



الخطاب الحجاجي في شعر محمد حسين آل ياسين
قيمة الوحدة الإسلامية ونبذ التفرقة أنموذجاً

الخطاب الحجاجي في شعر محمد حسين آل ياسين
قيمة الوحدة الإسلامية ونبذ التفرقة أنموذجاً

أ. م. د. أبو الفضل علي رضائي
قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الأدب
والعلوم الإنسانية، جامعة الشهيد بهشتي،
طهران، الجمهورية الإسلامية الإيرانية
a.rezaei353@gmail.com

م. م. عباس عدنان عباس المرزوك
قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الأدب
والعلوم الإنسانية، جامعة الشهيد بهشتي،
طهران، الجمهورية الإسلامية الإيرانية
abbasali77678@gmail.com

أ. م. د. طاهرة حيدري
قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الأدب
والعلوم الإنسانية، جامعة الشهيد بهشتي،
طهران، الجمهورية الإسلامية الإيرانية
t_heyderi@sbu.ac.ir

الكلمات المفتاحية: محمد حسين آل ياسين، البلاغة الحجاجية، الوحدة الإسلامية، الخطاب الشعري، الإقناع.

كيفية اقتباس البحث

المرزوك، عباس عدنان عباس ، أبو الفضل علي رضائي ، طاهرة حيدري ، الخطاب الحجاجي في شعر محمد حسين آل ياسين قيمة الوحدة الإسلامية ونبذ التفرقة أنموذجاً ،مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، أيلول ٢٠٢٦، المجلد: ١٦، العدد: ٩ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مسجلة في
Registered ROAD

مفهرسة في
Indexed IASJ

Argumentative Discourse in the Poetry of Muhammad Hussein Al Yassin: The Value of Islamic Unity and the Rejection of Division as a Model

Abbas Adnan Abbas

Almarzoog(*)

Department of Arabic Language
and Literature, Faculty of Arts and
Humanities, Shahid Beheshti
University, Tehran, Islamic
Republic of Iran

Abo ALfadol Ali Ridaee

Department of Arabic
Language and Literature,
Faculty of Arts and
Humanities, Shahid Beheshti
University, Tehran, Islamic
Republic of Iran

tahereh heydari

Department of Arabic Language
and Literature, Faculty of Arts
and Humanities,
Shahid Beheshti University,
Tehran, Islamic Republic of Iran

Keywords : Muhammad Hussein Al Yassin, argumentative rhetoric, Islamic unity, poetic discourse, persuasion.

How To Cite This Article

Almarzoog, Abbas Adnan Abbas , Abo ALfadol Ali Ridaee, tahereh heydari, Argumentative Discourse in the Poetry of Muhammad Hussein Al Yassin: The Value of Islamic Unity and the Rejection of Division as a Model, Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, September 2026, Volume:16, Issue 9.



This is an open access article under the CC BY-NC-ND license
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

[This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Abstract:

This study examines the value of Islamic unity and the rejection of sectarian division in the poetry of Muhammad Husayn Āl Yāsīn from the perspective of argumentative rhetoric. It proceeds from the hypothesis that the poetic text, in this poet's practice, is not a self-enclosed aesthetic



construct but a persuasive discourse addressed to a specific audience, one that builds its arguments, orders them, and advances them gradually in order to influence belief and conduct and to secure the adherence of the recipient. The study thus seeks to move beyond the descriptive rhetorical approach, which confines itself to identifying images and embellishments, classifying them, and noting their points of beauty, toward a functional approach that interrogates the inferential effect of these structures in the mind of the recipient and their role in constructing conviction. The research adopts the descriptive-analytical method, drawing on the tools of the New Rhetoric in its taxonomy of argument types and degrees of agreement, while employing the investigations of 'ilm al-ma'ānī in the Arabic rhetorical heritage as an operative resource rather than merely a historical background.

The study concludes that the poet begins from a prior agreement with his audience grounded in Qur'anic and prophetic authority as uncontested common ground, then proceeds gradually through the three classes of argument: quasi-logical arguments (restriction, analogy, definition, resolution of contradiction), arguments based on the structure of reality (causal linkage, the pragmatic argument, the person-act relation, historical precedent), and arguments establishing the structure of reality (the model, argumentative metaphor, inversion of symbolic meaning). It further concludes that what traditional rhetorical study regards as ornamental figures — antithesis, counterpoise, restriction, fronting and postponement, and enjambment — performs an inferential rather than decorative function in this discourse: antithesis becomes a procedure for separating the two competing theses, and restriction becomes an instrument for confining truth to one party alone. The study finally argues that the investigations of 'ilm al-ma'ānī contain a latent argumentative theory that has not been sufficiently exploited in applied studies, and that its exploitation promises to renew the reading of contemporary Arabic poetry of reformist orientation.

الملخص:

يتناول هذا البحث قيمة الوحدة الإسلامية ونبذ التفرقة في شعر محمد حسين آل ياسين من منظور البلاغة الحجاجية، منطلقاً من فرضية مؤداها أن النص الشعري عند هذا الشاعر ليس بناءً جمالياً مغلقاً على ذاته، بل خطاب إقناعي موجّه إلى جمهور بعينه، يبني حُججه ويرتّبها ويتدرّج بها قصد التأثير في المعتقد والسلوك وحمل المتلقّي على الإذعان. ويسعى البحث بذلك إلى تجاوز المقاربة البلاغية الوصفية التي تكتفي برصد الصور والمحسنات وتصنيفها



وبيان مواطن حُسنها، إلى مقارنةٍ وظيفيةٍ تُسائل الأثر الاستدلاليّ لهذه البنى في ذهن المتلقّي وموقعها من بناء الاقتناع. وقد اعتمد البحث المنهج الوصفيّ التحليليّ مستعيناً بأدوات البلاغة الجديدة في تصنيفها لأنماط الحجج ومراتب الوفاق، مع الإفادة من مباحث علم المعاني في التراث البلاغيّ العربيّ بوصفها معيناً إجرائياً لا خلفيّةً تاريخيّةً فحسب.

واتخذ البحث مدونةً موسّعةً تضمّ خمسةً وعشرين بيتاً من قصيدة «النبويّة» في الجزء الأول من ديوان آل ياسين، ومن قصيدتيّ «زيتونة الله» و«في ذكرى عليّ» في الجزء الثاني منه، ومن قصيدتيّ «عليّ» و«عليّ أيضاً» في ديوان «العهد الثالث»، وهي نصوصٌ تتقاطع عندها الرؤية العقديّة بالهمّ الإصلاحيّ في مواجهة النزعات المذهبيّة المفرّقة.

وانتهى البحث إلى أنّ الشاعر ينطلق من وفاقٍ مسبقٍ مع جمهوره قوامه المرجعيّة القرآنيّة والحديثيّة، بوصفها أرضيّةً مشتركةً لا يُنازع فيها، ثمّ يتدرّج في تقديم أصناف الحجج الثلاثة: الحجج شبه المنطقيّة (الحصر، المماثلة، التعريف، رفع التناقض)، والحجج المؤسّسة على بنية الواقع (الرابطه السببيّة، الحجة البراغماتيّة، رابطه الشخص بأفعاله، السابقة التاريخيّة)، والحجج المؤسّسة لبنية الواقع (النموذج، الاستعارة الحجاجيّة، قلب دلالة الرمز). كما انتهى إلى أنّ ما يُعدّ في الدرس البلاغيّ التقليديّ محسناً بدعيّاً — كالطباق والمقابلة وأسلوب القصر والتقديم والتأخير والتدوير — يؤدّي في هذا الخطاب وظيفيّة استدلاليّة لا زخرفيّة، إذ يتحوّل التقابل إلى إجراءٍ في الفصل بين الأطروحتين، ويغدو القصر أداةً في حصر الحقّ في جهةٍ دون سواها. وخلص البحث إلى أنّ مباحث علم المعاني تنطوي على نظريّة حجاجيّة كامنة لم تُستثمر في الدراسات التطبيقيّة استثماراً كافياً، وأنّ استثمارها كفيلاً بتجديد قراءة الشعر العربيّ المعاصر ذي المنزع الإصلاحيّ.

المقدمة

نشأت البلاغة العربيّة جامعةً بين وظيفتين لا تتفصلان: وظيفة التزيين وتحسين الكلام، ووظيفة الإقناع وحمل المخاطب على التسليم. وقد كان هذا الجمع ظاهراً في تصوّر الجاحظ للبيان بوصفه كلّ ما كشف عن المعنى وأدّى إلى الإفهام، وفي تصوّر عبد القاهر الجرجاني للنظم حين جعل مدار البلاغة على «توحيّ معاني النحو» في ترتيب الكلام لا على مفردات الألفاظ وأجراسها.^(١) غير أنّ الدرس البلاغيّ المتأخّر مال إلى الوظيفة الأولى فحسب، فاستقرّ في كثيرٍ من الدراسات التطبيقيّة على جردٍ للصور والمحسنات ينتهي بالباحث إلى قائمةٍ من



الاستعارات والتشبيهات والطباقات، دون أن يسأل: ما الذي يصنعه هذا كله في وعي المتلقي؟ وإلى أي غاية يسوقه النص؟

وقد أعادت «الخطابة الجديدة» في النصف الثاني من القرن العشرين هذا السؤال إلى صدارة الدرس البلاغي، حين عرّف بيرلمان وتيتيكاه الحجاج بأنه دراسة تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تحمل الأذهان على التسليم بما يُعرض عليها، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم.^(٢) وبهذا التعريف خرج الحجاج من دائرة المنطق السوري الذي يطلب اليقين، إلى دائرة الاحتمال والمرجح، وهي الدائرة التي يتحرك فيها الخطاب الأدبي والديني والسياسي جميعاً. ووجه الأهمية في هذا التحول أنه ينقل تقويم النص من معيار الجمال إلى معيار الفاعلية: فلم يعد السؤال «أجميل هذا التعبير؟» بل «أمكنع هو؟ وبأي آلية؟».

وقد وجد هذا التصور امتداداً في الدرس العربي الحديث، إذ نبّه دارسون إلى أن التراث البلاغي العربي يختزن عتاداً حجاجياً وافراً في مباحث علم المعاني خاصة: في القصر والتقديم والتأخير والفصل والوصل والخبر والإنشاء والتوكيد والحذف.^(٣) فهذه المباحث في حقيقتها مباحث في توجيه ذهن المتلقي، لا في تزيين العبارة. ومن ثم فإن المقاربة الحجاجية ليست استيراداً لمنهج غريب عن التراث، بل هي إعادة تنشيطٍ لوظيفة كانت قائمة فيه ثم خمدت.

