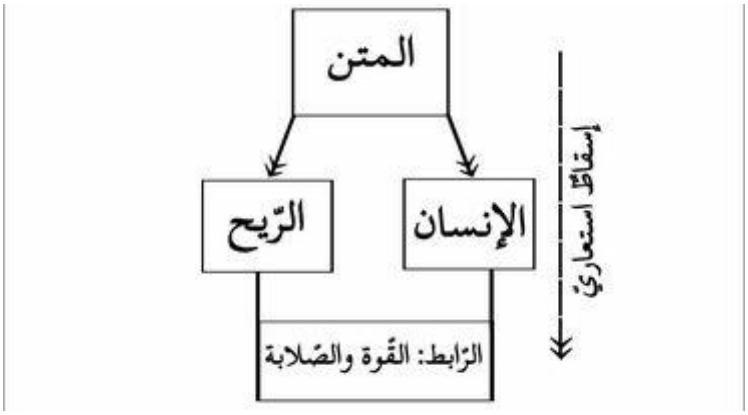
فنجد في استعارة "**حمله على متن الرّيح العاصفة**" تركيباً يسمو بمخيّلة المتلقّي إلى تكوين صورة غير متوقّعة عمادها "**صورة الماء في حركته مع الرّيح**" هنا أين نلمح **استعارةً تشخيصيّةً** تبثّ حركيّة في المعنى جاعلةً منه حيًّا ماثلاً مثيراً دهشةً علميّة من خلال تلاعبه في المنظومة الفكريّة للمتلقّي، أين يعمل على تفكيك الصّورة وتأويلها استدلالاً ليصل إلى استنتاج يميط اللِّثام عن عجيب ذلك المعنى وغريب تكوينه.

فقد استعار الإمام لفظة "**متن**" جاعلاً من "**الرّيح**" "**إنساناً له ظهر يحمل عليه**"؛ واصفاً إيّاها بأنّها ريحٌ عاصفةٌ لقوّتها، فتشخيصها في صورة "**إنسانٍ قويٍّ قادرٍ على حمل الأثقال**" أعطى الاستعارة حياةً وحركيّةً وتفاعلاً في حجاجيتها، ولكنّ مكمن القوّة الحجاجيّة للاستعارة هنا في تأويل المعنى تأويلاً علميًّا أين تغدو الرّيح **وعاءً** _على تشخيصها للمعنى_ يحيط بالماء فيجمعه، ذلك أنّ الماء «هو مايسمّيه علماء اليوم "الهيولى الذّريّة" وهي ما تتألّف من الجسيمات العنصريّة (كالبرتون، النترون، والإلكترون) الّتي صنعت

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص16.

العناصر فيما بعد كالهيدروجين والهيليوم والليثيوم والكربون...الخ، وهذه الجسيمات إن وجدت مجتمعة بهذا الشّكل في الهيولى تكون ثقيلة جدًّا وأثقل من المواد الموجودة على الأرض بآلاف المرّات، لذلك لابدّ لحملها في الفضاء ومنعها من الانتشار والتّبعثر من ريحٍ قويّة.»[1]

ثمّ إنّ لفظة "**متن**" نجدها أيضاً تفرز معاني القوّة والتّماسك لأنّ «الميم والتّاء والنون أصل صحيح واحد يدلّ على صلابة في الشيء مع امتدادٍ وطولٍ»[2]، فتتعاضد الدّلالات وتتواشج المعاني فيما بينها بين معنى لغويّ وآخر علميّ يُفضي بالمتلقّي إلى الاقتناع بجوهر القضيّة الحجاجيّة لدقّة انتقاء ألفاظها، فلمّا حمل الإمام _كرّم اللّه وجهه_ المعنى من مجاله المجرّد وصبّه في مجال مُحسّ ناقلاً بذلك الدّلالة الاستعاريّة إلى جانب يُحاجج فيه عن عظيمِ خلق اللّه وصنيعه متخيّراً بذلك ألفاظاً على غرابة جمعها إلاّ أنّ ذاك هو موقعها نظماً وتأليفاً، فالرّابط المشترك بين "**الرّيح**" و"**ظهر الإنسان**" هو **القوّة والصّلابة** وبهذا قد عرض الإمام هذه الحقيقة الكونيّة عرضاً استعاريًّا حقّق من خلاله بُعدًا إقناعيًّا.



الشّكل رقم (01): يوضّح استعارة "حمله على متن الرّيح العاصف"

[1] بيضون لبيب، الإعجاز العلمي عن الإمام علي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص21.

[2] أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللّغة، ج5، ص294، مادة (م ت ن).

- **ويقول فيها أيضاً: «ثمّ أنشأ سبحانه ريحاً اعتقم مهبها.»**[1]

يواصل الإمام عليّ _كرّم اللّه وجهه_ في هذه الخطبة تقديم الحجج استعاريًّا لصورة "**الرّيح**" فيزيدها قوّة وتأكيداً بأن عمل على تعزيز الفكرة في ذهن المتلقّي إن كان عالماً بها، أو يقدّمها بصيغة تأكيديّة إن كان خالي الذّهن منها، أو يغيّرها إن كان في ذهن المتلقّي عكسها، والفكرة هنا "**بيانٌ لنوع من أنواع الرّيح الحامل للماء**"، فاستعار الإمام لها هنا لفظة "**اعتقم**" وجعل منها "**ريحاً عقيما**" في **صورة تشخيصيّة** حذف منها المشبّه به "**المرأة العقيم**" وترك لازماً من لوازمها الدّال عليها مباشرةً هو الفعل "**اعتقم**"، وهذا ماجعل الصّورةَ حيّةً ناطقةً تضجّ بالحركة، وأراد الإمام _كرّم اللّه وجهه_ بقوله "**اعتقم مهبها**" أي جعلها ريحاً لا تسوق مطراً ولا تلقح نباتاً فكانت عقيماً لما لا نتيجة تسفر عنها وهذا العقم الّذي وصفها به ليس عائقاً وإنّما تابعٌ لتكوينها مساعدٌ لعملها.

ولمّا تلاحم قول الإمام _كرّم اللّه وجهه_ مع ما ورد من نصوص القرآن الكريم حديثاً عن هذا النّوع من الرّيح، جعل من استعارته حكماً قاطعاً لدى المتلقّي لا يداخله شكٌّ تأسيساً على مبدأ المطابقة العلميّة، وهذا في قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ ﴾ [الذاريات: 41] بناءً على ما سبق يمكن القول إنّ ما توافرت عليه هاته الاستعارة التّشخيصيّة من **قوّة علميّة ولغويّة** هو ما سوّغ لها قوّتها الحجاجيّة ومنحها بُعداً إقناعيًّا من خلال حثّ المتلقّي على التّفكّر في آيات اللّه بما يقنعه ويؤكّد له أنّ لا إله إلاّ هو قادرٌ على صُنعٍ متقنٍ متناهٍ في الدّقّة والإحكام.

- **ويقول فيها أيضاً: «(...) فأمرها بتصفيق الماء الزّخار، وإثارة موج البحار فمخضته مخضَ السِّقاء.»**[2]

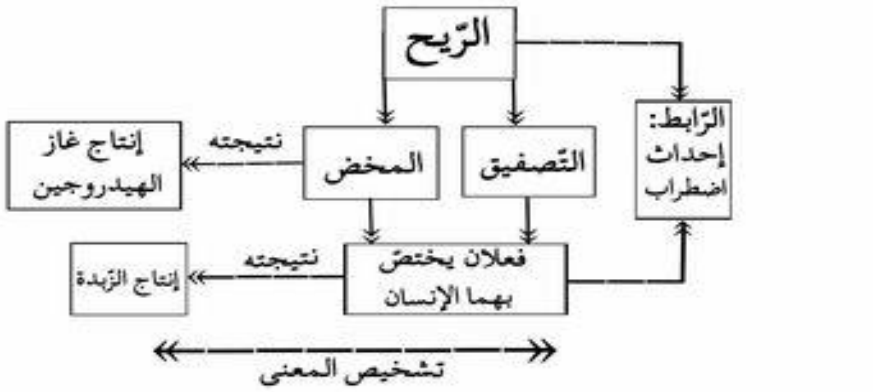
يزيد الإمام _كرّم اللّه وجهه_ حجّته إيضاحاً وبياناً بأنّ تلك الرّيح الّتي جعل اللّه عزّ وجلّ عقيماً أمرها بالتّصفيق في المياه، وهنا **استعارة تشخيصيّة** أيضاً تصوّر "**الرّيح**"

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص16.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص16.

في صورةِ "**إنسانٍ يقوم بتصفيق الماء بيده فيُحدث فيه اضطراباً**"، كما تحدث تلك الرّيح بتصادمها مع الماء اضطراباً، فالجامع بين التّصفيق الّذي يقوم به الإنسان وتصفيق الرّياح هو "**إحداث الاضطراب**".

علاوةً على هذا نجد **استعارة تشخيصيّة** أخرى في قوله: "**مخضته مخضَ السِّقاء**" ونلمح فيها مطابقةً لحقيقةٍ علميّةٍ أخرى، لمّا استعار الإمام لفظ "**مخضته الرّيح**" مشبّهاً إيّاها "**بامرأةٍ تمخض لبناً فتستخرج منه زبدة**"، ووجه المطابقة كامنٌ في أنّ الرّيح الّتي وسمها الإمام _كرّم اللّه وجهه_ بالعقيم «تلعب بالهيولى (كتلة الماء) من جانبٍ واحدٍ هو سطحها السّائب، فتمخضها كما نمخض اللّبن في السّقاء ونصنع منها أول غاز ملأ الكون وهو غاز الهيدروجين»[1]، فالنّاتج من فعل "**المخض**" في أصل وضعه "**الزّبدة**"، ومن فعل "**المخض**" الاستعاريّ "**غاز الهيدروجين**" وحركيّة الفعل في حدّ ذاته تحمل اتّجاهيّة في فضاء المتلقّي بحيث يكون دفعاً للأمام وللخلف بالسّرعة نفسها، وهذا الاتّجاه الفيزيائيّ يزيد الصّورة فعاليّة وترسيخاً في الذّهن.



الشّكل رقم (02): يوضّح استعارة "فأمرها بتصفيق الماء الزّخار، وإثارة موج البحار فمخضته مخضَ السِّقاء"

[1] لبيب بيضون لبيب، الإعجاز العلمي عن الإمام علي، ص21.

لقد أكّد انسجام الاستعارات الّتي وظّفها الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في دعوته المتلقّي إلى التّدبّر في عظيم خلق اللّه أن تحقيق البُعد الإقناعيّ من خلالها _من خلال الاستعارة_ لا يكون قهراً وإجباراً، وإنّما بتخطيطٍ مسبقٍ من الإمام اتّكاءً على ما يملكه من نور العلم الإلهيّ الذي يخوّل له تلك المعرفة العلميّة، إضافةً إلى اختياره الموفّق للألفاظ بحيث توضع الاستعارة موضعاً أَلْيَق بأن يجعلها حجّةً مقنعةً في مقابل الحقائق العلميّة الثّابتة بعبارةٍ أخرى يمكن القول إنّ التّلاحم بين اللّفظ اللّغويّ والمعنى العلميّ وتطابقهما في إيراد حجّة مقنعةٍ في حلّةٍ استعاريّةٍ كفيلٌ على بعث المتلقّي وحثّه على التّدبّر والتّفكّر.

- **ومنها في صفةِ السّماء: «... وجعلَ شمسها آيةً مُبصِرةً لنهارها، وقمرها آيةً ممحُوّةً من ليلها.»**[1]

نلمحُ في هذا المقطعِ من الخطبةِ أنّ استعارةَ الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في المجال الفكريّ تستقي معانيها وألفاظها من معين القرآن الكريم وهو ما يزيدُ في درجةِ وقوّةِ حجاجيّتها وما يُكسبها بُعداً إقناعيّاً، وهذا المعنى بلفظه ومعناه قد ورد في قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ [الإسراء: 12] فاستعار لـــ"**الشّمس**" _وهي آية النّهار_ لفظة "**مُبصِرةً**" جاعلاً منها شخصاً له عينٌ يبصرُ بها، فكذلك "**السّماء**" عينها "**الشّمس**" التي يبصَر بضوئها وقت النّهار، وفي هذا **استعارةٌ تشخيصيّةٌ للمعنى.**

كما قد استعار لـــ"**القمر**" _وهو آية اللّيل_ لفظة "**ممحوّة**" جاعلاً من "**الشّمس**" "**آلةً ماحيةً**"، فباعتبار الكلمة هنا صرفيّاً هي اسم مفعول فالماحي "**الشّمس**" والواقع عليه فعل المحو هو "**القمر**" إذ تحجب الشّمسُ ضوءها عنه فتمحوه في بعض أطراف اللّيل أوقاتاً من الشّهر وفي جميع اللّيل أيّاماً منه فهي مصدر الضّوء له، وفي هذا **استعارةٌ تجسيديّةٌ للمعنى.**

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص101.

هذه الاستعارة المركّبة الواردة في هذا المقطع على ما فيها من جمالِ لفظٍ وعذوبته تحمل معنًى علميّا، علاوة على ذلك فقد تجاوزت نطاق اللّفظ والمعنى إلى تضمّنها حجاجًا عن قدرة البارئ عزّ وجلّ في خلقه للسّماء، فعبّر الإمام عن شمس النّهار وقمر اللّيل مشخّصًا ومجسّدًا المعنى في صورتين استعاريتين متناسقتين تناسقًا علميًّا ينمّ عن عميق معرفةٍ بأسرار الكون ومفاتيحه، وبالتّالي ورد التّركيب الاستعاريّ هنا منسجمًا في شكله ومعناه مع مبتغى الخطاب العلويّ، ذلك أنّه صادر عن نفسٍ _نفس الإمام_ تستشعرُ الوجود بكلّ تفصيلاته، فأراد الإمام أن ينقل عمق هذا الإدراك بالعالم حوله بما يوصل لتوحيد الخالق إلى المتلقّي في حجاجيّة استعاريّة لاحم ألفاظها ومعانيها بكلام اللّه عزّ وجلّ وما أبلغه من حجّةٍ، وهو ما أسهم في إفراز ذلك الأثر في المتلقّي الّذي يحفّزه على الفهم والتّدبّر.

- **«كبس الأرض على مور أمواجٍ مستفحلةٍ ولجج بحارٍ زاخرةٍ (...) فخضع جِماح الماء المتلاطم لثقلِ حملها وسكن هيجُ ارتمائه إذ وطئته بكلكلها وذلّ مستخذِياً إذ تمعّكت عليه بكواهلها فأصبح بعد اصطخابِ أمواجه ساجياً مقهوراً وفي حَكَمةِ الذّلّ منقاداً أسيراً.»**[1]

يصف الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في هذا المقطع من الخطبة كيفيّة خلق الأرض وصفة دحوها على الماء بخاصّة، محاججًا على عظمة خلق اللّه مقنعًا المتلقّي بلبّ القضيّة الحجاجيّة في صورٍ استعاريّة تمازجت فيها المعاني الذّهنيّة بالصّور المحسنة المتخيّلة فاصطبغت المعاني الجديدة المشكّلة استدلالاً بحركيّة متجدّدة وكأنّها شاخصةٌ حاضرةٌ أمام عينيّ المتلقّي، يشاهد من خلالها تلك الكيفيّة الّتي أبدع اللّه خلق الأرض ودحاها على الماء فتراوحت الاستعارة التّصويريّة هنا بين تشخيصيّة وتجسيديّة لتقدّم الحجّة في حلّةٍ متينةٍ تحقّق البعد الإقناعيّ الّذي يرومه الإمام من خلالها، فنجد الإمام قد استعار الألفاظ الآتية

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص105.

(خضع، جماح، سكن، هيج) في استعارةٍ تجسيديّةٍ جسّد معناها وحمله من **(مجال الحيوان)** إلى مجالٍ آخر **(مجال الماء)** فهذه الأفعال لا يختصّ بها "**الماء**" على وجه الفعل حقيقة إنّما استعارة، فمثّله في "**صورة خيل جموح**" هاجت بصاحبها فلم يتمكّن من ردّها ومنعها، فلمّا استحكم عليها خضعت وسكنت له، ذلك حال الماء الّذي كان قبل أن يخلق اللّه عزّ وجلّ الأرض ويدحوها عليه **(متلاطمًا هائجًا)** فاستعار حركة الخضوع والسّكون ليؤكّد استحكامها عليه لثقل حجمها.

وبالمقابل رسم الإمام _كرّم اللّه وجهه_ **صورةً تجسيديّةً** هي الأخرى جعلت الاستعارة تنطق مبرهنة عن مكنونها، فصوّر للحدث مشهدًا مرئيًّا للعيان جاعلاً من "**الأرض**" "**ناقة**" لها "**كلكل**" **(صدر)** و"**كاهل**" وإنّما اقتصر عليهما لقوّتهما مرشّحًا لها فعلي "**وطئته**" و"**تمعّكت**"، فأراد أن يقول إنّ الماء سكن لما فرشت الأرض فوقه وبُسطت.

يزيد الإمام _كرّم اللّه وجهه_ تعبيره قوّة وتأكيدًا مواصلاً وصف حال الماء لمّا دُحيَت الأرض عليه في **استعارةٍ تشخيصيّة** استعار فيها الألفاظ الآتية **(ساجيًا، مقهورًا الذّل، منقادًا، أسيرًا)** وهي توحي كلّها بتشخيص "**الماء**" في صورة **إنسانٍ ذليلٍ خاضعٍ لمن هو أقوى منه** والرّابط الجامع هنا بين الصّورتين هو "**السّكون**" و"**الخضوع**".

المجال	المجال المصدر (مجال الخيل)	المجال الهدف (مجال الماء)
الصّورة	صورة خيلٍ جموح استحكم عليها صاحبها فخضعت له وسكنت.	صورة الماء المتلاطم لمّا استحكمت الأرض عليه سكن وخضع.
الألفاظ المستعارة من المجال المصدر للمجال الهدف	جماح، سكن، هيج، ساجياً، مقهوراً، منقاداً أسيراً.	

الجدول (ج): يوضّح مجالات استعارة تجسيد الماء في صورة خيل

لقد حمل هذا المقطع زخمًا من الاستعارات الحجاجيّة تعاضدت فيما بينها وانسجمت حاملة برهانًا على عظمة صنع اللّه في كونه، أدّت دورًا حجاجيًّا وحقّقت في ذهن المتلقّي بُعدًا إقناعيّا محدثة حركيّة في المشاهد الممثّلة، أين جعلته يستدلّ على هذه العمليّة الكونيّة استدلالاً عقليًّا بما يحمله في منظومته الفكريّة والمعرفيّة من معانٍ تصوّريّة يعقلها من "**عالمه**" و "**عالم الحيوان**" فتغدو الحجّة الّتي أراد الإمام إثباتها وبيانها للمتلقّي أكثر إقناعًا بناءً على ذلك التّناسب المعنويّ القائم في ذهنه.

- **ومن خطبة له عليه السّلام يذكر فيها عجيب خلقة الطاووس: «(...) ونعقت في أسماعنا دلائله على وحدانيته.»**[1]

يبيّن الإمام عليّ _كرّم اللّه وجهه_ في هذا المقطع من الخطبة أنّ وحدانيّة اللّه عزّ وجلّ لها دلائلها وحججها واقعاً لا ينكرها إلاّ جاحد، حاملاً هذا المعنى في صورةٍ استعاريّةٍ تكتنفها غرابةٌ في استعارة الفعل فتغدو ابتكاراً أسلوبيًّا يحفّز ذهن المتلقّي على التّفسير والجمع بين المعاني، ليكوّن معنىً جديداً تبدو فيه الحجّة الّتي أراد الإمام إيصالها له أقدر على بلوغها البعد الإقناعي.

فقد استعار الإمام _كرّم اللّه وجهه_ الفعل "**نعق**" لـــ"**الدّلائل**" فوضع المتلقّي أمام مواجهةٍ لهوة دلاليّة بين مجالين تصوّريين، أين يجد نفسه خاضعاً لعمليّة استدلاليّة تقتضي منه تفهّم القضيّة الحجاجيّة تأويلاً عبر ملء ذلك الفراغ الّذي أحدثته غرابة الصّورة.

وتأويلاً لهذه الصّورة يُمكن ردّها إلى نوعين من الاستعارة **تشخيصيّة** و**تجسيديّة** ولكلّ واحدة منهما مسوّغاتها الّتي تضمن لها ذلك النّوع:

_ فاستناداً على ما ورد في **المعجمات العربيّة** فيما يخصّ الفعل "**نعق**" فهو «كلمةٌ تدلّ على صوت، ونعق الرّاعي بالغنم ينعَقُ وينعِقُ، إذا صاح به زاجراً، نعيقاً»[2]، بهذا

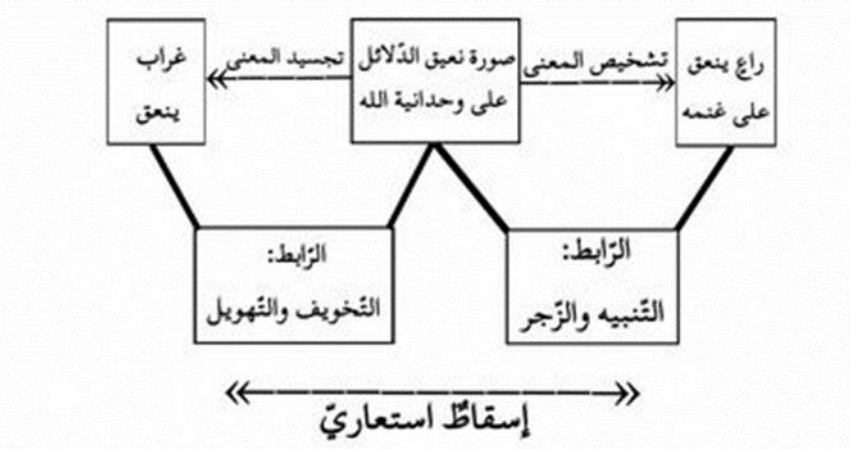
[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص177.

[2] أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللّغة، ج5، ص488، مادة (ن ع ق).

المعنى نكون أمام **استعارة تشخيصيّة**؛ جعل فيها الإمام _كرّم اللّه وجهه_ "**الدّلائل**" في صورة "**راعٍ يصيح بغنمه زاجرًا**"؛ ويمكن ردّ وجه هذه الاستعارة هنا بما توحيه دلالة النّعيق من قوّة والصّوت وشدّته_لمّا اجتمع في الكلمة حرفا العين والقاف الناصعتان القويّتان_ إلى أنّ تجاهل الإنسان لهاته الدّلائل على قوّتها وعظمتها وشخوصها أمامه ماثلةً استلزم من الإمام استجلاب فعل "**نعقت**" ليبيّن بها تنبيهها _الدّلائل_ بذاتها على قدرة اللّه في خلقه، وجهل الإنسان بها هنا شبيهٌ بجهل البهائم لما ينطق به الرّاعي زاجرًا إيّاها عن العصيان والمخالفة، ولعلّ هذا المعنى الّذي ولّده الإمام إنّما أصله من القرآن الكريم أين تصبح حجّته أقوى، وهذا ما ورد في سياقٍ شبّه فيه اللّه عزّ وجلّ الكافر إن اتّخذ من دون اللّه أربابًا بالنّاعق فهو الجاهل بدلائل اللّه في عظمة صنعه بما لا يسمِعه شيئًا في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءٗ وَنِدَآءٗۚ﴾ [البقرة: 171]، وبالتّالي عملت هذه الصّورة الاستعاريّة التّشخيصيّة الّتي ألبسها الإمام حجّة قويّة تحمل في ثناياها تقريعًا للمتلقّي وزجرًا إيّاه على تعقل ما بدا له من الدّلائل على وحدانيّة اللّه تعالى والتّفكر فيها والغوص في حقائقها بما يزيد في درجة الإيمان.

_ والاحتمال الآخر الّذي يمكن الرّكون إليه في تأويل هذه الاستعارة هو الاستناد إلى ما قد توطّن في **الثّقافة العربيّة** من من فكرة أنّ "**نعيق الغراب**" يحمل دلالاتِ الفأل السّيّء ومظاهر الشّؤم، وهو ما يثير تساؤلاتٍ في ذهن المتلقّي لمّا يجد الإمام في هذا السّياق و**باستعارة تجسيديّة** يستعير الفعل "**نعقت**" على دلالاته السّلبيّة والتّشاؤميّة إلى "**الدّلائل**" بما هي براهين ساطعة على عظيم قدرة اللّه ودليل وحدانيته، فتحدث بذلك الإمام _كرّم اللّه وجهه_ زعزعةً في المنظومة الفكريّة للمتلقّي **بجمع السّالب والموجب جمعًا غريبًا**، ولعلّ وجه المفارقة هنا يبيّنه سياق الخطبة الّتي يذكر فيها الإمام "**عجيب خلقة الطاووس**" فقد أراد من خلال هذا الخلق على ما يحتويه من جمال وتعجيب ما يسرّ النّفس ويبهرها التّنبيه والتّذكير على حقيقة قدرة اللّه والّتي من مقتضياتها العدل، والعدل بما هو موجبٌ للجزاء والعقاب معًا فإنّ جانب العقاب فيه ينذِرُ بانقباض النّفس، فجهلك أيّها الإنسان بعظمة خلق اللّه وغفلتك عنه سبب في حصول العقاب آجلاً، لذا ساق الإمام

في هذه الصّورة لـــ"**الدّلائل**" فعل "**نعق**" لما يتضمّنه من دلالات تخويفٍ وتهويلٍ للغافلين فتنعق الدّلائ في أسماعهم مؤذنةً بعقاب كلّ من تنكّر لها وجحد بها، وحتّى من منظار هذا التّأويل تبقى الاستعارة حجاجيًّا حاملةً لبعدٍ إقناعيّ داعٍ إلى التّفكّر، ومنبّهٍ عن الغفلة والجحود بما يوجب من تغيير السّلوك.



الشّكل رقم (03): يوضّح استعارة "نعقت في أسماعنا دلائله على وحدانيته"

- **ويقول فيها أيضًا واصفًا الطّاووس: «(...) يمشي مشي المرح المختال، ويتصفّح ذنبه وجناحيه فيقهقه ضاحكًا لجمال سربالة وأصابيع وشاحه.»**[1]

لقد برع الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في هذه الخطبة الّتي يذكر فيها عجيب خلقه الطّاووس في تشخيصه لـــ"**الطّاووس**" مانحًا إيّاه **هويّة الإنسان** بما يُلغي كلّ الحدود بينهما بتفصيلٍ غاية في الدّقّة، وكلّ هذا في سياق الحجاج عن قدرة اللّه وتبيان عظمة صنعه فيطلّ بنا تعبيره الاستعاريّ بأكثر من حلّة، وفي هذا المقطع نجده قد استعار فعل "**المشي**" الّذي يختصّ به "**الإنسان**" بلِحاظ قوله "**المرح المختال**" فهو يشبه في مشيته "**الإنسان مختالاً متفاخرًا بجماله على غيره، وبما تلمس في ذاته من ميزاتٍ انفرد بها**"، لكنّ الإمام _كرّم اللّه وجهه_ هنا قد تجاوز التّشبيه إلى أبعد وأبلغ منه حين وظّف **استعارة تشخيصيّة** في قوله "**فيقهقه ضاحكًا**" فتتناسب قوّة هذه الاستعارة مع معنى التّشبيه سبقها فتؤكّد

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص178.

وتؤثّث له تناسبًا وترابطًا شكليًّا ومعنويًّا بما يعكس في المعنى بيانًا أنّ اختيال الطّاووس المعبّر عنه "**بمشي المرح المختال**" يُرفقه بـــ"**القهقهة أو الضحك**" ليدلّ بها على "**العَجب**" و"**التّفاخر**"، وهذا هو المعنى الجديد الّذي يولّده المتلقّي جرّاء تأويله الاستدلاليّ ملءً للفراغ الّذي تركته الاستعارة في تركيبها، وهو بدوره مسوّغ لتحقيق البعد الحجاجيّ المنشود وراء هذا الوصف الّذي يحاجج به الإمام عن عظيم خلق اللّه، فمنح الصّورة التّشخيصيّة سمةً حسيّةً (**بصريّةً وسمعيّةً**) تَمثُل في ذهن المتلقّي لمّا يرى مِشية الطّاووس ويسمع قهقهةَ صوته، فتتماهى هاته المرئيات في مخيلته بمجالها الحسّي، فيستنبط _ما هو أبعد من هذا الوصف الماديّ_ جانبَ العجبِ الّذي أودعه اللّه في الطّاووس فاصطبغ على هيئته، ولمّا انسجمت المعاني الّتي أوّلها المتلقّي مع المجال الخاص بالإنسان كانت الصّورة بذلك أقدَر على الإقناع والحثّ على التّفكير والتّأمّل.

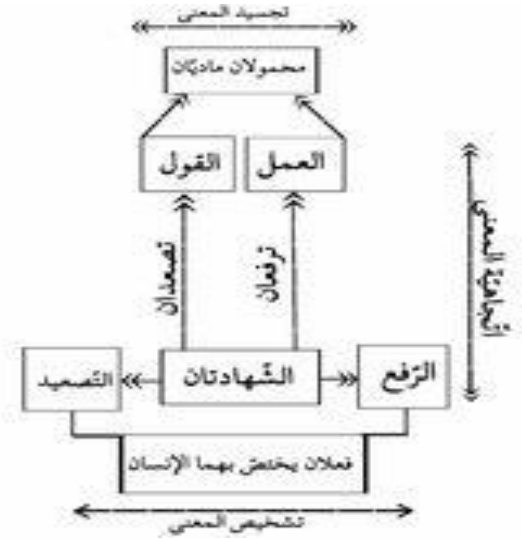
2_2: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطب الوعظيّة:

- **ومن خطبة له عليه السّلام: «(...) نشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له وأنّ محمّداً صلى اللّه عليه وآله وسلّم عبده ورسوله شهادتين تُصعِدَانِ القولَ وترفَعَانِ العملَ»**[1]

يحثّ الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في هذا المقطع على التزام النّطق بالشّهادتين والإقرار بهما تصديقًا يوجِبُ العملَ الموافِقَ لهما، ذاكرًا بذلك أهمّيتهما فهما ركنٌ من أركانِ الإسلامِ وأساسٌ لقَبولِ جميع الأقوال والأعمال، فحمَل الإمام هذه الدعوى ووضعها في **استعارةٍ اتّجاهيّةٍ** محاججاً عليها، فاستعار الفعلين "**تُصعِدان**" و"**ترفعان**" لـــ"**الشّهادتين**"، وبما يحملُه هذان الفعلان من اتّجاهٍ فضائيّ (من الأسفل نحو الأعلى) وباعتبار أنّ ماهو أعلى وفوق أفضلُ وأسمى، كان الرّفع والتّصعيد هنا دالًّا على قيمة الشّهادتين فهما مِلاك القَبول وبالمقابل لقد جعل الإمام منهما **كائنًا بشريًّا** بلِحاظ أن الفعلين المستعارين لهما يخصّان

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص (132_133).

الإنسان، فالإنسان حينما يرفع شيئًا فيعلِي من مكانِه دون غيره من الأشياء إنّما هو دلالةٌ على قيمته مقارنةً بغيره لمِيزة انفرَد بها منحتهُ هذا الامتياز، كذلك "**الشّهادتين**" حينما تكونان أصلًا في الأعمال والأقوال تخوّلان لهما الرّفعةَ والمكانةَ مقارنةً بالأعمال والأقوال الخاوية منها، كما نجد الإمام هنا **يجسّد** "**القول**" و"**العمل**" لوقوع الفعل عليهما في صورةِ محمولٍ ماديّ يُرتَفع به إلى الأعلى فيسمو ويرتقي.



الشّكل رقم (04): يوضّح استعارة "شهادتين ترفعان العمل وتصعدان القول"

لقد تضافرت الاستعارةُ التّصوّريّةُ في هذا المقطع ما بين **اتّجاهيّةٍ، تشخيصيّةٍ وتجسيديّةٍ** لتُحدِث استجابةً لدى المتلقّي استنادًا إلى قياس جملة المميّزات والمساوئ الّتي تحتويها نصيحة الإمام وهذا تبعًا لمنطقيّة الحجّة الّتي أوردها وتطابقها مع مبادئ الإسلام لمّا حاجج عن فكرة أنّ الشّهادتين عمادُ قبولِ أعمالِ وأقوالِ العبد، فلا يصعدُ إلى اللّه عملٌ ولا يُرفع قولٌ ما لم تكن الشّهدتان أصلًا له، فاعتماد المتلقّي على العمليّة الذّهنيّة التّصوّريّة يكفل له انتقاليّةً في المعاني تأويلًا وتفسيرًا وهذا دافعٌ مساعدٌ في اتّخاذ الحكم حِيال القضيّة الحجاجيّة المستهدفة تحت الاستعارة وهو ما يجعله يقتنع بمدَى فاعليّتها، فيسعى إلى تحقيق الإخلاص في أعماله وأقواله بما ينزهّهما من الشّرك فتكون خالِصةً لوجه اللّه عزّ وجلّ لا تشوبها شائبةٌ تردها فتُقبَل بناءً على مدى إخلاصها.

- **وقوله: «عباد اللّه! إنّ التّقوى حمت أولياءَ اللّه محارمه، وألزمت قلوبهم مخافته حتّى أسهرت لياليَهم، وأظمأت هواجرهم (...) واستقربُوا الأجل فبادروا إلى العملِ، وكذّبوا الأملَ فلاحظوا الأجلَ.»**[1]

إنّ طبيعةَ النّفسِ البشريّةِ شديدةُ التّأثّرِ بما يوحي إليها من قيمٍ وسلوكيات اتّصف بها خيرةُ عباد اللّه وأولياءه، فتسعى بذلك جاهدةً لسلوك طريقهم ونهج سبيلهم، فلمّا أشاد الإمام كرّم اللّه وجهه في هذه التّعابير المحبوكة بعضها ببعض على أولياء اللّه بذكر ما أفرزت تقوى اللّه في سلوكهم، فهو في مقام حثٍّ ودعوةٍ ضمنيةٍ إلى التّأسي بهم، فقد قدّم أوصافهم في حلّةٍ استعاريّة كانت بمثابة الحجّة والبرهان على دعواه.

فقوله: "**إِنَّ تَقْوَى اللّه حَمَتْ أَوْلِيَاءَ اللّه مَحَارِمَه**" **استعارةٌ تجسيديّةٌ** استعار فيها الإمام فعل "**حمت**" لـــ"**التّقوى**" مشبّهًا إيّاها بـــ"**درعٍ**" تحمي المقاتل ضربات العدوّ، فكانت التّقوى بذلك درعًا تحمي أولياء اللّه ضربات الشّيطان، فلا ينتهكون المحارم الّتي حرّمها اللّه فالتّقوى قوّةٌ روحيّةٌ تتولّد لدى الإنسان من التّمرين العمليّ الّذي ينتج جرّاء الحذر المعقول من الذّنوب، فتشترك بذلك "**التّقوى**" و"**الدّرع**" في أنّ كلاهما مانعان لخطرٍ يصيب الإنسان.

وفي عبارة "**أَسْهَرَتْ لَيَالِيَهُمْ وأَظْمَأَتْ هَوَاجِرَهُمْ**" استعارةٌ أخرى يؤكّد فيها الإمام حجاجًا كيفية تحقيق التّقوى عمليّاً أو بالأحرى تبيانٌ لسلوك المتّقين في ليلهم ونهارهم فليلهم سهرٌ لقيام الصّلاة فاستعار فعل "**أسهرت**" لـــ"**التّقوى**" وأوقعه على "**اللّيالي**" ونهارهم ظمأٌ لصيامهم، فاستعار فعل "**أظمأت**" لـــ"**التّقوى**" وأوقعه على "**الهواجر**" فأسقط بذلك الإمام استعاريّا فعل التّقوى على ظرفين زمنيّين "**اللّيل والنّهار**".

ومن القرب الماديّ استعار الإمام للأجل قُربًا معنويًّا **مجسّداً** "**الأجل**" في "**شيءٍ يُقرّب**"، وهذا بيانٌ أنّ المتّقين جعلوا الموت نصبَ أعينهم، لم يغفلوا عنه بما يدفعهم إلى الاهتمام بالعبادة والمبادرة إلى العمل وعدم تضييع الفرصة.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص133.

كما **شخّص "الأمل"** في **"شخصٍ مخادعٍ"** مرشحًا ذكر الفعل **"كذّبوا"**، فالأملُ ينسي الأجلَ ويُغفِل عنه، ولهذا كذّبه المتّقون، **"فلاحظوا الأجل"** وفعلُ الملاحظة في أساسه يرتكزُ على الإبصار الحسيّ، والأجل مفهومٌ معنويّ **جسّده** الإمام في هذه الصّورة بمحسّ يُرى ليحاجج عن فكرة أنّ المتّقين يرون الموت قريبًا منهم رأيَ العين ماثل أمامهم، فهذه الرّؤية القلبيّة الّتي تُلزمها التّقوى تجعل عملهم مخلصًا.

