الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية الآداب و اللغات

قسم الآداب و اللغة العربية

معايير الشّعرية في " المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر " لـ: ضياء الدين ابن الأثير

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الآداب و اللغة العربية

تخصص: النقد الأدبي

إعداد الطالب(ة): سهيلة خالدي

إشراف الأستاذ(ة): ابتسام دهينة

السنة الجامعية: 1436هـ / 1437هـ

2015م / 2016م

مِنَ النَّاسِ مَن لَفْظُهُ لُؤْلُؤٌ يُبَادِرُهُ اللَّقْطُ إِذْ يُلْفَظُ

وَ بَعْضُهُمُ قَوْلُهُ كَالْحَصَى يُقَالُ فَيُلْغَى وَلاَ يُحْفَظُ

" شَيْخُ المَعَرَّة "

إهـــــداء

إلى الذّين أدعوا الله أن يديمهم تاجاً فوق رأسي

* والديَّ و إخوتي *

مقدمـــــــة

إن لحظور الشّعرية في الدراسات الأدبية المعاصرة موقعاً متميّزاً، فهي تحظى بالاهتمام من قبل النقاد، فقد استدرجت تحت الأسلوبيات الحديثة، كمصطلح غربي معاصر، إلا أنها اقتحمت الساحة النقدية العربية بجدارة، و أخذت الآراء تصبّ في جوفها بانهمار .

و يعدّ كتاب **المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر لـ : ضياء الدين ابن الأثير** ، من أبرز الكتب النقدية القديمة التي تحوي النقد و البلاغة، و مثله كمثل باقي المؤلفات النقدية لاقى حضوراً في الأوساط الأدبية، و تعرّض للنقد في كثير من الأحيان منها .

و في ظلّ هذا الأفق تمّ الاقتراب من كتاب **المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر** فجاء البحث بعنوان: **معايير الشّعرية في" المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر" لضياء الدين ابن الأثير** .

و يختفي خلف هذا الاختيار مجموعة من الدوافع منها: البحث عن المعاني التي ترددها الأسلوبيات الحديثة في التراث البلاغي العربي، و صرف النظر نحو الموروث النقدي و استحضار نظرياته التي هجرها الدرس المعاصر .

كما تهدف هذه المقاربة إلى استكناه معايير الشّعرية عند ابن الأثير، و إلى ضرورة التأسيس النظري لقاعدة شعرية عربية. و وراء هذا البحث مجموعة من التساؤلات، أهمها :

إلى أيّ مدى تتطابق فيه الشّعرية كمصطلح معاصر، و علم الشعر كتنظير بلاغي ؟

هل نظرة ابن الأثير للمقوّمات الشّعرية تتفق مع النقاد السابقين، أم هو مخالف لهم و فيما يكمن الاختلاف إن وجد ؟

و فيما يخص هندسة و تصميم مادة البحث، جاء تحت خطة منهجية، احتوت على مقدمة و فصلين، إحداهما عبارة عن مهاد نظري، تمّ فيه الحديث عن الشّعرية في خضمّ الدراسات النقدية و التعريف بابن الأثير و كتابه المثل الســـــائر في أدب الكـاتب و الشـــاعر و عرض لبعض آراء النقاد حول المؤلِف و المؤلَف، أما الفصل الثاني فكان يحمل عنوان: معياريّ التجريد و الالتفات قُدِم لكلٍّ منهما بضبط المصطلح و تحديد الظاهرة، كما تمّ فيه عرض معياريّ الشّعرية – التجريد و الالتفات – عند ابن الأثير، و خاتمة تحمل أهم الاستنتاجات المتوصل إليها .

و قد كان الاعتماد على المنهج التاريخي بوصفه المنهج الأنسب في تحديد المفاهيم، و المنهج الوصفي التحليلي، في وصف مختلف أقسام الظاهرتين .

و اقتضت الدراسة مجموعة من المصادر و المراجع الأساسية، يأتي في مقدّمتها الكتاب المشتغل عليه (**المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر لضياء الدين ابن الأثير**)، و مراجع أخرى نذكر منها: البلاغة تطور و تاريخ لشوقي ضيف، و أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية لحسن طبل، و بلاغة التجريد في الشعر الجاهلي لعيد عبد السميع الجندي .

و لا يخلو البحث من صعوبات، فقد اعترضت مسار البحث صعوبات عديدة، أبرزها ضبط العنوان في مرحلة متأخرة، و هذا ما دفع بالدراسة الاقتصار على قضيتين من قضايا ابن الأثير

النقدية و هما: التجريد و الالتفات، و بالرغم من ذلك فقد انقشع ضباب تلك الصعوبات بفضل الواحد المنّان المستعان .

و قد كان للأستاذة **دهينه ابتسام**، الفضل الأكبر في خروج هذا البحث، لإمهالها للطالبة كلّ الوقت، و مساندتها و رعايتها لأفكارها، فقد تعلّمتْ منها معنى الصبر لنضوج العمل فلها أعظم التقدير و جزاها الله خير الجزاء، و نفّع بها طلاب العلم من بعدها .

والشكر موصول إلى الأستاذ **جودي منصور**، الذي لم يبخل على جميع طلبة الماستر وغيرهم بالنصح و الإرشاد، أدام الله عليه الصّحة و العافية، و لكلّ من علّمنا حرفاً طوال المشوار الدراسي فلهم منا أصدق آيات الشكر والعرفان .

الفصل الأول

مهاد نظري

أولاً: الشعرية في خضّم الدراسات النقدية

1. **عند الغرب**
2. **عند الفلاسفة**
3. **عند نقاد العرب القدامى**
4. **عند المحدثين العرب**

ثانياً: ابن الأثير و المثل السائر، و النقد

1. **نبذة عن حياة ابن الأثير**
2. **المثل السائر محتواه و بنيته**
3. **النقد بين ابن الأثير و المثل السائر**

ثانيًا : ابن الأثير و المثل السائر، و النقد

1. نبذة عن حياة ابن الأثير

هو « أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبلني، المعروف بابن الأثير الجزري، الملقب ضياء الدين . كان مولده بجزيرة ابن عمر و نشأ بها و انتقل مع والده إلى الموصل ، و بها اشتغل ، و حصل على العلوم ، و حفظ كتاب الله الكريم و كثيراً من الأحاديث النبوية ، و طرفاً صالحاً من النحو و اللغة و علم البيان و شيئاً كثيراً من الأشعار»[1].

« و لما كملت لضياء الدين المذكور الأدوات قصد جناب الملك الناصر صلاح الدين ، تغمده الله برحمته ، في شهر ربيع الأول سنة سبع و ثم اثنين و خمسمائة ، فوصله القاضي الفاضل بخدمة صلاح الدين في جمادى الآخرة من تلك السنة ، و أقام عنده إلى شوال من تلك السنة.

ثمّ طلبه والده الملك الأفضل نور الدين من والده ، فخيّره صلاح الدين بين الإقامة في خدمته و الانتقال إلى ولده ... فاختار ولده فمضى إليه ، و كأنّ يومئذ شاباً ، فاستوزره ولده الملك الأفضل نور الدين على المقدم ذكره ، رحمه الله تعالى »[2].

« و لما توفي السلطان صلاح الدين ، و استقل ولده الملك الأفضل بمملكة دمشق ، استقل ضياء الدين المذكور بالوزارة ، و ردّت أمور الناس إليه ، و صار الاعتماد عليه في جميع الأحوال .

[1] ابن خلكان (أبي العباس شمس الدين أحمد) : وفيات الأعيان ، دار صادر ، (د:ط) ، بيروت ، 1977 ، ج 5 ، ص 389 .
[2] المرجع نفسه ، ص 390 .

و لما أخذت دمشق من الملك الأفضل ، و انتقل إلى صرخد ، و كان ضياء الدين قد أساء العشرة من أهلها ، فهموا بقتله ، فأخرجه الحاجب محاسن بن عجم ، مستخفيا في صندوق مقفل عليه ، ثمّ سار إليه و صحبه إلى مصر لما استدعي لنيابة ابن أخيه الملك المنصور »[1].

و لما قصد الملك العادل الديار المصرية ، و أخذها من ابن أخيه ، و تعوض الملك الأفضل البلاد الشرقية ، و خرج من مصر ، و لم يخرج ضياء الدين في خدمته ، لأنّه خاف على نفسه من جماعة كانوا يقصدونه ، فخرج منها مستتراً »[2].

« و غاب عن مخدومه الملك الأفضل مديدة ، و لما استقر الأفضل في سمياط عاد إلى خدمته و أقام عنده مدة ، ثمّ فارقه في ذي القعدة سنة 607 هـ ، و اتصل بخدمة أخيه الملك الظاهر غازي صاحب حلب فلما بطل مقامه عنده و لا انتظم أمره ، و خرج مغاضبا و عاد إلى الموصل ، فلم يستقم حاله ، فورد إربل ، فلم يستقم حاله فسافر إلى سنجار ، ثمّ عاد إلى الموصل و اتخذها دار إقامته ، و استقر بها و كتب الإنشاء لصاحبها ناصر الدين محمود بن الملك القاهر عز الدين مسعود بن نور الدين أرسلان شاه »[3].

« و لضياء الدين من التصنيف ، الدالة على غزارة فضله ، و تحقيق نبله كتابه الذي سماه (المثل السائر في أدب الكاتب) »[4].

[1] المرجع السابق ، ص 390.
[2] المرجع نفسه ، ص 390-391 .
[3] المرجع نفسه ، ص 391 .
[4] المرجع نفسه ، ص 391 .

و له كتاب : (الاستدراك في الرد على رسالة ابن الدهان) المسماة بالمآخذ الكندية من المعاني الطائيّة .

- الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام و المنثور.
- رسائل ابن الأثير.
- رسائل الأزهار، أو رياض الأزهار.
- كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر و الكاتب.
- المرصّع في الأدبيات.
- الوشي المرقوم في حل المنظوم »[1].

و له مؤلفات اختلفت مسمياتها منها ؛ (الأدعية المائة المختارة) و كتاب (المفتاح المنشأ في حديقة الإنشا).

و لم تتفق الأخبار عن تاريخ و فاته ما عدا السنة ، أي : « 637 هـ ببغداد ، و قد توجه إليه رسولا من جهة صاحب الموصل ، و صلى عليه بجامع القصر ، و دفن بمقابر قريش في الجانب الغربي بمشهد موسى بن جعفر رضي الله عنهما »[2].

« و كان لضياء الدين المذكور ولد نبيه له النظم و النثر الحسن ، و صنف عدة تصانيف نافعة من مجاميع و غيرها ، و له مجموعا جمعه الملك الأشرف ابن الملك العادل بن أيوب . و أحسن

[1] محمد عيسى صالحية : المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع ، معهد المخطوطات العربية ، (د:ط) ، القاهرة ، 1992 ، ج 1 ، ص 30 .
[2] ابن خلكان : و فيات الأعيان ، ص 396 .

فيه، و ذكر فيه جملة من نظمه و نثره و رسائل أبيه ، و مولده بالموصل في شهر رمضان سنة 585 هـ ، و توفي بكرة نهار الاثنين ثاني جمادى سنة 622 و اسمه محمد و لقبه الشرف رحمه الله تعالى »[1]. و لضياء الدين أخوان نابهان:

1. « أكبرهم مجد الدين أبو السعادات المبارك ، المتوفى بالموصل سنة (606 هـ) انصرف بخاصة إلى القرآن و الحديث و النحو »[2]. له ، « أنسى المطالب في مناقب سيّدنا علي ابن أبي طالب . و جامع الأصول في أحاديث الرسول . و المرصّع في الآباء و الأمهات و البنين و البنات و الأدوات و الذوات »[3]. و غيرها .

2. « و الأخ الثاني عز الدين أبو الحسن علي بن محمد، توفي بالموصل سنة 630 هـ ، و هو صاحب الكتاب المشهور (الكامل في التاريخ) و (تاريخ الأتابكة في الموصل) و (أسْد الغابة في معرفة الصحابة) ، و لخصّ كتاب (الأنّساب) للسمعاني و سمّاه (اللباب) »[4].

هذا عن حياة صاحب الكتاب فماذا يمكننا القول عن كتاب (المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر) ؟

[1] المرجع السابق ، ص 397 .

[2] محمد التونجي : المعجم المفصل في الأدب ، دار الكتب العلمية ، ط 2 ، بيروت ، 1999 ، ص 18 .

[3] محمد عيسى صالحية : المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع ، ص 27-28 .

[4] محمد التونجي : المعجم المفصل في الأدب ، ج 1 ، ص 19 .

2. المثل السائر : محتواه و بنيته :

لقد بنى ابن الأثير كتابه المثل السائر على مقدمة و مقالتين ، أما المقدمة فتشتمل على أصول علم البيان ، و أما المقالتان فتشتملان على فروعه في الصناعة اللفظية و الصناعة المعنوية . فجاءت المقدمة على عشرة فصول كالآتي :

- الفصل الأول في موضوع علم البيان و يقول فيه : « موضوع كل علم هو الشيء الذي يسأل فيه عن أحواله التي تعرض لذاته ... فموضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة »[1].
- الفصل الثاني في آلات علم البيان و أدواته ؛ « اعلم أنّ صناعة تأليف الكلام من المنظوم والمنثور تفتقر إلى آلات كثيرة »[2] . و آلات علم البيان على ثمانية أنّواع :

1) معرفة علم العربية من النحو و التصريف .

2) معرفة ما يحتاج إليه من اللغة و هو المتداول المألوف الفصيح غير الوحشي الغريب .

3) معرفة العرب و أيامهم و وقائع الأقوام .

4) الاطلاع على مؤلفات المتقدمين .

5) معرفة الأحكام السلطانية في الإمامة و الإمارة و القضاء و الحسبة .

6) حفظ القرآن الكريم ، و التدرب على مداولته في الكلام .

7) حفظ الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه و سلم و سلك مسلكها .

---

[1] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تحقيق أحمد الحوفي و بدوي طبانة، دار نهضة مصر، (د:ط)، القاهرة (د:ت)، ص 37 .

[2] المرجع نفسه ، ص 38 .

8) يخص الناظم دون الناثر في معرفة ميزان الشعر من عروض و قوافي .

ثمّ يأخذ في شرح فائدة كل نوع من هذه الأنّواع .

- أمّا الفصل الثالث : فكان في الحكم على المعاني ، و وقف فيه عند حمل الكلام على ظاهره و التأويل فيه ، و ذكر أنّ التأويل على ثلاثة أقسام ؛ « إمّا أنّ يفهم منه شيء واحد لا يحتمل غيره ، و إما أنّ يفهم منه الشيء و غيره ، و تلك الغيرية إما أنّ تكون ضدا . و ليس لنا قسم رابع »[1].

و يرى أنّ القسم الأول منه يقع أكثر في الأشعار ، و القسم الثاني قليل الوقوع جدّا ، لأنّ دلالة اللفظ و ضدّه أغرب من دلالته على المعنى و غيره ، مما ليس بضدّه ، و أورد بعضاً من الأحاديث النبوية و الشعر . أما الثالث فهو وسط بين القسمين الآخرين ، مع ضرب أمثلة لذلك.

- الفصل الرابع : في الترجيح بين المعاني ، حيث يتناول « احتمالات النصوص و الترجيح بين المعنيين المتقابلين اللذين يمكن أنّ يؤديهما النص ملاحظا أنّ أحدهما قد يكون معنى حقيقيا و الثاني مجازيا »[2]. و ابن الأثير في هذين الفصلين – الثالث و الرابع – « يستمد من كلام علماء الأصول في دلالات العبارات و الترجيح بينها ترجيحا جعلهم يتوسعون في دراسة تقدير

[1] المرجع السابق ، ص 64 .

[2] شوقي ضيف : البلاغة تطور و تاريخ ، دار المعارف ، ط 9 ، القاهرة ، (د:ت) ، ص 325 .