ويقدم شعر محمد حسين آل ياسين مادةً خصبةً لاختبار هذا المنظور. فالرجل شاعرٌ ولغويٌّ ورئيسٌ للمجمع العلمي العراقي، وشعره الديني شعرٌ رساليٌّ مقصديٌّ، لا يكتفي بتصوير القيمة بل يدعو إليها ويحاجّ عنها. وتتجلى هذه الطبيعة الحجاجية بأوضح ما تكون في قصائد الوحدة الإسلامية، لأن الوحدة . بخلاف التوحيد والنبوة . قضيةٌ خلافيةٌ عمليةٌ لا يكفي فيها التقرير، بل تحتاج إلى إقناعٍ يواجه واقعاً مضاداً هو واقع التفرقة والتعصب. فالمخاطب في قصيدة النبوة مؤمنٌ بالنبوة سلفاً، والخطاب معه خطاب تذكيرٍ وتمجيد؛ أما المخاطب في قصائد الوحدة فمنقسمٌ بالفعل، والخطاب معه خطاب مغالبةٍ وتحويل. ومن هنا كان اختيار هذه القيمة بالذات مجالاً لهذه الدراسة.

أولاً: مشكلة البحث وأسئلته

تنطلق مشكلة هذا البحث من ملاحظة منهجية: أن الدراسات التي تناولت شعر آل ياسين . بما فيها دراستان سابقتان للباحثين أنفسهم . انصرفت إلى الوصف البلاغي وإلى استجلاء المضمون العقدي، فوقفت عند حدود السؤال: ما الأدوات البلاغية التي وظّفها الشاعر؟ ولم تتجاوز إلى





السؤال: كيف يشتغل النص بوصفه آلة إقناع؟ وما البنية الاستدلالية التي تنتظم أدواته؟ وهذا التحول في السؤال هو ما يسعى هذا البحث إلى إنجازه.

ويزداد هذا السؤال إلحاحاً في قصائد الوحدة، لأن الخطاب فيها خطاب موجّه إلى جمهور منقسم بالفعل، ومن ثم فإن نجاحه أو إخفاقه لا يُقاس بجمال صوره، بل بقدرته على بناء أرضية مشتركة يقف عليها المختلفون. وتقويم هذه القدرة يقتضي أدوات تحليلية غير أدوات البيان والبدیع. وينبني على ذلك أربعة أسئلة:

١. على أيّ وفاقٍ مسبقٍ يبني آل ياسين خطابه في قيمة الوحدة، وكيف يختار مقدّماته ويستبعد سواها؟

٢. ما أصناف الحجج التي يوظفها، وما آلية اشتغال كلّ صنفٍ منها في النصّ؟

٣. ما الوظيفة الحجاجية للأدوات التي يقف عندها الدرس التقليدي بوصفها محسنات؟

٤. كيف ينتقل الخطاب من التقرير العقدي إلى الإلزام العملي دون أن يصحّح بالأمر؟

ويفترض البحث أن ما يُقرأ عادةً في شعر آل ياسين بوصفه زينةً بلاغيةً هو في حقيقته عتادٌ حجاجي، وأن النصّ ينتظم في بنيةٍ تدرّجيةٍ تنقل المتلقّي من التسليم بالمقدمة إلى الالتزام بالنتيجة. ويعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، مستعيناً بأدوات البلاغة الحجاجية كما تبلورت في «الخطابة الجديدة» وامتداداتها العربية.

ثانياً: الدراسات السابقة وموقع البحث منها

١. رضائي، وحيدري، والمرزوك: «القضايا العقائدية في شعر محمد حسين آل ياسين: دراسة بلاغية».^(٤) تناولت الدراسة قصيدتي «النبوية» و«إرادة الله» من زاوية المضمون العقدي والأدوات البيانية، فوفقت عند الاستعارة والتشبيه والكناية والمقابلة. وتفرّق عنها الدراسة الحالية في المنظور لا في المدونة وحدها: فهي لا تسأل عن الأدوات بل عن وظيفتها الاستدلالية، ولا تعالج القضايا العقدية التقريرية بل القيمة العملية الخلاقية.

٢. رضائي، وحيدري، والمرزوك: «قيمة الشهادة في شعر محمد حسين آل ياسين (قصيدة الحسين الخالد أنموذجاً)».^(٥) ركّزت على قصيدة واحدة من زاوية الصورة والإيقاع والمعجم. وتفرّق عنها الدراسة الحالية بأنها تنقل التحليل من مستوى النصّ الجمالي إلى مستوى النصّ الإقناعي، وتضع مقولات إجرائية (الوفاق المسبق، الرابط الحجاجي، صنف الحجّة، السّلم



الحجاجي، ترتيب الحجج) موضع مقولات (الاستعارة، التشبيه، الطباق)، وتوسع المدونة من قصيدة واحدة إلى خمس قصائد في ديوان آل ياسين بجزأيه وديوان «العهد الثالث». ويتبين من استقراء ما كتب عن الشاعر أن قيمة الوحدة الإسلامية في شعره لم تُفرد بدراسة مستقلة، وأن المقاربة الحجاجية لم تُطبق على شعره البتة. وفي هذين الأمرين تتحدد الفجوة التي يشغل عليها هذا البحث.

المبحث الأول: من البلاغة الوصفية إلى البلاغة الحجاجية. إطار نظري

تقوم البلاغة الحجاجية على تصوّر للخطاب مؤداه أن المتكلم لا ينتج نصاً في فراغ، بل يخاطب جمهوراً له مسلماته وقيمه وتوقعاته، وأن نجاح الخطاب رهين بقدرته على الاتصال بهذه المسلمات والانطلاق منها. ومن هنا كان أول ما يُنظر فيه عند تحليل خطاب ما هو «نقطة الانطلاق»، أي مجموع ما يفترض المتكلم أن جمهوره مسلم به سلفاً، وهو ما يُسمى «الوفاق المسبق». فمن بدأ خطابه من مقدمة لا يسلم بها جمهوره فقد هدم بناءه قبل أن يقيمه.

ويميز الحجاج بين جمهورين: جمهور خاص محدود بانتماؤه بعينه، وجمهور كوني يتسع لكل عاقل يخاطب بما تقبله العقول عامة. وكلما اتسعت دائرة الجمهور المستهدف ازدادت الحجة عقلانية وقلت خصوصيتها. وهذا التمييز ذو أثر مباشر في تحليل خطاب الوحدة، إذ إن الدعوة إلى الوحدة لا تنجح إلا إذا صيغت بلغة تخاطب جمهوراً أوسع من الجمهور المذهبي الضيق؛ فالخطاب الذي يقنع فريقاً بأنه على الحق وأن سواه على الباطل خطاب ناجح في التعبئة، فاشل في التوحيد.

أما الحجج فتُصنّف ثلاثة أصناف كبرى: (أ) حجج شبه منطقية تستمد قوتها من مشابقتها للبرهان الصوري، كحجج التعريف والتماثل والتناقض والحصص والقسم؛ (ب) وحجج مؤسسية على بنية الواقع، تستثمر روابط قائمة في الأشياء كرابطة السبب بالنتيجة، ورابطة الشخص بأفعاله، ورابطة الوسيلة بالغاية؛ (ج) وحجج مؤسسية لبنية الواقع، تُنشئ روابط جديدة بالمثل والنموذج والمماثلة والاستعارة. وسيتبين في المباحث الآتية أن آل ياسين يستعمل الأصناف الثلاثة جميعاً، وأن توزيعها في النص ليس عشوائياً.

ويضاف إلى ذلك مفهوم إجرائي: «الحضور»، وهو إطالة مكث الفكرة في وعي المتلقي بتجسيدها وتكرارها وتفصيلها حتى تحتل حيزاً في الذهن يفوق حيز نقيضها؛ و«السلم الحجاجي»، وهو ترتيب الحجج المتساندة على درجات متصاعدة في القوة، بحيث تخدم كل



درجة النتيجة نفسها بقوة أكبر من سابقتها.^(٦) وسيتبين أن لهذين المفهومين أثراً بيئاً في بناء نصوص الوحدة عند آل ياسين.

وقد يُعترض على تطبيق هذه الأدوات على الشعر بأن الشعر مجال تخيل لا مجال استدلال. والجواب من وجهين: أولهما أن هذا الفصل لم يكن قاطعاً في التراث العربي نفسه، إذ عُدَّ «التخيل» عند الفلاسفة العرب ضرباً من ضروب التأثير في النفس يقوم مقام القياس في نقل المخاطب من حال إلى حال، وسمي «القياس الشعري».^(٧) والثاني أن الشعر الرسالي الملتزم. وشعر آل ياسين منه. يعلن مقصده الإصلاحي صراحةً، فهو خطاب دعوة قبل أن يكون خطاب وجدان، ومقياس نجاحه عند صاحبه هو أثره لا جماله وحده.

المبحث الثاني: نقطة الانطلاق . الوفاق المسبق وحجة السلطة المرجعية

لا يبدأ آل ياسين خطابه في الوحدة من دعوى شخصية، بل من مسلمة لا يناع فيها جمهوره المسلم: القرآن الكريم، والحديث النبوي، والسيرة، ومودة أهل البيت عليهم السلام. وهذه المسلمة هي «نقطة الانطلاق» التي يقيم عليها بناءه كله. والتناص القرآني في هذا السياق ليس رافداً جمالياً كما يُقال عادةً، بل هو استعمال لما يُسمى في الحجاج «حجة السلطة»، أي الاستدلال بقول مرجع لا يردّ قوله عند المخاطب.^(٨)

وأصرح ما يكون هذا الاستعمال حين يرفع الشاعر الآية إلى صدر البيت رفعاً كاملاً لا يغير فيها حرفاً، كقوله في ختام مقطع الأمة من «النبوية»:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، طَابَتْ مِنْهَا أُصُولٌ وَطَابُوا^(٩)

فالصدر آية قرآنية بنصها^(١٠)، أدرجت في الوزن إدراجاً تاماً حتى انقسمت لفظة «للناس» بين الشطرين. وقيمة هذا الاقتباس الحجاجية أنه يُسقط المسافة بين قول الشاعر وقول المرجع: فلم يعد المتلقي يواجه رأياً بشرياً يقبل النقاش، بل يواجه نصاً مقدساً يقبل التسليم. وهذا ما يسميه الحجاج «إسناد الأطروحة إلى مرجع يعترف الجمهور بعلو منزلته».

