جُمهوريّةُ العراقِ.
وِزارةُ التعليمِ العالي، والبحثِ العلميّ.
جامعةُ بابلَ / كُلّيَّةُ التربيةِ للعلومِ الإنسانيَّةِ.
قسمُ اللغةِ العربيَّةِ / الدراساتُ العُلَى

الأَحاديثُ النبويّةُ في بيانِ المناقِبِ العلَويَّةِ

دراسةً في ضوءِ مناهجِ تحليلِ الخِطاب

رسالةٌ قَدَّمَهَا الطَّالِبُ

فضاء ذياب غليّم

إلى مجلسِ كُلّيَّةِ التربيةِ للعلومِ الإنسانيَّةِ فِي جامعةِ بابلَ، جزءًا مِن مُتَطَلَّبَاتِ نَيْلِ شهادةِ دكتوراه فلسفة في اللغةِ العربيَّةِ / اللُّغَة.

بإشرافِ

أ.د شعلان عبد علِي اليساريّ

1444ه 2022م

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ والَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ

وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (سورة المائدة:55)

صَدقَ اللهُ العليُّ العظيم

الإهداء

إلى أَبَوَيْ هذهِ الأمّة:

المُـصطَـفَى والمُرْتَضَى

المُنـــــذِر والـهَـــادِي

النَّـــبيّ والـــــــوصِـيّ

مُحمَّــدٍ وَعـلِيٍّ (صلوات الله عليهما)

أَداءً لبعــضِ حَــقٍّ

وتقرّبًا بِبضاعةٍ مُزْجاةٍ

شُكْرٌ وعِرْفَان

تلبيّةً لخطابِ الوهّاب المنّان: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**﴾ **(إبراهيم:7)**، أجدّدُ له تعالى الشكرَ شكرًا لا يُحصى، وأديمُ له الحمدَ حمدًا لا يفنى، (فَرَبّي أَحْمَدُ شَيْءٍ عِنْدي، وَأَحَقُّ بِحَمْدي)، وشُكْري. وامتثالًا لقولهِ تعالى: ﴿**هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾ (الرحمن:60)، أُزجي آياتِ الشُكرِ والامتنانِ والعرفانِ إلى أساتذتي الأفاضل الأكارم في قسمِ اللغةِ العربيّة في كليّةِ التربيةِ للعلومِ الإنسانيّةِ/ جامعة بابل. وأخصُّ منهم بالذكْرِ طيّبَ الذكْر **الأستاذَ الدكتور رحيم جبر الحسناويّ** (تغمّدَهُ اللهُ تعالى في واسعِ رحمتِهِ، وأسكنَهُ عالياتِ جِنانِهِ)، المشرفَ الأوّلَ على هذا العملِ، فقد كان أبًا رحيمًا، وإنسانًا كريمًا، وأستاذًا قديرًا، فله الحُسنى، والفردوسُ الأعلى بما أفادَ، وقدّمَ، وعلّمَ. ثم أعطفُ الشكرَ والامتنانَ والعرفانَ على من تفضّلَ عَلَيَّ بإكمالِ مسيرةِ الإشرافِ على هذهِ الدراسةِ، **الأستاذِ الدكتور شعلان عبد علِي اليساريّ** الموقَّر، الذي أَدينُ له بالكثير لسعةِ صدرهِ، وجميلِ صبرهِ، ودماثةِ خُلقهِ، وما قدّمَ من رعايةٍ ومتابعةٍ لهذه الدراسة وصاحبِها، فقوّمَ أوَدَها، وأزال هَنَاتها. فجزاهُ اللهُ تعالى خيرَ الجزاء، وأجزلَ له الأجر، وأدامَ عليه وافرَ العطاء. وشكرٌ خاصٌّ لرئاسة قسم اللغة العربيّة ممثّلةً برئيسها السابق **الأستاذ الدكتور محمّد عبد الحسن** المحترم، ورئيسها الحالي **الأستاذ المساعد الدكتور حمزة خضير القريشي** المحترم؛ لما أبدياهُ من خلقٍ نبيل، وتعاونٍ جميل في تذليلِ العقبات، وسلاسةِ الإجراءات.

وأختمُ بالشكرِ الجزيل، والثناء الجميل لكلّ من كانت له يدٌ بيضاء في إتمام هذا العمل من الأساتذة، والأهل، والأصدقاء، وأخصُّ منهم: الأستاذ الدكتور مصعب عبد الزهرة الخزاعي، والدكتور مرتضى سعد جاسم، والدكتور حيدر علِي البرّاك، والدكتور حسين صالح الخفاجي، والدكتور حيدر محمّد عبيد الخفاجي.

فهرس المحتويات

المحتويــات	رقم الصحيفة
مُقدّمة	5-1
تمهيد:	6
أولًا: الحديثُ النبويّ المفهوم والسِمات	11-7
ثانيًا: المناقبُ العَلَويّة في الحديثِ النبويّ	16-11

ثالثًا: الخطابُ مقارباتٌ في المفهوم	23-17
رابعًا تحليلُ الخطابِ النشأةُ والمناهج	27-23
الفصل الأول: أحاديثُ المناقبِ بوصفها حِجاجًا	28
توطِئةٌ	31-29
أولًا- مفهومُ الحِجَاج	31
أ- مُعاينةٌ مُعجميّةٌ:	34-31
ب- مُعاينةٌ اصطلاحيّةٌ:	37-34
ثانيًا- تاريخُ البحثِ في الحِجَاج ونظرياته	37
1- الحِجاجُ ظاهرةٌ استعماليّةٌ	38-37
2- الحِجاجُ ظاهرةٌ درسيّةٌ	38
أ- الحِجاجُ في بيئتهِ الأولى (التراث اليونانيّ)	42-39
ب- الحِجَاجُ في التراثِ العربيّ والإسلاميّ	45-43
ت- الانبعاثُ المعاصرُ للحِجَاج	51-46
ثالثًا- البِنْيةُ الحِجاجيّةُ لأحاديثِ النبيّ في مناقِبِ الإمامِ عَلِيّ (صلواتُ اللهِ عليهما وآلِهما)	51
1- منطلقاتُ الحِجاج	52
أ- مواضع كميّة	58-55
ب- مواضع كيفيّة	61-58
ت- مواضع الترتيب	63-61
ث- مواضع الجوهر	65-63
2- أنماطُ الحُجَج	65
أ- حُجّةُ السّلْطة	71-66
ب- حُجّة القدوة	72-71

ت- حُجّةَ الشخص وأعماله	76-72
ث- حُجّةَ التعدية	82-77
ج- حُجّةَ المُقارنة	85-82
ح- حُجّةَ الفصل	87-85
خ- حُجّةَ المُعارضة	91-87
الفصل الثاني: أحاديثُ المناقِبِ بوصفِها إنجازًا تداوليًّا	92
توطِئةَ	93
أوّلًا: النظريّة الإنجازيّة التداوليّة: المفهوم وسياق النشأة	94
1- التعريفات والتعريبات	100-95
2- سياق النشأة	105-100
ثانيًا: الإنجازيّةَ جوهرُ نظريّةِ أفعالِ الكلام عند أوستن	111-105
ثالثًا: الأفعال الكلاميّة عند سيرل: تعديلات واقتراحات	116-111
رابعًا: الأفعالُ الإنجازيّةَ في أحاديثِ المَناقِب العَلويّة	116
1- خطابُ الإنذار يوم الدار (حديث الدار)	123-117
2-المرجعيّة العلميّة، حديث مدينة العلم أنموذجًا	123
أ-مدخلٌ عامٌّ، وتحليلٌ أوليٌّ	125-123
ب-تحليلُ الحديثِ في ضوء العلاقاتِ الائتلافيّةِ، والعلاقاتِ الاستبداليّةِ	129-125
ت- حديثُ مدينةِ العِلْم في مرآةِ النصوصِ الكاشفة	130-129
3- الأمينُ على التأويل	137-131
4- خطابُ الغديرِ بين الإخبارِ والإنجاز	-138
أ-سياقُ خطابِ الغدير	143-140

ب- التحليلُ التداوليّ لنصِّ خطابِ الغدير	143
1- الاختبارُ المعجميّ	145-144
2-الاختبارُ السياقيّ	151-145
3 - الاختبارُ في ضوءِ النصوصِ الحافّةِ بالخطاب	155-151
الفصل الثالث: واسماتُ الخِطابِ المَنْقبي	156
توطئة:	157
أولاً: الذاتيّة	158
1- النشأة والمفهوم	161-158
2- الذاتيّة في خطابِ المناقب، التجليّات والوظائف	165-162
ثانيًا: التّكرار	165
1- التعريف والوظيفة	167-165
2- مدخلٌ منهجيٌّ جديدٌ لقراءةِ ظاهرةِ التّكرار في الخطابِ النَبَويّ	169-168
3- التّكرارُ في أحاديثِ المناقبِ العلويّة	169
أ- تَكرارُ المعنى الكُلّيّ	172-170
ب- تكَرارُ اللفظ والمعنى	175-172
ت- تَكرارُ المعنى دون اللفظ	179-175
ثالثًا: الإشْهار	179
1- المفهوم والوظيفة:	180-179
2- الإشْهارُ النبويّ في الخطابِ المَنْقبي	183-181
الخاتمة والنتائج	189-184
ثبت المصادر والمراجع	211-190
ملخص الرسالة باللغةِ الإنجليزيّة Abstrac	a-c

المُقدّمـــة

بسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ، وَلَا يُحْصِي نَعْمَاءَهُ الْعَادُّونَ، وَلَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ، الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على خاتمِ الأنبياءِ والمُرْسَلينَ، محمّدٍ الصَّادقِ الأمينِ، أمينِ اللهِ على وَحْيِهِ، وعَزائِمِ أمرْهِ، وَصفْوَتهِ من خَلْقِهِ، فاتحِ الخَيرِ، وإمامِ الرَّحمةِ، وعلى آلِهِ المُنْتَبجَينَ المُطهَّرِينَ، مَعْدِنِ الرَّحْمَةِ، وَخُزَّانِ الْعِلْمِ، وَمُنْتَهَى الْحِلْمِ، وأَعْلامِ التُّقَى، وَكَهْفِ الْوَرَى.

أمّا بَعد، فما تزالُ حفرياتُ اللغةِ قائمةً؛ وماتزالُ اللغةُ تغري الباحثينَ وتفتنهم في تقصّي أسرارِها، وسبرِ أغوارها مبنىً ومعنىً ووظيفةً؛ فتعدّدتْ جوانبُ دراستِها، وتعدّدتْ أغراضُ دارسِيْها، واختلفتْ مناهجُ تناولِها باختلافِ رؤى المشتغلينَ عليها والمُنشغلينَ بها. ينبثقُ هذا الانشغالُ باللغةِ من كونها تمثّلُ أهمَّ أنظمة العلامات التي يستعملُها الإنسانُ في الإخبارِ والإنجازِ والإبلاغِ والتأثيرِ، وكلِّ ما يرتبطُ بنشاطه التواصلي، فاللغةُ ميدانٌ خصبٌ، وأفقٌ رحبٌ لاشتغالات الذهنِ البشري، وما ظهورُ اللسانياتِ المعاصرةِ، وتوسّعُ البحوثِ اللغويّةِ، وتشعّبُها، وتداخلُها مع مساحاتِ العلوم الأخرى إلّا شاهدُ صدقٍ على ذلك.

يمثّلُ الخطابُ اليوم مركزَ عنايةِ كثيرٍ من العلومِ الإنسانيّةِ؛ بفعل ما شهدَهُ العالمُ من تطوّرٍ تكنولوجي على مختلف الصُعد، ممّا سهّلَ عمليّةَ التواصلِ الإنساني، فهناك ثورةٌ في مختلف العلومِ المرتبطةِ بالشأنِ الحضاريّ، وجدلٌ في مختلفِ شؤونِ الإنسانِ والحياةِ لاسيّما في المجالاتِ الدينيّةِ والفلسفيّةِ والسياسيّةِ والاقتصاديّةِ وغيرها. يصاحبُ ذلك خطاباتٌ متنوعّةٌ بتنوّع الاختصاصاتِ البحثيّة والمجالاتِ الإنسانيّة، ساعدت ثورةُ وسائلِ الإعلامِ والتواصلِ في سهولةِ الاطلاعِ عليها والتفاعلِ معها، وإدارةِ الحوارِ والنقاشِ فيها؛ ومن ثَمَّ مسّتِ الحاجةُ إلى تطوير أدواتِ تحليلِ تلك الخطاباتِ، لاسيّما بعد أنْ ظلّتِ المناهجُ اللسانيّةُ رهينةً للنظريّات البنيويّة، التي عزلَ بعضُها اللغةَ عن مجالِها التواصُليّ، وسياقاتِها الاستعماليّة، وظلّتْ حبيسةَ المستوياتِ التقليديّةِ الصغرى التي لا تتعدّى الجملةَ، فجاءت نظرياتُ تحليلِ الخِطاب لفكّ ذلك الانحباس، وتجاوزِ ذلك القصور، والعودةِ باللغةِ إلى محيطِها التواصلي الأرحب، عبر الانعطافِ بمسارِ البحث نحو دراسةِ اللغةِ في الاستعمال، التي تقتضي شمولَ أطرافِ العمليّةِ التخاطبيّة كلّها بالدراسة، فصار نصُّ الخطاب يُدرس بوصفهِ وحدةً كبرى للتحليل، وأصبحَ من أولويّات عمليّاتِ تحليل الخطاب النظرُ في سياقاتِ انتاجه، ومقاصدِ مُنْتِجيه، وما يُنجزُ به، والمعارفِ المشترَكة بين المُتخاطبينَ، وتمظهرات ذلك كلّه في الخطاب.

تكتسبُ عمليّاتُ تحليلِ الخطابِ أهميّتَها من أهميّةِ منشئ الخطابِ ومكانتِهِ، وأهميّةِ خطابهِ، وتأثيرهِ الاجتماعيّ؛ فهي تبعًا لذلك تحوزُ قيمتَها، وتستمّدُ ضرورتَها. ولاشكَّ في أنّ الخطاب النبويّ من أهمِّ أنماط الخطاب في الإسلام بعد الخطاب القرآني؛ لأنّه المُفسِّر له، والمصدرَ الثاني من مصادر التشريعِ الإسلامي، والمعرفة الدينيّةِ بعده، والصادرَ من النبيّ الخاتم، محمّدٍ سيّد المرسلينَ (صلّى الله عليه وآله)، صاحبِ السلطةِ الدينيّةِ العليا المُستمّدة من السلطةِ الإلهيّةِ المُطلقةِ، قال تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ [سورة الحشر: 7]. وعلّلَ وجوبَ الأخذ بما يقولُ أمرًا ونهيًا، وتوجيهًا وتعليمًا، بقوله جلَّ شأنُهُ: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [سورة النجم: 3-4]. فقوله (صلّى الله عليه وآله)، يشاركُ القرآنَ الكريمَ في المصدر والحُجيّةِ، ويخالفُهُ في الصفةِ القرآنيّة.

انطلاقًا ممّا تقدّم تروم هذه الدراسةُ الوقوفَ على ظاهرةٍ حديثيّةٍ احتلّتْ مساحةً واسعةً في الخطابِ النبويّ، وألّفتْ حقلًا دلاليًّا كبيرًا ينتمي إلى حقلٍ دلاليّ أوسع، وهي ظاهرةُ الأحاديثِ النبويّةِ الواردةِ في بيانِ مناقِبِ الإمامِ عَلِيّ (عليه السلام)، وفضائلِه، التي تنتمي إلى دائرةٍ أوسع، هي دائرةُ الأحاديثِ النبويّةِ في مناقبِ أهلِ بيتِ النبي (صلّى الله عليه وآله). ولمّا تبيّنت أهميّةُ الخطابِ النبويّ عامّة، سيكون لما يتكرّرُ منه، ويؤكّده، أهميّةٌ خاصةٌ؛ لأنّهُ يكشفُ عن أهميّةِ ذلك الموضوع، ومركزيّته في المنظومةِ الإسلاميّة. فقد حفلتْ كتبُ التراثِ الإسلامي - على اختلافِ مشاربِ مؤلّفيها ومذاهبِهم - بأحاديثِ مناقبِ الإمامِ عَلِيّ (عليه السلام)، فأفردوا لها في كتبِ الحديثِ أبوابًا خاصّةً تارةً، ومصنّفاتٍ مستقلّةً تارةً أخرى. فإذا كانت الدراساتُ الأكاديميّةُ تحفلُ وتحتفي بدراسةِ المديحِ في الشعر العربي عامّة، أو عند شاعرٍ معيّنٍ خاصّة، فتُنجزُ في ذلك الأطاريحِ والرسائلِ والكتبِ والبحوثِ العديدة، وتُلقى المحاضرات، وتُعقد الندوات الكثيرة لذلك الغرض. فالمديحُ في الحديثِ النبويّ أولى بتلك العنايةِ والاحتفاءِ؛ لخصوصيّةِ قائلِه (صلّى الله عليه وآله)، وإيرادُ المناقبِ من أوضحِ مصاديق المديح.

وقد اتّخذت نصوصُ خطابِ المناقبِ العَلَويّة مسارينِ في عرضها: المسارِ الأوّلِ هو عامّ مشتركٍ مع نصوصِ مناقبِ أهل البيتِ (عليهم السلام)، والمسارِ الثاني هو خاصّ يتمثّلُ في النصوصِ الخاصةِ بفضائل الإمام علي (عليه السلام)، دون سواه، وهي موضوعُ هذه الدراسة. وإنَّ الناظرَ في تلك النصوصِ العامّة، والخاصّة سيُدركُ احتفاءَها بالإمامِ عَلِيّ (عليه السلام)، والتعريف بفضائلِهِ أكثر من أيّ أحدٍ غيره. وقد أصبحت تلك النصوص محلّ خلافٍ، وصراعِ تأويليينِ بين المسلمين، في دلالتها على نقل الولايةِ العامّةِ للرسولِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، للإمام (عليه السلام)، وأحقّيتِهِ في خلافةِ الرسولِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، وتفضيلِهِ على من سواه من المسلمين، ونحو ذلك ممّا هو معروفٌ في القراءاتِ الكلاميّةِ المختلفةِ في هذا المجالِ في ماضي الإسلامي وحاضرِه؛ لذا عزمت هذه الدراسةُ أنْ تدخلَ إلى ميدانِ الأحاديثِ الخاصّةِ بمناقبِ الإمام عَلِيّ (عليه السلام)، لكن من نافذةٍ جديدةٍ، وبمنهجٍ جديدٍ مستمّدٍ من نظرياتِ تحليلِ الخطاب المعاصرة؛ وهو منهجٌ يقومُ على دراسةِ نصّ الخطابِ بوصفهِ وحدةً دلاليّةً كبرى، والنظرِ في أجزائها بلحاظِ ذلك، مع مراعاة تواشجه مع نصوصِ الخطاباتِ الأخرى من الدائرة الدلاليّةِ ذاتها، مع إيلاء مكانة صاحبِ الخطابِ، وسياقه، وكلّ الظروفِ والملابساتِ التي تحفُّ به عنايةً بالغةً في التحليل.

ولمّا كانت مناهجُ تحليلِ الخطابِ متعدّدةً، بحسب رؤية كلّ باحثٍ واختصاصهِ، ولا يوجد منهجٌ جامعٌ وموحّدٌ متفقٌّ عليه، فاختارتِ الدراسةُ ما تراه مناسبًا لموضوعها من تلك المناهج، فهي ترى أنّ الخطابَ المَنْقبي خطابٌ حجاجيٌّ إنجازيٌّ موسومٌ بواسمات خاصّة، فجاءت خطّة البحث تبعًا لذلك منتظمةً في ثلاثةِ أفْصُلٍ تتصدرُها مقدّمةٌ عامّةٌ، وتمهيدٌ في بيان العنوانِ والإطارِ المنهجي للدراسة، وتلحقها خاتمةٌ تلخّصُ نتائجَها ومخرجاتها.

أمّا الفصل الأوّل فقد تناولَ أحاديثَ المناقبِ بوصفها حِجاجًا، وجاء في ثلاثةِ مباحثَ رئيسةٍ: مفهوم الحِجاج، وتاريخ البحث في الحِجاج ونظرياته، والبنية الحجاجيّة لأحاديث المناقبِ العَلَويّة. أما الفصل الثاني فوسمته بـ(أحاديث المناقِب بوصفِها إنجازًا تداوليًّا)، وانتظمَ في أربعةِ مباحثَ هي: النظريّةُ الإنجازيّةُ التداوليّة المفهومُ وسياقُ النشأة، والإنجازيـةُ جوهرُ نظريّـةِ أفعالِ الكـلام عند أوسـتن، والأفعالُ الكلاميّـةُ عند سيرل تعديلاتٌ واقتـراحاتٌ، والأفعالُ الإنجازيّةُ في أحاديثِ المَناقِب العَلويّــة. وجاءُ الفصلُ الثالثُ بعنوان (واسماتُ الخطابِ المَنْقبي)، وتناولَ ثلاثَة واسماتٍ أساسيّة هي: الذاتيّة، والتَّكرار، والإشهار.

لم أجدْ- إلى لحظةِ كتابةِ هذه السطور- دراسةً مماثلةً لموضوعِ هذه الدراسةِ ومنهجِها، فكلُّ ما كُتبَ من دراساتٍ لغويّةٍ عن الأحاديث النبويّة تتناولُ موضوعاتٍ أخرى غالبًا، وفي حالاتٍ نادرةٍ يتمّ دارسةُ حديثٍ واحدٍ أو اثنينِ من أحاديث المناقبِ العَلَويّة. والسائدُ في الدراسةِ اللغويّةِ للحديثِ النبويّ هو مناهجُ الدراساتِ اللغويّةِ العربيّةِ التقليديّةِ من صوتٍ وصرفٍ ونحوٍ وبلاغةٍ، وأقلّ منها بكثيرٍ الدراساتُ اللسانيّة المعاصرةُ كالحِجاج، والتداوليّة، والسياقِ، وأندرها جميعًا تحليل الخِطاب. لكنَّ النصيبَ الأوفرَ في دراسةِ أحاديثِ المناقبِ العَلَويّة وتحليلها دلاليًّا، وقريبًا من روح التحليل التداولي، كان لكتبِ الكلام الإسلامي، وكتب المناظرات الكلاميّة، وقد تجّنبتُ اعتمادَ تلك الكتب والأخذَ منها لأمرين، أولهما: الحفاظ على طبيعةِ البحثِ اللساني لهذه الدراسة، وعدم إثقالِهِ بالمناظراتِ المذهبيّة، وثانيهما: ضمان أكبر قدرٍ من الموضوعيّةِ، بالابتعاد عن سطوةِ التأويلاتِ الكلاميّةِ وتأثيراتها المذهبيّة. وقد اعتمدتِ الدراسةُ على مصادرَ كثيرةٍ ومتنوّعةٍ، أهمّها كتبُ التفسيرِ والحديثِ والسيرةِ والتاريخِ والمعاجمِ العربيّةِ، والدراساتُ اللسانيّةُ المعاصرةُ في الحِجاج والتداوليّةِ ولسانياتِ الخِطاب.

تبقى هذه الدراسةُ اجتهادًا لكاتبها في تقديم مقاربةٍ جديدةٍ في موضوعٍ يحتلُّ مكانةً مركزيّةً في التراث الإسلامي، مازالَ يُثارُ فيه الجدلُ، وتتجاذبهُ اتجاهاتُ التأويل، ويُدامُ فيها البحث. وكادت هذه المحاولةُ أن تُجهضَ أكثر من مرّةٍ بسبب المشاغلِ والنوازل، لكنَّ اللهَ أعانَ وسلّمَ وأمدَّ، فأنجزتُ كتابتَها في آخر أيام المدّة التعويضيّة النهائيّة؛ فما وجِدَ فيها من السهوِ والوهنِ والزللِ فهو ممّا قدّمتُ، ومن قصورِ باعِ صانعِها، وسهوهِ، وما وجِدَ فيها من الصواب، فمن توفيقِ اللهِ تعالى وتسديدهِ، فهو وليُّ التوفيق والسداد.

تمهيد

- **أوّلًا: الحـــديثُ النبــويُّ، المفــهوم والسِّــمات**
- **ثانيًا: المَناقِبُ العَلَويّة في الحديث النبوي**
- **ثالثًا: الخِطـــاب، مـــقاربـــاتٌ في المــفهوم**
- **رابعًا: تحليلُ الخطــابِ، النشأةُ والمناهج**

قبل المضي إلى ميدانِ الدراسةِ، يحسنُ الوقوفُ عند عتبتها الأولى (العنوان)، وقفاتٍ قصيرةً لبيان ما جاءَ فيه من مفرداتٍ، عبر تفكيك مفاهيمها، على سبيلِ المِهادِ المفهوميّ،

وابتغاءِ بيانِ الإطار المنهجيّ لفصولِ هذه الدراسةِ ومباحثِها. وناسبَ ذلك أنْ تأتي تلك الوقفاتُ مرتبةً على وفق ترتيبِ ذكرِ المفرداتِ في النسقِ التركيبي للعنوان:

أولًا: الحديثُ النبويّ، المفهومُ والسمات

الحديثُ في اللغةِ يُطلقُ على الجديدِ، والكلامِ أو الخبر[1]، ويمكنُ إرجاعهُما إلى معنى الجذر الأصلي (حدث)؛ لأنّ الكلامَ نوعٌ من الحدث، وكلّ حدثٍ هو جديدٌ بالنسبة لما سبقه، أو لزمان حدوثِهِ. أو نقولُ: إنّ الحديثَ "صِفَةٌ يُوصَفُ بهَا كلُّ شيْءٍ قريبِ المُدَّةِ، والعَهْدِ بِهِ"[2]. وأُطلقَ على الكلام؛ لأنّه يحدثُ شيئًا فشيئًا، فكأنّه يتجدّد. ومازالَ الحديثُ مستعملًا اصطلاحًا في معناه اللغوي نفسه.

والحديثُ النبويّ يُطلقُ على ما حُكي من قولِ النبي وفعلِه وتقريرِهِ، وهو بذلك يكون مرادفًا للسُّنّةِ النبويّةِ، وقيل السُّنّةُ النبويّةُ هي القولُ والفعلُ والتقريرُ أنفسها، لا محكيّها[3]، لكنّ الأدقَّ أنْ يكونَ الحديثُ هو قولُ النبي (صلّى اللهُ عليه وآلِهِ)، والسّنّة هي قولُه وفعلُه وتقريرُه؛ لأنّ السُّنّةَ في اللغةِ هي الطريقة[4]، أو خصوص الطريقة المستقيمة[5]، وبذلك تكونُ دلالتُها أعمَّ من القولِ أو الكلام. وميدانُ هذه الدراسةِ هو قولُ النبيّ (صلّى اللهُ عليه وآلِهِ) دون فعلهِ وتقريرِهِ.

ويقعُ خارجَ نطاقِ هذه الدراسةِ وغايتِها البحثُ عن التعريفاتِ والمفرداتِ المتاخمةِ أو المرادفةِ للحديث مثل السُّنّةِ والخبرِ والأثرِ، وعوارضِ المتن، وأقسامِ الحديث وعللِه، وقضايا السّند، فتلك مباحث أُشبعَ البحثُ فيها في علوم الحديث. وقد بُحث الحديثُ النبويّ أيضًا في علمِ أصول الفقه من جوانب أخرى أهمّها جانب الحُجيّة والدليل، أي بوصفه المصدر الثاني للمعرفةِ الدينيّةِ الإسلاميّةِ بعد القرآن الكريم.

ما يهمّنا هنا من تلك البحوثِ المتشعّبةِ المترامية الأطراف ما يتّصلُ بموضوعِ دراستنا هذه ومجالها، ممّا أخذَ بنحو الأصولِ الموضوعيّةِ المُستدلّ عليها في مظانها، ممّا لا غنى عنه في عمليةِ تحليلِ الخطابِ النبويّ ونصوصِه، وممّا يمكن عدّه سماتٍ فريدةً له، تتمثّل في قيمتهِ الدينيّةِ وقيمتهِ البلاغيّة:

---

(1) يُنظر: تاج العروس، الزبيدي (1145ه): 5 / 208/ باب الثاء/ فصل الحاء مع الثاء، مادة (حدث).
(2) م. ن.
(3) يُنظر: الوجيزة في الدراية، البهائي: 2، 3.
(4) يُنظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (395ه): 3/ 61/ كتاب السين/ باب السين والنون، والنهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير(606ه): 2/ 409/ كتاب السين/ باب السين والواو مادة (سنّ).
(5) يُنظر: صحاح اللغة، الجوهري (393ه): 5/ 2139.

1- **القيمة الدينيّة:** يُمثّلُ الحديثُ النبويُّ في نظريّةِ المعرفةِ الإسلاميّةِ المصدرَ الثاني من مصادر المعرفةِ الدينيّة بعد القرآن الكريمِ، والمرجعيّةَ الشرعيّةَ المعصومةَ المتّصلةَ به. من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ **[سورة الحشر: 7].** بل عدَّ الحديث النبويّ مشاركًا للقرآنِ الكريم في المصدر، استدلالًا بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى** ﴾ [سورة النجم: 3، 4]، وإنْ فارقه في القرآنيّة؛ فالوحي قسمانِ وحي متلوٌّ معجزُ النظمِ والتأليفِ وهو القرآن، ووحيٌّ مرويٌّ غير معجزٍ، وهو الحديث النبوي[1]. فقد رويَ عنه (صلّى اللهُ عليه وآلِهِ) قوله: «ألا إنّي أوتيتُ الكتابَ ومثلَهُ معهُ» [2]، وقد فُسِّر (ومثلَهُ معهُ) بأنّه " السُّنّة. وَالسُّنَّةُ أَيْضًا تَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْوَحْيِ كَمَا يَنْزِلُ الْقُرْآنُ إِلَّا أَنَّهَا لَا تُتْلَى كَمَا يُتْلَى الْقُرْآنُ "[3]. وليس الحديثُ النبويّ من حيث المعنى والوظيفة مستقلًّا قائمًا بنفسه، بل هو نصٌّ متعالقٌ بالقرآن الكريم، والنبوّةِ المعصومةِ، مما يكسيه شرفَ الوظيفة، وشرفَ المضمون، وشرفَ البنية، وشرفَ العصمة في المبنى والمعنى**[4]**. يزيدُ الخطابَ (الحديث) النبويَّ أهميّةً بالغةً كونه كلامَ من خُتمتْ به النبوّةُ: ﴿**مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**﴾ [سورة الأحزاب:40]. وهذا يجعله في غايةِ النفاسةِ، ويكسبُهُ قيمةً عليا لا تُدانى، ويمنحهُ مرجعيّةً دينيّةً مهيمنةً دائمةً. والخلاصة أنّ الحديثَ النبويّ نصٌّ يكتسبُ قيمتَه الدينيّةَ، وسلطته العليا من العصمةِ والحكمةِ النبويّة، ومقاصدِها واتّصالِها بالوحي، والعلم اللدُنّي. ومن ثَمّ " يصبحُ رسالةً لغويّةً نصيّةً خالدةً لها فاعليتها النموذج والمثال في متلقّي الحديث النبويّ، ثم كلّ من سارَ على نهج الرسول (عليه السلام) واتّبعَ سنّتَه"[5].

2- **القيمة البلاغيّة:** يُصنّفُ الحديثُ النبويُّ في الدراساتِ اللغويّةِ والبلاغيّةِ والتراث الإسلامي في قمّة الأنماطِ الخطابيّة بلاغةً، ويوسمُ بأنّه نَسِيجُ وَحْدِهِ في البيانِ والإبلاغ. وقد انطلقَ هذا التوصيفُ من أحاديثَ نبويّةٍ أوردتها كتبُ التراثِ الإسلاميّ من ذلك قولُه (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ): «**بُعثْتُ بجوامعِ الكَلِم**»[6]، الذي جاء بصيغةٍ أخرى مقاربةٍ «**أُوتيتُ فواتحَ الكَلِم، وخَواتمَهُ، وجوامعَهُ**»[7]. فجوامعُ الكَلِم

---

(1) يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم:1/ 97.
(2) سنن أبي داود: 4/ 200/ ح 4606.
(3) تفسير القرآن العظيم (ابن كثير): 1/ 9.
(4) يُنظر: بنية النص وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبوي الشريف، لطيفة محمّد الفارسي:59.
(5) الخطاب النبوي، خريطة البيان العربي، غريب محمّد عبد:44
(6) صحيح البخاري: 6/ 154/ ح ٦٨٤٥.
(7) مسند أحمد بن حنبل: 6/ 177/ ح 6606.

وفواتحُهُ وخواتمُهُ تعني التمكّن من ألفاظهِ وتراكيبهِ ومعانيهِ وأساليبهِ، والإحاطةَ بفنونِهِ وأغراضِهِ، وامتلاكَ الكفاءةِ التداوليّةِ العاليةِ في استعمالِه بما يناسبُ مقتضى الحال، وينسجمُ مع القصد والموقف والمخاطَب. ممّا يعني أنّ القصديّة في كلامهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) في أعلى مستوياتها لفظًا وتركيبًا وأسلوبًا، تصريحًا وتلميحًا. وفي ذلك وردَ عنه (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ): «**نحنُ معاشرَ الأنبياءِ، أُمِرْنا أنْ نخاطبَ الناسَ على قدرِ عقولِهم**»[1]. لذا حظيَ الحديثُ النبويّ بعنايةِ علماء اللغةِ والبلاغةِ؛ فنظروا في مستوياته اللغويّة، وعملوا على تحليل عيّناتٍ منه، فكان ممّا انتهت إليه أنظارُهم قولُ الجاحظ (255ه) أحد روّاد البلاغة العربيّة الأقدمين: "...استعمل المبسوطَ في موضع البسط، والمقصورَ في موضع القصر، وهَجَر الغريبَ الوحشيَّ، ورغِبَ عن الهجين السُّوقيّ، فلم ينطِقْ إلا عن مِيراثِ حكمَةٍ، ولم يتكلَّم إلا بكلامٍ قد حُفَّ بالعصمة، وشُيِّد بالتأييد، ويُسِّرَ بالتوفيق... لم تسقط له كلمة، ولا زَلّت به قَدَم، ولا بارَتْ له حجَّة، ولم يَقُم له خَصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذُّ الخُطَبَ الطِّوال بالكلِم القِصار ولا يَلتمِس إسكاتَ الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتجُّ إلا بالصِّدق ، ولا يطلب الفَلْج إلا بالحق، ولا يستعين بالخِلابة، ولا يستعمل الموارَبة، ولا يهمِز ولا يَلْمِز، ولا يُبْطِيءُ ولا يَعْجَل، ولا يُسْهِب ولا يَحْصَر، ثم لم يَسْمع الناسُ بكلامٍ قَطّ أعمَّ نفعاً، ولا أقصَدَ لفظاً، ولا أعدلَ وزناً، ولا أجملَ مذهباً، ولا أكرَم مطلباً، ولا أحسنَ موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنًى، ولا أبين في فحوَى، من كلامه صلى الله عليه وسلم كثيراً"[2].

إنّ الدقّةَ والوضوحَ والخلوَّ من التعقيد أمورٌ اقتضتها وظائفُ مقامِ النبوّة؛ فالنبيُّ مُبيِّنٌ ﴿**وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا**﴾ [سورة النحل:64]. وشارحٌ ومعلِّمٌ ومربّيٌ. ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ**﴾ [سورة الجمعة:2]. ومثلُ هذه الوظائف لا يناسبها ضعفُ الخطاب، ولا تعقيدُ لفظه وبنيته، ولا تزويقه؛ لأنّها ستنقضُ غرضَ صاحبِ الخطاب.

ثانيًا: المناقبِ العَلَويّةِ في الحديث النبوي

المناقِبُ في اللغةِ جمعُ مَنْقَبةٍ، وَالمَنْقَبَةُ هي الخصلةُ الحميدةُ، والفِعْلةُ الكريمة، وهي في الأصلِ الطريقُ الضيقُ في الجبلِ أو بين دارينِ؛ لأنّ مادة(نقب) أصلٌ يدلُّ معناهُ

---

[1] الفردوس بمأثور الخطاب، الديلمي: ١/ ٣٩٨/ ح 1611

[2] البيان والتبيين: 2/ 13-14.

العامُّ على الثقبِ الدقيقِ في الأشياء، والطريقُ كأنّه شقٌّ نافذٌ بين مكانينِ[1]. وعندئذٍ يمكنُ استنباطُ المسوّغِ الدَّلاليّ لإطلاقِ المَنْقَبَةِ على الخصلةِ الحميدة، والفِعْلةِ الكريمة؛ لأنّهما طريقةٌ يتّخذُها الإنسانُ، ومسارٌ يسلكُه، أو لأنّ هذا الاتّخاذ والسلوك يأتي من الالتزامِ الدقيق، فصاحبُ الصفاتِ الحميدة، والخصالِ الرفيعة، كَمَنْ يشقُّ طريقًا دقيقًا مميّزًا. ولمّا كان في معنى الأصل (نقب) دلالةٌ على الشقِّ النافذِ بين طرفينِ؛ ساغَ إطلاق المنقبةِ على الفعلِ الكريم؛ فيتلقّى الناسُ صاحبَه بالتوقيرِ والاحترامِ، فكأنّه ينفذُ إلى قلوبهم.

أمّا المناقِبُ العَلويّةُ فهي تلك الخصائصُ الحميدةُ والفضائلُ الفريدةُ والأفعالُ الكريمةُ المنسوبةُ للإمام علي (عليه السلام)، سواء الواردة في حديثِ النبيّ محمدٍّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، أم الواردة في حديث غيره. لكنّ ميدانَ دراستِنا سيكونُ في حدودِ ماوردَ منها على لسانِ النبيّ الخاتم (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه). وخصوصِ المناقبِ والفضائلِ التي انفردَ بها الإمامُ عليٌّ (عليه السلام)، عن سائرِ أهل البيتِ النبويّ (عليهم السلام)، دون المناقب والفضائل المشتركة بينهم. ومَنْ يراجعُ تلك المناقبَ يجدها تتمركزُ في الإيمانِ، و السبقِ إلى الإسلامِ، وقربِه من الرسولِ(صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، ونصرتِه وأخوتِه وعلمِه بدينِ اللهِ وكتابِه، والجهادِ في سبيله، وسائر الشؤون المتّصلة بذلك. وهذا ما سيتبيّنُ في مَطاوي أفْصُلِ هذه الدراسةِ وتضاعيفِها.

والمناقبُ العَلَويّةُ كانت شائعةً ذائعةً بين المسلمين منذُ عصر صدر الإسلام؛ فقد نقلها صحابةٌ عدّة، مثل عمّار بن ياسر، والمقداد بن الأسود الكندي، وجندب بن عبد الله الأزدي[2]، وأبي ذرٍّ الغفاري الذي كان معروفًا بإشهاره وإكثاره ذكرَ فضائل الإمام علي(عليه السلام) [3]، وخزيمة بن ثابت الأنصاري[4]، وحجر بن عدي الكندي[5]، وعمرو بن الحمق الخزاعي[6]، وميثم التمّار[7]، وغيرهم.

وقد جرتْ محاولاتٌ عديدةٌ لطمسِها[8] وتحريفِها، بتوعّدِ من يرويها بالعقابِ، وحملات سبّ علي (عليه السلام)، على منابر المسلمين التي أشاعها بنو أميّة. من شواهد

---

(1) يُنظر: مقاييس اللغة: 5/ 445-446/ كتاب النون، مادة (نقب).
(2) يُنظر: السقيفة وفدك، أبو بكر الجوهري: 88-90.
(3) يُنظر: المناقب (الخوارزمي): 152، وتاريخ اليعقوبي: 2/ 148.
(4) يُنظر: الجمل وصفّين، أبو مخنف: 184.
(5) يُنظر: م. ن: 182.
(6) يُنظر: وقعة صفّين، المنقري: 103.
(7) يُنظر: الإصابة، ابن حجر: 3/ 504.
(8) من شواهد ذلك ما أخرجه الخطيب البغدادي عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه قال: "جاء علقمة بكتابٍ من مكة أو اليمن، صحيفة فيها أحاديث في أهل بيت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فاستأذنّا على عبد الله [ابن مسعود] فدخلنا عليه، قال: فدفعنا إليه الصحيفة، قال: فدعا الجارية، ثُمّ دعا بطست فيه ماء، فقلنا له: يا أبا عبد الرحمن، انظر

ذلك مارواهُ ابنُ أبي الحديد (ت656ه) عن علي بن محمد بن أبي سيف المدائني (ت225هـ) في كتابه (الأحداث) قال: " كتب معاوية نسخة واحدة إلى عُمَّاله بعد عام الجماعة: (أن برئت الذمَّة ممَّن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته). فقامت الخطباء في كلّ كورةٍ، وعلى كلّ منبرٍ يلعنون عليَّاً (عليه السلام) ويبرءون منه، ويقعون فيه وفي أهل بيته.."[1]. ويدخلُ في ذلك المنعُ المبكِّر من تدوينِ الحديثِ النبويّ، واتلافُ المُدوّنِ منه، الذي بدأ من عهد أبي بكر، ثم عمر ابن الخطّاب، واستمرَّ حتّى أوقفه عمر بن عبد العزيز [2]، وذلك المنع يشملُ أحاديثَ المناقب؛ لأنّها جزءٌ من الحديث النبوي.

لكنّ تلك الإجراءات على الرغمِ من قسوتِها لم تحقّقْ غايتَها، ولم تدركْ مرامَها؛ إذ بقيَ ذكرُ عَلِيّ (عليه السلام) عاليًا، وظلّت مناقبُهُ تُروى، وفضائلُهُ تُتْلى، وقد أحسنَ ابنُ أبي الحديد في تقرير هذه الحقيقة، فقال: "وما أقولُ في رجلٍ أقرَّ له أعداؤهُ وخصومُه بالفضلِ، ولمْ يمكنهم جَحْد مناقبه ولا كتمان فضائله، فقد علمتَ أنّه استولى بنو أُميّة على سلطان الإسلامِ في شرقِ الأرضِ وغربِها، واجتهدوا بكلّ حيلةٍ في إطفاء نورهِ، والتحريفِ عليه ووضعِ المعايبِ والمثالبِ له، ولعنوه على جميعِ المنابر، وتوعّدوا مادِحِيْه، بل حبسوهم وقتلوهم، ومنعوا من روايةِ حديثٍ يتضمّنُ له فضيلةً، أو يرفعُ له ذكراً ، حتّى حظروا أنْ يسمّى أحد باسمه، فما زادَهُ ذلك إلا رفعةً وسموّاً"[3]. واعترفَ غيرُ واحدٍ من المحدّثين بأنّ ما وردَ من الأحاديثِ النبويّةِ في فضائلِ عليّ (عليه السلام)، من حيث كثرة العدد، وصحّة السند، لم يرد نظيرُها في حقّ أيّ أحدٍ غيرِه، فاجتمعت في أحاديثِ مناقبهِ الوفرةُ والوثاقةُ. ولإسنادِ هذه الحقيقةِ ننقلُ شهادةَ اثنينِ من علماء السيرةِ والحديثِ:

1- **ابن عبد البَرّ (ت463ه)**: " وفضائله لا يحيطُ بها كتابٌ، وقد أكثرَ الناسُ من جمعها... وقال أَحْمَد بْن حَنْبَل وَإِسْمَاعِيل بْن إِسْحَاق القاضي: لم يروَ فِي فضائل أحدٍ من الصحابة بالأسانيدِ الحِسان مَا روي فِي فضائل علي بْن أَبِي طالب. وكذلك [قَال] أَحْمَدُ بْن شعيب بْن علي النسائي "[4].

فيها؛ فإن فيها أحاديث حساناً، قال: فجعل يميثها فيها، ويقول ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ [سورة يوسف: 3]"، تقييد العلم: ٥٤.

[1] شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي: 11/ 36.

[2] يُنظر: تذكرة الحفّاظ، الذهبي (748ه): 9/1، والطبقات الكبرى، ابن سعد (230ه): 5/ 188.

[3] شرح نهج البلاغة: 1/ 17.

[4] الاستيعاب: 3/ 1115.

2- **ابن حجر العسقلانيّ (852ه)**: "قَالَ أَحْمَدُ وَإِسْمَاعِيلُ الْقَاضِي وَالنَّسَائِيُّ وَأَبُو عَلِيٍّ النَّيْسَابُورِيُّ لَمْ يَرِدْ فِي حَقِّ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ بِالْأَسَانِيدِ الْجِيَادِ أَكْثَرُ مِمَّا جَاءَ فِي عَلِيٍّ"[1].

وهذه الكثرةُ والوفرةُ من الأحاديثِ النبويّةِ في فضائلِ الإمام عَلِيّ (عليه السلام)، تناظرُ أو تسايرُ الكثرةَ من الآياتِ القرآنيّةِ النازلةِ في فضلِه (عليه السلام)، فقد رُويَ عن ابنِ عبّاس، أنّه قال: "ما نزلَ في أحدٍ من كتابِ اللهِ تعالى، ما نزلَ في عَلِيّ"[2]. وقد حفلت المدّوناتُ الحديثيّةُ والتاريخيّةُ الإسلاميّةُ على اختلافِ مشاربِ مؤلّفيها، وتنوّعِ مذاهبِهم بذكرِ تلك الفضائلِ والخصائصِ العَلَويّة، وستأتي الإشارة لها في تضاعيفِ فصولِ هذه الدراسة، فلا موجب لذكرها. لكنّ الأمر الجدير بالإشارة إليه أنّ بعضَ المحدّثين أخذوا يفردونَ للفضائلِ العَلَويّة مؤلّفاتٍ مستقلّةً بها تحت عنوان المناقبِ أو الخصائص، فشكلّ ذلك ظاهرةً خاصّةً ونمطًا متميّزًا من التأليف. ولاشكّ في أنّ ذلك ناتجٌ من تلك الكثرةِ والوفرةِ والموثوقيّةِ التي اتسمتْ بها أحاديثُ المناقبِ العَلَويّة. ومن أمثلة هذا النمط من التأليف: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) للنسائي (ت303ه)، ومناقب عِليّ بن أبي طالب (عليه السلام)، الحافظ ابن مردويه الأصفهاني (ت410ه)، ومناقب أمير المؤمنين عِليّ بن أبي طالب (عليه السلام)، الحافظ ابن المغازليّ (483ه). ومناقب عِليّ بن أبي طالب (عليه السلام) للخوارزميّ (ت568ه)، وكلُّ هذه الكتبِ مطبوعة.

بقيت مسألةٌ مهمّةٌ بحاجة إلى مزيدٍ من الاستدلال، وهي وثاقةُ أحاديث المناقب العَلَويّة ومرويّاتها، وتحصيلُ اليقين بصدورها، وهذه القضيّةُ تمّت الإشارةُ إليها إجمالًا في الحديث عن كثرة عددها، وسلامة أسانيدها. لكن مازالت بها حاجةٌ إلى إعادة صياغةٍ في إطارٍ علميّ، ومفاده: أنّ حصولَ الاطمئنان واليقين بصدق قضيّةٍ ما يتأثّر وَفْق حساب الاحتمالاتٍ بخصائص المُخبرينَ من الناحيةِ الكميّةِ والناحيةِ الكيفيّة، وخصائص القضيّة المُخبر عنها. فخصوصيّة معنى الخبر إذا لوحظت مع خصوصيّةِ الشخصِ المُخبِر به، تولّدُ عاملًا مساعدًا على صدقِ الخبر أو كذبه؛ فغيرُ الشيعي مثلًا لو نقلَ ما يدلُّ على إمامة أهل البيت (عليهم السلام)، فذلك يُسرّعُ في التصديق بما نقلَ؛ لانتفاءِ المصلحةِ التي تدعوهُ إلى الكذب، ويزدادُ احتمالُ الصدق فيما لُوحِظَ احتمالُ ترتّبِ الضرر على ذلك الإخبار، كما لو كانَ المُخبِرُ يعيشُ في عصر بني أميّة، إذ الإجراءات الصارمة في منعِ تداول فضائلِ أهلِ البيتِ (عليهم السلام)، والتوعّد بمعاقبةِ من ينقلُ ذلك بالعقوبات

---

[1] فتح الباري في شرح صحيح البخاري: 7/ 71.

[2] شواهد التنزيل، الحاكم الحسكاني (ت بعد 470ه): 1 /39/ ح 49، وترجمة الإمام علي في تاريخ دمشق، محمد باقر المحمودي: 430/2 / ح 933.

الخطيرة[1]. وهذا كلّه متحقّقٌ في نقلِ أحاديثِ المناقبِ العَلَويّة كما تقدّم. فما الذي يدعو المخالفين للإماميّةِ للإكثارِ من نقلِ مناقبِ الإمامِ عَلِيّ (عليه السلام)، وفي ظل ظروفٍ مضادة لذلك، لو لم يكن عندهم اليقين بصدقها؟[2].

ولفرادة تلك المناقبِ والفضائلِ وشيوعِها وصحّتِها أصبحت سيرةً ذاتيّةً للإمام علِيّ (عليه السلام). من شواهد ذلك السيرةُ المنقبيّةُ المستلّة من نصوص الأحاديث النبويّة التي قدّمَها أبو نعيم الأصفهاني (ت:430هـ) للإمام (عليه السلام) في كتابه (حلية الأولياء) وجاء فيها:" عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَسَيِّدُ الْقَوْمِ، مُحِبُّ الْمَشْهُوَدِ، وَمَحْبُوبُ الْمَعْبُودِ، بَابُ مَدِينَةِ الْعِلْمِ وَالْعُلُومِ، وَرَأْسُ الْمُخَاطَبَاتِ، وَمُسْتَنْبِطُ الْإِشَارَاتِ، رَايَةُ الْمُهْتَدِينَ، وَنُورُ الْمُطِيعِينَ، وَوَلِيُّ الْمُتَّقِينَ، وَإِمَامُ الْعَادِلِينَ، أَقْدَمُهُمْ إِجَابَةً وَإِيمَانًا، وَأَقْوَمُهُمْ قَضِيَّةً وَإِيقَانًا، وَأَعْظَمُهُمْ حِلْمًا، وَأَوْفَرُهُمْ عِلْمًا، عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ، قُدْوَةُ الْمُتَّقِينَ، وَزِينَةُ الْعَارِفِينَ، الْمُنَبِّئُ عَنْ حَقَائِقِ التَّوْحِيدِ، الْمُشِيرُ إِلَى لَوَامِعِ عِلْمِ التَّفْرِيدِ، صَاحِبُ الْقَلْبِ الْعَقُولِ، وَاللِّسَانِ السَّؤُولِ، وَالْأُذُنِ الْوَاعِي، وَالْعَهْدِ الْوَافِي، فَقَّاءُ عُيُونِ الْفِتَنِ، وَوُقِيَ مِنْ فُنُونِ الْمِحَنِ، فَدَفَعَ النَّاكِثِينَ، وَوَضَعَ الْقَاسِطِينَ، وَدَمَغَ الْمَارِقِينَ، الْأُخَيْشِنُ فِي دِينِ اللهِ، الْمَمْسُوسُ فِي ذَاتِ اللهِ..."[3]

ثالثًا: الخِطاب مقارباتٌ في المفهوم

تعاني المفاهيم والمصطلحاتُ في العلومِ الإنسانيّةِ عادةً من صعوباتٍ في الضبطِ والتحديدِ الدقيقينِ؛ بسببِ طبيعةِ موضوعاتِ تلك العلوم وقضاياها المتغيّرةِ والمتداخلةِ والمتأثرةِ بالرؤى الذاتيّةِ المتباينةِ، والمتضادةِ أحيانًا، وتعدّدِ زوايا النظر، والظروفِ الاجتماعيّةِ المختلفة، التي لايمكنُ أنْ تخضعَ للمعادلاتِ العلميّةِ الدقيقة، والتحديداتِ المنطقيّةِ الصارمة. واللسانيّاتُ واحدةٌ من أكثرِ العلومِ الإنسانيّةِ التي تعاني من مشكلةِ توحيدِ المصطلحات، والاتفاقِ على المفاهيمِ والتعريفاتِ في بيئتها المنتجة، وتتفاقمُ

---

[1] يُنظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، محمّد باقر الصدر: 277، 278.

[2] قريبٌ من هذا المعنى ما قرّره أبو جعفر محمّد بن عبد الله الإسكافي (ت:240ه) في كتابه التفضيل بحسب ما نقل عنه ابن أبي الحديد: " وقد صحّ أنّ بني أميّة منعوا من إظهارِ فضائل علي -عليه السلام-، وعاقبوا ذلك الراوي له، حتى ان الرجل إذا روى عنه حديثاً لا يتعلّق بفضله، بل بشرائع الدين لا يَتجاسرُ على ذكرِ اسمه، فيقول عن أبي زينب، وروى عطاء عن عبد الله بن شداد بن الهاد، قال: وددتُ أنْ أُتركَ فأحدّثُ بفضائل علي بن أبي طالب -عليه السلام- يومًا إلى الليل، وإنْ عنقي هذه ضُربت بالسيف. قال: فالأحاديثُ الواردةُ في فضلِه لو لم تكن في الشهرة والاستفاضة، وكثرة النقل إلى غايةٍ بعيدةٍ، لا نقطعَ نقلُها للخوف والتقيّة من بني مروان مع طول المدّة، وشدّة العداوة، ولولا أنّ لله تعالى في هذا الرجل سرّاً يعلمه من يعلمه، لم يروَ في فضله حديثٌ، ولا عُرفتْ له منقبة، ألا ترى أنّ رئيس قريةٍ لو سخط على واحدٍ من أهلها، ومنع الناس أنْ يذكروه بخيرٍ وصلاحٍ، لخملَ ذكْرهُ، ونُسي اسمُه، وصارَ وهو موجود معدومًا، وهو حيّ ميتًا"، شرح نهج البلاغة: 73/4.

[3] حلية الأولياء:1/ 61.

المشكلةُ في البيئاتِ المُستقبِلة؛ وذلك " أنّ علم اللغة الحديث ليس علمًا واحدًا متجانسًا... ولكنّه يعجُّ بالاتجاهات المتعارضة والمتعدّدة، كما أنّ الإلمام بمصطلحاته، أصبحَ مهمّةً شاقّةً"[1].

ومفهوم الخطاب (Discours) خيرُ ما يمثّلُ هذا الاختلاف، والتعدّد، والاضطراب؛ فمازالت تتجاذبُهُ التعريفاتُ، وتمورُ به المقارباتُ، ومازالت تُعيدُ الحديثَ فيه البحوثُ والدراساتُ، حتّى غدت مدوّنةُ تعريفاتِهِ مدوّنةً واسعةً، تصعبُ الإحاطةُ بأطرافها، والمتابعةُ لمساراتها وتشعّباتها[2]. ويعلّلُ ريكور الإشكاليّةَ القائمة حول مفهوم الخطاب وتحليله بسبب النمط البنيوي السائد في دراسةِ اللغة، الذي همّشَ دراسةَ الخطاب:" فإذا بقيَ الخطابُ إشكاليّةً عندنا اليوم؛ فذلك لأنّ إنجازات علم اللغة الأساسيّة تهتمُّ باللغة من حيث هي بنيةٌ ونسقٌ لا من حيث هي مستعملةٌ؛ لذلك فإنّ مهمتنا ستكون إنقاذ الخطاب من منفاه، الهامشي والمتقلقل"[3]. ومازالت الدراساتُ التي تعنى بالخطاب- وهي كثيرةٌ جدًّا في الوقت الراهن- تكرّرُ الكلامَ في مسألة مفهوم الخطاب وتعيدُ سردَ تعريفاته، وأوجهَ الفرق بينه وبين النص[4]؛ لذلك لا ترى هذه الدراسةُ حاجةً إلى إعادةِ كلّ ما كُتبَ في هذا المجال، والإسهابِ في متابعةِ تفاصيله. بل ستقصرُ على خلاصةٍ تمثّلُ رأيَ الباحث، في محاولةِ فكِّ الاشتباك، وإزالةِ الالتباس الذي يُحيطُ بمفهوم الخِطاب، ومن ثَمَّ الإسهام في إرساء مفهومٍ قارٍّ له.

بعد تسريح النظرِ في مُدوّنةِ مفهومِ الخطابِ وحدودهِ، وإعمالِ الفكرِ في مواردِ استعمالِ كلمةِ الخِطاب، ومتشتّقاتِ مادتِها. يمكنُ إدراج معانيها تحت وصفينِ رئيسينِ:

1- الخِطاب بوصفه فعلًا لغويًّا تفاعليًّا:

وهو النظرُ إلى الخِطاب بوصفه فعلًا فيزيائيًّا متجسّدًا بالكلام (التلفّظ)، ولكلّ فعلٍ فاعلٌ، ولكلّ فاعلٍ واعٍ قصدٌ وغايةٌ في فعله، ولكلّ فعلٍ سياقٌ خاصٌّ، إذ "الخطاب في كلِّ اتجاهات فهمه، هو اللغةُ في حالة فعلٍ، ومن حيث هي ممارسةٌ تقتضي فاعلًا، وتؤدِّي من الوظائف ما يقترنُ بتأكيد أدوارٍ اجتماعيةٍ معرفيّةٍ بعينها"[5]. ويتّضحُ مفهومُ الخِطاب بالمقابلةِ بينه وبين مفهومِ النص؛ فالخطاب – بحسب ما يرى الباحث- أُخذَ فيه

---

[1] في اللسانيّات والنقد أوراق بينيّة، سعد مصلوح: 34.

[2] يُنظر: الخطاب والتغيير الاجتماعي، نورمان فيركلاف: 15، وحقل تحليل الخطاب، ماريان يورجنسن، ولويز فيليبس: 211.

[3] نظريّة التأويل، الخطاب وفائض المعنى: 25.

[4] يُنظر على سبيل المثال: النص والخطاب من الإشارة إلى الميديا، عبد الرحمن محمود، وفض الشراكة المفاهيميّة بين النص والخطاب، إبراهيم أحمد محمد شويحط، وعبد القادر مرعي خليل.

[5] آفاق العصر، جابر عصفور: ٤٨

النظر إلى العمليّةِ التخاطبيّةِ بأركانها كلّها: المتكلّم، والكلام، والمخاطَب، والقصد، والسياق. أمّا النص فهو نظرٌ إلى البنية اللغويّة معزولةً عن منتجِها وغرضهِ وسياقِها. فالخطاب نظرٌ تداوليّ، والنصُّ نظرٌ بنيويٌّ. هذا هو المائزُ والحدُّ الفاصلُ بينهما، وليس المائزُ أنّ الخطابَ كلامٌ منطوقٌ، والنصَّ كلامٌ مكتوبٌ؛ لأنّ هذا تمييزٌ سطحيٌّ لا يمسُّ المائزَ الجوهريَّ الذي تقدّم ذكره. وإنّ انصرافَ كلمةِ الخطابِ إلى المنطوق منشأهُ كون عناصر العمليّة التخاطبيّة أشدَّ حضورًا وتجسّدًا في عمليّة إلقاء الكلام، لاسيّما المتكلّم الذي يكون مرئيًّا ومسموعًا وهو متلبّسٌ بفعل الكلام، وربّما لهذا يقالُ عادةً: (ألقى فلان خطابًا)، ولا يقال:(ألقى نصًّا).

هذه المقاربةُ لمفهوم الخِطاب تسندُ إلى معطياتِ المعجم العربي لمادة (خطبَ)، وإلى ماجاء في التعريفاتِ الاصطلاحيّةِ في كتبِ علومِ التراثِ الإسلامي، وكثير من التعريفات اللسانيّة المعاصرة. فيمكنُ تلخيصُ الرؤيةِ المعجميّةِ العربيّةِ لمعنى الخِطاب في أنّه الكلام المنُجز في سياقٍ تداوليّ؛ لأنّها وصفته بأنّه مراجعةُ الكلام، والكلامُ بين اثنين[1]، وهذا يتطلَّبُ مُتكلّمًا، وكلامًا، ومُخاطَبًا، وقصدًا، ومقامًا. بل يُمكن عدُّ معاني مادة (خطب) ومشتقاتها كلّها تدورُ في هذا المعنى، وشؤونه، وخصائصه؛ لأنّها جاءت بمعنى مراجعة الكلام، والشأن، والأمر أو سببه، وطلب الزواج، والحدث المهم، واختلاط لونينِ[2]. ولخّصها ابن فارس في أصلين: الكلام بين اثنين، واختلاف لونين، فَسُمّيَ طلبُ الزواج بالخِطبة؛ لأنّه يتضمَّنُ خطبةً تسبق الزواج، وسُمّيَ الشأنُ، أو الأمرُ بالخَطْب؛ لِما يقارنه أو يسبّبه من تخاطبٍ في شأنه، لاسيمّا في الخطوبِ الجليلة، والخُطبة هي كلامُ الخطيب المُلقى على متلقّينَ في مقامٍ معيَّن. بل الحيوان الأخطب يدورُ كذلك في فلك المعنى المحوري للأصل الأول، بلحاظ أنّ الخِطابَ يقتضي طرفينِ متفاعلينِ، ولا يُسمى الحيوان أخطبَ إلّا إذا تجاورَ فيه لونانِ وتفاعلا[3].

وعرّفهُ الآمدي (ت:631هـ): "اللَّفْظُ الْمُتَوَاضَعُ عَلَيْهِ، الْمَقْصُودُ بِهِ إفْهَامُ مَنْ هُوَ مُتَهَيِّئٌ لِفَهْمِه"[4] ، وهذا قريبٌ لمعنى الخطاب المتقدّم؛ لأنّه قيّده بالكلام المستعمل الموجّه لمخاطَبٍ واعٍ، بقصد أفهامه، فأُخِذ في هذا التعريفِ معظمُ عناصرِ العمليّةِ التخاطبيّةِ. وأعادَ التهانوي (ت: 1158هـ) الكلامَ نفسَه مع إضافةٍ مهمّةٍ، وهي الإشارةُ إلى الفعليّة في الخطاب، فقال: "وهو بحسب أصلِ اللغةِ توجيهُ الكلامِ نحو الغيرِ

---

(1) يُنظر: كتاب العين: 4/ 222/ حرف الخاء، مادة (خطب).

(2) يُنظر: كتاب العين: 4/ 222/ حرف الخاء، مادة (خطب)، والقاموس المحيط: 1/ 80، 81/ باب الباء، فصل الخاء (مادة خطب).

(3) مقاييس اللغة: 3/ 198، 199.

(4) الإحكام في أصول الأحكام :1/ 95.

للإفهامِ، ثم نُقِلَ إلى الكلامِ الموجَّه نحو الغيرِ للإفهام. وقد يُعبّر عنه بما يقعُ به التخاطبُ"[1] . فالمعنى الأصلي للخطاب عنده هو فعلُ توجيهِ الكلام، لا الكلام ذاته، ثم أُطلقَ على الكلامِ الموجَّه الذي يقعُ به التخاطبُ بين طرفينِ. وهذا يعزّزُ رؤيةَ هذه الدراسة من كون الخطاب فعلًا لغويًّا مقصودًا من فاعلٍ واعٍ، يُلْحظُ فيه القصد، والغرض، والمخاطَب.

وفي فلك هذا المعنى دارت أغلبُ المقارباتِ المعاصرةِ لمفهوم الخطاب. من ذلك التعريف الشهير للساني الفرنسي أميل بنفنست، الذي أشارَ فيه إلى أركان العمليّة التخاطبيّة من المتكلّمِ، والكلامِ، والمُستمِع (المخاطَب)، والقصدِ، فقال: "هو كلُّ تلفّظٍ يَفْتَرِض متكلّمًا ومستمعًا، وتكون لدى الأول نيّة التأثير في الثاني بصورةٍ ما"[2]. وقد وضعَ في هذا التعريف مفهومَ التلفّظ الذي يعني الفعل الذاتي في استعمالِ اللغة، الذي يتضمّنُ الإنجازَ القولي للخطاب[3]. ويرى فان دايك أنّ " الخطابَ هو في آنٍ واحدٍ فعلُ الإنتاج اللفظي، ونتيجتُه الملموسة والمسموعة والمرئيّة" [4]. وفيه إشارةٌ واضحةٌ إلى كون الخطاب فعلًا لفظيًّا. أمّا باتريك شاروردو، وزميله دومينيك منغو فقدّما مفهومَ الخِطاب في ثنائيّاتٍ تقابليّةٍ كلاسيكيّة مثل: الخطاب مقابل الجملة، وفيه يكون الخطابُ متواليةً من الجمل. والخطاب مقابل اللسان، وفيه يكون الخطابُ الممارسةَ الفعليّةَ للغة. واللسان النظام التجريدي العام لتلك اللغة. والخطاب مقابل النصّ، إذ الخطاب هو النص منظورًا إليه في سياقِ استعماله، وظروفِ انتاجهِ، والنص مجرّدًا منها[5]. ثم ذكرا مجموعةً من خصائص الخطاب من قبيل كونه موجّهًا، وتفاعليًّا، ونوعًا من أنواع الفعل، ومقاميًّا، ومسندًا، وخاضعًا للمعايير الاجتماعيّة[6].

2- الخطاب بوصفه مجالًا مشتركًا:

شاعَ في العصرِ الحديثِ إطلاقُ الخطاب على المجالِ الدَّلالي المُشترَك بين مجموعةٍ من الأنساقِ الفكريّةِ والمفاهيمِ والمصطلحاتِ، وعلى الفضاء الثقافي السائدِ في مجموعةٍ من الخطابات والنصوص. وهذا هو المقصودُ من الاستعمالاتِ الحديثةِ في التراكيبِ اللغويّةِ الشائعةِ مثل: خِطاب الوحدة، خِطاب التكفير، خِطاب العنف، خِطاب السلطة، خِطاب النقد، وغيرها. وهو المعني أيضًا في مثل الخِطاب الدينيّ، والخِطاب السياسّي،

---

(1) كشّاف اصطلاحات الفنون: 1/ 749.
(2) تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين: 19.
(3) يُنظر: م.ن.
(4) انفتاح النص الروائي، سعيد يقطين: 16.
(5) يُنظر: معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودود، ودومينيك منغو: 180، 181.
(6) يُنظر: م. ن: 182- 184.

والخِطاب الاجتماعيّ[1]. فالخِطابُ بهذا اللحاظ " مجموعةٌ من النصوص، ذات العلاقات المشترَكة... فإنّ عالم الخطاب هو جملةُ أحداثِ الخطاب ذاتِ العلاقات المشترَكة في جماعةٍ لغويّةٍ، أو مجتمعٍ ما ... أو جملةُ الهموم المعرفيّة التي جرى التعبيرُ عنها في إطارٍ ما"[2]. فيغدو الخِطاب شبكةً معقّدةً من العلاقاتِ الاجتماعيّةِ والسياسيّةِ والثقافيّةِ السائدة في البنى اللغويّة.

فعندما يقالُ: خطابُ العنف مثلًا، لا يقصد أنّ هناك متنًا لغويًّا واحدًا بعينه يحثُّ على العنف، بل كلّ المنطوقاتِ والنصوصِ المنضويةِ تحت حقلٍ دلاليّ واحدٍ وهو العنف، وقولنا: خطابٌ سياسيّ يعني جملةَ النصوصِ التي ينتجُها السياسيون في الشؤونِ السياسيةِ وما يتّصلُ بها[3]. فيكون الخطابُ بذلك: " الميدان العام لمجموع المنطوقات "[4]. أو هو كما يقول فوكو: " مجموع الملفوظات التي تنتمي إلى تشكيلة خطابيّة واحدة"[5].

