ISSN: 1817-6798 (Print)
Journal of Tikrit University for Humanities
available online at: www.jtuh.org/

"The Presence of Power Argumentation in the Poetry of Ḥassān ibn Thābit: A Pragmatic Study"

Saad Abdulrahim Ahmed Al-Hamdani

University of Kirkuk / College of Education for Humanities / Department of Arabic Language

* *Corresponding author: E-mail* :
hamdanydkco@uokirkuk.edu.iq
07719647966

Keywords:
Rhetoric
Argumentation
Power
Pragmatics
Ḥassān ibn Thābit

ARTICLE INFO

Article history:
Received 30 Jun 2024
Received in revised form 6 July 2024
Accepted 6 July 2024
Final Proofreading 26 Aug 2025
Available online 26 Aug 2025
E-mail t-jtuh@tu.edu.iq

©THIS IS AN OPEN ACCESS ARTICLE UNDER THE CC BY LICENSE
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

A B S T R A C T

This research explores the manifestation of argumentative authority in the poetry of Ḥassān ibn Thābit from a pragmatic perspective. The study argues that his poetic discourse was not merely an aesthetic or emotional expression but rather a functional tool of persuasion, designed to establish legitimacy and exert influence. It examines the ways in which the poet employed persuasive strategies and rhetorical mechanisms to construct the validity of his speech across religious, political, and ethical contexts, thereby transforming poetry into a performative discourse with tangible impact. The research is organized around three central dimensions that reflect different forms of authority: religious authority grounded in prophecy and revelation, political authority linked to the leadership of the prophetic state and the consolidation of the Prophet's status, and moral authority expressed in the glorification of virtues and the rejection of vices. Employing tools of pragmatic analysis—particularly the concepts of argumentation, the argumentative hierarchy, and new rhetoric—the study reveals the functional depth of Ḥassān's poetry in shaping legitimacy, reinforcing ideological frameworks, and influencing audiences within the prophetic and missionary context.

© 2025 JTUH, College of Education for Human Sciences, Tikrit University

DOI: http://doi.org/10.25130/jtuh.32.8.5.2025.01

Journal of Tikrit University for Humanities Journal of Tikrit University for Humanities Journal of Tikrit University for Humanities Journal of Tikrit University for Humanities Journal of Tikrit University for Humanities

حضور حجاج السلطة في شعر حسان بن ثابت دراسة تداولية

سعد عبد الرحيم أحمد الحمداني/ جامعة كركوك/ كلية التربية للعلوم الإنسانية

الخلاصة:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن حضور السُّلطة الحِجاجيّة في شعر حسّان بن ثابت من منظور تداولي حديث، منطلقًا من كون الخطاب الشعري عنده لم يكن مجرد تعبير جمالي أو انفعال وجداني، بل كان أداةً للتأثير والإقناع وترسيخ الشرعيّة. وقد ركّزت الدراسة على بيان الكيفيّة التي وظّف بها الشاعر آليّات الخطاب الإقناعي وأساليبه البلاغيّة في بناء حُجّية كلامه داخل سياقات متعدّدة دينيّة وسياسيّة وأخلاقيّة، بحيث يتحوّل النص إلى خطاب موجَّه يحمل مقاصد تتجاوز المستوى الأدبي إلى مستوى الفعل التداولي

المؤثر. وتوزّع البحث على ثلاثة محاور أساسيّة تمثّل أنماط السُلطة في شعره: السُلطة الدينيّة المتّصلة بالنبوة والوحي وما تمنحه من قداسة وهيبة، والسُلطة السياسيّة المرتبطة بقيادة الدولة النبويّة وما تستلزمه من تثبيت مكانة الرسول صلى الله عليه وسلم ومهابة سلطانه، ثم السُلطة الأخلاقيّة التي تجلّت في تمجيد القيم والفضائل ونبذ الرذائل. واعتمدت الدراسة أدوات التحليل التداولي ولا سيما مفاهيم الحِجاج والسُلَّم الحِجاجي والبلاغة الجديدة للكشف عن العمق الوظيفي للنص الشعري في بناء الشرعيّة والتأثير في المتلقّي داخل السياق النبوي والرسالي.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، الحجاج، السلطة، التداولية، حسان بن ثابت

مقدمة

إنَّ الحمدَ لله، نحمدُه، ونستعينُه، ونستغفرُه، ونعوذُ بالله من شرور أنفسِنا وسيّئات أَعمالِنا، من يهده الله فلا مُضِلَّ له، ومن يضلِلْ فلا هاديَ له، وأشهد أَنْ لا إله إلا الله وحده لا شريكَ له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله، وبعدُ؛

فيشكّل الشعر النبوي لحسّان بن ثابت وثيقة أدبية وتاريخية ذات بعد تداوليّ خاص، فهو لم يكن مجرّد تعبير عن عاطفة فردية، بل أداة لغوية ذات وظيفة سلطوية، تُسهم في بناء الخطاب الجماعي للدولة الإسلامية الناشئة، فتتبدّى أهمية رصد حضور السلطة في خطابه، لا بوصفها حضورًا موضوعيًّا فحسب، بل بوصفها استراتيجية حجاجية تستثمر المقام والسياق، لتُمارس فعل التأثير والتوجيه والإقصاء.

وقد وقع الاختيار على هذا الموضوع لما يتيحه من تقاطع بين البلاغة والشعر والسلطة، ولما يكشفه من تحوُّل الشعر من أداة وصفية إلى سلطة تداولية فاعلة، توظف اللغة لإعادة تشكيل الواقع، والتأثير في المتلقي، ضمن نسقٍ جماعيٍّ له مرجعية مقدسة.

ويقع البحث في ثلاثة مباحث رئيسة تمثّل تجليات السلطة الحجاجية في شعر حسّان بن ثابت، فكان المبحث الأول لتحليل السلطة الدينية من خلال استجلاء حضور النبيّ ﷺ في شعره بوصفه مصدرًا للقداسة والشرعية، وبيان كيف يوظّف الوحي والنبوّة في بناء حجّيته الخطابية. وأما المبحث الثاني؛ فقد تناول السلطة السياسية، متتبعًا شعر حسّان في سياق بناء الدولة النبوية، مبرزًا دفاعه عن القيادة الشرعية، وتوظيفه الحِجاجيّ للمركزية السياسية في مواجهة الخصوم. ثم جاء المبحث الثالث ليعالج السلطة الأخلاقية، مركّزًا على تمثيل القيم الفاضلة كالوفاء والصدق والكرم والثبات، بوصفها أسسًا لحضور أخلاقي فاعل يُقوّي البناء الحجاجيّ، لا سيّما في مواقف الأنصار وأهل البيعة.

ولا أدّعي أني وفيت هذا الموضوع حقه، ولا أني أحطت بالموضوع كله، فذلك ليس في طاقة بشر ولا يدعيه، وإنما هي محاولة اجتهدت فيها ما استطعت، وهذا ديدن طالب العلم ومقتفيه، فإن أصبت فمن الله الرحمن، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله من كل تقصير أو زلل.

التداولية في اللغة والاصطلاح

هو من الجذر اللغوي (د، و، ل) يدلُّ على تحوُّل شيء من مكان إلى مكان، فقال أهل اللغة: انْدَالَ القومُ، إذا تحوَّلوا من مكان إلى مكان. وتداوَلَ القومُ الشّيءَ بينَهم: إذا صار من بعضهم إلى بعض، فهو أمرٌ يتداوَلُونه، فيتحوَّل من هذا إلى ذاك ومن ذاك إلى هذا (فارس، ١٩٦٩، صفحة ٢/ ٣١٤). وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]، فيكون المال «دُولة يتداوله الأغنياء منكم بينهم» (الطبري، صفحة ٢٣/ ٢٧٩)، فيدل على معنى شيء يتردد بين طرفين، فهو مرة عند الطرف الأول ومرة عند الطرف الثاني، وهذا ما يمهِّد تمامًا للمفهوم الاصطلاحي من حركة المعنى بين المتكلم والسامع في المجتمع اللغوي الذي يضمُّهما، فتنتقل اللغة بين المتكلم والمخاطب ضمن سياق تداولي، ومن هذا المعنى العربي كانت "التداولية" التي وضعها طه عبد الرحمن تعريبًا لكلمة (Pragmatics) سنة 1970، وتلقاه الباحثون بالقبول (طه، ٢٠٠٠م، صفحة ٢٧)، لما فيه من دلالة على تبادل الأدوار الكلامية والمعنى ضمن الممارسة اللغوية، و«تلك حال اللغة، متحولة من حال لدى المتكلم، إلى حال أخرى لدى السامع، متنقلة بين الناس، يتداولونها بينهم؛ ولذلك كان مصطلح تداولية أكثر ثبوتًا بهذه الدلالة من المصطلحات الأخرى الذرائعية، والنفعية، والسياقية»، فالتداولية لا تدرس اللغة في ذاتها مجردةً، بل تنظر إليها في سياق الاستعمال، من خلال تفاعل طرفي الخطاب، وما ينشأ عن ذلك من مقاصد وأفعال كلامية وتضمينات سياقية، فهي تدرس ما يقال فعلًا، وما يُراد قوله ضمنًا، في سياق مخصوص، ولعل أقدم تعريف هو ما قال "موريس" (Charles Morris) ١٩٣٨م: ((التداولية جزء من السيميائية، التي تعالج العلاقة بين العلامات، ومستعملي هذه العلامات)) (بوقرة، ٢٠٠٤، صفحة ١٦٦)، في كتابه الشهير (أسس نظرية الإشارات) (Foundations of the Theory of Signs) الصادر سنة 1938م، وقد قسّم موريس السيميائية (علم العلامات) إلى ثلاثة فروع: التركيبية (Syntactics): علاقة العلامات ببعضها، والدلالية (Semantics): علاقة العلامات بما تحيل إليه، والتداولية (Pragmatics): علاقة العلامات بمستعمليها (نحلة، ٢٠٠٢، صفحة ٩). ثم صارت التداولية منهجًا حديثًا في تحليل اللغة أكثر نضجًا عند أوستن (J. L. Austin) من خلال نظريته في أفعال الكلام (Speech Acts) التي طرحها في محاضراته بجامعة هارفارد سنة 1955م، ثم نُشرت لاحقًا في كتابه (كيف تُنجز الأشياء بالكلام) (How to Do Things with Words) عام 1962م، فقد ذهب إلى أن اللغة لا تقتصر على نقل المعلومات، بل تُستعمل لإنجاز أفعال كالاعتذار، والوعد، والأمر، والنهي، وغيرها (البشر و شكري، ٢٠٢٢، صفحة ٢١٩٩)، ثم أتى تلميذه جون سيرل (Searle) ليطوِّر هذه النظرية؛ فبيّن البنية الداخلية لأفعال الكلام، وأنواعها، وطرائق أدائها (الموسوي، ٢٠٠٠، صفحة ٥٥). وجاء هربرت بول غرايس (Grice) ليضيف مبدأ التعاون (Cooperative Principle)، مؤسسًا بذلك لبنية تواصلية تشرح كيف ينتقل الخطاب من البنية الظاهرة للقول إلى نية المتكلم ومرامي الخطاب من خلال ما سمّاه (الاستلزام الحواري) (Conversational Implicature) (بلانشيه، ٢٠٠٧م، صفحة ٩٢).

وقد شُيّد صرح التداولية الحديثة بجهود ستيفن ليفنسون، الذي نظّر للتداولية بوصفها علمًا مستقلًا داخل اللسانيات، وحدد مباحثه الكبرى وأجهزته الإجرائية (أولمان، ١٩٧٥، صفحة ١٧٧). وأسهمت نظريات لاحقة في توسعة مجال التداولية، ومنها: نظرية الملاءمة (Relevance Theory) لدان سبيربر وديبورا ويلسون، والنظرية الحجاجية في اللغة الطبيعية (Argumentation Theory) لدوكلرو وأنسكومبر، فضلاً عن تطبيقات التداولية في تحليل الخطاب، والمحادثة، والنصوص الإعلامية والسياسية.

