في التسليم للعترة الأطهار

بلاغة الخطاب الحسيني

دراسة في المستوى الدلالي

لدعاء عرفة

Eloquence of Al-Husseinist Discourse

Study on the Semantic level of `Arafa Supplication

آمنة حسين يوسف

جامعة بابل

كلية التربية للعلوم الإنسانية

Lecturer . Amina Hussein Youssif

College of Education for Humanist Sciences

University of Babylon

ملخص البحث

يتمركز هذا العمل البحثي على تمديد البنى الاسلوبية في مستواها الدلالي (مقاربة وتحليلاً) في عبارات دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة، في رصد لجوانب الصور المجازية، وهي تشغل مساحة الغموض المعنوي والجمال اللغوي، فضلاً عن الترشيف اللغوي والتضخيم الدلالي لكشف البعد الفلسفي المضمر والعميق.

وقد سلطنا الضوء في المحور الأول على أصناف المجاز وكان منها البنيات المجازية التشبهية، بينما أختصّ المحور الثاني في البنيات المجازية غير التشبهية، أمّا المحور الثالث فقد عرّجنا فيه على البنيات المجازية الإسنادية لينتهي مضمار بحثنا في البنيات الكنائية. إذ كانت بمجموعها براهين استدلال لإثبات فلسفة الوجود والحقيقة الثابتة للوجود السماوي.

Abstract

The present project focuses upon the stylistic cornerstones of the Imam Al-Hussein supplication in `Arafat with its semantic level, comparatively and analytically and observes the figurative images that loom mysterious and linguistically marvelous ,the linguistic austerity and the semantic hyperbole to expose the philosophic, deep and concealed horizon.

The first axis gives importance to the figures of speech; the figurative resemblance structures, yet the second allots space to the figurative nonresemblance structures, in time the third axis surveys the supportive figurative structures, to the last, the paper terminates at the honorific structures.

أولاً: البنيات المجازية

تتركّز دراستنا –هنا– على البنيات التي تتضمّن الصور المجازية (أي غير الحقيقية) إذ إن أصل لفظة (المجاز) في اللغة تدل على الموضع أو المكان، فجاء في كتب المعاجم واللغة انها من «جزت الطريق جوازاً ومجازاً (...) والمجاز المصدر والموضع»[١]. وقال ابن الأثير: «المجاز مأخوذ من جاز من هذا الموضع إلى هذا الموضع إذ تخطاه إليه (...) فحقيقته هي الانتقال من مكان إلى مكان»[٢]. وللمعنى ذاته ذهب ابن منظور قائلاً: «جزت الطريق وجاز الموضع جوزاً وجوازاً ومجازاً»[٣]. فحقيقة معناه الانتقال من موضع إلى آخر أو من مكان إلى آخر. ووظِّف هذا المعنى في البلاغة فصار هذا المصطلح مُزحلِقاً كما هو مُزحلَق، إذ انزلقت دلالته من المكان إلى الكلام. فالآن مجرد أن يُذكر (المجاز) يتبادر إلى الذهن المجاز البلاغي لذا قيل ان المجاز «نقل إلى اللفظ الجائز أي المتعدي مكانه الأصلي واللفظ المجوّز به، على انهم جازوا به مكانه الأصلي»[٤]. فهذا المجاز اللغوي فيه انزلاق من شيء أصلي ثابت إلى آخر مرن ومتغير بحسب السياق. والأصلي هو الحقيقة التي يحدّها الخليل بأنها: «ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه. وبلغت حقيقة هذا: أي يقين شأنه»[٥]. كما قيل انها «اللفظ الدال على موضوعه الأصلي»[٦] أو ما أُقِّرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة[٧]. فهي تمثل الأساس المنطلق عنه المعنى الجديد والذي يُسمى المجاز.

والمجاز في الاصطلاح هو: «كل كلمة أُريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز. وإن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى مالم توضع له، من غير ان تستأنف فيها وضعاً لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز»[٨].

فهذا الثنائي المتلازم (الحقيقة – المجاز) –وملازمته جاءت من ان لكل مجاز حقيقة فأينما حلّ حلّت معه– ملازم للقول الفني، إذ إن فنية القول وشعريته في أعم صورها ربيبة المجاز لبلاغته ولذا قيل ان المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة[٩]. لهتكه الحجب الحقيقية للألفاظ ليقولبها في دلالات جديدة تناسب المعنى المراد ايصاله. اضافة إلى اثارة المتلقي وتشويقه وادهاشه بهذه التنقلات الدلالية المتأرجحة. وهذا ما يزيد اقباله وتوجهه طمعاً منه في الاستزادة من التراكيب التي تجعل المعنى «متصفاً بصفة حسية تكاد تعرضه على عيان السامع»[١٠].

هذا الاسلوب فيه حرية في الاختيار أو التوظيف أكثر من غيره. فهو من «اساليب البلاغة العربية التي وسّعت مجالات التعبير والابداع واضفت على اللغة طابع الجمال»[١١].

كما ان هذا الاسلوب يعتمد الفطنة في سرعة رصد العلاقات المعنوية إذ إن المتكلم هو أول من يتنبه لوجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد (المجازي) فيربط بينهما دلالياً. وعليه فالمجاز توظيف شعوري عقلي مقصود لمعاني الالفاظ للحصول على دلالات جديدة. وهذا التوظيف العقلي «نتوصل إليه بحكم العقل، فيثير الاحساس بطريقة استعماله ويهز الشعور بنتائج ارادته»[١٢]. ويمكِّن هذا الاسلوب صاحبه من إلقاء صفات الماديات على المعنويات وإلقاء صفات المعنويات على الماديات كما يُمَكِّنه أيضاً من تقريب البعيد وابعاد القريب. لذا يقول جرجي زيدان: «ان ما يستعمل للدلالة المعنوية من الألفاظ وضع أصلاً للدلالة الحسية ثم حمل على المجاز لتشابه في الصور الذهنية»[١٣].

كما ان هذا الاسلوب يُعطي صاحبه حرية في التنقّل وسعة في الاختبارات المتاحة لسعة افقه وامتداد ظله ليشمل جميع المعاني إذ إن كل مفهوم أو كل معنى يمكن أن يُعبَّر عنه بأكثر من تركيب لغوي تعبيراً مجازياً. ولهذه التعبيرات المجازية

اهمية ودواعٍ. فضلاً عمّا فيها من جمالية ولياقة ادبية ورياضة ذهنية فانها تتحقق منها فوائد أشهرها وأهمها «الاتساع والتوكيد والتشبيه»[١٤]. فالمجازات تجذب الاذهان من طريق دغدغة مشاعر المتلقي كما انها تطلق العنان لمُطلِقها باختيار الألفاظ في صياغته للتراكيب واختيار الاساليب «لهذا شُغِفت العرب باستعمال المجاز لميلها إلى الاتساع في الكلام، وإلى الدلالة على كثرة معاني الالفاظ ولما فيه من الدقة في التعبير، فيحصل للنفس فيه سرور وأريحية»[١٥].

وهذه المعاني الجديدة التي تخرج إليها الألفاظ قطعاً تحتاج إلى ما يدل على جدية المعنى وتحديث الدلالة وقطع علاقة الدلالة الجديدة أو بنتِ السياق الجديد عن المعنى الاصلي أو القديم. ومُناصر الدلالة الجديدة هذا يُسمى القرينة «وهذا هو المحدد الدلالي الذي يساعد على فهم المعنى الجديد الذي انزلق إليه اللفظ بدلاً من المعنى القديم من ناحية ويساعد أيضاً على اغفال أو إلغاء المعنى القديم الذي وضع له اللفظ أصلاً»[١٦]. فالمجاز اسلوب يعتمد المعنى الحقيقي الذي انسلخ عنه والمعنى الجديد الذي اهتدى إليه وقرينة تمنع الأول وتُبيح الآخر.

والعدول الدلالي هذا له حضور بيّن في كلام العرب فتستعمله و«تعدّه من مفاخر كلامها فإنه دليل الفصاحة ورأس البلاغة»[١٧]. لذا نجد له حضوراً في القرآن الكريم الذي نزل بلغتهم وطرق أبواب فنونهم البلاغية، والمجاز على رأس هذه الفنون؛ لأنه «أعم من الاستعارة والتمثيل والكناية، فهو جنس لها»[١٨]. ومن البنيات المجازية الواردة في النص:

التشبيهية

ونقصد بها الصور المجازية التي تُبنى علاقتها على المشابهة فهي فن قولي يُبنى على أخذ كلمة ووضعها مكان اخرى مع اشتراط العلاقة بينهما بالمجاورة أو

المشاكلة[١٩]. وهذا ما يجعل البراعة فيه خاصة في الخاصة. لما يلزمه من احاطة باللغة وحدّة ذكاء تُمكِّن صاحبها من الربط بين المعاني الذي لم يكن ربطاً اعتباطياً؛ لأن غاية مُعلِّق العبارة على غير حقيقة وضعها الأصلي الابانة[٢٠]. ونقل المعاني هذا من اللفظ المخصوص بها إلى آخر سُمي استعارة من اعرته الشيء اعيره اعارة وعارة، والعارة والعارية: ما تداولوه بينهم وهي شبه المداولة والتداول وتعوّر واستعار طلب العارية فاستعارة الشيء طلبه[٢١].

وهذا التحوّل الدلالي له اغراض يروم واجده تحقيقها وهذا ما أشار إليه العسكري بقوله: «نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الابانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه أو الاشارة إليه بالقليل من اللفظ أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا ان الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً»[٢٢]. وهنا بيّن العسكري فضل الاستعارة إلى جانب قسميها فهي (مصيبة وغير مصيبة) أي منها ما تتحقق منه الفائدة ومنها مالا تتحقق منه فائدة وهذا يتوقف على امكانية المنتج.

هذا الاسلوب فيه اتساع معنوي فيُعطي اليسير من اللفظ الكثير من المعنى ممّا ولّد إيجازاً وبياناً ومبالغة في اثبات الاشياء إضافة إلى التجسيم[٢٣]. وهذه الاغراض وغيرها مما يتحقق نتيجة هذا الاسلوب سببها مرونة الالفاظ. تلك المرونة التي نتجت من التمكّن النقلي الذي بوساطته يُنقل مدلول اللفظة الأصلي إلى مدلول جديد ومقصود. وفكرة التحوّل الدلالي هذه قد تكون تنامت في الاذهان نظراً لما تُحقق من معانٍ ودلالات يتقاعس لا بل ويعجز عن بلوغها المعنى الحقيقي. لذا كثُر اعتمادها في الكلام حتى قيل: «يكاد لا يوجد كلمة واحدة إلّا واستُعملت للدلالة المعنوية، وذلك دليل كافٍ على ان قابلية المعاني للانتقال هي كقابلية الالفاظ

للابدال»[٢٤]. وهذه المفارقة الدلالية هي بمثابة خطوة تقدمية كما انها تُمثل وحدة تأملية تحتاج لوقفة زمنية (لحظوية) تعصف بالذهن لاستخلاص التجربة الشعورية -اتجاه ما يواجه المنتج- والعمل على تشكيلها بأشكال تتسم بالذاتية. فالاستعارة هي خطرات ذهنية أشبه بالومضات البريقية بالنسبة للمنتج وذلك من حيث التمكّن من تحقيق الترابط الدلالي. وبالنسبة للمتلقي فمن حيث ادراك ذلك الترابط. فهي تقدح بالاذهان لتوقد الدلالة الجديدة.

وهذا الاسلوب القصدي كان محط اهتمام العرب في مطارحاتهم لذا نجد له حضوراً متميزاً في النص القرآني. إذ لولا ابداعهم فيه لما ورد في الكتاب العزيز. ومن وروده فيه قوله(سبحانه): ﴿وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِي صَغِيراً﴾[*] وعلاقة المشابهة هنا تحققت من تشبيه الذل بالطائر، فجُعل له جناح ثم حُذف المشبه به (الطائر) وبقي الجناح دالاً على ذلك المحذوف[٢٦]. وهذه الاستعارة «استعارة عجيبة وعبارة شريفة والمراد بذلك الاخبات للوالدين والآنة القول لهما والرفق واللطف بهما وخفض الجناح في كلامهم عبارة عن الخضوع والتذلل»[٢٧]. واستعير هذا المعنى لأن «الطائر يخفض جناحه إذا ترك الطيران»[٢٨]. فخفض الجناح للوالدين هو كخفض جناح الطائر عند نزوله لذا استُعير له.

فالاستعارة هي «ان تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تُفصح بالتشبيه وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتُعيره المشبه وتُجريه عليه»[٢٩] وحدها السكاكي بقوله هي: «أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتُريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به»[٣٠]. فالتشبيه أصيل في الاستعارة؛ لأنها أصلاً عليه بين المعنى الحقيقي الأصلي والمعنى المجازي لذا قال القزويني: «هي ما كانت علاقته تشبيه معناه بما وضع له، وقد تقيد بالحقيقية، لتحقيق معناها حساً أو عقلاً أي التي تتناول أمراً معلوماً يمكن أن ينص عليه ويشار

إليه اشارة حسية أو عقلية فيقال ان اللفظ نقل من مسماه الأصلي، فجعل اسماً له على سبيل الاعارة للمبالغة في التشبيه»[٣١]. وعليه يمكن عد هذا الاسلوب للبلاغة وامكانية التفنن بأساليب القول، فبوساطته تتم الاشارة إلى الأشياء إشارة حسية أو عقلية في محاولة لتقريب الصور إلى الأذهان بدون عناء ودون تكلفة لفظية؛ فهو يعتمد الايجاز والاختصار.

وكان للمجاز الاستعاري المكني حظ وافر في الاسلوب الاستعاري للإمام عليه السلام في النص. ومن هذه الصور الاستعارية التي وردت في النص الشريف ما جاء في قوله عليه السلام: «**أنت الذي أشرقت الانوار في قلوب أوليائك**»[٣٢]. وهنا الاستعارة واضحة بيّنة مشرقة كاشراق الأنوار. فقوله عليه السلام: **اشرقت الانوار** هو استعمال حقيقي لا مجاز فيه لأن الأنوار حقيقة تشرق فجعل عليه السلام الشروق الحقيقي لأنوار الشمس المعنى الحقيقي الذي استعار منه شروق الانوار في القلوب والتقدير: اشرقت انوار الهداية كالشمس. فبحذفه المشبه به (الشمس) التي تشرق في الأفق واستعارة شروق الأنوار للقلوب أعطى الشروق معنى آخر غير معناه الحقيقي؛ لأن القلوب ليس مكاناً لشروق الأنوار المعروفة –التي تضيء الظلام– كما اعطى الأنوار معنى آخر أيضاً، إذ اصبحت تمثل الهداية والطاعة والايمان؛ لأن أموراً كهذه هي التي تملأ القلوب مشرقة فيها لتحييها. وهذا التشبيه الاستعاري زاد المعنى الدال على الهداية والصلاح توكيداً وثبوتاً لتداخله مع الشخصية وملابسته معها لاختياره عليه السلام المحل المناسب (القلب) الذي تبدأ منه عملية توزيع الدم على جميع مفاصل الجسم وبذا يكون المعنى أكثر سعة وشمولية، إذ صوّر لنا انتقال الهداية عنه كالدم متوزعة على جميع الاعضاء، وهذا يُبيّن عمق ايمان وصلاح هؤلاء العباد المطيعين، وتصوير مخالطة الايمان والهداية لدمائهم ولعل هذا المعنى يشبه بوجه من الوجوه قول الرسول محمد صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «**أنت أخي (...) لحمك من لحمي ودمك من**

دمي و(...) والايمان مخالط لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي»[٣٣]. فهذا التخالط وهذه المجانسة للايمان والدم يشير إلى ان هؤلاء ﷺ لا يعملون ولا يرون ولا يسمعون ولا يقولون إلّا ما يرضي (الله) سبحانه وكذا لا يبغضون ولا يودون إلّا بما فيه رضاه (سبحانه). فالقلب ان لم يكن معطياً للايعازات الحركية فهو لا شك من اعطائه للايعازات الوجدانية اضافة إلى ان العضو قبل حصوله على الايعاز الدماغي قد وصله الامداد القلبي وإلا لم يكن باستطاعته حتى استقبال الايعاز بغض النظر عن تنفيذه. ولعل هذا هو سبب اختيار هذه الصورة وهذه اللفظة تحديداً. وهذا الاختيار المقصود وهندسة التوزيع البنائية جعلا للاسلوب الاستعاري لذة سمعية ممزوجة بلمحات بصرية أطرّت العبارة بإطار من التصوّرات والرؤى المتعددة التي تجعل النص أكثر مرونة وطراوة من حيث الاحتمالات المعنوية.

كما ان قوله عليه السلام: «**وببابك أقف فلا تطردني**»[٣٤] من الاستعارة المكنية أيضاً؛ لأن علاقة المشابهة هنا بُنيت على حذف المشبه به أيضاً. فالمعنى المجازي هنا جاء عن طريق تشبيه من لا شبيه له (سبحانه) –قطعاً تشبيهاً مجازياً– بالرجل الكريم المشهور بقضاء حوائج القاصدين إليه وأكيداً كل رجل له سكن وكل سكن أو (بيت) له باب فاستعار الإمام عليه السلام هذه الباب إلى مملكته (سبحانه) بعد حذف المشبه به. ومن هنا أمكن تعدد الدلالات الناتجة عن وجود لفظة (بابك)؛ لأن هذه اللفظة أصبحت تدل على العطاء والسماحة والجود والقرينة على امكانية القول بصحة هكذا دلالات قوله عليه السلام: **فلا تطردني**. فلو كان عليه السلام يقصد دلالات مغايرة لهذه لما طلب ألّا يُطرد. فالوقوف ببابه (سبحانه) قد يكون لطلب المغفرة أو لقضاء حاجة عصية على الانسان أو لطلب التوفيق لفعل الخير والاستزادة منه أو(...). فقصد الوقوف يختلف باختلاف قصد الواقف لذا فيه امكانية التعدد وكثرة الاحتمال. وهذا التعدد يجعل التركيب أكثر تلألؤاً ويعطيه لمعاناً متجدداً بتجدد المعنى.