الاحتمالات في نصوص القرآن و الحديث و ما يعطيه ظاهر النص ، و ما يعطيه باطنه أي بعبارة أخرى ما يعطيه منطوقه و مفهومه »[1].

- ثمّ يأتي الفصل الخامس في جوامع الكلم و في هذا الفصل يبدأ كلامه بحديث الرسول صلى الله عليه و سلم « أوتيت جوامع الكلم »[2] ، و يفسّر قوله صلى الله عليه و سلم ؛ أوتي الكلم الجوامع للمعاني . و هو عنده — ابن الأثير– ينقسم قسمين : الأول أنّ هناك ألفاظا تتضمن من المعنى ما لا تتضمنه أخواتها . و منه ما يأتي على حكم الحقيقة .

أما القسم الثاني فالمراد به الإيجاز .

- و الفصل السادس في الحكمة التي هي ضالة المؤمن .
- و الفصل السابع في الحقيقة و المجاز ، يقول فيه : « و هذا الفصل مهم كبير من مهمات علم البيان ، لا بل هو علم البيان بأجمعه »[3]. و هنا نجده يرد على اللذين يقولون أنّ اللغة كلها حقيقة ، أو أنّ كلها مجاز ، بالرأي الفاسد فاللغة عنده حقيقة و مجاز .
- و يقر ابن الأثير في فصله الثامن المعنون بـ : في الفصاحة و البلاغة بأنّه « باب متعذر على الوالج ، و مسلك متوعر على الناهج »[4]. و يخبر بعدم إيجاده من ذلك ما يعول عليه إلا القليل.

[1] المرجع السابق ، ص 325 .
[2] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 78 .
[3] المرجع نفسه ، ص 84 .
[4] المرجع نفسه ، ص 90 .

- كما نجده قد خص فصله التاسع في أركان الكتابة ، و وضع لها شرائط و أركانا ، و يميز بأنّ شرائطها كثيرة ، لكن أركانها خمسة من بينها ؛ التخلص و الاقتضاب و المبادئ و الافتتاحات و قد خصّ لها أبوابا .
- و يختم الفصل العاشر في الطريق إلى تعلم الكتابة ، و شُعب هذه الطريق هي ثلاث :

1. الأول على الكاتب تصفح كتابة المتقدمين و الاطلاع على أوضاعهم ، و هي أدنى الطبقات عنده .
2. الثانية في مزج كتابة المتقدمين مع الزيادة الحسنة التي استجدها من تحسينٍ للألفاظ أو للمعاني و تمثل الطبقة الوسطى .
3. الثالثة أنّ يصرف همه في حفظ القرآن الكريم ، والأخبار النبوية ، و دواوين فحول الشعراء، ثمّ يأخذ في الاقتباس منها ، فيقوم و يقع و يخطئ و يصيب و يضلّ و يهتدي حتى يستقيم على طريقةٍ ، و هي مبتدعة غريبة لا يشترك فيها أحد معه .

كما ضمّ هذا الفصل حل الأبيات الشعرية ، و حل آيات القرآن ، و حل الأخبار النبوية.

هذا ما جاء في مقدمة الكتاب بشرح موجز . و تأتي المقالة الأولى في الصناعة اللفظية و هي تنقسم قسمين :

- القسم الأول في اللفظة المفردة ، و يُعلم صاحب الصناعة أنّه يحتاج في تأليفه إلى ثلاثة أشياء الأولى منها اختيار الألفاظ المفردة ، و ثانيها نظم كل كلمة مع أختها المشاكلة لها

و ثالثها الغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف أنّواعه . فالأول و الثاني من هذه الثلاثة المذكورة هما المراد بالفصاحة ، و الثلاثة بجملتها هي المراد بالبلاغة ، و يسترسل في طرح الأمثلة و استخراج الألفاظ المفردة و موازنتها و تبيان مواطن الحسن و القبح و تقارب مخارج الحروف... و كله في اللفظة المفردة ، و يذكر بعض صفات الألفاظ كالوحشي و المبتذل...

- أما القسم الثاني في الألفاظ المركبة فأنّ للفظة المفردة في تركيبها حكما آخر ، و يعطي ثمانية أنواع لتأليف الألفاظ هي : السجع و يخص به المنثور و التصريع و التجنيس و الترصيع و لزوم ما لا يلزم ، و الموازنة و اختلاف صيغ الألفاظ ، و تكرير الحروف .

ثمّ تأتي المقالة الثانية التي تحتل أكبر مساحة في الكتاب و هي في الصناعة المعنوية ، أيضا تنقسم قسمين :

- قسمها الأول: في الكلام عن المعاني مجملاً ، و قبل البدء يمهّد بـ : توطئة شاملة عن المعاني الخطابية و حصر فلاسفة اليونان بالسبق لها ، لكنه يستأنّف و يقول أنّه حصر جزئي و يشيد بالبلاغة العربية .

و المعاني مجملة على ضربين : أحدهما مبتدع من طرف مؤلف الكلام من غير ذي اقتد اء و جاء بأمثلة مستشهداً بها من شعر المتنبي ، و أبو العباس المبرّد ، و ابن حمديس الصّقلّي مظهراً بر اعة الناظم و الناثر . ثمّ يشبه المعاني المبتدعة بمسائل الحساب المجهول من الخبر و المقاب لة و الآخر متبع .

« و ينفي أنّ يكون اللفظ وحده مدار الجمال البياني ، فلا بدّ من لطافة المعنى و حسنه »[1].

- أما في تحدثه عن المعاني مفصلةً يبدأ بالاستعارة ، و يقدم لها بأنّ للفصاحة و البلاغة أوصافاً خاصة و أخرى عام ة . في قوله : « فالخاصة : كالتجنيس فيما يرجع إلى اللفظ و كالمطابقة فيما يرجع إلى المعنى .

و أما العامة : كالسجع فيما يرجع إلى اللفظ ، و كالاستعارة فيما يرجع إلى المعنى » [2]. ثمّ يتحدث عن المجاز و يقسمه قسمين ، و التشبيه و علاقته بالاستعارة ، و يأخذ في طرح العديد من القضايا كالتجريد و الإطناب و التقديم و التأخير، و الاستدراج و عكس الظاهر و الاعتراض و الأحاجي إلى أنّ يختم بالسرقات الشعرية و أنّواعها الثلاث .

[1] شوقي ضيف : البلاغة تطور و تاريخ ، ص 329.

[2] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ج 2 ، ص 70 .

3. النقد بين ابن الأثير و المثل السائر :

كل عمل لا يخلو ممن سبقه و علم البيان ليس ابن الأثير أول من وضعه ، « و قد ألف الناس فيه كتباً ، و جلبوا ذهباً ، و حطبوا حطباً »[1]. و ابن الأثير لا يرى أحداً اهتم بهذا العلم أكثر منه، إلا أنّنا نجده قد اعتد بكتاب الموازنة لأبي القاسم بن بشر الآمدي ، و كتاب سرّ الفصاحة لأبي محمد بن عبد الله بن سنان الخفاجي ، غير أنّ كلاهما ذكرا قشوراً و تركا لبابا ، و الله جل ثناءه يذكر البيان في تنزيله : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤ ﴾[2]. و للبيان ضروب كثيرة في القرآن الكريم ، إلا أنّ ابن الأثير يقول : « لم أجد أحداً ممن تقدمني تعرّض لذكر شيء منها ، و هي أنّ عدّت كانت في هذا العلم بمقدار شطره ، و إذا نظر إلى فوائدها وجدت محتويةً عليه بأسره . و قد أوردتها هاهنا »[3] .

- **بمن تأثر ابن الأثير:**

من خلال قراءتك للمثل السائر تصادفك عبارات قد خص بها " **عبد القاهر الجرجاني**" و أنّ دل هذا على شيء فإنما يدلّ على التأثر به و هذا واضح من خلال حديثه عن النظم في قوله –ابن الأثير – « و اعلم أنّ تفاوت التفاضل يقع في تركيب الألفاظ أكثر مما يقع في مفرداتها

[1] المرجع السابق ، ج 1 ، ص 33 .
[2] سورة الرحمان ، الآيات :1, 2, 3, 4 .
[3] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ج 1 ، ص 34 .

لأنّ التركيب أعسر و أشق »[1]. فهو يردد عبارات عبد القاهر في الكثير من المواضع : « هل تشك أيها المتأمل لكتابنا هذا... ، و أنّك لم تجد ما وجدته لهذه الألفاظ من المزية الظاهرة إلا لأمر يرجع إلى تركيبها ، و أنّه لم يعرض لها هذا الحسن إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية و الثالثة بالرابعة ، و كذلك إلى آخرها »[2].

كما لوحظ أنّه يحكم الذوق السليم و هذا ما سار عليه الإمام ، إلا أنّه لم يذكر هذا التأثر أما " **ابن سنان الخفاجي**" فقد سرّح باسمه على الرغم من تعقبه له في مسائل كثيرة ، فقد جعل كتابه (**سرّ الفصاحة**) ثاني اثنين ارتضاهما في كتب البيان التي ألفت من قبله ، و هذا ما ضمّنه في صدر كتابه المثل السائر « و ما من تأليف إلا و قد تصفحت سينه و شينه و علمت غثّه و سمينه، فلم أجد ما ينتفع به في ذلك إلا كتاب (**الموازنة**) " **لأبي القاسم الحسن ابن بشر الآمدي**" ، و كتاب (**سر الفصاحة**) " **لأبي محمد ابن عبد الله بن سنان الخفاجي**" »[3].

و ابن الأثير تعرض للفصاحة و جعلها راجعة إلى الألفاظ ، كما تعرض للبلاغة و جعلها شاملة للألفاظ و المعاني، فهي أخص من الفصاحة ، فكل كلام بليغ فصيح ، و ليس كل كلام فصيح بليغا ، و هذا ما رآه ابن سنان في الفصاحة و البلاغة ، و كذلك في ذكر أوصاف الكلمة أنّ لا تكون مشتركة بين معنيين ، و أنّ تكون مؤلفة من أقل الأوزان تركيباً [4] .

---

[1] المرجع السابق ، ص 165 .

[2] المرجع نفسه ، ص 166 .

[3] المرجع نفسه ، ص 33 .

[4] ينظر: عبد العاطي غريب : البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين (عبد القاهر الجرجاني و ابن سنان الخفاجي) ، دار الجيل ، ط1 ، بيروت 1993 ، ص 360- 362.

- **نقد شوقي ضيف لابن الأثير:**

لقد أثارت قضية ابن الأثير لإبتداعاته الجدل على أنّه معتد بنفسه و كثير الغرور ، حتى وصل هذا الاعتداد بالنفس درجة الإيذاء على رأي شوقي ضيف : « لا نكاد نلم بالكتاب حتى نجد ضياء الدين معتد بنفسه اعتداداً شديداً ، و هو اعتداد يتضاعف في الكتاب ، حتى ليؤذي من يقرؤوه لا بشدة اعتداده فحسب ، بل أيضاً بتوهينه من سبقوه من أصحاب البلاغة و من الكتاب و الشعراء »[1] .

و رغم تصريح ابن الأثير لإلمامه بما ألف قبله إلا أنّ ضيف يفنّد هذا الكلام ، و يتحصّر على ابن الأثير باستهزاء ، في قوله : « و فاته أنّ يطّلع على كتابات عبد القاهر و الزمخشري، و الفخر الرازي ، على أنّه يذكر الزمخشري أحيانا ، و لكن ليرد عليه بعض آراءه ، و من المؤكد أنّه لم يحط بما كتبه في الكشاف »[2]. كما يصف كتاب المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر ، بأنّه عبارة عن : « محاولة لتنظيم ما كتبه ابن سنان الخفاجي في كتابه (سر الفصاحة) مع بعض التفريعات و النظرات الجديدة ، و مع العناية بفن الرسائل » [3] .

[1] شوقي ضيف : البلاغة تطور و تاريخ ، ص 324.
[2] المرجع نفسه ، ص 334 .
[3] المرجع نفسه ، ص 334 .

- **نقد تمام حسان و إحسان عباس لابن الأثير:**

اتهمه الدكتور تمام حسان بالضعف الثقافي ، فيقول : « لا ريب أنّ الجرأة و الاعتداد بالنفس اللذين يبلغان لديه حدّ الغرور قد كانا ستاراً يحجب بهما ضعف تحصيله الثقافي »[1] . و لأنّ جرأة ابن الأثير في إطلاق الأحكام على من سبقوه ، و قوّة حضوره في مؤلفه هذا ؛ « و هد اني الله لابتداع أشياء لم تكن من قبلي مبتدعة ، و منحني درجة الاجتهاد ، التي لا تكون أقوالها تابع ة و إنّما هي متّبعة »[2] . زاد من حدّة لذوع النقد اتجاهه ، و لم يترك المتأخرين بعده كلمةً ضمّنها في كتابه ، إلا و وضعوها في ميزان النقد ، الذي أرجح كفة الرداء المستعار الذي يلبسه ابن الأثير و هذا ما قال به إحسان عبّاس : « أنّ التظاهر بالدقة الإحصائية و الكلف بالمعنى ، هما ظاهرتان متلازمتان في نقد ابن الأثير ، غير أنّ الدقة الإحصائية لم تكن جزءاً أصيلا في طبيعته ، و إنّما كانت ستارا دون نقائص يحسها في ثقافته الفلسفية العلميّة ، و لهذا فإن هذا الناقد الذي كأنّ يلبس ثوب العلم سرعان ما كأنّ يخلع عنه هذا الرداء المستعار ، و ينطلق نحو الأحكام الجارفة متكئا على مثل قوله : (قد غربلت الأشعار قديمها و حديثها...) يمهّد بمثل هذه الأقوال ليستولي على ثقة القارئ »[3] .

[1] إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري) ، دار الشروق ، (د:ط) ، عمان (د:ت) ، ص200 .

[2] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 34 .

[3] إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص 210-211 .

- **مسألة جرأة ابن الأثير:**

و لعل الجرأة و الاعتداد بالنفس اللذين عابا على ابن الأثير مردّهما الصفات التي لم تتوفر عند معاصريه ، « فهو يصل إلى الكتابة و الوزارة شاباً ، و هو طموح من بيت كبير يملأ الإعجاب و الكبر نفسه ، و لا يرى فيمن حوله من يضارعه نسباً ، أو جاهاً و مجداً ، و لا علماً و ذكاء و فناً »[1] .

و إذا كان نقد إحسان عباس مفاده شخصية ابن الأثير ، فشوقي ضيف كان نقده نابعاً من صلب عمل ابن الأثير، في كتابه المثل السائر، فنجده يشيد بابن الأثير ، هو عنده؛ « من الكتّاب المجيدين ، و لم تحظ العراق بعده ، بكاتب ديواني على مثاله أو مثال أنداده السابقين»[2].

و هذه الإشادة تخص الرسائل الديوانية لما تحمله من أسلوب في غاية الروعة ، و كان ضيف يقبل ابن الأثير كاتباً و يرفضه ناقداً ، و مع ذلك نجده يعدّ المثل السائر « خير ما كتب منذ القرن السادس الهجري »[3] .

و حسب شهادة المحققين فابن الأثير « أديباً من كبار أدباء العرب ، و كاتباً من كتابهم المعدودين »[4] . كما نجدهما يشيدان بثقافته الواسعة ، و صرّحا أنّ ابن الأثير قد أقدم « على صناعة الأدب بعامة ، و صناعة الكتابة بخاصة ، بعد أنّ زود نفسه بلآلاتها... و ما رأيك في

[1] سلام محمد زغلول : الأدب في العصر الأيوبي ، منشأ المعارف ، ط 4 ، إسكندرية ، 1997 ، ج 1، ص 255 .

[2] شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي– عصر الدول و الإمارات (الجزيرة العربية ، العراق ، إيران) ، دار المعارف ، ط 3 ، القاهرة ، (د:ت) ص 452.

[3] شوقي ضيف : البلاغة تطور و تاريخ ، ص 334.