والتداولية دراسة تُعنى باستعمال اللغة، وتهتمّ بقضية التلازم بين التعابير الرمزية والسياقات المرجعية والمقامية والحدثية والبشرية (بلانشيه، ٢٠٠٧م، صفحة ١٥)، والتداولية تنظر إلى اللغة من الجهة الوظيفية (السيد، ٢٠١٠، صفحة ٥)، فاللغة لا قيمة لها ما لم تكن موضوعة في التداول داخل مجتمع بشري؛ إذ إنّ وظيفتها لا تتحقق إلا من خلال الاستعمال والتخاطب بين الأفراد، وقد عرّفها الدكتور مسعود صحراوي بوجه أكثر تحديدًا، فقال: ((إنها دراسة استعمال اللغة في الطبقات المقامية المختلفة، أي باعتبارها كلامًا محدّدًا، صادرًا من متكلّمٍ محدّد، موجّهًا إلى مخاطَبٍ محدّد، بلفظٍ محدّد، في مقامٍ تواصليٍّ محدّد، لتحقيق غرضٍ تواصليٍّ محدّد)) (صحراوي، ٢٠٠٥، صفحة ٢٧)، وثمة مفاهيم مركزية تدرسها التداولية مثل: أفعال الكلام، والاستلزام الحواري، والتضمين، ومبدأ التعاون، ومبدأ التأدب، والسياق، والنية التواصلية، والافتراضات المسبقة، وغيرها من الظواهر التي تتجاوز المعنى القاموسي للجملة إلى المعنى المقصود في المقام. وهي بهذا تسعى إلى تقديم تحليل للغة البشرية لا في بعدها الشكلي فحسب، بل في وظيفتها التداولية التي تقوم على الفعل والتأثير.

البلاغة والتداولية

وقد ذهب بعض الباحثين إلى القول أن كثيرًا من مفاهيم التداولية المعاصرة موجودة – ضمنًا أو صراحة – في تراثنا البلاغي، في مفاهيم مثل المقام، ومراعاة المخاطب، والقرائن، و(لكل مقام مقال)، و(الفهم بحسب القرائن)، وهي مفاهيم اشتغل عليها الجاحظ، والجرجاني، وابن جني، وابن حزم، والسكاكي، والزمخشري، وغيرهم.

إن المفردات التي يستخدمها المتكلم في كلامه لها – في الأغلب – معنى أوسع من مدى المعنى الذي يطرق البال أول وهلة (لاينز، ١٩٨٧، صفحة ١٤)، فلها سياق خاص بها ترتبط به بعلاقة وطيدة؛ وهي ((علاقة تكاملية؛ فالمفردة تكون السياق, والسياق يوجه معنى المفردة, وبذلك يتحكم كل منهما بالآخر)) (شديد، ٢٠٠٤م، صفحة ١٥)؛ ويحكم كل ذلك منتج النص في طريقة استخدامه للمفردة في السياق الذي يراه مناسباً ليخلُص به إلى المعنى الذي يريده (حمدي، ٢٠٠٣، صفحة ٤١)؛ وهذا يمكن اعتباره تأصيلًا مبكرًا للنظر التداولي، وقد وجدت التداولية طريقها إلى التحليل الأدبي والنقد البلاغي، بل أسهمت في تطوير ما يُعرف بـ(البلاغة التداولية)، وهي مقاربة تركز على كيفية استخدام اللغة للتأثير والإقناع في سياقات مخصوصة، من خلال اختيار الألفاظ، وتوجيه المقاصد، وتقدير حال السامع، وبناء عليه؛ فإن التداولية تُعيد إحياء جوهر البلاغة القديمة التي كانت ترتكز على عناصر: الخطيب، والمخاطب،

والمقام. وقد طبّق الباحثون المعاصرون هذه المناهج التداولية في تحليل نصوص قرآنية، وشعرية، وخطابية، وتاريخية، للكشف عن مستويات المعنى، والاستراتيجيات الإقناعية، والوظائف الحجاجية الكامنة خلف ظاهر العبارة.

وإذا كانت الدلالة تحلل (ما تعنيه الجملة)، فإن التداولية تحلل (ما يقصده المتكلم)، فيصبح الكلام عملًا معقّدًا تحكمه قواعد غير معلنة، لكنها مفهومة ضمنًا لدى المتخاطبين، مثل: قواعد اللباقة، والاقتصاد في القول، وتقدير حال السامع، ومراعاة الصورة الاجتماعية له. وهذا ما يُفسر كيف أن العبارة الواحدة قد تُفهم فهمًا مختلفًا باختلاف السياق أو المقام أو العلاقة بين المتكلمين.

إن التداولية بهذا المعنى، ليست نظرية لغوية فحسب؛ بل مدخلًا لتحليل المعنى بوصفه ظاهرة اجتماعية ونفسية وثقافية، تتداخل فيها اللغة والسلوك والتأويل، فتكون أمام منظومة متكاملة، وهذا ما جعلها محطّ اهتمام الباحثين في مجالات متعددة، من اللسانيات، إلى الأدب، إلى الإعلام، إلى تحليل الخطاب السياسي.

الحجاج وعلاقته بالتداولية

تبدأ الجذور الأولى لمفهوم الحِجاج في المعجم العربي القديم، فقال الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ): ((والمَحَجَّةُ: قارعة الطريق الواضح. والحُجَّةُ: وَجْهُ الظَّفَر عند الخُصومة. والفِعل حاجَجْتُه فَحَجَجْتُه. واحتَجَجْتُ عليه بكذا. وجمع الحُجَّة: حُجَجٌ. والحِجاج المصدر)) (الفراهيدي، صفحة ٣/ ١٠)، وقد قرن الفراهيدي الحُجّة بالمخاصمة والانتصار، وقد ورد في القرآن الكريم بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿هَٰأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [آل عمران: 66]، فقد استخدمت الصيغة "حاججتم" للدلالة على المجادلة في موضع العلم والجهل، وقد فسرها الثعلبي (ت 427هـ) بأنها ((كلها بمعنى المخاصمة والمجادلة)). أما أبو هلال العسكري (ت 395هـ)؛ فقال: ((الاحتجاج هو الاستقامة في النظر)) (العسكري، صفحة ٧٠)، مما يُضفي على الحجاج بعدًا منطقيًّا يُعنى بسلامة الفكر وصحة الاستدلال، وهذا يهيء للمهاد الاصطلاحي فالحجاج يهتم بدراسة كيفية استعمال الخطاب لتحقيق الإقناع، و((القِيمةَ الحِجاجيَّةَ، (تحديدَ السُّلَّمِ الحِجاجيِّ الذي ينبغي أن يُوضَعَ عليه الفِعلُ الذي يُحدِّدُهُ المَلفوظُ) هي الأولى إذن بالنَّظرِ إلى القِيمةِ الإخباريَّة)) (الحباشة، ٢٠٠٨، صفحة ٢٢)، وهو ما يجعل من التداولية الحجاجية منهجًا فعّالًا في دراسة الخطابات ذات الطابع الإقناعي، كالديني، والسياسي، والإعلامي، والفلسفي. فهي نظرية لسانية ومنطقية تهتم بدراسة كيفية بناء الخطاب الإقناعي، أي الطرق التي يستخدمها المتكلم لتأثير في المتلقي وإقناعه بوجهة نظر معينة.

نشأت النظرية الحِجاجية مع أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد، من خلال كتابيه (الطوبيقا) و(الخطابة) (رزقي، ٢٠١٧، صفحة ١٧)، ففرّق بين البرهان العلمي والحِجاج الإقناعي. ففي الطوبيقا وضع أساس القياس الجدلي، القائم على مقدمات مقبولة اجتماعيًا، لا ضرورية منطقيًا (السعيد، ٢٠٢٢،

صفحة ٣٦). وفي الخطابة صنّف الخطاب إلى قضائي واستشاري واستدلالي، وبيّن وسائل الإقناع الثلاث: المصداقية (الإيثوس)، والمنطق (اللوغوس)، والعاطفة (الباثوس)، مؤسسًا بذلك لفهم الحِجاج بوصفه فنًّا عقلانيًّا لإقناع الجمهور (أرسطاليس، ١٩٥٣، صفحة ٩٥).

ويُعد شاييم بيرلمان (Chaïm Perelman) هو رائد النظرية الحِجاجية الحديثة، بالاشتراك مع الباحثة لوسي أولبريختس–تيتيكا (Lucie Olbrechts-Tyteca)، وذلك من خلال عملهما المشترك في كتابهما المرجعي: (La Nouvelle Rhétorique: Traité de l'Argumentation) (مصنف في الحِجاج، البلاغة الجديدة) الصادر عام 1958م. فقد ابتكر هذان الباحثان ما يُعرف بـ"النظرية الجديدة في البلاغة"، والتي تعيد الاعتبار إلى الوظيفة الإقناعية للغة، معتبرين أن الحِجاج ليس مجرد جدال، بل هو فنّ تنظيم الخطاب لإقناع المتلقي العاقل من خلال تدرّج في الحجج وتوجيهها نحو جمهور معيّن (نزار، ٢٠١٨، صفحة ١)؛ لأن الإقناع الذي تبتغيه نظرية الحجاج لا يتأتى إلا بعد سلسلة مخاضات مؤدلجة، تكون خاضعة للسلم الحجاجي المنظم لها ليكون الإقناع غنيًا ومفيدًا في الوقت نفسه، وكذلك الأمر فيما يتصل بالاستدلال الذي لا يتكون إلا بعد ربط الترميز اللغوي القابع في جسد السياقات الأسلوبية بالاستدلال المعرفي الذي يتشكل من حاصل دمج الداخل الترميزي بالاستدلال الخارجي (الجبوري، ٢٠٢٣، الصفحات ١١٣– ١١٤).

السلم الحجاجي

يرتكز مفهوم السلم الحجاجي في الخطاب على مبدأ التدرج في استعمال وتوجيه الحجج والأدلة؛ لأن الحجاج بوصفه استراتيجية لغوية لا يرتبط بالمضمون وما يحيل إليه من مرجع وإنما يرتبط أيضا بقوة الحجج وضعفها ومدى خضوعها لمنطق الصدق والكذب. فالمرسل ينظم حججه أثناء التواصل وفق ترتيب تتحكم فيه معطيات متعددة منها مرتبة المرسل إليه وطبيعة المرسل إليه والسياق المحيط بالخطاب الحجاجي لهذا يمكن القول إن السلم الحجاجي هو علاقة ترتيبية للحجج (جودي، صفحة ١)، وقد تحدث بيرلمان وتيتيكا في كتابهما الشهير((1958) "Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique) (المصنف في الحجاج: البلاغة الجديدة)، عن أهمية ترتيب الحجج ضمن ما يُسمى (بنية الخطاب الحجاجي)، وأشارا إلى مفهوم السُّلَّم الحِجَاجي (l’échelle argumentative) باعتباره طريقة في ترتيب الحجج تصاعديًّا أو تنازليًّا من حيث القوة التأثيرية، وقد برز هذا المفهوم جليا مفصلًا في الدراسات الحجاجية عند شاييم بيرلمان في كتابه: (الإمبراطورية الخطابية صناعة الخطابة والحجاج) (The Rhetorical Empire: Rhetoric and Argumentation) سنة 1977، فقد تحدّث عن ضرورة ترتيب الحجج بحسب ما يسمّيه "سُلَّم القيم" وترتيبها بحسب قوتها وضعفها، بحيث تخدم هذه البنية هدف الإقناع (بيرلمان، ٢٠٢٢، صفحة ٢٩٢ وما يليه).