يبيّن الإمام في هذه الاستعارات أنّ التّقوى درعٌ حصينٌ، تُسهر الليالي وتُظمأ الهواجر، يَستقرِبُ بها المتّقون الأجلَ فيلاحُظوه، وبها يكذّبون الأملَ، كلّ هذه المعاني الحجاجيّة تتضمّن في جوهرها بُعدًا تأثيريًّا دسّه الإمام في ثناياها باعثاً من خلالها على الالتزام بسلوكِ المتّقين، فتفاعلُ عناصرِ الصّورة (المستعار له والمستعار منه) في مخيّلة المتلقّي ينتج معنًى تأويليًّا يستحسنه، فتَمثُل سلوكيّات المتّقين الّذين جعلهم اللّه أولياؤه وخاصّته بطريقةٍ تخيّليّة فنيّة تحفّز في ذهن المتلقّي رغبةً في التّخلّق بأخلاقهم وتبعث فيه حبًّا نحو التّكامل والرّقي الرّوحي وصولًا إلى ذلك المقام، فحملت بذلك الاستعارات الموظّفة في هذا المقطع طاقةً تأثيريّةً استمالت المتلقّي ودفعته إلى التّفاعلِ مع الفكرة.

- **وقوله: «ثمّ إنّ الدّنيا دارُ فَنَاءٍ، وَعَنَاءٍ، وَغِيَرٍ، وَعِبَرٍ: فمن الفناءِ أنّ الدّهرَ مُوتِرٌ قوسَهُ، لا تخطىءُ سهامُه، ولاتُؤسَى جراحُه، يرمي الحيّ بالموتِ، والصّحيحَ بالسّقمِ والنّاجي بالعطبِ.»**[1]

ينبّه الإمام علي _كرّم اللّه وجهه_ في هذا الجزء من الخطبة على أنّ الدّنيا دار فناءٍ، والدّهر هو مدّة الحياة فيها وانقضاؤه جزئيًّا بما يخصّ الفرد أو كليًّا بما يخصّ الكون دليلٌ على فنائها، فكان حديثه عن الدّهر بصورةٍ استعاريّةٍ وجه من الأوجه الحجاجيّة الّتي يبرهن من خلالها على فناء الدّنيا وعلى أنّ الدّهر ملمٌّ بمجريات الأحداث المغيّرة

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص133.

للأحوال، فقوله: "**الدَّهْرَ مُوتِرٌ قَوْسَهُ لاَ تُخْطِيءُ سِهَامُهُ، وَلاَ تُؤْسَى جِرَاحُهُ**" **استعارةٌ تشخيصيّةٌ** جعل فيها "**الدّهر**" "**قنّاصًا**" ورشّح بذكر "**القوس**" وصفته "**موتر**"، وكذا لفظ "**السّهام**" ووجه الاستعارة هنا أنّ الدّهر يرمي بمصائبه المستنِدة إلى القضاء الإلهيّ الّذي لا يردّ كمل يرمي القنّاص الحاذق سهامه فلا يخطيء رميته.

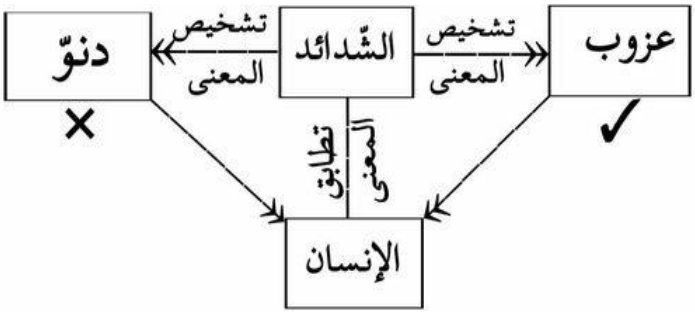
كما استعار لفظ "**الجراح**" "**لنوائب الدّهر**" لاشتراكهما في الإيلام، ورشّح بذكر الفعل "**لا تؤسى**" (لا تداوي)، فإذا الحي الّذي لا يشكو من شيء يغادرُ الدّنيا فجأةً، وإذا بالمعافى يفْجَأ من مرضٍ، وإذا بالسّليم يُصاب بتلفٍ أو عطبٍ يفقده حالته الأولى، وبهذا لم يسلم من الدّهرِ أحدٌ ولم يخطئ الدّهرُ أحدًا.

لقد حمل التّشخيص في هذه الاستعارة الحجاجيّة حقيقةً فصّل فيها الإمام _كرّم اللّه وجهه_ تفصيلًا دقيقًا مستعيرًا للمعنى المحاجج عليه ألفاظًا تطابقت معانيها تطابقًا يرى المتلقّي من خلاله الدّهر قنّاصًا يرمي بسهامه صوب الهدف فيصيبه، هذا التّصوير الدّقيق أسهم في بناء الفكرة في ذهن المتلقّي فيقتنع بفحواها لملامستها مجالًا من المجالات التّصوّريّة الّتي يعقلها، فالبعد الإقناعي لهذه الحجة الاستعاريّة يكمنُ في مخاطبة الإمام ذهن المتلقّي في محاولةٍ منه لإثبات فكرةِ أنّ الدّنيا فانيةٌ وأنّ ثوابت الدّهر ومصائبه مهما تنوّعت فهي من مسبّبات الفناء فيها، وبالتّالي تأويل الحجّة في الاستعارة التّشخيصيّة المقدّمة ضمنيًّا فيها مدعاةٌ إلى كسبِ تأييدِ المتلقّي نتيجة تقبّل ورضًا.

- **«فمن أخذ بالتّقوى عزبت عنه الشّدائدُ بعد دنوّها، واحلَولَت له الأمورُ بعد مرارتها، وانفرَجت عنه الأمواجُ بعد تراكمها، وهطلت عليه الكرامةُ بعد قُحوطها، وتحدّبت عليه الرّحمةُ بعد نفورها، وتفجّرت عليه النّعمُ بعظ نضوبها، ووبَلت عليه البركةُ بعد إرذاذها.»**[1]

يعِظُ الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في هذا المقطع من خطبته ويحثّ على الأخذ بالتّقوى مبيّنًا أثرها على العباد وأثر غيابها بحججٍ أثّثها استعاريّاً، ففي قوله: "**عَزَبَتْ عَنْه الشَّدَائِدُ بَعْدَ دُنُوِّهَا**" استعار الإمام لفظة "**عزبت**" للشدائد **مشخّصاً** إيّاها في "**شخصٍ ينأى ويقترب**" آخذًا من أصل الفعلين في اللّغة دلالة "**البعد والاقتراب**" المحسّين ليبيّن أنّ المتّقين هم أسلم النّاس من شرور الدّنيا ومساوئها، لما خلُصَ القلب من الحِرص عليها كونها منبعٌ لكلّ الشّدائد، ولمّا جانبوا مخالطةَ النّاس بما فيه مفسدةٌ فهذا البُعد الفعليّ استلزم البعد المعنويّ (بعد الشّدائد) بعد أن كان قريبًا بغياب التّقوى.

فقد أضافت هذه **الاستعارةُ التّشخيصيّةُ** على القضيّة الحجاجيّة العامّة بُعدًا تأثيريًّا يرغّب المتلقّي على التّمسّك بتقوى اللّه لتَمثُّل الأثر الإيجابيّ النّاجم عنهما في صورةٍ متفاعلةِ الأطراف.

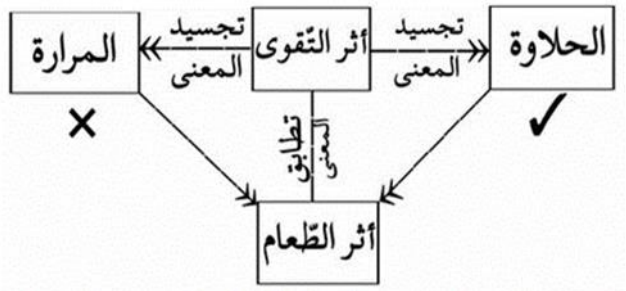


الشّكل رقم (05): يوضّح استعارة "عزبت عنه الشّدائد بعد دنوّها"

يزيد الإمام دعواه قوّةً بـــ**استعارةٍ تجسيديّةٍ** بأن جعل "**التّقوى**" مستلزمةً لحلاوة الأمور بعد مرارتها فجسّد أثر التّقوى في نفس العبد بما يخلّفه الطّعام الحلوّ من مذاقٍ

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص231.

تستعذبه النّفس وتستلذّبه، فمُرّ الدّنيا من فقرٍ وعريّ وجوعٍ... يغدُو أحلى في نفوس المتّقين وآثر من كلّ شعارٍ لمّا يصلون إلى ذلك المقام وإن كان مرًّا عليهم بادئ الأمر ومُرّ الآخرة بما تستلزمه من تكاليف العبادات في مبدأ السّلوك وثقلها على غيرهم من الجاهلين.

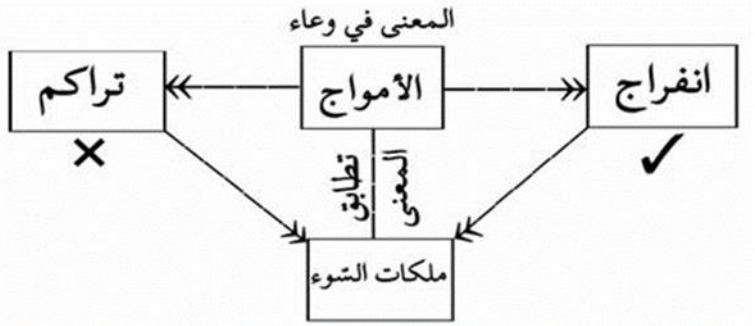


الشّكل رقم (06): يوضّح استعارة "احلَولَت له الأمورُ بعد مرارتها"

لقد كان لهذه الاستعارة الذّوقيّة بعدّها حجّةً على المعنى تأثيرٌ عميقٌ في نفسيّة المتلقّي، فيتذوّق آثار التّقوى بما تطيب النّفس وينشرح الفؤاد له فيمضي بتفاعله مذعنًا لهذه الدّعوى.

وفي استعارةٍ وعائيّةٍ **"انْفَرَجَتْ عَنْه الأَمْوَاجُ بَعْدَ تَرَاكُمِهَا"** جعل الإمام من **"مَلَكات السّوء والمعاصي"** **"أمواجًا"**، وذكر انفراج الأمواج وتراكمها مريدًا بذلك معنى أنّ المعاصي تموجُ بالإنسان فتغرقه في بحار عذاب اللّه، فإذا لزم التّقوى باستعداد النّفس تزول عنه تلك الملكات المهلكة وتُمحى معاصيه وتعوَّض بالطّاعات.

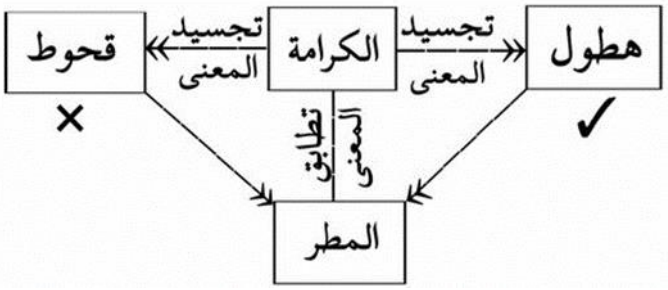
وبالتفاتةٍ في المعاني ومزجٍ للمجالات التّصوريّة أعطى الإمام لفظة **"الأمواج"** دلالةً معنويّةً، فتصوّر الموج في ذهن المتلقّي على مافيه من اضطرابٍ وتراكمٍ إذا أسقطه على المجال المعنويّ بما يقابل التّقوى استنبط المعنى الّذي يملأ به المحلّ الشّاغر في الصّورة وهذه العمليّة في حدّ ذاتها مدعاةٌ إلى التّأثّر بحركيّة الصّورة والوصول إلى المعنى المراد عن طريق ذلك الاستدلال الّذي يبعثُ في النّفس أثرًا إيجابيًّا.



الشّكل رقم (07): يوضّح استعارة "انفرجت عنه الأمواج بعد تراكمها"

ويؤكّد الإمام في هذه **الصّورة التّجسيديّة** "**وهَطَلَتْ عَلَيْه الْكَرَامَةُ بَعْدَ قُحُوطِهَا**" أنّ لزومَ التّقوى سببٌ لنيل الكرامة، فجعل من "**الكرامة**" "**مطرًا هطولاً**" ووجه الاستعارة هنا هو إفاضة الكرامة على المتّقين، واستعار أيضًا لفظة "**قحوطها**" مكنّياً به عن منعهم إيّاها قبل مقامهم هذا.

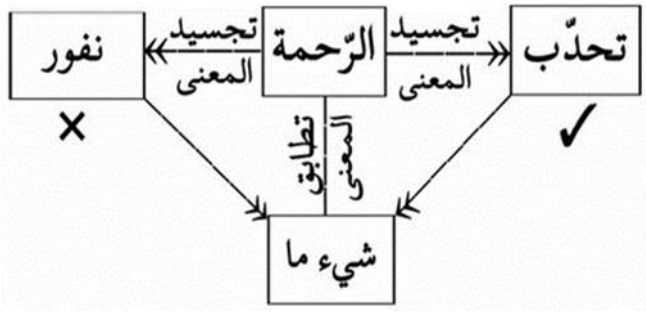
أثر التّقوى هنا محبّبٌ في نفس المتلقّي، فكانت الاستعارة حاملةً لمعناه بفنيّةٍ وجماليّةٍ مؤثّرة فيه بما يحمله على الانحياز للسّلوك واتّباع نهجه، فهي أشدّ أثرًا ووقعًا من أن يقول له: "**إنّ المتّقين مكرّمون**".



الشّكل رقم (08): يوضّح استعارة "هطلت عليهم الكرامة بعد قحوطها"

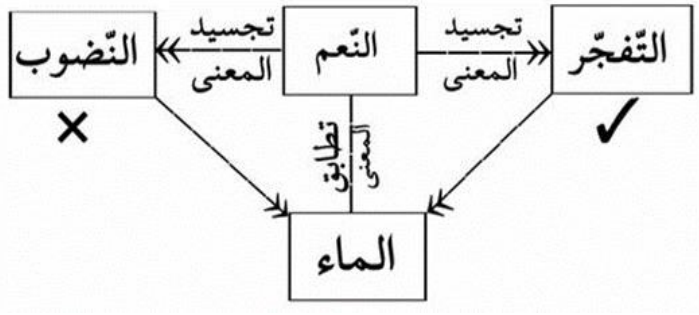
وبوجهٍ **تجسيديّ** للمعنى يزيد الإمام استعارته الحجاجيّة قوّةً في قوله: "**تَحَدَّبَتْ عَلَيْه الرَّحْمَةُ بَعْدَ نُفُورِهَا**" مبيّنا أنّ لزوم التّقوى سببٌ لنيل الرّحمة الإلهيّة بإفاضة الكمالات على العباد المتّقين، فاستعار بذلك لفظ "**تحدّبت**" لأثر تلك الرّحمة عليهم، و"**نفورها**" لعدم أثرها في حقّهم قبل ثبوت التّقوى في قلوبهم، وبهذا شبّه "**الرّحمة**" بـــ"**شيء يرتفع وينفر**" فالاستعارة بهذا التّجسيد أشدّ وطأةً في نفسيّة المتلقّي من القول المباشر مثلاً: "**المتّقون يرحمهم اللّه**"، ذلك أنّ المتلقّي لا يحكّم الاستعارة إلى معيار النّفي والتّكذيب ما دامت تحمل

في طيّاتها حجّة على المعنى وقوّة في الدّلالة، فهي تقوده إلى عمليّةٍ استدلاليّةٍ تتواءم ومقصود المعنى.



الشّكل رقم (09): يوضّح استعارة "تَحَدَّبَتْ عَلَيْه الرَّحْمَةُ بَعْدَ نُفُورِهَا"

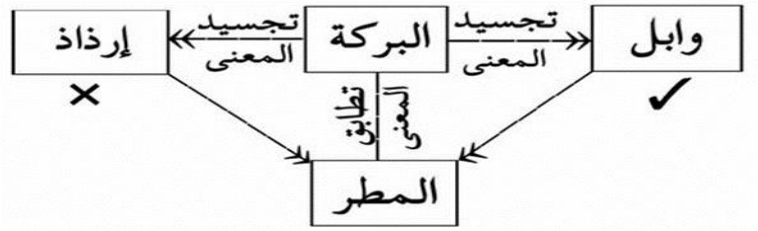
يواصل الإمام _كرّم اللّه وجهه_ تقويةَ حججه **بالاستعارة التّجسيديّة** قائلاً: **"تَفَجَّرَتْ عَلَيْه النِّعَمُ بَعْدَ نُضُوبِهَا"** مقرًّا بأنّ التّقوى سببٌ لتفجّر النّعم مستعيرًا لفظة "تفجّرت" لانتشار وجوه إفاضات النّعم الدّنيويّة والآخرويّة، ولفظة **"نضوبها"** لعدمها قبل الاستعداد للتّقوى وهذا في سياق تشبيه **"النعم"** بـــ**"الماء"**، وماكان هذا التّشبيه قائمًا بينهما إلّا من حيث اللّامحدوديّة والشّموليّة، فما عدّ الأشياء الّتي تحيَ بالماء إلّا ضربٌ من المستحيل إذ الحكم حكم إطلاقٍ كلّي، كذلك النّعم الإلهيّة الممنوحة للمتّقين لا تعدّ ولا تحصى، فتصويرُ نِعم اللّه على عباده بماءٍ متفجّرٍ غزيرٍ استعارةٌ جسّدت المعنى فمنحته بعدًا تأثيريًّا لمّا ارتسمت في مخيّلة المتلقّي، وهذا ما يزيد في ثبات الحجّة وبلوغها الهدف التّحفيزيّ الوعظيّ.



الشّكل رقم (10): يوضّح استعارة "تفجّرت عليه النّعم بعد نضوبها"

وفي **استعارةٍ تجسيديّةٍ** أخرى **"وَبَلَتْ عَلَيْه الْبَرَكَةُ بَعْدَ إِرْذَاذِهَا"** جعل الإمام من **"البركة"** **"مطرًا شديدًا"** ورشّح لذلك الفعل **"وبلت"** دليلًا عليه ليؤكّد إغداقَ اللّه عزّ وجلّ على عباده المتّقين بفيضٍ من البركات، واستعار لقلّتها لفظة **"إرذاذ"** مشبّهًا إيّاها بالمطر

الخفيف (الرذاذ) وهذا ظاهرٌ كون التّقوى سببٌ لمزيدٍ من الفيض والبركات على كلّ من يريد بلوغ ذلك المقام، وقلّتها وانحسارها على من يبعد عنها، فالاستعارة هنا حقّقت بُعدًا حجاجيًّا تأثيريًّا لمّا جسّدت البركةَ تجسيدًا يمْثُل في تصوّر المتلقّي بما يحمله على تحسّس أثر التّقوى في حياته.



الشّكل رقم (11): يوضّح استعارة "وبلت عليه البركة بعد إرذاذها"

لقد تعاضدت في هذا المقطع جملةٌ من الاستعارات تراوحت بين تجسيدٍ المعنى وتشخيصٍ له وقولَبته في وعاءٍ له حدودٌ، فنجد الدّلالة هنا قد انتقلت من المجال الماديّ إلى المعنويّ تارةً وتارةً أخرى كانت الانتقاليّةُ عكسيّةً من المعنوي نحو الماديّ، ما جعلها تنسجم انسجامًا مع المقصد العام للخطبة، فكان لها بذلك بعدٌ تأثيريٌّ، فتجسيدُ المعنى كان من خلال إبراز المعنوي الّذي لا يدرك بالحواس في صورةٍ مُحسّةٍ، فتمثّلت للمتلقّي تمثّلًا مقاربًا لحقيقة ماجُسّدَت به ذلك أنّ وجه الاستعارة تطَابقَ تطابقًا تلاشت فيه مواطن الاختلاف بين المستعار له والمستعار منه، وتشخيصُ المعنى كان بنسبةِ الأفعال البشريّة للمفهوم المعنويّ أين غدا مقصود الإمام شاخصًا أمام مرأى المتلقّي، كما أكّدت استعارةُ الوعاء من جانبٍ آخر المعنى في صورة محسّة.

3_2: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطب الحربيّة:

- **ومن خطبةٍ له عليه السّلام: «أمّا بعد، فإنّ الجهاد باب من أبواب الجنّة (...) فمن تركه رغبةً عنه ألبسَه اللّه ثوب الذّل (...) قاتلكم اللّه! لقد ملأتم قلبي قيحاً وشحنتم صدري غيظًا وجرعتموني نغب التّهمام أنفاسًا.»**[1]

يعدّ التّأثير في المتلقّي بُعدًا حجاجيًّا ترنو إليه الاستعارةُ في الخطبةِ الحربيّة ومدام الإمام _كرّم اللّه وجهه_ قائدًا في الحروب وخاطِبًا فيها أبدع بأسلوبه توظيفها لبلوغ هذا الغرض، وقد اتّضح هذا البُعد وانجلى في هذا المقطع من الخطبة الّتي يحثّ فيها على الجهاد وينتقد فيها أصحابه الّذين رغبوا عنه، فكانت التّعابيرُ الاستعاريّةُ الموظّفةُ أبلغَ وآكد حجاجيًّا وأقدرَ على بلوغ هذا البُعد لِما في الاستعارة من قوّةٍ حجاجيّة مقارنةً بالقول المباشر.

فباستعارةٍ وعائيّة قدّم الإمام كرّم اللّه وجهه مفهومَ **"الذّل"** وجعله **"لباسًا"** للإنسان ليدلّ على اشتماله به كليًّا كما يشمَل الثوبُ البدنَ ويلازمهُ ملازمةً تامّةً، وهي بلا شكّ أقوى وأكثر تأثيرًا من قوله مثلاً: **"إنّ من يترك الجهاد ذليلٌ"** فكانت الاستعارة حجّةً تحمل بُعدًا تأثيريًّا في نفسِ أصحابِ الإمام المتخلّفين عن الجهاد والقاعدين عنه، فغطّاهم الذلّ والهوان لفعلهم وفي هذه الصّورة التجسيديّة تنفيرٌ من جهةٍ عن الرّغبة عن الجهاد، ومن جهةٍ أخرى حثٌّ ودعوةٌ إليه ليلبسَ اللّه المجاهدين لباسَ العزّ.

تأتي **الاستعارةُ الوعائيّة** مرّةً أخرى في تعبير: **"لقد ملأتم قلبي قيحًا"** مقولِبةً للمعنى لتحقّق بعدها التّأثيري في المتلقّي، فقد جعل الإمام _كرّم اللّه وجهه_ هنا **"القلب"** أشبه بوعاءٍ يُصبّ فيه فيمتلئ، ورشّح ذكر الفعل **"ملأتم"** دليلاً عليه، ولكنّ الوعاء هنا مملوءٌ قيحًا، وهي صورةٌ تشمئزّ منها النّفس ليبلِّغَ الإمام من خلالها دناءةَ الفعل الّذي قام به أصحابه مؤثّرًا فيهم عبر التّلاعب بالألفاظ نفسيًّا، وانتقاءِ أكثرها كراهةً في النّفس لينبّههم

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص(45_46).

على التّخاذل والتّراجع مرة أخرى، فهذه الاستعارة على مافيها من توصيفٍ لشعور الإمام حِيال موقف أصحابه تحملُ في ثناياها حجّةً ضمّنها الإمام بُعدًا تأثيريًّا.

ويشحنُ الإمام صوره شحنًا سلبيًّا **باستعارةٍ وعائيّةٍ** في قوله: "**شحنتم صدري غيظًا**" جاعلاً من "**صدره**" "**آلة تُشحن**" بلِحاظ ذكر فعل "**شحنتم**" دليلاً على المحذوف، وشحَن الصّدر غيظًا عبارةٌ أصبغ فيها الإمام على المفهوم الماديّ صِبغةً معنويّة مجرّدة، فالشّحن يكون لما هو ماديّ استعاره الإمام لما هو معنويّ فأعطى الاستعارةَ بذلك نقلةً نوعيّةً في المجالات التّصوّريّة وبما يحمله لفظ "**الغيظ**" من معنًى تستكرهه النّفس أضفى ذلك على الحجّة بُعدًا تنفيريًّا، وبهذا لاءمَ الإمام هذه الاستعارة بسَابقتها من حيث الغرض والمقصديّة.

لقد اكتسبت الاستعارتان الوعائيتان قوّتهما الحجاجيّة من قدرتهما على التّقريب الذّهنيّ بين عنصرين من نظامين مختلفين في عمليّة مزجٍ وتماهٍ بين المستعار له والمستعار منه بما يوحّدهما ويطابقهما مطابقةً مُفضِيةً إلى تحقيق البعد التّأثيريّ.

وفي **تجسيدٍ** للشّعور الّذي راود الإمام كرّم اللّه وجهه ممّا ورد من أصحابه لعدم طاعتهم لأمره معبّرًا عنه بـــ"**التّهمام**" **(الهمّ)** مشبّهًا إيّاه "**بمشروب**" مشيرًا إلى لازم من لوازمه وهو الفعل "**جرعتموني**" موحيًا به إلى تقزّز النّفس "**لمشروب الهمّ**"، إضافةً إلى أنّ الفعل بما فيه من تشديد "**جرّع**" يدلّ في ذاته على التّكرار جرعةً جرعةً، وما يؤكّد هذا المعنى أيضًا هو لفظة "**أنفاسًا**" فقد حمّلها الإمام دلالةَ العبءِ الّذي لقيَه منهم واصفًا بأنّهم جرّعوه إيّاه نفسًا بعد آخر دون انقطاعٍ وفي هذا تجسيدٌ للهمّ في صورة "**مشروب مقزّزٍ يُتجرّع نفسًا نفسًا**" ولعلّ هذا أشدّ وقعًا في نفس المتلقّي من قوله مثلاً: "**إنّي مهمومٌ**"، فكان لهذه الصّورة الاستعاريّة التّجسيديّة تأثيرٌ كبيرٌ في نفسيّة أصحاب الإمام لمّا كان التّصوير ناقلاً للشّعور الّذي أحسّه الإمام، فبمجرّد تخيل لفظة "**جرّعتموني**" تنفُر النّفس اشمئزازًا

من الفعل، فاستطاع الإمامُ من خلال هذه الاستعارة نقل شعورهِ بفنيّة مُحدِثًا أثرًا ووقعًا وفاعليّة أكبر في التّأثير.

- **ومن كلام له كرّم اللّه وجهه وقد أشار عليه أصحابه بالاستعداد للحربِ بعد إرساله جرير بن عبد اللّه البجلي إلى معاوية: «ولقد ضربتُ أنفَ هذا الأمر وعينَه وقلّبت ظهرَه وبطنَه، فلم أرَ لي إلاّ القتال أو الكفر.»**[1]

لقد مرّت الخطب الحربيّة في حركتها نحو تحقيق بعدها الحجاجيّ بقنواتٍ كثيرةٍ ولعلّ القناةَ الأبرز هي قناة الاستعارة وبخاصةٍ التّشخيصيّة منها كونها أقرب لبلوغ الغاية المنشودة، ففي هذا المقطع من الخطبة شخّص الإمام عليّ _كرّم اللّه وجهه_ "**الأمر**" في صورة "**إنسانٍ**" مُبقيًا على بعض لوازمه **(أنف، عين، ظهر، بطن)** ليقرّ معنى تحقّقه من الأمر ووقوفه على جميع أنحائه تفحّصًا ونظرًا عميقًا، ورشّح ذكر الفعلين "**ضربت**" و"**قلبت**" للدّلالة على التّحرّي العميق لأمر الاستعداد لحرب أهل الشّام، وقد خصّ الإمام "**الأنف**" و"**العين**" لأنّهما أظهرُ شيءٍ في صورة الوجه بما يلفت النّظر فهما مايكون في الواجهة لذا قال "**ضربت**"، أمّا عن فعل "**التّقليب**" فخصّ به "**الظهر**" و"**البطن**" كونهما جهتين متعاكستين (خلف/ أمام) يستدعي فحصهما فعل التّقليب، وكلّ هذا وظّفه الإمام ليقنع أصحابه بالقتال وخوض الحرب وعدم التّراجع، فقد أخذ الإمام من الأمور المتعلّقة بمجال الإنسان ما يناسب التّصوّر العقليّ المحض بضرورة القتال بعد تتبّع الأمر وتعقّب الأحداث، فلمّا أتقن الإمامُ انتقاءَ ألفاظ الاستعارة أضفى انسجامًا في تركيبها بناءً على معرفته الواسعة بالحياة الحربيّة من جهة ومن جهة أخرى قدرته البلاغيّة على صوغِ أساليبَ ينفعلُ لها المتلقّي ويقتنع بفحواها.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص59.

- **ومن كلامٍ له كرّم اللّه وجهه كان يقول لأصحابه في بعض أيّام صفين: «معاشر المسلمين استشعِرُوا الخشيةَ وتجلببُوا السّكينةَ.»**[1]

يبيّن الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في هذه الخطبة فنونَ الحربِ وأساسيّات القتال وأبعدُ من ذلك يقفُ في هذا المقطع مراعيًا الجانب المعنويّ والنّفسيّ للمجاهدين وهو الأساس المنطَلَقُ منه، فنجده يبثّ في تعبيراته قوّةً حجاجيّةً يعزّز من خلالها هذا الجانب ويثبّته في نفوس متلقّيه جاعلاً الاستعارةَ بصيغةٍ أمريّةٍ مطيّتة في بلوغ هذا الغرض، مبرزًا بها المفاهيم المعقولة المجرّدة في صورة محسّة ملموسة بأقرب ما يمكن للمتلقّي تأويله من مجال تصوّري ماديّ، **فبالاستعارة** جعل من **"الخشية" "شعارًا"** ومن **"السّكينة" "جلبابًا"** وهذا في مقام زرع الخشية والسّكينة في قلوب الجنود.

فاستعار لـــ**"الخشية"** فعل **"استشعروا"** دالاً به على وجوب ملازمتها القلب، فالشّعار هو ما استشعرت به من اللّباس تحت الثياب وسمي بذلك «لأنّه يمسّ الشّعر الّذي على البشرة»[2] قرب الجسد مباشرةً، هذا القربُ المباشرُ والإحاطةُ الشّاملةُ هما الرّابط المشترك الّذي توخاه الإمام من خلال المطابقة بين "الشّعار" و"الخشية"، فكان انتقاء اللّفظ متناسبًا ومقصود المعنى، وبالتّالي حثّ الإمام _كرّم اللّه وجهه_ على ترويض النّفس ودعا إلى استحضار الخشية في القلب؛ أي اجعلوا خشية اللّه والخوف منه شعاركم، فهذا ما يجعل جهادكم خالصًا لوجه اللّه لأنّ الخشية خوفٌ يشوبه تعظيمٌ قائمٌ على علم المعظِّم (العبد) بمقام المعظَّم (الرّبّ).

واستعار لـــ**"السّكينة"** فعل **"تجلببوا"** دالاً به على وجوب تحلّي الجنود بالحلم والوقار ذلك أنّ أدنى اضطرابٍ في ساحة الوغى كاشفٌ عن ضعفٍ وعجزٍ فيهم، ما يجعل العدوّ في مطمعٍ من الهجوم، فالجلباب بما هو لباسٌ يحيطُ بالمرأةِ من كلّ جانبٍ حمل الإمام

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص70.

[2] أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ج3، ص 193.

على أن يستعير معناه ليبسه السّكينة ويجعل منها وعاءً يحيط بالقلب فيحميه ضربات العدوّ، فالهدوء والوقار يبعث في نفسيّة العدوّ استشعارًا بقوّة خصمه.

ولمّا كان المقامُ مقامَ تهيئةِ الجنود نفسيًّا وظّف الإمام هذه الصّورة لدعوتهم إلى ضبط النّفس والتّحلّي بالهداوة جاعلاً من السّكينة جلبابًا، ناقلاً بذلك اللّفظة من معناها الماديّ ومن أصل وضعها اللّغويّ إلى معنًى مجرّدٍ، وبهذا مزجَ الإمام المعاني المجرّدة والشّعور بها بالصّورة الحسيّة معطيًا حجّته طابعًا تجسيديًّا مقولبًا للمعنى أضفى عليها قوّة تأثيريّة في نفس المتلقّي.

وعلاوةً على ذلك حملت الاستعارتان حثًّا على الالتزام بالخشية والسّكينة في صيغةٍ أمريّةٍ، فكان الأمر بتجسيد معناه في صورٍ محسّةٍ أقدر على بلوغ التّأثير في نفسيّة المتلقّي من أن يلجأ الإمام إلى الأمر المباشر بأن يقول: "**اخشوا اللّه والزموا السّكينة**"، فمنح الإمام الاستعارة قوّةً حجاجيّةً سوّغ من خلالها تحقيقَ أثرٍ نفسيّ في المتلقّي مؤثّرًا فيه بما يبعثه على الإذعان والتزام السّلوك الّذي يدعوه إليه (الخشية، السّكينة) بعدّهما العماد المعنويّ المرتَكز عليه في كلّ المجالات وبخاصةٍ الحربيّة منها.

- **ومن خطبةٍ له كرّم اللّه وجهه (وهي إحدى الخطب المشتملة على الملاحم):**

«عضّت الفتنةُ أبناءَها بأنيابها، وماجت الحربُ بأمواجها.»[1]

لقد برزت محاولة تأثير الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في أصحابه وفي جموع المتلقّين شاخصةً في هذا المقطع من خطبته، منبّهًا إيّاهم على خطورةِ الفتن من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى تأكيدٌ منه على قوّة الحرب، فأسّس تعبيراته الاستعاريّة بناءً على جملةِ افتراضاتٍ ذهنيّةٍ قارّةٍ في الذّهن الجمعيّ للمتلقّين، فعمَد إليها مخرجًا إيّاها من صيغتها المجرّدة والمفترضة ذهنيًّا وإحضارها لتمثَل أمام أنظارهم أين تصبحُ الاستعارة ذات قيمةٍ تأثيريّةٍ

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج1، ص117.

فعمليّة التّنبيه والتّحذير والتّأكيد الّتي ينشدها الإمام تستلزم آليّاتٍ توضيحيّةٍ وتفهيميّةٍ معزّزةٍ بأدلّةٍ وبراهين تنسابُ انسيابًا في ذهن المتلقّي بالغة بُعدًا تأثيريًّا فيه، وكانت الاستعارة هنا وسيلةً أنجعَ لتحقيق هذا البُعد، فنجد الإمام في قوله **(عضّت الفتنة أبناءَها بأنيابها)** يشبّه "**الفتنةَ**" "**بحيوانٍ مفترسٍ**" بارزة أنيابه تصطكّ انطباقًا على من أثارها، وأراد بـــ"**أنياب الفتنة**" أهلها وأصحابها، فأراد الإمام هنا أن يقول إنّ كثرة الفتن يوقع أهلها في الشدّة والألم ولهذا رشّح ذكر فعل "**العضّ**" اتّكاءً على النّتيجة الشّنيعة المترتبة عنه.

هذه الاستعارةُ التّجسيديّةُ النّابضةُ بالحياة والملأى بالانفعال النّفسيّ والّتي توحي بفضاعةِ المشهد وفظاظةِ نتائجه قد فرضت هيمنتها في مخيّلة المتلقّي بطريقةٍ فنيّةٍ وعامرةٍ بالحركة فتحرّك في نفسيته شعورًا بالخوف من الفتنة بما يقتضي اجتنابه.

وفي استعارة **(ماجت الحرب بأمواجها)** جعل الإمام _كرّم اللّه وجهه_ من "**الحرب**" "**بحراً هائجًا مائجًا**" لعلمه بما تخلّفه عند وقوعها فاستعار لفظة "**ماجت**" للحرب ليعبّر بها عن اشتدادها، وذيّل الاستعارةَ بأن جعل للحرب "**أمواجًا**" أراد بها "**الأطراف المتقاتلة**" وهي **استعارةٌ وعائيّةٌ** استعار فيها الإمام لفظةَ "**الأمواج**" وعاءً وقالبًا جعل أطراف الحرب متجسّدًا فيها وبها، فرسم الإمام اشتدادَ القتال في صورةٍ تخيّليّةٍ تصويريّةٍ تثيرُ ذهن المتلقّي ليمسِك من خلالها زمام التّأويل باستدلالٍ يرمي إلى استلال المعنى المقصود وراء الصّورة.

يمكن القول استنادًا إلى ماسبق أن المتلقّي حين يغوص في ذهنه باحثًا عن العلاقة الّتي تربط المعاني المجرّدة ومقابِلتها الماديّة المحسّة الموظّفة في الاستعارة، ويستنبط معنًى تأويليًّا جديدًا من خلال التّناسبات القائمة في تلك العلاقة، يكونُ تأثّره بالصّورة أعمق وأقوى من أن تُقدّم له مباشرة، فذلك الجهدُ المبذولُ في العمليّة الاستدلاليّة تصوّرًا وتخيّلاً هو المسوّغ لتحقيق بعدٍ تأثيريّ، وهو ما يبعث الإمام على تخيّر ألفاظٍ غاية في الدّقّة من المجال التّصوّري المادّي(**مجال الحيوان/ البحر**) ليؤثّر في المتلقّي ويحمل

له الشّعور بأنّ عاقبةَ الفتنِ الحربُ، وأبعد من هذا أنّ الحربَ القائمةَ بسبب الفتن وبخاصّةٍ السّياسيّة منها أشدُّ من غيرها، فكانت قوّةُ الاستعارة هنا في قوّة ألفاظها وكلّ هذا تلاحمَ ليقدّم حجّةً قادرةً على تحقيق بُعدٍ تأثيريّ في نفسيّة المتلقّي.

