



وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيٌّ





الْعَبَّاسِيُّ الْعَبَّاسِيُّ الْمَقْدِسِيُّ
قِسْمُ الشُّؤْنِ الْفِكْرِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ

العنوان: الأحاديث النبويّة في بيان المناقب العلوّية دراسة في ضوء مناهج تحليل الخطاب

المؤلف: فضاء ذياب غليم

النّاشر: العتبة العبّاسية المقدّسة - دار الرسول الاعظم ﷺ

المراجعة اللغوية: دار الرسول الاعظم ﷺ

الإدارة الفنية: م.د. ياسين خضير عبيس

الإعداد والتّحرير: حسن علي عبداللطيف المرسومي

التّصميم والإخراج الطباعي: أحمد نعمة عبد الكريم

عدد النّسخ: ١٠٠

١٤٤٧ هـ - ٢٠٢٥ م.

حقوق النّشر والتّوزيع محفوظة للعتبة العبّاسية المقدّسة - دار الرسول الاعظم ﷺ

رقم الايداع في دار الكتب و الوثائق العراقية ١٤٤٨ لسنة ٢٠٢٢ م



الْحَمْدُ لِلَّهِ النَّبِيِّ

فِي بَيَانِ الْمَنَاقِبِ الْعُلَوِّيَّةِ

دِرَاسَةٌ فِي ضَوْءِ مَنَاجِحِ تَحْلِيلِ الْخَطَابِ

الدكتور فضاء ذياب غلّيم

الحساوي، فضاء ذباب غليم، 1981- مؤلف.
الأحاديث النبوية في بيان المناقب العلوية : دراسة في ضوء مناهج تحليل الخطاب = PROPHETIC
HADITHS ABOUT IMAM ALI'S VIRTUES : A DISCOURSE ANALYSIS PERSPECTIVE / تأليف فضاء ذباب غليم
: المراجعة اللغوية دار الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله-كربلاء، العراق : العتبة العباسية المقدسة، دار
الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، 1447 هـ. = 2025.
191 صفحة : 24 سم. (سلسلة السيرة : 20)
الاصل رسالة جامعية (دكتوراه) - جامعة بابل، 2022.
رسالة الدكتوراه حصلت على المرتبة الرابعة في المسابقة الدولية للرسائل والاطاريح الجامعية التي
أقامتها دار الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، 2024
يتضمن ارجاعات بيبلوجرافية : صفحة 173-187.
النص باللغة العربية ؛ ويتضمن مستخلص باللغة الانجليزية.
ISBN : 9789922260518
1. علي بن ابي طالب (عليه السلام)، الامام، 23 قبل الهجرة-40 هجري-في الحديث، 2. علي بن ابي
طالب (عليه السلام)، الامام، 23 قبل الهجرة-40 هجري - فضائل، 3. الحديث (شيعة) -- لغة، أسلوب، أ. العتبة
العباسية المقدسة، دار الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، مصحح، ب. العنوان.

LCC: BP193.1.A3 H37 2025

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر



الترقيم الدولي المعياري للكتاب
ISBN: 978-9922-26-051-8

اطروحة تقدم بها الدكتور فضاء ذياب غليم الى مجلس كلية التربية للعلوم
الإنسانية جامعة بابل هي جزء من متطلبات نيل شهادة الدكتوراه في فلسفة اللغة
العربية/ اللغة، بإشراف المرحوم الأستاذ الدكتور رحيم جبر الحسناوي والأستاذ
الدكتور شعلان عبد علي اليساري

وحصلت على المرتبة الرابعة في المسابقة
الدولية للرسائل والأطاريح الجامعية الثانية
التي أقامتها دار الرسول الأعظم ﷺ

المحتويات

المقدمة.....	١٠
كلمة دار الرسول الأعظم ﷺ.....	١٦
تمهيد.....	١٧
أولاً: الحديث النبوي الشريف المفهوم والسمات.....	١٨
ثانياً: المناقب العلوية في الحديث النبوي.....	٢١
ثالثاً: الخطاب مقاربات في المفهوم.....	٢٦
رابعاً: تحليل الخطاب النشأة والمناهج.....	٣١
الفصل الأول	
أحاديث المناقب بوصفها حجاجاً.....	٣٦
توطئة.....	٣٧
أولاً- مفهوم الحجاج.....	٣٩
أ- مُعَايِنَةُ مُعْجَمِيَّةً:.....	٣٩
ب- مُعَايِنَةُ اصْطِلَاحِيَّةً:.....	٤١
ثانياً- تاريخُ البحث في الحجاج ونظرياته.....	٤٤
١- الحجاج ظاهرة استعملية.....	٤٤
٢- الحجاج ظاهرة دراسية.....	٤٥
أ- الحجاج في بيئته الأولى (التراث اليوناني).....	٤٥

ب- الحِجَاجُ في التراثِ العربيّ والإسلاميّ.....	٤٨
ت- الانبعاثُ المعاصرُ للحِجَاج.....	٥١
ثالثاً- البنيةُ الحِجَاجِيَّةُ لأحاديثِ النبيِّ في مناقِبِ الإمامِ عَلِيِّ عليه السلام	٥٥
١- منطلقاتُ الحِجَاج.....	٥٦
أ- مواضع كميّة.....	٥٩
ب- مواضع كفيّة.....	٦١
ت- مواضع الترتيب.....	٦٣
ث- مواضع الجوهر.....	٦٥
٢- أنماطُ الحُجَج.....	٦٦
أ- حُجَّةُ السُّلْطَةِ.....	٦٧
ب- حُجَّةُ القُدُوة.....	٧١
ت- حُجَّةُ الشَّخْصِ وأعماله.....	٧٢
ث- حُجَّةُ التَّعَدِيَةِ.....	٧٦
ج- حُجَّةُ المُقَارَنَةِ.....	٨٠
ح- حُجَّةُ الفُصْلِ.....	٨٢
خ- حُجَّةُ المُعَارَضَةِ.....	٨٤

الفصل الثاني

- أحاديث المناقب بوصفها إنجازاً تداولياً..... ٨٨
- توطئة..... ٨٩
- أولاً: النظرية الإنجازية التداولية: المفهوم وسياق النشأة..... ٨٩
- ١- التعريفات والتعريبات..... ٩٠
- ٢- سياق النشأة..... ٩٥
- ثانياً: الإنجازية جوهر نظرية أفعال الكلام عند أوستن..... ٩٩
- ثالثاً: الأفعال الكلامية عند سيرل: تعديلات واقتراحات..... ١٠٥
- رابعاً: الأفعال الإنجازية في أحاديث المناقب العلوية..... ١٠٩
- ١- خطاب الإنذار يوم الدار (حديث الدار)..... ١١٠
- ٢- المرجعية العلمية، حديث مدينة العلم أنموذجاً..... ١١٤
- أ- مدخل عام، وتحليل أولي..... ١١٤
- ب- تحليل الحديث في ضوء العلاقات الائتلافية، والعلاقات الاستبدالية..... ١١٥
- ت- حديث مدينة العلم في مرآة النصوص الكاشفة..... ١١٨
- ٣- الأمين على التأويل..... ١١٩
- ٤- خطاب الغدير بين الإخبار والإنجاز..... ١٢٦
- أ- سياق خطاب الغدير..... ١٢٨
- ب- التحليل التداولي لنص خطاب الغدير..... ١٣٠

الفصل الثالث

١٤٢.....	واسماتُ الخطابِ المنقبي
١٤٣.....	توطئة:
١٤٣.....	أولاً: الذاتية
١٤٣.....	١- النشأة والمفهوم
١٥٠.....	ثانياً: التكرار
١٥٠.....	١- التعريف والوظيفة
١٥٢.....	٢- مدخلٌ منهجيٌّ جديدٌ لقراءة ظاهرة التكرار في الخطابِ النبويِّ
١٥٤.....	٣- التكرارُ في أحاديثِ المناقبِ العلوية
١٥٤.....	أ- تكرارُ المعنى الكليِّ
١٥٦.....	ب- تكرارُ اللفظ والمعنى
١٥٩.....	ت- تكرارُ المعنى دون اللفظ
١٦٢.....	ثالثاً: الإشهار
١٦٢.....	١- المفهوم والوظيفة
١٦٣.....	٢- الإشهار النبوي في الخطابِ المنقبي
١٦٦.....	الخاتمة والتتائج
١٧٢.....	ثبت المصادر والمراجع
١٩١.....	Abstrac

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي لا يُلغ مدحُته القائلون، ولا يُحصى نعماءُ العادون، ولا يُؤدّي حَقُّه المُجتهدون، الذي لا يُدرُكه بُعدُ الهَمَم، ولا يَنالُه غَوْصُ الفِطَن، والصَّلَاةُ والسَّلَامُ على خاتم الأنبياء والمرسلين، محمدٍ الصادق الأمين، أمينِ الله على وَحيه، وعَزَائِمِ أمره، وَصَفَوَتِهِ من خَلْقِهِ، فاتحِ الخير، وإمامِ الرَّحمة، وعلى آلِهِ المُتَبَجِّينَ المُطَهَّرِينَ، مَعْدِنِ الرَّحمة، وَخَزَانِ العِلْم، وَمُنْتَهَى الحِلْم، وَأَعْلَامِ التَّقَى، وَكَهْفِ الوَرَى.

أما بعد، فما تزالُ حَفرياتُ اللغةِ قائمة؛ وما تزالُ اللغةُ تغري الباحثينَ وتفتنهم في تقصِّي أسرارها، وسبرِ أغوارها مبنًى ومعنى ووظيفة؛ فتعددتُ جوانبُ دراستها، وتعددتُ أغراضُ دارسِيها، واختلفتُ مناهجُ تناوُلها باختلافِ رَؤى المُشتغلينَ عليها والمُنشغلينَ بها. يَنشِئُ هذا الانشغالُ باللغةِ من كونها تَمَثِّلُ أهمَّ أنظَمةِ العلامات التي يستعملُها الإنسانُ في الإخبارِ والإنجازِ والإبلاغِ والتأثيرِ، وكلُّ ما يَرتَبُطُ بنشاطه التواصلي، فاللغةُ ميدانٌ خصبٌ، وأفقٌ رحبٌ لاشتغالاتِ الذهنِ البشري، وما ظهورُ اللسانياتِ المعاصرة، وتوسُّعُ البحوثِ اللغويَّةِ، وتشعُّبُها، وتداخلُها مع مساحاتِ العلومِ الأخرى إلا شاهدٌ صدقٌ على ذلك.

يُمَثِّلُ الخطابُ اليومَ مركزَ عنايةٍ كثيرٍ من العلومِ الإنسانيَّةِ؛ بفعلِ ما شهدَهُ العالمُ من تطوُّرٍ تكنولوجي على مختلفِ الصُّعد، ممَّا سهَّلَ عمليَّةَ التواصلِ الإنساني، فهناك ثورةٌ في مختلفِ العلومِ المرتبطةِ بالشأنِ الحضاري، وجدلٌ في مختلفِ شؤونِ الإنسانِ والحياةِ لاسيَّما في المجالاتِ الدينيَّةِ والفلسفيَّةِ والسياسيَّةِ والاقتصاديَّةِ وغيرها. يصاحبُ ذلكُ خطاباتٌ متنوِّعةٌ بتنوُّعِ الاختصاصاتِ البحثيَّةِ والمجالاتِ الإنسانيَّةِ،

ساعدت ثورة وسائل الإعلام والتواصل في سهولة الاطلاع عليها والتفاعل معها، وإدارة الحوار والنقاش فيها؛ ومن ثمّ مسّت الحاجة إلى تطوير أدوات تحليل تلك الخطابات، لاسيّما بعد أن ظلّت المناهج اللسانية رهينةً للنظريات النيوية، التي عزلَ بعضها اللغة عن مجالها التواصلّي، وسياقاتها الاستعماليّة، وظلّت حبيسةً المستويات التقليديّة الصغرى التي لا تتعدّى الجملة، فجاءت نظريات تحليل الخطاب لفكّ ذلك الانحباس، وتجاوز ذلك القصور، والعودة باللغة إلى محيطها التواصلّي الأرحب، عبر الانعطاف بمسار البحث نحو دراسة اللغة في الاستعمال، التي تقتضي شمولَ أطراف العمليّة التخاطبيّة كلّها بالدراسة، فصار نصّ الخطاب يُدرس بوصفه وحدةً كبرى للتحليل، وأصبح من أولويّات عمليّات تحليل الخطاب النظر في سياقات انتاجه، ومقاصد مُنتجيه، وما يُنجزُ به، والمعارف المشتركة بين المُتخاطبين، وتظاهرات ذلك كلّ في الخطاب.

تكتسبُ عمليّات تحليل الخطاب أهمّيّتها من أهميّة منشئ الخطاب ومكانته، وأهميّة خطابه، وتأثيره الاجتماعيّ؛ فهي تبعاً لذلك تحوز قيمتها، وتستمدّ ضرورتها. ولا شكّ في أنّ الخطاب النبويّ من أهمّ أنماط الخطاب في الإسلام بعد الخطاب القرآنيّ؛ لأنّه المُفسّر له، والمصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلاميّ، والمعرفة الدينيّة بعده، والصادر من النبيّ الخاتم، محمّد سيّد المرسلين ﷺ، صاحب السُلطة الدينيّة العليا المُستمدّة من السُلطة الإلهيّة المُطلقة، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [سورة الحشر: ٧]. وعلّل وجوب الأخذ بما يقول أمراً ونهيّاً، وتوجيهاً وتعليماً، بقوله جلّ شأنه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [سورة النجم: ٣-٤].

فقله ﷺ، يشارك القرآن الكريم في المصدر والحجية، ويخالفه في الصفة القرآنية. انطلاقاً مما تقدّم تروم هذه الدراسة الوقوف على ظاهرة حديثة احتلت مساحة واسعة في الخطاب النبوي، وألفت حقلاً دلالياً كبيراً ينتمي إلى حقل دلالي أوسع، وهي ظاهرة الأحاديث النبوية الواردة في بيان مناقب الإمام عليّ ﷺ، وفصائله، التي تنتمي إلى دائرة أوسع، هي دائرة الأحاديث النبوية في مناقب أهل بيت النبي ﷺ. ولما تبينّت أهمية الخطاب النبوي عامة، سيكون لما يتكرّر منه، ويؤكدّه، أهمية خاصة؛ لأنّه يكشف عن أهمية ذلك الموضوع، ومركزيته في المنظومة الإسلامية. فقد حفلت كتب التراث الإسلامي - على اختلاف مشارب مؤلفيها ومذاهبهم - بأحاديث مناقب الإمام عليّ ﷺ، فأفردوا لها في كتب الحديث أبواباً خاصة تارة، ومصنّفات مستقلة تارة أخرى. فإذا كانت الدراسات الأكاديمية تحفل وتحتفي بدراسة المديح في الشعر العربي عامة، أو عند شاعر معيّن خاصة، فتُنجز في ذلك الأطاريح والرسائل والكتب والبحوث العديدة، وتُلقى المحاضرات، وتُعقد الندوات الكثيرة لذلك الغرض. فالمديح في الحديث النبوي أولى بتلك العناية والاحتفاء؛ لخصوصية قائله ﷺ، وإيراد المناقب من أوضح مصاديق المديح.

وقد اتخذت نصوص خطاب المناقب العلوية مسارين في عرضها: المسار الأول عام مشترك مع نصوص مناقب أهل البيت ﷺ، والمسار الثاني خاص يتمثل في النصوص الخاصة بفصائل الإمام عليّ ﷺ، دون سواه، وهي موضوع هذه الدراسة. وإن الناظر في تلك النصوص العامة، والخاصة سيُدرك احتفاءها بالإمام عليّ ﷺ، والتعريف بفصائله أكثر من أيّ أحد غيره. وقد أصبحت تلك النصوص محلّ خلاف، وصراع

تأويلين بين المسلمين، في دلالتها على نقل الولاية العامة للرسول ﷺ، للإمام عليّ عليه السلام، وأحقّيته في خلافة الرسول ﷺ، وتفضيله على من سواه من المسلمين، ونحو ذلك مما هو معروف في القراءات الكلامية المختلفة في هذا المجال في ماضي الإسلام وحاضره؛ لذا عازمت هذه الدراسة أن تدخل إلى ميدان الأحاديث الخاصة بمناقب الإمام عليّ عليه السلام، لكن من نافذة جديدة، وبمنهج جديد مستمد من نظريات تحليل الخطاب المعاصرة؛ وهو منهج يقوم على دراسة نص الخطاب بوصفه وحدة دلالية كبرى، والنظر في أجزائه بلحاظ ذلك، مع مراعاة تواشجه مع نصوص الخطابات الأخرى من الدائرة الدلالية ذاتها، مع إيلاء مكانة صاحب الخطاب، وسياقه، وكل الظروف والملابسات التي تحفّ به عناية بالغة في التحليل.

ولما كانت مناهج تحليل الخطاب متعددة، بحسب رؤية كل باحث واختصاصه، ولا يوجد منهج جامع وموحد متفق عليه، فاختارت الدراسة ما تراه مناسباً لموضوعها من تلك المناهج، فهي ترى أن الخطاب المنقبي خطاب حجاجي إنجازي موسومٌ بواسمات خاصة، فجاءت خطة البحث تبعاً لذلك منتظمة في ثلاثة أفصل تتصدرها مقدمة عامة، وتمهيد في بيان العنوان والإطار المنهجي للدراسة، وتلحقها خاتمة تلخص نتائجها ومخرجاتها.

أما الفصل الأول فقد تناول أحاديث المناقب بوصفها حجاجاً، وجاء في ثلاثة مباحث رئيسية: مفهوم الحجاج، وتاريخ البحث في الحجاج ونظرياته، والبنية الحجاجية لأحاديث المناقب العلوّية. أما الفصل الثاني فوسمته بـ (أحاديث المناقب بوصفها إنجازاً تداولياً)، وانتظم في أربعة مباحث هي: النظرية الإنجازية التداولية

المفهوم وسياق النشأة، والإنجازية جوهر نظرية أفعال الكلام عند أوستن، والأفعال الكلامية عند سيرل تعديلات واقتراحات، والأفعال الإنجازية في أحاديث المناقب العلوية. وجاء الفصل الثالث بعنوان (واسمات الخطاب المنقبي)، وتناول ثلاثة واسمات أساسية هي: الذاتية، والتكرار، والإشهار.

لم أجد - إلى لحظة كتابة هذه السطور - دراسة مماثلة لموضوع هذه الدراسة ومنهجها، فكل ما كتب من دراسات لغوية عن الأحاديث النبوية تتناول موضوعات أخرى غالباً، وفي حالات نادرة يتم دراسة حديث واحد أو اثنين من أحاديث المناقب العلوية. والسائد في الدراسة اللغوية للحديث النبوي هو مناهج الدراسات اللغوية العربية التقليدية من صوت وصرف ونحو وبلاغة، وأقل منها بكثير الدراسات اللسانية المعاصرة كالحجاج، والتداولية، والسياق، وأندرها جميعاً تحليل الخطاب. لكن النصيب الأوفر في دراسة أحاديث المناقب العلوية وتحليلها دلائياً، وقريباً من روح التحليل التداولي، كان لكتب الكلام الإسلامي، وكتب المناظرات الكلامية، وقد تجنبت اعتماد تلك الكتب والأخذ منها لأمرين، أولهما: الحفاظ على طبيعة البحث اللساني لهذه الدراسة، وعدم إثقاله بالمناظرات المذهبية، وثانيهما: ضمان أكبر قدر من الموضوعية، بالابتعاد عن سطوة التأويلات الكلامية وتأثيراتها المذهبية. وقد اعتمدت الدراسة على مصادر كثيرة ومتنوعة، أهمها كتب التفسير والحديث والسيرة والتاريخ والمعاجم العربية، والدراسات اللسانية المعاصرة في الحجاج والتداولية ولسانيات الخطاب.

تبقى هذه الدراسةُ اجتهادًا لكتابها في تقديم مقارنةٍ جديدةٍ في موضوعٍ يحتلُّ مكانةً مركزيّةً في التراث الإسلامي، مازالَ يُثارُ فيه الجدلُ، وتتجاذبهُ اتجاهاتُ التأويل، ويُدامُ فيه البحث. وكادت هذه المحاولةُ أن تُجهَضَ أكثرَ من مرّةٍ بسببِ المشاغلِ والنوازلِ، لكنَّ اللهَ أعانَ وسلَّم وأمدَّ، فأنجزتُ كتابتها في آخر أيام المدة التعويضيّة النهائيّة؛ فما وجدَ فيها من السهوِ والوهنِ والزللِ فهو ممّا قدّمتُ، ومن قصورِ باعِ صانعها، وسهوهِ، وما وجدَ فيها من الصوابِ، فمن توفيقِ اللهِ تعالى وتسديدهِ، فهو وليُّ التوفيق والسداد.

تتوالى جهود دار الرسول الأعظم ﷺ التابعة للعتبة العباسية المقدسة من أجل استقطاب الدراسات العلمية النافعة في السيرة النبوية المباركة وأدبياتها ، وتسعى من خلال أنشطة وفعاليات متعددة إلى تحفيز الباحثين وتوفير الفرصة لهم لاستقبال نتائجهم العلمية وطباعتها، وقد كان من ضمن هذه الأنشطة إقامة مسابقة أفضل عشر رسائل جامعية في السيرة النبوية، يُعلن عنها كل سنتين ويفتح المجال للباحثين لتقديم دراساتهم التي نالوا بها شهادات عليا للتنافس في هذه المسابقة العلمية لتتيح لهذه النتائج المتميزة الفرصة أن تكون في متناول أيدي القراء والمهتمين .

والدراسة التي بين يدي القارئ الكريم (الأحاديث النبوية في بيان المناقب العلوية، دراسة في ضوء مناهج تحليل الخطاب) أصلها دراسة نال بها صاحبها الدكتوراه في اللغة العربية، احتلت المركز الرابع في هذه المسابقة بنسختها الثانية إذ أفاد الباحث من مناهج تحليل الخطاب المعاصرة في استنطاق الاحاديث النبوية المباركة التي وردت في فضل الإمام علي (عليه السلام) ليكشف عن مضمرات دلالية قد لا تبوح بها القراءة الظاهرة للنص .

إن استثمار المناهج والآليات التي جاءت بها النظريات اللغوية الحديثة منحى مهم يستجلي المعاني ويؤكد الحقائق ويرفع الشك عن المختلف فيه . وهذا ما تسعى إليه الدار عبر البحث العلمي الرصين للنظر في السيرة النبوية المباركة .

وفي الوقت الذي نقدم للقارئ الكريم هذه الدراسة، ندعو الباحثين والمهتمين إلى تقديم نتائجهم في السيرة النبوية المباركة من أجل الإسهام في إعادة قراءة السيرة قراءة علمية فاحصة خدمة للنبي العظيم وآله الكرام .



قبل المضي إلى ميدان الدراسة، يحسن الوقوف عند عتبتها الأولى (العنوان)، وقفاتٍ قصيرةٍ لبيان ما جاء فيه من مفرداتٍ، عبر تفكيك مفاهيمها، على سبيل المهاد المفهوميّ، وابتغاء بيان الإطار المنهجيّ لفصول هذه الدراسة ومباحثها. وناسب ذلك أن تأتي تلك الوقفات مرتبةً على وفق ترتيب ذكر المفردات في النسق التركيبي للعنوان:

أولاً: الحديث النبوي الشريف، المفهوم والسمات

الحديث في اللغة يُطلق على الجديد، والكلام أو الخبر^(١)، ويمكن إرجاعها إلى معنى الجذر الأصلي (حدث)؛ لأنّ الكلام نوعٌ من الحدث، وكلّ حدثٍ هو جديدٌ بالنسبة لما سبقه، أو لزمان حدوثه. أو نقول: إنّ الحديث «صِفَةٌ يُوصَفُ بِهَا كُلُّ شَيْءٍ قَرِيبِ الْمُدَّةِ، وَالْعَهْدِ بِهِ»^(٢). وأُطلق على الكلام؛ لأنّه يحدث شيئاً فشيئاً، فكأنّه يتجدّد. وما زال الحديث مستعملاً اصطلاحاً في معناه اللغوي نفسه.

والحديث النبويّ يُطلق على ما حكي من قول النبي وفعله وتقريره، وهو بذلك يكون مرادفاً للسنة النبويّة، وقيل السنة النبويّة هي القول والفعل والتقرير أنفسها، لا محكيها^(٣)، لكنّ الأدق أن يكون الحديث هو قول النبي ﷺ، والسنة هي قوله وفعله وتقريره؛ لأنّ السنة في اللغة هي الطريقة^(٤)، أو خصوص الطريقة المستقيمة^(٥)، وبذلك تكون دلائلها أعمّ من القول أو الكلام. وميدان هذه الدراسة هو قول النبي ﷺ دون فعله وتقريره.

ويقع خارج نطاق هذه الدراسة وغايتها البحث عن التعريفات والمفردات المتاخمة أو المرادفة للحديث مثل السنة والخبر والأثر، وعوارض المتن، وأقسام الحديث وعلله، وقضايا السند، فتلك مباحث أشبع البحث فيها في علوم الحديث. وقد بُحث الحديث النبويّ أيضاً في علم أصول الفقه من جوانب أخرى أهمّها جانب الحجّة والدليل، أي

١ - يُنظر: تاج العروس، الزبيدي (١١٤٥هـ): ٥ / ٢٠٨ / باب الثاء / فصل الحاء مع الثاء، مادة (حدث).

٢ - م. ن.

٣ - يُنظر: الوجيزة في الدراية، البهائي: ٢، ٣.

٤ - يُنظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (٣٩٥هـ): ٣ / ٦١ / كتاب السين / باب السين والنون، والنهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (٦٠٦هـ): ٢ / ٤٠٩ / كتاب السين / باب السين والواو مادة (سن).

٥ - يُنظر: صحاح اللغة، الجوهري (٣٩٣هـ): ٥ / ٢١٣٩.

بوصفه المصدر الثاني للمعرفة الدينية الإسلامية بعد القرآن الكريم.

ما يهمننا هنا من تلك البحوث المتشعبة المترامية الأطراف ما يتصل بموضوع دراستنا هذه ومجالها، مما أخذ بنحو الأصول الموضوعية المستدل عليها في مظانها، مما لا غنى عنه في عملية تحليل الخطاب النبوي ونصوصه، ومما يمكن عدّه سمات فريدة له، تتمثل في قيمته الدينية وقيمه البلاغية:

١ - القيمة الدينية: يُمثّل الحديث النبوي في نظرية المعرفة الإسلامية المصدر الثاني من مصادر المعرفة الدينية بعد القرآن الكريم، والمرجعية الشرعية المعصومة المتصلة به. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [سورة الحشر: ٧]. بل عدّ الحديث النبوي مشاركا للقرآن الكريم في المصدر، استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [سورة النجم: ٣، ٤]، وإنّ فارقاً في القرآنية؛ فالوحي قسمان وحي متلوّ معجز النظم والتأليف وهو القرآن، ووحى مروي غير معجز، وهو الحديث النبوي^(١). فقد روي عنه ﷺ قوله: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه»^(٢)، وقد فُسّر (ومثله معه) بأنّه «السنة». والسنة أيضاً تنزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن إلا أنّها لا تُتلى كما يُتلى القرآن»^(٣). وليس الحديث النبوي من حيث المعنى والوظيفة مستقلاً قائماً بنفسه، بل هو نص متعلق بالقرآن الكريم، والنبوة المعصومة، مما يكسبه شرف الوظيفة، وشرف المضمون، وشرف البنية، وشرف العصمة في المبنى والمعنى^(٤). يزيّد الخطاب (الحديث) النبوي أهمية بالغه كونه كلام من خُتمت به النبوة: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [سورة الأحزاب: ٤٠]. وهذا يجعله في غاية النفاسة، ويكسبه قيمة عليا لا تُداني، ويمنحه مرجعية دينية مهيمنة دائمة. والخلاصة أنّ الحديث النبوي نصّ يكتسب قيمته الدينية،

١ - يُنظر: الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم: ١/ ٩٧.

٢ - سنن أبي داود: ٤/ ٢٠٠ ح ٤٦٠٦.

٣ - تفسير القرآن العظيم (ابن كثير): ١/ ٩.

٤ - يُنظر: بنية النص وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبوي الشريف، لطيفة محمد الفارسي: ٥٩.

وسلطته العليا من العصمة والحكمة النبوية، ومقاصدها واتصالها بالوحي، والعلم اللدني. ومن ثم «يصبح رسالة لغوية نصية خالدة لها فاعليتها النموذج والمثال في متلقي الحديث النبوي، ثم كل من سار على نهج الرسول ﷺ واتبع سنته»^(١).

٢- القيمة البلاغية: يُصنّف الحديث النبوي في الدراسات اللغوية والبلاغية والتراث الإسلامي في قمة الأنماط الخطابية بلاغةً، ويوسم بأنه نسيج وحده في البيان والإبلاغ. وقد انطلق هذا التوصيف من أحاديث نبوية أوردتها كتب التراث الإسلامي من ذلك قوله ﷺ: «بُعِثْتُ بجوامع الكلم»^(٢)، الذي جاء بصيغة أخرى مقاربة «أُوتِيَتْ فوائِحَ الكلم، وخواتمه، وجوامعه»^(٣). فجوامع الكلم وفوائحه وخواتمه تعني التمكن من ألفاظه وتراكيبه ومعانيه وأساليبه، والإحاطة بفنونه وأغراضه، وامتلاك الكفاءة التداولية العالية في استعماله بما يناسب مقتضى الحال، وينسجم مع القصد والموقف والمخاطب. مما يعني أنّ القصديّة في كلامه ﷺ في أعلى مستوياتها لفظاً وتركيباً وأسلوباً، تصريحاً وتلميحاً. وفي ذلك ورد عنه ﷺ: «نحنُ معاشِرُ الأنبياءِ، أمرنا أن نخاطبَ الناسَ على قدر عقولهم»^(٤). لذا حظي الحديث النبوي بعناية علماء اللغة والبلاغة؛ فنظروا في مستوياته اللغوية، وعملوا على تحليل عيّنات منه، فكان مما انتهت إليه أنظارهم قول الجاحظ (٢٥٥هـ) أحد رواد البلاغة العربية الأقدمين: «...استعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصور في موضع القصر، وهَجَرَ الغريبَ الوحشيَّ، ورَغِبَ عن المهجين السُّوقيِّ، فلم ينطقْ إلا عن ميراثِ حكمةٍ، ولم يتكلَّمْ إلا بكلامٍ قد خُفَّ بالعصمة، وشُيِّدَ بالتأييد، ويُسرَّ بالتوفيق... لم تسقط له كلمة، ولا زَلَّتْ به قَدَمٌ، ولا بَارَتْ له حِجَّةٌ، ولم يَقُمْ له خَصَمٌ، ولا أَفحَمه خطيبٌ، بل يبذُ الخُطْبَ الطَّوالَ بالكلمِ القِصارِ ولا يَلْتَمِسُ إسكَاتَ الخصمِ إلا بما يعرفه الخصمُ، ولا يَحْتِجُّ إلا بالصدق، ولا يطلب الفلج

١- الخطاب النبوي، خريطة البيان العربي، غريب محمد عبد: ٤٤

٢- صحيح البخاري: ٦/ ١٥٤ ح ٦٨٤٥.

٣- مسند أحمد بن حنبل: ٦/ ١٧٧ ح ٦٦٠٦.

٤- الفردوس بمأثور الخطاب، الديلمي: ١/ ٣٩٨ ح ١٦١١

إلا بالحق، ولا يستعين بالخلافة، ولا يستعمل المواربة، ولا يهزم ولا يلزم، ولا يُبْطِئُ ولا يَعْجَلُ، ولا يُسْهَبُ ولا يُحْصَرُ، ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقفاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى، من كلامه ﷺ كثيراً^(١).

إنَّ الدقة والوضوح والخلو من التعقيد أمور اقتضتها وظائف مقام النبوة؛ فالنبيُّ مُبَيَّنٌ ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا﴾ [سورة النحل: ٦٤]. وشارح ومعلم ومرّبٍ. ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سورة الجمعة: ٢]. ومثل هذه الوظائف لا يناسبها ضعف الخطاب، ولا تعقيد لفظه وبنيته، ولا تزويقه؛ لأنها ستنتقض غرض صاحب الخطاب.

ثانياً: المناقب العلوية في الحديث النبوي الشريف

المناقب في اللغة جمع منقبة، والمنقبة هي الخصلة الحميدة، والفعل الكريمة، وهي في الأصل الطريق الضيق في الجبل أو بين دارين؛ لأنّ مادة (نقب) أصل يدلّ معناه العام على الثقب الدقيق في الأشياء، والطريق كأنه شق نافذ بين مكانين^(٢). وعندئذ يمكن استنباط المسوغ الدلالي لإطلاق المنقبة على الخصلة الحميدة، والفعل الكريمة؛ لأنها طريقة يتخذها الإنسان، ومسار يسلكه، أو لأنّ هذا الاتحاد والسلوك يأتي من الالتزام الدقيق، فصاحب الصفات الحميدة، والخصال الرفيعة، كمن يشق طريقاً دقيقاً مميّزاً. ولما كان في معنى الأصل (نقب) دلالة على الشق النافذ بين طرفين؛ ساع إطلاق المنقبة على الفعل الكريم؛ فيتلقى الناس صاحبه بالتوقير والاحترام، فكأنه ينفذ إلى قلوبهم. أما المناقب العلوية فهي تلك الخصائص الحميدة والفضائل الفريدة والأفعال الكريمة المنسوبة للإمام علي عليه السلام، سواء الواردة في حديث النبي محمد ﷺ، أم الواردة

١ - البيان والتبيين: ٢ / ١٣ - ١٤.

٢ - يُنظر: مقاييس اللغة: ٥ / ٤٤٥ - ٤٤٦ / كتاب النون، مادة (نقب).

في حديث غيره. لكن ميدانَ دراستنا سيكون في حدود ماوردَ منها على لسان النبي الخاتم ﷺ. وخصوص المناقب والفضائل التي انفرد بها الإمام علي عليه السلام، عن سائر أهل البيت النبوي عليه السلام، دون المناقب والفضائل المشتركة بينهم. ومن يراجع تلك المناقب يجدها تتمركز في الإيمان، والسبق إلى الإسلام، وقربه من الرسول ﷺ، ونصرته وأخوته وعلمه بدين الله وكتابه، والجهاد في سبيله، وسائر الشؤون المتصلة بذلك. وهذا ما سيتبين في مطاوي أفضل هذه الدراسة وتضاعفها.

والمناقب العلوية كانت شائعة ذائعة بين المسلمين منذ عصر صدر الإسلام؛ فقد نقلها صحابة عدّة، مثل عمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود الكندي، وجندب بن عبد الله الأزدي^(١)، وأبي ذر الغفاري الذي كان معروفاً بإشهاره وإكثاره ذكر فضائل الإمام علي عليه السلام^(٢)، وخزيمة بن ثابت الأنصاري^(٣)، وحجر بن عدي الكندي^(٤)، وعمرو بن الحمق الخزاعي^(٥)، وميثم التمار^(٦)، وغيرهم.

وقد جرت محاولات عديدة لطمسها^(٧) وتحريفها، بتوعد من يرونها بالعقاب، وحملات سب علي عليه السلام، على منابر المسلمين التي أشاعها بنو أمية. من شواهد ذلك ما رواه ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ) عن علي بن محمد بن أبي سيف المدائني (ت ٢٢٥هـ) في كتابه (الأحداث) قال: «كتب معاوية نسخة واحدة إلى عماله بعد عام الجماعة: (أن برئت الذمة ممن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته). فقامت الخطباء في كل كورة،

١ - يُنظر: السقيفة وفدك، أبو بكر الجوهري: ٨٨-٩٠.

٢ - يُنظر: المناقب (الخوارزمي): ١٥٢، وتاريخ البغدادي: ١٤٨/٢.

٣ - يُنظر: الجمل وصفين، أبو مخنف: ١٨٤.

٤ - يُنظر: م. ن: ١٨٢.

٥ - يُنظر: وقعة صفين، المنقري: ١٠٣.

٦ - يُنظر: الإصابة، ابن حجر: ٣/٥٠٤.

٧ - من شواهد ذلك ما أخرجه الخطيب البغدادي عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه قال: «جاء علقمة بكتاب من مكة أو اليمن، صحيفة فيها أحاديث في أهل بيت النبي ﷺ فاستأذنا على عبد الله [بن مسعود] فدخلنا عليه، قال: فدفعنا إليه الصحيفة، قال: فدعا الجارية، ثم دعا بطست فيه ماء، فقلنا له: يا أبا عبد الرحمن، انظر فيها؛ فإن فيها أحاديث حسناً، قال: فجعل يمشيها فيها، ويقول «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» [سورة يوسف: ٣]»، تقييد العلم: ٥٤.

وعلى كل منبر يلعنون علياً عليه السلام ويرءون منه، ويقعون فيه وفي أهل بيته..»^(١). ويدخل في ذلك المنع المبكر من تدوين الحديث النبوي، واتلاف المدون منه، الذي بدأ من عهد أبي بكر، ثم عمر بن الخطاب، واستمرَّ حتى أوقفه عمر بن عبد العزيز^(٢)، وذلك المنع يشملُ أحاديث المناقب؛ لأنها جزءٌ من الحديث النبوي.

لكن تلك الإجراءات على الرغم من قسوتها لم تحقق غايتها، ولم تدرك مراميها؛ إذ بقي ذكرُ عليٍّ عليه السلام عاليًا، وظلَّت مناقبُه تُروى، وفضائلُه تُتلى، وقد أحسن ابنُ أبي الحديد في تقرير هذه الحقيقة، فقال: «وما أقولُ في رجلٍ أقرَّ له أعداؤه وخصومُه بالفضل، ولم يمكنهم جحد مناقبه ولا كتمان فضائله، فقد علمت أنه استولى بنو أمية على سلطان الإسلام في شرق الأرض وغربها، واجتهدوا بكل حيلةٍ في إطفاء نوره، والتحريف عليه ووضع المعاييب والمثالب له، ولعنوه على جميع المنابر، وتوعدوا مادحيه، بل حبسوه وقتلوه، ومنعوا من رواية حديث يتضمَّن له فضيلةً، أو يرفع له ذكراً، حتى حظروا أن يسمَّى أحد باسمه، فما زاده ذلك إلا رفعةً وسمواً»^(٣). واعترف غير واحدٍ من المحدثين بأن ما ورد من الأحاديث النبوية في فضائل عليٍّ عليه السلام، من حيث كثرة العدد، وصحة السند، لم يرد نظيرها في حق أي أحد غيره، فاجتمعت في أحاديث مناقبه الوفرة والوثاقة. ولإسناد هذه الحقيقة نقلُ شهادة اثنين من علماء السيرة والحديث:

١- ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ): «وفضائله لا يحيط بها كتابٌ، وقد أكثر الناس من جمعها... وقال أحمد بن حنبل وإسماعيل بن إسحاق القاضي: لم يرو في فضائل أحد من الصحابة بالأسانيد الحسان ما روي في فضائل علي بن أبي طالب. وكذلك [قال] أحمد بن شعيب بن علي النسائي»^(٤).

١ - شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: ١١ / ٣٦.

٢ - يُنظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي (٧٤٨هـ): ١ / ٩، والطبقات الكبرى، ابن سعد (٢٣٠هـ): ٥ / ١٨٨.

٣ - شرح نهج البلاغة: ١ / ١٧.

٤ - الاستيعاب: ٣ / ١١١٥.

٢- ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ): «قَالَ أَحْمَدُ وَإِسْمَاعِيلُ الْقَاضِي وَالنَّسَائِيُّ وَأَبُو عَلِيٍّ النَّيْسَابُورِيُّ لَمْ يَرِدْ فِي حَقِّ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ بِالْأَسَانِيدِ الْجَيَادِ أَكْثَرَ مِمَّا جَاءَ فِي عَلِيٍّ»^(١). وهذه الكثرة والوفرة من الأحاديث النبوية في فضائل الإمام علي عليه السلام، تناظر أو تساير الكثرة من الآيات القرآنية النازلة في فضله عليه السلام، فقد روي عن ابن عباس، أنه قال: «ما نزل في أحد من كتاب الله تعالى، ما نزل في علي»^(٢). وقد حفلت المدونات الحديثية والتاريخية الإسلامية على اختلاف مشارب مؤلفيها، وتنوع مذاهبهم بذكر تلك الفضائل والخصائص العلوية، وستأتي الإشارة لها في تضاعيف فصول هذه الدراسة، فلا موجب لذكرها. لكن الأمر الجدير بالإشارة إليه أن بعض المحدثين أخذوا يفردون للفضائل العلوية مؤلفات مستقلة بها تحت عنوان المناقب أو الخصائص، فشكل ذلك ظاهرة خاصة ونمطاً متميزاً من التأليف. ولا شك في أن ذلك ناتج من تلك الكثرة والوفرة والموثوقية التي اتسمت بها أحاديث المناقب العلوية. ومن أمثلة هذا النمط من التأليف: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام للنسائي (ت ٣٠٣هـ)، ومناقب علي بن أبي طالب عليه السلام، الحافظ ابن مردويه الأصفهاني (ت ٤١٠هـ)، ومناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، الحافظ ابن المغازلي (٤٨٣هـ). ومناقب علي بن أبي طالب عليه السلام للخوارزمي (ت ٥٦٨هـ)، وكل هذه الكتب مطبوعة.

بقيت مسألة مهمة بحاجة إلى مزيد من الاستدلال، وهي وثاقة أحاديث المناقب العلوية ومروياتها، وتحصيل اليقين بصدورها، وهذه القضية تمت الإشارة إليها إجمالاً في الحديث عن كثرة عددها، وسلامة أسانيدها. لكن مازالت بها حاجة إلى إعادة صياغة في إطار علمي، ومفاده: أن حصول الاطمئنان واليقين بصدق قضية ما يتأثر وفق حساب الاحتمالات بخصائص المخبرين من الناحية الكمية والناحية الكيفية،

١- فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ٧ / ٧١.

٢- شواهد التنزيل، الحاكم الحسكاني (ت بعد ٤٧٠هـ): ١ / ٣٩ / ح ٤٩، وترجمة الإمام علي في تاريخ دمشق، محمد باقر المحمودي: ٢ / ٤٣٠ / ح ٩٣٣.

وخصائص القضية المخبر عنها. فخصوصية معنى الخبر إذا لوحظت مع خصوصية الشخص المخبر به، تولّد عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه؛ فغير الشيعي مثلاً لو نقل ما يدل على إمامة أهل البيت (عليه السلام)، فذلك يُسرّع في التصديق بما نقل؛ لانتفاء المصلحة التي تدعوه إلى الكذب، ويزداد احتمال الصدق فيما لوحظ احتمال ترتب الضرر على ذلك الإخبار، كما لو كان المخبر يعيش في عصر بني أمية، إذ الإجراءات الصارمة في منع تداول فضائل أهل البيت (عليه السلام)، والتوعد بمعاقبة من ينقل ذلك بالعقوبات الخطيرة^(١). وهذا كله متحقق في نقل أحاديث المناقب العلوية كما تقدّم. فما الذي يدعو المخالفين للإمامية للإكثار من نقل مناقب الإمام علي (عليه السلام)، وفي ظل ظروف مضادة لذلك، لو لم يكن عندهم اليقين بصدقها؟^(٢).

ولفرادة تلك المناقب والفضائل وشيوعها وصحتها أصبحت سيرة ذاتية للإمام علي (عليه السلام). من شواهد ذلك السيرة المنقبة المستلّة من نصوص الأحاديث النبوية التي قدّمها أبو نعيم الأصفهاني (ت: ٤٣٠هـ) للإمام (عليه السلام) في كتابه (حلية الأولياء) وجاء فيها: «علي بن أبي طالب وسيد القوم، محبّ المشهود، ومحبوب المعبود، باب مدينة العلم والعلوم، ورأس المخاطبات، ومُسْتَبْطُ الإشارات، راية المهتدين، ونور المطيعين، ووليّ المتقين، وإمام العادلين، أقدمهم إجابة وإيماناً، وأقومهم قضية وإيقاناً، وأعظمهم حِلماً، وأوفرهم علماً، علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، قدوة المتقين، وزينة العارفين، المنبئ عن حقائق التوحيد، المشير إلى لوامع علم التّفريد، صاحب القلب العقول، واللّسان

١- يُنظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، محمّد باقر الصدر: ٢٧٧، ٢٧٨.

٢- قريب من هذا المعنى ما قرّره أبو جعفر محمّد بن عبد الله الإسكافي (ت: ٢٤٠هـ) في كتابه التفضيل بحسب ما نقل عنه ابن أبي الحديد: «وقد صحّ أن بني أمية منعوا من إظهار فضائل علي (عليه السلام)، وعاقبوا ذلك الراوي له، حتى أن الرجل إذا روى عنه حديثاً لا يتعلّق بفضله، بل بشرائع الدين لا يتجاسر على ذكر اسمه، فيقول عن أبي زينب، وروى عطاء عن عبد الله بن شداد بن الهاد، قال: وددت أن أترك فأحدّث بفضائل علي بن أبي طالب (عليه السلام) يوماً إلى الليل، وإن عني هذه ضربت بالسيف. قال: فالأحاديث الواردة في فضله لو لم تكن في الشهرة والاستفاضة، وكثرة النقل إلى غاية بعيدة، لا تقطع نقلها للخوف والتقية من بني مروان مع طول المدّة، وشدة العداوة، ولولا أن الله تعالى في هذا الرجل سرّاً يعلمه من يعلمه، لم يرو في فضله حديث، ولا عرف له منقبة، ألا ترى أن رئيس قرية لو سخط على واحد من أهلها، ومنع الناس أن يذكروه بخيرٍ وصالح، لحمل ذكره، ونسي اسمه، وصارَ وهو موجود معدوماً، وهو حيّ ميتاً»، شرح نهج البلاغة: ٧٣/٤.

السَّؤُولِ، وَالْأُذُنِ الْوَاعِي، وَالْعَهْدِ الْوَافِي، فَقَاءُ عُيُونِ الْفِتَنِ، وَوُقْيَ مِنْ فُتُونِ الْمَحَنِ،
فَدَفَعَ النَّاكِثِينَ، وَوَضَعَ الْقَاسِطِينَ، وَدَمَعَ الْمَارِقِينَ، الْأَخِشْنَ فِي دِينِ اللَّهِ، الْمُمْسُوسَ فِي
ذَاتِ اللَّهِ...»^(١)

ثالثاً: الخطاب مقاربات في المفهوم

تعاني المفاهيم والمصطلحات في العلوم الإنسانية عادةً من صعوبات في الضبط والتحديد الدقيقين؛ بسبب طبيعة موضوعات تلك العلوم وقضاياها المتغيرة والمتداخلة والمتأثرة بالرؤى الذاتية المتباينة، والمتضادة أحياناً، وتعدد زوايا النظر، والظروف الاجتماعية المختلفة، التي لا يمكن أن تخضع للمعادلات العلمية الدقيقة، والتحديدات المنطقية الصارمة. واللسانيات واحدة من أكثر العلوم الإنسانية التي تعاني من مشكلة توحيد المصطلحات، والاتفاق على المفاهيم والتعريفات في بيئتها المنتجة، وتتفاقم المشكلة في البيئات المستقبلية؛ وذلك «أن علم اللغة الحديث ليس علماً واحداً متجانساً... ولكنه يعجُّ بالاتجاهات المتعارضة والمتعددة، كما أن الإمام بمصطلحاته، أصبح مهمة شاقة»^(٢). ومفهوم الخطاب (Discours) خير ما يمثل هذا الاختلاف، والتعدد، والاضطراب؛ فما زالت تتجاذبه التعريفات، وتتمور به المقاربات، وما زالت تُعيد الحديث فيه البحوث والدراسات، حتى غدت مدونة تعريفاته مدونة واسعة، تصعب الإحاطة بأطرافها، والمتابعة لمساراتها وتشعباتها^(٣). ويعلل ريكور الإشكالية القائمة حول مفهوم الخطاب وتحليله بسبب النمط البنيوي السائد في دراسة اللغة، الذي همش دراسة الخطاب: «فإذا بقي الخطاب إشكاليةً عندنا اليوم؛ فذلك لأن إنجازات علم اللغة الأساسية تهتم باللغة من حيث هي بنية ونسق لا من حيث هي مستعملة؛ لذلك فإن مهمتنا ستكون إنقاذ

١- حلية الأولياء: ١/ ٦١.

٢- في اللسانيات والنقد أوراق بينية، سعد مصلوح: ٣٤.

٣- يُنظر: الخطاب والتغيير الاجتماعي، نورمان فيركلاف: ١٥، وحقل تحليل الخطاب، ماريان يورجنسن، ولويس فيليبس: ٢١١.

الخطاب من منفاه، الهامشي والمتقلقل»^(١). وما زالت الدراسات التي تعنى بالخطاب - وهي كثيرة جدًا في الوقت الراهن - تكررُ الكلامَ في مسألة مفهوم الخطاب وتعيدُ سرده تعريفاته، وأوجه الفرق بينه وبين النص^(٢)؛ لذلك لا ترى هذه الدراسة حاجةً إلى إعادة كل ما كُتبَ في هذا المجال، والإسهاب في متابعة تفاصيله. بل ستقتصر على خلاصة تمثل رأي الباحث، في محاولة فك الاشتباك، وإزالة الالتباس الذي يُحيطُ بمفهوم الخطاب، ومن ثمَّ الإسهام في إرساء مفهوم قارئ له.

بعد تسريح النظر في مُدوِّنة مفهوم الخطاب وحدوده، وإعمال الفكر في موارد استعمال كلمة الخطاب، ومتشكلات مادتها. يمكن إدراج معانيها تحت وصفين رئيسين:

١ - الخطاب بوصفه فعلًا لغويًا تفاعليًا:

وهو النظر إلى الخطاب بوصفه فعلًا فيزيائيًا متجسدًا بالكلام (التلفظ)، ولكل فعل فاعل، ولكل فاعل واع قصد وغاية في فعله، ولكل فعل سياق خاص، إذ «الخطاب في كل اتجاهات فهمه، هو اللغة في حالة فعل، ومن حيث هي ممارسة تقتضي فاعلاً، وتؤدي من الوظائف ما يقرن بتأكيد أدوار اجتماعية معرفية بعينها»^(٣). ويتضح مفهوم الخطاب بالمقابلة بينه وبين مفهوم النص؛ فالخطاب - بحسب ما يرى الباحث - أخذ فيه النظر إلى العملية التخاطبية بأركانها كلها: المتكلم، والكلام، والمخاطب، والقصد، والسياق. أما النص فهو نظر إلى البنية اللغوية معزولة عن منتجها وغرضه وسياقها. فالخطاب نظرٌ تداولي، والنص نظرٌ بنيوي. هذا هو المائز والحد الفاصل بينهما، وليس المائز أن الخطاب كلامٌ منطوق، والنص كلامٌ مكتوب؛ لأن هذا تمييزٌ سطحي لا يمس المائز الجوهرية الذي تقدم ذكره. وإن انصرف كلمة الخطاب إلى المنطوق منشأه كون عناصر العملية التخاطبية أشد حضورًا وتجسدًا في عملية إلقاء الكلام، لاسيما المتكلم

١ - نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى: ٢٥.

٢ - يُنظر على سبيل المثال: النص والخطاب من الإشارة إلى الميديا، عبد الرحمن محمود، وفرض الشراكة المفاهيمية بين النص والخطاب، إبراهيم أحمد محمد شويحط، وعبد القادر مرعي خليل.

٣ - آفاق العصر، جابر عصفور: ٤٨.

الذي يكون مرئياً ومسموعاً وهو متلبس بفعل الكلام، وربما لهذا يقال عادة: (ألقى فلان خطاباً)، ولا يقال: (ألقى نصاً).

هذه المقاربة لمفهوم الخطاب تسند إلى معطيات المعجم العربي لمادة (خطب)، وإلى مجاء في التعريفات الاصطلاحية في كتب علوم التراث الإسلامي، وكثير من التعريفات اللسانية المعاصرة. فيمكن تلخيص الرؤية المعجمية العربية لمعنى الخطاب في أنه الكلام المنجز في سياق تداولي؛ لأنها وصفته بأنه مراجعة الكلام، والكلام بين اثنين^(١)، وهذا يتطلب متكلاً، وكلاماً، ومُخاطباً، وقصداً، ومقاماً. بل يمكن عدّ معاني مادة (خطب) ومشتقاتها كلها تدور في هذا المعنى، وشؤون، وخصائص؛ لأنها جاءت بمعنى مراجعة الكلام، والشأن، والأمر أو سببه، وطلب الزواج، والحدث المهم، واختلاط لونين^(٢). ولخصها ابن فارس في أصلين: الكلام بين اثنين، واختلاف لونين، فسُميَ طلبُ الزواج بالخطبة؛ لأنه يتضمن خطبة تسبق الزواج، وسُميَ الشأن، أو الأمر بالخطب؛ لما يقارنه أو يسببه من تخاطب في شأنه، لاسيما في الخطوب الجليلة، والخطبة هي كلام الخطيب الملقى على متلقين في مقام معين. بل الحيوان الأخطب يدور كذلك في فلك المعنى المحوري للأصل الأول، بلحاظ أن الخطاب يقتضي طرفين متفاعلين، ولا يُسمى الحيوان أخطب إلا إذا تجاوز فيه لوان وتفاعلا^(٣).

وعرفه الآمدي (ت: ٦٣١هـ): «اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو مُتَهَيِّئٌ لفهمه»^(٤)، وهذا قريب لمعنى الخطاب المتقدم؛ لأنه قيده بالكلام المستعمل الوجه لمخاطبٍ واعٍ، بقصد أفهامه، فأخذ في هذا التعريف معظم عناصر العملية التخاطبية. وأعاد التهانوي (ت: ١١٥٨هـ) الكلام نفسه مع إضافة مهمة، وهي الإشارة إلى الفعلية

١- يُنظر: كتاب العين: ٤/ ٢٢٢/ حرف الخاء، مادة (خطب).

٢- يُنظر: كتاب العين: ٤/ ٢٢٢/ حرف الخاء، مادة (خطب)، والقاموس المحيط: ١/ ٨٠، ٨١/ باب الباء، فصل الخاء (مادة خطب).

٣- مقاييس اللغة: ٣/ ١٩٨، ١٩٩.

٤- الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ٩٥.

في الخطاب، فقال: «وهو بحسب أصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نُقِلَ إلى الكلام الموجّه نحو الغير للإفهام. وقد يُعبّر عنه بما يقع به التخاطب»^(١). فالمعنى الأصلي للخطاب عنده هو فعل توجيه الكلام، لا الكلام ذاته، ثم أُطلق على الكلام الموجّه الذي يقع به التخاطب بين طرفين. وهذا يعزّز رؤية هذه الدراسة من كون الخطاب فعلاً لغوياً مقصوداً من فاعل واع، يُلحظ فيه القصد، والغرض، والمخاطب. وفي فلك هذا المعنى دارت أغلب المقاربات المعاصرة لمفهوم الخطاب. من ذلك التعريف الشهير للساني الفرنسي أميل بنفست، الذي أشار فيه إلى أركان العملية التخاطبية من المتكلّم، والكلام، والمستمع (المخاطب)، والقصد، فقال: «هو كلُّ تلفّظ يَفترَض متكلّماً ومستمعاً، وتكون لدى الأول نيّة التأثير في الثاني بصورة ما»^(٢). وقد وضع في هذا التعريف مفهوم التلفّظ الذي يعني الفعل الذاتي في استعمال اللغة، الذي يتضمّن الإنجاز القولي للخطاب^(٣)، ويرى فان دايك أنّ «الخطاب هو في آن واحد فعل الإنتاج اللفظي، ونتيجته الملموسة والمسموعة والمرئية»^(٤). وفيه إشارة واضحة إلى كون الخطاب فعلاً لفظياً. أمّا باتريك شارودود، وزميله دومينيك منغو فقدّما مفهوم الخطاب في ثنائيات تقابلية كلاسيكية مثل: الخطاب مقابل الجملة، وفيه يكون الخطاب متواليّة من الجمل. والخطاب مقابل اللسان، وفيه يكون الخطاب الممارسة الفعلية للغة. واللسان النظام التجريدي العام لتلك اللغة. والخطاب مقابل النصّ، إذ الخطاب هو النصّ منظوراً إليه في سياق استعماله، وظروف إنتاجه، والنص مجرّداً منها^(٥). ثم ذكرا مجموعة من خصائص الخطاب من قبيل كونه موجّهاً، وتفاعلياً، ونوعاً من أنواع الفعل، ومقامياً، ومسنداً، وخاضعاً للمعايير الاجتماعية^(٦).

١- كشّاف اصطلاحات الفنون: ١ / ٧٤٩.

٢- تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين: ١٩.

٣- يُنظر: م.ن.

٤- انفتاح النص الروائي، سعيد يقطين: ١٦.

٥- يُنظر: معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودود، ودومينيك منغو: ١٨٠، ١٨١.

٦- يُنظر: م.ن: ١٨٢ - ١٨٤.

٢- الخطاب بوصفه مجالاً مشتركاً:

شاع في العصر الحديث إطلاق الخطاب على المجال الدلالي المشترك بين مجموعة من الأنساق الفكرية والمفاهيم والمصطلحات، وعلى الفضاء الثقافي السائد في مجموعة من الخطابات والنصوص. وهذا هو المقصود من الاستعمالات الحديثة في التراكيب اللغوية الشائعة مثل: خطاب الوحدة، خطاب التكفير، خطاب العنف، خطاب السلطة، خطاب النقد، وغيرها. وهو المعنى أيضاً في مثل الخطاب الديني، والخطاب السياسي، والخطاب الاجتماعي^(١).

فالخطاب بهذا اللحاظ «مجموعة من النصوص، ذات العلاقات المشتركة... فإنّ عالم الخطاب هو جملة أحداث الخطاب ذات العلاقات المشتركة في جماعة لغوية، أو مجتمع ما... أو جملة المهوم المعرفية التي جرى التعبير عنها في إطار ما»^(٢). فيغدو الخطاب شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية السائدة في البنى اللغوية.

فعندما يقال: خطاب العنف مثلاً، لا يقصد أنّ هناك متنّاً لغوياً واحداً بعينه يحث على العنف، بل كلّ المنطوقات والنصوص المنضوية تحت حقل دلالي واحد وهو العنف، وقولنا: خطاب سياسي يعني جملة النصوص التي ينتجها السياسيون في الشؤون السياسية وما يتصل بها^(٣). فيكون الخطاب بذلك: «الميدان العام لمجموع المنطوقات»^(٤). أو هو كما يقول فوكو: «مجموع الملفوظات التي تنتمي إلى تشكيلة خطابية واحدة»^(٥).

وفذلكة الكلام على مفهوم الخطاب أنّ له معنيين: الأول ضيق، وهو كونه فعلاً تلفظياً تواصلياً يلحظ فيه المنشئ (الفاعل) وسياقه ومقاصده، ومن وجه إليه الكلام. والمعنى الثاني واسع، وهو كونه مجالاً دلالياً مشتركاً، ونظاماً ثقافياً جامعاً تنضوي تحته مجموعة من الخطابات أو النصوص. وقد جمع فالول المعنيين في تعريفه للخطاب

١- يُنظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مانغونو: ٣٨-٤٠.

٢- النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند: ٦.

٣- يُنظر: النص والخطاب من الإشارة إلى المبدأ: ١٢٤.

٤- الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند فوكو، الزواوي بغوره: ٧٦.

٥- المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: ٤٠.

فقال: «أما الخطابُ فهو الصيرورةُ المعقّدةُ برمتها من التفاعل اللغوي بين أناسٍ يتداولون نصوصًا ويفهمونها، ومن ثمّ فإنّ دراسةَ الخطابِ تتطلّبُ انتباهًا إلى أوجهِ البناءِ التي تتعلّقُ بالمشاركين في التواصل، وكذلك الأفعال التي يؤدّونها من خلال تبادل النصوص، إضافةً إلى السياقاتِ التي يجري ضمنها إنجازُ الخطابِ»^(١).