تركّز النظرية على العلاقة بين المتكلم والمتلقي، وعلى الأدلة الحجاجية المستعملة (مثل: حجّة السلطة، والمماثلة، والتقسيم، والترتيب القيمي)، وعلى السياقات التداولية التي تُنتج فيها الخطابات. وهي

تُعد اليوم من الأسس المعتمدة لتحليل النصوص والخطابات، في مجالات السياسة والدين والإعلام والفكر من زاوية وظيفية تواصلية، وتُبنى نظرية الحجاج على فرضية أساس، وهي أن الخطاب لا يُنتَج لمجرد الإخبار أو الوصف، بل غالبًا ما يُقصد به التأثير في المتلقي، سواء لإقناعه، أو دفعه إلى عمل، أو تأييد موقف. ولهذا فالنظرية تهتم بكيفية ترتيب الحجج، وانتقاء الأساليب، وتوظيف القيم والمعايير الاجتماعية أو الثقافية، بما يخدم غرض الإقناع.

حجة السلطة

وهي أول أنواع الحجاج، إنها سلطة علمية إدارية تتجاذبها الموضوعية العلمية والانطباعية الذاتية باستمرار، وتقترب آلية (الهيمنة الناعمة) من نظرة ميشيل فوكو المتميزة للخطاب، حين ربط الخطاب بالسلطة، فإذا كان ثمة ارتباط وثيق بين الخطاب والسلطة، فإن ذلك ليس مجرد تخطيط من السلطة فحسب؛ بل هو تنظيم عبر بناء علاقة تجمع بين اللغة وأنماط الهيمنة الاجتماعية، مما يؤدي بالضرورة إلى انصياع المتلقي لسلطة الكلمة (الطائي، ٢٠١٧، صفحة ١٥٢). وتكون هذه السلطة ذات مكانة معرفية أو رمزية لإقناع المتلقي، مثالًا تداوليًا بالغ الدلالة، إذ تكشف عن الكيفية التي تُستثمر بها العلاقات الاجتماعية والسياقات التفاعلية في تحقيق الإقناع. فهي ليست مجرّد نقْل عن مصدر موثوق، بل تمثّل توظيفًا تداوليًا لعنصر خارجي في الخطاب (مكانة المتكلم أو المرجع) لتوجيه المتلقي نحو موقف معين. ويسعى حسان ولا شك إلى توسيع مدى الجمهور المتلقي ليحقق ما يسمى بـ (الجمهور الكوني) (إسماعيلي، ٢٠١٠، صفحة ٥٣٨)؛ لأنه مقابل لسلطة عليا يعم طبقات المخلوقات كلها، فتكون سلطة مبسوطة على أعظم جمهور متلقٍ يقبل الأمر بإيمان.

حياة حسان بن ثابت

حسّان بن ثابت بن المنذر بن حرام من بني مالك ابن النجار الأنصاري (توفي نحو 54هـ / 674م) شاعر عربي من قبيلة الخزرج في المدينة المنوّرة، ويُعدّ من أبرز شعراء صدر الإسلام. عُرف بلقب "شاعر الرسول" لأنه ناصر الإسلام والنبي محمد ﷺ بشعره، وردّ على هجاء قريش للمسلمين (الجمحي، ١٩٥٢، صفحة ١٧٩). امتاز شعره بالفخر والهجاء والمديح، وكان قبل إسلامه شاعرًا في بلاط الغساسنة. جمع بين الموهبة الشعرية والولاء الديني، فصار لسان الدفاع عن الدعوة الإسلامية في معارك الكلمة (الطباع، ١٩٥٥م، صفحة ٨ وما بعدها). ويمتاز شعر حسان بن ثابت على المستوى التداولي بما يأتي:

١. حُجّة السُّلطة: استند إلى سلطة النبي ﷺ والدين، فحوّل شعره إلى دفاع عن مقدّس يُلزم الخصم. كما استثمر سلطة الجماعة المؤمنة والقيم القبلية التي اندمجت مع الإسلام، ما منحه قوة إقناع معنوية واجتماعية.
٢. السُّلّم الحِجاجي: اتبع تدرجًا تصاعديًا يبدأ من التلميح إلى التصريح، ومن الضعيف إلى الأقوى،

عبر مدح الذات، وتهوين الخصم، ثم ختم الحجة بإبراز القيم العليا (الإيمان، النبوة، الجهاد)، مما جعله يُقنع ويؤثّر في المتلقي تدريجيًا، يُراعي المقام ويؤسس لقيم تقنع الجمهور وتردّ الخصم.

المبحث الأول

السُّلطة الدينية (النبوّة والوحي)

السلطة الدينية في النبوة والوحي تُعد من أقوى صور السلطة الخطابية؛ لأنها تستمد قوتها من مصدرٍ متعالٍ لا يُردّ، هو الله تعالى، فهي تُؤسس لنوع خاص من الإقناع يتجاوز الطابع العقلاني أو الجدلي المعتاد، ليبلغ مستوى الإلزام النفسي والروحي. هذه السلطة تُفعَّل في الخطاب النبوي من خلال "الوحي"، الذي يُقدَّم بوصفه كلام الله، فيمنح الخطاب النبوي قوة حجاجية استثنائية، ويُنشئ ما يسمى في التداولية بـ"أفعال الكلام السلطوية"

وهي أعلى درجات السلطة في شعر حسان بعد الإسلام، فيُمارس الحجاج من طريق الاستناد إلى مقام النبي ﷺ، أو إلى حكم الله عز وجل، أو إلى الوحي، وهي سلطة غير قابلة للطعن؛ بل والتحذير من مخالفته، فقال الله عز وجل: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحۡذَرُواْۚ فَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾ [المائدة: 92] تأكيدًا على وجوب طاعة الله، لأنه السلطة العليا، ((والغاية من كل حجاج هو جعل العقول تدعن وتسلم بما يطرح عليها من الأقوال أو يزيد في درجة ذلك الإذعان وذلك التسليم، فأنجع الحجاج والحجة ما وافق في جعل حدة الإذعان تقوى لدى السامعين بشكل يبعثهم على عمل المطلوب)) (عبد الله، صفحة ٢٩٩).

إن الوحي يُنتج سلطة تداولية قائمة على "إلزام معنوي مطلق"، ويمنح الخطاب النبوي قوة حجاجية لا تحتاج إلى إثبات، بل تكفي الإشارة إلى المصدر لإقناع المتلقي، والنبوة ليست خطابًا إرشاديًّا فحسب؛ بل منظومة حجاجية مبنية على "سلطة لا تُرد"، تؤسس لنسق إقناعي يستمد مشروعيته من المتكلم الأعلى (الله) عز وجل، ونجد هذا جليًا في المحاور الآتية:

1- الوعيد الإلهي لمهاجمي النبي صلى الله عليه وآله وسلم

قال حسان في يوم فتح مكة (عرفات، ٢٠٠٦، صفحة ١/ ١٨):

هَجَوْتَ مُحَمَّدًا فَأَجَبْتُ عَنْهُ ... وَعِنْدَ اللَّهِ فِي ذَاكَ الْجَزَاءُ
أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُـفْءٍ ... فَشَرُّكُمَا لِخَيْرِكُمَا الْفِـدَاءُ
هَجَوْتُ مُبَارَكًا بِرًّا حَنِـيفًا ... أَمِينَ اللَّهِ شِيمَتُهُ الْوَفَـاءُ
فَمَنْ يَهْجُو رَسُولَ اللَّهِ مِنْكُمْ ... وَيَمْدَحُهُ وَيَنْصُـرُهُ سَوَاءُ
فَإِنَّ أَبِـي وَوَالِدَهُ وَعِرْضِي ... لِعِرْضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُمْ وِقَاءُ

في هذا النص الشعري المفعم بالحجج والدلالات، يبني حسان بن ثابت خطابه دفاعًا عن النبي محمد ﷺ

على أساسٍ عقدي متين، يستثمر فيه سلطة الإله أولًا، ثم سلطة النبوة، وينظّم ذلك ضمن سُلّم حِجاجي تصاعدي يبدأ من المرجعية المطلقة وينتهي بتضحية الذات، مستفيدًا من القيم التداولية التي تمنح النص كثافته التأثيرية، فالبيت الأول: (هجوتَ محمدًا فأجبتُ عنه / وعند الله في ذاك الجزاء) يُؤسس لمرجعية عليا، إذ يُحيل الفعل إلى سلطة إلهية لا جدال فيها، فجواب الشاعر هنا ليس مجرد انتصار لغوي، بل هو فعلٌ مضمَّن في نظام الثواب والعقاب الرباني، وهذا التضمين يضفي على الخطاب قداسة ومشروعية مطلقة، والجملة الفعلية "هجوتَ محمدًا" جاءت بصيغة الماضي لتثبيت الجريمة، بينما "فأجبتُ عنه" تفيد التعقيب المباشر والفوري، وكأن فعل الحماية متصل بالزمان المقدّس للنبي ﷺ. أما الجملة (وعند الله في ذاك الجزاء) فهي تقديم ظرف المكان (عند الله) على المبتدأ والخبر لإفادة القصر، فالجزاء لا يُنتظر إلا من الله، وهو تعبير نحوي يوظّف لخدمة الحِجاج.

ثم ينتقل إلى مفصل جديد من السُّلّم، فيقول: (أتهجوه ولستَ له بكفءٍ / فشرّكما لخيركما الفداء)، وهو حِجاج قائم على التمييز الأنطولوجي من حيث وجود الأشياء وتصنيفها، فالهجاء لا يُؤثر إلا في من يُساويه الخصم مقامًا، أما وقد انتفى التكافؤ (ولستَ له بكفءٍ)، فالفعل باطل بالضرورة. واستخدام أسلوب الاستفهام (أتهجوه) ليس طلبًا للجواب، بل هو إنكار بلاغي يكشف اللامعقولية في سلوك الخصم، ما يُضعف موقفه ذاتيًا دون حاجة إلى الرد المباشر، ثم تأتي الجملة الثانية بصيغة تقريرية شديدة: (فشرّكما لخيركما الفداء)، وهي قاعدة قيمية ذات طابع كلي، تُبنى على ثنائية (الخير/الشر) وتتّكئ على مبدأ الحِجاج بالنتائج، أي إن الفرق في القيم بينكما يبلغ حد الفداء، وهو قمة التضاد.

ويُصعد حسان حجته في البيت التالي: (هجوتُ مباركًا برًّا حنيفًا / أمين الله شيمته الوفاء)، وهنا يحوّل الدفاع من الإطار الخارجي إلى جوهر شخصية النبي ﷺ، فيستعرض خصاله لا أوصافًا عابرة؛ بل قيمًا مُطلقة: (مبارك، بر، حنيف، أمين الله، شيمته الوفاء)، وهذه الصفات تتوالى على نسق تصاعدي، تبدأ بالبركة، وتنتهي بالوفاء ليدل على وحدة أخلاقية لا تُفكّك، وقد لجأ الشاعر إلى التوازي التركيبي (الصفة + نعت أو بدل أو مضاف إليه) لخلق إيقاع حجاجي يجعل السامع تحت وطأة منطقٍ لا يُدفع.

أما البيت الرابع: (فمن يهجو رسول الله منكم / ويمدحه وينصره سواء)، فهو قمة المفارقة الحجاجية، إذ يواجه الشاعر الخصم بحجّة منطقية تُبطل منطقه من الداخل على طريقة الاحتجاج بالتماثل الناقض. والجملة الشرطية هنا تُفكّك حالة التذبذب القيمي وتُظهر أن اجتماع الهجاء والمدح والنصرة في شخص واحد تناقضٌ يقوّض الذات. واللافت بلاغيًا أن الشاعر لم يذكر الجواب الشرطي صراحة، بل قال "سواء"، وهي نكرة مبنية تفيد التسوية المطلقة، وكأنه يُسقط التمييز بين الفعل والخيانة، ليضع الخصم أمام انكشاف ذاتي أخلاقي.