المبحث الثّاني: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في رسائل نهج البلاغة:

1) خصائص رسائل الإمام في نهج البلاغة:

تطلق الرّسالة في **المُعطى المعجمي** على مفاهيمَ مشاركةٍ لها مضموناً من قبيل الألوك والبعث والكتاب، فها هو **"ابن فارس"** في **مقاييسه** يقول إنّما «سميت الرّسالة ألوكا لأنّها تؤلك في الفم...»[1] وسمّيت بعثًا؛ أي إرسالاً وإنّما «سمي الرّسول رسولاً لأنّه ذو رسالة»[2]، وسميت كتابا؛ فـــ«راسله في كذا وبينهما مكاتبات ومراسلات، تراسلوا...»[3] تأسيساً على هذا فالرّسالة توجيهٌ وجب توفّر فيه مرسِل ومرسَل إليه ومضمونٌ (محتوى) وهو ما استوفت شروطه في رسائل الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_.

أمّا في **الاصطلاح الأدبيّ** فالرّسالة «فنّ إنشاء الكلام المنثور، وحسن صياغته وتأليفه للوفاء بأغراض المراسلة المختلفة، وليس يعدّ في نظر النقّاد نوعًا أدبياً إلّا إذا كانت الغاية الفنيّة أو البلاغيّة ظاهرةً فيه ومقصودة واتّجه إلى جمهور»[4]، وبهذا أُدرجت رسائل الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ ضمن هذا النّوع الأدبيّ _فنّ الرّسائل_.

وتعدّ رسائل الإمام دستورًا شاملًا لكلّ مناحي الحياة الإنسانيّة، تحمل في طيّاتها كنوزاً ذات أبعادٍ دينيّة، اجتماعيّة، اقتصاديّة وسياسيّة، رسَم من خلالها مهاداً يستشفّ منه الإنسان العِظات نحو تكاملٍ ينشده، فتميّزت بلغةٍ جزلةٍ قويّةٍ وأسلوب مؤثّر لا يضاهيه أي أسلوب بشريّ آخر، وهذا يعود إلى بلاغته العالية ومقدرته الفائقة على التّعبير، إذ كان

---

[1] أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص132.

[2] ابن منظور أبو الفضل جمال الدّين، لسان العرب، ج11، ص281.

[3] الزّمخشري أبو القاسم جار اللّه محمود، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، ص339.

[4] خير موسى محمد، النثر الفنّي في النقد الأدبي، مكتبة ابن كثير، الكويت، د.ط، 1997م، ص74.

منذ نشأته يواكب الوحيّ في بيت النبوّة ويحضر مجادلات قريش وغيرهم للنبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وكلّ هذه الأمور كان لها تأثيرٌ واضحٌ في أسلوب كتابة رسائله.[1]

ثمّ إنّ النّاظر في رسائل الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ يجد أنّ أغلبها دوّنت من طرفه؛ وبعضها الآخر من طرف كتّاب له؛ مصرّحا باسم المرسل إليه، ويمكن القول إنّه _كرّم الله وجهه_ «أوّل من عالج هذه الفنون معالجة أديبٍ وأوّل من أضفى عليها صبغة الإنشاء الذي يقتدي به في الأساليب (...) لأنّ الّذين سبقوه في كتابة الرّسائل كانوا يصوغون كلامهم صياغةَ مبلّغين لا صياغةَ منشئين.»[2]

تميّزت الرّسائل في نهج البلاغة فنيّا بما يأتي:

- أغلبها يبدأ مباشرة بقوله «أمّا بعد» أو بقوله «من عبد الله عليّ أمير المؤمنين» منهياً إيّاها في الأغلب الأعمّ بـــ "والسّلام".
- محاكاة أسلوب القرآن الكريم والاقتباس منه؛ بل ونجد عند الإمام براعةً في الاقتباس والنّقل من القرآن؛ إذ سار على نهج نقل اللّفظة من محيطها القرآني إلى محيط آخر واستعمالها في علاقاتٍ جديدةٍ.
- عدم التّكلّف في الألفاظ؛ بحيث دلّ بها الإمام على مايريد دلالةٍ تجري مجرى طبيعي.
- ينتقي من الألفاظ أليَقَها بوضعها في موضعها المناسب.
- مناسبتها للمقام والموقف؛ شديدة في مقام القوّة ليّنة في مقام اللّين.
- الصّدق الفنّي وشاحٌ تلتحف به؛ فهي تصوّر بصدقٍ ما يعايشه.

[1] يُنظر: البصير كامل حسن، رسائل الإمام عليّ في نهج البلاغة، أطروحة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها، المشرف: صفاء خلوصي، جامعة البصرة، كلية الآداب، قسم اللغة العربيّة، 1435هـــ، 2013م، ص288.

[2] العقاد عباس محمود، عبقرية الإمام عليّ، ص (178_179).

- فيّاضةٌ بمثله الفاضلة ومسلّطةٌ الضّوء على عصره وكأنّها مرآة عاكسة للواقع بحيث يمكن عدّها وثيقةً تاريخيّةً بامتياز.

2) الأبعاد الحجاجيّة لاستعارات الإمام في رسائل النّهج:

يرنو هذا المبحث إلى تبيان الأبعاد الحجاجيّة للصّورة الاستعاريّة الكامنة في رسائل الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ وقبل ذلك وجب تصنيفها تِبعاً للمجال التّصوّري (المجال المصدر) الّذي يعدّ بحقّ المكوّن الأساسي لها شكلاً ومضموناً، بعبارة أخرى تتبّع المادّة الخام الّتي استقى منها الإمام تعبيراته وتراكيبه الاستعاريّة؛ ذلك أنّها تشكّل منطلقاً من المنطلقات الحجاجيّة الّتي أقرّها "**بيرلمان**"، ويمكن القولُ إنّها «مجمل كفاءات المتلقّين المعرفيّة والنّفسيّة والعقديّة الّتي يأتي مضمون الصّورة مستنداً إليها مشكّلاً بها ومعتمداً عليها بطريقة يكون مضمون الصّورة هذا غير غريب عنهم فهو معلومٌ لديهم»[1]، فكان بذلك خلفيّةً معرفيّةً مشتركةً بين المخاطَب والمخاطِب.

وباستقراء رسائل الإمام _عليّ كرّم الله وجهه_ وما تتضمّنه من استعارات، تبيّن أنّها تستمدّ مادتها في الغالب الأعمّ من مجالين تصوّريين إحداهما: المجال الحسّي والآخر: المجال الذّهنيّ متقصّداً هذا التّخيّر استناداً إلى هدفه الإقناعيّ والتّأثيريّ.

2_1: المجال التّصوّريّ الحسّي للاستعارة:

يمكن الحديث عن هذا المجال (مجال المحسّات) المستعار منه استناداً إلى نسقي التّشخيص والتّجسيد، أين تغدو المفاهيم والتّصوّرات إمّا كائنات بشريّة أو كيانات ماديّة أو أوعية ذات مساحاتٍ واضحةٍ، وبالتّالي نسلك في تطبيق هذه المفاهيم على استعارات الإمام في رسائله تقسيماً ثلاثيّا هو: **شخصنة المعنى الاستعاريّ وجسدنته وقولبته.**

[1] صولة عبد اللّه، الحجاج في القرآن الكريم، ص562.

2_1_1: شخصنة المعنى الاستعاريّ:

- **من كتاب له عليه السّلام إلى معاوية أيضا: «وكيف أنت صانع إذا تكشّفت عنك جلابيب ما أنت فيه، من دنيا قد تبهّجت بزينتها وخدعت بلذّتها، دعتك فأجبتها، وقادتك فاتّبعتها، وأمرتك فأطعتها...»**[1]

شخّص الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ الدّنيا الغَرور في صورة امرأةٍ بَغيّ متزيّنة متبهرجة، منتزِعاً من المجال الحسّيّ للإنسان ما رسم به هذه الصّورة الاستعاريّة، فملذّات الدّنيا وشهواتها حاجبٌ عن رؤية نور الحقّ والاهتداء إلى الطّريق المستقيم، كما أنّ زينة المرأة حاجب عن رؤية حقيقة وجهها وملامحها، فاستعار بذلك لفظتا "**تبهّجت/ زينتها**" من تزيّن المرأة مُظهرةً الجمال مُخفية العيوب خِداعاً للرّجل، فتدعوه إلى نفسها فيُجيبها متّبعاً لشهوته، وتقوده إليه فيتّبعها، وتأمره فيُطيعها.



الشّكل رقم (12): يوضّح تشخيص معنى الدّنيا استعاريّاً

هذه الأفعال على حركيتها وحيويتها (**دعتك/ أجبتها/ قادتك/ اتّبعتها/ أمرتك/ أطعتها**) كلّها استعارها الإمام _كرّم الله وجهه_ في صورة تشخيصيّة لينبّه محبّ الدّنيا عن غفلته وفق تدرّج تصويريّ يعرض له من خلالها مراحل تتبّعه لها بدءاً من خداعها له بتزيين

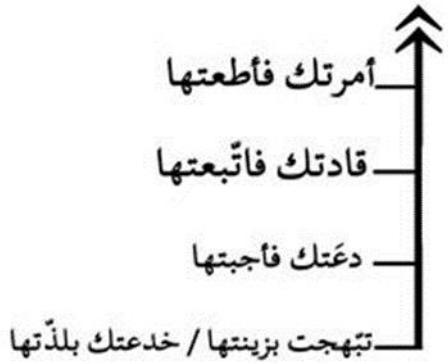
[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص268.

مستعيراً طريقة استدراج المرأة البَغيّ حتى تستولي على لبّ الرّجل لطريق الدّنيا المحفوفة بالشّهوات الملهية، فالمرأة تتزيّن فتدعو الرّجل إليها ثمّ تقوده حتّى تتملّكه وتأمره فيُلبّي ماطلبت، هكذا صوّر الإمام بتشخيصٍ الدّنيا؛ إذ تُزيّن له بالشّهوات واللّذات، فتدعوه بالإعراض عن الآخرة والإغفال عنها، وتقوده إلى المعاصي وفعل المنكرات فيستسيغها وتأمره بفعلها فيتجرّأ على ذلك، ويوضّح الجدول الآتي تقابل المعاني بين المجالين (المجال المصدر/ المجال الهدف):

المجال المصدر (المرأة)	المجال الهدف (الدّنيا)
تزيّن المرأة بالزّينة	تزيّن الدّنيا بالشّهوات والملذّات
دعوة المرأة الرّجل إلى نفسها	دعوة الدّنيا الغافل للإعراض عن الآخرة
قيادته إلى ما تشتهي نفسها	قيادته إلى فعل المنكرات واجتراح السّيئات
أمره بفعل ما تشتهي فيمتثل لها	أمره بفعلها فيتجرّأ عليها

الجدول (د): يوضّح تقابل المعاني بين المجال المصدر(المرأة) والمجال الهدف (الدّنيا)

نجد هنا أن الصّورة الأخيرة قد تربّعت أعلى السّلم الحجاجي (**أمرتك فأطعتها**) كونها أقوى حجةٍ رادعةٍ ومنبّهةٍ للغافل، تملكُ قوّةً حجاجيّةً تكمن في وصول الإمام إلى آخر مرحلة من أسر الدّنيا.



الشّكل رقم (13): سلّم حجاجيّ يبيّن القوّة الحجاجيّة لاستعارة تشخيص الدّنيا

لقد حملت هاته الألفاظ المُستعارة شُحنة انفعاليّة وعاطفيّة، استجلبها الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ حاملاً المتلقّي على الإذعان، واضعاً إيّاه في جوّ نفسيّ ليؤثّر في وجدانه، ويحرّك مشاعره تنفيراً من دنيا خادعةٍ.

تكمن القوّة الحجاجيّة في هذه الصّورة الاستعاريّة ككلّ في الحمولة العاطفيّة والوجدانيّة تلك الّتي تثير في روح المتلقّي شعور الرّهبة (أو الرّغبة) لحمله على الفعل أو التّرك، وهنا قد بثّ الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في عباراته المنتقاة انتقاءً فريداً تلك الشّحنة فحمل المتلقيّ على ترك الدّنيا وما فيها والزّهد عنها كونها دار غرور وخداع مصوّراً له إيّاها في صورة تشمئزّ لها نفس المؤمن الزّاهد الرّاجي للآخرة.

- **ومن وصيّة له للحسين بن عليّ عليهما السّلام: «وإيّاك أن تغترّ بما ترى من إخلاد أهل الدّنيا إليها، وتكالبهم عليها، فقد نبأك الله عنها، ونعت هي لك عن نفسها وتكشّفت لك عن مساويها»**[1]

وها هو الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في تعبيرٍ آخر يشخّص الدّنيا في صورة إنسانٍ، فاستعار لها في هاته الصّورة الفعل "**نعت**" و "**تكشّفت**" ليبرز للمتلقّي من خلال شخصنته لمعنى دناءة الدّنيا وسفالتها فهي تنعي نفسها؛ أي تشيع وتذيع بنفسها خبر موتها في قلوب المؤمنين الزّاهدين، وتكشّفت لك عن مساويها؛ أي أبدت لك عيوبها ومافيها وزيفٍ وزينةٍ فانيةٍ لمّا لم تركن إلى ملذّاتها.

فهذه موعظةٌ بالغة من الإمام _كرّم الله وجهه_ قدّمها في صورة استعاريّة حذف فيها المشبّه به "**الإنسان**" تاركاً قرينة تدلّ عليه (**نعت، تكشّفت**) محفّزاً إيّاه على تأويل المعنى بين هذين المجالين (**مجال الدّنيا**) و(**مجال الإنسان**) بما يضمن له تحقيق التّأثير

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص289.

فيه، فشخصنة المعنى الاستعاري هنا حقّق بُعداً حجاجيّاً ما كانت الصّورة لتبلغه لو سلك الإمام في إيصاله نهج التّعبير المباشر.

- **ومن كتاب له عليه السّلام –إلى معاوية جواباً عن كتاب فيه إليه وأمّا قولك: «إنّ الحرب قد أكلت العرب إلاّ حشاشات أنفسٍ بقيت، ألا ومن أكله الحقّ فإلى الجنّة ومن أكله الباطل فإلى النّار.»**[1]

رسم الإمام عليّ كرّم الله وجهه صورةً استعاريّة متقابلة بين متضادّين **(الحقّ والباطل)** بطريقة تشخيصيّة، مستعيراً فعل "**الأكل**" الخاصّ بالإنسان إليهما ليتمثّلا في صورة حسيّة مشاهدةٍ مبيّناً نتيجة الأكل لكليهما، قاصداً بالأكل هنا "**الموت**"، فمن قُتل في سبيل الحقّ والدّفاع عنه فمصيره ومنتهاه جنّة النّعيم، وأمّا من قُتل وهو يدافع عن باطلٍ فإنّ مصيره النّار وبئس المهاد، وفي هذا كلّه تصويرٌ لطبيعة الصّراع بين الحقّ والباطل.



الشّكل رقم (14): يوضّح استعارة تشخيص الحقّ والباطل

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص271.

لقد أحدث التّناسب الكامنُ بين المعنيين **(المظهر والمضمَر)** في تشخيص الاستعارة قوّة حجاجيّة أسهمت في زرع قيمتين، قيمة إيجابيّة تمثّلت في تبيان مآل المدافع عن الحقّ "**الجنّة**" وبالتّالي ترغيبه في سلوك ذلك الطّريق، وقيمة سلبيّة تجسّدت في تبيان مآل المدافع عن الباطل وبالتّالي ترهيبه من إتّباعه والانقياد إليه، بناءً على ذلك يُشحن المتلقّي بحكم عاطفيّ (لفظاً ومعنى) من خلال ما حملته الاستعارة من فعل توجيهيّ، فنجد هنا أنّ الإمام _كرّم الله وجهه_ أراد من خلال هذا التّعبير الاستعاريّ حمل المتلقّي على محملين:

_ على تحبيب فكرة الدّفاع عن الحقّ وإيجابيّة الوضع، ومن ثمّ ترسيخه في نفسه مؤثّراً فيه لما في نتيجته من منفعة (الجنّة).

_ على الوعي بخطورة وسلبيّة الوضع ومن ثمّ توجيهه نحو العدول عنه لما في نتيجته من مهلكة (النّار).

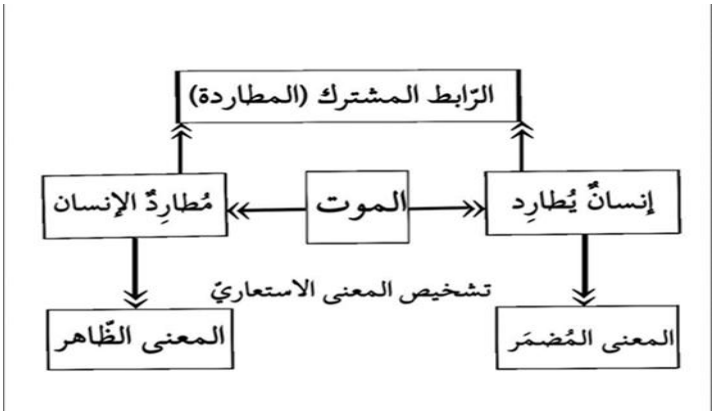
- **ومن عهد له عليه السّلام إلى محمّد بن أبي بكر حين قلده مصر: «...وأنتم طرداء الموت إن أقمتم له أخذكم، وإن فررتم منه أدرككم، وهو ألزم لكم من ظلّكم.»**[1]

شخّص الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في هذه الاستعارة الّتي رسمها للموت بحركيّةٍ في صورة إنسان يُطارد فريسةٍ، إن استكانت له طريدته تقبّض عليها وإن فرّت منه لحق بها، فكأنّه لا ينفكّ حتّى ينال منها، فاستعار بذلك ألفاظاً أبرزت ذلك التّشخيص وهي أفعال يختصّ بها الإنسان **(طرداء/ أخذكم/ أدرككم)**، ويكمن الرّابط المشترك بين "**الموت**" و"**الإنسان**" هنا في فعل المطاردة، بعدّه فعلاً مركزيّاً للصّورة كي تحصل النّتيجة عنه في فِعلَي **(الأخذ والإدراك)**، ولمّا كان المحذوف في هذا التّركيب الاستعاريّ هو "**الإنسان**" كان الرّابط بمثابة الكاشف عن هذا المحذوف، وهنا تكمن بؤرة الحجاج

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص278.

وذلك بتحفيز ذهن المتلقّي على إماطة اللّثام عن مستور المعنى استناداً على بنية الصّورة ذاتها.

صوّر الإمام كرّم الله وجهه هذا المشهد تصويراً بثّ فيه الحركة وهو ماجعل الاستعارة ترتسم بعمقٍ تأثيريّ، ولمّا كان الإمام _كرّم الله وجهه_ أعلمَ النّاس وأدركَهم بحقيقة الموت أراد أن ينقل لهم ويُقرّ أنّ لا مناص منها مصداقاً لقوله تَعَالَىٰ:﴿قُلۡ إِنَّ ٱلۡمَوۡتَ ٱلَّذِي تَفِرُّونَ مِنۡهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمۡ﴾ [الجمعة: 8] هذا الانسجام والتّكامل مع التّعبير القرآنيّ وإدراك المتلقّي مقام الإمام يزيد من قوّة الحجّة في الصّورة.



الشّكل رقم (15): يوضّح استعارة تشخيص الموت

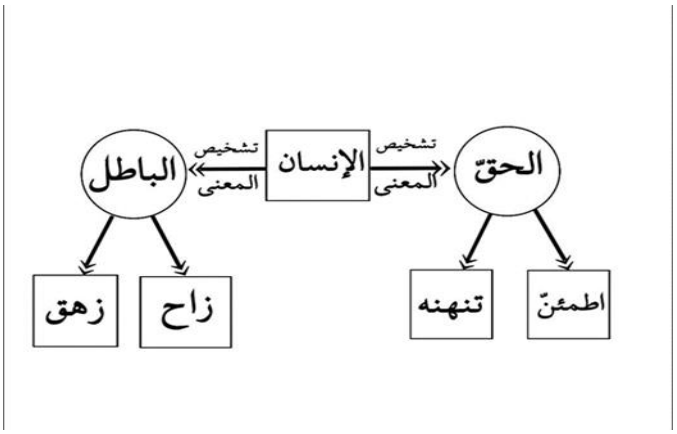
إنّ الصّدق الفنّي قانون يترفّع فيعلو بالقول الاستعاريّ علوّاً يمنحه تأثيراً بالغاً علاوةً على هذا نجد أنّ هذه الصّورة لم تكتسب قوّتها الحجاجيّة من تشخيصِ الفعل فحسب وإنّما في حملها موعظةً بالغة رمى الإمام _كرّم الله وجهه_ ترسيخها في ذهن المتلقّي وتذكير من لها عنها، بتقديم الحجّة في طيّاتها بأنّ الموت لا ينجو منه هاربه ولا يفوته بل هو مدركه كيفما وأينما كان.

- **ومن كتاب له عليه السّلام إلى أهل مصر مع مالك الأشتر لمّا ولاه إمارتها: «...فنهضت هي تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمئن الدّين وتنهنه.»**[1]

إنّ المتتبّع لمسيرة الإمام علي _كرّم الله وجهه_ لا يجد أنّه قد جبن في موقف قطّ ولا عُرف عليه التردّد في أمر يحتاج إلى إقدامٍ أو قتالٍ فقد كان عماد الحروب لا يخاف المنيّة، وصف حال معركة خاضها في رسالةٍ إلى أهل مصر، موظّفاً صوراً استعاريّة كانت بمثابة حججٍ يقدّمها لهم عن بسالته وشجاعته في ساحة الوغى.

ففي عبارة "**حتى زاح الباطل وزهق**" استعارة تشخيصيّة مثّل فيها الإمام "**الباطل**" في صورة إنسان زاح وزُهقت روحه، فرشّح ذكر الفعلين "**زاح**" و "**زهق**" وكان دليلاً على المشبّه به المحذوف "**الإنسان**"، فأراد أن يوصل معنى نُصرة الحقّ بزهق الباطل ومقاتلة أعداء الإسلام وإزاحتهم عن طريقه.

كما شخّص في الصّورة التّالية لها "**الدّين**" في صورة إنسانٍ مستريحٍ مطمئنٍ بترشيح ذكر الفعلين "**اطمئن**" و"**تنهنه**" وحذف المشبّه به "**الإنسان**" فكانا لازمين للمعنى المراد، وهنا أراد الإمام أن يبيّن حال الدّين من السّلامة بعد قتال أعدائه ومحاربتهم.



الشّكل رقم (16): يوضّح استعارة تشخيص الحقّ والباطل

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص328.

نهج الإمام _كرّم الله وجهه_ في هذا التّعبير طريق الاستعارة بواقعيّة ذلك أنّه لامس وقائع وحقائق يثبتها التّاريخ نفسه حتى اليوم، ولمّا ترفّع الإمام عن المفاخرة وكان أعرف النّاس بحقائق الأمور وأحرصهم على نصرة الحقّ وإقامة الدّين وإعلائه، تكلّم صادقاً واثقاً بما لا يجعل المتلقّي يشكّ في كلامه فيحمله على الإقناع به.

2_1_2: جسدنة المعنى الاستعاري:

- **ومن وصيّة له للحسن بن عليّ عليهما السّلام: «فإنّ ما تبينتُ من إدبار الدّنيا عنّي، وجموع الدّهر علي، وإقبال الآخرة إلي، مايزعني عن ذكر من سواي.»**[1]

يستمدّ الإمام عليّ كرّم الله وجهه في هذه الصّورة الاستعاريّة مادّة بنائه لها من **(مجال الحيوان)** تجسيداً للمفهوم التّصوّريّ الّذي رمى إيصاله للمتلقّي، فنجده يستعير الألفاظ الآتية **(إدبار/ جموح/ إقبال)** لـــ**(الدّنيا/ الدّهر/ الآخرة)**، فيجعل هذه المفاهيم الثّلاثة مجسّدة في فرسٍ تُدبر وتجمح وتقبل، ليصف حاله المتّجهة نحو الأفول مبيّناً أنّ العمر يترك أثره على الإنسان ويحرمه بعض الامتيازات، وبخاصّة بعد تجاوز الأربعين، فهذه الصّورة المتحرّكة أبانت عن ذلك؛ فقوله "**إدبار الدّنيا عنّي**" استعار فيها لفظة "**إدبار**" من إدبار الخيل إذا أراد فارسها منها أن تدبر، وهنا يصف الإمام _كرّم الله وجهه_ زهده وأنّه راغبٌ عن لذّات الدّنيا وشهواتها، فأراد منها أن تدبر عنه فأدبرت طوعاً وامتثالاً.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص283.



الشّكل رقم (17): يوضّح استعارة تجسيد (الدّنيا/ الدّهر/ الآخرة)

وقوله "**جموح الدّهر عليّ**" صورة أخرى استعار فيها لفظة "**جموح**" _وهي أقسى الألفاظ في وصف غارات الدّهر_ من جموح الخيل الّذي يمتنع ولا يمكّن أحداً من ظهره ولا حتى من إسراجه وإلجامه وهو دليل على غلبته لفارسه، وفي هذا تشبيهٌ بالحال الّذي آل إليه الإمام من غلبة الدّهر له، وتكالبه بكلّ مصائبه على قلبه دون قيدٍ أو شرطٍ، وقوله: "**إقبال الآخرة علي**" صورةٌ أخرى يرصد فيها الإمام علي _كرّم الله وجهه_ حقيقة الموت الّذي لا مفر منه، فاستعار لفظة "**الإقبال**" من إقبال الفرس إذا أراد فارسها منها إقبالاً، ليقرّ الإمام هنا استعداده للموت وتفكيره الجدّي فيها، وهذا ما أفرزته خبرة الإمام ووعيه بحقيقة التّسليم للموت عاجلاً أم آجلاً.

نلاحظ أنّ هذه الصّورة قد انتظمت في بناءٍ هندسيّ محكمٍ تجانست مقاطعه تجانساً معنويّاً ولفظيّاً، راسمةً صورة خيل مقبلٍ مدبرٍ جامحٍ بفنيّة مؤثّرة في نفس المتلقّي، فاستقاء الإمام كرّم الله وجهه مادته من هذا المجال وبراعته في تجسيدها من شأنه أن يقرّب المعنى ليتيسّر له النّفاذ إلى ذهن المتلقّي لما يحصل من تواءم معنى الاستعارة وما رسخ في الذّهن، وكذا ما وظّفه الإمام من ألفاظ كانت كفيلةً لبلوغ ذلك البُعد الحجاجيّ.

- **ومن وصيّته للحسن أيضاً: «... وتجرّع الغيظ فإنّي لم أر جرعة أحلى منها عاقبة ولا ألذّ مغبّة.»**[1]

اتّخذ الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ من "**الدّواء**" وسيلة أسّس من خلالها هذه الصّورة الاستعاريّة الّتي وظّفها لإدراك أهميّة كظم الغيظ في العلاقات وعاقبته الحميدة، فقد استعار الألفاظ الآتية **(تجرّع، جرعة، أحلى، ألذّ)** من الحقل التّصوّري المادّي **(للدّواء وفائدته)** للحقل التّصوري المعنويّ **(الغيظ)**، ووجه الاستعارة هنا كامن في النّتيجة المرغوب فيها منهما، فهما حاملان لقيمةٍ إيجابيّةٍ مادّيّاً ومعنويّاً.

ويصوّر الإمامُ هنا **(تجرّع الغيظ)** بـــ**(تجرّع الدّواء)**، فالإنسان لمّا يتجرّع الدّواء فإنّه يتذوّقه على مضضٍ ويتكلّف شربه جرعةً جرعة، ولمّا كان تجرّع الغيظ مرّاً على النّفس قارب الإمامُ تشبيهه بهذه العمليّة، ثمّ إنّ عِبرة الأمور بخواتيمها، فمرّ الدواء يحيل المريض معافىً مُشافى هذه النّتيجة تجعله يتجرّعه طواعيةً بُغية بلوغها، فحمل الإمامُ هذا التّصوّر لترسيخ خلق الحِلم، ذلك أنّ الغضب الشّديد عواقبه وخيمة، فإن لم يتحكّم الإنسان في ردود أفعاله فالغضب مفتاح كلّ شرّ، فتجرّعك الغيظ مع مقدرتك على الردّ جالبٌ لخيرٍ كثيرٍ ومنافعَ عظيمةٍ وهو ماعبّر عنه الإمامُ بقوله: **(أحلى منه عاقبة ولا ألذّ مغبة)**.

ولمّا كان للمقام دورٌ بالغٌ في تعزيز القوّة الحجاجيّة التي تتضمّنها الاستعارة، أسهم مقام النّصح هنا في حثّ المتلقّي على كظم الغيظِ وتجرّعه كما يتجرّع جرعة الدّواء، لِما في عاقبته من حُسنى وزيادة، ونهيه في المقابل عن التّسرّع والانفعال والانفجار غضباً. ومن هنا نصل إلى أنّ هذه التّعابير بألفاظها المنتقاة انتقاءً يناسب المعنى قد اضطلعت بقيمة حجاجيّة تكمن في وضع المتلقّي موضع الإثارة النّفسيّة، بدءاً برسم صورة تجرّع الغيظ مشبّها لها بتجرّع الدّواء، ثمّ قرارها في ذهنه (ذهن المتلقّي) بما يحيله إلى الامتثال لها، وبالتّالي تحصل عمليّة التّوجيه الّتي رنا الإمامُ بُلوغها نتيجةً لذلك، فيأخذ المتلقّي منها

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص292.

العِظة وهنا مكمن البُعد الحجاجيّ؛ أي تأثير الإمامِ في المتلقّي باستعارته هذه فيَحمله على الإذعان.

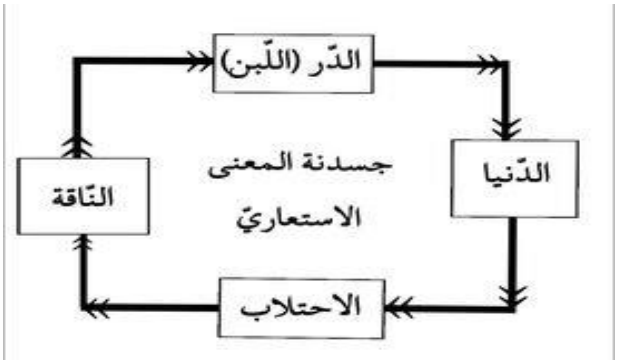
- **ومن كتاب له عليه السّلام إلى "قثم بن العباس" وهو عامله على مكّة: «أمّا بعد، فإنّ عيني بالمغرب كتب إلي يعلمني أنّه وجّه على الموسم أنا من أهل الشّام... يحتلبون الدّنيا درّها بالدّين.»**[1]

تطرّق الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في نهجه إلى العديد من الصّفات الذّميمة، في سياق النّهي عن التحلّي بها والتّحذير من عواقبها، وهذا كلّه من شأنه أن يؤسّس لمنظومة أخلاقيّة تستقي منه (من النهج) معالمها فتكون دستوراً للحياة وتنظيماً لسير العلاقات في المجتمع.

وفي هذا المقام نجد الإمام يتّخذ من التّجسيد وسيلةً فضح من خلالها تصرّفاً ذميماً اتّصف به أُناس من أهل الشّام في استعارة **(يحتلبون الدّنيا درّها بالدّين)**، فاستعار للدّنيا لفظتي **"يحتلبون، درّها"** ليبيّن نهجهم في الحصول على مطالبهم، ففعل **"يحتلب"** يخصّ الدّر **(اللّبن)**، والدّر قصد به الإمام هنا المكاسب والمنافع الدّنيويّة، كما قصد بالاحتلاب فعل استخراج منافع الدّنيا بإظهار شعائر الدّين، وفي هذا تشبيه الدّنيا بالنّاقة ولمنافعها بالدّر فأراد أن يقول إنّ الّذين يجعلون خيرات الدّنيا في متناول أيديهم كالّذي يستخلص درّ النّاقة لنفسه، فجعلوا من الدّين وسيلة لتحقيق منالهم من حُطام الدّنيا، وهذا يعدّ انحرافاً عن السّلوك الأخلاقي السّوي، فهو إمّا أن يحصل مداهنةً أو نفاقاً أو رياءً أو مساومة.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص294.

إنّ الاستعارة وهي حاملةٌ لهذه القوّة العاطفيّة المنفّرة من خلال تجسيد صورة الطّالب للدّنيا باسم الدّين في صورة ناقة يُحتَلب درّها لَأقدَرُ على إشعار المتلقّي برداءة السّلوك فتحمله _إن كان فيه شيءٌ منه_ على مراجعة وتدارك مافات منه كي لا يصنّف ضمنهم ويبوء خسراناً مبيناً، وهذا من خلال إدراك هذه الصّورة الّتي ارتسمت في ذهنه محقّقاً بُعداً تأثيريّاً.



الشّكل رقم (18): يوضّح استعارة "يحتلبون درها بالدّين..."

- **ومن كتاب له عليه السّلام إلى "عثمان بن حنيفة الأنصاري" وهو عامله على البصرة وقد بلغه أنه دُعي إلى وليمة قوم من أهلها فنضى إليها: «إليك عنّي يا دنيا فحبلك على غاربك، وقد أرسلت من مغالبك، وأفلت من حبائلك واجتنب الذهاب إلى مداحضك.»**[1]

كما استلّ الإمام من المجال الحسّي للإنسان صوراً استعاريّة شخّص بها الدّنيا نجده ينتزع من مجال الحيوان صوراً أيضاً يجسّدها من خلاله، فقد استعار للتّحذير من الاغترار بمفاتن الدّنيا عبارات عديدة، وفي هذا المقام يشبّه مفاتن الدّنيا بالمخالب وهي من لوازم الحيوان **(ظفر كلّ سَبُع من الماشي والطّائر)** ويعبّر عن عدم اغتراره بها **(مفاتن الدّنيا)** بانسلاله من تلك المخالب، والرّابط الكامنُ بين المفاتن والمخالب هو قدرتها على التّحكم والتقبّض، يواصل الإمام في تعبيره تجسيد "**المفاتن**" وجعل منها تارةً "**حبلاً**" أفلت منه وتارةً أخرى "**مكاناً منزلقاً**" اجتنب عبوره، فكانت العبارةُ المتضمّنة صورة

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص303.

تجسيديّة المنتزعة مادتها من مجال الحيوان أكثر تأثيراً بلِحاظ أنّ الصّورة المتحرّكة أثبتُ في الذّهن من غيرها، فلمّا صوّر الإمام "**مفاتن الدّنيا**" بمخلب سبُع ينقضّ على فريسته وشبّه زهده فيها بعمليّة انسلالٍ منها، تمكّن من النّفاذ إلى ذهن المتلقّي والتّحكم في تصوّره بتقنيّة حركيّة مجسّدة ملفتة، فلو رتبنا هذه الصّورة الاستعاريّة الحجاجيّة المركّبة من ثلاث استعارات لتربّعت الصّورة الحركيّة (**انسللت من مخالبك**) أعلى السلّم، لتأتي صورة (**أفلت من حبالك**) تحتها، وتكون عبارة (**اجتنبت الذهاب إلى مداحضك**) في أسفله كون التّعبير هنا أقرب للمباشر منه إلى المستعار. وبهذا نجد الإمام نفسه يبدأ القول بأقوى حجّة مؤثّرة لإدراكها عمقها (**انسللت من مخالبك**) هكذا تدرّج في عرض الحجج المؤكّدة على الزّهد في الدّنيا بتقديم الأقوى، فالقويّة فالأقلّ قوّة، فكلّ استعارات الإمام هنا لها بُعدها الإقناعيّ لكنّها تختلف في القوّة الحجاجيّة.



الشّكل رقم (19): سلّمٌ حجاجيّ يوضّح القوّة الحجاجيّة لاستعارة تجسيد الدّنيا

- **ومن كلام له عليه السّلام قاله قبيل موته علل سبيل الوصيّة لمّا ضربه ابن ملجم لعنه الله: «وصيّتي لكم أن لا تشركوا بالله شيئاً، ومحمّداً صلّى الله عليه وسلّم فلا تضيّعوا منه، أقيموا هذين العمودين، وأوقدوا هذين المصباحين، وخلاكم دمّ.»**[1]

يقوم عملُ الاستعارةِ على فكرةٍ جوهريّةٍ هي فكرة الحافز الذّهني، وهو ما استغله الإمام _كرّم الله وجهه_ في هذه الصّورة المركّبة من استعارتين هما: (**أقيموا هذين العمودين**) و(**أوقدوا هذين المصباحين**)، ويمكن شرح آلية العمل هنا بالقول إنّ المفهوم

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص375.

التّصوّري للمجال المصدر يعطي ذهنيّا الحافز الإدراكيّ والبُعد المفهوميّ للمجال الهدف فيُفهم هذا انطلاقاً من ذاك.

نُطبّق هذا الفهم على قول الإمام _كرّم الله وجهه_ فنجد أن المجال المصدر **(العمود/ المصباح)** هو الّذي رسم في ذهن المتلقّي تصوّراً خاصّاً، وهو الّذي شكّل حافزاً إدراكيّاً ينقدح بفضله ما تقصّد الإمام إيصاله، فالمحذوف هنا **(القرآن الكريم / السنّة النبويّة)** وبالتّالي رشّح الإمام ذكر "**العمودين**" بلِحاظ أن العمود أساس قيام البيت والكتاب والسنّة عمودان وأساسان يقوم عليهما الدّين الإسلامي، وهنا وجه الشّبه، كما استعار لفظة "**المصباحين**" بلِحاظ أن المصباح كاشفٌ للظلمة ومنيرٌ للسّبيل، فإنّ الكتاب والسنّة سببان للخروج من ظلمات الكفر والجهل إلى نور الإيمان والهداية.

