



کتابخانه مجلس شورای اسلامی

مجموعۃ المفاتیح العربیة

المجلد الثالث

المباحث الأدبیة

عن مؤلفی البانی

مفتی الدین الدیوبی الفیہ الشریف المصنف علیہ السلام

مَجْمُوعَةُ الْمَفَالَاتِ الْعَرَبِيَّةِ

المَجْلَدُ الثَّالِثُ

المُبَاحِثَةُ الْأَدَبِيَّةُ



عَنْ لَامِرِ الْبَاحِثِينَ

دِرَاسَاتُ بَحْثِ الشَّيْخِ الْمُرْتَضَى ٧



سرناسه:	المؤتمر الدولي لذكرى أئمة الشريفة المرتضى (١٤٤١ هـ).
عنوان و نام پدیدآور:	مجموعه المقالات العربية / إعداد مركز المؤتمرات العلمية والبحوث الحرة التابع لمؤسسة دارالحدیث - الإشراف والتنسيق محمد مهدي خوش قلب.
مشخصات نشر:	مشهد المقدسة - الأستانة الرضوية المقدسة - مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٤١ ق. = ١٣٩٨ هـ.
مشخصات ظاهري:	ج ٩.
فروست:	دراسات حول الشريفة المرتضى: ٧٠٦، ٨ و ٩.
شابك:	دوره: ٩-٣٨٠-٦٠٠-٦٠٠-٩٧٨، ج ٩-٣٨٤-٧٠٦-٦٠٠-٩٧٨.
وضعيت فهرست نویسی:	فبا.
موضوع:	علم الهدى - علي بن حسين، ٣٥٥ - ٢٣٦ ق. -- كنزها.
موضوع:	مجنهان و علما -- عراق -- بغداد -- مركز شتنامه.
شناسه افزوده:	بنیاد پژوهشهای اسلامی.
رده بندی دیویی:	٢٩٧/٩٩٨.
رده بندی كنزها:	BP ٥٥ / ٣.
شماره كتاب شناسی ملی:	٥٨٩٢٨٢٢.



المؤتمر الدولي لذكرى أئمة الشريفة المرتضى - دراسات حول الشريفة المرتضى / ٧

مجموعه المقالات العربية

المجلد الثالث: المباحث الأدبية

عده من الباحثين

الإشراف والتنسيق: محمد مهدي خوش قلب

تقديم النص: محمد پورصتاغ

المقابلة المطبعية: مهدي الجوهري

نضد الحروف والإخراج الفتى: محمديكریم الصالحی

تصميم الغلاف: نیما نقوي

الطبعة الأولى: ١٤٤١ ق / ١٣٩٨ ش / ٤٠٠ نسخة، وزيري / الثمن: ٧٠٠٠٠٠ ريال إيراني

الطبعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة

مجمع البحوث الإسلامية، ص. ب: ٣٦٦-٩١٧٣٥

هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلامية: ٠٥١-٣٢٢٣٠٨٠٣

مؤسسة العلمية - الثقافية في دار الحديث، قم، ص. ب: ٨١٦-٣٧١٨٥

هاتف مركز المبيع في مؤسسة العلمية - الثقافية في دار الحديث: ٠٢٥-٣٧٧٤٠٥٤٥

www.islamic-rf.ir

info@islamic-rf.ir

حقوق الطبع محفوظة للناس

الفهرس الإجمالي

- ٧..... نظرة عامة على بحوث هذه المجموعة
- ١٧..... ١. وقفة نقدية مع الشريف المرتضى في كتابه «الشهاب في الشيب والشباب»
الدكتور مرتضى عبد النبي الشاوي
- ٤٧..... ٢. استدعاء الموروث الثقافي في النص الشعري عند الشريف المرتضى
الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن الشاوي
- ٦٩..... ٣. الشريف المرتضى شاعراً وناقداً
الدكتورة وسن علي عبد الحسين الزبيدي
- ١٠١..... ٤. الأسلوبية في قصيدة «من ذا الطبيب لأدواني وأوجاعي» للشريف المرتضى
الدكتورة فضيلة عبّوسي محسن العامري
- ١٢٥..... ٥. التخيل ومصادره وإخراجه في شعر الشريف المرتضى
الدكتورة ابتسام السيد عبد الكريم المدني
- ١٥٧..... ٦. الغزل في شعر الشريف المرتضى
الدكتورة سميرة حسن عليان
- ١٨٣..... ٧. ثنائية الكرم والبخل في شعر الشريف المرتضى
الباحث عبد الكريم جدّيع نعمه النفاخ
- ٢٠٥..... ٨. أدب الطف في شعر الشريف المرتضى
الباحثة فضيلة صبيح نومان الخزاعي
- ٢٣١..... ٩. بُنية القصيدة الرثائية في ديوان الشريف المرتضى
الدكتورة سميرة حسن عليان
- ٢٧٧..... ١٠. الصورة الاستعارية، في مراثي العلويين عند الشريف المرتضى
الدكتور صفاء عبد الله برهان والباحثة ختام رشيد الرضوي

١١. الشيب و الشباب في شعر الشريفين الرضّي و المرتضى ٢٩٣
الباحث نجاح جاسم معلّة الساعدي
١٢. مربية الشريف المرتضى في أخيه الشريف الرضّي ٣١٣
الدكتور صفاء عبد الله برهان
١٣. كتاب طيف الخيال للشريف المرتضى ٣٢٩
الدكتور عواد كاظم الغزي و الدكتورة إيمان محمد إبراهيم
١٤. تناوب الأدوات النحوية و ثراء المعنى ٣٤٣
الدكتور محمد ياسين عليوي الشكري
١٥. الملمح السوسولساني في أمالي المرتضى ٣٧١
الدكتور نعمة دهش فرحان الطائي
١٦. الاستشهاد في كتاب «الأمالي» للشريف المرتضى ٤٠٧
الدكتور حسن عبد المجيد عباس الشاعر
١٧. ملامح علم اللغة النصّي عند الشريف المرتضى في كتابه «تنزيه الأنبياء» ٤٣٣
الدكتور عباس إسماعيل سيلان الغراوي
١٨. تطبيقات نحوية للسيد المرتضى في كتابه «تنزيه الأنبياء» ٤٥٧
الباحث أسعد جواد كاظم
١٩. التوظيف الدلالي المعجمي عند الشريف المرتضى ٤٨٣
الدكتور أحمد كاظم عمّاش
٢٠. تحليل النصّ الأدبي عند الشريف المرتضى ٥٠١
الباحث أحمد جاسم ثاني
٢١. المفارقة و المماثلة الدلالية عند الشريف المرتضى في كتابه ٥٢٩
الدكتور علي عباس الأعرجي و الدكتورة لؤي عبد القادر خنياب
- فهرس المطالب ٥٢٩

كلمة الناشر

عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «رَجِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا»، فَقُلْتُ لَهُ: وَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟ قَالَ: «يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا».

نحمد الله العظيم العليم، حمداً لا أمد له ولا حد، إذ جعل غاية خلق الإنسان معرفة صفاته، وعبادة ذاته، فقال جلّ وعزّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^١، ونصلي على أنبياء الله أجمعين، لاسيّما خاتم الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى ﷺ، إذ مهّدوا الطريق لهذا الهدف السامي بالتركية وتعليم الكتاب والحكمة، ونسلم على الأئمة المعصومين ﷺ، ونخصّ بالسلام منهم عالم آل محمد ﷺ، الإمام علي بن موسى الرضا ﷺ، الكوكب الساطع في سماء المعرفة والعبودية، ودليل الخلق إلى صراط العلم والوحدانية، ونحتي العلماء والباحثين الذين عكفوا على إحياء أمر إمامة المسلمين وولاية أمير المؤمنين من خلال نشر العلوم والمعارف الإسلامية على مدى العصور، وأطلعوا الناس على معالم وعوالم وثقافة أهل البيت ﷺ، وعلى مكارم أخلاقهم ومحامد صفاتهم ومحاسن أفعالهم.

وانطلاقاً من النظرة الحكيمة للفقيد المتولي لهذه البقعة المباركة، وبتوجيه من سماحته تأسس مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة سنة ١٣٦٣ هـ. ش (١٩٨٤ م)، واستلهاماً لما كان ينشده قائد الثورة الإسلامية الكبير سماحة الإمام الخميني ﷺ، واستمداً من الرؤية المستقبلية المدروسة لخلفه الصالح، مرشد الثورة الإسلامية سماحة

١- عيون أخبار الرضا ﷺ ٣٠٧/١.

٢- الذاريات: ٥٦.

آية الله العظمى السيد الخامنئي (مدظله الوارف)، واستجابة للتوجيهات الرشيدة للمتولي المبجل. فقد استأنف المجمع عمله في التحقيق ونشر العلوم الإسلامية والمعارف الثبوتية وسيرة أهل البيت عليه السلام من أجل تأمين ما يحتاج إليه المجتمع والنظام الإسلامي وجيل الشباب وزائر الزحباب الشريف للإمام الرضا عليه السلام، بعد إيجاد أقسام تحقيقية في مختلف الدراسات، والاستفادة من الكوادر الكفوة من أساتذة الحوزات العلمية والجامعات الإسلامية، فسجل - والحمد لله - نجاحاً باهراً في هذا الميدان.

يفتخر مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة بإصدار الكتب والمقالات التي تم تحقيقها وتأليفها بجهود مضيئة، لتقديمها إلى «المؤتمر العالمي للذكرى ألفتة الشريف المرتضى»، تنفيذاً لما وافق عليه سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد مروي - سادن العتبة الرضوية المقدسة - واستمراراً لما قام به المجمع في نشر العلوم والمعارف الإسلامية.

يعدّ الشريف المرتضى من أبرز الوجوه في تأسيس العلوم الإسلامية طوال القرنين الثالث والرابع الهجريين، في الفترة التي تلي عصر الحضور، أي عصر حياة الأئمة المعصومين عليه السلام. ويُعتبر هذا الإنتاج العلمي الضخم حصيلة جهود مشكورة لنخبة من الباحثين وأساتذة مركز المؤتمرات العلمية والبحوث الحرة لمؤسسة دار الحديث، وهذا قسط وافر من التراث الشيعي نقدّمه إلى القراء الكرام. ولذلك أخذ مجمع البحوث الإسلامية على عاتقه أن يقوم بطبع هذه المؤلفات القيّمة في ما يقارب الستين مجلّداً، نرجو أن يكون ما قمنا به من إصدار هذه المجموعة الثمينة ممّا يرضي الإمام علي بن موسى الرضا - عليه أفضل الشاء والتحيات - وآخردعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين.

مجمع البحوث الإسلامية
التابع للعتبة الرضوية المقدسة

نظرة عامة على بحوث هذه المجموعة^١

١ - مرتضى عبد النبي الشاوي، أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية في جامعة البصرة، في بحث تحت عنوان: «الشريف المرتضى كان ناقداً لشعره، وقفة مع آرائه النقدية في كتابه الشهاب في الشيب و الشباب»، يتخذ من كتاب الشهاب في الشيب و الشباب محوراً ليرز من خلاله الجوانب البلاغية و الفصاحة عند الشريف المرتضى. في هذا الكتاب الذي يضم بين دفتيه أشعاراً حول الشيب و الشباب، يتناول هذا الموضوع بذوق شعري، و يشرح أشعاره من منظار جمالي يأخذ بنظر الاعتبار المعايير الشعرية في اللغة العربية، و ما كان سائداً في عصره. و كانت حصيلة هذه التأمّلات تقييم لنظرته الأدبية الدقيقة، و إن لم يخضع لنظام تحليلي، و لكنّه يتّصف بصفة تطبيقية قوية.

٢ - عبد الهادي عبد الرحمن الشاوي، من مركز دراسات جامعة الكوفة، يتناول في بحث تحت عنوان: «استدعاء الموروث الثقافي في النصّ الشعري عند الشريف المرتضى» جانباً آخر من جوانب شاعرية الشريف المرتضى، و هو توظيف الموروث في الشعر. يشير الكاتب في بحثه هذا إلى مثل القيم العربية في شعر السيّد المرتضى، و يُبرز على وجه الخصوص منها خصلتي الشجاعة و العفة،

١. الدكتور السيّد حسن إسلامي، أستاذ في جامعة الأديان و المذاهب.

كانت هذه القيم حاضرة بقوة في المجتمع العربي قبل الإسلام، وقد أقرها الإسلام وكرسها. ووفقاً لما جاء في رأي الكاتب، أن الشريف المرتضى يستخدم في شعره بشكل واسع أساليب شعرية، مثل الوقوف على الربوع والأطلال، والرموز الدينية والتاريخية والاجتماعية للمجتمع العربي في أشعاره، ليبقى شعره امتداداً للشعر العربي التقليدي.

٣- وسن علي عبد الحسين في بحثها: «الشريف المرتضى شاعراً وناقداً» تسلط الأضواء على الجوانب الأدبية في شعر الشريف المرتضى، وتبرز ما فيها من صور شعرية ونقد أدبي. تقسم الكاتبة بحثها هذا على قسمين، تختار في القسم الأول منه مجموعة من أشعار السيد، وتبين فيه مكانة وأهمية البقاع المقدسة - مثل مكة والبقيع والكاظمين - في أشعاره. وتعكس في القسم الثاني أسلوبه في النقد الأدبي، وتعرض أمثلة من نقده تظهر من خلالها ما كان يعتمد من معايير جمالية.

٤ - فضيلة عيسى محسن العامري تعرض في بحث «الأسلوبية في شعر السيد الشريف المرتضى، قصيدة: من ذا الطبيب لأدوائي وأوجاعي، أنموذجاً» الأسلوب الشعري والفنون البلاغية التي كان يجيدها الشريف المرتضى، وتتخذ إحدى قصائده كنموذج، حيث يتحدث الشريف المرتضى في قصيدته: «من ذا الطبيب لأدوائي وأوجاعي» على لسان شخص آخر، ليعبر للقارئ عما يعتلج في نفسه. تكشف الكاتبة في بحثها هذا عن الخصائص التي يتميز بها أسلوب هذه القصيدة، مثل الاستفادة من كلمات جمع القلة، واللاحقة العليا لبعض الحروف مثل الألف، والإكثار من استخدام أساليب الاستفهام والتشبيه والاستعارة، محاولة من خلال ذلك إظهار ما كان يتصف به السيد من قوة شعرية.

٥ - السيدة ابتسام السيد عبد الكريم المدني، أستاذة الدراسات القرآنية والنقدية في جامعة الكوفة، تحاول في بحثها الذي كتبه تحت عنوان: «التخييل ومصادره

وإخراجه في شعر الشريف المرتضى، قصيده أسقى نمر الماء، مثلاً» أن تحلل رؤية سينمائية الجوانب الشعرية لدى الشريف المرتضى في إحدى قصائده الاعتقادية و السياسية، فقد رسم الشريف المرتضى في هذه القصيدة التي يبدأ مطلعها بقوله: «أُسقى نمر الماء ثم يلدّ لي» ما جرى في كربلاء وقصة شهادة الإمام الحسين وأنصاره، وظروف العطش التي مرّت بها هذه الجماعة، وجعل من تلك القضية أرضية خصبة لخياله الشعري. تتخذ الكاتبة في بحثها هذا من هذه القصيدة مادة لشرح تلك الجوانب والأبعاد، واستظهار ما يكمن بين سطورها، ولتبرز من خلال ذلك ما كان للشريف المرتضى من شاعرية فذة.

٦- السيدة سمية حسن عليان، أستاذة مساعدة للأدب العربي في جامعة إصفهان، تجعل في بحثها الذي جاء تحت عنوان: «الغزل في شعر الشريف المرتضى، دراسة موضوعية فنية» الأشعار الغزلية للشريف المرتضى محوراً. تشير الكاتبة إلى أنواع الغزل في الأدب العربي، وتستعرض الأشعار الغزلية للشريف المرتضى، وتجعل بحثها على باين؛ تبحث في الباب الأول منهما مضامين هذا النوع من الأشعار، وتشرح أنماط السبك الشعري فيها. وتستنتج في الختام أنّ الأشعار الغزلية التي نظمها الشريف المرتضى ليست إلا نوعاً من الامتداد لتقليد التغزل في الأدب العربي، وليس فيه ما يدلّ على حكايته لتجاربه الشخصية في هذا المجال، ولهذا نلاحظ أنّ هذه الأشعار صيغت في غاية العفّة، بل إنّها في بعض الحالات تنطوي على نصائح أخلاقية.

٧- السيد عبد الكريم جديع نعمة النفّاح يقدّم بحثاً بعنوان: «ثنائية الكرم والبخل في شعر الشريف المرتضى، دراسة في المضمون»، يتناول فيه جانبي الجود والبخل في شعر الشريف المرتضى. كانت إحدى القيم السائدة في الثقافة العربية قبل الإسلام، صفة الجود والكرم، ولكنّ صفة البخل والشحّ أيضاً كانت في

الواقع هي الأخرى صفة شائعة بكثرة في أوساط ذلك المجتمع، و لهذا السبب فقد كان شعراء الجاهلية يمدحون الجود و في الوقت نفسه يذمّون البخل. و كان الجود و الكرم في بعض الحالات يصل إلى حدّ الإفراط بحيث يؤدّي إلى تدمير و خراب البيوت. و قد دعا الإسلام في هذا المجال إلى حالة من البذل يُحفظ فيها التوازن بين السخاء و التقدير. و قد استلهم الشريف المرتضى ما في الثقافة العربية و التعاليم الدينية؛ ليضمّن هذين المفهومين في أشعاره، و هو يثني على الجود و يكثر من امتداحه بدلاً من هجاء البخل و ذمّه، و يجعل في أشعاره معيار الجود هو العطاء من غير منّة.

٨- تقدّم فضيلة صبيح نومان الخزاعي في بحثها: «أدب الطّف في شعر الشريف المرتضى، دراسة تحليلية» شرحاً تحليلياً لما جاء في شعر الشريف المرتضى حول واقعة الطّف و ما دار فيها من وقائع. هنالك في مجموعة تراث الشريف المرتضى الشعرية التي تتكوّن من ثلاث مجلّدات، قصائد أفردها لوصف فاجعة كربلاء، و بعض هذه القصائد يصل عدد أبياتها إلى ١٠٥ بيت، تتقي الباحثة هذه القصائد و تقوم بشرحها و تحليلها.

٩- السيّد سميّة حسن عليان في بحث: «بُنية القصيدة الرثائية في ديوان الشريف المرتضى» تجري تحليلاً بنوياً لما في ديوان الشريف المرتضى من رثائيات، فقد نظم الشريف المرتضى أشعاراً مطبوعة و عالية الجودة في مختلف المجالات، و من هذه المجالات ما نظمه من مرثيات مطوّلة و جذّابة، و ضمّنها عنصراً أصلياً لواقع لا يُنكر و لا مفرّ منه و هو عنصر الموت، لقد اتّخذ الشريف المرتضى هذا الموضوع مادة لأشعاره في مواقف مختلفة، لينظم بمناسبةها قصائد في رثاء أعزّة فقدهم و شخصيات طواها الموت، و يشير من خلال ذلك إلى ما يفعله الموت بالناس، و يؤكّد أنّه حقّ، معزّياً بذلك الباقيين الأحياء.

١٠ - يعرض صفاء عبد الله برهان و ختام رشيد الرضوي - من كلية العلوم الإسلامية في جامعة بغداد - في بحث عنوانه: «الصورة الاستعارية في مراثي العلويين عند الشريف المرتضى» أحد الجوانب البلاغية في مراثي الشريف المرتضى. فالاستعارة التي تُعدّ من أساسيات الشعر لها صور، وإحدى هذه الصور تجسيد أو إضفاء شخصية على المفاهيم المجردة والعقلية، وإكساء المعقولات بثوب المحسوسات. نذكر كمثال على ذلك أنّ الشريف المرتضى قد جسّد في هذا الشطر من البيت: «يسعي الفتى، و خيول الموت تطلبه» الموت على شكل الخيل؛ وأنّ للموت خيول تسرع على الدوام في طلب ضحاياها. إنّ تجسيد مفاهيم الموت و الشقاء و المحنة و آلام الدهر، أضفت على مراثي الشريف المرتضى عنصراً بلاغياً قوياً، فضلاً عن الجوانب الأخلاقية والعاطفية، وهو ما يدلّ على قوة غريزته الشعرية.

١١ - نجاح جاسم معلّة الساعدي في بحثه «الشيب و الشباب في شعر الشريفين الرضيّ و المرتضى، دراسة تحليلية موازنة» يجري دراسة و مقارنة لمضمون الشيب في أشعار الشريف المرتضى و الشريف الرضيّ. فقد خصص كلّ من الأخوين قسماً من إبداعه الشعري لوصف الشيب و ما له صلة به، و أكثر القول فيه و الشكوى منه، و من ذلك على سبيل المثال قول الشريف الرضيّ: «إنّ البياض لذنّب ليس يُغتفر». يشرح الكاتب في بحثه هذا - من بعد تقديم تقرير موجز عن مكانة هاتين الشخصيتين و تراثهما الأدبي - في ثلاثة محاور، رؤاهما الأساسية حول الشيب، و عقد مقارنة بينهما. يدور المحور الأوّل حول الحسرة على ما مضى من عهد الشباب، و يحكي المحور الثاني جفاء المحبوب للشاعر و قلاه له بسبب مشيبه، و يبيّن المحور الثالث سرعة تصرّم عهد الشباب و مداممة الشيب له. و من بعد عقد الكاتب هذه المقارنة يخلص إلى نتيجة و هي أنّ شعر الشريف

الرضي في الشيب أرقّ و أغزر و أعمق و أحسن تصويراً و أكثر إبداعاً من شعر الشريف المرتضى.

١٢ - يجري صفاء عبد الله برهان من كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد، في بحثه: «مرثية الشريف المرتضى في أخيه الشريف الرضي، رؤية معرفية»، دراسة و تحليلاً لأكثر مراثي الشريف المرتضى حزناً و لوعةً و ألماً، فقد شهد الشريف المرتضى وفاة أخيه الأصغر الشريف الرضي، و شقّ عليه هذا الحادث، حتّى أنّه لم يتحمّل مشاهدة ساعة مواراته الثرى، فغادر و لم يحضر مراسيم الدفن. و بعدما بيّن الكاتب غريزة المروية و الدافع إليها، يأتي على وصف ما فيها من صور عاطفية، و أبرز صورها الجمالية.

١٣ - عوّاد كاظم من كلية الآداب جامعة ذي قار العراق، و إيمان محمّد إبراهيم من كلية ابن رشد جامعة بغداد، يتناولان في بحث: «كتاب طيف الخيال للشريف المرتضى بين الاختيار و الموازنة»، كيف كان المحبوب يطوف كالخيال في أفكار الشاعر، ففي العصر العباسي كانت فكرة مثل طيف المحبوب في خيال المحبّ شائعة آنذاك، و يتبارى الشعراء لإبراز مواهبهم فيها. ضمّن الشريف المرتضى في هذا الكتاب ما نظمته من أشعار في المضمون، و يرجّح بعضاً منها على البعض الآخر، و يعرض أدلّته على ذلك.

١٤ - محمّد ياسين عليوي الشكري في بحث: «تناوب الأدوات النحوية و ثراء المعنى، أمالي المرتضى أنموذجاً»، يهتم بموضوع تغيير معاني الحروف في كتاب الأمالي. فكتاب الأمالي للشريف المرتضى يضمّ بين دفتيه موضوعات و مباحث واسعة، و مع ذلك فقد جعل محوره الأساسي يدور حول تفسير و تأويل آيات معيّنة من آيات القرآن الكريم. استعان الشريف المرتضى بالمدارس النحوية التي كانت في عصره؛ لينهل ممّا طرحته من دلالات تنطوي عليها حروف الجرّ

و النصب و ما شاكلها؛ من أجل التوصل إلى معانٍ مناسبة لبعض الآيات القرآنية المثيرة للجدل و ذات المعاني الغامضة. يستعرض الكاتب كتاب الأمالي انطلاقاً من هذه الرؤية، ليستنتج من ذلك أنَّ الشريف المرتضى لم يكن مؤسس مدرسة نحوية معيّنة في هذا المجال، و لا هو متمسك بمدرسة بعينها، و إنما كان يستعين بمعطيات المدارس النحوية للبصرة و الكوفة، وفقاً لحاجاته و متطلباته.

١٥ - نعمة دهش فرحان، من كلية تربية ابن رشد جامعة بغداد، يركّز في بحثه: «الملمح السوسيولساني في أمالي المرتضى، دراسة إجرائية» على الجوانب الاجتماعية و اللغوية من كتاب الأمالي للشريف المرتضى. ينطلق الكاتب من قاعدة أنَّ اللغة ظاهرة خاضعة للتطور و التحول، و تدخلها على مرّ التاريخ صور و قوالب جديدة، و تُصاغ فيها تركيبات جديدة. و في الوقت الذي كان فيه القدماء من علماء اللغة في الثقافة العربية ينظرون إلى هذه التغييرات على أنَّها نوع من الانحراف، أقرّ الشريف المرتضى هذا الواقع، و وظّف هذا التطور اللغوي و صياغة التعابير اللغوية على أحسن وجه لفهم الآيات و التعابير و الصياغات القرآنية، و لإماطة اللثام و تبديد الغموض عن معاني بعض الآيات القرآنية التي تبدو مستعصية على الفهم.

١٦ - حسن عبد المجيد عباس الشاعر، من قسم الأدب العربي جامعة الكوفة، في بحث «الاستشهاد في كتاب الأمالي للشريف المرتضى»، يجعل الاستشهاد محوراً لبحثه، ليكشف من خلاله عن مدى سعة و غزارة علم الشريف المرتضى. و المقصود من الاستشهاد هنا هو الإتيان بالشواهد التي يبرهن بها على صواب ما يذهب إليه من آراء و طروحات. و قد طرح الشريف المرتضى في كتاب الأمالي الذي بحث فيه مواضيع مختلفة أدبية و كلامية و تفسيرية، شواهد كثيرة من مصادر شتى، حيثما استدعى الحال لإثبات صواب قوله. و كثيراً ما يستعين الشريف

المرتضى في توجهه هذا بالقرآن الكريم بالدرجة الأولى، ثم بالأحاديث النبوية وكلام الإمام علي عليه السلام، ومن بعد ذلك بأشعار كبار شعراء العرب، سواء من عاشوا منهم في العصر الجاهلي أم في العصر الإسلامي. وهو يعكس هنا مدى ما كان يتصف به من غزارة العلم والاطلاع في العلوم الأدبية، ومقدرة عالية على التفسير والتأويل.

١٧ - عباس إسماعيل سيلان الغراوي في بحث: «ملاحم علم اللغة النصي عند الشريف المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء»، يسلط الضوء على العلاقة بين النصوص في كتاب تنزيه الأنبياء، ويحاول تحليل طبيعة هذا الكتاب على أساس رؤية دراسة الإدراك والسلوك، والعلاقة بين النصوص. ويخلص من ذلك إلى نتيجة، وهي أن الشريف المرتضى كان لديه تبخر وإحاطة تامة بالمواضيع الأساسية في هذا المجال، وكان يوظفها في نصوصه، غير أن باحثينا قليلاً ما ينظرون إلى نصوصنا القديمة انطلاقاً من هذه الرؤية ومن هذه الزاوية، ويتصورون خطأ أن هذه المباحث جديدة وليست لها جذور في تراثنا العلمي.

١٨ - أسعد جواد كاظم، من كلية التربية جامعة الكوفة، في بحث «تطبيقات نحوية للسيد المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء»، يرمي في بحثه هذا إلى الكشف عن منهجية السيد المرتضى في الأخذ بالمباحث النحوية في تفسير الآيات الدالة على عصمة الأنبياء، فظاهر بعض الآيات القرآنية قد يوحي في الوهلة الأولى وكأنها تنم عن خطأ الأنبياء أو ارتكابهم المعاصي، وقد كانت هذه الآيات موضع جدل على الدوام، فمن جهة وفقاً للقاعدة المتسالم عليها عند متكلمي الشيعة وخاصة الشريف المرتضى، فإن الأنبياء منزّهون عن كل أنواع الذنوب والمعاصي؛ صغیرها وكبیرها، ومن جهة أخرى هناك بعض الآيات القرآنية التي نصّت على حصول معاصي من قبل بعض الأنبياء، أو نسبت اليهم أخطاءً ومعاصي، مثل سيدنا

آدم أو النبي يوسف. و قد توصل الشريف المرتضى من خلال إحاطته الواسعة بالبحر والأدب إلى تفسير لهذا النمط من الآيات ينسجم تماماً مع عصمة الأنبياء. و يرى الكاتب أنه في هذا المساق كان في بعض المواقف يأخذ بالأراء المخالفة والمنافسة، و يلاحظ على عمله نوع من الميل والانحياز.

١٩ - أحمد كاظم عمّاش، من كلية الدراسات القرآنية جامعة بابل، في بحث «التوظيف الدلالي المعجمي عند الشريف المرتضى»، يعكس ما أودعه الشريف المرتضى في كتاب الأمالي من غزارة علمه في اللغة العربية و مفرداتها. في هذا الكتاب الذي أشبه ما يكون بالسفينة أو المعرض الذي يعرض فيه الشريف المرتضى مباحث مختلفة و يشرحها، و من جملة ذلك بيانه لمعاني بعض الآيات القرآنية التي يتطلّب فهمها الكثير من التأمل و النظر. و هو يتخذ في عمله هذا أساليب مختلفة، و يتعاطى مع النصوص مثل أيّ متخصص في هذا الحقل، و يستفيد في هذا الخصوص من العلماء الآخرين في هذا المجال، و فضلاً عن ذلك يدقّق في سياق النصّ من أجل التوصل إلى فهم سليم للنصّ.

٢٠ - خليل خلف بشير، من كلية الآداب جامعة البصرة، و أحمد جاسم الثاني من كلية التربية جامعة البصرة، في بحث «تحليل النصّ الأدبي عند الشريف المرتضى، شرح الخطبة الشقشقية أنموذجاً»، يجعلان الخطبة الشقشقية - وهي الخطبة الثالثة في كتاب نهج البلاغة - موضوعاً لبحثهما هذا؛ من أجل استجلاء ما ينطوي عليه من أبعاد أدبية و ما ينمّ عنه من قدرة بلاغية كان يتحلّى بها الشريف المرتضى. من بعد نقل هذه الخطبة و طرح توضيحات تمهيدية لها، يصلان إلى نتيجة مفادها أنّ الشريف المرتضى أظهر في شرحه لهذه الخطبة اهتماماً فائقاً بالمفردات اللغوية الغريبة و النادرة الفهم، و يستعين بأراء علماء اللغة و الأدب العربي لفهم معانيها و تقديم بيان واضح لها.

٢١ - علي عباس الأعرجي، من مركز الدراسات التابع لجامعة الكوفة، وُلّمي عبد القادر خنياب، من كلية الآداب جامعة القادسية: في بحث: «المفارقة والمماثلة الدلالية عند الشريف المرتضى في كتابه الشهاب في الشيب والشباب مصداقاً»، يتخذان من كتاب جامع لمقتطفات مثل كتاب الشهاب في الشيب والشباب، محوراً لبحثهما لبيان ما كان يتقنه الشريف المرتضى في جانبي الذوق الشعري والتوجه النقدي. جمع الشريف المرتضى في هذا الكتاب ما جاء حول الشيب والشباب من أشعار بديعة، نظمها شعراء، مثل: البحتري وأبي تمام والشريف الرضي والشريف المرتضى نفسه، وسجل بشأنها ملاحظات قيمة. كما أنه تطرق في هذا الكتاب إلى قضية الانتحال والسرقات الشعرية أو توارد الخواطر، وهو يكشف بهذا ما له من دقة نظر أدبية وتبحر وطول باع في مجال الأدب.

(١)

وقفة نقدية مع الشريف المرتضى في كتابه

«الشهاب في الشيب و الشباب»

الدكتور مرتضى عبد النبي الشاوي^١

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على النواحي الأدبية للشريف المرتضى، ويهدف إلى جملة من النقاط الآتية: إظهار الشريف المرتضى ناقدًا في ضوء قدرته الإبداعية في نقد نصوصه الشعرية، التعريف بأدواته النقدية ومنهجيته المتنوعة، والتأكيد على الناحية البيانية في نقده القائم على الوضوح والإبانه.

المقدمة

يمتلك الشريف المرتضى الحس النقدي الفني التطبيقي كما يُسمى في النقد الأدبي المعاصر، إذ كان يبحث عن هذه الجوانب في كتابه الشهاب في الشيب والشباب، مركزاً فقط على نماذج من شعره، وهو المحور الأساس الذي يدور عليه البحث، على الرغم من نماذج استوقف عندها بالتحليل، ثم عرج إلى شعره. يهدف البحث إلى جملة من النقاط الآتية:

١. جامعة البصرة - كلية التربية.

١- إظهار الشريف المرتضى ناقداً في ضوء قدرته الإبداعية في نقد نصوصه الشعرية فقط، مثل استطاعته نقد نصوص غيره؛ كونه شخصية ناقدة فاعلة في نقد نصوص من شعراء عصره و غيرهم.

٢- بيان أدواته النقدية القائمة على منهجية متنوعة استوعبت المقاييس النقدية العائمة عند النقاد بعد استقراره في القرن الخامس الهجري، فهو ناقد موضوعي يمتلك مهارة في تحليل النصوص، و يستفيد من الحقول المعرفية في الإشارة إلى جماليات التعبير للنص الشعري.

٣- التأكيد في نقده الجانب البياني القائم على الوضوح و الإبانة على فهم النص بما ينسجم مع علماء الدلالة المحدثين.

و كانت هناك وقفة موجزة إلى المكانة العلمية و الأدبية لشخصية الشريف المرتضى، ثم بيان الظواهر النقدية التي أشار إليها في محتويات كتابه، مراعيًا فيه الجوانب الفنية في إظهار الحكم النقدي، فضلاً عن الإشارة إلى عدة محاور تتداخل في عمق النقد الأدبي بمجالاته المتنوعة على الجانب اللغوي و الأسلوبي و البياني. إلا أن هناك البعض من المآخذ الفنية؛ و هي عدم الإشارة إلى الجانب النظري، و اقتصر على الجانب العملي التطبيقي بحسب مفهوم النقد التطبيقي في الوقت المعاصر.

ركّز البحث على المقاييس الجمالية و الفنية و الأسلوبية التي أشار الشريف المرتضى في نقده لشعره.

و انتهى البحث بجملته من النتائج التي تؤكد التجربة النقدية للشريف المرتضى حول شعره بالخصوص دون غيره، على الرغم من تناوله كثيراً من نصوص غيره، و قد تناثر في مؤلفاته المتنوعة، فقد أشار إلى شعراء عصره و غيره؛ لما يمتلك

من ذائقة نقدية متميزة في معرفة نصوص الشعر العربي القديم والمعاصر له.^١

التمهيد: المكانة العلمية والأدبية للشريف المرتضى عند الدارسين

يمتاز الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين (٣٥٥ - ٤٣٦هـ) بالمكانة العلمية العالية، والتبحر في شتى العلوم، وقد أنجز خلال حياته مجموعة من الآثار في الفقه والأصول والتفسير والأدب وعلم الكلام والجدل^٢. وقد اجتمع إليه من فنون العلوم و ضروب الآداب ما قل أن يجتمع لسواه، و ضرب فيها جميعها بسهم وافر، فكان فقيهاً وأصولياً و متكلماً ومفسراً وراوياً وشاعراً و ناقداً^٣، و كانت بغداد في العصر الذي عاش فيه الشريف المرتضى تزخر بالعلماء والأدباء، و نبع فيها الأفذاذ من رجال الفكر، فأثرت هذه البيئة في نشأة الشريف^٤. هذا من جانب، ومن جانب آخر «لعل أهم ما يميز الحياة الفكرية في عصر هذا الشريف هو بروز مقومات حركة فكرية متعددة الجوانب، أسهمن إلى حد كبير في جعل ذلك العصر متميزاً بنشاط علمي ملحوظ في كافة جوانب العلوم»^٥. فهو علم خفّاق في سماء العلم والمعرفة، منذ أن بزغ نوره في سماء مدينة السلام، و ظلّ يشعّ مدى حياته و بعد وفاته، كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر والبلاغة، كثير التصانيف، متبحراً في فنون العلوم^٦، و هناك جوانب موضوعية أخرى، و قد أشارت الدراسات المعاصرة، منها «لقد بلغ الشعر العربي

١. انظر: الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة)، الموسوي البغدادي، ص ٦٤ - ٦٥.

٢. انظر: الشهاب في الشيب والشباب، الشريف المرتضى، ص ٢١.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٠ - ١١؛ والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، د. حامد كاظم عباس، ص ٣٧٥.

٤. انظر: الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، حامد كاظم عباس، ص ٢٠.

٥. الشريف المرتضى متكلماً، أحمد الشمري، ص ٢٥.

٦. انظر: الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة)، الموسوي البغدادي، ص ٥.

في العصر العباسي الذروة في السمو والارتقاء بفعل عوامل عديدة، لعل من أهمها التمازج الثقافي الذي احتضنته عاصمة الثقافة (بغداد)، فاشمر نخبة من الشعراء الكبار كان الشريف المرتضى واحداً منهم، وقد حضي باهتمام كبير من الباحثين القدماء والمحدثين؛ لما في شعره من قيم إنسانية، فضلاً عن مكانته السياسية والاجتماعية والدينية.^١

ومعلوم أن الشريف المرتضى كان شاعراً مجيداً، له ديوان سطر فيه أروع القصائد^٢، ومع كل المدح والثناء والإطراء لتلك الشخصية المبدعة في ميادين العلم والمعرفة، قد «برز الشريف المرتضى كشاعر ولغوي خبير بمذاهب التنزيل، تفسيراً وتأويلاً، وكان مثلاً لشرف النفس وعفتها وطهارتها، وحرراً للعلوم والمعارف الدينية والفلسفة، وعلم الكلام واللغة والأدب والنقد والبلاغة، والفقه»^٣، فتلك خصوصية يُعرف بها، إذ «كان الشريف المرتضى شاعراً وناثراً، وقد عُرف بأماله غرر الفوائد ودرر القلائد، على أنه كان ناقدًا في شعره، أيضاً على الرغم من أن الشعر تجربة جمالية تخيلية، أما النقد، فهو عملية تصوّرية عمودها التفكير، ولذا، فمهمّة الشاعر مغايرة لوظيفة الناقد»^٤.

وفي ضوء ذلك يبرهن كل ما أنتجه من مؤلفات في حقول المعرفة تجعله في مراتب العلماء ذوي الاختصاص المتنوع. وحين قراءة شعره بدقّة وإمعان «يبدو

١. «أساليب الصياغة في شعر الشريف المرتضى» (بحث)، حافظ المنصوري وأحمد الشمري، مجلة اللغة العربية وآدابها، الرقم ١٧، ٢٠١٣م، ص ٨١.

٢. المناهج الروائية عند الشريف المرتضى، وسام الخطاوي، ص ١٤.

٣. «أمالى السيّد المرتضى وشرح شواهد الشعرية» (شبكة الإنترنت)، جعفر باقر الحسيني: osool.ac.ir/MAQALAT/m16.pdf:8, pdf

٤. «قضايا نقدية في شعر الشريف المرتضى» (بحث)، صالح الشتيوي، مجلة جامعة دمشق، المجلد

(للمتلقي) أن اهتمام المرتضى بالشعر نابع من كونه شاعراً، و له معرفة غير قليلة بدقيق معانيه، فضلاً عن سعة محفوظة منه، زد على ذلك الصلة القوية بين الدلالة القرآنية و الدلالة الشعرية، فالشعر ديوان العرب، و القرآن الكريم نزل بلسان العرب، و قد أدرك المرتضى هذه الصلة، ففهم ما كان بين القرآن و هذه اللغة من صلة حميمة، فأقبل إلى الشعر يدرسه و يكشف عن خصائصه، مفيداً منه في فهم النصّ القرآني و بيان دلالاته^١. فهو يمتلك ناصية العلم و هو في ذروتها؛ لما «تميّزت الحياة العلمية في هذا القرن الذي عاش فيه الشريف المرتضى بظاهرتين^٢»:

الأولى: بلوغ العلوم و الفنون الأدبية درجة من النضج و التكامل لم يسبق أن بلغت في العصور الماضية.

الثانية: تمايز العلوم و الفنون فيما بينها، و عدم التداخل بمسائلها، و وضوح المذاهب الإسلامية، بما كتب من أصول العقائد فيها^٣.

و قد قال عنه الدارسون كلاماً مسهباً في حقّه، منها: «لشريف المرتضى اهتمام كبير بالشعر و روايته، فديوانه الذي يشتمل على معظم الأغراض الشعرية، خير شاهد على ما نقول، و كتابه الشهاب في الشيب و الشباب و طيف الخيال، يشهدان أنه متضلّع في الشعر و نقده^٤».

و كذلك قول أحدهم: إنّ «من المعروف أن المرتضى شاعر و ناقد، و له

١. «الأثر الثقافي في أمالي المرتضى» (بحث)، ثائر عبد الزهرة لازم، مجلة آداب البصرة، جامعة البصرة، العدد ٥٦، ٢٠١١ م، ص ٨٨.

٢. انظر: أدب المرتضى، عبد الرزاق مرتضى، ص ٣١-٤٠.

٣. منهج التأويل في أمالي المرتضى (رسالة ماجستير)، انتظار القرشي، ص ٢٢.

٤. نفس المصدر، ص ٤٨.

في ميدان الشعر و نقده آثار مهمة، كالشهاب في الشيب و الشباب و طيف الخيال، و كتاب الأمالي غني بمباحثه الأدبية، و قد التفت إلى جهوده النقدية أكثر من باحث و ناقد.^١

و يعدّ كتاب الشهاب في الشيب و الشباب من الكتب التراثية النقدية القديمة، فيه قدّم الشريف المرتضى نوعين من النقد الأدبي، الأول: نقد لشعراء عصره. و النوع الثاني: نقد لشعره؛ إذ «شعر المرتضى بضرورة المرور ببعض مشاكل النقد الأدبي، فدراستها على ما أظنّ تعدّ عنده شيئاً لا بدّ منه؛ لاهتمامه الموسوعي بمختلف النصوص القرآنية أو الشعرية أو الثرية، و قد اتّجه في ذلك اتّجاهين متوازيين، الأول: كان امتداداً لتوجّهات النقاد في معالجة قضاياهم العامة التي حفلت بها كتبهم، و الثاني: هو الاتّجاه الذي حاول فيه أن ينحو منحاً تجديدياً خالف فيه كثيراً من النقاد، و ذلك بما جاء به من آراء و مواقف نقدية مغايرة لهم، فكان حقاً ذا صرخة مدوية في مجالي التجديد و الإبداع»^٢، في حين «كانت غاية النقد الأدبي تحليل النصّ الأدبي و وضع اليد على منابع الجمال و مواطن الإبداع فيه، أو بيان العكس من الإخفاق و عيوب الصياغة».^٣

و هذا «الكتاب مجموعة من النصوص الشعرية في موضوع واحد، هو الشيب و الشباب، و هو من الموضوعات الوجدانية المتّصلة بأهمّ مراحل حياة الإنسان، كما أنّ الكتاب تضمّن آراء نقدية و وجهات نظر أدبية و لغوية لناقد من الطراز الأول؛ دقّة حسّ، و عمق فهم، و قوّة بيان، يفهم الشعر بنظرة الشاعر و إحساسه، لا بنظرة اللغوي و مقياسه».^٤

١. تفسير الشريف المرتضى (نفاثات التأويل)، ج ١، ص ١١٧.

٢. أمالي المرتضى - بحث في المنهج و النقد و التأويل، ثائر البصير، ص ٢٤٨.

٣. نفس المصدر، ص ٢٠٦.

٤. انظر: الشريف المرتضى (حياته، ثقافته، أدبه و نقده)، أحمد محمّد المعنوق، ص ٩٧.

و تكمن أهمية كتاب الشهاب الشيب والشباب في عدة أمور، منها: وحدة الموضوع في وصف الشيب والشباب قائم على الدقة الانتقاء، و يؤرخ لظاهرة شعرية تتضمن عدة دلالات نفسية واجتماعية و آثار فنية^١. «و لم يقتصر الشريف المرتضى على مجرد عرض الأشعار التي قيلت في الشيب، ولكنه يعمد إلى إبداء رأيه في كل ما يورد من ذلك، فيستجيد معنى و يستقبح آخر، و يعجب ببيت و يضعف غيره، و يفسر هذا و يؤول ذاك، و يشير إلى ما بين تلك المعاني و الأشعار من تناص، ففي الكتاب نظرات نقدية أبداهها الشريف المرتضى، و ذكر لما يحتمله الكلام من وجوه المعاني»^٢. و تتجلى في الكتاب «شخصية المرتضى باعتباره ناقداً متميزاً، متمكناً من لغته و أدواته، لا يقل شأناً و مكانة عن غيره من نقاد عصره البارزين»^٣.

و سوف أقف عند آرائه النقدية مبيّناً مرجعية تلك النماذج الشعرية من ديوانه التي أضاف إليها مسحة نقدية على الرغم من إشارته إلى المقاييس البلاغية التي تجمعها، إذ لم يدرسها الشريف المرتضى دراسة اصطلاحية قاعدية تعني بشرح كل فنّ على حدة، و تستقصي أقسامه و تفرعاته و شواهد و أمثله، و آراء العلماء فيه، و لم يدرسها دراسة جمالية تعني باستخراج أسرار التعبير بلاغية و لغة، فإنّ ذلك لم يكن من الغايات التي نشط لها في تأليف الكتاب، إلا أنّ هناك لفتات بيانية توضّح تلك النصوص في بعدها الدلالي و البلاغي،

١. قدّم تحقيقاً لكتاب الشهاب في الشيب والشباب عبد الله الحمر: الجامعات العربية تضيق على المحققين (شبكة الإنترنت)، آدم يوسف.

٢. الشريف المرتضى حياته، ثقافته، أدبه و نقده، أحمد المعروق، ص ١٠١.

٣. الإنتاج العلمي لكلية الآداب الثانية بحماة... كتاب: الشهاب في الشيب والشباب للشريف المرتضى (شبكة الإنترنت)، إلياس خلف.

و تعدّ له رؤية نقدية خاصّة هذبت شعره و أظهرته بصفة الشاعر الناقد في آن واحد.

أولاً: المقاييس الجمالية

١- رمزية اللون و الأثر النفسي لدى المتلقّي

يثير الشريف المرتضى الأبعاد النفسية في ضوء التصوير الفنّي و نوعية الصورة التي تمتاز بالحسيّة لم تمتلك من رمزية متكاملة، عكس جانبها الدلالي اللون الجامع الأشياء الموصوفة، كما في قوله في الشيب^١:

جزعتُ لو خطّابِ المشيب و إنّما بلغ الشباب مدى الكمال فنوراً
إذ ذكر أنّ «معنى "بلغ الشباب مدى الكمال فنوراً" أنّه تكامل و انتهى إلى غايته، و الزرع إذا تكامل و بلغ غايته نور، و في هذا الموضع زيادة على ما يمضي كثيراً في الشعر من تشبيه الشيب بالنور؛ لأنّ ذلك إنّما يفيد تشبيهه به في لونه، و هذا البيت الذي يختصّ به يريد مع أنّه يشبهه في النور أنّ معنى الشيب مع النور في الظهور و الطلوع عند بلوغ الغاية، و إنّما أردت تسليّة من جزعت من شيب من الناس، بأنّ الشيب لا بدّ منه عند الانتهاء إلى غايته، كما لا بدّ من النور في هذه الحالة»^٢.

و أراد الشريف المرتضى في حسّه النقدي أن يظهر جمالية الصورة التشبيهية التي تتركّز على الجانب اللوني، فضلاً عمّا يتركه التصوير من أثر نفسي لدى المتلقّي، لا سيّما في منجزه الشعري بصورة اللونية و خصوصيتها الحيوية، و ما يمتلك من خطاب نقدي في معالجة الأبعاد النفسية لدى المتلقّي.

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٣، و انظر: الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٢٧.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٢٨.

٢- غرابة التشبيه لغرابة المعنى

و يعدّ واحداً من مقاييس نقد المعنى، فضلاً عن ذلك من المقاييس الجمالية، كما جاء في قوله:

شَعْرٌ شَفِيعِي فِي الْحَسَانِ سَوَادِهِ حَتَّى إِذَا مَا ابْيَضَ بِي لَمْ يَشْفَعْ
عَوِضَتْ قَسراً مِنْ غَدَافٍ مَفَارِقِي وَ هِيَ الْغَبِيْنَةُ بِالْغَرَابِ الْأَبْقَعِ
لَوْ تَرَاهُ نَاصِعاً حَتَّى إِذَا خَلْفَ الشَّبَابِ فَلَيْسَ بِالْمُسْتَنْصَعِ^١
«من العجب أن تتغير قبول الشفاعة، و نجح الوسيلة بتغير الصبغة، و هذا معنى يختصّ بالسبب، فأما البيت الأخير فغريب المعنى؛ لأنّ لون البيض بدلاً من الشباب كان مستقبحاً منفوراً عنه متباعداً منه، و هذا من عجائب لون الشيء، و من لطيف ما نبّه عليه و أشير إليه، و تشبيه الشعر الذي ابيضّ بعضه و باقيه أسود بالغراب الأبقع، من غريب التشبيه؛ لأنّ الشعراء قد شبّهت الشباب بالغراب و الغداف، و أكثرت من ذلك، و ما ورد تشبيه الشيب الممتزج بالسواد بالغراب الأبقع.

فإن قيل: إذا شبّهوا الشباب بالغراب قبح هذا التشبيه تشبيه المختلط بالغراب الأبقع، قلنا: هو كذلك، إلّا أنّ هذا لا يدفع استغراب هذا التشبيه، وإنّه غير متداول مبتذل»^٢.

و قد قيل: «إنّ الصورة تستمدّ شعريتها من مصدرين، هما: الإبداع و الغرابة، و لكلّ مستوياته و درجاته من الجودة و التأثير، ذلك أنّ قوّة الأثر الشعري تتباين

١. انظر: ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٢١؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى،

ص ١٣٠.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ١٣٠ - ١٣١.

ببتباين الصور التشبيهية من حيث التقليد أو الإبداع... و تمثل الغرابة المصدر الثاني الذي تحتاج منه الصور الشعرية، شعريتها أو قوة تأثيرها الجمالي، وللغربة جهات متعددة متباينة تهتدي إليها الشعراء من ذوي الملكات الإبداعية و من أوتوا حظاً من دقة النظر، بأن قوة الشعرية تكمن فيما تثيره المعاني و الصور الشعرية من مشاعر الغرابة و ما يقترن بها من التعجب^١. و قيل أيضاً: إن «اهتمام هؤلاء الشعراء بالابتكار و إعجابهم بنماذجه، إنما يساير طبيعة الفطرة الإنسانية التي تطمح دائماً إلى رؤية كل جديد في مختلف أنماط حياتها»^٢.

٣- الصور الفنية

ظّل الشريف المرتضى يبحث عن المقاييس الجمالية في صوره الفنية، مفاضلاً تارة بينها و بين غيره، و مبيّناً صوره الشعرية تارة أخرى، كما في الأمثلة الآتية:
(أ) المفاضلة بينه و بين أبي نواس؛ لصحة المعنى و بلاغة اللفظ، و غرابة الوصف و بديعه في مجال المجاز و الاستعارة، فقد جاء تحليله النقدي في مجال المجاز و الاستعارة، كما في قوله:

و معيري شيب العذار و ما درى أن الشباب مطيّة للفاسق
و يقول: لو غيرت منه لونه هيهات أبذل مؤمناً بمنافق^٣

بحسب قوله: «وصفت الشباب... بأنه مطيّة الفاسق، من حيث الاستعانة به على بلوغ الأغراض و نيل الأوطار، فجرى مجرى المطيّة التي توصل إلى بعيد الوطر،

١. الشعرية العربية، أصولها و مفاهيمها و اتجاهاتها، مسلم حسب حسين، ص ٣٤٢-٣٤٣.

٢. النقد عند الشعراء حتى نهاية القرن الرابع الهجري، عبد الله العضيبي، ص ٢٠٩.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٣٥؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص

و هذا أحسن من قول أبي نؤاس:

كان الشباب مطية الجهل ومحسن الضحكات والهزل^١
و إنما تقدّم عليه؛ لأنّ الجهل يرجع إلى الاعتقاد بالقلب، و ليس للشباب معونة
على ذلك، اللهمّ إلا أن يريد بالجهل الأفعال القبيحة التي يدعو إليها الجهل، فقد
يُسمّى ما يدعو إليه الجهل - الذي هو الاعتقاد من الأفعال - جهلاً على سبيل
المجاز و الاستعارة، و هذا ما أراد أبو نؤاس لا محالة، و الترجيح باقٍ؛ لأنّه استعمل
لفظة الجهل في غير موضعها؛ و لأنّ ليس كلّ من فعل قبيحاً فعن جهل بقبحه، بل
أكثر من يرتكب القبيح يرتكبه مع العلم بقبحه، فوصف الشباب بأنّه مطية للفاسق
أصحّ معنًى و أبلغ لفظاً، فأما وصف الخضاب بأنّه منافق و الشباب بأنّه مؤمن،
فمن غريب الوصف و بديعه، و لا أعرف نظيره؛ لأنّ المؤمن ظاهره و باطنه سواء،
و الشيب إذا لم يُخضّب كذلك، و المنافق يخالف ظاهره و باطنه، و الشعر
المخضوب كذلك»^٢.

و يتّضح ذلك من خلال الاستنتاج النقدي الذي يرى أنّه «لا تقتصر الغاربة
و الندرة في إقامة الشبه بين شيئين ليس بينهما شبه في الواقع... و إنما قد تكون
في خلق علاقات جديدة بإخراج الشيء من حقيقته و إدخاله في حقيقة و ماهية
أخرى، أو بإسناد صفات و أفعال لأشياء ليست لها في الحقيقة، كما في الصور
الاستعارية التي تتفاوت في درجة بداعتها و ندرتها»^٣. و هذا ما أشار الشريف
المرتضى إليه بقوله: غريب الوصف و بديعه، و يراد به استعمال الاستعارات
البديعة و النادرة و مفاضلة الشعراء في ما بينهم؛ لما تمتلك الصورة من حسن قائم

١. انظر: ديوان أبي نؤاس، الحسن بن هانئ، ص ٤٢.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٣٥-١٣٦.

٣. الشعرية العربية أصولها و مفاهيمها و اتجاهاتها، مسلم حسب حسين، ص ٣٣٥.

على التعجب والاستغراب لدي المتلقي، فالمعاني المبتدعة معيار الإجابة، وهو من أهم الصور الشعرية، وفيه دعوة إلى المفاضلة بين المعاني المتباعدة.^١ وفي النقد المعاصر تكون الموازنة بأنها «لون من ألوان النقد الأدبي تفصح عن ملكة الناقد و قدرته على التحليل والحكم»^٢، بوصفها منهجاً تطبيقياً، وقد أجاد الشريف المرتضى في هذا المجال، وقد بنى موازناته على أساس من الفصاحة والبلاغة في التعاطي مع النصوص الأدبية.^٣

ب) استعمال الاستعارة في غير المتعارف (المألوف): إن الابتعاد عن المألوف من أنماط الصورة الشعرية، وخروج عما هو مألوف في المعاني والألفاظ، هو سبب من أسباب مسألة غموض الاستعارة، أو ما يسمونه «بعد الاستعارة»^٤ عند البلاغيين والنقاد العرب؛ لأن «الغربة ليس لها حدود... في الابتعاد عن المألوف، التي تمثل أعلى مستويات الشعرية التي تأخذ بالتضائل كلما اقتربت من حد المألوف حيث تفقد شعريتها، ذلك أن الشيء إذا كرّر دورانه على العيون و دام تردده في مواقع الأبصار، ثبتت صورته في النفس، و لازم الذكر و صار مألوفاً شاخصاً، أما إذا قلت رؤية الشيء أو انعدمت، فإنه يدخل في باب الغريب النادر»^٥، كما جاء معللاً قوله:

من عاذري في الغواني غبّ منتشر من المشيب كنوار الضحى بدد
وافى و لم يبع مني أن أهيب به و حلّ مني كرهاً حيث لم أرد

١. انظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، ص ٦٠٨.

٢. أمالي المرتضى - بحث في المنهج والنقد والتأويل، ص ٢٤٠.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ص ٢٤٧.

٤. انظر: دراسات نقدية و بلاغية، جدل التراث و المعاصرة، ناصر حلاوي، ص ٣٦١-٣٦٣.

٥. الشعرية العربية أصولها و مفاهيمها و اتجاهاتها، مسلم حسب حسين، ص ٣٣٣.

و لوجتته يدٌ ما كنت طائعها لكن جناه على فودي غير يدي^١
بحسب رؤيته، «لم أرض بأن جعلته نوراً حتى أضفته إلى الضحي؛ ليكون
أظهر له و أشهر، و للبيت الثاني حظاً من بلاغة و طلاوة لا تجحد، و البيت الثالث
غريب المعنى لا أعرف له على جهته نظيراً، فكأنني قلت: إنه لو جناه عليّ - أعني
الشيب - غير الله تعالى الذي لا يغالب و لا يمانع، لما أطعته و لا أنقذت له، و هذه
غاية التعزّز و الافتخار. فإن قيل: كيف يسمّى ما يفعله الله تعالى بأنّه جناية و هذه
اللفظة لا تُستعمل في المتعارف إلّا في ما كان قبيحاً؟ قلنا: سمّيناه بهذا الاسم
استعارةً و تجوّزاً، و يجانس قولِي: و لو جتته يد ما كنت طائعها. و له نظائر كثيرة
في القرآن الكريم و الشعر، قال الله تعالى: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا»^٢، «فَمَنْ
اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»^٣،^٤

على الرغم من أنّ «الغربة تنقسم إلى نوعين: غربة في اللفظ، و غربة في
المعنى. و النوع الأوّل هو أن لا تكون الألفاظ المستعملة من المتداول المشهور
بين الناس؛ لقلة سماعها و تعذر النطق بها؛ لصعوبة ترتيب حروفها و ثقلها على
الأذن، بيد أنّ النقاد أكثرها من التعرّض للغربة في المعنى»^٥. و كذلك أنّ جمال
الاستعارة يكمن في وضوحها و قربها و شدة ملائمة معناها لمعنى ما استعير له،
و من هنا يبدو نقده البياني في إشارات البلاغية نحو النصّ الشعري و مقارنته
بالنصّ القرآني للمماثلة، دليل على منهجه النقدي.

١. ديوان الشريف المرتضى، ص ١٦٠.

٢. الشورى: ٤٠.

٣. البقرة: ١٩٤.

٤. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٦٠ - ١٦١.

٥. معجم مصطلحات علم الشعر العربي، محمّد الشريف، ص ١١٠.

٤-وحدة النسيج

تعدّ من المقاييس الجمالية التي يشير إليها النقد القديم في ضوء تحليل قوله:

أشيبٌ و لما تمض خمسون حجةً ولا قاربتني إن هذا من الظلم
و لو أنصفتني الأربعون لنهنت من الشيب زوراً جاء من جانب الهم
قرعت له سنّي و لو أستطيعه قرعت له ما لم تر العين من عظمي
يقولون لا تجزع من الشيب ضلةً وأسهمه إيتاي دونهم من لحمي
و ما سرّ حلم فيء فيه إلى الردى كفاني ما قبل المشيب من الحلم
إذا كان ما يعطيني الحلم سالباً حياتي فقل لي كيف ينفعني حزمي
و قد جرّبت نفسي الغداة وقاره فما شدّ من وهني و لا سدّ من ثلمي
و إنّي مذ أضحي عذارى قراره فعاد بلا سقم و أجفى بلا جرم
و سيّان بعد الشيب عند حبائبي وقفن عليه أو وقفن على رسم
و قد كنت ممّن يشهد الحرب مرّةً ويُرْمى بأطراف الرماح كما يرمي
إلى أن علا هذا المشيب مفارقي فلم يدعني الأقوام إلّا إلى السلم^١

بأنّ «هذه الأبيات كثيرة المعاني في وصف الشيب، جيّدة النسيج، و معنى من جانب الهم؛ أي: من ناحية علوّ السنّ... و معنى البيت الثالث: أنّي قرعت سنّي همّاً و حزناً، و لو استطعت لقرعت من عظمي ما هو خاف غير ظاهر للعين، و هذا تأكيد لصولة الهمّ و سورة الحزن، و معنى البيت الرابع: أنّ المعزّي لي عن الشيب بنجوة عن سهامه، و بعد من إيلامه، فلا نسبة بيننا.

و معنى البيت الخامس أنّ الشيب و إن أعطى حُلماً، فقد عرق لحماً، فهذا بذلك. و البيت السادس تضمّن أنّه لا منفعة بحلم يفضي إلى الموت؛ لأنّ

١. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٢٩؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٤١ -

الحلم وغيره من أدوات الفضل إنما يُراد للحياة زينة لها و فخراً فيها، ولا خير فيما أفضى إلى إبطال الحياة، وهي الأصل في المنافع... وأما قولِي أُعاد بلا سقم؛ فمعناه أن من توجّع لي من الشيب وتألّم من حلوله بي، كأنّه عائد لي؛ لأنّه يظهر من الجزع والتألّم ما يظهره العائد، ولا شبهة في أنّ الشيب ليس بسقمٍ على الحقيقة، فيُعاد صاحبه.

وأما قولِي: وأجفى بلا جرم، فيتردّد في الشعر كثيراً، وإنّما يفضل موضع فيه على آخر؛ لحلاوة العبارة و طلاوتها واختصارها، وحسن موقعها، وتشبيه وقوف النساء على الشيب بوقوفهنّ على الرسم الدارس المحيل واقع؛ لأنّ الرسم لا منفعة في التعرّيج إليه والوقوف عليه، ولا فائدة فيه ولا متعة به.^١

وهذا يتّفق مع ما حدّده أبو هلال العسكري في معنى وحدة النسيج، في كلامه الخاصّ عن الشعر، بقوله: إنّ «الشعر كلام منسوج و لفظ منظوم، وأحسنه ما تلاءم نسجه و لم يستخف، و حسن لفظه و لم يهجن»^٢، و هو في هذا المقياس الفنّي يركّز على القيم الجمالية على مستوى اللفظ، ولهذا وصف مثل هذا اللون من الشعر بحلاوة العبارة و طلاوتها واختصارها.

و مصطلح النسيج عند النقاد «يعني التركيب أو التآليف بين أجزاء الشيء، ليصبح وكأنّه متكامل أو قطعة واحدة ليس فيها من النافر أو الشذوذ ما يعيبها، و عادة ما يستخدم هذا المصدر و فعله للقماش و خيوطه التي يتمّ نسجها بعد غزلها، فالنسيج من شأنه أن يكسبها نوعاً من اللحمة و التماسك اللذين يحوّلان الخيوط المفردة إلى أقمشة و أثواب قابلة للاستخدام؛ لأنّها باتت متلاحمة الأجزاء، و من هنا جاءت استعارة هذا الفعل من المجال المعرفي

١. الشهاب في الشيب والشباب، الشريف المرتضى، ص ١٤٢-١٤٣.

٢. الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص ٦٦.

لصناعة الأقمشة إلى المجال المعرفي الخاص بصناعة الكلام شعراً ونثراً، ومدار الاستعارة على تشبيه الألفاظ بالخيط، و تشبيه ما يحدث بينها من تأليف بعملية النسيج التي تأتي بعد الغزل حتى تجعل منها كلاماً مفهوماً منظوماً شأنه شأن القماش في أصل الصناعة»^١.

فعندما وصف الشريف المرتضى قصيدته بجيدة النسيج؛ أراد بها أنها جيدة التركيب والنظم، وفيها الاستواء وعدم الخروج عن الانسجام والانتلاف، كما هو معروف في بناء القصيدة العربية عند المعاصرين من النقاد.^٢

ثانياً: مقاييس نقد المعنى

١- براعة التشبيه وندرته

من المقاييس الفنية التي حاول الشريف المرتضى أن يظهر فيها القيم الجمالية لشعره في استعمال الصور التشبيهية النادرة، وتعدّ من البراعة الفائقة، كما في قوله:

ولقد أتاني الشيب في عصر الصبا حتى لبست به شباباً أبيضاً
لم ينتقص من أوان نزوله بأساً أطال على العداة وأعرضاً
فكأنما كنت أمراً مستبدلاً أثوابه كره السواد فييضاً^٣

يرى أنه إذا «أردت أن الشيب لمّا طرق قبل كبر السنّ و الهرم، كان ما يرى من بياض شعره كأنه شباب؛ لأنّه في زمان الشباب وإن تغيّر ظلماً لونه... وما تعوّض عنه من لون الشباب بلون المشيب بمن استبدل ثوباً أسود بأبيض من بارع التشبيه و نادره؛ لأنّ تبديل الثياب المختلفة الألوان لا تغيّر تجلّداً، ولا توهن عضداً، وإذا

١. معجم مصطلحات علم الشعر العربي، محمّد الشريف، ص ١٥٢- ١٥٣.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٥٤.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ص ١٥٨؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٣٦.

وصف بمثل ذلك من تغيّر لون شعره، فهو الغاية في المعنى المقصود»^١.
و من أقوالهم النقدية «لعلّ ذلك هو مصدر مشاعر التعجّب و الاستغراب التي
تبديها النفس إزاء الصور الشعرية التي تتسم بالغرابة و الندرة»^٢، و هو عند النقاد
القدامى يشمل المعنى البارع في المعرض الحسن الذي يظهره المبدع في أحسن
معرض و أبهى كسوة، و أرقّ لفظ.^٣

٢- ملاءمة المعنى للغرض الشعري

هو من مقاييس نقد المعنى جاء ذكره في تحليل قوله:

و لَمَّا رَأَتْ الحِسنَاء	فِي رَأْسِي كَالشُّهْبِ
و بِيضاً كَالظَّبْيِ البِيضِ	و مَا يَصْلَحُنَ لِلضَّرْبِ
و حَادِثٌ عَن مَقَرٍّ	كَانَ فِيهِ بَقَرُ السَّرْبِ
تَجَنَّبَتْ بِلَا جَرَمٍ	و عَوَقْتُ بِلَا ذَنْبٍ
و عَاتَبْتُ و لَكِن	قَلَمَا يَنْفَعُنِي عَتْبِي ^٤

«إنّما قلت: و ما يصلح للضرب؛ لأنّ يفهم من تشبيهي الطاقات البيض من
الشيب بالظبي التماثل من كلّ جهة، فاستثنت أنّهنّ لا يصلحن كما تصلح السيوف
لذلك، و إذا كان المقصد ذمّ الشيب ثمّ شبه من بعض الوجوه بما له فطلب في
نفسه، فمن الواجب أن يُستثنى ما لا يشبه فيه من الفضيلة ليخلص القول للذمّ،
و هذا إذا تومّل كان له موقع لطيف من البلاغة، و لعمرى أنّ الشعر موضوع على

١. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٣٧.

٢. الشعرية العربية أصولها و مفاهيمها و اتجاهاتها، مسلم حسب حسين، ص ٣٣٥.

٣. انظر: عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، ص ٩٢.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١١٣؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى،

الاختصار و الحذف و الإشارة. و لو قلت: و بيضاً كالظبي، لما فهم إلا التشبيه في اللون دون غيره، لكنّه أمكن التحقيق و استيفاء الأغراض من غير أن يلقو الكلام هجئة، فهو أولى^١.

و قد أشار الشريف المرتضى في مواضع مختلفة أن «كلام العرب وحي و إشارات و استعارات و مجازات»^٢، و كذلك نجد أن «من عادة العرب الإيجاز و الاختصار و الحذف طلباً لتقصير الكلام و أطراح فضوله، و الاستغناء بقليله عن كثيره، و يعدّون ذلك فصاحة و بلاغة»^٣.

٣ - تعذية التأويل

و يستطرد أحياناً في توسيع دائرة النقد بإظهار أكثر إثراء للمعاني في تأويل مواضع بعض النصوص بأوجه احتمالية مختلفة، كما جاء في تحليله الأبيات الآتية:

صدّ عني كارهاً قربي و قد كان حبيباً

و رأى في الفاحم الجعد من الرأس مشيباً
كشهاب غابت الشهب و يابى أن يغيباً

أو كنار تخدم النار و يزداد لهيباً
كنت عرياناً بلا عيب فأهدى لي العيوباً

قلت ما أذنبت بالشيب إليكم فأتوباً
هو داء حلّ جسمي لم أجد منه طيباً

لم تجد ذنباً و لكنك لفقت ذنوباً^٤

١. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٧٩ - ١٨٠.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٦٥.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٧٣؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٩٣.

«يحتمل البيت الخامس - الذي أوله: كنت عرياناً بلا عيب - وجوهاً من التأويل، أولها: أن يُراد أنني كنت بلا عيب فصار لي من الشيب نفسه عيب؛ لأن النساء يعبن به و ينفرن منه. و ثانيها: أن يكون المراد أن الشباب كان ساتراً لعيوب كانت في مغفورة لي لأجله، فلمّا نزل الشيب أذيعت في و بقيت عليّ. و ثالثها: أنه لم يكن في عيب، فلمّا نزل الشيب تمحّلت لي عيوب و علقت عليّ و نُسبت إليّ، فإنّ ذا الشيب أبداً معيب بين النساء متجرّم عليه»^١. و الناظر إلى عمل المرتضى يجده مملأً بشيء من الاستنباط و التأويل لفهم النصّ الشعري^٢.

٤ - استعمال التتميم في موضع الحشو و المشاكلة في سلامة الألفاظ

يسير الشريف المرتضى بإظهار بعض الجوانب البلاغية المتعلقة بالمحسنات المعنوية؛ لما تمتلك من موقع فني متميز، كما جاء في تحليل قوله:

تقول العاذلات علاك شيب	أهذا الشيب يمنعني مراحي
و ما مرح الفتى تزور عنه	خدود البيض بالحدق الملاح
و يصبح بين إعراض مبین	بلا سبب، و هجران صراح
و قالوا لا جناح فقلت كلاً	مشيبي وحده فيكم جناحي
أليس الشيب يدني من مماتي	و يطمع من قلاني في رواحي
مشيب شنّ فيّ شعر سليم	كشنّ العرّ في الإبل الصحاح
كأنّي بعد زورته مهيض	أدّفّ على الوظيف بلا جناح
سقى الله الشباب الغضّ راحاً	عتيقاً، أو زلاً مثلاً راحي
ليالي ليس لي خلق معيب	فلا جدّي يذمّ و لا مزاحي

١. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٩٣.

٢. انظر: أمالي المرتضى، بحث في المنهج و النقد و التأويل، نائر البصير، ص ٢٧١.

و إذ أنا من بطالات التصابي و نشوان الغواني غير صاح
و إذ أسامعهن إليّ ميل يصخن إلى اختياري و اقتراحي^١
«إنما أردت كيف يمرح من يعرض عنه النساء و جفونه و قطعنه؟ و أي متعة
في العيش لمن كان بهذه الصفة؟ و قلبي في البيت الثاني: بلا سبب هو في موضع
الحشو، لكنّه حَقَّقَ المعنى المقصود و تَمَمَّه، و لا يكادون يسمّون من كان بهذا
الموقع حشواً.

و معنى: و يطمع من قلاني في رواحي؛ أي: في مماتي و انصرافي عن الدنيا،
يقال: راح الرجل إذا مات. و العَرَجُ: الجرب. و من حسن التشبيه إجراء الشيب في
حلولة بالشعر الأسود مجرى الجرب في الإبل الصحاح؛ لأنّه و إن لم يماثله من
جهة اللون، فهو في معناه يشاكله؛ لأنّ العَرَجَ إذا أصاب الإبل بُوعِدَت من الصحاح
منها و هُجِرَت خوف العدوى، و من شاب شعره مجفوّ بين النساء، مقاطع مباعداً،
و الأبيات منصوره الأغراض سليمة الألفاظ»^٢.

فقد أشار الشريف المرتضى في نقده هذه الأبيات إلى جملة من النقاط الآتية:
١- تحقيق المعنى المقصود في استعماله بعض المحسنات البديعية، و لا سيّما
ما يُعرف بالتتميم، أو الحشو الذي يأتي في إكمال المعنى، و هو عند البلاغيين:
«اعتراض كلام في كلام لم يتمّ معناه، ثمّ يعود المتكلّم فيتمّه، و شرح حدّه؛ أنّه
الكلمة التي إذا طُرحت من الكلام نقص حسن معناه أو مبالغته، مع أنّ لفظه يوهّم
بأنّه تامّ. و هو على ضربين: ضرب في المعاني، و ضرب في الألفاظ؛ فالذي في
المعاني هو تتميم المعنى، و الذي في الألفاظ هو تتميم الوزن»^٣.

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٩٩؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى،
ص ١٤٧ - ١٤٨.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ١٤٨ - ١٤٩.

٣. تحرير التجيير في صناعة الشعر و النثر و بيان إعجاز القرآن، ابن أبي الإصبع، ص ١٢٧.

والذي يريده الشريف المرتضى هو النوع الأول، و يُكثر مجيئه في موضع الحشو إذ هو «أن يحاول الشاعر معنى، فلا يدع شيئاً يتم حسنه إلا أوردته و أتى به، إمّا مبالغاً، و إمّا احتياطاً و احتراساً»^١.

٢- إظهار الحكم النقدي في بيان حسن الصورة التشبيهية، بالرغم من المشابهة اللونية، أشار إلى قضية العلة و المعلول؛ أي السبب و النتيجة التي تجمع بين المشبّه و المشبّه في وجه الشبه، و العوامل المشتركة بين طرفي التشبيه.

٣- مناصرة الألفاظ، من خلال الإشارة النقدية العامة في فصاحة القصيدة، كونها واضحة الأغراض و سليمة الألفاظ من جانب الفصاحة.

و الدليل على ذلك أنه يكثر من الحكم النقدي حول الأبيات الشعرية من جانب قضية اللفظ و المعنى، و مناصرتة للفظ أكثر من غيره، إذ يقول حول هذه الأبيات الآتية:

و مخضّب الأطراف صدّ بوجهه	لمّا رأى شيبى مكان سوادي
و الغانيات لذي الشباب حائب	و إذا المشيب دنا فهنّ أعادي
شعر تبدّل لونه فتبدّلت	فيه القلوب شناءة بوداد
لم تجنّه إلا الهموم لمفرقي	و يخال جاء به مدى ميلادي ^٢

هو خير دليل على «ما تحتاج هذه الأبيات إلى منبه على سباطتها (السباطة: الامتداد و الطول)، و عذوبة ألفاظها، و أنّ ماء القبول متدفّق مترقق»^٣.

و استعماله بعض المصطلحات - مثل الماء و العذوبة و الرقة و التدفّق - في الحكم

١. العمدة في نقد الشعر و تحجيصه، القيرواني، ج ٢، ص ٣٣٧.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٦؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٤٩ - ١٥٠.

٣. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٥٠.

النقدي، له منزلة واحدة عند النقاد. وكلما انحلى الكلام وعذب ورق وسهلت مخارجه، كان أسهل ولوجاً في الأسماع، وأشدّ اتصالاً بالقلوب، وأخفّ على الأفواه، ولا سيّما إذا كان المعنى البديع مترجماً بلفظ مونق شريف، ومعبراً بكلام مؤلف رشيق، لم يشنه التكلف بميسمه، ولم يفسده التعقّد باستهلاكه.^١

و تعدّ هذه «من المصطلحات الفضاضة التي ليس لها معنى أو حدّ معيّن يمكن الوقوف عنده، وجلّ ما يمكن أن يقال فيها أنّها تعني سهولة الألفاظ وقرب تناول المعاني، وعدم الاستغلال الناشئ من التكلف والتعمّل والتصنع في القول، المؤدّي إلى التعقيد وصعوبة الفهم، وقد جاء تشبيه الكلام الذي هذا وصفه بالماء، من كون الماء تسري سيّالة سهلة رقاقة عذبة، وتنساب دون أن تمتنع أو يعترضها عارض، حتّى إنّها تكون ناعمة الملمس، متدفقة المسرى، طيّبة في الحلق».^٢

فبعض النقاد يرى أنّ «من صفات الشعر الجيّد لدى المرتضى جودة العبارة، انسجام الألفاظ في التركيب الواحد؛ بمعنى أن تتألف وتأتي على صفة واحدة، فلا تتفاوت بين الرقة والجزالة، والسهولة والوعورة، والطرافة والابتذال».^٣

ثالثاً: المقاييس الأسلوبية

١- الاختصار

ومن المقاييس النقدية الأخرى الاختصارات البليغة التي أشار إليها الشريف المرتضى ناقداً لشعره، كما في قوله:

ألا حبذا زمن الحاجري
و إذا أنا في الورق الناضر

١. الرسالة العذراء، إبراهيم ابن المديّر، ص ٣٧.

٢. معجم مصطلحات علم الشعر العربي، محمّد الشريف، ص ١٤٥.

٣. أمالي المرتضى، بحث في المنهج و النقد و التأويل، ثائر البصير، ص ٢٥٥.

أجرّر ذيل الصبا جامحاً بلا أمر و بلا زاجر
إلى أن بدا الشيب في مفرقي فكانت أوائله آخري^١

يقدم تحليله النقدي مستعيناً بالشرح الموجز، و يظهر الاحتمالات في البعد الدلالي، ثم يعطي الحكم النقدي، كما أشار إليه في قوله: «المراد بالورق الناصر هاهنا الشباب، وإنما يوصف بذلك لغضاضته وبهته ورونقه. ومعنى: بلا أمر و بلا زاجر، أنه لفرط جماحه و شدة تتابعه لا يؤمر و لا يُنهى؛ للباس من إقلاعه و انصرافه. و يحتمل وجهاً آخر، و هو أن يكون من حيث عصى العذال و خالف النصحاء كأنه غير مأمور و لا منهى و لا مزجور و إن كان ممن أمر لفظاً و نهى. و أمّا: فكانت أوائله آخري، فمن الاختصارات البليغة. و معنى: آخري، نهاية عمري و غاية مدتي، و يُحتمل أيضاً أن يريد به آخر سروري و لذتي و انتفاعي بالعيش و متعتي، و يجوز أن يكونا جميعاً مرادين، فاللفظ يسير، و المعنى كثير كما تراه»^٢.
مستفيداً من استعراض الدلالة المعجمية، فضلاً عن وصف المراد من اللفظ باليسر و كثرة المعنى، هي إشارة ظاهرة الحذف في اللغة العربية و إلى تعريف الإيجاز الدالّ على ذلك.

النقد الأسلوبي في استعمال خطاب الجماعة بدلاً عن خطاب الواحد

لم يقف عند نقده اللغوي و البياني فقط بل تعدّى إلى النقد الأسلوبي، و عي من المكملات في توجيه النصّ الإبداعي، كون «أنّ النقد اللغوي في أوضح تعريفاته هو القدرة على تلمس مواطن الصحة و الخطأ أو الجمال و القبح في النصّ الأدبي، سواء في اللفظة المفردة أم في التركيب الكلّي، على وفق مواصفات اللغة و سننها،

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٦٣؛ وانظر: الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٣٨.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٣٨.

مع النظر إلى التطور الذي يطرأ في لغة النص على اختلاف العصور^١، فقد جاء تحليل قوله:

قد كان لي غلس لا فجر يمزجه فالآن فجري بلا شيء من الغلس
قالوا: تسلّ فشيبت الصبا قبس فقلت: ذاك، ولكن شرّ ما قبس^٢

بأن «معنى البيت الأول أنه كان مشبه بالغلس، وهو للشباب، لا يمزجه شيء من المشبه بالفجر وهو الشيب، فانعكس ذلك و صار بياضي بغير سود. ومعنى البيت الثاني: أنهم أسلوا عن المشيب وعزوا عن مضرتّه، بأنّه يشبه بالقبس الذي المنفعة به ظاهرة، فمن أحسن جواب عن هذه التسلية أن يصدّقوا في شبهه به هيئة و صبغة و مخالفته له في الفائدة و العائدة، فربّ شيء يشبه غيره ظاهراً و يخالفه باطناً، و القبس أيضاً الذي شبه الشيب به قد يستنصر به في حال كما ينتفع في أخرى، و قولي: ولكن شرّ ما قبس، كافٍ في الجواب، و إنّما قلت: ذاك، و لم أقل: ذلكم، و الخطاب لجماعة؛ استقلالاً للفظ الجمع في هذا الموضع و استخفاف خطاب الواحد، و قد يجوز أن يقول المخاطب بالجواب على بعض من خاطبه دون بعض، إمّا لتقدّمه و جاهته، أو لفضل علمه و فرط فطنته، و في الكلام الفصيح لهذا نظائر كثيرة يطول ذكرها، فإن استحسّن أو استخفّ رأوا أن يقول ذلكم مكان ذاك، فليروه، كذلك فلا فرق بين الأمرين»^٣.

٢- الثنائيات الضدية بالألفاظ المشتركة

لم يترك نصوصه دون الإشارة إلى أدوات نقدية أخرى خدمت النقد الأسلوبى المعاصر، فقد جاء راصداً في تحليله الأبيات الآتية:

١. أمالي المرتضى، بحث في المنهج و النقد و التأويل، ثائر البصير، ص ٢٠٦.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٤٢؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٨٧.

٣. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٨٨.

فيا شعرات رأس كنَّ سوداً و حُلْنَ بما جناه الدهر جونا
مشيك بالسنين و من هموم وليتك قد تركت مع السنين
كرهت الأربعين و قد تدانت فمن ذا لي يرد الأربعينا؟
و لاح بمفرقي قبس منير يدلّ على مقاتلي المنونا^١

بعض المضادات المعنوية في استعمال بعض المفردات الدالة، مثلاً «الجون: من الألفاظ المشتركة بين الأبيض والأسود، و أردت بالجون - هاهنا - البيض في مقابلة السود. و معنى: وليتك قد تركت مع السنين؛ أي ليت الهموم و الأحزان و الأسباب المشيبة للشعر لم تطرقك، و تركت مع مَرّ السنين و تأثيرها فيك، فكأنني تمنيت الأربعين السنين على شيب رأسي معين، وإنما يكره الأربعين من لم يبلغها؛ لأنها أقرب إلى الموت، و أدنى إلى الهرم من السنّ الذي تقدّمها، فإذا جاوزها و أرى عليها تمنّاها؛ لأنها أقرب من الشباب و أبعد من الهرم و الموت من السنّ التي هو فيها»^٢.

و يعدّ هذا النمط في النقد المعاصر من «الشعرية الراقية تولدها الصور الشعرية، يقوم على أسلوب تأليف المتباينين، أو اجتماع الأضداد في صورة شعرية واحدة، و هذا النمط من التصوير يتمنّع بتأثير نفسي عال و قيمة جمالية لا تضاهى»^٣.

و الشريف المرتضى في إشارته يراد منها ما يعرف «بالتغاير أو التقابل المعنوي؛ و نعني به أن يؤتى بنصّ يوحي بمعنيين متعاكسين متغايرين، الأمر

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣٠٥؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٧٧.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ١٧٧.

٣. الشعرية العربية أصولها و مفاهيمها و اتجاهاتها، مسلم حسب حسين، ص ٣٣٦.

الذي يولج نوعاً من التوتر والإيحاء يعجز النص الذي لا يتوفر فيه هذا المظهر البديعي عن تحقيقه، كما هو الحال في الطباق^١ عند البلاغيين قديماً وحديثاً، كون الطباق لا يكون إلا بالأضداد.^٢

و من نافلة القول نؤيد القول الذي يرى «أن تفسيرات المرتضى و تحليلاته للنصوص الشعرية، على الرغم مما يظهر عليها من تأثر بالمناقشات الكلامية، تبقى دلالاتها ثابتة على علمه الواسع بدقائق اللغة، و على عمق نظرتها إلى النصوص التي يفسرها و قدرته على تفكيكها و اختراق جزئياتها، ليس بمنطق العقل و حجه، وإنما بذوق الشاعر الفنان الذي يتذوق العمل الفني و يقيسه لا بمقاييس العلم، وإنما بعمل فني آخر يدل على استلهامه لعناصر الفن فيه».^٣

نتائج البحث

انتهى البحث بجملة من النتائج التي تؤكد تجربة الشريف المرتضى النقدية في نقد شعره، متخذاً من المقاييس النقدية القديمة أدوات معرفية لفحص شعره، مثلما طبق قسماً على شعر غيره، و هي كالآتي:

١- إن منهج الشريف المرتضى الذي أتبعه في نقد شعري، يعدّ نقداً تطبيقياً خالياً من التنظير .

٢- التزامه الموضوعية و تحكيمه الذائقة الفنية.

٣- التزامه المقاييس النقدية التي التزم ممن سبقه في ذلك، فيستفيد من غيره في هذا المجال.

١. دراسات نقدية و بلاغية، جدل التراث و المعاصرة، ناصر حلاوي، ص ٣٥٦.

٢. البلاغة العربية و أساليب الكتابة، ياسين الأتوبي، ص ٣١٠.

٣. الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه و نقده، أحمد المعتوق، ص ٢١٩.

- ٤- اهتمّ في قضاياہ النقدية بلغة الشعر فضلاً عن إشاراته إلى الظواهر الأسلوبية بوصفها مقاييس للعملية النقدية.
- ٥- اهتمّ بقضية اللفظ و المعنى، فحظّ اللفظ أقوى من حظّ المعنى؛ كونه متأثراً بالاتجاه الشكلي السائد في عصره.
- ٦- الخطاب الشعري عنده قائم على الاختصار و الحذف و الإيماء إلى الأغراض و حذف فضول الكلام.
- ٧- يؤكّد في نقده على المقاييس الجمالية و المقاييس في نقد المعنى و المقاييس الأسلوبية، و هو في هذا لا يخرج عن دائرة النقد الأدبي عند العرب في عصره و في بيئته.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

الكتب

١. أدب المرتضى، عبد الرزاق محيي الدين، بغداد: مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.
٢. أمالي المرتضى - بحث في المنهج والتأويل، ثائر عبد الزهرة لازم البصير، دار البناييع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٣. أمالي المرتضى (غرر القوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: مطبعة سليمان زادة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
٤. البلاغة العربية وأساليب الكتابة، ياسين الأتوبي، ومحيي الدين ديب، مصر: مطبعة خليفة، ١٤١٨هـ.
٥. تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري)، إحسان عباس، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.
٦. تحرير التحجير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤ هـ)، تحقيق: حفني محمد شرف، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ١٤٣٣هـ.
٧. تفسير الشريف المرتضى (نفائس التأويل)، مقدمة لجنة من المحققين بإشراف مجتبي أحمد الموسوي، بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
٨. دراسات نقدية وبلاغية، جدد التراث والمعاصرة، ناصر حلاوي، جمع ودراسة: حامد ناصر الظالمي، بيروت: دار ومكتبة البصائر، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٩. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، حامد كاظم عباس، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
١٠. ديوان أبي نواس، الحسن بن هانئ (ت ١٩٧ هـ)، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ.

١١. ديوان الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: رشيد الصفار، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨ م.
١٢. الرسالة العذراء، إبراهيم ابن المدبر، تحقيق: زكي مبارك، القاهرة: دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.
١٣. الشريف المرتضى (حياته ثقافته أدبه ونقده)، أحمد محمد المعتوق، بيروت: المؤسسة العربية، الأردن: دار الفارس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م.
١٤. الشريف المرتضى متكلماً، أحمد رؤوف الشمري، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٣٤ هـ.
١٥. الشعرية العربية، أصولها ومفاهيمها واتجاهاتها، مسلم حسب حسين، بيروت: منشورات ضفاف، دار الفكر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٤ هـ.
١٦. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: وليد محمد السراقبي، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، ٢٠٠٨ م.
١٧. الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧١ م.
١٨. العمدة في نقد الشعر و تمحيصه، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣ هـ)، شرح و ضبط: عفيف نايف حاطوم، بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ هـ.
١٩. عيار الشعر، محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي (ت ٣٢٢ هـ)، تحقيق: عباس عبد الستار، مراجعة: نعيم زرزور، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ.
٢٠. معجم مصطلحات علم الشعر العربي، محمد مهدي الشريف، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
٢١. المناهج الروائية عند الشريف المرتضى، وسام الخطاوي، قم: مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية، مطبعة دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ.

٢٢. الموضع عن جهة إعجاز القرآن (الصرقة)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مشهد: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٣. النقد عند الشعراء حتى نهاية القرن الرابع الهجري، عبد الله محمد العضيبي، بيروت: منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

الرسائل الجامعية

٢٤. منهج التأويل في أمالي المرتضى، انتظار خضير بوهان القرشي، (رسالة ماجستير)، كلية الفقه، جامعة الكوفة، ١٤٢٧هـ.

المجلات

٢٥. «الأثر الثقافي في أمالي المرتضى» (بحث)، ثائر عبد الزهرة لازم، مجلة آداب البصرة، جامعة البصرة، العدد ٥٦، ٢٠١١م.
٢٦. «أساليب الصياغة في شعر الشريف المرتضى»، حافظ كوزي المنصوري، أحمد سالم عبيد الشمري (بحث)، جامعة الكوفة، كلية الآداب، مجلة اللغة العربية و آدابها، ٢٠١٣ (الدورة: ١)، الرقم: ١٧.
٢٧. «قضايا نقدية في شعر الشريف المرتضى» (بحث)، صالح علي سليم الشتيوي، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٦، العدد (١-٢)، ٢٠١٠م.

شبكة الإنترنت

٢٨. أمالي السيد المرتضى وشرح شواهد الشعرية (كتاب منشور على شبكة الإنترنت)، السيد جعفر السيد باقر الحسيني، osool.ac.ir/MAQALAT/m16.pdf, pdf.
٢٩. الإنتاج العلمي لكلية الآداب الثانية بحماة، كتاب: الشهاب في الشيب والشباب للشريف المرتضى، إلياس خلف، صحيفة الفداء، الرقم: ١٣٦٨٤ في ١٠ / ٦ / ٢٠٠٩، حماة: مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر.
٣٠. قدم تحقيقاً لكتاب «الشهاب في الشيب والشباب» عبد الله الحمر: الجامعات العربية تضيّق على المحققين، آدم يوسف، مجلة الكويت، العدد ٣٧٢ في ٢٣ / ١٠ / ٢٠١٤م.

(٢)

استدعاء الموروث الثقافي

في النص الشعري عند الشريف المرتضى

الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن الشاوي^١

الملخص

عاش الشريف المرتضى في بيئة ثقافية تركت بصماتها على نتاجه الأدبي، ولاسيما الشعري الذي نحن بصدد دراسته، والكشف عن هذا التأثير في نصّه الشعري، لذلك كان لزاماً أن نقسّم البحث إلى تمهيد و ثلاثة مباحث، كان التمهيد إضاءة لحياة الشاعر و لعصره، فيما اختصّ المبحث الأول بدراسة ظاهرة استدعاء القيم العربية و الإسلامية في نصّه الشعري؛ لما لها من أثر معنوي و آخر جمالي. أمّا المبحث الثاني، فقد درسنا فيه استدعاءه لأساليب القول في الجاهلية، و قد كان منها أسلوب مخاطبة الطفل و أسلوب الاستدارة في خلق الصورة. أمّا المبحث الثالث، فقد تناولنا فيه استدعاءه للرموز التاريخية و الدينية و أثرها في تقوية النصّ الشعري، و خلق الترابط مع الماضي بقيمه و عاداته الأصيلة، ثمّ ختمنا البحث بنتائج ما توصلنا إليه.

١. جامعة الكوفة - مركز دراسات الكوفة.

التمهيد: إضاءة لحياة الشاعر و عصره

عاش الشريف المرتضى في ظلّ هيمنة البويهيين على مقاليد الحكم في بغداد، «فقد استمرّ حكم البويهيين على العراق وبلاد فارس من سنة ٣٢٠هـ إلى دخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧هـ»^١، وهذه حقبة تاريخية كان الهوان فيها ملازماً لسلطة الدولة العباسية، فقد ظلّ الخليفة العباسي في بغداد لا يمتلك من السلطة إلا الشكل، فيما كانت مقاليد الحكم الحقيقي بيد السلاطين البويهيين، وهذه الحالة لها محاسنها و مساوئها، وقد أسهب الدارسون لهذا العصر في الكشف عن تلك السمات التي صبغت الحياة الثقافية و لوّنتها بألوانها المتعدّدة،^٢ و أفادتها كثيراً، إذ اشتهرت فيها الترجمة و نُقلت أمّهات الكتب العلمية من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية، و حدث تبعاً لذلك تمازج ثقافي في كثير من الأفكار و النظريات، و كذلك نشأت المكتبات الخاصّة و العامّة، كما حدث تنافس كبير بين سلاطين الدويلات الناشئة في ظلّ الخلافة العباسية الواهنة، على ضمّ أكبر مجموعة من العلماء و الأدباء و الاعتماد عليهم أحياناً في بعض المهامّ السياسية، فقد تولّى مثلاً الوزارة في فترة الحكم البويهي في العراق عدد من رجال العلم و الأدب، كان منهم محمّد بن الحسين المعروف بابن العميد (ت ٣٦٥هـ) و الصاحب بن عباد (ت ٣٨٤هـ)^٣، فضلاً عن أنّ البلاد الإسلامية كانت تعيش شيئاً من الحرّية في الاعتقاد و في التسامح، فقد «أعطيت الطوائف الإسلامية على اختلافها حرّية التعبير عن أفكارها و عواطفها، كما أُتيحت الفرصة لجميع هذه الطوائف و الفرق

١. الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه و نقده، ص ١٨.

٢. انظر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، آدم متر، ج ١، ص ١٩.

٣. انظر: تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، ص ٣٢١ - ٣٦٥؛ مروج الذهب و معادن الجواهر،

المسعودي، ج ٣، ص ٣٧٩ - ٣٨٩.

المتفرّعة منها عن الإعلان عن نفسها وإثبات وجودها بكلّ ما أُوتيت من وسائل التعبير والدفاع الفكري والثقافي والأدبي^١. وفي ظلّ هذه الظروف الاجتماعية والثقافية، نشأ الشريف المرتضى وأبدع إنتاجه الفكري والأدبي.

المبحث الأول: استدعاء القيم العربية والإسلامية

نشأ الشريف المرتضى في بيئة علمية دينية ذات نسب شريف، فهي بيئة ثقافية خاصّة لها مواصفات قلّ نظيرها، أولها الالتزام الديني والأخلاقي والقيمي، وضمن هذه المنظومة المتفرّدة كان الشريف المرتضى علماً بارزاً قد نبغ في كثير من العلوم، حتّى صار يسمّى بـ «علم الهدى»، وقد استحقّ هذا اللقب بجدارته، عكستها مؤلّفاته وجهوده في مجالات العلم المختلفة، وقد كان الشريف علماً من أعلام العرب الذي به يتباهون وإليه يلجأون؛ لأنّه الحاكم الفصل في كثير من الإشكالات اللغوية التي تواجه الفكر الإسلامي عند قراءة النصّ الأدبي، فضلاً عن تلك الروح العربية العاشقة للفنّ، والشعر سيّد هذه الفنون بلا منازع عند أمة العرب، فقد حفظ لهم أمجادهم وتاريخهم، ودلّ على ذوقهم، وكشف عن ثقافة المجتمع العربي والإسلامي الذي امتزجت فيه الحضارات وتصارعت القيم، فاختر من اختار الالتزام بقيم الأصالة العربية التي رفدتها وعضدتها القيم الإسلامية، فصارت تحضى بقدسية، وتمثّل طابعاً متفرّداً من الأصالة الناضجة العصرية عن الانحدار الذي أبانت عنه قيم الحضارات المحيطة بالأمة الإسلامية، ومن أشهر تلك القيم الثقافية التي توارثها العرب عن أسلافهم، قيمتاً: الشجاعة والعفة، ونكتفي بهما؛ لأنّهما يكادان أن يتضمّنا مجموعة القيم العربية النبيلة الأخر.

١. الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه ونقده، ص ١٩.

١ - قيمة الشجاعة

وهي قيمة فرضتها البيئة الصحراوية والتي عضدها الإسلام؛ لما لها من قدرة على استنهاض الهمم للدفاع عن الدين، فقد كان موقف الإسلام من القيم التي سبقت قد اختلف باختلاف طبائع تلك القيم، ويمكن إجمال ذلك بالقول: إن هنالك قيمة عربية جاهلية «أبقى عليها الإسلام، كالكرم والشجاعة والنجدة»^١، وأخرى حرّمها الإسلام، وهنالك ما سما به الإسلام وعلاه مع «بقاء مأسله النفسي، كالطبيعة القتالية وملكة الشعر»^٢، ولذا وجدنا أن قيمة اجتماعية ظلت متصلة بماضيها الزاهر، وأن أخرى اندثرت بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية ودينية. ولذا نستطيع أن نخلص إلى أن القيم التي سادت في المجتمع العباسي والتي نحن بصدد دراستها، ما كان لها البقاء والنمو والظهور لولا تقبل المجتمع لها، فما هي إلا مجموعة من المبادئ التي اتفق عليها المجتمع واكتسبها الفرد من تلك البيئة التي منحها حق العيش والازدهار، فاتفق المجتمع على قيم معينة شرط ضروري لبقائها وظهورها في أي أثر أدبي أو سلوك اجتماعي؛ وذلك لأن أي أثر أدبي إما أن يبرز قيمة سائدة، أو أن يتناولها بالنقد والتجريح، أو أن يخلق قيمة لم تكن، فيكون بذلك جزءاً من الحياة الاجتماعية^٣، التي تضمن له الحياة والتطور والنمو.

وقد كان التباهي والتفاخر بقيمة الشجاعة من أولى مهام الشعراء في مدحهم وفي فخرهم، ولقد استمد الشاعر الشريف المرتضى هذا الموروث الثقافي، واستطاع أن يوظفه في نصّه الشعري، ليقدم لوحة فنية تكشف عن عمق التأثير

١. مدخل إلى القيم الإسلامية، جابر قميحة، ص ٣٨.

٢. نفس المصدر.

٣. المتنبّي والتجربة الجمالية (تلقي القدماء لشعره)، حسين الواد، ص ١٩.

النابت في روح الشاعر المعترّ بقيمه العربية، فنراه يصوّر المعارك و يصف الشجعان، و يترنّم بما يقدّمونه من مآثر في ساحات الوغى، و هو بذلك يمثل نتاجاً ثقافياً له حضور في النفس العربية، و إليه تميل النفوس و تتّجه الأسماع، و الأمة العربية و الإسلامية كانت في الحقة الزمنية التي عاشها الشاعر، تكثر فيها النزاعات، و تهتدّد كيان الدولة الإسلامية مخاطر الغزوات الأجنبية الطامحة إلى الاستيلاء على البلاد الإسلامية، لذلك نراه في كثير من قصائده الفخرية يكثر من استدعاء هذه القيمة و يعلي من شأنها في نفوس متلقّيه، و يشدّ بذلك أزر أبناء جلدته؛ حفاظاً على قوّة الأمة و دفاعاً عن حياضها و عزّتها.

و هذه صورة رائعة تكشف عن وصفه لمعركة يخوضها ممدوحه، فهو عندما يمدح أباه، فإنّه يقدّم صورة البطل في ساحة المعركة، و يذكر ما حلّ بأعدائه من فتكه الذي يصفه، فيقول في ذلك: (من المنسرح)

و أنت في كلّ يوم معركة إمّا جبيناً بالترابِ مُعَفَّراً
أو لِمَئَةٍ نَشَرَتْ غَدَائِرُهَا تُمَطِّرُ من سَحْبِ نَقْعِهَا الْعَطْبَا
أو وَدَجاً بِالنَّجِيعِ مُنْسَكِباً على نواحي قُنَاتِهَا عَذْباً^١

هذه صورة البطل التي ألفناها في الشعر العربي في عصوره التي سبقت عصر الشاعر الشريف المرتضى، فنراه يصوّر همّة والده و شجاعته و يشبّھها بصورة السحاب، و لاسيّما السحب المتواصلة؛ لأنّها تقدّم دلالات الشدّة و الإصرار، و هي

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٠. العطب: الهلاك (انظر: لسان العرب، ج ١، ص ٦١٠). الوَدَجُ و الوَدَاج: عَزَقٌ في العَقْ عرق في الرقية (انظر: لسان العرب، ج ٢، ص ٣٩٧). النجع و النَجِيعُ: الدَّم، و قيل: هو دم الجَوَفِ خاصّة، و قيل: هو الطَّرِيُّ منه، و قيل: ما كان إلى السواد الدم (انظر: لسان العرب، ج ٨، ص ٣٤٧). اللَّيْمَةُ: من شعر الرأس دون الجُمّة، سُمِّيت بذلك لأنّها أَلَمَتْ بالمنكبين (انظر: لسان العرب، ج ١٢، ص ٥٤٧).

من متلازمات الشجاعة عند الفارس المغوار، و لذلك صار أعداؤه نهياً للسيف و القناة، فهي متعفّرة منتشرة في ساحة المعركة.

و صورة أخرى تؤكد رسوخ هذه القيمة العربية الأصيلة في نفس الشاعر، و التي استطاع أن يوظفها في نصّه الشعري، و هي صورة البطل التي ألفناها في الشعر العربي، إذ نراه عندما يمدح الخليفة العباسي القادر، يركّز على استحضار صور البسالة و الإشادة بها و وصفها بدقّة الخبير المتمرّس في ساحات الوغى، ممّا أكسب النصّ الشعري القدرة على التأثير، و من ثمّ البقاء نصّاً جمالياً يحتفظ بمواصفات الثراء القيمي العربي، و يدلّ على ذلك النزوع العربي الأصيل في نفس الشاعر إلى تلك القيم السامية، في محاولة لإيقاظ النفس العربية التي أصابها الوهن و أحاط بها الدّلّ، حتّى استطاعت الأقوام الأخر من فرض سيطرتها على مقاليد السلطة و القرار في ظلّ دولة و خليفة ليس له من الأمر شيئاً غير الاسم فقط، و هذا الوصف لبسالة الممدوح في الحرب نجده في قوله عندما يمدح الخليفة العباسي القادر، فيقول (من الكامل):

للهِ درك و العجاجُ محلّق و اليومُ تغدُرُ بالمطالعِ شمسُهُ
ما إنْ ترى إلّا جريحاً ينثني و البيضُ تعلمُ أنّها ما جردتْ
و الخيلُ تعثرُ بالقنا المتقصدِ فيطالعُ الدنيا بوجهِ أسودِ
ضَرَجَ القميصِ على طريقِ مُقصدِ بيدِكَ إلّا من حشاشةٍ معتدٍ^١

و هذا الوصف للمعركة التي كان من سماتها تغيّر وجه النهار و تناثر الجرحى في ساحة المعركة حتّى علمت السيوف أنّها بيد من يحسن بها الضرب، فهي فاعلة منجزة، كلّ ذلك مردّة لمن امتلكها و أحسن التصرف بها، إذ لازمتها قوّة

البأس و اندمجت معه، فصارت سجية تستحق الإشادة بها، و لها تصرف الأنظار، و بها تستهوي قلوب الممدوحين، و إليها يسعى من أشتد به أمل الخلاص من حالة الضعف و الهوان و الفرقه، إذ إن هذا النموذج هو الأكثر استجابة لطموحات المادح و المتلقي و الممدوح.

ويستمر الشاعر في كثير من مدائحه يوظف هذه القيمة و إن كان الممدوح غير عربي، فهو عندما يمدح بهاء الدولة البويهى، يصفه و قومه بالشدة و بالثبات، و هما من مستلزمات الشجاعة في ساحة الوغى، فيقول (من الكامل):

قومٌ إذا اشتجر القنا و رأيته و إذا مضت عَرَضاً أحاديثُ الوغى
الضاريينَ القرنَ و هو مُصمَّم و الحاطمينَ غداةَ كلِّ كريهةٍ
و الراسخين و هضْبُ يذبلُ طائشٌ كالغاب كانوا فيه كالأسادِ
قَلِيتَ سيوفُهُم من الأعمادِ بصوارمٍ بيض المتون جِدادِ
في الدارعينَ صدورَ كلِّ صعادِ "و المقفرين" مكامن الأحقادِ^١
و هي السمات التي أفرغها الشاعر على ممدوحه و قومه، تكثر في شعره
الفخري و المدحي، و في ديوانه شواهدُ على ذلك.^٢

٢ - قيمة العفة

و هي من القيم العربية الأصيلة التي استدعاها الشاعر الشريف المرتضى في كثير من نصوصه الشعرية، و ألح على إظهارها في دعوة صريحة إلى الاهتمام بها و نشرها؛ لكي تقف عقبة في وجه التردّي الخلقي الذي بثته الأقوام التي تخالطت مع العرب و المسلمين في بغداد عندما كانت تمثل المدينة الأكبر في الشرق،

١. نفس المصدر، ص ٣٦. يُذَبَّل: اسم جبل بعينه في بلاد نجد (انظر: لسان العرب، ج ١١، ص ٢٥٥).

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٢٦ و ص ٣٤٩، و ج ٣، ص ٨٩.... و غيرها.

و التي دخلتها أفكار متنوعة و قيم بعيدة جاءت مع الغزاة و المتنقذين و المستعبدين أيضاً، دليل هذا الاستدعاء ما نجده في شعره، و هو ما يكشفه نصه الشعري حين يقدم صورةً للقائه مع حبيبته التي أنكرت السيف الذي كان ثالثهما، في دلالة واضحة على العفة التي هي سمة من سمات الغزل العربي الأصيل، و هي أيضاً قيمة إسلامية حرص الدين الإسلامي الحنيف على إشاعتها في النفوس، لذلك كان حرياً بشاعر مثل الشريف المرتضى ذي الحسب و النسب الشريفين و العلم الهادي إلى نشر الفضيلة و قيم الإسلام، أن يستدعي هذه القيمة النبيلة عندما يقول شعراً في غرض الغزل رقيقاً، و هذا ما نجده في قوله (من الخفيف):

أنكرت ليلةً اعتنقنا حُسامي و هو ملقى بيني و بين الفتاة
إن يكن عائقاً يسيراً عن الضم فما زال واقياً من عداتي^١

و من مظاهر العفاف عند المرأة العربية إخلافها الوعد، فقد تغنى الشعراء بذلك و عدوه حسنة أخرى للمرأة؛ لأنه يذكّي نار الشوق في قلوبهم، و يمد بين نفسيهما خيطاً من الأمل و إن كان واهياً، و من ذلك قول الشريف المرتضى (من الوافر):

أشاق إلى المواعد من هواها و إن كانت تُسوّف بالمُحال
و ذلّلنا طويل الهجر حتّى قنعنا في التزاور بالخيال
و خبرها الوشاةُ بنا إليها بما جعلته عُذراً في الملال^٢

و ما هذه النماذج المختصرة إلا دلالة أردنا بها الكشف عن حقيقة استدعاء الشريف المرتضى لقيم عربية و إسلامية نبيلة، سعى جاهداً إلى نشرها من خلال توظيفها التوظيف الفني ذي المسحة الجمالية القادرة على فعل التأثير في المتلقي العربي.

١. نفس المصدر، ج ١، ص ١٩٤.

٢. نفس المصدر، ص ١٤٤.

المبحث الثاني: استدعاء أساليب القيم الجاهلية

ورث الشعراء العرب في العصر العباسي مجموعة من القيم الفنيّة التي عبرت الزمان و تجاوزت المكان، واستطاعت أن تؤكّد حضورها البهيّ في ساحة النصّ الشعري العربي مزاحمة من حاول الإقلال من أهميّتها، لكن ما نجده في شعر الشريف المرتضى يؤكّد بوضوح ذلك النزوع الملهوف إلى الاعتزاز بتلك القيم الفنيّة الجاهلية و التي منها أساليب القول التي اشتهرت في مقدّمات القصائد الجاهلية، و في مسحتها الفنيّة التي أحبّها العرب، و هي تلك الأساليب التي يقول عنها ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ): «هذه الأساليب التي نحن نقرّها ليست من القياس في شيء، إنّما هي حياة ترسّخت في النفس من تتبّع التراكيب في شعر العرب لجريانها على اللسان، حتّى تستحكم صورتها، فيستفيد بها العمل على مثالها و الاحتذاء بها في كلّ تركيب من الشعر...»^١.

فقد فعل تكرارها في الشعر الجاهلي فعله، فاستهوتها الأنفس و قبلتها و وجدت فيه جمالاً فنياً يستحقّ أن يُقلّد أو أن يُتبع في صياغة النصّ الشعري؛ لأنّه يمتلك القدرة على التأثير في النفس العربية التي ظلّت دائماً ميّالة إلى حبّ تاريخها العربي متعلّقة بكثير من مفردات حياته الثقافية المتميّزة، و لذلك نهج الشعراء العرب على شاكلتها، و سنكتفي بأسلوبين فقط من تلك الأساليب؛ مراعاةً لمحدّدات البحث، و هما:

١- أسلوب مخاطبة الديار و الدعاء بالسّقيا لها

إنّ القارئ و المطّلع على الشعر الجاهلي، يجد أنّ أسلوب مخاطبة الديار يحضّي بقدر وافر في النصّ الشعري، فهو يكاد أن يكون علامة فارقة عليه، و دالّة تكشف

عن مفاهيم اجتماعية و تعكس واقعاً ثقافياً ظلّ عالقاً في النفس العربية على الرغم من التغيرات المكانية والاجتماعية التي أصابت المجتمع العربي في تطوّره الثقافي و نموّه، فقد ظلّ «قدر غير يسير من آثار المعجم الشعري و التراكيب اللغوية القديمة، ظلّت أدوات تعبيرية يستعين بها الشاعر العباسي و يركّز عليها»^١ و سيكشف البحث عن هذه الصيغ التعبيرية التي منها تحية الطلل، و لذلك وجدنا الشريف المرتضى يؤكّد تلك الحالة و يعلن بوضوح عن خطابه الشعري المقلّد لأسلافه الجاهليين و المتّبع لأساليبهم في فنّ القول، عندما يخاطب الديار (الطلل)، حتّى إنّنا نلحظ أن بعض أسماء تلك الأماكن البدوية التي استحقّت التحية؛ لما لها من ذكر طيّب في نفس الشاعر، فهو لا يكتفي بالتحية، بل يشفعه بالدعاء بالسّقيّة كعادة الشعراء الجاهليين، و من ذلك قوله (من الكامل):

حَيَّيتَ يَا رَبَّعَ اللَّوَى مِنْ مَرْبَعٍ وَ سَقَيْتَ أُنْدِيَةَ الْغُبُورِ الْهُمَّعِ
فَلَقَدْ عَهْدْتُكَ وَ الزَّمَانُ مُسَالَمٌ فَيْكَ الْمُنَى وَ شَفَاءُ دَاءِ الْمَوْجَعِ
أَيَّامَ إِنْ يَدْعُ الْهَوَى بِي أَتَّبِعُ وَ إِذَا دُعِيتُ إِلَى النَّهْيِ لَمْ أَتَّبِعْ^٢

و يخاطب الطلل في نصّ آخر، ذلك الذي أسهر عينيه و أرقه؛ لأنّها مكمّن للذكريات، و فيه أحسن الشاعر بالحرمان حين انقطع الوصل و ضاعت الأمان، مستعملاً أسلوب النداء الذي يضيف على المخاطب سمات الشخصية و إن كان جماداً بالياً، و هي عادة الشعراء الجاهليين عندما يمنحون الدار صفات إنسانية في عملية تشخيص يُراد بها إظهار قرب الصلة بين الدار و ساكنيها، إذ ليس «هنالك من شكّ في أنّ مخاطبة الطلل تكشف عن وعي الشاعر العميق بالمكان

١. في الأدب العباسي، الرويّة و الفنّ، عزّ الدين إسماعيل، ص ٤١٢.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٧٤.

وإحساسه به، و قد تَكَرَّرَت هذه الظاهرة في الشعر الجاهلي حتَّى شكَّلت ملمحاً أسلوبياً، و ذلك من خلال اقتران الطلل بالنداء الذي يكون للعنصر الإنساني في العادة^١. فقد منح الشاعر سمات شخصية للطل و خاطبه مخاطبة العاقل، و في ذلك يقول (من السريع):

يا طَلَّلَ الحَيِّ بذاتِ النِّقا من أسهر العينين أو أَرَقَا؟
قد آنَّ و الحرمانُ من وصلكم حظِّي أن أعطى و أنْ أَرزقا
كم قد رأَتْ عيني في حَبِّكم وجهاً مُضيئاً نورُهُ مُشرقاً^٢

و في شعر الشريف المرتضى شواهد تحكي هذا الأسلوب الجاهلي الذي اعتمده في التعبير عن مشاعره و أحاسيسه في أغلب أغراض شعره^٣.

٢ - أسلوب الاستدانة

هو واحد من الأساليب الشعرية التي اعتمدها الشعراء الجاهليون في نقل الدلالة، و في تصوير ما يعنون من أثر نفسي انفعالي به يعبرون عن قدرة فنية في استعمال الأساليب الفنية لنقل الدلالة بصورة أكثر جمالاً و تشويقاً للمتلقّي، و هذا الأسلوب يقوم على كشف وصف و تشبيه حسن، و قد جاء هذا الأسلوب في كتب النقد الأدبي القديم بتسميتين، هما:

أولاً: التفرّيع؛ يقول يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٩هـ): إن التفرّيع «هو أن يصدر الكلام بحرف نفي و هو "ما"، و تجعله أصلاً لما تريد ذكره من بعده، ثم يأتي بعد ذلك بأفعل التفضيل»^٤.

١. تشكيل الخطاب الشعري، دراسات في الشعر الجاهلي، موسى رابعة، ص ١٣.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٧١.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٧ و ١٤١، و ج ٣، ص ٣٣٦.

٤. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، ج ٣، ص ١١٣.

و ثانياً: يُسمّى بأسلوب النفي و الجحود^١، أمّا في الدراسات الحديثة فيُطلق عليه أسلوب الاستدارة، أو تشبيه الاستدارة، أو يُسمّى بالاثنتين: التفرّيع أو الصورة الاستدارية، وهي تقوم «على المشابهة و المقارنة بين شيئين و إن كانت على سبيل المناقضة أو المخالفة، أو قل القلب بهدف تكريس فكرة التفوّق و التمايز في المشبّه على المشبّه به، خلافاً للمألوف في سبيل التشبيه، ممّا جعلها أقرب ما تكون إلى التشبيه المقلوب، و أدنى إلى مقاصده و مراميه الفكرية و الجمالية على السواء، و إن اختلفا في الأسلوب بطبيعة الحال»^٢.

و يقوم هذا الأسلوب على وفق منهج بنائي متميّز يعتمد «ما» النافية العاملة عمل "ليس"، مشفوعة بالمشبّه به الذي هو الخبر، و الذي يأتي على صورة "أفعل" التفضيل المتّصلة بالباء الزائدة الواقعة في خبر "ما" و على طول المسافة ما بين المشبّه به و المشبّه، يسوق الشاعر مجموعة من الأبيات، تكثر أحياناً و تقلّ أحياناً أخرى، لتجسّد فكرة محدّدة هي الغاية المقصودة من المشابهة في تشبيه الاستدارة^٣. و هذا الأسلوب يبدو جلياً في قول الشاعر الأعشى (من البسيط):

ما روضةٌ من رياضِ الحزنِ مُعشبةٌ خضراءُ جادَ عليها مُسبِلُ هَطلُ
يضاحكُ الشمسِ منها كوكبُ شرقٍ مُورِّزٌ بِعَمِيمِ النبتِ مُكتهلُ
يوماً بأطيبَ منها تُشرّ رائحةُ ولا بأحسنَ منها إذ دنا الأصلُ^٤

١. انظر: أنوار الربيع في أسرار البديع، ج ٦، ص ١١٢؛ و الصورة الفنية معياراً نقدياً، عبد الإله الصايغ، ص ٢٨٣.

٢. الصورة الاستدارية في الشعر العربي، خليل إبراهيم أبو ذياب، ص ٣٤.

٣. من جماليات تشبيه الاستدارة في الشعر الأموي، دراسة في المجال و المصدر (مجال الغزل بالمرأة نموذجاً)، إسماعيل العلم، مجلّة دراسات العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة اليرموك، الأردن، المجلّد ٢٩، العدد ٢، ٢٠٠٢م، ص ٥٣٧.

٤. ديوان الأعشى (ميمون بن قيس)، ص ٥٧.

و هذا الأسلوب فيه من السلاسة و الانسياب و المرونة، و من الجمع الدقيق للصور الموحية بالحياة، حيث الأرض الخضراء و الشمس المشرقة و الرائحة الزكية و الغيث المنهمر، بما فيه من دلالة الحياة، كلّها خلقت لوحة فنيّة رائعة الجمال، تركت تأثيرها المستمرّ في متلقّيها، و هذا ما جعل ابن حجة الحموي يقول عنه: «وجدت هذا النوع الذي نحن بصده أحلى في الأذواق و أوقع في القلوب»^١، فضلاً عن ذلك فإنّه لا يمكن إخفاء السمة الجمالية التي تتوفّر في هذا الأسلوب الذي يقوم بحشد مجموعة من الصور التي تتعاضد في مسار حركي يختاره الشاعر، و لا يتمّ لها إتمام القصد المراد إلّا بعد مجيء المشبّه، و هو بذلك «ينطوي على مظاهر جمالية أوسع و أبرع ممّا يقوم عليها في التشبيه المقلوب؛ لحرص الشعراء على حشد كلّ ما أمكنهم من مقومات الجمال و مظاهر البهاء و عناصر الفنّ في المشبّه به، لا ليكون الأكمل و الأجلّ، و لكن ليدنو من مستوى المشبّه دون أن يبلغ مكانته، من خلال فكرة النفي التفضيلي اللاحق»^٢.

و هذا ما لا يحصل أبداً بين المشبّه و المشبّه به حسب ما أرى، إذ لا بدّ من وجود أفضلية أو تمايز، و هذا الأسلوب في شعر الشاعر الشريف المرتضى يبدو جلياً عندما يصف طيب المرأة المتغزل بها، فهو يمهّد لذلك بمجموعة من الصور الحسيّة المختارة بما يعزّز اتجاه الدلالة المقصودة، و بما يضفي جمالاً مختاراً لبيئة يعشقها الشاعر، و يجد في واقعه الثقافي من يتقبّلها؛ لما فيها من سمات جمالية تثير إحساساً كامناً في نفوس متلقّيه، و أسلوبه و لوحته الفنيّة تكشف ذلك، عندما يقول (من الطويل):

و ما روضةً باتَ الخُزامى يحفّها و نورُ الأقاحي وسطها يتفسّحُ

١. خزانة الأدب و غاية الأرب، الحموي، ج ٢، ص ٥٠٦.

٢. الصورة الاستدراكية في الشعر العربي، خليل إبراهيم، ص ٣٨.

كَأَنْ بِمَغْنَاهَا تُفَضُّ لَطِيمَةً مُجْجَعَةً أَوْ مَنَذَلُ الْهِنْدِ يَنْفُحُ
بَأُطِيبَ مِنْ أَرْدَانِهَا حِينَ أَقْبَلْتُ وَغَصْنُ النَّقَا فِي دِرْعِهَا يَتَرَنُّحُ^١
و يتبع الشريف المرتضى الأسلوب نفسه عندما يريد أن يصوّر حزنه و شجنه،
فهو يختار لذلك هذا الأسلوب عندما ينفي الحزن عن نوح القمري، و يجعله في
منزلة أدنى من شجنه، فهو يصوّره ذا مدمع ساج و قلب مجروح على فقد الأحبة
و ضياع الألفة التي كانت تغمر حياته، فيقول في ذلك (من الطويل):
و مَا نَوْحُ قُمْرِيٍّ عَلَى فَرْعِ أَيْكَةٍ يَمُنُّ لَهُ ذِكْرُ الْفِرَاقِ فَيَصْدَحُ
لَهُ مَدْمَعُ "الشَّاكِي" جَفُونًا وَ قَلْبُهُ بِمَا جَرَّهُ فَقْدُ الْأَلِيفِ مُفَرَّخُ
بَأَشْجَى شَجَى مَنِيْ غَدَاةَ ذَكَرْتَكُمْ وَ وَادِي مَنِيْ بِالْعَيْسِ وَ الْقَوْمِ يَطْفُحُ^٢
و هذه نماذج تكشف عن تعلق الشاعر بأسلوب قولي صوّره به الشعراء
الجاهليون أحاسيسهم، و نقلوا أوصافاً دقيقة لما حولهم من بيئة عاشوها فأثرت
في نتاجهم الشعري.

المبحث الثالث: استدعاء الرموز التاريخية

تكثر استدعاءات الشريف المرتضى للرموز التاريخية في شعره، و مردّ ذلك -
حسب اعتقادنا - علمه الغزير بأنساب العرب و اطلاعه على الموروث الثقافي
و حبه الشديد لأُمّته و تاريخها المجيد، فقد كان الشريف المرتضى «ذكياً و
طموحاً مثاراً، محباً للعلم، مؤثر لمجالسة العلماء منذ حداثة سنّه»^٣، و كان يمتلك
ثروة لغوية و ثقافية كبيرة، و هو ذو طباع خُلّقية كريمة، فقد «كان ثابت الجأش،

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٧٣.

٢. نفس المصدر، ص ٢٧٤.

٣. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١، ص ٤١.

ينطق بلسان المعرفة، و يردّد الكلمة المسدّدة، فتمرق مروق السهم من الرمية^١، وكلّ هذه السمات انعكست في نتاجه الشعري، فهو موسوعة ثقافية ضمّت كثيراً من الآثار الثقافية التي تنقلها و تدلّ عليها الرموز التاريخية الإنسانية و المكانية، إذ استطاع بمهارته العالية أن يستدعي كثيراً منها، و سوف نقتصر على نوعين من هذه الرموز، وهما:

١- الرموز الدينية

إنّ الرموز الدينية التي حقّق للشريف المرتضى أن يفخر بها و أن يضمّنّها شعره، كانت أعلى الرموز أبداً، و أكثرها حضوراً في نصوصه الشعرية، فهو عندما يفخر نراه يقول (من المنسرح):

إني من معشرٍ إذا تُسبوا لا يجد الذمّ في حريمهم
طابوا فروعاً و أنجبوا حسباً مسعى و لا العائون مضطرباً^٢

و لقد طاب المعشر حقاً و أنجب خيرة الناس علماً و أدباً و حسباً، و نراه في قصيدة أخرى خصّ بها الخليفة القادر العبّاسي^٣، يعود إلى ذلك الإرث الثرّ من المعاني و القيم التي تتداعى عندما يذكر النبي الأكرم ﷺ، فهو المادح بهذه القيمة التي تمنح النصّ دلالات لا يمكن لغيرها أن تمنحه، فيقول (من الكامل):

فخرأ بني عمّ الرسول فأنتم إرث النبي لكم و دار مقاميه
و البرّد فيكم و القضيّب و أنتم آل و أبوكم سقى الأنام بسجله
أزكى المغارس في الأنام و أطيّب و الوحي يتلى بينكم أو يُكتب

١. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، ص ٢٢٤.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٨.

٣. الخليفة القادر العبّاسي تولى الخلافة سنة ٣٨١ هـ بعد أن خلع الطائع (ديوان الشريف الرضي، هامش

أدئون من أغصانه والأقربُ و أحلَّهُ و العامَّ عامَّ مُجدب^١
 فالشاعر يشير إلى النسب الشريف و يدلُّ على الكرامة التي كانت لأهل هذا
 البيت و المنزلة، و هي الرفادة التي كانت للعبّاس بن عبد المطلب، إذ كان يسقي
 الحجاج بدلوه (بسجله)، و لا سيّما في الأيام المجدبة.

و مثلما للرموز الإسلامية حضوة كبيرة في شعره، فإنّ الأماكن التي تحمل
 دلالات إسلامية، و تثير الحنين إلى تلك الربوع، ما نجده في استدعائه للمكان ذي
 الدلالة الدينية، و هو في نصّه الآتي يذكر رموزاً تحمل دلالات دينية، إذ لا يخفى ما
 تحمله لفظتي «الحطيم و زمزم» من معانٍ، و تشيران إلى نوع من الثقافة التي
 يعتنقها المسلمون و يؤدّون مراسيمها و هم في شوق إليها دائم، و هذا الاستدعاء
 من مناخات نفسية تغلّف النصّ و تحتويه، بل تعلو من شأنه و تحبّه إلى القلوب،
 إذ يقول (من الطويل):

حلفتُ بما لفَّ الحَطيْمُ و زمزَمُ و ما ضمَّهُ خيفاً مِنّي و المعروفُ
 و شعبُ أتوا عارين من كلّ لبسةٍ فعاذوا بأركان الإله و طوّفوا^٢
 و يكثر هذا الاستدعاء للرموز الدينية الإنسانية أو الأماكن التي تحوي عبق
 الإسلام و شذاه.

٢ - الرموز الاجتماعية

لقد حفل التاريخ العربي و الإسلامي بكثير من الرموز التي ما فارقت النصّ
 الشعري العربي في جميع أعصره؛ لما لها من مكانة تاريخية تعكس ثقافة
 المجتمع و تدلّ على رسوخ تقاليد هذه الثقافة و تمكّنها من النفس العربية، و لم

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٠٣.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٢.

تنتقل هذه الثقافة إلا عبر مجموعة من الرموز التي ظلت خالدة لما قدّمت من خدمة ثقافية أو سياسية أو اجتماعية لا يستطيع العربي نسيان فضلها، فللشعراء من هذه الرموز حظّ وافر؛ لأنّ جلّ ثقافة العربي كان ينهض بها الشعر، والعرب يستعذبون هذا الفنّ و يقدّرونه، فإذا ما أبدع شاعر ما في عصر معيّن، نراه يظلّ ينتقل حيّاً بين الشعراء من خلال التوظيف لبعض شعره أو لاسمه. وهنا نرى كيف وظّف الشريف المرتضى الشاعر الرمز جرول الحطّاية في شعره، عندما قال (من الكامل):

صبحٌ و في أبصار قومٍ ظلمةً أرى و في حنكٍ العدوّ الحنظل
لو عاش نافسني به "مزنيهم" أولاً فيحسدني عليه "جرول"^١
و من الرموز التاريخية الأخر التي وظّفها الشريف المرتضى في شعره، شخصية عمرو بن كلثوم، الشاعر الفارس، و شخصية ملك اليمن العربي ذائع الصيت سيف بن ذي يزن.

فهو يستدلّ بهم على همّة ممدوحه و علوّ شأنه بين الناس و شدّة بأسه، فهو القائل (من البسيط):

يا صاحبيّ على ما الدهرُ مُحدثه من مركبٍ لبّينٍ أو مركبٍ خَشِينِ
قولاً لملكٍ ملوك الأرض كلّهم و الرُّكنُ للذين و الماضي على السُّنَنِ
قد نلتَ ما لم ينل كسرى و لا بلغت هماتُ عمرو و لا سيف بن ذي يزنِ
ما إن يكونَ لأخلاقٍ خُصصتَ بها كريمةً في الوريّ شبهً و لم يكنِ^٢
و يظلّ الشاعر الشريف المرتضى دائماً يستدعي الرموز التاريخية الفاعلة في

١. نفس المصدر، ص ٤٢. جرول: هو الحطّاية جرول بن أوس بن مالك العبسي، أبو ملكية؛ شاعر مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام. كان هجاءً عنيفاً (انظر: الأغاني، ج ١، ص ١٦١).

٢. نفس المصدر، ج ٣، ص ١٣٥.

المجتمع و التي من خلالها يريد استنهاض همم أبناء الأمة الإسلامية و توعيتهم بماضيهم التليد، وإيقاظ روح المبادرة و الحب إلى ذلك المجد المؤثل، و لا يسعنا إلا أن نكتفي بهذه النماذج، موطنين العزم على التفصيل في بحث موسّع لهذه الظاهرة في شعره، فهي تستحقّ العناية و الدراسة؛ لما لها من أهميّة ثقافية و روحية، نأمل من الباري أن يمكننا من ذلك.

الخاتمة

لقد استند البحث على فرضية إيجاد التأثير الثقافي في النصّ الشعري عند الشريف المرتضى، من خلال دراسة تقوم على النظر في النصّ الشعري و كشف بناء و تحليل الصيغ التي يستشفّ منها هذا الاستدعاء للموروث الثقافي في عصر يعدّ من أزهى العصور الإسلامية، و عند شاعر و عالم بفنون القول، و هذا يمنح النصّ بعداً فنياً قادراً على جذب المتلقّي، و على الرسوخ في مخيلته بعدما استهواه الفنّ الشعري الذي ربطه بما مضى من تراث ثقافي تمثّل في:

١ - استطاع الشاعر الشريف المرتضى أن يضمّن نصوصه الشعرية مجموعة هامة من القيم العربية الأصيلة التي يعشقها الإنسان العربي، و التي تمثّل زهوه و مبتغاه، و إنّ من أهمّ هذه القيم العربية التي استدعاها الشاعر، قيمة الشجاعة التي تحظى بقبول عند المتلقّي، و لاسيّما الممدوح؛ لأنّها توقظ فيه تلك الروح العربية الأصيلة و تعيده إلى سالف عصره التليد، كما أنّها تمثّل أو تحوي في داخلها مجموعة من الخصال الحميدة التي يتغنّى بها العربي، فقد تمكّن الباحث من توضيح هذه الاستدعاءات في النصّ الشعري.

٢ - لم تكن قيمة الشجاعة هي القيمة الوحيدة التي أشاد بها الشاعر، بل نجده ضمنّ شعره قيمة لا تقلّ عنها أهميّة و لها قبول و احترام عند الإنسان العربي، إنّها

قيمة العفة التي أعلى من شأنها الإسلام وحثَّ عليها، لذلك ظلَّ هذا الشاعر الملتزم بقيم أُمته ودينه يكثر منها في شعره، ولقد أشرنا إلى بعض هذه الاستدعاءات في نصوصه الشعرية.

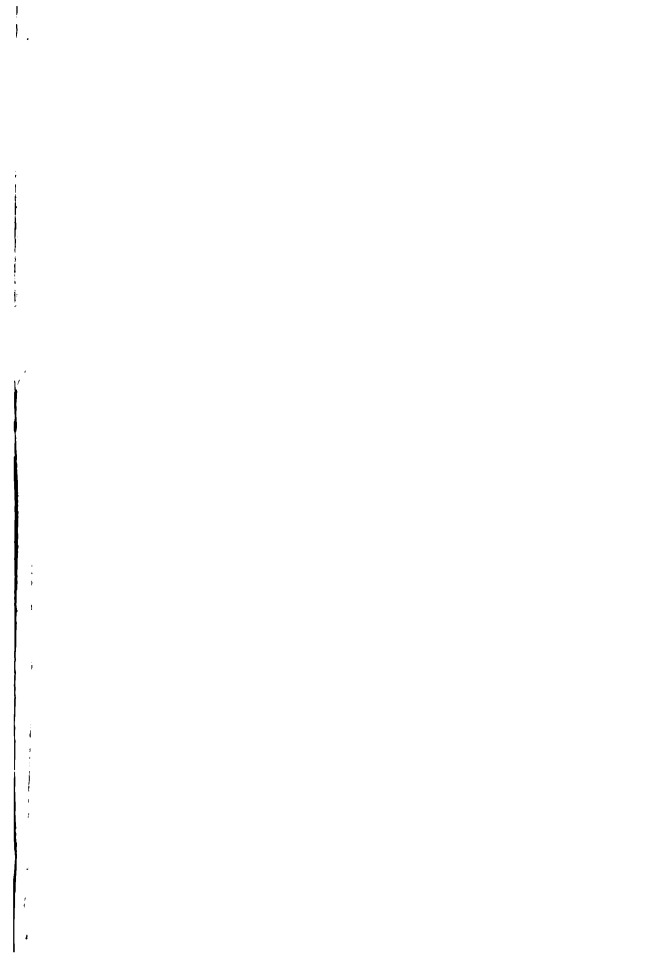
٣- اهتمَّ المبحث الثاني بالكشف عن أساليب القول العربية الجاهلية التي استدعاها الشاعر في نصِّه الشعري، فأعاد ألقى الشعر الأصيل إلى ما أبدع من نصوص فنية. و من هذه الأساليب القولية ما اعتاد الشعراء الجاهليون عليه من مخاطبة الدار أو الطلل مخاطبة الإنسان العارف بحاله القادر على ردِّ الجواب، كذلك سلك مسلكهم في الدعاء للديار بالسقيا على عادة من سبقه من الشعراء الجاهليين، و من تبعهم من الشعراء.

٤- وظَّف الشاعر بدقة فنية بعض الرموز الدينية و التاريخية؛ لما لها من حضور مؤثِّر في النفس العربية، و لكونها تحمل دلالات متنوِّعة و توحى بمعانٍ قد يحتاجها المتلقِّي في حياته، و إن اختلف الزمان و ابتعد المكان، فإنَّ لهذه الرموز الدينية قداسة في النفس، و للرموز التاريخية أيضاً فعلها المؤثِّر، فلم يغفل ذلك عن الشاعر الفذَّ الشريف المرتضى.

قائمة المصادر

١. الانتصار، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم: ١٤١٥م.
٢. أنوار الربيع في أنواع البديع، السيّد علي بن صدر الدين بن معصوم المدني (ت ١١١٩هـ)، تحقيق: هادي شكر، النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٩م.
٣. تاريخ الأدب العربي في الأعصر العباسية، عمر فروخ (معاصر)، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.
٤. تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: لجنة من الأدباء، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠م.
٥. تشكيل الخطاب الشعري، دراسات في الشعر الجاهلي، موسى رباحة، الأردن: دار جرير، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
٦. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، آدم مستز، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريده، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الخامسة.
٧. خزائن الأدب وغاية الأرب، أبو بكر بن علي بن عبد الله المعروف بابن حجة الحموي (ت ٨٣٧هـ)، تحقيق: كوكب دياب، بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
٨. ديوان الأعشى (ميمون بن قيس)، تحقيق: محمد محمد حسين، مصر: مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، ١٩٥٠م.
٩. ديوان الشريف الرضي، شرحه الدكتور محمود مصطفى حلاوي، بيروت: شركة دار الأرقم ابن الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
١٠. ديوان الشريف المرتضى، شرح: محمد التونسي، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١١. شرح نهج البلاغة، أبو حامد عزّ الدين بن هبة الله بن محمد بن محمد بن أبي الحديد المدائني (ت ٦٥٥هـ) ضبطه وصحّحه: محمد عبد الكريم النمري، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.
١٢. الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه ونقده، أحمد محمد المعنوق، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١٣. الصورة الاستدارية في الشعر العربي، خليل إبراهيم أبو ذياب، الأردن: دار عمّار للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.
١٤. في الأدب العبّاسي، الرؤية والفنّ، عزّ الدين إسماعيل، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٥م.
١٥. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، الطبعة الثانية، ١٩٣٠م.
١٦. المتنبي والتجربة الجمالية (تلقّي القدماء لشعره)، حسين الواد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
١٧. مدخل إلى القيم الإسلامية، جابر قميحة، بيروت: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
١٨. مروج الذهب - معادن الجوهر، أبو الحسين علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦هـ)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٥م.
١٩. مقدّمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن حمد بن خلدون (٨٠٨هـ)، بيروت: دار الفكر.
٢٠. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن علي بن محمّد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، حيدرآباد: مطبعة دار المعارف العثمانية، ١٣٥٨هـ.



(٣)

الشريف المرتضى شاعراً وناقداً

الدكتورة هسن علي عبد المسين الزبيدي^١

الملخص

جاء هذا البحث المتواضع ليكتب نبذة عن أدب و شعر الشاعر الكبير الشريف المرتضى، و يلقي الضوء على شخصيته الشعرية و الأدبية. و لأجل الوصول إلى مبتغانا قسّمنا هذا البحث إلى نقطتين رئيسيتين، هما: التقديس المكاني في شعر الشريف المرتضى، و الشريف المرتضى ناقداً ذوقياً. قادنا البحث إلى أنّ الشريف المرتضى في شعره مبدع و في نقده منصف.

المقدمة

إنّ التّاج الشعري الإبداعي لا يمكنه أن يكون صناعة لفظية متعمّدة، بل تعدّ - فضلاً عن صياغاتها المتفوّقة في المجال اللغوي - وسيلة تعبيرية ذات وظائف نفسية تظهر القدرات المتميّزة للمبدع، و تفوّقه على تشكيل مفرداته و تطويع اللغة التي تتمثّل في ذهنه أو لسانه، فيلجّ على الظهور بشكل تلقائي، ليصوغها الشاعر في قالب شعري، يقصد فيها التفاعل و التأثير بالمتلقّي و الشعراء من

مختلف العصور، ومن هم يمتلكون الموهبة و الفطنة - أي الموهبة الإبداعية؛ لأن هناك من يقول الشعر ولا يمتلك الموهبة، فهو ناظم للشعر فقط، ليس له إلا الوزن و القافية - التي تجعلنا نستمتع بإبداعهم، فينقلنا معه إلى عصره عبر أشعاره و قصائده، ليطلعنا فيها على معاني شتى من الحب بكل أنواعه، و معنى الوفاء و الإخلاص، و نعيش معهم مرارة الغدر و الخيانة و الظلم... إلخ. و لكل منهم طريقته و منهجه و أسلوبه.

جاء هذا البحث ليكتب نبذة عن أدب و شعر الشاعر الكبير الشريف المرتضى، لتعريف على شخصيته الأدبية في الشعر و النقد، فنوسّع من حصيلة معلوماتنا الأدبية. و الشريف المرتضى شاعر لطالما سمعنا اسمه في المحافل الأدبية، و الذي كان له وزنه و صيته الذي ذاع به على مستوى كبار الشعراء في عصره.

من هنا انطلقت في بيان رؤية و موقف البحث من الشريف المرتضى ناقدًا و شاعرًا في الوقت نفسه. و سار البحث على منهج التتبع العلمي لشعر المرتضى، متخذًا جانب الإبداع الشعري الذي وجدته في شعر المرتضى، و ما جادت به قريحته في نظراته للمكان المقدس و الديني في توظيفه شعريًا. كذلك ما جاد به موقفه النقدي و حكمه على الشعراء، و حديثه عن الشعر الجيد و الرديء، من خلال تعليقاته على النصوص الشعرية.

يتألف البحث من نقطتين رئيسيتين، هما:

١ - التقديس المكاني في شعر الشريف المرتضى.

٢ - الشريف المرتضى ناقدًا ذوقياً.

يسبقهما تمهيد لبيان موقف الشريف المرتضى شاعرًا و ناقدًا. ثم خاتمة بملخص يحمل أهم ما جاء في البحث من نتائج.