وأحاديثُ المناقبِ العلويّةِ خطابٌ بهذين المعنيين؛ لأنّها صدرت مُتلفظًا بها في سياقاتٍ خاصّةٍ أمام مخاطبين لأغراضٍ مخصوصةٍ ستقفُ الدراسةُ على جملةٍ منها في متون فصولها. وهي تمثّلُ حقلًا دلاليًا واسعًا في الحديث النبوي، يضمُّ مجموعةً كبيرةً من النصوص أو الخطابات النبويّةِ التي تشتركُ في التعريفِ بمناقب الإمام علي عليه السلام وفضائله، وفرائده، ومراتبه.

رابعًا: تحليلُ الخطاب، النشأة والمناهج

إنّ تحليلَ الخطاب بوصفه ممارسةً تواصليةً قديمًا متّصلٌ بوجود موضوعه وهو الخطاب أو الكلام، فهو عمادُ كلّ تواصلٍ بشريٍّ، إذا لا تواصلَ من دون فهمِ الرسائلِ والحواراتِ اللغويّةِ المتبادلة. لكنّ هذا النوعُ من التحليلِ يجري عفويًا، ومن دون الالتفاتِ إلى نظريّاتِ تحليلِ الخطاب بالمعنى المعاصر، ومناهجها وأدواتها. وكذلك لم تُخصّصْ له الدراساتُ القديمةُ بحوثًا نظريّةً مستقلّةً، لكنّها كانت تورّدهُ إشاراتٍ موزّعةً، وشذراتٍ منشورةً في مدوّنات العلوم العقلية والدينيّة واللغويّة من دون عنوانٍ جامع.

أمّا تحليلُ الخطاب بوصفه دراسةً نظريّةً وتنظيرًا منهجيًا فحديث العهد نسبيًا، لكن يعسرُ تحديدُ تاريخِ تأسيسه؛ لأنّه لا يُعزى إلى شخصٍ بعينه، ولا إلى عملٍ تأسيسيٍّ معين، بل هو حقلٌ بدأ بالتشكّل في ستيّيات القرن العشرين من تيّاراتٍ حديثةٍ في مجالات مختلفة كالناريخ، واللسانيّات، والفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع^(٢). وقد مثّلت العشريّة الأخيرة من القرن الماضي منعرجًا مهمًّا في تاريخِ تحليلِ الخطاب،

١- النقد اللساني: ١٩٠.

٢- يُنظر: معجم تحليل الخطاب: ٤٣، ٤٤. وفي تحليل الخطاب، حاتم عبيد: ٩، ٦.

فقد أصبح اختصاصاً حاضراً في الأوساط الأكاديمية الغربية، ومعتزفاً بمشروعيتها في قبال اختصاصات أخر، بعدما كان على هامش الاختصاصات الأخر^(١). وتتصل العناية بدراسة الخطاب بالتحويلات الفكرية والتقنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها العالم المعاصر التي فتحت المجال أمام التواصل والتفاعل والتصارع والجدل، وصحبت ذلك كله خطابات موازية، ساعدت على انتشارها ظهور وسائل الإعلام، وتطور دور الطباعة، وسهولة النشر. وتلك الخطابات تقتضي الوقوف عندها تحليلاً، وتقيراً، ونقداً. فدفع ذلك للعناية باللغة واستعمالها، وربطها بالمقاصد، والسياقات^(٢)، وذلك ما قصرت عنه الاتجاهات البنيوية التي ظلت تدرس اللغة بوصفها نسيجاً لغوياً مغلقاً، ومعزولاً عن متجهه، ومحيطه، ومقامه.

يكاد يتفق الباحثون على أن الظهور الأول لمصطلح (تحليل الخطاب) كان مع زليغ هاريس في بحث له نشره عام (١٩٥٢م) في مجلة (Language) تحت عنوان (تحليل الخطاب)^(٣)، الذي عدّ الخطاب «ملفوظاً طويلاً، أو متتاليةً مغلقةً يمكن عن طريقها معاينة بنية سلسلة من العناصر المنهجية التوزيعية، بما يجعلنا نطل في مجال لساني محض»^(٤). وهو بذلك وسّع المنهج التوزيعي ليشمل ما هو خارج نطاق الجملة، ليكون الخطاب هو الوحدة التحليلية الكبرى، ويجري تحليله عبر دراسة العلاقات بين أجزائه بوصفه كياناً لغوياً واحداً، مع مراعاة العلاقة بين اللغة والثقافة، أي العلاقة بين السلوك اللغوي والسلوك غير اللغوي^(٥). فهاريس وإن ظلّ قريباً من لسانيات النص، لكنه فتح الباب لدراسة لسانيات الخطاب على اختلاف توجهاتها. فقد نشأت في ستينيات القرن العشرين تيارات عدة غنيت كثيراً بتحليل الخطاب، وبدأت تشكل في السبعينيات

١- يُنظر: في تحليل الخطاب: ٨.

٢- يُنظر: في تحليل الخطاب: ٢١-٢٢.

٣- يُنظر: معجم تحليل الخطاب: ٤٤. وتحليل الخطاب أو تحرير الأنساق من الدوغمائية، شراف شناف: ١٨٠. والتحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي، منية عبيدي: ١٦.

٤- التحليل النقدي للخطاب: ١٦.

٥- يُنظر: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، محمد الشاوش: ٣٨ / ١- ٣٩.



منه اتجاهاتٍ متميّزةً عن بعضها في المنهج، وانتشرت في الثمانينيات، وتفرّعت منها تياراتٌ أخرى^(١)، تنضوي أغلبها تحت مدرستين رئيسيتين: المدرسة الفرنسية، والمدرسة الأنجلوسكسونية (البريطانية والأمريكية).

كان للمدرسة الفرنسية الأثر الأهم في لفت الأنظار إلى حقل تحليل الخطاب، وتعميق النظر فيه؛ فقد قدّم بنفيسست مقاربتَه التلفظية القائمة على دراسة الإشارات في الملفوظ، مركزاً على كشف تمظهرات الذاتية في الخطاب. ثم جاءت الإسهامات الأهم والأوضح على أيدي مجموعة من اللسانيين والفلاسفة والنقاد على رأسهم ألتوسير، ولاكان، وميشال بيشو، وديبوا، في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، بعد صدور العدد الثالث عشر من مجلة (Languages) الفرنسية، الخاص بتحليل الخطاب، وصدور كتاب ميشال بيشو (التحليل الآلي للخطاب) عام ١٩٦٩م^(٢). انطلقت هذه الإسهامات من دراسة الخطابات السياسية، وتمحورت منهجيتها حول تجلّي ما هو إيديولوجي في ما هو لغوي في الخطاب، فهي ليست تحليلاً لغوياً خالصاً، ولا إيديولوجياً محضاً، بل يسلك التحليل اللغوي للوصول إلى الأنساق الإيديولوجية الظاهرة أو المضمرة في الخطاب^(٣). وقد كان هذا المنحى أكثر تجلياً في دراسات ميشال فوكو لاسيما كتابيه (حفريات المعرفة ١٩٦٩)، و(نظام الخطاب ١٩٧١)، الذي عمّق هذا التوجّه من التحليل؛ فقد درس الخطابات بوصفها أرسيفاً تاريخياً للأفكار والإيديولوجيا، وتجلياً لهيمنة السلطة التي تحتكر الحقيقة^(٤).

أمّا المدرسة الأنجلوسكوتية فقد ساد اتجاه تحليل المحادثة الذي عُني بتحليل الخطابات والحوارات اليومية العادية التفاعلية، تحليلاً لسانياً تداولياً، لمعرفة قوانين التواصل والتخاطب والاستراتيجيات اللغوية المستعملة في إنجاز الأفعال الكلامية،

١- يُنظر: التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي: ٣٧-٣٨.

٢- يُنظر: معجم تحليل الخطاب: ١٩٥. توجهات تحليل الخطاب في الثقافة الغربية، عمر بلخير: ٢٠.

٣- يُنظر: م. ن.

٤- يُنظر: التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي: ٤٣-٤٧.

فقد «عرف تحليل الخطاب تجديداً عميقاً بفضل ظهور التداولية اللسانية التي نُظر إليها من وجهة نظر تنوعها النظري. إن مفاهيم: السياق، التلّفظ، الخطاب، التناص، الحوارية التي أسهمت على نحوٍ لاجدال فيه، في نظرية أفعال الكلام فضلاً عن صقل إجراءات التحليل، أتاحَت تدريجياً استقلالية هذا المجال التخصصي»^(١). وهناك اتجاهات ومقاربات أخرى كان لها أثرٌ فاعلٌ في تنشيط حقل تحليل الخطاب، مثل المقاربة التبليغية لرومان ياكسون، صاحب الخطاطة المشهورة: المرسل، المتلقي، الرسالة (الخطاب)، قناة الإرسال، السياق والمرجع، الشفرة. وقد أسند لكل واحدة من هذه العناصر وظيفة، وعدّ الوظيفة التبليغية أهمّها. والمقاربة النصية لبوجراند صاحب المقاييس السبعة المشهورة للنص^(٢). وهناك المنهج الاجتماعي الإدراكي لفان دايك، والتحليل النقدي الاجتماعي لنورمان فيركلاف^(٣).

إنّ ما لا جدال فيه كون تحليل الخطاب ليس مقارنةً واحدةً، ولكنّه سلسلةٌ من المقاربات متداخلة الاختصاصات^(٤). لكن على الرغم من اختلاف الاتجاهات والمناهج في تحليل الخطاب لكنّها تشترك في إطارٍ منهجيٍّ عامٍّ يقوم على تجاوز دراسة الجملة إلى الخطاب، ووصل دراسة اللغة بسياق استعمالها، ومقاصد المستعملين، ومحيطها الاجتماعي والثقافي، بعد القطيعة التي أحدثتها التيارات البنيوية. ولما كانت مقاربات تحليل الخطاب ومناهجها متنوّعة، بحسب اختلاف مسالك دارسي الخطاب، وبحسب تنوع اجتهاداتهم، لم يكن ثمة ما يُلزم باتباع منهج بعينه، وسأغ للباحث في تحليل الخطاب أن يجترح منهجاً خاصاً، أو يؤلّف بين مناهج عدّة بشرط ألا يقع بينها تناقض وتضاد في الأسس والإجراءات، بل ذلك سيكون نقطة قوة له؛ لأنّه يكثر

١- قاموس التداولية، جوليان لونجي، وجورج سرفاتي: ٣٦.

٢- يُنظر: توجهات تحليل الخطاب في الثقافة الغربية: ١٦،

٣- يُنظر: التحليل النقدي للخطاب: ١١٧، ١٣٣.

٤- تحليل الخطاب النظرية والمنهج، ماريان بورجنسن، ولويس فيليبس: ١٣.

وينوّغ زوايا النظر في تحليل للخطاب^(١)؛ لذا اختارت هذه الدراسةُ الجمعَ بين مناهج عدّة، عمدتها ثلاثة مناهج رئيسة هي: منهجُ التحليل الحجاجي، ومنهجُ التحليل الإنجازي التداولي، ومنهجُ تحليلِ واسمات الخطاب. ولم يكنْ هذا الاختيارُ من دون مسوّغٍ منهجيّ، بل وجدتهُ الدراسةُ أكثرَ ملائمةً لطبيعةِ الخطاب النبويّ المناقبي؛ لأنّه خطابٌ حجاجيٌّ إنجازيٌّ ذو واسمات خاصّة. أمّا كونه حجاجيّاً فلأنّه خطابٌ تفضيلٌ وتخصيصٌ وتقديمٌ؛ وذلك يحتاجُ إلى حججٍ لإثباتِ ذلك التفضيل والتخصيص والتقديم. والمناقبُ المذكورةُ هي بمنزلة تلك الحجج. وأمّا الإنجازيّةُ فهي أظهرُ ما تكونُ في خطاباتِ ذوي المكانة والسلطة، وليس فوق مكانة النبيّ الخاتم ﷺ مكانةٌ أو سلطةٌ؛ لذا تُصنّفُ نصوصُ خطابه فيما سمّاه دومينك مينغو بالنصّ الأعلى^(٢). أمّا اختيار الواسمات التخاطبيّة منهجاً للتحليل الخطاب المناقبي؛ فلأنّ التتبع أثبت أنّها واسماتٌ ملازمةٌ له، فلمّا كان خطابُ الرسولِ الأعظم ﷺ في أعلى درجات القصد، فما يسمُّ به خطابه يكونُ مراداً له جدّاً، وداخلاً في غرضه التبليغي.

١- يُنظر: تحليل الخطاب النظريّة والمنهج: ١٨، وأضواء على نظرية تحليل الخطاب: ٦١.
٢- يُنظر: معجم تحليل الخطاب: ٦١.



أَحَادِيثُ الْمَنَاقِبِ بِوَصْفِهَا حِجَاجًا

توطئة:

يسعى الباحث في هذا الفصل إلى إيجاد مدخل مناسب لتحليل الخطاب النبوي في أحاديث المناقب العلوية، يتمثل في النظر إليها بوصفها حجاجاً، انطلاقاً من السمات الخاصة للأحاديث النبوية (الخطاب النبوي) عامةً، وأحاديث المناقب منها خاصة؛ فالخطاب النبوي نصٌ دينيٌّ مقدّسٌ، ذو وظيفة دينيةٍ إبلاغيةٍ، تشريعيةٍ، يقتضيهما مقام النبوة والرسالة، فيستدعي ذلك ضرورةً أن يتوسّل بأساليب الإقناع، وطرائق التأثير، وورصف الحُجج؛ لتحقيق تلك الوظيفة.

فالإقناع، والحجاج ليسا غايتين في الخطاب النبوي، بل هما بمنزلة الوسيلة والسبيل لتحقيق التعليم والتزكية، وتمكين مبادئ الرسالة السماوية من القلوب، لتجد طريقها إلى السلوك، وبعبارة أخرى هما غايةٌ وسطيةٌ، أو وسيلةٌ بين الغاية التعليمية التربوية التشريعية، وضمائم تجسدها في السلوك العملي^(١)، فالخطاب النبوي، خطابٌ قصديٌّ، مُوجّهٌ ومُوجّهٌ يروم التأثير والتغيير، وغايته العليا بيان الحقيقة، وتحقيق الهداية، وتصحيح الفكر وتطهير النفس وتعديل السلوك، وغير ذلك ممّا له صلةٌ به؛ لذا فالحجاج فيه يقع على طريق الوصول إلى تلك الأهداف، والمرامي، ولا يروم المنفعة الشخصية، والانتصار للرأي الشخصي، والإقناع لأجل الإقناع، ونحو ذلك ممّا هو شائعٌ عند أغلب الناس، وفي أكثر الخطابات، فالحجاج النبوي ناظرٌ دائماً إلى منفعة المُخاطَب. وبلحاظ ما تقدّم يُعدُّ الخطاب النبوي الحجاجي منزهاً عما تُبتلى به الخطابات الحجاجية عادةً، من الخطأ أو الاشتباه في إيراد الحُجج، أو المراوغة، والمخاتلة، والتضليل، والمغالطة.

وذلك المُخاطَب الذي يستهدفه الخطاب النبوي يمكن تصنيفه - نظراً لخصوصية صاحب الخطاب - إلى نوعين، الأول: هو المُخاطَب الحاضر أو المستمع الخاص، والثاني: هو المُخاطَب أو المستمع العام، الذي يشمل جمهور المُخاطَبين والمُتلقّين على

اختلاف عصورهم وأماكنهم، وهو ما سماه بيرلمان بـ (الجمهور أو المستمع الكوني)^(١)، وقد جمعتها العبارة التي كررها خاتم النبيين ﷺ، وهي (فليبلغ الشاهد الغائب) التي أصبحت أشبه ما تكون بلازمة خطابية، وسمة أسلوبية، وفيها أمرٌ بالتواصل الإبلّاعي بين أجيال المتلقين لخطابه الكريم.

تنبع قيمة الحجاج، وقوة الإقناع في الحديث النبوي (الخطاب النبوي)، من قوة الحجة، وحجة السلطة، فالخطاب النبوي منعت بأنه جوامع الكلم، فهذه هي قوة الحجة (حجة اللوغوس)، أما حجة السلطة (حجة الايتوس)، فهي سلطة صاحب الخطاب، ومصدرها مقام النبوة والرسالة، فهي سلطة ممنوحة إلهياً، ومقبولة عند المؤمنين بها، إذ «يكتسب الخطاب قيمته، وفعاليته من السلطة التي يحظى بها المتكلم، ومن السمات التي تُحدّد هويته في وعي السامعين؛ فقيمة الخطاب مُستمدّة من قيمة صاحبه، وتأثيره في السامعين مُستمد من تأثير صورته فيهم»^(٢).

فإذا اتضح وجود الحجاج في الخطاب النبوي، وانضحت قيمته وغايته، يصبح الكلام على الحجاج في الأحاديث النبوية المبيّنة للفضائل والمناقب العلوية، له ما يُسوِّغه؛ لأنّها جزء من الخطاب النبوي، ولأنّها تشغل مساحة كبيرة منه، فالحجاج فيها له القيمة، والغاية الثابتان للخطاب النبوي عامة؛ لذا سيعمد هذا الفصل إلى تحليل الخطاب النبوي المنقبي تحليلاً حجاجياً؛ للكشف عن بنيته الحجاجية، وتقنيات الحجاج فيه، وغاياته.

يستدعي ذلك التحليل أن يُسبق بتقديم موجز في بعض نواحيه عن مفهوم الحجاج ونظرياته، ومقولاته، وتقنياته، يسوّغ هذا الإيجاز وفرة البحوث والدراسات التي أطنبت وفصلت الكلام في هذا المجال، فناسب ذلك للممة أطراف الكلام فيه، وقبض المبسوط من الحديث عنه، وإجمال المفصل منه.

١ - الإمبراطورية الخطابية، شايم بيرلمان: ٨٨.

٢ - في بلاغة الحجاج، محمد مشبال: ٩٣.

أولاً- مفهوم الحجاج

أ- معانيّة مُعجميّة:

ذكر ابن فارس أن للحاء والجيم أربعة معانٍ أصول، ترجع إليها معانٍ فروع، فقال: «الحاء والجيم أصول أربعة. فالأول القصد، وكلُّ قصد حجٌّ... ثم اختصَّ بهذا الاسم القصد إلى البيت الحرام للنسك، ومن الباب المحجة، وهي جادة الطريق... وممكن أن يكون الحجة مشتقة من هذا؛ لأنها تقصد، أو بها يقصد الحق المطلوب. يقال حاججت فلاناً فحججته أي غلبته بالحجة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حجج. والمصدر الحجاج... والأصل الآخر: الحجة وهي السنة... لأن الحج في السنة لا يكون إلا مرة واحدة، فكأن العام سمي بما فيه من الحج حجة... والأصل الثالث: الحجاج، وهو العظم المستدير حول العين... والأصل الرابع: الحججة النكوص، يُقال: حملوا علينا ثم حجججوا»^(١).

فتحصل أن القصد، والسنة، والعظم المستدير حول العين، والنكوص هي المعاني المركزية الأربعة لمادة (حج)، وربما يمكن لمن يُنعم النظر أن يردّ هذه المعاني إلى أصل واحد وفروعه؛ وهو القصد، الذي تفرّع منه الحج إلى بيت الله المحرم، ولما كانت السنة لا يقع الحج فيها إلا مرة واحدة، فسميت باسمه، ولما كان الطواف حول الكعبة المشرفة بخط دائري من أبرز مظاهر الحج ومناسكه؛ أُطلق على العظم المستدير حول العين الحجاج، أما (الحججة) التي بمعنى النكوص، فيمكن إرجاعه أيضاً إلى معنى الحج بملاحظة المثال الذي يضره ابن فارس: (حملوا علينا ثم حجججوا)، الذي يدل على رجوع وتقهر بعد تقدّم؛ فهو حركة إلى الأمام ثم عودة إلى نقطة البداية، والطواف معلّم الحجّ الأبرز هو شروع في الدوران حول الكعبة، ثم عودة إلى نقطة الشروع، وكذلك الأمر في السعي بين الصفا والمروة.

١- معجم مقاييس اللغة: ٢ / ٢٩-٣١، كتاب الحاء، باب الحاء والجيم مادة (حج).

إذا ثمة معنى جامع، وخيطٌ ناظمٌ بين تلك المعاني الثلاث المذكورة المتفرعة من القصد، وهو الدوران أو العودة في الحركة إلى نقطة الشروع، وما يعيننا منها هو الحجاج والاحتجاج، المشتق من استعمال الحجة، التي قال عنها ابن فارس: إنها سميت حجة؛ لأنها تُقصد، وربما هو تبع في هذا الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، الذي سبقه إلى القول: «وسُميت الحجة لأنها تُقصد، وكذلك المحجة الطريق، وهي المقصد والمسلك»^(١). ويدور معنى الحجاج في مجال التخاصم والتجادل والبرهنة والإقناع والغلبة، بحسب ما تقدّم من كلام ابن فارس: (يُقَالُ حَاجَجْتُ فَلَانًا فَحَجَجْتُهُ أَيَّ غَلَبْتُهُ بِالْحُجَّةِ، وَذَلِكَ الظَّفَرُ يَكُونُ عِنْدَ الْخُصُومَةِ، وَالْجَمْعُ حُجَجٌ. وَالْمَصْدَرُ الْحِجَاجُ).

فيتحصّل من هذا النظر المعجمي أنّ مُنشئ الخطاب الحجاجي يقصد الحجاج، التي هي الطريق (المحجة)؛ للوصول إلى الكشف عن صواب ما يراه القائل، وإقناع المخاطب بما يقول، أو إظهار الغلبة عليه.

ما نقلته المعاجم الفرنسية لمعنى الحجاج يقترب من الدلالة المعجمية العربية له، فلفظ (Argumentation) في المعاجم الفرنسية، المقابل للحجاج في العربية، يدل على معانٍ متقاربة حسب قاموس (Robert grand Le) هي^(٢):

- ١ - القيام باستعمال الحجاج.
 - ٢ - مجموعة الحجاج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.
 - ٣ - فن استعمال الحجاج، أو الاعتراض بها في مناقشة معينة.
- أما في اللغة الإنجليزية فيشير لفظ (argue) إلى «وجود اختلاف بين طرفين، ومحاولة كل طرفٍ منهما إقناع الآخر بوجهة نظره بتقديم الأسباب أو العلل (reasons)

١ - تهذيب اللغة: ٣ / ٢٥١، باب الحاء والجيم مادة (حج)

٢ - يُنظر: الحجاج في النص القرآني، سورة الأنبياء أنموذجاً: ١٢، إيمان درنوني، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات - جامعة لخضر / باتنة، الجزائر، ٢٠١٢ - ٢٠١٣ م. نقلاً عن robert grand Le, langue la de dictionnaire, édition, paris, 1990, p65 1ere, française.

التي تكون مع، أو ضد فكرة، أو رأي، أو سلوك^(١).

إنَّ خلاصة المعطيات المعجمية المتقدمة نفي أنَّ الحِجَاجَ هو عمليةٌ تواصليةٌ تفاعليةٌ ذات قيمة إنجائية، وطبيعيةٌ تخاطبيةٌ؛ لذا هو ألصقُ بالخطابِ من النصِّ.
ب- مُعَايَنَةُ اصطلاحية:

يعترف غير واحدٍ من الباحثين أنَّ مفهوم الحِجَاج من المفاهيم العائمة، التي شابهها الالتباس، وليس من السهل وضع تعريفٍ ناجز، وتحديد واضح لها، ويُعزى ذلك إلى ظروف النشأة المتباينة، والنظريات العديدة التي تجاذبته قديماً وحديثاً، والمجالات المختلفة التي يحضر فيها كالمَنطِق والفلسفة والقانون واللغة والسياسية والدين، وغير ذلك من المجالات الأخرى. فتعددت استعمالاته ومظاهره وأشكاله، وتباينت مرجعياته، من حقلٍ معرفيٍّ إلى آخر، فالتبس بمفاهيمٍ مقارنةٍ كالجدل والمناظرة والمخاصمة والاستدلال والبرهنة، ونحو ذلك. فكثرت تعريفاته وتنوّعت تبعاً لذلك^(٢).

ونظراً لما تقدّم، سيتطلّب بيان مفهوم الحِجَاج متابعة التصورات، والحدود، والمفاهيم التي قُدمت له، عبر الحقول المعرفية التي تناولته، وعبر مساراتها المختلفة في تعاقب العصور الممتدة من اليونان إلى نظريات البلاغة الغربية الجديدة ومقولاتها في القرن العشرين، الذي شهد عنايةً فائقةً بدراسة الحِجَاج، وسترُد الإشارة إلى أهم تلك المحطّات في الدرس الحجاجي في المبحث اللاحق - إن شاء الله تعالى -، أمّا هنا فسنكتفي بتقديم بعض التعريفات الاصطلاحية العامة لمفهوم الحِجَاج:

١- شايم بيرلمان: «جعل العقول تذعن وتسلم لما يُطرح عليها من الأقوال، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، وذلك التسليم»^(٣).

١- الحِجَاج في النص القرآني: ١٢، نقلاً عن Longman, english contemporary of dictionary, 1989 man, p. 34.

٢- يُنظر في ذلك: تاريخ نظريات الحِجَاج: ١٥، والحِجَاج والاستدلال الحجاجي: ٩٧-٩٨. والبنية الحجاجية في كتاب (اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان): ١٤، وبنية الخطاب الحجاجي في الأعمدة الصحفية: ٨٩.

٣- الحِجَاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي: ١١، نور الدين بوزناش، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد ملين دباغين، الجزائر، ٢٠١٥-٢٠١٦ م.

٢- بلونتين: «العملية التي من خلالها يسعى المتكلم إلى تغيير نظام المعتقدات، والتصورات لدى مخاطبه بواسطة الوسائل اللغوية»^(١).

٣- باتريك شارودو: «الحجاج حاصل نصي من مكونات مختلفة تتعلق بمقام ذي هدف إقناعي»^(٢).

٤- فرانس فان إيميرن، وروب جروتندست: «نشاط لفظي واجتماعي وعقلي، يهدف إلى الإقناع الناقد المعقول لمقولة وجهة النظر، من خلال طرح مجموعة من الافتراضات التي تُبرز، أو تدحض المقترح المعبر عنه في وجهة النظر»^(٣).

الخلاصة العامة للتعريفات والحدود المذكورة للحجاج تفيد أنه تخاطب بين طرفين يعتمد إيراد الدليل أو الحجة لتحقيق التأثير النفسي، أو الإقناع العقلي، أو كليهما، لدى المخاطب، بما يقوله المخاطب سواء وجدت خصومة ونزاع بين الطرفين أم لم توجد. ويتحقق هذا في كل المجالات، والمستويات؛ لبلوغ مختلف الغايات، ويتخذ مظاهر مختلفة من حيث نوع الحجج، وطبيعتها، وظهورها، وإضمارها.

وليس دقيقاً ما قيد به طه عبد الرحمن الحجاج في تعريفه: «أنه كل منطوق به موجه إلى الغير؛ لإفهامه دعوى يحق له الاعتراض عليها»^(٤)، فقيده (يحق له الاعتراض عليها)، غير داخل في مفهوم الحجاج، ولا مقوم لماهيته، ولا لازم له على الدوام، فالحجاج يصدق مع عدم الالتفات إلى حق الاعتراض، بل مع الاعتقاد بنفي حق الاعتراض، كما في حجاج بعض الدوغمائيين، أو الطغاة المستبدين حتى في الوقت الذي يقدمون الحجاج؛ لسلب حق الاعتراض عليهم؛ غاية الأمر يسمى ذلك حجاجاً فاسداً، أو مغالطاً، فالحجاج اسمٌ للسليم منه والفساد، والحق والباطل. ولم يكن الشهري موفقاً في نقده لتعريف طه عبد الرحمن بأنه راعى الجانب الشكلي للحجاج، وأهمّل الجانب

١- البنية الحجاجية في كتاب (اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان): ١٤.

٢- الحجاج بين النظرية والأسلوب: ١٦.

٣- الحجاج النبوي للآخر دراسة لغوية تداولية: ٥٠.

٤- اللسان والميزان (التكوثر العقلي): ٢٢٦.

التداولي التأثيري^(١)؛ لأن الجانب التأثيري الإقناعي مُشارٌ إليه في قوله (موجهٌ إلى الغير لإفهامه)، فهو كلامٌ موجهٌ بقصدٍ لإنجاز فعلٍ كلاميٍّ، هو الإفهام الذي هو نوعٌ من التأثير، أو لازمه التأثير والإقناع.

عادة ما يقترب الحديث عن مفهوم الحجاج بالحديث عن مجموعةٍ من المفاهيم المشتركة معه في الحقل الدلالي، أو المجال المفهومي؛ لأنه يلتبس بها، ويُظنُّ بترادفه معها، فيستدعي ذلك إزالة الالتباس، وذكر الفوارق بينه وبينها، من تلك المفاهيم: البرهان، الجدل، المناظرة، الاستدلال^(٢). والذي يبدو لي أنَّ الحجاج أوسعُ دلالةً منها، وليس هو مفهومًا يقع في قبالتها؛ لأنه مشتقٌّ من إيراد الحجج، الموجهة إلى مخاطبٍ من أي نوع كانت، وفي أي خطاب ومقام جرت، وتلك الحجج قد تكون منطقيةً وفلسفيةً، وقد تكون كلاميةً، وقد تكون أدبيةً، ولغويةً، أو عقليةً، أو نقليةً؛ لذا سيكون هناك حجاجٌ برهانيٌّ، وحجاجٌ جدليٌّ، وحجاجٌ فلسفيٌّ، وحجاجٌ كلاميٌّ، وحجاجٌ لغويٌّ، وغير ذلك من أنواع الحجاج بحسب أنواع الحقول والخطابات.

لكن صناعة البرهان تعتمدُ المقدماتِ أو الحججَ المنطقيةَ العقليةَ الصارمة، والحجاج لا يلتزم ذلك دائماً كما هو واضح، والبرهان والاستدلال يمكن أن يستعملهما الإنسان لنفسه، ولا يُحاججُ بهما غيره، كالذي يقيم البرهان والدليل؛ ليثبت حقيقةً ما لنفسه، ليرتب على ذلك موقفه منها إيجاباً أو سلباً، أمّا الحجاج فالنظر فيه دائماً إلى الغير.

١- يُنظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٤٥٦.

٢- قدّم الدكتور عبد الله صولة بياناً وافياً عن ذلك في مقدّمة كتابه (الحجاج في القرآن).

ثانيًا- تاريخ البحث في الحجاج، ونظرياته.

١- الحجاج ظاهرة استعمالية:

ينبغي التمييز بين الحجاج بوصفه ظاهرة استعمالية خطابية، وبين كونه ظاهرة دراسية بحثية، فالحجاج بوصفه ظاهرة حوارية تواصلية إقناعية، مقترن بأول لحظة وجودية للغة، والحوار، والتواصل، وينقل القرآن الكريم أقدم المشاهد الحوارية المتضمنة للحجاج، المقترنة بلحظة ولادة البشرية، أولها: عندما خلق الباري تعالى آدم عليه السلام، وأمر الملائكة وإبليس بالسجود له، أطاع الملائكة، وعصى إبليس مُتَكَبِّراً، فحاجج مغالطاً، ومبرراً رفضه، بتقديم حُجَّتِهِ التي هي أفضلية عنصر خَلْقِهِ (النار)، على عنصر خَلْقِهِ آدم (الطين)، فردَّ الله تعالى عليه حُجَّتَهُ، ومغالطته، وطرده^(١)، وثانيها: عندما أخبر الله (جلَّ وعلا) الملائكة بجعله آدم خليفة في الأرض، فحاجج الملائكة في ذلك، مُقَدِّمِينَ حُجَّتَيْنِ لعدم صلاحية آدم للخلافة، وهما: الإفساد، وسفك الدماء، وحُجَّتَيْنِ لصلاحيتهم للخلافة، وهما: التسبيح بحمد الله، والتقديس له، وقد ردَّ الله تعالى حُجَجَهُمْ، بأنهم لم يحيطوا بالأمر، وتكلّموا بما لم يعلموا، وهو تعالى عالم ومحيط بما وراء ذلك، معزّراً ذلك بامتحان معرفة الأسماء الذي تفوّق فيه آدم على الملائكة^(٢)، وثالثها: قصّة إغواء إبليس لآدم وحواء وترغيبهما بالأكل من الشجرة التي نهأهما ربُّهما عنها، وقدم إبليس في سبيل الوصول إلى إقناعهما حججاً لترغيبهما في الأكل، معزّراً ذلك بالقسم، ونجح في مسعاه^(٣). ورابعها: الحجاج بين هابيل وقابيل، في قصّة القربان^(٤).

وبقيت السمة الحجاجية ملازمة للاستعمال اللغوي في تاريخ التواصل البشري، في مختلف الحقول والمجالات، وعبر العديد من المظاهر والهيئات، تحقيقاً لمختلف المقاصد والغايات.

١- سورة الأعراف: ١١، ١٢، ١٣.

٢- سورة البقرة: ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣.

٣- سورة الأعراف: ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢.

٤- سورة المائدة: ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠.

٢- الحجاج ظاهرةٌ دراسيّةٌ:

يرى فليب بروتون، وجيل جوتيه في كتابهما (تاريخ نظريات الحجاج) أنّ البلاغة هي الإطار المثالي لنظريات الحجاج منذ القدم وإلى اليوم؛ لذا جعلوا المراحل التاريخية لنظريات الحجاج مرتبطةً بالمراحل التي مرّت بها البلاغة، وهي عندهما أربعة: مرحلة التأسيس التي رافقت ظهور الحركة السفسطائية، ومرحلة النضوج التي تمثّلت في كتابات أرسطو، ومرحلة الانحطاط الممتدّة من نهاية الإمبراطورية الرومانية حتّى منتصف القرن العشرين، ومرحلة التجديد التي انطلقت من كتابات شاييم برلمان في (البلاغة الجديدة)، وكتابات تولمن عن الحجاج في النطاق الأنجلوسكسوني^(١).

سأقفُ عند ثلاث محطّات من هذا التاريخ الطويل للحجاج: التراث اليوناني، والتراث العربي الإسلامي، والانبعث المعاصر للحجاج:

أ- الحجاج في بيئته الأولى (التراث اليوناني):

أمّا الحجاج بوصفه ظاهرةً دراسيّةً، أو موضوعاً بحثيّاً فمرتبطٌ من حيث النشأة بالتصور القديم للخطابة^(٢)، التي هي موضوعُ البلاغة اليونانيّة القديمة؛ فكلُّ من تتبّع الجذور التاريخية لدراسة الظاهرة الحجاجيّة، يعودُ إلى التراث اليوناني؛ لكونه أوّل شروعٍ نظيريٍّ منهجٍ لدراسة الحجاج وتقنياته، انبثق من التحوّل الاجتماعي والسياسي الجديد الذي شهدّه المجتمع اليوناني، متمثلاً بالانتقال من الاستبداد والأرستقراطية إلى التحرّر والديمقراطية، فأُتاحت فضاءاتُ الحرية المجال الواسع لإبداء الآراء الشخصية، والتنافس للوصول إلى المناصب الحكوميّة، فشاعت المناظرات والمجادلات الكلاميّة، في القضايا السياسيّة وغيرها، لكي يثبت كلّ رأيهِ، ويُفحّم خصمَهُ، فيثبت جدارته أمام الجمهور؛ لتسبّب المناصب الحكوميّة، إلى جانب شيوع مهنة المحاماة، والمرافعات القضائيّة حول مشاكل ملكيّة الأراضي^(٣).

١- يُنظر: تاريخ نظريات الحجاج: ١٨-١٩.

٢- يُنظر: معجم تحليل الخطاب: ٦٨. والحجاج، (كريستان بلانتان)، ١٧.

٣- يُنظر: تاريخ نظريات الحجاج، ٢٠.

من هذا المناخ المشتعل بالسجلات، والخطابات، والمناظرات، انبثقت الحركة السفسطائية في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا التي كان هدفها تعليم الناشئة فنون الخطابة، وتزويدهم بأسلحة الجدل، والإقناع، والتلاعب القولي، والمغالطة في سوق الحُجج؛ لتثبيت آراء المُحاجج، وتفنيد ما يُعارضها، فلم تعد الحقيقة غايةً تُقصد، ولا قيمة تُشدد، بل الغاية التي ينشدها السفسطائيون هي تمكين المتكلم من استمالة الجمهور، وإفحام الخصوم، عبر تعليمه المهارات القولية، والأساليب البلاغية، وقدرة المناورات الجدلية، وبذلك هدرت الحركة السفسطائية قيمة الحقائق، ونفت الثواب الدينية والعقلية، أو نفت إمكان الوصول إليها، بل نفت كل شيء خارج أنفسهم أيضاً، أو إمكان الوصول إليه. فالحقيقة عندهم أصبحت بحسب ما يشتهي كل أحد ويدافع عنه، فاختلط الحق بالباطل، والواقع بالزيف، والوجود بالعدم^(١). فالحجاج إذن مثل جوهر البلاغة السفسطائية، لكنه حجاج قائم على المخاطلة في الكلام، والمغالطة في إيراد الحُجج، ولم يكن هدفه إلا الغلبة وإفحام الخصوم، وتحقيق المنافع الشخصية.

الحركة السفسطائية، وكشف مغالطاتها، وتفنيد مقولاتها، فكان لذلك الدور الأكبر في انحسارها، عبر التدليل على قدرة الوصول إلى الحقيقة عبر قواعد برهانية عقلية، ووضع قواعد للخطابة والجدل، وتحديد مجالهما، وتصحيح أهدافهما. وقد استلهم أفلاطون محاوره أستاذه سقراط مع السفسطائيين، وبلورها في نقدهم؛ وعمل على إعادة الاعتبار للحقيقة والقيم، مقابل الشك والنفعية، لاسيما بعد تبنيه في الحكمة النظرية نظرية المثل، وفي الحكمة العملية الجمهورية الفاضلة. وقد استعمل (استراتيجية الكشف) عن مغالطات رواد السفسطة في كتابيه (جورجياس، وفيدر)، ففي كتابه الأول (جورجياس) يُفرّق بين الإقناع المعتمد على العلم، والإقناع المعتمد على الرأي والظن، في كون الأول يوصل إلى المعرفة والحقيقة، فهو مفيدٌ لذلك، والثاني الذي هو موضوع

الخطابة السفسطائية فغير مفيد. وجعلَ الفضيلةَ غايةَ الخطابة، وليس التمويه وتحقيق المنفعة الشخصية كما عليه السفسطائية. ويدعو في كتابه الثاني (فيدر) إلى الخطابة أو البلاغة التي ترشدُ النفوسَ إلى الحقِّ والخير، ويرفضُ التي تعتمدُ التحريضَ الجماهيري، عبر الحجاجِ المُوهَم، لتحقيق الغلبة على الطرف الآخر.

ونقدَ أرسطو مبادئَ الحجاجِ السفسطائي وآلياته، وأهدافه، وأخرجَ السفسطة من دائرة الخطابة؛ لأنها تعتمدُ المغالطات، والتلاعبَ اللفظي، والأقيسة الخاطئة، والتبكيّة، ولا تعترفُ بالأخلاقِ والمسلماتِ الاجتماعيّة، بخلافِ الخطابة، وقد عالجَ كثيرًا من القضايا المتصلةِ بالعمليةِ الحجاجيّة، ويعدُّ مرجعًا رئيسًا في النظريات الحجاجيّة، فقد كتب في المنطق، والجدل، والخطابة، والشعر، والسياسية، وفي غير ذلك من العلوم الإنسانية، وقد أعادَ العنايةَ بالخطابة على خلافِ أستاذه أفلاطون؛ نظرًا لأهميتها في المجتمع، ويعرفها بأنّها «قوّة تتكلّفُ الإقناعَ الممكن في كلّ واحدٍ من الأمور المُفردة»^(١). وقد بحثَ في كتابه (الخطابة) القولَ الخطابي من كل جهة، تعريفًا، وبنيةً، وأصنافًا، وأسلوبًا، وغير ذلك، فقد قسّمَ أرسطو القولَ الخطابي بلحاظِ موضوعه إلى ثلاثة أنواع: مشاوري، ومشاجري، وتبثيتي^(٢).

وكانت الخطابة تقومُ عنده على ثلاث دعائمٍ أو حُججٍ لتحقيق الإقناع هي: حُجج الإيتوس المتعلقة بشخصيّة الخطيب، والصورة التي يقدّمها عن نفسه، فعليه أن يكون مثلاً محلَّ ثقةٍ عند المُتلقي، لتحقيق الإقناع، وحُجج الباتوس: التي تتعلّق بمجموعةِ انفعالاتٍ يرغبُ الخطيبُ في إثارتها لدى مستمعه، وصولاً لقبولِ خطابه، وحُجج اللوغوس: وهي الحُججُ المنطقيّة التي يُبنى عليها الخطاب^(٣).

١ - الخطابة: ٩.

٢ - يُنظر: م. ن: ١٧.

٣ - يُنظر: م. ن: ١٠.

وقد ميّز بين نوعين من الحُجج: الحُجج الصناعية، وهي التي يختارها الخطيبُ ويصوغها وفقاً لما يقتضيه حال المُتلقّي، وغاية الخطاب، والحُجج غير الصناعية هي حُججٌ لا دخل للخطيب في صناعتها؛ لأنّها موجودة واقعاً. ويميّز بين الحجاج الجدلي، والحجاج الخطابي، الأوّل يستعملُ في القضايا الخلاقية، بين طرفين اعتماداً على مقدّمات متفق عليها اجتماعياً، وعقلائياً، فهو ذو طبيعة حوارية، يتبادل المتحاوران موقع السائل والمجيب، أمّا الثاني (الحجاج الخطابي)، فهو الحاضر في الخطابة، وهو حجاجٌ إقناعيٌّ منسجّمٌ مع غاية الخطابة التي تُلقى أمام حشدٍ جماهيري، بخلاف الجدل الذي يكون مناظرةً مع مخاطبٍ واحدٍ عادةً^(١)، وقد سعى أرسطو لتخليص الخطابة من التزييف السفسطائي، وحجابه المغالطي، وتوجيهه إلى الإقناع الذي يوجّه السلوك نحو القيم الأخلاقية، والمنافع السياسية والاجتماعية؛ لذا عُنيَ بكلّ ما يرتبط بهذا النوع من الحجاج، فتحدّث عن صفات الخطيب وما يشترط فيه من خصائص، وعن مواد الحجاج ومنابع الأدلّة، وترتيب أجزاء الخطابة، والأسلوب المُتبع فيها، ومراعاة خصائص الجمهور^(٢).

وبذلك يكون أرسطو أوّل مَنْ أحكم أسس الحجاج وقواعده، ورسم معالمه، وقد «تناول الحجاج من زاويتين: زاوية جدليّة، وزاوية بلاغيّة، فمن الزاوية الجدليّة يُعدّ الحجاج عمليّة تفكير تتم في بنية حوارية، تنطلق العملية عادةً من آراء مقبولة، وليس من حقائق مبرهن عليها، أمّا عن تناوله الحجاج من الزاوية البلاغيّة فقد ربطه بالجوانب المتعلقة بالإقناع»^(٣).

ب- الحجاج في التراث العربي والإسلامي:

ليس من السهل الحديث عن الحجاج في التراث العربي والإسلامي، فضلاً عن

١- يُنظر: نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان: ٣٥.

٢- يُنظر: الحجاج في البلاغة المعاصرة: ٥٦.

٣- النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية: ١٥.

الإلام بكلِّ ما قيلَ عنه في مصادرِ ذلك التراث؛ لأنَّ ألفاظَ الحِجاج والتحاّج والحُجّة حاضرةٌ بكثرةٍ في كتب التفسير وعلوم القرآن، والفقه وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والبلاغة والمناظرة وغيرها، فالحِجاج كان سمةً بارزةً، وطابعاً طائغياً في الخطاب العربي والإسلامي في المجالات الدينية والسياسية والاجتماعية؛ بسبب الخلافات والسجلات الكلامية والتفسيرية والفقهية واللغوية والفكرية التي كانت مشتتةً في الواقع الإسلامي، التي أفادت من الحِجاج القرآني، ومعطيات العلوم التي نشأت في ظلاله، والفلسفة والمنطق اليوناني.

فنجدُ العنايةَ به في مدّوناتِ الفقه وأصوله في البحث عن الحُجج الشرعية، وحجية الأدلة، وفي الجانب الأخلاقي برزت تأليفاتٌ تُعنى بالإرشاد إلى آداب الحِجاج والمناظرة، وهذا ملمحٌ مهمٌّ من ملامح عناية التراث الإسلامي بالمناظرة والحِجاج ينبعُ من وصايا القرآن الكريم باتّباع الأسلوب الأحسن في الجدل والإقناع ﴿أذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل: ١٢٥]. كما أنَّ المتناظرين قد يطلقان لنفسيهما العنان في الجدل والاحتجاج فيتجاوزان حدود الأدب، ويحيدان عن الصواب والحق، فاقضى الأمر وضع آداب ومبادئ تحكم مسار المناظرة، وتضبط عملية الاحتجاج^(١).

ورأى بعضُ الباحثين أنَّ الحِجاج جاء مرادفاً للجدل في التراث العربي والإسلامي كثيراً، مستدلّين على ذلك بأدلةٍ وقرائن عديدة منها ما تقدّم ذكره في المعنى المعجمي للحِجاج، وبأنَّ أبا الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ)، سمّى كتابه الأصولي (المنهاج في ترتيب الحِجاج)، لكنّه في مقدّمته يقول إنَّ كتابه هذا في الجدل، وبذلك رادفَ بين الحِجاج والجدل، وأنَّ الزركشي في البرهان، والسيوطي في الإتقان وهما كتابان في علوم القرآن،

١- يُنظر: المقدّمة (ابن خلدون): ٨٢٠.

عندما عقدا فصلاً بعنوان: جدل القرآن، أكثر فيه من استعمال لفظ الحجاج ومشتقاته، بمعنى الجدل ومشتقاته^(١).

لكن أغنى مجال، وأوسع ميدان رصد فيه الباحثون حضور الحجاج والمفاهيم المتاخمة له في التراث العربي، هو المدونة البلاغية العربية القديمة، مع خلاف بينهم في وجود تنظير منهجي واضح المعالم للحجاج، أو أنّ الموجود لا يعدو كونه إشارات متناثرة لم تنظم في صياغة نظرية مستقلة جامعة^(٢). فقد رُصدت الجوانب الحجاجية في تعريفات البلاغة العربية وغاياتها، ومقولاتها التي كانت تدور حول الإفهام وإيصال المعنى والإقناع والتأثير، وشروط القول البليغ والبيان والإفادة والإمتاع، ومراعاة المقام، ومقاصد المتكلم والعناية بالمتلقي.

أما تعريف البلاغة فجاء فيه عن الإمام الصادق (عليه السلام) (ت ١٤٨هـ): «ليست البلاغة بحدّة اللسان، ولا بكثرة الهذيان، ولكنها إصابة المعنى، وقصد الحجة»^(٣)، وحدّها أبو هلال العسكري (ت ٤٠٠هـ)، بأنّها: «كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكّنه في نفسه، كتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن»^(٤)، وبذلك يكون المدار في البلاغة - كما يرى ابن الأثير - على البيان والحجاج والإقناع ولا أهمية للتفنن في إيراد الألفاظ، وتخيّر المعاني من دون جرّ المخاطب إلى الإذعان والتسليم^(٥).

إذا أُريدَ التمثيل لحضور الجوانب والسمات الحجاجية في مدونات البلاغة العربية، فتأتي مؤلفات الجاحظ في مقدّماتها؛ لأنّ الجاحظ رجلُ مناظرة وحجاج بانميّاز،

١- يُنظر: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: ١٢- ١٣.

٢- من الذين نفوا وجود نظريات حجاج في البلاغة العربية، حمادي صمود، الذي يرى أنّ البلاغة العربية بسبب ظروف نشأتها المختلفة عن البلاغة الأرسطية، غيّت بطرق البيان، وأساليب التعبير أكثر من الحجاج والاستدلال؛ لأنّها ولدت في أحضان الشعر، لذا لم نجد نظريات حجاجية بل إشارات كثيرة متناثرة. يُنظر: مقدّمة في الخلفية النظرية للمصطلح، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية: ١٨- ٢٣. وخالفه محمد مفتاح في ذلك، فيرى أنّ الحجاج احتلّ موقعاً محورياً في الدرس البلاغي ذي الصلة الوثيقة بالمنطق، والنحو، والأصول، والكلام. ينظر: مجهول البيان: ١١.

٣- تحف العقول عن آل الرسول: ٢٢٧.

٤- كتاب الصناعتين: ١٦.

٥- يُنظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٢/ ٦٤.

فانعكس ذلك في كلّ مؤلّفاته المتنوّعة، التي عنيت بالبيان، والتخاطبِ وأطرافِ العلميّةِ التخاطبيّةِ كلّها، وأغراضها في التأثير والإقناع، وفي ذلك جاءت أغلبُ فصولِ كتابه (البيان والتبيين)، أمّا عبد القاهر الجرجانيّ (ت ٤٧١هـ)، فقد ركّز في جانبِ المعنى في الاستدلالِ والحِجاج، عبر بيان الانتقال من معنى إلى معنى ملازم له، وهو ما عُرفَ بالمعنى ومعنى المعنى، إلى جانبِ العنايةِ بنظمِ الكلامِ وآلياتِ البيان، وتحقيقِ الإقناع. ومع السكّاكي (ت ٦٢٦هـ)، طغت النزعةُ المنطقيّةُ على مباحثِ البلاغةِ، فقدّم في كتابه (مفتاح العلوم) قراءةً تقومُ على دمجِ الاستدلالِ المنطقي في علمي البيان والمعاني^(١).

ت- الانبعاثُ المعاصرُ للحِجاج:

بعد قرونٍ من التراجع^(٢) الذي شهدَهُ الدرس الحِجاجي عقبَ تحوّل مسارِ البلاغةِ من العنايةِ بالحِجاج والإقناع- كما كان في بلاغةِ أرسطو- إلى المحسّناتِ اللفظيّةِ، والأساليبِ الجماليّةِ، منذُ ظهورِ الإمبراطوريّةِ الرومانيّةِ، فبعد هذا التراجعِ انبعثَ الدرسُ الحِجاجي من جديد، وعادَ إلى قلبِ الدرسِ البلاغيّ في خمسينيّاتِ القرنِ العشرين في مشروعِ الفيلسوف والقانوني البلجيكي شايم بيرلمان في البلاغةِ أو الخطابةِ الجديدة، وبالتوازي مع البحوثِ الأنجلوسكسونيّةِ الجديدة لاسيّما تولمان^(٣)، الذي أعادَ صياغةَ الحِجاج بقوالبِ المنطقِ الأرسطي، وانتقلَ مفهومُ الحِجاج مع الفرنسيين ديكرو وانسكومبر إلى الحِجاج اللغويّ، وصاغه ميشيل ماير في نظريةِ المساءلة؛ لذا يمكنُ أن يُقال: إنّ الحِجاج بُحث من جوانبِ ثلاث وهي: الجانبِ البلاغيّ مع بيرلمان، والجانبِ المنطقيّ مع تولين، والجانبِ اللسانيّ مع ديكرو.

١- يُنظر: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها: ٧٥.

٢- أطلقَ فلييب بروتون، وغوتيه جيل (انحطاط الحِجاج) على هذه المرحلة من تاريخ الحِجاج في كتابها تاريخ نظريات الحِجاج: ٣٨.

٣- يُنظر: تاريخ نظريات الحِجاج: ٣٨-٤٠.

لكن يرجع الفضل الأكبر في الانبعاث الجديد للحجاج في الثورة البلاغية (الخطابة الجديدة) التي أنجزها شايم بيرلمان عبر العديد من البحوث والمؤلفات^(١)، التي أعاد فيها قراءة نظريات الحجاج والبلاغة عبر مراحل دارستها من اليونان إلى منتصف القرن العشرين، مُحللاً وناقداً ومنظراً، وكان أهم مؤلفاته وأشهرها كتابه المشترك مع زميلته البلجيكية تيتيكا (مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة)، الذي كان أكثر إحاطة بقضايا الحجاج التي تناولتها بحوثه، وأودع فيه صفوة أفكاره وأعمقها.

يقع الكتاب في ثلاثة أقسام رئيسة: أطر الحجاج، ومنطلقات الحجاج، وتقنيات الحجاج. استعرض المؤلفان في القسم الأول الأطر السوسولوجية للحجاج في بيئاته، ومراحل دراسته، وأسباب ازدهاره وانتكاسه، ومحاولة لتصحيح مساره، ونقله من الجدل والمغالطة والمنطق الصوري الصارم إلى الحجاج القائم على الحوار، والإقناع، والحرية، والمقولة على وفق الشروط الاجتماعية، عبر الاختيار بين المقدمات من الأطروحات، والفرضيات، والأفكار، والاعتقادات، بالقدر الذي يمنحها حضوراً داخل وعي الجمهور المخاطب، وليس في مقدماته ونتائجه ما يكون قسرياً إلزامياً، بل تبقى مقدماته ونتائجه احتمالية غير ملزمة.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من نظر تقدّم ذكره في تعريف الحجاج، من أن الحجاج يختلف باختلاف أصنافه، وموضوعاته، ومقدماته، فيكون لكل صنف خصوصيته، فقد يكون ملزماً في نتائجه، كالمعتمد على المقدمات العقلية القاطعة، وقد لا يكون كذلك^(٢). أما القسم الثاني فقد خصّصه للمنطلقات الحجاجية التي يتكئ عليها المحاجج، وتتمثل في الوقائع، والحقائق، والافتراضات، والقيم الثابتة والمتغيرة في الخطاب،

١- من أهم مؤلفاته: مصنّف في الحجاج (الخطابة الجديدة)، والخطابة والفلسفة اللذان ألفها بالاشتراك مع صديقه أولبرخت تيتكا، وحقل الحجاج، والعدل والعقل، والقانون والأخلاق والفلسفة، إمبراطورية البلاغة.

٢- وقد وجدت أن الفرنسي فينو صاحب نظرية المنطق الخطابي، يرفض التمييز التقليدي بين المنطق أو البرهان والحجاج الذي أصل له بيرلمان؛ لأن جعل مقدمات الحجاج ونتائجه احتمالية يعني أنه يفقد سمة الكمال والوثوق والقيمة العلمية في الاستدلال؛ لذا رأى أن البرهان والحجاج شكلان من أشكال الاستدلال، ويتداخلان كثيراً، أو بعبارة أخرى يكون الحجاج أصنافاً بحسب مجاله، وموضوعه، ومقدماته. يُنظر: تاريخ نظريات الحجاج: ٩٩-١٠٠.

والهرميات، والمواضع. واختصّ القسم الثالث بطرائق الحجج، وأصنافها، وجعلها في نوعين: طرائق الوصل (الحجج الاتصالية)، وطرائق الفصل (الحجج الانفصالية). تقوم الأولى بربط العناصر المتباينة، ويندرج تحتها الحجج شبه المنطقية، والحجج المؤسّسة على بنية الواقع، والحجج المؤسّسة لبنية الواقع، وتقوم الثانية على الفصل بين المفاهيم، وصولاً إلى التمييز بين الحقيقي والمزيف، أو الصحيح والخطأ^(١).

فارق الحجاج مفهومه وميدانه التقليديين في البلاغة القديمة والجديدة، مع أطروحات أوزفالد ديكر و زميله جون كلود انسكومبر في سبعينيات القرن العشرين، وانتقل من خارج اللغة إلى داخلها؛ لأنّها يعدّان الحجاج صفةً جوهريةً لبنية اللغة، فالحجاج لغويّ أو لساني، أو اللغة ذات وظيفة حجاجية تتمظهر في بنيتها وأنسجتها التركيبية^(٢).

ينحدر الحجاج اللغويّ (اللساني) من رافدين رئيسين هما: اللسانيات التداولية، والبلاغة الجديدة المتمثلة بأعمال ديكر و تيتيكاه، متجاوزاً لهما؛ لأنّه ولد من رحم التداولية المدبّجة التي جاءت بعد إعادة النظر في مفهوم التداولية التقليدية، وسبر أسس التفريق بين دلالات مستويات بنية اللغة الداخلية، والمعطيات التداولية التخاطبية المكتسبة من سياق الاستعمال ومقاصد المستعملين، وطرح رؤية بنوية تسعى إلى دمج المعطيات والوقائع التداولية بالدلالة في بنية الملفوظ؛ وليس هذا في حقيقته دمجاً لما هو خارج اللغة بما هو داخلها بفرض ذهنيّ، بل البعد التداولي متأصل في بنيتها، وفيها ما يشير إليه، وليس مكتسباً من الخارج وسياقات الاستعمال، فهو من صميم الدلالة اللغوية، وليس مضافاً إليها^(٣)، وكما يقول ديكر و: «القول منطبع في القول»^(٤).

في ضوء ما تقدّم يرى الباحثان بأنّ الحجاج واحد من أفعال الكلام، التي يوجد

١- تُنظر التفاصيل الوافية في: الحجاج أطرؤه ومنطلقاته وتقنياته من خلال (مصنّف في لبرلمان وتيتيكاه الحجاج)، عبد الله صولة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية: ٢٩٧-٣٥٠. وتاريخ نظريات الحجاج: ٤١-٥٨.

٢- يُنظر: اللغة والحجاج: ٨.

٣- يُنظر: المظاهر اللغوية للحجاج: ٩-١٢. ونظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية): ٣٥١.

٤- المظاهر اللغوية للحجاج: ٣٠.

ما يدلُّ عليها في بنية اللغة، لذا يجب رصد القوة الحجاجية في البنى اللغوية الدالة عليها، وليس في الوقائع الخارجية، وسياقات الاستعمال. بل بالغ الباحثان فجعلوا الجمل اللغوية برمتها تؤدي وظائف حجاجية! وأصبح الحجاج هو الغرض الأساس لاستعمال اللغة، حتى في الجمل التي تفيد المعنى الإخباري، وأصبحت كل فاعلية لغوية -مهما كان شكلها- هي فاعلية حجاجية^(١)، وهو ما يذكرنا بما انتهى إليه أوستن عندما نسف ثنائية الوصف والإنجاز - التي أجهد نفسه في تأكيدها أول الأمر - واختزلها في نظرية الأفعال الكلامية الإنجازية.

فالحجاج عندهما - في ضوء ما تقدّم - ظاهرة تأليقية خطابية بين الملفوظات، وليس شيئاً خارج اللغة، ويقضي ذلك التأليف أن يجعل أحد الملفوظين مرتبطاً بالآخر بنحو الحجة والنتيجة، ولا يشترط أن تكون بينهما ملازمة منطقية، وبذلك يظهر الفرق بين الحجاج اللساني عندهما، والبرهان ومفهوم الحجاج في البلاغة الجديدة^(٢). وقد يأتي الحجاج مضمراً بسبب إضمار الحجة أو النتيجة اعتماداً على قرائن معينة^(٣).

ومن هنا شككت مواطن الحجاج وتظهراتها في اللغة النواة المركزية في نظرية ديكر و زميله، وقد وجداها تتجلى في مجموعة من العناصر اللغوية هي كلمات معجمية، وبُنى تركيبية، وروابط تأليقية. فكان نتيجة ذلك أنها بحثا في عوامل وروابط حجاجية متعددة، مع بيان دورها في ربط الحجة أو المقدمة بالنتيجة، وتحديد وجهة الحجة. وقد قدّما أيضاً نظريتهما الشهيرة في تفاوت الحجج في علاقتها مع النتيجة قوة وضعفاً، تسانداً وتعاكساً، التي عرفت بالسلام الحجاجية، وكان مفهوم الموضع حاضراً بقوة في تحليلهم الحجاجي، مع عناية خاصة بمفهوم التعدد الصوتي.

لكن المراجعة النقدية الأخيرة التي أجراها ديكر ومفهوم الموضع، وفكرة وجود الحجاج في اللغة، انتهت به إلى تبني نقيض رأيه الأول؛ فأنكر وجود الحجاج في اللغة

١- يُنظر: المظاهر اللغوية للحجاج: ٨٣-٨٤.

٢- يُنظر: اللغة والحجاج: ١٤، المظاهر اللغوية للحجاج: ٧٥-٧٨.

٣- يُنظر: اللغة والحجاج: ١٨.

فيما أطلق عليه (نظرية اللا حجاج)^(١). وهكذا بدأ ديكرو متطرفاً في الإثبات، وانتهى متطرفاً في النفي! وكان يجدرُ به أن يسلكَ النمرقةَ الوسطى بين التطرفين أو الإفراط والتفريط، فلا اللغة كلها حجاجٌ، ولا هي خاليةٌ منه مطلقاً.