وقد ورد في النص قول آخر شبيه بهذا القول وهو: «**ولا من بابك مطرودين**»[٣٥] إلّا ان الخطاب هنا جاء بضمير الجماعة مع الحفاظ على المعنى الجوهري البؤري، واعادة هذا المعنى تدل على أهميته، لذا ركّز عليه المنشئ عليه السلام. وهذا ما يشير إلى امكانية تعدد الدلالات وضمير الجماعة هنا ساند هذا المعنى؛ لأن تعدد الشخصيات يدل على تعدد الطلبات وهذا التعدد مدعاة للتنوّع، فاحتياجات الافراد حتماً تختلف. ووقوف الجميع بهذه الباب يدل على سعتها وشموليتها لذا كل صاحب حاجة يقف بها. وهذا المعنى ليس حقيقياً في تلك الباب؛ لأنها ليس لها وجود حقيقي في الأصل. فهذه المعاني من (عطاء وكرم وغفران وتجاوز و...) تعود إلى من استعيرت هذه الباب لكرمه توصيفاً مجازياً. وهذا التجاوز للمواصفات الخاصة بالاشياء المعروفة عند العقلاء قد تم بوساطة الاسلوب المجازي الاستعاري لذا قيل ان «للاستعمال الاستعاري أهمية خاصة(...) لما يحويه من قدرة ابتكارية على تجاوز المواصفات المألوفة إلى خلق مواصفات جديدة، دون اللجوء إلى توارث صور مجازية ربما تكون قد فقدت مجازيتها أو ماتت فتصبح عديمة الفائدة اسلوبياً»[٣٦]. وهذا ما نجده في هذه العبارات ومنها ما جاء في قوله عليه السلام: «**ألهمتني معرفتك**»[٣٧].

فهنا وظّف عليه السلام الـ (لَهم) الذي أصله الابتلاع[٣٨]، لتوصيف مدى معرفته به (سبحانه) وتجذّر هذه المعرفة عند شخصه الطاهر. فهو ليس قاضماً لها وحسب بل وملتهماً. فهي كما أُلقيت في قلبه من لدُن (الله) سبحانه. وهذا ما ذهب إليه العلماء في تفسيرهم للإلهام في قول (الله) تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها﴾[*] إذ قالوا: «الإلهام: إلقاء الشيء في الروع، ويختص ذلك بما كان من جهة (الله) تعالى وجهة الملأ الأعلى (...) وأصله من التهام الشيء وهو ابتلاعه»[٤٠]. فهنا الاستعارة جاءت في المفردة (الهمتني) وهذا المجاز التشبيهي الاستعاري قد يكون تقديره الحقيقي: الهمتني معرفتك كالتهام الفصيل الحليب. فكأنه عليه السلام مُشرّب بها وهذا التمثيل يُعبِّر عن قوة

المعنى ودقة اختيار الألفاظ المناسبة له، فأُختير ما وضع أصلاً لما هو مادي لتوصيف ما هو معنوي وهذا سببه الثقة والتمكّن إذ إن ابتلاع الشيء يُعبِّر عن الحيازة عليه والتمكُّن منه. أو قد يكون سبب هذا الاختيار القصدي لهذه المفردة لتوليد الصورة التي تُمثّل التهام المعرفة بالتهام الأشياء التي ينتج عن التهامها هضمها وبالتالي توزيع فوائدها على الجسم. فكذلك المعرفة، فهي أيضاً توزّعت على العقل والقلب وعلى كل الجوارح؛ إذ إن المعرفة الحقة (لله) سبحانه تعمي البصر عن النظرة التي لا ترضي (الله) وتمنع اليد عمّا لا يرضي (الله) سبحانه أيضاً، وكذلك الاذن في سمعها والرجل في سعيها و(...) وحتى التفكير بغير المشروع. فالمعرفة هُضِمت بعد التهامها وتوزعت على كل دقائق البدن فغذتها كما يُغذي الحليب البدن.

وهذه الصورة المحسوسة جاءت لتُعبِّر عن اللامحسوس؛ لأن المعرفة لا يُمكن أن تُبتَلع. واعتماد هذه الصورة عبّر وبيّن ثقة الإمام عليه السلام بمعرفته به (سبحانه) التي عرّفه (الله) بها. كما اننا نتحسس من وراء هذه الصورة عملاً هو مُسبِّب أيضاً في بلورتها فهو عليه السلام عمل وفق هذه المعرفة. فأصبحت المعرفة هي التي تسيره عليه السلام ولشدة تأثيرها على شخصه الشريف قال انه التهمها. وعادة يكون (اللهم) للأشياء المفيدة (الأكل والشرب) وهي ما يقوى بها الجسم على الحركة أي على وجودها تتوقف قدرة الفرد على الحركة والاستمرار، وكذلك المعرفة فيمكن أن نتصوّر أهميتها في حياة الإمام عليه السلام وأفعاله كأهمية ما يلتهم الفصيل من حليب مثلاً.

أما عن سبب اختيار لفظة (اللهم) دون (الابتلاع)، فقد يكون لأن البلع يكون بعد المضغ إن كان ما في الفم (طعاماً). كما إن الابتلاع يدل على التدرج في الأكل والشرب. وهذا التأني فيه إشارة إلى امتلاء جوف الآكل –وإن كان نسبياً– أي حتى ولو كان فيه سيماء الشبع فقط. أما الالتهام فلا يكون معه مضغ ولا تدرّج ولا تروّي، وهذه الصورة تنقل معها شدة الجوع والظمأ عند الآكل لذا فهو يلتهم ولا يلتقم.

فالجائع هو خير مستأهل للأكل لما يملك من قابلية على الأكل بشراهة. وكذا الإمام عليه السلام فهو خير مستقبل للمعرفة لذا ألهمه (الله) عز وجل إياها؛ لمعرفته (سبحانه) به عليه السلام وباحتياجه لها وعمله بها وتوظيفه لها فاستودعها فيه ليملأ (سبحانه) الفراغ الذي يشعر به عليه السلام بدونها. وهذا الفراغ يشبه إلى حدٍ ما فراغ جوف الجائع العطش. فهذا التشبيه الاستعاري يعكس لنا مدى احتياج الامام عليه السلام لهذه المعرفة وقابليته في استيعابها فصار أرضية مناسبة لاستقبالها.

وقوله عليه السلام (الهمتني) ولم يقل (التهمت) يدل على ان تملّك هذه المعرفة محصور بيد(الله) جلّ وعلا فيستودعها في قلب من يشاء من عباده المخلصين ولذا قال عليه السلام (الهمتني) ولم يقل (الهمتنا)؛ لخصوصيتها. فهي لم ولن تكن متاحة لجميع العباد. فاختيار لفظة(الهمتني) يدل على شدة احتياج الملتهم عليه السلام وعلم الملهِم (سبحانه) بهذا الاحتياج والصورة الاستعارية قدّمت هذا المعنى وهي التي بيّنت أهميته عند قائله عليه السلام.

كما ان قوله عليه السلام: «**عميت عين لا تراك**»[٤١] من المجاز الاستعاري المكني؛ لأنه عليه السلام لم يقصد هنا ب(العين) الحاسة المعروفة؛ لأنه (جلّ وعلا) لا يُرى فهذه العين أراد بها (البصيرة) أو (الاستدلال العقلي) أو (الحق)؛ لأنه (سبحانه) موجود فهو حق وله حق والمستدل على وجوده موجود فهو حق وله حق وهذا استدلال عقلي. لذا قال عليه السلام عميت عين لا تراك أي لا وجود لعين لا تراك فلا حَقّ لها؛ لأنها بحكم المعدم. فمفردة العين الدالة على البصيرة جاء بها هنا عليه السلام تشبيهاً بـ (العين) الحاسة التي هي أهم الحواس في الكشف عن حقائق الاشياء والوقوف عليها. ولكنه عليه السلام حذف المشبه به لأن التقدير الحقيقي: عميت بصيرة لا تراك كما تعمى العيون عن رؤية الأشياء، وأبقى على أكثر من لازمة له لتدل عليه فـ (عميت) تدل على وجود المشبه به و(تراك) تدل على وجوده أيضاً؛ لأن العمى يصيب حاسة البصر في العين.

والرؤيا تتم بالعين الحاسة أيضاً. فاستعارة الامام عليه السلام لهذه الصورة جاء ليُبيّن ان البصيرة ليست بأقل أهمية من البصر بل هي أهم منه لذا أبقى على لازمتين من لوازم المحذوف تبياناً لشدة المشابهة بينهما وتنبيها على أهمية المشبّه ففاقد البصيرة يتخبّط كفاقد البصر وأشد.

ومن الصور الاستعارية الواردة أيضاً ما جاء في قوله عليه السلام: «**ان الهوى بوثائق الشهوة أسرني**»[٤٢]. فهنا المعاني مجازية غير حقيقية؛ إذ جعل عليه السلام للشهوة وثائق وهذا بعيد عن المعنى الحقيقي للوثائق والشهوة؛ لأن الشهوة شيء وجداني. إلّا انه عليه السلام جعل لها وثائقاً تشبيهاً لها بالعدو فوثائق الشهوة كوثائق العدو. وهذا التشبيه الاستعاري بيّن مدى تأثير هذه الرغبات على الإنسان وسلطتها وتسلطها في التحكم بحياته. وحذف المشبه به في هذه المواطن عمل على تركيز الانتباه على المشبه ووجه الشبه للوصول إلى أقصى درجات المبالغة التأكيدية لتبيان أثر هذا المشبه.

كما ان في العبارة معنى مجازياً آخر إذ إن الإمام عليه السلام بقوله: **ان الهوى بوثائق الشهوة أسرني**. جعل من نفسه أسيراً للهوى. وهذا الاسر غير الاسر الحقيقي؛ لأننا نعلم ان الاسر يحصل في الحروب مع العدو. لا يحصل مع الهوى لكنه استعار عليه السلام هذه الصورة لتشبيه الهوى بالعدو وهذا مجاز في غاية الجمال والدقة. لأن الهوى ذمه (الله) سبحانه في كتابه العزيز وفي أكثر من موطن ومنها قوله تعالى: ﴿**يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَليفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبيلِ اللهِ إِنَّ الَّذينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبيلِ اللهِ لَهُمْ عَذابٌ شَديدٌ بِما نَسُوا يَوْمَ الْحِسابِ**﴾(*)؛ ذلك لأن الهوى يهوي بمن اتبعه إلى كل داهية في الدنيا وإلى الهاوية في الآخرة[٤٤]. فحقيق على الإمام ان يشبهه بالعدو؛ لأنه يهلك صاحبه عاجلاً و آجلاً سواء أكان هو من يضل صاحبه بشكل مباشر أم غير مباشر؛ لأن قوله عليه السلام: **ان الهوى بوثائق الشهوة أسرني** يمكن ان يكون الهوى قد أسر الإمام عليه السلام وفق احتمالين:

انه عليه السلام أراد أن يجعل الهوى هو من يأسره بشكل مباشر (أي هو من ينفذ هذه العملية). فيكون الهوى هو العدو الذي يأسر الإمام عليه السلام دون وسيط ويكون المعنى ان الهوى لوثائق الشهوة أو مغرياتها أسرني والتقدير: أسرني الهوى كأسر العدو. فالهوى هو من قام بالفعل.

أو انه أراد عليه السلام أن يجعل من وثائق الشهوة أداة بيد (الهوى) وهنا يكون عليه السلام قد شبه (الهوى) بالعدو وشخصه الطاهر بالأسير ووثائق الشهوة بالجند التابعة للعدو وهي التي تقوم بتطويقه وأسره لتضعه بين يدي العدو (الهوى) والتقدير وفق هذا يكون: ان الهوى بوثائق الشهوة أسرني كأسر جند العدو لي. والمعنى ان الهوى اسرني بوساطة وثائق الشهوة.

وهذه الاحتمالات التي تخرج إليها النصوص ما يُمكِّن النظر فيها هو الاستعمال المجازي وإلّا لما أمكن الخروج إلى أي دلالة سوى الحقيقية. إذن فاللفظ «المستعار قد نقل عن أصل إلى فرع للبيان»[٤٥]. فمهما كانت النصوص المشحونة بالصور الاستعارية شعريتها عالية واحتمالية التعدد في الوجوه كثيرة إلّا ان معانيها الأصلية تبقى تنماز بأحاديتها؛ لأن لكل لفظ دلالة حقيقية تُقرن به.

أما الدلالة الجديدة فتكون سياقية تختلف من سياق لآخر يعمد إليها المنتج ليُعبِّر عن فكرة أو معنى في ذهنه. ومن هذه الألفاظ التي تغيّرت دلالتها أيضاً، ما جاء في قول الإمام عليه السلام: «**ما الذي يحجبني عنك**»[٤٦] وهنا استُعمِلت لفظة (يحجبني) استعمالاً مجازياً استعارياً وعلاقة المشابهة في هذا الاستعمال جاءت من توظيف معنى الحاجب الذي يمنع الناس عن رؤية من يريدون. وبذا يكون عليه السلام تصوّر بمخيلته ان الملك القدوس (جلّ وعلا) يوجد حاجب بينه وبين الناس يمنع الناس من الوصول إليه. مستشفاً هذا المعنى من الحاجب الذي يقف في أبواب قصور من يُنصِّبون أنفسهم ملوكاً وحكاماً. إلّا انه عليه السلام قد حذف المشبه به وأبقى على لازمة من

لوازمه لتدل عليه وهي (يحجبني) مع ان هذا الحاجب هو غير الحاجب الحقيقي إلّا ان الوظيفة تتشابه فبكلتا الحالتين وظيفته المنع. وطالما الحاجب هنا هو غير الحاجب الحقيقي(أي انه ليس برجل) فمن الممكن أن يُعبِّر عن أكثر من دال. فقد يكون عليه السلام أراد بهذا الحاجب الإشارة إلى الذنوب الكبيرة التي يرتكبها الفرد منا فتبعده عن (الله) سبحانه؛ لأنه (سبحانه) يحب التوابين بدليل قوله المبارك: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾(*) ومن حبه (سبحانه) للتوابين نستدل على انه لا يحب المذنبين المصرين ومن لا يحبهم قطعاً لا يقربهم. اذن فالذنوب تُبعِد صاحبها عن (الله) تبارك وتعالى وتحجبه عنه. أو انه عليه السلام أراد بهذا الحاجب الإشارة إلى الانشغال بأمور ليست بمعاصي ولكنها تخلو من ذكر (الله) سبحانه ونية التقرّب بها إليه (تعالى). ويمكن أن يكون عليه السلام قصد بالحاجب عدم المعرفة الحقة (للمحجوب) سبحانه فعدم الوقوف على جوهر الشيء ومعرفة حقيقته مدعاة للابتعاد عنه، وهذا ما يحدث مع عامة الناس. إذ إن عدم معرفة لطف (الله) سبحانه ورحمته وتحننه وحبه لخلقه سبب ابتعاد الكثير عنه (تبارك وتعالى).

أو قد يكون الإمام المعصوم عليه السلام يقصد شيئاً آخر، فنحن نتكهن بحسب علمنا ومعرفتنا وهو عليه السلام قال بحسب علمه ومعرفته وشتان بين الاثنين. كما يمكن أن يكون عليه السلام أراد عدة معانٍ مجتمعة –التي ذكرناها وغيرها– والقرينة الدالة على هذا وجود أداة الاستفهام (ما) فلو كان ما يحجبه عن (الله) سبحانه شيئاً معيناً لما سأل عليه السلام بقوله: ما الذي؟ فسؤال الإمام عليه السلام يدل على انه يدور في ذهنه أكثر من احتمال او اكثر من أمر أي أراد القول: أي من هذه الأمور (الذنوب – الانشغال – عدم المعرفة – (...)) يحجبني عنك يا رب؟ فيمكن انه عليه السلام أرادها مجتمعة أو

أراد باستحضارها جميعاً اختيار أحدها. والله من وراء قصده. أما المعاني المتعددة هذه المتحققة بوساطة المجاز فهي التي تجعله «في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة، وأحسن موقعاً في القلوب والاسماع»(٤٨).

وحقيقة الأمر ان المعنى لو كان ليتحقق في الاستعمال الحقيقي لما لجأ مُنتجو النصوص إلى المجاز وبهذه الكثرة. ولهذا قال بعضهم: «ان كل استعارة حسنه فهي توجب بيان لا تنوب منابه الحقيقة، وذلك انه لو كان تقوم مقامه الحقيقة كانت أولى به ولم تَجُز الاستعارة»(٤٩).