التمهيد: الشعر عند المرتضى في عصره

يعدّ الشعر وسيلة من وسائل التعبير عن انفعالات و عواطف لتركيز ذهني أو بصري للشعر يكون على شكل مفردات و ألفاظ، و معانٍ يطوّعها الشاعر على المعنى الذي يراد عنه، محققاً الأهداف و الرؤية التي رآها في أعماق فكره و خياله، ليحقّق من خلالها ما يشدو إليه من تأثير في متلقّيه.^١

و الشريف المرتضى كان شاعراً مجيداً، جزل الشعر، فخم الألفاظ، ثرّ اللغة و افرها، و قد كان الشعر يفيض على جنانه، فيطفح إلى لسانه، سالكاً طريق بيانه. و يظهر في شعره بأنّه مضطلع برسالة سامية مقدّسة، يعبر عنها بحسّ مرهف، و شعور رقيق، و عاطفة جيّاشة، و بصيرة قويّة، و أفق واسع.

إضافة إلى أنّه شاعر مجيد، كان ناقداً مبرزاً من بين صفوف النقاد البارزين في العصر العباسي، و له مؤلّفات نقدية، أظهرت مدى قدرته النقدية في التحكيم و إطلاق الأحكام النقدية في الشعر، معتمداً التعليل و الذوق الفنّي في إصدار الأحكام.

أولاً: التقديس المكاني في شعر الشريف المرتضى

إنّ الأماكن أو المقامات أو العتبات المقدّسة عموماً، معطى ديني مطلق، امتازت به كلّ الأديان و أتباعها، و هو ليس بدعاً في الإسلام، بل هو جغرافية الحدث الديني نصّاً أو سلوكاً، و لأجل بيان هذا التوظيف المكاني في شعر المرتضى، أستعرض على وجه إجمالي قدسية هذه الأماكن، و معرفة حقيقة المكان و أثره لغة و في العقيدة الدينية.

المكان لغة: «الموضع الحاوي للشيء، و جمعه أمكنة، كقذال، و أقدلة.

١. مبادئ الرسم و اللون، ندى فالح، ص ٥.

و أماكن، جمع الجمع»^١.

و العقيدة الدينية: «القوة الدامغة التي تحثه على السير قدماً في طريق هذا الدين، و تحضه على ممارسته الشعائر الدينية، و على إتيان فضائل الأعمال و اجتناب رذائلها... مؤيداً في ذلك كله بمدد إلهي»^٢.

و المكان مع الاعتقاد بالشئ بغض النظر عن كونه دينياً أو غيره، يشير لدى الإنسان أحاسيس متعدّدة، تارة بالحدث الذي وقع عليه، و أخرى بالزمن الذي أرخ لتلك الحادثة، حتّى لتحسبه الكيان المتجذّر في عمق النفس عبر الأجداد و الآباء و الأحفاد، و الذي لا ينفكّ أبداً عن ذاتياته حتّى لو قامت الحقيقة على خلاف اعتقاده، لذا فقد حمل الإنسان على مختلف الديانات بعض الطقوس و الشعارات، تقام لأجل ذلك المكان؛ للتعبير عن انتمائه الديني و العقيدي تجاه تلك الحوادث المكانية، و ما دام له صبغة دينية أو تاريخية، فقد اتخذ طابع القداسة.

و حظي المكان بقداسة و رفعة عند المسلمين، و جعلت بعض الأماكن ممّا يُشدّ لها الرحال و جوباً بقصد الحجّ، كمكة المكرمة و ما حوته من مشاعر و مقدّسات، و البعض ممّا يُقصد للزيارة استحباباً لغرض التبرّك و الثواب، كزيارة قبر النبي ﷺ في المدينة و مسجده، و زيارة أهل البيت  و جاء فضل تلك الأماكن بسبب نصوص القرآن الكريم و السنة الشريفة، بالتعظيم لتلك الأماكن و إضفاء القداسة، و ما أوجبت على المسلمين من تعظيمها و القصد إليها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ شَغَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾^٣.

١. تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، مادة «مكن»، ص ٥٤٤.

٢. القصيدة و الأخلاق و أثرها في حياة الفرد و المجتمع، ص ٥٧.

٣. الحج: ٣٢.

و قد أجمع المفسرون أنها من الشعائر المكانية.^١

و امتدح القرآن الأماكن، و بين موقعها الديني، مثل مكة المكرمة، و ما حوته من الكعبة المشرفة، و المسجد الحرام، و مقام إبراهيم، و الصفا و المروة، و عرفات و المزدلفة، و المدن المقدسة في كربلاء و النجف و الكاظمية... إلخ. و هذا ما نجده في مقاطع و نصوص شعرية كاملة جاء بها الشريف المرتضى في ديوانه.

يقول المرتضى واصفاً حجاج البيت الحرام و هيئتهم حين الإحرام:

محلّقين تهادوا في رحاهمُ من بطن مكة أفراداً و أقرانا
حلّوا حقائبهم فيها مفرغةً و استحقبوا من عطاء الله غفرانا
من بعدما طوفوا بالبيتِ و اعتمروا و استلموا منه أحجاراً و أركاناً
و ردّدوا السعي بين المروتين تُقَى حيناً عجالاً و فوق الريث أحياناً
و عقروا منى من بعد حلقتهم كوم المطى مسنات و ثنياناً^٢
فالتردّد الصوتي منح النسق الذي ورد فيه بعداً إيقاعياً لذيذاً؛ لتلقائيته، فضلاً عن أنّ مجيء التكرار في مثل «أقرانا، غفرانا، أحياناً، رضواناً...» تأكيداً و تفضيلاً، دليلان فاعلان في السياق، إذ هدف الشاعر من خلال ذلك تقرير المعنى الذي أراد إثباته.

و من وصفه لموقف الحجيج في عرصات عرفة مستمطراً الخير و البركة و الغفران للواقفين فيها، في منظر غاية الروعة و التأثير في المتلقّي، يقول الشريف المرتضى:

و استمطروا بعراض الموقفين و قد غامت عليهم سماء الله رضواناً
أرض تراها طوال الدهر مقفرةً و الحجّ يسبّتها شيباً و شبّاناً

١. تفسير القرطبي، ج ٢، ص ١٢١.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ص ١٠٧٦.

مسليين كأنَّ البعثَ أعجلهم فاستصحبوا من بطون الأرض أكفانا
للهُ دُرُّ الليالي في منى سلفت فكم جميل بها الرحمانُ أولانا^١
نرى الشاعر في المقطع أعلاه قد منح لتجربته الشعرية تميزاً خاصاً من خلال
موسيقى المفردات الشعرية التي وظّفها، إذ إنها أسندت المعنى الشعري الذي
أرادَه الشاعر، و ساعدت على تجلّيه بأبهى حلّة صياغية، بحيث تجعله ينفذ إلى
القلوب بخفاء لذيذ؛ لما تحمله تلك الموسيقى من صور تناغمية، تسهم في تعزيز
الدلالة المعنوية للقصيدة، و إيضاح جوانبها المقدّمة.

فالصورة المفردة التي جسّد فيها الشاعر تجربته التي كانت قبل الظهور كامنة
في النفس لا علم بها لغير صاحبها، نجدها في «استمطروا بعراض الموقنين...»،
نجد التصوير مباشر، عمل الشاعر هنا أشبه بألّة تصوير، سجّل الواقع الذي رصده
في هذ الموقف البهّي، و ليس فيه أثر للخيال الفني.

فجعل القارئ محيطاً بذلك المكان، و ما الأحداث التي تدور فيه، فتلاحق
هذه الأحداث فيما بعد، فيقول: «مسليين كأنَّ البعث...»، هنا وظّف التضادّ في
التفاتة ذكية لطرق انتباه القارئ في موقف الحجّ، و جعل الصورة التشبيهية مؤثرة
و مستقرّة في ذهن المتلقّي. فصورة الإنسان الذي تُسلب منه أشيأوه حتّى ملابسه
فلا يملك شيء ممّا كان معه حتّى لا يملك ما بقي نفسه و يسترها، فهنا يصوّر
الشعيرة الدينية بأدقّ تصوير في أنّ كلّ ما يملك الإنسان هو ملك لله، يمنحه الله
متى يشاء، و يسلبه منه متى يشاء. و نلاحظ هنا الدائقة الشعرية للشاعر في اختياره
لألفاظه و منظوره للكلمة التي يراها دون التجربة.

و يستمرّ المرتضى في تصويره للمكان الديني المقدّس في قوله:

حلفت بمعشرٍ عسفوا المطايا يريدون البنية من تهامة

و كلّ معرقٍ كالنسع ضمراً له رتْكُ و لا رتْكُ النعامة
أتوا جمعاً و قد وقفوا جميعاً على عرفاتٍ يا سُقيت مُقامه
عِراضٌ من يزرُ منهمُ شعاً فقد أمن الملامة و الندامة
و ما هرقوه عند منى يبارى بحريته بها ماء الغمامة
و أحجار قذفن تقى و برأ كما قذفت بإصبعها القلامه^١

نلاحظ هنا نزوع الشاعر إلى اللغة المتحرّكة التي تستطيع أن يجعل لها موقع في تأثير الخطاب الشعري في فهم المتلقّي و تقريب الصورة لديه، مع الحرص على النظر إلى الموضوع من خلال عيني المتلقّي، لتأكيد الأثر الفني في النزعة الواضحة. و نرى في قوله:

فضل ثوابي إذا البقيعُ بقيعُ وطنٌ طاب جوه و ثراه^٢

نراه يستقطب زاوية النظر على البقيع بعد أن تبحث عين المتلقّي عن صورة البقيع، و إقراره وطناً للحجيج بعد تغريبهم عن الأوطان و بعدهم عن الأهل، و جعله «وطن طاب جوه و ثراه» لساكنيه و رؤاده، فينزِع عنهم جوّ الغربة و الوحدة النفسية.

بكى الشاعر المرتضى الإمام الحسين (عليه السلام) في قصائد تناثرت على طوال الديوان، في خطاب كان رثاؤه فيه موجّه إلى النفس، و تساؤل عن العبرات التي أسبلها و مقاساته، لشدة الزفريات، بما مرّ على آل البيت الكرام في كربلاء، ممّا جعل صدره يضيق بالحسرات و يعود ليطالب نفسه بالبكاء المستمرّ بسبب تلك النوائب و الدواهي و النكبات و المصائب؛ لكي يبقى مصابهم عالقاً في ذهنه في

١. نفس المصدر، ص ٩٦٦.

٢. نفس المصدر، ص ٩١.

ذلك اليوم العاشورائي الذي قضوا فيه النجباء عطاشى و هم قرب شاطئ الفرات، بعد أن منعهم من الاقتراب منه قوم الضلالة من بني أمية. و يؤكد بأنه لا يمكن أن ينسى استشهاد سيد شباب أهل الجنة و هو ظامئ قتيلاً مظلوماً و النهر يطفح بالماء بالقرب منه، يقول:

لا تبك إن أنت بكيت الهدى	إلا على قاصمة الظهر
و ابك حسيناً و الألى صرعوا	أمامه سطرأ إلى سطر
ذاقوا الردى من بعد ما ذوقوا	أمثاله بالببيض و السم
قتل و أسر بأبي منكم	من نيل بالقتل و بالأسر
فقل لقوم جثتهم دارهم	على مواعيد من النصر ^١

في المقطوعة السابقة، البيت الثاني هو المعول عليه في النص، و هو بيت القصيد الذي عليه تدور طاولة البحث، حيث أهل البيت (عليهم السلام) هم هداة الأمة بعد الرسول (ﷺ)، و هم حملة سنته الحقيقيون بلا منازع، و أهل الكرامات على الأرض. و من خلال تناوله لهذه الفاجعة الأليمة، يظهر توظيفه للمكان المقدس، و إظهاره لجغرافية هذا المكان، نجد البلاغة الفنية متجسدة في النص، فالبديع الرفيع ينساب فيه أنسياباً، ممّا أضفى عليه شيئاً من الزخرفة و التلوين بين طباق و جناس، فمن الطباق: «الببيض و السم»، «الببيض و السم متضادان في المعنى، و يتعاونان أو يرمزان في إيضاح آلة القتل و صنوفها التي استعملت في الحرب مع الإمام الحسين. كذلك هناك من الجناس الموظف في مكانه المبين لمعناه في قوله: «ذاقوا - ما ذاقوا، أبك - لا تبك - بكيت»، و هذا الأمر متعلق بأحاسيسه و بحزنه على أهل بيته، جاعلاً ذلك مقدمة للحزن العام الحقيقي لأحزان الدين

الحنيف، و ليدخل من خلاله إلى بؤرة الحدث المؤلم، المتمثل بقتل أهل البيت بحادثة الطف، و قد قُطعت الرؤوس و الأجساد و غرّت بالتراب، إذ قال:

لأباة دمهم سا	ل على الأرض غريفا
رفع الرأس على عا	لي القنا يحكي الوميضا
و انشئ الجسم لجُرد ال	خيل بالعدو رضيضا
حاش لي أن أتخلّى	منهم أو أستعيضا
فسقى الله قبوراً	لهم العذب الغضيضا
و أبت إلا ثرى الأخ	ضر و الروض الأريضا ^١

فمفردة القبر وُطّقت هنا كرمز للإشارة بالمكان المقدّس، الذي يمثّل قدسيته من خلال من وُري فيه؛ لينال القدسية مكاناً بقدسية ساكنه.

و في إشارة أيضاً للمكان المقدّس الذي نال القدسية من قدسية و مكانة أهل البيت ﷺ الذين سكنوا تلك الديار قوله:

سائل يثرب هل ثوى الركبُ	أم دون متواهم به السهبُ
و لقد كتمتهم هواي بهم	و الحبّ داءٌ كظمه صعبُ ^٢

و في أبيات من نصّ آخر يمتطي الشاعر لسانه البليغ، ليرسم صورة ملوّنة بديعة من المجاز البياني، حيث تحدّث عن الظلم و الجور الذي لحق بأهل البيت، و ما لحق بهم من تشريد و نفي، إذ قال:

فقل للأكارم من هاشمٍ	و من حلّ من غالب في الثرى
ردّوها المريرة طول الحياة	و كم وارد كدرأ ما انروى
و شقّوا القلوب مكان الجيوب	و جزّوا مكان الشعور الطلى

١. نفس المصدر، ص ٣٥.

٢. نفس المصدر، ص ٧٨.

و حلّوا الحبا فعلى رزئه
إلى أن يقول:

و خلّ الأسى فالمحلّ الذي
فإمّا مضى جبّل و انقضى
و إمّا فُجِعنا ببدر التمام
و إن فاتنا منه ليثُ العرين
و أعجب ما نالنا أننا
جثمت به ليس فيه أسى
فمنك لنا حبلٌ قد رسا
فقد بقيت منك شمسُ الضحى
فقد حاطنا منك ليث الشرى
حُرمتنا المُنَى و بلغنا المنى

و ياركناً دعدته الخطوبُ
و يا خالداً في جنان النعيم
فالشاعر يأسى على الشمس التي ظلمت و وُريت التراب، إلا أن قدس
المكان أصبح قبلة للمؤمنين و المحبّين. و قد تمكّن الشاعر من اختيار ألفاظه
و عباراته «فقل للأكارم...»، فجعل نصوصه خضبة متعدّدة الرؤى، ملقّية في ضمير
القارئ حالة الحزن و الكدر على أهل البيت و ما جرى عليهم. و أعطى هذه
النصوص إيجابية فنيّة ملموسة، من خلال دلالة و إحياء المفردة المختارة.
و في ذكره لمدينته (الكاظمية)، قال المرتضى:

و اقدم يطفنّ على أشمّ
لقد فضل القبائل آل موسى
هم دعموا قبابَ المجد فينا
يُطلنّ و قد علقن به استلامه
كما فضلن على العطب السلامة
ولولا هم لكان بلا دعامة^٢

١. نفس المصدر، ص ٧-٩.

٢. نفس المصدر، ص ٩٦.

في النصّ التماح عاطفي واضح، و تمثّل هذه القصيدة من القصائد الرائعة التي قالها المرتضى بحق أهل البيت عليه السلام.

يتميّز هيكل القصيدة، بموسيقى خارجية يتمثّل وزناً واحداً، يعطي روحية الشعر و أنغامه المتلاحقة الموحدة. أمّا المتوازيات الداخلية للعبارات، هي تمثّل أيضاً موسيقى داخلية وُظفت لاكمال الصورة الشعرية التي وجهتها كاميرا المبدع جهة القارئ، لتحدث فيه حضورها الفاعل، وتصدر من الفعل الشعري لتملأ الأسماع نشوة، وتهزّ القلوب طرباً.

من هنا نتبيّن شاعرية المرتضى و بروز عاطفته الفيّاضة على بؤرة النصوص، من خلال ظلال الألفاظ و الكلمات و الموسيقى الشعرية و القيم الفنيّة التي جعلت الديوان مشرقاً بمبناه و معناه.

ثانياً: النقد البلاغي و الذوقي، الشريف المرتضى ناقداً

نبغ العرب - كما هو معروف - بالبلاغة و البيان، فهم نبغوا به في عهد الجاهلية، لذا جاء القرآن الكريم متحدّياً لهم ببلاغته، إذ كانت معجزة كلّ نبي من جنس ما نبغ به قومه.^١

و من منطلق الاهتمام بالقرآن الكريم، أخذت الدراسات البيانية تتطوّر و تتنوع، فشملت ميدان النقد الذي يدرس الجوانب البيانية و ما يتعلّق بأبواب البلاغة الأخرى. هذا الجانب من النقد كان «منشؤه محاولة البحث عن اللفظة الملائمة و الأسلوب الأقوى، و مردّ ذلك إلى كتاب الدواوين أو علماء الجدل و علم الكلام و الدراسات القرآنية».^٢

١. انظر: مناهل العرفان، الزرقاني، ج ١، ص ٧٤.

٢. نصوص النظرية النقدية، ص ٢٢.

و مرّ النقد بمراحل متفرقة طوّر خلالها و تبلور علماً مستقلاً، و قد كان في بداياته إرشاداً و تعليمياً للذين يريدون إصابة القول و يحرصون على قوة الإقناع^١، ثم أولى النقاد الأدب عامة و الشعر خاصة، أهمية في سبر أغواره و معانيه، و ما يجيد به المبدع من بلاغة و بيان. و ظهر نقاد كبار، منهم الأمدي (ت ٦٣١هـ)، و ابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ)، و العلوي (ت ٧٤٩هـ)، و القاضي الجرجاني (ت ٣٩٢هـ) و الفيروزي (ت ٨١٧هـ)، و قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ)، و أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ). ثم جاء بعدهم الجرجاني (ت ٤٧١هـ) بنظرية النظم الذي اعتمد فيها «بعض الفنون البلاغية لتوضيح وسيلة فهم البيان القرآني»^٢.

و كان للدراسات البلاغية عند هؤلاء النقاد أهمية بالغة، و امتاز هذا الجانب من النقد عند هؤلاء بأن «الفنّ هو الذي يحركه، و أصول الجمال هي التي كانت دعامة له»^٣. فاهتموا بمحاسن القول و أخذوا يلتمسونها و يحصرونها في الحقيقة و المجاز التي ينبنى عليها الكلام، و ما يتفرّع عنها من تشبيه و مجاز و استعارة و ذكر و حذف و تقديم و تأخير و فصل و وصل... إلخ. و أخذوا يحصون هذه المحاسن ليستعينوا بها على تدوّق الأدب، و تدوّق الروعة و البهجة في القرآن الكريم^٤. و لم يكن المرتضى بمعزل عن هذا الجانب النقدي، فقد كانت له مواقفه المتميزة فيه، فهو منذ نشأته عرف البلاغة و الفصاحة و ما يتعلّق منهما بالقرآن الكريم، فقد كان يسمع آياته تتردّد زوايا داره، و كان يسمع على لسان أبيه و أخيه روائع الكلام البليغ، و ينهل منهم العلم و البلاغة.

١. انظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٠.

٢. معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، ص ٣٦.

٣. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١١.

٤. انظر: نفس المصدر.

«و ما كان لفتى نشأ في مثل هذا البيت إلا أن يكون فصيحاً بليغاً تستهويه الكلمة العذبة و يهزه المعنى الرائع و يطربه الأسلوب البديع»^١. فكان بما وهبه الله من الهبات، ذوقاً يتحسس مواطن الجمال و الفضيلة في الكلام، و يرى أنها إنما تحصل ليرتقي بها إلى المراتب العليا، حينما تدخل فنون البلاغة في أطوائه، «كلام العرب وحي و إشارات و استعارات و مجازات، و لهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة»^٢.

و كان يرى أن العرب لم تتكلف الفصاحة و البيان في كلامهم، إنما كان تكلّمهم على سجيّتهم و فطرتهم التي أودعها الله فيهم، و في ذلك يقول: «لكنّ الله أودع هؤلاء القوم - يعني العرب - من أسرار الفصاحة، و هداهم من البلاغة إلى ما هو ظاهر باهر، و لهذا كان القرآن معجزاً و علماً على النبوة؛ لأنه أعجز قوماً هذه صفاتهم و نعوتهم»^٣.

و لقد كان النقد البلاغي عند المرتضى ميداناً رحباً تناول فيه عديداً من النصوص، قرآنية و حديث شريف، و من شعر العرب و نثرهم، و بالنقد و التحليل، مبرزاً الصور البديعية التي تكمن في تلك النصوص، مدلاً على أثر البيان العربي في إخراجها على النحو الذي هي عليه، متطرقاً إلى مذاهب العرب و طرقها في التوسع و التجوّز في الكلام، و ما يلحمه من إحياء في الألفاظ، و إشارات تكمن في العبارات، و من كنايات عجيبة و تشبيهات غريبة و استعارات بديعة.

و الجهود البلاغية التي قدّمها المرتضى يمكن عدّها «حلقة الوصل بين ما بدأه الجاحظ من إشاعة الخواطر البلاغية... و ما انتهى إليه الجرجاني من تركيز تلك

١. الشريف الرضي: نافذة، ص ١٦٢.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤.

٣. طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٧٧.

الخواطر و تصنيفها إلى أبواب مستقلة»^١.
و لنقف على أهمّ الجوانب التي أولاها المرتضى اهتمامه في ميدان النقد
البلاغي، مقتصرين على بعض النماذج التي جاء بها معللاً عليه و مبيناً أوجه
الحسن و البلاغة فيه.

المجاز

قال ابن فارس: «إنّ الجيم و الواو و الزاي أصلان: أحدهما قطع الشيء،
و الآخر وسط الشيء؛ فأما الوسط: فجوز كلّ شيء وسطه، و الجوزاء الشاة يبيض
وسطها... و الأصل الآخر: جزت الموضع: سرت فيه، و أجزته: خلفته
و قطعته»^٢. قال ابن الأثير: إنّ لفظ المجاز «مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى
هذا الموضع؛ إذا تخطّاه إليه، فالمجاز: اسم للمكان الذي يجاز فيه، كالعاج و المزار
و أشباههما»^٣.

و لما كان اللفظ «المستعمل في غير موضعه الأصلي شبيهاً بالمتنقل، فلا جرم
إن سُمّي مجازاً»^٤. إذن، فمعنى المجاز الذي وُصف به الكلام، هو استخدام اللفظ
في غير ما وُضع له في أصل اللغة؛ لعلاقة تجمع بينهما. و من هذا المنطلق كان
المرتضى يرى أنّ الكلام يدخل في حيز الفنّية و الجمالية بالتجوزات و خرق
جدار الحقيقة المباشرة.

و كان يرى أنّ على الناقد أن يحيط بمذهب العرب و طرق تعبيرهم، و إلّا دخل
في حيز الشطط و التعدي. و من ثمّ يقف المرتضى - الشاعر الناقد - «و الشعراء

١. أدب المرتضى، عبد الرزاق محيي الدين، ص ١٩٤.

٢. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ١، ص ٤٩٤.

٣. المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ابن الأثير، ج ١، ص ١٠٥.

٤. انظر: الطراز، هارون بن محمد الكاتب، ج ١.

أعلم بتفاصيل الشعر و دقائقه من النقاد^١. و من منطلق علمه بالشعر و إحاطته بمذهب العرب، يقف ليصف الطريق للشعراء و يبين لهم ما يجب عليهم، و يفهم على ما يجوز و ما لا يجوز، فيقول: «إن الشاعر لا يجب أن يؤاخذ عليه في كلامه التحقيق و التجديد، فإن ذلك متى اعتُبر في الشعر بطل جميعه»^٢؛ و معنى هذا أن الشاعر لا يُحاسب على كلامه بمعيار منطقية الكلام و خضوعه لمقتضى حكم العقل، بل للشاعر الحق في إطلاق عنان خياله في كتابته، و استجلاب الصور الاستعارية و الكنائية و التشبيهية في إطار التوسع و التجوز بعيداً عن الحقيقة اللغوية؛ و السبب في ذلك «أن كلام القوم مبني على التجوز و التوسع و الإشارات الخفية، و الإيحاء على المعاني تارة من بعيد و أخرى من قريب؛ لأنهم لم يخاطبوا بشعرهم الفلاسفة و أصحاب المنطق، و إنما خاطبوا من يعرف أوضاعهم و يفهم أغراضهم»^٣.

و هذه إشارة منه إلى من يتناول نتاجات الشعراء بالنقد أن يلتزم بما أقرّه النقاد من قاعدة، مراعاة حال المخاطبين في إنشاء الكلام الفني، فالشعر موجّه للذوق العربي الذي يفسّر المجاز و يفصله عن التحقيق في كثير من الأحيان، و ليس موجّهاً للفلاسفة ليخرج عن طريقته.

فهذا هو مفهوم كلام المرتضى، بخلاف من يفهم منه أنه يدعو إلى عدم الاهتمام بعمود الشعر و الخروج عليه، بل دعوة إلى ترك الاحتذاء بكلام الغير، و ضرورة الخروج من ربة التقليد و الخضوع لمعيار معين، فالشعر هو تعبير عن الذات الإنسانية، و هو نتاج نفسيات مختلفة تكاد لا تتشابه أبداً، فلا بد أن يكون

١. المجاز معياراً في النقد العربي القديم، ص ٨٠.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٩٥.

٣. نفس المصدر.

لكل إبداعه الذي يتميز به والذي لا يأتي من التجرد إلى التقليد.

و موقف المرتضى في إطار حديثه عن المجاز، يعمد إلى استيضاح الأوجه البانية التي تنبني عليها الجمل في التركيب اللغوي الذي يأتي مخالفاً لفكرة افتراض البنية الأصلية التي يسميها البلاغيون المحدثون «الخروج على النظام اللغوي في اقتضاء ذكر أطراف الكلام جميعاً...» واقتضاء النمط المثالي له، والحفاظ على المراتب التي يقتضيها أصل الكلام في الوضع^١. و بمعرفة هذه العلاقات يتضح للشاعر مقدرة اللغة على تقديم إمكانيات تعبيرية كبيرة و هائلة تفتح له المجال باستخدام هذه الإمكانيات لبناء نصوصه التي يمكن له الإبداع من خلالها. و كان المرتضى يستخرج هذه العلاقات من خلال تحليله لبعض النصوص التي تعتمد في بنائها، ففي تحليله لقول الشاعر:

فإنك سوف تحكم أو تنهى إذا ما شئت أو شاب الغراب^٢

و هذا الوجه قائم على إحدى علاقات المجاز اللغوي، و هي من باب إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي، إذ قد روعيت فيه «فكرة الإسناد المعنوي، و الإسناد الذي يراعي فكرة الفاعل النحوي... حيث خرجت الجملة عن الحكم المفاد بها عن موضعه في الفعل لضرب من التأويل»^٣. فالتأويل هنا سماء المرتضى تعليقاً بما يقع لا على سبيل التباعد، حيث أسند الفعل «يمل» إلى لفظ الجلالة مجازاً؛ لاستبعاد وقوعه منه، كما أسند الشيب للغراب، و هو لا يتوقع منه عقلاً المشيب الذي أسنده إليه الشاعر تجوُّزاً.

و أما الوجه الثاني الذي تأول فيه المرتضى الحديث، فقوله: «أن يكون المعنى

١. البنى الأسلوبية في تفسير قصار الصور، ص ١٣٠ - ١٤٧.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٥٥.

٣. البلاغة و الأسلوبية، محمد عبد المطلب، ص ٥٤.

أنه لا يغضب عليكم و يطرحكم حتى تتركوا العمل له و تعرضوا عن سؤاله و الرغبة في حاجاتكم إلى وجوده، فسَمَى الفعلين ملأً، إن لم يكونا على الحقيقة كذلك، على مذهب العرب في تسميتها الشيء باسم غيره إذا وافق معناه في بعض الوجوه. قال عدي بن زيد العبادي:

ثم أضحوا لعب الدهر بهم و كذاك الدهر يودي بالرجال
و قال عبيد بن الأبرص الأسدي:

سائل بنا حجر ابن أمّ قحطان إذ طلت به السمر الذوابل تلعبُ
فنسب اللعب إلى الدهر و القنا تشبيهاً^١. و هذه إشارة إلى العلاقة التي تجمع لفظين بمعنى واحد، فيطلق اللفظ الأول على الثاني لعلاقة المعنى المشترك بينهما، فيبعض الوجوه، و قد أطلق البلاغيون على هذه العلاقة ما مؤداه «إطلاق الاسم أخذاً له من غيره؛ لاشتراكهما في معنى من معانيه»^٢.

و بعد أن يستعرض المرتضى تلك العلاقات التي يمثّل من خلالها المجاز في الكلام، يأخذ بنقد النصوص الأدبية باحثاً الاستعارة المصيبة البليغة، و عن الحذف و الكناية و ما ينتج عنها من بديعة.

١- الاستعارة: و هي في اللغة من قولهم «استعار المال: طلبه عارية»^٣. أمّا في الاصطلاح، فقد تعدّدت تعريفات البلاغيين لها، و ربّما جميع تعريفاتهم كانت تدور حول معنى واحد. و من تعريفاتها الآتي عرّفها به البلاغيون: «الاستعارة التي يصعد وجه الشبه على أجنحتها في مراقي التخيل و بعد عن المؤلف المبتذل». و هنا يمكن للناقد أن يدرك البلاغة و أسرار الجمال الكامنة فيها. و إذا رأينا

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٥٦.

٢. البلاغة و الأسلوبية، محمّد عبد المطلب، ص ٦٧.

٣. البلاغة و التطبيق، ص ٣٤٣.

المرتضى يتناول الاستعارة في النصوص ليكشف النقاب عن الجمال الذي تبثه في النص، نجد أن ما يستهويه فيها ملاحظتها و دقة إيرادها و الغرابة الكامنة فيها، فعلى سبيل المثال نجده معجباً بالاستعارة التي حملها بيت أخيه الرضي:

مشيبٌ كما استلَّ صدر الحسام لم يرو من لبثه في القراب

فيقول: «و هذه استعارة مليحة»^١، بعد إشارته إلى العجز في البيت، ذلك لما شبّه طلوع الشيب في الرأس باستلال السيف، لم يرد الوقوف عند حدّ التشبيه فقط: «و إنّما أشار إلى أنّ الشيب عجل على سواده غير حينه و أبانه...»^٢.

و يقف عند بيت آخر للرضي ليبين جمال التصوير، فصور الشباب بالرجل الغادر استعارةً و تشبيهاً، و البيت هو:

يا حبذا ضيفك من مفارق و إن غدر

قال: و أيّ غدر يليق بالشباب و هو لم يفارق مختاراً بل مضطراً؟ فالجواب عنه: إنّ الغدر بالفراق إنّما يكون من غير سبب أو جب المفارقة مع الإيثار للمواصلة و المقام. فكانّ الشباب لما تعجل قبل حينه و أوان فراقه من غير سبب من ذي الشباب أو جب ذلك، نُسب إليه الغدر توسعاً و استعارةً و تشبيهاً^٣. و إنّما قال توسعاً و تشبيهاً و استعارةً؛ ليوّضح العملية التي جرت في صياغة الاستعارة في البيت، فإنّه لما شبّه الشباب بـرجل غادر، حذف المشبّه به و أعار صفة من صفاته للمشبّه، فكان ذلك استعارة، و الاستعارة إنّما هي ضرب من المجاز، و المجاز توسّع في كلام العرب^٤.

١. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٦٠-٦١.

٢. نفس المصدر، ص ٦١.

٣. نفس المصدر، ١١٤-١١٥.

٤. انظر: موسوعة المصطلح النقدي، ص ١٥-١٦.

٢- الكناية: و من معايير النقد البلاغي التي تناولها المرتضى بشكل واسع في الوقوف على مواطن الحسن و التصوير و البديع في النصوص، هو الكناية، فقد أدرك جمالها و تأثيرها في إنتاج الصورة الأدبية، فهي في رأي ابن سنان الخفاجي «أصل من أصول الفصاحة و شرط من شروط البلاغة»^١. و كان المرتضى يرى أن في الكناية عن المعنى فضيلة و مزية تفوقان التعبير عن المعنى بصريح اللفظ، و الجمالية في الكناية لا تكون «في المعنى المكتنى عنه، و لكن في طريق إثبات ذلك المعنى»^٢. و في مثال - و هو بيت لمسكين الدارمي - يقول فيه:

و ما من رحلي العنكبوت و لا جدياته من وضعه غُبر
قال: «و هذه كناية مليحة عن مواصلة السير و هجر الوطن؛ لأنَّ العنكبوت إنما تنسج على ما لا تناله الأيدي و لا يكثر استعماله. و الجديات: جمع جدية؛ و هي باطن دفة الرجل»^٣.

و قد أشار المرتضى في تعليقه على أنَّ الشاعر كتَّى عن المعنى من طريقين: الأول: يتمثل بنفي نسج العنكبوت على الرحل، و الآخر: يمثله عدم إصابة الغبار لباطن دفة الرجل، و هذه كنايات إحداهن تؤكد معنى الأخرى؛ لالتحادهما في الدلالة على مواصلة السير، و هذا من البلاغة في حظٍّ وافر.

و لا يقف المرتضى عند شعر غيره فقط، بل يتناول شعره بالنقد و التحليل، فيصف الكناية التي جاءت في بيته التالي، بأنها كناية عجيبة، ثم يأخذ بتعليل سبب وصفه لها بهذا الوصف، فبيّنه و هو في الطيف:

زارني و الرقاد مني و منهم داخل في العيون من كل باب

١. سرّ الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، ص ١٦٣.

٢. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ١٠٩.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٧٩.

يقف عند قوله: «داخل في العيون...»، فيقول: وهذا «كناية عجيبة عن تمكّن النوم من القوم واستقراره في عيونهم وتحكمه فيهم، وإنما أردت الاستغراق في النوم»^١. وحقاً ترى في هذه الألفاظ القلائل معنىً عجباً وصل إليه المرتضى من باب متين، وحلّله التحليل اللائق.

و بعد هذا التحليل و النقد البلاغي الذي قام به المرتضى، يظهر تمكّنه من النقد، كما برع في الشعر و تمكّنه من أدواته النقدية؛ نظراً لتمكّنه من البلاغة. أمّا فيما يخصّ توجهه للنقد الذوقي، فإنّه أظهر تمكّنه النقدي فيه، و سترى في النماذج المتمثلة على ذلك.

النقد الذوقي: الذوق: هو الطبع، يقال: حسن الذوق للشعر؛ أي مطبوع عليه.^٢ أمّا من حيث دخوله كعنصر في النقد، فهو «حصول ملكة البلاغة للسان... و استعير لهذه الكلمة الملكة عندما ترسخ و تستقرّ اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان»^٣. و هو بشكل أدقّ «قوة يُقدّر بها الأثر الفني، أو هو ذلك الاستعداد الفطري المكتسب الذي تُقدّر به على تقديره على تقدير الجمال و الاستمتاع به و محاكاته»^٤.

و قد نشأ النقد الذوقي مرافقاً لنشوء فنون الآداب «منذ أن أخذ الناس يتذوّقون تلك الفنون و يتأثّرون بها أنواعاً من التأثير»^٥. و لم يكن نقد الجاهلية «إلا الذوق الفني المحض، و ما عداه من تفكير و تحليل فلا أثر له عندهم»^٦. و استمرّ هذا

١. طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ١٠٥-١٠٦.

٢. انظر: أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، ص ١١٩.

٣. المقدمة، ابن خلدون، ص ٣٤٨-٣٤٩.

٤. أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، ص ١٢٠.

٥. الأدب و فنونه، محمد مندور، ص ١٣٧.

٦. خواطر في النقد الأدبي، ص ١٧.

النقد حتّى وصل إلى نقّاد العصر العباسي، و قال فيه ابن قتيبة أوجز مقولة، و هي: «أشعر الناس من أنت في شعره حتّى تفرّغ منه»^١. و هذا تعبير ابن قتيبة عن لحظات التردّد و التحوّل في أذواق الناس، و نشوء الميل الأنسي إلى الشيء، و تجربة صدمة الأعجاب الأول لدى الكشف المفاجئ. و لقد وصف الدكتور إحسان عباس هذه المقولة بقوله: «ونقّاد العرب لم يوردوا مقولةً توجز معنى النقد التأثيري مثلها»^٢.

و عن مثل هذا يتحدّث الدكتور محمّد مندور قائلاً: «فهذا المنهج التأثيري لا يزال قائماً حتّى اليوم، و سيظلّ قائماً ما دامت مهمّته الأدب و الفنّ، و هي التأثير في الناس»^٣.

و في ضوء هذه التعاريف للنقد الذوقي، لابدّ من السؤال الذي يطرح نفسه، و هو: ما هي مهمّة الناقد الذوقي؟ و قبل الإجابة أودّ الإشارة إلى أنّ النصّ الأدبي يتكوّن من عناصر كثيرة، أهمّها ألفاظه و معانيه و لغته و موسيقاه، هذه العناصر تعمل مجتمعة في ترك الانطباع التأثيري في نفس متلقّيها^٤. و هي تخلق صور و أخيلة في ذاتها، هذه الصور و الأخيلة و الإحساسات تصادف نوعين من المتلقّين: أحدهما ما يُسمّى بالقارئ العادي، و الذي يتمثلها «في صورة تأثيرات عفوية تلقائية»^٥. و الصنف الآخر: هو القارئ المثقّف أو الناقد، و هو الذي يتلقّى النصّ «بدوق الناقد المثقّف الذي تمرّس طويلاً بتلك الأعمال الفنيّة»^٦. و من هنا

١. الشعر و الشعراء، ص ٣٢.

٢. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١١٦.

٣. النقد الأدبي بين البلاغة و التطبيق، ص ١٠ - ١١.

٤. نفس المصدر.

٥. الأدب و فنونه، محمّد مندور، ص ١٣٧.

٦. المذاهب النقدية، ماهر حسن فهمي، ص ٨٢.

تتضح مهمة الناقد الذوقي، فهو «يفسر العمل الأدبي كتعبير عن الإحساسات و المشاعر التي تجيش بها نفس الكاتب، و أثر هذه الإحساسات على الناقد»^١.
فكثيراً ما نجد النقاد يبدون إعجابهم في هذا الجانب تجاه النص متأثرين بما يحمله من جمال، فيفتنون به و يحاورون في تخريج محاسنه، ثم لا يصدر حكم عليه يطلقون وصفاً على النص من قبلهم بالقول: هذا هو السحر الحلال.^٢
فمهمة الناقد الذوقي إذن ليست إصدار الأحكام على العمل الفني، خاصة بالنسبة لخطأ لفظي أو استحالة معنى، و لا أن يكبل الفنان بسلسلة من القيود^٣، فالذوق المعني هنا ليس ذوق عوام الناس، بل «الذوق المهذب الذي صقله الأدب و شحذته الرواية و جلته الفطنة، و ألهم الفضل بين الرديء و الجيد، و تصوّر أمثلة الحسن و القبح»^٤.

و كان المرتضى في كثير من مواقفه ذلك الناقد التأثيري الذي تملكه صيحات الإعجاب أمام الأثر الأدبي، ذلك الأثر الذي يتركه المرتضى في كثير من الأحيان دون أن يعلّق عليه، و يترك المجال للقارئ ليتعلّم من جماليته، و يقف على مواطن الإحسان فيه و الإبداع بحسه و ذوقه الخاص. و لا يزيد المرتضى على أن ينعت النصّ بعبارات قلائل تصف أثر النصّ في النفس تصريحاً أو تلميحاً، و لا تصف النصّ نفسه إلا وصفاً إجمالياً، فانظر على سبيل المثال ما قاله في أبيات أخيه الرضي، و هي:

فالآن إذ نبذ المشيب شيبتي نبذ القذى و أقام من تأويدي

١. نفس المصدر، ص ٧٣-٨٢.

٢. انظر: الموازنة بين الشعراء، ص ٥٠.

٣. انظر: الموسوعة النقدية، ص ١١.

٤. أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، ص ١٢٣.

و قررت عن سنن القروح تجارباً و عمى على قعس السنين عمودي
و لبست في الصغر العلى مستبدلاً أطواقها بتمائم المولود
فتراه يحكي لقارنه ما لا طرادها و انسياقها في الألفاظ و المعاني و الجودة،
سبكها و صحة نسجها، من أثر في النفس يهدي إليه أدنى ذوق و أدنى تحس،
ففيها «ما تستغني به عن شهادة لها و تنبيه عليها»^١. و إيغالاً منه و تأكيداً على عمق
أثر النصوص الجميلة في أي نفس، تجده في بعض الأحيان يذهب إلى أن يحكم
العدو و الحاسد في النص، طلباً منه للفصل الذي تشهد به الأعداء. ففي قطعة له
في الشيب و منها:

أماوي و إن كان الشباب الذي انقضت لياليه عني شاب منك صفاء
فما الذنب لي في فاحم حال لونه بياضاً و قد حال الظلام ضياء
و ما إن عهدنا زائلاً حان فقده و إن كان موقوفاً أزال إخاء^٢
يقول: «فأما الطلاوة و الحلاوة، فمحكم فيها العدو و الحاسد، فضلاً عن
المنصف الناقد، و لا حاجة بها إلى تفسير لمعانيها و إيضاح لفوائدها، فليس يُفسر
إلا بما عبرنا عنه أوضح و أصح»^٣.

فنجد أن سهولة ألفاظها في الحلق و سهولة فهم النص، و سلاسة ألفاظه
و جمال معانيه، أحد معايير المرتضى في هذا المجال. فانظر إليه كيف يوجه الناقد
إلى بيت من هذه القطعة، فيقول: «ولك أيها الناقد الخبير في البيت الذي عجزه:
أتاك يقيناً أو أزال مراء. و البيت الذي يليه مسرح طويل في استحسان، و إن

١. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٥٨.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٦٤.

٣. نفس المصدر، ص ١٦٧ - ١٦٨.

كنت منصفاً فبلسانك، وإن كنت ظالماً فبقلبك»^١، اعتقاداً منه بأن الأثر الذي سيطرته في نفسه كائن، فيما يصرّح به إن كان منصفاً، أو يضمّره إن لم يكن كذلك. ولعلّ لجوء المرتضى في هذا الجانب النقدي إلى هذه التأثيرية يسبغ عليه صفة سعة الصدر في نقده، ويحميه من الاتهام بالتحيز لطريقته التي اختطها في شعره. وكان المرتضى يعتمد صفاء الذوق الفني في البحث عن الأثر، و يجمع إلى ذوقه الدقيق اطلاعاً واسعاً على ما كتب في هذا المجال من النقد. فكان مهيناً يحكم ذلك الذوق والاطلاع ليكون صفّ النقاد المبرزين. وكان للعاطفة أثر واسع عند المرتضى في استخراج مزايا النصّ الذي يقرؤه، والعاطفة في نظر النقاد «أهمّ عناصر - أي النقد الذوقي - وأوسعها سلطاناً في تكوينه ومظاهره وأحكامه»^٢، فعلى سبيل المثال نجده حيث يقرأ أبياتاً لابن الرومي، ومنها:

رأيت خطاب المرء عند مشيبه حداداً على شرح الشيبية يلبس
و إلا فما يغزو امرؤ بخضابه أيطمح أن يحتفي شباب مدلس
لحظ فيه العاطفة، فيعلّق عليها كعادته، ثم لا يستطيع أن يخفي أنها «أثارت دفيناً وأخرجت علقاً ليناً»^٣، فما هو ذلك الدفين الذي أثارت؟ إن لم يكن استجاشة العاطفة وتحريك الوجدان بمعانيها الرقيقة ونفسها الحزين، ويقف عند أبيات أخرى لابن الرومي، منها:

طرقت عيون الغانيات و ربّما أمالت إلى الطرف كلّ جميل
وما شبت إلا شيبة غير أنّه قليل قذاه العين غير قليل^٤

١. نفس المصدر، ص ١٦٨ - ١٦٩.

٢. أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، ص ١٢١.

٣. الشهاب في الشيب والشباب، الشريف المرتضى، ص ١٧٩ - ١٨١.

٤. نفس المصدر، ص ١٣٨.

فتراه كيف يطرب لها، لا سيمًا للبيت الثاني الذي حمل تعليلًا حسنًا لما يحدثه ظهور الشيب - وإن قلّ - من باعث على زهد النساء فيه، فإنه وقع موقعه في النفس، فإنّ قليل وجده في قوله: «قل قذاة العين غير قليل»، فإنه وقع موقعه في النفس، فإنّ قليل القذاة في ميزان الكمّ، كبير غير قليل في ميزان الشعور بألمه في العين، وكذلك الشيب إن قلّ فهو إيماء بذهاب الشباب و حلول الكبر و العجز، هذا المعنى دفع المرتضى إلى أن يطلق حكمًا يرفع فيه من شأن ابن الرومي، فيقول: «و لو لم يكن لابن الرومي إلّا هذا البيت الواحد لكفاه».^١

و لعلّ ما يلاحظ في حكمه هذا أنّه كان منصبًا على قيمة حملها النصّ، و لخصّها في هذا البيت، فلم يكن إدراكًا لواقع معيّن بل انعطافًا من الذات و ميلًا وجدانيًا إيجابيًا انصبّ على الجمال الكامن فيه، و الذي مثل منفعة «أخرجت النشوة الذاتية إخراجًا يدمجها في عناصر الشيء و كأنّها جزء من طبيعته».^٢

هذا الذوق الفنّي السليم، قد هيأً للمرتضى ما حصّله للسانه من ملكة البلاغة، فهي تهدي البليغ إلى جودة النظم، و حسن التركيب الموافق لتركيب العرب في لغتهم و نظم كلامهم^٣. و لقد رأيت كيف كانت إحاطته بطريق العرب و مذاهبها في نظم كلامها وسعة و شمولية.

و قد كان طريقه الذي يهتدي فيه إلى جودة النظم و حسن الشعر في شعره، هو نفس الطريق في النظر إلى شعر غيره من الشعراء، فإذا كان هو لا يستطيع أن يحدد عن هذه السبل المعيّنة و التراكيب المخصوصة، و لا يوافقه عليه لسانه لأنّه لا يعتاده و لا تشهد به إليه ملكته الراسخة عنده، كذلك يجد نفسه يفقه

١. نفس المصدر.

٢. المذاهب الأدبية و النقدية، شكري محمّد، ص ٧٤-٧٥.

٣. انظر: المقدّمة، ابن خلدون، ص ٣٤٩.

ذلك كله إذا ما قرأ شعراً لغيره، فهو يستشعر «عناصر إنسانية صادقة تجعله يشارك قائلة في إحساسه».^١

و في إطار الحديث عن الأثر والذوق، يقف المرتضى يستلهم قاعدة البلاغة الكبيرة، وهي «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» في بيان أثر كثيراً من النصوص بما تحرّكه من إحساس في المخاطبين، فيورد نصّين: الأول: «ما أنشد الفرزدق في مقام سليمان بن عبد الملك، ومنه:

وركب كأن تطلب عندهم لها ترة من جذبها بالعصائب
أسروا يخطون الليل وهي تلفهم إلى شعب الأكوار من كل جانب
إذا أبصروا ناراً يقولون ليها وقد خضرت أيديهم ناراً غالب
فقال المرتضى: «فأسود وجه سليمان و غاضه فعله، و كان يظن أنه ينشده مديحاً له». أمّا الثاني - و كان عنده نصيب الشاعر - فلمّا أن رأى نصيب ذلك قال: «هل أنشدك؟ فأنشده:

أقول لركب قافلين لقيتهم قفا ذات إرशल و مولاك قارب
قفوا خبروا عني سليمان أنني و لو سكتوا أثنت عليك الحقالب
قال المرتضى: «فقال له سليمان: أحسنت. و وصلة و لم يصل الفرزدق».^٢
و قد نظر المرتضى في النصّين و المقام الذي قيلت فيه، فرأى أن كلا النصّين قد أحدث أثراً في نفس متلقّيه. أمّا قصيدة نصيب، فقد وافقت المقتضى المطلوب من المتلقّي، فأحدث أثراً إيجابياً فيه، فقدّمها على قصيدة الفرزدق التي أحدثت أثراً هي الأخرى، إلّا إن كان خلاف ما تقضيه الحال، فكان سلبياً فأخرها.

١. النقد المنهجي عند العرب، محمّد مندور، ص ٢٥٨.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٦٠ - ٦١.

قال المرتضى: «و لا شبهة في أن أبيات الفرزدق مقدّمة في الجزالة و الرصانة على أبيات نُصيب... إلا أن أبيات نصيب وقعت موقعها و وردت في حال تليق بها، و أبيات الفرزدق في غير وقتها و على غير وجهها»^١. و هذه إشارة من المرتضى إلى أن سليمان قد حكّم ذوقه الفنّي المتأثر في الاختيار و التقديم؛ هو إيضاح الأثر «مطابقة الكلام...».

و يقف المرتضى في حديثه عن الشعر الجيّد و الرديء، و من خلال تعليقاته على النصوص، يقف ليصف لنا مميّزات الألفاظ في النّص المؤثّر، و يذكر من أوصافها: «الرشاقة، الفخامة و الجزالة، و الفصاحة و الرطوبة، و الحلاوة في المذاق و الماء الزقاق فيها، و حسن الاتّساق»^٢، و لو نظرنا إلى هذه الأوصاف نجد أن كلّ وصف يتّصل بعلاقة ما بنفس المتلقّي؛ فمثلاً «الفخامة»، نجده يقابل الشعور بالهية من ثقل المعاني التي تحملها الألفاظ لدى المتلقّي، و كذلك لفظ «الرطوبة و الماء المترقّق المتدفّق»، فإنّها تقابل استساغة نفس السامع لألفاظ النّص، كما يستسيغ شارب الماء عذوبته. و لنرى كيف يعلّق على أبيات البحري، فيقول:

ما كان شوقي يبدع يوم ذاك و لا دمعي بأوّل دمع في الهوى سُفحا
و لَمّة كنت مشغوفاً بجَدَّتْها فما عفا الشيب لي عنها و لا صفحا
فيقول: «هذا و الله هو الكلام حلو المذاق»^٣، فكأنّه منّ لسانه بعض ألفاظ البيت، فتحسّس حلاوتها، و لعلّه في ذلك يحكي لنا الأثر الذي تحدثه هذه الألفاظ في نفسه. فأراد أن يصف أصل استعمال الذوق في اللغة، و الذي هو مخصوص

١. نفس المصدر، ص ٦٢.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٤٥.

٣. نفس المصدر.

باختيار الطعوم^١، فقرن إحساس اللسان بطعم الشهد بأحاساس النفس بطعم الألفاظ، و هو جدّ قريب، فاستعار للفظ الأثر الحقيقي له في النفس كما يحسّ، و حقيقة طعم الشهد من يطعمه.

و كان المرتضى في كثير من معالجاته للنصوص يطلق أحكاماً عامّة تشمل جميع النصّ في حيّز التقريظ الانطباعي، و لعلّ الظهور بهذا المظهر التأثيري يحقّق صفة الناقد العادل أكثر ممّا تحقّقه الموضوعية. و من الأمثلة ما أجمل الحكم فيه على أبيات الرضيّ، و منها:

إن أشكُ فِعْلَكَ في فراق أَحَبَّتِي فلسوءُ فِعْلِكَ في عذارِي أَقْبَحُ
ضوءُ تَشَعُّعٍ في سوداءِ ذَوَائِبِي لا أَسْتُضِيءُ به و لا أَسْتَصْبِحُ

قال: «هذه الأبيات محكمة في القلوب، تحكمها في الطبع و سلامة اللفظ و صحّة النسخ»^٢. و نفس الحال في تعليقه على أبيات البحري في الطيف:

خطرت في النوم منها خطرة خطرة البرق بدا ثمّ اضمحل
أي ذواد لك أو قصداً سرى و ملّم بك لو حقاً فعل
يتراءى و الكرى في مقلتي فإذا فارقتها النوم بطل
قمرأ تبعته من كلف نظر الصبّ به حتّى أفل

قال «و لهذه الأبيات الملاحاة كلّها و الحلاوة جميعها»^٣.

و استناداً إلى تلك الرؤية التي تربط العنصرين الذوقي و النفسي و الدلالي، قدّم لنا المرتضى رأياً نقدياً، و أظهر ذوقاً مميّزاً لما أبداه من تعليقات بناءً في قراءته للنصوص و تأثيرها في النفوس، و حسن توظيفها للأبنية و الألفاظ و الموسيقى

١. انظر: المقدّمة، ابن خلدون، ص ٣٤٩.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٨٦.

٣. طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٤١-٤٢.

في بنية النصّ، و تعبيرها عن التجربة الشعرية الانفعالية تعبيراً و توصيلاً، بحيث يكون لكلّ تلك العناصر إسهام فاعل في إطلال الدلالة في فضاء يفتح على آفاق التجربة الشعرية.

الخاتمة

استطاع هذا البحث بعد أن تهيّأت له جميع مادّة الشعر و النقد الخاصّة بالمرتضى، أن تظهر شخصيته الشعرية و تمكّنه من أدواته و حسن سبك شعره و بلاغته، كذلك شخصيته النقدية التي أظهر فيها تمكّنه من أدوات النقد و الحكم على النصوص الشعرية، متّخذاً منهجاً موضوعياً في النقد، كاشفاً عن أهمّ معاييرهِ و رؤاه النقدية التي طبّقت عليها تلك المعايير.

و لعلّ أوضح سمات منهجه النقدي، هي التروّي، و طول النظر و الموضوعية، ثمّ إصدار الحكم. و هو في هذا يقوده إلى الإنصاف، و يبتعد به عن التعصّب و الجمود.

عمل على أظهار جوانب الجودة و الحسن في النصوص، سواء منها ما كان شعراً له، و ما كان اختياره لنماذج من النصوص التي علّق عليها ناقداً لها، و محاولة الاقتراب من النصّ و إظهار الغرض منه، ثمّ بيان إحسانه فيه.

يرى المرتضى أنّ البلاغة و فنونها في الكلام الأدبي هي الأساس، و العنصر الذي يدخله في حيّز البحث عن الجمال و الإبداع.

قائمة المصادر

١. أدب المرتضى من سيرته وآثاره، عبد الرزاق محيي الدين، بغداد: مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.
٢. الأدب وفنونه، محمد مندور، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الثانية، د. ت.
٣. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، علي بن الحسين الموسوي العلوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.
٤. أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، القاهرة: مطبعة ومكتبة نهضة مصر، ومطبعة الاعتماد، الطبعة الثالثة، ١٩٤٦م.
٥. البلاغة والأسلوبية، محمد عبد المطلب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
٦. البلاغة والتطبيق، أحمد مطلوب، كامل حسن البصير، عراق: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٤٠٢هـ.
٧. تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين أبو فيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي الحنفي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.
٨. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
٩. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، طه إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ.
١٠. الجامع لأحكام القرآن المشهور بـ (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: سالم مصطفى البدر، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١١. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: فايز الداية ومحمد رضوان الداية، مكتبة سعد الدين، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
١٢. ديوان الشريف المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: رشيد الصفار، قدم له الأستاذ الشيخ محمد رضا الشيباني، دار إحياء الكتاب العربي، عيسى البابي الحلبي.
١٣. سرّ الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تصحيح: عبد المتعال الصعيدي، بيروت: دار الكتب

العلمية، ١٩٨٢م.

١٤. الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، بيروت: دار الثقافة ١٩٦٩م.
١٥. الشهاب في الشيب و الشباب، علي بن الحسين الموسوي العلوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢م.
١٦. الطراز المتضمن أسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، السيّد الإمام يحيى العلوي (ت ٧٤٩هـ)، مصر: مطبعة المقتطف، ١٩١٤م.
١٧. طيف الخيال، للشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، مراجعة: إبراهيم الأبياري، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٢م.
١٨. القصيدة و الأخلاق و أثرها في حياة الفرد و المجتمع، محمّد بيسار، القاهرة.
١٩. مبادئ الرسم و اللون، ندى فالح، لبنان: الأهلية للنشر و التوزيع، ٢٠٠٥م.
٢٠. المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ضياء الدين ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق: أحمد الحوفي، القاهرة: نهضة مصر.
٢١. المذاهب الأدبية و النقدية عند العرب و الغربيين، شكري محمّد عياد، بيروت: عالم المعرفة، د.ت.
٢٢. المذاهب النقدية، ماهر حسن فهمي، مصر: مكتبة النهضة المصرية.
٢٣. معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، محمّد بركات حمدي أبو علي، الجامعة الأردنية.
٢٤. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.
٢٥. المقدّمة، عبد الرحمن ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، تحقيق: حجر عاصي، بيروت: دار الهلال، ١٩٨٦م.
٢٦. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمّد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: مكتب البحوث و الدراسات، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٧. الموازنة بين الشعراء، محمّد زكي مبارك، مصر الجديدة، ١٩٣٦م.

٢٨. موسوعة المصطلح النقدي (المجاز الذهني)، رثغن، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون، ١٩٧٨م.
٢٩. موسوعة المصطلح النقدي (المجاز الذهني)، ك.ك. رثغن، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون، ١٩٧٨م.
٣٠. نصوص النظرية النقدية، جميل سعيد، داود سلوم، عراق: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٦م.
٣١. النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٩٦م.

(٤)

الأسلوبية في قصيدة

«من ذا الطبيب لأدوائي و أوجاعي» للشريف المرتضى

الدكتورة فضيلة عبّوسي ممسن العامري^١

الملخص

يحاول هذا البحث المتواضع تسليط الضوء على بعض النواحي الشعرية والفنية في قصيدة «من ذا الطبيب لأدوائي و أوجاعي» للشريف المرتضى. و بعد التعريف بالأسلوبية والإنشاء، و الأساليب الإنشائية، حللنا هذه القصيدة و وصلنا إلى نتائج منها، أكثر ما تكرر في القصيدة هي جموع القلة، تكرر في القصيدة حرف المد «الألف»، و حضور الأثر القرآني الواسع في قصيدة الشاعر، و تنوع الأساليب الخطابية في المستوى التركيبي، من نفي و استفهام و نهى و نداء.

المقدمة

لعل من الجميل جداً أن نقف عند قصيدة الشريف المرتضى التي قالها يفتخر بنفسه و يعرض ببعض أعدائه، فكان هذا العنوان الذي وضع لها، و لكن مطلعها: «من ذا الطبيب لأدوائي و أوجاعي»، يوحى للنفس غير ذلك، إذ إنك تشعر من

١. جامعة الكوفة - كلية الفقه.

مطلع القصيدة أن وراءها آهات و آلام و أوجاع يعجز عن علاجها الطبيب المعهود بيننا، كل ذلك دعاني إلى اختيار القصيدة من دون غيرها و دراستها دراسة أسلوبية؛ للوقوف على أسرار السمات اللغوية التي تركت هذا الأثر على السامع و المتلقي في صياغتها. فجاء البحث في مبحثين: الأول منها في المستوى التركيبي الذي تضمّن الأساليب الإنشائية، من النداء و الاستفهام و الأمر و النهي، و الأساليب الخبرية، من التوكيد و النفي و استعمال الضمائر.

و جاء المبحث الثاني بعنوان المستوى الصوري متضمناً عناصر الصورة الفنية، من التشبيه و الاستعارة و الكناية و تكرار الألفاظ و المقابلة و الطباق و الكناية. و سبقهما تمهيد في التعريف بالأسلوبية مفهوماً في اللغة و الاصطلاح. ثم ختم البحث بأهمّ النتائج التي توصل إليها، معتمداً في ذلك على عدد من المصادر، أهمّها ديوان الشريف المرتضى^١.

و أخيراً و ليس آخرأ، أرجو أن أكون قد وفّقت في الوقوف على لؤلؤة من لآلي الشريف المرتضى^٢، و الله وليّ التوفيق.

التمهيد: الأسلوبية في اللغة و الاصطلاح مفهوماً

الأسلوبية في اللغة

مصدر صناعي مأخوذ من الأسلوب و مشتقّ من الفعل الثلاثي «سلب»، الذي يعني في اللغة السطر من النخيل و الطريق الممتدّ، و المذهب و الفنّ، فقد «يقال للسطر من النخيل أسلوب، و كلّ طريق ممتدّ فهو أسلوب. قال: و الأسلوب الطريق و الوجه و المذهب، يقال: أنتم في أسلوب سوء، و يُجمع أساليب. و الأسلوب: الطريق تأخذ فيه، و الأسلوب - بالضمّ -: الفنّ، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول؛ أي أفانين منه»^١.

١. لسان العرب، ابن منظور، ج ١، ص ٤٧١.

إذن، يظهر لنا من التعريف اللغوي لكلمة الأسلوب أن أحد استعمالاته قد ارتبطت بأفانين القول؛ أي امتياز القول بسمات بعينها تحقق التأثير على السامع، وهذا ما يتعلّق بموضوع الأسلوبية ودراساتها.

الأسلوبية في الاصطلاح

إن مفهوم الأسلوبية لم يظهر كمصطلح في الدراسات العربية القديمة، وإنّما استعمل بمفهومه اللغوي في معرض حديثهم عن قضية إعجاز القرآن الكريم والقضايا البلاغية والقضايا النقدية، الذي يتصل بالتفنّن في اختيار أساليب الكلام، فقد تحدّث الجاحظ عن مبدأ اختيار اللفظ^١، و تحدّث عبد القاهر الجرجاني في «نظرية النظم» عن توخّي معاني النحو في ما بين الكلم اللفظ والمعنى^٢. أمّا القلقشندي، فقد ذكر الأساليب السبعة في المكاتبات الدائرة بين أعيان الدولة^٣، وذكر المقرئ التلمساني في حديثه عن أسلوبى الكتابة والشرع^٤، أمّا ابن خلدون فقد ذكر الأساليب وعلاقتها بصناعة الكلام في فصل صناعة الشعر، قائلاً: «فإن لكل فنّ من الكلام أساليب تختصّ به»^٥.

أمّا عند المحدثين، فقد ارتبط مصطلح «الأسلوبية» بالدراسات اللغوية اللسانية الحديثة، بعد أن تعرّفوا على الأسلوبية الغربية، إذ يقول إبراهيم عبد الجواد: «و الدافع الحقيقي لنشأة الأسلوبية يكمن في التطوّر الذي لحق الدراسات اللغوية، و تكاد الدراسات العربية تجمع على أن نشأة الأسلوبية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا

١. البيان و التبيين، الجاحظ، ص ٣٨.

٢. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٢٧٩.

٣. صبح الأعشى، القلقشندي، ج ٨، ص ١٤١.

٤. نفح الطيب، التلمساني، ج ٦، ص ٤٠.

٥. مقدّمة ابن خلدون، ص ٧٨٤.

التطور، وتعدّه أساس الدراسات الأسلوبية. وإذا أمنا بأنّ الأسلوبية جاءت وليد التطور الذي لحق العلوم الثلاثة: النقد و البلاغة و اللغة، فإننا نؤكد أنّ نشأة الأسلوبية لغوية، و لا سيّما التطور في مجال الدراسات الأدبية.^١

أمّا أحمد الشايب، فقد عرّف الأسلوب بتعريفات مختلفة، دارت حول محاور ثلاثة: فنّ الكلام، و طريقة الكتابة، و الصورة اللفظية التي تعبّر بها عن المعاني. و يلاحظ أنّ تعريفه جمع بين الفنّ و الطريقة و الصورة، و هي عناصر تشترك في تفاعلها عناصر ثلاثة، هي: المُنشئ للأدب، و المتلقّي له، و الأدب نفسه.^٢

و عرّف عبد السلام المسدي الأسلوبية بأنّها: «علم تحليلي تجريدي، يرمي إلى إدراك الموضوعية في حقل إنساني، عبر منهج عقلاني يكشف البصمات التي تجعل السلوك الألسني ذا مفارقات عمودية».^٣

و يتّضح لنا من التعريفات السابقة أنّ الأسلوبية ترتكز على عناصر النصّ و المنشئ له و المتلقّي له.

المبحث الأول: المستوى التركيبي

الكلام ينقسم على خبر و إنشاء؛ فالخبر: ما احتمل الصدق و الكذب لذاته، فيدخل في ذلك كلّ خبر، سواء هذا الخبر واجب الصدق كأخبار الله تعالى و أخبار رسله و أنبيائه، أم كان واجب الكذب كأخبار الملحدين في عقائدهم و أخبار المتبّئين في دعوى الرسالة و النبوة^٤، أو «هو ما يتحقّق مدلوله في الخارج بدون النطق به»^٥.

١. الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث، إبراهيم عبد الجواد، ص ٤١.

٢. الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية، أحمد الشايب، ص ٤٠.

٣. الأسلوب و الأسلوبية، عبد السلام المسدي، ص ٦١.

٤. انظر: علوم البلاغة، أحمد المراغي، ص ٤٣.

٥. جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص ٥٣.

كقولك: العلم نافع، فقد أثبت صفة النفع للعلم، ولأن نفع العلم أمر حاصل في الحقيقة والواقع. و المراد بصدق الخبر أن يطابق الواقع، و المراد بالكذب عدم مطابقته للواقع.^١

الإنشاء لغة

مصدر الفعل «أنشأ»، و جذره الفعل الثلاثي «نشأ»، فتقول: نشأ الشيء نشأً و نشوءاً و نشأةً: حدث و تجدد. قال الفراهيدي: «النشأ: أحداث الناس الصغار، يقال للواحد: هو نشأ سوء، و هؤلاء نشأ سوء. و الناشئ الشاب، يقال: فتى ناشئ، و لم أسمع هذا النعت في الجارية، و الفعل: نشأ ينشأ نشأً و نشأةً و نشاءة».^٢

و الإنشاء بمعنى الإيجاد، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ﴾^٣؛ أي أوجدكم. و النشأة: الإيجاد و التربية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى﴾.^٤

الإنشاء اصطلاحاً

و هو كلام لا يحتمل صدقاً و لا كذباً لذاته، و قد سمّاه القزويني «إنشاءً»، و سمّاه السكاكي «طلباً»، و التسميتان تدلّان على معنى واحد، فالسكاكي يقول: «و الطلب إذا تأملت نوعان: نوع لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول، و نوع يستدعي فيه إمكان الحصول».^٥

أما القزويني فيقول: «الإنشاء ضربان: طلب و غير طلب، و الطلب يستدعي

١. نفس المصدر.

٢. العين، الخليل الفراهيدي، ج ٦، ص ٢٨٧.

٣. الأنعام: ٩٨.

٤. النجم: ٤٧.

٥. مفتاح العلوم، السكاكي، ص ١٤٥.

مطلوباً غير حاصل وقت الطلب؛ لامتناع تحصيل الحاصل»^١؛ أي أنه يقصد بكلامه الإنشاء الطلبي، وأما غير الطلب فلم يتعرض له، وأما غيره من البلاغيين أو قل كثير منهم و نظرّوا إليه و لكن بإيجاز.

و يقول المرحوم أحمد الهاشمي: «و إن شئت فقل في تعريف الإنشاء هو: ما لا يحصل مضمونه و لا يتحقّق إلّا إذا تلقّظت به، فطلب الفعل في (أفعل)، و طلب الكفّ في (لا تفعل)، و طلب المحبوب في (التمني)، و طلب الفهم في (الاستفهام)، و طلب الإقبال في (النداء)، كلّ ذلك ما حصل إلّا بنفس الصيغ المتلفّظ بها»^٢.

و هناك اختلاف بين المعاني اللغوية للفظه الإنشاء و المعنى الاصطلاحي، فقد قال الدكتور أحمد مطلوب: «أنشأ الله الخلق ابتداء خلقهم، و الإنشاء هو الابتداء أو الخلق أو الابتداء، و ليس بين هذه المعاني و ما ذهب إليه البلاغيون صلة؛ لأنّ الإنشاء عندهم كلّ كلام لا يحتمل الصدق و الكذب لذاته؛ لأنّه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به واقع خارجي يطابقه أو لا يطابقه، و هذا ما ذكره القدماء، فقال الشريف الجرجاني: «الإنشاء قد يقال على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه»، و اعتمدوا على هذا المعنى حينما فصلوا بين الخبر و الإنشاء، فقال القزويني: «وجه الحصر أنّ الكلام إمّا خبر أو إنشاء؛ لأنّه إمّا أن يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، أو لا يكون لها خارج. أمّا الأول هو الخبر، و الثاني هو الإنشاء»^٣.

فالخبر ما احتمل الصدق و الكذب، و الإنشاء ما لا يحتمل صدقاً و لا كذباً، فهو

١. الإيضاح، القزويني، ج ١، ص ١٣٠.

٢. جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص ٧٥.

٣. معجم المصطلحات البلاغية و نظورها، أحمد مطلوب، ج ١، ص ٣٣٢.

يَتَوَقَّفُ تَحَقُّقَهُ عَلَى تَلَفُّظِ الْمَتَكَلِّمِ بِهِ، فَحِينَمَا نَقُولُ لِلطَّالِبِ مَثَلًا: اقْرَأْ مَوْضُوعَ التَّشْبِيهِ، فَإِنَّ تَحَقُّقَ هَذَا الشَّيْءِ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَلَفُّظِنَا بِهِ.^١

الأُسَالِيبُ الْإِنْشَائِيَّةُ

١- الاستفهام

الاستفهام لغةً: طلب الفهم، واصطلاحاً: طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل، بوساطة واحدة من أدوات الاستفهام^٢، أو هو «أُسْلُوبٌ لُغَوِيٌّ أُسَّاسُهُ طَلَبُ الْفَهْمِ»^٣. أمَّا عند البلاغيين، فهو نوع من أنواع الإنشاء الطلبي الذي يقصد به: «حصول صورة الشيء في الذهن، فإن كانت تلك الصورة وقوع النسبة بين الشئيين أو لا وقوعها، فحصولها هو التصديق، وإلا فهو التصوُّر»^٤.

فهو بذلك أُسْلُوبٌ من أساليب الإنشاء والطلب التي فطن إليها النحويون والبلاغيون الأوائل، فقد أشار إليه سيبويه وإلى أدواته في أبواب عدَّة من كتابه^٥، وتناوله غيره من النحاة في كثير من مؤلفاتهم التي تناولوا فيها الحديث عن أدواته، مع الإشارة إلى نوعي الاستفهام الحقيقي والمجازي، والإشارة إلى الدلالات التي يخرج إليها من التعجُّب والنفي وغيره.^٦

١. البلاغة فنونها وأفانها (علم المعاني)، فضل حسن عباس، ص ٦١.

٢. انظر: جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص ٧٨؛ الكافي في علوم البلاغة العربية، يحيى العاكوب، ص ٣٦٣.

٣. في النحو العربي نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، ص ٢٦٤.

٤. المطول، التفازاني، ص ٤٠٤.

٥. انظر: الكتاب، سيبويه، ج ١، ص ١٨٣، وج ٢، ص ١٩٧، وج ٣، ص ١٩٩.

٦. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ١٨٣؛ الجمل، الفراهيدي، ج ١، ص ٢٤٩؛ أسرار العربية، الأنباري، ج ١، ص ٥١؛ أوضح المسالك، ابن هشام الأنصاري، ج ٢، ص ١٦١؛ مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، ج ٢، ص ١٦١.

مَنْ ذا الطَّيِّبُ لأذْوَائِي وَاَوْجَاعِي أَوْ الرَفِيقَ عَلَى هَمِّي وَأَزْمَاعِي^١
 فقد بدأ مطلعها بالاستفهام بـ«مَنْ» التي يُستفهم بها عن العاقل، ووردت بمعناها
 المجازي في الشطر الثاني، وهنا يظهر التعبير المجازي في جعل الطبيب رفيقاً
 على الهمّ والأوزاع. ولم يقف السيّد المرتضى عند هذا النوع من الاستفهام أو
 على هذه الأداة، فقد استعمل همزة الاستفهام في قوله:

أَ أَحْمَلُ الضَّيْمَ وَ الْبِدَاءَ مُعْرِضَةً وَ فِي قَرَا النَّابِ أَقْتَادِي وَأَنْسَاعِي؟^٢
 وهنا أيضاً يظهر الاستفهام المجازي جلياً واضحاً في حمل الضيم، وهو
 ليس بالشيء الذي يُحمل، وفي ذلك دلالة إيحائية إلى شدة وهول ما يعاينه
 الشاعر من مصاعب ومتاعب، فكانت كالحمل، ومما يؤكد على ذلك هو أعراض
 البداء مع سعتها.

و يظهر الاستفهام بأداة أخرى خرجت لغرض التعجّب في قوله:
 كَمْ ذَا الْمَقَامُ عَلَى هُونٍ وَمَهْضَمَةٍ وَ قَارِصٍ مِنْ يَدِ الْأَقْوَامِ لَذَاعٍ؟^٣
 فنجد أنّ الشاعر قد استعمل أداة الاستفهام «كم» في غير استعمالها الحقيقي،
 وهو عن العدد، إلى المعنى المجازي الذي يغرض لغرض الدلالة عن مدّة
 الإقامة على الهون والهضم، بمعنى «إلى متى البقاء على الهون والمهزمة»، وهذا
 الاستعمال على غير المألوف في قواعد العربية. وورد الاستفهام بـ«متى» التي
 يستفهم بها عن الزمان الذي ورد مصاحباً للدهر في قوله:

حَتَّى مَتَى أَنْتَ يَا دَهْرِي تُسَابِقُنِي بِعَائِرٍ وَ تَسَامِينِي بِدَعْدَاعٍ^٤

١. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٣٣.

٢. نفس المصدر، ص ٢٣٤.

٣. نفس المصدر، ص ٢٣٣.

٤. نفس المصدر، ص ٢٣٦.

و ورد الاستفهام بـ «أين» الذي خرج لغرض التعجب في قوله:

تقول من بعده عيني و قد أرقّت يا قوم أين مضى غمضي و تهجاعي؟^١

٢- النداء

النداء في اللغة: «الصوت، مثل الدعاء و الرغاء، و قد ناداه و نادى به و ناداه مناداةً و نداءً: أي صاح به».^٢

و قد جاءت كلمة «النداء» - بكسر النون - في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ غُمِّي فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾^٣، و اشتقاقه من ندى الصوت و هو بعده.^٤

أما النحويون فقد عرفوه بأنه: «طلب إقبال المدعو على الداعي بحرف مخصوص»^٥، أو هو: «طلب الإقبال بحرف نائب مناب أدعو، ملفوظ به أو مقدّر؛ و المراد بالإقبال ما يشمل الإقبال الحقيقي و المجازي المقصود به الإجابة، كما في نحو: يا الله»^٦، أو هو: «تنبيه المدعو ليقبل عليك»^٧، أو «التصويت بالمانادي ليُعطف على المنادي»^٨.

أما عند البلاغيين فهو: «تحريض المخاطب على أمر تحذيراً منه أو ترغيباً فيه، و قيد بالمخاطب ليخرج المتكلم و الغائب»^٩؛ لأن التحذير للنفس عبث،

١. نفس المصدر.

٢. لسان العرب، ابن منظور، ج ١٤، ص ٩٦.

٣. البقرة: ١٧١.

٤. شرح الأشموني، الأشموني، ج ٢، ص ١٣٥.

٥. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٢، ص ٣٢٣.

٦. حاشية الصبان على شرح الأشموني، الصبان، ج ٣، ص ١٣٣.

٧. الأصول، ابن السراج، ج ١، ص ٣٢٩؛ وانظر، شرح المفصل، ابن يعيش، ج ٨، ص ١٢٠.

٨. شرح المفصل، ابن يعيش، ج ٨، ص ١١٨.

٩. شروح التلخيص، مختصر التفازاني، ص ٣٦٧.

و التحذير للغائب عبث أيضاً، و أما الترغيب فلأنَّ المراد منه هنا الحثُّ على
تحصيل أمر حصل فجأة و يخشى فواته، و هو بالنسبة للغائب عبث.

و لم تقتصر القصيدة على أسلوب الاستفهام، بل ورد أسلوب آخر و هو
أسلوب النداء الذي خرج عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي في قوله:

يا صاحبي يوم رام الدهرُ منقصتي و راع مِنِّي جَنَاناً غير مرتاع^١

و قوله في موضع آخر من القصيدة قائلاً على لسان عينه:

تقول مِن بعده عيني و قد أَرَقْتُ يا قومُ أين مضى غُمضي و تَهْجاعي^٢

و قوله:

يا نفسُ إِمَّا مَقِيلٌ رَأْسُ شَاهِقَةٍ أَوْ قَعَصَةٌ بِالْعَوَالِي فَوْقَ جَعْجَاعِ^٣

٣- الأمر

و ورد أسلوب الأمر بفعلين متتاليين في بيت واحد في قوله:

قَم سَلْ قَلْبِي عَمَّا فِي بَلَابِلِهِ ففِيهِ مَا شَتَّتَ مِنْ سَقَمٍ و أَوْجَاعِ^٤

فقد ورد الفعلان «قم، سل» و هما فعلاَن أجوفان حُذِف حرف العِلَّة منهما
لالتقاء الساكنين، و بنيا على السكون، و كان استعمالاً مستعملاً مجازياً، فقد توجَّه
السؤال إلى القلب، و القلب لا يسأل و إنما صاحب القلب.

و ورد الأمر بصيغة فعل الأمر في قوله:

قل للعِدَا قد مضى رفيقي بهم زمناً فحاذروا الآنْ غِبَّ الحِكمِ إيقاعي^٥

١. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٣٣.

٢. نفس المصدر، ص ٢٣٦.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر، ص ٢٣٣.

٥. نفس المصدر، ص ٢٣٥.

و قوله في موضع آخر من القصيدة

خافي ملاماً بلا عذرٍ لصاحبه^١ و لا تخافي الذي ينعى به الناعي^١
و ورد الفعل في صيغة النهي بقوله: «و لا تخافي الذي ينعى به الناعي».

الأساليب الخيرية

١- التوكيد بالقسم

التوكيد: هو تمكين الشيء في النفس و تقوية أمره، و فائدته إزالة الشكوك و إمطة الشبهات^٢، أما أسلوب القسم فهو نوع من أساليب التوكيد، و قد ورد صراحةً بفعل القسم «حلفت» في قوله:

حلفت بالبيت طافت حوله زُمَرٌ^٣ جاؤوه أنضاءً إعجالٍ و إسراعٍ^٣

٢- أسلوب التوكيد بالقصر بـ «إنما»

في قوله:

فإنما المرء في الأيام مُحْتَبَسٌ^٤ على الردى بين أطباقٍ و أنساعٍ^٤

٣- الشرط

هو وقوع الشيء لوقوع غيره،^٥ فالجملة الشرطية تنبني على تآلف جمل، و ليس على تآلف صيغ مفردة، «فحرف الشرط يجيء لربط جملة بجملة»^٦.

١. نفس المصدر.

٢. انظر: شرح المفصل، ابن يعيش، ج ٣، ص ٤٠؛ المقرب، ابن عصفور، ج ١، ص ٢٢٨؛ شرح الكافية، الإسترآبادي، ج ١، ص ٣٢٨.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٣٤.

٤. نفس المصدر، ص ٢٣٦.

٥. المقترض، المبرد، ج ٢، ص ٤٦.

٦. الأصول في النحو، ابن السراج، ج ١، ص ٤٤-٤٥.

و جاء في قوله:

لولا احتقاري فيه أن أعاقبه أطرثه بين تيّاري و دُفاعي^١
لولا المصيبة فيه ما اهتدت أبداً هذي الخطوب لإحزاني و إجزاعي^٢

٤- النفي

أسلوب لغوي خبري يؤدّي بأدوات، «و هو أسلوب نقض و إنكار لدفع ما يتردّد في ذهن السامع»^٣ و لم تخل القصيدة من أسلوب النفي الذي خرج لغرض الدعاء في قوله:

إذا سقى الله أجزاعاً على ظمأ فلا سقى الله هذا العام أجزاعي^٤
ولا رمين على جدبٍ بأنديّة ولا صبين على محلٍ بإمراع^٥
و ورد النفي بـ «لا» و «لم» في قوله:
إن لم أترهنّ عن وادي الخنا عجلاً فلا دعاني إلى يوم الوغى داع^٦
و قوله:

لمن خبأت إذا لم أنج عن سعة ما في النجائب من حتّ و إيضاع^٧
و ورد النفي بـ «ما» في قوله:
لمن خبأت إذا لم أنج عن سعة ما في النجائب من حتّ و إيضاع^٨

١. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٣٦.

٢. نفس المصدر.

٣. أسرار العربية، الأنباري، ج ١، ص ٢٧٣.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٣٣.

٥. نفس المصدر، ص ٢٣٦.

٦. نفس المصدر، ص ٢٣٤.

٧. نفس المصدر.

٨. نفس المصدر.

و خرج النفي لغرض الدعاء في قوله:

لا أَشْبَعُ اللَّهُ مَنْ أُلْهُوا و ما علموا عن المعالي بإرواءٍ و إشباعٍ^١

و ورد النفي بـ«لم» في قوله:

لم تشكروا من نسيمي ما هببتُ به و ليس بعد نسيمي غيرُ زَعزاعٍ^٢
و في قوله:

طاروا فطالت بهم كَفَيَّ إلى وَطْري و نال ما لم ينله قبله باعي^٣
أَسْتودِعُ اللَّهَ مَنْ شَطَّ الفراقُ به عَنِّي و لم يقضِ تسليمي و توداعي^٤
و ورد النفي بـ«ليس» في قوله:

لم تشكروا من نسيمي ما هببتُ به و ليس بعد نسيمي غيرُ زَعزاعٍ^٥
و ورد النفي بـ«لا» مكررة في قوله:
أُمنى بمن ليس من عِدِّي و لا تَمُدِّي

و لا يكيل بمُدِّي لا و لا صاعي^٦

و جاء النفي بـ«ليس» في قوله:

ليس اللِّسَانُ و إن أوفت براعته مترجماً عن جوى ما بين أضلاعي^٧

المبحث الثاني: المستوى الصوري

١ - التشبيه

هو نوع من المجاز يُختصر الكلام به، و قياسه «في ذلك إثبات المعنى دون المعنى نفسه... و غالباً ما يكون في إثبات معاني الكل لمن تثبت له و يُخبر بها عنه»^٨.

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٢٣٥.

٣. نفس المصدر، ص ٢٣٦.

٤. نفس المصدر، ص ٢٣٦.

٥. نفس المصدر، ص ٢٣٥.

٦. نفس المصدر.

٧. نفس المصدر، ص ٢٣٣.

٨. نفس المصدر، ص ٢٣٣.

٩. انظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٥٢ - ٥٤.

و قد جاءت صورة التشبيه في قوله:

مَنْ ذا الطَّيِّبُ لأَدَوَانِي و أَوْجَاعِي أو الرفيق على هَمِّي و أزماعي^١
فقد شَبَّهَ الطَّيِّبُ الذي يعالج الأوجاع بالرفيق الذي يساند رفيقه بالسَّراء
و الضَّراء، فقد عقد المقابلة بين صورتين جميلتين: صورة الطَّيِّب و صورة
الرفيق. فضلاً عن الصورة الجميلة نجد الانسجام الصوتي في اختيار المفردات
«أدواني، أوجاعي، أزماعي»، فقد اجتمعت الأصوات الجهرية الحلقية المتمثلة
بالهمزة و العين، و حرفي المدَّ الياء و الألف، ممَّا زاد التأمل في رسم الصورة
الخيالية اتِّساقاً و انسجاماً توافق الصيغ: «أدواني، أوجاعي، أزماعي»، و هي من
صيغ جمع التكسير التي تفيد القلَّة.

و ورد التشبيه أيضاً في قوله:

لا أَشْبَحُ اللهَ مَنْ أُلْهَوا و ما علموا عن المعالي بإرواءٍ و إشباعٍ^٢
عُرِّوا بحبلٍ من السَّراءِ مُنْتَكِبٍ و بارقٍ من غِنَى الأَيامِ لَمَاعٍ^٣
إذ شَبَّهَ السَّراءِ بالحبلِ الباليِ المنتكثِ الذي ينقطع في أيِّ لحظةٍ، و الغنى
بالبارقِ اللَّمَاعِ الذي يغري من يراه، لاسيَّما الذين وصفهم الشاعر بالتألُّه، و لم
يكتفوا بالإرواء و الإشباع، كناية عن عدم القناعة.

و ورد التشبيه البليغ في قوله:

يهوى إلى الذِّكْرِ و لَاجأَ مَخَارِمُهُ هَوِيَّ نَجْمٍ من الخضرَاءِ مُنْصَاعٍ^٤
فقد شَبَّهَ هَواهم بهَوِيَّ نَجْمٍ من السماء التي سَمَّاهَا بالخضرَاءِ.

١. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٣٣.

٢. نفس المصدر، ص ٢٣٤.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر، ص ٢٣٥.

و ورد التشبيه في قوله:

و أسهُم من مقالٍ ما يحصنُ من خدوشهنّ بجلدي نسجُ أدراعي^١
فقد شبه مقال الأقوام عليه بالأسهم الذي على زنة جمع القلّة «أفعل»، كناية عن جرح الألسن له.

٢ - الكناية

و يقصد بها «أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، و لكن يجيء إلى معنى هو تاليه و ردفه في الوجود، فيومئ به إليه، و يجعله دليلاً عليه^٢، في قوله:

قد كنتُ جلدًا و لكن رُبَّ أفضيةٍ خلطن جلدًا على البلوى بمُلتاع^٣
فقد استعمل الشريف المرتضى كلمة «جلدًا» كناية عن الصبر، و نلاحظ أيضاً الاتساق و الانسجام في اختيار الألفاظ، فقد جاء حرف الجرّ «رُبَّ» الذي يفيد التقليل، مصاحباً لكلمة «أفضية» على زنة أفعلة، و هي من جموع القلّة.

و وردت الكناية في قوله:

قم سلّ قلبي عما في بلابله ففيه ما شئت من سقم و أوجاع^٤
فقد استعمل كلمة «بلابله» كناية عن البلاء الذي يعانيه، كالذي يعاني من سقم و أوجاع تنال منه بين حين و آخر، كالبلبة التي تثار بين حين و آخر و تسبّب الإشكالات المختلفة.

و رسم صورة للرخص العمدي مع صرف الليالي التي هي كناية عن حوادث

١. نفس المصدر، ص ٢٣٣.

٢. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٥١.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٣٣.

٤. نفس المصدر.

الدهر التي جعلت منه رخيصاً، خير من الذلّ في قصر نمارقه مبثوثة، مع ملاحظة الانسجام الصوتي بين الصيغتين (مبتاع، قاع) في قوله:

ما زال صرفُ اللَّيالي بي يطاولني حتّى رخصتُ على عمِدٍ لمبتاع^١
خيرٌ من الذلّ في قصرِ نمارقٍ مبثوثةٌ منزلٌ للعزّ في قاع^٢
و جاءت الكناية في قوله:

فإنّما المرءُ في الأيّامِ مُحْتَبَسٌ على الردى بين أطباقٍ و أنساعٍ
فقد جعل الاحتباس على الردى كناية عن الموت الذي لا مفرّ منه.

٣- الاستعارة

عُرِفَت الاستعارة بأنّها تشبيه الشيء بالشيء، من غير الإفصاح بالتشبيه وإظهاره، إنّما نأتى إلى اسم المشبّه به فنعيه المُشَبَّه ونجريه عليه.^٣
و قد تمثّلت في قوله:

ليس اللّسانُ و إن أوفت براعته مترجماً عن جوى ما بين أضلاعي^٤
فقد استعار كلمة «مترجماً» في نفي قدرة اللسان و براعته عن التعبير عمّا يجول في خاطره، كالمترجم الذي يعتمد على المنطوق و المسموع و لكن لا يترجم عمّا يقع بين «أضلاع الشاعر»، و قد استعمل كلمة «أضلاعي» كناية عن عمق المعاناة التي يواجهها و هي خفية عن غيره ماثلة بين أضلاعه مستقرّة في قلبه.

١. نفس المصدر، ص ٢٣٤.

٢. نفس المصدر.

٣. انظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٥١-٥٢.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٣٣.

٤ - المقابلة

وهي ذكر الشيء مع ما يوازيه في بعض صفاته و يخالفه في بعضها، وهي من باب المفاعلة، كالمقابلة والمضاربة، وهي قريبة من الطباق، والفرق بينهما من وجهين:

الأول: أن الطباق لا يكون إلا بين الضدين غالباً، والمقابلة تكون لأكثر من ذلك غالباً. والثاني: لا يكون الطباق إلا بالأضداد، والمقابلة بالأضداد وغيرها، ولهذا جعل ابن الأثير الطباق أحد أنواع المقابلة.^١

وردت المقابلة في قوله:

إذا سقى الله أجزاعاً على ظمإٍ فلا سقى الله هذا العام أجزاعى^٢
فقد وردت المقابلة بين الإيجاب والنفي بالدعاء بعدم السقيا في هذا العام الذي خصّصه باسم الإشارة «هذا» في قوله «سقى الله أجزاعاً»، وقوله: «فلا سقى الله هذا العام أجزاعى»، ونلاحظ الاتساق والانسجام في اختيار الألفاظ «أجزاع» على زنة «أفعال»، وهما من جموع القلّة، فضلاً عن حرف المدّ «الألف» وما يصاحبه من الانسجام الصوتي.

و وردت المقابلة أيضاً في قوله:

خافى ملاماً بلا عذرٍ لصاحبه ولا تخافى الذي ينعى به الناعي^٣
فإنما المرء في الأيام مُحْتَبَسٌ على الردى بين أطباقٍ وأنساعٍ^٤
فقد وقعت المقابلة في مخاطبة النفس (خافى... ولا تخافى) محدّراً إيّاها من

١. انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ٣، ص ٢٠٩.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ص ٢٣٣.

٣. نفس المصدر، ص ٢٣٦.

٤. نفس المصدر.

وقوع الردى في الأيام التي لا مفرّ منها، فهي كالحبس الذي لا يستطيع الفرار منه. و وقعت المقابلة في قوله:

لم تشكروا من نسيمي ما هببتُ به و ليس بعد نسيمي غيرُ زَعزاعٍ^١
فقد وقعت المقابلة في قوله: «من نسيمي» و «بعد نسيمي».

٥- الطباق

ورد الطباق في قوله:

و كلّمَا طمِعُوا في النَّيْلِ أو حذروا تطارحوا بين ضُرَارٍ و نَفَاعٍ^٢
فقد وقع الطباق بين «ضُرَار و نَفَاع» اللّذين جاءا على صيغة المبالغة «فَعَال» في رسم صورة الصراع الدائر حول طلب المعالي من الذين وصفهم الشاعر بالتأليه. و ورد الطباق بين «إطباق و أنساع» في قوله:

فإنّما المرءُ في الأيامِ مُحْتَبَسٌ على الردى بين أطباقٍ و أنساعٍ^٣

٦- السجع

السجع في اللغة بمعنى ترجيع الصوت، مأخوذ من «سَجَعَ الرجلُ؛ إذا نطق بكلام له فواصل كقوافي في الشعر من غير وزن، كما قيل: لَصُهَا بَطَلٌ و تمرها دَقْلٌ إن كثر الجيش بها جاعوا، و إن قَلَوْا ضاعوا. يَسْجَعُ سَجْعاً فهو ساجع و سَجَاع و سَجَاعَة، و الحمامة تُسْجَعُ سَجْعاً؛ إذا دعت، و هي سَجُوع ساجعة، و حمام سُجَّع سواجع»^٤. و الأصل في السجع الاعتدال في مقاطع الكلام، و الاعتدال مطلوب في جميع

١. نفس المصدر، ص ٢٣٥.

٢. نفس المصدر، ص ٢٣٤.

٣. نفس المصدر، ص ٢٣٦.

٤. العين، الخليل الفراهيدي، ج ١، ص ٢١٤.

الأشياء و النفس تميل إليه بالطبع^١، أمّا العناية في الشعر إنّما هي بالقوافي؛ لأنّها المقاطع، و في السجع كمثّل ذلك، نعم و آخر السجعة و القافية أشرف عندهم من أولّها و العناية بها أمسّ و الحشد عليها أوفى و أهمّ، و كذلك كلّما تطرّف الحرف في القافية ازدادوا عنايةً به و محافظةً على حكمه.^٢

و نلاحظ في قصيدة الشريف المرتضى تكرار حرف العين أكثر من غيره في القصيدة، و قد علّل ابن جنّي ذلك قائلاً: «إن قيل: فلم اقتصروا على إعادة العين وحدها دون سائر حروف الكلمة؟ قيل: لأنّها أقوى في السجعة من الحرفين اللّذين قبلها، و ذلك أنّها لام، فهي قافية لأنّها آخر حروف الأصل، فجيء بها لأنّها مقطع الأصول، و العمل في المبالغة و التكرير إنّما هو على المقطع لا على المبدأ و لا المحشّي».^٣

و نلاحظ في قصيدة الشريف المرتضى حرف القاف كما تبين لنا ذلك في أثناء الدراسة.

الخاتمة و نتائج البحث

- ١ - أكثر ما تكرر في القصيدة جموع القلّة ابتداءً من مطلعها.
- ٢ - تكرّرت في القصيدة حرف المدّ «الألف» الذي يصاحبه المدّ الصوتي للتعبير عن العاهات و الأحزان، و حرف «العين» الذي هو صوت مجهور، جمعت الأصوات في دلالتها على الشدّة و الألم في آن واحد.
- ٣ - الانسجام الصوتي الذي تحقّق في القصيدة و انعكاس أثر ذلك على المتلقّي و السامع، أمثال: «حملوني، كلفوني، مبتاع، قاع».

١. انظر: معجم المصطلحات البلاغية، أحمد مطلوب، ج ٢، ص ١٤٨.

٢. الخصائص، ابن جنّي، ج ١، ص ٩١.

٣. نفس المصدر.

٤ - بدأ الأثر القرآني واضحاً في قصيدة الشاعر، مثال ذلك الألفاظ الآتية:
«بالبيت طافت، عرفات، المحرمون، البدن».

٥ - تنوع الأساليب الخطابية في المستوى التركيبي عند الشاعر بين النفي والاستفهام والنهي والنداء.

٦ - ذكر البلاغيون أن الاستفهام يخرج من معناه الحقيقي إلى أغراض مجازية تُفهم من سياق الكلام، مثل العتاب وغيرها من الأساليب المجازية الأخرى. ولاحظنا عند الشريف المرتضى في توظيف هذه الأساليب بلاغياً خروجه إلى المعاني المجازية.

٧ - لقد توصل البحث إلى أن «يا» لا تُستعمل للنداء القريب والبعيد على حد سواء، وإنما خرجت لنداء القريب - مثل «النفس» - لأغراض مجازية منها العتاب. ٨ - «كم» تُستعمل للاستفهام عن العدد، ولكننا وجدنا الشريف المرتضى جاء الاستفهام بـ «كم» متضمناً معنى الزمن في قوله: «كم ذا المقام على هون ومهزومة»، فخرجت عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي؛ لغرض بيان مدى الإقامة على الهون والمهزومة.

٩ - خرج الاستعمال بـ «متى» من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي في مخاطبة الدهر في قوله: «حتّى متى يا دهري تسابقني بعائر و تساميني بدعداع».

١٠ - خرج الاستفهام بـ «أين» عن المعنى الحقيقي - وهو السؤال عن المكان - إلى المعنى المجازي في قوله: «أين مضى غمضي وتهجاعي» في السؤال عن أيام الغمض والتهجاع.

١١ - تكرر مصادر الأفعال المزیدة من مثل «دعداع، تهجاع» على زنة فعال، تفعال، ممّا يدلّ على عدم الاستمرارية و تناوب حوادث الدهر عليه.

قائمة المصادر

١. الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي الحديث، إبراهيم عبد الجواد، عمان الأردن: وزارة الثقافة.
٢. أسرار العربية، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، تحقيق: فخر صالح قدارة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣. الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية، أحمد الشايب، الطبعة السادسة، ١٩٦٦م.
٤. الأسلوب والأسلوبية، عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.
٥. الأسلوب والأسلوبية مدخل في المصطلح وحقول البحث ومناهجه، عبد السلام المسدي، مج ٥، ع ١، ١٩٨٤م.
٦. الأصول في النحو، أبو بكر محمد السراج (ت ٣١٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، النجف: مطبعة النعمان، ١٩٧٣م.
٧. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري (ت ٧٦٢هـ)، بيروت: دار الجيل، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م.
٨. الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن القزويني (ت ٧٣٩هـ)، شرح: محمد عبد المنعم الخفاجي، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.
٩. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار أحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
١٠. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الجيل، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.
١١. البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق: فوزي عطوي، بيروت: دار صعب، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.
١٢. مقدّم ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة.

١٣. الجمل في البحث، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: فخر الدين قباوة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٥م.

١٤. جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.

١٥. حاشية الصبّان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، علي بن محمد الصبّان (ت ١٢٠٦هـ)، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.

١٦. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجّار، بغداد: دار الشؤون الثقافية، سلسلة كنوز التراث، ١٩٩٠م، د.ط.

١٧. دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، (ت ٤٧١هـ)، تعليق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.

١٨. ديوان الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: رشيد الصفّار، مصطفى جواد، محمد رضا الشيببي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨م.

١٩. رسائل الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، قم: مطبعة سيّد الشهداء، ١٤٠٥هـ.

٢٠. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسّام الشربيني (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

٢١. رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، إيران: مطبعة مصطفى، د.ت.

٢٢. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، نور الدين علي بن محمود الأشموني (ت ٩٠٠هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة.

٢٣. شرح الكافية في النحولابن الحاجب، عبد الرحمن الدين الإسترادي (ت ٦٨٩هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.

٢٤. شرح المفصل، موفّق الدين بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣هـ)، القاهرة: المطبعة المنيرية، د.ت.

٢٥. شروح التلخيص مختصر سعد الدين التفرّاني (ت ٧٩٢هـ)، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.

٢٦. صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي (ت ٨٢١هـ)، تحقيق:

- يوسف علي طويل، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٢٧. علوم البلاغة، أحمد مصطفى المراغي، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٨. عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني ابن عنبه (ت ٨٢٨هـ)، تحقيق: محمد حسن آل الطالقاني، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٠هـ.
٢٩. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الجمهورية العراقية، ١٩٨١م.
٣٠. الفهرست، نصير الدين محمد بن محمد الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، النجف: المطبعة الحيدرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٠هـ.
٣١. في النحو العربي - نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، بغداد: دار الشؤون الثقافية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
٣٢. الكافي في علوم البلاغة العربية، المعاني، البيان، البديع، يحيى علي العاكوب، و علي سعد الشتيوي، الجامعة المفتوحة، ١٩٩٣م.
٣٣. كتاب سيبويه في النحو (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر، ١٩٧٧م.
٣٤. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي (ت ٧١١هـ)، بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية، د.ت.
٣٥. المطول، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣٦. معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، الجزء الأول، سنة ١٩٨٣م، و الجزء الثاني سنة ١٩٨٦م، و الجزء الثالث سنة ١٩٩٨م.
٣٧. مفتاح العلوم، أبو يعقوب محمد بن علي السكاكي (ت ٦٢٦هـ)، بيروت: مطبعة المكتبة العلمية الجديدة، د.ت.
٣٨. المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.

٣٩. المقرَّب، علي بن مؤمن ابن عصفور (ت ٦٦٩هـ)، تحقيق: أحمد عبد الستار الجوّاري و عبد الله الجبوري، بغداد، ١٩٧١م.
٤٠. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني.
٤١. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمّد المقرّي التلمساني، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م.
٤٢. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلّكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار الثقافة.

(٥)

التخييل و مصادره وإخراجه في شعر الشريف المرتضى

قصيدة: «أأسقى نمير الماء» مثلاً

الدكتورة ابتسام السيّد عبد الكريم المدني^١

الملخص

اخترنا قصيده «أأسقى نمير الماء» للشريف المرتضى في هذا المقال لتكون مجال البحث و التطبيق، و حاولنا في بحثنا هذا التوصل إلى مصادر التخييل عند الشريف المرتضى بوصفه شاعراً بارعاً و مبدعاً. و تنميماً للفائدة حللنا هذه القصيدة من منظور سينمائي، و استفدنا استعارة الإخراج في فهمنا لهذه القصيدة.

المقدمة

الشريف المرتضى عالم في الدين و فقيه و فيلسوف و أديب و شاعر، و معلوم في الأوساط النقدية أنّ العالم - و لاسيّما العالم في الدين - أو الفيلسوف، تنهأى مقدّراته الشعرية، و يحتجّ النقاد على ذلك بحجج شتى، منها: أنّ أجود الشعر أكذبه، و العالم في الدين بعيد عن الكذب. و قيل: إنّ الفيلسوف لا يتعاطى إلّا مع العقل، بينما الشاعر لا يتعاطى إلّا مع العاطفة، و غير ذلك من الأقوال الكثيرة. فهل

١. جامعة الكوفة - كلية التربية الأساسية.

الشريف المرتضى صدّق تلك الأقوال بشعره أم كذبها؟

هناك من أثنى على شعره وجعله في مصاف المتقدّمين من شعراء عصره، وهناك من قال إنّه أشعر شعراء عصره بيد أنّ أخاه الشريف الرضيّ! و يُفهم من هذا أنّ الشريف الرضيّ فقط هو أشعر منه. ولا يخفى أنّ هذه الأقوال تُعدّ في الميزان النقدي آراء انطباعية ما لم يُقدّم لها الدليل.

مؤتمر الكاظمية المسمّى باسم الشريف المرتضى، فسح لنا المجال للبحث في هذا الموضوع، مستثمرين تلك الفرصة لنخوض التجربة بوساطة منهج نعدّه حديث التناول، وهو دراسة إخراج الصورة الشعرية بمنظار المخرج السينمائي. و يحقّ للمتلقّي التساؤل عن مشروعية المنهج، فنبين أنّ المشروعية متأثّية من اشتراك الشاعر و المخرج السينمائي بالتخييل الذي يعتمد على تسجيل الصور من الواقع ثمّ يشكّلها تشكيلاً فنياً يرتقي برقي الذوق الجمالي عند الشاعر و عند المخرج السينمائي، فالشاعر يُخرج الصورة الشعرية فيتلقّاها المتلقّي بصور مُخيّلة، كما يُخرج المخرج السينمائي الصورة السينمائية فيتلقّاها المتلقّي بصورة محسوسة بحاسة البصر. و كما أنّ للمخرج السينمائي واقعه الذي يعدّ مصدره في التخييل، فإنّ للشاعر واقعه الذي يعدّ مصدره في التخييل أيضاً.

تمّ اختيار قصيدة «أأسقى نمر ماء» لتكون مجال البحث و التطبيق.

تناول البحث الموضوع في تمهيد و مبحثين؛ فالتمهيد عرّف حدود البحث من خلال تناول دلالة مفردات العنوان. و المبحث الأوّل تناول: مصادر التخييل. و المبحث الثاني تناول: الإخراج التصويري. ثمّ الخاتمة تناولت خلاصة البحث و نتائجه.

التمهيد

حدود البحث:

العنوان عتبة البحث و دليله و قائده، و لذلك لابدّ من الوقوف عنده وقفة بناء هيكل يُبين ملامح المحتوى و يوضّح على الموضوعات المحوّمة من التطفّل أو التداخل، و خير لبنات لذلك الهيكل، مفردات العنوان حين نوغل في حصانتها المعجمية و الاصطلاحية لتُثبّت الإشكالية العارضة و تيسّر قنص حلولها بلطف يخترق مادّتها و هلامياتها.

التخييل في اللغة: مشتق من خال يخال؛ ومعناه الظنّ، فيقال: خال الشيء: ظنّه، و تخيل له أنّه توهمه، و تخايل: تشبّه، فيقال: تخيله فتخيّل له، كما يقال: تصوّره فتصوّر له^١، و يقال افعل ذلك على ما خيّلت؛ أي على ما أرتك نفسك و شبّهت^٢. يربط ابن رشد بين التخييل و التشبيه، فيقول: «أصناف التخييل و التشبيه ثلاثة: اثنان بسيطان و ثالث مركّب منهما؛ أمّا الاثنان البسيطان، فأحدهما تشبيه شيء بشيء و تمثيله به... بألفاظ خاصّة عندهم، مثل: كأنّ و أحال، و ما أشبه ذلك... و أمّا أخذ الشبيه بعينه... و هو الذي يُسمّى الإبدال في هذه الصناعة، و ذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ﴾... و أمّا القسم الثاني، فهو أن يُبدّل التشبيه، مثل أن تقول: الشمس كأنّها فلاة... و الصنف الثالث... هو المركّب من هذين^٣؛ أي الشمس فلاة.

و يرى ابن سينا: أنّ الكلام المخيّل تدعن له النفس، فتنبسط عن أمور و تنقبض عن أمور من غير رؤية و فكر أو اختيار.

١. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ٢٢٦-٢٢٧.

٢. انظر: أساس البلاغة، الزمخشري، ص ١٢٤.

٣. تلخيص كتاب أرسطو في الشعر، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو، ص ٢٠١-٢٠٢.

و بالجملة، فالكلام المخيّل تنفعل له النفس، سواء أكان المقول مصدّقاً به أم غير مصدّق، فإنّ كونه مصدّقاً به غير كونه مخيلاً أو غير مخيّل، فإنّه قد يصدّق بقول ولا ينفعل عنه، فإن قيل مرّة أخرى و على هيئة أخرى، انفعلت النفس عنه طاعةً للتخييل لا طاعةً للتصديق.^١

إنّ الصور المخيّلة تُركّب من أشياء شأنها أن تخيّل في الآخرين صوراً محاكية للصورة المرسومة في اللغة.^٢ و من هنا يرتبط مفهوم التخييل بمفهوم المحاكاة، فالمحاكاة تعني: «إيراد مثل الشيء، و ليس هو هو»^٣. و الرابط بين المحاكاة و التخييل أنّ المحاكاة تلقي في ذهن السامع الشيء المعبر عنه بدل القول، فيحاكيه بصورة مخيّلة في ذهنه^٤، و بهذا تكتسب المحاكاة شكلاً واضحاً يكون محوره «التصوير»^٥، فيكتسب التخييل معنى التشكيل الجمالي؛ لأنّه يعني بصياغة الصورة المتخيّلة صياغة جمالية مؤثّرة.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ اللغة الفنّية قوامها اللغة الحقيقية و اللغة المجازية، إذ منهما تتكوّن المعاني البليغة، و منهما تتشكّل الصور المخيّلة المحاكية. و التخييل غير التخيّل، إذ التخيّل يحمل دلالة الوهم و التوهّم، بينما التخييل: «فعل صناعة الخيال».

و من ذلك يمكن أن نتصوّر أنّ الناس يتساوون في التخيّل على مستوى التداول اليومي، فالبرنامج اليومي للإنسان صور مخيّلة، سواء عليه أوعاها أم لم

١. انظر: رسالة في قوانين الشعر، الفارابي، ضمن كتاب فنّ الشعر لأرسطو، ص ١٥٠.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٧٥.

٣. نظرية الشعر، محمّد كمال، ص ٧٦.

٤. انظر: رسالة في قوانين الشعر، الفارابي، ضمن كتاب فنّ الشعر لأرسطو، ص ١٥٠.

٥. انظر: نفس المصدر، ص ٧٧.

يعيها بسبب الاعتياد اليومي؛ فصورة لبسه و صورة طعامه صورة من سوف يلتقي به، و ما إلى ذلك، بينما الشاعر إذا وصف ابتغاء صورة شعرية، فتخييله يكون مرتقياً إلى المستوى الفني.

الجامع المشترك بين المستويين «الواقع»، فمستوى التداول اليومي له قوانينه التي تميل إلى الفطرة الإنسانية عموماً، و المستوى الفني له قوانينه الفنية، و لكنها قوانين مرنة تتجسم بتجسم القدرة الشعرية للشاعر، و حينها يتميز بأسلوب خاص به يعتمد على الخبرة الفنية و صدق العاطفة، تماماً كما هو الحال في اللغة. فاللغة، لها مستواها التداولي اليومي، و لها مستواها الفني الذي يرتقي حتى يصل إلى مستويات عالية في الصنعة الفنية.

مصادر التخييل

لا يمكن لشيء أن يأتي من فراغ، فلكل شيء مصادره، و مصادر التخييل: «الواقع»، و للتخييل قدرة في تركيب عدد غير متناه من صور، منها الصور الحقيقية، مثل استحضارنا لصورة بناية في خيالنا ثم البدء بوصفها، و منها الصور الفنية، كوصفنا مشاعرنا تجاه قضية نستحضرها في خيالنا، و من ذلك قول الشاعر:

مَكْرَ مِقْبَلٍ مُدْبِرٍ مَعَا كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّةِ السَّيْلِ مِنْ عَلٍ
فحقيقة الأمر أنه لا وجه للتشابه بين الفرس الذي يصفه امرؤ القيس و جلمود الصخر الذي تقذفه السيول من عالي المرتفعات، و حتى في وجه الشبه: «السرعة» التي يدعيها البيت الشعري، إنما الشاعر التقط صوراً من الواقع المعاش في بيئته و ركّبها في تخييله طائعاً عواطفه؛ أي أنه سجل مشاعره تجاه جلمود صخر حطّه السيل من علٍ، فوجدها هي ذاتها عند رؤيته فرسه و هو يؤدي الكرّ و الفرّ و الإقبال و الإدبار. من هذا نشخص باطمئنان أن مصادر التخييل، الطبيعة من جبال

بلاد الجزيرة العربية، و من الفرس العربي الذي يشكّل عنصراً أساسياً في الحياة العربية ذلك الحين.

بهذا المنظار سوف نحاول متابعة مصادر التخيل التي اعتمدها السيد الشريف المرتضى في تكوين صورته التخيلية.

الإخراج

الإخراج في اللغة: خَرَجَ يَخْرُجُ خُرُوجاً، و أخرج يُخرج إخراجاً، فالمصدر الذي على وزن إفعال يكون فعله غير ثلاثي^١. و الإخراج في السينما أو المسرح: تحقيق كتاب أو سيناريو على الشاشة أو على المسرح بنقل الوقائع والمشاهد والمناظر، وبالاعتناء بالألبسة والإنارة والموسيقى والصوت، وغيرها من متطلبات هذا الفن^٢. يعتمد الإخراج على المخرج في تنظيمه الفني، فيتضمن تحضير الظرف المكاني بأبعاده كلها: أشخاص وأماكن، وإضاءة وأصوات، وكثيراً ما يكون المخرج خلف الكواليس، و نادراً ما يظهر للكاميرا، منسّقاً مراحل العرض فنياً و بيده مركز قرارات الإبداع بحسب ما يمتلك من براعة و ابتكار للأساليب التي تضمن له كمال الإنتاج، فيصنع أداءً مميزاً من الإيقاع واللون والتوازن الفني.

إن صانع الفيلم يمكنه أن يقدّم منطقته و تصوّره للواقع مستثمراً وسائل الإخراج كلها، على أن تبقى الصور عارضة الواقع بمنطقية غير مشوّهة، مظهره له كما يراها المخرج من دون تزوير، و من دون قلب لواقع الحياة، بل يجعل مكونات الإخراج تتماشى منطقياً مع الحياة، و يسعى سعياً جاداً لجعل موضوعه كأنه حقيقة، فالمخرج يرى في خياله مكونات قصته بتمامها و بدقّة متناهية من

١. انظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة «خرج».

٢. معجم المعاني / عربي عربي: مادة «إخراج».

الصفات الجسمانية و الهيئة و المظهر، المشية، الإشارات و الإيماءات و الصوت، محققاً الصدق البصري للإخراج و الذي به يُقاس النجاح.^١

علاقة الإخراج بالشعر

صلة بينة بين الفنون، فالفن في اللغة: الضرب من الشيء، و اشتقاق شيء من شيء آخر، و الرجل المِفَنُّ: هو الذي يأتي بالعجائب. و الفُنُونُ: الأخلاط من أشياء مختلفة، يقال: ثوب فيه ثغنين؛ إذا كان فيه طرائق ليست من جنسه^٢. و من هذا نفهم أن الفن في اللغة يعني العمل الذي يتعاطى أخلاطاً من الأجناس، و مشتقاً من أشياء متعددة تستجلب التعجيب.

أما الفن في الاصطلاح: فهو النشاط الصناعي. و لم يكن لفظ الفن مقتصراً على فن الشعر و النحت، بل يشمل الصناعات و المهن، كالنجارة و الحدادة و البناء، و الفن عند إفلاطون محاكاة^٣، أما أرسطو يبين أن غاية الفن تتمثل في شيء يوجد خارج الفاعل، و ليس على الفاعل إلا أن يحقق إرادته فيه^٤. و «إن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس، تقبل آثارها و تتمثل بأمرها و تكمل بكمالها»، و تعمل على استعمالها و تكتب بإملائها^٥؛ أي أن النفس تتفنن بالطبيعة. فالفنون عمل إبداعي قوامه المخيلة و الوجدان، و هذا يعني أن هناك صلة نسبية بين الفنون بصورة عامة تؤهل لمشروعية افتراض علائق متواشجة بين القصيدة الشعرية و الإخراج

١. انظر مقالة بقلم: أسامة عبد الرؤوف على الرابط:

<http://www.stooob.com/560585/html>.

٢. لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣، ص ٣٢٦.

٣. انظر فن الشعر، ج ٦، ص ٣٣-٣٤.

٤. انظر: نفس المصدر.

٥. انظر: نفس المصدر.

السينمائي، وليس لذلك الافتراض إلا أن يقدّم و ثانقه ليمنح الجنسية والإقامة في الدراسات المشتركة بين السينما^١ و الشعر.

و قد انبثقت فرضية البحث من دراسات سابقة و أبحاث، إذ قيل: إنّ «القصيدة التي تنحتها عناصر الشعر الفنية، معتمدة على فنّ الكلمة و جمالها اللغوي و الموسيقي و الرمزي، تتصل ببعض عناصر السينمائي، الذي يتأسس في عناصره الفنية، على فنّ الصورة و جمالها الحسيّ و المعنوي»^٢. و قيل أيضاً: «إنّ طبيعة الصورة تختلف بشكل كبير بين الفئتين؛ فهي في القصيدة متخيّلة بواسطة الكلمات، و في الفيلم محسوسة»^٣.

و هنا تبليج لدينا رؤية أخرى، مفادها أنّ الصور المحسوسة بالتخييل الشعري لها إمكانية الصورة بالتخييل السينمائي عند المخرج، و لكن يترتب على المتلقّي عناء لا تعرّض له الرائي السينمائي، فالرائي السينمائي يستعمل حاسة البصر و تأتية الصور جاهزة، بينما متلقّي الصورة الشعرية يبذل عناء لكي يستجلب الصور التخيلية من ذهن المنتج، فيتمثلها و يخرجها إخراجاً متخيلاً يفهمه، مع ظنه أنّ هذه الصورة هي قصد المنتج.

و هذا يمكن أن يمدّ بعض الوشائج ليتّصل مع بعض من العروض السينمائية، كما هو الحال في السينما الرمزية، حيث يقع عبء و عناء على المتلقّي، إذ عليه أن

١. فنّ التصوير المسجل بواسطة الصّوّارة (كاميرا)، حيث تُصبح المادّة المصوّرة متحرّكة على الشاشة أمام النظّارة.

٢. مقالة بعنوان: «بين السينما و الشعر» على الرابط:

<http://www.globalavabnetwork.com/cuhtve-go/cinema/11985-2014-02-24-11-45->

يعيد تلك الصورة إلى مصنع التخييل، و يراود عنها في خزانته المعرفية لينتج الصورة التي توضح قصدية اللقطة السينمائية.

و قيل: إن افتراقاً بين الشعر و السينما؛ إذ: «يكتب الشاعر بألوان الصنعة الأدبية الشعرية ما يجعل الصورة تستمد معناها من العلاقة بين الكلمات، بينما السينما تنشأ اعتماداً على الصورة، من خلال الصور الفوتوغرافية المتحركة للأشياء المجسدة، التي تمثل المفاهيم و الأحاسيس و المشاعر و الأفكار، و تجعل الصورة تستمد معناها من خلال العلاقة بين اللقطات من داخل المونتاج اعتماداً على الصور التي تلتقطها الكاميرا و المشاهد المرتبة، و بذلك تكون قواعد السينما و قوانينها مبنية على منطق الصورة و حركتها و ترتيبها، مما يجعل طبيعة الخلق الفني فيها مختلفة عن طبيعة الخلق الفني في الشعر، فيصنع المخرج فيلمه بلغة الكاميرا و حركة صورها و دلالتها في اللقطة و المشهد»^١.

إن هذا الرأي يسوغ لنا مشروعية التقارب بين الشعر و السينما أكثر مما يسوغ لنا في التباعد بينهما، إذ الكلام - و من دون قصد من صاحب المقال - يكشف عن مشتركات عميقة بين السينما و الشعر، و قد تكشف تلك المشتركات عن علوم فنية جديدة، كإمكانية أن يكون للإخراج السينمائي و المونتاج للصور المتجاورة دلالات إضافية تماماً، كما لتجاور المفردات اللغوية دلالات إضافية على المعنى المنفرد للمفردة، و بذلك يمكن أن يستحدث علم «المجاز السينمائي»، كما يمكن أن يُستحدث علم «المونتاج اللغوي»، و ليس بطريقة تبادل الأدوار، إنما بطريقة التطعيم و نمو علوم فنية جديدة.

و ربّما يتبادر إلى الذهن استهجان لهذا، و قد يوصف بالفذلكة، و لا بأس في

ذلك، و لكن حين نحاول إخراج التحليل البلاغي إلى مونتاج سينمائي، بالتأكيد سوف تتضافر الثقافة اللغوية مع الصور المحسوسة، ليتوَلَّد كائن جديد يمكن له أن ينمو و يعيش.

مثال إخراج الاستعارة إخراجاً سينمائياً

فلو أخرجنا الاستعارة إخراجاً سينمائياً في قول نزار قبّاني: «الموج الأزرق في عينيك يناديني نحو الأعماق».

فالمخرج «الشاعر» يظهر العينين الزرقاوين ثمَّ يقَرَّب العدسة من العينين، ثمَّ يقَرَّبها أكثر حتَّى تُظهر اللون الأزرق فقط، و يوسِّع مساحة الرؤية فيشتبه على الرائي بأنَّه على ساحل بحر أزرق، ثمَّ يظهر من بعيد إنسان يبدأ على سطح الماء، ثمَّ ينجذب شيئاً فشيئاً نحو أعماق من البحر، و يتخيَّل المتلقّي - حينئذٍ - النتيجة الحتمية لهذا الشخص؛ لأنَّه يظهر بصورة من لا يعرف العوم و ليس لديه زورق للنجاة.

تحليل اللقطات السينمائية تحليلاً استعارياً

في فلم الرسالة يُظهر المخرج ناقة النبي ﷺ و هي تُطلق لتسير و تحدّد البيت الذي سيستضيف النبي ﷺ، ثمَّ يظهر المخرج برك الناقة في فضاء خالٍ، ثمَّ يأتي أمر الرسول ﷺ بأنَّ يُتخذ على ذلك المكان مسجداً، كم من دلالة إضافية لهذا المشهد يُحمل على المنظر الحقيقي؟! فالمنظر الحقيقي ما هو إلّا برك الناقة في فضاء خالٍ من البيوت، إنّما أضاف هذا المرئي دلالات تفوّه بها بعضها أشخاص الفلم نفسه، فضلاً عن الإضافات الدلالية التي ستأتي بها المشاهد. أحد الشخوص في الفيلم قال: إنَّه ذكاء من محمّد ﷺ، النبي ﷺ قال: نتَّخذ في ذلك المكان مسجداً، نحن - المشاهدون - يمكننا إضافة العديد من الدلالات، مثل: لم يرد الله سبحانه و تعالى أن يؤسّس لطبقية المكانة، فلو بركت الناقة بأيّ باب من أبواب الأنصار،

لصار لذلك مؤشّر لرقّي فوقّي على الآخرين، و ما شابه ذلك من الدلالات.

قيل: إن «خطاب السّينما أقوى تأثيراً في الحواسّ؛ لأنّها تخاطب الحواسّ مباشرةً في عمليّة تجسيد الصور الحقيقيّة والخياليّة أمام عيني المتلقّي و أذنيه؛ ولأنّها تملك حرّية في الحركة، لكنّ الشعر يشكّل صورته بما تثيره الكلمات في خيال الإنسان»^١، وكذلك أن «الحواسّ والأحاسيس الواردة في القصيدة عند تحويلها إلى فيلم ما، يجعل العمل الفنّي المقتبس من القصيدة - إن أُنقن عمله و فهم جوهره الفنّي و غايته الجماليّة الوجدانيّة - ناجحاً في تطوير الإبداع الفنّي و تأثيره، فينقل الأحاسيس المختلفة التي صنعتها القصيدة من خلال الكلمات و الصور التي أنتجتها، و يجسّدُها بصور و مشاهد محسوسة في جانبيها البصريّ و السمعيّ»^٢.

و هنا يتّضح كيف أنّ المخرج يقوم بمهامّ الشاعر، فالشاعر يهيم في وادي عبقرى لتأتيه شياطين التخييل و تعينه في بناء الصورة، و المخرج يهيم في آلياته لبناء صورته أيضاً. و ربّ متأمّل يظنّ أنّ المتلقّي في الصورة السينمائيّة أقلّ ذكاءً من المتلقّي في الصورة الشعرية، فأقول: إنّ ذكاء المتلقّي مطلوب في الأمرين كليهما، فكّلما ازداد ذكاء المتلقّي، كلّما تجلّت الصورة أكثر في الفئتين كليهما.

المبحث الأول: مصادر التخييل في قصيدة «أُسقى نَميرَ الماء»

و هي القصيدة التاسعة في ديوان الشريف المرتضى، و المفردات التي استعملها السيّد الشريف هي التي تبوح بمصادرها، فمطلع القصيدة:

أُسقى نَميرَ الماء^٣ ثُمَّ يَلْدُ لي و دَوْرُكُمْ آلَ الرّسولِ خَلاء؟
تُذاوونَ عن ماء الفُراتِ و كَارِعُ به إبْلُ للغادرينَ و شاء

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر.

٣. قيل: الماء النَمير: الكثير (لسان العرب، ابن منظور، مادة «نمر»).

إن ارتباط مفردة الماء بخلو دور آل محمد ﷺ يشير بوضوح - لا يقبل التشابه - إلى قضية الطفّ الحسيني، و تقترب سبابة الإشارة إلى حادثة التعطيش التي قام بها جيش يزيد بن معاوية. وإذا عدنا إلى القضية تاريخياً لتتوخى صدق تشخيصنا لمصدر التخييل عند السيّد الشريف المرتضى، نجد أن الحسين ﷺ قد شخّص الهدف اليزيدي تماماً، ولخّص ذلك في مقولته: «إنّ الدعيّ ابن الدعيّ قد ركّز بين اثنتين؛ السّلة و الذّلة، و هيهات ممّا الذّلة»، فقد استعمل الجيش كلّ ما لديه من ضغوط للحصول على الذّلة، و من تلك الضغوط التعطيش، إذ حَيّد آل الرسول ﷺ عن نهر الفرات، و حوصروا حتّى ألمّ بهم عطشٌ راحت تُضرب به الأمثال عبر السنين و الأجيال.

فقد روي عن الطبري في تاريخه: «و لما اشتدّ على الحسين و أصحابه العطش، دعا العبّاس بن علي بن أبي طالب أخاه، فبعثه في ثلاثين فارساً ... و استقدم أمامهم باللواء نافع بن هلال الجملي، فقال عمرو بن الحجاج الزبيدي: من الرجل؟ فقال: جئنا نشرب من هذا الماء الذي حلاّتُمونا عنه، قال: فاشرب هنيئاً، قال: لا و الله لا أشرب منه قطرة و حسين عطشان... فقال: لا سبيل إلى سقي هؤلاء، و إنّما وُضعنا بهذا المكان لنمنعهم عن الماء...»^١. و هنا يبيّن وضوح المصدر التخيلي للشريف المرتضى.

قال الشريف:

أنتم كما شاء الشّتات و لستم كما شِئتم في عيشة و أشياء
كلّ قضية حقّ يحاول الباطل أن يلاحقها ليخالطها، فحادثة الطفّ يحاول
المبطلون تصويرها بأنّها إرادة الجمع المسلّم، بما في ذلك شيعة عليّ ﷺ،

ليتوصلوا إلى إنجاح إعلام يزيد من أنه الأمير الحق الذي لا يجوز الخروج عليه، وأن الحسين (عليه السلام) هو الخارج وأن الفكر الجمعي الإسلامي هم الذين تخاذلوا عنه لذلك السبب.

ومن أهم تلك الخدعة الكبرى اتّهام شيعة علي (عليه السلام) بالمشاركة في قتل الحسين (عليه السلام)، بينما التاريخ يثبت أن منافقي أهل الكوفة وجيش أهل الشام هم الذين حاصروا الحسين و قتلوه، فقد روى ثقة الإسلام: «عن أبان، عن عبد الملك، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صوم تاسوعاء و عاشوراء من شهر المحرم، فقال: تاسوعاء يوم حوِصَ فيه الحسين؟ (عليه السلام) وَأَصْحَابُهُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - وَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ خَيْلُ أَهْلِ الشَّامِ وَأَنَاخُوا عَلَيْهِ، وَفَرِحَ ابْنُ مَرْجَانَةَ وَعُمَرُ بْنُ سَعْدٍ بِتَوَافُرِ الْخَيْلِ وَكَثْرَتِهَا، وَاسْتَضَعَفُوا فِيهِ الْحُسَيْنَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - وَأَصْحَابَهُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِكَرْبَلَاءَ^١. فلم يقل الإمام شيعة أبي، إنما قال: خيل أهل الشام، وذكر أشخاصاً من منافقي أهل الكوفة.

كما أن الحكم الأموي أحدث تغيير سكاني في الكوفة استبدل أهلها بآخرين. قال الطبري في تاريخه: «وكان معاوية حين أجمع عليه أهل العراق بعد علي؟ يُخرج من الكوفة المستغرب في أمر علي، و يُنزل داره المستغرب في أمر نفسه من أهل الشام و أهل البصرة و أهل الجزيرة، و هم الذين يقال لهم النواقل في الأمصار»^٢.

فالشريف المرتضى يشير في هذا البيت إلى ما كان فيه الحسين و أهل بيته (عليهم السلام) في معركة الطف بأنها إرادة أشتات من الناس، فهي ليست إرادتك، و ليست إرادتنا، نحن شيعتكم و أنصاركم و مرديدكم. المصدر التخيلي الذي استقاه

١. الكافي، ج ٤، ص ١٤٧.

٢. تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٥٠٠.

السيد الشريف يدُلنا على الأباطيل التي كانت وما زالت تُزرع في طريق الذاكرة الجمعية^١ الحسينية لتُحرف مبادئها وتُوهنها لتُقضي عليها، ومفاد بعض من تلك الشوائب التي حاولت بعض الفئات زرعها، أن شيعة علي عليه السلام هم الذين دعوا الحسين عليه السلام وهم الذين خانوه وقاتلوه.

إذ وردت في كتب التاريخ الكثير من تلك الشوائب، منها: ما حاوره صاحب كتاب رد الأباطيل عن نهضة الإمام الحسين عليه السلام، حين نفى الرواية القائلة بأنه: «... بلغ أهل العراق أن الحسين لم يبايع يزيد بن معاوية، وذلك سنة (٦٠ هـ) فأرسلوا إليه الرسل والكتب يدعونه إلى البيعة، وذلك أنهم لا يريدون يزيد ولا أباه ولا عثمان ولا عمر ولا أبا بكر، أنهم لا يريدون إلا علياً وأولاده»، فبيّن صاحب الكتاب أن هذه أكذوبة على التاريخ؛ لأن مصادر معتبرة تؤيد أن أهل الكوفة كانوا من مردي الخلفاء، و منها ما نقله عن كتاب المنتقى (ص ٣٦٠)، عن عبد الله بن زياد، قال: «قدم أبو إسحاق السبعي الكوفة، قال لنا شمر بن عطية: قوموا إليه، فجلسنا إليه، فتحدّثوا فقال أبو إسحاق: خرجت من الكوفة وليس أحد يشك في فضل أبي بكر وعمر وتقدمهما...»، ثم بيّن: «أن أبا إسحاق شيخ الكوفة، كان يبلغ من العمر ثمان وعشرون سنة في سنة استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، ومنه نفهم بأن الناس في الكوفة - في ذلك العام بالذات - كانوا حسب قوله: ليس منهم أحد يشك في فضل أبي بكر وعمر وتقدمهما، وبذلك فإن الذين كاتبوا الإمام الحسين عليه السلام ثم خانوه وقتلوه، لم يكونوا شيعة يقدّمون علي بن أبي طالب عليه السلام على أبي بكر وعمر...»^٢.

و بهذا نفهم المصدر التخيلي للسيد الشريف، فإن الذي مرّ على الحسين عليه السلام في معركة الطّف ليس حباً من الحسين وآله لسفك الدماء، ولا هذا الذي ما كان

١. المقصود بالذاكرة الجمعية ما تحمله ذاكرة المشاهدين القريبين من الحدث زماناً ومكاناً ودراية.

٢. رد الأباطيل عن نهضة الحسين عليه السلام، ص ١٠-١٢.

يريده المحبّون لهم و الموالون و التابعون، إنّما هي إرادة أشتات من الناس متفرّقون على أهواءٍ شتى، وجدوا أنّ الحقّ خطير على باطلهم، و أنّ باطلهم هو أساس كبرهم و كبريائهم، فخططوا و نفذوا.

قال الشريف:

تَنَشَّرُ مِنْكُمْ فِي الْقَوَاءِ مَعَاشِرُ كَأَنَّهُمْ لِلْمَبْصِرِينَ مُلَاءُ

فالأجساد المطهرة لآل البيت كانت منشّرة في البیداء، و لكنّ المبصر لهم يتصوّرهم أحياء يتضوّع منهم الاكتفاء من كلّ شيء. فالتاريخ يذكر أنّ الرسول و آل بيته لهم من الجمال الظاهر و الباطن ما لا يدانيه جمال، و كانوا مصداقاً للحديث النبوي: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»^١، فجماهم من الله و لله.

إنّ مصدر التخييل للسيد الشريف ما ذكر عن الحسين عليه السلام و آله من أنّهم كانوا يتجملون بلبسهم بما هو دون لباس الشهرة و الخيلاء، و يستكروهون أيضاً الشهرة بلباس الخرق، و حتّى حين استشهد الحسين عليه السلام كانت عليه جبة خزّ دكناء، فيها ثلاثة و ستين ضربة سيف و طعنة رمح و رمية سهم.^٢

قال الشريف:

أَلَا إِنَّ يَوْمَ الطِّفِّ أَدْمَى مُحَاجِرًا وَ أَدْوَى قُلُوبًا مَا لَهُنَّ دَوَاءُ

وَ إِنَّ مَصِيبَاتِ الزَّمَانِ كَثِيرَةٌ وَ رَبِّ مَصَاصٍ لَيْسَ فِيهِ عِزَاءُ

مصدر التخييل متعدّد، فالتاريخ يشهد أنّ المدامع لم تهدأ منذ قُتل الحسين،

١. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ دِينَارٍ، جَمِيعًا عَنْ يَحْيَى بْنِ حَمَّادٍ، قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، عَنْ فَضِيلِ الْفَقِيمِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله، قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ، قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَ نَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكَبِيرُ بِطَرِيقِ الْحَقِّ وَ غَمَطَ النَّاسَ» (انظر: الصحاح، الجوهري، باب تحريم الكبر).

٢. الكافي، ج ٦، ص ٤٥١، باب لبس الخزّ.

و أول المحاجر التي أدامها يوم الطف هي محاجر آل الحسين عليه السلام، واستمر ذلك و إلى يوم قال السيد الشريف المرتضى شعره، و إلى يومنا هذا.

و يروى عن الإمام الصادق عليه السلام بأنه إذا ذكر قضية حادثة الطف تغير حاله و قام من مكانه و راح يناجي ربه، و يُنقل عنه بأنه قال: «... فقد طال بكاء النساء و بكاء الأنبياء و الصديقين و الشهداء و ملائكة السماء. ثم بكى و قال: ... إذا نظرت إلى وُلد الحسين أتاني ما لا أملكه بما أتى إلى أبيهم و إليهم...»^١

و يعقب الكاتب بأنه لا يخفى أن حالات المعصوم و طباعه تختلف تماماً عن الناس العاديين، فالإنسان يتأثر بالمسائل العاطفية، أما تغير حال المعصوم يكشف عن أن الأمر في غاية العظمة.^٢

الجدير بالذكر أن فاطمة الزهراء عليها السلام بكت حسيناً قبل العيون كلها، و ذلك حين أنبأها الرسول الأعظم بذلك و أنبأها بأن بكاء الحسين سيستمر طول الزمان. و ربما لا يستغرب ذلك البكاء من الآل و الأحباب، و لكنه يُستغرب لما يكون من الأعداء أنفسهم، ليؤثر إلى العمق الإنساني الذي كان عليه أبو عبد الله الحسين عليه السلام، إذ روي أن أهل الشام بكوا حسيناً، بل البكاء قد طال بيت يزيد بن معاوية، إذ إنه لم يكد ركب السبايا يصل إلى العاصمة الأموية إلا و عمت النياحات أوساطها، كما كانت قد عمت الأوساط الكوفية و سائر المدن و النواحي و القصبات التي مر بها هذا الركب المفجع.^٣ و لما دخلت النساء من سبايا آل محمد إلى دار يزيد، لم تبق امرأة من آل يزيد إلا بكت و ناحت.^٤

١. عالمية القضية الحسينية، السيد صادق الحسيني الشيرازي، ترجمة: ضياء الزهاوي، ص ١١.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٣.

٣. انظر: المجالس السنية، الفشني، ج ١، ص ١٤٣.

٤. انظر: أعلام النساء في عالمي العرب و الإسلام، عمر كحالة، ج ٢، ص ٩٧.

و لم يكن البكاء في الشام مقصوداً على النساء، بل حتّى الرجال، فقد جاء في الخبر عند وصف صعود الإمام زين العابدين المنبر في الشام وإلقائه خطبته المشهورة ما نصّه: «فلم يزل يقول الإمام: أنا، حتّى ضجّ الناس بالبكاء والنحيب، وخشي يزيد أن تكون فتنة، فأمر المؤذّن فقطع عليه الكلام»^١، فهذا مصدر التخييل عند الشريف، فهو مصدر صادق و من صميم الحقيقة، فالمدامع لم تتوقّف و النفوس لا يعزّيها عزاء.

قال الشريف:

أرى طَخِيَةً فينا فأين صباحُها روداءٌ على داءٍ فأين شفاءٌ؟

يمكننا النظر إلى مصدر التخييل عند الشريف بمنظار الحقيقة و بمنظار المجاز، فمنظار الحقيقة ما روي عن عبد الكريم الرافي، إذ يقول: «اشتهر أن قتل الحسين بن علي - رضي الله عنهما - كان يوم عاشوراء. و روى البيهقي عن أبي قبيل أنّه لما قُتل الحسين رضي الله عنه كسفت الشمس كسفة بدت الكواكب نصف النهار، حتّى ظننّا أنّها هي؛ أي ظننّا أنّها القيامة»^٢. و هذه هي «الطخية»؛ أي الظلمة، بدلائها الحقيقية و التي طالّت، و لشدة خوف الناس فيها راحوا يتساءلون عن صباحها. أمّا المنظار المجازي، فهي الكناية عن قطع الظلم التي حلّت على الناس بعد تقبيل آل بيت الرسول ﷺ، إذ طالّت تلك الظلمة حتّى راح اليأس يدبّ في نفوس الناس من انبلاج فجرها.

قال الشريف:

و بين تراقينا قلوبٌ صديئةٌ يُرادُ لها لو أُعطيَتْهُ جَلَاءُ

١. المجالس السنية، الفشني، ج ١، ص ١٤٩.

٢. راجع: فتح العزيز، عبد الكريم الرافي، ج ٥، ص ٨٤٨٣؛ وانظر:

شهد عصر الشريف المرتضى تجاذبات متناقضة في القضية الحسينية، فقد تعاقبت الأحوال على القضية الحسينية، و خير ما يمثل ذلك هو تاريخ قبر الحسين (عليه السلام) الذي تراوح بين الهدم والبناء، وكذلك عزاء الحسين بين الإقامة والمنع، وقد روي أن: «أول من اهتم بالقبر هم قبيلة بني أسد الذين ساهموا مع الإمام السجاد في دفن الجسد الطاهر للإمام الحسين (عليه السلام)، وأقاموا رسماً لقبره و نصبوا علماً له لا يُدرس أثره، ولما ولي المختار الثقفي الأمر بالكوفة سنة (٦٥ هـ)، بنى عليه بناء وكانت على القبر سقيفة و حوله مسجد...»^١

و «بقيت هذه القبة إلى زمن هارون، فهدمها و كرب موضع القبر، وكانت عنده سدرة فقطعها، و يوجد إلى الآن باب من أبواب الصحن الشريف يسمى باب السدرة، و لعل السدرة كانت عنده أو بجنبه»^٢.

ثم توالى العمارة زمن المأمون و المنتصر الذي أولى المرقد رعاية خاصة، و كذلك الداعي الصغير و عضد الدولة البويهى، و غيرهم ممن أعقبهم، و لم تتوقف العمارات أو التوسع... منذ ذلك الحين و إلى غاية الآن»^٣.

و قال الطبري في تاريخه: أن في سنة (٢٣٦ هـ) أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي، و هدم ما حوله من المنازل و الدور، و أن يُحرث و يُبذر و يُسقى موضع قبره، و أن يمنع الناس من إتيانه، فذكر أن عامل صاحب الشرطة نادى في الناحية: من وجدناه عند قبره بعد ثلاثة بعثنا به إلى السجن، فهرب الناس و امتنعوا من المسير إليه، و حرث ذلك الموضع و زرع ما حواله... .

و روى الشيخ الطوسي في الأمالي أنه بلغ المتوكل جعفر بن المعتصم أن أهل

1. <http://ar.wikipedia.org>.