[4] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 5.

رجل كان يحفظ القرآن ، و الحديث النبوي و دواوين الشعراء ، و يعرف من اللغة شاردها و واردها ، و من النحو أصوله و فروعه ، و من الصرف دقائقه ، و من الأخبار و الأمثال ما يعيا بوعيه المختصون في كل لونٍ من تلك الألوان »[1].

إلا أنّ المثل السائر حظي بمكانة رفيعة عند أهل الموصل ، إذ : « أنّ جماعة من أكابر الموصل قد حسن ظنهم في هذا الكتاب جدًّا ، و تعصبوا له ، حتى فضلوه على أكثر الكتب المصنفة في هذا الفن ، و أوصلوا منه نسخا معدودة إلى مدينة السلام ، و أشاعوا تداوله كثيرٌ من أهلها »[2] .

و هذا الاهتمام خلّف فلكاً دائر على المثل السائر لصاحبه ابن أبي الحديد.

و قد أحدث المثل السائر رجّة في ميدان النقد لخّصتها مجموعة من الكتب :

- « الفلك الدائر على المثل السائر لعز الدين بن أبي الحديد المدائني .
- نشر المثل السائر و طي الفلك الدائر لأبي القاسم محمود بن الحسين الركن السنجاري .
- نصرة الثائر على المثل السائر لصلاح الدين الصفدي .
- قطع الدابر على الفلك الدائر لعبد العزيز بن عيسى .
- الروض الزاهر في محاسن المثل السائر لمؤلف مجهول .
- نزهة الناظر في المثل السائر لأبي العباس أحمد بن محمد الدنيسري ، المعروف بابن العطار .

[1] المرجع السابق ، ص 11-12 .

[2] ابن أبي الحديد : الفلك الدائر على المثل السائر ، تحقيق أحمد الحوفي و بدوي طبانة ، مطبعة نهضة مصر ، (د:ط) ، القاهرة ، (د:ت) ص 32.

- نزهة الناظر في المثل السائر لنجم الدين اللبّودي »[1] .

هذا بالنسبة للكتب المعاصرة له أو اللاحقة ، وذكر هاته المؤلفات لا ينفي الدراسات الحديثة التي اهتمت بابن الأثير وكتبه و في مقدمتها (المثل السائر) فيما يخص المجال الأدبي .

[1] خالد بن محمد بن خلفان السيّابي : نقد النقد في التراث العربي- كتاب المثل السائر نموذجاً ، دار جرير ، ط1 ، عمان ، 2010 ، ص 41-42 .

أولاً : الشعرية في خضّم الدراسات النقدية

1. عند الغرب :

لقد حظي مصطلح الشعرية بالاهتمام من قبل النقاد ، قصد ترسيخ مفهوم شامل له في حقل الدراسات النقدية ، ومما لاشك فيه أن مصطلح الشعرية حديث النشأة ، فقد ظهر في كنف اللسانيات كباقي المناهج الأخرى ، « فإذا كانت لسانيات سوسير قد أنجبت أسلوبية بالي فإن هذه اللسانيات نفسها قد ولدت البنيوية التي احتكت بالنقد الأدبي فأخصبا معاً (شعريَّة) جاكبسون و (إنشائيَّة) تودوروف و (أسلوبيَّة) ريفاتير »[1]. لكن هذا الظهور لا يخفي حقيقة اهتمام **آرسطو** بالشعر بعد أستاذه صاحب الجمهورية ، الذي نفى الشعراء من جمهوريته . و هذا ما دفع **بآرسطو** « إلى تقويض آراء أستاذه أفلاطون ، فقد أعطى للمحاكاة بعداً إيجابياً و دافع عنها و عن مستخدميها سيَّما في الشعر »[2]. و كان ثمرة جهوده كتابه فن الشعر ، « الذي تحدث فيه بإسهاب عن الشعر و جعل أساس الشعرية المحاكاة . وصولاً إلى الرومانسية التي أعطت للخيال درجة مستحقة في وظيفة الشعر ، و المدرسة الرمزية معتمدة لغة المجاز ، فكان الترميز أحد أركان قياس الشعر ، أما في الثورة النقدية فالعديد من القضايا عولجت في الخطاب ، و كانت

[1] عبد السلام المسدي : الأسلوبية و الأسلوب ، الدار العربية للكتاب ، ط3 ، طرابلس ، (د:ت) ، ص51 .

[2] وليد عثماني : مفهوم الفحولة و موضوعاتها في الشعرية العربية القديمة – دراسة تحليلية – ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي تخصص شعرية عربية ، إشراف الدكتور إسماعيل زردومي ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة ، 2008-2009 ، ص18 .

الشعرية من ضمنها ، ثم جاءت الدراسات الحديثة التي أعطت مفهوماً للشعر على أنّه مجموعة من القواعد أو المبادئ الجمالية ذات صلة بالشعر »[1].

إذن **فآرسطو** أول من مهد لظهور هذا العلم، الذي اختلفت مسمياته عند نقاد العرب القدامى من شاعرية ، و شعر شاعر، و القول الشعر، والأقاويل الشعرية ، و الصناعة ، و حسن الديباجة ،و التخييل ، وحدّ الشعر ، و كثرة الماء ، « و هذه الروح التي عبّر عنها العرب بالطبع تارةً ، و الطلاوة و الحلاوة تارةً ثالثة ، هي التي فرغ لها المحدثون في أوروبا من النقاد و علماء الجمال ، فسمعنا عن القوّة الحيوية أو الروحية (sPiriTuaL Force LiFe ViTaL Or) أو الشخصية (PersonaLiTy) عند هيجل ، و قد عزاها غيره إلى (روح الله) المنبثة في الكون ، و ينتهي (داي لويس) إلى العاطفة التي تمد الصورة الأدبية بهذا الماء أو الرواء »[2].

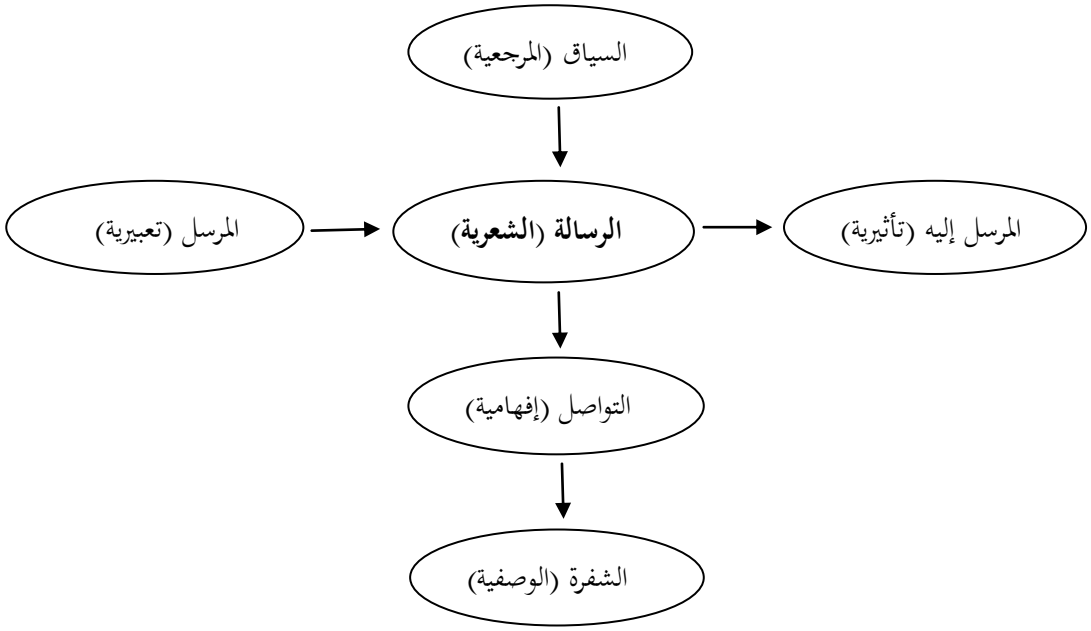
و الشعرية من وجهة نظر"**جرار جنيت**" (Gerard Gnette) هي نظرية عامة للأشكال الأدبية أي الطبقات العامة المختلفة أو السامية التي يتبع لها النص:مثل الطرق السردية و الأشكال كنظرية الأبيات (العروض) و الموضوعات و الأجناس و الرموز و الأساليب و كل العناصر التي تكوّن نصاً خاصاً ، و الشعرية تأخذ في حسبانها هذه الخصوصية ، كما قدّم "**جنيت**" إيضاحات

[1] بدران عبد الحسين البياتي : الشعرية في خطب العصر الأموي ، مجلة كلية التربية ، جامعة كركوك ، العراق ، العدد الثاني ، المجلد الرابع ، 2009 ص98 .

[2] حلمي مرزوق : في فلسفة البلاغة العربية (علم البيان) ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، (د:ط) ، 2004 ، ص18.

مهمة هي مرفقات النص أو العناصر الخارجية مثل الطبعة و السلسلة و التمهيد ... لها أن تسهم للهوية الجنسية للنص .[1]

كما لنا أن نستأنف الحديث عن شعرية "**جـــاكبســـون** " المسماة بـــ : « الوظيفة الشعرية (Poetic Function) و هي: إحدى وظائف الاتصال التي يمكن بها بنية و توجيه أي فعل من أفعال التواصل اللفظي»[2].و الوظيفة الشعرية عند "**جاكبسون**" (Roman Jakobson) أهم وظيفة من الوظائف الست. و هذه الأهمية لا تلغي عمل الوظائف الأخرى ، و إنما هي التي تجعل من العمل الأدبي أدبياً استنادا إلى أخواتها .



[1] ينظر: دانييل هنري باجو : الأدب العام المقارن ، ترجمة غسّان السيّد ، منشورات إتحاد كتاب العرب ، دمشق ، (د:ط) ، 1997 ، ص191-193.

[2] جيرالد برنس : قاموس السرديات ، ترجمة السيّد إمام ، دار ميريت ، ط1 ، القاهرة ، 2003 ، ص150.

2. عند الفلاسفة :

للشّعر وظيفتين عند المفكرين « العرب يقوم عليهما هما: المتعة و الفائدة. يقول " **ابن سينا**": و الشعر قد يقال للتعجب وحده و قد يقال للأغراض المدنية »[1]. و « المتعة و الدهشة المترتبة على الإثارة التي يحدثها الشّعر في نفس المتلقي ، لا تتوفر في باقي الأقاويل الصادقة ، من هنا كان للمحاكاة شيء متعجب ليس للصدق »[2]. فقد اتفق فلاسفة العرب مع فيلسوف اليونان "**آرسطو**" في دور المحاكاة للذّة ، "**فابن رشد**" يرى « الالتذاذ ليس يكون بذكر الشيء المقصود ذكره دون أن يحاكى ، بل إنما يكون الالتذاذ به و القبول له إذا حوكي »[3]. من هنا تتضح فكرة الفلاسفة ونظرتهم الثاقبة و التنبؤية للشعرية ، التي لا سبيل لها إلا بالتخطي و المجاوزة ، فهي بعيدة كل البعد عن اللغة المباشرة و لصيقة باللغة المراوغة .

3. عند نقاد العرب القدامى:

عند الحديث عن الشعر في التراث العربي توجب الوقوف عند مفهومه المعجمي ، إذ جاء في لسان العرب لابن منظور :

[1] فاطمة سعيد أحمد حمدان: مفهوم الخيال و وظيفته في النقد العربي القديم و البلاغة، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في النقد و البلاغة إشراف الدكتور عبد الحكيم حسّان عمر، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1989، ص71.

[2] المرجع نفسه ، ص 71 .

[3] المرجع نفسه ، ص73.

« * شَعَرَ* شعرَ به و شعُر ، يشعرُ شعراً و شعراً و شَعرةً ، و أشعرهُ الأمرَ و أشْعَرَهُ به : أعلمهُ إيّاهُ ، و أشعرتُه فشَعَرَ . أي أدريته فدرى . و في موضع آخر شعرَ به : عقلهُ ، و شَعَرَ لكذا إذا فطن له . و الشِّعْرُ : منظوم القول غلب عليه لشرفِهِ بالوزن و القافية »[1].

و في الوسيط : « فلانٌ شَعَرَ شعراً : قال الشِّعر ، و به شعوراً : أحس به و عَلِمَ »[2]. فإذا كانت المعاجم تتفق على أن مادة "شعر" تدل على العلم و الدراية ، فإنّ ؛ « التطور الدلالي لكلمة شعر في العربية أصبح يعني ذلك النوع من الكلام المنغم المثير الذي يفيد علماً و معرفةً ببواطن الأمور و خفايا النفوس و حقائق الحياة »[3]. و هذا الفن القولي الذي يعنى بالخبايـــــــا و تحريكها ، لم يسلم منه حبر قلم ، فكان ذا حظٍ وافر من قبل النقاد القدامى .

يقول" **الجاحظ (ت 255هـ)**" : « إنما الشأن في : إقامة الوزن و تخيّر اللفظ ، و سهولة المخرج ، و كثرة الماء ، و في صحة الطبع ، و جودة السبك ، فإنما الشعر صناعة ، و ضرب من النسج ، و جنس من التصوير »[4]. و تقوم حدود نظريته النقدية في صناعة الشعر على :

- « تخيّر اللفظ السهل المخرج و الذي يؤدي المعنى بوضوح .

[1] ابن منظور : لسان العرب ، تحقيق عبد الله علي الكبير و آخرون ، دار المعارف ، ط 1 ، القاهرة ، المجلد الرابع ، باب الشين ، مادة شعر ص 2273.

[2] مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، ط 4، مصر ، 2004 ، ص 484.

[3] حامد سالم راشد الرواشدة : الشعرية في النقد العربي الحديث (دراسة في النظرية و التطبيق) ، رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة دكتوراه ، تخصص الأدب و النقد ، إشراف الدكتور سامح الرواشدة ، جامعة مؤته ، الأردن ، 2006 ص 36 .

[4] محمد بن عبد الغني المصري : نظرية أبي عثمان بن بحر الجاحظ في النقد الأدبي ، دار مجد لاوي ، ط 1 ، عمّان ، 1987 ، ص17 .

- إقامة الوزن و هذا واضح أنها تعني ؛ اختيار البحر و العروض المناسبين ، إضافة للبعد عن الزحافات و العلل ما أمكن حتى يتوفر عنصر الإيقاع للشعر و هو عنصر هام و لا شك.
- كثرة الماء و صحة الطبع و هذه تعني أن تكون العبارة مأنوسة بعيدة عن التعقيد و التقديم و التأخير و بها تتحقق جودة السبك »[1].

و يصف" **العلوي (ت 322هـ)**" في عيارهصناعة الشعر بقوله : « تمخيض المعنى في الفكر نثراً ، ثم إعداد العدّة من الألفاظ و القوافي و الوزن »[2]. و هو بهذا يرى أن الشعر شكل و معنى.

و هو عند " **قدامة بن جعفر(ت 337هـ)**": « قول موزون مقفى يدل على معنى »[3].

يصنف هذا التعريف الذي أورده في كتابه "**نقد الشعر**"من أوائل التعريفات التي وصلت عن الشعر

أما " **ابن رشيق (ت 456هـ)**" فيقول : « الشعر يقوم بعد النية من أربعة أشياء هي اللفظ و الوزن، و المعنى، و القافية فهذا هو حدُّ الشعر، لأنّ من الكلام موزوناً مقفى و ليس بشعر لعدم القصد والنيّة »[4]. حيث أولى النية أهمية ، ورأى العناصر الأربعة مكملة ، فإن توفرّت و غابت

[1] المرجع السابق ، ص 17 .

[2] محمد أحمد ابن طباطبا العلوي : عيار الشعر ، شرح و تحقيق عباس عبد الستار ، مراجعة نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، ط 1 ، بيروت 1982 ، ص 11 .