لا يقتصرُ الانبعاثُ المعاصرُ للحجاج على ما تقدّم ذكرُهُ من نظريات، بل هو مجالُ اشتغالٍ غنيٌّ بالبحوثِ والنظريات، وحافلٌ بالاتجاهاتِ والمراجعات، مازالَ يحظى بعنايةٍ متزايدةٍ، شرقاً وغرباً، ومن أبرزِ المشتغلين من المدرسة الانجلوسكسونية في هذا الحقلِ الخطابي، شارل هامبلن صاحبُ كتابِ (المغالطات)، وترودي جوفيه صاحبُ نظريةِ صلاحيةِ الحُجج، ودوقلاس والتون الذي قدّم نظريةَ حواريةَ تواصليةَ في الحجاج، وفرانس إيميرن، وروب جروتندورست اللذان قدّما نظريةَ تداوليةَ جدليةَ، وقدّمت روث أموسي أطروحةً توليفيةً في كتابها (الحجاج في الخطاب)، بين مفاهيم الحجاج عند أرسطو وبيرلمان، وديكرو، وتياراتِ تحليلِ الخطاب المعاصرة^(٢)، ومن أبرزِ الحجاجيين في المدرسة الفرنكفونية: جرايز (نظريةَ منطقِ الحجاج الطبيعي)، وفينو (نظريةَ منطقِ الحجاج الخطابي)، وبلانتان (نظريةَ لغويةَ للحجاج)، وفينديش (نظريةَ اجتماعيةَ للحجاج)، وربول (نظريةَ الجمع بين الحجاج العقلي والبلاغي)، وبروتون (نظريةَ الحجاج التواصلية)^(٣).

ثالثاً- البنية الحجاجية لأحاديث النبي في مناقب الإمام علي عليه السلام.

البنية المراد تحليلها هنا هي العناصر الحجاجية التي يتركّب منها النصّ، ونظامُ الحجج السائدة فيه، والمقاصدُ التخاطبية وراء إنتاج النصّ؛ لذا سيكونُ التحليلُ الحجاجي للخطاب النبوي المناقبية- المتمثّل في أحاديث النبي ﷺ في مناقب الإمام علي عليه السلام - محاولةً لتفكيكِ بنيةِ نصوص ذلك الخطاب؛ للكشف عن الأطر والمنطلقات الحجاجية

١- يُنظر: المظاهر اللغوية للحجاج: ١٣- ١٤.

٢- قدّم الدكتور علي الشعيان عرضاً وافياً لأطروحة أموسي في القسم النظري من كتابه (الحجاج بين المنوال والمثال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري): ٥٧.

٣- للوقوف على هذه الاتجاهات والنظريات يُراجع الباب الثالث من كتاب: تاريخ نظريات الحجاج: ٧١.

فيها، وكيفية بناء نظام الحُجج بوساطتها، والدلالات المتولدة من ذلك، والمقاصد الحجاجية وراء إنشاء الخطاب بها؛ لذا سيعتمد البحث نظريات بيرلمان وتيتيكا- مركزاً على أطروحات بيرلمان أكثر- في دراسة نصوص خطاب المناقب العلوية؛ لأنها من أغنى النظريات الحجاجية وأوسعها، ومن شأن ذلك أن يُغني الدراسة، ويزودها بالأدوات والآليات المتعددة، ويُتيح قلب النظر فيها من زوايا مختلفة، للخروج برؤية شاملة وواضحة عن كيفية تقديم النبي الأعظم ﷺ، الإمام علي عليه السلام، في خطابه لجمهور المسلمين، وعن طبيعة الحُجج التي ساقها لتمييزه، وأناطها، ومنطلقاتها، ودلالاتها. فنظرية بيرلمان أكثر راحةً وسعةً من نظرية ديكرود من هذه النواحي؛ لذا رجحناه عليها، وأعرضنا عن نظرية ديكرود بعدما أعرض هو عنها، فضلاً عن كثرة اجترارها في الدراسات الحجاجية.

١- منطلقات الحجاج:

هي المقدمات، والمرجعيات والمسلّمات في مواضع الاتفاق العامة أو عند مجتمع خاص، وهي التي ينطلق منها الحجاج، ويبنى عليها، بما يضمن نجاعته، ويستمدّ مقبوليته، وينجح في إقناع الموجه له، ولا شك أنّ لكل خطاب حجاجي مقدّماته ومنطلقاته.

ويندرج في تلك المنطلقات والمقدمات، الوقائع والأحداث المشهودة المسلم بها عند جمهور المخاطبين، والحقائق الدينية والفلسفية والعلمية التي تكون موضع اتفاقهم، فيعمد الخطيب، أو المتكلّم إلى ربط الوقائع بالحقائق؛ للوصول إلى النتيجة، وتدخل في المنطلقات الافتراضات التي تكون مقبولة عند المخاطبين، لكنّها أقل قيمةً، وتسليماً من الوقائع والحقائق، وتندرج في المنطلقات أيضاً القيم الأخلاقية العامة أو الخاصة التي تحظى بالقبول والإذعان والاحترام، والمواضع التي تكون مسلّمات مضمرة في الخطاب



ذات طبيعة عامة جدًا، يُبنى عليها الحجاج، عبّر عنها شيشرون بـ (مخازن الحُجج)^(١).
والحجاج لا يكمن في الاعتماد على المسلمات بين المُخاطب والمُخاطَب فقط، بل
في الاختيار من بينها في الخطاب؛ ممّا يدفع المتلقّي للخطاب إلى التساؤل عن الغرض
الحجاجي من اعتماد تلك المسلمات منطلقات للحجاج دون غيرها «فخضوعها
للاختيار يمنحها حضوراً في الوعي ويحوّل بينها وبين الإهمال، والحضور عامل
جوهري في الحجاج...، كما أنّ هذه العناصر المختارة والمتفق عليها تخضع للتأويل الذي
يمنحها دلالات معيّنة»^(٢).

ومن يُنعم النظر في متون أحاديث النبي محمد ﷺ الواردة في فضائل الإمام عليّ
عليه السلام ومناقبه، يجدها خطابات ذات منطلقات معرفيّة. عمادها أسس المنظومة الدينيّة
الإسلاميّة ومفاهيمها وحقائقها، وتتكيّ على وقائع وأحداث ومواقف شهدتها كثير
من جمهور المسلمين المخاطبين بها، وتواترت لدى الباقيين منهم، كان عليّ عليه السلام محوراً،
في خصال تحلّى بها، وخصائص انماز فيها، إيماناً، وخُلُقاً، وعِلماً، وعملاً، فهو خطاب لا
ينطلق من هوّى شخصي، أو رابطٍ أسري، أو مبالغٍ في المدح، وهو ليس خطاباً شعريّاً.
تتمثّل المنطلقات الدينيّة، وما يتّصل بها من الوقائع والمواقف والقيم في تاريخ
الإسلام في البنية الحجاجيّة للخطاب المنقبي في طيفٍ واسع من الأحاديث النبويّة، منها
التي تذكرُ سابقة الإمام عليّ عليه السلام في الإسلام والتصديق برسوله ورسالته، ونصرتهما،
والدفاع عنهما، ونيله مقامات القرب من الله ورسوله، وما يدورُ في هذا المجال، وفيما
يأتي نماذج منها:

* «عليّ أوّل من آمن بي، وصدّقني»^(٣).

* «قد صلّت الملائكة عليّ، وعلى عليّ سبع سنين؛ وذلك أنّه لم يُصلّ معي رجلٌ غيره»^(٤).

١- يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: ٢٦.

٢- محاضرات في البلاغة الجديدة: ٢٩-٣٠.

٣- ترجمة الامام علي في تاريخ دمشق: ١/٦٣، وشواهد التنزيل: ٢/١٨٤ ح ٨١٨.

٤- أسد الغابة (باب علي بن أبي طالب): ٤/١٠٣. والمناقب (الخوارزمي): ٥٣ ح ١٨. وترجمة الإمام علي من تاريخ

- * «لَأَعْطِينَ الرَّايَةَ رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، كَرَارًا غَيْرَ فَرَارٍ»^(١)
- * «أُولَئِكَم وَرُودًا عَلَيَّ الْخَوْضِ أُولَئِكَمُ إِسْلَامًا، عَلَيَّ بَنِ طَالِب»^(٢).
- * «إِنَّ هَذَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِي، وَهَذَا أَوَّلُ مَنْ يُصَافِحُنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَهَذَا الصَّدِيقُ الْأَكْبَرُ، وَهَذَا فَارُوقُ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَفْرُقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَهَذَا يَعْسُوبُ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْمَالِ يَعْسُوبُ الظَّالِمِينَ»^(٣).
- * «إِنَّهُ لِأَوَّلُ أَصْحَابِي إِسْلَامًا، وَأَكْثَرُهُمْ عِلْمًا، وَأَعْظَمُهُمْ حِلْمًا»^(٤).
- * «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَحْيَا حَيَاتِي، وَيَمُوتَ مَوْتِي، وَيَسْكُنَ جَنَّةَ الْخُلْدِ الَّتِي وَعَدَنِي رَبِّي، فَلْيَتَوَلَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَإِنَّهُ لَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ هُدًى، وَلَنْ يُدْخِلَكُمْ فِي ضَلَالَةٍ»^(٥).
- إنَّ البُورَةَ الْحِجَاجِيَّةَ فِي هَذِهِ الْعَيَّةِ الْمَحْدُودَةِ مِنَ الْأَحَادِيثِ، تَتِمَثَّلُ فِي وَقَائِعَ وَحَقَائِقَ وَمَوَاقِفَ مَشْهُودَةٍ وَذَاتِ خَلْفِيَّاتٍ دِينِيَّةٍ مُسَلَّمٍ بِهَا عِنْدَ جُمْهُورِ الْمُخَاطَبِينَ، وَتَوْجِبُ تَمَيِّزًا وَفَضْلًا، مِثْلَ أَوْلِيَّةِ الْإِسْلَامِ، وَاتِّبَاعِ نَبِيِّهِ، وَالتَّجْسِيدِ الْأَرْقَى لِتَعَالِيمِهِ، وَالْأَكْثَرُ عِلْمًا فِيهِ، وَتَمَيِّزِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ تَمَّا يَنْدَرِجُ فِي هَذَا السِّيَاقِ، تَمَّا يَنْدَرِجُ تَحْتَ مَوَاضِعِ الْكَمِّ وَالْكِيفِ وَالتَّرْتِيبِ بِحَسَبِ تَصْنِيفِ بَيْرْمَانَ، وَلَوْ لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ لَمَّا سَاغَ الْإِنْطِلَاقُ مِنْهَا، وَسَوَّقُهَا مَنَاقِبَ وَخَصَائِصَ وَفَضَائِلَ، وَعَدَّهَا بِمَنْزِلَةِ الْحُجَجِ الْمُتَسَانِدَةِ وَالْمُتَعَاظِدَةِ الَّتِي تَخْدُمُ نَتِيجَةً وَاحِدَةً هِيَ انْمِيزُ صَاحِبِهَا، وَتَقَدُّمُهُ عَلَى غَيْرِهِ، وَتَسَنُّمُهُ مَقَامًا دِينِيًّا رَفِيعًا، وَقَدْ وَظَّفَتْ فِيهِ صِيغَةُ التَّفْضِيلِ (أَوَّلُ، أَقْدَمُ، أَكْثَرُ، أَعْظَمُ، الْأَكْبَرُ)، وَالْجَمْلُ الْخَبَرِيَّةُ غَالِبًا، وَالْإِنْشَائِيَّةُ أَحْيَانًا، وَبِالْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فِي أَحْيَانٍ أُخْرَى؛ لِبَيَانِ الْغَرَضِ الْحِجَاجِيِّ لِلخُطَابِ الْمُنْقَبِيِّ. لَمَّا كَانَتْ الْقِيَمُ الْمَوَاضِعُ تُشَكِّلُ ذَخَائِرَ الْحُجَجِ، وَمَقَدِّمَاتِ الْحِجَاجِ الْأَسَاسِيَّةِ، وَالْمُسَلِّمَاتِ الَّتِي يُوْمَنُ بِهَا الْمُتَلَقِّي، وَيَنْطَلِقُ مِنْهَا الْحِجَاجُ، وَيَسْتَمَدُّ قِيَمَتَهُ الْإِقْنَاعِيَّةَ، يُمْكِنُ

دمشق: ١/٨١/ ح ١١٤.

١- صحيح البخاري: ٤/٢٠٧، وصحيح مسلم: ٧/١٢١.

٢- المستدرک علی الصحیحین: ٣/١٤٧، ح ٤٦٦٢.

٣- البحر الزخار: ٩/٣٤٢، والمعجم الكبير للطبراني: ٦/٢٦٩.

٤- مصنف عبد الرزاق الصنعاني: ٥/٤٨٩، ومصنف ابن أبي شيبة: ٦/٣٧٤، ومسند أحمد: ٣٣/٤٢٢.

٥- المعجم الكبير للطبراني: ٥/١٩٤، والمستدرک علی الصحیحین: ٣/١٣٩.

القولُ إِنَّ البنيةَ الحِجَاجِيَّةَ لخطابِ المناقبِ العلويَّةِ ترتكزُ في القيمِ والمواضعِ الدينيَّةِ بصورةٍ رئيسةٍ؛ تبعاً للخصوصيَّةِ الدينيَّةِ لعناصرِ العمليَّةِ التخاطبيَّةِ؛ لذا يمكنُ إعادةُ صياغةِ ما تقدَّم إعادةً أكثرَ تنظيمًا وتركيزًا وفقَ أصنافِ المواضعِ المُعتمَدةِ في خطابِ المناقبِ:

أ- مواضع كميَّة: هي المواضعُ التي تسوِّغُ الأفضليَّةَ والتميّزَ لأسبابٍ كميَّةٍ وعدديَّةٍ؛ بما يُستعملُ للدلالةِ عليه عادةً أسماءُ التفضيلِ مثل: الأكبر، والأكثر، وما جرى مجراها^(١)، وقد اعتمدَ النبيُّ الأكرمُ ﷺ في أحاديثٍ عدَّةٍ هذه المواضعَ لبيانِ فضائلِ الإمامِ عليٍّ ﷺ، ومناقبهِ الموجبةِ لأفضليَّتهِ على غيره، وتتجلى في النماذجِ الآتيةِ من أحاديثِهِ ﷺ التي تقدَّم بعضها:

• «إِنَّهُ لأَوَّلُ أَصْحَابِي إِسْلَامًا، وَأَكْثَرُهُمْ عِلْمًا، وَأَعْظَمُهُمْ حِلْمًا»^(٢)، استندَ الحِجَاجُ هنا بالتفضيلِ لعليٍّ ﷺ إلى موضعينِ كمّيينِ هما: الأكثرُ علمًا، والأعظمُ حلمًا، ولا يشكُّ أحدٌ في أنَّ التفوقَ في العِلْمِ على الأغيارِ، والارتقاءَ في الحِلْمِ، ممَّا يوجبُ الانميَّازَ، والأفضليَّةَ لمن حازهما، كيفَ والمتلقِّي لهذا الخطابِ يؤمِّنُ بالقرآنِ الكريمِ الذي أقرَّ اللهُ تعالى فيه هذه الحقيقةَ في مواضعٍ عدَّةٍ، منها: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [سورة المجادلة: ١١]. ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ [سورة هود: ٧٥]. وسيأتي التدليلُ على المقامِ العلميِّ للإمامِ عليٍّ ﷺ، في المبحثِ الخاصِّ بتحليلِ حديثِ باب مدينة العلم في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

• «لَوْ أَنَّ الرِّيَاضَ أَفْلَامًا، وَالْبَحْرَ مِدَادًا، وَالْجَنُّ حُسَابًا، وَالْإِنْسُ كُتَابًا، مَا أَحْصَوْا فَضَائِلَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ»^(٣)، وعمادُ هذا الحديثِ هو الموضعُ الكميُّ المتمثِّلُ بالعددِ الذي لا يحصى من فضائلِ عليٍّ ﷺ، مهما عظمتْ أدواتُ الإحصاءِ، وتعاونتْ أصنافُ المُحصِّينِ. وقد اعترفَ غيرُ واحدٍ من المحدثينَ بكثرةِ فضائلِهِ ومناقبِهِ، من ذلك قول ابنِ

١- يُنظر: الحِجَاجُ أُطْرُهُ وَمَنْطَلَقَاتُهُ وَتَقْنِيَّاتُهُ: ٣١٢. والإمبراطوريَّةُ الخطابيَّةُ (صناعة الخطابة والحِجَاج): ١٠١.

٢- مَرَّ تَحْرِيجِهِ فِي: ٥٣.

٣- أَسَدُ الْغَابَةِ: ٤/ ١٦. والإصابة: ٢/ ٥٠٧.

عبد البر: «وفضائله لا يحيط بها كتاب»، وقد أكثر الناس من جمعها^(١).

• «قُسمت الحكمة عشرة أجزاء، فأعطي علي تسعة أجزاء، والناس جزءاً واحداً»^(٢). انطلق هذا الحجاج من مسلمة بديهية أن من يحوز النصيب الأكثر من الحكمة أفضل ممن يحوز الأقل منها، وكلما كانت الفجوة واسعة بين النصيب الأعلى، والنصيب الأقل، ازداد فضل صاحب النصيب الأعلى، وازداد الفارق بينه وبين غيره، وقد حدد الحديث نسبة المفاضلة تمثيلاً بأن الحكمة لو كانت عشرة أجزاء فلعلي تسعة منها، ولباقي الناس جزء واحد. فإذا كان الذي يؤتى الحكمة قال تعالى فيه: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا﴾ [سورة البقرة: ٢٦٩]. فكيف بمن يؤتى تسعة من أجزائها العشرة؟! وكيف يُقارن به من لم ينل إلا جزءاً واحداً منها؟!

• عن علي عليه السلام قال، قال لي رسول الله ﷺ: «يَا عَلِيُّ، تَدْرِي مَنْ أَشَقَى الْأَوَّلِينَ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: عَاقِرُ النَّاقَةِ، قَالَ: تَدْرِي مَنْ شَرُّ، وَقَالَ مَرَّةً: مَنْ أَشَقَى الْآخِرِينَ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: قَاتِلُكَ»^(٣).

هنا حجاج مضمّر يعتمد على حقيقة دينية ذات موضع كمّي مفادها أن الأكثر شقاوة هو من يقتل الأتقى والأفضل عند الله تعالى، فمن يقتل نبياً أكثر شقاءً ممن يقتل ولياً، ومن يقتل مؤمناً أشقى ممن يقتل فاسقاً؛ لذا فوصف النبي قاتل علي بأنه أشقى الآخرين؛ حجةً نتيجتها أفضلية علي عليه السلام، وقد أضمرت هذه النتيجة اعتماداً على ذلك الموضع الكمّي المسلم به عند المتلقين، وفي النص إشارة لطيفة تلمح من المقابلة بين عاقر الناقة من قوم نبي الله صالح عليه السلام، التي هي كانت آية ظاهرة لله تعالى وحجة ناطقة بقدرته وعظمته، وصدق دعوة نبيه، وبين قاتل الإمام علي عليه السلام، الذي كان آية ناطقة بذلك، وأول المصدقين بالنبي الخاتم ﷺ، وقد كذبت الآيتان، وتجاسر عليهما

١- الاستيعاب: ٣/ ١١١٥.

٢- مناقب علي لابن المغازي: ٣٥١، ومناقب الأسد الغالب علي بن أبي طالب: ٣٢.

٣- فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٥٦٦/٢، ومسند أبي يعلى الموصلي: ١/ ٣٧٧، والمعجم الكبير للطبراني: ٨/ ٣٨، ومناقب علي لابن المغازي: ٢٦٥.

الجاحدون، وأكثرُ الخلقِ شقاءً بالقتلِ.

ب- مواضع كیفیة: هي المواضع التي تسوَّغ التفضيلَ لشيءٍ أو شخصٍ بأنه فريدٌ ونادرٌ واستثنائيٌّ في الصفةِ والأهمیةِ، ولا يُقارَنُ بهِ غیرُهُ، ولا يمكنُ تعويضُهُ، ويفيدُ الموضعُ الكيفيُّ أيضًا تثمينَ القيامِ بفعلٍ ما؛ لأنه ضروريٌّ بحسبِ الظروفِ التي يقعُ فيها، وعدمُهُ يفضي إلى ضررٍ عظیمٍ^(١).

وينطلقُ من هذه المواضعِ أحاديثُ نبویَّةٍ متعدِّدةٌ في فضائلِ الإمامِ عليٍّ (عليه السلام)، نختارُ تمثيلاً لها الشواهدَ الآتيةَ:

• «لِمُبَارَزةِ عَلِيٍّ لَعَمْرُو بْنِ عَبْدِ وَدٍّ يَوْمَ الْخَنْدَقِ أَفْضَلُ مِنْ أَعْمَالِ أُمْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٢). يقومُ هذا الحِجَاجُ على تفضيلِ فعلٍ واحدٍ لعلِّي على مجموعِ أَعْمَالِ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ إلى يومِ الْقِيَامَةِ ليس من جهةٍ كَمِّيَّةٍ؛ بل من جهةِ النوعِ والأهمیةِ والأجرِ تبعاً لذلك، ويُعرفُ ذلك بالرجوعِ إلى أهمیةِ تلكِ الضربةِ في دفعِ الخطرِ المُهدِّدِ لوجودِ الْإِسْلَامِ؛ لأنَّها قضتْ على عمرو بن عبد ودٍّ العامري، فارسِ جيوشِ أحزابِ المُشْرِكِينَ الْأَوَّلِ، وقائدها الأخطر، فكسرتِ الروحَ المعنويَّةَ لديهم، وقد كان عمرو قد اقتحمَ الخندقَ بينَ الجيشينِ، وكادَ يعبرُهُ إلى المسلمينِ لو لم يوقفهُ عَلِيٌّ (عليه السلام)، بضربتهِ المشهورةِ، بعد أن بقي ابنُ ودٍّ العامري يصولُ في الخندقِ متحدِّياً المسلمينَ جميعاً طالباً المُبَارَزةَ، فندبهم النبيُّ لمبارزته ثلاثَ مرَّاتٍ فأحجموا جميعاً! ولم يكنِ إِلَّا عَلِيٌّ يُجِيبُهُ فِي الثَّلَاثَةِ «أَنَا لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ»^(٣). ويحكى القرآنُ الكريمُ الخطرَ الكبيرَ الذي مثَّلته جيوشُ أحزابِ المُشْرِكِينَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فِي تِلْكَ الْمَعْرَكَةِ، وَحَالَةَ الرَّعْبِ وَالْهَلَعِ الَّتِي دَبَّتْ فِي صَفُوفِ الْمُسْلِمِينَ: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾ [سورة الأحزاب: ١٠] حَتَّى أَثَرَتْ عَلَى حَوَاسِهِمُ الظَّاهِرِيَّةِ (وَإِذْ

١- يُنظر: الإمبراطوريَّة الخطابيَّة (صناعة الخطابة والحِجَاج): ١٠١-١٠٢. ومحاضراتُ في البلاغةِ الجديدة، ص ٢٦-٢٧.

٢- المُستدرَكُ عَلَى الصَّحِيحِينَ: ٣/ ٣٤، وتاريخُ بَغْدَاد: ١٤/ ٥٤٦.

٣- يُنظر: تاريخُ دِمَشق: ٤٢/ ٧٨-٩٧.

زَاغَتِ الْأَبْصَارُ)، والباطنية (وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ) كنايةً عن الرعب الشديد الذي يكاد ينقطع معه النفس، ويُقتلَع القلبُ من مكانه ليصل إلى الحنجرة، بل بلغ بهم الخوف مبلغاً تزلزلت معه ثقتهم بالله تعالى وبنصره لهم.

تبين تفاصيل هذه الحادثة أن تلك الضربة العلوية التي أردت ابن ودّ، هي عملٌ فريدٌ بلحاظِ فريدةِ شجاعةِ صاحبها وإيمانه، وبلحاظِ ما دفعته من الخطر، وما حققت من النصر، فضلاً عن النية الخالصة لله تعالى، فقد كانت ضربته خالصةً من شوب الغضب الشخصي.

• عن أنس بن مالك أنه قال: لما حضرت وفاة أبي بكر وساق الحديث إلى أن قال أبو بكر: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إِنَّ عَلَى الصَّراطِ لَعَقَبَةً، لَا يَجُوزُهَا أَحَدٌ إِلَّا بِجَوَازٍ مِنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ»^(١).

وهنا انطلق التفضيل من موضع قيميٍّ كافيٍّ جليٍّ، متمثلاً بعملٍ ضروريٍّ لا بديلَ له، ولا غنى عنه، والنجاة متوقفةٌ عليه، وهو أن تجاوز العقبة على صراط يوم الحساب، والنجاة من الهلاك متوقفةٌ على إجازة من عليٍّ عليه السلام، وقد دلَّ على ذلك بأسلوبِ القصر المركب من التثني والاستثناء (لا... إلّا). وقد جاء هذا الحديث بصياغاتٍ مقاربةٍ أخرى مثل (إلا من كتب له عليّ الجواز)، أو (إلا من كان معه كتابُ ولايةٍ عليٍّ)، ويبدو أنها أحاديثٌ متعددةٌ تعضدُ المعنى نفسه، لاختلافِ أسانيدِها، وتعددِ صياغاتِها، وربما يستوحش من دلالة هذا الحديث، فيستأنس له بالحديث المتواتر عن النبي الأعظم: «يَا عَلِيُّ لَا يُحِبُّكَ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يَبْغُضُكَ إِلَّا مُنَافِقٌ»^(٢). والمؤمن هو الذي يجوزُ العقبة على الصراط إلى النعيم، والمنافق لا يجوزُها فيهوي إلى الدرك الأسفل من الجحيم.

مهما اختلفت السنة تلك الأحاديث، وتعددت تأويلاتها، فهي تدلُّ في مجملها على خصيصةٍ لعليٍّ عليه السلام، تعتمدُ الموضعَ الكيفيَّ لإبراز مناقبه الفريدة.

١- تاريخ بغداد: ٧٨/١٢.

٢- مسند الحميدي: ١/١٨٢، ومسند أحمد: ٢/١٣٦، وسنن الترمذي: ٥/٦٤٣، وسنن النسائي: ٨/١١٥.

• عن عليّ أنّه قال: لَمَّا نَزَلَتْ عَشْرُ آيَاتٍ مِنْ بَرَاءَةِ عَلَيِّ النَّبِيِّ ﷺ، دَعَا النَّبِيَّ ﷺ أَبَا بَكْرٍ، فَبَعَثَهُ بِهَا لِيَقْرَأَهَا عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ، ثُمَّ دَعَانِي النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ لِي: «أَدْرِكْ أَبَا بَكْرٍ، فَحَيْثُ مَا لَحِقْتَهُ فَخُذِ الْكِتَابَ مِنْهُ، فَادْهَبْ بِهِ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ فَاقْرَأْهُ عَلَيْهِمْ»، فَلَحِقْتُهُ بِالْجُحْفَةِ، فَأَخَذْتُ الْكِتَابَ مِنْهُ، وَرَجَعْتُ أَبُو بَكْرٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَزَلَ فِي شَيْءٍ؟ قَالَ: «لَا، وَلَكِنَّ جِبْرِيلَ جَاءَنِي، فَقَالَ: لَنْ يُؤَدِّيَ عَنْكَ إِلَّا أَنْتَ، أَوْ رَجُلٌ مِنْكَ»^(١).

اعتمد التفضيل في هذا الحديث على فكرة العمل الضروري اللازم الذي لا يؤديه إلا شخص استثنائي، ففراة العمل مرتبطة بفراة من يقوم به، وبقصره عليه دون غيره، فقد حاجج النبي ﷺ في تعليل منع أبي بكر من تبليغ آيات من سورة براءة، بالأمر السماوي القاضي بحصر تلك المهمة به، أو برجل منه: «لَنْ يُؤَدِّيَ عَنْكَ إِلَّا أَنْتَ، أَوْ رَجُلٌ مِنْكَ». وبذلك يلمح بوضوح الموضع الكيفي الذي بُني عليه الحجاج النبوي في اختصاص عليّ عليه السلام، بالتبليغ عنه دون غيره، ومنطقه من أمرين هما: خصوصية الفعل (التبليغ عن النبي)، وخصوصية الفاعل المبلغ (رجل منك)، فتأدية التبليغ بتمام حقه تلاوة وبياناً، لا يضطلع به إلا من كان تاماً في المعرفة والانتفاء للرسول ﷺ، ورسالته، وليس الأمر منوطاً بمحض الانتهاء الأسري.

ت- مواضع الترتيب: هي المواضع التي تفيد أفضلية السابق على اللاحق، أو سمو الأول على الآخر، والسبب على النتيجة، ويحتل هذا النوع من المواضع أهمية في التقييمات الأخلاقية، والاجتماعية، والإدارية^(٢).

وقد جاءت العديد من أحاديث النبي ﷺ، في بيان مناقب الإمام عليّ عليه السلام، منطلقاً من هذا النحو من المواضع، ورصد البحث في حدود دائرة استقرائه، أنّ التفضيل بمواضع الترتيب في تلك الأحاديث، كان على ثلاثة أنماط تبعاً للأسبقية في ثلاثة عوامل:

١- مسند أحمد: ٧٠٣/٢، ومسند أبي بكر الصديق للمروزي: ١٩٨.

٢- يُنظر: الإمبراطورية الخطابية (صناعة الخطابة والحجاج): ١٠٢. ومحاضرات في البلاغة الجديدة: ٢٨.

١- تراتبية الوجود: يندرج في هذا التفضيل القائم على الأسبقية، والتقدم في عوالم التكوين السابقة لهذا العالم (الدنيا)، ما دلّ من الأحاديث النبوية على تقدم الوجود النوري للنبي وعلي (عليه السلام) واتحاده، من قبيل قوله (عليه السلام): «كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام، فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزأين، فجزء أنا، وجزء علي»^(١).

وما دلّ منها على تقدم أخوتها (عليها السلام)، قبل خلق هذا السماوات كما في الحديث المنقول عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي (عليه السلام) أنه قال: «مكتوبٌ علي باب الجنة: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، عليّ أخو رسول الله، قبل أن تخلق السماوات باللفي سنة»^(٢).

٢- تراتبية الإيمان: وقد انطلقت من هذا الموضع التراتبي، الأحاديث النبوية المتواترة الدالة على أن علياً (عليه السلام) في هذا العالم، حاز فضيلة السبق إلى الإيمان بالنبي ورسالته، وأداء الصلاة معه قبل سائر المسلمين بسنوات عديدة، من قبيل قوله (عليه السلام):
*«عليّ أول من آمن بي، وصدقني»^(٣).

*«قد صلت الملائكة عليّ، وعلى عليّ سبع سنين؛ وذلك أنه لم يصل معي رجل غيره»^(٤).
وقد أكد ذلك علي (عليه السلام)، في حجاج له قائلاً: «أنا عبد الله، وأخو رسوله (عليه السلام)، وأنا الصديق الأكبر، لا يقولها بعدي إلا كذاب، صليت قبل الناس لسبع سنين»^(٥).

٣- تراتبية الورود: تندرج هنا الأحاديث النبوية التي عدت من فرائد علي (عليه السلام) ومناقبه أنه أول من يرد على النبي (عليه السلام)، الحوض يوم القيامة:
«أولكم وروداً عليّ الحوض، أولكم إسلاماً، عليّ بن أبي طالب»^(٦)، وأول من

١- فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٦٦٢/٢.

٢- فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٦٦٢/٢، والمعجم الأوسط للطبراني: ٣٤٣/٥، وتاريخ بغداد: ٣٨٧/٨.

٣- مرّ تخريج في: ٥٣.

٤- مناقب عليّ لابن المغازي: ٣٨، وتاريخ دمشق: ٣٩/٤٢.

٥- مصنف ابن أبي شيبة: ٣٦٨/٦، وفضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٥٨٦/٢، وسنن ابن ماجه: ٤٤/١، والمستدرک

على الصحيحين: ١٢٠/٣.

٦- تاريخ دمشق: ٤٠/٤٢.

يُصَافِحُهُ: «إِنَّ هَذَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِي، وَهَذَا أَوَّلُ مَنْ يُصَافِحُنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(١).

وبذلك تكون الأحاديث النبويّة قد سجّلت لعلّيٍّ الأفضليّة القائمة على السبق والأوليّة في العوالم الثلاث: عالم النور، عالم الدُّنيا، عالم الآخرة، ولو لم تكن تلك المواضع مسلّمة الأفضليّة لما صلحت أن تكون حُججاً ينطلق منها للمفاضلة.

ث- مواضع الجوهر: هي المواضع التي تعلّل تفضيل شخص ما وتقديمه على غيره بوصفه التمثيل الحقيقيّ الكامل للجنس الذي ينتمي إليه^(٢)، مثلما يشيع كثيراً في المبالغة بالمدح: (هذا رجلٌ، أو هذه امرأةٌ، أو هذا شاعرٌ) ونحو ذلك، فليس الغرض من ذلك التعريف بجنس المشار إليه أو صنفه، بل المبالغة بالمدح والتفضيل بجعله يمثل جنسه تمثيلاً كاملاً، أو بعده الجوهر الحقيقيّ له، حتّى كأنّ جنسه أصبح يُعرّف به.

وكان هذا النوع من المواضع حاضراً في بنية الحجاج المنقبيّ الذي تضمّنه الخطاب النبويّ، وفيما يأتي نماذج من الأحاديث النبويّة الشريفة التي جعلت عليّاً عليه السلام، ممثلاً لجوهر الإيمان، والفتوّة، والهداية:

● قال النبيّ ﷺ، عندما برز عليٌّ عليه السلام لعمر بن ودّ العامري في معركة الخندق: «برز الإيمان كله إلى الشرك كله»^(٣). فجعل عليّاً ممثلاً للإيمان، مؤكّداً ذلك توكيداً معنوياً (الإيمان كله).

● وقد قال النبيّ ﷺ، يوم بدر، أو أخبر أنّ جبرائيل أو رضوان قال: «لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا عليٌّ»^(٤)، عقب الدور القتاليّ الفريد الذي قام عليٌّ عليه السلام، فأصبح سيفه ممثلاً لجنس السيف، حتّى كأنّه لا سيف غيره في البين، وأصبح هو في شجاعته جوهر الفتوّة، والممثل الحقيقيّ لجنسها، حتّى كأنّ لا فتى غيره في الميدان، فقُصرت حقيقة السيف على سيفه، وحقيقة الفتوّة عليه بدلالة أسلوب القصر المؤلّف من النفي والاستثناء.

● جاء عن النبيّ ﷺ، في تفسير قوله تعالى:

١- مرّ تخريج الحديث في: ٥٣.

٢- يُنظر: الإمبراتوريّة الخطابيّة (صناعة الخطابة والحجاج): ١٠٢. ومحاضرات في البلاغة الجديدة: ٢٨.

٣- شرح نهج البلاغة: ١٩ / ٦١.

٤- مناقب عليّ لابن المغازي: ١٧٠.

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾
[سورة الرعد: ٧]. أنه قال: «أنا المنذر، وعليّ الهادي، وبك يا عليّ يهتدي المهتدون من بعدي»^(١). فجعل عليّاً عليه السلام، الممثل الحقيقي، والمصدق الأوحد لجنس فاعل الهداية.

تأينبغي الالتفات إليه هو أنّ استعمال موضع الجوهر في التفضيل في الخطاب النبوي له خصوصيته الناشئة من خصوصية النبي ﷺ، فإذا كان سائر الناس قد يبالغون بجعل شخص ما يمثل جوهرًا ما، حتى وإن لم يكن كذلك في الواقع، ولا سيما الشعراء منهم، فذلك ممتنع بحق النبي (حجة الأيتوس)، فهو لا ينطق عن الهوى، فلا يرفع أحداً فوق مقامه، ولا ينزله دونه، ولا يشتبهه، ولا يُجامل، بل كلامه مطابق للواقع بتمام الحقيقة، ومصيب للحقيقة بتمام الواقع، ومن ذلك نعرف قيمة الأحاديث النبوية التي جعلت عليّاً عليه السلام، جوهرًا لجنس المعاني التي مرّ ذكرها، وما جرى مجراها مما لم يُذكر هنا؛ تجنباً للإطالة.

إنّ هذه المعايينة الفاحصة للمواضع الحجاجية في الخطاب النبوي المنقبي، كشفت عن أنّه اعتمد أغلب المواضع المعروفة في بناء منظومة حُججه؛ لبيان الفضائل العلوية، فجاءت التفضيلات منطلقةً من مواضع كمّية، وكيفية، وترتيبية، وجوهرية، فكان حجاجاً متكاملًا يُعبّر عن كمال القائل ﷺ في بناء حجاجه، وكمال من بُني الحجاج لأجله عليّاً عليه السلام في مناقبه، وشماله، وخصائصه.

٢- أنماط الحجج:

وضع جوفيه ثلاثة شروطٍ لصلاحيّة الحجة لخدمة النتيجة المسوقة لأجلها: هي القابليّة، والمواءمة، والتبرير، يعني أن تكون بنفسها قابلةً لأن تكون حجةً ومقدمةً، وأن تكون مرتبطةً أو مناسبةً للنتيجة، وأن تطرح أسساً كافيةً لتبرير القبول العقلاي بالنتيجة^(٢). وقد تناول بيرلمان الحجج بوصفها مجموعةً من البنيات السائدة في التواصل

١- معجم ابن الأعرابي: ١٠٧٩/٣، وتاريخ دمشق: ٣٥٩/٤٢.

٢- يُنظر: تاريخ نظريات الحجج: ٨٨.

اللغوي الإنساني من دون النظر إلى نوع الخطاب الذي ترد فيه، وقدّم على أساس ذلك تصنيفاً يقوم على التمييز بين صنفين كبيرين من الحجج: ما يقوم على علاقات الوصل، وما يقوم على علاقات الفصل، وأدرج تحت كل صنفٍ منها أنواعاً عديدة من الحجج، يمكن أن تنتظم في أربعة أنماط رئيسة هي:

- أ- الحجج القائمة على علاقات شبه منطقية.
- ب- الحجج القائمة على علاقتي التعاقب والتعايش (أو القائمة على بنية الواقع)
- ج- الحجج القائمة على علاقة المشابهة (أو الحجج التي تبني الواقع).
- د- الحجج القائمة على فصل المفاهيم^(١).

وبعد بيان المنطلقات التي بُني عليها حجاج خطاب المناقب العلوية، أدار البحث دفته نحو تلمس أنماط الحجج المقدمة فيه للتفضيل، ودراستها بالإفادة مما قدمه بيرلمان في هذا المجال، فوجد أن الحجج الرئيسة السائدة فيه يمكن أن تندرج في الأصناف الآتية:

أ- حجة السلطة: وهي من الحجج القائمة على بنية الواقع، وتنطلق هذه الحجة من مسلمة اجتماعية مفادها أن الأفعال والأقوال تستمد قيمتها وقوتها في الإقناع والالزام من تنسب إليها، أو بتعبير برنارد بوفون: «لا وجود للوجوس مُقنع من دون إيتوس مؤثر»^(٢)، إذا كان من تُنسب إليه من ذوي الحظوة والسلطة، والمقام الديني، أو السياسي، أو العلمي، أو الاجتماعي، والسلطة قد تكون فرداً، أو جهةً، أو مؤسسةً، أو قيماً، أو قوانين، ونحو ذلك؛ لذا لا يحيل لفظ السلطة المقصودة على المدلول السلبي لها، بل المفهوم الشامل لكل ما من شأنه «أن يحدث عنه ائتمار، أو ينجم عنه إيسار، يفضي بتمكين الحقائق المعروفة، والآراء المبسوطة على كيانات الجمهور...»^(٣).

وعادةً ما يستدعي المتكلم سلطته في كلامه، ويظهرها في بنية خطابه، أو يستدعي

١- يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: ٣٨، ٣٩. الحجاج: أطروته ومنطقاته وتقنياته: ٣٢٤.

٢- في بلاغة الحجاج: ١٦٩. ويُنظر: الإميراطورية الخطابية: ١٧٦.

٣- الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: ٢٩٥.

تلك السلطة متكلم آخر عن طريق الاستشهاد بكلام صاحبها لمتلق يؤمن بها؛ فيتحقق بذلك أعلى مستويات الإقناع، والانقياد للخطاب المعزز بتلك الحجة. ونجد ذلك حاضراً في الخطابات الدينية المتمثلة بنصوص الكتب السماوية، وأحاديث الأنبياء والأوصياء (عليهم السلام)، بل في عموم الخطاب الديني، حيث تكتسب التعليقات، والتوجيهات، فيه قوتها الحجاجية والإلزامية من السلطة الروحية (المقدس) التي صدرت منها، وتتجلى تلك السلطة في الخطاب في مؤشرات لغوية دالة على نسبة تلك التعليقات إلى صاحب تلك السلطة، وتعلل إلزاميتها بذلك، وتتجلى أحياناً بفعل كلامي صريح في الأمر، والنهي، والتحذير، والتهديد، وأحياناً بفعل كلامي مضمّر أو غير صريح مثل (إنه يحب كذا، أو يبغض كذا) ونحو ذلك.

ومن ثم، يكتسب الخطاب المنقبي قيمته الحجاجية الكبرى، وقوته الإقناعية القصوى عند المسلمين بلحاظ أنه صادر من رسول الإسلام الخاتم محمد (صلى الله عليه وآله)، صاحب السلطة الدينية العليا، الممنوحة له من الله تعالى مالك السلطة المطلقة الأعلى، والمنصوص عليها في مواضع عدة من القرآن الكريم منها:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [سورة الحشر: ٧].

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [سورة النساء: ٦٤].
 ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾ سورة [النساء: ٨٠].

﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [سورة التغابن: ١٢].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ [سورة الأنفال: ٢٠].



وقد تجلّت مظاهرُ تلك السّلطة في نسيجِ بنيةِ أحاديثِ المناقبِ العلويةِ بصورةٍ لفظيّةٍ متعدّدةٍ، تدعّم ما أدرج في الخطاب من حججٍ أخرى، منها فيه تصريحٌ من النبي ﷺ، بأنّه من جعل تلك الفضيلةَ لعلّي (عليه السلام)، أو اختصّه بذلك المقام، أو مازّه بذلك العمل، ومنها ما فيه أمرٌ بمراعاةٍ مقامه، ولزوم اتّباعه، ونهي عن مخالفته، أو الطعن فيه، ومنها ما جعل من سبق عليّ إلى الإيمان به والصلاة معه، والورود عليه يوم القيامة ممّا تقدّم ذكرُ نماذجه. وأعلاها قيمةً، وأكثرها قوّةً وإلزاماً ما نقل أنّ تلك الفضائل ممنوحةٌ من الله تعالى. وتلمح تلك السّلطة النبويّة متجسّدة لغويّاً في أغلب خطابات النبي ﷺ، المختصّة بمناقب الإمام عليّ (عليه السلام)، فيمكن ملاحظة النماذج الحديثيّة المنقيّة الآتية، أمثلةً شاهدةً دالةً على ذلك:

• «يا بني عبد المطلب؛ إنّ الله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل ممّا قد جئتكم به، إنّّي قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه، فأتيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم، قال: فأحجم القوم عنها جميعاً، وقلت:.... أنا يا نبي الله، أكون وزيرك عليه. فأخذ برقبتي، ثم قال: إنّ هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم؛ فاسمّعوا له، وأطيعوا»^(١).

• «إنّ خليلي ووزيرِي، وخليفتي، وخير من أترك بعدي، يقضي ديني، وينجز مواعيدي، علي بن أبي طالب»^(٢).

• «لكلّ نبيٍّ وصي ووارث، وإنّ عليّاً وصيي ووارثي»^(٣).

• «أنت ممّي بمنزلة هارون من موسى، إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي»^(٤).

• «أنّ رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: «لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه،

١- تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠ هـ): ٦٣/٢، الأمالي، الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ): ٥٨٣، كنز

العمال، المتقي الهندلي (ت: ٩٧٥ هـ): ١١٤/١٣.

٢- ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق: ١/١١٦.

٣- المناقب، الموفق الخوارزمي (ت: ٥٦٨ هـ): ٨٥، تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (ت: ٥٧١ هـ): ٣٩٢/٤٢.

٤- فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٦٦٣/٢.

يُحِبُّ اللهُ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللهُ وَرَسُولُهُ»^(١).

• عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَ كَانَ لِنَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَبْوَابٌ شَارِعَةٌ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «سَدُّوا هَذِهِ الْأَبْوَابَ إِلَّا بَابَ عَلِيٍّ» فَتَكَلَّمَ فِي ذَلِكَ أَنَسٌ فَقَامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَحَمَدَ اللهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: «أَمَا بَعْدَ فَإِنِّي أُمِرْتُ بِسَدِّ هَذِهِ الْأَبْوَابِ غَيْرِ بَابِ عَلِيٍّ فَقَالَ فِيهِ قَائِلُكُمْ، وَاللَّهِ مَا سَدَدْتُهُ وَلَا فَتَحْتُهُ وَلَكِنِّي أُمِرْتُ بِشَيْءٍ فَاتَّبَعْتُهُ»^(٢).

• «مَنْ آذَى عَلِيًّا فَقَدْ آذَانِي»^(٣).

• «لَا تَسُبُّوا عَلِيًّا فَإِنَّهُ مَسْهُوسٌ فِي ذَاتِ اللهِ تَعَالَى»^(٤).

• «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهُ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهُ، وَمَنْ أَطَاعَ عَلِيًّا فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى عَلِيًّا فَقَدْ عَصَانِي»^(٥).

النظر في هذه النصوص المتنوعة، يكشف عن ظاهرة واحدة مشتركة بينها، وهي حضور السلطة الدينية النبوية في تعبيرات لغوية متعددة تارةً بضمير المتكلم مثل (أخي، وصيي، خليفتي، ...)، فالمتكلم (النبي) يظهر سلطته في إعطاء عليٍّ مراتب دينية منسوبة إلى نفسه، وتارةً بإصدار أفعال كلامية كالأمر (اسمعوا له وأطيعوا، سدوا الأبواب إلا باب علي)، والنهي نحو (لا تسبوا علياً...). والأمر والنهي إعلان كلاميَّان ينحدران من سلطة أعلى، وهي ملزمة لمن يؤمن بها، وهي في النبي ﷺ واضحة للمسلمين المؤمنين به وبرسالته، وتارةً ثالثةً باستدعاء السلطة المطلقة التي فوق سلطة النبي ﷺ، عندما يخبر أن الاحتفاء بعليٍّ وتخصيصه بالمناقب هو امتثالٌ لأمر الله تعالى، كما يحيل قوله ﷺ في تعليل أمره بسد الأبواب المشرعة على المسجد واستثناء باب عليٍّ من ذلك: «والله ما سدَدْتُهُ وَلَا فَتَحْتُهُ، وَلَكِنِّي أُمِرْتُ بِشَيْءٍ فَاتَّبَعْتُهُ»^(٦).

١- سيرة ابن هشام: ٢/ ٣٣٤.

٢- مسند أحمد: ٣٢/ ٤١، وفضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٢/ ٥٨١، والمستدرک علی الصحیحین: ٣/ ١٣٥.

٣- مصنف ابن أبي شيبة: ٦/ ٣٧١، فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٢/ ٥٧٩، والمستدرک علی الصحیحین: ٣/ ١٣١.

٤- المعجم الأوسط للطبراني: ٩/ ١٤٢، وحلية الأولياء: ١/ ٦٨.

٥- المستدرک علی الصحیحین: ٣/ ١٣١، ح ٤٦١٧.

٦- مرّ تخریج الحديث.



وقد استحضّر عليّ تلك السّلطة النبويّة بوصفها حجةً ملزمةً للمسلمين الذين ناشدهم في الرّحبة لإثبات النصّ على ولايته في غدير خم، فقد أخرج أحمد بن حنبل في مسنده: نَشَدَ عَلِيّ النَّاسَ فِي الرُّحْبَةِ: «مَنْ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ إِلَّا قَامَ! قَالَ: فَقَامَ مَنْ قَبْلَ سَعِيدِ سِتَّةً، وَمَنْ قَبْلَ زَيْدِ سِتَّةً، فَشَهِدُوا أَنَّهُمْ سَمِعُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لِعَلِيِّ ﷺ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ: «أَلَيْسَ اللَّهُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ؟ قَالُوا: بَلَىٰ! قَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ»^(١). فلو لم تكن تلك حجةً ملزمةً عند جمهور المخاطبين لا معنى لسؤالهم عن ذلك، وطلب إقرارهم بسماعه؛ إذ ينبغي للمتكلّم القاصد للإقناع بحجة السّلطة أن يستدعي سلطه يؤمن بها من مخاطب.

ب- حُجّة القدوة: وهي من الحجج التي تبني الواقع، وتقوم على استدعاء شخص في الخطاب الحجاجي يمتلك حظوةً عند المخاطبين، وتتميز أفعاله، للاقتداء به، ومحاكاة أفعاله، والخضّ على اتباع سلوكه، وقد تُستدعى نماذج مضادةً لنماذج القدوة الحسنة؛ للتفكير منها، ومن أفعالها^(٢).

وتُستعار القدوات من الحاضر والتاريخ، ويمكن أن تكون أسطوريةً، أو واقعيّةً، اجتماعيّةً، أو دينيّةً مقدّسةً، والأخيرة أكثر أنواع القدوات تأثيراً، وإقناعاً؛ لما لها من سلطةٍ روحيةٍ هائلةٍ على المؤمنين بها. وتشكّل القدوة تقنيّةً حجاجيّةً في الخطابات المختلفة لتحقيق الإقناع، وعاملاً أساسيّاً في التربيّة الأخلاقية، يسهم في بناء الأفراد وتماسك المجتمعات^(٣).

وقد أرشد القرآن الكريم الى اتّخاذ رسول الله ﷺ قدوةً وأسوةً في المنهج والسيرة والهدى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [سورة الأحزاب: ٢١]. وأشار الرسول ﷺ، إلى اتّخاذ عليّ ﷺ قدوةً في

١- مصنف ابن أبي شيبة: ٣٦٨/٦، وفصائل الصّحابة لأحمد بن حنبل: ٥٨٥/٢، والبحر الزّخار: ١٣٣/٢.

٢- يُنظر: الإميراطورية الخطابية: ١٩٣، ١٩٥.

٣- يُنظر: في بلاغة الحجاج: ١٤٩.

العمل، ومنازلاً للهدى، عبر تقديمه أنموذجاً إسلامياً فريداً في الإيمان، والعلم، والفداء، والموازرة، ونحو ذلك مما يبيته الأحاديث النبوية التي تقدمت نهاج منها، حللناها في منطلقات الحجاج، فلا نعيد، ويكفي هنا أن نعرض الحديث النبوي المروي في مخاطبة عمار بن ياسر، وأمره باتخاذ عليٍّ قدوةً تتبع، ومنازلاً يهتدى به، ونهجاً يُحتذى: «يا عمار، إن رأيت علياً قد سلك وادياً، وسلك الناس وادياً غيره، فاسلك مع عليٍّ ودع الناس؛ إنه لن يذلك على ردى، ولن يُخرجك من الهدى»^(١). ومثله الحديث المروي بطريق آخر: «مَنْ يُرِيدُ أَنْ يُحْيَا حَيَاتِي، وَيَمُوتَ مَوْتِي، وَيَسْكُنَ جَنَّةَ الْخُلْدِ الَّتِي وَعَدَنِي رَبِّي، فَلْيَتَوَلَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ؛ فَإِنَّهُ لَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ هُدًى، وَلَنْ يُدْخِلَكُمْ فِي ضَلَالَةٍ»^(٢).

وهذه الحجة (القدوة) التي يقدمها الخطاب النبوي ترتفع من مستوى الإرشاد المحض، والاقتراح المجرد إلى الإلزام بما ترشد إليه، بلحاظ سلطة صاحب الخطاب (النبي)، المسلمة عند أطراف التخاطب، والمتجلية في خطابه بأفعال الأمر (فاستلك، ودع، وفليتول). والمعززة بالتعليقات المحببة للمؤمنين، وهي أن في موالاته عليٍّ والاقتراء به حياة على ملّة الرسول الأكرم ﷺ، ومماثاً عليها، وضمانة للزوم الهدى، وحصانة من الضلالة والردى.

ج- حجة الشخص وأعماله: تُصنّف هذه الحجة ضمن الحجاج المؤسسة على بنية الواقع، القائمة على روابط التعايش^(٣)، وتقوم هذه الحجة على وجود انسجام بين الشخص والأقوال والأفعال المسندة إليه، وأن العلاقة بين الشخص وأعماله تتمثل بكون أحدهما تعبيراً أو تجلياً للآخر، فإن كانت أعماله تكشف عن جوهر شخصيته، فإن شخصيته تفسّر لنا أعماله، بل تنصهر هذه الاثنينية في هوية واحدة، هي الجوهر وتجلياته، ونحن عادة نقيّم الأعمال بملاحظة الشخص الصادرة منه، ونقيّم الشخص في ضوء ما يصدر منه^(٤).

١- جمع الجوامع (الجامع الكبير) للسيوطي: ١١١٢.

٢- المستدرک علی الصحیحین: ١٠ / ٤٤٧.

٣- يُنظر: الإمبراطورية الخطابية: ١٦١.

٤- يُنظر: في بلاغة الحجاج: ١٤٣، وفي نظرية الحجاج: ٥١.

ويعتمدُ تأويلُ ما يصدرُ من شخصٍ ما من قولٍ أو فعلٍ، عادةً على تلك العلاقة (الحجة) التي يفترضُ فيها ثباتُ الانسجامِ بين الشخصِ وأعماله، والتفاعلُ المستمرُ بينهما؛ وتسهمُ تقنياتُ اجتماعيةٌ في تعزيزِ تلك الوحدة، وذلك الثبات، كالدين، واللغة، والأخلاق، والقانون؛ وحيثُ ستكوُن الصورةُ الذهنيةُ عن الشخصِ، والمعرفةُ المسبقةُ بهِ بمنزلةِ السياقِ الذي يمنحُ أقواله وأفعاله معناها المناسبَ، وتأويلها الصحيحَ، إيجاباً أو سلباً، خيراً أو شراً^(١)، ولا شكَّ في أنَّ عظمة الشخصية أو الجهة المترسِّخة في وعي المتلقِّي تسهمُ إسهاماً فاعلاً وحاسماً في التسليم والإذعانِ بها بفعلٍ، أو يقولُ صاحبها؛ لأنها تمثِّلُ نمطاً من أنماطِ حجةِ السُّلطة، وإذا بدا ثمة ما لا ينسجمُ مع تلك المعرفة المترسِّخة عظمة الشخصِ أو الجهة، من فعلٍ أو قولٍ، يُلجأ عادةً إلى تأويله بما ينسجمُ معها.

لكن تبقى سُلطةُ الحقِّ، ومبادئُ العدل، وثوابتُ القيمِ الأخلاقية، والبدهيَّات العقلية، مقدَّمةٌ على أيِّ سُلطةٍ اعتباريةٍ أخرى؛ لأنها المِيارُ الذي تُحاكَمُ به أيَّة سُلطةٍ، ويُرجَّحُ به أيُّ قولٍ أو فعلٍ على غيره، إذ كثيراً ما يحدثُ أن يقعَ الناسُ تحت تأثيرِ الصورِ الزائفةِ التي انطبعتُ في أذهانهم عن أشخاص، فتكون لديهم أحكامٌ سابقةٌ على ما يصدرُ عنهم، قبولاً أو رفضاً، فتهدرُ الحقيقة، ويُغيَّبُ التقييم الموضوعي، فلا بدَّ من معيارٍ يمثلُ سُلطةً تمييزيةً أعلى يُحتَكَمُ إليها، وفي هذا السياقُ تأتي الحكمةُ البليغةُ للإمامِ عليٍّ (عليه السلام) التي قالها للحارثِ الليثي حينما اختلطَ عليها الأمرُ بسبب وقوعه تحت تأثيرِ حجةِ الشخصِ وأعماله في حربِ صفين، فقالَ له مخلصاً له من الاشتباه، وملخصاً له المنهج والمِيار: «يا حارِ، إنَّه ملبوسٌ عليك، إنَّ الحقَّ لا يُعرَفُ بالرجالِ، فاعرِفِ الحقَّ تعرِفِ أهله»^(٢). لكنَّ هذا يجري فيمن ليسَ له السُلطةُ المطلقة التي لا تقبلُ المنازعة، أما من كان له ذلك، وكان هو والحقُّ شيئاً واحداً، فلا معنى لفرضِ التعارضِ بينه وبين أعماله، ولا مخالفةِ الحقِّ، ولا محتاجٌ إلى معيارٍ لاختبارِ ما يصدرُ منه، إذ لا يوجد ما هو أعلى منه «فكلُّ ما

١- يُنظر: الإمبراطورية الخطابية: ١٧٤.

٢- البيان والتبيين: ٣/ ٢١١.

يفعله الله، أو يقوله يجب تأويله تبعاً لكماله، فلا شيء يمكن أن يعترض به عليه، ذلك ما أكدّه لا بيتز في كتابه (دراسات في الإيمان الفلسفي لوجود الله): ما يمكن أن يعترض به على فضل الله وعدله ليس سوى ظواهر، قد تكون قوية ضد إنسان، لكنها تصبح لاغية حين توجه إلى الله، وتوازن مع البراهين التي تؤكد لنا الكمال المطلق لصفاته^(١). وتبعاً لذلك يكتسب الأنبياء والأوصياء تلك الخصوصية.

وتحضر حجة الشخص وأعماله في الخطاب النبوي المناقب في صورتين: الأولى مكانة صاحب الخطاب، وهو النبي محمد ﷺ، فإن خطابه يكتسب التأثير، ويستمد الإقناع من تلك المكانة، وهذا ما مرّ بيانه في حجة السلطة. والثانية ما انطوى عليه خطابه من بيان فضائل الإمام علي عليه السلام، بالاعتماد على هذه الحجة محل البحث، ويتمظهر ذلك في إبراز مكانته، وجوهر شخصيته وضرورة تأويل أفعاله وأقواله مع ما ينسجم مع تلك المكانة، ويناسب ذلك الجوهر، وقد مرّت فيما تقدّم أحاديث عدة تؤكد هذا المنحى، وتبين هذا المعنى، وفيه أحاديث أخر استفاضت مدونات المناقب بنقلها، يأتي على رأسها قول النبي ﷺ، الذي أخبر فيه عن ملازمة علي للحق، وقد أوردته المصادر بالصيغ المتقاربة الآتية:

«عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ، وَلَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٢).

«رَحِمَ اللَّهُ عَلِيًّا، اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ»^(٣).

«لَمْ يَزَلْ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ مَعَ الْحَقِّ، وَالْحَقُّ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ»^(٤).

«عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْقُرْآنِ، وَالْحَقُّ وَالْقُرْآنُ مَعَ عَلِيٍّ، وَلَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»^(٥).

يبدو من هذه الصيغ أنها أحاديث متعددة، قيلت في مناسبات مختلفة لترسيخ فكرة

١- الإمبراطورية الخطابية: ١٧٧.

٢- تاريخ مدينة دمشق: ٤٤٩/٤٢. تاريخ بغداد: ١٤ / ٣٢٢.

٣- سنن الترمذي: ٥ / ٦٣٢.

٤- تاريخ مدينة دمشق: ٢ / ٤١٩.

٥- ربيع الأبرار: ٢ / ١٧٣.

مركزيّة واحدة، مفادها أنّ عليّاً ملازمٌ للحقّ، والحقّ ملازمٌ له، لا يصدرُ منه إلّا الحقّ، فالانسجامُ بينه وعمله (الحق) مفترَضٌ مسبقاً ودائماً؛ لأنّ العلاماتِ اللفظيّة، والنسيجَ التركيبي لتلك الأحاديثِ قدّم عليّاً والحقّ والقرآنَ جوهرًا واحدًا متحدًا (عليٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ)، غير قابلٍ للانفكاك (وَلَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْخَوْضَ، وَالْحَقُّ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ، اللَّهُمَّ أَدْرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ). وبمقتضى ذلك لا يسوغُ أن يُنسبَ إليه ما يخالف ذلك، وكلّ ما صدرَ منه يجبُ أن يُؤوّلَ بما ينسجمُ مع هذا الافتراض، بل على أساس ذلك، سيكونُ هو المعيار الذي يُحاكَمُ به ما يصدرُ عن الآخرين. وقد فهمَ الفخرُ الرازي (ت ٦٠٤هـ) أنّ الحجّةَ التي قدّمها هذا الحديثُ تعطي النتيجةَ المضمرّةَ التالية: «وَمَنْ اقْتَدَى فِي دِينِهِ بَعْلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فَقَدْ اهْتَدَى، وَالِدَلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ ﷺ: اللَّهُمَّ أَدْرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُ دَارَ.... ومن اتَّخَذَ عَلِيًّا إِمَامًا لِدِينِهِ، فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى فِي دِينِهِ وَنَفْسِهِ»^(١).