وعليه فلابُدّ من فائدة تتحقق بالاستعمال الاستعاري لا تستطيعها الحقيقة، فقد تكون الفائدة بتحقيق المعنى. إذ توجد معان لا نصل إليها إلّا بالمجاز ومن هذه المعاني على سبيل التمثيل ما جاء في النص الحسيني الشريف في قوله عليه السلام: «**يا من (....) رآني على المعاصي**»(٥٠) حيث هنا نجد الإمام الحسين عليه السلام قد استعمل لفظة (رآني) وهذه اللفظة بمجرد سماعها يخطر في ذهن السامع حاسة البصر (العين). فالرؤية تتحقق بوجودها. ولكن عندما نقول إن (الله) سبحانه وتعالى يرى. فهل معنى هذا انه (جل وعلا) يمتلك العين حاسة البصر المعروفة؟ قطعاً لا. لكن حقيقة ويقيناً (الله) سبحانه يرى. فالسؤال الأدق: هل (سبحانه) رؤيته كرؤيتنا؟ والجواب أكيداً لا؛ لأنه (سبحانه) ليس بجسم ولا يمكن الاحاطة به ولا يمكن توصيفه ولا الوقوف على حقيقته. إذن فالشيء الذي في أذهننا من انه (سبحانه) يعلم بنا ولا يخفى عليه شيء نحن لا نعلم كيفية تحققه ولا نعلم حقيقته أصلاً لذا يستحيل التعبير عنه بلفظ مناسب له؛ لأن إن لم تتضح ماهية المدلول فوفق ماذا نضع الدال؟ ولكن لتقريب هكذا معاني تقدح في الأذهان نعمد إلى استعارة ألفاظ تنطبق على ما هو ملموس لتقريب وتوضيح ما هو عقلي. فالأفكار والمعاني أو الأشياء الذهنية التي لا ندرك كنهها ولا نمتلك العلم بكيفيتها نستعير لها ألفاظاً لتقريبها

لا لنصفها الوصف الدقيق المماثل لحقيقتها. فالاستعمال الاستعاري يحقق وظيفة التعبير عن المعاني الذهنية دون عناء كما انه يساعد متلقيه على الفهم والاستيعاب. فهنا لولا الاستعمال الاستعاري للفظة (رآني) لاستحال التعبير عن المعنى. كما ان هذه الاستعمالات الاستعارية تعطي النصوص قوة وصلابة تساعد على جعل النص أكثر تماسكاً حتى تكون صوره مكمّلاً بعضها بعضه الآخر بشكل متسلسل ومثله ما جاء في قول الإمام عليه السلام: «**إلهي كم من طاعة بنيتها وحالةٍ شيدتها هدم اعتمادي عليها عدلُك**»[٥١]، فهنا نلحظ توظيفاً لألفاظ البناء والتشييد والهدم وكأن الحديث عن مسكن بني وزخرف ثم هُدِم. لأنه عليه السلام شبه الطاعة والحالة التي يجعل نفسه عليها بما يبنيه الإنسان ويشيّده. والتقدير: كم طاعة بنيتها كبناء البيوت. وكذا الحال في تقدير الحالة.

إلّا ان هذا البناء لم يكن ليستمر لوجود ما يهدمه وهنا استعارة أخرى وهي تشبيه (العدل) بالشيء الذي يهدم البناء. فقد يكون مراده عليه السلام من هذا الاستعمال توصيف الطاعة والأطوار المختلفة للإنسان التي يشعر بها بأنه فعل شيئاً يُحسب له كما يصف (العدل الإلهي) الذي يهدم الاعتماد على هذه الطاعات والحالات لا تجرؤاً منه عليه السلام على عدله (سبحانه) بل اعترف بالتقصير والايهام الذي يقع به العبد. فأحياناً العبد يعمل عملاً صالحاً (وهنا ما أطلق عليه الإمام عليه السلام بالبناء) ويحسب ان هذا له ولكنه لا يعلم انه ذهب ادراج الرياح؛ لأنه كان مرائياً فيه مثلاً. أو انه عمل عملاً يحسبه طاعة وفيه ظلم وحيف على الآخرين. أو أي عمل يحسبه العبد صالحاً وسيُكافأ عليه وهو عند (الله) لا يضر ذلك العبد ولا ينفعه ليس بظلم منه (سبحانه) بل بعدل وانصاف واعطاء كل ذي حق حقه؛ لأن أعمال فيها غبن أو أذى أو رياء لا يقبلها (سبحانه) وان قبولها لا يتوافق مع عدله (تعالى) فالعدل الإلهي يقتضي عدم الظلم ولا يُساوي عمل المرائي بعمل المخلص المريد لوجهه (سبحانه).

فكل أمر مخالف لأمره (تعالى) يُعد ناسفاً لأجر الطاعة وهكذا أمور فهي من فعل الإنسان ذاته فهو المقصر وما العدل الإلهي إلّا كاشف لما يختبئ وراء هذه العبادات وبهذا يكون قد هدم الطاعة وأذهب بفضيلتها وجرّدها ممّا يترتب عليها من أجر. والهدم جاء تابعاً للبناء فجاء الترتيب متسلسلاً فبدأ عليه السلام بـ (بنيتها) وهذه اللفظة وإن أُطلقت مع البيوت الكبيرة إلّا انها في الغالب تأتي مع البنايات الصغيرة، فيقول أحدنا: بنيت بيتاً.

أما قوله عليه السلام (شيدتها) فهذه اللفظة نجدها في الأغلب مع البنايات الضخمة وقد وردت في القرآن في مثل هذا المعنى ومنه ما جاء في قوله (سبحانه): ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هذه مِنْ عِنْدِ اللهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هذه مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ فَمَا لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾(*)، ومنه أيضاً قوله (تعالى): ﴿فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها وَهِيَ ظالِمَةٌ فَهِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾(**). ثم انتقل عليه السلام إلى (هدم). وهذا الترتيب هو الترتيب الحقيقي؛ لأن البناء طبيعته سابق للهدم. فإن لم يكن البناء موجوداً فماذا نهدم؟ وهذا التدرّج في استعمال الألفاظ يجعل القارئ يتدرّج معها بانياً في مخيلته صورة لهذه المعاني التي هدمها أخيراً العدل فينسفها وتُنسف معها هذه الصور من مخيلته لعدم جدوتها؛ لأن هكذا طاعات لا تجدي نفعاً ويستشف القارئ الكيس أو السامع من هذا أمراً بالنهي عن هكذا طاعة. فيكون المنشئ هنا متحكماً بذهن القارئ ليس جالبا له فقط. كما ان استعمالاً كهذا الاستعمال يجعل ممن يُنشؤون النصوص أكثر تفاعلاً مع نصوصهم لارتباط عباراتهم ارتباطاً معنوياً يُتمم بعضه بعضاً.

هذا وإن الاستعمال المجازي الاستعاري «يكشف عن ايحائية جديدة في التعبير لا يحس بها السامع في الاستعمال الحقيقي وهي من أبرز صور البيان العربي وأروع

مشاهد التصوير الفني»[٥٤]. فالاستعارة لها دور في تصوير المعنى تصويراً تتكّثف معه الدلالة وتؤكَّد بمؤكدات غير لفظية تصويرية تتخيلها الأذهان حتى تتيقن بتحقق هذه المعاني وحدوثها.

غير التشبيهية

من مفاهيم المجاز انه «ما أُفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين المعنى الأول وهذا القيد الأخير يتم تحديد المجاز؛ لأنه لولا تلك العلاقة لما كان مجازاً من الأول بل وضعاً جديداً»[٥٥]. وان بُنيت هذه العلاقة على غير التشبيه أي (على الملابسة) أصبح المجاز مرسلاً؛ لأن المرسل «ما كانت العلاقة فيه بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسه غير التشبيه»[٥٦]. وسُمي هذا المجاز مرسلاً لعدم ارتباطه بقيود تحدده وتقيده[٥٧]. فهذا الضرب طليق؛ لأنه «أطلق عن التقييد بعلاقة واحدة أو لأنه أرسل عن دعوى الاتحاد (...) إذ ليس العلاقة فيه بين المعنيين المشابهة حتى يدعى اتحادهما»[٥٨]. فلو كانت العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي مبنية على المشابهة لصار المجاز مقيداً بتوفير وجه شبه بين المعنيين ولكنه أُطلق وأُلقي فيه الحبل على الغارب وتركه صاحبه مرسلاً.

ويأتي هذا النوع من المجاز مفرداً ومركباً. ولا بد لهذا التوظيف اللغوي – المعنوي من علّة تكمن وراء مجيئه تتحقق عليها فائدة أو وظيفة بيّنها الدكتور فضل بقوله: «انه يكمل الوظيفة الاشارية العادية للغة في نفس الوقت الذي يبرز فيه الجوهر الشكلي للرسالة (...) أي ان المجاز المرسل يُعبِّر عن طريقة رؤية الاشياء والاحساس بها»[٥٩]. فهذا الصنف المجازي ينقل المعنى المراد إيصاله نقلاً أميناً مع تسليط الضوء على بؤرة النص حرصاً منه على الفكرة من التلاشي والتفتت.

واستعمال الألفاظ هنا في غير معناها الأصلي لابدّ من علاقة تربطه بالمعنى الأصلي ومنها السببية والمسببية والجزئية والكلية والحالية والمحلية و(...)[٦٠].

وهذه الاستعمالات غير الحقيقية لدلالات الألفاظ لها حضور في النص الحسيني الشريف. ولعلّ من دواعي حضورها رغبة الإمام عليه السلام في مخاطبة (الحق) تعالى بأساليب مؤدبة وعبارات مشذبة تنم عن أخلاق مهذبة. إضافة إلى ما في الخطاب الفني من رضى للذوق العربي وهذا ما ارتضاه عليه السلام في خطابه له (سبحانه)، كما ان وراء كل نتيجة سبب فكل توظيف غير حقيقي له سبب كما تبيّن وسيتبيّن. ومن هذه الاستعمالات غير الحقيقية ما ورد في قوله عليه السلام: «**يا ذا الجلال والاكرام والفضل والانعام والايادي الجسام**»[٦١]. فلفظة (الأيادي) الواردة في العبارة لها معنيان أحدهما الحقيقي والآخر المجازي الذي يُفهم من السياق؛ لأن مجيء اللفظة ضمن أخواتها في سياق واحد –أي لو انها كانت بمفردها غير منظمّة إلى غيرها– لفهم منها المعنى الأول فقط؛ لأن اليد ذلك العضو من الجسم الذي يمثل أحد الأطراف. ولولا السياق لما فهم سوى هذا المعنى. إذن فالسياق هنا فرض معنى آخر لهذه اللفظة؛ لأن مخاطبة (الحق) سبحانه بيا ذا الأيادي عبارة غير صحيحة بحسب ظاهرها؛ لأنه (سبحانه) «لم يُطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته (...) تعالى الله عمّا يقول المشبِّهون به والجاحدون له علواً كبيراً»[٦٢].

فالمعنى المقصود من (الأيادي) النعمة والعطاء وهذا المعنى مأخوذ من قول (الله) سبحانه: ﴿وَقالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْياناً وَكُفْراً وَأَلْقَيْنا بَيْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَالْبَغْضاءَ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ كُلَّما أَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً وَاللهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾(*). فالعرب كانت تُسمي النعمة يداً لأنها تُعطى باليد[٦٤]. فاليد سبب في العطاء وهذا الاستعمال المجازي المرسل

الكنائي السببي جسّد المعنى وصوّره تصويراً تدركه الحواس فجعل هناك أيادي عظيمة تُعطي عطايا عظيمة، في حين كان بالإمكان القول يا واهب النعم العظيمة لكنه عليه السلام قصد نقل المعنى إلى عالم الحواس لما في هذا النقل من توضيح لما لا تقع عليه الحاسة؛ لأن الحاضر والمشاهد أوضح من الغائب[٦٥] لذا حاول عليه السلام إحضار المعنى وتجسيده مجازياً حرصاً منه على الدقة في النقل والتوصيل.

وهذا ما أعطى العبارة وفرةً دلالية حتى ان هذه الأيادي الجسام أصبح معناها واضحاً في شموليته لكل النعم والمواهب؛ مع التأكيد على وفرتها وديمومتها. وهذا التصوير كما انه يؤثر في القارئ فإنه لابُدّ من تأثيره في المنشئ عليه السلام لذا وقع اختياره عليه. وقد ورد في النص استعمال آخر مقارب لهذه الصورة وذلك في قوله عليه السلام: «واقمني بصدق العبودية بين يديك»[٦٦]. فبين يديك هنا لا يُقصد منها ظاهر اللفظ. فهذا التعبير لو نظرنا له من زاوية أدق لوجدناه تعبيراً مجازياً حتى عندما نقوله لمن يمتلك اليدين من البشر؛ فعندما نقول لشخص (أليس هذا البستان بين يديك؟) فلا نقصد ان البستان الذي تقاس مساحته بالدوم هو بين يدي الرجل انما نقصد وارد هذا البستان بين يدي الرجل. وبذا أصبح البستان من ناحية إمكانية التصرف به هو بين يديه وذلك الرجل هو مالكه والبستان بين يديه.

فهذا التركيب عبّر عن التملّك والقدرة في التصرّف وعودة الشيء إلى صاحبه. فهو تعبير مجازي عندما نقوله لشخص ما. ووظّف الإمام عليه السلام هذا المعنى في تقديم خطابه له (سبحانه) وقطعاً هو (جلّ وعلا عما يقول المشبِّهون) لا يمتلك اليدين. فأصبح التعبير مجازاً في مجازٍ لتبيان قدرته (سبحانه) وإحاطته بمملكته وعلمه بأحوال كل من فيها لذا قال عليه السلام: **اقمني بصدق العبودية**. فسأل العبودية الحقة الصادقة لشعوره بعظمة (الحق) سبحانه لإحاطته بنا علماً ووقوفنا بين يديه بمشيئته وإرادته وقدرته وتمكنه في التصرّف بنا وبأحوالنا، والوقوف بين يديه أي في ساحته

عبّر عن سلطانه وملكه. وهذا التصوير وضع على الدلالة الناتجة عن المجاز هالة من القدسية والعظمة تناسب العظمة الحقيقية التي لم يُكشف عنها لولا المجاز وإن حدث وكُشِفت فلم تكن بهذه الجمالية؛ لأن المجاز ينماز بإضفاء طاقة تعبيرية هائلة عن طريق الاختزال والحذف والإيجاز(٦٧).

ومن المجاز المرسل أيضاً قوله عليه السلام: «**اعتق رقبتي من النار**»(٦٨). وظاهر المسألة هنا ان العتق خاص بالرقبة. ولكن المعنى المقصود غير هذا؛ لأنه غير معقول أن يُسأل (سبحانه) عتق الرقبة وترك باقي الجسد في النار! فالمقصود بالرقبة هنا (الإنسان) فاعتق رقبتي أي: اعتقني. وهنا أطلق عليه السلام الجزء وأراد به الكل فالعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي الجزئية.

وهذا المعنى يُعضّده ما ورد في القرآن الكريم في قوله (سبحانه): ﴿**وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللهِ وَكانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً**﴾(*). ومعناه عتق إنسان مؤمن مملوك(٧٠).

وهذه العلاقة صوّرت المعنى تصويراً مقصوداً؛ لأنه من الممكِّن أن يكون سبب اختيار هذه (اللفظة) ما كان شائعاً. إذ إن العرب كانوا يعاقبون المذنب والمعتدي بضرب رقبته وقطعها وتحديد هذه المنطقة قد يكون لأن الضرب عليها يضمن موت المضروب وبضربة واحدة وبلمحة بصر فمن أراد أن يفتديه يدفع الدية مقابل ألّا تُقطع رقبته أي ألّا يقتلوه وشاع هذا الاستعمال. فقد يكون الإمام عليه السلام خص الرقبة بالذكر؛ لأن ضربها يعني الهلاك وعتقها يعني الحياة. فوظّف الإمام عليه السلام معنى الموت والحياة توظيفاً مجازياً في عبارته فجعل النار التي أراد بطلبه منه (تعالى) العتق

منها الموت، والحياة التي يحياها من كان مملوكاً بعد العتق بالجنة. وهذا المعنى ما كان ليحضر هذا الحضور المميّز بالتكثيف المعنوي والاقتصاد والترشيد اللفظي لولا المجاز؛ لأن المعنى المجازي الأخير جاء نتيجة اتحاد المعنى الحقيقي للألفاظ (عتق- رقبة) مع المعنى المجازي الذي شاع عند العرب -لأن عتق الرقبة عندهم يعني عتق الشخص بأكمله- فعتق الرقبة هو عتق صاحب هذه الرقبة من الموت أو الرق. فالتوظيف المجازي الأخير(عتق الإنسان من النار) جاء حاملاً لأكثر من معنى وهذا أقوى وأوكد في الدلالة. لذا قيل إن المجاز المرسل «يؤدي في اللحظة الأولى إلى تلخيص خواص الأشياء في وجدان المتحدِّث واختزالها إلى خاصية فريدة يتمركز عليها انتباهه وتتوقف هذه اللحظة على حرية ذهنه في تجاوز كل الصعوبات للوصول إلى هدفه بطرق عديدة»[٧١].

فالمجاز في بعض الحالات يكون وسيلة افصاح عن المعنى وتفسير أدق من الحقيقة فأحياناً نُفسِّر الحقيقة بالمجاز؛ لما فيه من زيادة في الفائدة لإمكانيته في استيعاب المعنى الحقيقي إضافة إلى المعنى الجديد الذي يتولّد في الذهن فيُعبّر عنه مجازاً بإضافة قرائن وعلاقات لغوية جديدة بين المعاني الحقيقية والمجازية[٧٢] فعلاقة الملابسة في هذه البنية المجازية جعلتها تكون أكثر ايحائية من الحقيقة.