2. <http://www.alshivazi.net/karbala/amaken/15.htm>.

3. <http://ar.wikipedia.org>.

السواد يجتمعون بأرض نينوى لزيارة قبر الحسين عليه السلام، فيصير إلى قبره منهم خلق كثير، فأنفذ قائداً من قواده وضمّ إليه عدداً كثيفاً من الجند ليشعث قبر الحسين ويمنع الناس من زيارته والاجتماع إلى قبره، فخرج القائد إلى الطّفّ وعمل بما أمر، وذلك في سنة (٢٣٧هـ)، فثار أهل السواد واجتمعوا عليه، وقالوا: لو قُتلنا عن آخرنا لمّا أمسك من بقي منعاً عن زيارته، ثم رأوا من الدلائل ما حملهم على الكف عنهم والمسير إلى الكوفة مظهراً لمصالحة أهلها، حتّى كانت سنة (٢٤٧هـ) بلغ المتوكّل تجديد مسير الناس من أهل السواد والكوفة إلى كربلاء لزيارة قبر الحسين عليه السلام، وأنّه قد كثر جمعهم وصار لهم سوق كبير، فأنفذ قائداً في جمع كثير من الجند، وأمر منادياً بهدر دم من زار الحسين عليه السلام، ثمّ نبش القبر الشريف وحرث أرضه، وانقطع الناس عن الزيارة، وعمد على تتبّع آل أبي طالب والشيعه إلى أن قُتل.^١

و روي أنّه: «في عام (٣٦٩هـ) أغار ضبّة الأسدي على مدينة كربلاء، و قتل أهلها ونهب أموالهم وسرق ما في خزانة الحرم المطهر من نفائس وذخائر وتحف وهدايا، و هدم ما أمكنه هدمه، وذلك بمؤازرة بعض العشائر، ثمّ قفل عائداً إلى البادية، فلمّا بلغ أمره إلى عضد الدولة، أرسل في تلك السنة سرية إلى عين التمر وكان فيها ضبّة الأسدي، فلم يشعر إلّا والعساكر معه، فترك أهله وماله ونجا بنفسه فريداً.

في العام نفسه (٣٦٩هـ) وعندما قام عضد الدولة بزيارته التقليدية للمرقد المطهر للإمام الحسين عليه السلام، أمر بتجديد بناء القبّة الحسينية وروضتها المباركة، وشيّد ضريح الإمام الحسين عليه السلام بالعاج، وزيّنه بالحلل والديباج، وبنى الأروقة

حوالي مرقده المقدس، و عمر المدينة، و اهتم بإيصال الماء لسكان المدينة و الضياء للحائر المقدس، و عصمها بالأسوار العالية التي بلغ محيطها حوالي ٢٤٠٠ خطوة و قطره حوالي ٢٤٠٠ قدم، ثم أوصل المدينة بترعة فأحياها، و أوقف الأراضي لاستثمارها لصالح إنارة الحرمين الشريفين لأبي عبد الله الحسين (عليه السلام) و أخيه أبي الفضل العباس (عليه السلام)، و بالغ في تشييد الأبنية و الأسواق حوله، و أجزل العطاء لمن جاوره من العلماء و العلويين، كما أمر ببناء المدرسة العضدية الأولى، كما بنى بجانبها مسجد رأس الحسين (عليه السلام)، و على أثر ذلك تضاعف عدد المجاورين لمرقده المقدس»^١.

فهكذا رانت على قلوب المسلمين من محبي آل البيت (عليهم السلام) الأصداء التي تستحق الجلاء بنصرة الحق المتمثل بسنة النبي محمد، و لاسيما حبه لأهل بيته (عليهم السلام).

قال الشريف:

فيا لانماً في دمعتي أو مُفنداً على لوعتي و اللوم منه عناء
فما لك مني اليوم إلا تلهف و ما لك إلا زفرة و بكاء

التاريخ خير مصدر لتخييل الشريف المرتضى، فقضية اللوم على بكاء الحسين (عليه السلام) رافقت الحدث نفسه، فكما بينا سابقاً أن انطلاق البكاء من اللحظة الأولى لمقتل الحسين (عليه السلام)، كان اللوم على البكاء أيضاً قد انطلق من لحظته الأولى، و لم يكن القتل و التنكيل و اللوم في عهد الأمويين فحسب، بل حصل من العباسيين ما هو أشد و أمر، على الرغم من أن شعارهم كان السواد حزناً على الحسين (عليه السلام)، و كان ذلك كذباً و زوراً، فالتاريخ يشهد ما فعله العباسيون بآل البيت و بمحبيهم و بمن دافع عنهم و بمن بكاهم و لو بالشعر.

و قد وصفت الحوادث الدموية في تاريخ عزاء الحسين عليه السلام، جرت المناحرات بصورة فظيعة بين الحزب المتشيع لآل البيت و بين الحزب المخالف له ببغداد عاصمة الهاشميين يوم ذاك، و كانت المناحرات تتسع لتكون قتلاً و سلباً، و إحلال ما حرّمه الله، و تتقلّص لتكون لوماً و استهزاءً و سخريةً، بحسب لون السياسة الحاكمة و اجتهد الحكّام، و قد راح ضحية ذلك الكثير، لا شيء سوى التعصّب الممقوت و الجهل بمكانة آل البيت من الرسول صلى الله عليه وآله، و عدم تقديرهم لشعائر المودّة و المحبة لصاحب الرسالة و أهل بيته. و كان اللوم مختلف الألوان بحسب الأزمنة و الأمكنة، يبدأ من القتل و الحبس إلى الاضطهاد و التعنيف، مروراً بالاستخفاف و التنكيل، و انتهاء بالتكفير و الاتهام بالشرك، كما هو الحال في يومنا هذا.

و يبدو أنّ اللوم كان ظاهرة رافقت البكاء على الحسين عليه السلام، إذ ألفت بتلك الظاهرة الكتب، و من ذلك كتاب إقناع اللآثم على إقامة المآثم للسيد المحسن الأميني، فقد شهدت الأزمان مطاردات من السلطة الحاكمة لهذه المجالس، تطارد الملقين و تفتك بالمقرئين، حتّى لقي الموالون لآل البيت ضروباً من العذاب، و قد صدق تخييل السيد الشريف المرتضى بأنّ اللآثم هو الذي أصابه العناء و الجهد و لم يصل إلى مقاصده. فعزاء الحسين عليه السلام قائم في كلّ عام و في موسمه من محرّم الحرام و في بقاع العالم، و إنّما يختلف تقلّصاً و اتساعاً حسب الظروف، و لكنّه في جميع الأحوال كان يزداد تمكناً في النفوس و استقراراً في القلوب. و كان للشعراء الفضل الأكبر في تقوية هذا العزاء و جذب القلوب إليه بقصائدهم الغرّ و في تصوير مصاب الحسين و أهل بيته، حتّى إنّ غالبية الموالين لآل البيت كانوا لا يحفلون بقسوة الحكّام قدر اهتمامهم بالحضور إلى مجالس العزاء، كأننا ما يكون المصير.

قال الشريف:

و هل لي سلوانٌ و آل محمّدٍ شريدُهُم ما حان منه ثواءُ

مصدر التخيّل واضح، وهو ما ناله آل البيت من شقاء و عناء، و ليس لهم في ذلك من ذنب إلا أنّهم «...قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا...»^١. فمأساة آل البيت تجلّت في حادثة الطفّ ثم امتدّت مستمرة مع الأنمة، لتنال قائم آل محمّد عجّل الله فرجه الشريف، فيخفيه الله سبحانه و تعالى إلى اليوم الموعود، و امتدّت تلك المآسي لتطول كلّ محبّ للرسول و آله على مرّ الأزمان. هذه المآسي سمع بها الشريف المرتضى أو عاصرها، فتولّد بعد ولادة الإمام المنتظر عجّل الله فرجه بمئة عام فقط، فهو قريب من الأحداث و الوقائع، و هو قريب من المعاناة، و معاصر للوعات المحبّين لأهل البيت، فكيف له أن يكون له سلوان؟ و لا شيء يمكن أن يعود لثرف المآسي عن آل البيت صلوات الله عليهم و سلامه.

المبحث الثاني: الإخراج الغني في قصيدة «أُسقى نَمير الماء»^٢

المشهد الأول:

أُسقى نَمير الماء^٣ ثمّ يَلدّ لي و دورُكم آل الرسولِ خلاء؟

تُذاودون عن ماء القُراتِ و كارعُ به إبِلٌ للغادرين و شاء

أول مفردات القصيدة تبدأ بحرف الاستفهام الهمزة، و لما ننظر في مجاوراتها من المفردات، نفهم أنّ نوع الاستفهام إنكاري؛ لأنّه يربط المخرج «الشاعر» سقيه الماء بخلاء دور آل الرسول، و هذا بمثابة الكشف عن عنوان القصّة، يقابله في

١. فصلت: ٣٠.

٢. انظر: ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٥٩.

٣. قيل: الماء النَمير: الكثير (لسان العرب، ابن منظور، مادة «نمر»).

فَنَ الإخراج ظهور عنوان المخرج بالحرف الكبير، فالعنوان: «القضية الحسينية»، فمن التلوّيحيتين (إنكار سقي الماء و خلوّ بيوت آل الرسول ﷺ)، تنفتح عدسة الكاميرا عند السيّد الشريف لتكشف للمتلقّي عن المكان المادّي لتلك الواقعة، ثمّ تبدأ تقنية الإخراج عند السيّد الشريف، إذ يسلّط العدسة على مكان لا يخضع للواقع الجغرافي، إنّما للواقع الهلامي في عالم المثل، حيث تجاور العدسة بين عرصتين متباعدتين جغرافياً أمام الراي، وهذا ما يُعرف في فنّ الإخراج بـ «المونتاج» و المونتاج هو فنّ اختيار و ترتيب المشاهد و طولها الزمني على الشاشة، بحيث يتحوّل ذلك الاختيار و الترتيب إلى رسالة محدّدة المعنى تستهدف المشاهد، و يستند «المونتير»؛ و هو الذي يقوم بالمونتاج في عمله على خبرته و حسّه الفنّي و ثقافته العامّة و قدرته على إعادة إنتاج المشاهد، فتظهر كأنّها مألوفة، على الرغم من أنّها تكوّنت بالقصّ و اللصق و إعادة الترتيب و التوقيت الزمني للأحداث، فتتحوّل إلى دراما ذات خطاب متعمّد موجه إلى الجمهور.^١

فعرصة كربلاء تُظهر العطاشى من آل محمّد يُدفعون عن ماء الفرات، بينما تكرع في نهر الفرات الإبل و الخيول، و عرصة المدينة المنوّرة تُظهر دور آل الرسول ﷺ خالية من أهلها.

و الإخراج الفنّي في الشعر يفوق الإخراج السينمائي، فالمخرج «الشاعر» كثيراً ما يظهر أمام العدسة، و ليس كالمخرج السينمائي نادراً ما يظهر أمام العدسة، و عدسة الشريف المرتضى تظهره بجوار تلك العرصات و هو في مكانه المرتبط بزمانه و ما هو فيه من عزّ، فيقدّم له الماء الكثير و الصافي العذب، فينكر ذلك، فكيف له أن يُسقى نمير الماء، و كيف له أن يلتذّ به و أمامه الدور الخاليات و أمامه

عطاشى كربلاء يُذادون عن الماء؟ ليتكوّن المونتاج من ثلاث صور ملصقة ببعضها مكونة وحدة موضوعية لصورة تأجج في نفس المتلقّي حرارة المشاركة الوجدانية باستنكار أن تُسقى جميعاً نمر الماء بينما بجوارنا عطاشى كربلاء تُذا عن الماء، و دور آل محمد ﷺ خالية من أهل بيته.

المشهد الثاني:

أنتم كما شاء الشتاتُ و لستمُ كما شِئتمُ في عيشة و أشياء
تبتعد عدسة الشريف لتصوّر العرصتين و ما يحيطها، فتظهر أناساً من «الشتات» و هم أقوام متفرقة لا يتمون إلى الأرض التي هم فيها، و لا ينتمي بعضهم إلى بعض، من بشر شتى، أو صافهم شتى، وجوههم تشي بشر أنفسهم و غدرها.^١

تقترب العدسة من بعض الوجوه فيظهر الحاجبان يلتقيان مع بعضهما حتى تكاد أن تكون بخطّ مستقيم^٢، و هي كثيفة^٣ مرفوعة إلى الأعلى؛ لهول ما يتفاجؤون به من قوة الحسين ﷺ و آله و صحبه، يظهر الحواجب البارزة فوق جباه عريضة متعرجة تفصح عن الفشل الذريع لأصحابها، و تفصح عن امتلاتهم بمرض النفس (هموم اليأس)؛ لكثرة ما يواجهون من فشل أمام نخبة آل محمد ﷺ.^٤

١. استعان البحث بعلم لغة الجسد لوصف «الشتات» الذين ذكرهم الشريف المرتضى في بيته، و استند إلى وصفه أياهم بالغادرين في البيت السابق، إذ الأوصاف التي تخرجها عدسة الشعر تعرض لغة الجسد للغدر و ما يتبع الغدر من أوصاف.

٢. صفات صاحب الغدر و الخيانة. انظر موقع المعرفة على الرابط:

ptth://www.maroeffa.ovg/index.php.

٣. كثافة الحاجب تشي بأن صاحبها يتحجّن الفرص للهجوم دائماً (انظر: نفس المصدر).

٤. صفة من يتفاجأ بما يرى (انظر: نفس المصدر).

٥. نفس المصدر.

و تبرز عظام الوجوه بصورة مميزة لتدلّ على أن أصحابها خُبت مخادعون دائمو حياكة الحيل و المكائد للآخرين^١، يتجنبون النظر في عيون آل البيت؛ لفقداهم الثقة بأنفسهم، و منهم آخرون ينظرون إلى آل البيت بعين قوية الهيئة ثابتة، و لكنّها سرعان ما تفصح عن هويتها، فهي عين حاسد حقود^٢. ذقونهم طويلة معوجة؛ لميلهم إلى الأهواء^٣.

هؤلاء الشتات يحيطون بالعرصتين؛ أمّا عرصة المدينة و خلوّ ديار آل الرسول فلم يعبأوا بها، و أمّا العطاشى فيُذادون عن الماء و يوردون الإبل و الماشية، لعلمهم يرون الذلّ على هاماتهم الشامخات حين يشتدّ أوار العطش، تقترب العدسة من وجوه آل البيت لتصور رفضهم لما هم فيه «لستم كما شئتم»، فتظهر الهامات و قد ازدادت شموخاً؛ لأنّها ازدادت رفضاً لهؤلاء الشتات، فرجل يقطب بين الحاجبين و يركّز نظره إلى الأرض، معبراً عن حيرته، و لا يحبّ سماع ما يقوله هؤلاء القوم، و رجل آخر يرفع عينه إلى السماء مع تقطية الحاجبين؛ ليعبر عن دهشته ممّا يسمعه و يراه مستنكراً^٤.

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر.

٤. في لغة الجسد يشكّل الرفض أكثر من صورة: فحالة قطب الشخص جبينه و نظره للأرض في عبوس؛ يعني أنّه متحير، أو أنّه لا يحبّ سماع ما قلته، أمّا إذا قطب جبينه و رفعه إلى أعلى، فإنّ ذلك يدلّ على دهشته لما سمعه منك، و عندما يربت الشخص بذراعيه على صدره، فهذا يعني أنّه يحاول عزل نفسه عن الآخرين، أو يدلّ على أنّه خائف. انظر: «لغة الجسد» على الرابط:

المشهد الثالث:

تَنَشَّرُ^١ مِنْكُمْ فِي الْقَوَاءِ^٢ مَعَاشِرُ^٣ كَأَنَّهُمْ لِلْمَبْصِرِينَ مُلَاءُ^٤
 ترتفع العدسة لتتوجّه إلى أفق السماء مصوّرة الشمس في صحراء كربلاء،
 وهي تميل معلنة عن انتهاء ظهيرة عاشوراء والإيدان بهبوط الظلام، ثم تعود
 ببطء ليكون المشهد غير المشهد السابق، فالهامات الشامخات للحسين وأهل بيته
 وأصحابه عليه السلام منشّرة تتوسّد الصحراء، متباعدة تفصح عن سجل بطولاتها، إذ
 طاردت الشتات في ارتدادهم حتّى لقوا ربّهم، وبإخراج فني يظهر المنشرون
 للرائي وكأنّهم ملأه لم يضرّهم شيء، فالشموخ أكثر شموخاً والعزّ أكثر عزّاً، ممّا
 يحقّق الصدمة الجمالية للرائي، فالرائي حين يرى صحراء لا طعام فيها ولا ماء،
 يتصوّر أنّ المنشّرين ستعلوهم علامات من تصوّر جوعاً وعطشاً، لكنّه يتفاجأ
 بصورتهم ملأه لم يمسس شموخهم سوء.

المشهد الرابع:

أَلَا إِنَّ يَوْمَ الطِّفِّ أَدْمَى مُحَاجِرًا^١ وَ أَدْوَى^٢ قُلُوبًا مَا لَهْنٌ دَوَاءُ^٣
 و تنتقل العدسة إلى بقعة واسعة تبدو على مدّ البصر، و ببطء تتوضّح الصورة

١. رأيت القوم تُشَرُّ: أي مُتَشَرِّين (انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة «نشر»).

٢. والقواء كالتقي همزته منقلبة عن واو، وأرض قواء وقواية، الأخيرة نادرة فقرة لا أحد فيها، وقال الفراء في قوله عز وجل: ﴿نَحْنُ جُفَلَاءُ نَذْكِرُ﴾ متاعاً للمُتَّقِينَ، يقول: نحن جعلنا النار تذكرة لجهنّم و متاعاً للمُتَّقِينَ، يقول: منفعة للمسافرين إذا نزلوا بالأرض القبيّة وهي القفر. وقال أبو عبيد: المُتَّقِي: الذي لا زاد معه، يقال: أَقْوَى الرجل: إذا نُقِدَ زاده. و روى أبو إسحاق المُقَوِّي الذي ينزل بالقواء، وهي الأرض الخالية. أبو عمرو: القواية: الأرض التي لم تُمَطَّر، و قد قَوِيَ المطر يَاقُو إذا اختبس (انظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة «قوا»).

٣. والملاء: أمثاليّ المعيدة (لسان العرب، ابن منظور: مادة «ملاء»).

٤. أي أمراض (لسان العرب، ابن منظور: مادة «دوي»).

لتكشف عن ناس يمتدّون لكثرتهم على مدّ البصر أيضاً، تستمرّ العدسة بالاقتراب و تركّز على العيون لتكشف عن دموع تنسكب من محاجر العيون، و لكثرة الدموع و حرارتها أكلت جلد المحاجر و سال دمها مع الدمع، حتّى لتبدو للعدسة و هي تقترب بأنّ محاجر العيون تذرف دماً لا دموعاً، ثمّ تخترق العدسة دواخل هؤلاء الناس بما يشبه المنظار الطيّبي لتستعرض قلوباً ذواها المرض، و لفداحة ذبولها و هزالها يبدو أنّ مرضها قديم لا شفاء له.

المشهد الخامس:

و إنّ مصيبيات الزمان كثيرةٌ و ربّ مصابٍ ليس فيه عزاءٌ
تبتعد العدسة لتظهر شاسع أرض مليئة بأناس يرتبون على صدورهم،^١
يكشفون عن مصيبيات ألّمت بهم لا عزاء فيها.

المشهد السادس:

أرى طَخِيَّةً^٢ فينا فأين صباحها روداءٌ على داءٍ فأين شفاءٌ؟
فجأة تختفي الأنوار من الساحة فلا يبدو إلّا المخرج تحت نور باهت يوحي
بأنّه يغرق في ظلمة طويلة المدى، يحاول أن يتلمّس بيديه شيئاً غير ملموس،
يريد أن يتلمّس الصباح، تتحوّل الحواسّ إلى شيءٍ موحّد فـ «أين» ظرف مكان
يبحث به عن زمان، يبحث به عن الصباح، ثمّ يبدو عليه السقم المتراكم و حاسة
اللمس التي تسبح في الظلام بحثاً عن الصباح، و تيّأس تتحوّل إلى البحث عن
الشفاء في ركامات الأدوية، و لكن لا حاسة اللمس تلمس الشفاء، و لا في ذلك
الظلام يوجد الشفاء.

١. وضع الأيدي على الصدور في لغة الجسد تعني أنّ صاحبها يحاول عزل نفسه عن الآخرين، أو يدلّ على أنّه خائف.

٢. أي الظلمة (انظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة «طخو»).

المشهد السابع:

و بين تراقينا قلوبٌ صديئةٌ يُرادُ لها لو أعطيتُهُ جلاءً
ثمّ تدخل الحزمة الضوئية إلى داخل الجسد لتكشف عن تراكمات سوداء على
القلب، والقلب ينبض يريد أن ينفذ ذلك السواد، ولكنه ممتنع، فجاء القلب
ليس ممّا يتاح له.

المشهد الثامن:

فيا لائماً في دمعتي أو مُفنداً على لوعتي و اللومُ منه عناءُ
فما لك مني اليوم إلا تلهُفُ و ما لك إلا زفرةٌ و بُكاءُ
و فجأة تسطع الأضواء على ساحة أخرى تنتقل إلى عصر المخرج، حيث
الأرض أكثر نمواً و حضارة، ولكن المخرج يذوي ألماً، ولا يكاد الرائي ينسى ما
في قلبه من أسى، أمّا الساحة فملينة بأناس تبدو عليهم سيمااء التعجب
و الاستنكار و اللوم، و تفنيد ما يراه المخرج من حزن و ألم لذلك الأسى و الحزن،
و لكن المخرج لا يتأثر، فاللوعة لوعته و الألم ألمه، ممّا يُصاب اللاثم و المفند
بعناء اللوم و التفنيد، و لا يستجيب له إلا بالبكاء و الزفرات و الألم.

الخلاصة

١ - يظهر الشريف المرتضى من خلال المنهج التحليلي الإخراجي أنّ له قدرة
على الإبداع الشعري، و أنّ تلك القدرة متأتية من امتلاء خزينه المعرفي بعلوم
التاريخ و العقائد، ممّا صار تخيله غنياً، و حين أراد أن يركب صورته الشعرية
ظهرت بوضوح و تجلّي محققة التفاعل الجمالي الذي يشترك به مع المتلقّي،
و كأنّه يعيره مشاعره و عواطفه ليشركه الإحساس ذاته.

٢ - أظهر منهج تحليل الشعر بمنهج الإخراج السينمائي نجاحاً جعلنا أكثر

تفاعلاً مع الحدث؛ لأنَّ حاسّة البصر عند المتلقّي شاركت في إخراج الصورة، فعاشت لحظتها، و بهذا يكون تفاعلها أكثر من التفاعل العلمي المؤسّس على فهم المجازات و الكنايات و الاستعارات، فيكون الإعجاب بدقّة هندستها.

٣- أظهرت مصادر التخييل إمكانية الناقد من الوصول إلى مصادر التخييل عند المنشئ؛ لتيسّر على المتلقّي الوصول إلى الصورة المقصودة. و من الله التوفيق.

قائمة المصادر

١. أساس البلاغة، الزمخشري.
٢. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين.
٣. أمالي المرتضى، الشريف المرتضى.
٤. بحار الأنوار، الشيخ محمد باقر المجلسي.
٥. تاريخ الأمم والملوك، أبي جعفر بن محمد بن جرير الطبري.
٦. تلخيص كتاب أرسطو في الشعر / ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو.
٧. رد الأباطيل عن نهضة الحسين عليه السلام.
٨. رسالة في قوانين الشعر للفارابي، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو.
٩. عالمية القضية الحسينية، السيد صادق الحسيني الشيرازي، - ترجمة: ضياء الزهاوي.
١٠. عمدة الطالب، أحمد بن الحسين بن علي بن عتبة.
١١. القهرست، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي.
١٢. القهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم.
١٣. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني.
١٤. لسان العرب، ابن منظور.
١٥. المجالس السنية، أحمد بن حجازي بن بدير (الفشني).
١٦. نظرية الشعر، ألفت محمد كمال عبد العزيز.
١٧. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاضي أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلّكان.

المصادر الإلكترونية:

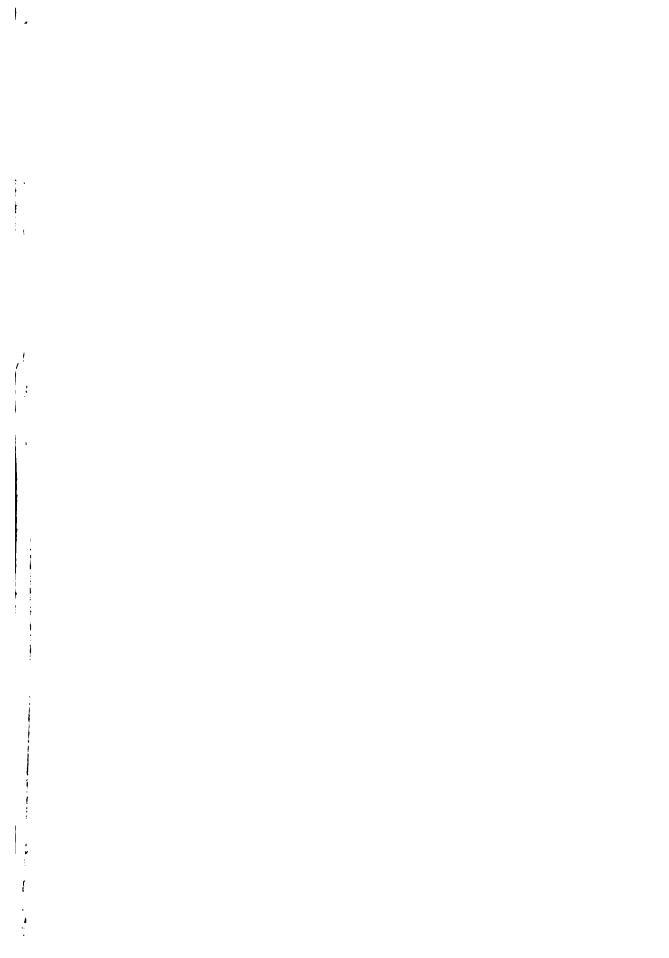
- ١- مقالة بقلم أسامة عبد الرؤوف على الرابط:

<http://www.stooob.com/560585.html>.

- معجم المعاني: عربي عربي.

مقالة بعنوان: «بين السينما والشعر» على الرابط:

<http://www.globalavabnetwork.com/cuhtve-go/cinema/11985-2014-02-24-11-45>



(٦)

الغزل في شعر الشريف المرتضى: دراسة في المضمون والأسلوب

الدكتورة سميرة مسن عليان^١

الملخص

في هذا البحث المتواضع استهدفنا دراسة الغزل في أشعار الشريف المرتضى، واستخراج آرائه الشعرية والفنية في هذا المقام. وبعد بيان نبذة عن الغزل في الأدب العربي، قسّمنا البحث إلى ناحيتين، وهما: الناحية المضمونية، والناحية الفنية.

المقدمة

الغزل من الموضوعات التي تناول الكثير من الدارسين، وأولوا عنايتهم إليه في أنواعه المختلفة، كالعذري والمطلق والتقليدي؛ وذلك لأن المرأة هي التي ارتبطت بحياة الأدباء - الكتاب منهم و الشعراء - ارتباطاً قوياً، وانعكست في آثارهم. ولا نجد في تاريخ الأدب العربي شاعراً إلا وتطرق إلى موضوع الغزل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ العصر العباسي هو العصر الذهبي في الأدب العربي، يجدر بالباحثين و الدارسين أن يدرسوا شعراء هذه الحقبة، ومن الشعراء الكبار الذين لم يكونوا شعراء فقط، بل كانوا علماء فقهاء مفسرين للقرآن

١. جامعة إصفهان - كلية اللغات الأجنبية.

الكريم، وهو الشريف المرتضى، ومع أنه كان شخصية علمية ودينية فذة وكبيرة في الأدب العرفاني والديني، لكن لم يخل ديوانه من الشعر الغزلي.

ومن هذا المنطلق يستهدف هذا البحث إلى دراسة الغزل في أشعار الشريف المرتضى المجموعة في ديوانه الذي نُشر في مجلدين. ومن الأهداف التي يكون البحث بصدد تحقيقها هي:

دراسة شعر الشريف المرتضى الغزلي واستخراج آرائه القيمة في موضوع العشق والحب.

التعرف برؤية الشاعر في موضوع العشق وتبيين أهم الموضوعات التي ذكرها الشريف المرتضى في شعره الغزلي.

دراسة شعره الغزلي من الناحية الفنية

المنهج الذي توخّيناه في هذه الدراسة هو الوصفي التحليلي. وبالنسبة إلى خلفية البحث فجدير بالذكر أن هناك عدّة دراسات وبحوث اهتمت بالشريف المرتضى ودرست مؤلفاته وشخصيته وشعره، ولكن للأسف رغم تنوعها ولكن لا نجد بينها ما يرتبط بدراسة شعره الغزلي وآراءه في الحب والعشق.

نبذة عن الغزل - والعذري منه - في الأدب العربي

يتنوع الشعر الغزلي بين الغزل والنسيب والتشبيب وصف الطيف و... والغزل هو مغازلة النساء؛ أي محادثتهن، والغزل هو التعلّق بهنّ، والتشبيب هو الإشادة بذكر المحبوب وصفاته. أما ابن رشيق القيرواني فيرى أن الغزل والنسيب والتشبيب بمعنى واحد، وهو الرأي الشائع بين الباحثين. وهناك بعض الباحثين يفرّقون بين النسيب والغزل، ويعدّون النسيب هو المدخل إلى القصيدة، وابن قتيبة من الذين فرّقوا بينهما، وأعطى النسيب مميّزاته الخاصّة به والمعبرة عن

مشاعر الشاعر الصادقة من خلال الصدق الشعوري والتوق والحنين إلى الماضي و ذكرياته.^١

و يمتاز النسيب بالصدق الشعوري والواقعية والبساطة والتصوير الممتن، وإنسانية العاطفة والصدق في الأخيلة والتعبير معاً، هذا بالإضافة إلى واقعية مكانية وجغرافية يصفها لنا الشاعر وكأننا نحيها.

كأن الغزل في بداية القصائد له مفهوم تقليدي كما قال ابن قتيبة: «سمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار، فبكى وشكا وخاطب الربع واستوقف الرفيق؛ ليجعل ذلك سبباً لأهل الظاعنين، إذ كانت نازلة العمد في الحلول والظعن، على خلاف ما عليه نازلة المدر؛ لانتجاعهم الكلاً وانتقالهم من ماء إلى ماء، وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان، ثم ذلك بالنسيب، فشكا شدة الشوق وألم الوجد والفراق، وفرط في الصباية؛ ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه؛ لأن التشبيب قريب من النفوس لائط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وألف النساء، فلا يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقاً به بسبب و ضارباً فيه بسهم حلال أو حرام، فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه والاستماع له، عَقَبَ بإيجاب الحقوق، فرحل في شعره وشكا النصب والسهر وسرى الليل و حرّ الهجر وأنضاء الراحلة والبعير».^٢

«إن قطعة النسيب في مطالع القصائد الجاهلية تكتسب أهمية خاصة من حيث إنها الجزء الذاتي في القصيدة الذي يمكن أن يكشف تحليله عن أنه كان المجال

١. انظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ص ٢٠ - ٢١.

٢. نفس المصدر، ص ٢١.

الذي يصوّر لنا فيه الشاعر إحساسه بتلك العناصر الكونية الثلاثة... اختيار القضاء والفناء والتناهي وموقفه منها»^١.

و ذكر النوبي في هذا الموضوع: «لذلك كان شعرهم شعر هذه الحياة بكلّ حدودها وكلّ إمكانياتها الفنية، فمن وراء هذا الشعر يكمن إحساسهم بالزمن ومأساة انقضائه إحساساً قوياً بليغاً عظيم المرارة، تجلّى هذا الإحساس في مختلف موضوعاتهم الشعرية، في وصفهم لرحيل المحبوبة وانفصام الصداقات وتبدّد الشمل و خراب الديار التي كانت آلة ومصارع الحيوان الوحشي»^٢.

و إذا انطوت تجربة الجاهليين مع الطلل على نزاع بين الاستقرار والرحيل بين الألفة والوحشة بين القرب والبعد ومن ثمّ بين الحياة والموت و... فالشاعر العبّاسي - كالشريف المرتضى - ليس له مثل هذه التجارب مع الأطلال والدمن، ولا شك أنّ ذكرها في مقدّمات قصائده لا يتجاوز التقليد والمحاكاة للماضين القدماء.

و بالنسبة إلى نشأة الغزل العذري، فيقول ياسين الأتوبي حول هذا الموضوع: «و هو ردّة فعل في وجه الحبّ الصريح، ظهر على مسرح الحياة العربية في أواسط العصر الأموي لدى جماعة عاشت في بيئة حجازية ضيقة لا تعرف إلاّ الصحارى والفراغ والضجر. و لم يُعرف أوّل متغزل بهذا النوع بالضبط، وإنّما عُرف من أحبوا بطريقته»^٣.

و ممّا هو الأخرى بالذكر هنا أنّ زمرة الشعراء العذريين قد عاشت فترة من الأوضاع المستجدة في العصر الأموي؛ انتشار القيم الإسلامية، والتمجيد العرقي

١. الوجودية في الشعر الجاهلي، براونة، ص ٢٣٠.

٢. الشعر الجاهلي، النوبي، ص ٤٢٨.

٣. عمر بن أبي ربيعة رائد شعر الجمال والغزل الصريح، الأتوبي، ص ٥٤.

و السياسي للسلالة العربية، و الارتقاء إلى نمط جديد من الحياة الاجتماعية الاقتصادية خاصة بالمناطق المتمدنة، يضاف إلى ذلك سلطة ملكية تزداد تجبراً كانت إحدى تبعاتها اشتداد التعارض القديم بين البدو و الحضر.

و قيل: إن الشعر العذري أول ما بدأ في قبيلة بني عذرة، و شعراؤها بدؤوا ينظمون الشعر على هذا النمط. و لكن على أي حال، الأسطورة العذرية ولدت وسط قبائل مستقرة بجنوب الجزيرة العربية، فأمر يستلزم أنها تطوّرت في مرحلة عودة إلى البداوة حتّى و إن قطنت ضواحي مكّة. و هذه الزمرة جسدت هذا الحبّ و تماهت معه و عبّرت عنه في مرحلة أدبية مفصلية شهدت ولادة شعر حضري صريح.^١

الغزل في ديوان الشريف المرتضى

و في هذا القسم من البحث سندرس الغزل و العشق في ديوان الشريف المرتضى من الناحيتين الموضوعية و الفنية. و قبل أن ندخل في صلب الموضوع فلا يفوتنا أن نشير إلى أن قارئ ديوان الشريف المرتضى يلاحظ أنّ الشاعر قد بدأ كثيراً من قصائده بمقدمات غزلية على غرار ما صنعه القدماء في قصائدهم، و لكنّه سيحصل أيضاً على القصائد - أو قل - المقطوعات التي تخصّ بالغزل، و فيها التذكّر و التشوّق، من دون أن يلمس القارئ أثراً لجسد المرأة، و هذه القصائد خالية عن الفحشاء و الريبة.

١- الناحية الموضوعية

من أهمّ الموضوعات التي ذكرها الشريف المرتضى في غزله، إمّا في مقدّماته الغزلية و إمّا في المقطوعات أو القصائد التي اختصّت بالغزل و النسيب في ديوانه، هي:

١. نفس المصدر، ص ١٤٥.

الشكوى من الصد: من الطبيعي أن يشكو الحبيب من صدّ الحبيبة وإعراضها عليه؛ لأنّ الحبيب طالب وصلها وهي تمنعه... فنلاحظ أنّ الشاعر في أشعاره الغزلية يشكو من الحبيبة و يبتّ شكواه منها، قائلاً:

فإلى متى أشكو إلى ذي قسوة و إلى متى أرجو نوال بخيل^١
أو قال سائلاً:

ما ضَرَّ مَنْ أضحى يصرّح صدّه بملالة لو كان يوماً عَرَضاً؟
ألف الصدود فما يرى إلا امرأً متجنّياً أو عاتباً أو معرضاً^٢
أو يصفها بأنّه إذا التقى بها في منى أظهرت صدوداً وإعراضاً، ولكن هذا الصدود لم يكن من دأبها وعادتها:

أقول لها لما التقينا على منى وأبرزها ذلك الخمار المصبغ^٣
و أبدت صدوداً لم يكن عادة لها وقد يتجنّى في الهوى المتمرغ^٤
أكثر الشريف المرتضى من تردّد هذا المعنى الدالّ على الشكوى من الحرمان من الحبيبة وصدّها وهجرها.

ولكنّه يبعث شكواه إلى الله تعالى من شدة شوقه إليها:
أشكو إلى الله أشواقِي إليك و ما في القلب من حرّ لوعاتٍ و روعاتٍ^٥
أو يتمنى أن يشكو منها إليها قائلاً:
فليتني ساعةً أشكو صبايتها سرّاً إليها و لا أشكو إلى أحدٍ^٥

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٥٦.

٢. نفس المصدر، ص ١٨.

٣. نفس المصدر، ص ١٠١.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٨٤.

٥. نفس المصدر، ص ٤٤٦.

التوجّع من الشوق والبعد والهجران: الحبيب الذي يعيش بعيداً عن الحبيبة يعاني من آلام عذّة، تضيق الدنيا عليه و تشتاق إلى الحبيبة، الشريف المرتضى أشار إلى هذا المعنى في غزلياته، إليك بعض النماذج، منها:

إِنْ فِي الْأَطْعَانِ قَوْماً أَحْضَرُوا الشُّوقَ وَ غَابُوا
وَ إِذَا عَائَتَتْ مِنْهُمْ مُذْنَباً ضَاعَ الْعِتَابُ
كُلُّ يَوْمٍ لَكَ بَيْنَ لَمْ يَصِحْ فِيهِ غَرَابُ
وَ بَعَادٌ مِنْ حَبِيبٍ لَمْ يَجْنِ مِنْهُ اقْتِرَابُ^١

و قال أيضاً مخاطباً الحبيبة بحليف الهجر:

يَا حَلِيفَ الْهَجْرِ هَلْ لَدُّ حَبْلٍ مُوصُولاً إِيَّابُ^٢

الشاعر يدفعنا لنرى ذوبان قلبه و حرارة أنفاسه، و نلاحظ كيف أنه يرسم لنا شوقه و حنينه إلى حبيبته. يتحدّث الشريف المرتضى عن حبّه و مكابדתه الشوق و مواجهه و هجر حبيبته و شوقه إليها، و كثيراً ما يتحدّث عن شوقه إلى حبيبته و تمنّيه وصالها و لا وصال، و أنّ الحبيبة لا شوق لها و لا اشتياق للوصال أبداً:

وَ فِي الْفُؤَادِ شَجَوْنٌ غَيْرُ زَائِلَةٍ إِنْ كَانَ قَلْبُكَ خُلُوّاً غَيْرَ ذِي شَجَنِ
مَا لِي أَرَاكَ بِلا شَوْقٍ وَ لا كَلَفٍ وَ لا حَبِيبٍ تُرَجِّيه وَ لا سَكَنِ^٣
وَ لا شَكَّ أَنَّ هَذَا الْحَزْنَ الَّذِي تَسْرَبُ إِلَى قَلْبِهِ أَثَّرَ عَلَى صِفَاءِ نَفْسِهِ؛ «لأنّ الحزن من عادته أن يجلو النفس و جلو ما يصدر عنها، و خاصّة إذا كان شكوى من حبيب».^٤
وَ حَتَّى مِنْ صَعُوبَةِ الْهَجْرِ وَ شِدَّتِهِ يَرَى أَنَّ كَانَ عِقَاباً لِمَا فَعَلَ وَ ارْتَكَبَ مِنَ الذَّنْبِ:

١. نفس المصدر، ص ١٨٤.

٢. نفس المصدر.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٥٥١.

٤. التطوّر و التجديد في الشعر الأموي، شوقي ضيف، ص ٢١١.

وَمَا كُنَّا نَخَافُ وَإِنْ جَنَيْنَا بِأَنَّ الْهَجَرَ كَانَ لَنَا عِقَاباً^١
 العاشق لا صبر له ولا جلد: كثير من العذال يدعون الحبيب العاشق إلى الصبر
 أو التصبر، ولكن الحبيب لا يرى الصبر على فراق الحبيبة ولا جلد له في هذا العالم:
 لا تطمعوا في الصبر مني بعدكم فلعلّما تتصبر العشاق^٢
 أو يرى أنه بإمكانه أن يفعل كلّ شيء إلا الصبر على العشق، ومن يتظاهر
 بالصبر أو يتصبر فهو منافق و ظاهره يخالف ممّا في باطنه من الشوق والحنين:
 كلّ شيء أدنى إليّ من الصبر ر و صبر المشوق عين النفاق^٣
 أو قال نافياً الصبر عن نفسه تماماً:

فإن يكن لك صبر فيه أو جلد فليس لي في الهوى صبر ولا جلد^٤
 التحسر من انصراف الغواني عنه بعد شبابه: وهذا موضوع هام أشار إليه
 الشريف المرتضى في قصائد كثيرة، وحتى خصّ قصائد شتى لموضوع الشيب
 والشباب، وله كتاب معنون بـ «الشهاب في الشيب والشباب» جمع فيه قصائد
 كثيرة للشعراء الكبار في هذا الموضوع.

يتحسر الشاعر الحبيب كثيراً على إقبال الشيب عليه وإدبار الشباب عنه، وهذا
 أدّى إلى انصراف الغواني الجميلات عنه؛ لأنّ النساء غالباً لا يحببن الشيب،
 و يعتقدن أن ليس في الشيب ما يجلب انتباه الغواني، قال الشاعر:

صدّت أسيماء عن شيبتي فقلت لها لا تفرّي فيباض الشيب معهود^٥
 و قال مشيراً إلى أنّ شعره الأبيض خوفاً النساء البيض منه و قطعن علاقتهنّ به،

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٩.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٥٤.

٣. نفس المصدر، ص ٢٠٢.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٣٧٩.

٥. نفس المصدر، ص ٣٧٩.

و يتعجّب الشاعر من فعلهنّ وكيف أنّهنّ اتّهمنه بالذنب، و الشيب ليس من ذنبه:
و بيضٌ راعهنّ البيض منّي فقطعن العلائق من حبالِي
جعلن الذنب منّي حتّى كأني جنيت أذى المشيب على جمالي^١
أو قال في بداية قصيدة فيها يفتخر و يعرض ببعض أعدائه:
صدّت و قد نظرت سوادَ قرونها عنيّ و قد نظرتُ سواد مفارقي
و تعجّبت من جُنج ليلٍ مظلمٍ أتى رمى فيه الزمأُ بشارقي
أوميضُ شيبٍ أم وميضُ بواترٍ قَطَعْنَ عند الغانياتِ علائقي
و كأنّ طلعة شيبية في مَفرقٍ عند الغواني ضربةٌ من فاليق^٢
يرتبط الحبّ عند الشريف المرتضى في مواضع كثيرة بالشباب؛ لأنّ المرأة لا
تحبّ إلّا الشاب المغامر الجسور.

العاشق يبكي بكاءً شديداً: الدموع في الحقيقة شكل من أشكال التعبير عن
المشاعر و الإحساسات، و العاشق الذي يبتعد عن عشيقته فلا سبيل له إليها، فيعبّر
عن عاطفته و حزنه و شوقه بالبكاء و الدموع، كأنّها تخرج من القلب و تخرج من
مجري العيون. قال ذاكر أُنّ العيون اغرورقت دموعاً في فراق الحبيبة:
فجفوني على فرا فك يقطرن أدمعاً^٣

و يعتبر الدمع و النحول دليلين على ادّعائه في الحبّ و العشق، و هذه الدموع
تكثر حتّى كأنّ السيل يجري و لا يستطيع أن يمنع عينيه من البكاء:
فإن أنت أنكرت ما ندّعيه جعلنا النحول عليه دليلاً
و دمعاً تحبس قبل الفراق و يوم الفراق أصاب المسيلاً^٤

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٣١٨.

٢. نفس المصدر، ص ١٩٥.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ٦٨.

٤. نفس المصدر، ص ٢٨٣.

لا يجدي اللؤم والعذل في طريق العشق: العذال لهم دور سلبي في سلسلة العشق والحب دائماً، ويحاولون التفرقة بين الأحبة، فضلاً أنهم يلومون العشاق ويعذلونهم على الحب ولا يرون الفائدة فيه:

أَيُّهَا اللَّائِمُ الَّذِي لَا يَمْلُ الدَّ لَوْمَ صَبْحاً حَتَّى يَلَوْمَ عَشِيّاً
لُمْتَنِي أَنْ تَبَوَّتَ عَمَّنْ رَمَانِي ثُمَّ لَمْ أَقْضِ أَنْ أَكُونَ زَمِيّاً
وَحَقِيقٌ بِاللُّؤْمِ دُونَكَ دَهْرٌ لَا أَرَى فِيهِ صَاحِباً مَرْضِيّاً^١

وهو يعرب عن تعجبه للؤم الحبيبة إذ هي تخلف وعدّها ولكنّها دائماً تلوم الحبيب الوفي بوعده:

يَلُومُنِي وَالْجَوْرُ مِنْ عِنْدِهِ كَيْفَ يَلُومُ الْوَافِي الْمُخْلَفُ^٢
وَيَرَى أَنَّ مِنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِالْهَوَى وَالْحَبِّ فَهُوَ لَائِمٌ، وَيَشْكُو مِنَ الْوَشَاةِ إِلَى الْحَبِيبَةِ بِأَنَّهُمْ لَيْسُوا أَصْدِقَاءَ صَادِقِينَ، وَلَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَقَالُوا الْحَقِيقَةَ بِأَنَّ الْحَبِيبَ هُوَ الْعَاشِقُ الَّذِي سَقَمَ مِنْ شِدَّةِ حُبِّهِ:

وَلَوْ صَدَقَ الْوَشَاةُ إِلَيْكَ عَنِّي لَقَالُوا إِنَّهُ ذَنْفٌ سَقِيمٌ
أَفَاقُوا مِنْ هَوَى فَلَحَّوْا عَلَيْهِ وَمَنْ لَا يَعْرِفُ الْبَلَوَى يَلُومُ
يَلُومُ عَلَى الْهَوَى مَنْ لَيْسَ يَدْرِي بِأَنَّ ضَنْئِي الْهَوَى دَاءٌ قَدِيمٌ^٣
لَا يُمْكِنُ لِلْعَاشِقِ كِتْمَانُ سِرِّهِ؛ يَذْكُرُ مُخَاطَباً مَنْ يَحِبُّهُ أَنَّهُ إِذَا اسْتَطَاعَ أَنْ يَكْتُمَ سِرَّهُ فِي هَذَا الْحَبِّ، لَكْتَمَهُ حَتْمًا لِيَبْخُلَ بِهَذَا الطَّرِيقِ عَلَى قَلْبِهِ وَأَصْحَابِهِ، وَلَكِنَّهُ لَا يَقْدِرُ أَبَدًا:

وَلَوْ اسْتَطَعْتَ كَتَمْتَ حَبِّكَم لِلضَّنِّ عَنْ قَلْبِي وَعَنْ صَحْبِي^٤

١. نفس المصدر، ص ٥٩٢.

٢. نفس المصدر، ص ١٢٠.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٥٧.

لانسِيان في العشق: يحرم الشاعر على قلبه السلو والنسيان قائلاً:
 حرام على قلبي السلو وقد بدا لعيني عند الرقمتين قضيب^١
 و يطلب من العذال صراحة ألا يطلبوا منه السلو؛ لأنه في حاجة ماسة إلى من
 ترحل، وكيف يمكن أن ينساه:

لا تطلبوا مِنّي السلو فليس من حاجي و لي في من ترحل حاج^٢
 و يكرّر هذا المعنى في قصيدة أخرى^٣. و يعتبر من يدعو إلى السلو والنسيان
 في الحبّ جهولاً بالحبّ، و أنّه يكذب و ليس صادقاً في قوله و فعله:
 و من قال إنّ البين يسلي عن الهوى جهول بأسباب الغرام ككذوب^٤
 قد اشتعل نيران الحبّ في قلبه و جعل الشوق يزيدّها تأجّجاً، و قد كان يظنّ
 أنّ هذه النار ستخمد بمرور الأيام و تقادم العهد، و لكنّ الخطأ فادح في هذا الظنّ
 و القول، لا يستطيع أن ينسى ذكرها و يدعو غيرها؛ لأنّ الحبيبة قد استحوذت على
 قلب الشاعر فلم تترك فيه مكاناً لامرأة أخرى.

الحبّ داء لا دواء له: غزله عفيف طاهر فيه خالص الحبّ و العشق، و كأنّ
 الحبّ استقرّ في قلبه و رسخ بين جوانحه و أحشائه فأصبح داءً لا شفاء منه:
 و دواء أمراض النفوس كثيرة و الحبّ داء ليس منه علاج^٥
 لا لذة في الدنيا إلّا لذة الوصال: لا يرى الشاعر لذة أحلى من لذة الوصال و لقاء
 الحبيبة، حتّى لا يرضى أن يشبّهها بساعة الأمن أو حلالة العسل، بل لذة الوصال

١. نفس المصدر، ص ١٨٧.

٢. نفس المصدر، ص ٣٠٩.

٣. انظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٧١.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ١٧٤.

٥. نفس المصدر، ص ٣٠٩.

أحلى و ألدَّ في مذاق الشاعر العاشق:

و لست أرضى تشبيهه لقبيته بساعة الأمن أو جنى الشهد^١

العاشق هو العفيف: شعره الغزلي طاهر عفيف بعيد عن الأوصاف الصريحة التي أتى بها الشعراء، مثل عمر بن أبي ربيعة و الأحوص و العرجي في أشعارهم. قال في مقطوعة جميلة في الغزل و ربط بين الغزل و العفة مستخدماً أسلوب القصّة الشعرية، مبيّناً أنّ في ليلة من الليالي جاءه زائر و هو ممّن أحبّه، و لكنّ الشاعر لمّا كان له من خوف الله تعالى و خشيته لم يلمسه أبداً، و هو عاد طيّب الأثواب كاملاً؛ و ذلك لأنّ الشاعر عفيف و لا يفعل الحرام، و قال في البيت الأخير منها:

غير أنّي عففت حتّى كأنّي لا أباليه أو بغيري ما بي^٢

هذا النمط من ذكر العشق فيذكرنا بالشعراء العذريّين الكبار، فضلاً عن أنّ الشاعر أضاف في بعض قصائده مسحة الإيمان إلى الشعر، و لعلّ مرده هو أنّ الشريف المرتضى من أسرة تنتمي إلى آل البيت (عليه السلام)، و كأنّه ورث عفافهم و طهرهم.

العاشق هو الصادق و الخالص: يصف نفسه بأنّه صادق مخلص في حبّه، و ظهر هذا الإخلاص في الحبّ بعد أن فارقتة الحبيبة و هو باقٍ على عهده و ما زال وفيّاً به:

و لمّا تفرّقنا كما شاءت النوى تبين حبّ خالص و تودّد^٣

العاشق هو السقيم: في كثير من الأبيات يشير الشاعر إلى المرض الذي أصاب العاشق بأنّه عليل و لا دواء لعلّته و سقمه، و من سمات هذا المرض أنّه نحيل و به ضنى:

١. نفس المصدر، ص ٤١٦.

٢. نفس المصدر، ص ٢٢٢.

٣. نفس المصدر، ص ٣٧٩.

فلا تطلبوا مِنِّي دليلاً على الهوى كفى بضنى جسمي عليه دليلاً^١
العاشق هو ذليل العشق:

وما العزَّ إلا سلوة لا هوى بها وكلُّ أسير بالغرام ذليل^٢
صفات الحبيبة: من خصائص الغزل لدى الشريف المرتضى أنه كان يشير إلى
خصائص الحبيبة و صفاتها... ومن أهم هذه الصفات البارزة لها في شعره و هي
الأوصاف الخلقية و المعنوية، فمنها أنه يشير إلى:

البخل: يشكو من حرمان حبيبته له و ضنّها عليه بالنوال:
علَّ البخيلة أن تجود لعاشقٍ ما زال يقنع بالخيال الطارق^٣
القساوة:

على كلِّ حالٍ أنتِ قاسيةُ القلبِ فلا عذلي يُجدي عليّ و لا عتبي^٤
حتّى يصف الحبيبة بأنَّ لها قلباً من الحجر:
و كدت أقضي غداة البين من جزع

لو لم يكن لك قلب صيغ من حجر^٥

مماثلة الوعد:

و يمتلني بالوعد منه و إنّما يماطل بالميعاد من ليس يخلف^٦
أو يخاطب الحبيبة قائلاً:

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٩٥.

٢. نفس المصدر، ص ٢٧٢.

٣. نفس المصدر، ص ١٩٥.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٦٣.

٥. نفس المصدر، ص ٥٤٧.

٦. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٠٧.

و سَوَّفْنَا بِالْوَصْلِ مِنْكَ وَ رَبِّمَا قَضَى دُونَ وَصْلٍ لَمْ يَنْلِهِ الْمَسْوَفُ^١
الخلق الحسن:

مَا لَكَ مِثْلُ يَا غَرِيرَ الصَّبَا وَ لَيْسَ لِي فِي حَبِّكُمْ مِثْلُ^٢
بعيدة عن الإصاف:

وَ مَلَكَتْ مَنْأً بِالْجَمَالِ جَمَاجِمًا إِنْ كُنْتَ مَنْصُفَةً فَهَنْ غُلُولُ^٣
لا يميل الشاعر إلى الأوصاف الحسية للمرأة و تصوير شكلها الخارجي و إن
يحصل القارئ على بعض الإشارات إليها، إليك بعض النماذج منها:
الوجه: وَ هُوَ وَضَاءٌ يَتَلَأَلُ النُّورَ مِنْهُ:

وَ لَمْ أَنْسَهَا يَوْمَ الْفِرَاقِ وَ وَجْهَهَا يُضِيءُ لَنَا خَلْفَ الْبَرَاقِعِ وَ الْحُجُبِ^٤
وَ حَتَّى يَرَى أَنَّ الْحَبِيبَةَ أَحْسَنَ وَجْهًا مِنَ الْبَدْرِ، وَ يَقُولُ إِنَّ مِنْ شَبْهَهَا بِالْبَدْرِ فَهُوَ
خاطئي:

يَا طَلَعَةً لِلْحُسْنِ يَظْلِمُهَا مَنْ قَالَ يَوْمًا إِنَّهَا الْبَدْرُ^٥
القَدِّ: يَصِفُ قَدَّهُ وَ شَبْهَهُ بِالْغُصْنِ أَوْ قُلْ هُوَ أَحْسَنُ مِنْهُ، حَتَّى إِذَا مَاسَ وَ تَبَخَّرَ
لِلْغُصْنِ فَالْغُصْنُ يَخْجَلُ أَمَامَهُ:

مُحَيَّرٌ وَجْهُهُ لِلشَّمْسِ إِنْ طَلَعَتْ وَ مُخْجَلٌ قَدُّهُ إِنْ مَاسَ لِلْغُصْنِ^٦
عطر الجسد: قَالَ مُشِيرًا إِلَى عَطْرِ جَسَدِهِ:

قُلْتُ لَهُ يَوْمًا وَ قَدْ زَارَنِي مَعْطَرُ الْجِلْدِ بِلَا عِطْرِ^٧

١. نفس المصدر، ص ١١١.

٢. نفس المصدر، ص ٢٧٣.

٣. نفس المصدر، ص ٢٦٥.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٦٣.

٥. نفس المصدر، ص ٤٥١.

٦. نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٥١.

٧. نفس المصدر، ج ١، ص ٥٣٧.

و هذه الأوصاف متناثرة في شعره، و لا يفوتنا أن نشير إلى بعض النقاط الهامة منها:

لم يوظف الشريف المرتضى الغزل لوصف المغامرات العاطفية والأجواء الصريحة للحب المادي كما فعل شعراء من أمثال عمر بن أبي ربيعة؛ لأنه في الحقيقة كان بريئاً من تلك المغامرات.

لم يستثن الشاعر الشريف المرتضى من ركب الشعراء الذين تجلّت الواحديّة في هيامهم بالحبيبات، و قد صرّح في شعره أنّه لا يستطيع أن يصرف قلبه عن هوى حبيبته أو أن يشغله بسواها؛ لأنّ حبّها ملأ عليه كيانه و وجدانه، فقال:

ما لك مثل يا غريب الصبا و ليس لي في حبّكم مثل
ما شئت سلواناً و لو شئته لم يك عندي كبد تسلو^١

عندما نقرأ بعض الأشعار الغزلية للشاعر يبدو للقارئ كأنّ هناك امرأة حقيقية وراءها، و لكنّ الحقّ أنّنا لا نجد حتّى خيال المرأة خلفها، بل نعثر على شبح امرأة وهمية.

احتلّت حركة الضعائن في غزل الشريف المرتضى جزءاً مهماً من الغزل؛ لأنّها السبيل الأساس للوصول إلى المرأة، و ذكر هذه الحركة على سبيل التقليد و المحاكاة؛ لأنّه في الواقع لا ضعائن و لا حركة في عصره.

اتّخذ الغزل مادة لمقدمات كثير من قصائده في الأغراض الأخرى المختلفة، و لا يميل إلى إطالة الغزل في مقدمات القصائد، و إن نعثر على مقطوعات خاصّة للغزل، و كأنّه قصد إلى الغزل لذاته.

مردّ نجاح الشاعر في مثل هذه الأشعار الغزلية هو نفسه التي تنطوي على

الأحزان والأسواق، وكذلك ثقافته الشعرية التي ألمّ بها من خلال معرفته بأشعار كثير من الأدباء والشعراء القدامى، فضلاً عن رقة نفسه ولينها.

نلاحظ أنه في قليل من شعره الغزلي خالف نهجه الغالب على شهرة (العفة في الغزل) ونهج بغزله نهج شعراء الغزل الصريح، من مثل قوله:

أظمًا إلى تقبيله و لو أنني قبَلْتُه لم يروني تقبيلُهُ^١

٢ - الناحية الفنية

نذكر في هذا القسم من المقالة بعض الخصائص للقصائد الغزلية و ندرسها من الناحية الفنية بعد أن ألممنا بالموضوعات المطروقة فيها. و دراستنا الفنية للقصائد تضمّ بين دفتيها الإشارة إلى لغة القصائد، نوعية العاطفة و كفيّتها، و أهمّ السمات الأسلوبية فيها.

تسم لغة القصائد الغزلية أو المقدمات الغزلية بالوضوح و البساطة، إذ كثير من الألفاظ واضحة جلية لا غرابة فيها و لا تعقيد، و نرى المعاني تُرسل على سجيّتها لتكتسي من الألفاظ ما يزيّنها، و كلّ ذلك ظاهر ممّا ذكرنا من الأبيات و النماذج. و لعلّ هذه السهولة و البساطة في هذا النوع من القصائد تعبّر عن صدقيّتها و عدم تشبّث المتلقّي.

في مقدّماته الغزلية كانت لغته الشعرية رقيقة مناسبة عذبة و كأنّها قريبة من نفوس المتلقّين، تلفت انتباههم، تستهوي أفئدتهم، و تأسر آذانهم.

و الغزل هو وليد عاطفة الحبّ و تصوير لنفسية قائله، فهو إذن يتسم بالصدق الشعوري، فقلّما كان ينبعث عن محاكاة أو تكلف. و يتسم الغزل بالصدق الفنيّ و القدرة على التعبير الصادق عن العاطفة و البراعة في تصويرها، حتّى لكانّ الشاعر

يجسمها لقرائه و سامعيه فيشاركونه مشاركة وجدانية في أفراحه و أتراحه، و يشعر كلّ منهم أنّ هذا ليس تعبيراً عن عاطفة الشاعر وحده، و إنّما هو تعبير عن العاطفة الإنسانية الخالدة، و هو من أسمى أبواب الشعر العربي إن لم يكن أسماها جميعاً.^١

مقدّمات الشريف المرتضى الغزلية جزء صميم من قصائده أيّاً كان غرضها، و لا تؤدّي هذه المقدّمات إلى تفكّك أجزاء القصيدة، بل تبدو ذات وحدة عضوية موضوعية كاملة نابعة عن تجربته الشعورية الخالصة.

و نلاحظ أنّ شعره الغزلي أصبح هكذا تعبيراً عن لحظات شعورية تتعلّق بالمجتمع الذي يعيش فيه، فيبتعد عن ذكر الأطلال في كثير من الأحيان؛ لأنّه شاعر في العصر العباسي، و قد تحصّر الناس في المجتمع العباسي و استقرّوا في بيوت فخمة، فلم تعد هذه الأطلال و الدمن و الآثار الدارسة تثير كوامن عواطف الناس و مشاعرهم.

مع ذلك نجد بعض المقدّمات الطللية في شعر الشريف المرتضى، كأنّه كان لا يزال متأثراً بعناصر الطابع البدوي، و كأنّ هذه المقدّمات أصبحت مدخلاً لبثّ الشوق و الحزن بسبب فراق الحبيبة:

هل الدار تدري ما أثارت من الوجدِ عشية عنت للنواظر من بُعد
بكيت و لولا نظرةً بمحجرٍ إلى الدار لم تجرِ الدموعُ على خدي
أيّا صاحٍ لولا أنّ دمعِي لم يطح و قد لاح رسمُ الحيّ لم تدري ما عندي
كتمتُك و جدي طولاً ما أنت صاحبي فنادت دموعُ العين منّي على و جدي^٢

و العجيب في أمر الشاعر الشريف المرتضى أنّه عندما يدخل في غرض الفخر لا يهتمّ بالعشق، و يرى أنّ الاهتمام بالهوى و العشق من أعمال الإنسان الأحق:

١. الغزل في الشعر الجاهلي، محمّد الحوفي، ص ١٢.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٢١.

دَعِ الْهَوَى يَتَّبِعْهُ الْآخَرُ
وَلَا دَمَوْعَ خَلْفَ مُسْتَوْفِزٍ
وَلَوْ دَرَى أَهْلُ الْهَوَى بِالَّذِي
جَنَى الْهَوَى مِنْ قَبْلِ لَمْ يَعِشِقُوا^١
اهتمَّ الشاعر بوصف مشاعر المرأة تجاهه أيضاً، إذ قال مشيراً إلى إحساس المرأة بالنسبة له بأنها كانت تظنَّ أنه مخادع في شعوره:

و تَحَسَّبُ أَنِّي مُدْعٍ عِنْدَهَا الْهَوَى وَ تُعْرِضُ عَنْ دَمْعِهَا أَتَرَعَ الْخَدَّاءُ^٢
كثيراً ما يلجأ الشريف المرتضى بالتشبيه والاستعارة لتجسيد الصور في غزله، ويسعى إلى الإيجاز والوصول إلى ما يريد نقيه بالألفاظ القليلة. وإليك نماذج من هذه التشبيهات:

يَشْبَهُ الْعَيُونَ الَّتِي تَجُودُ بِالْدموعِ الْغَزِيرَةِ الَّتِي تَجْرِي مِنْهَا بِالسَّحَابَةِ الْمَاطِرَةِ
مطرأً شديداً:

و دَمْعُ تَهَاوَى لَا يَرَى الْجَفْنَ مَتَرَعاً بِوَاكِفَةٍ حَتَّى يَرَى مِنْهُ هَابِطاً^٣
أو وصف حالته في الشكوى مشبهاً نفسه بالفتى الذي يبتعد عن البلاغة ولا يقدر الإفصاح عما في نفسه لأنه أثلغ:

كَأَنِّي أَشْكُو الْحَبَّ شَكْوَى مُجْمِجٍ فَتَى ضَلَّ عَنْ وَادِي الْبَلَاغَةِ أَثْلَغُ^٤
أو قال مشبهاً قلبه بما قُسم إلى قسمين: قسم عنده و قسم عند من هجر من عنده و هو عزيز عليه:

وَ كَأَنَّ قَلْبِي يَوْمَ بَيْنَكُمُ شَطْرُ أَقَامِ وَ عِنْدَكُمُ شَطْرُ^٥

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٥٩.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٣٩٨.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٣.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ١٠١.

٥. نفس المصدر، ص ٤٥١.

يبتعد عن وصف الجسد ومثيراته، فيرى الحبيبة ظيماً يسحب عليه خصائص الأنثى الحبيبة:

حَلَّ ذَاكَ الْكِنَاسَ ظَبِيَّ رَيْبٍ عَاصَتْ الصَّبْرَ فِي هَوَاهِ الْقُلُوبِ
وَاطْمَأَنَّتْ بِكَ الْمَحَاسِنُ حَتَّى شَرَّدَتْهَا عَنِّي وَعَنْكَ الْخُطُوبُ^١
أَوْ قَالَ يَصِفُ دَلَالَهُ وَكَيْفَ أَنَّهُ اسْتَوْلَى عَلَى قَلْبِهِ:

صَادَ قَلْبِي عَشِيَّةَ النَّفْرِ ظَبِيَّ وَظَبَاءُ الْفَلَاةِ صَيْدُ الرِّجَالِ
ذُو دَلَالٍ وَإِنَّمَا يَسْكُنُ الْقَلْبَ سَبَّ كَمَا شَاءَ وَاشْتَهَى ذُو دَلَالٍ^٢
أَوْ ذَكَرَ الْوَصَالَ عَلَى طَرِيقَةِ الْاسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيَّةِ، إِذْ اعْتَبَرَ لَهُ الطَّيْبُ الَّذِي انْتَشَرَ مِنْهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ، أَوْ شَبَّهَ الْمُنَى بِمَاءٍ صَافٍ عَذْبٍ فِي الْبَيْتِ التَّالِي:

فَعَرَفَ الْوَصَالَ يَوْمَ ذَاكَ مُنَشَّرٌ وَعَذْبُ الْمُنَى صِرْفٌ هُنَاكَ مَذُوقٌ^٣
أَوْ شَبَّهَ الْوَصَلَ الَّذِي تَحَقَّقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خِيَالِ الزَّائِرِ فِي الْمَنَامِ بَرْدًا بَالًا أَوْ مَلَاءً
مَقْطَع:

تَطَايَرَ وَصَلَ غَرْنَا فَكَأَنَّهُ رَدَاءٌ سَحِيقٌ أَوْ مُلَاءٌ مُشْبِقٌ^٤
أَوْ شَبَّهَ الْحَبِيبَةَ بِالْعَيْنِ فِي الْكَرَامَةِ وَهِيَ عَزِيزَةٌ، كَمَا أَنَّ الْعَيْنَ عَزِيزَةٌ عَلَى صَاحِبِهَا، وَكَمَا أَنَّ الْعَيْنَ لَا تَنْجُو مِنْ قَذَاةِ فَالْحَبِّ يَتَعَرَّضُهُ الْوَاشُونَ وَيَخْلَلُونَ بِهِ:
وَأَنْتِ كَرَامَةٌ عِنْدِي كَعَيْنِي وَمَا تَنْجُو الْعَيْنُ مِنَ الْقَذَاةِ^٥
أَسْمَاءُ النِّسَاءِ الَّتِي ذَكَرَتْ فِي شِعْرِ الشَّرِيفِ الْمَرْتَضَى هِيَ:

١. نفس المصدر، ص ١٨٨.

٢. نفس المصدر، ص ٣٣٣.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٦٤.

٤. نفس المصدر، ص ١٦٦.

٥. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٩٦.

هند:

ماذا يضيرك هند من حبِّي و إذا قربت إليك من قربي؟^١

أسماء:

كتمت من أسماء ما كان علن يوم طولول و رسوم و دمن^٢

و ذكرها مرّة بالتصغير:

صَدَتْ أَسْمَاءُ عَنْ شَيْبِي فَقُلْتُ لَهَا لَا تَنْفِرِي فَبَيَاضُ الشَّيْبِ مَعَهُودُ

أو لم يذكر الاسم ولكن أشار إلى ألقاب، مثل: ذات البرقع:

من أين زرت خيال ذات البرقع و الركب سار في جوانب بلقع^٣

ولعل هذه الأسماء هي مستعارة كُنِيَ بها الشاعر عن اسم محبوبته الحقيقي؛ إمعاناً

في التعمية و حرصاً عليها من التشهير، إن كانت هناك حبيبة حقيقة في الواقع!

و نراه يقتصر على ذكر أسماء الحبيبة و كناهن، و الألفاظ لذكر المحبوبة أو

المحجوبات عند الشريف المرتضى كلّها ألفاظ لا تخرج عن دائرة العفاف و الطهر،

و كما نعلم كان الشريف المرتضى رجلاً فاضلاً و لم يشب بأسماء أبداً، و قد

استخدم أسماء رمزية.

و أسماء الأماكن التي ذكرها في شعره الغزلي هي:

نجد:

أَحِبُّ نَرَى نَجْدٍ وَ نَجْدٌ بَعِيدَةٌ أَلَا حَبْدًا نَجْدٌ إِنْ لَمْ تُفِدْ قُرْبًا

يَقُولُونَ نَجْدٌ لَسْتُ مِنْ شَعْبِ أَهْلِهَا وَقَدْ صَدَقُوا لَكُنِّي مِنْهُمْ حُبًّا

١. نفس المصدر، ص ٢٥٧.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٦٥.

٣. نفس المصدر، ص ٧٤.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٠٥.

خيف:

كَمْتُ مِنْ أَسْمَاءَ مَا كَانَ عَلَنُ يَوْمَ طُلُوعِ وَرَسُومِ وَدَمَنِ
لَوْلَا لِبَالِي الْخَيْفِ مَا كَانَ لَنَا قَلْبٌ عَلَى حُبِّ الْغَوَانِي مُرْتَهَنِ^١

عقيق:

إِنْ عَلَى زَمَلِ الْعَقِيقِ خَيْمًا زَوَّدَنِي مَنْ حَلَهْنَ السَّقَمَا^٢

الحجاز:

عَلَى مَنْ ثَوَى أَرْضَ الْحِجَازِ تَحِيَّةً فَلَيْسَ إِلَى غَيْرِ السَّلَامِ سَبِيلُ^٣

وج:

هَجَرْتُ وَنَحْنُ أَيْقَاطُ بَوَجْ وَزَرْتُ بَنَعْفٍ كَاطِمَةٍ خِيَالًا^٤

نجران:

لَيْسَ إِلَّا نَجْرَانُ إِنَّا نَرَى مِنْهُ نَا قُلُوبًا بِآلِ نَجْرَانٍ هَيْمًا^٥

اللولى:

عَلَى الرَّبْعِ رَبْعِ الرَّاحِلِينَ سَلَامِي وَإِنْ هَاجَ تَسْلِيمِي عَلَيْهِ أُوَامِي
تَذَكَّرْتُ لَمَّا أَنْ مَرَرْتُ عَلَى اللَّوَى بِأَهْلِ اللَّوَى وَجَدَى وَطُولِ سَقَامِي^٦

أحياناً قد يولي اهتماماً للجزيئات؛ ليولد الإيحاء والانطباع والإعجاب والإثارة:

حَكَى لِي رَيْقَهُ عَذْباً نَمِيرًا وَسَقَى مِنْ صَبَابَتِهِ دُعَا^٧

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٦٥.

٢. نفس المصدر، ص ٤٤٤.

٣. نفس المصدر، ص ٢٤٢.

٤. نفس المصدر، ص ٢٨٦.

٥. نفس المصدر، ص ٤٤١.

٦. نفس المصدر، ص ٤٦٣.

٧. نفس المصدر، ص ١٢٣.

و لعلَّ اهتمام الشاعر بالطيف والخيال لو دلَّ على شيءٍ ليدلَّ على طبعه العزيز
و بديهته الحاضرة و موروته الثري، و لذلك ظهر عنده هذا النشاط الخيالي، إذ نراه
يفدي الحبيب نفسه و يتحدث عن الخيال و الطيف:

بِنَفْسِي مَنْ إِذَا مَا رَمْتُ وَصَفًا لِحُسْنٍ فِيهِ أَعْيَيْتَنِي صِفَاتِي^١
أَوْ قَالَ فِي مَقْطُوعَةٍ أُخْرَى:

بِنَفْسِي مَنْ رَأَيْتُ بِجُنْحٍ لَيْلٍ فضاء بنور طلعتَه الطُّرَافُ^٢
و يَبَيِّنُ أَنَّ الاهتمام بالخيال هو ناشئ عن صدِّ الوشاة الحبيبة عنه، و إذا لم يكن
له سبيل للوصول إليها فالأحسن أن يهتم بخيالها و يتمنى أن يزوره طيفها:
إِلَى أَنْ صَدَلِ الْوَاشُونَ عَنَا فَمَا تُزْدَارُ إِلَّا فِي الْخَيَالِ^٣
و له مقطوعات كثيرة خصَّها بالطيف و وصفه و كيفية زيارته إيَّاه، قال مشيراً

إِلَى زِيَارَةِ الطَّيْفِ إِيَّاهُ وَ أَنَّهُ لَمْ يَحْصُلْ وَصَلَ بَيْنَهُمَا وَ كَأَنَّهُ لِقَاءُ مَزْخَرَفٍ:
فَلَلَهُ فِي جُنْحِ الدُّجْنَةِ عَائِجٌ تَصَيَّدَنِي بِالْحَبِّ فِيمَا يَطُوفُ
وَ أَغْنَى وَ مَا أَغْنَاكَ إِلَّا تَعَلَّةٌ وَصَالَ مُحَالٌ أَوْ لِقَاءُ مُزْخَرَفٍ^٤
أَوْ نلاحظ أَنَّهُ يَتَمَنَّى أَنْ يَكُونَ اللَّيْلُ طَوِيلًا لِتَدُومَ زِيَارَةُ الطَّيْفِ لَهُ:

فليس الصبح من أربي و حسبي ظلال الليل أسكنه ظلالاً^٥
تؤدِّي مشاعر الحبيبة المتناقضة ما بين الرضى و السخط، أو كون كلٍّ منهما
على حالة تناقض حال الآخر، إلى اضطراب الشاعر و قلقه، فيقول:

١. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٩٧.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٢٣.

٣. نفس المصدر، ص ٣١٨.

٤. نفس المصدر، ص ١١٤.

٥. نفس المصدر، ص ٢٨٧.

مَنَا الْوَصَالَ وَ مِنْكُمْ الْهَجْرُ وَ عَلَى إِسَاءَتِكُمْ بَنَا الشُّكْرُ^١
أَوْ قَالَ فِي بَيْتٍ آخَرَ:

من بعد ما كان الوصال سبيلنا فيه و كان الهجر منه سبيله^٢
و المقابلة التي يستخدمها الشاعر في غزله في الحقيقة تبين ذروة هذا التناقض.
و الاقتباس من القرآن الكريم لا نرى له أثراً في الشعر الغزلي للشريف
المرتضى؛ لأن الغزل لا يصلح أن يكون ميداناً ليجول الشاعر فيه باقتباسات،
و لكن هناك بيت يذكرنا بالآية الكريمة: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾^٣،
و البيت هو:

و فيكن ما تشتهي النفس من مُنى و ليس إلى ما تشتهيهِ سبيل^٤
مع كل استخدام الشاعر المحسنات اللفظية و المعنوية في شعره الغزلي، إلا أننا
نلاحظ أنه لم يبالغ في تزيين شعره بها، كأن هذه الأشعار جاءت بصورة عفوية
غير متعمدة نابعة عن عاطفته الشديدة الوقادة و إحساسه المرهف لتثري المعاني
و توضّحها و تجليها.

لا نحصل على ظاهرة فنية - ألا و هي القصة الشعرية التي نلاحظها بصورة
خاصة عند الشعراء مثل عمر بن أبي ربيعة - في شعر الشريف المرتضى، و لكن
هناك بعض الحوارات ذكرها في شعره:

و خُبِرْتُهَا يَوْمَ التَّقِينَا بِذِي النِّقَا تَعَجَّبُ مِنْ وَجْدِي وَ مَا عَرَفْتُ وَجْدَا
وَ تَحْسَبُ أَنِّي مُدْعٍ عِنْدَهَا الْهَوَى وَ تُعْرِضُ عَنْ دَمْعٍ بِهَا أَتَرَعَ الْخَدَا

١. نفس المصدر، ص ٤٥١.

٢. نفس المصدر، ص ٢٥٨.

٣. الزخرف: ٧١.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٧٧.

فَـيَا لَيْتَنِي لَمْ أَكْسَ مِنْهَا صَبَابَةً كَمَا هِيَ ظَنَنْتَ لَا وَ لَمْ أَعْرِفِ الْجَهْدَا
وَلَمَّا قُرِعْنَا بِالنُّوَى حِينَ غَفَلَةٍ تَجَلَّدْتُ مُشْتَاقًا لِتَحْسِنِي جِلْدَا
وَطَارَ بِقَلْبِي طَائِرُ الْبَيْنِ عَنْ يَدِي عَلَى أَنتِي مَا جُرْتُ يَوْمَ النَّوَى قَصْدَا^١
وَمِنَ الْوَمُضَاتِ الْأَسْلَوِيَةِ فِي الشَّعْرِ الْغَزَلِي عِنْدَ الشَّرِيفِ الْمَرْتَضَى نَاحِظٌ أَنَّهُ
أَحْيَانًا يَمِزُجُ بَيْنَ الْغَزْلِ وَ وَصْفِ الطَّبِيعَةِ، فَمَثَلًا يَجْعَلُ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الْغَزْلِ وَ وَصْفِ
الْبَرْقِ، إِذْ قَالَ:

تَرَاءَتْ لَنَا بِالْأَبْرَقَيْنِ بُرُوقٌ شُرُوقٌ لِأَفْقِي غَابَ عَنْهُ شُرُوقٌ
كَأَنَّ نَجُومَ اللَّيْلِ دُرٌّ وَ بَيْنَهَا تَلَالُؤُا إِيْمَاضِ الْوَمِضِ بَرُوقٌ
يَلُوحُ وَ يَخْفَى ثُمَّ يَدْنُو وَ يَسْتَنِي وَ يَوْسَعُ مِنْ مَجْرَاهِ ثُمَّ يَضِيقُ
وَ شَوْقُنِي إِيْمَاضُهُ نَحْوَ أَوْجِهِ لَهْنٌ سِنَاءٌ وَ الْمَشُوقُ مَشُوقٌ^٢

ألفاظه في الشعر الغزلي سهلة جزلة بعيدة عن التكلف، كأن عاطفته هي صادقة
كل الصدق في بيان عواطفه و مشاعره، و ينطلق في التعبير عن إحساساته
و وجداناته كأنه يتحول إلى أحاسيس صادقة و عواطف خالصة.

النتيجة

بعد التطواف الذي قمنا في أشعار الشريف المرتضى الغزلية، حصلنا على عدّة
نتائج هامة، منها:

عاطفة الشاعر في شعره الغزلي صادقة و خالصة، و إن تخرج أحياناً عن هذه
الصدقة تقليداً للماضين في ذكر الغزل في مقدّمات القصائد و خاصّة الفخرية منها.
أهمّ الموضوعات التي ذكرها الشريف المرتضى في شعره الغزلي و في
موضوع العشق هي:

١. نفس المصدر، ج ١، ص ٣٩٨.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٦٣.

المعجم اللغوي لدى الشريف المرتضى، يشتمل على مجموعة كبيرة من الألفاظ، كالهجر، الفراق، البين، الوصال، و

لغته الشعرية رقيقة مناسبة عذبة، وكأنّها قريبة من نفوس المتلقّين.

أجاد الشريف المرتضى الحديث عن الأحباب والمحبين، وكأنّه عاشق ذاق لوعة الحبّ و عرف طعمه.

لم يكثر الشريف المرتضى من المحسنات اللفظية و المعنوية في شعره الغزلي، و أن لا يخلو هذا النوع من شعر منها؛ و ذلك لإثراء شعره و توضيح المعاني، و من أهمّها: الطباق، التشبيه، الاستعارة و

يهتمّ الشاعر في غزله أحياناً ببعض الأخلاقيات و مكارم الأخلاق، مع أنّ الغزل هو مجال بيان الحبّ و العشق، و لكنّ الشاعر استفاد من كلّ فرصة سنحت له لذكر مكارم الأخلاق و تنبيه المخاطب على ما يجدر فعله.

لعلّ إجادة الشاعر لبيان هذه المعاني - حتّى كأنّه جرّب الحبّ و ألغيبه - يدلّنا على تجاربه الصادقة و ثقافته الشعرية، حيث أفاد منهما إفادة كبيرة في صوغ أشعاره الغزلية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. العمدة في صناعة الشعر، أبو الحسن ابن رشيقي القيرواني (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل ١٩٧٢م.
٢. الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، بيروت: دار الثقافة ١٩٦٩م.
٣. الأغاني، أبو الفرج الإصفهاني (ت ٣٥٦هـ)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣م.
٤. الشعر الجاهلي، محمد النويهي (معاصر) القاهرة: الدار القومية (د.ت).
٥. التطور والتجديد في الشعر الأموي، شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥م.
٦. سوسولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً)، الطاهر لبیب، ترجمة: مصطفى المسناوي، د.م: عيون دار الطليعة.
٧. الوجودية في الشعر الجاهلي، فالتريبرونة، مجلّة المعرفة السورية، السنة ٢، ١٩٦٣م.
٨. عمر بن أبي ربيعة رائد شعر الجمال والغزل الصريح، ياسين الأيوبي، د.م: رشاد برس، ٢٠٠٩م.
٩. ديوان الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، حقّقه و رتّب قوافيه و فسر ألفاظه: رشيد الصفّار، بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر.
١٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن خلّكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٧هـ.
١١. معجم الأدباء، شهاب الدين ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م.
١٢. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية.

(٧)

ثنائية الكرم و البخل في شعر الشريف المرتضى

دراسة في المضمون

الباحث عبد الكريم مديع نعمه النفاغ^١

الملخص

يدرس هذا البحث أشعار الشريف المرتضى، و يقترب منها من منظور أخلاقي، بهذا الصدد يتخذ البحث موضوعي الكرم و البخل كثنائية في قصائد الشريف المرتضى، و يدرسهما من الناحية المضمونية. و من النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث، هي أنّ الشريف المرتضى كان بعيداً في شعره عن الكلام الفاحش و البذيء و إن كان في مقام نقد البخل، و في شعره تأثر كثيراً بالثقافة العربية و الإسلامية في موضوع الكرم و فضائل أخرى، و لهذا السبب تفيض قصائده بالزهد و الحكمة و قضايا الحياة و الموت.

المقدمة

إنّ القيم السائدة في شعر الشريف المرتضى قيم تقليدية عرفها الشعر العربي منذ عصر ما قبل الإسلام، إلّا أنّ هذا لا يعني أننا نسلب بهذا الوصف قدرة الشاعر على

١. جامعة الكوفة - كلية التربية الأساسية.

الإبداع في تناول هذه القيم و توظيف مضامينها على وفق فكره و أثر الظروف المحيطة به ساعة نظمه، إذ إن الشعراء يتفاوتون فنياً في تناول المعنى الواحد تبعاً لتأثر الشاعر ببيئته و ثقافته.

فالقيم التي ذكرها الشريف المرتضى في أغراضه الشعرية متعددة، منها القيم الخلقية الحميدة المشتملة على السجايا العربية الأصيلة، كالكرم و الشجاعة و العفة و الوفاء و مخافة الله و الحلم و غيرها، و الصفات الخلقية الذميمة، كالبلخ و الجبن و عدم الوفاء و غدر الصديق و الذلّ و الهوان و الحمق و الطيش و الحسد؛ و قد غلب على أكثرها الطابع الديني، فالأديان تقوم النفوس و تدفعها نحو الفضائل. فتحدّث عن صفات دينية بثّها في طيات أغراضه الشعرية^١، سائراً على طريقة الأقدمين في تنوع القصيدة الواحدة.

إذ ألّفت القيم الخلقية - التي تعارف عليها العرب منذ عصر ما قبل الإسلام - الضابط الإنساني الذي ينظم سلوك الأفراد و الجماعات في ظروف القسوة و الشدّة و غيرها^٢، حتّى وصف أحد العرب لكسرى أخلاقهم عندما قال له: ما أخلاقكم؟ فقال: «العزّ و الشرف و المكارم، و قرى الضيف و إذمار الجار، و إجارة الخائف، و أداء الحملات، و بذل المهج في المكرمات، و هم سرّات الليل و ليوث الغي، و غمار البرّ و نسل القفر»^٣.

و ذكر التوحيدي شمائل العرب بقوله: «وللعرب النجدة و القرى و الوفاء و البلاء و الخطابة و البيان، و معروف فيهم و منسوب إليهم، مع الشدّة و النجدة و الذمام و الضيافة و الفطنة، و الخطابة و الحماية، و الأنفة و الحفاظ و الوفاء،

١. انظر: ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٢٥-١٣٣، و ج ٢، ص ١١٦، ١٢٩ و ٢٠٣.

٢. انظر: القيم الخلقية و الاجتماعية في الهجاء و المديح، عبد الحسين عوّاد، ص ١٢٢.

٣. مروج الذهب، المسعودي، ج ٢، ص ٩٨.

و البذل و السخاء، و التهالك في حبِّ الثناء»^١.
 و لقد وصف أحد المستشرقين العرب فقال: «وترى العرب متماثلين في أمور
 العزَّ و الشرف لتماثل أحوالهم و مشاعرهم، و يقوم فخرهم على السيف و القرى
 و البلاغة؛ بحدِّ السيف يصونون حقوقهم، و بالقرى يتجلَّى كرم أخلاقهم،
 و بالبلاغة يحمون ما لا يقدر عليه السلاح من الخصام»^٢.
 و إذا كانت تلك القيم الخلقية هي ضابط الحياة العربية قبل الإسلام، فكيف هي
 بعد بزوغ نور الإسلام؟

إذ قال الرسول الكريم ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^٣، و سُئِلَتْ عائشة
 زوج الرسول عن أخلاقه فقالت: «لم يكن فاحشاً و لا متفحشاً و لا صخاباً في
 الأسواق، و لا يجزي بالسيئة السيئة، و لكن يعفو و يصفح»^٤. و قد أثنى الله
 سبحانه و تعالى على خلقه في محكم كتابه الكريم، إذ قال: ﴿وَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ
 عَظِيمٍ﴾^٥. و هنا تبرز عظمة الخالق، فهو الذي أتمَّ خلقه، و هو الذي أعطاه هذه
 المرتبة ثمَّ أثنى عليه، إذ تحوَّل ذلك الضابط إلى قانون سماوي، فاندمجت ثنائية
 القيم الخلقية التي هي سمة الحياة منذ الأزل بالقيم الخلقية الإسلامية، و في محتوى
 هذه الثنائية كان شعر السيّد الشريف المرتضى، ممَّا نجده في قوله من المتقارب:

ألا لا تصدني بإطامعة	فلست على طمع مقبلا
فإني ممن إذا سمته	قسيحاً يذمُّ به قال لا
و ما لي في الدل من موطن	ولا أجعل الفحش لي منزلا

١. الإمتاع و الموائسة، أبو حيان التوحيدي، ج ١، ص ٧٤.

٢. تاريخ العرب العام، سيدو، ص ٢٨ - ٢٩.

٣. مجمع الزوائد، الهيثمي، ج ٧، ص ١٥.

٤. صحيح الترمذي، ج ٨، ص ١٧٤.

٥. القلم: ٤.

و مَرَّ بِلا دنس أصطفيه ه على ما به دَنَس إن حلا
أصيبَت مقاتلُ كلِّ الرجا ل و ما أن أصابوا ليَ المقتلا
و كم ذا فرَجَتْ لهم ضيقاً و كم ذا كَفَيْتُ لهم مُعضلاً^١

و نلاحظ أنَّ الصورة الخلقية قد تبلورت عند السيد الشريف المرتضى من خلال سجايا عدَّة جسدها في أبياته التي أفصحت عن ثنائية القيم الحميدة والأخرى الذميمة، و قد فَضَّل الجانب الأول الذي مثَّل الخير، و رفض الجانب الثاني الذي مثَّل القبح، و هذا ما سيقف عليه البحث بإذن الله تعالى.

ثنائية الكرم و البخل

حدَّدت البيئة الصحراوية نمط الحياة التي عاش فيها العربي، فهي بيئة مجدبة يشعر في قرارة نفسه بأنَّه و هو في تلك الصحراء يحتاج إلى ما يلبي حاجاته خلال سفره في أرجائها، و خلال هذه الرحلة الشاقة و المضنية لابدَّ من أن يُنزل عند إحدى القبائل أو البيوت المتناثرة هنا و هناك ممَّا اعتادت عليه القبائل العربية، فيقومون بإكرام من يقدم عليهم، فإذا كان من يقدم عليهم محتاجاً إلى من يسد رمقه اليوم فهم يحتاجون إلى ذلك غداً تبعاً لقساوة بيئتهم، فأصبح الكرم سجيَّة في أخلاقهم، و البخل ينفرون منه و إن كان موجوداً في بعض رجالهم^٢، لذا عُدَّ الكرم مصدر فخر العربي و سموُّ منزلته بين القبائل، و قد أسرفوا فيه حتَّى عدَّوه سبيلاً إلى السيادة، قال حاتم الطائي: (من الطويل):

يقولون لي أهْلَكَتْ مالَكَ فاقْتَصِد و ما كنتُ لولا ما تقولون سيِّدا
و ألفي لأعراض العشيرة حافظاً و حقُّهم حتَّى أكون المسوداً^٣

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٦٨ - ٦٩.

٢. انظر: الحياة العربية من الشعر الجاهلي، أحمد الحوفي، ص ٣٢٤.

٣. ديوان حاتم، ص ٢٣١.

بينما نرى كثيراً من الشعراء يهجون البخيل، كقول زهير بن أبي سلمى في نقد الشحّ و الأثرة من الطويل:

و من يك ذا فضلٍ و يبخل بفضله على قومه يُستغن عنه و يُذم^١
و لما جاء الإسلام هذب هاتين القيمتين، فدعا المؤمنين أن يلزموا حالة الوسط؛ أي لا تقتير ولا إسراف، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾^٢ و لا شك في أنّ الكرم من القيم الشريفة و الأخلاق العالية، لذا حثّ الرسول الكريم ﷺ على التمسك به، إذ قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ارتضى لكم الإسلام ديناً، فأحسنوا صحبته بالسخاء و حسن الخلق»^٣. و ترجم الإمام علي عليه السلام تعاليم القرآن و أقوال و أفعال الرسول في وصفه للكرم، إذ قال: «كن سمحاً و لا تكن مبذراً، و كن مقدراً و لا تكن مقتصراً»^٤.

و على الضدّ من ذلك نظر الحكماء إلى البخيل نظرة احتقار و ازدراء، فوضع سقراط - مثلاً - البخلاء في منزلة الدواب، فقال «الأغنياء البخلاء بمنزلة البغال و الحمير؛ تحمل الذهب و الفضة و تلعف التبن و الشعير»^٥. و لشدة مقت العرب للبخل ضربوا الأمثال به، و من أمثالهم قولهم: «ما عندهم خير و لا مير»^٦. و في القرآن الكريم هناك بعض الآيات القرآنية التي فيها ذمّ للبخل و الطمع، منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَّفْسِهِ﴾^٧.

١. ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ٣١.

٢. الإسراء: ٢٩.

٣. الشافعي في شرح أصول الكافي، تحقيق: عبد الحسين المظفر، ج ٥، ص ٧٧.

٤. شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١٨، ص ١٥٠.

٥. نهاية الأرب، النويري، ج ٣، ص ٢٩٥.

٦. العقد الفريد، الأندلسي، ج ٣، ص ١١٥.

٧. محمد: ٣٧.

و الذي يقرأ ديوان الشريف المرتضى يجد الثنائية الضدية في قيمتي الكرم و البخل واضحة جلية في شعره، منها:

أولاً: ثنائية الجود و الطمع المشوب بالحرص

شكّلت ثنائية الجود و الطمع و الحرص ظاهرة بارزة في ديوانه، و لا غرابة في ذلك، فإنّ السيّد الشريف قد عُرِف بالسعة فيما توجبه منزلته من الظهور بمظهر الغنى و البسطة، و من إعطاء الجرايات الشهرية لأفاضل مدرسته و أصدقائه، و قد حبس وارد إحدى القرى على الفقراء.^١

و من هنا يتبيّن لنا أنّه كان على جانب من اليسر و الثراء، و كان لهذا الثراء أثر كبير في شعره، إذ رسم أجمل اللوحات الفنيّة التي تفصح عن كرم الرجال من أبناء عصره، إذ يقول: (من الطويل)

و لمّا تناهنا الندى جنّت راكباً سنام الندى في كلّ يوم نهاب
و قد علموا أنّي على غير ريبة ثلّطُ سُجوفي ثمّ يُغلق بابي
و إنّسي و أدناس الزمان كثيرة مررتُ فلم تعلق بهنّ ثيابي
و ما كان جاري و القرى يستفزّه مروّعاً و قد وافى ببنج كلابي
و لا طارقي يرجو ثوابي عانداً بعسرٍ و لا يسرٍ بغير ثواب^٢

فهذه الأبيات توضّح رؤية الشاعر و موقفه من مفهوم الكرم، و هي تشير إلى نفسيته المتعالية (راكباً سنام الندى)، إنّهُ اندفاع نحو الغنيمة، غنيمة المحامد، و كشفت نفسيته القريبة من الزهد، التي تأبى أن يغلق أبوابه بوجه جيرانه و طارقيه، إنّها صورة بدوية بشكلها الخارجي، لكنّها جديدة بمعانيها الإسلامية، لذا أنف من البخل،

١. انظر: أدب المرتضى، عبد الرزاق، ص ٨٩؛ معجم الأدباء، الحموي، ج ٧، ص ١٤٦-١٥٦.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٨٠.

و ذمّ الطمع و نبذ المال و الحرص عليه، و هذه النظرة نابعة من فلسفة إسلامية و ذاتية حرص على إظهارهما من خلال نظريته الثاقبة للحياة، إذ قال: (من البسيط)

يا جامع المالِ كُلُّهُ قبلَ آكلِهِ فإنّما المَالُ في الدنيا لمن أَكَلَا
أَنْتَ المجارى إلى ما بَتَّ تجمعه فاسبق إليه صرُوفَ الدهرِ و الأَجَلَا
إنْ تُسبِقِ مالَكَ حيناً لم تُسَبِّقْ له إمّا بطلتَ فناءً عنه أو بطلا
أَمّا الكريمُ فيمضي مالهُ معه و يترك المالُ للأعداءِ مَنْ بَخِلَا^١

و ضمن هذه الثنائية يعقد الشريف المرتضى موازنة بين ثنائية الجود و العطاء من جانب، و البخل و الطمع من جانب آخر، و ذلك في قوله: (من الكامل)

أقري الذي زادوه عن باب القرى و أعيذُ محروم الغنى مرزوقاً^٢
و يقول من البسيط:

ما سرّني أنّي أحوي الغنى و بدا في كفّ جاري إعسارٌ و إقتارٌ^٣
في هذه الأبيات يصرّح بأنّه يُكرم الذي طُرد و حُرِم من الضيافة، لا بل يُرزقه الغنى، فالمال ما وجد في نظره إلّا لأجل الجود و العطاء و إسعاد الفقراء، لذا جعل البخل و الطمع في المال من الذنوب؛ لأنّهما من الصفات التي تُضِلّ صاحبها و تُخرجه عن أفق الإنسانية، إذ يقول: (من البسيط)

يا سائلي عن ذنوب الدهر آونةً اسمع فعندي أنباءٌ و أخبارٌ
كلّ الرجال إذا لم يخشعوا طمعاً و لم تكدرهمُ الآمالُ أحرارُ^٤
فالشاعر يؤكّد دائماً على أنّ البخل و الحرص و الطمع خلق منبوذ يقود صاحبه

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ٤٤.

٢. نفس المصدر، ص ٣٢٣.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٣.

٤. نفس المصدر، ج ٣، ص ١٩٦.

إلى الذلّ، لذا حثّ الإنسان على فطام نفسه عن لذائذ الدنيا كي يفوز بالعزّ الذي يحقّق له السعادة، ولا شكّ في أنّ دمه لأيّ صفة مذمومة يعني إعلاء لقيمة خلقية تضادّها، فذمّ البخل هو إشادة بالكرم ممّا رأيناه، لذا نرى الشريف عقد علاقة بين البخل و الطمع، فوجد أنّ البخل نتيجة حتمية لطمع الإنسان بالحياة، فكلّما جمع مالاً حرص على عدم التفريط به؛ لأنّه يطمع بالمزيد، لذا دعا إلى إثارة عزة النفس على المال، فبذله سموّ و رفعة لهام الرجال، فقال: (من الطويل)

إِذَا شِئْتَ أَنْ تَلْقَى الْهَوَانَ فَلْذُ بِمَنْ يُرَجِّحُ لِنَفْسِكَ أَوْ لِدَفْعِ مَضَرَّةِ
فَهَامُ الرِّجَالِ الْآنْفِينَ عَزِيزَةً وَإِنْ حُمِلَتْ مَنًّا لَذِي الْمَنِّ ذَلَّتْ
وَعَدَّ عَنْ الْأَطْمَاعِ فَهِيَ مَذَلَّةٌ وَلَوْ خَالَطَتْ شُمَّ الْجِبَالِ لَخَرَّتْ
فَقَوْلٌ لِنَفْسٍ حُلِثَتْ عَنْ مَرَامِهَا وَوَيْلٌ لِنَفْسٍ أُعْطِيتْ مَا تَمَنَّتْ
وَلَيْسَ بِخَافٍ قَبْحُ حَرَصٍ عَلَى غَنًى وَلَكِنْ عَقُولٌ بِالضَّرَاعَةِ جُنَّتْ^١
نرى السيّد الشريف يحثّ الإنسان على الابتعاد عن الطمع، و يدعو للزهد
بالمال و الاكتفاء منه بالقليل؛ لأنّ ذلك سوف يؤدّي إلى عزة النفس و سموّها نحو
المعالي، قال: (من الطويل)

أَلَا إِنَّ خَيْرَ الزَّادِ مَا سَدَّ فَاقَةً وَخَيْرُ تِلَادِيٍّ الَّذِي لَا أَجْمُهُ
وَإِنَّ الطَّوَى بِالْعَزِّ أَحْسَنُ بِالْفَتَى إِذَا كَانَ مِنْ كَسْبِ الْمَذَلَّةِ طَعْمُهُ
وَإِنِّي لِأَنْهِيَ النَّفْسَ عَنْ كُلِّ لَذَةٍ إِذَا مَا ارْتَقَى مِنْهَا إِلَى الْعَرِضِ وَضُمُّهُ
وَأُعْرِضُ عَنْ نَيْلِ الثَّرَاءِ إِذَا بَدَأَ وَفِي نَيْلِهِ سُوءُ الْمَقَالِ وَذُمُّهُ
أَعِيفُ وَ مَا الْفَحْشَاءُ مِنِّي بَعِيدَةٌ وَحَسْبِي مَنْ صَدَّ عَنْ الْأَمْرِ إِثْمُهُ
وَ مَا ضَرَّ مَسْلُوبَ الْعَزِيمَةِ إِنْ وَنَى عَنْ السَّعْيِ وَ الْأَرْزَاقِ حِرْصاً تَوْمُهُ

يفوت طِلَابِي مشربٌ لا أعافُهُ و يُغَوِّزُ فحْصِي صاحبٌ لا أذْمُهُ^١
و ينَبِّه الشريف على أَنَّ البخل المتمثِّل بالطمع و الحرص آفةٌ تصيب النفس
البشرية فيجعلها متمسكةً بالمال ممَّا يقودها إلى عدم الانتفاع به، فقال: (من
أخذ الكامل)

لا دَرَّ دَرُّ الحِرْصِ و الطَّمَعِ ومذلةٌ تأتيك مِن تُجَعِ
و إذا انتفعتَ بما ذَلَّتْ بِهِ فَلَأَنْتَ حَقًّا غَيْرُ مُتَنَفِّعِ
و مصارعُ الأحياءِ كلَّهُم في الدهرِ بين الرِّيّ و الشَّبَعِ
و إذا علمتُ بفِرْقَتِي جِدَّتِي فعَلامَ فيما فاتني جزعي^٢
و يدعو السيد الشريف إلى القناعة بالرزق و الرضا بما هو موجود من المال،
و من أراد العزَّ عليه قطع حبل الحرص، فقال: (من البسيط)

إن شئتَ عزّاً بلا ذُلٍّ يُطِيفُ بِهِ فاقطعْ مِنَ الحِرْصِ حَبلاً كان ممدوداً
فلستَ تأخذُ إلَّا ما سبقتَ بِهِ و لا تبدِّلُ بالمجدودِ مجدوداً
خذ كيف شئتَ عن الأقطارِ قاطبةً و اطلُبْ مِنَ الرِّزْقِ مطلوباً و موجوداً^٣
إنَّ الشريف المرتضى رحمته الله في شعره يباشر المعنى مباشرةً، لكنها ليست مباشرة
تقريرية، فنراه يختار الألفاظ الواضحة التي تؤدِّي إلى المعنى المراد، الغاية من
ذلك التأثير في نفس المتلقِّي، فيمدح قيماً و يذمُّ أخرى، فالفقر في نظره ليس عيباً
ما دامت كرامة الفقير محفوظة فيه، و المال في رأيه ما هو إلَّا لسدِّ الحاجة، إذ قال:
(من الطويل)

و ما ضرَّني الإملاقُ و الثروةُ التي يذلُّ بها أهلُ اليسارِ ضاللاً

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ١٦٩.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢١٤.

٣. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٥١.

أليس يُبْقَى المالُ إِلَّا ضَنَانَةً و أفقرَ أقواماً ندَى و نوالُ
إذا لم أنلْ بالمالِ حاجةً مُعسرٍ حَصورٍ عن الشكوى فما لي مالٌ^١

ثانياً: ثنائية الكرم و المرأة البخيلة العاذلة

كثيراً ما يتعرّض الرجل الكريم للوم من زوجته حرصاً منها على بيتها و خوفاً من
تعريضها للفقر إذا ما استمرّ زوجها بكرمه، ممّا هو وارد عند شعراء العرب القدماء،
الذين أظهروا حضور المرأة اللّائمة في أشعارهم، قال حاتم الطائي: (من الكامل)

و عاذلةٌ قامت عليّ تلومني كأني إذا أعطيتُ مالي أضيمُها
أعاذلُ أن الجود ليس بمُهلكي و لا مخلّد النفس الشحيحة لؤمها
و تذكر أخلاقُ الفتى و عظامه مغيبة في اللحد بالٍ رميمها^٢

و قال عدي بن زيد العبادي: (من الطويل)

و عاذلةٌ هبّت بليلٍ تلومني فلما غلّت في اللوم قلت لها اقصدي
ذريني فما لي ما تقدّم من ردى و ما أشتهي منه و ما خفّ عؤدي^٣

إن هذه الحالة لازمت الأجواد، و اتضح أن الرجل الكريم يواجه اللوم دائماً بعد
انفضاض مجلس الأضياف. و يرى الدكتور محمود الجادر في هذا الحضور جانباً
يمثّل صوت الخوف من الحاجة و الفقر، ليقرّر الاختيار الذي يصون عليه كرامته،
بيد أن ذلك لا يلغي هذه المعاناة التي لا يصرح بها الشعراء، و لكنهم يسقطونها في
هذا الحوار التقليدي الذي يجعلون المرأة اللّائمة على الكرم فيه صوتاً معبراً عن
الاختيار المفروض^٤. و قد أجاد الشريف المرتضى في رسم هذه الثنائية الضدية

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٩.

٢. ديوان حاتم، ص ٣٠٥.

٣. ديوان عدي بن زيد، ص ١٠٢ - ١٥٣.

٤. انظر: دراسات نقدية في الأدب العربي، محمود عبد الله، ص ١٧٥.

في شعره بقوله: (من الكامل)

هَبَّتْ تَلَوْمٌ عَلَى النَّدَى هِنْدٌ يَأْهِنْدُ خَيْرٌ مِنْ غِنَى حَمْدُ
الْحَمْدُ يَبْقَى لِي وَإِنْ تَلِفَتْ نَفْسِي وَفَاتِ الْأَهْلُ وَالْحَمْدُ
وَالْمَالُ تَأْكُلُهُ النَّوَابِثُ وَال أَحْدَاثٌ حَتَّى مَا لَهُ رَدُّ
وَيَبِيتُ يَحْرُسُهُ وَإِنْ دَفَعْتُ عَنْهُ الْكِرَامُ الطِّفْلُ وَالْعَبْدُ
وَالْحَمْدُ لَا يَسْتَطِيعُ يَأْخُذُهُ مِنْ رَاحَتِي النَّاكَلُ الرَّغْدُ
وَإِذَا سَرِيتُ سَرَى مَعِيَ وَضِحاً وَهْنًا وَجُنَحَ اللَّيْلِ مُسَوِّدًا
إِلَى أَنْ يَقُولَ:

يَأْهِنْدُ إِنْ الدَّارَ زَائِلَةٌ وَالْقَرْبُ يَأْتِي بَعْدَهُ بُعْدُ
عَمْرِي يَرُوحُ وَمَا أَهْبَتْ بِهِ ذَاكَ الْجِمَامُ بِهِ وَلَا يَغْدُو
مَا كُنْتُ بِالْمِنْقَادِ فِي يَدِهِ لَوْ كَانَ فِي أَيْدِي الرَّدَى بُدُّ
وَالْمَرْءُ غَايَةَ لِبَسِهِ كَفَنُ يَبْلَى وَآخِرَ بَيْتِهِ اللَّحْدُ
كَمْ مَعَشَرَ هَجَرَتْ دِيَارَهُمْ بِأَسْأَ وَعَرَجَ عَنْهُمْ الْقَصْدُ
مُتَجَاوِرِينَ بَدَارَ مَضِيعَةٍ لَا حَرٌّ عِنْدَهُمْ وَلَا بَرْدُ

و هنا انمازت صورة المرأة المانعة العاذلة اللاتمة له على سخائه تدعوه إلى الإقتار و حفظ المال و عدم تبذيره، و لاشك في أنها صورة رمزية تقليدية بإطارها الخارجي، جديدة بمضمونها الداخلي، كونها حوت على مجموعة من القيم الإسلامية لتدل على التزامه الديني، فهو يستمد من المعاني الإسلامية ما يتفق و الفكرة التي يقدمها، و لا غرابة في ذلك، فإن تقواه قادتة إلى حبّ البذل في طريق الخير، و نبذ البخل و التقير؛ لأنّ مصير الإنسان الموت و الفناء، كما أنّ هذه الأبيات تُظهر براعة المرتضى في الإتيان بالفكرة و تقليبها و إثبات صواب موقفه منها.

و نراه يوجّه سهام اللوم إلى تلك المرأة العاذلة التي ديدنها التقريع و التأنيب بسبب البذل و العطاء الذي يغدقه الشريف على المحتاجين، لذا نراه يفتخر بنفسه الكريمة التي تجود بما تملك، فأسبغ عليها الصفات الحميدة، التي منها أن حاضر مجلسه يُصيبه الغنى، و أن من يطرق بابه لا يُردّ خائباً؛ لأنّه سنّ شريعة الجود المثل، إنّه يقسّم أمواله على المعوزين قبل أن يدلي بملحودته، إذ قال: (من الطويل)

عَذَلْتُ عَلَى تَبْذِيرِ مَالِي وَ هَلْ تَرَى نَجْمَعُ إِلَّا لِلْجَوَّارِ الْمُبْذِرِ
أَفْرَقُهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ حَالَ دُونَهُ رَحِيلِي عَنْهُ بِالْجِمَامِ الْمَقْدَرِ
وَ مِنْ قَبْلِ أَنْ أَذْلَى بِمِلْسَاءِ قَفْرَةٍ إِلَى جَدَثٍ ضَنْكَ الْجَوَانِبِ أَغْبِرِ
مَضَى قَيْصَرٌ مِنْ بَعْدِ كَسْرَى وَ خَلِيَا تَلَاعَبَ فِي أَمْوَالِ كَسْرَى وَ قَيْصِرِ
وَ جَالَ الرَّدَى فِي دُورِ آلِ مُحَرِّقٍ وَ زَالَ بِأَجْيَالٍ لِأَبْنَاءِ مَنْذِرٍ^١
و يقول:

رَدُّوْا لَمْ يُجَارَوْا مِنْ جِمَامٍ سَطَا بِهِمْ بِمَالٍ عَرِيضٍ أَوْ عَدِيدٍ مُجْمَهَرِ
فَقَبِينَ كَرِيمٍ الْمَفْرَقِينَ مَتَوَّجٍ وَ بَيْنَ مَحَلِّي الْمِعْصَمِينَ مُسَوَّرِ
وَ أَصْغَوْا إِلَى دَاعِي الرَّدَى وَ تَهَافَتُوا تَهَافَتَ خَوَارِ الْإِبَاءِ الْمَسْعَرِ^٢
وَ الْآلَفَ لِلنَّظَرِ أَنَّ الشَّرِيفَ الْمَرْتَضَى ﷺ قَدْ حَاكَى النَّمَاذِجَ الْقَدِيمَةَ مِنَ الشَّعْرِ
العربي، فأسبغ على نفسه السمات الحميدة من جود و كرم و اهتمام بالجار، إنّه كريم مضياف يذبح لضيفه خير ما يملك من الإبل و لا يصغي للومة اللآثم، و أنّه لا يقلّ شأناً عن الرجال الشعراء الذين اشتهروا بالكرم ممّن سبقوه، إذ قال: (من الرجز)

يَا إِبْلِي كُونِي قِرَى الْأَضْيَافِ فَلَيْسَ عِنْدَ الْجُودِ بِالْإِنْصَافِ
أَنْ لِي نَعْلًا وَ جَارِي حَافٍ وَ إِنَّنِي مُثْرٍ وَ جَارِي عَافٍ

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٧٥.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٢٧.

يُمْنِي اللَّوَامُ أَنْ تَخَافِي وَأَنْ تَبِيتِي نُهْزَةَ الطَّوَافِ
 إِذَا دَنَا ضَيْقُ إِلَى طِرَافِي فَالْوَيْلُ لِلْكَوْمَاءِ مِنْ أَسِيَا فِي
 فِي لَيْلَةٍ حَالِكَةِ الْأَسْدَافِ كَأَنَّمَا تَشْكُ فِي الْأَطْرَافِ
 مِنْ خَصَرٍ فَهَنْ بِالْأَثَافِي يَا بُعْدَ بَيْنِ مَمْسِكِ طَفَافِ
 جَعْدِ الْيَدَيْنِ ضَيْقَ الْعَطَافِ يُرْتَعَكُنُّ أَبْرَقَ الْعَرَافِ
 خَافٍ مِنَ اللَّيْثِ عَنِ الْقَوَافِي أَعْيَا عَلَى الرُّوَادِ وَالسُّوَافِ
 وَبَيْنَ سَمَحٍ وَاهِبٍ مِتْلَافٍ تَرَاهُ إِمَّا هَمَّ بِالْإِسْعَافِ
 لَا يَفْتَدِي السَّمَاءَ بِالْعِجَافِ يَا صَاحِبِي وَلَسْتُ لِي بِالْوَافِي^١

فهذه الصورة التي وردت في هذه الأبيات تذكّرنا بما كان يفعله حاتم الطائي مع ضيوفه، و معلوم أن الشعراء يستخدمون الإبل لغرض الوصول إلى ممدوحيههم لينالوا العطاء، قال زهير بن أبي سلمى مادحاً هرم بن سنان: (من البسيط)

إِلَيْكَ أَعْمَلْتُهَا فَتَلَا مِرَافِقَهَا شَهْرَيْنِ يَجْهَضُنْ مِنْ أَرْحَامِهَا الْعَلْفُ^٢
 بينما الشريف المرتضى رحمه الله جعلها طعاماً لضيوفه، ولعل ذلك راجع عنده إلى تأثير البيئة الحضارية فيه، التي فرضت الاستقرار والهدوء و عدم التنقل في الفياحي والصحراء، فلا بد أن يكون أكثر صدقاً؛ لينال المكانة الرفيعة والمرموقة في نفس المتلقي، فضلاً عن أنه أراد أن يُظهر كرمه اللامحدود، فهو لا يذبح العجاف من الإبل، بل يفدي السمان إكراماً للضيف، لاسيما في الليالي المظلمة التي يشتد فيها البرد، لذا عقد موازنة بينه وبين الممسك البخيل الذي يُسرّع في التقتير (جعد اليدين ضيق العطاف) كناية عن الميل إلى البخل.

و لهذه الأخلاق الحميدة التي تحلّى بها السيّد الشريف ابتلي بعددٍ من الحساد

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٧٥.

٢. راجع: العقد الفريد، الأندلسي، ج ١، ص ٢٩٢. و البيت لم يرد في الديوان.

و الأعداء البخلاء الذين لا يستطيعون مجاراة كرمه، لاسيما عند حدوث الأزمات و اشتداد أزمات القحط، إذ قال: (من السريع)

فقل لحَسَادي لا زِلْتُمْ في حَسَدٍ ثاوٍ على نَعْمَتِي
الذنب لي عندكُم أنكم عجزتُم عما حَوَتْ قدرَتِي
و أنني قد كنتُ من دونكم أعقرُ للأضيافِ في الأزمةِ
و الطارقُ النازل أدنى إلى زادي من أهلي و مِن أُسْرَتِي
لا تعصهوني بالذي فيكُم فقد أمتم أبدأ عَصْهَتِي^١

إن جود و كرم الشريف لا ينقطع لا في السراء و لا في الضراء، لا في أيام الشدة و لا في أيام الرخاء، و لكن لكرم أيام القحط و المحل طعم آخر، و لا يقدر عليه إلا أصحاب النفوس التي جُبلت على العطاء و الكرم، لذا نراه في هذه الأيام يفضل الضيف (الطارق و النازل) على نفسه و أهله، ممّا يعدّ قمة الإيثار، فالذي يوجد بماله فقد جاد بنفسه، و إن لم يكن جاد بها فقد جاد بقوامها.^٢

ثالثاً: ثنائية الفناء و الخلود

شغلت ثنائية الفناء و الخلود فكر الشاعر العربي، و لا سيما ثنائية الحياة و الموت اللذان يمثّلان الفناء و الخلود، و انتقلت هذه الثنائية إلى الشعر، فالإنسان العربي تولّع بالذكر و حسن الثناء الذي سوف يبقى ما بقي الدهر، لذا نلاحظ الشريف المرتضى قد اعتدّ بقومه و تفاخر بهم، ليخلّد ذكراهم و يبعد عنهم شبح الفناء، و كيف لا و هم في ذروة السنام العالي من بني هاشم، إنهم سادة قریش و قریش سادة العرب، فهم أصلاء مترفعون، كرماء إذا بخل الناس، يحفظون العهد، و لا

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٤١.

٢. انظر: ديوان المعاني، العسكري، ج ١، ص ١٠٤.

يردّون من يأتي إليهم بالتأنيب و اللوم، قال مادحاً أباه: (من أخذ الكامل)
و لأنت إن عدّ امرؤ سلفاً من معشرٍ إن فوَضِلوا فَضْلوا
المفضّلون إذا الورى بخلوا و المقدّمون إذا همُ تكلّوا
غلبوا على خطط الغلاء و كم قد رامها قومٌ فما وصلوا
لا يطمحون إلى بُلهيّته في طيها التأنيبُ و العَدْلُ^١

و من يقرأ الديوان و يمعن النظر فيه يجد السيّد الشريف قد افتخر بوالده، و أنّ هذا الفخر قد شكّل ظاهرة أدبية تميّز بالأصالة و الصدق و قوّة العاطفة، شاطره فيها أخوه الشريف الرضي، فوالدهما في نظرهما المثال الذي يُحتذى به في الكرم، أنّه سخّي باسط الكف بالعطاء، لا يسعى إلى رخاء العيش و سعته، لا يبخل، يصدق على المحرومين و يغيث الملهوفين، إنّهُ كغيث السحابة حين نزولها تكسو الطبيعة ثوباً زاهياً، و تضيء عليها حياةً جديدة، كذلك أنامله تزيح ضنك الحياة عن المعوزين، ممّا عبّر عنه المرتضى بقوله: (من أخذ الكامل)

سَبَطُ الْأَنَامِلِ وَبَلُهُ دِيَمٌ للمعتفين و وِرْدُهُ عِلَلٌ
و الجودُ حيثُ الوعدُ مُفْتَقَدٌ و القولُ معقودٌ به العَمَلُ^٢

إنّهُ فخر تقليدي طرقه الشعراء من قبله و المُوا به^٣، لكنّه تقليد يعبر عن روح الأصالة، إنّهُ فخر انبثق من نفس كريمة، إنّها النفس العربية التي أحبّت و جبلت على الكرم، و بتعبير آخر أنّ فخره بالكرم ليس تقليدياً خالصاً؛ لأنّهُ يعبر عن حقيقة ماثلة في سلوك أبيه و أهله، و لا غرابة في ذلك؛ لأنّ هذه الميزة كانت من سمات أجداده.

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٧.

٢. نفس المصدر، ص ٦.

٣. انظر: ديوان الحماسة، أبو تمام الطائي، ص ٥٥٣: ديوان الأخطل، ص ٢٦٦.

و فخر الشريف بأنه يبذل ماله ولا يبخل به، ولا يتغير طبعه في يوم ما؛ لأن مصير الإنسان الموت والفناء، ولا يبقى منه إلا الذكر الطيب، قال: (من الطويل)

دَعِي مَنظَرِي إِنْ لَمْ أَكُنْ لَكَ رَائِعاً وَ لَا تَنْظُرِي إِلَّا إِلَى حُسْنِ مَخْبَرِي
فإِنِّي وَ خَيْرُ الْقَوْلِ مَا كَانَ صَادِقاً لَدَى الْفَخْرِ سَبَاقٌ إِلَى كُلِّ مَفْخَرِ
أُعْرَسَ فِي دَارِ الْحِفَافِ وَإِنْ نَأَى وَ شَمَرَ عَنْهَا كُلُّ مَاضٍ مُشْمَرِ
وَ إِنْ حَالَ قَوْمٌ عَنْ هُدًى وَ تَغَيَّرُوا فَإِنِّي بِسَمْتِ الْقَصْدِ لَمْ أَتَغَيَّرِ
وَ أَعْلَمُ أَنَّ الدَّهْرَ يَعْبَثُ صَرْفُهُ بِمَا شَاءَ مِنْ مَالِ الْبَخِيلِ الْمُقْتَرِ
فإِنَّ الرَّدَى دَيْسٌ عَلَيْنَا قِضَاؤُهُ فَبَيْنَ مُسْقَى كَأْسِهِ وَ مُؤَخَّرِ
وَ لَيْسَ كَقَوْمِي فِي نَدَى وَ سَمَاحَةٍ وَ لَا مَعَشَرٍ فِي يَوْمِ رَوْعِ كَمَعَشَرِي
هُمُ ضَرَبُوا لِلطَّارِقِينَ خِيَامَهُمُ وَ هُمْ رَفَعُوا النِّيرَانَ لِلْمُسْتَوْرِ^١

و نلاحظ أشعار الكرم والبخل عند السيد الشريف تفيض بالزهد والحكمة، إذ لم يكن هذا النوع نابعاً من قيم عربية أصيلة فحسب، بل كان تربية دينية خالصة ضمت مفهوم جدلية الحياة والموت، والجدل القائم بينهما والدائر حول ثنائية الفناء والخلود، إنه فناء للجسد وخلود للروح^٢ وإن هذا الخلود لا يتم إلا بصالح الأعمال والزهد بالدنيا وذم الطمع وبذل المال في سبيل الله، قال: (من الرجز)

خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ الْعَتِيدِ بِذُلُّهُ فِي طَرِيقِ الْإِفْضَالِ وَ الْفَوَاضِلِ
وَ الشُّكْرُ مِمَّنْ أَنْتَ مَغْنٍ فَقَرَهُ خَيْرٌ إِذَا أَحْرَزْتَهُ مِنْ نَائِلِ
فَلَا تَعْرِضْ مِنْكَ عِرْضاً أَمْلَساً لَخَدَشَةِ اللَّوَامِ وَ الْقَوَائِلِ
فَلَيْسَ فِينَا مُقَدِّمٌ كَمُحْجِمٍ وَ لَيْسَ مِنَّا بَادِلٌ كَبَاخِلِ

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٨٩.

٢. انظر: مجموعة مقالات نقدية، لوركا، ص ١٦٣.

و ما الغنى إلا جبالاً ثناً فانج إذا شئت من الحبال^١
 و شغلت قضية البخل نفس السيد الشريف المجبولة على الكرم و الجود
 و العطاء، فصوب سهام هجائه على كل من اتصف بهذه الصفة كونها لا تستقيم مع
 الطبع الإنساني، فصاغ هذا اللون من الهجاء بمعان بعيدة عن الابتدال:
 (قال من الطويل)

رأيتكم لا ترشحون لجاركم من الخير إلا بالضعاف الركائك
 بيت خميصاً في القضيض وأنتم كظيفون جئامون فوق الأرائك
 و يصبح إمّا ماله في ملّة تنوبكم أو شلوه للمناهك
 و إن الذي يمرّكم لعطائه لمستمطرّ رفا الأكف المسائك^٢
 فتهكم السيد الشريف في هذه الأبيات قائم على الصفات التي تنال من قدر
 الرجال، فقدّم صورة عن طبيعة السخرية التي وظّفها للنيل من خصومه من خلال
 حديثه عن ذمّ البخل و تمجيد قيمة الكرم، لذا عقد موازنة بين قومه و ما يتحلّون
 به من صفات الخير و خصومه الذين يمتازون بالصفات الذميمة، و لا سيّما
 النقائص و منها البخل، إذ قال: (من الطويل)

تعالوا نعدّ الفخر منا و منكم لننظر أولانا برجع النقائص
 فما لكم مجدّ سوى مال باخل و لا فيكم مدح سوى قول خارص
 و ما أنتم بخلّ البطون لزادكم و لكن لأرواد البطون الخمايص^٣
 فالسيد الشريف هنا يتحدث عن عزّ و مجد و مكارم قومه، فهم من البداية
 طبعهم واحد لا يختلف أولهم عن آخرهم، أمّا خصمهم فليس له مجد سوى (مال

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١١١.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٧٢.

٣. نفس المصدر، ص ١٥٢.

باخل، و قول خارص)، فليس له من المكارم أو المآثر ما يتباهى به.
 ومن هنا اهتم الشاعر بطرق استقبال الضيف، وهي بشاشة و طلاقة الوجه
 و الترحيب بالضيف، و لا شك في أن هذه العادات و التقاليد لها علاقة بالذكر
 الطيب الذي يخلد صاحبه ما بقي الدهر، ففخر بقومه قائلاً: (من الطويل)
 بهاليل وهابين كل نفيسة إذا ضن بالليل البخيل المطفئ
 تراهم على قصد فإن هتف الندى بأموالهم أعطوا كثيراً و أسرفوا^١
 إلى أن يقول:

و تراهم في كل يوم عظمة مستصتين إلى صريخ الخائف
 سحبوا مروط العز يوم كرزتهم بالفخر سحب غلال و مطارف
 و تلوا على كلب الزمان و ضيقه للمملقين عوارفاً بعوارف
 أيدي تفجر بالعطاء سماحة فتوالد في بذلها كطوارف
 و ندى يفيض تعجرفاً و تغشماً وعجارف المعروف غير عجارف
 و يضع السيد الشريف مقياساً للجود و الكرم، ألا هو العطاء من دون من، فمثل
 هكذا عطاء سوف يخلد و لا يفنى ذكره، فهو عطاء محمود، و هذا ما نجده في
 رثائه لأبناء عمومته من بني هاشم الذين يحملون تلك القيم، قال من الهزج^٢:

سقى الله الألى كانوا يدرون بلا عصب
 يَجودون بما ضنت به أوعية السحب
 و يعطون بلا من و لا كد و لا نصب
 و فراجين كشافيه ن للغمّة و الكرب

١. نفس المصدر، ص ٢٥٣.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ١١٣.

و أغنوا بالندى الغمر
عن الأنواءِ و العُشبِ
و لم يَرْضُوا سوى التجريد
ر للأذيالِ و السحبِ
فالممدوح رجل اتّصف بكرم واضح على أنّه كرم خال من المنّ و الأذى لا
يتبعه تكبر و تعال، و هذا ما أكّده ديننا الحنيف، قال تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ
بِالْمَنِّ وَ الْأَذَى﴾^١.

و من كلّ هذا نرى أنّ شعر السيّد الشريف المرتضى في ثنائية الكرم و البخل
كان بدوي السمات، عربي النزعة، مستمدّاً من الموروث الشعري، عبّر فيه عن
القيم العربية الإسلامية الأصيلة، فالسمات البدوية في شعره أصيلة و ليست
تقليدية، إنّّه مزج بين البداوة و الحضارة، فجاء بلفظات جميلة مفعمة بروح الإيمان
و التقوى المأخوذة من المعاني الإسلامية، لذا كان شعره رسالة أخلاقية تتناسب
مع مكانته الدينية و الاجتماعية، عبّر فيه عن إنسانيته الذاتية و الموضوعية بأصالة
و صدق و عفوية خالية من التكلّف، ليدلّل على أصالة شعره، و إذا ما ظهر شيء
من المبالغة فيه، فهي مبالغة أملتھا الظروف المحيطة به، و هي مناسبة للشعر.

الخاتمة

١ - ظهر لنا أنّ السيّد الشريف المرتضى كان حريصاً على أن يسبغ شعره الذي
تناول فيه قيمتي الكرم و البخل بالسجایا و القيم العربية الإسلامية، مؤكداً ضرورة
الالتزام بهذه القيم كونها تحقّق المكانة الاجتماعية اللائقة للفرد، فتوجّ القيم
الأخلاقية بتاج التقوى و الإيمان، فانصهرت القيم في بوتقة الأخلاق لتظهر في
أروع صورها المثالية.

٢ - ظهرت لنا أنّ صفات البخل التي أشار إليها السيّد المرتضى كانت شفافاً

مبتعدة عن الإسفاف والكلام الفاحش، فلم تكن أشعاره هجومية من أجل إظهار العيوب، بل ذكر محاسن ونبذ مساوئ أنهما طريقاً خيراً وشرّاً، وقد التزم الشريف بطريق الخير.

٣- شكّل شعر ثنائية الكرم والبخل ألواناً متعدّدة، فجاء أكثره على شكل نتف أو مقطعات شعرية قائمة بذاتها أو أبيات مأخوذة من قصائد شعرية وفي أغراض مختلفة، أو بصورة قصائد قصيرة تحمل قيماً خلقية أصيلة ممزوجة بقيم الدين الإسلامي الحنيف.

٤- امتزج شعر ثنائية الكرم والبخل بالفخر، فنتج عن ذلك صورة لاعتداده وشعوره بعلو مكانته، فكان فخره يدور في إطار ذاتي وجماعي وديني.

٥- كان لثقافته العربية والإسلامية أثر واضح في شعره، فنجد زهده في الدنيا وعفة نفسه و طهارتها مبثوثة في ثانيا قصائده التي تفيض بالزهد والحكمة، ونلمح ذلك من خلال تأملاته في قضايا الحياة والموت، فأطّر ذلك الفيض بإطار إسلامي، فزهد في الدنيا من أجل عزّ دائم في الآخرة، فكان يؤكّد فناء الدنيا في أكثر أشعاره ويدعو إلى الالتزام بالقيم الخلقية الحميدة التي تسهم في إحياء الذكر الطيّب ما بقي الدهر، و أدرك السيّد الشريف أنّ طريق المجد لا يتمّ إلّا بالكرم والجود والبذل والعطاء، ممّا يعني إحياء للذكر وحبّاً للضيف، ودعا إلى الابتعاد عن الصفات الخلقية الذميمة التي تقود صاحبها إلى الندم والذكر السيئ.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أدب المرتضى من سيرته وآثاره، د عبد الرزاق محيي الدين، بغداد: مطبعة المعارف، الطبعة الثانية ١٩٥٧م.
٢. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدى، صححه و ضبطه: أحمد أمين و أحمد الزين، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.
٣. تاريخ العرب العام إمبراطورية العرب، المستشرق ل. أ سيديو، ترجمة: عادل زعيتري، عيسى البابي الحلبي و شركاؤه، د.ت.
٤. الحياة العربية من الشعر الجاهلي، أحمد محمد الحوفي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة و النشر، الطبعة الخامسة، الفجالة، د.ت.
٥. دراسات نقدية في الأدب العربي، محمود عبد الله الجادر، وزارة التعليم العالي و البحث العلمي، جامعة بغداد، ١٩٩٠م.
٦. ديوان الأخطل، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ت.
٧. ديوان الحماسة، أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، تحقيق: عبد المنعم أحمد صالح، د.ت.
٨. ديوان الشريف المرتضى، تحقيق: رشيد الصفار، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي و شركاؤه، ١٩٥٨م.
٩. ديوان شعر حاتم الطائي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطابع وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، د.ت.
١٠. ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق: محمد جبار المعبيد، بغداد: شركة دار الجمهورية للنشر و الطبع، ١٩٦٥م.
١١. ديوان المعاني، أبو هلال العسكري (ت ٣٧٥هـ)، مكتبة القدسي، القاهرة، باب الخلق، ١٣٥٢هـ.
١٢. شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح و تحقيق: أحمد طلعت، إصدار دار يكرم بدمشق للطباعة و النشر، د.ت.

١٣. الشافعي في شرح أصول الكافي، قدّم له وعلّق عليه: عبد الحسين بن عبد الله المظفر، النجف: مطبعة الغري الحديثة، د.ت.

١٤. شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد عبده، بغداد: منشورات مكتبة النهضة، د.ت.

١٥. صحيح الترمذي، شرح الإمام ابن العربي المالبي، المطبعة المصرية في الأزهر، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م.

١٦. العقد الفريد، أحمد بن محمّد بن عبد ربّه الأندلسي، تحقيق: أحمد أمين وإبراهيم الأبياري و عبد السلام محمّد هارون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧م.

١٧. القيم الخلقية والاجتماعية في الشعر العربي قبل الإسلام من خلال تقويم فتى المديح والهجاء، عبد الحسين عوّاد كنهيل، رسالة ماجستير، كلّية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨١م.

١٨. لوركا، مجموعة مقالات نقدية، إعداد: مانوئيل دوزان، ترجمة: عنّاد غزوان و جعفر صادق الخليلي، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٠م.

١٩. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، بتحريّر الحافظين العراقي وابن حجر، بيروت، دار الكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

٢٠. مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦هـ) تدقيق: يوسف أسعد داغر، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

٢١. معجم الأدباء، ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٢٢. نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهّاب النويري (ت ٧٣٢هـ) ووزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.

(٨)

أدب الطّف في شعر الشريف المرتضى

دراسة تحليلية

البامّة فضيلة صبيح نومان الفزاعي^١

الملخص

يستهدف هذا البحث إلى دراسة شعر الشريف المرتضى من منظور عقيدتي، ويركّز على حضور أدب الطّف في شعره؛ ولأجل تحقيق هذا الهدف اتّخذنا مقطوعات من أشعار الشريف المرتضى، وحلّلنا مضامينها الدينية والتي تفوح بروح الطّف.

المقدمة

قطعت الثقافة في العصر العبّاسي شوطاً واسعاً في الرقي والتقدّم، فصارت ذات ألوان وأفانين وأجناس وطرائف ومعالم وسبل ووسائل، وبعد أن كانت متمثلة في القرآن والسنة وما يتّصل بهما من علوم تخدمها أيضاً، اطلّعت على علوم أدبية وعلمية منقولة عن أمم أخرى عريقة في الحضارة والمدنية.^٢

إنّ العصر العبّاسي هو عصر البلاغة العربية والأدب العربي في أوج ازدهارها

١. جامعة القادسيّة - كلية الآداب.

٢. انظر: تاريخ الأدب العربي، إبراهيم علي أبو الخشب، ص ١١٨.

وعظمة تجديدها، إذ كان العصر العباسي حافلاً بثقافة التيارات الفكرية والعلمية والأدبية.^١

كما أن علماء الاجتماع قد ذكروا أن للشعر ناحيتان هما فنية واجتماعية، إذ لا يختلف عن أي شيء من شؤون الحياة، فالقصيدة الشعرية هي قبل كل شيء قطعة فنية، وفضلاً عن ذلك فهي ظاهرة اجتماعية لها مساس مباشر بما ينشأ بين الناس من صلات التعاون والتنازع.^٢

وكان العصر العباسي ثورة في كل شيء، فقد كان عصرًا أمميًا اختلطت فيه الثقافات وامتزجت الحضارات، وهذا بحذ ذاته كان ثورة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، ولهذا كان لابد للغة أن تتطور وللشعر أن يزدهر ليواكب تطور العصر ومفاهيمه الجديدة، فكان للشعراء حرية لا حدود لها، فعبّروا عن أحاسيسهم ومشاكل عصرهم دون خوف، وعن قضايا وظواهر وتفاعل مع مذاهب وتيارات أخرى.^٣

المبحث الأول: عوامل ازدهار الشعر العباسي

الشعر: تعريفه، أدواته

الشعر: هو كلام منظوم بائن عن المتنور الذي يستعمله الناس في مخاطباتهم، بما خُص به من النظم الذي إن عدل عن جهته مجّته الأسماع وفسد على الذوق ونظمه معلوم محدود. وللشعر أدوات يجب إعدادها قبل مراسه وتكلف نظمها، فمن تعصّت عليه أداة من أدواته لم يكمل له ما يتكلف منه، وبأن الخلل فيما ينظمه، ولحقته العيوب من كل جهة.

١. انظر: الحياة الأدبية في الشعر العباسي، محمد عبد المنعم خفاجي، ص ٧.

٢. انظر: أسطورة الأدب الرفيع، الدكتور علي الوردي، ص ٥٢.

٣. انظر: الشعر العباسي قضايا وظواهر، عبد الفتاح نافع، ص ٩.

و من أهمّ أدوات الشعر: التوسّع في علم اللغة، و البراعة في فهم الإعراب و الرواية لفنون الآداب، و المعرفة بأيّام الناس و أنسابهم و مناقبهم و مثالبهم، و الوقوف على مذاهب العرب في تأسيس الشعر.^١

و أمّا أهمّ الأمور التي يتمّ اجتنابها هي:

الأشارات المحمولة و الأوصاف البعيدة و العبارات الغثّة؛ حتّى لا يكون متفاوتاً مرفوعاً، بل يكون كالسبيكة المفرغة و الوشي المنمنم، فتسابق معانيه ألفاظه فليتنذّر فهم بحسن معانيه، فيكون ما قبلها مسوقاً إليها و تكون مسوقة إليه، فتخلق في مواضعها و لا توافق ما يتصل بها، و تكون الألفاظ منقاداً لما تراه له غير مستكرهه و لا متعبة سهلة المخارج، و شرط هذه الأدوات كمال العقل الذي تميّز به الأضداد، و لزوم العدل و الإيتار الحسن، و اجتناب القبيح و وضع الأشياء مواضعها.^٢

ولهذا كان من أهمّ عوامل ازدهار الشعر العبّاسي هو الإكثار من المعاني الدقيقة و الجديدة التي تدلّ على حصانة عقل و غوص فكر و طول دراسة للعلوم العقلية، و تفهّم لمناحي الفلسفة و إرسال الحكمة المقرّرة و ضرب المثل الموضح، لما رسخ في أذهان القوم من فلسفة معيّنة و تجارب مفهومة ساعدتهم أن يكثرّوا من النوعين.^٣

كذلك من عوامل ازدهار الشعر العبّاسي: الاهتمام بمطلع النّص، إذ إنّ الشعر قد خرج عن نطاق وحدة البيت ليصبح مطلع النّص مفتاحاً له، فأولى الشعراء اهتماماً كبيراً للمطلع، فأخذ يشكّل بؤرة يدور النّص جميعه حولها، كما أنّ مطلع القصيدة دلالة موجبة لما بُنيت عليه القصيدة و ما ترمي إليه، و أنّ أهمّيته كامنة فيما توافر فيه من مكانات و قدرة على استفزاز المتلقّي و تحفيزه للسمع، كما أنّ المطلع دلالة على وعي الشاعر و إدراك منه لأحوال المخاطبين، و حذروا من المطالع التي

١. انظر: عيار الشعر، محمّد بن أحمد بن طباطبا، ص ٣ - ٤.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٤ - ٥.

٣. انظر: تاريخ الأدب العربي، إبراهيم علي أبو الخشب، ص ٨٣.

يتطير منها السامع أو ينفر، مثل نعي الشباب و ذمّ الزمان.^١
و ممكن تعريف مطلع القصيدة بأنه: فيض تلقائي يصدر عن نفس الشاعر و داخله، و من ثمّ فأهميته تكمن في مدى امتزاجه بروح المبدع و أحاسيسه قبل أن تصبح غايته التأثير في المتلقّي أو السامع، فهو أشبه ما يكون بالرمز يوحى و يومئ و يترك السامع للخيال و لمعان النظر، كما أنّه ذو ارتباط شديد بما يليه من موضوعات، و إيصال مضمون الخطاب إلى المتلقّي، ثم تأتي خاتمة النصّ مكملة لبدائته، و يكون النصّ جميعه في حلقة واحدة قوامها المطلع الذي بدأ به الشاعر.^٢
و الشعر على تحصيل جنسه و معرفة اسمه متشابه الجملة متفاوت التفضيل، مختلف كاختلاف الناس في صورهم و أصواتهم و عقولهم، فهم متفاضلون في هذه المعاني، كذلك الأشعار متفاضلة في الحسن على تساويها و مواقعها من اختيار الناس إياها.^٣

فضلاً عن الإمارات المستقلّة في العصر العبّاسي و أثرها في تغذية الأدب و الشعر العبّاسي، تفتح أمامه آفاقاً جديدة، و من هذه الإمارات: الساسانية و الحمدانية و البويهية و الأخشيديّة و الفاطمية.^٤

و هكذا نجد أنّه لما امتزجت المدينة السامية بالآرية في الدولة تمام الامتزاج، تناولت اللغة أغراضاً كثيرة لم تتعهّد فيها من قبل، إذ نقلت علوم الأمم المغلوبة و آدابها و عاداتها، و من جهة أخرى المسلمون العرب و غيرهم قد ارتاحت عقولهم و نضج استعدادهم لوضع القوانين و استنباط أحكام الشريعة من أصولها،

١. انظر: الشعر العبّاسي قضايا و ظواهر، عبد الفتاح نافع، ص ٩ و ١٣.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٤ - ١٥.

٣. انظر: عيار الشعر، محمّد بن أحمد بن طباطبا، ص ٧.