بقي أن ننبّه هنا إلى أنّ الفرقَ بين حجةِ الشخصِ وأعماله، وحُجَّتِي السُّلْطَةِ والقُدْوَةِ، أنّ النظرَ هنا إلى أثرِ الصورةِ الراسخةِ في الذهنِ عن الشخصِ في الإقناع، وتأويلِ ما يصدرُ منه، أعمّ من كونه قدوةً أو ذا سلطة، فقد تتجمّع تلك الحُججُ كلّها في شخصٍ، وقد يجتمعُ بعضُها، وقد تفرّق كُلُّها، لكن لا يمكنُ أن يُفترَضَ وجودُ السلطةِ أو القدوةِ من دون وجودِ حجةِ الشخصِ وأعماله؛ لأنّ ذا السُّلْطَةِ، والقدوةُ تُفسَّرُ أقواله وأفعاله بالنظرِ إلى تلك السمةِ في شخصه، وتؤوّلُ بما ينسجمُ معها دائماً. وتنتمي حجةُ السُّلْطَةِ، وحجةُ الشخصِ وأعماله إلى صنفٍ عامٍ واحدٍ من الحُججِ، وهي الحُججُ المؤسَّسةُ على بينةِ الواقع، وتنفارقُها حجةُ القدوةِ في هذا؛ لأنّها من صنفِ الحُججِ التي تبني الواقعَ ويمكنُ أن نوجزَ ذلك بعبارةٍ أخرى فنقول: إنّ حجةَ السُّلْطَةِ تستعملُ حظوةَ الشخصِ ومكانتهِ المسلّمةَ مسبقاً في دعمِ دعوى ما، أما حجةُ القدوةِ فهي لا تكتفي باستدعاءِ تلك الخطوةِ لإثباتِ دعوى ما، بل تزيدُ على ذلك بالحثِّ والحضِّ على

الاعتداء بصاحب تلك الخطوة في العمل، وتلجأ حجة الشخص وأعماله إلى تقييم الأعمال وتفسيرها بوصفها تجلياً لذلك الشخص المعروف سلفاً^(١).

بملاحظة ما تقدّم من تحليل خطاب الأحاديث النبوية، وما سيأتي يتّضح اجتماع هذه الحجج الثلاث في بيان فضائل الإمام عليّ (عليه السلام)؛ فهو القدوة، وذو الخطوة، ومن انسجمت أعماله مع شخصه، فكان هو والحقّ صنوين.

د- حجة التعدية: وهي من الحجج شبه المنطقية التي تولّف القواعد والعلاقات الرياضية بنيتها العميقة، ومعينها الإقناعي، ومنها تستمد طاقاتها الحجاجية^(٢)، وتبنى هذه الحجة على علاقات تتيح المرور من تشابه العلاقة بين طرفين، وطرفين آخرين فيهما طرف مشترك إلى إثبات العلاقة ذاتها مع الطرف الآخر، سواء أكانت العلاقة بينهما هي التساوي، أم التضمّن، أم التفوق. والصيغة المشهورة للتمثيل لهذه العلاقة هي إذا كان (أ) يساوي (ب)، و(ب) يساوي (ج)، فيتعدّى أو يستنتج من هذا التشابه بالتساوي أنّ (أ) يساوي (ج). وهذه العلاقة تكون صادقة وصارمة في الرياضيات، لكنّها في مجال التخاطب تكون في الصدق بحسب موضوعها، وسياق استعمالها، ويمثل لها بيرلمان بالمقولة المشهورة: (أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي)، التي قد لا تصدق دائماً، فلا يتعدّى من علاقة الصداقة بيني وبين أصدقائي إلى الصداقة بيني وبين أصدقائهم^(٣)؛ لذا تسمّى هذه الحجة شبه منطقية، ومثل علاقة التساوي، علاقة التضمّن فيه، والأكبر منه. وهذا النمط من الحجج شائع في الاحتجاج والتخاطب العلمي والعادي بصيغ تعود في جوهرها إلى تلك العلاقة الرياضية، ولم يخل الخطاب النبوي المناقب من هذا النوع من الحجج، ولعلّها أوضح ما تتجلى في حديث النبي ﷺ الشهير المعروف بـ (حديث المنزلة)، الذي قاله لعلّي (عليه السلام) في مناسبات مختلفة، منها أنّ رسول الله ﷺ خرج

١- يُنظر: في بلاغة الحجاج: ١٣٣، ١٣٤.

٢- يُنظر: الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته: ٣٢٥.

٣- يُنظر: الإمبراطورية الخطابية: ١٤٩.

إلى تبوك، فاستخلف علياً، فقال : أتكلّفني بالصبيان والنساء؟ قال : « ألا ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس بعدي نبي »^(١). لم يذكر النبي ﷺ هنا ما هي منزلة عليّ عليه السلام منه صراحةً؛ مكتفياً بتشبيهها بمنزلة هارون من موسى عليه السلام، المعروفة عند المتلقّي، ممّا يُتيح له (المتلقّي) أن يقوم بتعدية حجاجيّة من تلك العلاقة بين موسى وهارون عليه السلام إلى العلاقة المشابهة بين النبي وعليّ عليه السلام؛ لإثبات منزلة الإمام عليّ عليه السلام، الثابتة لهارون عليه السلام في غير ما استثنى، وهو النبوة.

وقد بين القرآن الكريم منزلة هارون من موسى في الآيات الكريمة الآتية، قال تعالى:

﴿وَجَعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي ۖ هَارُونَ أَخِي ۖ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ۖ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ۖ كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً ۖ إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيراً ۖ﴾ قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى ﴿[سورة طه: ٢٩-٣٦].

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيراً﴾ [سورة الفرقان: ٣٥].

﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَاناً فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِءْءَاً يُصَدِّقُنِي﴾ [سورة القصص: ٣٤]

﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة الأعراف: ١٤٢].

﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيّاً﴾ [سورة مريم: ٥٣].

أثبتت هذه الآيات الكريمات أن هارون كان وزيراً لأخيه موسى عليه السلام، بوزارةٍ مجمولة من الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيراً﴾، وشريكاً له في تبليغ رسالته: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾، فهي ليست وزارةً في شأن دنيوي؛ لأنّ أمر موسى هو النبوة والرسالة، وكان مصدّقاً به، ومعيناً له في إثبات صدق دعوته: ﴿فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِءْءَاً يُصَدِّقُنِي﴾، وخليفة له في قومه، ومصلحاً: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾. وهو فوق هذه المناصب والمناقب كان نبياً:

﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾. وفي إنزال النبي عليٍّ منه، منزلة هارون من موسى هو إحالة على تلك المناصب والمناقب الثابتة لهارون كلها، إلا ما استثناء منها، ولم يستثن غير النبوة شيئاً (إلا أنه ليس بعدي نبي)، ولو كان هناك مستثنى غيرها لذكره^(١)، ولما لم يذكره وهو في مقام بيان الاستثناء، فهو لا يريد استثناءه، وإلا كان ناقضاً لغرضه، والحكيم لا ينقض غرضه، فكيف بسيد الحكماء عليه السلام! فما يقوله يريد، وما لا يريد لا يقوله^(٢).

ومن ثم، يسوغ التعدية الحجاجية من منزلة هارون من موسى إلى منزلة الإمام عليٍّ من النبي محمد عليه السلام، فتثبت عليٍّ بهذه الحجّة الوزارة، والمعونة، والمشاركة، والخلافة، ولا تسري التعدية إلى إثبات النبوة، ليس لقصور في عليٍّ عليه السلام، بل لعلّة أخرى، نصّ عليها النبي عليه السلام، وهي ختم النبوة به، فلا نبوة بعده لأيّ أحدٍ مهما علا شأنه، حتّى إذا كان مؤهلاً لها.

وقد يواجه حجة تعدية عموم منزلة هارون عليه السلام إلى منزلة الإمام عليٍّ عليه السلام، تأويل يُضيّق دائرة هذه التعدية إلى مستواها الأدنى، مفاده أنّ التشبيه وقع بين استخلاف موسى لأخيه هارون عليه السلام على قومه في مدة غيبته، واستخلاف النبي عليه السلام، لعليٍّ عليه السلام على المدينة المنورة في غزوة تبوك، ولما كان الاستخلاف الأوّل المشبّه به، والمُتعدّى منه محدوداً بمدة معيّنة - أربعين يوماً - وفي حياة موسى حصرًا، فيكون الاستخلاف الثاني المشبّه - استخلاف عليٍّ - محدوداً ينتهي بعودة النبي عليه السلام، من غزوة تبوك، ولا يشمل جعل الخلافة له بعد وفاته فضلاً عن شمول باقي منازل هارون الأخرى، وإنّما قال له: «ألا ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى»^(٣)، تطبيقاً لنفسه؛ لأنّه تركه في المدينة مع النساء والصبيان، فهذا الاستخلاف لعليٍّ عليه السلام، لا يختلف عن استخلاف النبي عليه السلام لصحابة آخرين في مناسبات مختلفة^(٤).

١ - بعد تقرير هذا التحليل الدلالي، عثرنا لاحقاً على من نصّ مرويًا عن الإمام عليٍّ عليه السلام، يؤكّد في بعض مقاطعه صحّة هذا التحليل، جاء في ذلك المقطع من النص: «فلو كان مع النبوة غيرها لاستثناء رسول الله». الاحتجاج: ١ / ٣٤٩.

٢ - تسمّى هذه القاعدة التخاطبية عند الأصوليين بقرينة الحكمة، وقد شرحتها وقاربتها تداوياً في كتابي (الأبعاد التداولية عند الأصوليين، مدرسة النجف الحديثة أنموذجاً): ١٧٤.

٣ - مَرَّ تَحْرِيجُهُ فِي الصَّحِيفَةِ: ٧٧.

٤ - يُنْظَر: مِنْهَا السَّنَةُ ٧ / ٣٣ - ٣٣٢. الصواعق المحرقة: ١ / ١٣٢.



لكنّ هذا الاعتراض التأويلي، لا يسقط عموم التعدية المذكورة؛ لأنه مدفوع بما ذكرنا من قاعدة (ما يقوله يريدُه، وما لا يريدُه لا يقوله)، وبأموارٍ عدّة منها:

١- إنّ حديثَ المنزلة تکرّرَ في سياقاتٍ أخرى غيرِ غزوة تبوك، واستخلافِ عليٍّ (عليه السلام)، في المدينة، ممّا يسقطُ هذا الاعتراضَ من أصله، فينتفي لا تنفء موضوعه، فقد وردَ عن محدوج بن زيد: إنّ رسولَ الله ﷺ، آخى بين المسلمين، ثم قال: «يا عليٍّ، أنت أخي، وأنت مِنِّي بمنزلةِ هارونَ من موسى، غيرَ أنّه لا نبيَّ بعدي»^(١). فالحديث هنا واردٌ في سياقِ حادثةِ المؤاخاة.

٢- لو صحَّ هذا الاعتراضُ، لما عدَّ هذا الحديث في فضائل الإمام عليٍّ (عليه السلام) وخصائصه ومناقبه؛ لأنّه يفترضُ أنّ استخلافَ عليٍّ كان استخلافًا مؤقتًا، وعاديًا، ولا يختلفُ عن استخلافِ النبيِّ ﷺ، لصحابةٍ آخرين في مناسباتٍ مشابهةٍ، لكنّ هذا خلاف ما فهمه أصحابُ كتبِ الحديث لذا أوردوه في فضائله ومناقبه، وهو خلاف ما فهمه الصحابةُ الناقلون للحديث، مثل سعد بن أبي وقاص، الذي عدَّ حديثَ المنزلة أحدَ ثلاث فضائل للإمام عليٍّ (عليه السلام)، تمنعه من سببه لما أمره معاويةٌ بذلك، وتمنّى أن تكونَ له منهنَّ واحدة^(٢).

٣- لو كان المقصودُ بالاستخلاف في هذا الحديث هو الاستخلافُ العاديّ المؤقت، الذي لا يستلزمُ أفضليّةَ الإمام عليٍّ (عليه السلام)، وأولويّته على غيره، ولا دوامَ ذاك لما بعد حياته، ولا هو شاملٌ لعمومِ منزلةِ هارون، لما كان للاستثناءِ الواردِ في نهايةِ الحديث (إلاّ أنّه لا نبيَّ بعدي) من معنىٍ وجيه؛ لأنّه لو كان استخلافًا محدودًا عاديًا كاستخلاف ابنِ مكتوم

١- فضائل الصحابة: ٢/ ٦٦٣ ح ١١٣١.

٢- روى مسلم في صحيحه: عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه، قال: أمر معاوية بن أبي سفيان سعدًا فقال: ما منعك أن تسبّ أبا التراب؟ فقال: أمّا ما ذكرت ثلاثا قالهنّ له رسول الله ﷺ فلن أشبهه، لأن تكون لي واحدةٍ منهنّ أحبّ إليّ من حمر النعم، سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ له، خلّفه في بعضِ معارّيه، فقال له عليٌّ: يا رسولَ الله خلّفني مع النساءِ والصبيان؟ فقال له رسولُ الله ﷺ: «أما ترضى أن تكون مِنِّي بمنزلةِ هارونَ من موسى؟ إلاّ أنّه لا نبيَّ بعدي» وسمِعته يقولُ يومَ خيبرٍ «لأعطينَ الرّايةَ رجلاً يحبُّ اللهَ ورسولَهُ، ويحبُّه اللهُ ورسولُهُ» قال فتطاولنا لها فقال: «ادعوا لي عليًّا» فأتى به أزمَد، فصَبَّ في عَيْنِهِ وَدَفَعَ الرّايةَ إِلَيْهِ، فَفَتَحَ اللهُ عَلَيْهِ، وَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: {قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ} [آل عمران: ٦١] دَعَا رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلِيًّا وَفَاطِمَةَ وَحَسَنًا وَحُسَيْنًا فَقَالَ: «اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي». ج: ٤: ٨٧١/ باب فضائل علي بن أبي طالب/ ح: ٢٤٠٤.

مثلاً، فلا منشأ لتوهم أنه سيكون له فضائل هارون كلها، فيحتاج إلى التقييد بالاستثناء لدفع هذا التوهم، فلما جاء هذا الاستثناء دلّ أن الحديث يثبت لعلّي عليه السلام، المنزلة الثابتة لهارون عليه السلام، مما قد يوهّم السامعين أن ذلك يشمل النبوة أيضاً، ولما كانت النبوة قد خُتمت بسيد المرسلين، وخاتم النبيين عليه السلام، احتاج لدفع ذلك التوهم، بالاستثناء.

٤- لو كان هذا الاستخلاف عادياً كحال استخلاف باقي الصحابة في مناسبات مشابهة، وإنها شبه منزلة عليّ منه، بمنزلة هارون من موسى؛ تطيباً لخاطره مثلما ذكروا؛ لكان يكفيه لتحقيق ذلك حديث أقلّ مبالغة وتعميماً، وإيهاماً، فلا يحتاج معه إلى الاستثناء، وكونه جاء لتطيب خاطر، لا يضطرّ النبي إلى مجانبة الدقة في الكلام، فهو صاحب مقام جوامع الكلم، ولا يصعب عليه الجمع بين تطيب خاطر، والدقة في التعبير.

هـ- حجة المقارنة: تندرج المقارنة ضمن الحجج شبه المنطقية، يلجأ إليها المتكلم لبيان قيمة الطرف المعقود لأجله الحجاج، بوساطة مقارنته بطرف آخر أو أكثر، سواء أكانت المقارنة في صفات مادية، أم معنوية، شرط أن تكون المقارنة بين معطيات أو أطراف تنتمي إلى عالم أو مجال واحد^(١). ولا تخلو أية مقارنة في إطارها العام من واحد من ثلاثة مقاصد: إثبات علو الطرف الذي عُقدت المقارنة لأجله أو زيادته على الأطراف الأخرى، أو انحطاطه عنها، أو مساواته بها أو لها.

تكتسب المقارنة قيمتها وقوتها الإقناعية من صياغتها الشكلية المعتمدة على مبدأ القياس الذي يمنحها بعداً عملياً في الإقناع^(٢)، متمثلاً بقوة إظهاره الفوارق بين أطراف المقارنة، مما يمهّد الطريق لتمكّن الحجاج من عقل المتلقي، وإذعانه بتبنيته.

كانت حجة المقارنة إحدى الحجج السائدة في أحاديث مناقب الإمام عليّ عليه السلام، التي تتمثل غالباً في صيغة التفضيل (أفعل)؛ الدالة على المفاضلة والترجيح؛ لأن التفضيل يستلزم عادة المقارنة، وقد جاءت هذه الصيغة في مواد لغوية مختلفة في أحاديث نبوية

١- يُنظر: الإمبراطورية الخطابية: ١٥٥، ومحاضرات في البلاغة الجديدة: ٤٧.

٢- يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: ٤٨.

عديدة تقدّم عرض بعضها في منطلقات الحجاج، في بحثٍ مواضع الكمّ مثل قوله ﷺ: «إنّه لأوّل أصحابي إسلاماً، وأكثرهم علماً، وأعظمهم حِلماً»^(١)، فمقارنته بغيره هو الأكثر علماً، والأعظم حِلماً، وهذه حجة لتفضيله على غيره، ويندرج في ذلك بعض الأحاديث التي عرضناها في بحث مواضع الكيف، مثل قوله ﷺ: «المبارزة عليّ (أو قتل عليّ) لعمرو بن عبد ودّ (أو ضربة عليّ يوم الخندق) أفضل (أو خير) من عبادة الثقلين، (أو أفضل من أعمال أمتي) إلى يوم القيامة». وهنا طبقت الصيغة المادة في التفضيل باسم التفضيل (أفضل). فضربته يوم الخندق لو فورنت بعبادة الثقلين لرجحت عليها. ويمكن أن يُعدّ حديث الطائر المشويّ مبنياً على حجة المقارنة، فقد روي عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ، كان عنده طائر، فقال «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك؛ يأكل معي من هذا الطير، فجاء أبو بكر فردّه، وجاء عمر فردّه، وجاء عليّ فأذن له»^(٢). وموضع حجة المقارنة هو «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك»، فعليّ هو الأحبُّ إلى الله تعالى من سائر من يُحبُّهم من خلقه. ومن المقارنة أيضاً ما يعتمد على مواضع الترتيب، وفي ذلك جاءت أحاديث المناقب التي مرّ عرضها وتحليلها في بحثٍ مواضع الترتيب المندرجة في منطلقات الحجاج، مثل قوله ﷺ: «عليّ أوّل من آمن بي، وصدّقني». وقوله: «أوّلكم وروداً عليّ الحوض، أوّلكم إسلاماً، عليّ بن أبي طالب». فالأوليّة في الإيمان، والورود على الحوض، نوع من المقارنة؛ فإذا كان غيره دخل الإسلام، وآمن بنبيّه ﷺ، فعليّ عليه السلام كان الأسبق والأوّل الذي حاز هذا الشرف، وإن كان هناك من سيرد على النبي ﷺ، فعليّ عليه السلام، هو الأوّل الذي يسبق غيره في شرف الورد على رسول الله ﷺ، فهو بلحاظ ذلك نوع مقارنته ومفاضلة.

بل عليّ عليه السلام، أفضل الصديقين من سبّاقين الأمم في الإيمان بالله، والتصديق برسله، كما رُوّد عن رسول الله ﷺ: «سبّاق الأمم ثلاثة، لم يشركوا بالله طرفة عين: عليّ بن أبي طالب، وصاحب ياسين، ومؤمن آل فرعون، فهُم الصديقون: حبيب النجار مؤمن آل

١- مرّ تحريجه في الصحيفة: ٥٦.

٢- السنن الكبرى: ٤١٠ / ٧.

ياسين، وحزقيل مؤمن آل فرعون، وعلي بن أبي طالب وهو أفضلهم»^(١). وهنا طاقة حجاجية عالية، إذ قورن بمن هم أفضل أمهم إذا قورنوا بغيرهم، فكان أفضلهم. ولا يشترط في المقارنة والمفاضلة أن تأتي بصيغة التفضيل المعهودة (أفعل)؛ فقد تأتي من دونها، مع وجود ما يؤول بمفادها، من ذلك قول النبي ﷺ: «قُسِّمَتِ الحِكْمَةُ عَشْرَةَ أَجْزَاءٍ، فَأُعْطِيَ عَلِيٌّ تِسْعَةَ أَجْزَاءٍ، وَالنَّاسُ جُزْءًا وَاحِدًا»^(٢)، وقد مرَّ بيانه في بحث مواضع الكم، ويمكن إعادة صياغته لإبراز بنية حجة المقارنة بالآتي: (علي أكثر حكمة مقارنة بغيره؛ لأنه أوتي منها - حينما قُسمت إلى عشرة أجزاء - تسعة أجزاء، والناس جزءًا واحدًا).

و- حجة الفصل: هي تقنية حجاجية تقوم على الفصل بين عناصر أو مفاهيم يُظنُّ أنها مترابطة، ومتحددة لا مُمَيِّز بينها، مما يتيح فك الارتباط بينها، والكشف عن الثنائية المضمرة، أو شق المفهوم الموحد في الذهن إلى نصفين، أحدهما أعلى، أو أكثر قيمة من الآخر، كالحقيقة والزيف، والجوهر والعرض، والغاية والوسيلة، والجسد والروح، والإلهي والبشري^(٣)، ونحو ذلك من الثنائيات التي تلتبس على النظر والفهم فلا يميز بينها؛ وعندئذ يأتي الحجاج بالفصل لفك الارتباط المتوهم، بتمييز الطرفين^(٤).

ينطلق هذا التمييز من اتفاق مسبق على سمو أو أفضلية أحد الطرفين أو المفهومين على الآخر؛ فيأتي الفصل لمحاكمة أحد المفهومين في ضوء الآخر^(٥)، فإذا قلنا هذا الطرف أو المفهوم حقيقي، يعني ذلك حكمنا على الآخر بهذه الحجة بأنه مزيف، وإذا قلنا هذا حق فالآخر باطل، ونحو ذلك من التقييمات، التي قد تظهر أيضًا من ذكر الطرف الآخر الأدنى، أو الضد. ويرى بيرلمان أن تحقق هذه التقييمات يتم في حالات كثيرة بذكر علامات لفظية دالة عليها، تغني عن ذكر أحد الطرفين، مثل لام التعريف (أو أل

١- الأحاد والثاني: ١/ ١٥٠.

٢- مرَّ ترجمه في الصحيفة: ٥٦.

٣- يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: ٨٣، ٨٤.

٤- يُنظر: الإمبراطورية الخطابية: ٢١٥، ٢١٦.

٥- يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: ٨٥.

التعريف على الخلاف) من قبيل قولنا: (الفائزُ عليٌّ)، و (إنَّ العلاجَ لمرضك يتمثلُ في الراحة والأكل الصحي)، فأداة التعريف في (الفائز، والعلاج) تشيرُ إلى أنَّ الفائزَ عليٌّ، وغيره الخاسر، والعلاجُ هو في الراحة والأكل الصحي، وغيره ليس بعلاج ناجح. وقد يُعبّر عن تلك التقييماتِ بالنعوتِ والصفاتِ لأحد الطرفين، فتميزه عن الطرف الآخر، وتغني عن ذكره، من قبيل قولنا: (التاريخ الحقيقي هو كذا، والفهم السليم يتمثلُ في كذا)، فالنعتانِ (الحقيقي، والسليم) يحيلانِ إلى تاريخ زائف، وفهم سقيم غير مصرح بهما في الكلام اكتفاءً بدلالةِ النعتِ المذكورِ لأحد طرفيهما^(١).

ويمكنُ رصدُ الحِجَاجِ بالفصلِ في متنِ خطابِ المناقبِ في مواطن عديدة، لكنّه أوضح ما يتمظهرُ في الأحاديثِ النبويّة التي تجعلُ من فضائل عليٍّ (عليه السلام) أنه يفصلُ ويفرقُ بين الحقِّ والباطل، وأنَّ حُبَّهُ وبغضَهُ حجةٌ تميزُهُ بين الإيمانِ والنفاقِ أو الكفر، من نماذج ذلك ما روي عن رسولِ الله ﷺ:

• «لا يُبغضُك مؤمنٌ، ولا يُحبُّك منافقٌ»^(٢).

• «لا يُحبُّك إلا مؤمنٌ، ولا يُبغضُك إلا منافقٌ»^(٣).

فبعد أن كان الطرفانِ مندجينِ ومستويينِ ومتّحدينِ في الإيمانِ حسب الظاهرِ يأتي حُبُّ عليٍّ وبغضُهُ، ليكشف عن تغايرٍ بينهما، وفصلٍ بين هويتهما، فتبرزُ الثنائيةُ التالية: الإيمانُ الحقيقي، والنفاقُ المضمَر الذي يتقنَعُ زيفاً بالإيمانِ.

ومن ذلك أيضاً الأحاديثُ الدالة على أنَّ عليّاً الفاروق الأكبر، الذي يُفرِّقُ بين الحقِّ والباطل، فهو الذي - بما أوتي من العلم - يفكُّ الاشتباكَ والالتباسَ الحاصل بين مفاهيم الحقِّ والباطل، فعن أبي ذرٍّ، وعن سلمان، قالَا: أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِ عَلِيٍّ (عليه السلام)، فَقَالَ: «إِنَّ هَذَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِي، وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ يُصَافِحُنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَهَذَا الصَّدِيقُ

١- يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: ٨٧، ٨٨. والإمبراطورية الخطابية: ٢٢٣-٢٢٦.

٢- مسند أحمد: ٦/٢٩٢.

٣- صحيح مسلم: ١/٦١. سنن الترمذي: ٣٠٦/٥. سنن النسائي: ٨/١١٦.

الأَكْبَرُ، وَهَذَا فَارُوقُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَهَذَا يَعْسُوبُ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْمَالُ يَعْسُوبُ الظَّالِمِينَ»^(١). يؤيد ذلك قول الامام علي: «أنا عبد الله، وأخو رسوله، وأنا الصديق الأكبر، لا يقولها بعدي إلا كذاب، صليت قبل الناس لسبع سنين»^(٢).

وتكمن أهميته حجة الفصل هذه التي تضمنتها الخطاب النبوي في أمرين هما:

١- تحديد المعيار الذي يُحتكم إليه للفصل بين الحق والباطل، والإيمان والنفاق، فيكون بذلك ضماناً من الوقوع في الزيغ، والضلال، والتضليل، وهداية لمن يروم الحق، والهداية، والنجاة.

٢- إثبات فضيلة عظيمة، ومنقبة رفيعة، للإمام علي عليه السلام.

ز- حجة المعارضة: وهي حجة مستوحاة من نظرية فان ويلار في الحجاج، التي عني فيها بجانبين للحجاج: الجانب الاجتماعي، وبحث فيه كيفية بناء العلاقات بين الأفراد والجماعات، والجانب المعرفي، وبحث فيه عن طريقة تنظيم المعرفة. وقدم تعريفاً للحجة، كانت فيه «كشكل من التفاعل، يتخذ فيه المشاركون مواقف متعارضة، وتتخذ الحجة مكانها في سياق انشقاق، وعدم توافق، وبالتالي نقاش جدلي ومجابهة»^(٣). فالحجاج لديه هو مقابلة بين وجهتي نظر متعارضتين، ومعضدتين بحجج وأدلة متعارضة، مشروطة باستعمال ألفاظ مفهومة للطرفين، واحترام قواعد المحادثة^(٤).

وقد ورد في أحاديث المناقب ما يمكن أن يصنف بأنه حجة معارضة، أو حجة معارضة، وهي الأحاديث النبوية التي جاءت في سياق معارضة ومجابهة، تمثلت في رد النبي الأكرم عليه السلام، على من يأتيه شاكياً علياً عليه السلام، ردّاً حازماً مسبوقاً بالنهي، ومختوماً بالتعليل، وفي ذلك نقلت كتب الحديث والتراجم مجموعة من الأحاديث نوردها كاملة؛ لتتضح الحجج المتعارضة فيما يلي:

١- مرّ ترحيجه في الصحيفة: ٤٥.

٢- سنن الترمذي / ١ / ٤٤، السنن الكبرى النسائي / ٥ / ١٠٦، المستدرک علی الصحيحین: ٣ / ١٢١.

٣- تاريخ نظريات الحجاج: ٩٢.

٤- يُنظر: م. ن: ٩٢.

١- عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَيْشًا، وَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَمَضَى فِي السَّرِيَّةِ، فَأَصَابَ جَارِيَةً، فَأُنْكَرُوا عَلَيْهِ، وَتَعَاقدُوا أَرْبَعَةً مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا لَقِينَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَخْبَرْنَاهُ بِمَا صَنَعَ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ إِذَا رَجَعُوا مِنَ السَّفَرِ بَدَؤُوا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَسَلَّمُوا عَلَيْهِ، ثُمَّ انْصَرَفُوا إِلَى رَحَالِهِمْ، فَلَمَّا قَدِمَتِ السَّرِيَّةُ سَلَّمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَامَ أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَلَمْ تَرِ إِلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ صَنَعَ كَذَا وَكَذَا، فَأَعْرَضَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ قَامَ -يَعْنِي الثَّانِي- فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ قَامَ الثَّلَاثُ فَقَالَ مِثْلَ مَقَالَتِهِ، ثُمَّ قَامَ الرَّابِعُ فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالُوا، فَأَقْبَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَالْعَصَبُ يَعْرِفُ فِي وَجْهِهِ، فَقَالَ: «مَا تُرِيدُونَ مِنْ عَلِيٍّ؟! إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي، وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ وَلِيٌّ كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي»^(١).

٢- عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، إِلَى الْيَمَنِ مَعَ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ، وَبَعَثَ عَلِيًّا عَلَى جَيْشٍ آخَرَ، وَقَالَ: «إِنَّ التَّقِيَّتَما فَعِلِيَّ عَلَى النَّاسِ، وَإِنْ تَفَرَّقْتُمَا فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا عَلَى حِدَتِهِ»، فَلَقِينَا بَنِي زَبِيدٍ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ، وَظَهَرَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ، فَقَتَلْنَا الْمُقَاتِلَةَ، وَسَبَيْنَا الذُّرِّيَّةَ، فَاصْطَفَى عَلِيٌّ جَارِيَةً لِنَفْسِهِ مِنَ السَّبْيِ فَكَتَبَ بِذَلِكَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، وَأَمَرَنِي أَنْ أَنْالَ مِنْهُ، فَقَالَ فَدَفَعْتُ الْكِتَابَ إِلَيْهِ، وَنَلْتُ مِنْ عَلِيٍّ، فَتَغَيَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: هَذَا مَكَانُ الْعَائِذِ، بَعَثْتَنِي مَعَ رَجُلٍ وَأَمَرْتَنِي بِطَاعَتِهِ، فَبَلَغْتُ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَقْعَنَّ يَا بُرَيْدَةُ فِي عَلِيٍّ، فَإِنَّ عَلِيًّا مِنِّي، وَأَنَا مِنْهُ، وَهَذَا وَلِيُّكُمْ بَعْدِي»^(٢).

٣- عَنْ وَهَبِ بْنِ حُمْزَةَ قَالَ: سَافَرْتُ مَعَ عَلِيٍّ فَرَأَيْتُ مِنْهُ جَفَاءً، فَقُلْتُ لِمَنْ رَجَعْتَ لِأَشْكُونَهُ، فَرَجَعْتُ، فَذَكَرْتُ عَلِيًّا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَنَلْتُ مِنْهُ، فَقَالَ: «لَا تَقُولَنَّ هَذَا لِعَلِيٍّ؛ فَإِنَّهُ وَلِيُّكُمْ بَعْدِي»^(٣).

١- خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: ١٠٩ / رقم الحديث: ٨٩.

٢- خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: ١١٠ / ح ٩٠.

٣- المعجم الكبير: ٢٢ / ٢٣٥ / ح: ٣٦٠، البداية والنهاية: ٧ / ٣٨١.

٤- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: "شَكَا النَّاسُ عَلِيًّا، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: خَطِيْبًا فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَشْكُوا عَلِيًّا؛ فَإِنَّهُ لَأَخْيَشُنُ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (١).

٥- عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ كَعْبٍ بْنِ عُجْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَسُبُّوا عَلِيًّا؛ فَإِنَّهُ مَمْسُوسٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى» (٢).

احتوت هذه الأحاديث على حجج يقدمها خصوم علي عليه السلام، لانتقاص منه، وحجج معارضة لها يقدمها سيّد المرسلين، وخاتم النبيين ﷺ، لتزويه بما طعن به. حجج الخصوم مطبوعة بالذاتية، وموجهة بالتفسيرات الذوقية، ولا تخلو من الدوافع الشخصية؛ فهم في الحديثين الأوّل والثاني - وهما ربما حديث واحد - لم ينكروا على علي عليه السلام، مخالفة شرعية، ولا خطأ عسكرياً، بل تصّرف مباح، لم يعجبهم، ولم ينقلوا وجهة نظر علي عليه السلام في ذلك؛ لذا تعاقدوا وتحالفوا - كما ينصّ الحديث الأوّل - للنيل منه أمام رسول الله - كما صرّح خالد بن الوليد في الحديث الثاني - ولم يقدموا حجة موضوعية مقبولة؛ لذلك لم يناقش النبي ﷺ، مقولتهم ودعواهم؛ لأنه يعلم الدوافع والنوازع الشخصية التي تنطلق منها؛ ويعلم خواء مضمونها، فواجه ذلك بحزم وحسم، وغضب وبالنهي عن الطعن في علي عليه السلام: (مَا تُرِيدُونَ مِنِّي؟! لَا تَقْعَنَ يَا بُرَيْدَةَ فِي عَلِيٍّ)، ثم علّل ذلك النهي بحجة معارضة مسكتة: (إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي، وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ لِي كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي)، فهذه الحجة فيها تنزيه لعلي عليه السلام، من الخطأ والدوافع الشخصية فيما فعل؛ لأنه متّحد مع رسول الله ﷺ، في النهج، والعمل، والهدي؛ فكأنّ النبي ﷺ يقول لهم: (اتهامكم له، ونيلكم منه، هو اتهام لي، وطعن فيّ)؛ ثم هو من له الولاية عليكم، ويلزمكم الطاعة له.

١- حلية الاولياء: ١ / ٦٨.

٢- مرّ تخریجُهُ في الصحیفة: ٥٨.

وفي الحديث الثالث لم يفصح الراوي الشاكي عن طبيعة ذلك الجفاء، فربما كان ذلك اشتباهاً منه في تفسير سلوك عليٍّ معه، أو تحاملاً منه عليه كما يدلّ على ذلك قوله (فقلتُ منه!)، وربما كانت تقف وراء ذلك السلوك العلويّ أسبابٌ وجيهةٌ، فجاء الجواب النبويّ متصدراً بالنهي والزجر: (لَا تَقُولَنَّ هَذَا لِعَلِيٍّ)، مُعلِّلاً بالحجّة السابقة نفسها: (فإنَّه وليُّكم بعدي). ويأتي الحديث الرابع في السياق ذاته، مع اختلاف حجّة المعارضة المُعلَّل بها النهي، التي كانت (فوالله، إنَّه لأخيشنُ في ذاتِ الله عزَّ وجلَّ)، فقد اقترنت بالقسم وتوكيد كونه لا تأخذه في الله تعالى لومةٌ لائم، فهذا قد يفسّره بعضهم بالقسوة والجفاء، وقد عبّر الحديث الخامس عن ذلك بأنّ عليّاً ممسوسٌ في ذاتِ الله.

ختامٌ وتلخيص

أظهرتِ القراءةُ الفاحصةُ للبنيةَ الحجاجيّةِ في خطابِ المناقبِ العلويّةِ، أنّها اعتمدتُ في منطلقاتها على أغلب مواضع الاتفاق التي يمكنُ أن ينطلقَ منها حجاجٌ؛ لتحقيق الإقناع، كالكمّ، والكيف والترتيب، والجوهر، فجاءت شاملةً من هذا الجانب، ممّا يزيدُ في درجة التسليم والإقناع بفضائل عليٍّ (عليه السلام) ومناقبه، وكشفَ التحليلُ لخطابِ المناقبِ أنّه تضمّنَ أنماطاً متنوّعة من الحجج، كالسلطة، والقُدوة، والشخص وأعماله، والتعديّة، المقارنة، والفصل، والمعارضة، لا يجدُ المسلمُ ذو الفهم والقلب السليمين معها ما يصدّه عن الإذعان والتصديق والتسليم لمؤدّاها. وخلاصة ذلك كلّهُ أنّ الخطابَ النبويّ قد أحاطَ بشؤونِ عليٍّ (عليه السلام)، وأحصى مناقبه، وفضائله، وقدمه صنو الفرادة، والريادة، والسابق إلى الإسلام الإيمان، والقُدوة السامية، وجوهر الإيمان والفتوة.





أَحَادِيثُ الْمَنَاقِبِ بِوَصْفِهَا إِنْجَازًا تَدَاوُلِيًّا

توطئة

البؤرة الوظيفية لأي نبي مرسل هي الإبلاغ القولي ذو السمة الإنجازية المتجلية بشارة ونذارة، توجيهًا وإرشادًا، تعليلًا وتزكيةً، المنتظمة في عبارات إنشائية عمادها الأمر والنهي، أو عبارات خبرية المبني، إنشائية المعنى؛ فليس في الخطاب النبوي إخبارًا لأجل الإخبار، ولا وصفًا لأجل الوصف، ولا بيانًا لأجل البيان، بل هو بيان أو إبلاغ ملزم في الرؤية والاعتقاد والعمل على طبقه، مما يعود بالخير والصالح، والكمال، والنجاة على المخاطبين، في مضمار هذه الحياة الممر، وتلك الحياة المقر، وتجنبيهم مما يضاد ذلك كله.

إن نقطة ارتكاز هذه الدراسة هي الكشف عن السمة الإنجازية في الخطاب النبوي المحمدي ﷺ، المخصص لإبراز مناقب الإمام علي عليه السلام؛ إذ ترى هذه الدراسة -استنادًا إلى القراءة الفاحصة لمتن ذلك الخطاب- أنه خطاب إنجازي بوساطة أفعال كلامية، وليس خطابًا شعريًا، ولا تقريرًا أدبيًا، ولا مجاملة تقديرية، ولا بيانًا منافيًا محضًا، بل هو مجموعة من الأفعال الإنجازية المؤسسة لمناصب دينية خطيرة، خص بها علي عليه السلام، يؤطر ذلك الخطاب بالسلطة الدينية العليا للنبي الأعظم ﷺ، منشي الخطاب، وانطلاقًا من المؤهلات الشخصية الخاصة للإمام علي عليه السلام، موضوع الخطاب.

ما تدعيه هذه الدراسة أن خطاب المناقب هو خطاب مراتب ومناصب، لا أدب مدائح يساق لملاطفة واقتضاء تساقب، وستقدم ما يسند هذه الدعوى - إن شاء الله تعالى - فيما يأتي من هذا الفصل، تعضيدًا لما مر في الفصل الأول منها. لكن ذلك يتطلب أن يسبق بمهاد عن النظرية الإنجازية في اللغة، التي أصل لها، وشغل بها الاتجاه التداولي في دراسة الاستعمال اللغوي، المعني بنظرية أفعال الكلام، بريادة أوستن، وتلميذه سيرل.

أولاً - النظرية الإنجازية التداولية: المفهوم وسياق النشأة

وُلدت النظرية الإنجازية من رحم نظرية الأفعال الكلامية، التي تبنّاها أوستن في محاضراته التي ألقاها في هارفارد ١٩٥٥، التي عرفت باسم (محاضرات وليم جيمس)،

ثم نشرها عام ١٩٦٢ إيرمسن وهو أحد طلابه في كتاب عنوانه (كيف نفعل الأشياء بالكلمات)، لكن أوستن ترك ملاحظة يقول فيها إن آراءه كانت متبلورة منذ عام ١٩٣٩، وإن النسخة الأولى من النظرية كان قد ألقاها من قبل في جامعة أكسفورد بين (١٩٥٢ - ١٩٥٤)، تحت عنوان (الكلمات والأفعال)^(١). وكانت لها صلة بالمحاضرات الفلسفية التي ألقاها عن (الحواس والمحسوسات) في جامعة أكسفورد في عام ١٩٤٧، التي بقي يجري تعديلات عليها كلما أعاد تدريسها في مواسم جامعية أخرى امتدت متفرقة إلى عام ١٩٥٩، في الجامعة نفسها^(٢).

تعالج هذه النظرية اللغة بوصفها أفعالاً اجتماعية تُتَجَزُّ بالقول، فكانت الإنجازية جوهر نظريته، وقطبها، ومدار اشتغالها. وقد مثلت نظرية أفعال الكلام منعطفاً مهماً في مسار البحث اللساني، ومنهجاً جديداً في تحليل الخطاب، عُرف باللسانيات التداولية، التي تعددت مساراتها، ونظرياتها؛ لذا فالحديث عن النظرية الإنجازية، يلزمه أن يسبق بالحديث عن التداولية تعريفاً، ونشأة:

١- التعريفات والتعريبات:

التداولية هي التعريب الأكثر شيوعاً وقبولاً للمصطلح الإنجليزي (Pragmatics)^(٣)، الذي يشير إلى المذهب اللغوي المعاصر الذي يُعنى بدراسة اللغة من منظور تداولها بين مستعمليها. والذي شاع في الثقافة الأنجلوسكسونية في النصف الثاني من القرن العشرين. وتوجد تعريبات واصطلاحات أخر لم تحظ بالشيوخ والذيوخ، ولم يكتب لها الرواج والقبول، مثل البراغمية، والذرائعية^(٤)، وعلم التخاطب^(٥)، وعلم الاستعمال^(٦)،

١- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ٣٩-٤٠.

٢- يُنظر: الحواس والمحسوسات: جون لانغشو أوستن: ١٥، ١٦.

٣- أول من استعمل هذا المصطلح هو الدكتور طه عبد الرحمن، إذ يصرح بأنه وضعه منذ سنة ١٩٧٠، يُنظر: البحث اللساني والسميائي: ص ٢٩٩.

٤- ينبغي عدم الخلط بين (Pragmatics)، التي هي الاتجاه اللساني الذي نحن بصدد التعريف به، والبراغماتية (Pragmatism)، التي هي المذهب الفلسفي المعروف، الذي أسسه الأمريكي ولیم جيمس، يُنظر: التداولية اليوم، آن ربول، جاك موشلار: ٢٨، ٢٩.

٥- يُنظر: مدخل إلى اللسانيات، محمد محمد يونس علي: ١٠٢.

٦- يُنظر: التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي: ١٦.

وعلم الفعلیات^(١)، وغير ذلك من الاصطلاحات المقترحة. ويبقى لكل واحد منها نقاط قوة تؤهله ليكون مقابلاً للمصطلح الغربي، ونقاط تضعف من أهليته لذلك؛ فالبراغماتية وإن كانت تعريباً مائلاً صوتياً للمصطلح الإنجليزي؛ لكنه لا يفصح عن المعنى بدقة، ويحدث التباساً بالمذهب الفلسفي البراغماتي، والذرائعية وإن تخلصت من المقابلة الصوتية، لكنها لم تتخلص من مشكلة اللبس؛ لأن المذهب الفلسفي البراغماتي يعرّب بالمذهب الذرائعي أحياناً، أما التعريفات الأخرى (التداولية، علم التخاطب، علم الاستعمال اللغوي، علم الفعلیات)، فقد سلمت مما أبتلي به مصطلحا (البراغماتية والذرائعية)؛ لكنها واجهت مشكلات أخرى، فالتداولية مشتقة من التداول، والتداول يشمل مطلقاً ما ينقل أو يتداول من كلام وغيره، وفي التراث العربي يستعمل هذا اللفظ غالباً في غير تداول الكلام كما توضّح المعاجم العربية^(٢)، والاستعمالات القرآنية^(٣). لكن نقطة القوة المرجحة لها على غيرها هو شيوعها وذيوعها، وتقبلها من المشتغلين في اللسانيات، حتى صارت علماً لهذا العلم.

والتخاطب والاستعمال مصطلحان مقبولان يقتربان كثيراً من المعنى المقصود؛ لتمحّضهما للاستعمال اللغوي الفعلي - الكلام باصطلاح سوسير - الملازم للسياق والقصد واستحضار أطراف العلمية التخاطبية، غير أن فيها إعمالاً كبيراً، وإغفالاً للسمّة الإنجازية التي تحظى بموقع محوري في التداولية، وهذا ما توفرت عليه ترجمتها بـ (علم الفعلیات)، فالمعنى الفعلي هو المقصود بالاستعمال اللغوي، وهو مختلف عن المعنى الدلالي الوضعي، فضلاً عن كون التلفظ نوعاً من الفعل يمثل جوهر نظرية أوستن^(٤). لكن هذا التعريب المقترح يواجه مشكلتين: أولهما، عدم شيوعه وتداوله

١- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي، هشام الخليفة: ٢٦.

٢- يُنظر: مقاييس اللغة: ٢/ ٣١٤، مادة (دَوَّل).

٣- «...وَبَلَّغَ الْإِيَّامَ نَدَاوَهُمَا بَيْنَ النَّاسِ...» [سورة آل عمران: ١٤٠] «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» [سورة الحشر: ١٧]

٤- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ٢٦.

في الدراسات التداولية، وثانيهما، العموم؛ فالفعليات نسبةً إلى الفعل، والفعل قد يكون بالكلام، وقد يكون بغيره، والمفروض أن الفعليات المقترحة هنا اسمٌ مختصٌ بالفعل المنجز بالقول، والاستعمال اللغوي الفعلي، ولما لم تقيّد الفعليات المقترحة هنا بالقول، انصرفت إلى العموم، وفقدت الخصوصية، بل ينصرفُ الذهنُ عند التلقي الأول للكلمة (الفعليات) إلى المعنى التداولي الشائع لها، وهو النسبةُ إلى العملِ بغير اللسان.

وبات تعدّد التعريبات، وتكثرُ الاصطلاحات في التلقي العربي للوافد الغربي في حقول اللسانيات أمراً شائعاً؛ فلا يكادُ يحظى مفهومٌ لسانيّ واحدٌ بتعريبٍ أو اصطلاحٍ موحد، وما التداولية إلا أنموذج واضح لهذا التعدّد الممتدّ من تعريبها إلى سائر مفاهيمها المركزية. لم يقتصر الأمرُ على تعدّد التعريبات، بل التعدّد والتنوّع رافقَ محاولات وضع حدٍّ للتداولية في سياقها الغربي، فلم تحظْ بتعريفٍ موحدٍ جامع، ويُعزى هذا التعدّد إلى تشعبات الاتجاه التداولي، وتعدّد مجالاته، ومجاور اشتغال الباحثين فيه^(١)، وإلى التنوّع المعرفي الذي نشأ فيه الفكر التداولي، بلحاظ تنوّع الروافد المعرفية التي تُغذّيه، كالفلسفة، وعلم اللغة، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، والاجتماع^(٢). فصرنا أمام تداوليات لا تداولية واحدة كما يرى فيليب بلانشيه^(٣). وقد حاولَ غيرُ واحدٍ من الباحثين متابعة تلك المدونة الغنيّة والكثيفة من الحدود والتعريفات، بالإحصاء، والتحليل، والنقد والاختيار^(٤)؛ لذا لا حاجة لإعادة بسط تلك الحدود والتعريفات والمقاربات كلّها، بل يتعيّن الاكتفاء بعرض نماذج منها، لوحظ فيها انتخاب نموذج واحدٍ لكل طائفة من التعريفات التي تدورُ في فلكه؛ تمثيلاً لها، وتجنّباً للتكرار والإطالة من غير موجب:

أ- تعريف موريس: لعلّ أقدم تعريفٍ للتداولية هو ما قدّمه تشارلز موريس (١٩٣٨)

١- يُنظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري: ٢١-٢٢.

٢- يُنظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل: ٢٠.

٣- يُنظر: التداولية من أوسن إلى غوفان: ١٨.

٤- للوقوف على بعض تلك المحاولات يُراجع: مسرد التداولية، مجيد الماشطة، وأحمد الركابي: ٣٠-٤٣، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة: ١١-١٤. في اللسانيات التداولية، خليفة بوجادي: ٦٧-٧٥. في التداوليات الاستدلالية، ثروت مرسي: ٢٩-٣٦. الأبعاد التداولية عند الأصوليين: ٣٠-٣٤.

لها حينها عدّها أحدَ فروع علم السيمياء الثلاثة إلى جانب النحو والدلالة، فقال في تعريف التداوليّة: « دراسةُ علاقةِ العلاماتِ بمستعملِها»^(١). بذلك فرّق بين التداوليّة والدلالة والنحو، بعدّها بعداً مختلفاً من التحليل اللغوي. لكنّ هذا التعريفَ مع ريادةِ وأسبقيته لا يمكنُ الاكتفاء به؛ لتطوّر مساراتِ الدّرسِ التداوليّ، وتشعّب مقارباته بعده^(٢)، ويغيّب نوعاً ما دور المتكلم إذا أخذنا بترجمة (دراسةُ علاقةِ العلاماتِ بمفسّرها)؛ لأنّه ربطَ بين العلاماتِ اللغويّة، والمؤولين أو المفسّرين لها، لكن إذا أخذنا بترجمة (دراسةُ علاقةِ العلاماتِ بمستعملِها)، فلا محلّ لهذه المؤاخذه، لكنّ هذا التعريفَ بحسب تفسير (آن ربول، جاك موشلار) يقصّر التداوليّة على دراسةِ الإشاراتِ في الاستعمال اللغوي، أي دراسةِ ضمائرِ التكلّم والخطاب، وظرفيّ الزمان والمكان، وسائرِ التعبيرات أو العلامات التي تستقي معناها من خارجِ اللغة، أي من سياقِ التّخاطب، ومقامِ التّواصل، ويبقى هذا التعريف لا يُعطي مجالاتِ التداوليّة الأخرى، وتطوراتها^(٣).

ب- تعريف ل. سفز: اقترح سفز تعريفاً للتداوليّة يركّز على السمةِ التواصليةِ للاستعمال اللغويّ فقال: «هي الدراسةُ أو التخصّصُ الذي يندرجُ ضمن اللسانيات، ويهتمُّ أكثر باستعمالِ اللغةِ في التواصل»^(٤). وغابَ عن هذا التعريفِ السمةُ الإنجازيّةُ التي تعدُّ من أهم المفاهيم المركزية في الاتجاه التداولي.

ج- تعريف فيرشورن: وضع فيرشورن تعريفاً واسعاً جداً للتداوليّة؛ إذ «تدرسُ التداوليّة كلّ شيءٍ إنسانيٍّ في العمليّةِ التواصليةِ، سواء كان نفسياً، أم بايولوجياً أم اجتماعياً»^(٥)، وهذه السعةُ الكبيرةُ لا تنسجمُ مع وظيفةِ التعريفِ، القائمةُ على التحديدِ والتمييزِ والتقيدِ.

د- تعريف لفنسن: ضيقَ لفنسن تعريفَ التداوليّة؛ فهي عنده: «دراسةُ العلاقاتِ بين

١- التداوليّة من أوستن إلى غوفان: ٤٥، والمقاربة التداوليّة، فرانسواز أرمينكو: ١١. والتداوليّة، جورج يول: ٢٠.

٢- للتوسع حول نقد هذا التعريف يُراجع: في التداوليّات الاستدلالية: ٢٩.

٣- يُنظر: التداوليّة اليوم: ٢٩.

٤- التداوليّة من أوستن إلى غوفان: ١٩.

٥- شظايا لسانية، مجيد الماشطة: ٨٧.

اللغة والسياق، كما هي مُقَعَّدة، أو كما تعكسها بنية اللغة»^(١). هذا التضييق هو بالقياس إلى تعريف فيرشورن الواسع جداً؛ لأنه خصّه باللغة والسياق من جهة، ولأنّه حصرَ التداولية في الاستعمالات اللغوية المقبولة نحوياً فقط، وهذا - كما يرى ياكوب مي - لا ينسجم مع مبادئ التداولية القائمة على دراسة اللغة في الاستعمال والتواصل الاجتماعي ضمن نطاق اللغة العادية^(٢).

هـ- تعريف بار هيلل: «دراسة الارتباط الضروري لعملية التواصل في اللغة الطبيعية بالمتكلم والسامع، بالمقام اللغوي وبالمقام غير اللغوي، وارتباطها بوجود معرفة أساسية، وبسرعة استحضار تلك المعرفة الأساسية، وبحسن طوية المساهمين في عملية التواصل»^(٣). حاول هذا التعريف تقديم رؤية وصفية شاملة للتداولية؛ فذكر التواصل، واللغة الطبيعية، وعلاقات الكلام بالمتكلم والسامع، وبالسياق اللغوي وغير اللغوي، والمعرفة المشتركة بين المتخاطبين، وحسن نواياهم في رعاية مبدأ التعاون، وقواعد المحادثة في التواصل اللغوي.

وخلاصة هذه التعريفات وما يدور مدارها أنّ المعنى في الاستعمال لا يكمن في المعنى المعجمي للكلمات، بل هو مستنبط من مجموع المكون اللفظي، والمكون غير اللفظي من خصوصية أطراف عملية التخاطب، وسياق الخطاب، ومقاصده. ويرجع النظر من ملاحظة هذه التعريفات والتحديدات المتكثرة، والمتنوعة، برصد عناصر مشتركة بينها، تكررت فيها بألفاظ متقاربة، مثل (العلاقة، اللغة، الاستعمال، السياق، التواصل، المقام، القصد، المتكلم، المخاطب)، وهذا يعني أنّ هذه العناصر تمثل جوهر التداولية؛ لذا يمكن إعادة صياغتها للوصول إلى تعريف مقبول للتداولية، ونقترح أن يكون هو: التداولية هي دراسة منطق الاستعمال اللغوي، وقوانين الخطاب، ومبادئ

١ - شطايا لسانية، مجيد الماشطة: ٨٧..

٢ - يُنظر: في التداوليات الاستدلالية: ٣١-٣٢.

٣ - السيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو: ٤٥٥.

المحادثة، وآليات الإفهام والإبلاغ والإنجاز، بمراعاة السياقات التي تحفُّ بالعملية التخاطبية، وتمثِّل نظرية الأفعال الكلامية جوهر هذه الدراسة.

٢- سياق النشأة:

ظهر الاتجاه التداولي في سياق معرفي متختم بدراسة اللغة، في علوم اللسانيات والفلسفة، والحقول الإنسانية المتاخمة لهما، فقد تمثَّل في الفلسفة التحليلية، وهي الفلسفة المعاصرة التي اتخذت من التحليل اللغوي موضوعاً لها، فغيَّرت بذلك موضوع الفلسفة ومنهجها، ومهمتها^(١)، وقد نشأت في العقد الثاني من القرن العشرين في فيينا بالنمسا على يد الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجه، فكان ممّا عالجه التفرقة بين اسم العلم، والاسم المحمول من حيث المفهوم والوظيفة، والتمييز بين المعنى في الذهن، والشئء المشار إليه في الخارج، وركّز على أهمية السياق في معرفة معنى الكلمات^(٢). ثم تلقّاها بالبحث والتطوير فلاسفة رواد على رأسهم: جورج مور، وبرتراند رسل، وهوسرل، وكارناب ولودفيج فتنغنشتاين. وعُدَّ مجيء الفلسفة التحليلية دحْضاً للفلسفة المثالية - التي كان من روادها كانط وهيغل - التي سادت التفكير الانجليزي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر^(٣)، وعودةً إلى الاتجاه التجريبي، إذ أدارت ظهرها لموضوع الفلسفة التقليدي (الميتافيزيقيا ونظرية المعرفة)، واتجهت إلى التحليل اللغوي، وتعميق المباحث اللغوية، لاسيما الدلالة والظواهر المتفرعة عنها^(٤).

تجمع بين هؤلاء الفلاسفة التحليليين حقيقةً مشتركة مفادها أنّ فهم الإنسان لذاته، وعالمه مرهونٌ في المقام الأول باللغة، فهي التي تعبر له عن هذا الفهم^(٥)، لكنّهم مع إجماعهم على مركزية البحث اللغوي في حلِّ مشكلات الفلسفة مختلفون في لغة التحليل

١- يُنظر: الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، نادية رمضان النجار: ١٠-١١.

٢- يُنظر: فلسفة اللغة، محمد مهران رشوان، وعصام زكريا جميل: ٣٥.

٣- يُنظر: م. ن: ٢٤.

٤- يُنظر: التداولية عند العلماء العرب: ٢٠-٢١.

٥- يُنظر: م. ن: ١٢.

التي ينبغي أن تعتمد في ذلك، فهي اللغة العادية (الطبيعية)، أم الصناعية؟ فاختار الفيلسوف الإنجليزي جورج مور اعتماد الحس المشترك واللغة العادية، في تحليل الأسئلة والقضايا الفلسفية؛ فذلك عنده مفتاح حلحلة عقدها، وسبيل التخلص من مشكلاتها^(١). لكن زميله رسل المشترك معه في المنهج التحليلي والثورة ضد المذهب المثالي، رفض اعتماد اللغة العادية في التحليل؛ لأنها عاجزة عن التعبير عن المفاهيم العلمية الدقيقة، ورفض أيضاً فكرة الحس المشترك، واعتمد اللغة العلمية، والتحليل المنطقي للغة الذي يعدُّ أساساً لفلسفته (الذرية المنطقية)^(٢).

آزر الفيلسوف النمساوي لودفيج فتغنشتاين موقف رفيقه مور، ورسل في تبني منهج التحليل اللغوي في الفلسفة، والثورة ضد الفلسفة المثالية، وبالع في ذلك كثيراً، حتى بدت هذه الثورة لا ضد المثالية فحسب، بل ضد التفكير الميتافيزيقي عامة^(٣)، وقد مر فتغنشتاين بمرحلتين: الأولى تأثر فيها برسل في تحليله المنطقي، والسعي من أجل تكوين لغة مثالية علمية صارمة، ويمثل هذه المرحلة كتابه الأول (رسالة منطقية فلسفية)، والمرحلة الثانية تأثر فيها بمور في اعتماد الحس المشترك أو الذوق الفطري، واللغة العادية، ويمثلها كتابه الآخر (تحقيقات فلسفية)^(٤). وكان يرى أن سوء فهم منطق اللغة هو السبب وراء اختلاف آراء الفلاسفة، وظهور المشكلات الفلسفية، إذ يقول: «إن معظم الأسئلة، والقضايا التي يقولها الفلاسفة؛ إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا»^(٥)، ومن أهم آرائه اللغوية هي (نظرية الألعاب اللغوية، والمعنى والاستعمال)؛ إذ يشبه اللغة بلعبة الشطرنج؛ لأن كلا منهما فعل، تحكمه قواعد خاصة، وبنية اللعبة قطعها، وبنية اللغة ألفاظها، وتكتسب كل قطعة في اللعبة أهميتها ووظيفتها

١- يُنظر: دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم: ١٨٣-١٨٦.

٢- يُنظر: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صلاح إسماعيل عبد الحق: ٣٢.

٣- يُنظر: فلسفة اللغة، محمد مهران رشوان، وعصام زكريا جميل: ٥٢.

٤- يُنظر: اللغة والمعنى أسارى فلاح حسن: ١٨.

٥- رسالة منطقية-فلسفية، لودفيج فتغنشتاين: ٨٣.