المجال المصدر	المصباح	العمود
المجال الهدف	القرآن الكريم/ السّنة النّبويّة	
الرّابط الجامع بينهما	الإنارة	الأساس

الجدول (ه): يوضّح الرّابط الجامع بين المجال المصدر (العمود/ المصباح) والمجال الهدف (القرآن/ السّنة)

ومازاد تعبير الإمام قوّة وتأكيداً أنّه استعار لكل لفظٍ من مجاله فعلاً أليق ليقدّم للمتلقّي سبيل النجاة، فللعمود استعار فعل "**أقيموا**" وللمصباح استعار فعل "**أوقدوا**"، فالحافز الإدراكيّ الّذي سوّغ للمتلقّي فهم المقصود وتأويله تأويلاً مناسباً هو نفسه الّذي يحمله محمل الإقتناع بالفكرة المقدّمة له، فلمّا يشعرُ بسدادها يتقبّلها ويتبنّاها وبالتّالي يتحقّق البُعد الحجاجي للاستعارة.

3_1_2: قولبة المعنى الاستعاري:

- **ومن كتاب له عليه السّلام كتبه لشريح بن الحارث قاضيه: «... ويجمع هذه الدّار حدود أربعةٌ: الحدّ الأوّل ينتهي إلى دواعي الآفات، والحدّ الثّاني ينتهي إلى دواعي المصيبات، والحدّ الثالث ينتهي إلى الهوى المُردي، والحدّ الرّابع ينتهي إلى الشيطان المغري، وفيه يُشرَع باب هذه الدّار.»**[1]

في هذه الرّسالة الّتي بعثها الإمام كرّم الله وجهه لقاضيه "**شريح**" والّتي اقترح فيها أن يكتب له كتاباً ليبتاع داراً بدلاً من الّذي كتبه هو، نتلمّس صوراً استعاريّة ابتغى الإمام إرسال المعاني في طيّاتها بعيداً عن ذاتيته ملامِساً بها صلب الموضوع ولبّه، فنجده يرسم له حدود هذه الدّار بفنيّة منقطعة النّظير، فالدّار على واقعيّة حدودها إلاّ أنّ الإمام استعار لتلك الحدود والجهات تعابير محمّلة بمفاهيم تصوّرية ذهنيّة تحمل شحنةً عاطفيّةً منفّرة.

ممّا هو معلوم أنّ للدّار حدوداً أربعةً تحدّها وباباً يُشرع، هذا المفهوم الرّاسخ في الأذهان بمثابة وعاءٍ وقالبٍ يُتصوّر، فحافظ الإمام في هذه الصّورة التمثيليّة المركّبة على تصوّر هذا الوعاء مستعيراً لحدوده بنىً معنويّة.

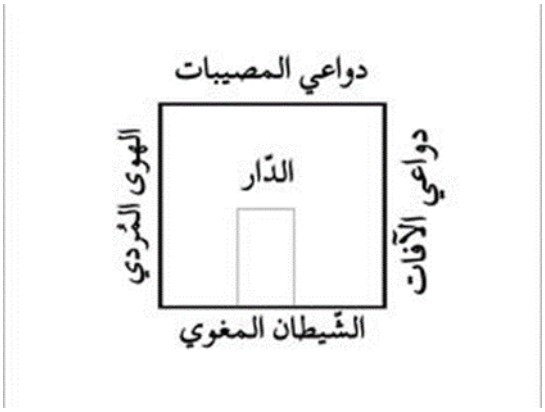
«**فالحدّ الأوّل ينتهي إلى دواعي الآفات**»: استعار الإمام عبارة دواعي الآفات مريداً بها ما ستتعرض إليه الدّار آجلاً من مسببات الهلاك المتنوّعة من (**رطوبة، نار، زلزال أمطار، فياضانات...**) فهي عرضة لهذه الآفات مهما كان.

«**الحدّ الثّاني ينتهي إلى دواعي المصيبات**»: وهنا يلامس الإمام البعد المعنويّ فحَدّها بمسببات الأحزان ومايؤدي إلى المصائب الحياتيّة والمنغّصة لراحة الإنسان الشاغلة له، فجعل الإمام هذين التّعبيرين "**الآفات**" و "**المصيبات**" شخصاً داعياً مستعيراً لهما لفظة "**دواعي**" في صورةٍ حركيّةٍ مشخّصَةٍ.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص265.

«الحدّ الثّالث ينتهي إلى الهوى المُردي»: استعار الإمام في هذه العبارة لفظة "**المُردي**" وجعل من الهوى مُقاتلاً وعدوّاً يترصّد بالإنسان من كلّ جانب يبغي هلاكه وفي هذا بيانٌ أن رغبات الإنسان الدّاخليّة لا تنتهي إلى أن تُرديه عن الرّقي والسّمو النّفسي عن التّكامل.

«الحدّ الرّابع ينتهي إلى الشيطان المغري، وفيه يُشرَع باب هذه الدّار»: جعل الإمام الشّيطان وأولياءه في واجهة الدّار عند قارعة الباب، ليعبّر عن سهولة دخوله إليها فيدفع الإنسان إلى دخول دارٍ هي أكثر من حاجته، ذلك أنّ الماديات وسيلة يستغلّها الشّيطان الرّجيم لخداع الإنسان، وفي هذا الحدّ تنبيهٌ من خطورة الإسراف والتّبذير الّذي يزيّنه الشّيطان.



الشّكل رقم (20): يوضّح استعارة قالب الدّار وحدودها

لقد فصّل الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في ذكر صفات حدود هذه الدّار بصياغةٍ دقيقةٍ محدِثاً بُعداً تأثيريّاً في نفس المتلقّي، فتعداد الصّفات استعاريّاً هنا دالاًّ على غايتها ومنتهاها، فالإمام _كرّم الله وجهه_ أبعدُ نظراً وفهماً لايُحاجج في ظواهر الأمور وبسيطها بل في خفيّاتها وماتضمره من حسنٍ وسوء، فلمّا قدّم البيّنة لـــ "**شريح**" على مآل هذه الدّار في صور استعاريّة تحمل معانيها في قالبٍ تَمكّن به من النّفاذ إلى ذهنه وحمله على الإذعان له، كما تحمل في طيّاتها وصفاً منفراً كان له عظيمُ الأثر في إزاحة النّفس من شراء هذه الدّار بأغلى الثّمن تباهياً، ولعلّ الإمام في هذا المقام الحجاجيّ الذّي اتّخذ

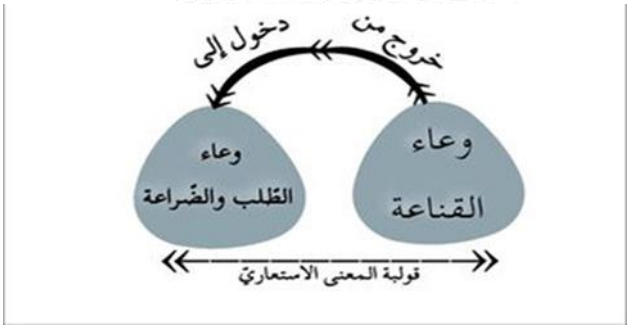
من الوِتر التأثيريّ مطيّة لبلوغ مرماه في نفس "**شريح**" يرسم سياسةً إداريّةً بحيث لا يجعل من منصبه معراجاً لشهوته.

- **وقوله في الكتاب نفسه: «اشترى هذا المغترّ بالأمل من هذا المنزعج بالأجل هذه الدّار بالخروج من عزّ القناعة، والدّخول في ذلّ الطلب والضّراعة.»**[1]

لمّا أنكر الإمام كرّم الله وجهه ابتياع "**شريح**" هذه الدّار بثمانين ديناراً، وظّف في نصّ الكتاب استعارةً قويّةَ المعنى تتضمّن حجّةً بليغةً أصابت بُعداً تنفيريّاً هي أيضاً فوصف البائع ب "**المزعج الأجل**" لأنّه آيل للموت متعجّل له، ووصف المشتري "**شريح**" بـــ"**المغترّ بالأمل**" لِما في شرائه مَدعاةٌ للفخر والعُجب، فأراد بها كسر ذلك في نفسه ليذهب الإمام في توصيفه هذا مذهباً رسم فيه رغبة "**شريح**" في الشّراء مستعيراً تصوّر هذا الفعل من حقلٍ ماديّ مجسّم نقل من خلاله الإمام زهده لـــ"**شريح**" طالباً منه في معنى كلامه المضمَر إعادة النّظر في ذلك عبر هذا التّركيب الاستعاريّ الّذي جعل من القناعة وعاءً يخرج منه "**شريح**" ليدخل في وعاء الطّلب والضّراعة.

أراد الإمام _كرّم الله وجهه_ بالخروج من عزّ القناعة التّنبيه على أهميّة الزّهد وخاصّة للقاضي، كي لا يوقعه حبّ الدّنيا والسّعيّ وراء ملذّاتها في المحرّمات فيعدل عن الحقّ، كما أنّه في وجهٍ موازٍ تبيانٌ لفقدان العزّ بزوال القناعة من النّفس. أمّا الدّخول في ذلّ الطّلب والضّراعة فيمكن القول إنّ الذّود وراء تحقيق الملذّات الدّنيويّة إرضاءً لشهوات النّفس يجعلها تطلب المزيد فالمزيد، فيغدو الإنسان عابداً لها أسيراً لديها.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص265.



الشّكل رقم (21): يوضّح قولبة معنى "القناعة/ الطّلب والضّراعة" استعاريّاً

هذا الوصف البليغ الّذي مثّله الإمام _كرّم الله وجهه_ لـــ"**شريح**" له بعدٌ تأثيريّ في نفس "**شريح**" وفي نفس كلّ متلقٍ لهذا الكلام، ذلك أنّ الإمام _كرّم الله وجهه_ قدّم من خلاله النّتيجة الّتي يؤول إليها العُجب والافتخار والاغترار بالأمل، تلك النّتيجة الّتي ينفر منها المؤمن بحيث لا يحبّذ زوال القناعة من نفسه ويأبى أن يكون خاضعاً لشهوته.

- **وقوله أيضا: «شهد على ذلك العقل، إذا خرج من أسر الهوى، وسلم من علائق الدّنيا.»**[1]

بهذه العبارة اختتم الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ كتابه لـــ"**شريح**" القاضي في ابتياعه الدّار، فذيّلها بهذه الصّورة الاستعاريّة ليبيّن له مايُكتب مثل هذا الكتاب إلاّ مِن زاهدٍ عن الدّنيا، فنجده يشخّص العقل ويستعير له الشّهادة، لكن مدار الصّورة الوعائيّة وقوّتها في عبارة "**إذا خرج من أسر الهوى**"، فاستعار الإمام هنا فعل "**الخروج**" للعقل لمّا شخّصه في صورة إنسان، وجعل من "**الهوى**" سجناً يُأسر فيه العقل، وما نبّأ عن هذا هو القرينة الدّالة على المعنى المُراد "**أسر الهوى**" هنا أين تكمن قولبة المعنى في مجسّدٍ موجودٍ في العالم الخارجي له حدوده (داخل/ خارج)، فاتّخذ الإمام _كرّم الله وجهه_ من "**الهوى**" وعاءً صبّ فيه المعنى المعبّر عن أنّ العقل حينما يعصي هوى الإنسان ويتمرّد عليه سيسلم من عواقبه، بل يشهد على كتابة مثل هذا الكتاب الّذي خطّه الإمام، وإلى أبعد من ذلك لن يفكّر لحظة في ابتياع دار في دار الفناء عُجباً وفخراً.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص266.

لقد نقل الإمام كرّم الله وجهه بهذا التّصوّر المفهوم المجسّد المحمول في قالب "**السّجن**" المعنى من مجاله المُحسّ إلى مجالٍ مجرّد عن طريق استعارة وعائيّة، بأن استعار مفهوم الأسر المجرّد "**للهوى**" وهو في الأصل موضوعٌ لماديّ موجودٍ في الواقع "**السّجن**"، فاتّخذت هذه الاستعارة بقولبتها للمعاني من "**الهوى**" قالباً يخرج منه العقل فيسلم من الدّنيا وملذّاتها ويزهد عن شراء الدّار، وبهذا فقد حملت بُعداً إقناعيّاً ارتهن إليه التّركيب المتضمّن لها، فكان خاتمةً قويّة لِما ابتدأ الإمام إقناع "**شريحٍ**" به، فلمّا استعار الإمام لفظة "**الأسر**" لـــ"**الهوى**" حمل المتلقّي على فهم مقصوده، ومن ثمّ قاده إلى الامتثال لسلوك مافُهم بالتّخلي عن فكرة الشّراء هذه، فاللّفظة المستعارة "**أسر**" بدخولها على "**الهوى**" جعلت منه مفهوما قابلاً للإدراك مؤدّاه إلى الإقناع.

- **ومن كتاب له عليه السّلام إلى بعض عماله: «... فالبس لهم جلباباً من اللّين تشوبه بطرفٍ من الشّدّة.»**[1]

إنّ المعاني الذّهنيّة والمجرّدة لمّا توضع في وعاء مادّي وتُجسّد في قالب مُحسّ بتفاعلٍ خياليّ يُرمي بها إلى أن تتمظهر في شكلٍ أنيقٍ، إذ تُكسب أناقة التّركيب من شَرف المعنى وحسنه، وهذا مانجده ماثلًا في قول الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ "**فالبس لهم جلباباً من اللّين تشوبه بطرفٍ من الشّدّة**"، هُنا أين صُبّت الصّفة المتوسّطة للّين المشوّب بالشّدّة في وعاء (**الجلباب**)، بأن استعار الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ لفظ (**الجلباب**) ليبيّن المنهج المتّبع في معاملة أهل الذمّة من المعاهدين، فلا يقرّبهم قرباً ليسوا أهله بِعدّهم مشركين ولا يبعدهم بُعد جفاء بِعدّهم معاهدين، فالتّعامل الوسطيّ مانعٌ من تمرّدهم وعصيانهم وحافظٌ لعظمة الدّين في أعينهم وهذا كلّه مُوجبٌ لتأليف قلوبهم، وتأسيساً على هذا كان مفهوم الجلباب قالبا تضمّن المجال الذّهني (**اللّين/ الشّدّة، أو بالأحرى التّوسّط بينهما**) فالجلباب بما هو لباسٌ ساترٌ للمرأة حافظٌ لعرضها وشرفها ومانعٌ الغير من التّحرش بها

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص273.

فهو يدرأُ عنها المساوئ من كلّ الجهات، فجعل تواءم المعاني في وصف هذا النّوع من التّعامل **(لين مشوبٌ بشدّةٍ)** مانعاً وحافظاً، وبذا حملت اللّفظة المستعارة **(الجلباب)** حمولةً دلاليّة وأخلاقيّة منحت الصّورة الاستعاريّة ككلّ قوّتها الحجاجيّة لجذب المتلقّي والتّأثير فيه بحمله على عمليّة قولبة المعاني في متجسّدٍ ظاهرٍ للعيان اتّخذ من فضاء الإنسان مجالاً تصوّريّاً له.

المجال المصدر (الجلباب)	المجال الهدف (اللّين المشوب بالشّدة)
حافظٌ وساترٌ لعرض المرأة وشرفها	حافظٌ لعظمة الدّين
مانعٌ من التّحرش بها	مانعٌ من التّمرّد والعصيان

الجدول (و): يوضّح التّقابل بين المجال المصدر (الجلباب)

والمجال الهدف (اللّين المشوب بالشّدة)

ويمكن القول إنّ ما خوّل الإمام عليّ _كرمّ الله وجهه_ على أن يصبّ معاني المجال الهدف في معاني المجال المصدر هو ذلك الجامع المعنوي بينهما الّذي يمنح الاستعارة بعداً تأثيريّاً وإقناعيّاً، تأثيريّاً من خلال توجيه السّلوك وتعديله بين مفرطٍ ومفرّطٍ، وإقناعيّاً في حمله على رسم الصّورة الاستعاريّة ذهنياً بتفاعل المعاني في الفكر ووصولها إلى النّتيجة المتوخّاة.

ثمّ إن هذه الصّورة على شَرف معناها تُتّخذ في سياسة المعاملات دستوراً يُستند إليه فهي سلوكٌ قويمٌ وحجّتها في أخلاقيتها، فقد نأى الإمام علي _كرّم الله وجهه_ عن التّعبير المباشر بأن قال: «عاملوا أهل الذّمّة معاملة وسطى بين الشّدّة واللّين»، إنّما ألبس للّين الممزوج بالشّدّة جلباباً فكان له وعاءٌ، فغدا أبلغ حجّة وآكدُ تأثيراً، وما زاد المعنى ألقاً

أنّ الإمام لم يبتدئ بالشّدة مازجا اللّين معه إنّما العكس وهذا تأسّيا بالنّهج القرآني في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159]

- **ومن وصيّته عليه السّلام للحسن عليه السّلام: «... فمتى شئت استفتحت بالدّعاء أبواب نعمته واستمطرت شآبيب رحمته.»**[1]

رسم الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في هذا التّركيب الاستعاريّ علاقة العبد بربّه وهي علاقةٌ مفتوحةٌ لا يحدّها شيءٌ بقوله **(متى شئت)** وبيّن فيها أنّ الدّعاء رابطُ تلك العلاقة وحبلها المتين، فهو يحثّ من خلالها المتلقّي ويدعوه إلى ضرورة اللّجوء إلى الله ودعائه مبيّناً الآثار المترتّبة عن ذلك، فنجده يعظّم أمر الدّعاء ويصبّ الفكرة المُراد تبليغها عنه في قوالب متعدّدة، فجعل منها **مفتاحاً**؛ وهذا بترشيح ذكر فعل "**استفتحت**" فباعتبار أنّ المفتاح سببٌ لفتح الأبواب الموصدة فالدّعاء سببٌ في تحصيل النّعم والأرزاق البعيدة المنال والمستحيلة، كما استعار الإمام أيضاً وعاء "**الخزائن**" للنعم بترشيح ذكر لفظة "**أبواب**" وفي هذا تواشج في المعاني.

يزيد الإمام _كرّم الله وجهه_ تعبيره قوّة باستعارته لفظة "**استمطرت**" جاعلاً الرّحمة "**غيمة**" بترشيح ذكر لفظة "**شآبيب**" **(دفعات المطر)**، فكما أنّ المطر سببٌ لصلاح الحياة في الأرض المجدبة وسبيله الغيم في الوصول إليها، فإنّ الدّعاء سبب لنزول الرّحمة على العبد وصلاح أمر دينه ودنياه، فجعل الإمام _كرّم الله وجهه_ هنا للرّحمة شآبيب تستمطر بالدّعاء.

ولمّا اتّسم الإمام _ كرّم الله وجهه_ بالعبوديّة المطلقة لله عزّوجلّ، أراد أن يقطع على المتلقّي كلّ طريقٍ فيه طلبٌ وسؤالٌ للنّاس بالتّنبيه على كمال الانقطاع لله عزّوجلّ

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص289.

في الطّلب، مؤكّداً أنّ خزائن الله وسِعت كلّ شيء، والإذن بالدّخول موجود والمفتاح (الدّعاء) بيدك فاستعمله متى ما شئت تنل ماترجو.

فنجد استعارة الوعاء (قولبة المعنى الاستعاري) هنا متجسّدة في ثلاثة تراكيب هي:

- **"استفتحت بالدّعاء..." ----> الدّعاء مفتاح.**
- **"أبواب نعمته..." ----> النّعمة خزائن لها باب.**
- **"شآبيب رحمته..." ----> الرّحمة غيمة تحمل دفعات مطر.**

ويُمكن القول إنّ البُعد الحجاجيّ الذّي اضطلعت به تراكيب الإمام _كرّم الله وجهه_ ها هنا قد انبثق من ذلك البعد الاستدلاليّ الذي أذاعته، وهو بدوره حفّز المتلقّي على الانخراط في تمثّل المعاني المقولبة ورسم حدودها وأنحائها، فكل استعارةٍ وظّفها الإمام هنا لها بؤرةُ مفهومِها المضمَر، بحيث كلّ لفظة تستلزم وجود الأخرى بالضّرورة؛

فبؤرة مفهوم الدّعاء المقولب في وعاء المفتاح ----> الفعل "استفتحت".

وبؤرة مفهوم النّعمة المقولب في وعاء الخزائن ----> لفظة "أبواب".

وبؤرة مفهوم الرّحمة المقولب في وعاء الغيمة ----> لفظة "شآبيب".

كلّ لفظةٍ استلزمت وعاءها الخاص بها، وما هذا حاصلٌ إلاّ بالاتّكاء على مقدرة المتلقّي الذّهنيّة في صوغ المعاني، فكلّما كان التّعبير يصبّ في معانٍ متواءمةٍ وما يحمله المتلقّي في ذهنه من قوالب تصويريّة كان حمله على الإقتناع بالفكرة يسيراً، وحملت الفكرة في داخلها بُعداً إقناعيّاً ينفذ إلى ذهنه.

2_2: المجال التّصوّريّ الذّهنيّ للاستعارة:

الحديث عن المجال الذّهني للاستعارة وكيف تتمثّل المفاهيم المجرّدة في الذّهن يحيلُ بالضّرورة إلى تفاعل الإنسان مع محيطه بما فيه من ثقافةٍ مشتركةٍ، وكذا بما فيه

من حدودٍ خارجيّة تحكمه واتّجاهاتٍ تسيّره، فيُبنينُ المعنى الاستعاري انطلاقاً من مفهومٍ موضوعٍ مشتركٍ بين المجموعة الواحدة، وينتِجُ المقولات ارتكازاً على تفاعله المباشر مع المحيط الفضائي الفيزيائي بجميع اتّجاهاته، فالمتكلّم في محاججته يستند على هذا الأساس، بناءً على ما سبق نسلك في تطبيق هذه المفاهيم على استعارات الإمام في رسائله تقسيماً ثنائيّاً هو: **بناء (بَنينة) المعنى الاستعاريّ واتّجاهيّته.**

2_2_1: بناء (بنينة) المعنى الاستعاري:

- **ومن وصيّة له عليه السّلام وصّى بها جيشاً بعثه إلى العدوّ: «...ولا تذوقوا النّوم إلاّ غراراً أو مضمضة.»**[1]

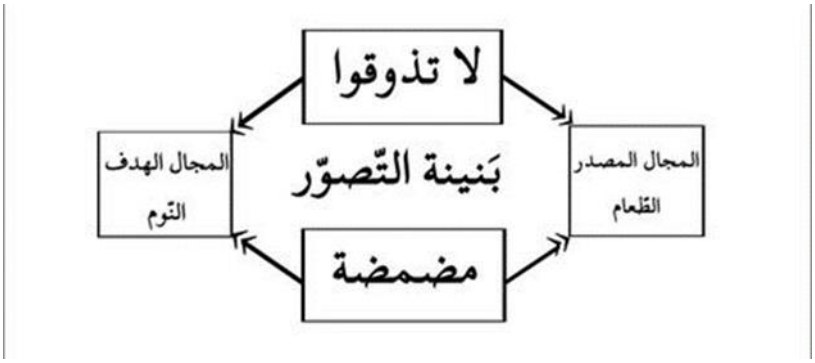
نسب الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في هذا التّعبير الاستعاريّ للنّوم مذاقاً، مستعيراً له الفعل **"لا تذوقوا"** في صورة بنويّة تترسّخ في ذهن الجيش فيتحسّس النّوم ويجعل له مذاقاً غير مرغوبٍ فيه لأنّ الوضع يستلزم الاستعداد الدّائم.

كما نجده في تمام الصّورة يؤثّث مادتها من تصوّر بَناه انطلاقاً من مفهوم المضمضة؛ وهو ترك الماء أو الطعام في الفم وإلقائه منه من غير ابتلاعٍ، أي يفصل بين النّومةِ والنّومةِ يقظةٌ (نوم خفيف)، فاستعار لفظة "**المضمضة**" مُكسباً إيّاها دلالةً عميقةً فحواها: (أيّها الجيش لاتجعل النوم ينل منك فيتمكن العدوّ من هدفه)، ففِعل التّمضمض والتّذوّق في أصل الوضع يُردُّ في المجال التّصوّري للطّعام والشّراب، حملهما الإمام _كرّم الله وجهه_ وخصّهما بالنّوم ليشرح العمليّة بما يتوافق وما يحمله المتلقّي في ذهنه حول عمليّة المضمضة أين تحصل عمليّة التّذوّق بمجرد ملامسة الطّعام للّسان.

ولمّا كان المقامُ مقامَ حربٍ والاستعداد له استجلب الإمام _كرّم الله وجهه_ هذه الصّورة للتّنبيه على التوجّس للعدو على حين غفلة، فانتزع الإمام من المجال الحسّي

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص269.

للإنسان فعل التذوّق وأسقطه على النّوم تنبيهاً وحِرصاً منه على حسن سير الأمور، ونجده يتخيّر الألفاظ تخيّراً يقع في نفس المتلقّي موقعاً قويّاً بحيث تتناسب عمليّة المضمضة مع فعل التذوّق دون غيره، فبمجرّد إحساسك بالنّوم (أي تتذوقه) ألقِه ومُجّه من عينيك كما تلقي الماء والطّعام الممضمض من فيك.



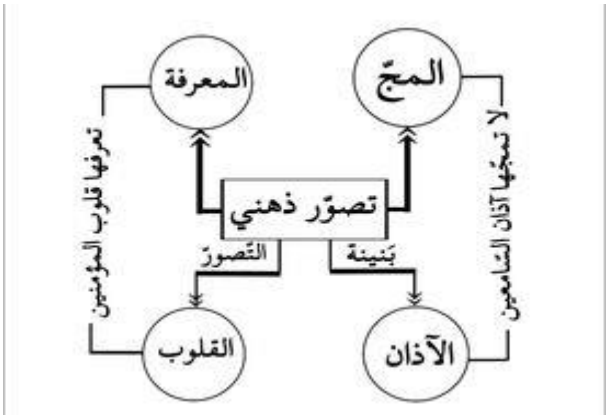
الشّكل رقم (22): يوضّح استعارة "لاتذوقوا النّوم إلّا مضمضة"

لمّا بَنى الإمام هذه العمليّة **(عمليّة النّوم)** من خلال عمليّة أخرى **(عمليّة المضمضة)** وجعل من النّوم طعاماً يمكن للإنسان تذوّقه قدّم بذلك الحجّة الأقوى المؤكّدة على التّحكم في النّوم ترقّباً واستعداداً؛ فالنّوم في الحروب مهلكةٌ لذا أراد الإمام أن يبيّن للجيش الطّريقة العمليّة لتفادي ذلك بإلباسها استعارة كانت مؤثّرة في النّفس أكثر من قوله المباشر (لاتناموا)، وهذا ما يؤكّد لنا امتلاك الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ زمام التّأثير في النّفوس وحملها على التأثّر بأكثر من أسلوب، وهنا أسلوب الشّرح بالصّورة الاستعاريّة المبنيّة للمعاني كان أوقع في نفس المتلقّي بما يحقّق بعداً حجاجيّاً.

- **ومن كتاب له عليه السّلام إلى معاوية جواباً: «... لولا مانهى الله عنه من تزكية المرء نفسه لذكر ذاكرٌ فضائل جمّة، تعرفها قلوب المؤمنين، ولاتمجّها آذان السامعين.»**[1]

لأهل البيت _عليهم السّلام_ فضائلٌ لا تُحصى عددًا ولا تُحدّ حدّاً، ونجد أمير المؤمنين _كرّم الله وجهه_ في هذا التّعبير يُشيد بها، ولا يذكرها تجنّباً للمُفاخرة ومدح الذّات، فقد ورد عنه قوله: «**آفة الرّياسة الفخر**»[2] وفي هذا سلوكٌ عظيمٌ دعا إليه القرآن الكريم بالنّهي عن مقابله في قوله: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ﴾ [النجم: 32]

لقد أشاد إليها الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ موظّفا الاستعارة قائلاً (فضائل): «**تعرفها قلوب المؤمنين، ولا تمجّها آذان السّامعين**»، فاستعار فعلي "**تعرفها/ لاتمجّها**" بتقنية بناء الصّورة، أي استعار "**المعرفة**" للقلوب و"**المجّ**" للآذان في استعارة بنويّة بيّن من خلالها تصوّراً ذهنيّاً وهو فعل المعرفة أي الإدراك، وفعل المجّ وهو رمي الشّيء بسرعة، وتُقال في الغالب لمن رمى طعاما مِن فِيه لا يبغيه.



الشّكل رقم (23): يوضّح استعارة "تعرفها قلوب المؤمنين، ولا تمجّها آذان السّامعين"

نجد أنّ خطاب الإمام الاستعاريّ هنا يصبّ في تلك الشّبكة الدّلالية للمتلقّي الّتي تحوي تجاربه ومعارفه، فالتّصوّر الشّبكي القائم في ذهنه من مفهومي المعرفة والمجّ

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص280.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص362.

يُحيله إلى استنباط جملة التناسبات الّتي يربطها بالقلب والأذن فيكوّن لديه معنًى مفاده أنّ فضائل آل البيت على عظمتها وعلوّ قدرها تدركها وتعرفها قلوب المؤمنين لانشراح النّفس لها، وهذا اقتفاءً لأثر التّعبير القرآن الكريم في قوله تَعَالَىٰ:﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: 46]، فلمّا ترقّى هذا القلب الّذي هو محلّ الإيمان والتّقوى إلى منزلة المعرفة كان حقيقاً به أن يعظّم فضائل آل البيت، ثمّ يجيء الإمام فيقابل هذه الصّورة بمعنى آخر باستحضار مفهوم المجّ وبَنينته مع مفهوم الأذن السّامعة ليقول إن فضائل آل البيت لا ترفضها الآذان ولا يقذفها السّامع لها كراهيّةً بل تستسيغها الآذان وتتحبّب سماعها وتأنس بها.

بَنى الإمام هذا المفهوم بما يحلمه المتلقّي من معاني ذهنيّة لفعل "**المجّ**" وصاغه في عبارة **(لا تمجّها آذان السّامعين)**، نجد هنا بين المجالين التّصوّريين **(المعرفة والمجّ)** بما هما فعلين لا تختصّ بهما القلوب والآذان علاقة تشاركٍ وطيدةٍ جعلت الصّورة تنسجم مع ماتقصّده الإمام _كرّم الله وجهه_ من عميق المعنى، فقد استطاع توجيه الألفاظ وجهةً تخدم غاياته ومقصوده الّذي رماه، وبالتّالي حمّل المتلقي على الإقتناع بها، ثمّ إنّ ما سوّغ له هذا هو ذلك التّعالق المعنويّ والتّقريب المفهوميّ عن طريق منظومةٍ معرفيّةٍ قيميةٍ وحضاريّةٍ ينتمي إليها المتلقّي ويعرفها حقّ المعرفة، فزاد الإمام بذلك معرفته تأكيداً وحمله على الإقتناع بما لا يخالطه شكٌّ، فالمجال التّصوّريّ الّذي ابتنت الاستعارة من خلاله أسهم في ترسيخها متبنينة في ذهن المتلقّي بانسجامٍ وتآلف.

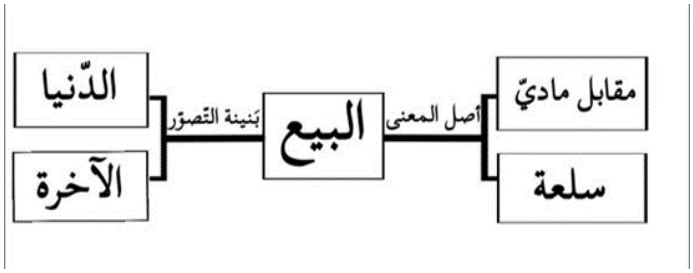
- **ومن وصيّته عليه السّلام للحسن: «...ولاتبع آخرتك بدنياك.»**[1]

يُخاطب الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ ابنه الحسن بموعظةٍ بالغةٍ مصوّراً إيّاها في صورةٍ استعاريّةٍ كاشفةٍ عن معنًى ظاهره أنيقٌ وباطنه عميقٌ، فقد اكتسب القول أناقةَ ألفاظه من انتقاء الإمام لها بما يتناسب وعميق المعنى؛ بحيث استعار لفظة "**البيع**" واسندها لـــ "**الدّنيا والآخرة**"، فجعل "**الآخرة**" سلعة، و"**الدّنيا**" المقابل المُعطى لشرائها، فبَنى الإمام

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص284.

كرّم الله وجهه بهذا تصوّر عمليّة شراء الدّنيا بالآخرة بتصوّر عمليّة الشّراء الماديّة (المعاملة الماليّة)، ولمّا احتوى القول نهياً تبيّن أنّ الإمام _كرّم الله وجهه_ ينتقص من هذا الفعل، ويحثّ على كسب الآخرة مؤكّداً على عدم التّفريط والتّضحية بها من أجل دنيا فانية؛ أي لاتبع الغالي بأبخس ثمنٍ.

لقد أسهم المتلقّي في ربط العلاقة ذهنيّاً في هذا التّصوّر المبني، وسدّ المحلّ الشّاغر فيه وذلك عن طريق الاستنتاج الذّاتيّ، فالمضمَر في القول الاستعاريّ هنا هو "**السّلعة**" و"**المقابل المدفوع لشرائها**" والقرينة الكاشفة عن هذا في الفعل "**لا تبع**" المستعار، فمَلء المتلقّي للمحلّ الشّاغر بالمفهوم الملائم والتّصوّر الصّائب (التّوافق بين المستعار والمستعار له) هو الّذي يكفل للصّورة الاستعاريّة بُعداً حجاجيّاً لأنّه يكون ضمن عمليّة استدلاليّة تحقّق بُعداً إقناعيّاً، فالإمام _كرّم الله وجهه_ لما نزح إلى التّعامل بالمضمَر لإيصال الفكرة لابنه الحسن خاصّة، وللنّاس عامّة (جمهور المتلقّي) كان أسلوبه هذا سبيلاً نحو الإقناع.



الشّكل رقم (24): يوضّح استعارة "لا تبع آخرتك بدنياك"

- **ومنها أيضاً: «قدر بلاغك من الزّاد مع خفّة الظهر، فلا تحملن على ظهرك فوق بلاغك فيكون ثقله وبالاً عليك.»**[1]

استمدّ الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ لفظ "**الزّاد**" للتّعبير عن مفهوم "**التّقوى**" من القرآن الكريم في قوله تعَالَىٰ:﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰ﴾ [البقرة:197]، ومادام أنّ الإمام في مقام وعظٍ استغلّ ثقافته الدّينيّة ليبَنين من خلالها هذا التّصوّر واعياً وعياً

[1] بن أبي طالب علي، نهج البلاغة، ج2، ص288.

تامّاً أنّ بين المجالين **مجال الزّاد** (مجال المصدر) **ومجال التّقوى** (مجال الهدف) مشابهةً وتكاملاً فعبّر قائلاً: «قدر بلاغك من الزّاد مع خفة الظهر...»، وهنا تكمن الاستعارة الّتي صرّح فيها الإمام بالمشبّه به "**الزّاد**" وحذف المشبّه "**التّقوى**"، فالزّاد بما هو طعام يُدّخر في السّفر ليضمن الإنسان به سلامته البدنيّة، و"**التّقوى**" بما هي سلوكٌ قلبيّ يحفظ النّفس من الآثام ويقودها إلى العمل الصّالح والخيِّر، كان الرّابط بينهما ضمانٌ لسلامة الإنسان وحفظه، ويمكن ردّ هذا أيضاً إلى كون الزّاد وما يحمله من قيمةٍ مستحسنةٍ يتواءم وماتدلّ عليه التّقوى من معانٍ راقيّة ساميةٍ.

يواصل الإمام بَنينة هذا التّصور ورسمه كاملاً باستعارة لفظه "**الخفّة**" للحثّ على التّقليل من اكتساب الآثام وحملها على النّفس، فأراد الإمام أن يعِظ فقال: إنّ من خفّف حمله من الآثام واكتسب زاداً من العمل الصّالح نجا في أخراه.

طبيعة المجال	المجال المصدر(التّقوى)	المجال الهدف (الزّاد)
نوع التّصوّر	معنوي مجرّد	ماديّ مُحسّ
الرّابط بين المجالين	ضمان حفظ وسلامة الإنسان	

الجدول (ز): يوضّح الرّابط بين مجالي التّقوى والزّاد

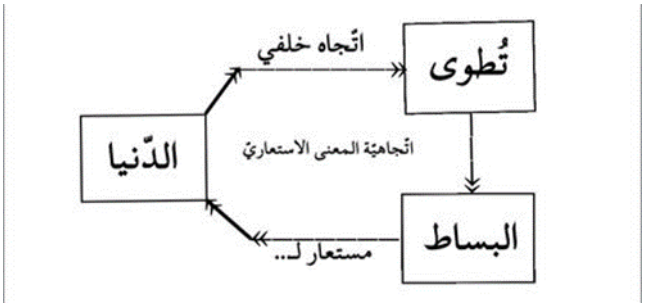
إنّ مادّة الصّورة الاستعاريّة هنا مستنبطة من مقوّمات ذهنيّة أسّسها الإمام _كرّم الله وجهه_ بناءً على قيمٍ معرفيّةٍ مجرّدةٍ في فكر المتلقّي، فمفهوم التّقوى ومايحمله من دلالاتٍ توافقت مع مفهوم الزّاد هو ما أكسب الصّورة فعاليتها وقوّتها في التّأثير والتّوجيه إلى السّلوك القويم، وهنا مكمن البُعد الحجاجيّ الّذي رمت الاستعارة البنويّة بلوغه من خلال هذه الموعظة البالغة الّتي قدّمها الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_.

