بَلاغَةُ الحِجاجِ في بائِيَّةِ ابْنِ الرّومِيّ (دَعِ اللَّوْمَ إنَّ اللَّوْمَ عَوْنِ النَّوائِبِ)

محمد حمدان الرقب *

mohammadreqab@yahoo.com

تاريخ تقديم البحث: 2024/11/12 **تاريخ قبول البحث:30 /2025/3**

ملخّص

يُعنى هذا البحث بدراسة التّحليل الحجاجيّ في بائيّة "دعِ اللّومَ إنّ اللّومَ عونُ النوائبِ" لابن الرّوميّ، إذ يُسخِّر إمكاناته البلاغيّة والحجاجية والجدليّة في بناء خطاب استجدائيّ موجّه إلى أبي العبّاس أحمد بن محمد بن ثوابة، رئيس ديوان الرّسائل لبعض الخلفاء العبّاسيّين، استهدافًا لاستدرار عطفه وحمله على العطاء من غير الحاجة إلى سفر الشّاعر إليه في سامرّاء. ويكشف البحث عن آليّات ابن الروميّ في بناء حججه، إذ يعتمد على إستراتيجيّات متنوّعة، أبرزها الاستجداء، والتّكرار، وقلب الصّور، والإلحاح العاطفي، ومُستغلًّا المبالغة في تصوير معاناته لتعميق الأثر الإقناعيّ. كما يزاوج بين الأساليب المنطقيّة والبلاغيّة؛ ما يعزّز فاعلية خطابه. ويتّبع البحث المنهج الحِجاجيّ البلاغيّ، محلّلًا إستراتيجيّات الإقناع وتوظيف الأدوات البلاغيّة في تشكيل الحُجج وتأثيرها في المتلقّي. وقد انتهى البحث إلى أنّ ابن الرومي استطاع، عبر بنيته الحجاجية المتقنة، أن يشيّد خطابًا استجدائيًا متماسكًا، يوظّف الصّور البلاغيّة والتّوسّل العاطفي بمهارة، ما يكشف عن وعيه العميق بمقتضيات الإقناع في سياق المدح والاستجداء، ويؤكّد دور الحِجاج البلاغيّ في تشكيل الخطاب الشّعريّ وتحقيق أغراضه التّواصليّة. كما يوصي البحث بضرورة متابعة الدراسات الحجاجية في النصوص الشعرية، بحثًا عن أنماط الحجاج المختلفة وآلياتها البلاغية، ومدى تأثيرها في بنية القصيدة ووظيفتها الإقناعيّة في السّياقات الأدبيّة المختلفة.

الكلمات المفتاحيّة: الحِجاج، الحُجّة، البلاغة، ابن الرّوميّ، الإقناع.

* باحث في اللّسانيات والحجاج، وزارة التربية والتعليم، قطر.

The Rhetoric of Al-Hijjaj in Ibn Al-Rumi’s Ba’iyyah: " Da‘i al Lawma Inna al-Lawma ‘Awn al-Nawa’ib

Mohammad Hamdan Alreqeb∗
mohammadreqab@yahoo.com

Submission Date: 12/11/2024 **Acceptance Date: 30/3/2025**

Abstract

This paper examines the rhetorical analysis of Ibn al-Rumi's poem (Da‘i al-Lawma Inna al-Lawma ‘Awn al-Nawa’ib) "*Let the blame go, blame helps the afflictions*", where he uses his rhetorical, argumentative, and dialectical potential to construct a begging speech addressed to Abu al-Abbas Ahmad bin Muhammad bin Thawaba, head of the Diwan of Letters of some Abbasid caliphs to solicit his sympathy and induce him to give without the need for the poet to travel to Samarra. The research reveals Ibn Rumi's mechanisms in constructing his arguments, as he depends on various strategies, most notably begging, repetition, image inversion, and emotional urgency, and exploits the exaggerated depiction of his suffering to deepen the persuasive effect. He also combines logical and rhetorical techniques to enhance the effectiveness of his speech. The research follows the rhetorical argumentation approach, analyzing the strategies of persuasion and the use of rhetorical tools in the formation of arguments and their impact on the recipient. The research concludes that Ibn Rumi was able, through his elaborate argumentative structure, to construct a coherent begging discourse that skillfully employs rhetorical images and emotional appeals, revealing his deep awareness of the requirements of persuasion in the context of praise and begging, and emphasizing the role of rhetorical argumentation in shaping poetic discourse and achieving its communicative purposes. The research also recommends the necessity of pursuing argumentation studies in poetic texts, in search of different argumentation patterns and their rhetorical mechanisms, and the extent of their impact on the structure of the poem and its persuasive function in different literary contexts.