ويختم حسان هذا البناء الحجاجي بقوله: (فإن أبي ووالده وعرضي / لعرض محمد منكم وقاء)، وهو انتقال من الكلي إلى الشخصي، من النظرية إلى الذات، ليجعل من النبي معيار التضحية، حتى بكرامة الأهل والعرض، وهنا يبلغ الحجاج ذروته في البعد الوجداني الأخلاقي، إذ تُجسَّد المشروعية في صورة

عملية قائمة على الفداء، ما يجعل الخصم عاجزًا عن الرد؛ لأن التضحية بالعرض لا تُجابه بالحجّة؛ بل تُفحم بالصمت. والنَّظم هنا على أسلوب القصر (لِعِرض محمد منكم وقاء) يوحي بالاختصاص والاستثناء، فالنبي ﷺ وحده جدير بهذه التضحية. كما أن توسيع النطاق ليشمل (أبي ووالده وعرضي) هو توظيف نحوي لفن التدرّج، يُكثف أثر الحِجاج ويمنحه شرعية جماعية ذات جذور ضاربة في عمق التكوين الأصيل وهو الجمع بين الأصل والعرض، وبذلك تتكامل عناصر الحِجاج العقدي، والفلسفي، والبلاغي، والنحوي، ضمن سُلّمٍ يبدأ من الله، ويمرّ بالنبي، وينتهي بالذات، في تتابع منطقي دقيق يجعل من هجاء النبي ﷺ لا مجرد خطأ؛ بل سقوطًا أخلاقيًا، وانتهاكًا لمقامٍ فوق النقد أصلاً، مقامٍ ينتهي عنده ضربات النقد وتتحطم عنده معيار السلب لتصير إيجابًا تمامًا.

2- الاحتكام إلى عدالة الله في الفتن

وقال حسان في عائشة رضي الله عنها (عرفات، ٢٠٠٦، صفحة ١/ ٢٩٢):

حَصَانٌ رَزَانٌ مَا تَزِنُّ بِرِيبَةٍ ... وَتُصْبِحُ غَرْثَى مِنْ لُحُومِ الْغَوَافِلِ
فَإِنْ كُنْتَ أَهْجُوكُمْ كَمَا قَدْ زَعَمْتُمُ ... فَلاَ رَفَعَتْ سَوْطِي إِلَيَّ أَنَامِلِي
فَإِنَّ الَّذِي قَدْ قِيلَ لَيْسَ بِلاَئط ... بِكَ الدَّهْرَ بَلْ سَعْي أَمْرِىءٍ بِكَ مَاحِلِ
وَكَيْفَ ووُدِّي مَا حَيِيتُ وَنُصْرَتِي ... لآلِ نَبِيِّ اللَّهِ زَيْنِ الْمَحَافِلِ
بِأَنَّ لَهُمْ فَضْلاً تَرَى النَّاسَ خُضَّعًا ... لَهُ بَيْنَ غَارٍ دُونَهُ مُتَطَالِلِ

يتجلى في هذه الأبيات لحسان بن ثابت خطابٌ دفاعي عميق البنية، قائمٌ على الاحتكام إلى عدالة الله في زمن الفتن، وهو ما يُعرف تداوليًا بحجاج "السلطة الأخلاقية العُليا"، إذ يسلك المتكلم طريق البراءة لا عبر نفي مباشر؛ بل عبر تقديم ذاته ميزانًا للقيم العليا، مستندًا إلى معيار إلهي كلي، لا يتحيّز لمزاعم الخصوم. في صدر البيت الأول: (حَصَانٌ رَزَانٌ مَا تَزِنُّ بِرِيبَةٍ)، يستحضر حسان سيرة امرأة من بيت النبوة وهي السيدة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بوصفها ذات مقام خُلقي محفوظ، لا تميل بها الفتن ولا تُلوّثها الشبهات. والعبارة تجمع بين صفتي (الحصانة) و(الرزانة)، وهما صفتان تُرسيان صورة الاستقامة الفطرية، وقد جاءت الجملة بنفيٍ مؤكّد (ما تزنُّ) للدلالة على عمق التنزّه، ويُوظَّف هذا النفي وسيلة بلاغية من فن "التحصين المعنوي"، فيُجعل الممدوح في مقام يتعذّر اتهامه لا بالحسّ ولا بالدلالة.

ثم ينتقل حسان إلى تفنيد الادعاء القائل بأنه هجى آل النبي ﷺ، فيقول: «فَإِنْ كُنْتَ أَهْجُوكُمْ كَمَا قَدْ زَعَمْتُمُ، فَلاَ رَفَعَتْ سَوْطِي إِلَيَّ أَنَامِلِي»، وهو قسم ضمني يُعبّر عن "تجريد الذات من الفعل" عبر صورة حسية تنتمي لفن "التمثيل الحركي" في البلاغة، فيُصور امتناع الأعضاء الجسدية عن الاستجابة، كنايةً عن نقاء النية وبراءة الجوارح، وهنا يظهر الطرفان في أوضح صور الحجاج: المتكلم (حسان) ممثلًا للبراءة، والمخاطب (أو المخاطبون) المتَّهمون، الذين يُشار إليهم بضمير الجماعة، في اتساعٍ دلالي يُحيل على الخصوم في الفتنة.

ويُصعِّد حسان نفيه الاتهام في قوله: «فَإِنَّ الَّذِي قَدْ قِيلَ لَيْسَ بِلاَئِطٍ، بِكَ الدَّهْرَ، بَلْ سَعْيُ أَمْرِئٍ بِكَ مَاحِلِ»، فيستند إلى عدالة السماء في التفريق بين الظلم والافتراء. فالمقول – أي الاتهام – لا يلتصق بحسان، بل هو "مكر مبيَّت" من فاعل ماحل، والمعنى: ليس بِلاَئِطٍ: أي ليس بلاصِق، والمَاحل: الواشي والنَّمَّامُ، يُقال: مَحَل به إلى السلطان إذا رفع عليه عنده كَذِبًا (الخُشْنِي، ١٩٩١، صفحة ٣/ ٤٤). فهو إذن الخداع القائم على النية الفاسدة. وهنا يُوظَّف "التمييز بين المصدر والفاعل" بوصفه وسيلة تداولية لفصل القول عن القائل الحقيقي، وتحميل الخصم المسؤولية عن تحويل الخطاب إلى أداة فتنة، وهو ما يُعرف في التداولية بـ (إعادة توجيه الفعل نحو نية القائل)، لا نحو صورته الظاهرة.

ويُؤكّد الحجاج بقوله: (وَكَيْفَ وَوُدِّي مَا حَيِيتُ وَنُصْرَتِي، لآلِ نَبِيِّ اللَّهِ زَيْنِ الْمَحَافِلِ)، ليكشف أن سيرته الذاتية تناقض أصل الاتهام، فالحب والنصرة سمتان متجذرتان في حياته، وهما في التداولية يُعدّان من (الحجج الإيحائية بالتاريخ الخطابي)، أي الاستشهاد بسوابق القول والفعل لإبطال الادعاء الجديد. والبيتُ مبنيّ بلاغيًا على "التعليل الاستنكاري"، من خلال "كيف" التي تستبطن الاستبعاد العقلي، فالخيانة لا تصدر ممّن كانت حياته نصرةً وودًّا لآل النبوة، ويُعزَّز ذلك بتعبيرٍ تصويري جميل في قوله: «زَيْنِ الْمَحَافِلِ»، إذ يُراد به أن آل النبي ﷺ هم بهاء المجالس وتمامها، ما يفتح النصّ على بعدٍ وجداني وجمعي في آن واحد.

ويختم حسان بحجة قائمة على (المعاينة الاجتماعية)، فيقول: (بِأَنَّ لَهُمْ فَضْلاً تَرَى النَّاسَ خُضَّعًا، لَهُ بَيْنَ غَارٍ دُونَهُ مُتَطَالِلِ»، فيُقدّم فضل آل النبي ﷺ على أنه ليس مجرد دعوى، بل واقعٌ يشهده الناس كافة، خضوعًا واحترامًا، وذاك حجاج يُبنى على "السلطة المجتمعية"، أي السلطة التي تُمنَح لمن يشهد الناس لهم بالتفوّق والفضل. والبيت يستخدم صورة من "المبالغة التصويرية" في قوله: «غار دونه متطالل»، فيُصوَّر الفضل قيمة عالية شامخة لا تُدرك إلا بالخضوع والانحناء، وكأن طريقها يمرّ عبر مغارات الجهد والانكسار، وهو تشخيص بلاغي يُضفي على الفضل بُعدًا زمكانيًا رفيعًا.

وهكذا، تتشكّل البنية التداولية لهذه الأبيات في محورين: تبرئة الذات من الوقيعة في آل النبي عبر الاحتكام إلى عدالة الله ونقاء السيرة، وبيان أن الخصم لا يملك إلا فِرية تنكشف عبر تفكيك سياقها. – ومن ثَمَّ – فإن الخطاب يتخذ من عدالة الله معيارًا، ومن الودّ والفضل حجّة، ومن خبرة الجمهور شاهدًا، لتُبنى حجة السلطة على أسس عقلية، أخلاقية، ومجتمعية، تدمغ الخصم وتُثبّت البراءة.

المبحث الثاني

السُّلطة السياسية (قيادة الدولة النبوية)

السُّلطة السياسية في قيادة الدولة النبوية تمثل نوعًا مركبًا من السلطات، يجمع بين الشرعية الدينية والقيادة التنظيمية، مما يمنحها طابعًا استثنائيًّا في التأثير والإقناع؛ فالنبي ﷺ ليس مبلغًا عن الله فحسب؛ بل قائدًا سياسيًّا يُدير شؤون المجتمع أيضًا، ويمارس سلطته بصفته (رسولًا حاكمًا)، وهو ما يجعل خطابه ذا حمولة تداولية وحجاجية عالية لا تُردّ. والسلطة السياسية بيد النبي ﷺ هي امتداد لسلطة الله، وأن

طاعته ليست خيارًا دنيويًا بل فرضًا إيمانيًا ومصلحة دنيوية في آن واحد، – ومن ثم يصبح الخصم السياسي للنبي، في شعر حسان، عدوًا لله، وعدوًا لأمن الجماعة المؤمنة واستقرارها، وهو ما يُحيل إلى نمط تداولي واضح: الحجاج عبر مشروعية القيادة السياسية للنبي، فلا له من مصداقية الإيثوس (Ethos) وهو عند باتريك شارودو يُعد من أهم مكوّنات العملية الحجاجية في الخطاب السياسي، وهو مرتبط ارتباطًا مباشرًا بالمصداقية، أي بالصورة التي يُقدّم بها المتكلّم نفسه للمتلقّي حتى يبدو جديرًا بالثقة، ويُصغي إليه الجمهور أو يتأثر بكلامه (شارودو، ٢٠٢٤، صفحة ٢٣). والخطاب السياسي الفاعل هو الذي يُضفي المشروعية على أفعاله من خلال موقع المتكلم ومصداقيته ومرجعيته، وهي كلها شروط متحققة بشكل مكثف في النبوة. فإن الانتماء تُفرز أنظمة متحركة منفتحة على سؤال الثقافة، تكون فيها السلطة المؤسساتية الرابح الأكبر في بث فلسفاتها وأنشطتها الاجتماعية والمعرفية (أحمد، النسق الثقافي في خطاب المبرد النقدي، ٢٠١٧، صفحة ٥).