[3] قدامة بن جعفر (أبي الفرج) : نقد الشعر ، مطبعة الجوائب ، ط 1 ، قسطنطينية ، (د:ت) ، ص 3 .

[4] ابن رشيق القيرواني (أبو علي الحسن) : العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده ، تقديم و شرح و فهرست صلاح الدين الهواري و هدى عودة ، دار و مكتبة الهلال ، ط 1 ، بيروت ، 1996 ، ج 1 ، ص 209 .

النية بطل الشعر، ذلك أنّ « الشعر ما أطرب و هزّ النفوس و حرك الطباع ، فهذا هو باب الشعر الذي وُضع له و بني عليه لا ما سواه »[1]. و هو بهذا أقحم القصدية .

و جاءت نظرية النظم " **لعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)**" موافقة لماهية الشعر عند الجاحظ، و هي أبرز نظرية بلاغية يعتد بها الباحثون ، « فالشعرية عند عبد القاهر ليست للفظة المفردة و إنما بالصياغة أو النظم و هو في ذلك ي فق مع الجاحظ الذي قال بالتصوير ، و لا يحدث التصوير باللفظة المفردة و إنما بالنظم »[2]. فتكون اللفظة « أدل على معناها الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به »[3]. كما تحدث **الجرجاني** عن تحول اللفظة من تعبير إلى آخر ، فتكون حسنة حيناً و تفقد ذلك الحسن حيناً آخر أي أن استعمال الكلمة بمعناها المعجمي لا ينتج الشعرية و إنما ينتجها الخروج بها عن طبيعتها إلى طبيعة جديدة ، و هذا ما ذهب إليه "**فاليري**" حينما أكد أن لغة الشعر انحراف و منشأ هذا الانحراف بنظم الكلام الذي يقود إليه المعنى أو الصورة التي يرسمها الشاعر[4].

و يأتي فيما بعد "**حازم القرطاجني (ت 684هـ)**" الذي يضيف للوزن و القافية عنصر التخييل ، فيعرف الشعر بقوله : « كلامٌ مخيّلٌ موزون ، مختصٌ في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك . و التئامه من مقدمات مخيّلة، صادقة كانت أو كاذبة ، لا يشترط فيها – بما هي شعر –

[1] المرجع السابق ، ص 209 .

[2] أحمد مطلوب: الشعرية ، مجلة المجمع العلمي العراقي ،كلية الآداب ، جامعة بغداد ، المجلد 40 ، الجزء 3, 4 ، 1989 ، ص 60 .

[3] عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر بن عبد الرحمان بن محمد) : دلائل الإعجاز ، مطبعة المدني ، (د:ط) ، القاهرة ، (د:ت) ، ص 44.

[4] ينظر : أحمد مطلوب : الشعرية ، ص 60- 61.

غير التخييل »[1].كما نجده يقدم إضاءة حول التخييل في الشعر فهو« يقع من أربعة أنحاء : من جهة المعنى ، و من جهة الأسلوب ، و من جهة اللفظ ، و من جهة النظم و الوزن »[2]. و كلها مجتمعةً تخاييل ضرورية ، و يعطي للمحاكاة دور مهم في عنصر التخييل ، و بناءاً على هذا يميّز القرطاجني بين الشعر الجيّد و الشعر الرديء ، فالجيّد في رأيه ما كانت محاكاته حسنة ، و تأليفه حسناً و كذبه خفياً ، و به غرابة . أما الشعر الرديء هو ما خلا من هذه الصفات ، فهو يرى أن الشعر الجيد يبعث على الإعجاب و الإعجاب يثير الانفعال و يقويه ، فتسرّ النفس بما أعجبت به ، و بهذا يكون أثر التعجيب ، تحريك النفس و إثارة الانفعال[3].

إذا كانت الشعرية وفق منظور القدماء نابعة من مفهومهم للشعر ، فما هو رأي المحدثين فيها ؟

4. عند المحدثين العرب :

مصطلح الشعرية في الدراسات العربية الحديثة يترجمه "**سعيد علوش**" (Poetics) إلى الشاعرية، و يعطيها المدلولات التالية : « علم مصطلح استعمله تودوروف كشبه مرادف لعلم نظرية الأدب ، و الشاعرية عنده : درس يتكفل باكتشاف الملكة الفردية ، التي تصنع فردية

[1] حازم القرطاجني (أبي الحسن): منهاج البلغاء و سراج الأدباء ، تقديم و تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الاسلامي، ط3، بيروت 1982، ص 89.

[2] المرجع نفسه ، ص89 .

[3] ينظر ، عثمان موافي : في نظرية الأدب من قضايا الشعر و النثر في النقد العربي القديم، دار المعرفة الجامعية، ط 3، إسكندرية، 2000 ، ج 1 ص 29 .

الحدث ، كما تعرف الشاعرية بأنها نظرية عامة للأعمال الأدبية ، أما (ج. كوهين) فيكتفي بتحديد المعنى القديم للشاعرية كعلم موضوعه الأدب »[1].

و مصطلح الشّعرية لا يقف على هذه الترجمة، فقد تضاربت وجهات النظر حول هـ في ساحة النقد ، و هذا الصيت وسّع نطاق الجدل حتى أضحى مفهوماً زئبقياً لا نكاد نلم به ، و فيما يأتي نستعرض بعض آراء المنظرين المحدثين له .

و الشّعرية عند " **أحمد علي سعيد** " تسعى إلى « الكشف عن طاقات الإنسان و رغباته المكبوتة ، و في تفجيرها بحيث تزول الهوّة ، التي تفصل بين انفعاله و فعله و بين رغبته و قدرته (تهديم الحواجز التي تغلق فضاء الحرية) »[2]. و رأي آدونيس في الشّعرية قائم على كسر الطابوهات التي تقيّد فضاء حرية الفرد منا .

أما " **كمال أبو ديب** " يرى أنها « خصيصة علائقية » بحيث « إن الفجوة : مسافة التوتر منبع الشّعرية »[3]. و مرّد هذا الكلام أن وحدات النص تجمعها شبكة من العلاقات ، و هذا ما تحدث عنه الجرجاني في نظمه ، و مسافة التوتر منطلقها التمييز بين المحور الأفقي و المحور العمودي ، فالأفقي يستعمله العادي بشكل كبير و العمودي يستعمله المتخصص في فنون الكلام و الهدف هنا هو مدى مطابقة المحورين و تماثلهما. و في هذا يبدأ دور الفجوة [4]. "و **أبو ديب**"

[1] سعيد علوش : معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ، دار الكتاب اللبناني ، ط 1 ، بيروت ، 1985، ص 127.
[2] آدونيس (أحمد علي سعيد) : الشعرية العربية ، دار الآداب ، ط 2 ، بيروت ، 1989 ، ص 62.
[3] وليد عثماني : مفهوم الفحولة و موضوعاتها في الشعرية العربية القديمة (دراسة تحليلية) ، ص 29.
[4] ينظر: المرجع نفسه ، ص 29 .

يحذوا حذو"**جاكبسون**"في الشّعرية كما أن الشّعرية «لا تتحقق في التفسير الحرفي و إنما في التفسير المجازي الذي يبعث معنى آخر للنص غير الذي يمتلكه سلفاً أي البحث عن معنى المعنى »[1]. إذن الشّعرية في الدراسات الحديثة تفترق عن المفهوم الشعري في الموروث النقدي ، بعد ما كان الشعر كلاما موزوناً مقفى أضحت « الشّعرية ليست قضية شكلية أو لعبة تمنح جواز سفر لدخول عالم الشعر »[2]. فهي لا تنسلخ عن المصير الإنساني، عن الرؤيا التي تلقي الضوء على صراعاته و أزماته و أسئلته الممزقة . إنها تنظر للعالم و تخرق قشرته إلى لباب تناقضاته التي تمنح طبيعة الوجود الإنساني الضديّة العميقة[3]. و باستجماع ما تقدم تخلص الدراسة بنتيجة –مع الاستعانة برأي أحمد مطلوب– في رسم بعض الملامح العامة للشّعرية :

- أن الشّعرية قد يراد بها الفن الذي يضع الأصول و يرسم الحدود ، و هو ما عرف بفنون البلاغة و مقاييس النقد ، و أنها شكل من أشكال اختراق التقنين و التقعيد، فهي لا تتوقف عند رسوم القدماء ، و إنما تخلي نفسها من كل لا ينفع و تستمد حياتها من كل جديد ، و قد يراد بالشّعرية الطاقة المتفجرة في الكلام المتميّز بقدرته على الانزياح ، و التفرد و خلق حالة من التوتر.
- أن العرب لم يجهلوا مواطن الشّعرية مع اختلاف زوايا النظر ، و يصنف أحمد مطلوب عبد القاهر الجرجاني أكثر البلاغيين و النقاد حتى إدراكاً لها . من خلال و قفاته الطويلة على

[1] أحمد مطلوب : الشعرية ، ص 80.

[2] نور الدين السّد : الشعرية العربية ، دراسة في التطور الفني للقصيدة العربية حتى العصر العباسي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، (د:ط) ، الجزائر 2007 ، ج 1، ص 3.

[3] ينظر: المرجع نفسه ، ص 3 .

النصوص الشّعرية و كل ما قدمه ، حيٌّ خالد على مرّ العصور لأن تراث الجرجاني يعتبر روح اللغة العربية .

- الشّعرية لا تقاس إلاّ بالابتكار و المعاني الخاصة و لا تقع إلا في الشعر الشاعر و السحر الساحر و لا تتأتى لكل واحدٍ ، و إنما تنقاد للحاذق البصير[1].

مصطلح الشّعرية تأرجح على مؤلفات النقاد القدامى من خلال نظرتهم للشعر ، حين سعت تلك الآراء إلى جعل الوزن و القافية أهم سمات الشعر ، مع بعض الإضافات التي اختلفت من ناقد لآخر ، إلا أن المحدثون نحو بالشّعرية منحى مغاير فجعلوها تلك الخصيصة التي لا تحدّ بحد و لا تضبط بضابط ، و رغم الصدر الرحب الذي لقيته الشّعرية في كنف الدراسات النقدية ، إلا أنها لا تستفيق من كابوس ترجمة المصطلح .

[1] ينظر : أحمد مطلوب : الشعرية ، ص 90- 93.

الفصل الثاني

معياريّ التجريد و الالتفات

I. أولاً: التجريد، المصطلح و الظاهرة في التراث البلاغي

1. التجريد في اللغة

2. المعنى الاصطلاحي

3. آراء النقاد حول التجريد

I.ثانيًا: التجريد عند ابن الأثير

1. موقع التجريد من خيطة البحث البلاغي

2. الفائدة من التجريد

3. أقسام التجريد عند ابن الأثير

II.أولاً: ظاهرة الالتفات في الموروث النقدي و ضبط المصطلح

1. ظاهرة الالتفات عند النقاد

2. **مفهوم الالتفات**

II.ثانيًا: الالتفات و أقسامه عند ابن الأثير

1. في الرجوع من الغيبة إلى الخطاب، و من الخطاب إلى الغيبة

2. في الرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، و عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر

3. في الإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل، و عن المستقبل بالماضي

I. أولاً : التجريد ، المصطلح و الظاهرة في التراث البلاغي .

لأن البلاغة العربية عنت منذ القدم بدراسة الأساليب الخطابية، بغية تصنيف أنواعها ، و فرز متداخلاتها ، و قد أدى تنوع هاته الأساليب و توارد مصطلحاتها إلى بعث الخلط و الاضطراب في ضبط المفاهيم و تحديد المجالات ، و قد شهدت العديد من الظواهر ضم أنواع مختلفة ، فمثلاً ظاهرة العدول التي لم تقتصر على الالتفات فقط ، فشملت التجريد كذلك ، و « هذا الأسلوب العدولي خروج عن أصل أو مخالفة لقاعدة، و لكن هذا الخروج و تلك المخالفة اكتسبا في الاستعمال الأسلوبي قدراً من الاطراد رقى بهما إلى مرتبة الأصول التي يقاس عليها » [1].

كما أن للتحول الأسلوبي أثر كبير في المخلفات البلاغية ، و من بين هذه التحولات بلاغة التجريد التي حركت قريحة النقاد و أخذوا في سبر أغوارها، و قد عرفت عند القدامى بشجاعة العربية ، التي أسالت حبر رواد البلاغة . وقبل التعرف على آراء البلاغيين ، اقتضت الدراسة تتبع مسيرة هذا المصطلح عبر العصور الأدبية :

فقد ورد مصطلح التجريد بمشتقاته في كلٍ من الشعر الجاهلي و الحديث الشريف و في صدر الإسلام و العصر الأموي و العباسي كذلك، و لا بأس من إيراد بعض الأمثلة لكل حقبة:

- « في الشعر الجاهلي : يقول طرفة في وصف خد ضر الناقة و مشفرها :

[1] تمام حسان : البيان في روائع القرآن (دراسة لغوية و أسلوبية للنص القرآني) ، عالم الكتب ، ط1 ، القاهرة ، 1993 ، ص347.

« وَخَدٌّ كقرطاسِ الشَآمي و مــشْفَرٌ * * * كَسِبْتِ اليَماني ، قَــدُّهُ لم يُجَرَّدِ »[1].

- في الحديث الشريف : " صفة أهل الجنة يقول الرسول صلى اللّه عليه و سلم : يدخل أهل الجنة الجنة على صورة آدم في مثل طوله : ستون ذراعاً ، جُرْد ، مُرْد ، مُكَحَّلُون ، أبناء ثلاث و ثلاثين ، نساؤهم أبكار ، و رجالهم مُرْدٌ " .

و في قوله صلى اللّه عليه و سلم : " القلوب أربعة : قلب مصفح فذلك قلب المنافق و قلب أغلف فذلك قلب الكافر ، و قلب أَجْرَدْ كأن فيه سراجا يزهر فذلك قلب المؤمن ، و قلب فيه نفاق و إيمان فمثله كمثل قرحة يمد بها قيح و دم و مثله كمثل شجرة يسقيها ماء خبيث و ماء طيب فإنما غلب عليه غلب".

- في العصر الأموي: يقول جرير:

« لَقَدْ جَرَّدَ الحَجَّاجُ بِالْحَقِّ سَيْفَهُ * * * لكُم فَاسْتَقِيمُوا لا يَمِيلَنَّ مَائِلُ » [2].

- في العصر العباسي: يقول أبو تمام :

جَرَّدَ لـــي مِن هَـوَاهُ وُدّاً * * * صَــارَ رَقِيبــاً عَلى الرَّقِيـــبِ »[3].

[1] طرفة بن العبد : ديوان طرفة بن العبد ، شرح مهدي محمد ناصر الدين ، دار الكتب العلمية ، ط 3 ، بيروت ، 2002 ، ص 23 .
[2] جرير بن عطية الخطفي : ديوان جرير ، دار بيروت للطباعة و النشر ، (د:ط) ، بيروت ، 1986 ، ص 354 .
[3] ينظر ، عيد عبد السميع الجندي : بلاغة التجريد في الشعر الجاهلي ، دار العلم والإيمان ، (د:ط) ، 2010 ، ص26 , 29 .

نلاحظ من هذا العرض لمسيرة المصطلح ، أنه اكتسب نوعاً من النضوج عبر الزمن ، فبَيْت أبي تمام أوضح صورة التجريد و بلاغته ، التي عنيت باتخاذ شيء من شيء آخر ؛ فقد جرّد له من هواه وُدّاً .

1. التجريد في اللغة :

جاء في **"اللسان"** ؛ « جَرَدَ الشيء يَجْرُدُهُ جَرْداً و جَرَّدَهُ : قَشَرَهُ و جَرَدَ الجلد يَجْرُدُهُ جَرْداً : نزع عنه الشعر، و انْجَرَدَ الثوب أي انسحق و لان، و السماء جَرْداءُ إذا لم يكن فيها غيم ،و رجلٌ جَارودٌ : مَشْؤُومٌ منه ، كأنه يقشر قومه ، وَانْجَرَدَتِ الإبل من أوبارها إذا سقطت عنها، و جرَّدَ الكتاب و المصحف : عراه من الضبط و الزيادات و الفواتح ، و كل شيء قشرته عن شيء فقد جَرَدْتَهُ عنه ، و المقشور : مَجْرُودٌ ، و ما قشر عنه جُرَادَةٌ » [1].