٤. انظر: دفاتر عبّاسية في الشعر و الثر، يوسف عيد، ص ١٢.

و تدوين العلوم الشرعية و اللسانية و العقلية و الترجمة عن اللغات الأجنبية إلى العربية، و ازداد الاهتمام بوصف الأشياء و تدريس العلوم و المناظرات و البحث و الجدل، كما تناولت الأغراض و التزهيد في الدنيا و الوعظ و التهذيب و القصص و الأخبار.^١

و خلاصة القول نجد أن هناك أسباب كثيرة لازدهار النشاط الفكري في العصر العباسي و ازدهار الشعر، منها: رعاية الخلفاء و الوزراء و الأمراء و أصحاب الشأن للعلماء و طلاب العلم لاحتواء مجالسهم فنون المناظرة و المساجلة و الجدل خصوصاً من بني بويه، و كان لكثير منهم من لطافة الحسن و ركانة الطبع و رهافة الذوق و رجاحة العقل ممّا هيأ لهم أن يكونوا كتاباً أو شعراء، و ما دفع بعضهم للمشاركة في العلوم و الفنون، فحذبوا على العلماء و أغدقوا على الشعراء و عرفوا للأدباء مكانتهم، فضلاً عن تيسير سبل القراءة و الاطلاع من خلال انتشار دور العلم، كذلك أن الصراع بين الفرق و الطوائف الإسلامية، قد أرباها القرن الرابع من نشاط المتكلمين في التأليف و نبوغ عدد من علماء الكلام و الفقه و اللغة و رواة الأدب و الأشعار، و منهم المفيد و المرتضى و الطوسي، و قد نبغ هذا الثالوث نبوغاً لم يشهد التاريخ مثله.^٢

في الحقيقة أن أغلب الذين درسوا الأدب العباسي و الشعراء العباسيين قد أشاروا إلى الرثاء و أغراضه الجديدة و رثاء الخلفاء و الوزراء، و لكن للأسف لم يتطرقوا إلى رثاء واقعة الطف، و الرأي عندي أن ذلك يرجع إلى نوازع طائفية، أو لتكسب الشاعر عند رثاء الخليفة أو الوزير المعروف، أو إرضاء لوجهات النظر النقدية المعروفة في عصرهم، و لكن شاعرنا العلوي الشريف المرتضى قد

١. انظر: تاريخ الأدب العربي، إبراهيم علي أبو الخشب، ص ٧.

٢. انظر: الشريف المرتضى و جهوده اللغوية و النحوية، سعاد كريدي، ص ٢٠.

أسهب في رثاء تلك الفاجعة المؤلمة و هي فاجعة كربلاء بكل معانيها و صورها البطولية و المواعظ و العبر المتصلة بها، و قد أفرد الشاعر المرتضى قصائداً طوالاً لهذه الفاجعة في ديوان شعره المؤلف من ثلاث مجلدات، بلغ عدد أبيات أطول قصيدة حسينية عنده ١٠٥ بيت، و أما أقصر قصيدة بلغت أبياتها ١٩ بيتاً، و قد تكررّت عبارات في شعره مثل: يوم عاشوراء، يوم كربلاء، واقعة الطفّ، أرض الطفوف....

و على العكس من هذا نجد الدراسات النقدية الحديثة للشعر العباسي اقتصرت على ذكر غرض الرثاء و مميّزات أسلوبه بصورة عامّة من غير تفصيل في أنواعه، بل اقتصرّت الإشارة على رثاء المدن و الأبناء و شخصيات أخرى في الأسرة الحاكمة وقتها، فضلاً عن أنواع من الرثاء ضعيفة، مثل رثاء الحيوانات. و حتّى في هذا المجال تمّ الاقتصار على دراسة شعراء مثل المتنبّي و أبو تمام و ابن الرومي و أبو العتاهية و سيف الدولة الحمداني، و الإكثار من دراسة شعر المجون و الشعراء أمثال بشار بن برد و أبو نؤاس.

و الحديث في الرثاء أشبه بالحديث المعاد عند بعض المحدّثين إذ يقول: «لا يكاد شاعر فيه يختلف عن آخر، و المعاني التي تتوارد على خواطر الناس لا تخرج عن تصوير الفجيعة في صورة هول مفزع و خطب فادح و حضارة عظمى كانت سبباً في أن تعطلت مصالح و تقطعت أسباب و تفرّعت قلوب»^١.

و هناك رأي آخر يقول: «و أما الرثاء فقد ظهرت فيه ضروب جديدة لم تكن معروفة من قبل هذا العصر، من ذلك رثاء المدن حين تنزل بها كوارث النهب و الحرق، و كانت نكبة بغداد أيام الفتنة بين الأمين و المأمون هي التي جعلت

١. تاريخ الأدب العربي، إبراهيم علي أبو الخشب، ص ٢١١.

الشاعر الخريمي (ت ٢٤٠ هـ) يرثيها بمطولة^١.

و الشعراء يتفاوتون في غرض الرثاء من خلال الخيال الرائع الذي يعرض لهم والمعاني البديعة التي يطرقونها و الصور الجميلة، و كلما كان الشاعر مثيراً للأشجان موقظاً للأسى موجباً للوعة مضاعفاً للحن، كان ناجحاً في الوصول إلى غرضه من الرثاء، و كل هذه هي من الجديد في رثاء الأشخاص و بكاء الأبطال و فقد العظماء و إعلان الحزن على هؤلاء الذين اغتالتهم غوائل الزمان^٢.

و هكذا فإننا نجد أن الشعراء المحدثين قد خرجوا على نهج القصيدة القديمة في غير موضع في الأسلوب و المحتوى، فقد رقت الألفاظ و سهل التراكيب و التحمت القصيدة بعد أن كانت أقساماً لا يربط بينهما رباط نفسي أو فكري إلا ما ندر، بل لقد أصبحت القصائد تدور حول موضوع واحد، كالزهد أو الرثاء أو الوصف أو الغزل^٣.

و قد نظم الشريف المرتضى في أكثر أغراض الشعراء لمعرفة في عصره، و أكثر أغراضه في ديوانه هي قصائد المدح، فقد مدح الخلفاء و بني بويه، عدداً من الوزراء و الأعيان، كما مدح بعض العلويين، و لاسيما من عقد معهم صداقة و مودة، و من أشهرهم النقيب أبو الحسن محمد بن علي الزينبي (ت ٤٢٧ هـ)، و خاله الشريف أبو الحسين.

كذلك الغرض الآخر هو الفخر، إذ إنه كان كثير الفخر بنفسه و حسبه و نسبه العلوي، و يدمج فخره غالباً بدم الحساد و الجائرين عليه و من يرعاهم. فضلاً عن الأغراض الأخرى التي برز فيها: شعر الشيب و يجيء عنده منفرداً، و شعر الطيف

١. انظر: الأدب العباسي / الشعر، سامي يوسف، ص ٤٦.

٢. انظر: تاريخ الأدب العربي، ص ٢١١-٢١٢.

٣. انظر: الأدب العباسي / الشعر، سامي يوسف، ص ٤٩.

أو طيف الخيال، فضلاً عن شعره الوجداني.^١

المبحث الثاني: ملامح الإصلاح و النهضة الحسينية في شعر الشريف المرتضى
نبدأ الدراسة في المجلد الأول من الديوان، وهناك ثلاث قصائد حسينية، بلغ عدد أبيات القصيدة الأولى ٥٦ بيت، يقول في مطلعها:

أأسقى نمر الماء ثم يلدّ لي	ودوركم آل الرسول خلاء
و أنتم كما شاء الشتات و لستم	كما شئتم في عيشة و أشاء
تُزادون عن ماء الفرات و كارع	به إبل للغادرين و شاء
تنشر منكم في القواء معاشر	كأنهم للمبصرين ملاء
ألا إن يوم الطف أدمت محاجراً	و أدوى قلوباً ما لهنّ دواء ^٢

معنى الأبيات

يقول الشاعر: كيف أشرب الماء الزاكي العذب و يطيب لي طعمه و دياركم يا آل النبي خالية، و أراكم تعيشون عيش الشتات و التفرقة، و لستم كما تتمنون لأنفسكم أو كما أتمنى لكم، و كيف تُمنعون عن ورود الماء الغزير الصافي و الغادرون يجوبون هذا الماء و ينهلون منه، و قد توزّع كثير منكم يا آل بيت النبي في القفار كأنكم ثوب يغطي المبصرين، و لقد بكت محاجر العيون عليكم دماً في يومكم المفجع و أوقعت قلوبنا في داء لا دواء له.

المواعظ و العبر

و نوّد أن نوضّح العبر و المواعظ في هذه الأبيات، و لاسيّما قضية الماء في معركة كربلاء و استنباط الإيثار و التضحية و الفداء من هذه الصورة النبيلة، و قد ضرب

١. انظر: ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٥.

٢. نفس المصدر، ص ٢٥.

الإمام الحسين عليه السلام في ذلك أروع الأمثلة، فعندما التقى بالحرّ بن يزيد الرياحي قرب الغاضريات، كان قد أخذ العطش من جيش الحرّ مأخذاً وبادر الإمام بسقي القوم وخیلهم، وقال عليه السلام: «اسقوا القوم ورسّوا الخيل ترشيفاً»^١. وقد قدّم الإمام الماء لهم على الرغم من قلته وندرته، ولكن هذا هو الخلق الحسيني المشتقُّ أصوله من رسول الله صلى الله عليه وآله، فجاء ربيعاً في كلّ معانيه والذي يسمو على مرّ العصور وكرّ الدهور، ولا ننسى هذه الصورة وإن تقادم الزمان، لقد صنع الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء ملحمة الحقّ والحقيقة ووضع الحدود، وغدا الحقّ ناصعاً سامياً، كذلك عندما أثر الإمام عليه السلام جواده بالماء، إذ عندما اقترب الإمام إلى المشرعة لكي يشرب سبقه جواده، فقال الإمام: «أنت عطشان وأنا عطشان، فوالله لأشرب حتى تشرب»^٢. كذلك عند إرسال ساقى عطاشا كربلاء أبي الفضل العباس بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام لجلب الماء إلى أبناء بيت النبوة، وعند اقترابه من الماء للشرب رمى الماء؛ إذ تذكر عطش أخيه الحسين عليه السلام وبناته سكينه ورقية عليها السلام، عندها تجسّدت أروع صور الإيثار، وأسرع لسقي عطاشا كربلاء، ووضع القربة بين يدي أخيه الحسين عليه السلام. وهكذا ختم الشريف المرتضى هذه القصيدة بقوله:

ووصمة في الرجال أن يطؤوا	عقب امرئٍ كان بينهم عقبا
أو يتبعوا ساعة من الدهر من	كان لمن شئت تابعاً حقبا
وإن جروا كنت أنت غرتهم	سبعاً و كان الحزام واللبيا
وقد دري كلّ من له بصّر	أنك سدت العجم والعربا
وقدتهم ناشئاً ومستهيأ	ونبت عنهم تكهلاً و صبا ^٣

١. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج ٣، ص ٤٠٧.

٢. قيس من نور الإمام الحسن المجتبى (دراسة موضوعية)، الشيخ حسن الشّمري الحائري، ص ١٧٧.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٠.

معنى الأبيات

يقول الشاعر: من العار على الرجال الأشاوس أن يهينوا المهانا بينهم، وكيف يطمع أن يكون رئيساً على قومه و هو آخرهم و أحطهم قدرأ؟ أو أن تقبلوا و لو إلى حين التبعية لمن هو في العقب أصلاً، و هم إن أقدموا كنت أنت غرتهم و شريفهم المقدم، و لِمَ لم يكن هو أكثر من الحزام و الرقبة، و يدرك كل ذي بصيرة أنك سيد العرب و العجم و أنت قائد الجمع منذ أول حياتك حتى آخرها و ترأستهم شاباً و كهلاً، و كانت هذه مقارنة بين جدّه الحسين و بين يزيد بن معاوية.

و أما القصيدة الأخرى قالها سنة ٤٢٩هـ، و مطلعها:

من عذيري من سقام	لم أجد منه طيبا
و هموم كأوار	النار يسكن القلوبا
و كـروب ليتهنّ	اليوم أشبهن الكروبا ^١

معنى الأبيات

يقول الشاعر: من يعذرني من داء لم يجد الطبيب له دواء، و من هموم حطّت في فؤادي و غدت كلهيب النيران و أحزان ليتها تشبه الأحزان.

ثم قال واصفاً يوم الطّف:

إنّ يوم الطّف يوم	كان للدين عصيا
لم يدع في القلب منّي	للمسرات نصيا
إنّه يوم نحيب	فالتزم فيه النحيا
عط تامورك و اترك	معشراً عطوا الجيوبا
و اهجر الطيب فلم يـتـ	رك لنا عاشور طيبا ^٢

١. نفس المصدر، ص ٥٧.

٢. نفس المصدر، ص ٥٨.

معنى الأبيات

لقد أثرت هذه المعركة في الدين تأثيراً جسيماً، و وصف الشاعر تأثير هذا اليوم عليه حتّى إنّه نسي كلّ ألوان المسرات، و خلا قلبه من السرور، و غدا هذا اليوم يوم عزاء و بكاء، و «عط تامورك» أي «شَقَّ غشاء قلبك»؛ و المعنى: و ما عليك في هذا اليوم إلّا أن تمزّق غشاء فؤادك، بينما هناك أناس اكتفوا بشقّ ثيابهم.

ثمّ ختم الشاعر هذه القصيدة المكتوبة من ٨٣ بيتاً بقوله:

سلامٌ على أرض الطفوف و رحمةٌ مرى الله سقياها و أضرم زندها
ولا عدمت في كلّ يوم و ليلة حفاثرها من جنة الله رفدها
رفدي عليه حسنُ رأيك إنني راضٍ به من سائر إنشادي^١

معنى الأبيات

أحيا ثرى كربلاء الغالي و سقا ماء غيثه الصافي، و أثار نارها، و معنى «جنة الله» ولا حرمها من عطاء جنّاته مدى العمر، و رضاك عن شعري هو خير عطاء عليه.
و قال في قصيدة أخرى يرثي جدّه الحسين (عليه السلام) و من قُتل من أصحابه، متكوّنه من ٥٦ بيتاً، يقول في مطلعها:

هل أنت راثٍ لصب القلب معمودٍ دوي الفؤاد بغير الخردِ الخودِ^٢
ثمّ يصف عاشوراء بقوله:

يا يوم عاشوركم طأطأت من بصرٍ بعد السموّ و كم أذلت من جيد
يا يوم عاشوركم أطردت لي أملاً قد كان قلبك عندي غير مطرود
أنت المرقّق عيشي بعد صفوته و مولج البيض من شبيبي على السود^٣

١. نفس المصدر، ص ٣١٩.

٢. نفس المصدر، ص ٣٩٩.

٣. نفس المصدر، ص ٤٠٠.

معنى الأبيات

يقول الشاعر: لله يا يوم عاشوراء بدلت الأحوال، فقد أخفضت رؤوساً و كانت
قبل سامية، و أذلت رقاباً كانت مرفوعة، و كم من أمالٍ ضيعتها و أطفأتها و كانت
قبلك مشرقه، فيا مولج البيض من شيبني قد أخلت الشيب في رأسي الأسود.

قال الشريف المرتضى تنمة الأبيات:

فقل لآل زيادٍ أي معضلة ركبتموها بتخيب و تخويد
كيف استبسلتم من الشجعان أمرهم و الحرب تغلي بأوغادٍ عرايد
فرقتم الشمل ممّن لف شملكم و أنتم بين تطريد و تشريد^١

معنى الأبيات

أي فقل لأبناء زياد بن أبيه (و يعني عبيد الله) أي مصيبة ارتكبتموها، و هنا نجيب
على عجل الجموع المتكاثفة التي لمت شملكم حينما كنتم بين مطاردٍ و شريد.
و كان قد بدأ الوهن يدب في عهد يزيد و ابن زياد و الانحلال يسري، و بدأ
الإرهاب و الجاسوسية و الرشوة تفعل فعلها، و قد وضّح هذا الإمام الحسين (عليه السلام) في
خطبة ألقاها على قومه قبل التوجّه إلى كربلاء، فقال: «إنّه قد نزل بنا من الأمر ما قد
ترون، و إنّ الدنيا قد تغيّرت و تنكّرت، و أدبر معروفها و استمرت جذاء (أي
مقطوعة) و لم تبق منها إلّا صباة لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء ربّه محققاً،
فإني لا أرى الموت إلّا سعادة، و الحياة مع الظالمين إلّا برماً»^٢.

ثمّ ختم شاعرنا القصيدة بقوله:

نوحوا عليه فهذا يوم مصرعه وعدّوا إنّها أيام تعدد
فلي دموع تباري القطر واكفة جادت و إن لم أقل يا أدمعي جودي

١. نفس المصدر، ص ٤٠٣.

٢. مقتل الحسين، ابن طاووس، ص ٣٢-٣٣.

و في هذه الأبيات دعوة الشاعر إلى إقامة العزاء و الطقوس الحسينية و الشعائر العاشورية بالنياح، و هذا سلاح الدموع و تجديد ذكرى واقعة الطفّ و إحياء معالم الدين التي استشهد الإمام الحسين و أبناؤه و أصحابه من أجلها عليهم السلام، و قد دعا أهل البيت عليهم السلام إلى هذا، فقد أوصى الإمام الحسين عليه السلام السجّاد عليه السلام قائلاً: «يا ولدي، بلغ شيعتي عني السلام فقل لهم: إنّ أبي مات غريباً فاندبوه، و مضى شهيداً فأبكوه».^١

و قال الشريف في قصيدة يرثي سيّدنا الحسين عليه السلام عدد أبياتها ٤٦ بيتاً، و مطلعها:

أما ترى الربع الذي أقفرا	عراه من ريب البلى ماعرا
لو لم أكن صباً لسكّانه	لم يجر من دمعي له ما جرى
رأيته بعد تمام له	مقلّباً أبطنه أظهر ^٢

معنى الأبيات

يقول: ها هي ذي الرباع خالية من أهلها و عفت عليها السنون فغدت بالية، فلو لم أكن محبّاً لمن كانوا يسكنونها لما ذرفت دموعي عليها، رأيت هذه الرباع و قد انقلب عاليها سافلها.

ثمّ يقول في قضية منع الأعداء ماء الفرات عن أهل الإمام الحسين و جيشه و المقارنة بينه و بين ماء الكوثر في الجنّة و الذي يتولّى السقاية منه الإمام علي عليه السلام، فيقول:

حلاّثم بالطفّ قوماً عن الـ
سماء فحلثتم به الكوثر

١. الدمعة الساكبة في أحوال النبي و العترة الطاهرة، محمّد بن باقر البهبهاني، ج ٤، ص ٣٥١، و انظر:

معالي السطين في أحوال الحسن و الحسين، الشيخ محمّد مهدي الحائري، ج ٢، ص ٢٢.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٣.

فإن لقوا ثم بكم منكراً فسوف تلقوون بهم منكرا
في ساعة يحكم في أمرها جدّهم العدل كما أمرا^١

معنى الأبيات

يخاطبهم الشاعر فيقول: أنتم إذا حرمتم أهل بيت النبوة من شرب الماء في أرض الطف، فقد حرمتهم على أنفسكم ماء الكوثر في الجنة، والحكم عليكم أبوهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فيحكم فيكم بالعدل كما أمره الله؛ لأنكم أضعت دينكم بما استخف به المرء الحازم واستقله.

وقد كان لهذه القصة جذور تاريخية في قضية الماء، إذ عندما التقى جيش الإمام علي عليه السلام مع جيش معاوية، لم يمنع الماء على جيش الأعداء، إنما سمح لهم بالشرب، بقوله: «خذوا من الماء حاجتكم وارجعوا إلى معسكركم، وخلّوا عنهم، فإن الله عز وجل قد نصركم عليهم بظلمهم وبغيهم»^٢.

وختم الشريف المرتضى قصيدته بقوله:

لا عاش من بعدكم عاش فينا ولا عمر من عمرا
ولا استقرت قدم بعدكم قرارة مبدى ولا محضرا
ولا سقى الله لنا ظامناً من بعد إن جُنبتم الأبصرا
ولا علت رجل وقد زُحزحت أرجلكم عن متنه منبرا^٣

معنى الأبيات

يصف الشاعر آل البيت عليه السلام بأنهم هم الأصل، فيدعو على من آذى أهل البيت

١. نفس المصدر، ص ١٥.

٢. الإمام علي بن أبي طالب، محمد رضا، ص ١٧٣.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٧.

بقوله: لا عاش بعدكم أحد، ولا طال عمره، وما دمتم ممّ فلا هدأت نفس لأحد، ولا هنتت بادية أو حاضرة، ولا روى الله عطشاناً ما دمتم حُرمتم البحور، ولا رفع الله أحداً على منبرٍ (خلافة)، ما دمتم مُنعتم عنه من هو أولى به.

وقال في قصيدة أخرى يرثي بها الحسين عليه السلام و عدد أبياتها ١٠٥ بيت، مطلعها:

يا ديار الأحباب كيف تحوّل ت قفاراً ولم تكوني قفارا
ومحت منك حادثات الليالي رغم أنغي الشموس والأقمارا^١
نجد الشاعر هنا قد بدأ بمقدّمة طليّة يتذكّر فيها الديار الخالية القفارا، لكي ينتقل من هذا المطلع إلى موضوع القصيدة وهو الديار الخالية التي بقت قفاراً بعد آل الرسول عليه السلام، لهذا نراه يخاطب ديار الأحبة متعجباً كيف أقفرت ولم تكن من قبل كذلك، وكيف فعلت بها نوائب الزمان حتّى أزالت الحسان المشرقات غصباً عنّا.

ثم يقول ذاكراً قتلى الطفوف:

فلنا بالطفوف قتلى ولا ذنب سوى البغي من عدى وأسارى
لم يذوقوا الردى جزافاً ولكن بعد أن أكرهوا القنا والشفارا
وأطاروا فراش كلّ رؤوس وأماروا ذاك النجيع الممارا
إنّ يوم الطفوف رنّحني حزناً عليكم وما شربت عقارا^٢

معنى الأبيات

يقول الشاعر إنّ هذه الأحزان هي بسبب من قُتل وأسر بالطف ظلماً، وهم لم يستسلموا للموت من غير تبصّر، بل عالجوا الرماح والسيوف وصدّوها، وقد

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ١٨.

هزّنتي يوم الطّف أسّى، و لو أنّني استعدت ذكريات ذلك اليوم لضاقت السبل بي.
ثم قال ذاكرًا وصيّة الرسول ﷺ في آل بيته، الأبيات:

قد سمعتم ما قال فينا رسول الله يستلوه مرةً و مرارا
و هو الجاعل الذي تراخو عن هوانا من قومه كفارا
و إذا ما عصيتم في ذويه حال منكم إقراركم إنكارا^١

معنى الأبيات

وضّح الشاعر في هذه الأبيات رأي النبي ﷺ في آل بيته و أصحاب الكساء، و تلاوته على الناس مراراً، و قد عدّ من يقصّر في حبّ عتره الرسول ﷺ من الكافرين، و لا يجوز عصيان أهل الحسين ﷺ، و هو من يجروّ على هذا الفعل لا يزداد إلاّ إنكاراً لحقّ الإمام ﷺ.

و من كلام للإمام الحسين ﷺ في فضل أصحاب الكساء قائلاً: «و أنا ابن خيرة الإماء و سيّدة النساء، غداً الرسول ﷺ بعلم الله تبارك و تعالى، فعلّمنا تأويل القرآن و مشكلات الأحكام، لنا العزة العلياء و الكلمة العليا و الفخر و السناء».^٢

كذلك قال الإمام المجتبي الحسن ﷺ: «و قال جدّي ﷺ حين قضى بينه و بين أخيه جعفر و مولاه زيد في ابنة عمّه حمزة: «أما أنت يا علي فمني و أنا منك، و أنت وليّ كلّ مؤمن من بعدي، فكان أبي أولهم إيماناً، فهو سابق السابقين على السابقين، و ذلك أنّه لم يسبقه إلى الإيمان أحد غير جدّي خديجة ﷺ، الله جلّ و علا».^٣

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢١-٢٢.

٢. بلاغة الإمام الحسن ﷺ، الشيخ عبد الرضا الصافي، ص ٣٧.

٣. نفس المصدر، ص ٤٠.

ثمّ ختم قصيدته بقوله:

وإذا ما رُثيتم بقوافي سراعاً فمرجل الحي ثار
عاضني الله في فضائلكم عدماً بشكّ و زادني استبصارا
و الألى منكم و فيكم سريعاً كلّ يومٍ ما يعجب الأبصارا^١

معنى الأبيات

يقول الشاعر: إنّه إذا ما سكبت رثائي لكم في شعري فاعلموا أنّ قومكم ثائرون، فقد عوّضني الله علماً عن إحسانكم و خيركم بشكّ كنت فيه، و زادني خبرة و معرفة، و هتأني بما أراه منكم و عنكم قريباً بكلّ ما يثلج الصدر و ينعم البصر. كذلك في قصيدة أخرى يرثي جدّه الحسين (عليه السلام)، و عدد أبياتها ٢٦ بيتاً، و مطلعها:

حلفت بمن لا ذت قريش ببيته و طافوا به يوم الطواف و كبروا
و بالحصيات اللات يُقذفن في منى و قد أمّ نحو الجمرة المتجمّر
و وادّ تذوق البزل فيه جمامها فليس به إلا الهدي المعفّر^٢

معنى الأبيات:

يبدأ الشاعر قصيدته هذه بالقسم إذ يقول: أقسمت بالله الذي لجأت قريش إلى بيته فطافوا حوله و كبروا، و أقسمت بالحجرات التي تُقذف في منى و قد استعدّ المتجمّر لها، و أقسمت بالوادي الذي تلقي النوق فيها حتفها، إذ لا تجد سوى الذبائح الملوّثة.

ثمّ يكمل القصيدة قائلاً:

لقد كُسرت للدين في يوم كربلا

كسائر لا توسي و لا هي تُجبر

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٧.

٢. نفس المصدر، ص ٧٥.

فإِذَا سَبَّيَ بِالرَّاحِ مَسْجُوقٌ
وَأَمَّا قَتْلٌ فِي التَّرَابِ مَعْفَرُ
وَجَرَحِي كَمَا اخْتَارَتْ رِمَاحٌ وَأَنْصَلُ
وَصَرَعِي كَمَا شَاءَتْ ضِبَاعٌ وَأَنْسُرُ^١

معنى الأبيات

في هذا البيت لقد كُسرَت للدين، جواب القسم؛ أي لقد أُصيب الدين في يوم كربلاء بكسرٍ لا يُجبر وهو مقتل الحسين عليه السلام، فقد تُرك الناس في ذلك اليوم بين سبيٍ تُقاد بقوة الرماح، وقَتْلٍ مَعْفَرٍ بالتراب، وجرحي الرماح والسيوف، وصرعي أصبحوا طعاماً للضبَاع والنسور.

وكان هذا اليوم هو العاشر من محرم مفجعاً مأساوياً، إذ بعد أن استشهد أصحاب بيته عليهم السلام - أبناء و أبناء أخيه الحسن وإخوته - أخذوا يتناثرون في أرض المعركة مثل تناثر النجوم في السماء، و يسبحون في برك الدم، وعندها وقف الإمام الحسين بينهم ينادي وقد أيقن اللحق بهم، وبعد أن حَزَّ في نفسه عويل النساء وصراخ الأطفال ولوعة اليتامى والأرامل، وقف عندها الإمام الحسين عليه السلام ينادي: «هل من ذابَّ عن حرم رسول الله؟ هل من موحد يخاف الله في إغاثتنا؟»^٢

و لكن استمرَّ الهجوم عنيفاً والحسين عليه السلام في بحر الجيش العرمرم يجالده العسكر، حتَّى سَدَّدَ أحد جنود الأعداء سهماً نحو شخصه الشريف فاستقرَّ في نحره، ثمَّ توالى الضربات، وقد استحالت صفحات جسده الطاهر كتاباً قد خَطَّتْ

١. نفس المصدر، ص ٧٦.

٢. الإمام الحسن بن علي، الإمام الحسين بن علي عليهم السلام، مؤسسة البلاغ، ص ١٩٧.

عليه الجراح و الآلام بمداد الدم أروع ملاحم التاريخ، فكان الجرح في جسده الشريف أروع حرف يُكتب في سطر الخلود.

ثم أكمل شاعرنا أبياته بقوله:

فقل لبني حرب و في القلب منهم

دفائن تبدو عن قليل و تظهر

ظنتهم و بعض الظنّ عجز و غفلة

بأنّ الذي أسلفتم ليس يُذكر

و هيهات تأبى الخيل و البيض و القنا

مجارى دمٍ للفاطميين يُهدر^١

معنى الأبيات

الخطاب شديد البلاغة، و ما ينتظرهم من سوء العاقبة فيقول: ألا اعلم بني حرب و من تبدو أحقادهم الدفينة حيناً و حيناً تختفي، بأنّ ما فعلوه بالأمس لن ينساه الدهر بحسب ظنونهم، و أنّ بعض الظنّ عجز من المرء و غفلة.

و هكذا تمّت ثورة الحسين عليه السلام بموته، إنّما سارت خلفه العقيلة زينب عليها السلام و قد تسلمت لواء الثورة يوم أغمد الحسين عليه السلام سيفه لتنتضي حسام الكلمة، و تبشّر بقيم الحسين و تعاليم الدين الحنيف و سنّة رسول الله صلى الله عليه و آله، و هذا الهدف من اصطحاب الحسين عليه السلام لأخته العقيلة، و قد رافقت وصول سبايا آل الرسول صلى الله عليه و آله إلى دمشق، فقالت قولتها المشهورة في مجلس يزيد: «فكد كيدك و اسع سعيك و ناصب جهدك، فوالله لا تمحو ذكرنا و لا تميت وحيانا و لا تدرك أمدنا و لا يدحض عنك عارها، و هل رأيك إلّا فند و أيامك إلّا عدد و جمعك إلّا بدد، يوم

ينادي المنادي ألا لعنة الله على الظالمين»^١.

و قد ختم الشريف المرتضى قصيدته بقوله:^٢

ولا بدّ من يوم به الجوّ أغبرَ وفيه الثرى من كثرة القتل احمرّ
و أنتم بمجتاز السيول كأنكم هشيم بأيدي العاصفات مطير
فتهبط منكم أروس كنّ في الذرا و يخبو لكم ذاك اللهب المسعر
و يثار منكم ثائر طال مطله و قد تظفر الأيام من ليس يظفر

معنى الأبيات

و هنا يتوعّد الشاعر بالتأثر لشهداء الطفّ بقوله: نحن نتوقّع يوماً يثار فيه النقع و يصطبغ بالأحمر من دمائكم، و لن تكونوا إذا عصفت عاصفتنا أكثر من هشيم يجرفه السيل بسهولة أو تطيره الرياح، و في ذلك الحين ستطير رؤوسكم الشامخة و يخمد لهيبكم المشتعل، و سينهض ثائرنّا المنتظر ليثار لنا، و قد يحالف الحظّ من لم يظفر من قبل.

و ها قد بدأ الثأر لدم الحسين و أصحابه عليه السلام، و فعلاً بدأت الثورات و ردود الفعل تطالب بالتغيير السياسي و الاقتصاص من القتلة، و ها قد تحوّل الحسين عليه السلام إلى شعار سياسي و قوة محرّكة في تاريخ الصراع، فقامت ثورة التوابين في الكوفة التي قادها سليمان بن صرد الخزاعي، و ثورة المختار الثقفي و إبراهيم الأشتر عام (٦٦هـ)، و نادوا بشعار: «يا لثارات الحسين» و تبّعوا قتلة الحسين عليه السلام و أهل بيته، فاستأصلوهم و قتلوهم، فقتلوا ابن زياد و الحصين بن نمير و عمر بن سعد، و هكذا تمّ تأجيج الثورة ضدّ الحكم الأموي و هزّ كيانه و وجودهم السياسي، حتّى قضى

١. معالي السبطين، الشيخ محمّد مهدي الحانري، ج ٢، ص ١٦٥ - ١٦٦.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٧٧ - ٧٨.

عليهم و لم يقضوا على الحسين عليه السلام، بل خُلد شعاراً للثوار و مناراً للأحرار.^١
و القصيدة الأخرى التي قالها يوم عاشوراء، عدد أبياتها ٢٩ بيتاً، و مطلعها:

يا خليلي و معيني	كلّما رمت النهوضا
داوٍ دائي أو فعديني	مع عوادي مريضا
فقيح بك أن تر	فض من ليس رفوضا
قد أتى من يوم	عاشوراء ما كان بغیضا ^٢

معنى الأبيات

نرى الشاعر هنا قد بدأ القصيدة بأسلوب النداء، و ذلك لغرض الانتباه إلى غرض القصيدة، يقول: كلّما أردت النهوض ناديت: يا خليلي و مساعدتي، فإمّا أن تداويني أو تزورني لمرضي، فمن العيب أن ترفض ما لا يُرفض عادةً، فقد حلّ من يوم عاشوراء ما نحن نبغضه.
ثمّ نجده يقول:

قل لقوم لم يزلوا	في الجهات ربوضا
غرّهم أنّهم سا	دوا و ما شادوا بعوضا
في غدٍ بالرغم منكم	ستردّون القروضا ^٣

معنى الأبيات

يخاطب القوم الذين لا يزالون خانعين في جهالاتهم إذ توهموا حين تحكّموا من غير أن يكون لهم ذكر ما، إذ سيردون ما اقترضوه منّا قريباً، ولسوف يتهدّم ما بنوه

١. الإمام الحسن بن علي الإمام الحسين بن علي، ص ٢٣٠.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٠٢.

٣. نفس المصدر، ص ٣٠٢.

و سيمحض ما كانوا يحلو في أفواههم. ثم يكمل الشاعر المرتضى قائلاً و خاتماً بهذه الأبيات قصيدته:

أَلَمُوا بِأَطْرَافِ الْعَلَا فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ ذَائِقاً كُنْتُ سَارِطاً
و مَا غَبَطَ الْحَسَادَ إِلَّا فَضِيلَةً و حَسْبُكَ مَجْداً أَنْ تَرَى لَكَ غَابِطاً
مَآثِرَ يَثْقُلْنَ الْحُسُودَ فُخَامَةً و يَعِينُ مِنْ إِشْرَافِهِنَّ الْغَوَامُ^١

معنى الأبيات

يذكر الشاعر منها بلوغ مرتبته السامية و هو محال على ما عاداه، و هم اتَّقُوا إلى أطراف المجد و لكنهم لم يبلغوا ما بلغه، فإن هم ذاقوا فقد بلغت، و إنَّ ما يتحلَّى به الشاعر من فضائل قد جرَّ عليه الحساد، و وجود الحاسد إنَّما هو دليل رفعة المرء.

و القصيدة الأخيرة التي قالها:

يَا يَوْمَ أَيَّ شَجَى بِمِثْلِكَ ذَاقَهُ

عَصَبُ الرِّسُولِ وَ صَفْوَةُ الرَّحْمَنِ

جَرَعَتْهُمْ غَصَصُ الرَّدَى حَتَّى ارْتَوَوْا

و لَذَعَتْهُمْ بِلُؤَاذِعِ النَّيِّرَانِ

عَافُوا الْقَرَارَ وَ لَيْسَ غَيْرُ قَرَارِهِمْ

أَوْ بَرَدَهُمْ مَوْتاً بِحَدِّ طَعَانِ

مُنَعَوْا الْفِرَاتَ وَ صُرِعُوا مِنْ حَوْلِهِ

مِنْ تَائِقٍ لِلرُّودِ أَوْ ظِمَانِ^٢

١. نفس المصدر، ص ٢١٥.

٢. نفس المصدر، ج ٣، ص ٤٥٧-٤٥٨.

معنى الأبيات

أيضاً يؤكد على معنى الأسى الذي لاقاه آل الرسول ﷺ، وهذا يوم مشؤوم؛ إذ ذاقوا فيه مرارة الموت و الحرق بنيران الأعداء، و رميهم أشلاء معقرة بالتراب مفرّقين في الصحراء طعمة للذئاب و العقبان، تركوا ما قرّروه و أقدموا على الموت بالطعن.

و آخر أبيات هذه القصيدة هي:

فلو أنّي شاهدتهم بين العدا الكفر مغلول على الإيمان
لخضبت سيفي من فجيع عدوّهم و محوت من دمهم حجول حصاني
و شفيت بالطعن المبرّح بالقنا داء الحقود و وعكة الأضغان
و لبعثتهم نفسي على ضنّ بها يوم الطفوف بأرخص الأثمان^١

معنى الأبيات

يتمنى الشاعر أنّه كان في أرض المعركة في يوم عاشوراء و يحامي عن آل النبي ﷺ، فيقول: لضربت الأعداء بسيفي و أطلقت العنان لفرسي بدمهم و أرحت نفسي من حقدّها و آلامها بالطعن الشديد بالرماح، و وهبت روحي لهم.

و هكذا فإننا لا ننسى حركة الحسين ﷺ، و لا ننسى الهدف منها، و هو بقاء مبادئ الإسلام، و تبقى ثورة الحسين ﷺ رائدة فذة العطاء واسعة الأهداف، و قد جسّد هذا بقوله: «اللهم إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان و لا التماس شيء من فضول الحطام، و لكن لنردّ المعالم من دينك و نظهر الإصلاح في بلادك، و نقيم المعطلة من حدودك، فيأمن المظلومون من عبادك»^٢.

١. نفس المصدر، ص ٤٥٩.

٢. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، خطبة ١٣١.

النتائج

١ - تميّز شعر الشريف المرتضى بالإكثار من المقدمات الطللية و العرصات و الديار الخالية، و يقارب بينها و بين ديار آل بيت النبي و ذرية الرسول ﷺ التي خلت من أهلها.

٢ - الإكثار من القَسَم تأكيداً على موضوع القصيدة و غرضها.

٣ - شيوع الفنون البلاغية و البيانية، كالتشبيه و الاستعارة و الكناية و غيرها.

٤ - شيوع الأساليب النحوية و الصرفية، كأسلوب الشرط و صيغ المبالغة، بما يخدم فكرة القصيدة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الأدب العباسي (الشعر)، سامي يوسف أبو زيد، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

٢. أسطورة الأدب الرفيع، الدكتور علي الوردي، بيروت: شركة دار الوراق للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

٣. الإمام علي بن أبي طالب، محمد رضا، دار ابن حزم، ٢٠١٠ م.

٤. الإمام الحسن بن علي، الإمام الحسين بن علي عليه السلام، مؤسسة البلاغ، الطبعة الخامسة، ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م.

٥. بلاغة الإمام الحسن، عبد الرضا الصافي، كربلاء: منشورات مكتبة الحكمة، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، د.ت.

٦. تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الثاني، شوقي ضيف، قم: الناشر ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ.

٧. تاريخ الأدب العربي، إبراهيم علي أبو الخشب، دار الفكر العربي، ١٩٧٥ م.

٨. الحياة الأدبية في العصر العباسي، محمد عبد المنعم خفاجي، الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٤ م.

٩. دفاتر عباسية في الشعر والنثر والحضارة والإعلام وتحليل النصوص وفق رؤية جديدة، يوسف عيد، طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٨ م.

١٠. ديوان الشريف المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، شرح محمد التونجي، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

١١. الدفعة السابعة في أحوال النبي والعترة الطاهرة، محمد باقر بن عبد الكريم البههاني (ت ١٢٨٥ هـ)، البحرين: منشورات مكتبة العلوم العامة، و بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

١٢. الشعر العباسي قضايا وظواهر، عبد الفتاح نافع، عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

١٣. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ)، مراجعة و تصحيح: لجنة إحياء الذخائر، بيروت: منشورات مكتبة الحياة، د.ت.
١٤. الشريف المرتضى وجهوده اللغوية والنحوية، سعاد كريدي كرعوي، دمشق: دار تموز للنشر، ٢٠١٠ م.
١٥. عيار الشعر، محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تحقيق: طه الحاجري و محمد زغلول سلام، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٦ م.
١٦. قيس من نور الإمام الحسن المجتبى عليه السلام، دراسة موضوعية في حياة الإمام الحسن المجتبى عليه السلام، الشيخ حسن الشمرى الحائري، إصدار شعبة الدراسات والبحوث الإسلامية في قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة كربلاء، ٢٠١٣ م، بيروت: مطابع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى.
١٧. معالي السبطين في أحوال الحسن والحسين، الشيخ محمد مهدي الحائري، قم: منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثانية، د.ت.
١٨. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم عبد الواحد الشيباني الجزري الملقب بعز الدين (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
١٩. مقتل الحسين، علي بن موسى بن جعفر بن محمد ابن طاووس (ت ٦٦٤ هـ)، بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي، د.ت.

بُنية القصيدة الرثائية في ديوان الشريف المرتضى

الدكتورة سميرة مسن عليان^١

الملخص

لا يخامرنا شك في أنَّ الإنسان دائماً يهرب من واقع الموت الذي لا بدَّ منه، وهذا ليس بجديد، بل بدأ هذا الهروب من بداية الخليفة، و قليلون جدّاً من يجدون الصبر والصلابة أمام موت أحد الأقرباء أو الأعزاء على قلوبهم، والإنسان يتألّم أمام الموت و يفقد لمن مات و يعدّد مناقبه و مزاياه. و الشعراء بوصفهم أناساً ذوي طبائع حسّاسة و مشاعر رقيقة و أشدّ الناس انفعالاً، يقفون أمام الموت بوصفه مأساة إنسانية، و يرثون أحبّاءهم و أقاربهم و كلّ من كان عزيزاً عليهم. و لا يُستثنى الشاعر العربي الشهير الشريف المرتضى من هذا الأمر.

من هذا المنطلق يستهدف هذا البحث دراسة القصائد الرثائية في ديوان هذا الشاعر العالم من الناحية الموضوعية و الفنّية (لغةً و أسلوباً)، مستخدماً المنهج الوصفي التحليلي.

ظهر من خلال البحث أنَّ قصائد الرثاء بأنواعه تحتلّ حيزاً كبيراً في ديوان الشاعر، و حظي الرثاء منها بالنصيب الأوفر من التعزية، و أنَّ

الشاعر اهتم برثاء الخليفة، وبعض الرؤساء وبعض الأصدقاء وبعض أعضاء أسرته، كوالده والدة، ورثاء أهل البيت عليه السلام، ولا سيما الإمام الحسين عليه السلام، في ١٤ قصيدة.

وعدّد في رثائه مزايا الفقيه الخليفة، مشيراً إلى نسبه ومكانته في حياة الشاعر وفي المجتمع. تجيش العاطفة الوفاة في رثائه لأهله، ينجرّف وراء قلبه، فيصف ألمه وإحساسه بالعذاب. وإنّه صادق أيضاً في رثاء أهل البيت عليه السلام، ولا سيما الإمام الحسين عليه السلام، ويصف ما حلّ على أهل البيت عليه السلام من مصيبة عظيمة في يوم الطفّ، بيد أنّه يقترب من المنطق والعقل أكثر في رثائه لخليفة أو رئيس، مذكراً أنّه لا بدّ من قبول الموت الذي يذوقه كلّ إنسان في حياته، ويدعو إلى الصبر.

أمّا من الناحية الفنيّة، فهو يستخدم المحسنات البديعية (اللفظية والمعنوية)، منها: الاقتباس من القرآن الكريم، وتضمين الحديث الشريف التضادّ، التشبيه والاستعارة... ليغني شعره بصور فنيّة جميلة، فضلاً عن أنّه يختم قصائده بخواتم جميلة تناسب موضوع الرثاء، إمّا بالدعاء للمرثي، وإمّا بالإشارة إلى حزنه وألمه.

المقدمة

من الموضوعات التي شغلت بال الإنسان منذ الخليقة ويعدّ المأساة الإنسانية التي لا بدّ أن يواجهها كلّ إنسان، هي قضية الموت. وردة فعل كلّ إنسان مشابهة للآخر في هذا المجال، وقليلون من يجدون الصبر والصلابة على فقد أحبّتهم والأعزاء على قلوبهم. وكأنّ الإنسان بطبيعته يميل إلى دفع فكرة الموت، ولا سيما إذا كان في عنفوان حياته ومقتبل العمر، ولكنّه يعلم بجحد أنّه لا مفرّ له من الموت. وهناك آراء مختلفة في هذا الموضوع وفي ما يحدث بعد الموت للإنسان، ولعلّ الموت هو إحدى القضايا التي ولجها الإنسان بشكّ وارتياح ولم ينظر فيها بيقين.

هذا من جهة، و من جهة أخرى لا شك أن الأدب هو مرآة المجتمع الذي يعيش فيه الأديب، و الموت جزء لا ينفك من هذا المجتمع، و بما أن الأدباء - و منهم الشعراء و الكتّاب - أشدّ الناس انفعالاً و تأثراً، فلا بدّ من تأثرهم بقضية موت من يتعلّق بهم من جراء العلاقات المختلفة، كالحبّ و... و تنعكس ردّة فعل هؤلاء الأدباء - و نعني هنا الشعراء - بصورة قصيدة رثائية عندهم.

و من جهة ثالثة فإنّ من الشعراء العلماء الذين عاشوا في العصر العباسي هو الشريف المرتضى، و لا يُستثنى هذا الشاعر من ركب الشعراء الكثيرين المهتمّين بقضية الموت، و له قصائد رثائية كثيرة في أشخاص مختلفين في الدرجات و الرتب، من خليفة و رئيس إلى صديق، و إلى أعضاء الأسرة، و إلى سادة الدين، و أهل البيت (عليه السلام)، و لا سيّما الإمام الحسين (عليه السلام).

و اتساقاً مع هذا الآخر، استهدف البحث دراسة بنية القصيدة الرثائية في ديوان الشريف المرتضى، و لتحقيق هذا الهدف وُضعت خطة البحث التي تبدأ بالإشارة إلى أهمّ مصطلحات البحث و المنهج و خلفية البحث، مروراً بذكر أهمّ المضامين في القصائد الرثائية، و ما تتعلّق بالناحية الفنيّة لها، من لغة الشعر فيها و أسلوبها. و يختتم البحث بذكر أهمّ النتائج و المصادر و المراجع التي استند اليها. المنهج الذي توخّى البحث لدراسة البنية الرثائية في قصائد الشريف المرتضى، هو الوصفي التحليلي.

من أهمّ مصطلحات البحث التي سنورد عرضاً مترواحاً بين البسط و بين الإيجاز عنها، هي:

الرثاء لغةً: يَعْنِي مَدْح المَيِّت. ورثى المَيِّت: بكاه، و عدّد محاسنه... يقال: رثاه

بقصيدة و رثاء بكلمة^١، و لعلّ الجانب الأول يعني التعبير عن مشاعر الحزن هو الأساس في القصيدة الرثائية، كما قال ابن رشيق في كتابه العمدة: «وسبيل الرثاء يكون ظاهر التفجع بين الحسرة»^٢، و لكن نلاحظ أنّ قدامة في موضع آخر من كتابه لم يفرّق بين المدح و الرثاء، قائلاً: «ليس بين المراثية و المدحة فصل، إلّا أن يذكر في اللفظ على أنّها لهالك مثل "كان" و "تولّى" و "قضى نحبه"، و ما أشبه ذلك، و هذا ليس يزيد في المعنى و لا ينقص منه...»^٣.

جدير بالذكر أنّ هناك أبعاداً ثلاثة للرثاء، هي: الندب، و التأبين، و العزاء. و الندب هو البكاء على الراحل و تصوير المأساة و الموقف الحزين في حالة يكون فيها الراثي في قمة لوعته و حزنه. و التأبين يأتي في المرحلة التالية للندب بعد صحوة الراثي من صدمته الأولى، فينطلق بعيداً عن الموت و ... و لكنّه ما يزال يحمل شيئاً من التوتر بسبب صدمة الموت، فيعود إلى نفسه يسترجع صفات المرثي و خصاله، معبراً عن حزن الجماعة بهذا الرثاء. و أمّا العزاء فهو مرتبة عقلية فوق مرتبة التأبين، تنبض بالتفكير في حقيقة الموت و الحياة، و تنتهي إلى معانٍ فلسفية تعجّ بالحكمة، يحملها الشاعر العزاء إلى نفسه و الآخرين.^٤

البنية: بنية الشيء هي تكوينه^٥، و قد تعني الكلمة الكيفية التي شيد على نحوها البناء أو الشيء، و لذلك يكون الحديث عن بنية المجتمع و بنية اللغة و بنية الشخصية... و يفرّق العرب بين كلمتي المعنى و المبنى، و عندما تحدّث العلماء

١. لسان العرب، ابن منظور، «رثي»؛ نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص ١١٨.

٢. العمدة، ابن رشيق، ج ٢، ص ١٤٧.

٣. نفس المصدر، ص ١١٨.

٤. فنون الأدب العربي الفن الغنائي الرثاء، شوقي ضيف، ص ٧٠.

٥. لسان العرب، ابن منظور، «بني».

القدماء عن المبنى جعلوه نظير ما يبحث عنه النقد الحديث بكلمة البنية. والمعجم اللغوي أشار إلى لفظة «البنوية» مانحاً إياها تسميات أخرى هي البنائية و البنانية بوصفها نزعة مشتركة بين علوم عدّة، كعلم النفس و علم الدلالات. ثمّ هي لغوياً نظرية قائمة على تحديد وظائف العناصر الداخلة في تركيب اللغة، و مبيّنة أنّ هذه الوظائف المحدّدة بمجموعة من الموازنات و المقابلات، هي مندرجة في منظومات واضحة.

بنية القصيدة الرثائية في ديوان الشريف المرتضى

للحصول على مضامين الرثاء و دراسة هذه القصائد من الناحية الفنيّة، اهتممنا بإحصاء القصائد الرثائية و نوعها و عدد أبياتها، و ذكر الأشخاص الذين رثاهم الشريف المرتضى، و إليك إشارة موجزة إلى ما ذكرنا:

الرثاء، و عدد الأبيات (٢٩٥٢).

التعزية، و عدد الأبيات (٥٥٣).

أسماء الذين رثاهم الشريف المرتضى

القادر بالله، الشريف أبو علي عمر بن محمّد بن عمر، فخر الملك (ثلاث مرّات)، نقيب العبّاسيين أبو الحسن محمّد بن علي الزينبي، الأمير عنبر الملكي الخادم، غريب بن مقن، أبو محمّد الحسن بن محمّد المسلمة، الشيخ أبو الحسن عبد الواحد بن عبد العزيز الشاهد، والده السيّد الشريف الطاهر الأوحد ذو المناقب، والدة الشريف أبي محمّد (فتاه)، الحاجب أبو الحسين المعروف بابن أخت الأستاذ الفاضل، أبو الحسن علي بن هلال الكاتب المعروف بابن البوّاب، أبو الفتح النيسابوري النحوي، ابن شجاع الصوفي (مرّتان)، أبو الحسن أحمد بن علي الكاتب البيهقي، الشريف الرضيّ أخوه، أحد أحبّته باسم محمّد و كان يُكنّى

بأبي الحسين، العنبري، أبو عبد الله جعفر بن محمد، الوزير أبو علي الرخجي، جلال الدولة، أبو الحسين الأقساسي العلوي، أخته، الملك شرف الدولة ابن بهاء الدولة، أبو الخطّاب حمزة بن إبراهيم، أبو الحسن السمسسي، أبو إسحاق الصابي، أبو الغنائم محمد بن عمر، الأمير أبو شجاع بكر بن أبي الفوارس، الملك قوام الدين بهاء الدولة، الشريف أبو الحسن محمد بن عمر، الوزير أبو الفتح، أخته التي أسنّت فبلغت من العمر نيفاً وتسعين سنة، عميد الجيوسي أبو علي، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري، الشريف أبو الحسين بن الشيبية، الأستاذ أبو الحسن محمد بن الفضل، الأمير أبو الغنائم محمد بن يزيد.

أسماء الذين عزّاهم الشريف المرتضى عن فقد أحد أحبّتهم

أبو الحسن علي شهنشاه عن أخيه، الخليفة القادر العباسي عن ولده، الوزير مجد الدين في موت أبيه، أبو علي الحسن بن حمد عن والدته، سعد الأئمة أبو القاسم عن ابنه أبي محمد، القاضي أبو القاسم عبد العزيز بن محمد العسكري عن ولده، عميد الرؤساء أبو طالب بن أيّوب عن ولده الذي سقط عليه السقف، الشريف أبو الحسين أحمد بن الحسن الناصر خاله عن بنت له توفيت، كمال الدين بن عبد الرحيم عن ولده، جلال الدولة عن ابنته، الوزير أبو علي عن خاله جعفر بن المغيرة، الوزير أبو علي عن ابنة له توفيت، بهاء الدولة بولده أمير الأمراء أبي منصور بويه، أبو سنان غريب بن محمد بن مقن عن ولده، الوزير أبو الفرج بن فسانجس عن عمّه أبي الحسين.

وخصّ الشريف المرتضى ٦ قصائد لأصدقائه، و ١٣ قصيدة لثناء أو تعزية الذين لم يسمّ بأسمائهم في شعره، و كما خصّ قصيدتين بأحد الوزراء و أحد رؤساء العرب.

و فيما يلي ذكر لأهمّ المضامين في قصائد الشريف المرتضى الرثائية و دراسة فنية لها:

١- الناحية الموضوعية

من أهمّ الموضوعات في القصائد الرثائية عند الشريف المرتضى يمكننا الإشارة إلى ما يلي:

بيان ماله من الحزن والغمّ لمن حلّت عليه المصيبة وشرح أسفه لفقد الأحبة

نرى الشريف المرتضى يؤرّقه فقد صديق عزيز عليه، و يسلب نومه، و يشرب كأسات الحزن والأسى والألم:

أَرْقَنِي فَقَدْكَ مِنْ رَاحِلٍ	وَ اسْتَلَّ مِنْ عَيْنَيَّ طَعْمَ الْكَرَى
وَ بِنْتُ لَا عَنْ مَلَلٍ مِنْ يَدِي	وَ غَبَتْ عَنْ عَيْنَيَّ لَا عَنْ قَلِي
فَكَيْفَ وَلَيْتَ وَ خَلَّفْتَنِي	أَكْرَعُ مِنْ بَعْدِكَ كَأْسَ الْأَسَى
كَأَنَّني سَارَ عَلَى قَفْرَةٍ	مَسْلُوبَةٍ أَعْلَامُهَا وَالصُّوَى
أَوْ مُنْفِضٍ مِنْ كُلِّ أَزْوَاده	يَحْرِقُ الْقَيْظُ بِنَارِ الصَّدَى ^١

في هذه الأبيات الشعرية يتجاوب الشاعر مع ذاته و يؤكد إحساسه المرهف النبيل و هو يعيش هذا الفراق؛ فراق فقد الأحبة، إذ لا يمكن له السلوى إلا بوجودهم في القلب، حيث ينبض بنبضهم و يتغنّى بذكرياتهم العطرة العريضة، و تلك أهمّ سلوى يمكن أن تخفّف عنه أحزانه المتلاحقة، و هو يفتقد أقرب من تملّكه قلبه و فؤاده. إنّها تداعيات نفس تواقّة احترقت من أجل فراق الخلّان و الأحبة. و يصوّر نفسه إنساناً سار على مفازة لا نهاية لها، و ليست فيها أعلام كي يهتدي بها و ينجو من هذه القفرة، أو كمن نفد زاده

و يحرقه الحرّ و هو ظمآن لا يجد ماءً ليسدّ عطشه.

و يقول في قصيدة أخرى واصفاً نفسه و حاله في فقد صديق عزيز، و هو الشيخ أبو الحسن عبد الواحد بن عبد العزيز الشاهد:

إِنَّ جَفْنِي عَلَيْكَ حَزْناً جَوَادٌ	و هو في كلّ من سواك صحيحٌ
دَاءٌ قَلْبِي يُدَوِّي وَ فِيهِ مِنَ الْأَشْ	جَانٍ مَا فِيهِ مَا يَقُولُ الصَّحِيحُ
لِي لِسَانٌ وَ مَدْمَعٌ حَمَلَا رُزْ	ءَكَ ذَا كَاتَمٍ وَ ذَاكَ يَبْجُحُ
مُفَرَّدٌ وَ الْأَنْيَسُ عَنْكَ بَعِيدٌ	لَيْسَ إِلَّا جَنَادِلٌ وَ صَفِيحٌ
وَ غَمَامٌ مَوْكَلٌ الْجَفْنِ بِالْقَطْ	رٍ وَ وُزُقٌ مِنَ الْحَمَامِ يَنْوُحُ ^١

إذ دمعت عيناه و هما جوادان في صبّ الدموع على هذا العزيز، و أصبح فرداً لا أنيس له و لا أليف، بل ألف بالأحجار الصمّ التي وُضعت على قبره، و قال لذلك: فإنّ أدمعي لا تجف حزناً عليهم، فهي تذرف الدمع مدراراً، الذي يتعانق مع تلك الذكريات العزيزة التي كانت وستظلّ مفرق العزة و النشوة و الانتصار؛ كون كلّ بارقة جميلة تجعلني أتوق عند ذكراك، فحدحة الحمام تراعيك، وندامة الليل تناديك، و أشجان الصحيح تفديك، إنّك دون سواك جواد مكرم، تبوح بكلّ ما لديك من خير وفضل وحبّ.

و من جراء ذلك شبّه نفسه بالسحابة التي ملئت من الماء؛ و يعني أنّه يريد البكاء دائماً، كما أنّه يشبّه بالحمامة التي تنوح؛ و يقصد أنّه دائماً يضيّج و يبكي على هذا الفقيد و لا ينتهي همّه، كما أنّ الحمامة دائمة النوح و السجع.

و يرى الشاعر حزنه على أهل البيت عليهم السلام أكثر و أشدّ، و بكى على مصائبهم كثيراً حتّى لم تبق له دموع، بل تحوّلت كلّها إلى دماء، و لا يرى خيراً في الحياة

بعدما حلّت بأهل البيت عليهم السلام من مصائب:

فَلَيْسَ دُمُوعِي مِنْ جُفُونِي وَإِنَّمَا تَقَاطَرْنَ مِنْ قَلْبِي فَهَنْ دِمَاءُ
إِذَا لَمْ تَكُونُوا فَالْحَيَاةُ مَنِيَّةٌ وَلَا خَيْرَ فِيهَا وَالبَقَاءُ فَنَاءُ^١
وهذه الخطوب جعلت الشاعر يشيب مع أنه في عنفوان شبابه و لم يحلّ
الشيب عليه بعد:

وَ خُطُوبٍ مُعْضَلَاتٍ بَتْنِ يُنْسِينِ الْخُطُوبَا
شَيَّبَتْ مِنِّي فَوْدِي يَ وَلَمْ آتِ الْمَشِييَا^٢
أو يصف دموعه بأنها وكفة دائماً دون أن يطلب الشاعر منها أن تجري:
فَلِي دُمُوعٌ تُبَارِي الْقَطْرَ وَاكِفَةً جَادَتْ وَإِنْ لَمْ أَقُلْ يَا أَدْمُعِي جُودِي^٣

الإشارة إلى مناقب المرثي وما كانت له من خصال طيبة

و ذلك لأنّ الإنسان إذا فقد من كان عزيزاً عليه فيتذكّر بعد موته كلّ ما كانت له من مناقب و صفات حسنة؛ لأنّه يحسّ بمكانه الفارغ و يحسّ بالألم الشديد، حتّى نرى الشريف المرتضى أن يتمنّى أن لو كان يستطيع أن يفدي المرثي:

و يَا لَيْتَنِي ذَقْتُ عَنْهُ الْجِمَامَ و يَا لَيْتَنِي كُنْتُ عَنْهُ الْفِدَاءُ^٤
و يقول في بيان بعض صفات المرثي بأنّه لم يرتكب ذنباً و لا جناية في حياته، و كان نقيّاً تقيّاً، و إذا شكّ في أمر و أحسّ أنّه ذنب، فلم يفعل، و إذا رأى أنّه لا يقدر أن يهيئ من فعل زاداً ما لآخرته، فتركه و لم يهتم به:

مَضَى وَ هُوَ صِفْرٌ مِنَ الْمَوْبِقَاتِ نَقِيَ الْإِزَارَ خَفِيفَ الرِّدَا

١. نفس المصدر، ص ١٥٩.

٢. نفس المصدر، ص ٢١٤.

٣. نفس المصدر، ص ٤٣٩.

٤. نفس المصدر، ص ١٥٠.

إِذَا رَأَى الْأَمْرَ لَمْ يَأْتِهِ وَ إِنْ خُبْتُ الرَّأْدَ وَالَى الطَّوَى^١
 أَوْ قَالَ فِي رِثَاءِ صَدِيقِهِ أَنَّهُ بَعِيدٌ عَنِ الْفَحْشِ وَالْخَنَا كُلِّ الْبَعْدِ، وَ حَافِظٌ عَلَى
 الْأَسْرَارِ، وَ إِنْ وَدَّعَتْهُ سَرًّا لَمْ يَفْشِهِ أَبَدًا^٢. وَ أَشَارَ فِي رِثَاءِ الشَّرِيفِ أَبِي عَلِيٍّ عَمْرِبِينَ
 مُحَمَّدًا بِأَنَّهُ كَانَ يَحْمِلُ أَثْقَالَ قَوْمِهِ وَ يَسَاعِدُهُمْ، وَ كَأَنَّهُ كَانَ نُورًا يَسْطَعُ عَلَيْهِمْ،
 وَ يَذْهَبُ بِالظُّلُمَاتِ أَوْ الْهَمُومِ فِي حَيَاتِهِمْ، وَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ ضَعِيفًا جَبَانًا، بَلْ كَانَ
 شَجَاعًا مُقَدِّمًا، فَضْلًا عَنْ صِفَانِهِ وَ وَفَانِهِ لِقَوْمِهِ، وَ كَانَ يَسْرِعُ فِي مُسَاعَدَةِ الْقَوْمِ
 حَتَّى وَلَوْ أَبْطَأُوا فِي مُسَاعَدَتِهِ^٣.

وَ يَهْمُ الشَّرِيفُ الْمُرْتَضَى صِدَاقَةَ الصَّدِيقِ وَ خَلْقَهُ الْحَسَنَ، وَ يَعْرِضُ عَلَيْهِ أَنْ يَفْقَدَ
 صَدِيقًا عَثَرَ عَلَيْهِ بَعْدَ أَنْ جَرَّبَهُ فِي أُمُورٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ رَأَى صَدَقَهُ وَ صَفَاءَهُ، وَ لِذَلِكَ
 تَذَكَّرَ هَذِهِ الصِّفَاتِ فِي رِثَاءِ صَدِيقِهِ:

نَسِيبِي بِالْوَدِّ الصَّحِيحِ وَ أَقْرَبِي وَ صَاحِبِي الْأَذْنَى إِذَا أَزُورَ صَاحِبِي
 وَ مَنْ كُنْتُ لَا أَفْضِي لَهُ بِخَلِيقَةٍ وَ لَا أَشْتَكِي مِنْهُ أَعِوَجَاجَ الْمَذَاهِبِ
 مَذَاقٌ كَمَا يَحْلُو الشَّهَادُ لِذَائِقِي وَ صَفْوٌ كَمَا يَصْفُو الشَّرَابُ لِشَارِبِ
 وَ لَمَّا بَلَّوْتُ الْأَصْدِقَاءَ وَ وَدَّهْمُ خَلَصْتُ إِلَيْهِ مِنْ خِلَالِ التَّجَارِبِ^٤

أَوْ يُشِيرُ فِي قَصِيدَةٍ أُخْرَى فِي رِثَاءِ شَيْخٍ إِلَى عِبَادَتِهِ، وَ كَانَتْ حَيَاتُهُ كُلَّهَا صُومَ
 وَ صَلَاةَ وَ تَسْبِيحَ وَ ... وَ لَمْ يَعْرِفِ الْقَبِيحَ فِي حَيَاتِهِ:

لَا عَرَفْتُ الْقَبِيحَ فِي دَارِكِ الْأَخِ رَى فَمَا كَانَ مِنْكَ فَعَلَّ قَبِيحُ
 لَيْسَ إِلَّا الصَّلَاةُ وَ الصُّومُ وَ التَّسْبِيحُ هَيْدُ جُنْحِ الظَّلَامِ وَ التَّسْبِيحُ

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ١٥٦.

٣. نفس المصدر، ص ١٦٢.

٤. نفس المصدر، ص ٢٢٤.

و حديثٌ ترويه ما فيه إلّا واضحٌ نسيّر و حقٌّ صحيحٌ^١
ولا تستثنى قصائده الرثائية في الإمام الحسين عليه السلام من هذا الموضوع، بل يرى
أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله أولى بذكر مناقبهم، إذ قال في إحدى مرثياته بأنّ اللبيب عاجز
عن بيان فضل أهل البيت عليهم السلام:

آل ياسين وَمَنْ فَض
لَهُمْ أَعْيَا اللَّيْبِيا^٢
و يخاطبهم قائلاً:

أَنْتُمْ أُمْنِي لَدَى الْحَشِ
أَنْتُمْ كَشَفْتُمْ لِي
كَمْ رَدَدْتُمْ مِخْلَباً عَنَّا
و بَكُمْ أَنْجُو إِذَا عُو
رِ إِذَا كُنْتُ نَخِيِيا
بِالتَّبَاشِيرِ الْغُيُوبِا
نِي حَديداً و نِيُوبِا
جِلْتُ مَوْتاً أَنْ أَنْبُوبِا^٣

التذكّر بأنّ الموت حقٌّ، و يفنى كلّ شيء على الأرض

نلاحظ أنّ الشريف المرتضى في بعض رثائه يميل إلى المنطق، و يرى الواقع المرّ
و الحقيقة المأساوية التي تجري على كلّ حيٍّ على الأرض، و هي أنّه لا بدّ يقابل
الموت يوماً ما، و يرى أنّ الإنسان يفنى و إن طمع في البقاء على الأرض، و لكن
هذا الطمع لا يفيد، و يسلب الموت كلّ ما وهبته الحياة من النعم و الأموال،
و يذكر المخاطب بكلّ من عاش قبلهم من أناس ذوي أموال طائلة و ملك عريض
و سلطان بهيٍّ على الأرض، فكلّهم ماتوا و دخلوا القبر المظلم، و أصبحوا صمّاً لا
يقدرّون على الإجابة عمّن يدعوهم:

مَا نَحْنُ إِلَّا لِفَنَاءٍ
وَإِنْ طَمِعْنَا فِي الْبَقَاءِ

١. نفس المصدر، ص ٣٣٥.

٢. نفس المصدر، ص ٢١٧.

٣. نفس المصدر.

نُعْطَى وَيَسْلُبُنَا الَّذِي أَعْطَى التَّمَتَّعَ بِالْعِطَاءِ
وَالْمَوْتُ دَاءٌ مَا لَهُ عِنْدَ الْمُدَاوِي مِنْ دَوَاءِ
أَيُّنَ الَّذِينَ سَقَتَهُمُ الْإِلَ أَيَّامُ كَاسَاتِ الرِّخَاءِ
وَمَتَى دَعَوْتَهُمْ فَهَمُّ ضَمُّ الْمَسَامِعِ مِنْ دُعَاءِ^١

و قال في قصيدة أخرى مكرراً هذا المضمون:

مَا نَحْنُ إِلَّا لِلرَّدَى وَإِلَى الرَّدَى فَمَقْدَمٌ لِحِمَامِهِ وَمَوْخَرٌ
ذَاقَ الرَّدَى مَسْتَكِرِّمٌ وَمَبْخَلٌ وَ أَتَى الْحِمَامَ مَعْبَجَلٌ وَمَعْمَرٌ^٢
مشيراً إلى أنَّ سلواي أننا جميعاً للحمام عائدون، وعلى الموت قادمون، ولا
يمكن لأي كائن أن يتأخر عن مواعده، مهما كانت الصروف والظروف، وكل حي
يذوق الردى، و يقبل على الحمام بنفس رضية أم سخطت، مهما كان الحال
سينتهي إلى زوال، و تلك أكبر سلواي و أعظم صبري أيها المفقود الأغز.

بيان أنَّ الموت لا مفر منه

لا شك في حقيقة الموت المأساوية، و يعلم الجميع أنَّ لكل إنسان «أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ
أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»^٣، و أنه لا مفر من الموت ولا خلاص
منه، و أشار الشريف المرتضى في كثير من قصائده الرثائية إلى هذا المضمون،
و إليك بعض النماذج من أشعاره:

هُوَ الرَّدَى يَأْخُذُ مِنْ بَيْنِنَا إِذْ هَمَّ مَنْ شَاءَ بِلا ذَنْبٍ
وَلَيْسَ يُسْطَاعُ دِفَاعٌ لَهُ بِالطَّعَنِ بِالرُّمْحِ وَلَا الضَّرْبِ

١. نفس المصدر، ص ١٦٦.

٢. نفس المصدر، ص ٤٧١.

٣. الأعراف: ٣٤.

إِنْ يَسْبِغْ مَحْجُوباً فَمَا إِنْ لَهُ مِنْ دُونِهِ شَيْءٌ مِنَ الْحُجْبِ
أَوْ شَاءَ أَنْ يَأْخُذَ ذَا هَضْبَةٍ عَالِيَةٍ فَهُوَ بِلَا هَضْبٍ^١

يتجاوب الشاعر في هذه الأبيات مع قضية الموت الذي لا خلاص منه، وأنه لا يمكن دفعه بالرماح و السيف، وأنه لا حجاب بينه وبين من يريد أن يأخذ روحه، و حتّى إذا كان الذي قصده الموت على أعلى جبال عالية، فهذه الجبال والحجب لا تمنع الموت أبداً، و أشار إلى هذا المضمون في قصيدة أخرى مخاطباً المرثي بأنّه إذا جاءه غير الموت فبإمكانهم أن يدفعوه عنه بالضرب والطعن، و لكن الذي جاء هو الموت و لا خلاص منه:

وَلَوْ أَنَّ غَيْرَ الْمَوْتِ ضَامَكَ وَحَدَهُ دَفَعْنَاهُ بِالْبَيْضِ الرَّقَاقِ الْمَضَارِبِ^٢
وأنّه لا يمكن أن يُفدى أمام الموت، و قال مخاطباً المرثي:

يَا رَاحِلاً لَوْ كَانَ يُفَى دَى مِنْ رَدَى أَحَدٌ فُديتاً^٣

و قال أيضاً في رثاء والده الكريم بأنّه يشفق ممّا لا بدّ من وقوعه، و يسأل استفهاماً إنكارياً: هل يقدر الإنسان أن يدفع المنايا؟
و أَشْفَقُ مِمَّا لَا مُحَالَةَ وَاقِعٌ وَ هَلْ لِلْمَنَايَا قَادِرٌ أَنْ يَرُدَّهَا^٤

الدعوة إلى الصبر والسلوان والرضى بما قدر الله تعالى

عندما قبل الإنسان حقيقة الموت و فهمها جيّداً، و أدرك بأنّه لا مفرّ منه و لا خلاص لأحد منه، و كلّ حيّ يذوق الموت لا محالة، فلا حيلة له إلا أن يصبر على فقد من أحبّه. إنّ الصبر ضرورة دينية و ضرورة حياتية، كما أنّه ضرورة

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٤٣.

٢. نفس المصدر، ص ٢٤٢.

٣. نفس المصدر، ص ٢٧٨.

٤. نفس المصدر، ص ٣٩٤.

إنسانية، ولا يمكن أن ينتصر الدين و يتحقق النصر للمسلمين بدونه، ولا يمكن أن توجد سعادة في الدنيا والآخرة بغيره، والقائم به له الأجر والجزاء الحسن عند الله بغير حساب.

الصبر هو حبس النفس على ما تكره، ابتغاء مرضاة الله، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾^١، وما تكرهه النفس أنواع وألوان شتى، ولهذا تتسع دائرة الصبر فتشمل مجالات رحبة أكثر مما يقف عنده عادة كثير من الناس إذا ذكرت كلمة «الصبر». وترجع عناية القرآن البالغة بالصبر إلى ما له من قيمة كبيرة دينية و خلقية، فليس هو من الفضائل الثانوية أو المكملّة، بل هو ضرورة لازمة للإنسان ليرقى مادياً ومعنوياً، ويسعد فردياً واجتماعياً، فلا ينتصر دين ولا تنهض دنيا إلا بالصبر.

بين الله تعالى ما ينتظر الناس من ألوان البلاء، مؤكداً ذلك بلام القسم ونون التوكيد، إذ يقول: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^٢، والله يعلمنا أن الصبر هو فضل من الله عز وجل: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾^٣، ومن جهة أخرى اهتم العلماء وخاصة أهل العرفان برضى الإنسان بما قدره الله تعالى له في الدنيا، إذ يلتذ الإنسان الراضي في البلايا ويسرّ قلبه بما يحدث له، ويتحمل المصائب ولا يجري لسانه بما يخالف قدر الله وقضائه.

يعرّف نصير الدين الطوسي الرضا مشيراً إلى الآية الكريمة: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ

١. الرعد: ٢٢.

٢. البقرة: ١٥٥.

٣. النحل: ١٢٧.

مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ^١: «ثمرة الرضا المحبة، ويقتضي عدم الإنكار، إمّا في الظاهر وإمّا في الباطن وإمّا في القلب وإمّا في القول وإمّا في الفعل»^٢.
ولذلك نرى الشاعر الشريف المرتضى يدعو في قصائده الرثائية إلى الصبر والسلوان والرضى بما قدّره الله سبحانه له، فمثلاً نلاحظ يخاطب الخليفة القادر العباسي ويعزيه عن ولده قائلاً:

صَبِراً أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَمْ نَزَلْ بالصبر من آدابكم نتأدّب
أَنْتُمْ أَمَرْتُمْ بِالسُّلُوفِ عَنِ الرَّدَى وأريتُمْ في الخطب أين المذهب^٣
و يدعو الخليفة إلى الصبر ويقول: أنت خليفة المسلمين ونحن نتأدّب بأدّابك، وأنت دائماً كنت تدعو إلى الصبر والسلوان، فالآن حان الوقت أن تعمل بما كنت تدعو إليه فاصبر. وقال أيضاً داعياً إلى الرضى بما قدّره الله:

فَاذْهَبْ كَمَا شَاءَ الْقَضَاءُ وَكُنْ غَدَاً في القوم إمّا سُودُوا أَوْ تَوُجُّوا^٤
و لكنّه مع كلّ هذا يرى أنّه لا يطيق المصيبة ولا صبر له أمامها، مثلاً قال يرثي نقيب العباسيين:

و لَا تُغْرِنِي بِالصَّبْرِ وَالصَّبْرُ مَا لَهُ طريقٌ إلى ما في الحشا والترائب
تَلُومٌ عَلَى مَا بِي وَأَنْتَ مُسَلِّمٌ وقد جبّ هذا الرّزءُ دونك غاربي^٥
و يطلب ممّن حوله ألا يغريه على الصبر؛ لأنّه لا سبيل للصبر إلى قلبه، و يعاتب من لأمه لفقدان الصبر أمام المصيبة، كما قال معزياً الأجل سعد الأئمة

١. الحديدي: ٢٣.

٢. الأخلاق الناصرية، محمد بن محمد الطوسي، ص ١١٥.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٩٤.

٤. نفس المصدر، ص ٣٠٩.

٥. نفس المصدر، ص ٢٣٨.

أبا القاسم حين بلغه موت ابنه:

هَذَا الْمُصِيبَةُ مَا أَبَقْتُ لَنَا أَبَدًا صَبْرًا عَلَيْهَا وَلَا خَلَّتْ لَنَا جَلْدًا
جَاءَتْ وَلَا هَمَّ فِي قَلْبِي وَلَا كَمَدٌ فَلَمْ تَدْعَ فِيهِ إِلَّا الْهَمَّ وَالْكَمَدَ
وَمَا أَرَى الصَّبْرَ لِي رَأْيًا فَأَسْأَلُهُ وَالْقَصْدُ يُغْرِي بِهِ مَنْ كَانَ مُقْتَصِدًا
وَلَسْتُ أَرْضَى لَهُ قَوْلًا وَفِي كَبْدِي جَمْرُ الْمُصِيبَةِ مَا أَغْضَى وَلَا خَمْدًا^١

الاعتبار بالموت والاتعاظ به وترك الحرص على الدنيا

لعلنا نبالغ إذا ادّعينا أن مفتاح حياة الإنسان السعيدة هو التربية الدينية، ومفتاح التربية الدينية هو ذكر الموت، وأن يجعل المسلم حياته معتقداً بأن الموت بالمرصاد، ويمكن أن يأخذه في كل لحظة، وأنسياقاً من هذه الفكرة سيهتم الإنسان بكل لحظة من حياته، ولا يقضيها متلفاً إيّاها، وأن يحاول الإنسان في أداء الحقوق التي على عاتقه، مادية أو معنوية.

إذن فالموت له دور هام في اعتبار الإنسان به والاتعاظ به، وبإمكانه أن يكون زاجراً في حياته؛ لئلا ينحرف عن الصراط المستقيم. من مظاهر الاعتبار بالموت هو التفكير فيمن مضوا قبل الإنسان والتأمل فيما لديهم من النعم والحياة الرغدة، ولكنهم إذا جاء الموت إليهم تركوا كلّها وإن كانوا كارهين.

في كثير من القصائد الرثائية يخاطب الشريف المرتضى الإنسان ويسأله عمّن مضى قبلهم، منها قال في قصيدة يعزّي فيها أبا الحسن علي شهنيروز عن أخيه:

أَيَّنَ الَّذِينَ سَقَتَهُمُ الْإِلَٰهَ أَيَّامَ كَاسَاتِ الرِّخَاءِ
وَرُمُوا إِلَى ظُلَمِ الصِّفَا نَحْ فِي صَبَاحٍ أَوْ مَسَاءٍ^٢

١. نفس المصدر، ص ٣٩١.

٢. نفس المصدر، ص ١٦٧.

ولأهمية هذا الموضوع يرى الشريف المرتضى أنَّ على الإنسان أن يترك كلَّ شيء إلا التفكّر في الموت، وأن يبتعد عن الحرص على المتاع الدنيوي كلَّ الابتعاد.^١

وفي قصيدة أخرى في رثاء أحد قومه من بني عمومته، ذكر أنَّ الإنسان إذا اهتمَّ بحرصه على الدنيا فيواجه الصعوبات في حياته، و يطلب من مخاطبه ترك الأسفار للحصول على الرزق؛ لأنَّ الأرزاق معيّنة ومقدّرة ولا تتغيّر^٢، ولا يفوتنا أن نذكر أنَّ الشاعر لا يريد أنَّ يحرض المخاطب على الكسل وعدم السعي، ولكنه يقصد تجنّب الحرص و طلب الزيادة في الحياة، وهذا أمر لا يُستحسن. و قال ضمن قصيدة أخرى مشيراً إلى أنَّ حوادث الدهر و مصائبه تهين للإنسان في كلِّ يوم المواعظ و النصائح بكلِّ ما تفعله للماضين، و لكن للأسف الشديد الإنسان لا يهتمّ بهذه المواعظ، و لا يزداد إلا الغرور، و يخدعه الدهر دائماً، فهو غير مبالي بما حدث للماضين.^٣

الشكوى من الدهر الذي يحلّوه أن يُنزل المصائب والرزايا

لا يخامرنا شكَّ أنَّ صراع الإنسان مع الزمن قضية لا تخصّ عصرًا ما، وإنّما هي قضية عامّة تصوّر موقف الإنسان من الزمن، سواء أكان هذا الموقف تصالحياً أم تصادميةً، و قد عبّر الشعراء في كلّ زمن و عصر عن مواقفهم و إحساسهم بالزمن بلغة شعرية راقية تبتعد عن التقريرية و المباشرة في كثير من الأحيان، و يكاد يكون إحساسهم بالزمن قد قادهم إلى اختيار أسلوب

١. نفس المصدر، ص ٢٤٩.

٢. نفس المصدر، ص ٢٥٩.

٣. نفس المصدر، ص ٤٩٣.

إيحائي يقوم على الكشف عن رؤية الشعراء الداخلية للزمن من خلال إدراكهم له وإحساسهم به.

و لم يستثن الشريف المرتضى من هذا الأمر، و نراه يلعن الدهر الذي يسلب كل ما يمنحه الإنسان^١. و قال أيضاً شاكياً من الدهر الذي ذهب بأصحابه كل يوم، في حين أن هؤلاء الأصدقاء كانوا شجعاناً أو ذوي مكانة عالية^٢، و يأخذ الدهر منه كل يوم صديقاً أو عزيزاً، و لم يتركه دون همّ و غم^٣، و هذا الدهر هو الذي أذاقه طعم فراق الأحبة^٤.

و في قصيدة أخرى يحرض المخاطب على الخوف من الدهر، و يذكره بأن الدهر إذا أعطاه شيئاً أخذته بالتأكيد^٥، أو ذهب إلى أن الدهر له أفانين في خطوبه و مصائبه^٦، و خاطب أهل البيت عليهم السلام قائلاً:

و حوّل الدهر ربّاناً إلى ظمأٍ منكم و بدّل محدوداً بمحدود^٧
أو قال في رثاء أبي الحسن علي بن هلال الكاتب المعروف بابن البوّاب، مشيراً إلى أن الدهر لا يعرف الرحمة و لا الشفقة أبداً:

مِنْ مِثْلِهَا كُنْتُ تَخْشَى أَيُّهَا الْحَذِرُ و الدهرُ إِنْ هُمْ لَا يُبْقِي وَلَا يَدْرُ^٨
و قال مخاطباً الدهر و متهمّاً إياه بأنّه يجني عليه عمداً و لا يعتذر أبداً، و عندما

١. نفس المصدر، ص ٤٦٣.

٢. نفس المصدر، ص ١٥٦.

٣. نفس المصدر، ص ٣٩٥.

٤. نفس المصدر، ص ٢١٤.

٥. نفس المصدر، ص ٢٥٨.

٦. نفس المصدر، ص ٣٩١.

٧. نفس المصدر، ص ٤٣٩.

٨. نفس المصدر، ص ٤٦٢.

يسأله الشاعر عن حوائجه و يطلب منه شيئاً، فيصبح الدهر خرسان لا يجيبه عن حاجاته^١، أو قال محدراً مخاطبه من صروف الدهر بأنه لا يمكن أن يكون في أمان منها، وأن الدهر يسلب من الإنسان ما يهبه في حياته من الأموال والأولاد^٢، و قال مخاطباً الدهر بأنه لا خير فيه أبداً و الشرّ في ساحته دائماً^٣.

و نظراً لأهمية قصائد الشاعر الرثائية للإمام الحسين (عليه السلام) و كثرة القصائد في هذا الموضوع، فجدّير بنا أن نشير إلى بعض الموضوعات التي اختصّت بهذه القصائد، إذ رثا الشاعر الإمام الحسين (عليه السلام) بـ (١٤) قصيدة تشمل (٦٩٦) بيت، أو بعبارة أخرى تشكّل رثاء الإمام الحسين (عليه السلام) (٢٣/٥) بالمئة من كلّ أبيات الرثاء. أمّا ما تشمل قصائده الرثائية في الإمام الحسين (عليه السلام) من مضامين، فهي:

إعلان يوم عاشوراء يوم المصيبة والعزاء

إنّه يعلن في شعره أنّ عاشوراء يوم العزاء و المصيبة، و على المحبّ لأهل البيت (عليهم السلام) أن يلتزم في هذا اليوم بالنحيب و البكاء:

لَمْ يَدْعَ فِي الْقَلْبِ مَنِيٍّ لِلْمَسْرَاتِ نَصِيًّا
إِنَّهُ يَوْمٌ نَحِيبٍ فَالْتَزِمْ فِيهِ النَحِيًّا^٤

و من شدّة حزنه يخاطب يوم عاشوراء و يقول: إنّه أنزل المصائب و الفجائع على آل البيت (عليهم السلام)، و قُتل فيه شخص كان عزيزاً أشدّ العزّ على المسلمين، و جعلهم كلّهم في مصيبة عظيمة.^٥

١. نفس المصدر، ص ٤٧٠.

٢. نفس المصدر، ص ٥٢٤.

٣. نفس المصدر، ص ٤٧٠.

٤. نفس المصدر، ص ٢١٤.

٥. نفس المصدر، ج ٢، ص ٣١١.

مصيبة الحسين عليه السلام رزية للدين والنبي صلى الله عليه وآله وأمة أهل البيت عليه السلام

اعتبر الشاعر ما فعل الأعداء بحق الإمام الحسين عليه السلام كسراً للدين، وهذه الكسرة لا جبران لها أبداً:

كسرتم الدين و لم تعلموا وكسرة الدين بلا جبر^١
و قال في قصيدة أخرى أن الدين الإسلامي أصيب بمصيبة كبيرة بفقد عزيز كبير:

قتيلاً وجدنا بعده دين أحمد فقيداً و عز المسلمين قتيلاً^٢

ذكر ما فعل أعداء الحسين عليه السلام من فجائع وأعمال قبيحة بحق الإمام وأهل بيته عليه السلام

صورة ما فعل الأعداء من فجائع وأعمال شنيعة بشأن الحسين عليه السلام وأهل بيته في يوم عاشوراء، تكشف عن مظلومية الإمام وأهله، فضلاً عن صورة أعدائه القبيحة التي ستبقى طوال العصور و لن ينساها من في قلبه حب لأهل البيت عليه السلام. والشريف المرتضى في قصائده في رثاء الإمام الحسين عليه السلام يشير إلى هذه الأفعال لتقبيح الأعداء وتشنيعهم. من نماذجه هي:

فقل لآل زياد أي معضلة ركبتموها بتخييب و تخويد
كيف استلبتم من الشجعان أمرهم و الحرب تغلي بأوغاد عرايد
فرقتهم الشمل ممن لف شملكم و أنتم بين تطريد و تشريد^٣
و قال في الأبيات المشار إليها: إن هؤلاء فرقوا رايات الحق، و سفكوا دماء الأبطال الأبرياء، إنما هم بفعلتهم، شنوا حرباً شعواء على الأمة، و خرّبوا الديار

١. نفس المصدر، ج ١، ص ٥٤٠.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ٣١١.

٣. نفس المصدر، ج ١، ص ٤٣٩.

و هتكوا أعراض الشرف والحق، فويل لهم ممّا مكروا، وويل لهم يوم لا ينفع مال ولا بنون، والعاقبة الحسنی للمتّقين الصابرين.

و يطلب من مخاطبيه أن يبكوا على الحسين عليه السلام و أهل بيته الذين كانوا بين قتلى و جرحى و أسرى:

و إِبْكُ حُسَيْنًا و الألى صُرَّعُوا أَمَامَهُ سَطَرًا إِلَى سَطْرِ
ذاقوا الردى مِنْ بعد ما ذَوَّقُوا أَمثالَهُ بالبيضِ و السُّمْرِ
قَتْلٌ و أَسْرٌ بِأَبِي مَنْكُمُ من نيل بالقتل و بالأسْرِ^١
و كلّ ما فعل الأعداء نشأ عن حقدهم لآل البيت عليهم السلام، و كأنّهم أرادوا أن يأخذوا نأر قتلاهم في بدر، و يصفهم بأنّهم منافقون، إذ هم يدعون الصداقة، و لكن إذا فُتشتهم تكشف أنّهم كاذبون و ليس بينهم نجاء أبداً، كما أنّهم بعيدون عن الخير كلّ البعد و لا يقصدونه^٢، و لذلك كلّ نراه يدعو على أعداء آل البيت عليهم السلام في عدّة قصائد، منها قوله:

لَحَا اللَّهُ قَوْمًا لَمْ يُجَازُوا جَمِيلَكُمْ لَأَنْكُمُ أَحْسَنُكُمْ و أسَاؤُوا^٣
و قال مخاطباً هؤلاء الأعداء داعياً عليهم:
و لا شَرِيتُمْ بِصَفْوٍ لا و لا عَلِيتْ لكم بَنَانٌ بِأَزْمَانٍ أَرَاغِيدِ
و لا ظَفِرتُمْ و قد جُنَّتْ بكم تُوبٌ مقلقلاتٌ بتمهيدٍ و توطيدٍ^٤
كما ذكّر الشريف المرتضى الأعداء بأنّهم باعوا دينهم، و سألهم مخاطباً إياهم:
و كيف يَعتَم دينكم بالذي اس تنزره الحازمُ و استحقرا^٥

١. نفس المصدر، ص ٥٣٩.

٢. نفس المصدر، ص ٢١٦.

٣. نفس المصدر، ص ١٦٠.

٤. نفس المصدر، ص ٤٣٩.

٥. نفس المصدر، ص ٤٨٨.

التأكيد على حبه لأهل البيت عليهم السلام واستعداده لنصرتهم

بما أن حبَّ أهل البيت عليهم السلام و موالاتهم فرض على المسلمين؛ إذ هذا الحب هو الذي يجسّد حبَّ الله و رسوله في أوضح صورة و أجلاها، و قد رويت أحاديث كثيرة تؤكد على هذا الموضوع، منها أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا يَغْذُوكُم بِهِ مِنْ نِعَمِهِ، وَ أَحِبُّونِي لِحَبِّ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَ أَحِبُّوا أَهْلَ بَيْتِي لِحَبِّي»^١، و «حَبِّي وَ حَبُّ أَهْلِ بَيْتِي نَافِعٌ فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ أَهْوَالَهُنَّ عَظِيمَةٌ: عِنْدَ الْوَفَاةِ، وَ فِي الْقَبْرِ، وَ عِنْدَ النُّشُورِ، وَ عِنْدَ الْكِتَابِ، وَ عِنْدَ الْحِسَابِ، وَ عِنْدَ الْمِيزَانِ، وَ عِنْدَ الصِّرَاطِ»^٢، أو قال عليه السلام: «مَنْ رَزَقَهُ اللَّهُ حَبَّ الْأَثَمَةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَقَدْ أَصَابَ خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ، فَلَا يَشْكُرَنَّ أَنَّهُ فِي الْجَنَّةِ. وَ إِنْ فِي حَبِّ أَهْلِ بَيْتِي عَشْرِينَ خَصْلَةً: عَشْرَةٌ فِي الدُّنْيَا وَ عَشْرَةٌ فِي الْآخِرَةِ...»^٣.

ولذلك نلاحظ أن الشاعر المحبَّ لآل البيت عليهم السلام الشريف المرتضى قد أظهر حبه لهم في قصائد كثيرة، خاصّة الرثائية منها، و هي التي تتعلّق برثاء الإمام الحسين عليه السلام. قال في قصيدة مخاطباً أهل البيت عليهم السلام بأنّه يحبّهم حباً جمّاً، و يقسم بالكعبة التي يقصدها الحجاج و يطوفون حولها، و يقسم بزمزم و هو الماء المقدّس، و كما أقسم بالموقفين و ما يضحّيه الحجاج في سبيل الله في عيد الأضحى و ... و كلّ هذه من المقدّسات، و يقسم الشاعر بها ليؤكد على حبه لأهل البيت عليهم السلام، و يتمنّى لو مات قبلهم و لا يشهد هذه المصائب و الخطوب النازلة عليهم عليهم السلام^٤، و قال أيضاً:

١. الأمالي، الشيخ الصدوق، ص ٢٩٨.

٢. بحار الأنوار، المجلسي، ج ٧، ص ٢٤٨.

٣. نفس المصدر، ج ٢٧، ٧٨.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٣٨.

وَمَنْ أَرَى وَدَّهْمُ وَحْدَهُ زَادِي إِذَا وُسَّدْتُ فِي قَبْرِي
وَهُوَ الَّذِي أَعْدَدْتُهُ جُنَّتِي وَعَصَمْتِي فِي سَاعَةِ الْحَشْرِ^١
إِذَا عَتَبَرْتُ حَبَّ آلِ الْبَيْتِ عليه السلام زَادَهُ لِيَوْمِ الْحَشْرِ وَجُنَّتَهُ الْوَثِيقَةُ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ.
وَنَرَاهُ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ يُسَاعِدُ أَهْلَ الْبَيْتِ بِشَعْرِهِ وَلِسَانِهِ.

فَلِسَانِي يَحْكِي حَسَامِي طَوِيلًا بِطَوِيلٍ وَ مَا الْغِرَارُ غِرَارًا^٢
وَلَكِنْ لَا يَرْضَى بِهَذَا الْحَدَّ. وَ قَالَ فِي قَصِيدَةٍ أُخْرَى فِي رِثَاءِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عليه السلام
مَبِينًا أَنَّهُ لَمْ يَرْضَ بِأَنْ يَقْدَمَ قَصَائِدُهُ إِلَى أَهْلِ الْبَيْتِ عليه السلام فَقَطَّ أَوْ يُسَاعِدُهُمْ بِأَشْعَارِهِ
فَقَطَّ، بَلْ هُوَ مُسْتَعِدٌّ أَنْ يَقْدَمَ مَالُهُ، نَفْسُهُ، عَرْضُهُ، وَ كُلُّ نَفِيسٍ لَدَيْهِ لِأَهْلِ
الْبَيْتِ عليه السلام^٣، كَمَا قَالَ أَيْضًا:

لَسْتُ أَرْضَى فِي نُصْرِكُمْ وَ قَدْ احْتَجَّ تَمَّ إِلَى النُّصْرِ مِنِّي الْأَشْعَارَا
غَيْرَ أَنِّي مَتَى تُنْصِرْتُمْ بَطْعِينَ أَوْ بِضَرْبِ أَسَاقِ النَّصَارَا
وَ إِلَى أَنْ يَزُولَ عَنْ كَفِّي الْمَنْدُ عُ خَذُوا الْيَوْمَ مِنْ لِسَانِي انْتِصَارًا^٤
وَ إِذَا أَخْرَجَ الزَّمَانَ وَ لَمْ يَكُنْ حَاضِرًا فِي الطَّفِّ وَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَعِينِ الْإِمَامَ
الْحُسَيْنِ عليه السلام بِنَفْسِهِ، فَهَذَا الْيَوْمَ يُسَاعِدُهُ بِلِسَانِهِ وَ أَشْعَارِهِ، وَ يُطَلِّبُ مِنْهُ أَنْ يَقْبَلَ هَذِهِ
الْأَشْعَارَ الَّتِي نَظَمَهَا بِإِخْلَاصٍ وَ صَدَقَ.

الإشارة إلى المهدي المنتظر (عج) للأخذ بثأر الحسين عليه السلام وأهل بيته عليهم السلام

قد ورد في دعاء الندبة: «أين الطالب بدم المقتول بكر بلاء»، و في العقيدة الشيعية
أَنَّ الْإِمَامَ الْمُنْتَظَرَ (عج) بَعْدَ ظُهورِهِ يَأْخُذُ بِالْإِنْتِقَامِ مِنْ أَعْدَاءِ أَهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام،

١. نفس المصدر، ص ٥٤٠.

٢. نفس المصدر، ص ٥٠٤.

٣. نفس المصدر، ص ٥٤١.

٤. نفس المصدر، ص ٥٠٤.

ولا سيمًا من أعداء الإمام الحسين (عليه السلام)؛ لما حلت عليهم من خطوب في الطف.
وفي حديث ينقله الشيخ الصدوق في علل الشرائع: «عن أبي حمزة ثابت بن دينار الثمالي، قال: سألت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام): يا ابن رسول الله، لم سمي علي (عليه السلام) أمير المؤمنين و هو اسم ما سمي به أحد قبله ولا يحل لأحد بعده؟ قال: لأنه ميرة العلم، يمتار منه ولا يمتار من أحد غيره. قال: فقلت: يا ابن رسول الله، فلم سمي سيفه ذا الفقار؟ فقال (عليه السلام): لأنه ما ضرب به أحد من خلق الله إلا أفقره من هذه الدنيا من أهله و ولده، و أفقره في الآخرة من الجنة. قال: فقلت: يا ابن رسول الله، فلستم كلكم قائمين بالحق؟ قال: بلى، قلت: فلم سمي القائم قائماً؟ قال (عليه السلام): لما قُتل جدِّي الحسين (عليه السلام) ضجَّت عليه الملائكة إلى الله تعالى بالبكاء والنحيب، و قالوا: إلهنا و سيدنا، أتغفل عمن قتل صفوتك و ابن صفوتك و خيرتك من خلقك؟ فأوحى الله عزَّ و جلَّ إليهم: قرؤا ملائكتي، فوعزتي و جلالي لأنتقم منهنَّ و لو بعد حين. ثم كشف الله عزَّ و جلَّ عن الأئمة من ولد الحسين (عليه السلام) للملائكة، فسرت الملائكة بذلك، فإذا أحدهم قائم يُصلي، فقال الله عزَّ و جلَّ: بذلك قائم أنتقم منهم»^١.

قال الشريف المرتضى في رثائه للإمام الحسين (عليه السلام) مشيراً إلى أنَّ الشيعة أمروا بالصبر حتَّى يفرِّج الله عنهم بظهور الحجة (عج):

و أمرنا بالصبر كي يأتي الأمُّ رُ و ما كلنا يطيق اضطبارا
و إذا لم نكن صبرنا اختياراً عن مرادٍ فقد صبرنا اضطراباً^٢
و قال مشيراً إلى الموعود الذي يظهر و يأتي ليأخذ حقَّ آل البيت (عليهم السلام):

١. علل الشرائع، الشيخ الصدوق، باب ١٢٩، ص ١٦٠.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٥٠٥.

متى أرى حَقَّكُمْ عائدًا إليكم في السرِّ والجهرِ
 حتى متى أُلوى بموعدكم أمطل من عامٍ إلى شهرٍ^١

أو قال في قصيدة أخرى مظهرًا لهجته المهددة على أعداء أهل البيت عليهم السلام الذين ارتكبوا هذه الجريمة الشنعاء، بأنه من الخطأ أن يفكروا أن قد طل دم الفاطميين؛ لأنه سيأتي يوم عليكم وهو صعب جدًا، و يظهر فيه من ينتقم منكم، وستصبحون كالهشيم في الريح، وكما أنكم ضربتم السيوف على رؤوس أهل البيت عليهم السلام، فينتقم منكم و تُقطع رؤوسكم، و ستكون الأرض الذي تُقتلون عليها حمراء من كثرة دمائكم التي ستجري عليها، و لا يكون المنتقم إلا ذاك الذي طال غيابه.^٢

٢ - الناحية الفنية

نقصد من الناحية الفنية روائع القصائد الرثائية في ديوان الشريف المرتضى؛ أي ما فيها من المحسنات البديعة والبيانية، فضلاً عن بيان لغة هذه القصائد وأسلوبها والعاطفة فيها. و فيما يأتي بعض هذه الظواهر الفنية:

اللغة والعاطفة

تَسِم به لغة القصائد الرثائية بالوضوح والبساطة، إذ كثير من الألفاظ واضحة جلية لا غرابة فيها ولا تعقيد، و نرى المعاني تُرسل على سجيته لتكتسي من الألفاظ ما يزيّنها، و كل ذلك ظاهر ممّا ذكرنا من الأبيات و النماذج. و لعل هذه السهولة والبساطة في هذا النوع من القصائد تعبّر عن صدق مشاعره فيها و عدم تشبّث المتلقي، كأن الشاعر أراد التركيز على بيان المصيبة التي حلّت عليه بفقد أحد الأحباء و الأعزّة عليه.

١. نفس المصدر، ص ٥٤١.

٢. نفس المصدر، ص ٤٧٥.

و ممّا يلفت انتباهنا عند التأمل في قصائد الرثاء أنّ الشريف المرتضى أكثر من استخدام التكرار والاستفهام فيها، إذ تعدّ بنية التكرار من إحدى البنى الأسلوبية التي وعّاها الشاعر في شعره، و سعى إلى استثمار طاقتها لتطوير أداء قصيدته.

من نماذج التكرار في شعره، تكراره عندما رثى الإمام الحسين عليه السلام، فخطب بني أمية مشيراً إلى فضائل آل البيت عليهم السلام:

هُمُ أَتَكُونُوا مِرَافِقَكُمْ وَ أَعْطُوا	جَنُوبَكُمْ النَّمَارِقَ وَ النَّمَاطَا
وَ هُمْ تَسْطُوكُمْ مِنْ كُلِّ ذُلٍّ	حَلَلْتُمْ وَسْطَ عَقَوْتِهِ انْتِشَاطَا
وَ هُمْ سَدُّوا مَخَارِمَكُمْ وَ مَدُّوا	عَلَى شَجَرَاتِ دَوْحِكُمُ اللَّيَاطَا ^١

أو قال في قصيدة أخرى:

فَقُلْ لِسَيْفِ الْهِنْدِ مِنْ بَعْدِ فَقْدِهِ	تَنَاهَيْنَ مَا فَيَكُنْ ضَرْبٌ لَضَارِبِ
وَ قُلْ لِطَوَالِ الْخَطِّ يُرَكِّزْنَ فَالَّذِي	سَقَتَكُنَّ يَمْنَاهُ مَضَى غَيْرَ آئِبِ
وَ قُلْ لِجِيَادِ الْقَوْدِ لَسْتَنْ بَعْدَ مَا	تَوَلَّى جَدِيرَاتِ بَرْكَةِ رَاكِبِ
وَ قُلْ لِلْمُغِيرِينَ الَّذِينَ تَعَوَّدُوا	زِحَامَ الْعَوَالِي فِي صُدُورِ الْكَتَائِبِ ^٢

كما أنّ نماذج الاستفهام في شعره هي: (١: ١٤٩؛ ١: ١٥٩؛ ١: ٢٣٤؛ ١: ٢٣٤؛ ١: ٢٣٥؛ ١: ٢٤٣؛ ١: ٣٩٤ و ..: ٢: ٦٩؛ ٢: ١٧١ ..). أحياناً نلاحظ أنّه بدأ القصيدة بالاستفهام، كأنّه لا يصدّق أبداً حلول المصيبة عليه، كما نلاحظ أنّه استعمل الاستفهام في بداية قصيدة رثى بها أمّه:

أَلَا هَلْ أَتَاهَا كَيْفَ حُزْنِي بَعْدَهَا وَ أَنْ دُمُوعِي لَسْتُ أَمْلِكُ رَدَّهَا^٣

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٧.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٥٠.

٣. نفس المصدر، ص ٣٩٤.

أو في رثاء فخر الملك:

ألا هل لما فات من مطلبٍ و هل عن ردَى المرءِ من مَهْرَبٍ^١
و هذا استفهام إنكاري؛ بمعنى أنه لا مفرّ ولا مهرب من الموت. و بحثنا عن
التكرار والاستفهام هنا لأنهما يرتبطان بشديد الارتباط بالعاطفة، وهي التي قادت
الشاعر لاستخدامهما. قال مخاطباً من أُصيبوا بفقد عزيز عليهم:

و شَقُّوا القلوبَ مَكَانَ الجُيُوبِ و جُرُّوا مَكَانَ الشعورِ الطُّلَى^٢
العاطفة الجيّاشة هي التي جعلت الشاعر يطلب ممّن فقدوا العزيز أن يشقّوا
القلوب مكان الجيوب، و هذا إشارة إلى عظمة المصيبة بفقد المرثي. كما نلاحظ
أنّه يرى الحيوانات و العناصر الطبيعية كلّها شريكة في هذا العزاء و المصيبة. قال
في قصيدته الرثائية للإمام الحسين (عليه السلام):

حَمَائِمُ الأَيْلِكِ تَبْكِيهِمْ عَلَى فَنَنِ مُرَنِّجٌ بِنَسِيمِ الرِّيحِ أُمْلُودِ
نوحى فذاك هديرٌ منك مُحْتَسَبٌ على حسينٍ فتعديّدٌ كتغريدٍ^٣
كما استعمل التضادّ بالطباق الإيجابي ليبين استواء حالة الصوت لديه، فالنواح
و التعديد يشبه تغريد الطيور الذي يدلّ على الفرح، فكلاهما غير مجد؛ لأنّ
الفقد حاصل.

و نلاحظ أنّ عاطفة الشاعر قد أثّرت على لغته الشعرية، إذ «القيم الشعورية
و القيم التعبيرية كلتاها وحدة لا انفصام لها في العمل الأدبي، و ليست الصورة
التعبيرية إلا ثمرة للانفعال بالتجربة الشعورية، و ليست القيمة الشعورية إلا ما

١. نفس المصدر، ص ٢٣٤.

٢. نفس المصدر، ص ١٤٩.

٣. نفس المصدر، ص ٤٣٨.

استطاعت الألفاظ أن تصوّره وأن تنقله إلى مشاعر الآخرين^١. ولا شك أن الرثاء ينبعث عن العاطفة الصادقة العميقة في القلب غير المتكلف، والشاعر يعبر أحياناً عن تلهفه لبعض الأصدقاء والأحبة، وخصّ بعض القصائد لهذا الموضوع. و حاول الشاعر أن يلائم بين الألفاظ والمعاني، كما أن المتأمل في القصائد يدرك هذا الأمر واضحاً، فمثلاً نلاحظ أن ألفاظاً كـ «القلب» «الدمع» «الدم» «الصبر» «الدهر» «صباح» «مساء»، تتكرّر كثيراً، وهي التي تتعلّق بالرثاء و تساعد الشاعر في بيان ما هو بصدد بيانه؛ لأنّ القلب هو يحترق عند المصيبة، والدمع هو يجري من العين، وأحياناً يريد المصاب أن يبكي الدم بدل الدمع، والدهر هو سبب المصائب و ينسبها إليه.

و لا يفوتنا التنويه على أننا وإن نلاحظ بعض المشتركات بين هذه القصائد الرثائية و كأنّ بعضها يحاكي البعض الآخر، إلا أن كلّ قصيدة تنفرد بما يجيش به خيال الشاعر و ما تجيش به عاطفته الوقّادة تجاه المصيبة، و ما يحمله فنّه الشعري من صور و تداعيات دلالية.

الأسلوب

من أهمّ الميزات الأسلوبية للقصائد الرثائية عند الشريف المرتضى هي:

استخدام المحسنات اللفظية والمعنوية و صور الخيال

إذ لا يخامرنا شكّ في أن «الخيال بوصفه قوّة تركيبية سحرية هو المسؤول عن خلق التوازن و التوفيق بين الصفات المتضادة في التجربة، التوافق بين حالة غير عادية من الانفعال و درجة عالية من النظام بين الحماس البالغ و ضبط النفس المتواصل، و للخيال أثره في تعديل سلسلة الأفكار و اتّساقها استجابة لمحفّز

١. النقد الأدبي أصوله و مناهجه، سيّد قطب، ص ١٩.

واحد أو انفعال لحظة معينة^١.

من أهم هذه المحسنات في قصائد الرثاء في ديوان الشريف المرتضى هو: الاقتباس من القرآن الكريم، وتضمن الحديث الشريف، والتضاد، والتجنيس، والصور الشعرية ولا سيما التشبيه. وفي العبارات الآتية إشارة إلى نماذج من هذه المحسنات.

الاقتباس من القرآن الكريم

من الومضات وأسلوبية في رثاء الشاعر أنه اقتبس من القرآن الكريم ليغني به شعره، إذ اقتباس الشاعر الآيات القرآنية في شعره يجعل شعره يغني بالمضامين العالية والمفاهيم المتعالية، فضلاً عن أن اقتباس ألفاظ القرآن الكريم يمنح الشعر جمالاً ولطفاً كبيرين، وكما أنه يساعد الشاعر للتأكيد على المعنى ويدل القارئ على مدى ثقافة الشاعر وإطلاعه على الآيات القرآنية ومضامينها. فمن نماذج اقتباس الشاعر الآيات الكريمة في شعره قوله:

فَإِنْ تَرَهُمْ فِي الْقَاعِ نَثْرًا فَشْمَلَهُمْ
بِجَنَاتِ عَدْنٍ جَامِعٌ مَتَأَلَّفٌ^٢
مشيراً إلى مصيبة الإمام الحسين عليه السلام وأشلائهم المتناثرة في الصحراء، ولكنهم
سيجمعهم الله في جنات عدن، وهذه العبارة من القرآن الكريم، إذ قال الله تعالى:
﴿خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينَ طِبْتُمْ فِي جَنَاتِ عَدْنٍ﴾^٣. أو في بيت آخر كنى بـ«غداً» عن
يوم القيامة، إذ قال:

إِنْ التِي أَضْرَمْتَ أَحْشَاءَنَا جَزَعًا تَلْقَاكَ مِنْهَا غَدًا فِي الْجَنَّةِ الزُّلْفُ^٤

١. مبادئ النقد الأدبي، ريتشارد، ص ٣١٢.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٦.

٣. التوبة: ٧٢.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٠.

كما قال الله تعالى: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنَ الْكَذَّابِ الْأَشِيرِ﴾^١. وقال الشريف المرتضى أيضاً:

تَقُولُونَ لِي صَبْرًا جَمِيلًا وَ لَيْسَ لِي عَلَى الصَّبْرِ إِلَّا حَسْرَةٌ وَ تَلَهْفُ^٢
و العبارة «صبراً جميلاً» مقتبس من القرآن الكريم: ﴿فَأَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾^٣،
و قال في قصيدة:

كَمْ ذَانِخِبٌ وَ تَكْذِبُ الْأَطْمَاعُ وَ النَّاسُ فِي دَارِ الْغُرُورِ رِتَاعُ^٤
و عبارة دار الغرور في البيت إشارة إلى ما ورد في الآية الكريمة، إذ إن الله سبحانه سَمَّى الدنيا و متاعها بمتاع الغرور: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾^٥،
و قال في خاتمة قصيدة رثائية لأحد الرؤساء:

وَ خَصَّكَ يَوْمَ مَفَرِّ الْعَبَا دِ بِالْعَطَنِ الْأَفْسَحِ الْأَرْغَدِ^٦
عبارة «يوم مفرّ العباد» في الحقيقة إشارة إلى ما وصفه الله يوم القيامة به في
هذه الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ يُفَرِّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ
أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾^٧، و في قوله سبحانه: ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يُؤْمِنُ أَينَ
الْمُفَرِّ؟﴾^٨، قال في قصيدة:

وَ مَتَى ذَهَبَتْ بَزَلَةٌ فَإِلَى الَّذِي يَمْحُو جِرَائِرَ مَنْ يَشَاءُ وَ يَغْفِرُ^٩

١. القمر: ٢٦.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٥.

٣. المعارج: ٥.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٥٠.

٥. الحديد: ٢٠.

٦. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٤٤.

٧. عبس: ٣٤-٣٧.

٨. القيامة: ١٠.

٩. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٦٨.

في البيت إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾^١. و نلاحظ أيضاً أنَّ الشاعر استفاد من المضامين القرآنية في شعره، فقال في كثير من القصائد الرثائية مستخدماً هذا المفهوم القرآني، بأنَّ الإنسان لا يبقى على الأرض، و هو فانٍ، و أنَّ الموت نصيب كلِّ إنسان، و يذوق طعمه كلُّ من يكون حياً على الأرض، ﴿كُلُّ مَن عَلَيْهَا فَاَنٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^٢، و قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^٣، قال:

ذاق الردى متكرِّمٌ و مبخلٌ و أتى الجِمامَ معجِّلٌ و معمرٌ^٤
و لا فرق بين الإنسان المتكرِّم و المبخل، و بين الشاب و الشيب، فالكلُّ يذوق الموت. و قال في قصيدة أخرى أنَّه لا مفرَّ من الموت و إن لم يزر الموت الإنسان اليوم، و لا محالة أنَّه سيزوره غداً أو بعد غد:

و الموتُ إن لم يزر يوماً ففي غدِهِ و المرءُ إن لم يرح سعيّاً إليه غداً^٥
و هذا من المضمون القرآني: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾^٦، و كذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^٧.

و قال في رثاء الإمام الحسين (عليه السلام):

لَقِيَ اللَّهَ وَ ظَنَّ الـ نَاسٌ أَن لَاقَى شَعُوبَا
و هو في الفردوسِ لَمَّا قِيلَ قَدْ حَلَّ الْجُوبَا^٨

١. الفتح: ١٤.

٢. الرحمن: ٢٦ - ٢٧.

٣. آل عمران: ١٨٥؛ الأنبياء: ٣٥؛ العنكبوت: ٥٧.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٧١.

٥. نفس المصدر، ص ٣٩١.

٦. النساء: ٧٨.

٧. آل عمران: ١٨٥؛ الأنبياء: ٣٥؛ العنكبوت: ٥٧.

٨. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢١٧.

مشيراً إلى أن الإمام لقي الله واستشهد في سبيله تعالى، ولكن الناس يحسبونه ميتاً في حين أنه نزل في الفردوس وفي جوار الله سبحانه. ومضمون البيتين مقتبس من الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾^١ التي تؤكد على أن الذي يُقتل في سبيل الله ليس ميتاً بل هو شهيد وحي. وكرر هذا المعنى في قصيدة أخرى:

أَنْتُمْ عَلَى اللَّهِ نَزُولٌ وَإِنْ خَالَ أَنْاسُ أَنْكُمْ فِي الثَّرَى^٢

و قال في قصيدة أخرى في رثاء الإمام الحسين عليه السلام أن أهل البيت عليهم السلام هم ذوو نعمة الفضل التي وهبهم الله تعالى إياها، وبما أن كل ذي نعمة محسود، فحسداهم الناس على هذا الفضل، ولذلك بادروا في عداوتهم:

حُسِدْتُمْ الْفَضْلُ لَمْ يُحْرَزْهُ غَيْرُكُمْ وَالنَّاسُ مَا بَيْنَ مُحْرَمٍ وَمَحْسُودٍ^٣
و هذا يذكرنا بالآية الكريمة: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾^٤. و قال مخاطباً آل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بأن الله صلى الله عليه وسلم:

صَلَّى عَلَيْكُمْ رُبُّكُمْ وَارْتَوَتْ قُبُورُكُمْ مِنْ مُسْبِلٍ مُثْجِمٍ^٥
و في البيت إشارة إلى الآية الشريفة: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^٦، و يخاطب أهل البيت عليهم السلام قائلاً:

يَا بَنِي الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةِ وَالْتَظْ هِيرَ مَنْ رَبَّهُمْ لَهُمْ إِكْبَارًا^٧

١. آل عمران: ١٦٩.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٨٩.

٣. نفس المصدر، ص ٤٣٨.

٤. النساء: ٥٤.

٥. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٤٨٥.

٦. الأحزاب: ٥٦.

٧. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٥٠٣.

و لا شك أنَّ البيت يشير إلى آية التطهير، إذ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.^١

تضمين الحديث الشريف وأحاديث الأنمة الأطهار

من جماليات هذه القصائد تضمين الشريف المرتضى الحديث الشريف في شعره، و من نماذجه هي:

لم يكونوا زيناً لقومهم الغر ر و لكن شيناً طويلاً و عاراً^٢
و هذا البيت في وصف أعداء أهل البيت عليهم السلام، إذ يصفهم بأنهم كانوا عاراً و عيباً،
و لم يكونوا زينة قومهم؛ لما ارتكبوا من أعمال شنيعة، و هذا من قول الإمام
الصادق عليه السلام، إذ قال: «يا معشر الشيعة، إنكم قد نُسبتم إلينا، كونوا لنا زيناً و لا تكونوا
علينا شيناً».^٣

و البيت التالي فيه إشارة واضحة إلى قول الإمام الحسين عليه السلام، إذ قال: «هيهات من
الدَّلة»^٤، و هذا هو الذي أصبح شعار الشيعة في كثير من ثوراتهم، و أصبح مصدر
عزَّتهم؛ لأنَّ كلَّ شعب إذا استطاع أن يدخل هذا الشعار في حيِّز التطبيق و يعمل به،
لن يُذلَّ أبداً، و بإمكانه أن يحفظ استقلاله و عزَّته و شرفه، و يحافظ على بلده
و عرضه أمام المتجاوزين الأعداء:

و تَسيَّقُوا أنَّ الحَيا ة مع المذلة كالممات^٥
و ضمَّن في البيت الآتي الحديث النبوي صلى الله عليه وآله: «يَا عَلِيُّ، تَرِدُ عَلَيَّ الْحَوْضَ

١. الأحزاب: ٣٣.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٥٠١.

٣. بحار الأنوار، المجلسي، ج ٦٨، ص ٣١٠.

٤. نفس المصدر، ج ٤٥، ص ٨٣؛ نفس المهموم، الشيخ عباس القمي، ص ١٣١.

٥. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٩٢.

و شِعْنُكَ رِوَاءَ مَرَوِيَّيْنِ، وَيَرِدُ عَلَيْكَ عَدُوُّكَ ظِمَاءٌ مُقَمَّحِينَ^١:

و أحواضهم مورودةٌ فعدوهم يُحَلَّا و أصحابُ الولاية تَرشُفُ^٢

و قال في بيت آخر مستفيداً من الحديث الشريف النبوي ﷺ ... قال الإمام الرضا ﷺ: «و لقد سمعت أبي يحدث عن آبائه عن علي ﷺ، أنه قال: قال لي رسول الله: يا علي، أنتَ قَسِيمُ الْجَنَّةِ و النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، تَقُولُ لِلنَّارِ: هَذَا لِي و هَذَا لَكَ»^٣:

قَدْ جَعَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ كَمَا عَلِمْتُمُ الْمَبْعَثُ و الْمُحْشَرَاءُ

التضاد: كَأَنَّ الشَّاعِرَ أَدْرَكَ مَا يَخْلَفُهُ هَذَا الْأُسْلُوبُ مِنْ أَثَرِ نَفْسِي فِي الْمُتَلَقِّي، كَمَا أَشَارَ إِلَى هَذَا الْأَمْرِ الْعُلَمَاءُ الْعَرَبُ الْقَدَامَى، كَعَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِي، إِذْ شَبَّهَهُ بِالسَّحَرِ قَائِلاً: «و هَلْ تَشْكُ فِي أَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلَ السَّحَرِ فِي تَأْلِيفِ الْمُتَبَايِنِينَ، حَتَّى يَخْتَصِرُ بَعْدَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ، وَ يَجْمَعُ مَا بَيْنَ الْمَشْمُومِ وَ الْمَعْرُوقِ ... وَ يَنْطَلِقُ لَكَ الْأَخْرَسُ ... وَ يُرِيكَ الثَّامَ عَيْنِ الْأَضْدَادِ، فَيَأْتِيكَ بِالْحَيَاةِ وَ الْمَوْتِ مَجْمُوعِينَ وَ الْمَاءِ وَ النَّارِ مَجْتَمِعِينَ»^٥. من نماذجه في الرثاء:

فَإِنْ كُنْتَ مَغْرُوراً بِمَنْ سَمَحْتَ بِهِ صُرُوفَ اللَّيَالِي فَهِيَ تُعْطِي وَ تَمْنَعُ^٦

التضاد بين «تعطي» و «تمنع» و هما من صفات الدهر الذي لا اعتماد بما يمنح؛ لأنَّه ما إنْ وهب شيئاً حَتَّى تَطُوقَ بِأَخْذِهِ، وَ هَذَا التَّضَادُّ هُنَا يَدُلُّ عَلَى عَمَلِ الدَّهْرِ الْمُتَنَاقِضِ وَ عَدَمِ ثَبَاتِهِ فِي عَمَلِهِ.

١. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، ج ١، ص ٣٥٠.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٦.

٣. عيون أخبار الرضا ﷺ، الشيخ الصدوق، ص ٣٦٩.

٤. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٨٩.

٥. أسرار البلاغة في علم البيان، الجرجاني، ص ١٠٧.

٦. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٥٦.

و في وصفه حاله بعد فراق المراثي يستخدم التضادّ استخداماً حسناً، إذ بهذا التضادّ يقارن حاله بعد موته بحاله قبله:

و عَوْضَنِي بِالرَّقَادِ السُّهَادَ و أَبَدَلْنِي بِالضِّيَاءِ السَّدَفِ^١
و بما أن كل شيء يُعرف بضده أفضل، فهنا السدف - وهو سواد الليل - ضدّ النور الذي كان للشريف قبل موت المراثي، كما أن السهاد يقابل الرقاد و النوم، و أنّه بعد فقد المراثي لا نوم له أبداً. و قال أيضاً:

سَلَامُ اللَّهِ تَنْقَلُهُ اللَّيَالِي و يُهْدِيهِ الْغُدُوُّ إِلَى الرِّوَاكِ^٢
و التضادّ بين «الغدو» و «الرواح» يدلّ على العموم. و الشاعر أراد في هذه الصورة أن يبيّن أنّه يريد أن يكون السلام إلى المراثي موصول دائماً، و يبيّن هذا المعنى من خلال التضادّ بين الغدو و الرواح. كما أنّ معنى العموم و الشمول مفهوم في الأبيات التالية:

و اللَّيْلُ كَالصَّبْحِ لِنَفْعِ الْوَرَى و السُّمَرُ كَالْبَيْضِ لَدَى الْحَرْبِ
فليس فيهم كلّهم واحدٌ سَادَ جَمِيعَ الْعُجَمِ و الْعُرَبِ
فأفخر على القومِ الألى سُودُوا فِي الشَّرْقِ إِنْ شِئْتَ و فِي الْغَرْبِ^٣
إذ يشير في هذه الأبيات إلى أنّ سيادة قوم الفقيد تعمّ جميع الناس، من العرب و العجم، كما أنّ ملكهم يشمل الشرق و الغرب، وليست أرض إلاّ و هم يسودون عليها، كما أنّ عطاءهم موصول إلى الناس أجمعين، في الصباح و الليل، و يُمحي سواد الليل و يتحوّل إلى الصبح في نوره و إشراقه؛ بسبب عطائهم و منحهم الناس العطايا و الهبات. و يبدو أنّ الكلمات المؤلّفة لبنية التضادّ غالباً تعمل على إنجاز

١. نفس المصدر، ص ١٤٧.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٣٤٨.

٣. نفس المصدر، ص ٢٤٤.

مفارقة دلالية و صورية فيما بينها عبر عنصر الصراع الذي يحصل عادة بين المتضادات، ف«بما أن الكلمات المتضادة تصرّ دائماً على إقصاء بعضها البعض، فإنها تصبح سجيئة طاحونة من الانزياحات المختلفة و الممكنة، التي توهم بنية مفتوحة مستحيلة الإنهاء و ذات نهاية اعتباطية».^١

و الشريف المرتضى استخدم صورة التضادّ لبيان التقابل بين الصورتين، و ذلك يظهر لنا عندما نقرأ البيت التالي:

فَإِنْ يَكُ قَوْمٌ وَصَلَةٌ لِّجَهَنَّمَ فَأَنْتُمْ إِلَى خُلْدِ الْجَنَانِ رِشَاءٌ^٢

و من هذه الصور التقابلية التي تثبت في التضادّ هي ما ذكرها الشاعر في هذا البيت:

فَرَّقَ الزَّمَانُ و ما درى ما بيننا و الدهرُ مفراقٌ لنا مِجْمَاعٌ^٣

إذ يصوّر لنا الناس في حالة الجمع دائماً، و لكنّ الدهر هو الذي يفرّق ما جمعه الناس.

إذ يخاطب أهل بيت النبي ﷺ مقارناً بينهم و بين أعدائهم، إذ أهل البيت ﷺ سبب نجاة الناس، و كأنّهم حبل يوصلون الناس إلى جنان الخلد، و لكنّ أعداءهم هم وصلة جهنّم و سبب هلاك الناس و إيرادهم إلى النار، فالنار تقابل خلد الجنان، و التضادّ هنا يبيّن هذا التقابل.

و يستخدم هذا التقابل لبيان حال أعداء أهل البيت ﷺ بشكل مثير، قال مخاطباً إياهم:

و الَّذِي يَحْلُو بِأَفْوَا هِكْمُ الْيَوْمِ حَمِيضَا

١. علم النض، جوليا كرسيفا، ص ٢٥.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٦٠.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٢.

و قِباباً أنْتَمُ في ها و هاداً و حضيضاً^١

بأن كل ما كان ذا حلاوة في هذه الدنيا سيكون في أفواههم حميضاً، وأن القباب التي بنوها و كانت عالية مرتفعة ستصبح منخفضة.

و لاحظنا كيف أن بنية التضاد التي هي من إحدى البنى الأسلوبية تغني النص الشعري بالتوتر و العمق و الإثارة، و تقوم على الجدل الديالكتيك الذي يعني وجود حالة تناقض و صراع و تقابل بين أطراف الصورة الشعرية، و غالباً ما تكون الثنائيات الضدية هي العنصر الأكثر أهمية بين مكونات النص الشعري، و الشاعر الحاذق هو الذي «يحاول مزج المتناقضات في كيان واحد يعانق في إطاره الشيء نقيضه، و يمتزج منه بعض خصائصه، و مضيفاً عليه بعض سماته، تعبيراً عن الحالات النفسية و الأحاسيس الغامضة المهمة التي تتعانق فيها المشاعر المتضادة»^٢.

بنية الصور: صور الأخيـلة في شعر الشريف المرتضى متنوعة مختلفة، و أساس هذه الصور هو التشبيه و الاستعارة؛ لأن الشاعر يريد أن يخلق إحساساً أو شعوراً في العقل بواسطة هذه الصور، ليدرك المتلقي أو المخاطب ما هو الشاعر بصدد بيانه و هو ما ذي، و الشاعر يستطيع أن يثير من خلالها مدارك حسية في متلقيها؛ أي يحاول الشاعر أن يجسم الأشياء أو الأفكار في أشكال محسوسة يمكن العين المبصرة من رؤيتها عن طريق المخيلة. و المهم أن للشاعر في تشكيل صورة الشعرية قدرة التميز لإنشاء الصلات اللغوية بين المفردات؛ لأن هذا الانتقاء يكشف عن قدرة الشاعر على التركيز و التكشيف، و رصد أبعاد تجربته الشعرية.

١. نفس المصدر، ص ٢٤.

٢. عن بناء القصيدة العربية، علي عشري زايد، ص ٨٠.

وإليك بعض نماذج الصور المصوغة من التشبيه والاستعارة، والجدير بالذكر أن نظراً إلى المضامين التي أشرنا إليها في القسم السابق، فنرى الشريف المرتضى يذكر في إحدى قصائده واصفاً حاله بعد فقد المرثي:

كَأَنِّي سَارٍ عَلَى قَفْرَةٍ مَسْلُوبَةٍ أَعْلَامُهَا وَالصُّوَى
أَوْ مُنْفِضٍ مِنْ كُلِّ أَزْوَاده يَحْرِقُ الْقَيْظُ بِنَارِ الصَّدَى^١

شبه الشاعر حاله في البيتين بمن يسير في مفازة لا نهاية لها ولا أعلام لها ليهتدي الضال فيها، أو كمن نفد زاده في هذه الصحراء الكبيرة واشتدت الحرارة عليه، ولا ماء له وهو ظمآن جداً، كما وصف نفسه في قصيدة أخرى مشبهاً إياها بناق ذلولة يجذبها كف الراعي إلى أي جهة أرادها:

أَسَاقُ إِلَى الْأَحْزَانِ مِنْ كُلِّ وَجْهَةٍ كَأَنِّي ذَلُولٌ فِي أَكْفِ الْجَوَازِبِ^٢
أَوْ قَالَ يَصِفُ الْمَرْتِي فِي حَيَاتِهِ مَشِيراً إِلَى مَنَاقِبِهِ مَشَبَّهً إِيَّاهُ:

كَانَ كَنَارٍ أَضْرَمَتْ وَانْطَفَتْ أَوْ بَارِقٍ مَا لَاحَ حَتَّى انْجَلَى
أَوْ كَوَكَبٍ مَا لَحِظَتْ نَوْرُهُ فِي أَفْقِهِ الْعَيْنَانِ حَتَّى خَوَى^٣

إذ شبه المرثي بنار كان الناس يهتدون بها، كما أنه كان يشبه الكوكب بالجامع نفسه، ولكن الآن انطفأت هذه النار، و بموته كأنه سقط هذا الكوكب المشرق. و وجه الشبه في كلا التشبيهين النور والهداية، و نرى أن هذا التشبيه تكرر في مواضع عدة في رثائه.^٤

أو عندما رثى أهل البيت (عليه السلام)، قال مشبهاً إياهم بالشموس والبدور، مبيّناً أن

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٥٥.

٢. نفس المصدر، ص ٢٤٩.

٣. نفس المصدر، ص ١٥٦.

٤. نفس المصدر، ص ١٩٥، ٤٣٧، ٤٦٤، و ٥٢٥ و

الناس كانوا يهتدون بهم و كانوا ملجأ الناس في المشاكل، ولكن الأعداء ذهبوا بها كلها وأفنوها:

فَلَقَدْ طَوَّينَ شُمُوسَنَا وَ بُدَوَّرْنَا فِي الْمَشْكَلاتِ^١
أَوْ قَالَ مَعَزِيًّا الْخَلِيفَةَ الْقَادِرَ الْعَبَّاسِيَّ عَنْ وَلَدِهِ:

نَجْمَانِ هَذَا طَالِعُ إِيْمَاضِهِ مَلَأَ الْعِيُونَ وَ ذَاكَ عَنَّا يَغْرُبُ
أَوْ نِعْمَتَانِ فَهَذِهِ مَتْرُوكَةٌ مَذْخُورَةٌ أَبَدًا وَ أُخْرَى تُسَلَبُ
أَصْلٌ لَهُ غُصْنَانِ هَذَا ذَابِلٌ ذَاوِ وَ هَذَا نَاصِرٌ مُتَشَعَّبٌ^٢

شَبَّهَ المَرثِيَّ وَ الَّذِي مَصَابِ بِعِزَّاتِهِ (الْخَلِيفَةَ) بِنَجْمَيْنِ بِجَامِعِ النُّورِ وَ الْهَدَايَةِ، وَ بِنِعْمَتَيْنِ بِجَامِعِ الْبَرَكَةِ وَ النِّفْعِ لِلنَّاسِ، وَ بِغُصْنَيْنِ لِأَصْلٍ وَاحِدٍ بِجَامِعِ الْأَصَالَةِ. وَ أَشَارَ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْكَوْكَبَ الْأَوَّلَ طَالِعُ نُورِهِ، وَ لَكِنَّ الثَّانِيَّ قَدْ خَابَ ضَوْؤُهُ، وَ أَحَدُهُمَا يَشْبَهُ النِّعْمَةَ الْمَتْرُوكَةَ وَ الثَّانِيَّ كَالْمَذْخُورَةِ، وَ وَاحِدَ الْغُصْنَيْنِ ذَبْلٌ وَ سَقَطٌ، وَ لَكِنَّ الثَّانِيَّ بَاقٍ تَشَعَّبَ مِنْهُ الْأَغْصَانُ الْآخَرَى؛ أَيُّ سَيُولَدُ لَهُ الْأَوْلَادُ وَ يَزِدَادُ جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ.

قَالَ فِي قَصِيدَةِ رَثَى بِهَا وَالِدَةَ الشَّرِيفِ، أَمْرًا أَنْ يَلْبَسَ الْأَحْزَانَ لِبَاسَ الْقَنَاعِ، كَأَنَّهُ شَبَّهَ الْأَحْزَانَ بِإِنْسَانٍ يَلْبَسُ؛ وَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ أَنْ يَصْبِرَ وَ يَتَجَلَّدَ:

أَلَا فَلْبَسَ الْأَحْزَانَ لِبَسَةً قَانِعَ بِأَثْوَابِهِ لَا يَبْتَغِي أَنْ يُجَدِّهَا^٣
قَالَ مَادِحًا الْمَرثِيَّ بِأَنَّهُ مَا دَامَ حَيًّا كَانَ يَزِيلُ الرِّزَايَا عَنْهُ وَ يَدْفَعُ مَشْكَلاتَهُ، كَمَا أَنَّ الْحَبِيرَ الْأَسْوَدَ يُزَالُ مِنَ الْقُرْطَاسِ.^٤

١. نفس المصدر، ص ٢٩٥.

٢. نفس المصدر، ص ١٩٥.

٣. نفس المصدر، ص ٣٩٥.

٤. نفس المصدر، ص ٥٨١.

وقال مشبهاً البقاء الذي يتنافس عليه كثير من الناس بأنه يشبه الغمام الذي يمرّ بسرعة، أو يشبه البرق الذي يظهر في السماء^١، وهذا إشارة إلى أن الطمع في البقاء لا جدوى فيه؛ لأنه يشبه السحاب الذي لا مطر فيه. كما شبّه الشاعر نفسه التي تتحمّل مشكلات الحياة وأثقال الحياة ومصائب الدهر وفجائعه، بالجمال المسنّ الذي يتحمّل الأعباء الثقيلة^٢.

خاتمة الأشعار

من ميزات أسلوبية القصيدة الرثائية في ديوان الشريف المرتضى، أنه جعل خواتم جميلة مرتبطة بموضوع الشعر في نهاية القصائد، ومما ذكر في هذه الخواتم هي: الدعاء للمرثي بأن يسقي الله تعالى قبره: قال في رثاء صديق له:

و ما ليّ أستسقي الغمامَ لقبرِهِ و قد بُتّ عنه بالدموعِ السواكِ^٣

نراه أنه لا يرضى أن يمطر السحاب على قبره، بل يريد أن يذرف الدموع على قبره و يسقيه بهذه الدموع.

ونلاحظ أن الشاعر في خاتمة قصيدة رثى بها الإمام الحسين عليه السلام أنه يتخيّر ويسأل كيف يطلب نزول الرحمة على قبره في حين أن الإمام هو الرحمة:

و كيفَ أستسقي لكم رحمةً و أنتم الرحمةُ للمجرمِ^٤

الدعوة إلى الصبر والسلوان على المصيبة: قال في خاتمة قصيدة عزى الخليفة القادر العباسي عن ولده:

و اسلكْ بنا سُبُلَ السلُوْ فإننا بك نَقْتَدِي و إلى طريقك نذهبُ^٥

١. نفس المصدر، ص ١٩٥.

٢. نفس المصدر، ص ٢٥١.

٣. نفس المصدر، ص ٢٢٥.

٤. نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٨٦.

٥. نفس المصدر، ج ١، ص ١٩٦.

داعياً إلى السلوان والصبر؛ لأن الخليفة كان يدعو إليهما دائماً قبل حلول هذه المصيبة.

الإشادة بخصال المرثي و تهنئة الخليفة الجديد: قال في رثاء القادر بالله مهتئاً القائم وقد بويع له:

و مَيِّتْ لَهُ جُدُّدٌ مَا بَلَيْنَ مَآثِرُهُ لَا يَمَسُّ الْبِلَى
وَ إِنْ غَابَ مِنْ بَعْدِ طَوْلِ الْمَدَى فَإِنَّكَ أَطْوَلُ مِنْهُ بَقَاً^١
الإشارة إلى أن الله سيغفر المرثي لأعماله الصالحة: قال في خاتمة رثاء أحد رؤساء العرب:

و حَيَّاكَ رَبِّكَ عِنْدَ اللَّقَاءِ بِعَفْوٍ وَ مَغْفِرَةٍ سَرْمَدٍ
وَ خَصَّكَ يَوْمَ مَفَرِّ الْعَبَا بِدِ الْغَطْنِ الْأَفْسَحِ الْأَرْغَدِ^٢
إعلان نصرته أهل البيت عليهم السلام في يوم الطف: وذلك في خاتمة بعض قصائده الرثائية للإمام الحسين عليه السلام:

فَلَوْ أَنَّنِي شَاهَدْتُهِمْ بَيْنَ الْعِدَا وَ الْكُفَرِ مُعْلُولٍ عَلَى الْإِيمَانِ
لَخَضَبْتُ سِيفِي مِنْ نَجِيعِ عَدُوِّهِمْ وَ مَحَوْتُ مِنْ دَمِهِمْ حُجُولَ حِصَانِي
وَ لَبَعْتُهُمْ نَفْسِي عَلَى ضَنْنٍ بِهَا يَوْمَ الطُّقُوفِ بِأَرْخِصِ الْأَثْمَانِ^٣
ذكر أنه يشارك الباقيين في عزاء المرثي؛ قال في خاتمة قصيدة رثى بها الأستاذ أبا الحسن محمد بن الغفل:

فَلَا تَحْمِلَنَّ الْعِيبَ وَ حَذِّكَ كُلَّهُ فَإِنِّي عَلَى الْأَعْبَاءِ خَيْرٌ مَعِينٌ^٤

١. نفس المصدر، ص ١٤٩.

٢. نفس المصدر، ص ٤٤٤.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٦١.

٤. نفس المصدر، ص ٥٤٣.

مشيراً إلى أنه يشارك صاحب العزاء في تحمل هذه المصيبة.

بيان شدة حزنه بأنه لن يزول طوال الدهر: قال في خاتمة رثائه لأصدقائه:

وإن زال شجوّ عن قلوبٍ شجيّةٍ فحزني عليك الدهر ليس بزائل^١
الدعاء للمرثي بأن يكون من ساكني الجنة: قال في خاتمة قصيدة رثى بها أبا
الحسين الأقساسي العلوي:

و صيرك الله من قاطني ال جنانٍ و سكّانِ تلك الغُرفِ
تُجاور آباءك الطاهرين و يتبعُ السالفين الخلف^٢

الدعاء على أعداء أهل البيت عليهم السلام: قال في خاتمة قصيدة في رثاء الإمام
الحسين عليه السلام مخاطباً أعداءه داعياً عليهم:

و لا عرفت رؤوسكم ارتفاعاً و لا ألفت قلوبكم اغتباطاً
و لا غفرَ الإله لكم ذنباً و لا جُزتم هنالكُم الصراطاً^٣

الإشارة إلى كثرة دموعه: قال في رثاء الإمام الحسين عليه السلام و يختم قصيدته بهذا
البيت، مشيراً إلى كثرة دموعه التي لا تتوقف:

فلي دموعُ تُباري القطر واكِفَةً جادت و إن لم أقل يا أدمعي جودي^٤
السلام على المرثي: ختم الشريف المرتضى قصيدته الرثائية في عميد
الجوسي بالسلام على المرثي قائلاً:
و عليك من ماضٍ سلامٌ مودّع و يقلّ إهدائي إليك سلاماً^٥

١. نفس المصدر، ص ٣٨٣.

٢. نفس المصدر، ص ١٤٨.

٣. نفس المصدر، ص ٣٨.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٤٣٩.

٥. نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٣٨.

الانتقام من أعداء الإمام الحسين عليه السلام: قال في خاتمة قصيدة في رثاء الإمام الحسين عليه السلام:

و يثأرُ منكم ثائرٌ طال مطلُّهُ و قد تُظفر الأيَّام من ليس يَظفرُ^١
مشيراً إلى ظهور الإمام المهدي (عج) بأنَّه سيستقم من الأعداء و يثأر
للحسين عليه السلام و أهل بيته عليهم السلام.