Keywords: Argumentation, Rhetoric, Ibn Rumi, Persuasion.

∗ Researcher in Linguistics and Argumentation, Ministry of Education and Higher Education, Qatar.

مقدّمة

لعلّ الحجاج جوهرُ التّواصلِ الإنساني، فهو مسلك خطابيّ غرضه التّأثير[1] والإقناع[2] في المخاطَب؛ فالتخاطبُ لا يقتصر على نقل المعاني فحسب، بل يتعدّاه إلى توجيه المواقف واستمالة للرؤى، إذ تتداخل الحجّةُ والعاطفةُ في صياغة الخطاب؛ ليصبح الأخير قوةً فاعلةً تؤثّر في المخاطَب لا محايدة. ولأنّ الإقناع شرط جوهريّ في التّواصل اللّغويّ[3]؛ فإنّ الحجاج لا يقتصر على تقديم الحقائق الثّابتة، بل يتناول الممكن والمعقول والمحتمل[4]، إذ تتعدّد زوايا النّظر وتتفاوت درجات الإقناع؛ فالغرض من الحجاج ليس بلوغَ اليقين المطلق، بل دفع المخاطَبِ إلى تبنّي موقفٍ معيّن أو مراجعة قناعته، وفق ترتيبات خطابيّة تعتمد على وجاهةٍ عقليةٍ أو تأثيرات سياقيّة. ولا شك أنَّ الحجاج لا يمكن أن يكون خطابًا منفصلًا عن سياقه، بل يكتسب فاعليته من اندماجه في الإرث اللّغويّ، والأسلوب، والقيم الثقافيّة، والمبادئ المنطقيّة، فهو يكتسب شرعيّته في الخطاب باستجابته لقوانين الإفصاح والإبلاغ، واستجابته لمقتضيات التّداول الحجاجيّ التي تؤهّله لتحقيق فعاليّته في التّواصل والإقناع[5]. وإذا كان الحجاجُ مبدأً محوريًّا في التّواصل، فإنّه يتجلّى بوضوح في الخطاب الشّعريّ، إذ لا يقتصر الشّاعرُ على التّعبير عن تجربته فحسب، بل يسعى إلى التّأثيرِ في المتلقّي وتوجيه رؤيته. ومن هذا المنطلق، يتناول هذا البحث قصيدةَ ابن الرومي "دعِ اللومَ إنَّ اللومَ عونُ النوائبِ" بوصفها نموذجًا لاشتغال الآليّات الحجاجيّة في الشّعر؛ ما يثير إشكالًا جوهريًا حول الإستراتيجيّات الحجاجية التي وظّفها الشاعر لإقناع الممدوح، أحمد بن محمد بن ثوابة، وقد أنشدها ابن الرومي استجابةً لطلب الممدوح الذي دعاه إلى القدوم إليه في سامراء لمنحه جائزة مقابل مديحه. غير أنّ الشاعر لم يستجب لطلب الممدوح كما هو، بل أعاد تشكيله ضمن خطابٍ حجاجيّ، اختار فيه أن يطلب الإعفاء من السّفر، مستثمرًا إمكانات اللغة في التماس إيصال العطايا إليه من غير

(1) مشبال، محمد، *"بلاغة العنف في خطب الحجاج"، بلاغة الخطاب السياسيّ: أعمال مهداة للدكتور سعيد بنكراد*، إعداد وتنسيق محمد مشبال، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2019، ص 194.

(2) الطلبة، محمد سالم الأمين، *الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة النقد المعاصر*، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، 2008، ص135.

(3) الشهري، عبد الهادي بن ظافر، *إستراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية*، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004، ص 445.

(4) Perelman, Chaim and Tyteca, Olbrechts, *the new Rhetoric: a treatise on argumentation,* University of Notre Dame Press. 2003, p. 1.