ثم يأتي العجز «طَابَتْ مِنْهَا أُصُولٌ وَطَابُوا» ليؤدي وظيفة دقيقة: فهو لا يكرر الآية بل يستنتج منها. والفاء المقدرة في التتابع تفيد أن خيرية الأمة سبب لطيب أصولها وأفرادها. ثم إن الجمع بين «أصول» و«طابوا» يوزع الطيب على مستويين: مستوى الأصل الجامع ومستوى الأفراد



المنتسبين إليه، وفي هذا التوزيع تمهيدٌ خفيٌ لفكرة المساواة التي سيصرّح بها بعد أبيات: فمن كان طيبه مستمداً من أصلٍ واحدٍ فلا وجه لتفاضل أفراده.

ويلاحظ أنّ اختيار الشاعر للنصوص المرجعية اختياراً حجاجيً دقيق، فهو ينتقي من القرآن آيات الجوامع لا آيات الافتراق: ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(١١)، و﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^(١٢)، و﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^(١٣). وهذا الانتقاء ليس حياداً، بل هو صناعةٌ متعمدةٌ لجمهورٍ أوسع: فالشاعر يبني بهذه الآيات أرضيةً يقف عليها المسلمون على اختلاف مذاهبهم، ويستبعد كلّ ما من شأنه أن يستثير الانقسام. وهذا الاستبعاد الواعي هو ما يسمّيه الحجاج «اختيار المعطيات»: فالمتكلم لا يكذب حين يسكت عن شيء، لكنّه يوجّه المتلقّي بما يقدره وما يؤخّره.

المبحث الثالث: الحجج شبه المنطقية

أولاً: حجة الحصر . القصر بـ«إنّما»

يقول الشاعر في «النبوية»:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ أَسْنَانُ مُشَطِّ بَعْضُهُمْ كُفَاءُ بَعْضِهِمْ أَتْرَابُ^(١٤)

الملاحظة الأولى أنّ البيت مصدّرٌ بأداة القصر «إنّما»، وهي عند البلاغيين تفيد إثبات الحكم للمذكور ونفيه عمّا عداه، وتُساق غالباً لما يُنزل منزلة المعلوم الذي لا يُنكر.^(١٥) وهذا التوصيف الوصفي صحيحٌ لكنّه غير كافٍ؛ إذ السؤال الحجاجي هو: ماذا كان سيقع لو حُذفت «إنّما»؟ لو قال الشاعر: «المؤمنون أسنان مشط» لأفاد الخبر تشبيهاً يقبل التخصيص والاستثناء، ولبقي في ذهن المتلقّي متسعٌ لتصور تفاضلٍ بين المؤمنين في غير جهة التشبيه. أمّا مع «إنّما» فقد سدّ باب الاستثناء سداً محكماً، وصار التفاضل بالأنساب والأعراق نقيضاً للإيمان لا نقصاً فيه. وهذا نقلٌ للقضية من دائرة الفضيلة المستحبة إلى دائرة الشرط اللازم، وهو أقوى ما يصنعه الحجاج بقضية خلافة: أن يجعل مخالفاً مناقضاً لنفسه لا مقصراً فحسب.

ويزيد الأمر إحكاماً أنّ «إنّما» تفترض في المخاطب علماً سابقاً بمضمون الجملة، فهي تُستعمل لما يدعى أنّه معلومٌ لا يُنكر. وفي هذا الافتراض مصادرةٌ حجاجيةٌ لطيفة: إذ يوضع المتلقّي في موقع من يُذكر بما يعرف، لا في موقع من يُعلم ما يجهل. ومن أنكر بعد ذلك بدا كأنّه ينكر بديهةً لا كأنّه يخالف رأياً.





ثم يأتي العجز «بَعْضُهُمْ كُفَاءُ بَعْضِهِمْ أَثْرَابُ» ليؤدّي وظيفة حجاجية ثانية هي إعادة الصياغة: فالمعنى مُثَبَّتٌ في الصدر بالتشبيه، ومُعَادٌ في العجز بالتصريح. وهذا التكرار ليس حشوًا، بل هو تحقيقٌ لـ«الحضور»، أي إطالة مكث الفكرة في وعي المتلقّي حتى ترسخ. وقد جاءت لفظتا «كفاء» و«أثراب» من حقلين مختلفين . حقل التكافؤ في المنزلة وحقل التماثل في السنّ . ليتضاعف التقرير من جهتين اثنتين لا من جهة واحدة.

ثانياً: حجة المماثلة . أسنان المشط

تقوم المماثلة الحجاجية على نقل التسليم من مجال محسوسٍ مألوفٍ إلى مجالٍ قيميّ مجرد، وفق بنية رابعة. وهي في هذا البيت: نسبة المؤمنين إلى الأمة كنسبة الأسنان إلى المشط. والقيمة الحجاجية لهذه المماثلة أنها تنتج ثلاث نتائج دفعةً واحدة، بعضها مصرّحٌ به وبعضها لازم:

١- المساواة: فأسنان المشط متساوية الطول والشكل، ومن ثمّ فالمؤمنون متساوون في الكرامة والحقّ.

٢. الوحدة العضوية: فالأسنان ليست متجاوزةً فحسب، بل هي أجزاء جسمٍ واحدٍ لا معنى لأحدها منفرداً.

٣. ضرر التفرقة: وهذه النتيجة لم يصرّح بها البيت، لكنّها لازمةٌ من الصورة لزوماً لا يحتاج إلى تنبيه؛ إذ إنّ سقوط سنٍّ واحدةٍ يعطلّ وظيفة المشط كلّها.

وهذا النوع من النتائج غير المصرّح بها هو أخطر ما في الحجة بالمماثلة، لأنّ المتلقّي يستخرجه بنفسه، وما يستخرجه المرء بنفسه أرسخ في نفسه ممّا يُلقى إليه. ويزداد إحكام الحجة بأنّ الصورة مقتبسةٌ من الحديث النبوي: «الناس سواسية كأسنان المشط»^(١٦)، فاجتمع في البيت الواحد صنفان من الحجج: حجة السلطة المرجعية وحجة المماثلة، وهو اقتصادٌ حجاجيٌّ لافت.

ويحسن التنبيه على أنّ اختيار «المشط» بالذات دون سواء من الأدوات ذو دلالةٍ حجاجية. فالمشط أداةٌ وظيفتها التسوية وفكّ الاشتباك، فهو يفصل ما تشابك ويرتبّ ما اضطرب. وفي هذا تلمييحٌ خفيٌّ إلى أنّ الأمة المتساوية هي وحدها القادرة على فكّ اشتباكها الداخلي. وهذه دلالةٌ لا تُدرَك من جهة التشبيه وحدها، بل من جهة وظيفة المشبّه به في الواقع، وهو ما يميّز التحليل الحجاجي من التحليل البياني.

ويُعزّز الشاعر هذه المماثلة ببيتٍ تالٍ يقيم المساواة على أصلٍ آخر غير أصل التشبيه، هو أصل النشأة والمصير:



فَيَسْأَوِيهِمْ بِخَلْقِ تُرَابٍ وَيَسْأَوِيهِمْ بِمَوْتِ تُرَابٍ^(١٧)
والحجة هنا شبه منطقية صريحة: فقد كُرِّرَ لفظ «تراب» في موضعين متقابلين . أول الخلق وآخر المصير . يُطَبَّقُ على المتلقي طرفي الوجود جميعاً، فلا يبقى بينهما حيزٌ يُدَّعى فيه التفاضل . وتكرار «يساويهم» تكرارٌ عاملٌ لا تنغيصٍ، إذ يُثَبِّت الحكم مرتين بعلتين مستقلتين، وما ثبت بعلتين مستقلتين أعصى على النقض مما ثبت بعلّة واحدة.

ثالثاً: حجة رفع التناقض الظاهر

يقول في تصويره لميلاد الأمة:

وُلِدَتْ فِيهِ أُمَّةٌ فَتَسَاوَى فِي صَبَاهُ مَشْيِبُهَا وَالشَّبَابُ^(١٨)
يُصَنَّفُ الطباقي بين «المشيب» و«الشباب» في الدرس التقليدي محسناً معنوياً، وهو حقٌّ من جهة الصنعة. غير أنّ وظيفته هنا استدلاليةٌ خالصة: فالجمع بين الضدين في ظرفٍ واحدٍ هو «الصبا» يقيم حجةً شبه منطقيةً قوامها رفع التناقض الظاهر؛ إذ كيف يتساوى المشيب والشباب في مرحلة الصبا؟ والجواب أنّ الأمة وُلِدَتْ مكتملةً، فنضجها ليس ثمرة زمنٍ بل ثمرة وحي.^(١٩) والمفارقة الظاهرة هي التي تستوقف الذهن، واستيقاف الذهن هو الشرط الأول للإقناع؛ لأنّ المتلقي لا يبذل جهد التأويل إلّا حين يصطدم بما يخالف توقّعه.

ووجه الدقة أنّ الشاعر لم يقل «تساوى شيوخها وشبابها» - وهي عبارةٌ تفيد المساواة الاجتماعية بين الفئتين - بل قال «تساوى في صباه مشيبها والشباب»، فأضاف الظرف «الصبا» إلى العهد النبويّ لا إلى الأمة، ونسب «المشيب» و«الشباب» إلى الأمة نفسها لا إلى أفرادها. وبهذا انتقلت المساواة من مستوى العلاقة بين الأفراد إلى مستوى الخاصية التكوينية في الكيان الجامع. وهو فرقٌ حاسمٌ حجاجياً: فالأول حكمٌ يقبل النقض بالواقع، والثاني وصفٌ لطبيعة النشأة لا سبيل إلى نقضه بشواهد الواقع.