وعند **الفيروزابادي** : « فتجردَ و انجردَ و القطن حَلَجَهُ ، و الأجردُ السَّباق ، و تَجَرَّدَ العصير سكنَ غليانهُ ، و السنبلةُ خرجت من لفائفها ، و خمرٌ جرداءٌ صافية » [2].

إذن مادة (جَ رَ دَ) في اللغة تدل على نزع شيء من شيء أو سلب شيء من شيء .

[1] ابن منظور : لسان العرب ، تحقيق عبد الله علي الكبير و آخرون ، دار المعارف ، ط1 ، القاهرة ، (د:ت) ، المجلد 1، باب الجيم ، ص 587, 589 .

[2] الفيروزابادي : القاموس المحيط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط3 ، القاهرة ،1978 ، الجزء1 ، فصل الجيم ، باب الدال ، ص379 .380

1) المعنى الاصطلاحي :

التجريد معناه : « أن يجرد الإنسان من نفسه شيئاً آخر ، ليخلع ما يريد عليه من أوصاف المدح ، أو يجرد من نفسه شخصا آخر يتوجه بالخطاب إليه » [1]. و التجريد ينسب إلى أبا علي الفارسي ، يقول الدكتور عبد القادر حسين : « أن الفارسي قد انتفع في هذا الباب بما ذكره سيبويه ، و لكن يبدوا أن الفارسي هو من سمى هذا النوع بالتجريد » [2]، و حديث سيبويه « عن التجريد لا ينفع الغلة ، و لا يطفئ الظمأ إلى معرفته كليةً ، و إنما ذكره في إيجاز شديد و بمثال واحد ، و رغم ذلك فإن العلماء لم يهملوا رأي سيبويه ، بل نقلوه في كتبهم و نسبوه إليه » [3]. لا يبتعد المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي ، فكلاهما يحمل صفة الخلع و الانتزاع ، و الآتي يحمل عرض لبعض المنظرين له .

3. آراء النقاد حول التجريد :

يقول **سيبويه** (ت 358 هـ) في كتابه " **الكتاب**" (باب ما يختار فيه الرفع و يكون فيه الوجه في جميع اللغات) ، « أَمَّا أبوك فلك أبٌ ، لكان على قوله : فلك به أبٌ أو فيه أبٌ ، و إنما يريد بقوله : فيه أبٌ مجرى الأب على سعة الكلام ، و ليس إلى النصب هاهنا سبيل » [4]. سيبويه لم يذكر التجريد بمفهوم شامل ، و لم يورده تحت عنوان التجريد بل ذكر صفة التجريد ألا و هي ؛

[1] عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي ، دار غريب ، (د:ط) ، القاهرة ، 1997 ، ص 345.

[2] المرجع نفسه : ص 345 .

[3] المرجع نفسه ، ص 128.

[4] سيبويه (أبي بشر عمر بن عثمان) :كتاب سيبويه ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، (د:ط) ، القاهرة ، 1954 ، ص 389-390.

استخلاص من الأب ، أبٌ آخر لكمال صفة الأبوة في الأب الحقيقي . إلا أن إشارة سيبويه في هذا القول اختصت بها العلامة العربية .

و بدر الدين بن مالك في كتابه **المصباح في المعاني و البيان و البديع** يعرفه بـ :

« التجريد أن تدل على أنّ الشيء بليغ في وصف بدعوى ما يستلزمه صحة استخلاص موصوف بها منه ، كما تقول : لي من فلان صديق حميم ، على دعوى أنه قد بلغ من الصداقة مبلغاً صح أن يستخلص منه مثله فيها ، و نحو قول الشاعر :

بنزوة لص بعد ما مر مصعب * * * بأشعث لا يفلي و لا هو يقمل »[1].

لأنّ مصعب يحمل صفة " الأشعث " ، و فرطاً في تلك الصفة ، بات جلياً تجريد أشعث آخر يمشي معه .

و قد عرّفه " **الخطيب القزويني**" في كتابه " **التلخيص** " و هو « أن ينتزع من أمر ذي صفة أمر آخر مثله في تلك الصفة ، مبالغة في كمالها فيه » [2].

و يتفق " **السبكي** (773 هـ) مع " **القزويني**" في نظرته للتجريد ، فيعرفه في كتابه " **عروس الأفراح** " بأنه « عبارة عن أن ينتزع من أمر ذي صفة أمر آخر مثله في تلك الصفة على سبيل المبالغة في كمال الصفة فيه حتى أنه ليتجرد منه مثله فيها »[1].

---

[1] بدر الدين بن مالك : المصباح في المعاني و البيان و البديع ، تحقيق حسني عبد الجليل يوسف ، مكتبة الآداب ، ط 1 ، القاهرة ، 1979 ص 236.

[2] القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمان الخطيب) : التلخيص في علوم البلاغة ، دار الفكر العربي ، ط 1 ، القاهرة ، 1904 ، ص 368.

رغم اختلاف العصور بين النقاد البلاغيين ، إلا أن نظرتهم للتجريد متوافقة إلى حدٍّ بعيد جعل لكلٍ من التعاريف سابقة الذكر معنى واحد . « و في كل أسلوب تجريد لا بدّ لك من ملاحظة أربعة أمور هي :

1. المجرد منه ، و هو الموصوف .
2. المجرد ، وهو الفرد الكامل الذي انتزعته من الموصوف .
3. الصفة المراد بيان كمالها في الموصوف .
4. كمال تلك الصفة » [2].

إذن يستعمل التجريد حين تكتمل الصفة في الشيء المنتزع منه المجرّد ، و بلوغها الكمال أجاز استخلاص شيء معادل لحامل تلك الصفة .

[1] بهاء الدين السبكي : عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، المكتبة العصرية ، ط 1 ، بيروت ، 2003 ، ج 1 ، ص 348.

[2] عيد عبد السميع الجندي: بلاغة التجريد في الشعر الجاهلي ، دار العلم و الإيمان ، ط 1 ،كفر الشيخ ، 2010 ، ص42.

I. ثانياً : التجريد عند ابن الأثير :

التجريد عند ابن الأثير هو ثالث أنواع الصناعة المعنوية ، و سابقاً للالتفات بالذكر ، فـابن الأثير يقرّ بفضل سبق البلاغيين له ، و هو ليس من ابتداعاته فقد سمعه فسأل عن حقيقته ، فقيل فيه : « التجريد في الكلام حسنٌ » [1]. و أنعم نظره في هذا النوع من الكلام ، و بعد مدّة وصل إليه تعريف أبو علي الفارسي ، و التجريد عند ابن الأثير عبارة عن تعريف أبا علي بالإضافة إلى زيادة من ذات ابن الأثير .

و حدّ التجريد « إخلاص الخطاب لغيرك و أنت تريد به نفسك . لا المخاطَبَ نفسَهُ » [2].

1. موقع التجريد من خريطة البحث البلاغي:

يضع ضياء الدين ابن الأثير (التجريد) ضمن دائرة علم البيان ، و هو ثالث أنواع الصناعة المعنوية ، « إلا أن **ابن جني** يتناول بعض الألوان من البديع و التجريد من ضمنها ... و قد أفرد له باباً خاصاً لما رأى فيه من طرافة و حسنٍ ، و كان يعدّه ضرب من العربية غريب » [3].

و يتفق العديد من النقاد البلاغيين فيما ذهب إليه ابن جني أي وضع التجريد ضمن علم البديع و منهم :

[1] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 159.
[2] المرجع نفسه : ص 159.
[3] عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي ، دار غريب ، (د:ط) ، القاهرة ، 1997، ص 344 .

" **ابن يعقوب المغربي** " في كتابه " **مواهب الفتاح** " ضمن شرح تلخيص المفتاح يقول : « و منه أي و من البديع المعنوي ، (التجريد) »[1].

و هو حال صاحب " **الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون (ت 953 هـ)** " يضع التجريد في خانة علم البديع و يقول :

« علم به وجوه تحسين الكلام * * * تعرف بعد رعي سابق المرام

ثم وجـوه حسنه ضربـــان * * * بحسب الألفاظ و المعاني »[2].

و يشرع في سرد أنواع الضرب المعنوي إلى أن يصل إلى :

« و (اللف و النشر) و (الاستخدام) * * * أيضاً و (تجريد) له أقسام »[3].

و إن للمتتبع لهذا اللون البلاغي ، يلاحظ تأرجحه بين البيان و البديع عند النقـــــــاد و البلاغيين ، و هذا ما أشار إليه ابن الأثير ، أنه نُقل إلى علم البيان ، أي أن ابن الأثير يدرك ليس من أنواع علم البيان ، فهو « من محاسن علوم البديع و لطائفه ، و قد استعمل على ألسنة الفصحاء كثيراً »[4]. هذا من جهة ، و« من قال إنه من البيان قال مرةً إنه تشبيه ، و أخرى إنه

[1] ابن يعقوب المغربي : مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، المكتبة العصرية ، ط 1 ، بيروت ، 2003 ، ج 4 ، ص 348 .

[2] عبد الرحمان بن صغير الأخضري : الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون ، تحقيق محمد بن عبد العزيز نصيف ، مركز البصائر للبحث العلمي ، (د:ط) ، (د:ت) ، ص 41.

[3] المرجع نفسه ، ص 41 .

[4] عبد القادر حسين : فن البديع ، دار غريب ، (د:ط) ، القاهرة ، 2009 ، ص 77 .

استعارة تصريحية و ثالثةً إنه استعارة بالكناية »[1]، من جهةٍ أخرى . وهل كان لتقلب التجريد بين علوم البلاغة أثر في الفائدة المرجوة منه ؟

2. الفائدة من التجريد :

يقول فيه:« و قد تأملته فوجدت له فائدتين إحداهما أبلغ من الأخرى »[2]. إذن ابن الأثير يجعل للتجريد فائدتين هما:

- ✓ « طلب التوسع في الكلام ، فإنه إذا كان ظاهره خطاباً لغيرك ، و باطنه خطاباً لنفسك فإن ذلك من باب التوسُّع و أظن أنه شيء اختصت به اللغة العربية دون غيرها من اللغات .
- ✓ أن يتمكن المخاطب من إجراء الأوصاف المقصودة من مدحٍ أو غيره على نفسه ، إذ يكون مخاطباً بها غيره ، ليكون أعذر و أبرأ من العهدة فيما يقول غير محجور عليه » [3]. و هي الفائدة الأبلغ عنده ، ابن الأثير يتفق مع النقاد في فوائد التجريد ، إلا أنه نادى بالحصر على فائدتين فقط ، هذا ما رآه النقاد القدامى ، فماذا عن المحدثين ؟

يقول "**عيد عبد السميع الجندي**" « أن ضياء الدين ابن الأثير هو ، فيما يبدو ، أبرز من عني ببيان القيمة الفنية لتلك الظاهرة... إلا أن **الخطيب القزويني** يزيد فائدة أخرى للتجريد ؛ و هي

[1] عيد عبد السميع الجندي : بلاغة التجريد في الشعر الجاهلي ، ص 55.
[2] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر : ص 160.
[3] المرجع نفسه ، ص 160.

المبالغة في كمال تلك الصفة »[1]. و معظم آثار البلاغيين لا تخرج عن تلك الفائدتين التي حددهما ضياء الدين ابن الأثير و هذا الأسلوب العدولي – التجريد – يتسع ليشمل فوائد عدّة منها ما يعود على المتكلم و منها ما يعود على المتلقي :

❖ ما يعود على المتكلم :

* الحرية في التعبير عن الآراء بدون التعرض للوم أو عتاب أو مؤاخذة.

* اكتساب المتكلم دربة في صياغة الجملة و حبك العبارة للتعبير عن المعنى المراد بما يشبه الرمز.

* يُكسب المتكلم إقناعا و إمتاعا جمالياً من خلال الانتقال من كبت الأحاسيس و المشاعر إلى التصريح و البوح و المواجهة بها، ما يبعث في نفسية المتكلم الاطمئنان.

❖ ما يعود على المتلقي:

* يكتسب ذهن المتلقي حالة نشاط دائمة، توسّع مجال استيعاب الخطاب.

* طبيعة الموقف المعبر عنه قد تتلاءم مع حالة المتلقي المزاجية و الانفعالية و كذلك الثقافية.

* التفاعل و الاستجابة التي يحدثها المتلقي، تخرجه من دائرة المستقبل إلى المشارك في عملية الإبداع ذاتها [2].

[1] عيد عبد السميع الجندي : بلاغة التجريد في الشعر الجاهلي ، ص 52 .

[2] ينظر: المرجع نفسه ، ص 53 , 54 .

3. أقسام التجريد عند ابن الأثير :

جعل ضياء ابن الأثير التجريد على قسمين ، أحدهما تجريدٌ محضٌ و الآخر تجريدُ غير محض.

- **التجريد المحض** : « أن تأتي بكلامٍ هو خطابٌ لغيرك ، و أنت تريدُ به نفسكَ »[1].

و يضع مثالاً له يقول الشاعر **شهاب الدين (المعروف بالحيص بيص)** :

« إلام يراك المجد في زي شـــاعر * * * و قد نحلت شوقاً فروع المنـــابر

كتمت بعيب الشعر حلما و حكمة * * * ببعضها ينقاد صعب المفاخر

فهذا من محاسن التجريد »[2]. لأنه ذكر من الصفات ما يريد بها نفسه مخاطباً بها غيره . و كل ما يأتي على هذا المنوال فهو تجريد محض ، و هاته هي الغاية من التجريد و التي قال فيها ابن الأثير (الفائدة الأبلغ) .

أمّا ما قصد به التوسع في الكلام قول شاعر الحماسة ، « **الصِّمة بن عبد الله** :

حننت إلى ريا و نفسك باعدت * * * مزارك من ريا و شعباكما معا » [3]

الخطاب التجريدي . فظاهر ←

الخطاب للمخاطَب ، فهو يخبر المتلقى عن حاله ، و هي البعد عن محبوبته و اشتياقه لها .

[1] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 160.
[2] المرجع نفسه ، ص161.
[3] المرجع نفسه ، ص 161.

« و أذكر أيام الحمى ثم أنثني على كبدي من خشية أن تصدعا »[1].

الانتقال إلى خطاب النفس ←

استأنف الشاعر الخطاب و أسقطه على ذاته ، و لو استمر في الخطاب التجريدي « كان يقضى عليه بالتجريد البليغ »[2]. أضاف ابن الأثير ، قسم آخر للتجريد ، رغم تحديده سابقاً لأقسامه و حصرها على قسمين فقط ، نجده يذكر " التجريد البليغ "، دون أن يوضّح له ، و ويبقى الإبهام يحيط بهذا القسم ، هل هو من أقسام التجريد و ما فائدته لا نعلم ؟

في حين لم يعثر على هذا النوع عند سائر البلاغيين ، و مرد هذا الخطاب التجريدي « أن ينفي عن نفسه سمعة الهوى و معرة العشق ، لكن قد زال هذا التأويل بانتقاله عن التجريد أولا إلى خطاب النفس »[3]. فالشاعر بدوره يسقط العشق من على كاهليه ، و ينسبه إلى المخاطَب و هو الشخص المنتزع من نفسه .

- **التجريد غير المحض**:« فإنه خطاب لنفسك لا لغيرك، و لئن كان بين النفس و البدن فرق ، إلا أنهما كأنهما شيء واحد ، لعلاقة أحدهما بالآخر »[4]. يقول فيه ابن الأثير أنه نصف

[1] المرجع السابق ، ص 162.
[2] المرجع نفسه ، ص 162.
[3] المرجع نفسه ، ص 162.
[4] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 163.