(5) سرحان، هيثم، "الحجاج عند الجاحظ: بحث في المرجعيات والنّصّيات والآليات"، *المجلة العربيّة للعلوم الإنسانية*، مجلس النشر العلميّ، جامعة الكويت العدد مئة وخمسة عشر، ص64، 55-89.

أن يُضطرّ إلى التّنقّل أو الارتحال. ويتجاوز هذا الطلبُ بواعث المشقّة الظّاهرة للسّفر، إذ يكشف عن قلقٍ نفسيٍّ عميقٍ يحيق بابن الرومي، وهو ما تجلّى في نسيج القصيدة، لأسبابٍ ستتّضحُ لاحقًا في هذا البحث. وتكمنُ أهميةُ هذا البحث في كشفِ البنيةِ الحجاجيّةِ لقصيدةِ ابن الرومي، التي لا تقتصرُ على كونها خطابَ مديحٍ، بل تمثّلُ مكنزًا نفسيًّا اجتماعيًّا موّارًا بالتفاعلاتِ والهواجسِ والاضطرابات، إذ يتداخلُ القلقُ النفسيُّ مع الخيالِ الفذّ والقدرةِ الفائقةِ على استنباطِ المعاني؛ فالقصيدةُ ليست طلبًا للعطايا فحسب، بل هي إعادةُ تشكيلٍ للعلاقةِ بين الشاعرِ والممدوحِ عبر إستراتيجياتٍ حجاجيّةٍ تستنطقُ المخاوفَ وتستثمرُ الانفعالاتِ، ما يمنحُها بُعدًا تداوليًّا يتجاوزُ المدحَ التقليديَّ إلى خطابٍ تفاوضيٍّ يتجاوز المدح التقليدي إلى خطاب تفاوضي عميق وصريح. وينتهجُ هذا البحثُ التّحليلَ الحِجاجيّ البلاغيّ، مستكشفًا الإستراتيجيّات التي سخّرها ابن الرّوميّ لإقناع ممدوحه، مع مراعاة الأبعاد النفسية والاجتماعية للنّصّ، وتوظيف مفاهيم اللّسانيات الحجاجيّة في تفكيك بنيته الخطابيّة.

وقد عالجتْ كثيرٌ من الدراساتِ اللسانيّةِ هذا الحقلَ المعرفيَّ، لا سيما في الشِّعر، فقد تقاطعت الدّراسة الحاليّة في بعض جوانبها مع دراسة عبد الرحمن أحمد إسماعيل كرم الدين (2013) "لاميّة العرب بين التّواصل والقطيعة (مقاربة حجاجيّة)[1]" التي تَرْجِع محدوديّة الدّراسات الحجاجيّة في الشّعر إلى الاعتقاد السّائد بأنَّ الحجاج مقصورٌ على الخطابة وحدها. وقد تناولت دراسته لامية الشنفرى وفق مقاربات حجاجيّة تستجلي التقنيات التي اعتمدها الشّاعر في بناء خطابه الشعري؛ ما يؤكد أنّ الحجاج ليس مقتصرًا على المجال الخطابي التقليديّ، بل يمتدّ إلى الشعر بوصفه أداة تأثير وإقناع تتجاوز البعد الجماليّ إلى تحقيق وظائف تداوليّة. أمّا دراسة محمد بدر عبد الله القناعيّ (2020) "بلاغة الحجاج في بائية عبيد الله بن قيس الرّقيّات[2]"، فقد أكّدت أنّ الشعر لا يقتصر على جماليته التخييليّة، بل يتجاوز ذلك ليؤدّي وظيفة إقناعيّة حجاجيّة، لا سيّما في السّياقات السّياسيّة المحتدمة. وقد وظّف الشّاعر، في مدحه للخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان، إستراتيجيّات حجاجية متنوّعة، إذ دافع عن موقفه السّابق مع الزبيريين، وسعى، في الوقت ذاته، إلى استمالة الخليفة الأموي، محقّقًا توازنًا دقيقًا بين التّبرير والإقناع. واعتمد الباحث في تحليله على مقاربات أرسطو (Aristotle)، وبيرلمان وتيتيكا (Perelman & Tyteca)، وأوستن (Austin)، وسيرل (Searle)؛ ما مكّنه من الكشف عن آليّات الحجاج في النص الشعري، وأثبت أنّ الشّعر العربيّ القديم لم يكن تعبيرًا وجدانيًّا فحسب، بل أداة خطابيّة فاعلة تُستعمل في

(1) إسماعيل كرم الدين، عبد الرحمن أحمد، "لامية العرب بين التواصل والقطيعة: *مقاربة حجاجية*"، *مجلة العلوم العربية*، جامعة الإمام محمد بن سعود العالميّة، الرياض، العدد الثامن والعشرون، 2013، ص137-193.