ويجري على هذا النسق من رفع التناقض قوله في العدل والقتال:

فَإِذَا أَشْرَعَتْ حِرَابٌ لِظُلْمٍ أَشْرَعَتْ دُونَهَا لِعَدْلِ حِرَابٍ^(٢٠)
فالظاهر أنّ الحِرَابَ واحدةً في الحالين، فكيف تكون آلة للظلم وآلة لدفعه معاً؟ والجواب الحجاجي أنّ الأداة لا تقوم بذاتها بل بغايتها، وأنّ الفعل الواحد يختلف حكمه باختلاف مقصده. وفي هذا



الجواب حجة مضمرة ذات أثر مباشر في خطاب الوحدة: إذ يُنتزع من المتفرقين تسويغهم لاقتتالهم بدعوى أنهم يحملون السلاح نفسه الذي حمله السابقون؛ فالعبرة بما شرعت له الحراب لا بالحراب.

رابعاً: حجة التعريف . توسيع مفهوم الوحدة

يقول:

وَأَسْتَجَارَتْ مَوْوُودَةً بِجَمَاهَا فَالْحَقِيرَاتُ حَانِيَاتُ غَضَابٍ^(٢١)
يؤدي التشخيص في «الحقيرات حانيات غضاب» وظيفة حجاجية هي تحقيق الحضور: فبدل أن يقرر الشاعر قبح الواد تقريراً عاماً، يجسد الضحية والمشهد أمام عين المتلقي، حتى إن الحفرة نفسها . وهي جماد . تحنو وتغضب. والحجة القائمة على الحضور أشد أثراً من الحجة القائمة على التقرير، لأنها تجنّد العاطفة في خدمة الاستدلال.^(٢٢)

بل إن في الصورة حجة من نوع أدق يمكن تسميتها «حجة الأدنى»: فإذا كان الجماد . وهو أبعد الأشياء عن الشعور . قد رقّ للموودة وغضب لها، فأحرى بالإنسان ذي القلب أن يرقّ ويغضب. وهذا استدلال بالأدنى على الأعلى، وهو من أقوى ضروب الاستدلال في الخطاب الأخلاقي، لأنه يجعل تخلف المخاطب عن الموقف المطلوب انحطاطاً عن رتبة الجماد لا مجرد تقصير .

غير أن الوظيفة الأعمق للبيت هي إعادة تعريف الوحدة نفسها. فالمتوقع في سياق الدعوة إلى الوحدة أن يقتصر الخطاب على العلاقة بين الجماعات؛ لكن الشاعر يدخل في المفهوم بعداً ثالثاً هو رفع الظلم عن المستضعف داخل الجماعة الواحدة. وبهذا الإدخال تصير الوحدة مفهوماً مركباً: اجتماع كلمة وعدلاً في آن معاً، ويصير القول بوحدة تقوم على ظلم داخلي قولاً متناقضاً. وحجة التعريف من أقوى الحجج شبه المنطقية، لأنها تحسم النزاع في حدود المفهوم قبل أن يبدأ النزاع في الحكم. والمرجع في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾^(٢٣).

ويسبق بيت الموودة بيت يمهّد له ويشاركه المقصد نفسه:

أَرَقَّتْ أَنْ فِي الْيَمَامَةِ جَوْعَى وَلَدَيْهَا فِي كُلِّ قَدْرِ نِصَابٍ^(٢٤)
والحجة فيه قائمة على التنافي بين حالين في كيان واحد: جوع في طرف وسعة في طرف؛ وقد أسند «الأرق» إلى الأمة نفسها، فجعل سهرها على جائعها خاصية فيها لا فضيلة في أفرادها. ووجه القوة في اختيار «أرقت» دون «رحمت» أو «أطعمت» أن الأرق أثر لا يتصنع ولا يشهد



عليه، فهو دليل صدق لا دعوى إحسان. وذكر «اليمامة» بعينها . وهي أقصى ما تبلغه رقعة الأمة يومئذٍ . يوسع دائرة المسؤولية إلى أبعد أطرافها، فلا يبقى للمتلقى أن يحصر واجبه في جواره القريب. وبهذا يتسع مفهوم الوحدة اتساعاً ثانياً: فهي بعد أن كانت اجتماع كلمة صارت تكافلاً في الرزق أيضاً، ولا تصح دعوى وحدة يجوع فيها طرف ويشبع طرف.

المبحث الرابع: الحجج المؤسسة على بنية الواقع

أولاً: الرابطة السببية . فاء النتيجة

يعود بنا هذا الصنف إلى بيت ميلاد الأمة المتقدم، لكن من زاوية أخرى. فالعنصر الحاسم في «وُلِدَتْ فِيهِ أُمَّةٌ فَتَسَاوَى» هو الفاء في «فَتَسَاوَى»، وهي رابط حجاجي يقيم علاقة سبب ونتيجة: الولادة في كنف النبوة سبب، والمساواة نتيجة. وأثر هذا الربط عظيم: فالمساواة لم تعد قراراً اجتماعياً طارئاً يمكن مناقشته أو الرجوع عنه، بل صارت خاصية تكوينية وُلِدَتْ الأمة عليها. ومن ثم ينقلب عبء الإثبات: لم يعد الداعي إلى المساواة مطالباً بتسوية دعواه، بل صار القائل بالتفاضل هو المطالب بتسوية خروجه على أصل النشأة.

ويجري على النسق نفسه قوله في وصف أثر الدعوة في القبائل: «فَرَّهَا بُرْعُمٌ وَمَاتَ احْتِرَابٌ»، إذ تفيد الفاء أن ازدهار المحبة وموت الاحتراب نتيجتان مترتبتان على سقي الحب لا حدثين مترامين معه. وقل مثل ذلك في قوله:

وَنَبِيٍّ دَعَا إِلَى جَنَّةِ الْفِرِّ دَوُسٍ قَوْمًا فَسَارَعُوا وَأَجَابُوا^(٢٥)

إذ تفيد الفاء في «فسارعوا» أن الاستجابة نتيجة للدعوة لا حدث مقارن لها، وتفيد الواو في «وأجابوا» تراخي الإجابة عن المسارعة تراخي الفعل عن نيته. وتواتر هذه الفاءات في نصوص الوحدة تواتر لافت يكشف عن نزوع أسلوبى إلى بناء الخطاب على سلاسل السبب والنتيجة لا على التوصيف المتجاور.

ثانياً: الحجة البراغماتية . تقويم المبدأ بثمرته

يقول:

وَسَقَتْ فِي قَنَا الْقَبَائِلُ حُبًّا فَرَّهَا بُرْعُمٌ وَمَاتَ احْتِرَابٌ^(٢٦)

الحجة البراغماتية هي التي تقوم الفعل أو المبدأ بنتائجه: فما أثمر خيراً فهو خير. وهذا البيت نموذج صافٍ لها، إذ لا يدعو إلى الوحدة بالأمر، بل يعرض ثمرتها التاريخية معروضة للعيان: قبائل متناحرة صارت متآلفة. والحجة هنا استدلالٌ بالسابقة: ما وقع مرةً فهو ممكن ثانيةً، وما





أثمر الألفة أمس قادرٌ على إثمارها اليوم. وبهذا يتحوّل التاريخ من مادّةٍ للسرد إلى دليلٍ في الاحتجاج.

وثبني الحاجة على مقابلةٍ رباعيةٍ محكمة: «زها» في مقابل «مات»، و«برعم» في مقابل «احتراب». والمقابلة هنا . وهي في الدرس التقليدي من البديع المعنوي . تؤدّي وظيفة توزيع القيم في عمودين: عمودٍ للحياة تُنسب إليه الوحدة، وعمودٍ للموت تُنسب إليه التفرقة. وليس بعد هذا التوزيع مجالٌ للتردّد، لأنّ المتلقّي لا يُخَيَّر بين رأيين، بل بين حياةٍ وموت. وهذا ما يسمّيه الحجاج «الاختزال إلى بديلين»، وهو من أشدّ التقنيات فاعليّةً وأقلّها إنصافاً، إذ يحذف المواقف الوسطى من دائرة التصور. (٢٧)

ويضاف إلى ذلك ما في قوله «في قنا القبائل» من قلبٍ لدلالة الأداة: فالفقنا رماح، وهي أداة الاحتراب بعينها، فإذا بها تصير منبتاً يُسقى فيه الحبّ فيزهو البرعم. وهذا ما يمكن تسميته «حجة القلب»: إذ يُنتزع الرمز من سياقه المألوف ويُمنح دلالةً مضادّةً، فيقع في ذهن المتلقّي أنّ التحول بلغ من العمق مبلغاً غير طِبائع الأشياء لا سلوك الناس فحسب. (٢٨)

ويضاف إلى هذه الثمرة ثمرةً اجتماعيّةً أخرى يعرضها الشاعر على النسق نفسه:

كُلَّمَا أَعْتَقْتُ رِقَابَ عبيدٍ طَوَّقْتُ مِنْهُمْ بِشُكْرِ رِقَابِ (٢٩)

والبناء الحجاجي هنا قائمٌ على الجناس بين «الرقاب» في الشطرين: رقابٌ تُفكّ من القيد، ورقابٌ تُطوّق بالشكر. فالتحرير لا يُخلّف فراغاً في الولاء كما يخشى المعارض، بل يستبدل برباط القهر رباط الاختيار. وهذه حجةٌ براغماتيّةٌ في أدقّ صورها: تقويم المبدأ بما يثمره في الواقع؛ ووجه الدقّة فيها أنّها تحجب اعتراضاً لم يُذكر، وهو أدقّ ما يصنعه الحجاج، إذ يسدّ الثغرة قبل أن يتنبّه إليها الخصم. و«كلّما» أداة تكرارٍ لا أداة مرّة، فالحكم مطردٌ لا واقعةً عابرة.

ويعزّز الحجة البراغماتيّة ذاتها بيتٌ آخر من المقطع نفسه، يعرض الثمرة الحضاريّة الكبرى للاجتماع:

وَتَهَاوَى إِيْوَانَ كِسْرَى، وَدَيْسَ الْـ تَاجٍ فِيهِ، وَشُرَّعَتْ أَبْوَابُ (٣٠)
والحجة هنا قائمةٌ على مقارنةٍ ضمنيّةٍ بين حالين: قبائل متفرقةٌ لا تُذكر في حساب الأمم، ثمّ أمّةٌ موحّدةٌ تُسقط أعرق إمبراطوريّات عصرها. والمقارنة من أقوى الحجج المؤسّسة على بنية الواقع،



لأنّها تقيس المبدأ بأثره الظاهر لا بحُسنه المجرد. ويُلاحظ أنّ الأفعال الثلاثة جاءت مبنيةً للمجهول أو لازمةً: «تهاوى»، «ديس»، «شُرعت»، فحُذف الفاعل عمداً. وفي هذا الحذف حجةٌ خفيةٌ: إذ لا يُنسب الفتح إلى قائدٍ بعينه ولا إلى قبيلةٍ بعينها، بل يُترك منسوباً إلى الأمة الجامعة، فتكون العظمة ثمرة الاجتماع لا ثمرة النبوغ الفردي.