الاسنادية

ويتم في هذه البنية المجازية إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له لعلاقة مع قرينة تعمل على منع ارادة المعنى الناتج عن الاسناد الحقيقي[٧٣]. وسُمي عقلياً «لاستناده إلى العقل دون الوضع»[٧٤] أي «لتجاوزه عن مكانه الأصلي بحكم العقل»[٧٥]؛ لاعتماده الإسناد. كما ان هذا النوع من الإسناد يُسمى بالحكمي[٧٦] «لتعلقه بالحكم»[٧٧]. كما انه يُسمى مجازاً في الإثبات لتعلقه بالإثبات وإن وقع في

النفي[٧٨]؛ لأن «النفي ما لم يُجعل بمعنى الاثبات لا يكون مجازاً»[٧٩]. وعدّه الجرجاني من كنوز البلاغة[٨٠]؛ لأنه يُنبئ بحذاقة صاحبه ويُفصح عنها فهو يقوم على علاقة إسنادية بعيدة عن الحقيقة يسوغها الغرض الدلالي لواجدها ووجود القرينة يُضفي المقبولية عليها. لذا قال عنه الجرجاني: «كل جملة اخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه في العقل لضرب من التأوّل»[٨١]. وهذا يُبيِّن بعد المعنى الحقيقي للألفاظ والتراكيب عن المعنى الثانوي أو الطارئ الذي يحدد السياق الاسنادي. وعدم التجاذب هذا بين الحقيقة وما انشطر عنها من شأنه «أن يَفْخُم عليه المعنى وتَحْدُثَ فيه النّباهةُ»[٨٢].

وهذا النوع من المجاز جاء في أكثر من موضع في النص الحسيني الشريف ومنه ورد في قول الإمام عليه السلام: «خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً»[٨٣] فنلحظ هنا أن الخسران أُسند إلى الصفقة. والحقيقة ان الصفقة أعجز من أن تخسر أو تربح. فالخاسر أو الرابح يكون صاحب الصفقة أو المسؤول عنها لا الصفقة ذاتها. ولكنه عليه السلام أسند الخسران للصفقة، فقال: خسرت صفقة عبد ولم يقل: خسر عبد صفقته. ولعله يكون سبب هذا رغبته عليه السلام اطلاق المعنى واتساعه وعدم تقييده. فلو قال: خسر عبد لحدّ المعنى بصفقةٍ معينة ولأصبح المعنى متقوقعاً في حيزٍ مغلق. لكن قوله: خسرت صفقة عبد شملتْ جميع الصفات لجميع العباد طالما لا يوجد فيها نصيب من حبه (سبحانه). فهذا المجاز في الاسناد العقلي جاء باسناد الفعل لا إلى فاعله الحقيقي بل إلى السبب؛ لأن الخسارة إن تحققت هي أو الربح فسببها الصفقة. فهي مجرد سبب. فهنا أطلق السبب وأراد المسبِّب. ولعل التأكيد على المعنى والمبالغة فيه والرغبة في تصوير مدى سعة سلبية الامور البعيدة عنه (سبحانه) هي سبب إيجاد هذه العلاقة الاسنادية غير الحقيقية.

ومثل هذه العلاقة أيضاً ورد في النص في قوله عليه السلام: «**أقالني منها فضلك**»[٨٤] فنجد هنا مسنداً وهو الفعل (أقال) ومسنداً إليه وهو (فضلك). ويظهر لنا من ظاهر الكلام ان الإقالة مسندة إلى الفضل والمتأمل يدرك ان الفضل لا يقيل. إذن فيوجد محذوف في الجملة وعليه يكون التقدير (أقلتني يا رب بفضلك) فالفضل أصبح سبب الإقالة والمقيل(سبحانه). فإسناد الإقالة إلى سببها وليس إلى فاعلها إسناد مجازي. قد يكون اختيار المنشئ له رغبة في إظهار سعة فضل (الله) سبحانه وتبيان ملازمة هذا الفضل له (سبحانه) حتى أسند الفعل إليه بتخيّل مقصود منه عليه السلام للاعتراف بلطفه وفضله (سبحانه).

ومما يجترحه الذهن اتجاه هذا الإسناد السببي هو مراد الإمام عليه السلام في استدامة هذا السبب وزيادة سعته بإشارة وطلب تلميحي بعيد عن الجأر والتصريح، تمظهرا عن طريق هذه العلاقة التي عدل بها عن إسناد الفعل إلى فاعله الحقيقي لسببه. وقد يكون هذا لأثره الكبير في تحقيق الفعل واحداثه[٨٥].

ومن المجاز الاسنادي أيضاً ما جاء في قوله عليه السلام: «بك أستدل عليك فاهدني بنورك إليك»[٨٦]. وهنا جاءت لفظة (استدل) وهي من الدلالة وهي «ما يتوصل به إلى معرفة الشيء»[٨٧] والفرد منا عندما يضل يحتاج إلى دال أو هاد يدله ويهديه. وهذا المعنى نقله الإمام عليه السلام إلى توصيفه للحق (سبحانه): بك استدل عليك. فبالوقت الذي جعل به الإمام (الحق) سبحانه ضالته جعله دليله. فالمعنى هنا وظَّف توظيفاً مجازياً ليصوّر لنا صورة مجازية. لأن كيف يكون (الله) سبحانه دالاً بالمباشرة –بحسب ظاهر اللفظ– وكيف يستدل عليه؟ فلو قلنا ان هذا الاستعمال حقيقي لاطلقنا عليه (سبحانه) صفات الماديات لتحديده بجهة معينة واستدللنا عليه وشخصناه فجعلناه دليلاً. وكيف يقول بهذا المعنى ابن مَن نفاه نفياً مطلقاً. إذ ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه (...) ومن جهله فقد أشار إليه ومن

أشار إليه فقد حدّه ومن حدّه فقد عدّه»[٨٨]. وهذا ما ينافي الأخذ بظاهر القول ومدعاة إلى الجزم بمجازيته. ولذا لا بدّ من تقدير يوضّح أصولية المعنى وحقيقته ولعل هذا التقدير يكون: بآياتك استدل يا رب على وجودك. وحُذِف المضاف واكتُفي بوجود المضاف إليه الضمير (الكاف) الراجع عليه (سبحانه). وهذا ليس بغريب على العربية إذ إن المضاف يُحذف لقيام قرينة تدل عليه ويُقام المضاف إليه مقامه[٨٩]. ومنه قوله (سبحانه): ﴿وَجاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾(*) فقيل: «الكلام على حذف المضاف للتهويل أي وجاء أمر ربك وقضاؤه سبحانه»[٩١]. ولربما لأن اللفظ المحذوف في قوله عليه السلام: آيات –على التقدير– هو معدم لولا وجود اللفظ المذكور فـ (سبحانه) هو من أوجد الدليل الدال على وجوده. فاكتفى عليه السلام بذكر من أوجد الدليل تعظيماً.

فوجود الآيات تدلّ على وجود واجدها وبلطفه (سبحانه) عقل الإنسان وفطن لهذا الدليل. فلولاه (سبحانه) لما وجد دال ولا ضال أصلاً، فمرجعية الدال والضال له (سبحانه). فذكر عليه السلام الأصل دون سواه. ولعل هذا المعنى هو سبب الإسناد إلى المسبِّب والمراد السبب. كما يمكن أن يكون لهذه العلاقة المسببية سبب آخر لوجودها؛ فقوله عليه السلام: بك أستدل عليك. لم يقصد منه الاستدلال الظاهري. أي لم يقصد الاستدلال الوجودي فقط (أي إثبات وجوده سبحانه فقط) بل قد يكون قصد مدى قدرته وإبداعه وبه قصد المعنى الدقيق للوجود. فوجود الشيء يدل على واجده فالآيات من خلق (السماء – الأرض – الإنسان – (...)) تدل على وجود واجدها (سبحانه) لكنه عليه السلام لم يقل: بك نستدل. بل قال: بك أستّدل. ويبدو من هذا ان استدلاله عليه السلام ليس كاستدلال غيره. فحقيق ان كل ما انبت في الأرض يدل للجميع أو للعامة على وجود (الله) سبحانه. ولكن ﴿وَالأَرْضَ مَدَدْناها وَأَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ وَأَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾(*) و ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ﴾(**) يدل

على حكمة وعدالة الخالق (سبحانه) وهذا الاستدلال لا يصل إليه إلّا أهل العلم ولذا جعله عليه السلام حديثاً ذاتياً فردياً بعيداً عن الجماعة. وهذه التأملات الدقيقة تدل على الأدلة العميقة التي اعتمدها عليه السلام للوصول إلى هذا الاستدلال العلمي الدقيق. فبهذا الصنع الدقيق والمحكم استدل عليه السلام على حكمة (الله) البالغة. وهذه الدقة في الإبداع والعدالة جعلت الإمام عليه السلام يحذف كل شيء ويترك كل شيء ويقصد (الله) سبحانه مباشرة قائلاً: بك أستدل عليك وعلى هذا يكون التقدير: بتقديرك أستدل على حكمتك وعدالتك يا رب.

ومن هذا نجد ان المجاز هنا ترك الباب مفتوحاً لعدة تأويلات ومعانٍ ممكنة إلّا المعنى الحقيقي (الظاهر)؛ لأنه لم يُقصد والقرينة المانعة له معنوية بيّنة في عقائدهم. والمعنى المجازي أعطى دلالة الديمومة والثبوت، لأن إسناد الشيء إلى واجب الوجود ودائم الوجود –ولو كان إسناداً مجازياً– يعطي دلالات الثبوت والاستمرارية والوجوب. فهذا الضرب المجازي عمل كمنبه على فرط التمكّن والثبات[٩٤].

وبعد هذا الاستدلال استرسل عليه السلام ليقول طلبه (فاهدني بنورك إليك) عاطفاً إياه مباشرة دون أي استغراق زمني. وهو أيضاً لا يخلو من المجاز إذ إنه عليه السلام لا يقصد الاهتداء المكاني «من هديت إلى البيت»[٩٥]. وما منع المعنى الحقيقي السابق من التحقق منع هذا المعنى؛ لأنه (سبحانه) لا يُحدّ بمكانٍ معين حتى يُهتدى إليه. فالهداية هنا التوفيق[٩٦]. كما ان الإسناد المجازي واضح الظهور في قوله (بنورك إليك) فهو عليه السلام لا يقصد الهداية بنور (الله) سبحانه بل بنور الإيمان بك ونور الإيمان هذا يؤدي إلى طاعة الله فيكون التقدير: وفقني بنور الإيمان بك إلى طاعتك. فحذف عليه السلام الإيمان الذي يكون وجوده في قلب العبد أكيداً، ولكنه يبقى وجوده عائداً إلى التوفيق الإلهي. ووجوده يقرّب إلى (الله) سبحانه. فنور هذه النعمة (نعمة الإيمان)

نسبه عليه السلام إلى (الله) سبحانه؛ لأنه منه وإليه. وحذف الطاعة وأبقى المضاف إليه (الكاف)؛ لأنها تقود إلى(الله) تعالى.

وهذا الإسناد ليس إسناداً موضوعاً بأصل وضع اللغة أي ليس حقيقياً بل هو إسقاط اختياري يعتمد على إمكانية المنتج العقلية ورصيده اللغوي وذوقه الأدبي؛ لأن أصل التعبير الفني غير المتكلّف فكرة (أو معنى) ويختار لها صاحبها ألفاظاً فإن شاء فعبّر تعبيراً حقيقياً وإلّا فيُعبِّر عن طريق إقامة العلاقات غير المباشرة بين اللفظ والمعنى معتمداً على ذكائه ليُعطي العبارة مقبولية ولياقته الأدبية لتُعطيها جمالية تأثيرية.

ويتمثل المجاز العقلي هذا أيضاً في قوله عليه السلام: «محيط بنا علمك»[٩٧] فهنا نجد إن الإحاطة أُوكِلت إلى العلم، والإحاطة من أحاط بالشيء أي أحدق به من جميع الجهات ومنه الحائط[٩٨]. ويبدو ان هذه المفردة جاء استعمالها هنا استعمالاً حقيقياً إلّا ان اسنادها مجازي. فالإحاطة مادية والعلم شيء غير ملموس بل له آثار ملموسة. وعليه لعله يكون المعنى الحقيقي: محيطة بنا آثار علمك؛ لأن آثار علمه (سبحانه) ونتائجه فعلاً محيطة بنا وإحاطتها لا تحتاج إلى بينة فالسماء تظلنا والأرض تقلنا والأجرام تجانبنا وهذا صنيع عالم أبدع لا عن مثال احتذى به. وعلمه (سبحانه) لا يُبلغ حدّه ولا حقيقة وصفه، ولعلّ هذا ما جعل الإمام عليه السلام يسند الإحاطة إلى العلم تأملاً وتأثراً به فأسند إليه كل شيء؛ لأن لفظة (محيط) تشمل كل ما حولنا من سماء وما فيها وأرض ومن عليها. وهذا فيه تأكيد وتبيان للامحدودية هذا العلم. وهذا هو التجوّز في الحكم الذي يجري على الكلمة ففيه تُترك الألفاظ على ظاهرها ويكون معناها مقصوداً في ذاته ومراداً من غير تورية ولا تعريض[٩٩]. ولذا سُمي بالاسنادي؛ لأن التجوّز يكون بالعلاقة الاسنادية بين الألفاظ لا في ذات الألفاظ. فالشيء فيه يُسند لغير ما هو له[١٠٠].

ومن هذا التجوّز الاسنادي أيضاً ما جاء في قول الإمام عليه السلام: «نبهتني لشكرك وذكرك»[١٠١] وهنا نجد ان الإمام عليه السلام قد أسند التنبيه إلى (الله) سبحانه إسناداً مباشراً وهذا فيه تجوّز إسنادي أو مجاز إسنادي؛ لأن ظاهر العلاقة الإسنادية هذه لا يتوافق مع عقيدته عليه السلام؛ لأن التنبيه يحتاج إلى منبِّه أو مذكِّر. وهذا المنبّه ممكن ان يكون بشراً كما يمكن ان يكون خلقاً آخر. لأن التنبيه من نبهته على الشيء إذا وقّفته عليه، ونبهه من الغفلة أيقظه وتنبّه على الأمر شعر به[١٠٢]. وجميع هذه المعاني تدلّ على ان المنبّه يعمل على تحفيز الجانب الإدراكي عند الإنسان حتى يدرك شيئاً معيناً ويقف عليه. وهذه الوظيفة جلّ شأن (الحق) سبحانه وتعالى عن القيام بها؛ لأن مؤديها يكون بتماس مباشر بشكل أو بآخر مع المنبَّه.

فالرسل مثلاً هم من العباد ومع العباد وبعثهم (سبحانه) لتذكير وتنبيه العباد. فهم ينبهون العباد لذكر (الله) سبحانه وشكره عن طريق ذكر المواعظ والنعم والألطاف فتنتبه الناس فتشكر وتذكر ويكون التقدير الحقيقي لقوله عليه السلام وفق هذه الرؤية: نبهني رسولك صلى الله عليه وآله لشكرك وذكرك؛ لأنه صلى الله عليه وآله ذكّر الناس وأرشدهم لطاعة (الله) سبحانه وألقى الحجة عليهم فهو عمل بوصفه منبّهاً ومذكراً.

أو قد يكون عليه السلام جعل من النعم المتوالية وغير المنقطعة والآيات البينات هي المنبّه الذي نبّهه لذكر وشكر (الله) سبحانه لترادفها وشدة ظهورها. وعلى هذا المعنى يكون التقدير الحقيقي: نبهتني نعمك لشكرك وذكرك. وبالاحتمالين كليهما يكون الإمام (الحسين) عليه السلام قد حذف المسند إليه الحقيقي الذي هو الفاعل المضاف وأبقى على المضاف إليه (الضمير) العائد على (الذات الإلهية المقدسة) وأسند إليه التنبيه؛ لأنه (سبحانه) هو من أوجد المنبِّه. وأياً كان هذا المنبِّه فهو عائد له (سبحانه) ومسند في وجوده إلى (الله) تعالى. فالإمام (الحسين) عليه السلام ربما حذف المنبّه استغناء عنه واكتفاء بذكر الأصل الذي أوجده. وعليه يكون هذا المجاز الاسنادي جيء

به تعظيماً وتشريفاً لمن أُسند إليه الفعل سبحانه العظيم المتعال[١٠٣]. فالمجاز –أو الإسناد– العقلي يؤدي وظائف دلالية عقلية مقصودة.

وهذه المزايا التي يتمتّع بها هذا الأسلوب (المجاز) أهّلته لأَن يكون من أحسن الوسائل البيانية التي تهدي إليها الطبيعية لذا يُعتمد في كثير من المواقف لإيضاح المعاني[١٠٤]. حتى انه يأتي متراكماً في بعض الأحيان لما له من أهمية في الكلام، ومن تراكم صوره ما جاء في قول الإمام عليه السلام: «هذا ذلي ظاهر بين يديك»[١٠٥]. وهنا نلحظ مجيء المجاز العقلي الاسنادي والمجاز المرسل، ويتمثل الأول في قوله: هذا ذلي ظاهر والحقيقة الذل لا يظهر هو؛ لأن ما ظهر هو ضد ما بطن[١٠٦] وما بطن لا يمكن الوقوف عليه فما ظهر تجب فيه إمكانية الوقوف عليه، فهو أقرب إلى عالم الحواس لذا ندركه ونقف عليه. والذل لا ينطبق عليه هذا. فلعله يكون التقدير بحسب المعنى الحقيقي. هذه علامات ذلي ظاهرة. فعلامات الذل من الممكن أن نتلمسها ونقف عليها بالحواس (فنقف على بعضها بالعين كالهيأة فدائماً الذليل يكون منحنياً مُطأطِئ الرأس غير منتصب القامة وحتى ملابسه ففي أيام العز تختلف عمّا في أيام الذل إضافة إلى ما نراه في وجهه من علامات توحي بذله. ونقف على بعضها الآخر بالسمع فاسلوب الذليل يتوشح بالمسكنة والضعف إضافة إلى نبرة الصوت، وغيرها من العلامات التي نتلمسها بحسب الشخصيات وحسب الدرجات) فالذل نتحسسه بظهور علاماته فاسناد المسند (ظاهر) إلى المسند إليه (ذلي) إسناد مجازي؛ لأن المسند إليه الحقيقي محذوف. وهذا قد يكون أُريد منه التأكيد على تبيان حال السائل عليه السلام. فالمجاز كثيراً ما يؤتى به للتوكيد[١٠٧].