(2) القناعي، محمد بدر عبد الله، "بلاغة الحجاج في بائية عبيد الله بن قيس الرقيات"، *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، مجلس النشر العلميّ، جامعة الكويت، المجلد الثامن والثلاثون، العدد مئة وثمانون، 2020، ص11-44.

المناورات السّياسيّة لتحقيق مقاصد تداوليّة واضحة. وقد اعتمد مفلح حويطات (2021) في دراسته "شعريّة الحجاج في قصيدة أبي تمام "أرض مصرّدة وأخرى تثجم[1]"على المنهج النصيّ لتحليل قصيدة أبي تمام، مبيّنًا كيف تماهى منطق المحاجّة مع بنيتها من مطلعها إلى ختامها. وقد سعى إلى الكشف عن آليات التفاعل بين البعدين الحجاجي والجمالي في النص، متجاوزًا القراءة التجزيئية التي تتعامل مع الشعر بوصفه مجرّد شواهد، ليقدّمه باعتباره بنية متكاملة قائمة على الانسجام النصي. وخلص بحثه إلى أنّ أبا تمام سخّر إمكاناته البلاغية والحجاجية لبناء خطاب شعريّ ذي تأثير، فلم يقتصر على تصوير الحدث التاريخي، بل ارتقى به إلى مستوى يكرّس صورة مثالية للممدوح. كما أبرز الباحث كيف استثمر الشاعر إستراتيجيات متعددة تجمع بين الترغيب والتهديد، بما يتناسب مع طبيعة العلاقة المتوترة بين مالك بن طوق التغلبي وقومه، الذين كانوا كثيري المناكفة والخروج عن سلطته؛ ما استدعى توظيف الحزم والقوة في بعض المواضع لضبط موقفهم. وتأتي دراستنا امتدادًا للجهود السّابقة في إبراز الحجاج في الشعر، غير أنّها ترفدها بإضافة نوعيّة تتمثّل في تنوّع المتن الشّعريّ المدروس، ما يتيح استقصاءً أوسع لآليّات الإقناع في الخطاب الشعري عبر العصور، ويعزّز الفهم الشامل لدور الحجاج في تشكيل بنية الشعر العربي وتأثيره في التواصل.

ابن الرّومي (853م / 221هـ - 896م /283هـ)

هو أبو الحسن عليّ بن العبّاس بن جريج وُلد في بغداد في عصرٍ شهدَ أحوالًا اجتماعيّة وسياسيّة مضطربة. كان نموذجًا معّقدًا للشّاعر العبّاسيّ الذي يتأرجح بين العزلة والاندماج، وبين الفخر بالذّات والمرارة النّاتجة عن الإقصاء الاجتماعيّ. وهذا التناقض الظّاهر في شخصيّة ابن الرّوميّ انسحب بوضوحٍ على شعره، الذي كان يُعبّر عن معاناته النّفسيّة المستمرّة. وُصف ابن الرومي بأنّه "رجل غريب الأطوار والأدوار لا يستقرّ على حالة واحدة[2]"؛ ما يشير إلى التّقلّب النّفسيّ الذي كان يعاني منه نتيجة الظّروف المحيطة به. وقد كانت العزلة التي كان يعيشها ابن الرومي حافزًا أساسيًّا في تكوين شخصيّته، فقد دفعته الوحدة إلى التفكُّر في ذاته وفي عالمه المحيط به، معتمدًا على وصف الطّبيعة كما لو أنّها جزء من ذاته المتألّمة، وكان هذا التّوجه في الوصف كما يشير إليه إيليا حاوي "وجها من وجوه السلوى والرياضة التي يتلهّى بها عن نفسه[3]"، وكان يعكس ألمه الداخلي ومحاولاته المستمرّة لتفريغ هذه المشاعر عبر شعره.