ووفقًا لنظرية أوستين في أفعال الكلام، فإن قول النبي ﷺ في مقام القيادة ليس قولًا خبريًا أو وصفيًا فحسب؛ بل هو فعل إنشائي (performative act) يُحدِث أثرًا واقعيًا وتشريعيًا بمجرد التلفظ به، لما يحمله من سلطة دينية وتاريخية وسياسية. وبذلك يُعدّ خطابه، وبخاصة في المواطن المفصلية، من قبيل الخطابات المؤسسة التي تبني أنساقًا قيمية وسلوكية داخل الجماعة، ومما يُعزز هذا المعنى أن النبي ﷺ كان إذا أمر، لم يكن أمره يُناقَش بل يُنَفَّذ، فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36] وهذا التعبير يُبنى حجاجيًا على إلغاء خيار الردّ، أي أن السلطة هنا (قاهرة بالحجة)، وليست (قاهرة بالسيف)، كما يُفسّرها السياق التداولي، ونجد هذه الصور الحجاجية فيما:

1. مدح النبي ﷺ وشرعية حكمه:

وقال حسان بن ثابت يبكي رسول الله ﷺ (عرفات، ٢٠٠٦، صفحة ١/ ٤٥٥):

بِطَيْبَةَ رَسْمٌ لِلرَّسُولِ وَمَعْهَدُ	مُنِيرٌ ، وَقَدْ تَعْفُو الرُّسُومُ وَتَهْمُدُ
وَلاَ تَمْتَحِي الآيَاتُ مِنْ دَارِ حُرْمَةٍ	بِهَا مِنْبَرُ الْهَادِي الَّذِي كَانَ يَصْعَدُ
وَوَاضِحُ آثَارٍ وَبَاقِي مَعَالِمٍ	وَرَبْعٌ لَهُ فِيهِ مُصَلًّى وَمَسْجِدُ
بِهَا حُجُرَاتٌ كَانَ يَنْزِلُ وَسْطَهَا	مِنَ اللَّهِ نُورٌ يُسْتَضَاءُ وَيُوقَدُ
مَعَارِفُ لَمْ تُطْمَسْ عَلَى الْعَهْدِ آيُهَا	أَتَاهَا الْبِلَى فَالآيُ مِنْهَا تَجَدَّدُ

ينسج حسان بن ثابت في هذه الأبيات مرثية نادرة تُمثّل حجاجًا سلطويًا مركّبًا، يُؤسّس لمقام القيادة النبوية بوصفه امتدادًا للاصطفاء الإلهي، ومصدرًا للشرعية السياسية والدينية في آن واحد، فتتداخل في النص سلطة المكان، وسلطة الذاكرة، وسلطة النور الإلهي وسلطة الواقع الاجتماعي، لتشكّل رباعية حجاجية متصاعدة تكرّس مكانة النبي ﷺ قائدًا للدولة ومركزًا للقداسة والشرعية. يفتتح البيت الأول بقوله:

(بِطَيْبَةَ رَسْمٌ لِلرَّسُولِ وَمَعْهَدُ)، مستثمرًا التقديم المكاني (بطيبة) ليجعل من المدينة هي المبتدأ الوجودي للنبي ﷺ، ولمشروعه السياسي، فالرسم والمعهد هنا لا يُفهمان بوصفهما مجرد أطلال؛ بل شواهد على التأسيس، والـ"معهد" يحمل دلالة المكان الذي تتكرّس فيه المعاني وتتأسّس فيه القيم، مما يجعل طيبة موطنًا؛ بل وحاضرة السياسة النبوية.

ويعزز الشطر الثاني هذا المعنى بقوله: «مُنِيرٌ، وَقَدْ تَعْفُو الرُّسُومُ وَتَهْمُدُ»، فيبني مفارقة بلاغية تقوم على مقابلة بين حالتين: محو الرسوم عادة، وثبات معالم النبي ﷺ، وهذا الإضمار الحجاجي يوصل رسالة مفادها أن ذكر النبي وسلطته السياسية لا تزول، بخلاف سائر الزعامات التي تموت مع مواقعها، فالمقام النبوي ممتد في الزمان والمكان، لأن شرعيته لا تنبني على القوة أو العُرف، بل على نور الوحي.

وفي البيت الثاني، يتجه الحجاج نحو المشهد السياسي المؤسسي بقوله: «وَلاَ تَمْتَحِي الآيَاتُ مِنْ دَارِ حُرْمَةٍ * بِهَا مِنْبَرُ الْهَادِي الَّذِي كَانَ يَصْعَدُ»، فيربط الشاعر بين الآيات (العلامات الإلهية) ودار الحُرمة، وهو تعبير يشحن المكان بقداسة مضاعفة: قداسة الدين وقداسة الدولة. فالمنبر هنا ليس خشبًا مرفوعًا، بل هو مقام القيادة العليا، الذي يصعد إليه النبي ﷺ ليبلّغ، ويأمر، ويدير شؤون الأمة، فيتحوّل إلى رمز للسلطة التشريعية والتنفيذية، ويرتبط بمنصب سياسي ديني لا تُمحى آثاره؛ لأن الله منحه ختم الشرعية.

ثم ينتقل البيت الثالث إلى استدعاء آثار العمران السياسي النبوي في قوله: «وَوَاضِحُ آثَارٍ وَبَاقِي مَعَالِمٍ * وَرَبْعٌ لَهُ فِيهِ مُصَلًّى وَمَسْجِدُ»، فيجعل الشاعر الآثار شاهدة على بقاء المشروع النبوي شخصًا ومؤسسة، والمصلى والمسجد ليسا مجرد موضعين للعبادة؛ بل هما فضاءان للقيادة، ولتسيير الشأن العام، وفي الجمع بين "مصلى" و"مسجد" إحالة على تعدد وظائف المؤسسة النبوية: فهي محل الدعاء، ومحل القضاء، ومحل البيان، مما يضع يد المتلقي على طبيعة السلطة النبوية الجامعة بين الدين والسياسة.

ويتصاعد السلم الحجاجي في البيت الرابع حين يقول: «بِهَا حُجُرَاتٌ كَانَ يَنْزِلُ وَسْطَهَا * مِنَ اللَّهِ نُورٌ يُسْتَضَاءُ وَيُوقَدُ»، ليبلغ حسان ذروة الحجة في إثبات شرعية الحكم النبوي، إذ يربط بين المكان الطبيعي (الحجرات) والمقام الإلهي (نزول النور)، فالنبي ﷺ، وهو يسكن بين الناس، يتلقى النور من الله ﷻ، بما يعني أن قراراته، وتشريعاته وتوجيهاته كلها من مشكاة الوحي، لا من اجتهاد شخصي مجرد. واللافت هنا أن الشاعر يستعمل أسلوب التقديم مرة أخرى، فيقدم "من الله" ليربط "النور" مباشرة بالمصدر الأعلى، مما يحصن القيادة النبوية من أي طعن بشري، ويجعلها تجسيدًا أرضيًا لإرادة السماء.

ويُختتم هذا البناء الحجاجي العالي بالبيت الأخير: «مَعَارِفُ لَمْ تُطْمَسْ عَلَى الْعَهْدِ آيُهَا * أَتَاهَا الْبِلَى فَالآيُ مِنْهَا تَجَدَّدُ»، وهو تعبير شعري مشبع بدينامية الزمن، فـ"المعارف" هنا ليست مجرد علوم، بل هي أنظمة قيادة وتدبير متجذّرة في العهد النبوي، لم تُطمس دلالتها رغم مرور الزمن، بل كلما أتاها البلى – أي عوامل التآكل التاريخي – تجدّدت، أي أن شرعية الدولة النبوية تتجدد عبر الأثر والنص والمؤسسة، لأنها ليست بشرية الجذر بل إلهية المصدر.

إن حسان في هذه الأبيات يُمارس حجاجًا سلطويًّا بامتياز، ينتقل فيه من آثار المكان إلى آثار النور،

ومن الرموز إلى التحقق، ومن الذكرى إلى إعادة التأسيس، وكل ذلك في سياق بلاغي تتلاحق فيه الجمل الاسمية والفعلية، ويُستثمر فيه التقديم، والتوكيد، والتقابل، والتماثل الإيقاعي، ليؤسس خطابًا شعريًّا لا يرثي النبي فحسب؛ بل يُحيي سلطته في الوجدان السياسي والديني معًا، ويجعل من دولته النبوية نموذجًا خالدًا يستمد شرعيته من الاصطفاء الإلهي ويُحافظ على فعاليته عبر الزمن بالتجدد في كل حين.

2. هجاء قريش وموقفهم من الدولة الإسلامية:

وقال حسان يهجو أبا جهل (عرفات، ٢٠٠٦، صفحة ١/ ١٤٤):

لقد لَعَنَ الرَّحْمَنُ جَمْعاً يَقُودُهُمْ ... دَعِيُّ بَنِي شِجْعٍ لِحَرْبِ مُحَمَّدِ
مَشْومٌ لَعِينٌ كَانَ قِدْماً مُبْغَّضاً ... يَبِيّنُ فِيهِ اللُّؤْمَ مَنْ كَانَ يَهْتَدِي
فَدَلَّاهُمُ فِي الْغَيِّ حَتَّى تَهَافَتُوا ... وَكَانَ مُضلاً أَمْرُهُ غَيْرَ مُرْشِدِ
فَأَنْزَلَ رَبِّي لِلنَّبِيِّ جُنُودَهُ ... وَأَيَّدَهُ بِالنَّصْرِ فِي كُلِّ مَشْهَدِ

يبني حسان بن ثابت في هذه الأبيات هجاءه لأبي جهل وجماعة قريش على خطاب حجاجيّ مكثّف يستثمر سلطة الشعر في تأسيس رؤية سياسية صارمة للصراع بين القيادة النبوية والدولة الوثنية القريشية؛ فلا يكتفي الشاعر بوصف العدو؛ بل يُقوّض شرعيته من الأساس، ويُبرز بالمقابل مشروعية الدولة النبوية المستندة إلى الوحي الإلهي، وذلك في نسقٍ حجاجيّ يتصاعد وفق سلم يمر من اللعن الإلهي إلى التدمير السياسي إلى التمكين الرباني، ضمن خطاب شعري تتداخل فيه الاستراتيجية البلاغية مع الرؤية السياسية.

يفتتح البيت الأول بقوله: «لقد لَعَنَ الرَّحْمَنُ جَمْعاً يَقُودُهُمْ / دَعِيُّ بَنِي شِجْعٍ لِحَرْبِ مُحَمَّدِ»، وهو بيت يمثّل الضربة الحجاجية الأولى، إذ يبدأ الشاعر بتوكيد قاطع (لقد) يربط اللعنة مباشرة بالفعل الإلهي: «لَعَنَ الرَّحْمَنُ»، وهذا التقديم للمبتدأ الإلهي ينهض بوظيفة مزدوجة: ترسيخ مشروعية الدولة النبوية من جهة، وتجريد قريش من شرعيتها من جهة أخرى، بوصفهم موضع سخط إلهي، ويُضفي على ذلك عمقًا دلاليًّا باستخدامه لكلمة "دَعِيّ"، التي تحمل شحنة لغوية اجتماعية ثقيلة، توحي بالنبذ وعدم النسب، مما يُسقِط عن قائدهم (أبي جهل) أي شرعية نسبية أو قبلية، ويجعل من قيادته قيادة باطلة أساسًا، ويضيف إليها عنصر الشذوذ السياسي والاجتماعي معًا، كما يُشير إلى الافتقار للهوية الجامعة، في مقابل وحدة النبي ﷺ وصدق نسبه وصدقية قيادته.