مما يجاورها من قطع أخرى، وكذلك ألفاظ اللغة التي يكون معناها ووظيفتها مرهونين بعلاقتها بالألفاظ الأخرى، وسياق استعمالها^(١)، وقد عدّ هايكِر قولَ فتغنشتاين (الفلسفة كلّها نقد للغة) نقطة بداية ما عُرف بالمنعطف اللغوي في الفلسفة في القرن العشرين^(٢). وقد كان حصيلة تلك البحوث المعمّقة في قضايا اللغة والفكر ضمن إطار الفلسفة التحليلية، تفرّعها إلى المسارات الثلاثة المعروفة: الوضعية المنطقية بزعامة رودولف كارناب، والظاهرية اللغوية: بزعامة ادموند هوسرل، وفلسفة اللغة العادية بزعامة فتغنشتاين، وهذا الفرع الأخير هو الذي نشأت بين أحضانه نظرية (الأفعال الكلامية)، على يد أوستن التي تُعدُّ نواة التداولية الأولى؛ لأنّه الفرع الوحيد الذي يُعدُّ منهجاً وظيفياً تداولياً^(٣)، فقد كان أوستن شديد التأثير بفتغنشتاين لاسيما في نسخته الثانية، وإن كانت الفلسفة التحليلية بفروعها الثلاثة تمثّل السياق الفلسفي العام الذي ولدت فيه النظرية التداولية بصيغتها الأوستينية، والأرض الخصبة لنمو بذورها، على يد فلاسفة أكسفورد، وعلى رأسهم سيرل الذي قدّم اقتراحات لتعديل نظرية أستاذه (أوستن) في أفعال الكلام، وغرايس الذي عُني بمبدأ التعاون وقواعد المحادثة، والاستلزام الحوارية؛ لتفسير كيف نعني أكثر ممّا نقول.

يندرج في سياق نشأة الاتجاه التداولي، المنعطف المنهجي في دراسة اللغة الذي أحدثته محاضرات سوسير في مطلع القرن العشرين، والاتجاهات البنيوية المتفرعة منها، وصولاً إلى المدرسة السلوكية الأمريكية بريادة بلومفيلد، ثم النماذج الأولى من لسايتات تشومسكي (النحو التوليدي والتحويلي). وقد بقي المعنى والعناصر الرئيسة في تشكيله من المتكلم والمخاطب والقصد، والسياق، مهمّشة في تلك التيارات والاتجاهات اللسانية، التي حبست المعنى في البنية الشكلية للألفاظ؛ فجاءت التداولية لتعيد للمعنى

١- يُنظر: اللغة والمعنى: ١٣٩-١٤٢.

٢- يُنظر: فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، جمال حمود: ١١.

٣- يُنظر: التداولية عند العلماء العرب: ٢٢.

ومكوناته المركزية في الدرس اللغوي «بعد إخفاق النموذج التقليدي للتخاطب في تقديم تفسير ناجح لعملية التخاطب في عزله عن السياقات الفعلية التي تستخدم فيها اللغة، ويصبغ عملية التخاطب بطابع مثالي يتجاهل اللبس، والخروج عن المواضع اللغوية، وقصر وظائف اللغة على عملية الإبلان، وإهمال الأصول التخاطبية المفسرة لمقاصد المتكلمين»^(١). ومع مجيء التداولية، اختلف النظر إلى وظيفة اللغة، فلم تعد وسيلة للتفاهم والإخبار والتواصل فقط، بل وسيلة لإنجاز الأفعال، وأداة للتأثير في العالم؛ لذا فكانت الإنجازية - أي ما ننجزه بالقول - لب نظرية الأفعال الكلامية.

ويرى بلاشير أن نشأة التداولية قد تزامنت مع ظهور العلوم المعرفية (علم النفس، واللسانيات، وفلسفة العقل، والذكاء الصناعي، وعلوم الأعصاب)، التي جاءت ردًا على الاتجاه السلوكي الموغل بالتجريبية، الذي فسّر السلوك الإنساني - بما في ذلك النشاط اللغوي - على أساس ثنائية المؤثر والاستجابة، ومن شأن هذه المزامنة أن تفيّد التداولية من هذه العلوم، وتفيدها^(٢). ولا يمكن إغفال دور بيرس في نشأة التداولية إذ يعدّ عند كثير من الباحثين المؤسس الحقيقي لحركة البراغماتية في الإطار السيميائي والمنطقي^(٣)، الذي ربط بين فهم اللغة، ومجالها التواصل، وميز بين العلامة، والرمز، والإشارة، والأيقونة، وهو أول من استعمل مصطلح (البراغماتيزم)، في نظريته القائمة على توضيح الأفكار عبر آثارها العملية المترتبة عليها، وفي ذلك تكمن قيمتها، ومنه استوحى وليم جيمس فلسفته البراغماتية^(٤).

لكن الاستعمال الحديث لكلمة (براغماتية) يعود إلى الفيلسوف تشارلز موريس في تصنيفه لعلم السيميائ إلى فروع ثلاثة مختلفة: النحو، والدلالة، والتداولية، أمّا النحو فمجاله دراسة علاقة العلامات اللغوية فيما بينها، وأمّا الدلالة فمجالها دراسة علاقة

١ - مدخل إلى اللسانيات، محمد محمد يونس علي: ٩٨.

٢ - يُنظر: التداولية اليوم: ٢٧، ٢٨.

٣ - يُنظر: اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، نعمان بوقرة: ١٦٤.

٤ - يُنظر: دراسات في الفلسفة المعاصرة: ٣٠.

العلامات اللغوية بالمرجع الذي تشير إليه، أو ما تحيل عليه، وأما التداولية فهي مجال دراسة العلاقات بين المرسل والمستقبل وعلاقتها بسياق الاتصال^(١)؛ ولذا فالقواعد التداولية لا يمكن أن تصاغ بقواعد علم النحو، ومفاهيم علم الدلالة^(٢).

جرت محاولات غربية وعربية للبحث عن تداولية ما قبل تداولية أوستن، بالرجوع إلى جذورها في التراث البعيد والقريب وصولاً إلى عصر ظهور نظرية أفعال الكلام لأوستن، وخلاصة القول فيها أن أوستن لم يكتشف الوظيفة الإنجازية في اللغة؛ إذ لها جذور قديمة، وحديثاً قال عنها مالينوفسكي إن اللغة: «وسيلة من وسائل الفعل، وليست أداة للتأمل»^(٣)، لكن أوستن أول من قدّم فيها دراسة منظّمة بعد أن كانت إشارات متفرقة لا تجمعها نظرية شاملة، وهذا ما أشار إليه سيرل عندما قال إن معظم الفلاسفة الكبار، وأعلام الماضي العظماء «لم تكن لديهم نظرية حول أفعال الكلام، فلن تجد - بحسب علمي - رؤية لكانط حول الاعتذار أو التهنتة»^(٤). وقيل أول من استعمل مصطلح الفعل الكلامي هو بوهلر في كتابه (نظرية الكلام ١٩٣٤)^(٥). ثم طوّره أوستن إلى نظريته الآتي بيانها، ومنها انفتح باب واسع للدرس التداولي انخرط فيه فلاسفة لغويون، ولسانيون، مراجعةً ونقدًا، فتعددت المقاربات، وتشعبت المسارات، فأصبحنا أمام تداوليات لا تداولية واحدة.

ثانياً: الإنجازية جوهر نظرية أفعال الكلام عند أوستن (كيف ننجز بالقول)

العتبة الأولى التي دخل منها أوستن إلى نظريته، واستهل بها محاضراته عن وليم جيمس التي جمعت في كتاب (كيف نفعل الأشياء بالكلمات)، هي نقد وتفنيد ما أسماه المغالطة الوصفية أو الخبرية، الوضعية، التي يتبناها بقوة فلاسفة الوضعية المنطقية، التي

١ - يُنظر: التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس، عيد بلبع: ٣٦.

٢ - يُنظر: مدخل إلى علم النص، زتسيلاف واورزيناك: ٨٦.

٣ - علم اللغة الاجتماعي، هدسون: ١٧٣.

٤ - التداوليات قبل أوستن واقع أم تيهو، بريجيت نرليش، ودافيد كلارك: ٣٢.

٥ - اللغة والدلالة، عدنان بن ذريل: ٦٤.

تتمثل في أمرين متلازمين: أولهما أن وظيفة اللغة الجوهرية هي وصف الواقع الخارجي وتمثيله، وثانيهما أن هذا الوصف يخضع لمعيار الصدق والكذب، وذلك لا يكون إلا في الجمل الخبرية التي يمكن التحقق من صدقها وكذبها باختبار مطابقتها لما تخبر عنه، وعدم ذلك^(١). أما المقولات أو الجمل التي لا تصف، أو لا يمكن التحقق تجريبيًا من صدقها وكذبها خارجًا فلا معنى لها، مثل عبارات الميتافيزيقيا، والأخلاق، والجمال، والانفعالات العاطفية الداخلية؛ لأنه ليس لها واقع خارجي ليُتحقق من مطابقتها وعدمها^(٢). فعمل أوستن على نسف هذه المغالطة، من خلال إثبات أن وظيفة اللغة لا تقتصر على وصف وقائع العالم، بل لها وظيفة أخرى أكثر أهمية وخطورة، وهي الإنجازية؛ التي تؤديها جمل أو مقولات لا توصف بصدق ولا كذب، يعدّ التفوه بها - في سياقات وشروط خاصة - إنجازًا لفعل أو جزء منه، مثل الصيغ اللفظية للعقود، والمعاملات، والوعود، والأوامر، والتوجيهات، والإعلانات، والتحذيرات^(٣). فهو بذلك ميز بين نوعين من المقولات لكلٍّ منهما وظيفة مختلفة، هما: المقولات الوصفية (الإخبارية)، والمقولات الإنجازية (الإنشائية)، لكن هذا كان رأيه في أول المحاضرات، وسيتخلّى عنه في نهايتها، رافضًا هذه الثنائية، وسيأتي بيان سبب ذلك في ختام هذا البحث.

وبذلك نبّه أوستن على هذه الوظيفة الإنجازية الخطيرة والمحورية للغة في حياة الإنسان الاجتماعية، وعلى القيمة الكبرى للملفوظات الإنشائية؛ فقول رئيس دولة: (أعلن الحرب)، هو إيدان بوقوعها الذي يغيّر الواقع وأحداثه بعدها، والتلفظ بصيغة عقد الزواج سيغيّر نمط حياة المتزوجين عما كانا عليه قبل ذلك، إذ يجعل في عهديهما حقوقًا وواجبات متبادلة، وصيغة إنشاء الطلاق تهدم هذا الواقع الجديد. ومن هنا يظهر كيف يسوغ أن تُهمش هذه الوظيفة الإنجازية للغة وتهدر قيمتها، بحجة عدم إخبارها

١- يُنظر: في التداوُلّات الاستدلالية: ١٧٨، نظرية الفعل الكلامي: ٤٠.

٢- يُنظر: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد: ١٣٥.

٣- يُنظر: نظرية أفعال الكلام العامة، أوستن: ١٦، ١٧.



بما يمكن أن يتحقّق من صدقها بمطابقته، أو كذبها بمخالفته خارجاً. ورأى أوستن أن هذا النمط من المقولات الإنجازيّة يخضع لمعيار آخر غير معيار الصدق والكذب، وهو معيار النجاح والإخفاق فتكون ناجحةً، وموفّقة إذا استوفت شروط إنجازها، وفاشلةً مخفّقة إذا لم تستوفها، وتلك الشروط يمكن أن تسمى بد(شروط الموفّقية)، وهي بلحاظ أثرها نوعان: الأولى شروط وجوديّة لتحقق أصل الإنجاز، وهي مقاميّة، مرتبطة بسياقات عرفيّة، وقانونيّة خاصة، والثانية فهي شروط نفسيّة مرتبطة بالقصد، يؤدّي مخالفتها إلى الإساءة في الإنجازيّة مع تحقيقها. أمّا الثانية فهي شروط نفسيّة مرتبطة بالقصد، يؤدّي مخالفتها إلى الإساءة في الإنجازيّة مع تحقيقها^(١).

بعد أن ماز أوستن بين المقولات الخبريّة والإنجازيّة (الإنشائيّة)، على أساس اختلاف وظيفتهما، حاول أن يميّز بينهما بالخصائص الشكليّة (النحويّة)، فحدّد ثلمقولات الإنجازيّة شروطاً نحويّة تكون علامات فارقة لها عن المقولات الخبريّة، منها أن تحتوي على فعل يدلّ معجميّاً وصرفيّاً على الإنجاز مثل: (وعد، حذر، أمر، نهى)، ويُسند إلى المتكلّم، ويُنبي للمعلوم (أعدك بكذا)، ويوجّه إلى مخاطب، وزمنه الحاضر لا الماضي؛ لذا عدّ مقولة (هو يعدّ بكذا) إخباراً؛ لأنّ الفعل أُسند إلى غير المتكلّم، وكذلك مقولة (وعدت بكذا)؛ لأنّ زمنها الماضي، فهي تخبرُ عمّا فعله، ولا تنجزه^(٢). لكنّه اكتشف عدم صلاحية هذه الضوابط والخصائص الشكليّة للتمييز؛ لأنّ هناك جملاً تخلو منها تدلّ على الإنجاز، مثل الأفعال المسندة إلى غير المتكلّم مثل قول الضابط لجنديّه آمراً: (تقدّم

١- من نماذج الشروط الوجوديّة، أنّ القاضي يكون محوّلًا بافتتاح الجلسة والنطق بالحكم، فلو قال غيره: (أُفتحت الجلسة، أحكم براءة المتهم)، لم يتحقّق الإنجاز، وكان التلفظ بحكم العدم، وكذا لو قال غير البائع أو الموكلّ بالبيع: (بعث)، وقال غير الزوج (قبلت التزويج)، ولم يكن هو المعنى بالإيجاب، أو لم يكن هناك إيجاب أصلاً، فلم يتحقّق البيع ولا الزواج. أمّا النمط الثاني من الشروط فهو أن يكون التلفظ صادقاً فيما يقول، وعازماً على الالتزام به، فإن لم يكن صادقاً في لفظه الإنجازي، أو عازماً على الالتزام به، فقد وقع الفعل الكلامي وتحقّق الإنجاز مع توفر الشروط الوجوديّة، لكنّه أساء الإنجاز، كمن يعدّ غيره بشيء وهو لا ينوي الوفاء بما وعد. يُنظر: نظرية أفعال الكلام العامّة: ١٨-٢٢، ونظرية الفعل الكلامي: ٤٤-٤٥.

٢- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ٤٧-٤٨. آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٦٨.

إلى الإمام)، أو ما يُبنى للمجهول (يُرجى مغادرة المكان)، فهو إنجاز للطلب^(١). وبذلك أخفقت المعايير الشكلية في التمييز بين الخبريات والإنجازات (الخبر والإنشاء)، وبقي الأمر مرهوناً بالاستعمال والسياق، وقصد المتكلم، وشروط الموقفية.

ثم فرق بين الإنجازات التصريحية، والإنجازات غير التصريحية، بأن الأولى يصرح فيها بلفظ الفعل المنجز مثل (أعدك، أحذرک، أنهاك، أدعوك)، والثانية ما خلت من ذلك (اذهب، عليك الذهاب، ثمّة مطرٌ شديدٌ في الخارج، سيفوتك الامتحان). فمثل هذه تبقى مفتوحة الدلالة، حتّى في مثل الفعل (اذهب)؛ لأنّه يظلّ متأرجحاً بين الأمر، والالتماس، والنصح، ولا يعبّر نوع الإنجاز فيه إلّا السياق اللغوي ومقام التخاطب^(٢). ويعدّ أوستن الإنجازات التصريحية أكثر تطوراً من غير التصريحية؛ لوجود زيادة بنيوية توضّح مغزاها، وإنّ كلّ مقولة إنجازية غير صريحة يمكن أن تصاغ على شكل إنجازية صريحة^(٣).

وبذلك يتبيّن أنّ الفرضية الإنجازية هي قطب تفكير أوستن، ولبّ نظريته، وعليها مدار محاضراته، حتّى وصل به الأمر في نهاية المطاف إلى نسف ما قدّمه من جهود لإثبات التمايز بين العبارات الوصفية، والعبارات الإنجازية، واختزلها في نظرية لغوية أعم، تحيط بكلّ ما ننجزه باللغة في جميع المقامات، وهي نظرية الأعمال اللغوية^(٤)، أو نظرية الأعمال القولية، أو أفعال الكلام العامة، بحسب اختلاف التعريبات، وبذلك فكلّ استعمالات اللغة إنجازية، وما المقولات الإخبارية إلّا مقولات إنجازية، لكنّ فعلها الإنجازي غير ظاهر^(٥). فالمخبرُ ينجز فعل الإخبار وإن لم يصرّح بلفظ أخبر أو أقول؛ وبذلك يكون الإخبار فعلاً كلامياً كسائر أفعال الكلام، يخضع لمعيار النجاح والإخفاق وسائر شروط الموقفية. لكنّه نوعٌ من التكلف والتعسف في التقدير، وفيه مساواة بين

١- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ٥٤.

٢- يُنظر: التداولية من أوستن إلى غوفمان: ٥٧، ونظرية الفعل الكلامي: ٥٥-٥٨.

٣- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ٥٨، ١٠٠.

٤- يُنظر: الإنشاء في العربية، خالد ميلاد: ٤٩٩.

٥- يُنظر: اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، أحمد المتوكل: ٢٣.



وظيفتين مختلفتين للاستعمال اللغوي، قد يؤدي إلى تهميش وظيفة مهمة من وظائف اللغة وهي الإخبار وتمثيل الواقع، يقابل التهميش طال الوظيفة الإنجازية (الإنشائية) للغة على أيدي فلاسفة الوضعية المنطقية، وهو ما أسماه أوستن بالمغالطة الوصفية التي دشّن محاضراته بدحضها، فيكاد يقع في خاتمة محاضراته، بما انتقده في مستهلها.

واصل أوستن التحليل والتأصيل والتأطير لنظرية الأفعال الكلامية، فتناولها على مستويين: الأول تحليل بنية الفعل الكلامي، والثاني تصنيف الأفعال الكلامية المنجزة بالقول. فكل فعل كلامي هو مجموع ثلاثة أفعال بنظر تحليلية: فعل القول، والفعل المقصود بالقول، وفعل التأثير بالقول، وهي قسمة ثلاثية منهجية اقترحها أوستن لضبط المعنى المقصود إنجازاه بالتلفظ بقول ما، وكيف يكون قول شيء ما إنجازاً له^(١). أمّا فعل القول، فهو التلفظ بكلمة تنتمي صوتياً وصرفياً، ونحوياً، ودلالياً إلى لغة ما، أي إنتاج لفظ له دلالة وضعية محدّدة^(٢). أمّا الفعل المقصود بالقول فهو الفعل الذي يُنجزه المتلفظ بالقول، ومعناه متولّد، ومفهوم من قصد المتكلم، وسياق الكلام، ومقام التخاطب^(٣)، وهو جوهر النظرية الإنجازية، وهو قد يكون مطابقاً للدلالة الوضعية، وقد لا يكون، تبعاً لقصد المتكلم وغرضه. أمّا الفعل الثالث (فعل التأثير بالقول)، فيتمثّل في النتائج المترتبة على الفعل المقصود بالقول، أو التأثيرات التي يحدثها الفعل الكلامي في مشاعر المخاطبين أو أفعالهم، كإقناعهم بالقيام بعمل ما، أو تخويفهم من شيء ما، وهذه النتائج تقع خارج نطاق اللغة، فدراستها كذلك، ولا يلزم أن يكون لكل فعل كلامي فعل تأثير^(٤).

اقترح أوستن في المحاضرة الأخيرة تصنيفاً أولياً لأفعال الكلام (الإنجائيات)، يقع

١- يُنظر: نظرية أفعال الكلام: ١٢٣، ودائرة الأعمال اللغوية، شكري المبخوت: ١٠.

٢- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ٨١.

٣- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ٨٨.

٤- يُنظر: م. ن: ٩١.

في خمسة أصناف رئيسة، تدرج تحتها مختلف الأفعال المنجزة بالقول^(١):

- ١- الحكميات: تتمثل في إصدار حكم من جهة مؤسساتية رسمية، أو عرفية، نحو التبرئة، والإدانة، والفهم، وإصدار أمر، والإحصاء، والتقييم، والتقدير، والتشخيص، والتحليل.
- ٢- التنفيذيات: تتعلق بتنفيذ الأحكام، بممارسة السلطة، والنفوذ، والتشريع، والتعيين، والطرء، والاستقالة، وإصدار الأوامر التفسيرية، والتوصية.

٣- الوعديات: وهي أفعال يتعهد المتكلم بفعل ما، كإعطاء الوعد، والتعهد، والتصريح، وإعلان القصد.

٤- السلوكيات: تتعلق بما يندرج في باب السلوك، والعرف المجتمعي مثل: التهاني، والتعازي، والشتائم، والاعتذارات، والنقد، والرأفة، والتحريض.

٥- العرضيات: وهي أعمال تختص بالعرض، وتبيين الآراء في الحوارات والنقاشات مثل: الوصف، التنويه، المحاجة، التأويل، التأكيد، النفي، الإحالة.

وقد صرح أوستن أن هذا التصنيف هو تصنيف أولي عام، يقبل المزيد من التفريعات، وهو غير راض عنه، وأنه سيخضعه للمراجعة والنقد والتعديل^(٢)، لكن وفاته المبكرة (١٩١١ - ١٩٦٠) حالت دون ذلك. وقد لوحظ أن هذا التصنيف قائم على أساس ألفاظ الأفعال المنجزة، لا نوعها، فأدى ذلك إلى تداخل الأصناف في بعض الأفعال المشتركة بينها^(٣). أقول: لقد اعتذر عن ذلك أوستن بنفسه، وصرح بأن تصنيفه ليس نهائياً، ووعد بالمراجعة والتقويم؛ وبذلك أخرج نفسه من طائلة النقد. فضلاً عن أنه لا حظ النوع العام للفعل المنجز، وأدرج تحته الأفعال الكلامية المنتمية إليه، ولم يكن الاعتماد الرئيس على ألفاظ الأفعال.

١- يُنظر: نظرية أفعال الكلام: ١٨٦ - ١٩١. التداولية من أوستن إلى غوفمان: ٦٢.

٢- يُنظر: نظرية أفعال الكلام: ١٨٦.

٣- يُنظر: التداولية من أوستن إلى غوفمان: ٦٢، ٦٣. نظرية الفعل الكلامي: ١٢١.

ثالثاً: الأفعال الكلامية عند سيرل: تعديلات واقتراحات

أجرى سيرل مراجعةً فاحصةً لمحاضرات أستاذه أوستن عن الأفعال الكلامية، محاولاً سدَّ ثغراتها، وتدارك ما فات أستاذه، بعد أن منع القدرُ أوستن من الإيفاء بوعده بمراجعتها، فتكفَّل سيرل بذلك، فأجرى تعديلاتٍ مهمةً عليها؛ لتكون أكثرَ إحكاماً ورصانةً. وقَدَّم مقترحاتٍ منهجيةً؛ لجعلها أكثرَ ضبطاً وإحاطةً. فابتدأ بإعادة النظر في شروطِ الموقفيةِ للفعل الإنجازي، مُقدِّماً صياغةً جديدةً لها، ثم أدخل تعديلاتٍ على البنيةِ الثلاثيةِ للفعل الكلامي، ثم أعاد تصنيفَ الأفعالِ الكلاميةِ، وقَدَّم نظريتهِ الخاصةَ بظاهرةِ أفعال الكلام غير المباشرة^(١).

قبل تلخيص أهم تعديلات سيرل ومقترحاته ينبغي التنبيه على أنه عدَّ استعمال اللغة سلوكاً محكوماً بقواعد، غايته الإنجاز بالقول، وهو جزءٌ من نظرية الفعل العامة، وعدَّ الفعل الكلاميَّ المنجز الوحدة الصغرى للتواصل، وتحليل الخطاب، لا الكلمة، ولا الرموز، ولا الجملة. لكنَّ الجملة عنده لا تُدرس بمعزلٍ عن الفعل الكلامي؛ لأنها تستعمل عادةً لإنجازه^(٢).

وفي مجال دراسته لشروط الموقفية لأفعال الكلام، عالج الإنجائيات غير الشعائرية أو المؤسساتية، التي لم يعالجها أوستن، فقَدَّم دراسةً تفصيليةً لفعل (الوعد) أنموذجاً لها، وانتهى إلى وضع أربعة شروطٍ ليكون الإنجازُ بالقول موفّقاً، هي: شروطُ المحتوى القضوي وهي أن يكون فعلُ القول مسنداً إلى المتكلم وزمنه الاستقبال، وشروطُ تحضيرية (إعدادية): وهي شروطُ سياقية تتصلُّ بقدرات، المتكلم والمخاطب، ومقاصدهما المؤثرة في تحقيق الإنجاز، وشروطُ صدقِ النية: وهي التي تكشف عن كون المتكلم جاداً، وعازماً على إنجاز فعل الكلام، والشروط الأساسية: ترتبطُ بالغرض

١- التعديلات والاقتراحات التي أجراها سيرل تطلبت منه وضع مُصنِّفين هما: (الأعمال اللغوية ١٩٦٩م)، و(التعبير والمعنى ١٩٧٩م)، الانشاء في العربية، خالد ميلاد: ٥٠٠.

٢- يُنظر: الأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة، جون سورل: ٣٩. والمصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: ٤٤.

الأساس من فعل الكلام، وتأثيره في المتلقي ليقوم بفعل معين^(١).

من التعديلات المهمة التي أجراها سيرل على التقسيم الثلاثي الأوستيني لمكونات الفعل الكلامي، أفراد الفعل الدلالي عند أوستن قسمًا مستقلًا، بعد أن كان قسمًا فرعيًا لفعل القول، وسماه الفعل القضوي أو المحتوى القضوي، الذي يتمثل في مرجع يُسند إليه أو يحال عليه؛ لأنه لاحظ أنه يمكن إنجاز فعل كلامي من دون محتوى قضوي، كما في أسماء الأفعال (آه، إيه، أف)^(٢)، فهذه لا إسناد فيها ولا إحالة، لكن لا يمكن إنجاز محتوى قضوي من فعل كلامي (العمل المنجز بالقول)، وأن المحتوى القضوي الواحد يمكن أن يكون مشتركًا بين أفعال كلامية مختلفة مثل: هل سيغادر زيد الغرفة (فعل السؤال)، سيغادر زيد الغرفة (فعل الإخبار)، غادر الغرفة يا زيد (فعل الأمر)، فهنا تنوعت الأفعال الكلامية المنجزة، بسبب تنوع مؤشرات الإنجاز (القوة الإنجازية) لكن المحتوى القضوي ظل واحدًا فيها جميعًا، وهو (إسناد مغادرة الغرفة إلى زيد)، بل في أحيان كثيرة يمكن أن يقبل المحتوى القضوي المصوغ بصيغة تركيبية واحدة أفعالًا كلامية متنوعة، ولا يعين المقصود منها إلا النبر والتنغيم، وسياق الاستعمال، ومقام التخاطب، التي تبرز قصد المتكلم^(٣). ويبدو أن سيرل قد وظف فكرة البنية العميقة والبنية السطحية لتشومسكي في التمييز بين الفعل القضوي (المحتوى القضوي)، والفعل بالمنجز بالقول.

أما في مجال تصنيف الأفعال الكلامية، فقد حاول إيجاد أسس منهجية واضحة تقوم عليها عملية التصنيف، تضمن أن يدرج كل فعل كلامي تحت الصنف المناسب له، وتحول دون التداخل والاشتراك بين الأصناف. فقد رأى أن تصنيف أوستن يخلو من الأسس الدقيقة، مما تسبب له بمشكلة التداخل بين الأصناف؛ لذا عمد سيرل إلى إحكام الأسس والشروط لتصنيف الأفعال، فأوصله التدقيق إلى وضع اثني عشر شرطًا، ثم

١- يُنظر: الأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة: ١٠٤-١١٠.

٢- يُنظر: دائرة الأعمال اللغوية: ٢٨.

٣- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ١٠٨، والأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة: ٤٨، ٤٩، ٦١.

بدا له أن هذه الكثرة غير عملية في التصنيف؛ لأنها تفرّق أكثر ممّا تجمع، وإدراج مجموعة عناصر تحت صنفٍ يلاحظ فيه عادةً ما يجمع بينها أكثر ممّا يفرّقها^(١)؛ فاختزل تلك الأسس الاثني عشر في أربعة فقط، اعتماداً على الغرض الإنجازي واتجاه المطابقة بين القول والواقع الخارجي. وبناءً على ذلك قدّم تصنيفه الخماسي للأفعال المنجزة بالقول:

١- التقريريّات: غايتها تعهّد المتكلّم بصدق ما أخبر به في تصوير الواقع، فاتجاه المطابقة فيها من القول إلى العالم الخارجي. أي يسعى لجعل قوله مطابقاً له، ويدخل في هذا الصنف معظم أفعال الإيضاح، وكثير من أفعال الأحكام عند أوستن. وشرط الإخلاص فيها الاعتقاد.

٢- التوجيهيّات: وغرضها حمل المخاطب على القيام بما يوافق محتواها القضويّ، فاتجاه المطابقة فيها من العالم إلى القول، أي يريد المتكلّم أن يجعل العالم الخارجي أو الواقع مطابقاً لما يتضمّنه قوله، يشمل هذا الصنف كثيراً من أفعال التنفيذ عند أوستن (الأمر، والرجاء، والتشجيع، والنصح)، والتحدي الذي جعله أوستن من أفعال السلوك، وشرط الإخلاص في هذا الصنف هو الرغبة.

٣- الالتزاميّات: وغايتها إلزام المتكلّم نفسه، وتعهدّه بالعمل بمحتوى قوله، فاتجاه المطابقة من العالم إلى القول، وشرط الإخلاص هو القصد، وصدق النية، ومن أمثلتها: الوعد، والنذر، والتعاقد. وكثير ممّا عدّه أوستن من هذا الصنف لا يدخل فيه على الإطلاق.

٤- التعبيريّات: ومغزاها التعبير عن موقف نفسيّ بشرط الإخلاص التابع لنوع الفعل المنجز. ومن أمثلتها الشكر، والاعتذار، والتعزية. وليس فيها اتجاه مطابقة فالتكلّم لا يقصد جعل القول يطابق العالم الخارجي، ولا العالم الخارجي يطابق القول؛ لذا يُسمّى اتجاه المطابقة فيها بالفارغ، أو الحالة المُلغاة.

٥- التصريحيّات: وغايتها إحداث تغيير في العالم الخارجي. واتجاه المطابقة فيها مزدوج؛

فبالإنجاز الناجح لفعل الكلام يتحقق تغيير العالم مطابقاً للقول، ثم ينجز اتجاه مطابقة من القول إلى العالم الخارجي. وتحتاج هذه الأفعال إلى تواضع عرفي لا لغوي (مؤسسات خارج اللغة)، ومن أمثلة التصريحيات: (أعني، أقترح، أعلن الحرب)^(١).

إن المراجعات والتحليلات التي أجراها سيرل حول المعنى الدلالي للجملة (المحتوى القضوي)، والفعل المنجز بالقول، قادت إلى دراسة ظاهرة الفعل الكلامي غير المباشر، ومحاولة تفسيرها، إذ فرق بين معنى الجملة (المحتوى القضوي)، ومعنى المتكلم، ومعنى المتكلم وهو ما يقصده فعلياً من استعمال جملة ما، وهو قد يطابق معناها حرفياً تارة، فيكون فعلاً كلامياً مباشراً، وهذا لا يثير أي مشكلة بحثية، وتارة لا يطابق قصد المتكلم المعنى الدلالي للجملة، كأن ينشئ الاستفهام، وهو يقصد الالتماس، أو التوبيخ، ومع ذلك ينجح في إيصال قصده، ويفهم المخاطب ما عناءه وإن لم يقله. من أمثلة ذلك قول أحدهم لصديقه: (هل تستطيع أن تضغط على زر تشغيل الإنارة الذي بجانبك؟)، فهنا لا يستفهم المتكلم عن قدرة مخاطبه على فعل هذا الأمر اليسير، بل يلتمسه أو يطلب منه بلطف أن يفعل ذلك.

ويثير هذا الصنف من الفعل الكلامي الإشكالية التالية: «كيف يقول المتكلم شيئاً، ويعني شيئاً آخر؟ ثم كيف يكون ممكناً أن يسمع المخاطب شيئاً له معنى، ويفهم منه معنى آخر؟»^(٢)، حاول سيرل تقديم حل مناسب لهذه الإشكالية، وإيجاد تفسير منهجي لهذه الظاهرة الإنجازية، عبر تحليل مجموعة من الأفعال الإنجازية غير المباشرة، لاسيما التي تكون استفهاماً مقصوداً به الطلب، فوجد أن ذلك يتم بمجموعة خطوات يتبناها المخاطب للاستدلال على الفعل الكلامي غير المباشر، لكن هذه الخطوات، تمر بسلسلة وعفوية من دون شعور والتفات تفصيلي^(٣). تتمثل تلك الخطوات في تعويل المتكلم

١- يُنظر: في التداوليات الاستدلالية: ١٨٨-١٨٩. ونظرية الفعل الكلامي: ١٢٥-١٢٦. وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٨١-٨٣.

٢- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٨٥.

٣- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ١٦٩.

على تعاونِ المُخاطَبِ في العمليّةِ التّخاطبيّةِ وفهمِ قصدهِ، ومعرفتهِ بالسياقِ الذي أنجزَ فيه الكلامَ، والمعارفِ المشتركةِ بينهما وبذلك وظّفَ سيرل نظريّةَ غرايس في الاستلزام الحواري، وقانون التعاون التّخاطبي، ومبادئ المحادثة، لاسيّما مبدأ المناسبة (الصلة)^(١). يُعلّلُ سيرل، وغيره من الباحثين لجوءَ المتكلّم إلى الفعل الكلامي غير المباشر، بالالتزام بمبدأ (التأدب في الحديث)^(٢)، الذي صاغته لاحقاً (روبن لاكوف) في مقالاتها الشهيرة: (منطق التأدب)، فإنّ صيغة الاستفهام «تلطف من حدة الأمر الطلبي»^(٣)، ومن أسباب اللجوء إلى الأسلوب غير المباشر، أنّه يتيح للمتكلّم أحياناً الرجوع إلى المعنى الحرفي لكلامه، إذا رُفِض إنجازُه غير المباشر وأحقق، تخلّصاً من الإحراج. فلو قال المتكلّم قاصداً الاستدانة: (هل لديك مبلغٌ جيّدٌ من المال؟)، فأجابه المخاطبُ: (نعم، ولكّني تعافدتُ على شراءِ سيّارة). فهنا يمكنُ للمتكلّم التخلّص من هذا الموقف، فيقول: (لم أقصد الاستدانة، أنا أستفهمُ لا غير)^(٤). لكنّه خالف مبدأ الصدق.

رابعا: الأفعال الإنجازيّة في أحاديث المناقب العلويّة

تقدّم في فاتحة هذا الفصل أنّ الإنجازيّة سمةٌ أساسيّةٌ من سماتِ الخطاب النبويّ، انطلاقاً من الوظيفية الإبلاغية لصاحبها، ووعدنا بالكشف عنها في خطابِ المناقب العلويّة، الذي قادنا التأملُ الدقيقُ في بنيته اللغويّة، وسياقه التداولي إلى عدّه خطاباً إنجازيّاً بوساطة أفعال كلاميّة، تؤسّس لمناصب دينيّة رفيعة لعليّ عليه السلام، انطلاقاً من السلطة الدينيّة العليا للنبيّ ﷺ، والمؤهلات الشخصية لعليّ عليه السلام، المتمثلة في خصائصه الفريدة، ومواقفه المجيدة؛ لذا يمكنُ عدّ تلك الأحاديث سيرة ذاتيّة له، على لسانِ الصادق الأمين، وخاتم المرسلين، وأفصح المتكلّمين ﷺ. وتستمدُّ هذه النعوتُ والخصائصُ مركزيتها من كونها تعدُّ مسلمةً دينيّةً في الثقافة الإسلاميّة؛ وإنّ تحليلَ الخطاب في المنظور التداولي معنيٌّ بملاحظة المرجعيّات الفكرية، والافتراضات المعرفيّة القبليّة المتسالم عليها في السياق

١- يُنظر: في التداوليّات الاستدلاليّة: ١٨٩. ونظرية الفعل الكلامي: ١٦٤-١٦٧.

٢- يُنظر: آفاق جديدة: ٨٥.

٣- فليب بلانشيه، التداوليّة من أوستن إلى غوفان، مرجع سابق، ص ٩٦.

٤- يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: ١٦٥-١٦٦.



الثقافي الذي ينتمي إليه الخطاب^(١).

وبذلك يتضح أنّ غاية هذا البحث ليست الكشف عن المظاهر السطحية من الأفعال الإنجازية، وتصنيفاتها المعروفة، بل عن غورها العميق، من تأسيس واقع ديني له آثاره الملزمة، ومن ثم لا يسوغ التعاطي مع أحاديث المناقب بوصفها مدائح أدبية، وملاطفات إخوانية؛ لذا سيقدم هذا البحث نماذج ممثلة لما أنجز بكتاب المناقب العلوية من مناصب ومقامات دينية، عبر وقفات تحليلية لنصوص منتخبة من متن ذلك الخطاب. ولم أجد ضرورة لبناء هذا الفصل على الأنساق التداولية، ومباحثها المعروفة، وقوالها الجاهزة؛ فاكتميت باستلهاهم روحها العامة، والاستعانة بمبادئها الجوهرية، واستدعاء بعض مفاهيمها المركزية. ففي ذلك اعتناق من حبس قواعدها الإجرائية، وانطلاق إلى أفقها التداولي الرحب.

١- خطاب الإنذار يوم الدار (حديث الدار): من خطابات الدعوة الإسلامية الأولى، قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [سورة الشعراء: ٢١٤]، الذي يتضمن فعلاً كلامياً توجيهياً مباشراً للنبي الخاتم ﷺ، بصيغة الأمر الملزم، للشروع بإبلاغ من أجله، وهو الإنذار^(٢) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان: ٥٦]. لكنه إنذار يبدأ من الدائرة الأصغر، والحلقة الأدنى؛ ثم ينطلق إلى دوائر أرحب، وحلقات أوسع؛ فتحقق الفعل التأثيري، لفعل الأمر (أنذر) باستجابة النبي ﷺ، وتنفيذه؛ إذ جمع عشيرته في داره، وأولم لهم، ثم قال: «يا بني عبد المطلب، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه، فأياكم يؤازرن على أمري هذا، ويكون أخي ووصي وخليفتي فيكم»؟ فأحجم القوم عنها جميعاً. فقلت [القائل علي]، وأنا أحدثهم سنّاً: «يا نبي الله، أكون وزيرك عليه». قال: «فأخذ برقبتي وقال: إن هذا أخي

١- تحليل الخطاب، وتجاوز المعنى، محمد محمد يونس علي: ١٩، ٢٢.

٢- تكررت مفردة الإنذار ومشتقاتها في القرآن الكريم مقترنة بالنبي ﷺ؛ تعريفاً بأهم وظائفه الرسالية في مواضع من عدة منها: الفرقان: ١٧، البقرة: ١١٩، المائدة: ١٩، الأعراف: ١٨٨، هود: ١٢، الإسراء: ١٠٥، الحج: ٤٩، العنكبوت: ٥٠، الأحزاب: ٤٥.



ووصيَّ وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا». فقامَ القومُ يضحكون، ويقولونَ لأبي طالب: قد أَمَرَكَ أَنْ تسمعَ لعليٍّ وتطيعَ!«^(١).

هذا الخطابُ النبويُّ الإنذارِيُّ، إذا نُظِرَ إليه بوصفه خطاباً مستقلاً، أو بنيةً مقطوعةً عن سياقِ تكوُّنها، يكونُ إنجازاً بالقولِ، لكن إذا نُظِرَ بلحاظِ كونه استجابةً لخطابِ فوقاني سابقٍ، هو آيةُ الإنذار: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾، يكونُ فعلاً تأثيرياً للفعلِ الكلامي التوجيهي في الآية المباركة. وقد كوَّنتُ بينَهُ هذا الخطابُ النبوي (حديث الدار) مجموعةً من الأفعالِ الإنجازيّة، وفيما يلي بيانها:

أ-نداء: «يا بني عبد المطلب»، ويمكنُ عدُّ النداء فعلاً كلامياً إنجازياً؛ يقتضي عطفَ المخاطبِ على المتكلم؛ تنبيهاً وتهيئةً لما سيأتي بعده من كلام؛ فمهما اختلفت التأويلاتُ النحويّةُ في تفسير البنية العامليّة للنداء، لكنّها تلتقي على فرضيّة أنّ النداء جملةٌ أُخْترِلَ منها الفعل والفاعل^(٢) لفظاً لا معنى.

ب-إخبار إبلاغي: «إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أَمَرَني اللهُ تعالى أن أدعوكم إليه»، مفاده جعلُ غايةِ إرساله إليهم، وتوجيه الخطاب لهم، البشارة بجوامع الخير، وهذا من شأنه أن يُحفِزَ المخاطبين، ويجعلهم ينتظرون بشغفٍ حقيقة هذه البشارة، ثم فسرها مستدعيّاً خطاباً علوياً يحكي أمرَ اللهِ تعالى له أن يدعوهم إليه، أي إلى توحيده، والتوحيد القيمة الجوهرية الاعتقاديّة الفكريّة العليا، التي تتجلّى في السلوك لزوماً للصرط المستقيم، الممتد من هذه النشأة إلى النشأة الأخرى، فتمظهرُ فاعليّة التوحيد في انسجام السلوك الفردي والمجمعي مع المعتقد، ومنظومة القيم المؤسّسة عليه^(٣).

ج-استفهام طلبيّ «فأيكم يؤازرني على أمري هذا، ويكون أخي ووصيَّ وخليفتي فيكم»، ظاهر الكلام أنّه استفهامٌ عمّن يؤازره ﷺ، لكنّ غايته طلبُ المؤازرة على نشر دعوة

١- يُنظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل: ١/ ١١١، رقم الحديث: ٨٨٥، ومعالَم التنزيل ٤ / ٢٧٨-٢٧٩، وتفسير ابن كثير

١٦٨/٦. ونسيم الرياض- شرح الشفاء للقاضي عياض ٣ / ٣٥.

٢- يُنظر: أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة العربيّة، محمّد الشاوش: ٢ / ٦٧١.

٣- يُنظر: روح الدين، من ضيق العلانية إلى سعة الاثنائية، طه عبد الرحمن: ٧١، ٧٢.



التوحيد ورسالة الإسلام، فبنية الاستفهام هنا طلبية مكوّنة من جملتين معطوفتين، تدلّان على أنّ الاستفهام كان عن شيئين، أو مطلويين: الأوّل المؤازرة، والثاني الأخوة والوصاية والخلافة، ويمكن أن يُقرأ هذا النصّ - احتمالاً من غير جزم لاسيما مع وجود بعض الاختلافات في نقله - بلحاظ غايته ومعناه العميق على أنّه جملتان: جملة شرط، وجملة جزاء؛ الشرط هو عين الطلب الاستفهامي، والجزاء هو منح المؤازر مقامات رفيعة منسوبة إليه بدلالة ياء المتكلم (أخي، ووصي، وخليفتي)، التي تشير إلى الذات محور الخطاب، وهنا تتحقّق لفعل إنجازي عني به سيرل كثيراً، وهو فعل الوعد؛ لأنّ الصيغة الشرطية تضمّنت الوعد (الجزاء) بشرط حدوث شيء هو (المؤازرة). وقد حاز هذا الفعل الإنجازي شروط النجاح الأربعة التي حدّدها سيرل^(١)؛ فالقول هنا مسندٌ إلى المتكلم وزمنه الاستقبال، وبذلك تحقّقت شروط المحتوى القضوي. وقد وعد النبي ﷺ في ظلّ شروط سياقية متّصلة بصلاحيّته وسلطته، وأهليّة المخاطب المنوطة بتحقيق الشرط، وبذلك أحرزت الشروط التحضيرية لفعل الوعد، وشروط صدق النية محرزة أيضاً للتسالم بين قومه ومخاطبيه على كونه ﷺ الصادق الأمين قبل بعثته. وتوفّر كذلك على الشروط الأساسية؛ لأنّه ﷺ أعرب عن غرضه التواصل بوضوح، وانسجم معه سلوكاً، حينما وفي بوعد.

وسواء أقرأناه بلحاظ بنيته النحوية الظاهرة على أنّه تعدّد للمطلوب، أم تجاوزنا ذلك إلى المعنى المقدّر على أنّه شرط وجزاء، فالأمر سيّان من جهة المتحقّق باستجابة الإمام علي عليه السلام، والمتحقّق بفعل الإعلان.

د-إعلان: حينما تحقّق الفعل التأثيري لفعل الاستفهام الطلبي، أو لفعل الوعد، بتصريح علي عليه السلام: «يا نبيّ الله، أكون وزيرك عليه». معلناً -دون غيره- أنّه مستعدّ ومن دون تردّد على مؤازرة النبي ﷺ، في مهمّته الأعلى شأنًا (الدعوة إلى التوحيد، ودين الإسلام)، والأشدّ صعوبةً وخطورةً، فحينما استجاب مصرّحاً بذلك، عندها

أعلن رسولُ الله ﷺ: «إِنَّ هَذَا أَخِي وَوَصِيَّي وَخَلِيفَتِي فِيكُمْ، فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا». وهنا فعلٌ إنجازيٌّ جاء بصيغةٍ إخباريةٍ مصدريةٍ بالتوكيد، وهو بمنزلة إصدار قرارٍ بتنصيب عليٍّ المشار إليه بالمشير المقامي (هذا) دون التصريح بالاسم اعتماداً على التعيين بالمقام، في ثلاثة مناصب مرتبطة بالنبي ﷺ، من جهة كونه رسولاً، وليس من جهة القرابة؛ ولأجل أداء مهمته الرسالية الكبرى. وهذه المناصب هي الأخوة، والوصاية، والخلافة، وكلّها مقامات ومناصب دينية، فهي أخوةٌ في مهمّة الدعوة إلى الله تعالى، ورسالة الإسلام، ووصايةٌ على تطبيقها، وحفظها من التبديل والتعطيل، وزيف التأويل، وخلافةٌ صاحب الدعوة على أمته في تدبير شؤون الدنيا والدين، وحفظ كيان الإسلام والمسلمين؛ لأنّها جاءت في سياقٍ يتحدّث عن ذلك، وليس المقام مقام مجاملة، أو جلسةٍ أسريةٍ خاصّة، أو اجتماعٍ لمناقشة شأنٍ قبليٍّ خاص. ويحيلنا نص هذه الخطاب إلى قصّة موسى وأخيه هارون التي فصلنا الكلام فيها في حديث المنزلة بالفصل الأول؛ إذ التقى الحديثان والخطaban، في نبيٍّ طلب المؤازرة على تبليغ دعوته، وأداء مهمته، وكان الوزير في كلتا القضيتين من ذوي القربى، فهارون أخو موسى نسباً مباشراً، وعليُّ ابن عم النبي محمد ﷺ، لكنّه أخوه إيماناً ومؤازرةً كما يدلُّ حديثُ المؤاخاة الذي سنعرض له لاحقاً -إن شاء الله تعالى- وقد أوجز النبي ﷺ ذلك كلّهُ في حديث المنزلة المار الذكر: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي».

ويدخل فعلُ الإعلان والتنصيب هذا تحت صنفين من الأفعال الكلامية: الحكميات، والتنفيذيات في تصنيف أوستن -لأن تصنيفه مثلما قدّمنا لم يكن محكماً فيسمحُ بوقوع التداخل والاشتراك بين الأصناف- وتحت صنف التصريحيات في تصنيف سيرل. ويؤيّد صدور هذا الخطاب، وصحّة المعنى التداولي الذي أفاده التحليل المتقدم، استشهادُ الإمام عليٍّ عليه السلام، بهذا الحديث جواباً عن سائل قال له: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِمَ وَرَثْتَ ابْنَ عَمِّكَ دُونَ عَمِّكَ؟ قَالَ: «جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوْ قَالَ: دَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَنِي عَبْدِ



المُطْلَب، فَصَنَعَ لَهُمْ مِدًّا مِنْ طَعَامٍ، قَالَ: فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا، وَبَقِيَ الطَّعَامُ كَمَا هُوَ، كَأَنَّهُ لَمْ يَمَسْ، ثُمَّ دَعَا بَعْمَرَ فَشَرَبُوا حَتَّى رَوَوْا، وَبَقِيَ الشَّرَابُ كَأَنَّهُ لَمْ يَمَسَّ أَوْ لَمْ يَشْرَبْ! فَقَالَ: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطْلَبِ، إِنِّي بُعْتُ إِلَيْكُمْ بِخَاصَّةٍ، وَإِلَى النَّاسِ بِعَامَّةٍ، وَقَدْ رَأَيْتُمْ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ مَا قَدْ رَأَيْتُمْ، فَأَيْكُمْ يَبِيعُنِي عَلَى أَنْ يَكُونَ أَخِي وَصَاحِبِي وَوَارِثِي وَوَزِيرِي. فَلَمْ يَقُمْ إِلَيْهِ أَحَدٌ، فَقُمْتُ إِلَيْهِ وَكُنْتُ أَصْغَرَ الْقَوْمِ سَنًا. فَقَالَ: اجْلِسْ. ثُمَّ قَالَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ: كُلْ ذَلِكَ أَقُومُ إِلَيْهِ، فَيَقُولُ: اجْلِسْ. حَتَّى كَانَ فِي الثَّلَاثَةِ ضَرْبَ بِيَدِهِ عَلَى يَدِي، ثُمَّ قَالَ: أَنْتَ أَخِي وَصَاحِبِي وَوَرِثِي وَوَزِيرِي. فَبِذَلِكَ وَرِثْتُ ابْنَ عَمِّي دُونَ عَمِّي^(١). وربما يعضد ما ذكرنا، ومحاولات تقطيع نص هذا الحديث، واختزاله، وتحريفه، وإخفائه^(٢) وما كان ذلك إلا لدلالته الناصعة التي يحول دون تلقّيها كما هي موانع إيديولوجية معينة.

فظهر مما تقدّم أنّ هذا الخطاب المبكر أشار إلى ثلاثة معالم أو أصولٍ من معالم الإسلام وأصوله هي: التوحيد، والنبوة، والإمامة. وكانت هذه إشارات إجمالية، تعمّقت بتكرار الإشارة إليها في الخطاب القرآني، والخطاب النبوي على امتداد مسيرة الدعوة الإسلامية.

٢- المرجعية العلمية، حديث مدينة العلم أنموذجاً

أ- مدخل عام، وتحليل أولي

لا يكاد يجري الحديث عن عليّ عليه السلام، إلا مقروناً بالعلم، ولا تُذكر مناقبه إلا وكان وافراً علمه في مقدمتها. يرشد إلى ذلك ما حفلت به سيرته من شواهد من أقوال، ومواقف تدل على ذلك، وشهادات عدّة بتفوقه العلمي، على رأسها شهادات معلّمه ومربيّه رسول الله ﷺ. المتعددة له بتلك المنقبة والخصيصة.

١ - خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، النسائي: ٨٣-٨٤/ح ٦٦.

٢ - من ذلك مثلاً ما وقع في تفسير الطبري: ١٩ / ٧٥. حيث أورد الحديث في ذيل آية الإنذار بهذه الصيغة: « إن هذا أخي، وكذا وكذا »! مع أنّه ذكر الحديث كاملاً بالصيغة التي نقلناها في تاريخه: ٣١٩-٣٢١.

وفي إطار إعادة فحص متون الأحاديث النبوية في المناقب العلوية بمجسات الدرس التداولي، نختار من تلك الأحاديث حديثاً مشهوراً في علم علي (عليه السلام). وهو قوله (عليه السلام) المروي عن ابن عباس ومجاهد: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا، فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ»^(١). وقد روي هذا الحديث أيضاً عن علي (عليه السلام)^(٢).

البيئة التركيبية للجزء الأول من هذا الحديث وصفية إخبارية، وفي مثل هذا النوع من الأفعال الكلامية، يتعهد المتكلم بصدق قوله في تمثيل الواقع وتصويره، فيكون اتجاه المطابقة فيه من القول إلى الواقع الخارجي بحسب معايير سيرل وتصنيفاته^(٣). فيكون حينئذ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هو مدينة العلم، وعلي (عليه السلام) بابها. وجاء الجزء الثاني من الحديث جملة شرطية، معطوفة على الأولى، وجوابها طلبي «فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ»، فمن يريد الدخول إلى تلك المدينة، فهو مأمور بإتيانها من بابها. وهذا الشرط ليس تخييرياً كما يبدو من ربطه بالإرادة؛ لأن ربط الكلام بالمتكلم الذي هو هنا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، يُسري خصوصيته إلى كلامه - وقد فصلنا الكلام في هذا الموضوع في بحث حجة السلطة في الفصل الأول - فالذهاب إلى المدينة (النبي) واجب، ومقدمة الواجب واجبة، فيكون الدخول من بابها (علي) واجباً، وبهذا صرح النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قائلاً: «فَلْيَأْتِ الْبَابَ». وبذلك أنجز فعلاً حكماً أو توجيهياً هو (الأمر)، غاية الأمر هي حمل المخاطب على العمل بمقتضاه، ليكون الواقع الخارجي مطابقاً للكلام^(٤).

ب- تحليل الحديث في ضوء العلاقات الائتلافية، والعلاقات الاستبدالية

لاختبار الفرضيات التي ذكرناها لحديث مدينة العلم، سنحلل بنية الحديث أولاً

١- المستدرك: ٣/ ١٣٧ ح ٤٦٣٧. وقد وثق أبو الصلت راوي الحديث الذي جرت محاولات للطعن فيه؛ لتضعيف الحديث، ثم خرج الحديث من طرق صحيحة أخرى ليس فيها أبو الصلت تنتهي إلى ابن عباس ومجاهد، وطريق صحيح آخر من سفیان الثوري ينتهي إلى جابر الأنصاري. فقطع بذلك الطريق على تلك المحاولات. يُنظر: م. ن. ٣ / ١٣٨. وعن صرح بحسنه بعد نقل طرق الزركشي في كتابه اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة المعروف بـ (التذكرة في الأحاديث المشتهرة): ١ / ١٦٥.

٢- معرفة الصحابة: ١ / ١٠٦.

٣- يُنظر: الإنشاء في العربية: ٥٠٣.

٤- يُنظر نظرية الفعل الكلامي: ١٢٥.

على وفق العلاقات الائتلافية، والعلاقات الاستبدالية؛ لأن اللغة ليست عناصر لغوية مفككة، بل هي نظام له قواعد خاصة في رصف عناصره وتركيبها، تؤدي كل منها وظيفة مختلفة بحسب المعنى المقصود. والمتكلم ذو الكفاية اللغوية والتداولية يكون دقيقاً في اختيار كلماته، وطريقة تركيبها، لتناسب غرضه الإنجازي، ومقامه التخاطبي. ومن ثمة ينبغي لمحلل الخطاب التبصر في طرائق التركيب ودلالاتها. ثم نرجع النظر تداولياً إليها ثانياً؛ لمعرفة الفعل الكلامي المنجز؛ الذي يشكل الوحدة الصغرى التي تحقق بها اللغة فعلاً معيناً^(١).

العلاقات الائتلافية هي علاقات ذات محور أفقي، تُلحظ فيها علاقة العنصر اللغوي بما يجاوره من عناصر لغوية أخرى؛ لذا يمكن أن تسمى بعلاقات الحضور؛ وعادة يتم اختيار هذا الترابط والتجاور بين كلمتين على أساس تناسبهما بالمعنى في سياق الاستعمال مع مراعاة العلاقات النحوية والبلاغية^(٢). بالنظر إلى العلاقات الائتلافية في حديث: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب». هناك علاقة ائتلافية بين (أنا) الذي هو مشيرٌ شخصي، مرجعه خارج النص معينٌ بالتكلم النبي ﷺ، وبين (مدينة العلم)، وهذا الائتلاف مستفادٌ من طبيعة المتكلم ومقامه الأسمى، المسلم بها لدى المخاطبين، فلائه مرتبطٌ بمصدر العلم الأعلى، ساع له أن يصف نفسه بمدينة العلم، التي تُحيل على السعة، والشمول، والإحاطة بالعلم، وكان من هذا العلم القرآن الذي أصبح مهيمناً على جميع الكتب السماوية التي قبله، ولا ينطق إلا بوحى يوحى، فعلمه محيطٌ، ومهمينٌ على كل علم، ومطابقٌ للحقيقة، ومعصومٌ من الخطأ والوهم؛ إذن فهناك تمام الانسجام والائتلاف بين العنصر اللغوي (أنا) المشير إلى النبي الخاتم ﷺ، والعنصر اللغوي (مدينة العلم). وهذا التجسير بين العنصرين وإسناد أحدهما إلى الآخر مقصودٌ جدًّا؛ للدلالة على سعة العلم وإحاطته، وتمهيداً للجملة المعطوفة عليها (وعليٌّ بابها).

١- يُنظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: ٤٤.

٢- ينظر: اللسانيات والقد، أوراق بينية، سعد مصلوح: ٤٢. ومدخل إلى اللسانيات: ٣١، ٣٠.

وهناك علاقةً اتلافيةً بين المدينة وبابها؛ فللمدن أبوابها، وبين علي (عليه السلام)، و(بابها). واختيارُ هذا التأليف بينهما؛ للدلالة على ما أوتي من القابلية والاستعداد والعلم، بحيث أصبح بابَ الدخول إلى مدينة علم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، تلك المدينة الأوسع والأشمل في العلم؛ فبابها كذلك؛ إذ يستمدُّ أهميته منه.

أما العلاقات الاستبدالية، فمحورها عمودي تُلحظ فيه علاقةُ العنصر الموجود بالعناصر الغائبة، التي يمكن أن تحلَّ محلَّه؛ لذا سيكون إحضار عنصر، وتغيب غيره في سياق استعمالٍ من متكلمٍ بليغ، يدلُّ على أنه مقصودٌ له، دون غيره؛ لأنه جديرٌ بالتعبير عن مراده، وإنجاز مغزى قوله^(١). وبالعود إلى الحديث لبحث علاقاته الاستبدالية، ودلالاتها، نلاحظ أن النبي (صلى الله عليه وآله)، استعمل (مدينة العلم)، واستبعد قائمةً خياراتٍ متاحة مثل (بحر العلم، منبع العلم، جامع العلم)، ومن شأن المقابلة بين هذه الكلمات المعيبة قصدًا، والكلمة المختارة، أن يثري المعرفة بأسباب ذلك الاختيار؛ فتلك القائمة المستبعدة من الكلمات لا يعهد في اللغة أن تصاحبها كلمة (الباب)؛ فلما جيء بها دون غيرها، دللنا ذلك على أن الإتيان بكلمة (الباب) مقصودٌ لتأدية المعنى التداولي من جعل علي باب تلك المدينة.

ونلاحظُ علاقةً استبداليةً أخرى بين (بابها)، في جملة (وعلي بابها)، وبين زمرة خياراتٍ أخرى سائغةٍ معجميًا، ونحويًا، مثل (من أبوابها، بعض أبوابها، أحد أبوابها، سورها، بناؤها)؛ واضحٌ أن العلاقة هنا علاقةٌ تغاير في المعنى، دعت إلى استبعادها، فالثلاثة الأول منها تشير إلى أن لمدينة علم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أبوابًا أخر غير علي (عليه السلام)، فلما لم يستعملهن، واختار كلمة (بابها)؛ عرفنا أنه يقصد أن لها بابًا واحدًا، وهو علي (عليه السلام)، وهذه منقبةٌ له دون سواه. أما (سورها، وبناؤها)، فهما لا يؤديان المعنى الذي ذكرنا قبل قليل؛ لأنَّ السورَ وظيفتها الحماية، والكلام عن المدخل الوحيد إلى تلك المدينة؛ وبذلك يتضح

عدم مناسبة لفظ (بناؤها) أيضاً مع المقصود، في سياق الاستعمال. وأهم من ذلك كله العلاقة الاستبدالية بين علي (عليه السلام) وأي اسم آخر من المعاصرين للنبي (صلى الله عليه وآله)، فيمكن وضع قائمة طويلة جداً من أسماء المهاجرين والأنصار التي استبعدت كلها من الاختيار. فعرفنا أن المتكلم اختص اسماً واحداً دون سواه، فنص عليه منفرداً، وهو علي (عليه السلام).