2_2_2: اتّجاهيّة المعنى الاستعاريّ:

- **ومن عهد له عليه السّلام إلى "محمّد بن أبي بكر حين قلّده مصر: «... والدّنيا تُطوى من خلفكم...»**[1]

لقد استعار الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ للتّعبير عن انقضاء أحوال الدّنيا وأيّامها فعل "**الطّيّ**" فقال "**الدّنيا تُطوى من خلفكم**" فمنح بذلك الصّورة اتّجاهاً في الفضاء الخارجي جاعلاً من الدّنيا "**بساطاً يُطوى**" خلف الإنسان، وجعل الطّيّ هنا من الخلف ليبيّن لهو الإنسان وغفلته عن انقضاء أيّامه.

أبانت هذه الصّورة بوضعها في إطارٍ خارجيّ، وإسناد اتّجاه (الخلف) إليه عن بصيرة الإمام _كرّم الله وجهه_ ويقظته بأنّ الدّنيا دار ممرّ وعبور إلى دار البقاء وكأنّه يرسم للمتلقّي بهذه الصّورة عُجالة انقضاء أيّام الدّنيا مضمِراً في طيّاتها تحذيراً وتنبيهاً من الغفلة عن هذه الحقيقة.



الشّكل رقم (25): يوضّح استعارة "الدّنيا تطوى من خلفكم"

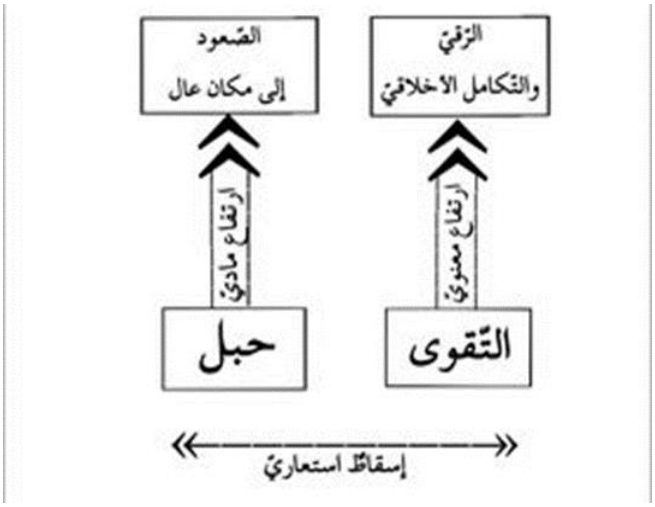
ثمّ إنّ اتّجاه "**الخلف**" يحمل في المنظومة الفكريّة والمعرفيّة قيمةً سلبيّة، وفعل "**الطّي**" أيضاً يعبّر عن الانقضاء والانتهاء والزّوال، ولمّا جمع الإمام بين المعنيين نبّه عن انقضاء عمر الإنسان بانقضاء أيّامه في الدّنيا وهو لاهٍ غافلٍ، فحمله بهذه العبارة على التّفطّن لهذا

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص278.

ووضع ذلك نصب عينيه (أمامه لاخلفه) وهو مايقوده بالضّرورة إلى توجيه سلوكه وتقويم أخطائه والعدول عمّا يوجب له الغفلة لمّا يقتنع تمام الاقتناع بحقيقة انقضاء الدّنيا وفنائها.

- **ومن وصيّة له للحسين بن عليّ عليهما السّلام كتبها إليه بحاضرين منصرفاً من صفّين: «فإنّي أوصيك بتقوى الله أي بنيّ ولزوم أمره، وعمارة قلبك بذكره والاعتصام بحبله...»**[1]

يؤسّس الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في هذه الوصيّة من خلال تعبيره الاستعاريّ إلى قاعدةٍ أخلاقيّةٍ يدعو من خلالها إلى التزام تقوى بالله قائلاً "**اعتصموا بحبل الله**" والّتي نلمح فيها توجّهاً فضائيّاً إلى الأعلى **(فوقيّة المعنى)** استناداً إلى أنّ المفهوم الّذي يفرزه لفظ "**الحبل**" متعلّقٌ باتّجاه فوقي؛ إذ من خلاله يصعد الإنسان من الأسفل إلى الأعلى أو يُصعَد به أو تُرفع بواسطته الأشياء، فبأيّ طريقة دلّ على الفوقيّة، استعار الإمام علي _كرّم الله وجهه_ في هذا المقام لفظ "**حبل**" (المشبه به) وصرّح به مضمِراً في طيّاته مفهوم "**التّقوى**" (المشبّه) فمثّل لفظ "**الحبل**" هنا بؤرة الاستعارة فكان كفيلاً بإضافة الجانب المضمَر منها، وهو ما يقدّم للمتلقّي تأويلاً حجاجيّاً يتبناه.



الشّكل رقم (26): يوضّح استعارة "اعتصموا بحبله..."

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص284.

نقارب المعاني بين ظاهرها ومضمَرها بإسقاطٍ استعاريّ فنستنتج أنّ التّقوى وهي حاملة لمعنىً سامٍ وراقٍ (قيمة إيجابيّة) تتناسب واتّجاهيّة الأعلى بلحاظ أنّ التّجارب المُحسّة تفيد بأنّ الأعلى أحسن والفوق أفضل فكانت التّقوى حبلاً يرتفع بالإنسان نحو غايةٍ أسمى.

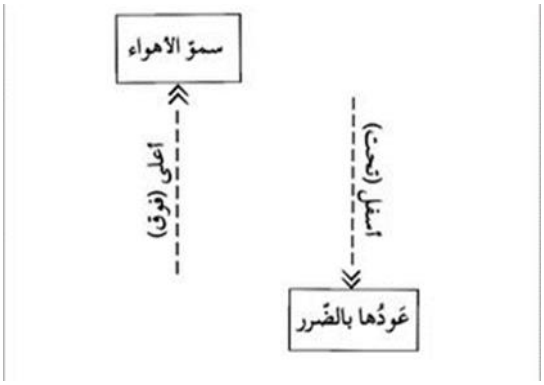
ثمّ إنّ الإنسان كلّما يتحرك حركةً صاعدةً يحقّق بها سمةً ايجابيّة يتجاوز بها حالة الرّكود إلى حالة الارتقاء، فإذا أسقطنا هذا المفهوم على التّقوى قلنا إنّ الإنسان يترفّع من حالة دنيّة إلى حالةٍ أرقى في طريقه نحو التّكامل وذلك بتمسّكه بتقوى الله التي تضمن له ذلك التّرقي فهي حرزٌ من المزالق وهي معراج المؤمن (معنويّاً) كما "**الحبل**" معراج الإنسان(ماديّاً)؛ وبهذا نتفهّم تصوّر التّقوى عن طريق تصوّر "**الحبل**" باعتباره منبثقاً من منظومةٍ ذهنيّةٍ معرفيّةٍ تسند له اتّجاهاً فوقيّاً، فمسار هذا التّصوّر ينطلق من الأسفل إلى الأعلى.

لقد تلاحمت هذه الصّورة وقدّمت قيمةً مستحسنةً من خلال الاتّجاه الفوقي الّذي تمثله المتلقّي في ذهنه وفهمه، فالذّهن بما ينتجه من مقولات جرّاء تفاعل الجسد مع المحيط الخارجيّ يكون أقدَر على ربطها بما يناسبها وإضفاء الاتّجاه المناسب للمعنى المقصود.

ونصل إلى أنّ الصّورة قد اكتسبت بُعدها الحجاجيّ الإقناعيّ من خلال تمثّلها لمنظومة قيمٍ أخلاقيّة تنظّم علاقة العبد بربّه، فلهذا استعار الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ ألفاظها من فضاء المتلقّي الخارجي راسماً لها حدودها واقعاً باستحضار المعاني الذّهنيّة ووصفها في إطارٍ خارجيّ يحملُ اتّجاهاً فضائيّاً معيّناً من شأنه أن يحمل المتلقّي على الإقتناع بالفكرة المعروضة أمامه.

- **ومن وصيّة له عليه السّلام وصّى بها شريح ابن هانئ لمّا جعله على مقدّمته إلى الشّام: «... اعلم أنّك إن لم تردع نفسك عن كثير ممّا تحبّ مخافة مكروهه سمت بك الأهواء إلى كثير من الضرر...»**[1]

تتأسّس هذه الاستعارة التي صوّرها الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ على ذلك التّفاعل القائم بين الأساس الفيزيائيّ وما يحتويه ذهن المتلقّي من مرتكزات معرفيّة وثقافيّة، فنجده يستعير لفظة "**سمت**" الحاملة لمعنى العلوّ **(الاتّجاه إلى الأعلى)** ذلك أنّ التّصوّر الذّهنيّ للسّمو يرتبط بالأساس في المنظومة المعرفيّة بالفوقيّة ويسنده للأهواء، فيحمل بذلك المتلقّي على تفهمّ مفارقةٍ في المعنى، فكسر الإمام بهذا التّوظيف مفهوم السّمو الّذي يحمل في ذاته دلالة إيجابيّة، ويلبسه دلالة سلبيّة باستعارته "**للأهواء**"، فكأنّه يريد أن يقول إنّ النّفس ستعلو بأهوائها إلى ميولها فيرتدّ ضررها عليها في النّهاية ويوردها موارد الخسران.



الشّكل رقم (27): يوضّح استعارة "سمت بك الأهواء..."

ولعلّ سموّ الأهواء هنا يمكن ردّه إلى حالة الفرح المؤقّتة الّتي تسببه لذّة إتّباع الهوى فتعليه (لأنّ مفهوم الفرح يحمل دلالة إيجابيّة بما يجعله في اتّجاه فوقي)، فراح الإمام في هذا المقام يسندها إلى النتيجة والمآل الحقيقيّ لاتّباع الهوى فقال تسمو به (إلى كثير من الضرر)، فكان معنى السّموّ هنا حاملاً لقيمةٍ دنيّةٍ أراد الإمام تأكيدها ليبيّن عظم

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص324.

المخاطر الّتي يقود إليها اتّباع الهوى، وهذا كلّه ساقه في صورة حركيّة متّجهة إلى الأعلى لتُرديه بعدها إلى أسفل سافلين.

ولمّا كان للضّرر قيمته السّلبيّة فإنّ ارتداد الأهواء على الإنسان كفيلةٌ بإسقاطه وهنا اتّجاهيّة إلى الأسفل (سفليّة المعاني السلبيّة للفظة "ضرر")، بهذه الالتفاتة أحدث الإمام _كرّم الله وجهه_ في نفس المتلقّي زعزعةً من خلال التّلاعب بالمعاني المتكوّنة في نظامه المفهوميّ الاتّجاهيّ، وغيّر منها ليؤثّر فيه تأثيراً يوجب بعده ردع المتلقّي نفسه من اتّباع هواه، فاعتماد الإمام هذه التّقنية النّفسيّة التي تبثّ الغرابة وتحثّ المتلقّي على استشفاف المعنى كفيلةٌ بتغيير التّصوّر في ذهنه وربطه بملائمه فيبني تصوّراً سويّاً عن الموضوع وهذا وجهٌ من وجوه البُعد التّأثيريّ الذي تحقّقه الاستعارة الاتّجاهيّة من خلال التّلاعب بالمفاهيم المنبثقة من العالم الخارجيّ.

- **ومن كتاب له عليه السّلام إلى أبي موسى الأشعري (جواباً في أمر الحكمين) ذكره سعيد بن يحي الأموي في كتاب (المغازي): «فإنّ النّاس قد تغيّر كثير منهم عن كثير من حظهم، فمالوا مع الدّنيا.»**[1]

تُسند عبارة "**مالوا مع الدّنيا**" الّتي وظّفها الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ ليصف حال تغيّر النّاس إلى تجارب الفرد الفيزيائيّة ذات البُعد الثّقافيّ، فصفة الميلان لا محالة تتّخذ وضعاً اتّجاهيّاً فضائيّاً (اتّجاها سفليا)، كما ترتبط بالوضع الفيزيائيّ الّذي يتّخذه الجسم أثناء تعثّره، فعبّر الإمام _كرّم الله وجهه_ هنا عن الخضوع لشهوات الدّنيا بالتّصوّر المجرّد المستعار "**مالوا**" أين يغدو الميلان تصوّراً معنويّاً مجرّداً وهذا تبعاً لإسقاط حسيّة الفعل "**مال**" على التّصوّر المجرّد الخضوع للشّهوات، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ المستعار منه يتمثّل في إسقاط حسيّة الفعل "**مال**" على الاتّجاه الفضائيّ "**تحت**" بينما يمكن المستعار في ذلك التّصوّر المجرّد (**الخضوع للشّهوات**)، فيدرك المتلقّي مفهوم

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج2، ص337.

الخضوع للدّنيا والضّعف أمام شهواتها بما عبّر عنه الإمام استعارة "**مالوا مع الدّنيا**" من خلال ربطه بالاتّجاه الفضائيّ "**تحت**" الدّال على السّفليّة، فما دامت السّفليّة فضاءً واتّجاهاً فإنّه يجعل التّصوّر المجرّد خاضعاً بالضّرورة للتّفضية عن طريق الإسقاط المفهوميّ.



الشّكل رقم (28): يوضّح استعارة "مالوا مع الدّنيا"

هذه الاتّجاهيّة التّحتيّة حملت قيمةً سلبيّةً، فالخضوع للشّهوة والرّكون إلى ملذّات الدّنيا مسلكٌ للمهالك، هذا التّصوّر الّذي يُطبع في ذهن المتلقّي يكوّن لديه حكماً عاطفيّاً مؤدّاه النّفور عن هذا الفعل والتّفطن لمساوئه وبالتّالي يحمله محمل التّأثير.

هذا التّركيب الاستعاري الّذي وظّفه الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ والحاملُ لوجهةٍ سفليّةٍ عمل على تحفيز ذهن المتلقّي في ربط التّشابهات القارّة في ذهنه بين الاتّجاه السّفليّ وفعل الميلان المعبّر عن الخضوع للشّهوات وهو مايقوده أمامه، ثمّ إنّه بقبوله التّصوّر المرسوم ينعكس هذا على نفسه مشكّلا نفوراً واستكراهاً للفعل، كون الإنسان السّويّ والتّقيّ لايرضى لنفسه الميل مع الدّنيا بل يعدِل عن ذلك في حدود ما يضمن له الخُلق الرّفيع، وهذا كلّه حاصل تبعاً لحجّة ألبسها الإمام استعارة اتّجاهيّة بحيث استوحى مادّتها من ثقافة المتلقّي وتجاربه بما شكّل منطلقاً لعمليّة المحاججة، ولعلّ هذا ما خوّل للاستعارة بُعدها الحجاجيّ التّأثيريّ.

المبحث الثّالث: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في حكم نهج البلاغة:

1) خصائص حكم الإمام في نهج البلاغة:

يُقصد بالحكمة في **المعجمات العربيّة** المعرفةُ (أو التّأمل) المحصّنةُ صاحبها من الوقوع في الخطأ والجهل والظلم؛ إذ إنّ «مرجعها إلى العدل والعلم والحلم، ويُقال: أحكمته التّجارب إذ كان حكيماً، وأحكم فلانٌ عنّي كذا، أي منعه»[1]، والحكيم صاحب الحكمة، وهي «عبارة عن معرفةِ أفضلِ الأشياءِ بأفضلِ العلومِ، ويُقال لمن يُحسن دقائقَ الصّناعات ويتقنها حكيمٌ...»[2]؛ وقيل «الحكمة النّبوّة وقيل القرآن»[3]، بهذا لم يمتلكْها عامّة النّاس؛ فاقتصرت على من يتحلّى بالمعرفة والموهبة والخلق مرفقاً بتجاربٍ زوّدته بحقائقَ معرفيّة؛ فحُقّ له أن يكون حكيماً؛ وعليّ _كرّم الله وجهه_ حكيم هذه الأمّة؛ يقول عنه "**الحسن البصري**" (450ه) بأنّه «ربّاني هذه الأمّة وذو فضلها، ولذا يسمّيه الفلاسفة إمام الأئمة وحكيم العرب.»[4]

فالحكمة «بما هي نظرٌ نافذٌ؛ وعقلٌ محيطٌ وحصنٌ أصيلٌ وقوّة على الحصر والاستنباط والإيجاز؛ ثمّ جهدٌ على ذلك جميعاً؛ إنّما هي من آثار الإمام عليّ.»[5]

ولعلّ ما تتضمّنه حكم الإمام من معانٍ متجدّدةٍ صالحةٍ لكلّ زمانٍ ومكانٍ «فهو ما بوّأها منزلةً أذهلت البلغاء والمتكلّمين فهي مستوحيةٌ برعايةٍ ربّانيّةٍ بدءًا بمولده الكريم في بيت الله الحرام مروراً بمجاورته النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم حتى خلافته

---

[1] الفراهيدي أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: محمد مهدي المخزومي، إبراهيم السّمرّائي، سلسلة المعاجم والفهارس، د. مكان نشر، د.ط، د.ت، ج2، ص266، (مادة ح ك م).

[2] أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللّغة، ج2، ص91، (مادة ح ك م).

[3] يُنظر: ابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ج3، ص36، (مادة ح ك م).

[4] الحوفي أحمد محمد، بلاغة الإمام عليّ، دار نهضة مصر للطّباعة والنّشر، مصر، د.ط، 1977م، ص 53.

[5] جرداق جورج، الإمام عليّ صوت العدالة الإنسانيّة، ص84.

فنشأ_كرّم الله وجهه_ كلّه «علم ومعرفة، فقه وحكمة، فصاحة وبلاغة»[1]؛ هذا ما منحه «مركزاً جليلاً بين حكماء الأمم وأفذاذ التّاريخ (...) وقد كان لهذه الحكمة العلويّة أبلغ الأثر في توجيه الثّقافة الإسلامية.»[2]

فلا غروَ إن قلنا إنّ نهج الإمام زاخرٌ بالحكم الإلهيّة «وحكمته ليست خارجة عن حدود الطّاقة البشريّة؛ بل في حيّز ما يقوى عليه الإنسان السّائر نحو الكمال؛ وقد بلغ الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ أرفع مستويات الحكمة.»[3]

وقد تميّزت حكم الإمام _كرّم الله وجهه_ عن غيرها من الحكم في كونها مستندة أساساً على سندٍ معرفيّ متينٍ هو القرآن الكريم والسّنة النبويّة الشّريفة؛ ويمكن استشفاف هذه القيمة المعرفية من خلال توافر مفردات العلم والمعرفة والإدراك (الذكر، العرفان الفهم، البصيرة، العقل، اليقين...)؛ فجاءت «تعبّر عن الله وما يأمر به، وما يتماشى مع فلسفة ونبوّة الرّسول العظيم محمد صلّى الله عليه وسلّم.»[4]

فهو «بحق قام بإرساء الحجر الأساس لموضوع الحكمة أو الفلسفة الإسلاميّة في قوالب وعبارات موجزة ومختصرة، لكنها تحوي معاني ودلالات بليغة، ذات أهداف تربويّة واجتماعيّة وإصلاحيّة.»[5] ولنا في شهادة "**الآمدي**" في كتابه **(غرر الحكم ودرر الكلم)** تأكيدًا لهذا قائلاً: «جمعت يسيراً من قصيرِ حكمه، وقليلاً من خطيرِ كلامه، يخرِسُ البُلغاء في مساجلَته، ويُبلِس الحكماءَ عن مشاكلته.»[6]

---

[1] محبوبة مهدي، ملامح من عبقريّة الإمام عليّ، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق، ط2، 1387هـ، 1967م، ص14.

[2] جرداق جورج، الإمام علي صوت العدالة الإنسانيّة، ص102.

[3] آملي جوادي، الحكمة عند الإمام عليّ في نهجه، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ص16.

[4] النّشمي علي، فلسفة الحكمة عند إمام الحكمة، مكتب علي النّشمي للاستشارات العلميّة، بغداد، العراق، د.ط، 2007م، ص07.

[5] قاسم عدنان محمد، تاريخ ومناقب الإمام علي، مطبعة أبو عاصم، بغداد، ط1، 2001م، ص25.

[6] الآمدي عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، مكتب الإعلام الإسلامي، د. مكان نشر، د.ط، د.ت، ص10.

2) الأبعاد الحجاجيّة لاستعارات الإمام في حكم النّهج:

إنّ الحكمة بِعدِّها نوعاً أدبيّاً يقوم على جملة من السّمات والمقوّمات الفنّية فهذا لا يمنعها من أن تكون خطاباً إقناعيّا (عمليّا) وتأثيريّا يحاجج به المخاطب عن فكرته بأساليبَ بلاغيّة، ولاسيما إن اعتمد الاستعارة الحجاجيّة مطيّةً لبلوغه هذا الهدف، فيتداخل ماهو بلاغيّ جماليّ بما هو حجاجي تداوليّ.

ثمّ إنّ حكم الإمام _عليّ كرّم الله وجهه_ بما هي حكمٌ وعظيّةٌ يتفجّر منها العطاء بكلّ ينابيعه فهي لا محالة ترمي إلى إقناع المتلقّي عمليّاً وحمله على التّأثّر نفسيّاً، فهذا مانجده قد تمّ عند الإمام _كرّم الله وجهه_ بواسطة الاستعارة، فهو لم يوظّفها إلاّ خدمة لغرضه منها؛ وغرضه في المقام الأوّل التّأثير في المتلقّي وإقناعه متفنّنا في صياغة عباراته وجعلها في صورةٍ مونقةٍ تستهدف إثارة العاطفة تارةً (استمالةً له)، وتحفيز العقل على التدبّر تارةً أخرى (إقناعاً له)، وهذا كلّه في سياق دفع المتلقّي نحو القيام بالفعل أو الكفّ عنه.

ولمّا كان الإمام _كرّم الله وجهه_ في مقام المُرشد الدّينيّ والتّربويّ مهمّته توجيه الغير ونصحهم وإرشادهم أخذاً بيدهم نحو الطّريق القويم والصّراط المستقيم جعل من الحكمة وسيلته في ذلك لعلمه بأثرها وقدرته البلاغيّة في إلباسها صوراً لا ينفكّ عقل المتلقّي ولبّه إلاّ أن يقتنع ويتأثّر بها.

وممّا علمناه أنّ الاستعارةَ بما تحمله من تخييلٍ وتصويرٍ لها دورٌ مهمٌّ في تعضيد البُعد الحجاجيّ، فهي تخرج الخطاب من وظيفته التّقريريّة المباشرة إلى وظيفة تخييليّة تصويريّة، وارتكازاً على هذه الفكرة الجوهريّة نجد الإمام _كرّم الله وجهه_ يتوخّى من خلال توظيفها توظيف الاستعارة زيادة التّأثير وشحن الحكم عاطفيّاً من جهة ومن جهة أخرى زيادة درجة الإقناع في ذهن المتلقّي، وهذا تِبعاً لخاصيّة الاستعارة الموظّفة ليجعل الإمام منها أسلوباً خادماً للغرض المرجوّ من الحكمة، وتأسيساً على هذا

الفهم نسلك في تحليل الاستعارات مسلكين وهذا تِبعاً للقيمة العاطفيّة الّتي تتضمّنها الحكمة فهي إمّا أن تكون قيمةً محبّبةً يدعو الإمام من خلالها إلى خلقٍ دميثٍ فيحثّ المتلقّي على التّخلّق به، وإمّا أن تكون قيمةً منفّرةً فينهى من خلالها عن سلوكٍ ذميمٍ ويحذّر من التّخلق به.

2_1: تحليل الاستعارات ذات القيمة المحبّبة وبيان بعدها الحجاجيّ:

- **«إذا وصلت إليكم أطراف النعم، فلا تنفروا أقصاها بقلة الشّكر.»**[1]

استعار الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في هذه الحكمة لـــ"**النعم**" عدة دلالات تضامت وتلاحمت فيما بينهما خادمةً للبُعد الحجاجيّ الرّامي إلى إقناع المتلقّي بأهميّة الشّكر، مبيّناً له الطّريق السويّ الّذي ينهجه من حسن معاملة النِّعم، منبّهاً على أنّ استدامتها تكون بدوام الشّكر وقلّته وعدمه سببٌ لنفورها وانقطاعها، فالشّكر ميزانٌ لاستحقاق المزيد من النّعم وشرطٌ للمداومة، فشخّصهما في صورة إنسانٍ يصل إلى مكانٍ ما مستعيراً الفعل "**وصلت**"، وجسّدها في صورة "**طائرٍ يُنفَّر**" مستعيراً الفعل "**لا تنفروا**" بلِحاظ أنّ الطّير الذي يكاد الإنسان يتصيّده ليصير في حوزته ولكنّه يخطأ في التّربّص به فيزعجه بحركةٍ تفضي إلى نفوره وعدم دخوله الشّباك يتناسب والمعنى المطروح بأنّه إذا بدت لك بوادر حصول النِّعم فعليك بالاكثار من الشّكر وأن لا تركن واثقاً بأنّ الأمر قد تمّ فهذا قد يوقع في الغفلة عن الشّكر فتضيع هذه النّعمة الّتي كانت منك قريبة.

كما قد جعلها في قالبٍ له حدوده (بداية ونهاية) مستعيراً لفظتي "**أطراف**" و"**أقصاها**" ويمكن تأويل النّعمة هنا في صورة حبلٍ له بداية ونهاية، فأراد "**بأطراف النّعم**" أوائلها وبدايتها والقليل منها أيضاً و "**بأقصاها**" نموّها وزيادتها.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص340.

هذا التّعالق والتّكثيف الدّلالي الذي أفرزته هذه الحكمة باستعاراتها المتنوّعة من تشخيص "**النّعمة**" في صورة "**إنسان**" وتجسيدها في صورة "**طائر**" وقولبتها في قالب "**الحبل**"، كلّ هذا يُحدث في ذهن المتلقّي تفاعلاتٍ دلاليّةٍ واستدلاليّةٍ في الآن ذاته، ممّا يدخله في عالمٍ من الخيال وزخمٍ من الدّلالات يؤدّي به إلى التعجّب من انسجاميّة العلاقة الرّابطة بين النّعمة و(الإنسان، الطّائر، الحبل)، ومن ثمّ لا يجد بدّا من الاقتناع بفكرة تواصل النّعم وزيادتها للشّاكرين لها، وانعدامها وقلّتها للجاحدين بها.



الشّكل رقم (29): يوضّح استعارةٍ تشخيصيّة تجسيديّةٍ لـــ"النّعم"

كما لا يخفى أيضاً ما حقّقته هذه الاستعارات من أثرٍ على المتلقّي الّذي يدعوه الإمام إلى الخوض في تخوم دلالتها واستشفاف أنسبها تأويلاً وربطاً تحقيقاً للبُعد الحجاجيّ المنشود وكشفاً للقيمة الإيجابيّة الّتي ينطوي عليها الشّكر بما هو أثرٌ غيبيّ يمنحه الله لعباده الشّاكرين.

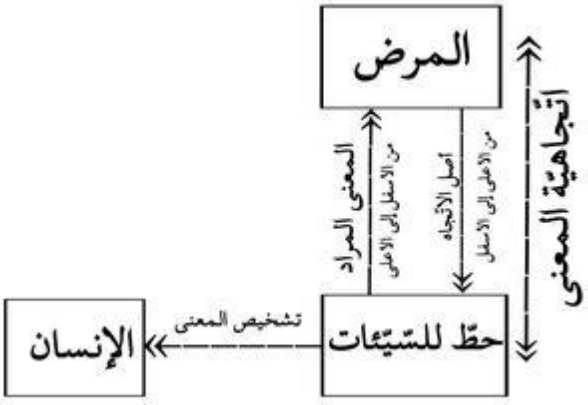
- «**إنّ المرض لا أجر فيه لكنّه يحطّ السّيئات.**»[1]

يستوقف الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في هذه الحكمة ذهن المتلقّي بـــ**استعارة اتّجاهية** يتأمّل معانيها ويرسمها في مخيّلته بما يتمازج وفضاءه الخارجيّ فيجعل

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص344.

من "**المرض**" شخصاً بلِحاظ أنّ الفعل "**يحطّ**" من فعل الإنسان، وحركته في الفضاء الفيزيائيّ تكون حركة رأسيّة من الأعلى نحو الأسفل، وفي هذا الموقف يرسم الإمام _كرّم الله وجهه_ في ذهن المتلقّي صورة المرض وهو يُنزل السيّئات أي يمحوها، وهو ما يخلق صورةً ذهنيّةً تحفّز الخيال لتصبح خالدةً في باله، ذلك أنّ الإمام هنا وظّفها توظيفاً متلائماً والمعنى في الصّورة، وهو ما يكشف تأثيرَ تشخيصِ المعنويّ في مُحسّ ظاهرٍ وبلوغه مبلغه في ترسيخ الفكرة المُراد الحجاج عنها بأنّ المرض على ما فيه من تكفيرٍ للسيّئات وإسقاطٍ من تبعات الذّنوب هو في المقابل رفع للجزاء الأخرويّ، فيحمل الإمام مفهوم المرض بما فيه من تعبٍ جسديّ وما في دلالته من قيمةٍ سلبيّة مجرًى إيجابيّ، فهو نعمةٌ إلهيةٌ لما في باطنه من رحمةٍ ربّانيّةٍ، فبحركةٍ اتّجاهيةٍ وبصورةٍ تشخيصيّةٍ أورد الإمام حجّته فكانت مُبِينَةً عن الغرض مؤثّرة في نفسيّة المتلقّي بحيث نزع بها ما يلحق المريض من تذمّرٍ وقلقٍ من حاله معوّضاً إيّاه بالنّتيجة الأخرويّة للحال الدّنيويّ المؤقّت.

كما أنّه أحدث زعزعةً في النّظام المفهوميّ للاتّجاه السّقلي (من الأعلى إلى الأسفل) ومؤدّى معناه إلى الانحطاط وكلّ ما هو رديءٌ وذميمٌ فهو إلى الأسفل، حوّله الإمام إلى معنى سامٍ يدلّ على الخيريّة والأفضليّة لأنّه حطّ للسيّئات وبالتّالي فهو رفع، فكان الخطّ بذلك متّجهاً في دلالته الجديدة من الأسفل إلى الأعلى.



الشّكل رقم (30): يوضّح استعارة "المرض يحطّ السّيّئات"

- **«كان في الأرض أمانان من عذاب الله.»**[1]

بصورةٍ استعاريّةٍ محبّبةٍ في النّفس يبيّن الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ في هذه الحكمة سبيل النّجاة من عذاب الله؛ فصرّح بلفظ "**أمانان**" قاصداً به الأمان الأوّل الّذي رُفع "**الرّسول صلى الله عليه وآله وسلّم**" والأمان الثّاني "**الاستغفار**"، فتواءم معنى المستعار له مع المستعار منه لَمّا كان المعنى المعبّر عنه مستوحىً من القرآن الكريم وهذا في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (الأنفال 33)، فيحثّ المتلقّي على ربط المعاني والتّدبّر فيها اتّكاءً على ثقافته الدّينيّة.

لقد قدّم الإمام _كرّم الله وجهه_ حجّته القائلة إنّ "**النّبيّ**" و"**الاستغفار**" منجيان من عذاب الله في صورةٍ استعاريّةٍ تدعو المتلقّي إلى الغوص في دلالتها، فعمد إلى حذف المشبّه (**النّبيّ/ الاستغفار**) والتّصريح بالمشبه به (**أمانان**) في **صورة تجسيديّة**، إذ أخذنا لفظ "**الأمان**" هنا حمّلناه محمل "**الدّرع الحامي لمرتديه**"، والجامع بينهما أنّ "**النّبيّ _صلّى الله عليه وآله وسلّم_** برسالته وتعاليمه وبِما هو رحمةٌ للعالمين كان سبيل نجاتهم من عذاب الله، وبالتّالي "**أمان**" وكذا "**الاستغفار**" بما يتضمّنه من توبةٍ وإنابةٍ وندمٍ عن الذّنوب بما يوجبُ المغفرة هو "**أمان**" فكانا أمانين من عذاب الله.

كما يمكن تأويل الصّورة بوجهٍ آخر يجعل "**الأمان**" في شخصِ **رسول الله _صلى الله عليه وآله وسلّم_** تارةً فهي **استعارةٌ تشخيصيّةٌ**، وجعله تارةً أخرى في "**الاستغفار**" فكانت **استعارةً بنويّةً** من خلال بناء (بنينة) مفهوم الاستغفار بما هو طريقٌ يسلكه العبد راجياً مغفرة الله تعالى، فتحقّق مفهوم الأمان تشخيصاً وبناءً (بنينةً).

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص384.



الشّكل رقم (31): يوضّح استعارة "كان في الأرض أمانان"

تُفرز هذه الصّورة بما تمتلكه من طاقةٍ إيحائيّةٍ محفّزة لفكر المتلقّي بُعداً إقناعيّاً لفكرة أنّ الاستغفار أمانٌ، ويمكن القول إنّها على إيجابيتها تتضمّن ترغيباً ودعوةً للاستغفار عن الذّنوب للنّجاة من عذاب الله كونه الأمان الباقي فيستغلّه ويجعل منه ديدناً في كلّ الأحوال ليستقيم سلوكه وينتظم فيأمن من العقاب.

- «**استنزلوا الرّزق بالصّدقة.**»[1]

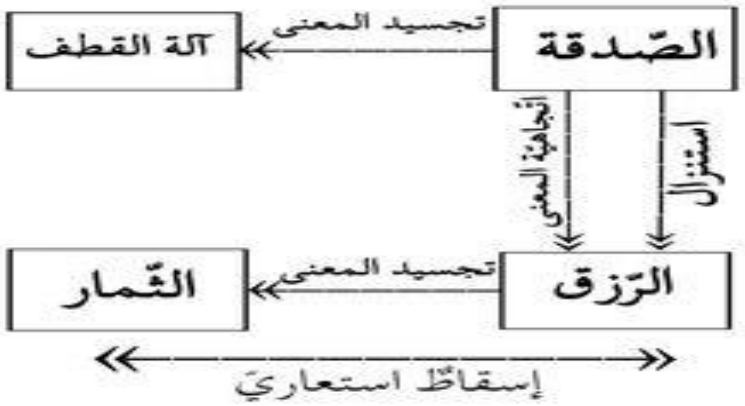
في صورةٍ **استعاريّةٍ تجسيديّةٍ واتّجاهيّةٍ** حمل الإمام علي _كرّم الله وجهه_ معنى حكمته بتأنٍّ ليحاجج به على الدّعوة إلى الخير مرغّباً في الصّدقة كونها سببَ الرّزق مرسّخاً هذه العقيدة الدّينيّة التي يقوى بها المجتمع ككلّ، لأنّ الرّزق مقسومٌ مقدّرٌ من الله عزّ وجلّ لكنّ طريق وصوله مشروطٌ بالاستنزال والتّكسّب، والصّدقة أحد الطّرائق لذلك.

فتمثّلت **الصّورة التّجسيديّة** في جعل "**الرّزق**" "**ثمراً**" في أعالي الشّجر يُستنزل قطفاً بآلةٍ مساعدةٍ على ذلك، وفي هذه الصّورة هي "**الصّدقة**".

وتمثّلت **الصّورة الاتّجاهيّة** في عمليّة الاستنزال كونها عمليّة تتمّ من الأعلى إلى الأسفل، قد حمّلها الإمام _كرّم الله وجهه_ قيمةً إيجابيّة كاسراً بذلك أفق توقّع المتلقّي

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص254

من ذلك الاتّجاه السّفليّ، ثمّ إنّ تلك الحركيّة الّتي تضمّنتها الاستعارة هنا أسهمت في إعطاء دلالات أعانت على تفهّم المقصود من ورائها لمّا قُرنت بالبُعد الماديّ المجسّد صورة استنزال الثّمار قطفاً من أعالي الشّجر، فاصطبغ فعل الاستنزال بتلك الصّبغة المحبّبة كون النّتيجة المحصّلة ذات فائدة.



الشّكل رقم (32): يوضّح استعارة "استنزلوا الرّزق بالصّدقة"

لقد قدّمت الاستعارة بهذا فكرةً جديدةً اصطحبها ذهن المتلقّي بناءً على جملة التّناسبات مع الفكرة السّابقة:

_ **الفكرة الجديدة:** استنزال الرّزق بالصّدقة.

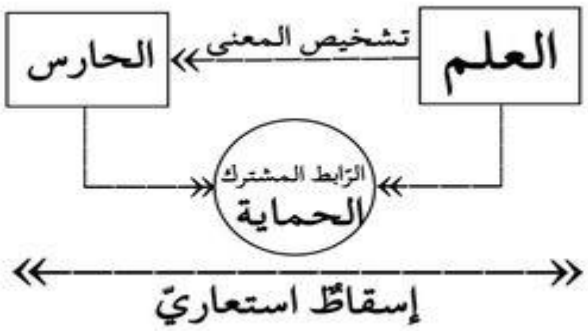
_ **الفكرة السّابقة:** قطف الثّمار من أعالي الشّجر بآلة معيّنة.

فلمّا كانت المعلومة السّابقة محلّ إجماعٍ في معتقدات المتلقّي وكانت بدورها حاملةً لقيمةٍ إيجابيّةٍ بالتّركيز على نتيجتها، كانت أقدَر على توجيه المعنى نحو المقصديّة المُبتغاة من وراء الحكمة، فعدول الذّهن عن الفكرة الجديدة إلى السّابقة للحصول على تأويلٍ ملائمٍ استدلالٌ حجاجيٌّ رامه الإمام بهدف التّأثير في المتلقّي بحيث يمارسُ عليه نوعاً من الضّغط ليحمله على التّصديق بمدلول الحكمة والرّكون إليه، كما أنّ الانتقال ممّا هو مجرّدٍ (معنويّ) إلى ما هو مُحسٍّ (ماديّ) يقوّي الشّعور لدى المتلقّي بحضوريّة المعاني وهو ما يحمله على التّأثّر.