في البيت الثاني: «مَشْؤُومٌ لَعِينٌ كَانَ قِدْمًا مُبْغَضًا / يُبَيّنُ فِيهِ اللُّؤْمَ مَنْ كَانَ يَهْتَدِي»، يتوسع الشاعر في تفكيك شخصية أبي جهل، باستخدام سلسلة من النعوت المكثفة: "مشؤوم، لعين، مبغض"، وكلها تُرَكَّب نحويًّا بأسلوب خبري مؤكِّد، يقصد به إثبات صفات ملازمة، لا طارئة، فلا يقدّم وصفًا ظرفيًّا؛ بل يُثبت ماهية فاسدة تجعله غير صالح للقيادة، و"كان قدمًا مبغضًا" تنطوي على بُعد زمني يُراد منه تأصيل

الكراهية له حتى قبل ظهور الإسلام، مما يزج بأبي جهل خارج دائرة الاعتبار الاجتماعي والسياسي من الأصل. أما الشطر الثاني: «يُبَيِّنُ فِيهِ اللُّؤْمَ مَنْ كَانَ يَهْتَدِي»؛ ففيه استثمار لبلاغة التضمين العكسي؛ فالذي "يهتدي" عادة يُظهر النبل، لكن هنا حتى الهادي يرى في أبي جهل اللؤم، ما يعني أن الخصال السلبية فيه ليست خفية؛ بل فاضحة جلية لكل من له بصيرة، مما ينزع عن خصمه أي قناع قد يُتوسل به سياسيًّا لتسويغ موقعه.

ويتابع في البيت الثالث: «فَدَلَّاهُمُ فِي الْغَيِّ حَتَّى تَهَافَتُوا / وَكَانَ مُضِلًّا أَمْرُهُ غَيْرَ مُرْشِدِ»، ليُبرز النتيجة السياسية والاجتماعية لقيادة أبي جهل، فـ"دلّى" هنا تُوحي بخداعٍ تدريجيٍّ وإغواءٍ خفيٍّ، بما يضيف بُعدًا بلاغيًّا تصويريًّا لعمل القيادة الباطلة، فالقيادة أضلت أتباعها وخدعتهم إلى أن أسقطتهم ("تهَافَتوا")، وهي صورة سقوط جماعي تُحاكي تداعي البنيان في هلاك، أو الطير الذي تهافت على النار، مما يُؤسِّس لصورة سياسية مدمرة للمجتمع القريشي تحت حكم أبي جهل. وفي الشطر الثاني "وكان مضلًا أمره غير مرشد" تأكيد على غياب الرؤية السياسية والتوجيه الرشيد، باستخدام جملة اسمية تقوم على النفي "غير مرشد"، لتؤكد أن المشروع كله كان على الضلال، ما يؤسس تسويغًا أخلاقيًّا وعقديًّا وعمليًّا للقطيعة مع هذه القيادة، وشرعية إسقاطها.

وفي ذروة السلم الحجاجي، يختم حسان بقوله: «فَأَنْزَلَ رَبِّي لِلنَّبِيِّ جُنُودَهُ / وَأَيَّدَهُ بِالنَّصْرِ فِي كُلِّ مَشْهَدِ»، وهنا تتم المفاصلة النهائية بين السلطتين: سلطة الباطل المهزومة الهالكة، وسلطة الحق المؤيدة بالوحي، فيُدخل الفعل الإلهي (أنزل – أيد) دليلًا قاطعًا على الشرعية العليا، ويُوظِّف أداة الحصر الظرفية "في كل مشهد" لتأكيد شمولية التأييد الرباني للنبي ﷺ، بما يتجاوز الظرف التاريخي إلى الإطلاق الزمني والمكاني، فيُصبح النصر سمة ملازمة لمشروع النبوة، لا حادثة عابرة. وهكذا ينتهي الخطاب إلى إثبات أن قيادة النبي ﷺ ليست فقط شرعية؛ بل قدَر إلهيّ محروس ومدعوم، في مقابل بُطلان القيادة الجاهلية القائمة على الغي والخداع وسوء العاقبة.

وعليه، فإن البنية الحجاجية في هذه الأبيات تُبنى على ثلاث حركات متصاعدة: نزع الشرعية عن الخصم من جهة النسب والأخلاق والقيادة، ثم بيان فساد النتيجة المترتبة على قيادته، وأخيرًا إثبات شرعية الدولة النبوية بالدليل الإلهي والنصر المتكرر، وكل ذلك يتم عبر خطاب شعري غني بالفنون البلاغية من تقديم وتوكيد وتصوير واستعارة، ومن آليات النحو التي تُكسب الصفات طابعًا دائمًا غير عارض؛ فيتحول الشعر إلى بيان سياسي يُؤسِّس الفارق الجوهري بين قيادة البشر المنقطعة، وقيادة الاصطفاء المؤيدة بالغيب.

المبحث الثالث

السُّلطة الأخلاقية (الفضائل والسلوك)

وهي ((مجموعة من المسلمات والأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية وبشرية معينة، والكل يسلِّم بصدقها وصحتها، فالكل يعتقد أن العمل يؤدي إلى النجاح وأن التعب يستدعي الراحة وأن

الصدق والكرم والشجاعة من القيم النبيلة والمحببة لدى الجميع، والتي تجعل المتصف بها في أعلى المراتب الاجتماعية)) (العزاوي، ٢٠٠٦، صفحة ٣٣)، والسلطة الأخلاقية في الخطاب النبوي تستند إلى ما يُعرف بـ"الحجاج بالقدوة"، فيكون السلوك الشخصي للنبي ﷺ – بما فيه من فضائل كالصدق، والرحمة، والزهد، والعدل – حجة قائمة بذاتها تؤثر في الناس لا بالقول فحسب، بل بالفعل والمثال العملي. وهذه السلطة تُقنع المتلقي لا من طريق البرهنة المنطقية؛ بل عبر التماهي مع النموذج الأخلاقي، مما يجعلها من أقوى أنواع الإقناع تأثيرًا.

والقيمة عند جان بول ويسبيبر jean-paulresweber هي ((صورة للمرغوب. إنها تشكل في كل حال من الأحوال هرمية للمفضل، بناء عليها نقوم الآراء والسلوكات)) (بروتون، ٢٠١٣م، صفحة ٩٢)، فلها دور فعَّال في المجتمع، فهي تؤسس لمعظم المعايير الاجتماعية.

إن القيم عليها مدار الحجاج بكل ضروبه وهي لئن خلت منها الاستدلالات ذات البعد العلمي والعلوم الشكلية؛ فإنها تمثل بالنسبة إلى مجالات القانون والسياسة والفلسفة غذاء أساسًا، فهي التي يعول عليها في جعل السامع يذعن لما يطرح عليه من آراء، والقيم نوعان : (قيم مجردة وقيم محسوسة). فالمجردة من قبيل العدل والحق والمحسوسة من قبيل الوطن ودور العبادة (صمود، صفحة ٣١٠)، ويُصنَّف هذا النوع من التأثير في النظرية التداولية ضمن "الحجاج القيمي" أو "الرمزي"، وهو ما يُشير إليه بيرلمان وتيتيكا بـ(الحجج المؤسسة على الصفات الذاتية للمتكلم) (arguments fondés sur l’éthos du locuteur)، أي إن صدق المتكلم وخلقه ومكانته الأخلاقية تؤثر في المتلقي وتمنحه سلطة لا تحتاج إلى تسويغ لفظي، وهذا ما كان عليه النبي ﷺ؛ إذ صار خُلُقه في ذاته حجة: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4].

والسلطة الأخلاقية في النبوَّة تُقنع من خلال المثال الحي والقدوة، وتُنتج حجة لا تُرد؛ لأنها لا تترك مجالًا للتكذيب، بل تدفع المتلقي إلى الاقتداء لا المجادلة. هذه الحجة تتجاوز المنطق إلى الإيحاء، وتتجاوز القول إلى الفعل، مما يجعلها في صميم النظرية الحجاجية الحديثة.

تُعَدّ السلطة الأخلاقية والفضائل من مثل: الوفاء، والصدق، والمروءة، والنجدة، والطهارة، والتضحية، من القيم التي تشكّل ما يُعرف بـ(المرجعية المشتركة) وهي من أهم مكونات سلطة الإقناع في النظرية التداولية، إذ تُستمد من صدق المتكلم وعدالته وسيرته العملية، وهو ما تجلى بوضوح في خطاب النبي ﷺ؛ فقد كان صدقه وفعله مطابقين لقوله، مما أكسبه سلطة أخلاقية ذات وزن حجاجي كبير. غير أن هذه السلطة لم تكن مقتصرة عليه فحسب؛ بل انتقلت إلى أصحابه الذين اصطفاهم وبثَّ فيهم سنته، فكان اختيارهم نفسه حجة تداولية تعزِّز صدقيتهم لدى المتلقي، فإنَّ الصحابة لم يكونوا مجرد ناقلين للخطاب النبوي؛ بل كانوا استمرارًا عمليًا لسلطته الأخلاقية، بما فيهم من تزكية نبوية وسلوك قيمي جعلهم أهلاً لحمل الرسالة وتمثيلها في مواقف الحجاج والدعوة، وفيما يأتي قصائد من شعر حسان تُمثّل هذا النمط من حجاج السلطة الأخلاقية، مع تحليل تداولي لكل موضع:

1. رثاء أبي بكر الصديق رضي الله عنه:

وقال حسان يرثي أبا بكر الصديق رضي الله عنه (عرفات، ٢٠٠٦، صفحة ١/ ١٢٥):

إِذَا تَذَكَّرْتُ شَجْوًا مِنْ أَخِي ثِقَةٍ ... فَاذْكُرْ أَخَاكَ أَبَا بَكْرٍ بِمَا فَعَلاَ

خَيْرِ الْبَرِيَّةِ، أَتْقَاهَا وَأَعْدَلَهَا ... إِلاَّ النَّبِيَّ وَأَوْفَاهَا بِمَا حَمَلاَ

وَالثَّانِيَ الصَّادِقَ الْمَحْمُودَ مَشْهَدُهُ ... وَأَوَّلَ النَّاسِ مِنْهُمْ صَدَّقَ الرُّسُلاَ

وَثَانِيَ اثْنَيْنِ فِي الْغَارِ الْمُنِيفِ وَقَدْ ... طَافَ الْعَدُوُّ بِهِ إِذْ صَعَّدَ الْجَبَلاَ

عَاشَ حَمِيدًا لأَمْرِ اللَّهِ مُتَّبِعًا ... بِهَدْيِ صَاحِبِهِ الْمَاضِي وَمَا انْتَقَلاَ

وَكَانَ حَبَّ رَسُولِ اللَّهِ قَدْ عَلِمُوا ... مِنَ الْبَرِيَّةِ لَمْ يَعْدِلْ بِهِ رَجُلاَ

ينسج حسان هذا الرثاء على سلمٍ حِجاجيٍّ أخلاقيٍّ عبر نسقٍ تراتبيٍّ متدرّجٍ في سُلطةً أخلاقيةً مُحكَمَةً؛ ينهضُ على توثيق النصّ وتزكية الخُلُق وتثبيت السبق؛ فيرفع أبا بكر من مقام الأخوّة الخاصة إلى مقام القدوة العامّة، مبتدئًا باستدعاءٍ وجدانيٍّ يوظِّف صيغة الشرط «إذا تذكّرتُ شجوًا... فاذكر أخاك أبا بكر» ليحوّل الحزن الفردي إلى استدعاء أخلاقي جماعي: فالتذكّر هنا ليس انفعالًا عابرًا بل آليّة تذكيرٍ بفضائل تُلزم المتلقّي بالاقتداء، ومن ثمّ ينقل الخطاب من دائرة العاطفة إلى دائرة الحُجّة القيميّة؛ معقبًا بفضيلةٍ خُلُقيةٍ مُشهَدة هي الصدق – ومنها لَقَبُ «الصِّدّيق» – ويزيدها تثبيتًا بصيغة «المحمود مشهدُهُ» التي تُسجِّل شهادةَ الجماعة على مواطنه ومواقفه؛ وبهذا ينتقل من حُجّة السُّلطة النصّيّة (الآية) إلى حُجّة القيمة الخُلقية المشفوعة بشهادة الواقع، قبل أن يَستقرَّ على حُجّة السَّبْق الإيمانيّ، ثم يرسّخ هذا التحويل بتراكم صيغ أفعل التفضيل في «خير البريّة، أتقاها، أعدلها، أوفاها»، مع قصرٍ بالاستثناء في «إلا النبي» يضع أبا بكر في ذروة سلّم الفضائل قبل النبوة مباشرة، وهو قصرٌ يُؤسّس سلطةً أخلاقيةً مُؤسسة لا تُنال بالانتساب القبلي؛ بل بالسبق إلى الحق والوفاء لحَمْل الرسالة؛ وهذا الإسنادِ القُرآنيّ المُضمَرِ يُومِئ إليه وصفُ «الثاني» بما يحيلُ مباشرةً إلى قوله صورة ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدۡ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذۡ أَخۡرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٖ لَّمۡ تَرَوۡهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفۡلَىٰۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلۡعُلۡيَاۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ 40﴾ [التوبة: 40] لينسج بالنصّ المؤسِّس، فيضمّن اللفظة القرآنية كما هي، فيجعل منزلةَ أبي بكر مُؤسَّسةً على تعيينٍ إلهيٍّ ثابتٍ لا يُنازع، فيربط فضيلةَ الشجاعة والثبات والاصطفاء ببرهانٍ قرآنيٍّ يثبت معيةَ الله ورسوله لصاحبه في لحظةِ الخطر القصوى، وهو إسنادٌ يُحوّل الخبر التاريخي إلى حجّة معيارية على الاستقامة تحت الضغط، ويجعل أخلاقَ أبي بكر منسوجةً في نسيج النصّ المؤسِّس لا في ذاكرةٍ شعريةٍ فحسب، وتأتي إضافةُ المصدر في «المحمودُ مشهدُه» لإفادةِ العموم والاستغراق في المواطن، فكأنّ الثناء لا يقعُ على خصلةٍ عارضة؛ بل على سجلٍّ من المواقف.