وفذلكةُ الكلام على مفهوم الخِطاب أنّ له معنيينِ: الأوّل ضيّق، وهو كونه فعلًا تلفظيًّا تواصليًّا يُلحظُ فيه المُنشىءُ (الفاعل) وسياقُهُ ومقاصدُهُ، ومَنْ وَجَّهَ إليه الكلامَ. والمعنى الثاني واسعٌ، وهو كونه مجالًا دلاليًّا مشترَكًا، ونظامًا ثقافيًّا جامعًا تنضوي تحته مجموعةٌ من الخطابات أو النصوصِ. وقد جمعَ فاولر المعنيينِ في تعريفهِ للخِطاب فقال: "أمّا الخطابُ فهو الصيرورةُ المعقّدة برمّتها من التفاعل اللغوي بين أناسٍ يتداولون نصوصًا ويفهمونها، ومن ثَمّ فإنّ دراسةَ الخِطابِ تتطلّبُ انتباهًا إلى أوجهِ البناء التي تتعلّقُ بالمشاركين في التواصل، وكذلك الأفعال التي يؤدّونها من خلال تبادل النصوص، إضافةً إلى السياقاتِ التي يجري ضمنها إنجازُ الخِطاب"[6].

وأحاديثُ المناقبِ العَلَوَيّة خطابٌ بهذين المعنيينِ؛ لأنّها صدرت مُتلفظًّا بها في سياقاتٍ خاصّةٍ أمام مخاطبينَ لأغراضٍ مخصوصةٍ ستقفُ الدراسةُ على جملةٍ منها في متون فصولها. وهي تمثّلُ حقلًا دلاليًّا واسعًا في الحديث النبوي، يضمُّ مجموعةً كبيرةً من النصوص أو الخطابات النبويّة التي تشتركُ في التعريفِ بمناقب الإمام علي (عليه السلام) وفضائلِهِ، وفرائدِه، ومراتبِه.

---

(1) يُنظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مانغونو: 38-40.
(2) النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند: 6.
(3) يُنظر: النص والخطاب من الإشارة إلى الميديا: 124.
(4) الخطاب بحثٌ في بنيته وعلاقاته عند فوكو، الزواوي بغوره: 76.
(5) المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب:40.
(6) النقد اللساني: 190.

رابعًا: تحليلُ الخِطاب، النشأة والمناهج

إنّ تحليلَ الخِطاب بوصفه ممارسةً تواصليّة قديمٌ متّصلٌ بوجود موضوعِه وهو الخطابُ أو الكلام، فهو عمادُ كلّ تواصلٍ بشريّ، إذا لا تواصلَ من دون فهمِ الرسائلِ والحوارتِ اللغويّةِ المُتبادلة. لكنّ هذا النوعَ من التحليلِ يجري عفويًّا، ومن دون الالتفاتِ إلى نظريّاتِ تحليل الخطاب بالمعنى المعاصر، ومناهجِها وأدواتِها. وكذلك لم تُخصّصْ له الدراساتُ القديمةُ بحوثًا تنظيريّةً مستقلّةً، لكنّها كانت توردُه إشاراتٍ موزّعةً، وشذراتٍ منثورةً في مدوّنات العلوم العقليّة والدينيّة واللغويّة من دون عنوانٍ جامعٍ.

أمّا تحليل الخطاب بوصفه دراسةً نظريّةً وتنظيرًا منهجيًّا فحديث العهد نسبيًّا، لكن يعسرُ تحديدُ تاريخَ تأسيسه؛ لأنّه لا يُعزى إلى شخصٍ بعينه، ولا إلى عملٍ تأسيسيّ معينٍ، بل هو حقلٌ بدأ بالتشكّل في ستينيّات القرن العشرين من تيّاراتٍ حديثةٍ في مجالات مختلفة كالتاريخ، واللسانيّات، والفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع[1]. وقد مثّلت العشريّةُ الأخيرةُ من القرن الماضي منعرجًا مهمًّا في تاريخ تحليل الخِطاب، فقد أصبحَ اختصاصًا حاضرًا في الأوساطِ الأكاديميّة الغربيّة، ومعترفًا بمشروعيّته في قبال اختصاصات أُخر، بعدما كان على هامش الاختصاصات الأُخر[2]. وتتّصلُ العنايةُ بدراسةِ الخِطابِ بالتحوّلاتِ الفكريّةِ والتقنيّةِ والسياسيّةِ والاجتماعيّةِ والاقتصاديّةِ التي شهدَها العالَمُ المعاصرُ التي فتحتِ المجالَ أمام التواصلِ والتفاعلِ والتصارعِ والجدل، وصَحِبَ ذلك كلَّه خطاباتٌ موازيةٌ، ساعدَ على انتشارها ظهورُ وسائلِ الإعلام، وتطوّرُ دورِ الطباعة، وسهولةِ النشر. وتلك الخطابات تقتضي الوقوفَ عندها تحليلًا، وتنقيرًا، ونقدًا. فدفعَ ذلك للعنايةِ باللغةِ واستعمالِها، وربطِها بالمقاصدِ، والسياقات[3]، وذلك ما قصرتْ عنه الاتجاهاتُ البنيويّةُ التي ظلّت تدرسُ اللغةَ بوصفها نسيجًا لغويًّا مغلقًا، ومعزولًا عن منتجهِ، ومحيطهِ، ومقامهِ.

يكادُ يتّفقُ الباحثون أنّ الظهور الأوّل لمصطلحِ (تحليل الخطاب) كان مع زليغ هاريس في بحثٍ له نشره عام(1952) في مجلّة (Language) تحت عنوان (تحليل الخطاب)[4]، الذي عدَّ الخطابَ "ملفوظًا طويلًا، أو متتاليّةً مغلقةً يمكنُ عن طريقها معاينةُ بِنية سلسلة من العناصرِ المنهجيّةِ التوزيعيّةِ، بما يجعلنا نظلُّ في مجالٍ لسانيّ

---

(1) يُنظر: معجم تحليل الخطاب: 43، 44. وفي تحليل الخطاب، حاتم عبيد: 6، 9.
(2) يُنظر: في تحليل الخطاب: 8.
(3) يُنظر: في تحليل الخطاب: 21-22.
(4) يُنظر: معجم تحليل الخطاب: 44. وتحليل الخطاب أو تحرير الأنساق من الدوغمائيّة، شراف شناف: 180. والتحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي، منية عبيدي: 16.

محضٍ"[1]. وهو بذلك وسّعَ المنهجَ التوزيعي ليشملَ ما هو خارجَ نطاق الجملة، ليكونَ الخطابُ هو الوحدةُ التحليليّةُ الكبرى، ويجري تحليلُه عبرَ دراسةِ العلاقاتِ بين أجزائه بوصفه كيانًا لغويًّا واحدًا، مع مراعاةِ العلاقة بين اللغةِ والثقافةِ، أي العلاقة بين السلوك اللغوي والسلوك غير اللغوي[2]. فهاريس وإن ظلّ قريبًا من لسانيّات النص، لكنّه فتحَ البابَ لدراسةِ لسانيّات الخطاب على اختلافِ توجّهاتِها. فقد نشأت في ستينيّات القرن العشرين تيّاراتٌ عدّة عُنيت كثيرًا بتحليل الخطاب، وبدأت تشكّلُ في السبعينيّاتِ منه اتجاهاتٍ متميّزةً عن بعضها في المنهجِ، وانتشرت في الثمانينيّاتِ، وتفرّعتْ منها تيّاراتٌ أخرى[3]، تنضوي أغلبها تحت مدرستينِ رئيستينِ: المدرسة الفرنسيّة، والمدرسة الأنجلوسكسونيّة (البريطانيّة والأمريكيّة).

كان للمدرسةِ الفرنسيّةِ الأثرُ الأهم في لفتِ الأنظارِ إلى حقلِ تحليلِ الخطابِ، وتعميقِ النظر فيه؛ فقد قدّمَ بنفنيست مقاربتَه التلفظيّةَ القائمةَ على دراسةِ الإشاريّاتِ في الملفوظِ، مركّزًا على كشفِ تمظهراتِ الذاتيّة في الخطاب. ثم جاءت الإسهاماتُ الأهمُّ والأوضحُ على أيدي مجموعةٍ من اللسانيينَ والفلاسفةِ والنقّادِ على رأسهم ألوتسير، ولاكان، وميشال بيشو، وديبوا، في السّتينيات والسبعينيات من القرن الماضي، بعد صدورِ العدد الثّالث عشر من مجلة (Languages) الفرنسية، الخاصِ بتحليلِ الخطاب، وصدورِ كتاب ميشال بيشو (التحليل الآلي للخطاب) عام 1969م[4]. انطلقتْ هذه الإسهاماتُ من دراسةِ الخِطاباتِ السياسيّةِ، وتمحورتْ منهجيّتُها حول تجليّ ما هو إيديولوجي في ما هو لغوي في الخِطاب، فهي ليست تحليلًا لغويًّا خالصًا، ولا إيديولوجيًّا محضًا، بل يُسلكُ التحليلُ اللغويّ للوصولِ إلى الأنساقِ الإيديولوجيّةِ الظاهرةِ أو المضمرةِ في الخِطاب[5]. وقد كان هذا المنحى أكثر تجليًّا في دراسات ميشال فوكو لاسيّما كتابيه (حفريّات المعرفة1969)، و(نظام الخطاب 1971)، الذي عمّق هذا التوجّهَ من التحليل؛ فقد درسَ الخِطابات بوصفها أرشيفًا تاريخيًّا للأفكار والإيديولوجيا، وتجليًّا لهيمنةِ السلطةِ التي تحتكرُ الحقيقةَ[6].

أمّا المدرسة الانجلوسكونيّة فقد سادَ اتجاهُ تحليلُ المحادثةِ الذي عُني بتحليل الخطاباتِ والحواراتِ اليوميّةِ العاديّةِ التفاعليّة، تحليلًا لسانيًّا تداوليًّا، لمعرفةِ قوانينَ التواصلِ

---

(1) التحليل النقدي للخطاب: 16.
(2) يُنظر: أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة العربيّة، محمّد الشاوش:1/ 38_ 39.
(3) يُنظر: التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي: 37-38.
(4) يُنظر: معجم تحليل الخطاب: 195. توجّهات تحليل الخطاب في الثقافة الغربيّة، عمر بلخير:20.
(5) يُنظر: م. ن.
(6) يُنظر: التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي: 43- 47.

والتخاطبِ والاستراتيجيّاتِ اللغويّةِ المستعملةِ في إنجاز الأفعال الكلاميّة، فقد "عرفَ تحليلُ الخطاب تجديدًا عميقًا بفضل ظهور التداوليّة اللسانيّة التي نُظر إليها من وجهة نظر تنوّعها النظري. إنّ مفاهيمَ: السياق، التلفّظ، الخِطاب، التّناص، الحواريّة التي أسهمت على نحوٍ لاجدالَ فيه، في نظريةِ أفعال الكلام فضلًا عن صقلِ اجراءاتِ التحليل، أتاحت تدريجيًّا استقلالية هذا المجال التخصصي"[1]. وهناك اتجاهاتٌ ومقارباتٌ أخرى كان لها أثرٌ فاعلٌ في تنشيط حقل تحليل الخطاب، مثل المقاربة التبليغيّة لرومان ياكبسون، صاحب الخطاطة المشهورة: المرسِل، المتلقي، الرسالة (الخطاب)، قناة الإرسال، السياق والمرجع، الشفرة. وقد أسندَ لكلّ واحدةٍ من هذه العناصر وظيفةً، وعدّ الوظيفةَ التبليغيّةَ أهمّها. والمقاربة النصيّة لبوجراند صاحب المقاييس السبعة المشهورة للنص[2]. وهناك المنهج الاجتماعي الإدراكي لفان دايك، والتحليل النقدي الاجتماعي لنورمان فيركلاف[3].

إنّ ما لا جدال فيه كون تحليل الخطاب ليس مقاربةً واحدةً، ولكنّه سلسلةٌ من المقاربات متداخلة الاختصاصات[4]. لكن على الرغم من اختلافِ الاتجاهاتِ والمناهجِ في تحليلِ الخطاب لكنّها تشتركُ في إطارٍ منهجيّ عامّ يقومُ على تجاوزِ دراسة الجملة إلى الخطاب، ووصلِ دراسةِ اللغةِ بسياقِ استعمالِها، ومقاصدِ المستعملينَ، ومحيطِها الاجتماعيّ والثقافيّ، بعد القطيعة التي أحدثتها التيّاراتُ البنيويّةُ. ولمّا كانت مقارباتُ تحليلِ الخطاب ومناهجُهُ متنوّعةً، بحسب اختلاف مسالك دارسِيْ الخطاب، وبحسبِ تنوّعِ اجتهاداتهم، لم يكنْ ثمّة ما يُلزمُ باتباعِ منهجٍ بعينه، وساغَ للباحثِ في تحليلِ الخطاب أنْ يجترحَ منهجًا خاصًا، أو يؤلّفَ بين مناهج عدّة بشرط ألّا يقعَ بينها تنافرٌ وتضادٌ في الأسسِ والإجراءاتِ، بل ذلك سيكون نقطةَ قوّةٍ له؛ لأنّه يكثّرُ وينوّعُ زوايا النظر في تحليل للخطاب[5]؛ لذا اختارت هذه الدراسةُ الجمعَ بين مناهج عدّة، عمدتها ثلاثة مناهج رئيسة هي: منهجُ التحليل الحِجاجي، ومنهجُ التحليل الإنجازي التداولي، ومنهجُ تحليل 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 حجاجيًّا فلأنّه خطابُ تفضيلٍ وتخصيصٍ وتقديمٍ؛ وذلك يحتاجُ إلى حججٍ لإثباتِ ذلك التفضيل والتخصيصِ والتقديمِ. والمناقبُ المذكورةُ

---

(1) قاموس التداوليّة، جوليان لونجي، وجورج سرفاتي: 36.
(2) يُنظر: توجّهات تحليل الخطاب في الثقافة الغربيّة: 16،
(3) يُنظر: التحليل النقدي للخطاب: 117، 133.
(4) تحليل الخطاب النظريّة والمنهج، ماريان يورجنسن، ولويز فيليبس : 13.
(5) يُنظر: تحليل الخطاب النظريّة والمنهج: 18، وأضواء على نظرية تحليل الخطاب: 61.

هي بمنزلة تلك الحُجج. وأمّا الإنجازيّةُ فهي أظهرُ ما تكونُ في خطاباتِ ذوي المكانةِ والسلطةِ، وليس فوق مكانة النبيّ الخاتم (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) مكانةٌ أو سلطةٌ؛ لذا تُصنّفُ نصوصُ خطابِه فيما سمّاه دومينك مينغو بالنصّ الأعلى[1]. أمّا اختيار الواسمات التخاطبيّة منهجًا للتحليل الخطاب المناقبي؛ فلأنّ التتبعَ أثبت أنّها واسماتٌ ملازمةٌ له، فلّما كان خطابُ الرسولِ الأعظم (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) في أعلى درجات القصد، فما يسمُ به خطابَه يكونُ مرادًا له جدًّا، وداخلًا في غرضهِ التبليغي.

[1] يُنظر: معجم تحليل الخطاب: 61.

الفصل الأوّل

أحاديثُ المَناقِبِ بوصفِها حِجاجًا

- توطِئةٌ
- أولًا- مفهومُ الحِجَاج
- ثانيًا- تاريخُ البحثِ في الحِجَاج ونظرياته
- ثالثًا- البِنْيةُ الحِجاجيّةُ لأحاديثِ النبيّ في مناقِبِ الإمامِ عَلِيّ (صلواتُ اللهِ عليهما وآلِهما)

توطِئةٌ:

يَسعى الباحثُ في هذا الفصلُ إلى إيجاد مدخلٍ مناسبٍ لتحليل الخِطاب النبويّ في أحاديث المناقِب العلويّة، يتمثّلُ في النَّظر إليها بوصفها حِجَاجًا، انطلاقًا من السِّمات الخاصّة للأحاديث النبويّة (الخطاب النبويّ) عامّةً، وأحاديث المناقِب منها خاصّة؛ فالخطابُ النبويّ نصٌّ دينيٌّ مُقدّسٌ، ذو وظيفةٍ دينيّةٍ إبلاغيّةٍ، تشريعيّةٍ، يقتضيها مقامُ النُّبوّةِ والرّسالةِ، فيستدعي ذلك ضرورةَ أنْ يتوسّلَ بأساليبِ الإقناع، وطرائقِ التأثير، ورصفِ الحُجَج؛ لتحقيقِ تلكَ الوظيفة.

فالإقناع، والحِجَاجَ ليسا غايتينِ في الخِطاب النبويّ، بل هما بمنزلةِ الوسيلةِ والسبيل لتحقيقِ التّعليمِ والتّزكيةِ، وتمكينِ مبادئ الرسالةِ السماويّةِ من القلوب، لتجدَ طريقَها إلى السّلوك، وبعبارةٍ أخرى هما غايةٌ وسطيةٌ، أو وسيلةٌ بين الغايةِ التعليميّةِ التربويّةِ التشريعيّةِ، وضماناتِ تجسدِّها في السّلوكِ العملي[1]، فالخِطابُ النبويُّ، خِطابٌ قصديٌّ، مُوجَّهٌ ومُوجِّهٌ يرومُ التأثيرَ والتغييرَ، وغايتُهُ العليا بيانُ الحقيقةِ، وتحقيقُ الهدايةِ، وتصحيحُ الفكرِ وتطهيرُ النّفسِ وتعديلُ السّلوكِ، وغير ذلك ممّا له صلةٌ به؛ لذا فالحِجاجُ فيه يقعُ على طريقِ الوصولِ إلى تلكَ الأهدافِ، والمَرامِي، ولا يرومُ المنفعةَ الشّخصيّةَ، والانتصارَ للرأي الشّخصيّ، والإقناعَ لأجلِ الإقناعِ، ونحو ذلك ممّا هو شائعٌ عندَ أغلبِ النّاسِ، وفي أكثر الخِطاباتِ، فالحِجَاجُ النبويُّ ناظرٌ دائمًا إلى منفعةِ المُخاطَب. وبلحاظِ ما تقدّمَ يُعدُّ الخطابُ النبويُّ الحِجاجي منزَّهًا عمّا تُبتلى به الخطاباتُ الحِجاجيّةُ عادةً، من الخطأ أو الاشتباه في إيراد الحُجج، أو المراوغةِ، والمخاتلةِ، والتضليلِ، والمغالطة.

وذلك المُخاطَب الذي يستهدفُه الخطابُ النبويُّ يمكن تصنيفه- نظرًا لخصوصيّة صاحب الخطاب- إلى نوعينِ، الأوّل: هو المُخاطَب الحاضر أو المستمع الخاص، والثاني: هو المخاطَب أو المستمع العام، الذي يشملُ جمهور المُخاطَبينَ والمُتلقّينَ على اختلافِ عصورِهم وأماكنِهم، وهو ما سمّاه بيرلمان بـ(الجمهور أو المستمع الكوني)[2]، وقد جمعتْهما العبارةُ التي كرّرها خاتمُ النبيينَ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، وهي (فليبلغِ الشاهِدُ الغائبَ) التي أصبحت أشبهَ ما تكون بلازمةٍ خطابيّةٍ، وسمةٍ أسلوبيّة، وفيها أمرٌ بالتواصلِ الإبلاغي بين أجيالِ المتلقّين لخطابِه الكريم.

تنبعُ قيمةُ الحِجَاج، وقوّةُ الإقناع في الحديث النبويّ (الخِطاب النبويّ)، من قوّة الحُجّة، وحُجّة السُّلطة، فالخِطابُ النبويُّ منعوتٌ بأنّه جوامعُ الكَلِم، فهذه هي قوّةُ الحُجّة

---

[1] يُنظر: مقدمة في نظرية البلاغة النبويّة: 216.

[2] الإمبراطوريّة الخطابيّة، شاييم بيرلمان: 88.

(حُجّة اللوغوس)، أمّا حُجّةُ السُّلطة (حجّة الايتوس)، فهي سُلطة صاحب الخِطاب، ومصدرُها مقامُ النبوّةِ والرّسالةِ، فهي سُلطةٌ ممنوحةٌ إلهيًّا، ومقبولةٌ عند المؤمنين بها، إذ "يكتسبُ الخِطابُ قيمتَهُ، وفعاليّتَهُ من السُّلطةِ التي يَحظى بها المُتكلّمُ، ومن السّماتِ التي تُحدِّد هويتَهُ في وعي السّامعين؛ فقيمةُ الخِطاب مُستمَدّةٌ من قيمةِ صاحبِهِ، وتأثيرُهُ في السّامعينَ مُستمَدٌّ من تأثيرِ صورتِهِ فيهم"[1].

فإذا اتضحَ وجودُ الحِجَاج في الخطابِ النبويّ، واتضحتْ قيمتُهُ وغاياتُهُ، يصبحُ الكلامُ على الحِجاجِ في الأحاديثِ النبويّةِ المُبيّنةِ للفضائلِ والمناقِبِ العلويّةِ، لهُ ما يُسوّغُهُ؛ لأنّها جزءٌ من الخِطاب النبويّ، ولأنّها تشغلُ مساحةً كبيرةً منه، فالحَجاجُ فيها لهُ القيمةُ، والغايةُ الثّابتتانِ للخِطابِ النبويّ عامة؛ لذا سيعمدُ هذا الفصلُ إلى تحليل الخِطاب النبويّ المنْقَبيّ تحليلًا حِجاجيًّا؛ للكشفِ عن بنيته الحِجاجيّة، وتقنيّاتِ الحِجاجِ فيه، وغاياتِهِ.

يستدعي ذلك التحليلُ أن يُسبقَ بتقديمٍ موجزٍ في بعضِ نواحيه عن مفهومِ الحِجَاجِ ونظرياتِهِ، ومقولاتِه، وتقنياتِه، يسوّغُ هذا الإيجازَ وفرةُ البحوثِ والدّراساتِ التي أطنبت وفصّلتِ الكلامَ في هذا المجال، فناسبَ ذلك لملمةُ أطرافِ الكلامِ فيه، وقبضُ المبسوطِ من الحديثِ عنه، وإجمالُ المفصّل منه.

أولًا- مفهومُ الحِجَاج

أ- مُعاينةٌ مُعجميّةٌ:

ذكرَ ابنُ فارسٍ أنّ للحاءِ والجيمِ أربعةَ معانٍ أصول، ترجعُ إليها معانٍ فروع، فقالَ: " الحاءُ والجِيمُ أُصُولٌ أَرْبَعَةٌ. فَالأَوَّلُ القَصدُ، وَكُلُّ قَصْدٍ حَجٌّ... ثُمَّ اخْتُصَّ بهذا الِاسْمِ القَصْدُ إِلَى البَيْتِ الحَرَامِ لِلنُّسُكِ، وَمِنَ البَابِ المَحَجَّةُ، وَهِيَ جَادَّةُ الطَّرِيقِ... وَمُمْكِنٌ أَنْ يَكُونَ الْحُجَّةُ مُشْتَقَّةً مِنْ هذا؛ لِأَنَّها تُقْصَدُ، أَوْ بِهَا يُقْصَدُ الْحَقُّ الْمَطْلُوبُ. يُقَالُ حَاجَجْتُ فُلَانًا فَحَجَجْتُهُ أَيْ غَلَبْتُهُ بِالْحُجَّةِ، وَذَلِكَ الظَّفَرُ يَكُونُ عِنْدَ الْخُصُومَةِ، وَالجَمْعُ حُجَجٌ. وَالْمَصْدَرُ الْحِجَاجُ... وَالْأَصْلُ الْآخَر : الْحِجَّةُ وَهِيَ السَّنَةُ... لِأَنَّ الْحَجَّ فِي السَّنَةِ لَا يَكُونُ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، فَكَأَنَّ العَامَ سُمِّيَ بِمَا فِيهِ مِنَ الحَجِّ حِجَّةً... وَالْأَصْلُ الثَّالِثُ: الحِجَاجُ، وَهُوَ

[1] في بلاغة الحِجاج، محمّد مشبال: 93.

العَظْمُ المُسْتَدِيرُ حَولَ العَينِ... وَالأَصْلُ الرَّابِعُ :الحَجْحَجَةُ النُّكُوصُ، يُقَالُ: حَمَلُوا عَلَيْنَا ثُمَّ حَجْحَجُوا "[1].

فتحصّل أنّ القصدَ، والسَّنةَ، والعظمَ المستديرَ حولَ العين، والنكوصَ هي المعاني المركزيّة الأربعة لمادة (حج)، وربّما يمكنُ لمن يُنعمُ النظرَ أنْ يردَّ هذه المعاني إلى أصلٍ واحدٍ وفروعِهِ؛ وهو القصدُ، الذي تفرّعَ منه الحَجُّ إلى بيت اللهِ المحرّم، ولمّا كانت السَّنةُ لا يقعُ الحَجُّ فيها إلّا مرةً واحدةً، فسمّيت باسمه، ولمّا كان الطوافُ حول الكعبة المشرّفةِ بخطٍ دائري من أبرزِ مظاهرِ الَحجّ ومناسكِه؛ أُطْلِقَ على العظمِ المستديرِ حول العين الحِجَاج، أمّا(الْحَجْحَجَةُ) التي بمعنى النُّكُوصِ، فيمكن إرجاعه أيضًا إلى معنى الحجّ بملاحظة المثالِ الذي يضربُه ابنُ فارسٍ: **(حَمَلُوا عَلَيْنَا ثُمَّ حَجْحَجُوا)**، الذي يدلُّ على رجوعٍ وتقهقرٍ بعد تقدّمٍ؛ فهو حركةٌ إلى الأمامِ ثم عودةٌ إلى نقطة البدايةِ، والطوافُ مَعْلَمُ الحجِّ الأبرز هو شروعٌ في الدورانِ حول الكعبةِ، ثم عودةٌ إلى نقطة الشروعِ، وكذلك الأمرُ في السعي بين الصفا والمروة.

إذًا ثمّة معنى جامعٌ، وخيطٌ ناظمٌ بين تلك المعاني الثلاث المذكورة المتفرعة من القصدِ، وهو الدوران أو العودةُ في الحركةِ إلى نقطةِ الشروع، وما يعنينا منها هو الحِجاجُ والاحتجاجُ، المشتقُّ من استعمالِ الحجّةِ، التي قال عنها ابنُ فارسٍ: إنّها سميّت حجّة؛ لأنّها تُقصد، وربما هو تبعَ في هذا الأزهري (ت370ه)، الذي سبقه إلى القول: "وسُمّيتِ الحُجّـةُ لأنّها تُقْصَدُ، وَكذلكَ المَحَجّةُ الطريقُ، وهي المَقْصَدُ والمَسلكُ"[2]. ويدورُ معنى الحجاجُ في مجالِ التّخاصـمِ والتجادِل والبَرهنـةِ والإقناعِ والغَلبـةِ، بحسب ما تقدّمَ من كلامِ ابن فارسٍ: (يُقَالُ حَاجَجْتُ فُلانًا فَحَجَجْتُهُ أَيْ غَلَبْتُهُ بِالْحُجَّةِ، وذلِكَ الظَّفَرُ يَكُونُ عِندَ الخُصُومَةِ، وَالجَمْعُ حُجَجٌ. وَالمَصدَرُ الحِجَاجُ).

فيتحصّلُ من هذا النظرِ المُعجمي أنَّ مُنشِئَ الخطابِ الحِجَاجي يقصدُ الحُجَجَ، التي هي الطريقُ (المَحَجّة)؛ للوصولِ إلى الكشفِ عن صوابِ ما يراهُ القائلُ، وإقناعِ المُخاطَب بما يقول، أو إظهارِ الغلبةِ عليه.

---

[1] معجم مقاييس اللغة: 2/ 29-31، كتاب الحاء، باب الحاء والجيم مادة (حج).
[2] تهذيب اللغة: 3/ 251، باب الحاء والجيم مادة (حج)

ما نقلَتْهُ المعاجمُ الفرنسيّةُ لمعنى الحِجَاج يقتربُ من الدَّلالـةِ المُعجميّـةِ العربيّـةِ له، فلفظُ (Argumentation) في المعاجمِ الفرنسيّةِ، المُقابلُ للحجاجِ في العربيّةِ، يدلُّ على معانٍ متقاربة حسب قاموس (Robert grand Le) هي[1]:

١ ـ القيامُ باستعمالِ الحُجَج.

٢ ـ مجموعةُ الحُجَجِ التي تَستهدفُ تحقيقَ نتيجةٍ واحدةٍ.

٣ ـ فنُّ استعمالِ الحُجَجِ، أو الاعتراضِ بها في مناقشةٍ مُعينةٍ.

أما في اللغةِ الإنجليزيّةِ فيشيرُ لفظُ (argue) إلى "وجودِ اختلافٍ بين طرفينِ، ومحـاولةِ كلِّ طرفٍ منهما إقناعَ الآخرِ بوجهةِ نظرهِ بتقديمِ الأسبابِ أو العللِ (reasons) التي تكونُ مع، أو ضد فكرةٍ، أو رأيّ، أو سلوكٍ"[2].

إنَّ خلاصةَ المعطياتِ المعجميّةِ المُتقدِّمةِ تفيدُ أنَّ الحِجَاجَ هو عمليّةٌ تواصليّةٌ تفاعليّةٌ ذاتَ قيمةٍ إنجازيّةٍ، وطبيعيةٍ تخاطبيّةٍ؛ لذا هو ألصقُ بالخِطابِ من النّصِ.

ب- مُعاينةٌ اصطلاحيّةٌ:

يعترفُ غيرُ واحدٍ من الباحثين أنّ مفهوم الحِجَاج من المفاهيم العائمة، التي شابَها الالتباسُ، وليس من السهل وضعُ تعريفٍ ناجزٍ، وتحديدٍ واضحٍ لها، ويُعزى ذلك إلى ظروفِ النشأةِ المتباينة، والنظريّاتِ العديدةِ التي تجاذبتهُ قديمًا وحديثًا، والمجالاتِ المختلفة التي يحضرُ فيها كالمنطقِ والفلسفةِ والقانونِ واللغةِ والسياسيةِ والدِّين، وغير ذلك من المجالاتِ الأخرى. فتعدّدت استعمالاتُه ومظاهرُه وأشكالُه، وتباينت مرجعيّاتُه، من حقلٍ معرفيٍّ إلى آخر، فالتبسَ بمفاهيمَ مقاربةٍ كالجدلِ والمناظرةِ والمخاصمةِ والاستدلالِ والبرهنةِ، ونحو ذلك. فكثرت تعريفاتُه وتنوّعت تبعًا لذلك[3].

---

[1] يُنظر: الحجاج في النص القرآني، سورة الأنبياء أُنموذجًا:12، إيمان درنوني، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات- جامعة لخضر/ باتنة، الجزائر، 2012- 2013م. نقلًا عن Le grand robert, dictionnaire de la langue française, 1ere édition, paris, 1990, p65.

[2] الحجاج في النص القرآني:12، نقلًا عن Longman, dictionary of contemporary english, Longman 1989, p 34.

[3] يُنظرُ في ذلك: تاريخ نظريات الحجاج:15، والحِجاَج والاستدلال الحجاجي:97-98. والبنيـة الحجاجيّـة في كتـاب (اللؤلؤ والمرجان فيما اتّفقَ عليه الشيخان): 14، وبنـية الخطـاب الحِجَـاجـي في الأعمدة الصـحـفيّة: 89.

ونظرًا لما تقدّمَ، سيتطلّبُ بيانُ مفهوم الحِجاج متابعةَ التصوراتِ، والحدودِ، والمفاهيمِ التي قُدِّمتْ له، عبر الحقولِ المعرفيّةِ التي تناولتْهُ، وعبر مساراتِها المختلفةِ في تعاقب العصور المُمتدَّة من اليونانِ إلى نظريات البلاغة الغربيّة الجديدة ومقولاتها في القرن العشرين، الذي شهدَ عنايةً فائقةً بدراسة الحِجاج، وستردُ الإشارةُ إلى أهمّ تلك المحطّات في الدرس الحجاجي في المبحثِ اللاحقِ – إن شاء الله تعالى-، أمّا هنا فسنكتفي بتقديمِ بعض التعريفاتِ الاصطلاحيّةِ العامّةِ لمفهوم الحِجاج:

1- **شاييم بيرلمان**: "جعل العقول تذعن وتسلّم لما يُطرح عليها من الأقوال، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، وذلك التسليم"[1].

2- **بلونتين**: "العملية التي من خلالها يسعى المتكلم إلى تغيير نظام المعتقدات، والتصورات لدى مخاطبه بواسطة الوسائل اللغويّة"[2].

3- **باتريك شارودو:** "الحجاج حاصلٌ نصيٌّ من مكونات مختلفة تتعلّق بمقامٍ ذي هدفٍ إقناعي"[3].

4- **فرانس فان إيميرن، وروب جروتندست**: " نشاطٌ لفظيٌّ واجتماعيٌّ وعقليٌّ، يهدف إلى الاقناع الناقد المعقول لمقوليّة وجهة النظر، من خلال طرح مجموعةٍ من الافتراضات التي تُبرِّز، أو تدحض المقترح المُعبَّر عنه في وجهة النظر"[4].

الخلاصةُ العامّةُ للتعريفاتِ والحدودِ المذكورةِ للحِجاج تفيد أنّهُ تخاطبٌ بين طرفينِ يعتمدُ إيرادَ الدليل أو الحُجّة؛ لتحقيق التأثير النفسي، أو الإقناع العقلي، أو كليهما، لدى المُخاطَب، بما يقولُه المُخاطِب سواء وجدتْ خصومةٌ ونزاعٌ بين الطرفين أم لم توجد. ويتحقّقُ هذا في كلّ المجالاتِ، والمستوياتِ؛ لبلوغ مختلف الغايات، ويتّخذُ مظاهرَ مختلفةً من حيث نوع الحجج، وطبيعتها، وظهورها، وإضمارها.

وليس دقيقًا ما قيّدَ به طه عبد الرحمن الحِجاجَ في تعريفه: "أنّه كلُّ منطوقٍ به موجّهٌ إلى الغير؛ لإفهامه دعوى يحقُّ له الاعتراضُ عليها"[5]، فقيدُ (يحقُّ له الاعتراضُ عليها)، غير داخلٍ في مفهوم الحِجاج، ولا مقوّمٍ لماهيته، ولا لازمٍ له على الدّوام،

---

(1) الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي: 11، نور الدين بوزناشه، أطروحة دكتوراه، كليّة الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد لمين دباغين، الجزائر، 2015- 2016م.

(2) البنية الحجاجيّة في كتاب (اللؤلؤ والمرجان فيما اتّفقَ عليه الشيخان):14.

(3) الحجاج بين النظرية والأسلوب:16.

(4) الحِجاج النبوي للآخر دراسةٌ لغويّةٌ تداوليّةٌ:50.

(5) اللسان والميزان (التكوثر العقلي):226.

فالحِجاجُ يصدقُ مع عدم الالتفات إلى حقّ الاعتراض، بل مع الاعتقادِ بنفي حقّ الاعتراض، كما في حِجاج بعض الدوغمائيين، أو الطغاة المُستبدِّين حتى في الوقت الذي يقدِّمون الحُجج؛ لسلبِ حقّ الاعتراض عليهم؛ غايةُ الأمر يُسمى ذلك حِجاجًا فاسدًا، أو مغالطًا، فالحِجاج اسمٌ للسليمِ منه والفاسدِ، والحقّ والباطلِ. ولم يكن الشهري موفّقًا في نقدِه لتعريفِ طه عبد الرحمن بأنّه راعى الجانبَ الشكليّ للحِجاج، وأهملَ الجانبَ التداوليّ التأثيري [1]؛ لأنّ الجانبَ التأثيري الإقناعي مُشارٌ إليه في قوله (موجّهٌ إلى الغير لإفهامه)، فهو كلامٌ موجّهٌ بقصدٍ لإنجاز فعلٍ كلاميٍّ، هو الإفهام الذي هو نوعٌ من التأثير، أو لازمه التأثير والإقناع.

عادة ما يقترنُ الحديث عن مفهوم الحِجاج بالحديث عن مجموعةٍ من المفاهيم المشتركة معه في الحقل الدَّلاليّ، أو المجال المفهوميّ؛ لأنّه يلتبسُ بها، ويُظنّ بترادفه معها، فيستدعي ذلك إزالةَ الالتباس، وذكرَ الفوارق بينه وبينها، من تلك المفاهيم: البرهان، الجدل، المناظرة، الاستدلال [2]. والذي يبدو لي أنّ الحجاج أوسعُ دلالةً منها، وليس هو مفهومًا يقعُ في قبالها؛ لأنّه مشتقٌّ من إيراد الحجج، الموجَّهة إلى مُخاطَبٍ من أي نوعٍ كانت، وفي أي خطابٍ ومقامٍ جرت، وتلك الحُجج قد تكون منطقيّةً وفلسفيّةً، وقد تكون كلاميّةً، وقد تكون أدبيّةً، ولغويّةً، أو عقليّةً، أو نقليّةً؛ لذا سيكون هناك حِجاجٌ برهانيٌّ، وحِجاجٌ جدليٌّ، وحِجاجٌ فلسفيٌّ، وحِجاجٌ كلاميٌّ، وحِجاجٌ لغويٌّ، وغير ذلك من أنواع الحِجاج بحسب أنواع الحقول والخطابات.

لكنّ صناعة البرهان تعتمدُ المقدّماتِ أو الحججَ المنطقيّة العقليّة الصارمة، والحِجاجُ لا يلتزمُ ذلك دائمًا كما هو واضح، والبرهانُ والاستدلالُ يمكن أنْ يستعملَهما الإنسانُ لنفسِه، ولا يُحاجِجُ بهما غيره، كالذي يقيم البرهانَ والدليلَ؛ ليُثبت حقيقةً ما لنفسهِ، ليُرتب على ذلك موقفه منها إيجابًا أو سلبًا، أمّا الحِجاج فالنظرُ فيه دائمًا إلى الغير.

ثانيًا- تاريخُ البحثِ في الحِجَاج، ونظرياتُه.

1- الحِجاجُ ظاهرةٌ استعماليّةٌ:

ينبغي التمييز بين الحِجاج بوصفه ظاهرةً استعماليّةً خطابيّة، وبين كونه ظاهرةً درسيّةً بحثيّة، فالحجاج بوصفه ظاهرةً حواريّةً تواصليّةً إقناعيّةً، مقترنٌ بأوَّل لحظةٍ وجوديّةٍ للغةِ، والحوارِ، والتواصلِ، وينقلُ القرآنُ الكريمُ أقدمَ المشاهدِ الحواريّةِ

---

[1] يُنظر: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغويّة تداوليّة:456.

[2] قدّم الدكتور عبد الله صولة بياناً وافياً عن ذلك في مقدّمة كتابه (الحِجاج في القرآن).

المُتضمِنةِ للحِجَاج، المقترنُةِ بلحظةِ ولادةِ البشريّةِ، **أوّلُها:** عندما خَلَقَ الباري تعالى آدمَ (عليه السلام)، وأمرَ الملائكةَ وإبليسَ بالسجودِ لهُ، أطاعَ الملائكةُ، وعصى إبليسُ مُتكبّرًا، فحاجَجَ مُغالِطًا، ومبرّرًا رفضَهُ، بتقديمِ حُجّتِهِ التي هي أفضليّةُ عُنصرِ خِلْقتِهِ (النّار)، على عُنصرِ خِلْقةِ آدم (الطّين)، فردَّ اللهُ تعالى عليهِ حُجّتَهُ، ومغالطتَهُ، وطردَهُ[1]، و**ثانيها**: عندما أخبرَ اللهُ (جلَّ وعَلا) الملائكةَ بجعلِهِ آدمَ خليفتَهُ في الأرضِ، فحاجَجَ الملائكةُ في ذلكَ، مُقدّمينَ حُجّتينِ لعدم صلاحيةِ آدمِ للخلافةِ، وهما: الإفسادُ، وسفكُ الدّماءِ، وحُجّتينِ لصلاحيتِهم للخلافةِ، وهما: التسبيحُ بحمدِ اللهِ، والتقديسُ لهُ، وقد ردّ اللهُ تعالى حُجَجَهم، بأنّهم لم يحيطوا بالأمرِ، وتكلّموا بما لم يعلموا، وهو تعالى عالمٌ ومحيطٌ بما وراء ذلك، معُزّزًا ذلك بامتحانِ معرفةِ الأسماء الذي تفوّقَ فيه آدمُ على الملائكةِ[2]، **وثالثها**: قصّة إغواء إبليس لآدمَ وحوّاء وترغيبهما بالأكل من الشجرةِ التي نهاهُما ربُّهما عنها، وقدّمَ إبليسُ في سبيلِ الوصولِ إلى إقناعهما حججاً لترغيبهما في الأكل، معززًا ذلك بالقسمِ، ونجحَ في مسعاه[3]. **ورابعها**: الحِجاج بين هابيل وقابيل، في قصّة القربان[4].

وبقيتِ السمةُ الحجاجيّةُ ملازمةً للاستعمالِ اللغويّ في تاريخِ التواصلِ البشريّ، في مختلفِ الحقولِ والمجالات، وعبر العديدِ من المظاهرِ والهيئات، تحقيقًا لمختلفِ المقاصدِ والغايات.

2- الحِجاج ظاهرةٌ درسيّةٌ:

يرى فليب بروتون، وجيل جوتيه في كتابهما (تاريخ نظريات الحجاج) أنّ البلاغةَ هي الإطارُ المثالي لنظريات الحِجاج منذ القدم وإلى اليوم؛ لذا جعلا المراحلَ التاريخيّةَ لنظرياتِ الحِجاج مرتبطةً بالمراحلِ التي مرّتْ بها البلاغةُ، وهي عندهما أربعة: **مرحلةُ التأسيس** التي رافقتْ ظهورَ الحركةِ السفسطائيّة، و**مرحلةُ النضوج** التي تمثّلتْ في كتاباتِ أرسطو، **ومرحلةُ الانحطاط** الممتدّةُ من نهاية الإمبراطورية الرومانيّة حتّى منتصف القرن العشرين، **ومرحلةُ التجديد** التي انطلقتْ من كتابات شاييم برلمان في (البلاغة الجديدة)، وكتابات تولمن عن الحجاج في النطاق الأنجلوسكسوني[5].

---

(1) سورة الأعراف: 11، 12، 13.
(2) سورة البقرة: 30، 31، 32، 33.
(3) سورة الأعراف: 19، 20، 21، 22.
(4) سورة المائدة: 27، 28، 29، 30.
(5) يُنظر: تاريخ نظريات الحجاج:18-19.

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

أ- الحِجاج في بيئته الأولى (التراث اليوناني):

أمّا الحِجاج بوصفه ظاهرةً درسيّةً، أو موضوعًا بحثيًّا فمرتبطٌ من حيث النشأة بالتصور القديم **للخطابة**[1]، التي هي موضوعُ البلاغةِ اليونانيّةِ القديمة؛ فكلُّ من تتبّعَ الجذورَ التاريخيّةَ لدراسةِ الظاهرةِ الحِجاجيّة، يعودُ إلى التراث اليوناني؛ لكونه أوّل شروعٍ تنظيريٍّ ممنهجٍ لدراسة الحِجاج وتقنياته، انبثق من التحوّلِ الاجتماعي والسياسي الجديدِ الذي شهدَهُ المجتمعُ اليوناني، متمثّلًا بالانتقالِ من الاستبدادِ والأرستقراطيّة إلى التحرّر والديمقراطيّة، فأتاحتْ فضاءاتُ الحريّةِ المجالَ الواسعَ لإبداءِ الآراءِ الشخصيّة، والتنافسِ للوصولِ إلى المناصبِ الحكوميّة، فشاعتِ المناظراتُ والمجادلاتُ الكلاميّة، في القضايا السياسيّة وغيرها، لكي يثبتَ كلٌّ رأيَه، ويُفحمَ خصمَه، فيثبتُ جدارتَه أمام الجمهور؛ لتسنّم المناصب الحكوميّة، إلى جانب شيوع مهنة المحاماة، والمرافعاتِ القضائيّة حول مشاكل ملكيّة الأراضي[2].

من هذا المناخِ المشتعلِ بالسجالاتِ، والخطاباتِ، والمناظراتِ، انبثقتِ الحركةُ السفسطائيّةُ في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا التي كان هدفُها تعليم الناشئة فنون الخطابة، وتزويدهم بأسلحة الجدل، والإقناع، والتلاعب القولي، والمغالطة في سَوق الحُجج؛ لتثبيتِ آراء المُحاجِج، وتفنيدِ ما يُعارضُها، فلم تعدِ الحقيقةُ غايةً تُقصد، ولا قيمةً تُنشد، بل الغاية التي ينشدُها السفسطائيّون هي تمكينُ المتكلّمِ من استمالةِ الجمهور، وإفحامِ الخصوم، عبر تعليمه المهاراتِ القوليّة، والأساليب البلاغيّة، وقدرة المناورات الجدليّة، وبذلك هدرتِ الحركةُ السفسطائيّة قيمةَ الحقائق، ونفتِ الثوابتَ الدينيّةَ والعقليّة، أو نفتْ إمكان الوصول إليها، بل نفتْ كلَ شيءٍ خارج أنفسهم أيضًا، أو إمكان الوصول إليه. فالحقيقة عندهم أصبحت بحسب ما يشتهيه كلُّ أحدٍ ويدافع عنه، فاختلطَ الحقُّ بالباطل، والواقعُ بالزيف، والوجودُ بالعدم[3]. فالحِجاج إذن مثّل جوهر البلاغة السفسطائيّة، لكنّه حِجاجٌ قائمٌ على المخاتلة في الكلام، والمغالطة في إيراد الحُجج، ولم يكنْ هدفُه إلّا الغلبة وإفحام الخصوم، وتحقيق المنافع الشخصيّة.

---

(1) يُنظر: معجم تحليل الخطاب:68. والحِجاج، (كريستان بلانتان)، :17.

(2) يُنظر: تاريخ نظريات الحجاج، 20.

(3) يُنظر: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية: 54- 61.

وقد انبرى روّادُ النزعةِ العقليّةِ (**سقراط، أفلاطون، أرسطو**)، في أثينا لمواجهةِ الحركةِ السفسطائيّة، وكشفِ مغالطاتِها، وتفنيدِ مقولاتِها، فكان لذلك الدور الأكبر في انحسارِها، عبر التدليل على قدرةِ الوصولِ إلى الحقيقة عبر قواعد برهانيّةٍ عقليّةٍ، ووضعِ قواعدَ للخطابةِ والجدلِ، وتحديدِ مجالِهما، وتصحيحِ أهدافِهما. وقد استلهمَ **أفلاطون** محاورةَ أستاذِه سقراط مع السفسطائيين، وبلورَها في نقدهم؛ وعملَ على إعادة الاعتبار للحقيقةِ والقيمِ، مقابل الشكِّ والنفعيّة، لاسيّما بعد تبنّيه في الحكمةِ النظريّةِ نظريةَ المُثل، وفي الحكمةِ العمليّةِ الجمهوريّةَ الفاضلة. وقد استعملَ (استراتيجيّة الكشف) عن مغالطات روّاد السفسطة في كتابيه (جورجياس، وفيدر)، ففي كتابه الأوّل (جورجياس) يُفرّق بين الإقناع المُعتمِد على العِلْم، والإقناع المُعتمِد على الرأي والظنّ، في كون الأوّل يوصلُ إلى المعرفةِ والحقيقةِ، فهو مفيدٌ لذلك، والثاني الذي هو موضوعُ الخطابة السفسطائيّة فغيرُ مفيدٍ. وجعلَ الفضيلةَ غايةَ الخطابة، وليس التمويه وتحقيق المنفعة الشخصيّة كما عليه السفسطائيّة. ويدعو في كتابِه الثاني (فيدر) إلى الخطابةِ أو البلاغة التي ترشدُ النفوسَ إلى الحقِّ والخير، ويرفضُ التي تعتمدُ التحريضَ الجماهيري، عبر الحِجاج المُوهِم، لتحقيق الغلبة على الطرف الآخر.

ونقدَ **أرسطو** مبادئَ الحِجاج السفسطائي وآلياتِه، وأهدافَه، وأخرجَ السفسطةَ من دائرة الخطابة؛ لأنّها تعتمدُ المغالطاتِ، والتلاعبَ اللفظي، والأقيسةَ الخاطئة، والتبكيتَ، ولا تعترفُ بالأخلاقِ والمسلّماتِ الاجتماعيّة، بخلافِ الخطابة، وقد عالجَ كثيرًا من القضايا المتصلةِ بالعمليةِ الحِجاجيّة، ويعدُّ مرجعًا رئيسًا في النظريات الحِجاجيّة، فقد كتب في المنطقِ، والجدلِ، والخطابةِ، والشعرِ، والسياسيةِ، وفي غير ذلك من العلومِ الإنسانيّة، وقد أعادَ العنايةَ بالخطابة على خلافِ أستاذِه أفلاطون؛ نظرًا لأهميتها في المجتمع، ويعرّفها بأنّها " قوّةٌ تتكلّفُ الإقناعَ الممكن في كلّ واحدٍ من الأمور المُفردة"[1]. وقد بحثَ في كتابه (الخطابة) القولَ الخطابي من كل جهة، تعريفًا، وبنيةً، وأصنافًا، وأسلوبًا، وغير ذلك، فقد قسّمَ أرسطو القولَ الخطابي بلحاظِ موضوعِه إلى ثلاثة أنواع: مشاوري، ومشاجري، وتثبيتي[2].

وكانت الخطابة تقومُ عنده على ثلاث دعائمَ أو حُججٍ لتحقيق الإقناع هي: **حُجج الإيتوس** المتعلّقة بشخصيّة الخطيب، والصورة التي يقدّمُها عن نفسه، فعليه أنْ يكون مثلًا محلَّ ثقةٍ عند المُتلقّي، لتحقيقِ الإقناع، و**حُجج الباتوس**: التي تتعلّقُ

---

(1) الخطابة: 9.

(2) يُنظر: م. ن: 17.

بمجموعةِ انفعالاتٍ يرغبُ الخطيبُ في إثارتِها لدى مستمعِه، وصولًا لقبولِ خطابِه، و**حُجج اللـــوغوس:** وهـــي الحُججُ المنطقيّةُ التي يُبنى عليها الخطاب[1].

وقد ميّز بين نوعين من الحُجج: الحُجج الصناعيّة، وهي التي يختارها الخطيبُ ويصوغها وفاقًا لما يقتضيه حال المتُلقّي، وغاية الخِطاب، والحُجج غير الصناعيّة هي حُججٌ لا دخل للخطيب في صناعتها؛ لأنّها موجودة واقعًا. ويميّز بين **الحِجاج الجدلي، والحِجاج الخطابي،** الأوّل يستعملُ في القضايا الخلافيّة، بين طرفين اعتمادًا على مقدّمات متفق عليها اجتماعيًّا، وعقلائيًّا، فهو ذو طبيعة حواريّة، يتبادل المتحاورانِ موقع السائل والمجيب، أمّا الثاني (**الحِجاج الخطابي**)، فهو الحاضرُ في الخطابة، وهو حِجاجٌ إقناعيٌّ منسجمٌ مع غاية الخطابة التي تُلقى أمام حشدٍ جماهيري، بخلاف الجدل الذي يكون مناظرةً مع مخاطبٍ واحدٍ عادةً[2]، وقد سعى أرسطو لتخليصِ الخطابة من التزييف السفسطائي، وحجاجه المغالطي، وتوجيهه إلى الإقناعِ الذي يوجّه السلوكَ نحو القيم الأخلاقيّة، والمنافع السياسيّة والاجتماعيّة؛ لذا عُنِيَ بكلّ ما يرتبطُ بهذا النوع من الحِجاج، فتحدّثَ عن صفاتِ الخطيب وما يشترطُ فيه من خصائص، وعن موادِ الحِجاج ومنابعِ الأدلّة، وترتيبِ أجزاءِ الخطابة، والأسلوبِ المُتَّبع فيها، ومراعاةِ خصائص الجمهور[3].

وبذلك يكون أرسطو أوّلَ مَنْ أحكمَ أُسسَ الحِجاجِ وقواعدَه، ورسمَ معالِمَه، وقد "تناولَ الحِجاجَ من زاويتينِ: زاوية جدليّة، وزاوية بلاغيّة، فمن الزاوية الجدليّة يُعدُّ الحِجاج عمليّة تفكير تتم في بنيةٍ حواريّةٍ، تنطلقُ العملية عادةً من آراء مقبولة، وليس من حقائق مبرهن عليها، أمّا عن تناوله الحِجاج من الزاوية البلاغيّة فقد ربطه بالجوانب المتعلّقة بالإقناع"[4].

ب- الحِجَاجُ في التراثِ العربيّ والإسلاميّ:

ليس من السهلِ الحديثُ عن الحِجاج في التراثِ العربيّ والإسلاميّ، فضلًا عن الإلمامِ بكلِّ ما قِيلَ عنه في مصادرِ ذلك التراث؛ لأنّ ألفاظ الحِجاج والتحاجج والحُجّة حاضرةٌ بكثرةٍ في كتب التفسير وعلوم القرآن، والفقه وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والبلاغة والمناظرة وغيرها، فالحجاج كان سمةً بارزةً، وطابعًا طاغيًا في الخطاب

---

(1) يُنظر: م. ن: 10

(2) يُنظر: نظريـة الحجـاج عنـد شـاييم بيرلمان: 35.

(3) يُنظر: الحجـاج في البلاغـة المعاصرة:56.

(4) النظرية الحجاجيّة من خلال الدراسات البلاغيّة والمنطقيّة واللسانيّة:15.

العربي والإسلامي في المجالات الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة؛ بسبب الخلافات والسجالات الكلاميّة والتفسيريّة والفقهيّة واللغويّة والفكريّة التي كانت مشتعلةً في الواقع الإسلامي، التي أفادت من الحِجاج القرآني، ومعطيات العلوم التي نشأت في ظلاله، والفلسفة والمنطق اليوناني.

فنجدُ العنايةَ به في مدَّوناتِ الفقهِ وأصوله في البحث عن الحُجَج الشرعيّة، وحجيّة الأدلّة، وفي الجانب الأخلاقي برزتْ تأليفاتٌ تُعنى بالإرشاد إلى آداب الحِجاج والمناظرة، وهذا ملمحٌ مهمٌّ من ملامح عناية التراث الإسلامي بالمناظرة والحِجاج ينبعُ من وصايا القرآنِ الكريمِ باتّباعِ الأسلوب الأحسن في الجدل والإقناع ﴿**ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ**﴾ [سورة النحل:125]. كما أنّ المتناظرينِ قد يطلقانِ لنفسيهما العنانَ في الجدالِ والاحتجاجِ فيتجاوزانِ حدودَ الأدب، ويحيدانِ عن الصواب والحقّ، فاقتضى الأمر وضعَ آداب ومبادئ تحكمُ مسارَ المناظرة، وتضبطُ عمليّةَ الاحتجاج [1].

ورأى بعضُ الباحثين أنّ الحِجاج جاء مرادفًا للجدلِ في التراثِ العربي والإسلامي كثيرًا، مستدلّين على ذلك بأدلّةٍ وقرائن عديدة منها ما تقدّمَ ذكرُه في المعنى المعجميّ للحِجاج، وبأنّ أبا الوليد الباجي (ت 474ه)، سمّى كتابَه الأصولي (المنهاج في ترتيب الحِجاج)، لكنّه في مقدِّمته يقول إنّ كتابه هذا في الجَدل، وبذلك رادفَ بين الحِجاج والجَدل، وأنّ الزركشي في البرهان، والسيوطي في الإتقان وهما كتابانِ في علوم القرآنِ، عندما عقدا فصلًا بعنوان: جَدل القرآنِ، أكثرا فيه من استعمالِ لفظِ الحِجاجِ ومشتقاتِه، بمعنى الجَدل ومشتقاتِه[2].

لكنّ أغنى مجالٍ، وأوسعَ ميدانٍ رصدَ فيه الباحثونَ حضورَ الحِجاج والمفاهيم المتاخمة له في التراث العربي، هو المدوّنة البلاغيّة العربيّة القديمة، مع خلافٍ بينهم في وجود تنظيرٍ منهجيٍّ واضح المعالم للحِجاج، أو أنّ الموجود لا يعدو كونه إشاراتٍ متناثرةً لم تنتظم في صياغةٍ نظريّةٍ مستقلّةٍ جامعة[3]. فقد رُصِدتْ الجوانب الحِجاجيّة في

---

[1] يُنظر: المقدّمة (ابن خلدون):820.

[2] يُنظر: الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة:12- 13.

[3] من الذين نفوا وجودَ نظريات حِجاجٍ في البلاغةِ العربيّة، حمادي صمّود، الذي يرى أنّ البلاغة العربيّة بسبب ظروف نشأتها المختلفة عن البلاغة الأرسطيّة، عنيت بطرقِ البيان، وأساليبِ التعبير أكثر من الحِجاج والاستدلال؛ لأنّها ولدت في أحضان الشعر، لذا لم نجد نظريات حجاجيّة بل إشارات كثيرة متناثرة. يُنظر: مقدّمة في الخلفيّة النظريّة للمصطلح، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحِجاج في التقاليد الغربيّة:18-23. وخالفه محمد مفتاح في ذلك، فيرى أنّ الحِجاج احتّل موقعًا محوريًّا في الدرس البلاغي ذي الصلة الوثيقة بالمنطق، والنحو، والأصول، والكلام. ينظر: مجهول البيان:11.

تعريفات البلاغةِ العربيّةِ وغاياتها، ومقولاتها التي كانت تدورُ حولَ الإفهامِ وإيصالِ المعنى والإقناعِ والتأثيرِ، وشروطِ القولِ البليغ والبيانِ والإفادةِ والإمتاعِ، ومراعاةِ المقام، ومقاصدِ المتكلِّم والعنايةِ بالمتلقّي.

أمّا تعريف البلاغة فجاء فيه عن الإمامِ الصادقِ -عليه السلام- (ت148ه): "ليستِ البلاغةُ بحدّةِ اللسانِ، ولا بكثرةِ الهذيان، ولكنّها إصابةُ المعنى، وقصْدُ الحُجّة" [1]، وحدّها أبو هلال العسكري (ت 400ه)، بأنّها: " كلُّ ما تبلغُ به المعنى قلبَ السامع فتمكّنه في نفسهِ، كتمكنِه في نفسِك مع صورةٍ مقبولةٍ ومعرضٍ حسن"[2]، وبذلك يكون المدار في البلاغة – كما يرى ابن الأثير- على البيان والحِجاج والإقناع ولا أهميّة للتفننِ في إيراد الألفاظِ، وتخيّر المعاني من دون جرّ المُخاطَب إلى الإذعان والتسليم [3].

إذا أُريدَ التمثيلُ لحضورِ الجوانبِ والسماتِ الحِجاجيّة في مدوّناتِ البلاغةِ العربيّة، فتأتي مؤلّفاتُ الجاحظ في مقدّمتِها؛ لأنّ الجاحظَ رجلُ مناظرة وحِجاج بانمياز، فانعكسَ ذلك في كلِّ مؤلّفاته المتنوّعة، التي عنيت بالبيانِ، والتخاطبِ وأطرافِ العلميّةِ التخاطبيّةِ كلّها، وأغراضِها في التأثيرِ والإقناع، وفي ذلك جاءت أغلبُ فصولِ كتابه (البيان والتبيين)، أمّا عبد القاهر الجرجانيّ (ت 471ه)، فقد ركّز في جانبِ المعنى في الاستدلالِ والحِجاج، عبر بيان الانتقال من معنى إلى معنى ملازمٍ له، وهو ما عُرِفَ بالمعنى ومعنى المعنى، إلى جانبِ العنايةِ بنظمِ الكلامِ وآلياتِ البيان، وتحقيقِ الإقناع. ومع السكّاكي (ت 626ه)، طغت النزعةُ المنطقيّةُ على مباحثِ البلاغةِ، فقدّمَ في كتابِه (مفتاح العلوم) قراءةً تقومُ على دمجِ الاستدلالِ المنطقي في عـــــــلمَي البيانِ والمعاني [4].

ت- الانبعاثُ المعاصرُ للحِجَاج:

بعد قرونٍ من التراجعِ [5] الذي شهدَهُ الدرس الحِجاجي عقبَ تحوّلِ مسارِ البلاغةِ من العنايةِ بالحِجاج والإقناعِ- كما كان في بلاغةِ أرسطو- إلى المحسّناتِ اللفظيّةِ،

---

[1] تحف العقول عن آل الرسول: 227.
[2] كتاب الصناعتين: 16
[3] يُنظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر:2/ 64.
[4] يُنظر: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها:75.
[5] أطلق فليب بروتون، وغوتييه جيل (انحطاط الحِجاج) على هذه المرحلة من تاريخ الحجاج في كتابهما تاريخ نظريات الحجاج: 38.

والأساليبِ الجماليّةِ، منذُ ظهورِ الإمبراطوريّةِ الرومانيّة، فبعد هذا التراجعِ انبعثَ الدرسُ الحِجاجي من جديد، وعادَ إلى قلب الدرس البلاغيّ في خمسينيّاتِ القرن العشرين في مشروع الفليسوف والقانوني البلجيكي شاييم بيرلمان في البلاغة أو الخطابة الجديدة، وبالتوازي مع البحوث الأنجلوسكسونيّة الجديدة لاسيّما تولمان[1]، الذي أعادَ صياغةَ الحِجاج بقوالب المنطق الأرسطي، وانتقلَ مفهومُ الحجِاج مع الفرنسيينِ ديكرو وانسكومبر إلى الحجاج اللغويّ، وصاغه **ميشيل ماير** في نظرية المساءلة؛ لذا يمكن أنْ يقال: إنّ الحجاج بُحث من جوانب ثلاث وهي: الجانب البلاغي مع بيرلمان، والجانب المنطقي مع تولمين، والجانب اللسانيّ مع ديكرو.

لكن يرجعُ الفضلُ الأكبرُ في الانبعاث الجديد للحِجاج في الثورة البلاغيّة (الخطابة الجديدة) التي أنجزها **شاييم بيرلمان** عبر العديد من البحوث والمؤلّفات [2]، التي أعادَ فيها قراءةَ نظرياتِ الحِجاج والبلاغة عبر مراحل دارستهما من اليونان إلى منتصف القرن العشرين، مُحلِّلاً وناقدًا ومنظّرًا، وكان أهمّ مؤلّفاته وأشهرها كتابه المشترك مع زميلته البلجيكيّة **تيتيكاه (مصنّف في الحِجاج- الخطابة الجديدة)**، الذي كان أكثر إحاطة بقضايا الحِجاج التي تناولتْها بحوثُه، وأودعَ فيه صفوةَ أفكارهِ وأعمقها.

يقعُ الكتابُ في ثلاثة أقسامٍ رئيسة: **أُطر الحِجاج، ومنطلقات الحِجاج، وتقنيات الحِجاج**. استعرضَ المؤلّفانِ في القسم الأوّل **الأُطر السوسيولوجيّة للحِجاج** في بيئاته، ومراحل دراسته، وأسباب ازدهاره وانتكاسه، ومحاولة لتصحيح مساره، ونقله من الجدل والمغالطة والمنطق الصوري الصارم إلى الحِجاج القائم على الحوار، والإقناع، والحريّة، والمعقوليّة على وفق الشروط الاجتماعيّة، عبر الاختيار بين المُقدِّمات من الأطروحات، والفرضيات، والأفكار، والاعتقادات، بالقدر الذي يمنحها حضوراً داخل وعي الجمهور المخاطَب، وليس في مقدماته ونتائجه ما يكون قسريًّا إلزاميًّا، بل تبقى مقدّماته ونتائجه احتماليّةً غير ملزمةٍ.

ولا يخفى ما في هذا الكلامِ من نظرٍ تقدّمَ ذكره في تعريف الحِجاج، من أنّ الحِجاج يختلفُ باختلاف أصنافه، وموضوعاته، ومقدماته، فيكونُ لكلّ صنفٍ

---

[1] يُنظر: تاريخ نظريات الحِجاج:38-40.

[2] من أهم مؤلّفاته: مصنّف في الحِجاج (الخطابة الجديدة)، والخطابة والفلسفة اللذان ألّفهما بالاشتراك مع صديقته أولبرخت تيتكا، وحقل الحجاج، والعدل والعقل، والقانون والأخلاق والفلسفة، إمبراطورية البلاغة.

خصوصيّته، فقد يكون ملزمًا في نتائجه، كالمعتمد على المقدّمات العقلية القاطعة، وقد لا يكون كذلك[1].

أمّا **القسم الثاني** فقد خَصّصاهُ **للمنطلقات الحِجاجيّة** التي يتكئُ عليها المُحاجِج، وتتمثّلُ في الوقائع، والحقائق، والافتراضات، والقيم الثابتة والمتغيّرة في الخطاب، والهرميات، والمواضع. واختصّ **القسمُ الثالثُ بطرائق الحجج**، وأصنافها، وجعلاها في نوعين: **طرائق الوصل** (الحِجج الاتصاليّة)، و**طرائق الفصل** (الحجج الانفصاليّة). تقوم الأولى بربط العناصر المتباينة، ويندرجُ تحتها الحججُ شبه المنطقيّة، والحججُ المؤسّسة على بنية الواقع، والحججُ المؤسّسة لبنية الواقع، وتقوم الثانية على الفصل بين المفاهيم، وصولًا إلى التمييز بين الحقيقي والمزيّف، أو الصحيح والخاطِئ[2].

فارقَ الحِجاجُ مفهومَه وميدانَه التقليديينِ في البلاغةِ القديمةِ والجديدة، مع أطروحاتِ **أوزفالد ديكرو** وزميلِه **جون كلود انسكومبر** في سبيعينّيات القرن العشرين، وانتقلَ من خارج اللغة إلى داخلها؛ لأنّهما يعدّانِ الحِجاجَ صفةً جوهريّةً لبنية اللغة، فالحِجاج لغويٌّ أو لساني، أو اللغة ذات وظيفة حجاجيّة تتمظهرُ في بنيتها وأنسجتها التركيبيّة [3].

ينحدرُ **الحِجاجُ اللغويُّ** (اللساني) من رافدينِ رئيسينِ هما: اللسانياتُ التداوليّةُ، والبلاغةُ الجديدةُ المتمثّلةُ بأعمال ديكرو وتيتيكاه، متجاوزًا لهما؛ لأنّه ولِدَ من رحمِ التداوليّةِ المُدمَجة التي جاءت بعد إعادةِ النظرِ في مفهومِ التداوليّةِ التقليديّةِ، وسبرِ أُسسِ التفريقِ بين دلالاتِ مستوياتِ بنيةِ اللغةِ الداخليّة، والمعطياتِ التداوليّةِ التخاطبيّةِ المكتسبةِ من سياق الاستعمال ومقاصد المستعملينَ، وطرح رؤية بنيويّة تسعى إلى دمجِ المعطياتِ والوقائع التداوليّةِ بالدلالة في بنيةِ الملفوظ؛ وليس هذا في حقيقته دمجاً لما هو خارج اللغة بما هو داخلها بفرضٍ ذهنيّ، بل البعد التداولي متأصّلٌ في بنيتها، وفيها ما

---

[1] وقد وجدتُ أنّ الفرنسي فينو صاحب نظرية المنطق الخطابي، يرفض التمييز التقليدي بين المنطق أو البرهان والحِجاج الذي أصلّ له بيرلمان؛ لأنّ جعل مقدمات الحِجاج ونتائجه احتماليّة يعني أنّه يفقد سمة الكمال والوثوق والقيمة العلمية في الاستدلال؛ لذا رأى أنّ البرهان والحِجاج شكلان من أشكال الاستدلال، ويتداخلان كثيرًا، أو بعبارة أخرى يكون الحِجاج أصنافًا بحسب مجاله، وموضوعه، ومقدماته. يُنظر: تاريخ نظريات الحِجاج: 99-100.