ويتمّ هذه الحجة ببيتٍ يردّ الفتح إلى علّته الداخلية لا إلى ظرفه الخارجي:

هَمَّ تَرَكَّبَ الصَّعَابُ إِلَى الْجُلِّ مِى فَحَارَتْ فِي عَزْمِهِنَّ الصَّعَابُ^(٣١)

والحجة فيه قلبٌ لعلاقة الفاعل بالمفعول: فالصعاب تُركَّب أولاً ثمّ تحار ثانياً، فينتقل الوصف من الإنسان إلى العائق نفسه. ومن ثمّ لا يبقى للمتلقّي أن يعزو الفتح إلى ضعف الخصم أو مصادفة الظرف، إذ نُصّ على أنّ العائق كان قائماً وأنّ الذي تغيّر هو العزم لا العائق. وفي هذا ردٌّ مضمرٌ على من يقول إنّ عصر الوحدة الأولى كان يسيراً وإنّ عصرنا أعسر منه: فالصعوبة مفترضةٌ في الحالين، والفارق في الهمة.

ثالثاً: رابطة الشخص بأفعاله

من الروابط الواقعية التي يستثمرها الحجاج رابطة الشخص بأفعاله، إذ يُستدلّ بالفعل على الفاعل وبالفاعل على الفعل. وقد وظّف آل ياسين هذه الرابطة في صورة الإمام عليّ عليه السلام حين جعل عدله في العطاء برهاناً عملياً على مبدأ المساواة الذي دعا إليه:

أَذَاقَ كَفَّ عَقِيلٍ مِنْ تَأْتُمِهِ مَا لَا تَرَاهُ بِهِ عَيْنٌ فَتَكْتَحِلُ^(٣٢)

والقيمة الحجاجية لهذا البيت أنّه ينقل المساواة من دعوى نظريةٍ إلى واقعةٍ منجزة. فالمعتزّ على المساواة يستطيع أن يقول إنّها مثالٌ لا يُطبّق، فيأتيه الجواب: قد طُبّق فعلاً، وهذا فاعله. ووجه الاختيار في هذه الواقعة بعينها أنّ المحروم من التفضيل ليس غريباً عن الحاكم بل أخوه، فبلغت الحجة أقصى ما تبلغه: إذ متى امتنع التفضيل في أقرب القرابة امتنع فيما دونه من باب أولى. وهذا هو الردّ الحاسم على حجة الاستحالة العملية، وهي أشيع ما يُعترض به على دعاوى الإصلاح.

ويُلاحظ في البناء اللغوي ثلاثة عناصر تخدم هذه الوظيفة: الفعل الحسيّ «أذاق» الذي ينقل الموقف من التقرير المجرد إلى التجربة المباشرة فيحقّق «الحضور»؛ وذكر «كفّ عَقِيلٍ» بالجزء دون الكلّ، وفي التجزئة تجسيماً للمشهد يرسّخه في الذهن؛ والتعليل بـ«مِنْ تَأْتُمِهِ»، إذ ردّ المنع



إلى ورعٍ داخليٍّ لا إلى قسوةٍ ولا إلى حسابٍ سياسيٍّ، فامتنع على المعترض أن يحمل الفعل على غير وجهه. ويضمّ إلى ذلك أنّ الشاعر أتبع الواقعة بواقعةٍ أخرى من جنسها:

فَعَلَّ فِي الْأَرْضِ مَنْ لَا لَيْلَ يُطْعِمُهُ بِكِسْرَةٍ وَذِرَاعِ الصُّبْحِ لَا يَصِلُ^(٣٣)

فإذا كانت الواقعة الأولى منعاً للقريب، فالثانية بذلٌ للبعيد. وباجتماعهما تكتمل الحجة على طرفيها: منعٌ حيث يُتَوَقَّعُ العطاء، وعطاءٌ حيث لا يُتَوَقَّعُ؛ وهو ما يُخرج العدل من أن يكون موقفاً في حادثةٍ إلى أن يكون قاعدةً في سيرة.

ثم يمضي الشاعر إلى الوجه المقابل، فيقيم الحجة على فساد الحكم القائم على الأحقاد:

وَأَفْرَحُوا بِالْخَنَا جِيلاً فَقَامَ لَهُ حُكْمٌ وَشِيدَتْ عَلَى أَحْقَادِهِ دُولُ^(٣٤)

فالاستعارة في «وشيدت على أحقادِهِ دُولُ» - إذ تُصوِّرُ الدول بناءً يُشاد - تحمل حجةً كاملةً مطويةً: فالبناء يُقاسُ بأساسه، وما كان أساسه الأحقاد فهو آيلٌ إلى السقوط. وبسبق ذلك الفعل «أفرخوا» وفيه استعارةٌ ثانيةٌ تجعل الفتنة نسلًا يُفْرَخُ ويتوالد، فتنتقل التفرقة من حادثةٍ عارضةٍ إلى سلاسلٍ متصلةٍ لا تقف عند جيل. وهذه حجةٌ قائمةٌ على رابطة الوسيلة بالغاية: من طلب البقاء بوسيلة الحقد فقد طلبه بما ينقضه.^(٣٥)

ويعقب على هذا البيت بيتٌ يجعل المقابلة بين نهجين في الحكم صريحةً:

لَوْلَا الَّذِي فِيهِ دُونَ النَّاسِ أَجْمَعِهِمْ مَا كَانَ فِتْنَةً مَنْ جَارُوا وَمَنْ عَدَلُوا^(٣٦)

فالمقابلة بين «جاروا» و«عدلوا» ليست زينةً بدعيّة، بل هي إقامةٌ لمعيارٍ فارقٍ يُقَسَمُ به الناس قسمين لا ثالث لهما. وهذه حجةٌ قائمةٌ على «رابطة الشخص بأفعاله» في أدقّ صورها: إذ يصير الشخص نفسه محكّاً يُعرَفُ به الجائر من العادل، فينتقل من موقع المحكوم عليه إلى موقع الميزان الذي يُحكَمُ به. ولما كان الميزان لا يُنَازَعُ فيه بين المسلمين، فقد أفضت الحجة إلى غايتها في خطاب الوحدة من غير أن تصرّح.

رابعاً: حجة السابقة التاريخية والاتصال الزمني

يقول في «زيتونة الله»:

وَمِنْذُ بَدْرِ . وَقَدْ شَعَتْ كَوَاكِبُهُ . لَدِيرِ يَاسِينَ نَصراً نُورَتْ سَبِيلُ^(٣٧)

هذا البيت من أدقّ ما في المدونة من جهة البناء الحجاجي، إذ يقيم خطأً واصلًا بين واقعةٍ في صدر الإسلام (بدر) وواقعةٍ معاصرة (دير ياسين)، فيجعل التاريخ الإسلامي كلّهُ سلسلةً واحدةً



متّصلة. والوظيفة الحجاجية لهذا الوصل هي تأسيس «الأمة الواحدة» عبر الزمان لا في اللحظة الراهنة وحدها: فإذا كانت الأمة واحدة في تاريخها، فالتفرقة فيها اليوم انقطاع عن تاريخها لا مجرد خلاف بين معاصرين.

ويعزّز ذلك الحرف «منذ» الذي يفيد ابتداء الغاية الزمنية، واللام في «لدير ياسين» التي تفيد انتهاءها. فبين الحرفين امتداد متّصل لا فجوة فيه. ولو قال «في بدر ودير ياسين» لأفاد اجتماع الواقعتين دون اتصال بينهما، ولانتفت الحجة. وهذا ممّا يؤكّد أنّ حروف المعاني . وهي في الدرس النحوي أدوات ربط . هي في الدرس الحجاجي أدوات استدلال. ويجري على هذا النسق قوله:

لَلآنَ مَذْ أَلْفِ عَامٍ مَرَّ مَتَّصِلًا دنيا فخر بناها القادة الأول^(٣٨)

لفظة «متّصلاً» هنا هي بيت القصيد الحجاجي، إذ تنصّ على ما كان مضمراً في البيت السابق. والتصريح بالاتصال بعد الإيماء إليه من تقنيات السلم الحجاجي: تُعرض الفكرة أولاً في صورة ضمنية ليألفها ذهن، ثم تُصرّح في درجة أعلى فيقبلها ذهن مألوفة. ومن هنا تتبين أهمية النظر في تتابع الأبيات لا في كلّ بيت منفرداً، وهو ما تفوّته المقاربة الوصفية التي تعالج الأبيات شواهد متناثرة.

المبحث الخامس: الحجج المؤسسة لبنية الواقع

أولاً: الحجة بالنموذج

تقوم الحجة بالنموذج على تقديم شخص بوصفه تجسيدا للقيمة المدعو إليها، فيصير الاقتداء به طريقاً إلى تبنيها. يقول الشاعر في «العهد الثالث» مخاطباً الإمام عليّاً عليه السلام:

ويا خلاصة جيل فيك مختصر من الهوى، وربيع فيك مختزل^(٣٩)

وقيمة هذا البيت الحجاجية تكمن أولاً في اختيار النموذج نفسه: فالإمام عليّ عليه السلام شخصية يجتمع المسلمون على إجلالها، فاختياره نموذجاً للوحدة اختياراً يوسّع دائرة الجمهور بدل أن يضيقها. ويعزّز ذلك أنّ الشاعر يصفه بأوصاف قيمية جامعة لا بأوصاف خلايفية فارقة: «خلاصة جيل»، «ربيع».

أمّا لفظتا «مختصر» و«مختزل» فتتهضان بحجة دقيقة قوامها قلب علاقة الكلّ بالجزء: فالمألوف أن يكون الفرد جزءاً من الجيل، فإذا بالجيل كلّ مختصر في الفرد. وهذا القلب يمنح النموذج قوة تمثيلية قصوى: من اقتدى به فقد اقتدى بخلاصة أمة لا بشخص واحد. والنداء





«ويا» يقيم علاقة حضور مباشرة بين المتلقي والنموذج، فينتقل الخطاب من الإخبار عنه إلى مخاطبته، وهو انتقال يرفع درجة الانفعال ويحوّل النموذج من مادة للتأمل إلى حاضر في المجلس.