بيان أنَّ العالم باقٍ طوال العصور: قال في رثاء العالم الجليل أبا إسحاق الصابي
الذي كانت بينه و بين الشريف المرتضى ألفة متأكدة:

و إذا مضيتَ و فيك فضلٌ باهرٌ فيمن نسلتَ فأنت حيٌّ باقٍ^٢

النتيجة

من أهمِّ ما حصل لنا من التطواف الذي قمنا في القصائد الرثائية لشعر الشريف
المرتضى و دراسة بنية هذه القصائد و معالجتها هي:

من أهمِّ الموضوعات و المضامين التي ذكرها الشريف المرتضى في قصائده
الرثائية هي: بيان ما له من الحزن و الغمِّ لما حلَّت عليه من المصيبة، و شرح
أسفه لفقد الأحبة، الإشارة إلى مناقب المرثي و ما كانت له من خصال طيبة،
التذكُّر بأنَّ الموت حقٌّ و يفنى كلُّ شيء على الأرض، بيان أنَّ الموت لا مفرَّ منه،
الدعوة إلى الصبر و السلوان و الرضى بما قدَّر الله تعالى، طلب الاعتبار بالموت
و الاعتَاظ به و ترك الحرص على الدنيا، شكوى من الدهر الذي يحلو له أن ينزل
المصائب و الرزايا.

و اختصَّت قصائد الشريف المرتضى الرثائية في الإمام الحسين عليه السلام ببعض

١. نفس المصدر، ج ١، ص ٤٧٥.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٠٩.

المضامين، ألا وهي: إعلان يوم عاشوراء يوم المصيبة والعزاء، مصيبة الحسين عليه السلام رزية للدين والنبى صلى الله عليه وآله وأمة أهل البيت عليه السلام، ذكر ما فعل أعداء الإمام الحسين عليه السلام من فجائع وأعمال قبيحة وشناعة بحق الإمام وأهل بيته عليه السلام، التأكد على حبه لأهل البيت عليه السلام واستعداده لنصرتهم، الإشارة إلى المهدي المنتظر (عج) للأخذ بشأر الحسين عليه السلام وأهل بيته عليه السلام.

تسود صورة الظلمة والتغيب على النص الرثائي عند الشريف المرتضى، فالليل سرمدي والشمس غائبة والنجوم غائرة.

توفرت الوحدة في القصائد الرثائية؛ إذ يبدأ الشاعر القصائد غالباً بأسفه وبيان شدة حزنه على المرثي، مروراً ببيان صفاته وخصاله ويختمها بالدعاء له والدعاء على أعدائه.

تكشف هذه القصائد عن عمق المشاعر والأحاسيس التي عملت على مد الصورة وإطالة بنائها.

ساهمت ظاهرة التكرار مساهمة لافتة للنظر في إنضاج التجربة الشعرية وتكثيف أبعادها.

تكثر الصور المتقابلة في القصائد الرثائية وتكشف عن ثنائيات عدة تجتمع حول الموت والحياة.

خواتم القصائد الرثائية عند الشريف المرتضى تناسب الموضوعات والمضامين التي تشملها تلك القصائد.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الأخلاق الناصرية، محمد بن محمد الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، تصحيح و توضيح: مجتبى مينيوي وعلي رضا حيدري، طهران: الخوارزمي، الطبعة السادسة، ١٣٥٦.
٢. الأساليب الشعرية المعاصرة، صلاح فضل، بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥م.
٣. أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م.
٤. الأمالي، ابن بابويه محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، طهران: مؤسسة البعثة، ١٤١٧هـ.
٥. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت ١١١١هـ)، بيروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٦. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية.
٧. تحاليل أسلوية، الهادي الطرابلسي، تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٢م.
٨. ديوان الشريف المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، حققه و رتب قوافيه و فسر ألفاظه: رشيد الصفار، بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٧م.
٩. الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، عز الدين إسماعيل، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٢م.
١٠. علل الشرائع، ابن بابويه محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦م.
١١. علم النص، جوليا كرسيفا، ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١م.
١٢. العمدة في صناعة الشعر، أبو الحسن بن رشيق (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٢م.
١٣. عن بناء القصيدة العربية الحديثة، علي عشري زايد (معاصر)، القاهرة: مكتبة ابن سينا، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢م.

١٤. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ابن بابويه محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، طهران: منشورات كتابفروشي إسلامي، ١٣٩٦هـ.
١٥. فنون الأدب العربي الفن الغنائي الرائع، شوقي ضيف (د.ت)، القاهرة: دار المعارف بمصر.
١٦. لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور (ت ٧١١هـ)، نسقه و علّق عليه: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٠٨م.
١٧. مبادئ النقد الأدبي، أ. ريتشارد (د.ت)، ترجمة و تقديم: مصطفى بدوي، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر.
١٨. مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، علي بن الحسن الطبرسي (ق ٥٧هـ)، قم: دار الحديث، ١٣٤٢هـ.
١٩. مشكلة البنية، زكريا إبراهيم، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٧٦م.
٢٠. معجم الأدباء، شهاب الدين ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠م.
٢١. المعجم الأدبي، جبور عبد النور، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩م.
٢٢. مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ)، قم: المطبعة العلمية.
٢٣. موسيقى الشعر العربي، شكري عياد، القاهرة: د.ن، ١٩٦٨م.
٢٤. نفس المهموم، الشيخ عباس القمي (ت ١٣٥٩هـ)، ترجمه و تحقيق: العلامة أبو الحسن الشعراني، قم: انتشارات ذوي القربى، ١٣٧٨ش.
٢٥. النقد الأدبي أصوله و مناهجه، سيد قطب، بيروت: دار العربية، ١٩٩٦م.
٢٦. نقد الشعر، قدامة بن جعفر (د.ت)، تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة: مطبعة الخانجي.
٢٧. وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد ابن خلّكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٧هـ.

الصورة الاستعارية

في مراثي العلويين عند الشريف المرتضى

الدكتور صفاء عبد الله برهان^١

الباحثة فتاه رشيد الرضوي^٢

الملخص

يستهدف هذا البحث التركيز على بعض النواحي الفنية في شعر الشريف المرتضى، ولأجل تحقيق هذا الهدف، ركزنا على التشخيص في شعره، سيما عند البحث عن الموت والحياة. من هذا المنظور بد لنا أن الشريف المرتضى شاعر مبدع وبارع، يصور ويدع تصاوير جمالية تقرّب المواضيع العقلية إلى الأذهان، ويلبس المعقول بلباس المحسوس.

المقدمة

يلحظ المتأمل في واقع الشعر العربي في العصر العباسي الثالث، امتداداً عضوياً للعصر العباسي الأول والثاني، وهما العصران اللذان برزا عدداً مهماً من شعراء العربية، كأبي تمام وأبي نواس ودعبل والبحري والمتنبي، وتبعتهما أصوات

مهمة أخرى خلّدت في صفحة الشعر العربي عامّة، كالمعرّي و الشريف الرضي و أخيه الشريف المرتضى و مهيار الديلمي و أشباههم.

كان لمدرسة الشعر في العراق أن تمرّ بمراحل مختلفة، بخاصّة فيما يتعلّق في رحاب المتغيّرات الثقافية و السياسية المتنوّعة، بما يجيب المتسائل على ما يتبادر من أسئلة عن الحياة الأدبية و قنّذاك، فوجد الشعراء أنفسهم في بحبوحه لا مناص من الإفاضة بمنجزهم الأدبي، و تكمن الأهميّة في إفاضته من شخصيات مرموقة في المجتمع آنذاك، كشخصية الشريف المرتضى، و ما يحيطها من أبعاد علمية و ثقافية و فكرية و سياسية متنوّعة جعلت منه أنموذجاً لشخصية ذلك العصر، و ما رشح عنه من سياق اجتماعي منتج، تطلّله فسحة أدبية، لذلك ظهرت معالم مأثورة في نتاجه الشعري مثّلت الحياة العربية العباسية، بحيث امتثلت قصائده للمعطيات المتنوّعة التي أمدت نصوصه الشعرية، و حاولت معها مقارنة الإبداع مقارنة موضوعية و وجدانية تكشف عن طبيعة الموضوع و مكنن الجمال فيه، فضلاً عن الكيفية التي تشكّل فيه.

و على هذا الأساس كانت للعملية الإبداعية عند الشريف المرتضى و هي ترثي العلويين، ترتّب رصف معرفي يرمق بنظراته الخاصّة أهميّة استحضار أسس العمل الأدبي القويمة التي تبرز على أساس امتثاله للمعطيات التاريخية و الثقافية و الفكرية و الاجتماعية.

و من هنا جاءت «الصورة الاستعارية في مراثي العلويين عند الشريف المرتضى» عنواناً لهذا البحث الموجز الذي نعتقد أنّ فيه ثمّة إجابة عن أسئلة كفيفة لتناقش فيه الكيفية التي تمكّنتنا من الإفادة من المنجزات البلاغية بما يحقّق الغايات التي تبغيها الذات الشاعرة، و لاسيّما أنّ المفردات هنا تخرج بحرارة واضحة نتيجة التأثير على المرثي الذي يشاركه في النسب النبوي الشريف، ما يحفّز المتلقّي أكثر

و يدعو إلى التعالق الإيجابي مع الرائي و المراثي معاً، و يدفعه إلى المبادرة إلى تمثّل المعارف المتنوّعة و اكتشاف البنى النصّية التي تقوم عليها أدبية القصيدة الرثائية. فكان على الباحث أن يمرّ بمهاد نظري لكلّ فنّ استعاري و نماذج تطبيقي لها، و من ثمّ الوقوف على ما ظهر من نتائج في هذه المسيرة اليسيرة.

التجسيد في مراثي الشريف المرتضى

المقصود بالتجسيد في الدلالة البلاغية، بُعداً استعارياً جديداً، و قد تحدّث عنه الجرجاني: «إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنّها قد جُسّدت حتّى رأتها العيون»^١.

و من هذا المفهوم ندرك أنّ ثمة عملية كسو للمعاني بوساطة الألفاظ المستعارة ذات الدلالة الموحية التي تكسب المعاني و الأشياء الذهنية لباساً منظوراً ذا بعد ملموس، و لكن مع فرق عمّن سبقه من وسائل تبادل المدركات، تتمثّل في تقييد الحركة في اللفظة، ما يعني في نتيجة الشأن أنّ «الأديب البليغ هو من يستنفذ ما للألفاظ من معاني أضفاها عليها الزمن، فتثير في النفس أعمق الإحساسات و تملأ الخيال بشئى الصور»^٢.

و هو الشأن الذي يدفع الشاعر في إيصال ذلك الخزين المعرفي و الجمالي في معرض حديثه عن مكوّنات النصّ الأدبي، على احتساب أنّ هناك مجموعة من العناصر الدالّة على تلك المعاني، تنماز بنوعية العلاقة الرابطة بين هذه العناصر الدالّة التي تمدّ النصّ بما يرتقي به.

مع الأخذ بالحسبان أنّ ثمة أفعال تصدر عن الأشياء المجسّدة و تكون ذات أهميّة كبرى في خلق مناخات التجسيد و التمثيل الاستعاري هنا، بما يشكّل معه

١. أسرار البلاغة، الجرجاني، ص ٤٧.

٢. من بلاغة القرآن، أحمد بدوي و بدوي طيانة، ص ٦.

تأطيراً جديداً يمسك بالظاهرة الشعرية المتواصلة، و يبعدها عن أيّ سكون قد يلزمها نتيجة بنيتها الحقيقية و اللفظية الثابتة.

و من هنا تعاطى التجسيد مع المنجز العلوي الرثائي الذي يسعى إلى مقارنة النصوص فكرياً و بلاغياً، بين شخصية الشريف المرتضى و العلويين المرتبين، في محاولة لاستخراج جمالياته من عناصره الداخلية و الخارجية معاً، مع الحرص على الاهتمام بالأثر الإبداعي البلاغي، و لاسيّما ما يخصّ فنّ الاستعارة و وجوهه، التي تظهر الاهتمام بمعطيات هذا الفنّ البلاغي الرصين بوصفه عنصراً فاعلاً في العملية الإبداعية الشخصية.

لقد كان «التجسيد» الفنّ الاستعاري الأكثر حضوراً في تبادل المدركات في النصوص العلوية الرثائية عند الشريف المرتضى، و يبدو أنّ السبب في ذلك هو إدراك الشريف المرتضى أهميّة متابعة الدائقة الاجتماعية للمتلقي، بوصف التجسيد الأقرب فهماً من غيره في عمليتي الاستقبال و الاستيعاب، فضلاً عن طبيعة المرتضى التي تنبع من ضرورة إرساء قراءة مجسّدة للشخصيات المراثية، و هو ما يظهر بوضوح في واقعية العناصر التي تشكّل الوحدات المعرفية، كقوله:

إن كان أطلق فيك الدهر منطقَه فقد دعاك لسان حشوه كفف

أو كان ألهب في مغناك سابقه فقد ثناه برجل ملؤها حنف^١

وظّف الشريف المرتضى مستويين من مستويات التعبير الاستعاري، حيث «منطق الدهر» و ما يمليه من حمولة تجسيمية تنهض في حديثه عن التواصل بين المستوى الذهني للدهر الأعجم، و بين المستوى الفكري للمنطق، و ما يحمله من حيز مفاهيماتي يرتقي بالصورة الجديدة إلى صورة متكاملة في اللفظ و المعنى،

وبعدها يحرز مكاناً لهذا الدهر الذي يتردّد ذكره كلّ حسيني؛ نتيجة الحملولة الضاغطة على وجدان المرتضى، وهنا نجد أنّ ثمة تجسيد له عندما وضع له رجل معرّقة، وهو ما يؤكّد تمام الحملولة واستمرارها، لتجمل من نظرية التواصل مفهومي المرسل (المرتضى) و المرسل إليه (المتلقّي). و معلوم أنّ هكذا تجسيد لا تكمن فاعليته و حضوره في «رجل الدهر»، بل من طبيعة الفعل التواصلية الذي يبعثه أثر الرجل عندما تقف عائقاً، وهو ما لم يغفل عنه في أهميّة التفاعل بين المرسل و المتلقّي.

كان الشريف المرتضى يتوافر على معجم رصين لألغاز الفراق و الموت، وهو في هذه الوفرة كثيراً ما يراعي تسخير الوسائل البلاغية التي تسهم في عرض المفاهيم المثقلة برزية الموت، وهو بذلك يكون مدفوعاً بإدراكه الحدسي الكبير الذي يركن إلى عمليتين في التواصل، الأولى مع الرثاء موضوعاً، و الأخرى الرثاء فناً، بما يدرك معه أشكال التواصل التي تجسّد هذا التفاعل. و يظهر هذا جلياً في هذين البيتين الذين ينقل فيهما حقيقة الموت و الحياة معاً:

يسعى الفتى و خيول الموت تطلبه و إن نوى وقفه فالموت لا يقف
نلقى من الموت ما يدمي محاجرنا و ما لنا عن هوى رؤياه منصرف^١

الفكرة الأساسية لهذين البيتين تعتمد على البنية التجسدية التي جعلت من الموت ذي خيول تطلب الإنسان، وهو ما يربط بين التصرّو العقلي للموت و التصوير المادّي (الخيول)، و ما يرشح بعدهما، من فلسفة الصراع بين الحياة و الموت التي تدور حول مسمّيات متعدّدة تعني بمآل الإنسان، و تغرز الرؤية المتعمّقة للشاعر بحقيقة ما يصادف الإنسان من الموت، و يوقف معها الثنائية

المتضادة بين «دمي المحاجر - هوى اللقاء»، بما يتصدى لتفسير مناخات العالم والإنسان والمجتمع والطبيعة، وما يدور حولها من طبيعة البنية الفنية التي تسبغ بالطبع الغالب عليها، وهو ما يتردد في موطن آخر بقوله:

كلّ المواطن من كفّ الردى كذب وكلّ أرض على هول الردى شرف
لا درّ درّ الليالي أخذها فرص ومنعها غصص بل جودها سرف
إذا حزنت فقلب المجد مكتتب وإن قذيت ففي وجه الضحى سدف
ولا علمت ببسط الدهر قبضته إلى فنائك ما طالت له كتف
لكنّه سارق يخفي زيارته وليس من سطوة السراق منتصف^١

الصورة الشعرية هنا جاءت مزيجاً من التجسيديات الماثلة في «كفّ الردى»، و«قلب المجد»، و«قبضة الدهر»، التي تعاضدت مع التشخيص المتردد في معاني الأخذ والمنع والإسراف المرصوفة في الليالي، زيادة على ما في هذا النصّ الشجي من تشبيه الموت في البيت الأخير بسارق، وما يتعلّق بهذه المعاني التي ترسم في أفق المرتضى وهو يصوّر نوازع الموت من خلال هذه الأدوات المثيرة التي تلتصق بالكثير من علامات المشاهد المرئية اليومية، سواء أكان منها بصرياً أم سمعياً، فهو يدرك حتمية نقل المعاني الذهنية للمجد والدهر والردي، إلى حيز يلسمه المتبقّي لشعره، وهو الحيز البصري الذي لا يستطيع الاستغناء عنه؛ لأهميّة المؤثرات البصرية والصوتية الواردة بألفاظ القوة والهيمنة، وهي حقيقة تمتلك خاصيّة العرض المطلوب التي تذهب إلى «أنّ الموت بوصفه دالاً، يرتبط بمدلولات عديدة تتأرجح بين تلك الرغبة في البقاء والتحقيق، والخوف من الرحيل والفناء».^٢

١. نفس المصدر، ص ٣١٦.

٢. تجليات الموت في شعر نزار قباني، قراءة نقدية، فوز سهيل نزال، ص ٢٧٠.

و حقيقة الأمر تقترب من أن تسم النص ذاته بميسمها الخاص، و تجعله مباناً للذات المراثية، و من ثم تتلاءم هذه المجسّدات بطابعها المادّي المحسوس مع اللوايح المعنوية التي أفرزت هذه الصورة الشجية.

التشخيص في مراثي الشريف المرتضى

يعتمد بناء الصورة الأدبية على أسس كثيرة، و منها الأسس البلاغية التي تبعث في القارئ أهميّة الوقوف على دراسة المعطى الأدبي بوصفه عملية نتاج مشتركة الذوق و الواقع، و من تلك الأساليب التي تسهم في كينونة النص الشعري، أسلوب التشخيص؛ و يعني وهب المحسوس الجامد مشاعر الإنسان و نوازه تجاه المواقف التي تعتريه، و هذه العملية الإبداعية تجتلب إليها خصوصيتها عندما تحقّق ميزة تعاقب الأدوار؛ ليتمّ إيجاد صيغة من التفاعل بين المادّة العرفية و المناخات التي يخلقها الأديب، و بهذا يكون «التشخيص محاولة لربط الصلات مع الموضوع و مع أشياء العالم الخارجي بحيث يصبح الموضوع و الذات وحدة يصعب تفكيكها»^١.

و من هنا كان التشخيص عنصراً مهماً في المراثي العلوية التي جادت بها ذات الشريف المرتضى، و كان لها أن تستمدّ كينونتها من تشكّل عوامل الشخصية المراثية و طبيعة الرؤية الخاصّة بالشاعر، و المناخات الأدبية التي ينتمي إليه و عي القراء، تحت سقف الواقع المعاش و العالم التخيلي، ليخرج بمزاوجة جميلة اللغة الواقعية و اللغة الشعرية، و من ذلك قوله:

على مثله تُذرى الدموع دماء فلا يحتشم بالكِ عليه بكاء
و قل للذي سجت دموع بكائه دع الدمع كيف شاء و شاء

ولا تمنع الأجفان سحاً فكلماً هرقن الذي فيه عدن ملاء
فما اليوم إلا يوم حزن و لوعة فخل حراناً في الأسى و إباء
و إن كنت طوعاً للحياء فلا تطع بحدّك في هذا المصاب حياء^١

هنا ندرك أنّ النصّ يشكّل هويته الأدبية بوساطة شبكة الأفعال المتنوعة التي أسندت بنحو مجازي، وهو ما يلحظ في «دع الدمع، و شاء الدمع، و لا تطع حياء»، و بذلك يحقّق الدهشة الأدبية بما يمكن أن ينتظر من التمثّل الواقعي للأفعال و الفواعل معاً، و لكنّ الشريف المرتضى أعمل تغييراً في المعايير المألوفة التي تحقّق سبقاً في وعي المتلقّي، و تخلق معها معايير جديدة تخرج عن المألوف بوساطة هذه النزعة التشخيصية التي ترتقي بما يضطرم في الوجدان من ألم الفراق و صوره المتعدّدة التي أوجدتها هذه العملية، بما شخصّت من آثار البكاء و العويل و الدموع و الرحيل، و ما يتبعه من بناء المعنى بنحو رصين و شجي، فضلاً عن انتاجه داخل التشخيص، تفاعل فيه خبرة المرتضى التي استحضرت هذه العلاقات المتنافرة، و آلفت بينها نتيجة ما رشح من تراكم الخبرة الذاتية و تعدّد التأويلات المقابلة، و هو الشأن الذي يعبر عنه بسؤال لشاعر ما نصّه: «ما بال مرثيكم أجود أشعاركم؟ فقال: لأنّا نقول و أكبادنا تحترق»^٢.

و من خلال البينية التشخيصية للاستعارات التي وردت في المراثي العلوية، نلاحظ أنّ أبنية المعاني فيها تمرّ عبر تلك الوقفات التي نحصل بوساطتها على سلسلة من التجاذبات بين ذات الشاعر و الموادّ الأولى التي تجعل المتلقّي يقيس تطوّرات المنجز الأدبي في تلك المراثي، و من ثمّ ترسو على خطّ التواصل

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٩. حرن في المكان: لزمه و لم يفارقه، و الحران الاستعصاء للحصان و غيرها.

٢. البيان و التبيين، الجاحظ، ج ٢، ص ٣٢٠.

المدهش بما يشكّل معه نوعاً مهماً من لحظات مفارقة المعايير العرفية التي يحملها المتلقّي، و من ثمّ يسعى لتأسيس أنماط جديدة في فنون القول، كما يقول:

فلا الدهر يمتعني بالمقيم ولا هو يرجع لي من سلف^١

فالحزن هنا جعله ينفر من واقعه الذي يحاصره؛ بسبب سطوة الدهر التي جعله الشاعر يحمل سلوكاً إنسانياً، بعدما أسند إليه صفتين من الصفات التي تُحصر في البشر، وهما «المتعة والإرجاع»، التي لا تتمّ إلاّ بعقل يدرك ما يفعله مع المقابل البشري، و هنا تبرز جمالية البناء الشعري التي تخرق المألوف بهذه الوسيلة المهمة، لتخلق نوعاً من التواصل و الانشداد مع الذات المتلقّية، بما يطرقها من جديد اللفظ و المعنى، مع هذا الدهر الذي يستمرّ بمخاطبته قائلاً:

وعاتب فيك صروف الزمان و من عاتب الدهر لم ينتصف

و قد خطف الموت كلّ الرجال و مثلك من بيننا ما خُطف^٢

و المعلوم أنّ رصف هكذا أسلوب تشخيصي مائل في إسناد الأفعال «عاتب» و عاتب، و خطف» إلى غير أفعالها بما يعزّز ما في جعبة المتلقّي من اهتمام بالقراءة الشعرية المحايدة التي تصدر عن هذه الصور المبتدعة المؤنسة لطبيعة الأشياء الذهنية كالزمان و الموت، و جعلت منها نقطة أساسية في ظهور هذه الأشياء بحركة منتزعة من روح الشاعر المأزومة التي لا يمكن أن تبلغ الأثر في ذات المتلقّي من دون ما يميّز به من ثراء تخيلي يرافق قضايا الدهر الجوهرية في الخطاب الشخصي للراثي هنا، و يبيّن معه طبيعة العلاقة بين النصّ الشعري و قائله و خصوصية التلقّي، بما يسير في رسم صورة العتب للدهر و الخطف للموت، و تحليل معها مستويات العرض الأدبي و غيرها من القضايا المتعلقة

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٠٠.

٢. نفس المصدر، ص ٣٠١.

بفهم تركيبة هذا الفن البلاغي الذي أوهج معاني الموت و العتاب، بما يؤكد «أن الموت هو الحقيقة الأعمق و الأكثر دلالة في الحياة نفسها؛ لأنه يأخذ بالإنسان فوق ظواهر حياته اليومية السطحية».^١ و من هنا نلمس هذه الأبيات بصورتها البلاغية المرموقة، يقول:

و سقى ضريحك بين القبور من البر ما شئت و اللطف
و لا زال من جانبه النسيم يعاوده و الرياض الأنف^٢

لقد تفرّدت الصورة التشخيصية هنا بتطوّر الاشتغال الأدبي الذي عرفته الذهنية الإنسانية في إسناد الفعل المؤنسن في «يعاود» إلى النسيم و الرياض، و جعل من هذه الحركة التعاقبية على ضريح هذا العلوي معلماً مهماً في الممارسة الأدبية؛ إذ جنح إلى التسلّح بما جاد به ذلك المعطى الحركي من معارف جديدة لطبيعة النسيم بما صاغته أدوات الشاعر المنهجية و مفاهيمها التي قصدت الكشف عن أبعاد جديدة تتجاوز كلّ ما يمكن أن يدعو بصورة مباشرة، بما يعتمد من ذوق شخصي و انطباع المباشر؛ ليخضع لقراءات تمتّح مرجعيتها من البحث في طبيعة الظاهرة الشعرية بحسب زاوية تشخيص حركة النسيم المؤنسة، و إبراز كيفية إنتاج المعنى بصورة أكثر تعبيراً و إشراقاً.

التجسيم في مرثي الشريف المرتضى

يسعى الأديب إلى خلق انتقالات متنوّعة في المشارب و المخارج، و من هنا نرى تنوّع الحقول التعبيرية التي تنتمي إليها أجواء القصيدة، و من تلك المعالم البارزة في جملة النصّ الشعري التجسيم، و في هذا البعد التصويري تتجلّى قدرة الشعراء و براعتهم في «النهوض بالمعاني و الأشياء الذهنية من تواربها إلى حيّز

١. ميثولوجيات الموت، مناحيم روث، ص ٨١٥.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٠١.

الفعل و الإرادة البشرية الملموسة، لتتحرّر معها لغة الشاعر عن المعيارية بتطويعها تلك المجردات و جعلها تنطبع بطابع الإنسان و سلوكه»^١.
و تأسيساً على هذا، نجد أن مظاهر الصورة الشعرية تُبنى على زرع الحركة و النشاط في الأفكار و الأشياء الذهنية، و من بعدها تحاول أن تجدّد في أدوات الخطاب و في ما يعتمد من إجراءات منهجية تنطلق بها من وضعها المحدود الذي يظهر على صفحات الثبوت لتلك المعنويات المجردة و هي تحاول التعبير عن سطوتها، و لكن في عالم الشاعر و الشعر حصراً، و لكن ذلك يدفع إلى نبضات اجتماعية و نفسية في النصوص المحتضنة تنصرف إلى الخوض في قضايا جديدة تتصل بالحياة.

كان التجسيم ذا حضور وافر في مراثي العلويين عند الشريف المرتضى، و قد تنوّع ذلك الحضور بين الذوق الشخصي المدروس، و الانطباع النقدي في ماهية التجسيم و طبيعة التعامل معه، و لاسيّما في طبيعة التعامل مع سطوة الموت و آثارها الكأداء، لهذا نجده يميل إلى قراءة المآثر و الآثار في ضوء سياقها التجسيمي الاجتماعي، و من ذلك قوله:

أو ما رأيت و قد رأيت معاشرأ سكنوا كما اقترحوا قلال معال
حكّوا بهامهم السماء و جرّروا في الخافقين فواضل الأذيال
و تحلّقوا شرفاً و عزّاً باهرأ و الموت حطّهم من الآجال^٢
حقيقة الصورة التجسيمية التي يمثلها «الموت حطّهم من الآجال» لم تكن ترفاً شعرياً يعتنقه الشاعر بعدما جعل من الموت ذا نزعات بشرية خاصّة، و من ثمّ ينزل من يشاء بحسب حكم المنية، و هو ما يمتنع أن يكون جرياً وراء موضّة

١. الهاشميات في الشعر الأندلسي، صفاء عبد الله برهان، ص ١٨٣.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٧٩.

جديدة في الفن أو القول، وإنما كان ما يصدر عن ذاته المأزومة حاجة ملحة فرضتها الأزمة الخانقة التي كان يعيشها، التي تجلّت في تضخّم الشخصيات المراثية من العلويين، وهي أزمة لم يستشعرها المرتضى وحده، بل استشعرها المتلقّي الواعي أيضاً، الذي أدرك أنّ العرض العلوي هنا من نافذة التجسيم تجاوز الأزمة ذاتها، وكان قادراً على مجاراتها بما يختزنه من تجذّر وجوده في الساحة العلوية التي تحلّقت شرفاً ببني قومه، وهو الشأن الذي يأخذنا إلى القول إنّه «كلّما دنت القرابة بين الشاعر والمراثي، ازداد الرثاء حسرةً وتوجّعاً»^١.

وهذا الشأن هو ما دعاه لندب مجموعة من العلويين، واعتماد هذا الأسلوب الاستعاري يضع حقيقة الموت وتعين على الإمساك بالعلاقات النافرة التي تأتي بصورة مبدعة وواعية، تتدارك الأزمات التي تخلّفها محنتا الرثاء والموت، كقوله: أبى الزمان سوى ما يكره الشرف و الدهر صبّ بإسقاط العلا كلف لو كان شخص نفوت الحزن مهجته لكنت ذاك و لكن ليس تنتصف^٢ هنا نجد الشريف المرتضى يجسّم ذائقة الزمان من حيث إسباغ صفة الإباء و الإنسانية عليه، و يردف ذلك بتجسيم الدهر عندما منحه صفتي الصباية و الكلف، بعد ذلك يحشر للعلا صفة السخط، و من ثمّ نجد أنّ الحزن يرتقي منزلة التجسيم عندما أسند إليه «نفوت»، ليعطي لنا دائرة استعارية تعمل على تمزيق كلّ ما هو رتيب، و التوجّه بنحو مركز إلى قضايا محدّدة ذات طابع ملموس في الواقع الشعري.

و من هنا فهو لم يقتصر على ذكر الموت و الدهر و ما شاكلهم بصورة معهودة، بل ركن إلى أسباب الجدة و الابتكار في الصورة الشعرية، و ذلك برصف الممارسات الإنسانية بذائقتها المتنوّعة، و جعلها تتأصل في عالمه الشعري في الأفكار

١. أدباء العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، بطرس البستاني، ج ١، ص ٦١.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣٠٣.

و الأشياء الذهنية، بما يعطي مساحة أدبية مهمة تستقصي أبعاد المصيبة عامة. وعلى وفق ذلك فلا نجد مندوحة للشاعر سوى الإغراق في الجانب التخيلي الذي سيكون صاحب الكلمة المهمة في إبراز المشاعر و الأحاسيس من خلال عملية تبادل المدركات التي تتبادل معها الأدوار في قضايا مهمة تبحث عن الرصيد الكافي للتعبير عنها أدبياً، و تأبى أن تعيش غياباً واضحاً في التمثيلات الصورية الجديدة و المبتكرة، و هنا نجده يقول:

ألا أن قومي بعد بأس و كثرة قضا بفنون الحادثات قضاء
رُدّوا بعدما كانوا سداد عظيمة و كانوا لأوجاع الزمان شفاء^١

و بهذا نلمس ذلك البلمس الذي يجعله المرتضى للعلويين، و ما ذاك إلا في تعبيره التجسيمي «أوجاع الزمان»، الذي لن يداويه سوى «شفاء» العلويين، فيكون قد أنحى على الزمان بهذا المشهد الأدبي من خلال عملية التأثير و الذوق الذي تسيطر عليه رؤية علمية ترجع إلى عمق التكوين الاجتماعي للعلويين، بما اختار لذواتهم من منهج يمسح الآلام، و هو ما يبرز في الحركة الواقعية و الشعرية التي تتعامل مع الذائقة المتلقية و الذهنية الأدبية بنحو متوازن، بما يمنح هذا الفهم العلوي طبيعة معرفية تشكّل عائقاً معرفياً في وجه تقلّبات الزمان.

و كذا نجد أن تطوّر الفنّ الاستعاري يبقى مرتهناً بقدمه الموضوع المثار، و ما يحيطه الشاعر من غلالة تحيط الأصناف النقدية الأخرى، بما ينتجه من صورة الفهم الجديدة لحقيقة العلاقة بين الواقعي و المتخيل، ما يقول:

و إذا الليالي قوّضت ما تبنتني فكأنّها ما بلغت آمالي
ما لي أعلّل كلّ يوم بالمنى و أساق من عد إلى أوशल

و يغرنّي الإكثار من نشب و ما ال إكثار إلّا أول الإقلال
 قطع حبالك من فتى عصفت به هوج المنون فقد قطعت حبال^١
 تحشيد الصور التجسدية في هذا الحيز الشعري اليسير الذي امتلأ بمثل هذه
 العبارات، و هي «الليالي قوّضت»، و «يغرنّي الإكثار»، و «عصفت المنون»،
 و «عريت بالردي»، يرتبط بهذا المظهر المأساوي الذي يحيط الشاعر، و هنا نلاحظ
 الانتقال من حيز المراثي إلى حيز الرائي؛ أي أنّ المصيبة قد أخذت بمجامع
 المرتضى هنا، فكان لزاماً أن يواكب هذا الأخذ بصور تجسيمية تأخذ برقاب
 النصّ الأدبي أيضاً، ما يشكّل معه قضية أخرى تمسّ أزمة الذات و تعزّز بحجوة
 التصوير، و هي صورة ناجحة في تعبيرها و في نشأتها، نتيجة المناخات الوخيمة
 التي تفصح عنها في هذه الأبيات الرثائية، و قد أفصح المرتضى عن هذه الأزمة
 بعدوله عمّا هو متداول في التعابير الشائعة، و تجنّب الوقوف على طبيعتها المهلهلة؛
 ليخلص إلى ضرورة استقصاء الصورة الأدبية لموضوعه بمفاصلها المتحركة.

و عليه، فالحديث عن تأصيل الصورة التجسيمية في المراثي العلوية، لا يمكن
 له أن يستقيم بإعادة نظر شاملة في فهم الذات الإنسانية، و هنا نجد أنّ ثمة شبكة
 مفاهيمية تشكّل معجماً يتحدّث عن رونقة المعاني برونقة الروح و صفائها،
 كذلك نتبع معها تعابير ذات طبيعة منضبطة أوجبت إعادة النظر بشكل الألفاظ
 و المعاني، التي ترسم في أفق الشاعر الذي باحث به هذه الكلمات:

من ذا الذي ينجو من الأجل في هابط من أرضه أو عال
 و من المعرّج عن صروف نوائب يجرون فيه أو حتوف ليالي^٢
 إنّ الملاحظات النقدية التي أبداها الشاعر في توجيه حالة الموت هنا، تخرج

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ١٧٨.

٢. نفس المصدر.

من رحم الذات الممسكة بحقيقة مصير الإنسان في هذه الحياة و من هذه المشاهدات التي تسير به، وهو يرى قوافل الموتى التي سيلتحق بها يوماً ما، وفي هذا الشأن نرى أن أسلوب التجسيم المائل في قوله المرتضى: «النواب.. يجرون»، ما يبرز طبيعة الحركة الدائبة التي لا تفارق هذه المسيرة، فالوضع لا يحتمل أكثر توخي الهدم بعد البناء، و تقويم يذهب إلى أنه لا سبيل إلى الخروج من تبني المعرفة العامة، و هو ما يشكّل ملمحاً مهماً للفعل التجسيمي المتسارع الذي يستند إلى خلفية نظرية صلبة تمدّه بشبكة مفاهيمية متماسكة على الرغم من هول المصاب، و تخلق له مناخات في الأرض غيرها تجعله يعتنق موضوعية واصفة.

نتيجة البحث

شكل التشخيص في مراثي المرتضى العلوية نوعاً من أنواع البنى الاستعارية، التي ترتبط بأشكال الوعي الشخصي، الملتفت إلى المشهد الكلي في الحياة و الموت، و لاسيما فيما يتعلّق في العقد بين الأفعال الإنسانية و الجمادات.

مثلّ التجسيم خصوصية في العمل البلاغي الذي يبدو من عملية الخوض في العلاقة القائمة بين الذهنيات و أفعال المدركات، و هنا يلتقي الطرفان في قيامهما على ما يرى و يسمع و يشعر و يفعل.

شرع المرتضى في تجسّداته في بناء نصّ أدبي يحتوي مرحلة النصّ الأدبي، بما يمكن أن يتفرد عن الواقع الملموس الذي يقفز بدوره على الذهنيات بإلباسها لباس المحسوسات، فضلاً عن تخليصها من الواقعية المعهودة بها.

قائمة المصادر

١. أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، بطرس البستاني، قم: منشورات الشريف الرضي، ٢٠٠٩م.
٢. أسرار البلاغة، الجرجاني: تحقيق: محمد رشيد رضا، القاهرة: دار المطبوعات العربية للطباعة والنشر والتوزيع، دت.
٣. البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢م.
٤. تجليات الموت في شعر نزار قباني قراءة نقدية، د. فوز سهيل نزال، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ٢١، العدد ١، يناير ٢٠١٣م.
٥. ديوان الشريف المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد التونسي، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٦. في النقد الأدبي، شوقي ضيف (معاصر): القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة، دت.
٧. من بلاغة القرآن، د. أحمد بدوي ود. بدوي طبانة، القاهرة: مكتبة نهضة مصر الفجالة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٠م.
٨. ميثولوجيات الموت، مناحيم روث، ترجمة: محمد أسليم، صدرت هذه الترجمة في الملحق الثقافي الأسبوعي لصحيفة العلم، ٦ مارس ١٩٩٣م.
٩. الهاشميات في الشعر الأندلسي، صفاء عبد الله برهان، أطروحة دكتوراه مقدمة لكلية التربية ابن رشد بجامعة بغداد، ٢٠١٠م.

الشيب و الشباب في شعر الشريفين الرضي و المرتضى

-دراسة تحليلية موازنة -

الباحث نجاد جاسم معلّة الساعدي

الملخص

اتخذتُ موضوعَ الشيب و الشباب في شعر الشريف المرتضى و الرضي لتسليط الضوء على بعض النواحي الفنيّة و الجمالية في شعر هذين الشاعرين الكبيرين، و بعد رحلة جميلة في شعرهما، وصلت إلى نتائج منها: شكّل شعر الشيب و الشباب ظاهره بارزة في نتاج الرضيين، تستقي وجودها من رؤاهما الذاتية و من تجاربهما الوجدانية و الاجتماعية و الثقافية. و هكذا بدا لي أنّ صور الشريف الرضي الشعرية أكثر ثراءً فنياً و دلاليّاً من صور الشريف المرتضى.

المقدمة

حفل العصر العبّاسي بطائفة من الشعراء المبدعين، يقف في طليعتهم الشريفان الرضي و المرتضى، إذ إنّ ما امتاز به كلّ منهما من جمال الصور الشعرية، و جزالة الألفاظ، و قوّة التراكيب، وجدّة الموضوعات الشعرية، أسهم بشكل رئيس في امتلاكهما مكانة مرموقة بين شعراء العصر العبّاسي و منزلة سامية بين أدبائه، فضلاً عن أثر ثقافتهم الموسوعية في إعلاء قيمة نتاجهما الإبداعي، و إكسابه

خصائص التميّز والفراة والشمولية، وأن من بين الموضوعات المهمة التي برزت في شعر الرضيين، موضوع الشيب والشباب، إذ شكّل هذا الموضوع ظاهرة بارزة في شعرهما، بحيث أفرد له الشريف المرتضى كتاباً أسماه: الشهاب في الشيب والشباب.

وقد وجد الباحث في هذا الموضوع ما يشتمل على مادة أدبية غنية تستحقّ البحث والدراسة، فعمل في هذا البحث المتواضع على دراسة الشيب والشباب في شعر الرضيين دراسة تحليلية موازنة، تركز على ثلاثة محاور رئيسة تمثل محطات التقاء وتقارب بين الشاعرين في الاستجابة لآثار الشيب والشباب، وآليات التعامل مع تجلياتها بأساليب فنية نابغة من عقلية إبداعية وذائقة أدبية، وقريحة شعرية فذة لها القدرة على محاكاة الظواهر الموجودة في الحياة الواقعية، وتصويرها بطريقة فنية، تضمن استجابة المتلقّي وتفاعله مع مضامينها المؤثرة والمعبرة.

١- منزلة الشريف الرضي الأدبية

كان الشريف الرضي كاتباً مفكراً فقيهاً عالماً لغوياً وشاعراً، ومؤلفاته نجوم ساطعة في سماء العلم، وأهمّها: رسائله، وتلخيص البيان في مجازات القرآن، والمجازات النبوية، وحقائق التأويل في تشابه التنزيل، وديوان شعره الفني بأغراض شعرية مختلفة^١. وقد حظي شعره بإعجاب الشعراء والأدباء والنقاد قديماً وحديثاً، وكان مثار اهتمام الباحثين في مختلف العصور؛ لما فيه من إبداع وروعة وجمال.

وقد بدأ «يقول الشعر بعد أن جاوز العشر سنين بقليل، وهو اليوم أبدع أبناء الزمان، وأنجب سادات العراق، ثم هو أشعر الطالبين، من مضى منهم ومن

١. انظر: الموجز في الأدب العربي وتاريخه، حنا الفاخوري، ج ٢، ص ٤٦٦.

غيرهم على كثرة شعرائهم المغلقين، و لو قلت إنه أشعر قريش لم أبعد عن الصدق، فشعره ممتنع عن القدح، يجمع إلى السلاسة و إلى السهولة رصانة، و يشتمل على معانٍ يقرب جناها، و يبعد مداها^١.

و بشهادة جماعة من أهل العلم و الأدب - و هو معهم - أنه أشعر قريش^٢، و له ديوان شعره كثير يدخل في أربعة مجلدات^٣، و هو يشتمل على أغراض شعرية مختلفة، من أبرزها: المدح، و الرثاء، و الغزل، و الفخر، و الوصف، و الشكوى، و الهجاء، و الحكمة. و اشتهرت حجازياته التي هي ضرب من ضروب الغزل بصدق العاطفة، و نقاء الروح، و عفة الحب، و تدفق الحنين^٤.

٢- منزلة الشريف المرتضى الأدبية

و حيث نضجت لدى الشريف المرتضى ملكة المعرفة و أخذ بأسباب العلم، عكف في منزله ينفق أوقاته على القراءة و الدرس و التأليف، مستنزفاً أيامه بالإفادة و الانتاج العلمي، و مؤثراً مجالسة العلماء و المستفيدين على مخالطة الأمراء و السلاطين، و قد زهد فيما ورث عن والده نقابة الطالبين و النظر في المظالم، و أثر بهذا المنصب أخاه الشريف الرضي، و كان أصغر منه سنّاً، مفرغاً نفسه للدرس و التأليف^٥.

و هنا قد اتّضحت صفة تضاف إلى الصفات الشخصية للشريف المرتضى، فعلى الرغم من امتلاكه تلك المكانة الاجتماعية الكبيرة و الهالة الواسعة من الوجاهة، لم

١. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الثعالبي، ج ١، ص ٣١٧.

٢. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، الخطيب البغدادي، ج ٢، ص ٤٧٢.

٣. وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، ج ٤، ص ٤٥.

٤. انظر: الموجز في الأدب العربي و تاريخه، حنا الفاخوري، ج ٢، ص ٤٧٥.

٥. انظر: فلاسفة الشيعة حياتهم و آراؤهم، عبد الله نعمة، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

تبعده أو تشغله عن العلم والبحث والتحصيل ومجالسة العلماء والأدباء.^١
 ولم يرد إخوان مثلهما شرفاً وفضلاً، ونبلاً وجلالة ورئاسة، وتحابياً وتوادداً.^٢
 وقد كان الرضي يُقدّم على المرتضى؛ لمحلّه في نفوس العامة والخاصة^٣،
 وكان عالماً فاضلاً، وشاعراً عفيفاً، عالي الهمة، متديناً سخيّاً جواداً.^٤ ولقد
 ابتدأ بنظم الشعر وله عشر سنين^٥. ولم يمدح أحداً في شعره، وهذه فضيلة تفرّد
 فيها عن الشعراء^٦. وقد حفظ القرآن في مدة يسيرة^٧، وكان لا يقبل من أحد صلة
 ولا جائزة حتّى من أبيه^٨، كما أنّه كانت له نفس طموحة إلى المعالي ونيل
 الخلافة، كما عبّر عن ذلك في شعره.^٩

ولقد اتخذ لطلبة العلم الملازمين له داراً سمّاها «دار العلم»، وعيّن لهم جميع
 ما يحتاجون إليه^{١٠}. وكان له مجلس ببغداد يحضره الأدباء على اختلافهم^{١١}، وقد
 لقّبه بهاء الدولة بالرضي ذي الحسينين.^{١٢}

١. يوجد تفسير لبعض آيات القرآن الكريم للشريف المرتضى، انظر مؤلفات المرتضى من هذا الفصل.
٢. غاية الاختصار، ابن زهرة، ص ٧٦.
٣. انظر: الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، علي خان الشيرازي، ص ٤٧٣؛ وانظر: غاية الاختصار، ابن زهرة، ص ٧٨؛ عمدة الطالب، ابن عنبه، ص ٢٥٥.
٤. انظر: المتظم، ابن الجوزي، ج ٩، ص ١٤٦ (ضمن أحوال سنة ٤٠٦ هـ).
٥. انظر: شذرات الذهب، العكري، ج ٥، ص ٤٣.
٦. انظر: الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، علي خان الشيرازي، ص ٤٧٤.
٧. انظر: شذرات الذهب، العكري، ج ٥، ص ٤٥.
٨. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١، ص ١٢.
٩. انظر: حياة الشريف المرتضى، أحمد الحسيني، ص ١٨؛ معجم طبقات المتكلمين، مجموعة مؤلفين، ج ٢، ص ٢٣٨.
١٠. انظر: عمدة الطالب، ابن عنبه، ص ٢٥٥.
١١. انظر: معجم طبقات المتكلمين، ج ٢، ص ٢٣٨.
١٢. انظر: المتظم، ابن الجوزي، ج ٩، ص ١٤٦؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج ١٢، ص ٣٧٦.

و سأحاول الولوج إلى نتاج الشاعرين في الشيب و الشباب عبر محاور رئيسة شكّلت الأركان التي يركز عليها شعر الشريفين الرضي و المرتضى (رضوان الله عليهما) في الشيب و الشباب، معتمداً في ترتيب تلك المحاور على الأهمية التي يملكها كلّ محور، وسعة حضوره في شعر الشريفين، فكان أولها: «نعي الشباب و ندب أيامه»، و ثانيها: «هجر الحبيبة و إعراضها بسبب المشيب»، و آخرها: «سرعة حلول المشيب و تشظّي الشباب».

المحور الأول: نعي الشباب و ندب أيامه

مثل الشباب في شعر الشريفين مكنم السعادة البشرية و مستودع الطاقة الحيوية النابضة في كيان المرء، التي تحفّز على العمل و الإبداع و التواصل مع الآخرين، و شكّل زوال الشباب و انقراط أيام أنسه و مسرّاته فاجعة صعقت فراديهما، و أفرحت عيونهما، و فجّرت فيض وجدانهما، و حفّزت قريحتهما الشعريتين على بثّ آهاتهما الشجية، و إطلاق زفراتها الأسية، التي تجسّد فاجعة فقد الشباب و تشظّي أيامه الهائلة، و هو ما يتجلّى في قول الشريف الرضي:

ولّى الشباب و هذا الشيب يطرده يغدي الطريدة ذاك الطارد العجل
ما نازل الشيب في رأسي بمرتحل عني و أعلم أنني عنه مرتحل
من لم يعظه بياض الشعر أدركه في غرة حنقه المقدور و الأجل
من أخطأته سهام الموت قيده طول السنين فلا لهو و لا جدل^١

في هذا النصّ يتحرّق الرضي على زوال الشباب و انقطاع لذاته، و ممّا كُتِف من فجيعة فقدته للشباب علمه بمن بدّد الشباب و نفاه من حياته، و هو الشيب «و هذا الشيب يطرده»، و عمل التضادّ المتحقّق بين اسمي الإشارة (هذا، و ذاك)

على خلق إشارة دلالية تبين سيطرة الشيب قريباً (هذا) و واقعاً سلبياً مشهوداً، على الرغم من رفض نفس الرضي له، و شدة بعده عن دائرة محبتها «ذاك الطارد». لم يصور الشاعر عملية زوال الشباب و حلول المشيب بطريقة طبيعية مألوفة، و إنما عمل على منح صورة زوال الشباب و حلول المشيب طابعاً حركياً مرتكزاً على القوة و السرعة، إذ جعل منها عملية طرد و إقصاء، كان فيها الشباب طريداً متشظياً، و المشيب طارداً مهيمناً «الطارد العجل».

و سرعة المشيب تجسد ما في نفس الشاعر من تعلق بزمان الشباب و تشبث بآيامه، و هو ما جعله يفدي شبابه الأفل بالمشيب الجاثم على نفسه، إذ إن نزوله في الرأس أبدأ «ما نازل الشيب في رأسي بمرتحل»، و هو نزول يتموقع في موضعين: أحدهما ظاهري في الرأس، و الآخر باطني في النفس، و هذا التوقع في الرأس و النفس جعل الرضي يدرك أن حلول الشيب ليس له زوال، و أنه هو الذي سيرحل عنه حين تدركه المنية «واعلم أنني عنه مرتحل».

يقدم الرضي بعد ذلك ملمحاً مهماً من ملامح شعره في الشيب و الشباب، يتمثل بالحكمة و الموعظة التي تجسد صدق تجربته في الشيب و الشباب، و سعة تأثره بمعطيات تلك التجربة، و آثارها الخطيرة في حياته، و انعكاس تجلياتها في شعره بشكل واضح، و هو ما كان له أثره في إغناء تجربته و نماء شعره، و تناسل صوره الشعرية، و تنوع موضوعاتها، و أهم ما يميز الحكمة التي ولدتها تجربة الشيب و الشباب في نفسه و لهج بها لسانه، هو الصدق و الوضوح الفني، و قرب المأخذ بعيداً عن التعقيد و الغموض، و في هذا النص اعتمد على طاقة أسلوب الشرط في بث الحكمة، و ضمان إيصالها إلى المتلقي، و تفاعله مع مضامينها، إذ بين أن من لم يعتبر بموعظة الشيب «من لم يعظه بياض الشعر»، و لم يتنبه من غفلته، و ظلّ مكباً على الحياة و شهواتها الفانية متناسياً أمر الآخرة، فإنه سيدركه

أجله المحتوم في حداثة عهده بالحياة الفانية، و غمرات غفلته و جهله فيها، و حينئذٍ يصعق و يذهل.

و قد أفاد من طاقة اللون الأبيض في «بياض الشعر»، و استثمارها في تجسيد دلالة النقاء الفكري و الطهر الروحي الذي يشهده المرء في زمن المشيب، حيث تخمد سورة النزوات، و تبرد الشهوات، فإذا ما عمّر الإنسان و تخطّاه الموت «من أخطأته سهام الموت» كانت أعوام عمره الطويل أغلالاً مطبقة «قيده طول السنين فلا لهو ولا جدل»، إذ تنقله و تشلّ حركته، و تسلب منه نشوة الأنس و السرور.

أمّا الشريف المرتضى فيقول في التفجّع على الشباب و تذكر أيام أنسه و ملذّاته:

سقى الله الشباب الغصّ راحاً عتيقاً أو زلاًلاً مثل راحي

ليالي ليس لي خلق معيب فلا جدّي يذمّ و لا مزاحي

و إذ أنا من بطالات التصابي و نشوات الفواني غير صاح

و إذ أسماعهنّ إليّ ميل يصخن إلى اختياري و اقتراحي^١

ينطلق الشريف المرتضى من فكرة الدعاء لشبابه الفاني، و هو ملمح من ملامح الوفاء لذلك الشباب، و التوق لذكراه الهانئة، و قد ارتكز الدعاء على طلب السقيا لشبابه النضر، و ري أيامه السنية بنشوة الخمر المعتق في دنائه «راحاً عتيقاً»، أو النقي الصرف «زلاًلاً» الذي يماثل خمرة، «مثل راحي»، و هو في هذا الدعاء يطلب أمرين، الأوّل: الإحياء؛ لأنّ السقي يعني إعادة الحياة للشباب البالي، و ري عروقه بفيض الحياة. و الآخر: النشوة و الأنس؛ لأنّ الراح مصدر للنشوة و السعادة التي فقدها الشاعر بفقد الشباب و ضياع لذّاته.

استثمر المرتضى طاقة الاسترجاع في الفرار من أغلال زمن المشيب و واقعه

المأساوي المرير، والانطلاق إلى أفياء زمن الشباب و سحر أيامه و لياليه الغانية، إذ بين ما كان يشهده في ليالي الشباب من فضائل تنزهه عن كل خلّة و رذيلة «ليالي ليس لي خلق معيب»، و ترتقي بنفسه إلى لونٍ من ألوان التكامل المادي «فلا جسدي يذمّ»، الذي يشمل الجسد السليم، المعافى من الآفات و الأسقام، و المعنوي «و لا مزاحي»، الذي يشمل جوانب النفس السليمة، التي تعيش حالة الأُنس و الاستقرار، فندفع صاحبها إلى الفرح و المزاح المستساغ، فيعيش في أحضان الهاني، و يرتوي من نشوة النساء الفاتنات «ونشوات الغواني غير صاح»، و يعاقر رحيق فتنهنّ فيتنشي لبه، و ينقطع عمّا حوله؛ لشدة تأثره بنشوة فتنهنّ الساحرة.

يبين في خاتمة النصّ ما كان له في زمن الشباب من هيمنة على النساء الفاتنات اللّاتي يبيت في أحضان سحرهنّ، فهو يملك قلوبهنّ و يستقطب أسماعهنّ «و إذا أسماعهنّ إليّ ميل»، و يستميل عقولهنّ فيقدّمن له الإخلاص و الطاعة في الأمر «يصخن إلى اختياري و اقتراحي»، فيكون ما يختاره و يقترحه أمراً مقبولاً.

إن نص الشريف المرتضى ارتكز على وضوح العبارة، و قرب الأفكار المودعة في النصّ، و جزالة الألفاظ، و البعد عن الغموض و التعقيد، و استثمار تقنية الاسترجاع في استدعاء زمن الشباب، و استحضار آثاره الإيجابية بوصفه ملاذاً آمناً تأمّه نفس الشاعر، و تلجأ إلى أفيائه فراراً من آلام واقع الشيب المرير، و سطوة آثاره السلبية، و لم نجد في نصّ المرتضى ما وجدناه في نصّ الرضي من حركية الصراع المحتدم بين الشيب و الشباب، و توظيف سرعة الزمن في حركة المشيب، فضلاً عن غياب الحكمة في نصّ المرتضى من دون أن يقدح ذلك في نصّه، أو يقلّل من سماته الفنيّة المعبرة.

المحور الثاني: هجر الحبيبة وإعراضها بسبب المشيب

شكّل المشيب رادعاً نفسياً و حاجزاً روحياً تعتمل آثاره في نفس الحبيبة، فتولد في أعماقها نفوراً شاملاً عن الحبيب الذي غزاها المشيب، و جعلها تدرك حقيقة ضعفه، و تعطلّ معظم قواه، و نضوب طاقاته، و ضمور مشاعره، و خمود جذوة الحبّ في حياته، و انطفاء ضياء سراجها الذي كان وهّاجاً، و كلّ هذه العوامل تؤدّي إلى دفع الحبيبة إلى هجر حبيبها و لفظه خارج حدود قلبها، و هو ما يصوّره لنا الشريف الرضيّ في قوله:

من شافعي و ذنوبي عندها الكبر	إنّ البياض لذنّب ليس يغتفر
رأت بياضك مسوداً مطالعه	ما فيه للحبّ لا عين و لا أثر
و أيّ ذنب للون راق منظره	إذا أراك خلاف الصبغة النظر
و ما عليك و نفسي فيك واحدة	إذا تلوّن في ألوانه الشعر
أنساك طول نهار الشيب آخره	و كلّ ليل شباب عيبه القصر
إنّ السواد على لذاته لعمى	كما البياض على علّاته بصراً ^١

يستثمر الشاعر طاقة اللونين الأبيض و الأسود، بوصف الأوّل رمزاً للشيب، و الآخر رمزاً للشباب، مصوراً الآثار التي تخلقها عملية تبدّل الأبيض و الأسود في نفس الحبيبة حين انتشر الشيب في رأسه مؤذناً بزوال شبابه، إذ شكّل ذلك ذنباً على الشاعر جعلته يستجدي شفاعته من يشفع له لدى الحبيبة في غفرانها، مؤكداً أنّ البياض (الشيب) ذنباً لا تُرجى له مغفرة من قبل الحبيبة؛ لعظم وقعه في نفسها. عمل التداخل اللوني بين بياض الشيب و سواد الشباب «رأت بياضك مسوداً مطالعه» على خلق الرهبة و الذعر في نفس الحبيبة، و سوداوية مصيرها القاتم مع

الشاعر الذي تؤذن مطالعة بالزوال «مسوداً مطالعه»، إذ لم يبق للحبّ في كيانه أيّ وجود أو أثر «ما فيه للحبّ لا عين ولا أثر».

عمد الرضيّ إلى الدفاع عن نفسه أمام الحبيبة المتجنّبة عليه عن طريق كشف أساس التباين القائم بين ظاهر اللون الأبيض (الشيب) الذي حرف رؤية الحبيبة وأظّل بصيرتها عن جوهرها الكامن خلف ذلك البعد الظاهري السطحي، إذ سألها عن ذنب اللون الأبيض (الشيب) الذي انتشر في رأسه بلونه الرائق، وألقه الوضاء «وأيّ ذنب للون راق منظره»، إذا انصرف النصّ عن كنه حقيقته، وابتعد عن جوهره الممكنون.

فهو بذلك ينقل للرائي ما يخالف نقاء ذلك اللون و الطهر الذي يعتري نفس صاحبه الذي أبصر حقيقة الحياة، ونأى بنفسه عن دنس الشهوات و فحش النزوات «إذا أراك خلاف الصبغة النظر»، وهو ما يعبر عن ضلالة نظر الحبيبة، إذ إنّ التغيير الذي أحدثه الشيب هو تغيير خارجي مقتصر على تغيّر لون الشعر من الأسود إلى الأبيض «إذا تلوّن في ألوانه الشعر»، أمّا نفس الرضيّ فهي باقية على أصلها، وحافضة لعدّها في الحبّ و الغرام «و ما عليك و نفسي فيك واحدة»، وهو دليل رصين في الاستدلال على انحراف رؤية الحبيبة، و قصور نظرها عن إدراك الجوهري الكامن وراء الشيب المنتشر في رأسه.

و قد استدعى الشاعر عنصر الزمن في دفاعه عن نفسه، مستثمراً في ذلك طاقة الاستعارة «أنساك طول نهار الشيب آخره»، إذ بيّن لحبيّته أنّ ما يمتاز به زمن الشيب من سعة و امتداد، جعلها تنسى ذكر عواقبه و خاتمته المحتومة المتمثلة بالموت، مؤكّداً لها أنّ زمن الشباب مع ما فيه من أنس و نشوة و نشاط، فهو قصير الأمد سريع الأفول «وكلّ ليل شباب عيبه القصر»، مستثمراً طاقة التضادّ اللوني القائم بين «نهار الشيب، و ليل شباب» في بثّ دلالة ترجيحه لنقاء زمن المشيب و

طهر حياة المرء فيه، وإدراكه حقيقة سبيل نجاته على ضلالة زمن الشباب، وصعوبة إدراك المرء فيه سبيل الحقيقة والنجا؛ لأنّه زمن مبهم «ليل شباب» خفي الآثار، سريع الزوال؛ لذا بيّن الرضَيّ في خاتمة أودعها حكمته وخبرته في الحياة، أنّ سواد الشباب مع ما فيه من أنس وملذات عظيمة ينهل المرء من فيوض مواردها المترعة، إلّا أنّ ذلك السواد سواد انحراف وضلالة، وضياع في مجاهل الحياة «إنّ السواد على لذاته لعمى».

في حين يمثّل بياض المشيب مع ما يولّده في النفس من إحساس بالضعف، وما يسلبه من طاقات المرء، إلّا أنّه نور يضيء في أعماق المرء، و يغدّي عقله بزاد الحقيقة التي غفل عنها، و يفتح لبصره و بصيرته المنافذ التي توصله إلى برّ الأمان في الدنيا والآخرة «كما البياض على علّاته بصر».

و قد تحقّق التضادّ في هذا البيت بين السواد والبياض، و بين لذّاته و علّاته، و بين العمى، و البصر، راسماً البون الشاسع و الاختلاف الواسع بين سواد الشباب و بياض المشيب.

و يصوّر الشريف المرتضى قوّة الآثار التي يخلقها الشيب المنتشر في رأسه في نفوس الفاتنات، إذ يقول:

أ وميض شيب أم وميض بواتر	قطعن عند الغايات علائقي
و كأنّ طلعة شيب في مفرق	عند الغواني ضربة من فالق
و معيري شيب العذار و ما درى	إنّ الشباب مطيّة للفساق
(و يقول: لو غيّرت منه لونه)	هيهات أبدل مؤمناً بمنافق ^١

حين رأى الشاعر شدّة وقع الشيب في نفوس الفاتنات، و ما لومضه من حدة

ومضاء في قطع علائق الحب، و تمزيق عرى عهوده الوثقى، عمد إلى السؤال: «أوميض شيب أم وميض بواتر»، مشبهاً وميض الشيب الذي في رأسه بوميض السيوف القاطعة التي قطعت علائق الحب الممتدة بينه وبين الفاتنات (الغواني)، وهذا التشبيه يبين عظمة وقع الشيب وخطورة آثاره، وهو يفتح على تشبيه آخر انتقل فيه الشاعر من بيان أثر الكل (الشيب) إلى بيان أثر الجزء (الشيبة)، فشبه طلوع الشيبة في مفرق الرأس بضربة السيف الفالق: «وكأن طلعة شيبة في مفرق»، وهو حكم موقوف على الفاتنات «عند الغواني ضربة من فالق»: لأنهن الجازعات من الشيب، وقد تساوى لديهن أثر ظهور الشيبة في مفرق الرأس مع أثر ضربة السيف الفالقة للرأس؛ لأن الرأس عندهن بعد ظهور الشيب لا منفعة فيه، مثلما تنعدم المنفعة في الرأس المشطور بسيف فالق.

إن ردة فعل الفاتنة لا تقتصر على الصدد والإعراض، وإنما تعتمد إلى تعبير الشاعر بظهور الشيب في الشعر النابت على جانبي الرأس (العدار)، موضحاً أن مبعث ذلك التعبير هو جهل الفاتنة بحقيقة الشباب، وقصورها عن معرفتها «وما درى أن الشباب مطية للفاسق»، فبين أن الشباب مطية يستعين بها الفاسق على بلوغ أغراضه و نيل أوطاره، فأجرى الشباب مجرى المطية التي توصل إلى بعيد الأوطار، وتقرّب المرء من موارد الرغبات الجامعة التي تعتمل في نفسه.

و يرى الباحث أن هذا التصور الذي حمله للشريف المرتضى عن الشباب فيه نوع من التهميش لقيمة الشباب، و آثاره الفعالة في تحقيق الغايات السامية و الأهداف النبيلة، و إن كان لا يخلو من ثورة الغرائز و صراع الرغبات الجامحة، لكن هذا لا يلغي الجوانب الإيجابية في زمن الشباب؛ إذ إن الصدد لا ينفي وجوده الضد الآخر.

و لم تقتصر ردة فعل الفاتنة على فعل التعبير بظهور الشيب، وإنما تعدّت ذلك

الفعل إلى فعل آخر هو الطلب من الشاعر أن يغيّر لون الشيب المتشتر في رأسه «و يقول لو غيّرت منه لونه»، فأعلن رفضه لطلبها «هيئات أبذل مؤمناً بمنافق»، إذ إنّ الشيب في ثبات لونه و خلوّه من الخضاب يشبه المؤمن الذي ظاهره يوافق باطنه، أمّا الشيب المخضّب فهو يشبه المنافق الذي ظهر خلاف ما يبطن.

المحور الثالث: سرعة حلول المشيب وتشظي الشباب

إنّ حركة الزمن المتقدمة شكّلت مثيراً أزلياً في حياة المرء، ولاسيما حين يدرك المرء أنّ أيام حياته تتسرّب من بين يديه، وهو عاجز عن إيقاف حركة الزمن المتقدمة، أو إرجاع ما مضى منها، إذ يعيش وسط دوامة صراع محتدم بين حركة مدّ و جزر، الأولى تنقله إلى مراحل زمنية متقدمة مستنفدة طاقة شبابه و إشعاع صباه، و الأخرى تسحبه إلى محطّات زمنية أصبحت في قبضة الماضي، و تقتاد نفسه إلى أفيائها الوارفة في محاولة لبعثها، و إيقاد جذوتها، إلّا أنّ الغلبة تكون للقوّة الأولى (قوّة المدّ الزمني)، إذ سرعان ما تعصف بوجود المرء و تتقاذف شبابه، و هو ملمح برز بوضوح في شعر الرضيين، و لنستمع إلى قول الشريف الرضيّ في تصوير سرعة انقضااض المشيب على زمن الشباب، و بطشه بربيع أيامه، إذ قال:

شيبٌ و ما جزت الثلاثين نزل	نزل ضيف ببخيل ذي علل
يصرف عنه السمع إن رغا الجمل	و لا يقول إن أناخ حيّ هل
كأنّه لمّا طرا على عجل	سواد نبت عمّه بياض طلّ
يجيءُ بالهمّ و يمضي بالأجل	فأواه إن حلّ و واهاً إن رحل ^١

من نقطة البداية «شيبٌ» يلمس المتلقّي زخماً نفسياً عظيماً أودعه الرضيّ في

هذه اللفظة المشحونة بأساه و حزنه، و حملها دلالة السرعة في النزول عبر تقدّم نزول الشيب على حركة الزمن «و ما جزت الثلاثين»، إذ إنّ ظهوره في رأس الشاعر قبل أن يتجاوز الثلاثين من عمره شكّل صدمة فاجأته، و هزّت استقراره النفسي، و جعلته على موعد لاستقبال المنية بعد أن جاءه نذير الشيب.

و بعد هذا التصوير المرتكز على حركة الزمن المعنوية و آثارها، انتقل إلى جانب مادّي، فشبه نزول الشيب بنزول الضيف عند بخيل كثير العلل، و أراد بالبخيل نفسه التي تقاسمتها الآلام، إذ إنّ هذه النفس لا توجد بعطائها المتمثّل بحياة الشاعر، فهي بخيلة أشدّ البخل على تلك الحياة، و مع جمال ما تحمله هذه الصورة التشبيهية، فإنّ الباحث يرى ابتعاد صورة الضيف المستعملة للشيب عن أداء المعنى؛ لأنّ الضيف في الغالب لا ينزل أكثر من ثلاثة أيّام في عرف الإنسان العربي، و بعدها يخرج من عنوان الضيف، أمّا الشيب فهو حين يظهر في رأس المرء يصبح ملازماً له إلى نهاية حياته.

بيّن بعدها طائفة من الآثار السلبية التي يخلقها ذلك الضيف الثقيل (الشيب)، في مقدّماتها التأثير على حاسة السمع، و إضعاف عملها يصرف عنه السمع إن (رغا الجمل)، بحيث يعجز عن سماع أرفع الأصوات «رغاء الجمل»، فمن الطبيعي أن يعجز عن سماع الأصوات الطبيعية، فضلاً عن تميّزه بالمباغته في الحلول «و لا يقول إن أناخ حيّ هل»، إذ يقتحم حياة المرء من دون إنذار سابق؛ في إشارة من الرضيّ إلى سرعة ظهور الشيب، و عظمة وقعه المادّي (لون الشعر)، و المعنوي (حزن النفس و انكسارها الشامل).

وظّف الشاعر دلالة اللون و حركة التداخل اللوني بين لونين رئيسين، هما الأسود و الأبيض، في تجسيد سرعة انتشار الشيب في رأسه، و هيمنة لونه الأبيض على لون الشعر الأسود، مشبّهاً حركة انتشار الشيب السريعة بحركة المطر الخفيف

القليل الأثر «بياض طلّ» حين ينزل على النبات الكثيف ذي اللون الأسود لشدة كثافته، فيعمل هذا التداخل اللوني الجميل على تجسيد آثار المطر على النبات، و تصوير خطورة التغيرات التي يخلفها ذلك المطر، ليس على الجانب الشكلي الخارجي حسب، بل على الجانب المعنوي الداخلي.

و في خاتمة النصّ أفصح الشاعر عن تبعات الشيب المرهقة، و آثاره المأساوية الخطيرة في ظهوره «يجيء بالهم»، و في زواله الذي يعني زوال الحياة «ويمضي بالأجل»، و هو ما حمل الرضي على التأوّه من الشيب و التفجّع منه في حِلّه و ترحاله؛ لأنهما أمران ليس للنفس طاقة على تحمّلهما.

و يشبّه الشريف المرتضى تبدّل لون شعره الأسود بلون الشيب الأبيض، بالمرء الذي يستبدل ثوباً أسود بآخر أبيض، من دون أن يؤثر ذلك على طاقته، و إمكاناته، إذ قال:

و لقد أتاني الشيب في عصر الصبا حتّى لبست به شباباً أبيضاً
لم يَستقص مني آواً نزوله بأساً أطال على العدة و عرّضاً
فكأنّما كنت امراً متبدلاً أثوابه كره السوادَ فييّضاً^١
إنّ إقبال الشيب على الشاعر قبل زمن ظهوره، شكّل خلخلة في مقاييسه و صدمة لتوقعاته، إذ أقبل عليه الشيب في زمن صباه و أيام شبابه الأول، و هو ما أحدث خرقاً في طبيعة لون الشعر في زمن الشباب، إذ يكون لونه أسود في الغالب، في حين أصبح هذا اللون أبيض «شباباً أبيضاً» في حالة الشاعر الخاصّة، و قد أسهمت طاقة التجسيد الاستعاري المتحقّق في قوله: «لبست به شباباً أبيضاً» في بلورة دلالة التحوّل المادّي (اللّوني) و المعنوي (الزمني) في حياة

المرتضى، فضلاً عن أثر التضادّ المتحقّق بين الشيب و شباباً في تجسيد سعة الاختلاف بين مرحلتي الشباب «عصر الصبا»، و المشيب، اللتين عاش الشاعر بين خطورة تحولاتهما.

عرض المرتضى بعد ذلك معنًى جديداً يتمثّل بالتقليل من خطورة الشيب على نفسه، و تحجيم أثره «لم يتقص مني آوان نزوله بأساً»، إذ إنّ تأثير الشيب اقصر على الجانب الشكلي (اللونى)، و لم يصل إلى طاقاته و عزيمته الراسخة في مقارعة العدو و البطش به في كلّ زمان و مكان «بأساً أطال على العداة و أعرضاً».

و قد ضاعف الشاعر من طاقة التقليل من آثار خطورة الشيب، فشبه زوال الشباب و حلول المشيب محلّه بعملية إبدال المرء ثيابه السوداء بثياب بيضاء، مستمراً دلالة اللون الأبيض في إبراز فضل المشيب على الشباب؛ لأنّ اللون الأبيض «كره السواد فيبّض» يحمل دلالة النقاء و الطهر و السلام، في حين يحمل اللون الأسود دلالة الحزن و العداة و التشاؤم، لذا خلع الثياب السوداء «كره السواد»، و استبدلها بثياب بيضاء «فبّض»، فأبدع في إخماد آثار المشيب و ترجيح كفته.

الخاتمة

و في نهاية هذه الرحلة الجميلة في درر قريحتي الرضيين، أضع رحلي هنا لاستجلاء أهمّ نتائج البحث:

- ١ - شكّل شعر الشيب و الشباب ظاهرة بارزة في نتاج الرضيين، تستقي وجودها من رؤاهما الذاتية، و من تجاربهما الوجدانية و الاجتماعية و الثقافية.
- ٢ - وجدت محاور موضوعية مشتركة تلتقي في بثورتها أفكار الرضيين

و رؤاهما، مع وجود الفارق بينهما في آلية التعبير و أسلوب التصوير و مستوى التأثير في المتلقين.

٣- بدت صور الشريف الرضي أكثر ثراءً فنياً و دلاليّاً من صور الشريف المرتضى، فضلاً عن جزالة ألفاظه و قوّة تراكيبه و فخامة أسلوبه.

٤- كان لتنوّع الموضوعات الجزئية المنضوية تحت ظاهرة الشيب و الشباب أثر مهمّ في تنوّع الصور الشعرية، و انفتاحها على بؤر دلالية متعدّدة.

٥- امتاز البناء الصوتي في شعر الشيب و الشباب لدى الرضيين بالجودة و الانسيابية النغمية، و التناغم الموسقى بين الإيقاع و الدلالة.

قائمة المصادر

١. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق: حسن الأمين، بيروت: مطبعة الإنصاف، ١٩٥٩م.
٢. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، د.ت.
٣. حياة الشريف المرتضى، أحمد الحسيني، النجف: مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ.
٤. الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، السيد علي خان المدني الشيرازي (ت ١١٢٠هـ)، بيروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٥. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، حامد كاظم عباس، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٦. ديوان الشريف المرتضى، تحقيق: رشيد الصفار، تقديم: محمد رضا الشبيبي، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، الطبعة الأولى، ١٩٥٨م.
٧. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ)، النجف: مطبعة الغري، الطبعة الأولى، ١٣٥٥هـ.
٨. رجال ابن داود، تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّي (ت ٧٠٧هـ)، تحقيق: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٧٢م.
٩. رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)، السيد محمد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢هـ)، تحقيق: محمد بحر العلوم وحسين بحر العلوم، طهران: مكتبة الصادق، الطبعة الأولى، ١٣٦٣هـ.
١٠. رجال الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق: جواد القيومي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤٣٠هـ.
١١. رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد موسى الشبيري، قم: مؤسسة النشر الإسلامية، الطبعة العاشرة، ١٤٣٢هـ.
١٢. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، بيروت: دار الفكر للجميع، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ.

١٣. عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني ابن عتبة (ت ٨٢٨هـ)، تحقيق: السيد مهدي رجائي، قم: مكتبة المرعشي، الطبعة الأولى، قم، ٢٠٠٤م.
١٤. غاية الاختصار في البيوتات العلوية المحفوظة من الغبار، تاج الدين ابن زهرة (ت ٧٥٣هـ)، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٢م.
١٥. الغدير في الكتاب والسنة والأدب، عبد الحسين أحمد النجفي الأميني (ت ١٣٩٢هـ)، تحقيق: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم: مطبعة فروزين، ١٤١٦هـ.
١٦. فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، عبد الله نعمة، تقديم: محمد جواد مغنية، قم: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
١٧. الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
١٨. في علم الكلام (الزيدية)، أحمد محمود صبحي، بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٩١م.
١٩. الكامل في التاريخ، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي ومحمد يوسف الدقاق، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٦م.
٢٠. لسان الميزان، الإمام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٢٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٢١. معالم العلماء، محمد علي ابن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ)، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجاللي، بيروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٢٢. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.
٢٣. معجم طبقات المتكلمين، مجموعة مؤلفين، تقديم وإشراف: جعفر سبحاني، قم: مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٤هـ.
٢٤. مقدمة كتاب الانتصار للشريف المرتضى، السيد محمد رضا الخراسان، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٧١م.

٢٥. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٢٦. الموجز في الأدب العربي وتاريخه، حنا الفاخوري، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
٢٧. وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلّكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م.
٢٨. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبد الملك الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.

(١٢)

مرثية الشريف المرتضى

في أخيه الشريف الرضي رؤية معرفية

الدكتور صفاء عبد الله برهان^١

الملخص

يتخذ هذا البحث موضوع الرثاء في شعر الشريف المرتضى، ويركز على قصيدته التي أنشدتها في رثاء أخيه الشريف الرضي الذي مات قبله، وإن كان أصغر منه عمراً. تميّزت هذه القصيدة الوجدانية بسمات، منها: بيان الدقة في تصوير الموت وأثره في وجدان الشاعر، والتوتر النفسي الذي جرّبه بعد فقدته لأخيه.

المدخل

يعدّ موضوع الرثاء من المواضيع الشعرية البارزة التي عشقتها الذائقة البشرية؛ لما له من دور في تفعيل المشاعر الإنسانية، وتحفيز دورها في التعاطي مع الحوادث المؤلمة التي تمرّ على الذات الإنسانية. لقد برزت هذه المشاعر بنحو مبين في كثير من متون الشعراء العرب، وكانوا فيها صادقي العاطفة إلى حدّ كبير، ومن جهة أخرى تناوله المتلقّي العربي بالقبول والنقد في مجالسهم العامة والخاصة،

١. جامعة بغداد - كلية العلوم الإسلامية.

و بدأت من خلال ذلك حركة راصدة لتلك المشاعر و هاتيك الأبيات، و من ثمّ تمثّلها في الذات البشرية للعبرة و المواساة.

و على وفق ذلك يمكن أن تدرك الذائقة الأدبية مقدار حركة الرثاء النفسية في الذات الإنسانية، على تنوّع المراثي و تعدّد مقاصدها، و هو ما يمكن متابعته في دواوين الشعراء المشاركة و المغاربة على حدّ سواء، و من هؤلاء الشريف المرتضى رضوان الله عليه، الذي يمثّل مرجعية عصره علماً و أدباً، و نعني به القرن الخامس الهجري؛ إذ اشتهر بمراثيه في أبناء عمومته من العلويين رضوان الله عليهم، و من بين أهمّ تلك المراثي الشجيرة، لوعته على أخيه الصغير الشريف الرضيّ رضوان الله عليه، و كان له أن يظهر العاطفة الإنسانية التي تُبتلى بفراق عضدها، فكان للباحث أن يولي وجهه نحوها ليرزما فيها من قيمة معرفية، تبرز هذا الغرض الذي يحبس الوجدان على فراق الأُحبة.

كان على البحث أن يمرّ بتعريف موجز لمفهوم الرثاء، و من ثمّ عرض تحليلي لمفاصل المراثية الرضوية، و الوقوف على ما برز من نتائج كان لها أن تؤسّس للشخصية الشعرية الرائية عند الشريف المرتضى رحمه الله، و أخيراً ختام البحث بالنتائج التي توصّل إليها الباحث.

والله من وراء القصد.

الرثاء مفهوماً

الرثاء من أهمّ الأغراض الشعرية التي برزت مع بدايات الشعر العربي، و قد قدّمت لنا الحياة الشعرية قبل الإسلام صورة أدبية تمثّل المنجز الشعري الذي ولد من رحم ذلك العصر، فكان صورة موازية لغرض المديح. و الفرق بينهما هو الذات المقصودة، فالأوّل يركن إلى الفقيد، و الآخر إلى الحاضر؛ بمعنى نجد الرثاء يدور حول تلك العاطفة الحزينة التي يصف فيها الشاعر المرثي بالصفات الحسنة التي

يصف بها نظيره الحي، كثيراً ما يشعر بالقلق من الموت ذلك الغريب القادم، يقول باسكال: «إنني في حال جهل تام بكل شيء، فكل ما أعرفه هو أنني لابد أن أموت يوماً ما، و لكنني أجهل كل الجهل هذا الموت الذي لا أستطيع تجنبه».^١

و يذكر عن بدايات الرثاء، أنها كانت عبارة شيء من تعويذات تُلقى على جثمان الفقيد، و من ثم على قبره؛ لتجلب له الأمان و هو يرقد في ذلك المكان الموحش، بعدها تطوّر شأن الرثاء بتحوّله إلى بكاء يرافق تأبين الفقيد، و ذكر جزيل مآثره. و من هنا انبعث مفهوم الرثاء المتجلى ببكاء الفقيد و التحسّر عليه و التفجّع له، مع ما يبرزه الملقى من بيان محاسن تُحتسب لمن غاب في جوف التراب.^٢

و لا شك في أن عاطفة رثاء ذوي الرحم ستكون أعمق من غيرها، فلذلك يدخل الشاعر في مرثيته متجاوزاً منهجية القصيدة الجاهلية، فلا أطلال و لا حبيبة و لا استبكاء؛ لأنه في أعلى درجات الحزن؛ لسيطرة العاطفة الحزينة عليه. و هو في رثائه يضخّ مجموعة من التساؤلات و النداءات التي تعلّى كعب الحسرة على المرثي.

قراءة في مرثية الرضي

استطاع الشريف المرتضى في هذه المرثية أن يقدّم لنا تصوّراً رصيناً عن حال الأخ الذي يُبتلى بفقد شقيقه و أيّ شقيق، فالشريفان المرتضى و الرضي كانا يمثّلان الصورة المشرقة للأخوة، فضلاً عن علوّ نسبهما، زد على ذلك كلّ ما جبل عليه الشقيقان من منزلة علمية مرموقة في عصرهما تحت ظلال العلامة المفيد

١. الموت و العبرة، عبد الرحمن بدوي، ص ٦.

٢. العصر الجاهلي، شوقي ضيف، ص ٢٠١.

رضوان الله عليه، و في كنف والدهما نقيب نقباء العراق وقتذاك.

و على وفق ذلك، نجد تلك الحرارة العارمة التي تنبعث من كلمات الشريف المرتضى، و لاسيما أنه ابتلي بفقد هذا الشقيق الذي كان يصغره سنًا، إلى الحد الذي لم يستطع حضور مراسم دفنه، و هرب من المقبرة حتى لا يرى ابن أمه و أبيه يوارى الثرى، لذا أفادتنا تلك المناخات مجتمعة في بيان أهمية هذه المراثية، ما يؤخذ معه بالحسبان أنه «كلما دنت القرابة بين الشاعر و المراثي ازداد الرثاء حسرةً و توجعاً»^١.

و هكذا فسيكون عملنا أن نقتفي أثر هذه المراثية، و متابعة تلك اللوعة الحارة التي اكتوت بها ذات الشريف المرتضى؛ لتكون منهاجاً أدبياً و إنسانياً لرثاء الأشقاء، و هو ما تتابعه الدراسات الأدبية في تاريخ المراثي عند العرب، و يمهد لتلك الصورة الرصينة التي أثبتت حضورها في المراثي الإخوانية في أدبنا العربي القديم، و يرصد معه نتاج الجاهلية و صدر الإسلام، و مدى بروز الرثاء الإخواني فناً تكاملياً يدور حول القضايا الإنسانية الكبرى، و لاسيما أن هذا الشعر وصل إلى المرتبة الأولى بالجودة الشعرية، و كما بيّنه إعرابي عندما سُئل: «ما بال مراثيكم أجود أشعاركم؟ فقال: لأننا نقول و أكبادنا تحترق»^٢.

المطلع النفسي

أوكّلت إلى مطلع القصائد مهمة واضحة في بناء القصيدة و فكرتها، و قد نُظر إليها بوصفها الشأن الأول الذي يطرق أسماع المتلقين و تشوّق إليها النفوس، و لاسيما في مواطن الحزن التي تتحقّق معها عروض إنسانية، تساعد تلك النفوس على

١. أدباء العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، بطرس البستاني، ج ١، ص ٦١.

٢. البيان و التبيين، الجاحظ، ج ٢، ص ٣٢٠.

التفكير بحال الدنيا. و من هنا كانت تلك النفوس تندفع إلى تلك المطالع و ما تبعته من رصيد فكري يعمل على استقرار النفوس و حفظ توازنها، و هو الأمر نفسه الذي نألفه في الأغراض الجليلة، كالموت مثلاً، و هو الشأن الذي فطن له الكثير من المفكرين، كنيكولاس بيرديف الذي أكد «أن الموت هو الحقيقة الأعمق و الأكثر دلالة في الحياة نفسها؛ لأنه يأخذ بالإنسان فوق ظواهر حياته اليومية السطحية، إنه الشيء الوحيد الذي يجعلنا نفكر في معنى الحياة ذاتها، و الحياة نفسها لا معنى لها إلا في دلالة الموت عينه»^١.

لقد عمل المرتضى على إزالة الكثير من العقبات في صدارة القصيدة، و كان له أن يعبر على أحكامها الصادرة عنهم من وقوف على الأطلال و غيرها، فكانت مقدّمة المرتضى تمثّل ما تحمله من حمولات نفسية ضاغطة على الوجدان و المتلقّي، و هو من أهم ما يجب أن يشترط في النصوص الناجحة، قال: (من الكامل)

قُدْنِي إِلَيْكَ فَقَدْ أَمَنْتَ شِمَاسِي وَ كُفَيْتَ مِنِّي الْيَوْمَ صَدُقْ مِرَاسِي
و لَقَيْتَنِي مَسْخَعًا لَا يُرْتَجَى نَفْعِي وَلَا يَخْشَى الْعَشِيَّةَ بِأَسِي
أُسْرِي بِلَا هَادٍ بِكُلِّ مَضَلَّةٍ وَ أَجُوبُ مَظْلَمَةً بِلَا مِقْبَاسٍ^٢

لقد قفز المرتضى على حاجز المقدمات الطللية التي ستعيق الحزن الهائل الذي يحتوي وجدانه، و لهذا أبدلها بهذه الانطلاقة الصحيحة التي تبيّن حاله و ثقافته، و التي ساقّت معها عبارات الأسى و الحزن التي وجهها إلى أخيه؛ إذ جعل من المرثي المتلقّي الأول في هذه المقدّمة، من خلال عملية حضور الغائب،

١. ميثولوجيات الموت، مناحيم روث، ص ٨١٥.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٦٨. الشماس: صعوبة الانقياد في الخيل و غيرها. المقباس: المصباح.

وهو ما يؤكد أنَّ المرتضى كان في حال من الدهول عندما صرفه هذا الدهول عن جميع ما حوله من المعزّين، وذهب إلى أخيه الرضي، بل يطلب منه أن يكون معه و يوضّح أنَّ قواه خارت و يسهل انقياده، فكان وجود ألفاظ «قدني، وكفيت، ولقيت، وأسري، وأجوب»، بما يلاحظ الرغبة الجارفة للانتقال من هذا الحيز المكاني (الدنيا) الذي بدأ يضغط بحمولاته، إلى الحيز الآخر (الآخرة)، و لكن ذلك يمتنع؛ لوجود الحواجز المعنوية التي قدّمتها الأفعال المضارعة المنفية لوقوع المطلوب، وهي: «لا يرتجى، ولا يخشى»، التي تعزّز و هن حاله و ذهاب قوّته و تجلّده لفقد عضده، فجعلت هذه الأفعال الدويرة الحركية للشريف المرتضى في اضطراب؛ لا اضطراب حاله من «شماس، و مراس، و تخشع، و باس، و مظلمة». و بهذا خصّصت هذه الانطلاقة الرثائية في قصيدته بنحوٍ مثير للمدى الذي بلغه من نكبة، إذ يقول: (من الكامل)

و أزودُ عن قلبي الهمومَ كأُتني أحمي أسودَ شرى عن الأخياسِ
و تُدِرُّ لي نوبُ الزمانِ مصائباً في كلّ شارِقةٍ بلا إيساس^١

مشاركة الأخدان

يسعى الشاعر في أبياته إلى إيجاد نوع من التغيير في ميزان الوجدان، و هو ما يمكن أن نلاحظه في الانتقالات بين لوحات قصيدته، ما يجعله يعبر عن مشاعره، و من هنا يبدأ بنشر التوتر بين المتلقين لما يشعره في داخله، مبتعداً عمّا ينبعث من أيّ تصادم جدلي بين ما هو موجود من مثير خارجي، و ما تحدثه من استجابة داخلية و تتوقّعه من ردود فعل خارجية غير الأولى.

١. نفس المصدر، ج ١، ص ١٦٨ و ١٦٩. الأخياس: جمع خيس و هي غلبة الأسد. الشارقة: الجارحة. والإيساس: قول الحالب للناقاة: بس بس؛ لتهدئتها.

وفي هذه المرحلة يطلق الشاعر الكثير من الأفكار بشأن نطاق موضوعه، مع مراقبة ما يحصل من عملية في تغيّر مستواه البنائي في المراثية، وهكذا يكون محقّقاً لكل ما هو طارئ في نهاية المطاف بما يحسن معها ردود الأفعال، مستمراً رصيد الموت الاجتماعي؛ إذ لا يستطيع أن يحدث قطيعة في مشروعنا الإنساني. وهذه الفكرة اعتنقها أوغست كون بقوله: «استمرار الإنسان في الوجود مرهون بشمول الإنسانية نفسها»^١.

وفي قراءة ميسرة المراثي نجده يتوجّه إلى أحبابه بعد أن اكتمل الحديث مع الغائب؛ ليبين نماء المصيبة عنده، ما يؤدّي بطبيعة الحال إلى نماء ذلك المناخ الذي أخصب فيه الشعر، وارتقى بإحساسه إلى مستوى الجماعة، قال: (من الكامل)

يا صاحبي هل ناب سمعك مثلما قد نابني نبا أطار نعاسي
لا ارتضي منه وضوح يقينه وأود أني منه في لباس
أنحي على كبدي بوش سماعه نارا تحزّ جنوبها بمراسي
وظننته مثل الرزايا قبله فإذا به رزء عزيز الآسي
خطر أعط عليه صبري بعده وأجله أن أعطي لباسي
لا تنكرا من فيض دمعي عبرة فالدمع خير عبرة ومواسي^٢

والحديث عن مشاركة الصاحب في المصائب حديث قديم، وهنا نلاحظ إدراك المرتضى لحال الشعراء من ندب الأحبة والصاحب للمشاركة في مناخ الأسى، لهذا لم يفته أن يخصّص هذا الحيز في مراثيته؛ ليدخل بوساطته إلى تبين الحالة التي كان عليها، والمدى الذي بلغه حزنه، وما أصابه لينقل ذلك الإحساس إلى «متلق حاضر»، يسمع وينفعل ويشارك، وأول ما يمكن أن نلاحظ عليه أن حالة

١. الموت في الفكر الغربي، جاك شوران، ص ٧٦.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٧١.

الذهول ما زالت تلاحقه من اللوحة الأولى، ما يعني أن دوامة الحزن ما زالت تضرب وجدان المرتضى، وأنه يحاول تجاهلها و عدم تصديقها، لهذا عزم على استرقاق الصبح؛ لبثّ لواعجه المأزومة، وهنا يبدأ بوصف حاله، وهو في ذلك يعتمد الوصف الحسيّ والمعنوي؛ فكان حضور هذا الزخم من مشاعر الاكتواء المادّي والمعنوي، يشكل ضرورة ملحة، وتجسّداً عفويّاً.

و مع كلّ ما يورده من أوصاف إلا أنه يؤصّل لهذه الرزية، و يجعلها تفوق ما قبلها و تُنسي ما بعدها، عندما أكّد «وظنته مثل الرزايا قبله... فإذا به رزه عزيز الآسي»؛ ليرسي تفردّه الذي اعتمد ذوقه الفنّي في إنشاء مناخ رثائي جديد خاصّ به، و هو في هذا شديد الانتباه أن لكلّ حزن همومه.

و هكذا فإنّ هذه المحطّة الرثائية كانت تتناول الصراع النفسي الذي يدور بشأن الحادثة، و هو ما يؤصّل معنيين اثنين؛ أولهم الإخبار عن حال المرثي، و الآخر ما يختصّ الرائي، و هو الشأن الذي شغل الشعراء في وقته، وكان الشريف المرتضى أنموذجاً حاضراً في هذه المحطّة التي يقول فيها: (من الكامل)

ها فانظرا منّي الدموع غزيرة	وتعجّبا لخشوع قلب قاس
وتعلّما أن الذي بي كلّما	رقد المسلم هاج لي وسواسي
لو كان من يرمي سوادي بادياً	لتقيته و حُمت منه ناسي
كيف النجا و لا نجا لجائم	فيما يشاء من الفتى خناس ^١

و هكذا تستمرّ هذه اللوحة الرثائية الجلييلة، التي بدأت بالنموّ المعنوي و المادّي بعدما أضيفت إليها صوراً جديدة أدّت إلى اكتساب معرفي عن الأحوال المأزومة للشخصية العلمية و القيادية التي تفجع بموت أخيها، حيث

الوهن الذي يدب في جنباتها وإماراته (الدموع، والخشوع)، وهو ما يمكن أن يرسم خطى المنتجات العقلية، للذات الإنسانية الموجهة، بما تقدمه من خدمات معرفية لا يستطيع الاستغناء عنها في عمله و تعليمه و ثقافته الخاصة، فارتقى بهذه الأحاسيس و المشاعر التي احتواها أفق تفكيره و اتسع مدار تفاعلاتها الاجتماعية المباشرة و الغير مباشرة، بحيث لا يجد لها منجى من النجاة تقلص أثرها، مع ملاحظة أن الأمر هنا لا يبتعد عن مسيرة المرتضى المعرفية؛ ليؤكد أن الفكر ليس بمعزل عن التطورات الاجتماعية، بل إنه يمكن من وضع تصورات نموذجية لها، و من ثم القدرة على إدراك ماهية هذه الحركة المأزومة، و محاولة التحكم بها و بعواطف المشاركين لها من الأصحاب.

و على وفق ذلك يتأكد الاهتمام الذي أبداه الشريف المرتضى بحضور الصاحب، من خلال اللوحة الإخوانية التي تؤكد السعي إلى إبراز مضمون التطور في حال الفجيلة، ما يشكل عنصراً جوهرياً في البناء النفسي و الشعري التي تشكل التغير الدافعة، و أن هذا التغير لا بد أن يكون مهيمناً اجتماعياً في الذات و الآخر معاً.

الوقوف على الضريح

بعثت لوحة الضريح الكثير من الشجون في أوساطها المنكوبة، و كانت قمينة بذلك التوجه المعرفي و الاجتماعي في تلك الأوساط، بما مكنت أفراد المجتمع من مراقبة تلك الحال بصمت رصين، ساعد على السير صوب بناء التصور المعرفي و تضمينه في طبقات نفوسهم. و من أهم سمات تلك اللوحة أنها كانت ملتقى التعاليم الإسلامية في وسط غير منظور بنحو تام، و لكنه يبدو واضحاً في آثارها التي تتوارى بين كلمات الراثي، ما يؤدي حتماً إلى الحفاظ على الهوية

الحقيقية للمرثي هنا، وكذلك بروزها عامل جذب تلتفّ حوله فئات كثيرة من المفجوعين به.

و هكذا كان لوجود هذه الوقفة المهمة، أثر مبين في المنحى المعرفي للمجتمع. و من هنا يمكن موافقة ما ذهب إليه الفيلسوف والأديب الفرنسي ديدر بأن «الإحساس بالحياة إحساس أبدي؛ لأن من يعيش يعيش على نحو متواصل»^١. و هو الشأن الذي يدفعنا إلى الاتفاق على مبدأ الصيرورة و الوجود الكامن في التغير و التبدّل، و أنّ هذا التغير يمتلك تلك النهاية التي تقف على أعتاب الزمن، و هكذا تشكّلت لوحة الضريح عنواناً مهماً في لوحات المرتضى الرثائية، بما ينتج علاقات التفاعل الشخصي مع الذات التي احتواها التراب و ضمّها القبر، بما يرسم حال الرائي و المرثي معاً، بعد غياب الأخير.

و سنحاول في هذه اللوحة مناقشة مدى ما يصل من درجة التغير، و مدى ما يشهده من التغيرات التي يشهدها النصّ الرثائي، و رؤيته عالم المرتضى في هذه المدة القصيرة التي فرّقت بين العالمين و مدى ما يستوعبه من تكيف له عندما شرع بالقول: (من الكامل)

صلى الإله على ضريحك و ارتوى	من كلّ منهمرٍ حياً بجاس
صخب الرعود كأنّ جرس غمامه	جزل العين بسائر الأجراس
و كأنّما ركامه متلبداً	عيس متقلّة إلى أعياس
و رمث رياح الجو تربك كلما	رمت الثرى بالناعم الميأس
حتى يرى خضلاً ثعانق حوله	قضّب الأقاحي ماثلاً للآس ^٢

في هذا النصّ نلاحظ أنّ المرتضى بدأ بالانتقال المعرفي من مناخ الحزن

١. الطقوس الجنائزية، مناحيم روث، ص ٢٦.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٧٢.

العارم إلى مناخ الدعاء الذي يُطلب في هذا الظرف الجليل، حيث تناول ما يمكن أن يصنع واقعه النفسي الجديد في ضوء المتغيّرات الراهنة، بالوقوف على نقاط القوّة التي تتناغم مع حال الموت و محاولة تجاوز مواطن الضعف فيها؛ بهدف تدعيم ذاته و تقديم إطاراً معنوياً بالدعاء بالرحمة على هذا الضجيع، و ما يستجلب من فضاءات شعرية تعزّز من صورة الحزن الكبير، حيث التشبيهات المتعاقبة في «كأن جرس غمامه» بـ«جزل العين بسائر الأجراس»، و «كأنما ركامه متلبّداً» بـ«عيس متنقّل إلى أعياس»، ما يربط الصورة الواقعية بأختها الأدبية، و هو ما يشير في موطن الحاجة إلى تغليب الخطاب البلاغي على الخطاب الإبلاغي؛ أي أنّ ذات المرتضى قد فسحت مجالاً لتلوين المشاعر، و أنّه مهما ضغطت دلالات الموت على الحياة، فإنّها تشير إلى تفكير منظم يوجّه سلوك المفجوع و تصرفاته؛ لذلك يسعى إلى شغل هذا الحيز من اللوحات الرثائية إلى وضع الخطى التي تعمل على إشباع احتياجات أفرادها، من استثمار الطبيعة الصامتة، و لاسيّما لوحة البرق و الرعود و الرياح التي ترتقي بمستوى المشاعر المخنوقة إلى حيث طلب الرحمة للمرثي هنا، و بعد هذا يجد المرتضى نفسه في مناجاة الله تعالى، و هو يرثي أخاه الرضي، و هذه المناجاة تشكّل ملمحاً أساسياً للتخفيف من الرزية، فيقول: (من الكامل)

مَنْ مَبْلُغٌ فَخَرَ الْمُلُوكُ بِأَنِّي	لِلْفَضْلِ بِنِعْمَاهُ لَيْسَ بِنَاسِ
شَرَدَتْ عَنْهَا كَرْبَهَا مِنْ غَمَّةٍ	و عَدَلَتْ لِي الْإِيحَاشُ بِالْإِيْنِاسِ
إِنْ كَانَ فِرْعَى قَدْ مَضَى وَ بَقِيَتْ لِي	فَالْفِرْعُ مَسْدُولٌ عَلَى الْآسِ
و لئن رُزئت فقد محوت رزيتي	بيديك محو النفس من قرطاس ^١

و في ضوء ذلك يأتي هذا الوجه إلى الله تعالى؛ لينزل روحه المأزومة في بحبوحه رحمته، فعرض إلى صور متقابلة تمثل مستويين في الحزن والثبات معاً، ما يجمع بين دفتيها قضايا تمس المعرفة الذاتية للإنسان، وكذلك تثير في ظلالها مسائل مهمة تقع في مناح معرفية حيث الحياة المتمثلة بـ «النعمة، والإيناس، والفرع الباقي»، إزاء الموت المتمثل بـ «غمة، وإيحاش، والفرع الماضي»، وما يتخلل هذه العتبات من اختبار حياة المسيرة اليومية لذهاب الإنسان و مجيء آخر؛ لذلك كان لهاته التوجهات ما يبين الظاهرة الكونية التي يختبرها المجتمع الإنساني، بوساطة واقع الأمر الذي يجريه الله تعالى، وتوصل بها إلى أن ما أصاب أخيه الأصغر، إنما هو من تدبير الله تعالى وقضاؤه الذي هو من الأمر المحتم.

ختام المراثية

تعدّ خواتيم المراثي ذات أساس فكري وسلوكي يطبعان شخصية المراثي، و يكون لها أن يأخذ بيد الأمة إلى التعريف بخصال صاحب الذكرى، و بيان منزلته و الأثر الكبير الذي يخلفه ذهابه عن الحياة الدنيا، و ضرورة الإمساك بالأسباب الجوهرية لاستمرار ذلك العنوان الجليل، بما يفضي إلى تثبيت هويته في وجدان الأمة. ما يعني «أن الموت بوصفه دالاً، يرتبط بمدلولات عديدة، تتأرجح بين تلك الرغبة في البقاء و التحقق، و الخوف من الرحيل و الفناء»^١.

لقد أبان الشاعر العربي عن علم و فكر و دراية كبيرة في ذلك، فلم يذهب إلى ذكر أموال المراثي أو زوجاته أو ما خلفه من حطام الدنيا، بل أوضح ما هو شأنه من شجاعة أو كرم أو علم و ما يقترب منها. و لم يغادروا صغيرة و لا كبيرة إلا أحصاها شعرهم.

١. تجليات الموت في شعر نزار قباني، قراءة نقدية، فوز سهيل نزال، ص ٢٧٠.

اختتم الشريف المرتضى مرثيته بذكر مفاخر أخيه الرضي، وقد كان لهذه المفاخر أن تعد الركيزة المهمة في تثبيت أهمية المرثي؛ فالمرتضى يدرك جيداً أن نظرة مكثفة لشخصية الرضي تجعل منه معياراً مهماً في التعبير عما له من منزلة، تفرض عليه شيئاً من محاكاة المنطق الإنساني، فضلاً عن الوجدان الذاتي، وعليه أن يسعى بنحو كبير إلى إفهام مجتمعه أي شخص قد فقد، ومقدار ما يمكنه من ثقل في معادلة التغير الاجتماعي.

واستناداً إلى هذا الإدراك الذي احتوى المرتضى، جاءت خاتمة المرثية التي تتغنّى بالشريف الرضي، وتحاول تقديم صورته بمناقشة أحواله وتحليل مختلف صفته المادية والمعنوية، ومحاولة إبراز علاقات التفاعل بين واقعه القريب، وارتباط ذلك في محوريها النظري والتطبيقي، يقول: (من الكامل)

مَنْ قَادَ شَوْسَ الْفَخْرِ بَعْدَ تَقَاعُسٍ وَاسْتَأَقَّ شَمَّ الذَّرِّ بَعْدَ شَمَاسٍ؟
مَنْ كَانَ مَرْجُوًّا لِلْحَفِظَةِ بَعْدَهُ تُدْعَى وَمَدْعَوْاً لِيَوْمِ عَمَاسٍ؟
مَنْ كَانَ يَأْبَى فَضْلَهُ الْعَالِي الذَّرَا مِنْ أَنْ يُقَاسَ إِلَى الْوَرَا بَقِيَاسٍ؟
ذَاكَ الَّذِي جَمَعَ الْفَخَارَ فَخَارُهُ سَبَقَا إِلَيْهِ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ^١

لقد أثار الشريف المرتضى حس السؤال من خلال الاستفهامات الكثيرة التي ألجم بها مطالع أبياته الثلاثة وبنحو متعاقب؛ ليتحقق بالنهاية من مدى صدق ما عرضه من مسائل مهمة ترتبط بأثر المرتضى في مجتمعه، وهو ما يمكن أن نلمسه في المهمة الكبيرة التي كان عليها صنوه الرضي، وادخاره للنوائب والملامات، وبعد ذلك أعقبها بالإشارة إليه دون سواء وسبقه لمعالى الأمور، وبهذا فإن ما يتعلّق من قضايا المرتضى النظرية، كان لها أن تبرز واقعياً من خلال

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٧١. والقرية الخالية البالية: المجلس؛ غطاء يوضع تحت السرج.

استكشاف التفاعلات الواقعية لشخصية الرضي، الذي انتشل المفاخر من وهدها، بعدما ركنت فيه زماناً طويلاً، وقادها بعد يأس من نبيلها، فأضحى ذخراً لما يدخر، بما يقص من منحى العلاقات التي ترسم واجبات أفراد المجتمع، و تقرّر من يشرع بنهضة حقوقهم من جوانبه المتعدّدة، سواء أكان اجتماعياً أم سياسياً أم اقتصادياً أم ثقافياً.

و على وفق ذلك كان لفقد الشريف الرضي أن يفرض ضرورة البحث عن أهميّة المسؤولية التي وقعت على عواهنه، لذلك سعى أخوه المرتضى إلى بيان حال تلك العلاقات و الفضائل التي أمست تبحث عن إشباع احتياجات أفرادها و الارتقاء بمستوى و نوعية الحياة في المجتمع، قال: (من الكامل)

إِنَّ الْفَضَائِلَ بَعْدَ فَقْدِ مُحَمَّدٍ دَرَسَتْ مَعَالِمُهَا مَعَ الْأُدْرَاسِ
فَالآنَ هُنَّ كَشَنَّةٌ مَنبُودَةٌ أَوْ جَلِيسٌ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْأَحْلَاسِ
وَأَهْلًا لِعَمْرِكَ مِنْ قَصِيرٍ طَاهِرٍ وَ لَرَبِّ عَمْرٍ طَالًا بِالْأَرْجَاسِ
وَلَتَرَبِّ قَبْرِكَ وَ مَا حَوَى مِنْ مَنْتَجٍ جَوَابِ أَرْضٍ فِي عِلَا دَوَاسِ^١

و هنا يعود بها إلى حالها الأول حيث الحضيض الأوهد، بعدما فقدت راعيها و بانيها، ما يمثّل هرمًا من الأزمات الاجتماعية، التي لا يمكن لها إلا أن ترتسم في طريق المجتمع، بما يمثّل بصورة الرضي التي هي أبعد أن تكون فقدان شخص فردي و ألباً ذاتياً يحتوي المرثي، و هذا الشأن يشير إلى حال الفقيد الذي غادر مجتمعه؛ لتطراً عليه الكثير من التحوّلات السلبية الحادثة فيه، و ما مثله في وقته من إحداث توازن بين مسارات العمل في الحياة الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية، كما تبيّن عبارات «الفضائل، و درست معالمها، شتّة منبودة، جلس مستغن»، و الخسارة به «عمر قصير طاهر، قبرك و ما حوى من منتج، جواب أرض

في علا دّواس»، و ما يبعثه من مخرجات تعمل على بناء السياسات الاجتماعية التي تهدف إلى ما تهدف إليها الذات الإنسانية.

نتائج البحث

لا يختلف اثنان في أنّ فنّ الرثاء كان يسكن ذات المجتمعات؛ نتيجة الرصانة التي يحملها هذا الفنّ، فاستطاع تغيير الإطار النفسي والاجتماعي لها، من زاوية الرؤية لنهاية الإنسان، و من هنا كانت هذه القراءة المعرفية لمرثية الشريف المرتضى في أخيه الرضي، و بيان مقدار ما تكمن مع فاعلية القيم التي قدمت لوحاتها.

كان مطلع المرثية يسير في مناد المطالع الرثائية، و هو ما كان يجول في حسابان الشريف المرتضى الذي حاول رصف التغيّر الاجتماعي للذات الرائية، بما يعدّ نمطاً اشتقاقياً لرواسب كامنة في عمق الذات الإنسانية، بما يمكنها من تحريك الإنسان و المجتمع من صوته الداخلي.

مثّلت لوحة الصحب في مرثية المرتضى، رواسب ثابتة لا تتغيّر في مفهوم المشاركة الاجتماعية للصحب في وقت الفجعية، بما يشكّل معه دورة معرفية، تنظر إلى حقيقة المواساة من زاوية إيجابية يعطي المتلقّي قدراً من المعطيات التي تؤكد على فاعلية التعازي بين أبناء الجلدة الواحدة.

تميّزت مرحلة الضريح بأنها أوّل موقف لذكر المرثي بعد رحيله عن هذه الدنيا الغرّارة، و هو الشأن الذي يعين على الاختلاف في الدارين، و تنماز منها رؤيتها للحياة و الموت، من خلال تأكيدها على الواقع الجديد المؤلم الذي لا مناص منه. عرضت لوحة محاسن المرثي التي اختتمت بها المرثية الرضوية، على بيان تلك الخصال بنحوٍ يحمل معه أفكاراً خاصّة للمرثي، مع مراعاة الدقّة فيما يتعلّق باتجاهاته المختلفة، و بيان طبيعة التغيّر من الداخل بفعل التوتر الذي قد ينشأ بين العناصر المكوّنة للمرثية.

قائمة المصادر

١. أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، بطرس البستاني، قم: منشورات الشريف الرضي، ٢٠٠٩م.
٢. البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار المعارف مصر، ١٩٧٢م.
٣. ديوان الشريف المرتضى، شرح: محمد التونجي، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٤. العصر الجاهلي، شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م.
٥. الموت في الفكر الغربي، جاك شوران، ترجمة: كامل يوسف حسين، القاهرة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤م.
٦. الموت والعبقريّة، عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٢م.
- البحوث المنشورة في الدوريات:
٧. تجليات الموت في شعر نزار قباني، قراءة نقدية، فوز سهيل نزال، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ٢١، العدد ١، يناير ٢٠١٣م.
٨. الطقوس الجنائزية، مناحيم روث، ترجمة: محمد أسليم، كتابات معاصرة، بيروت، المجلد ٥، العدد ١٩، ١٩٩٣م.
٩. ميثولوجيات الموت، مناحيم روث، ترجمة: محمد أسليم، صدرت هذه الترجمة في الملحق الثقافي الأسبوعي لصحيفة العلم، ٦ مارس ١٩٩٣ع. ٨١٥.

كتاب «طيف الخيال» للشريف المرتضى

بين الاختيار و الموازنة

الدكتور عواد كاظم الغزي^١

الدكتورة إيمان ممد إبراهيم^٢

الملخص

تناول الشريف المرتضى في كتابه الثري طيف الخيال مصطلح «طيف الخيال»، الذي أصبح رائجاً في العصر العباسي و شاع التأليف فيه، كموضوع للبحث الفني، و حاول الموازنة و الاختيار بين الشعراء الذين تطرّقوا هذا الموضوع في أشعارهم. في هذا المقال تصفّحنا كتابه و حاولنا الإلمام بما قاله بهذا الصدد، و إلقاء الضوء على معايير الموازنة عند الشريف المرتضى.

المقدمة

ذكر المؤلفون أنّ مؤلفات الشريف المرتضى زادت على المائة، و أشار هو إلى مؤلفات أخرى غير هذه^٣، من بين تلك المؤلفات كتابه طيف الخيال، الذي يعدّ

١. جامعة ذي قار - كلية الآداب.

٢. جامعة بغداد - كلية ابن رشد.

٣. انظر: الشريف المرتضى، حياته ثقافته أدبه و نقده، أحمد المعنوق، ص ٦٥.

استجابة لما كان راكراً في العصر العباسي من مؤلفات، فكان من المؤلفات التي استقصت الرؤية وسيلة لتجسيد الواقع بما يشبه المقامة الأدبية تقريباً^١، إذ وصف الخيال مقارباً إياه بالمنام، و بطريقة حكاية ذات ملامح سرديّة مفعمة بالرؤيا، فقال في مقدّمة كتابه: «فإنني وقفت على ما ذكرته - أمّك الله بتوفيقه و تسديده - من شغفك بما أطلعت عليه من كتابي في الشيب، و إعجابه لك و إطرائه إياك، و إنك استعززت فائدته و استقرت طريقته، و دعاك إلى ما وقفت عليه منه إلى التماس كتاب في أوصاف طيف الخيال تسلك فيه هذا المنهج و تخرجه هذا المخرج، فإنه أيضاً باب قائم بنفسه»^٢.

و تحليلنا مقارنة العنوان «طيف الخيال» على أن الطيف هو المنام أو ما يغشى التبصر من وسواس، و في الشعر يرى الشاعر خيال المرأة كالظلّ، فهو طيفها^٣، و الخيال «كلّ شيء تراه كالظلّ، و خيالك في المرأة، و هو ما يأتي العاشق أيضاً في النوم على صورة عشيقه، و تقول تخيل لي الخيال»^٤.

و يبدو أن «طيف الخيال» في العصر العباسي أصبح مصطلحاً راكراً، إذ شاع التأليف فيه، و اجتماع الطيف و الخيال و بعض الموتيمات النسبية الأخرى؛ أي الحوار بين الشاعر و صاحبه الطيف، و من ثم تطوّرت الصيغة إلى صيغة الخياليين أو «الطيفيين»، و قد فتن بذلك شعراء كثير، منهم أبو نّواس و البحتري^٥.

و انفتحت البنية المصطلحية على نصّ جديد يسمّى «القصيدة القصيرة» التي

١. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلّكان، ج ٣، ص ٣١٣-٣١٦.

٢. طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٢٥.

٣. انظر: ترتيب كتاب العين، الفراهيدي، ج ٢، ص ١١٠٦-١١٠٧.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٥٤٠.

٥. انظر: طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٤-٥.

تنغلق على نفسها دائرياً، و يكون الطيف أو الخيال خيمتها الرئيسة^١، و تلك البنية النصّية تسلّلت إلى العصر العبّاسي من وافدات العصر الأموي، و مثالها الشاعر عبد الله بن قيس الرقيات^٢. و من ثمّ تطوّر المصطلح الفنّي للطيف و الخيال مضمونياً في العصر العبّاسي إلى صيغة حوار مع الحبيبة الميتة، و ربّما كان بعضهم يتمنّى أن تموت من حبّه لها، و منهم: أبو العتاهية، و أبو تمام، و التهامي، و المتنبي؛ إذ جعلوا الذين بادوا و كأنهم حلم أو خيال^٣، و تابعهم في ذلك ابن الرومي في رثاء ولده، و الحسين الضحّاك^٤.

و أشار بعض الدارسين إلى أنّ تصنيف الكتاب يقوم على آلية تشابه تصنيف كتب الاختيارات، أو النصوص المتلاحقة، التي يستشهد بها عبر سرد حكايات متناسق بوساطة الحوارية إلى حدّ الاتّصال الثقافي و التواصل السردي القائم على توطيق الخيال في التفسير الذي يحيلها على بنية السرد و علاقته الشعرية بالإنسان^٥. و ما يهمّنا هنا منهج الشریف المرتضى في كتابه طيف الخيال، فهل ما قيل من أنّه كتاب اختيارات حاقّ به؟ أم نجد في منهج الشریف المرتضى ما يدلف الكتاب في تصنيف آخر؟

طيف الخيال بين الاختيار و الموازنة

لقد اعتمد الشریف المرتضى في كتابه طيف الخيال على الموازنة بين طيف الخيال بوصفه حقيقة، و ظهوره الفكري بوصفه خيالاً، إذ أشار إلى أنّ بعض

١. انظر: الطيف و الخيال، حسن البّنا عزّ الدين، ص ٩٢.

٢. انظر: ديوان عبد الله بن قيس الرقيات، ص ٥٩.

٣. انظر: طيف الخيال، مفهومه و تطوّره في العصر العبّاسي، سامية محمّدي (شبكة المعلومات الدولية).

٤. انظر: نفس المصدر.

٥. انظر: سرد الرؤيا في كتاب طيف الخيال، قيس كاظم الخيال (مقالة).

الشعراء جعل الطيف زائراً حقيقياً، فقال: «و قد تعجّب الشعراء كثيراً من زيارة الطيف على بعد الدار و شحط المزار و وعرة الطرق، و اشتباه السبل و اهتدائه إلى المضاجع من غيرها و يرشده و عاضد بعضده، و كيف قطع بعيد المسافة بلا حافر و لا خفّ في أقرب مدّة و أسرع زمان»^١.

و ظهوره الحقيقي بوصفه زائراً للشاعر يعني أنّه صدمةٌ للنائم يتحوّل فيها إلى يقظان؛ «لأنّ الشعراء فرضت أنّ زيارة الطيف حقيقة ممّا تعجّبوا من طيّ البعيد من غير ركاب - وجوب البلاد بلا صحاب»^٢.

و له غايات تتجلّى في ذمّه أحياناً «فأما ذمّ الطيف، فإنّه قد يُذمّ بأنّه باطل و غرور منحال و زور، و لا انتفاع بما لا أصل له، و إنّما هو كالسراب اللّامع، و كلّ تخييل فاسد، و ربّما ذمّ بأنّه سريع الزوال و شيك الانتقال، و بأنّه يهيج الشوق و الساكن، و يضرّم الوجد الخامد، و يذكر بغرام كان صاحبه عنه لاهياً، و ساهياً، و هذه المعاني في المدح و الذمّ قد تشعّب و تتركّب، و تمتزج فيتولّد بينها من المعاني ما لا ينحصر و ينضبط بحسب قوّة طباع الشاعر، و صحّة قريحته و غريزته»^٣.

إنّ الموازنة بين الحقيقة و الخيال في كتاب الشريف المرتضى طيف الخيال، لم تكن منهجاً موازناً ما لم يتحقّق فيها آليات اشتغال تحليل على الموازنة و بواسطة إجراءات اصطلاحية دأب عليها النقد العربي القديم، و لا سيّما كتب الموازنات، فضلاً عن اتّكاء الشريف المرتضى على منهج الموازنة و غيره من المناهج الأخرى التي تؤكّد سعيه إلى المفاضلة بين الشعراء في بنية نصّية ثابتة تتمثّل في

١. طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٢٧.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر، ص ٢٨.

بنية طيف الخيال النصّية و ورودها في النصّ الشعري.

و ما يؤكّد أنّ الشريف المرتضى كان يسعى إلى الموازنة بين الشعراء في كتابه طيف الخيال، هو تداوله لكثير من الشعر العربي و لعصور مختلفة، فضلاً عن أنّه كان ساعياً إلى الدلالة على حساب مكانة الشاعر و شهرته، فلم يكن منهجه قائماً على تقصّي شعر عصر بعينه، أو اتّجاه محدّد، إذ عرض لشعراء جاهليين، و منهم: امرؤ القيس^١ و عمرو بن قميئة^٢ و قيس بن الخطيم^٣ و عبيد بن الأبرص^٤.

و لم يراع في منهجه الترتيب الزمني، و هو يفكّك الشعر و يحلّله و ينقده، فتحوّل من الجاهلي إلى الإسلامي أو العبّاسي، و قد يلجأ إلى القرآن الكريم، و يبدو أنّه كان ميّلاً إلى الشعر الإسلامي و الأموي على حساب الشعر الجاهلي، إذ استقصى شعر النمر بن ولب^٥ و جرير^٦ و المجنون^٧ و ذي الرمة^٨ و الحسين الضحّاك^٩ و جران العود النمري^{١٠} و الفرزدق^{١١}.

و مثلما أورد الشريف المرتضى شعر الجاهليين و الإسلاميين و الأمويين

١. انظر: نفس المصدر، ص ٣٩.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٨٣.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٤٩.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٨٥.

٥. انظر: نفس المصدر، ص ٥٦.

٦. انظر: نفس المصدر، ص ٦٢ و ١٣٥.

٧. انظر: نفس المصدر، ص ٨٣.

٨. انظر: نفس المصدر، ص ٩.

٩. انظر: نفس المصدر، ص ١٣٤.

١٠. انظر: نفس المصدر، ص ١٣٦.

١١. انظر: نفس المصدر، ص ١٢٢.

و خالطه بشعر العباسيين وغيرهم، فإنه استدعى شعر البحري^١ و أبي تمام^٢ و ابن المعتز^٣ و الواواء^٤ و العتابي^٥ و مسلم بن الوليد^٦ و دعبل الخزاعي^٧ و العباس^٨ و الرشيد^٩ و أشجع السلمي^{١٠} و الحمدوي^{١١} و الأقرع^{١٢}، ولم يعرف ببعض الشعراء^{١٣}.

و لم يغفل الشريف المرتضى في كتابه طيف الخيال حشد الدلالات القرآنية و هو في سبيل موازنة المعاني و تفكيك دالاتها^{١٤}، و هو ما يحيل على أن الكتاب يعلو على كتب الاختيارات و يدلف إلى كتب الوساطات و الموازنات الشعرية.

و بعد أن أظهر الشريف المرتضى ميلاً إلى الشعر الإسلامي و الأموي موازنةً بالشعر الجاهلي، فإنه انزاح إلى الشعر العباسي أكثر من شعر الإسلاميين و الأمويين، و لا ريب في ذلك، فهو من رجال العصر العباسي المشهورين، و من عصر ازدهار الأدب و شيوع التأليف النقدي، إذ توفي عام (٤٣٦ هـ).

١. انظر: نفس المصدر، ص ١٢١، و غيرها.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٣٥، و غيرها.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٤٤.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٤٤.

٥. انظر: نفس المصدر، ص ٥٥.

٦. انظر: نفس المصدر، ص ٥٦.

٧. انظر: نفس المصدر، ص ٥٧.

٨. انظر: نفس المصدر، ص ٨٥.

٩. انظر: نفس المصدر، ص ٨٦.

١٠. انظر: نفس المصدر، ص ١١٦.

١١. انظر: نفس المصدر، ص ٩٠.

١٢. انظر: نفس المصدر، ص ٩٠.

١٣. انظر: نفس المصدر، ص ١١٦، ٩٠.

١٤. انظر: نفس المصدر، ص ٥١ و ٥٢.

و يبدو أنَّ الشعراء العباسيين قد هيمنوا على مصنفه، و تتحقَّق هذه الهيمنة لو اكتفى الشريف المرتضى بشعر البحتري لوحده، أو ما قاله هو فقط، و قد ألمح إلى ذلك في كتابه بقوله: «و قد أخرجت من ديوان شعري في وصف الطيف ثلاثمائة وخمسة و عشرين بيتاً، و هذا أكثر عدداً ممَّا أخرجناه للبحتري على شغفه بوصف الطيف و لهجه له، فإنَّ الذي أخرجناه له مائتان و نيّف و عشرون بيتاً»^١ و ذلك ما يؤكِّد أنَّ الشريف المرتضى كان ساعياً إلى الموازنة بين الشعراء من حيث البنية، و ليس على أساس الغريب أو البلاغة شأن كتب الاختيارات، فهو يتَّجه إلى الشعراء الذين شغفوا بوصف الطيف بوصفه فكراً و نصّاً، و بؤرة مركزية يتعاورها المبدعون.

و ممَّا يشير إلى أنَّ الشريف المرتضى كان مقتفياً أثر الأمدي في موازنته، اتَّكاؤه على كثير من آرائه، و لاسيما هو يتتبع البحتري، فأخذ بها و طورها، و ردَّ بعضها، و أضاف عليها، فضلاً عن أنَّه احتكم إلى رؤيته النقدية و ليس الذوقية في انتقاء و ترجيح الشعراء أصحاب الطيف، إذ استبعد شعراء مهمين كان لهم تعاملٌ خاصاً مع طيف الخيال، و اتَّجهوا به نحو التمثل بالميت، و زيارته طيفاً، و منهم أبو العتاهية و المتنبي و التهامي و ابن الرومي.

و يبدو لنا لأوَّل وهلة أنَّ الشريف المرتضى قد حكَّم رؤيته النقدية و وظَّفها في منهجه التأليفي، فاستبعد الشعراء الذين جنحوا بطيف الخيال نحو الغياب القسري للطائف (الموت) ممَّا يدخله في مفهوم الحقيقة الواقعية، و هو ما يأبى عنه الشريف المرتضى، إذ ألحَّ على زور الطيف و عدم تحقُّقه،^٢ فضلاً عمَّا بدا لنا من خلاف بين الشريف المرتضى و المتنبي من جهة أخرى.

١. نفس المصدر، ص ١٤٤.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٢٧.

و بعد أن فرّق الشريف المرتضى بين زور الخيال و حقيقته و أخرج من كتابه الشعراء الذين مالوا إلى إماتة الطائف و الجنوح به نحو الحقيقة، يحاول أن يدلف إلى الموازنة بين الشعراء على أساس بنية النصّ و ما تستدعيه شعورياً . و يتداول لأجل ذلك مصطلحات نقدية يصدر بواسطتها الحكم على مضامين نصّ بنية الخيال و استدعائها الفكري و بنائها اللغوي و السياقي .

و يمكن القول إنّ الشريف المرتضى و هو يحاول أن يجري الموازنة أجراً نقدياً، استدعى أكثر من منهج تحليلي لاستقراء بنية نصّ طيف الخيال، فتناوب في إجرائه بين الظهور أدبياً و مفسراً و مشرعاً من جهة، و ناقداً و بلاغياً و لغوياً من جهة أخرى، و لا ريب في ذلك، فقد «كان على إحاطة واسعة من دون الشعراء، و على تتبّع و رصد متواصل، و تثبّت في تقييمه و نقده حتّى لشعره هو نفسه»^١ و ثمة دليل آخر يحيلنا على انسلاخ كتاب الشريف المرتضى طيف الخيال إلى كتب الموازنات يتجسّد في بنية المصطلح و دلالتها، إذ يسير اجترار بنية المصطلح قيد الموازنة في هدي كتب الموازنات بين الشعراء الذي ازدهر في عصر ازدهاراً كبيراً^٢.

و إذا ما حاولنا استقراء تداولية المصطلح في كتاب طيف الخيال، فإننا واجدون أنّه يعجّ برؤية نقدية تحيل على الموازنة، و ليس على الذوق الفطري أو الانحياز إلى الذات، إذ كثيراً ما يعتمد الشريف المرتضى إلى تحليل النصّ و مقابله بنصوص أخرى ثمّ إصدار الحكم عليه، و قد يميل الشريف المرتضى إلى الموازنة في وجوه عدّة.

١. الشريف المرتضى، حياته ثقافته أدبه و نقده، أحمد المعتوق، ص ٢٠٣.

٢. انظر: كتاب المنصف للسارق و المسروق منه، عواد كاظم الغزي، ص ٢.

و يمكن لنا أن نوزع المصطلحات النقدية المتداولة على مجموعات أو حزم تتجاذبها مناهج نقدية و معرفية متقاربة:

- ١ - البنية الفكرية: الابتداء، و الاختراع، و السبق، و تخيل فاسد، و قوّة الطبع، و القريحة، و الغريزة، و الخيال، و الفكر^١، و التصنع^٢، و الاستنباط و الاستخراج^٣.
- ٢ - البنية اللفظية: ثقل الوزن^٤ و الحلاوة و الطلاوة^٥.
- ٣ - البنية البلاغية: حسن الشبح و سلامة السبك^٦، و رونق الإحسان و الصنيعة^٧، و غاية الحسن و القوة و السلامة^٨، و التشبيه و الفصاحة^٩ و الكناية^{١٠}، و شبه اللفظ الفارغ^{١١}.
- ٤ - البنية اللغوية و المعنوية: الإضافة^{١٢} و معنى جليل القد^{١٣} و سرور ساري^{١٤}، و ماهية الطيف^{١٥}.

١. انظر: طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٢٨ - ٢٩، ٣٦ و ٨٠.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٣٦.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١١٧.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٤٠ - ٤١.

٥. انظر: نفس المصدر، ص ٥٧.

٦. انظر: نفس المصدر، ص ٣٥.

٧. انظر: نفس المصدر، ص ٣٩.

٨. انظر: نفس المصدر، ص ٤٣.

٩. انظر: نفس المصدر، ص ١١٩.

١٠. انظر: نفس المصدر، ص ١١٢.

١١. انظر: نفس المصدر، ص ١١٨ - ١١٩.

١٢. انظر: نفس المصدر، ص ٣٠.

١٣. انظر: نفس المصدر، ص ٤١.

١٤. انظر: نفس المصدر، ص ٥٠ - ٥١.

١٥. انظر: نفس المصدر، ص ١١٩.

٥ - البنية النقدية: الإنصاف والحسن^١، والتناص والسرقة و توارد الخواطر.^٢
 وكما لم يغفل الشريف المرتضى المنهج التاريخي في مقابلة الروايات و ترجيح بعضها على بعض^٣، و المنهج النفسي و الفلسفي في استقصاء المعاني.^٤
 إن القول بوجود منهج كتب الموازنات في طيف الخيال للشريف المرتضى لم يكن مجانباً للصواب، إذ يمكن الاستدلال على منهجه في الموازنة، و تأثيره بها، و هيمنة هاتيك المؤلفات على روح العصر الذي كان يعيش فيه الشريف المرتضى، فيتجلى ذلك في آراء الأمدي التي رصفها الشريف المرتضى في كتابه، إذ يُعدّ الأمدي رأس علماء الموازنة، فاحتجّ كثيراً بما قاله في شعر أبي تمام.^٥
 ولا شك أنّ هذه الاتجاهات النقدية التي ظهرت في كتاب الشريف المرتضى طيف الخيال، هي آليات كشف عن جودة البنية و فصاحة اللفظ و دلالة المعنى، إذ تحيل الحزم النقدية و انتمائها إلى مناهج متباينة لدى الشريف المرتضى، على أنّ طيف الخيال في ظهوره الشعري بوصفه نصّاً يمكن الإمساك به نقدياً من صيرورته الفكرية إلى تجلياته النقدية.

لقد كان الشريف المرتضى يجعل من طيف الخيال بنية نصّية، فهي إمّا أن تكون مبتدعة و مخترعة و غير مسبوقة، كما في قوله:

و عهدي بتمويه عين المحب تنمّ على قلبه الطائر
 فلما التقينا برغم الرقا دموه قلبي على ناظري^٦

١. انظر: نفس المصدر، ص ٣٦.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١١٧.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٥٤ - ٥٥.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٥٣.

٥. انظر: نفس المصدر، ص ٣٠ - ٣١.

٦. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٦٢.

أو مستنبطة مستخرجة غير محتذاة، ولا مسموعة، وكما في قول البحرى:
 و ليلة هومنا على العين أرسلت بطيف خيالٍ يشبه الحق باطله^١
 وقد تكون البنية تخيل فاسد، كما في قول أبي تمام:
 زار الخيال لها بل أزاركه فكرٌ إذا نام فكر الخلق لم ينم
 طي تقنصته لما نصبت له من آخر الليل أشراكاً من الحلم
 ثم اعتدى و نبا من ذكره سقم باقٍ وإن كان معسولاً من السقم^٢
 لقد أخضع الشريف المرتضى بنية طيف الخيال للتأويل الفكري بوصفها
 بنية نصية تتجلى فكرة قبل ظهورها الشعري سياقياً، و من ثم يحاول أن يتتبع
 السياق الحامل للفكرة بوصفه نسقاً نصياً، إذ قد يكون السياق ثقیل الوزن، كما في
 قول البحرى:

و يكفيك من حق تخيل باطل ترد به نفس اللهيف فترجع^٣
 و ربّما يأتي السياق متسقاً يشي بالطلاوة، و تكتنف لفظه حلاوة، فيأتي مقبولاً
 مانوساً، و كما في قول البحرى:
 و لرّبما كان الكرى سبباً لنا بعد الفراق إلى اللقاء فنلتقي^٤
 على أن السياق قد يأتي حامل فكرة، مانوس اللفظ، بليغ الفصاحة، مجسداً
 صوراً جميلة و كما في قول الشاعر:
 حتى التقينا على رغم الرقاد و ما ذاك اللقاء سوى وسواس ذكراك^٥

١. ديوان البحرى، ج ٢، ص ٦٠٦.

٢. ديوان أبي تمام، ص ٥٠٧.

٣. ديوان البحرى، ج ٢، ص ١٢٦٨.

٤. نفس المصدر، ص ٤٧٥.

٥. ديوان أبي تمام، ج ٤، ص ٢٥٩.

و ممّا توشّحه البلاغة برونق الإحسان و الصنيعة قول البحري:

دمعٌ تعلق بالشؤون فلم يزل يرج الغرام يسوقه حتّى جرى^١
أو ممّا تجعله البلاغة في غاية الحسن و القوّة و السلامة، كما في قول الشاعر:
إذا ما الكرى أهدى إلى خياله سقى قرية التبريح أو نفع الصدا
إذا انتزعته من يديّ انتباهة عددت حبيباً راح مني أو غدا
و لم أر مثيلنا أو مثل شأننا تعذب أيقاظاً و تنعم هُجداً^٢
و ممّا حشدت فيه البلاغة و الفصاحة و جاء طرياً مستقيماً و تمثّل بحسن
المقابلة و الإضافة و الاستيفاء قول الشاعر:

ما زرت إلّا خداعاً أيها الساري ثم انقضيت و ما اقضيت أوطاري
أتى يزور على الظلماء من شحطٍ من كان صباحاً و قريباً غير زوّارٍ
لا متعة لي بمن نادمت صورته لما انثنى بها في الليل أفكاري
و لو أردت بي الإسعاف زرت و ما درّ الدجى الكرى ما بين أشفاري
و ليس ينفع من يضحّي بمجذبةٍ إن بات ما بين و انهار^٣
و تأتي الكناية نسقاً نصياً في بنية طيف الخيال، و كما في قول الشاعر:
زارني في الرقاد منّي و منهم داخل في العيون من كلّ باب^٤
و قد يكون التشبيه بؤرة سياقية في بنية النصّ، و كما في قول الشريف
المرتضى:

إنّما الطيف كلفظٍ فارغ ما فيه معنى^٥

١. ديوان البحري، ج ٢، ص ٩٧٤.

٢. نفس المصدر، ص ٦٧.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٨٧.

٤. طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ١١٢، و الأبيات ليست في ديوانه.

٥. ديوان الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣٠٣.

ولما كانت بنية طيف الخيال تظهر بنية نصية في كتاب الشريف المرتضى طيف الخيال، يتتبعها من الفكر و كسائه باللفظ و توشحه بالبلاغة، فلا ريب أن تكون البنية اللغوية متساقطة مع أنساق النص الأخرى، و منه قول أبي تمام:

زار الخيال لها بل أزاركه فكر إذا نام فكر الخلق لم ينم^١

إذ سلط الشريف المرتضى النقد على السياق اللغوي مهتدياً بما قاله الأمدى، و مشقفاً عن معنى جديد^٢، و قد يكون المعنى عميقاً، كما في قول البحترى:

و يكفيك من حق تخيل باطل ترد به نفس اللهيف فترجع^٣

إن تضمين الشريف المرتضى كتابه طيف الخيال عدة اتجاهات و رؤى نقدية، لا يعني أنه قد عرض البنية النصية على كل الحقول المعرفية، بل يعني أن الشريف المرتضى يحاول أن ينفذ إلى النص بوساطة أحد المسلّمات النقدية، فيعرضه على حقل من حقول النقد، فإن لم يستجب له عرضه على الثاني فما بعده، حتى يصل إلى بؤرة البنية، و يفكك بناءها، و ذلك ليس منهجاً جديداً، بل هو منهج احتفت به كتب الموازنات النقدية في عصره، و به لا يمكن عدّ كتابه كتاب اختيارات شعرية، و يحق لنا القول إنه كتاب موازنة و لكن ليس بين شاعرين، و إنما موازنة نصية بين البنيات الشعرية.

١. ديوان أبي تمام، ص ٥٠٧.

٢. انظر: طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٣٠ - ٣١.

٣. ديوان البحترى، ج ٢، ص ١٢٦٨.

قائمة المصادر

١. تجليات الموت في شعر نزار قباني، قراءة نقدية، د. فوز سهيل نزال، مجلّة الجامعة الإسلامية، المجلّد ٢١، العدد ١، يناير ٢٠١٣ م.
٢. ترتيب كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الطبعة الأولى، قم: باقري، ١٤١٤ هـ.
٣. ديوان أبي تمام، شرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمّد عبده عزّام، مصر: دار المعارف، ١٩٧٠ م.
٤. ديوان البحري، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، مصر: دار المعارف، ١٩٦٣ م.
٥. ديوان الشريف المرتضى، تحقيق: رشيد الصفّار، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨ م.
٦. ديوان عبد الله بن قيس الرقيات، شرحه وضبطه وقدم له: عمر فاروق، لبنان: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت.
٧. سرد الرؤيا في كتاب طيف الخيال، قيس كاظم الخيال، جريدة الاتحاد: ٢٠١٤/٣/١٣ م.
٨. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط و زميله، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣ م.
٩. الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه ونقده، أحمد محمّد المعتوق.
١٠. طيف الخيال، الشريف المرتضى، تحقيق: محمود حسين أبو ناجي، بغداد: دار التريبة للطباعة والنشر، د.ت.
١١. طيف الخيال، مفهومه وتطوّره في العصر العبّاسي، سامية محمّدي (ديوان العرب - شبكة المعلومات الدولية (www.Diwan alarab-com)).
١٢. الطيف والخيال، حسن البنا عزّ الدين، لبنان: دار المناهل، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤ م.
١٣. كتاب المنصف للسارق والمسروق منه في إظهار سرقات أبي الطيّب المتنبي بين الحيف والإنصاف، عزّاد كاظم الغزّي، بحث مقبول النشر في مجلّة جامعة ذي قار، ٢٠٠٥ م.
١٤. لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧١ م.
١٥. الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، اعتناء: هلموت ريتز، الطبعة الثانية، ١٩٦١ م.
١٦. وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، شمس الدين أحمد بن محمّد بن خلّكان (ت ٦٨١)، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، د.ت.

تناوب الأدوات النحوية و ثراء المعنى

«أمالى المرتضى» أنموذجاً

الدكتور ممد ياسين عليوي الشكري^١

الملخص

تركز هذا المقال على مدى استفادة الشريف المرتضى ممّا وصل إليه النحويون في معاني الأدوات النحوية في فهم آيات القرآن الكريم، فقد بدا للباحث أنّ الشريف المرتضى رجل موسوعي كبير، واستفاد من مدرستي البصرة والكوفة النحويتين بميزانٍ سواء. وبعد دراسة كتاب الأمالي توصّل الباحث إلى أنّ الشريف المرتضى، لم يستقلّ بمذهب نحوي خاصّ أو رأي خاصّ به، بل استعان بكلّ ما أنجزه علماء النحو من الكوفييين والبصريين في تفسيره و تأويله لآيات القرآن الكريم.

المقدمة

الأدوات: مصطلح استعمله الكوفيون منذ زمن بعيد، و هو يقابل مصطلح حروف المعاني عند البصريين، على أنّ الحقيقة التي ينبغي عدم إغفالها تتمثل في أنّ هذين المصطلحين وُجدا منذ وقت مبكر، إذ نجد الخليل بن أحمد الفراهيدي

١. جامعة الكوفة - كلية التربية للبنات.

(ت ١٧٥هـ) يستعمل مصطلح الأداة في كتابه العين، وهو يتحدث عن «حيث»، إذ يقول: «للعرب في حيث لغتان، واللغة العالية: حيث، الثاء مضمومة وهي أداة للرفع، يُرفع الاسم بعده»^١.

والأداة في اللغة: جاء في كتاب العين: «و ألف الأداة هي الواو؛ لأنك تقول: أدوات، لكل ذي حرفة أداة، وهي آله يقيم بها حرفته»^٢.

وردد في معجم المحيط في اللغة: «فأما الأداة فإلْفُها واوٌ، وجمعها أدوات وأدأ. و رَجُلٌ مُؤَدٍ: عاملٌ أداة السلاح»^٣.