تجريد ، « لأنك لم تجرِّد به عن نفسك شيئا ، و إنما خاطبت نفسَك بنفسِك ، كأنك فصلتها عنك . و هي منك » [1]. كقول الشاعر :

أقول للنفس تأساء و تعزيةً * * * إحدى يديّ أصابتني و لم ترِدِ [2].

ابن الأثير لا يجد في هذين البيتين خطابا للغير،« و إنما المخاطِب هو المخاطَب بعينه ، و ليس ثم شيء خارج عنه »[3]. و حاصل هذا الخطاب أن النفس تخاطب ذاتها ، و لا أثر لأي شيء منتزع منها ، لهذا السبب سماه ابن الأثير نصف تجريد .

ينتقل ابن الأثير إلى رأي " **أبا علي الفارسي**" « أن العرب تعتقد أن في الإنسان معنى كامنا فيه كأنه حقيقته و محصوله ، فتخرج ذلك المعنى إلى ألفاظها مجردا ، من الإنسان كأنه غيره ، و هو هو بعينه . نحو قولهم : " لئن لقيت فلانا لتلقين به الأسد . و لئن سألته لتسألن به البحر"... و على هذا النمط كون الإنسان يخاطب نفسه . حتى كأنه يقاول غيره ، كما قال الأعشى :

و هل تطيق و داعا أيها الرجل

و هو الرجل نفسه لا غيره »[4]. يتفق ابن الأثير مع أبا علي في الثاني و يعتقد أنه لم يصب في الأول ، فهو تشبيه مضمر الأداة ، و تقديره « لئن لقيت فلانا لتلقين منه كالأسد »[5]. و بهذا الرأي ثارت ثائرة صاحب " **الفلك الدائر**" لاعتراض ابن الأثير لأبي علي الفارسي ، و كيف له

[1] المرجع السابق ، ص 163.
[2] المرجع نفسه ، ص 164.
[3] المرجع نفسه ، ص 164.
[4] المرجع نفسه ، ص 164.
[5] المرجع نفسه ، ص 165.

أن يعترض رأياً اقتدى به النقاد قبله و قال : « إن الحدّ الذي حدّ هذا الرجل التجريد به ، لم يأتي فيه نص من كتاب الله تعالى ، و لا ورد عن رسول الله »[1]. و إن كان لابن الأثير رأي في اصطلاحه للتجريد ، و كذلك هو حال أبا علي ، لا ينبغي لابن الأثير أن يضايقه في اصطلاحه .

و إنّ للحصر الذي نادى به ابن الأثير لم يحرك قلم ابن أبي الحديد فقط ، بل جعل النقاد ينتظرون منه المزيد في هذا النوع ، لأنه رسم حدوده و قصرها على نفسه ، و لم يترك كلمة جاء بها الفارسي ، إلا انتقدها ، يقول عبد القادر حسين: « لا ندري ما الذي منعه من ذكر بقية الأقسام من ربع التجريد و ثمنه و عشره »[2].

رغم تصريح ابن الأثير بفضل سبق البلاغيين لظاهرة التجريد، و اعتداد جل النقاد برواية" **أبو علي الفارسي** " إلا أنه رفض جزء من تعريفه. وهنا تكمن رؤية الناقد ذي النظرة الثاقبة، فابن الأثير أشار إلى معايير شعرية معروفة في الوسط البلاغي، مع بصمة ذاتية .

[1] ابن أبي الحديد : الفلك الدائر على المثل السائر ، تحقيق أحمد الحوفي و بدوي طبانة، دار نهضة مصر، (د:ط)، القاهرة، (د:ت)،ص219 .
[2] عبد القادر حسين : أثر النحاة في البحث البلاغي ، ص 346 .

II. أولاً : ظاهرة الالتفات في الموروث النقدي و ضبط المصطلح.

تسعى البلاغة العربية جاهدة لاستنباط مواطن الجمال، و بغية تحقيق ذلك استقصت مختلف الخطابات الأدبية. و حاولت ضبط مصطلحات علومها الثلاث، إلا أن الخطاب كان أكثر مراوغة لها،و هذا ماعرفت به اللغة العربية بتعدد أساليبها و أفنانها، و من تلك المصطلحات (**الالتفات**) الذي اختلفت مسمياته؛ من انصراف، و عدول، و اعتراض—حسب ما سيتبين في ثنايا البحث-

و قد شاع استخدام مصطلح الالتفات في القرآن الكريم، و عند اقترابنا من أي أثر بلاغي تكون جل النماذج منه، إلا القليل النادر من الشعر الفصيح، و الأسلوب العدولي هذا تفتقر الدراسات الحديثة له رغم شيوعه في الموروث النقدي البلاغي، عكس المصطلحات المعاصرة له كالتورية و الجناس ، و الطباق وغيرها من الصور البلاغية.

و لعل السبب في التوثيق له، الذي أبرز اختلاف ألوانه الانتقالية في الخطاب القرآني، و إن وُجدت مؤلفات حديثة، كانت تعرّفه كما عرّفه القدامى، و لا تضفي عليه أية لمسه حداثية . إلا أن الخلط الذي تعرّض له (**الالتفات**) في تأرجحه بين علوم البلاغة، لم يمنع كونه ذلك الأسلوب الذي رقى بالخطاب الأدبي، و أبرز ملامح الشعرية فيه .

1. ظاهرة الالتفات عند النقاد:

- **"ابن المعتز (ت 399 هـ)"** في كتابه "**البديع**" جعل الالتفات من محاسن الكلام و عرّفه بـ « هوَ انصرافُ المتكلمِ عن المخاطبةِ إلى الإخبارِ، و عن الإخبارِ إلى المخاطبةِ و ما يشبه

ذلكَ. و من الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر، قال الله جلّ ثناؤه: (و إذا كنتم في الفلك و جرين بهم بريح طيبة)»[1]. لقد جعل ابن المعتز الالتفات انصرافاً، و هو صرف المخاطبة من كذا إلى كذا و ما يسلك هذا المسلك، و هو عنده لا يقتصر على مستوى الصيغ فقد يُصرف الخطاب من معنى إلى معنى آخر، وفي قوله تعالى « كانت المخاطبة للأمة ثم انصرفت إلى النبي صلى الله عليه و سلم، إخباراً عنهم »[2].

- "**قدامة بن جعفر** " سماه اعتراضاً، في قوله : « و هو أن يكون الشاعر آخذاً في معنى فكأنه يعترضه، إما شك فيه أو رادا يرد عليه قوله أو سائلاً يسأله عن سببه فيعود راجعاً إلى ما قدمه، فإمّا أن يذكر سببه، أو يحل الشك فيه»[3]. أعطى "قدامة" مجموعة من الأسباب التي تفرض على المخاطب اعتراض خطابه، وقصر رأيه على تلك الأسباب.

2. مفهوم الالتفات :

- **لغةً** : ترى المعاجم أنّ المادة اللغوية (ل- ف- ت) تعني: « لَفَتَ وجهه عن القوم: صَرَفَهُ، و تَلَفَّت إلى الشيء و الْتَفَتَ إليه: صرف وجهه إليه، و الكلام صرفه إلى العجم و اللَفْتُ: اللَّيُّ، و لَفَتَهُ يَلْفِتُهُ لَفْتاً: لواه على غير جهته، و اللَّفوتُ من النساء التي تكثر التلفتَ»[4].

---

[1] ابن المعتز (أبو العباس عبد الله) : البديع ، تحقيق عرفان مطرجي ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ط1 ، بيروت ، 2012 ، ص73 .

[2] أحمد مطلوب : معجم مصطلحات النقد العربي القديم – عربي- عربي ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1 ، بيروت ، 2001 ، ص103 .

[3] قدامة بن جعفر : نقد الشعر، ص 53 .

[4] ابن منظور : لسان العرب ، تحقيق عبد الله علي الكبير و آخرون ، دار المعارف ، ط1 ، القاهرة ، (د:ت) ، المجلد السادس ، باب اللام مادة لفت ، ص 4051 , 4052 .

و جاء في "**أساس البلاغة**":« من المجاز: لَفَتُّه عن رأيه: صَرَفْتُه . و فلانٌ يلفت الكلام لفتاً: يرسله على عواهنه لا يبالي كيف جاء»[1]. تتفق المادة المعجمية لـ: لَفَتَ؛ التي تعني الصرفُ و اللّيُّ.

- **اصطلاحاً**: و الالتفات في الاصطلاح يعني «التعبير عن معنى بطريقة من الطرق الثلاث: التكلم و الخطاب و الغيبة ، يعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق آخر من الطرق الثلاث بشرط أن يكون التعبير الثاني على خلاف ما يقتضيه الظاهر »[2].

كما تتفق آثار البلاغيون أن أقدم إشارة للالتفات كانت للأصمعي في رواية أبو إسحاق الموصلي أنه قال : « قال لي الأصمعي : أتعرف التفات جرير ؟ قلت : و ما هو ؟ فأنشدني :

أَتَنْسَى إذْ تودِّعُنَا سُلَيْمَى بِعَوْدِ بِشامةٍ ؟ سقى البشَام

ثم قال : أما تراه مقبلاً على شعره إذا التفت إلى البشام فدعا له »[3]. و في رواية أخرى :

أَتَنْسَى يومَ تصقلُ عارِضَيْها بفرع بشامةٍ سُقِيَ البَشَامُ [4]

يرى (**حسن طلب**) أن هذه الرواية تدلّ على وجود الالتفات منذ القرن الثاني الهجري، و أن مفهومه آنذاك كان يختلف عن مفهومه الذي عرف به، لأن بيت جرير إنما هو تحول من معنى إلى معنى آخر، و الالتفات الذي نتكلم عنه توحد المعنى شرطاً جوهرياً في تحقيقه وأن الالتفات

[1] الزمخشري (أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد) : أساس البلاغة ، تحقيق محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، ط 1 بيروت ، 1998 ، ج 2 ، باب اللام ، مادة لفت ، ص 173.

[2] عاطف فضل محمد : البلاغة العربية ، دار المسيرة ، ط 1 ، عمان ، 2011 ، ص247 .

[3] محمود أحمد حسن المراغي: علم البديع في البلاغة العربية، دار النهضة العربية، ط2، بيروت، 1999، ص 105.

[4] علي بن خلف الكاتب: مواد البيان، تحقيق حاتم صالح الضامن، ص205.

كظاهرة بلاغية جاء به الخليفة العباسي عبد الله بن المعتز في كتاب البديع، و بقي الالتفات يتأرجح على صفحات المؤلفات البلاغية و تباينت نظراتهم إليه [1]. إلى أن وصلت الدراسات الحديثة إلى إطلاق الحكم على كل هذه الاختلافات التي تنحى بالخطاب منحى مغاير " تحولاً أسلوبياً " و تعرف بالانزياح لدى الدرس المعاصر .

[1] ينظر: حسن طبل: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، (د:ط)، القاهرة، 1998، ص 12، ص16.

II. ثانياً: الالتفات عند ابن الأثير:

الالتفات عند ابن الأثير هو أحد أساليب اللغة العربية التي : « حولها يدندن ، و إليها تستند البلاغة ، و عنها يعنعن »[1]، و قد عرف الالتفات بشجاعة العربية لأنه قائم على مخالفة الأصل و القاعدة كما أنه انحراف على النمط المعتاد، و كذلك هي شجاعة العربية التي تمثل تخطي الأعراف و الخروج عنها، و الرجل الشجاع يمتطي ما لا يستطيع غيره، و لهذا كان الالتفات ميزة العربية دون سواها و حقيقته مأخوذة من حركة الإنسان و تلفته يميناً و شمالاً، فهذا النوع الذي جعله ابن الأثير خلاصة علم البيان يقوم على تحول الأسلوب من طريقة إلى أخرى، و لأنّ الالتفات أسلوب لم يخفى على العرب فقد ظهر في فصيح شعرهم، إلا أن ابن الأثير يلقي الضوء على القرآن الكريم و يجعله في مقدمة استشهادا ته، و هذا ما جعل منه ذلك الناقد البارع، الذي و إن حُكِّمَ؛ جعل من التنزيل بيانا للعالم و المتعلم، و كأنه بهذا العمل يسد الثغرات على النقاد و إن اختار شعراً جعل من أجود الأبيات ملاذاً لحكمه، و من شعر أشهر الشعراء توصيلا لفكرته.

❖ **أقسامه:** جعل ابن الأثير الالتفات على ثلاثة أقسام رئيسية :

1. في الرجوع من الغيبة إلى الخطاب و من الخطاب إلى الغيبة: يرفض ابن الأثير رأي النقاد حول الالتفات كأسلوب استعملته العرب في كلامها، دون البحث عن الفائدة من

[1] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 167 .

استعماله، و يصفه بـ: « عكاز العميان »[1]، إنما غرضه قائم على؛ معرفة السبب الذي كانت تقصده العرب من استعمال هذا الأسلوب ، و يتجه باحثاً عن السبب من خلال رأي المتقدمين فوجد أن **"الزمخشري"** يجعل السبب من استعمال هذا الأسلوب ؛ تنشيطاً السامع و إيقاظا له فيرفض ابن الأثير هذا الرأي؛ لأن السامع لو كان بصدد كلام حسن لما ملّ يحاول ابن الأثير تصويب رأي **"الزمخشري"** و يرده إلى الكلام المطول، و خشية لمله يغير الأسلوب الذي كان عليه تجديدا لنشاطه. ثم يستأنف اعتراضه لرأي **"الزمخشري"** و يقول:« نحن نرى الأمر بخلاف ذلك، لأنه قد ورد الانتقال من الغيبة إلى الخطاب، و من الخطاب إلى الغيبة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، و يكون مجموع الجانبين معاً يبلغ عشرة ألفاظ أو أقل من ذلك»[2]. و بهذا يقع **"الزمخشري"** في هفوة رغم معرفته بفن البلاغة في رأي ابن الأثير .

و السؤال الذي يفرض نفسه ما هي الفائدة من الأسلوب التحولي هذا في نظر ابن الأثير: ظاهرة الالتفات تأخذ أشكال متباينة في نظر النقاد، إلا أن ابن الأثير أكثرهم اهتماماً له ا، و يأبى إلا موضحاً في كتابه هذا الفوائد التي اقتضت الانتقال من أسلوب إلى أسلوب آخر،و هي عنده: « لا تحدّ بحدٍّ و لا تضبط بضابطٍ »[3]، إلا أن ابن الأثير يرى في هذا الانتقال – من الغيبة إلى الخطاب و من الخطاب إلى الغيبة – غاية مفادها تعظيم شأن المخاطب. فعلم حينئذ أن الفائدة من هذا الانتقال مقصورة على المعنى المقصود، و الموضع الذي ترد فيه .

[1] المرجع السابق ، ص 168 .
[2] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، 169 .
[3] المرجع نفسه ، ص 169 .

- **الرجوع من الغيبة إلى الخطاب:** أشارت الدراسة سابقاً أن ابن الأثير يستشهد بأمثلة من القرآن الكريم ، و الرجوع من الغيبة إلى الخطاب واضح في سورة الفاتحة ، يقول الله تعالى :

﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾[1]. وهنا التفات من الغيبة إلى الخطاب ؛

[الحمد لله رب العالمين] ⟵ [غيبة]

[إياك نعبد و إياك نستعين] ⟵ [خطاب]

يقول ابن الأثير : « لا يوجد حمد دون عبادة؛ فلما كانت الحال كذلك استعمل لفظ الحمد لتوسطه مع الغيبة في الخبر، فقال الحمد لله و لم يقل الحمد لك، و لما صار إلى العبادة التي هي أقصى الطاعات قال: إياك نعبد فخاطب بالعبادة تصريحاً بها ، و تقرباً منه عزّ اسمه بالانتهاء إلى محدودٍ منها »[2]، و في آخر الصورة انتقل من الخطاب، إلى الغيبة :

[صراط الذين أنعمت عليهم] ⟵ [خطاب]

[غير المغضوب عليهم] ⟵ [غيبة]

[1] سورة الفاتحة : الآيات 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

[2] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 170 .