ويستكمل الشاعر بناء النموذج في قصيدة «علي» بوصف يجعله امتداداً لسلسلة لا فرداً منقطعاً:
يا سليل الألى شأوا بالمعالي وهي نهز بالمكرمات غزير^(٤٠)

فالنموذج هنا لا يُقدّم بوصفه استثناءً فردياً، بل بوصفه ثمرة سلاسل من المكارم. وهذا فارق حجاجي جوهري: فالاستثناء الفرد لا يصلح للاقتداء لأنه غير قابل للتكرار، أمّا الثمرة المتصلة بجذر فتفتح باب الاقتداء لكل من انتسب إلى ذلك الجذر. والاستعارة في «نهز بالمكرمات غزير» تخدم هذا المعنى بدقة، إذ النهر جار متصل لا بركة راكدة، وفي جريانه دلالة الاستمرار الذي يبلغ اللاحق كما بلغ السابق.

ثانياً: الاستعارة الحجاجية

تُعَدّ الاستعارة في الحجاج من الحجج المؤسسة لبنية الواقع، لأنها تنشئ في ذهن المتلقي علاقة لم تكن قائمة، فتفرض عليه تصوراً جديداً للأشياء. يقول:

كيف أقبلت كالربيع على الجدّ ب فمار الشذا ولذّ النميز^(٤١)

الصورة قائمة على ثنائية الجذب والربيع، وهي في ظاهرها تشبيه للممدوح بالربيع. لكنّ وظيفتها الحجاجية أعمق: فهي تصنّف الواقع تصنيفاً ثنائياً قبل أن يتنبّه المتلقي إلى أنّه صنّف. إذ متى قبل أنّ حال الأمة قبل النموذج «جذب»، فقد قبل ضمناً أنّ العودة إلى ما قبله رجوع إلى الجذب. وبهذا تصير الاستعارة حكماً قيمياً متكرراً في صورة وصف طبيعي.

ويضاف إلى ذلك أنّ الاستفهام «كيف» ليس استفهاماً حقيقياً يطلب جواباً، بل هو استفهام تعجّبي يقرّر وقوع الحدث ويستكثّره. ووظيفته الحجاجية أنّه يورط المتلقي في التسليم: فمن سئل «كيف وقع؟» فقد سلّم عنده أنّه وقع، ولم يبقَ له إلّا النظر في الكيفية. وهذا من أدقّ ما يصنعه الإنشاء الطلب في الحجاج، إذ ينقل موضع النزاع من أصل الدعوى إلى تفصيلها.

المبحث السادس: النظم بوصفه حجاجاً. الطاقة الحجاجية لعلم المعاني

يقوم هذا المبحث على أطروحة مؤدّاها أنّ مباحث علم المعاني. وهي أقلّ مباحث البلاغة حظاً في الدراسات التطبيقية. هي أغناها بالعتاد الحجاجي، وأنّ ما سمّاه الجرجاني «النظم» هو في جوهره ترتيب للحجج لا ترتيب للألفاظ.



أولاً: التقديم والتأخير

يقول:

حَمَلْتُ فِي رِجَالِهَا الْفِكْرَ وَالسَّيْفَ فَ إِلَى مَجْدِهَا وَسَارَ الرِّكَابُ^(٤٢)

يقرّر الحجاج أنّ ترتيب الحجج ليس محايداً، وأنّ ما يُقدّم يوجّه تأويل ما يُؤخّر. وهنا يقدّم الشاعر «الفكر» على «السيف»، وهو تقديم ذو دلالة حاسمة في خطاب الوحدة: فالأمة الجامعة تُبنى بالهداية أولاً، ولا يكون السيف إلّا تالياً حارساً. ولو عكس الترتيب لانقلب المعنى إلى دعوى قوّة تسندها فكرة. وهذا من صميم ما نبّه عليه الجرجاني في باب التقديم والتأخير من أنّ تغيير المواقع تغييرٌ للمعاني لا للألفاظ.^(٤٣)

ويضاف إلى ذلك ملحظٌ إيقاعيّ ذو أثرٍ حجاجي: فقد جاء التدوير بين الشطرين في لفظة «السيف» نفسها، إذ انقسمت بين آخر الصدر وأول العجز. وهذا الانقسام العروضي يجعل «الفكر والسيف» كتلةً واحدةً لا يمكن الوقوف بينهما، فيتجسّد في بنية البيت ما يقرّره معناه: أنّ الأداتين لا تتفصلان. وهو مثالٌ نادرٌ على أن يتحوّل العروض نفسه إلى حجة، إذ يمتنع على المتلقّي فصل ما امتنع على الوزن فصله.

ويتكرّر هذا التوظيف للتدوير في البيت السابق ذكره: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»، وفي «وَتَهَاوَى إِبْرَاهِيمُ كِسْرَى، وَدَيْسَ الْإِسْجُوتُ تَاجُ». وتواتره في مواضع الذروة الحجاجيّة. لا في مواضع الوصف. يرجّح أنّه اختيارٌ مقصودٌ لا ضرورةً وزنيّة.

ثانياً: المقابلة الحجاجيّة

يقول في «زيتونة الله»:

إِنْ يَرْحَمُوا فَلَوْجِهِ الْحَقَّ رَحْمَتُهُمْ أَوْ يُقْتُلُوا فَلَوْجِهِ الْحَقَّ إِنْ قُتِلُوا^(٤٤)

هذا البيت أنموذجٌ صافٍ لما يسمّى في المنطق «القسمّة الحاصرة» أو «معضلة الطرفين»: فقد قسم الشاعر أحوال الجماعة قسمين لا ثالث لهما (الرحمة أو القتل)، ثمّ أرجعهما جميعاً إلى علّةٍ واحدةٍ هي «وجه الحق». والقوّة الحجاجيّة في هذا البناء أنّه يسدّ على المعترض كلّ مسلك: فمهما اختار من الطرفين وجد الجواب مُعدّاً. وهذا أرقى ما تبلغه الحجة شبه المنطقية في الشعر. ويلاحظ أنّ تكرار «فلوجه الحق» في الشطرين ليس تكراراً لفظياً للتغيم، بل هو تثبيتٌ للحدّ الأوسط في القياس. فالحدّ الأوسط هو ما يتكرّر في المقدّمتين ويسقط من النتيجة، والنتيجة المطويّة هنا: أنّ هذه الجماعة خالصةٌ لله في كلّ أحوالها. ولمّا كان الإخلاص لله هو الجامع





الذي لا يختلف عليه المسلمون، فقد أفضت الحجة إلى غايتها في خطاب الوحدة دون أن تصرّح بها.

ثالثاً: المقابلة الموزعة وتدرج القيم

يقول:

تَنْشُرُ الْعَدْلَ فِي الرُّبُوعِ فَلَنَّا سِ جُسُومٍ وَلِلْهُدَى أَلْبَابُ^(٤٥)

فالمقابلة بين «جسوم» و«ألباب» توزع مهمة الأمة على مستويين: رعاية الأبدان وهداية العقول. وهي مقابلة بين محسوس ومعقول، تجعل الرسالة آخذةً بطرفي الإنسان جميعاً. ووظيفة هذه المقابلة حجاجياً أنها تحصر مجال الرسالة في هذين المستويين معاً، فلا تكتمل الأمة بأحدهما دون الآخر. ثم إنّ تقديم «الجسوم» على «الألباب» تدرّج صاعدٌ من الأدنى إلى الأعلى، وهو ترتيبٌ يُنهي البيت عند القيمة العليا فيبقى أثرها في الذهن. والقاعدة الحجاجية أنّ آخر ما يُسمع أول ما يُذكر.^(٤٦)

ويحسن أن يُضمّ إلى هذا البيت قوله في وصف حملة الرسالة:

فَالْفِدَا دِرْعُهُمْ، وَأَحْلَى السَّجَايَا سَرَجُهُمْ، وَالْهُوَى الْعَظِيمُ الْإِهَابُ^(٤٧)

فالبيت قائمٌ على ثلاث استعاراتٍ متوازية تُبَدِّلُ العُدَّةَ الماديّةَ بُعداً معنويّةً: الدرع فداءٌ، والسرج سجايا، والإهاب هوّ عظيم. ووظيفة هذا الإبدال المطرد حجاجيةٌ لا تصويريةٌ: فهو يُسقط دعوى أنّ القوّة ماديّةٌ في أصلها، ويقيم مكانها دعوى أنّ القوّة أخلاقيّةٌ في أصلها. ولمّا كانت التفرقة إنّما تقوم على تنازع الغلبة الماديّة، فإنّ نقل مفهوم القوّة إلى المستوى الأخلاقي ينزع من التفرقة موضوعها. وهذه حجةٌ عاملةٌ بالحذف: تُبْطِلُ الخصومة بإبطال محلّها لا بإبطال أحد طرفيها.

المبحث السابع: الجمهور المستهدف والبنية التدرجية للخطاب

إذا نُظِرَ في نصوص الوحدة عند آل ياسين نظرةً كليّةً تبيّن أنّها لا تُرتَّبُ اعتباطاً، بل تتنظم في بنية تدرجية تتسع فيها دائرة المخاطبين شيئاً فشيئاً. فالخطاب يبدأ من «الأمة» بوصفها كياناً عقدياً وُلد مكتملاً، ثم ينتقل إلى «المؤمنين» بوصفهم أفراداً متساوين، ثم إلى «القبائل» بوصفها جماعاتٍ متنافرةٍ تألفت، ثم إلى «الناس» في قوله «فللناس جسوم»، وينتهي عند «الموؤودة» وهي أضعف الأطراف وأشدّها استضعافاً.

وهذا التدرج ليس ترتيباً سرديّاً، بل هو تكتيكٌ حجاجيٌّ واضح المقصد: فهو يبدأ من الجمهور الخاص الذي يشارك الشاعر مسلّماته العقديّة، ثم يتوسّع حتى يبلغ الجمهور الكوني الذي



يُخاطَب بما تقبله العقول عامّة، أي بالعدل وكرامة الإنسان. وبهذا التوسّع تكتسب دعوة الشاعر إلى الوحدة صفة العقلانية، لأنّها لم تعد دعوة تخصّ جماعة بعينها، بل صارت دعوة إنسانية يقبلها كلّ عاقل. وهذا هو المعيار الذي يجعل الحجّة حجّة لا مجرد إغراء.