وجاء في جمهرة اللغة: «و أداة الرجل: سُيوره وُسُوعه، وكذلك أداة السَّرج»^٤. وفي تاج العروس نقراً: «... هذا هو في الأصل أداة إشارة للقريب قرنت بأداة التنبيه، وأُتي به هنا للانتقال من أسلوب إلى أسلوب آخر»^٥.

وفي لسان العرب، جاء: «و الحَرْفُ الأداة التي تسمى الرابطة؛ لأنها تربط الاسم بالاسم والفعل بالفعل ك: عن و على، و نحوهما. قال الأزهري كل كلمة بُنِيَتْ أداة عارية في الكلام لتفرقة المعاني و اسمُها حَرْفٌ و إن كان بناؤها بحرف أو فوق ذلك مثل: حتّى و هل و بَل و لعل»^٦.

وهذا ما ذكره صاحب المحكم و المحيط الأعظم^٧ بقوله: و الحَرْفُ: الأداة التي تسمى الرابطة؛ لأنها تربط الاسم بالاسم و الفعل بالفعل، كعن و على و نحوهما.

١. كتاب العين، ج ٣، ص ٢٨٥.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٣٢.

٣. معجم المحيط في اللغة، ج ٢، ص ٢٦٧.

٤. جمهرة اللغة، ج ١، ص ٨٧.

٥. تاج العروس، ج ١، ص ٣٢.

٦. لسان العرب، ج ٩، ص ٤١.

٧. ج ٢، ص ٢١.

و شاع استخدام الأداة في موارد عديدة، فيقال:

أداة الحرب: سلاحها، أدوات احتياطية و أدوات صناعية: قطع غيار، أدوات المائدة: الأطباق و الآنية و الملاعق و غيرها اللازمة لتناول الطعام، أدوات كتابية أو مكتبية: مجموع ما يُستعمل من أشياء في مصلحة أو مؤسسة، أدوات منزلية: ما يحتاجه البيت من أدوات أو أجهزة كالثلاجة و غيرها.

أما الأداة في الاصطلاح فهي: اللفظة تُستعمل للربط بين الكلام أو للدلالة على معنى في غيرها، كالتعريف في الاسم أو الاستقبال في الفعل، أو لأداء وظيفة نحوية معينة، فهي الوسيلة (إذ إن اللغة هي أداة التعبير عن الفكر) للوصول إلى الهدف. على أن الأداة في الاصطلاح أنواع:

١- أداة التعريف.

٢- أداة الاستفهام؛ و هي لفظ يوضع في أول السؤال، مثل: متى؟ هل؟ كيف؟

٣- أداة الجزم: لم؛ تجزم بعدم حصول الشيء.

٤- أداة النصب: لن.

٥- أداة النفي: مثل: لا، ما، ليس... إلخ؛ و هي كلمات تدلّ على أن الخبر غير واقع.

٦- أداة الخفض، مثل: من، إلى، على، في، و غيرها.

٧- أدوات العطف، مثل: أو، بل، الواو، ثم... و غيرها.

و ينبغي التذكير بأن هذه الأدوات تترك أثراً في بيان معاني النصوص القرآنية عبر التناوب. و مسألة تناوب هذه الأدوات بالمعاني هي مسألة خلافية بين النحاة، فنحاة الكوفة يذهبون إلى جواز تناوب الأدوات فيما بينها، على العكس من نحاة البصرة الذين يذهبون إلى القول بالتضمن. و قد ذهب الدكتور مبارك في معجم المصطلحات الأسنوية (ص ٢١٤) إلى القول: «الأداة (Particle) هي: كلّ كلمة لها وظيفة نحوية، مثل أدوات النصب و الجزم، كما تكون للربط دون أية وظيفة

نحوية، و تكون لاحقة، فالرابطة هي الكلمات التي ليس لها وظيفة نحوية، كأدوات العطف والابتداء والتحضيض والاستفتاح والاستئناف وغيرها، والآخرة هي الوحدة النحوية غير المستقلة التي تؤلف مع وحدة لغوية وحدة نبرية أو كلمة مثل: تاء التانيث».

فللأدوات إذن صلة وطيدة بفهم المعاني واستنباط الأحكام من نصوص القرآن الكريم، بطريق الاجتهاد أو التأويل؛ لأن كثيراً من القضايا الدلالية والمسائل الفقهية يتوقف فهمها على فهم الدلالة التي تؤذيها الأداة في النص، وقد اختلف النحاة وعلماء الأصول وعلماء الكلام في وظائف هذه الأدوات كقواعد نحوية ودلالات لغوية على الأحكام الفقهية والعقائدية.

وفي ضوء هذا، يمكن القول: إن الأداة في اللغة هي الآلة التي بها يتم الشيء، وفي الاصطلاح: هي الرابط المتمم للمعنى.

إن الحقيقة التي لا يمكن إغفالها تتمثل بوجود المنطق الخاص للغة بوصفها رصيذاً من المفردات اللغوية التي يعلّق بعضها ببعض بوساطة النظم، وذلك بأنساق تأليفية منضبطة على وفق ضوابط خاصة مكوّنة نظاماً من البنى النحوية (الجملة) التي تتغاير تبعاً للسياق الذي يحتويها.^١

ومن الثابت أن الأصل الذي تؤسس عليه الجملة في العربية لا يكون إلا على مبدأ الإسناد الذي ينبنى على ركنين أساسيين، هما: المسند والمسند إليه، وهما ما لا يغني واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدءاً.^٢ وفي ضوء مبدأ الإسناد هذا قسّم مشهور نحاة العرب الجملة على قسمين: الاسمية: وهي ما كان صدرها اسماً، والفعلية: ما كان صدرها فعلاً، والمعيار في هذا التقسيم هو صدر

١. انظر: التناوب الدلالي بين الإنشاء والخبر، ص ٧.

٢. كتاب سيبويه، ج ١، ص ٢٣.

الجملة المسند أو المسند إليه، فلا عبرة بما تقدّم عليهما من الحروف والأدوات.^١ على أن الصفة العامة هي أن الجملة الاسمية والجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ أو مضارع، جملٌ إخباري، فإن أردت أن تنقل معناها إلى الإنشاء، أدخلت إحدى الأدوات الدالة على ذلك، كأدوات الاستفهام، وأدوات النداء، والتمني، والترجي... وما إلى ذلك من الأدوات التي تنقل مضمون الجمل من الإخبار إلى الإنشاء، ولذا كان من الواجب أن تتصدّر هذه الأدوات صدور الجمل.

و يخرج من ذلك جملة صيغة «افعل»، فإنّها إنشائية وضعا؛ لأنها دالة على الطلب، ولم تكن هذه من المسائل الوحيدة التي انفردت بها صيغة «افعل» عن صيغ الأفعال، بل إنّ الفعل ينماز بشيئين: دلالة على الزمن، و وقوعه مسنداً، وصيغة «افعل» خلّو من هاتين الميزتين.^٢

و ينبغي التذكير بالخلاف النحوي السائد في الدرس النحوي في أنّه قد تنوب بعض الأدوات عن بعض، لا في كلّ موضع. وإنّما في موضع دون آخر، وذلك على حسب الأحوال الداعية لذلك والمسوّغة له.

و التناوب بين أداة وأخرى وبين صيغة صرفية وأخرى، من خصائص الكلام الفصيح، ولأسيما النصّ القرآني، وذلك إذا ما لوحظ فيه صحّة المعنى ودقّة الدلالة. و ينبغي التذكير بأنّه ليس كلّ تناوب حسناً مستقيماً، وإنّما يعود ذلك إلى دقائق ذوق المتكلّم ومقدرته على التصرّف في فنون اللغة وأساليبها.

و في أمالي المرتضى مجموعة من الموارد تتصل بالتناوب، منها ما يتصل بتناوب الأدوات و نيابة بعضها عن بعض، ومنها ما يتصل بتناوب الصيغ الصرفية، وهذا هو موضوع البحث، ومنها ما يتصل بتناوب الأساليب والتداخل الدلالي بينها.

١. انظر: مغني اللبيب، ج ٢، ص ٧.

٢. انظر: في النحو العربي نقد و توجيه، ص ١٢٠.

و لقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون على مقدمة و مبحثين؛ المقدمة تضمنت بيان للزمن الذي تعود إليه لفظة (الأداة)، و أهم معاني هذه اللفظة في اللغة و في الاصطلاح و أهم ما ذكره العلماء بشأنها، و أما المبحث الأول فتناول تناوب أدوات الخفض فيما بينها بالمعاني، و الثاني تناول تناوب الأدوات الأخرى. و خاتمة تضمنت أهم ما توصل إليه البحث من نتائج، و أردفت البحث بقائمة لأهم الروافد التي أعانت البحث على إكماله.

المبحث الأول: تناوب أدوات الخفض

إن أهم أدوات الخفض التي تبادلت المعاني مع بعضها في أمالي الشريف المرتضى، هي: على - الباء - في - اللام - إلى - . و يتم الحديث عن كل منها:

١- مجيء «على» بمعنى «عن» و بمعنى «اللام».

«على» حرف جر؛ معناها الاستعلاء في أصل وضعها^١، غير أنها قد تخرج من معناها الأصل لتدلّ على معانٍ أخر، فقد تكون للمجاوزة بمعنى «عن»، كما وردت في قول الشاعر:

إذا رضيت عليّ بنو قشيرٍ لعمر الله أعجبنى رضاها^٢

و قد استعملت «عن» و «على» بالمعاني الأصلية التي وُضعت لها في قول الشاعر:

إذا رضيت عنيّ كرامٍ عشيرتي فلا زال غضباناً عليّ لثامها^٣

و في حديث المرتضى عن قوله تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^٤، أشار

السيد المرتضى في أحد وجوه الآية إلى أنّ «على» بمعنى «عن»، فيكون المعنى:

١. انظر: وصف المباني للمالقي، ص ٢٧٢.

٢. انظر: مغني اللبيب لابن هاشم، ج ١، ص ٢٨٤، الجني الداني للمراذي، ص ٤٧٧.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٠٠.

٤. النحل: ٢٦.

فخر عنهم السقف من فوقهم؛ أي خر عن كفرهم و جحودهم بالله تعالى و آياته.^١ و يبدو للباحث أن ما ذهب إليه المرتضى في هذه الآية بجانب للصواب؛ لأن في سياق الآية أكثر من قرينة تدل على أن «على» جاءت بمعناها التي وُضعت له، و هو الاستعلاء، و تلك القرائن هي أولاً: دلالة السقف من ناحية، و ثانياً: دلالة قوله: «من فوقهم» من ناحية أخرى، فكل هذه القرائن تدل على العلو و الاستعلاء، فجاءت «على» على معناها الأصلي لتناسب السياق الذي وقعت فيه و جاءت به. أما بشأن مجيء «على» بمعنى «اللام»، فإن الشريف المرتضى يشير في الحديث الذي ينقله عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه أو ينصرانه»^٢، إلى مجيء الحرف «على» بمعنى «اللام»، فبعد أن يعرض لتفسير الحديث لعلمين من أعلام تفسير الحديث و تأويله و هما: أبو عبيد القاسم بن سلام، و ابن قتيبة. يقول السيد المرتضى: إن المعنى في الحديث: أن تكون الفطرة ها هنا الدين، و تكون «على» بمعنى «اللام»، فكأنه قال: كل مولود يولد للدين و من أجل الدين؛ لأن الله تعالى لم يخلق من يبلغه مبلغ المكلفين إلا ليعبده فينتفع بعبادته، يشهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^٣.

فالسيد المرتضى يرى أن «على» في الحديث الشريف بمعنى «لام» التعليل، و قد جاءت «على» بمعنى «لام التعليل» في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^٤، ف«على» ها هنا بمعنى التعليل كـ«اللام»؛ أي

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٥١.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ٨٢.

٣. الذاريات: ٥٦.

٤. البقرة: ١٨٥.

لهدايته إياكم، كما يقول ابن هشام الأنصاري^١. إلا أن ورود «على» بمعنى «لام التعليل» قليل، إذ لم يورد لها الأستاذ عبد الخالق عزيمة إلا ثلاث آيات من القرآن الكريم، اثنين منها يحتملن التأويل^٢.

و عندما أدرك الشريف المرتضى قلة ورود «على» بمعنى «اللام»، حاول تقديم الدليل على صحة هذا الاستعمال بما أورده عن ابن السكيت، «عن أبي زيد، عن العرب أنهم يقولون: صِف عليّ كذا وكذا حتّى أعرفه؛ بمعنى: صِف لي. ويقولون: ما أغيظك عليّ؛ يريدون ما أغيظك لي»^٣. و يضيف المرتضى بأن العرب قد تقيم بعض حروف المعاني مقام بعض، إذ يرى أن العرب استعملت «اللام» بمعنى «على» في قول الطرماخ^٤:

كان مخوّاهَا على ثفّناتها معرّسُ خميسٍ وقّعت للجناجن
أراد: على الجناجن.^٥

٢ - مجيء «الباء» بمعنى «من».

و ينتقل المرتضى في الحديث عن نيابة بعض حروف المعاني عن بعض، فيشير إلى قول عنترة الذي تضمّن ورود «الباء» بمعنى «من»:

شربتُ بماء الدحرضين فأصبحت زوراء تنفّر عن حياض الديلم^٦
فيذكر المرتضى أن معنى البيت: شربت الناقة من ماء الدحرضين، و نظائر هذه النيابة كثيرة في كتب النحو و مصنفاته.^٧

١. انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج ١، ص ٢٨٥.

٢. انظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ج ٢، ص ١٦١ - ١٦٢.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٨٣.

٤. نفس المصدر، ص ٤٨.

٥. نفس المصدر.

٦. نفس المصدر، ص ٨٥.

٧. انظر: شرح ابن عقيل، ج ٣، ص ١٥ - ١٦، و النحو الوافي لعبّاس حسن، ج ٣، ص ٣٥٤.

٣- مجيء «في» بمعنى «الباء».

«في» من حروف الجرّ؛ معناها الظرفية حقيقةً أو مجازاً عند سيبويه الذي يمثل رأس المدرسة البصرية^١. و يرى بعض النحاة أنّها تخرج إلى معانٍ أخرى، و هذا ما ذهب إليه جمهور الكوفيين معنى «الباء»، و يتفق السيّد الشريف المرتضى مع هؤلاء النحاة في هذا الرأي، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْوَاهِمُ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ﴾^٢، يذهب المرتضى إلى: أنّ «في» محمولة على «الباء»، و يعزّز قوله هذا عبر استشهاده بقول الشاعر:

و أرغب فيها عن لقيطٍ و رهطه و لكنني عن سننيسٍ لست أرغب^٣
أراد: و أرغب بها، فحمل «في» على معنى «الباء»^٤.

و هذا الذي ذهب اليه المرتضى مذهب الفراء و الزجاج، يقول الفراء: «و قد وجدنا من العرب من يجعل في موضع الباء، فيقول: أدخلك الله بالجنة؛ يريد في الجنة، قال الشاعر:

و أرغب فيها عن لقيطٍ و رهطه و لكنني عن سننيسٍ لست أرغب
فقال: أرغب فيها، يعني بتأله؛ أي أنّي أرغب بها عن لقيط»^٥.
و يرى نحاة آخرون أنّها في قوله تعالى: ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْوَاهِمُ﴾^٦ جاءت بمعناها الأصلي؛ و المراد التمكن^٧. و قيل: إنّها بمعنى «إلى»؛ و المعنى: فردّوا

١. انظر: الجني الداني للمراي، ص ٢٥٢-٢٥٣.

٢. إبراهيم: ٩.

٣. انظر: الجني الداني للمراي، ص ٢٥٢-٢٥٣.

٤. انظر: نفس المصدر.

٥. معاني القرآن، ج ٢، ص ٥. و انظر: معاني القرآن و إعرابه للزجاج، ج ٣، ص ٤٨.

٦. إبراهيم: ٩.

٧. انظر: شرح الرضي على الكافية، ج ٤، ص ٢٧٩.

أيديهم إلى أفواههم^١، والأولى أن تُحمل على معناها الحقيقي؛ لأنه الأصل في ذلك.
٤ - مجيء «اللام» بمعنى «الباء».

قال السيد المرتضى في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾^٢: «إِنْ فِي قوله «لِلْجَبَلِ» وجهان: الأول يكون لأهل الجبل؛ أي: القول بالحذف، والثاني: أن يكون معنى للجبل؛ أي: بالجبل، فجاءت اللام بمعنى الباء، معزراً ما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدْنَى لَكُمْ﴾^٣؛ أي: آمتم به»^٤.
٥ - مجيء «إلى» بمعنى «مع».

ذهب السيد المرتضى إلى ذلك، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ؟﴾^٥ إلى أن: «إلى» قد تكون في اللغة العربية بمعنى الغاية، وبمعنى «مع»... قال تعالى حكاية عن النبي عيسى عليه السلام: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ؟﴾ أراد: مع الله، معزراً ما ذهب إليه بقول العرب: ولي فلان الكوفة إلى البصرة، ولا يريدون غاية بل يريدون ولي هذا البلد مع هذا البلد، وهو كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ خُباً كَبِيراً﴾^٦؛ والمعنى: لا تأكلوا أموالهم مع أموالكم.^٧

المبحث الثاني: تناوب الأدوات الأخرى

هناك كثير من الأدوات تؤدي معانٍ غير المعاني التي وُضعت لها في الأصل، ولم يكن هذا الاتساع في المعاني عبر التناوب إلا ليشري النصوص معانٍ جديدة قد لا

١. انظر: مغني اللبيب لابن هشام، ج ١، ص ٣٤٠.

٢. الأعراف: ١٤٣.

٣. طه: ٧١.

٤. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٢٠.

٥. آل عمران: ٥٢.

٦. النساء: ٢.

٧. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢١٣؛ وأمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٢٥.

تؤدّي في حال عدم إنابة هذه الأدوات عن بعضها، و من تلك الأدوات: «أو»، و «غير» و «إن» و «إلا» و «ما» و سيتمّ الحديث عنها.

أولاً: إفادة دلالة: «حتّى، إلّا، أن، بل، الواو» بـ «أو».

«أو»: أداة عطف تكون في الشكّ و اليقين، و هي موضوعة لأحد الشئيين أو الأشياء.^١ قال الرمخشري: «أو» في أصلها لتساوي شئيين فصاعداً في الشكّ، ثمّ اتّسع فيها فاستُعيرت للتساوي في غير الشكّ.^٢

و قال الرضي: «و قالوا: إن لـ "أو" إذا كانت في الخبر ثلاثة معانٍ: الشكّ و الإبهام و التفصيل، و إذا كانت في الأمر فمعنيان: التخيير و الإباحة. فالشكّ إذا أخبرت عن أحد الشئيين و لا تعرّفه بعينه، و الإبهام إذا عرفته بعينه، و تقصد أن تُبهم الأمر على المخاطب. و التفصيل إذا لم تشكّ، و لم تقصد الإبهام على السامع».^٣

إذاً فالمعنى الحقيقي لـ: «أو» وضعاً «أن تكون لأحد الشئيين، أين كانت و كيف تصرّفت».^٤

إلّا أنّها غادرت معناها الحقيقي الذي وُضعت له و خرجت لمعانٍ أخرى منظور لها في السياق الذي جاءت فيه، ففي حديث السيّد المرتضى عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^٥، فإنّه أشار إلى مجموعة من المعاني التي احتملتها «أو»، و من تلك المعاني كما قال المرتضى: «أن تكون أو هاهنا للإباحة... فيكون معنى الآية هنا: إنّ قلوب هؤلاء قاسية متجافية عن الرشد و الخير، فإن شَبَّهْتُم قسوتها بالحجارة أصبتم، و إن شَبَّهْتُموها بما هو أشدّ

١. انظر: المقتضب للمبرد، ج ٣، ص ٣٠١.

٢. الكشف، ج ١، ص ٢٦٩.

٣. شرح الرضي على الكافية، ج ٢، ص ٣٤٤.

٤. الخصائص لابن جني، ج ٢، ص ٤٥٧.

٥. البقرة: ٧٤.

أصبتُم، وإن شَهِتُموها بالجميع فكذلك»^١. و حُمِلَ على هذا المعنى قوله تعالى: «أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ»^٢.

لكنَّ الباحث يرى أنَّ ما ذهب إليه السيّد المرتضى من أنَّ معنى «أو» هنا هو: الإباحة في بُعد كبير عمَّا أريدَ به؛ لأنَّ الآية الأولى فيها إخبار عن قسوة قلوب هؤلاء، و الإباحة كما صرَّح النحاة لا تكون إلَّا بعد الأمر، فكيف تكون «أو» في هذا الموضوع بمعنى الإباحة و قد تمَّ التصريح من النحاة بما يخالفه؟ ثمَّ أنَّ السيّد المرتضى يمثِّل بأسلوب الأمر حين يعرض معناها «الإباحة» في أماليه^٣. على أن لا ننسى أنَّ الآيتين جاءتا في معرض المثل والتشبيه، و ليس للأمر فيهما أي معنى. و إذا ما عُدنا إلى أبي حيان في قوله تعالى: «أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ»^٤، فإنَّه يرى أنَّ «أو» «للتفصيل و لا ضرورة تدعو إلى كونها للتخيير أو للإباحة»^٥.

ومما يقول به السيّد المرتضى أنَّ «أو» في هذه الآية «دخلت على سبيل الإبهام فيما يرجع إلى المخاطب»^٦، و هذا المعنى كان أحد احتمالات القرطبي في تفسيره لهذه الآية^٧ و كذلك أبي حيان^٨، إلَّا أنَّ ظاهر الآية غير ذلك؛ لأنَّ الآية في مقام التوبيخ و تعدد الذنوب التي ارتكبتها بنو إسرائيل، يقابلها تعدد

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥٤.

٢. البقرة: ١٩.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥٤.

٤. البقرة: ١٩.

٥. البحر المحيط، ج ١، ص ٨٥.

٦. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥٥.

٧. انظر: الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٤٦٣.

٨. انظر: البحر المحيط، ج ١، ص ٢٦٢.

النعم التي فُضِّلوا بها، من إنزال المنّ و السلوى و تفجير الأرض عيوناً لهم... و غيرها من النعم.

و يقول المرتضى بشأن «أو» في هذه الآية: «أن تكون "أو" دخلت للتفصيل و التمييز، و يكون المعنى: أن قلوبهم قست، فبعضها ما هو كالحجارة قسوةً، و بعضها ما هو أشدّ قسوةً منها»^١. و قد استشهد السيّد المرتضى لما قاله بقوله تعالى: «وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنْ الْمُشْرِكِينَ»^٢، إذ أشار إلى أن معنى الآية هو: «و قال بعضهم: كونوا هوداً، و هم اليهود، و قال بعضهم: كونوا نصارى، و هم النصارى، فدخلت "أو" للتفصيل»^٣. و نرى أن هذا وجه حسنٌ يحتمله الظاهر.

و من المعاني المذكورة أن تكون «أو» بمعنى «بل»، إذ قال المرتضى في حديثه عن قوله تعالى: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً»^٤: «إن أحد أوجه معنى "أو": أن تكون بمعنى بل، كما في قوله تعالى: «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِثْقَ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»^٥ التي للأضراب»^٦ على أن ما ذهب إليه السيّد المرتضى هو مذهب كوفي، و أنشد الفراء له قول الشاعر:

بدت مثل قرن الشمس في روتق الضحى

و صورتها، أو أنت في العين أملح^٧

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥٤.

٢. البقرة: ١٣٥.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥٥.

٤. البقرة: ٧٤.

٥. الصافات: ١٤٧.

٦. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥٨.

٧. معاني القرآن، ج ١، ص ٧٩.

و قد تأثر بهذا المذهب الكوفي بعض المفسرين.^١

و قد ذهب السيد المرتضى إلى أن تكون «أو» بمعنى الواو، كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾^٢، إذ أشار إلى أن معنى الآية: و بيوت آبائكم^٣، معزراً ما ذهب إليه بقول جرير، و توبة بن الحمير:

نال الخلافة أو كانت له قدراً كما أتى ربّه موسى على قدره^٤
و قد زعمت ليلى بأنّي فاجر لنفسي تقاها، أو عليها فجورها^٥

و هناك من اعترض على هذا الوجه بأنّه: ليس شيء يُعلم أشدّ قسوة عند المخاطبين من الحجارة حتّى يعطف به عليها. و قد أجاب السيد المرتضى على ذلك بأنّ شيئاً «ما إذا عُرِف صحّ أن يُعرف ما هو أزيد منه أو أنقص؛ لأنّ الزيادة و النقصان إنّما يضافان إلى معلوم معروف»^٦، فضلاً عن أنّ القرآن قد استعمل في بعض آياته معاني لبعض الأمور لم تكن معروفة عند العرب، و إنّما أراد أن تصوّر هذه المعاني فقط و إن لم تكن معلومة على نحو التفصيل، و من ذلك قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾^٧، و العرب لم تر الشياطين، و إنّما أراد تعالى أن تصوّر العرب أو غيرهم ذلك على نحو إجمالي فقط، و ليس للتفصيل إلى ذلك سبيل.

١. انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج ١، ص ٤٦٣؛ و البحر المحيط لأبي حيّان، ج ١، ص ٢٩٢.

٢. النور: ٦١.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥٧ - ٥٩؛ و مجالس ثعلب، ج ٣، ص ١١٢؛ و دراسات لأسلوب القرآن، ج ١، ص ٥٧٨.

٤. انظر: ديوان جرير، ص ٨٩.

٥. انظر: ديوان توبة بن الحمير، ص ٣٧.

٦. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥٨ - ٥٩.

٧. الصفات: ٦٥.

و في حديثه عن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَأُولَٰئِكَ ظَالِمُونَ﴾^١ يبحث السيد المرتضى عن معنى «أو» في الآية، وكيف جاءت بعد ما لا يجوز أن يعطف عليه؟ وعن الناصب لقوله «أَوْ يَتُوبُ عَلَيْهِمْ»؟ فيقدم المرتضى وجوه عدة لبيان الآية و نصب «يتوب»، إذ قال: «أن يكون قوله: «أَوْ يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» معطوفاً على قوله: «لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا»، والوجه الآخر: أن يكون «أو» بمعنى حتى، أو إلا أن، والتقدير: ليس لك من الأمر شيء حتى يتوب عليهم، أو إلا أن يتوب عليهم»^٢.

قال الفراء: في نصب «أو يتوب عليهم»: «وجهان: إن شئت جعلته معطوفاً على قوله: «لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتُهُمْ»؛ أي: أو يتوب عليهم، وإن شئت جعلت نصبه على مذهب «حتى»؛ كما تقول: لا أزال ملازمك أو تعطيني، أو: إلا أن تعطيني حقّي»^٣، فجعل «أو» بمعنى «حتى» أو بمعنى «إلا»، فانتصب الفعل بعدها. و ما ذهب إليه الفراء من قول، قد أخذه عنه: الزجاج^٤، و القرطبي^٥ و الطوسي^٦، و الطبرسي^٧، و الرازي^٨، و الطباطبائي^٩.

ثانياً: إفادة دلالة النفي بـ «غير».

«غير» اسم ملازم للإضافة معنًى، و لا تتعرّف لشدة إبهامها، و تُستعمل أداة

١. آل عمران: ١٢٨.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٦٢٨.

٣. معاني القرآن، ج ١، ص ١٦٥.

٤. انظر: معاني القرآن وإعراجه، ج ١، ص ٣٦٢.

٥. انظر: الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ١٢٨.

٦. انظر: التبيان، ج ٢، ص ٥٧٢.

٧. انظر: مجمع البيان، ج ٢، ص ٣٨٢.

٨. انظر: التفسير الكبير، ج ٨، ص ١٩١.

٩. انظر: تفسير الميزان، ج ٤، ص ٩.

للاستثناء، فتُعرف بإعراب الاسم التالي لـ «إلا» في ذلك الكلام، و يُستفاد معنى النفي منها إذا حلت محل «إلا»، ويدل على هذه الإفادة عطف «لا» النافية عليها في قوله تعالى: «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ»^١.
و تُستعمل «غير» للمبالغة في النفي و توكيده، وهذا ما ذهب إليه السيد المرتضى في قوله تعالى: «وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ»^٢، فلا يقتض هذا أن قتلهم قد يكون بحق، بل المراد من ذلك «المبالغة في النفي و تأكيده، فمن ذلك قولهم: فلان لا يُرجى خيره، ليس يريدون أن فيه خيراً لا يُرجى، وإنما يريدون أنه لا خير عنده على وجه من الوجوه»^٣، ما ذهب إليه المرتضى مشهور و معروف عند العرب، ومنه القول:

على لاحبٍ لا يُهتدى بمناره إذا سافه العود النباطي جرجراً^٤
فالمعنى: على طريق لا منار له فيُهدى به، و لا يريد إثبات المنار فيستفي
الاهتداء به.^٥

ثالثاً: إفادة دلالة «ما» بـ «إن».

«ما» و «إن» من المشبهات بـ «ليس»، فهل تقع «إن» بمعنى «ما»؟ و هذه من المسائل التي اختلف فيها النحاة، فأجازها بعضهم و أنكرها آخرون، و السيد المرتضى في حديثه عن قوله تعالى: «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ»^٦،

١. الفاتحة: ٧.

٢. آل عمران: ٢١.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٢٨.

٤. الديوان، ص ٩٥.

٥. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٢٩.

٦. يونس: ٩٤.

و يتابع الذين أجازوا وقوع «إن» بمعنى «ما» النافية في هذه الآية، فهو في معرض تفسيره لهذه الآية يذكر^١: «أن» «إن» في الآية بمعنى «ما»؛ والمعنى: ما كنت في شكٍّ ممّا أنزلنا إليك. و نسب الألوسي (ت ١٢٧٠هـ) هذا القول إلى الزجاج، و هو أن تكون «إن» نافية، و قوله: ﴿فَسْتَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ﴾ جواب لشروط مقدّر؛ والمعنى: ما كنت في شكٍّ ممّا أنزلنا إليك، فإن أردت أن تزداد يقيناً فاسأل.^٢

و المرتضى بدوره يرى أنّك إن قلت: نحن لا نمنع من وقوع «إن» بمعنى «ما»، إلّا أنّه لا يليق بهذا الموضع؛ لأنّ العالم لا يسأل و إنّما يحتاج أن يسأل الشاكّ، و الرسول لم يكن شاكّاً ممّا أنزل إليه من ربه.

يجيب المرتضى بقوله: «إنّه تعالى لو أمره بسؤال أهل الكتاب من قبله من غير أن ينفي شكّه، لأوهم أمره بالسؤال أنّه شاكّ في صدقه و صحّة ما أنزل إليه، فقدّم تعالى كلاماً يقتضي نفي الشكّ عنه فيما أنزل عليه؛ ليعلم أنّ أمره بالسؤال لزوال الشكّ عن غيره لا عنه».^٣

و قد أنكر هذا المعنى جملة من النحاة و المفسّرين، فالفراء يرى أنّه تعالى قاله لنبیه و هو يعلم أنّه غير شاكّ، و لم يشكّ ﷺ فلم يسأل. و مثله في العربية أنّك تقول لغلامك الذي لا يشكّ في ملكك إياه: إن كنت عبدي فاسمع و اطع، و الآية نظير ما قاله تعالى لعيسى: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ؟﴾، و هو يعلم أنّه لم يقله^٤، و النحاس في إعرابه هذه الآية يرى أنّ قوله: ﴿فَإِنْ كُنْتُ فِي

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢٣٦.

٢. انظر: روح المعاني، ج ١١، ص ٢٥١.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٨٣.

٤. المائدة: ١١٦.

٥. معاني القرآن، ج ١، ص ٣٢٢.

شكّ» في موضع جزم بالشرط، والجواب «فسأل»^١، وعلى هذا تكون «إن» شرطية لا تحتل النفي.

وكذلك الألوسي يرى أنّ «المراد: إن كنت في ذلك على سبيل الفرض والتقدير؛ لأنّ الشكّ لا يتصوّر منه ﷺ، وصدق الشرطية لا يتوقّف على وقوعها»^٢.

وقيل: إنّ تعالى إنّما أمره أن يسأل إن كان شاكّاً، ومع القطع واليقين أنّه لم يحصل له شكّ انتفى الحكم بالسؤال؛ لأنّ السؤال حينئذٍ متعلّق بحصول الشكّ منه ﷺ، وثبوته في نفسه، ولم يحصل ذلك ولن يحصل.

رابعاً: إفادة دلالة «التشريك، التأييد والاستبعاد، التوكيد» بـ «إلا».

«إلا» أصل أدوات الاستثناء، وهي من أدوات اللغات السامية، استعملها العرب والآراميون والسرّيان، غير أنّ العربية لم تقف عند حدود الاستثناء في استعمالها، إذ خرجت بها إلى معانٍ أخرى، كالتشريك، والتوكيد، والاستبعاد.

وقد لاحظ الشريف المرتضى خروج «إلا» من معنى الاستثناء لتدلّ على معانٍ أخرى غير منظور لها إلا في سياق، ومن هذه الاستعمالات ما كان في حديثه عن قوله تعالى: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُوذٍ»^٣. ينقل لنا الشريف المرتضى معنيين لدلالة «إلا» في هذه الآية، وهما:

دلالة التشريك: انطلق السيّد المرتضى في دلالة «إلا» على التشريك في هذه الآية من مسألة جواز مجيء «إلا» بمعنى «الواو»، وهي من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين^٤، فالكوفيون يرون جواز مجيء «إلا» بمعنى «الواو»،

١. انظر: إعراب القرآن، ج ٢، ص ٢٤١.

٢. روح المعاني، ج ١١، ص ٢٥١.

٣. هود: ١٠٨.

٤. انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، ج ١، ص ٢٣٠.

و تابعهم في ذلك السيد المرتضى، إذ حمل الآية على هذا المعنى، فقال في أحد وجوه تأويلها: «أن تكون إلّا بمعنى الواو، والتأويل: خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض وما شاء ربك من الزيادة»^١، معززاً ما ذهب إليه بقول الشاعر:

و كل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلّا الفرقدان^٢

و معناه عنده: و الفرقدان^٣، و لا ينبغي حمل «إلّا» في هذا الشاهد الشعري على الاستثناء، فلو كانت استثنائية لوجب نصب ما بعدها؛ لأنّ الكلام قبلها تامّ موجب، و نصب المستثنى بعد تمام الكلام الموجب واجب كما تعلم.^٤

و عزّز السيد المرتضى ما ذهب إليه مستشهداً بقول المخبل السعدي:

و أرى لها داراً بأغدره الـ سيدان لم يدرس لها رسمٌ
إلّا رماداً هامداً دفعت عنه الرياح خوالدٌ سحماً^٥

فقال المرتضى: «إلّا» هاهنا بمعنى الواو، فكأنه قال: و أرى رماداً هامداً، و لولا أنّ «إلّا» هاهنا بمعنى الواو لفسد الكلام و نقض آخره أوله؛ لأنّه يقول في آخر البيت: إنّ الخوالد السحماً دفعت عنه الرياح، فكيف يخبر بأنّه قد دُرس، و إنّما أراد أنّه باقٍ ثابت؛ لأنّ الأثافي دفعت عنه الرياح، فلم يستثنه، إذّا هو من جملة ما لم يُدرس، بل هو داخل في جملة»^٦.

و الفرّاء عند بيانه لهذه الآية يستفهم عن معنى الاستثناء في قوله: «إلّا ما شاء ربك»، و قد ثبت خلود أهل الجنّة و النار. و يرى في أحد جوابي الآية: أنّ العرب

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٨٨.

٢. البيت لعمر و بن معديكرب في كتاب سيوبه، ج ١، ص ٨٩.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٨٨.

٤. انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف - الهامش، ج ١، ص ٢٣٢.

٥. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٣١، ٨٨.

٦. نفس المصدر، ص ٢٩.

إذا استثنت شيئاً كبيراً مع مثله أو مع ما هو أكبر منه، كان معنى «إلا» ومعنى الواو سواء، و رَجَحَ الفَرَّاءُ هذا الرأي على الرأي الآخر الذي ذكره.^١

أما جمهور البصريين يَمْنَعُونَ مجيء «إلا» بمعنى «الواو»؛ لما بينهما من التنافي الدلالي؛ لأنَّ «إلا» لإخراج الثاني، والواو للجمع و تقتضي إدخال الثاني، فلا يقع أحدهما موقع الآخر؛ لما بينهما من المغايرة^٢، وحملوا «إلا» على معنى «لكن» في توجيه بعض النصوص التي دلت «إلا» فيها على معنى «الواو»^٣.

والذي يَمْنَعُ النظر و يدقّق فيما يقوله ابن الأنباري (ت ٥٧٧ هـ) في دفاعه عن مذهب البصريين، و تأويل كلّ النصوص التي احتجّ بها الكوفيون، بجده يحاول بطريق شتى أن يخرج شواهدهم، و يبطل كلّ ما استدلّوا به، و ما هذه إلا واحدة من مسائل الإنصاف المتعدّدة التي تززع ثقة الدارس بتخريجات ابن الأنباري، و تدعوه إلى التأمل و التدبّر فيها، إلى الحدّ الذي يجعلنا أن نقول: ليت صاحب كتاب الإنصاف كان منصفاً. و الراجح أنّه قد تنوب «إلا» عن «الواو»، و يشهد ذلك سياق نصوص كثيرة.

دلالة التأييد: و المعنى الثاني الذي نقله لنا الشريف المرتضى في دلالة «إلا» في الآية نفسها هو دلالة التأييد، و تابعه في ذلك بعض المفسّرين الذين يرون أنّه قد يُستفاد معنى التأييد و الاستبعاد من بعض الآيات التي تضمّنت معنى الاستثناء، إذ يرى الشريف المرتضى في بعض وجوه الآية موضع البحث أنّ معنى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^٤، هو: «أن يكون تعليق ذلك بالمشيئة على سبيل التأكيد للخلود، و التباعد للخروج؛ لأنّ الله تعالى لا يشاء إلاّ تخليدهم على

١. انظر: معاني القرآن، ج ١، ص ٣٤٢.

٢. انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج ١، ص ٢٣١.

٣. انظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ج ١، ص ٣٣٠.

٤. هود: ١٠٧.

ما حكم به و دلّ عليه، و يجري ذلك مجرى قول العرب: و الله لأهجرنك إلا أن يشيب الغراب و يبيض القار؛ و معنى ذلك: إنّي أهجر أبدأ، من حيث علّق بشرطٍ معلوم أنّه لا يحصل، و كذلك معنى الآيتين، و المراد بهما أنّهم خالدون أبدأ؛ لأنّ الله لا يشاء أن يقطع خلودهم»^١.

و قد ذهب الزمخشري إلى ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾^٢، فقال: «لا يذوقون فيها الموت البتّة، فوضع قوله: ﴿إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ موضع ذلك»^٣.

و كذلك الزركشي، فإنّه يرى أنّ المعنى في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ﴾^٤ لا طعام لهم أصلاً؛ لأنّ الضريع ليس بطعام للبهائم فضلاً عن الإنس؛ لأنّ الضريع نبت ذو شوكة يسمّى «الشبرق» في حالة خضرته و طراوته، فإذا يبس سُمّي ضريعاً، و الإبل ترعاه طرياً لا يابساً^٥.

و قد استفاد معنى التأييد من هذه الآية كلّ من أبي السعود و محمّد رشيد رضا، فهما يريان أنّه تعالى إنّما وضع هذا بمشيئته و سيبقى في قبضة مشيئته، و قد عهد مثل هذا الاستثناء في سياق الأحكام القطعية للدلالة على تقييد تأييدها بمشيئته تعالى فقط لا لإفادة عدم عمومها^٦. و هذان هما المعنيان اللذان حدّدهما المرتضى.

دلالة التوكيد: تستفاد دلالة التوكيد من «إلا» عند السيّد المرتضى من القول بزيادتها في الكلام، إذ يرى المرتضى أنّ الأدوات النحوية تُزاد في الكلام،

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٨٩.

٢. الدخان: ٥٦.

٣. الكشف، ج ٣، ص ٤٣٥.

٤. الغاشية: ٦.

٥. انظر: البرهان، ج ٥٢٠.

٦. انظر: تفسير المنار، ج ١٢، ص ١٢٤؛ و تفسير أبو السعود، ج ٤، ص ٣٦٨.

ولاسيما في التعبير القرآني، وذلك لغرض التوكيد و الزيادة في الاهتمام^١؛ أي أن معنى زيادة الأدوات عند من قال بها، أن أصل المعنى حاصل بدونها من الكلام دون توكيده، و بوجودها توكيد الكلام و زيادة بيانه، و ليس معنى زيادتها الحشو في الكلام أو اللغو فيه من غير فائدة ترجع إلى المعنى، بل بوجودها نلتقط من النص دلالة لم تكن موجودة قبل وجود الأداة.

و اختلف العلماء في زيادة بعض الكلم في النص القرآني، فأنكرها بعضهم و أجازها آخرون، و كان أبو عبيدة من أقدم القائلين بزيادة الأدوات في النص القرآني، و هذا مما دعا بعض النحاة إلى إنكار مجازه.

و قد عزز السيد المرتضى موقفه تجاه إفادة التوكيد عبر زيادة «إلا» في مواضع عدة من الأمالي، منها: في حديثه عن قوله تعالى: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»^٢، قال في أحد الوجوه: «أن تكون «إلا» زائدة، فيكون المعنى: و ما هم بضارين به من أحد بإذن الله، و يجري ذلك مجرى قول أحدنا: لقيت زيدا إلا أنني أكرمه؛ أي لقيت زيدا فأكرمه».

و يرى بعض النحاة أن زيادة «إلا» تكون عند تكرارها في الكلام لقصد التوكيد، و لا تؤثر فيما دخلت عليه شيئا إلا توكيد الأولى، و هذا هو معنى «الإلغاء» في «إلا» الذي أشار إليه ابن مالك بقوله:

و الغ «إلا» ذات توكيد كلا
خامساً: إفادة دلالة التنكير بـ «ما».

لقد تعددت أقوال العلماء و المفسرين في معنى «ما» في قوله تعالى: «لِيَتَذَكَّرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ»^٣، فقيل: إنها للإثبات، موصولة بمعنى الذي؛

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤٢٣.

٢. البقرة: ١٠٢.

٣. يس: ٦.

و المعنى: لتنذر قوماً الذي أنذر آباؤهم فهم غافلون. و قيل مصدرية؛ و المعنى: لتنذر قوماً إنذار آبائهم. و قيل هي للنفي؛ أي أنهم ما أنذورا، و هذا لا يتنافى مع إقامته الحجّة و البينة عليهم؛ لأنّ الرسول ﷺ جاء على فترة من الرسل، و تواتر الأخبار في إقامة الحجّة على الأمم التي سبقتهم أو الأجيال التي سبقتهم، هو الكفيل في إقامة الحجّة عليهم.

و قيل: «ما» بمعنى الإنكار، و الوجه الذي يميل إليه المرتضى هو أنّ «ما»: «يراد بها التنكير، كأنه قال: لتنذر قوماً ما، و تقف، ثمّ تبتدئ فتقول: أنذر آباؤهم فهم غافلون، كما يقول القائل: أكلت طعاماً ما، و لقيت جماعة ما، و يكون الغرض التنكير و الإجمال»^١.

و على هذا الوجه، تكون «ما» متصلة بما قبلها لا بما بعدها، أمّا على كونها نافية فإنّها تتصل بما بعدها؛ لأنّك تنفي مضمون الجملة التي تقع بعد أداة النفي. و يبدو لي أنّ كلّ المعاني محتملة في الآية، و هذا من مواضع الاتّساع و التعدّد الإدلالي في النّص القرآني، و هو باب واسع في القرآن الكريم، و يظهر من هذا أنّ المرتضى يميل إلى مذهب الكوفيين في وقوع التناوب بين الأدوات بعضها محلّ بعض.

و كما ذكرنا أنّ هناك أنواعاً أخرى من التناوب، منها تناوب الصيغ الصرفية كما في تناوب صيغة «فَعَلَ» و تأتي بمعنى «فاعل»، و قد ورد ذلك في الأمالي للمرتضى^٢، و كما في ورود صيغة «فَعِلَ» بمعنى «مفعول» التي وردت في أمالي المرتضى^٣، و كما في ورود صيغة «مفعول» بمعنى «فاعل» التي وردت في أمالي المرتضى^٤.

١. انظر: مجمع البيان، ص ٢٢٩، و تفسير الميزان، ج ٧، ص ١١؛ و أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٣٢٠-٣٢١.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٠١.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٠٥-١٠٦.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٥٧٨.

و من ذلك التناوب: التناوب بين الأساليب، كما في «خروج الخبر إلى معنى النهي»، و قد ذكر السيد المرتضى هذا التناوب في أماليه^١. و منه أيضاً «خروج الأمر إلى معنى الخبر»، إذ أشار إليه السيد المرتضى في الأمالي^٢. وكذلك التناوب في «خروج الأمر إلى معنى النهي» الذي ورد في أمالي المرتضى^٣. و منه ما تمثّل بـ «التداخل الدلالي بين الخبر والدعاء»، و قد ذكره السيد الشريف المرتضى^٤.

الخاتمة

بعد أن مَنَّ الله تعالى علينا و قد أتممنا هذا البحث بعد تلك الرحلة الشيقة مع كتاب أمالي السيد الشريف المرتضى و محاولة الكشف عن الأدوات و تناوبها في المعاني فيما بينها من أجل توليد المعاني الجديدة، فلا بدّ من ذكر أهمّ ما توصل إليه البحث من نتائج، و منها الآتي:

١- من خلال البحث تبيّن الباحث أنّ السيد المرتضى لم يستقلّ بمذهب نحوي أو رأي نحوي خاصّ به، أو لنقل: لم يكن للمرتضى جهود فردية في ما يرتبط بالقواعد النحوية، فهو استعان بقواعد النحو و أساليبه و ما قرّره النحاة من أصول نحوية، فالغالب في منهجه الاعتماد على آراء المدارس النحوية، البصرية و الكوفية.

٢ - أثبت البحث أنّ السيد المرتضى يقف على مسافة واحدة من آراء المدرستين، فقد «وقف على مذهب البصريين و الكوفيين، و لكنّه لم يلتزم مذهباً بعينه، بل حاول أن ينتفع بأيّ من المذهبين حين يعينه على مساندة الوجه الذي

١. انظر: نفس المصدر، ص ١٢٣.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٦٩.

٣. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٧٥.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٤٥٣.

ذهب إليه»، فقد نقل عن البصريين الذين يسميهم بـ «أهل العربية»، و نقل عن الكوفيين، لاسيما الفراء الذي نقل عنه المرتضى كثيراً بنسبة أو بغير نسبة.

٣ - وجد البحث أن كتاب أمالي المرتضى هو: موسوعة علمية تضم كثيراً من العلوم، و من تلك العلوم: التفسير، و مسائل العقائد، و اللغة، و النحو، و الشعر و غيرها.

٤ - من خلال البحث في هذا الكتاب تم التأكد من أن أغلب مجالس أمالي المرتضى كانت منعقدة لتفسير بعض الآيات القرآنية، فهو لذلك لا يُعدّ من كتب التفسير، وإنما هو أقرب في منهجه إلى كتب معاني القرآن التي تختار آيات متفرقة من سور متفرقة و يتمّ دراستها، و يتمّ فيها ذكر ما يرتبط من مسائل النحو.

٥ - أثبت البحث ثقافة السيد المرتضى العالية و التي دلّ عليها ما ورد في الأمالي من آراء لغوية و نحوية و غيرها، يدلّ على تعدّد مصادر المرتضى في الأخذ من العلماء من أهل التفسير و أهل اللغة و أهل النحو و أهل القراءات القرآنية، و غيرهم.

٦ - ظهر من خلال البحث أن السيد المرتضى و في حديثه عن التناوب لم يقتصر في الحديث عن التناوب بين الأدوات فقط، بل تطرّق إلى تناوب الصيغ الصرفية، و كذلك تحدّث عن التناوب بين الأساليب النحوية. و من هنا يمكن القول إن تفسير المرتضى للآيات القرآنية يُعدّ أنموذجاً صريحاً لتفسير القرآن أو بعض آياته تفسيراً لغوياً يربط بين التفسير و أصول العربية.

٧ - و أخيراً، فقد أثبت البحث و من خلال ما ورد في الأمالي أن السيد المرتضى هو علم من أعلام القرن الخامس الهجري الكبار الذين تعدّدت ثقافتهم و علومهم، إذ إنّه لم يكن مقتصرأ على نوع واحد من العلوم و المعارف، و إنّما كان موسوعة علمية كبيرة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨ هـ)، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٩ م.
٢. أمالي المرتضى، الشريف علي بن الحسين المرتضى الموسوي العلوي (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩٦٧ م.
٣. الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، كمال الدين أبو البركات الأنباري، (ت ٥٧٧ هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر والتوزيع، د، ت.
٤. البحث النحوي في مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى و عبد الكاظم الياسري، د، ت.
٥. البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧ م.
٦. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن مهدي الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.
٧. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: أحمد حبيب العاملي، بيروت: الأميرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.
٨. تفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير المنار، محمد رشيد رضا، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
٩. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، محمد بن عمر التميمي الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، د، ت.
١٠. تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن العمادي (ت ٩٥١ هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.
١١. التناوب الدلالي بين الإنشاء والخبر في القرآن الكريم، مديحة السلامي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠٠٧ م.

١٢. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: سالم مصطفى البدر، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١٣. الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق: فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ١٩٩٢م.
١٤. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م.
١٥. دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة: دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.
١٦. ديوان امرؤ القيس، امرؤ القيس بن حجر الكندي (ت ٥٦٥هـ)، بيروت: دار صادر، ١٩٦٦م.
١٧. ديوان توبة ابن الحمير الخفاجي، تحقيق: خليل إبراهيم عطية، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٨٧هـ.
١٨. ديوان جرير بن عطية الخطفي (ت ١١٠هـ)، بيروت: دار صادر، د.ت.
١٩. رسائل الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين، تقديم وإشراف: أحمد الحسيني، بيروت: منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، ١٤٠٥هـ.
٢٠. رصف المباني في شرح حروف المعاني، أحمد بن عبد النور المالقي (ت ٧٠٣هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، ١٣٩٥هـ.
٢١. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادلي الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ)، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٥هـ.
٢٢. شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار التراث، الطبعة العشرون، ١٩٨٠م.
٢٣. شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الإسترآبادي، محمد بن الحسن (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، بنغازي: منشورات جامعة قاز يونس، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
٢٤. في النحو العربي نقد وتوجيه، الدكتور مهدي المخزومي، بيروت: دار الرائد العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٢٥. كتاب سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م.
٢٦. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جابر الله محمود الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣هـ.
٢٧. مجالس ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب (ت ٢٩١هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
٢٨. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسين الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
٢٩. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن يزيد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تقديم: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٣٠. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ)، تقديم: فتحى عبد الرحمن حجازي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٣١. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين عبد الله بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: حسن حمد، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٣٢. المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث الاسلامي للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م.
٣٣. الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: أياد باقر سلمان، بيروت: دار الإحياء العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٣٤. النحو الوافي، عباس حسن عباس حسن، بيروت: مكتبة المحمّدي للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

الملّح السوسيوولساني في أمالي المرتضى دراسة إجرائية

الدكتور نعمة دهش فرمان الطائي^١

الملخص

ينظر الباحث فيما كتبه حول «الملح السوسيوولساني في أمالي المرتضى: دراسة إجرائية» إلى هذا الكتاب القيم من منظور سيميائي ودلالي، ليؤكد على حضور المسكوكات اللغوية و التطورات اللسانية في هذا الكتاب، وكيف وظّف الشريف المرتضى هذه القوالب اللغوية والمسكوكات الاجتماعية في فهم و تفسير بعض آيات القرآن الكريم. وفي الختام، يتوصّل الباحث إلى أنّ الشريف المرتضى اهتمّ بمناحي التفكير الاجتماعي بهذا الصدد، و منها اهتمامه بالاقتصاد اللغوي؛ أي ميل الإنسان إلى بذل أدنى الجهد في أثناء تواصله مع غيره، و هكذا الاتجاه السيميائي في تأويل بعض الآيات، و لم يهمل الدلالات الاجتماعية للغة القرآن الكريم.

المقدمة

يعدّ الدين من أبرز العناصر في تكوين المجتمعات، إذ مع بداية كلّ مبدأ ديني جديدة تبرز حضارة جديدة، و لا يغيب عن البال أنّ النظم السياسية و الاجتماعية

١. جامعة بغداد - كلية التربية.

جميعها منذ بدء الأزمنة قامت على معتقدات دينية؛ لما للدين من أثر بارز في الحياة الفكرية، و من ثم يكون تأثيره في روح الحضارة ومقوماتها.

و لما كان من الطبيعي أن تكون اللغة أداةً لهذين العنصرين: «الدين والمجتمع»، عُدَّت وسيلة التوظيف في الانتماء الديني؛ أي استعمال اللغة لتأكيد شعور الفرد بالانتماء إلى مجتمع ديني معين^١؛ وذلك لارتباط اللغة بالحياة الدينية، إذ إننا نلاحظ عند النطق بمفرداتها التمايز والاختلاف بين دين وآخر، كلغة الأوراد والطقوس الدينية، و أن لها وظيفة فرعية، هي تمتين أواصر الصلة بين أبناء المجتمع الذي يدين بدين واحد، بغض النظر عن استعمال اللغة بمعناها الحرفي^٢، بل المهم استعمال صيغ معينة موحدة متعارف عليها بين الأفراد، وتشمل اللغة المستعملة في القسم والسؤال واستفتاح الكلام ولغة الصوفية والزاهدين، و تمتاز هذه اللغة غالباً بالغموض واستعمال الرموز والمجاز، والمحافظة الشديدة على صيغتها مئات السنين من دون تغيير أو تبديل، و قصر عباراتها مع ثبات مدلولها مع مرور الزمن^٣.

يمثل المجتمع بكلّ مكوناته الأصول الاجتماعية، من معتقدات دينية ومثل عليا وعادات وتقاليد وأعراف موروثية، واتجاهات اجتماعية ناشئة عن التعامل بين الأفراد، و قيم سائدة في المجتمع أو وافدة إليه، فهذه جملة من المعايير التي تحكم السلوك الاجتماعي وتضبطه وتحدّه^٤.

١. انظر: مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة، ص ٥٢.

٢. انظر: سوسيو لسانيات نهج البلاغة، ص ٣٢.

٣. انظر: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، ص ٢١١.

٤. انظر: التربية والمجتمع والثقافة، عبد الله أحمد الديفاني، مجلة دراسات اجتماعية، ع/٥، السنة

الثانية، (١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م) ص ٥-٧.

و لكون اللغة ظاهرة اجتماعية حياتية صارت من أكثر الظواهر التصاقاً بحياة الأفراد، تخضع لمقاييس المجتمع و أعرافه و تقاليده و ثقافته، و هي في الوقت نفسه طريق كشف عن عادات المجتمع و تقاليده، و مستوياته الثقافية و المعرفية و الحضارية.^١

و هذا المسلك الاجتماعي ما زالت اللغة الإنسانية تسلكه في أرقى المجتمعات و أبسطها، يسمح لنا بتوسيع المجال أمام العرف لتحديد مقاييس اللغة و معايير استعمالها، فلا قيمة للأصوات و الكلمات و الصيغ و التراكيب إلا بمقدار ما يتعارف المجتمع بأنها رموز للدلالة.^٢

و في ضوء أهمية العلاقة بين اللغة و المجتمع أرتأى الباحث إجراء مناقشة للغة الشريف المرتضى في أماليه، و استيضاح أبرز المناحي السوسiolسانية (اللغوية - الاجتماعية) التي استند إليها في تأليف كتابه المذكور آنفاً، و قد عُرف عن دراساته تأثيرها بحاجات دينية و ضرورات اجتماعية، فالمجتمع و الثقافة فرضا تأثيراتهما عليه، فتكيف معهما. و على وفق هذا جاء البحث في مبحثين، هما:

المبحث الأول: المسكوكات السوسiolسانية: النشأة، و المصطلح، و الإجراء

ليست العربية بمنأى عن التطور اللغوي، و إن لم يعترف به قدماء علماء اللغة العربية، بل إنهم أنكروه، و أوقفوا الاستشهاد بالكلام العربي منذ منتصف القرن الثاني الهجري، حيث لاحظوا آنذاك أن اللغة قد أصابها شيء من التغيير؛ بسبب انتشار العربية في ركب الإسلام إلى البلاد المفتوحة الواسعة، غير أنهم نظروا إلى هذا التغيير نظرة ليست علمية، فعدّوه صورة من الأخطاء اللغوية، و أغفلوا أن هذا

١. انظر: التفسير اللغوي الاجتماعي للقراءات القرآنية، ص ٢٢.

٢. انظر: دراسات فقه في اللغة، ص ٣٢ - ٣٣.

نوع من أنواع التطور الطبيعي للغة، لكنهم لم يغفلوا أن الكتابة برموزها المحدودة لا تستطيع تسجيل الحدث اللغوي بكل صورته، مما جعلهم يعتمدون على المشافهة حين شرعوا في دراسة العربية واستقراء ظواهرها، فكانوا لا يطمثون إلى اللغة المدونة في الدفاتر، ولا يرونها مادة صالحة للدراسة، حتى إنهم وسمو اللغوي الذي يأخذ مادته اللغوية من الصحف بـ«الصحفي»؛ توهيناً له ولما يقرره من قواعد وأصول. وكانوا في مجمل درسه اللغوي ينظرون إلى أن الدرس القائم على اللغة الحية المنطوقة أفضل من الدرس المستمد من اللغة المدونة المكتوبة؛ لدقة النتائج التي ينتجها النمط الأول.^١

و من مظاهر هذا التطور «المسكوكات السوسiolسانية»؛ وهي نوع من الاتفاق اللغوي بين البيئات العربية حول القوالب الكلامية الثابتة التي اكتسبت دلالة عرفية محدّدة، على الرغم من تنقلها من مجتمع إلى آخر ومن جيل إلى آخر، تمثل حدثاً في الماضي فيه عظة أو حكمة أو مقارنة تشبيهية تستدعي حضورها في السياقات القولية.^٢

و الوجه الأنصح لمسكوكات الأمالي ما يأتي:

أولاً: القوالب اللغوية

و نقصد بها العبارات المتداولة في المجتمعات العربية جيل بعد جيل، التي تكتسب صفة الاستقرار النسبي في الصيغ والتراكيب والدلالات، كالعبارات الآتية بخصوص اليد: اليد المبسوطة، و اليد المغلولة، و اليد العليا، و اليد السفلى، و أيادي سباً، فقد ذهب إليه الشريف المرتضى في تسويق زعم اليهود: «يدُ الله

١. انظر: فصول في اللغة و النقد، ص ٣٣.

٢. انظر: سوسiolسانيات نهج البلاغة، ص ٢٤٦.

مغلولة» في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ متسائلاً: «وما نرى عاقلاً من اليهود ولا من غيرهم يزعم أن لربّه يداً مغلولة، واليهود تتبرأ من أن يكون فيها قائل بذلك، وما معنى الدعاء عليهم بـ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ وهو تعالى ممن لا يصح أن يدعو على غيره؛ لأنه تعالى قادرٌ على أن يفعل ما يشاء، وإنما يدعو الداعي بما لا يتمكن من فعله طلباً له»^١.

ثم سَوَّغ المرتضى للإجابة عن التساؤل الذي طرحه بعدة تسويغات، منها:
١- إن من اليهود من وصفوا الله تعالى بما يقتضي تناهي مقدوره، فجرى ذلك مجرى أن يقولوا: إن يده مغلولة؛ لأن عادة الناس جارية بأن يُعبّروا بهذا التعبير المجازي إذا أرادوا وصف أحد بالفقر والقصور، بدليل قوله تعالى: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الْذِين قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ»^٢.

وهنا يؤكد استعمال اللغة في الوظيفة المجازية من أجل التوسع الدلالي، فإن اللغة تتمكن من التعبير عن المعاني الجديدة التي يفرضها التطور الحضاري، ويكون ذلك في أغلب الأحيان من العبور باللفظة من الحقيقة إلى المجاز، لتأدية معنى جديد له علاقة المشابهة مع المعنى القديم، ويتحقق ذلك عبر السياقات المختلفة لللفظة؛ لأنها قادرة على التحول الذاتي، ولا سيما حين يبلغ المجاز ذروته في البلاغة عند استعمال العبارة الحقيقية في موطن المجاز.

فعبارة: «يدّه مغلولة» أصبحت مسكوكاً اجتماعياً، يتناول العربي عادةً في تعبير عن القاصر والمقصر، وقد ورد في دعاء الحزين للإمام علي بن الحسين زين

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥.

٢. آل عمران: ١١٨.

العابدين ﷺ قوله: «فعفوك عفوك قبل أن تُغَلَ الأيدي إلى الأعناق»، و سياق العبارة يدل على أن الغَلَ هنا هو: «غَلَ الأسير» حين يوضع في يده أو عنقه الغلال؛ لقوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾^١.

٢- إن هؤلاء اليهود قد استبطأوا فضل الله و رزقه، فوصفوه بالبخل، فجاء قوله تعالى في تكذيبهم: ﴿بَلْ يَذَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾؛ بمعنى أنه لا يُعجزه شيء، و ثنى اليدين تأكيداً للأمر و تفخيماً له؛ ولأنه أبلغ في المعنى المقصود من أن يقول: بل يده مبسوطة^٢، في إشارة إلى ثنائية النعم، نعم الدنيا و نعم الآخرة أو النعم الباطنة و النعم الظاهرة. فاكتمبت اليوم عبارة: «اليد المبسوطة» أو «بسط اليد» مسكوكاً اجتماعياً؛ يعني السيطرة و النفوذ و السعة، في حين وردت في القرآن الكريم عبارة: ﴿كُلُّ النَّبْطِ﴾؛ تعني التبذير و قلة التدبير و الإسراف؛ بمعنى أصاب هذا المسكوك تطوراً دلالياً.

٣- إنهم قالوا هذا على سبيل الاستهزاء: إن إله محمد الذي أرسله يداً إلى عنقه! إذ ليس يوسع عليه ولا على أصحابه، فرد الله سبحانه قولهم و كذبهم بقوله: ﴿بَلْ يَذَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾؛ و اليد هاهنا الفضل و النفقة؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^٣، فيده مغلوله إلى عنقه بمعنى مُقْتَرٍ، و عكسه: يده مبسوطة كل البسط؛ أي مبذّر، و ذلك معروف في اللغة متظاهر في كلام العرب.

و المسكوك الآخر في الآية عبارة: «عُلَّتْ أيديهم»، فقد جاءت بصيغة الدعاء على جهة الإخبار منه تعالى عند نزول ذلك بهم، و في العبارة حذف «قد» قبل

١. الحاقة: ٣٠-٣١.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٥.

٣. الإسراء: ٢٩.

«غُلَّت»، و جملة: «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ» في محل نصب حال، و كأنه تعالى قال: و قالت اليهود كذا و كذا في حال ما غلَّ الله تعالى أَيْدِيَهُمْ و لعنهم، أو حكم بذلك فيهم، و يسوغ إضمار «قد» هاهنا كما ساغ في قوله تعالى: «إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ قُبْلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ»^١؛ و المعنى: قد صدقت و قد كذبت.^٢

و قد يكون الكلام مستأنف على تقدير حذف «الواو» أو «الفاء»، و التقدير: «و غُلَّتْ أَيْدِيَهُمْ» أو «فَعُلَّتْ أَيْدِيَهُمْ»؛ لأن من عادة العرب أن تحذف فيما يجري مجرى هذا الموضع، و من ذلك قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»^٣؛ أراد: فقالوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا؟

و قد يكون الكلام خرج مخرج الدعاء، إلا أن معناه التعليم من الله تعالى لنا و التأديب، فكأنه جلَّت عظمته و قفنا على الدعاء عليهم، و علمنا ما يتبغي أن نقول فيهم.^٤

و لا شك في أننا نلمس فيما تقدّم ذكره أن الطقوس الدينية تمثل أعلى درجات التنظيم الاجتماعي بوصفها ممثلة لعقائد الناس، و رمزيتها تنبع من دواخلهم بلا إكراه، حيث باشر الشريف المرتضى كل الاحتمالات الممكنة في تأويل النص، فأتسعت مدياتها و تنوّعت شيئاً فشيئاً، تبعاً للتطور الذي يصيب مناحي الفكر و الحياة الاجتماعية المتنوّعة.

١. يوسف: ٢٦.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٦.

٣. البقرة: ٦٧.

٤. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٦.

و من المسكوكات الاجتماعية المتداولة عبارة: «تَجَلَّةُ القسم» الواردة في حديث النبي الأكرم ﷺ المروي عن أبي هريرة: «لا يموت لمؤمن ثلاثة من الأولاد فتمسه النار إلا تَجَلَّةُ القسم»^١، قال الشريف المرتضى: «إن العرب إذا أرادوا تقليل مكث الشيء و تقصير مدته، شَبَّهوه بِتَجَلَّةِ القسم، و ذلك أن يقول الرجل بعد حلفه: إن شاء الله، فيقولون: ما يقيم فلان عندنا إلا تَجَلَّةُ القسم... قال ابن الأحمر^٢ و ذكر الريح:

إذا عصبت رسماً فليس بدائم به وتدُّ إلا تَجَلَّةُ مُقْسِمٍ
... و معنى الخبر على هذا التأويل أن النار لا تمسه إلا قليلاً لتحليل اليمين، ثم ينجيه الله منها»^٣.

و قد يطرأ تغيير يصيب العبارة المسكوكية بالحذف أو الإضافة أو غيرهما، حسب استدعاء المقام له؛ نظراً للتقلبات الاجتماعية و الحضارية، و إن ما يهم فيه هو المحافظة على رمزيته^٤، لذلك جاءت التعبيرات المماثلة لهذا المسكوك منوعة، ك«تحليل اليمين، و تَجَلَّةُ مُقْسِم، و تحليل الألى»، و غيرها التي تعطي معنى القسم.

ثانياً: المسكوكات الاجتماعية

و من المسكوكات السوسiolسانية المسكوكات الاجتماعية، و تتمثل بالعادات و الأعراف و التقاليد التي كانت متعارفة في المجتمع الجاهلي و نهى عنها القرآن الكريم، كعادة التطير، التي ذهب الشريف المرتضى إلى ذكرها في تأويل ذكر البيوت و ظهورها و أبوابها، في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ

١. نفس المصدر، ص ٤٦.

٢. و هو مزاحم ابن الأحمر.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٤٦-٤٧.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٢٥٣.

ظُهِرَهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَ أَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ^١، حيث قال في وجه من وجوه التأويل: إن «الرجل من العرب كان إذا قصد حاجة فلم يُقَضَّ له، و لم ينجح فيها، رجع من مؤخر البيت و لم يدخل بابه تطيراً، فدلَّهم الله تعالى على أن هذا من فعلهم لا برٍّ فيه»^٢.

و عادة التطير عادة موغلة في القدم لا تختص بالمجتمع العربي حصراً، بل استخدمها أعداء الرسل في ردِّ دعوة الحقّ و الهدى، بدعوى أنها سبب لحلول المصائب و البلايا، فقد تشاءم قوم صالح بنبيهم ﷺ، حيث قالوا له: ﴿أَطِئْنَا بِكَ وَ بِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾^٣؛ أي تشاءمنا بك و بمن اتبعك. و تطير فرعون و قومه بموسى ﷺ و من معه، قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَ إِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَ مَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٤، و تطير أصحاب القرية برسول الله عزّ وجلّ، حيث قالوا لهم: ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لَنَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^٥.

و قد كان الردّ عليهم جميعاً: إن ما حلّ بكم من شرّ و بلاء، إنّما هو بسبب كفركم و عنادكم و استكباركم، و لا يخرج عن قضاء الله و حكمته و عدله، قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ﴾^٦.

و بهذا الصدد نجد أنّ الشريف المرتضى بعد أن اتخذ منهجاً اجتماعياً في

١. البقرة: ١٨٩.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٦٣.

٣. النمل: ٤٧.

٤. الأعراف: ١٣١.

٥. يَس: ١٨.

٦. الأعراف: ١٣١.

التأويل، عزّزه بمنهج روائي، حيث قال: «و قد نهى رسول الله ﷺ عن التطير و قال: "لا دعوى و لا طيرة و لا هامة و لا صفّر"، أي لا يعدّي شيء شيئاً. و قال ﷺ: "لا يُورد ذو عاهة على مُصحٍّ"؛ و معنى هذا الكلام أن مَنْ لحقت إبله آفةٌ أو مرضٌ فلا ينبغي أن يوردها على إبلٍ لغيره صحاح؛ لأنّه متى لحق الصحاح مثل هذه العاهة اتفاقاً، لا لأجل العدوى، لم يؤمّن من صاحب الصحاح أن يقول: إنّما لحق إبلي هذه الآفة من تلك الإبل، و هي أعدت إبلي، فنهى النبي ﷺ عن هذا؛ ليزول المأثم بين الفريقين و الظنّ و القبيح»^١.

يذكر المؤرّخون أعاجيب المعتقدات الجاهلية فيما يتعلّق بالتشاؤم من الحيوانات، فقد كانوا يظنّون أنّ السباع و الطير الجبلية إذا تحوّلت عن أماكنها و مواضعها دلّت بذلك على أنّ الشتاء سيشتدّ و يتفاقم، و أنّ الجرذان إذا قرضت ثياب أحدٍ دلّت بذلك على نقص ماله و ولده، و إذا أكثر الضفادع النقيق دلّت على فشو الموت، و إذا صرخت الديوك صراخاً كالبكاء فشا الموت في النساء، و إذا صرخ الدجاج مثل ذلك الصراخ فشا الموت في الرجال، و إذا صفّق ديك بجناحيه و لم يصرخ دلّ على أنّ الخير محتبس عن صاحبه، و إذا نبح كلب بعد هدأة نبحه بغتة دلّ على أنّ السراق قد اجتمعوا بالغارة على بعض ما في تلك الدار أو ما جاورهم، و من سقطت أمامه حيّة من حجرٍ، أصابته مضرة، و إذا رُئي في الهواء دخان و ظلمة من غير علّة، تخوّف على الناس الوباء و المرض، و إذا عوت ذئاب من الجبال و جاوبتهم الكلاب من القرى المجاورة، تفاقم الأمر في التحارب و سفك الدماء.^٢

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٦٣.

٢. انظر: أوام الجاهلية الأولى: الطيرة و التشاؤم، أبو بكر الشامي، مقال منشور على شبكة الإنترنت على موقع: مقالات إسلام ويب.

و يدخل هذا الموضوع في ظاهرة المحظورات اللغوية التي يُطلق عليها ظاهرة: التابو «taboo»^١، أو الكلام المُحرّم أو المحظور تداوله.

و علّل الشريف المرتضى سبب النهي عن التطيّر، في القرآن الكريم إلى «أنّ العرب -إلا قرشياً و من ولدته قرش - كانوا إذا أحرّموا في غير الأشهر الحُرّم لم يدخلوا بيوتهم من أبوابها، و دخلوها من ظهورها إذا كانوا من أهل الوبر، و إذا كانوا من أهل المدّر نقبوا في بيوتهم ما يدخلون و يخرجون منه، و لم يدخلوا و لم يخرجوا من أبواب البيوت، فنهاهم الله تعالى عن ذلك، و أعلمهم أنّه لا معنى له و أنّه ليس من البرّ، و أنّ البرّ غيره»^٢.

و قد اتّخذت عن الشريف المرتضى تأويلات لطيفة في عددٍ من المواضع القرآنية، إذ ذهب في تأويل دخول البيوت من ظهورها إلى القول: «أن تكون البيوت كناية عن النساء، و يكون المعنى: و أتوا النساء من حيث أمركم الله، و العرب تسمي المرأة بيتاً؛ قال الشاعر:

ما لي إذا أنزعها صأيتُ أكبّرَ غيرني أو بيتُ^٣
أراد بالبيت المرأة»^٤.

و الحقيقة التي لا بدّ من تأكيدها هو أنّه ما من مجتمع من المجتمعات الإنسانية إلّا يعرف هذه الظاهرة التي تحرّم بعض الموضوعات و تمنع تداول بعض

١. و هي كلمة استعملها أوّل مرّة الكابتن كوك في أثناء اكتشافه جزائر الأرجينيل؛ و تعني الممنوع؛ ثمّ انتقلت إلى المجتمعات الأوروبية لتعبّر عن التحريم و المنع (انظر: المُحرّم اللغوي، د. محمّد كشاش، المقدّمة).

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٦٤.

٣. البيت في اللسان من غير نسبة أيضاً في مادة: «صأى».

٤. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٦٤.

العبارات والألفاظ، «فإنَّ للكلمات من النفوذ والسلطان على نفوسنا ما يجعلنا ننطق ببعضها؛ التماساً للقوة وطلباً للحماية، و نتجنَّب نطق بعضها للأذى، أو ترفعاً لما يرتبط بتلك الألفاظ من معاني الدنس والقذارة، أو ما يחדش الحياء ويجرح الشعور»^١، غير أنَّ بعض الجماعات لجأت إلى مخالفة هذا التجنَّب مستعملة ألفاظاً بديلة لها تكون بمنزلة القناع الذي يخفي وراءه اللفظ أو المعنى الأصلي الممنوع استعماله، وهو أسلوب شائع في اللغات كلّها وجاء استعماله في القرآن الكريم، وأطلق عليه تَمَام حَسَّان: «أسلوب العَقَّة في البيان»، ففي قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَخَذَ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمْ النَّسَاءُ﴾^٢، نلاحظ أنَّ: «العَقَّة في البيان» المعهودة من القرآن، دفعت بالقرآن في هذه الآية - وفي آيات كثيرة أخرى - إلى أن يعبر عن قضاء الحاجة بعبارة تفهم المراد من جانب، ولا تكون غريبة وغير مناسبة من جانب آخر»^٣؛ وذلك لأنَّ لفظة الغائط تعني في أصل اللغة: المنخفض من الأرض الذي كان الإنسان يقصده في تلك العهود لقضاء الحاجة فيه؛ ليستره عن أعين الناظرين. وهنا نرى أنَّ قرينة السياق اتكأت على الكناية في فهم النص؛ لأجل العَقَّة في البيان.

و ذهب الشريف المرتضى إلى أنَّ الكناية عما يُستقبح ذكره عرفٌ من أعراف العرب أطلق عليها مصطلح: «حسن الكناية»، مستشهداً بأبيات هلال بن خنعم:

وإني لعفٌّ عن زيارة جارتِي وإني لمشنوءٌ إليّ اغتيايها
إذا غاب عنها بعلمها لم أكن لها زووراً ولم تمنح عليّ كلاها
وما أنا بالداري أحاديثٍ بنيتها ولا عالمٍ من أيِّ حوكٍ ثياها

١. مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة، ص ٥٦.

٢. النساء: ٤٣.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٥٣.

وإن قاربَ البطنَ يكفيك ملؤه^١ و يكفيك عورات الأمور اجتنابها^١
فقد نفى الشاعر عن نفسه زيارة جارته عند غيبة بعلمها، وخصَّ حال الغيبة
لأنها أدنى إلى الريبة وأخصَّ بالتهمة، فقال: «و لم تنبح عليّ كلابها»؛ أراد: إنِّي لا
أطرقها ليلاً مستخفياً متنكراً فتُنكرني كلابها و تنبحني، و هذه الكناية تجري
مجرى قول الشاعر:

لا أدخلُ البيت أخبو من مؤخره^٢ ولا أكسرُ في ابن العمِ أظفاري^٢
و قد روى: «و لم تأنس إليّ كلابها»، و هذا معنًى آخر، كأنه أراد أنه ليس يكثر
الطروق لها و الغشبان لمنزلها فتأنس به كلابها؛ لأنَّ الأُنس لا يكون إلا مع
المواصلة و المواترة.^٣

و عن واقعنا المعاصر فإنَّ المرء يقف مذهوشاً أمام حجم الخرافات التي
تغلغلت في الشعوب حتَّى أصبحت جزءاً من ثقافتهم، ممَّا يصنع مفارقة عجيبة
بين تلك المعتقدات التي تطفح بها أدبياتهم و تغطي على سلوكهم، و بين التقدّم
البشري و المستوى التقني و التكنولوجي الذي وصلت إليه تلك الشعوب.

لنذهب إلى بعض الدول الغربية، و لننظر مثلاً كيف يتشام أهلها من بعض
الأرقام الفردية و لاسيما الرقم ثلاثة عشر؛ نتيجةً لأسطورة قديمة تتحدّث عن
حواريّ نبي الله عيسى عليه السلام، و أنَّ عددهم اثنا عشر حوارياً، فانضمَّ إليهم يهودا
الأسخريوطي - و هو التلميذ الذي خان النبي و أراد تسليمه لليهود - فصاروا ثلاثة
عشر، و من يومها و الناس تشاءم من هذا الرقم، و يعتقدون أنه جالبٌ للنجس،

١. نفس المصدر، ص ٣٦٤.

٢. من أبيات وردت في الكامل، ج ٢، ص ٥١ - ٥٢، بشرح المرفعي عن ابن الأعرابي، و نسبها إلى
أحد ابني حبناء، قال: «و أحسبه صخراً».

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٦٦.

مما حدا ببعض الفنادق و المنتجعات ألا تستخدم هذا الرقم عند ترقيم الغرف، فتجد الغرفة الثانية عشرة و تليها الغرفة الرابعة عشرة! و البعض الآخر لجأ إلى ترقيم الغرف بالأرقام الزوجية فقط؛ حتى لا يقع فيما يحذر منه.^١

ثالثاً: المهن و الصناعات و الحرف

كان العرب قبل الإسلام يحتقرون الصُّنَاع، و ينظرون إليهم نظرة استخفاف و استهجان، و كانت «الحرف - أي العمل باليد - من الأمور المستهجنة عند الأعراب و عند أكثر العرب أيضاً، فلا يليق بالعربي الشريف الحر أن يكون صانعاً؛ لأنَّ الصُّنعة من حرف العبيد و الخدم و الأعاجم و المستضعفين من الناس»^٢، و هو أمرٌ مستهجن.

و لما جاء الإسلام بمفاهيمه الإنسانية، جعل عدداً من السلوكيات و الظواهر المختلفة موضعاً للسخرية و الرفض، و أعطى مفاهيم جديدة للحياة الاجتماعية ما رفع شأن العامل و الصانع، فجعلت من العربي الذي يفضل قبيلته على كل شيء إنساناً يعتز بأسلافه و انتسابه إليه لا إلى غيره، فجاء قول الإمام علي عليه السلام: «مَنْ أَبْطَأَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ»^٣، و ذكر عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إني لأرى الرجل فيعجبني، فأقول: هل له حرفة؟ فإن قالوا: لا، سقط من عيني»^٤.

ثم تحوّل قسم من أبناء أصحاب الحرف و المهن إلى دراسة العلوم العقلية و النقلية و اللغوية، و شاركوا مشاركة جادة في تطوير هذه العلوم، و أحسنوا العمل بها، فحازوا الحظوة عن الولاة و الرضا من الناس، و كل ذلك

١. انظر: أوهام الجاهلية الأولى: الطيرة و التنازم.

٢. انظر: المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٧، ص ٢٦.

٣. نهج البلاغة لصبحي صالح، ص ٥٤٥.

٤. المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٧، ص ٥٠٥.

زاد من اهتمام المجتمع الجديد بالمهن و الحرف.

و من مناحي التداوليات الاجتماعية في الأمالي التوسّع في الألفاظ و التراكيب، فذهب الشريف المرتضى في تأويل عبارة: «صُهب السَّبَال» التي أوردها عن ذي الرمة:

لهم مجلس صُهبُ السَّبَال أذَلَّةً سَواسيةً أحرارُها و عبيدُها.^١

إلى القول: «أما قوله: "صُهبُ السَّبَال"، فإنما أراد به الأعداء، و العرب تصف الأعداء بذلك، و إن لم يكونوا صهب الأسبلة»^٢، و ربّما تعود تسمية العرب أعداءهم بـ «صُهبُ السَّبَال»؛ لأنّ أعداءهم كانوا في الأغلب من الروم، و الروم صُهب الأسبلة، فتوسّعوا في الاستعمال ليسمّوا كلّ عدوّ «صهب السَّبَال»، مثلما يصفون أعداءهم في الغالب بـ «الزرق العيون».

توكّد العادة الاجتماعية أنّ الحاجة اللغوية تقتضي اقتباس الألفاظ و التراكيب من مجتمعات أخرى، كما هو الحال في كثيرٍ من الألفاظ و التراكيب الأعجمية التي انتشرت في المجتمع العربي، و من ثمّ اكتسبت صيغة جديدة على وفق الأبنية العربية و دلالة جديدة؛ لأنّ جميع الظواهر اللغوية الاجتماعية تحدث بالضرورة تغييراً لغوياً في لغة المجتمع، و هذا التغيّر اللغوي (التطوّر) هو ضربٌ من ضروب التغيّر في التقاليد و الأعراف الاجتماعية. «و هذا معناه أنّ التغيّر اللغوي يبدأ عند فرد ما؛ أي على مستوى الكلام، فإذا وجد هذا التجديد قبولاً من المجتمع، أصبح بمضي الوقت عرفاً لغوياً سائداً»^٣. فالتجديد الحاصل كي يكون مفيداً يستلزم قبول المجتمع به، أمّا التجديد الذي يرفضه المجتمع فيبقى خارج مجال علم

١. ديوان الشريف المرتضى، ص ١٥٧.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٥٠.

٣. علم اللغة العربية، د. محمود حجازي، ص ٢٧.

اللغة؛ لأنَّ علم اللغة يبحث اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية، فمدار التطوُّر اللغوي في مجتمع ما هو قبول المجتمع و تداوله إيَّاه.

المبحث الثاني: الخطاب الاجتماعي و أثره في عملية التواصل

يُوجَّه بالخطاب عادةً إلى متلقٍّ حامل مقاصد المتكلِّم التي يروم بها تحقيق الأهداف، فمتى ما مُرِّرت تلك المقاصد عبر تقنية محكمة و اجتازت الأطر القولية و السمعية إلى الفعل و الحدث و التغيير، كان ذلك أعلى غاية يسعى إلى تحقيقها التواصل^١؛ لأنَّه على وفق هذا المفهوم يكون الخطاب الاجتماعي مظهرًا من مظاهر القوة الباطنية التي تتوسَّل بشتَّى السبل للوصول بالمتلقِّي إلى درجة من التأثير و الإقناع، بل قد تدفع الفرد و الجماعات نحو تغيير السلوك أو إنجاز الفعل. إذن، فأهم وظائف الخطاب الاجتماعي الوظيفة الحجاجية؛ لأنَّها تهيئ النفوس لقبول الأطروحة أو الفرضية التي هي الدفع نحو إنجاز الفعل^٢، و هي خطوة تتطلَّب وعياً محكماً من لدن المتكلِّم بالوسائل و الآليات التي لو أُعملت باعتدال في الخطاب، ستصرف المعنيتين بالكلام صوب التغيير، بعد تغَيُّر قناعاتهم تُجاه الأطروحات بما ينسجم «و المقام و تتطلَّب مقاصد النصّ و طموحات الخطيب (المتكلِّم أو الكاتب) بوصفه مفكراً حاملاً لرؤية معينة، يسعى إلى إرسالها أو جعلها راجحة في مواجهة حجج أخرى مناوئة»^٣.

و بهذا لا خطاب من دون حجاج؛ لأنَّ «حقيقة الخطاب ليست مجرد الدخول في علاقة مع المتلقِّي، و إنما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادِّعاء

١. انظر: مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوُّره في البلاغة المعاصرة، محمَّد سالم و ولد محمَّد الأمين، ص ٦٣.

٢. انظر: الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله أنموذجاً)، د. علي محمَّد علي سلمان، ص ٨٥.

٣. مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوُّره في البلاغة المعاصرة، ص ٦٧.

و الاعتراض؛ بمعنى أن الذي يحدّد ماهيّة الخطاب إنّما هو العلاقة الاستدلالية و ليس العلاقة التخاطبية^١؛ إذ لا مخاطب من غير أن تكون له وظيفة «المُدعى» التي تقابلها بالضرورة وظيفة «المعتري» لدى الآخر المخاطب^٢، لذا لازم الدكتور طه عبد الرحمن بين الخطاب و الحجاج؛ فحدّ الأول بقوله: «إنّ كلّ منطوق به موجّه إلى الغير بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً»^٣.

و أمّا الآخر عنده: «إنّ كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها»^٤، في حين أن الأستاذ أبا بكر العزاوي قد تبنّى بقوة مفهوم الحجاج الذي ينسحب على كلّ اللغة، فهو يؤمن حيثما وُجدت اللغة، وُجد الحجاج^٥، و لكن هناك من له رأي أقلّ سعة من سابقه بحيث يقصر الحجاج على أهمّ آليات الإقناع في الخطاب التي يتحقّق بها هدف الخطاب، الأمر الذي سيجعل من الإقناع سلطة مقبولة؛ لتفوّق الحجاج على بقية الوسائل الإقناعية، مثل التلويح بالتهديد و الابتزاز و الوعيد، أو كأن يلجأ المخاطب إلى أسلوب الاستدراج، كما يسمّيه البلاغيون، أو غير ذلك.^٦

و من وسائل الحجاج في الخطاب الاجتماعي عند الشريف المرتضى، احتكامه إلى الرواية في ترجيح الحقيقة على المجاز، و إن كان المجاز من عادة العرب، ففي تأويله عبارة: «فار التّور» في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَهْلُكُمْ وَقَارَ التَّنُورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ

١. اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، ص ٢٢٦.

٢. انظر: نفس المصدر.

٣. نفس المصدر، ص ٢١٥.

٤. نفس المصدر، ص ٢٢٦.

٥. انظر: استراتيجيات الخطاب، ص ٤٥٢.

٦. انظر: نفس المصدر، ص ٤٧٥، ٤٥٧.

وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ^١، طرح الشريف المرتضى ستة آراء ترجع بجملتها إلى رأيين اثنين^٢:

أحدهما: يعود إلى الحقيقة؛ بمعنى أن التَّنَوُّر هنا الذي يُختبَر فيه على الحقيقة، وأنه تَنَوُّر كان لآدم عليه السلام. وقال قوم: إنَّ التَّنَوُّر كان في دار نوح عليه السلام بعين وردة^٣ من أرض الشام. وقال آخرون: بل كان التَّنَوُّر في ناحية الكوفة، والذين روي عنهم أن التَّنَوُّر هو تَنَوُّر الخبز الحقيقي، هم ابن عباس والحسن ومجاهد وغيرهم.

والآخر: يعود إلى المجاز؛ بمعنى أشتدَّ غضب الله عليهم وحل وقوع نعمته بهم، فذكر التَّنَوُّر هنا مجازاً لحضور العذاب، كما تقول العرب: «قد حَمِيَ الوطيس»؛ إذا اشتدتَّ الحرب وعظم الخطب، والوطيس هو التَّنَوُّر، وأول مَنْ تكلم بحمى الوطيس رسول الله محمد ﷺ، ورد الحديث عن جابر بن عبد الله الأنصاري، جاء في معجم ابن المقرئ (ت ٣٨١): «حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بَحْرِ الْبَرْيِّ الشَّيْخُ الصَّالِحُ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ حَمَادٍ الْمَعْنِي، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا قُرَّةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا أَسْنَدُهُ إِلَى جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ حُنَيْنٍ: "الآنَ حَمِيَ الْوُطَيْسُ. ثُمَّ انْحَنَى فِي رِكَابِهِ وَقَالَ: انْهَزْمُوا وَرَبُّ الْكَعْبَةِ".^٤

والتَّنَوُّر من الألفاظ المتداخلة لغوياً بين اللغات السامية واللغة الفارسية، ويُعدُّ التداخل في الألفاظ من الأمور ذات المنحى الاجتماعي، من ذلك أن تضع لغة لفظاً من الألفاظ لمعنى معين، وتضع له لغة أخرى لفظاً آخر للمعنى نفسه، فينتقل

١. هود: ٤٠.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ١٤٨-١٤٩.

٣. وردة اسم امرأة تُنسب العين لها (انظر: نفس المصدر، ص ١٤٩).

٤. معجم ابن المقرئ، أبو بكر ابن المقرئ، رقم الحديث ٢٦١.

لفظٌ إحدَى اللغتين إلى الأخرى، و تستعمله استعمالها للفظتها^١، و من هذا القبيل يجتمع على لسان العربي ألفاظ متداخلة لغوياً، يستعملان بالتناوب من غير تفضيل لفظٍ على آخر، و من هذه الألفاظ لفظة: «التنور»، قال ابن جنّي: «ورويانا عنه أيضاً أنه قال في "تنور": إنه تفعلول من النار»^٢، و لفظُ «تنور» لفظٌ متفقٌ عليه في أغلب اللغات السامية^٣، و هو الكانونُ الذي يُخبز فيه، أو مكان تفجّر الماء. اختلف في أصله. و قيل: إنه فارسيّ معرّب، أو سريانيّ، و الصحيح ما نُقل عن ابن عباس من أنه لفظٌ مشترك على كلّ لسان.^٤

و على الرغم من أنّ التنور في قوله تعالى المتقدم ينطبق على المجاز بنحو ما، لكننا نجد الشريف المرتضى يذهب إلى ترجيح المعنى الحقيقيّ بدليل الرواية، قال الشريف المرتضى: «و أولى الأقوال بالصواب قولٌ من حمل الكلام على التنور الحقيقي؛ لأنه الحقيقة و ما سواها مجاز؛ و لأنّ الروايات الظاهرة تشهد بذلك، و أضعفها و أبعداها من شهادة الأثر قولٌ من حمل ذلك على شدة الغضب و احتداد الأمر تمثيلاً و تشبيهاً؛ لأنّ حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز و التوسع مع فقدان الرواية»^٥.

و لعلّ ترجيح الشريف المرتضى بين القولين ناتج عن نظرته إلى السياق، إذ نظر إلى السياق نظرة تفسيرية، معتمداً على القرائن الروائية الواردة في كتب

١. انظر: اللهجات العربية، ص ٥١؛ أسرار اللغة، ص ٣٠ - ٣١.

٢. الخصائص، ج ٢، ص ٥٠.

٣. انظر: ميزان الذهب في معرفة لهجات العرب، ص ٧٣.

٤. انظر: المفصل في الألفاظ الفارسية المعربة في الشعر الجاهليّ و القرآن الكريم و الحديث النبويّ و الشعر الأموي، صلاح الدين المنجد، ص ٨٤.

٥. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٤٩.

التفسير والحديث^١ التي عيّنت المعنى المحتمل من السياق من خلال ذكر أسباب نزول الآية. و لم ينظر إلى السياق بعين اللغوي و قلب الأديب، متأملاً ما اشتمل عليه بناء النص القرآني من مباني اللغة و معاني الأدب، غير ناظر إلى القرائن الروائية التي تعني المفسر حصراً.

و من المناحي الاجتماعية في الخطاب الاجتماعي عند الشريف المرتضى، اهتمامه بـ «الاختزال اللغوي»؛ و هو أن الإنسان بطبعه ميّال إلى حبّ الراحة و بذل أدنى الجهد في أثناء تواصله مع غيره، و سواء أكان مرسلأ أم مستقبلاً، فإنه ينفر من كلّ ما من شأنه أن يجهد و يثقل عليه و ينغصّ هدوءه و راحته^٢، لذلك يقتصد في الكلام بوساطة الحذف، و هو مظهر تجنح إليه اللغة العربية إثارةً للتخفيف، و اتّجهاً نحو التسهيل و التيسير في النطق و السمع^٣. قال الشريف الرضي: «اعلم أن من عادة العرب الإيجاز و الاختصار و الحذف، طلباً لتقصير الكلام و أطراح فضوله و الاستغناء بقليله عن كثيره، و يعدّون ذلك فصاحة و بلاغة»^٤. و من أنواع الاختزال اللغوي الأمثال السائرة التي تمثّل خلاصة تجربة إنسانية أو اجتماعية، غدت أنموذجاً لنمطٍ من التعرّف، أو السلوك في حادثة أو موقف أو قصة^٥، و الاختزال في العبارة أسلوب وجدّ عند العرب، لكنّه لم يكتسب صفة الاستقلالية ليكون بحثاً مستقلاً في مدوّناتهم، بل كان مجرد أقوال متناثرة في كتب البلاغة و النحو.

١. انظر: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ج ١، ص ٤١٧؛ عيون أخبار الرضا، الصدوق، فيما يخص الآية المبحوثة انظر: الأمثل، ج ٣، ص ٢٨٣.
٢. انظر: الاقتصاد المورفولوجي في التواصل اللساني، دراسة لسانية في اللغة العربية، د. أحمد الطيبي، ص ٣٥.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٢١.

٤. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٦٥.

٥. انظر: سوسiolسانيات نهج البلاغة، ص ٢٤٦.

و يُعرَّف الاختزال اللغوي بأنه كل حذف في الكلام لا يدخل في واحد من الأقسام الثلاثة الآتية: الاقتطاع^١، والاكتفاء^٢، والاحتباك^٣، بل يكون بحذف جملة أو عدة جمل من الكلام، تبعاً لسياقات اجتماعية، تتمثل عادةً بعرف أو تقليد أو قصّة ذات أحداث كثيرة، و من ثمّ تكتسب العبارة المثليّة الذبوع و الشبوع من مكان إلى آخر، و من زمان إلى آخر، حتّى تصبح كالمسكوكات المتداولة بين الناس. فالحذف ملحظٌ نحويّ دقيق المسلك له سماته المتفرّدة التي تجعله شبيهاً بالسحر^٤، و لهذا عبّر عنه ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) بأنه نوع من التأليف شريف لا يكاد يلجّه إلّا فرسان البلاغة؛ و ذلك لعلو منزلته^٥، و لا شك أنّ من أوائل الذين طرّقوا بابّه هم النحاة، الذين عنوا بدراسته و بيّنوا مواضعه، إذ كانوا يذكرون اللفظ و يحذفونه حسبما يقتضيه السياق و المعنى.

قدّم النحاة الحذف على الذكر بفروعه كافّة؛ بوصفه عبارة عن عدم الإتيان به، و عدم الحادث سابق على وجوده، فالحذف من حيث مفهومه اللغوي يعني الإسقاط، و هذا يُشعر بأنّه العدم بعد الإتيان، لذلك فالمقصود بالحذف المعنى الاصطلاحي، و هو عدم الإتيان به^٦، لذا ميّز أحد الباحثين المعاصرين بين

١. الاقتطاع: و هو حذف بعض حروف الكلمة (انظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج ٣، ص ٢٠٢).

٢. الاكتفاء: و هو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط، فيكتفى بأحدهما عن الآخر (انظر: نفس المصدر، ص ٢٠٣).

٣. الاحتباك: و هو من أطف الأنواع و أبدعها، و قلّ من تنبّه له أو نبّه عليه من أهل فنّ البلاغة، و هو أن يُحذف من الأوّل ما يثبت نظيره في الثاني، و من الثاني ما أثبت نظيره في الأوّل (انظر: نفس المصدر، ص ٢٠٤).

٤. انظر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، ص ١٤٦.

٥. انظر: الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام و المتنور، ابن الأثير الجزري، ص ١٢٢.

٦. انظر: الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقرطبي، صابر الحباشة، ص ١٠٥.

«الحذف» في القرآن الكريم و «عدم الذكر»، بقوله: «لو جعلنا عدم الذكر حذفاً، لكانت جمل العربية فيها حذف بلا استثناء؛ لأن كل جملة يمكن أن تذكر فيها أخرى، ومعنى ذلك أن يكون الأصل الحذف و ليس الذكر».^١

و قد أشار التداوليون الغربيون إلى أن الضمني lipicite «الحذف» ظاهرة جوهرية في الأقوال، فهو موجود في اللغة العادية «اليومية» و اللغة الصناعية «العلمية»، بل إنه قسيم التصريحي lexpicite في أي تواصل بنحو عام، إذ إن كل دلالة تنشأ في قسم منها مُعطيات ضمنية، وغالباً ما يكون نصيب الضمني أوفر من نصيب التصريحي بما في ذلك في المستوى البسيط للمعنى الحرفي.^٢

و الجدير بالاهتمام هنا كثرة الآيات القرآنية التي وقف عليها الشريف المرتضى في موضع الحذف، قال: «و في القرآن من هذه الحذوف، و الاستغناء بالقليل من الكلام عن الكثير نزلت من الحُسن في أعلى منازلها، و لو أفردنا لما في القرآن من الحُذوف الغريبة و الاختصارات العجيبة كتاباً، لكان واجباً»^٣، منها قوله تعالى: «وَسَيَقُ الَذِينَ اتَّقُوا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ»^٤، قال الشريف المرتضى: «لورود ما يقوم مقامه، ويدل عليه من قوله تعالى: «وَقَالُوا الْخُمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَغَدَهُ»^٥، و ذلك لا يكون إلا بعد الدخول، و مثل ذلك قول امرئ القيس:

١. الجملة العربية أقسامها و تأليفها، د. فاضل السامرائي، ص ١٠٦.

٢. انظر:

s, Bertrand-lacoste, 1995, p.90. philippe blanchet; la pragmatique; d, Austin a goffman, pari.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٦٥.

٤. الزمر: ٧٣.

٥. الزمر: ٧٤.

فلو أنها نفسُ تموتُ سَوِيَّةً وَلَكِنَّا نَفْسٌ تُسَاقِطُ أَنْفُسًا^١

فحُذِفَ جواب لو، والجواب هو: لكان ذلك أروَحَ لها وأخَفَ عليها.^٢

يتعلّق الحذف بتداوليّة اللغة على الألسن التي تحتم في بعض الموارد التخلص من كلمة أو أكثر من أجل أغراض يقتضيها سياق التخاطب تخفيفاً واختصاراً، من دون إغفال نظرة المتلقّي المسهمة وإيّاها في تعيين المحذوف من التركيب، وإلاّ عُدَّ الكلام عبثاً وخروجاً عن النظام اللغوي المتعارف به، الذي يقتضي من المتكلّم الارتهان والخضوع لقوانين البنى النظرية المجردة لنظام الجملة، التي تتيح له حذف بعض من وجوهاها في عمليّة تقوم على مبدأ التعاقد المشترك بينه وبين المتلقّي الذي ينبغي له إدراك ما حُذِفَ من الجملة؛ لأنّه يمتلك جهاز مراقبة وتوقّع يعينه على ذلك، مستفيداً من الدلالة السياقية الناشئة من موقف الحال، والوظيفة الإعرابية ذات الدلالة اللفظية حتّى يضارع بين البنية الناقصة من التركيب والتركيب التامّ المحفوظ في ذهنه، فتكتمل مكوّنات الجمل في تسوية المنجز مع المعيار.^٣

ولا يخفى أنّ الحذف في العربية لا يعني عجز المتكلّم عن ذكر المحذوف كما صرّح بذلك السيوطي، وإنّما مراعاة للمقام، فلكلّ مقام مقال، ذهب الشريف المرتضى في تأويل قوله تعالى: «كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ * فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ»^٤، إلى القول: «إنّه أراد أهل السماء والأرض، كما حُذِفَ في قوله: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا»^٥، وفي قوله تعالى: * حَتَّى تَضَعَ

١. ديوان الشريف المرتضى، ص ١٤٢.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٦٦.

٣. انظر: مقالات في تحليل الخطاب، حمّادي حمّود، ص ١٦٦، ١٦٧.

٤. اللدخان: ٢٨ - ٢٩.

٥. يوسف: ٨٢.

الْحَزْبُ أَوْزَارَهَا^١؛ و أراد أهل القرية و أصحاب الحرب، و يجري ذلك مجرى قولهم: السخاء حاتم؛ يريدون: السخاء سخاء حاتم...^٢.

و هذا يعني أن الحذف باب في الاقتصاد الكمّي للألفاظ، و ضرب من ضروب الإثراء الدلالي، و لا نفتّر بأن ما يُسمّى في بعض النظريات اللسانية المعاصرة «حجباً - occultif»^٣، أو ما تظاهر على تسميته النحاة و البلاغيون حذفاً «مع الاقتناع التام بالفرق بين الاصطلاحين و مدلوليهما، و هو ظاهرة منعزلة عما يدرسه التداوليون في باب الضمني، بل تقوم و شائج بين ذينك المفهومين و هذا المفهوم، على أن زاوية المقاربة هي التي تختلف، فإذا كان مصطلح الحجب تركيباً بنوياً بالأساس و مصطلح الحذف بلاغياً نحوياً بالأساس، فإن مصطلح الضمني تداولي منطقي بالأساس أيضاً، و لما كانت مناهج العلوم تختلف و مقاصدها تتغير، فقد تجلّى ذلك على مستوى التسمية»^٤.

و من المناحي الاجتماعية في الخطاب الاجتماعي للشريف المرتضى «السيمائية»، فقد ذهب الشريف المرتضى في تأويل بكاء السماء و الأرض في قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾^٥، إلى القول: «و هو أن يكون البكاء فيها كناية عن المطر و السّقي؛ لأنّ العرب تشبّه المطر بالبكاء، و يكون معنى الآية أن السماء لم تسقِ قبورهم، و لم تجد عليهم بالقطر، على مذهب العرب المعروف

١. محمّد: ٤.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٧٥-٧٦.

٣. استعمله الأستاذ أحمد إبراهيم في كتابه «الحجب» بالفرنسية، حين عالج قضية المبني للمجهول في اللغة العربية على وفق منوال لسانى معاصر، و نشره في تونس عام ١٩٩٦م، و الملاحظ أن هذا المصطلح مستعار من علم الفلك.

٤. الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقروني صابر الحباشة، ص ١١٧.

٥. الدخان: ٢٩.

في ذلك؛ لأنهم كانوا يستقون السحائب لقبور من فقدوه من أعزائهم، و يستنبتون لمواقع حفرهم الزهر و الرياض... و كانوا يجرون هذا الدعاء مجرى الاسترحام، و مسألة الله تعالى لهم الرضوان»^١.

فالعبارات التي جرت بين الناس أمثالا تذكر و يُستشهد بها، إنما هي خلاصة تجارب أجيال من الناس صاغوها و بلوروها، مما عرض لهم من حوادث الزمان و وقائع الأيام.

و لا يمكن إنكار ما كان للعرب من أثر في المجال السيميائي، فقد اقترن هذا المصطلح عند العرب بعدد من العلماء، أمثال: جابر بن حيان، و ابن سينا، و ابن خلدون، و الحلاج^٢. و قد كان المفهوم السائد لهذا المصطلح مرتبطاً بالسحر، يقول صاحب كتاب أبجد العلوم: «السيمياء هو اسم لما هو غير حقيقي... و سيمياء لفظ عبراني معرّب، أصله سيم به»^٣. و قد وردت هذه اللفظة (السيمياء) في كثير من المعجمات العربية بمعنى^٤.

و على وفق ما تقدّم نجد الشريف المرتضى ينقل إلينا حوارية تحتاجية ذات مناح اجتماعية سيميائية حين قال: «أخبرنا أبو عبيد الله المرزباني، قال: حدّثنا محمّد بن العباس، قال: قال رجل يوماً لأبي العباس محمّد بن يزيد النحوي: ما أعرف ضادية أحسن من ضادية أبي الشّيص^٥، فقال له: كم ضادية حسنة لا

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٧٩.

٢. انظر: أبجد العلوم، صديق القنوجي، ص ٤٢٢.

٣. انظر: نفس المصدر.

٤. انظر: الصحاح و تاج العربية، أبو نصر الجوهري، ج ٥، ص ١٩٥٦؛ تهذيب اللغة، أبو محمود الأزهرى، ج ١٣، ص ٧٦.

٥. مطلقها: «لا تنكري صديّ و لا إعراضي ليس المقلّ عن الزمان براض». و أبيات منها في حماسة ابن

تعرفها! ثم أنشد لبشار:

عَمَضَ الجَدِيدُ بِصَاحِبِيكَ فَعَمَضَا وَ بَقِيَتْ تَطَلُّبٌ فِي الْحَيَالَةِ مَنَهَضَا
وَ كَانَ قَلْبِي عِنْدَ كُلِّ مُصِيبَةٍ عَظُمَ تَكَرَّرَ صَدْعُهُ فَتَهَيَّضَا
وَ أَخْ سَلَوْتُ لَهُ فَأَذْكَرَهُ أَخٌ فَمَضَى وَ تَذَكَّرَ الْحَوَادِثُ مَا مَضَى
فَاشْرَبَ عَلَى تَلَفِ الْأَحْبَةِ إِنَّا جَزَرُ الْمَنِيَةِ ظَاعِنِينَ وَ خُفَّضَا
وَ لَقَدْ جَرَيْتُ مَعَ الصَّبَا طَلَّقَ الصَّبَا ثُمَّ ارْعَوَيْتُ فَلَمْ أَجِدْ لِي مَرْكَضَا
وَ عَلِمْتُ مَا عَلِمَ امْرُؤٌ فِي دَهْرِهِ فَاطْعْتُ عُذَالِي وَ أَعْطَيْتُ الرِّضَا
وَ صَحَوْتُ مِنْ سَكْرِ وَ كُنْتُ مُوَكَّلًا أَرعى الْحَمَامَةِ وَ الْغَرَابَ الْأَبْيَضَا
الْحَمَامَةِ: المرأة، وَ الْغَرَابُ الْأَبْيَضُ: الشعر الشائب؛ فيقول: كنت كثيراً أتعهد

نفسي بالنظر إلى المرأة وَ ترطيل (تدهينه وَ تكسيره) الشعر.

وَ قوله: «وَ الْغَرَابُ الْأَبْيَضُ»: لَأَنَّ الشعر غريباً أسود؛ من حيث كان شاباً ثُمَّ ابْيَضَ بالشيب.^١

وَ هُنَا اشْتَغَلَتِ الْقِيَمَةُ الدَّلَالِيَّةُ لِلْوَنِ الْأَسْوَدِ وَ الْأَبْيَضِ (الْغَرَابِ وَ الْحَمَامَةِ) بِطَاقَةِ تَشْكِيلِيَّةٍ عَالِيَةٍ، وَ أَخَذَتْ مِنْ رَمَزِيَّتِهِمَا مَرْكَزاً كَثِيفاً، أَرَادَ بِهِ الشَّاعِرُ إشاراتٍ دَلَالِيَّةً مَخْفِيَةً وَ ظَاهِرَةً، مُبَاشِرَةً وَ غَيْرَ مُبَاشِرَةٍ، إشاراتٍ مُتَدَاخِلَةٍ تَدْخُلُ تَشْكِيلًا طَاقِيًا فِي فَاعِلِيَةِ اللَّوْنِ الْمَخْفِي؛ فَلِلْأَلْوَانِ مَدْلُولٌ شَامِلٌ مِنْ جِهَةٍ، وَ قِيَمَةٌ رَمَزِيَّةٌ خَاصَّةٌ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، مِثْلُهَا مِثْلُ الرَّمُوزِ الْكَبِيرَةِ كَأَفَّةً^٢، فَشُمُولِيَّةٌ الْمَدْلُولِ تَعْنِي أَنَّ اللَّوْنَ مُفْتَاخٌ لِلْكَشْفِ عَنْ قُوَى خَفِيَّةٍ غَيْرِ مَرْتِيَّةٍ لَنَا، وَ دَرَاْسَتُهُ

➤ الشجري، ص ٢٠٠ و ٢٤٠، وَ اللَّكِّي، ص ٢٣٨، وَ نَكْتُ الْهَمِيَانِ، ص ٢٥٨، وَ عِيُونُ الْأَخْبَارِ، ج ٤، ص ٥٢.

١. أُمَالِي الْمَرْتَضَى، ج ٢، ص ١١٥-١١٦.

٢. انْظُر: الرَّمُوزُ فِي الْفَنِّ - الْأَدْبَانِ - الْحَيَاةُ، فُلَيْيِبْ سِيرْنَج، ص ٤١٩.

تحيط بنا بهالة من المعرفة و الفهم، باحثه عن مكان الجمال و خوافيه، و اللون لغة عالمية تحيط بنا.

فرمز الحمامة للمرأة علامة لغوية، و العلامة اللغوية: «شيء ما، يمثل شيئاً ما بالنسبة لشخص ما أو إمكانية ما»^١، و عبارة: «شيء ما» يعني كل ما يمكن أن يكون حاملاً مادياً لما هو في الواقع، و يريد به اللغة، و قد ارتكزت تلك العلامة على عنصرين مهمين، هما: «الدال»؛ و هو الصورة السمعية للعلامة، أو هو البصمة النفسية للصوت المادّي، و «المدلول»؛ و هو الصورة الذهنية للعلامة اللغوية، أو هو عبارة عن فعل شعوري نفسي مجرد^٢، فالحمامة تشير إلى السلام و الوداعة و النقاء، و هي صفات تتّصف بالمرأة عادةً، بحسب العرف اللغوي عند الجماعة اللغوية التي اعتادت أن توسم المرأة بالحمامة.

أما رمزية الغراب فيرمز للتشاؤم عادةً؛ لأنّه جنس من الطيور ينتمي إلى غرابيات، و هو من الطيور المعروفة في كثير من أصقاع العالم، كما تتعدّد أنواعه و أشكاله و فصائله، و إن غلب عليه اللون الأسود و الذي يُطلق عليه الغراب النوحى، و يتميّز الغراب بهيبة صوته الذي جعل الناس تتشاءم من رؤيته أو سماع صوته فضلاً عن لونه الأسود الفاحم. و الشريف المرتضى استعمل العلامة اللغوية (الغراب الأبيض) للإشارة إلى تقدّم العمر و فنائه، عبر سيميائية البياض الدالّ على الشيب، كما قيل في المثل: «طارَ غرابه»؛ أي: شاب رأسه.

و لعلّ مجيء اللونين الأبيض و الأسود في عبارة: «أرعى الحمامة و الغراب

١. المؤوّل و العلامة و التأويل، موقع سعيد بنكراد، مقال منشور على الإنترنت، على الرابط التالي:

http://www.aljabriabed.net/n16_05benkarrad.htm

٢. انظر: مبادئ في علم الدلالة، رولان بارت، ص ٧١.

الأبيض» مقترنين بدالتين متناقضتين، فاللون الأسود يرمز في التراث للحزن والألم والموت، أو يرمز للخوف من المجهول، ويمتص هذا اللون جميع الألوان، ولا يعيد ولا يعطي أي لون منها، وتدّل التقاليد على أن الأسود هو لون الحزن في العالمين: الغربي والعربي وثقافتهما.

وبخلاف اللون الأسود اللون الأبيض، فهو لونٌ لصاحب الفكر الواضح النقي، ودليل على الترف، و يرمز إلى العفة والطهارة والنقاء، واستخدامه في القرآن رمزاً للفوز بالجنة دليل على ما اتّصف به من الطهارة^١، قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَبِإِذْنِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^٣.

والجدير بالذكر أن الغراب يعيش في جماعات وأسرار، إلا أن زوج الغربان يعيشان طول عمرهما مع بعض مثل البشر، وإذا اقترب غراب ذكر غريب من زوجة الغراب، تقوم بضربه حتى يبتعد عنها، و يراعي زوج الغربان نسلهما في العش، ويجلبون لهم المأكولات، وإذا حام بالقرب عشهما أحد الصقور ينطلقان في عنان السماء ويبدآن مطاردة الصقر طيراناً حتى يختفي من المنطقة، فيبعدان الخطر عن نسلهما. وفرخ الغراب يولد أبيض اللون يكسوه زغب أسود، يتحوّل فيما بعد إلى الريش الأسود الذي يكسوه، وأبواه يطعمانه^٤.

وبذلك يقترب مجتمع الغربان كثيراً من مجتمعات البشر وتقاليدها، ويؤكد هذا التلازم قوله تعالى: ﴿بَعَثَ اللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَ

١. انظر: اللغة واللون، أحمد مختار عمر، ص ١٨٦.

٢. آل عمران: ١٠٦.

٣. آل عمران: ١٠٧.

٤. انظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

أَجِيه قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغَرَابِ فَأُوَارَى سَوْءَ أَجَى فَأَصْبَحَ مِنَ
النَّادِمِينَ^١.

نتائج البحث

١- استعمل الشريف المرتضى (المسكوكات الاجتماعية) كنمطٍ من أنماط التطور اللغوي، تبعاً للتطور الاجتماعي في البيئات العربية، و للمسكوكات تنوعات مختلفة اتخذت نوعاً من الاتفاق اللغوي، تمثلت بـ «القوالب التركيبية الجامدة» التي اكتسبت الثبات في الصيغة والدلالة، كتعبيرات: «اليد المبسوطة، اليد المغلولة، و اليد العليا، و اليد السفلى، و أيادي سباً».

٢- استعمال الشريف المرتضى اللغة في وظيفتها المجازية، من أجل التوسع الدلالي، فإن اللغة تتمكّن من التعبير عن المعاني الجديدة التي يفرضها التطور الحضاري، و يكون ذلك في أغلب الأحيان من العبور باللفظة من الحقيقة إلى المجاز؛ لتلائم العبور من حالة اجتماعية إلى أخرى لتأدية معنى جديد له علاقة المشابهة مع المعنى القديم، و يتحقّق ذلك عبر السياقات المختلفة لللفظة؛ لأنها قادرة على التحوّل الذاتي تلبيةً لحاجة الأفراد و الجماعات.

٣- تمثّل الطقوس الدينية عند الشريف المرتضى أعلى درجات التنظيم الاجتماعي، بوصفها ممثلة لعقائد الناس و تنبع رمزيّتها من دواخلهم بلا إكراه، حيث باشر الشريف المرتضى كلّ الاحتمالات الممكنة في تأويل النصّ، فأنّسعت مدياتها و تنوّعت شيئاً فشيئاً، تبعاً للتطور الذي يصيب مناحي الفكر و الحياة الاجتماعية المتنوعة.

٤ - يطرأ في بعض الأحيان تغيير يصيب العبارة المسكوكية بالحذف أو

الإضافة، أو غيرهما، حسب استدعاء المقام له؛ نظراً للتقلبات الاجتماعية والحضارية، وإن ما عني الشريف المرتضى فيه هو المحافظة على رمزيته.

٥ - وظّف الشريف المرتضى المُختزل اللغوي أو «الأمثال السائرة» كأنواع من المسكوكات الاجتماعية، تمثل خلاصة تجربة إنسانية أو اجتماعية غدت أنموذجاً لنمط من التعرّف، أو السلوك في حادثة أو موقف أو قصة.

٦ - اتخذ الشريف المرتضى منهجاً اجتماعياً في التأويل بحسب العادات والأعراف والتقاليد، عزّزه بمنهج روائي، مشفوعاً في الغالب بالشاهد القرآني أو الحديث النبوي الشريف.

٧ - علّل الشريف المرتضى سبب نهى القرآن الكريم عن عادة العرب في الجاهلية (التطيّر)، إلى أنّ العرب -إلا قرشياً و من ولدته قريش- كانوا إذا أحرموا في غير الأشهر الحُرّم، لم يدخلوا بيوتهم من أبوابها و دخلوها من ظهورها، إذا كانوا من أهل الوبر، وإذا كانوا من أهل المَدَر نَقَبُوا في بيوتهم ما يدخلون و يخرجون منه، و لم يدخلوا و لم يخرجوا من أبواب البيوت، فنهاهم الله تعالى عن ذلك، و أعلمهم أنّه لا معنى له، و أنّه ليس من البرّ، و أنّ البرّ غيره.

٨ - ذهب الشريف المرتضى إلى أنّ الكناية عمّا يُستقبح ذكره عرفٌ من أعراف العرب أطلق عليها مصطلح: «حسن الكناية»، يدخل ضمن ميدان المحظورات اللغوية.

٩ - كان العرب قبل الإسلام يحتقرون الصنّاع، و ينظرون إليهم نظرة استخفاف و استهجان، و لما جاء الإسلام بمفاهيمه الإنسانية، جعل عدداً من السلوكيات و الظواهر المختلفة موضعاً للسخرية و الرفض، و أعطى مفاهيم جديدة للحياة الاجتماعية ما رفع شأن العامل و الصانع، و قد تابع الشريف المرتضى القرآن الكريم في ذلك.

١٠ - من وسائل الحجاج في الخطاب الاجتماعي عند الشريف المرتضى، احتكامه إلى الرواية في ترجيح الحقيقة على المجاز، وإن كان المجاز من عادة العرب؛ لأن الروايات الظاهرة بحسب رأيه تشهد بذلك، وأضعفها وأبعدها من شهادة الأثر قول من حمل ذلك على شدة الغضب واحتداد الأمر تمثيلاً وتشبيهاً؛ لأن حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقدان الرواية.

١١ - من مناحي التفكير الاجتماعي عند الشريف المرتضى، اهتمامه بـ «الاقتصاد اللغوي»؛ وهو أن الإنسان بطبعه ميال إلى حب الراحة وبذل أدنى الجهد في أثناء تواصله مع غيره، وسواء أكان مرسلاً أم مستقبلاً، فإنه ينفر من كل ما من شأنه أن يجهده ويثقل عليه، لذلك يقتصد في الكلام بوساطة الحذف؛ إثارةً للتخفيف واتجاهاً نحو التسهيل والتيسير في النطق والسمع.

١٢ - وظف الشريف المرتضى الاتجاه السيميائي كمنحى اجتماعياً في تأويل البكاء في قوله تعالى: «فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ»^١، كناية عن المطر والسقيا؛ لأن العرب تشبه المطر بالبكاء؛ لأنهم كانوا يستقون السحائب لقبور من فقدوه من أعزائهم، ويستنبتون لمواقع حفرهم الزهر والرياض، وكانوا يجرون هذا الدعاء مجرى الاسترحام ومسألة الله تعالى لهم الرضوان.

١٣ - ركز الشريف المرتضى في قضية الدال والمدلول كعلامة لغوية ذات دلالات اجتماعية اكتسبت عرفيتها من المجتمع، وقد ظهرت عنده علامات غير لغوية ذات مناح اجتماعية، تمثلت بالرموز والألوان وأثرهما في نفسية المتلقي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أبجد العلوم، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (ت ١٣٠٧هـ)، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٢. الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقرطبي، صابر الحباشة، بيروت: الدار المتوسطة للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
٣. الإتيان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤.
٤. استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، عبد الهادي بن ظافر الشهري، ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، دار الكتب الوطنية، ٢٠٠٤.
٥. أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٦م.
٦. الاقتصاد المورفولوجي في التواصل اللساني، دراسة لسانية في اللغة العربية، أحمد الطيبي، الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٠م.
٧. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.
٨. أوهام الجاهلية الأولى: الطيرة والتشاؤم، أبو بكر الشامي، مقال منشور على شبكة الإنترنت، على موقع: مقالات إسلام ويب.
٩. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، مصر: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.
١٠. التأثير والتأثير بين أصول الفقه وأصول النحو، محمد إسماعيل المشهداني، مجلة آداب الرفادين، ع ٥٧، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
١١. التربية والمجتمع والثقافة، عبد الله أحمد الذيفاني، مجلة دراسات اجتماعية، ع ٥، السنة الثانية، (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
١٢. التفسير اللغوي الاجتماعي للقراءات القرآنية، هادي نهر، عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٨م.

١٣. تهذيب اللغة، أبو محمود الأزهرى، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٢٠٠م.

١٤. الجملة العربية أقسامها وتأليفها، فاضل السامرائي، بغداد: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، ١٣١٩هـ-١٩٩٨م.

١٥. حماسة ابن الشجري، هبة الله بن علي بن حمزة العلوي الحسني ابن الشجري البغدادي (ت ٥٤٢هـ) تحقيق: عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٠م.

١٦. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجّار، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

١٧. دراسات فقه في اللغة، صبحي إبراهيم الصالح (ت ١٤٠٧هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.

١٨. دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تعليق: محمود محمد شاكر، مصر: مكتبة الخانجي، د.ت.

١٩. الرموز في الفن - الأديان - الحياة، فلييب سيرنج، ترجمة: عبد الهادي عباس، ١٩٩٢م.

٢٠. سوسولسانيات نهج البلاغة، نعمة دهش الطائي، بغداد: دار المرتضى للطبع، شارع المتنبي، ٢٠١٣م.

٢١. الصحاح وتاج العربية، أبو نصر الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

٢٢. علم اللغة العربية، محمود فهمي حجازي، جامعة الكويت، ١٩٧٣م.

٢٣. عيون أخبار الرضا، محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تصحيح: مهدي الحسيني، قم، ١٣٧٧هـ.

٢٤. فصول في اللغة والنقد، نعمة رحيم العزاوي، الطبعة الأولى، بغداد: المكتبة المصرية، شارع المتنبي، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٢٥. الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٦. الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمثثور، ابن الأثير الجزري (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق: د. مصطفى جواد وجميل سعيد، بغداد: المجمع العلمي العراقي، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.
٢٧. كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله أتمودجاً)، د. علي محمد علي سلمان، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٠م.
٢٨. اللآلئ، الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي البغدادي الحنبلي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق: هلال ناجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٢٩. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.
٣٠. اللسانيات الاجتماعية عند العرب، هادي نهر، الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٩م.
٣١. اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة، عيسى برهومة، عمان: دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٣٢. اللغة واللون، أحمد مختار عمر، جامعة القاهرة: عالم الكتب.
٣٣. اللهجات العربية نشأة وتطوراً، عبد الغفار حامد هلال، دار الفكر العربي، ٢٠١١م.
٣٤. مبادئ في علم الدلالة، رولان بارت، تعريب: محمد البكري، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية.
٣٥. المحرم اللغوي، محمد كشاش، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٣٦. معجم ابن المقرئ، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان الأصبهاني الخازن المشهور بابن المقرئ (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، الرياض: مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٣٧. المفصل في الألفاظ الفارسية المعربة في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والحديث النبوي والشعر الأموي، صلاح الدين المنجد.
٣٨. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١م.
٣٩. مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، محمد سالم ولد محمد الأمين، الكويت: عالم الفكر، ٢٨م، العدد ٣ يناير مارس، ٢٠٠٠م.

٤٠. مقالات في تحليل الخطاب، حمّادي حمود، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، وحدة البحث في تحليل الخطاب ٢٠٠٨م.

٤١. مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة، نعمة رحيم العزّاوي، منشورات المجمع العلمي، ٢٠٠١م.

٤٢. الموروث البيولوجي والموروث الاجتماعي، نبيل حاجي نايف، مجلة الحوار المتمدّن، ع ٢٨١٨، ٢٠٠٩م.

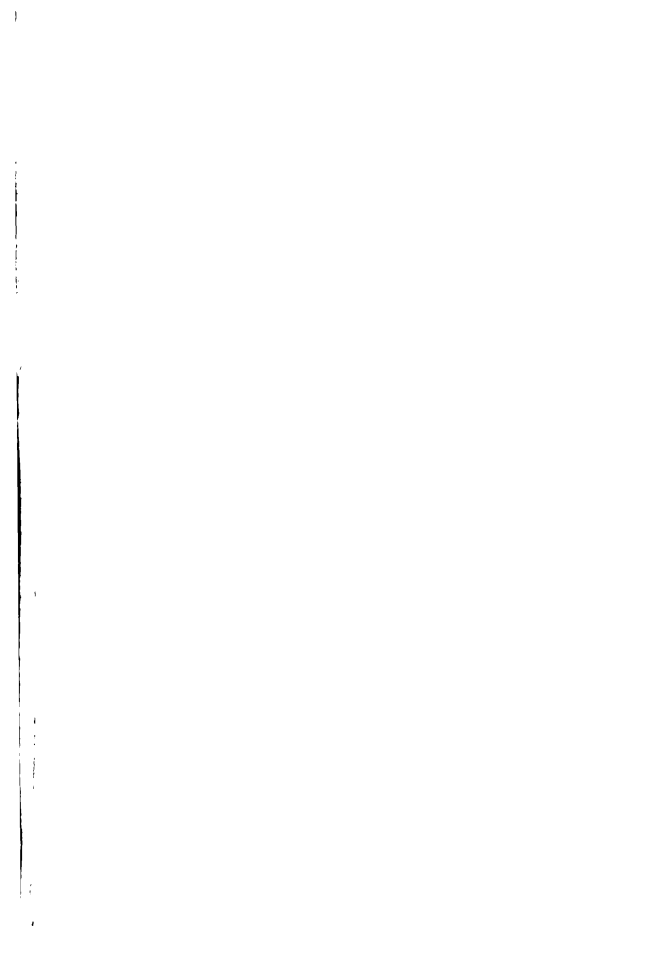
٤٣. المؤول والعلامة والتأويل، موقع سعيد بنكراد، مقال منشور على الإنترنت على الرابط التالي: http://www.aljabriabed.net/n16_05benkarrad.htm

٤٤. ميزان الذهب في معرفة لهجات العرب، عبد التّوّاب مرسي، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

٤٥. نكت الهميان في نظر العميان، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، علّق عليه ووضع حواشيه: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

المصدر الأجنبي:

philippe blanchet; la pragmatique; d,Austin a goffman, paris, -
Bertrandlacoste, 1995, p.90.



الاستشهاد في كتاب «الأمالى» للشرىف المرتضى

الدكتور مسن عبد المجد عبّاس الشاعراً^١

الملخص

كثيراً ما يستشهد المؤلفون بالقرآن أو الشعر العربى لدعم ما يبدونه من رأي في كتاباتهم، ولا يخرج الشرىف المرتضى من هذا الإطار العرىق فى الثقافه العربىة. ولقد ألقينا الضوء فى هذا المقال على مدى الاستشهاد عند الشرىف المرتضى فى كتابه الموسوعى والقىم الأمالى. بعدما درسنا هذا الكتاب من هذا المنظور، وصلنا إلى أنه كثيراً ما يستشهد بالقرآن الكرىم، ثم بالأحاديث النبوىة وكلمات الإمام على عليه السلام، ثم أشعار الشعراء العرب من الجاهلىين والمخضرمن والأموىين والعباسىين، وفى استشهاده يظهر كثرة تضلعه بالشعر وتميزه فىه.

المقدمة

لا تخفى قيمة الاستشهاد عند المؤلفىن، فهو الموضح والمقرب والمفسر لكل ما يذكرونه أو ينقلونه أو يتحدثون عنه، وهو مصاحب دائماً لكتب تفسىر القرآن الكرىم، أو كتب اللغة عامّة، سواء المختصّة بالألفاظ و بىان معانىها، أم المختصّة

١. جامعة الكوفة - كلىة الآداب.

بغريب القرآن و الحديث، أم المختصة بكتب التصحيح اللغوي، أم الكتب المختصة بنحو العربية و تصاريف كلماتها و أصواتها.

و الاستشهاد متنوع في هذه الكتب، و التنوع يكون ظاهراً؛ و معناه أن يستشهد بالقرآن الكريم، و الحديث النبوي الشريف، و الأمثال العربية، و الشعر العربي. و يكون غير ظاهر؛ و معناه أن يصنف الباحث بعد الوقوف على مواضع الاستشهاد في كتاب ما أحوال الاستشهاد بالقرآن الكريم على سبيل المثال، و يحاول أيضاً استحضار الاستشهاد الضمني، إذ قد يكون الاستشهاد ضمناً و يذكره المؤلف على السجية من دون ملاحظة منه بأنه استشهاد؛ لكثرة تداوله عنده، فصار كأنه جزء من أسلوبه و كلامه.

و يحاول الباحث بعد التوكل على الله تعالى الوقوف على مواضع الاستشهاد في كتاب الأمالي للسيد المرتضى و هو واحد من أعلام اللغة و الأدب و التفسير، و هو ينتمي إلى الذرية الطيبة، آل محمد (صلوات الله عليهم).

و للسيد الشريف المرتضى مؤلفات متعددة، لعل أهمها كتابه الموسوعي الأمالي، الذي يلحظ عليه للوهلة الأولى أنه كتاب في تأويل النصوص القرآنية، التي اختلف في تأويلها أو وُجّهت توجيهاً غير صحيح، من حيث الرواية التي اجتمعت في كنهه بالعلم الذي وصل إليه، و الخبرات التي لملها في حياته التي عاشها، و لعل كتاب الأمالي آخر مؤلفاته؛ لأنه حمل بين طياته علماً جماً في جوانب العلم المتعددة.

و قد لحظ الباحث أن السيد الشريف المرتضى يميل في مواضع كثيرة - لا يمكن إحصاؤها - إلى الاستشهاد، بل إنه لا يمكنه الاستغناء عنها، و هذه السمة تكاد تغطي على مؤلفات العلماء العرب في تفسير القرآن الكريم، و وصف اللغة العربية الفصحى و تدوين شعرها، و بسط الحديث في شؤونها، و الحديث عن

البلاغة العربية؛ فالاستشهاد عماد مؤلفاتهم، ولولاه لما استطاعوا دعم آرائهم أو ما يعرضونه من العلم فيها.

وقد وجد الباحث أنّ السيّد الشريف المرتضى قد استشهد في الأعم الأغلب بالقرآن الكريم، من باب حمل شيء على شيء من أجل الوصول إلى الغاية التي يرمي إليها؛ معنًى يبيّنهُ أو رأياً يعضده.

واستشهد بالشعر العربي، وكان شديد اللصوق به، ولا يغفل استشهاداً بالحديث النبوي الشريف، وكلام سيّد البلغاء بعد رسول الله ﷺ، أمير المؤمنين ﷺ، ولكنهما عنده غير مقدّمين على الاستشهاد بالقرآن الكريم والشعر العربي.

وسيحاول الباحث بعون الله تعالى الوقوف على هذه المواضع، وبيان طريقة السيّد الشريف المرتضى في الاتكال عليها، وطريقة الاستفادة منها بعد تقسيم البحث على الاستشهاد بالقرآن الكريم، والاستشهاد بالحديث النبوي الشريف، والاستشهاد بكلام أمير المؤمنين ﷺ، والاستشهاد بالشعر العربي.

وصف مباحث كتاب الأمالي

يتألف كتاب الأمالي من أربعة أجزاء، أكبرها الجزء الأول فالرابع، ثم الثاني فالثالث، وهو مترجّع على مجالس معقودة منتظمة بلغ عددها ثمانين مجلساً، لا تقف كلّها على بيان تأويل آيات القرآن الكريم، وإنّما تنحو تارةً إلى تراجم المشهورين من أسياد العرب، وبلغائهم وشعرائهم وأدبائهم ومتكلميهم، وهو بحسب هذا يعدّ كتاباً موسوعياً. ويكثر من الفصل بين المجالس بما يسمّيه استطراداً، وهو متنوّع؛ أي أنّه يقف فيه على مواضيع متنوّعة، الغاية منه - برأي الباحث - دفع السأم والملل عن القارئ.

وجعل السيّد الشريف المرتضى كتابه يمدّ أذرعه لصنوف شتى من العلم، فهو كتاب يشتمل على تأويل لآيات القرآن الكريم، والأخبار التي تشتمل على

الأحاديث النبوية أو الوقوف على كلام أمير المؤمنين عليه السلام، و عرض لمجموعة من الشعراء، و عرض جزء من شعرهم، و الوقوف على تراجم الأدباء و الرواة، و عرض مسائل لغوية و فلسفية و أخلاقية قد تعرض له في أثناء حديثه.

فكتابه بهذه الحال لا يقف على تأويل الآيات القرآنية و الأخبار و الأحاديث، بل قد يتجاوزها إذا لزم للأمر، أو من باب دفع السأم عن القارئ إلى ما يأتي:

١- عرض مسائل لغوية، نحو التفريق بين المصدر و اسم الفعل كالأذن و الإذن، و الحذر و الجذر، و التفريق بين تأنيث المصادر و تذكيرها، يكون بالرجوع إلى الفعل، و بسط القول في صيغة أفعل في التعجب بالألوان، و تعدد اللغات في كلمة الإصبع، و ذكر معاني كاد المقرونة بالنفي، و جواز إضمار كاد و عدمه لبيان معناه من السياق، و التفريق بين معاني أحرف الجرّ، و الحديث في: «من فوقهم و تحتهم»، و دخول التاء على الوصف، و قلب الكلام للمبالغة، نحو: «استوى العود على الحرباء»، و القصد استوت الحرباء على العود، و إضافة المصدر إلى فاعله و مفعوله، و خطاب الاثنين ب خطاب الجمع، و وضع الماضي موضع الحال و الاستقبال، و تقديم المؤخر و تأخير المقدم، و الإشارة إلى الجنس من دون إرادة العموم.^١

٢- ذكر قضايا أخلاقية كأقسام المنافع.^٢

٣- الوقوف على كلام الزنادقة و الدهرية.^٣

٤- الوقوف على مسميات العرب و أساليبهم كالقمر، و ذكر معاني النفس، و الصّفر و الرمز، و معاني العرّض، و ذكر معاني البيضة في كلام العرب،

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٠، ٥١، ٦٢-٦٤، ج ٢، ص ٤، ١١، ١٣، ٢٥، ٢٨، ١١٥، ج ٣، ص

١٣٥، ج ٤، ص ٦٣، ١٠٧، ١٣٠ و ١٦٢.

٢. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٣٦.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٨٨.

و تشبيه العرب قلة مكث الشيء بتحلة اليمين، و البلاء يُستعمل في الخير و الشر، و مخاطبة العرب الشخص بما لغيره، و التشبيه في كلام العرب، و تسمية الجزء عند العرب باسمه «اعتدى عليكم فاعتدوا»، و تسمية شيء بآخر لتعلقه به، و ذكر معاني السماء.^١

٥ - الوقوف على كلام أصول أهل التوحيد و العدل، و شبهة الجبرية في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^٢، و الرد على المعتزلة في ردّ القبانح إلى الله تعالى.^٣
٦ - الوقوف على المناظرات بين المتكلمين، نحو مناظرة واصل بن عطاء، و عمرو بن عبيد.^٤

٧ - عرض مسائل فلسفية، نحو ما أسماه تقريراً منه للرد على المنكرين على تطاول الأعمار و امتدادها، و يوم بدء الخلق، و مسألة وجوب ردّ الشيء إلى نظيره، و جواز النسخ في الأخبار، و هل القدرة مع الفعل أو لا؟ و مسألة رؤية موسى ﷺ الله، و تحقيق خلق أفعال العباد، و اختيار الأصلح للعبد من لدن الله تعالى، و نفي رؤية الباري بالأبصار عند المعتزلة، و رؤية الله تعالى عند أصحاب المذهب الإمامي.^٥

٨ - الوقوف على الجوابات المستحسنة، و هو يسميها أيضاً المسكتة، و قد عقد لها مجلساً هو المجلس العشرون، و أبواباً متفرقة أطلق على بعضها اسم «باب».^٦

١. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٥٧، و ج ٢، ص ١٠٨، ٦، و ج ٣، ص ٨٤، ٩٥ و ١٣٨، و ج ٤، ص ٢٤، ٢٥، ٤٢-٤٣، ٥٦، ٥٦، ٥٦، ٧٥.

٢. آل عمران: ٩٣.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٠٣، و ج ٣، ص ٣.

٤. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ١١٤.

٥. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ١٦٧، ٢٨، ١٩٦، و ج ٢، ص ١٥ و ٧٨، و ج ٤، ص ٥، ٧١، ١٢٤ و ١٤٥.

٦. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ١٩٧، ٢٠٧، ٢١٢ و ٢١٧.

- ٩ - عرض شؤون طبّية، كسبب العدوى.^١
- ١٠ - الوقوف على تراجم الشعراء والأدباء والرواة والمتكلّمين، ومنهم: ذو الرمة، والغزذقي، والخنساء، وأبو دهب الجمحي، وحماد الراوية، وابن المقفع، وبشار بن برد، وصالح بن عبد القدوس، وبشر بن المعتمر.^٢
- ١١ - الوقوف على مشهوري الشعراء ومتقدّميهم برأي المعتزلة.^٣
- ١٢ - الوقوف على أيام العرب ومقاتلهم.^٤
- ١٣ - ذكر طرف من الملح الشعرية يسمّيه استرواحاً، وهو من باب دفع السأم، والفكاهات الأدبية، وقد يكون الاسترواح بالحكاية الأدبية.^٥
- ١٤ - الوقوف على شؤون الخطيب، نحو أنّ الارتجاج عليه يؤدّي إلى انتباه القريحة، وتوقّد الفكرة، وتخير الحسن.^٦
- ١٥ - الوقوف على مختارات شعرية، نحو ضادية بشار، وأبي تمام، والبحري.^٧
- ١٦ - الوقوف على بعض القراءات القرآنية.^٨
- ١٧ - الوقوف على بعض الآراء النقدية وحصول الردّ منه، وهو ردّه على الأمدي في انتقاده كلام البحري.^٩

١. انظر: نفس المصدر، ج ٤، ص ١١٣.

٢. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٤٣، ٤٩، ٦٧، ٧٨، ٩٠، ٩٦، ٩٤، ١٠٠ و ١٣١.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٤.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ١٤٩، ١٥٢.

٥. انظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ٩٨، ١٢٩، ١٣٨، ١٤٧، و ج ٣، ص ١٦، ٣٨، ٥٠، ٥٢، ٨٨، ٩٩.

٦. انظر: نفس المصدر، ج ٤، ص ٩، ٢٢، ٢٦، ٤٤، ٥٩، ٧٩، ١١٧، ١٢٨، ١٣٢ و ١٤٦.

٧. انظر: نفس المصدر، ج ٤، ص ١١٨.

٨. انظر: نفس المصدر، ص ٤٤-٤٧.

٩. انظر: نفس المصدر، ص ١٧٧.

٩. انظر: نفس المصدر، ج ٣، ص ٧٧.

الاستشهاد في اللغة و الاصطلاح

الاستشهاد مصدر الفعل الثلاثي المزيد بهمزة الوصل و السين و التاء (استشهد)، و يلحظ بالاستعمال أنه مصدر لاستشهد بكذا، و استشهده. و ورد في معاجم اللغة: شهد بكذا على فلان، فهو شاهد و شهيد، و لم يرد: استشهد بكذا، و ورد: استشهده؛ بمعنى طلبه للشهادة. و في ما يأتي تفصيل هذا الشأن.

ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ): «و قد شهد على فلان بكذا شهادة، و هو شاهد و شهيد»^١. و ذكر أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) أن: «السين و الهاء و الدال أصل يدل على حضور و علم و إعلام لا يخرج من فروعه عن الذي ذكرناه من ذلك الشهادة»^٢. و ذكر إسماعيل بن حماد الجوهري (توفي في حدود ٤٠٠هـ): «استشهدت فلاناً: سأله أن يشهد»^٣. و ذكر ابن منظور (ت ٧١١هـ): «و استشهدت فلاناً على فلان: إذا سأله إقامة الشهادة، احتملها»^٤. و ذكر السيد محمد الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ): «شهد لزيد بكذا شهادة: أي أدى ما عنده من الشهادة، فهو شاهد... استشهده: سأله الشهادة»^٥.