فهذا التقلب من خطاب إلى غيبة و العكس كانت الفائدة المرجوة في رأي ابن الأثير تعظيم شأن المخاطب، « لأن مخاطبة الرب تبارك و تعالى بإسناد النعمة إليه تعظيم لخطابه، و كذلك ترك مخاطبته بإسناد الغضب إليه تعظيم لخطابه »[1]. و في هذا رأى ابن الأثير أن أسلوب الالتفات قد يشترك فيه خطابين متعاكسين يحملان نفس الفائدة .

يقول الله تعالى :﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗا ٨٨ لَّقَدۡ جِئۡتُمۡ شَيۡـًٔا إِدّٗا ٨٩ ﴾[2]. فقد انتقل من الغيبة إلى الخطاب لتعظيم مدى خطورة الإفك الذي قالوا به، فهم قوم مضى عليهم زمن،لكن صيغة الحاضر التي أتى بها كانت توبيخاً لهم و لعنةً عليهم، لأنّ الغضب قائم لا يزوال.

و من صور الالتفات:

- **ترك التعبير باللفظ الواحد إلى الجماعة**، قال تعالى:﴿ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١ ﴾[3].

[سبحان الذي أسرى] ⟵ [لفظ المفرد]

[1] المرجع السابق ، ص 171 .
[2] سورة مريم ، الآيتين : 88, 89 .
[3] سورة الإسراء ، الآية : 1 .

[باركنا] ←——————— [صيغة الجمع]

و بتعبير آخر تكون الصورة كالآتي؛ (سبحان الذي) غيبة، ثم التفت إلى (باركنا) التكلم، رجوعاً إلى الغيبة في (ليريه)، ثم العودة من الغيبة إلى التكلم (آياتنا)، وصولا إلى خطاب الغائب (إنه هو السميع البصير). و ابن الأثير لم يذكر هذه الالتفاتات، إنما أبرز؛ صور ة الانتقال من المفرد إلى الجمع –خطاب الغائب– ، اتساعاً و تفنناً في أساليب الكلام ، و لمقصدٍ آخر معنوي هو أعلى و أبلغ تحمله الآية .

تزخر هاته الآيات من سورة الإسراء بالالتفاتات كثيرة و متنوعة. و هاته الالتفاتات المترادفة تنبه لها النقاد في أبيات "**امرئ القيس**" الذي التفت ثلاثة التفاتات في ثلاثة أبيات في قوله و هو يتوعد بني أسد :

تطـــاول ليلك بالاثمد * * * و نام الخلى و لم ترقد

و بات و باتت له ليلةً * * * ليله ذي العاثر الأرمـد

و ذلك من نبأ جاءني * * * و بلغته عن أبي الأسود [1]

كان امرئ القيس يخاطب نفسه بضمير الغير، و يشكو طول السهر و كثرة السهاد، و ذكر المكان الذي كان يتجه إليه [الإثمد]، إلا أنه يخبر نفسه عن الذين لا تواجههم الهموم و بواعثها أي [الخلي]، فقد ناموا و هو لم يرقد، ثم ينتقل إلى وصف حالته في تلك الليلة، و سمى نفسه

[1] أسامة صلاح الدين منيمنه : شرح ديوان امرئ القيس ، تحقيق حسن السندوبي ، دار إحياء العلوم ، ط 1 ، بيروت ، 1990 ، ص 93 .

بذي العائر؛ و هو المصاب في عينه بالرمد، وصولاً إلى ذكر سبب همومه و هو الخبر الذي بلغه عن أبي الأسود، الذي اختلفت الرواة في صلته بامرئ القيس، فقد قيل أنه هجا امرئ القيس و يقال أنه ابن عمه[1].

« فخاطب في البيت الأول، و انصرف إلى الإخبار في البيت الثاني، و انصرف عن الإخبار إلى التكلم في البيت الثالث على الترتيب »[2].

[البيت الأول] ← [أنت]

[البيت الثاني] ← [هو]

[البيت الثالث] ← [أنا]

و من صور الالتفات كذلك :

- **الرجوع من خطاب الغيبة إلى خطاب النفس** : (أي من الغيبة إلى التكلم) ، في قوله تعالى:﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿١٢﴾ ﴾[3].

[1] ينظر : المرجع السابق ، ص 93 .

[2] مصطفى صاوي الجويني : البلاغة العربية تأصيل و تجديد ، منشأة المعارف ، (د : ط) ، إسكندرية ، 1985 ، ص 186 .

[3] سورة فصلت ، الآيتين : 11 , 12 .

[استوى ، فقضاهنّ ، أوحى] ← [غيبة]

[زينّا] ← [خطاب النفس] أي: [التكلم]

والمعنى أن الله تعالى جعل النجوم في السماء الدنيا خدمة للإنسان، إلا أنّ العاصين لا تهديهم آيات الله و فائدة الرجوع من الغيبة إلى التكلم: « أنه مهم من مهمات الاعتقاد. و فيه تكذيب للفرقة المكذبة المعتقد بطلانه »[1]. و من صور الالتفات :

- **الرجوع من خطاب النفس إلى خطاب الغيبة** ؛ أي من التكلم إلى الغيبة. و كذلك :
- **الرجوع من خطاب النفس إلى خطاب الجماعة** أي من؛ التكلم إلى خطاب الجماعة ، قال جل جلاله : ﴿ وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[2].

[فطرني] ← [أنا]

[ترجعون] ← [أنتم]

يقول ابن الأثير:« إنما صرف الكلام عن خطاب نفسه إلى خطابهم لأنه أبرز الكلام لهم في معرض المناصحة »[3]. و مرد هذا القول أنّ الانتقال من خطاب النفس إلى خطاب الجماعة غايته النصح، الذي جاء به الرسول، ولأنّه من قومهم أسقط ظاهر الخطاب القرآني على الرسول، و كان باطنه للكفّار.

[1] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 173 .
[2] سورة يس ، الآية : 22 .
[3] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 173 .

و يرى **"عبده عبد العزيز قلقيلة"**، « أن هذا العدول فيه صرف الخطاب عن نفسه إلى خطابهم لأن ذلك أدخل في امحاض النصح حيث لا يريد لهم إلا ما يريد لنفسه»[1]. و منه:

- **الرجوع من خطاب النفس إلى خطاب الواحد** : في قوله تعالى:

﴿ حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ۝٤ أَمۡرٗا مِّنۡ عِندِنَآۚ إِنَّا كُنَّا مُرۡسِلِينَ ۝٥ رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ۝٦ ﴾[2].

[أنزلناه] ⟵ [نحن]

و خطاب النفس هنا جاء بصيغة الجمع أي: (التكلم بلفظ الجماعة). و الفائدة من هذا الالتفات ، « تخصيص النبي صلى الله عليه و سلم بالذكر و الإشارة بأن إنزال الكتاب إنما هو إليه و إن لم يكن ذلك صريحاً »[3]. لقد استقى ابن الأثير نماذج كثيرة من القرآن الكريم ، إلا أنها تحمل في طياتها ألوان متعددة من الالتفاتات، و كان أكثر تبياناً و وضوحاً للقارئ لو كانت النماذج مضبوطة بالصورة المراد توضيحها .

[1] عبده عبد العزيز قلقيلة : البلاغة الاصطلاحية ، دار الفكر العربي ، ط 3 ، القاهرة ، 1992 ، ص 322 .

[2] سورة الدخان ، الآيات : 1, 2, 3, 4, 5, 6.

[3] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 174 .

و يذهب ابن الأثير للشعر الفصيح لتبيان مواطن أسلوب الالتفات فيه ، فنجده يطرح نموذج من شعر أبي تمام، يقول فيه :

[...]

يصرِّف مسراها جذيل مشارق [...]

إذا العيس لاقت بي أبا دلف فقد [...][1]

و في انتقال الشاعر من مخاطبة الغائب إلى مخاطبة النفس ، رأى ابن الأثير فائدة تقتضي: « أنه لما صار إلى مشافهة الممدوح و التصريح باسمه خاطب عند ذلك نفسه ، مبشراً لها بالبعد عن المكروه و القرب من المحبوب »[2]. و النموذج الذي طرحه ابن الأثير؛ يحمل العديد من الالتفاتات وكل منها يدل على فائدة، حسب المعنى المقصود الذي يتضمنه كل بيت .

- **الرجوع من الخطاب إلى الغيبة :**

يبقى ابن الأثير يستقي من التنزيل نماذج، موضحة لهذا الأسلوب الانتقالي، يقول عزّ جاره و جلّ ثناؤه:﴿ إِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ وَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ ۖ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ ﴿٩٣﴾ ﴾[3]. و في الآية عدول عن المخاطبة إلى الغيبة، و الأصل يكون باستمرار المخاطبة، أي أن الفعل [تقطعوا] عدل عن المخاطبة التي كانت في بداية السورة

[1] المرجع السابق ، ص 176.
[2] المرجع نفسه ، ص 176 .
[3] سورة الأنبياء ، الآيتين : 92, 93.

و أن الله تعالى خاطب عباده، و حثهم على الأخوة و تقوية الروابط الاجتماعية، ثم انتقل إلى الإخبار بعدم الطاعة لأوامره و بشتت شملهم .

و في قوله تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ١٥٨ ﴾[1].

و العلة في لفظة [رسوله]، و هو المتكلم و هو الناصح وهو الرسول، و ابن الأثير يرى أن « الكلام لو جرى معطوفاً على الأول؛ يا أيها الناس إني رسول الله إليكم. لكي تجرى عليه الصفات التي أجريت عليه، و ليعلم أن الذي وجب الإيمان به و الإتباع له هو هذا الشخص الموصوف بأنه النبي الأمي الذي يؤمن بالله و كلماته كائناً من كان، أنا أو غيري، إظهاراً للنّصفةِ و بعداً من التعصب لنفسه، فقرر أولاً في صدر الآية أنه رسول الله إلى الناس، ثم أحرج كلامه من الخطاب إلى معرض الغيبة لغرضين ، الأول منها ؛ إجراء تلك الصفات عليه.و الثاني الخروج من تهمة التعصب لنفسه »[2].

2. في الرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، و عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر :

[1] سورة الأعراف ، الآية : 158 .

[2] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 179 .

يؤكد ابن الأثير في هذا القسم أن الانتقال من صيغة إلى صيغة أخرى ليس طلباً لتوسّع في الكلام؛ « بل: لأمر وراء ذلك، و إنما يقصد إليه تعظيماً لحال من أجرى عليه فعل المستقبل و تفخيماً لأمره، و بالضدّ من ذلك فيمن أجري عليه فعل الأمر» [1]. و مرد هذا القول أن الفعل المستقبل يحمل غاية تعظيم الحال و تفخيم الأمر، والعكس لفعل الأمر تقليلا من الشأن و تصغيراً للأمور. و يظهر ذلك جلياً في قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ يَـٰهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِىٓ ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْن لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٥٣﴾ إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ ۗ قَالَ إِنِّىٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓاْ أَنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٥٤﴾ ﴾ [2].

و الالتفات يقع في : (أُشهد الله) و هو عند ابن الأثير متضمن للمستقبل، و إشهاد الله على البراءة أمر لا نقاش فيه، لأن الله يعلم ما في الصدور و خافية الأمور، و في (و اشهدوا) : و هنا حدث الالتفات، فلو كان معطوفاً على الأول كان أصله [أُشهدكم]، و إنما إشهادهم تهاوناً بهم و تقليلاً من شأنهم، و هي:

- **فائدة الانتقال من المستقبل إلى الأمر**: و في هذا قول الرجل لأخيه، الذي فارق الحياة و لا يبالي لفراقه؛ « أشهَدَ على أني أحبك، تهكماً به و استهانة بحاله »[3].

[1] المرجع السابق ، ص 179 .

[2] سورة هود ، الآيتين : 53, 54.

[3] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 180 .

- **الرجوع من فعل الماضي إلى فعل الأمر** : هو مخالف للأول عند ابن الأثير؛ « إنما يفعل ذلك توكيداً لما أجري عليه فعل الأمر ، لمكان العناية بتحقيقه »[1]. فالانتقال من الفعل الماضي إلى فعل الأمر لفائدة إثبات الأمر و توكيده، في قوله تعالى: ﴿ قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۚ كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ ٢٩ ﴾[2]. فقد عدلت لفظتا [أقيموا ، ادعوه] عن التركيب .

[أمر] ⟵ [ماضي]

[أ قيموا ، ادعوه] ⟵ [أمر]

و مفاد ذلك؛ التأكيد على أمر الله و طاعته بإقامة الصلاة و الإخلاص. و كل هذه الانزياحات التي شهدها الخطاب في عدولها عن التركيب اللغوي، لا يتفطن لها القارئ العادي إنما؛ « يتوخاه في كلامه إلا العارف برموز الفصاحة و البلاغة الذي اطلع على أسرارها و فتش عن دفائنها» [3]. و هي عند ابن الأثير ميزة علم البيان ، فالعدول من صيغة إلى صيغة أخرى إنما لخصوصية اقتضت ذلك. و هاته الخصوصية هي الفعل القصدي (المعنى) المراد إبلاغه .

3. في الإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل ، و عن المستقبل بالماضي :

[1] المرجع السابق ، ص 180 .

[2] سورة الأعراف ، الآية : 29 .

[3] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 180 .

لأنّ دلالة فعل المستقبل الإطلاع و معرفة الحالة المؤول لها، كان كذلك دلالة المجيء بالفعل المستقبل عن الفعل الماضي. يرى ابن الأثير أن الإخبار بالفعل المستقبل أبلغ لوجود الفعل، و ذلك لأن الفعل المستقبل له خصوصية التطلع و الانتظار، و إذا وجد في الخطاب دالاً على الماضي وضّح الحالة المنتهي إليها باستحضار صورتها.

و عطف المستقبل على الماضي على ضربين عند ابن الأثير: أحدهما بلاغي ، و سيأتي ذكره مفصلاً ، و الثاني غير بلاغي ؛ « و هو مستقبل دلّ على معنى مستقبل غير ماضٍ ، و يراد به أن ذلك الفعل مستمر الوجود لم يمض »[1].

- **الإخبار بالمستقبل عن الفعل الماضي:**

في قوله تعالى:﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ۝٩ ﴾[2].و المراد هنا بـ : [فتثير] التي تلت أرسل، فعدل التركيب من الماضي إلى المستقبل، و جيء به استحضاراً و تنبؤاً بالواقعة، « و هكذا يفعل بكل فعل فيه نوع تمييزٍ و خصوصية كحال تستغرب أو تهمّ المخاطب، أو غير ذلك »[3].

وفي هذا قول **تأبط شراً** :

بأني قد لقيت الغول تهوي * * * بسهبٍ كالصَّحيفة صحصحانِ

[1] المرجع السابق ، ص 181 .

[2] سورة فاطر ، الآية 9 .

[3] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 182 .

[...]

فأضربها بلا دهشٍ فخرَّت * * * صريعـــاً لليدين و للجـــرانِ [1]

و هو في هذا يصور واقعة حدثت في الماضي بقوله: [لقيتُ]، ثم ينتقل إلى [فأضربها] الإخبار عن المستقبل، و لو قال: ضربتها بدل فأضربها تتبعاً لما تقدم، لما شاركه القارئ في هذا الفعل و زالت الفائدة . كما نجد ابن الأثير يجيب عن تساؤل قد يطرق ذهن قارئ هذا النوع، و هو: هل الفعل الماضي يتخيل منه ما يتخيّل من المستقبل ؟

يقول فيه:« أن التخيّل يقع في الفعلين معّاً، لكن في أحدهما و هو المستقبل أوكدا و أشدّ تخيلا ؛ لأنه يستحضر صورة الفعل، حتى كأن السامع ينظر إلى فاعلها في حال وجود الفعل » [2].