هذه التحليلات كلها متآزرة في الدلالة على نوع الفعل المنجز، وهو حصر المرجعية للعلوم النبوية بعلي (عليه السلام)؛ لذلك ختم النبي حديثه، بالشرط ذي الجواب الطلبي: «فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ». وربما في قوله (صلى الله عليه وآله)، تناص من قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَىٰ وَآتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٩]. وهذا الفعل المنجز يكتسب قوته الإنجازية في الإلزام من سلطة النبي (صلى الله عليه وآله). فناسب ذلك أن يكون فعله التأثيري وجوب الرجوع إلى علي (عليه السلام) في تلقي علم رسول الله (صلى الله عليه وآله). وليس لأحد أن يختار غير ذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضُلًّا مُبِينًا﴾ [سورة الأحزاب: ٣٦].

ت - حديث مدينة العلم في مرآة النصوص الكاشفة

إنّ العلم الحقيقي منقبة، والتفرد فيه فضيلة، توجبان لمن انماز فيه المرتبة العليا بدلالة قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [سورة المجادلة: ١١]. فهذا النص المهيمن على ما عداه من النصوص الدينية، يجعل العلم معياراً للتفاضل وعلو المراتب والدرجات، ويلتقي نص هذا الحديث مع شبكة نصوص تكشف عن ثبوت مضمونه، منها ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله)، وهذه بعضها:

- «علي باب علمي، ومبين لأمتي ما أرسلت به من بعدي...»^(١)

- «وإنه لأول أصحابي سلماً، وأكثرهم علماً، وأعظمهم حِلماً»^(٢)

١- المعجم الكبير: ١/ ٩٤. وكنت العمال: ١١/ ٦١٤ ح ٣٢٩٨١.

٢- المصنف: ٥/ ٤٩٠ ح ٣٢١٣١. ومجمع الزوائد: ٩/ ١٠٢ ح ١٤٥٩٦. وتهذيب الكمال: ٢٠/ ٤٨٤.

- «قُسِّمَتِ الْحِكْمَةُ عَشْرَةَ أَجْزَاءٍ، فَأُعْطِيَ عَلَى تِسْعَةِ أَجْزَاءٍ، وَالنَّاسُ جُزْءًا وَاحِدًا»^(١)
تجتمع هذه الأحاديث في بؤرة واحدة، وهي اختصاص علي عليه السلام بعلم رسول الله صلى الله عليه وآله، وتوفره على النصيب الأوفر منه، مع حضور لازمة الحديث عن ذلك، وهي منزلة باب العلم النبوي (باب علمي). وهو تعبير يتناص مع حديث (مدينة العلم). ويؤكد الإمام علي عليه السلام بلوغه هذه المنزلة، واختصاصه بهذه المنقبة في خطب له، فيخبرهم بما اختصه رسول الله صلى الله عليه وآله بأن فتح له أبواب العلم التي تنفتح على غيرها باستمرار، مستعيرًا لفظ الباب أيضًا الذي أصبح كأنه لازمة نصية، أو تصاحب لغوي كلما كان سياق الحديث عن علمه عليه السلام، بل أصبح (باب مدينة العلم) لقبًا يُعرف به^(٢). والألف باب الذي يفتح كل واحد منها على ألف آخر، تعبير عن محور ذلك العلم المترامية، المتصلة بمحيطات العلم النبوي التي تنبع من معين الوحي الذي لا ينضب؛ ولذا يدعو المسلمين ويحثهم للتزود من ندير ذلك العلم في إشارات عدة منها:

- «عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلْفَ بَابٍ يَفْتَحُ كُلُّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ»^(٣).

- «سَلَوْنِي عَنْ كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَقَدْ عَرَفْتُ بَلِيلَ نَزَلَتْ أَوْ بَنَاهَا، أَمْ فِي سَهْلٍ أَمْ فِي جَبَلٍ»^(٤)

- «سَلُونِي فَوَ اللَّهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا حَدَّثْتُكُمْ بِهِ»^(٥).

- «إِنِّي كُنْتُ إِذَا سَأَلْتُهُ أَنْبَأَنِي، وَإِذَا سَكَتُ ابْتَدَأَنِي»^(٦).

٣- الأمين على التأويل:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا نَنْتَظِرُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَخَرَجَ عَلَيْنَا مِنْ

١- شواهد التنزيل: ١٣٦. وتاريخ دمشق: ٤٢ / ٣٨٤. وفيض القدير: ٣ / ٦٠.

٢- من الذين لقبوا الإمام علي عليه السلام بذلك أبو نعيم الاصبهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ١ / ٦١. والسمعاني في الأنساب: ٣ / ٤٧٥. والعيني في عمدة القاري: ١٦ / ٢١٥. الألووسي في روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ١ / ٢٣.

٣- تاريخ دمشق: ٤٢ / ٣٨٥ / ٨٩٩٢. و البداية والنهاية: ٧ / ٣٦٠.

٤- الطبقات الكبرى: ٢ / ٣٣٨.

٥- تفسير القرآن، الصنعاني: ٣ / ٢٤١. وشواهد التنزيل: ١ / ٤٢. والجرح والتعديل، الحافظ ابن أبي حاتم: ٦ / ١٩٢.

٦- الطبقات الكبرى: ٢ / ٣٣٨. وأنساب الأشراف: ٢ / ٣٥١. وتاريخ دمشق: ٤٢ / ٣٧٨.



بَعْضُ بُيُوتِ نِسَائِهِ، قَالَ: فَقُمْنَا مَعَهُ، فَانْقَطَعَتْ نَعْلُهُ، فَتَخَلَّفَ عَلَيْهَا عَلِيٌّ يَخْصِفُهَا، فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَمَضَيْنَا مَعَهُ، ثُمَّ قَامَ يَنْتَظِرُهُ وَقُمْنَا مَعَهُ، فَقَالَ: إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِ هَذَا الْقُرْآنِ، كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى تَنْزِيلِهِ « فَاسْتَشَرْنَا وَفِينَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَقَالَ: لَا، وَلَكِنَّهُ خَاصِفُ النَعْلِ ». قَالَ: فَجِئْنَا نُبَشِّرُهُ، قَالَ: وَكَأَنَّهُ قَدْ سَمِعَهُ^(١).

أول ما يلفت انتباه محلل الخطاب في هذا النص المنقول أمران بارزان:

الأول- النص والسياق: فالنص إخبارٌ والسياق حادثة، لكنها حادثة يتفق وقوعها لكثير من الناس (انقطاع النعل)، فلا خصوصية لها ولا مزية. والإخبار مستقبلي ذو قيمة دينية ومعرفية بالغة الخطورة، والأهمية (القتال على التأويل) مع تعيين من يقوم بتلك المهمة. والنظر الأولي في الحادثة التي جاء في سياقها هذا الحديث وإخباره ذو المحتوى القضوي الخطير الشأن، لا يلمح ثمة مناسبة بين الحادثة وذلك المحتوى القضوي ذي الهياة الإخبارية؛ ولا مطابقة للكلام لمقتضى الحال؛ فالحدث يسير، والحديث مهمٌ خطير. فما صلة خصف النعل، بحديث القتال على التأويل؟

الثاني: ظاهران لغويتان: الأولى إيراد الخبر مبهماً أول الأمر على نحو الفرد المردد- بمعنى أحدكم من دون تعيين - في دائرة واسعة الأطراف. فما دلالة هذه الظاهرة اللغوية في هذا الاستعمال؟ والظاهرة الثانية رفع ذلك الإبهام بتعيين المقصود، ولكن بغير اسمه الصريح، بل بعمله الذي كان متلبساً في أثناء الكلام، مُعبراً عنه بصيغة اسم الفاعل المضاف إلى معموله (خاصف النعل). فما دلالة العدول من الاسم الصريح إلى الصفة، واختيار الصفة المرتبطة بالحادثة دون غيرها؟

هذه الأسئلة تشحذ ذهن، وتمهده للدخول إلى أروقة الحديث، والتعرف إلى مرامييه، ومقاصده، وتزوده بأضواء كاشفة للبحث عن إنجازياته، عبر التوفر على أجوبتها؛ ولذا ينبغي أن يوضع هذا الحديث في سياقٍ أوسع للحصول على أفقٍ أرحب،

وفهم أصوب، ثم يجري تحليله في سياقه الخاص؛ فإن دراسة السياق الأوسع ضرورة اقتضتها الدلالات الهامشيّة، والإحالات التاريخيّة المضمرّة لكلمة (التأويل)؛ فالقتال على التأويل، يشير إلى مشكلات اجتماعيّة وسياسيّة يصل بعضها إلى القتال، تنشأ من تحريفات لمعاني القرآن الكريم، وتعاليم الإسلام. وفي هذا إشارة خفيّة إلى سنّة تاريخيّة، تتمثل في مسار التحريف الذي قامت به الأمم السالفة في الكتب السماويّة السابقة، وشرائع الرسل المبعوثين إليهم.

وقد أخبر النبي محمد ﷺ، أصحابه بأنهم سائرون على سنن من قبلهم حذو القذة بالقذة، فقد روى أبو سعيد الخدري، عن النبي ﷺ، أنه قال: «لَتَبْعُنَ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، شِبْرًا شِبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ بَعِثْتُمُوهُمْ»، قلنا: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: «فَمَنْ! (١). وقد كان من سنن تلك الأمم تحريف كتبهم السماويّة، قولاً وتأويلاً. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿...مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...﴾ [سورة النساء: ٤٦]. وقال تعالى في موضع آخر: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [سورة المائدة: ١٣]. وقد فُسّر هذا التحريف بتبديل معاني الكلام، وتأويله على غير وجهه (٢). فترتب على هذا التحريف تشوّه الرؤية الدينيّة، وتبدّل الصورة الأصليّة للدين، وضياع أهدافه ومقاصده، ممّا يلقي بظلاله على شؤون الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة التي لها صلة وثيقة بالرؤية الدينيّة، فتمسّ الحاجة إلى من يصحّح حركة الانحراف تلك، فيبعث الله تعالى الأنبياء، ويرسل الرسل، ليعيدوا حركة الدين إلى مسارها السليم، ويحيوا ما انطمس من معالمه، ويأخذوا بأيدي الناس إلى الصراط المستقيم، بعد أن فرقهم السبل، وهكذا كلّما طرأ التحريف، وفسد التأويل، وكادت أن تُحقّق صورة الدين والحقيقة، وتضيع

١- صحيح البخاري: ٩/ ١٠٣ / ج ٧٣٢٠.

٢- جامع البيان: ٦/ ٤٣٢، ١٠/ ٣١٣. والجامع لإحكام القرآن: ٦/ ١١٥.

معالم الرشد، بعث الله تعالى أنبياءه أو رسله لمعالجة ذلك^(١). حتى وصل الأمر إلى خاتم النبيين محمد ﷺ: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرَّسُولِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩]. لكن لما كان رسول الإسلام هو خاتم النبيين^(٢). فينبجس سؤال عمن سيتولى تصحيح الانحراف في رسالته وأُمَّته التي أخبر أنها ستتبع سنن من قبلها من اليهود والنصارى؟

إذاً عبارة (القتال على التأويل) أحالتنا إلى المعرفة المشتركة، والافتراضات السابقة عند أطراف عملية التخاطب، ومن ثمة أمكن إعادة تسييق نص الحديث في سياقه الثقافي العام، ثم وفر مدخلاً أرحب، ومعرفة أوسع، وفهماً أفضل للنص، واقترباً من الإجابة على الأسئلة التي طُرحت في مستهل هذا البحث، ولم يبقَ إلا أن نعين سياق الحديث الخاص، ومتمنه اللغوي؛ للوصول إلى دلالاته، وإنجازياته.

في سياق الحديث طرحنا سؤالاً عن المناسبة بين حادثة عادية وهو خصف النعل، وإخبار مستقبلي مهم عمن سيقا تل على التأويل، وقد يبدو مما قدّمناه من الكلام على سنّة التحريف وحركة التصحيح أنّ الفجوة بين الحادثة والمحتوى القضوي قد ازدادت اتساعاً؛ لما اتّضح من خطورة التحريف والتأويل، وأهميّة التصحيح والتعديل. لكنّ قليلاً من التأمل كافٍ في إيجاد المناسبة بينهما، وحسن توظيفها؛ لأنّ القاسم المشترك بين الحادثة والحديث هو الخلل، والإصلاح، ووحدة المصلح. للاقترب من أجواء ذلك الحدث وما اتّصل به من حديث، لتخيّل الأمر كأنه مشهد متجسّد نشاهد فيه الرسول ﷺ، وأصحابه يُحيطون به، وهم يقفون جميعاً وعليّ جالسٌ يُصلح أو يخلص

١- ممّا قاله الإمام علي (عليه السلام) في بيان تلك المهام، وتوالي إرسال الرسل: «لَمَّا بَدَلْ أَكْثَرَ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ، فَجَهِلُوا حَقَّهُ، وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ، وَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ، وَاقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ، فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرِ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذِنُوا مِنْهُمْ بِفِطْرَتِهِ، وَيَذْكُرُوا لَهُمْ مَنبِيَّ نَعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثْبِتُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرَوِّحُوا لَهُمُ الْقُدْرَةَ ... وَلَمْ يُجَلِّ اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ، أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ، أَوْ حُجَّةٍ لَازِمَةٍ، أَوْ حُجَّةٍ قَائِمَةٍ ... إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِإِنْجَازِ عِدَّتِهِ وَإِتْمَامِ نُبُوتِهِ» مع البلاغة: الخطبة الأولى / ٤٣-٤٤.

٢- قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [سورة الأحزاب: ٤٠].

النعل، فأراد أن يستثمر موقف الخلل الذي عطل المسير، ويتقل بهم إلى خلل أكبر يؤثر في مسيرتهم ومسيرة الإسلام، ولأجل أن يُحفز أذهانهم، ويثير انتباههم ابتدأهم بخبر فيه إبهام وتشويق، فقال لهم: «إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِ هَذَا الْقُرْآنِ، كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى تَنْزِيلِهِ» وهنا تحمّسوا جميعاً لمعرفة من يقوم بتلك المهمة الخطيرة، ويحظى بتلك المنزلة الرفيعة، وذلك كله من شأنه أن يزيد من أهمية الخبر والمخبر عنه؛ فقد نجحت هذه الاستراتيجية في شدّ المخاطبين إلى الخطاب؛ لذلك استشرّفوا ومدّوا أعناقهم، لمعرفة الفائز بذلك اللقب، وكلّ منهم يريد لنفسه: (فَاسْتَشْرَفْنَا وَفِينَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ).

فجاء الجواب ليحسم النزاع: «لَا، وَلَكِنَّهُ خَاصِفُ النَّعْلِ». صدر بنفي أن يكون هو أيّ أحد من الصحابة المتجمهرين حوله ﷺ، وأشار إلى أنه عليّ عليه السلام، لكن بغير اسمه الصريح، بل باسم العمل المتلبس به وقتئذٍ (وَلَكِنَّهُ خَاصِفُ النَّعْلِ)، فكأنه يقول: لا تستخفّوا بعليّ الذي يصلح نعلي الآن؛ لأنه هو من يتصدّى لمهمة التصحيح، وإصلاح الخلل في التأويل، بل سيقاتل على إثبات التأويل الأصيل، ضدّ أهل التأويل المنحرف، والتفسير بالرأي والهوى. وإرجاع الأمر إلى حالته الأولى، لاسيّما إذا عرفنا أن التأويل في اللغة يعني إرجاع الأمر إلى أوله، وجمعه وإصلاحه^(١).

وبذلك بان سرّ الظاهرتين اللغويتين (الإبهام في الإخبار، والوصف في تعيين المخبر عنه دون الاسم الصريح)، وتجلّى مبدأ الصلة بين الحادثة والحديث؛ إذ تحقّق أكبر قدر من التأثير مقابل أقلّ جهد من التفكير، عبر التركيز على المعلومات الأكثر صلة، وجذب انتباه المخاطب؛ لأنّ التواصل اللغويّ الناجح يعتمد على تقديم المعلومات ذات الصلة بموضوعه وسياقه^(٢).

بعد هذا العرض التحليليّ المفصّل لدلالات نصّ الحديث وسياقه العام والخاص، ليس من المجازفة عدّ القتال على التأويل منقبةً لعليّ عليه السلام وفضيلةً خاصّة، ومقاماً فريداً

١- يُنظر: تهذيب اللغة: ١٥ / ٤٣٧ / مادة (أول). ولسان العرب: ١ / ٣٢ / مادة (أول).

٢- يُنظر: نظرية الصلة أو المناسبة: ١٥. وقاموس التداوлие: ٢٣٠.

له، ويعضد هذا الفهم المقابلة التي أجراها الرسول ﷺ، بين مقاتلته على التنزيل، ومقاتلة علي عليه السلام على التأويل، فالرسول ﷺ هو قائد حرب التنزيل الذي هو أصل القرآن؛ لتثبيت الإسلام، وردّ محاولات اجتثاثه، وعلي عليه السلام هو قائد حرب التأويل، ومسيره التصحيح؛ للحفاظ على ذلك الأصل من التشويه، والتحريف، مما يساعد على امتداده السليم، ونموه القويم. وواضح أنّ وقوع القتال على التأويل يكون في زمن ليس فيه رسول الله ﷺ، وإلا لو كان موجوداً لكان هو من تصدى لتلك التأويلات المنحرفة، وقاتل من يستند إليها في سلّ السيف عليه؛ لذا يكون علي عليه السلام نائباً، وممثلاً له ﷺ في حرب التأويل، ويقا تل على الحق، وخصمه على الضلال والزيف، بدلالة هذه المقابلة، أي لما كان قتال الرسول ﷺ، على التنزيل مقطوعاً بأحقّيته، فعدوه مقطوع بضلالته، فلما قابل بينه وبين قتال علي عليه السلام على التأويل، ثبت لحرب علي عليه السلام ذلك. إذ التقابل مساراً تأويلي، يتيح رصد وجوه المعنى، والعلاقات بين مكونات الخطاب، وفهم أسرارها^(١). فما خصّ به علي عليه السلام، في هذا الحديث يُعدُّ منقبةً خاصةً، ومنزلةً رفيعةً له، وقد فهم المتلقون الأولون الحاضرون للخطاب (الحديث) هذا المعنى، وأدركوا ذلك المغزى؛ لذا تطلّع كل واحد منهم ليكون صاحبها، والمعني بها.

وهذه الفضيلة غير مقصورة على القتال؛ بل هي القتال المستند إلى امتلاك التأويل الأصيل؛ وإلا لا فضيلة في ذلك. وإنّا ذكر القتال بياناً للحد الأقصى من التوضيحية، بعد أن يتجاوز أصحاب التأويل المحرّف عن الأصل، إبداء الرأي المخالف، إلى رفع السيوف، وإعلان الحرب، وإلا كيف يُعدُّ قتاله على التأويل منقبةً إذا لم يكن عالماً بحقائق التأويل ومساراته، ومفرّقاً بين سليمه وسقيمه؟! ولا موجب لتضييق معنى الحديث بقتال الإمام علي عليه السلام للخوارج، فالمسألة أعم من ذلك؛ لأنّ الانحراف الذي تمظهر في أبعاد سياسية، واقتصادية، انطلق من تحريفات وتأويلات لمفاهيم دينية بعضها ناتج

عن عمد، وبعضها الآخر عن تعصّب وقصور فهم، أدّت هذه التحريفات والتأويلات الزائفة، وما ترتّب عليها من أحداث، ومعارك، وفتن، إلى تصدّع في الكيان الإسلامي، وتضييع لجملة من حدوده، وتغييب لبعض معالمه. وهذه سُنّة تاريخيّة فكلّ رسالة دينيّة، أو ثورة سياسيّة، تطرأ عليها بعد مرحلة التأسيس حالات من الانحراف عن مسارها الأصلي، وهذا أمرٌ يصدّقه الواقع والتاريخ، وقد أشار إليه القرآن الكريم، والنبي ﷺ كما قدّمنا في بداية تحليل هذا الحديث.

هذه محاولةٌ لإبحار تحليليّ، أو فهم مُبحرٍ في شبكة العلاقات الدلاليّة لنص الحديث، والسياقات المعرفيّة الحافّة به، والافتراضات الثقافيّة في بيئته التخاطبيّة، وإشاراتٍ إلى ما قبله، وما بعده، وما قارنه من أحداث وقرائن. يمكنُ أن يعتمدَ عليها في الكشف عمّا تمّ تبليغُه، وما تمّ إنجازُه من أفعال الكلام بهذا الحديث الموجز، وهو بالنظر إلى ما تقدّم كلّ منهُ عليّ ﷺ، مقام الأمين على التأويل، وقائد الحركة التصحيحيّة، والمصلح لما أفسدته الصراعات والتأويلات من المفاهيم الدينيّة، والقائم بإعادة الروح المحمديّة إلى روح الكيان الإسلامي. وقد أنجزَ ذلك من خلال فعلٍ كلاميّ غير مباشر؛ لأنّ الفعل الكلامي غير المباشر هو أن نقولَ شيئاً، ونعني غيرهُ^(١)، فالتلفظ الحرفي كان إخباريّاً، والفعل المتضمّن فيه إنجازيّاً؛ دلّ عليه السياق، فاختلَفَ معنى الكلام عن معنى المتكلّم، وهذا جوهر الأفعال اللغويّة غير المباشرة عند سيرل^(٢).

ولهذا الإنجاز التداوليّ أفعالٌ تأثيريّة، تتمثّل في وجوب اهتداء المسلمين بعليّ ﷺ، والرجوع إليه فيما يشكلهم من معاني الدين، ومعالمه، وتأويلاته، واتباعه في ذلك عند اختلاف الآراء، ونصرته في حروبه. وينسجُم معنى هذا الحديث مع فضائله، ومؤهلاته الثابتة له، في أحاديث نبويّة عديدة، ومنها أنّه باب مدينة علم رسول الله ﷺ الذي تقدّم بيانه.

١- يُنظر: قاموس التداوليّة: ٢٦.

٢- يُنظر: العقل واللغة والمجتمع: ٢٠٦.

٤- خطاب الغدير بين الإخبار والإنجاز

كان خطاب الغدير وما زال أهم مواطن الاشتباك والخلاف التأويلي في التاريخ الإسلامي؛ فقد قُدمت فيه أقدمُ القراءات التأويلية، وأهمُّها على الإطلاق^(١)، وما زال بؤرةً للحجاج المُستدام؛ فهو عند بعض المسلمين ختامُ المناقب العلوية، وأعلىها رتبةً، وأصرحها إنجازاً في جعل الإمامة المطلقة لعلِّي^{عليه السلام}، بعد الرسول^{صلى الله عليه وآله}، وعند بعضهم الآخر ليست سوى إخبار عن لزوم محبة علي ونصرته، ولا جديد في هذا الإخبار؛ سوى التوكيد لأحاديث نبوية سابقة، ولا مزية فيه؛ لأنَّ النصر ثابتةٌ لسائر المؤمنين.

فهاتان قراءتان تحليليتان لخطاب النبي^{صلى الله عليه وآله} بغدير خم في السنة العاشرة للهجرة النبوية، العام الذي أعلن فيه النبي^{صلى الله عليه وآله} النفير العام للحج لأول مرة، وكانت آخر حجة له أيضاً؛ لأنَّه توفي بعد ثلاثة أشهر تقريباً من تلك الحجة فسُميت بـ(حجة الوداع). وأخبار صدور تلك الخطبة بمنطقة (غدير خم) في الثامن عشر من ذي الحجة في طريق العودة من الحج متواترة^(٢)، لكنَّ أغلب المصادر الإسلامية لم تنقل من تلك الخطبة إلا مقاطع قصيرة جداً مع بعض الاختلاف في ألفاظها، على الرغم من التصريح بأنها كانت خطبة طويلة ومفصلة وشاملة لكل ما يحتاجه المسلمون إلى يوم القيامة!^(٣) وهو ما يلائم كونها خطبة، ويناسب كونها وصيةً لنبي - لا نبي بعده - يخبر قومه بأنَّه مفارقهم. ولم تُنقل خطبة الغدير كاملةً إلا في بعض مصادر الإمامية^(٤). لكنَّ في المنقول من ذلك الخطاب الغديري الحافل - على وجازته واختزاله - كفايةً لدراسة موضوع الخلاف فيه، وتحديد دلالاته.

١- الخلاف حول دلالة خطاب الغدير هو خلافٌ في أهم أدلة الإمامة، التي قال فيها الشهرستاني: «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة؛ إذ ما سُئل سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُئل على الإمامة». الملل والنحل: ٢٤.
٢- روى حديث الغدير ونقله أكثر من ١٢٠ صحابياً وصحابياً، و٨٤ من التابعين، و٣٦٠ من أئمة الحديث وحُفَظَه. لذا لا يُعبأ بمن شكك به من المتأخرين زمنًا عنه؛ فحتى البدييات العقلية وجدَّ من يشكك فيها. بل لا تكاد تجد حقيقة أو فكرة في هذا الوجود إلا وتجد من يناقش ويجادل في صحتها، مهما كانت واضحة؛ لذلك انبرى علماء المسلمين للتصدي لكل في طعن أو ضعف في واقعة الغدير، فكتب الطبري مجلدين ضخمين في طرق حديث الغدير فقط. يُنظر البداية والنهاية: ١١ / ١٤٦.
٣- يُنظر: المعجم الكبير، الطبراني: ٥ / ٢١٢ / رقم الحديث: ٥١٢٨. والبداية والنهاية: ٥ / ٢٢٨. وجمع الزوائد، الهيثمي: ٩ / ١٠٥.
٤- يُنظر: الاحتجاج، الطبرسي: ١ / ١٣٣-١٣٨. واليقين باختصاص مولانا علي^{عليه السلام} بإمرة المؤمنين: ٣٤٣-٣٤٦. روضة

ويمكن الخروج من مجموع تلك المقاطع المنقولة على اختلافها بالمقدار المتيقن صدوره من تلك الخطبة، والمتواتر منها في كتب الحديث، ويتمثل فيما روي عن أبي الطفيل عن زيد بن أرقم قال: «لما رجع رسول الله ﷺ عن حجة الوداع، ونزل بغير حرم، أمر بدوحات فقممن»، ثم قال: «كأنني دُعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر»: «كتاب الله عز وجل، وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تحلفوني فيهما، فإنهما لن ينفرقا حتى يردا علي الحوض» ثم قال: «إن الله عز وجل مولاي، وأنا ولي كل مؤمن» ثم أخذ بيد علي عليه السلام فقال: «من كنت وليه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه» فقلت: «لزيد سمعته من رسول الله ﷺ؟» فقال: «ما كان في الدوحات أحد إلا رآه بعينه، وسمعه بأذنيه»^(١). وقريب منه ما روي عن البراء بن عازب، أنه قال: «أقبلنا مع رسول الله ﷺ في حجته التي حج، فنزل في بعض الطريق، فأمر الصلاة جامعة، فأخذ بيد علي»، فقال: «ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟» قالوا: بلى، قال: «ألسنت أولى بكل مؤمن من نفسه؟» قالوا: بلى، قال: «فهذا ولي من أنا مولا، اللهم وال من والاه، اللهم عاد من عاداه»^(٢). وهذا المقطع وإن اختلفت ألفاظه باختلاف الناقلين له، لكنّه اختلاف يسير لا يغيّر المعنى الأساس، فيبقى المؤدى واحداً^(٣).

لا يوجد في هذا المقطع من الخطبة ما اختلف فيه، أو يمكن أن يختلف فيه سوى المعنى الاستعمالي لكلمة (المولى) الواردة فيه؛ فهي محل التجاذب والتقاطع والخلاف في الدلالة والتأويل، والإنجاز؛ لذا فهي مفتاح تحليل هذا الخطاب، وفصل الاشتباك بين اتجاهات تفسيره. لكن ذلك يتطلب إعادة قراءة نص الخطاب الغديري في سياق صدوره وما حف به من أحداث، واتصل به من كلام، أي تفكيك النص وإعادة تأثيته في ضوء السياق الموقفي والسياق اللغوي، مع الاستعانة بالقرائن الحافّة به من نصوص

١- خصائص الإمام علي: ١٥٠/ ح ٧٩. ويُنظر: المعجم الكبير: ٥/ ٢١٢ ح ٥١٢٨. والمستدرک على الصحيحين: ٢/ ١١٨ ح ٤٥٧٧.

٢- سنن ابن ماجه: ٣٦/ ح ١١٦.

٣- يُنظر: سنن الترمذي: ٥/ ١٦٣ ح ٣٧٨٨.

ومواقف؛ وصولاً إلى أجواء الخطاب وبيئته كالمُتلقي الحاضر فيها. ولأن حديث الغدير قد كُتب في طريقه، ودلالات متنه اللغوي، وتلقي المسلمين له، مقالات، وبحوث، وكتب مفردة كثيرة جداً، وموسوعات كبيرة، سينتخب البحث بعضاً منها، مقتصرًا على الأهم، والأكثر صلة بموضوع الدراسة.

أ. سياق خطاب الغدير

يمثل السياق الإطار العام الذي تجري فيه عمليات التواصل والتخاطب، فكل استعمال لغوي لا يقع إلا في سياق خاص به، يلقي بظلاله عليه في طريقة نسجه، وتركيبه، واختيار مفرداته، وتلقي دلالاته، وإدراك مراميه؛ لذا يحضر السياق عند المتكلم والمخاطب قبل إلقاء الخطاب، فيكون مقدمة مضمرة تسهم في إنتاج الكلام من طرف المتكلم، وتمهد لفهمه من طرف المخاطب؛ لذا يخفق عادة من تخفى عليه المناسبات والظروف التي أنتج فيها الخطاب أو الكلام، في إدراك بعض مقاصده، ومراميه. والسياق المقصود هنا السياق التداولي العام الذي يشمل المرجعيات الفكرية المشتركة، والافتراضات السابقة، والظروف والأحوال المحيطة بالخطاب، أو المناسبات المكتنفة بالحدث الكلامي^(١). ومن ثمة ينبغي أن تسبق أية عملية تحليل خطاب ما، الإحاطة بمكونات سياقه العام، وأجواء صدوره الخاصة، وليس خطاب الغدير خارجاً عن ذلك؛ لذا سنقدم الحديث عن سياق خطاب الغدير، قبل الحديث عن متنه اللغوي. من جهة المرجعيات الفكرية والسياق الثقافي، فالمتلقون لخطاب الغدير مسلمون، ومن أصول إسلامهم الإيمان بأن النبي محمد ﷺ، الذي خاطبهم يوم الغدير صاحب أعلى سلطة روحية، ومرتبة دينية، فهو خاتم الأنبياء والمرسلين، الذي يمثل إرادة السماء؛ فلا ينطق إلا بوحى من الله تعالى، ولا يبلغ إلا عنه - عز وجل - وهو معصوم أمين فيما يبلغ؛ ومن ثمة تستمد خطاباته وأحاديثه سلطتها، وإلزامها منه ﷺ، وتكون

١ - قدم الدكتور ثروت مرسي دراسة مفاهيمية مهمة عن السياق والمعرفة المشتركة في المجال التداولي. يُنظر كتابه في التداوليات الاستدلالية: ١١٧ - ١٤٩.

إنجازات كلامه مستجمعة لشروط الموفقية والنجاح، وتكون أفعالها التأثيرية وجوب الطاعة، ولزوم الامتثال. هذا هو السياق العام الذي ورد فيه حديث الغدير. أما السياق الخاص فيتمثل في الظروف والأحداث التي اكتنفته، ونجد في هذا المجال توقيتات، وأحداثاً، وإجراءات لافتة؛ فرمان الخطاب كان الأشهر الأخيرة من حياة النبي ﷺ، في السنة العاشرة للهجرة، حيث أمره الله تعالى بدعوة الناس إلى الحج: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ سورة الحج: ٢٧. وبعد إكماله مع المسلمين مناسك الحجة الأولى والأخيرة له مباشرة، وهذا له أثره في صفاء النفوس واستعدادها لتلقي الخطابات الدينية، ومن حيث المكان فاختر وادي غدير خم بمنطقة الجحفة بين مكة والمدينة، حيث مفترق طرق قوافل الحجاج، وهو مكان مناسب لنزول القوافل، واستراحة المسافرين؛ لوجود الماء والشجر^(١)، والوادي من ناحية فيزيائية معهوده جداً يعطي للصوت قوةً وصدىً أكبر من المكان المفتوح؛ مما يسهل عملية سماعه، وتظهر أهمية ذلك في زمن لم تظهر فيه وسائل تكبير الصوت بعد، والخطيب يريد إلقاء خطابه على آلاف المحتشدين له.

واتخذ النبي ﷺ، مجموعة من الإجراءات الممهدة لإلقاء خطابه، تمثلت في التوقف ليدركه من تخلف عنه من المسلمين، وإرجاع من تقدم منهم، وهذا يدل على أمر مهم جداً اقتضى إرجاع القوافل المتقدمة مع ما فيه من مشقة واضحة على المسافرين. ثم أمر بتهيئة مكان الاجتماع، وأمر بالنداء بالصلاة جامعة، وهو نداء كان يمثل إعلان النفير العام، والدعوة للاجتماع العام، لحدوث أمر طارئ، للتداول بشأنه، أو التبليغ عن نزول آيات، أو صدور أوامر إلهية تجاه أمر خطير. وبعد إتمام الصلاة، صنع له منبر من أقتاب الأبل، صعد عليه وألقى خطبته، في يوم شديد الحر، فقد كان الحاضر من المسلمين يومئذ يضع بعض رداءه على رأسه، وبعضه الآخر تحت قدمه من شدة

الرمضاء. ولا شك في أن هذه الإجراءات كلها تدلُّ على أن هناك أمراً غاية في الأهمية استدعاها، يُرادُ تبليغُه للمسلمين، وهي كافية لإثارة فضلوهم وتهيئة نفوسهم لمعرفة ذلك الأمر؛ فتلك الإجراءات والاستعدادات لا تنسجم مع خطابٍ إبلاغيٍّ عاديٍّ. ثم حفَّزَ النبي ﷺ أذهانَ مخاطبيه، وأثارَ فضولهم أكثر عندما أخبرهم قائلاً: «كَأَنِّي دُعِيتُ فَأَجَبْتُ»، وهو بذلك ينعي نفسه، ملمحاً أن خطابه هذا هو خطابٌ مودَّع، مشرفٌ على الرحيل؛ وكل من يكون في هذا الموقف لابد أن يوصي بأهم ما يعنيه، فكيف إذا كان الراحل هو من لا نبيَّ بعده؟! وبتسويق هذا الخطاب في سياقِ الوداع للأمة، يكون قد شحذَ الذهنَ بأقصى درجات الانتباه، ورفعَ بذلك درجة الوعي بأهميته مضامينه^(١).

وربما يقفزُ إلى الذهن سؤالٌ مفاده لماذا لم يلقِ النبي خطابه في مكة حيث يجتمع الحُجاج، مادام الأمر مهماً؟ ولهذا السؤال جوابان: جوابٌ غيبيٌّ وهو أن النبي أعلم بالمكان المناسب؛ لأنَّ الله تعالى أمره بالإبلاغ في هذا المكان. والجواب الثاني يمكن تلمُّسه ضمن المعطيات المحسوسة المتوقَّرة، ومراعاة الظروف الطبيعية، وبملاحظة ذلك يمكنُ تعقُّلُ تأجيل ذلك الخطاب الإبلاغي إلى ما بعد نهاية الحج؛ لأنَّ النبي ﷺ كان مشغولاً بتعليم المسلمين مناسك الحج؛ لأنَّها المرة الأولى التي يحجُّون فيها معه والأخيرة، ومن شأن ذلك الإبلاغ أن يربك الأوضاع، ويشتت الأذهان عن ضبط مناسك الحج، وتوجَّه الحُجاج إلى الله تعالى من جهة، وتزدادُ فرصة ضياع ذلك الإبلاغ بسبب انشغال المسلمين بتعلُّم مناسك الحج من جهةٍ أخرى.

ب. التحليل التداولي لنص خطاب الغدير

بعد الإحاطة بالسياق العام والخاص الذي احتضن خطاب الغدير، نكون قد قطعنا نصف الطريق إلى تحديد دلالات نصِّه ومغزاه، فلم يبقَ إلَّا النظرُ بعينِ تداوليةٍ فاحصةٍ إلى نسيج نصِّه، ومعاني ألفاظه؛ للوصول إلى المعنى الملائم لذلك السياق. وقد تقدَّم أن المقطع

المُجْتَرَأ من حديث (خطاب) الغدير، المنقول إلينا في أغلب المصادر الإسلامية، ناصعُ البيان وواضحُ الدلالة، ولم يُختلف فيه إلّا في تفسيرِ كلمة (المولى)، لكنّه اختلافٌ عميقٌ يغيّرُ المسارَ التأويليَّ للحديث، ويطرّبُ عليه تغيّرُ الموقفِ الديني والسياسي تغيّرًا كبيرًا.

قلنا إنّ ذلك الخلاف أوجدَ القراءتين التأويليتين المعروفتين في تاريخ الإسلام، قراءة ترى في خطاب الغدير إنجازًا تداوليًا ينقلُ فيه النبي محمد ﷺ، ولايته العامة على المسلمين - في شؤون الدين والدنيا - للإمام عليّ عليه السلام من بعد وفاته. وقراءة لا ترى فيه سوى تأكيدٍ للزومِ محبةِ عليّ عليه السلام ونصرته. ولأجل معرفة سلامة القراءتين وصوابهما؛ سنعرّضهما لثلاثة اختبارات: الاختبار المعجمي، والاختبار السياقي، والاختبار في ضوء النصوص الحافّة بالخطاب:

١- الاختبار المعجمي: المولى والأولى والوليُّ ترجعُ إلى مادة (وَلِيَ)، التي دلّت هي ومشتقاتها على معانٍ عدّة بحسب سياق استعمالٍ مثل: ابن العم، والناصر، والمُحب، والجار، والحليف، والأولى بالأمر، والعبد، والمُعْتَق، والسَيِّد، والمنعم، والمنعم عليه، وكُلُّ مَنْ وَلِيَ أَمْرًا أَوْ قَامَ بِهِ فَهُوَ مَوْلَاهُ وَوَلِيُّهُ^(١). فمن الناحية المعجمية الصرفة فالقراءتان التأويلتان سليمتان؛ لأنّهما لم يخرججا عن المعاني المعجمية المرصودة لكلمتي (الولي، والمولى). لكنّ هذا النظر المعجمي غير كافٍ لتحديد المعنى الاستعمالي للكلمة؛ لأنّه من دون النظر في السياق اللغوي، والمقام التخاطبي، يبقى الباب مفتوحًا لكل تلك المعاني المتعدّدة، والسياق - بمعناه التداولي - هو من يعيّن واحدًا منها، مستبعدًا باقي قائمة الاحتمالات^(٢)؛ لذا ننتقلُ إلى الاختبار السياقي لمعرفة المعنى المقصود من (المولى والولي) في حديث الغدير، ومعرفة صوابية القراءتين المذكورتين.

١- يُنظر: كتاب العين: ٨ / ٣٦٥. حرف الواو، مادة (ولي). ومقاييس اللغة: ٦ / ١٤١. كتاب الواو، باب الواو واللام وما يثلثها (مادة ولي). والنهاية في غريب الحديث والأثر: ٥ / ٢٢٨. حرف الواو، باب الواو واللام.
٢- يُنظر: اللغة معناها ومبناها: ٣٩.

٢- الاختبار السياقي: أول ما ينبغي أن نختبر به سلامة التأويلين للمنجز بمقولة: (من كنت مولاه، فهذا علي مولاه)، هو انسجامهما وملاءمتها لسياق الاستعمال الذي وردت فيه لفظاً ومقاماً؛ رعاية لمبدأ المناسبة (الصلة)؛ ولأن السياق من أقوى القرائن في تعيين المعنى، إعمالاً وتخصيصاً، أو إطلاقاً وتقييداً، أو حقيقةً ومجازاً. وفي هذا المجال يظهر أن القراءة التأويلية الملائمة للسياق هي القراءة التي ترى أن مقولة: (من كنت مولاه، فهذا علي مولاه)، هي فعلٌ إنجازيُّ نقلٌ بمقتضاه المتكلم (النبي) ولايته العامة على المسلمين إلى المعين بالاسم، وإشارة اليد (علي)؛ لأن مراجعة السياق الذي صدر فيه خطاب الغدير بالتفصيل الذي تقدّم يأخذنا مباشرة إليها؛ فالنبي ﷺ، بعد أن جمع قومه في ذلك الحر الشديد ممن كانوا معه في الحج، وأرجع من تقدمه منهم، على ما فيه من المشقة، فخطب فيهم وأخبرهم أنه على وشك مغادرة الحياة قائلاً: «كَأَنِّي دُعِيتُ فَأَجَبْتُ»، فخطابه خطابٌ وصيةٌ ووداع، وقد جرت عادة العقلاء والحكماء والزعماء إذا بان لهم دنوُّ الأجل، وقرب الرحيل أن يجمعوا قومهم، ويوصون بأهم ما يشغلهم من مصير الأمور بعدهم، وجرت عادة الزعماء على تسمية من يخلفهم على إدارة أمور الناس بعدهم، بل الإنسان العادي إذا كان عاقلاً يحرص على مستقبل أولاده وأسرته من بعده، فيتخذ من الإجراءات، ويترك من الوصايا ما يضمن صلاحهم، ويمنع تنازعهم، ولا يتركهم هملاً في مهبّ ريح الحوادث، وعوادي الزمن. فكيف إذا كان نبياً رسولاً يعلم أنه على مقربة من الموت، ولا نبي بعده أبداً؟!

وفقاً لهذا يكون خطاب الغدير منسجماً تماماً مع سياقه ومقامه، إذا أوصى النبي بكل ما يحفظ كيان أمته، ويصون رسالته - فالخطبة بحسب ما وصفوا كانت شاملة - ثم أوصى بالقرآن وبأهل بيته، ثم خصّ علياً من أهل بيته ﷺ، بأن نصبه لهم ليدبر شؤونهم، ويرجعون إليه في أمورهم، وله عليهم حق الطاعة والامثال، ورفع يده إشهاراً وإعلاناً بذلك قائلاً لهم ما مؤداه: نقلت ولايتي عليكم إلى عليّ ﷺ من بعدي. فتأمل الخطاب



باختلاف نقله تجده منسجماً مع ما قلنا: « فَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ، فَقَالَ: «أَلَسْتُ أَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟» قَالُوا: بَلَىٰ، قَالَ: «أَلَسْتُ أَوَّلَىٰ بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ؟» قَالُوا: بَلَىٰ، قَالَ: «فَهَذَا وَلِيُّ مَنْ أَنَا مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، اللَّهُمَّ عَادِ مَنْ عَادَاهُ».

وبملاحظة السياق اللغوي يكون المعنى أكثر وضوحاً وانسجاماً؛ لأنه تضمن استنفهاً تقريرياً: «أَلَسْتُ أَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟»؛ لأنه معلومٌ لديه، وغايته التحفيز والتهيئة لما بعده، فعندما يُقَرَّرُونُ بِأَلَسْتَهُمْ بما سألمهم عنه، فذلك يزيد الأمر رسوخاً في أنفسهم، ويحقق المستوى الأعلى من الإقناع، بما سيأتي من الكلام، فيسلموا به؛ لأنه جعله مقدمةً موجبةً لنتيجة، وهم سلموا بالمقدمة فلا يسعهم إنكارَ نتيجتها. وفي ذلك أيضاً إشرافٌ للمخاطبين تفاعلياً في التخاطب. وهذا الذي أقرّوا به هو السلطة الدينية العليا، والولاية الكبرى في أمور الدين والدنيا، وهو اقتباسٌ أو تناصُّ من قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الأحزاب: ٦]. وقد فسّرت هذه الأولوية بأنه أحقُّ بالمؤمنين من أنفسهم في كلِّ شيءٍ من شؤون دينهم ودنياهم، وحكمه نافذٌ فيهم، مقدّمٌ على حكمهم، ولا يسوغ لهم مخالفته، بل يجب عليهم أن يبذلوا أنفسهم دونه، وبها يفتدونه^(١). وهذه الولاية والأولوية التي كانت للنبي ﷺ، هي نفسها نقلها إلى عليٍّ عليه السلام؛ فقلوه ﷺ: «من كنت وليه، أو مولاه، فهذا وليه أو مولاه»، فيه علامتان على نقل الولاية العامة للنبي ﷺ، إلى عليٍّ عليه السلام، هما الفعل (كنت)، والتفريع بالفاء (فهذا). فولايةُ عليٍّ عليه السلام على الأمة متفرعةٌ على الولاية التي كانت ثابتةً للنبي ﷺ. فهناك شيءٌ لم يكن ثابتاً لعليٍّ عليه السلام من قبل، انتقل إليه بموجب هذا المرسوم النبوي الرسمي. ولا يوجد ما لم يكن ثابتاً لعليٍّ عليه السلام، قبل هذا الخطاب سوى هذه الولاية العامة في شؤون الدين والدنيا، التي يُستثنى منها الخصوصيات النبوية المعلومة سلفاً للمخاطبين، إذ لا نبوة ولا رسالة جديدة. ويؤيدُ أن ما جرى في الغدير هو عملية نقل للولاية إلى

١- يُنظر: معاني القرآن للنحاس: ٥/ ٣٢٥. وجامع البيان، الطبري: ٢١/ ١٤٦. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي: ٣/ ٢٩٧. والكشاف، الزمخشري: ٣/ ٢٥١.



عليّ عليه السلام، وثبوت منقبة لم تكن ثابتة له من قبل خطاب الغدير، تهنئة المسلمين له بعد الانتهاء من خطبة الغدير، لاسيما تهنئة عمر بن الخطاب التي تضمنت الإشارة إلى هذا النقل، فقد ورد أنه قال: «هنيئاً يا ابن أبي طالب؛ أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة»^(١). فأصبح وأمسى مولى للمؤمنين بذلك المرسوم النبوي في الغدير، بدلالة (أصبح وأمسى)، فاستحقّ التهنة على هذا المنصب الجديد، والمقام الرفيع.

أما القراءة التأويلية الثانية فتواجه مشكلات دلالية وتداولية تمنعها من الانسجام والملاءمة مع ما تقدّم من تفاصيل أجواء خطاب الغدير، وأحداثه، وإجراءاته، وسياقه اللغوي؛ لأنها تُؤوّل (المولى) هنا إمّا بولاء الإسلام العام بين المؤمنين فلا فضيلة في ذلك^(٢)، وإمّا بالنصرة والمحبة لكنّها النصرّة الظاهرة والباطنة، أي إخبار عن أن باطن عليّ وظاهره في نصرته الدين والمؤمنين سواء، فيكون المعنى (من كنت محبوباً عنده وناصره فعلي كذلك)^(٣). وهذا يخالف ولا ينسجم مع ما بيناه من قرائن السياق اللغوي القاضية بوجود نقل للولاية والسلطة من النبي صلى الله عليه وآله، إلى عليّ عليه السلام، وعلى ذلك لا معنى لمبايعة الحاضرين له وتهنئتهم بأن أصبح مولى أو ولياً لكل مؤمن ومؤمنة كما قال عمر بن الخطاب! فضلاً عن أن هذه المعاني التي ذكرها المعنى الولاية هي تخصيص من دون مخصّص، وتأويل من دون دليل، بل الأدلة على نفيها؛ لأنّ وجوب محبة عليّ ونصرته معلومان من أدلة كثيرة منها آية المودة، وحديث (لا يحبّك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق)، ومنها حديث خبير (لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، يحبّ الله ورسوله، ويحبّه الله ورسوله)^(٤)، وغيرها مما مرّ ذكر بعضه، بل ذلك لا يناسب كلّ تلك الإجراءات والاحتفاء بالخطاب، أجمع النبي صلى الله عليه وآله، المسلمين وهم متعبون، ويرجع من تقدّم بالسير منهم تحت حرارة الشمس الحارقة، ويدخلهم في حالة من الاستنفار والترقب وينعى لهم نفسهم؛ ويطلب

١- مسند الإمام أحمد بن حنبل: ٣٠ / ٤٤٠ / رقم الحديث: ١٨٤٧٩.

٢- يُنظر: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة: ٤٢. مشكل الآثار، الطحاوي: ٢ / ٣٠٩. والاعتقاد، البيهقي: ٤١٧. وفيض القدير، المناوي: ٦ / ٢١٨.

٣- يُنظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني: ٤٥٦.

منهم الإقرار، ليخبرهم في نهاية المطاف أنه محبٌ لعلّي أو ناصرٌ له^(١)!

وربما لدلالة حديث الغدير الناصعة تحاشي أحمد بن حنبل الردّ على من سأله عن تفسيره، فقال: «لا تكلم في هذا، دع الحديث كما جاء»^(٢). وقد جرت محاولات عديدة لتسويغ القراءة التأويلية الثانية، ظلت كلها تواجه المشكلات التي بيّناها، فقالوا إنّ المولى لا تعني أولى؛ لذا أثبت النبي ﷺ لنفسه بأنه أولى، ولم يثبت ذلك لعلّي عليه السلام، وبذلك لم تنقل الولاية التي للنبي ﷺ، إلى علي عليه السلام^(٣)، لكن ذلك مردودٌ بوجود استعمالات تأتي بها مولى بمعنى أولى، منها قوله تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ [سورة الحديد: ١٥] فقد فسرها بعض علماء اللغة والتفسير بمعنى (أولى بكم)^(٤). وادّعى ابن تيمية أنه لو أريد الإمارة لقال: (وال على كل مؤمن)؛ لأنها تدلّ على الإمارة، أمّا المولى فتدلّ على الموالة ضد المعادة^(٥). وهذا القول مردودٌ بما ثبت بمجيء المولى بمعنى الولي في استعمالات كثيرة، منها قول أبي عبيد الهروي في تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [سورة محمد: ١١]: «أي وليهم والقائم بأمرهم، وكلُّ من ولي عليك

١ - أودّ أن أنقل هنا قصةً طريفةً لتقريب عدم تعقّل هذا التأويل ومجانبته للصواب، نقلها الباحث الأردني مروان خليفات في تاريخ: ٢٩ / يوليو / ٢٠٢١م على صفحته الشخصية على موقع الفيس بوك، عن الملا محمد شريف زاهدي، وهو رجل دين من أهل السنة، تشيع، فألف كتاباً سيّاه: (لا بدّ أن أتشيّع)، فأورد فيه هذه الحكاية: في يوم من الأيام اتصل بي أحد الأصدقاء من زملاء الدراسة في (معهد الدراسات الشرعية) في بلوشستان. وقد أراد أن يزورني لمناقشتي، بعدما سمع عن توجهاتي العقائدية الجديدة؛ حرصاً منه على مصيري الأبدي. فخرج من بلدته ليقطع مسافة ٢٥٠ كم؛ لهذا الغرض. فجرى بيننا النقاش وتكرّر أيضاً على معنى (الموالة والمولى). وكلما أتيت به دليل قرآني أو روائي أو عقلي لم يقتنع. وأخيراً غادرني وهو يتأسّف على حاله! وبعد أكثر من ساعة من مغادرته اتصلت به على هاتفه، وقلت له: «فلان لا بدّ أن ترجع الآن، أريدك لأمر ضروريّ جداً». قال: «سأحك الله، لقد قطعك أكثر من نصف الطريق، وأهلي بانتظاري، وتريدني أن أرجع؟! قل ما عندك الآن على الهاتف». قلت: «لا يمكن ذلك، لا بدّ من حضورك». وبعد إصراري رجعت إليّ متذمّراً. فلما وصل، قال: «هات ما عندك، ما هو الأمر الضروري الذي من أجله أرجعتني من مسافة بعيدة في هذا الوقت الحرج؟» قلت: «أردت فقط إخبارك أنني أحبك وأودّك». فضجّ الرجل وغضب، وقال: «إمّا أنك مجنون أو أنك تريد إيدائي، ما هذا التصرف الأرعن!». وهنا اقتنصت الفرصة لأقول: «إني أرجعت واحداً فقط، وتتهمني بالجنون أو الإيداء! ونبي الرحمة يرجع عشرات الألوف من الناس بعد قطعهم مسافات طويلة، وفي تلك الظروف القاسية؛ لمجرد أن يُخبرهم بحبه لعلّي عليه السلام! أفلا ترى أن المسلمين الذين تكبدوا ذلك العناء، يمكن أن يشكوا في عقلانية النبي ﷺ؟! هنا ذهّل صاحبي، وسكت، وتبدّل غضبه إلى حالة من الضحك غير المتوازن.

٢ - السنة، الحلال: ٢ / ٣٣٦.

٣ - يُنظر: تمهيد الأوائل: ٤٥١.

٤ - يُنظر: معاني القرآن، الفراء: ٣ / ١٣٤. وتفسير غريب القرآن، ابن قتيبة: ٤٥٣. وجامع البيان: ٢٢ / ٤٠٨.

٥ - يُنظر: منهاج السنة: ٧ / ٣٢٢-٣٢٥.



أمرَك فهو مولاك»^(١). وقول ابن الأثير: «كُلُّ مَنْ وَلِيَ أَمْرًا أَوْ قَامَ بِهِ فَهُوَ مَوْلَاهُ وَوَلِيَّهِ»^(٢). ويرد عليه أيضًا أن مدعى القائلين بحديث الغدير ليس الإمارة السياسية، بل الولاية العامة كما تقدّم، ويبدو واضحًا أن مما يحول دون تلقي دلالة حديث الغدير الناصعة، الافتراضات الذهنية المسبقة؛ إذ للافتراض السابق أهمية كبيرة في الفهم، والتأويل، والتواصل في ضوء ما قرّره المنهج التداولي.

لذا تجد المرتاب في دلالة حديث الغدير يكرّر السؤال، والإشكال القائل: «لَمْ لَمْ يَقُلِ النَّبِيُّ ﷺ بلفظ واضح صريح: (جعلتُ عليًّا خليفتي عليكم من بعدي؟) أو كما يقول ابن تيمية (جعلتُ عليًّا وليًّا). الافتراض السابق الذي ينطلق منه هذا السائل، في سؤاله، هو أن الخلافة المجعولة في الغدير هي الخلافة السياسية، أو الحكومة السياسية، لذا يبحث عن لفظ صريح في هذا المعنى، ويرى أن لفظ (المولى)، لا يدلُّ صراحةً عليه. لكنّ ظاهر الحديث بما فصلنا، ومدعى المؤمنين بحديث الغدير، أن الرسول المُخاطَبَ بآية التبليغ، قصدَ نقلَ ولايته العامة المجعولة على المؤمنين، في شؤون الدين والدنيا إلى عليٍّ عليه السلام؛ لذا جاءت البلاغة النبوية الصادرة عن مقام جوامع الكلم مطابقة للغرض المسوق له الكلام، ومناسبة لما يقتضيه المقام؛ فقال ﷺ بعد أن طلب من المسلمين المحتشدين له، الإقرارَ على أنفسهم، بأنه أولى بهم من أنفسهم، فأقرّوا له جميعًا بذلك، فقال حينها: (من كنتَ مولاَه، فهذا عليٌّ مولاَه). وهذه كلمة جامعة معبرة عن المقصود أكثر من أي كلمة أخرى - بحسب ما نقلنا من آراء المفسرين واللغويين في معنى المولى والأولى - حتى من كلمة (خليفتي)؛ لأنّ خليفتي قد يُظنُّ أن المقصود منها الحاكم السياسي، كما ظنَّ الكثيرون ذلك فعلاً، فراحوا يبحثون عن كلمة صريحة في ذلك^(٣). ولما تبين - بما تقدّم

١ - الغريبين: ٦ / ٢٠٣٤. ويُنظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ١٧ / ٢٤٨.

٢ - يُنظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ٥ / ٢٢٨.

٣ - ولمن يبحث عن لفظ صريح في الخلافة، فقد روى ابن أبي عاصم في كتابه السُّنة بسند حسنه الألباني في تخريجه: عن ابن عباس، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَلِيٍّ: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّكَ كُنتَ نَبِيًّا، إِنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ أَذْهَبَ إِلَّا وَأَنْتَ خَلِيفَتِي فِي كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي»، ظلال الجنة في تخريج كتاب السنة: ٢ / ٥٦٥ ح ١١٨٨. ومن قبله صححه الحاكم في المستدرک: ٣ / ١٤٣ ح ٤٦٥٢.

من تفصيل - دقة التعبير عن الولاية العامة أو الإمامة الكبرى بالمولى، يتضح ضعف ما قيل من عدم دلالتها على المدعى^(١).

٣- الاختبار في ضوء النصوص الحاققة بالخطاب:

إذا أردنا أن نعيد اختبار سلامة القراءتين التأويليتين لخطاب الغدير، فيمكن أن نستعين بالنصوص القرآنية والحديثية التي تحف بخطاب الغدير أو التي جاءت في سياقها الثقافي الخاص، التي من شأنها أن تلقي أضواءً كاشفة على المعنى التداولي للنص، وهذه النصوص كثيفة جداً تتمثل في الآيات القرآنية التي نزلت بحق علي عليه السلام، أو الأحاديث النبوية في مناقبه التي استعرضنا بعضاً منها. ونختار اختصاراً منها آية البلاغ، هي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة المائدة: ٦٧]. فقد أجمعت مصادر الشيعة على نزولها في يوم الغدير، ووافقتها بعض مصادر الفرق الإسلامية الأخرى^(٢). والنظر في نسيجها النصي، ودلالاتها التخاطبية، يشي أن المطلوب إبلاغه للمسلمين على درجة عالية من الأهمية والخطورة، فقد افتتحت الآية بالنداء بصفة الرسول ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ وفيه إشارة إلى الصفة الرسمية للرسول، وكون الأمر يتعلق بالرسالة، ثم خوطب بفعل إنجازي مباشر وهو الأمر الصريح ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾، والتبليغ هو من الوظائف الجوهرية للرسول، وإلى هذا الموضع من الخطاب، تجل أن المطلوب من الرسول هو تبليغ أمر من جوهر الرسالة الإسلامية، ومن وظائف الرسول الجوهرية. وبعد الأمر هدد أو حذر الرسول بلهجة شديدة من عاقبة عدم الإبلاغ ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، وهنا تتجلّى عظمة ذلك التبليغ؛ إذ جعل عدم تحقيقه تبليغه عدم تحقق تبليغ الرسالة الإسلامية برمتها قرآناً وسنةً، وبما اشتملا عليه من معارف عقائدية، وشرعية، وأخلاقية، فكلها بمنزلة العدم إذا لم يقع ذلك التبليغ! وهذا يعني أن كل ما قام به رسول

١- يُنظر: العثمانية الجاحظ: ١٤٩. وكتاب الأربعين، الرازي: ٣٠٠. ومنهاج السنة: ٧/ ٣٢١.

٢- يُنظر: الدر المنثور: ٢/ ٢٩٨. وفتح القدير: ٢/ ٦٠. والكشف والبيان: ٤/ ٩٢. وشواهد التنزيل: ١/ ٢٩٤. وعمدة القاري: ١٨/ ٢٠٦.

الله ﷺ من تبليغ وتعليم وتزكية وما تحمله من مشاق وأذى، كأنه عدم، ولم يقع منه شيء! فمن ثمة يمكن أن تتعرف إلى ذلك التبليغ المأمور به، من آثاره، وعواقب عدم وجوده.

وهذا التهديد والتحذير لا نجد له نظيراً في القرآن الكريم سوى في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَوْحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة الزمر: ٦٥]. ويبين خطورة هذه المهمة التبليغية للرسول ﷺ، أن الله تعالى يعده بعد الأمر بأدائها بالعصمة والحفظ من الناس ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾. فهو أمرٌ يتخوف من الناس عدم تقبله. ويذكرنا هذا الأمر والوعد بالأمر والوعد للذين خوطب بهما الرسول في السنين الأولى من عمر الدعوة الإسلامية، فقال تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ [سورة الحجر: ٩٤-٩٥].

إيذاناً ببدء مرحلة جديدة من مسيرة الدعوة الإسلامية، تحولت فيها من المرحلة السرية إلى العلنية الإشهارية. ومثل هذا الإعلان سيكون محفوفاً بتحديات الرفض والتنكيل والاستهزاء؛ لذلك وعد الله تعالى رسوله ﷺ أن يكفيه ذلك.