و قد وردت كلمة الاستشهاد في القرآن الكريم في قوله تعالى: «و اللَّاتِي يَأْتِيَنَّ السَّفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ»^٦، و قوله سبحانه: «و اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ»^٧. و واضح من النص القرآني أن الفعل متعلق

١. كتاب العين، ج ٣، ص ٣٩٨.

٢. معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٢٢١.

٣. تاج اللغة و صحاح العربية، ج ٢، ص ٤٩٤.

٤. لسان العرب، ج ٣، ص ٢٤٠ «شهد».

٥. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٥، ص ٤٥-٤٦.

٦. النساء: ١٥.

٧. البقرة: ٢٨٢.

بالشهادة؛ أي الإعلام، والاستشهاد بمعنى طلب الشهود.

و وردت في الحديث النبوي الشريف، كقوله ﷺ في وصف قوم سيأتون: «يشهدون ولا يستشهدون»^١، ومن الممكن حمل هذه الكلمة في هذا السياق على محملين: الأول بتعدي الفعل إلى مفعول واحد بنفسه بمعنى استشهده؛ أي طلبه للشهادة، والثاني بتعديّه إلى مفعوله بحرف الجر الباء، ويكون معناه كمعنى «شهد» الثلاثي المجرد.

الخلاصة: أن «استشهد بكذا» لم يرد في المعجم، بل ورد: استشهده، و شهد بكذا. ومن المعاني الصرفية للفعل الثلاثي المزيد: استفعل، هو إتيانه بمعنى الفعل الثلاثي المجرد^٢، فيكون شهد بكذا واستشهد بكذا بمعنى واحد، ومما يدعم هذا الرأي استعمال العلماء الفعل «استشهد» متعدياً إلى مفعوله بحرف الجر، ويقصدون به ضرب الشواهد، من باب الإعلام والتوضيح والحضور. ولكن استفعل في هذه الحال لا بد من أن يكون أقوى معنى من فعل المجرد؛ لأن أحرف الزيادة لا تُزاد على بناء ما من دون إضفاء معنى جديد عليه، وبخلاف هذا تكون زيادتها عبثاً.^٣

و إن لم يظهر المعنى الصرفي، يلجأ المحققون اللغويون إلى وصفه بأنه بولغ به الثلاثي المجرد^٤. وأظن أن هذا الأمر هو الذي جعل الكفة ترجح نحو البناء المزيد

١. صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٥١؛ صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٨٦؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٤١٠؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الجزري، ج ٢، ص ٥١٤.

٢. انظر: كتاب سيبويه، ج ٤، ص ٧٠؛ و ديوان الأدب، الفارابي، ج ٢، ص ٤٣٦؛ و المصنف، ابن جني، ج ١، ص ٧٨؛ و الممتع في التصريف، ابن عصفور الأشبيلي، ج ١، ص ١٩٢؛ و شرح شافية ابن الحاجب، الرضي الإسترآبادي، ج ١، ص ١١٠؛ و دروس التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد، ص ٨٣.

٣. انظر: شرح الرضي على الشافية، ج ١، ص ٨٣.

٤. انظر: الخصائص، ابن جني، ج ٣، ص ٦٤؛ و شرح الرضي على الشافية، ج ١، ص ٨٣؛ و شذذ العرف في فن الصرف، الشيخ أحمد الحمالوي، ص ٤٥؛ و أوزان الفعل ومعانيها، هاشم طه شلاش، ص ٩٠.

«استشهد»؛ لأنَّ موقفَي الشهادة والاستشهاد في كتب المؤلفين يحتاجان على القوة والمبالغة، وهذا القوة توجد في «استشهد» بصورة أكبر من «شهد».

و الشواهد جمع شاهد؛ بمعنى الذي يُستشهد به من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وكلام العرب شعراً و نثراً، في حين ورد في المعجم جمع الشاهد على الشهود، و يلحظ انصراف هذا الجمع إلى ما يتصل بالشهود الذين يُستشهد بهم في الشهادة.

و للشاهد معاني في اللغة، فهو أحد أسماء الرسول ﷺ، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً﴾^١؛ أي: مبيئاً، و الملك، و يوم الجمعة، و النجم؛ لأنَّه يشهد في الليل؛ أي أنه يحضر و يظهر، و ما يشهد على جودة الفرس في سبقه و جريه، و شبه المخاط يخرج مع الولد، و من الأمور السريع.^٢

و نحاول بعد هذا السير الحثيث في معاني الاستشهاد في اللغة توخي الدقة في الوصول إلى معناه الاصطلاحي، و في الحقيقة المعنى الاصطلاحي لا يكاد يفارق المعنى اللغوي، فهو يصحبه و يسير إلى جنبه، و أنَّ المعنى اللغوي يهدي إليه.

فالاستشهاد يعني الإعلام، و الحضور، و العلم، و التبيين، و التوضيح، و التقريب؛ و هو حاجة يتطلَّبها موقف ما قد يكون في خصومة أو في كتاب يحتاج مؤلفه فيه إلى الكشف، المهمُّ أنَّه يوصل إلى الإعلام، و العلم، و التوضيح... و المؤلفون و الباحثون في التخصصات الإنسانية المتصلة بالتراث بحاجة كبيرة إلى الاستشهاد، و يكون استشهادهم بالقرآن الكريم، و الحديث النبوي الشريف، و كلام العرب شعراً و نثراً، على الرغم من أنَّ العلماء القدماء في ما يتصل باللغة و قواعدها مالوا إلى الاستشهاد بالشعر، و لم يعيروا القرآن الكريم أهمية كبيرة،

١. الأحزاب: ٤٥ و الفتح: ٨.

٢. انظر: تاج العروس «شهد»، ج ٥، ص ٤٧-٤٨.

على الرغم من أنه كتاب الله المقدس الذي نزل بلغة مبيّنة، وأنه لم يُعبث به كما عبث بالحديث النبوي؛ لأن الله تعالى قد تكفل بحفظه.

الاستشهاد بالقرآن الكريم

ابتدأ السيد الشريف المرتضى (علم الهدى) بالقرآن الكريم، فجعله مفتتحاً لكلامه، وكأن كتابه معقود على تأويل آياته، وغيره من الأخبار المتفرقة^١. وخصّ التأويل القرآني بالآيات التي اختلفت في تفسيرها، أو أنّ المفسرين قد أخطأوا في تبين مفردة من مفرداتها فصار بهم هذا الخطأ نحو مرام قرّر السيد المرتضى أنها خطأ^٢. و هو في هذه الأثناء يستشهد بما يعضد به رأيه، أو تفسيره للمفردة، أو الآية القرآنية. واستشهاده بالقرآن الكريم من باب التوضيح والتبيين، ومقابلة شيء بشيء، وقلّما يفوته الاستشهاد به، وربما يستشهد بشاهد قرآني واحد في آية ما يريد تأويلها، ويزيد عدد الآيات التي يستشهد بها على أربع في مواضع كثيرة من كتابه^٣. وبلغ عدد الآيات القرآنية التي أولها: اثنتان وتسعين آية مباركة. والسيد المرتضى لا يتناول السور القرآنية كلّها بالتفسير، وإنما يقتطف منها آيات مختلفة، وهو يهتم باللفظ الالفت للنظر، كالأهلاك، وأمرنا مترفيها، في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾^٤.

وقد يرد تأويل هاتين اللفظتين إلى كلام سبق في السورة نفسها، وهو قوله

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٢.

٢. انظر على سبيل المثال: نفس المصدر، ص ٩.

٣. انظر على سبيل المثال: نفس المصدر، ص ١-٩.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٢.

٥. الإسراء: ١٦.

تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.^١

و ربما يورد أكثر من تأويل واحد لكل معنى لفظ أو آية، نحو كلامه في جواب «إذا» في الآية نفسها، فربما يقال جوابه: «أمرنا مترفيها»، و ربما يكون: «أمرنا مترفيها»، صفة للقرية، و يكون جواب «إذا» غير مذكور، و هذا الأمر وارد في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا قُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾.^٢

و يلجأ السيد المرتضى إلى القضايا البلاغية في بيان آيات القرآن الكريم، كذكر المجاز من باب الاتساع و التنبيه على المعلوم بحسب قوله، فيرد الإهلاك إلى أنه غير مرغوب، كالتاجر الذي لا يرغب بالخسارة، و العليل الذي لا يرغب بالمرض، و قال: «و من حال هذا الهلاك حسن هذا الكلام، و استعمل ذكر الإرادة لهذا الوجه، و كلام العرب وحي و إشارات و استعارات و مجازات، و لهذا الحال كله كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة، فإن الكلام متى خلا من الاستعارات و جرى كله على الحقيقة، كان بعيداً من الفصاحة بريئاً من البلاغة، و كلام الله تعالى أفصح الكلام».^٣

و قد وجه هذه الآية توجيهاً رابعاً، و هو دليل على قدرته العقلية و نفاذ مخيلته في غور الأساليب العربية الفصحى، و من الممكن أن تُحمل الآية على التقديم و التأخير، فتكون الإرادة في قوله تعالى: ﴿وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ...﴾ هو الجواب، و التقدير: «إذا أمرنا مترفي قرية بالطاعة فعصوا و استحقوا العقاب أردنا إهلاكهم».^٤ ثم قال: «و التقديم و التأخير في الشعر و كلام العرب كثير».^٥

١. الإسراء: ١٦.

٢. الزمر: ٣٩.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤.

٤. نفس المصدر.

٥. نفس المصدر.

ثُمَّ قَوَّى رَأْيَهُ بِذِكْرِ أَمْثَلَةِ التَّقْدِيمِ وَ التَّأْخِيرِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^١.

و الطهارة تجب قبل القيام للصلاة، و مثله قوله تعالى: ﴿وَ إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَ لَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَ لِيَأْخُذُوا جِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَ أَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَ خُذُوا جِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا»^٢.

و قيام الطائفة يجب قبل إقامة الصلاة، و دليله أَنَّ إقامة الصلاة الإتيان بها جميعها على الكمال و التمام.^٣

و منهج السيد الشريف المرتضى في تفسير الآيات القرآنية هو ابتدائها بلفظ تأويل، و هذا ملحوظ و ظاهر بين في كتابه كله، و ربما يقف على آية أخرى على صلة بالآية التي وقف على تأويلها و يقدم لها بقوله: «فصل»^٤. و قد يستتبع الفصل

١. المائدة: ٥.

٢. النساء: ١٠٢.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٩.

استطراداً، و في بعض المواضع يذكر الاستطراد من دون أن يتقدّمه فصل ما،^١ و في بعض المواضع قد يتجاوز ذكر كلمة «تأويل» أو «فصل» إلى كلمة «مسألة»، كمسألة النظر إلى الله تعالى في المحشر، و هو يصل إلى التفسير بعد الوقوف على معاني كلمة النظر.^٢ و في بعض المواضع يقول: «تأويل مسألة...».^٣

و من مواضع الاستشهاد بالقرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾^٤، و وجه الله فيها كوجهه تعالى في قوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾^٥، قال: «محمول على أنّ هذه الأفعال مفعولة له ومقصود بها ثوابه و القرية إليه و الزلفة عنده».^٦

و استشهد بقوله تعالى: ﴿وَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِانْبِيَاءٍ مِنْ فَضَّةٍ وَ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا * قَوَارِيرًا مِنْ فَضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾^٧، لتبيين قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾^٨، و قوله سبحانه: ﴿وَ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَ لَمْ يُعَقِّبْ﴾^٩، لبيان كيف اختلفت العصا، فتارة هي جان؛ و هي الحية الصغيرة، و تارة أخرى ثعبان مبین. ثم بين أنّ الاختلاف ناشئ من اختلاف المقام، فالحية الصغيرة كانت في أول دعوته، و الثعبان أمام فرعون. و وجهها توجيهاً آخر، و هو

١. انظر: نفس المصدر، ص ١١، ٤٣.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٢٨.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٣٨.

٤. البقرة: ٢٩٢؛ الليل: ٢٠.

٥. الإنسان: ٩.

٦. أمالي المرتضى، ج ٣، ص ٥٠.

٧. الإنسان: ١٥-١٦.

٨. الأعراف: ١٠٧؛ الشعراء: ٣٢.

٩. القصص: ٣١.

أَنْ عَظُمَ الْخَلْقَةُ فِي الثَّعْبَانِ مِمَّا كَانَ يُكُونُ فِيهَا اهْتِزَازُ الْجَانِّ وَخَفَّةُ حَرَكَتِهِ، مِنْ بَابِ أَنَّ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صِلَاتٌ تَشَابَهُ^١.

و قال بعد الاستشهاد بالآية التي سبقتهما: «لم يرد تعالى أَنَّ الْفَضَّةَ قَوَارِيرٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَإِنَّمَا وَصَفَهَا بِذَلِكَ لِأَنَّهُ اجْتَمَعَ لَهَا صِفَاءُ الْقَوَارِيرِ وَشَفُوفُهَا وَرَفَّتُهَا، مَعَ أَنَّهَا مِنْ فَضَّةٍ، وَ قَدْ تُشَبَّهُ الْعَرَبُ الشَّيْءَ بِغَيْرِهِ فِي بَعْضِ وَجُوهِهِ، فَيُشَبَّهُونَ الْمَرْأَةَ بِالظُّلْمَةِ وَبِالْبَقْرَةِ، وَ نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ فِي الظُّبَاءِ وَ الْبَقَرِ مِنَ الصِّفَاتِ مَا لَا يُسْتَحْسَنُ أَنْ يَكُونَ فِي النِّسَاءِ، وَإِنَّمَا وَقَعَ التَّشْبِيهُ فِي صِفَةٍ دُونَ صِفَةٍ وَ مِنْ وَجْهِ دُونَ آخَرٍ»^٢.

الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف

لا يقف تأويل الشريف المرتضى على القرآن الكريم فحسب، على الرغم من عقد أغلب مباحث كتابه على تأويل آياته، التي هي موضع نظر بحسب ما كان يتردد بين علماء عصره و المجتمع، و ما يدور في خلدته بما اجتمع عنده من العلم، بل تجاوزه إلى سوق الأخبار المتعلقة برسول الله ﷺ، و هي أحاديث ترفع للرسول المصطفى، و قد بلغ عددها في كتابه تسعة و عشرين حديثاً^٣.

و الحديث النبوي الشريف في كتابه يسوقه على سبيل الرواية أو الإخبار به، و هو يسميه خبراً، و قد يسميه تأويلاً، فيقول: «تأويل قوله ...»^٤، و الشيء الذي نفيده منه هو تقوية الخبر.

و قد وقف على أخبار كثيرة ترد لرسول الله ﷺ، و أغلبها كانت أحاديث نقلها

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٧-١٨.

٢. نفس المصدر، ص ١٩.

٣. نفس المصدر، ج ١، ص ٩، ١٣، ٢٤، ٤١، ٥٣، ٦٥، ٧٢، و ج ٢، ص ١٧، ٦٠، ٢٠، ٢٧، ٤٤، ٥٨، ٦٦، ٨٣، ٨٤، ١٠٧، ١٣٦، و ج ٣، ص ٨٣، ٩٣، ١٣٨، و ج ٤، ص ٥، ٢، ٧٤، ٧٧، ١١٠، ١٩٢.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ٩.

رضوان الله عليه بأمانة ودقة، ومن مثله يتحرى هذه الأشياء بدقة ويتقراها، وهو العالم باللغة والأدب وابن البيت الطاهر.

وقد ساق لنا في كتابه أخباراً (أحاديث) كثيرة عن رسول الله ﷺ، وربما لا يجعل الحديث شاهداً على تفسير كلمة أو بيان أسلوب ورد في القرآن الكريم، بل يحمل القرآن الكريم عليه.^١

ومن أمثلة الأخبار التي ردها لرسول الله، قوله ﷺ: «من تعلم القرآن ثم نسيه، لقي الله وهو أجذم»^٢. وهو يدي تفسير اللفظة التي أولها العلماء ثم يدي رأيه فيها، فذكر رأي أبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) في تفسيرها، إذ فسر الأجذم بمقطوع اليد^٣، وذكر أن ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) خطأً أبا عبيد، إذ رأى أن الأجذم لا يقصد به مقطوع اليد هنا؛ لأن اليد لا دخل لها في نسيان القرآن.^٤

وقد خطأ الشريف المرتضى كلا الرأيين، وقد بنى تخطيطه على منهاج عقلي فلسفي، قال: «وقد أخطأ الرجلان جميعاً، وذهبا عن الصواب ذهباً بعيداً، وإن كان غلط ابن قتيبة أفحش وأقبح؛ لأنه علل غلطه فأخرجه إلى أغاليط كثيرة، ونحن نبين معنى الخبر ثم نتكلم على ما أورده ... أما معنى الخبر فهو ظاهر لمن كان له أدنى معرفة بمذاهب العرب في كلامها، وإنما أراد عليه الصلاة بقوله: يحشر أجذم، المبالغة في وصفه بالنقصان عن الكمال، وفقد ما كان عليه بالقرآن من الزينة والجمال، والتشبيه له بالأجذم من حسن التشبيه وعجيبه؛ لأن اليد من الأعضاء الشريفة التي لا تتم كثير من التصرف ولا يوصل إلى كثير من المنافع إلا بها»^٥.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٢٤.

٢. نفس المصدر، ص ٤.

٣. انظر: غريب الحديث، ابن سلام، ج ١، ص ٤٨، وج ٢، ص ٢٤٥.

٤. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٩.

٥. نفس المصدر، ص ٥.

ثمَّ أسهب في الردَّ عليهما و تبين معنى الكلمة، ثمَّ قال: «و هذه حال ناسي القرآن و مضيعه بعد حفظه؛ لأنَّه يفقد ما كان لا بساً له من الجمال و مستحقاً له من الثواب، و هذه عادة للعرب في كلامهم معروفة، يقولون فيمن فقد ناصره و معينه: فلان بعد فلان أجذع، و قد بقي بعده أجذم»^١.

و يستشهد السيّد المرتضى بحديث الرسول ﷺ، جاعلاً منه حجة على استعمال شاعر مجهول لم يعرف للحن بمعنى الفطنة، في قوله^٢:

و لقد وحيث لكم لكيما تفتنوا و لحتن لحناً ليس بالمرتاب

(البحر الكامل)

و هو قوله ﷺ: «لعلَّ أحدكم أن يكون ألحن بحجته»^٣؛ و معناه: «أفطن لها و أغوص عليها»^٤.

و أوّل قول الرسول ﷺ: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ»^٥، بأنَّ العرب كانوا في الجاهلية يوصون أبناءهم و يؤكّدون البكاء عليهم بعد موتهم، فالميت الذي يُعَذَّب من يعتاد على هذه العادة، أمّا من يكونه أهله من دون هذا الفعل، فإنَّه لا يُعَذَّب بنياحتهم، و قد درج العرب على هذه العادة^٦، قال طرفة^٧:

فإن مت فانعيني بما أنا أهله و شقي عليّ الجيب يا أمَّ معبد

(البحر الطويل)

١. نفس المصدر، ص ٦.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١١.

٣. غريب الحديث، ج ٢، ص ١٤١.

٤. أمالي المرتضى، ج ١، ص ١١.

٥. صحيح البخاري، ج ٢، ص ٨١.

٦. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٧.

٧. انظر: نفس المصدر، ص ١٧-١٨.

الاستشهاد بكلام أمير المؤمنين عليه السلام

الاستشهاد بكلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عند السيد الشريف المرتضى في كتابه الأُمالي، لم يكن سوى رواية أو ذكر أو إخبار به، وهو يسميه خبراً، والشيء الذي نفيده منه هو تقوية الخبر؛ أي أنه كحال الحديث النبوي الشريف، نحو قوله عليه السلام: «من أحبنا أهل البيت فليعد للفقير جلباباً أو تجفافاً»^١، ثم وقف على هذا الخبر، وبيّن أن المراد منه ليس الفقر في الحياة الدنيا، وإنما في الآخرة، وقد خرج الكلام مخرج الموعظة والنصيحة.^٢

و نحو قوله في كلام له يصف نفسه بأن الخلق تأمنه، وهو يحمد الله على هذه النعمة، وذلك حين طلب غلاماً فلم يجبه، قال: «ما حملك على ترك إجابتي؟ فقال: كسلت عن إجابتك وأمنت عقوبتك، فقال عليه السلام: الحمد لله الذي جعلني ممّن يأمنه خلقه»^٣.

وثمة مواضع كثيرة استشهد بها السيد المرتضى بكلام أمير المؤمنين عليه السلام، وهي: تبين أصول التوحيد والعدل، وكون كلام الإمام الحسن عليه السلام مأخوذ من أبيه، وخبر يوم السقيفة، ومواقيت الصلاة، والطهارات والنجاسات، والصلوات المفروضة، وصلاة العيدين، والسجود، والاستسقاء، ونوافل شهر رمضان، ووصف زواجاتهم بأن بناتهم لأبنائهم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبلاء، وقوله لرسول الله عندما يعطس، وكلام في القدر.^٤

١. غريب الحديث، ج ٣، ص ٤٦٦.

٢. أُمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٦٢.

٣. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ١٠٣، ١٠٧، ١٩٨، و ج ٤، ص ٦٩، ٩٥، ١٠٥، ١٢٣، ١٢٩، ١٤١.

٤. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ١٣.

الوقوف على أخبار آخر

وقف السيّد الشريف المرتضى على أخبار آخر نقلها، الغاية منها بحسب رأي الباحث ليس الاستشهاد، وإنّما من باب تقوية الأخبار. وهي على النحو الآتي:

١- ذكر خبر محمّد بن الحنفية رضوان الله عليهما في حادثة مارية القبطية.^١

٢- ذكر خبر قيس بن عاصم سيّد أهل الوبر.^٢

٣- خبر مداعبة الرسول ﷺ الإمام الحسين ﷺ.^٣

٤- خبر إلقاء سلا الجزور على ظهر رسول الله ﷺ من لدن المشركين وهو يصلي، ثمّ دعا عليهم فأسقط في أيديهم، فكان كلّ من دعا عليه من المقتولين يوم بدر، نقله عن عبد الله بن مسعود.^٤

٥- خبر استيقاف السيّد سكينه بنت الإمام الحسين ﷺ للشاعر عروة بن أذينة المعروف بغزله العفيف وسؤاله في بعض شعره.^٥ والعجيب كيفية تصديق السيّد المرتضى بهذا الخبر وإثباته في كتابه، وهو منكر عقلاً، ويرى الباحث أنّ مثل هذا الإثبات قد يكون من لدن أعداء المذهب؛ لإيذاء أهل البيت والتقليل من شأنهم.

٦- روايات مغرقة في القدم، كتشريع كتب النبي سليمان ﷺ في السحر، والبرهان الذي رآه يوسف ﷺ، وهل كان هارون أخا مريم؟^٦

٧- خبر واقعة امرئ القيس مع قيصر الروم.^٧

١. انظر: نفس المصدر، ص ٥٤-٥٥.

٢. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٧٦، وج ٤، ص ١٩٥.

٣. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ١٥٧.

٤. انظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ١٩.

٥. انظر: نفس المصدر، ص ٧٣.

٦. انظر: نفس المصدر، ص ١٢٩، وج ٣، ص ٨٢، وج ٤، ص ١٠٥.

٧. انظر: نفس المصدر، ج ٣، ص ٥٣.

٨- خبر علم أبي جهل بنبوة النبي محمد ﷺ.^١

٩- خبر وفود صعصعة مع وفد تميم على النبي محمد ﷺ.^٢

الاستشهاد بالشعر العربي

حظي الشعر بمنزلة كبيرة عند السيد الشريف المرتضى في كتابه الأمالي، فكان موضع عنايته، وهذا الأمر يرد إلى أسباب كثيرة، لعل السبب الرئيس فيها، أنه شاعر معروف له ديوان شعر كبير مطبوع، ومن الأسباب المهمة أن الشعر مما يعني به أهل التفسير والتأويل، وكتابه عنى بصورة كبيرة بالتأويل القرآني وتفسيره.

وقد ازدان كتابه بشعراء كثيرين لا يمكن عدّهم، وفيما يأتي عرض لثلة من الشعراء الذين استشهد بشعرهم، أو وقف عليه في ترجمة، أو مجلس من المجالس الأدبية، وسأرتّبهم بحسب الأحوال والحكومات:

١- الشعراء الجاهليون: المتلمس عدي بن عبد العزى، عدي بن زيد العبادي، والنابعة الذبياني، والأسود بن يعفر الإيادي، وطرفة ابن العبد، وعبيد بن الأبرص، وعمرو بن كلثوم، وامرؤ القيس، وزهير بن أبي سلمى، ومهلhel بن ربيعة، وعمرو بن قميئة، وأعشى باهلة، وقيس بن عاصم المنقري، وسوار بن حيان المنقري، والحارث بن عبّاد.

٢- الشعراء المخضرمون: الأعشى الكبير، ولبيد، والخنساء، وعبد بن الطيب، والحطيئة، وابن مقبل تميم بن أبي، والشمّاخ، والنابعة الجعدي، وكعب بن زهير، وحسان بن ثابت.

١. انظر: نفس المصدر، ج ٤، ص ١٧٤.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٩٢.

٣ - الشعراء الإسلاميون:

(أ) الشعراء الأمويون: ذو الرمة، و مالك بن أسماء بن خارجة الفزاري، و الشمر دل اليربوعي، و يزيد بن مفرغ الحميري، و مزاحم العقيلي، و زياد الأعجم، و ابن الدمينه، و كثير، و جرير، و ليلى الأخيلية، و الفرزدق، و الكميت الأسدي، و نصيب، و عدي بن الرقاع، و أبو دهب الجمحي، و يزيد بن الوليد الأموي، و مرة بن محكان.

(ب) الشعراء بين الحكومتين الأموية و العباسية: روبة بن العجاج، حماد عجرد، و بشار بن برد.

(ج) الشعراء العباسيون: ابن المقفع، و المؤمل بن أميل، و العتابي كلثوم بن عمرو (ت ٢٢٠ هـ)، و أبو نؤاس.

(د) الشعراء المتأخرون أو المولدون: المتنبي، و أبو أحمد عبيد الله بن عبد الله بن طاهر (ت ٣٠٠ هـ).

٤ - شعراء مجهولون^١: وقف على شعرهم كثيراً في الاستشهاد من دون أن ينسبه إليهم. و ذكر اسم شاعر هو عباد بن شبيل، و ذكر قوله في وصف المساواة أو المقاربة، و هو أحسن ما قيل عنده في هذا المعنى، و هو قوله:

إذا اخترت من قوم خيار خيارهم فكل بني عبد المدان خيار
جروا بعنان واحد فضل بينهم بأن قيل قد فات العذار عذار

(البحر الطويل)

١. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٢٥، ٣٠ مشطور، ٣١ مشطورة، ٣١، ٣٢، ٣٢، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٥، ٣٨، ٤١، ٤٢، ٥١، ٥١، ٦٣، ٦٣، ٦٤، ٦٨، جارية شاعرة ٦٩، رجل من بني عقيل ٧٠، ٧١، ٧١، ٧١، ٧٢، ٧٢، ٧٣، ٧٣، ٧٣، ٧٣، ٧٤، ٧٤، ٧٤، ٧٥، ٨٤، ٨٤، ٨٥، ٨٥، ٨٦، ابن عم النعمان بن بشير ٨٨-٨٧، ٩١، و قيل: إنها لأبي الغول النهشلي ٩٢.

و لم يقف الباحث على العصر الذي ينتمي إليه، و ربما كان مخضرمًا أو أمويًا؛ لأنَّ السيّد الشريف المرتضى ذكر سبقه للمعنى المذكور الكميت الأسدي، و سبق زهير بن أبي سلمى إياهما فيه.^١

و منهم مساور الورّاق، الذي لم يقف الباحث على العصر الذي ينتمي إليه، و ربما كان لعصر ما بين حكومتي بني أمية و بني العباس؛ لأنّه عاصر حمّاد عجرد، و مدح أبا حنيفة.^٢

و يلحظ بالنظر للشعراء الذين وقف السيّد المرتضى على شعرهم و استشهد به، أو ذكره من باب الإخبار بتراجم عدد منهم، أو الوقوف على بعض مواقفهم الشعرية، أنّه مهتمّ بالشعراء الجاهليين، فالأمويين، فالمخضرمين - أي الذين عاشوا قسطاً من حياتهم في الجاهلية، و قسطاً آخر بعد دخول الإسلام الجزيرة العربية -، فالعبّاسيين، فالمولدين.

و قد بدا للباحث أنّ الشعراء المتأخرين يقف السيّد المرتضى على شعرهم حينما يسرد خبراً عنهم أو تعجبه صورة شعرية وردت في شعر أحدهم، أمّا ما يتّصل باستعمال الأساليب و معاني الكلمات في كلام العرب، فإنّه يعوّل على شعر المتقدمين.

و السيّد المرتضى يدعم بالشاهد الشعري تأويله الآيات القرآنية، نحو عدم ذكر جواب «إذا» في قوله تعالى: «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا»^٣، إذ ذكر أنّه ورد في قول الهذلي، و هو المتلمس:

١. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٦٩.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٩٣؛ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ١٣، ص ٤٠٩.

٣. الإسراء: ١٦. و انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣.

حتى إذا سلكوهم في قتادة شلا كما تطرد الجمالة الشردا^١

(البحر البسيط)

و هو يدعم الإخبار بالحديث النبوي الشريف بالشاهد الشعري، كتوضيح معنى كلمة «أجزم»، التي تقدّم ذكرها، وأن معناها مجازي لا يُحمل على ظاهره، إذ تدلّ على فقدان الناصر والمعين، كقول الفرزدق يرثي مالك بن مسمع:

تضعض طودا وائل بعد مالك وأصبح منها معطس العزّ أجذعا^٢

(البحر الطويل)

و هو يحمل هنا الأجذع على الأجزم، فهما وصفان حُملا بخلاف ظاهرهما.^٣ ومن المسائل المهمة التي وقف عليها مسألة تكرير الجمل في القرآن الكريم، نحو ما ورد في سورة الرحمن: «قَبَائِرِ آلَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»، في واحد و ثلاثين موضعاً، و هو عنده «حسن للتقرير بالنعم المختلفة المعدّدة، فكلمًا ذكر نعمة أنعم بها قرّر عليها و وبّخ على التكذيب بها، كما يقول الرجل لغيره: ألم أحسن إليك بأن فعلت بك كذا و كذا؟»^٤ و هو منحى درج عليه الشعراء العرب، نحو قول مهلهل بن ربيعة يرثي أخاه كليباً:

على أن ليس عدلاً من كليب إذا طرد اليتيم عن الجزور

على أن ليس عدلاً من كليب إذا ما ضيم جيران المجير

على أن ليس عدلاً من كليب إذا خرجت مخبأة الخدور^٥

(البحر الوافر)

١. انظر: نفس المصدر.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٦.

٣. انظر: نفس المصدر.

٤. نفس المصدر، ص ٨٦.

٥. انظر: نفس المصدر، ص ٨٦-٨٧.

و قول لىلى الأخىلىة ترثى توبه بن الحمىر:

لنعم الفتى يا توب كنت و لم تكن لتسبق يوم كنت فىه تحاول
لنعم الفتى يا توب كنت إذا التقت صدور الأعالى و استشال الأسافل
لنعم الفتى يا توب كنت لخائف أتاك لكى يحمى و نعم المحامل^١
(البحر الطويل)

و هو يسمّيه تقريراً، بيّن فىه حكمة التكرار الواقع فى سورة الرحمن
و كلام العرب.^٢

الخاتمة

أنّضح بعد الفراغ من البحث فى الاستشهاد فى كتاب الأمالى للشرىف المرتضى
الآتى:

١ - فىما يخصّ لفظة الاستشهاد فأنّضح للباحث بأنّها تعنى فى اللغة الحضور
و الإعلام و العلم، و أنّ الاستعمال استشهد بكذا موجود فى عبارات المؤلفىن،
و لكنّه لم ىرد فى المعجم العربى فى حىن ورد المجرد منه شهد بكذا، و ورد
«استشهده» بمعنى طلبه للشهادة، و توصّل الباحث إلى أنّ استشهد بكذا ممكن؛
لإتيان فعل و استفعل بمعنى واحد فى كلام العرب. و لا يبعد المعنى الاصطلاحى
للاستشهاد عن المعنى اللغوى، فهو مأخوذ منه، فهو يعنى الإعلام بالخبر على
سبىل التوضىح و التقوىة.

٢ - إنّ كتاب الأمالى يعدّ كتاباً موسوعياً، اشتمل على مباحث تأوىلىة فى
الأغلب الأعمّ، و هى تتضمّن بصورة كبىرة تأوىل آيات القرآن الكرىم، ىلها تأوىل
الحديث النبوىّ الشرىف، ثمّ الأخبار الأخرى.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٨٧.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٨٦-٨٧.

٣ - ينحو المؤلف رحمته إلى طريقة الاستطراد، وهي ظاهرة بيّنة في كتابه؛ لدفع الملل والسأم عن القارئ، وقد تمثّل استطراده بالوقوف على مسائل متنوعة أدبية، وفلسفية، ولغوية، وتاريخية، وكلامية، وبلاغية، وأسلوبية، وعرض تراجم شعراء وأدباء ورجال كانوا سادات قومهم، ورؤساء الفرق والمذاهب، والوقوف على شعر كثير، وفكاهات أدبية، واستطرافات متنوعة، وأجوبة مسكتة أحبّها ووقف عليها بكثرة.

٤ - اتّضح في استشهاد الشريف المرتضى بالقرآن الكريم أنّه كثر في كتابه، وهو متنوّع، فتارةً يستشهد بالقرآن في تأويل آية ما، وتارةً أخرى يستشهد بالقرآن في تأويل خبر. وقد بدا السيّد المرتضى في تأويلاته قوياً وذا اطلاع كبير على اللغة والأدب، فضلاً على المنطق والفلسفة.

٥ - اتّضح في استشهاد الشريف المرتضى بالحديث النبوي أنّه تارةً يحتجّ به على كلام العرب، وتارةً أخرى يؤوّله بكلام العرب، وأنها له القدح المعلى بعد القرآن الكريم في كتابه.

٦ - استشهد بكلام أمير المؤمنين عليه السلام في مواضع متعدّدة: في ما يتّصل بوصف من يحبّ أهل البيت عليهم السلام، وفي تبين أصول التوحيد والعدل، وفي كون كلام الإمام الحسن عليه السلام مأخوذ من أبيه، وفي خبر يوم السقيفة، وفي كلام له يصف نفسه بأنّ الخلق تأمنه، وغيرها.

٧ - كان للشعر عنده كبير قدر، فكان يعوّل عليه في مواضع لا يمكن عدّها، وأكثر من الوقوف على الشعراء وذكر مقتطفات من أشعارهم فضلاً عن بسط نبذة من حياتهم، وكان الشعراء الجاهليون في طليعة الشعراء الذين استشهد بشعرهم، يليهم الشعراء الأمويون، فالمخضرمون ثمّ العباسيون، وأتى بشعر كثير لشعراء مجهولين.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أمالي السيد المرتضى، الشريف أبو القاسم علي بن الطاهر بن أبي أحمد الحسين (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٩٠٧ م.
٢. أوزان الفعل ومعانيها، هاشم طه شلاش، النجف: مطبعة الآداب، ١٩٧١ م.
٣. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
٤. تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين أبو فيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي الحنفي (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤ م.
٥. تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (توفي في حدود ٤٠٠ هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين.
٦. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢ هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ م.
٧. دروس التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٨ م.
٨. ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي (ت ٣٥٠ هـ)، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٤ م.
٩. صحيح البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي (ت ٢٥٦ هـ)، دار الطباعة العامرة باصطنبول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١ م.
١٠. صحيح مسلم (الجامع الصحيح)، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (٢٠٤ - ٢٦١)، بيروت: دار الفكر.
١١. غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد خان،

- مجلس مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيد رآباد الدكن الهدي، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.
١٢. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، إيران: مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
١٣. كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر: دار الجليل للطباعة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.
١٤. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ)، قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.
١٥. مسند أحمد بن حنبل (ت ٣٠٣هـ)، بيروت: دار صادر.
١٦. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ونشرها، طهران، ١٤٠٤هـ.
١٧. الممتع في التصريف، ابن عصفور الأشبيلي، تحقيق: فخر الدين قباوة، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.
١٨. المصنف، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: إبراهيم مصطفى، و عبد الله أمين، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.
١٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦-٥٤٤هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، قم: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع.

ملاحم علم اللغة النصي

عند الشريف المرتضى في كتابه «تنزيه الأنبياء»

الدكتور عباس إسماعيل سيلان الضراوي^١

الملخص

يحاول الكاتب في «ملاحم علم اللغة النصي عند الشريف المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء» أن يلقي الضوء على بعض مباحث علم اللغة النصي، أو التناص فيما كتبه الشريف المرتضى حول تنزيه الأنبياء من المعاصي والذنوب. وفي الختام توصل إلى أن كثيراً من هذه المباحث كبحث الاتساق، والإحالة، والحذف، والانسجام، والقصدية، موجودة في الثقافة العلمية للشريف المرتضى، وهو يوظفها في كتاباته كثيراً، وعلى الخصوص في كتاب تنزيه الأنبياء.

المقدمة

و البحث محاولة لتطبيق علم اللغة النصي الذي هو علم معاصر على تراث الشريف المرتضى، واختار الباحث كتاب تنزيه الأنبياء؛ لضيق المقام، فيكون عنوان البحث: «ملاحم علم اللغة النصي عند الشريف المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء». و قسم البحث على توطئة و فقرات، تبين معايير ذلك العلم و استجلاء ظواهره

١. جامعة ميسان - كلية التربية الأساسية.

من كتاب تنزيه الأنبياء، مع مقارنة و مقارنه، وصولاً إلى الحقيقة العلمية و الكشف عن أن الملامح التي أثبتوها في الوقت المعاصر ليست هي من ابتكارات اليوم، بل وُجد صداها في تراث الشريف المرتضى قبل ما يزيد على ألف عام، و لكنّ التقاعس الذي نحن فيه الآن هو الذي جعل ذلك الوافد من الغرب متسبباً، مع أننا لو نقبنا في تراثنا لرأيناه من باب: بضاعتنا رُدت إلينا .

بل سنجد في تراث الشريف المرتضى ما يمكنه أن يقوم ما جاء في هذا الوقت من دراسات معاصرة، بل إن الشريف سبق «فاينريش» و سبق «بوجراند» و سبق «كوستين»، و غيرهم ممن عدّ صاحب شأن في الوقت الراهن.

توطئة

يقوم علم اللغة النصّي على النظر إلى النصّ نظرة كليّة^١، فهو نابع من المذهب الغشتالتّي^٢، و المبدأ الذي «عناه الغشتالتيون... هو أن الفرد ينزع إلى إدراك الأشياء بصورة كليّة و متوازنة و حسنة بفعل العمليّات الفيزيولوجية الفطرية التي يقوم بها الدماغ، فالصورة ندرتها كاملة، و لو تخلّلتها فجوات أو ثغرات، أو حتّى إذا كانت مجرد خطوط متقطّعة، كما ننزع إلى الربط (الإغلاق) بين النقاط الموجودة أمامنا على الورقة و إدراكها كشكل هندسي، و نؤلّف بين الأشياء القريبة بعضها إلى بعض في صورة كليّة»^٣.

و عليه لا يُفسّر «النصّ إلّا بعد الإيمان بوجود ضرب من الوحدة التي

١. انظر: مدخل إلى علم النصّ، زتيسلاف، ص ٤٢.

٢. انظر: نحو النصّ إطار نظري و دراسات تطبيقية، عثمان أبو زيد، ص ١؛ المعجم المفصّل في الأدب، محمّد التونجي، ج ١، ص ٣١٥-٣١٦.

٣. علم النفس في القرن العشرين، بدر الدين عامود، ج ١، ص ٢١٤؛ وانظر: نصوص فلسفية مختارة (مقدمة في علم النفس و الجمال)، أرمان كوفيليه، ص ٦٥.

تتخلّل النصّ، و الإقرار بوجود كيّان واحد ينظمه، و يُحوّله إلى وحدة واحدة تُفيد معنًى خاصّاً.^١

و في القرآن الكريم ما يُترجم عن ذلك بالتدليل على الاحتكام إلى الكلّيات و عدم الاكتفاء ببعض دون آخر^٢، في توبيخ بني إسرائيل: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْ دِينَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُواكُمُ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا جِزَاءُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا^٣﴾. فالقرآن الكريم يُطالبهم بالامتثال الكلّي لمضامينه لا الجزئي؛ لأنّ بعضه يبيّن بعضه الآخر. و قد وظّف الشريف المرتضى ذلك المنهج في تفسير النصّ القرآني إيماناً منه بتماسك القرآن الكريم و ترابط أجزائه، و أفاد من هذا التوظيف في الكشف عن كثير من الإشكالات، و هي تتّضح بتبيين ذلك بالمقاربة مع المعايير النصّية التي ذكروها في علم اللغة النصّي، و هي:

الاتساق

هو نتاج ترابط العلاقات في شبكة تتمركز في الموضوعات الرئيسة^٤، و قد أكّد «علماء لغة النصّ أنّ البشر حين يتواصلون لغوياً، لا يعملون ذلك في جمل مفردة منعزلة، بل في تتابعات مجاوزة للجملة مترابطة (مُتماسكة)»^٥. و ممّا جاء من أقسامه في تراث الشريف المرتضى لإحالة و الحذف.

١. مبادئ تفسير النصّ المقدّس (بحث)، حيدر علوي، ج ١، ص ٢٣٦.

٢. انظر: مدخل إلى علم النصّ، ز تسيلاف، ص ٤٣.

٣. البقرة: ٨٥.

٤. انظر: الدلالة و النحو، صلاح الدين حسنين، ص ٢٨٦.

٥. مدخل إلى علم النصّ، ز تسيلاف، ص ٤٣؛ و انظر: أسرار البلاغة، الجرجاني، ص ١٤٥.

الإحالة

الإحالة: هي أن قسماً «من الألفاظ لا تملك دلالة مستقلة، بل تعود على عنصر أو عناصر أخرى مذكورة في أجزاء أخرى من الخطاب»^١، على النحو من الضمير، إذ يقوم بربط أوصال النص على النحو من قول الشريف الرضي:

وكل فتى يرنو إلى عيب غيره سريعاً وتعمى عينه عن عيوبه^٢

و يشترط في الإحالة التطابق بين المُحال والمُحال عليه تذكيراً وتأنياً، وإفراداً وتثنيةً وجمعاً، وعُبر عن هذا بالقيد المُماثل^٣، ويمكن التعبير عنه بالمطابقة^٤.

وهو واضح فيما ذكر، وفي قول الشريف المرتضى: «و أما قوله تعالى: ﴿و هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُسْفِ﴾، فالخضم مصدر لا يُجمع ولا يثنى ولا يؤنث». ثم قال: «إذ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ»، «فكنى عنهم بكناية^٥ الجماعة، وقيل في ذلك: إنه إخراج الكلام على المعنى دون اللفظ؛ لأنَّ الخصمين هاهنا كانا كالقبيلتين أو الجنسين. وقيل: بل جمع؛ لأنَّ الاثنين أقل الجمع»^٦، فأرجع ضمير الجماعة على «الخصم»؛ لأنَّ الأخير في معنى الجماعة.

١. نسج النص، الأزهر الزنّاد، ص ١١٨؛ وانظر: الترابط النصي بين الشعر والنثر، زاهر بن مرهون، ص ٣٤.

٢. ديوان الشريف الرضي، ج ١، ص ١٩٧.

٣. انظر: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، سعيد بحيري، ص ٢٣٢؛ الدلالة والنحو، صلاح الدين حسيني، ص ١٨٢.

٤. انظر: في النحو العربي قواعد وتطبيق، مهدي المخزومي، ص ٩٥ وما بعدها؛ أثر الجوار في المستويات اللغوية (بحث)، فكري محمد، ص ٧٩.

٥. يستعمل الشريف الكناية ويقصد به الضمير أو الإضمار، فإذا استعمل الإضمار عني به الحذف.

٦. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٢٧.

و يزيد الشريف المرتضى على ما ذكر في الدرس المعاصر^١ أنّ الترابط النصّي بين أجزاء النصّ لا يكون عن طريق بقاء الضمير نفسه، فاللغة العربية - وخصوصاً الأدبية منها - قد تتسم بالعدول النصّي طلباً للتأثير البليغ بالسامع، وذلك يظهر في قوله: «إِنْ قَالَ قَائِلٌ: فَمَا قَوْلَكُمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَكُمْ لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيّاً فَمَزَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَّا صَالِحاً لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^٢، أو ليس ظاهر هذه الآية يقتضي وقوع المعصية من آدم ﷺ؛ لأنّه لم يتقدّم من يجوز صرف هذه الكناية في جميع الكلام إليه إلا ذكر آدم و زوجته؟ لأنّ النفس الواحدة هي آدم و زوجها المخلوق منها هي حواء، فالظاهر على ما ترون ينبئ عمّا ذكرناه»^٣.

و التسليم لذلك لا يعني نفي العصمة عن النبي آدم ﷺ فحسب، بل يعني وقوع الشرك أيضاً (تنزيه عن ذلك). و من هنا يمضي الشريف المرتضى بما يزيل هذه الشبهة كاشفاً عن شرط مهمّ في تصحيح الإحالة، وهو «أنّ الكناية في قوله سبحانه: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾، غير راجعة إلى آدم ﷺ و حواء، بل إلى الذكور و الإناث من أولادهما، أو إلى جنسين ممّن اشترك من نسلهما، وإن كانت الكناية الأولى تتعلّق بهما.

و يكون تقدير الكلام: فلما آتى الله آدم و حواء الولد الصالح الذي تمنياه و طلباه، جعل كفّار أولادهما ذلك مضافاً إلى غير الله تعالى. و يقوّي هذا التأويل قوله سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، و هذا ينبئ على أنّ المراد

١. انظر: النصّ و الخطاب، شتيفان هابشايد، ص ٦٠؛ في تحليل النصّ الشعري، عادل ضرغام، ص ٨٠.

٢. الأعراف: ١٦٠.

٣. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٣٨ - ٣٩.

بالتثنية ما أردناه من الجنسين أو النوعين، و ليس يجب من حيث كانت الكناية المتقدمة راجعة إلى آدم ﷺ و حواء أن يكون جميع ما في الكلام راجعاً إليهما؛ لأن الفصحح قد ينتقل من خطاب مخاطب إلى خطاب غيره، و من كناية إلى خلافها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً * لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾^١، فانصرف من مخاطبة الرسول ﷺ إلى مخاطبة المرسل إليهم. ثم قال: ﴿وَتُوقِرُوهُ وَتُوقِرُوهُ﴾؛ يعني الرسول. ثم قال: ﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾؛ يعني مرسل الرسول، فالكلام واحد متصل ببعضه ببعض و الكناية مختلفة كما ترى^٢.

و قوله الأخير يدل على تحقق اتساق النص، مع أن الضمير قد تغير، و هذا التباين الإحالي «للتدليل على حركة المعنى النامية في النص»^٣، ف«يُجَدِّد نشاطاً في النفس، و يبعث على الإصغاء»^٤؛ أي لا يشترط تحقق الاتساق بأن يكون الضمير هو نفسه، بل ربما تغير للإدلاء بدلالة جديدة.

و ربما كان العدول في الضمير للدلالة على معنى مناهض لثبات الضمير، على النحو من «قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾»^٥، فدل قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾ على أن الخطاب توجه إلى غيره^٦.

و يكشف الشريف المرتضى عن شرط للإحالة لم يُبين في الدراسات النصية، و هو أنه «إذا تقدّم مذكوران و عُقبا بأمر لا يليق بأحدهما، و جب أن يُضاف

١. الفتح: ٨-٩.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٣٩.

٣. في تحليل النص الشعري، عادل ضرغام، ص ٨٩.

٤. البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، الزملكانى، ص ٣١٤؛ و في المطول: «ليفيد تطرئة لنشاطه و إيقاضاً في إصغائه»، ص ٢٨٧.

٥. الطلاق: ١.

٦. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٦٤.

إلى من يليق به»^١، وهذه القاعدة مهمّة في الكشف عن الكثير من القضايا التي تكون فيها الغاية من النصّ غامضة؛ إذ ربّما كانت سبباً في إخراج الدلالة من الاحتمال إلى القطع.

و من أمثلة ذلك ما جاء في تنزيه النبي يوسف عليه السلام: «فإن قيل: فما معنى قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي﴾^٢، وهذا يقتضي أن يكون قد أطاع الشيطان ونفذ فيه كيده ونزغته؟ (الجواب) قلنا: هذه الإضافة لا يقتضي ما تضمّنه السؤال، بل النزغ والقبیح كان منهم إليه لا منه إليهم. ويجري قول القائل: جرى بيني وبين فلان شرّ، وإن كان من أحدهما ولم يشتركا فيه»^٣.

نخلص من ذا أنّ الشريف المرتضى مع تقدّمه زمناً على الدراسات المعاصرة الوافدة من الغرب، إلّا أنّه أنضج منها في تحليل النصّ على النحو ممّا رأيناه في الإحالة و شروطها.

الحذف

الحذف: هو «إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام»^٤، وعُرف أيضاً بـ«إسقاط عنصر لغويّ مع إضمار المعنى في تركيب ما»^٥، والتعريف هنا فيه اقتصار على المفرد (كلمة، عنصر لغويّ)، و حقيقة الحذف

١. نفس المصدر، ص ٤٠.

٢. يوسف: ١٠٠.

٣. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٩١-٩٢.

٤. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن الكريم؛ النكت في إعجاز القرآن، الرمانيّ، ص ٧٦.

٥. اللغة بين الثابت والمتغيّر، أحمد عفيفي، ص ٢٣١؛ وانظر: الحذف البلاغي، مصطفى عبد السلام،

أوسع من ذلك على النحو ممّا أوضحه الشريف الرضي بقوله: «يسقط من القرآن كلم وحروف ويدلّ فحوى الخطاب عليها اختصاراً وحذفاً... ولأنّ فيما يبقى دليل على ما يُلقي».^١

ومن ثمّ يجدر جعل تعريف الحذف مُطابقاً لوظيفته، ولعلّ السبب في اقتصار التعريف على الكلمة أنّهم عادةً ما يرجعون الجملة إلى المفرد، وإن كان في ذا تجنّ على نمط الجملة وجعله ثانوياً مع أساسيته. ولوقيل: إسقاط كلمة أو أكثر... لشمّل أنماط الحذف كلّها.

ومع أنّ الحذف وجد طريقه إلى الدراسة الجمليّة إلا أنّه لا يمكن التنبؤ والإقرار به ما لم يُلحظ الجمل الأخرى، لذا أكّد «علماء النصّ أهميّة توصيف الحذف في مستوى العلاقة بين الجمل، وليس داخل الجملة الواحدة».^٢ والذّي يُساعد في ذلك «أنّ النصّ بناء يقوم على التماسك والاتّساق، وهذان العاملان يُساعدان مُنشئ النصّ على الاختصار... لذا يُشترط في الحذف أن يبدأ النصّ بجملة تامّة تُراعي القواعد النحويّة، أمّا في الجمل التالية فإنّ علماء النصّ يعتمدون على ما يُسمّى بالتبعيّة النحويّة؛ أي تبعيّة الجملة التالية للجملة السابقة».^٣

وما ذُكر كان الشريف المرتضى على إدراك واع به، إذ يقول في: «وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ»^٤؛ «ثُمَّ أَنَابَ»؛ أي رجع إلى حال الصّحّة. واستشهد على الاختصار والحذف في الآية بقوله تعالى: «وَمِنْهُمْ مَنْ

١. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، الشريف الرضي، ص ١٧٠؛ وانظر: ص ١٧٦، ٢٦٦.

٢. لسانيات الخطاب، نعمان بوقرة، ص ٤٥.

٣. الدلالة والنحو، صلاح الدين حسنين، ص ٢٥٣.

٤. سورة ص: ٣٤.

يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ^١، ولو أتى بالكلام على شرحه لقول الذين كفروا منهم؛ أي من المجادلين^٢. وإِنَّمَا صَرَّحَ أَنَّ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ الْمُجَادِلِينَ اسْتِنَادًا إِلَى مَا جَاءَ فِي سَابِقِ النَّصِّ «يُجَادِلُونَكَ».

و يمضي في سائر الكلام في تحديد المحذوف من النصّ في مواضع أخرى اعتماداً على سالف النصّ، ممّا يعني أَنَّ الحذف يُفهم من النصّ كله.

الانسجام

هو «تنظيم مضمون النصّ تنظيمًا دلاليًا منطقيًا»^٣، أو «انتظام النصّ في بنية، متسلسلة تسلسلاً مؤتلفاً و منطقيًا، يجعل من النصّ المنجز نصّاً قيادياً و مؤثراً و مُوجّهاً أكثر»^٤.

و قد أبان الشريف تهيوّ هذا المعيار في النصّ القرآني، فإذا ما كان هناك اعتراض على ذلك، أعرب عن إزالة الاعتراض، فمن ذلك ما جاء في تفسيره: «قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ * قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَاجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ»^٥، إذ يقول: «فإن قيل: فما الوجه في عدول شعيب عليه السلام عن جواب ابنته في قولها: يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ

١. الأنعام: ٢٥.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٣٧.

٣. النصّ و الخطاب و الاتصال، محمد العبد، ص ٩٢.

٤. علم اللغة النصّي بين النظرية و التطبيق، صبحي إبراهيم، ج ٢، ص ٧٦.

٥. القصص: ٢٦-٢٧.

إِنْ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَزْتُ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» إلى قوله لموسى عليه السلام: «أُرِيدُ أَنْ أَكَيْحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيْ هَاتَيْنِ»، وهي لم تسأل النكاح ولا عرضت به، فترك إجابتها عن كلامها وخرج إلى شيء لم يجز ما يقتضيه؟

(الجواب): إنها لما سألته أن يستأجره ومدحته بالقوة والأمانة، كان كلامها دالاً على الترغيب فيه، التقريب منه، والمدح له بما يدعو إلى إنكاحه، فبذل له النكاح الذي يقتضي غاية الاختصاص، فما فعله شعيب عليه السلام في غاية المطابقة لجوابها ولما يقتضيه سؤالها^١، ومن هنا فالانسجام متحقق وإن بدا في بادئ الأمر غير ظاهر. لقد أعرب الشريف المرتضى عن تلاحم القرآن الكريم و تماسكه بما يجعل منه نصاً واحداً متراصاً من جهة، وأزال من جهة أخرى شبهة كانت متعلقة بالنبي يعقوب عليه السلام، من تزويجه ابنته إلى النبي موسى عليه السلام من دون أن يكشف ابنته في مفاتحة النبي موسى عليه السلام بالزواج منها.

وما يقال هنا يقال في تفسير: «وَوَهَبْنَا لِذَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعِيسَى الصَّافِنَاتُ الْجِنَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ * رُدُّوْهَا عَلَيَّ فُلْفُوقٌ مَسْحَأٌ بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ»^٢، إذ يقول: «أو ليس ظاهر هذه الآيات يدل على أن مشاهدة الخيل ألهاه وأشغله عن ذكر ربه، حتى روي أن الصلاة فاتته، وقيل: إنها صلاة العصر، ثم إنه عرقب الخيل، وقطع سوقها وأعناقها غيظاً عليها، وهذا كله فعل يقتضي ظاهره القبح.

(الجواب): ... إن الله تعالى ابتداء الآية بمدحه وتعريفه والثناء عليه، فقال: نعم العبد إنه أواب، وليس يجوز أن يشي عليه بهذا الثناء ثم يتبعه من غير فصل بإضافة

١. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٠٠-١٠١.

٢. سورة ص: ٣٠-٣٣.

القبیح إليه، و أنّه تلهّى بعرض الخيل عن فعل المفروض عليه من الصلاة، و الذي يقتضيه الظاهر أنّ حبّه للخيل و شغفه بها كان بإذن ربّه.^١

فالحوار النصّي وقف دليلاً في الكشف عن المغزى الحقيقي للنصّ، و بيّن أنّ ما ذكر لم يكن فيه قبح، بدليل أوّل النصّ، و يدلّ هذا أيضاً أنّ علماء العرب لم يكتفوا بالجملة فقط على النحو ممّا تزعمه فيهم بعض الدراسات.^٢

و من هذا ما جاء في قوله: «فإن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ ابْنِ لِيْ اٰبْنِيْ مِنْ اَهْلِيْ وَاِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَاَنْتَ اَحْكَمُ الْحَاكِمِيْنَ قَالَ يٰ نُوْحُ اِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ اِنِّيْ اَعِظُكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْجَاهِلِيْنَ»^٣، فقال: ظاهر قوله تعالى: إنه ليس من أهلك، فيه تكذيب لقوله ﷺ: إنّ ابني من أهلي، و إذا كان النبي ﷺ لا يجوز عليه الكذب، فما الوجه في ذلك؟^٤. ثمّ يذكر الجواب: «أنّ نفيه لأن يكون من أهله لم يتناول فيه نفي النسب، وإنّما نفى أن يكون من أهله الذين وعده الله تعالى بنجاتهم؛ لأنّه ﷺ كان وعد نوحاً ﷺ بأن ينجي أهله في قوله: ﴿قُلْنَا اٰحْمِلْ فِيْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَهْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ»^٥، فاستثنى من أهله من أراد إهلاكه بالغرق، و يدلّ على صحّة هذا التأويل قول نوح ﷺ: ﴿اِنَّ اٰبْنِيْ مِنْ اَهْلِيْ وَاِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ»^٦، و على هذا الوجه يتطابق الخبران و لا يتنافيان.^٦

١. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٣٢؛ وانظر: ص ١١٣، و ١٣٩، و ١٦٨، و ١٦٩.

٢. انظر: نحو النصّ بين الأصالة و المعاصرة، أحمد عبد الراضي، ص ٤٥.

٣. هود: ٤٦.

٤. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٤٣.

٥. هود: ٤٠.

٦. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٤٣.

و قوله: «لا يتنافيان» يدلي بانتفاء التنافر، وهو نفسه ما نعرفه اليوم بالانسجام، حتّى يمكننا القول: إن ما ثبت في الدرس النصّي المعاصر موجود في التراث، ويبيّن الدكتور بحيري في حديثه عن الدراسة النصّية أنّ «أكثر الأفكار والأدوات التي نادت بها هي في الحقيقة ذات أصول عميقة راسخة أُعيدت صياغتها، ولم يحل ذلك التغليف الجديد من خلال مفاهيم ومصطلحات حديثة دون إمكان الكشف عن أصولها وتحديد موقعها في التراث المغضوب عليه»^١.

و يذكر الشريف المرتضى جواباً آخر للافتراض السابق: «و الوجه الثاني أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾؛ أي: إنّه ليس على دينك، وأراد أنّه كان كافراً مخالفاً لأبيه، فكأنّ كفره أخرجه من أن يكون له أحكام أهله. و يشهد لهذا التأويل قوله تعالى على سبيل التعليل: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ ضَالِحٍ﴾، فتبيّن أنّه إنّما خرج عن أحكام أهله بكفره و قبيح عمله»^٢.

و إذا كان في الوجه الأوّل قد اعتمد على سالف النصّ، فهنا اعتمد على لاحقه؛ ليتأكّد التلازم الشديد بين أجزاء النصّ، و أنّه لا يمكن الاختصار على جزء القرآن في تحديد المراد دائماً.

و يرى الباحث أنّ الاختصار الجزئي هو الذي جعل هذا الأمانة متباينة الرؤى لا تقوم على سبيل واحد، و من هنا باتت الضرورة الملحة على العودة إلى القرآن بصورة كليّة، و التأمل في جميع جوانبه، أملاً بتقريب الرؤى، بل ينبغي جعل الدراسة اللغوية قائمة على النصّ لا على الجملة فقط؛ لما في النظرة الكليّة من توسيع الرؤى و تجنّب الرأي الناقص.

١. علم لغة النصّ، المفاهيم والاتجاهات، سعيد حسين بحيري، ص ١٣.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٤٤.

و ينبغي للانسجام أن يكون مصيباً الواقع المقال فيه النصّ، فمثلاً في قوله تعالى: «حاكياً عن عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾»^١ ... فإن قيل: فلم لم يقل: وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم؟ فهو أليق في الكلام، ومعناه من العزيز الحكيم؟

قلنا: هذا سؤال من لم يعرف معنى الآية؛ لأنّ الكلام لم يخرج مخرج مسألة غفران فيليق بما ذكر في السؤال، وإنّما ورد على معنى تسليم الأمر إلى ماله. فلو قيل: فإنك أنت الغفور الرحيم، لأوهم الدعاء لهم بالمغفرة، و لم يقصد ذلك بالكلام، على أنّ قوله: العزيز الحكيم، أبلغ في المعنى و أشدّ استيفاء من: الغفور الرحيم؛ و ذلك أنّ الغفران و الرحمة قد يكونان حكمة و صواباً، و يكونان بخلاف ذلك، فهما بالإطلاق لا يدلّان على الحكمة و الحسن.

و الوصف بالعزيز الحكيم يشتمل على معنى الغفران و الرحمة، و إذا كانا صوابين، و يزيد عليهما باستيفاء معانٍ كثيرة؛ لأنّ العزيز هو المنيع القادر الذي لا يذلّ و لا يُضامّ، و هذا المعنى لا يفهم من الغفور الرحيم البتّة، و أمّا الحكيم فهو الذي يضع الأشياء مواضعها و يصيب بها أغراضها، و لا يفعل إلّا الحسن الجميل، فالمغفرة و الرحمة إذا اقتضتّهما الحكمة دخلتا في قوله: العزيز الحكيم، و زاد معنى هذه اللفظة عليهما من حيث اقتضاء وصفه بالحكمة في سائر أفعاله. و إنّما طعن بهذا الكلام من الملحدين من لا معرفة له بمعاني الكلام، و إلّا فبين ما تضمّنه القرآن من اللفظة و بين ما ذكره فرق ظاهر في البلاغة و استيفاء المعاني و الاشتمال عليها»^٢.

١. المائدة: ١١٨.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٤٧-١٤٨.

فالنص انسجم لتحقيقه المعنى المراد بإصابة الواقع، وبيّن أنّ وراء كلّ لفظة من ألفاظ القرآن الكريم أسرار عظيمة ينبغي التنقيب عنها.

القصدية

القصدية: هي التعبير عن الرغبة^١، إذ يحاول المتكلّم أن يضمن النصّ نيّاته، «بمعنى أنّ هناك توقّاً و نزوعاً من الذات نحو الحصول على موضوع ذي قيمة، فهي بهذا المفهوم أساس كلّ عمل و فعل و تفاعل»^٢.

و قد انتبه الشريف المرتضى إلى هذا المعيار، و وظّفه في إيضاح النصّ القرآني بما يؤكّد أنّ العرب كانوا على عناية بمراد المتكلّم في جميع الأحوال، و ليس صحيحاً أن يقول الدكتور تمام حسان: «لقد درجت الدراسات التحليلية على العناية بموقف المتلقّي من النصّ دون العناية بموقف منتج النصّ»^٣.

و ممّا يؤكّد ذلك ما نقلناه في تحليله: «فإن قيل: الكلام في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا﴾^٤ خرج مخرجاً واحداً، فلمّ جعلتم همّها به متعلّقاً بالقبح وهمّه بها متعلّقاً بالضرب و الدفع على ما ذكرتم؟

قلنا: أمّا الظاهر فلا يدلّ الأمر الذي تعلّق به الهمّ و العزم منهما جميعاً، و إنّما أثبتنا همّها به متعلّقاً بالقبح؛ لشهادة الكتاب و الآثار بذلك.

و هي ممّن يجوز عليها فعل القبح، و لم يؤمن دليل ذلك من جوازه عليها كما أمّن ذلك فيه، و الموضوع الذي يشهد بذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَ قَالَ

١. انظر: استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي الشهري، ص ٤٨.

٢. دينامية النصّ، محمّد مفتاح، ص ٨ - ٩؛ و انظر: لغة القانون في ضوء علم لغة النصّ، سعيد بيومي، ص ٤٤.

٣. النصّ و الخطاب و الإجراء (المقدمة)، محمّد العبد، ص ٥.

٤. يوسف: ٢٤.

نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ^١، و قوله تعالى: «وَرَاوَدْتُهُ الْبَنَى هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ^٢، و قوله تعالى حاكياً عنها: «الآنَ خَصَخَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ^٣».

لقد فسر النصّ القرآني المجمل «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا» بالاعتماد على سائر النصّ القرآني، ممّا جعل النصّ المجمل واضحاً جلياً، وفيه بانت عصمة النبي يوسف عليه السلام، وأثبت أنّ المقصد الحقيقي للنصّ لا يفهم إلا من عموم النصّ. ولكن لا يكون الكشف عن المقصد بالانكفاء على النصّ فقط، إذ ربّما نعتمد على المعجم، فمثلاً نجد الظلم يُسند إلى النبي يونس عليه السلام في قوله تعالى: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ^٤»، فيرجع الشريف المرتضى معنى الظلم إلى الأصل اللغوي، نافية المعنى الاصطلاحي الذي شاع، وهو ضدّ العدل، وذلك إذ يقول: «الظلم في أصل اللغة هو النقص و الثلم، و من ترك المندوب إليه، و هو لو فعله لاستحقّ الثواب، يجوز أن يقال: إنّه ظلم نفسه من حيث نقصها ذلك الثواب، و ليس يمتنع أن يكون يونس عليه السلام أراد هذا المعنى؛ لأنّه لا محالة قد ترك كثيراً من المندوب»^٥.

١. يوسف: ٣٠.

٢. تشرّح النصّ، عبد الله الغدّامي، ص ١٨.

٣. يوسف: ٢٣.

٤. يوسف: ٥١.

٥. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٨١-٨٢.

٦. الأنبياء: ٨٧.

٧. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٤٢؛ وانظر: ص ٥٩، ٧٨ و ١٤٩ - ١٥٠.

فلم يكن قد أذنب، وإنما ترك أمراً كان الثواب عليه أجزل، وليس في هذا ما يخل بالعصمة.

ومن هذا ما جاء في «قوله تعالى في قصة آدم ﷺ: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^١، قالوا: وهذا تصريح بوقوع المعصية التي لا تكون إلا قبيحة، وأكدته بقوله: ﴿فَغَوَى﴾، وهذا تصريح بوقوع المعصية. والغى ضد الرشد.

(الجواب): يقال لهم: أما المعصية فهي مخالفة الأمر، والأمر من الحكيم تعالى قد يكون بالواجب و بالمندوب معاً، فلا يمتنع على هذا أن يكون آدم ﷺ مندوباً إلى ترك تناول من الشجرة، ويكون بمواقعتها تاركاً نفلأً و فضلاً و غير فاعل قبيحاً، وليس يمتنع أن يُسمى تارك النفل عاصياً كما يُسمى بذلك تارك الواجب؛ فإن تسمية من خالف ما أمر به - سواء كان واجباً أو نفلأً - بأنه عاصٍ ظاهره، ولهذا يقولون: أمرت فلا تأكل بكذا وكذا من الخير فعصاني و خالفني، وإن لم يكن ما أمره به واجباً.

وأما قوله: ﴿فَغَوَى﴾؛ فمعناه: أنه خاب؛ لأننا نعلم أنه لو فعل ما ندب إليه من ترك تناول من الشجرة لاستحق الثواب العظيم، فإذا خالف الأمر و لم يصر إلى ما ندب إليه، فقد خاب لا محالة، من حيث إنه لم يصر إلى الثواب الذي كان يستحق بالامتناع، ولا شبهة في أن لفظ غوى يحتمل الخيبة. قال الشاعر:

فمن يلق خيراً يحمد الناس أمره و من يغو لا يعدم على الغي لائماً^٢
و معرفة شخصية المتكلم و حقيقته ضرورة في معرفة المقصد من النص، على النحو مما حدث مع نبي الله إبراهيم ﷺ، فإن قيل: «كيف يجوز أن يقول: هذا ربي مخبراً و هو غير عالم بما يخبر به؟ و الإخبار بما لا يأمن المخبر أن يكون

١. طه: ١٢١.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٣٤-٣٥، وانظر: ص ٣٥.

كاذباً فيه قبيح»^١، وهذا ليس هو المقصد الحقيقي من النصّ؛ بدليل أنّه يستبعد عن المتكلم مثل ذلك، فيقول الشريف المرتضى: «هو أنّ إبراهيم عليه السلام لم يقل ما تضمّنته الآيات على طريق الشكّ، ولا في زمان مهلة النظر والفكر، بل كان في تلك الحال موقناً عالمياً بأنّ ربّه تعالى لا يجوز أن يكون بصفة شيء من الكواكب، وإنّما قال ذلك على سبيل الإنكار على قومه والتنبية لهم على أنّ ما يغيب و يأفل لا يجوز أن يكون إلهاً معبوداً، و يكون قوله: «هَذَا رَبِّي» محمولاً على أحد وجهين: أي هو كذلك عندكم وعلى مذاهبكم، كما يقول أحدنا للمشبه على سبيل الإنكار، لقوله هذا ربّه جسم يتحرّك و يسكن. والوجه الآخر: أن يكون قال ذلك مستفهماً، وأسقط حرف الاستفهام للاستغناء عنه، وقد جاء في الشعر ذلك كثيراً، قال الأخطل:

غلس الظلام من الرباب خيالاً كذبتك عينك أم رأيت بواسط^٢
فهنا عاضدت أكثر من وسيلة في الكشف عن المراد على النحو من معرفة شخصية المتكلم، وجاء توظيف الشعر في معرفة المقصد القرآني الحقيقي؛ لأنّ الشعر ديوان العرب.

التناض

هو إمّا أن يكون داخلياً على النحو من الترابط الذي ظهر في النصّ القرآني من تفسير بعضه لبعضه الآخر، وإمّا أن يكون خارجياً بالاعتماد على نصوص أخرى، ومركّيف أنّ قسماً من النصوص القرآنية أدرك مغزاها نتيجة للاستعانة بالأشعار والكلام المأثور عن العرب.

١. نفس المصدر، ص ٤٨.

٢. نفس المصدر، ص ٤٩.

و نترك للقارئ الرجوع إليها هناك من دون إعادة الذكر إيجازاً للبحث، و الذي نريده هنا أن نبين أن الشريف المرتضى كان على وعي بالتناص في بناء النصوص و الإفادة منها في فهمها سابقاً باختين^١ و كريستيا. و يقول في بعض نصوصه: «كثيراً ما يلحق الشعراء ذلك، فيوردون في بعض المعاني المسبوق إليها، و قد كانوا أسمعوها فأنسوها، فالخواطر المشتركة و المعاني معرضة لكل خاطر جارية على كل هاجس»^٢.

و يفاد من هذا أيضاً أن العرب كانوا على دراية بأن تأثر المنشئ للكلام بآخر أمر وارد، فليس صحيحاً ما ادّعاه الدكتور عبد الله الغدّامي من أن العرب كانوا «ينظرون إلى تشابه المعاني بين شاعرين على أنه سرقة اقترفها المتأخر من سالفه، و لم ينظروا قط إلى النص على أنه أثر لإشارات محرّرة في سياق مفتوح»^٣. و هذا الحكم قاس على الأسلاف، و فيه استعجال، فلو أنه اطلع على ما ذكره الشريف المرتضى لما كان بتلك الشدة.

المقامية

تقدّمت مكانة المعجم في الكشف عن مقصد النص، إلا أن هذا لا يكون دائماً، إذ ربّما تدخّلت الظروف المحيطة في معرفة المغزى من النص، على النحو من قول الشريف: «فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾^٤، و السفينة البحرية تساوي المال الجزيل؟ و كيف يُسمّى مالها بأنه مسكين و المسكين عند قوم شرّ من الفقير؟ و كيف قال: ﴿وَكَانَ زَءَاهُم مِّلْكُ يَأْخُذُ

١. انظر: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، حسين خمري، ص ٢٥٣.

٢. طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٨١.

٣. تشريح النص، عبد الله الغدّامي، ص ١٨.

٤. الكهف: ٧٦.

كُلِّ سَفِينَةٍ غَضْبًا»، و من كان وراءهم قد سلموا من شرّه و نجوا من مكروهه، و إنّما الحذر ممّا يستقبل؟ قلنا: أمّا قوله: لمساكين، ففيه أوجه:

منها: أنّه لم يعن بوصفهم بالمسكنة الفقير، و إنّما أراد عدم الناصر و انقطاع الحيلة، كما يقال لمن له عدوّ يظلمه و يهضمه: أنّه مسكين و مستضعف، و إن كان كثير المال واسع الحال . و يجري هذا مجرى ما روي عنه عليه السلام من قوله: مسكين مسكين رجل لا زوجة له؛ و إنّما أراد وصفه بالعجز و قلة الحيلة، و إن كان ذا مال واسع^١.

و يقوم الشريف المرتضى بإيراد الحوادث الراهنة التي نزلت جرائها النصوص القرآنية^٢، لتقف هذه الحوادث شاهدة في الكشف عن المغزى النصّي، و كم كان غياب مراعاة تلك الحوادث سبباً في ضياع المعنى، و من هذه أنّ من النصوص القرآنية ما يبدو فيها زوال العصمة عن النبي، لكن بمعرفة الحادثة التي ورد فيها النصّ القرآني تُدرك أنّ العصمة باقية، و نفهم المراد من النصّ القرآني على النحو من النصّ الكريم: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^٣.

إذ يورد سؤالاً على سبيل الافتراض: «و كيف يوجّه هذا الخطاب إلى من لا يجوز عليه الشرك و لا شيء من المعاصي؟»^٤، ثم يسرد سبب النزول: «و هو أنّ النبي لما نصّ على أمير المؤمنين - عليه الصلاة و السلام - بالإمامة في ابتداء الأمر، جاءه قوم من قريش فقالوا له: يا رسول الله ﷺ، إنّ الناس قريبو عهد بالإسلام لا

١. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٢٣ - ١٢٤.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٥٤.

٣. الزمر: ٦٥.

٤. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٦٤.

يرضون أن تكون النبوة فيك و الإمامة في ابن عمك علي بن أبي طالب، فلو عدلت به إلى غيره لكان أولى. فقال لهم النبي ﷺ: ما فعلت ذلك برأيي فأتحير فيه، لكن الله تعالى أمرني به و فرضه علي، فقالوا له: فإذا لم تفعل ذلك مخافة الخلاف على ربك تعالى، فأشرك معه في الخلافة رجلاً من قريش تركن الناس إليه، ليتم لك أمرك و لا يخالف الناس عليك. فنزلت الآية، و المعنى فيها: لئن أشركت مع علي في الإمامة غيره ليحبطن عملك»^١.

الخاتمة

بعد تلك التأملات في كلام الشريف المرتضى مع مقاربة في روافد علم اللغة النصي، وصل البحث إلى مجموعة من النتائج يجملها بالآتي:

١- إن علم اللغة النصي كان موجوداً في تراث الشريف المرتضى و إن تغيرت المفاهيم، إلا أن الأفكار كانت متقاربة، بل إن في تراث الشريف ما يزيد عليها في الدقة و الشمول على النحو مما رأيناه في موضوع الإحالة، إذ زاد عليه من الشروط ما لم نجده في الوقت المعاصر.

٢- إن توظيف علم النص في الوقت المعاصر على الدرس الأكاديمي بدلاً من الجملة، يجعل الدرس أكثر حيوية و واقعية في إصابة الواقع، و تقريب الرؤى المتباينة.

٣- معرفة ذوات التكلم أو النص مهمة في الكشف عن المدلول الحقيقي للنص.

٤- إن النص القرآني أنموذج الانسجام البليغ، و إن ما بدا من فيه من ظاهرة التباعد في تحقيق الانسجام، إنما هو لقصور منا، و قد كان الشريف المرتضى بحكم قدرته اللغوية و المعرفية منشغلاً في الكشف عن أسس الانسجام القرآني

على النحو من قصّة زواج ابنة النبي يعقوب عليه السلام.

٥- إنّ طائفة من الاتّهامات التي وُجّهت للأنبياء، كانت بسبب الجهل بالقرآن الكريم بالنظرة إلى جزء منه دون آخر.

٦- كشف البحث عن عناية القدماء بمقاصد المتكلّم على النحو ممّا عند الشريف المرتضى، و ليس صحيحاً ما أثبتته الدكتور تمام حسن أنّهم لم يعيروا مكانة لذلك.

٧- الأصل اللغوي مهمّ في معرفة المعنى الحقيقي للنصّ، و به يمكن تنزيه الأنبياء ممّا بدا في الظاهر من نفي العصمة عنهم.

٨- إنّ النقاد المعاصرين لم يطلّعوا على التراث بقدر اطلاعهم على الوافد من الغرب، ممّا جعلهم يسمّون التراث بما ليس فيه، مثلما كان الأمر مع الدكتور الغدّامي في حكمه على القدماء أنّهم لم يدركوا الغاية المثلى من التناصّ، و في تراث الشريف المرتضى و تطبيقاته ما يؤكّد خلاف ذلك.

قائمة المصادر

١. أثر الجوار في المستويات اللغوية، فكري محمد سليمان، بحث منشور في ضمن كتاب: علوم اللغة (دراسات علمية محكمة تصدر أربع مرات في السنة) مج ٧، ع ٢، القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٤م.
٢. استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، عبد الهادي بن ظافر الشهري، بنغازي ليبيا: دار الكتب الوطنية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٣. أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت ٤٧١ أو ٤٧٤هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مصر: شركة القدس للنشر والتوزيع، مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر، ١٤١٢هـ.
٤. البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني (ت ٦٥١هـ)، تحقيق: خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، بغداد: مطبعة العاني، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ.
٥. الترابط النصي بين الشعر والنثر، زاهر بن مرهون، عمان الأردن: دار جرير، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
٦. تشريح النص، عبد الله محمد الغدّامي، الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
٧. تنزيه الأنبياء، علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
٨. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الزماني (ت ٣٨٦هـ)، و الخطّابي (ت ٣٨٨هـ)، و عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ أو ٤٧٤هـ)، تحقيق: محمد خلف الله، و محمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، د.ت.
٩. الحذف البلاغي في القرآن الكريم، مصطفى عبد السلام أبو شادي، القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٩١م.

١٠. حقائق التأويل في مشابه التنزيل، الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق: محمد الرضا آل كاشف الغطاء، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
١١. الدلالة والنحو، صلاح الدين صالح حسنين، مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، د. ت.
١٢. ديناميّة النصّ تنظير وإنجاز، محمد مفتاح، الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠ م.
١٣. ديوان الشريف الرضي، تحقيق: محمود مصطفى حلاوي، بيروت: شركة دار الأرقم ابن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
١٤. طيف الخيال، عليّ بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: محمود حسن، بغداد: دار التربية للطباعة والنشر، جامعة الملك بن عبد العزيز بالمدينة المنورة، مطبعة الديواني، د. ت.
١٥. علم اللغة النصّي بين النظرية والتطبيق (دراسة تطبيقية على السور المكيّة)، صبحي إبراهيم الفقي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ.
١٦. علم لغة النصّ المفاهيم والاتجاهات، سعيد حسن بحيري، الشركة المصرية لونجمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
١٧. علم النفس في القرن العشرين، بدر الدين عامود، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١ م.
١٨. في تحليل النصّ الشعري، عادل ضرغام، الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت: الدار العربية للعلوم (ناشرون)، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.
١٩. في النحو العربي (قواعد وتطبيق)، مهدي المخزومي، بيروت: دار الرائد العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.
٢٠. لسانيات الخطاب، نعمان بوقرة، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ م.
٢١. اللغة بين الثابت والمتغيّر، دراسات نصّية، أحمد عفيفي، القاهرة: دار غريب، ٢٠١٢ م.
٢٢. لغة القانون في ضوء علم لغة النصّ (دراسة في التماسك النصّي)، سعيد أحمد بيومي، القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، ٢٠١٠ م.

٢٣. مبادئ تفسير النص المقدس، السيد حيدر علوي، بحث منشور في ضمن دراسات في تفسير النص القرآني، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

٢٤. مدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، زتسيسلاف واورزنيك، ترجمة: سعيد حسن بحيري، القاهرة: مؤسسة المختار، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٥. المطول (شرح تلخيص مفتاح العلوم)، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٦. المعجم المفصل في الأدب، محمد التونجي، بيروت: دار الكتب العربية، ١٤١٩هـ.

٢٧. نحو النص، إطار نظري ودراسات تطبيقية، عثمان أبو زنيد، عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٩م.

٢٨. نحو النص بين الأصالة والمعاصرة، أحمد محمد عبد الراضي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢٩. نسج النص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصاً، الأزهر الزناد، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٣٠. النص والخطاب، شتيهان هابشايد، ترجمة: موفق محمد جواد المصلح، بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، ٢٠٠٣م.

٣١. النص والخطاب والاتصال، محمد العبد، القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٣٢. نصوص فلسفية مختارة (مقدمة في علم النفس والجمال)، أرمان كوفيليه، ترجمة: آلاء سعد الفخري، بغداد: بيت الحكمة، ١٤٢٧هـ.

٣٣. نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، حسين خمري، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر: منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

تطبيقات نحوية للسيد المرتضى في كتابه «تنزيه الأنبياء»

الباحث أسعد جواد كاظم^١

الملخص

يبتدئ الشريف المرتضى في كتابه القيم تنزيه الأنبياء من أصل لا يمكن لأي مسلم أن يختلف فيه، وهو عصمة الأنبياء من الذنوب صغارها وكبارها، ثم يحاول توظيف القواعد النحوية لتفسير بعض الآيات القرآنية التي تعرضت لتفاسير خاطئة تنسب اجتراح السيئات إلى الأنبياء عليهم السلام. يذكر الباحث ثلاثة نماذج من هذه الآيات وكيفية التوفيق بين العصمة وبينها، بحيث لا يؤول إلى نفي العصمة عن الأنبياء الذين هم أناس مطهرون ومعصومون من أي خطأ وجريرة.

المقدمة

المقطوع به عقلاً و شرعاً أنَّ الأنبياء هم الأمناء من السماء؛ إذ بعثهم الله تعالى لتحقيق غايات سامية و مرادات رفيعة يبتغيها سبحانه من الناس المخلوقين، ليصل بهم - أولئك الأمناء المبعوثين - إلى مرحلة الأنموذج الأسمى الذي تبتغيه السماء لهم تعاملًا و غاية؛ ذلك بأنَّ الأصل من إرسال الرسل و بعث الأنبياء هو

توجيه العباد إلى عبادة الله الواحد الأحد على أساس اليقين و أداء مطالب السماء عبر الإيمان التام بها.

و بناءً على أصل المنطق فإن هذه الغايات لتلك المرادات لا تتحقق ما لم يصل المتلقي - المبعوث إليه - إلى مرحلة القناعة التامة بها و اليقين المتكامل فيها، و لا تتجسد هذه القناعة و ذلك اليقين إلا من طريقة تعامل المبعوثين معه و مدى البينات التي يقدمونها إليه، فإذا كان الحال هذه فإنه يلزم أن يكون النبي المبعوث على غاية عالية من الخلق و السلوك الحسن و ابتعاد عن أي ذنب أو معصية، ليكون أنموذجاً متكاملًا يؤمن به من يدعو به إلى الإيمان بالله تعالى.

و تأسيساً على هذا المنطلق العقلي أسس الشريف المرتضى كتابه تنزيه الأنبياء، و ذلك رداً على من اتهم الأنبياء بالخطيئة و بأنهم غير معصومين، و يطرأ عليهم النسيان و الخطأ و السهو و غير ذلك، كارتكاب الآثام و اجترار السيئات، و هذا مخالف بطبيعة الحال لأصل المقصد الذي بُعث من أجله الأنبياء و من أجله أنزل القرآن العظيم؛ لأن الأنبياء و القرآن كلاهما خاطب العقل البشري، و ذلك بأن منطلقات العقل لا تختلف و لا تتخلف، فهي ثابتة في كل الأجيال و الأزمان، فهل من المعقول أن يبعث الله تعالى أشخاصاً ليمنعوا الناس من الوقوع في الخطأ و هم يخطئون؟ و إلا كان من السهل على الناس أن لا يقبلوا منهم أي كلام و أي فعل، و من ثم لا يتحقق الهدف المنشود الذي بعث الله تعالى الأنبياء. من أجل هذا و غيره من الدواعي يجب تثبيت عصمة الأنبياء كأصل تُبنى عليه بقية العقائد الدينية المنزلة من السماء عامة.

و ربما قد يقول قائل إن الذين قالوا بعدم عصمة الأنبياء معهم الحق، فالقرآن الذي نحتج به قد ذكر في آيات كثيرة أن من الأنبياء من عصى و أن منهم من قتل، و ذهب ثالث إلى الشك في قدرة الله تعالى، و غير ذلك كثير، و مع ذلك نقول: لا

نعطيهم الحق؛ لأنهم لو أذعنوا لأمرين مهمين و سلموا بهما، لم يكن الحق معهم على الإطلاق:

الأول: أن المبلغ عن الله تعالى ينبغي أن يكون متكاملًا كي يؤثر على الآخرين في دعوته، من هنا قلنا بأنه معصوم من الخطيئة.

والثاني: إن القرآن الكريم كما قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «إنه حمال ذو أوجه»؛ فكل ما ورد من طعن أو إخلال في عمل نبي أو قوله، ينبغي أن يُقرأ قراءة أخرى كي تثبت الأصل الأول و توافقه.

من هنا نجد أن بعض العلماء قد تصدّوا للدفاع عن الأنبياء و بكل ما آتاهم الله تعالى من قوّة الفهم و المعرفة، فكان منهم السيد المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء، فقد أعمل كل فكره مستعيناً - بالأدلة العقلية و النقلية من آيات و روايات - في الدفاع عن الأنبياء و عدم المساس أو الطعن برسل السماء؛ إذ نلاحظ في كتابه هذا أنه تارة يدافع عن الأنبياء بقاعدة عقلية، و أخرى شرعية، و تارة بآية، و أخرى برواية، و تارة بقاعدة صرفية و أخرى نحوية، و غير ذلك.

و بناءً على تباين القواعد الدفاعية عند الشريف المرتضى، فإننا سنحاول - مقارنةً - في هذا الجهد العلمي أن نسلط الضوء على المنطلقات النحوية و القواعد التركيبية التي استعان بها السيد المرتضى في درء التهمة عن الأنبياء. و عليه حاولنا قدر الإمكان إشباع تلك المسائل و تبيان سبب قول السيد المرتضى بهذا دون غيره، مستعينين بآراء المفسرين عامّة، و ضممنّا إلى ذلك آراء النحاة و أقوالهم.

و عليه سيقوم البحث على ثلاث مباحث تكشف عن كيفية توظيف القاعدة النحوية لدفع التهمة عن الأنبياء، ممّا يثبت بأن القاعدة النحوية أصل من أصول الدفاع عن العقيدة الدينية، فهي ليست وسيلة تعصم المتكلم من الوقوع في الخطأ فحسب، بل أصل من أصول تحليل اللسان العربي و بيان النصّ القرآني إلى الحدّ

الذي يُحسَم به الأمر المتردّد فيه أو المختلّف بشأنه، فمادام النصّ القرآني عربي المنطلق واللسان، فإنّ هذا يدعو إلى قراءته على أصل نسجه ومنطقه.

و من ثمّ السعي وراء معرفة مدى صحّة الدلالة التفسيرية التي توصّل إليها الشريف المرتضى في تطبيقه القاعدة النحوية في قراءة النصّ المتهمّ به النبي، أكان موفّقاً في كلّ المضامين التي توصّل إليها أم أنّ ثمة وجهاً آخر لقراءته؟

المبحث الأول: توظيف التطبيقات النحوية في دفع تهمة النبي آدم عليه السلام في مسألة إشراكه بالله تعالى

لقد اتّهم النبي آدم عليه السلام بارتكابه المعصية بجنب الله تعالى؛ وذلك باتّهامه بأنّه جعل لله شريكاً، وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا رُؤُوسًا لِتَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَخَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»^١.

يقول الشريف المرتضى: «أن تكون الهاء في قوله: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ راجعة إلى الولد لا إلى الله تعالى، ويكون المعنى أنّهما طلبا من الله تعالى امتثالاً للولد الصالح، فشركا بين الطلبتين»^٢.

أي أنّه يريد بقوله هذا أنّ آدم وحواء جعللا للولد الصالح الذي طلباه من الله تعالى ولداً آخر مماثلاً وشريكاً للولد الأول، وهو بهذا يكون قد نزّه آدم وحواء من أن يجعللا شريكاً أو شركاء لله تعالى، وهذا ما أشار إليه الطوسي في التبيان بقوله: «و قال قوم: إنّ الهاء راجعة إلى الولد لا إلى الله تعالى؛

١. الأعراف: ١٨٩ و ١٩٠.

٢. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٣٢.

و يكون المعنى أنهما طلبا من الله تعالى امتثالاً للولد الصالح فشركا بين الطلبتين، كما يقول القائل: طلبت مني درهماً فلماً أعطيتك شركته بآخر؛ أي طلبت آخر مضافاً إليه.^١

و لعل الذي دفع السيد المرتضى لهذا القول أمور، منها:

١- إن القول بإرجاع الضمير إلى الولد يسوغ انطباق بداية الآية الكريمة على آدم وحواء من دون أن يكون هناك طعن أو شبهة تتوجه نحو آدم وحواء؛ إذ هما جعلاً للولد شريكاً و لم يجعلاً لله تعالى شريكاً.

٢- إن المرتضى أرجع الضمير إلى الأقرب، و هو الموافق للقواعد النحوية و مقرراتها؛ إذ الضمير يعود إلى الأقرب في الكلام، كما لو قلت: حضر محمد و ضيف فأكرمته، فالضمير في «أكرمته» يعود إلى الأقرب و هو الضيف^٢، و لا يعود إلى محمد البتة.

و مع ما تقدم إلا أنه من الممكن مناقشة ما ذهب إليه السيد المرتضى من عود الضمير في قوله تعالى: «جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ» إلى الولد، إذ يرد عليه جملة من الأمور: منها: إنه على الرغم من قول جماعة بهذا الرأي، إلا أنهم مجهولون أولاً، إذ إن الشيخ الطوسي لم يُعرَف بهم، و إنما قال: «قال قوم». و ثانياً يقابل هؤلاء القوم أغلب المفسرين إن لم نقل جلهم، حيث ذهبوا إلى أن الهاء في «له» تعود إلى الله تعالى.^٣

و منها: إنهم قالوا: مع أن الضمير يعود إلى الله تعالى و أن الآية في مقدماتها تنطبق على آدم و حواء، إلا أنه لا يُراد من الشرك هنا الشرك في العبادة،

١. التبيان، الطوسي، ج ٥، ص ٥٠.

٢. انظر: النحو الوافي، عباس حسن، ج ١، ص ٢٦١.

٣. انظر: فتح القدير، الشوكاني، ج ٢، ص ٤٠٠؛ زاد المسير، الشوكاني، ج ٣، ص ٣٠٢.

وإنما الشرك هو الشرك في الطاعة^١، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^٢

ومنها: «إن تعبيرات الآية تحكي عن زوجين كانا يعيشان في مجتمع قد شاهدا فيه الأبناء الصالحين و غير الصالحين فيه؛ ولهذا طلبا من الله و سألاه أن يرزقهما الولد، و لو كانت الآيات تتكلم على آدم و حواء فهو خلاف الواقع؛ لأنه لم يكن يومئذ ولد صالح و غير صالح حتى يسألا الله الولد الصالح»^٣. فليس المقصود من الزوجين بالضرورة آدم و حواء، وإنما المقصود زوجين أنعم الله عليهما فتكراً و أشركا بالله تعالى.

و منها: صحيح ما قلناه من عود الضمير إلى الأقرب، إلا أن هذا الأمر ليس مطلقاً، إذ ينبغي أن يلحظ السياق و القرائن؛ لأنه يجب أن يكون مرجع الضمير ملحوظاً من السياق و مدلولاً عليه^٤، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْصِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾^٥، نلاحظ أن الضمير في «حدوده» على وفق القاعدة ينبغي عودته على الرسول؛ لأنه الأقرب، وبملاحظة السياق و القرائن التي تحفّ بالسياق نجد أنه يعود على الله تعالى و هو الصواب، لأنه تعالى هو صاحب الحدود.

و في آية البحث و النقاش لو نظرنا إلى المتقدم عليها و إلى المتأخر عنها، فسنلاحظ أن الضمير يعود إلى لفظ الجلالة لا إلى غيره، خصوصاً و أن القرآن

١. انظر: تفسير الطبري، ج ٣١، ص ٣١٠؛ معالم التنزيل، البغوي، ج ١، ص ٣١٣؛ التبيان، الطوسي، ج ٥.

ص ٥١؛ مجمع البيان، الطبرسي، ج ٤، ص ٤٠٧.

٢. يوسف: ١٠٦.

٣. الأمل، الشيرازي، ج ٥، ص ٣٢٨.

٤. الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري، ج ٢، ص ٤١٥.

٥. النساء: ١٤.

الكريم قد تكلم في الآية نفسها على الإشراك، ثم ذم وقبح المشركين ووعدهم بالنار والخزي، وهذا لا يتوافق أو ينسجم مع ما نحمله من عقيدة تجاه الأنبياء، فالقرينة هي وحدها التي لها القول الفصل في تعيين مرجع الضمير.

ولو تنزلنا جدلاً عن كل ما ذكرناه، فبالإمكان إرجاع الضمير في «له» على لفظ الجلالة وعلى الولد؛ لأن المرجع إذا تعدد «من غير تفاوت في القوة» وأمكن عود الضمير إلى مرجع واحد فقط وإلى أكثر من غير أن يقتضي الأمر الاختصار على واحد، نحو: جاء الأقارب والأصدقاء وأكرمهم، فالأحسن عود الضمير على الجميع لا على الأقرب وحده.^١

أو كما عبر عن ذلك السيد محمد صادق الصدر في تفسيره منّة المنان بـ «الإيهام الإثباتي». ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * خَدَائِقَ وَأَعْنَابًا * وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا * وَكَأْسًا دِهَاقًا * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا﴾^٢ بعد أن يعطي آراءً متعددة في عود ضمير الهاء من «فيها»، يرى أنه بالإمكان إرجاعه إلى أي واحد مما تقدم على أساس قاعدة الإيهام الإثباتي.^٣

مما تقدم نقول: إن الناظر إلى بداية الآية الكريمة يجد أن الآية قد انطلقت وتأسس كلياً على مضمون طلب الولد، إذ يقول سبحانه في بداية الآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾؛ أي أن داعي خلق الولد إنما يتحقق بخلق الداعي إليه ابتداءً، وهو خلق الأب، ومن ثم خلق الأم، وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة.

١. النحو الوافي، عباس حسن، ج ١، ص ٢٦٢. فكرة الإيهام الإثباتي المقصود منها أن المتكلم يقصد من كلامه أموراً متعددة ولكن المستمع يفهم أمراً واحداً (انظر: منهج الأصول، محمد محمد صادق الصدر، ج ٢، ص ٢١٨).

٢. النبا: ٣١-٣٥.

٣. انظر: منّة المنان، محمد محمد صادق الصدر، ج ٥، ص ٥٥٥.

و لَمَّا نَصَّت الآية على أَنَّ الله تعالى خلقنا جميعاً من نفس واحدة، فهم من هذا أن المراد هاهنا هما آدم وحواء، ثم بعد خلق الداعي «الأب والأم» لابد من وجود التقاء بينها حتى يتحقق وجود الولد، وقد صرحت الآية بذلك علناً، إذ قالت: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ﴾، ذلك بأن «التغشي كناية عن الوقاع»^١. فالمراد بـ ﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا﴾: أي «واقعا وجامعا»^٢، أما قوله: «﴿حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيفاً﴾» وهو أول ما تحمل المرأة من النطفة يكون خفيفاً عليها، ﴿فَمَرَّتْ بِهِ﴾: أي استمرت به و قامت وقعدت به لم ينقلها، ﴿فَلَمَّا أَثْقَلَتْ﴾: أي كبر الولد في بطنها و صارت ذات ثقل بحملها و دنت ولادتها، ﴿دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا﴾: يعني آدم و حواء، ﴿لَننْ آتِيَنَّاهُ﴾ يا ربنا ﴿صَالِحاً﴾: أي بشراً سوياً مثلنا»^٣.

و هذا يثبت أن مدار الآية كلها مبنية على أساس الحديث عن الوالدين و طلب الولد و رغبتهما في أن يكون صالحاً، من هنا ساغت مقولة المرتضى من أن الضمير في «له» عائد إلى الولد الذي يمثل مدار النص و محوره، لا عائدة إلى الله تعالى؛ ذلك بأن قرائن السياق حاكمة على هذا المعنى، فيبدو أن المرتضى نظر إلى السياق، فأدرك أن المبتغى هو ما قاله، لا ما اتهم به آدم و حواء.

يزاد على هذا أن القاعدة أن في أصول الكلام العربي هي أن يعود الضمير إلى الأقرب، إلا إذا كان مدار الآية على غير ذلك؛ أي إذا أثبتت القرائن السياقية أن المراد غير الأقرب، كما في عودة «الهاء» في لفظة «حدوده» من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾، فالآية مدارها عن حدود الله تعالى، لذا إمكان

١. فتح القدير، الشوكاني، ج ٢، ص ٣٩٩.

٢. معالم التنزيل، البغوي، ج ١، ص ٣١١؛ وانظر: فتح القدير، ج ٢، ص ٣٩٩.

٣. معالم التنزيل، البغوي، ج ١، ص ٣١١؛ وانظر: فتح القدير، ج ٢، ص ٣٩٩؛ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعيد، ج ٣، ص ٣٠٣.

إرجاع الضمير إلى الله سبحانه، أمّا الآية موضع البحث فمدارها إلى خلق الولد وطلب كونه صالحاً.^١

وثمة وجه آخر لقراءة الآية الكريمة، وهو ما أدلى به الإمام الرضا عليه السلام حينما سأله المأمون، إذ يُروى أن المأمون قال للإمام: «فما معنى قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾؟ فقال له الرضا عليه السلام: إنّ حواء ولدت لآدم خمسمئة بطن ذكراً وأنثى، وأنّ آدم عليه السلام وحواء عاهدا الله عزّ وجلّ ودعواه، وقالوا: ﴿لئن آتَيْنَا صَالِحًا لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ * فلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا؟ من النسل خلقاً سوياً بريئاً من الزمانة والعاهة، وكان ما آتاهما صنفين؛ صنفاً ذكراً وصنفاً إناثاً، فجعل الصنفان لله - تعالى ذكره - شركاء فيما آتاهما، ولم يشكراه كشكر أبويهما له عزّ وجلّ، قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. فقال المأمون: أشهد أنّك ابن رسول الله ﷺ».^٢

وبهذا يكون الشرك لأبناء آدم وحواء لا إلى آدم وحواء نفسيهما. ويبدو أنّ الشريف المرتضى نفسه يؤيد هذا المنطلق، إذ يقول في الأمالي: «إنّ ذكر آدم وحواء عليه السلام قد تقدّم، فقد تقدّم أيضاً ذكر غيرهما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾، ومعلوم أنّ المراد بذلك جميع ولد آدم عليه السلام في قوله: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا﴾؛ وأراد بالصالح الاستواء في الأعضاء؛ والمعنى: فلَمَّا آتَاهُمَا ولداً صالحاً؛ والمراد بهذا

١. فضلاً عن أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْبِصِ اللَّهُ وَسْوَئُهُ وَيَتَعَذَّبْ حُدُودُهُ﴾ ليس بالضرورة أن تعود الهاء فيه إلى الله تعالى وحده، بل يمكن أن تعود إلى الله وإلى الرسول أيضاً؛ لأنّ حدود الله هي حدود الرسول نفسها، فالحدود هاهنا الأحكام، وأحكام الله هي أحكام الرسول؛ لأنّ الرسول لا يتعد عن أحكام السماء ولا يقول بغيرها، فهي أحكامه من باب التبليغ وجوب أداء تلك الحدود على الناس تطبيقاً، ذلك بأنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام، الصدوق، ج ١، ص ١٧٥.

الجنس دون الواحد، وإن كان اللفظ لفظ وحدة؛ والمعنى: فلما آتاها جنساً من الأولاد صالحين... وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، جاز أن يرجع قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ إلى ولدهما، وقد تقدّم ذكرهم «باعتبار أن ثمة مرجعين للضمير ﴿جَعَلَا﴾، هما آدم وحواء من جهة، وأولادهما من جهة أخرى، لذا أجاز المرتضى عودة الضمير إلى الأولاد في حال ثبات نسبة الهاء في «له» إلى الله تعالى، ولكن يبقى ثمة احتمال أو تردّد في إمكانية عودة الضمير في الفعل «جعلاً» إلى آدم وحواء أيضاً، وبهذا لم يتغفّ الشرك عنهما تماماً، وتبقى التهمة قائمة.

يبدو أن المرتضى قد أدرك هذا الاحتمال، لهذا بادر إلى تعليل جواز عودة الضمير في الفعل «جعلاً» إلى أولاد آدم وحواء دونهما بقوله: «فإن قيل: إنّما وجب ردّه إلى آدم وحواء ﷺ لأجل التثنية في الكلام، ولم يتقدّم ذكر اثنين إلا ذكرهما ﷺ. قلنا: إن جعل هذا ترجيحاً في رجوعه إليهما، جاز أيضاً أن يجعل قوله تعالى في آخر الآية: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ وجهاً مقرباً لرجوع الكلام إلى جملة الأولاد، ويجوز أيضاً أن يكون أشار في التثنية إلى الذكور والإناث من ولد آدم ﷺ وإلى جنسين منهم، فحسنت التثنية لذلك، على أنه إذا تقدّم في الكلام أمران ثم تلاهما حكم من الأحكام وعلا بالدليل استحالة تعلّقه بأحد الأمرين، وجب ردّه إلى الآخر^١. ثم يعقّب قائلاً: «وإذا علمنا أن آدم ﷺ لا يجوز عليه الشرك، لم يجز عود الكلام إليه، فوجب عوده إلى المذكورين من ولد آدم ﷺ»^٢.

بهذا نجد أن المرتضى يقرّر إمكانية عود ضمير التثنية في «جعلاً» إلى الجنسين الذكورة والأنوثة، لا إلى الشخصين المتعيّنين (آدم وحواء). ثم يورد قاعدة عقلية

١. أمالي المرتضى، ج ٤، ص ١٣٨.

٢. نفس المصدر.

وهي أن المعنى إذا كان متردداً بين أمرين أحدهما تقوم الاستحالة حائلاً دون تحققه، والآخر لا استحالة فيه، فيُقدّم الآخر؛ لانتفاء الاستحالة فيه، وعدم وجود ما يمنع منه البتة، فالأمر إذا كان واقعاً بين مترددين أحدهما ممكن والآخر محال، فإن الممكن هو الأمر في تحقق الأمر منه دون المحال لاستحالته.

وبالمحصلة، فإن آدم وحواء براء مما نُسب إليهما من تهمة الشرك؛ لأن القواعد النحوية لا تعين على ذلك كما قدّم الشريف المرتضى؛ ولأن المروية الإمامية لا تؤيد ذلك مطلقاً. فضلاً عن القاعدة العقلية التي وضعها المرتضى القائمة بين الممكن والمحال، تثبت بما لا يقبل الشك بوجوب عودة الضمير في «جعلاً» إلى أولاد آدم وحواء دونهما. وفي كل الأحوال، فإن آدم وحواء براء ما قُدِّحَ بهما مطلقاً.

المبحث الثاني: توظيف التطبيقات النحوية في دفع تهمة النبي يوسفؑ في

مسألة الهمّ لارتكابه فاحشة الزنا

وجه السيد المرتضى قوله تعالى: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ»^١ على أن الهمّ هنا هو الضرب والدفع؛ أي همّت به للزنا وهمّ بدفعها وضربها لولا أن رأى برهان ربه لفعل؛ أي لقام بضربها، ولكنه لما رأى برهان ربه لم يضربها؛ حتى لا يكون ذلك مسوغاً لامرأة العزيز من أن تفتري على يوسف بأنه ضربها وأجبرها على الفاحشة.^٢

ثم أشكل عليه بأنه لو تمّ ما ذهب إليه من الرأي لاستلزم ذلك وقوع جواب «لولا» قبلها^٣، وهذا فاسد عند أهل اللغة؛ لأن العرب لا تقدّم جواب «لولا»

١. يوسف: ٢٤.

٢. انظر: تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٧٥.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٧٦.

عليها،^١ فلا نقول: «لقد قمت لولا زيد»، و تريد: «لولا زيد لقيمت».

ثم أجاب السيد المرتضى بأننا لم نقدم جواب «لولا» عليها، بل نقدر جواباً «لولا» يتناسب مع السياق والمقام ولا يتصادم مع العقيدة التي أسسنا لها من وجوب العصمة للأنبياء. و وافقه على هذا بعض المفسرين، إذ يقول الزمخشري: «إن لولا لا يتقدم عليها جوابها، من قبل أنه في حكم الشرط، و للشرط صدر الكلام، و هو مع ما في حيزه من الجملتين مثل كلمة واحدة، و لا يجوز تقديم بعض الكلمة على بعض، و أما حذف بعضها إذا دلّ الدليل عليه فجائز».^٢

و أشار الرضي إلى أن لحذف جواب «لولا» نظائر كثيرة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ زَعُوفٌ رَجِيمٌ»^٣؛ معناها: و لولا فضل الله عليكم و رحمته و أن الله رؤوف رحيم، لهلكتم، و مثله: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوْا الْجَحِيمَ»^٤؛ معناها: لو تعلمون علم اليقين لم تنافسوا في الدنيا و لم تحرصوا على خطاها^٥. و الظاهر أن السيد المرتضى بهذا الجواب قد أجاد و أبدع، إلا أن جوابه هذا هو جواب نقضي لا جواب حلّي، و الجواب النقضي لا يحلّ المسألة و إنما قد يزيدها إشكالاً.

لذا نحاول هنا أن نجيب ببعض الأجوبة التي تكون حلاً للإشكال.
أولاً: إن قوله تعالى: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» هو من باب التقديم و التأخير، و هنا نجد أن جواب «لولا» قد تقدم، و إن كان ذلك

١. انظر: التحرير و التوير، ابن عاشور، ج ١٢، ص ٢٥٣.

٢. الكشف، الزمخشري، ج ٢، ص ٤٣٠.

٣. النور: ٢٠.

٤. التكاثر: ٥ و ٦.

٥. انظر: تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٧٦.

لا يوافق أهل اللغة، إلا أنه نزل بلسان القرآن، و القرآن يجب أن يقدم أن يكون هو الأصل والقاعدة، والأخذ به أولى من الأخذ بكلام غيره عند التعارض مع دليل غير قرآني؛ لأنه لا نسبة في القياس بين أن يكون المتكلم الله جلّ جلاله، وبين أن يكون المتكلم من البشر، خصوصاً أن تقديم جواب «لولا» قد ورد في القرآن، كقوله تعالى: ﴿إِنْ رَكَدَتْ لَتُبْدَى بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا﴾.^١

ثانياً: إن بعض النحاة يقول بجواز تقديم جواب الشرط على أدوات الشرط^٢، لذا قال الزجاجي في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ بِهَا﴾: «جواب لولا إما متقدم عليها وهو قوله: ﴿وَهُمْ بِهَا﴾ عند من يجيز تقديم جواب أدوات الشرط عليها...»^٣.

ثالثاً: إن هناك من العلماء من وافق السيد المرتضى في رأيه هذا، وهم من أهل الحل والعقد، كأبي عبيدة إذ يقول: «﴿وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، لولا أن رأى برهان ربه هم بها، على التقديم والتأخير»^٤.

رابعاً: وعلى نحو الأطروحة فمن الممكن أن نطرح رأياً قابلاً للنقاش العلمي، وفيه نقول: إن «لولا» هنا لا يراد بها دلالة الامتناع لوجود، وإنما أريد في الآية التي هي محلّ النقاش منها معنى «هالا» الاستفهامية. يقول الخليل: «وكل شيء في القرآن فيه لولا يُفسر على هالا، غير التي في سورة الصافات: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾^٥؛ أي فلو لم يكن»^٦.

١. القصص: ١٠.

٢. انظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني، الصبان، ج ٣، ص ٤٤٧.

٣. معاني القرآن وإعرابه، الزجاجي، ج ٣، ص ١٠٢.

٤. الهداية إلى بلوغ النهاية، القرطبي، ج ٥، ص ٣٥٤٣.

٥. الصافات: ١٤٣.

٦. العين، الفراهيدي، ج ٨، ص ٣٥١.

وهناك من ذهب إلى أن «لولا» تكون بمعنى «هلاً» إذا رأيتها بغير جواب، كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا؟^١، و كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ؟^٢، وتأسيساً عليه يكون معنى الآية الكريمة هكذا: هلاً رأى برهان ربّه؛ أي وعلى تفسير السيد المرتضى من أن المراد بالهمّ هو الضرب و الدفع، يكون المعنى أنّه أراد ضربها و دفعها، فلمّا همّ بذلك جاءه النداء «هلاً» رأيت برهان ربّك؟ و يعني به إن فعلت أو قمت بالضرب فسوف يكون برهاناً لربّك الذي هو عزيز مصر، و الذي يقول عنه يوسف: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَقْوَايَ﴾.

فيعتقد العزيز أنّك من قمت و طلبت و راودت زوجته، فامتنع عن الضرب كي لا يكون برهاناً أو دليلاً عليك أمام عزيز مصر، و بهذا لا نحتاج إلى جواب «لولا»، و بعدها لا نحتاج إلى التقديم و التأخير و لا إلى التقدير.

المبحث الثالث: توظيف التطبيقات النحوية في دفع تهمة النبي موسى ﷺ من مسألة الضلالة

وظّف السيد المرتضى من جديد مسألة نحوية في تنزيه الأنبياء، لكن هذه المرّة في نبي الله موسى ﷺ حينما فهم من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾^٣ أن موسى خاطب ربّه أن يا ربّ إنّك آتيت فرعون و أتباعه أموالاً و جاهاً في الدنيا كي يضلّوا به عبادك، ففهم من قوله أنّ الله تعالى مكّن فرعون و أتباعه من أجل أن يضلّوا الناس، و هنا فرعون و أتباعه مجبورون على أن يضلّوا الناس؛ لأنّ الله تعالى هو الذي مكّنهم من ذلك،

١. الأنعام: ٤٣.

٢. الواقعة: ٨٦.

٣. يونس: ٨٨.

و هذا ما يسمّى عندنا في الإسلام بفرقة المجبرة، و هم يعتقدون أنّ الإنسان مجبر في أفعاله كلّها^١، لذا أشار الرازي في تفسيره إلى هذا المعنى فقال: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أنّه تعالى يُضِلُّ الناس و يريد إضلالهم»^٢.

و قد حاول السيد المرتضى في هذه الآية أن يوجّه «اللام» في كلمة «ليضلّوا» بجملة توجيهاً، منها: «إنّه أراد لثلاً يضلّوا عن سبيلك، فحذف «لا»^٣، ثم استدلّ على ذلك بشواهد من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾^٤، و غير ذلك كثير؛ أي بمعنى لثلاً تضلّ إحداهما.

و إنّنا لو دققنا جيداً في ما ذهب إليه السيد المرتضى، لا نضح جيداً أنّ المعنى لا يستقيم، إذ بعبارة أخرى نحاول صياغة الآية من جديد، فيكون المعنى هكذا: إنّك آتيتهم مالا لثلاً يضلّوا عن سبيلك. و هذا المعنى محلّ نظر، بل قد يكون العكس من ذلك؛ أي أنّ الله تعالى أعطاهم المال و الجاه كي يمدّهم في طغيانهم، كقوله تعالى: ﴿لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقاً * لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾^٥، أو كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُثَلِّي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^٦، فقله: «أنّه أراد لثلاً» لا يصمد؛ إذ إنّ «هذا القول لا يحسن؛ لأنّ العرب لا تحذف لا إلّا مع أن»^٧.

و أمّا ما استشهد به من الآية الكريمة، فإنّ المعنى يستقيم؛ لاختلاف مضمون

١. انظر: بداية المعرفة، حسن مكّي العاملي، ص ٤٩.

٢. التفسير الكبير، الرازي، ج ١٧، ص ٢٩٢.

٣. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٠٧.

٤. البقرة: ٢٨٢.

٥. الجن: ١٦ و ١٧.

٦. آل عمران: ١٧٨.

٧. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٠٧.

الآيتين، لذا نجد أنه قد عدل عن هذا الرأي في الوجه الثاني.

ومنها: «إِنَّ اللَّامَ هَا هُنَا لَمْ عَاقِبَةٌ وَلَيْسَتْ لَمْ الْغُرْضُ»^١، ولام العاقبة هي لام جارة يكون ما بعدها عاقبة لما قبلها و نتيجة، و الفعل بعدها في تأويل مصدر مجرور بـ «أَنْ مضمرة»^٢. و القول بأنها لام العاقبة نحسبه أكثر ملائمة من الوجه الأول، و هذا ما ذهب إليه أكثر المفسرين^٣ و جلّ النحويين^٤. و تسمى أيضاً بلام الصيرورة؛ أي صارت عاقبة أمرهم إلى الضلال، فيكون المعنى أنك يا رَبَّنَا أعطيتهم و رزقتهم أنت، فهو يرزق من يشاء بغير حساب، فضلوا هم عن سبيلك بظلمهم و طغيانهم.

ثم إنَّ السَّيِّدَ المَرْتَضَى لو أنَّه استعمل وجوهاً أخرى للجواب، لكان أكثر رصانة و أدقَّ إجابة؛ إذ إنَّ اللَّامَ في «ليضلوا» لها وجوه احتمالية كثيرة، و كلّها ممكن أن تصلح جواباً و حلاً للإشكال، بل و هناك مع اللَّامَ توجيهات أخر للآية:

منها: إنَّ هذه اللَّامَ هي بتأويل الخفض؛ أي: أتيتهم ما أتيتهم لضلالهم^٥.
و منها: «رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ»؛ يعني أنه دعاء عليهم؛ أي: رَبَّنَا فَاضْلَمْهم عن سبيلك^٦.

ومنها: يُحْمَلُ المعنى على جهة الاستفهام؛ أي: رَبَّنَا لِيُضِلُّوا فَعَلْتَ ذَلِكَ؟ و في

١. نفس المصدر.

٢. انظر: جامع الدروس العربية، الغلاييني، ج ٢، ص ١٧٤.

٣. انظر: معاني القرآن، الأخفش، ج ١، ص ٣٧٧؛ الهداية إلى بلوغ النهاية، القرطبي، ج ٥، ص ٣٣١٤؛ معالم التنزيل، البغوي، ج ٤، ص ١٤٧.

٤. انظر: الجمل في النحو، فخر الدين قباد، ج ١، ص ٢٧٥؛ الجني الداني في حروف المعاني، المرادي، ص ١٢٣؛ مغني اللبيب، ابن هشام، ج ١، ص ٢٨٢.

٥. انظر: تفسير الطبري، ج ١٥، ص ١٧٧.

٦. انظر: تفسير القرآن العزيز، ابن أبي زمنين، ج ٢، ص ٢٧١.

هذا تقرير الشنعة عليهم.^١

ومنها: إن الضلال في القرآن الكريم قد يأتي بمعنى الهلاك، يقال: الماء في اللبن؛ أي هلك فيه؛ أي: لتهلكهم.^٢

ومنها: اختلاف القراءة في «ليضلوا»، فبعضهم قرأها بفتح اللام؛ أي ليضلوا أنفسهم، و بعضهم قرأها بكسر اللام، و بعضهم قرأها بضم اللام؛ أي: ليضلوا الناس عن سبيلك.^٣

وهذه كلها وجوه محتملة مع ما ذكرناه في بداية الأمر وما وجّه به السيد المرتضى، و يبقى الهدف المنشود واحداً، و هو تنزيه نبي الله موسى من أن ينسب إلى الله تعالى الضلال، فتعالى الله عما يصف الواصفون.

المبحث الرابع: توظيف التطبيقات النحوية في تنزيه النبي محمد ﷺ من مسألة القول برؤية الله تعالى

أورد العامة حديثاً نسبوه إلى النبي، جاء فيه أن النبي قال: «ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر»^٤، ولكن السيد المرتضى و في معرض تنزيهه للنبي من الأقوال التي تُسببت إليه، ناقش الحديث سنداً و متناً.

أمّا من جهة السند فقد قال: «أما هذا الخبر فمطعون عليه مقدوح في روايه، فإن روايه قيس بن أبي حازم، و قد كان خولط في عقله في آخر عمره»^٥. و أمّا من جهة المتن فلا يرتضي المرتضى أن تكون الرؤية هنا بمعنى البصر؛

١. انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، ج ٣، ص ١٣٩.

٢. انظر: التفسير الكبير، الرازي، ج ١٧، ص ٢٩٢.

٣. انظر: تفسير الطبري، ج ١٥، ص ١٧٧؛ و المحرر الوجيز، ج ٣، ص ١٣٩.

٤. السنة، ابن أبي عاصم، ج ١، ص ٢٠١.

٥. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٧٨.

أي بالحس، لذا حاول توجيه الحديث قائلاً: «إن للخبر وجهاً صحيحاً يجوز أن يكون محمولاً عليه إذا صح؛ لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم»^١، فهو لا يسلم على حمل لفظة الرؤية على ظاهرها؛ لأن ذلك مخالف لما تبنتي عليه عقيدة السيد المرتضى من امتناع المشاهدة الحسية للذات المقدسة، لا في الدنيا ولا في الآخرة، فعمد إلى القول بأن الرؤية في الحديث المراد منها هو العلم.

ثم استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾^٣، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾^٤، ثم قال بعد تصحيح معنى الرؤية بهذا المعنى: «فيجوز أن يكون معنى الخبر على هذا أنكم تعلمون ربكم علماً ضرورياً كما تعلمون القمر ليلة البدر من غير مشقة ولا كد نظر»^٥.

بيد أن السيد المرتضى لو سلم بهذا القول، فإنه سيقع في إشكال مفاده أنك حولت الرؤية البصرية الحسية إلى رؤية قلبية علمية يقينية، وهذا الرؤية الأخيرة تحتاج إلى مفعولين، كما نص على ذلك أهل اللغة.^٦

لذلك قال ومن باب دفع دخل: «و ليس لأحد أن يقول إن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين ولا يجوز الاقتصار على أحدهما على مذهب أهل اللسان، و الرؤية بالبصر تعدى إلى مفعول واحد، فيجب أن يُحمل الخبر مع

١. نفس المصدر.

٢. الفيل: ١.

٣. الفجر: ٦ و ٧.

٤. يس: ٧٧.

٥. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٧٨.

٦. انظر: توضيح المقاصد و المسالك بشرح ألفية ابن مالك، المرادي، ج ١، ص ٥٥٥؛ شرح شذوذ الذهب، الجوجري، ج ٢، ص ٦٥١؛ النحو الوافي، عباس حسن، ج ٢، ص ١٤.

فقد المفعول الثاني على الرؤية بالبصر^١؛ أي أنّ الخبر فيه مفعول واحد، فعليه لا يصحّ حمل لفظ الرؤية على أنّها قلبية أو يقينية كي تنصب مفعولين، ولا يوجد في الخبر غير مفعول واحد، وهذا مسوّغ لصحة القول بالرؤية البصرية، فدفع السيد المرتضى هذا الإشكال قائلاً: «وذلك أنّ العلم عند أهل اللغة على ضربين: علم يقين ومعرفة، والضرب الآخر يكون بمعنى الظنّ والحسبان، والذي هو بمعنى البصر لا يتعدّى إلى أكثر من مفعول واحد»^٢، وهذا ما أشار إليه أهل اللغة من أنّ العلم بمعنى المعرفة، وإذا جاء بهذا المعنى جاز أن ينصب مفعولاً واحداً ولا يحتاج أن ينصب مفعولين وإن كانت الرؤية قلبية^٣، وبهذا جاز أن يكون معنى الحديث أنكم ستعلمون ربحكم وتعرفونه، لأنكم سترونه بالعين الباصرة.

ثمّ إنّنا لا نحتاج إلى الكلفة التي ذهب إليها السيد المرتضى من تقسيم العلم على قسمين، إذ من الممكن القول بأنّه ما المانع من أن تنصب (أي القلبية) مفعولاً واحداً من دون أن نحتاج إلى أن نقسّم العلم إلى يقين و ظنّ، والأوّل ينصب مفعولين والآخر ينصب مفعولاً واحداً، وإنا نقول: إنّ رأي القلبية من الممكن أن تنصب مفعولاً واحداً^٤.

خصوصاً وأنّ القرآن الكريم قد استعمل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِنَّكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾^٥؛ أي ينظرون إليك بالحسّ المادّي ولا يبصرون بالحسّ المعنوي؛ لأنّهم لا يعرفون أو يفقهون كنه وحقيقة النبي الأعظم.

١. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١٧٨.

٢. نفس المصدر، ص ١٧٩.

٣. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ج ١، ص ٥٥٥؛ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، ج ٢، ص ٢٨.

٤. انظر: مئة المئان، محمد محمد صادق الصدر، ج ١، ص ١٨٢.

٥. الأعراف: ١٩٨.

و قد يكون نصب المفعول و المفعولين غير متوقّف على الرؤية البصرية أو القلبية، بل قد يكون متوقّفًا بحسب مقتضيات المعنى، كقولك: يختلف الأطباء في أمر القهوة، فواحد يراها ضارة، و آخر يراها مفيدة، أو واحد يرى ضررها، و آخر يرى نفعها^١. فهنا نلاحظ أن رأى نصبت مفعولين تارة، و تارة أخرى نصبت مفعولاً واحداً، و قد جاءت بمعنى واحد، فالمدار هو ما يقتضيه المعنى.

الخاتمة

لقد توصل الباحث - من تتبّع التطبيقات النحوية عند المرتضى لدفع شبهات الأنبياء - إلى جملة من النتائج و القناعات و التي يمكن عرضها على النحو الآتي:
١ - إنّ السيّد المرتضى لم يعتمد فقط على المسائل النحوية في الدفاع عن الأنبياء و تنزيههم و إثبات العصمة لهم، بل استعمل مسائل أخرى غير النحوية، و إنّما كانت المسائل النحوية جزءاً من ذلك، فقد وظّف مرويات الأئمة عليهم السلام و هو ما يسمّى بـ «المنهج الأثري»، فضلاً عن أنّه وظّف بعض القواعد العقلية، كما في مسألة دفع شبهة الشرك عن آدم و حواء عليهم السلام.

٢ - إنّ السيّد المرتضى لم يذكر كلّ الآراء التي قيلت في المسألة النحوية الواحدة، بل اقتصر على رأي واحد مكتفياً به بوصفها دليلاً يصلح في الدفاع و التنزيه و ترك سائر الآراء و المقولات النحوية المناقضة أو المؤيدة، إذ وجدنا أنّ في المسألة الواحدة هناك جملة من الآراء النحوية المختلفة، لكنّه لم يتطرّق إليها، فمن هذه المقولات النحوية ما يتفق مع ما ذهب إليه، و منها ما يخالفها تماماً، و لو أولى أهميّة لما يخالف و ناقشه ردّاً، لكان ذلك أجدى و أروع.

٣ - إنّ الشريف المرتضى - تقريباً و ليس تحقيقاً - كان حينما يأخذ الرأي

١. انظر: النحو الوافي، عباس حسن، ج ٢، ص ١٥.

النحوي في المسألة أو في الآية، فإنه يتطرق إلى المشهور من الآراء، لا أنه يأخذ بالشاذ والمخالف، وكان حينما يطرح رأياً نحوياً في المسألة يطرحه على شكل أطروحة قد تكون صالحة للدفاع عن الأنبياء أو قد تصلح مؤيداً للدفاع، لا أنه يتبنى كل ما طرحه من آراء نحوية في المسألة، بل كان يأتي بها بوصفها دليلاً مع الأدلة إن صلح فيها وإلا يسقط، وهذا يعدّ من الموضوعية بمكان بما يضيفي براءة و قدرة عالية على المعرفة العلمية التي يمتلكها الشريف المرتضى بلا منازع.

٤ - وجد الباحث أن الشريف المرتضى في بعض الأحيان عندما يأتي برأي نحوي معيّن ممّا يورد إشكالاً بنفسه على هذا الرأي ثمّ يحاول بعد ذلك الدفاع ورّد هذا الإشكال ولا يتركه معلّقاً أو متحمّلاً لإشكال آخر، وهذا دفع دخل كما يقال، أو إن قلتم قلنا.

٥ - كان في بعض الأحيان يشبع الشبهة بالآراء النحوية و يكثر فيها الكلام و يطيل، كما هي الحال في الردّ على شبهة قول نبي الله موسى بنسبة الإضلال إلى الله تعالى. و في بعضها الآخر يقلل كثيراً، فيعول على ذكر المسألة أو الرأي و يكتفي بذلك من دون الإكثار.

و بالمحصلة، ثبت بأنّ للشريف المرتضى مقدرة نحوية عالية على قراءة النصوص القرآنية بحيثية عالية الدقة من الناحية الدلالية إلى الحدّ الذي أحال النحو العربي، لا مجرد وسيلة لدفع الخطأ من القول، بل منهجاً لإثبات العقيدة الحقّة، و تأسيساً على ما أدلى به المرتضى يجب أن ننظر إلى النحو العربي نظرة جديدة، بخلاف كونه مجموعة قواعد أو وسائل خطابية لا أكثر، فنحسب أنه أكبر من هذا بكثير كما تبين، فالنحو منزّه من كونه وسيلة فحسب، و هذا ما أثبتته كتاب تنزيه الأنبياء للشريف المرتضى تطبيقاً واستدلالاً.

قائمة المصادر

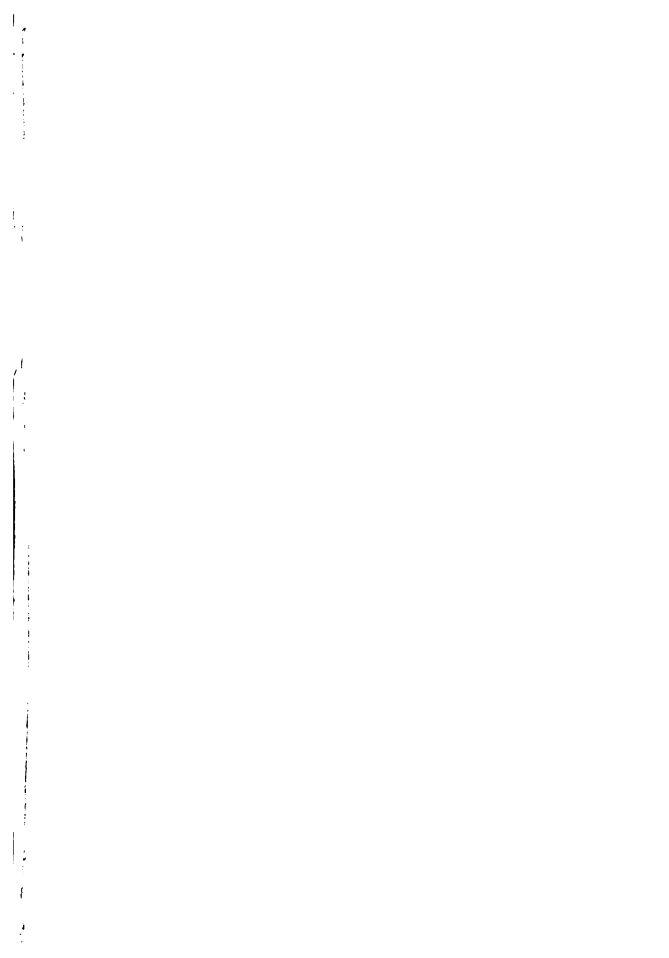
القرآن الكريم.

١. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن محمد العمادي: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
٢. الأمالي، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) تحقيق تصحيح و تعليق: الشيخ أحمد بن الأمين الشنقيطي، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ش / ١٩٠٧م.
٣. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، بيروت: مطبعة الأمير، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٤. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفة، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، كمال الدين (ت ٥٧٧هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
٥. أوضح المسالك في ألفية ابن مالك، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف بن هشام (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
٦. بحار الأنوار، العلامة المجلسي (ت ١١١١هـ)، بيروت: مؤسسة الوفاء، موقع يعسوب الدين.
٧. بداية المعرفة منهجية حديثة في علم الكلام، حسن مكّي العاملي، الناشر: دار الزهراء، الطبعة الأولى.
٨. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، موقع الجامعة الإسلامية.
٩. التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
١٠. تفسير القرآن العزيز، ابن أبي زمنين المالكي، تحقيق: حسين بن عكاشة و محمد بن مصطفى، القاهرة: الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

١١. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٦هـ/١٩٨٩م.
١٢. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، بدر الدين حسون بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المالكي (ت ٧٤٩هـ)، شرح و تحقيق: عبد الرحمن علي سلمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م.
١٣. جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
١٤. جامع الدروس العربية، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني (ت ١٣٦٤هـ)، بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤٠٤هـ/١٩٩٣م.
١٥. الجمل في النحو، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمر بن تميم البصري الفراهيدي (ت ١٧٠هـ)، تحقيق: فخر الدين قباوة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
١٦. الجني الداني في حروف المعاني، بدر الدين حسون بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المالكي (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق: فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
١٧. حاشية الصبآن على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، أبو العرفان محمد بن علي الشافعي الصبآن (ت ١٢٠٦هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
١٨. زاد المسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
١٩. السنة، أبو بكر أحمد بن عمرو بن الضحّاك بن مخلد الشيباني ابن أبي عاصم (ت ٢٨٧هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
٢٠. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن محمد القاهري الجوجري الشافعي (ت ٨٨٩هـ)، تحقيق: نواف بن جزّار الحارثي، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٤م.
٢١. عيون أخبار الرضا، الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، بيروت: مطابع مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٢٢. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، بيروت: مطبعة دار ابن كثير، مطبعة دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٣. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمر بن تميم البصري القراهيدي (ت ١٧٠هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الناشر: دار مكتبة الهلال، د.ت.
٢٤. الكشف عن حقائق وغوامض التنزيل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
٢٥. مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين، قدم له: السيد محسن الأمين، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٢٦. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي ابن عطية (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢٧. معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الله النمر و عثمان جمعة ضميرية و سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر و التوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٢٨. معاني القرآن، أبو الحسن المجاشعي البلخي المعروف بالأخفش (ت ٢١٥هـ)، تحقيق: هدى محمود قراعة، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
٢٩. معاني القرآن وأغرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج (ت ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٩٨م.
٣٠. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمد، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف ابن هشام (ت ٧٦١هـ)، دمشق: دار الفكر، الطبعة السادسة، ١٩٨٥م.
٣١. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.
٣٢. منهج الأصول، هيئة تراث السيد الشهيد الصدر، مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٣٣. مئة المئنان في الدفاع عن القرآن، محمد محمد صادق الصدر (ت ١٩٩٨م)، الطبعة الأولى، مطبعة الكوثر، ٢٠١١م.
٣٤. النحو الوافي، عباس حسن (ت ١٣٩٨هـ)، الناشر: دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة، د.ت.
٣٥. الهداية إلى بلوغ النهاية في علوم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكّي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القرطبي المالكي (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، إشراف: أ.د. الشاهد البوشيخي، الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب و السنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
٣٦. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.



التوظيف الدلالي المعجمي عند الشريف المرتضى

الدكتور أمجد كاظم عمّاش^١

الملخص

يركّز الباحث جهده في هذا المقال على كتاب غرر الفوائد و درر القلائد المشهور بأُمالي المرتضى، ليلقي الضوء على كيفية التوظيف الدلالي المعجمي في هذا الكتاب. وبعد دراسة صغيرة، يصل الباحث إلى أنَّ السَّيد المرتضى قد وظَّف ما يملك من جهد لغوي في تأويل الآيات القرآنية والأخبار المروية عن النبي وأهل بيته عليهم السلام، وفي مسيره العلمي لم يكتف بالأخذ ممَّن سبقه من المعجميين، بل كان يجتهد في هذا السياق و يناقش و يدافع و يؤيِّد و يرفض، كعالم معجمي له مقدرات علمية ومعلومات واسعة.

المقدمة

تمتاز اللغة العربية عن غيرها بكثرة المفردات، وهذه المفردات أولاهها العلماء عناية بالغة؛ لما لها من تحديد السياق الذي تعرض فيه، و السَّيد المرتضى من العلماء الذين ظهر لهم اهتمام بهذه المفردات، وكانت مؤلفاته زاخرة بإيضاح ما غمض منها.

١. جامعة بابل - كلية الدراسات القرآنية.

وكان اهتمام السيد المرتضى واضحاً في المفردات القرآنية، والحديث النبوي الشريف، وكلام العرب نثراً وشعراً، ولكن السيد المرتضى لم يخلف لنا معجماً، إلا أنه لو حصر دراساته اللغوية للمفردات، ولو استقصينا الألفاظ التي شرحها في مؤلفاته العديدة، لجاء منها معجماً بمئات الصفحات يضم الآلاف من الألفاظ المشروحة شرحاً دقيقاً، ومعنى بها اعتناءً كبيراً في البناء والدلالة، وقد رأيت في مؤلفات السيد المرتضى ما يشكل مدونة حقيقية تنفع أهل العلم كما انتفعوا بمؤلفاته الكثيرة.

خلف لنا السيد المرتضى مجموعة من المؤلفات وفي أغلبها تتوفر مادة صالحة للدرس المعجمي، وقد رأيت أن يكون كتابه غرر الفوائد و درر القلائد المشهور بأمالِي المرتضى، دراسة مصغرة و تمهيداً لدراسة أكبر تشمل إحصاء لجميع المفردات اللغوية في مفرداته.

فوجدت أنه قد وظف الدلالة المعجمية في بيان النصوص التي ترد في مجلسه، سواء أكانت قرآناً أو حديثاً أو كلاماً للعرب، وهذا التوظيف جاء من إمامه بالمعاجم التي سبقته، لكنه لم يسلم لها مطلقاً؛ فكان يتحدث من منطلق التأليف المعجمي، يشتق الكلمة و يرجعها إلى أصلها، و يستشهد في بيانها بالنصوص الموثوقة، كالأيات القرآنية أو كلام العرب بأنواعه.

و قد جرى تقسيم البحث على موضوعات:

- الأهمية المعجمية للأمالِي.
- طرق التوظيف الدلالي المعجمي.
- السياق المعجمي.
- دلالة الألفاظ المعجمية عند السيد المرتضى.
- التوظيف الدلالي المعجمي في القرآن الكريم.

- التوظيف الدلالي المعجمي في الحديث.

- التوظيف الدلالي المعجمي في كلام العرب.

و أنهيت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج، تليها قائمة بالمصادر .

و قد اعتمدت في كتابة البحث على المنهج الوصفي، فكان تركيزي بالدرجة الأساس على الأمالي؛ لأنها تغني الباحث في إظهار الجهد المبذول من السيد المرتضى، فهو أصل برأسه، يلوذ به الباحثون.

و كل أمني أن أكون قد وفقت في المساهمة لإحياء تراث شاء الله أن يبقى ببقاء أهله؛ لأنهم تدارسوا علوم أهل بيت العصمة و الطهارة (صلوات الله عليهم).

الأهمية المعجمية لكتاب «الأمالي»

كتاب الأمالي هو مجالس مختلفة حوت فنوناً متنوعة و فصولاً مختلفة و مباحث جليلة، أملاها في أزمان متعاقبة، تنقل فيها من موضوع إلى موضوع، و من غرض إلى آخر، و من هذه الموضوعات كان للغة و غريبها فسحة لا بأس بها، وظفها لبيان ما يعرض عنده في آية قرآنية كريمة، أو في حديث نبوي شريف، أو في كلام للعرب من شعر و نثر. و من هذا و ذاك تجمعت المفردات التي تناولها معجمياً، فكانت طريقته مختلفة باختلاف الأزمان التي أملاها فيها.

و لم يكن المرتضى فيما ينقله مجرد متابع ينقل عن علماء اللغة من دون إبداء رأي أو اعتراض، وإنما كان يناقش و يعارض، و يردّ بعض آراء العلماء، كالجاحظ و ابن قتيبة و القاسم بن سلام و ابن الأنباري.

و السيد المرتضى له طرق في توظيف الدلالة المعجمية للألفاظ بأشكال مختلفة و أحجام متنوعة، تتنوع بين الطول و التوسط و القصر، و نلاحظ أنه في شرح هذه المفردات يعود إلى مطلّبات الدلالة المعجمية، و هذه الدلالة تتمثل في

حاجة بعض المفردات إلى تعريف يلمّ بأطراف دلالتها، سواء أكانت قرآنياً أو حديثاً أو كلاماً للعرب.

و يعود الاختلاف أيضاً في حجم التوظيف الدلالي المعجمي إلى حال ذلك المجلس الذي يمليه، هل لديه الوقت للإطالة في الكلام أو لا؟ لذلك نجد أن الدلالة - مثلاً - في اللفظة القرآنية يطيلها مرة و يختصر أخرى، و مثلها الحديث و كلام العرب.

و موارد الإطالة غالباً ما تكون في موضع الإشكال و الردّ، و الاستدلال على الرأي الذي يعاضده.

أمّا مفردات الشعر، فكانت لها الحصّة العظمى؛ لأنّ الأمالي فيها من النصوص الشعرية ما يجعله ظاهرة يشار لها في الكتاب.

مصادر مدونة السيّد المرتضى المعجمية

استقى السيّد المرتضى مدوّنته المعجمية من مصادر كثيرة، قد عيّن قسماً منها بالنصّ على اسم المصدر أو اسم صاحبه، في حين أشار إلى القسم الآخر إشارة عابرة. و تُقسّم هذه المصادر على أنواع مختلفة:

١ - كتب التأليف اللغوي: و منها المعجمات التي خصّ منها بالذكر العين للخليل (ت ١٧٥هـ)، و جمهرة اللغة لابن دريد (ت ٣٢١هـ)، و الصحاح للجوهري (ت ٣٩٣هـ). و منها الكتب التي جاءت جامعة لمسائل اللغة و الغريب، و النوادر لأبي زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ)، و المجالس و الفصيح لثعلب (ت ٢٩١هـ)، و البيان و التبيين للجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، و الكامل للمبرد (ت ٢٨٥هـ)، و تهذيب الألفاظ و إصلاح المنطق لابن السكيت (ت ٢٤٤هـ).

٢ - كتب التفسير: و منها معاني القرآن للفراء (ت ٢٠٧هـ)، و مجاز القرآن

لأبي عبيدة (ت ٢١٠هـ)، و غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٣هـ)،
و تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت ٣٧٦هـ).