أما المجاز الآخر الذي جاء في العبارة فهو المرسل وذلك في قوله عليه السلام: بين يديك. وهذا التجوّز جيء به توصيفاً لعظمته (سبحانه) وحقيقة ملكه فيصف عليه السلام ان الكون كله بين يديه (سبحانه) وتحت طواعيته إضافة إلى علمه بتقلب أحواله

فالكون وما فيه واضح الظهور له (سبحانه). واختيار المجاز لتحقيق الغرض المجازي هذا جاء لقدرة المنتج التخييلية والتصويرية في إثبات الدلالة المقصودة[١٠٨]. وهذا التكثيف الدلالي الناتج عن التراكم المجازي الانزلاقي. (الاسنادي – المعنوي) قلّل التركيب وشعّب الدلالة. إضافة إلى ما أضفى على الكلام رونق وحسن ولطافة لأن «عبارات المجاز أقرب إلى تحسين الكلام وتلطيفه»[١٠٩]. كما ان لهذا الانزلاق المعنوي قدرة في اكساب اللفظ معنى جديداً أو أكثر من معنى عدا المعنى القديم أو (الحقيقي) الذي كان عليه اللفظ أو التركيب في أصل وضعه[١١٠]؛ لأن المجاز يقع عليه اختيار المنشئ غالباً عندما يجد عجزاً في التعبير الحقيقي عن تأدية المعنى لسبب أو لآخر فيكون لا خيار أمامه إلّا المجاز ويصبح هو الطريق الوحيد إلى المعنى[١١١]. لذا قال عنه أبو عبيدة انه «الطريق التي يسلكها القرآن في تعبيراته»[١١٢]. فالمجاز عنده التفسير والتأويل والمعنى والتقدير؛ لأنه كان يقول في تفسيره للآيات (مجازه كذا) و(تفسيره كذا) و(معناه كذا) و(غريبه) و(تقديره) (تأويله)[١١٣].

ومن التراكمات المجازية الأخرى ما نجده عند قراءتنا لقوله عليه السلام: «يا من ألبس أولياءه ملابس هيبته فقاموا بين يديه مستغفرين»[١١٤]. فهنا المعنى غير حقيقي؛ لأن الملبس هو ما صنع من المادة الخام خصيصاً لستر البدن (بدن الإنسان) فهو لا يكون للهيبة وطالماً ليس لهيبته (سبحانه) ملابس حقيقية فلا يمكن تحقق الفعل (ألبس) أيضاً بحسب المعنى الحقيقي. فالمراد من هذا التصوير الفني هو تبيان كيف أن أولياءه (سبحانه) عليهم هيبة ووقار منه (تعالى) وكيف ان هذه الهيبة ألبسهم إياها كما يلبسون ملابسهم. فقد يكون الإمام عليه السلام أراد بهذه الهيبة العلم الذي وهبه (الله) سبحانه لأوليائه أو الحكمة أو التوفيق للطاعة وغيرها من الأمور التي تجلب الهيبة للإنسان؛ لأن الهيبة لا تتحقق بالملبس الناعم الدال على الغنى والترف. فألبسهم ملابس هيبته أي أودعهم ما يورث الهيبة ويجلبها.

وقد يكون اختياره عليه السلام هذا التصوير المجازي الاستعاري لهذا المعنى ليُبيّن كيف ان الهيبة والوقار صارت كأنها هالة تحيط بهم كما الملبس يحيط بالبدن من جميع الجوانب والتقدير الحقيقي يكون: يا من ألبس أولياءه ملابس هيبته كما يلبسون ملابسهم. إلّا انه عليه السلام حذف المشبه به. كما ان في العبارة في قوله عليه السلام (البسهم) مجاز آخر نتيجة اسناد الفعل إليه (سبحانه) مباشرة وهذا اسناد مجازي؛ لأنه (سبحانه) لا يصدر منه هكذا فعل بالمباشرة.

وإضافة إلى هذا المجاز العقلي الاسنادي والمجاز الاستعاري نجد في العبارة مجازاً آخر وهو المرسل في قوله عليه السلام: فقاموا بين يديه. ف(بين يديه) عبارة معناها غير حقيقي -كما مرّ- ولكن هذا التراكم المجازي المتنوّع أدى إلى خلق فجوة عملت على تكثيف الدلالة المتنوّعة؛ لأن الإمام عليه السلام ذكر بعد قوله: «**ألبس أولياءه ملابس هيبته، فقاموا بين يديه مستغفرين**» فالقارئ والسامع يجد في الوهلة الأولى ان ملابس الهيبة أُلبست للأولياء تكريماً لهم وتثميناً لجهودهم ومكافأةً. ولو كان هذا المعنى متحققاً فلم مجيء الاستغفار من هؤلاء الأولياء بعده؟ كان من المفترض ان يقول فقاموا بين يديه شاكرين. إلا ان هذا المعنى يبدو انه غير متحقق. ووجود هذه الفجوة مدعاة للتدقيق في المعنى فملابس الهيبة قد تكون ملابس التوفيق للطاعة والعبادة الحقة والاستغفار. لذا بعد لبسهم لها قاموا مستغفرين. والله العالم.

هذا وقد وردت في النص تراكمات مجازية أخرى منها ما جاء فيه المجاز العقلي بالإضافة إلى الاستعاري. وأيضاً فيه تنوّع ولكن من حيث اسناد الكلام إذ قال عليه السلام: «**فارجعني إليك بكسوة الانوار**»[١١٥]. ففي قوله عليه السلام: **ارجعني إليك مجاز عقلي حقيقته**: يمكن أن تكون ارجعني إلى طاعتك. وهنا المجاز في حديثه عليه السلام عن الرجوع إليه (تعالى). أما في قوله: بكسوة الأنوار فالمجاز استعاري مكني خاص بالمتكلم. فإن كان الرجوع إلى (الله) سبحانه خاصاً به فشكل الراجع وهيأته خاصة

بالراجع نفسه. وهنا لا يقصد الإمام عليه السلام بالكسوة الملابس التي تكسو الأبدان. انما قد يكون أراد الهداية والإيمان، حتى عندما يعود إلى طاعة (الله) سبحانه تكون طاعته طاعة المهتدي المؤمن العارف بحقيقة المطاع. فيكون هذا المجاز مستمداً من الحقيقة التي من الممكن ان تكون: ارجعني إلى طاعتك بكسوة الأنوار كما تكسوني الملابس.

أو قد يكون مراد الإمام عليه السلام غير هذا، فممكن انه اراد بلفظة (ارجعني) الرجعة إلى الحياة بعد الممات والتي يقف العباد فيها في ساحة (الرحمن) وهنا الرجوع رجوع غير مباشر، فهو رجوع مجازي مكاني أي رجوع الفرد إلى الحياة يرجع ليقف في ساحة من ساحاته (تعالى)، ولذا قال عليه السلام: ارجعني إليك. ثم بيّن الحال والهيأة التي أراد أن يكون عليها في ذلك اليوم بقوله: بكسوة الأنوار. فجعل النور لباساً. وهذا السؤال مع انه مستقبلي استشرافي إلّا ان تحقيقه حالي أو آني؛ لأنه عليه السلام بهذا السؤال أراد أن تكون أعماله في الدنيا (أي أعماله الآنية أو اللحظوية) صالحة لكي ينال عنها الجزاء الحسن في الآخرة (الحياة المستقبلية). وأول علامات هذا الجزاء الرجوع النيّر المضيء وكأنه يرتدي حللاً من نور. وكأن هذه الأعمال الصالحة تتجسد لتكون ثوباً من نور يكتسي به صاحبها فيكون من الذين قال فيهم (سبحانه): ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهارُ يَوْمَ لا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا وَاغْفِرْ لَنا إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(*). وهذه الاستعارة جيء بها هنا للتوصيف والتشبيه رغبة في بلوغ الغاية.

ثانياً: البنيات الكنائية

يعد هذا الأسلوب احادي التركيب ثنائي المعنى أهم الأركان البيانية في بناء الصورة الدلالية لكثافته المعنوية المتحققة من إمكانية تحقق الاحتمالات الحقيقية والمجازية مجتمعة؛ فالأسلوب الكنائي يعتمد علاقة المدلول المزدوج بالدال الواحد.

والكناية وكما جاء في لسان العرب من كنى يكني كناية وهي أن تتكلم بشيء وتريد غيره أو يُتكلّم بغير الشيء بما يُدلل عليه[١١٧]. ومن الأوائل الذين ذكروها معمر بن المثنى[١١٨] ولكنه لم يضع الخطوط العامة لها. أما الرازي فقد قال عنها: «ان تذكر لفظة وتُفيد بمعناها معنى ثانياً وهو المقصود وإذا كنت تفيد المقصود بمعنى وجب أن يكون معناها معبراً»[١١٩]. وبمجيء الجرجاني الذي قعّد للبلاغة بصورة عامة حدّ الكناية بأنها: «أن يريد المتكلم اثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه»[١٢٠].

فالكناية فيها بُعدان أحدهما سطحي أو ظاهر –وسطحي لأنه قريب المنال عند المتلقي– وهو الذي يتوافق مع ظاهر اللفظ وهو المعنى الحقيقي. والآخر عميق يتوافق مع عمق إحساس المنتج بتجربته الشعورية التي يمر بها وهو ما يمكن أن نسميه بالجانب المجازي من المعنى لذا قال ابن الأثير: «ان الكناية إذا وردت تجاذبها جانبا حقيقة ومجاز وجاز حملها على الجانبين معاً (...) وكل منهما يصحُّ به المعنى ولا يختل»[١٢١]. فالكناية حقيقة يستتر بها المجاز ولعلّ هذا ما جعل القزويني يعدها أبلغ من الحقيقة[١٢٢]. فالصور الكنائية حاملة للمعاني الحقيقية ومحمّلة بالمعاني المجازية كما ان «اثبات الصفة باثبات دليلها وايجابها بما هو شاهد في وجودها آكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها ساذجاً غُفْلاً»[١٢٣]. فالمعنى الحقيقي يعمل فيها كدليل إثبات صحة المعنى المجازي وعليه فلا بدّ من علاقة بين المعنيين فـ «استخدام

اللفظ في غير معناه الذي وضع له لا يتم إلّا عند وجود علاقة تربط بين المعنيين: المعنى الكنائي الذي استخدم فيه اللفظ والمعنى الأصلي الذي كنى به»[١٢٤]. وهذه العلاقة هي «علاقة الردف والتبعية أو بمعنى آخر التلازم بين المعنى الذي يدل عليه ظاهر اللفظ والمعنى المراد»[١٢٥].

ويرى بعضهم ان هذه العلاقة أو الملازمة بين المعنيين مصدرها العرف والعادة[١٢٦]. فتأصيل العلاقة هذا هو سبب المجاذبة التي تحدّث عنها ابن الأثير. ونجد هذا المعنى ينطبق على الكثير من النصوص القرآنية ومنها قوله (سبحانه): ﴿وَإِذا قِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللهِ لَوَّوْا رُؤُسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾[*] فقوله (سبحانه) لوّوا رؤوسهم ان اخذناه على حقيقته أي أنهم عطفوا رؤوسهم وأمالوها اعراضاً واستكباراً[١٢٨]. أو «اكثروا تحريكها بالهز لها استهزاء بدعائهم إلى ذلك»[١٢٩]. فهو لا يتعارض مع المراد وإن تأملنا في ما وراء الظاهر لوجدنا ان لي الرؤوس هو تعبير كنائي يصوّر لنا اعراض هؤلاء القوم وصدهم حتى وإن لم يحركوا رؤوسهم حقيقة. فالمعنى العميق هو الاستهزاء والاستكبار الذي مُثِّل للمتلقي بشيء حسي وهو حركة لي الرؤوس لتبيان مدى عصيانهم واستكبارهم. لذا يقول بعض الباحثين: «هو موقف لم تحلله العبارة تحليلاً مباشراً مفصلاً ومجملاً وانما أومأت إليه وفتحت الطريق نحوه وعليك ان تتأمل صور أعناقهم ورؤوسهم وهي تميل وتنعطف فور سماع هذا العرض لتدرك ما وراء ذلك من رفض وسخرية وكفر وغيض وحقد وامتهان كل ذلك مشوب بشعور حاد وانفعال محمي نحو هذا الرسول ومصادمة دعوته»[١٣٠]. فهذا التركيب ظاهره ممكن التحقق وكذا باطنه وهذا التجاذب هو مزية الكناية.

ومن الكنايات الواردة في النص الحسيني المقدّس ما جاء في قوله عليه السلام: «رائش كل قانع»[١٣١] والرياشة تدل على التنعم والخير وهي من ريش الطائر أو

كسوته[١٣٢]. وهذه اللفظة في هذا التركيب يمكن أن نفهم منها معنيين أحدهما الظاهري الذي يتوافق مع ظاهر اللفظ، إذ إن من الممكن ان يكون الإمام عليه السلام قصد بالرياشة الاستعمال الحقيقي؛ لأن ريش الطيور يوظّف في مجالات صناعية كثيرة. والأشياء المصنوعة من الريش (كالملابس والفرش مثلاً) تكون أكثر ثمناً من سواها وقد يكون السبب في نعومتها وحسن منظرها. ومن يتصف بالطمع والجشع والبعد عن القناعة لا يُفكّر إلّا بكنز الأموال فنفسه والناس منه في تعب. فهو يحاول جمع المال بأية وسيلة ولا ينفقه حتى على نفسه ومثل هذا من أين له أن ينعم بعيشه ويفترش ما صُنع من الريش ويتكئ عليه؟ أما من كنز القناعة فلا حاجة له بكنز الأموال فُينعِّم نفسه بما أنعم (الله) سبحانه عليه. فالقانع يكون باسطاً يده فيُريّش نفسه وأهله ولا يقتر عليهم ومن يصنع هكذا يُزيده (الله) من فضله. فقال عليه السلام: **رايش كل قانع**، أي أنعمت على كل قانع فتريش فالرياش هو «الخصب والمعاش والمال والاثاث»[١٣٣]. وإن قيل: هل معنى هذا ان (الله) سبحانه ينعم على القانع فقط؟ قلنا: لا ولكن الإمام ذكر القانع لأنه هو كمرآة عاكسة لصورة عطاء الله (سبحانه) فمن خلاله يتضح العطاء والفضل لا من خلال البخيل الجشع فاختار عليه السلام القانع ليُبين الرياشة.

أما المعنى الآخر للفظة (رايش) فهو المعنى ما بعد الظاهر أي البعيد أو العميق أو الكنائي ولعلّه لا يكون للمعنى الظاهر وجود حقيقي معه. أي ان الإمام (الحسين) عليه السلام قصد العيش الرغيد الهادئ؛ لأن القانع هو من اكتفى بما رُزِق وإن كان قليلاً وهذا الاكتفاء والرضى كفيلان في جعله يتحسس الهناء ويتذوقه ويشعر بالنعيم وكأنه أغنى من كل من على ظهر هذه المنبسطة. فقناعته تجعله في رياشة مجازية تامة. فهو ليس متريشاً في معاشه وأثاثه بل في نفسه وروحه وعقله ولا يُفرِّق نفسه عمّن تنعّم بالرياش الحقيقي وهذا يكون بنيّة من العبد وتوفيق من المعبود

(سبحانه). فقوله عليه السلام: رايش كل قانع. أي ان كل قانع كفاه (الله) سبحانه مؤنته وجعله ينظر إليها بعين السعة والكثرة أو ان الإمام عليه السلام قصد عدم الرياشة الحقيقية أيضاً ولكن مع التمكّن منها. أي ان الرياشة تمثل صورة كنائية عن كثرة العطاء وتوالي النعم من (الله) سبحانه على القانع وليس بالضرورة أن يعمد القانع هذا إلى اقتناء ما يُصنع من الريش. فالمعنى يكون وفق هذا ان الرياشة يمكن أن نطلقها على كل من تمكّن منها ولو كان بعيداً عنها، أي شرط التمكّن لا الأخذ أو العمل بها. فالقانع لقناعته يُضاعف له (الله) سبحانه العطاء وبهذا يكون متمكناً من أن يكون متريشاً. ف(رايش) في قول الإمام عليه السلام تحتمل معنىً حقيقياً يناسب حقيقة اللفظة وآخر كنائياً يحتمل وجهين وبحسب القانع.

والكناية –هنا– قد يكون جيء بها لتعظيم نعم (الله) سبحانه وتفخيمها، فمن دواعي الكناية التعظيم والتفخيم[١٣٤]. والاتيان بهذه الصورة المادية الحسية كان مقصوداً ولعلّ السبب هو تصوير الحالة التي يكون عليها القانع سواء أكان متمكناً أم غير متمكن. وإن الصور المدركة حسياً تترك انطباعاً فيه تأييد وتأكيد للمعنى أقوى من غيرها عند التوظيف لاسيّما في الأسلوب الكنائي؛ لأن التعبير الكنائي أبلغ وآكد من حيث «اقتران التعبير حينئذٍ بما يدل على معناه وفي هذا قوة له ومزية وفضيلة»[١٣٥].