و من هذا القول يتضح لنا أن الفعل الماضي يعطي إمكانية تخييل وقوع الفعل في الماضي، إلا أن المستقبل يخيّل لك وقوع الفعل أمامك و بمشاهدتك ، و هذه هي غاية الالتفات و بلاغته التي وضع لها . أما الضرب الثاني الذي هو:

مستقبل دلّ على معنى مستقبل ، و هو مخالف للضرب الأول كونه ، يؤتى بالمستقبل ليدل على ماضٍ أكيد و حالة المستقبل متجددة، و مستمرة ، تستأنف في كل حين . عكس الضرب الأول الذي يلتفت فيه إلى المستقبل لاستحضار الصورة . و قد وصفه ابن الأثير بالغير بلاغي .

- **الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل :**

[1] علي ذو الفقار شاكر : ديوان تأبط شراً و أخباره ، دار الغرب الإسلامي ، ط 1 ، بيروت ، 1984 ، ص 267 .
[2] ضياء الدين ابن الأثير: المثل السائر، ص 183 .

يقول فيه ابن الأثير: « أن الفعل الماضي إذا أخبر به عن الفعل المستقبل ، الذي لم يوجد بعد كان ذلك أبلغ و أوكد في تحقيق الفعل و إيجاده »[1]. و هو في هذا يخالف الصورة الأولى التي جيء بها لاستحضار تلك الحالة، و الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل، يكون بإيجاد الفعل الذي لم يوجد بعد، ففي قوله تعالى: ﴿ وَيَوۡمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ وَكُلٌّ أَتَوۡهُ دَٰخِرِينَ ﴿٨٧﴾ ﴾[2]. بدئ الكلام بـ : المستقبل ثم أخبر عن تلك الصورة المهول بالفعل الماضي [ففزع]، فقد التفت مؤكداً وقوع حالة الفزع، فكان الماضي أبلغ لذلك. و الغاية من الخطاب تبيان ذلك المنظر الذي لا يدركه الإنسان، فعدل بالخطاب و كأنه يصف حادثة مضت. وفي هذا السياق يقع عند ابن الأثير :

- **الإخبار باسم المفعول عن الفعل المستقبل:**

و يرى أن الفائدة من ذلك هي: « تضمنه معنى الفعل الماضي »[3]، موضحاً ذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّمَنۡ خَافَ عَذَابَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ ذَٰلِكَ يَوۡمٞ مَّجۡمُوعٞ لَّهُ ٱلنَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوۡمٞ مَّشۡهُودٞ ﴿١٠٣﴾ ﴾[4]. لأن [مجموع] اسم تضمّن الفعل المستقبل [يجمع]، و إن جاء الخطاب على نحو؛ ذلك يوم يجمع فيه الناس، لكان الخطاب عادي على تركيب واحد، فلفظة مجموع هي

[1] المرجع السابق ، 185 .
[2] سورة النمل ، الآية : 87 .
[3] ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، ص 186 .
[4] سورة هود ، الآية : 103 .

التي استدعت الوقوف عندها و أثارت هزّة في التركيب. وتلك هي غاية الشعرية التي تسعى لها و كان الالتفات أحد معاييرها .

الخاتمة

في ختام هذه الرحلة الشاقة و الممتعة، تمّ الغوص في **كتاب المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر لضياء الدين ابن الأثير** ، ساعيةً لدراسة مختلف القيم الجمالية التي تضمنتها كلاً من ظاهرتَي (التجريد و الالتفات) بعد أن وضّحت تقسيمات و تفريعات كلٍ منهما، و قد خرجت الدراسة بمجموعة من الاستنتاجات ، هي كالآتي :

- مؤلَف ابن الأثير هذا لم يكن ابتداع محض، فقد شَابَهُ نوع من الإتباع .
- رغم مشاركة ابن الأثير للبلاغيين قبله في قضاياه ، إلا أنّ آراءه النقدية نابعة من نطاق الذوق الفردي .
- الشّعرية تقوم على المجاوزة و الانحراف و هذا ما أثبتته ظاهرتي : التجريد و الالتفات.
- فوائد التخطّي و المجاوزة ، لا تحدّ بحدٍّ و لا تضبط بضابطٍ عند ابن الأثير .
- غاية الشّعرية تنحصر ، في القصد الذي يسعى المؤلف لإبلاغه .
- تتقاطع ظاهرة الالتفات مع ظاهرة التجريد في العديد من النقاط .
- كلا الظاهرتين تعمل على مراوغة التركيب ، بغية تحصيل الهدف المنشود .
- يقوم الأسلوب العدولي على إجراءات بنائية تخالف الأشكال الرتيبة .
- تعمل كلا من الظاهرتين على توسيع نطاق العرض أمام مستخدميها، دافعةً للنمطية و التكرار.
- دعا ابن الأثير إلى ضرورة تحسين مرامي أسلوب الالتفات ، من خلال رأيه فيمن سبقوه في جعل الالتفات عادة العرب .

- يسلك أسلوب الالتفات، تراكيب مختلفة في البناء (كالتحول من صيغة إلى صيغة و من ضمير إلى ضمير، و من عدد إلى عدد)، لكنها تمثّل في مجملها عدولاً عن الأصل .
- الالتفات ضمن علم البيان عند ابن الأثير، لكنّه يصفه [بالصورة البديعة] .
- تهتم ظاهرة التجريد بالتربية الخلقية، من خلال طرح العديد من الصفات، التي يوّد المخاطِب معالجتها، فيعمل على وصف الحالة المنعكسة في الآخرين دون الشعور بالحرج .

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع :

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .

الكتب باللغة العربية و المترجمة .

1) إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري) ، دار الشروق ، (د:ط) ، عمان ، (د:ت) .

2) أحمد مطلوب : معجم مصطلحات النقد العربي القديم – عربي- عربي ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1 ، بيروت ، 2001.

3) آدونيس (أحمد علي سعيد) : الشعرية العربية ، دار الآداب ، ط 2 ، بيروت ، 1989.

4) أسامة صلاح الدين منيمنه : شرح ديوان امرئ القيس ، تحقيق حسن السندوبي ، دار إحياء العلوم ، ط 1 ، بيروت ، 1990.

5) بدر الدين بن مالك : المصباح في المعاني و البيان و البديع ، تحقيق حسني عبد الجليل يوسف ، مكتبة الآداب ، ط 1 ، القاهرة ، 1979 .

6) بهاء الدين السبكي : عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، المكتبة العصرية ، ط 1 ، بيروت ، 2003 ، ج 1 .

7) تمام حسان : البيان في روائع القرآن (دراسة لغوية و أسلوبية للنص القرآني) ، عالم الكتب ط1 ، القاهرة ، 1993 .

8) جرير بن عطية الخطفي: ديوان جرير، دار بيروت للطباعة و النشر، (د:ط)، بيروت 1986.

9) جيرالد برنس: قاموس السرديات، ترجمة السيّد إمام، دار ميريت، ط1، القاهرة 2003.

10) حازم القرطاجني (أبو الحسن): منهاج البلغاء و سراج الأدباء، تقديم و تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الاسلامي، ط3، بيروت، 1982.

11) ابن أبي حديد: الفلك الدائر على المثل السائر، تحقيق أحمد الحوفي و بدوي طبانة مطبعة نهضة مصر، (د:ط) ، القاهرة ، (د:ت).

12) حسن طبل: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، (د:ط) القاهرة، 1998 .

13) حلمي مرزوق : في فلسفة البلاغة العربية–علم البيان، دار الوفاء، الإسكندرية (د:ط) ، 2004.

14) خالد بن محمد بن خلفان السيّابي: نقد النقد في التراث العربي– كتاب المثل السائر نموذجاً، دار جرير، ط 1، عمان، 2010 .

15) خلكان (أبي العباس شمس الدين أحمد): وفيات الأعيان، دار صادر، (د:ط) بيروت، 1977، ج 5 .

16) دانييل هنري باجو: الأدب العام المقارن، ترجمة غسّان السيّد، منشورات إتحاد كتاب العرب، دمشق، (د:ط)، 1997.

17) رحمان بن صغير الأخضري: الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون، تحقيق محمد بن عبد العزيز نصيف، مركز البصائر للبحث العلمي، (د:ط) ، (د:ت) .

18) ابن رشيق القيرواني (أبو علي الحسن): العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده ، تقديم و شرح و فهرست صلاح الدين الهواري و هدى عودة، دار و مكتبة الهلال، ط 1 بيروت، 1996، ج 1 .

19) الزمخشري (أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد): أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1998،ج 2 .

20) سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، ط 1 بيروت، 1985.

21) عبد سلام المسدي: الأسلوبية و الأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط 3، طرابلس (د:ت) .

22) سلام محمد زغلول: الأدب في العصر الأيوبي، منشأ المعارف، ط 4، إسكندرية 1997 ، ج 1 .

23) سيبويه (أبي بشر عمر بن عثمان):كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي، (د:ط)، القاهرة، 1954.

24) شوقي ضيف: البلاغة تطور و تاريخ، دار المعارف، ط 9، القاهرة، (د:ت).

25) شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي- عصر الدول و الإمارات (الجزيرة العربية العراق، إيران)، دار المعارف، ط 3، القاهرة، (د:ت) .

26) ضياء الدين ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تحقيق أحمد الحوفي و بدوي طبانة، دار نهضة مصر، (د:ط)، القاهرة، (د:ت).

27) ابن طباطبا (محمد أحمد العلوي): عيار الشعر، شرح و تحقيق عباس عبد الستار مراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1982.

28) طرفة بن العبد: ديوان طرفة بن العبد، شرح مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، ط 3، بيروت، 2002 .

29) عاطف فضل محمد: البلاغة العربية، دار المسيرة، ط 1، عمان، 2011 .

30) عبد العاطي غريب : البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين (عبد القاهر الجرجاني و ابن سنان الخفاجي)، دار الجيل، ط1، بيروت، 1993 .

31) عبده عبد العزيز قلقيلة: البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، ط 3، القاهرة 1992.

32) عثمان موافي: في نظرية الأدب من قضايا الشعر و النثر في النقد العربي القديم دار المعرفة الجامعية، ط 3، إسكندرية، 2000 ، ج 1 .

33) علي بن خلف الكاتب: مواد البيان، تحقيق حاتم صالح الضامن ، دار البشائر، ط 1، دمشق، 2003.

34) علي ذو الفقار شاكر: ديوان تأبط شراً و أخباره، دار الغرب الإسلامي، ط 1 بيروت ، 1984.

35) عيد عبد السميع الجندي: بلاغة التجريد في الشعر الجاهل ي، دار العلم والإيمان (د:ط) ، 2010 .

36) فيروزابادي: القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 3، القاهرة،1978 الجزء1.

37) عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب، (د:ط)، القاهرة 1997.

38) قادر حسين : فن البديع ، دار غريب ، (د:ط) ، القاهرة ، 2009 .

39) قاهر الجرجاني (أبو بكر بن عبد الرحمان بن محمد) : دلائل الإعجاز ، مطبعة المدني ، (د:ط) ، القاهرة ، (د:ت).

40) قدامة بن جعفر (أبو الفرج): كتاب نقد الشعر، مطبعة الجوائب، ط 1 قسطنطينية ، (د:ت) .

41) القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمان الخطيب): التلخيص في علوم البلاغة، دار الفكر العربي، ط 1، القاهرة، 1904.

42) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية،ط 4، مصر، 2004.

43) محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية ، ط 2 ، بيروت 1999.

44) محمد بن عبد الغني المصري: نظرية أبي عثمان بن بحر الجاحظ في النقد الأدبي دار مجد لاوي، ط 1، عمّان، 1987.

45) محمد عيسى صالحية: المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، معهد المخطوطات العربية، (د:ط)، القاهرة، 1992، ج 1.

46) محمود أحمد حسن المراغي: علم البديع في البلاغة العربية، دار النهضة العربية، ط2، بيروت، 1999 .

47) مصطفى صاوي الجويني: البلاغة العربية تأصيل و تجديد، منشأة المعارف ، (د : ط) ، إسكندرية ، 1985 .

48) ابن المعتز (أبو العباس عبد الله): البديع، تحقيق عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية ، ط1 ، بيروت ، 2012 .

49) منظور : لسان العرب ، تحقيق عبد الله علي الكبير و آخرون ، دار المعارف ، ط 1 ، القاهرة ، (د:ت) .

50) نور الدين السّد: الشعرية العربية، دراسة في التطور الفني للقصيدة العربية حتى العصر العباسي، ديوان المطبوعات الجامعية، (د:ط) ، الجزائر، 2007 ، ج 1.

51) يعقوب المغربي: مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، ط 1، بيروت، 2003، ج 4.

الرسائل الجامعية .

52) حامد سالم راشد الرواشدة: الشعرية في النقد العربي الحديث (دراسة في النظرية و التطبيق)،رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة دكتوراه،تخصص الأدب و النقد، إشراف الدكتور سامح الرواشدة، جامعة مؤته، الأردن ، 2006.

.

53) فاطمة سعيد أحمد حمدان: مفهوم الخيال و وظيفته في النقد العربي القديم و البلاغة، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في النقد و البلاغة، إشراف الدكتور عبد الحكيم حسّان عمر، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1989.

54) وليد عثماني : مفهوم الفحولة و موضوعاتها في الشعرية العربية القديمة – دراسة تحليلية – ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي، تخصص شعرية عربية ، إشراف الدكتور إسماعيل زردومي، جامعة الحاج لخضر، باتنة ، 2008-2009 .

رابعاً : المجلات و الدوريات .

55) أحمد مطلوب: الشعرية، مجلة المجمع العلمي العراقي، كلية الآداب، جامعة بغداد المجلد 40 ، الجزء 3 ,4 ، 1989.

56) بدران عبد الحسين البياتي: الشّعرية في خطب العصر الأموي، مجلة كلية التربية جامعة كركوك، العراق، العدد الثاني، المجلد الرابع، 2009.

فهرس الموضوعات

ملخـــص :

يهدف البحث المعنون بـ : معايير الشّعرية في " المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر " لضياء الدين ابن الأثير ، لرصد أبعاد معياريّ التجريد و الالتفات ، و على هذا الأساس قُسّم البحث إلى فصلين تسبقهما مقدمة .

يقدم الفصل الأول تأصيلاً نظرياً لمصطلح الشّعرية لا بمفهومها الضيّق الذي تنحصر به في نطاق الأسلوبيات الحديثة ، بل بمفهومها الواسع الذي تشمل به علم الشعر حتى ، أمّا الفصل الثاني فيكشف عن مدى شيوع ظاهرتيّ التجريد و الالتفات ، وفق تصوّر البلاغيين القدامى كما يتناول بالتحليل ظاهرتيّ التجريد و الالتفات و مدى تحقيقهما للشّعرية وفق منظور ابن الأثير ، و انتهى بخاتمة تضمّنت أهم الاستنتاجات المتوصل إليها .

***Résumé* :**

*La visé de cet exposé , intitulé de : les normes de la poésie dans " **L'exemple stepper dans la littérature de l'écrivain et de la poésie " de : Dhiyaa El Dine Iben El Aathir** , afin d'observer les deux calibre de l'abstraction et la geste, sur ce principe la l'exposé est devisé en deux chapitres précédé par une introduction .*

la premier chapitre représente l'origine théorique du terme " poésie " non pas dans son sens étroit qui le limite dans le domaine des méthodologies modernes . Mais dans son sens ample , celui qui comporte même la science poétique ce qui concerne le deuxième chapitre , Il révèle le communément des deux phénomènes l'abstraction et la geste selon la conceptions des anciens rhétoriciens , ainsi il prend en analyse les phénomènes de l'abstractions et la geste et leur réalisations de la poésie selon la perspective de Iben El Aathir . Pour finir une conclusion qui c'est inclus les conclusion les plus importantes ont atteint .