ويمكن تلخيص السّلم الحجاجي في مقطع الوحدة من «النبويّة» في خمس درجات متصاعدة: (١) تقرير النشأة الواحدة، (٢) تقرير الرسالة الجامعة، (٣) تقرير الغاية العادلة، (٤) عرض الثمرة التاريخية، (٥) الحكم القاطع بالمساواة. ويُلاحَظ أنّ الحجّة الأقوى . وهي القصر بـ«إنّما» . جاءت في الدرجة الأخيرة لا في الأولى. وهذا ترتيب مقصود: إذ لو صُدّر المقطع بها لواجهت مقاومة من المتلقّي قبل أن يهيأ لها، أمّا وقد سُبقت بأربع درجات ممهّدة فقد وردت على ذهنٍ مثلاً لقبولها.

ويُلاحَظ أخيراً أنّ الخطاب لا يقف عند التقرير، بل ينتهي إلى الإلزام. فالنصّ لم يقل: «ينبغي أن تتحدوا»، وإنّما قال: هكذا وُلدت الأمّة، وهكذا صار المؤمنون، وهذه ثمرة الحبّ حين سقيت به القبائل. ثم ترك للمتلقّي أن يستنتج بنفسه أنّ التفرقة خروجٌ على أصل النشأة. وهذا هو ما يميّز الحجاج الشعري من الحجاج الخطابي المباشر: أنّه يُنتج الإلزام دون أن يصرّح بالأمر، فيبلغ من التأثير ما لا يبلغه النهي الصريح؛ لأنّ النهي يستدعي مقاومةً طبيعيةً في المخاطب، أمّا التقرير الذي يُفضي إلى النهي فيبلغ غايته قبل أن تستيقظ المقاومة.^(٤٨)

الخاتمة والنتائج

انتهى هذا البحث، بعد قراءة نصوص الوحدة الإسلامية في شعر محمد حسين آل ياسين قراءة حجاجية شملت خمسة وعشرين شاهداً شعرياً من خمس قصائد في ديوان آل ياسين بجزأيه وديوان «العهد الثالث»، إلى جملةٍ من النتائج:

١. أنّ البنية البلاغية في نصوص الوحدة بنية حجاجية في المقام الأول، وأنّ قراءتها بوصفها زينة تفوّت على الدارس أهمّ ما فيها.
٢. أنّ الشاعر يبني خطابه على وفاقٍ مسبقٍ قوامه المرجعية القرآنية والحديثية، وأنّ انتقاءه لآيات الجوامع دون آيات الافتراق انتقاءً حجاجيً مقصوداً يوسّع دائرة الجمهور المستهدف.
٣. أنّ الاقتباس القرآني الكامل . كما في «كنتم خير أمة أخرجت للناس» . يعمل عمل حجّة السلطة، إذ يُسقط المسافة بين قول الشاعر وقول المرجع، فينتقل النصّ من موقع الرأي القابل للنقاش إلى موقع النصّ القابل للتسليم.



الخطاب الحجاجي في شعر محمد حسين آل ياسين

قيمة الوحدة الإسلامية ونبذ التفرقة أنموذجاً

٤. أن أسلوب القصر بـ«إنّما» يؤدي وظيفة استدلالية هي سدّ باب الاستثناء، فينقل المساواة من دائرة الفضيلة المستحبة إلى دائرة الشرط اللازم للإيمان، ويجعل مخالفتها مناقضاً لنفسه لا مقصراً فحسب.

٥. أنّ المماثلة في «أسنان المشط» تنتج نتيجة غير مصرّح بها هي ضرر التفرقة، وأنّ النتائج التي يستخرجها المتلقّي بنفسه أرسخ في الإقناع ممّا يلقى إليه.

٦. أنّ الروابط الحجاجية . ولا سيّما فاء السببية . تنقل عبء الإثبات إلى الطرف المخالف، إذ تجعل المساواة خاصيةً تكوينيةً في نشأة الأمة لا قراراً طارئاً.

٧. أنّ ما يُصنّف بديعاً معنوياً . كالطباق والمقابلة . يؤدي في هذه النصوص ثلاث وظائف استدلالية: رفع التناقض الظاهر، وتوزيع القيم في عمودين متقابلين يحسمان تردّد المتلقّي، وإقامة القسمة الحاصرة التي تسدّ على المعترض كلّ مسلك، كما في «إن يرحموا... أو يُقتلوا».

٨. أنّ الشاعر يوظّف الحجة البراغماتية بالاستدلال بالسابقة التاريخية، فيحوّل تاريخ الألفة الأولى وسقوط إيوان كسرى من مادةٍ للسرد إلى دليلٍ على أنّ الاجتماع مصدر القوة وأنّ ما وقع مرّةً ممكنٌ ثانيةً.

٩. أنّ حروف المعاني تعمل عمل أدوات الاستدلال، كما في «منذ... لـ» في بيت بدرٍ ودير ياسين، إذ تقيم اتّصلاً زمنياً يجعل التفرقة انقطاعاً عن التاريخ لا خلافاً بين معاصرين.

١٠. أنّ اختيار الإمام عليّ عليه السلام نموذجاً للوحدة، ووصفه بأوصافٍ قيميةٍ جامعةٍ لا خلافيةٍ، وجعله سليل سلالَةٍ لا استثناءً فردياً، اختياراتٌ حجاجيةٌ توسّع دائرة الجمهور وتفتح باب الاقتداء.

١١. أنّ التدوير العروضي يتحوّل في مواضع الذروة إلى حجةٍ، إذ يمتنع على المتلقّي فصل ما امتنع على الوزن فصله، كما في «الفكر والسيف».

١٢. أنّ الخطاب ينظم في سلّمٍ حجاجيٍّ من خمس درجاتٍ متصاعدة، تُؤخّر فيه الحجة الأقوى إلى المرتبة الأخيرة بعد تمهيدٍ يذلل لها الذهن، وأنّ دائرة المخاطبين تتسع فيه من الجمهور الخاصّ إلى الجمهور الكوني، وهو ما يمنح الدعوة إلى الوحدة صفة العقلانية ويجاوز بها حدود الخطاب المذهبي.

التوصيات

١- توسيع المقاربة الحجاجية لتشمل سائر القيم في شعر آل ياسين، ولا سيّما العدل ومقاومة الظلم.



٢- إجراء دراسة مقارنة في الخطاب الحجاجي بين آل ياسين وشعراء الدعوة إلى الوحدة في العصر الحديث.

٣- أفراد مباحث علم المعاني في التراث البلاغي العربي بدراسة تكشف طاقتها الحجاجية الكامنة عبر تطبيقها على نصوص شعرية معاصرة.

٤- دراسة الوظيفة الحجاجية للبنية العروضية . ولا سيما التدوير والتصريع . في الشعر الرسالي المعاصر.

الهوامش

(١) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، ص ٤٤.

(٢) ينظر: بيرلمان، شاييم، وأولبرخت تيتيكاه، لوسي، المصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة، ترجمة: محمد الولي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. والتعريف في مستهلّ القسم الأول: إطار الحجاج.

(٣) ينظر: السكاكي، أبو يعقوب يوسف (١٩٨٧)، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ١٥٦؛ وعتيق، عبد العزيز (١٩٨٥)، علم المعاني، بيروت: دار النهضة العربية، ص ٨٨؛ وضيف، شوقي (١٩٦٥)، البلاغة تطوّر وتاريخ، القاهرة: دار المعارف، ص ١١٢. وينظر في تفصيل القول في الطاقة الحجاجية الكامنة في التراث البلاغي العربي: صمود، حمادي (١٩٨١)، التفكير البلاغي عند العرب، تونس: منشورات الجامعة التونسية، ص ١٨٣ وما بعدها (الفصل الرابع: المتكلم)، ص ٢٢٩ (حدّ البلاغة)؛ والعزاوي، أبو بكر (٢٠٠٦)، اللغة والحجاج، الدار البيضاء: العُمدَة في الطبع، ص ٢٦.

(٤) رضائي، أبو الفضل، وحيدري، طاهرة، والمرزوك، عباس عدنان، «القضايا العقائدية في شعر محمد حسين آل ياسين: دراسة بلاغية»، مجلة العلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، مج ١٦، ع ٣، أيلول ٢٠٢٥.

(٥) رضائي، أبو الفضل، وحيدري، طاهرة، والمرزوك، عباس عدنان، «قيمة الشهادة في شعر محمد حسين آل ياسين (قصيدة الحسين الخالد أنموذجاً)، دراسة بلاغية»، مجلة نوار للعلوم الإنسانية والاجتماعية، س ١، مج ١، ع ٣، ٢٠٢٥.

(٦) ينظر: بيرلمان وأولبرخت تيتيكاه، المصنّف في الحجاج، مصدر سابق، القسم الثاني: نقطة الانطلاق، والقسم الثالث: تقنيات الحجاج. وينظر في «السلم الحجاجي» وقوانينه: طه عبد الرحمن (١٩٩٨)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص ٢٧٧؛ والعزاوي، أبو بكر، اللغة والحجاج، مصدر سابق، ص ٢٠؛ والحباشة، صابر (٢٠٠٨)، التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ص ٦٨.

(٧) ينظر: عصفور، جابر (٢٠٠١)، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط ٣، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص ٧٣؛ والسكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٨) ينظر: بيرلمان وأولبرخت تيتيكاه، المصنّف في الحجاج، مصدر سابق، القسم الثالث: تقنيات الحجاج؛ والحباشة، صابر، التداولية والحجاج، مصدر سابق، ص ٤٨ (أصناف الحجج).



(٩) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٤.

(١٠) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(١١) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

(١٢) سورة الحجرات، الآية ١٠.

(١٣) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(١٤) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(١٥) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ١٢٧؛ وعتيق، عبد العزيز، علم المعاني، بيروت: دار النهضة العربية، ص ٨٨؛ والقزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجيل، ج ٢، ص ٢٧-٢٨، وفيه: «ولقول النحاة: إنما لإثبات ما يُذكر بعدها ونفي ما سواه».

(١٦) ينظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء، ج ٤٣، ص ٢٥٩.

(١٧) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(١٨) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(١٩) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، ص ١٣٣.

(٢٠) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(٢١) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(٢٢) ينظر: قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط ٣٢، بيروت: دار الشروق، ج ٦، ص ٣٨٣٨.