والدليل على صحة الدلالة في قول الإمام عليه السلام هو اقتران المعنيين بوساطة علاقة المشابهة في ما بينهما والتي لم تمنع إرادة أي منهما أو كليهما معاً. وقد جاء في النص تصويرٌ آخر مشابه لما جاء في هذا القول في قوله عليه السلام: «**رزقتني من أنواع المعاش وصنوف الرياش**»[١٣٦] فصنوف الرياش أنواعه وأشكاله. فيمكن أن يكون المراد حقيقته، لأن أصناف الطيور متعددة فتكون أشكالها وألوانها وأحجامها مختلفة فما يُنتج من صناعتها يكون مختلفاً. ومن الممكن أن يكون ما يصنع من الريش

المتشابه مختلفاً فقوله عليه السلام أصناف الرياش لا يتعد عنه معناه الحقيقي. أو ربما الإمام (الحسين) عليه السلام قصد المعنى غير الحقيقي فكنى بـ (صنوف الرياش) عن العطاء والخير والنعم والهبات التي تمكنه من أن يكون متريشاً. وهنا التوصيف لكرم (الله) سبحانه وفضله في منتهى الدقة في نقل المعنى وتصويره وغاية في تبيانه.

ومن اللوحات الكنائية التي لا يُبعِدُ فيها المعنى الحقيقي المعنى الكنائي ولا العكس ما جاء في قوله عليه السلام: «مددنا إليك أيدينا وهي بذلة الاعتراف موسومة»(١٣٧) فهنا نلحظ صورتين رسمتا لنا هيأة المحتاج بالإضافة إلى نقلهما لما يكتنفه من شعور وهو في هذه الحالة. فالصورة الأولى (مددنا إليك أيدينا) والأيادي تُمد للطلب. فالذي ينقصه شيء يطلبه وعند تلبية طلبه يمد يده لأخذه. فصورة الأيادي الممتدة أصبحت قرينة دالة على الحاجة والافتقار وضرورة تلك الحاجة وأهميتها الملحة لذا طُلبت كما أنها تعكس كرم المطلوب منه أو المسؤول فاليد تُمد لأخذ العطايا.

وهذا المعنى يتحقق من التصوّر الظاهري لظاهر اللفظ. كما ان هذه الصورة نستمدّ منها معنى آخر ليس بالضرورة ان يرافقه مد الأيادي حقيقة. ولكنه يعتمد اعتماداً كلياً ومباشراً على الدلالة المترتبة عن تلك الصورة. فقول الإمام عليه السلام: **مددنا إليك أيدينا**، لا نأخذه على ظاهر لفظه بل على ما يترتب عن المعنى الظاهري. أي على ما يدل عليه مد الأيادي. فلعل المعنى المراد الاحتياج والمسكنة والافتقار والعوز وعدم الاستغناء عن الغني المطلق (سبحانه)، بالإضافة إلى تيقن السائل بحصول مراده من المسؤول وفي هذا وصف لكرم أكرم الأكرمين (سبحانه) وهذه المعاني يمكن أن تتحقق حتى لو لم يتم فعلاً مد الأيادي. وبذا تكون صورة مد الأيادي قد وظّفت توظيفاً كنائياً لتصوير حال السائل عليه السلام. وعلى احتمالية قصدية المعنى المجازي الذي لا يعارض تحققه شيءٌ مع احتمالية قصدية المعنى الحقيقي تنبني الكناية، لعدم وجود قرينة مانعة من اجتماعهما. فالمعنى المجازي في الكناية يستمد

حقيقة وجوده من المعنى الحقيقي فهو لا يتعارض معه لكنه أعمق وأبعد غوراً فيتجاوزه ليكون أكثر تأثيراً وأقوى دلالة فيناسب قصدية المنتج. فالكناية «بنية ثنائية الانتاج حيث تكون في مواجهة انتاج صياغي له انتاج دلالي موازٍ له تماماً بحكم المواضعة، لكن يتم تجاوزه بالنظر في المستوى العميق لحركة الذهن التي تمتلك قدرة الربط بين اللوازم والملزومات فإذا لم يتحقق هذا التجاوز، فإن المنتَج الصياغي يظل في دائرة الحقيقة»[١٣٨].

وهذه الثنائية هي أيضاً متحققة في الصورة الثانية من العبارة إذ قال عليه السلام: فهي (أيدينا) بذلة الاعتراف موسومة. وهذا ليس بغريب بل هو عين الحقيقة. فكل يد تُرفع لطلب الحاجة هي يد ذليلة. وجعل الإمام عليه السلام الذلة هي علامة وسمة تنماز بها تلك الأيادي المعترفة بحاجتها وهذا ما يشير إليه ظاهر اللفظ. ولكن لو كانت النظرة أدق لوجد ان تلك الأيادي وان كانت ذلتها فعلاً متحققة لاعترافها بالحاجة الّا ان ليست الحاجة والاعتراف بها هي سبب الذلة المباشر بل نوع الاعتراف هو السبب.

فالذلة هي سمة وعلامة تعلو اليد، لكن سببها لعلّه يعود إلى الاعتراف بالحاجة إلى الرحمة التي تغفر الذنوب المخجلة والمُذِلة هو الذي يُذل الأيادي وأصحابها حقاً. فالذلة قد يكون سببها ظاهرياً وهو رفع اليد كما يمكن أن يكون سببها خفياً عقلياً هو مدى قبح الأفعال وبشاعتها فعند الاعتراف بها يشعر المعترف بالذلة والمسكنة والخوف والحاجة إلى الستر والعفو الإحسان. وهذا التراوح الدلالي بين السبب المحسوس والسبب العقلي يُزوّد الصورة الكنائية بطاقة «من الحيوية التصويرية فهناك أولاً المعنى أو الدلالة المباشرة، الحقيقية ثم يصل القارئ أو السامع إلى معنى المعنى، أي الدلالة المتصلة بالمعنى المطروح في النص وهي الابعد غوراً أو الاقرب فيما يتصل بسياق التجربة الشعورية أو الموقف»[١٣٩]. فالتصوير الكنائي أوكد دلالة

وأشد تأثيراً؛ لارتباطه بتجربة المنتج الشعورية وعدم فصله العلاقة الحقيقية بين الدال والمدلول ولا حتى المجازية.

ومن الكنايات التي وردت في دعاء الإمام (الحسين) عليه السلام أيضاً، ما جاء في قوله عليه السلام: «**عطفت علي قلوب الحواضن**»[١٤٠] وظاهر اللفظ –هنا– يشير إلى ان الإمام عليه السلام أراد القول بأن (الله) جل في علاه جعل قلوب الموكلين بحفظه وتربيته مشفقة عليه[١٤١]. وهذا أمر معروف في أيام الصغر. فالإمام عليه السلام قد كان موضع عناية الرسول محمد صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وسيدة نساء العالمين عليها السلام وحتى زوجات الرسول صلى الله عليه وآله والمتورعين من أصحابه. فالمعنى المقصود لا يتعارض مع ظاهر اللفظ بشيء.

ولكن من الممكن أن نستشف معنى آخر وراء هذا المعنى. يعني طالما الحاضن للصبي هو الموكل بحفظه فالحاضن للأمر يمكن أن يكون كذلك. أي الحاضن لأمر الإمام (الحسين) عليه السلام هو حافظ ومعدٌّ له، كما حاضن الصبي يحفظه ويحاول أن يعدّه اعداداً جيداً لقابل الأيام. ووفق هذا تكسر الحضانة طوق التحديد بالمربي إلى معنى أوسع وأبعد لتُعطي دلالة ماضية ومستقبلية. فمن الممكن أن يكون مراده عليه السلام بالحواضن الذين احتضنوا أمره وأعدّوا لواقعته الكونية من الأنبياء السابقين وصولاً إلى آدم عليه السلام[١٤٢]. فالاحتضان –هنا– احتضان معنوي مجازي. كما انه من الممكن أن يكون المحتضن الذي قصده الإمام عليه السلام –وفق هذه الرؤية– هو كل من سمع واعية الحسين عليه السلام فتأثر بها وتعاطف معها فاحتضنها لتبليغها والتأسي بها، وهذا المعنى أوسع؛ لأن الحواضن و على وفق المعنى الظاهري هم أفراد العائلة وهم قلة من ناحية العدد، وإن كانوا الأنبياء والأوصياء فهم ثلة الخاصة والخاصة أقل من العامة الذين شملهم المعنى الأخير. فالمعنى الأشمل هو الأخير؛ لأنه شمل عامة الناس وخاصتهم المنذِرين والمنذَرين.

فالاحتضان المتحقق من احتضان (الأنبياء السابقين والناس الذين فرّقهم عن إمامهم عليه السلام الزمن) هو احتضان مجازي؛ لأنهم لم يعاصروا الإمام عليه السلام حتى يحتضنوه فعلياً. وهذا يمثل الجانب الكنائي من الدلالة وفيه شمولية عددية –على مستوى الأفراد الحواضن– وامتداد زمني مستمر طالما هناك من يعرف حسيناً عليه السلام. ومن لا يعرفه؟ ومتى لم يُعرف؟ فهذه الخصوصية في المعنى مع عموميته التي أُومِئ إليها ايماءاً لم تكن لتتحقق لولا تلّبد المجاز بالحقيقة. لذا قيل عن الكناية بمفهومها العام انها مفزع الباث الذي يفزع إليه بغية الخفاء فيُحلل الصورة إلى عنصرين ولا يتضح المعنى الأصلي المقصود إلّا بالتأليف بين العنصرين[١٤٣].

وهذا الخفاء لا يعني الانعدام بل الوجود والظهور إلّا انه غير مباشر. وكذلك في قوله عليه السلام: «**وكفّلتني الامهات الرحائم**»[١٤٤]. ففيه (الامهات) وهي جمع ومفردها (الأم) وهذه المفردة –في هذا السياق وعند منشئه تحديداً– ليس بالأمر البعيد ان كان لها دلالة قريبة وأخرى بعيدة. فالقريبة هي قريبة التناول الذهني. فيمكن أن يكون المراد الأمهات اللواتي تكفلن رعايته عليه السلام في الصغر. فالأم لا يُعرف بين الخلق من هو أكثر منها عطفاً ورحمة ورأفة على وليدها –هذا بالنسبة للأم الوالدة– أما الأم غير الحقيقية (المربية فقط) التي تتولى رعاية وكفالة الطفل لسبب ما فهي ليست كالأم الحقيقية ولكنها ليست عديمة الرحمة؛ لأنها أم وتشعر بالطفل –غير وليدها– لشعورها بوليدها. فقد يكون الإمام عليه السلام قصد من قوله هذا شمول جميع النساء اللواتي حرصن على رعايته عندما كان صغير السن[١٤٥]. أو ان الإمام (الحسين) عليه السلام صاحب الملحمة الكونية قد قصد دلالة استشرافية طلّ من خلالها على المستقبل اضافة إلى إمكانية تحقق المراد من هذا القول ضمن البعد الزمني الآني أو الحالي الذي يعيشه الإمام عليه السلام آنذاك، أو الماضي الذي ليس ببعيد إلى زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأيام طفولته عليه السلام.

فالدلالة المستقبلية تتحقق من نصرة الكثير من النساء للإمام عليه السلام إلى يومنا هذا وقد سعين إلى تربية أبناء يعشقون ذكر إمامهم عليه السلام وهذه كفالة على المستوى البعيد. ويمكن أن نسحب الدلالة إلى وقت أبعد، إلى اليوم العاشر من المحرم يوم خلوده عليه السلام فنجد فيه الكثير من الأمهات اللواتي نصرن الإمام عليه السلام بمختلف الوسائل، فبعضهن بالسلاح وبعضهن بتقديم الأزواج وأخر بتقديم الأبناء وعلى رأسهن بنت أمير المؤمنين عليها السلام السيدة (زينب) التي تكفلّت أمره وعياله ونساءه وحتى نشر مبادئه وعنفوانه وكشف مظلوميته وهذه أكبر وأخطر كفالة على مر التاريخ.

ويوجد متسع زمني يمكن سحب الدلالة إليه أيضاً، وهو زمن إعداد جند الحق الذين نصروا إمامهم الحق عليه السلام في يوم العاشر فهؤلاء النسوة هن متكفلات أيضاً ولكن كفالة مجازية.

فجميع النسوة اللواتي عملن على نصرة (الحسين) عليه السلام في زمانه وغير زمانه يمكن ادراجهن مع اللواتي تكفلن الحسين عليه السلام لتكفلهن أمره.

وإن قيل ان الإمام عليه السلام قال (كفلتني) والصيغة بالمضي. فنقول: ان الماضي يمكن امتداد دلالته إلى الحاضر والمستقبل. اضافة إلى ان الإمام عليه السلام لو قال بصيغة المضارع لصارت الدلالية حالية ومستقبلية ولما شملت النساء المتكفلات الأوائل. كما اننا يمكن ان نقول: ان الإمام عليه السلام قال بصيغة المضي لتيقنه بحصول الأمر والقضاء بحكمه والبت به وكأنه حدث وانتهى.

وبالنتيجة فالصورة التي نتجت هي صورة متموجة دلالياً لتموجها زمنياً. فهي ان شُدّت إلى الحقيقة انتفضت الدلالة المجازية وسحبتها لجانبها، وان سحبها المجاز عادت الحقيقة لتشدها أخرى (...). ولذا بقيت الصورة متوازنة فإن ناصَرَ الحقيقة شيءٌ ومالت، ناصَرَ المجاز معادل وعادل الصورة. فلما ناصَرَ الحقيقةَ المضيُ،

وازن الصورة المضارع فعادلها. وهذا التجاذب بين الحقيقة والمجاز هو الذي جعل الصورة الكنائية تنماز بالثبات الهائم.

ومما يُعدّ من الكناية أيضاً قول الإمام عليه السلام: «كلما اخرسني لؤمي أنطقني كرمك»[١٤٦]. فصورة الصمت –هنا– التي أنطقتها الرحمة الإلهية التي دبّت فيها جاءت لتخبرنا ان اللؤم يُخرس صاحبه –واللؤم الذي يتحدّث عنه المعصوم عليه السلام وبحسب ما أرى هو يناسب منزلته، إذ إن كبائر حسنات تالي تلو المعصوم يعتبرها المعصوم من كبائر المعاصي فعمل المعصوم عليه السلام يناسب حجمه ومكانته– أي ان الذي تصدر منه أعمال لا ينبغي أن تصدر منه يصبح فاقداً للحجة؛ لأنه علم بعدم جوازها أو بعدم أولويتها ثم فعلها أو العكس وهذا ما يجعله يفتقر إلى ما يدافع به عن نفسه فيلتزم الصمت حياءً وخجلاً. وبذا صار اللؤم مخرساً لصاحبه.

أو ان الإمام عليه السلام أراد تبيان شيء آخر بقوله «**كلما أخرسني لؤمي**» وهذا الشيء قد يكون ليس عدم التكلم والنطق فقد يكون كناية عن الابتعاد عن ساحة مناجاة (القدّوس) جلّ في علاه. إذ إن هذا المعنى ممكن التحقق أيضاً؛ لأن ترك المناجاة والانقطاع، والابتعاد عن ساحة (الرحمن) سبحانه سببه أيضاً الأفعال التي تجعل من صحبها لئيماً أو يشعر باللؤم. لأن العمل عندما يكون في غاية الصلاح سيكون في غاية القبول عند قابل السحرة (سبحانه) وبذا يتقرّب صاحب العمل ممن قبل عمله. وإذا كان العمل على العكس من ذلك صار موضع العبد معكوساً أيضاً. ف(سبحانه) عادل لا يساوي اللئيم بالكريم الحليم السائر على الصراط المستقيم. فالعمل غير المقبول هو سبب ابتعاد العبد عن (مولاه) جلّ في علاه.

ونتيجة الابتعاد أصبحت ترك المناجاة وعدم الاعتراف بسبوغ النعم وعدم الاعتراف بالذنوب والخطايا لطلب رضاه (سبحانه). فإن كان اللؤم يُسكت العبد ويجعله لا يتكلّم في أي موضع بحسب معناه الحقيقي، فهو مبعد للعبد عن ساحة

المناجاة والمسألة والاعتراف بحسب معناه المجازي –هنا– ووجود المشترك الدلالي بين المعنيين وهو الصمت في الحقيقة والابتعاد الذي معه يتحقق الصمت أيضاً في المجاز –وهذا المعنى– هو أعمق من سابقه؛ لأنه أعقد في الوصول إليه.

فمن لا يقف في ساحة المناجاة لا يتكلم بها –هو الذي سوّغ مجيء هذه العلاقة الملازمة للصور الكنائية– وقد يكون الإمام عليه السلام قصد هذا الأسلوب ليؤكد ما يقول شعوراً منه بالتقصير وطمعاً منه عليه السلام في كرمه (سبحانه). فوقف يعترف بأسلوب مؤدب شمل به كل فعل قصّر فيه بل وأكثر إذ نسب التقصير لنفسه لا للفعل (لؤمي) ليكون أكثر تماساً به.

وهذا يُبيّن مدى صدقه في خشوعه وتذلُّله واعترافه ومدى شعوره بالتقصير فهو لا يبغي من هذا الا الرضى والقبول لذا اردف عبارة اللؤم والصمت بعبارة الكرم والنطق. قال: أنطقني كرمك. وهذا أسلوب المسكين المستكين الذي لا حول له إلّا بحول سيده ومولاه كما ان توالي هاتين الصورتين يلوّح باستدرار كرم (المولى) سبحانه. وقد يكون عليه السلام لم يفصح عن طلب العفو والتجاوز لتجاور الصورتين (اللؤم – الكرم) فحياء الإمام عليه السلام من ذكر لؤمه منعه من أن يُصرّح بطلبه. فلما كنّى عليه السلام عمّا لا يُحب من أفعاله –قد يكون الإمام عليه السلام لم يشأ ذكرها وهو في رحاب (الله) سبحانه(*)– عمد أيضاً إلى الأسلوب ذاته في ذكر كرم أكرم الأكرمين (سبحانه) فقوله عليه السلام: **أنطقني كرمك**. فقد يكون أراد به ان علمي بكرمك وبغفرانك لي جرّأني على النطق والاعتراف. فيكون الكرم أنطقه؛ لأنه أحس نفسه في مأمن فنطق. أو قد يكون عليه السلام أراد انه كلما ابتعد عن (الله) سبحانه وترك الدعاء والمسألة والمناجاة قرّبه (سبحانه) لساحته بكرمه وتفضله على العبد. وهذا يجعل الكرم راداً للعبد إلى مولاه. فيكون معنى (أخرسني) هو ليس عدم القدرة على النطق مطلقاً و(أنطقني) ليس المقدرة على النطق بعد فقدانها. بل الأول يمثل (الهرب) والثاني يمثل (العودة).