- **«يا كميل العلم خير من المال، العلم يحرسك وأنت تحرس المال.»**[1]

في هذه الحكمة العلويّة يحاجج الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ عن خيريّة العلم في مقابل المال، فمنحه مرتبةً أعلى وأرقى استناداً إلى حجّة قدّمها عبر **استعارة تشخيصيّة** استعار فيها الفعل "**يحرس**" لـــ"**العلم**" جاعلاً منه حارساً يحمي صاحبه ضربات العدوّ فأخرج بذلك المعنى من دائرة المفاهيم المجرّدة إلى ما يتفهّمه المتلقّي من مجاله فيتمثّله في ذهنه تمثّلاً يخيّل له من خلاله العلم إنساناً قويّاً يحرس شخصاً آخر ليحميه، فالرّابط الجامع بين المجالين التّصوريين هنا؛ المجال المعنويّ "**العلم**" والمجال الخاص بالإنسان **(امتهان مهنة الحراسة)** هو **الحماية.**

هذا التّشخيص الاستعاريّ الّذي ألبسه الإمام _كرّم الله وجهه_ للعلم يبيّن مكانة العالم بصورةٍ محبّبةٍ ماتعةٍ في نفس المتلقّي مُعلياً شأنه (شأن صاحب العلم)، فمنح الإمام _كرّم الله وجهه_ جمالاً في اللّفظ وشرفاً في المعنى.



الشّكل رقم (33): يوضّح استعارة "العلم يحرسك"

تكمن حجاجيّة الاستعارة هنا في إدّعاء الإمام أنّ المشبّه "**العلم**" هو نفسه المشبه به "**الحارس**" بلِحاظ القرينة اللّازمة للمعنى وهي الفعل "**يحرسك**"، هذا التّطابق الّذي يستلزمه الاستدلال الذّهنيّ الرّامي إلى تأويلٍ دلاليّ موائمٍ للمراد، وهو ما يزيد في قوّة

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص359.

الحجّة من ناحيةٍ ويحقّق بُعداً إقناعيّا من ناحيةٍ أخرى بما يحثّه على طلب العلم لما في طريقه من منافعٍ دائمةٍ وخلود صاحبه، وبذا أكّد الإمام بحجّة استعاريّة مشخّصة للمعنى خيرية العلم على المال.

- **«هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة.»**[1]

شخّص الإمام _كرّم الله وجهه_ هنا "**العلم**" في صورة قويّة استمدّت قوّتها من مجالها التّصوّريّ، ومن قوّة ألفاظها الّتي تخيّرها الإمام تخيّراً دقيقاً ليرسم في ذهن المتلقّي المعنى المُراد إبلاغه بما يؤكّد حجّته المبيّنة لأثر العلم الرّبانيّ وحقيقته، فاستعار الفعل "**هجم**" لـــ"**العلم**" جاعلاً منه "**جيشاً عرمرما**"، وهجومه هنا على وجه المجاز ليس هجوماً تدميريّاً كهجوم الأعداء، إنّما هجوم الأقوياء الطّالبين للحقّ، وأراد بهجوم العلم على حقيقة البصيرة هجومه على جوهر ولبّ العلماء الرّبانيين (خلفاء الله وأولياؤه) فيكون بإرشادهم إلى الغاية العُظمى وهي معرفة الله، فثمرة العلم هنا والنّتيجة هي كمال معرفة الله، فخاضوا في العلم حتى تعرّفوا على الرّب الّذي إيّاه يعبدون، وبالتّالي أوصلهم العلم إلى تحقيق غاية العبوديّة ظاهراً وباطناً، فكان الرّابط الجامع بين "**العلم**" و"**الجيش**" تأسيساً على ما سبق هو الوصول إلى الغاية المنشودة، فغاية "**العلم الرّبانيّ**" الوصول إلى جوهر الوجود والغاية منه (**لذّة معرفة الله، محبّته، إجلاله وخشيته**)، وغاية "**الجيش**" من خوض معركته تحقيق النّصرة على الأعداء (**الوصول إلى لذّة الانتصار وإعلاء راية الحقّ**) والقرينة اللّازمة والكاشفة عن هذا المعنى هي الفعل "**هجم**".

تكمن قوّة الحجّة هنا في إعطاء المعنويّ "**العلم**" حركةً قويّةً مصوّرةً في هجوم الجيش، تلك الحركة التّمثيليّة الّتي يتخيّلها المتلقّي ذهنيّا فتبعث في مخيّلته فكرة أراد الإمام _كرّم الله وجهه_ ترسيخها وهي ضرورة التّسلّح بالعلم وليس أيّ علم؛ العلم الرّبانيّ النّافع

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص359.

الّذي يكون سبيله للوصول إلى الحقّ، وبهذا ضمّن الإمام _كرّم الله وجهه_ استعارته حجّةً قيمتها إيجابيّة ترتسم في ذهن المتلقّي فيعملُ على السّعي لها وإدراكها لتكون سبيله للنّجاة.

- **«كلّ وعاء يضيق بما جعل فيه إلاّ وعاء العلم فإنّه يتّسع.»**[1]

وظّف الإمام _كرّم الله وجهه_ في هذه الحكمة **استعارةً وعائيّةً** قولب فيها معنًى مجرّداً وجعل له وجوداً خارجيّا مجسّماً "**وعاء**" وأسنده إلى معنويّ أيضاً "**العلم**" وقصد بـــ"**وعاء العلم**" "**العقل**" الّذي يحوي العلم، فأراد أن يقول إنّ الأوعية المحسّة واقعاً تضيق بما يُجعل فيها، فهي لا تتّسع لأكثر من حجمها وإنّما ما يفرّغ فيها يبقى تابعاً لها ينتهي بانتهاء سعتها، أمّا "**العقل**" الّذي عبّر عنه بـــ"**وعاء العلم**" فهو غير متناهٍ، فكلّما ازداد العاقل علماً ومعرفةً ازداد توسّعاً بحركةٍ مستمرّةٍ، فالعقل يترقّى في مراتب إدراكه تبعاً للمعرفة المحصلّة ما يستلزم اتّساع دائرته.

هذه القيمة الإيجابيّة الّتي أفرزتها الحكمة العلويّة كان لها أثرها في شدّ انتباه المتلقّي وجعله يتمثّل "**العقل**" في صورة وعاء يتّسع ولا يضيق، وهي قفزةٌ نوعيةٌ في الخيال إذ لا يمكن أن يتحقّق ذلك واقعاً لكن باستعارة هذا المعنى الماديّ وقولبته في تصوّر معنويّ غدا المعنى مُشاهَداً بطريقةٍ خياليّةٍ تصويريّةٍ بدت الحجّة من خلالها مقنعةً.

ونجد الإمام _كرّم الله وجهه_ قد استغلّ جمالية الاستعارة وقدرتها على تحريك وجدان المتلقّي من جهةٍ وتحفيز خياله الإبداعيّ التّصويريّ من جهةٍ موازيةٍ، مضيفاً لألفاظها حجاجيّة من خلال الأسلوب التّقابليّ الّذي وظّفه، فقابل بين ضيق الأواني حقيقةً واتّساع وعاء العلم استعارةً، وهو ما أضفى دقّة تصويريّة وربطاً دقيقا لأجزاء التّركيب الاستعاريّ بما يسوّغ له تحقيق غايته الإقناعيّة الرّامية إلى إعلاء قيمة العلم والعقل الّذي يحتويه.

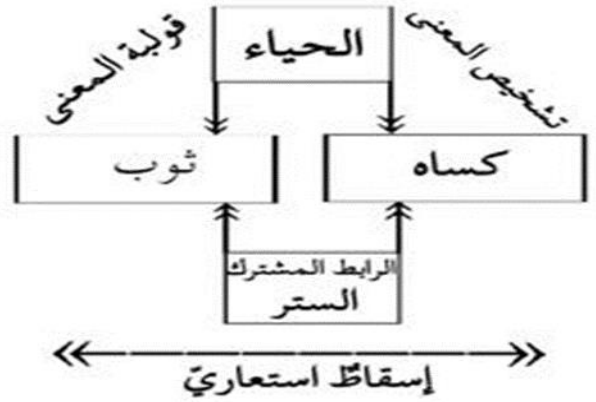
[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص464.

- **«من كساه الحياء ثوبه لا ير النّاس عيبه.»**[1]

سلك الإمام _كرّم الله وجهه_ في هذه الحكمة طريق التّصوير الاستعاريّ مستعيناً به على إقناع المتلقّي بأثر خلق الحياء والتّحذير من ارتكاب الذّنوب بصورةٍ محبّبةٍ لما يحمله "**الحياء**" من قيمةٍ إيجابيّةٍ في المنظومة الأخلاقيّة.

إنّ "**الحياء**" مفهومٌ معنويٌّ لا يُدرَك بالحواس قرّبه الإمام _كرّم الله وجهه_ إلى ذهن المتلقّي وجعله في صورة شخصٍ يتزيّن بأجمل الملابس، فإذا ما أعار هذا اللّباس أحداً من النّاس ستر عيوبه وجمّله وأبان محاسنه، فاستعار الفعل "**كسا**" لـــ"**الحياء**" في **صورةٍ تشخيصيّةٍ**، والرّابط المشترك بين "**الحياء**" و"**الإنسان الّذي يكسو غيره**" هو "**السّتر**" وبـــ**استعارة وعائيّة** جعل لـــ"**الحياء**" ثوباً فحمل معنى "**السّتر**" أيضاً وصبّه في قالب الثّوب بما يحمله من حدودٍ داخليّة وخارجيّة. حصل في هذه الاستعارة تبادلٌ بين المجال الماديّ والمجال المعنويّ أين انهارت الحواجز لينشأ معنًى جديداً ويتشكّل تشكّلا ذاتيّاً عمل المتلقّي على بنائه من خلال إدخال المفهوم المعنويّ المقدّم له (الحياء) في عالم المحسّات الظّاهرة للعيان مباشرةً والمستقرّة في ذهنه مسبقاً، ومن ثمّ يفهم العلاقة ويؤوّلها بسهولة؛ إذ إنّ فضيلة الحياء تستلزم ترك المعايب، بل وإن ارتكب الإنسان ما يُعاب به من الرّذائل تستّر بحيائه واجتهد في إخفائها، فالحياء بما هو انفعالٌ نفسيّ يكبح النّفس من ارتكاب القبائح وتلمّس الخطايا فهو مانعٌ من إشاعتها وذكرها إن حصل ووقع فيها رغبةً في استتارها وهذا هو المعنى الّذي أراد الإمام _كرّم الله وجهه_ من المتلقّي الوصول إليه.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص366.



الشّكل رقم (34): يوضّح استعارة "من كساه الحياء ثوبه، لم ير النّاس عيبه"

إنّ الإمام _كرّم الله وجهه_ لا يرمي من خلال هذه الحكمة تبيان ظاهر المعنى؛ لأنّ ظاهره يرسم لنا صورةَ الحياء في شخصٍ يكسو الآخر ثوباً ليستره، وإنّما يرمي إلى معنى مضمَرٍ تحت هذا التّشخيص **(الإنسان)** وتحت هذا القالب **(الثوب)**، هنا أين تتبدى مهمّة المتلقّي فهو مطالبٌ بالاشتراك في العمليّة التّخاطبيّة وملء الفراغ، والبحث عن المخفيّ والمستور من المعنى، فيقارب بذلك دلالة الفعل **"كسا"** ودلالة اللّفظ **"الثوب"** مع ما يحمله المفهوم المجرّد **"الحياء"** ويجمع بينهما بتأويلٍ مسوّغ لبناء حجّةٍ منطقيّةٍ يعقلها في ذهنه فيقتنع بها، فقدرة التّفريغ الذّهني للدّلالات والرّبط بينها والّتي منحتها الاستعارة للمتلقّي تجعله يستشعر المعنى، ومن ثمّ يأخذ به ويُذعن له.

وبهذا حاجج الإمام _كرّم الله وجهه_ عن قيمة خلق الحياء مبرزاً أنّ جمال الحياة الإنسانيّة إنّما يكون به حيث يسمو بها عن كلّ النقائص فهو أنبل خلقٍ يطهّر النّفس ويزكّيها، فهو رادعٌ من اجتراح الرّذائل وباعثٌ على التّحلّي بأجمل الفضائل، فجاءت استعارة الإمام هنا مؤكّدة على دماثة هذا الخلق حاملةً ذهن المتلقّي على الاقتناع بما يدفعه إلى التّحلّي به.

- **«عند تضايق حلق البلاء يكون الرّخاء.»**[1]

يبثّ الإمام _كرّم الله وجهه_ في هذه الحكمة تفاؤلاً في نفسيّة المتلقّي بالفرج بعد اشتداد البلاءات، حاملاً هذا المعنى في **صورة تجسيديّة** جاعلاً للبلاء "**حلقاً**" ليعبّر عن معنى إحاطته بالإنسان في كلّ مكان واستحكامه، ذلك أنّ الحلق لما يوضع في الأذن يعلّق بإحكام وهنا يتجسّد معنى "**التّضايق**".

ثمّ إنّ اللّطيف في تعبير الإمام _كرّم الله وجهه_ وهو يُحاجج عن فكرة أنّ الفرج يكون عند تناهي الشّدّة، أنّه يحثّ ذهن المتلقّي على الغوص في عمق المعاني فيرمي به من معنًى ظاهره منفّرٌ إلى استشفاف معنًى محبّبٍ بالبعث على التّفاؤل والأمل والفرج وانتهاء البلاء، ففي هذا التّركيب الاستعاريّ وظّف الإمام _كرّم الله وجهه_ ألفاظاً من قبيل "**تضايق**"، "**البلاء**"، ليذيّله بلفظة "**الرّخاء**" مفرغاً إحساساً بالرّاحة في نفسيّة المتلقّي، وهاته المفارقة في المعنى لها بُعدٌ حجاجيّ إقناعيّ.

هذه الصّورة على تجسيديّتها تحمل في ثناياها قولبةً للمعنى في **استعارةٍ وعائيّةٍ** إذ جعل الإمام _كرّم الله وجهه_ البلاء في قالب "**الحلق**" واستعار له لفظ "**تضايق**" تدقيقاً لتجسيد المعنى ليرسّخ في ذهن المتلقّي حجّته ويبعثه على الإقناع بأنّ السّنن الإلهيّة الجارية على الخلق تقتضي أنّه كلّما اشتدّ البلاء قرب الفرج، ليحمله استناداً إلى هذا على لزوم الإنابة إلى الله واللّجوء إلى ركنه في حال تضايق الهموم والمشاكل لأنّ ذلك باب الفرج والمخرج.

- **«العدل يضع الأمور موطنها والجود يخرجها من جهتها.»**[2]

سُئل الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ أيّهما أفضل: العدل أو الجود؟ فأجاب بحكمةٍ استعاريّةٍ يحاجج بها مُقنعاً المتلقّي بوجهة نظره حاملاً إيّاه على الإذعان له، مستعيراً

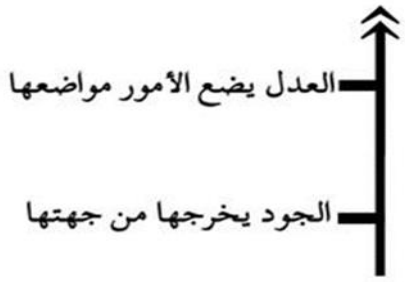
[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص384.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص395.

الفعل "**يضع**" لـــ"**العدل**" مشخّصاً إيّاه في صورة "**قاضٍ عادلٍ يعطي لكلّ ذي حقٍّ حقّه**" مفضّلاً إيّاه عن الجود رغم أهميّته في المنظومة الأخلاقيّة والعرف الاجتماعيّ، فساق بذلك دليلاً مقنعاً وحجّةً قاطعةً لهذا التّفضيل في **صورةٍ تشخيصيّةٍ** أراد أن يبرزَ من خلالها انتصاره للعدل لأنّه طريق الحقّ، وقانونٌ شاملٌ يضمّ الجميع تحت لوائه، فهو المحدّد للمسير العام، وبالتّالي توضع الأمور بواسطته في موضعها بما يضمن السّير الحسن لأمور الفرد والمجتمع بل والإنسانيّة جمعاء.

وبالمقابل شخّص "**الجود**" في صورة "**شخص ينحاز عن جادة الطّريق فيقع في الخطأ**" مبيّنا الحجّة في ذلك أنّ الجود على نبله وقيمته الأخلاقيّة إلاّ أنّه حين يتجاوز حدّه ليصير إسرافاً فإنّه يخرج بالأمور من موضعها ولا يعطي لأصحاب الحقّ حقوقهم وبذلك يرشد الإمام المتلقّي إلى التّحليّ بالعدل والاعتدال في العطاء.

تحمل هذه الاستعارة التّشخيصيّة بين ثناياها قوّة مستلزمة مقاميّا تتمثّل في تبيان أفضليّة العدل على الجود بالاحتجاج على ذلك، وفي هذا توجيهٌ للمتلقّي صوب وجهةٍ أراد الإمام كرّم الله وجهه وصوله إيّاها، وهي التزام العدل في كلّ المعاملات والجود بما لا إسراف فيه، وهنا مكمن البُعد الحجاجيّ وطاقاته الإقناعيّة، فالتّرجيح بين الخلقين "**الجود**" و"**العدل**" من حيث القيمة فصّله الإمام بحجّتين أحدهما أبلغ من الأخرى من خلال التّشخيص الّذي يبثّ في الصّورتين حياةً وفي المعنى حركيّةً حملت المتلقّي على التّعمق في إدراكها، قد تصدّرت الحجّة المنتصرة للعدل حكمته محاججاً بالأقوى فالقويّة، فكانت الحجّة الحاملة للقيمة الإيجابيّة في أعلى السلّم الحجاجيّ لبلوغها في نفسيّة المتلقّي مبلغاً أقدر على الإقناع.



الشّكل رقم (35): سلّم حجاجيّ يوضّح القوّة الحجاجيّة لاستعارة

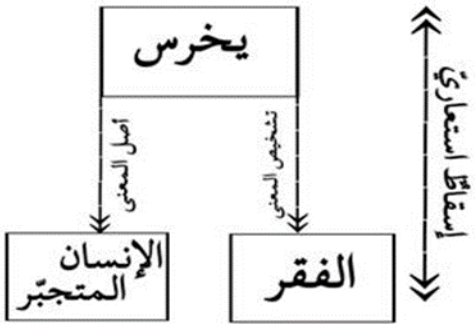
"العدل يضع الأمور موطنها والجود يخرجها من جهتها"

2_2: تحليل الاستعارات ذات القيمة المنفرّة وبيان بعدها الحجاجيّ:

- **«الفقر يخرس الفطن عن حجّته.»**[1]

في **صورة استعاريّة تشخيصيّة** قدّم الإمام _كرّم الله وجهه_ حكمةً بليغةً أراد من خلالها التّنبيه إلى النّتيجة المترتّبة عن الفقر ظاهراً، وما تبطّنه هذه الحكمة أسمى فهي تحثّ على العمل كي لا يترتّب عن تركه هذا المآل، فشخّص الإمامُ **"الفقرَ" "إنسانا متجبّرا مقتدراً على الإفحام يسكت صاحب الحجّة عن حجّته"**، فاستعار من المجال التّصوّري الخاصّ بالإنسان فعل **"يخرس"** لـــ**"الفقر"** فكان هذا الفعل قرينة دالّة على تشخيصيّة الاستعارة هنا، والرّابط المشترك بين **"الفقر"** و**"الإنسان المتجبّر"** هنا يكمن في **"السيطرة والتّحكم"**؛ ذلك أنّ الإنسان الفقير لا يعتدّ بكلامه إذ لا وجاهةَ له في المجتمع وهذا واقعٌ مَعيش، وهو لا يملك آليات الدّفاع عن حجّته والانتصار لفكرته والتّرويج لها وإقناع الآخرين بها، فإن كان للإنسان فكرٌ ورسالةٌ هادفةٌ في الحياة لابدّ أن يمتلك ثروةً تخوّله للوصول والتّبليغ ولمّا كان الفقر حاجزاً لكلّ هذا فهو يوهم العجز بما يصنع في نفسيّة الإنسان تخوّفاً من الكلام وإن كان فطناً، فكان الفعل **"يخرس"** متوائماً والحالة النّفسيّة الّتي يكوّنها الفقر في داخل الإنسان.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص339.



الشّكل رقم (36): يوضّح استعارة "الفقر يخرس الفَطن عن حجّته"

ثمّ إن تأويل هذه الاستعارة التّشخيصيّة ذهنيّاً يستوجبُ من المتلقّي مروراً بوفقاتٍ استدلاليّةٍ تقوده إلى الوصول إلى المعنى المراد فيصبح بذلك فاعلاً في العمليّة الحجاجيّة بما يحقّق للإمام بُعده الحجاجيّ الذي رامه من الحكمة وهو التّأثير في نفسيّة المتلقّي بما يحمله على الإذعان.

هذا التّصوّر المنفّر الّذي رسمه الإمام علي _كرّم الله وجهه_ عن الفقر بحيث جعل منه إنساناً متجبّراً يُفحم ويُصمِت الغير عن المحاججة لسلطته عليهم يولّد في نفسيّة المتلقّي حالة من التّخوّف على مكانته الاجتماعيّة ويرسم له صورةً سلبيّةً يستكره من خلالها أن يتموقع ذلك الموقع وبخاصة إن كان فطِناً، ولهذا حمل الإمام للمتلقّي حكماً عاطفيّاً نفسيّاً في ثنايا الصّورة الاستعاريّة مؤثّراً فيه لتبيان حال ومآل المستكين للفقر.

- **«من أبطأ به عمله لم يسرع به حسبه.»**[1]

تنضوي هذه الحكمة في إطار الحكم العمليّة الّتي دعا الإمام _كرّم الله وجهه_ من خلالها وحثّ على ضرورة العمل (فهو عبادةٌ)، وقد كساها ثوباً استعاريّا ذا قيمةٍ منفّرةٍ، في صورةٍ متقابلةٍ جمع فيها بين **(العمل، الحسب)**، بحيث استعار للعمل فعل **"أبطأ"** بتشخيصه؛ إذ المحذوف هنا هو **"الإنسان" (المشبّه به)** ليدلّ به على عدم الوصول إلى الغاية الّتي ينشدها الإنسان إن أهمل العمل، فالعمل شرطٌ للجزاء **(النّتيجة)**.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص341.

وبالمقابل فقد استعار فعل "**لم يسرع**" للحسب تشخيصاً للصّورة أيضاً والمحذوف هو "**الإنسان**"، ليقول إنّ من اعتمد على حسبه في إكمال مسيرة آماله أقعده ذلك ولم يسرع به؛ وبالتّالي **فالاستعارة** هنا **تشخيصيّة**؛ لمّا رسّخ الإمام _كرّم الله وجهه_ ذكر الفعلين "**أبطأ**" و"**لم يسرع**" من مجال الإنسان وأفعاله، وقد حملا الدّلالة المعجميّة ذاتها، ذلك أن إثبات الفعل الأوّل ونفي الفعل الثّاني **بأسلوبٍ شرطيّ** خرقٌ لقانون المصاحبة المعجميّة بين الضّدين لمّا كان المعنى "**لم يسرع**" هو "**أبطأ**" وبالتّالي فقد انتفت العلاقة الضّديّة بين الفعلين "**أبطأ**" و"**أسرع**"؛ هذين الفعلين أسندهما الإمام على وجه الاستعارة "**للعمل والحسب**" فجعل منهما شخصين أحدهما يتباطأ والآخر لا يتسارع فكلاهما إذاً لا يصل إلى غاية ليرسم صورةً حركيّةً متباطئةً تحمل في طيّاتها قيمةً سلبيّةً لهذا التّصرّف (ترك العبادة والعمل والتّكاسل فيهما اعتماداً على الحسب والنّسب).

لقد وظّف الإمام _كرّم الله وجهه_ الاستعارة هنا بأسلوبٍ شرطيّ فجاءت حاملةً **لصورتين تشخيصيتين**، فوجود الصّورة الأولى **(تشخيص العمل في إنسان بطيء في عمله)** يقتضي بالضّرورة انتفاء الصّورة الثّانية **(تشخيص الحسب في إنسان لا يسارع في عمله)**، هذا التّلاعب الذّهنيّ بأسلوب الشّرط استعاريّاً يحمل المتلقّي على تأويل الدّلالة وحلّها كمعادلةٍ رياضيّة تفضي به إلى استنتاجٍ عن طريق عمليّة استدلالٍ عقليةٍ فتكون كالآتي:

_ إبطاء + عمل = عدم وصول.

_ إسراع + حسب = عدم وصول.

وبالتّالي: **عمل + إسراع= وصول.**

ومنه يستشفّ أنّه بالعمل يصل لا بالحسب، فالاعتماد على الحسب والنّسب ليس عمليّاً ولا يدوم طويلاً، فالإنسان يثبت وجوده ويبني شخصيّته ويبرزها في إطارٍ مرغوبٍ

فيه من خلال العمل بمستوياته المقبولة عقلاً وشرعاً وعرفاً، هذا الاستنتاج الّذي يتوصّل إليه المتلقّي ذهنيّا عمل الإمام _كرّم الله وجهه_ على إعطائه بُعداً حجاجيّا من خلال إقناعه بضرورة العمل والعبادة من جهةٍ وترك المفاخرة بالآباء والأجداد من جهةٍ أخرى.

تأسيساً على ما سلف نجد أنّ الإمام _كرّم الله وجهه_ قد ألبس استعارته الحجاجيّة في هذه الحكمة قيمةً سلبيةً قدّمت درساً تربويّا في الاستقلاليّة الذّاتية بترك المفاخرة بالحسب والنّسب لما فيها من نفعٍ يخصّ المنتسب ولا يقدّمه من غاياته شبراً وكذا إهماله للعمل لا يدفع بعجلة الحياة إلى الأمام وإنّما يزيد في قعودها وركودها، ولمّا يتبيّن للمتلقّي هذا الأثر السلبيّ يتكوّن في نفسيّته نفورٌ عن ذاك بما يحقّق النّفع والانتفاع العامّ.

- **«ربّ عالم قد قتله جهله، وعلمه معه لم ينفعه.»**[1]

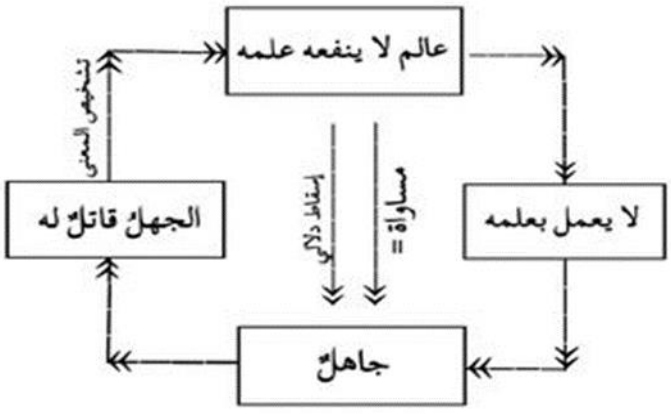
ابتغى الإمام علي _كرّم الله وجهه_ التّحذير من عدم الانتفاع بالعلم المحصّل؛ ذلك أنّ هناك فارقاً عظيماً بين تحصيل العلم وامتلاكه وبين الاستفادة من ذلك العلم فعليّاً فالعلم غير المقرون بالعمل يغدو جهلاً مركّباً، فجعل من الجهل "**قاتلاً**" ومن العلم "**ضارّا**" _مادام أنّه لاينفعه فبالمقابل سيضرّه_ فصيّرهما شخصين مستعيراً لهما فعلَي "**قتله**" و"**لاينفعه**" فكان "**الجهل**" فاعلاً للقتل و"**العلم**" فاعلاً لعدم النّفع فكانا بناءً على هذا سببين تحقّقت بفعلهما مضرّة (النّتيجة).

ويمكن تفسير هذه **الاستعارة التّشخيصيّة** بالقول إنّ العالم الّذي يقتله جهله هو ذلك الّذي يحفظ ولا يدري مايحفظ، أو يعلم ولا يعمل بما يعلم، أو ينقل دون تبصّر وتفهم فمهما طال به الزّمن سيقتله جهله وهذا ما دفع الإمام إلى قول "**قتله جهله**" ولم يقتل "قتله علمه" لم!!!! لأنّ العلم الّذي لا يُعمل به جهلٌ حيوانيّ بشهادة القرآن على هذه الصّفة في قوله تعالى:﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ ﴾ [الجمعة: 5]

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص351.

إنّ الرّابط المشترك الّذي يتوخّى المتلقّي العثور عليه هنا واستنباطه من جملة التّناسبات بين الجاهل والعالم الّذي لا يعمل بعلمه هي المساواة بينهما فكلاهما لا يحقّق منفعةً ولا يُرجى منه فائدة، وقد جعل الإمام _كرّم الله وجهه_ في هذه الصّورة "**الجهل** "**قاتلا**" ولم يقصد بالقتل هنا دلالته الحقيقيّة وإنّما عبّر به عن حالة الموت المعنويّ من عدم تحصيل المنفعة من العلم المكتسب فهو جهلٌ في حدّ ذاته، والجهل قائد للمهلكة والخسران.

إنّ هذا التّصوّر التّشخيصيّ للجاهل أو العالم الّذي لا ينفعه علمه في صورة إنسانٍ قاتلٍ تصويرٌ له دلالةٌ تستكرهها النّفس لما تحمله من قيمةٍ سلبيّةٍ؛ ذلك أنّ العالم بما يُتصوّر أنّه عالمٌ لا بدّ أن يتحلّى بالفهم والبصيرة وعمق الإدراك والرّبط المنطقيّ بين الأمور وهو ما يفضي به إلى تحقيق المنفعة الخاصّة والعامّة بهذا العلم، لكن لمّا زاغ العالم عن هذه المقصديّة النبيلة من العلم (العمل به) استحال جاهلاً، فصُغّرت صورته في ذهن المتلقّي واستُحقرت، وهذا ما أراد الإمام _كرّم الله وجهه_ بلوغه من خلال تضمين الاستعارة حجّةً قيمتها سلبيّة، تترسّم في ذهن المتلقّي فينأى أن يكون ضمن هذا الصّنف من العلماء، فبتأثيره النّفسيّ عليه يحقّق البُعد الحجاجيّ الّذي ابتغاه من خلال هذه الحكمة بالاحتجاج على فكرة عدم نفعيّة العلم دون العمل.



الشّكل رقم (37): يوضّح استعارة ربّ عالم قد قتله جهله، وعلمه معه لم ينفعه"

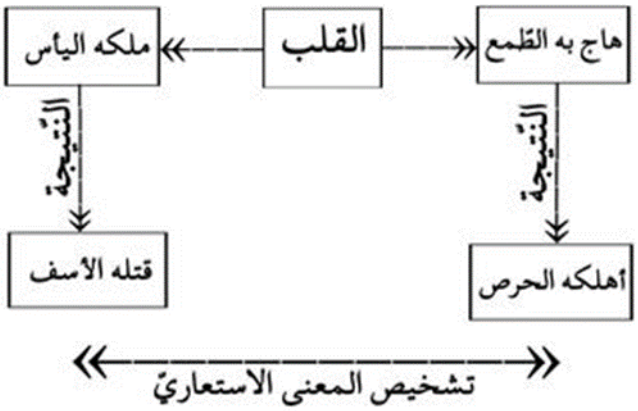
- **«لقد علق بنياط هذا الإنسان بضعة هي أعجب ما فيه وذلك القلب (...) إن هاج به الطّمع أهلكه الحرص وإن ملكه اليأس قتله الأسف.»**[1]

تشير هذه الحكمة العلويّة إلى صورة اقتحام وهجمة الطّمع في القلب على الحرص و**باستعارة تشخيصيّة** جعل الإمام عليّ _كرّم الله وجهه_ من "**الطّمع**" شخصاً ثائراً متحرّكاً بعنفٍ نحو مراده، كما شخّص "**الحرص**" في صورة إنسانٍ ظالمٍ يهلك غيره تسلّطا وتجبّرا، ففي الصّورتين بثّ الإمام حركيّةً وانتقاليّةً سريعةً تتفاعل في ذهن المتلقّي بنشاطٍ تخيّليّ منقطع النّظير يريد أن يقول من خلالها إنّ الطّمع إن دبّ في القلب وأزعجه أفسد الحرص تلك الحالة المواظِبة على الجمع والكسب وإحراز المنافع وتهالك في حبّها وإيثارها، فالطّمع والحرص إفراطٌ وتفريطٌ حالتان لا يهنأ لهما حال الإنسان، فذا يهيج بالقلب فينغّص راحته، وذاك يهلكه لا محالة.

لقد عملت الاستعارة هنا بتشخيصها للمفهومين المجرّدين **(الطّمع/ الحرص)** في صورة **(شخصٍ ثائرٍ ظالمٍ)** وإلباسها ثوب المبالغة بإظهارهما في صورةٍ محسّةٍ على تحقيق بعدٍ حجاجيّ، وهو التّأثير في المتلقّي وتنفيره من خلقين ذميمين "**الطّمع**" و"**الحرص**".

يأتي التّصوير الاستعاريّ في هذه الحكمة مرّةً أخرى ليلعبَ دوراً حجاجيّا تأثيريّا مهمّا وذلك في استعارة **(إن ملكه اليأس قتله الأسف)** وهي بدورها **استعارة تشخيصيّة** جعلت من "**اليأس**" و"**الأسف**" شخصان، فاستعار الإمام _كرّم الله وجهه_ للأوّل فعل "**ملكه**" وللثّاني فعل "**قتله**"، فشخّص اليأس في صورة "**مالك**" والرّابط المشترك هنا هو التحكّم وشخّص "**الأسف**" في صورة "**قاتل**" والرّابط المشترك هنا هو "**المهلكة**" و"**المضرّة**" وجِماع ذلك كلّه يحيل إلى معنى مفاده: إن كان اليأس عمّا في أيدي الخلق مستولياً على لبّ الإنسان أهلكه التّأسّف على ما فاته يأساً من ذلك وندماً.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص351.



الشّكل رقم (38): يوضّح استعارة "...إن هاج به الطّمع أهلكه الحرص وإن ملكه اليأس قتله الأسف"

لقد كان الإمام _كرّم الله وجهه_ في هذه الحكمة حريصاً في انتقاء ألفاظه الحجاجيّة فلم يُرد بها حقيقة معناها، وإنّما أراد من خلالها النّفاذ إلى ذهن المتلقّي ورسم صورةٍ قبيحةٍ لهذه الأخلاق (**الطّمع/ الحرص/ اليأس/ الأسف**) تجعله يشمئزّ منها دافعاً إيّاه إلى عدم التّخلّق بها لما فيها من فسادٍ للقلب وتنغيصٍ للحياة عامّة.

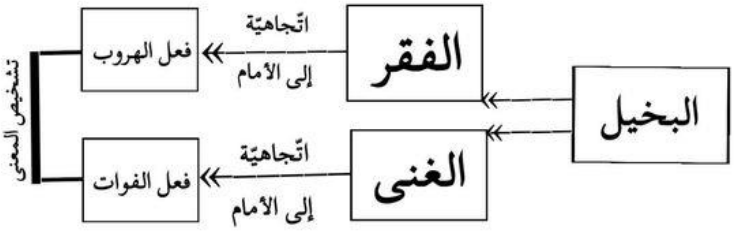
- **«عجبت للبخيل يستعجل الفقر الّذي منه هرب، ويفوته الغنى الّذي إياه طلب.»**[1]

شخّص الإمام _كرّم الله وجهه_ هنا "**الفقر**" في شخصٍ يستطيع الهرب والفرار و"**الغنى**" أيضاً في صورة شخصٍ يفوت ما ابتغى الوصول إليه، فاستعار الفعلين "**هرب**" و"**يفوته**" لـــ"**الفقر**" و"**الغنى**" وهما فعلان مكمّلان لبعضهما، فالهارب من شيءٍ ما خوفاً منه يفوته ما في طريقه من أشياء.

فصوّر الإمام المعنى تصويراً نقل به معنى الحسّ والحياة إلى اللّفظ ومدّ الصّورة بحركيّةٍ سريعةٍ، فبإزاء كون الصّورة الاستعاريّة هنا **تشخيصيّةٌ** فهي **اتّجاهيةٌ** أيضاً، إذ إنّ حركة "**الهروب**" و"**الفوات**" تكون باتّجاه الأمام بشكلٍ تقدّمي، فالإنسان البخيل يستعجل

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص354.

في حركته وإقباله على الفقر مع أنّ الفقر في حالة فرار منه وهو يؤدّي إلى نتائج سلبيّة وبالمقابل يفوته الغنى الذي أراد تحصيله.



الشّكل رقم (39): يوضّح استعارة "عجبت للبخيل يستعجل الفقر الّذي منه هرب ويفوته الغنى الّذي إياه طلب"

لقد ألبس الإمام _كرّم الله وجهه_ هذه الحجّة صورةً بصريّةً حفّزت ذهن المتلقّي على تقبّلها خيالاً في مجالٍ تصوّريّ يستدعي نقل اللّفظة من حقلها المعنويّ المجرّد إلى حقلٍ مشخّصٍ مُحسّ يتمثّل مشهده بوضوحٍ وهو ما يسهّل نفاذ الفكرة إلى ذهنه.

لمّا حملت الحكمةُ خلقاً ذميماً **(البخل)** انطبعت في نفسيّة المتلقّي بهذه الصّورة الاستعاريّة قيمة سلبيّة منفّرة تحمله مباشرة على نبذ ذلك السّلوك بما كوّنه الإمام _كرّم الله وجهه_ في فكره احتجاجاً أنّ البخيل أفقر النّاس وإن كان أغناهم فهو يعيش عِيشة الفقراء فيفوته بذلك الغنى الّذي رجاه فكانت نتيجة البخل حينئذٍ مذمومة.