وتتوالى الحجج الأخلاقية تاريخيًّا «أولَ الناس منهم صدّق الرُّسلا»، وهو ترتيبٌ يترقّى بالمتلقي صعودًا

على «سُلَّمٍ حِجَاجيّ» من الأشدِّ إلزامًا إلى ما يعمّقه توكيدًا بتقديمِ «أولَ الناس» على الفعل يتولّدُ معنى التخصيص والتوكيد على الأسبقيّة، وبدخول «منهم» تُحدَّدُ دائرةُ المقارنة (الجماعة الأولى المخاطَبة)، بينما يُحدِثُ التقابلُ العدديّ بين «الثاني» و«أول» تنسيقًا إيقاعيًا يُمسك بطرفَي السُّلَّم: منزلةُ الصُّحبة في الغار من جهة، ومنزلةُ المبادرة إلى التصديق من جهةٍ أخرى، فتتكامل بذلك حُجّةُ الخِطاب: سندٌ قرآنيٌّ يمنح المشروعية، وفضائلُ تُشيّد المصداقية، وسابقةٌ تُحَفِّز القبول، وهو بعينه تعريفُ «السُّلطة الأخلاقية» في البلاغة الإقناعية فتُبنى الثقة بمُتكلّمٍ تُؤيّدُه القيم والأعمال والشهادة العامّة، وهي أركانُ «الإيثوس» في التراث البلاغي القديم والحديث، من تعيينٍ قرآنيّ جامع، إلى خُلُقٍ راسخٍ مشهود، إلى واقعةٍ أسبقيّةٍ تاريخيةٍ تُتمّ صورةَ الموثوقية المبادرة المؤسِّسة للتصديق الذي يشرعن مشروع النبوّة اجتماعيًّا، وقد شاع في المرويات وصف تصديقه بأنه كان «بلا تردُّد»، بما يجعل «الصديق» لقبًا دالًّا على تَحوُّل الصدق إلى ملكةٍ قاضيةٍ على لحظة الشك، وهو ما يدعمه خبرُ خُلَّة النبي لو لا مانعُ التشريع وخصوصيّةُ مقام النبوّة، وفيه تقريرٌ صريحٌ لموثوقيّته عند رسول الله ﷺ واصطفائيّةِ صحبته.

ومن هذه المعية تتفرّع حجّةُ الاتّباع: «عاش حميدًا لأمر الله متّبعًا بهدي صاحبه»، فتتوالف الدلالة النحوية للفعل الماضي الدالّ على الثبوت والدوام بقرن الحياة الطويلة بصفة (حميدًا) مع تركيب الجارّ والمجرور «لأمر الله» لإفادة الضبط الشرعي للسلوك، بينما يُسند «اتّباعُ الهدي» إلى «صاحبه الماضي» ليجعل معيار الأخلاق هو السنّة المتبعة المعاشة لا مجرّد الوعظ، فيتحوّل إليهما معًا «الفعلُ النبوي» و«الفعلُ الصدّيقي» إلى حجّة بالفعل تُقنع بالتجسيد قبل البرهنة. ويغلقُ السلمَ الحِجاجيَّ الحكمُ الاجتماعيُّ العامّ: «وكان حَبُّ رسول الله قد علموا من البريّة لم يعدل به رجلًا»؛ فمعيار القِيَم هنا إجماعُ الجماعة على محبوبيّته ومكانته، وهو إجماعٌ يسنده حديثُ ((لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا وَلَكِنَّهُ أَخِي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلاً)) (الألباني، صفحة ١٠/ ٧)، ونداءُ ((سُدُّوا هَذِهِ الْأَبْوَابَ إِلَّا بَابَ أَبِي بَكْرٍ)) (البيهقي، ٢٠٠٣، صفحة ٢/ ٦٢٠)، لتتضافر حجّة الإجماع مع حجّة النصّ على ترسيخ سلطةٍ أخلاقيةٍ تُؤهِّله أن يكون المثال الأرسخ بعد النبي ﷺ، وبذلك يستحيل الرثاء بيانًا معياريًّا في فضائل الصدّيق: صدقٌ يسبق التردّد، وتقوًى تعدلُ الغريزة، ووفاءٌ يَسَع الحِمل، وثباتٌ يبرهن لحظةَ الابتلاء، وكلّها تتحوّل – ببلاغة القصر والتفضيل والتضمين القرآني – إلى حجّةٍ قيميّةٍ مُلزِمة تجعل الاقتداء بأبي بكر امتدادًا عمليًّا للاقتداء بالنبي.

إن رثاء حسان إذن لا يقوم على الحزن فحسب؛ بل هو خطاب سلطةٍ مستدلّةٍ بالنبوة ومقامات التضحية، وخبرة الوفاء، والإجماع الجماهيري، في منظومة خطابية تتقاطع فيها الوظيفة التداولية مع البلاغة الشعرية لتثبيت صورة أبي بكر كرمز لا يُنازع في تاريخ الأمة، لا لأن الشاعر قاله، بل لأنه أثبته بصفحات التاريخ، وقلوب الجماعة، وإشارات القرآن الكريم.

3. مدح للأنصار رضي الله عنهم:

قال يرثي عثمان بن عفان رضي الله عنهما (عرفات، ٢٠٠٦، صفحة ١/ ٣٢٠):

مَاذَا أَرَدْتُمْ مِنْ أَخِي الْخَيْرِ بَارَكَتْ ... يَدُ اللَّهِ فِي ذَاكَ الْأَدِيمِ الْمُقَدَّدِ
قَتَلْتُمْ وَلِيَّ اللَّهِ فِي جَوْفِ دَارِهِ ... وَجِئْتُمْ بِأَمْرٍ جَائِرٍ غَيْرِ مُهْتَدِ
فَهَلاَّ رَعَيْتُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ وَسْطَكُمْ ... وَأَوْفَيْتُمُ بِالْعَهْدِ عَهْدِ مُحَمَّدِ
أَلَمْ يَكُ فِيكُمْ ذَا بَلاَءٍ وَمُصْدَقٍ ... وَأَوْفَاكُمْ عَهْداً لَدَى كُلِّ مَشْهَدِ
فَلاَ ظَفِرَتْ أَيْمَانُ قَوْمٍ تَظَاهَرَتْ ... عَلَى قَتْلِ عُثْمَانَ الرَّشِيدِ الْمُسَدَّدِ

تتجلّى في هذه الأبيات لحسان بن ثابت مرارة الفقد ووجع الخيانة، غير أنها لا تقف عند حدود الرثاء؛ بل تتجاوز إلى خطاب احتجاجي عميق، ينخرط في حجاج السلطة من منظور تداولي، يروم فيه الشاعر إعادة تثبيت المعايير الأخلاقية التي تأسست عليها الجماعة الإسلامية، في سؤال للمتلقّين، وعتاب للفاعلين، ومُشيحًا بوجهه نحو قيم العهد النبوي التي انتُهكت. وهنا تتحدد طرفا القضية بوضوح: الطرف الأول هو عثمان بن عفّان رضي الله عنه، يُقدَّم في الخطاب بوصفه وليَّ الله، والرشيد المُسدَّد، وذي العهد المحمدي، والطرف الثاني هم القتلة ومن ظاهرهم، يتجسّدون طرفًا منحرفًا عن الهداية، ناقضًا للعهود، يجرّه الشاعر إلى محكمة الضمير الجماعي.

من أول بيت، تتبدّى فنية المجاز التمثيلي حين يقول: "باركت يد الله في ذاك الأديم المقدد"، فليس المقصود الأديم الجلدي، بل جسد عثمان، فتبارك اليد هنا استعارة مكنية تنهض مقام الشرعية الإلهية التي امتدت على هذا الجسد، وتحوّله إلى رمز مقدّس. إنها محاولة تداولية لتثبيت أن أي مساسٍ بعثمان هو مساس ببركة الله، أي أن القضية لم تعد شخصية، بل وجودية ودينية، فيتجه الخطاب إلى إعادة تأطير فعل القتل على أنه خيانة لرباط النبوة والعهد الإلهي.

وفي قوله: "قتلتم وليّ الله في جوف داره"، تتكثّف عناصر الحجاج: تحديد المكان (جوف داره)، والمقام (ولي الله)، وتوقيت الفعل في خضمّ الظلم (أمر جائر غير مهتد). فهنا نرى حجاجًا سياقيًا، يسلّط الضوء على أن الجريمة لم تقع في معركة التباس، بل في قلب دار الأمان، ومن ثم لا عذر فيها، بل هي نقض صارخ لأعراف الأمة. وتُظهر عبارة "أمر جائر غير مهتد" توظيف النعوت الأخلاقية التداولية، فالحكم على الفعل لا يُبنى على نتيجته، بل على مرجعيته الأخلاقية، وهنا تفقد الشرعية أي غطاء.

ثم ينتقل حسان ﷺ إلى توبيخ جمعي يُبنى على سؤال استنكاري: "فهلا رعيتم ذمّة الله وسطكم؟"، وهنا تُستدعى الذمّة، وهي عند العرب أعلى صور التعاقد الضميري، مما يجعل من قتل عثمان خيانة مزدوجة: خيانة للعهد السياسي، وخيانة للعهد الإيماني. وهذا النوع من الحجاج يُعرف بالاحتكام إلى ميثاق الجماعة، فلا يُقنع الخصم بمفرده، بل يُشهَر به أمام الناس بوصفه خائنًا لقيم متعارف عليها.

ويعيد الشاعر في البيت الرابع رسم المفارقة: (ألم يكن فيكم ذا بلاء ومُصدّق؟)، في إشارة إلى أن من قتلوا عثمان، لم يكونوا هم الخيار الأفضل، بل كان عثمان هو الأصلح والأصدق عهدًا. وهنا يظهر القياس التضادي، فيتم تعزيز صورة عثمان بذكر النقائص الضمنية للطرف الآخر، ما يجعل الخطاب لا

يحتاج إلى هجاء مباشر، بل يكفي أن يُمدح عثمان بصفات كان الأَولى أن يتحلّى بها القاتلون، ولا سبيل لهم إلى ذلك لفساد طويتهم، وسوء عقيدتهم، ويُختتم المقطع بلعنة شاعرية عظيمة: "فلا ظفرت أيمان قوم تظاهروا / على قتل عثمان الرشيد المسدد". وبهذا، تنتهي الحجة بدعاء تقريري، لا على القتلة فحسب؛ بل على كل من تظاهر معهم، أي أن التداولية هنا تُوسع دائرة المسؤولية، لتجعل كل من سكت، أو بارك، أو شارك ضمنًا، في دائرة الفعل، وهنا يظهر الأسلوب البلاغي في الدعاء المشروط، فتتحوّل الكلمة من شِعر إلى موقف، ومن بيت إلى محكمة، ومن صوت فردي إلى صوت أمة.