فهذه المعاني الحقيقية والمجازية هي معان ممكنة التحقق لولا علاقة المشابهة بين المعنيين؛ لاعتمادها على المصدر ذاته وهو التركيب اللفظي فالصور الكنائية كونها تدفع «إلى تأمل علاقات المشابهة أو التناسب التي تقوم عليها الصورة حتى يصل إلى معناها الأصلي باعتبارها مظهراً من مظاهر الفاعلية الخلاقة بين اللغة والفكر ووسيلة للتحديد والكشف»[١٤٨]. فهي تجمع بين كل الدلالات التي يُحتمل انتاجها من المعنى الحقيقي والدلالات المحتملة من المعنى المجازي لذا هي أعمق وأعقد وأكثف دلالة. وهذا ما يجعل بعضهم يعدها «سمة من سمات العبارة الأدبية»[١٤٩]. لأن الأدب الانشائي يتطلّب خفاءً وغموضاً فنياً ولغةً فنيةً راقيةً تتضمن من حين إلى آخر تصويراً فنياً[١٥٠] -إلّا ان هذا الغموض يجب ألّا يكون متعسّر الفهم والوضوح فإذا كان كذلك أصبح الكلام بعيداً عن البلاغة- ويرى آخرون ان الصورة الكنائية «من التعبيرات البيانية الفنية بالاعتبارات والمزايا والملاحظات البلاغية، فهي تضفي على المعنى جمالاً وتزيده قوة»[١٥١]. اضافة إلى افادتها المبالغة في المعنى[١٥٢]. فالصورة الكنائية ليست كغيرها لاندماج صورتين في انتاجها فهي مركبة. فلو نظرنا إلى عبارة الإمام عليه السلام: «**علمت باختلاف الآثار وتنقلات الأطوار ان مرادك مني أن تتعرف إلي في كل شيء**»[١٥٣]. لوجدنا ان خلاصة المعنى أو الدلالة النهائية لم تكن احادية المصدر؛ لأن اختلاف الآثار يحتمل أكثر من وجه. فالوجه الأول ان كان استعمال الإمام (الحسين) عليه السلام لها استعمالاً حقيقياً يكون ما وصلنا من الأمم السابقة من بقايا دالة عليهم وعلى ما جرى لهم هو المقصود. فهناك آثار بقيت دالة على صلاح قوم وأخرى دالة على عذاب وهلاك آخرين. كما أن هناك آثاراً تدلّ على إمكانية الإنسان العقلية والجسمية. وهذا الاختلاف في ما وصل إلى الإمام عليه السلام -وحتى إلينا- يدل على اختلاف عطاء (الله) سبحانه وجزائه للأقوام كل على شاكلته ففي موضع الرحمة نجده (سبحانه) أرحم الراحمين وفي موضع النقمة أشد المعاقبين. فإذاً اختلاف الآثار -هنا- يمكن أن يكون مراداً منه اختلاف المعالم الأثرية الباقية أو اختلاف الأخبار

الواصلة عن الأمم السابقة؛ لأن الأثر هو بقية الشيء[١٥٤]. والمعالم هي بقايا والأخبار هي أيضاً كذلك، إذ إن المخبَر عنهم قد رحلوا وبقيت أخبارهم تتناقل فهي بقاياهم. وهذا الاختلاف في الانعام والانتقام يجد فيه العاقل المتأمل عبرة وعِظة، فبوساطته يتعرّف على (الواجب) سبحانه في كل شيء لذا قال عليه السلام: **ان مرادك منى أن تتعرّف إلي في كل شيء.** فالإمام عليه السلام نظر إلى هذه الآثار نظرة المعتبر وجعلها أحد وسائل معرفة (الحق) سبحانه. فـ (سبحانه) ليس له وجه محدد لذا لا يجوز تحديد وسيلة التعرّف عليه والوصول إليه (سبحانه) فكل الوجود بمشيئة (واجب الوجود) جل ذكره وعلا شأنه لذا كل الوجود دال عليه ويمكن توظيفه لمعرفة (واجد الوجود) سبحانه. فلاختلاف الأعمال اختلفت الآثار واختلاف الآثار يدل على اختلاف الجزاء. أو ان الإمام عليه السلام لم يقصد بـ (اختلاف الآثار) اختلاف الآثار المحسوسة المتعلقة بالأمم والأقوام السابقة. بل قد يكون الإمام عليه السلام أراد بها أموراً عقلية على المستوى الشخصي الذاتي أو العام. فمثلاً نفسية السقيم ليست كنفسية السليم، واختلاف الأثر هنا ينتج عن اختلاف المؤثر. فالإنسان الذي يمر بهاتين الحالتين (المرض- العافية) يشعر بالاختلاف. فايام الصحة الجيدة يكون الفرد منا في رخاء وسعادة أما في أيام الابتلاء والمرض فيكون مهموماً كئيباً متألماً. ومع علمه ان كلتا الحالتين من (الله) سبحانه لكن الأولى تُشعره بأن (الله) سبحانه منعم مفضل والثانية تشعره انه (سبحانه) مبتليه ومختبره. فيتعرّف إلى الحق المبتلي المختبر المحاسب المعاقب الراحم الغافر المنعم المكرم. فاختلاف الآثار يجعلنا نتعرّف على (الواجب) سبحانه كما أوجب. فاختلاف الآثار سواء أكان تعبيراً حقيقياً كنائياً فهو أدى المعنى وكثّف دلالته لاحتماله أكثر من وجه. وكذلك لو انتقلنا إلى تتمة القول، إذ قال عليه السلام: وتنقلات الأطوار. فهذه الأطوار ممكن أن تكون المراحل العمرية التي يمر بها الكائن ومنه قوله (سبحانه وتعالى): ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللهُ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً﴾(*) فيكون عليه السلام قصد الأطوار التي يمر بها الانسان في نشأته مذ كان نطفة إلى أن يصبح شيخاً ثم رفاتاً فكل طور يختلف عن الآخر وهذا الاختلاف جعله يتعرّف على (الحق) سبحانه بكل الحالات وحسب كل حالة. فالطور

هو الحالة[١٥٦]. وهذا المعنى يوافق سابقه في جعل الأثر ذاتي فيكون المعنى العام: علمت باختلاف أثر العافية والبلاء وتنقلات الأطوار والمراحل العمرية التي مررت بها ان مرادك منها أن تتعرّف إلي في كل ذلك.

أو انه عليه السلام قصد بتنقلات الأطوار التنقلات الزمنية على مدى العصور وهذا المعنى يناسبه المعنى المحتمل السابق الذي يكون فيه استعمال (اختلاف الآثار) استعمالاً حقيقياً فيكون المعنى: علمت مما وصل إلينا من السابقين وتغيّر حالاتهم وتنوّع عصورهم ان مرادك مني أن تتعرّف إلي في كل شيء. وبما ان الطور هو التارة أو الحالة فيمكن ان يكون الطور يتعلق بحالة الفرد والمجتمع معاً أو خاصاً بالفرد. فمثلاً حالة الحرب والسلم فهي انتقالات في أحوال الأفراد والجماعات، أو الغنى والفقر فهذه الأوضاع هي أيضاً تغيرات في حالات الفرد وأطواره المعاشية. فالفرد يكون في السلم في حالات لا يكون عليها في الحرب وفي الغنى يكون في شيء وفي الفقر في آخر. وهذه التنقلات والتحولات والتغيرات التي يتعرض لها الفرد تُغير أفكاره وتجعل له رؤية شمولية فتجعله يتعرّف إلى الأسباب المختلفة التي يسببها (الواحد الأحد) سبحانه لحكمة واجبة لوجوبه (تعالى). فيكون الفرد قد تعرّف إليه (سبحانه) بأكثر من وسيلة وطريق وتعرّف عليه (سبحانه) في كل شيء، في الشدة والرخاء والعافية والبلاء والسراء والضراء، والعطاء والجزاء.

وهذه المعاني لم يمكن القول بتحقيقها جميعاً لولا الكناية، فهي التي علّمت عليها ووضعت احداثياتها؛ لأن القرينة فيها على الحياد، إذ انها لا تحدد مجازية المعنى ولا أصالته. وهذا ما يجعل الأسلوب الكنائي ينماز عن باقي أنواع المجاز. فصوره «لاتبني لغتنا فحسب بل افكارنا ومواقفنا وأنشطتنا وهي قائمة على تجربتنا، لانها تعقد عادة علاقات فيزيائية أو سببية مباشرة»[١٥٧]. فهذا الأسلوب يُعدل إليه ليعطي المعنى عمقاً خاصاً ويضفي عليه ضلالاً ينتج من زيادة التصورات الخاصة بالمدلول عليه منها[١٥٨]. فمثلاً في قول الإمام عليه السلام: «**قاموا بين يديه متملقين**»[١٥٩]. قد يكون أراد به الإمام عليه السلام الكناية عن جميع ما يتقرّب به هؤلاء القوم من أعمال إلى (الحق) سبحانه وهذا المعنى يدخل تحته كل عمل صالح مهما صغر أو كبر، وبذا يمكن أن يكون الوصف كنائياً وليس حقيقياً؛ لأن الملق فيه زيادة في التودد والتقرّب

بل هو أشد الود واللطف[١٦٠]. والأعمال الصالحة ليست جميعها في منتهى الالحاح التوددي التقربي إلّا انها فيها تقرّب. فالعمل بحسب نية صاحبه، وصاحب النية ليس في كل الحالات هو بمستوى واحد من الانقطاع والتفكّر والذوبان والغرق في التضرّع والدعاء. وعليه تكون دلالة اللفظ كنائية يراد منها تشبيه المعنى المتحقق منها بالمعنى الحقيقي. أو يمكن أن يكون المعنى حقيقياً، فلا توجد قرينة مانعة له، فيكون الإمام عليه السلام قد أراد انقطاع هؤلاء الأخيار في الأوقات المخصصة للعبادة أو قيامهم في الأماكن المخصصة لها أو التي خصصوها هم للعبادة. فمن الممكن بل والوارد جداً ان يكونوا هؤلاء قد كانوا في غاية اللين واللطف والتودد والمسكنة والتضرّع في حالة توجههم للعبادة في أوقاتها وأماكنها. وهذا المعنى فيه تكثير وإلحاح فيمكن أن يؤخذ على انه الوجه الحقيقي للدلالة. ولكن لو تأملنا في ان الملق هو «الزيادة في التودد والدعاء والتضرّع فوق ما ينبغي»[١٦١] لوجدنا ان التملق يتحقق بين الأفراد وليس بين المعبود والعباد؛ لأن العبد مهما فعل وقدّم من قرابين للواجب (سبحانه) فهو يبقى مقصراً وليس في أعماله زيادة على الواجب بل ليس فيها مساواة لما هو واجب، فأعماله ليست معادلة لما هو فيه وعليه. فهي ليست فوق ما ينبغي، لذا نجد حتى المعصومين عليهم السلام يعترفون بالتقصير أمام الواجب (سبحانه). ومن هنا نجد ان لفظة (متملقين) قد استعملت استعمالاً كنائياً وعلى وفقه يكون المعنى الاول الذي قلنا بكنائيته هو الاستعمال الحقيقي المناسب لدلالة هذه اللفظة –هنا–؛ لأن مجازيته تتلاءم مع مجازية الاستعمال لهذه اللفظة ومجازية المجاز حقيقته. والوجه الذي قلنا بأصالته وانه الحقيقي هو المعنى المكنى عنه. فحقيقته مع مجازية استعمال اللفظة تجعل منه مجازياً وبذا تحققت الكناية لإمكانية تحقق الحقيقة والمجاز معاً.

وهذه الصورة –هنا– تحوّلت فيها الدلالة حتى انها صارت تتبلّور بصور جديدة بحسب الاستعمال والسياق وهذا يعود إلى «خصوبة العبارة التي لم تدل على المعنى دلالة مباشرة، وانما تلّوح، وتومئ، وتشير، وتترك تحديد المراد، والنص عليه للقوى والملكات البيانية تشقق فيما وراء اللفظ صنوفاً من المعاني وضروباً من الاشارات»[١٦٢]. فالكناية تحمل معنى حقيقياً ومجازياً، ويحمل فيها المعنى الحقيقي أكثر من وجه وكذا المجازي مع امكانية تحقق الجميع. وهذا ما يطلق عليه المختصون بشعرية النصوص.

١. العين (جوز): ٦/ ١٦٥.
٢. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ١/ ٨٤.
٣. لسان العرب (جوز): ٥/ ٣٢٥.
٤. أنوار الربيع: ٦/ ١٠٤.
٥. العين (حقّ): ٣/ ٦. وينظر: معجم مقاييس اللغة (حق): ٢/ ١٩.
٦. الخصائص: ٢/ ٤٤٢. وينظر: لسان العرب (حقق): ١٠/ ٥٢.
٧. ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ١/ ٨٤.
٨. أسرار البلاغة: ٣٥١- ٣٥٢.
٩. ينظر: دلائل الاعجاز: ٦٩.
١٠. الايضاح في علوم البلاغة: ٣٩.
١١. علم اساليب البيان: ٢١٢.
١٢. اصول البيان العربي: ٤٣.
١٣. الفلسفة اللغوية والالفاظ العربية: ٥٦.
١٤. الخصائص: ٢/ ٤٤٢.
١٥. الخلاصة في علوم البلاغة: ٣٩.
١٦. العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية: ٢٠.
١٧. العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ١/ ٢٦٥.
١٨. حسن التوسل إلى صناعة الترسل: ١٠٥.
١٩. ينظر: تأويل مشكل القرآن: ١٧٢.
٢٠. ينظر: النكت في اعجاز القران ضمن(ثلاث رسائل في اعجاز القرآن): ٨٥.
٢١. ينظر: لسان العرب (عور): ٤/ ٦١٨- ٦١٩.
٢٢. الصناعتين الكتابة والشعر: ٢٦٨.
٢٣. ينظر: البلاغة العربية في ثوبها الجديد: ٢/ ١٤٤- ١٤٥- ١٤٦.
٢٤. الفلسفة اللغوية والالفاظ العربية: ١٢٩.
(*) سورة الاسراء من الآية ٢٤.
٢٥. ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: ٢٦٨.
٢٦. تلخيص البيان في مجازات القرآن: ٢٠٠.
٢٧. م. ن والصحيفة.
٢٨. دلائل الاعجاز: ٦٧.
٢٩. مفتاح العلوم: ١٧٤.
٣٠. الايضاح في علوم البلاغة: ٢٦١. وينظر: التلخيص في علوم البلاغة: ٢٩٥.
٣١. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦١.

٣٢. مفاتيح الجنان (دعاء الندبة): ٧٠٩.
٣٣. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦١.
٣٤. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٨٦.
٣٥. البلاغة والاسلوبية: ٢٠٧.
٣٦. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٧٥.
٣٧. ينظر: لسان العرب (لهم): ١٢/ ٥٥٤.
(*) سورة الشمس / الآية ٨.
٣٨. مفردات ألفاظ القرآن (لهم): ٧٤٨.
٣٩. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦٠ وعبارته (لا تزال). أما ما ذكره المجلسي والقمي (لا تراك) وهو ما اثبتناه، راجع: بحار الأنوار: ٩٥/ ٢٢٦. ومفاتيح الجنان: ٤٢٦.
٤٠. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦١.
(*) سورة ص/ من الآية ٢٦.
٤١. ينظر: مفردات ألفاظ القرآن (هوى): ٨٤٩.
٤٢. ثلاث رسائل في اعجاز القرآن: ٨٦.
٤٣. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الأعلمي): ٦٦٠.
(*) سورة البقرة / من الآية ٢٢٢.
٤٤. العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ١/ ٢٦٦.
٤٥. ثلاث رسائل في اعجاز القرآن: ٨٦.
٤٦. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٨١.
٤٧. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦٠.
(*) سورة النساء / من الآية ٧٨.
(**) سورة الحج / من الآية ٤٥.
٤٨. أصول البيان العربي: ٩٣.
٤٩. الفلك الدائر على المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٧٨.
٥٠. الايضاح في علوم البلاغة: ٢٥٤.
٥١. ينظر: أصول البيان العربي: ٥٠.
٥٢. البيان في ضوء أساليب القرآن: ١٥٢.
٥٣. علم الأسلوب مبادئه واجراءاته: ٢٥٠.
٥٤. ينظر: البلاغة الواضحة: ١١٠.
٥٥. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٨٦.
٥٦. نهج البلاغة: ١/ ٩٤.
(*) سورة المائدة / من الآية ٦٤.
٥٧. نظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ٢/ ٢٢٤.
٥٨. العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ١/ ٢٨٧.