[2] تُنظر التفاصيل الوافية في: الحِجاج أُطرُهُ ومنطلقاتُهُ وتقنيّاته من خلال (مصنّف في لبِرلمان وتيتكاه الحِجاج)، عبد الله صولة، ضمن كتاب أهم نظريات الحِجاج في التقاليد الغربيّة: 297- 350. وتاريخ نظريات الحِجاج: 41-58.

[3] يُنظر: اللغة والحِجاج: 8.

يشيرُ إليه، وليس مكتسبًا من الخارج وسياقات الاستعمال، فهو من صميمِ الدلالةِ اللغويةِ، وليس مضافًا إليها[1]، وكما يقول ديكرو: " القول منطبعٌ في المقول"[2].

في ضوء ما تقدّمَ يرى الباحثانِ بأنّ الحِجاجَ واحدٌ من أفعال الكلام، التي يوجدُ ما يدلُّ عليها في بنيةِ اللغةِ، لذا يجبُ رصدُ القوّةِ الحجاجيّةِ في البنى اللغويّة الدالّة عليها، وليس في الوقائعِ الخارجيّةِ، وسياقاتِ الاستعمال. بل بالغَ الباحثانِ فجعلا الجملَ اللغويّةَ برمّتها تؤدّي وظائفَ حجاجيّةَ! وأصبح الحِجاجُ هو الغرضُ الأساس لاستعمالِ اللغةِ، حتّى في الجملِ التي تفيدُ المعنى الإخباري، وأصبحت كل فاعليّة لغويّة -مهما كان شكلها- هي فاعليّة حجاجيّة[3]، وهو ما يذكّرنا بما انتهى إليه أوستن عندما نسفَ ثنائيّةَ الوصفِ والإنجازِ - التي أجهدَ نفسَه في تأكيدِها أوّل الأمر- واختزلَها في نظريةِ الأفعالِ الكلاميّةِ الإنجازيّة.

فالحِجاجُ عندهما- في ضوء ما تقدّمَ- ظاهرةٌ تأليفيّةٌ خطابيّةٌ بين الملفوظات، وليس شيئًا خارجَ اللغة، ويقتضي ذلك التأليفُ أنْ يجعلَ أحدَ الملفوظينِ مرتبطًا بالآخَرِ بنحو الحجّةِ والنتيجة، ولا يشترطُ أنْ تكونَ بينهما ملازمةٌ منطقيّةٌ، وبذلك يظهرُ الفرقُ بين الحِجاج اللساني عندهما، والبرهان ومفهوم الحِجاج في البلاغة الجديدة[4]. وقد يأتي الحجاج مضمرًا بسبب إضمار الحجّة أو النتيجة اعتمادًا على قرائن معيّنة.[5]

ومن هنا شكّلتْ مواطنُ الحِجاجِ وتمظهراتُها في اللغةِ النواةَ المركزيّةَ في نظريةِ ديكرو وزميله، وقد وجداها تتجلّى في مجموعةٍ من العناصرِ اللغويّةِ هي كلماتٌ معجميّةٌ، وبُنى تركيبيّةٌ، وروابطُ تأليفيّة. فكان نتيجة ذلك أنّهما بحثا في عواملَ وروابطَ حِجاجيّةٍ متعدّدة، مع بيان دورها في ربط الحجّة أو المقدمة بالنتيجة، وتحديد وجهة الحجّة. وقد قدّما أيضًا نظريتَهما الشهيرةَ في تفاوتِ الحججِ في علاقتِها مع النتيجةِ قوّةً وضعفًا، تساندًا وتعاكسًا، التي عرفت بالسلالمِ الحجاجيّةِ، وكان مفهومُ الموضعِ حاضرًا بقوّة في تحليلهم الحِجاجي، مع عنايةٍ خاصّةٍ بمفهوم التعدّد الصوتي.

لكنّ المراجعةَ النقديّةَ الأخيرةَ التي أجراها ديكرو لمفهومِ الموضع، وفكرةِ وجودِ الحِجاجِ في اللغةِ، انتهت به إلى تبنّي نقيض رأيِه الأوّل؛ فأنكر وجود الحِجاج في اللغة

---

(1) يُنظر: المظاهر اللغويّة للحِجاج: 9- 12. ونظريّة الحِجاج في اللغة، ضمن كتاب (أهم نظريات الحِجاج في التقاليد الغربيّة):351.

(2) المظاهر اللغويّة للحِجاج:30.

(3) يُنظر: المظاهر اللغويّة للحِجاج:83-84.

(4) يُنظر: اللغة والحِجاج:14، المظاهر اللغويّة للحِجاج: 75-78.

(5) يُنظر: اللغة والحِجاج:18.

فيما أطلق عليه (نظرية اللاحِجاج) [1]. وهكذا بدأ ديكرو متطرّفًا في الإثبات، وانتهى متطرّفًا في النفي! وكان يجدرُ بهِ أنْ يسلكَ النمرقةَ الوسطى بين التطرّفين أو الإفراط والتفريط، فلا اللغةُ كلّها حِجَاجٌ، ولا هي خاليةٌ منه مطلقًا.

لا يقتصرُ الانبعاثُ المعاصِر للحِجاج على ما تقدّمَ ذكرُهُ من نظرياتٍ، بل هو مجالُ اشتغالٍ غنيٌّ بالبحوثِ والنظرياتِ، وحافلٌ بالاتجاهاتِ والمراجعاتِ، مازالَ يحظى بعنايةٍ متزايدةٍ، شرقًا وغربًا، ومن أبرزِ المشتغلين من المدرسة الانجلوسكسونيّة في هذا الحقلِ الخطابي، شارل هامبلن صاحبُ كتابِ(المغالطات)، وترودي جوفييه صاحبُ نظريةِ صلاحيّةِ الحُجج، ودوقلاس والتون الذي قدّم نظريةً حواريّةً تواصليّةً في الحِجاج، وفرانس إيميرن، وروب جروتندورست اللذانِ قدّما نظريةً تداوليّةً جدليّةً، وقدّمت روث آموسي أطروحةً توليفيَّة في كتابها (الحجاج في الخطاب)، بين مفاهيم الحِجاج عند أرسطو وبيرلمان، وديكرو، وتيّاراتِ تحليل الخطاب المُعاصِرة[2]، ومن أبرز الحِجاجيّينَ في المدرسة الفرنكفونيّة: جرايز (نظريّة منطق الحِجاج الطبيعي)، وفينو (نظريّة منطق الحِجاج الخطابي)، وبلانتان (نظريّة لغويّة للحِجاج)، وفيندِيش (نظريّة اجتماعيّة للحِجاج)، وربول (نظريّة الجمع بين الحِجاج العقلي والبلاغي)، وبروتون (نظريّة الحِجاج التواصلي)[3].

ثالثًا- البِنْيةُ الحِجاجيّةُ لأحاديثِ النبيّ في مناقِبِ الإمامِ عَلِيّ (صلواتُ اللهِ عليهما وآلِهما)

البِنْيةُ المرادُ تحليلُها هنا هي العناصرُ الحِجاجيّة التي يتركّبُ منها النّصُ، ونظامُ الحجج السائدة فيه، والمقاصدُ التخاطبيّة وراء إنتاجِ النصّ؛ لذا سيكونُ التحليلُ الحجاجيّ للخطابِ النبويّ المناقِبِي- المتمثّل في أحاديث النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) في مناقِب الإمامِ عَلِيّ (عليه السلام) – محاولةً لتفكيكِ بِنيةِ نصوصِ ذلك الخِطابِ؛ للكشفِ عن الأُطرِ والمنطلقاتِ الحجاجيّة فيها، وكيفيّةِ بناءِ نظامِ الحُججِ بوساطتِها، والدلالاتِ المتولّدة من ذلك، والمقاصدِ الحِجاجيّةِ وراءَ إنشاءِ الخطابِ بها؛ لذا سيعتمدُ البحثُ نظرياتِ بيرلمان وتيتيكا- مركزًا على أطروحات بيرلمان أكثر- في دراسةِ نصوصِ خِطابِ المناقِبِ العلويّةِ؛ لأنّها من أغنى النظريات الحِجاجيّة وأوسعها، ومن شأنِ ذلك أنْ يُغنِيَ الدراسةَ، ويزوّدَها بالأدواتِ والآلياتِ المتعدّدةِ، ويُتيحَ تقليبَ النظرِ

---

[1] يُنظر: المظاهر اللغويّة للحِجاج:13- 14.

[2] قدّم الدكتور علي الشعبان عرضًا وافيًا لأطروحة آموسي في القسم النظري من كتابه (الحِجاج بين المنوال والمثال نظراتٌ في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري):57.

[3] للوقوف على هذه الاتجاهات والنظريات يُراجع الباب الثالث من كتاب: تاريخ نظريات الحِجاج:71.

فيها من زوايا مختلفةٍ، للخروجِ برؤيةٍ شاملةٍ وواضحةٍ عن كيفيّةِ تقديمِ النبيّ الأعظم (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، الإمامَ علِيّ (عليه السلام)، في خطاباتِه لجمهورِ المسلمينَ، وعن طبيعةِ الحُججِ التي ساقَها لتمييزِهِ، وأنماطِها، ومنطلقاتِها، ودلالاتِها. فنظريةُ بيرلمان أكثرُ رحابةً وسعةً من نظرية ديكرو من هذه النواحي؛ لذا رجّحناه عليها، وأعرضنا عن نظرية ديكرو بعدما أعرضَ هو عنها، فضلًا عن كثرةِ اجترارِها في الدراساتِ الحجاجيّة.

1- منطلقاتُ الحِجاج:

هي المقدماتُ، والمرجعيّاتُ والمسلّماتُ ومواضع الاتفاق العامّة أو عند مجتمعٍ خاصٍّ، التي ينطلقُ منها الحِجاجُ، ويُبنى عليها، ممّا يضمنُ نجاعتَهُ، ويستمدُّ مقبوليتَه، وينجحُ في إقناعِ الموجَّه له، ولا شكّ أنّ لكلّ خطابٍ حِجاجيٍّ مقدّماتِه ومنطلقاتِه.

ويندرجُ في تلك المنطلقاتِ والمقدّماتِ، الوقائعُ والأحداثُ المشهودةُ المُسلَّم بها عند جمهورِ المخاطَبينَ، والحقائقُ الدينيّةُ والفلسفيّةُ والعلميّةُ التي تكون موضعَ اتّفاقهم، فيعمدُ الخطيبُ، أو المتكلّمُ إلى ربطِ الوقائعِ بالحقائقِ؛ للوصولِ إلى النتيجة، وتدخلُ في المنطلقاتِ الافتراضاتُ التي تكونُ مقبولةً عند المخاطَبين، لكنّها أقلُّ قيمةً، وتسليماً من الوقائعِ والحقائقِ، وتندرجُ في المنطلقاتِ أيضًا القيمُ الأخلاقيّةُ العامّة أو الخاصّة التي تحظى بالقبولِ والإذعانِ والاحترامِ، والمواضعُ التي تكون مسلّماتٍ مضمرةً في الخطاب ذات طبيعة عامة جدًّا، يُبنى عليها الحِجاج، عبّر عنها شيشرون بـ(مخازن الحُجَج)[1].

والحِجاجُ لا يكمنُ في الاعتمادِ على المسلّماتِ بين المُخاطِب والمُخاطَب فقط، بل في الاختيارِ من بينها في الخِطاب؛ ممّا يدفعُ المتلقّي للخِطاب إلى التساؤلِ عن الغرض الحِجاجي من اعتمادِ تلك المسلّمات منطلقاتٍ للحِجاجِ دون غيرها " فخضوعها للاختيار يمنحها حضورًا في الوعي ويَحُول بينها وبين الإهمال، والحضور عامل جوهري في الحِجاج...، كما أنّ هذه العناصر المختارة والمتفق عليها تخضع للتأويل الذي يمنحها دلالات معيّنة"[2].

ومن يُنْعِمُ النظرَ في متونِ أحاديثِ النبيّ محمّدٍ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) الواردةِ في فضائلِ الإمامِ علِيّ (عليه السلام) ومناقِبِه، يجدها خطاباتٍ ذات منطلقاتٍ معرفيّةٍ. عمادها أسسُ المنظومةِ الدينيّةِ الإسلاميّةِ ومفاهيمُها وحقائقُها، وتتكِئُ على وقائعَ وأحداثٍ ومواقفَ

---

[1] يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة :26.
[2] محاضرات في البلاغة الجديدة: 29-30.

شهدها كثيرٌ من جمهور المسلمين المخاطبينَ بها، وتواترت لدى الباقين منهم، كان عليٌّ (عليه السلام) محورها، في خصالٍ تحلّى بها، وخصائص انمازَ فيها، إيمانًا، وخُلُقًا، وعلمًا، وعملًا، فهو خطابٌ لا ينطلقُ من هوًى شخصّيٍ، أو رابطٍ أسريٍ، أو مبالغةٍ في المدحِ، وهو ليسَ خطابًا شعريًّا.

تتمثّلُ المنطلقاتُ الدينيّةُ، وما يتّصلُ بها من الوقائعِ والمواقفِ والقيمِ في تاريخ الإسلام في البِنيةِ الحِجاجيّة للخطابِ المَنْقَبيّ في طيفٍ واسعٍ من الأحاديثِ النبويّةِ، منها التي تذكرُ سابقةَ الإمامِ عليّ (عليه السلام) في الإسلام والتصديقَ برسولِهِ ورسالتِهِ، ونصرتَهما، والدفاعَ عنهما، ونيله مقامات القرب من الله ورسوله، وما يدورُ في هذا المجال، وفيما يأتي نماذج منها:

- **«عَلِيٌّ أوّلُ منْ آمنَ بي، وصدَّقني»**[1].
- **«قد صلّتِ الملائكةُ عَلَيّ، وعلى عليٍّ سبعَ سنين؛ وذلك أنّهُ لمْ يُصلِّ معي رجلٌ غيرُهُ»**[2].
- **«لَأُعْطِيَنَّ الرَّايَةَ رَجُلًا يُحِبُّ اللهَ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللهُ وَرَسُولُهُ، كَرّارًا غيرَ فرّارٍ»**[3]
- **«أوّلُكم وروداً عَلَيَّ الحوضَ أوّلُكم إسلامًا، عليّ بن طالب»**[4].
- **«إنّ هذا أوّلُ من آمنَ بي، وهذا أوّلُ من يُصافحني يوم القيامة، وهذا الصدّيقُ الأكبرُ، وهذا فاروقُ هذه الأمّة يفرقُ بين الحقّ والباطلِ، وهذا يعسوبُ المؤمنينَ، والمال يعسوبُ الظالمينَ»**[5].
- **«إنّه لأوّلُ أصحابِي إسلاماً، وأكثرُهم علماً، وأعظمُهم حلماً»**[6].
- **«من أحبَّ أنْ يحيا حياتِي، ويموتَ موتِي، ويسكنَ جنّةَ الخُلدِ التي وعدَنِي ربّي، فليتولّ عليَّ بن أبي طالب، فإنّه لنْ يُخرجَكم من هدًى، ولنْ يُدخلَكم في ضلالةٍ»**[7].

إنّ البؤرة الحجاجيّة في هذه العيّنة المحدودة من الأحاديث، تتمثّلُ في وقائعَ وحقائقَ ومواقفَ مشهودةٍ وذاتِ خلفيّات دينيّة مسلّم بها عند جمهور المُخاطَبين، وتوجب

---

(1) ترجمة الامام علي في تاريخ دمشق:63/1، وشواهد التنزيل:184/2/ ح818.
(2) أُسد الغابة (باب علي بن أبي طالب):103/4. والمناقب (الخوارزمي):53/ ح 18. وترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق:81/1/ ح 114.
(3) صحيح البخاري:207/4، وصحيح مسلم:121/7.
(4) المُستدرَك على الصحيحين: 147/3/ ح4662.
(5) البحر الزَّخّار: 342/9، والمعجم الكبير للطَّبرانيّ: 269/6.
(6) مصنف عبد الرزاق الصنعانيّ: 489/5، ومصنف ابن أَبي شيبة: 374/6، ومسند أَحمد: 422/33.
(7) المعجم الكبير للطَّبرانيّ: 194/5، والمستدرك على الصَّحيحين: 139/3.

تميّزًا وفضلًا، مثل أوليّةِ الإسلام، واتّباعِ نبيّه، والتجسيدِ الأرقى لتعاليمِه، والأكثر علمًا فيه، وتمييزِ الحقِّ والباطل، ونحو ذلك ممّا يندرجُ في هذا السياق، ممّا يندرجُ تحت مواضع الكم والكيف والترتيب بحسب تصنيف بيرلمان، ولو لم تكن كذلك لما ساغَ الانطلاقُ منها، وسَوقُها مناقبَ وخصائصَ وفضائلَ، وعدّها بمنزلة الحُججِ المُتسانِدة والمُتعاضِدة التي تخدم نتيجةً واحدةً هي انميازُ صاحبِها، وتقدّمُه على غيره، وتسنّمه مقامًا دينيًّا رفيعًا، وقد وظّفت فيه صيغة التفضيل (أوّل، أقدم، أكثر، أعظم، الأكبر)، والجمل الخبريّة غالبًا، والإنشائيّة أحيانًا، وبالجمعِ بينهما في أحيانٍ أُخر؛ لبيان الغرض الحِجاجي للخطاب المَنْقبي.

لمّا كانت القيمُ المواضعُ تشكّلُ ذخائرَ الحُجج، ومقدّماتِ الحِجاج الأساسية، والمسلّماتِ التي يؤمنُ بها المُتلقّي، وينطلقُ منها الحِجاجُ، ويستمدُّ قيمتَه الإقناعيّةَ، يمكنُ القولُ إنَّ البِنيةَ الحِجاجيّةَ لخطابِ المناقبِ العلويّةِ ترتكزُ في القيمِ والمواضعِ الدينيّةِ بصورةٍ رئيسةٍ؛ تبعًا للخصوصيّة الدينيّة لعناصر العمليّة التخاطبيّة؛ لذا يمكنُ إعادةُ صياغةِ ما تقدّمَ إعادةً أكثر تنظيمًا وتركيزًا وفقَ أصنافِ المواضعِ المُعتمَدَة في خطابِ المناقِب:

أ- **مواضع كميّة:** هي المواضعُ التي تسوّغ الأفضليّةَ والتميّزَ لأسبابٍ كميّةٍ وعدديّةٍ؛ مما يُستعمل للدلالةِ عليه عادةً أسماء التفضيل مثل: الأكبر، والأكثر، وما جرى مجراهما[1]، وقد اعتمدَ النبيُّ الأكرمُ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ) في أحاديث عدّة هذه المواضعَ لبيانِ فضائلِ الإمامِ علِيّ (عليه السلام)، ومناقبِهِ الموجبةِ لأفضليّتِهِ على غيره، وتتجلّى في النماذجِ الآتيةِ من أحاديثِهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ) التي تقدّمَ بعضُها:

- «**إنّهُ لأوّلُ أصحابِي إسلاماً، وأكثرُهم علماً، وأعظمُهم حلماً**»[2]، استندَ الحِجاجُ هنا بالتفضيل لعلِيّ(عليه السلام) إلى موضعينِ كمّيينِ هما: الأكثر علمًا، والأعظم حلمًا، ولا يشكُّ أحدٌ في أنّ التفوّقَ في العِلمِ على الأغيار، والارتقاءَ في الحِلم، ممّا يوجبُ الانميازَ، والأفضليّةَ لمن حازهما، كيف والمتلقّي لهذا الخطابِ يؤمنُ بالقرآنِ الكريم الذي أقرَّ اللهُ تعالى فيه هذه الحقيقةَ في مواضعَ عدّة، منها:﴿**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾ [سورة المجادلة:11]. ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ**﴾ [سورة هود:75]. وسيأتي التدليلُ على المقامِ العلمي للإمام عَلِيّ (عليه السلام)، في المبحثِ الخاص بتحليلِ حديثِ باب مدينة العلم في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

---

[1] يُنظر: الحِجاج أُطرُهُ ومنطلقاتُهُ وتقنيّاته: 312. والإمبراطوريّة الخطابيّة (صناعة الخطابة والحِجاج):101.
[2] مرَّ تخريجه في: 53.

- **«لَوْ أَنَّ اَلرِّيَاضَ أَقْلَامٌ، وَالْبَحْرُ مِدَادٌ، وَالْجِنُّ حُسَّابٌ، وَالْإِنْسُ كُتَّابٌ، مَا أَحْصَوْا فَضَائِلَ عَلِي بْنْ أَبِي طَالِب»**[1]، وعمادُ هذا الحديثِ هو الموضعُ الكمّيُّ المتمثّلُ بالعددِ الذي لا يُحصى من فضائلِ علِيّ (عليه السلام)، مهما عظمتْ أدواتُ الإحصاء، وتعاونتْ أصنافُ المُحصِينَ. وقد اعترف غيرُ واحدٍ من المحدّثين بكثرة فضائلهِ ومناقبهِ، من ذلك قول ابنِ عبد البر: " وفضائله لا يحيطُ بها كتابٌ، وقد أكثرَ الناسُ من جمعها"[2].

- **«قُسِّمتِ الحكمةُ عشرةَ أجزاءٍ، فأُعطِيَ علَيٌّ تسعةَ أجزاءٍ، والناسُ جزءًا واحدًا»**[3]. انطلقَ هذا الحِجاجُ من مسلّمةٍ بديهيّةٍ أنّ من يحوز النصيبَ الأكثرَ من الحكمة أفضلُ ممّن يحوز الأقلَ منها، وكلّما كانت الفجوةُ واسعة بين النصيبِ الأعلى، والنصيبِ الأقلّ، ازداد فضلُ صاحبِ النصيبِ الأعلى، وازدادَ الفارقُ بينه وبين غيره، وقد حدّدَ الحديثُ نسبةَ المفاضلةِ تمثيلًا بأنَّ الحكمةَ لو كانت عشرةَ أجزاءٍ فلِعلِيٍّ تسعةٌ منها، ولباقي الناس جزءٌ واحدٌ. فإذا كان الذي يُؤتى الحكمة قال تعالى فيه: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا**﴾ [سورة البقرة: 269]. فكيف بمن يُؤْتى تسعةً من أجزائها العشرة؟! وكيف يُقارنُ به من لم ينلْ إلّا جزءاً واحدًا منها؟!

- **عن علِيّ** (عليه السلام) **قالَ، قالَ لي رسولُ الله** (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)**: «يَا عَلِيُّ، تَدْرِي مَنْ أَشْقَى الْأَوَّلِينَ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: عَاقِرُ النَّاقَةِ، قَالَ: تَدْرِي مَنْ شَرٌّ، وَقَالَ مَرَّةً: مَنْ أَشْقَى الْآخَرِينَ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: قَاتِلُكَ»**[4].

هنا حِجاجٌ مضمرٌ يعتمدُ على حقيقةٍ دينيّةٍ ذات موضعٍ كمّيٍّ مفادها أنّ الأكثرَ شقاوةً هو مَنْ يقتلُ الأتقى والأفضل عند اللهِ تعالى، فَمَنْ يقتل نبيًّا أكثر شقاءً ممّن يقتل وليًّا، ومن يقتل مؤمنًا أشقى ممّن يقتل فاسقًا؛ لذا فوصْفُ النبيّ قاتلَ علِيٍّ بأنّه أشقى الآخرين؛ حجّةٌ نتيجتُها أفضليّةُ علِيّ (عليه السلام)، وقد أُضمرتْ هذه النتيجةُ اعتمادًا على ذلك الموضعِ الكميّ المسلَّمِ به عند المتلقّينَ، وفي النص إشارةٌ لطيفةٌ تلمحُ من المقابلةِ بين عاقرِ الناقةِ من قوم نبيّ الله صالح (عليه السلام)، التي هي كانت آيةً ظاهرةً لله تعالى وحجّةً ناطقةً بقدرتِهِ وعظمتهِ، وصدقِ دعوةِ نبيّهِ، وبين قاتلِ الإمامِ عليّ (عليه السلام)،

---

(1) أُسد الغابة: 4/ 16. والإصابة: 2/ 507.

(2) الاستيعاب: 3/ 1115.

(3) مناقب عليٍّ لابن المغازليّ: 351، ومناقب الأَسد الغالب عليّ بن أَبي طالب: 32.

(4) فضائل الصحابة لأَحمد بن حنبل: 566/2، ومسند أَبي يعلى الموصليّ: 377/1، والمعجم الكبير للطَّبرانيّ: 38/8، ومناقب عليّ لابن المغازليّ: 265.

الذي كان آيةً ناطقةً بذلك، وأوّل المصدّقين بالنبيّ الخاتمِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، وقد كُذِّبتِ الآيتانِ، وتجاسرَ عليهما الجاحدون، وأكثرُ الخلقِ شقاءً بالقتلِ.

ب- مواضع كيفّية: هي المواضع التي تسوّغُ التفضيلَ لشيءٍ أو شخصٍ بأنّه فريدٌ ونادرٌ واستثنائيٌّ في الصفةِ والأهميّةِ، ولا يُقارنُ بهِ غيرُه، ولا يمكنُ تعويضُه، ويفيدُ الموضعُ الكيفيُّ أيضًا تثمينَ القيامِ بفعلٍ ما؛ لأنّه ضروريٌّ بحسب الظروف التي يقعُ فيها، وعدمُهُ يفضي إلى ضررٍ عظيمٍ [1].

وينطلقُ من هذه المواضعِ أحاديثُ نبويّةٌ متعدّدةٌ في فضائلِ الإمام عليّ (عليه السلام)، نختارُ تمثيلًا لها الشواهدَ الآتية:

- **«لَمُبارزةُ عليٍّ لعَمْرو بنِ عبدِ ودٍّ يومَ الخندق أفضلُ من أعمالِ أمّتي إلى يومِ القيامةِ»[2].**

يقومُ هذا الحِجاجُ على تفضيلِ فعلٍ واحدٍ لعلِيّ على مجموعِ أعمالِ أمّةِ الإسلام إلى يومِ القيامةِ ليس من جهةِ كمّيّة؛ بل من جهةِ النوعِ والأهميّةِ والأجر تبعًا لذلك، ويُعرفُ ذلك بالرجوعِ إلى أهميّةِ تلك الضربةِ في دفعِ الخطرِ المُهددِ لوجودِ الإسلامِ؛ لأنّها قضتْ على عمرو بن عبد ودٍّ العامري، فارسِ جيوشِ أحزاب المشركينَ الأوّل، وقائدِها الأخطر، فكَسَرتِ الروحَ المعنويّةَ لديهم، وقد كان عمرو قد اقتحمَ الخندقَ بين الجيشينِ، وكادَ يعبرُهُ إلى المسلمينَ لو لم يوقفْهُ علِيٌّ (عليه السلام)، بضربتِهِ المشهورةِ، بعد أنْ بقي ابنُ ودٍّ العامري يصولُ في الخندقِ متحدّيًا المسلمينَ جميعًا طالبًا المُبارزةَ، فندبَهم النبيُّ لمبارزتِه ثلاثَ مرّاتٍ فأحجموا جميعًا! ولم يكن إلّا علِيٌّ يُجيبُه في الثلاثةِ «أنا لَهُ يا رسولَ الله»[3]. ويحكي القرآنُ الكريمُ الخطرَ الكبير الذي مثّلته جيوشُ أحزاب المُشركينَ على المسلمينَ في تلك المعركةِ، وحالةَ الرعبِ والهلعِ التي دبّتْ في صفوفِ المسلمينَ، **: ﴿ إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونا﴾** [سورة الأحزاب:10] حتّى أثّرتْ على حواسِهم الظاهريّةِ (وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ)، والباطنيّةِ (وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ) كنايةً عن الرعبِ الشديدِ الذي يكادُ ينقطعُ معه النفس، ويُقتلعُ القلبُ من مكانهِ ليصل إلى الحنجرةِ، بل بلغَ بهم الخوفُ مبلغًا تزلزلتْ معه ثقتهُم باللهِ تعالى وبنصرِهِ لهم.

---

[1] يُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة (صناعة الخطابة والحِجاج):101- 102. ومحاضراتٌ في البلاغةِ الجديدةِ، ص26-27.

[2] المستدرك على الصَّحيحين: 34/3، وتاريخ بغداد: 546/14.

[3] ينظر: تاريخ دمشق: 42/ 78-97.

تبيّنُ تفاصيلُ هذه الحادثةِ أنّ تلك الضربةَ العلويّةَ التي أردتْ ابنَ ودٍّ، هي عملٌ فريدٌ بلحاظِ فرادةِ شجاعةِ صاحبِها وإيمانِه، وبلحاظِ ما دفعتْ من الخطرِ، وما حقّقتْ من النصرِ، فضلًا عن النيّةِ الخالصةِ للهِ تعالى، فقد كانت ضربتَهُ خالصةً من شَوْبِ الغضبِ الشخصي.

- عن أنس بن مالك أنّه قال: لمّا حضرتْ وفاةُ أبي بكر _وساقَ الحديث إلى أنْ- قالَ **أبو بكر: سمعتُ رسولَ اللهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ) يقول: «إنّ على الصِّراطِ لعقبةً، لا يَجوزُها أحدٌ إلاّ بجوازٍ من عليّ بنِ أبي طالبٍ»[1].**

وهنا انطلقَ التفضيلُ من موضعٍ قيميٍّ كيفيٍّ جليٍّ، متمثّلًا بعملِ ضروريّ لا بديلَ له، ولا غنىً عنه، والنجاةُ متوقفةٌ عليه، وهو أنّ تجاوزَ العقبةِ على صراطِ يوم الحسابِ، والنجاةَ من الهلاكِ متوقفةٌ على إجازةٍ من علِيّ (عليه السلام)، وقد دُلَّ على ذلك بأسلوبِ القصرِ المركّبِ من النّفي والاستثناءِ (لا... إلّا). وقد جاءَ هذا الحديثُ بصياغاتٍ مقاربةٍ أخرى مثل (إلّا منْ كتبَ له علِيٌّ الجوازَ)، أو (إلّا منْ كانَ معه كتابُ ولايةِ علِيّ)، ويبدو أنّها أحاديثُ متعدّدةٌ تعضدُ المعنى نفسه، لاختلافِ أسانيدِها، وتعدّدِ صياغاتِها، وربّما يستوحشُ من دلالةِ هذا الحديثِ، فيُستأنسُ له بالحديثِ المتواترِ عن النبيّ الأعظمِ: «**يا عَلِيُّ لا يُحِبُّكَ إلَّا مُؤمِنٌ ولا يَبغَضُكَ إلَّا مُنافِقٌ**»[2]. والمؤمنُ هو الذي يجوزُ العقبةَ على الصراطِ إلى النعيم، والمنافقُ لا يجوزُها فيهوي إلى الدَّرْكِ الأسفلِ من الجحيم.

مهما اختلفتْ ألسنةُ تلك الأحاديثِ، وتعدّدتْ تأويلاتُها، فهي تدلُّ في مجملِها على خصيصةٍ لعلِيّ (عليه السلام)، تعتمدُ الموضعَ الكيفيّ لإبراز مناقبِه الفريدةِ.

- **عن عليّ أنّه قال: لَمَّا نَزَلَتْ عَشْرُ آيَاتٍ مِنْ بَرَاءَة عَلَى النَّبِيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلهِ وَسَلَّمَ)، دَعَا النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَبَا بَكْرٍ، فَبَعَثَهُ بِهَا لِيَقْرَأَهَا عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ، ثُمَّ دَعَانِي النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ لِي : «أَدْرِكْ أَبَا بَكْرٍ، فَحَيْثُ مَا لَحِقْتَهُ فَخُذِ الْكِتَابَ مِنْهُ، فَاذْهَبْ بِهِ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ فَاقْرَأْهُ عَلَيْهِم»، فَلَحِقْتُهُ بِالْجُحْفَةِ، فَأَخَذْتُ الْكِتَابَ مِنْهُ، وَرَجَعَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى النَّبِيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَزَلَ فِيَّ شَيْءٌ؟ قَالَ: «لا، وَلَكِنَّ جِبْرِيلَ جَاءَنِي، فَقَالَ :لَنْ يُؤَدِّيَ عَنْكَ إِلَّا أَنْتَ، أَوْ رَجُلٌ مِنْكَ»[3].**

---

[1] تاريخ بغداد: 78/12.
[2] مسند الحميديّ: 182/1، ومسند أحمد: 136/2، وسنن التِّرمذيّ: 643/5، وسنن النَّسائيّ: 115/8.
[3] مسند أحمد: 703/2، ومسند أبي بكر الصِّديق للمروزيّ: 198.

اعتمدَ التفضيلُ في هذا الحديثِ على فكرةِ العمل الضروري اللازم الذي لا يؤدّيه إلّا شخصٌ استثنائيٌّ، ففرادةُ العملِ مرتبطةٌ بفرادةِ من يقومُ به، وبقصرِهِ عليهِ دون غيرِهِ، فقد حاججَ النبيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ) في تعليلِ منعِ أبي بكر من تبليغِ آياتٍ من سورةِ براءة، بالأمرِ السماوي القاضي بحصرِ تلكَ المهمّةِ بهِ، أو برجلٍ منه: «**لَنْ يُؤَدِّيَ عَنْكَ إِلَّا أَنْتَ، أَوْ رَجُلٌ مِنْكَ**». وبذلكَ يُلمحُ بوضوحٍ الموضعُ الكيفيّ الذي بُنِيَ عليه الحِجاجُ النبويّ في اختصاصِ عليٍّ (عليه السلام)، بالتبليغِ عنه دون غيره، ومنطلقُهُ من أمرينِ هما: خصوصيّةُ الفعلِ (التبليغ عن النبيّ)، وخصوصيّةُ الفاعلِ المُبلِغ **(رجلٌ منك)**، فتأديةُ التبليغِ بتمامِ حقّه تلاوةً وبيانًا، لا يضطلعُ به إلّا من كان تامًّا في المعرفةِ والانتماءِ للرسول (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، ورسالته، وليس الأمرُ منوطًا بمحضِ الانتماءِ الأسري.

ت- مواضع الترتيب: هي المواضعُ التي تفيدُ أفضليّةَ السابق على اللاحق، أو سموّ الأوّل على الآخر، والسببِ على النتيجةِ، ويحتلُّ هذا النوعُ من المواضعِ أهميّةً في التقييمات الأخلاقيّة، والاجتماعيّة، والإداريّة[1].

وقد جاءتِ العديدُ من أحاديثِ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، في بيانِ مناقِبِ الإمامِ عليّ (عليه السلام)، مُنطلِقةً من هذا النحو من المواضعِ، ورصدَ البحثُ في حدودِ دائرةِ استقرائه، أنّ التفضيلَ بمواضعِ الترتيب في تلك الأحاديثِ، كان على ثلاثة أنماط تبعًا للأسبقيّةِ في ثلاثةِ عوالم:

1- تراتبيّة الوجود: يندرجُ في هذا التفضيلِ القائمِ على الأسبقيّةِ، والتقدّم في عوالمِ التكوينِ السابقةِ لهذا العالَمِ (الدُّنيا)، ما دلَّ من الأحاديثِ النبويّةِ على تقدّم الوجودِ النوريّ للنبيّ وعليّ (عليهما الصلاة والسلام) واتّحادِهِ، من قبيل قوله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ) : «**كنتُ أنا وعلِيٌّ نوراً بينَ يَدَي اللهِ تعالى قبلَ أنْ يُخلقَ آدمُ بأربعةَ عشرَ ألف عامٍ، فلمّا خلقَ اللهُ آدمَ قسّمَ ذلك النورَ جزأينِ، فجزءٌ أنا، وجزءٌ عليّ**»[2].

وما دلَّ منها على تقدّمِ أخوتهما (عليهما الصلاة والسلام)، قبلَ خلقِ هذا السماواتِ كما في الحديثِ المنقولِ عن جَابِر بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيّ عن النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ) أنّه قال : « **مَكْتُوبٌ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، عَلِيٌّ أَخُو رَسُولِ اللَّهِ، قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ السَّمَاوَاتُ بِأَلْفَيْ سَنَةٍ**»[3].

---

[1] يُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة (صناعة الخطابة والحِجاج): 102. ومحاضراتٌ في البلاغةِ الجديدةِ:28.

[2] فضائل الصَّحابة لأحمد بن حنبل: 662/2.

[3] فضائل الصَّحابة لأحمد بن حنبل: 662/2، والمعجم الأوسط للطَّبرانيّ: 343/5، وتاريخ بغداد: 387/8.

2- **تراتبيّة الإيمان:** وقد انطلقتْ من هذا الموضعِ التراتبيّ، الأحاديثُ النبويّةُ المتواترةُ الدّالةُ على أنّ عليًّا (عليه السلام) في هذا العالَم، حازَ فضيلةَ السبقِ إلى الإيمانِ بالنبيّ ورسالتِه، وأداءِ الصلاةِ معهُ قبلَ سائر المسلمين بسنواتٍ عديدةٍ، من قبيل قوله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ):

- **«عليٌّ أوّلُ منْ آمنَ بي، وصدَّقَني»[1].**
- **«قد صلَّتِ الملائكةُ عَلَيّ، وعلى عليٍّ سبعَ سنين؛ وذلك أنّهُ لمْ يُصلِّ معي رجلٌ غيرُهُ»[2].**

وقد أكّد ذلك عليٌّ (عليه السلام)، في حِجاجٍ له قائلًا: **«أنا عبدُ اللهِ، وأخو رسولِه** (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)**، وأنا الصدّيقُ الأكبر، لا يقولُها بَعدِي إلّا كذّابٌ، صلّيتُ قبلَ الناسِ لسبعِ سنين»[3].**

3-تراتبيّة الورود: تندرجُ هنا الأحاديثُ النبويّةُ التي عدّتْ من فرائدِ عليٍّ (عليه السلام) ومناقبِهِ أنّه أوّلُ من يردُ على النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، الحوضَ يوم القيامةِ:

«أوّلُكم ورودًا عَلَيَّ الحوضَ، أوّلُكم إسلامًا، عليُّ بن أبي طالب»[4]، وأوّلُ من يصافحُهُ: **«إنّ هذا أوّلُ من آمنَ بي، وهذا أوّلُ من يُصافحني يوم القيامة»[5].**

وبذلك تكون الأحاديثُ النبويّةُ قد سجّلتْ لعليٍّ (عليه السلام) الأفضليّةَ القائمةَ على السبقِ والأوليّةِ في العوالمِ الثلاث: عالَم النُّور، عالَم الدُّنيا، عالم الآخرة، ولو لم تكن تلك المواضعُ مسلّمةَ الأفضليّة لما صلحتْ أنْ تكونَ حُججًا ينطلقُ منها للمفاضلةِ.

ث- مواضع الجوهر: هي المواضعُ التي تعلّلُ تفضيلَ شخصٍ ما وتقديمَه على غيرِهِ بوصفِهِ التمثيلَ الحقيقيَّ الكاملَ للجنسِ الذي ينتمي إليهِ[6]، مثلما يشيعُ كثيرًا في المبالغةِ بالمدحِ: (هذا رجلٌ، أو هذه امرأةٌ، أو هذا شاعرٌ) ونحو ذلك، فليس الغرضُ من ذلك التعريف بجنسِ المشارِ إليهِ أو صنفِهِ، بل المبالغةُ بالمدحِ والتفضيلِ بجعلِهِ يمثلُ جنسَه تمثيلًا كاملًا، أو بِعَدّهِ الجوهرَ الحقيقيَّ له، حتّى كأنّ جنسَهُ أصبح يُعرَّفُ به.

---

(1) مرَّ تخريجه في: 53.
(2) مناقب عليّ لابن المغازليّ: 38، وتاريخ دمشق: 39/42.
(3) مصنف ابنِ أبي شيبة: 368/6، وفضائل الصَّحابة لأحمد بن حنبل: 586/2، وسنن ابن ماجه: 44/1، والمستدرك على الصَّحيحين: 120/3.
(4) تاريخ دمشق: 40/42.
(5) مرَّ تخريج الحديث في: 53.
(6) يُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة (صناعة الخطابة والحِجاج) :102. ومحاضراتٌ في البلاغةِ الجديدةِ:28.

وكان هذا النوعُ من المواضعِ حاضرًا في بِنيةِ الحِجاجِ المنْقِبيّ الذي تضمّنهُ الخطابُ النبويّ، وفيما يأتي نماذجُ من الأحاديثِ النبويّةِ الشريفةِ التي جعلتْ عليًّا (عليه السلام)، ممثلًا لجوهرِ الإيمانِ، والفتوّةِ، والهدايةِ:

- قالَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، عندما برزَ عليٌّ (عليه السلام) لعمرو بن ودّ العامري في معركة الخندق: «**برزَ الإيمانُ كلُّهُ إلى الشركِ كلِّهِ**»[1]. فجعلَ عليًّا ممثّلًا للإيمان، مؤكّدًا ذلك توكيدًا معنويًّا (**الإيمانُ كلُّهُ**).
- وقد قالَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، يومَ بدر، أو أخبرَ أنّ جبرائيل أو رضوان قال: «**لا سيفَ إلا ذو الفقار، ولا فتىً إلّا عليّ**»[2]، عقبَ الدورِ القتاليّ الفريدِ الذي قامَ عليٌّ (عليه السلام)، فأصبحَ سيفُهُ ممثلًا لجنسِ السيفِ، حتّى كأنّه لا سيفَ غيره في البين، وأصبحَ هو في شجاعتِهِ جوهرَ الفتوّة، والممثّلَ الحقيقيّ لجنسِها، حتّى كأنْ لا فتىً غيره في الميدانِ، فقُصِرتْ حقيقةُ السيفِ على سيفِه، وحقيقةُ الفتوّةِ عليهِ بدلالةِ أسلوبِ القصرِ المؤلَّف من النفي والاستثناء.
- جاءَ عن النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، في تفسير قوله تعالى: **﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦٓ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾** [سورة الرعد:7]. أنّه قال: «**أنا المنذرُ، وعليٌّ الهادي، وبكَ يا عليُّ يهتدي المُهتدُون من بعدي**»[3]. فجعلَ عليًّا (عليه السلام)، الممثّلَ الحقيقي، والمصداقَ الأوحدَ لجنسِ فاعلِ الهدايةِ.

ممّا ينبغي الالتفاتُ إليه أنّ استعمالَ موضعِ الجوهرِ في التفضيلِ في الخطابِ النبويّ له خصوصيتُهُ الناشئةُ من خصوصيّة النبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، فإذا كانَ سائرُ الناس قد يبالغونَ بجعل شخصٍ ما يمثّلُ جوهرًا ما، حتّى وإنْ لم يكنْ كذلك في الواقعِ، ولاسيّما الشعراءَ منهم، فذلك ممتنعٌ بحقّ النبيّ (حجّة الأيتوس)، فهو لا ينطقُ عن الهوى، فلا يرفعُ أحدًا فوق مقامِه، ولا ينزله دونه، ولا يشتبُه، ولا يُجاملُ، بل كلامه مطابقٌ للواقعِ بتمامِ الحقيقةِ، ومصيبٌ للحقيقةِ بتمامِ الواقع، ومن ذلك نعرفُ قيمةَ الأحاديثِ النبويّةِ التي جعلتْ عليًّا (عليه السلام)، جوهرًا لجنسِ المعاني التي مرّ ذكرُها، وما جرى مجرَاها ممّا لم يُذكرْ هنا؛ تجنبًا للإطالة.

---

[1] شرح نهج البلاغة: 19/ 61.
[2] مناقب عليّ لابن المغازليّ: 170.
[3] معجم ابن الأعرابيّ: 1079/3، وتاريخ دمشق: 359/42.

إنّ هذهِ المُعاينةَ الفاحصةَ للمواضعِ الحجاجيّةِ في الخطابِ النبويّ المنْقِبي، كشفتْ عن أنّه اعتمد أغلبَ المواضعِ المعروفةِ في بناءِ منظومةِ حُججهِ؛ لبيانِ الفضائلِ العلويّةِ، فجاءت التفضيلاتُ منطلقةً من مواضعِ كمِّيّة، وكيفيّة، وترتيبِّية، وجوهرِيّة، فكان حِجاجًا متكاملًا يُعبّرُ عن كمالِ القائلِ (النبيّ صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) في بناء حِجاجِهِ، وكمالِ من بُنِيَ الحِجاجُ لأجلِهِ (علِيّ عليه السلام) في مناقِبِهِ، وشمائلِهِ، وخصائصِهِ.

2- أنماطُ الحُجَج:

وضعَ جوفييه ثلاثةَ شروطٍ لصلاحيّة الحجّة لخدمة النتيجة المسوقة لأجلها: هي القابليّةُ، والمواءمةُ، والتبرير، يعني أنْ تكون بنفسها قابلةً لأنْ تكون حجّةً ومقدّمةً، وأنْ تكون مرتبطةً أو مناسبةً للنتيجة، وأنْ تطرحَ أُسساً كافيةً لتبرير القبول العقلاني بالنتيجة[1]. وقد تناولَ بيرلمان الحججَ بوصفها مجموعةً من البنيات السائدة في التواصل اللغوي الإنساني من دون النظرِ إلى نوع الخطاب الذي ترِدُ فيه، وقدّم على أساس ذلك تصنيفًا يقومُ على التمييز بين صنفينِ كبيرينِ من الحجج: ما يقومُ على علاقاتِ الوصل، وما يقومُ على علاقات الفصلِ، وأدرجَ تحت كلِّ صنفٍ منهما أنواعًا عديدةً من الحجج، يمكنُ أنْ تنتظمَ في أربعة أنماطٍ رئيسة هي:

أ- الحجج القائمة على علاقاتٍ شبه منطقيّة.
ب- الحُجَج القائمة على علاقتي التعاقب والتعايش (أو القائمة على بنية الواقع)
ت- الحُجَج القائمة على علاقة المشابهة (أو الحجج التي تبني الواقع).
ث- الحُجَج القائمة على فصل المفاهيم[2].

وبعد بيانِ المنطلقاتِ التي بُنيَ عليها حِجاجُ خطابِ المناقِب العَلويّة، أدارَ البحثُ دفّتَه نحو تلمّسِ أنماط الحُججِ المُقدّمةِ فيه للتفضيلِ، ودراستها بالإفادةِ ممّا قدّمه بيرلمان في هذا المجال، فوجدَ أنّ الحُججَ الرئيسةَ السائدةَ فيه يمكنُ أنْ تندرجَ في الأصنافِ الآتية:

أ- **حُجّة السّلْطة:** وهي من الحجج القائمة على بنيةِ الواقع، وتنطلقُ هذه الحجّةُ من مسلَّمةٍ اجتماعيّةٍ مفادها أنّ الأفعالَ والأقوالَ تستمدُّ قيمتَها وقوّتهَا في الإقناعِ والإلزامِ ممّن تنسبُ إليها، أو بتعبير برنارد بوفون: "لا وجود للوجوس مُقنِع من دون إيتوس مؤثِّر"[3]، إذا كان من تُنسب إليه من ذوي الحظوةِ والسلطةِ، والمقامِ الديني، أو السياسيّ، أو العلميّ، أو الاجتماعيّ، والسلطة قد تكون فردًا، أو جهةً، أو

---

[1] يُنظر: تاريخ نظريات الحجاج: 88
[2] يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: 38، 39. الحِجَاج: أُطرُهُ ومنطلقاته وتقنيّاته:324.
[3] في بلاغة الحجاج:169. ويُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة: 176

مؤسسةً، أو قيمًا، أو قوانينَ، ونحو ذلك؛ لذا لا يحيلُ لفظُ السّلْطةِ المقصودةِ على المدلولِ السّلبيّ لها، بل المفهومِ الشاملِ لكلّ ما من شأنّه " أن يحدث عنه ائتمار، أو ينجم عنه إسار، يفضي بتمكين الحقائق المعروفة، والآراء المبسوطة على كيانات الجمهور..."[1].

وعادةً ما يستدعي المتكلّمُ سلْطتَه في كلامِه، ويظهرُها في بنيةِ خطابِهِ، أو يستدعي تلك السلْطةَ متكلّمٌ آخرُ عن طريقِ الاستشهادِ بكلامِ صاحبِها لمُتلَقٍّ يؤمنُ بها؛ فيتحقّقُ بذلك أعلى مستوياتُ الإقناعِ، والانقياد للخطابِ المُعزَّز بتلك الحجّة. ونجدُ ذلك حاضرًا في الخطاباتِ الدينيّةِ المتمثّلةِ بنصوصِ الكتبِ السماويّة، وأحاديثِ الأنبياءِ والأوصياءِ (عليهم السلام)، بل في عمومِ الخطابِ الديني، حيث تكتسبُ التعليماتُ، والتوجيهاتُ، فيه قوّتَها الحِجاجيّة والإلزاميّة من السّلْطةِ الروحيّة (المقدّس) التي صدرتْ منها، وتتجلّى تلك السّلْطةُ في الخطابِ في مؤشّراتٍ لغويّةٍ دالّةٍ على نسبةِ تلك التعليماتِ إلى صاحبِ تلك السّلطةِ، وتعلّل إلزاميتها بذلك، وتتجلّى أحيانًا بفعلٍ كلاميّ صريحٍ في الأمر، والنهي، والتحذير، والتهديد، وأحيانًا بفعلٍ كلاميٍّ مضمرٍ أو غير صريح مثل (إنّه يحبُّ كذا، أو يُبغضُ كذا) ونحو ذلك.

ومن ثَمَّ، يكتسبُ الخطابُ المنْقِبيُّ قيمتَه الحِجاجيّةَ الكبرى، وقوّتَه الإقناعيّةَ القصوى عند المسلمينَ بلحاظِ أنّه صادرٌ من رسولِ الإسلامِ الخاتم مُحمّدٍ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، صاحبِ السّلْطةِ الدينيّةِ العليا، الممنوحةِ له من اللهِ تعالى مالكِ السّلْطةِ المطلقةِ الأعلى، والمنصوصِ عليها في مواضع عدّة من القرآنِ الكريم منها:

- ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ [سورة الحشر:7].
- ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾. [سورة النساء: 64].
- ﴿**مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا**﴾ سورة [النساء:80].
- ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ [سورة التغابن:12].
- ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ**﴾ [سورةالأنفال:20].

وقد تجلّت مظاهرُ تلك السّلطةِ في نسيجِ بِنْيةِ أحاديثِ المناقِب العلويّة بصورٍ لفظيّةٍ متعدّدةٍ، تدعمُ ما أُدرجَ في الخطابِ من حججٍ أخرى، منها فيه تصريحٌ من

---

[1] الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: 295.

النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، بأنّه من جعلَ تلك الفضيلةَ لعليّ (عليه السلام)، أو اختصّه بذلك المقامَ، أو مازَهُ بذلك العمل، ومنها ما فيه أمرٌ بمراعاةِ مقامَه، ولزومِ اتّباعه، ونهيٌ عن مخالفته، أو الطعنِ فيه، ومنها ما جعلَ من سِبْق عليّ إلى الإيمانِ به والصلاةِ معه، والورودِ عليه يوم القيامة ممّا تقدّمَ ذكرُ نماذجِه. وأعلاها قيمةً، وأكثرها قوّةً وإلزامًا ما نقل أنّ تلك الفضائل ممنوحةٌ من الله تعالى.

وتُلمحُ تلك السّلطةُ النبويّةُ متجسّدةً لغويًّا في أغلبِ خطاباتِ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، المختصّةِ بمناقِب الإمامِ عليّ (عليه السلام)، فيمكنُ ملاحظةُ النماذجِ الحديثيّةِ المنقبيّة الآتيةِ، أمثلةً شاهدةً دالةً على ذلك:

- **«يا بَنِي عبدِ المطلَّب؛ إنّي واللهِ ما أعلمُ شابًا في العربِ جاءَ قومَه بأفضلِ ممَّا قد جئتُكم بهِ، إنّي قد جئتُكم بخيرِ الدُّنيا والآخرةِ، وقد أَمَرَنِي اللهُ تعالى أنْ أدعوكم إليهِ، فأيُّكم يُؤازرُني على هذا الأمرِ على أنْ يكون أَخِي وَوصيي وخليفتي فيكم، قالَ: فأحجمَ القومُ عنها جميعًا، وقلتُ:... أنا يا نبيَّ اللهِ، أكونُ وزيرَكَ عليه. فأخذَ برقبتِي، ثمَّ قالَ: إنَّ هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم؛ فاسْمَعُوا لهُ، وأطيعُوا»**[1].
- **«إنّ خَليلِي ووزيرِي، وخليفتِي، وخيرَ منْ أتركُ بعدي، يَقضي دَيْنِي، وينجزُ موعدِي، عليُّ بن أبي طالب»**[2].
- **«لكلِّ نبيٍّ وصي ووارث، وإنَّ عليًّا وصيي ووارثي»**[3].
- **«أنتَ منّي بمنزلةِ هارون من موسى، إلاّ أنّه لا نبيَّ بعدي»**[4].
- أنَّ رَسولَ اللَّهِ (صلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّمَ) قالَ يَومَ خَيْبَرَ: **«لَأُعْطِيَنَّ هذه الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ علَى يَدَيْهِ، يُحِبُّ اللَّهَ ورَسولَه، ويُحِبُّهُ اللَّهُ ورَسولُهُ»**[5].
- عَن زيد بن أَرقم قَالَ كَانَ لنفر من أَصْحَاب رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ [وآلِهِ] وَسلم أَبْوَاب شارعة فِي الْمَسْجِد فَقَالَ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ [وآلِهِ] وَسلم: **«سدّوا هَذِه الْأَبْوَاب إِلَّا بَاب عَليّ»** فَتكلم فِي ذَلِك أنَاس فَقَامَ

---

(1) تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري (ت: 310 هـ): 63/2، الأمالي، الشيخ الطوسي (ت: 460 هـ): 583، كنز العمال، المتقي الهندي (ت: 975 هـ): 114/13.
(2) ترجمة الامام علي من تاريخ دمشق:1/ 116.
(3) المناقب، الموفق الخوارزمي (ت: 568 هـ): 85، تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (ت: 571 هـ): 392/42.
(4) فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٦٦٣/٢.
(5) سيرة ابن هشام: 2/ 334.

رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم فَحَمدَ الله وَأثْنى عَلَيْهِ ثمَّ قَالَ: **«أما بعد فَإِنِّي أمرت بسد هَذِه الْأَبْوَاب غير بَاب عَليّ فَقَالَ فِيهِ قائلكم، وَالله مَا سددته وَلَا فَتحته وَلَكِنِّي أُمِرتُ بِشَيْء فاتّبعْتُه»**[1].

- **«من آذى عليّا فقدْ آذانِي»**[2].
- **«لا تسبّوا عليًّا فإنّهُ ممسوسٌ في ذاتِ اللهِ تعالى»**[3].
- **«مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ عَلِيًّا فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى عَلِيًّا فَقَدْ عَصَانِي»**[4].

النظرُ في هذهِ النصوصِ المتنوّعةِ، يكشفُ عن ظاهرةٍ واحدةٍ مشتركةٍ بينها، وهي حضورُ السلطةِ الدينيّةِ النبويّةِ في تعبيراتٍ لغويّةٍ متعدّدةٍ تارةً بضمير المتكلم مثل (أخي، وصييّ، خليفتي، ...)، فالمتكلّم (النبيّ) يظهرُ سلطتَه في إعطاء عليّ مراتبَ دينيّةً منسوبةً إلى نفسِهِ، وتارةً بإصدار أفعالٍ كلاميّةٍ كالأمر (اسمعوا له وأطيعوا، سدّوا الأبواب إلّا باب علي،)، والنهي نحو (لا تسبّوا عليًّا...). والأمرُ والنهيُّ فعلانِ كلاميّانِ ينحدرانِ من سلطةٍ أعلى، وهي ملزمةٌ لمن يؤمنُ بها، وهي في النبيّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) واضحةٌ للمسلمينَ المؤمنينَ به وبرسالتِهِ، وتارةً ثالثةً باستدعاءِ السّلطةِ المُطلَقةِ التي فوق سلطةِ النبيّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، عندما يخبرُ أنّ الاحتفاء بعليّ وتخصيصه بالمناقِب هو امتثالٌ لأمرِ اللهِ تعالى، كما يحيلُ قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) في تعليل أمره بسدّ الأبواب المشرعة على المسجد واستثناء باب عليّ من ذلك: **«وَالله مَا سددتُه وَلَا فَتحتُه، وَلَكِنِّي أُمِرتُ بِشَيْء فاتّبعْتُه»**[5].

وقد استحضرَ عليٌّ تلك السّلطةَ النبويّةَ بوصفها حجّةً ملزمةً للمسلمينَ الذين ناشدَهم في الرُّحْبَة لإثباتِ النصّ على ولايتِه في غدير خم، فقد أخرجَ أحمد بن حنبل في مسندِهِ: نَشَدَ عليٌّ النَّاسَ فِي الرُّحْبَة: **«مَنْ سَمِعَ رَسُولَ اللَه -صَلَّى اللَهُ عليهِ وآله وَسَلَّمَ- يَقُولُ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ إلاَّ قَامَ!»** قَالَ: فَقَامَ مِنْ قِبَلِ سَعيدٍ سِتَّةٌ، وَمِنْ قِبَلِ زَيْدٍ سِتَّةٌ، فَشَهِدُوا أَنَّهُمْ سَمِعُوا رَسُولَ اللَه -صَلَّي اللَهُ عليهِ وآله وَسَلَّمَ- يَقُولُ لِعلِيّ -رضيَ اللَه عَنْه- يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ: **«أَليسَ اللَهُ أوْلَى بِالمُؤْمِنِينَ؟ قَالُوا: بَلَي! قَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلاَهُ فَعلي مَوْلاَهُ، اللَهُمَّ**

---

(1) مسند أحمد: 41/32، وفضائل الصَّحابة لأحمد بن حنبل: 581/2، والمستدرك على الصَّحيحين: 135/3.
(2) مصنف ابن أبي شيبة: 371/6، فضائل الصَّحابة لأحمد بن حنبل: 579/2، والمستدرك على الصَّحيحين: 131/3.
(3) المعجم الأوسط للطَّبرانيّ: 142/9، وحلية الأولياء: 68/1.
(4) المستدرك على الصحيحين: 131/3/ح4617.
(5) مرَّ تخريج الحديث.

وَالِ مَنْ وَالاَهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ»[1]. فلو لم تكن تلكَ حجّةً ملزمةً عند جمهور المخاطَبين لا معنى لسؤالِهم عن ذلك، وطلبِ إقرارِهم بسماعه؛ إذ ينبغي للمتكلّمِ القاصدِ للإقناعِ بحجّةِ السّلطة أنْ يستدعيَ سلطةً يؤمنُ بها من يُخاطِب.

ب- حُجّة القدوة: وهي من الحُججِ التي تبني الواقعَ، وتقومُ على استدعاء شخصٍ في الخطاب الحِجاجي يمتلكُ حظوةً عند المُخاطَبين، وتثمينِ أفعالِه، للاقتداء بهِ، ومحاكاةِ أفعالِه، والحضِّ على اتباعِ سلوكِه، وقد تُستدعى نماذجُ مضادةٌ لنماذجِ القدوةِ الحسنةِ؛ للتنفير منها، ومن أفعالِها[2].

وتُستعارُ القدواتُ من الحاضرِ والتاريخ، ويمكن أن تكون أسطوريّةً، أو واقعيّةً، اجتماعيّةً، أو دينيّةً مقدّسةً، والأخيرةُ أكثر أنواع القدوات تأثيرًا، وإقناعًا؛ لما لها من سلطةٍ روحيّةٍ هائلةٍ على المؤمنين بها. وتشكّلُ القدوةُ تقنيّةً حجاجيّةً في الخطابات المختلفة لتحقيق الإقناع، وعاملًا أساسيًّا في التربيّة الأخلاقيّة، يسهمُ في بناء الإفراد وتماسك المجتمعات[3].

وقد أرشدَ القرآنُ الكريمُ الى اتّخاذِ رسول اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قدوةً وأسوةً في المنهجِ والسيرةِ والهَدْي: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾** [سورة الأحزاب: 21]. وأشارَ الرسولُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، إلى اتّخاذ عليّ (عليه السلام) قدوةً في العملِ، ومنارًا للهدى، عبر تقديمِهِ أنموذجًا إسلاميًّا فريدًا في الإيمانِ، والعلمِ، والفداءِ، والمُؤازرةِ، ونحو ذلك ممّا بيّنتْهُ الأحاديثُ النبويّةُ التي تقدّمت نماذجُ منها، حلّلناها في منطلقاتِ الحِجَاج، فلا نعيدُ، ويكفي هنا أنْ نعرضَ الحديثَ النبويّ المرويّ في مخاطبةِ عمّار بن ياسر، وأمره باتّخاذ عليّ قدوةً تُتّبع، ومنارًا يُهتدَى به، ونهجًا يُحتذى: «**يا عمّارُ، إنْ رأيتَ عليّاً قد سلكَ واديًا، وسلكَ الناسُ واديًا غيرَه، فاسلكْ مع عليٍّ ودعِ الناسَ؛ إنّه لنْ يُدلّك على ردى، ولنْ يُخرجَكَ من الهدى**»[4]. ومثله الحديث المرويّ بطريقٍ آخر: «**مَنْ يُرِيدُ أَنْ يَحْيَا حَيَاتِي، وَيَمُوتَ مَوْتِي، وَيَسْكُنَ جَنَّةَ اَلْخُلْدِ اَلَّتِي وَعَدَنِي رَبِّي، فَلْيَتَوَلَّ عَلِيَّ بْن أَبِي طَالِبْ؛ فَإِنَّهُ لَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ هُدًى، وَلَنْ يُدْخَلَكُمْ فِي ضَلَالَةٍ**»[5].

وهذه الحجّة (القدوة) التي يقدّمُها الخطابُ النبويُّ ترتفعُ من مستوى الإرشادِ المحضِ، والاقتراحِ المُجرَّد إلى الإلزام بما ترشدُ إليهِ، بلحاظِ سلطةِ صاحب

---

(1) مصنف ابن أَبي شيبة: 368/6، وفضائل الصَّحابة لأَحمد بن حنبل: 585/2، والبحر الزَّخار: 133/2.
(2) يُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة: 193، 195.
(3) يُنظر: في بلاغة الحجاج: 149.
(4) جمع الجوامع (الجامع الكبير) للسيوطي: 1112
(5) المستدرك على الصَّحيحين: 10/ 447.

الخِطاب (النبي)، المُسلَّمةِ عند أطرافِ التخاطب، والمتجليّةِ في خطابِه بأفعال الأمر (فاسْلكْ، ودَعْ، وفليتولَّ). والمعزّزةِ بالتعليلاتِ المُحبّبةِ للمؤمنين، وهي أنّ في موالاةِ عليّ والاقتداءِ به حياةً على ملّة الرسول الأكرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، ومماتًا عليها، وضمانةً للزوم الهدى، وحصانةً من الضلالةِ والردى.

ت- حجّة الشخص وأعماله: تُصنّفُ هذه الحجّة ضمن الحُجج المُؤسَّسةِ على بنية الواقعِ، القائمة على روابط التعايش[1]، وتقومُ هذه الحجّةُ على وجودِ انسجامٍ بين الشخصِ والأقوالِ والأفعالِ المُسندَةِ إليه، وأنّ العلاقةَ بين الشخص وأعمالِه تتمثّلُ بكون أحدهما تعبيرًا أو تجلّيًا للآخر، فإن كانت أعمالُه تكشفُ عن جوهرِ شخصيّتِهِ، فإنّ شخصيّتَه تفسّرُ لنا أعمالَه، بل تنصهرُ هذه الاثنينيّةُ في هويّةٍ واحدةٍ، هي الجوهرُ وتجلياتُه، ونحن عادةً نقيّمُ الأعمالَ بملاحظةِ الشخصِ الصادرة منه، ونقيّمُ الشخصَ في ضوء ما يصدرُ منه [2].

ويعتمدُ تأويلُ ما يصدرُ من شخصٍ ما من قولٍ أو فعلٍ، عادةً على تلك العلاقة (الحجّة) التي يفترضُ فيها ثباتُ الانسجامِ بين الشخصِ وأعماله، والتفاعلُ المستمرّ بينهما؛ وتسهمُ تقنيّاتٌ اجتماعيّةٌ في تعزيزِ تلك الوحدة، وذلك الثبات، كالدِّينِ، واللغةِ، والأخلاقِ، والقانون؛ وحينئذٍ ستكونُ الصورةُ الذهنيّةُ عن الشخص، والمعرفةُ المسبقةُ بهِ بمنزلةِ السياقِ الذي يمنحُ أقوالَهُ وأفعالَه معناها المناسبَ، وتأويلَها الصحيح، إيجابًا أو سلبًا، خيرًا أو شرًّا[3]، ولا شكّ في أنّ عظمة الشخصيّة أو الجهة المترسخّة في وعي المتلقّي تسهمُ إسهامًا فاعلًا وحاسمًا في التسليمِ والإذعانِ بما يفعلُ، أو يقولُ صاحبُها؛ لأنّها تمثّلُ نمطًا من أنماط حجّة السلْطة، وإذا بدا ثمّة ما لا ينسجمُ مع تلك المعرفةِ المترسّخةِ عظمةِ الشخص أو الجهة، من فعلٍ أو قولٍ، يُلجأ عادةً إلى تأويلِه بما ينسجمُ معها.

لكن تبقى سلْطةُ الحقّ، ومبادئُ العدل، وثوابتُ القيمِ الأخلاقيّة، والبديهيّاتُ العقليّة، مقدَّمةً على أيّ سلْطةٍ اعتباريّة أخرى؛ لأنّها المعيارُ الذي تُحاكَمُ به أيّةُ سلْطةٍ، ويُرجَّحُ به أيّ قولٍ أو فعلٍ على غيره، إذ كثيرًا ما يحدثُ أنْ يقعَ الناسُ تحت تأثير الصورِ الزائفةِ التي انطبعتْ في أذهانهم عن أشخاصٍ، فتكون لديهم أحكامٌ سابقةٌ على ما يصدرُ عنهم، قبولًا أو رفضًا، فتُهدرُ الحقيقةُ، ويُغيّبُ التقييم الموضوعي، فلا بدّ من معيارٍ يمثلُّ سلطةً تمييزيّةً أعلى يُحتكمُ إليها، وفي هذا السياقِ تأتي الحكمةُ البليغةُ للإمامِ عليّ (عليه السلام) التي قالها للحارثِ الليثيّ حينما

---

(1) يُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة: 161.

(2) يُنظر: في بلاغة الحِجاج: 143، ووفي نظرية الحِجاج: 51.

(3) يُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة: 174.

اختلطَ عليها الأمرُ بسبب وقوعِه تحت تأثيرِ حجّةِ الشخصِ وأعمالِه في حربِ صِفّينَ، فقالَ له مخلِّصًا له من الاشتباه، وملخِّصًا له المنهج والمعيار: «**يا حارِ، إنّه ملبوسٌ عليكَ، إنّ الحقَّ لا يُعرَفُ بالرجالِ، فاعرفِ الحقَّ تَعرِفْ أهلَه**»[1]. لكنّ هذا يجري فيمن ليسَ له السّلْطة المطلقة التي لا تَقبلُ المنازعةَ، أما منْ كان لهُ ذلك، وكان هو والحقّ شيئًا واحدًا، فلا معنى لفرضِ التعارضِ بينه وبين أعمالِهِ، ولا مخالفةِ الحقّ، ولا يحتاجُ إلى معيارٍ لاختبارِ ما يصدرُ منه، إذ لا يوجد ما هو أعلى منه " فكلُّ ما يفعلُه الله، أو يقوله يجبُ تأويلُه تبعًا لكماله، فلا شيءَ يمكن أنْ يُعترَض به عليه، ذلك ما أكدّه لابيتنز في كتابه (دراسات في الإيمان الفلسفي لوجود الله): ما يمكن أنْ يُعترض به على فضل الله وعدله ليس سوى ظواهر، قد تكون قويّة ضد إنسان، لكنّها تصبح لاغيةً حين توجّه إلى الله، وتُوازن مع البراهين التي تؤكّد لنا الكمال المطلق لصفاته"[2]. وتبعًا لذلك يكتسبُ الأنبياءُ والاوصياءُ تلك الخصوصيّة.