(٢٣) سورة التكويد، الآيتان ٩.٨.

(٢٤) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(٢٥) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٤.

(٢٦) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(٢٧) ينظر: عتيق، عبد العزيز، علم البيان، بيروت: دار النهضة العربية، ص ٢١٠.



(٢٨) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص ٢٠١؛ وابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة: دار نهضة مصر، ج ٢، ص ٨٣ (حدّ الاستعارة). وينظر في التمييز بين الاستعارة الحجاجية والاستعارة البديعية: العزاوي، اللغة والحجاج، مصدر سابق، ص ١٠٨؛ وطه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مصدر سابق، ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٢٩) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(٣٠) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٤.

(٣١) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٤.

(٣٢) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ٢، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٢٥. وينظر في الواقعة: الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، بيروت: دار المعرفة، ج ٢، ص ٢١٦.٢١٧، من الخطبة التي مطلعها: «والله لأنّ أبيّت على حسّك السعدان مُسَهِّداً».

(٣٣) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ٢، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٢٥.

(٣٤) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ٢، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٢٦.

(٣٥) ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ج ٩، ص ٣٣٨. وفي «الحجة المطوية» وأقسام الإضممار في الدليل الطبيعي ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مصدر سابق، ص ١٤٥.١٦٠.

(٣٦) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ٢، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٢٦.

(٣٧) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ٢، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٢١.

(٣٨) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ٢، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٢١.

(٣٩) آل ياسين، محمد حسين، العهد الثالث، ط ٢، بغداد، ٢٠١٠م، ص ١١٧.

(٤٠) آل ياسين، محمد حسين، العهد الثالث، ط ٢، بغداد، ٢٠١٠م، ص ١١٦.

(٤١) آل ياسين، محمد حسين، العهد الثالث، ط ٢، بغداد، ٢٠١٠م، ص ١١٦.

(٤٢) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(٤٣) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٤.



الخطاب الحجاجي في شعر محمد حسين آل ياسين

قيمة الوحدة الإسلامية ونبذ التفرقة أنموذجاً

(٤٤) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ٢، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٢١.

(٤٥) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٢.

(٤٦) ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٩، ص ٣٣٨؛ والآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، سورة النحل، الآية ٩٠.

(٤٧) آل ياسين، محمد حسين، ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م، ص ٣٤.

(٤٨) ينظر: عتيق، عبد العزيز، علم المعاني، مصدر سابق، ص ٨٨؛ ومفتاح، محمد (١٩٨٥)، تحليل الخطاب الشعري: استراتيجيات التناسخ، ط ٢، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص ١٢١؛ وحسان، تمام (٢٠٠٦)، اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة: عالم الكتب، ص ١٧٩-١٨٠ (المعنى الوظيفي للمبنى)، وص ١٩١ (قرائن التعليق: الأداة والربط).

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. آل ياسين، محمد حسين (١٩٨٩). ديوان آل ياسين، ج ١، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
٢. آل ياسين، محمد حسين (١٩٨٩). ديوان آل ياسين، ج ٢، ط ٣، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
٣. آل ياسين، محمد حسين (٢٠١٠). العهد الثالث، ط ٢، بغداد.
٤. ابن الأثير، ضياء الدين. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة: دار نهضة مصر.
٥. بيرلمان، شايم، وأولبرخت تيتيكاه، لوسي. المصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة، ترجمة: محمد الولي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
٦. الجرجاني، عبد القاهر (١٩٩١). أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني.
٧. الجرجاني، عبد القاهر (١٩٩٢). دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني.
٨. حسان، تمام (٢٠٠٦). اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة: عالم الكتب.
٩. الحباشة، صابر (٢٠٠٨). التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، دمشق: صفحات للدراسات والنشر.
١٠. رضائي، أبو الفضل، وحيدري، طاهرة، والمرزوك، عباس عدنان (٢٠٢٥). «القضايا العقائدية في شعر محمد حسين آل ياسين: دراسة بلاغية»، مجلة العلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، مج ١٦، ع ٣٤.
١١. رضائي، أبو الفضل، وحيدري، طاهرة، والمرزوك، عباس عدنان (٢٠٢٥). «قيمة الشهادة في شعر محمد حسين آل ياسين (قصيدة الحسين الخالد أنموذجاً)، دراسة بلاغية»، مجلة نوار للعلوم الإنسانية والاجتماعية، س ١، مج ١، ع ٣٤.
١٢. السكاكي، أبو يعقوب يوسف (١٩٨٧). مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٣. الشريف الرضي. نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، بيروت: دار المعرفة.



١٤. صمود، حمادي (١٩٨١). التفكير البلاغي عند العرب، تونس: منشورات الجامعة التونسية.
١٥. ضيف، شوقي (١٩٦٥). البلاغة تطوّر وتاريخ، القاهرة: دار المعارف.
١٦. الطباطبائي، محمد حسين (١٩٧٣). الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي.
١٧. طه عبد الرحمن (١٩٩٨). اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
١٨. عتيق، عبد العزيز (١٩٨٥). علم البيان، بيروت: دار النهضة العربية.
١٩. عتيق، عبد العزيز (١٩٨٥). علم المعاني، بيروت: دار النهضة العربية.
٢٠. العزاوي، أبو بكر (٢٠٠٦). اللغة والحجاج، الدار البيضاء: العُمدة في الطبع.
٢١. عصفور، جابر (٢٠٠١). الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط٣، بيروت: المركز الثقافي العربي.
٢٢. القزويني، الخطيب. الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجبل.
٢٣. قطب، سيد (٢٠٠٣). في ظلال القرآن، ط٣٢، بيروت: دار الشروق.
٢٤. المجلسي، محمد باقر (١٩٨٣). بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء.
٢٥. مفتاح، محمد (١٩٨٥). تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص، ط٢، بيروت: المركز الثقافي العربي.

References (Arabic sources translated)

The Holy Quran.

1. Al Yasin, Muhammad Hussein (1989). Diwan Al Yasin, Vol. 1, 3rd ed., Baghdad: Dar Al-Shu'un Al-Thaqafiyya Al-'Amma.
2. Al Yasin, Muhammad Hussein (1989). Diwan Al Yasin, Vol. 2, 3rd ed., Baghdad: Dar Al-Shu'un Al-Thaqafiyya Al-'Amma.
3. Al Yasin, Muhammad Hussein (2010). Al-'Ahd Al-Thalith, 2nd ed., Baghdad.
4. Ibn al-Athir, Diya' al-Din. Al-Mathal al-Sa'ir fi Adab al-Katib wa-l-Sha'ir, ed. Ahmad al-Hufi and Badawi Tabana, Cairo: Dar Nahdat Misr.
5. Perelman, Chaim, and Olbrechts-Tyteca, Lucie. Al-Musannaf fi al-Hijaj: al-Khatiba al-Jadida, trans. Muhammad al-Wali, Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahida.
6. Al-Jurjani, Abd al-Qahir (1991). Asrar al-Balagha, ed. Mahmoud Muhammad Shakir, Cairo: Matba'at al-Madani.
7. Al-Jurjani, Abd al-Qahir (1992). Dala'il al-I'jaz, ed. Mahmoud Muhammad Shakir, Cairo: Matba'at al-Madani.
8. Hassan, Tammam (2006). Al-Lugha al-'Arabiyya Ma'naha wa-Mabnaha, Cairo: 'Alam al-Kutub.
9. Al-Habasha, Sabir (2008). Al-Tadawuliyya wa-l-Hijaj: Madakhil wa-Nusus, Damascus: Safahat li-l-Dirasat wa-l-Nashr.
10. Rezaei, Abu al-Fadl, Heidari, Tahera, and Al-Marzouq, Abbas Adnan (2025). "Doctrinal Issues in the Poetry of Muhammad Hussein Al Yasin: A Rhetorical Study," Journal of Human Sciences, College of Education for Human Sciences, Vol. 16, No. 3.
11. Rezaei, Abu al-Fadl, Heidari, Tahera, and Al-Marzouq, Abbas Adnan (2025). "The Value of Martyrdom in the Poetry of Muhammad Hussein Al Yasin (The Immortal Hussein Poem as a Model): A Rhetorical Study," Ninar Journal of Human and Social Sciences, Vol. 1, No. 3.





12. Al-Sakkaki, Abu Ya'qub Yusuf (1987). Miftah al-'Ulum, ed. Na'im Zarzur, 2nd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
13. Al-Sharif al-Radi. Nahj al-Balagha, comm. Muhammad Abduh, Beirut: Dar al-Ma'rifa.
14. Sammoud, Hammadi (1981). Al-Tafkir al-Balaghi 'inda al-'Arab, Tunis: Publications of the University of Tunis.
15. Dayf, Shawqi (1965). Al-Balagha: Tatawwur wa-Tarikh, Cairo: Dar al-Ma'arif.
16. Al-Tabatabai, Muhammad Hussein (1973). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-A'lami Foundation.
17. Taha Abd al-Rahman (1998). Al-Lisan wa-l-Mizan aw al-Takawthur al-'Aqli, Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
18. Atiq, Abd al-Aziz (1985). 'Ilm al-Bayan, Beirut: Dar al-Nahda al-'Arabiyya.
19. Atiq, Abd al-Aziz (1985). 'Ilm al-Ma'ani, Beirut: Dar al-Nahda al-'Arabiyya.
20. Al-Azzawi, Abu Bakr (2006). Al-Lugha wa-l-Hijaj, Casablanca: Al-'Umda fi al-Tab'.
21. Asfour, Jaber (2001). Al-Sura al-Fanniyya fi al-Turath al-Naqdi wa-l-Balaghi 'inda al-'Arab, 3rd ed., Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
22. Al-Qazwini, al-Khatib. Al-Idah fi 'Ulum al-Balagha, ed. Muhammad Abd al-Mun'im Khafaji, Beirut: Dar al-Jil.
23. Qutb, Sayyid (2003). Fi Zilal al-Qur'an, 32nd ed., Beirut: Dar al-Shuruq.
24. Al-Majlisi, Muhammad Baqir (1983). Bihar al-Anwar, Beirut: Al-Wafa Foundation.
25. Miftah, Muhammad (1985). Tahlil al-Khitab al-Shi'ri: Istratijiyyat al-Tanass, 2nd ed., Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