هذه الحركيّة الّتي بثّها الإمام _كرّم الله وجهه_ في هذه الصّورة الاستعاريّة كان لها أبلغ الأثر في تحقيق البعد الحجاجيّ التّأثيري، وتمّ له ذلك من خلال تشخيص المفاهيم المجردّة وإعطائها اتّجاهيّةً معيّنة في فضاء المتلقّي كشف له عن المفهوم المضمَر في طيّاتها.

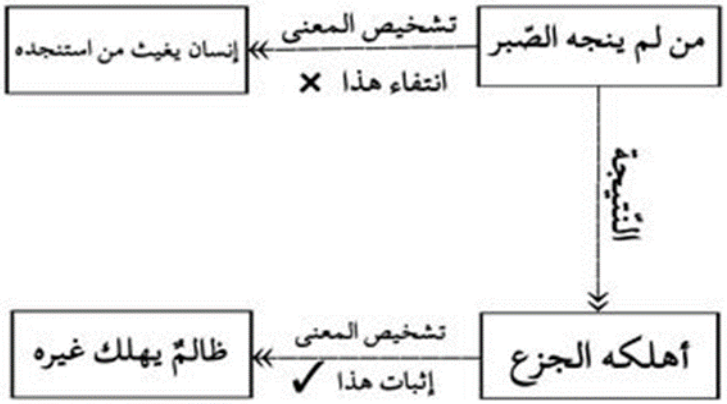
- **«من لم ينجه الصّبر أهلكه الجزع.»**[1]

تتضمّن هذه الحكمة العلويّة تنبيهاً لحقيقة الصّبر والجزع، في صورتين استعاريتين تكمن الأولى في قوله **(لم ينجه الصّبر)** والثّانية في **(أهلكه الجزع)** وهما صورتان مركّبتان في أسلوبٍ شرطيّ جمع فيه الإمام _كرّم الله وجهه_ بين متناقضين **"الصّبر"** و**"الجزع"** واستعار لهما فعلين على سبيل التجوّز تفخيماً للمعنى وتنبيهاً للمتلقّي فلـــ**"الصّبر"** رشّح فعل **"لم ينجه"** في **صورة تشخيصيّة** شخّص فيها الإمام **"الصّبر"** وهو مفهوم معنويّ مجرّد في صورة شخصٍ مُغيثٍ يُستغاث به فيُنجي من يوشك على الهلاك، ولـــ**"الجزع"** رشّح فعل **"أهلكه"** في **صورة تشخيصيّة** أيضاً شخّص من خلالها الجزع وهو مفهوم مجرّد وحمله في صورة شخصٍ باغٍ طاغٍ يُهلك غيره ظلماً، وبالتّالي قد استعار هذه الأفعال **(لم ينجه/ أهلكه)** من مجالها التّصوّريّ الخاصّ بالإنسان للمجال التّصوّري الخاصّ بالمفاهيم المجرّدة **(الصّبر/ الجزع)** تعظيماً وتفخيماً لهاتين الصّفتين بأثرهما في مصير الإنسان، فجعل الصّبر منجاةً والجزع مهلكةً.

ولمّا استعمل الإمام أسلوبا شرطيّا في تركيبه الاستعاريّ نفى نجاة من لم يصبر وأثبت هلاك من جزع، وفي نفي النّجاة وإثبات الهلاك انتفاء الضّديّة بين اللّفظتين، بحيث يدلّ الفعل **(لم ينجه)** الدّلالة ذاتها والفعل **(أهلكه)** وفي هذا إشارة إلى انعدام فرص النّجاة هذه الانتقاليّة الّتي استعان بها الإمام في حكمته من المجال المفهوميّ المجرّد إلى المجال التّشخيصيّ للإنسان تمنح ذهن المتلقّي حركةً استدلاليّةً نحو استلال العلاقة والرّابط الجامع بين المجالين؛ إذ يستخرج من استعارة **(لم ينجه الصّبر)** رابط **"انعدام النّجاة"** ومن استعارة **(أهلكه الجزع)** رابط **"الهلاك"** وهما معنيان متساويان، وهذه النّتيجة الّتي يتوصّل إليها المتلقّي هي عين الحجاجيّة الّتي توخّى الإمام بلوغها، فيتحقّق البُعد التّأثيريّ الّذي يخلق

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص362.

في نفس المتلقّي نفوراً عن الجزع في المصائب لما فيه من مهلكةٍ، فتشخيص "**الصّبر**" و"**الجزع**" في هذه الصّورة أعطاها حيويّةً وأكسبها فاعليّةً أكبر في التّأثير.



الشّكل رقم (40): يوضّح استعارة "من لم ينجه الصّبر أهلكه الجزع"

- **«الطّامع في وثاق الذلّ.»**[1]

في هذه الحكمة العلويّة دعوةٌ إلى التّخلّي على الحرص والطّمع في صورةٍ استعاريّةٍ جعل الإمام كرّم الله وجهه لـــ"**الذّلّ**" (ومجاله التّصوّري معنويّ) "**وثاقا**" يُربط به الطّامع (ومجال الوثاق ماديّ) في صورةٍ مجسّدةٍ ترسم الطّامع وهو مقيّد بحبال "**الذّلّ**" فتشاركا في معنى التّقييد والرّبط، ذلك أنّ الطّمع في الدّنيا والحرص عليها يجعل الإنسان عبداً لهذه الخصلة الذّميمة ممّا يجعله يشمئزّ من حاله وهو مايورثه الذّلّ إن استحكم فيه يصبح الطّماع عبداً مطيعاً لطمعه يقوده حيث أراد فهو مالكه.

لقد حوّل الإمام _كرّم الله وجهه_ بهذه **الاستعارة التّجسيديّة** الثّقافةَ المعرفيّةَ والنّظريّةَ المجرّدة إلى صورةٍ مُحسّة (صورة بصريّة) موصلاً بها المتلقّي إلى درايةٍ ومعرفةٍ ثابتين كونها محمّلة بالأحاسيس والانفعالات من جهةٍ ومعبّرة عن واقعٍ اجتماعيّ مَعيش من جهةٍ أخرى.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص366.



الشّكل رقم (41): يوضّح استعارة "الطّامع في وثاق الذّل"

أسهم تجسيد الصّورة في خلق تفاعلٍ مع المتلقّي بما يحمله على ملء الفراغات في تلك الصّورة البّصريّة المجسّدة **(صورة الطّامع معلق بحبال الذّلّ)** فأُنتِجَت صورةٌ جديدةٌ بفعل الخيال وما تحويه الذّاكرة من صورٍ بصريّةٍ وفي هذا تحقيقٌ لبُعدٍ حجاجيّ رامه الإمام وهو التّأثير في نفسيّة المتلقّي بما يحمله على التّنفير من هذا الخلق الذّميم "**الطّمع**" لَمّا حملت هذه الحكمة قيمةً سلبيّةً منفّرةً أبدع الإمام في رسمِ صورتها بدقّةٍ.

- **«فربّ كلمة سلبت نعمة، وجلبت نقمة.»**[1]

تضمّ هذه الحكمة زخماً من الدّلالات ويمكن القول إنّها قد اختصرت نتائج "**الكلمة**" في غير موضعها، فاستعار لها الإمام _كرّم الله وجهه_ فعل "**سلبت**" و"**جلبت**" وهما في أصل الوضع المعجميّ فعلان متناقضان لكنّ الإمام هنا عبّر بهما عن نتيجةٍ سلبيّةٍ واستجلبهما من المجال التّصوّريّ للإنسان، فشخّص بذلك الكلمة في صورةٍ إنسانٍ مستبدٍّ يستحكم في الآخر فيسلب حريّته وراحته ويجلب له المضرّة، وهنا مكمن العلاقة بينهما (بين الكلمة في غير موضعها والإنسان المستبدّ) وهي السّيطرة على الإنسان بما يخضعه ويجلب له المذلّة، فنقل الإمام _كرّم الله وجهه_ الفعلين من الأصل اللّغويّ الموضوع لهما

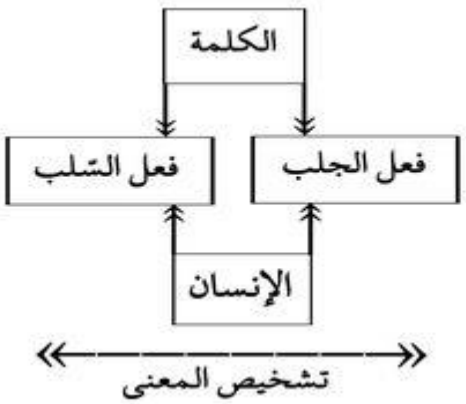
[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص389.

وانزاح بهما من البعد الماديّ إلى البعد المعنويّ جاعلاً الكلمة "**سالبةً للنّعم**" "**جالبةً للنّقم**" فحمّلها بذلك تكثيفاً إيحائيّا يستوقف المتلقّي لتأويل المعنى طارحةً تساؤلين:

_ كيف تجلب الكلمة النّقم؟

_ كيف تسلب الكلمة النّعم؟

بناءً على هذا يُكوّن الإمام في ذهن المتلقّي منعطفاً تستدير عنده الدّلالات ففي مرحلة أولى يتصوّر المتلقّي الكلمة في شخصٍ لينتقل بعدها لمرحلة ربط الدّلالة وملء الفراغ للوصول إلى التّأويل المناسب، فلمّا قصد الإمام بالكلمة في هذا المقام "**عدم استقامة جارحة اللّسان**" أراد بسلبية النّعم الغفلة عن ذكر الله وشكره وتلاوة آياته، وأن تحلّ الكلمة الخبيثة محلّ الطّيبة ولنا في كلمة "أفٍ" خير مثال على سلب نعم الدّنيا والآخرة، كما أراد بجلب النّقم التّنغيص على الإنسان ومن حوله بالافتراء عليهم واغتيابهم ممّا يكون سبباً في زرع الفتن وتقوية الظّلم ونشر الفساد والانحراف وسبباً في الطّغيان وتشويه الحقائق وتغيير العدل وطمس الحريّة... وغيرها من المهالك الّتي تسبّبها الكلمة إن لم توزن بميزان الحقّ ولم توضع موضع حقّ.



الشّكل رقم (42): يوضّح استعارة "ربّ كلمة سلبت نعمة، وجلبت نقمة"

لقد قامت الاستعارة هنا مقامَ الحجّة وأثبتت أن الكلمة إن لم توضع موضعها أدّت إلى المهالك، وصوّرها الإمام في **صورة تشخيصيّة** يتمثّلها المتلقّي في ذهنه فتبعث

في داخله شعوراً بالإعراض عن نتيجة هذا، وبالتّالي يحمله على توجيه اللّسان للأحسن بوزن الكلام قبل النّطق به والوعيّ بنتيجته.

وما عضّد الحجّة وزاد من قوّتها هو تخيّر الإمام ألفاظه وانتقاؤه إيّاها من ثقافة المتلقّي الرّياضيّة، إذ جمع بين السّالب والموجب في استعارة تشخيصيّة فكانت النّتيجة السّلبيّة ذلك أنّ تشخيص المعنى بإضفاء الطّابع للذهنيّ الرياضيّ على الصّورة تأكيدٌ للحجّة باستدلال منطقيّ.

- **«من صارع الحقّ صرعه.»**[1]

إذا ما استنطقنا هذه الحكمة العلويّة وجدنا لسان حالها يعبّر عن فكرة الوقوف في وجه الحقّ والانتصار للباطل في صورةٍ حسّيّةٍ مُشاهدةٍ تبثّ صراعاً بين "**مريد الباطل**" و"**الحقّ**"، شخّص الإمام "**الحقّ**" في صورة "**مصارع باسلٍ قويّ يطرح من يواجهه أرضاً**" مستعيراً الفعل "**صرعه**" الدّال على القوّة البدنيّة لمعنويّ "**الحقّ**" راسماً بذلك مشهداً تمثيليّاً يعرض حتف المتصدّي للحقّ والمواجه له فهو الخاسرُ لا محالة، وفي هذا حجّة تأكيديّة على قوّة الحقّ وانتصاره في كلّ زمانٍ ومكان.

يحاجج الإمام _كرّم الله وجهه_ على هذه الفكرة لأنّه يتكلّم عن واقع عاشه في حياته فهو إمام الحقّ، ولمّا كان كذلك أكّد على مصرع كلّ من وقف في وجه الحقّ، ناقلاً تلك الحقيقة للمتلقّي في صورة ترهيبيّة تحمله على الخوف من مجابهة الحقّ وبالتّالي ينتصر له ويدافع عنه ليتقوّى بقوّته.

ويمكن القول إنّ الاستعارةَ بتشخيصِ المعنى في هذه الحكمة أدعَى إلى رفع همّة المتلقّي ودفعه إلى الاقتناع بالفكرة وإلزامه بموضوعها.

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص392.

- **«من اتّجر بغير فقه فقد ارتطم في الرّبا.»**[1]

رسَم الإمام _كرّم الله وجهه_ في هذه الحكمة صورةً منفّرة للتّاجر غير الفقيه أو غير المطّلع على أحكام التّجارة، فهو لا مناص واقعٌ في الرّبا، فاستعار صورة "**حيوان منغمس في الوحل لا يقدر على النّجاة والخروج منه**"، وجعل من "**الرّبا**" "**مستنقعاً من الوحل**" معبّراً عن قذارة الفعل تنفيراً من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى مبيّناً تعلق تبعات الرّبا بالتّاجر تعلّقاً لا يمكن الانفكاك عنه.

واستعار فعل "**ارتطم**" لـــ"**غير الفقيه**"، فالارتطام وقوعٌ في الأمر وارتباكٌ فيه لدرجةٍ لا يُقدَر فيها على الخروج منه، والارتطام في الرّبا هنا هو دخول التّاجر في المعاملات غير الشّرعيّة المؤدّية إلى الإخلال في الموازنة الاقتصاديّة، وأخذه الرّبح الفاحش انطلاقاً من مبدأ زيادة رأس المال فلا يتمكّن بعده من الخلاص من الرّبا لكثرة اشتباه مسائل الرّبا بمسائل البيع فلا يفصل فيها إلاّ الفقهاء مع وقوع خلافٍ بينهم.

ولمّا صعُب على التّاجر التخلّص من تبعات ومتعلّقات كثير من المعاملات التّجاريّة غير الجائزة بما لا يستطيع التّراجع والانفكاك عنها تواءم هذا المفهوم مع مفهوم الارتطام والتوحّل.

كما نلمح لهذه الاستعارة **وجهاً اتّجاهيّاً**، إذ إنّ فعل الارتطام هو وقوعٌ بحركةٍ سفليّةٍ تتّخذ بذلك موقفاً في الحيّز الفضائيّ الفيزيائيّ للإنسان، وبما يحمله الاتّجاه السفليّ في المنظومة الفكريّة من معانٍ سلبيّةٍ منحطّةٍ، عضّد الفكرة الّتي نشد الإمام _كرّم الله وجهه_ إبلاغها فتضمّنت الاستعارة بذلك قوّةً حجاجيّةً مزدوجةً تمثّلت الأولى في تجسيد مفهوم "**الرّبا**" في "**مستنقع وحل**" ما يحمل ذهن المتلقّي على الاشمئزاز حال تخيّله

[1] علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ج3، ص369.

للصّورة، والثّانية في الاتّجاهية من الأعلى إلى الأسفل تلك الحركة المتسافلة الّتي أكّدت دناءة المنغمِس في الرّبا بمجموع الدّلالات المنحطّة الّتي يحويها في فضاء المتلقّي.



الشّكل رقم (43): يوضّح استعارة "من اتّجر بغير فقه فقد ارتطم في الرّبا"

وبهذا حاجج الإمام _كرّم الله وجهه_ مُريداً إقناع المتلقّي بضرورة الاطّلاع على أحكام البيوع والمعاملات التّجاريّة اطّلاعاً يكفل له الشّروع فيها، حاملاً إيّاه على العدول عن خوض هذا المجال دون تفقّه مصوّراً له الحال الّذي يؤول إليه **بصورة تجسيديّة اتّجاهيّة** حملت المفهوم المعنويّ وجعلته في صورةٍ ماديّةٍ مُحسّةٍ واضعةً إيّاه في اتّجاهٍ سفليّ فحصلت بذلك مطابقةٌ بين المستعار له والمستعار منه أين حُصر المتلقّي في تأويل المعنى تأويلاً يجعل الحكم قطعيّاً لا يراوده فيه شكّ.

حوصلة الفصل الثّالث:

من خلال تتبّع الاستعارات التّصوّريّة بأنواعها تطبيقاً في مدوّنة نهج البلاغة (خطب رسائل، وحكم) ورَصد أبعادها الحجاجيّة، يمكننا حوصلة هذا الفصل في جملة نقاطٍ فقد توصلنا إلى أنّ:

– **التّشخيصَ** شكّل سمةً بارزةً اصطبغت بها الاستعارات التّصوّريّة التي وظّفها الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في سبيل تحقيق بُعدٍ إقناعيّ وتأثيريّ في المتلقّي، أين جعَل من خلاله المفاهيمَ المجرّدةَ ماثلةً شاخصةً في صورٍ متحرّكةٍ يراها المتلقّي ويحسّ بها، فحقّق بذلك بُعداً إقناعيّاً وتأثيريّا.

– **التّجسيدَ** الاستعاريّ بما هو استحضارٌ للمعاني والتّصوّرات من مجالها المجرّد ووضعها في مجالٍ مُحسّ لَعمليّةٌ أدعى إلى إضفاءِ لونٍ حجاجيّ على الصّورة الاستعاريّة التي وظّفها الإمام.

– الاستعارةَ وهي حاملةٌ للمعنى في **قالبٍ** مُحسّ له وجودٌ في واقع المتلقّي، يجعله يتصوّر المفهوم المجرّد بحدودٍ خارجيّةٍ وداخليّةٍ مجسّدةٍ، لها قدرةٌ على تحقيق بُعدٍ حجاجيّ.

– الجانبَ **الاتّجاهي** للاستعارة التّصوّريّة أكّد كيف أنّ الاتّجاه الفضائيّ الرّاسخ في ذهن المتلقّي قادرٌ على إيصالِ فكرةٍ مجرّدةٍ وفهمها وتأويلها وبالتّالي الاقتناع والتّأثّر بفحواها، هذا وقد عكست استعارات الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في **"نهج البلاغة"** وأبانت عن قوّتها الحجاجيّة لِما حملته لمعانٍ اتّجاهيّةٍ مستمدّةٍ من فضاء المتلقّي.

– آليّةَ فهم مجالٍ تصوّريّ عن طريق مجالٍ تصوّريّ آخر في الاستعارة تفرزُ فكرةَ **بناء** المعاني الذّهنيّة؛ وهي آليةٌ استثمرها الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في نصوصه حاملاً معتقدات المتلقّي وتصوّراته المسبقة عن الفكرةِ المحاجَجِ عنها بعين الاعتبار كي يرسم

للمجال الهدفِ علاقات يقدر على تأويلها تأويلاً ملائماً لمقصوده وهذا كلّه بُغيةَ حمله على الإذعان وتحقيقاً لبعدٍ حجاجيّ ضمّنه في ثنايا الاستعارة.

خـــــــــاتـمـة

خـــــــــاتمـــــــــــــة

الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصي نعماءه العادّون، ولا يؤدّي حقّه المجتهدون، فبفضله أنهينا ما بدأناه بحثاً ودراسةً، فقد سعى هذا البحثُ إلى استنطاق الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في نهج البلاغة، وهذه أهمّ النتائج التي توصلّنا إليها نذكرها تواليا:

– مرّت **الاستعارةُ** في طريق تشكّل مفهومها عبر محطّتين تاريخيتين؛ فالمحطّة الأولى اعتُبرت فيها وسيلةً لتحقيق جماليّة في الأسلوب، والمحطّة الثّانية غدت وسيلةً مسهِمةً في إنتاجِ المعرفة، وهو ما أرسى له النّسق العرفانيّ في الدّراسات اللّسانيّة الذي انبثقت عنه الاستعارة التّصوّريّة بأنماطها الثّلاثة **[الاستعارة الأنطولوجيّة (استعارة الكيان والمادة/ استعارة الوعاء/ استعارة التّشخيص)، الاستعارة الاتّجاهيّة، الاستعارة البنويّة]** وقالت بوجود أنساقٍ من التّصوّرات الاستعاريّة والمجالات المشّكلة للذّهن البشريّ.

– دارت مفاهيم **الحجاج** تاريخاً حول ثلاثة أقطاب؛ فعند العرب القدماء جُعِل مرادفاً للجدل، وعند اليونان جُعِل قاسماً مشتركاً بين الخطَابة والجدل، وعند الغرب المُحدثين جُعِل مبحثاً مستقلاً قائماً بذاته لمّا تبيّنت آليات العمل به، وأقرّ بأهمّية المتلقّي الذي غدا فاعلاً وأكثر حيويّة من خلال تشاركه وتحاوره في بناء المعرفة.

– فكرة **"حجاجيّة الاستعارة"** فكرةٌ قديمةٌ قِدَم الفكر الإنسانيّ وهذا تأسيساً على مسلّمة المبدأ الاستعاريّ للّغة، ولكن ملامحها النّظريّة واستواؤها في الأبحاث العلميّةٍ تأريخاً يرجعُ عند العرب **لنظريّة النّظم الجرجانيّة**، أمّا عند الغرب فتعود إلى **"شايم بيرلمان"** الذي أرسى دعائمها في بلاغته الجديدة أين أعاد بعث بلاغة **"أرسطو"** القديمة.

– تتحدّد **القوّة الحجاجيّة** للاستعارة في السلّم الحجاجيّ بمقارنتها بالقول المباشر والعاديّ فتتربّع الاستعارةُ أعلى السّلم الحجاجيّ، أمّا بالنّسبة لتضافر الاستعارات في تركيبٍ واحدٍ يمكن الفصل بين قوّة إحداهما مقارنةً بالأخرى بتراتبيّةٍ سلّميّة حجاجيّة وهذا يكون تابعاً لمحدّدين؛ قوّة اللّفظ المُنتقَى، وقوّة المعنى المُحَاجَج عنه.

– أبان البحث عن تنوّع الصّور الاستعاريّة في "**نهج البلاغة**" بين **وجوديّة** (تشخيصيّة، تجسيديّة، وعائيّة)، **وبنويّة واتّجاهيّة**، وكلّ نوعٍ حقّق بواسطته الإمام _كرّم اللّه وجهه_ بُعداً حجاجيّاً معيّناً.

– اكتسبت **استعارات** الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في نصوص النّهج **قوّتها الحجاجيّة** من خلال تمثّلها لمعاني القرآن الكريم في أكثر من موضعٍ، وهو ما يحقّق بعداً إقناعيّا لدى المتلقي؛ فالقرآن الكريم أعظم حجّة في الوجود وبرهانٌ قاطعٌ على صدق المعاني والمعارف، فلمّا كان النّهج قبسٌ لمعانيه وسليلٌ لألفاظه اصطبغ بتلك الصّبغة الحجاجيّة التي انماز بها.

– يتجلّى **البعد الحجاجيّ للاستعارة في خطب** الإمام _كرّم اللّه وجهه_ سواءً الفكريّة أم الوعظيّة أم الحربيّة في حركيّتها وحيويّتها وسِعة علاقاتها وتنوّع دلالاتها، الأمر الذي شرّع الباب أمام عمليّاتٍ تأويليّةٍ تحيط بالخطاب فتجعله لا متناهي الدّلالة.

– تضمّنت **الخطب الفكريّة** للإمام _كرّم اللّه وجهه_ قضايا التّوحيد، واشتملت على ذكر عظيم خلق اللّه وتِعداد نعمه على العباد، فحملت الاستعارة الموظّفة هنا في مكنونها قوّةً حجاجيّةً يحثّ من خلالها الإمام المتلقّي على التّدبر والتّفكر فيها.

– في **الخطب الوعظيّة** إرشادٌ وحثّ على التزام قيمٍ أخلاقيّةٍ معيّنة، وبالمقابل نهيٌ عن سلوكيّاتٍ ذميمةٍ، تقصّد الإمام من خلالها التّأثير في المتلقّي وهذا الغرض قد أثّثه الإمام استعاريّاً.

– بثّ الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في استعارات **الخطب الحربيّة** قوّةً عاطفيّة محفّزة باعثة لروح الحميّة في نفوس المجاهدين، وفيها تقريعٌ للمتقاعسين عن القتال، وإنذارٌ للأعداء فكانت الاستعارة الموظّفة ذات منطقٍ حجاجيّ مؤثّرٍ في النّفوس.

– لقد استمدت الاستعارةُ في **رسائل** الإمام _كرّم اللّه وجهه_ **حجاجيّتها :**

– **أوّلاً:** من المادّة التي عكست عوالم يعقلها المتلقّي كونها مستمدّة من بيئته (الحبل الدّار، السّلعة، الطّائر، الطّعام...)، ولها وثيق الصّلة بكفاءاته المعرفيّة والفكريّة والثّقافيّة

والنّفسيّة، وهو ما يمثّل منطلقاً من منطلقات الحجاج التي تشرِكُ المتلقّي في عالم إنتاج الدّلالة وتأويلها بناءً على السّياق الذي أُلقيَ فيه الخطاب، وبذلك يمكن القولُ إنّ الإمام _كرّم اللّه وجهه_ في سبيله نحو إقناع المتلقّي أو التّأثير فيه يسلك نهجاً حجاجيّا.

– **ثانياً:** من حيثُ شكلُ الصّورةِ الاستعاريّة، يكمن البعد الحجاجيّ في عدم تصريح الإمام بجميع مكوناتها بحيث يَحثّ المتلقّي على إعمال فكره واستثمار جملة العمليّات الذّهنيّة من خيالٍ، وذاكرةٍ، وإدراكٍ، وربطٍ، واستنتاجٍ، وتفسيرٍ، وتأويلٍ... وغيرها من العمليّات العقليّة في سبيل ملء المحلّ الشّاغر الذي تتركه الاستعارةُ، فدفعُ المتلقّي وإشراكه في عمليّة الإنتاج الدّلاليّ بسلوكه النّهج الاستدلاليّ وهو نهجٌ جوهرهُ حجاجيّ يُفضي به بالضّرورة للوصول إلى البُعد الحجاجيّ الكامن خلف الاستعارة.

– استلهمت الاستعارة في **حِكم** الإمام _كرّم اللّه وجهه_ **قوّتها الحجاجيّة** من القيمة العاطفيّة التي حملتها في طيّاتها سواءَ أكانت إيجابيّةً أم سلبيّةً، تلك القيمة لمّا تمازجت بالاستعارة وتلبّستها أضفت قوّةً لِما يتصوّره المتلقّي من معانٍ فتُحدثُ بذلك حكمًا حيالها حكمٌ استحبابيّ يبعثُ انشراحاً في نفسيّة المتلقّي إن كانت القيمةُ إيجابيةً فيحدثُ تأثيرٌ يفضي إلى التزام السّلوك المُحَاجَج عنه، أو حكمٌ استكراهيّ يبعثُ تنفيراً في نفسيّة المتلقّي إن كانت القيمة سلبيّةً فيَحدثُ تأثيرٌ يرمي إلى الابتعاد عن السّلوك المُحَاجَج عنه.

– **نهج البلاغةِ** مدوّنةٌ تراثيّةٌ تتميّز بخاصيّة الدّيمومة المعرفيّة ترتكز على الطّابع الحجاجيّ الخالص في تقديم المعرفة وتثبيت الحقائق، فقد حاول الإمام عليّ _كرّم اللّه وجهه_ الوصول إلى مقصديّته في إظهار الحقّ وإعلاء رايته بأكثر من وجهٍ عبر قنوات الإقناع والتّأثير، فاتّسمت نصوصه برقيّ الأسلوب وجزالة اللّغة وبلاغة استعاراته التي أبانت قدرتها على فتح المجال للتّأويلات المتعدّدة ما ينعكس على القوّة الحجاجيّة للتّركيب وهذا ما يؤدّي بدوره إلى بيان البُعد التّأثيريّ والإقناعيّ.

وبعد هذه الرّحلة الماتعة رفقة النّصّ العلويّ لا ندّعي أنّ البحث قد استوفى جميع جوانب الموضوع، ولكنّه محاولةٌ رُمنا من خلالها مقاربة جوهر النّهج تحليلاً بلاغيّاً

وحجاجيّاً لأنّه خطابٌ فكريّ جديرٌ بالاهتمام تنظيراً وتطبيقاً، فلمّا كانت طبيعة هذه المدوّنة متميّزةً بثرائها المعرفيّ وغزارة مادّتها وتشعّب موضوعاتها صعُب الإحاطة بها من جميع جوانبها وإيفائها حقّها، ولهذا نأمل من اللّه القدير أن يعيننا للاستمرار في هذا البحث ومعالجته معالجةً أعمق ومماسة نكات أخراة فيه.

وفي الختام لا يمكنني سوى إسداء عبارات الشّكر والامتنان للدّكتورة المشرفة "**عواطف قاسمي الحسني**" على حسن إشرافها وجميل صبرها حتّى كان لهذا العمل ظهور واستواء، وأحفّ **اللّجنة الموقّرة** من الأساتيذ الأكفاء على مجهودهم المبذول في القراءة والنّقد والتّصويب.

فللّه الحمد من قبلُ ومن بعد...

قائمةالمصادر والمراجع

❖ **القرآن الكريم.**

❖ **أوّلاً: المدوّنة:**

1. علي بن أبِي طالب، **نهج البلاغة**، شرح: محمد عبده، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 2007م، الأجزاء (ج1/ ج2/ ج3).

❖ **ثانياً: المعجمات العربيّة:**

2. أبو الحسين أحمد بن فارس، **مقاييس اللّغة**، تحقيق: هارون عبد السّلام، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، د.ط، 2002م.
3. ابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
4. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدّين، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، د.ت.
5. الجرجاني الشّريف محمد بن علي، **معجم التّعريفات**، تحقيق: المنشاوي محمد صديق، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت.
6. الرّازي زين الدّين محمد بن أبي بكر، **مختار الصّحاح**، تحقيق: الشّيخ يوسف محمد، المكتبة العصرية الدار النّموذجيّة، صيدا، بيروت، ط5، د.ت.
7. الفراهيدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق: المخزومي مهدي المخزومي، السّمرائي إبراهيم، سلسلة المعاجم والفهارس، د.ب، د.ط، د.ت.
8. القاضي محمد وآخرون، **معجم السرديات**، دار الفارابي، لبنان، بيروت، ط1، 2010م.

ثالثًا: القواميس الأجنبيّة:

9. Cambridge, Advanced learners Dictionary, Cambridge university, press 2nd, 2004.
10. Procter, Longman New Universal dictionary, london, 1982.
11. Le grand Robert, Dictionnaire de la langue française, Paris, 1989.
12. Langman, Dictionary of contemporary English, Langman 1989.
The Random Blouse Unabridged Dictionary, New York, 1993.

❖ رابعاً: الكتب العربيّة:

13. أبو رغيف نوفل، المستويات الجماليّة في نهج البلاغة، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، العراق، بغداد، ط1، 2016م.
14. أبو العدوس يوسف، الاستعارة في النّقد الأدبي الحديث، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1997م.
15. أبو مصطفى أيمن، الحجاج ووسائله البلاغيّة، دار النابغة للطّبع والنّشر والتّوزيع، د.ب، د.ط، 2018م.
16. ابن أبي الحديد عز الدين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: إبراهيم محمد أبو الفضل، دار إحياء التّراث العربي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د.ب، 1965م.
17. ابن الأثير ضياء الدين، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، قدّم له وحقّقه وشرحه وعلّق عليه: الحوفي أحمد، طبانة بدوي، منشورات دار الرّفاعي للطّباعة، الرياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط2، 1403هـ، 1983م.
18. ابن الحجاج بن مسلم أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: عبد الباقي محمد فؤاد، دار إحياء التّراث العربي، د.ب، د.ط، د.ت.

19. ابن عبد البرّ أبو عمر يوسف محمد، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: البجاوي محمد علي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
20. ابن فارس أبو الحسن أحمد، الصّاحبي في فقه اللّغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: الشّويحي مصطفى، مؤسّسة أيدران للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1936م.
21. ابن قتيبة أبو أحمد عبد اللّه بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، ترجمه ونشره: السّيّد أحمد صقر، المكتبة العلميّة، القاهرة، د.ط، 1981م.
22. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنّهاية، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
23. ابن المعتز عبد اللّه، كتاب البديع، اعتنى بنشره: أغناطيوس كراشوفسكي، دار المسيرة، د.ط، 1982م.
24. اتزكنرمت أحمد، الحجاج في المناظرة _مقاربةٌ حجاجيّة لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس_، ضمن كتاب الحجاج والاستدلال الحجاجي _دراسات في البلاغة الجديدة_، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع، الأردن، ط1، 2011م.
25. الألوسي محمد شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، شرحه: محمد بهجة الأثري، د.د، د.ب، ط1، د.ت.
26. الآمدي عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، مكتب الإعلام الإسلامي، د.ب، د.ط، د.ت.
27. الآمدي أبو القاسم الحسن بن بشير، الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتري، تحقيق: السيّد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 1972م.

28. آملي جوادي، الحكمة عند الإمام عليّ في نهجه، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.
29. أوكان عمر، اللّغة والخطاب، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2011م.
30. بازي محمد، البُنى الاستعاريّة نحو بلاغةٍ موسّعة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1438ه، 2017م.
31. البحراني كمال الدّين ميثم، مقدّمة شرح نهج البلاغة (فنّ الخطابة وفضائل الإمام علي)، تحقيق: حسين عبد القادر، دار الشّروق، بيروت، لبنان، ط1، 1987م.
32. بلبع عبد الحكيم، النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د.ط، 1373هـ، 1954م.
33. البوعمراني محمد الصّالح، دراسات نظريّة وتطبيقيّة في علم الدّلالة العرفانيّ، مكتبة علاء الدّين، صفاقس، تونس، ط1، 2009م.
34. بيضون لبيب، الإعجاز العلمي عن الإمام علي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
35. التّميمي أركان، دروسٌ تمهيديّة في نهج البلاغة، سلسلة إصدارات أكاديميّة الحكمة العقليّة، د.ب، ط1، 2014م.
36. ثعلب أبو العباس أحمد بن يحي، قواعد الشّعر العربي، تحقيق: رمضان عبد التّواب، دار المعرفة، القاهرة، د.ط، 1966م.
37. جابر قاسم حبيب، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987م.
38. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن محبوب، البيان والتّبيين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط5، 1980م.

39. الجرجاني أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمد، أسرار البلاغة، تحقيق: شاكر محمود محمد، مطبعة المدني، د.ب، ط1، 1412هـ، 1991م.
40. الجرجاني أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، علق عليه: شاكر أبو فهد محمود محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، د.ط، 1375هـ.
41. الجرجاني القاضي علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: إبراهيم محمد أبو الفضل، اليحياوي علي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط4، 1966م.
42. جرداق جورج، روائع نهج البلاغة، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، ط3، 1436هـ، 2005م.
43. جرداق جورج، الإمام عليّ صوت العدالة الإنسانيّة، مطبوعات دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
44. جميل عبد المجيد، البلاغة والاتّصال، دار غريب، القاهرة، مصر، ط1، 2002م.
45. الجنابي عبد الكريم دوحان، تاريخ الخطابة العربيّة إلى القرن الثاني الهجري، مكتبة الثّقافة الدينيّة، القاهرة، مصر، ط1، 2005م.
46. الجندي علي، إبراهيم محمد أبو الفضل، المحجوب محمد يوسف، سجع الحمام في حكم الإمام، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، مصر، د.ط، 1967م.
47. الجيلالي محمد حسين الحسيني، دراسة حول نهج البلاغة، مؤسّسات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
48. الحاتمي أبو علي محمد بن الحسن بن المظفّر، حلية المحاضرة في صناعة الشّعر، تحقيق: الكِتاني جعفر، دار الرّشيد للنّشر، العراق، د.ط، 1979م.

49. الحاكم النيسابوري الحافظ أبو عبد اللّه محمد بن عبد اللّه، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: عطا مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط2، 1422هـ، 2002م.
50. حاوي إيليا، فنّ الخطابة وتطوّره عند العرب، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
51. الحراصي عبد اللّه، دراسات في الاستعارةِ المفهوميّة، مؤسّسة عمان للصّحافة والأنباء والنّشر والإعلان، مسقط، سلطنة عمان، ط3، 2002م.
52. الحلي حازم سليمان، الشّريف الرّضي وجهوده النّحويّة، جامعة الكوفة، بغداد، د.ط، 1990م.
53. حمداوي جميل، حجاج الخطاب بين النّظريّة والتّطبيق، دار الرّيف للطّبع والنّشر الإلكتروني، تطوان، المغرب، ط1، 2010م .
54. الحميري عبد الواسع، شعرية الخطاب في التّراث النّقدي والبلاغي، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
55. الحنصالي سعيد، الاستعارات والشّعر العربيّ الحديث، دار توبقال للنّشر والتّوزيع، المغرب، د.ط، 1999م.
56. الحوفي أحمد محمد، بلاغة الإمام عليّ، دار نهضة مصر للطّباعة والنّشر، مصر، د.ط، 1977م.
57. خير موسى محمد، النثر الفنّي في النقد الأدبي، مكتبة ابن كثير، الكويت، د.ط، 1997م.
58. خيري باسم، الحجاج وتوجيه الخطاب _مفهومه ومجالاته وتطبيقات في خطب ابن نباتة_، دار صفاء للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2019م.