وتحضرُ حجّةُ الشخص وأعماله في الخطاب النبويّ المناقِبي في صورتين: الأولى مكانة صاحب الخطابِ، وهو النبيّ محمّد (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، فإنّ خطابَه يكتسبُ التأثيرَ، ويستمدُّ الإقناعَ من تلك المكانة، وهذا ما مرّ بيناه في حجّة السلْطة. والثانية ما انطوى عليه خطابُهُ من بيانِ فضائلِ الإمامِ علِي (عليه السلام)، بالاعتمادِ على هذه الحجّةِ محلّ البحث، ويتمظهرُ ذلك في إبرازِ مكانتِه، وجوهرِ شخصيّتِهِ وضرورةِ تأويلِ أفعالِه وأقوالِه مع ما ينسجمُ مع تلك المكانة، ويناسبُ ذلك الجوهرَ، وقد مرّت فيما تقدّم أحاديثُ عدّةٌ تؤكّدُ هذا المنحى، وتبيّنُ هذا المعنى، وفيه أحاديثُ أُخر استفاضت مدوّنات المناقِب بنقلها، يأتي على رأسِها قولُ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، الذي أخبرَ فيه عن ملازمة علِّي للحق، وقد أوردتْهُ المصادرُ بالصيغِ المتقاربةِ الآتية:

- «**عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ، وَلَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»[3].
- «**رَحِمَ اللَّهُ عَلِيًّا، اللَّهُمَّ أَدِرِ الحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ**»[4].
- «**لَم يزَلْ عَلِيٌّ بنُ أبي طالِبٍ مَعَ الحَقِّ، وَالحَقُّ مَعَهُ حَيثُ كانَ**»[5].

---

(1) البيان والتبيين: 3/ 211.
(2) الإمبراطوريّة الخطابيّة: 177.
(3) تاريخ مدينة دمشق: 449/42. تاريخ بغداد: 14/ 322.
(2) سنن الترمذي: 5/ 632.

(5) تاريخ مدينة دمشق:419/2.

- **«عَلِي مَعَ الْحَقِّ وَالقُرآنِ، وَالْحَقِّ وَالقُرآنِ مَعَ عَلِي، وَلَن يفتَرِقا حَتّى يرِدا عَلَيّ الحَوضَ»[1].**

يبدو من هذه الصيغ أنّها أحاديثُ متعدّدةٌ، قيلت في مناسباتٍ مختلفةٍ لترسيخ فكرةٍ مركزيّةٍ واحدةٍ، مفادها أنّ عليًّا ملازمٌ للحقّ، والحقَّ ملازمٌ له، لا يصدرُ منه إلّا الحق، فالانسجامُ بينه وعمله (الحق) مفترضٌ مسبقًا ودائمًا؛ لأنّ العلاماتِ اللفظيّةَ، والنسيجَ التركيبي لتلك الأحاديثِ قدّم عليًّا والحقَّ والقرآنَ جوهرًا واحدًا متحدًا (عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ)، غير قابل للانفكاك (وَلَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ، وَالحَقُّ مَعَهُ حَيثُ كانَ، اللَّهُمَّ أَدِرِ الحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ). وبمقتضى ذلك لا يسوغُ أنْ يُنسبَ إليه ما يخالفُ ذلك، وكلّ ما صدرَ منه يجبُ أنْ يُؤوّل بما ينسجمُ مع هذا الافتراض، بل على أساسِ ذلك، سيكونُ هو المعيار الذي يُحاكَمُ به ما يصدرُ عن الآخرين. وقد فهمَ الفخرُ الرازي (ت604ه) أنَّ الحجّةَ التي قدّمها هذا الحديث تعطي النتيجةَ المضمرةَ التالية: " وَمَنِ اقْتَدَى فِي دِينِهِ بِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَدِ اهْتَدَى، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) :اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُ دَارَ.... ومن اتّخذَ عليًّا إمامًا لدينه، فقد استمسكَ بالعروةِ الوثقى في دينهِ ونفسِه"[2].

بقيَ أنْ ننبّه هنا إلى أنَّ الفرقَ بين حجّة الشخص وأعماله، وحُجّتَي السّلْطة والقدوة، أنّ النظرَ هنا إلى أثر الصورةِ الراسخةِ في الذهن عن الشخصِ في الإقناعِ، وتأويلِ ما يصدرُ منه، أعمّ من كونه قدوةً أو ذا سلْطة، فقد تتجمعُ تلك الحجج كلّها في شخصٍ، وقد يجتمعُ بعضُها، وقد تفترقُ كلُّها، لكنْ لا يمكن أنْ يُفترضَ وجود السلطة أو القدوة من دون وجود حجّة الشخص وأعماله؛ لأنّ ذا السّلْطةِ، والقدوة تُفسّرُ أقوالُه وأفعالُه بالنظرِ إلى تلك السمةِ في شخصِه، وتؤوّلُ بما ينسجمُ معها دائمًا. وتنتمي حجّةُ السّلْطة، وحجّةُ الشخص وأعالمه إلى صنفٍ عامٍ واحد من الحُجج، وهي الحُججُ المؤسّسةُ على بينةِ الواقع، وتفارقُهما حجّةُ القدوةِ في هذا؛ لأنّها من صنف الحجج التي تَبني الواقعَ.

ويمكنُ أنْ نوجزَ ذلك بعبارةٍ أخرى فنقول: إنّ حجّةَ السّلْطة تستعملُ حظوةَ الشخصِ ومكانتَه المسلّمة مسبقًا في دعم دعوى ما، أما حجّةُ القدوةِ فهي لا تكتفي باستدعاءِ تلك الحظوةِ لإثباتِ دعوى ما، بل تزيدُ على ذلك بالحثِ والحضِّ على

---

[1] ربيع الأبرار: 2/ 173.
[2] التفسير الكبير: 1/ 180- 182.

الاقتداءِ بصاحبِ تلك الحظوةِ في العمل، وتلجأ حجّةُ الشخصِ وأعمالِه إلى تقييم الأعمال وتفسيرها بوصفها تجلّيًا لذلك الشخصِ المعروف سلفًا[1].

بملاحظة ما تقدّمَ من تحليل خطابِ الأحاديث النبويّة، وما سيأتي يتّضح اجتماعُ هذه الحُجج الثلاث في بيانِ فضائلِ الإمامِ علِيّ (عليه السلام)؛ فهو القدوةُ، وذو الحظوةِ، ومن انسجمتْ أعمالُه مع شخصِه، فكان هو والحقُّ صنوَيْنِ.

ث- حجّة التعدية: وهي من الحُججِ شبه المنطقيّة التي تولّفُ القواعدُ والعلاقاتُ الرياضيّةُ بنيتَها العميقةَ، ومعينَها الإقناعيّ، ومنها تستمدُّ طاقتَها الحِجاجيّة [2]، وتُبنى هذه الحجّة على علاقاتٍ تتيحُ المرورَ من تشابهِ العلاقةِ بين طرفينِ، وطرفينِ آخرينِ فيهما طرفٌ مشترَك إلى إثباتِ العلاقةِ ذاتِها مع الطرفِ الآخر، سواء أكانت العلاقة بينهما هي التساوي، أم التضمّن، أم التفوّق. والصيغةُ المشهورةُ للتمثيلِ لهذه العلاقةِ هي إذا كان (أ) يساوي (ب)، و(ب) يساوي (ج)، فيُتعدّى أو يُستنتجُ من هذا التشابهِ بالتساوي أنّ (أ) يساوي (ج). وهذه العلاقةُ تكون صادقةً وصارمةً في الرياضيّات، لكنّها في مجال التخاطبِ تكونُ في الصدقِ بحسب موضوعِها، وسياقِ استعمالِها، ويمثلُ لها بيرلمان بالمقولةِ المشهورةِ: (أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي)، التي قد لا تصدقُ دائمًا، فلا يتعدّى من علاقة الصداقةِ بيني وبين أصدقائي إلى الصداقةِ بيني وبين أصدقائِهم [3]؛ لذا تسمّى هذه الحجّة شبه منطقيّة، ومثل علاقة التساوي، علاقة التضمّن فيه، والأكبر منه.

وهذا النمطُ من الحُجج شائعٌ في الاحتجاجِ والتخاطبِ العلمي والعادي بصيغٍ تعودُ في جوهرِها إلى تلك العلاقة الرياضيّة، ولم يخلُ الخطابُ النبويُّ المناقِبيُّ من هذا النوعِ من الحُجج، ولعلّها أوضحُ ما تتجلّى في حديثِ النبيّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) الشهير المعروف بـ(حديث المَنْزِلة)، الذي قاله لعلِيّ (عليه السلام) في مناسباتٍ مختلفةٍ، منها أنّ رسولَ الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) خرجَ إلى تَبُوك، فاستخلفَ عليّاً، فقال : أتكلّفني بالصبيانِ والنساءِ؟ قال : « **ألا ترضى أنْ تكون منّي بمنزلةِ هارونَ من موسى إلاّ أنّه ليسَ بعدي نبي**»[4]. لم يذكرِ النبيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) هنا ما هي منزلةُ علِيٍّ (عليه السلام) منه صراحةً؛ مكتفيًا بتشبيهها بمنزلةِ هارون من موسى (عليهما السلام)، المعروفة عند المتلقّي، ممّا يُتيحُ له (المتلقّي) أن يقومَ بتعدية حجاجيّة من تلك العلاقة بين موسى وهارون (عليهما السلام) إلى العلاقة المشابهة بين النبي

---

(1) يُنظر: في بلاغة الحِجَاج: 133، 134.
(2) يُنظر: الحِجَاج: أُطرُهُ ومنطلقاته وتقنيّاته:325.
(3) يُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة: 149.
(4) صحيح مسلم: 4/ 870/ ح ٢٤٠٤.

وعلِيّ (عليهما السلام)؛ لإثباتِ منزلةِ الإمام علِيّ (عليه السلام)، الثابتة لهارونَ (عليه السلام) في غير ما اسْتُثْني، وهو النبوّة.

وقد بيّنَ القرآنُ الكريمُ منزلةَ هارونَ من موسى في الآياتِ الكريمةِ الآتية، قال تعالى:

- ﴿**وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي۞ هَارُونَ أَخِي۞ اشْدُد بِهِ أَزْرِي۞ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي۞ كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا۞ إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا۞ قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى**﴾ [سورة طه: 29-36].
- ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيراً**﴾ [سورة الفرقان: 35].
- ﴿**وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَاناً فَأَرْسِلْهُ مَعِي رِدْءاً يُصَدِّقُنِي**﴾ [سورة القصص: 34]
- ﴿**وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [سورة الأعراف: 142].
- ﴿**وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيّاً**﴾ [سورة مريم: 53].

أثبتتْ هذه الآياتُ الكريماتُ أنّ هارونَ كان وزيرًا لأخيه موسى (عليهما السلام)، بوزارةٍ مجعولةٍ من الله تعالى: **﴿وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيراً﴾**، وشريكًا له في تبليغِ رسالتِه: **﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾**، فهي ليست وزارةً في شأنٍ دنيويّ؛ لأنّ أمر موسى هو النبوّة والرسالة، وكان مصدّقًا به، ومعينًا له في إثبات صدق دعوتِه: **﴿فَأَرْسِلْهُ مَعِي رِدْءاً يُصَدِّقُنِي﴾**، وخليفةً له في قومِه، ومصلحًا: **﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾**. وهو فوق هذه المناصِب والمناقِب كان نبيًّا: **﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيّاً﴾**. وفي إنزالِ النبيّ لعلِيٍّ منه، منزلةَ هارونَ من موسى هو إحالةٌ على تلك المناصِب والمناقِب الثابتة لهارون كلّها، إلّا ما استثناهُ منها، ولم يستثنِ غير النبوّة شيئًا **(إلاّ أنّه ليسَ بعدي نبي)**، ولو كان هناك مستثنىً غيرها لذكرهُ [1]، ولمّا لم يذكرْهُ وهو في مقامِ بيانِ الاستثناء، فهو لا يريدُ استثناءَه، وإلّا كان ناقضًا

[1] بعد تقريري لهذا التحليل الدلالي، عثرتُ لاحقًا على من نصّ مرويّ عن الإمام علِيّ (عليه السلام)، يؤكّد في بعض مقاطعِه صحّة هذا التحليل، جاء في ذلك المقطع من النص: «فلو كان مع النبوّةِ غيرها لاستثناهُ رسولُ الله».
الاحتجاج: 1/ 349.

لغرضِه، والحكيم لا ينقضُ غرضَه، فكيف بسيّد الحكماء (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)! فما يقولُهُ يريدُه، وما لا يريدُه لا يقولُهُ[1].

ومن ثمَّ، يسوغُ التعدية الحجاجيّة من منزلةِ هارون من موسى إلى منزلةِ الإمام عليّ من النبيّ محمّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، فتثبتُ لعلِي بهذه الحجّة الوزارةُ، والمعونةُ، والمشاركةُ، والخلافةُ، ولا تسري التعديةُ إلى إثبات النبوّةِ، ليس لقصورٍ في عليّ (عليه السلام)، بل لعلّةٍ أخرى، نصَّ عليها النبيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، وهي ختم النبوّة به، فلا نبوّةَ بعده لأيّ أحدٍ مهما علا شأنُه، حتّى إذا كان مؤهلًا لها.

وقد يواجهُ حجّةَ تعديةِ عمومِ منزلة هارون (عليه السلام) إلى منزلة الإمام عليّ (عليه السلام)، تأويلٌ يُضيّقُ دائرةَ هذه التعديةِ إلى مستواها الأدنى، مفاده أنّ التشبيه وقعَ بين استخلافِ موسى لأخيهِ هارون (عليهما السلام) على قومِه في مدةِ غيبتِه، واستخلافِ النبيّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، لعلِيّ (عليه السلام) على المدينة المنّورة في غزوة تبوك، ولمّا كانَ الاستخلافُ الأوّل المُشبَّه به، والمُتعدّى منه محدودًا بمدّةٍ معيّنة- أربعينَ يومًا- وفي حياة موسى حصرًا، فيكون الاستخلافُ الثاني المُشبَّهُ- استخلاف عليّ- محدودًا ينتهي بعودةِ النبيّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، من غزوة تبوكَ، ولا يشملُ جعلَ الخلافةِ له بعد وفاتِه فضلًا عن شمول باقي منازل هارون الأخرى، وإنّما قال له : «**ألا ترضى أنْ تكون منّي بمنزلةِ هارونَ من موسى**»[2]، تطيبًا لنفسِهِ؛ لأنّه تركه في المدينة مع النساء والصبيان، فهذا الاستخلاف لعلِيّ (عليه السلام)، لا يختلفُ عن استخلافِ النبيّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لصحابةٍ آخرين في مناسبات مختلفة[3].

لكنّ هذا الاعتراضَ التأويليّ، لا يُسقطُ عمومَ التعديةِ المذكورةِ؛ لأنّه مدفوعٌ بما ذكرنا من قاعدة (ما يقولُهُ يريدُه، وما لا يريدُه لا يقولُهُ)، وبأمورٍ عدّة منها:

1- إنّ حديثَ المنزلة تكرّرَ في سياقاتٍ أخرى غيرِ غزوة تبوك، واستخلافِ عليّ (عليه السلام)، في المدينة، ممّا يسقطُ هذا الاعتراضَ من أصلِه، فينتفي لانتفاء موضوعِه، فقد وردَ عن محدوج بن زيد: إنّ رسولَ الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، آخى بين المُسلمينَ، ثم قال: «**يا عليّ، أنتَ أخي، وأنتَ مِنّي بمنزلةِ**

---

[1] تسمّى هذه القاعدة التخاطبيّة عند الأصوليين بقرينة الحكمة، وقد شرحتها وقاربتها تداوليًّا في كتابي (الأبعاد التداوليّة عند الأصوليين، مدرسة النجف الحديثة أنموذجًا): 174.

[2] مرَّ تخريجُهُ في الصحيفة:77.

[3] يُنظر: منهاج السنة 7/ 33 – 332. الصواعق المحرقة: 1/ 132.

هارونَ من موسى، غير أنّه لا نبيَّ بعدي»[1]. فالحديث هنا واردٌ في سياق حادثة المؤاخاة.

2- لو صحّ هذا الاعتراضُ، لما عُدَّ هذا الحديث في فضائل الإمامِ علِيّ (عليه السلام) وخصائصه ومناقِبه؛ لأنّه يفترضُ أنّ استخلافَ علِيّ كان استخلافًا مؤقّتًا، وعاديًا، ولا يختلفُ عن استخلاف النبيّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، لصحابةٍ آخرينَ في مناسباتٍ مشابهةٍ، لكنّ هذا خلاف ما فهمَهُ أصحابُ كتبِ الحديث لذا أوردوهُ في فضائلِه ومناقبِه، وهو خلاف ما فهمَهُ الصحابةُ الناقلون للحديث، مثل سعد بن أبي وقّاص، الذي عدَّ حديثَ المنزلةِ أحدَ ثلاثِ فضائلَ للإمام علِيّ (عليه السلام)، تمنعه من سبّه لما أمره معاويةُ بذلك، وتمنّى أن تكونَ له منهنّ واحدة[2].

3- لو كان المقصودُ بالاستخلافِ في هذا الحديث هو الاستخلافُ العاديّ المؤّقت، الذي لا يستلزمُ أفضليّةَ الإمامِ علِيّ (عليه السلام)، وأولويتَه على غيره، ولا دوام ذاك لما بعد حياتِه، ولا هو شاملٌ لعموم منزلةَ هارون، لما كان للاستثناءِ الواردِ في نهايةِ الحديث **(إلاّ أنّه لا نبيَّ بعدي)** من معنىً وجيهٍ؛ لأنّه لو كان استخلافًا محدودًا عاديًا كاستخلاف ابن مكتوم مثلًا، فلا منشأ لتوهّم أنّه سيكونُ له فضائل هارون كلّها، فيُحتاجُ إلى التقييد بالاستثناء لدفع هذا التوهّم، فلمّا جاءَ هذا الاستثناءُ دلّ أنّ الحديث يثبتُ لعلِيّ (عليه السلام)، المنزلةَ الثابتةَ لهارونَ (عليه السلام)، ممّا قد يوهمُ السامعينَ أنّ ذلك يشملُ النبوّة أيضًا، ولمّا كانت النبوّةُ قد خُتمتْ بسيّدِ المرسلينَ، وخاتمِ النبيينَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، احتاجَ لدفع ذلك التوهّم، بالاستثناء.

4- لو كان هذا الاستخلافُ عاديًّا كحال استخلافِ باقي الصحابة في مناسباتٍ مشابهةٍ، وإنّما شبّهَ منزلةَ علِيّ منه، بمنزلة هارون من موسى؛ تطيبًا لخاطرِه مثلما ذكروا؛ لكانَ يكفيه لتحقيق ذلكَ حديثٌ أقلّ مبالغةً وتعميماً، وإيهامًا، فلا

---

(1) فضائل الصحابة: 2/ 663/ ح 1131.

(2) روى مسلم في صحيحه: عن عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ :أَمَرَ مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ سَعْدًا فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسُبَّ أَبَا التُّرَابِ؟ فَقَالَ: أَمَّا مَا ذَكَرْتُ ثَلَاثًا قَالَهُنَّ لَهُ رَسُولُ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَلَنْ أَسُبَّهُ، لَأَنْ تَكُونَ لِي وَاحِدَةٌ مِنْهُنَّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ لَهُ، خَلَّفَهُ فِي بَعْضِ مَغَازِيهِ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: يَا رَسُولَ اللهِ خَلَّفْتَنِي مَعَ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى؟ إِلَّا أَنَّهُ لَا نُبُوَّةَ بَعْدِي» وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ يَوْمَ خَيْبَرَ «لَأُعْطِيَنَّ الرَّايَةَ رَجُلًا يُحِبُّ اللهَ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللهُ وَرَسُولُهُ» قَالَ فَتَطَاوَلْنَا لَهَا فَقَالَ: «ادْعُوا لِي عَلِيًّا» فَأُتِيَ بِهِ أَرْمَدَ، فَبَصَقَ فِي عَيْنِهِ وَدَفَعَ الرَّايَةَ إِلَيْهِ، فَفَتَحَ اللهُ عَلَيْهِ، وَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: {فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ} [آل عمران: 61] دَعَا رَسُولُ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلِيًّا وَفَاطِمَةَ وَحَسَنًا وَحُسَيْنًا فَقَالَ: «اللهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي». ج4: 871/ باب فضائل علي بن أبي طالب/ ح: 2404.

يحتاجُ معه إلى الاستثناء، وكونه جاءَ لتطييبِ الخاطرِ، لا يضطرُّ النبيّ إلى مجانبة الدقّة في الكلام، فهو صاحبُ مقامِ جوامعِ الكلم، ولا يصعبُ عليه الجمعُ بين تطييبِ الخاطرِ، والدقّةِ في التعبير.

ج- حُجّة المقارنة: تندرجُ المقارنةُ ضمن الحجج شبه المنطقيّة، يلجأُ إليها المتكلّمُ لبيان قيمةِ الطرفِ المعقودِ لأجله الحِجَاج، بوساطةِ مقارنتِه بطرفٍ آخر أو أكثر، سواء أكانت المقارنة في صفاتٍ ماديّةٍ، أم معنويّة، شرط أنْ تكونَ المقارنةُ بين معطياتٍ أو أطرافٍ تنتمي إلى عالمٍ أو مجالٍ واحدٍ[1]. ولا تخلو أيّة مقارنةٍ في إطارها العام من واحدٍ من ثلاثة مقاصد: إثبات علوّ الطرفِ الذي عُقِدتِ المقارنةُ لأجله أو زيادتِهِ على الأطراف الأخرى، أو انحطاطِه عنها، أو مساواتِه بها أو لها.

تكتسبُ المقارنةُ قيمتَها وقوّتَها الإقناعيّةَ من صياغتِها الشكليّةِ المعتمدةِ على مبدأ القياس الذي يمنحها بعدًا عمليًّا في الإقناعِ[2]، متمثّلًا بقوّة إظهارِهِ الفوارق بين أطرافِ المقارنة، مما يُمهّدُ الطريقَ لتمكّن الحِجَاج من عقلِ المتلقّي، وإذعانِه بنتيجتهِ.

كانت حجّةُ المقارنةِ إحدى الحُججِ السائدةِ في أحاديث مناقِب الإمام علِيّ (عليه السلام)، التي تتمثّلُ غالبًا في صيغةِ التفضيل (أَفْعَل)؛ الدالة على المفاضلةِ والترجيحِ؛ لأنّ التفضيلَ يستلزمُ عادةً المقارنةً، وقد جاءتْ هذه الصيغةُ في موادٍ لغويّةٍ مختلفةٍ في أحاديثَ نبويّةٍ عديدةٍ تقدّمَ عرضُ بعضِها في منطلقات الحِجَاج، في بحثِ مواضعِ الكمِّ مثل قوله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ): «**إنّه لأوّلُ أصحابِي إسلاماً، وأكثرُهم علماً، وأعظمُهم حلماً**»[3]، فمقارنة بغيره هو الأكثر علمًا، والأعظم حلمًا، وهذه حجّةٌ لتفضيله على غيره، ويندرجُ في ذلك بعضُ الأحاديثِ التي عرضناها في بحث مواضعِ الكيف، مثل قوله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ): «**لَمُبارزةُ علِيٍّ (أو قتلُ علِيّ) لعَمْرو بنِ عبدِ ودٍّ (أو ضربةُ علِيٍّ يومَ الخَنْدق) أفضلُ (أو خيرٌ) من عبادةِ الثَّقَلَينِ، (أو أفضلُ من أعمالِ أمّتي) إلى يومِ القيامةِ**». وهنا طابقتِ الصيغةُ المادةَ في التفضيل باسم التفضيل (أفضل). فضربتُه يوم الخندقِ لو قُورِنتْ بعبادة الثقلينِ لرجحت عليها. ويمكن أنْ يُعدَّ حديثُ الطائر المشويّ مبنيًّا على حجّةِ المقارنةِ، فقد رويَ عَن أنس بن مَالك أَن النَّبِي (صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه)، كَانَ عِنْده طَائِرٌ، فَقَالَ «**اللَّهُمَّ ائْتِنِي بِأحب خلقك إِلَيْك؛ يَأْكُل معي من هَذَا الطير، فجَاء أَبُو بكر فَردّهُ، وَجَاءَ عمر**

---

[1] يُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة: 155، ومحاضرات في البلاغة الجديدة: 47.
[2] يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: 48.
[3] مرَّ تخريجُهُ في الصحيفة:56.

فَردّهُ، وَجَاء عَليّ فَأذن لَهُ»[1]. وموضع حجّةِ المقارنة هو «**اللَّهُمَّ ائْتِنِي بِأحب خلقك إِلَيْك**»، فعلِيٌّ هو الأحبُّ إلى اللهِ تعالى من سائر منْ يُحبُّهم من خَلْقِه.

ومن المقارنةِ أيضًا ما يعتمدُ على مواضعِ الترتيب، وفي ذلك جاءت أحاديثُ المناقِب التي مرَّ عرضُها وتحليلُها في بحثِ مواضعِ الترتيبِ المندرجةِ في منطلقات الحِجَاج، مثل قوله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ): «**عليٌ أوّلُ منْ آمنَ بي، وصدَّقَني**». **وقوله: «أوّلُكم ورودًا عَلَيَّ الحوضَ، أوّلُكم إسلامًا، عليُّ بن أبي طالب**». فالأوليّةُ في الإيمانِ، والورود على الحوضِ، نوعٌ من المقارنة؛ فإذا كان غيره دخلَ الإسلامَ، وآمنَ بنبيّه (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، فعليٌّ (عليه السلام) كان الأسبق والأولّ الذي حازَ هذا الشرفَ، وإنْ كان هناك من سيردُ على النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، فعليٌّ (عليه السلام)، هو الأوّل الذي يسبقُ غيرَه في شرفِ الورودِ على رسول اللهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، فهو بلحاظ ذلك نوعُ مقارنةٍ ومفاضلة.

بل عليٌّ (عليه السلام)، أفضلُ الصدّيقين من سبّاقين الأممِ في الإيمان بالله، والتصديق برسله، كما رودَ عن رسولِ اللهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ): «**سُبّاقُ الأُممِ ثلاثةٌ، لم يشركوا باللهِ طَرفةَ عين: عليُّ بنُ أبي طالب، وصاحبُ ياسين، ومؤمنُ آلِ فرعون، فَهُمُ الصدّيقون: حبيبُ النجّار مؤمنُ آل ياسين، وحزقيل مؤمنُ آلِ فرعون، وعليُّ بنُ أبي طالبٍ وهو أفضلُهم**»[2]. وهنا طاقةٌ حجاجيّةٌ عاليةٌ، إذ قُورِنَ بمن هم أفضلُ أممِهم إذا قُورِنوا بغيرِهم، فكان أفضلَهم.

ولا يشترطُ في المقارنةِ والمفاضلةِ أنْ تأتي بصيغة التفضيل المعهودة (أَفْعَل)؛ فقد تأتي من دونها، مع وجودِ ما يؤوّلُ بمفادِها، من ذلك قول النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ): «**قُسِّمتِ الحكمةُ عشرةَ أجزاءٍ، فأُعطِيَ عَلَيٌّ تسعةَ أجزاءٍ، والناسُ جزءًا واحدًا**»[3]، وقد مرَّ بيانُه في بحثِ مواضعِ الكم، ويمكنُ إعادةُ صياغته لإبرازِ بنيةِ حجّةِ المقارَنة بالآتي: (عليٌّ الأكثرُ حكمةً مقارنةً بغيرِه؛ لأنّه أُوتيَ منها – حينما قُسّمت إلى عشرة أجزاء- تسعةَ أجزاء، والناسُ جزءًا واحدًا).

ح- **حجّة الفصل:** هي تِقْنيّة حجاجيّةٌ تقومُ على الفصل بين عناصر أو مفاهيم يُظنُّ أنّها مترابطةٌ، ومتّحدةٌ لا مَيْزَ بينها، ممّا يُتيحُ فكَّ الارتباط بينها، والكشفَ عن الثنائيّة المضمرة، أوشقّ المفهوم الموحّد في الذهن إلى نصفينِ، أحدهما أعلى، أو أكثر قيمةً من الآخر، كالحقيقةِ والزيف، والجوهرِ والعَرَض، والغايةِ والوسيلة، والجسدِ

---

(1) السنن الكبرى: 410/7.
(2) الآحاد والمثاني: 150/1.
(3) مرَّ تخريجه في الصحيفة: 56.

والروحِ، والإلهي والبشري[1]، ونحو ذلك من الثنائيّات التي تلتبسُ على النظرِ والفهمِ فلا يميزُ بينها؛ وعندئذٍ يأتي الحجاجُ بالفصلِ لفكّ الارتباطِ المتوَهَم، بتمييز الطرفينِ[2].

ينطلقُ هذا التمييزُ من اتفاقٍ مسبقٍ على سموّ أو أفضليّةِ أحدِ الطرفينِ أو المفهومينِ على الآخر؛ فيأتي الفصلُ لمحاكمةِ أحد المفهومينِ في ضوء الآخر[3]، فإذا قلنا هذا الطرفُ أو المفهومُ حقيقيٌّ، يعني ذلك حكمنا على الآخر بهذه الحجّة بأنّه مزيّفٌ، وإذا قلنا هذا حقٌّ فالآخر باطلٌ، ونحو ذلك من التقييماتِ، التي قد تظهرُ أيضًا من ذكرِ الطرفِ الآخر الأدنى، أو الضد. ويرى بيرلمان أن تحقّقَ هذه التقييماتِ يتمُّ في حالاتٍ كثيرةٍ بذكر علاماتٍ لفظيّةٍ دالّةٍ عليها، تغني عن ذكر أحد الطرفينِ، مثل لام التعريف (أو أل التعريف على الخلاف) من قبيل قولنا: (الفائزُ عليٌّ)، و (إنّ العلاج لمرضك يتمثّلُ في الراحة والأكل الصحّي)، فأداة التعريف في (الفائز، والعلاج) تشيرُ إلى أنّ الفائزَ عليّ، وغيره الخاسر، والعلاجُ هو في الراحةِ والأكلِ الصحّي، وغيره ليس بعلاجٍ ناجعٍ. وقد يُعبّر عن تلك التقييماتِ بالنعوتِ والصفاتِ لأحد الطرفينِ، فتميزه عن الطرفِ الآخر، وتغني عن ذكرِه، من قبيل قولنا: (التاريخ الحقيقي هو كذا، والفهم السليم يتمثّلُ في كذا)، فالنعتانِ (الحقيقي، والسليم) يحيلانِ إلى تاريخٍ زائفٍ، وفهمٍ سقيمٍ غير مصرّحٍ بهما في الكلام اكتفاءً بدلالةِ النعتِ المذكورِ لأحد طرفيهما[4].

ويمكنُ رصدُ الحِجَاج بالفصلِ في متنِ خطابِ المناقِب في مواطن عديدة، لكنّه أوضح ما يتمظهرُ في الأحاديث النبويّة التي تجعلُ من فضائل عليٍّ (عليه السلام) أنّه يَفصلُ ويفرقُ بين الحقّ والباطلِ، وأنّ حبَّهُ وبغضَهُ حجّةٌ تمييزيّةٌ بين الإيمانِ والنفاقِ أو الكفر، من نماذج ذلك ما رويَ عن رسولِ اللهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ):

- **«لا يُبغضُكَ مؤمنٌ، ولا يُحبّك منافِقٌ»[5].**
- **«لا يُحبُّك إلا مؤمنٌ، ولا يُبغضُكَ إلا منافِقٌ»[6].**

فبعد أنْ كان الطرفانِ مندمجينِ ومستويينِ ومتّحدينِ في الإيمانِ حسب الظاهرِ يأتي حبُّ عليٍّ وبغضُه، ليكشف عن تغايرٍ بينهما، وفصلٍ بين هويتهما، فتبرزُ الثنائيّة التالية: الإيمانُ الحقيقي، والنفاقُ المُضمَر الذي يتقنّعُ زيفًا بالإيمانِ.

---

(1) يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: 83، 84.
(2) يُنظر: الإمبراطوريّة الخطابيّة: 215، 216.
(3) يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: 85.
(4) يُنظر: محاضرات في البلاغة الجديدة: 87، 88. والإمبراطوريّة الخطابيّة: 223- 226.
(5) مسند أحمد:292/6.
(6) صحيح مسلم: 1/ 61. سنن الترمذي: 306/5. سنن النسائي: 8/ 116.

ومن ذلك أيضًا الأحاديثُ الدالةُ على أنّ عليًّا الفاروق الأكبر، الذي يُفرّقُ بين الحقّ والباطلِ، فهو الذي- بما أوتيَ من العلمِ- يفكُّ الاشتباكَ والالتباسَ الحاصلِ بين مفاهيم الحقّ والباطلِ، فعن أَبِي ذَرٍّ، وَعَنْ سَلْمَانَ، قَالا: أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) بِيَدِ عَلِيٍّ (عليه السلام)، فَقَالَ: **«إِنَّ هَذَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِي، وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ يُصافِحُنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَهَذَا الصِّدّيقُ الأَكْبَرُ، وَهَذَا فارُوقُ هَذِهِ الأُمَّةِ، يُفَرَّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَهَذَا يَعْسُوبُ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْمَالُ يَعْسُوبُ الظَّالِمِين»**[1]. يؤيّدُ ذلك قولُ الامامِ عليّ: **«أنا عبدُ اللهِ، وأخو رسولِهِ، وأنا الصديقُ الأكبر، لا يقولُها بعدي إلا كذّاب، صلّيتُ قبل الناسِ لسبع سنين».**[2]

وتكمنُ أهميّةُ حجّةِ الفصلِ هذه التي تضمّنَها الخطابُ النبويّ في أمرينِ هما:

1- تحديدُ المعيارِ الذي يُحتكمُ إليه للفصلِ بين الحقّ والباطلِ، والإيمانِ والنفاقِ، فيكون بذلك ضمانةً من الوقوعِ في الزيغِ، والضلالِ، والتضليل، وهدايةً لمن يرومُ الحقَّ، والهدايةَ، والنجاةَ.
2- إثباتُ فضيلةٍ عظيمة، ومنقبةٍ رفيعة، للإمامِ عليّ (عليه السلام).

خ- حجّة المُعارضة: وهي حجّةٌ مستوحاةٌ من نظرية فان ويلار في الحِجاج، التي عنيَ فيها بجانبينِ للحِجاج: الجانب الاجتماعي، وبحثَ فيه كيفيّةَ بناءِ العلاقاتِ بين الأفرادِ والجماعات، والجانب المعرفي، وبحثَ فيه عن طريقةِ تنظيم المعرفةِ. وقدّمَ تعريفًا للحجّةِ، كانت فيه" كشكل من التفاعل، يتخذ فيه المشاركون مواقف متعارضة، وتتخذ الحجّة مكانها في سياق انشقاق، وعدم توافق، وبالتالي نقاش جدلي ومجابهة"[3]. فالحجاجُ لديه هو مقابلةٌ بين وجهتيْ نظرٍ متعارضتينِ، ومعضّدتينِ بحججٍ وأدلّةٍ متعارضةِ، مشروطةٍ باستعمال ألفاظٍ مفهومةٍ للطرفينِ، واحترام قواعد المحادثة[4].

وقد وردَ في أحاديثِ المناقِب ما يمكنُ أنّ يصنّف بأنّه حجّةُ معارَضةٍ، أو حجّةٌ معارِضةٌ، وهي الأحاديثُ النبويّةُ التي جاءتْ في سياق معارضةٍ ومجابهةٍ، تمثّلت في ردّ النبيّ الأكرم (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، على من يأتيه شاكيًا عليًّا (عليه السلام)، ردًّا

---

[1] مرَّ تخريجُهُ في الصحيفة:45.
[2] سنن الترمذي / 1 / 44، السنن الكبرى النسائي / 5 / 106، المستدرك على الصحيحين: 3 / 121
[3] تاريخ نظريات الحجاج: 92.
[4] يُنظر: م. ن: 92.

حازمًا مسبوقًا بالنهي، ومختومًا بالتعليل، وفي ذلك نقلتِ كتبُ الحديثِ والتراجمِ مجموعةً من الأحاديثِ نوردها كاملةً؛ لتتضحَ الحجج المتعارضة فيما يلي:

1- عَن عمرَان بن حُصَيْن قَالَ بعث رَسُول (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم) **جَيْشًا، وَاسْتعْمل عَلَيْهِم عَليّ بن أبي طَالب، فَمضى فِي السّريَّة، فَأصَاب جَارِيَةً، فأنكروا عَلَيْهِ، وتعاقدوا أَرْبَعَةٌ من أَصْحَاب رَسُول الله** (صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم) **إِذا لَقينَا رَسُول الله** (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم) **أخبرناه بِمَا صنع، وَكَانَ الْمُسلمُونَ إِذا رجعُوا من السّفر بدؤوا برَسُول الله** (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، **فَسَلمُوا عَلَيْهِ، ثمَّ انصرفوا إِلَى رحالهم، فَلَمَّا قدمت السّريَّة سلمُوا على النَّبِي** (صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، **فَقَامَ أحدُ الْأَرْبَعَة فَقَالَ: يَا رَسُول الله: ألم تَرَ إِلَى عَليّ بن أبي طَالب صنع كَذَا وَكَذَا، فَأَعْرض عَنهُ رَسُول الله** (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، **ثمَّ قَامَ -يَعْنِي الثَّانِي- فَقَالَ مثل ذَلِك، ثمَّ قَامَ الثَّالِث فَقَالَ مثل مقَالَته، ثمَّ قَامَ الرَّابِع فَقَالَ مثل مَا قَالُوا، فَأقبل إِلَيْهِم رَسُول الله** (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، **وَالْغَضَب يعرف فِي وَجهه، فَقَالَ: «مَا تُرِيدُونَ من عَليّ؟! إنّ عليًّا منّي، وَأَنا مِنْهُ، وَهُوَ وليُّ كلّ مُؤمنٍ من بعدِي»** [1].

2- عبد الله بن بُرَيْدَة عَن أَبِيه، قَالَ بعثنَا رَسُول الله (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، **إِلَى الْيمن مَعَ خَالِد بن الْوَلِيد، وَبعث عليًّا على جَيش آخر، وَقَالَ: «إِنْ التقيتما فعليٌّ على النَّاس، وَإِنْ تفرقتما فَكل وَاحِدٍ مِنْكُمَا على حِدته»، فلقينا بني زبيد من أهلِ اليمنِ، وَظهر الْمُسلمُونَ على الْمُشْركين، فَقَتَلْنَا الْمُقَاتلَة، وَسَبَيْنَا الذُّرِّيَّة، فاصطفى عَليّ جَارِيَةً لنَفسِهِ من السَّبي فَكتب بذلك خَالِد بن الْوَلِيد إِلَى النَّبِي** (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، **وَأَمرَنِي أَنْ أنالَ مِنْهُ، فَقَالَ فَدفعتُ الكتابَ إِلَيْهِ، ونلتُ من عَليٍّ، فَتغير وَجهُ رَسُولِ اللهِ** (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، **فَقلت: هَذَا مَكَان العائذ، بعثتني مَعَ رجلٍ وأمرتني بِطَاعَتِهِ، فبلّغتُ مَا أرْسلتُ بِهِ. فَقَالَ رَسُولُ الله** (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم): **«لَا تقعن يَا بُرَيْدَة فِي عَليّ؛ فَإِنّ عليًّا مِنّي، وَأَنا مِنْهُ، وَهَذَا وَلِيُّكُم بعدِي»** [2].

3- عن وهب بن حمزة قال: سافرتُ مع عليٍّ فرأيتُ منه جفاءً، فقلتُ لَئِن رجعت لأشكُوَنَّه، فرجعتُ، فذكرتُ عليًّا لرسولِ الله (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، **فنلتُ منه، فقال: «لا تَقولُنَّ هَذا لِعَلِيّ؛ فإنَّهُ وليُّكُم بَعدِي»**[3].

---

[1] خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: 109/ رقم الحديث: 89.
[2] خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: 110/ ح 90.
[3] المعجم الكبير: ٢٢ / ١٣٥ /ح: ٣٦٠، البداية والنهاية: ٧ / ٣٨١.

4- **عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيّ، قَالَ " :شَكَا النَّاسُ عَلِيًّا، فَقَامَ رَسُولُ اللهِ** (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)**: خَطِيبًا فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَشْكُوا عَلِيًّا؛ فَوَاللهِ إِنَّهُ لَأُخَيْشِنُ فِي ذَاتِ اللهِ عَزَّ وَجَلّ»** [1].

5- **عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ** (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)**: «لَا تَسُبُّوا عَلِيًّا؛ فَإِنَّهُ مَمْسُوسٌ فِي ذَاتِ اللهِ تَعَالَى»** [2].

احتوت هذه الأحاديثُ على حججٍ يقدّمها خصومُ عليّ (عليه السلام)، للانتقاصِ منه، وحججٍ معارضةٍ لها يقدّمُها سيّدُ المرسلين، وخاتمُ النبيين (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، لتنزيه ممّا طعن به. حججُ الخصوم مطبوعةٌ بالذاتيّةِ، وموجّهةٌ بالتفسيراتِ الذوقيّة، ولا تخلو من الدوافع الشخصيّة؛ فهم في الحديثينِ الأوّل والثاني- وهما ربما حديثٌ واحدٌ- لم ينكروا على عليّ (عليه السلام)، مخالفةً شرعيّةً، ولا خطأً عسكريًّا، بل تصرّف مباح، لم يعجبهم، ولم ينقلوا وجهةَ نظرِ عليّ (عليه السلام) في ذلك؛ لذا تعاقدوا وتحالفوا - كما ينصُّ الحديثُ الأوّل- للنيل منه أمام رسولِ الله - كما صرّحَ خالد بن الوليد في الحديث الثاني- ولم يقدّموا حجّةً موضوعيّةً مقبولةً؛ لذلك لم يناقشْ النبيُّ (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسلّم)، مقولتَهم ودعواهم؛ لأنه يعلمُ الدوافعَ والنوازعَ الشخصيّة التي تنطلقُ منها؛ ويعلمُ خواءَ مضمونها، فواجهَ ذلك بحزمٍ وحسمٍ، وغضبٍ وبالنهي عن الطعنِ في عليّ (عليه السلام): **(مَا تُرِيدُونَ من عَليّ؟! لَا تقعن يَا بُرَيْدَة فِي عَليّ)**، ثم علّل ذلكَ النهي بحجّةٍ معارضةٍ مُسكتةٍ: (**إنّ عليًّا منّي، وَأَنا مِنْهُ، وَهُوَ وليُّ كلّ مُؤمنٍ من بعدِي)**، فهذه الحجّةُ فيها تنزيهٌ لعليّ (عليه السلام)، من الخطأ والدوافع الشخصيّة فيما فعل؛ لأنّه متّحدٌ مع رسول اللهِ (الله صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه)، في النهج، والعمل، والهدي؛ فكأنَّ النبيّ (صلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه) يقولُ لهم: (اتهامكم له، ونيلكم منه، هو اتهامٌ لي، وطعنٌ فيَّ)؛ ثم هو من له الولايةُ عليكم، ويلزمُكم الطاعةُ له.

وفي الحديث الثالث لم يفصح الراوي الشاكي عن طبيعة ذلك الجفاء، فربّما كان ذلك اشتباهًا منه في تفسير سلوك عليٍّ معه، أو تحاملًا منه عليه كما يدلّ على ذلك قوله (فنلتُ منه!)، وربما كانت تقفُ وراء ذلك السلوك العلويّ أسبابٌ وجيهةٌ، فجاء الجواب النبويّ متصدرًا بالنهي والزجر: (**لا تَقولُنَّ هَذا لِعَلِيّ)**، مُعلّلًا بالحجّة السابقة نفسها: **(فإنَّهُ وليُّكُم بَعدِي)**. ويأتي الحديثُ الرابعُ في السياقِ ذاته، مع اختلاف حجّة المعارضة المُعلَّل بها النهي، التي كانت (فَوَاللهِ، **إِنَّهُ لَأُخَيْشِنُ فِي ذَاتِ اللهِ عَزَّ وَجَلّ)**، فقد اقترنت بالقسمِ

---

[1] حلية الاولياء: 1/ 68.

[2] مرَّ تخريجُهُ في الصحيفة: 58.

وتوكيدِ كونه لا تأخذه في الله تعالى لومةُ لائمٍ، فهذا قد يفسّرهُ بعضُهم بالقسوةِ والجفاء، وقد عبّرَ الحديثُ الخامس عن ذلك بأنّ عليًّا ممسوسٌ في ذاتِ الله.

ختامٌ وتلخيص

أظهرتِ القراءةُ الفاحصةُ للبنيةِ الحجاجيّةِ في خطابِ المناقِب العلويّةِ، أنّها اعتمدتْ في منطلقاتِها 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 التسليمِ والإقناع بفضائل عليّ (عليه السلام) ومناقبِه، وكشفَ التحليلُ لخطاب المناقِب أنّه تضمنَّ أنماطًا متنوّعة من الحجج، كالسلطة، والقدوة، والشخص وأعماله، والتعدية، المقارنة، والفصل، والمعارضة، لا يجدُ المسلمُ ذو الفهمِ والقلب السليمينِ معها ما يصدّه عن الإذعانِ والتصديق والتسليمِ لمؤدّاها. وخلاصة ذلك كلّه أنّ الخطابَ النبويّ قد أحاطَ بشؤونِ عليٍ (عليه السلام)، وأحصى مناقبَه، وفضائلَه، وقدّمه صنوَ الفرادة، والريادة، والسابقَ إلى الإسلام الإيمانِ، والقدوةَ الساميةَ، وجوهرَ الإيمانِ والفتوّة.

الفصل الثاني

أحاديثُ المناقِبِ بوصفِها إنجازًا تداوليًّا

- توطِئةٌ
- أوّلًا: النظريّة الإنجازيّة التداوليّة: المفهوم وسياق النشأة
- ثانيًا: الإنجازيّـةُ جوهرُ نظريّـةِ أفعالِ الكلام عند أوســتن
- ثالثًا: الأفعال الكلاميّـة عند سيرل: تعديلات واقتــراحات
- رابعًا: الأفعالُ الإنجازيّــةُ في أحاديثِ المَناقِـب العَلويّـــــة

توطِئةٌ

البؤرةُ الوظيفيّةُ لأيّ نبيٍّ مرسلٍ هي الإبلاغُ القوليُّ ذو السمةِ الإنجازيّةِ المُتجليّةِ بشارةً ونذارةً، توجيهًا وإرشادًا، تعليمًا وتزكيةً، المنتظمةِ في عباراتٍ إنشائيّةٍ عِمادُها الأمرُ والنهيُ، أو عباراتٍ خبريّةِ المبنى، إنشائيّةِ المعنى؛ فليس في الخطابِ النبويّ إخبارٌ لأجلِ الإخبار، ولا وصفٌ لأجلِ الوصف، ولا بيانٌ لأجلِ البيان، بل هو بيانٌ أو إبلاغٌ ملزمٌ في الرؤيةِ والاعتقادِ والعملِ على طبقِه، ممّا يعودُ بالخيرِ والصلاحِ، والكمالِ، والنجاةِ على المخاطَبينَ، في مضمارِ هذه الحياةِ المَمَرّ، وتلك الحياة المَقرّ، وتجنبيهم ممّا يضادُّ ذلك كلّه.

إنّ نقطةَ ارتكازِ هذه الدراسةِ هي الكشفُ عن السمةِ الإنجازيّةِ في الخطابِ النبويّ المحمّديّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، المُخصّصِ لإبرازِ مناقبِ الإمامِ علِي (عليه السلام)؛ إذ ترى هذه الدراسةُ -استنادًا إلى القراءةِ الفاحصةِ لمتنِ ذلك الخِطاب- أنّه خِطابٌ إنجازيٌّ بوساطةِ أفعالٍ كلاميّةٍ، وليس خِطابًا شعريًّا، ولا تقريظًا أدبيًّا، ولا مجاملةً تقديريّةً، ولا بيانًا مناقبيًّا محضًا، بل هو مجموعةٌ من الأفعالِ الإنجازيّةِ المؤسِّسةِ لمناصبَ دينيّةٍ خطيرةٍ، خُصَّ بها عليٌّ (عليه السلام)، يؤطّرُ ذلك الخطِاب بالسّلْطةِ الدينيّة العليا للنبيّ الأعظم (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، منشِئ الخطاب، وانطلاقًا من المؤهّلاتِ الشخصيّةِ الخاصّةِ للإمامِ علِيّ (عليه السلام)، موضوعِ الخِطاب.

ما تدّعيه هذه الدراسةُ أنّ خطابَ المناقِب هو خطابُ مراتِبَ ومناصِب، لا أدب مدائحَ يُساقُ لملاطفةٍ واقتضاءِ تساقُب، وستقدّمُ ما يسندُ هذه الدعوى- إنْ شاءَ اللهُ تعالى- فيما يأتي من هذا الفصلِ، تعضيدًا لما مرّ في الفصل الأوّل منها. لكنّ ذلك يتطلّبُ أنْ يسبقَ بمهادٍ عن النظريّةِ الإنجازيّة في اللغةِ، التي أصّلَ لها، وشُغلَ بها الاتجاهُ التداوليّ في دراسةِ الاستعمال اللغوي، المعني بنظريةِ أفعالِ الكلام، بريادةِ أوستن، وتلميذه سيرل.

أوّلًا- النظريّة الإنجازيّة التداوليّة: المفهوم وسياق النشأة

وُلِدتِ النظريّةُ الإنجازيّةُ من رحمِ نظرية الأفعال الكلاميّة، التي تبنّاها أوستن في محاضراتهِ التي ألقاها في هارفارد 1955، التي عرفتْ باسمِ (محاضرات وليم جيمس)، ثم نشرها عام 1962 إيرمسن وهو أحد طلّابه في كتابٍ عنوانه (كيف نفعلُ الأشياءَ بالكلمات)، لكنّ أوستن تركَ ملاحظةً يقولُ فيها إنّ آراءَه كانت متبلورةً منذ عام 1939، وإنّ النسخةَ الأولى من النظريّةِ كانَ قد ألقاها من قبلُ في جامعةِ أكسفورد بين (1952-

1954)، تحت عنوان (الكلمات والأفعال) [1]. وكانت لها صلةٌ بالمحاضراتِ الفلسفيّةِ التي ألقاها عن (الحواس والمحسوسات) في جامعةِ أكسفورد في عام 1947، التي بقي يجري تعديلاتٍ عليها كلمّا أعادَ تدريسَها في مواسم جامعيّةٍ أخرى امتدّت متفرّقةً إلى عام 1959، في الجامعة نفسها [2].

تعالجُ هذه النظريّةُ اللغةَ بوصفها أفعالًا اجتماعيّةً تُنجزُ بالقولِ، فكانت الإنجازيّةُ جوهرَ نظريتِه، وقطبَها، ومدارَ اشتغالها. وقد مثّلت نظريةُ أفعالِ الكلامِ منعطفًا مهمًّا في مسارِ البحث اللساني، ومنهجًا جديدًا في تحليل الخطاب، عُرف باللسانيّات التداوليّة، التي تعدّدت مساراتُها، ونظرياتُها؛ لذا فالحديثُ عن النظرية الإنجازيّة، يلزمُه أنْ يُسبق بالحديثِ عن التداوليّة تعريفًا، ونشأةً:

1- التعريفات والتعريبات:

التداوليّةُ هي التعريبُ الأكثرُ شيوعًا وقبولًا للمصطلح الإنجليزي (Pragmatics)[3]، الذي يشيرُ إلى المذهبِ اللّغوي المعاصر الذي يُعنى بدراسةِ اللّغةِ من منظورِ تداولها بين مستعمليها. والذي شاعَ في الثقافةِ الأنجلوسكسونيةِ في النصفِ الثاني من القرنِ العشرين. وتوجدُ تعريباتٌ واصطلاحاتٌ أُخر لم تحظَ بالشيوعِ والذيوع، ولم يُكتبْ لها الرواجُ والقبول، مثل البراغماتيّة، والذرائعيّة[4]، وعلم التخاطب[5]، وعلم الاستعمال[6]، وعلم الفعليّات[7]، وغير ذلك من الاصطلاحاتِ المقترحة. ويبقى لكلّ واحدٍ منها نقاطُ قوّةٍ تؤهّله ليكونَ مقابلًا للمصطلح الغربي، ونقاطٌ تضعفُ من أهليّته لذلك؛ فالبراغماتية وإنْ كانت تعريبًا مماثلًا صوتيًّا للمصطلح الإنجليزي؛ لكنّه لا يفصحُ عن المعنى بدقّة، ويحدثُ التباسًا بالمذهب الفلسفي البراغماتي، والذرائعيّة وإنْ تخلّصتْ من المقابلةِ الصوتيّةِ، لكنّها لم تتخلّص من مشكلةِ اللبس؛ لأنّ المذهب الفلسفي البراغماتي يعرّب بالمذهب الذرائعي أحيانًا، أمّا التعريبات

---

[1]- يُنظر: نظريّة الفعل الكلامي: 39- 40.

[2]- يُنظر: الحواس والمحسوسات: جون لانغشو أوستن: 15، 16.

[3] أوّل من استعملَ هذا المصطلح هو الدكتور طه عبد الرحمن، إذ يصرح بأنَّه وضعه منذ سنة 1970، يُنظر: البحث اللساني والسيميائي: ص299.

[4] ينبغي عدم الخلط بين (Pragmatics)، التي هي الاتجاهُ اللساني الذي نحن بصدد التعريف به، والبراغماتيّة (Pragmatism)، التي هي المذهب الفلسفي المعروف، الذي أسّسه الأمريكي وليم جيمس، يُنظر: التداوليّة اليوم، آن ربول، جاك موشلار: 28، 29.

[5] يُنظر: مدخل إلى اللسانيات، محمّد محمّد يونس علي: 102.

[6] يُنظر: التداوليّة عند العلماء العرب، مسعود صحراوي: 16.

[7] يُنظر: نظريّة الفعل الكلامي، هشام الخليفة: 26.

الأخرى (التداولية، علم التخاطب، علم الاستعمال اللغوي، علم الفعليّات)، فقد سلمتْ ممّا أُبتليَ به مصطلحا (البراغماتية والذرائعيّة)؛ لكنّها واجهت مشكلات أُخر، فالتداوليّة مشتقّةٌ من التداول، والتداول يشملُ مطلقَ ما ينقلُ أو يتداولُ من كلامٍ وغيرهِ، وفي التراث العربي يستعملُ هذا اللفظ غالبًا في غيرِ تداولِ الكلامِ كما توضّح المعاجمُ العربيّة[1]، والاستعمالاتُ القرآنيةُ[2]. لكنّ نقطةَ القوّة المرجّحة لها على غيرها هو شيوعها وذيوعها، وتقبّلها من المشتغلين في اللسانيّاتِ، حتى صارتْ علمًا لهذا العِلْم.

والتخاطبُ والاستعمالُ مصطلحانِ مقبولانِ يقتربانِ كثيرًا من المعنى المقصود؛ لتمحضهما للاستعمالِ اللغوي الفعلي – الكلام باصطلاحِ سوسير- الملازمِ للسياقِ والقصدِ واستحضارِ أطرافِ العلميّةِ التخاطبيّة، غير أنّ فيهما إعمامًا كبيرًا، وإغفالًا للسمةِ الإنجازيّةِ التي تحظى بموقعٍ محوريّ في التداوليّة، وهذا ما توفرّت عليه ترجمتها بـ(علم الفعليّات)، فالمعنى الفعلي هو المقصودُ بالاستعمالِ اللغوي، وهو مختلفٌ عن المعنى الدَّلاليّ الوضعي، فضلًا عن كون التلفظ نوعًا من الفعلِ يمثّلُ جوهرَ نظريةِ أوستن[3]. لكنّ هذا التعريبَ المقترحَ يواجهُ مشكلتينِ: أولهما، عدمُ شيوعِه وتداولِهِ في الدراساتِ التداوليّةِ، وثانيهما، العموم؛ فالفعليّات نسبةٌ إلى الفعل، والفعلُ قد يكونُ بالكلامِ، وقد يكون بغيرِهِ، والمفروض أنّ الفعليّاتِ المقترَحةَ هنا اسمٌ مختصٌّ بالفعلِ المنجزِ بالقولِ، والاستعمال اللغوي الفعلي، ولمّا لم تقيّد الفعليات المقترحة هنا بالقولِ، انصرفتْ إلى العمومِ، وفقدتِ الخصوصيّةَ، بل ينصرفُ الذهنُ عند التلقّي الأول لكلمةِ (الفعليّات) إلى المعنى التداولي الشائع لها، وهو النسبةُ إلى العملِ بغير اللسان.

وبات تعدّدُ التعريبات، وتكثّرُ الاصطلاحات في التلقّي العربي للوافدِ الغربي في حقولِ اللسانيّاتِ أمرًا شائعًا؛ فلا يكادُ يحظى مفهومٌ لسانيٌّ واحدٌ بتعريبٍ أو اصطلاحٍ موحَّد، وما التداوليّة إلّا أنموذج واضح لهذا التعدّدِ الممتدِّ من تعريبِها إلى سائرِ مفاهيمها المركزيّة. لم يقتصرِ الأمرُ على تعدّدِ التعريبات، بل التعدّدُ والتنوّعُ رافقَ محاولاتِ وضعِ حدٍّ للتداوليّة في سياقِها الغربي، فلم تحظَ بتعريفٍ موحَّدٍ جامعٍ، ويُعزى هذا التعدُّد إلى تشعّباتِ الاتجاه التداولي، وتعدّدِ مجالاتِهِ، ومحاورِ اشتغال الباحثين فيه[4]، وإلى

---

(1) يُنظر: مقاييس اللغة: 2/ 314، مادة (دَوَل).

(2) ﴿...وَتِلْكَ الايام نُدَاوِلُهَا بَيْنَ الناس...﴾ [سورة آل عمران: 140] ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [سورة الحشر:7]

3- يُنظر: نظريّة الفعل الكلامي: 26.

(4) يُنظر: استراتيجيّات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري: 21-22.

التنوّعِ المعرفي الّذي نشأَفيه الفكرُ التداوليّ، بلحاظ تنوّعِ الروافدِ المعرفيّةِ التي تغُذّيه، كالفلسفة، وعلم اللّغة، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، والاجتماع[1]. فصرنا أمام تداوليّات لا تداوليّة واحدة كما يرى فيليب بلانشيه[2]. وقد حاولَ غيرُ واحدٍ من الباحثين متابعةَ تلك المدوّنة الغنيّة والكثيفة من الحدود والتعريفاتِ، بالإحصاءِ، والتحليلِ، والنقدِ والاختيارِ[3]؛ لذا لا حاجةَ لإعادةِ بسطِ تلك الحدود والتعريفات والمقاربات كلّها، بل يتعيّن الاكتفاء بعرضِ نماذج منها، لوحِظَفيها انتخابُ نموذجٍ واحدٍ لكلّ طائفةٍ من التعريفاتِ التي تدورُ في فلكِه؛ تمثيلًا لها، وتجنّبًا للتكرارِ والإطالةِ من غير موجبٍ:

أ-تعريف موريس: لعلّ أقدمَ تعريفٍ للتداوليّة هو ما قدّمَه تشارلز موريس (1938) لها حينما عدّها أحدَ فروعِ علم السيمياء الثلاثة إلى جانبِ النحو والدلالة، فقال في تعريفِ التداوليّة: " دراسةُ علاقة العلاماتِ بمستعمليها"[4]. بذلك فرّق بين التداوليّةِ والدلالةِ والنحوِ، بعدّها بعدًا مختلفًا من التحليل اللغوي. لكنّ هذا التعريفَ مع ريادتهِ وأسبقيّتهِ لا يمكنُ الاكتفاءُ به؛ لتطوّرِ مساراتِ الدّرسِ التداوليّ، وتشعّبِ مقارباتِه بعده[5]، ويغيب نوعًا ما دور المتكلم إذا أخذنا بترجمة (دراسةُ علاقة العلاماتِ بمفسّريها)؛ لأنّه ربطَ بين العلاماتِ اللغويّةِ، والمؤولين أو المفسّرين لها، لكن إذا أخذنا بترجمة (دراسةُ علاقة العلاماتِ بمستعمِليها)، فلا محلَّ لهذه المؤاخذةِ، لكنّ هذا التعريفَ بحسب تفسيرِ (آن ربول، جاك موشلار) يقصرُ التداوليّةِ على دراسةِ الإشاريّات في الاستعمال اللغوي، أي دراسةِ ضمائرِ التكلّمِ والخطابِ، وظرفَيْ الزمانِ والمكانِ، وسائرِ التعبيراتِ أو العلامات التي تستقي معناها من خارجِ اللغة، أي من سياقِ التّخاطب، ومقامِ التّواصل، ويبقى هذا التعريف لا يُغطي مجالاتِ التداوليّةِ الأخرى، وتطوراتها[6].

ب- تعريف ل. سفز: اقترحَ سفز تعريفًا للتداوليّة يركّز على السمةِ التواصليّةِ للاستعمالِ اللغويّ فقال: "هي الدراسةُ أو التخصصُ الذي يندرجُ ضمن اللسانيات،

---

(1) يُنظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل: 20.

(2) يُنظر: التداوليّة من أوستن إلى غوفمان: 18.

(3) للوقوف على بعض تلك المحاولات يُراجع: مسرد التداوليّة، مجيد الماشطة، وأمجد الركابي: 30- 43، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة: 11-14. في اللسانيات التداوليّة، خليفة بوجادي: 67-75. في التداوليّات الاستدلاليّة، ثروت مرسي: 29- 36. الأبعاد التداوليّة عند الأصوليين: 30-34.

(4) التداوليّة من أوستن إلى غوفمان: 45، والمقاربة التداوليّة، فرانسواز أرمينكو:11. والتداوليّة، جورج يول:20.

(5) للتوسع حول نقد هذا التعريف يُراجع: في التداوليّات الاستدلاليّة:29.

(6) يُنظر: التداوليّة اليوم: 29.

ويهتمُّ أكثر باستعمالِ اللغةِ في التواصل"[1]. وغابَ عن هذا التعريفِ السمةُ الإنجازيّةُ التي تعدُّ من أهم المفاهيم المركزيّة في الاتجاه التداولي.

ت- تعريف فيرشورن: وضعَ فيرشورن تعريفًا واسعًا جدًا للتداوليّة؛ إذ "تدرسُ التداوليّةُ كلّ شيءٍ إنسانيّ في العمليّة التواصليّة، سواء كان نفسيًّا، أم بايولوجيًّا أم اجتماعيًّا"[2]، وهذه السعةُ الكبيرةُ لا تنسجمُ مع وظيفةِ التعريفِ، القائمةِ على التحديدِ والتمييزِ والتقييدِ.

ث- تعريف لفنسن: ضيّقَ لفنسن تعريفَ التداوليّة؛ فهي عنده: " دارسةُ العلاقاتِ بين اللغةِ والسياقِ، كما هي مُقعَّدة، أو كما تعكسُها بنيةُ اللغة"[3]. هذا التضييقُ هو بالقياس إلى تعريف فيرشورن الواسع جدًا؛ لأنّه خصّه باللغة والسياق من جهةٍ، ولأنّه حصرَ التداوليّةَ في الاستعمالاتِ اللغويةِ المقبولة نحويًّا فقط، وهذا – كما يرى ياكوب مي- لا ينسجمُ مع مبادئ التداوليّة القائمة على دراسة اللغةِ في الاستعمالِ والتواصلِ الاجتماعي ضمن نطاقِ اللغةِ العاديّة[4].

ج- تعريف بار هيلّل: " دراسةُ الارتباطِ الضروريّ لعمليّةِ التواصل في اللغة الطبيعيّة بالمتكلّم والسامع، بالمقام اللغوي وبالمقام غير اللغوي، وارتباطها بوجود معرفةٍ أساسيّةٍ، وبسرعةِ استحضارِ تلك المعرفة الأساسيّة، وبحسن طويّة المساهمين في عملية التواصل"[5]. حاولَ هذا التعريفُ تقديمَ رؤية وصفيّة شاملة للتداوليّة؛ فذكرَ التواصلَ، واللغةَ الطبيعيّةَ، وعلاقاتِ الكلامِ بالمتكلّمِ والسامعِ، وبالسياقِ اللغوي وغيرِ اللغوي، والمعرفةِ المشتركةِ بين المتخاطبين، وحسنِ نواياهم في رعايةِ مبدأ التعاون، وقواعد المحادثة في التواصلِ اللغوي.

وخلاصةُ هذه التعريفاتِ وما يدورُ مدارَها أنّ المعنى في الاستعمالِ لا يكمنُ في المعنى المعجمي للكلماتِ، بل هو مستنبطٌ من مجموعِ المكونِ اللفظي، والمكونِ غيرِ اللفظي من خصوصيّةِ أطرافِ عمليّةِ التخاطبِ، وسياقِ الخطاب، ومقاصدِه. ويرجعُ النظرُ من ملاحظةِ هذه التعريفاتِ والتحديداتِ المتكثّرة، والمتنوّعة، برصدِ عناصرَ مشتركة بينها، تكرَّرت فيها بألفاظٍ متقاربةٍ، مثل (العلاقة، اللغة، الاستعمال، السياق، التواصل، المقام، القصد، المتكلم، المخاطب)، وهذ يعني أنّ هذه العناصر تمثّلُ جوهرَ التداوليّة؛ لذا يمكنُ إعادةُ صياغتها للوصولِ إلى تعريفٍ

---

(1) التداوليّة من أوستن إلى غوفمان: 19.
(2) شظايا لسانيّة، مجيد الماشطة: 87.
(3) م.ن: 87.
(4) يُنظر: في التداوليّات الاستدلاليّة: 31-32.
(5) السيميائيّة وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو: 455.

مقبولٍ للتداوليَّة، ونقترحُ أن يكون هو: التداوليّةُ هي دراسةُ منطقِ الاستعمالِ اللغوي، وقوانين الخطاب، ومبادئ المحادثة، وآلياتِ الإفهامِ والإبلاغِ والإنجازِ، بمراعاةِ السياقاتِ التي تحفُّ بالعمليّةِ التخاطبيّةِ، وتمثّلُ نظريةُ الأفعالِ الكلاميّةِ جوهرَ هذه الدراسة.