((والمتن الشعري (الخطاب) لا يكون مجيئهُ شيئًا اعتباطيًا، بل لتحميل الدلالات السياقية أطرًا أمثل ومجالات أوسع من أجل تسليط الضوء على مكمن خاص يريد الشاعر الإفصاح عنه)) (أحمد، البنى الفكرية في لغة الخنساء الشعرية ، ٢٠٠٧م، صفحة ١١)، فلا يكون رثاء حسان لعثمان مجرد نواح، بل هو إعادة إنتاج للسلطة الرمزية القائمة على الوفاء، والعهد، والنقاء السياسي، في مقابل سلطة التمرّد والانحراف، في خطابٍ مشحونٍ بالحزن، لكنه مغمور بالوعي، مسكونٍ بالبلاغة، لكنه مأهول بالحجاج.

الخاتمة

بعد هذا التطواف الجميل في ثنايا شعر حسان بن ثابت، ومساءلة نصوصه من زاوية تداوليّة، آن للقلم أن يطوي صفحته، وقد قطع شوطًا في تتبّع مواضع السلطة الحجاجيّة في شعر شاعر النبوّة، واستجلاء ما تنطوي عليه من دلالاتٍ وسياقات، وثمة توصل إليها الباحث، وهي:

١. استند حجاج حسان إلى سلطة النبوة بوصفها مرجعية عليا لا تُجادل، فجعل منها مرتكزًا لإقصاء الخصم وتقوية الموقف الحجاجي.
٢. مارس حسان وظيفة شعرية سلطوية تتجاوز المدح والهجاء إلى التأسيس لقيم الجماعة الإسلامية، عبر آليات تداولية تُعلي من شأن المركز وتقصي الهامش.
٣. اعتمد حجاجه على قياس التمثيل، بإبراز الفوارق القيمية بين النبي وأعدائه، وبين المؤمنين والمشركين، مما يعزز مفهوم التفاضل الديني والسياسي.
٤. اتّسم خطابه الشعري بالجدلية التأثيرية، إذ لم يكن حجاجه إخباريًا فحسب، بل إقناعيًا واستنهاضيًا لجمهور يتلقى الشعر بوصفه بيانًا وبلاغًا.
٥. شكّل هجاؤه أداة تداولية لإعادة رسم المشهد السياسي، بإعادة توصيف الخصوم وتصنيفهم أخلاقيًا وعقديًا ضمن بنية تضادّية حادة.
٦. تجلّت في شعره ملامح السلطة الخطابية، من خلال التكرار، والتضخيم، واستخدام ضمير الجماعة، مما أسهم في ترسيخ خطاب الشرعية الإسلامية.
٧. كان شعره انعكاسًا لوعي جماعي أكثر منه تعبيرًا ذاتيًا، إذ حمل وظيفة تمثيلية لصوت الدولة النبوية وموقفها من أعدائها، داخل نسق تداولي واضح المقاصد.

٨. يُوظِّف حسان البنية الإيقاعية واللفظية بوصفها أدوات حجاجية، فيستثمر التوازي والتقفية والتكرار لا لإحداث الجمال فحسب، بل لترسيخ السلطة الرمزية في ذهن المتلقي.

٩. يُعيد تشكيل صورة الخصم بأسلوب تداولي يقلب المفاهيم، إذ يُظهر العدو في هيئة ناقض للميثاق، خائن للقيم، ويُسقط عنه أية شرعية رمزية أو تاريخية.

١٠. يُمارس الحجاج من موقع الانتماء لا الحياد، مما يجعل شعره شريكًا فاعلًا في صناعة الخطاب الجمعي للدولة، لا مجرد نص أدبي منعزل عن السياق السياسي والاجتماعي.

١١. انبنى خطابه على دعائم سلطوية تستمد مشروعيتها من مصدرين متداخلين: النبوة بوصفها سلطة عليا موحى بها، والدولة بوصفها تجليًا دنيويًا لتلك الرسالة. فكان حسان – بصفته شاعر الدولة الإسلامية – لا يكتفي بنقل مشاعر الانتصار والانتماء، بل يمارس سلطة خطابية يُقصي بها خصوم الدعوة، ويؤسس من خلالها موازين التفاضل في القيم والولاءات.

١٢. إنّ حجاج السلطة في شعر حسان بن ثابت لا يُعدّ مجرّد سجال شعري، بل هو أداء تواصلي واعٍ، يندرج في مشروع بناء الأمة، وتثبيت رمزية القيادة، واستدعاء الإجماع، مما يجعل شعره وثيقة تداولية بالغة الأثر في خطاب المرحلة النبوية.

بهذا تكتمل الرؤية الحجاجية لشعر حسان في ضوء التداولية، بوصفه فعلًا لغويًا سلطويًا مؤسِّسًا لا مجرد خطاب تفاعلي عابر.

- **References**

- Joudi, H. M. (n.d.). Argumentative hierarchies and the laws of discourse: A pragmatic approach. Maqalid Journal, University of Biskra, Algeria, December Issue.
- Al-Jubouri, S. S. (2023). Pragmatic theories and the shaping of discourse: An applied reading in Arab creative heritage. Ghaidaa Publishing House, Amman, Jordan, 1st ed.
- Hamdi, M. A. A. B. (2003). Arabic rhetoric in the light of stylistics and the theory of context. Wael Publishing, 1st ed.
- Al-Taie, N. D. F. (2017). Argumentative discourse and its social connections: A socio-linguistic approach. Al-Ustadh Journal, College of Education–Ibn Rushd, University of Baghdad, 220(1).
- Ibn Fāris, A. b. Zakariyya. (1969). Muʿjam Maqāyīs al-Lugha. Ed. A. S. M. Harun. Cairo: Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi, 2nd ed.
- Al-Bayhaqi, A. A. (2003). Al-Sunan al-Kubra. Ed. M. A. Q. Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya, 3rd ed., 1424 AH.
- Al-ʿAzzaoui, A. (2006). Language and argumentation. Casablanca: Al-ʿUmda Publishing, 1st ed.
- Al-Khushani, M. b. M. (1991). Al-Imlāʾ al-Mukhtaṣar fī Sharḥ Gharīb al-Sīra. Ed. P. Brunle. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1412 AH.
- Al-Albani, M. N. (n.d.). Ṣafḥat muʾallif al-aṣl: Ibn Ḥibbān al-Busti (d. 354 AH). Arranged by al-Amir Abu al-Hasan ʿAli.
- Al-ʿAskari, A. H. (n.d.). Al-Furūq al-Lughawiyya. Ed. M. I. Salim. Cairo: Dar al-ʿIlm wa al-Thaqafa.
- Aristotle. (1953). Rhetoric. Trans. & ed. I. Salama. Cairo: Anglo-Egyptian Library, 2nd ed.
- Al-Farahidi, A. (n.d.). Kitab al-ʿAyn. Ed. M. al-Makhzoumi & I. al-Samarrai. Beirut: Dar al-Hilal.
- Al-Tabari, M. J. (n.d.). Jamiʿ al-Bayan ʿan Taʾwil Ay al-Qurʾan. Mecca: Dar al-Tarbiyya wa al-Turath.
- Rezqi, T. (2017). The argumentative structure in “Al-Luʾluʾ wa al-Marjan fīma Ittafaqa ʿalayhi al-Shaykhan”. University of Constantine, Algeria.
- Al-Moussawi. (2000). Pragmatics: A theoretical introduction. Baghdad: Dar al-Shuʾun al-Thaqafiyya.
- Charaudeau, P. (2024, March). Pathos and political discourse. Trans. K. al-Zarmani. Journal of Arts, Languages and Humanities, University of Cadi Ayyad, Marrakech, 7(1).
- Bouguera, N. (2004). Contemporary linguistic schools. Cairo: Maktabat al-Adab, 1st ed.
- Lyons, J. (1987). Language, meaning and context. Trans. A. S. al-Wahhab; rev. Y. Y. Aziz. Baghdad: Dar al-Shuʾun al-Thaqafiyya, 1st ed.
- Samoud, H. (n.d.). Major theories of argumentation in Western traditions from Aristotle to the present. Faculty of Arts, Manouba University, Tunisia.
- Ismaeili, H. (2010). Argumentation: Concept and fields. 1st ed. ʿAlam al-Kutub al-Hadith.
- Shadeed, S. R. (2004). Elements of meaning realization in Arabic: A linguistic study. Amman: Al-Ahlia Publishing, 1st ed.
- Arafat, W. (2006). Dīwān of Ḥassān ibn Thābit. Beirut: Dar Ṣadir.
- Ahmad, S. S. (2007). Intellectual structures in the language of al-Khansāʾ’s poetry. Journal of the University of Kirkuk, 2(1).
- Ahmad, S. S. (2017). The cultural pattern in al-Mubarrad’s critical discourse. Journal of Kirkuk University for Humanities, 12(3).

- Ullmann, S. (1975). The role of the word in language. Trans. K. Bashir. Cairo: Maktabat al-Shabab.
- Perelman, C. (2022). The rhetorical empire: The making of rhetoric and argumentation. Trans. & ed. H. Bnouhashim. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahida, 1st ed.
- Shukri, A. R., & Sheikha, A. B. A. R. (2022). Speech act theory: An applied study with examples from Ibn Khaldun's "Muqaddima" and "Nazrat fi al-Nafs wa al-Hayat". Journal of Arabic Studies, 45(5), University of Minia.
- Habbasha, S. (2008). Pragmatics and argumentation: Approaches and texts. Damascus: Safahat Publishing, 1st ed.
- Ṣulah, A. (n.d.). Introduction to argumentation and the new rhetoric. In H. Samoud (Ed.), Major Theories of Argumentation. Manouba University, Tunisia.
- Taha, A. R. (2000). On the foundations of dialogue and the renewal of kalām. 2nd ed. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafi al-ʿArabi.
- Al-Ṭibāʿ, A. A. (1955). The Prophet's Poet: Ḥassān ibn Thābit al-Ansari. Beirut: Maktabat al-Maʿarif.
- Breton, P. (2013). Argumentation in communication. Trans. M. Mishbal & A. T. al-ʿIlmi. Cairo: National Center for Translation, 1st ed.
- Blanchet, P. (2007). Pragmatics: From Austin to Goffman. Trans. S. Habbasha. Syria: Dar al-Hiwar.
- Al-Sayyid, M. (2010). Pragmatic studies in the light of modern linguistics. Cairo: Dar al-Fikr al-ʿArabi.
- Al-Jumahi, M. b. S. (1952). Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shuʿarāʾ. Ed. M. M. Shakir. Cairo: Dar al-Maʿarif.
- Marabet, S. (2022). Philosophical argumentation in Aristotle. University of Ouargla, Department of Philosophy, Algeria.
- Sahraoui, M. (2005). Pragmatics among Arab scholars: A pragmatic study of speech acts in Arabic linguistic heritage. Beirut: Dar al-Taliʿa, 1st ed.
- Nazzar, M. (2018). Mechanisms of argumentation in Muʿtazilite literary discourse. PhD Thesis, University of Batna 1, Algeria.
- Nahla, M. A. (2002). New horizons in contemporary linguistic research. Alexandria: Dar al-Maʿrifa al-Jamiʿiyya.