٥٩. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦١.
٦٠. ينظر: علم الأسلوب مبادئه واجراءاته: ٢٥١.
٦١. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٨٧.
(*) سورة النساء/ من الآية ٩٢.
٦٢. ينظر: التفسير المعين للواعظين والمتعظين: ٩٣.
٦٣. علم الاسلوب مبادئه واجراءاته: ٢٥٢.
٦٤. ينظر: الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٥٣.
٦٥. ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: ٢٥٨.
٦٦. الايضاح في علوم البلاغة: ١/ ٨٨. وينظر: التبيان في البيان: ٢٠٩.
٦٧. الكليات: ٨٠٥.
٦٨. ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٢٨.
٦٩. مفتاح العلوم: ٣٩٣.
٧٠. م. ن والصحيفة.
٧١. الكليات: ٨٠٥.
٧٢. ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٢٨.
٧٣. أسرار البلاغة: ٣٨٥.
٧٤. دلائل الإعجاز: ٢٢٧.
٧٥. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي) ٦٦٠. عبارته (حسرت) وما ذهبنا إليه هو ما أثبته الشيخ القمي في مفاتيح الجنان: ٤٢٦. والمجلسي في بحار الأنوار: ٩٥/ ٢٢٦.
٧٦. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦٠.
٧٧. ينظر: لمحات بلاغية في معاني القرآن للأخفش: ٧١.
٧٨. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦١.
٧٩. مفردات ألفاظ القرآن (دلّ): ٣١٧.
٨٠. نهج البلاغة: ١/ ١٥.
٨١. ينظر: شرح ابن عقيل: ٣/ ٣٦.
(*) سورة الفجر/ الآية ٢٢.
٨٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ٣٠/ ١٢٨. وينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي): ٤/ ٤٨٦.
(*) سورة الحجر/ من الآية ١٩.
(**) سورة القمر/ الآية ٤٩.
٨٣. ينظر: الكشاف من حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ١/ ٩٠.
٨٤. مفردات ألفاظ القرآن (هدى): ٨٣٥.
٨٥. ينظر: مفردات ألفاظ القرآن (هدى): ٨٣٥.
٨٦. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٨٦.

٨٧. ينظر: لسان العرب (حوط): ٧/ ٢٨٠.
٨٨. ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٢٦.
٨٩. ينظر: البلاغة العربية في ثوبها الجديد: ٢/ ٨٢.
٩٠. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الأعلمي): ٦٥٢. وبحار الأنوار: ٩٥/ ٢١٧ ومفاتيح الجنان: ٤١٠.
٩١. ينظر: لسان العرب (نبه): ١٣/ ٥٤٦.
٩٢. ينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: ١/ ٨٠.
٩٣. ينظر: الخلاصة في علوم البلاغة: ٣٩.
٩٤. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦١.
٩٥. ينظر: لسان العرب (ظهر): ٥/ ٥٢٣.
٩٦. ينظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: ١/ ٨١.
٩٧. ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ١/ ٨٤.
٩٨. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز: ١/ ٨٢.
٩٩. ينظر: العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية: ٢٠.
١٠٠. ينظر: الكليات: ٨٠٤.
١٠١. مجاز القرآن: ١/ ١٩.
١٠٢. ينظر: مجاز القرآن: ١/ ١٨- ١٩.
١٠٣. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦١.
١٠٤. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦٠.
(*) سورة التحريم/ من الآية ٨.
١٠٥. ينظر: لسان العرب (كني): ١٢/ ٢٣٣. ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها: ٣/ ١٥٥.
١٠٦. في تفسيره لقوله (تعالى): ﴿**أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ**﴾ قال: كناية عن إظهار لفظ قضاء الحاجة في البطن وكذلك قوله تعالى: ﴿**أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ**﴾ كناية عن الغشيان. ينظر: مجاز القرآن: ١/ ١٥٥.
١٠٧. نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز: ٢٧٢.
١٠٨. دلائل الإعجاز: ٦٦.
١٠٩. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٣/ ٥١.
١١٠. ينظر: التلخيص في علوم البلاغة: ٣٣٨.
١١١. دلائل الإعجاز: ٧٠.
١١٢. علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان: ٢٠٠.
١١٣. م. ن والصحيفة.
١١٤. ينظر: في البلاغة العربية علم البيان، د. محمد مصطفى هدارة: ٨١.
(*) سورة المنافقون / الآية ٥.
١١٥. ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ٤/ ٥٤٣. وتفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب: ٣/ ٢٦٧.
١١٦. التبيان في تفسير القرآن: ١٠/ ١٣.

١١٧. التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان: ٣٦٦.
١١٨. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٧٤.
١١٩. ينظر: لسان العرب (ريش): ٦/ ٣٠٨.
١٢٠. لسان العرب (ريش): ٦/ ٣٠٨.
١٢١. ينظر: الكامل في اللغة والأدب: ٢/ ٢١٦.
١٢٢. في البلاغة العربية علم البيان، د. حسن البنداري: ١٦٧- ١٦٨.
١٢٣. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٧٥.
١٢٤. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٨٦.
١٢٥. البلاغة العربية قراءة أخرى: ١٨٧.
١٢٦. جماليات الأسلوب الصورة الفنية في الأدب العربي: ١٤١.
١٢٧. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٧٥.
١٢٨. ينظر: لسان العرب(عطف: عطفت عليه اشفقت): ١٠/ ٢٤٩. ومادة (حضن: الحاضن والحاضنة، الموكلان بالصبي يحفظانه ويربيانه): ١٣/ ١٢٣.
١٢٩. فيروى ان النبي آدم عليه السلام مرّ بكربلاء وعثر على الموضع الذي يقتل فيه الحسين وانه اخبر بمصيبته عن طريق الوحي (جبرائيل) وبكى. ينظر: مستدرك سفينة البحار: ١/ ٨٢. وكذلك بقية الأنبياء فيذكر عن بكاء موسى عليه السلام حين حدّثه الخضر عليه السلام عن آل محمد صلى الله عليه وآله وعن بلائهم وعمّا يصيبهم. ينظر: مستدرك سفينة البحار: ١/ ٣٩٦- ٣٩٧.
١٣٠. ينظر: مفهوم الأدبية في التراث النقدي: ١٢٢- ١٢٣.
١٣١. اقبال الاعمال (تحقيق: القيومي): ٢/ ٧٥.
١٣٢. إذ يروى عن أم الفضل بنت الحارث انها دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله اني رأيت البارحة حلماً منكراً. قال صلى الله عليه وآله وما هو؟ قالت: انه شديد. قال صلى الله عليه وآله وما هو؟ قالت: رأيت كأن قطعة من جسدك قُطِعت ووضعت في حجري. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: خيراً رأيت. تلدُ فاطمة إن شاء الله غلاماً فيكون في حجرك، فولدت فاطمة الحسين عليه السلام فكان في حجري كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله. ينظر: المستدرك على الصحيحين: ٣/ ١٩٤. وتهذيب الكمال: ٦/ ٣٩٧- ٣٩٨. هذا وقد كان عليه السلام قد تربّى في بيت النبي صلى الله عليه وآله وكان صلى الله عليه وآله له أكثر من زوجة. كما ان أمير المؤمنين عليه السلام تزوج بعد استشهاد الزهراء عليها السلام اكثر من زوجة. فمن الممكن جداً ان يكون الإمام (الحسين) عليه السلام قد قصد بقوله هذا النسوة اللواتي حملن قلوباً طاهرة من زوجات جده وزوجات أبيه، وقد تكفلن برعايته عليه السلام بعطف ولطف وحنان ورحمة ورأفة أحس بها عليه السلام فقال: **وكفلتني الامهات الرحائم**.
١٣٣. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦٠.
١٣٤. أو انه عليه السلام لم يذكر أفعاله لحضور من يسمع الدعاء من البشر العاديين. فهو يعلم ان الذي يعده ذنباً وتقصيراً لا يستطيعون فعله ولو حاولوا جهدهم، فذنبه الحسنة التي لا يستطيعونها ويعجزون عن اتيانها لفخامتها وهذا يجعلهم يائسين من الرحمة والغفران؛ لأن من يفعل كل هذه الحسنات يطلب الغفران فكيف بهم إذن؟ وهذا قد يبعدهم عن الخير والصلاح يأساً منهم.
١٣٥. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: ٣٦٤.

١٣٦. في البلاغة العربية علم البيان، د. حسن البنداري: ١٦٩.
١٣٧. ينظر: م. ن والصحيفة.
١٣٨. علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان: ٢١٧.
١٣٩. ينظر: م. ن: ١٦٩.
١٤٠. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦٠.
١٤١. ينظر: لسان العرب (أثر): ٤/ ٥
(*) سورة نوح/ الآية ١٤.
١٤٢. ينظر: لسان العرب (طور): ٤/ ٥٠٧.
١٤٣. الاستعارات التي نحيا بها: ٥٨.
١٤٤. ينظر: العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية: ١٣٥.
١٤٥. اقبال الاعمال (تقديم وتعليق: حسين الاعلمي): ٦٦١.
١٤٦. ينظر: لسان العرب (ملق): ١٠/ ٣٤٧.
١٤٧. لسان العرب (ملق): ١٠/ ٣٤٧.
١٤٨. التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل علم البيان: ٣٨٤.

المصادر و المراجع

١) القرآن الكريم
٢) الاستعارات التي نحيا بها: جورج لايكوف ومارك جونسن – ترجمة: عبد المجيد جحفة – دار توبقال: ط١: ١٩٩٦.
٣) أسرار البلاغة: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي – قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر – مطبعة المدني، ط١، ١٤١٢، ١٩٩١.
٤) أصول البيان العربي رؤية بلاغية معاصرة: د. محمد حسين علي الصغير – دار الشؤون الثقافية العامة: ١٩٨٦.
٥) اقبال الاعمال: ابو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد بن طاووس – طبعة الحجر – طهران – وطبعة دار المرتضى – بيروت، ط١، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨ – وطبعة مؤسسة الأعلمي – بيروت، تقديم وتعليق: الشيخ حسين الأعلمي، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٦.
٦) أنوار الربيع في أنواع البديع: سيد علي صدر الدين بن معصوم المدني – حققه وترجم لشعرائه: شاكر هادي شاكر – مطبعة: النعمان – النجف الأشرف، ١٣٨٨– ١٩٦٨.
٧) الايضاح في علوم البلاغة: جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني – دار احياء العلوم – بيروت، ط٢، ١٩٩٨.
٨) بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الاطهار: العلامة محمد باقر المجلسي. – تحقيق: محمد مهدي السيد حسن الموسوي والسيد ابراهيم ومحمد الباقر البهبودي. – مؤسسة الوفاء – بيروت، ط٢، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.
٩) البلاغة الحديثة في ثوبها الجديد – علم البيان: د. بكري الشيخ أمين– دار العلم للملايين– بيروت، ط٤، ١٩٩٢.
١٠) البلاغة العربية قراءة أخرى: د. محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر– لونجمان طبع في دار نوبار للطباعة– القاهرة، ط١، ١٩٩٧.
١١) البلاغة الواضحة (البيان والمعاني والبديع): علي الجارم ومصطفى أمين – دار المعارف – مصر ، ط١٤، ١٣٧٩ / ١٩٥٩.
١٢) البلاغة والاسلوبية: د. محمد عبد المطلب– الشركة المصرية العالمية للنشر– لونجمان، طبع في دار نوبال للطباعة، ط١، ١٩٩٤.

١٣) البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم: عبد الفتاح لاشين - دار الفكر العربي - مصر، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢.
١٤) تأويل مشكل القرآن: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة. تحقيق: السيد أحمد صقر - مكتبة دار التراث - القاهرة، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦.
١٥) التبيان في البيان: الطيبي. تحقيق: د. عبد الستار حسين موط، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٦.
١٦) التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان: د. محمد محمد أبو موسى- مكتبة وهبة - القاهرة، ط٢، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦.
١٧) التفسير المعين للواعظين والمتعظين: محمد هويدي - مؤسسة العطار الثقافية - ايران، ١٤٣٠
١٨) تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب: الشيخ محمد رضا القمي المشهدي - تحقيق: حسين ادركاهي - مؤسسة الطبع والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي.
١٩) تلخيص البيان في مجازات القرآن: ٢٠٠.
٢٠) التلخيص في علوم البلاغة: جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب - ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي- المكتبة التجارية الكبرى- مصر.
٢١) ثلاث رسائل في اعجاز القرآن: الرماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني حققها وعلّق عليها: محمد خلف الله أحمد، د. محمد زغلول سلام- دار المعارف- مصر، ط٥، ٢٠٠٨.
٢٢) جماليات الأسلوب (الصورة الفنية في الأدب العربي): د. فايز الداية - دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣.
٢٣) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: أحمد الهاشمي - طبعة مجدّدة باشراف: صدقي محمد جميل - مؤسسة الصادق، طهران.
٢٤) حسن التوسل إلى صناعة الترسل: شهاب الدين محمود الحلبي - تحقيق: أكرم عثمان يوسف - دار الرشيد - جمهورية العراق وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨٠.
٢٥) الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني تحقيق: محمد علي النجار- عالم الكتب- بيروت.
٢٦) دلائل الاعجاز: الشيخ عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني قرأه وعلّق عليه: أبو فهد محمود بن محمد شاكر - مكتبة الخانجي- القاهرة، ط٥، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤. وطبعة: دار الكتاب العربي - بيروت، تحقيق: د. محمد التنجي، ط١، ١٩٩٥.
٢٧) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي - دار احياء التراث العربي، بيروت.
٢٨) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: بهاء الدين عبد الله ابن عقيل العقيلي الهمداني المصري ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل: لمحمد محيي الدين عبد الحميد- مكتبة الهداية- بيروت.
٢٩) الصناعتين في الكتابة والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري - تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم - المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
٣٠) الصورة الفنية في المثل القرآني (دراسة نقدية وبلاغية): د. محمد حسين علي الصغير - دار الرشيد - جمهورية العراق وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨١.
٣١) الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز: السيد يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم العلوي اليمني- دار الكتب الخديوية، مطبعة المقتطف- مصر، ١٢٢٢/ ١٩١٤.
٣٢) العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي (دراسة تطبيقية): د. عبد الواحد حسن الشيخ - مطبعة الاشعاع الفنية، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٩.
٣٣) علم أساليب البيان: د. غازي يموت - دار الأصالة، ط١، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.
٣٤) علم الاسلوب مبادئه واجراءاته: د. صلاح فضل - الناشر مؤسسة مختار- دار عالم المعرفة، القاهرة، ١٩٩٢.
٣٥) علم البيان (دراسة تحليلية لمسائل البيان): د. بسيوني عبد الفتّاح فيّود - مؤسسة المختار - القاهرة، دار المعالم الثقافية - الاحساء، ط٢، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.
٣٦) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الازدي - حقّقه وفصّله وعلّق هوامشه:

محمد محيي الدين عبد الحميد – مطبعة السعادة – مصر، ط٣، ١٣٨٣/ ١٩٦٤.
٣٧) العين: أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي. تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. ابراهيم السامرائي. سلسلة المعاجم والفهارس.
٣٨) الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية: جرجي زيدان – مراجعة وتعليق: د. مراد كامل – دار الحداثة – لبنان، ط٢، ١٩٨٢.
٣٩) الفلك الدائر على المثل السائر: ابن أبي الحديد – قدّم له وحققّه وعلّق عليه: د. احمد الحوفي، د. بدوي طبانة – دار الرفاعي – الرياض، ط٢، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.
٤٠) في البلاغة العربية علم البيان: حسن البنداري – مكتبة الانجلو المصرية، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.
٤١) في البلاغة العربية علم البيان: د. محمد مصطفى هدارة – دار العلوم العربية – بيروت، ط١، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.
٤٢) القرآن الكريم
٤٣) الكامل في اللغة والأدب: أبي العباس محمد بن يزيد المبرد – تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم – دار الفكر العربي – القاهرة، ط٣، ١٤١٧/ ١٩٩٧.
٤٤) الكشّاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي. تحقيق: عبد الرزاق مهدي– دار احياء التراث العربي– بيروت.
٤٥) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي. تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري – مؤسسة الرسالة– بيروت، ١٤١٩/ ١٩٩٨.
٤٦) لسان العرب: أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري – دار صادر– بيروت.
٤٧) لمحات بلاغية في معاني القرآن للأخفش الأوسط ت ٢١٥: د. فتحي عبد القادر فريد – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ط١، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.
٤٨) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر
٤٩) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين أبي الفتح نصر الله بن محمد بن عبد الكريم الموصلي الشافعي (ابن الاثير). قدّمه وعلّق عليه: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة – نهضة مصر للطباعة والنشر.
٥٠) مجاز القرآن: أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي – عارضه بأصوله وعلق عليه: د. محمد فؤاد سزكين.
٥١) مستدرك سفينة البحار: الشيخ علي النمازي الشاهرودي. تحقيق وتصحيح: الشيخ حسن بن علي النمازي – مؤسسة النشر الإسلامي – قم، ١٤١٨.
٥٢) معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي): البغوي – تحقيق: عبد الرحمن – دار المعرفة – بيروت.
٥٣) معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها: د. أحمد مطلوب – الدار العربية للموسوعات، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦.
٥٤) مفاتيح الجنان: الشيخ عباس القمي. تحقيق وتعريب: السيد محمد رضا النوري النجفي– مطبعة البعثة– قم، ط٣، ٢٠٠٦.
٥٥) مفتاح العلوم: أبي يعقوب محمد بن علي السكاكي – المكتبة العلمية الجديدة – بيروت.
٥٦) مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الاصفهاني. تحقيق: صفوان عدنان داودي – مطبعة سلمان زادة – ايران، ط٢، ١٤٢٧.
٥٧) نهاية الايجاز ودراية الاعجاز: فخر الدين الرازي – تحقيق ودراسة: د. بكري الشيخ أمين – دار العلم للملايين – بيروت، ط١، ١٩٨٥.
٥٨) نهج البلاغة للإمام (علي) (عليه السلام): شرح محمد عبده – دار الجوادين – بيروت.