2- سياق النشأة:

ظهرَ الاتجاهُ التداوليّ في سياقٍ معرفيّ متخمٍ بدراسةِ اللغة، في علومِ اللسانيّاتِ والفلسفةِ، والحقولِ الإنسانيّةِ المتاخمةِ لهما، فقد تمثّلَ في الفلسفةِ التحليليّةِ، وهي الفلسفةُ المعاصرةُ التي اتّخذتْ من التحليلِ اللغوي موضوعًا لها، فغيّرتْ بذلك موضوعَ الفلسفةِ ومنهجَها، ومهمّتَها[1]، وقد نشأتْ في العقدِ الثاني من القرنِ العشرين في فيينا بالنمسا على يد الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجه، فكان ممّا عالجَه التفرقة بين اسمِ العلم، والاسمِ المحمولِ من حيث المفهوم والوظيفة، والتمييز بين المعنى في الذهنِ، والشيء المشارِ إليه في الخارج، وركّزَ على أهميّةِ السياقِ في معرفةِ معنى الكلمات[2]. ثم تلقّاها بالبحثِ والتطويرِ فلاسفةٌ روّادٌ على رأسهم: جورج مور، وبرتراند رسل، وهوسرل، وكارناب ولودفيج فتنغنشتاين. وعُدَّ مجيءُ الفلسفةِ التحليليّةِ دحضًا للفلسفةِ المثالية – التي كان من روّادها كانط وهيجل- الّتي سادت التفكير الانجليزي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[3]، وعودةً إلى الاتجاه التجريبي، إذ أدارتْ ظهرَها لموضوعِ الفلسفةِ التقليدي (الميتافزيقيا ونظرية المعرفة)، واتجهتْ إلى التحليلِ اللغوي، وتعميقِ المباحثِ اللغويّة، لاسيّما الدلالة والظواهر المتفرّعة عنها[4].

تجمعُ بين هؤلاءِ الفلاسفةِ التحليليينَ حقيقةٌ مشتركةٌ مفادها أنّ فهم الإنسان لذاته، وعالمه مرهونٌ في المقام الأوَّل باللّغة، فهي الّتي تعبر له عن هذا الفهم[5]، لكنّهم مع إجماعهم على مركزيّةِ البحث اللّغوي في حلِّ مشكلاتِ الفلسفةِ مختلفونَ في لغةِ التحليلِ التي ينبغي أنْ تعتمدَ في ذلك، أهي اللغةُ العاديةُ (الطبيعية)، أم الصناعيّة؟ فاختارَ الفيلسوفُ الإنجليزي جورج مور اعتمادَ الحسّ المشترك واللغة العاديّة، في تحليلِ الأسئلةِ والقضايا الفلسفيّة؛ فذلك عنده مفتاحُ حلحلةِ عُقَدها، وسبيلُ

---

(1) يُنظر: الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، نادية رمضان النجار:10-11.

(2) يُنظر: فلسفة اللّغة، محمد مهران رشوان، وعصام زكريا جميل:35.

(3) يُنظر: م. ن:24.

(4) يُنظر: التداوليّة عند العلماء العرب: 20-21.

(5) يُنظر: م. ن: 12.

التخلّصِ من مشكلاتها[1]. لكنّ زميلَه رسل المشتركَ معه في المنهجِ التحليلي والثورة ضدّ المذهب المثالي، رفضَ اعتمادَ اللغةِ العاديّةِ في التحليل؛ لأنَّها عاجزةٌ عن التعبير عن المفاهيم العلميّة الدقيقة، ورفض أيضًا فكرة الحسّ المشترك؛ واعتمدَ اللغةَ العلميّةَ، والتحليلَ المنطقي للغة الّذي يعدُّ أساسًا لفلسفته (الذريّة المنطقيّة)[2].

آزرَ الفيلسوف النمساوي لودفيج فتغنشتاين موقفَ رفيقيه مور، ورسل في تبنّي منهج التحليل اللغوي في الفلسفةِ، والثورة ضدّ الفلسفةِ المثاليّة، وبالغَ في ذلك كثيرًا، حتّى بدتْ هذه الثورةُ لا ضدّ المثاليّة فحسب، بل ضدّ التفكير الميتافيزيقي عامةً[3]، وقد مرّ فتغنشتاين بمرحلتينِ: الأولى تأثّرَ فيها برسل في تحليلِه المنطقيّ، والسعي من أجلِ تكوين لغةٍ مثاليّةٍ علميّةٍ صارمة، ويمثّلُ هذه المرحلةَ كتابُه الأوَّلُ (رسالة منطقيّة فلسفيّة)، والمرحلةُ الثانيّة تأثّرَ فيها بمور في اعتمادِ الحسّ المشترك أو الذوق الفطري، واللغة العاديّة، ويمثّلُها كتابُه الآخر (تحقيقات فلسفيّة)[4]. وكان يرى أنّ سوءَ فهمِ منطقِ اللغةِ هو السببُ وراء اختلافِ آراء الفلاسفة، وظهورِ المشكلاتِ الفلسفيّة، إذ يقول: "إنّ معظم الأسئلة، والقضايا الّتي يقولُها الفلاسفة؛ إنَّما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهمُ منطقَ لغتنا"([5]) ومن أهم آرائه اللّغوية هي (نظرية الألعاب اللّغوية، والمعنى والاستعمال)؛ إذ يشبّه اللّغة بلعبةِ الشطرنج؛ لأنّ كلًّا منهما فعلٌ، تحكمُه قواعدُ خاصة، وبنيةُ اللعبةِ قطعُها، وبنيةُ اللّغةِ ألفاظها، وتكتسبُ كلُّ قطعةٍ في اللعبةِ أهميّتَها ووظيفتَها ممَّا يجاورُها من قطعٍ أخرى، وكذلك ألفاظُ اللغةِ التي يكون معناها ووظيفتُها مرهونينِ بعلاقتِها بالألفاظِ الأخرى، وسياقِ استعمالِها[6]، وقد عدّ هايكر قولَ فتغنشتاين (الفلسفة كلّها نقد للغة) نقطةَ بداية ما عُرِفَ بالمنعطفِ اللغوي في الفلسفةِ في القرن العشرين[7].

وقد كان حصيلةُ تلك البحوثِ المعمّقةِ في قضايا اللغةِ والفكرِ ضمن إطار الفلسفةِ التحليليّةِ، تفرّعها إلى المساراتِ الثلاثةِ المعروفةِ: الوضعيّة المنطقية بزعامةِ رودولف كارناب، والظاهراتيّة اللّغويّة: بزعامة ادموند هوسرل، وفلسفة اللّغة العادية بزعامة فتغنشتاين، وهذا الفرع الأخير هو الّذي نشأت بين أحضانه نظريّةُ

---

(1) يُنظر: دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم: 183-186.

(2) يُنظر: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صلاح إسماعيل عبد الحق: 32.

(3) يُنظر: فلسفة اللّغة، محمد مهران رشوان، وعصام زكريا جميل:52.

(4) يُنظر: اللّغة والمعنى أسارى فلاح حسن: 18.

(5) رسالة منطقية-فلسفية، لودفيج فتغنشتاين: 83.

(6) يُنظر: اللّغة والمعنى:139-142.

(7) يُنظر: فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، جمال حمود: 11

(الأفعال الكلاميّة)، على يد أوستن التي تُعدُّ نواة التداوليّةِ الأولى؛ لأنّه الفرعُ الوحيدُ الّذي يُعدُّ منهجًا وظيفيًا تداوليًا[1]، فقد كان أوستن شديدَ التأثّرِ بفتغنشتاين لاسيما في نسخته الثانية، وإنْ كانت الفلسفةُ التحليليّةُ بفروعِها الثلاثة تمثّلُ السياقَ الفلسفيّ العامَّ الذي ولِدت فيه النظريّةُ التداوليّةُ بصيغتِها الأوستينيّة، والأرضَ الخصبةَ لنمو بذورها، على يد فلاسفة أكسفورد، وعلى رأسهم سيرل الذي قدّم اقتراحاتٍ لتعديلِ نظريّةِ أستاذِه (أوستن) في أفعال الكلام، وغرايس الذي عُني بمبدأ التعاونِ وقواعدِ المحادثة، والاستلزام الحواري؛ لتفسير كيف نعني أكثرَ ممّا نقول.

يندرجُ في سياقِ نشأةِ الاتجاهِ التّداولي، المنعطفُ المنهجي في دراسةِ اللغةِ الذي أحدثته محاضراتُ سوسير في مطلعِ القرنِ العشرين، والاتجاهاتُ البنيويّةُ المتفرّعة منها، وصولًا إلى المدرسة السلوكيّة الأمريكيّة بريادة بلومفيد، ثم النماذج الأولى من لسانيّات تشومسكي (النحو التوليدي والتحويلي). وقد بقي المعنى والعناصرُ الرئيسةُ في تشكيلِه من المتكلمّ والمخاطب والقصد، والسياق، مهمّشةً في تلك التيّارات والاتجاهات اللسانيّة، التي حبست المعنى في البنية الشكليّة للألفاظ؛ فجاءت التدّاولية لتعيدَ للمعنى ومكوّناته المركزيّة في الدرس اللغوي "بعد إخفاق النموذج التقليدي للتخاطب في تقديم تفسيرٍ ناجحٍ لعمليّة التخاطب في عزله عن السياقاتِ الفعليّة الّتي تستخدمُ فيها اللّغة، ويصبغُ عملية التخاطب بطابع مثالي يتجاهل اللبس، والخروج عن المواضعات اللّغوية، وقصر وظائف اللّغة على عملية الإبلاغ، وإهمال الأصول التخاطبية المفسِّرة لمقاصد المتكلمين"[2]. ومع مجيء التداوليّةِ، اختلفَ النظرُ إلى وظيفةِ اللغةِ، فلم تعد وسيلةً للتفاهمِ والإخبارِ والتواصلِ فقط، بل وسيلة لإنجازِ الأفعالِ، وأداة للتأثير في العالم؛ لذا فكانت الإنجازيّةُ – أي ما ننجزُه بالقولِ- لبَّ نظرية الأفعال الكلاميّة.

ويرى بلاشير أنَّ نشأةَ التداوليّةِ قد تزامنتْ مع ظهور العلومِ المعرفيّةِ (علم النفس، واللسانيّات، وفلسفة العقل، والذكاء الصناعي، وعلوم الأعصاب)، التي جاءت ردًّا على الاتجاهِ السلوكي الموغل بالتجريبيّة، الذي فسّرَ السلوكَ الإنسانيّ- بما في ذلك النشاط اللغوي- على أساسِ ثنائيّة المُثيرِ والاستجابةِ، ومن شأنِ هذه المزامنةِ أنْ تفيدَ التداوليّةُ من هذه العلوم، وتُفيدها[3]. ولا يمكنُ إغفالُ دور بيرس في نشأة التّداوليّة إذ يعدُّ عند كثيرٍ من الباحثين المؤسّس الحقيقي لحركة البراغماتية في

---

[1] يُنظر: التداوليّة عند العلماء العرب:22.

[2] مدخل إلى اللسانيات، محمّد محمّد يونس علي: 98.

[3] يُنظر: التداوليّة اليوم: 27، 28.

الإطار السيميائي والمنطقي[1]، الذي ربطَ بين فهم اللّغة، ومجالِها التواصلي، وميّزَ بين العلامةِ، والرمزِ، والإشارةِ، والأيقونةِ، وهو أوّل من استعملَ مصطلحَ (البراجماتيزم)، في نظريّتهِ القائمةِ على توضيحِ الأفكارِ عبر آثارِها العمليّة المترتّبةِ عليها، وفي ذلك تكمنُ قيمتُها، ومنه استوحى وليم جيمس فلسفته البراغماتيّة[2].

لكنّ الاستعمال الحديث لكلمة (براغماتيّة) يعودُ إلى الفيلسوف تشارلز موريس في تصنيفه لعلم السيمياء إلى فروعٍ ثلاثة مختلفة: النحو، والدلالة، والتداوليَّة، أمّا النحو فمجالُه دراسةُ علاقةِ العلاماتِ اللغويّةِ فيما بينها، وأمّا الدلالةُ فمجالُها دراسةُ علاقةِ العلاماتِ اللغويّةِ بالمرجعِ الذي تشيرُ إليهِ، أو ما تحيلُ عليه، وأمّا التداوليَّة فهي مجالُ دراسةِ العلاقاتِ بين المرسلِ والمُستقبِل وعلاقتهما بسياق الاتصال[3]؛ ولذا فالقواعد التداوليَّة لا يمكن أنْ تصاغ بقواعد علم النحو، ومفاهيم علم الدلالة[4].

جرت محاولاتٌ غربيّةٌ وعربيّةٌ للبحثِ عن تداوليّة ما قبل تداوليّة أوستن، بالرجوع إلى جذورها في التراثِ البعيدِ والقريبِ وصولًا إلى عصرِ ظهورِ نظريّة أفعال الكلام لأوستن، وخلاصةُ القولِ فيها أنّ أوستن لم يكتشفِ الوظيفة الإنجازيّة في اللغةِ؛ إذ لها جذورٌ قديمة، وحديثًا قال عنها مالينوفسكي إنّ اللّغة: "وسيلةٌ من وسائلِ الفعل، وليست أداةً للتأمّل"[5]، لكنّ أوستن أوّلُ من قدّمَ فيها دراسةً منظّمةً بعد أن كانت إشاراتٍ متفرّقة لا تجمعُها نظريّةٌ شاملةٌ، وهذا ما أشارَ إليه سيرل عندما قال إنّ معظم الفلاسفة الكبار، وأعلام الماضي العظماء " لم تكنْ لديهم نظريّةٌ حول أفعال الكلام، فلن تجدَ- بحسب علمي- رؤيةً لكانط حول الاعتذار أو التهنئة"[6]. وقيل أوّلُ من استعملَ مصطلحَ الفعل الكلامي هو بوهلر في كتابة (نظرية الكلام 1934)[7]. ثمّ طوّره أوستن إلى نظريّته الآتي بيانها، ومنها انفتح بابٌ واسعٌ للدرس التداولي انخرطَ فيه فلاسفةٌ لغويّون، ولسانيّون، مراجعةً ونقدًا، فتعدّدتِ المقاربات، وتشعّبتِ المسارات، فأصبحنا أمام تداوليّاتٍ لا تداوليّة واحدة.

ثانيًا: الإنجازيّةُ جوهرُ نظريّةِ أفعالِ الكلام عند أوستن (كيف نُنْجزُ بالقولِ)

---

(1) يُنظر: اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، نعمان بوقرة: 164.

(2) يُنظر: دراسات في الفلسفة المعاصرة: 30.

(3) يُنظر: التداوليّة البعد الثالث في سيميوطيقا موريس، عيد بلبع :36.

(4) يُنظر: مدخل إلى علم النص، زتسيلاف واورزيناك: 86.

(5) علم اللغة الاجتماعي، هدسون: 173.

(6) التداوليّات قبل أوستن واقع أم تهيّؤ، بريجيبت نرليش، ودافيد كلارك: 32.

(7) اللّغة والدلالة، عدنان بن ذريل :64.

العتبةُ الأولى التي دخلَ منها أوستن إلى نظريّتِه، واستهلَّ بها محاضراتِه عن وليم جيمس التي جمعت في كتاب (كيف نفعلُ الأشياء بالكلمات)، هي نقدُ وتفنيدُ ما أسمّاهُ المغالطة الوصفيّة أو الخبريّة، الوضعيّة، التي يتبّناها بقوّةٍ فلاسفةُ الوضعيّةِ المنطقيّة، التي تتمثّلُ في أمرينِ متلازمينِ: أولهما أنّ وظيفةَ اللغةِ الجوهريّة هي وصفُ الواقع الخارجي وتمثيلُه، وثانيهما أنّ هذا الوصف يخضعُ لمعيارِ الصدق والكذبِ، وذلك لا يكونُ إلّا في الجمل الخبريّة التي يمكنُ التحققُ من صدقها وكذبها باختبارِ مطابقتِها لما تخبرُ عنه، وعدمِ ذلك[1]. أمّا المقولات أو الجمل التي لا تصفُ، أو لا يمكن التحقّقُ تجريبيًّا من صدقها وكذبها خارجًا فلا معنى لها، مثل عبارات الميتافيزيقيا، والأخلاق، والجمال، والانفعالات العاطفيّة الداخليّة؛ لأنّه ليس لها واقعٌ خارجيٌّ ليُتحقّق من مطابقتهِ وعدمِها[2]. فعملَ أوستن على نسفِ هذه المغالطةِ، من خلال إثباتِ أنَّ وظيفةَ اللغة لا تقتصرُ على وصفِ وقائعِ العالَم، بل لها وظيفةٌ أخرى أكثر أهميّةً وخطورةً، وهي الإنجازيّة؛ التي تؤدّيها جملٌ أو مقولاتٌ لا توصفُ بصدقٍ ولا كذبٍ، يعدُّ التفوّه بها - في سياقات وشروط خاصة- إنجازًا لفعلٍ أو جزءٍ منه، مثل الصيغ اللفظيّة للعقودِ، والمعاملاتِ، والوعودِ، والأوامرِ، والتوجيهاتِ، والإعلاناتِ، والتحذيراتِ[3]. فهو بذلك ميّز بين نوعينِ من المقولاتِ لكلّ منهما وظيفةٌ مختلفةٌ، هما: المقولاتُ الوصفيّةُ (الإخباريّة)، والمقولاتُ الإنجازيّةُ (الإنشائيّة)، لكنّ هذا كان رأيَه في أوّل المحاضراتِ، وسيتخلّى عنه في نهايتها، رافضًا هذه الثنائيّة، وسيأتي بيانُ سبب ذلك في ختامِ هذا المبحث.

وبذلك نبّه أوستن على هذه الوظيفةِ الإنجازيّة الخطيرةِ والمحوريّةِ للغةِ في حياةِ الإنسانِ الاجتماعيّةِ، وعلى القيمةِ الكبرى للملفوظاتِ الإنشائيّةِ؛ فقولُ رئيس دولةٍ: (أعلنُ الحربَ)، هو إيذان بوقوعها الذي يغيّر الواقعَ وأحداثَه بعدها، والتلفظُّ بصيغةِ عقد الزواج سيغيّر نمطَ حياةِ المتزوجينِ عمّا كانا عليه قبل ذلك، إذ يجعلُ في عهدتيهما حقوقًا وواجباتٍ متبادلة، وصيغة إنشاء الطلاق تهدمُ هذا الواقعَ الجديد. ومن هنا كيف يسوغُ أنْ تُهمّشَ هذه الوظيفة الإنجازيّة للغةِ وتهدرَ قيمتَها، بحجّةِ عدمِ إخبارها بما يمكنُ أنْ يتحقّق من صدقِها بمطابقتِه، أو كذبها بمخالفتِهِ خارجًا. ورأى أوستن أنّ هذه النمطَ من المقولاتِ الإنجازيّة يخضعُ لمعيارٍ آخر غيرِ معيارِ الصّدق والكذب، وهو معيارُ النجاحِ والإخفاقِ فتكون ناجحةً، وموفّقة إذا استوفت شروطَ إنجازها، وفاشلةً مخفقةً إذا لمْ

---

(1) يُنظر: في التداوليّات الاستدلاليّة: 178، نظريّة الفعل الكلامي: 40.
(2) يُنظر: التحليل اللّغويّ عند مدرسة أكسفورد:135.
(3) يُنظر: نظريّة أفعال الكلام العامة، أوستن: 16، 17.

تستوفِها، وتلك الشروطُ يمكن أنْ تسمى بـ(شروط الموفقيّة)، وهي بلحاظ أثرِها نوعان: الأوّلى شروطٌ وجوديّة لتحقّق أصلِ الإنجاز، وهي مقاميّة، مرتبطة بسياقاتٍ عرفيّةٍ، وقانونيّةٍ خاصة، والثانية فهي شروطٌ نفسيّةٌ مرتبطةٌ بالقصدِ، يؤدّي مخالفتَها إلى الإساءةِ في الإنجازيةِ مع تحققّها. أمّا الثانية فهي شروطٌ نفسيّةٌ مرتبطةٌ بالقصدِ، يؤدّي مخالفتَها إلى الإساءةِ في الإنجازيةِ مع تحققّها[1].

بعد أن مازَ أوستن بين المقولاتِ الخبريّة والإنجازيّة (الإنشائيّة)، على أساسِ اختلاف وظيفتهما، حاول أنْ يميّزَ بينهما بالخصائصِ الشكليّةِ (النحويّة)، فحدّدَ للمقولاتِ الإنجازيّة شروطًا نحويّةً تكون علاماتٍ فارقةً لها عن المقولات الخبريّةِ، منها أنْ تحتوي على فعلٍ يدلُّ معجميًا وصرفيًّا على الإنجاز مثل:(وعد، حذّر، أمر، نهى)، ويُسنَد إلى المتكلّم، ويُبنى للمعلوم (أعدكَ بكذا)، ويوجّه إلى مخاطبٍ، وزمنه الحاضر لا الماضي؛ لذا عدّ مقولةَ (هو يعدُ بكذا) إخبارًا؛ لأنّ الفعلَ أُسندَ إلى غير المتكلّم، وكذلك مقولة (وعدّتك بكذا)؛ لأنّ زمنها الماضي، فهي تخبرُ عمّا فعله، ولا تنجزه [2]. لكنّهُ اكتشفَ عدمَ صلاحيّةِ هذه الضوابطِ والخصائصِ الشكليّة للتمييز؛ لأنّ هناك جملًا تخلو منها تدلّ على الإنجاز، مثل الأفعالِ المسندةِ إلى غيرِ المتكلّم مثل قول الضابط لجنديّه آمرًا: (تقدّمْ إلى الإمامِ)، أو ما يُبنى للمجهول (يُرجى مغادرةُ المكان)، فهو إنجازٌ للطلب[3]. وبذلك أخفقتِ المعاييرُ الشكليّةُ في التمييز بين الخبريات والإنجازيات (الخبر والإنشاء)، وبقيَ الأمرُ مرهونًا بالاستعمالِ والسياقِ، وقصدِ المتكلّم، وشروط الموفّقيّة.

ثم فرّقَ بين الإنجازيّاتِ التصريحيّةِ، والإنجازيّاتِ غير التصريحيّةِ، بأنّ الأولى يصرّحُ فيها بلفظ الفعل المُنجز مثل (أعدك، أحذّرك، أنهاك، أدعوك)، والثانيةَ ما خلت من ذلك (اِذهبْ، عليك الذهاب، ثمّةَ مطرٌ شديدٌ في الخارج، سيفوتُك الامتحان). فمثل هذه تبقى مفتوحة الدلالة، حتّى في مثل الفعل(اذهبْ)؛ لأنّه يظلُّ متأرجحًا بين الأمر، والالتماس، والنصح، ولا يعيّنُ نوعَ الإنجازِ فيه إلّا السياقُ اللغوي ومقامُ التخاطب[4].

---

[1] من نماذج الشروط الوجوديّة، أنّ القاضي يكون مخولًا بافتتاح الجلسة والنطقِ بالحكمِ، فلو قال غيره: (أفتتحتِ الجلسةُ، أحكمُ ببراءةِ المتّهم)، لم يتحقّق الإنجازُ، وكان التلفّظُ بحكمِ العدم، وكذا لو قال غير البائعِ أو الموكّلِ بالبيع: (بعتُ)، وقال غير الزوج (قبلتُ التزويج)، ولم يكن هو المعني بالإيجاب، أو لم يكن هناك إيجابَ أصلًا، فلم يتحقّق البيعُ ولا الزواجُ. أمّا النمط الثاني من الشروط فهو أنْ يكونَ المتلفّظُ صادقًا فيما يقولُ، وعازمًا على الالتزامِ بهِ، فإن لم يكن صادقًا في لفظِه الإنجازي، أو عازمًا على الالتزام به، فقد وقع الفعل الكلامي وتحقّق الإنجاز مع توفّر الشروط الوجوديّة، لكنّه أساء الإنجاز، كمن يعدُ غيرَه بشيء وهو لا ينوي الوفاءَ بما وعد. يُنظر: نظرية أفعال الكلام العامّة: 18-22، ونظريّة الفعل الكلامي: 44 – 45.

[2] يُنظر: نظريّة الفعل الكلامي: 47- 48. آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: 68.

[3] يُنظر: نظريّة الفعل الكلامي: 54.

[4]- يُنظر: التداوليّة من أوستن إلى غوفمان: 57، ونظريّة الفعل الكلامي: 55 – 58.

ويعدُّ أوستن الإنجازيّات التصريحيّة أكثر تطورًا من غير التصريحيّة؛ لوجود زيادةٍ بنيويّة توضّح مغزاها، وإنّ كلَّ مقولةٍ إنجازيّةٍ غير صريحة يمكنُ أنْ تصاغَ على شكل إنجازيّةٍ صريحة[1].

وبذلك يتبيّن أنَّ الفرضيّةَ الإنجازيّةَ هي قطبُ تفكير أوستن، ولبُّ نظريّته، وعليها مدارُ محاضراته، حتّى وصل به الأمرُ في نهاية المطافِ إلى نسف ما قدّمه من جهودٍ لإثباتِ التمايزِ بين العباراتِ الوصفيّةِ، والعباراتِ الإنجازيّةِ، واختزالهما في نظريّةٍ لغويّةٍ أعم، تحيط بكلّ ما ننجزه باللغةِ في جميع المقاماتِ، وهي نظريّة الأعمال اللّغويّة[2]، أو نظريّة الأعمال القوليّة، أو أفعال الكلام العامة، بحسب اختلاف التعريبات، وبذلك فكلّ استعمالات اللغة إنجازيّة، وما المقولات الإخباريّة إلّا مقولات إنجازيّة، لكنّ فعلَها الإنجازي غيرُ ظاهرٍ[3]. فالمخبرُ ينجزُ فعل الإخبار وإن لم يصرّح بلفظ أخبر أو أقول؛ وبذلك يكون الإخبارُ فعلًا كلاميًّا كسائر أفعال الكلام، يخضعُ لمعيارِ النجاح والإخفاقِ وسائر شروط الموفقيّة. لكنّه نوعٌ من التكلّفِ والتعسّف في التقديرِ، وفيه مساواةٌ بين وظيفتينِ مختلفتينِ للاستعمال اللغوي، قد يؤدّي إلى تهميشِ وظيفةٍ مهمّةٍ من وظائف اللغة وهي الإخبارُ وتمثيلُ الواقعِ، يقابلُ التهميشَ طالَ الوظيفةَ الإنجازيّةَ (الإنشائيّة) للغة على أيدي فلاسفةِ الوضعيّةِ المنطقيّة، وهو ما أسماه أوستن بالمغالطةِ الوصفيّةِ التي دشّنَ محاضراتِه بدحضها، فيكادُ يقعُ في خاتمةِ محاضراتِه، بما انتقدَهُ في مستهلِّها.

واصلَ أوستن التحليلَ والتأصيلَ والتأطيرَ لنظريّةِ الأفعالِ الكلاميّة، فتناولها على مستويينِ: الأوّل تحليلُ بنيةِ الفعلِ الكلامي، والثاني تصنيفُ الأفعالِ الكلاميّةِ المنجزةِ بالقول. فكلُّ فعلٍ كلاميّ هو مجموعُ ثلاثةِ أفعالٍ بنظرةٍ تحليليّةٍ: فعل القول، والفعل المقصود بالقول، وفعل التأثير بالقول، وهي قسمةٌ ثلاثيّةٌ منهجيّةٌ اقترحَها أوستن لضبطِ المعنى المقصودِ إنجازه بالتلفّظِ بقولٍ ما، وكيف يكونُ قولُ شيءٍ ما إنجازًا له[4]. أمّا فعلُ القولِ، فهو التلفّظ بكلمةٍ تنتمي صوتيًّا وصرفيًّا، ونحويًّا، ودلاليًّا إلى لغةٍ ما، أي إنتاج لفظٍ له دلالةٌ وضعيّة محدّدة[5]. أمّا الفعلُ المقصود بالقول فهو الفعلُ الذي يُنجزهُ المتلفّظ

---

[1] يُنظر: نظريّة الفعل الكلامي: 58، 100.

[2] يُنظر: الإنشاء في العربية، خالد ميلاد: 499.

[3] يُنظر: اللسانيّات الوظيفيّة مدخل نظري، أحمد المتوكل:23.

[4] يُنظر: نظريّة أفعال الكلام: 123، ودائرة الأعمال اللغويّة، شكري المبخوت:10.

[5] يُنظر: نظريّة الفعل الكلامي:81.

بالقولِ، ومعناه متولّدٌ، ومفهومٌ من قصدِ المتكلّمِ، وسياقِ الكلام، ومقامِ التخاطب[1]، وهو جوهرُ النظريّةِ الإنجازيّةِ، وهو قد يكون مطابقًا للدلالةِ الوضعيّةِ، وقد لا يكون، تبعًا لقصدِ المتكلّم وغرضِه. أمّا الفعل الثالث (فعل التأثير بالقول)، فيتمثّل في النتائج المترتّبة على الفعلِ المقصودِ بالقولِ، أو التأثيرات الّتي يحدثها الفعل الكلامي في مشاعر المخاطبينَ أو أفعالهم، كإقناعهم بالقيامِ بعملٍ ما، أو تخويفهم من شيء ما، وهذه النتائج تقع خارجَ نطاقِ اللّغة، فدراستها كذلك، ولا يلزمُ أنْ يكون لكل فعلٍ كلاميّ فعل تأثيرٍ[2].

اقترحَ أوستن في المحاضرةِ الأخيرةِ تصنيفًا أوليًّا لأفعالِ الكلامِ (الإنجازيّات)، يقعُ في خمسةِ أصنافٍ رئيسة، تندرجُ تحتها مختلف الأفعال المنجزة بالقول[3]:

1- **الحكُميّات:** تتمثّل في إصدارِ حكمٍ من جهةٍ مؤسّساتيّةٍ رسميّةٍ، أو عرفيّةٍ، نحو التبرئةِ، والإدانةِ، والفهمِ، وإصدار أمرٍ، والإحصاء، والتقييم، والتقدير، والتشخيص، والتحليل.

2- **التنفيذيّات:** تتعلّق بتنفيذ الأحكام، بممارسة السلطة، والنفوذ، والتشريع، والتعيين، والطرد، والاستقالة، وإصدار الأوامر التفسيريّة، والتوصية.

3-الوعديّات: وهي أفعالٌ يتعهّدُ المتكلّمُ بفعلٍ ما، كإعطاء الوعد، والتعهّد، والتصريح، وإعلان القصد.

4-السلوكيّات: تتعلّق بما يندرجُ في باب السلوك، والعرف المجتمعيّ مثل: التهاني، والتعازي، والشتائم، والاعتذارات، والنقد، والرأفة، والتحريض.

5- العَرْضيّات: وهي أعمالٌ تختصُّ بالعرضِ، وتبيينِ الآراءِ في الحواراتِ والنقاشات مثل: الوصف، التنويه، المحاجّة، التأويل، التأكيد، النفي، الإحالة.

وقد صرّحَ أوستن أنَّ هذا التصنيفَ هو تصنيفٌ أوليّ عامٌّ، يقبلُ المزيدَ من التفريعات، وهو غير راضٍ عنه، وأنّه سيخضعُه للمراجعةِ والنقدِ والتعديلِ[4]، لكنّ وفاتَه المبّكرة (1911- 1960) حالت دون ذلك. وقد لوحِظَ أنّ هذا التصنيفَ قائمٌ على أساس ألفاظ الأفعال المنجزة، لا نوعها، فأدّى ذلك إلى تداخلِ الأصنافِ في بعضِ الأفعالِ المشترَكة بينها ((5)). أقول: لقد اعتذرَ عن ذلك أوستن بنفسِه، وصرّح بأنّ تصنيفَه ليس

---

(1) يُنظر: نظريّة الفعل الكلامي: 88.

(2) يُنظر: م. ن: 91.

(3) يُنظر: نظريّة أفعال الكلام: 186- 191. التداوليّة من أوستن إلى غوفمان: 62.

(4) يُنظر: نظريّة أفعال الكلام: 186.

(5) يُنظر: التداوليّة من أوستن إلى غوفمان: 62،63. نظريّة الفعل الكلامي:121

نهائيًّا، ووعد بالمراجعةِ والتقويم؛ وبذلك أخرجَ نفسَه من طائلةِ النقد. فضلًا عن أنّه لا حظَ النوعَ العامَ للفعلِ المنجز، وأدرج تحتَه الأفعالَ الكلاميّةَ المنتميةَ إليه، ولم يكن الاعتمادُ الرئيس على ألفاظِ الأفعال.

ثالثًا: الأفعال الكلاميّة عند سيرل: تعديلات واقتراحات

أجرى سيرل مراجعةً فاحصةً لمحاضراتِ أستاذه أوستن عن الأفعالِ الكلاميّةِ، محاولًا سدَّ ثغراتِها، وتداركَ ما فات أستاذه، بعد أنْ منعَ القدرُ أوستن من الإيفاءِ بوعدِه بمراجعتها، فتكفّلَ سيرل بذلك، فأجرى تعديلاتٍ مهمّة عليها؛ لتكونَ أكثرَ إحكامًا ورصانةً. وقدّم مقترحاتٍ منهجيّةً؛ لجعلها أكثرَ ضبطًا وإحاطةً. فابتدأ بإعادةِ النظرِ في شروطِ الموفقيّةِ للفعل الإنجازي، مُقدّمًا صياغةً جديدةً لها، ثم أدخلَ تعديلاتٍ على البنيةِ الثلاثيّةِ للفعلِ الكلامي، ثم أعادَ تصنيفَ الأفعالِ الكلاميّة، وقدّم نظريّتَه الخاصةَ بظاهرةِ أفعال الكلام غير المباشرة[1].

قبل تلخيصِ أهمّ تعديلاتِ سيرل ومقترحاتِه ينبغي التنبيه على أنّه عدّ استعمالَ اللغةِ سلوكًا محكومًا بقواعد، غايته الإنجازِ بالقولِ، وهو جزءٌ من نظريّةِ الفعل العامّة، وعدَّ الفعلَ الكلاميَّ المُنجزَ الوحدةَ الصغرى للتواصلِ، وتحليلِ الخطاب، لا الكلمة، ولا الرموز، ولا الجملة. لكنّ الجملةَ عنده لا تُدرس بمعزلٍ عن الفعل الكلامي؛ لأنّها تستعملُ عادةً لإنجازه [2].

وفي مجالِ دراستِه لشروطِ الموفقيّةِ لأفعالِ الكلام، عالجَ الإنجازيّاتِ غير الشعائريّةِ أو المؤسّساتيّة، التي لم يعالجْها أوستن، فقدّم دراسةً تفصيليّة لفعل (الوعد) أنموذجًا لها، وانتهى إلى وضع أربعة شروطٍ ليكونَ الإنجازُ بالقولِ موفّقًا، هي: **شروطُ المحتوى القضوي** وهي أنْ يكون فعلُ القولِ مسندًا إلى المتكلّم وزمنه الاستقبال، **وشروطٌ تحضيريّةٌ (إعداديّة):** وهي شروطٌ سياقيّةٌ تتّصلُ بقدراتِ، المتكلم والمخاطب، ومقاصدِهما المؤثّرة في تحقيق الإنجاز، **وشروطُ صدقِ النيّة:** وهي التي تكشفُ عن كون المتكلم جادًا، وعازمًا على إنجاز فعل الكلام، **والشروط الأساسيّة**: ترتبطُ بالغرضِ الأساس من فعلِ الكلام، وتأثيره في المتلقّي ليقومَ بفعلٍ معين[3].

من التعديلات المهمّة التي أجراها سيرل على التقسيم الثلاثيّ الأوستينيّ لمكوناتِ الفعلِ الكلاميّ، إفراد الفعل الدلالي عند أوستن قسمًا مستقلًا، بعد أنْ كان قسمًا فرعيًا

---

(1) التعديلات والاقتراحات الّتي أجراها سيرل تطلبت منه وضع مُصنَّفين هما: (الأعمال اللّغوية 1969م)، و(التعبير والمعنى 1979م)، الانشاء في العربية، خالد ميلاد: 500.

(2) يُنظر: الأعمال اللغويّة بحث في فلسفة اللغة، جون سورل: 39. والمصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: 44.

(3) يُنظر: الأعمال اللغويّة بحث في فلسفة اللغة: 104- 110.

لفعل القول، وسمّاهُ الفعل القضوي أو المحتوى القضوي، الذي يتمثّلُ في مرجعٍ يُسندُ إليه أو يحالُ عليه؛ لأنّه لاحظ أنّه يمكنُ إنجازُ فعلٍ كلاميّ من دون محتوى قضوي، كما في أسماء الأفعالِ (آه، إيه، أُفٍّ)[1]، فهذه لا إسنادَ فيها ولا إحالة، لكن لا يمكنُ إنجازُ محتوى قضوي من فعلٍ كلامي(العمل المنجز بالقول)، وأنّ المحتوى القضوي الواحدَ يمكنُ أن يكون مشتركًا بين أفعالٍ كلاميّةٍ مختلفةٍ مثل: هل سيغادرُ زيدٌ الغرفةَ (فعل السؤال)، سيغادرُ زيدٌ الغرفةَ (فعل الإخبار)، غادرِ الغرفةَ يا زيد (فعل الأمر)، فهنا تنوّعت الأفعالُ الكلاميّةُ المنجزةُ، بسبب تنوّعِ مؤشّراتِ الإنجازِ (القوّة الإنجازيّة) لكنّ المحتوى القضوي ظلَّ واحدًا فيها جميعًا، وهو (إسناد مغادرة الغرفة إلى زيد)، بل في أحيانٍ كثيرةٍ يمكنُ أنْ يقبلَ المحتوى القضوي المصوغُ بصيغةٍ تركيبيّةٍ واحدةٍ أفعالًا كلاميّةً متنوّعةً، ولا يعينُ المقصودَ منها إلّا النبرُ والتنغيمُ، وسياقُ الاستعمال، ومقامُ التخاطبِ، التي تبرزُ قصدَ المتكلّم[2]. ويبدو أنّ سيرل قد وظّفَ فكرةَ البنيةِ العميقةِ والبنيةِ السطحيّةِ لتشومسكي في التمييز بين الفعلِ القضوي (المحتوى القضوي)، والفعلِ بالمنجزِ بالقول.

أمّا في مجالِ تصنيفِ الأفعال الكلاميّةِ، فقد حاول إيجادَ أسسٍ منهجيّةٍ واضحةٍ تقومُ عليها عمليّةُ التصنيفِ، تضمنُ أنْ يُدرجَ كلُّ فعلٍ كلاميّ تحت الصنفِ المناسبِ له، وتحولُ دون التداخلِ والاشتراكِ بين الأصنافِ. فقد رأى أنّ تصنيفَ أوستن يخلو من الأسسِ الدقيقةِ، ممّا تسبّب له بمشكلة التداخلِ بين الأصناف؛ لذا عمدَ سيرل إلى إحكامِ الأسسِ والشروط لتصنيف الأفعال، فأوصلَه التدقيقُ إلى وضع اثني عشر شرطًا، ثمّ بدا له أنّ هذه الكثرةَ غير عمليّةٍ في التصنيف؛ لأنّها تفرّق أكثر ممّا تجمع، وإدراجُ مجموعة عناصر تحت صنفٍ يلاحظُ فيه عادةً ما يجمعُ بينها أكثر ممّا يفرّقُها[3]؛ فاختزلَ تلك الأسسَ الاثني عشر في أربعة فقط، اعتمادًا على الغرضِ الإنجازي واتجاه المطابقةِ بين القولِ والواقعِ الخارجي. وبناءً على ذلك قدّم تصنيفَه الخماسيّ للأفعالِ المنجزةِ بالقول:

1- **التقريريّات:** غايتُها تعهّدُ المتكّلم بصدقِ ما أخبرَ به في تصويرِ الواقع، فاتجاهُ المطابقةِ فيها من القولِ إلى العالم الخارجي. أي يسعى لجعلِ قولِه مطابقًا له، ويدخلُ في هذا الصنفِ معظمُ أفعالِ الإيضاح، وكثيرٌ من أفعالِ الأحكام عند أوستن. وشرطُ الإخلاص فيها الاعتقاد.

2- **التوجيهيّات:** وغرضُها حملُ المخاطَب على القيامِ بما يوافقُ محتواها القضويّ، فاتجاهُ المطابقةِ فيها من العالمِ إلى القول، أي يريدُ المتكلّمُ أنْ يجعلَ العالمَ الخارجي

---

[1] يُنظر: دائرة الأعمال اللّغوية: 28

[2] يُنظر: نظرية الفعل الكلامي: 108، والأعمال اللغويّة بحث في فلسفة اللغة: 48، 49، 61.

[3] الإنشاء في العربية: 503

أو الواقع مطابقًا لما يتضمّنُه قولُهُ، يشملُ هذا الصنفُ كثيرًا من أفعالِ التنفيذ عند أوستن (الأمر، والرجاء، والتشجيع، والنصح)، والتحدي الّذي جعلَه أوستن من أفعال السلوك، وشرطُ الإخلاصِ في هذا الصنفِ هو الرغبة.

3- **الالتزاميّات:** وغايتُها إلزامُ المتكلّمِ نفسَه، وتعهّدُه بالعمل بمحتوى قولِه، فاتجاهُ المطابقةِ من العالم إلى القولِ، وشرطُ الإخلاصِ هو القصدُ، وصدقُ النيّة، ومن أمثلتِها: الوعدُ، والنذرُ، والتعاقدُ. وكثيرٌ ممَّا عدّه أوستن من هذا الصنف لا يدخل فيه على الإطلاق.

4- **التعبيريّات**: ومغزاها التعبيرُ عن موقفٍ نفسيّ بشرطِ الإخلاصِ التابعِ لنوعِ الفعل المنجزِ. ومن أمثلتها الشُّكرُ، والاعتذارُ، والتعزية. وليس فيها اتجاه مطابقة فالمتكلّمُ لا يقصدُ جعلَ القول يطابقُ العالمَ الخارجي، ولا العالم الخارجي يطابقُ القولَ؛ لذا يُسمّى اتجاه المطابقة فيها بالفارغ، أو الحالة المُلغاة.

5- **التصريحيّات:** وغايتُها إحداثُ تغييرٍ في العالم الخارجي. واتجاه المطابقة فيها مزدوجٌ؛ فبالإنجاز الناجح لفعل الكلام يتحقّق تغييرُ العالمِ مطابقًا للقولِ، ثم ينجزُ اتجاه مطابقةٍ من القولِ إلى العالم الخارجي. وتحتاجُ هذه الأفعال إلى تواضعٍ عرفيّ لا لغوي (مؤسّسات خارج اللغة)، ومن أمثلة التصريحيّات: (أُعيّنُ، أَقترِحُ، أُعلِنُ الحرب)[1].

إنّ المراجعاتِ والتحليلاتِ التي أجراها سيرل حول المعنى الدلاليّ للجملةِ (المحتوى القضوي)، والفعلِ المنجزِ بالقولِ، قادتْهُ إلى دراسةِ ظاهرةِ الفعلِ الكلامي غيرِ المباشرِ، ومحاولةِ تفسيرها، إذ فرّق بين معنى الجملة(المحتوى القضوي)، ومعنى المتكلّم، ومعنى المتكلّم وهو ما يقصدهُ فعليًّا من استعمال جملةٍ ما، وهو قد يُطابقُ معناها حرفيًّا تارةً، فيكون فعلًا كلاميًّا مباشرًا، وهذا لا يثيرُ أيَّ مشكلةٍ بحثيّةٍ، وتارةً لا يُطابقُ قصدُ المتكلّمِ المعنى الدلاليَّ للجملةِ، كأن يُنشِئ الاستفهام، وهو يقصدُ الالتماسَ، أو التوبيخَ، ومع ذلك ينجحُ في إيصالِ قصدِه، ويفهم المخاطَبُ ما عناهُ وإنْ لم يقله. من أمثلةِ ذلك قولِ أحدهم لصديقِه: (هل تستطيعُ أنْ تضغطَ على زرّ تشغيلِ الإنارة الذي بجانبك؟)، فهنا لا يستفهمُ المتكلّمُ عن قدرةِ مُخاطَبِه على فعلِ هذا الأمرِ اليسير، بل يلتمسهُ أو يطلبُ منه بلطفٍ أنْ يفعلَ ذلك.

ويثيرُ هذا الصنفُ من الفعل الكلامي الإشكاليّةَ التاليةَ: "كيف يقولُ المتكلّمُ شيئًا، ويعني شيئًا آخرَ؟ ثمَّ كيف يكونُ ممكنًا أنْ يسمعَ المخاطَبُ شيئًا له معنى، ويفهمُ منه

---

[1] يُنظر: في التداوليّات الاستدلاليّة: 188- 189. ونظريّة الفعل الكلامي: 125- 126. وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: 81-83.

معنًى آخرَ؟ "[1]، حاول سيرل تقديمَ حلٍّ مناسبٍ لهذهِ الإشكاليّة، وإيجادَ تفسيرٍ منهجيٍّ لهذه الظاهرة الإنجازيّة، عبر تحليل مجموعةٍ من الأفعالِ الإنجازيةِ غير المباشرةِ، لاسيّما التي تكون استفهامًا مقصودًا به الطلب، فوجدَ أنَّ ذلك يتمُّ بمجموعةِ خطواتٍ يتّبعُها المُخاطَبُ للاستدلال على الفعلِ الكلامي غيرِ المباشرِ، لكنّ هذه الخطوات، تمرُّ بسلاسةٍ وعفويّةٍ من دونِ شعورٍ والتفاتٍ تفصيليّ [2]. تتمثّلُ تلك الخطواتُ في تعويل المتكلّمِ على تعاونِ المُخاطَبِ في العمليّةِ التخاطبيّةِ وفهمِ قصدهِ، ومعرفتِه بالسياقِ الذي أُنجزَ فيه الكلام، والمعارفِ المشتركةِ بينهما وبذلك وظّفَ سيرل نظريّةَ غرايس في الاستلزام الحواري، وقانون التعاون التخاطبي، ومبادئ المحادثة، لاسيّما مبدأ المناسبة(الصلة)[3].

يُعلّلُ سيرل، وغيره من الباحثين لجوءَ المتكلّمِ إلى الفعل الكلامي غير المباشر، بالالتزامِ بمبدأ (التأدب في الحديث) [4]، الذي صاغته لاحقًا (روبين لاكوف) في مقالتها الشهيرة: (منطق التأدب)، فإنّ صيغةَ الاستفهام "تلطّف من حدّة الأمرِ الطلبي"[5]، ومن أسبابِ اللجوءِ إلى الأسلوبِ غير المباشر، أنّه يتيحُ للمتكلّمِ أحيانًا الرجوعَ ِإلى المعنى الحرفي لكلامِه، إذا رُفِض إنجازهُ غير المباشر وأخفق، تخلّصًا من الإحراج. فلو قالَ المتكلّمُ قاصدًا الاستدانةَ: (هل لديك مبلغٌ جيدٌ من المال؟)، فأجابه المخاطَبُ: (نعم، ولكنّي تعاقدتُ على شراء سيّارة). فهنا يمكنُ للمتكلّمِ التخلّص من هذا الموقفِ، فيقول:(لم أقصدِ الاستدانةَ، أنا أستفهمُ لا غير) [6]. لكنّه خالفَ مبدأ الصدق.

رابعًا: الأفعالُ الإنجازيّةُ في أحاديثِ المَناقِب العَلويّة

تقدّمَ في فاتحةِ هذا الفصلِ أنّ الإنجازيّةَ سمةٌ أساسيّةٌ من سماتِ الخطابِ النبويّ، انطلاقًا من الوظيفية الإبلاغيّة لصاحبِها، ووعدنا بالكشفِ عنها في خطابِ المناقِب العلويّة، الذي قادنا التأمّلُ الدقيقُ في بنيته اللغويّةِ، وسياقِه التداولي إلى عدّهِ خِطابًا إنجازيًّا بوساطةِ أفعالٍ كلاميّةٍ، تؤسّس لمناصبَ دينيّةٍ رفيعةٍ لعلِيّ (عليه السلام)، انطلاقًا من

---

[1] آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر:85.

[2] يُنظر: نظرية الفعل الكلامي:169.

[3] يُنظر: في التداوليّات الاستدلاليّة: 189. ونظريّة الفعل الكلامي: 164- 167.

[4] يُنظر: آفاق جديدة:85.

[5] فيليب بلانشيه، التداوليَّة من أوستن إلى غوفمان، مرجع سابق، ص96.

[6] يُنظر: نظرية الفعل الكلامي:165-166.

السلطة الدينيّة العليا للنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآله)، والمؤهّلات الشخصيّة لعلِيّ(عليه السلام)، المتمثّلةِ في خصائصهِ الفريدِة، ومواقفهِ المجيدةِ؛ لذا يمكنُ عدّ تلك الأحاديث سيرةً ذاتيّة له، على لسانِ الصادقِ الأمين، وخاتمِ المرسلين، وأفصح المتكلّمين(صلّى اللهُ عليهِ وآله). وتستمدُّ هذه النعوتُ والخصائصُ مركزيتَها من كونها تعدُّ مسلّمةً دينيّةً في الثقافة الإسلاميّة؛ وإنّ تحليلَ الخطابِ في المنظور التداولي معنيٌّ بملاحظةِ المرجعيّاتِ الفكريّة، والافتراضاتِ المعرفيّةِ القبليّةِ المتسالم عليها في السياقِ الثقافي الذي ينتمي إليه الخطاب [1].

وبذلك يتضّح أنّ غايةَ هذا البحث ليست الكشف عن المظاهرِ السطحيّةِ من الأفعال الإنجازيّةِ، وتصنيفاتِها المعروفة، بل عن غورها العميق، من تأسيس واقعٍ دينيّ له آثاره الملزمة، ومن ثَمّ لا يسوغُ التعاطي مع أحاديث المناقب بوصفها مدائحَ أدبيّة، وملاطفاتٍ إخوانيّة؛ لذا سيقدّمُ هذا البحثُ نماذجَ ممثّلةً لما أُنجز بخطاب المناقِب العلويّة من مناصب ومقامات دينيّة، عبر وقفاتٍ تحليليّةٍ لنصوصٍ منتخَبة من متنِ ذلك الخطاب. ولم أجدُ ضرورةً لبناء هذا الفصلِ على الأنساقِ التداوليّةِ، ومباحثِها المعروفة، وقوالبها الجاهزة؛ فاكتفيتُ باستلهامِ روحِها العامّة، والاستعانةِ بمبادئها الجوهريّة، واستدعاء بعض مفاهيمها المركزيّة. ففي ذلك انعتاقٌ من حبس قواعدها الإجرائيّة، وانطلاقٌ إلى أفقها التداولي الرحب.

1- خطابُ الإنذار يوم الدار (حديث الدار): من خطاباتِ الدعوةِ الإسلاميّةِ الأولى، قوله تعالى: ﴿**وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ**﴾ [سورة الشعراء:214]، الذي يتضمّنُ فعلًا كلاميًّا توجيهيًّا مباشرًا للنبيّ الخاتم (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، بصيغة الأمرِ الملزمِ، للشروعِ بما بُعِثَ من أجله، وهو الإنذارُ[2] ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا**﴾ [سورة الفرقان:56]. لكنّه إنذارٌ يبدأ من الدائرة الأصغر، والحلقة الأدنى؛ ثم ينطلقُ إلى دوائر أرحب، وحلقات أوسع؛ فتحقّقَ الفعلُ التأثيري، لفعل الأمر (أنذرْ) باستجابةِ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، وتنفيذِهِ؛ إذ جمعَ عشيرتَه في دارِهِ، وأولمَ لهم، ثم قال: « **يا بَنِي عبدِ المُطَّلب، إنّي قد جئتُكم بخيرِ الدُّنيا والآخرةِ، وقد أَمَرَني اللهُ تعالى أنْ أدعوكم إليهِ، فأيُّكم يُؤازرنِي على أَمْري هذا، ويكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم**»؟ فأحجمَ القومُ عنها جميعًا. فقلتُ [القائل علي]، وأنا أحدثهم سنّاً: «**يا نبيَّ الله، أكون وزيرَك عليه**». قال: «**فأخذَ برقبتي وقال: إنّ هذا**

---

[1] تحليل الخطاب، وتجاوز المعنى، محمّد محمّد يونس علي: 19، 22.

[2] تكرّرت مفردة الإنذار ومشتقاتها في القرآن الكريم مقترنةً بالنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)؛ تعريفًا بأهم وظائفه الرساليّة في مواضع من عدّة منها: الفرقان: 7،1. البقرة: 119. المائدة: 19. الأعراف: 188. هود: 2، 12. الإسراء: 105. الحج: 49. العنكبوت: 50. الأحزاب: 45.

أخي ووصيّي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا». فقامَ القومُ يضحكونَ، ويقولونَ لأبي طالب: قد أَمرَكَ أنْ تسمعَ لعلِيّ وتطيع!"[1].

هذا الخطابُ النبويُّ الإنذاريُّ، إذا نُظِرَ إليه بوصفه خطابًا مستقلًّا، أو بنيةً مقطوعةً عن سياق تكوّنها، يكون إنجازًا بالقولِ، لكن إذا نُظِرَ بلحاظِ كونه استجابةً لخطابٍ فوقاني سابقٍ، هو آية الإنذار: ﴿**وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ**﴾، يكونُ فعلًا تأثيريًّا للفعل الكلامي التوجيهي في الآية المباركة. وقد كوّنتْ بينةَ هذا الخطابِ النبوي (حديث الدار) مجموعةٌ من الأفعالِ الإنجازيّة، وفيما يلي بيانها:

أ- **نداء: «يا بَنِي عبدِ المُطَّلب»**، ويمكنُ عَدُّ النداء فعلًا كلاميًّا إنجازيًّا؛ يقتضي عطفَ المخاطَب على المتكلّم؛ تنبيهًا وتهيئةً لما سيأتي بعده من كلامٍ؛ فمهما اختلفت التأويلاتُ النحويّةُ في تفسير في البنية العامليّة للنداء، لكنّها تلتقي على فرضيّة أنّ النداء جملةٌ أُختُزِلَ منها الفعل والفاعل[2] لفظًا لا معنى.

ب- **إخبار إبلاغيّ: «إنّي قد جئتُكم بخيرِ الدُّنيا والآخرةِ، وقد أَمَرَني اللهُ تعالى أنْ أدعوكم إليهِ»**، مفاده جعلُ غاية إرساله إليهم، وتوجيه الخطاب لهم، البشارةَ بجوامع الخير، وهذا من شأنه أنْ يُحفّزَ المخاطبين، ويجعلَهم ينتظرونَ بشغفٍ حقيقة هذه البشارة، ثم فسّرها مستدعيًا خطابًا عُلْويًّا يحكي أمرَ اللهِ تعالى له أن يدعوَهم إليه، أي إلى توحيده، والتوحيد القيمة الجوهريّة الاعتقاديّة الفكريّة العليا، التي تتجلّى في السلوك لزومًا للصراط المستقيم، الممتدّ من هذه النشأة إلى النشأة الأخرى، فتتمظهرُ فاعليةُ التوحيدِ في انسجامِ السلوكِ الفرديّ والمجتمعي مع المعتقدِ، ومنظومةِ القيم المؤسّسة عليه[3].

ت- **استفهام طلبيّ «فأيُّكم يُؤازرنِي على أَمْري هذا، ويكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم»**، ظاهر الكلام أنّه استفهامٌ عمّن يؤازره(صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، لكنَّ غايتَه طلبُ المؤازرة على نشرِ دعوة التوحيدِ ورسالة الإسلام، فبنيةُ الاستفهامِ هنا طلبيّةٌ مكوّنةٌ من جملتينِ معطوفتينِ، تدلّانِ على أنَّ الاستفهامَ كان عن شيئينِ، أو مطلوبينِ: الأوّل المؤازرة، والثاني الأخوّة والوصاية والخلافة، ويمكنُ أنْ يُقرأ هذا النصُّ- احتمالًا من غير جزمٍ لاسيما مع وجود بعض الاختلافات في نقله- بلحاظِ غايته ومعناه العميق على أنّه جملتانِ: جملةُ شَرطٍ، وجملةُ جزاءٍ؛ الشرط هو عين الطلب الاستفهامي، والجزاء هو منح المُؤازِر مقامات رفيعة منسوبة إليه بدلالة ياء المتكلّم

---

[1] يُنظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل: 111/1، رقم الحديث: 885، ومعالم التنزيل ٤ / ٢٧٨ ـ ٢٧٩، وتفسير ابن كثير ١٦٨/٦. ونسيم الرياض ـ شرح الشفاء للقاضي عياض ٣ / ٣٥.

[2] يُنظر: أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة العربيّة، محمّد الشاوش: 2/ 671.

[3] يُنظر: روح الدين، من ضيق العلمانيّة إلى سعة الائتمانيّة، طه عبد الرحمن: 71، 72.

(أخي، ووصي، وخليفتي)، التي تشير إلى الذات محور الخطاب، وهنا تحقّق لفعل إنجازيّ عني به سيرل كثيرًا، وهو فعل الوعد؛ لأنّ الصيغة الشرطيّة تضمّنت الوعدَ (الجزاء) بشرط حدوث شيء هو(المؤازرة). وقد حازَ هذا الفعلُ الإنجازيُّ شروطَ النجاحِ الأربعة التي حدّدها سيرل[1]؛ فالقول هنا مسندٌ إلى المتكلّم وزمنه الاستقبال، وبذلك تحقّقت شروطُ المحتوى القضوي. وقد وعدَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ) في ظلّ شروطٍ سياقيّةٍ متّصلةٍ بصلاحيّته وسلطته، وأهليّة المخاطب المنوطة بتحقيق الشرط، وبذلك أُحرزتِ الشروطُ التحضيريّةُ لفعل الوعد، وشروطُ صدقِ النيّة محرزة أيضًا للتسالم بين قومه ومخاطَبيه على كونه (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ) الصادقَ الأمينَ قبل بعثته. وتوفّر كذلك على الشروط الأساسيّة؛ لأنّه (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ) أعربَ عن غرضه التواصلي بوضوحٍ، وانسجمَ معه سلوكًا، حينما وفى بوعده.

وسواءٌ أقرأناهُ بلحاظِ بنيته النحويّة الظاهرة على أنّه تعدّدٌ للمطلوب، أم تجاوزنا ذلك إلى المعنى المقدّر على أنّه شرطٌ وجزاءٌ، فالأمر سيّان من جهة المتحقّق باستجابة الإمام علي(عليه السلام)، والمتحقّق بفعل الإعلان.

ث- إعلان: حينما تحقّقَ الفعلُ التأثيري لفعل الاستفهام الطلبي، أو لفعل الوعد، بتصريح عليّ (عليه السلام): **«يا نبيَّ الله، أكون وزيرَك عليه»**. معلنًا -دون غيره- أنّه مستعدٌّ ومن دون تردّدٍ على مؤازرة النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، في مهمّتهِ الأعلى شأنًا (الدعوة إلى التوحيد، ودين الإسلام)، والأشدّ صعوبةً وخطورةً، فحينما استجاب مصرّحًا بذلك، عندها أعلنَ رسولُ اللهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)،: «إنّ **هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا»** . وهنا فعلٌ إنجازيّ جاء بصيغةٍ إخباريّةٍ مصدّرةٍ بالتوكيد، وهو بمنزلة إصدار قرارٍ بتنصيب علِيّ المشار إليه بـ المشير المقامي(هذا) دون التصريح بالاسم اعتمادًا على التعيين بالمقام، في ثلاثة مناصب مرتبطة بالنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ)، من جهة كونه رسولًا، وليس من جهة القرابة؛ ولأجل أداء مهمّته الرساليّة الكبرى. وهذه المناصب هي الأخوّة، والوصاية، والخلافة، وكلّها مقامات ومناصب دينيّة، فهي أخوّةٌ في مهمّةِ الدعوة إلى اللهِ تعالى، ورسالةِ الإسلام، ووصايةٌ على تطبيقها، وحفظها من التبديل والتعطيل، وزيغ التأويل، وخلافةُ صاحب الدعوة على أمّتهِ في تدبيرِ شؤونِ الدنيا والدين، وحفظِ كيانِ الإسلام والمسلمين؛ لأنّها جاءت في سياقٍ يتحدّثُ عن ذلك، وليس المقامُ مقامَ مجاملةٍ، أو جلسةٍ أُسريّة خاصّة، أو اجتماعٍ لمناقشةِ شأنٍ قبليّ خاص. ويحيلنا نص هذه الخطاب إلى قصّةِ موسى وأخيه هارون التي فصّلنا الكلام فيها في حديث المنزلة بالفصل

---

[1] يُنظر: الأعمال اللغويّة بحث في فلسفة اللغة: 104- 110.

الأول؛ إذ التقى الحديثان والخطابانِ، في نبيّ طلب المؤازرة على تبليغ دعوته، وأداء مهمّته، وكان الوزير في كلتا القضيتينِ من ذوي القربى، فهارون أخو موسى نسبًا مباشرًا، وعليٌّ ابن عم النبيّ محمّد (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، لكنّه أخوه إيمانًا ومؤازرةً كما يدلُّ حديثُ المؤاخاة الذي سنعرض له لاحقًا -إن شاء الله تعالى- وقد أوجزَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) ذلك كلَّه في حديث المنزلةِ المار الذكر: **«أنت منيّ بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»**.

ويدخلُ فعلُ الإعلان والتنصيب هذا تحت صنفينِ من الأفعال الكلاميّة: الحكميّات، والتنفيذيّات في تصنيف أوستن- لأن تصنيفه مثلما قدّمنا لم يكن محكمًا فيسمحُ بوقوعِ التداخل والاشتراك بين الأصناف- وتحت صنف التصريحيّات في تصنيف سيرل.

ويؤيّدُ صدورَ هذا الخطاب، وصحّةَ المعنى التداولي الذي أفادهُ التحليلُ المتقدِّم، استشهادُ الإمام علِيّ (عليه السلام)، بهذا الحديثِ جوابًا عن سائلٍ قال له: يَا أَمِير الْمُؤمنِينَ لِمَ ورثتَ ابنَ عمّك دون عمّك؟ قَالَ: **«جمع رَسُول الله -صلى الله عَلَيْهِ وآلهِ وَسلم- أَو قَالَ: دَعَا رَسُول الله -صلى الله عَلَيْهِ وآلهِ وَسلم- بني عبد المُطّلب، فَصنعَ لَهُم مُدًّا من طَعَامٍ، قَالَ: فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا، وَبَقِي الطَّعَامُ كَمَا هُوَ، كَأَنَّهُ لم يمس، ثمَّ دَعَا بغمرٍ فَشَرِبُوا حَتَّى رَووا، وَبَقِي الشَّرَابُ كَأَنَّهُ لم يُمسَّ أَو لم يُشربْ! فَقَالَ: يَا بَنِي عبدِ المُطّلب، إِنِّي بُعثتُ إِلَيْكُم بِخَاصَّة، والى النَّاس بعامَّة، وَقد رَأَيْتُمْ من هَذِه الْآيَة مَا قد رَأَيْتُمْ، فَأَيُّكُمْ يبايعني على أَنْ يكون أخي وصاحبي ووارثي ووزيري. فَلم يقم إِلَيْهِ أحد، فَقُمْت إِلَيْهِ وَكنتُ أَصْغَرَ الْقَوْم سنًّا. فَقَالَ: اجْلِسْ. ثمَّ قَالَ ثَلَاث مَرَّات: كل ذَلِك أقوم إِلَيْهِ، فَيَقُول: اجْلِسْ. حَتَّى كَانَ فِي الثَّالِثَة ضرب بِيَدِهِ على يَدي، ثمَّ قَالَ: أَنْت أخي وصاحبي ووريثي ووزيري. فبذلك ورثتُ ابنَ عمّي دون**

عمّي»[1]. وربما يعضدُ ما ذكرنا، محاولاتُ تقطيعِ نصّ هذا الحديث، واختزالِه، وتحريفِه، وإخفائِه[2] وما كان ذلك إلّا لدلالتهِ الناصعةِ التي يحولُ دون تلقّيها كما هي موانعُ إيديولوجيّة معينة.

فظهرَ ممّا تقدّم أنَّ هذا الخطاب المبكّر أشارَ إلى ثلاثةِ معالم أو أصولٍ من معالم الإسلام وأصوله هي: التوحيد، والنبوّة، والإمامة. وكانت هذه إشاراتٌ إجماليّةٌ، تعمّقت بتكرار الإشارة إليها في الخطاب القرآني، والخطاب النبويّ على امتداد مسيرة الدعوة الإسلاميّة.

2-المرجعيّة العلميّة، حديث مدينة العلم أنموذجًا

أ-مدخلٌ عامٌّ، وتحليلٌ أوليٌّ

لا يكاد يجري الحديثُ عن عِليّ (عليه السلام)، إلّا مقرونًا بالعِلْم، ولا تُذكرُ مناقِبُه إلّا وكان وافرُ علمِه في مقدمتها. يرشدُ إلى ذلك ما حفلت بهِ سيرتُهُ من شواهد من أقوالٍ، ومواقفَ تدلُّ على ذلك، وشهاداتٍ عدّةٍ بتفوّقهِ العلمي، على رأسِها شهاداتُ أستاذهِ ومربّيه رسولِ الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ). المتعدّدة له بتلكِ المنقبةِ والخصيصة.

وفي إطارِ إعادة فحصِ متونِ الأحاديثِ النبويّةِ في المناقب العلويّة بمِجَسَّات الدرس التداوليّ، نختارُ من تلك الأحاديثِ حديثًا مشهورًا في علمِ عليّ (عليه السلام).

---

(1) خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، النسائي: 83-84/ح 66.

(2) من ذلك مثلًا ما وقعَ في تفسير الطبري: ١٩ / ٧٥. حيث أورد الحديث في ذيل آية الإنذار بهذه الصيغة: «إنّ هذا أخي، وكذا وكذا »! مع أنّه ذكر الحديث كاملًا بالصيغة التي نقلناها في تاريخه: 2/ ٣١٩ – ٣٢١.

وهو قوله (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) المروي عن ابن عبّاس ومجاهد: **«أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا، فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ»** [1].

وقد رويَ هذا الحديث أيضًا عن عَلِيٍّ (عليه السلام)[2].

البينةُ التركيبيّةُ للجزء الأوّل من هذا الحديث وصفيّةٌ إخباريّةٌ، وفي مثل هذا النوع من الأفعال الكلاميّة، يتعهّدُ المتكلّمُ بصدق قوله في تمثيلِ الواقعِ وتصويرِهِ، فيكون اتجاهُ المطابقة فيه من القولِ إلى الواقع الخارجي بحسب معايير سيرل وتصنيفاته[3]. فيكون حينئذٍ رسول الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) هو مدينة العلم، وعليّ (عليه السلام) بابها. وجاء الجزءُ الثاني من الحديث جملة شرطيّة، معطوفة على الأولى، وجوابها طلبي **«فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ»**، فمن يريدُ الدخول إلى تلك المدينةِ، فهو مأمورٌ بإتيانها من بابها. وهذا الشرط ليس تخييريًّا كما يبدو من ربطِهِ بالإرادةِ؛ لأنّ ربط الكلام بالمتكلّم الذي هو هنا رسول الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، يُسرّي خصوصيّته إلى كلامِه – وقد فصلنا الكلام في هذا الموضوع في بحث حجّة السلطة في الفصل الأول- فالذهاب إلى المدينة (النبي) واجبٌ، ومقدمةُ الواجبِ واجبةٌ،

---

[1] المُستدرك:3/ 137/ ح 4637. وقد وثّق أبا الصلت راوي الحديث الذي جرت محاولات للطعن فيه؛ لتضعيف الحديث، ثم خرّج الحديث من طرقٍ صحيحةٍ أخرى ليس فيها أبو الصلت تنتهي إلى ابن عباس ومجاهد، وطريقٍ صحيحٍ آخر من سفيان الثوري ينتهي إلى جابر الأنصاري. فقطعَ بذلك الطريق على تلك المحاولات. يُنظر: م.ن: 3/ 138. وممّن صرّح بحسنه بعد نقل طرقه الزركشي في كتابه اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة المعروف بـ (التذكرة في الأحاديث المشتهرة): 1/. 165.

[2] معرفة الصحابة: 1/ 106.

[3] يُنظر: الإنشاء في العربيّة: 503.