ومن هذه المقاربة القائمة على استدعاء خطاب ذي سمات لغوية مشابهة لخطاب آية التبليغ أو الإبلاغ، يمكن استنتاج أن لهما ظروفًا وغايات وتحديات متشابهة، وهما على قدر عالٍ من الأهمية؛ إذ صدر كل منهما بأمر مباشر موجه للرسول بالإبلاغ الإشهاري بما أمره الله أو ما أنزل إليه، ومع وجود وعد له بالكفاية والعصمة ممن لا يروق لهم ما سيصدع به، أو يبلغ به؛ ولما كانت السمات اللغوية مشابهة بينهما، وعرفنا أن الخطاب الأول جاء بهذه السمات والخصائص ليناسب بدء مرحلة جديدة في مسار الدعوة الإسلامية (المرحلة العلنية)، فليس من المجازفة والزيغ القول أن خطاب آية التبليغ جاء مناسباً للإيذان ببدء مرحلة مصيرية جديدة.

وإذا بحثت في المدونات التفسيرية عما قيل من أسباب نزول لآية التبليغ، فلن تجد ما يناسب تلك السمات اللغوية والأسلوبية التي تقدم تفصيلها، سوى ما ذكرته المصادر



بأنّها نزلت في يوم الغدير أمره النبي ﷺ بتبليغ المسلمين بقرب بدء مرحلة جديدة من عمر الدعوة الإسلامية، يكون عليّ قائداً مسيرتها؛ لأنّ الرسول ﷺ، أوشك على إنهاء مهمّته، وشارف على مغادرة هذه الحياة، لذلك نعى النبي ﷺ نفسه في خطبة الغدير، ونقل ولايته عليهم في إدارة شؤونهم العامة إلى من يمثله، وهو علي عليه السلام؛ ولأنّ هذا التبليغ بهذه الأهمية القصوى، ناسبه الأمر والتحذير الشديدان في الآية الكريمة؛ ولأنّها بداية مرحلة جديدة ناسبها الإشهار والإعلان إيداناً بذلك؛ ولأنّ لكل مرحلة تحدياتها؛ ناسبها الوعد بالحماية والعصمة من الناس، وإلا لا معنى للتخوف إذا كان الأمر إبلاغاً لحكم شرعي، أو لإرشاد أخلاقي. وهذا منسجم مع إبلاغ النبي ﷺ الناس أنّ الولاية والقيادة والخلافة لعلي عليه السلام؛ لأنّ بعضهم سيرى في ذلك محاباة لابن عمه^(١)، ويرى آخرون حرماناً من ذلك المنصب، وهم مازالوا قريبي عهد بالجاهلية^(٢).

وبهذا تكون القراءة التأويلية التي ترى أنّ خطاب الغدير خطابٌ تنصيب ونقل للولاية العامة، هي القراءة المناسبة والمنسجمة مع النصوص الحافّة بها، دون القراءة الأخرى. وبذلك تبين أنّ مؤدّى حديث الغدير هو الإنجاز (الإنشاء)، لا الوصف (الإخبار)، وإذا أردنا أن نصوغ ذلك بمصطلحات نظرية أفعال الكلام، فما وقع بقول النبي ﷺ لعلي عليه السلام، هو إنجاز بالقول، ينتمي إلى التنفيذيات بحسب تصنيف أوستن، والتصريحيات (الإعلانيات) بحسب تصنيف سيرل؛ لأنّ فيه تنصيصاً وتعييناً معلناً، وهو إنجاز جامع لشروط الموقفية؛ لتحقيق الإجراءات والمراسم الشعائرية

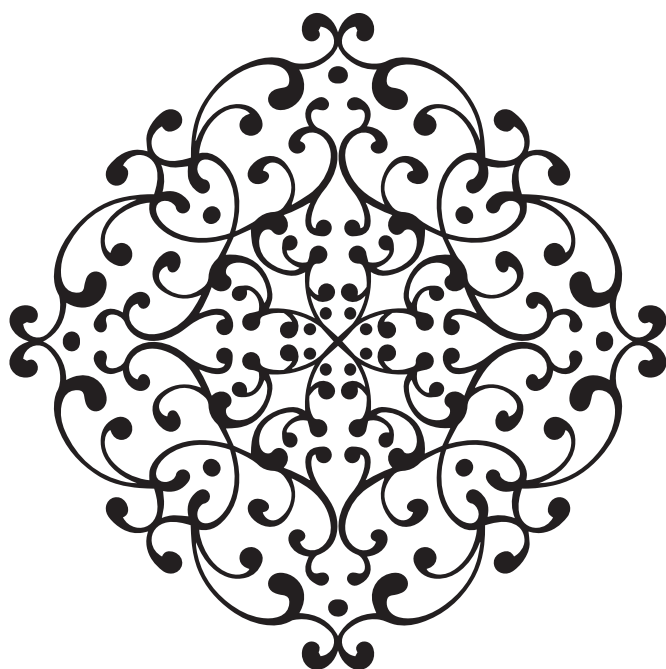
١ - من أمثلة ذلك قصة الحارث بن النعمان الفهري، إذ نقل أنّه لما سمع أنّ النبي ﷺ، قال: يا محمد، أمرتنا عن الله أن نشهد أن لا إله إلا الله، وأنك رسول الله، فقبلناه منك، وأن نصلي خمسين قبلناه منك، ونزكي أموالنا فقبلناه منك، وأن نصوم شهر رمضان في كل عام فقبلناه منك، وأن نحجّ فقبلناه منك، ثم لم ترص بهذا حتى فضلت ابن عمك علينا! أفهذا شيء منك أم من الله؟! فقال النبي ﷺ: (والله الذي لا إله إلا هو ما هو إلا من الله) فوئى الحارث، وهو يقول: اللهم إن كان ما يقول محمد حقاً، فأمطر علينا حجارة من السماء، أو اثبتنا بعذاب أليم. فوالله ما وصل إلى ناقته حتى رماه الله بحجر، فوقع على دماغه فخرج من دبره، فقتله، فنزلت: (سأل سائل بعذاب واقع) [سورة المعرج: ١]. يُنظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٨/ ٢٧٨. تفسير ابن أبي حاتم الرازي: ١٠/ ٣٣٧٣. شواهد التنزيل: ٢/ ٣٨١ ح ١٠٣٠.

٢ - وفي ذلك روي أنّ النبي ﷺ لما أمر أن يبلغ الناس بتولية علي عليه السلام، قال: يا رب إن قومي قريبو عهد بالجاهلية، وفيهم تنافس وفخر، وما منهم رجل إلا وقد وتره وليهم، وإنّي أخاف - أي من تكذيبهم - فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ.﴾ يُنظر: شواهد التنزيل: ١/ ١٩٢، الدر المنثور: ٢/ ٢٩٨.

الكبيرة، ووجود صلاحية دينية مؤهلة لمن قام بالفعل الإنجازي (التنصيب)، وهي سلطة الرسول وصلاحية الدينونة الممنوحة من الله تعالى. وهذا الصنف من الأفعال الكلامية غايته إيجاد تغيير في العالم الخارجي ليطابق القول، فيكون القول مطابقاً للعالم الخارجي، وهو ماعبر عنه سيرل باتجاه المطابقة المزدوج^(١). وهذا ما حصل بمقولة (من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه)، فأصبح عليّاً مولياً أو وليّاً للمسلمين له مثل ولاية النبي ﷺ عليهم، وهو إنجاز كلامي عظيم المنزلة والأثر، فطابق بذلك المحتوى القضوي لمقولة النبي ﷺ. لكن هذا الفعل الإنجازي واجه مشكلة في فعله التأثيري المترتب عليه؛ بسبب تخلف كثير من المسلمين لظروف سياسية عن امثاله، والتزم الأقل منهم بذلك، وهذه مشكلة تقع خارج نطاق الفعل الكلامي، وخارج مسؤولية منجز الفعل؛ لأنها مرتبطة باختيار المخاطب، وهو من يتحمل مسؤولية عصيانه، وإليه ترجع منافع امثاله.



١- يُنظر: في التداوليات الاستدلالية: ١٨٨-١٨٩. ونظرية الفعل الكلامي: ١٢٥-١٢٦. وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٨١-٨٣.





واسماتُ الخِطابِ المنقبي

توطئة

بعد أن خضنا عمليّاتٍ تحليليّةٍ لنماذجٍ من أحاديثِ المناقبِ العلويّةِ، أصبحَ من اليسيرِ علينا أن نتعرّفَ خصائصها العامّة؛ فجاءَ هذا الفصلُ على وفق ما يقتضيه التسلسلُ المنهجيّ في البحثِ العلمي، إذ الخصائصُ نتائجُ مستنبطةٌ بعد البحث، وليس قبله.

اجترحتُ لهذا الفصلِ عنوانَ (واسماتِ الخطاب)، محاولةً لإيجادِ مدخلاً تحليليّاً آخر للنفوذِ إلى مقاصدِ منشئِ الخطابِ المناقبِي وأغراضِهِ من وسمِ خطابهِ بواسماتٍ تحاطبيّةٍ خاصّة، وانتخبنا من بينها، بعضَ ما شاعَ فيه منها: (الذاتيّة، والتكرار، والإشهار). ومن ثَمّة عدلنا بالتسمية عن (سمات)، إلى (واسمات)؛ لما تتضمنه صيغةُ اسمِ الفاعلِ من قصدِ الفعل، فهو إشارةٌ إلى تعمّدِ بناءِ الخطابِ على وفقِ سماتٍ تحاطبيّةٍ تودّي وظائفَ تداوليّةً خاصّة، وهذا ما ندّعيه ونبني عليه، وهو الأوفقُ بالخطاباتِ ذاتِ القصديةِ العالية. أمّا سماتُ فهي محايدةٌ من هذه الجهة. فالواسماتِ إذن هي سماتٌ مُتعمّدة ومُعتمّدة لإنجازِ أغراضٍ معيّنة.

تمثّلُ الخصائصُ السائدةُ والمهيمنةُ في الخطابِ مدخلاً منهجيّاً لا يمكنُ إغفالها في عمليةِ تحليلهِ لكشفِ معانيهِ، والوصولِ إلى مراميهِ^(١)، وإلاّ زاغَ البحثُ عن مساره، ولم تبلغِ مجسّاته أغواره. تجنّبَ البحثُ استقصاءَ الواسماتِ الصوتيّةِ والصرفيّةِ والمعجميّةِ والتركيبيّةِ؛ لأنّ هذا لا تضطلعُ به إلاّ دراسةٌ مستقلّةٌ، ومثله أصبحَ شائعاً في الدراساتِ الدلاليّةِ؛ لذا اقتصرنا على ما يكونُ أكثرَ صلةً بدراساتِ تحليلِ الخطابِ المعاصرة، واقتصرنا على ثلاثٍ منها وهي (الذاتيّة، والتكرار، والإشهار) لشيوعها من جهة، ولعدمِ إسعافِ الوقتِ من جهةٍ أخرى.

أولاً: الذاتيّة:

١- النشأة والمفهوم

إنّ الذاتيّةَ هي التمثلاتُ اللغويّةُ للذاتِ المتكلّمة، وهي ظاهرةٌ متجذّرةٌ في اللغة،

١- يُنظر البُنى التقابليّة خرائط جديدة لتحليل الخطاب: ٤٠.



لكنّها ظهرت في اللسانيات المعاصرة بوصفها مبحثاً لسانياً عام ١٩٥٨ مع جهود الفرنسي إميل بنفنيست في كتابه (مسائل من اللسانيات العامة) حيث أفرّد بحثاً لدراسة الذاتية في اللغة^(١)، والذي جاء في إطار نظريته في التلفّظ، التي أتت في سياق ظهور التداولية وتنامي دراسات تحليل الخطاب؛ إذ لا يمكن دراسة الاستعمال اللغوي، ومقام الإنجاز التلفّظي، من دون العناية بالذات المنجزة للتلفّظ. وقد كانت من قبل تُطرح في الفلسفة على وفق ثنائية الذات والموضوع، حيث غني بها الفلاسفة الغربيون كثيراً لاسيّما (ديكارت وكانط)، وكان يشار إليها في العلم التجريبي للتحرّز منها، في بناء النظريات، والمفاهيم العلمية والاتسام بضدّها (الموضوعية)^(٢).

ولمّا كان اللسانيون في بداية ظهور اللسانيات قد سعوا لأن تكون علماً مستقلاً على غرار العلوم التجريبية، اختزلوا الدرس اللساني بالنسق اللغوي، ونظامه الداخلي فقط، وأقصوا أطراف العملية التخاطبية ومكوناتها (المتكلم، والمخاطب، والسياق الاستعمالي اللغوي، وملابسات المقام التخاطبي) من مجال دراستهم؛ لأنّ هذه الأطراف والعناصر تنتمي إلى الكلام الذي هو سمة فردية، وهم يدرسون اللغة التي هي نسق كلي، وهذا من شأنه أن يمنحها الموضوعية، فكان غياب الذاتية نتيجة مسوغة بحسب هذا المنهج الذي عرف بالمنهج البنيوي الذي أسسه سوسير، واستمرّ بعده في توجّهات بنيوية مختلفة، كانت فيها الجملة هي الوحدة التحليلية الكبرى. ولمعالجة هذا الاختزال البنيوي وعيوبه الواضحة، جاءت نظرية التلفّظ، والإطار اللساني العام الذي تنتمي إليه من التداولية وتحليل الخطاب، إذ أُعيد الاعتبار إلى ما أقصته البنيوية، وأصبح الخطاب هو الوحدة الكبرى للتحليل^(٣). وهذه كانت نقطة انطلاق بنفنيست لدراسة نظرية التلفّظ، فقد عرّف الخطاب بأنّه: «هو كلّ تلفّظ يفترض متحدثاً ومُستمعاً، تكون للطرف الأول نية

١- يُنظر: معجم تحليل الخطاب: ٥٣٦.

٢- الذاتية في اللغة من الخطاب إلى النظام، نرجس باديس (بحث): ٣٧٦، ٣٧٧.

٣- يُنظر: مدخل إلى اللسانيات: ٩٨.

التأثير في الطرف الثاني بشكل من الأشكال»^(١). وهو بهذا يشير إلى معظم عناصر العملية التخاطبية (تلفظ، متحدّث، مستمع، قصد). والتلفّظ يشير به إلى الاستعمال الفعلي للغة (أي الكلام بحسب اصطلاح سوسير)، الذي يستبطن مجموع تلك العناصر.

ثم يبالغ بنفنيست في حضور الذاتية في اللغة فيقول: «إنّ الإنسان ينشأ ذاتاً داخل اللغة وعبرها؛ لأنّ اللغة وحدها تؤسّس مفهوم أنا في الواقع، وذلك في واقع اللغة، وهو ذاته واقع الوجود»^(٢). وبلحاظ ذلك يقول: «إنّ الذاتية التي نعالجها في هذا السياق هي قدرة المتكلّم على فرض نفسه ذاتاً»^(٣). أي بوصفه متكلماً حاضراً في بنية القول، وموضوعاً له، ومُنجزاً به. وقدّم لسانيون آخرون تعريفاتٍ للذاتية من منطلقات معرفيّة مختلفة، فحدّثها أوروكيوني بكونها «الأثار اللسانية لحضور المتكلم في قوله»^(٤)، أي العلامات المعجمية المشيرة إلى الذات. وتوسّع لاينز في مفهوم حضور الذات الشخصية إلى التعبير عن حضور مرجعيّاتها الثقافية، فالذاتية عنده هي «الطريقة التي تتوفّر للغات الطبيعية في بنيتها، وفي كيفية اشتغالها العادية لتعبير فاعل القول عن نفسه وعن مواقفه ومعتقداته الخاصة»^(٥). أما الذاتية مع لانفاكير فتجاوز مستوى القول والتخاطب وعلاماتها المعجمية، إلى البنية التصوريّة والفضاء الذهني «فالذاتية والموضوعية يتعلّقان بالمشاركين عبر العلاقة التصوريّة المستقطبة» فيكون البحث عن الذاتية في المدرك والمتصوّر والذوات المتشاركة في الخطاب بوصفها منشأً للتصورات عبر البنى التلفظيّة^(٦).

وتتجسّد الذاتية في الكلام في مجموعة من العلامات اللغوية الخاصة يأتي في مقدّماتها الضمائر الشخصية، وما يرتبط بها من الظروف الزمانية والمكانية، التي لخصها بنفنيست بـ (أنا، والآن، وهنا)، وشكّلت هذه الظاهرة بما عُرف في التداوليات بالإشاريات، التي

١- يُنظر: لسانيات التلفظ وتحليل الخطاب الشعري (بحث)، كريم الطيبي: ٤٤٤

٢- عن الذاتية في اللغة، بنفنيست: ١٣٧.

٣- م. ن: ١٣٧.

٤- الذاتية في اللغة من الخطاب إلى النظام: ٣٧٩.

٥- الذاتية في اللغة من الخطاب إلى النظام: ٣٧٩.

٦- يُنظر: م. ن: ٣٧٩، ٣٨٠.

جعلها هانسون في تصنيفه للتيارات التداولية، تداولية الدرجة الأولى. يرى بنفيسست أن الضمائر هي التمثيل الأقوى للذاتية، ثم تأتي من بعدها أسماء الإشارة، والموصولات^(١). وهي مشيرات مقامية؛ إذا لا يتعين من تشير إليه، أو تحيل عليه إلا في سياق الاستعمال، ومقام التخاطب. وقد عد بنفيسست الضمائر شكلاً فارغاً في بنية اللغة لا يحيل على شيء من دون الاستعمال والتخاطب^(٢). وقد عرف النحو العربي هذه الظاهرة منذ وقت مبكر، فقد جعل النحاة الضمائر وأسماء الإشارة والموصولات من أقسام المعارف؛ لأنها من حيث البنية اللغوية عامة لا تُحدد مرجعها إلا في سياق استعمال خاص، فهي معارف من جهة التعيين في الاستعمال، لكنها مبهمات من جهة حاجتها إلى غيرها لإزالة ذاك الإبهام، وهو في أسماء الإشارة والضمائر سياق الاستعمال، ومقام التلطف، وفي الموصولات جملة الصلة^(٣). وقريب من ذلك رأي بعض الأصوليين في أن الموضوع له «المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر عام، وإن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها حيث إن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص»^(٤).

لذلك كله عُدَّت المشيرات مقامية، وتتجلى الذاتية فيها بحسب أوركويوني في كل ما يحيل على المتكلم، ويعبر عن حضوره فيما ينجزه من قول، حضور الفاعل أو الموجه، فيشمل ذلك ضمائر التكلم والخطاب، والمشيرات الزمانية والمكانية المحددة بزمان التلطف ومكانه. وتتمظهر الذاتية في تصور أوركويوني في جميع العبارات التقويمية، والأفعال الذاتية، والعبارات الدالة على الرأي، وقسمت الذاتية إلى ذاتية صريحة، وذاتية ضمنية، الأولى يُذكر فيها المشير المقامي، والثانية لا يُذكر فيها بصراحة^(٥). وهذا

١- يُنظر: عن الذاتية في اللغة، بنفيسست: ١٤١.

٢- يُنظر: م. ن: ١٤٠. والتداولية واستراتيجية التواصل، ذهبية حو: ١٥٥.

٣- يُنظر: الكتاب: ٢/ ٥٧، وشرح الكافية: ١/ ٤٠، ٤١، ٣/ ٢٣٤.

٤- كفاية الأصول، الأخوند الخراساني: ١/ ٣٢.

٥- يُنظر: الذاتية في اللغة من الخطاب إلى النظام: ٣٨٢.

التصنيف في النظر الدقيق هو تصنيفٌ لدرجات تجلّي الذاتيّة في الخطاب، فتكوّن في ذروة تجلّيها عندما تظهر آثارها في سطح البنية اللغويّة للتلفّظ، بعلاماتٍ لغويّة بارزة مثل ضمائر التكلّم المتّصلة والمنفصلة، وأقلّ تجلّيًا حينما تتوارى مضمرةً تحت سطح البنى اللغويّة. ويمكن التمثيل لذلك بالضمائر المستترة في النحو العربي، أو حتّى من دونها في مثل الأوامر الصادرة من جهة عليا (يجب عليكم فعل كذا، يُلزَم الموظّف بكذا، أيّها الجنود نفذوا الخطّة المُعدّة)، وغيرها من الصيغ الشائعة في خطابات الأوامر والتوجيهات. فهذه وإن بدت بنيتها خاليةً من الآثار اللغويّة للذاتيّة، لكنّ الإحساس بها لا يمكن إنكاره؛ لأنّه تمّ الاستغناء عنها لدلالة المقام عليها، ولوجود افتراضات المعرفة السابقة القارّة عند طرفي الخطاب.

٢- الذاتيّة في خطاب المناقب، التجليات والوظائف

إنّ النظر السريع في متن خطاب المناقب يكفي لإدراك الحضور الطاعني للذاتيّة فيه على اختلاف تجلياتها، ولا يحتاج الأمر إلى تسريح نظر طويل، وجهد تنقيبي كبير. فالذاتيّة فيه صريحةٌ غالبًا، تتمثّل في ضمير التكلّم المنفصل (أنا)، وضميريه المتصلين (التاء، الياء)، وتشير جميعها إلى مُنجز الخطاب، وهو النبيّ محمد ﷺ، بوصفه المركز والمحور من جهتين: الأولى كونه المتكلّم المقامي المنجز للتلفّظ، والثانية كونه مركز السلطة الدينيّة العليا ذات الولاية المطلقة، التي تخوّله لتسيير الشؤون الدينيّة والدينيّة، ومنح المناصب الدينيّة، وبيان المناقب الواقعيّة؛ ممّا سوّج مجيء الذاتيّة مضمرةً في خطابات أخرى، اكتفاءً بالمعرفة المشتركة عند المخاطبين بتلك السلطة.

وتخصّر ذات المخصوص بالمناقب - وهو الإمام عليّ عليه السلام - مشارًا إليها بالاسم الصريح تارةً، وبضمير المُخاطَب (التاء) تارةً أخرى، وباسم الإشارة تارةً ثالثةً، لكنّه حضورٌ تداوتي (تشاركي) موسوم بعلامة العلاقة بين ذاتيّة المتكلّم، وذاتيّة المخاطَب أو الغائب المتحدّث عنه. ونمثّل ذلك كلّ بنماذج من تلك الأحاديث النبويّة الواردة في



المناقب العلوية التي قد مرّ الحديث عن بعضها:

الحديث	المشيرات الذاتية للمتكلم (النبي)	المشيرات الذاتية إلى المخصوص بالخطاب (علي)
«أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ: أَنَا، وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ: عَلِيٌّ» ^(١)	ضمير المتكلم (أنا)	الاسم الصريح
«النَّاسُ مِنْ شَجَرٍ شَتَّى وَأَنَا وَعَلِيٌّ بَنُ أَبِي طَالِبٍ مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ» ^(٢)	ضمير المتكلم (أنا)	الاسم الصريح
«أَنَا الْمُنْذَرُ، وَعَلِيُّ الْهَادِي، وَبِكَ يَا عَلِيٌّ يَهْتَدِي الْمُهْتَدُونَ مِنْ بَعْدِي» ^(٣)	ضمير المتكلم (أنا)	الاسم الصريح
«مَا تُرِيدُونَ مِنْ عَلِيٍّ؟! إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي، وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي» ^(٤)	ضميرا المتكلم (أنا، والياء)	الاسم الصريح، والضمير العائد عليه (الهاء)
«كُنْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ نُورًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى قَبْلَ أَنْ يُخْلَقَ آدَمُ بِأَرْبَعَةِ عَشَرَ أَلْفَ عَامٍ، فَلَمَّا خُلِقَ اللَّهُ آدَمَ قَسَمَ ذَلِكَ النُّورَ جَزَائِنَ، فَجَزَّءُ أَنَا، وَجَزَّءُ عَلِيٌّ» ^(٥)	ضميرا المتكلم (أنا، والياء)	الاسم الصريح
أما بعد فَإِنِّي أَمَرْتُ بِسَدِّ هَذِهِ الْأَبْوَابِ غَيْرِ بَابِ عَلِيٍّ فَقَالَ فِيهِ قَائِلُكُمْ، وَاللَّهِ مَا سَدَدْتَهُ وَلَا فَتَحْتَهُ وَلَكِنِّي أَمَرْتُ بِشَيْءٍ فَاتَّبَعْتُهُ» ^(٦)	ياء المتكلم وتاء الفاعل، والضمير العائد (الهاء)	الاسم الصريح
«إِنَّ هَذَا أَخِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي فِيكُمْ، فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا» ^(٧)	ياء المتكلم	اسم الإشارة (هذا)

١- المناقب (ابن مردويه): ٢٦١ / ٣٩٦. ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق: ٢ / ٤٢٠ / ح ٩٢٨.

٢- المستدرک: ٢ / ٢٤١. ومجمع الزوائد: ٩ / ١٠٠.

٣- مرّ تخریجُهُ في الصحيفة: ٦٣.

٤- مرّ تخریجُهُ في الصحيفة: ٨٧.

٥- مرّ تخریجُهُ في الصحيفة: ٦٨.

٦- مرّ تخریجُهُ في الصحيفة: ٦٠.

٧- مرّ تخریجُهُ في الصحيفة: ١١٨.

الاسم الصريح	ياء المتكلم	«مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ أَحَبَّنِي وَمَنْ أَحَبَّنِي فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ وَمَنْ أَبْغَضَ عَلِيًّا فَقَدْ أَبْغَضَنِي وَمَنْ أَبْغَضَنِي فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ» ^(١) .
الاسم الصريح	ياء المتكلم	«مَنْ آذَى عَلِيًّا فَقَدْ آذَانِي» ^(٢) .
الاسم الصريح	ياء المتكلم	«مَنْ سَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ سَبَّنِي، وَمَنْ سَبَّنِي فَقَدْ سَبَّ اللَّهَ» ^(٣) .
الاسم الصريح والضمير العائد (الهاء)	مضمراً دلّ عليه مقام التلفظ	«لَا تَسُبُّوا عَلِيًّا فَإِنَّهُ مَسُوسٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى» ^(٤) .
الاسم الصريح	مضمراً دلّ عليه مقام التلفظ	«النَّظَرُ إِلَى وَجْهِ عَلِيٍّ عِبَادَةٌ» ^(٥) .

إنَّ إرجاع النظر في هذه العيّنات الحديثيّة الممثلة لأنماط الأساليب الشائعة في متن خطاب المناقب العلويّة، يُظهرُ هيمنةَ الذاتيّةِ بمختلف تجلياتها عليه، لكنّها لا تحضُرُ معبّرةً عن الذات بما هي ذات شخصٍ مُنشئٍ للخطاب، بل بما هي سلطنةٌ دينيّةٌ مطلقة؛ لأنّ منشئ الخطاب هو الرسول الخاتم ﷺ، الذي يتحدّثُ بهذه السمةِ الدينيّةِ، ويستمدُّ خطاب سلطته منها؛ لذا تكتسبُ المناقبُ والفضائلُ المنسوبةُ إلى الإمام علي (عليه السلام)، قيمتها من تلك الذاتيّةِ بسمتها الدينيّةِ الخاصّةِ، لاسيّما عندما تربطُ تلك المناقبُ بها، أو تنسبها إليها بوساطة ياء المتكلم (أخي، وصيّ، خليفتي، ...)، أو عندما تتجلّى الذاتيّةُ في الموجهيّة التي تمثّلُ موقفَ المتكلم، ووجهة نظره فيما يُوجّه إليه عناية المتلقّي^(٦) مثل: (لا تسبّوا عليًّا فإنّه ممسوسٌ في ذاتِ الله تعالى)، ففي مثل هذا أتت الذاتيّةُ مضمرةً في الموجهيّات، للاستغناء عن التصريح بمقام التلفظ، والافتراضاتِ الثقافيّةِ المشتركة.

١- المعجم الكبير للطبراني: ٣٨٠ / ٢٣، الهيثمي في مجمع الزوائد: ٩ / ٣١١.

٢- المستدرک: ٣ / ١٣١ ح ٤٦٩١.

٣- المسند: ٤٤ / ٣٢٩ ح ٢٦٧٤٨.

٤- مر تخریجُهُ في الصحیفة: ٦٨.

٥- المستدرک: ٣ / ١٤١. المناقب (ابن المغازلي): ٢٠٧.

٦- يُنظر التحليل النقدي للخطاب: ٢٦٢، ٢٦٣.

وقد وظفت الذاتية الصريحة في أحاديث المناقب لبيان العلاقة بينها وبين المخصوص بتلك المناقب، لكنها تجاوزت المداوثة إلى التدوّن^(١)، وهذا ما تمثّل في صيغ عديدة منها (إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي، وَأَنَا مِنْهُ، وَأَنَا وَعَلِيٌّ بَنُ أَبِي طَالِبٍ مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ، كُنْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ نُورًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى..)، فهذا تدوّن (اتّحاد) في الكينونة النورية، والمقامات الدينية، والنهج الرسالي، ناتج من كمال الاتباع والاستقامة ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [سورة إبراهيم: جزء من الآية ٣٦]. فكان من آثاره، أن يستوي حكم التعامل معهما، فيكون التوقير لأحدهما أو الإساءة إليه، هو توقير للآخر، أو إساءة إليه، وفي هذا المعنى تدرج صيغ الأحاديث النبوية التي جاءت على هذا النسق اللغوي: (مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ أَحَبَّنِي، مَنْ أَدَّى عَلِيًّا فَقَدْ آذَانِي، مَنْ سَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ سَبَّنِي). وقد فهم المناوي هذا المعنى في تعليقه على حديث «مَنْ سَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ سَبَّنِي»، فقال: «وفيه إشارة إلى كمال الاتحاد بين المصطفى والمرضى بحيث إنّ محبة الواحد توجب محبة الآخر، وبغضه يوجب بغضه^(٢)».

ويعود هذا الاتحاد، وما يترتب عليه من آثار إلى المصدر الأعلى الذين تنتمي إليه ذات المتكلم (النبي)، وهو الذات الإلهية المقدسة: «مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ أَحَبَّنِي وَمَنْ أَحَبَّنِي فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ وَمَنْ أَبْغَضَ عَلِيًّا فَقَدْ أَبْغَضَنِي وَمَنْ أَبْغَضَنِي فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ». كأن النبي ﷺ، هنا أجرى قياساً منطقيّاً اقترانياً حملياً من الشكل الأول^(٣) ثم ذكر نتيجته، فكانت صغرى القياس: (مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ أَحَبَّنِي)، وكبراه (وَمَنْ أَحَبَّنِي فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ). ونتيجته: (مَنْ أَحَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ). وعلى هذا يجري (وَمَنْ أَبْغَضَ عَلِيًّا، وَمَنْ سَبَّ عَلِيًّا).

ثانياً- التكرار:

١- التعريف والوظيفة

التكرار في معناه العام الإعادة، وهو ظاهرة تتجلّى كونيّاً بكل ما يحيط

١- المداوثة نحت على زنة (مفاعلة) من تفاعل الدّوات، بسبب وجود علاقة رابطة بينهما. والتدوّن نحت على زنة (تفعّل) من الاندماج التام بين ذاتين، فيغدوان كأنهما ذات واحدة.

٢- فيض القدير: ج ٦ / ١٩٠.

٣- هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى، وموضوعاً في الكبرى. يُنظر: منطق المظفر: ١ / ١٩٨.

الإنسان، من حركاتِ الأفلاكِ والكواكبِ، كدورانِ الشمسِ، والأرضِ، وتعاقبِ الفصولِ الأربعة، وتعاقبِ الليلِ والنهارِ. فكلّها في حركةٍ رتيبةٍ دائريةٍ، تبدأ من نقطةٍ معيّنة، ثم تعودُ إليها، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٣٣]، ثم حثَّ الإنسانَ على التفكيرِ والتأمّلِ في تلك الحركاتِ المنظّمةِ المكرّرةِ من غيرِ اختلالٍ أو تخلّفٍ، بوصفها دالّةً على قدرةِ الله تعالى ونعمتهِ المسخّرةِ للإنسان، فقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذْكُرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [سورة الفرقان: ٦٢]. إذن التكرار الكوني فيه دلالةٌ قصديّةٌ يُراد للإنسان أن يلتفتَ إليها. وفي المجال الاجتماعي تسمّى المناسبات المهمّة في حياة الشعوب أعياداً؛ لأنّها تعودُ، وتكرّرُ سنوياً فيحتفى بها ويحتفلُ.

فالتكرار أسلوبٌ كونيٌّ وسلوكٌ اجتماعيٌّ، وأوضحُ من ذلك أنّه أسلوبٌ لغويٌّ يكاد يلازمُ الخطابَ أو الكلامَ، وقد عدّ من سنن العرب، من طرائق قولهم^(١)، لكنّه لا يختصُّ بهم، بل هو سمةٌ أسلوبيةٌ لغويّةٌ عامّةٌ لا تخلو منها لغة، فما ذكره ابن قتيبة و ابن فارس هو من باب إثبات شيءٍ لشيءٍ لا ينفيه عمّا عداه. والتكرار في اللغة مصدرٌ على زنة (تَفَعَّل) للفعل الثلاثي المضعّف (كَرَّرَ)، الدال على إعادة الشيء مرّةً بعد أخرى^(٢). وقال ابن فارس: «كَرَّرَ: الْكَافُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى جَمْعٍ وَتَرْدِيدٍ. مِنْ ذَلِكَ كَرَّرْتُ، وَذَلِكَ رُجُوعُكَ إِلَيْهِ بَعْدَ الْمَرَّةِ الْأُولَى، فَهُوَ التَّرْدِيدُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ. وَالْكَرِيرُ: كَالْحَشِّ رَجَاةٍ فِي الْحَلَقِ، سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ يُرَدُّدُهَا»^(٣). وهو اصطلاحاً إعادة كلمةٍ فأكثر لفظاً ومعنى، أو معنى فقط، لتحقيق غايةٍ تواصليةٍ^(٤). وعلى ذلك قسّموا التكرار على تكرارٍ باللفظ والمعنى، وتكرارٍ بالمعنى دون اللفظ^(٥). وبدا لمحمّد العبد أن يجعل التقسيم:

١- يُنظر: تأويل مشكل القرآن: ٢٠-٢١، والصاحبي في فقه اللغة: ١٥٨.

٢- يُنظر: تاج العروس: ١٤ / ٢٧ / مادة كَرَّرَ.

٣- مقاييس اللغة: ٥ / ١٢٦. كتاب الكاف مادة (كر).

٤- يُنظر: أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم: ٥ / ٣٤٥.

٥- يُنظر: الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ابن الاثير: ٢٠٤. الطراز ٢ / ٩٤، ٩٧.



تكرير الشكل، وتكرير المضمون، والأول هو تكرير العبارة أو الجملة، والثاني تكرير عناصر لغوية مترادفة أو مشتركة في جزء المعنى^(١). وقد جاءت مادة (كر) في الاستعمال القرآني بالمعنى نفسه، أي للدلالة على العودة والإعادة، والرجوع والإرجاع من ذلك قوله تعالى في الآيات التالية: ﴿يَقُولُونَ أَأَنَا لَمْرُدُّوْنَ فِي الْخَافِرَةِ * أَأَئْذَا كُنَّا عِظَامًا نَّخْرَةً * قَالُوا تِلْكَ إِذْ كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ﴾ [سورة النازعات: ١٠-١٢]. ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الشعراء: ١٠٢]. ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [سورة الملوك: ٤].

والتكرار من حيث الوظيفة تقنيةً تخاطبيةً تلفتُ نظرَ المتلقين إلى أهمية المعنى المكرر بالنسبة لهم، أو عند المتكلم، فيكون بذلك وسيلةً لتمكينه من النفوس، وفي هذا السياق قال الزركشي (ت ٧٩٢): «إنَّ الكلامَ إذا تَكَرَّرَ تَقَرَّرَ»^(٢). فالوظيفة الأساسية للتكرار التوكيد، وقد تناوله النحويون في مبحث التوكيد اللفظي، وذكر له البلاغيون - إلى جانب التأكيد - وظائف أخرى كالإفهام، والإشادة، والتوبيخ، والتهكم، الوعيد، التهديد، الاستغاثة، التوجع^(٣). لكن من يُنعم النظر فيها يجدها ترجع إلى العناية والتوكيد والتقرير؛ لأنَّ الخطاب الذي يكرّر معنى ما؛ يكشف عن عناية شديدة من المتكلم به، وقصدية مركزة بإبرازه بقوة تأثيرية، أمّا الأغراض الكثيرة التي ذكرها للتكرار فهي متعلقات مختلفة. وربما لمح إلى ذلك ابن فارس حينما جعلَ علّة التكرار والإعادة: «إرادة الإبلّاج بحسب العناية بالأمر»^(٤).

٢- مدخل منهجي جديد لقراءة ظاهرة التكرار في الخطاب النبوي

أحد المداخل المنهجية الرئيسة لقراءة الحديث النبوي (الخطاب النبوي) بعامة، والحديث النبوي المناقبي بخاصة، ومعرفة أهمية ظاهرة التكرار فيه، هو أن تُقرأ في ضوء

١- يُنظر: النص والخطاب والاتصال: ٢٣٤، ٣٤٠.

٢- البرهان في علوم القرآن: ٣/ ١٠.

٣- يُنظر: أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم: ٥/ ٣٤٥، ٣٤٨.

٤- الصاحبي في فقه اللغة: ١٥٨.

الفرضيّة الآتية: إنّ النبيّ الأعظم ﷺ، هو الرسولُ الخاتم: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رَّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [سورة الأحزاب: ٤٠]، وصاحبُ الرسالةِ الخاتمةِ الخالدة، بُعثَ ليؤدّي رسالةً دينيّةً يُراد لها أن تكون منظومةً تعاليم الهداية الكاملة، والشرعية الخالدة للعالمين على امتداد عمودَي الزمان والمكان إلى نهاية هذه النشأة. وهذه أعظمُ مهمّةٍ يُكلّفُ بها نبيٌّ من الأنبياء. والمدةُ المتاحةُ لأداء تلك المهمّة الكبرى قصيرةٌ بالنسبةِ إلى أهميّتها وخطورة شأنها. فقد بُعثَ النبيّ الخاتم ﷺ، في الأربعين من عمره الشريف، وقدّر الله له أن يرحلَ، وهو في الثالثة والستين. فالمهمّةُ عظيمةٌ، والعمرُ قصيرٌ. وبلحاظ ما تقدّم فإذا وجدناه ﷺ يركّزُ مُكرّراً على أمورٍ أكثر من غيرها، علمنا أنّها تحتلُّ مكانةً مركزيّةً عنده، وهي ليست هوامشَ، ولا قضايا ثانويّةً. بل هي من قضايا المحور، والمركز، والقلب، وهكذا الحال عند من يعرفُ أنّه موشكٌ على الرحيل الدنيويّ أو الأخروي، فما يقوله آخرًا مؤكّدًا، يكون مصيريًّا عنده، بلحاظ الزمن القادم بعد رحيله. ويمكنُ التمثيلُ لهذه الفرضيّة بمن كان أمامه اختبارٌ كبير، ووقتٌ قصير، ودخل قاعة امتحان، فإنه سيَتَّبِعُ حتمًا أسلوبَ الإيجاز، مع التركيزِ على الأهم فالأهم.

فإذا وعى الباحثُ المسلمُ ذلك جيّدًا، ثم نظرَ فيما تركه النبيّ ﷺ من تراثٍ ضخم من الأحاديث النبويّة التي احتلّت مساحةً واسعةً مترامية الأطراف في كتب تراث المسلمين، وهي الأحاديث النبويّة في مناقب عترته المطهّرة، التي جاءت على نمطين: المناقب المشتركة للعترة بعنوانها الكلّي، والمناقب الخاصة بكلِّ واحدٍ منهم، لاسيّما الإمام علي (عليه السلام)، فإذا وعى الباحثُ ذلك كلّهُ، وخاضَ عبابَ أحاديث مناقب الإمام علي (عليه السلام)، عندها سيدركُ المكانةَ المركزيّةَ له في الرسالة الخاتمة الخالدة.

والخلاصة أنّ الإسلامَ أعظمُ مهمّة؛ لأنّه رسالة خالدة خاتمة كُلِّفَ به رسولٌ بعمرٍ قصيرٍ. فيلزم أن تكون الأمور المركزيّة هي موضعُ عنايته ومدعاةُ تأكيده، وتكراره، والعلاقة حينئذٍ ستكون طرديةً بين شدّة التركيز، وكثرة التّكرار، وبين الموقع المركزي،



والمحوري. فلا يتصور أن ينفق الرسول الخاتم ﷺ الكثير من وقته، ولا يسخر هذه المساحة الواسعة- التي فيها تأكيد وتكرير- من كلامه لبيان مناقب أهل بيته ﷺ عامة، والإمام علي ﷺ خاصة، إذ لم يكن لهم مقام ديني خطير، وموقع مركزي في منظومة الدين.

٣- التكرار في أحاديث المناقب العلوية

التكرار في أحاديث المناقب العلوية سمة خطابية بارزة، واسم خطابي لافت، يتجلى في عدد كبير من روايات المناقب المبثوثة في المدونات التفسيرية، والحديثية، والتاريخية، وقد عُقدت لها أبواب خاصة ضمن كتب الحديث، ومصنفات مستقلة بها عرفت بكتاب المناقب. ونقصد بالتكرار هنا المعنى الأوسع له، الذي يشمل تكرار المعنى العام، الذي تندرج تحته المناقب الخاصة؛ فكل حديث جديد يحمل منقبة لعلي ﷺ، وإن كانت تختلف عن المنقبة التي في حديث سابق، هو تكرار لعنوان المنقبة العام، أي ستكون فرداً جديداً من مفهوم المنقبة الكلي، ينضم إلى الأفراد الأخرى له، وهكذا كلما كرر الفرد كرر كليّه. ويشمل أيضاً تكرار اللفظ والمعنى أو المعنى فقط لمنقبة خاصة، لكن ليس تكراراً في خطاب واحد، مما درج على دراسته في كتب البلاغة العربية، بل التكرار في خطابات متعددة؛ لأن الغرض من هذا البحث ليس دراسة الأثر البلاغي للتكرار في الخطاب الواحد مما حفلت بذلك كتب البلاغة أو النحو، ولا بوصف التكرار عنصراً من عناصر التماسك النصي كما شاع ذلك في علم اللغة النصي^(١)، بل بوصفه سمة للخطاب الكلي لأحاديث المناقب، الذي هو مجموع متون تلك الأحاديث، وما يسمى التكرار المفصول، أي تكرار اللفظ والمعنى أو المعنى فقط في أكثر من نص، لا في نص واحد.

وبلحاظ ما تقدم سيكون البحث في ثلاثة أنماط من التكرار الوارد في أحاديث المناقب العلوية نوردها بنسق سلّمي من الأعلى إلى الأدنى بلحاظ سعة المفهوم:

أ- تكرار المعنى الكلي: وهو التكرار بالمعنى الأوسع، وهو التكرار في أحاديث

المناقب، أو تعددها بغض النظر عن كونها تشترك في معنى واحدٍ صريح، بل النظر إليها بوصفها تكراراً لأفرادٍ جزئيةٍ تدرجُ تحت المفهوم الكليّ لعنوان المنقبة، فالأحاديثُ النبويّةُ التي تخبرُ عن علم عليٍّ عليه السلام، وإيمانه، وشجاعته، وولايته، كلّها تدرجُ تحت عنوان المنقبة، والفضيلة. فإذا ذكرتُ قضيةَ أوليّةِ إسلامه وإيمانه، ثم علمه، ثم شجاعته.. إلخ، فهذا تكرارٌ لحقيقةٍ عامّةٍ هي فضله وفردته. وهكذا كلّما تكرّرت أحاديثُ المناقب تأكّدت تلك الحقيقة العامّة، لاسيّما إذا لحظنا ما ذكرناه في المدخل المنهجي في الفقرة السابقة.

وهذا النوع من التّكرار لم أجد - في حدود ما قرأت - من أشار إليه، وهو توسيعُ لمفهوم التّكرار المعنوي (تكرار المعنى)، الذي سيأتي الحديثُ عنه في الفقرة اللاحقة، وتوسيعُ أيضاً لمفهوم التواتر المعنوي عند الأصوليين ^(١). فهو وإن كان يشتركُ معها في عدم اشتراطِ تكرارِ الألفاظ نفسها، لكنّه يفارقهما في المعنى المُكرّر في أكثر من خطاب، فهما يشترطان تكرارَ معنىٍ جزئيٍّ خاصٍّ بألفاظٍ مختلفة، وهو لا يشترطُ ذلك، بل يكفي انتزاعُ معنىٍ كليٍّ عامٍ من أحاديثٍ عديدةٍ تنتمي إلى حقلٍ دلاليٍّ واحدٍ وهو في محلِّ بحثنا المناقب، والفضائل، والمقامات العلويّة. وهذا النوع من التّكرار ينطبقُ انطباقاً كبيراً على الأحاديثِ الواردة في فضائل الإمام عليٍّ عليه السلام ومناقبه، فهي من الوفرة والكثرة ممّا لا يخفى، فقد أفردَ لها المسلمون على اختلاف طوائفهم أبواباً من كتب الحديث، وكتباً مستقلةً تحت عنوان المناقب، وروي عن أحمد ابن حنبل، أنّه قال «ما جاء لأحدٍ من أصحابِ رسولِ الله صلى الله عليه وآله، من الفضائل ما جاء لعلي بن أبي طالب عليه السلام» ^(٢). وقال ابنُ عبد البر: «وفضائله لا يحيطُ بها كتابٌ، وقد أكثرَ الناسُ من جمعها» ^(٣). هذا كلّهُ مع الالتفات إلى الظروفِ السياسيّة التي عاشها الإمام علي عليه السلام، حيث شنت عليه الحروب

١ - التواتر المعنوي عند الأصوليين هو التكرار المعنوي عند اللغويين، لكنّ الأول مشروطٌ بتكرارٍ بمعايير معينة توصله حدّ التواتر، وهذا غير مشروطٍ عند اللغويين، بل يكفي تكرارُ المعنى بألفاظٍ مختلفةٍ ولو لمرتين فقط؛ لأنّ التواتر غير منظورٍ عندهم، وغير داخلٍ في غرضِ دراستهم، بخلاف الأصوليين الذين يشكّل عندهم سمة تمنح الدليل الشرعيّ في جواز الاستناد إليه في العمل والاستنباط. يُنظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، محمد باقر الصدر: ١٥٦.

٢ - يُنظر: المستدرک: ٣ / ١١٥ ح ٥٧٢٦. تحاف المهر: ١٨ / ٤٣١.

٣ - الاستيعاب: ٣ / ١١١٥.



العسكرية، والحروب الناعمة في حياته، واستمرت بعد وفاته. تعرّضت فيها سيرته للتشويه، وطمس الفضائل، ممّا حال دون وصول كل ما قيل في فضائله.

ولا شك في أنّ كثرة الحديث عن شخص وذكر مواقفه وفضائله دليل اهتمام وعناية به، فكيف إذا كان الرسول الخاتم ﷺ هو من أكثر الكلام، وكرره حول فضائل شخص ما أكثر من غيره! فذلك منبّه على أنّه يحظى بعناية بالغة عنده، لا يشاركه فيها سواه، ولا بدّ أن يكون ذلك نابعاً من مؤهلات شخصيّة؛ لأنّ الموقع الديني للنبي ﷺ، والمهمّة العظيمة المنوطة به - التي أشرنا إليها غير مرّة في هذه الدراسة آخرها في المدخل المنهجي - يمنعان أن يكون منطلق تلك العناية والحفاوة بالغتين المحاباة أو الملاحظة أو مراعاة لصلة القربى من غير أن يكون لها منشأ واقعي، وشأن من صميم الرسالة المحمّدية، والدين الإسلامي. وعلى هذه الافتراضات المعرفية، والمرجعيات الدينية يعتمد في تفسير العناية بعليّ عليه السلام، وكثرة ذكر مناقبه وتكرار فضائله، ومنها انطلقنا فيما مرّ من نصوص خطاب المناقب.

للقوف على تكرار المعنى الكلّي، أو عدد ما ورد من أحاديث المناقب العلوية - بوصفها تكراراً لذلك المعنى الكلّي - يمكن مراجعة المدونات الحديثيّة المختصّة بهذا الحقل الحديثي، مثل كتب المناقب التي مرّ ذكرها في التمهيد، وفي هوامش فصول هذه الدراسة، وثبت مصادرها.

ب- تكرار اللفظ والمعنى: وهو إعادة اللفظ مع معناه نفسه، في كلام واحد على التوالي من دون فاصلة أو معها. وقد يأتي في كلامين منفصلين، وهذا هو الشائع في أحاديث المناقب: ومن أمثلته:

١- أخو رسول الله ﷺ: لقد اختصّ رسول الله ﷺ، عليّاً عليه السلام، بمقام الأخوة، فاجتبه أخوا له دون سائر أصحابه، وظلّ يذكر المسلمين بهذه المنقبة والخصيصة كلّما ناسب الموقف ذلك، فقد ورد أنّ النبي ﷺ: «آخَى بَيْنَ النَّاسِ، فَتَرَكَ عَلِيّاً حَتَّى بَقِيَ آخِرُهُمْ، لَا يُرَى لَهُ أَخٌ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، آخَيْتَ بَيْنَ النَّاسِ وَتَرَكْتَنِي؟ قَالَ: وَلَمْ تَرَ إِنِّي



تَرَكْتُكَ؟ إِنَّمَا تَرَكْتُكَ لِنَفْسِي، أَنْتَ أَخِي وَأَنَا أَخُوكَ، فَإِنْ حَاجَكَ أَحَدٌ، فَقُلْ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَأَخُو رَسُولِهِ، لَا يَدْعِيهَا بَعْدَكَ إِلَّا كَذَّابٌ»^(١). وقال ﷺ في مورد آخر: «مكتوبٌ على باب الجنة لا إله إلا الله، محمدٌ رسول الله، عليٌّ أخو رسول الله ﷺ قبل أن يخلق الله السموات والأرض بألفي عام»^(٢).

وليست هذه أخوةً نسبيةً، ولا إيمانيةً عاديةً، وإلا لا معنى لاختصاص عليٍّ بها، وواضحٌ من السياق، والتأكيد بال تكرار أنها منقبةٌ وخصيصةٌ فريدة؛ لأنه في الحديث الأول وردت عبارة (إِنَّمَا تَرَكْتُكَ لِنَفْسِي)، وفيها دلالة الاختصاص المقصود واضحةٌ جليةٌ، ثم تلاها بعبارة: (فَإِنْ حَاجَكَ أَحَدٌ، فَقُلْ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَأَخُو رَسُولِهِ، لَا يَدْعِيهَا بَعْدَكَ إِلَّا كَذَّابٌ)، وهي أوضح في المراد؛ لأنها لو لم تكن منقبةً فريدةً، ومنزلةً رفيعةً لم يكن للأمر بالاحتجاج بها، وجهٌ مقبولٌ. ويعزز ذلك مصاحبته للعبودية لله تعالى (فَقُلْ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَأَخُو رَسُولِهِ). فهو الله عبدٌ، ولرسوله أخٌ. وقد امتثل عليٌّ ﷺ لأمر رسول الله ﷺ، فقال مُحاججًا: «أنا عبدُ الله وأخو رسولِهِ وأنا الصديقُ الأكبرُ لا يقوُّها بعدي إلا كاذبٌ مُفترٍ صَلَّيْتُ قَبْلَ النَّاسِ بِسَبْعِ سِنِينَ»^(٣). فالأخوة فيها جهة اشتراكٍ ونوعٌ من التقارب؛ فلا يصلح لأخوة رسول الله ﷺ إلا من كان مؤهلًا لذلك، وعليٌّ بها له من سبقٍ وفضلٍ ومقامٍ في الإيمان والعلم، والشجاعة، والولاية ﷺ. وكلمة (أخي) تحيلُ ضمناً إلى أخوة موسى وهارون، ومنزلة هارون من موسى ﷺ، التي فصلنا الكلام عنها في الفصل الأول. وكأنه نوعٌ من التناص الذي يؤرثه الأخوة ذات المعنى الخاص.

٢- أولية الإيمان: وهو من مواضع التفضيل بالأسبقية إلى الإيمان برسول الإسلام ﷺ ورسالته، التي تندرج في مواضع الترتيب كما تقدّم في الفصل الأول، لذا ورد التأكيد عليها في أكثر من حديثٍ نبويٍّ منها:

١- ترجمة الامام علي في تاريخ دمشق: ١/ ١٢١. وكنز العمال: ١٢ / ٢٠٧.

٢- ترجمة الامام علي في تاريخ دمشق: ١ / ١١٨. وتاريخ بغداد: ٧ / ٣٨٧.

٣- سنن ابن ماجه ج ١ ص ٤٤ ح ١٢٠. والسنن الكبرى: ١٠٦ / ٥ - ١٠٧ / ٥ ح ٨٣٩٥.

- «عليّ أوّل من آمن بي، وصدّقني»^(١).

- «إنّ هذا أوّل من آمن بي»^(٢).

ومّا يدلّ على كون هذه الأوليّة في الإسلام والإيمان بالله تعالى فضيلةً عظيمةً، ومنقبةً كبرى، ومقاماً سامياً، تسابقُ الأنبياء والأولياء، ومسارعتهم إلى إعلانها والإقرار بها لله تعالى، ونقل القرآن الكريم ذلك عنهم، في مواضع من آيات متفرقة، ونوردها بحسب التسلسل الزمني لقائليها من الأقدم إلى الأحدث:

* نبيّ الله نوح عليه السلام: ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجَرٍ إِنِ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة يونس: ٧٢].

* نبيّ الله موسى عليه السلام: ﴿وَوَحَّرَ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: ١٤٣].

* سحرة فرعون: ﴿إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الشعراء: ٥١].

* الرسول الخاتم محمد صلى الله عليه وآله: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة الأنعام: ١٦٢، ١٦٣]. ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة الزمر: ١١، ١٢].

تظهر هذه النصوص المختلفة القائل والزمن، عظمة أوليّة الإيمان بالله تعالى، والتسليم له. فالآية الأولى بيّنت على لسان نوح عليه السلام أنّ هذه الأوليّة مأمورٌ بها من قبل الله تعالى، وفي الثانية كانت في أوّل جملة قالها موسى عليه السلام منزّهاً الله وتائباً إليه بعد أن أفاق من الصعق إثر تجلّي الله تعالى للجبل. وفي الثالثة هي في أوّل جملة قالها سحرة فرعون بعد إعلان التوبة من عبادة فرعون، ومحاربة موسى عليه السلام، وطمعوا أن تكون أوليّة إيمانهم بالله تعالى سبباً لقبول توبتهم. وفي الآيتين في النقطة الرابعة يعلن النبي محمد صلى الله عليه وآله، بأنّه

١- ترجمة الامام علي في تاريخ دمشق: ٦٣/١، وأمال الطوسي: ١٤٨، ح ٢٤٢. وشواهد التنزيل: ١٨٤/٢، رقم الحديث: ٨١٨.

٢- البحر الزخار: ٣٤٢/٩، والمعجم الكبير للطبراني: ٢٦٩/٦.

مأمورٌ بأن يكون أولَ المسلمين، مؤكّداً بذلك ما قاله نبيُّ الله نوح عليه السلام وقد نالَ عليٌّ عليه السلام هذه المرتبة الرفيعة، والفضيلة الأصيلة، ولقد أكّد النبيُّ صلى الله عليه وآله، ذلك مكرّراً الإعلان عنه للمسلمين، حتّى إذا افتخرَ أحدٌ منهم بأنّه من السابقين إلى الإسلام الذين نزلَ فيهم قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [سورة التوبة (براءة): ١٠٠]، فيقال له كان عليٌّ عليه السلام أولَ السابقين.

ت- تكرار المعنى دون اللفظ: وهو إعادة المعنى الواحدٍ بأكثر من لفظٍ، فهو من تكثر اللفظ، ووحدة المعنى واحد. ولا يشترط أن يكون المعنى المعاد أو المكرّر مطابقاً لما قبله انطباقاً تاماً، وهذا النمطُ من التكرار قد يقعُ في كلامٍ واحدٍ مثل (أطعني ولا تعصني) فعدم المعصية طاعة، وقد يكون في كلامين منفصلين، مثل أن تخبرَ عن شخصٍ بأنّه شديد الذكاء، وتخبرَ عنه مرّةً أخرى بأنّه عبقرى، وثالثةً بأنّه نابغة، فكلّها تكرارٌ لحقيقةٍ واحدةٍ وهي فرط ذكائه. لكنّ هذا التكرار أسهم في توكيدها، وترسيخها عند المتلقّي. وهذا النوع من التكرار يقتربُ ممّا سمّاه الأصوليون بالتواتر المعنوي، فلو قرأ أحدٌ في كتب السيرة أنّ عليّاً عليه السلام، باتَ على فراش النبي صلى الله عليه وآله، ليلة اجتمعَ المشركون على اغتياله، وقتل عمرو بن ودّ في معركة الخندق، واقتلعَ بابَ خير، وقتل فارسها مرحباً، وغيرها من أخبار بطولاته ومعاركه، فسيكون ذلك عنده تكراراً وتواتراً لمعنى واحدٍ، هو شجاعته الفائقة^(١).

ويحضرُ هذا النمطُ التكراري ذو الوظيفة التأكيدية في أحاديث المناقب العلوية حضوراً واضحاً، لكنّه يأتي غالباً في خطابينِ مفصولين، ونمثّل له بالأحاديث النبوية التالية:

١- ملازمة الحق: وهو معنى كرّره أحاديثُ نبويةٌ متعدّدة منها:

* «الْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ، وَعَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ، لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْخَوْضِ»^(٢)

١- يُنظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، محمّد باقر الصدر: ١٥٦.

٢- مسند أبي يعلى ٢ / ٣١٨ ح ١٠٥٢. المعجم الكبير ٢٣ / ٣٣٠ ح ٧٥٨. مناقب الإمام علي عليه السلام لابن المغازلي: ٢٢٠ / ح ٢٩١.

* «رَحِمَ اللهُ عَلَيَّ، اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ»^(١)

ولاشك في أن معنى الحديث الأول كرّر في الحديث الثاني مع اختلاف الألفاظ؛ لأن دوران الحق معه حيث دار يعني أنه ملازم للحق، والحق ملازم له لا يفترقان، وهذا هو صريح نص الحديث الأول الذي ذكرت فيه المعية، وعدم الافتراق. وتكرّر هذه المعية أيضاً في حديث آخر، قال فيه النبي ﷺ: «عليّ مع القرآن، والقرآن مع عليّ، لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^(٢). والقرآن هو الحق الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [سورة فصلت: ٤٢]. ومن ثمّ يمكن أن ندرك غاية هذا التأكيد بالتكرار، فهو يريد أن يثبت ويرسخ اندماج عليّ ﷺ مع الحق اندماجاً تاماً حتى صاراً كينونةً واحدةً غير قابلة للانفكاك، أو قرينين لا يفترقان أبداً. وهذا يستلزم استلزاماً حوارياً الركون إلى رأي عليّ ﷺ دائماً، لاسيّما حينما تختلف الآراء، والاصطفاف في جبهته ضد أي جبهة مضادة، لأن من كان الحق معه، كان الباطل مع مخالفه وعدّوه.

٢- الهادي: كرّر النبي ﷺ نعت عليّ ﷺ بالهادي، وما يتأخّض من المعاني، في أحاديث عدة، وفيما يلي نماذج منها:

* «أنا المنذر، وعليّ الهادي، وبك يا عليّ يهتدي المهتدون من بعدي»^(٣).

* «من أحبّ أن يحيا حياتي، ويموت موتي، ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربّي، فليتولّ عليّ بن أبي طالب، فإنه لن يخرجكم من هدى، ولن يدخلكم في ضلالة»^(٤).

* «إنّ هذا أوّل من آمن بي، وهذا أوّل من يُصافحني يوم القيامة، وهذا الصديق الأكبر، وهذا فاروق هذه الأمة يفرق بين الحق والباطل، وهذا يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب الظالمين»^(٥).

١- سنن الترمذي ٥ / ٥٩٢ ح ٣٧١٤. المستدرک: ٣ / ١٣٤-١٣٥ ح ٤٦٢٩. مناقب الإمام عليّ ﷺ للخوارزمي: ١٠٤ / ح ١٠٧.

٢- المستدرک: ٣ / ١٢٤ ح ٤٦٨٥.

٣- شواهد التنزيل: ١ / ٢٩٣ ح ٣٩٨، ٣٩٩. ترجمة الإمام علي بن أبي طالب ﷺ من تاريخ: ٢ / ٤١٧ ح ٩١٦.