59. الدّريدي سامية، الحجاج في الشّعر العربيّ القديم بنيته وأساليبه _من الجاهليّة إلى القرن الثامن للهجرة _، عالم الكتب الحديث، ط1، 2001م.
60. الدّهري أمينة، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النّشر والتّوزيع المدارس، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2011م.
61. الذّهبي أبو عبد اللّه شمس الدّين محمد بن أحمد بن عثمان، موضوعات المستدرك الذّهبي، مخطوط نشر في برنامج جوامع الكلم المجاني التّابع لموقع الشّبكة الإسلاميّة، د.ب، ط1، 2004م.
62. الذّهبي أبو عبد اللّه شمس الدّين محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرّجال، تحقيق: البجاوي علي محمد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
63. الرّازي فخر الدّين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، د.د، د.ب، د.ط، 1327هـ.
64. الرّماني أبو الحسن علي بن عيسى، النّكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: خلف الله محمد، سلام محمد زغلول، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 1968م.
65. الرّيفي هشام، الحجاج عند أرسطو _ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم_، إشراف: صمّود حمادي، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كليّة الآداب منوبة، تونس، سلسلة آداب.
66. الزّمخشري أبو القاسم جار اللّه محمود، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
67. الزّناد الأزهر، نظريات لسانيّة عرفانيّة، دار محمد علي للنّشر والتّوزيع، تونس، د.ط، 2010م.
68. السّكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: الداودي صفوان عدنان، دار القلم، دمشق، ط1، 1412هـ.

69. سلام محمد زغلول، النّقد الأدبي الحديث _أصوله واتّجاهاته وروّاده_، منشأة المعارف، الاسكندريّة، مصر، د.ط، 1981م.
70. سليم عبد الإله، بنيات المشابهة في اللّغة العربيّة _مقاربة معرفيّة_، دار توبقال، الرّباط، ط1، 2000م.
71. سليم عز الدّين، أمير المؤمنين، عرض ميسّر لسيرة الإمام علي بن أبي طالب، دار الهدى للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
72. الشّاوي محمد سمير، علم الخطابة مع ذكر أشهر خطب التّاريخ، دار العصماء، دمشق، سوريا، ط1، 2010م.
73. الشّبعان علي، الحجاج بين المنوال والمثال _نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطّبري_، سكيلياني للنّشر والتّوزيع، تونس، ط1، 2008م.
74. الشّبعان علي، الحجاج والحقيقة وآفاق التّأويل في نماذج ممثّلة من سور البقرة _بحث في الأشكال والاستراتيجيّات_، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
75. الشّهري عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيّات الخطاب _مقاربة لغوية تداولية_، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
76. صابر حباشة، التّداوليّة والحجاج _مداخل ونصوص_، دار صفحات، دمشق، سوريا، ط1، 2008م.
77. الصّاوي أحمد عبد السيّد، فن الاستعارة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، الاسكندريّة، مصر، د.ط، 1979م.
78. صحراوي مسعود، التّداوليّة عند العرب _دراسة تداوليّة لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التّراث العربي_، دار الطّليعة، لبنان، ط1، 2005م.

79. صفوت أحمد زكي، ترجمة علي بن أبي طالب، لامك: مطبعة العلوم، د.ب، د.ط، 1932م.
80. الصّلابي محمد محمد علي، أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مكتبة الصّحابة، الشّارقة، الإمارات، ط1، 2004م.
81. صمّود حمادي، مقدّمة في الخلفيّة النّظريّة للمصطلح، ضمن كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كلّية الآداب، منوبة، تونس.
82. صولة عبد اللّه، البلاغة العربيّة في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة، إشراف: علوي حافظ إسماعيلي، عالم الكتب الحديث، إربد، عمان، ط1، 2010م.
83. صولة عبد اللّه، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ضمن كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كلّية الآداب، منوبة، تونس.
84. صولة عبد اللّه، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.
85. ضيف شوقي، تاريخ الأدب العربيّ، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 2007م.
86. طروس محمد، النّظريّة الحجاجيّة من خلال الدّراسات البلاغيّة والمنطقيّة واللّسانيّة، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.
87. الطّلبة محمد سالم محمد الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة _بحث في بلاغة النّقد المعاصر_، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.
88. طه عبد الرّحمن، الحجاج والتّواصل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، د.ط، د.ت.

89. طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م.
90. طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي، المركز الثّقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
91. عبد ربّه أبو عمر أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: الترحيني عبد المجيد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1983م.
92. عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان، الرّباط، المغرب، ط1، 2013م.
93. العبد محمد، النّص الحجاجيّ العربيّ _دراسة في وسائل الإقناع_، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، د.ط، د.ت.
94. عزّام محمد، تحليل الخطاب الأدبي في ضوء المناهج الحديثة، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، د.ط، 2003م.
95. العزاوي أبو بكر، اللّغة والحجاج، العمدة في الطّبع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.
96. العسكري أبو الهلال الحسن بن عبد اللّه بن سهل، كتاب الصّناعتين، تحقيق: قميحة مفيد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، د.ط، 1981م.
97. عشير عبد السّلام، عندما نتواصل نغيّر _مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التّواصل والحجاج_، أفريقيا الشّرق، المغرب، د.ط، 2006م.
98. عصفور جابر، الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدي والبلاغي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 1980م.
99. عطيّة سليمان أحمد، الاستعارة القرآنيّة في ضوء النّظريّة العرفانيّة، الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، د.ط، 2014م.

100. العقّاد عباس محمود، العبقريّات الإسلاميّة، عصير الكتب للنّشر والتّوزيع، مصر، ط1، 2019م.

101. علوي حافظ إسماعيلي، الحجاج مفهومه ومجالاته _دراسات نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة_، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.

102. العمري محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي _مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربيّة، أفريقيا الشّرق، بيروت، لبنان، ط2، 2002م.

103. العمري محمد، البلاغة العربية _أصولها وامتدادها_، أفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 1999م.

104. الفاسي الفهري عبد القادر، اللّسانيّات واللّغة العربيّة _نماذج تركيبيّة ودلاليّة_، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، د.ط، 1985م.

105. الفحّام عباس، الأثر القرآني في نهج البلاغة، مكتبة الروضة الحيدرية، العراق، د.ط، 2016م.

106. فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النّفس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1992م.

107. فضل صلاح، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، كتاب النّادي الأدبي الثّقافي، جدّة، د.ط، 1988م.

108. قاسم عدنان محمد، تاريخ ومناقب الإمام علي، مطبعة أبو عاصم، بغداد، ط1، 2001م.

109. قدامة بن جعفر بن زياد البغدادي، نقد الشّعر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط3، 1987م.

110. القرطاجني أبو الحسن حازم بن محمد، منهاج البلغاء، تحقيق: الحبيب محمد، بلخوخة، تونس، د.ط، 1966م.

111. القزويني محمد بن عبد الرّحمن جلال الدّين، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: خفاجي محمد عبد المنعم، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، 1971م.

112. القلقشندي أبو العباس أحمد، صبح الأعشى، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، مصر، د.ط، 1966م.

113. القيرواني أبو علي الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، تحقيق: عبد الحميد محمد محي الدّين، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط5، 1981م.

114. الكاتب أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: مطلوب أحمد، خديجة الحديثي، جامعة بغداد، ط1، 1967م.

115. الكيلاني محمد السيّد، الشّريف الرّضيّ، مطبعة الأهرام، مصر، ط1، 1937م.

116. لحويدق عبد العزيز، نظريّات الاستعارةِ في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، كنوز المعرفة للنّشر والتّوزيع، عمان، ط1، 2015م.

117. مبارك زكي، عبقرية الشّريف الرّضي، كلمات عربيّة للتّرجمة والنّشر، القاهرة، مصر، د.ط، 2012م.

118. مبارك زكي، النّثر الفنّي في القرن الرابع، مؤسّسة الهنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، مصر، د.ط، 2012م.

119. محبوبة مهدي، ملامح من عبقريّة الإمام عليّ، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق، ط2، 1387هـ، 1967م.

120. المرصفي السيد بن علي، رغبة الآمل من كتاب الكامل، دار البيان، بغداد، العراق، د.ط، 1969م.

121. المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، تحقيق: عبد الحميد محمد محي الدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط5، 1293هـ، 1973م.

122. مسكين حسين، الحجاج اللّغوي _قراءات في أعمال الدّكتور أبو بكر العزاوي، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط1، 2017م.

123. مطلوب أحمد، النقد الأدبي الحديث في العراق، مجموعة محاضرات ألقاها على طلبة قسم البحوث والدراسات الأدبيّة واللغويّة، مطبعة الجبلاوي، د.ب، د.ط، 1968م.

124. المغامسي آمال يوسف، الحجاج في الحديث النّبوي _دراسة تداوليّة_، الدّار المتوسّطيّة للنّشر، تونس، ط1، 2016م.

125. مفتاح محمد، تحليل الخطاب الشعري _استراتيجيّة التّناص_، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1985م.

126. مفتاح محمد، مجهول البيان، دار توبقال، دار البيضاء، المغرب، ط1، 1990م.

127. المنشاوي محمد الصّديق، مائة قصّة وقصّة عن حياة عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت.

128. ناصر عمّارة، الفلسفة والبلاغة _مقاربةٌ حجاجيّةٌ للخطاب الفلسفيّ_، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 1430هـ.

129. ناصف مصطفى، الصّورة الأدبيّة، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، د.ط، 1958م.

130. ناصف مصطفى، نظريّة المعنى في النّقد العربي، مطابع دار القلم، القاهرة، مصر، د.ط، 1965م.

131. نحلة محمود أحمد، آفاق جديدة في البحث المعاصر، دار المعرفة الجامعيّة، مصر، ط1، 2002م.

132. النّشمي علي، فلسفة الحكمة عند إمام الحكمة، مكتب علي النّشمي للاستشارات العلميّة، بغداد، العراق، د.ط، 2007م.

133. النّووي أبو زكرياء يحي بن شرف، الأذكار النّبوية، دار صبح، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

134. الولي محمد، الخطابة والحجاج، تقديم: محمد العمري، غالية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2020م

135. الولي محمد، فضاءات الاستعارة وتشكّلاتها في الشّعر والخطابة وفي العلم والفلسفة والتّاريخ والسّياسة، دار العلم والفلسفة والتّاريخ والسّياسة، فالية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1441هـ/ 2020م.

❖ خامساً: الدّواوين:

136. أبو العتاهية أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد، **ديوان أبي العتاهية**، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1406هـ، 1986م.

137. الحلي صفي الدّين، ديوان صفي الدّين الحليّ، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.

138. الرّضي الشّريف، **ديوان الشّريف الرّضي**، صحّحه وقدّم له: عبّاس إحسان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 2011م.

139. علي بن أبي طالب، ديوان الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، اعتنى به: المصطفاوي، دار المعرفة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2005م.

140. المتنبّي أبو الطّيب أحمد بن الحسين، ديوان المتنبي، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1403ه، 1983م.

141. المرتضى الشّريف، **ديوان الشّريف المرتضى**، تحقيق: الصّفار رشيد، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، د.ط، 1957م.

❖سادساً: الكتب المترجمة:

142. أرسطوطاليس، فن الخطابة، تحقيق وتعليق: عبد الرّحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، د.ط، 1979م.

143. أرسطوطاليس، فن الشّعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النّهضة المصريّة، مصر، د.ط، 1953م.

144. إيكو أمبرتو، السّيميائيّة وفلسفة اللّغة، ترجمة: أحمد الصّمعي، المنظمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

145. بروتون فيليب، جوتيه جيل، تاريخ نظريّات الحجاج، ترجمة: الغامدي محمد صالح ناجي، مركز النّشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز جدة، د.ط، 2011م.

146. بروتون فيليب، الحجاج في التّواصل، ترجمة: مشبال محمد، التهامي عبد الواحد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، القاهرة، د.ط، 2013م.

147. بلانتان كريستيان، الحجاج، ترجمة: عبد القادر المهيري، مراجعة: صولة عبد الله، دار سنياترا المركز الوطني للتّرجمة، تونس، ط2، 2010م.

148. روبير مارتان، في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: البكوش الطّيب، الماجري الصالح، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

149. ريبول أوليفي، مدخل إلى الخطابة، ترجمة: رضوان العصبة، إفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء/ المغرب، ط1، 2017م.

150. ريبول آن/ موشلار جاك ، تداوليّة اليوم: علم جديد في التّواصل، ترجمة: دغنوس سيف الدّين، الشّيباني محمد، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

151. ريتشاردز أرمسترونغ، **فلسفة البلاغة**، ترجمة: سعيد الغانمي وناصر حلاوي، إفريقيا الشّرق، المغرب، ط1، 2002م.

152. ريكور بول، **الاستعارة الحية**، ترجمة: الولي محمد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.

153. ريكور بول، **نظريّة التّأويل**، ترجمة: الغانمي سعيد، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م.

154. سيرل جون، العقل واللّغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعيّ، ترجمة: الغامدي سعيد، الدار العربيّة للعلوم، د.ب، ط1، د.ت.

155. سيمينو إيلينا، الاستعارةُ في الخطاب، ترجمة: عبد اللّطيف عماد، توفيق خالد، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013م.

156. شارودو باتريك، الحجاج بين النّظريّة والأسلوب _عن كتاب "نحو المعنى والمبنى"_، ترجمة: الودرني أحمد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

157. فتغشتاين لودفيك، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة: بونور عبد الرّزاق، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، ط1، 2007م.

158. كوهن جون، **بنية اللّغة الشّعريّة**، ترجمة: الولي محمد الولي، العمري محمد، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، د.ط، 1986م.

159. لايكوف جورج وجونسون مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: جحفة عبد المجيد، دار توبقال للنّشر، المغرب، د.ط، 2009م.

160. مونغونو دومينيك، **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة: يحياتن محمد، دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م.

❖سابعاً: الكتب الأجنبيّة:

161. A.Richards. Philosophy of rhetoric. Oxford univpress, New york, 1967

162. Cicron, Siber elorador, ebitorid GAredos Madrid, 2006

163. Chaïm Perelmen et L.Olberechts Tyteca, La nouvelle rhétorique

164. Ducrot, Logique structure énonciation, lectures sur le langage, ed: Minuit, Paris, 1989.

165. Israel Scheffler, Beyond the letter, boston and henley, routledge .and kegan paul, london 1979.

166. John searle, sens et expression, études de théorie des actes du langage, trad: Joëlle Proust, Minuit, Paris, 1982.

167. J. R. Searle, sens et expression, les éditions de minuit, paris, .1979

168. Paul Ricœur, La métaphore vive, senil paris, 1997.

169. Pierre Fontanier, Les figures du discours.

❖ثامناً: المجلات والدّوريات:

170. أعراب حبيب، **الحجاج والاستدلال الحجاجي "عناصر استقصاء نظري"**، عالم الفكر، العدد 01، 2001م.

171. إدريس سامية، أنماط اشتغال الاستعارة في البلاغة الجديدة، مجلّة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، المجلد 06، العدد08، 01 جانفي 2011م.

172. بلاك ماكس، الاستعارة، ترجمة: ديزيرة سفال، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت/ لبنان، العدد 30، 1984م.

173. بلبع عيد، **الرّؤية التّداوليّة للاستعارةِ**، مقالة في مجلّة علامات، د.ب، العدد 23، جامعة المنوفية، مصر، د.ت.

174. حمداوي جميل، نظريّات الحجاج _قراءة في نظريّات معاصرة_، مجلة المنهاج، العدد 70، صيف 2013م.

175. ريكور بول، الاستعارة والمشكل الجوهري للهيرميوطيقا، ترجمة: طارق نعمان، مجلة الكرمل، العدد 60، صيف 1999م.

176. العمري محمد، البلاغة والحجاج، مجلّة عالم الفكر، د.ب، العدد 03، مجلد 04، أكتوبر، ديسمبر.

177. فضل الله هادي، **السّفسطائيّة من وجهة نظرٍ منطقيّة**، معهد الإنماء العربي، مجلة الفكر العربي، بيروت، لبنان، العدد 99.

178. الولي محمد، مدخل إلى الحجاج، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 02، المجلد 40، 2011م.

179. يحي صلاح الدّين، حجاجيّة الاستعارة في الخطابات اللّغويّة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، مجلة الممارسات اللّغويّة، العدد04، المجلّد07، 01 ديسمبر2016م.

❖تاسعاً: الرّسائل الجامعيّة:

180. البصير كامل حسن، **رسائل الإمام عليّ في نهج البلاغة**، أطروحة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها، المشرف: صفاء خلّوصي، جامعة البصرة، كلية الآداب، قسم اللغة العربيّة، 1435هـ، 2013م.

181. الزّبيدي رائد مجيد جبار، بلاغة الحجاج في الشعر العربي القديم _رسائل الإمام علي دراسة حجاجيّة_، المشرف: أحمد حياوي مهجر السّعد، أطروحة دكتوراه، جامعة البصرة، العراق، 2013م.

182. منصور هادي حسن محمد، **أساليب البيان العربي في السّور المئين**، المشرف: محمد حسين علي الصّغير، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، كلّية الآداب، قسم اللّغة العربيّة، 1430هـ، 2009م.

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات

عربي:	إنجليزي:
نظريّة المساءلة	Accountability theory
الإنجاز	Achievement
المقبوليّة	Admissibility
المقصديّة	Antentionality
الأنتربولوجيّة	Anthropological
الملاءمة	Appropriateness
الحجّة	Argument
الحجاج	Argumentation
الاتّجاه الحجاجيّ	Argumentative direction
السّلم الحجاجيّ	Argumentative ladder
القوة الحجاجيّة	Argumentative power
الافتراضات	Assumptions
التّعليل	Causation
الاتّصال	Communication
الاستعارة المفهوميّة	Conceptual metaphor
البنية التّصوّريّة	Conceptual structure

فهرس المصطلحات

Context	السّياق
Conversation	المحادثة
Diagnosis	التّشخيص
Dialogue	الحوار
Discourse	الخطاب
Effect	التّأثير
Effectiveness	الفعاليّة
Epitemolog	ابستيمولوجيّة
Evidence	البرهنة
Exaggeration	المبالغة
Facts	الوقائع
Figurative metaphor	الاستعارة التّصوّريّة
Focus	البؤرة
Frame	الإطار
Gratitude	العرفان
Ground	الأرضيّة
Harmony	الانسجام

Hermeneutics	الهرمينوطيقا
Imagination	الخيال
Inference	الاستدلال
Influence	التّأثير
Integrated rhetoric	البلاغة المتكاملة
Interactive theory	النّظريّة التّفاعليّة
Interpretation	التّأويل
Intentionality	القصديّة
Intuition	الحدس
Language	اللّغة
Linguistics	اللّسانيّات
Logic	المنطق
Measurement	القياس
Mental spaces theory	نظريّة الأفضية الذّهنيّة
Metaphor	الاستعارة
Ontology	أنطولوجيّة
Oratory	الخطابة

فهرس المصطلحات

Orientation	الاتّجاهيّة
Perception	التصوّر
Personification	التّجسيد
Pleasure	الإمتاع
Possibility	الاحتمال
Proportionality	التّناسب
Reflection	الانعكاس
Replacement	الاستبدال
Tenor	المحمول (الفحوى)
Transportation	النّقل
Signified	المدلول
Signifier	الدّال
Structuralism	البنويّة
Style	الأسلوب
Substitution theory	النّظريّة الاستبداليّة
Suggestion	الإيحاء

فهرس المصطلحات

الرّمز	Symbol
الناقل	Vehicle

فهرس الأشكال والجداول

فهرس الأشكال والجداول

	العنوان	ص
	فـــــــهـــــــرس الأشـــــكـــــــال	
الشّكل رقم (01)	يوضّح استعارة "حمله على متن الرّيح العاصف"	173
الشّكل رقم (02)	يوضّح استعارة "فأمرها بتصفيق الماء الزّخار وإثارة موج البحار فمخضته مخضَ السِّقاء"	176
الشّكل رقم (03)	يوضّح استعارة "نعقت في أسماعنا دلائله على وحدانيته"	181
الشّكل رقم (04)	يوضّح استعارة "شهادتين ترفعان العمل وتصعدان القول"	184
الشّكل رقم (05)	يوضّح استعارة "عزبت عنه الشّدائد بعد دنوّها"	188
الشّكل رقم (06)	يوضّح استعارة "احلَولَت له الأمورُ بعد مرارتها"	188
الشّكل رقم (07)	يوضّح استعارة "انفرجت عنه الأمواج بعد تراكمها"	189
الشّكل رقم (08)	يوضّح استعارة "هطلت عليهم الكرامة بعد قحوطها"	190
الشّكل رقم (09)	يوضّح استعارة "تَحَدَّبَتْ عَلَيْه الرَّحْمَةُ بَعْدَ نُفُورِهَا"	190
الشّكل رقم (10)	يوضّح استعارة "تفجّرت عليه النّعم بعد نضوبها"	191
الشّكل رقم (11)	يوضّح استعارة "وبلت عليه البركة بعد إرذاذها"	191
الشّكل رقم (12)	يوضّح تشخيص معنى الدّنيا استعاريّاً	202
الشّكل رقم (13)	سلّم حجاجيّ يبيّن القوّة الحجاجيّة لاستعارة تشخيص الدّنيا	203
الشّكل رقم (14)	يوضّح استعارة تشخيص الحقّ والباطل	205
الشّكل رقم (15)	يوضّح استعارة تشخيص الموت	207
الشّكل رقم (16)	يوضّح استعارة تشخيص الحقّ والباطل	208
الشّكل رقم (17)	يوضّح استعارة تجسيد (الدّنيا/ الدّهر/ الآخرة)	209
الشّكل رقم (18)	يوضّح استعارة "يحتلبون درها بالدّين..."	212
الشّكل رقم (19)	سلّمٌ حجاجيّ يوضّح القوّة الحجاجيّة لاستعارة تجسيد الدّنيا	214
الشّكل رقم (20)	يوضّح استعارة قالب الدّار وحدودها	217
الشّكل رقم (21)	يوضّح قولبة معنى "القناعة/ الطّلب والضّراعة" استعاريّاً	218
الشّكل رقم (22)	يوضّح استعارة "لا تذوقوا النّوم إلّا مضمضة"	225

فهرس الأشكال والجداول

الشّكل رقم (23)	يوضّح استعارة "تعرفها قلوب المؤمنين ولا تمجّها آذان السّامعين"	226
الشّكل رقم (24)	يوضّح استعارة "لا تبع آخرتك بدنياك"	228
الشّكل رقم (25)	يوضّح استعارة "الدّنيا تطوى من خلفكم"	230
الشّكل رقم (26)	يوضّح استعارة "اعتصموا بحبله..."	231
الشّكل رقم (27)	يوضّح استعارة "سمت بك الأهواء..."	233
الشّكل رقم (28)	يوضّح استعارة "مالوا مع الدّنيا"	234
الشّكل رقم (29)	يوضّح استعارةٍ تشخيصيّة تجسيديّةٍ لـــ"النّعم"	240
الشّكل رقم (30)	يوضّح استعارة "المرض يحطّ السّيّئات"	241
الشّكل رقم (31)	يوضّح استعارة "كان في الأرض أمانان"	243
الشّكل رقم (32)	يوضّح استعارة "استنزلوا الرّزق بالصّدقة"	244
الشّكل رقم (33)	يوضّح استعارة "العلم يحرسك"	245
الشّكل رقم (34)	يوضّح استعارة "من كساه الحياء ثوبه لم ير النّاس عيبه"	249
الشّكل رقم (35)	سلّم حجاجيّ يوضّح القوّة الحجاجيّة لاستعارة "العدل يضع الأمور موطنها والجور يخرجها من جهتها"	252
الشّكل رقم (36)	يوضّح استعارة "الفقر يخرس الفَطن عن حجّته"	253
الشّكل رقم (37)	يوضّح استعارة ربّ عالم قد قتله جهله وعلمه معه لم ينفعه"	256
الشّكل رقم (38)	يوضّح استعارة "...إن هاج به الطّمع أهلكه الحرص وإن ملكه اليأس قتله الأسف"	258
الشّكل رقم (39)	يوضّح استعارة "عجبت للبخيل يستعجل الفقر الّذي منه هرب ويفوته الغنى الّذي إياه طلب"	259
الشّكل رقم (40)	يوضّح استعارة "من لم ينجه الصّبر أهلكه الجزع"	261
الشّكل رقم (41)	يوضّح استعارة "الطّامع في وثاق الذّل"	262
الشّكل رقم (42)	يوضّح استعارة "ربّ كلمة سلبت نعمة وجلبت نقمة"	263
الشّكل رقم (43)	يوضّح استعارة "من اتّجر بغير فقه فقد ارتطم في الرّبا"	266

فهرس الأشكال والجداول

فـــــــــــهـــــــــرس الجـــــــــــداول		
الجدول (أ)	يوضّح أنواع الاستعارت الأنطولوجيّة وفروعها	94
الجدول (ب)	يوضّح الفرق بين الحوار والمحاورة والتّحاور	
الجدول (ج)	يوضّح مجالات استعارة تجسيد الماء في صورة خيل	179
الجدول (د)	يوضّح تقابل المعاني بين المجال المصدر(المرأة) والمجال الهدف (الدّنيا)	203
الجدول (ه)	يوضّح الرّابط الجامع بين المجال المصدر (العمود/ المصباح) والمجال الهدف (القرآن/ السّنة)	215
الجدول (و)	يوضّح التّقابل بين المجال المصدر (الجلباب) والمجال الهدف (اللّين المشوب بالشّدة)	221
الجدول (ز)	يوضّح الرّابط بين مجالي التّقوى والزّاد	229

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شكر

وعرفان.....

إهداء.....

مقدمة.....أ_

مدخل: سيرة مؤلّف نهج البلاغة وجامعه.....

1) سيرة الإمام علي _كرّم الله وجهه_.....ص10

1_1: مولد الإمام علي _كرّم الله وجهه_ ونشأته.....ص11

1_2: صفات الإمام الخَلقيّة والخُلقيّة.....ص12

1_3: عبادة الإمام _كرّم الله وجهه_ وبلاغته.....ص14

1_4: خلافة الإمام واستشهاده.....ص16

2) سيرة الشّريف الرّضي.....ص20

3) نهج البلاغة.....ص24

4) مكانة نهج البلاغة من البلاغة العربيّة.....ص27

5) إثبات نسبة نهج البلاغة للإمام علي _كرّم الله وجهه_.....ص32

5_1: إثبات نسبة جمع نهج البلاغة للشّريف الرّضي.....ص32

5_2: إثبات نسبة ما في النّهج للإمام علي _كرّم الله وجهه_.....ص34

5_2_1: شبهة الصّنعة اللّفظيّة.....ص35

5_2_2: شبهة طول نصوص النّهج.....ص37

5_2_3: شبهة غياب نصوص النّهج في الكتب الأدبيّة التّراثيّة.....ص3

الفصل الأوّل: الاستعارة من الاستبدال إلى العرفان

المبحث الأوّل: في تحديد المفهوم المعجمي والاصطلاحيّ للاستعارة.....

1) الاستعارةُ في المعجمات العربيّة.....ص41

فهرس المحتويات

2) الاستعارةُ في المعجمات الأجنبيّة.....ص41

3) الاستعارةُ في الاصطلاح.....ص42

المبحث الثّاني: الفكر العربيّ ونظرته للاستعارةِ قديماً وحديثاً.....

1) الاستعارةُ في الفكر العربيّ القديم.....ص44

2) الاستعارةُ عند المحدثين العرب.....ص56

2_1: الاستعارةُ عند مصطفى ناصف.....ص56

2_2: الاستعارةُ عند صلاح فضل.....ص57

2_3: الاستعارةُ عند جابر عصفور.....ص59

المبحث الثّالث: الفكر الغربيّ ونظرته للاستعارةِ قديماً وحديثاً.....

1) الاستعارةُ في الفكر الغربيّ القديم.....ص61

1_1: الاستعارةُ عند أرسطو.....ص61

1_2: الاستعارةُ عند فونتانيي.....ص66

1_3: الاستعارةُ عند شيشرون.....ص67

2) الاستعارةُ في النّظريّات الغربيّة.....ص68

2_1: نظريّة النّقل والاستبدال.....ص69

2_2: الاستعارةُ مقاربةٌ سياقيّةٌ.....ص73

2_3: الاستعارةُ مقاربةٌ تداوليّةُ.....ص74

2_3_1: مقبوليّة الاستعارة.....ص74

2_3_2: مقصديّة الاستعارة.....ص76

فهرس المحتويات

2_3_3: أهمّية السّياق التّداولي.....ص78

2_4: الاستعارةُ مقاربةٌ تجريبيّةٌ تفاعليّةٌ.....ص79

2_4_1: الاستعارةُ عند أرمسترونغ ريتشاردز.....ص81

2_4_2: الاستعارةُ عند ماكس بلاك.....ص84

2_4_3: الاستعارةُ عند بول ريكور.....ص85

2_5: الاستعارةُ مقاربةٌ عرفانيّةٌ.....ص87

2_5_1: نظريّة الاستعارة المفهوميّة (التّصوريّة).....ص89

2_5_2: نظريّة الجسدنة.....ص96

2_5_3: نظريّة الأفضية الذّهنيّة.....ص98

2_5_4: نظريّة خطاطة الصّورة للاستعارة.....ص98

حوصلة الفصل الأوّل.....ص102

الفصل الثّاني: الحجاج من منظور الدّراسات العربيّة والغربيّة قديمها وحديثها

المبحث الأوّل: في تحديد المفهوم المعجمي والاصطلاحيّ للحجاج.....

1) الحجاج في المعجمات العربيّة.....ص104
2) الحجاجُ في المعجمات الأجنبيّة.....ص105
3) الحجاج في الاصطلاح.....ص106

المبحث الثّاني: الفكر العربيّ ونظرته للحجاج قديماً وحديثاً.....

1) الحجاج في الفكر العربيّ القديم.....ص110
2) الحجاج عند المحدثين العرب.....ص116

2_1: الحجاج عند طه عبد الرحمن.....ص117

فهرس المحتويات

2_2: الحجاج عند أبي بكر العزاوي.....ص121

2_3: الحجاج عند محمد العمري.....ص122

المبحث الثّالث: الفكر الغربيّ ونظرته للحجاج قديماً وحديثاً.....

1) الحجاج في الفكر الغربيّ القديم.....ص125

1_1: الحجاج عند السّفسطائيّين.....ص125

1_2: الحجاج عند أفلاطون.....ص129

1_3: الحجاج عند أرسطو.....ص133

2) الحجاج في الفكر الغربي الحديث.....ص138

2_1: الحجاج عند "بيرلمان" و"تيتكا".....ص138

2_2: الحجاج عند "أوستن" و"سيرل.....ص145

2_3: الحجاج عند "ديكرو" و"أنسكومبر".....ص149

2_4: الحجاج عند "تولمين".....ص153

2_5: الحجاج عند "مايير".....ص155

حوصلة الفصل الثّاني.....ص157

الفصل الثّالث: تحليل نماذج من نهج البلاغة لبيان الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة

تمهيد.....ص159

الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة.....ص162

المبحث الأوّل: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في خطب نهج البلاغة.....

1) خصائص خطب الإمام في نهج البلاغة.....ص168

2) الأبعاد الحجاجيّة لاستعارات الإمام في خطب النّهج.....ص170

فهرس المحتويات

2_1: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطب الفكريّة.....ص172

2_2: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطب الوعظيّة.....ص183

2_3: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطب الحربيّة.....ص192

المبحث الثّاني: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في رسائل نهج البلاغة.....

1) خصائص رسائل الإمام في نهج البلاغة.....ص199

2) الأبعاد الحجاجيّة لاستعارات الإمام في رسائل النّهج.....ص201

2_1: المجال التّصوّري الحسّي للاستعارة.....ص201

2_1_1: شخصنة المعنى الاستعاريّ.....ص202

2_1_2: جسدنة المعنى الاستعاريّ.....ص209

2_1_3: قولبة المعنى الاستعاريّ.....ص215

2_2: المجال التّصوّري الذّهني للاستعارة.....ص223

2_2_1: بناء المعنى الاستعاريّ.....ص224

2_2_2: اتّجاهيّة المعنى الاستعاريّ.....ص229

المبحث الثّالث: الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في حكم نهج البلاغة.....

1) خصائص حكم الإمام في نهج البلاغة.....ص236

2) الأبعاد الحجاجيّة لاستعارات الإمام في حكم النّهج.....ص238

2_1: تحليل الاستعارات ذات القيمة المحبّبة وبيان بعدها الحجاجيّ.....ص239

2_2: تحليل الاستعارات ذات القيمة المنفّرة وبيان بعدها الحجاجيّ.....ص252

حوصلة الفصل الثّالث.....ص267

خاتمة.....ص269

فهرس المحتويات

قائمة المصادر والمراجع.....ص274

فهرس المصطلحات المصطلحات.....ص294

فهرس الأشكال والجداول.....ص300

ملخص.....

Abstruct.....

➢ **ملخّص:**

إنّ تفرّد أسلوب الإمامِ **عليّ** _كرّم الله وجهه_ في "**نهج البلاغة**" حفّز العديدَ من الباحثين على الاهتمام بهذا النّص والغوص في أعماقه استكناهاً لخباياه، وهذا كلّه في سبيل الاستفادة والإفادة من عطائه في جميع المجالات، فسرّ تميّز "**نهج البلاغة**" بين نصوص الأدب العربيّ التّراثيّة حقيقٌ بأن ينالَ حظّه من الدّراسات السّاعية لكشفِ هذا السّر، بناءً على هذا كان بحثنا الموسوم بـــ"**الأبعاد الحجاجيّة للاستعارة في الخطاب اللّساني من خلال كتاب نهج البلاغة**" خطوةً متواضعةً في سبيلِ تحقيق قيمةٍ علميّةٍ مضافةٍ في هذا المجال اللّغوي، فجاء البحث مُرتكزاً على نظريّاتٍ حديثةٍ تخصّ الحجاجَ والاستعارة بتطبيق ما أفرزته هذه الدّراسات التّنظيريّة على "**نهج البلاغة**"، ارتكازاً على هذا الفرش العلميّ قُسّمت الدّراسةُ إلى: **مقدّمة، ومدخل، وثلاثة فصول، وخاتمة.**

تطرّقنا في **المدخل** إلى سيرة الإمام **عليّ** _كرّم الله وجهه_ و"**الشّريف الرّضيّ**"، وكذا أفردنا لمكانة النّهج من البلاغة العربيّة عنواناً، لنركّز بعدها على قضيّة نسبة النّهج للإمام.

يلي المدخلَ **مقدّمةٌ** حوصَلت البحثَ وقدّمت صورةً عامّةً عنه.

ليتبعها **فصلان نظريّان** سلّطا الضّوء على "**الاستعارة والحجاج**" بتتبّع المحطّات التّاريخيّة الكبرى لمفهومَيهما، وأهمّ النّظريّات المتعلّقة بهما .

وفصلٌ ثالثٌ تطبيقيّ عُقدَ لمناقشة وتحليل النّماذج المُختارة من الاستعارات التّصوّريّة بأنواعها الواردة في "**نهج البلاغة**" بُغيَة إبراز الأبعاد الحجاجيّة (تأثيرٌ/ إقناع) التي رام الإمام عليّ كرّم الله وجهه بلوغها من خلال توظيفه للاستعارة في مختلف السّياقات وتنوّع المقامات وتلوّن الخطابات (من خطب، ورسائل وحكم) .

ليُذيّلَ البحثُ بـــخاتمةٍ أجملت النّتائج التي توصّل إليها، مركّزاً على كلّ جزئيةٍ من أجزائه .

➢ **الكلمات المفتاحيّة:**

نهج البلاغة، الإمام عليّ، الاستعارة، الحجاج، الأبعاد الحجاجيّة، التّأثير، الإقناع، الحكمة، الرّسائل، الخطب.

➢ **Abstruct:**

The uniqueness of the style of Imam Ali may God honor his face in 'Nahj al-Balaghah' motivated many researchers to pay attention to this text and dive into its depths, and all this in order to benefit and benefit from its giving in all fields, the secret of the distinction of 'Nahj al-Balaghah' among the texts of traditional Arabic literature is a fact that he gets his luck from studies seeking to uncover this secret, based on this was our research tagged with 'The argumentative dimensions of metaphor in linguistic discourse through the book Nahj al-Balaghah' A modest step towards achieving value Scientific added in this linguistic field, the research came based on modern theories related to argumentation and metaphor by applying what emerged from these theoretical studies on 'Nahj al-Balaghah', based on this scientific brushes The study was divided into: an entrance, an introduction, three chapters, and a conclusion.

In the introduction, we touched on the biography of 'Imam Ali' and 'Sharif al-Radhi', as well as the status of Nahj from Arabic rhetoric as a title, to then focus on the issue of attributing Nahj to the Imam.

The entrance is followed by an introduction that has received the research and provided a general picture of it.

To be followed by two theoretical chapters that shed light on 'Metaphor and argumentation' by tracing the major historical stations of their concepts, and the most important theories related to them.

A third applied chapter was held to discuss and analyze the selected models of conceptual metaphors of all kinds contained in Nahj al-Balaghah in order to highlight the argumentative dimensions (influence / persuasion) that Imam Ali (may God honor his face) aimed to achieve through his employment of metaphor in various contexts and the diversity of maqams and the color of discourses (sermons, letters and wisdom).

To append the research with a conclusion that outlined its findings, focusing on each of its parts.

- **Key words:**

Nahj al-Balaghah, Imam Ali, metaphor, argumentation, argumentative dimensions, influence, persuasion, wisdom, messages, sermons.