فيكونُ الدخول من بابها (عِلِيّ) واجبًا، وبهذا صرّح النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) قائلًا: «**فَلْيَأْتِ الْبَابَ**». وبذلك أنجزَ فعلًا حكميًّا أو توجيهيًا هو (الأمر)، غاية الأمرِ هي حملُ المُخاطَب على العملِ بمقتضاه، ليكونَ الواقع الخارجي مطابقًا للكلام [1].

ب-تحليلُ الحديث في ضوء العلاقاتِ الائتلافيّةِ، والعلاقاتِ الاستبداليّةِ

لاختبارِ الفرضيّاتِ التي ذكرناها لحديث مدينة العلم، سنحلّلُ بنيةَ الحديث أولًا على وفق العلاقات الائتلافيّة، والعلاقات الاستبداليّة؛ لأنّ اللغةَ ليست عناصرَ لغويّةً مفكّكةً، بل هي نظامٌ له قواعدُ خاصّةٌ في رصفِ عناصره وتركيبها، تؤدّي كلٌّ منها وظيفةً مختلفةً بحسب المعنى المقصود. والمتكلّم ذو الكفاية اللغوية والتداوليّة يكونُ دقيقًا في اختيار كلماتِه، وطريقةِ تركيبها، لتناسبَ غرضه الإنجازي، ومقامه التخاطبي. ومن ثَمّة ينبغي لمحلّل الخطابِ التبصّرُ في طرائق التركيب ودلالاتها. ثم نرجعُ النظرَ تداوليًّا إليها ثانيًا؛ لمعرفة الفعل الكلامي المنجز؛ الذي يشكّلُ الوحدةَ الصغرى التي تحقّقُ بها اللغةُ فعلًا معينًا[2].

العلاقاتُ الائتلافيّة هي علاقاتٌ ذات محورٍ أفقي، تُلحَظُ فيها علاقةُ العنصرِ اللغوي بما يجاورُه من عناصرَ لغويّةٍ أخر؛ لذا يمكن أنْ تسمّى بعلاقاتِ الحضور؛ وعادة يتمّ اختيارُ هذا الترابط والتجاور بين كلمتينِ على أساس تناسبهما بالمعنى في

---

[1] يُنظر نظريّة الفعل الكلامي: 125

[2] يُنظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: 44.

سياقِ الاستعمالِ مع مراعاةِ العلاقاتِ النحويّةِ والبلاغيّةِ[1]. بالنظرِ إلى العلاقاتِ الائتلافيّة في حديث: **«أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا، فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ».** هناك علاقة ائتلافيّة بين (أنا) الذي هو مشيرٌ شخصيّ، مرجعه خارج النص معيّنٌ بالتكلّم (النبيّ صلى اللهُ عليه وآله)، وبين (مدينة العلم)، وهذا الائتلاف مستفادٌ من طبيعة المتكلّم ومقامه الأسمى، المسلّم بها لدى المخاطَبين، فلأنّه مرتبطٌ بمصدرِ العلم الأعلى، ساغَ له أنْ يصف نفسَه بمدينة العلم، التي تُحيل على السعةِ، والشمولِ، والإحاطة بالعِلْم، وكان من هذا العلم القرآن الذي أصبح مهيمنًا على جميع الكتب السماويّة التي قبله، ولا ينطقُ إلّا بوحيّ يوحى، فعلمه محيطٌ، ومهمينٌ على كل علمٍ، ومطابقٌ للحقيقة، ومعصومٌ من الخطأ والوهم؛ إذن فهناك تمامُ الانسجامِ والائتلافِ بين العنصرِ اللغوي (أنا) المشيرِ إلى النبيّ الخاتم (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، والعنصرِ اللغوي (مدينة العلم). وهذا التجسيرُ بين العنصرينِ وإسنادِ أحدهما إلى الآخر مقصودٌ جدًّا؛ للدلالة على سعةِ العلمِ وإحاطتِه، وتمهيدًا للجملة المعطوفة عليها (**وَعَلِيٌّ بَابُهَا**).

وهناك علاقةٌ ائتلافيّةٌ بين المدينةِ وبابها؛ فللمدنِ أبوابها، وبين (علِي عليه السلام)، و(بابها). واختيارُ هذا التأليف بينهما؛ للدلالةِ أنه بما أوتيَ من القابليّة والاستعداد

[1] ينظر: اللسانيات والنقد، أوراق بينيّة، سعد مصلوح: 42. ومدخل إلى اللسانيّات: 30،31.

والعلم، أصبح بابَ الدخولِ إلى مدينةِ علمِ رسول اللهِ (صلّى الله عليه وآله)، تلك المدينة الأوسع والأشمل في العلم؛ فبابها كذلك؛ إذ يستمّدُ أهميّته منه.

أمّا العلاقات الاستبداليّة، فمحورها عمودي تُلحظُ فيه علاقةُ العنصرِ الموجود بالعناصر الغائبة، التي يمكنُ أن تحلَّ محلّه؛ لذا سيكون إحضار عنصرٍ، وتغييب غيره في سياقٍ استعماليّ من متكلّمٍ بليغٍ، يدلُّ على أنّه مقصودٌ له، دون غيره؛ لأنّه جديرٌ بالتعبير عن مرامهِ، وإنجازِ مغزى قوله[1]. وبالعود إلى الحديثِ لبحث علاقاته الاستبداليّة، ودلالاتها، نلحظُ أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، استعملَ (مدينة العلم)، واستبعدَ قائمةَ خياراتٍ متاحة مثل (بحر العلم، منبع العلم، جامع العلم)، ومن شأنِ المقابلة بين هذه الكلماتِ المغيّبةِ قصدًا، والكلمةِ المختارةِ، أن يثري المعرفةَ بأسبابِ ذلك الاختيار؛ فتلك القائمةُ المستبعدةُ من الكلماتِ لا يعهدُ في اللغةِ أنْ تصاحبَها كلمة (الباب)؛ فلمّا جِيءَ بها دون غيرها، دلّنا ذلك على أنّ الإتيانَ بكلمةِ (الباب) مقصودةٌ لتأدية المعنى التداولي من جعل علي باب تلك المدينة.

ونلحظُ علاقةً استبداليّةً أخرى بين (بابها)، في جملة (وعلي بابها)، وبين زمرةِ خياراتٍ أخرى سائغةٍ معجميًّا، ونحويًّا، مثل (من أبوابها، بعض أبوابها، أحد أبوابها، سورها، بناؤها)؛ واضحٌ أنّ العلاقةَ هنا علاقةُ تغايرٍ في المعنى، دعت إلى

---

[1] يُنظر: في اللسانيات والنقد: 42.

استبعادها، فالثلاثةُ الأُوَل منها تشيرُ إلى أنَّ لمدينة علم رسول الله (صلّى الله عليه وآله)، أبوابًا أُخر غير عليّ (عليه السلام)، فلمّا لم يستعملهنّ، واختارَ كلمة (بابها)؛ عرفنا أنه يقصدُ أنّ لها بابًا واحدًا، وهو عليّ (عليه السلام)، وهذه منقبةٌ له دون سواه. أما (سورها، وبناؤها)، فهما لا يؤديانِ المعنى الذي ذكرنا قبل قليل؛ لأنّ السورَ وظيفتها الحماية، والكلام عن المدخل الوحيد إلى تلك المدينة؛ وبذلك يتّضحُ عدم مناسبة لفظ (بناؤها) أيضًا مع المقصود، في سياق الاستعمال. وأهمّ من ذلك كلّهِ العلاقة الاستبداليّة بين علي (عليه السلام)، وأيّ اسمٍ آخر من المعاصرين للنبيّ (صلّى الله عليه وآله)، فيمكنُ وضعُ قائمةٍ طويلةٍ جدًّا من أسماء المهاجرين والأنصار التي استبعدت كلّها من الاختيار. فعرفنا أنّ المتكلّم اختصّ اسمًا واحدًا دون سواه، فنصَّ عليه منفردًا، وهو عليّ (عليه السلام).

هذه التحليلاتُ كلّها متآزرةٌ في الدلالةِ على نوعِ الفعلِ المُنجزِ، وهو حصرُ المرجعيّة للعلوم النبويّة بعليّ (عليه السلام)؛ لذلك ختمَ النبيّ حديثه، بالشرط ذي الجواب الطلبي: **«فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ»**. وربما في قولهِ (صلّى الله عليه وآله)، تناصٌّ من قوله تعالى: ﴿**وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ **[سورة البقرة: 189]**. وهذا الفعلُ المنجز يكتسبُ قوّته الإنجازيّة في الإلزام من سلطةِ النبيّ (صلّى الله عليه وآله).

فناسب ذلك أنْ يكونَ فعله التأثيري وجوبَ الرجوع إلى عليّ (عليه السلام) في تلقّي علم رسول الله (صلّى الله عليه وآله). وليس لأحدٍ أنْ يختارَ غيرَ ذلك لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا**﴾ [سورة الأحزاب: 36].

ت- حديثُ مدينةِ العلم في مرآة النصوصِ الكاشفة

إنّ العِلْمَ الحقيقي منقبةٌ، والتفرّدَ فيه فضيلةٌ، توجبان لمن انمازَ فيه المرتبةَ العُليا بدلالةِ قوله تعالى: ﴿ **يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾ [سورة المجادلة: 11]. فهذا النصُّ المهيمنُ على ما عداه من النصوص الدينيّة، يجعلُ العلمَ معيارًا للتفاضلِ وعلوّ المراتب والدرجات، ويلتقي نصُّ هذا الحديثِ مع شبكةِ نصوصٍ تكشفُ عن ثبوت مضمونِه، منها ما وردَ عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، وهذه بعضها:

- **«عليٌّ بابُ علْمِي، ومبيّنٌ لأمّتِي ما أرسلتُ بهِ من بعدي...»[1] .**
- **« وَإِنَّهُ لَأَوَّلُ أَصْحَابِي سِلْمًا، وَأَكْثَرُهُمْ عِلْمًا، وَأَعْظَمُهُمْ حِلْمًا»[2] .**
- **«قُسِّمتِ الحكمةُ عشرةَ أجزاء؛ فأُعطِيَ عليٌّ تسعةَ أجزاء، والناسُ جزءًا واحدًا»[3].**

---

[1] المعجم الكبير: 1/ 94. وكنز العمّال: 11/ 614/ ح 32981.
[2] المصنّف: 5/ 490/ ح 32131. ومجمع الزوائد: 9/ 102/ ح 14596. وتهذيب الكمال: 20/ 484.
[3] شواهد التنزيل: 136. وتاريخ دمشق: 42/ 384. وفيض القدير:3/ 60.

تجتمعُ هذه الأحاديثُ في بؤرةٍ واحدةٍ، وهي اختصاصُ عليّ(عليه السلام) بعلْمِ رسولِ اللهِ (صلّى الله عليه وآله)، وتوفّرُهُ على النصيبِ الأوفرِ منه، مع حضورِ لازمةِ الحديث عن ذلك، وهي منزلةُ باب العلم النبويّ (باب علمي). وهو تعبيرٌ يتناصُ مع حديث (مدينة العلم). ويؤكّدُ الإمامُ عليٌّ(عليه السلام) بلوغَهُ هذه المنزلة، واختصاصَهُ بهذه المنقبة في خطبٍ له، فيخبرهم بما اختصّهُ رسولُ اللهِ (صلّى الله عليه وآله) بأنْ فتحَ له أبوابَ العلِم التي تنفتحُ على غيرها باستمرار، مستعيرًا لفظ الباب أيضًا الذي أصبحَ كأنه لازمةٌ نصيّةٌ، أو تصاحبٌ لغوي كلّما كان سياق الحديث عن علمِه (عليه السلام)، بل أصبح (باب مدينة العلم) لقبًا يُعرفُ به[1]. والألفُ بابٍ الذي ينفتحُ كلُّ واحدٍ منها على ألفٍ آخر، تعبيرٌ عن بحور ذلك العلم المترامية، المتّصلةِ بمحيطاتِ العلمِ النبويّ التي تنبعُ من معينِ الوحي الذي لا يَنضب؛ ولذا يدعو المسلمينَ ويحثُّهم للتزوّدِ من نميرِ ذلك العلمِ في إشهاراتٍ عدّةٍ منها:

-«علّمَنِي رسولُ اللهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) ألفَ بابٍ يفتحُ كلّ بابٍ ألفَ بابٍ»[2].

- **«سَلونِي عن كتابِ اللهِ، فإنّهُ ليسَ من آيةٍ إلّا وقد عرفتُ بليلٍ نزلتْ أو بنهارٍ، أم في سهلٍ أم في جبلٍ»[3].**
- **«سَلُونِي فَوَاللَّهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا حَدَّثْتُكُمْ بِهِ»[4].**
- **«إنّي كُنتُ إذا سَأَلتُهُ أنبَأَني، وإذا سَكَتُّ ابتَدَأَني»**[5].

3- الأمينُ على التأويل:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ، قَالَ: **كُنَّا جُلُوسًا نَنْتَظِرُ رَسُولَ اللهِ** (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ[وآلِهِ] وَسَلَّمَ)، **فَخَرَجَ عَلَيْنَا مِنْ بَعْضِ بُيُوتِ نِسَائِهِ، قَالَ :فَقُمْنَا مَعَهُ، فَانْقَطَعَتْ نَعْلُهُ، فَتَخَلَّفَ عَلَيْهَا عَلِيٌّ يَخْصِفُهَا، فَمَضَى رَسُولُ اللهِ** (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ[وآلِهِ] وَسَلَّمَ)، **وَمَضَيْنَا مَعَهُ، ثُمَّ قَامَ يَنْتَظِرُهُ وَقُمْنَا مَعَهُ، فَقَالَ: «إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِ هَذَا الْقُرْآنِ، كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى تَنْزِيلِهِ**

---

[1] من الذين لقبّوا الإمامَ عليّ (عليه السلام) بذلك أبو نعيم الاصبهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: 61/1. والسمعاني في الأنساب:3 /475. والعيني في عمدة القاري :16/ 215. الآلوسي في روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:1/ 23

[2] تاريخ دمشق :٤٢ / ٣٨٥ / ٨٩٩٢. و البداية والنهاية: ٧ / ٣٦٠.

[3] الطبقات الكبرى: 2/ 338.

[4] تفسير القرآن، الصنعاني: 3/ 241. وشواهد التنزيل: 1/ 42. والجرح والتعديل، الحافظ ابن أبي حاتم: 6/ 192.

[5] الطبقات الكبرى: ٢ / ٣٣٨. وأنساب الأشراف: ٢ / ٣٥١. وتاريخ دمشق :٤٢ / ٣٧٨.

» فَاسْتَشْرَفْنَا وَفِينَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَقَالَ: « لَا، وَلَكِنَّهُ خَاصِفُ النَّعْلِ ».قَالَ :فَجِئْنَا نُبَشِّرُهُ، قَالَ: وَكَأَنَّهُ قَدْ سَمِعَهُ» [1].

أوّل ما يلفتُ انتباه محلّلِ الخطاب في هذ النصِّ المنقولِ أمرانِ بارزانِ:

الأوّل- النصّ والسياق: فالنصّ إخبارٌ والسياق حادثةٌ، لكنّها حادثةٌ يتّفقُ وقوعُها لكثيرٍ من النّاس (انقطاع النعل)، فلا خصوصيّةَ لها ولا مزيّة. والإخبارُ مستقبليٌّ ذو قيمةٍ دينيّةٍ ومعرفيّةٍ بالغةِ الخطورةِ، والأهميّةِ (القتال على التأويل) مع تعيينِ من يقومُ بتلك المهمّة. والنظرُ الأوّليُّ في الحادثةِ التي جاءَ في سياقِها هذا الحديثُ وإخبارهُ ذو المحتوى القضوي الخطير الشأن، لا يلمحُ ثمَّةَ مناسبةً بين الحادثة وذلك المحتوى القضوي ذي الهيأة الإخباريّة؛ ولا مطابقةً للكلامِ لمقتضى الحال؛ فالحادثُ يسير، والحديثُ مهمٌّ خطير. فما صلةُ خصف النعل، بحديث القتال على التأويل؟

الثاني: ظاهرتانِ لغويّتان: الأولى إيراد الخبرِ مبهمًا أوّل الأمر على نحو الفردِ المردّد- بمعنى أحدكم من دون تعيين - في دائرةٍ واسعة الأطراف. فما دلالةُ هذه الظاهرةِ اللغويةِ في هذا الاستعمال؟ والظاهرة الثانية رفع ذلك الإبهام بتعيينِ المقصودِ، ولكن بغير اسمهِ الصريحِ، بل بعملهِ الذي كان متلبّسًا في أثناء الكلام، مُعبرًا عنه بصيغةِ اسمِ الفاعلِ المضاف إلى معمولِه (خاصف النعل). فما دلالةُ العدولِ من الاسمِ الصريح إلى الصفة، واختيارِ الصفةِ المرتبطةِ بالحادثةِ دون غيرها؟

هذه الأسئلةُ تشحذُ الذهنَ، وتمهّده للدخولِ إلى أروقةِ الحديث، والتعرّفِ إلى مراميه، ومقاصدِه، وتزوّده بأضواء كاشفةٍ للبحثِ عن إنجازيّاته، عبر التوفّر على أجوبتها؛ ولذا ينبغي أن يوضعَ هذا الحديث في سياقٍ أوسعٍ للحصولِ على أفقٍ أرحب، وفهمٍ أصوب، ثم يجري تحليلُه في سياقِهِ الخاص؛ فإنّ دراسة السياق الأوسعِ ضرورةٌ اقتضتها الدلالات الهامشيّةُ، والإحالاتُ التاريخيّة المضمرةِ لكلمةِ (التأويل)؛ فالقتالُ على التأويل، يشيرُ إلى مشكلاتٍ اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ يصلُ بعضُها إلى القتال، تنشأُ من تحريفاتٍ لمعاني القرآن الكريم، وتعاليم الإسلام. وفي هذا إشارةٌ خفيّةٌ إلى سنّةٍ تاريخيّةٍ، تتمثّلُ في مسارِ التحريفِ الذي قامت به الأممُ السالفةُ في الكتبِ السماويّةِ السابقة، وشرائعِ الرسل المبعوثين إليهم.

وقد أخبرَ النبيُّ محمدٌ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، أصحابَه بأنّهم سائرونَ على سننٍ من قبلهم حذو القُذَّةِ بالقُذَّةِ، فقد روى أَبو سَعِيدٍ الخُدْرِيّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى (اللهُ عَلَيهِ وآلِه)، أنّه قَال:

---

[1] الكتاب المُصنَّف في الحديث والآثار: 6/ 367/ ح 32082. المسند: 18/ 296 / ح 11773، والفوائد المعلّلة: 89.

«لَتَتْبَعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، شِبْرًا شِبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ»، قُلْنَا :يَا رَسُولَ اللَّهِ، اليَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ:«فَمَنْ!» [1]. وقد كان من سُننِ تلك الأمم تحريفُ كتبِهم السماويّة، قولًا وتأويلًا. وفي ذلك يقولُ اللهُ تعالى: ﴿...**مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ**... ﴾ [سورة النساء:46]. وقال تعالى في موضعٍ آخر: ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ** ﴾ [سورة المائدة: 13]. وقد فُسِّرَ هذا التحريفُ بتبديلِ معاني الكلامِ، وتأويله على غير وجههِ [2]. فيترتّبُ على هذا التحريفِ تشوّهُ الرؤيّةِ الدينيّة، وتبدّلُ الصورةِ الأصليّةِ للدين، وضياع أهدافه ومقاصده، ممّا يلقي بظلالِه على شؤونِ الحياةِ الاجتماعيّةِ والسياسيّةِ التي لها صلةٌ وثيقةٌ بالرؤية الدينيّة، فتمسُّ الحاجةُ إلى من يصححُ حركةَ الانحراف تلك، فيبعثُ اللهُ تعالى الأنبياءَ، ويرسلُ الرسلَ، ليُعيدوا حركةَ الدين إلى مسارها السليم، ويحيوا ما انطمسَ من معالمِه، ويأخذوا بأيدي الناس إلى الصراط المستقيم، بعد أن فرّقتهم السبل، وهكذا كلّما طرأَ التحريفُ، وفسدَ التأويلُ، وكادت أن تُمْحقَ صورةُ الدين والحقيقة، وتضيعُ معالم الرشاد، بعثَ الله تعالى أنبياءَهُ أو رسلهُ لمعالجةِ ذلك[3]. حتّى وصلَ الأمرُ إلى خاتم النبين محمّد (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه): ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَاءنَا مِن بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ**﴾ [المائدة: 19]. لكنْ لمّا كان رسولُ الإسلامِ هو خاتمِ النبيينِ[4]. فينبجسُ سؤالٌ عمّن سيتولّى تصحيحَ الانحراف في رسالتِه وأمّتهِ التي أخبرَ أنّها ستتبعُ سُننَ منْ قبلِها من اليهود والنصارى؟

إذًا عبارة (القتال على التأويل) أحالتنا إلى المعرفةِ المشتركةِ، والافتراضات السابقة عند أطراف عمليّة التخاطب، ومن ثمّة أمكنَ إعادةُ تسييقِ نص الحديث في سياقِه الثقافي العام، ممّا وفّرَ مدخلًا أرحب، ومعرفةً أوسع، وفهمًا أفضل للنصّ، واقترابًا من الإجابةِ على الأسئلة التي طُرحت في مستهّل هذا المبحث، ولم يبقَ إلّا أنْ نعاينَ سياقَ الحديث الخاص، ومتنه اللغوي؛ للوصولِ إلى دلالاته، وإنجازيّاته.

---

(1) صحيح البخاري: 9/ 103/ ح 7320.

(2) جامع البيان: 6/ 432، 10/ 313. والجامع لإحكام القرآن: 6/ 115،

(3) ممّا قالهُ الإمام علي (عليه السلام) في بيان تلك المهام، وتوالي إرسال الرسل: **«لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللهِ إِلَيْهِمْ، فَجَهِلُوا حَقَّهُ، واتَّخَذُوا الأَنْدَادَ مَعَهُ، وَاجْتَالَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ، وَاقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ، فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ ... وَلَمْ يُخْلِ اللهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ، أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ، أَوْ حُجَّةٍ لَازِمَةٍ، أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ... إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّداً رَسُولَ اللَّهِ ـ صلى الله عليه وآله ـ لِإِنْجَازِ عِدَتِهِ وَإِتْمَامِ نُبُوَّتِهِ»** نهج البلاغة: الخطبة الأولى / 43-44.

(4) قال تعالى: ﴿**مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾ [سورة الأحزاب: 40].

في سياقِ الحديثِ طرحنا سؤالًا عن المناسبةِ بين حادثةٍ عاديّةٍ وهو خصفُ النعل، وإخبارٍ مستقبليّ مهم عمّن سيقاتلُ على التأويل، وقد يبدو ممّا قدّمناه من الكلام على سنّةِ التحريفِ وحركة التصحيحِ أنّ الفجوةَ بين الحادثةِ والمحتوى القضوي قد ازدادت اتساعًا؛ لما اتّضحَ من خطورة التحريف والتأويل، وأهميّة التصحيح والتعديل. لكنّ قليلًا من التأمل كافٍ في إيجاد المناسبة بينهما، وحسن توظيفها؛ لأنّ القاسمَ المشتركَ بين الحادثةِ والحديثِ هو الخللُ، والإصلاحُ، ووحدةُ المُصلِح. للاقتراب من أجواء ذلك الحدثِ وما اتّصل به من حديث، لنتخيّل الأمرَ كأنّه مشهدٌ متجسّدٌ نشاهدُ فيه الرسولَ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، وأصحابَه يُحيطون به، وهم يقفون جميعًا وعليٌّ جالسٌ يُصلح أو يخصفَ النعلَ، فأرادَ أنْ يستثمرَ موقفَ الخلل الذي عطّلَ المسيرَ، وينتقلُ بهم إلى خللٍ أكبر يؤثّر في مسيرتهم ومسيرة الإسلام، ولأجل أنْ يُحفز أذهانهم، ويثير انتباههم ابتدأهم بخبرٍ فيه إبهامٌ وتشويقٌ، فقالَ لهم: **«إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِ هَذَا الْقُرْآنِ، كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى تَنْزِيلِهِ»** وهنا تحمّسوا جميعًا لمعرفةِ من يقومُ بتلك المهمّةِ الخطيرة، ويحظى بتلك المنزلةِ الرفيعة، وذلك كلّه من شأنه أن يُزيدُ من أهميّةِ الخبر والمخبر عنه؛ فقد نجحت هذه الاستراتيجيّةُ في شدّ المخاطَبينَ إلى الخطاب؛ لذلك استشرفوا ومدّوا أعناقهم، لمعرفةِ الفائزِ بذلك اللقب، وكلٌّ منهم يريده لنفسه: **(فَاسْتَشْرَفْنَا وَفِينَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ).**

فجاءَ الجوابُ ليحسمَ النزاعَ: **« لَا، وَلَكِنَّهُ خَاصِفُ النَّعْلِ ».** صدّر بنفي أنْ يكون هو أيّ أحدٍ من الصحابةِ المتجمهرين حوله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، وأشارَ إلى أنّه عليٌّ (عليه السلام)، لكن بغير اسمه الصريح، بل باسم العمل المتلبّس به وقتئذٍ **(وَلَكِنَّهُ خَاصِفُ النَّعْلِ)**، فكأنّه يقولُ: لا تستخفّوا بعليّ الذي يصلحُ نعلي الآن؛ لأنّه هو من يتصدّى لمهمّةِ التصحيح، وإصلاحِ الخللِ في التأويل، بل سيُقاتلُ على إثباتِ التأويلِ الأصيل، ضدّ أهل التأويلِ المنحرف، والتفسيرِ بالرأي والهوى. وإرجاعِ الأمر إلى حالتهِ الأولى، لاسيّما إذا عرفنا أنّ التأويلَ في اللغةِ يعني إرجاعَ الأمرِ إلى أولِّه، وجمعَه وإصلاحَه[1].

وبذلك بانَ سرُّ الظاهرتينِ اللغويتينِ (الإبهام في الإخبار، والوصف في تعيين المُخبَر عنه دون الاسمِ الصريح)، وتجلّى مبدأ الصلةِ بين الحادثة والحديث؛ إذ تحقّقَ أكبر قدرٍ من التأثير مقابل أقل جهد من التفكير، عبر التركيز على المعلوماتِ الأكثر صلةً، وجذب انتباه المُخاطب؛ لأنّ التواصلَ اللغويّ الناجحَ يعتمدُ على تقديمِ المعلوماتِ ذات الصلةِ بموضوعِه وسياقِه[2].

---

[1] يُنظر: تهذيب اللغة: 15/ 437/ مادة(أَوْل). ولسان العرب: 1/ 32/ مادة(أَوْل).
[2] يُنظر: نظريّة الصِّلة أو المناسبة: 15. وقاموس التداوليّة: 230.

بعد هذا العرض التحليليّ المفصّل لدلالات نصّ الحديث وسياقِه العام والخاص، ليس من المجازفةِ عدّ القتال على التأويل منقبةً لعلِيّ (عليه السلام) وفضيلةً خاصّة، ومقامًا فريدًا له، ويعضدُ هذا الفهمَ المقابلةُ التي أجراها الرسول (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، بين مقاتلتهِ على التنزيل، ومقاتلةِ عليّ(عليه السلام) على التأويل، فالرسولُ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) هو قائدُ حربِ التنزيل الذي هو أصلُ القرآن؛ لتثبيتِ الإسلام، وردّ محاولات اجتثاثِهِ، وعليٌّ (عليه السلام)، هو قائدُ حربِ التأويل، ومسيرةِ التصحيح؛ للحفاظِ على ذلك الأصلِ من التشويه، والتحريف، ممّا يساعد على امتدادهِ السليم، ونموّهِ القويم. وواضحٌ أنّ وقوعَ القتال على التأويلِ يكون في زمنٍ ليس فيه رسولُ الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، وإلّا لوكان موجودًا لكان هو من تصدّى لتلك التأويلات المنحرفة، وقاتلَ من يستندُ إليها في سلّ السيف عليه؛ لذا يكون عليٌّ (عليه السلام) نائبًا، وممثّلًا له (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) في حربِ التأويل، ويقاتلُ على الحقّ، وخصمه على الضلالِ والزيغ، بدلالةِ هذه المقابلة، أي لمّا كان قتال الرسول (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، على التنزيل مقطوعًا بأحقّيته، فعدوّه مقطوع بضلالتهِ، فلمّا قابل بينه وبين قتال عليّ (عليه السلام) على التأويل، ثبت لحرب علِي (عليه السلام) ذلك. إذ التقابل مسارٌ تأويلي، يُتيحُ رصدَ وجوهِ المعنى، والعلاقاتِ بين مكوّنات الخطاب، وفهمَ أسراره[1]. فما خُصّ به عليّ (عليه السلام)، في هذا الحديث يُعدُّ منقبةً خاصةً، ومنزلةً رفيعةً له، وقد فهمَ المتلقّون الأوّلون الحاضرونَ للخطاب (الحديث) هذا المعنى، وأدركوا ذلك المغزى؛ لذا تطلّعَ كلُّ واحدٍ منهم ليكون صاحبَها، والمعني بها.

وهذه الفضيلةُ غير مقصورةٍ على القتال؛ بل هي القتال المستند إلى امتلاك التأويل الأصيل؛ وإلّا لا فضيلةَ في ذلك. وإنّما ذُكِرَ القتال بيانًا للحد الأقصى من التضحية، بعد أنْ يتجاوزَ أصحابُ التأويلِ المحرّفِ عن الأصل، إبداءَ الرأي المخالف، إلى رفعِ السيوفِ، وإعلانِ الحرب، وإلّا كيفَ يُعدُّ قتالُه على التأويلِ منقبةً إذا لم يكنْ عالمًا بحقائقِ التأويلِ ومساراتِه، ومفرّقًا بين سليمِه وسقيمِه؟! ولا موجبَ لتضييقِ معنى الحديث بقتالِ الإمام علي (عليه السلام) للخوارج، فالمسألة أعمّ من ذلك؛ لأنّ الانحراف الذي تمظّهر في أبعادٍ سياسيّة، واقتصاديّة، انطلقَ من تحريفاتٍ وتأويلاتٍ لمفاهيم دينيّة بعضها ناتجٌ عن عمدٍ، وبعضها الآخر عن تعصّبٍ وقصورِ فهم، أدّت هذه التحريفات والتأويلات الزائغة، وما ترتّب عليها من أحداثٍ، ومعارك، وفتنٍ، إلى تصدّعٍ في الكيان الإسلامي، وتضييعٍ لجملةٍ من حدوده، وتغييبٍ لبعض معالمِه. وهذه سُنّةٌ تاريخيّةٌ فكلّ رسالةٍ دينيّةٍ، أو ثورةٍ سياسيّةٍ، تطرأُ عليها بعد مرحلة التأسيس حالاتٌ من الانحرافِ عن مسارها الأصيل،

---

[1] يُنظر: البُنى التقابليّة خرائطُ جديدةٌ لتحليل الخِطاب: 241.

وهذا أمرٌ يصدقّهُ الواقعُ والتاريخُ، وقد أشارَ إليه القرآن الكريم، والنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) كما قدّمنا في بداية تحليل هذا الحديث.

هذه محاولةٌ لإبحارٍ تحليليّ، أو فهمٍ مُبحرٍ في شبكةِ العلاقاتِ الدلاليّةِ لنص الحديث، والسياقاتِ المعرفيّةِ الحافّة به، والافتراضاتِ الثقافيّةِ في بيئتهِ التخاطبيّة، وإشاراتٌ إلى ما قبله، وما بعده، وما قارنه من أحداث وقرائن. يمكنُ أنْ يعتمدَ عليها في الكشفِ عمّا تمّ تبليغهُ، وما تمّ إنجازهُ من أفعال الكلام بهذا الحديث الموجز، وهو بالنظرِ إلى ما تقدّمَ كلّه منحُ عليّ (عليه السلام)، مقامَ الأمينِ على التأويل، وقائد الحركة التصحيحيّة، والمصلح لما أفسدته الصراعات والتأويلات من المفاهيم الدينيّة، والقائم إعادة الروح المحمدّية إلى روح الكيان الإسلامي. وقد أُنجزَ ذلك من خلال فعلٍ كلاميّ غير مباشر؛ لأنّ الفعل الكلامي غير المباشر هو أن نقولَ شيئًا، ونعني غيره[1]، فالتلفظ الحرفي كان إخباريًّا، والفعل المتضمّن فيه إنجازيًّا؛ دلّ عليه السياق، فاختلفَ معنى الكلامِ عن معنى المتكلّم، وهذا جوهر الأفعال اللغويّة غير المباشرة عند سيرل[2].

ولهذا الإنجازِ التداوليّ أفعالٌ تأثيريّة، تتمثّلُ في وجوبِ اهتداء المسلمين بعليّ (عليه السلام)، والرجوع إليه فيما يشكلهم من معاني الدين، ومعالمه، وتأويلاته، واتباعه في ذلك عند اختلاف الآراء، ونصرتِه في حروبه. وينسجمُ معنى هذا الحديث مع فضائله، ومؤهلاته (عليه السلام)، الثابتة له، في أحاديث نبويّة عديدة، ومنها أنّه باب مدينة علم رسول الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) الذي تقدّم بيانه.

4- خطابُ الغديرِ بين الإخبارِ والإنجاز

كان خطابُ الغديرِ ومازال أهمّ مواطن الاشتباكِ والخلافِ التأويلي في التاريخِ الإسلامي؛ فقد قُدِّمت فيه أقدمُ القراءات التأويليّة، وأهمُّها على الإطلاق[3]، ومازالَ بؤرةً للحِجَاجِ المُستدام؛ فهو عند بعض المسلمين ختامُ المناقبِ العلويّةِ، وأعلاها رتبةً، وأصرحُها إنجازًا في جعلِ الإمامةِ المطلقةِ لعليّ (عليه السلام)، بعد الرسول (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، وعند بعضهم الآخر ليست سوى إخبارٍ عن لزومِ محبّةِ عليٍّ ونصرتِهِ، ولا

---

(1) يُنظر: قاموس التداوليّة: 26.

(2) يُنظر: العقل واللغة والمجتمع: 206.

(3) الخلاف حول دلالةِ خطاب الغدير هو خلافٌ في أهم أدلّة الإمامة، التي قال فيها الشهرستاني: " أعظم خلافٍ بين الأمة خلافُ الإمامة؛ إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدةٍ دينيّةٍ مثل ما سُلَّ على الإمامة". الملل والنحل:24.

جديدَ في هذا الإخبارِ؛ سوى التوكيد لأحاديث نبويّةٍ سابقة، ولا مزيّة فيه؛ لأنّ النصرةَ ثابتةٌ لسائر المؤمنين.

فهاتانِ قراءتانِ تحليليّتانِ لخطابِ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) بغدير خمّ في السنةِ العاشرةِ للهجرة النبويّة، العام الذي أعلنَ فيه النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) النفيرَ العام للحَجِّ لأولّ مرّةٍ، وكانت آخرَ حجّةٍ له أيضًا؛ لأنّه توفيّ بعد ثلاثة أشهر تقريبًا من تلك الحجة فَسُمّيتْ بـ(حجّة الوداع). وأخبارُ صدورِ تلك الخطبةِ بمنطقةِ (غدير خُم) في الثامن عشر من ذي الحجة في طريق العودة من الحج متواترةٌ[1]، لكنَّ أغلبَ المصادر الإسلاميّةِ لم تنقلْ من تلك الخطبةِ إلّا مقاطعَ قصيرةً جدًّا مع بعض الاختلافِ في ألفاظِها، على الرغمِ من التصريح بأنّها كانت خطبةً طويلةً ومفصّلةً وشاملةً لكل ما يحتاجه المسلمونَ إلى يوم القيامة![2] وهو ما يلائمُ كونها خطبةً، ويناسبُ كونها وصيّةً لنبيّ -لا نبيَّ بعده- يخبرُ قومَه بأنّه مفارقهُم. ولم تُنقلْ خطبة الغدير كاملةً إلّا في بعضِ مصادر الإماميّة[3]. لكنَّ في المنقولِ من ذلك الخطاب الغديري الحافل- على وجازتِه واختزالِه- كفايةً لدراسةِ موضوعِ الخلاف فيه، وتحديدِ دلالاتِه.

ويمكنُ الخروجُ من مجموعِ تلك المقاطع المنقولةِ على اختلافِها بالمقدارِ المُتيقّنِ صدوره من تلك الخطبةِ، والمتواتر منها في كتب الحديث، ويتمثّلُ فيما رويَ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَ: **"لَمَّا رَجَعَ رَسُولُ اللهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ- عَنْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ، وَنَزَلَ بِغَدِيرِ خُمٍّ، أَمَرَ بِدَوْحَاتٍ فَقُمِّمْن، ثُمَّ قَالَ: « كَأَنِّي دُعِيتُ فَأَجَبْتُ، إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمُ الثَّقَلَيْن، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا، فَإِنَّهُمَا لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» ثُمَّ قَالَ: « إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ مَوْلَايَ، وَأَنَا وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ» ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- فَقَالَ: « مَنْ كُنْتُ وَلِيَّهُ فَهَذَا وَلِيُّهُ، اللهُمَّ وَالِ مَنْ وَالِاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ» فَقُلْتُ: لِزَيْدٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَال :مَا كَانَ فِي الدَّوْحَاتِ أَحَدٌ إِلَّا**

---

[1] روى حديث الغدير ونقله أكثر من 120 صحابيًّا وصحابية، و84 من التابعين، و360 من أئمة الحديث وحُفاظه. لذا لا يُعبأ بمن شكك به من المتأخرين زمنًا عنه؛ فحتى البديهيّات العقليّة وجدَ من يشكّك فيها. بل لا تكادُ تجد حقيقةً أو فكرةً في هذا الوجود إلّا وتجد من يناقش ويجادل في صحتها، مهما كانت واضحة؛ لذلك انبرى علماء المسلمين للتصدي لكلّ في طعن أو ضعّف في واقعة الغدير، فكتب الطبري مجلدين ضخمين في طرق حديث الغدير فقط. ينُظر البداية والنهاية: 11/ 146.

[2] يُنظر: المعجم الكبير، الطبراني: 5/ 212/ رقم الحديث: 5128. والبداية والنهاية: 5/ 228. ومجمع الزوائد، الهيثمي:9/ 105.

[3] يُنظر: الاحتجاج، الطبرسي: 1/ 133-138. واليقين باختصاص مولانا عليّ (عليه السلام) بإمرة المؤمنين:343-346. روضة الواعظين، الفتّال النيسابوري: 89- 90.

رَآهُ بِعَيْنَيْهِ، وَسَمِعَهُ بِأُذُنَيْهِ"[1]. وقريبٌ منه ما رُويَ عن الْبَرَاءِ بنِ عَازِبٍ، أنّه قَال: **" أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ- فِي حَجَّتِهِ الَّتِي حَجَّ، فَنَزَلَ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، فَأَمَرَ الصَّلَاةَ جَامِعَةً، فَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ، فَقَالَ: «أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟» قَالُوا: بَلَى، قالَ: «أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ؟» قَالُوا: بَلَى، قَال : «فَهَذَا وَلِيُّ مَنْ أَنَا مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، اللَّهُمَّ عَادِ مَنْ عَادَاهُ»**[2] . وهذا المقطع وإنْ اختلفتْ ألفاظُه باختلافِ الناقلينَ له، لكنّه اختلافٌ يسيرٌ لا يغيّر المعنى الأساس، فيبقى المؤدّى واحدًا [3].

لا يوجدُ في هذا المقطعِ من الخطبةِ ما اخْتُلِفَ فيه، أو يمكنُ أنْ يُختَلفَ فيه سوى المعنى الاستعمالي لكلمة (المولى) الواردة فيه؛ فهي محلُّ التجاذبِ والتقاطعِ والخلافِ في الدلالةِ والتأويل، والإنجاز؛ لذا فهي مفتاحُ تحليلِ هذا الخطابِ، وفضِّ الاشتباكِ بين اتجاهاتِ تفسيرِه. لكنَّ ذلك يتطلّبُ إعادةَ قراءةِ نصِّ الخطابِ الغديري في سياقِ صدورِهِ وما حفَّ به من أحداثٍ، واتّصلَ به من كلامٍ، أي تفكيك النص وإعادة تأثيثه في ضوءِ السياقِ الموقفي والسياقِ اللغوي، مع الاستعانةِ بالقرائنِ الحافّةِ به من نصوصٍ ومواقفَ؛ وصولًا إلى أجواء الخطابِ وبيئتِهِ كالمتلقّي الحاضرِ فيها. ولأنّ حديثَ الغدير قد كُتِبَ في طرقِهِ، ودلالاتِ متنِهِ اللغوي، وتلقّي المسلمينَ له، مقالاتٌ، وبحوثٌ، وكتبٌ مفردة كثيرةٌ جدًا، وموسوعات كبيرة، سينتخبُ البحثُ بعضًا منها، مقتصرًا على الأهم، والأكثر صلةً بموضوع الدراسةِ.

أ. **سياقُ خطابِ الغدير**

يمثّلُ السياقُ الإطارَ العامّ الذي تجري فيه عملياتُ التواصلِ والتخاطبِ، فكلُّ استعمالٍ لغويّ لا يقعُ إلّا في سياقٍ خاصٍّ به، يلقي بظلالِه عليه في طريقةِ نسجِه، وتركيبِه، واختيارِ مفرداتِه، وتلقّي دلالاتِه، وإدراكِ مراميهِ؛ لذا يحضرُ السياقُ عند المتكلّمِ والمخاطَبِ قبل إلقاءِ الخطابِ، فيكون مقدّمةً مضمرةً تسهمُ في إنتاجِ الكلام من طرفِ المتكلّم، وتمهّد لفهمِه من طرفِ المخاطَب؛ لذا يخفقُ عادةً من تخفى عليه المناسباتُ والظروفُ التي أنتجَ فيها الخطاب أو الكلام، في إدراكِ بعضِ مقاصدِه، ومراميهِ. والسياقُ المقصودُ هنا السياقُ التداوليُّ العامُّ الذي يشملُ المرجعيّاتِ الفكريّةَ المشترَكةَ، والافتراضاتِ السابقةَ، والظروفَ والأحوالَ المحيطةَ بالخطاب، أو

---

[1] خصائص الإمام علي :150/ ح79. ويُنظر: المعجم الكبير:5/ 212/ ح 5128. والمستدرك على الصحيحين: 2/ 118/ ح 4577.

[2] سنن ابن ماجة: 36/ ح 116.

[3] يُنظر: سنن الترمذي: ج5/ 163/ ح 3788.

المناسباتِ المكتنفةَ بالحدثِ الكلاميّ[1]. ومن ثَمّة ينبغي أنْ تسبقَ أيّةَ عمليّةٍ تحليل لخطابٍ ما، الإحاطةُ بمكونات سياقِه العام، وأجواء صدورهِ الخاصّة، وليس خطابُ الغديرِ خارجًا عن ذلك؛ لذا سنقدّمُ الحديثَ عن سياقِ خطابِ الغدير، قبل الحديثِ عن متنِه اللغوي.

من جهةِ المرجعيّات الفكريّةِ والسياق الثقافي، فالمتلقّون لخطابِ الغدير مسلمون، ومن أصولِ إسلامِهم الإيمانُ بأنّ النبيّ محمّدٍ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، الذي خاطبَهم يومَ الغدير صاحب أعلى سلطةٍ روحيّةٍ، ومرتبةٍ دينيّةٍ، فهو خاتمُ الأنبياء والمرسلين، الذي يمثّلُ إرادةَ السماء؛ فلا ينطقُ إلّا بوحيٍ من الله تعالى، ولا يُبلّغُ إلّا عنه- عزَّ وجلّ- وهو معصومٌ أمينٌ فيما يُبلّغ؛ ومن ثمة تستمدُّ خطاباتُه وأحاديثُه سلطتَها، وإلزامَها منه (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، وتكون إنجازات كلامِه مستجمعةً لشروطِ الموفقيّةِ والنجاحِ، وتكون أفعالها التأثيريّة وجوب الطاعةِ، ولزوم الامتثالِ. هذا هو السياق العام الذي وردَ فيه حديث الغدير. أمّا السياقُ الخاصّ فيتمثّلُ في الظروفِ والأحداثِ التي اكتنفته، ونجدُ في هذا المجالِ توقيتاتٍ، وأحداثًا، وإجراءاتٍ لافتةً؛ فزمان الخطابِ كان الأشهرَ الأخيرةَ من حياة النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، في السنة العاشرة للهجرةِ، حيث أَمرَهُ الله تعالى بدعوة الناس إلى الحَجّ: **﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴾** سورة الحَج: 27. وبعد إكمالِه مع المسلمينَ مناسك الحجةِ الأولى والأخيرةِ له مباشرةً، وهذا له أثره في صفاءِ النفوسِ واستعدادها لتلقّي الخطاباتِ الدينيّةِ، ومن حيث المكان فاختارَ وادي غدير خم بمنطقةِ الجُحْفة بين مكّة والمدينةِ، حيث مفترق طرق قوافل الحُجّاج، وهو مكانٌ مناسبٌ لنزول القوافل، واستراحة المسافرين؛ لوجودِ الماءِ والشجرِ[2]، والوادي من ناحيةٍ فيزيائيّةٍ معهودة جدًا يعطي للصوت قوّةً وصدًى أكبر من المكان المفتوح؛ ممّا يسهّلُ عمليّةَ سماعِه، وتظهر أهميّةُ ذلك في زمنٍ لم تظهرْ فيه وسائلُ تكبير الصوت بعد، والخطيبُ يريدُ إلقاءَ خطابِه على آلافِ المحتشدين له.

واتّخذَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، مجموعةً من الإجراءاتِ الممهّدة لإلقاء خطابِه، تمثّلتْ في التوقّفِ ليدركَه من تخلّفَ عنه من المسلمينَ، وإرجاعِ من تقدّمَ منهم، وهذا يدلُّ على أمرٍ مهمٍّ جدًّا اقتضى إرجاع القوافلِ المتقدّمةِ مع ما فيه من مشقّةٍ واضحةٍ على المسافرين. ثم أمر بتهيئةِ مكانِ الاجتماعِ، وأمر بالنداء بالصلاةِ جامعة، وهو نداءٌ كان يمثّلُ إعلانَ النفيرِ العام، والدعوةَ للاجتماعِ العام، لحدوث أمرٍ طارئٍ،

---

(1) قدّمَ الدكتور ثروت مرسي دراسةً مفاهيميّةً مهمّة عن السياق والمعرفة المشتركة في المجال التداولي. يُنظرُ كتابه في التداوليّات الاستدلاليّة: 117- 149.

(2) معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: 2/ 368.

للتداولِ بشأنِه، أو التبليغِ عن نزول آياتٍ، أو صدور أوامر إلهيّةٍ تجاه أمرٍ خطير. وبعد إتمامِ الصلاة، صُنِعَ له منبرٌ من أقتاب الأبل، صعد عليه وألقى خطبتَه، في يومٍ شديد الحَرّ، فقد كان الحاضرُ من المسلمين يومئذٍ يضعُ بعضَ ردائِه على رأسهِ، وبعضَه الآخر تحت قدمهِ من شدّة الرمضاء. ولاشكّ في أنّ هذه الإجراءات كلَّها تدلُّ على أنّ هناكَ أمرًا غاية في الأهميّة استدعاها، يُرادُ تبليغُه للمسلمينَ، وهي كافيةٌ لإثارةِ فضلولهم وتهيئة نفوسهم لمعرفةِ ذلك الأمر؛ فتلك الإجراءاتُ والاستعداداتُ لا تنسجمُ مع خطابٍ إبلاغيّ عادّي. ثمّ حفّزَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) أذهانَ مخاطَبيه، وأثارَ فضولهم أكثر عندما أخبرهم قائلًا: **« كَأَنِّي دُعِيتُ فَأَجَبْتُ»**، وهو بذلك ينعى نفسَه، ملمّحًا أنّ خطابَه هذا هو خطابُ مودِّعٍ، مشرفٍ على الرحيلِ؛ وكل من يكونُ في هذا الموقفِ لابدّ أن يوصي بأهمِ ما يعنيه، فكيف إذا كان الراحل هو من لا نبيَّ بعده؟! وبتسييق هذا الخطاب في سياقِ الوداعِ للأمّة، يكونُ قد شحذَ الذهنَ بأقصى درجات الانتباه، ورفعَ بذلك درجةَ الوعي بأهميّة مضامينِه[1].

وربما يقفزُ إلى الذهنِ سؤالٌ مفاده لماذا لم يلقِ النبيُّ خطابَه في مكّة حيث يجتمعُ الحُجّاج، مادامَ الأمرُ مهمًّا؟ ولهذا السؤال جوابانِ: جوابٌ غيبيٌّ وهو أنَّ النبيَّ أعلم بالمكانِ المناسبِ؛ لأنّ اللهَ تعالى أمرَه بالإبلاغِ في هذا المكان. والجواب الثاني يمكن تلمّسُه ضمن المعطياتِ المحسوسةِ المتوفّرة، ومراعاةِ الظروف الطبعيّة، وبملاحظة ذلك يمكنُ تعقّلُ تأجيلِ ذلك الخطابِ الإبلاغي إلى ما بعد نهاية الحَج؛ لأنّ النبيَّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) كان مشغولًا بتعليمِ المسلمينَ مناسك الحَجّ؛ لأنّها المرّة الأولى التي يحجّون فيها معه والأخيرة، ومن شأنِ ذلك الإبلاغِ أنْ يربكَ الأوضاعَ، ويشتّتُ الأذهانَ عن ضبطِ مناسكِ الحَجّ، وتوجّه الحُجاج إلى الله تعالى من جهة، وتزدادُ فرصةُ ضياع ذلك الإبلاغِ بسبب انشغالِ المسلمينَ بتعلّمِ مناسك الحَجّ من جهةٍ أخرى.

ب. التحليل التداولي لنصّ خطابِ الغدير

بعد الإحاطةِ بالسياقِ العامّ والخاصّ الذي احتضنَ خطابَ الغدير، نكون قد قطعنا نصفَ الطريقِ إلى تحديدِ دلالاتِ نصّهِ ومغزاهِ، فلم يبقَ إلّا النظرُ بعينٍ تداوليّةٍ فاحصةٍ إلى نسيج نصّه، ومعاني ألفاظِه؛ للوصولِ إلى المعنى الملائم لذلك السياق. وقد تقدّم أنّ المقطع المُجتزَأ من حديث (خطاب) الغدير، المنقول إلينا في أغلب المصادر الإسلاميّة، ناصعُ البيان وواضحُ الدلالة، ولم يُختلف فيه إلّا في تفسيرِ كلمةِ (المولى)، لكنّه اختلافٌ عميقٌ يغيّرُ المسارَ التأويليّ للحديث، ويترتّبُ عليه تغيّرُ الموقفِ الديني والسياسي تغيّرًا كبيرًا.

---

[1] بنية النص وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبوي الشريف، لطيفة محمد الفارسي:394

قلنا إنّ ذلك الخلاف أوجدَ القراءتينِ التأويليّتينِ المعروفتينِ في تاريخ الإسلام، قراءة ترى في خطابِ الغدير إنجازًا تداوليًّا ينقلُ فيه النبيُّ محمدٌ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، ولايتَه العامّةَ على المسلمينَ - في شؤونِ الدِّين والدُّنيا- للإمام علِيّ (عليه السلام) من بعد وفاتِه. وقراءة لا ترى فيه سوى تأكيدٍ للزومِ محبّةِ علِيّ (عليه السلام) ونصرتِه. ولأجل معرفةِ سلامةِ القراءتينِ وصوابِهما؛ سنعرّضهما لثلاثةِ اختباراتٍ: الاختبار المُعجمي، والاختبار السياقي، والاختبار في ضوءِ النصوصِ الحّافةِ بالخطاب:

1- **الاختبار المعجمي:** المَولى والأَوْلى والوَلِيُّ ترجعُ إلى مادة (وَلِيَ)، التي دلّت هي ومشتقّاتها على معانٍ عدّة بحسب سياقِ الاستعمالِ مثل: ابن العم، والناصر، والمُحب، والجار، والحليف، والأوْلى بالأمر، والعبد، والمُعْتَقُ، والسَّيِّد، والمُنْعِم، والمُنْعَم عَلَيه، وكُلُّ مَن وَلِيَ أمرًا أَو قَامَ بِهِ فهو مَوْلاهُ وَوَلِيُّه [1]. فمن الناحية المعجميّة الصرفة فالقراءتانِ التأويليتانِ سليمتانِ؛ لأنّهما لم يخرجا عن المعاني المعجميّة المرصودة لكلمَتَيْ (الولي، والمولى). لكنّ هذا النظر المعجمي غير كافٍ لتحديد المعنى الاستعمالي للكلمة؛ لأنّه من دون النظرِ في السياقِ اللغوي، والمقام التخاطبي، يبقى الباب مفتوحًا لكل تلك المعاني المتعدّدة، والسياق – بمعناه التداولي- هو من يعيّن واحدًا منها، مستبعدًا باقي قائمة الاحتمالات [2]؛ لذا ننتقلُ إلى الاختبارِ السياقي لمعرفةِ المعنى المقصود من (المولى والولي) في حديث الغدير، ومعرفة صوابيّة القراءتينِ المذكورتينِ.

2-الاختبار السياقي: أوّلُ ما ينبغي أنْ نختبرَ به سلامةَ التأويلينِ للمنجزِ بمقولةِ: (من كنتُ مولاه، فهذا عليٌّ مولاه)، هو انسجامُهما وملاءمتُها لسياقِ الاستعمالِ الذي وردت فيه لفظًا ومقامًا؛ رعاية لمبدأ المناسبة (الصلة)؛ ولأنّ السياقَ من أقوى القرائن في تعيين المعنى، إعمامًا وتخصيصًا، أو إطلاقًا وتقييدًا، أو حقيقةً ومجازًا. وفي هذا المجالُ يظهرُ أنّ القراءةَ التأويليّةَ الملائِمةَ للسياق هي القراءةُ التي ترى أنّ مقولةَ: (من كنتُ مولاهُ، فهذا عليٌّ مولاه)، هي فعلٌ إنجازيٌّ نقلَ بمقتضاه المتكلّمُ (النبيّ) ولايتَه العامّة على المسلمينَ إلى المعيّن بالاسمِ، وإشارةِ اليدِ (علِيّ)؛ لأنّ مراجعةَ السياقِ الذي صدرَ فيه خطابُ الغديرِ بالتفصيلِ الذي تقدّمَ يأخذنا مباشرةً إليها؛ فالنبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، بعد أنْ جمعَ قومَه في ذلك الحرّ الشديدِ ممن كانوا

---

[1] يُنظر: كتاب العين: 8/ 365. حرف الواو، مادة (ولي). ومقاييس اللغة: 6/ 141. كتاب الواو، باب الواو واللام وما يثلثهما (مادة ولي). والنهاية في غريب الحديث والأثر: 5/ 228. حرف الواو، باب الواو واللام.

[2] يُنظر: اللغة معناها ومبناها: 39.

معه في الحَجّ، وأرجعَ من تقدمَه منهم، على ما فيه من المشقّة، فخطبَ فيهم و أخبرهم أنّه على وشكِ مغادرة الحياة قائلًا: **« كَأَنِّي دُعِيتُ فَأَجَبْتُ»**، فخطابه خطابُ وصيّةٍ ووداعٍ، وقد جرت عادة العقلاء والحكماء والزعماء إذا بانَ لهم دنوُّ الأجلِ، وقربُ الرحيلِ أنْ يجمعوا قومَهم، ويوصون بأهمّ ما يشغلهم من مصير الأمور بعدهم، وجرت عادةُ الزعماء على تسميةِ من يخلفهم على إدارةِ أمورِ الناسِ بعدهم، بل الإنسان العادي إذا كان عاقلًا يحرصُ على مستقبلِ أولادِه وأسرتِه من بعدِه، فيتّخذ من الإجراءاتِ، ويترك من الوصايا ما يضمنُ صلاحَهم، ويمنعُ تنازعَهم، ولا يتركهم هملًا في مهبِّ ريح الحوادثِ، وعوداي الزمن. فكيف إذا كانَ نبيًّا رسولًا يعلمُ أنّه على مقربةٍ من الموتِ، ولا نبيّ بعده أبدًا؟!

وفاقًا لهذا يكون خطابُ الغديرِ منسجمًا تمامًا مع سياقِهِ ومقامِه، إذا أوصى النبيُّ بكلّ ما يحفظُ كيانِ أمّتِه، ويصونُ رسالتِه- فالخطبة بحسب ما وصفوا كانت شاملة- ثم أوصى بالقرآنِ وبأهلِ بيته، ثم خصّ عليًا من أهل بيتِه (عليهم السلام)، بأن نصبه لهم ليديرَ شؤونهم، ويرجعونَ إليه في أمورهم، وله عليهم حق الطاعة والامتثال، فرفعَ يدَه إشهارًا وإعلانًا بذلك قائلًا لهم ما مؤدّاه: نقلتُ ولايتي عليكم إلى علِيّ (عليه السلام) من بعدي. فتأمّل الخطابَ باختلاف نقلِه تجده منسجمًا مع ما قلنا: " **فَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ، فَقَالَ: «أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟» قَالُوا: بَلَى، قالَ: «أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ؟» قَالُوا: بَلَى، قَال: « فَهَذَا وَلِيُّ مَنْ أَنَا مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، اللَّهُمَّ عَادِ مَنْ عَادَاهُ»**.

وبملاحظةِ السياقِ اللغوي يكونَ المعنى أكثر وضوحًا وانسجامًا؛ لأنّه تضمّن استفهامًا تقريريًّا: **«أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟»**؛ لأنّه معلومٌ لديه، وغايته التّحفيز والتهيئة لما بعده، فعندما يُقرُّون بألسنتهم بما سألَهم عنه، فذلك يزيد الأمرُ رسوخًا في أنفسِهم، ويحقّق المستوى الأعلى من الإقناعِ، بما سيأتي من الكلام، فيسلّموا به؛ لأنّه جعله مقدّمةً موجبةً لنتيجةٍ، وهم سلّموا بالمقدّمةِ فلا يسعُهم إنكارَ نتيجتها. وفي ذلك أيضًا إشراكٌ للمخاطبين تفاعليًّا في التخاطبِ. وهذا الذي أقرّوا به هو السلطةُ الدينيّة العليا، والولاية الكبرى في أمور الدين والدنيا، وهو اقتباسٌ أو تناصٌّ من قولهِ تعالى: **﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالمُؤْمِنِينَ مِنْ أنفُسِهِمْ﴾** [سورة الأحزاب: 6] .وقد فُسِّرت هذه الأولويّة بأنّه أحقّ بالمؤمنين من أنفسهم في كلّ شيءٍ من شؤون دينهم ودنياهم، وحكمه نافذٌ فيهم، مقدّمٌ على حكمهم، ولا يسوغ لهم مخالفته، بل يجب

عليهم أن يبذلوا أنفسهم دونه، وبها يفتدونه [1]. وهذه الولاية والأولويّة التي كانت للنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، هي نفسها نقلَها إلى عليّ (عليه السلام)؛ فقوله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه): **«من كنتُ وليّه، أو مولاه، فهذا وليّهُ أو مولاه»** ، فيه علامتانِ على نقلِ الولايةِ العامّة للنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، إلى عليّ (عليه السلام)، هما الفعل (كنتُ)، والتفريع بالفاء (فهذا). فولايةُ عليّ (عليه السلام) على الأمّةِ متفرعةٌ على الولايةِ التي كانت ثابتةً للنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه). فهناك شيءٌ لم يكن ثابتًا لعليٍّ (عليه السلام) من قبل، انتقلَ إليه بموجب هذا المرسومِ النبويّ الرسمي. ولا يوجدُ ما لم يكن ثابتًا لعليّ (عليه السلام)، قبل هذا الخطابِ سوى هذه الولايةِ العامّةِ في شؤون الدّين والدّنيا، التي يُستثنى منها الخصوصيّاتُ النبويّةُ المعلومة سلفًا للمخاطبينَ، إذ لا نبوة ولا رسالة جديدة. ويؤيّدُ أنّ ما جرى في الغدير هو عمليّةُ نقلٍ للولايةِ إلى عليّ (عليه السلام)، وثبوتُ منقبةٍ لم تكن ثابتةً له من قبلِ خطاب الغدير، تهنئةُ المسلمينَ له بعد الانتهاء من خطبة الغدير، لاسيّما تهنئة عمر بن الخطّاب التي تضمّنتِ الإشارةَ إلى هذا النقل، فقد ورد أنّه قال: " هنيئًا يا ابنَ أبي طالب؛ أصبحتَ وأمسيتَ مولى كلّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ"[2]. فأصبح وأمسى مولى للمؤمنين بذلك المرسوم النبويّ في الغدير، بدلالة (أصبح وأمسى)، فاستحقّ التهنئةَ على هذا المنصبِ الجديد، والمقامِ الرفيعِ.

أمّا القراءةُ التأويليّةُ الثانية فتواجهُ مشكلاتٍ دلاليّةً وتداوليّةً تمنعها من الانسجامِ والملاءمة مع ما تقدّم من تفاصيلِ أجواء خطابِ الغدير، وأحداثِهِ، وإجراءاتِه، وسياقِه اللغوي؛ لأنّها تُؤوّل (المولى) هنا إمّا بولاء الإسلام العام بين المؤمنينَ فلا فضيلةَ في ذلك [3]، وإمّا بالنصرةِ والمحبّةِ لكنّها النصرةُ الظاهرةُ والباطنةُ، أي إخبار عن أنّ باطن علِيّ وظاهره في نصرة الدين والمؤمنين سواء، فيكون المعنى (من كنتُ محبوبًا عنده وناصره فعليٌّ كذلك) [4]. وهذا يخالفُ ولا ينسجمُ مع ما بيّناه من قرائنِ السياقِ اللغوي القاضية بوجود نقلٍ للولاية والسلطة من النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، إلى عليّ (عليه السلام)، وعلى ذلك لا معنى لمبايعة الحاضرين له وتهنئتهم بأنْ أصبح مولًى أو وليًّا لكل مؤمنٍ ومؤمنةٍ كما قال عمر بن الخطّاب! فضلاً عن أنّ هذه المعاني التي ذكروها لمعنى الولاية هي تخصيصٌ من دون مخصّصٍ، وتأويلٌ من دون دليلٍ، بل الأدلة على نفيها؛ لأنّ وجوبَ محبّةِ علِيّ ونصرته معلومانِ من أدلةٍ

---

[1] يُنظر: معاني القرآن للنحاس: 5/ 325. وجامع البيان، الطبري: 21/ 146. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي:3/ 297. والكشّاف، الزمخشري: 3/ 251.

[2] مسند الإمام أحمد بن حنبل: 30/ 440/ رقم الحديث: 18479.

[3] يُنظر: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة: 42. مشكل الآثار، الطحاوي: 2/ 309. والاعتقاد، البيهقي: 417. وفيض القدير، المناوي: 6/ 218.

[4] يُنظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني: 456.

كثيرةٍ منها آية المودة، وحديث (لا يحبّك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق)، ومنها حديث خيبر (لأعطينَ الرايةَ غدًا رجلًا يفتح اللهُ على يديه، يحبُّ اللهَ ورسولَه، ويحبُّهُ اللهُ ورسولُهُ)، وغيرها مما مرّ ذكر بعضه، بل ذلك لا يناسبُ كلّ تلك الإجراءاتِ والاحتفاءِ بالخطابِ، أيجمعُ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، المسلمينَ وهم متعبون، ويرجعُ من تقدّم بالسير منهم تحت حرارةِ الشمسِ الحارقة، ويدخلهم في حالةٍ من الاستنفارِ والترقبِ وينعى لهم نفسَه؛ ويطلبُ منهم الإقرار، ليخبرهم في نهاية المطافِ أنّه محبٌّ لعلي أو ناصرٌ له[1]؟!

وربمّا لدلالةِ حديثِ الغدير الناصعةِ تحاشى أحمد بن حنبل الردَّ على من سأله عن تفسيرِه، فقال: " لا تكلّمْ في هذا، دعِ الحديثَ كما جاء"[2] . وقد جرت محاولاتٌ عديدةٌ لتسويغِ القراءةِ التأويليّةِ الثانيةِ، ظلّت كلّها تواجه المشكلات التي بيّناها، فقالوا إنّ المولى لا تعني أولى؛ لذا أثبتَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) لنفسِه بأنّه أولى، ولم يثبت ذلك لعلِيّ (عليه السلام)، وبذلك لم تنقل الولاية التي للنبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، إلى عليّ (عليه السلام) [3]، لكنّ ذلك مردودٌ بوجود استعمالاتٍ تأتي بها مولى بمعنى أولى، منها قوله تعالى: **﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ [سورة الحديد: 15]** . فقد فسّرها بعضُ علماء اللغة والتفسير بمعنى (أولى بكم) [4]. وادّعى ابنُ تيمية أنّه لو أريد الإمارة لقال: (والٍ على كل مؤمنٍ)؛ لأنّها تدلّ على الإمارة، أمّا المولى فتدلّ على الموالاة ضد المعاداة [5]. وهذا القول مردودٌ بما ثبت بمجيء المولى بمعنى الولي في استعمالاتٍ كثيرةٍ، منها قول أبي عبيد الهروي في تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ **الله مَوْلَى الذين**

---

[1] أودّ أن أنقلَ هنا قصةً طريفةً لتقريب عدم تعقّل هذا التأويل ومجانبته للصواب، نقلَها الباحثُ الأردني مروان خليفات في تاريخ: 29/ يوليو/ 2021م على صفحته الشخصيّة على موقع الفيس بوك، عن الملّا محمّد شريف زاهدي، وهو رجل دينٍ من أهل السُنّة، تشيّع، فألّفَ كتابًا سمّاه:(**لا بدّ أنْ أتشيّع**)، فأوردَ فيه هذه الحكايةَ: في يومٍ من الأيام اتّصلَ بي أحدُ الأصدقاءِ من زملاءِ الدراسةِ في (معهد الدراسات الشرعية) في بلوشستان. وقد أرادَ أنْ يزورني لمناقشتي، بعدما سمعَ عن توجّهاتي العقائديّة الجديدة؛ حرصًا منه على مصيري الأبدي. فخرجَ من بلدته ليقطعَ مسافة 250 كم؛ لهذا الغرض. فجرى بيننا النقاشُ وتركّز أيضًا على معنى (الموالاة والمولى). وكلّما أتيته بدليلٍ قرآنيّ أو روائيّ أو عقليّ لم يقتنعْ. وأخيرًا غادرني وهو يتأسّفُ على حالي! وبعد أكثر من ساعةٍ من مغادرته اتّصلتُ به على هاتفِه، وقلتُ له: "فلان لا بدّ أنْ ترجعَ الآن؛ أريدُك لأمرٍ ضروريّ جدًّا". قال: "سامحَك اللهُ، لقد قطعتُ أكثرَ من نصفِ الطريق، وأهلي بانتظاري، وتريدني أنْ أرجع؟! قلْ ما عندكَ الآن على الهاتف". قلتُ: "لا يمكنُ ذلك، لا بدّ من حضورِك". وبعد إصراري رجعَ إليَّ متذمّرًا. فلمّا وصلَ، قال: "هات ما عندك، ما هو الأمر الضروري الذي من أجله أرجعتني من مسافة بعيدة في هذا الوقت الحرج؟" قلتُ: " أردتُ فقط إخبارَك أنّني أحبُّك وأودُّك". فصُعِقَ الرجلُ وغضبَ، وقال: " إمّا أنّك مجنونٌ أو أنّك تريدُ إيذائي، ما هذا التصرّفُ الأرعن!". وهنا اقتنصتُ الفرصةَ لأقول: " إنّي أرجعتُ واحدًا فقط، وتتّهمني بالجنون أو الإيذاء! ونبيُّ الرحمةِ يرجعُ عشراتِ الألوف من الناس بعد قطعهم مسافاتٍ طويلةٍ، وفي تلك الظروفِ القاسيةِ؛ لمجرد أنْ يُخبرَهم بحبّهِ لعلِيّ (ع)! أفلا ترى أنَّ المسلمينَ الذين تكبّدوا ذلك العناءَ، يمكنُ أن يَشكُّوا في عقلانيّةِ النبيّ (ص)؟! هنا ذُهِلَ صاحبي، وسكتَ، وتبدّلَ غضبُه إلى حالةٍ من الضحكِ غير المتوازن.