٤- المعجم الكبير للطبراني: ٥ / ١٩٤، والمستدرک على الصحيحين: ٣ / ١٣٩.

٥- البحر الزخار: ٩ / ٣٤٢، والمعجم الكبير للطبراني: ٦ / ٢٦٩.

في الحديث الأول نعتٌ صريحٌ باسم الفاعل بكون عليٍّ (عليه السلام)، هو الهادي، وفي الثاني عبّر عن المعنى نفسه لكن بجملتين هما: (فإنّه لن يُخرجكم من هدى، ولن يُدخلكم في ضلالة)، مجموعهما يدلُّ على معنى واحدٍ، وهو الهادي، بدلالة النفي والتقابل بين الفعلين (يُخرجكم، يُدخلكم)، وحرَفِ الجر (من، وفي)، والاسمين المجرورين بهما (هدى، ضلالة)، فالذي لن يُخرج الناس من هدى، ولن يدخلهم في ضلالة، جديرٌ بأنَّ يسمّى هادياً، وهذه المقابلةُ هي أشبه بشرح لمعنى الهادي، الذي أجمل في الحديث الأول، وحينئذٍ يكون تكراراً له لكن مع زيادة بيانٍ؛ فإنَّ التقابل يؤدي وظيفةً بيانيةً وتفهميّةً^(١). وكذلك من يفرّق بين الحق والباطل، يؤدي وظيفة الهداية؛ فيمكن عدُّ الحديث الثالث تأكيداً وتكراراً معنوياً لما في الحديثين اللذين قبله؛ لأنّه لم ينصَّ على لفظ الهادي، بل وظيفته. فإذا كان عليٌّ (عليه السلام)، هو الهادي إلى الحق الذي لا زيف فيه ولا ضلالة، فهو جديرٌ بأنَّ يتبع: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [سورة يونس، من الآية: ٣٥]. وقد شرح حديث النبي (صلى الله عليه وآله) ووصيته لعمّار بن ياسر المعاني المذكورة كلّها، بما لا مزيد عليه، وكفى برسول الله (صلى الله عليه وآله) مفسراً لكلامه، وشارحاً لمراه: «سَتَكُونُ فِي أُمَّتِي بَعْدِي هَنَاءٌ وَاخْتِلَافٌ حَتَّى يَخْتَلِفَ السَّيْفُ بَيْنَهُمْ، وَحَتَّى يَقْتُلَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَيَتَبَرَّأَ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ. يَا عَمَّارُ، تَقْتُلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ، وَأَنْتَ إِذْ ذَاكَ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَكَ. إِنَّ عَلِيًّا لَنْ يُدْنِكَ مِنْ رَدَى، وَلَنْ يُخْرِجَكَ مِنْ هُدًى. يَا عَمَّارُ، مِنْ ثَقَلَدَ سَيْفًا أَعَانَ بِهِ عَلِيًّا عَلَى عَدُوِّهِ، فَلَدَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشَاحِينَ مِنْ دُرٍّ، وَمِنْ ثَقَلَدَ سَيْفًا أَعَانَ بِهِ عَدُوُّهُ، فَلَدَهُ اللَّهُ وَشَاحِينَ مِنْ نَارٍ. فَإِذَا رَأَيْتَ ذَلِكَ فَعَلَيْكَ بِهَذَا الَّذِي عَنْ يَمِينِي - يَعْنِي: عَلِيًّا -، وَإِنَّ سِلْكَ النَّاسِ كُلَّهُمْ وَادِيًا، وَسِلْكَ عَلِيٍّ وَادِيًا، فَاسْلُكْ وَادِيًا سَلَكَهُ عَلِيٌّ، وَخَلَّ النَّاسَ طَرًّا. يَا عَمَّارُ، إِنَّ عَلِيًّا لَا يَزَالُ عَلَى الْهُدَى. يَا عَمَّارُ، إِنَّ طَاعَةَ عَلِيٍّ مِنْ طَاعَتِي، وَطَاعَتِي مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى»^(٢).

١ - البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب: ٢٣٢.

٢ - تاريخ بغداد ١٣ / ١٨٦ - ١٨٧، رقم ٧١٦٥، مناقب الإمام علي (عليه السلام) - للخوارزمي: ١٠٥ ح ١١٠، تاريخ دمشق ٤٢ / ٤٧٢.

وفي ختام الحديث عن التكرار في أحاديث المناقب نعيد ما ذكرناه في بدايته من أنه سمة خطابية بارزة لتلك الأحاديث، وبعد تحليل هذه الظاهرة في بعض النماذج منها، لاحظنا بعض مقاصدها، وباحت لنا ببعض أسرارها. المتمثلة بترسيخ تلك المناقب، وتحذيرها في نفوس المسلمين؛ لما يترتب عليها من الرشد والهداية والعصمة من الزيف والضلالة؛ لأن التكرار من الاستراتيجيات الخطابية التي يحسن استعمالها في مهمات الأمور، مما تعظم العناية بها، ولا يستهان بتركها^(١). وهي بعد من الأساليب الحجاجية التي يعتمد عليها المتكلم لتقرير معنى خطابه، وإثبات دعواه، وتأدية وظائف أخرى كالإفهام، والإفصاح، والكشف^(٢).

ثالثاً: الإشهار

١- المفهوم والوظيفة:

الإشهار في الاستعمال المعاصر مصدر للفعل (أشهر)، أي أعلن وأذاع، وهي في المعاجم القديمة من مادة (الشهر): «الشين والهاء والراء أصل صحيح يدل على وضوح في الأمر وإضاءة. من ذلك الشهر، وهو في كلام العرب الهلال»^(٣). والشهرة هي «وضوح الأمر. تقول منه: شهرت الأمر أشهره شهراً وشهرة، فاشتهر أي وضح. وكذلك شهرته تشهيراً. ولفلان فضيلة اشتهرها الناس. وشهر سيفه يشهره شهراً، أي سلّه»^(٤). ومن ثمة فإن الإشهار في اللغة هو الشيوخ والانتشار والإعلان.

الإشهار في الدراسات المعاصرة عملية تواصلية ذات طبيعة إعلانية تعتمد الترويج للأفكار والسلع مقرونة بمزاياها وخصائصها المميزة، وعوائدها النافعة، عبر أساليب لافتة لعناية المتلقي، وحجج مناسبة لإقناعه^(٥)، تتمثل تلك الأساليب والتقنيات الإشهارية في

١- يُنظر: بيان إعجاز القرآن: ٥٢.

٢- النص والخطاب والاتصال: ٢٣١.

٣- مقاييس اللغة: ٣/ ٢٢٢ كتاب (الشين) باب (الشين والهاء والراء).

٤- الصحاح: ٢/ ٧٠٥ باب (الراء) فصل الشين مادة (شهر).

٥- يُنظر: الخطاب الإقناعي الإشهار نموذجاً، محمد خلاف: ٨٦.



رسائل لغوية وغير لغوية، وتتسم بالإيجاز والوضوح، وكثافة المعنى، والمفردات والتراكيب ذات الطاقة التأثيرية العالية، مع نبر وتغنيم يلائمان القصد والمقام. أمّا غير اللغوية فهي الصورة، والصوت، والإشارات، والإيحاءات، ونحو ذلك من العناصر غير اللسانية^(١). والإشهارُ تقنيةٌ قديمةٌ في الحضارات الإنسانية، لاسيّما ما ارتبطَ منها بالطقوس والشعائر الدينية، والممارسات الاجتماعية، والأنشطة الاقتصادية، والأسواق الأدبية مثل سوق عكاظ، وذي المجنة في شبه الجزيرة العربية أمثلةً لذلك^(٢). والإشهارية اليوم تهيمُن على سائر الخطابات والفعاليات بفعل ازدهار العلوم الإنسانية، والتطورات التكنولوجية، وحركة الصناعة والإنتاج العالمية^(٣)، فلم يعد هناك أيُّ نشاطٍ إنسانيٍّ من أيِّ نوع، وفي أيِّ مجال، وسواء كان فردياً أم اجتماعياً، من دون أن يصحبه إشهارٌ وترويجٌ بعد أن أتاحت وسائل التواصل الإلكتروني لكل فردٍ منصات ومواقع يسخرها لما يريد، وأكثر الدراسات المعاصرة تبحثُ الخطابَ الإشهاريَّ في مجال ترويج السلع والخدمات، لكنّه يبقى أوسع دائرةً، واستعمالاً من ذلك.

فيمكن الخروجُ بخلاصةٍ عن مفهوم الإشهار ووظيفته مفادها أنّ الإشهار هو خطابٌ أو تقنيّاتٌ خطابيّة تقومُ على الإذاعة والإعلان الواسعين في تقديم أمرٍ ما فكرةً كان أم سلعةً، لأوسع نطاقٍ ممكنٍ من المتلقين، وترغيبهم فيه بذكر خصائصه ومزاياه وفوائده لضمان إقناعهم بما يُقدّم إليهم. وتختلف وسائلُ الإشهار، وطرائقُ الإقناع باختلاف الموضوع والخطاب والمقام.

٢- الإشهار النبوي في الخطاب المنقبي:

إنّ الوظيفةَ الإبلاغيّة النبويّة تقتضي الطبيعةَ الإشهاريّة في الخطاب؛ لأنّها تعتمدُ إذاعةَ خطاب الدعوة إلى الله تعالى، والترويجَ لدينه وشرائعه بالبلغ من القول، والمُحكم

١- يُنظر: الخطاب الإشهاري في النص الأدبي، مريم الشنقيطي: ١٥

٢- يُنظر: وتداولية التراكيب الإشهاريّة في الخطاب النبوي، إبراهيم سند إبراهيم أحمد: ١٠. والخطاب الإشهاري في النص الأدبي: ١٥.

٣- يُنظر: الخطاب الإشهاري في النص الأدبي: ٧، ٨.

من الخطاب، والحسن من الموعظة. وإذا كان الإشهار عادةً يقوم على التزييف والمبالغة في إضفاء الصفات على المشهر وتعداد فوائده، فإن مقام النبوة يقتضي تنزيه الإشهار النبوي في الخطاب من ذلك كله بالضرورة الدينية؛ لأن الخطاب لا يُعزل عن مرجعيته الاجتماعية، والدينية، والثقافية^(١)؛ فيكون الإشهار النبوي مطابقاً لواقع المشهر تطابقاً تاماً. وإذا كانت دوافع الإشهارات ومنافعها شخصية أو فئوية غالباً، فالإشهارات النبوية دوافعها دينية خالصة، ومنافعها للناس كافة^(٢).

ومن مراجعة مدونات أحاديث المناقب، وأجواء صدورها، يمكن القول بأنها خطابات إشهارية في طابعها العام؛ لأنها تصدر غالباً أمام حشد كبير من المسلمين، أو مجموعة منهم، مع عناية بانتقاء ألفاظها، وأنساق تركيبها؛ لذلك شاعت وذاعت بين المسلمين في مختلف العصور، وقد تقدّم نقل ما يوثق كثرة ما جاء في مناقب الإمام علي (عليه السلام)، وفضائله، بما يفوق أي أحد غيره حتى ضمن دائرة أهل البيت (عليهم السلام)، ويدل على ذلك كثرة كتب المناقب الخاصة به، وكثرة ما تضمنته من أحاديث مناقبه. وهذا يؤشر على القصدية العالية من وراء إشهارها، فهناك قصدٌ لوسم تلك الخطابات بالإشهارية، لتوسيع دائرة انتشارها، وإلغات الانتباه لمضامينها، وترسيخ دلالاتها.

ومن أمثلة ذلك ما ورد عن الصحابي سهل بن سعد الساعدي (رضي الله عنه): «أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، قال: فبات الناس يدوكون ليلتهم: أيهم يعطاها؟ فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب؟...»^(٣). يتمثل الإشهار في هذا الحديث في كونه ملقياً على الملاء، وتمعنهما في نسق لفظي يتضمن تقديم ثلاثة إخبارات الأول منها إعطاء الراية لرجل يفتح الله على يديه حصن

١- يُنظر: تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: ٢٢.

٢- يُنظر: تداولية التراكيب الإشهارية في الخطاب النبوي: ١٠.

٣- سيرة ابن هشام: ٢/ ٣٣٤.

خير، والثاني أنّ هذا الرجل الفاتح يحبُّ الله ورسولَه، والثالث أنّ الله ورسولَه يحبَّانَه أيضًا. الإخبار الأول هو إخبارٌ محضٌ، أمّا الثاني والثالث فقد تضمَّنَا الوصف. وهنا اعتمدَ النبي ﷺ استراتيجيةً إشهاريةً تقومُ على العدول عن ذكرِ الاسمِ الصريحِ إلى ذكرِ الإنجازِ العظيمِ الذي سيتحقَّقُ على يديه، وصفاتهِ الفريدةِ، وفي ذلك ما يشبهُ الترويجَ والدعايةَ لذلك الرجلِ الفاتحِ، إذ من وسائلِ الإشهارِ المعروفةِ ذكرُ الأوصافِ العديدةِ؛ لجذبِ الانتباهِ، وتشويقِ النفسِ^(١)، جعلتْ كلَّ المسلمين يتطلَّعون للظفرِ بذلك الشرفِ العاليِ، والمقامِ السامي، وكان في إخفاءِ الاسمِ إلى اليومِ التالي زيادةً في التشويقِ والتعظيمِ. كان باستطاعةِ النبي ﷺ أن يختصرَ الكلامَ، ويحسمَ الموقفَ من أوّلِ الأمرِ، ويقولُ: (سأُعطي الرايةَ غدًا لعلِّي عليه السلام، وسيفتح اللهُ على يديه)، فلمَّا اختارَ إبهامَ الاسمِ، والتعريفَ بالصفاتِ، عرفنا أنّ له غرضًا غيرَ الإخبارِ المحضِ، وهو الإشهارُ للتعريفِ بمناقبِ الإمامِ علي عليه السلام، ومؤهلاتِهِ، وخصائصِهِ، وإذاعتها بين المسلمين.

ومن ذلك الأحاديثُ التي مرَّ تحليلُها، مثل حديثِ الدارِ، الذي جمعَ له النبي ﷺ، عشيرتَه وأولَمَ لهم، ثم سألهم عن أيِّ منهم مستعدٌّ لمؤازرتِهِ فيكونَ أخًا، ووصيًا، وخليفةً له ﷺ، فلم يُجبه غيرُ علي عليه السلام، فأخذَ ﷺ برقبته وقال مشهراً: «إنَّ هذا أخي ووصيِّي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا»^(٢). فتجلَّى الإشهارُ في حشدِ أفرادِ عشيرتِهِ، وإلقاءِ الخطابِ عليهم، واختيارِ كلماتٍ ذاتِ طاقةٍ ترويجيةٍ عاليةٍ (أخي، ووصيِّي، وخليفتي)، يترتَّبُ عليها، أو تكون من نتائجها قوله: (فاسمعوا له وأطيعوا) ومما مرَّ حديثُ الغديرِ الذي تجلَّت فيه الإشهاريةُ في أنصعِ صورها؛ من حيث اختيارِ المكانِ والزمانِ، والخطابِ، وحشدِ الحجاجِ، مما فصلَّناه في مبحثِ حديثِ الغديرِ.

١- يُنظر: تداولية التراكمات الإشهارية في الخطاب النبوي: ٣٢.

٢- يُنظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل: ١/ ١١١، رقم الحديث: ٨٨٥، ومعالم التنزيل ٤ / ٢٧٨ - ٢٧٩.



في ختام هذه الجولة التحليلية في رحابِ أحاديثِ المناقبِ العلوية، وصلَ البحثُ محطةَ الختام، وانتهى إلى نتيجةٍ رئيسيةٍ عامّةٍ مفادها أن تلكَ الأحاديثَ النبويةَ ليستْ أحاديثَ فضائلَ ومناقبَ فقط، بل هي أحاديثُ صادرةٌ من أعلى سلطةٍ دينيةٍ (خاتم الأنبياء ﷺ)، لتُثبتَ مقاماتٍ ومناصبَ دينيةً مركزيةً للإمامِ عليٍّ (عليه السلام)، تؤجّت يومَ الغدير بأن نقلَ الرسولُ الخاتمُ ﷺ ولايتهُ العامّةَ إليه (عليه السلام) في محفلٍ كبيرٍ مشهودٍ. وقد سلكَ النبيُّ الأعظمُ ﷺ في سبيلِ إثباتِ تلكِ المناصبِ والمقاماتِ أفضلَ سبلِ الاحتجاج؛ إذ أوردَ أقوى الحُججِ إقناعاً، وأكثرها تنوعاً. وألزمَ المسلمينَ بمؤدّاها بوساطةِ أفعالٍ إنجازيةٍ مستوفيةٍ لشروطها. ثم أكّد ذلكَ كلّهُ بذاتيةٍ مكثّفةٍ الحضور تشيّرُ إلى ذاته النبوية، وبأن أشهرَ تلكِ المناقبِ، وكرّرها بأنماطٍ عديدةٍ من التكرار.

هذه هي النتيجةُ المركزيةُ العامّةُ المستنبطةُ من النتائجِ الخاصّةِ التي مرّ تفصيلُها في تضاعيفِ فصولِ هذه الدراسة، وفي ختامِها نوردها موجزةً في النقاطِ الآتية:

١- إنّ الخطابَ النبويَّ (الحديثَ النبويَّ)، يشاركُ القرآنَ الكريمَ في الوحيّانية، ويفارقه في القرآنيّة؛ فهو وحيانيُّ المصدر، لكنّه غير قرآني الصفة؛ ومن هذا يكتسبُ قيمتهُ الدينيّةَ العليا. ويكتسبُ قيمتهُ البلاغيّةَ من كونه من جوامعِ الكلم. فكلُّ تحليلٍ للخطابِ النبويِّ يجبُ أن يضعَ نصبَ عينيه هاتينِ القيمتينِ والسمتينِ المائزتين.

٢- إنّ أحاديثَ المناقبِ كثيرةٌ العدد، موثوقةٌ السند، بشهادةِ أصحابِ الحديث، ونقلنا نموذجاً لذلكَ تصريحِي ابنِ عبد البر، وابن حجر العسقلاني بأنّه لم يردّ في أي من الأحاديثِ الصحاح أو الحسان مثلاً وردَ في عليٍّ (عليه السلام). فقد كانت أحاديثُ مناقبه شائعةً ذائعةً تناقلها الصحابةُ في عصره، وبقي يتناقلها حفاظُ الحديثِ على اختلافِ مشاربهم المذهبية، وتعاقب أجيالهم، فأفردوا لها أبواباً خاصّةً في مصنّفاتهم تارةً، وخصّصوا لها كتباً مستقلةً تارةً أخرى عُرفت بكتبِ المناقب. هذا كلّهُ برغم مختلفِ صنوفِ التضييق والمحاربة، والتنكيل بمن يرووها.



٣- إنَّ أحاديث المناقب صالحةٌ لدراستها بوصفها خطاباً؛ لأنَّ الخطاب إمَّا فعلٌ تلفظيٌّ أو مجالٌ دلاليٌّ وثقافيٌّ على ما تقدّم في تقريب مفهومه. وانطباق المعنى الأوّل له عليها واضحٌ؛ لأنّها صدرت مُتلفظاً بها في سياقاتٍ تواصليةٍ مخصوصة. وأمّا انطباق المعنى الثاني عليها؛ فلأنّها تشكّل حقلاً دلالياً مداره المناقب والفضائل العلوية، فساغ دراستها في ضوء مناهج تحليل الخطاب المعاصرة.

٤- إنَّ خطاب المناقب العلوية خطابٌ ذو منطلقات معرفية، عمادها أسس المنظومة الدينية الإسلامية، ومفاهيمها، وحقائقها، ويتكيئ على وقائع وأحداث ومواقف شهدها كثيرٌ من جمهور المسلمين المخاطبين بها، وتواترت لدى الباقيين منهم، كان عليٌّ (عليه السلام) محورها، ويذكرُ خصالاً تحلّى بها، وخصائص انماز فيها، إيماناً، وخلقاً، وعلماً، وعملاً؛ لذا فهو خطابٌ موضوعيٌّ لا ينطلق من هوى شخصيٍّ، أو رابطٍ أسريٍّ، أو مبالغٍ في المدح، وهو ليس خطاباً شعرياً.

٥- إنَّ المعاينة الفاحصة للمواضع الحجاجية في الخطاب النبوي المناقب، كشفت عن أنّه اعتمد أغلب المواضع المعروفة في بناء منظومة حُججه؛ لبيان الفضائل العلوية، فجاءت التفضيلات منطلقةً من مواضع الكم، والكيف، والترتيب، والجوهر، فكان حجاجاً متكاملاً يُعبّر عن كمال القائل (النبي) في بناء حجاجه، وكمال من بُني الحجاج لأجله (علي) في مناقبه، وشماله، وخصائصه. فأحاط النبي (صلى الله عليه وآله) بشؤون علي (عليه السلام)، وأحصى مناقبه، وفضائله، وقدمه صنو الفرادة، والريادة، والسابق إلى الإسلام والإيمان، والقُدوة السامية، وجوهر الإيمان والفتوة.

٦- تجلّت المواضع الكمية التي اعتمدها حجاج المناقب في عبارات عدّة نعت بها النبي الإمام عليّاً (عليه السلام)، مثل (الأكثر علماً، والأعظم حِلماً)، ولا يشكُّ أحدٌ في أنّ التفوّق في العلم، والارتقاء في الحلم، ممّا يوجب الانميّاز، والأفضليّة لمن حازهما على من سواه. ومن ذلك صار عليٌّ (عليه السلام) باب مدينة علم رسول الله (صلى الله عليه وآله).



٧- تمثلت مواضع الكيف التي انطلق منها الحجاج النبوي، في بيان فضائل فريدة للإمام علي عليه السلام، وأفعال مميزة، وضرورية قام بها. من ذلك أهمية ضربته عليه السلام، يوم الخندق، وتفضيلها على عبادة الثقلين، وإناطة تجاوز عقبة الصراط، بجواز منه، وانحصار التبليغ عن النبي صلى الله عليه وآله، به. وهذه كلها منازل، ومراتب، ومناصب دينية رفيعة.

٨- رصد البحث ثلاثة أنواع من مواضع الترتيب البارزة في أحاديث المناقب، كان علي عليه السلام فيها سابقاً أولاً خلقاً، وإيماناً، ووفوداً، وهي ترتيب الوجود (أولية الخلق النوري)، وترتيب الإيمان (السبق إلى الإيمان)، وترتيب الورود (أولية الوفود على رسول الله صلى الله عليه وآله). وكلها مرتبطة بعوالم دينية عالية؛ مما يشير، ويلفت إلى المنزلة السامية، والمكانة المركزية الدينية العالية التي تسنمها علي عليه السلام.

٩- أوردت أحاديث المناقب علياً ممثلاً لجواهر سامية، ذات مرتبة عالية، مثل جعله ممثلاً للإيمان كله (برز الإيمان كله)، وقصر الفتوة عليه (لا فتى إلا علي). وجعله الهادي (علي الهادي)، دون سواه. وفي ذلك غاية المبالغة في التعظيم؛ ولما كانت مبالغة النبي صلى الله عليه وآله، تطابق الواقع ولا تزيد عليه - بخلاف مبالغة سائر الناس التي تفارق واقع المدوح، فترفعه مكاناً لا يستحقه - عرفنا أنه مخبر عن تمام الحقيقة، فكان علياً عليه السلام، جوهرًا لجنس تلك المعاني والمقامات الدينية.

١٠- تضمن الخطاب النبوي أنماطاً متنوعة من الحجج التي تعاضدت لبيان المناقب العلوية، رصد البحث بعضها، منها حجة السلطة المتمثلة بالسلطة النبوية الحاضرة بقوة إما بضائر دالة عليها، وإما بإصدار أفعال كلامية تمثلها، فتكتسب منها أحاديث المناقب قيمتها الحجاجية، وقوتها الإقناعية، وصفتها الإلزامية في تعبيرات مثل (علي أخي، ووزير، ووصي، وخلفتي، وأسمعوا له وأطيعوا). ومنها حجة القدوة حيث أمر رسول الله صلى الله عليه وآله باتخاذ علياً عليه السلام، قدوة في العمل، ومناراً للهداية. ومنها حجة الشخص وأعماله التي أظهرت الانسجام والاتحاد بين علي عليه السلام والحق (علي مع الحق والحق مع



علي، ولن يفترقا...). ومنها حجة التعدية التي ثبت فيها تعدية منزلة هارون من موسى إلى منزلة علي من رسول ﷺ، وهي الأخوة، والوزارة، والخلافة، واستثنيت النبوة ليس لقصور في علي ﷺ، بل لأنها ختمت بمحمد ﷺ. ومنها حجة المقارنة القائمة على التفضيل وبها ثبت أن علياً ﷺ الأول خلقاً وإسلاماً وإيماناً، والأكثر علماً، ونحو ذلك مما تقدّم ذكره. ومنها حجة الفصل التي صار بها عليّ فاروقاً بين الحقّ والباطل، وصار حجة وبغضه معياراً للفصل بين المؤمن والمنافق. وآخرها حجة المعارضة التي عارض بها النبي ﷺ، كل من غمز في عليّ ﷺ، وطعن فيه.

١١- إنّ الإنجازيّة سمة أساسيّة من سمات الخطاب النبويّ، انطلاقاً من الوظيفية الإبلاغيّة لصاحبها، وقد كشفت الدراسة عنها في خطاب المناقب العلويّة، الذي قادنا الى التأمل الدقيق في بنيته اللغويّة، وسياقه التداولي إلى عدّه خطاباً إنجازياً بوساطة أفعال كلاميّة، تؤسّس لمناصب دينيّة رفيعة لعليّ ﷺ، انطلاقاً من السلطة الدينيّة العليا للنبي ﷺ، والمؤهلات الشخصية لعليّ ﷺ، المتمثلة في خصائصه الفريدة، ومواقفه المجيدة؛ لذلك لا يسوغ التعامل مع أحاديث المناقب بوصفها مدائح أدبيّة، وملاطفات إخوانيّة.

١٢- أثبت البحث عبر دراسة تحليليّة عميقة لنماذج من أحاديث المناقب أنّ ما أنجز بحديث الدار والإنذار تنصيب عليّ أخاً، ووزيراً، ووصياً لرسول الله ﷺ، وما أنجز بحديث مدينة العلم إثبات السعة العلميّة غير المحدودة له ﷺ، وحصر المرجعيّة العلميّة به بعد رسول الله ﷺ، عبر تحليل الحديث وفق العلاقات الائتلافيّة والاستبداليّة. وما أنجز بحديث القتال على التأويل عبر تعيينه أميناً على التأويل الصحيح للقرآن الكريم، وضامناً من الوقوع في الزيغ، وقائداً لحركة تصحيح الانحرافات. وما أنجزه خطاب الغدير نقل الولاية العامّة في شؤون الدين والدنيا من النبي ﷺ، إلى الإمام علي ﷺ، بعد وفاته ﷺ، وكانت هذه خاتمة مناقبه ومقاماته وأعظمها. وقد قدّمنا دراسة مفصّلة لهذا الخطاب كان حصيلتها أثبات هذا المعنى؛ لأنّه الأوفق بسياق خطاب والأحداث الحافّة



به، والتحضيرات الممهّدة له، وهو المتعيّن من الدلالة الاستعماليّة لكلمة المولى، بعد استهجان أن يكون المقصود بها المحب والنصير واستبعاده بالأدلة والقرائن العديدة.

١٣- إنّ النظر السريع في متن خطاب المناقب يكفي لإدراك الحضور الطاغي للذاتية فيه على اختلاف تجلياتها، فالذاتية فيه صريحة غالباً، تتمثّل في ضمير المتكلم المنفصل (أنا)، وضميريه المتصلين (التاء، الياء)، وتشير جميعها إلى مُنجز الخطاب، وهو النبي محمد ﷺ، بوصفه المركز والمحور من جهتين: الأولى كونه المتكلم المقامي المُنجز للتلفّظ، والثانية كونه مركز السلطة الدينيّة العليا ذات الولاية المطلقة. وتحضّر ذات المخصوص بالمناقب - وهو الإمام عليّ عليه السلام - مشاراً إليها بالاسم الصريح تارةً، وبضمير المخاطب (التاء) تارةً أخرى، وباسم الإشارة تارةً ثالثة، لكنّه حضورٌ تداوتي (تشاركي) موسوم بعلامة العلاقة بين ذاتية المتكلم، وذاتية المخاطب أو الغائب المتحدّث عنه. وقد دلّت الذاتية على المذوات (المشاركة)، والتدوّت (الاتحاد بين الذاتين) في الكينونة النورية، والمقامات الدينيّة.

١٤- التّكرار في أحاديث المناقب سمةٌ خطّابيةٌ بارزةٌ، قد وقف البحث على بعض مقاصدها، وأسرارها. المتمثّلة بترسيخ تلك المناقب، وتحذيرها في نفوس المسلمين لما يترتّب عليها من الرشد والهداية والعصمة من الزيغ والضلالة، وجاء التكرار على ثلاثة أنماط: تكرار المعنى الكلّي، وتكرار المعنى دون اللفظ، وتكرار اللفظ والمعنى.

١٥- إنّ الوظيفة الإبلاغيّة النبويّة تقتضي الطبيعة الإشهارية في الخطاب؛ لأنّها تعتمد إذاعة خطاب الدعوة إلى الله تعالى، والترويج لدينه وشرائعه. ومن مراجعة مدوّنات أحاديث المناقب العلويّة، وأجواء صدورها، يمكن القول إنّها خطاباتٌ إشهاريةٌ في طابعها العام؛ لأنّها تصدر غالباً أمام حشد كبير من المسلمين، أو مجموعة منهم، مع عناية بانتقاء ألفاظها، وأنساق تركيبها؛ لذلك شاعت وذاعت بين المسلمين في مختلف العصور؛ لذلك أدّى الإشهار وظيفة قصديّة تعزّز ما أدّته الذاتية والتكرارية في تعظيم تلك المناقب، وتحذيرها وإشاعتها وديمومتها.





القرآن الكريم

✽ **الأحاد والمثاني**، أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحّاك بن مخلّد الشيباني (ت ٢٨٧هـ)، تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية - الرياض، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

✽ **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، محمود احمد نحلة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٠١م.

✽ **آفاق العصر**، جابر عصفور، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق - سوريا، ١٤٩٧م.

✽ **الأبعاد التداوليّة عند الأصوليين**، مدرسة النجف الحديثة أنموذجاً، فضاء ذياب غلّيم، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، ٢٠١٦م.

✽ **الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي**، نادية رمضان النجار، كليّة الآداب - جامعة حلوان، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

✽ **إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة**، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف دزهر بن ناصر الناصر، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية (بالمدينة)، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

✽ **الاحتجاج**، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (من علماء القرن السادس الهجري)، تعليق وتحقيق: السيد محمد باقر الخرسان، مطابع النعمان النجف الأشرف ط ١، ١٩٦٦م.

✽ **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ) المحقّق: الشيخ أحمد محمد شاكر قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

✽ **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن محمد الأمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي (دمشق - بيروت)، ط ٢، ١٤٠٢هـ.

✽ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ) المحقّق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

✽ **استراتيجيات الخطاب مقارنة لغويّة تداوليّة**، عبد الهادي الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.

✽ **الإصابة في تمييز الصحابة**، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.

✽ **أصول تحليل الخطاب في النظرية النحويّة العربيّة**، محمّد الشاوش، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط ١، ٢٠٠١م.

✽ **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت



الحسني (ت ١١١٩هـ)، حققه وترجم لشعرائه: شكر هاني شاكر، مطبعة النعمان، النجف، ط ١، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

*أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف حمادي صمود، منشورات كلية الآداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية/ منوبة - تونس، (د، ط، دت).

*البحث اللساني والسيميائي، أعمال ندوة سنة ١٩٨١م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

*البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (ت: ٢٩٢هـ) المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من ١ إلى ٩)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء ١٨)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط ١، ١٩٨٨م.

*البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

*البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، (د، ط) ١٣٩١هـ.

٤٥٨هـ) تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط ١، ١٤٠١هـ.

*الأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة، جون سورل، ترجمة: أميرة غنيم، دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس، ط ١، ٢٠١٥م.

*الأمالي، محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - قم، ط ١، ١٤١٤هـ.

*الإمبراطورية الخطابية (صناعة الخطابة والحجاج)، شايم بيرلمان، ترجمة وتقديم وتعليق: د. الحسين بنو هاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٢٢م.

*-الأنساب، السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت ٥٦٢هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٨م.

*أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٣١٣هـ.

*الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، خالد ميلاد، كلية الآداب - جامعة منوبة، والمؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط ١، ٢٠٠١م.

*انفتاح النص الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٢، ٢٠٠١م.

*أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم المدني، صدر الدين المدني، علي بن أحمد بن محمد معصوم

○ **بلاغة الإقناع في المناظرة**، عادل عبد اللطيف، منشورات الضفاف، بيروت، ط ١، ٢٠١٣ م.

○ **بلاغة الخطاب وعلم النص**، صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، ط ١، ١٩٩٣ م.

○ **البلاغة العربية أصولها وامتداداتها**، محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، ط ١، ١٩٩٩ م.

○ **بنية الخطاب الحجاجي في الأعمدة الصحفية** دراسة تداولية لعمود (نقطة نظام) بجريدة الخبر اليومي، (أطروحة دكتوراه)، سعاد لكحل. كلية العلوم الاجتماعية مستغانم - قسم العلوم الإنسانية، شعبة علوم الإعلام والاتصال، للعام الدراسي ٢٠١٦-٢٠١٧ م.

○ **البنية الحجاجية في كتاب (اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان)**، الطيب رزقي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية ٢٠١٦ - ٢٠١٧ م.

○ **البُنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب**، محمد بازي، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط ١، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.

○ **بنية النص وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبوي الشريف**، لطيفة محمد الفارسي، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط ١، ١٤٤٣ هـ - ٢٠٢٢ م.

○ **بيان إعجاز القرآن**، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت ٣٨٨ هـ)، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف بمصر، ط ٣، ١٩٧٦ م.

○ **البيان والتبيين**، عمرو بن بحر بن محبوب الكناfi بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ٧، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

○ **تاريخ بغداد**، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣ هـ) المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

○ **تاريخ الطبري**، (تاريخ الرسل والملوك)، محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.

○ **تاريخ نظريات الحجاج**، فيليب بروتون وجيل جوتيه، تر: د. محمد صالح الغامدي، مركز النشر العالمي، جدة - السعودية، ط ١، ١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م.

○ **تاريخ مدينة دمشق**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١ هـ)، دراسة وتحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

○ **تاريخ يعقوبي**، أحمد بن إسحاق، بن جعفر بن وهب بن واضح يعقوبي (ت ٢٨٤ هـ)، دار صادر، لبنان، ط ٦، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

○ **تأويل مختلف الحديث**، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق ط ٢، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.



- ٢٠١٠م. *تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د ط، دت).
- ٢٠٠٥م. *التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس، عيد بلبع، مجلة فصول، ع ٦٦، ٢٠٠٥م.
- ٢٠٢٢م. *تداولية التراكيب الإشهارية في الخطاب النبوي، صحيح ابن حبان نموذجاً (بحث)، إبراهيم سند إبراهيم أحمد، مجلة كلية الآداب - جامعة المنصورة، مصر، ع ٧٠، يناير ٢٠٢٢م.
- ٢٠٠٥م. *التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.
- ٢٠١٦م. *الدوغمائية (بحث)، شراف شناف، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج ٢٥ / ١، ع ٩٧، خريف ٢٠١٦ ف.
- ٢٠١٦م. *تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، نحو بناء نظرية المسالك والغايات، محمد محمد يونس علي، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط ١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.
- ١٩٩٧م. *تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٣، ١٩٩٧م.
- ٢٠١٩م. *تحليل الخطاب النظرية والمنهج، ماريان يوعنسن، ولويز فيليبس، ترجمة: شوقي بوعناني، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط ١، ٢٠١٩م.
- ١٩٩٣م. *التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صلاح إسماعيل عبد الحق، دار التنوير، لبنان، ط ١، ١٩٩٣م.
- ٢٠١٦م. *التحليل النقدي للخطاب، منية عبيدي، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط ١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.
- ٢٠١٦م. *التداولية، جورج يول، ترجمة: قصي العتاني، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط ١، ٢٠١٦م.
- ٢٠١٠م. *التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس، عيد بلبع، مجلة فصول، ع ٦٦، ٢٠٠٥م.
- ٢٠٢٢م. *تداولية التراكيب الإشهارية في الخطاب النبوي، صحيح ابن حبان نموذجاً (بحث)، إبراهيم سند إبراهيم أحمد، مجلة كلية الآداب - جامعة المنصورة، مصر، ع ٧٠، يناير ٢٠٢٢م.
- ٢٠٠٥م. *التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.
- ٢٠١٦م. *الدوغمائية (بحث)، شراف شناف، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج ٢٥ / ١، ع ٩٧، خريف ٢٠١٦ ف.
- ٢٠١٦م. *تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، نحو بناء نظرية المسالك والغايات، محمد محمد يونس علي، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط ١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.
- ١٩٩٧م. *تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٣، ١٩٩٧م.
- ٢٠١٩م. *تحليل الخطاب النظرية والمنهج، ماريان يوعنسن، ولويز فيليبس، ترجمة: شوقي بوعناني، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط ١، ٢٠١٩م.
- ١٩٩٣م. *التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صلاح إسماعيل عبد الحق، دار التنوير، لبنان، ط ١، ١٩٩٣م.
- ٢٠١٦م. *التحليل النقدي للخطاب، منية عبيدي، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط ١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.
- ٢٠١٦م. *التداولية، جورج يول، ترجمة: قصي العتاني، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط ١، ٢٠١٦م.

(ت ٢١١ هـ)، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ١٤١٠ هـ.

✽التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣، ١٤٢٠ هـ.

✽تقييد العلم، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق: يوسف العش، دار أحياء السنة النبوية، بيروت، ط٢، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

✽تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (ت ٣٧٠ هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ٢٠٠١ م.

✽تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (ت ٧٤٢ هـ) تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

✽تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (ت ٤٠٣ هـ) تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، ط١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

✽الحجاج، كريستان بلاتان، ترجمة عبد القادر المهيري، مراجعة عبد الله صولة، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة.

✽الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال

✽تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) وضع حواشيه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

✽التذكرة في الأحاديث المشتهرة، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤ هـ)، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

✽ترجمة الإمام علي من تاريخ مدينة دمشق، الحفاظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، المعروف بابن عساكر (ت: ٥٧٣ هـ)، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط١، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

✽تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ) سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

✽تفسير ابن أبي حاتم الرازي، ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الخنظلي الرازي (ت: ٣٢٧ هـ)، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٩ هـ.

✽تفسير غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

✽تفسير القرآن (تفسير الصنعاني)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الياني الصنعاني



﴿مصنّف في لبرلمان وتيتكاه الحجاج﴾، عبد الله صولة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمّادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، جامعة منوبة، تونس.

﴿الحجاج بين النظرية والأسلوب﴾، عن كتاب نحو المعنى والمبنى، باتريك شارودو، ترجمة أحمد الورداني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط ١، ٢٠٠٩.

﴿الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي﴾: نور الدين بوزناشه، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد لمين دباغين، الجزائر، ٢٠١٥-٢٠١٦ م.

﴿الحجاج بين المنوال والمثال (نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري)﴾، علي الشعبان، ﴿الحجاج والاستدلال الحجاجي﴾ حبيب أعراب، مجلة عالم الفكر، ع ١٤، ج ٣٠، يونيو-سبتمبر ٢٠٠١.

﴿الحجاج في البلاغة المعاصرة﴾، محمد سالم محمد الأمين الطلبة دار الكتاب الجديد المتّحدة، لبنان، ط ١، ٢٠٠٨.

﴿الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية﴾، عبد الله صولة، دار الفارابي-بيروت-لبنان، ط ٢، ٢٠٠٧.

﴿الحجاج في النص القرآني﴾، سورة الأنبياء أنموذجاً، إيمان درنوني، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات-جامعة لخضر/باتنة، الجزائر، ٢٠١٢-٢٠١٣ م.

﴿الحجاج عند أرسطو، هشام الريني﴾، (بحث) ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.

﴿الحجاج النبوي للآخر دراسة لغوية تداولية﴾، هبة أحمد طه عطية، دار النابغة، مصر، ط ١، ٢٠٢١ م.

﴿الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل﴾، علي الشعبان، تقديم حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط ١، ٢٠١٠ هـ.

﴿حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (المتوفى ٤٣٠هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٤٠٥ هـ.

﴿الحواس والمحسوسات: جون لانغشو أوستن، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة: هاجر بن أدريس، هيئة البحرين للثقافة والآثار- مكتبة سر من قرأ، المنامة، ط ١، ٢٠٢٠ م.

﴿الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ) تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.

﴿جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٤٢٠ هـ.

﴿الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد

*خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت ٣٠٣هـ)، المحقق: أحمد ميرين البلوشي، مكتبة المعلا- الكويت، ط ١، ١٤٠٦هـ.

*الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو، الزواوي بغورة، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠١٥م.

*دائرة الأعمال اللغوية، شكري المبخوت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠١٠م.

*دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، (د. ط. د. ت.).

*دورس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم- إيران، ط ١، ١٤٢٩هـ.

*الدّر المشور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الفكر - بيروت، ١٩٩٣م.

*الذاتية في اللغة من الخطاب إلى النظام (بحث)، نرجس باديس، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، مج ٢٨، ع ٨، ٢٠٢٠م.

*رسالة منطقية فلسفية، لودفيج فتغنشتاين، ترجمة: عزمي إسلام، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨م.

*روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط ٢، ٢٠١٢م.

*روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي البغدادي الحنفي، أبو الفضل

الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، المعروف بابن الأثير الكاتب (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي، ط ١، ١٣٧٥هـ.

*الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١، ١٩٥٢م.

*جمع الجوامع المعروف بـ (الجامع الكبير)، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: مختار إبراهيم الهاتج، وعبد الحميد محمد ندا، وحسن عيسى عبد الظاهر، الأزهر الشريف، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط ٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

*الجمل وصفين والنهران، أبو مخنف لوط بن يحيى الغامدي الأزدي، (ت ١٥٧هـ)، تحقيق: حسن حميد السند، مطبعة الصدر، (د. ط.)، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

*الخطابة، أرسطو، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار القلم - بيروت، ١٩٧٩.

*الخطاب الإشهار في النص الأدبي، مريم الشنقيطي، كتاب الفيصل؛ الرياض، ط ١، ١٤٤٤هـ.

*الخطاب والتغير الاجتماعي، نورمان فيركلاف، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، مصر، ط ١، ٢٠١٥م.

*الخطاب النبوي خريطة البيان العربي، دراسة في اللسانيات النفسية والاجتماعية، غريب محمد عبد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط ١، ٢٠١٥.



شهاب الدين السيد محمود بن عبد الله
(ت ١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل
عيسى الباني الحلبي، ط.ت.

✽شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، الحافظ الكبير عبيد الله بن أحمد المعروف بالحاكم الحسكاني (ت ٤٨١هـ)، تحقيق وتعليق: محمد باقر المحمودي، مجمع أحياء الثقافة الإسلامية، ط ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.

✽الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: محمد علي بيضون، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م.

✽الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

✽صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

✽صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د.ت).

✽الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (ت ٩٧٤هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي - كامل محمد الخراط، مؤسسة الرسالة - لبنان، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

✽الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت ٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

✽العثمانية، عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

✽العقل واللغة والمجتمع، سيرل، ترجمة: سعيد الغانمي، نشر مشترك: منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، ط ١، ١٤٢٧ هـ.

✽علم اللغة الاجتماعي، هدسون، ترجمة: محمود عياد، القاهرة: عالم الكتب، ط ٢، ١٩٩٠ م.

✽عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، بدر الدين العيني (ت: ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د. ط. ت.

✽عن الذاتية في اللغة، إميل بنفيسيت، ترجمة صابر حبّاشة، ضمن كتاب لسانيات الخطاب، الأسلوبية والتداولية والتلفظ، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، ط ١، ٢٠١٠ م.

✽الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت ٤٠١ هـ)، تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي، قدم له وراجعته: أ. د. فتحي حجازي، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

✽فضائل الصحابة، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن



- حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ) ٢٠١٨م.
- المحقق: د. وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت ط١، ١٤٠٣ - ١٩٨٣.
- * في اللسانيات التداولية، خليفة بوجادي، بيت الحكمة، الجزائر، ط١، ٢٠٠٩م.
- * الفوائد المعللة، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري المشهور بأبي زرعة الدمشقي الملقب بشيخ الشباب (ت ٢٨١هـ)، تحقيق: رجب بن عبد المقصود، مكتبة الإمام الذهبي - الكويت، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- * في بلاغة الحجاج، نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، محمد مشبال، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط١، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م.
- * في تحليل الخطاب، حاتم عبيد، دار ورد الأردنية، ط١، ٢٠١٣م.
- * فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد بن تاج العارفين بن علي بن زين المناوي القاهري (ت ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر ط١، ١٣٥٦هـ.
- * في اللسانيات والنقد، أوراق بينية، سعد مصلوح، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠١٧.
- * قاموس التداولية، جوليان لونجي، وجورج إيليا سرفاتي، ترجمة: لطفي السيد منصور، دار الرافدين، لبنان، ط١، ٢٠٢٠م.
- * القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط٨، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ) ٢٠١٨م.
- المحقق: د. وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت ط١، ١٤٠٣ - ١٩٨٣.
- * فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.
- * فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت ط١، ١٤١٤هـ.
- * الفردوس بمأثور الخطاب: شيرويه بن شهردار أبو شجاع الديلمي الهمداني (ت ٥٠٩هـ) المحقق: السعيد بن بسبوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- * فض الشراكة المفاهيمية بين النص والخطاب (بحث)، إبراهيم أحمد محمد شويحط، عبد القادر مرعي خليل، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأردن، مج ٤٣، محلق ٤، ٢٠١٦م.
- * فلسفة اللغة، محمد مهراش رشوان، وعصام زكريا جميل، دار المسيرة للطباعة والنشر، الأردن، ط١، ٢٠١٢م.
- * فلسفة اللغة عند لودفيغ فتنغشتاين، جمال حمود، الدار العربية للعلوم ناشرون - لبنان، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ط١، ٢٠٠٩م.
- * في التداوليات الاستدلالية قراءة تأصيلية في المفاهيم والسيرورات التأويلية، ثروت مرسي، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط١، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.

*كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د. ط. ت.

*كفاية الأصول، الآخوند محمد كاظم الخراساني، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط ٤، ٢٠٠٥م.

*كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي، الشهير بالمتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ)، تحقيق: بكرى حياني، وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، لبنان ط ٥، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

*لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، تحقيق: ليلياجي وجماعة من اللغويين، دار صادر - بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.

*اللسان والميزان أو التكوثر العقلي - المركز الثقافي العربي - الرباط - المغرب - ط ١، ١٩٩٨م.

*اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، نعمان بوقرة، الاردن: عالم الكتب الحديث، ط ١، ٢٠٠٩م.

*لسانيات التلفظ وتحليل الخطاب الشعري، دراسة في المميزات المقامية في مراثية مالك بن الربيع (بحث)، كريم الطيبي، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة تامنغست، الجزائر، مج ١٠، ١٤، شعبان ١٤٤٢هـ - مارس ٢٠٢١هـ.

*اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، أحمد

*كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.

*الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٣، ١٤٠٧هـ.

*الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (ت ٤٢٧هـ) تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

*الكتاب، سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، يُكنى أبو بشر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣م.

*كتاب الأربعين في أصول الدين، محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٤هـ)، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

*كتاب السنة (ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة بقلم: محمد ناصر الدين الألباني)، أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني (ت ٢٨٧هـ)، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.



- المتوكل، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ٢، ٢٠١٠م.
- * اللغة معناها ومبناها، تمام حسّان، عالم الكتب الحديث، القاهرة، ط ٤، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- * اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، العمدة في الطب، الدار البيضاء، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.
- * اللغة والدلالة آراء ونظريات، عدنان بن ذريل دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨١م.
- * اللغة والمعنى، دراسة في فلسفة لودفيج المتاخرة، أسارى فلاح حسن، بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، ط ١، ٢٠١١م.
- * المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، المعروف بابن الأثير الكاتب (ت ٦٣٧هـ). تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- * محاضرات في البلاغة الجديدة، محمد مشبال، دار الرافدين - لبنان، ط ١، ٢٠٢١م.
- * مجهول البيان، محمد مفتاح، دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٩٠م.
- * مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ)، حققه وخرّج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- * مدخل إلى علم النص، زتسيلاف واورزيناك، ترجمة: سعيد بحيري، مصر: مؤسسة المختار، ط ١، ٢٠٠٣م.
- * مدخل إلى اللسانيات، محمد محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٤م.
- * مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ملا علي القاري، نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد الهروي (المتوفى ١٠١٤هـ)، تحقيق: جمال عيتاني، ناشر: دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- * المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- * مسرد التداولية، مجيد الماشطة، وأحمد الركابي، دار الرضوان، عمان - الأردن، ط ١، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
- * مسند أبي بكر الصديق، أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد بن إبراهيم الأموي المروزي (المتوفى: ٢٩٢هـ) المحقق: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي - بيروت. د.ت.
- * مسند أبي يعلى الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت: ٣٠٧هـ) المحقق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م.
- * مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ) المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد

المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

✽ مسند الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي المكي (ت: ٢١٩ هـ) حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الداراني الناشر: دار السقا، دمشق - سوريا، ط ١، ١٩٩٦ م.

✽ المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مانغونو، ترجمة: محمد يحياطين، الدار للعلوم ناشرون - بيروت، ومشتورات الاختلاف = الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨ م.

✽ المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت: ٢٣٥ هـ) المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد الرياض، ط ١، ١٤٠٩ هـ.

✽ المصنّف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١ هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، توزيع المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

✽ مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١ هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٥ هـ، ١٤٩٤ م.

✽ المظاهر اللغوية للحجاج - مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، رشيد راضي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠١٤ م.

✽ نسيم الرياض في شرح الشفاء، القاضي عياض،

أحمد محمد عمر الخفاجي المصري شهاب الدين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

✽ معاني القرآن للنحاس، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت ٣٣٨ هـ) تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٩ هـ.

✽ معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (ت ٢٠٧ هـ) تحقيق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، ط ١.

✽ معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت ٥١٠ هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

✽ المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد - أبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

✽ معجم ابن الأعرابي، أبو سعيد بن الأعرابي أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم البصري الصوفي (ت: ٣٤٠ هـ) تحقيق وتخريج: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

✽ معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودو، ودومينيك منغونو، ترجمة عبد القادر المهيري، وحامدي صمود، المركز القومي للترجمة، دار



- سيناترا، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- * **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
- * **معجم تحليل الخطاب**، باتريك شارود، دومينيك منغو، تر عبد القادر المهيري، حمادي صموّ، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس ٢٠٠٨ م.
- * **المعجم الكبير**، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠ هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط ٢، ١٩٨٣.
- * **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواقع**، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (ت ٤٨٧ هـ) عالم الكتب، بيروت ط ٣، ١٤٠٣ هـ.
- * **المقاربة التداولية**، فرانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، المغرب: مركز الانماء القومي، ١٩٨٦ م.
- * **مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥ هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د. ط. ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- * **المقدمة**، ابن خلدون، مكتبة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٦١ م.
- * **مقدمة في نظرية البلاغة النبوية (السياق وتوجيه دلالة النص)**، عيد بليغ، دار بلنسية للنشر والطباعة، الرياض، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- * **المنطق**، محمد رضا المظفر، قم: انتشارات اسماعيليان، ط ٤، ١٤٢٥ هـ.
- * **نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي**، أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١ م.
- * **النص والخطاب من الإشارة إلى الميديا**، مقاربة في فلسفة المصطلح، عبد الرحمن عبد السلام محمود، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة - قطر، ط ١، ٢٠١٥ م.
- * **النص والخطاب والاتصال**، محمد العبد، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط ١، ٢٠١٤ م.
- * **النص والخطاب والإجراء**، دي بوجراند، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط ١ - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- * **نظرية أفعال الكلام العامة**، كيف ننجز الأشياء بالكلام، أوستن، ترجمة: عبد القادر قنيني، دار أفريقيا الشرق، ط ١، ١٩٩١ م.
- * **النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية)** دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، محمود عكاشة، القاهرة، مكتبة الآداب، ط ١، ٢٠١٣ م.
- * **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٢، ٢٠٠٦ م.
- * **نظرية الصلة أو المناسبة**، في التواصل والإدراك، دان سيرير، ديدري ولسون، ترجمة: هشام عبد الله الخليفة، مراجعة فراس عواد معروف، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠١٦ م.
- * **المناقب**، الموفق بن محمد المكي الخوارزمي،

مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ٥، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

✽ النقد اللساني، روجر فاوئر، ترجمة: عفاف البطاينة، مراجعة: هيثم غالبي الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢ م.

✽ مناقب الأسد الغالب علي بن أبي طالب، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: ٨٣٣ هـ)، المحقق: طارق الطنطاوي، مكتبة القرآن، ط ١، م. ١٩٩٤

✽ مناقب الإمام علي بن أبي طالب، الحافظ أبو الحسن علي بن محمد الشافعي الشهير بابن المغازلي (ت: ٤٨٣)، إعداد المكتب العالمي للبحوث، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان. (د. ط. ت).

✽ مناقب علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وما نزل من القرآن في علي، أبو بكر، أحمد بن موسى، ابن مردويه الأصفهاني (ت ٤١٠ هـ). جمعه ورتبه وقدم له: عبد الرزاق محمد حرز الدين، دار الحديث، إيران، ط ٢، ١٤٢٤ هـ.

✽ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحرّاني (ت ٧٢٨ هـ) تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

✽ نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، ط ١، ٢٠١٤ م.

✽ النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، محمد طروس، دار

الثقافة، المغرب، ط ١، ٢٠٠٥ م.

✽ نظرية الفعل الكلامي، بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والإسلامي، هشام عبد الله الخليفة، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٧ م.

✽ النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ط ١، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

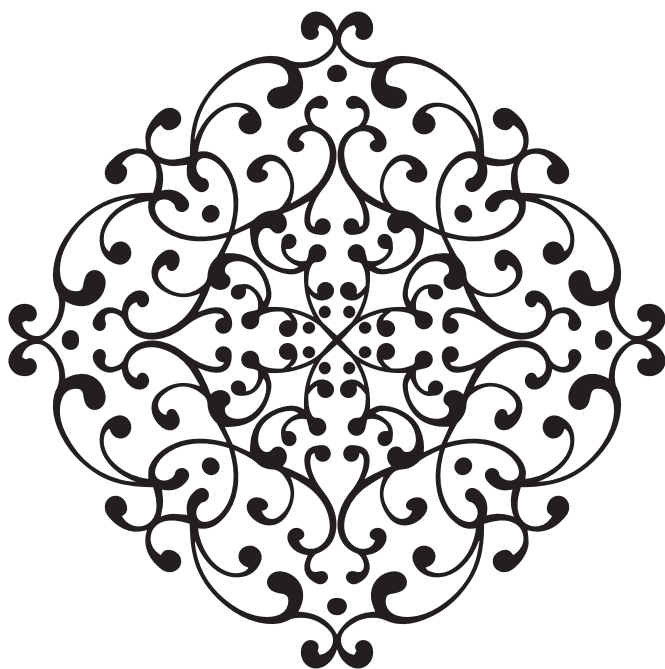
✽ نهج البلاغة، ما اختاره وجمعه الشريف الرضي من كلام الإمام علي (عليه السلام)، شرحه الشيخ محمد عبده، منشورات ذوي القربى، إيران، ط ١، (د. ت).

✽ الوجيزة في الدراية، محمد بهاء الدين العاملي، المكتبة الإسلامية الكبرى، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٥ م.

✽ وقعة صفين، أبو الفضل نصر بن مزاحم بن يسار المنقري التميمي (٢١٢ هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محم هارون، قم، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

✽ اليقين باختصاص مولانا علي (عليه السلام) بإمرة المؤمنين، السيد رضي الدين علي بن الطاؤوس الحلي (ت ٦٦٤ هـ)، تحقيق: الأنصاري، مؤسسة الثقليين لإحياء التراث الإسلامي، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر - إيران، ١٤١٣ هـ.





theories, and the structure of the argumentations of the supreme hadiths. As for the second chapter, I called it (The Hadiths of Virtues as a Pragmatic Performative), and it is organized into four sections: the pragmatic-performative theory: the concept of context and its origin, and the performance-based theory of speech acts according to Austin, and the speech acts of Searle: modifications and suggestions; and the pragmatic performatic approach to Hadiths of Virtues. Chapter Three is entitled (The Characteristics of Discourse in Hadiths of Virtues), and it deals with three main characteristics: subjectivity, repetition, and publicity. The study concluded that these hadiths were declared to reveal and confirm the central religious positions and statuses of Imam Ali (Peace be upon him), and not mere talks of praise and ordinary virtues.



course, and formed a large semantic field belonging to a broader semantic field, which is the phenomenon of the prophetic hadiths contained in the statement of the merits of Imam Ali (Peace be upon him), and his virtues, which belong to a wider sphere, namely: the Prophetic hadiths about the virtues of the Prophet's progeny (May Allah bless him and his progeny), and relying on the importance of the prophetic discourse in general, what is repeated and confirmed by it will be of special significance since it reveals the importance and centrality of that topic in the Islamic system. The books of the Islamic heritage, regardless of their authors and their sects, were full of hadiths about the virtues of Imam Ali (Peace be upon him).

These texts have become a subject of controversy, and a conflict of interpretation among Muslims, regarding its evidence for the general Wilayah (Spiritual imamate) of the Imam (Peace be upon him), his right to the succession (Khalifate) of the Messenger (May Allah bless him and his progeny), and his preference over other Muslims. Besides, other things are well-known in doctrinal debates and verbal discussions, and this dispute is still raging until this day.

Therefore, this study was intended to tackle the field of hadiths concerning the virtues of Imam Ali (Peace be upon him), but from a new angle, and with a new approach derived from contemporary discourse analysis theories; unified and agreed upon, the study chose what it deems appropriate for its subject from those perspectives, as it considers that the moral discourse is an accomplished argumentative discourse marked by special signs.

Chapter One dealt with the hadiths of virtues as a process of argumentation and is divided into three main topics: the concept of argumentation, the history of research on argumentation and its



Abstract

Discourse today represents the center of attention focus for many human sciences, due to the technological developments that the world has witnessed at various levels, which facilitated the process of human communication. In the humanitarian fields, the media and communication revolution has facilitated access to them, and the management of dialogue and discussion around them. Hence, the urgent need to develop tools for analyzing these discourses, especially after linguistic perspectives remained inclined to structural theories, which isolated language from its communicative domain and its use in contexts, and remained confined to the limited, traditional levels that do not exceed the sentence.

Discourse analysis theories came to fill these gaps, and to modify the research path towards studying the aspects of the conversational process, so the discourse text is studied as a major unit of analysis. It became a priority for discourse analysis processes to consider the contexts of its production, the intentions of its producers, the common knowledge between them and the addressees, and the manifestations of all these notions in the discourse.

Discourse analysis processes acquire their importance from the importance of the discourse's originator and its position, the importance of its discourse, and its social impact. Accordingly, it acquires its value and derives its necessity. There is no doubt that the Prophetic discourse is one of the most important patterns of discourse, after the Qur'anic discourse in Islam, as an interpretation of it, and as a second source of springs of legislation and religious knowledge. Proceeding from the above facts, this study aims to identify a modern phenomenon that occupied a wide area in the prophetic dis-



PROPHETIC HADITHS
ABOUT IMAM ALI'S VIRTUES:
A DISCOURSE ANALYSIS PERSPECTIVE

BY:
FADHAA DHIYAB GHUNAIM

1447 A. H. 2025 A. C.