و قد ذكر السيد المرتضى جملة من الإحالات عن مصادر لم تصل إلينا،
و كانت معظم هذه الإحالات عن علماء مبرزين في العربية ضاعت كتبهم و لم
تصل إلينا، منهم: أبو العباس ثعلب، و أبو بكر ابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، أبو علي
الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، و علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٤هـ).^١

طرق التوظيف الدلالي المعجمي

١- الدلالة القصيرة

هذه الطريقة مختصرة جداً، إما لوضوحها فتكون دلالتها مختصرة، وإما لا تحتاج
إلى وقفة تفصيلية، نجد ذلك بقول عمرو بن الأحمر:

مُطْلَفُنا لَوْنُ الحَصَى لَوْنُهُ يَحْجِزُ عَنْهُ الذَّرْ رِيشُ زَمَرِ

المطلنفى: اللَّاصِقُ بالأرض. و الذر: النمل. و الزمر: القليل.^٢

وظف السيد المرتضى الدلالة القصيرة في كلمة واحدة، و كشفت عن المعنى
المراد في البيت الشعري، و هذه الوظيفة الدلالية لا تحتاج إلى الإطالة، فالسيد
المرتضى قدّر السياق بالدلالة القصيرة.

٢. الطريقة المتوسطة

يوظف السيد المرتضى الدلالة المعجمية من دون إشكالات و ردود، يشرح
المعنى المقصود في النصّ لإيضاح المبتغى و المراد، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَتِيمًا
ذَا مَقْرَبَةٍ﴾.^٣

١. انظر: الشريف المرتضى و جهوده اللغوية و النحوية، د. سعاد كريدي الكرعوي، ص ٨٠.

٢. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤٣٣.

٣. البلد: ١٥.

قال السيد المرتضى: «المقربة: يتيماً ذا قربي، من قرابة النسب و الرحم»^١، ثم أعطى رأيه في اللفظة، وقد تفرد به بقوله: «و قد يمكن في «مَقْرَبَةٍ» أن يكون غير مأخوذ من القرابة و القربي، بل هو من القرب، الذي هو من الخاصة، فكأن المعنى أنه يطعم من انطوت خاصرته و لصقت من شدة الجوع و الضر، و هذا أعم في المعنى من الأول و أشبهه بقوله: «ذَا مُتْرَبَةٍ»؛ لأن كل ذلك مبالغة في وصفه بالضر، و ليس من المبالغة في الوصف بالضر أن يكون قريب النسب»^٢.

نجد أن السيد المرتضى اختصر و اجتهد، و كان اجتهاده معتمداً على سياق الآية، و هذه الدلالة تظهر توظيف السيد المرتضى للمعجم في تفسير الآيات القرآنية.

٣. الطريقة الطويلة

و هذه الطريقة فيها ردود و إشكالات، لذلك يطول فيها المقام، منها قوله في كلمة «أجذم» في حديث عن النبي ﷺ: «من تعلم القرآن ثم نسيه، لقي الله و هو أجذم»^٣، يقول أبو عبيد: الأجذم: مقطوع اليد^٤، أما ابن قتيبة فيقول: إن الأجذم هو المجذوم، و إنما جاز أن يُسمى المجذوم أجذم؛ لأن الجذام يقطع أعضاءه و يشذبها، و الجذم هو القطع^٥.

أما السيد المرتضى فقال: «و قد أخطأ الرجلان جميعاً و ذهباً عن الصواب ذهاباً بعيداً، و إن كان غلط ابن قتيبة أفحش و أقبح؛ لأنه علل غلطه فأخرجه إلى

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٥٠.

٢. نفس المصدر.

٣. مسند ابن أبي شيبة، ابن أبي شيبة، ج ٢، ص ٣٢٤.

٤. انظر: غريب الحديث، الهروي البغدادي، ج ٣، ص ٢٤٥.

٥. انظر: غريب الحديث، ابن قتيبة، ج ٢، ص ٥٤٠.

أغاليط كثيرة، ونحن نبين معنى الخبر ثم نتكلم على ما أورده»^١. فهو خطأ الرجلين و اعتمد في توظيف الدلالة على ما يملك من حس لغوي معتمداً على السياق و ما يملك من تأويل لكلام العرب في بيان هذا الخبر، و خلاصة قوله: «أما معنى الخبر، فهو ظاهر لمن كان له أدنى معرفة بمذاهب العرب في كلامها، و إنما أراد عليه الصلاة و السلام بقوله: يُحشر أجذم، المبالغة في وصفه بالنقصان عن الكمال، و فقد ما كان عليه بالقرآن من الزينة و الجمال، و التشبيه له بالأجذم من حسن التشبيه و عجيبه؛ لأن اليد من الأعضاء الشريفة التي لا يتم كثير من التصرف و لا يوصل إلى كثير من المنافع إلا بها، ففاقدها يفقد ما كان عليه من الكمال و تفوته المنافع و المرافق التي كان يجعل يده ذريعة إلى تناولها، و هذه حال ناسي القرآن و مضيعة بعد حفظه؛ لأنه يفقد ما كان لابساً له من الجمال و مستحقاً له من الثواب، و هذه عادة للعرب في كلامهم معروفة، يقولون فيمن فقد ناصره و معينه: فلان بعد فلان أجذع، و قد بقي بعده أجذم، و قال الفرزدق يرثي مالك بن مسمع:

تضعض طوداً وائلي بعد مالك و أصبح منها معطس العز أجذعا
و إنما أراد المعنى الذي ذكرناه و للعرب»^٢.

السياق المعجمي

قام السيد المرتضى بشرح الألفاظ باعتماده على طرق تعارف عليها اللغويون و أصحاب المعاجم، و لا سيما أن أثر الصناعة المعجمية متجلية في جهوده المعجمية الكبيرة، و من أهم طرق الشرح التي جاءت في الأمالي الشرح بالسياق،

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٤.

٢. نفس المصدر، ص ٣٤-٣٥.

و يقصد بالسياق «كل ما يسبق العنصر أو يليه في كلام أو نص، سواء أكان صوتاً أم كلمة أم جملة»^١.

و يهدف السياق في المجال المعجمي إلى تحديد معنى الكلمة في ضوء التركيب الذي تقع فيه، بتحليل العناصر اللغوية السابقة و اللاحقة.

و يعدّ السياق المعجمي أحد أهم الوسائل المساعدة في تعريف المداخل المعجمية، سواء على مستوى ضبط الدلالات السياقية، أم على مستوى تحديد التركيب النحوي.^٢

و هذه الطريقة فيها الكثير من الوظائف المعجمية الأخرى غير الشرح، منها تقديم المعطيات النحوية و الصرفية، و التأصيل و الاشتقاق في الألفاظ، و معلومات عن استعمال الألفاظ، و هي وظائف تساهم في تعميق القدرة اللغوية للقارئ.

و هذه الميزة التي تمتّع بها السيد المرتضى جاءت من نظره للمفردات التي تمثّل عنده قيمة دلالية كبيرة، فأعطى لهذه المسألة حقّها من الدراسة و التعليل و التحليل، حتّى غدا عمله هذا يعكس عبقريته في التعمّق في أسرار العربية و سننها.

و نرى ذلك في قول المتنبي:

أبعدُ بعدتُ بياضاً لا بياضَ له لأنت أسودُ في عيني من الظلم

ف قيل فيه: إن قوله: «لأنت أسود في عيني» كلام تامّ، ثمّ قال: «من الظلم»؛ أي من جملة الظلم، كما يقال: حرّ من أحرار، و لثيم من لئام؛ أي من جملتهم، قال الشاعر:

و أبيضُ من ماء الحديد كأنه شهابٌ بدا و الليلُ داجٍ عساكره

١. معجم المصطلحات اللغوية، منير البعلبكي، ص ١١٩.

٢. انظر: تقنيات التعريف في المعاجم العربية المعاصرة، حلام الجيلالي، ص ١٨٧.

كأنه قال: و أبيض كائن من ماء الحديد، و قوله: «من ماء الحديد» وصف لأبيض، و ليس يتصل به كاتصال «من» بأفضل في قولك: هو أفضل من زيد، و لفظة «من» في بيت المتنبي مرفوعة الموضع؛ لأنها وصف لأسود، و إذا أريد المفاضلة و التعجب كانت منصوبة الموضع بأسود، كما تقول: زيد خير منك، فمك في موضع نصب بخير، كأنه قال: قد خارك بخيرك؛ أي فضلك في الخير، و هذا التأويل المذكور في بيت المتنبي.

فأما قول المتنبي: «أبعد بعدت بياضاً لا بياض له»؛ فالمعنى الظاهر للناس فيه أنه أراد: لا ضياء له و لا نور و لا إشراق، من حيث كان حلوله محزناً مؤذناً بتقصي الأجل، و هذا لعمرى معنى ظاهر، إلا أنه يمكن فيه معنى آخر، و هو أنه يريد: إنك بياض لا لون بعده؛ لأن البياض آخر ألوان الشعر، فجعل قوله: «لا بياض له» بمنزلة قوله: لا لون بعده، وإنما سوغ ذلك له أن البياض هو الآتي بعد السواد، فلمّا نفى أن يكون للشيب بياض، كان نفياً لأن يكون بعده لون.^١

تنقل السيد المرتضى بتحليل النصّ معتمداً السياق من نهاية النصّ إلى بدايته، و من الكلمة إلى الكلمات، و من حرف إلى آخر، هدفه بيان الدلالة في النصّ الذي وقع تحت وظيفة المعنى، و هو يعرض للتأويلات التي سبقته مؤيداً لها أو معارضاً، و في نهاية المطاف يبتّ بالقول الفصل منهياً الجدل الذي يخلقه لإيضاح المعنى الذي يراه من السياق.

دلالة الألفاظ المعجمية عند السيد المرتضى

نهج السيد المرتضى في كتابه منهجاً خاصاً بحسب ما يمليه مجلسه، فكان يبدأ بأيّ من القرآن الكريم «مما يغمّ تأويله على الخاصة، بله العامة، و يدور حولها

السؤال، و يثار الاستشكال، و عالج تأويلها و توجيهها... و أعانه فيما فسر و أول و وجه و فرة محفوظة من الشعر و اللغة و مأثور الكلام»^١.

و اختار أيضاً طائفة من الأحاديث التي يختلف العلماء في تأويلها، و فسرّها بالمنهج الذي عالج به تأويل آيات القرآن، و اختار كلاماً للعرب من نثر و شعر أيضاً بيّن دلالة بمنهج الخاص.

و سأذكر الموضوعات التي وظّف السيّد المرتضى الدلالة المعجمية فيها:

١- التوظيف الدلالي المعجمي في القرآن

اتّسمت أمالي المرتضى بسمّة مميّزة، و هي أن أكثر مجالسها تبدأ بتأويل لآيات قرآنية، و دأب السيّد في بيان معانيها مستعيناً بالمعجم، فمثلاً نجده في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَندَادًا﴾^٢، فإنّ النّد هو المثلّ و العِدْل، قال حسان بن ثابت:

أتهجوه و لست له بندٌ فشرّكما لخيركما الفداء^٣

وظّف السيّد المرتضى الدلالة المعجمية في بيان تأويل الآية، ثمّ استشهد ببيت من الشعر ليثبت هذا المعنى، و هذه طريقة المعجميين.

و مثل ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ﴾^٤، ركّز كلامه على كلمة «التنّور»؛ لأنّ مفتاح دلالة الآية بها، و أظهر قدرته في بيان جميع الوجوه المحتملة، ثمّ رجّح ما يراه مناسباً، و منها:

١- أنّه تعالى أراد بالتنّور وجه الأرض، و أنّ الماء نبع و ظهر على وجه الأرض و فار، هذا قول عكرمة، و قال ابن عباس مثله، و العرب تسمي وجه الأرض تنوراً.

١. مقدّمة أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٧.

٢. البقرة: ٢٢.

٣. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٦٤.

٤. هود: ٤٠.

٢- أن يكون المراد أن الماء نبع من أعالي الأرض و فار من الأماكن المرتفعة منها، وهذا قول قتادة، و روى عنه في قوله تعالى: ﴿فَازَ التَّنُّورُ﴾، قال: ذُكِرَ لنا أنه أرفع الأرض و أشرفها.

٣- أن يكون المراد بـ﴿فَازَ التَّنُّورُ﴾؛ أي برز النور و ظهر الضوء و تكاثفت حرارة دخول النهار و تقضي الليل، و هذا القول يُروى عن أمير المؤمنين علي عليه السلام.

٤- أن يكون المراد بالتَّنُّور الذي يُخْتَبَرُ فيه على الحقيقة، و أنه تَنُّور كان لآدم عليه السلام، و قال قوم: إنَّ التَّنُّور كان في دار نوح عليه السلام بعين وردة من أرض الشام، و قال آخرون: بل كان التَّنُّور في ناحية الكوفة. و قد روى عنه أن التَّنُّور هو تَنُّور الخبز الحقيقي، قاله ابن عباس و الحسن و مجاهد و غيرهم.

٥- أن يكون معنى ذلك اشتدَّ غضب الله تعالى عليهم، و حلَّ وقوع نقمته بهم، فذكر تعالى التَّنُّور مثلاً لحضور العذاب، كما تقول العرب: قد حَمِيَ الوطيس؛ إذا اشتدَّ بالقوم الحرب و عظم الخطب؛ و الوطيس هو التَّنُّور، و تقول العرب أيضاً: قد فارت قدر القوم؛ إذا اشتدَّ حربهم، قال الشاعر:

تَفُورُ عَلَيْنَا قَدْرُهُمْ فَتَدِيمُهَا وَ نَقُتُهَا عَنَّا إِذَا حَمِيَهَا غَلَا

أراد بقدرهم حربهم، و معنى نديمها: نسكنها، و من ذلك الحديث المروي عن النبي ﷺ أنه نهى عن البول في الماء الدائم؛ يعني الساكن. و يقال قد دَوَّمَ الطائر في الهواء؛ إذا بسط جناحيه و سكنهما و لم يخفق بهما. و نقُتُها، معناه نسكنها، يقال: قد فثأت غضبه عني، و فثأت الحارَّ بالبارد؛ إذا كسرت به.

٦- أن يكون التَّنُّور الباب الذي يجتمع فيه ماء السفينة، فجعل فوران الماء منه و السفينة على الأرض، علماً على ما أنذر به من إهلاك قومه، و هذا القول يُروى عن الحسن البصري.

و أولى الأقوال بالصواب قول من حمل الكلام على التَّنُّور الحقيقي؛ لأنه

الحقيقة وما سواه مجاز؛ ولأن الروايات الظاهرة تشهد له، وأضعفها وأبعدها من شهادة الأثر قول من حمل ذلك على شدة الغضب واحتداد الأمر تمثيلاً وتشبيهاً؛ لأن حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية.^١

٢- التوظيف الدلالي المعجمي في الحديث

وهذا النوع هو الشق الثاني من مجالسه، يبدو به حديث فيه من الغرابة والخلاف ما يجعل أطراف الحديث تطول في تأويله لغوياً وسياقياً، مثال ذلك: ما روي عن رسول الله ﷺ أنه نهى أن يصلي الرجل وهو زنا.

و الزنا: الحاقن الذي ضاق ذرعاً ببوله، يقال: أزنأ الرجل بوله فهو يزنته إزناءً، و زناً بوله يزناً زناً، قال الأخطل:

فإذا دفعْتُ إلى زنا قعرها غرباء مظلمة من الأحفارِ

يعني: ضيق القبر. ويقال: لا تأت فلاناً؛ فإن منزله زنا، فيجوز أن يكون ضيقاً.^٢ نلاحظ أن السيد المرتضى قد اتخذ من تأويل الخبر طريقة كتابة المعجم، إذ بدأ بذكر معنى الكلمة واشتقاقها، و تصاريف الفعل، و استشهد ببيت من الشعر يعضد رأيه، و يوضح للقارئ دلالة الحديث، فهو يعتمد المعنى المركزي، و الكلمة المركزية في النص، و منها ينطلق لكشف الدلالة السياقية.

و قد وظّف السيد المرتضى الدلالة المعجمية أيضاً في كلمات الرسول ﷺ في خطبة له، منها: «من يتبع المشمعة يُسمع الله به»، و دلالة «المشمعة» هي: الضحك و المزاح و اللعب، يقال: شمع الرجل يشمع شموعاً، و امرأة شموع؛ إذا كانت

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٤٨-١٤٩.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٢٤٥.

كثيرة المزاح والضحك، قال أبو ذؤيب يصف الحمير:

بقرار قيعان سقاها وإبل واه فأثجم برهة لا يقلع
فلبن حيناً يعتلجن بروضة فيجد حيناً في العلاج و يشمع
أراد أن هذا الحمار الذي وصف حاله مع الأتن، وأنه معهن في بعض القيعان
يعارك هذه الأتن.^١

ومعنى الخبر: هو أن من كان من شأنه العبث بالناس والاستهزاء بهم
والضحك منهم، أصاره الله تعالى إلى حالة يُعبث به فيها و يُستهزأ منه، وهذا
التوظيف الدلالي في غاية الدقة؛ لأنه يظهر براعة السيد المرتضى في توظيف
الدلالة المعجمية في كلام النبي ﷺ.

٣- التوظيف الدلالي المعجمي في كلام العرب

أولاً: الشعر

كان السيد المرتضى مرهف الحس، لذا نجده ضمن مجالسه الكثير من الأبيات
الشعرية والقصائد والمقطوعات، وكان ما يمر على بيت إلا وظف المعجم في
بيان دلالاته، منتقياً الكلمات التي تستحق التوضيح. و لكثرة الشعر في الأمالي،
كثرت دلالات الألفاظ التي توقفت عندها، ولهذا نجد أن التوظيف في الشعر يفوق
بقية الموضوعات، وتمثل الألفاظ الشعرية المادة العظمى في معجمه اللغوي،
مثال ذلك قول الفرزدق يصف الإبل في أبيات منها:

و حتى مشى الحادي البطيء يسوقها لها بخصص دام و دأى مجلف
البخص: لحم الخف الذي تطاء عليه، والدأى: فقار الظهر، المجلف: المنشور.
و حتى بعثناها و ما في يد لها إذا حل عنها رمة و هي رسف

الرُّمّة: الحبل؛ و أراد أنها ترسف كما يرسف المقيد، وإن لم يكن في يدها قيد
إذا ما نزلنا قاتلت عن ظهورها حراجيج أمثال الأهلة شُسُفُ
الحراجيج: الطوال من الإبل.
و الشُسُف: اليابسة من الجهد والكلال.

و معنى قتالها للغربان: أنها إذا عُرِيت ظهورها تقع الغربان عليها لتأكل دبرها،
فالإبل تدافع الغربان بأفواهها عن ظهورها و ذلك قتالها.^١
لم يكتف السيد المرتضى بتوظيفه للمعجم فحسب، و إنما كانت المعنى
السياقي حاضراً لتكتمل صورة المعنى، و كان هذه ديدنه في كل مجالسه، ينتقل
من الدلالة المركزية إلى السياقية، و هكذا دواليك، و نكتفي بهذا المثال؛ لأن
الأمالي زاخرة بمصاديقها.

ثانياً: النشر

لا تخلو الأمالي من كلام العرب الثري في عدّة مواضع، إذ عرض السيد المرتضى
ليبان دلالتها المعجمية أينما جاءت، فهذا هو يبيّن معاني كلام أحد العرب
المعبرين، و هو زهير بن جناب بن هبل، و كان سيّد قومه، فأوصى بنيه فقال: «يا
بني، قد كبرت سنّي و بلغتُ حرساً من دهري، فأحكمتني التجارب و الأمور
تجربة و احتيال، فاحتفظوا عنيّ ما أقول و عوه: إياكم و الخوار عند المصائب،
و التواكل عند النوائب، فإنّ ذلك داعية للغمّ، و شماتة للعدوّ، و سوء ظنّ بالربّ،
و إياكم أن تكونوا بالأحداث مغترّين و لها آمين و منها ساخرين، فإنّه ما سخر
قوم قطّ إلا ابتلوا، و لكن توقّعوها، فإنّما الإنسان في الدنيا غرض تعاوره الرماة،
فمقصر دونه و مجاوز لموضعه، و واقع عن يمينه و شماله، ثم لا بدّ أنّه مصيبه».

قوله: «حرساً من دهري»: يريد طويلاً منه، و الحرس من الدهر: الطويل، قال الراجز:

في سنية عشنا بذاك حرساً

السنية: المدة من الدهر. و التواكل: أن يكل القوم أمرهم إلى غيرهم، من قولهم: رجلٌ وكلٌ، إذا كان لا يكفي نفسه، و يكلُّ أمره إلى غيره، و يقال: رجلٌ وكلّة تكلة. و الغرض: كل ما نصبته للرمي. و تعاوره: تداوله.^١

نجد أن السيد المرتضى ألمّ بوظائف المعجم في هذه الكلمات؛ إذ بين ما هو غريب، و فصل بأسلوب لبيب يفهمه الخاصّ و العام.

و كان لأقوال النساء العربيات مكان في مجالسه، فهذا ذو الأصبع العدواني قام بتزويج بناته الأربعة و تركهنّ حولاً كاملاً، ثم أتى الكبرى، فقال لها: «يا بنية، كيف ترين زوجك؟ قالت: خير زوج، يكرم الحليلة، و يعطي الوسيلة، قال: فما مالكم؟ قالت: خير مال، الإبل نشرب ألبانها جُزْعاً - و يروى: جُرعاً بالراء غير المعجمة - و نأكل لحمانها مُزْعاً و تحملنا و ضعيفنا معاً. فقال: يا بنية، زوج كريم و مال عميم. ثم أتى الثانية فقال: يا بنية، كيف زوجك؟ قالت: خير زوج، يكرم أهله و ينسى فضله، قال: و ما مالكم؟ قالت: البقر، تألف الفناء و تملأ الإناء و تودك السقاء و نساء مع نساء، فقال: حظيت و رضيت.

ثم أتى الثالثة فقال: يا بنية، كيف زوجك؟ قالت: لا سمح بذرو ولا بخيل حكر، قال: فما مالكم؟ قالت: المعز، قال: و ما هي؟ قالت: لوأنّا نولدها فطمأً و نسلخها إدماً - و يروى: أدماً بالفتح - لم نبع بها نعماء، فقال: لها جذوة مغنية - و يروى جدوة - . ثم أتى الصغرى فقال: كيف زوجك؟ قالت: شرّ زوج، يكرم نفسه و يهين

عرسه، قال: فما مالكم؟ قالت: شرّ مال، قال: وما هو؟ قالت: الضأن جوف لا يشبعن، وهيم لا ينقعن، وصم لا تسمعن، وأمر مغويتهن يتبعن، فقال: أبوها أشبه أمراً بعض بزه. فمضت مثلاً.

و كانت أسئلته على حالهنّ و حال أزواجهنّ، و حال ما يملكون من المال و النعم، بعد ذلك بدأ السيّد المرتضى ببيان دلالة أقوالهنّ:

و يكرم الحليّة و يعطي الوسيلة: فالحليّة هي امرأة الرجل و الوسيلة الحاجة. نشرب ألبانها جرعاً: فالجرع جمع جرعة؛ و هو الماء القليل يبقى في الإناء. مرعاً: المزرعة البقية من دسم، و يقال: ما له جرعة و لا مزرعة. و نأكل لحمانها مرعاً: القطعة من الشحم. مال عميم: أي كثير.

تودك السقاء: من الودك الذي هو الدسم. نوّلدها فطماً: الفطّم: جمع فطيم؛ و هو المقطوع من الرضاع. نسلخها أدماً: فالأدم: جمع إدام، و هو الذي يؤكل. جذوة مغنية: فالجذوة القطعة.

جوف لا يشبعن: الجوف جمع جوفاء؛ و هي العظيمة الجوف. و الهيم: العطاش.

و لا ينقعن: أي لا يروين.

و أمر مغويتهنّ يتبعن: لأنّ القطيع من الضأن يمرّ على قنطرة فتزل واحدة فتقع في الماء فيقعن كلهنّ إتباعاً لها، و الضأن يوصف بالبلادة.

فتأويله للجمل و الكلمات يظهر تفوّقاً عجبياً، و يكشف عن ذهن وقاد، و ذكاء متلهّب، تجعله بمصاف أهل المعجمات، فهو استقصى الكلمات الغريبة في هذه النصوص، ثمّ كشف عن دلالاتها في ضوء السياق.

الخاتمة

بعد هذه الجولة القصيرة مع علم الهدى الشريف المرتضى في كتاب من كتبه،
اتّضح جلياً:

- إنّ السيّد المرتضى قد وظّف ما يملك من جهد لغوي في تأويل الآيات
الكريمة، والأخبار المروية عن النبي ﷺ وأهل بيته، وكلام العرب.
- إنّ طريقة السيّد المرتضى تواكب أهل صناعة المعجم وكأنّه يكتب معجماً،
لكن طريقته كانت تسير مع ما يمليه في مجلسه.
- لم يأخذ ممّن سبقه من المعجميين فحسب، وإنّما كان يجتهد معتمداً
السياق، و يناقش و يردّ، و يرفض و يؤيد، و هذا ما جعل علمه يظهر للعيان.
- ظهر في كتاب الأمالي ثلاث طرق من حيث الحجم، يتناول فيها المفردة؛
قصيرة و متوسطة و طويلة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أمالي المرتضى، الشريف المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: مطبعة ذوي القربى، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
٢. تقنيات التعريف في المعاجم العربية المعاصرة، حلام الجيلالي، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩م.
٣. الشريف المرتضى وجهوده اللغوية والتحوية، سعاد كريدي الكرعائي، دمشق: تموز للطباعة، ٢٠١٢م.
٤. غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (ت ٢٢٤هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد - الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.
٥. غريب الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) تحقيق: عبد الله الجبوري، بغداد: مطبعة العاني، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.
٦. معجم المصطلحات اللغوية، منير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.

تحليل النص الأدبي عند الشريف المرتضى

شرح الخطبة الشقشقية أنموذجاً

الباحث أحمد جاسم ثاني^١

الملخص

حاولنا في هذا المقال إلقاء الضوء علي بعض الإنتاجات الأدبية للشريف المرتضى، وركزنا على الخطبة الشقشقية لأمير المؤمنين عليه السلام، التي جاءت ضمن الجزء الثاني من كتاب رسائل الشريف المرتضى. وبعد دراستنا وصلنا إلى بعض النتائج، منها أن الشريف المرتضى كان أديباً وناقداً، فضلاً عن كونه عالماً فقيهاً. ومن هذا المنظور قام بشرح و تحليل النصوص الدينية، ووظف مقدرته الأدبية لكشف الغطاء عن غموض بعضها، مستفيداً من الدلالة المعجمية.

المقدمة

من دواعي السرور في البحث أنك تجد اللذة في التعامل مع الموضوع الذي تبحث فيه، و نتيجة لذلك لا تشعر بالجهد الذي تبذله؛ لأنك تترقب أن يكتمل هذا البحث العلمي لتحصد في النهاية ثمراته بمحصلة علمية لا بأس بها، وإذا كان

الموضوع مرتبطاً بشخص محبب إلى نفسك تستشعر الراحة أكثر، فكيف بك إذا اجتمع في البحث شخصان يلتقيان بالنسب و الاسم و اللقب، فكلاهما علي، و كلاهما المرتضى، إلا أن الأول هو أمير المؤمنين (عليه السلام) و الثاني سيد من ولده هو السيد علم الهدى الشريف المرتضى (رضوان الله تعالى عليه).

و قد وقع الاختيار على دراسة أثر من آثار السيد المرتضى الذي ورد في الجزء الثاني من رسائله، و هو شرح الخطبة الشقشقية لأمير المؤمنين (عليه السلام)، فجاء البحث بهذا العنوان: «تحليل النص الأدبي»؛ لأن شرح الخطبة هو تحليل لمكوناتها اللغوية و الفكرية، هذا أولاً، و ثانياً فلأن الخطبة الشقشقية - كغيرها من خطب الإمام علي (عليه السلام) - اشتملت على عناصر النص الأدبي من أفكار و عواطف و صور و دلالات... و هنا يستحضرنا قول الدكتور محمود البستاني (عليه السلام): «لا نبالغ إذا قلنا إن النتاج الصادر عن الإمام علي (عليه السلام) يُعدّ أفضل نتاج خبره التاريخ فنياً و دلاليّاً. و عندما نقرّر هذا الكلام فلائنا مضافاً إلى ما استنطقنا من النصوص المأثورة عنه، نعتمد كلام النبي (صلى الله عليه وآله) - و هو لا ينطق عن الهوى - في وثيقته المعروفة بالقائلة: أنا مدينة العلم و علي بابها...»^١.

من أجل ذلك وقفنا عند مصطلح «تحليل النص الأدبي»، و مصطلح «الخطبة» بوصفها نوعاً من النصوص الأدبية، و البناء الذي تقوم عليه، و كذلك التعريف المختصر بثقافة شارح الخطبة و هو السيد المرتضى، و بعدها تمّ تقسيم شرحه للخطبة على مستويات التحليل النصي المعروفة، و هي المستوى الصوتي، و المستوى المعجمي، فضلاً عن التطرّق إلى المستوى البلاغي؛ لأن الشرح اشتمل على الكشف عن بعض الصور البلاغية، كما وجدنا أن المرتضى قد أفاد من

١. أدب الشريعة الإسلامية، محمود البستاني، ص ١٣٥.

السياق التاريخي للخطبة، ثم جاءت الخاتمة لتبين نتيجة ما أفضى إليه البحث. ومن الله تعالى وحده نستمدّ العون، فهو حسبنا و نعم الوكيل.

تحليل النص الأدبي، وقفة مع المصطلح

١- التحليل: يدلّ على التفكير، ومنه تحليل الجملة، بمعنى: بيان أجزائها و وظيفة كلّ منها^١. و تحليل النصّ الأدبي بمعنى: شرحه و تفسيره، و بيان أفكاره و دلالاته و معانيه.^٢

٢- النصّ: فهو «صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف، و جمعها نصوص. و حين نقول: نصّ الحديث كذا، نقصد متنه دون سلسلة السند، و حين نقول: نصّ شعري، نقصد القصيدة كلّها أو أيّ جزء منها يعطي فكرة تامة، و كذلك الحال في قولنا: نصّ نثري؛ إذ قد يكون النصّ من كتب التاريخ القديمة أو من الخطب أو من الأمثال... إلخ. و عليه، يكون مفهوم النصّ كلام المؤلف دون تحديد نوعه، كأن يكون شعراً أو خطبة أو رسالة أو شرحاً أو قصة... إلخ»^٣. و إذا حدّدنا كلمة النصّ بمفهوم ثانٍ و قلنا: «النصّ الأدبي»، عندها يكون النصّ مقصوراً على الأدب بمفهومه الخاصّ دون غيره.^٤

٣ - النصّ الأدبي: هو بنية ذات مستويات و طبقات قابلة للتأمّل و الشرح و التفسير و التأويل.^٥

نستنتج من ذلك أنّ تحليل النصّ الأدبي: هو شرح أو تفسير للنصّ الأدبي،

١. انظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى و آخرون، ج ١، ص ١٩٤ «حلّ»؛ معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، ج ١، ص ٥٤٧.

٢. انظر: معجم المعاني الجامع، الإنترنت: www.almaany.com.

٣. مدخل إلى تحليل النصّ الأدبي، عبد القادر أبو شريفة و حسين لافي قزق، ص ٧.

٤. انظر: نفس المصدر.

٥. انظر: علم النصّ دراسة جمالية نقدية، مدحت الجيّار، ص ١٥.

و الكشف عن مضامينه، و بيان دلالاته و معانيه، و ذلك بدراسة جوانبه الصوتية و التركيبية و المعجمية و السياقية و البلاغية... و غيرها.

لقد كان النصّ الأدبي منذ القدم محلّ اهتمام فروع معرفية عدّة، كالبلاغة و فقه اللغة و الأنثروبولوجيا، و غيرها، و اهتمّ كلّ فرع بجهة معيّنة من النصّ وفقاً لما تقتضيه غاياته و أهدافه. و عليه، فإنّ دراسة النصّ الأدبي لم تكن مقصودة لذاتها، و من أجل إبراز خصوصياته و كيفية اشتغاله، بقدر ما كانت تهدف إلى خدمة تلك العلوم، كتدعيم قاعدة نحوية أو استدلال على ظاهرة لغوية أو اجتماعية. إلى أن حلّ القرن العشرون، فبدأت تبرز على الساحة الأدبية و النقدية محاولات كرسّ فيها أصحابها كلّ جهودهم لمحاولة فهم الظاهرة الأدبية، كالجهود التي بذلها الشكلايون، و التيارات الداعمة لها كالبنوية و السيميائية و غيرهما، ممّا أفضى إلى استقرار النصّ كمفهوم أساسي في الدراسات الأدبية.^١

و قد تعدّدت مناهج تحليل النصّ، فاشتهر من بينها «المنهج الإحصائي»، الذي يُعدّ من أكثر المناهج التحليلية ارتباطاً بالنصّ للأبعاد التفسيرية التي توفّرها مكوّناته، و في ضوء هذا المنهج يكون التحليل و البحث في مستويات لغوية مختلفة، فيتدرّج من المستوى الصوتي فالصرفي فالتركيبي فالمعجمي الدلالي.^٢

فن الخطبة

الخطبة: «شكّل يعتمد (العنصر العاطفي) في أداته التعبيرية، نظراً للطبيعة التي تنطوي عليها و وظيفة الخطبة، إنّها كلمة ارتجالية أو مكتوبة تُلقى على (حشد) خاصّ أو عام يُفرض فيها أن يستثير الجمهور و تجعلهم (منفعلين) بشدّة

١. انظر: مدخل إلى علم النصّ و مجالات تطبيقه، محمّد الأخضر الصبيحي، ص ١٣١ - ١٣٢.

٢. انظر: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية و الدلالة، سعيد حسن بحيري، ص ٧٦.

الموقف الذي يستهدفه الخطيب، كالحثّ على الجهاد مثلاً^١. و يخضع بناء الخطبة لما يأتي^٢:

١- من حيث اللغة: ينبغي أن يستعمل الخطيب ضمير المخاطب تارة، و يتقل إلى ضمير المتكلم تارة أخرى؛ لأنّ الخطيب - و هو متكلم - يمكنه أن يحول عواطف المخاطبين إلى عواطف مشتركة بينه و بينهم.

٢- من حيث الإيقاع (الصوت): ينبغي اختيار الألفاظ و التراكيب المتسمة بالفخامة و الدويّ و الصخب، و نحوها من العبارات المثيرة.

٣- من حيث الصور: ينبغي التقليل من العنصر الصوري إلّا في حالات نادرة يتطلبها السياق، و حينئذٍ عليه أن يختار الصورة المألوفة و يتعد عن الصور الغامضة.

٤- من حيث البناء: ينبغي أن يتدرّج بعواطف الجمهور، فيتتبع من المواقف ما يهيئ أولاً جوّاً تمهيدياً مناسباً للانفعال، ثمّ يتصاعد تدريجياً إلى المواقف الأخرى حتّى ينتهي إلى قمة الإثارة العاطفية.

٥- من حيث الحجم: لا بدّ أن يكون حجمها محدوداً؛ لتحفظ بحرارة الإثارة العاطفية.

نص الخطبة الشقشقية

و هي الخطبة الثالثة من خطب نهج البلاغة لأمير المؤمنين عليه السلام، و سُميت بهذا الاسم؛ لأنّ الإمام عليه السلام وصفها في آخر كلامه بأنّها شقشقة هدرت ثمّ قرّت^٣، و تُسمّى أيضاً بالخطبة المُقمّصة^٤.

١. القواعد البلاغية في ضوء المنهج الإسلامي، محمود البستاني، ص ٢٩٣.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٢٩٤.

٣. انظر: شرح الخطبة الشقشقية، محمّد رضا الحكيمي، ص ١٢٤.

٤. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٠٧.

و نص الخطبة هو:

أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابْنُ أَبِي قَحَافَةَ، وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقَطْبِ
مِنَ الرَّحَى، يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ، وَلَا يَزُقِّي إِلَيَّ الطَّيْرُ، فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْبًا، وَطَوَيْتُ
عَنْهَا كَشْحًا، وَطَفِئْتُ أَرْضِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بَيْدَ جَذَاءٍ، أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طِخْيَةِ عَمِيَاءٍ،
يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ، وَ يَشْيِبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ، فَزَارَيْتُ
أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَآئَا أَحَجُّ، فَصَبَرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَذَى، وَ فِي الْحَلْقِ شَجَأٌ، أَرَى
تُرَاثِي نَهَابًا. حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ فَأَذَلِّي بِهَا إِلَى ابْنِ الْخَطَّابِ بَعْدَهُ.

ثُمَّ تَمَثَّلَ بِقَوْلِ الْأَعَشَى:

سَتَانٌ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا وَيَوْمٌ حَيَّانٌ أَخِي جَابِرٍ
فَيَا عَجَبًا بَيْنَا هُوَ يَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ، إِذْ عَقَدَهَا لِآخَرٍ بَعْدَ وَفَاتِهِ، لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا
ضَرْعِيهَا، فَصَبَّرَهَا فِي حُوزَةِ خَشْنَاءٍ يَغْلُظُ كَلَمُهَا، وَ يَخْشُنُ مَسُّهَا، وَ يَكْثُرُ الْعِثَارُ
فِيهَا، وَ الْاِعْتِدَارُ مِنْهَا، فَصَاحِبُهَا كَرَآكِبِ الصَّعْبَةِ، إِنْ أَشْنَقَ لَهَا حَرَمَ، وَ إِنْ أَسْلَسَ لَهَا
تَقَحَّمُ، فَمُبْنِي النَّاسِ - لَعَمْرُ اللَّهِ - بِخَبْطِ وَ شِمَاسِ، وَ تَلَوْنِ وَ اعْتِرَاضِ.

فَصَبَرْتُ عَلَى طُولِ الْمُدَّةِ وَ شِدَّةِ الْمِخْنَةِ، حَتَّى إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ، جَعَلَهَا فِي
جَمَاعَةِ زَعَمَ أَنِّي أَخَذَهُمْ، فَيَا لِلَّهِ وَ لِلشُّورَى! مَتَى اعْتَرَضَ الرَّئِبُ فِيَّ مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ
حَتَّى صِرْتُ أَقْرَنُ إِلَى هَذِهِ الظَّائِرِ؟ لَكِنِّي أَسْفَفْتُ إِذْ أَسْفُوا وَ طِرْتُ إِذْ طَارُوا.

فَصَعَى رَجُلٌ مِنْهُمْ لِصِغْنِهِ وَ مَالِ الْآخَرِ لِصِهْرِهِ، مَعَ هَنَ وَ هَنَ، إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ
الْقَوْمِ نَافِجًا حِضْنِيهِ بَيْنَ نَيْبِلِهِ وَ مُعْتَلِفِهِ، وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ
خَضْمَةَ الْإِبِلِ نَيْتَةَ الرَّبِيعِ، إِلَى أَنْ انْتَكَتْ قَتْلُهُ، وَ أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ، وَ كَبَتْ بِهِ بِطْنَتُهُ،
فَمَا رَاعَيْنِي إِلَّا وَ النَّاسُ كَعُزْفِ الصَّبْعِ إِلَيَّ يَتَنَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، حَتَّى لَقَدْ
وُطِئَ الْحَسَنَانِ، وَ شُقَّ عِطْفَايَ، مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِضَةِ الْغَنَمِ، فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ،
نَكَّثَتْ طَائِفَةٌ وَ مَرَقَتْ أُخْرَى، وَ قَسَطَ آخَرُونَ، كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا كَلَامَ اللَّهِ

حَيْثُ يَقُولُ: «بَلَى وَالدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا
وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»، بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَعَوَّاهَا، وَلَكِنَّهُمْ حَلَيْتِ الدُّنْيَا فِي
أَعْيُنِهِمْ وَرَاقَهُمْ زِبْرُجُهَا.

أَمَّا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ
النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارُوا عَلَى كِبْطَةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبِ مَظْلُومٍ،
لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أُولِهَا، وَلَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ
أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عَنَز.

قالوا: وَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ السَّوَادِ، عِنْدَ بُلُوغِهِ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ مِنْ خُطْبَتِهِ،
فَنَاقَلَهُ كِتَابًا فَأَقْبَلَ يَنْظُرُ فِيهِ. قَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَوْ
أُطْرِدْتَ خُطْبَتَكَ مِنْ حَيْثُ أَفْضَيْتَ، فَقَالَ: هَيْهَاتَ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ، تِلْكَ شَيْئٌ شَقِيقَةٌ
هَدَرْتُ ثُمَّ قَرَرْتُ.

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَوَاللَّهِ مَا أَسِفْتُ عَلَى كَلَامٍ قَطُّ كَأَسْفِي عَلَى هَذَا الْكَلَامِ أَنْ لَا
يَكُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ بَلَغَ مِنْهُ حَيْثُ أَرَادَ.^١

ثقافة الشريف المرتضى

يُعدُّ السيد علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى (٣٥٥هـ -
٤٣٦هـ) من أعلام الفقه والأصول والتفسير والكلام، ومن أبرز من نبغ في علوم
العربية والنقد والأدب ورواية الشعر وأخبار العرب... ويكاد يجمع المؤرخون
على الإشادة بذكوره وبما كان يتمتع به من جلال الشخصية وتعدد المواهب
والشهرة وعلو المكانة بين علماء زمانه وأدباء عصره^٢، لذلك أثرنا أن

١. نهج البلاغة، صبحي صالح، ص ٤٨.

٢. انظر: الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه ونقده، أحمد محمد المعتوق، ص ٥.

ترك الحديث عن حياته ونسبه ومؤلفاته؛ لأنه أشهر من نارٍ على علم، وكثرة الدراسات التفصيلية التي تناولت حياته، ومن أبرزها وأشملها وأوفاهها دراسة الدكتور أحمد محمد المعتوق الموسومة بـ «الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه ونقده».

وقد امتاز الشريف المرتضى بثقافة أدبية واسعة، وله آثار كثيرة في مجال اللغة والأدب والشعر والنقد وغيره، إلا أن شهرته في مجال الفقه والأصول والعقائد وعلم الكلام كانت سبباً في صرف الأنظار عن تلك الآثار إلى وقت قريب.^١ وخلاصة القول، «وبعيداً عما قيل في حق المرتضى، وما ذكر من الإشادة بفضله وعلمه وثقافته من قبل تابعيه وأهل مذهبه أو غيرهم من معاصريه وأهل زمانه، فإن كل ما أحاط به وارتبط بحياته وحياة عصره، يؤيد ما تُنسب إليه من صفات العظمة والفضل».^٢

تحليل الخطبة الشفشقية

جاء هذا التحليل بعنوان «شرح الخطبة الشفشقية» ضمن الجزء الثاني من كتاب رسائل الشريف المرتضى، «و الظاهر أن هذا الشرح أول شروحها المستقلة، ويحتمل أنه أُلّف قبل صدور نهج البلاغة».^٣

وقد هدف السيّد المرتضى إلى توضيح دلالات الخطبة ومعانيها، فوقف عند المفردات الغامضة والغريبة وبين معانيها المعجمية والاستعمالية، وأشار إلى بعض الصور البلاغية فيها، وقد أفاد أيضاً من السياق التاريخي في شرح وتوضيح بعض جوانب الخطبة، أما الجانب الصوتي فلم يذكر المرتضى سوى

١. انظر: نفس المصدر، ص ٦٦.

٢. نفس المصدر، ص ٤٦-٤٧.

٣. شرح الخطبة الشفشقية، محمّد رضا الحكيمي، ص ١٣٨.

مسألة واحدة، مما يدلّ على قلة اهتمامه بهذا الجانب، و يبدو أنّه اكتفى بعناصر التحليل المعجمية و البلاغية؛ لأنها قادرة على توضيح المعاني و إظهار جماليات النصّ، لذلك لا نجد حضوراً للمستويين النحوي و الصرفي في شرحه و تحليله. و هذا لا يعني أنّه لم يهتمّ بالجانب النحوي مطلقاً، ففي التفسير يعتمد كثيراً على القضايا النحوية في بيان دلالات النصّ القرآني؛ لأنّ الوجوه النحوية عنده تابعة للمعاني القرآنية، و توجيهها يكون حسب تلك المعاني.^١

إنّ اللغة التي يستعملها المحلّل اللغوي تختلف بالضرورة عن اللغة التي يستعملها مُشَيّ النصّ؛ فلغة المبدع فطرية، و هي موضوع النصّ، بينما تعدّ لغة التحليل لغة علمية، و هذا لا يعني أن تكون لغة التحليل أضعف من اللغة المستعملة في النصّ، و إلاّ لا يعقل أن تكون لغة النصّ جزلة و تتمتع بقدر كبير من الفصاحة، و لغة التحليل ركيكة هشّة.^٢

و من المعلوم أنّ زمن السيّد المرتضى لم يشهد ظهور مناهج نقدية كما هي في الزمن المعاصر، و إنّما جاء هذا الشرح منتظماً على وفق النسق الثقافي و الحسّ اللغوي و الأدبي الذي كان يتمتع به السيّد الشريف، إلّا أنّه يكاد يقترب من المنهج الإحصائي الذي يتناول تحليل النصّ بمستوياته المتعدّدة. و لنقف عند كلّ مستوى من مستويات التحليل في هذه الخطبة، لتبيّن جهد السيّد المرتضى في شرحها و تحليلها:

أولاً: المستوى الصوتي

أشار المرتضى إلى ظاهرة صوتية واحدة، و لم يرد في تحليل الخطبة سواها،

١. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، حامد كاظم عباس، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

٢. انظر: التحليل اللغوي: فكرة عامة، و تطبيق، إبراهيم الشافعي، مقال منشور في

و ذلك في تحليل قول الإمام عليه السلام: «إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجاً حِضْنَيْهِ بَيْنَ نَثِيلِهِ وَ مُعْتَلَفِهِ، وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خَضْمَةَ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ»، فاستوقف عند الفعل «يخضمون» قائلاً: «و الخضم أقوى من القضم، وتعمل فيه الأشداق^١، و يكون في الأكثر للأشياء اللينة الرطبة. و القضم بمقادير الأسنان، و يكون للأشياء اليابسة»^٢.

و قد استوقفتني كلمة «أقوى» في نصّ الشارح؛ لأنها تناقض الكلام الذي بعدها، فإذا كان «الخضم» للأشياء اللينة الرطبة، فكيف يكون أقوى من «القضم» الذي يكون للأشياء اليابسة؟! و هو ما قرّره ابن جنّي^٣ من قبل في قوله: «... من ذلك قولهم: خضم، و قضم؛ فالخضم لأكل الرطب، كالبطيخ و القثاء و ما كان نحوهما من المأكول الرطب. و القضم للصلب اليابس، نحو قضمت الدابة شعيرها، و نحو ذلك... فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، و القاف لصلابتها لليابس؛ حذواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث»^٤.

و عند التأمل تجد أن ما ذهب إليه الشارح صحيح، فإن دلالة «خضم» أقوى من دلالة «قضم» في سياق الخطبة؛ و ذلك لأن الإمام عليه السلام حينما قال: «يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خَضْمَةَ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ»، أراد من ذلك أن حقوق الله التي هي حقوق المسلمين و قد أكلها بنو أمية بالباطل، هي غُضّة وفيرة، لذلك أتبعها بصورة استعارية جميلة: «خَضْمَةَ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ»، فنبت الربيع يتّصف عادة بالطراوة

١. الأشداق: جمع شديق، و الشّدق: جانب الفم (انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١٠، ص ١٧٢).

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١١-١١٢.

٣. من علماء العربية الذين عاصرهم الشريف المرتضى، إذ كانت ولادته قبل (٣٣٠ هـ) و وفاته في (٣٩٢ هـ). و من تلامذته الشريف الرضي أخو الشريف المرتضى (انظر: بغية الوعاء في طبقات

اللغويين و النحاة، جلال الدين السيوطي، ج ٢، ص ١٣٢).

٤. الخصائص، ابن جنّي، ج ٢، ص ١٥٧-١٥٨.

و الليونة والكثرة... فناسب أن يعبر عن ذلك بالفعل «خضم» بدلاً من «قضم»، و من هنا تتضح دقة التعبير في كلام الإمام علي عليه السلام.

ثانياً: المستوى المعجمي

دأب الشريف المرتضى في شرح المفردات اللغوية على الرجوع لأشهر علماء اللغة والنحو في عصره، أمثال أحمد بن فارس، و أحمد بن محمد الجوهري صاحب الصحاح، و محمد بن القاسم ابن الأنباري، و أبي حاتم السجستاني، و عبد الملك بن قريب الأصمعي، و يعقوب بن السكيت، و قطرب بن المستنير... و لم يكن في ما أورده عن هؤلاء و غيرهم مجرد ناقل، و إنما كان ناقدًا محصًا؛ لأنه يؤمن بضرورة اتخاذ المنهج العقلي الممحص المتأمل في كل ما ينقل في تفسير الألفاظ و غيرها.^١

و في تحليله الخطبة الشقشقية الكثير من الدلالات المعجمية التي فسرها و شرحها معتمداً على ثقافته اللغوية و حسه الأدبي، فتارةً يكون الشرح للفظ مفرد، و أخرى يكون لعبارة مركبة، من ذلك مثلاً لفظنا «سدلت» و «كشحا» في قوله عليه السلام: «لكنني سدلت دونها ثوباً، و طويت عنها كشحاً»، و سدلت في اللغة تأتي صفة للثوب. جاء في الصحاح: «سَدَلْتُ ثَوْبَهُ يَسْدُلُهُ - بِالضَمِّ - سَدْلًا: أَي أَرَخَاهُ»^٢. و الكشف لغة: الخصر^٣، و لم يخرج المرتضى عن هذه الدلالات في تحليله، إذ قال: «فمعنى سدلت: ألقيت بيني و بينها حجاباً؛ أي عرضت عنها و تنزهت عن طلبها و حجبت نفسي عن مرامها. و قوله عليه السلام: و طويت عنها كشحاً، نظير قوله:

١. انظر: الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه و نقده، أحمد محمد المعنوق، ص ١٢٠.

٢. الصحاح، الجوهري، ج ٥، ص ١٧٢٨ «سدل».

٣. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٥، ص ١٨٣ «كشع».

وسدلت دونها ثوباً؛ ومعنى الكلام: أنني أعرضت عنها وعدلت عن جهتها، ومن عدل عن جهة إلى غيرها فقد طوى كشحها عنها؛ لأن الكشح: الخاصرة.^١

لفظة «جذاء» في قوله ﷺ: «بين أن أصول بيد جذاء»، والجذاء صفة لمؤنث و هي اليد؛ لأنها على وزن فعلاء مؤنث أفعل، و هي من الجذ، «وجذ الشيء يجذّه جذاً: قطعه»^٢، يقول المرتضى: «فإنما أراد: مقطوعة؛ لأن الجذ: القطع، و يُحتمل أيضاً أن يروى جذاء بالذال المعجمة؛ لأن الجذ أيضاً: القطع، والجذاء: المنقطعة. قال الطائي:

أبا جعفر أن الجهالة أمها ولود و أمّ العقل عقماء جذاء»^٣

لفظة «الطخية» في قوله ﷺ: «أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طِخْيَةِ عَمِيَاءَ»: «فأما الطخية فهي الظلمة، و ليلة طخياء: أي مظلمة»^٤.

لفظة «الشجا» في قوله ﷺ: «فَصَبَرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَذَى، وَ فِي الْحَلْقِ شَجَاً»: «و الشَّجَا: ما اعترض في حلق الإنسان و الدابة من عظم أو عود أو غيرهما»^٥.

و في التحليل: «و الشجا ما اعترض في الحلق»^٦.

و قد يذكر المرتضى بعض لغات العرب في شرح الألفاظ، كما في لفظة «هاتا» في قول الإمام ﷺ: «فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْيَى»: «هاتا: لغة تجري مجرى هاذي و هذه»^٧.

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٠٨.

٢. لسان العرب، ابن منظور، ج ٣، ص ١١٠ «جذد».

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٠٨.

٤. نفس المصدر؛ وانظر: الصحاح، الجوهري، ج ٦، ص ٢٤١٢ «طخا».

٥. لسان العرب، ابن منظور، ج ١٤، ص ٤٢٢-٤٢٣ «شجا».

٦. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٠٨.

٧. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٠٨؛ وانظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١٥، ص ٤٤٥ «تا».

وكذلك لفظة «هَن» «فَصَعَى رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضِغْنِهِ وَ مَالَ الْآخَرُ لِصَهْرِهِ، مَعَ هَنٍ وَ هَنٍ»: «و أما لفظة هَن فإنَّ العرب تستعملها في الأمور العظيمة الشديدة، يقولون: جرت هنة وهنات».^١

لفظة «التراث» في قوله ﷺ: «أَرَى تُرَاثِي نَهَباً»: «فأما التراث فهو الميراث، وليس كل شيء يملكه مالكة يسمّى تراثاً حتّى يكون قد ورثه عن غيره. وأراد ﷺ: أرى تراثي نهباً؛ أي: حقّي من الإمامة و خلافة الرسول ﷺ الذي ورثه عنه بنصّه عليّ وإشارته إليّ (نهباً) منقسماً و متوزعاً متداولاً».^٢ و يبدو أنّ هذا المعنى من السيّد المرتضى؛ لأنّي تتبعت مادّة «ورث» في المعاجم السابقة و المعاصرة له، فلم أجد مثل هذه العبارة: «و ليس كلّ شيء يملكه مالكة يسمّى تراثاً، حتّى يكون قد ورثه عن غيره» الواردة في شرحه.

و من أمثلة العبارات المركّبة التي شرحها: «و قوله ﷺ: "كراكب الصعبة" التي ما ذلّت و ريضت بين خطّتين، إن أرخى لها في الزمام توجّهت به حيث شاءت بعسف و خبط، و "إن أشتق لها" بمعنى ضيّق عليها المشناق "خرم" بمعنى خرم أنفها؛ لأنّ الزمام يكون متّصلاً بالأنف، فإذا والى بين جذبه لإمساكه خرقة».^٣

الألفاظ «خبط» و «شماس» و «تلّون» و «اعتراض»، في قوله ﷺ: «فَمُنِيَ النَّاسُ - لَعَمْرُ اللَّهِ - بِخَبْطٍ وَ شِمَاسٍ، وَ تَلَوْنٍ وَ اعْتِرَاضٍ»: «و (الخبط) هو السير على غير جادة و محجّة. و (الشماس): النفار. و (التلّون): التلفت و التبدّل. و أما (الاعتراض) فهو هاهنا أيضاً ضربان: التلّون و التغيّر وترك لزوم القصد و الجادة،

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١١؛ وانظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١٥، ص ٣٦٧ «هنا».

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٠٩.

٣. نفس المصدر، ص ١١٠؛ وانظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٢، ص ١٧٣ - ١٧٤.

يقال: مشى للعرضة؛ أي ترك القصد و المحجة وجادة الطريق وسار في عرضها عاسفاً خابطاً.^١

لفظة «سَفَّ» في قوله ﷺ: «لِكَيْ يَأْسَفَتْ إِذْ أَسْفُوا وَ طُرْتُ إِذْ طَارُوا»، يُقال: «أَسَفَ الطائر: إذا دنى من الأرض في طيرانه»^٢، و قد أشار المرتضى إلى هذا المعنى في قوله: «سَفَّ الطائر بغير ألف، و أَسَفَ الرجل إلى الأمر: إذا دخل فيه بالألف لا غير»^٣. و يريد الإمام ﷺ من ذلك: «أني لم أخالفهم؛ حفظاً على بيضة الإسلام، فكان مثلي مثل طائر في سرب طائر الذي يدنو إلى الأرض إذ دنوا منها، و يطير و يصعد إذا طاروا وصعدوا»^٤.

و في بعض الأحيان لا يتوسّع المرتضى في توضيح معاني المفردات، فيترك غموضاً في التحليل، من ذلك مثلاً شرح الألفاظ «نافج» و «ثيل» و «معتلف»، في قوله ﷺ: «إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجاً حِضْنِيهِ بَيْنَ ثَيْلِهِ وَ مُعْتَلَفِهِ»، إذ يقول: «فالنفج و النفج بمعنى واحد، و الحضن: هو الصدر و العضدان و ما بينهما، ومنه حضنت الصبي حضناً و حضانة، و الحضن أيضاً أصل الجبل. و معنى "بين ثيله و معتلفه"؛ أي بين الموضع الذي يأكل فيه»^٥.

و عند الرجوع إلى المعاجم العربية القديمة يتضح بأن «النفج» في اللغة يدلّ على ثوور الشيء و خروجه و ارتفاعه، يُقال: نفج اليربوع: إذا ثار من مكانه،

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٠ - ١١١؛ وانظر: الصحاح، الجوهري، ج ٣، ص ١١٢١

«خبط»؛ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣، ص ٢١٢ - ٢١٣ «شمس»، و ج ٥، ص ٢٢٣

«لون»؛ لسان العرب، ابن منظور، ج ٧، ص ١٧٩ «عرض».

٢. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣، ص ٥٧ «سَفَّ».

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١١.

٤. توضيح نهج البلاغة، محمد الحسيني الشيرازي، ج ١، ص ٧٤.

٥. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١١.

و أنفجه صائده: إذا استخرجه^١، «و في حديث علي عليه السلام: نافجاً حِصْنِيهِ، كَتَى به عن التعاضم و التكبر و الخِيَلَاء»^٢. و «الحِصْن» هو: «ما دون الإبط إلى الكشح، و قيل: هو الصدر و العَصْدَان و ما بينهما... و الحِصْنُ: الجَنْبُ، و هما حِصْنَانِ»^٣، «و حِصْنَا الشيء: جانباه»^٤، و يبدو أن الإمام عليه السلام قصد بحِصْنِيهِ جانبيه، و عليه فإن الكلام يحتمل معنيين: التكبر أو امتلاء البطن، إذ: «يقال للمتكبر: جاء نافجاً حِصْنِيهِ، و لمن امتلأ بطنه من الأكل: جاء نافجاً حِصْنِيهِ، و الأنسب في المقام الثاني: تشبيهاً بالبعير المتفتج الجنيين من كثرة الأكل»^٥.

و «النثيل» هو: الرُّوث^٦، و «المعتلف» من العلف، و هو: أكل الدواب، و الموضوع: مِغْلَف و معتلف^٧. و المعنى الذي أراده الإمام عليه السلام: «أي قام بالأمر، و كان حركته بين روثه و معتلفه؛ يعني لم يكن همّه إلا الأكل و الرجيع كالبهائم التي لا اهتمام لها إلا بالأكل و الروث»^٨. يقول ابن أبي الحديد: «و هذا من ممض الدم، و أشد من قول الحطيئة الذي قيل: إنه أهجى بيت للعرب:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي»^٩
 لفظة «انتكت» في قوله عليه السلام: «إِلَى أَنْ ائْتَكَّتْ فُتْلُهُ، وَ أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ، وَ كَبَّتْ بِهِ

١. انظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٥، ص ٤٥٧ «نفج».

٢. لسان العرب، ابن منظور، ج ٢، ص ٣٨١ «نفج».

٣. نفس المصدر، ج ١٣، ص ١٢٢ «حِصْن».

٤. الصحاح، الجوهري، ج ٥، ص ٢١٠١ «حِصْن».

٥. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوني، ج ٣، ص ٩٦.

٦. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ٦٤٦ «نثل».

٧. انظر: الصحاح، الجوهري، ج ٤، ص ١٤٠٦ «علف».

٨. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوني، ج ٣، ص ٩٧.

٩. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١، ص ١٩٧.

بَطْنُهُ: «و الانتكاث: الانتقاض، وإذا تزايلت قوى الجبل وتفرقت مرده. قيل: إنه انتكث، ومنه نكث العهد؛ لأنه فتح الرجل العقدة. ومعنى "أجهز عليه عمله"، أي قتله فعله، والإجهاز لا يُستعمل إلا في إتمام ما بُدئ به من الجراح وغيرها^١. و«القتل»: «لِيُ الشَّيْءُ كُلَّيْكَ الجبل وكَفَّلَ الفَتِيلَةَ»^٢.

و المعنى: إنه لما ضاق عليه المخرج و انجز الأمر إلى اجتماع أهل المدينة عليه مع جماعة من أهل مصر، انتقض برم حبله، وهو كناية عن انتقاض تدابير المبرمة و رجوعها إليه بالفساد و تأديتها إلى الهلاك، و أسرع إليه عمله بالقتل^٣.

الألفاظ «عرف» و «ينثالون» و «عطفاي» في قوله ﷺ: «فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَ النَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ، وَ شُقَّ عِطْفَايَ»؛ و من معاني «العرف» في اللغة: عرف الفرس، يُقال: أعرف الفرس؛ بمعنى طال عرفه، و يُقال للضبع عرفاء؛ لكثرة شعرها، و«الضبع» جنس من الحيوان مؤنث، ومذكره «ضبعان»^٤، «ينثالون»: «يقال: انثال عليه الناس من كل وجه؛ أي انصبوا»^٥.

و في شرح هذه الألفاظ يقول المرتضى: «و الضبع ذات عرف كثيرة، و العرب تسمي الضبع عرفاء؛ لعظم عرفها. و معنى ينثالون: أي يتتابعون و يتزاحمون»^٦.

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٢؛ وانظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٥، ص ٤٧٥ «نكث».

٢. لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ٥١٤ «قتل».

٣. انظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوئي، ج ٣، ص ١٠٠.

٤. انظر: الصحاح، الجوهري، ج ٤، ص ١٤٠١ «عرف».

٥. انظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣، ص ٣٨٧ «ضبع».

٦. لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ص ٩٥ «نول».

٧. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٢.

و «العطف» في قوله ﷺ: «وَشَقَّ عِطْفَايَ»: «وعطفا الرجل: جانباه من لدن رأسه إلى وركيه، وكذلك عطفا كل شيء: جانباه»^١

لفظة «مَرَقَتْ» في قوله ﷺ: «فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ، نَكَّثْتُ طَائِفَةً وَ مَرَقْتُ أُخْرَى، وَ قَسَطَ آخَرُونَ»: «بمعنى جارت عن الحدّ و من القصد. و العرب تسمي السهم إذا لم يصب الغرض ومضى جانباً؛ فإنه مارق»^٢

لفظتنا «الكظة» و «السغب» في قوله ﷺ: «وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارُوا عَلَى كِظَّةٍ ظَالِمٍ وَلَا سَغَبٍ مَظْلُومٍ»: «فأما الكظة فهي البطنة وشدة الامتلاء من الطعام. و السغب هو الجوع»^٣

لفظة «عفطة» في قوله ﷺ: «وَلَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنَزٍ»: «و العرب تقول: عفطت الناقة تعطف عطفاً و عفيطاً و عطفاناً فهي عافطة؛ و هو نشرها بأنفها كما ينثر الحمار...»^٤؛ و معنى كلامه ﷺ: «أنه لولا ما أوجب الله على الإمام من إنكار المنكر بعد ما أكلوا إليه أمر الخلافة، لكان موقفه منها كما كان من قبل؛ لأن الدنيا بكاملها لا تعدل المخاط الذي تنثره العنز من أنفها عند العطاس»^٥.
لفظة «شقسقة» في قوله ﷺ: «تِلْكَ شِقْشِقَةٌ هَدَرَتْ ثُمَّ قَرَّتْ»: و «الشقسقة لهاة البعير، و هي تسمى بذلك لأنها كأنها منشقة، و لذا قالوا للخطيب: هو شقسقة،

١. الصحاح، الجوهري، ج ٤، ص ١٤٠٥ «عطف».

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٢-١١٣؛ وانظر: الصحاح، الجوهري، ج ٤، ص ١٥٥٤ «مرق».

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٣؛ وانظر: الصحاح، الجوهري، ج ٣، ص ١١٨٧ «كظظ»، و ج ١، ص ١٤٧ «سغب».

٤. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٣؛ وانظر: الصحاح، الجوهري، ج ٣، ص ١١٤٣ «عפט».

٥. في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية، ج ١، ص ٩٨.

فإنما يشبهونه بالفعل»^١، و يقول المرتضى في معنى «الشقيقة»: «هي التي يخرجها البعير من فيه عند جرجرته و عَصَه أو فطمه، وإنما يريد الله أنها سورة التهبت و ثارت ثم وقفت»^٢. فلم يكمل الإمام الله الكلام بعدما انقطع؛ بسبب إعطائه كتاباً من أحد الحاضرين و أخذ ينظر فيه؛ لأن الكلام يتبع بعضه بعضاً، فإذا قطع انحَل نظامه.^٣

و قد استنتج الشيخ محمد رضا الحكيمي أن كل ألفاظ هذه الخطبة عربية فصيحة و تخلو من الدخيل، و تعود إلى زمن الإمام علي عليه السلام، فلا مجال للتشكيك في نسبتها إلى الإمام الله، فقال: «و بعد هذا فالخطبة عربية صرفة، فالقطب و الرحي، و الكور و الضرع، و الإبل و الربيع، و النثيل و المعتلف، و الحبل و الغارب، و عرف الضبع و غفطة العنز، كلمات لا أثر للدخيل فيها، و لا يمكن أن تُقال إلا في ذلك الزمن»^٤.

و هو استدلال صحيح، إذ يستند إلى زمن اللغة و الألفاظ المستعملة فيها، و دلالاتها المعجمية التي كانت سائدة آنذاك، حيث البيئة العربية و مشاهداتها التي ترسم صورة الواقع الذي قيلت فيه هذه الخطبة الشريفة، فلا يبقى بعد ذلك أدنى شك في نسبتها إلى قائلها عليه السلام.

ثالثاً: المستوى البلاغي

تعدّ الفنون البلاغية من المكمّلات الجمالية الأساسية في صياغة النص الأدبي، و لاسيّما علم البيان الذي «يرتفع بالنص إلى درجات عليا من التعبير لا تتمكّن

١. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣، ص ١٧٢ «شق».

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٣.

٣. انظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، قطب الدين الراوندي، ج ١، ص ١٣١.

٤. شرح الخطبة الشقيقة، محمد رضا الحكيمي، ص ١٣٧.

اللغة العادية من بلوغها، و كان البيان و ما يزال يمثل الركيزة الأساسية التي يستند إليها كلّ تعبير أدبي، و من خلال فروعه يمتلك العمل الأدبي سمة التأثير و بلوغ درجات التشكّل الفنّي العليا، و أبواب هذا العلم معروفة تبدأ بالتشبيه و أنواعه و أغراضه، و تنتهي بالكناية و أنواعها»^١.

و في الخطبة الشقشقية كثير من الصور البلاغية في التشبيه و الاستعارة و الكناية و غيرها من الفنون، و هو ممّا لا يخفى على السيّد المرتضى و هو العالم الخبير و الأديب الناقد، و إن كان أحياناً لا يذكر تلك الصور بصريح العبارة، و إنّما يكتفي بالإشارة إليها، و ذكر ما يخدم تحليل النصّ دون إسهاب، من ذلك مثلاً: «أما قوله ﷺ: "لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ"، و إنّما أراد لبسها و اشتملت عليه كما يشتمل القميص على لابس»^٢.

فلم يفصل السيّد المرتضى القول في الصورة البلاغية الواردة في قول الإمام ﷺ: "لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ"، ففي هذه الجملة «استعارة مكنية تخيلية، مكّنى بها عن أخذه الخلافة بتكلف لا باستحقاق، مستلزمة لتشبيه الخلافة و هي معقولة بالقميص. وجه الشبه: اشتراكهما في التسلط عليهما و كونهما ممّا يزين المتخذ و هو عقلي، و تخيلي أنّها فرد من أفراد القميص، و إلّا لم يصحّ جعلها مفعولاً للتقمّص و هو قرينة لها»^٣. و قوله: «تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ»: كُنِيَ بفلان عن أبي بكر.^٤ كما أشار المرتضى إلى وجود الصورة البلاغية في قول الإمام ﷺ: «وَأِنَّهُ لَيَعْلَمُ

١. أسس تحليل النصّ الأدبي في ضوء المناهج النقدية الحديثة (بحث)، ماجد حميد فرج، جامعة الكوفة - كلية الفقه، ص ١٨.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٠٧.

٣. من بلاغة الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، عادل حسن الأسدي، ص ٩٣.

٤. انظر: نفس المصدر.

أَنْ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى»، دون أن يذكر نوع هذه الصورة، فقال: «فالمراد أَنْ أمرها علي يدور وبي يقوم، وأنه لا عوض عني فيها ولا بديل مني لها، كما أَنْ قطب الرحى هو الحديد الموضوعة في وسطها عليها مدار الرحى، ولولاها لما انتظمت حركاتها ولا ظهرت منفعتها»^١.

ففي هذه العبارة ثلاث صور تشبيهية، الأولى: تشبيه محلّه بمحلّ القطب من الرحى، وهو تشبيه للمعقول بالمعقول، ووجه الشبه: أَنَّهُ ﷺ أعَدَلَ الناس بعد رسول الله ﷺ، وأثبتهم على جادة الحق، كما أَنَّ القطب أعَدَلَ المحال وأقومها من الرحى. والثانية: تشبيه نفسه بالقطب، وهو تشبيه للمحسوس بالمحسوس، ووجه الشبه: أَنَّهُ ﷺ مَمَّن يرَاعِي نظام أمور الخلق ويجمع أحوالهم المتفرقة، كما أَنَّ القطب يرَاعِي نظام دوران الرحى، والثالثة: تشبيه الخلافة بالرحى، وهو تشبيه المعقول بالمحسوس، ووجه الشبه: أَنَّ الخلافة تحفظ الناس من الخلل في المعاد، والرحى تحفظهم من الخلل في المعاش^٢، «و الغرض من هذه التشبيهات هو تقرير حال المشبّه في نفس السامع و تقوية شأنه»^٣.

و في تحليل قوله ﷺ: «يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّبِيلُ وَلَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ»، يقول السيد: «هذا كلام مستأنف غير موصول المعنى بذكر قطب الرحى، المراد به أَنِّي عالي المكان بعيد المرتقى؛ لأنَّ السبيل لا ينحدر إلّا عن الأماكن العالية والمواضع المرتفعة. ثم أكد ﷺ هذا المعنى بقوله: "و لَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ"، ولأنّه ليس كلّ مكان عال من استقرار السبيل عليه و اقتضى تحدّره عنه، يكون ممّا لا يرقى إليه الطير،

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٠٧.

٢. من بلاغة الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، عادل حسن الأسدي، ص ٩٣ - ٩٤.

٣. نفس المصدر، ص ٩٤.

فإن هذا وصف يقتضي بلوغ الغاية في العلوّ والارتفاع»^١.

فالشارح في كلّ مرّة يذكر المقطع الذي ترد فيه الصورة البلاغية، و لم يفصح باسمها، بل يكتفي بالشرح الذي يقرب المعنى إلى ذهن المتلقّي.

و في جملة «يُنَحْدِرُ عَنِّي السَّيْلُ» صورتان استعاريتان؛ الأولى: استعارة مكنية مكنى بها عن علو منزلته، فاستدعت تشبيه نفسه بالجبل. والثانية: استعارة تصريحية المراد بها عظم شأنه في العلوم والتدبيرات السياسية، فاستدعت تشبيه علمه بالسيل المنحدر من أعلى الجبل، وكذلك في جملة: «و لَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ» صورة استعارية مكنى بها عن غاية ارتفاعه و علوه.^٢

و في أحيانٍ أخرى يصرّح بالغرض البلاغي الذي يرد في النصّ، كما في شرحه عبارة: «يَصِيرُهَا فِي نَاحِيَةٍ خَشَنَاءَ يَجْفُو مُسْهًا وَيَعْظُمُ كُلْمُهَا»: «إنما هو تعريض لجفاء خلق الرجل التالي للأول، و ضيق صدره و نفار طبعه»^٣. إذ صرّح بوجود التعريض. و «ناحية خشناء»: كناية عن خشونة طباع الثاني.^٤

و في شرح قوله ﷺ: «فَمِنِّي النَّاسُ - لَعَمْرُ اللَّهِ - بِخَبْطِ وَ شِمَاسٍ»، يقول الشارح: «وإنما تلويحه ﷺ، بل تصريحه بذي الشورى، والأنفة من اقترانه من لا يساويه ولا يضاهيه، فهو كثير التردّد في كلامه ﷺ، ثمّ خبر بأنّه فعل ذلك كلّه مقاربة و مساهلة و استصلاحاً و سماحاً، فقال ﷺ: لكن أسففتُ إذ أسفوا، و طرثُ إذ طاروا...»^٥. فقد ذكر غرضين بلاغيين في هذا النصّ: وهما التلويح و التصريح.

و كذلك في شرح «مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرِيضَةِ الْغَنَمِ»: «و ربيعة الغنم الرابضة،

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٠٧-١٠٨.

٢. انظر: من بلاغة الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، عادل حسن الأسدي، ص ٩٥.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٠.

٤. انظر: من بلاغة الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، عادل حسن الأسدي، ص ١٠٠.

٥. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١١.

وإنما شبههم بالغنم لقلة الفطنة عندهم و بعد القائل منهم، و العرب تصف الغنم بالغباء و قلة الذكاء»^١. و هنا يصرح بوجود التشبيه، و هو تشبيه القوم الذين اجتمعوا حول الإمام عليه السلام بعد مقتل عثمان باجتماع الغنم في مربضها، و يذكر وجه الشبه، و هو قلة فطنتهم و غباوتهم.^٢

و في شرحه «الْأَقْبَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا»: «و معنى "الْأَقْبَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا" أي تركتها و تخليت منها؛ لأن الرجل إذا ألقى زمام الناقة على غاربها فقد بدا له في إمساكها و زمها و خلّى بينها و بين اختيارها، و لهذا صارت هذه اللفظة من كنايات الطلاق و الفرقة. و الغارب: أعلى العنق»^٣، فهو تصريح بوجود صورة كناية، مكّنّى بها عن الإعراض عن أمر الخلافة، فاستدعت تشبيه الخلافة بالناقة^٤، فلولا خشيته من وقوع الناس في الحيرة و الضلالة لأعرض عنها؛ لأنه لا قيمة للدنيا و ما فيها عنده عليه السلام.

رابعاً: السياق التاريخي

قد يحتاج محلّل النصّ الأدبي إلى قليات تاريخية لفهم النصّ و تفسيره، فيستفيد من ثقافته في استقاء المعلومة و إضاءة النصّ، و السيّد المرتضى ذكر بعض الومضات التاريخية و الإشارات العابرة لتبيين ما يخفى على بعض المتلقّين في نصّ الخطبة، و من ذلك:

في قوله عليه السلام: «فَصَغَى رَجُلٌ مِنْهُمْ لِصُغْيِهِ وَ مَالَ الْآخَرُ لِصُغْرِهِ»: «وإنما أراد المائل إلى صهره عبد الرحمن بن عوف الزهري، فإنه كان بينه و بين عثمان مصاهرة

١. نفس المصدر، ص ١١٢.

٢. انظر: من بلاغة الإمام عليه السلام في نهج البلاغة، عادل حسن الأسدي، ص ١٠٨.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٣.

٤. انظر: من بلاغة الإمام عليه السلام في نهج البلاغة، عادل حسن الأسدي، ج ١١٠ - ١١١.

معروفة، فعقد له الأمر و مال إليه بالمصاهرة، و الذي مال إليه لضغنه إنما هو سعد بن أبي وقاص الزهري، فإنه كان منحرفاً عن أمير المؤمنين عليه السلام، و هو أحد من قعد عن بيعته في وقت ولايته.^١

و في قوله عليه السلام: «إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ»: قال الشارح: «يعني عثمان».^٢
و كذلك في قوله عليه السلام: «حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ»، قال المرتضى: «فأراد به «الحسين» الحسن و الحسين عليه السلام»، و غلب في الاسم الكبير على الصغير.^٣
و في قوله عليه السلام: «لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ» إلى آخر الكلام، يعلّق الشارح بقوله: «فمعناه أن الفرض تعيّن و يوجب مع وجود من انتصر به على رفع المنكر و منع الباطل، و اعتذار إلى من لا علم له من القعود في أول الأمر، و النهوض في حرب الجمل و ما بعدها، لفقد الأنصار أولاً و حضورهم ثانياً».^٤

فكلّ من هذه الأحداث التاريخية و الأسماء التي ذكرها في الشرح لم تكن معلنة في النصّ، و إنما هي قبليات ثقافية في تفكير الشارح أفرغها في النصّ لتبيين مراده و كشف إبهامه.

الخاتمة

يمكن إجمال ما نتج عن هذا البحث بالنقاط الآتية:

- ١- إن الشريف المرتضى فضلاً عن كونه عالماً فقيهاً، هو أديب و ناقد في الوقت نفسه.

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١١.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر، ص ١١٢.

٤. نفس المصدر، ص ١١٣.

٢- امتلك ناصية اللغة فجاءت مؤلفاته غنية بالبحث اللغوي التطبيقي.

٣- له تذوق خاص للنصوص الأدبية، ممّا أضفى على شرحه الوضوح والابتعاد عن التكلف.

٤- جاء شرحه للخطبة الشقشقية سابقاً لجمع نهج البلاغة، فنال الريادة في ذلك.

٥- اعتنى بجانب الدلالة المعجمية أكثر من غيرها في مؤلفاته بشكل عام، وفي شرحه لهذه الخطبة بشكل خاص، و ركّز على تفسير الألفاظ الغريبة دون غيرها.

٦- أفاد في شرحه المفردات اللغوية من علماء عصره من اللغويين، واستعان بكلام العرب.

٧ - يقلّ المستوى الصوتي في تحليله لهذه الخطبة، و يخلو من المستويين النحوي و الصرفي؛ لأنّه استغنى بالمستويين المعجمي و البلاغي في تحليل معاني النصّ و جمالياته.

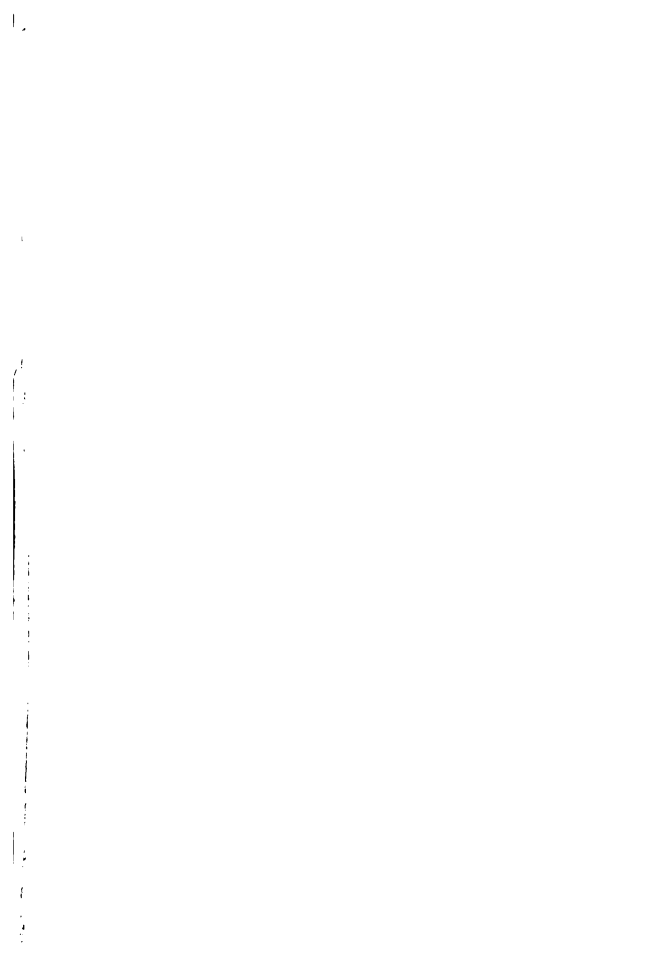
٨- و من التاريخ استمدّ شرح بعض العبارات و الألفاظ التي تحيل المتلقّي إلى خارج النصّ.

قائمة المصادر

١. أدب الشريعة الإسلامية، محمود البستاني، قم: مؤسسة السبطين العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢. أسس تحليل النص الأدبي في ضوء المناهج النقدية الحديثة (بحث)، ماجد حميد فرج: جامعة الكوفة: مجلّة كلفة: ١٧، ٢٠١٣م.
٣. التحليل اللغوي، فكرة عامّة وتطبيق (مقال)، إبراهيم الشافعي: إنترنت: www.alukah.net/literature_language.
٤. الخصائص في النحو، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمّد علي النجّار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية، د.ط، د.ت.
٥. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، حامد كاظم عباس، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٦. الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه ونقده، أحمد محمّد المعتوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٧. تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، بيروت: دار العلم للملايين.
٨. القواعد البلاغية في ضوء المنهج الإسلامي، محمود البستاني، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٩. المعجم الوسيط، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات و حامد عبد القادر ومحمّد علي النجّار، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، دار الدعوة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
١٠. بغية الوعاء في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
١١. توضيح نهج البلاغة، محمّد الحسيني الشيرازي، بيروت: دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٢. دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، سعيد حسن بحيري، القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
١٣. رسائل الشريف المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، إعداد السيد مهدي الرجائي، قم: مطبعة الخيام، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.
١٤. شرح الخطبة الشافعية، محمد رضا الحكيمي، بيروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
١٥. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م.
١٦. علم النص دراسة جمالية نقدية، مدحت الجيار، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
١٧. في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية، مطبعة ستار، انتشارات كلمة الحق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
١٨. لسان العرب، ابن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٩. مدخل إلى تحليل النص الأدبي، عبد القادر أبو شريفة وحسين لافي قزق، الأردن: دار الفكر، الطبعة الرابعة، ٢٠٨٨م.
٢٠. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، الجزائر: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٢١. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٢٢. معجم المعاني الجامع، إنترنت www.almaany.com.
٢٣. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
٢٤. من بلاغة الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، دراسة وشرح لأهم الصور البلاغية، عادل حسن الأسدي، قم: مطبعة رسول، مؤسسة المحبين، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٥. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوئي، تحقيق: إبراهيم الميانجي، طهران: المطبعة الإسلامية، الطبعة الرابعة، د.ت.
٢٦. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، سعيد بن هبة الله قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، قم: مطبعة الخيام، مكتبة آية الله المرعشي العامة، د.ط، ١٤٠٦.
٢٧. نهج البلاغة، الإمام علي عليه السلام، جمع: الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: صبحي الصالح، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٦٧م.



المفارقة و المماثلة الدلالية

عند الشريف المرتضى في كتابه

«الشهاب في الشيب و الشباب مصداقاً»

الدكتور علي عباس الأعرجي^١الدكتورة لُمى عبد القادر فنياب^٢

الملخص

بعد قراءة فاحصة لكتاب الشهاب في الشيب و الشباب، وصل الباحث إلى نتائج منها: أن الشريف المرتضى كباحث أدبي و عالم لغوي، بذل جهداً كبيراً في الكشف عن مغاليق النصوص الشعرية. في جهده هذا، أبان الشريف المرتضى أنه يميل ميلاً واضحاً في نقده الأدبي للأخذ بظاهر الدلالات و الأقرب إلى المتلقي، و الابتعاد عن التأويلات البعيدة و المعقدة. هكذا أعرب الشريف المرتضى في هذا الكتاب عن قدرته العقلية و الأدبية في اتجاهه حول السرقات الشعرية و رده علي الآمدي، حيث نفى تهمة السرقة عن بعض الشعراء و جعلها من باب توارد الخاطر و الرؤي و الأفكار.

١. جامعة الكوفة - مركز دراسات.

٢. جامعة القادسية - كلية الآداب.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً طاب و انتشرا على ترادف جود في الوجود سرى
ثم الصلاة على ختم النبوة من إذا تقدم كان الأولون ورا
مع السلام الذي يهدي لحضرته يعم آل و صحباً سادة غررا
يعدّ الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) واحداً من الشخصيات العلمية التي انست
بالموسوعية، إذ ألف في علوم و فنون مختلفة: أصول الفقه، و الفقه، و الأدب
و التفسير، فضلاً عن شاعريته فهو من شعراء عصره المبرزين، و قد ترك لنا ثروة
معرفية تجسدت في مؤلفاته الكثيرة، و لا يعزب عن بال أحد ضلوع المرتضى في
علوم شتى، لكننا سنقف في هذا البحث عند ثنائية (الشاعر / الناقد) في شخص
المرتضى؛ للكشف عن أثر الذائقة الشعرية في تقييم النصوص و نقدها، «فهو
بصير بمعاني الكلم، دقيق الحسّ، ذوّاق للجيد من الشعر، يمزج بين الأدب
و العلم، و يتجلى اطلاعه الواسع في تحليله و نقده»^١.

زد على ذلك ما للمرتضى من دراية في اللغة و علومها التي كانت رافداً من
روافد نقده، فهيمن النقد اللغوي على نقده للنصوص.

بقي أن نلفت النظر إلى أنّ المرتضى لم يقتصر على نقد الشعر و حسب، بل
تعدّاه إلى نقد نقاد الشعر أنفسهم، كالأمدي و غيره من نقاد الشعر، و قد وقع
اختيارنا على كتابه الشهاب في الشيب و الشباب، ليكون مصداقاً لكشف من خلاله
جهده في النقد اللغوي الذي هيمن عليه النظر الدلالي.

و الشهاب كتاب جمع فيه المرتضى خير ما قيل في الشيب و الشباب من شعر،

١. طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٢١ (مقدمة المحقق).

تمثل بأبيات لأبي تمام، و البحتري، و ابن الرومي، و الشريف الرضي، فضلاً عن أبيات له. وعنّ لنا تتبّع البحث الدلالي للمرتضى في هذا الكتاب، بيد أنّنا قصرنا البحث على دراسة موضوعتي (المفارقة و المماثلة) الداليتين لبحثها في هذا الكتاب؛ نظراً لمحور الكتاب على ثنائية متضادة (الشيب، الشباب)، وما تستدعيه هذه الثنائية من ثنائيات أخرى متضادة و متقاربة.

و قد جرى بحثنا عن موضوعتي (المفارقة و المماثلة) على اتّجاهين في هذا الكتاب: الأول تمثل في تحليلات المرتضى للأبيات التي تمثّل بها، سواء كانت هذه التحليلات لأبيات من شعره أو من شعر غيره، أمّا الاتّجاه الثاني فتمثّل بتوظيف المرتضى نفسه لهذه الموضوعات في شعره .

بنية المفارقة الدلالية

المفارقة نشاط عقلي معقّد يقوم على الجمع بين المتناقضات لتحقيق الدهشة عند المتلقّي بكسرها نسق توقعاته، بإقامة علاقات ذهنية بين الألفاظ^١، لتسجّل تناقضاً بين ظاهرتين تثير تعجب متلقّيها من دون الحاجة إلى تفسير أو تعليل^٢. تبدأ المفارقة غالباً من اللغة، إذ يتحقّق التقابل اللغوي على المستوى السطحي للتركيب، بيد أنّ عنصر الدهشة يدفع بالمتلقّي إلى الغوص في أعماق دلالات التراكيب كشفاً عن مرام منتج النصّ. و لم تقتصر المفارقة على الشعر فقط، بل تعدّته إلى الأجناس الأدبية الأخر.

و لما كانت المفارقة بناء عالم متخيّل على أنقاض واقع معيش، فينتعش في ظلّها الخيال على حساب هدم الواقع، لذا عدّها اليوسفي جوهر الحداثة^٣.

١. المفارقة، نبيلة إبراهيم، ص ١٢٣، مجلّة فصول، مج: ٧، ع: ٣ - ١٩٨٧م.

٢. انظر: ابن سينا الملك ومشكلة العمق والابتكار في الشعر، عبد العزيز الأهواني، ص ١٠٥.

٣. بنية الشعر العربي المعاصر، محمّد اليوسفي، ص ٢٩ - ٣٠.

إنَّ القارئ لأبيات الشيب والشباب التي جمعها السيد المرتضى، يلمس هيمنة واضحة للمفارقة فيها، ابتداءً من المستوى السطحي لتراكيبها المتمثل بشيوع الثنائيات المتضادة والمتقابلة على معجم القصيدة، وانتهاءً بالمستوى العميق المتمثل بدلالات التراكيب وتقابلها مع بعضها، وما تستدعيه هذه المفارقات من تماثلات دلالية تقف بالضدّ من متقابلاتها.

إنَّ هناك جملة عناصر أساسية تواسجت فيما بينها لتنتج المفارقة في النصّ. إنَّ طبيعة النصّ وكذا الموضوعه، تقتضي قراءة النصّ على قراءتين: الأولى وظائفية، والثانية سياقية.

تعمل القراءة الوظائفية على تقصُّص للبنى السطحية والمهمينات اللغوية التي وظّفها الشعراء خدمة للمفارقة، التي تتبّعها السيد المرتضى في أثناء شرحه لها، من مثل ذبوع الثنائيات المتقابلة التي عملت على تحليل بعض منها للوقوف على الاشتغالات الذهنية للشاعر قبيل إنتاج المتقابلات اللغوية، التي كشف عنها المرتضى ببراعته اللغوية.

ولا تخلو بنية المفارقة من تداخل مع بنية المماثلة والمقاربة الدلاليين، ومن قبيل ذلك ما قاله المرتضى في بيت أبي تمام الآتي:

يضحك^١ من أسف الشباب المدبر^٢ يبيكين^٣ من ضحكات شيب مقمر^٣
البيت قائم على جملة مفارقات متداخلة: أولها قوله: «يضحك من أسف الشباب» فالأسف على الشباب المدبر لا يولد الضحك إذن. (الضحك ≠ الأسف) ولم يستحسن الأمدي هذه المفارقة عند أبي تمام، إذ قال: «و كأنّه أراد قول الآخر:

١. في شرح الديوان: «ضاحكن».

٢. في شرح الديوان: «بيكين».

٣. شرح ديوان أبي تمام، الخطيب التبريزي، ج ٢، ص ٣٨٧.

و شرُّ الشدائد ما يضحك، فلم يهتد لمثل هذا الصواب^١. فذهب إلى أن أبا تمام أراد أنهن ضحك من شدة البكاء أو الأسف، و تأويل بنية المقابلة عند الأمدي (ت ٣٧٠هـ) هو: الضحك ≠ الأسف

البكاء = البكاء

فحول بنية المقابلة إلى مماثلة، إذ جعل يضحكن يتضمّن معنى يبكين، و قد استضعف المرتضى هذا التأويل ذاهباً إلى تأويلين: الأول، بتضمّن «يضحكن» معنى «يهزأن»، فيكون المعنى أنهن يهزأن من الشيب في رؤوس عشاقهنّ، لكنهن يبكين من ضحك الشيب في رؤوسهنّ.

و بهذا يكون المرتضى قد فتح أفق المفارقة لتشمل الشطرين، بعدما حصرها الأمدي في الشطر الأول، فصارت النسوة يبكين و يضحكن في آن واحد، لكن الضحك مقرون ببزوغ الشيب في رؤوس الرجال و البكاء مقرون ببزوغ الشيب في رؤوسهنّ^٢.

أمّا قوله: «ضحكات شيب مقمر»، فقد تلمّس النقّاد بنية المماثلة فيه بين (الشيب، مقمر)، فكلاهما يحيل على البياض، فذهب الأمدي إلى أن استبدال مرتكز الاستعارة و العدول من المماثلة إلى المقابلة أجدي و أبلغ، إذ قال: «و لو كان ذكر الليل على الاستعارة لحسن أن يقول: مقمر؛ لأنه كان يجعل سواد الشعر ليلاً و بياضه بالمشيب أقماره»^٣. فتكون بنية المقابلة التي اقترحها الأمدي كالآتي:

١. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٥؛ وانظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ١٣٦.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٥.

٣. نفس المصدر، ص ٦.

المستوى السطحي: الليل ≠ مقمر

و الليل يحيل على الظلام و من ثمة السواد.

و مقمر يحيل على الضياء و من ثمة البياض.

إذن، المستوى العميق: السواد ≠ البياض.

لكن المرتضى لم يستحسن مبتنى الأمدي هذا بتحويله جوهر الاستعارة من التماثل إلى التقابل، بل تمسك ببنية التماثل؛ لأنها تسفر عن معنى مغاير لما ذهب إليه الأمدي، فقال: «و لا يحتاج إلى ذكر الليل، وإنما المعنى أضاء بعد إظلام و انتشر فيه البياض بعد السواد»^١، فالمعنى أن الشيب انتشر في رأسه و غطاه تماماً، و لا مساحة للسواد فيه.

و على الرغم من رد المرتضى على الأمدي، إلا أنه لم يستحسن هذا البيت أيضاً؛ لأن جوهر الاستحسان عند النقّاد هو الإبانة، فكلمة كان الشاعر دقيقاً في توظيف مفرداته استحسن النقّاد شعره، وكذا كان المرتضى.^٢

و إلى مثل هذا التحليل الدلالي مال المرتضى في بيت له قال فيه:

أحب إليها ليل لا يضيء لها إلا إذا لم تسرف فيه بمقباس

و الشيب داء لربّات الحجال إذا رأيناه و هو داء ما له آسي^٣

قال المرتضى في تتبع بنية التضادّ و المفارقة في هذين البيتين: «الليل من شأنه أن يضيء بالأنوار و المصابيح و النجوم، إلا الشباب المشبّه لليل، فإنه يضيء لمبصره و يحسن في عينه إذا كان خالياً من ضوء المشيب و نوره، و يظلم إذا

١. نفس المصدر.

٢. انظر: جدلية الأفراد و التركيب: ص ١٢٤.

٣. هذه الأبيات غير موجودة في الديوان، انظر: ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٤٧-١٨٧ (قافية

السين).

طلعت أنوار المشيب و أضواؤه فيه، و هذا عكس المعهود»^١.
و يمكن تحليل نص المرتضى بحسب بنية المفارقة على النحو الآتي:
الشيب = الإنارة و الإضاءة (البياض)
الشباب = الظلمة و الليل (السواد)
الإنارة و الضياء = المسرة
الظلمة و العتمة = الهم
إذن الشيب = المسرة، و الشباب = الهم
لكن الواقع: الشيب = الهم على بياضه و الشباب = المسرة على سواده و ظلمته.
و يتكرّر هذا التقابل في قول المرتضى نفسه:
شعرٌ ناصعٌ و وجهٌ كثيبٌ إن هذا من الزمان عجيبٌ
يا بياض المشيب لونك لو أن صفت^٢ رأيك^٣ حالك غريبٌ
يا مضيئاً في العين تسودُ منه كل يوم جوانحٌ و قلوبٌ^٤
فقال في مفارقتها: «أردت أن نصوع الشعر و إشراقه يضادّ اكتئاب الوجه و قطوبه، فكيف اتّفقا؟ و هذا يحقّق أنّ النصوع و الإشراق محمود في كل شيء، إلّا في لون الشيب؛ و معنى أنّ لونك حالك غريب لو أنصفت؛ لأنّه جالب للهمّ و الحزن، و السواد بذلك أحقّ من البياض»^٥.
في الأبيات المتقدّمة كشف المرتضى عن مفارقات هو منتجها، فكان مُنشئ المفارقة و ناقدّها.

١. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٥٦.

٢. في الديوان: «لو أن أنصف».

٣. في الديوان: «رائيك».

٤. ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٨٩.

٥. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٦٢.

وكذا فعل في قوله:

خطوتُ مدى العشرين أهزاً بالصبا فلماً نأى عني تضاعف همُّه
فيا ليت ما أبقي الشباب و جازه سريعاً على علاته يؤمُّه
وليت ثرائي من شبابٍ تعجلتْ بشاشتُهُ عني تأبَّد عُذْمُهُ
مشيبٌ أطارَ النومَ عني أقلُّه فكيف به إن شاع في الرأس عظمُهُ^١
قال المرتضى في تحليل بنية المفارقة في هذه الأبيات: «أردت أنني كنت
محترقاً لزمان الصبا مستهيناً به حتَّى عدمته، فحزنت له، والشيء لا يظهر فضله إلا
مع الفقد والبعد».^٢

إن تحليلات المرتضى للنصوص الشعرية والكشف عن عمقها الدلالي واختراق
جزئياتها، تكشف عن توظيف بديع لمنطق العقل وذوق الشاعر الفنان^٣.

بنية المماثلة الدالية

إن البنية التكوينية للتماثل ترتكز على الجمع بين الألفاظ المتناسبة (المترادفة)، إذ
يتفق فيها المدلولان على المستوى العميق، بيد أنهما يختلفان على المستوى
السطحي نحو (العداوة، البغضاء)، إذ تبدو المناسبة واضحة بين اللفظين على
المستوى العميق؛ أعني المستوى الدلالي، فالعداوة تجاوز الحق وهو الظلم
و الجور^٤، أما البغض فهو نفار النفس عن الشيء و الكره^٥.

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣٠١.

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٥٩.

٣. انظر: الشريف المرتضى حياته، ثقافته، أدبه و نقده، أحمد معتوق، ص ٢١٩؛ و الدلالة القرآنية عند

الشريف المرتضى، حامد كاظم عباس، ص ١٠٥ وما بعدها.

٤. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١٥، ص ٣٣ «عدا».

٥. انظر: مفردات الفاظ القرآن الكريم، الراغب الإصفهاني، ص ٧١ «بغض».

إن بنية التقارب و التماثل تتألف من تراكم للمتناسبات الدلالية في خطٍ سياقي واحد، و هذه التكرارية «ليست عملية توازن بين الدالّ و المدلول، و إنما عملية تناسب دلالي خالص يجعل انتقال الذهن من الشيء إلى ما يجاوره انتقالاً ترابطياً».^١

و من قبيل اشتغالات المرتضى في تحليل البنى المتماثلة ما جاء في تحليله لبیت أبي تمام الآتي:

نسج المشيب له لفاعاً مغدفاً يقفاً^٢ فقنع مذرّويه ونصفاً^٣

ذهب الأمدي إلى أن معنى قوله نصفاً «قنع جانبي رأسه حتى يبلغ النصف منه، و قد قيل: إنما أراد بقوله نصفاً، و النصف، و هو قناع لطيف يكون مثل نصف القناع الكبير».^٤

على حين ردّ المرتضى توجيه الأمدي هذا بقوله: «و هذا الذي ذكره الأمدي غير صحيح؛ لأنه لا يجوز أن يريد بقوله: نصفاً؛ أي بلغ نصف رأسه؛ لأنه قد سمّاه لفاعاً، و اللفاع ما اشتمل به المتلفّع فغطّى جميعه؛ لأنه جعله أيضاً مغدفاً، و المغدف المسبل السابغ التام، فهو يصفه بالسبوغ على ما ترى، فكيف يصفه مع ذلك بأنّه بلغ نصف رأسه، و الكلام بغير ما ذكره الأمدي أشبه».^٥

عند تحليل نصّ المرتضى المتقدّم، نجده قد وقف على معنى البيت و حلّ ما فيه من إشكال بالاعتماد على تلمّس العلاقات بين الألفاظ و مدى انسجامها مع

١. البلاغة العربية قراءة أخرى، محمّد عبد المطلب، ص ٣٨٣.

٢. الیق: الشدید البياض (انظر: فقه اللغة و سرّ العربية، الثعالبي، ص ١١٢).

٣. شرح ديوان أبي تمام، الخطيب التبريزي، ج ٢، ص ٣٩٣.

٤. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٥.

٥. نفس المصدر، ص ٥.

بعضها، فحين وجّه الأمدي معنى «نصفاً» على أنّه نصف الشيء، ردّه المرتضى بلحاظ المفارقة الدلالية التي أريكت المعنى هاهنا و يمكن ترسيمها بالشكل الآتي:

(اللفاع = الغدف) ≠ النصف

و التلّغ: «الالتحاف بالثوب؛ وهو أن يشتمل به حتّى يجلّل جسده»^١.
 أمّا الغدف، فهو الأسود الشديد السواد مع الوفرة و السعة، فعيش مغدف: مُلبس واسع^٢. إذن فكلا المفردتين تتضمّن معنى الاشتمال و العموم، بخلاف معنى النصف الذي يحيل على الجزئية.

مما دفع المرتضى إلى ردّ هذا التوجيه؛ للتباين بين الألفاظ و عدم انسجام دلالاتها؛ و ليكشف عن معنى البيت ارتكز على بنية المماثلة بين المفردات، فإنّ «اللفاع و الغدف» تحيل على التغطية الكاملة للرأس، فلا بدّ من توجيه معنى «نصفاً» بما ينسجم و دلّتيهما، فوجّه توجيهين: الأول: «أن يكون معنى نصفاً أنّه بلغ الخمسين و ما يقاربها، فقد يقال في من أسنّ و لم يبلغ الهرم: إنّهُ نصف»^٣. فتخيّر المرتضى من بين الدلالات الكثيرة التي تحيل عليها كلمة «النصف»: الكهل البالغ الخمسين من العمر^٤؛ ليستقيم المعنى، فيكون المعنى: اشتمل الشيب على رأسه إذ تقدّم به العمر.

أمّا التوجيه الثاني فأجمله في قوله: «نصفاً، النصف الذي هو الخمار و الخمار ما ستر الوجه، فكأنّه لما ذكر أنّه قنع مذكرويه - و هما جانباً الرأس - أراد أن يصفه

١. لسان العرب، ابن منظور، ج ٨، ص ٣٢١ «لفع».

٢. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ٩، ص ٢٣٦ «غدف».

٣. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٥.

٤. انظر: لسان العرب ابن منظور، ج ٩، ص ٣٣١ «نصف».

بالتعدي إلى شعر وجهه، فقال: «نصفا» من النصف الذي هو الخمار المختص بهذا الموضوع وليس على ما ظنه الأمدي... قيل: النصف إنما يُستعمل في النساء دون الرجال. قلنا: لا مانع يمنع من استعماله فيهما ولو على سبيل الاستعارة في الرجال... و على هذا يكون الوجه، يكون قوله: نصفا راجعاً إلى ذي الشيب مَنْ كُنِيَ عنه بالهاء في قوله: له، و لا يكون راجعاً على الشيب نفسه»^١.

و يمكن استجلاء أثر المماثلة الدلالية في تحليلات المرتضى في قراءته للدلالة البيانية القائمة على المماثلة من تشبيه و استعارة، و من ذلك ما جاء في تحليله لبیت البحري الآتي:

رَبِّ عَيْشٍ لَنَا بِرَّامَةً رَطِ	و لِيَالٍ فِيهَا طَوَالٍ قِصَارِ
قَبْلَ أَنْ يَقْبَلَ الْمَشِيبُ وَ تَبْدُو	هَفَوَاتُ الشَّبَابِ فِي الْأَدْبَارِ ^٢
كُلُّ عَذْرِ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ وَلَكِنْ	أَعُوَزَ الْعَذْرُ مِنْ بِيَاضِ الْعَذَارِ ^٣

إذ قال المرتضى: «فقد سَمِيَ الشيب ذنباً و جعله من جملة الذنوب، و ليس بذنب على التحقيق، قلنا: سماه ذنباً تجوزاً و استعارة؛ لأنَّ النساء يستذنبن به و يؤاخذن بحلوله»^٤، و عليه يمكن تفكيك بنية المماثلة على النحو الآتي:

المستوى السطحي هو: الشيب = الذنب

و الشيب: هو ابيضاض الشعر الذي تواخذ عليه النساء.

أما الذنب فهو اقتراف الخطأ الذي يؤاخذ عليه الرب.

إذن المستوى العميق هو: «الشيب» = المؤاخذه = «الذنب» = المؤاخذه.

إذن الشيب = الذنب.

١. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٥.

٢. في الديوان: «إدبار».

٣. ديوان البحري، ج ١، ص ٩٨٦-٩٨٧.

٤. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٢٥.

و قد تَكَرَّرَتْ هذه الاستعارة عند المرتضى نفسه في قوله:
و عُرُّ الثَنَايَا رُقُتُهُنَّ بِلِمَّتِي فَوَاعَدْتُهَا زَوْراً مِنَ الشَّيْبِ وَاخْطَا
سَوَادُ يُجْبِرِينِي وَ إِنْ كُنْتُ مَذْنَباً وَ يَبْسُطُ مِنْ عُذْرِي وَ إِنْ كُنْتُ غَالِطاً^١
و يقترب من هذا التحليل رؤيته لقوله:

و مُعِيرِي شَيْبِ الْعِذَارِ وَ مَا دَرَى أَنَّ الشَّبَابَ مَطِيَّةٌ لِلْفَاسِقِ
و يَقُولُ: لَوْ غَيَّرْتُ مِنْهُ لَوْنَهُ هَيِّهَاتَ أَبْدُلُ مُؤْمِناً بِمُنَافِقٍ^٢
إِذَا قَالَ الْمَرْتَضَى: «فَأَمَّا وَصَفُ الْخَضَابِ بِأَنَّهُ مُنَافِقٌ وَ الشَّبَابُ بِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ،
فَمِنْ غَرِيبِ الْوَصْفِ وَ بَدِيعِهِ وَ لَا أَعْرِفُ نَظِيرَهُ؛ لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ ظَاهِرُهُ وَ بَاطِنُهُ سَوَاءٌ
وَ الشَّيْبُ إِذَا لَمْ يَخْضُبْ كَذَلِكَ، وَ الْمُنَافِقُ يَخَالِفُ ظَاهِرُهُ بِاطِنُهُ وَ الشَّعْرُ
الْمَخْضُوبُ كَذَلِكَ».^٣

و يمكن ترسيم بنية المماثلة بحسب قول المرتضى على النحو الآتي:

«الشباب = المؤمن»

المؤمن يتفق ظاهره و باطنه، و كذا سواد شعر الشباب.

«الشيب = المؤمن»

و الشيب يتفق ظاهره و باطنه أيضاً.

«المنافق = الخضاب»

المنافق ظاهره خلاف باطنه، و كذا الخضاب، فلَمَّا كَانَ الْخَضَابُ صِبْغَةً تَغْطِي
الشَّعْرَ، فَقَدْ كَانَ ظَاهِرُ الشَّعْرِ الْمَخْضُوبِ، خِلَافَ بَاطِنِهِ. فَتَكُونُ الْمِمَاثَلَةُ:
«الشباب، الشيب = المؤمن» ≠ «الخضاب = المنافق».

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢١٢.

٢. نفس المصدر، ص ٤١٤.

٣. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٥٧.

و قد كان للثنائية الضدية التي أسس عليها المرتضى كتابه هذا و هي «الشيب، الشباب» و ما تحيل عليه «البياض، السواد» أهمية بالغة، إذ رصد المرتضى حشداً من التشبيهات لها ارتكزت على ثنائية (البياض، السواد) وهي:

١- السواد (الشباب) = الصدأ، البياض (الشيب) = صقال السيف

٢- السواد (الشباب) = الدخان، البياض (الشيب) = لظى النار

و قد جاء هذا في قول الشريف الرضي:

ليالي مَن لي برد الشباب من غصنٍ رطيبٍ المجاني

و قد رحل البيض من لمتي بطفل الأمانى بض البنان

أفالآن لمّا أضاء المشيب و أمسى الصبا ثانياً من عناني

و قد صقل السيف بعد الصدا و بان لظى النار بعد الدخان.^١

و قد أجمال المرتضى الحديث في بنية المماثلة في شعر أخيه بقوله: «أما تشبيه السواد في الشعر بالصدأ، و بياض الشيب بالصقال و الجلاء فمذهب معروف متداول، لكن الغريب المليح تشبيه سواد الشباب بالدخان، و بياض الشيب ببياض النار».^٢

٣- البياض (الشيب) = الثغام، السواد (الشباب) = الفحم

جاء في قول المرتضى:

تَهَوَّيْتُ عَنْ بَيْضِ برَاسِي سُوْدَةٍ وعن صباحٍ في العِذارِ الظُّلْمَا

١. رويت الأبيات في الديوان برواية مختلفة قليلاً:

ليالي بين برود الشبا ب مني غصن رطيب المجاني

و قد رحل البيض من لمتي بطفل الأنامل بض البنان

ديوان الشريف الرضي، ج ٢، ص ٤٩٢

٢. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٤١.

قَلَيْتَ ظُلُمًا كَالثُّغَامِ لَوْنُهُ وَلَوْ مَا تَبَغَيْنَ يَحْكِي الْفَحْمَا^١
 الثُّغَامُ نَبْتٌ «أَرْقَ مِنَ الْحَلِيِّ وَأَدْقُ وَأَضْعَفُ، وَهُوَ يَشْبَهُهُ، وَنَبْتُهُ نَبْتُ النَّصِيِّ مَا
 دَامَ رَطْبًا، فَإِذَا بَيَسَ ابْيَضَ ابْيَاضًا شَدِيدًا فَشِبَهُ الشَّيْبَ بِهِ»^٢. وَ قَدْ حُلِّلَ الْمَرْتَضَى
 بَنِيَّةَ التَّشْبِيهِ فِي أَيْبَاتِهِ هَذِهِ بِأَنَّهَا لَمْ تَقْتَصِرْ عَلَى تَشْبِيهِ الشَّيْبِ بِالثُّغَامِ وَ سَوَادِ شَعْرِ
 الشَّبَابِ بِالْفَحْمِ بِقَوْلِهِ: «إِنْ قِيلَ: كَيْفَ تَكُونُ ظَالِمَةً بِتَشْبِيهِ الشَّيْبِ بِالثُّغَامِ وَهُوَ أَشْبَهُ
 شَيْءٍ بِهِ؟ قُلْنَا: لَمْ تَظْلَمْ لِأَجْلِ التَّشْبِيهِ الَّذِي هُوَ صَحِيحٌ وَاقِعٌ، وَلَكِنْ لِأَنَّهَا ذَمَّتْ
 بِذَلِكَ الشَّيْبَ وَهَجَّتَهُ وَ أَزْرَتْ عَلَيْهِ وَ لِهَذَا عَوْرَضَتْ بِأَنَّ لَوْنَهُ مَا تَهَوَّاهُ مِنَ الشَّبَابِ
 يَشْبَهُ الْفَحْمَ الَّذِي الثُّغَامُ عَلَى كُلِّ حَالٍ أَفْضَلُ مِنْهُ»^٣.

٤- بِيَاضُ الشَّيْبِ = الْغُبَارُ:

قال ابن الرومي:

أَطَارَ غُبَارُ الشَّيْبِ فَوْقَ مِفَارِقِي تَلَوَى سَنَى الرَّاكِضَاتِ أُمَامِيَا^٤
 وَ فِيهِ قَالَ الْمَرْتَضَى: «وَلَا بِنَ الْمَعْتَزِ وَ لِأَبِي الْجَنُوبِ تَشْبِيهِ كَهَذَا، لَكِنَّ أَبَا
 الْجَنُوبِ قَصَرَ غَايَةَ التَّقْصِيرِ عَنِ ابْنِ الْمَعْتَزِ وَابْنِ الرَّومِيِّ؛ لِأَنَّهُمَا مَعَ التَّشْبِيهِ لِلشَّيْبِ
 بِالْغُبَارِ فِي اللَّوْنِ، أَضَافَاهُ مِنْ وَقَائِعِ الدَّهْرِ وَ رَكُضِ السَّنِينَ إِلَى سَبَبِ لِهَذَا الْغُبَارِ»^٥.
 إِنَّ نَقْدَ الشَّرِيفِ الْمَرْتَضَى «يَحْمِلُ سِمَاتِ أَهْلِ الظَّاهِرِ، فَهُوَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَتَقَبَّلَ
 ذَوْقِيًّا إِلَّا الْمَعْنَى الْقَرِيبَ الَّذِي يَسْلَمُ لِلْقَارِئِ نَفْسَهُ فِي صِيَاعَةِ جَمِيلَةٍ إِسْلَامًا
 مُبَاشَرًا، دُونَ إِعْمَالِ خَيَالٍ أَوْ إِجْهَادِ فِكْرٍ»^٦.

١. ديوان الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٢٣٢.

٢. لسان العرب، ابن منظور، ج ١٢، ص ٧٨ «ثُغْم».

٣. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٨٢.

٤. البيت غير موجود في الديوان، انظر: ديوان ابن الرومي، ج ٣، ص ٥٠٩-٥٢٩ (قافية الياء).

٥. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٣٠.

٦. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباسي، ص ١٧٢-١٧٣.

الأضداد

من الظواهر الدلالية التي عرفتها العربية، و يراد بها اللفظ الدالّ على المعنى و ضده، و قيل: بأنّها نوع من المشترك^١، و لم يفت المرتضى التنبيه على هذه الألفاظ أينما وردت، فضلاً عن تحديد معناها بعناية بلحاظ السياق الذي ترد فيه. و من قبيل ذلك ما جاء في بيت البحتري:

و أخو الغيبنة تاجرٌ في لِمَّةٍ يشري جديداً بياضها بسوادٍ
لا تكذبُنَّ فما الصبا بمخلفٍ لهوا^٢ و لا زمن الصبا بمعادي^٣.

إنّ جوهر التضادّ في البيت متأتّ من قوله: «يشري»، قال الأنباري: «و اشتريت حرف من الأضداد، يقال: اشتريت الشيء على معنى قبضتُه و أعطيتُ ثمنه... و يقال: اشتريته إذا بعته... شريت الشيء إذا بعته، و شريته إذا ابتعته»^٤. و قد ذهب الآمدي إلى أنّ معنى «يشري» هاهنا باع، فيكون معنى البيت أنّه باع جديد بياضه بسواد الخضاب. لكنّ المرتضى ذهب إلى أنّ معنى «يشري» في هذا البيت هو ابتاع، إذ قال: «و معنى يشري هاهنا يبتاع؛ لأنّ قولهم: شريت يستعمل في البائع و المبتاع جميعاً و هذا من الأضداد»^٥.

فيكون المعنى بلحاظ رأي المرتضى: أنّ المغبون من اشترى الشيب بشبابه. و ما يقوّي مذهب المرتضى قوله: «جديد بياضها» فوصف البياض بالجديد و عليه فالسواد قديم؛ لذا فالسواد لا يحيل على الخضاب بل يحيل على الشباب

١. انظر: المزهري في علوم اللغة، جلال الدين السيوطي، ج ١، ص ٣٨٧.

٢. في الديوان: «فينا».

٣. ديوان البحتري، ج ٢، ص ٧٣٢.

٤. كتاب الأضداد، الأنباري، ص ٧٢.

٥. الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى، ص ٢١.

الفائت القديم بلحاظ الشيب الجديد. و قد أخذ المرتضى الأمدي على فوته اللغوي هذا بقوله: «و إنما ذهب على الأمدي أن لفظة يشري تقع على الأمرين المضادين، فتحمل ذكر الخضاب الذي لا معنى له هاهنا»^١

الخاتمة

بعد قراءة فاحصة لكتاب الشهاب في الشيب و الشباب للعلامة الشريف المرتضى رحمه الله، عانيت بالظواهر الدلالية فيه تكشف لنا جهد دلالي طيب بذله المرتضى في الكشف عن مغاليق النصوص، و قد جرى التعرف على شخصية المرتضى (ناقداً لغوياً و شاعراً)، و يمكننا إجمال نتائج البحث فيما يأتي:

١ - أسفر نقد المرتضى للنصوص التي تمثل بها في كتابه هذا عن ميل واضح للأخذ بظاهر الدلالات و أقربها إلى المتلقي، و الابتعاد عن التأويلات البعيدة و المعقدة، و لا سيما و هو ينتقد بعض آراء النقاد التي قيلت في الأبيات المتمثل بها.

٢ - أظهر المرتضى عناية كبيرة بالسياق منبهاً على أهميته في تحديد المعنى، سواء كان ذلك في أثناء ردّه بعض آراء النقاد الذين لم يولوا السياق عناية كافية عند سبرهم النصوص، أو عند تحديده لمعاني بعض المفردات التي تحتمل جملة معان: كالألفاظ المترادفة، و المشتركة، و الأضداد، منبهاً على المعاني الأخر التي تحتملها هذه الألفاظ زيادة في الفائدة.

٣ - أعرب الشريف المرتضى في كتابه هذا عن قدرة عقلية في استقصاء الممكن و المحتمل من الأوجه الدلالية و التأويلات، و نبّه على ذلك غير مرة، فضلاً عن تخيير الوجه الأقرب لدلالة النصّ و الأقل تكلفاً من بين الممكنات الدلالية المحتملة.

٤ - نَمَت تعليقات المرتضى و توجيهاته للأبيات المتمثّل بها عن ناقد حدائني إذا ما قُرَن بسواه من النّقَاد كالأمدي مثلاً، و إليك على سبيل المثال ردّه لمفهوم السرقات الشعرية، التي حاول جاهداً نفيها، و جعلها من باب توارد الخواطر و الرؤى، و الأفكار.

٥ - إنّ موضوعه الكتاب موضع البحث قائمة على ثنائية متضادّة (الشيب، الشباب)، و قد أثارت هذه الثنائية جملة من الثنائيات المتقابلة و المتماثلة، و قد جرى تتبّعها و تحليل بعضها في أثناء البحث على سبيل التمثيل لا الحصر، للوقوف على الوعي الدلالي الذي يتمتّع به المرتضى في أثناء تحليله و توظيفه لها.

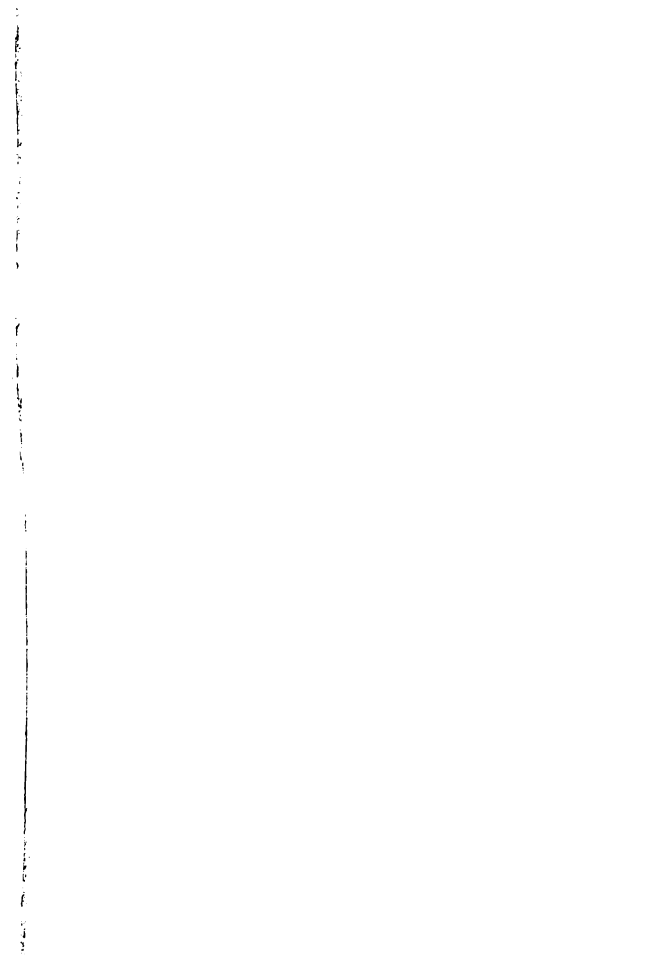
٦ - تتبّع المرتضى هذه المتماثلات و المفارقات الدلالية عبر الفنون البلاغية، و لا سيّما الاستعارة و التشبيه، فقد سَخَّر هذا الفنّان حشداً من المفردات التي باتت مماثلات دلالية للشيب لا على سبيل الوضع اللغوي، بل على سبيل الاستعارة أو التشبيه، ثمّ صارت هذه المتماثلات الدلالية مقابلات دلالية للشباب و ألفاظه المائلة بالطريق نفسه أيضاً، و قد نبّه رحمه الله على ما كان شائعاً من هذه المتماثلات، و النادر منها، بل حتّى الغريب أيضاً.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. ابن سينا الملك ومشكلة العقم والابتكار في الشعر، عبد العزيز الأهواني، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٢م.
٢. البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، لونجمان: الشركة المصرية العالمية للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٣. بنية الشعر العربي المعاصر، محمد لطفي اليوسفي، تونس: دار سارس للنشر، ١٩٨٥م.
٤. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
٥. جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم، محمد عبد المطلب، لونجمان: الشركة المصرية العالمية للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٦. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، حامد كاظم عباس، بغداد: دار الشؤون الثقافية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٧. ديوان ابن الرومي، شرح أحمد حسين بسج، بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.
٨. ديوان البحري، مصر: مطبعة هندية بلموسكي، ١٩١١م.
٩. ديوان الشريف الرضي، بيروت: دار صادر، ١٩٦١م.
١٠. ديوان الشريف المرتضى، تحقيق: محمد التنوحي، بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١١. رسائل الشريف المرتضى، بتقديم: أحمد الحسيني، بيروت: منشورات مؤسسة النور، ١٤٠٥هـ.
١٢. شرح ديوان أبي تمام، الخطيب التبريزي، قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه: راجي الأسمر، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
١٣. الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه، نقده، أحمد محمد معتوق، دراسات أدب، المؤسسة العربية للدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١٤. الشهاب في الشيب والشباب، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، ١٣٠٢هـ.
١٥. طيف الخيال، للشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، مراجعة: إبراهيم الأبياري، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٢م.
١٦. فقه اللغة وسرّ العربية، أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: جمال طلبة، منشورات محمّد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العربية، ٢٠٠١م.
١٧. كتاب الأضداد، محمّد بن القاسم الأنباري، تحقيق: محمّد أبي الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٧م.
١٨. لسان العرب، الإمام العلامة جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ)، بيروت: دار صادر.
١٩. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، شرح وتعليق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ومحمّد جاد المولى، علي محمّد البجاوي، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٩م.
٢٠. المفارقة، نبيلة إبراهيم، مجلّة فصول، مج: ٧، ع ٣-٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
٢١. مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الإصفهاني (ت حدود ٤٢٥هـ)، تحقيق: صفوان عدنان، بيروت: دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.



فهرس المطالب

٣	الفهرس الإجمالي.....
٧	نظرة عامة على بحوث هذه المجموعة.....
١٧	(١) وقفة نقدية مع الشريف المرتضى في... / الدكتور مرتضى عبد النبي الشاوي.....
١٧	الملخص.....
١٧	المقدمة.....
١٩	التمهيد: المكانة العلمية و الأدبية للشريف المرتضى عند الدارسين.....
٢٤	أولاً: المقاييس الجمالية.....
٢٤	١ - رمزية اللون و الأثر النفسي لدى المتلقي.....
٢٥	٢ - غرابة التشبيه لغرابة المعنى.....
٢٦	٣ - الصور الفنية.....
٣٠	٤ - وحدة النسخ.....
٣٢	ثانياً: مقاييس نقد المعنى.....
٣٢	١ - براعة التشبيه و ندرته.....
٣٣	٢ - ملاءمة المعنى للغرض الشعري.....
٣٤	٣ - تعددية التأويل.....
٣٥	٤ - استعمال التتميم في موضع الحشو و المشاكلة في سلامة الألفاظ.....
٣٨	ثالثاً: المقاييس الأسلوبية.....
٣٨	١ - الاختصار.....
٤٠	٢ - الثنائيات الضدية بالألفاظ المشتركة.....
٤٢	نتائج البحث.....

- ٤٤ قائمة المصادر
- ٤٧ استدعاء الموروث الثقافي.../الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن الشاوي
- ٤٧ الملخص
- ٤٨ التمهيد: إضاءة لحياة الشاعر وعصره
- ٤٩ المبحث الأول: استدعاء القيم العربية والإسلامية
- ٥٠ ١ - قيمة الشجاعة
- ٥٣ ٢ - قيمة العفة
- ٥٥ المبحث الثاني: استدعاء أساليب القيم الجاهلية
- ٥٥ ١- أسلوب مخاطبة الديار والدعاء بالسُّقيا لها
- ٥٧ ٢- أسلوب الاستدارة
- ٦٠ المبحث الثالث: استدعاء الرموز التاريخية
- ٦١ ١- الرموز الدينية
- ٦٢ ٢- الرموز الاجتماعية
- ٦٤ الخاتمة
- ٦٦ قائمة المصادر
- ٦٩ ٣) الشريف المرتضى شاعراً وناقداً/الدكتورة وسن علي عبد الحسين الزبيدي
- ٦٩ الملخص
- ٦٩ المقدمة
- ٧١ التمهيد: الشعر عند المرتضى في عصره
- ٧١ أولاً: التقديس المكاني في شعر الشريف المرتضى
- ٧٩ ثانياً: النقد البلاغي والذوقي، الشريف المرتضى ناقداً
- ٩٧ الخاتمة
- ٩٨ قائمة المصادر
- ٩٨ ٤) الأسلوبية في قصيدة «من ذا الطبيب لأدوائى وأوجاعى» للشريف المرتضى /
- ١٠١ الدكتورة فضيلة عبّوسي محسن العامري
- ١٠١ الملخص
- ١٠١ المقدمة

١٠٢	التمهيد: الأسلوبية في اللغة و الاصطلاح مفهوماً
١٠٢	الأسلوبية في اللغة
١٠٣	الأسلوبية في الاصطلاح
١٠٤	المبحث الأول: المستوى التركيبي
١٠٥	الإنشاء لغةً
١٠٥	الإنشاء اصطلاحاً
١٠٧	الأساليب الإنشائية
١٠٧	١- الاستفهام
١٠٩	٢- النداء
١١٠	٣- الأمر
١١١	الأساليب الخبرية
١١١	١- التوكيد بالقسم
١١١	٢- أسلوب التوكيد بالقصر، «إنما»
١١١	٣- الشرط
١١٢	٤- النفي
١١٣	المبحث الثاني: المستوى الصوري
١١٣	١- التشبيه
١١٥	٢- الكناية
١١٦	٣- الاستعارة
١١٧	٤- المقابلة
١١٨	٥- الطباق
١١٨	٦- السجع
١١٩	الخاتمة و نتائج البحث
١٢١	قائمة المصادر
١٢٥	٥) التخيل و مصادره و... / الدكتورة ابتسام السيد عبد الكريم المدني
١٢٥	الملخص

المقدمة.....	١٢٥
التمهيد.....	١٢٧
حدود البحث.....	١٢٧
مصادر التخييل.....	١٢٩
الإخراج.....	١٣٠
علاقة الإخراج بالشعر.....	١٣١
مثال إخراج الاستعارة إخراجاً سينمائياً.....	١٣٤
تحليل اللقطات السينمائية تحليلاً استعارياً.....	١٣٤
المبحث الأول: مصادر التخييل في قصيدة «أُسقى نَمِيرَ الماء».....	١٣٥
المبحث الثاني: الإخراج الفني في قصيدة «أُسقى نَمِيرَ الماء».....	١٤٦
المشهد الأول.....	١٤٦
المشهد الثاني.....	١٤٨
المشهد الثالث.....	١٥٠
المشهد الرابع.....	١٥٠
المشهد الخامس.....	١٥١
المشهد السادس.....	١٥١
المشهد السابع.....	١٥٢
المشهد الثامن.....	١٥٢
الخلاصة.....	١٥٢
قائمة المصادر.....	١٥٤
٦) الغزل في شعر الشريف المرتضى / الدكتورة سميرة حسن عليان.....	١٥٧
الملخص.....	١٥٧
المقدمة.....	١٥٧
دراسة شعره الغزلي من الناحية الفنية.....	١٥٨
نبذة عن الغزل - و العذري منه - في الأدب العربي.....	١٥٨
الغزل في ديوان الشريف المرتضى.....	١٦١

١٦١	١- الناحية الموضوعية
١٧٢	٢- الناحية الفنية
١٨٠	النتيجة
١٨٢	قائمة المصادر
١٨٣	(٧) ثنائية الكرم و البخل في... / الباحث عبد الكريم جدّيع نعمه النفاخ
١٨٣	الملخص
١٨٣	المقدمة
١٨٦	ثنائية الكرم و البخل
١٨٨	أولاً: ثنائية الجود و الطمع المشوب بالحرص
١٩٢	ثانياً: ثنائية الكرم و المرأة البخيلة العاذلة
١٩٦	ثالثاً: ثنائية الفناء و الخلود
٢٠١	الخاتمة
٢٠٣	قائمة المصادر
٢٠٥	(٨) أدب الطفّ في شعر الشريف المرتضى / الباحثة فضيلة صبيح نومان الخزاعي
٢٠٥	الملخص
٢٠٥	المقدمة
٢٠٦	المبحث الأول: عوامل ازدهار الشعر العباسي
٢٠٦	الشعر: تعريفه، أدواته
٢١٢	المبحث الثاني: ملامح الإصلاح و النهضة الحسينية في شعر الشريف المرتضى
٢٢٨	النتائج
٢٢٩	قائمة المصادر
٢٣١	(٩) نبذة القصيدة الرثائية في... / الدكتورة سميرة حسن عليان
٢٣١	الملخص
٢٣٢	المقدمة
٢٣٥	بنية القصيدة الرثائية في ديوان الشريف المرتضى
٢٣٥	أسماء الذين رثاهم الشريف المرتضى

- أسماء الذين عزّاهم الشريف المرتضى عن فقد أحد أحبّتهم ٢٣٦
- ١- الناحية الموضوعية ٢٣٧
- بيان ما له من الحزن والغم لمن حلّت عليه المصيبة و... ٢٣٧
- الإشارة إلى مناقب المرثي وما كانت له من خصال طيبة ٢٣٩
- التذكّر بأنّ الموت حقّ، ويفنى كلّ شيء على الأرض ٢٤١
- بيان أنّ الموت لا مفرّ منه ٢٤٢
- الدعوة إلى الصبر والسلوان والرضى بما قدّر الله تعالى ٢٤٣
- الاعتبار بالموت والاعتاظ به وترك الحرص على الدنيا ٢٤٦
- الشكوى من الدهر الذي يحلو له أن يُنزل المصائب والرزايا ٢٤٧
- إعلان يوم عاشوراء يوم المصيبة والعزاء ٢٤٩
- مصيبة الحسين عليه السلام رزية للدين والنبي عليه السلام وأمة أهل البيت عليه السلام ٢٥٠
- ذكر ما فعل أعداء الحسين عليه السلام من فجائع و... ٢٥٠
- التأكيد على حبه لأهل البيت عليه السلام واستعداده لنصرتهم ٢٥٢
- الإشارة إلى المهدي المنتظر (عج) للأخذ بثأر الحسين عليه السلام و... ٢٥٣
- ٢- الناحية الفنية ٢٥٥
- اللغة والعاطفة ٢٥٥
- الأسلوب ٢٥٨
- استخدام المحسنات اللفظية والمعنوية وصور الخيال ٢٥٨
- الاقتراس من القرآن الكريم ٢٥٩
- تضمين الحديث الشريف وأحاديث الأئمة الأطهار: ٢٦٣
- خاتمة الأشعار ٢٧٠
- النتيجة ٢٧٣
- قائمة المصادر ٢٧٥
- (١٠) الصورة الاستعارية، في... / صفاء عبد الله برهان وختم رشيد الرضوي ٢٧٧
- الملخص ٢٧٧
- المقدمة ٢٧٧

٢٧٩.....	التجسيد في مراثي الشريف المرتضى
٢٨٣.....	التشخيص في مراثي الشريف المرتضى
٢٨٦.....	التجسيم في مراثي الشريف المرتضى
٢٩١.....	نتيجة البحث.....
٢٩٢.....	قائمة المصادر.....
٢٩٣.....	(١١) الشيب و الشباب في شعر الشريفين.../الباحث نجاح جاسم معلّ الساعدي
٢٩٣.....	الملخص.....
٢٩٣.....	المقدمة.....
٢٩٤.....	١- منزلة الشريف الرضيّ الأدبية.....
٢٩٥.....	٢- منزلة الشريف المرتضى الأدبية.....
٢٩٧.....	المحور الأول: نعي الشباب و ندب أيتامه.....
٣٠١.....	المحور الثاني: هجر الحبيبة و إعراضها بسبب المشيب.....
٣٠٥.....	المحور الثالث: سرعة حلول المشيب و تشظّي الشباب.....
٣٠٨.....	الخاتمة.....
٣١٠.....	قائمة المصادر.....
٣١٣.....	(١٢) مريّة الشريف المرتضى في.../الدكتور صفاء عبد الله برهان.....
٣١٣.....	الملخص.....
٣١٣.....	المدخل.....
٣١٤.....	الرثاء مفهومأ.....
٣١٥.....	قراءة في مريّة الرضيّ.....
٣١٦.....	المطلع النفسي.....
٣١٨.....	مشاركة الأخدان.....
٣٢١.....	الوقوف على الضريح.....
٣٢٤.....	ختام المريّة.....
٣٢٧.....	نتائج البحث.....
٣٢٨.....	قائمة المصادر.....

- ١٣) كتاب طيف الخيال... / الدكتور عواد كاظم الغزي و الدكتورة إيمان..... ٣٢٩
- الملخص..... ٣٢٩
- المقدمة..... ٣٢٩
- طيف الخيال بين الاختيار والموازنة..... ٣٣١
- قائمة المصادر..... ٣٤٢
- ١٤) تناوب الأدوات النحوية و... / الدكتور محمد ياسين عليوي الشكري..... ٣٤٣
- الملخص..... ٣٤٣
- المقدمة..... ٣٤٣
- المبحث الأول: تناوب أدوات الخفض..... ٣٤٨
- المبحث الثاني: تناوب الأدوات الأخرى..... ٣٥٢
- الخاتمة..... ٣٦٦
- قائمة المصادر..... ٣٦٨
- ١٥) الملحاح السوسولساني في... / الدكتور نعمة دهش فرحان الطائي..... ٣٧١
- الملخص..... ٣٧١
- المقدمة..... ٣٧١
- المبحث الأول: المسكوكات السوسولسانية: النشأة، والمصطلح، والإجراء..... ٣٧٣
- أولاً: القوالب اللغوية..... ٣٧٤
- ثانياً: المسكوكات الاجتماعية..... ٣٧٨
- ثالثاً: المهن والصناعات والحرف..... ٣٨٤
- المبحث الثاني: الخطاب الاجتماعي وأثره في عملية التواصل..... ٣٨٦
- نتائج البحث..... ٣٩٩
- قائمة المصادر..... ٤٠٢
- ١٦) الاستشهاد في كتاب «الأمالى»... / الدكتور حسن عبد المجيد عباس الشاعر..... ٤٠٧
- الملخص..... ٤٠٧
- المقدمة..... ٤٠٧
- وصف مباحث كتاب الأمالى..... ٤٠٩

- ٤١٣..... الاستشهاد في اللغة و الاصطلاح
- ٤١٦..... الاستشهاد بالقرآن الكريم
- ٤٢٠..... الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف
- ٤٢٣..... الاستشهاد بكلام أمير المؤمنين عليه السلام
- ٤٢٤..... الوقوف على أخبار آخر
- ٤٢٥..... الاستشهاد بالشعر العربي
- ٤٢٩..... الخاتمة
- ٤٣١..... قائمة المصادر
- ٤٣٣..... (١٧) ملامح علم اللغة النصي عند... / الدكتور عباس إسماعيل سيلان الغراوي
- ٤٣٣..... الملخص
- ٤٣٣..... المقدمة
- ٤٣٤..... توطئة
- ٤٣٥..... الأساق
- ٤٣٦..... الإحالة
- ٤٣٩..... الحذف
- ٤٤١..... الانسجام
- ٤٤٦..... القصديّة
- ٤٤٩..... التناص
- ٤٥٠..... المقاميّة
- ٤٥٢..... الخاتمة
- ٤٥٤..... قائمة المصادر
- ٤٥٧..... (١٨) تطبيقات نحوية للسيد المرتضى في... / الباحث أسعد جواد كاظم
- ٤٥٧..... الملخص
- ٤٥٧..... المقدمة
- ٤٦٠..... المبحث الأول: توظيف التطبيقات النحوية في دفع تهمة النبي آدم عليه السلام في
- ٤٦٧..... المبحث الثاني: توظيف التطبيقات النحوية في دفع تهمة النبي يوسف عليه السلام

- المبحث الثالث: توظيف التطبيقات النحوية في دفع تهمة النبي موسى عليه السلام من ٤٧٠
- المبحث الرابع: توظيف التطبيقات النحوية في تنزيه النبي محمد عليه السلام من ٤٧٣
- الخاتمة..... ٤٧٦
- قائمة المصادر..... ٤٧٨
- (١٩) التوظيف الدلالي المعجمي عند... / الدكتور أحمد كاظم عمّاش ٤٨٣
- الملخص ٤٨٣
- المقدمة ٤٨٣
- الأهمية المعجمية لكتاب «الأمالى» ٤٨٥
- مصادر مدونة السيد المرتضى المعجمية..... ٤٨٦
- طرق التوظيف الدلالي المعجمي..... ٤٨٧
- ١- الدلالة القصيرة..... ٤٨٧
- ٢- الطريقة المتوسطة..... ٤٨٧
- ٣- الطريقة الطويلة..... ٤٨٨
- السياق المعجمي..... ٤٨٩
- دلالة الألفاظ المعجمية عند السيد المرتضى..... ٤٩١
- ١- التوظيف الدلالي المعجمي في القرآن..... ٤٩٢
- ٢- التوظيف الدلالي المعجمي في الحديث..... ٤٩٤
- ٣- التوظيف الدلالي المعجمي في كلام العرب..... ٤٩٥
- أولاً: الشعر..... ٤٩٥
- ثانياً: النثر..... ٤٩٦
- الخاتمة..... ٤٩٩
- قائمة المصادر..... ٥٠٠
- (٢٠) تحليل النصّ الأدبي عند الشريف المرتضى / الباحث أحمد جاسم ثاني ٥٠١
- الملخص ٥٠١
- المقدمة ٥٠١
- تحليل النصّ الأدبي، وقفة مع المصطلح..... ٥٠٣

٥٠٤	فَنَ الخطبة.....
٥٠٥	نص الخطبة الشقشقية.....
٥٠٧	ثقافة الشريف المرتضى.....
٥٠٨	تحليل الخطبة الشقشقية.....
٥٠٩	أولاً: المستوى الصوتي.....
٥١١	ثانياً: المستوى المعجمي.....
٥١٨	ثالثاً: المستوى البلاغي.....
٥٢٢	رابعاً: السياق التاريخي.....
٥٢٣	الخاتمة.....
٥٢٥	قائمة المصادر.....
	(٢١) المفارقة و المماثلة الدلالية عند الشريف المرتضى في كتابه / الدكتور علي عباس
٥٢٩	الأعرجي و الدكتور لُمي عبد القادر خنياب.....
٥٢٩	الملخص.....
٥٣٠	المقدمة.....
٥٣٦	بنية المماثلة الدلالية.....
٥٤٣	الأضداد.....
٥٤٤	الخاتمة.....
٥٤٦	قائمة المصادر.....