[2] السنّة، الخلّال: 2/ 336.

[3] يُنظر: تمهيد الأوائل: 451.

[4] يُنظر: معاني القرآن، الفرّاء: 3/ 134. وتفسير غريب القرآن، ابن قتيبة: 453.وجامع البيان: 22/ 408.

[5] يُنظر: منهاج السنّة: 7/ 322- 325.

آمَنُواْ﴾ [سورة محمد: 11]: " أي وليّهم والقائم بأمرهم، وكلُّ من وليَ عليك أمركَ فهو مولاك"[1]. وقول ابن الأثير: " كلُّ من وليَ أمرًا أو قامَ به فهو مولاه ووليّه"[2].

ويرد عليه أيضًا أنّ مدّعى القائلين بحديث الغدير ليس الإمارة السياسيّة، بل الولاية العامّة كما تقدّم، ويبدو واضحًا أنّ ممّا يحولُ دون تلقي دلالة حديث الغدير الناصعة، الافتراضاتُ الذهنيّةُ المُسبقة؛ إذ للافتراض السابق أهميّةٌ كبيرةٌ في الفهم، والتأويل، والتواصل في ضوء ما قرّره المنهجُ التداوليّ .

لذا تجدُ المرتابَ في دلالةِ حديث الغدير يكررُ السؤالَ، والإشكالَ القائل:"لِمَ لَمْ يقلِ النبيُّ-صلّى اللّهُ عليه وآله- بلفظٍ واضحٍ صريحٍ: (جعلتُ عليًّا خليفتي عليكم من بعدي؟) أو كما يقول ابن تيمية (جعلتُ عليًّا واليًا). الافتراضُ السابق الذي ينطلقُ منه هذا السائلُ، في سؤالِهِ، هو أنّ الخلافةَ المجعولةَ في الغدير هي الخلافة السياسيّة، أو الحكومة السياسيّة، لذا يبحثُ عن لفظٍ صريحٍ في هذا المعنى، ويرى أنّ لفظ (المولى)، لا يدّلُ صراحةً عليه. لكنّ ظاهر الحديث بما فصّلنا، ومدّعى المؤمنين بحديث الغدير، أنّ الرسولَ المُخاطَبَ بآية التبليغ، قصدَ نقلَ ولايته العامّة المجعولة على المؤمنين، في شؤون الدين والدنيا إلى عليّ (عليه السلام)؛ لذا جاءت البلاغةُ النبويّةُ الصادرةُ عن مقام جوامع الكلم مطابقةً للغرض المَسوقِ له الكلام، ومناسبةً لما يقتضيه المقام؛ فقال (صلّى اللهُ عليه وآله) بعد أن طلبَ من المسلمين المحتشدينَ له، الإقرارَ على أنفسهم، بأنّه أولى بهم من أنفسهم، فأقرّوا له جميعًا بذلك، فقالَ حينها: (من كنتُ مولاه، فهذا عليٌّ مولاه). وهذه كلمةٌ جامعةٌ معبرّةٌ عن المقصود أكثر من أي كلمةٍ أخرى- بحسب ما نقلنا من آراء المفسرين واللغويين في معنى المولى والأَوْلى- حتّى من كلمةِ (خليفتي)؛ لأنّ خليفتي قد يُظنُ أنّ المقصودَ منها الحاكم السياسي، كما ظنَّ الكثيرون ذلك فعلًا، فراحوا يبحثون عن كلمةٍ صريحةٍ في ذلك [3]. ولمّا تبيّنَ – بما تقدّمَ من تفصيل- دقّة التعبير عن الولاية العامة أو الإمامة الكبرى بالمولى، يتّضحُ ضعفُ ما قيلَ من عدم دلالتها على المدّعى [4].

3- الاختبار في ضوء النصوصِ الحافّة بالخطاب:

إذا أردنا أنْ نعيدُ اختبارَ سلامةِ القراءتينِ التأويليتينِ لخطاب الغدير، فيمكنُ أنْ نستعينَ بالنصوصِ القرآنيّة والحديثيّة التي تحفُّ بخطاب الغدير أو التي جاءت في

---

[1] الغريبين: 6/ 2034. ويُنظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 17/ 248.

[2] يُنظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: 5/ 228.

[3] ولمن يبحث عن لفظٍ صريحٍ في الخلافة، فقد روى ابن أبي عاصم في كتابه السُّنّة بسندٍ حسّنه الألباني في تخريجه: عنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِعَلِيٍّ: « أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى ، إِلا أَنَّكَ لَسْتَ نَبِيًّا ، إِنَّهُ لا يَنْبَغِي أَنْ أَذْهَبَ إِلا وَأَنْتَ خَلِيفَتِي فِي كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي»، ظلال الجنّة في تخريج كتاب السُّنّة:2/ 565/ ح 1188. ومن قبله صحّحه الحاكم في المُستدرك: 3/ 143/ ح 4652.

[4] يُنظر: العثمانية الجاحظ: 149.وكتاب الأربعين، الرازي: 300. ومنهاج السُّنّة: 7/ 321.

سياقها الثقافي الخاص، التي من شأنها أنْ تلقي أضواءً كاشفةً على المعنى التداولي للنص، وهذه النصوصُ كثيفةٌ جدًّا تتمثّلُ في الآيات القرآنيّة التي نزلت بحقّ عليّ (عليه السلام)، أو الأحاديث النبويّة في مناقبِه التي استعرضنا بعضًا منها. ونختارُ اختصارًا منها آيةَ البلاغ، هي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ **[سورة المائدة: 67]** . فقد أجمعتْ مصادرُ الشيعة على نزولِها في يوم الغدير، ووافقتها بعضُ مصادرِ الفرقِ الإسلاميّةِ الأخرى [1]. والنظرُ في نسيجها النصّي، ودلالتها التخاطبيّة، يشي أنّ المطلوبَ إبلاغه للمسلمينَ على درجةٍ عاليةٍ من الأهميّة والخطورة، فقد افتتحت الآيةُ بالنداء بصفة الرسول ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ**﴾ وفيه إشارةٌ إلى الصفة الرسميّة للرسول، وكون الأمر يتعلّقُ بالرسالةِ، ثم خوطب بفعلٍ إنجازيّ مباشرٍ وهو الأمر الصريحِ ﴿**بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾، والتبليغ هو من الوظائف الجوهريّة للرسول، وإلى هذا الموضع من الخطاب، تجلّى أنّ المطلوب من الرسول هو تبليغُ أمرٍ من جوهر الرسالةِ الإسلاميّة، ومن وظائف الرسول الجوهريّة. وبعد الأمر هُدِّد أو حُذِّر الرسولُ بلهجةٍ شديدةٍ من عاقبة عدم الإبلاغ ﴿**وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾، وهنا تتجلّى عظمةُ ذلك التبليغ؛ إذ جعل عدم تحقّقه تبليغه عدم تحقّق تبليغ الرسالة الإسلاميّة برمّتها قرآنًا وسنّةً، وبما اشتملا عليه من معارف عقائديّة، وشرعيّة، وأخلاقيّة، فكلّها بمنزلة العدم إذا لم يقعْ ذلك التبليغُ! وهذا يعني أنّ كلّ ما قامَ به رسولُ الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) من تبليغ وتعليم وتزكيّة وما تحمّله من مشاقّ وأذًى، كأنّه عدمٌ، ولم يقع منه شيءٌ! فمن ثمّة يمكن أن تتعرّف إلى ذلك التبليغ المأمور به، من آثاره، وعواقب عدم وجوده.

وهذا التهديد والتحذير لا نجدُ له نظيرًا في القرآنِ الكريم سوى في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ **[سورة الزمر: 65]** .ويبيّنُ خطورةَ هذه المهمّة التبليغيّة للرسول (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) ، أنّ اللهَ تعالى يعدهُ بعد الأمر بأدائها بالعصمةِ والحفظِ من الناسِ﴿ **وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ** ﴾. فهو أمرٌ يتخوّفُ من الناس عدم تقبّله. ويذكرنا هذا الأمرُ والوعدُ بالأمرِ والوعدِ اللذينِ خوطبَ بهما الرسولُ في السنين الأولى من عمر الدعوة الإسلاميّة، فقالَ تعالى: ﴿**فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ۞ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ**﴾ **[سورة الحجر: 94-95]** . إيذانًا ببدء مرحلةٍ جديدةٍ من مسيرةِ الدعوة الإسلاميّة، تحوّلت فيها من المرحلة السريّة

---

[1] يُنظر: الدر المنثور: 298/2. وفتح القدير: 2/ 60. والكشف والبيان: 4/ 92. وشواهد التنزيل: 1/ 294. وعمدة القاري:18/ 206.

إلى العلنيّة الإشهاريّة. ومثل هذا الإعلانِ سيكونُ محفوفًا بتحدّيات الرفض والتنكيل والاستهزاء؛ لذلك وعدَ اللهُ تعالى رسولَه (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) أنْ يكفيه ذلك.

ومن هذهِ المقاربة القائمة على استدعاء خطابٍ ذي سماتٍ لغويّةٍ مشابهةٍ لخطاب آية التبليغ أو الإبلاغ، يمكنُ استنتاجُ أنّ لهما ظروفًا وغاياتِ وتحدّياتٍ متشابهة، وهما على قدرٍ عالٍ من الأهميّة؛ إذ صُدّر كلٌّ منها بأمرٍ مباشرٍ موجّهٍ للرسولِ بالإبلاغِ الإشهاري بما أمره الله أو ما أنزّلَ إليه، ومع وجود وعدٍ له بالكفايةِ والعصمةِ ممن لا يروقُ لهم ما سيصدعُ به، أو يُبلّغ به؛ ولمّا كانت السمات اللغويّة مشابهة بينهما، وعرفنا أنّ الخطابَ الأوّل جاء بهذه السمات والخصائص ليناسبَ بدء مرحلةٍ جديدةٍ في مسار الدعوة الإسلاميّة (المرحلة العلنيّة)، فليس من المجازفةِ والزيغ القول أنّ خطاب آية التبليغ جاء مناسبًا للإيذان ببدء مرحلةٍ مصيريّةٍ جديدةٍ.

وإذا بحثتَ في المدونات التفسيريّة عمّا قيل من أسباب نزولٍ لآية التبليغ، فلن تجدَ ما يناسبَ تلك السمات اللغويّة والأسلوبيّة التي تقدّم تفصليها، سوى ما ذكرتهُ المصادرُ بأنّها نزلت في يوم الغدير آمرةً النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) بتبليغ المسلمين بقرب بدء مرحلةٍ جديدةٍ من عمر الدعوة الإسلاميّة، يكونُ عليٌّ قائدًا مسيرتها؛ لأنّ الرسولَ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، أوشكَ على إنهاء مهمّته، وشارفَ على مغادرة هذه الحياة، لذلك نعى النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) نفسَه في خطبةِ الغدير، ونقلَ ولايتَه عليهم في إدارة شؤونهم العامّة إلى من يمثّله، وهو علي (عليه السلام)؛ ولأنّ هذا التبليغ بهذه الأهميّة القصوى، ناسبَه الأمرُ والتحذيرُ الشديدانِ في الآية الكريمة؛ ولأنّها بدايةٌ لمرحلةٍ جديدةٍ ناسبها الإشهارُ والإعلانُ إيذانًا بذلك؛ ولأنّ لكل مرحلةٍ تحدّياتها؛ ناسبها الوعدُ بالحماية والعصمة من الناس، وإلّا لا معنى للتخوّف إذا كان الأمر إبلاغًا لحكم شرعيّ، أو إرشاد أخلاقيّ. وهذا منسجمٌ مع إبلاغ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) الناسَ أنّ الولايةَ والقيادةَ والخلافةَ لعليّ (عليه السلام)؛ لأنّ بعضهم سيرى في

ذلك محاباةً لابن عمّه [1]، ويرى آخرون حرمانًا من ذلك المنصب، وهم مازالوا قريبي عهدٍ بالجاهليّة [2].

وبهذا تكون القراءةُ التأويليّةُ التي ترى أنّ خطابَ الغدير خطابُ تنصيبٍ ونقلٍ للولاية العامّة، هي القراءةُ المناسبةُ والمنسجمةُ مع النصوص الحافّة بها، دون القراءة الأخرى. وبذلك تبيّن أنّ مؤدّى حديث الغدير هو الإنجاز (الإنشاء)، لا الوصف(الإخبار)، وإذا أردنا أن نصوغَ ذلك بمصطلحاتِ نظريّة أفعال الكلام، فما وقعَ بقولِ النبيّ لعلِيّ (عليهما السلام)، هو إنجازٌ بالقولِ، ينتمي إلى التنفيذيّاتِ بحسب تصنيفِ أوستن، والتصريحيّاتِ (الإعلانيّات) بحسبِ تصنيفِ سيرل؛ لأنّ فيه تنصيبًا وتعيينًا معلنًا، وهو إنجازٌ جامعٌ لشروط الموفقيّة؛ لتحقق الإجراءات والمراسم الشعائريّة الكبيرة، ووجود صلاحيّة دينيّة مؤهّلة لمن قامَ بالفعلِ الإنجازي (التنصيب)، وهي سلطة الرسول وصلاحيّته الدينيّة الممنوحة من الله تعالى. وهذا الصنفُ من الأفعالِ الكلاميّةِ غايته إيجادُ تغييرٍ في العالم الخارجي ليطابق القول، فيكون القول مطابقًا للعالم الخارجي، وهو ماعبّر عنه سيرل باتجاه المطابقة المزدوج [3]. وهذا ما حصلَ بمقولة (من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه)، فأصبح عليًّا مولىً أو وليًّا للمسلمين له مثلَ ولاية النبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) عليهم، وهو إنجازٌ كلاميٌّ عظيمُ المنزلة والأثر، فطابقَ بذلك المحتوى القضوي لمقولة النبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه). لكنّ هذا الفعلَ الإنجازيَّ واجه مشكلةً في فعله التأثيري المترتّب عليه؛ بسبب تخلّف كثيرٍ من المسلمين لظروفٍ سياسيّة عن امتثاله، والتزمَ الأقلُّ منهم بذلك، وهذه مشكلةٌ تقع خارج نطاق الفعل الكلامي، وخارج مسؤوليّة منجز الفعل؛ لأنّها مرتبطةٌ باختيار المُخاطَب، وهو من يتحمّلُ مسؤوليّةَ عصيانه، وإليه ترجعُ منافعُ امتثالِه.

---

[1] من أمثلة ذلك قصة الحارث بن النعمان الفهري، إذ نقلَ أنّه لمّا سمعَ أنّ النبيَّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، قال: يا محمّد، أمرتنا عن الله أنْ نشهدَ أنْ لا إله إلا الله، وأنّك رسول الله، فقبلناهُ منك، وأنْ نصلّي خمسًا فقبلناهُ منك، ونزكّي أموالَنا فقبلناهُ منك، وأنْ نصومَ شهرَ رمضان في كلّ عامٍ فقبلناهُ منك، وأنْ نحجَّ فقبلناهُ منك، ثم لم ترضَ بهذا حتّى فضلّت ابنَ عمّك علينا! أ فهذا شيءٌ منك أم من الله؟! فقال النبي (صلّى الله عليه وآله وسلم) : "والله الذي لا إلهَ إلّا هو ما هو إلّا من الله" فولّى الحارثُ، وهو يقول : اللهم إنْ كان ما يقولُ محمّدٌ حقًّا، فأمطرْ علينا حجارةً من السماء، أو ائتنا بعذابٍ أليمٍ . فواللهِ ما وصلَ إلى ناقتهِ حتّى رماهُ الله بحجرٍ، فوقع على دماغِه فخرجَ من دبره، فقتله، فنزلت: (سأل سائلٌ بعذابٍ واقعٍ) [سورة المعرج: 1] . يُنظر: الجامع لأحكام القرآن:18/ 278. تفسير ابن أبي حاتم الرازي: 10/ 3373. شواهد التنزيل: 2/ 381/ ح 1030.

[2] وفي ذلك روي أنّ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه) لمّا أُمِرَ أنّ يبلغ الناسَ بتولية عليّ (عليه السلام)، قال: (يا ربّ إنّ قومي قريبو عهدٍ بالجاهليّة، وفيهم تنافسٌ وفخرٌ، وما منهم رجلٌ إلاّ وقد وتره وليهم، وإنّي أخاف ـ أي من تكذيبهم ـ فأنزل اللّه تعالى: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ...). يُنظر: شواهد التنزيل: 1/ 192، الدر المنثور: 2/ 298.

[3] يُنظر: في التداوليّات الاستدلاليّة: 188- 189. ونظريّة الفعل الكلامي: 125- 126. وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: 81-83.

الفصل الثالث

واسماتُ الخِطابِ المَنْقَبي

- أولاً: الذاتيّة
- ثانيًا: التَّكرار
- ثالثًا: الإشهار

واسماتُ الخِطابِ المَناقِبي

توطِئةٌ

بعد أنْ خضنا عمليّاتٍ تحليليّةً لنماذجَ من أحاديثِ المناقِب العَلَويّةِ، أصبحَ من اليسيرِ علينا أنْ 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 (واسمات الخِطاب)، محاولةً لإيجادِ مدخلًا تحليليًّا آخر للنفوذِ إلى مقاصدِ منشئ الخِطاب المناقِبي وأغراضهِ من وسمِ خطابِه بواسماتٍ تخاطبيّة خاصّة، وانتخبنا من بينها، بعضَ ما شاعَ فيه منها: (الذاتيّة، والتّكرار، والإشهار). ومن ثَمّة عدلنا بالتسمية عن (سمات)، إلى (واسمات)؛ لما تتضمنّه صيغةُ اسم الفاعل من قصدِ الفعل، فهو إشارةٌ إلى تعمّد بناء الخطاب على وفق سماتٍ تخاطبيّةٍ تؤدّي وظائفَ تداوليّةً خاصّة، وهذا ما ندّعيه ونبني عليه، وهو الأوفقُ بالخطاباتِ ذات القصديّة العالية. أمّا سمات فهي محايدةٌ من هذه الجهة. فالواسمات إذن هي سماتٌ مُتعمَّدة ومُعتمَّدة لإنجاز أغراضٍ معينّة.

تمثّلُ الخصائصُ السائدةُ والمهيمنةُ في الخطابات مدخلًا منهجيًّا لا يمكنُ إغفالُها في عمليّة تحليلِهِ لكشفِ معانيه، والوصولِ إلى مراميهِ[1]، وإلّا زاغَ البحثُ عن مسارهِ، ولم تبلغْ مجسّاتُه أغوارَه. تجنّب البحثُ استقصاءَ الواسماتِ الصوتيّةَ والصرفيّةَ والمعجميّةَ والتركيبيّةَ؛ لأنّ هذا لا تضطلعُ به إلّا دراسةٌ مستقلّةٌ، ومثله أصبحَ شائعًا في الدراسات الدلاليّة؛ لذا اقتصرنا على ما يكون أكثر صلةً بدراساتِ تحليلِ الخطابِ المعاصرة، واقتصرنا على ثلاثٍ منها وهي (الذاتيّة، والتَّكرار، والإشهار) لشيوعها من جهة، ولعدم إسعاف الوقت من جهةٍ أخرى.

أوّلًا: الذاتيّة:

1- النشأة والمفهوم

إنّ الذاتيّةَ هي التمثّلاتُ اللغويّةُ للذاتِ المتكلّمة، وهي ظاهرةٌ متجذِّرةٌ في اللغة، لكنّها ظهرتْ في اللسانيّاتِ المعاصرة بوصفها مبحثًا لسانيًّا عام 1958 مع جهود الفرنسي **إميل بنفنيست** في كتابِه (مسائل من اللسانيات العامة) حيث أفردَ بحثًا لدراسةِ الذاتيّةِ في اللغة[2]، والذي جاء في إطارِ نظريتِه في التلفّظ، التي أتتْ في سياقِ ظهورِ التداوليّةِ وتنامي دراساتِ تحليلِ الخِطاب؛ إذ لا يمكنُ دراسةُ الاستعمالِ اللغويّ، ومقامِ الإنجاز

---

[1] يُنظر البُنى التقابليّة خرائط جديدة لتحليل الخطاب: 40.

[2] يُنظر: معجم تحليل الخطاب: 536.

التلفّظي، من دون العنايةِ بالذّاتِ المُنجِزة للتلفّظ. وقد كانت من قبل تُطرحُ في الفلسفةِ على وفق ثنائيّةِ الذّاتِ والموضوعِ، حيث عُني بها الفلاسفةُ الغربيّون كثيرًا لاسيّما (ديكارت وكانط)، وكان يشارُ إليها في العلم التجريبي للتحرّزِ منها، في بناء النظريات، والمفاهيم العلمية والاتسام بضدّها(الموضوعيّة) [1].

ولمّا كان اللسانيّون في بدايةِ ظهور اللسانيّات قد سعوا لأنْ تكونَ علمًا مستقلًّا على غرارِ العلوم التجريبيّة، اختزلوا الدرسَ اللساني بالنسقِ اللغوي، ونظامِه الداخلي فقط، وأقصوا أطرافَ العمليّةِ التخاطبيّةِ ومكوّناتها (المُتكلّم، والمُخاطَب، والسياقِ الاستعمالي اللغوي، وملابساتِ المقامِ التخاطبي) من مجال دراستهم؛ لأنَّ هذه الأطرافَ والعناصرَ تنتمي إلى الكلامِ الذي هو سمةٌ فرديّة، وهم يدرسون اللغةَ التي هي نسقٌ كليٌّ، وهذا من شأنه أنْ يمنحها الموضوعيّة، فكان غيابُ الذاتيّةِ نتيجةً مسوّغةً بحسب هذ المنهج الذي عرف بالمنهج البنيوي الذي أسّسه سوسير، واستمرَّ بعده في توجّهات بنيويّة مختلفة، كانت فيها الجملةُ الوحدةَ التحليليّةَ الكبرى. ولمعالجةِ هذا الاختزالِ البنيويّ وعيوبِه الواضحة، جاءت نظريّةُ التلفّظ، والإطارُ اللساني العام الذي تنتمي إليه من التداوليّةِ وتحليلِ الخطاب، إذ أُعيد الاعتبار إلى ما أقصته البنيويّة، وأصبح الخطابُ هو الوحدة الكبرى للتحليل [2]. وهذه كانت نقطةَ انطلاق بنفنيست لدراسة نظريّة التلفّظ، فقد عرّف الخِطابَ بأنّه: " هو كلُّ تلفّظٍ يفترضُ متحدِّثًا ومُستمِعًا، تكون للطرفِ الأوّل نيةُ التأثيرِ في الطرفِ الثاني بشكلٍ من الأشكال"[3]. وهو بهذا يشيرُ إلى معظمِ عناصرِ العمليّة التخاطبيّة (تلفّظ، متحدِّث، مستمع، قصد). والتلفّظ يشيرُ به إلى الاستعمال الفعلي للغة (أي الكلام بحسب اصطلاح سوسير)، الذي يستبطنُ مجموعَ تلك العناصر.

ثم يبالغ بنفنيست في حضورِ الذاتيّةِ في اللغةِ فيقول: "إنّ الإنسان ينشأُ ذاتًا داخل اللغةِ وعبرها؛ لأنّ اللغةَ وحدها تؤسّسُ مفهومَ أنا في الواقع، وذلك في واقعِ اللغة، وهو ذاته واقع الوجود"[4]. وبلحاظ ذلك يقولُ: "إنّ الذاتيّة التي نعالجُها في هذا السياق هي قدرةُ المتكلِّم على فرض نفسه ذاتًا"[5]. أي بوصفه متكلّمًا حاضرًا في بنية القولِ، وموضوعًا له، ومُنجِزًا به. وقدّمَ لسانيّون آخرونَ تعريفاتٍ للذاتيّة من منطلقاتٍ معرفيّةٍ مختلفةٍ، فحدّتها **أوروكيوني** بكونها **"**الآثار اللسانيّة لحضور المتكلم في قوله**"[6]**، أي العلامات المعجميّة المشيرة إلى الذات. وتوسّع **لاينز** في مفهومِ حضورِ الذاتِ الشخصيّةِ إلى التعبير عن حضور مرجعيّاتها الثقافيّةِ، فالذاتيّة عنده هي " الطريقة التي تتوفّر للغات

---

[1] الذاتيّة في اللغة من الخطاب إلى النظام، نرجس باديس (بحث): 376،377.
[2] يُنظر: مدخل إلى اللسانيّات: 98.
[3] يُنظر: لسانيات التلفظ وتحليل الخطاب الشعري (بحث)، كريم الطيبي: 444
[4] عن الذاتيّة في اللغة، بنفسيت: 137.
[5] م.ن: 137.
[6] الذاتيّة في اللغة من الخطاب إلى النظام: 379.

الطبيعيّة في بنيتها، وفي كيفية اشتغالِها العاديّة لتعبير فاعل القول عن نفسه وعن مواقفه ومعتقداته الخاصة"[1]. أما الذاتية مع **لانقاكير** فتتجاوزُ مستوى القولِ والتخاطبِ وعلاماتها المعجميّة، إلى البنيةِ التصوريّةِ والفضاءِ الذهني "فالذاتيّة والموضوعيّة يتعلّقان بالمشاركين عبر العلاقة التصوريّة المستقطبة" فيكون البحث عن الذاتيّة في المُدرَك والمتصوَّر والذوات المتشاركة في الخطاب بوصفها منشأ للتصوّرات عبر البنى التلفّظيّة [2].

وتتجسدُّ الذاتيّة في الكلام في مجموعةٍ من العلامات اللغويّة الخاصّة يأتي في مقدّمتها الضمائر الشخصيّة، وما يرتبط بها من الظروفِ الزمانيّةِ والمكانيّةِ، التي لخّصها بنفنيست بـ (أنا، والآن، وهنا)، وشكلّت هذه الظاهرة بما عُرف في التداوليّات بالإشاريّات، التي جعلها هانسون في تصنيفه للتيارات التداوليّة، تداوليّة الدرجة الأولى. يرى بنفنيست أنّ الضمائرَ هي التمظهرُ الأقوى للذاتيّة، ثم تأتي من بعدها أسماء الإشارة، والموصولات [3]. وهي مشيراتٌ مقاميّةٌ؛ إذا لا يتعيّنُ من تشيرُ إليه، أو تحيلُ عليه إلّا في سياقِ الاستعمال، ومقام التخاطب. وقد عدَّ بنفنيست الضمائر شكلًا فارغًا في بنية اللغة لا يحيلُ على شيءٍ من دون الاستعمال والتخاطب [4]. وقد عرفَ النحو العربي هذه الظاهرةَ منذ وقتٍ مبكّرٍ، فقد جعل النحاةُ الضمائرَ وأسماءَ الإشارة والموصولاتِ من أقسام المعارف؛ لأنّها من حيث البنية اللغويّة عامّةٌ لا تُحدّدُ مرجعَها إلّا في سياقِ استعمالٍ خاصٍّ، فهي معارف من جهة التعيّنِ في الاستعمالِ، لكنّها مبهمات من جهةِ حاجتِها إلى غيرها لإزالة ذاك الإبهام، وهو في أسماءِ الإشارةِ والضمائرِ سياقُ الاستعمال، ومقامُ التلفّظ، وفي الموصولاتِ جملة الصلة [5].

وقريبٌ من ذلك رأي بعض الأصوليين في أنّ الموضوع له "والمستعملَ فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر عامٌّ، وإنّ تشخّصه إنّما نشأ من قِبل طور استعمالها حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليُشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليُخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص" [6].

لذلك كلّه عُدِّت المشيرات مقاميّةً، وتتجلّى الذاتيّة فيها بحسب أوركويني في كلّ ما يحيلُ على المتكّلم، ويعبّر عن حضورهِ فيما ينجزهُ من قولٍ، حضور الفاعل أو الموجّه، فيشملُ ذلك ضمائرَ التكّلمِ والخطابِ، والمشيراتِ الزمانيّةَ والمكانيّةَ المُحدّدةَ بزمانِ

---

(1) ـ الذاتيّة في اللغة من الخطاب إلى النظام:379

(2) يُنظر: م.ن: 379، 380.

(3) يُنظر: عن الذاتية في اللغة، بنفنيست: 141.

(4) يُنظر: م. ن: 140. والتداولية واستراتيجية التواصل، ذهبيّة حمو: 155

(5) يُنظر: الكتاب: 2/ 5، 77. وشرح الكافيّة: 1/ 40، 41، 3/ 234.

(6) كفاية الأصول، الآخوند الخرساني: 1/ 32.

التلفّظ ومكانه. وتتمظهرُ الذاتيّةُ في تصوّرِ أوركويني في جميع العبارات التقويميّة، والأفعال الذاتيّة، والعبارات الدّالة على الرأي، وقسّمت الذاتيّة إلى ذاتيّةٍ صريحةٍ، وذاتيّةٍ ضمنيّةٍ، الأولى يُذكر فيها المُشيرُ المقامي، والثانيةُ لا يُذكر فيها بصراحة [1]. وهذا التصنيف في النظر الدقيق هو تصنيفٌ لدرجات تجلّي الذاتيّة في الخطاب، فتكونُ في ذروةِ تجلّيها عندما تظهرُ آثارها في سطح البنية اللغويّة للتلفّظ، بعلاماتٍ لغويّةٍ 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 نفذّوا الخطّة المُعدَّة)، وغيرها من الصيغِ الشائعة في خطاباتِ الأوامرِ والتوجيهاتِ. فهذه وإنْ بدت بنيتُها خاليةً من الآثارِ اللغويّةِ للذاتيّة، لكنّ الإحساسَ بها لا يمكنُ إنكارُه؛ لأنّه تمّ الاستغناء عنها لدلالةِ المقامِ عليها، ولوجودِ افتراضاتِ المعرفة السابقة القارّة عند طرفي الخطاب.

2- الذاتيّة في خطاب المناقب، التجليّات والوظائف

إنّ النظرَ السريعَ في متنِ خطاب المناقِب يكفي لإدراكِ الحضورِ الطاغي للذاتيّة فيه على اختلاف تجلّياتها، ولا يحتاجُ الأمرُ إلى تسريحِ نظرٍ طويل، وجهدٍ تنقيبيّ كبير. فالذاتيّةُ فيه صريحةٌ غالبًا، تتمثّلُ في ضمير المتكّلم المنفصل (أنا)، وضميريْهِ المتّصلينِ (التاء، الياء)، وتشيرُ جميعها إلى مُنجِز الخطاب، وهو النبيُّ محمّدٌ (صلى اللّه عليه وآله)، بوصفه المركز والمحور من جهتين: الأولى كونه المتكلّمَ المقامي المُنجِز للتلفّظ، والثانية كونه مركزَ السلطةِ الدينيّةِ العُليا ذاتِ الولاية المطلقة، التي تخوّله لتسيرِ الشؤونِ الدينيّةِ والدنيويّةِ، ومنحِ المناصبِ الدينيّة، وبيان المناقِب الواقعيّة؛ ممّا سوّغ مجيء الذاتيّة مضمرةً في خطابات أخرى، اكتفاءً بالمعرفةِ المشتركة عند المخاطبينَ بتلك السلطة.

وتحضرُ ذاتُ المخصوصِ بالمناقِب - وهو الإمام عليّ (عليه السلام) - مشارًا إليها بالاسمِ الصريح تارةً، وبضميرِ المُخاطَب (التاء) تارةً أخرى، وباسم الإشارةِ تارةً ثالثة، لكنّه حضورٌ تذاوتي (تشاركي) موسوم بعلامة العلاقة بين ذاتيّة المتكلّم، وذاتيّة المخاطَب أو الغائب المتحدّث عنه. ونمثّلُ لذلك كلِّه بنماذج من تلك الأحاديث النبويّة الواردة في المناقِب العلويّة التي قد مرّ الحديث عن بعضها:

الحديث	المشيرات الذاتيّة للمتكلّم (النبيّ)	المشيرات الذاتيّة إلى المخصوص بالخطاب (علي)

[1] يُنظر: الذاتيّة في اللغة من الخطاب إلى النظام: 382

«أفَمَن كَانَ على بَيّنَة من ربه: أنا، ويتلوه شَاهد مِنْهُ: عَليّ»[1]	ضمير المتكلّم (أنا)	الاسم الصريح
«النَّاسُ من شجرٍ شتَّى وأنا وعليُّ بنُ أبي طالبٍ من شجرةٍ واحدةٍ» [2].	ضمير المتكلّم (أنا)	الاسم الصريح
«أنا المنذرُ، وعلِيٌّ الهادي، وبكَ يا عليُّ يهتدي المُهتدُون من بعدي»[3].	ضمير المتكلّم (أنا)	الاسم الصريح
«مَا تُرِيدُونَ من عَليّ؟! إنّ عليًّا منّي، وَأنا مِنْهُ، وَهُوَ وليُّ كلِّ مُؤمنٍ من بعدِي»[4]	ضميرا المتكلّم (أنا، والياء)	الاسم الصريح، والضمير العائد عليه (الهاء)
«كنتُ أنا وعلِيٌّ نوراً بينَ يَدَي اللهِ تعالى قبلَ أنْ يُخلقَ آدمُ بأربعةَ عشرَ ألفَ عامٍ، فلمّا خلقَ اللهُ آدمَ قسّمَ ذلك النورَ جزأينِ، فجزءٌ أنا، وجزءٌ عليّ»[5].	ضميرا المتكلّم (أنا، والتاء)	الاسم الصريح
أما بعد فَإِنِّي أمرت بسد هَذِه الْأَبْوَاب غير بَاب عَليّ فَقَالَ فِيهِ قائلكم، وَالله مَا سددته وَلَا فَتحته وَلَكِنِّي أُمِرتُ بِشَيْء فاتّبعْتُه»[6].	ياء المتكلّم وتاء الفاعل، والضمير العائد (الهاء)	الاسم الصريح
«إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا»[7].	ياء المتكلّم	اسم الإشارة (هذا)
«مَن أحبَّ عليًّا فقد أحبَّني ومَن أحَبَّني فقد أحبَّ اللهَ ومَن أبغَض عليًّا فقد أبغَضني ومَن أبغَضني فقد أبغَض اللهَ»[8].	ياء المتكلّم	الاسم الصريح
«من آذى علياً فقد آذاني»[9].	ياء المتكلّم	الاسم الصريح
«مَن سبَّ عليًّا فقد سبَّني، ومَن سبَّني فقد سبَّ اللهَ»[10].	ياء المتكلّم	الاسم الصريح

(1) المناقِب (ابن مردويه): 261/ ح396. ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق: 2/ 420/ ح928.

(2) المستدرك: 2/ 241. ومجمع الزوائد: 9/ 100

(3) مرَّ تخريجُهُ في الصحيفة:63.

(4) مرَّ تخريجُهُ في الصحيفة:87.

(5) مرَّ تخريجُهُ في الصحيفة: 68.

(6) مرَّ تخريجُهُ في الصحيفة: 60.

(7) مرَّ تخريجُه في الصحيفة: 118.

(8) المعجم الكبير للطبراني: 380/23، الهيثمي في مجمع الزوائد: 131/9.

(9) المستدرك: 3/ 131/ ح4691.

(10) المسند: 44/ 329/ ح26748.

«لا تسبّوا عليًّا فإنّهُ ممسوسٌ في ذاتِ اللهِ تعالى»[1]	مضمرٌ دلّ عليه مقامُ التلفظّ	الاسم الصريح والضمير العائد (الهاء)
«النظرُ إلى وجهِ عليّ عبادة» [2]	مضمرٌ دلّ عليه مقامُ التلفظّ	الاسم الصريح

إنّ إرجاعَ النظر في هذه العيّنات الحديثيّة الممثّلة لأنماط الأساليب الشائعة في متن خطاب المناقِب العلويّة، يُظهرُ هيمنةَ الذاتيّةِ بمختلف تجليّاتها عليه، لكنّها لا تحضرُ معبّرةً عن الذات بما هي ذات شخصٍ مُنشِئ للخِطابِ، بل بما هي سلطةٌ دينيّةٌ مطلقة؛ لأنّ منشئ الخِطاب هو الرسول الخاتم (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، الذي يتحدّثُ بهذه السمةِ الدينيّةِ، ويستمدُّ خطابُه سلطتَه منها؛ لذا تكتسبُ المناقِبُ والفضائلُ المنسوبةِ إلى الإمام علي (عليه السلام)، قيمتَها من تلك الذاتيّة بسمتها الدينيّةِ الخاصّة، لاسيّما عندما تربطُ تلك المناقِب بها، أو تنسبها إليها بوساطة ياء المتكلّم (أخي، وصيّي، خليفتي، ...)، أو عندما تتجلّى الذاتيّة في الموجهيّة التي تمثّلُ موقفَ المتكلّم، ووجهةَ نظرِه فيما يُوجّه إليهِ عنايةَ المتلقّي[3] مثل: (**لا تسبّوا عليًّا فإنّهُ ممسوسٌ في ذاتِ اللهِ تعالى)**، ففي مثل هذا أتت الذاتيّةُ مضمرةً في الموجهيّات، للاستغناء عن التصريحِ بمقامِ التلفّظ، والافتراضاتِ الثقافيّةِ المشتركة.

وقد وظفّتِ الذاتيّةُ الصريحةُ في أحاديثِ المناقِب لبيانِ العلاقةِ بينها وبين المخصوصِ بتلك المناقِب، لكنّها تجاوزت المذاوتةَ إلى التذوّت[4]، وهذا ما تمثّلَ في صيغٍ عديدةٍ منها (**إنّ عليًّا منّي، وَأَنا مِنْهُ، وأنا وعليٌّ بنُ أبي طالبٍ من شجرةٍ واحدةٍ، كنتُ أنا وعلِيٌّ نوراً بينَ يَدَي اللهِ تعالى..**)، فهذا تذوّتٌ (اتّحاد) في الكينونةِ النوريّة، والمقاماتِ الدينيّة، والنهجِ الرسالي، ناتجٌ من كمالِ الاتباع والاستقامة ﴿**فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي**﴾ [سورة إبراهيم: جزءٌ من الآية 36]. فكان من آثاره، أنْ يستوي حكمُ التعامل معهما، فيكونَ التوقيرُ لأحدهما أو الإساءةُ إليه، هو توقيرٌ للآخر، أو إساءةٌ إليه، وفي هذا المعنى تندرجُ صيغُ الأحاديث النبويّة التي جاءتْ على هذا النسقِ اللغوي: (مَن **أحبَّ عليًّا فقد أحبَّني، من آذى علياً فقد آذاني، مَن سبَّ عليًّا فقد سبَّني**). وقد فهمَ المَناوي هذا المعنى في تعليقهِ على حديث «**مَن سبَّ عليًّا فقد سبَّني**»، فقال: " وفيه إشارةٌ إلى كمالِ الاتّحاد بين

---

(1) مرَّ تخريجُهُ في الصحيفة:68.

(2) المستدرك: 3/ 141. المناقب (ابن المغازلي): 207.

(3) يُنظر التحليل النقدي للخطاب: 262، 263.

(4) المُذَاوَتة نحت على زنة (مُفَاعَلة) من تفاعل الذَّوات، بسبب وجود علاقة رابطة بينهما. والتذوّت نحت على زنة (تفعّل) من الاندماج التام بين ذاتين، فيغدوانِ كأنّهما ذاتٌ واحدة.

المصطفى والمرتضى بحيث إنّ محبّةَ الواحدِ توجبُ محبّةَ الآخر، وبغضَه يوجبُ بغضَه"[1].

ويعودُ هذا الاتّحاد، وما يترتّب عليه من آثارٍ إلى المصدر الأعلى الذين تنتمي إليه ذاتُ المتكلِّم (النبيّ)، وهو الذات الإلهيّة المقدّسة: «**مَن أحبَّ عليًّا فقد أحبَّني ومَن أحَبَّني فقد أحبَّ اللهَ ومَن أبغَض عليًّا فقد أبغَضني ومَن أبغَضني فقد أبغَض اللهَ**». كأنّ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، هنا أجرى قياسًا منطقيًّا اقترانيًّا حمليًّا من الشكل الأوّل [2] ثم ذكرَ نتيجتَه، فكانت صغرى القياس: (من أحبَّ عليًّا فقد أحبّني)، وكبراه (ومن أحبّني فقد أحبَّ الله). ونتيجته: (من أحبَّ عليًّا فقد أحبَّ اللهَ). وعلى هذا يجري (ومن أبغضَ عليًّا، ومن سبّ عليًّا).

ثانيًا- التَّكرارُ:

1- التعريف والوظيفة

التَّكرارُ في معناه العام الإعادة، وهو ظاهرةٌ تتجلّى كونيًّا أو تكوينيًّا بكل ما يحيطُ الإنسان، من حركاتِ الأفلاكِ والكواكبِ، كدورانِ الشمسِ، والأرضِ، وتعاقبِ الفصول الأربعة، وتعاقبِ الليل والنهار. فكلّها في حركةٍ رتيبةٍ دائرّية، تبدأ من نقطةٍ معيّنةٍ، ثم تعودُ إليها، قال تعالى: ﴿**وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍۢ يَسْبَحُونَ**﴾ [سورة الأنبياء: 33]، ثم حثَّ الإنسانَ على التفكّرِ والتأمّلِ في تلك الحركاتِ المنظّمةِ المكرّرة من غير اختلالٍ أو تخلّفٍ، بوصفها دالّةً على قدرةِ الله تعالى ونعمته المسخّرة للإنسان، فقالَ تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا**﴾ [سورة الفرقان: 62]. إذن التّكرار الكوني فيه دلالةٌ قصديّةٌ يُراد للإنسان أنْ يلتفتَ إليها. وفي المجال الاجتماعي تسمّى المناسبات المهمّة في حياة الشعوب أعيادًا؛ لأنّها تعودُ، وتكرّرُ سنويًّا فيحتفى بها ويحتفلُ.

فالتَّكرار أسلوبٌ كونيٌّ وسلوكٌ اجتماعيّ، وأوضحُ من ذلك أنّه أسلوبٌ لغويٌّ يكادُ يلازمُ الخطابَ أو الكلامَ، وقد عُدَّ من سُنن العرب، من طرائق قولهم [3]، لكنّه لا يختصُّ بهم، بل هو سمةٌ أسلوبيّةٌ لغويّةٌ عامّةٌ لا تخلو منها لغة، فما ذكرهُ ابنُ قتيبة، ابن فارس هو من باب إثبات شيءٍ لشيءٍ لا ينفيه عمّا عداه. والتَّكرار في اللغة مصدرٌ على زنة (تَفْعال) للفعل الثلاثي المضعّف (كرَّرَ)، الدال على إعادة الشي

---

[1] فيض القدير: ج190/6.

[2] هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولًا في الصغرى، وموضوعًا في الكبرى. يُنظر: منطق المظفّر: 1/ 198.

[3] يُنظر: تأويل مشكل القرآن: 20 - 21، والصاحبي في فقه اللغة: 158.

مرّة بعد أخرى [1]. وقالَ ابنُ فارس: " كَرَّ: الْكَافُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى جَمْعٍ وَتَرْدِيدٍ. مِنْ ذَلِكَ كَرَرْتُ، وَذَلِكَ رُجُوعُكَ إِلَيْهِ بَعْدَ الْمَرَّةِ الْأُولَى، فَهُوَ التَّرْدِيدُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ .وَالْكَرِيرُ :كَالْحَشْرَجَةِ فِي الْحَلْقِ، سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ يُرَدِّدُهَا"[2]. وهو اصطلاحًا إعادةُ كلمةٍ فأكثر لفظًا ومعنًى، أو معنى فقط، لتحقيق غايةٍ تواصليّة [3]. وعلى ذلك قسّموا التَّكرارَ على تَكرارٍ باللفظ والمعنى، وتَكرارٍ بالمعنى دون اللفظ [4]. وبدا لمحمّد العبد أنْ يجعلَ التقسيمَ: تَكريرَ الشكل، وتَكريرَ المضمون، والأول هو تَكريرُ العبارة أو الجملة، والثاني تكريرُ عناصر لغويّة مترادفة أو مشتركة في جزء المعنى [5]. وقد جاءت مادة (كرَّ) في الاستعمالِ القرآني بالمعنى نفسه، أي للدلالةِ على العودة والإعادةِ، والرجوع والإرجاع من ذلك قوله تعالى في الآيات التالية: ﴿**يَقُولُونَ أَئِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ۞ أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا نَّخِرَةً ۞ قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ**﴾ [سورة النازعات: 10-12]. ﴿**فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [سورة الشعراء: 102]. ﴿**ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ**﴾ [سورة المُلْك: 4].

والتَّكرارُ من حيث الوظيفة تقنيّةٌ تخاطبيّةٌ تلفتُ نظرَ المتلقّين إلى أهميّة المعنى المُكرَّر بالنسبةِ لهم، أو عند المتكلّم، فيكون بذلك وسيلةً لتمكينه من النفوس، وفي هذا السياق قال الزركشي (ت792): "إنّ الكلامَ إذا تكرّرَ تَقرَّر"[6]. فالوظيفة الأساسيّة للتَّكرار التوكيد، وقد تناوله النحويون في مبحث التوكيد اللفظي، وذكرَ له البلاغيونَ -إلى جانب التأكيد- وظائفَ أخرى كالإفهام، والإشادة، والتوبيخ، والتهكم، الوعيد، التهديد، الاستغاثة، التوجع [7]. لكنَّ من يُنعم النظرَ فيها يجدها ترجعُ إلى العناية والتوكيد والتقرير؛ لأنّ الخطابَ الذي يكرّرُ معنًى ما؛ يكشفُ عن عنايةٍ شديدةٍ من المتكلّم به، وقصديّةٍ مركّزةٍ بإبرازه بقوّةٍ تأثيريّةٍ، أمّا الأغراض الكثيرة التي ذكروها للتَّكرار فهي متعلّقاتٌ مختلفة. وربّما يلمّحُ إلى ذلك ابنُ فارس حينما جعلَ علّةَ التكرير والإعادة:" إرادة الإبلاغ بحسب العناية بالأمر"[8].

2- مدخلٌ منهجيٌّ جديد لقراءةِ ظاهرة التَّكرار في الخطابِ النَبَويّ

---

[1] يُنظر: تاج العروس: 14/ 27/ مادة كرّر.
[2] مقاييس اللغة: 5/ 126. كتاب الكاف مادة (كر).
[3] يُنظر: أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم: 5/ 345.
[4] يُنظر: الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ابن الاثير: 204. الطراز 2/ 94، 97.
[5] يُنظر: النص والخطاب والاتصال: 234، 340.
[6] البرهان في علوم القرآن: 3/ 10.
[7] يُنظر: أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم: 5/ 345، 348.
[8] الصاحبي في فقه اللغة: 158.

أحد المداخل المنهجيّة الرئيسة لقراءةِ الحديث النبويّ (الخطاب النبويّ) بعامّة، والحديث النبويّ المناقبي بخاصّة، ومعرفة أهميّة ظاهرة التكّرار فيه، هو أنْ تُقرأ في ضوء الفرضيّة الآتية: إنّ النبيَّ الأعظمَ (صلى اللّه عليه وآله)، هو الرسولُ الخاتم:**﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾** [سورة الأحزاب: 40]، وصاحبُ الرسالةِ الخاتمةِ الخالدة، بُعِثَ ليؤدّي رسالةً دينيّةً يُراد لها أنْ تكونَ منظومةَ تعاليم الهداية الكاملة، والشريعة الخالدة للعالمين على امتداد عموديْ الزمان والمكان إلى نهاية هذه النشأة. وهذه أعظمُ مهمّةٍ يُكلَّفُ بها نبيٌّ من الأنبياء. والمدةُ المُتاحةُ لأداء تلك المهمّة الكبرى قصيرةٌ بالنسبةِ إلى أهميّتها وخطورة شأنها. فقد بُعثَ النبيّ الخاتم (صلى اللّه عليه وآله)، في الأربعين من عمرهِ الشريف، وقدّرَ اللهُ له أنْ يرحلَ، وهو في الثلاثة والستين. فالمهمّة عظيمةٌ، والعمرُ قصيرٌ.

وبلحاظ ما تقدّمَ فإذا وجدناه (صلى اللّه عليه وآله) يركّزُ مُكررًا 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 مؤكَّدًا، يكون مصيريّا عنده، بلحاظ الزمن القادم بعد رحيله. ويمكنُ التمثيلُ لهذه الفرضيّة بمن كان أمامه اختبارٌ كبير، ووقتٌ قصير، ودخل قاعة امتحان، فإنه سيتّبعُ حتّمًا أسلوبَ الإيجاز، مع التركيزِ على الأهم فالأهم.

فإذا وعى الباحثُ المُسلمُ ذلك جيدًا، ثم نظرَ فيما تركه النبيُّ (صلى اللّه عليه وآله) 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 الكليّ، والمناقب الخاصة بكلّ واحدٍ منهم، لاسيّما الإمام علي (عليه السلام)، فإذا وعى الباحثُ ذلك كلَّه، وخاضَ عبابَ أحاديث مناقب الإمام علي (عليه السلام)، عندها سيدركُ المكانةَ المركزيّةَ له في الرسالة الخاتمة الخالدة.

والخلاصة أنّ الإسلام أعظم مهمة؛ لأنّه رسالة خالدة خاتمة كُلِّفَ به رسولٌ بعمرٍ قصيرٍ. فيلزم أنْ تكون الأمور المركزيّة هي موضعُ عنايتهِ ومدعاةُ تأكيدِه، وتكرارِه، والعلاقة حينئذٍ ستكون طرديّةً بين شدّةِ التركيز، وكثرةِ التَّكرار، وبين الموقعِ المركزي، والمحوري. فلا يتصوّر أنْ ينفقَ الرسولُ الخاتم (صلى اللّه عليه وآله) الكثيرَ من وقتِه، ولا يسخّرُ هذه المساحةَ الواسعةَ- التي فيها تأكيد وتكرير- من كلامِه لبيانِ مناقِب أهل بيتهِ (عليهم السلام) عامّة، والإمامِ عليّ (عليه السلام) خاصة، إذا لم يكن لهم مقامٌ دينيٌّ خطير، وموقعٌ مركزيٌّ في منظومة الدين.

3- التَّكرار في أحاديث المناقب العلويّة

التَّكرارُ في أحاديثِ المناقب العلويّة سمةٌ خطابيّةٌ بارزةٌ، وواسمٌ خطابيٌّ لافتٌ، يتجلّى في العددِ الكبير من روايات المناقب المبثوثة في المدّونات التفسيريّة، والحديثيّة، والتاريخيّة، وقد عُقِدت لها أبوابٌ خاصّة ضمن كتب الحديث، ومصنّفاتٌ مستقلّةٌ بها عرفت بكتاب المناقب. ونقصدُ بالتَّكرار هنا المعنى الأوسع له، الذي يشملُ تَكرارَ المعنى العام، الذي تندرجُ تحته المناقِب الخاصّة؛ فكلُّ حديثٍ جديدٍ يحملُ منقبةً لعليّ (عليه السلام)، وإنْ كانت تختلفُ عن المنقبة التي في حديثٍ سابقٍ، هو تَكرارٌ لعنوانِ المنقبةِ العام، أي ستكونُ فردًا جديدًا من مفهوم المنقبة الكلّي، ينضمّ إلى الأفراد الأخرى له، وهكذا كلّما كُرِّر الفردُ كُرِّر كلّيُّه. ويشملُ أيضًا تَكرارَ اللفظِ والمعنى أو المعنى فقط لمنقبةٍ خاصّةٍ، لكن ليس تَكرارًا في خطابٍ واحدٍ، ممّا درجَ على دراسته في كتبِ البلاغةِ العربيّةِ، بل التَّكرار في خطاباتٍ متعدّدةٍ؛ لأنّ الغرضَ من هذا البحث ليس دراسةَ الأثرِ البلاغي للتَّكرار في الخطابِ الواحد ممّا حفلت بذلك كتب البلاغة أو النحو، ولا بوصف التَكرار عنصرًا من عناصر التماسك النصّي كما شاعَ ذلك في علم اللغة النصّي[1]، بل بوصفه سمةً للخطاب الكلّي لأحاديث المناقِب، الذي هو مجموعُ متون تلك الأحاديث، وما يسمّى التكرار المفصول، أي تكرار اللفظ والمعنى أو المعنى فقط في أكثر من نصّ، لا في نصٍّ واحدٍ.

وبلحاظ ما تقدّمَ سيكونُ البحثُ في ثلاثة أنماطٍ من التّكرار الوارد في أحاديث المناقِب العلويّة نوردها بنسقٍ سلّمي من الأعلى إلى الأدنى بلحاظ سعة المفهوم:

أ- **تكرار المعنى الكلّي**: وهو التَّكرارُ بالمعنى الأوسع، وهو التّكرارُ في أحاديث المناقب، أو تعددها بغض النظر عن كونها تشتركُ في معنى واحدٍ صريحٍ، بل النظر إليها بوصفها تكرارًا لأفرادٍ جزئيّةٍ تندرجُ تحت المفهوم الكلّي لعنوان المنقبة، فالأحاديثُ النبويّةُ التي تخبرُ عن علم عليّ (عليه السلام)، وإيمانه، وشجاعته، وولايته، كلّها تندرجُ تحت عنوانِ المنقبة، والفضيلة. فإذا ذكرتْ قضيّةَ أوليّة إسلامِه وإيمانِه، ثم علمه، ثم شجاعته.. إلخ، فهذا تكرارٌ لحقيقةٍ عامّة هي فضله وفرادته. وهكذا كلّما تكثّرت أحاديث المناقِب تأكّدت تلك الحقيقة العامّة، لاسيّما إذا لحظنا ما ذكرناه في المدخل المنهجي في الفقرة السابقة.

وهذا النوع من التَّكرار لم أجدْ- في حدود ما قرأت- من أشارَ إليه، وهو توسيعٌ لمفهومِ التّكرار المعنوي (تكرار المعنى)، الذي سيأتي الحديثُ عنه في الفقرةِ اللاحقة، وتوسيعٌ أيضًا لمفهوم التواتر المعنوي عند الأصوليين [2]. فهو وإن كان

---

[1] يُنظر: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي: 106

[2] 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 غرض دراستهم، بخلاف الأصوليين الذين يشكلّ عندهم سمة تمنح الدليل

يشتركُ معهما في عدمِ اشتراطِ تكرارِ الألفاظ نفسها، لكنّه يفارقهما في المعنى المُكرَّر في أكثر من خطاب، فهما يشترطانِ تَكرارَ معنىً جزئيّ خاصٍّ بألفاظٍ مختلفة، وهو لا يشترطُ ذلك، بل يكفي انتزاعُ معنى كلّي عامٍ من أحاديث عديدةٍ تنتمي إلى حقلٍ دلاليّ واحد- وهو في محلّ بحثنا المناقب، والفضائل، والمقامات العلويّة. وهذا النوع من التَّكرار ينطبقُ انطباقًا كبيرًا على الأحاديثِ الواردةِ في فضائلِ الإمام علِيّ (عليه السلام) ومناقبِه، فهي من الوفرةِ والكثرةِ ممّا لا يخفى، فقد أفردَ لها المسلمون على اختلاف طوائفهم أبوابًا من كتب الحديث، وكتبًا مستقلّة تحت عنوان المناقِب، وروي عن أحمد ابن حنبل، أنّه قال" **ما جاء لأحدٍ من أصحابِ رسولِ الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، من الفضائل ما جاء لعلي ابن أبي طالب (عليه السلام)**"[1]. وقال ابنُ عبد البر: " **وفضائله لا يحيطُ بها كتابٌ، وقد أكثرَ الناسُ من جمعها**"[2]. هذا كلّه مع الالتفات إلى الظروفِ السياسيّة التي عاشها الإمامُ علي (عليه السلام)، حيث شنّت عليه الحروب العسكريّة، والحروب الناعمة في حياته، واستمّرت بعد وفاته. تعرّضت فيها سيرتُه للتشويهِ، وطمسِ الفضائل، ممّا حال دون وصولِ كل ما قيلَ في فضائله.

ولا شكّ في أنّ كثرةَ الحديث عن شخصٍ وذكرَ مواقفه وفضائله دليلُ اهتمامٍ وعنايةٍ به، فكيف إذا كان الرسول الخاتم (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) هو من أكثر الكلام، وكرّره حول فضائل شخصٍ ما أكثر من غيره! فذلك منبّهٌ على أنّه يحظى بعنايةٍ بالغةٍ عنده، لا يشاركُه فيها سواه، ولابدّ أنْ يكونَ ذلك نابعًا من مؤهّلات شخصيّة؛ لأنّ الموقعَ الديني للنبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، والمهمّةَ العظيمةَ المنوطةَ به- التي أشرنا إليها غير مرّة في هذه الدراسة آخرها في المدخل المنهجي- يمنعانِ أن يكون منطلقُ تلك العنايةِ والحفاوةِ البالغتينِ المحاباة أو الملاطفة أو مراعاة لصلة القربى من غير أنْ يكون لها منشأ واقعيٌّ، وشأنٌ من صميم الرسالة المحمّديّة، والدين الإسلامي. وعلى هذه الافتراضات المعرفيّة، والمرجعيّات الدينيّة يعتمدُ في تفسير العناية بعلِيّ (عليه السلام)، وكثرةِ ذكرِ مناقِبهِ وتَكرارِ فضائلِه، ومنها انطلقنا فيما مرَّ من نصوصِ خطابِ المناقب.

للوقوف على التكرار المعنى الكلّي، أو عدد ما ورد من أحاديث المناقب العلويّة - بوصفها تكرارًا لذلك المعنى الكلّي- يمكن مراجعة المدّونات الحديثيّة المختصّة بهذا الحقل الحديثي، مثل كتب المناقب التي مرّ ذكرها في التمهيد، وفي هوامش فصول هذه الدراسة، وثبت مصادرها.

الشرعيّة في جواز الاستناد إليه في العمل والاستنباط. يُنظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، محمد باقر الصدر: 156.

[1] يُنظر: المستدرك: 3/ 115/ ح4572. إتحاف المهرة: 18/ 431.

[2] الاستيعاب: 3/ 1115.

ب- تكرار اللفظ والمعنى: وهو إعادةُ اللفظِ مع معناه نفسه، في كلامٍ واحدٍ على التوالي من دون فاصلةٍ أو معها. وقد يأتي في كلامينِ منفصلينِ، وهذا هو الشائعُ في أحاديث المناقِب: ومن أمثلته:

1- **أخو رسول الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ):** لقد اختصَّ رسولُ الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، عليًّا (عليه السلام)، بمقام الأخوّة، فاجتباه أخًا له دون سائر أصحابِه، وظلَّ يذكّرُ المسلمينَ بهذه المنقبةِ والخصيصةِ كلّما ناسبَ الموقفُ ذلك، فقد ورد أنّ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ): «**آخَى بَيْنَ النَّاسِ، فَتَرَكَ عَلِيًّا حَتَّى بَقِيَ آخِرَهُمْ، لَا يُرِى لَهُ أَخٌ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه، أَآخَيْتَ بَيْنَ النَّاسِ وَتَرَكْتَنِي؟ قَالَ: وَلِمَ تَرَانِي تَرَكْتُكَ؟ إِنَّمَا تَرَكْتُكَ لِنَفْسِي، أَنْتَ أَخِي وَأَنَا أَخُوكَ، فَإِنْ حاجّك أَحَدٌ، فَقُلْ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَأَخُو رَسُولِهِ، لَا يَدَّعِيهَا بَعْدك إِلَا كَذَّابٌ**»[1]. وقال (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) في مورد آخر: «**مكتوبٌ على بابِ الجنةِ لا إلهَ إلا اللهُ، محمّدٌ رسولُ الله، عليٌّ أخو رسولِ الله - صلّى اللهُ عليهِ وآلِه- قبل أنْ يخلقَ اللهُ السماواتِ والأرضَ بألفي عام**»[2].

وليست هذه أخوّةً نسبيّةً، ولا إيمانيّةً عاديّةً، وإلّا لا معنى لاختصاص عليّ (عليه السلام) بها، وواضحٌ من السياق، والتأكيدِ بالتكرارِ أنّها منقبةٌ وخصيصةٌ فريدةٌ؛ لأنّه في الحديث الأوّل وردت عبارة (**إِنَّمَا تَرَكْتُكَ لِنَفْسِي**)، وفيها دلالة الاختصاص المقصود واضحةٌ جليّةٌ، ثم تلاها بعبارة: (**فَإِنْ حاجّك أَحَدٌ، فَقُلْ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَأَخُو رَسُولِهِ، لَا يَدَّعِيهَا بَعْدك إِلَا كَذَّابٌ**)، وهي أوضحُ في المراد؛ لأنّها لو لم تكن منقبةً فريدةً، ومنزلةً رفيعةً لم يكن للأمر بالاحتجاج بها، وجهٌ مقبولٌ. ويعزّزُ ذلك مصاحبتُها للعبوديّة لله تعالى (**فَقُلْ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَأَخُو رَسُولِهِ**). فهو لله عبدٌ، ولرسولهِ أخٌ. وقد امتثلَ عليٌّ (عليه السلام) لأمرِ رسول الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، فقالَ مُحاجِجًا: «**أنا عَبدُ اللَّهِ وأَخو رَسولِهِ وأَنا الصِّدّيقُ الأكْبَرُ لا يقولُها بعْدِي إلا كاذِبٌ مُفترٍ صَلَّيتُ قبلَ النَّاسِ بسبعِ سنينَ**»[3]. فالأخوّة فيها جهة اشتراكٍ ونوعٌ من التقارب؛ فلا يصلحُ لأخوّة رسول اللهِ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) إلّا من كان مؤهّلًا لذلك، وعليٌّ بما له من سبقٍ وفضلٍ ومقامٍ في الإيمان والعلم، والشجاعة، والولايةِ (عليه السلام). وكلمة (أخي) تحيلُ ضمنًا إلى أخوّة موسى وهارون، ومنزلة هارون من موسى (عليهما السلام)، التي فصّلنا الكلام عنها في الفصل الأوّل. وكأنّه نوعٌ من التناص الذي بؤرته الأخوّة ذات المعنى الخاص.

---

(1) ترجمة الامام علي في تاريخ دمشق:121/1. وكنز العمال: 12 / 207.

(2) ترجمة الامام علي في تاريخ دمشق: 1/ 118. وتاريخ بغداد: 7/ 387.

(3) سنن ابن ماجة ج 1 ص 44 ح120. والسنن الكبرى: 5 /106 – 107/ ح8395.

2- **أوليّة الإيمان**: وهو من مواضع التفضيل بالأسبقيّة إلى الإيمانِ برسولِ الإسلام (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) ورسالتِه، التي تندرجُ في مواضع الترتيب كما تقدّم في الفصل الأوّل، لذا ورد التأكيد عليها في أكثر من حديثٍ نبويّ منها:

- **«عليٌّ أوّلُ منْ آمنَ بي، وصدَّقني»[1].**
- **«إنّ هذا أوّلُ من آمنَ بي»[2].**

وممّا يدلُّ على كونِ هذه الأوليّة في الإسلامِ والإيمانِ بالله تعالى فضيلةً عظمى، ومنقبةً كبرى، ومقامًا ساميًا، تسابقُ الأنبياء والأولياء، ومسارعتُهم إلى إعلانِها والإقرارِ بها لله تعالى، ونقلُ القرآنِ الكريم ذلك عنهم، في مواضع من آياتٍ متفرّقة، ونوردها بحسب التسلسل الزمني لقائليها من الأقدم إلى الأحدث:

- نبيُّ الله نوح (عليه السلام): ﴿**فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [سورة يونس: 72].
- نبيُّ الله موسى (عليه السلام): ﴿**وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [سورة الأعراف: 143].
- سحرة فرعون: ﴿ **إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [سورة الشعراء: 51].
- الرسول الخاتم محمّد (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ): ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [سورة الأنعام: 162، 163]. ﴿**قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [سورة الزمر: 11، 12].

تظهرُ هذه النصوص المختلفة القائل والزمن، عظمةَ أوليّة الإيمان باللهِ تعالى، والتسليم له. فالآيةُ الأولى بيّنت على لسانِ نوح (عليه السلام) أنّ هذه الأوليّةَ مأمورٌ بها من قبل الله تعالى، وفي الثانية كانت في أولّ جملةٍ قالها موسى (عليه السلام) منزّهًا الله وتائبًا إليه بعد أنْ أفاقَ من الصعق إثر تجلّي اللهِ تعالى للجبل. وفي الثالثة هي في أوّل جملةٍ قالها سحرةُ فرعون بعد إعلان التوبةِ من عبادة فرعون، ومحاربة موسى (عليه السلام)، وطمعوا أنْ تكون أوليّةُ إيمانِهم بالله تعالى سببًا لقبول توبتهم. وفي الآيتينِ في النقطة الرابعة يعلنُ النبيُّ محمّدٌ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، بأنّه مأمورٌ بأن يكون أوّلَ المسلمين، مؤكّدًا بذلك ما قاله نبيُّ الله نوح (عليه السلام) وقد نالَ عليٌّ (عليه السلام) هذه المرتبةَ الرفيعة، والفضيلةَ الأصيلة، ولقد أكّدَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، ذلك مكرّرًا الإعلان عنه للمسلمين، حتّى إذا افتخرَ أحدٌ منهم بإنّه من السابقين إلى

---

[1] ترجمة الامام علي في تاريخ دمشق:63/1، وأمالي الطوسي: 148، ح242. وشواهد التنزيل:184/2، رقم الحديث:818.

[2] البحر الزَّخَّار: 342/9، والمعجم الكبير للطَّبرانيّ: 269/6.

الإسلام الذين نزلَ فيهم قولُه تعالى: ﴿ **وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ [سورة التوبة (براءة): 100]، فيقالُ له كان عليٌّ (عليه السلام) أوّلَ السابقين.

ت- تكرار المعنى دون اللفظ: وهو إعادةُ المعنى الواحدِ بأكثر من لفظٍ، فهو من تكثّر اللفظِ، ووحدة المعنى واحد. ولا يشترطُ أنْ يكون المعنى المُعاد أو المكرَّر مطابقًا لما قبله انطباقًا تامًّا، وهذا النمطُ من التَّكرار قد يقعُ في كلامٍ واحدٍ مثل (أطعني ولا تعصني) فعدم المعصية طاعة، وقد يكون في كلامينِ منفصلينِ، مثل أنْ تخبرَ عن شخصٍ بأنّه شديد الذكاء، وتخبرَ عنه مرّة أخرى بأنّه عبقري، وثالثة بأنّه نابغة، فكلّها تكرارٌ لحقيقةٍ واحدةٍ وهي فرط ذكائه. لكنّ هذا التَّكرار أسهمَ في توكيدِها، وترسيخِها عند المتلقّي. وهذا النوعُ من التَّكرار يقتربُ ممّا سمّاه الأصوليون بالتواترِ المعنوي، فلو قرأ أحدٌ في كتب السيرة أنّ عليًّا (عليه السلام)، باتَ على فراش النبي (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، ليلةَ اجتمعَ المشركون على اغتيالِه، وقتلَ عمرو بن ودّ في معركة الخندق، واقتلعَ بابَ خيبر، وقتل فارسها مرحبًا، وغيرها من أخبار بطولاته ومعاركه، فسيكون ذلك عنده تكرارًا وتواترًا لمعنى واحدٍ، هو شجاعته الفائقة[1].

ويحضرُ هذا النمطُ التكراري ذو الوظيفة التأكيديّة في أحاديث المناقب العلويّة حضورًا واضحًا، لكنّه يأتي غالبًا في خطابينِ مفصولينِ، ونمثّل له بالأحاديث النبويّة التالية:

1- **ملازمة الحقّ**: وهو معنى كرّرته أحاديثُ نبويّةٌ متعدّدة منها:

- « **الحَقُّ مَعَ عَلِيّ، وَعَلِيٌّ مَعَ اَلْحَقّ، لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَّا عَلَيَّ اَلْحَوْض**» [2]
- «**رَحِمَ اَللَّهُ عَلِيًّا، اَللَّهُمَّ أَدِرِ اَلْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ**»[3]

ولاشكَّ في أنَّ معنى الحديث الأوّل كُرِّرَ في الحديث الثاني مع اختلاف الألفاظِ؛ لأنّ دوران الحقّ معه حيث دارَ يعني أنّه ملازمٌ للحقّ، والحقُّ ملازمٌ له لا يفترقانِ، وهذا هو صريحُ نصّ الحديث الأوّل الذي ذكرت فيه المعيّة، وعدم الافتراق. وتكرّر هذه المعيّة أيضًا في حديث آخر، قالَ فيه النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ): «**عَلِيٌّ مع القرآنِ ، والقرآنُ مع عَلِيٍّ ، لن يفترِقَا حتى يرِدَا عَلَيَّ الحوْض**» [4].

والقرآنُ هو الحقُّ الذي ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ**

---

[1] يُنظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، محمّد باقر الصدر: 156.

[2] مسند أبي يعلى ٢ / ٣١٨ ح ١٠٥٢. المعجم الكبير ٢٣ / ٣٣٠ ح ٧٥٨. مناقب الإمام عليّ (عليه السلام) لابن المغازلي : ٢٢٠ / ح ٢٩١.

[3] سنن الترمذي ٥ / ٥٩٢ ح ٣٧١٤. المستدرك: ٣ / ١٣٤ ـ ١٣٥ ح ٤٦٢٩. مناقب الإمام عليّ (عليه السلام) للخوارزمي: ١٠٤ / ح ١٠٧.

[4] المستدرك: 3/ 124/ ح4685.

حَمِيدٍ﴾ [سورة فصّلت: 42]. ومن ثَمّ يمكنُ أن ندركَ غايةَ هذا التأكيد بالتّكرار، فهو يريدُ أنْ يثبّتَ ويرسّخَ اندماجَ عليّ (عليه السلام) مع الحق اندماجًا تامًّا حتّى صارا كينونةً واحدةً غير قابلة للانفكاكِ، أو قرينينِ لا يفترقانِ إبدًا. وهذا يستلزمُ استلزامًا حواريًّا الركونَ إلى رأي علِيّ (عليه السلام) دائمًا، لاسيّما حينما تختلف الآراء، والاصطفافَ في جبهتهِ ضدّ أي جبهةٍ مضادة، لأنّ من كان الحقُّ معه، كانَ الباطلُ مع مخالفِه وعدّوه.

2- **الهادي**: كرّرَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) نعتَ عليّ (عليه السلام) بالهادي، وما يتاخمُه من المعاني، في أحاديث عدّة، وفيما يلي نماذج منها:

- «**أنَا المنذرُ، وعليٌّ الهادي، وبكَ يا عليّ يهتدي المهتدونَ من بعدي**»[1].
- «**من أحبَّ أنْ يحيا حياتِي، ويموتَ موتِي، ويسكنَ جنّةَ الخُلدِ التي وعدَنِي ربّي، فليتولّ عِليَّ بن أبي طالب، فإنّه لنْ يُخرجَكم من هدًى، ولنْ يُدخلَكم في ضلالةٍ**»[2].
- «**إنّ هذا أوّلُ من آمنَ بي، وهذا أوّلُ من يُصافحني يوم القيامة، وهذا الصدّيقُ الأكبرُ، وهذا فاروقُ هذه الأمّة يفرقُ بين الحقِّ والباطلِ، وهذا يعسوبُ المؤمنينَ، والمال يعسوبُ الظالمينَ**»[3].

في الحديث الأوّل نعتٌ صريحٌ باسم الفاعل بكون عليّ (عليه السلام)، هو الهادي، وفي الثاني عبّر عن المعنى نفسه لكن بجملتينِ هما: (**فإنّه لنْ يُخرجَكم من هدًى، ولنْ يُدخلَكم في ضلالةٍ**)، مجموعهما يدّلُ على معنى واحدٍ، وهو الهادي، بدلالة النفي والتقابل بين الفعلينِ (**يُخرِجكم، يُدخلكم**)، وحرفَيْ الجر (**من، وفي**)، والاسمينِ المجرورينِ بهما (**هدى، ضلالة**)، فالذي لنْ يُخرجَ الناسَ من هدًى، ولنْ يدخلَهم في ضلالة، جديرٌ بأنْ يسمّى هاديًا، وهذه المقابلةُ هي أشبه بشرحٍ لمعنى الهادي، الذي أجمل في الحديث الأول، وحينئذٍ يكون تكرارًا له لكن مع زيادة بيانٍ؛ فإنّ التقابل يؤدّي وظيفةً بيانيّة وتفهيميّة[4].

وكذلك من يفرّقُ بين الحق والباطل، يؤدّي وظيفة الهداية؛ فيمكن عدُّ الحديث الثالث تأكيدًا وتكرارًا معنويًّا لما في الحديثينِ اللذينِ قبله؛ لأنّه لم ينصَّ على لفظ الهادي، بل وظيفته. فإذا كان عليٌّ (عليه السلام)، هو الهادي إلى الحقّ الذي لا زيغَ فيه ولا ضلالة، فهو جديرٌ بأنْ يُتّبعَ: ﴿**أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾ [سورة يونس، من الآية:35]. وقد شرحَ حديثُ النبيّ

---

(1) شواهد التنزيل: 293/1/ ح398، 399. ترجمة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) من تاريخ: 417/2/ ح916.

(2) المعجم الكبير للطَّبرانيّ: 194/5، والمستدرك على الصَّحيحين: 139/3.

(3) البحر الزَّخَّار: 342/9، والمعجم الكبير للطَّبرانيّ: 269/6.

(4) البنى التقابليّة خرائط جديدة لتحليل الخطاب: 232.

(صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) ووصيّتُه لعمّار بن ياسر المعانيَ المذكورة كلَّها، بما لا مزيد عليه، وكفى برسول الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) مفسّرًا لكلامِه، وشارحًا لمرامِه: «**سَتَكُونُ فِي أُمَّتِي بَعْدِي هَنَاةٌ وَاخْتِلَافٌ حَتَّى يَخْتَلِف اَلسَّيْفُ بَيْنَهُمْ، وحَتَّى يَقْتُل بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَيَتَبَرَّأَ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ. يَا عَمَّار، تَقْتُلُكَ اَلْفِئَةُ اَلْبَاغِيَةُ، وَأَنْتَ إِذْ ذَاكَ مَعَ اَلْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَكَ. إِنَّ عَلِيًّا لَنْ يُدْنِيكَ مَنْ رَدًى، وَلَنْ يُخْرِجَكَ مِنْ هُدًى. يَا عَمَّار، مِنْ تَقَلَّدَ سَيْفًا أَعَانَ بِهِ عَلِيًّا عَلَى عَدُوّهُ، قَلَّدَهُ اَللَّهُ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ وِشَاحَيْنِ مِنْ دِرٍّ، وَمِنْ تَقَلَّدَ سَيْفًا أَعَانَ بِهِ عَدُوَّهُ، قَلَّدَهُ اَللَّهُ وِشَاحَيْنِ مِنْ نَارٍ. فَإِذَا رَأَيْتَ ذَلِكَ فَعَلَيْكَ بِهَذَا اَلَّذِي عَنْ يَمِينِيّ - يَعْنِي: عَلِيًّا -، وَإِنَّ سِلْكَ اَلنَّاسُ كُلّهم وَادِيًا، وَسِلْكِ عَلِيٌّ وَادِيًا، فَاُسْلُكْ وَادِيًا سَلَكَهُ عَلِي، وَخَلّ اَلنَّاسِ طَرًّا. يَا عَمّار، إِنَّ عَلِيًّا لَا يَزَالُ عَلَى اَلْهُدَى. يَا عَمَّار، إِنَّ طَاعَةَ عَلِيّ مِنْ طَاعَتِي، وَطَاعَتِي مِنْ طَاعَةِ اَللَّهِ تَعَالَى**»[1].

وفي ختامِ الحديث عن التّكرار في أحاديث المناقِب نعيدُ ما ذكرناهُ في بدايته من أنّه سمةٌ خطابيّةٌ بارزةٌ لتلك الأحاديث، وبعد تحليل هذه الظاهرة في بعض النماذج منها، لاحتْ لنا بعضُ مقاصدِها، وباحتْ لنا ببعض أسرارها. المتمثّلة بترسيخِ تلك المناقِب، وتجذيرِها في نفوس المسلمين؛ لما يترتّبُ عليها من الرشد والهداية والعصمة من الزيغ والضلالة؛ لأنّ التّكرير من الاستراتيجيّاتِ التخاطبيّةِ التي يحسنُ استعمالُها في مهمّات الأمور، ممّا تعظمُ العناية بها، ولا يستهان بتركها [2]. وهي بعدُ من الأساليب الحِجاجيّة التي يعتمدُها المتكلّمُ لتقريرِ معنى خطابِه، وإثباتِ دعواه، وتأديةِ وظائف أخرى كالإفهام، والإفصاح، والكشف [3].

ثالثًا: الإشهار

1- المفهوم والوظيفة:

الإشهارُ في الاستعمالِ المعاصرِ مصدرٌ للفعل (أشْهَرَ)، أي أعلنَ وأذاعَ، وهي في المعاجم القديمة من مادة (الشهر): "الشِّينُ وَالْهَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى وُضُوحٍ فِي الْأَمْرِ وَإِضَاءَةٍ. مِنْ ذَلِكَ الشَّهْرِ، وَهُوَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الْهِلَالُ"[4]. والشُهْرَةُ هي " وضوح الأمر. تقول منه: شَهَرْتُ الأمرَ أَشْهَرُهُ شَهْراً وشُهْرَةً، فاشْتَهَرَ أي وضح. وكذلك شَهَّرْتُهُ تَشْهيراً. ولفلان فضيلةٌ اشْتَهَرَها الناسُ. وشَهَرَ سَيْفَه يَشهرُه شَهْرًا، أي سَلَّهُ"[5]. ومن ثّمة فإنّ الإشهارَ في اللغةِ هو الشيوعُ والانتشارُ والإعلان.

---

[1] تاريخ بغداد ١٣ / ١٨٦ ـ ١٨٧ رقم ٧١٦٥، مناقب الإمام عليّ عليه السلام ـ للخوارزمي: ١٠٥ ح ١١٠، تاريخ دمشق ٤٢ / ٤٧٢

[2] يُنظر: بيان إعجاز القرآن: 52.

[3] النص والخطاب والاتصال: 231.

[4] مقاييس اللغة: 3/ 222/ كتاب (الشين) باب (الشين والهاء والراء).

[5] الصحاح: 2/ 705/ باب (الراء) فصل الشين مادة (شهر).

الإشهارُ في الدراسات المعاصرة عمليّةٌ تواصليّةٌ ذاتُ طبيعةٍ إعلانيّةٍ تعتمدُ الترويجَ للأفكارِ والسلعِ مقرونةً بمزاياها وخصائصها المميّزة، وعوائدها النافعة، عبر أساليب لافتةٍ لعناية المتلقّي، وحججٍ مناسبةٍ لإقناعهِ[1]، تتمثّلُ تلك الأساليبُ والتقنيّاتُ الإشهاريّةُ في رسائل لغويّةٍ وغيرِ لغويّة، وتتسمُّ بالإيجاز والوضوح، وكثافة المعنى، والمفردات والتراكيب ذات الطاقة التأثيريّة العاليّة، مع نبرٍ وتنغيمٍ يلائمان القصدَ والمقام. أمّا غير اللغويّة فهي الصورة، والصوت، والإشارات، والإيماءات، ونحو ذلك من العناصر غير اللسانيّة[2].

والإشهارُ تقنيّةٌ قديمةٌ في الحضاراتِ الإنسانيّةِ، لاسيّما ما ارتبطَ منها بالطقوس والشعائر الدينيّة، والممارساتِ الاجتماعيّة، والأنشطة الاقتصاديّة، والأسواق الأدبيّة مثل سوق عكاظ، وذي المجنة في شبه الجزيرة العربيّة أمثلةً لذلك[3]. والإشهاريّةُ اليوم تهمينُ على سائر الخطابات والفعاليّات بفعل ازدهار العلوم الإنسانيّة، والتطورات التكنولوجيّة، وحركة الصناعة والإنتاج العالميّة[4]، فلم يعدْ هناك أيُّ نشاطٍ إنسانيّ من أيّ نوعٍ، وفي أي مجالٍ، وسواء كان فرديًّا أم اجتماعيًّا، من دون أنْ يصحبه إشهارٌ وترويجٌ بعد أنْ أتاحَت وسائلُ التواصل الإلكتروني لكلّ فردٍ منصّات ومواقع يسخّرُها لما يريدُ، وأكثر الدراسات المعاصرة تبحثُ الخطابَ الإشهاريّ في مجال ترويجِ السلع والخدمات، لكنّه يبقى أوسع دائرةً، واستعمالًا من ذلك.

فيمكن الخروجُ بخلاصةٍ عن مفهومِ الإشهار ووظيفتهِ مفادها أنّ الإشهار هو خطابٌ أو تقنيّاتٌ خطابيّة تقومُ الإذاعةِ والإعلان الواسعينِ في تقديمِ أمرٍ ما فكرةً كان أم سلعةً، لأوسع نطاقٍ ممكنٍ من المتلقّين، وترغيبهم فيه بذكرِ خصائصِه ومزاياهِ وفوائدِه لضمان إقناعهم بما يُقدّمُ إليهم. وتختلف وسائلُ الإشهار، وطرائق الإقناع باختلافِ الموضوع والخطابِ والمقامِ.

2- الإشهارُ النبويّ في الخطابِ المنْقَبي:

إنّ الوظيفةَ الإبلاغيّةَ النبويّةَ تقتضي الطبيعةَ الإشهاريّةَ في الخطابِ؛ لأنّها تعتمدُ إذاعةَ خطابِ الدعوة إلى الله تعالى، والترويجَ لدينِه وشرائعِه بالبليغِ من

---

(1) يُنظر: الخطاب الإقناعي الإشهار نموذجًا، محمد خلاف: 86.

(2) يُنظر: الخطاب الإشهاري في النص الأدبي، مريم الشنقيطي: 15

(3) يُنظر: وتداولية التراكيب الإشهارية في الخطاب النبوي، إبراهيم سند إبراهيم أحمد: 10. والخطاب الإشهاري في النص الأدبي: 15.

(4) يُنظر: الخطاب الإشهاري في النص الأدبي: 7، 8.

القول، والمُحكمِ من الخطابِ، والحسنِ من الموعظة. وإذا كانَ الإشهارُ عادةً يقومُ على التزييفِ والمبالغةِ في إضفاءِ الصفاتِ على المُشهَر وتعدادِ فوائده، فإنّ مقامَ النبوّةِ يقتضي تنزيهَ الإشهار النبويّ في الخطاب من ذلك كلِّه بالضرورةِ الدينيّةِ؛ لأنّ الخطابَ لا يُعزلُ عن مرجعيّاتهِ الاجتماعيّةِ، والدينيّةِ، والثقافيّةِ[1]؛ فيكون الإشهارُ النبويّ مطابقًا لواقعِ المُشهَر تطابقًا تامًّا. وإذا كانت دوافع الإشهارات ومنافعها شخصيّةً أو فئويّةً غالبًا، فالإشهارت النبويّة دوافعها دينيّة خالصة، ومنافعها للناس كافّة[2].

ومن مراجعةِ مدوّناتِ أحاديثِ المناقِب، وأجواءِ صدورِها، يمكنُ القول بأنّها خطاباتٌ إشهاريّةٌ في طابعها العام؛ لأنّها تصدرُ غالبًا أمام حشدٍ كبيرٍ من المسلمين، أو مجموعةٍ منهم، مع عنايةٍ بانتقاءِ ألفاظها، وأنساقِ تركيبها؛ لذلك شاعتْ وذاعتْ بين المسلمين في مختلف العصور، وقد تقدّمَ نقل ما يوثّق كثرةَ ما جاء في مناقب الإمام علي (عليه السلام)، وفضائلِه، بما يفوقُ أيّ أحدٍ غيره حتّى ضمن دائرة أهل البيت (عليهم السلام)، ويدلّ على ذلك كثرةُ كتب المناقب الخاصّة به، وكثرة ما تضمّنته من أحاديث مناقبِه. وهذا يؤشّر على القصديّة العالية من وراء إشهارها، فهناك قصدٌ لوسم تلك الخطابات بالإشهاريّة، لتوسيعِ دائرةِ انتشارها، وإلفات الانتباه لمضامينها، وترسيخ دلالاتها.

ومن أمثلة ذلك ما وردَ عن سهل بن سعد الساعدي: «**أنَّ رَسولَ اللَّهِ ـ صلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّمَ ـ قالَ يومَ خَيْبَرَ: لَأُعْطِيَنَّ هذِه الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ علَى يَدَيْهِ، يُحِبُّ اللَّهَ ورَسولَه، ويُحِبُّهُ اللَّهُ ورَسولُهُ، قالَ: فَبَاتَ النَّاسُ يَدُوكُونَ لَيْلَتَهُمْ: أيُّهُمْ يُعْطَاهَا؟ فَلَمَّا أصْبَحَ النَّاسُ غَدَوْا علَى رَسولِ اللَّهِ ـ صلَّى اللهُ عليه وآله سلَّمَ ـ كُلُّهُمْ يَرْجُو أنْ يُعْطَاهَا، فَقالَ: أيْنَ عَلِيُّ بنُ أبِي طَالِبٍ؟...**» [3]. يتمثّلُ الإشهارُ في هذا الحديث في كونه ملقىً على الملأ، ومتمظهرًا في نسقٍ لفظيّ يتضمنُّ تقديمَ ثلاثة إخباراتٍ الأوّل منها إعطاء الراية لرجلٍ يفتحُ الله على يديه حصن خيبر، والثاني أنّ هذا الرجلَ الفاتحَ يحبُّ اللهَ ورسولَهُ، والثالث أنّ اللهَ ورسولَه يحبّانهُ أيضًا. الإخبار الأوّل هو إخبارٌ محضٌ، أمّا الثاني والثالث فقد تضمّنا الوصف. وهنا اعتمدَ النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) استراتيجيّةً إشهاريّةً تقومُ على العدول عن ذكرِ الاسمِ الصريحِ إلى ذكرِ الإنجاز العظيم الذي سيتحقّقُ على يديه، وصفاتهِ الفريدةِ، وفي ذلك ما يشبهُ الترويجَ والدعايةَ لذلك الرجل الفاتح، إذ من وسائل الإشهار المعروفة ذكرُ الأوصاف العديدة؛ لجذبِ الانتباه، وتشويقِ النفس[4]، جعلت كلَّ

---

[1] يُنظر: تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: 22.
[2] يُنظر: تداولية التراكيب الإشهارية في الخطاب النبوي:10
[3] سيرة ابن هشام: 2/ 334.
[4] يُنظر: تداولية التراكيب الإشهارية في الخطاب النبوي:32.

المسلمينَ يتطلّعون للظفرِ بذلك الشرفِ العالي، والمقامِ السامي، وكان في إخفاء الاسم إلى اليوم التالي زيادةٌ في التشويق والتعظيم.

كان باستطاعة النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) أنْ يختصرَ الكلامَ، ويحسمَ الموقفَ من أوّل الأمر، ويقولُ: (سأُعطي الرايةَ غدًا لعلِيّ (عليه السلام)، وسيفتح اللهُ على يديهِ)، فلمّا اختارَ إبهامَ الاسم، والتعريفَ بالصفاتِ، عرفنا أنّ له غرضًا غير الإخبار المحض، وهو الإشهار للتعريف بمناقبِ الإمامِ علي (عليه السلام)، ومؤهّلاتِه، وخصائصه، وإذاعتها بين المسلمين.

ومن ذلك الأحاديث التي مرَّ تحليلُها، مثل حديث الدار، الذي جمعَ له النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، عشيرتَه وأولمَ لهم، ثم سألهم عن ايّ منهم مستعدّ لمؤازرته فيكون أخًا، ووصيًّا، وخليفةً له (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ)، فلم يُجبْه غيرُ عليّ (عليه السلام)، فأخذَ (صلّى اللهُ عليهِ وآلهِ) برقبته وقال مشهرًا: **«إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا»** [1]. فتجلّى الإشهار في حشد أفراد عشيرتِه، وإلقاء الخطاب عليهم، واختيار كلماتٍ ذات طاقة ترويجيّة عالية (أخي، ووصيّ، وخليفتي)، يترتّبُ عليها، أو تكون من نتائجها قوله: (**فاسمعوا له وأطيعوا**). وممّا مرَّ حديثُ الغدير الذي تجلّت فيه الإشهاريّة في أنصع صورها؛ من حيث اختيار المكان والزمان، والخطاب، وحشد الحُجّاج، مما فصّلناه في مبحث حديث الغدير.

الخاتمة والنتائج

[1] يُنظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل: 111/1، رقم الحديث: 885، ومعالم التنزيل ٤ / ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

في ختامِ هذه الجولةِ التحليليّةِ في رحابِ أحاديثِ المناقبِ العلويّة، وصلَ البحثُ محطّةَ الختامِ، وانتهى إلى نتيجةٍ رئيسةٍ عامّةٍ مفادها أنّ تلك الأحاديثَ النبويّةَ ليستْ أحاديثَ فضائلَ ومناقبَ فقط، بل هي أحاديثُ صادرةٌ من أعلى سلطةٍ دينيّةٍ (خاتم الأنبياء صلى اللهُ عليهِ وآلهِ)، لتُثبتَ مقاماتٍ ومناصبَ دينيّةٍ مركزيّةً للإمامِ عَلِيّ (عليه السلام)، توُّجت يومَ الغدير بأن نقلَ الرسولُ الخاتمُ (صلى اللهُ عليهِ وآلهِ) ولايتَهُ العامّة إليه (عليه السلام) في محفلٍ كبيرٍ مشهودٍ. وقد سلكَ النبيُّ الأعظمُ (صلى اللهُ عليهِ وآلهِ) في سبيل إثبات تلك المناصبِ والمقاماتِ أفضل سبل الاحتجاج؛ إذ أوردَ أقوى الحُجج إقناعًا، وأكثرها تنوّعًا. وألزمَ المسلمينَ بمؤدّاها بوساطةِ أفعالِ إنجازيّة مستوفيةٍ لشروطها. ثم أكّد ذلك كلّه بذاتيّةٍ مكثّفةِ الحضور تشيرُ إلى ذاته النبويّة، وبأن أشهرَ تلك المناقبَ، وكرّرها بأنماطٍ عديدةٍ من التَّكرار.

هذه هي النتيجةُ المركزيّةُ العامّة المستنبطةُ من النتائج الخاصّة التي مرَّ تفصيلُها في تضاعيفِ فصولِ هذه الدراسة، وفي ختامِها نوردُها موجزةً في النقاط الآتية:

1- إنَّ الخطابَ النبويَّ (الحديث النبويّ)، يشاركُ القرآنَ الكريمَ في الوحيّانيّة، ويفارقُه في القرآنيّة؛ فهو وحيانيٌّ المصدر، لكنّه غير قرآني الصفة؛ ومن هذا يكتسبُ قيمتَهُ الدينيّةَ العُليا. ويكتسبُ قيمتَهُ البلاغيّةَ من كونه من جوامع الكلم. فكلُّ تحليلٍ للخطاب النبويّ يجبُ أنْ يضعَ نصبَ عينيهِ هاتينِ القيمتينِ والسمتينِ المائزتينِ.

2- إنّ أحاديث المناقبَ كثيرةُ العدد، موثوقةُ السند، بشهادةِ أصحابِ الحديث، ونقلنا نموذجًا لذلك تصريحَيْ ابنِ عبد البر، وابنِ حجر العسقلاني بأنه لم يردْ في أحدٍ من من الأحاديث الصحاح أو الحسان مثلما وردَ في عَلِيّ (عليه السلام). فقد كانت أحاديثُ مناقبِه شائعةً ذائعةً تناقلها الصحابةُ في عصرهِ، وبقي يتناقلُها حفّاظُ الحديثِ على اختلاف مشاربهم المذهبيّة، وتعاقب أجيالهم، فأفردوا لها أبوابًا خاصةً في مصنّفاتهم تارةً، وخصّصوا لها كتبًا مستقلّةً تارةً أخرى عُرفت بكتب المناقب. هذا كلّه برغم مختلف صنوف التضييق والمحاربة، والتنكيل بمن يرويها.

3- إنّ أحاديثَ المناقبِ صالحةٌ لدراستها بوصفها خطابًا؛ لأنّ الخطاب إمّا فعلٌ تلفظيٌّ أو مجالٌ دلاليٌّ وثقافيٌّ على ما تقدّم في تقريبِ مفهومِه. وانطباقُ المعنى الأوّل له عليها واضحٌ؛ لأنّها صدرت مُتلفظًا بها في سياقاتٍ تواصليّةٍ مخصوصةٍ. وأمّا انطباق المعنى الثاني عليها؛ فلأنّها تشكّلُ حقلًا دليلًا مدارهُ المناقبُ والفضائلُ العَلَوَيّة، فساغ دراستُها في ضوءِ مناهجِ تحليلِ الخِطاب المعاصرة.

4- إنّ خطابَ المناقبِ العَلَويّة خطابٌ ذو منطلقاتٍ معرفيّةٍ، عمادها أسسُ المنظومةِ الدينيّةِ الإسلاميّةِ، ومفاهيمُها، وحقائقُها، ويتكِئُ على وقائعَ وأحداثٍ ومواقفَ شهدها كثيرٌ

من جمهور المسلمين المخاطبينَ بها، وتواترت لدى الباقين منهم، كان عليٌّ (عليه السلام) محورها، ويذكرُ خصالاً تحلّى بها، وخصائصَ انمازَ فيها، إيمانًا، وخُلُقًا، وعلمًا، وعملًا؛ لذا فهو خطابٌ موضوعيٌّ لا ينطلقُ من هوًى شخصّيٍّ، أو رابطٍ أسريٍّ، أو مبالغةٍ في المدحِ، وهو ليسَ خطابًا شعريًّا.

5- إنّ المُعاينةَ الفاحصةَ للمواضعِ الحجاجيّةِ في الخطابِ النبويّ المناقِبي، كشفتْ عن أنّه اعتمدَ أغلبَ المواضعِ المعروفةِ في بناءِ منظومةِ حُججهِ؛ لبيانِ الفضائلِ العلويّةِ، فجاءت التفضيلاتُ منطلقةً من مواضعِ الكمِّ، والكيفِ، والترتيبِ، والجوهرِ، فكان حِجاجًا متكاملًا يُعبّرُ عن كمالِ القائلِ (النبيّ) في بناء حِجاجِهِ، وكمالٍ من بُنِيَ الحِجاجُ لأجلِهِ (عليّ) في مناقِبِهِ، وشمائلِهِ، وخصائصِهِ. فأحاطَ النبيُّ (صلى اللهُ عليهِ وآلِهِ) بشؤونِ عليٍّ (عليه السلام)، وأحصى مناقبَه، وفضائلَه، وقدّمه صنوَ الفرادةِ، والريادةِ، والسابقَ إلى الإسلامِ والإيمانِ، والقدوةَ الساميةَ، وجوهرَ الإيمانِ والفتوّة.

6- تجلّت المواضعُ الكميّة التي اعتمدها حِجاجُ المناقب في عباراتٍ عدّة نَعت بها النبيُّ الإمامَ عَليًّا (عليه السلام)، مثل (الأكثر علمًا، والأعظم حلمًا)، ولا يشكُّ أحدٌ في أنّ التفوّقَ في العِلمِ، والارتقاءَ في الحِلم، ممّا يوجبُ الانميازَ، والأفضليّةَ لمن حازهما على من سواه. ومن ذلك صارَ عليٌّ (عليه السلام)، بابَ مدينةِ علم رسول الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه).

7- تمثّلت مواضعُ الكيف التي انطلقَ منها الحِجاجُ النبويّ، في بيان فضائلَ فريدةٍ للإمام عَلِي (عليه السلام)، وأفعالٍ مميّزةٍ، وضروريّةٍ قام بها. من ذلك أهميّةُ ضربتهِ (عليه السلام)، يوم الخندق، وتفضيلُها على عبادة الثقلين، وإناطةُ تجاوزِ عقبة الصراط، بجوازٍ منه، وانحصارُ التبليغ عن النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، به. وهذه كلّها منازلُ، ومراتبُ، ومناصبُ دينيّةٌ رفيعة.

8- رصدَ البحثُ ثلاثةَ أنواعٍ من مواضعِ الترتيبِ البارزةِ في أحاديثِ المناقب، كان عليٌّ (عليه السلام) فيها سابقًا أوّلًا خَلْقًا، وإيمانًا، ووفودًا، وهي ترتيبُ الوجود (أوّليّة الخلق النوري)، وترتيبُ الإيمان (السبق إلى الإيمان)، وترتيبُ الورود (أوليّة الوفود على رسول الله (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)). وكلُّها مرتبطةٌ بعوالمَ دينيّةٍ عاليةٍ؛ ممّا يشيرُ، ويلفتُ إلى المنزلةِ الساميّةِ، والمكانةِ المركزيّةِ الدينيّة العاليةِ التي تسنّمها عليٌّ (عليه السلام).

9- أوردت أحاديث المناقِب عليًّا ممثّلًا لجواهر ساميّة، ذات مرتبة عاليّة، مثل جعله ممثلًا للإيمان كلّه (برزَ الإيمان كلُّه)، وقصرُ الفتوّة عليه (لا فتى إلّا علي). وجعله الهادي (عليٌّ الهادي)، دون سواه. وفي ذلك غايةُ المبالغةِ في التعظيم؛ ولمّا كانت مبالغةُ النبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآلِه)، تطابقُ الواقعَ ولا تزيدُ عليه - بخلاف مبالغة سائر الناس التي

تفارقُ واقعَ الممدوح، فترفعُه مكانًا لا يستحقّه - عرفنا أنّه مخبرٌ عن تمام الحقيقة، فكان عليًّا (عليه السلام)، جوهرًا لجنسِ تلك المعاني والمقاماتِ الدينيّة.

10- تضمّنَ الخطابُ النبويّ أنماطًا متنوّعة من الحُججِ التي تعاضدت لبيان المناقبِ العَلَويّة، رصدَ البحثُ بعضها، منها حجّة السلطة المتمثّلة بالسلطةِ النبويّةِ الحاضرةِ بقوّةٍ إمّا بضمائر دالّةٍ عليها، وإمّا بإصدار أفعالٍ كلاميّةٍ تمثّلُها، فتكتسبُ منها أحاديثُ المناقب قيمتَها الحِجاجيّة، وقوّتَها الإقناعيّة، وصفتَها الإلزاميّة في تعبيراتٍ مثل (عليٌّ أخي، ووزيري، ووصيّ، وخليفتي، وأسمعوا له وأطيعوا). ومنها حجّة القدوة حيث أمرَ رسولُ الله (صلّى اللهُ عليهِ وآله) باتخاذ عليًّا (عليه السلام)، قدوةً في العمل، ومنارًا للهداية. ومنها حجّة الشخص وأعماله التي أظهرت الانسجامَ والاتحادَ بين عَلِيّ (عليه السلام) والحقّ (علي مع الحق والحق مع علي، ولن يفترقا...). ومنها حجّة التعدية التي ثبت فيها تعدية منزلة هارون من موسى إلى منزلةِ عَلِي من رسول (عليهم السلام)، وهي الأخوّة، والوزارة، والخلافة، واستُثنيتِ النبوّةُ ليس لقصورٍ في عَلِيّ (عليه السلام)، بل لأنّها ختمت بمحمّدٍ (صلّى اللهُ عليهِ وآله). ومنها حجّة المقارنة القائمة على التفضيل وبها ثبت أنّ عليًّا (عليه السلام) الأوّلَ خلْقًا وإسلامًا وإيمانًا، والأكثر علمًا، ونحو ذلك ممّا تقدّمَ ذكرهُ. ومنها حجّة الفصل التي صارَ بها عَلِيٌّ فاروقًا بين الحقّ والباطل، وصار حبُّهُ وبغضُهُ معيارًا للفصلِ بين المؤمن والمنافق. وآخرها حجّة المعارضة التي عارضَ بها النبيُّ (صلّى اللهُ عليهِ وآله)، كلَّ من غمزَ في عَلِيّ (عليه السلام)، وطعن فيه.

11- إنّ الإنجازيّةَ سمةٌ أساسيّةٌ من سماتِ الخطابِ النبويّ، انطلاقًا من الوظيفية الإبلاغيّة لصاحبِها، وقد كشفت الدراسة عنها في خطابِ المناقِب العلويّة، الذي قادنا التأمّلُ الدقيقُ في بنيته اللغويّةِ، وسياقِه التداولي إلى عدّهِ خِطابًا إنجازيًّا بوساطةِ أفعالٍ كلاميّةٍ، تؤسّس لمناصبَ دينيّةٍ رفيعةٍ لعلِيّ (عليه السلام)، انطلاقًا من السلطة الدينيّة العليا للنبيّ (صلّى اللهُ عليهِ وآله)، والمؤهّلات الشخصيّة لعلِيّ (عليه السلام)، المتمثّلةِ في خصائصهِ الفريدِة، ومواقفهِ المجيدةِ؛ لذلك لا يسوغُ التعامل مع أحاديث المناقب بوصفها مدائحَ أدبيّةً، وملاطفاتٍ إخوانيّةً.

12- أثبت البحثُ عبر دراسةٍ تحليليّةٍ عميقةٍ لنماذج من أحاديث المناقب أنّ ما أُنجزَ بحديثِ الدارِ والإنذارِ تنصيبُ عليّ أخًا، ووزيرًا، ووصيًّا لرسول الله (صلى الله عليه وآله)، وما أُنجزَ بحديث مدينة العِلْم إثباتُ السعة العلميّة غير المحدودة له (عليه السلام)، وحصرُ المرجعيّة العلميّة به بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، عبر تحليلِ الحديثِ وفقَ العلاقاتِ الائتلافيّةِ والاستبداليّة. وما أُنجزَ بحديثِ القتالِ على التأويل تعيينُه أمينًا على التأويل الصحيح للقرآن الكريم، وضامنًا من الوقع في الزيغ، وقائدًا لحركة تصحيح الانحرافات. وما أنجزهُ خطابُ الغدير نقلُ الولايّةِ العامّةِ في شؤون الدين والدنيا من النبيّ (صلى الله

عليه وآله)، إلى الإمام علي (عليه السلام)، بعد وفاته (صلى الله عليه وآله)، وكانت هذه خاتمةَ مناقبهِ ومقاماتهِ وأعظمها. وقد قدّمنا دراسةً مفصّلةً لهذ الخطاب كان حصيلتها أثباتَ هذا المعنى؛ لأنّه الأوفق بسياق خطاب والأحداث الحافّة به، والتحضيرات الممّهدة له، وهو المتعيّن من الدلالةِ الاستعماليّةِ لكلمةِ المولى، بعد استهجان أنْ يكون المقصود بها المحب والنصير واستبعاده بالأدلة والقرائن العديدة.

13- إنّ النظرَ السريعَ في متنِ خطاب المناقِب يكفي لإدراكِ الحضورِ الطاغي للذاتيّة فيه على اختلاف تجلّياتها، فالذاتيّةُ فيه صريحةٌ غالبًا، تتمثّلُ في ضمير المتكّلم المنفصل (أنا)، وضميريْهِ المتّصلينِ (التاء، الياء)، وتشيرُ جميعها إلى مُنجِز الخطاب، وهو النبيُّ محمّدٌ (صلى اللّه عليه وآله)، بوصفه المركز والمحور من جهتين: الأولى كونه المتكلّم المقامي المُنجِز للتلفّظ، والثانية كونه مركزَ السلطة الدينيّة العليا ذاتِ الولاية المطلقة. وتحضرُ ذاتُ المخصوصِ بالمناقِب - وهو الإمام عليّ (عليه السلام) - مشارًا إليها بالاسمِ الصريح تارةً، وبضميرِ المُخاطَب (التاء) تارةً أخرى، وباسم الإشارةِ تارةً ثالثة، لكنّه حضورٌ تذاوتي (تشاركي) موسوم بعلامة العلاقة بين ذاتيّة المتكلّم، وذاتيّة المخاطَب أو الغائب المتحدّث عنه. وقد دلّت الذاتيّة على المذواتة (المشاركة)، والتذوّت (الاتّحاد بين الذاتين) في الكينونة النوريّة، والمقامات الدينيّة.

14- التَّكرار في أحاديث المناقِب سمةٌ خطابيّةٌ بارزةٌ، قد وقف البحث على بعض مقاصدِها، وأسرارها. المتمثّلة بترسيخ تلك المناقِب، وتجذيرها في نفوس المسلمين لما يترتّب عليها من الرشدِ والهدايةِ والعصمةِ من الزيغِ والضلالةِ، وجاء التكرار على ثلاثة أنماطٍ: تكرار المعنى الكلّي، وتكرار المعنى دون اللفظ، وتكرار اللفظ والمعنى.

15- إنّ الوظيفةَ الإبلاغيّةَ النبويّةَ تقتضي الطبيعةَ الإشهاريّةَ في الخطابِ؛ لأنّها تعتمدُ إذاعةَ خطابِ الدعوة إلى الله تعالى، والترويجَ لدينِه وشرائعِه. ومن مراجعةِ مدوّناتِ أحاديثِ المناقِب العَلَويّة، وأجواءِ صدورِها، يمكنُ القول إنّها خطاباتٌ إشهاريّةٌ في طابعها العام؛ لأنّها تصدرُ غالبًا أمام حشدٍ كبيرٍ من المسلمين، أو مجموعةٍ منهم، مع عنايةٍ بانتقاءِ ألفاظها، وأنساقِ تركيبها؛ لذلك شاعتْ وذاعتْ بين المسلمين في مختلف العصور؛ لذلك أدّى الإشهارُ وظيفةً قصديّةً تعزّزُ ما أدّته الذاتيّةُ والتّكراريّة في تعظيم تلك المناقبِ، وتجذيرِها وإشاعتِها وديمومتِها.

ثبتُ المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- **الآحاد والمثاني**، أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحّاك بن مخلّد الشيباني (ت ٢٨٧هـ)، تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية – الرياض، ط1، 1411هـ-١٩٩١م.
- **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، محمود احمد نحلة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2011م.
- **آفاق العصر**، جابر عصفور، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق- سوريا، ط 1، 1997م.
- **الأبعاد التداوليّة عند الأصوليين**، مدرسة النجف الحديثة أنموذجًا، فضاء ذياب غليّم، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 2016م.
- **الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي**، نادية رمضان النجار، كليّة الآداب- جامعة حلوان، ط1، 1434هـ - 2013.
- **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 د زهير بن ناصر الناصر، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية (بالمدينة)، ط1، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- **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 ط1، 1966م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ) المحقّق: الشيخ أحمد محمد شاكر قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403ه- 1983م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن محمد الآمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي (دمشق- بيروت)، ط2، 1402ه.

- **أُسد 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: 630هـ) المحقق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، ط1، 1415هـ - 1994 م.
- **استراتيجيات الخطاب مقاربة لغويّة تداوليّة،** عبد الهادي الشهري، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2004 م.
- **الإصابة في تمييز الصحابة،** أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، ١٤١٥ هـ.
- **أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة العربيّة،** محمّد الشاوش، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001م.
- **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد** على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ) تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط1، 1401 هـ.
- **الأعمال اللغويّة بحث في فلسفة اللغة،** جون سورل، ترجمة: أميرة غنيم، دار سيناترا- المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2015م.
- **الأمالي،** محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت: 460ه)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع – قم، ط1، ١٤١٤ هـ.
- **الإمبراطوريّة الخطابيّة (صناعة الخطابة والحِجاج)،** شاييم بيرلمان، ترجمة وتقديم وتعليق: د. الحسين بنو هاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2022م.
- **-الأنساب،** السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد ابن منصور التميمي (ت562هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: الأولي، 1998م.
- **أنساب الأشراف،** أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: محمّد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي، بيروت- لبنان، ط1، 1313هـ.
- **الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة،** خالد ميلاد، كليّة الآداب- جامعة منوبة، والمؤسسة العربيّة للتوزيع، تونس، ط1، 2001م.
- **انفتاح النص الروائي،** سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2001م.
- **أنوار الربيع في أنواع البديع،** ابن معصوم المدني، صدر الدين المدني، علي بن أحمد بن محمد معصوم الحسني (ت ١١١٩هـ)، حقّقه وترجم لشعرائه: شكر هاني شاكر، مطبعة النعمان، النجف، ط1، 1388هـ- 1968م.
- **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم،** فريق البحث في البلاغة والحِجاج، إشراف حمادي صمُّود، منشورات كليّة الآداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة/ منوبة – تونس، (د، ط، د ت).

- **البحث اللساني والسيميائي**، أعمال ندوة سنة 1981م، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمّد الخامس، الرباط- المغرب، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، ط1، 1405 هـ - 1984م
- **البحر الزَّخَّار**، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (ت: 292هـ) المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من 1 إلى 9)، وعادل بن سعد (حقّق الأجزاء من 10 إلى 17)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء 18)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط1، 1988م.
- **البداية والنهاية**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- **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) 1391هـ.
- **بلاغة الإقناع في المناظرة**، عادل عبد اللطيف، منشورات الضفاف، بيروت، ط1، 2013م.
- **بلاغة الخطاب وعلم النص**، صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1993م.
- **البلاغة العربية أصولها وامتداداتها**، محمّد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 199م.
- **بنية الخطاب الحِجَاجي في الأعمدة الصحفيّة** دراسة تداوليّة لعمود (نقطة نظام) بجريدة الخبر اليومي، (أطروحة دكتوراه)، سعاد لكحل. كلية العلوم الاجتماعية مستغانم- قسم العلوم الإنسانية، شعبة علوم الإعلام والاتصال، للعام الدراسي 2016- 2017م.
- **البنية الحجاجيّة في كتاب (اللؤلؤ والمرجان فيما اتّفقَ عليه الشيخان)**، الطيب رزقي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربيّة، جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية 2016 – 20179.
- **البُنى التقابليّة خرائطُ جديدةٌ لتحليل الخِطاب**، محمّد بازي، دار كنوز المعرفة، عمان- الأردن، ط1، 1436هـ-2015م.
- **بنية النص وتداخل أساليب الخطاب في الحديث النبوي الشريف**، لطيفة محمد الفارسي، دار كنوز المعرفة، عمّان- الأردن، ط1، 1443ه- 2022م.
- **بيان إعجاز القرآن**، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت ٣٨٨هـ)، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف بمصر، ط3، 1976م.
- **البيان والتبيين**، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7، 1418هـ - 1998م.

- **تاريخ بغداد،** أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: 463هـ) المحقّق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط1، 1422هـ - 2002 م.
- **تاريخ الطبري، (تاريخ الرسل والملوك)،** محمد بن جرير الطبري (ت: 310 هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط2، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.
- **تاريخ نظريات الحجاج،** فيليب بروتون وجيل جوتييه، تر: د. محمد صالح الغامدي، مركز النشر العالمي، جدة -السعودية، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
- **تاريخ مدينة دمشق،** أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١ هـ)، دراسة وتحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- **تاريخ اليعقوبي،** أحمد بن إسحاق، بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي (ت 284هـ)، دار صادر، لبنان، ط6، 1415هـ - 1995م.
- **تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق ط2، 1419هـ - 1999م.**
- **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، د ت).**
- **تحف العقول عن آل الرسول،** ابن شعبة الحرّاني، قدّم له وعلّق عليه: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط7، 1423هـ - 2002م.
- **تحليل الخطاب، أو تجاوز الأنساق من الدوغمائية (بحث)،** شراف شناف، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج25/ 1، ع97، خريف 2016. ف
- **تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، نحو بناء نظريّة المسالك والغايات،** محمّد محمّد يونس علي، دار كنوز المعرفة، عمّان- الأردن، ط1، 1437هـ- 2016م.
- **تحليل الخطاب الروائي،** سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط3، 1997م.
- **تحليل الخطاب النظرية والمنهج،** ماريان يوعنسن، ولويز فيليبس، ترجمة: شوقي بوعناني، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط1، 2019م.
- **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد،** صلاح إسماعيل عبد الحق، دار التنوير، لبنان، ط1، 1993م.
- **التحليل النقدي للخطاب،** منية عبيدي، دار كنوز المعرفة، عمّان- الأردن، ط1، 1437هـ- 2016م.
- **التداوليّة،** جورج يول، ترجمة: قصي العتابي، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010م.

- **التداوليّة البعد الثالث في سيميوطيقا موريس،** عيد بلبع، مجلة فصول، ع 66، 2005م.
- **تداوليّة التراكيب الإشهاريّة في الخطاب النبوي، صحيح ابن حبّان نموذجاً (بحث)،** إبراهيم سند إبراهيم أحمد، مجلة كلية الآداب- جامعة المنصورة، مصر، ع70، يناير 2022م.
- **التداوليّة عند العلماء العرب،** مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.
- **التداوليات قبل أوستن واقع أم تهيؤ،** بريجيبت نرليش، ودافيد كلارك، ترجمة حافظ إسماعيلي علوي، بحث ضمن كتاب تساؤلات التداولية وتحليل الخطاب، ترجمة وتنسيق حافظ إسماعيلي علوي، ذهبية حمو الحاج، منتصر أمين عبد الرحيم. دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 1437ه، 2016م.
- **التداولية واستراتيجية التواصل،** ذهبيّة حمو، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015م.
- **التداوليّة اليوم، علم جديد في التواصل،** آن ربول، جاك موشلار، ترجمة: سيف الدين دغفوس، وآخرون، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2003 م.
- **التداوليّة من أوستن إلى غوفمان،** فليب بلانشيه، ترجمة: صابر الحباشة، سوريا: دار الحوار، ط1، 2007م.
- **توجهات تحليل الخطاب في الثقافة الغربية (بحث)،** عمر بلخير، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج25/ 1، ع97، خريف 2016. ف
-
- **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، ط1، ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨ م
- **التذكرة في الأحاديث المشتهرة،** أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ)، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.
- **ترجمة الإمام علي من تاريخ مدينة دمشق،** الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، المعروف بابن عساكر (ت:573ه)، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، دار التعارف، بيروت- لبنان، ط1، 1395ه- 1975م.
- **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 السعوديّة، ط2، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م .
- **تفسير ابن أبي حاتم الرازي،** ابن أبي حاتم الراز، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي الرازي (ت: 327هـ)، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ.

- **تفسير غريب القرآن**، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ط1، 1398 هـ - 1978 م.
- **تفسير القرآن (تفسير الصنعاني)**، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت 211 هـ)، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد – الرياض، ط1، 1410هـ.
- **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3، ١٤٢٠ هـ.**
- **تقييد العلم**، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: يوسف العش، دار أحياء السنة النبويّة، بيروت، ط2، 1394هـ -1974م.
- **تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، ٢٠٠١م.
- **تهذيب الكمال** في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (ت ٧٤٢هـ) تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (ت 403هـ) تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، ط1، 1407هـ - 1987م.
- **الحِجاج**، كريستان بلانتان، ترجمة عبد القادر المهيري، مراجعة عبد الله صولة، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة.
- **الحِجاج أُطرُهُ ومنطلقاتُهُ وتقنيّاته من خلال (مصنّف في لبرلمان وتيتكاه الحِجاج)**، عبد الله صولة، ضمن كتاب أهم نظريات الحِجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمّادي صمّود، 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، ط1، 2009.
- **الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي**: نور الدين بوزناشه، أطروحة دكتوراه، كليّة الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد لمين دباغين، الجزائر، 2015- 2016م.
- **الحِجاج بين المنوال والمثال** (نظراتٌ في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري)، علي الشعبان،
- **الحِجاَج والاستدلال الحجاجي**، حبيب أعراب، مجلة عالم الفكر، ع1، ج 30، يونيو- سبتمبر 2001.
- **الحجاج في البلاغة المعاصرة**، محمد سالم محمد الأمين الطلبة دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط 1 ،2008.

- **الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة**، عبد الله صولة، دار الفارابي- بيروت- لبنان، ط2، 2007.
- **الحجاج في النص القرآني**، سورة الأنبياء أُنموذجًا، إيمان درنوني، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات- جامعة لخضر/ باتنة، الجزائر، 2012- 2013م.
- **الحجاج عند أرسطو**، هشام الريفي، (بحث) ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.
- **الحِجاج النبوي للآخر دراسةٌ لغويّةٌ تداوليّةٌ**، هبة أحمد طه عطيّة، دار النابغة، مصر، ط1، 2021م.
- **الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل**، علي الشبعان، تقديم حمادي صمّود، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2010هـ.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (المتوفى430هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الرابعة، 1405هـ.
- **الحواس والمحسوسات**: جون لانغشو أوستن، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة: هاجر بن أدريس، هيئة البحرين للثقافة والآثار- مكتبة سُرَّ من قرأ، المنامة، ط1، 2020م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت 671هـ) تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م.
- **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت 310هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط1، 1420 هـ.
- **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، المعروف بابن الأثير الكاتب (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي، ط1، 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، ط1، 1952م.
- **جمع الجوامع المعروف بـ (الجامع الكبير)**، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: مختار إبراهيم الهائج، وعبد الحميد محمد ندا، وحسن عيسى عبد الظاهر، الأزهر الشريف، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط2، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- **الجمل وصفين والنهروان**، أبو مخنف لوط بن يحيى الغامدي الأزدي، (ت157هـ)، تحقيق: حسن حميد السند، مطبعة الصدر، (د. ط)، 1423هـ -2002م.
- **الخطابة**، أرسطو، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار القلم- بيروت، 1979.
- **الخطاب الإشهار في النص الأدبي**، مريم الشنقيطي، كتاب الفيصل؛ الرياض، ط1، 1444ه.

- **الخطاب والتغيير الاجتماعي**، نورمان فيركلاف، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2015م.
- **الخطاب النبوي خريطة البيان العربي**، دراسة في اللسانيّات النفسيّة والاجتماعيّة، غريب محمد عبد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان- الأردن، ط1، 2015.
- **خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت 303هـ)، المحقّق: أحمد ميرين البلوشي، مكتبة المعلا – الكويت، ط1 ،1406هـ.
- **الخطاب بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو**، الزواوي بغورة، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2015م.
- **دائرة الأعمال اللغويّة**، شكري المبخوت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010م.
- **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 التخصصيّة للشهيد الصدر، قم- أيران، ط1، 1429هـ.
- **الدّر المنثور في التفسير بالمأثور**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، دار الفكر – بيروت، 1993م.
- **الذاتيّة في اللغة من الخطاب إلى النظام** (بحث)، نرجس باديس، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، مج 28، ع 8، 2020م.
- **رسالة منطقية فلسفية**، لودفيج فتغنشتاين، ترجمة: عزمي إسلام، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1968 م.
- **روح الدين، من ضيق العلمانيّة إلى سعة الائتمانيّة**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2012م.
- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، الآلوسي البغدادي الحنفي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود بن عبد الله (ت1270هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **ربيع الأبرار ونصوص الأخيار**، جار الله الزمخشري (ت ٥٨٣ هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، ١٤١٢ هـ .
- **روضة الواعظين وبصيرة المتعظين**، محمد بن الفتال النيسابوري (الشهيد في سنة 508 ه) المقدمة العلامة الجليل السيد محمد مهدى السيد حسن الخرسان منشورات الرضي قم– إيران. د. ط. ت.
- **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، أبو العباس، أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين الطبري (ت ٦٩٤هـ)، دار الكتب العلمية، ط2. دار الكتب العلمية، بيروت، 1424ه-2003م.

- الطبعة: الثانية
- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م
- **السقيفة وفدك**، أبو بكر احمد بن عبد العزيز البصري البغدادي (ت323هـ)، تقديم وجمع وتحقيق: محمد هادي الأميني، (د. ط. ت)، طهران.
- **السنّة**، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي (ت 311هـ) تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية – الرياض، ط1، 1410هـ - 1989م.
- **سنن ابن ماجة**، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت: 273هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، ط.ت.
- **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
- **سنن الترمذي**، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت 279هـ) تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ط2، 1395 هـ - 1975 م.
- **السنن الكبرى**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: 303هـ) حققه وخرّج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدّمَ له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1 1421 هـ - 2001 م.
- **السيميائيّة وفلسفة اللغة**، أمبرتو إيكو، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2005.
- **شرح الكافيّة في النحو**، رضي الدين الاسترآبادي (ت 686هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، (د.ط)، 1987م.
- **شظايا لسانيّة**، مجيد الماشطة، دار السيّاب، لندن، ط1، 2008 م.
- **شرح نهج البلاغة**، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد المعتزلي (ت 656ه)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1378ه.
- **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**، الحافظ الكبير عبيد الله بن أحمد المعروف بالحاكم الحسكاني (ت 481هـ)، تحقيق وتعليق: محمد باقر المحمودي، مجمع أحياء الثقافة الإسلامية، ط1، ١٤١١ هـ - 1990م.
- **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، ط1، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

- **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية،** أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط4، 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)، ط1، 1422هـ.
- **صحيح مسلم،** مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، 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، ط1، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- **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، ط1، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- **العثمانية،** عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان بالجاحظ (ت 255هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411 هـ - 1991 م.
- العقل واللغة والمجتمع، سيرل، ترجمة: سعيد الغانمي، نشر مشترك: منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، ط1، 1427ه.
- **علم اللغة الاجتماعي،** هدسون، ترجمة: محمود عياد، القاهرة: عالم الكتب، ط2، 1990م.
- **عمدة القاري شرح صحيح البخاري،** أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، بدر الدين العينى (ت: 855هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د. ط. ت.
- عن الذاتيّة في اللغة، إميل بنفنسيت، ترجمة صابر حبّاشة، ضمن كتاب لسانيّات الخطاب، الأسلوبيّة والتداوليّة والتلفّظ، دار الحوار، اللاذقيّة- سوريا، ط1، 2010م.
- **الغريبين في القرآن والحديث،** أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت 401 هـ)، تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي، قدم له وراجعه: أ. د. فتحي حجازي، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط1، 1419 هـ - 1999 م.
- **فضائل الصحابة،** أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ) المحقق: د. وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت ط1، 1403 – 1983.
- **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، ١٣٧٩ه.

- **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت ط1، 1414هـ.
- **الفردوس بمأثور الخطاب**: شيرويه بن شهردار أبو شجاع الديلميّ الهمذاني (ت 509هـ) المحقق: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط1، 1406 هـ - 1986م.
- **فضّ الشّراكة المفاهيمية بين النص والخطاب (بحث)**، إبراهيم أحمد محمد شويحط، عبد القادر مرعي خليل، مجلة دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، الأردن، مج 43، محلق 4، 2016م.
- **فلسفة اللّغة**، محمد مهران رشوان، وعصام زكريا جميل، دار المسيرة للطباعة والنشر، الأردن، ط1، 2012م.
- **فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين**، جمال حمود، الدار العربيّة للعلوم ناشرون- لبنان، ومنشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2009م.
- **في التداوليّات الاستدلاليّة** قراءة تأصيليّة في المفاهيم والسيرورات التأويليّة، ثروت مرسي، دار كنوز المعرفة، عمّان- الأردن، ط1، 1439- 2018م.
- **في اللسانيات التداوليّة**، خليفة بوجادي، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009م.
- **الفوائد المعلّلة**، 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، ط1، ١٤٢٣هـ -٢٠٠٣م.
- **في بلاغة الحِجاج**، نحو مقاربة بلاغية حجاجيّة لتحليل الخطابات، محمّد مشبال، دار كنوز المعرفة، عمان- الأردن، ط1، 1438هـ - 2017م.
- **في تحليل الخطاب، حاتم عبيد، دار ورد الأردنية، ط1، 2013م.**
- **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، زين الدين محمد بن تاج العارفين بن علي بن زين المناوي القاهري (ت 1031هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر ط1، 1356 هـ.
- **في اللسانيات والنقد، أوراق بينيّة، سعد مصلوح، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2017.**
- **قاموس التداوليّة**، جوليان لونجي، وجورج إيليا سرفاتي، ترجمة: لطفي السيد منصور، دار الرافدين، لبنان، ط1، 2020م.
- **القاموس المحيط**، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط8، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد 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، ط1، ١٩٩٦م.

- **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل،** أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3، 1407 هـ.
- **الكشف والبيان عن تفسير القرآن،** أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (ت 427هـ) تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1422هـ - 2002 م.
- **الكتاب،** سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، يُكنى أبو بشر(ت180هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1983م.
- **كتاب الأربعين في أصول الدين،** محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي (ت:604هـ)، تحقيق: أحمد حجازي السقّا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1406هـ - 1986م.
- **كتاب السُّنّة** (ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة بقلم: محمد ناصر الدين الألباني)، أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني (ت 287هـ)، المكتب الإسلامي، ط1، 1400هـ/ 1980م.
- **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 الخرساني، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الاسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط4، 2005م.
- **كنز العمّال في سُنن الأقوال والأفعال،** علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي، الشهير بالمتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ)، تحقيق: بكري حياني، وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، لبنان ط5، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- **لسان العرب،** محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت ٧١١هـ)، تحقيق: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر – بيروت، ط3، ١٤١٤ هـ.
- **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** ـ المركز الثقافي العربي ـ الرباط ـ المغرب ـ ط1، 1998م.
- **اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة،** نعمان بوقرة، الاردن: عالم الكتب الحديث، ط1، 2009م.
- **لسانيّات التلفظ وتحليل الخطاب الشعري، دراسة في المشيرات المقاميّة في مرثية مالك ابن الريب** (بحث)، كريم الطيبي، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة تامنغست، الجزائر، مج 10، ع1، شعبان 1442هـ- مارس 2021ه.
- **اللسانيّات الوظيفيّة مدخل نظري،** أحمد المتوكل، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، 2010م.
- **اللغة معناها ومبناها،** تمّام حسّان، عالم الكتب الحديث، القاهرة، ط4، 1425هـ -2004م.

- **اللغة والحِجاج**، أبو بكر العزّاوي، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط1426،1هـ - 2006م.
- **اللّغة والدلالة آراء ونظريات**، عدنان بن ذريل دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، 1981م.
- **اللّغة والمعنى، دراسة في فلسفة لودفيج المتاخرة**، أسارى فلاح حسن، بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، ط1، 2011م.
- **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**، محمّد مشبال، دار الرافدين- لبنان، ط1، 2021م.
- **مجهول البيان**، محمد مفتاح، دار توبقال للنشر، ط1، 1990م.
- **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت 710هـ)، حقّقهُ وخرَّجَ أحاديثَه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدّم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت ط1، 1419 هـ - 1998 م.
- **مدخل إلى علم النص**، زتسيلاف واورزيناك، ترجمة: سعيد بحيري، مصر: مؤسسة المختار، ط1، 2003م.
- **مدخل إلى اللسانيات**، محمّد محمّد يونس علي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2004م.
- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ملا علي القاري، نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد الهروي (المتوفى1014هـ)، تحقيق: جمال عيتاني، ناشر: دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولي، 1422هـ - 2001م.
- **المستدرك على الصحيحين**، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري (ت: 405هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411هـ - 1990 م.
- **مسرد التداوليّة**، مجيد الماشطة، وأمجد الركابي، دار الرضوان، عمّان- الأردن، ط1، 1439هـ- 2018م.
- **مسند أَبي بكر الصِّديق**، أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد بن إبراهيم الأموي المروزي (المتوفى: 292هـ) المحقق: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي – بيروت. د.ت.
- **مسند أَبي يعلى الموصليّ**، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت: 307هـ) المحقق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق الطبعة: الأولى، 1404 - 1984
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241هـ) المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ط1، 1421 هـ - 2001 م.

- **مسند الحميديّ**، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي المكي (ت: 219هـ) حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الدَّارَانيّ الناشر: دار السقا، دمشق – سوريا، ط1، 1996.
- **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، دومينيك مانغونو، ترجمة: محمد يحياتين، الدار للعلوم ناشرون- بيروت، ومنشورات الاختلاف= الجزائر، ط1، 2008م.
- **المصنف في الأحاديث والآثار**، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت: 235هـ) المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1409.
- **المُصنَّف**، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١ هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند، توزيع المكتب الإسلامي – بيروت، ط2، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- **مشكل الآثار**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415 هـ، 1494 م.
- **المظاهر اللغويّة للحِجاج**- مدخل إلى الحِجاجيّات اللسانيّة، رشيد راضي، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء- المغرب، ط1، 2014م.
- **نسيم الرياض في شرح الشفاء**، القاضي عياض، أحمد محمد عمر الخفاجي المصري شهاب الدين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1421هـ- 2001م.
- **معاني القرآن للنحاس**، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد (ت 338هـ) تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط1، 1409هـ.
- **معاني القرآن**، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (ت 207هـ) تحقيق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر، ط1.
- **معالم التنزيل** في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت ٥١٠هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، ط1، ١٤٢٠ هـ.
- **المعجم الأَوسط**، 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 - القاهرة١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- **معجم ابن الأَعرابيّ**، أبو سعيد بن الأعرابي أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم البصري الصوفي (ت: 340هـ) تحقيق وتخريج: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418 هـ - 1997 م.

- **معجم تحليل الخطاب،** باتريك شارودو، ودومينيك منغنو، ترجمة عبد القادر المهيري، وحمادي صمّود، المركز القومي للترجمة، دار سيناترا، ط1، 2008م.
- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،** أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م
- **معجم تحليل الخطاب،** باتريك شارود، دومينيك منغو، تر عبد القادر المهيري، حمّادي صموّد، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس 2008م.
- **المعجم الكبير،** سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط2، 1983.
- **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع،** أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (ت 487هـ) عالم الكتب، بيروت ط3، 1403هـ.
- **المقاربة التداوليّة،** فرانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، المغرب: مركز الانماء القومي، 1986م.
- **مقاييس اللغة،** أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط ، 1399هـ - 1979م.
- **المقدّمة،** ابن خلدون، مكتبة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط2، 1961م.
- **مقدمة في نظرية البلاغة النبويّة (السياق وتوجيه دلالة النّص)،** عيد بلبع، دار بلنسيّة للنشر والطباعة، الرياض، 1429هـ - 2008م.
- **المنطق،** محمّد رضا المظفّر، قم: انتشارات اسماعيليان، ط4، 1425هـ.
- **نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي،** أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2001م.
- **النص والخطاب من الإشارة إلى الميديا، مقاربة في فلسفة المصطلح،** عبد الرحمن عبد السلام محمود، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، الدوحة – قطر، ط1، 2015م.
- **النص والخطاب والاتصال،** محمد العبد، الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 2014م.
- **النص والخطاب والإجراء،** دي بوجراند، ترجمة تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، ط1- 1418هـ -1998م.
- **نظريّة أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام،** أوستن، ترجمة: عبد القادر قنيني، دار أفريقيا الشرق، ط1، 1991م.
- **النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية)** دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، محمود عكاشة، القاهرة، مكتبة الآداب، ط 1، 2013م.
- **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى،** بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2006م.

- **نظريّة الصِّلة أو المناسبة،** في التواصل والإدراك، دان سبيرير، ديدري ولسون، ترجمة: هشام عبد الله الخليفة، مراجعة فراس عواد معروف، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، 2016م.
- **المناقب،** الموفق بن محمد المكي الخوارزمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، ط5، 1425ه- 2004م.
- **النقد اللساني، روجر فاولر،** ترجمة: عفاف البطاينة، مراجعة: هيثم غالبي الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م.
- **مناقب الأَسد الغالب عليّ بن أَبي طالب،** شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: ٨٣٣هـ)، المحقق: طارق الطنطاوي، مكتبة القرآن، ط1، م.١٩٩٤
- **مناقب الإمام علي بن أبي طالب،** الحافظ أبو الحسن علي بن محمد الشافعي الشهير بابن المغازلي (ت: 483)، 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 عليّ،** أبو بكر، أحمد بن موسى، ابن مردويه الأصفهاني (ت 410هـ). جمعه ورتّبه وقدّم له: عبد الرزاق محمد حرز الدين، دار الحديث، إيران، ط2، 1424هـ.
- **منهاج السنة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدرية،** تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحرّاني (ت 728هـ) تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، ط1، 1406 هـ - 1986 م.
- **نظريـة الحجـاج عنـد شـاييم بيرلمان،** الحسين بنو هاشم، دار الكتـاب الجديـدة المتحدة، لبنـان، ط 1 ،2014.
- **النظرية الحجاجيّة من خلال الدراسات البلاغيّة والمنطقيّة واللسانيّة،** محمد طروس، دار الثقافة، المغرب، ط1، 2005.
- **نظريّة الفعل الكلامي،** بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والإسلامي، هشام عبد الله الخليفة، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2007م.
- **النهاية في غريب الحديث والأثر،** مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت 606هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلميّة - بيروت، ط1، 1399هـ - 1979م.
- **نهج البلاغة،** ما اختاره وجمعه الشريف الرضي من كلام الإمام علي (عليه السلام)، شرحه الشيخ محمد عبده، منشورات ذوي القربى، إيران، ط1، (د. ت).
- **الوجيزة في الدراية،** محمد بهاء الدين العاملي، المكتبة الإسلاميّة الكبرى، 1396هـ - 1975م.
- **وقعة صفين،** أبو الفضل نصر بن مزاحم بن يسار المنقري التميمي (212ه)، تحقيق وشرح: عبد السلام محم هارون، قم، 1418هـ- 1997م.

- **اليقين باختصاص مولانا علي (ع) بإمرة المؤمنين**، السيد رضي الدين علي بن الطاووس الحلي (ت664 ه)، تحقيق: الأنصاري، مؤسسة الثقلين لإحياء التراث الإسلامي، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر قم – إيران، 1413ه.

Ministry of Higher Education
and Scientific Research
University of Babylon
College of Education for Human Sciences
Department of Arabic

PROPHETIC HADITHS ABOUT IMAM ALI'S VIRTUES:

A DISCOURSE ANALYSIS PERSPECTIVE

A DISSERTATION
SUBMITTED TO THE COUNCIL OF THE COLLEGE OF EDUCATION FOR SCIENCES / UNIVERSITY of Babylon AS PARTIAL FULFILLMENT FOR THE REQUIREMENTS OF THE PHILOSOPHICAL DEGREE IN ARABIC LANGUAGE AND LINGUISTICS.

By:

Fadhaa Dhiyab Ghunaim

Supervised by:

Prof. Dr. Shalaan Abed Ali Al-Yassari

1444 A. H.

2022 A. C.

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 aquire 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 discourse, 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 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.