(1) حويطات، مفلح، "شعريّة الحجاج قراءةٌ في قصيدة أبي تمّام: 'أَرْضٌ مُصَرّدةٌ وأخرى تُثْجَمُ'"، *المجلّة الأردنية في اللّغة العربيّة وآدابها*، جامعة مؤتة، عمادة البحث العلميّ، الكرك، المجلد السّابع عشر، العدد الثاني، 2021، ص33-72.

(2) حسن، محمد عبد الغني، *ابن الرومي*، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص22-23.

(3) حاوي، إيليا (ت 2001م/1422هـ)، *فن الوصف تطوره في الشعر العربيّ*، ط1، منشورات دار الشرق الجديد، بيروت، 1960، ج2، ص58.

وتُظهر هذه النّظرة التّفكيريّة، التي تتقاطع فيها الذّات مع الطّبيعة، جانبًا من الحالة النّفسيّة المعقّدة التي كان يعيشها الشّاعر. ومع أنّ ابن الرومي كان يسعى إلى إظهار نفسه شاعرًا يعتزّ بفنه، فإنّ واقع حياته كان يُلقي بظلاله على هذه الصّورة، فقد عاش في ظلّ تهميش المجتمع له؛ فقد "كان مكروها لإفحاشه في الهجاء حتّى لم يكد يسلم من لسانه إنسان له خطر" [1]. وقد وُصِفَ بأنّه "عاش مضعوفًا مهينًا، وحالفه الشّقاء ونكد الطّالع" [2]، وكان شعره يشير إلى معاناته المستمرة من "الخذلان الاجتماعي" وعدم تلقي الدعم من محيطه، وبذلك عاش خاملًا مضطَهدًا متنقّصًا، ضيّق الرّزق، كثير العوز[3]. وتُظهر إحدى الملاحظ البارزة في حياة ابن الرّوميّ رفضه فكرة السّفر إلى سامرّاء رغم أنّه استدعاه أحمد بن محمد بن ثوابة (ت277هـ /890م)، وكان رئيسَ ديوان الرّسائل لبعض الخُلَفاء العبّاسيّين؛ لإكرامه. وكان هذا الرّفض في الظّاهر مبرَّرًا بسبب مشاقّ السّفر وركوب النّهر، لكنّ الأسباب العميقة لهذا الرفض مرتبطة بالقلق النفسي والتّطيّر الذي كان يعاني منه، فقد كان كثير الطِّيَرة، وربّما أقام المدّة الطويلة لا يتصرّف تطيّرًا لسوء ما يراه أو يسمعه[4]. وقد ذُكِرَ أنّ هذا الشّاعر الموسوس كانت تضغط عليه فكرة استدعاء الممدوح له ويريد الاعتذار لعدم قدرته على ركوب أخطار النّهر[5]؛ ما يبرز الدّور الكبير للتطيّر في تقييد حركته الاجتماعيّة والشّخصيّة. واللافت أنّ التّطيّر لدى ابن الرّوميّ كان من السّمات النّفسيّة التي تسبّبت في تعطّل قدرته على اتّخاذ القرار، بما في ذلك السّفر. ولقد كان مسلك ابن الرومّي أنه كان يتكسّب من الشّعر متّخذه وسيلته في طلب الرّزق لدى الأمراء والوزراء، فقد ذكر ابن تغري (ت 874هـ/1469م)، أنّ سائلًا سأل ابن الرّومي لم لا تشبه تشبيهات ابن المعتزّ (ت247هـ/ 861م)، فأجاب بأنّه مشغول بالتصرّف في الشّعر وطلب الرّزق به[6]. وليس عجيبًا ما أشار إليه محمد عبد الغني حسن أنّ "الناس لا

(1) كيلاني، كامل (ت 1959م/1379هـ)، *صور جديدة من الأدب العربيّ*، مكتبة الآداب بالجماميز، مصر، 1939، ص 211.

(2) البستاني، بطرس (ت 1883م/1300هـ)، *أدباء العرب في الأعصر العباسية: حياتهم، آثارهم، نقد آثارهم*، ط1، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2004، ص 182.

(3) بطرس البستاني، *أدباء العرب في الأعصر العباسية: حياتهم، آثارهم، نقد آثارهم*، ص 183.

(4) ابن خلكان، أبو العباس، شمس الدين أحمد بن محمد (ت 681هـ/1282م)، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس، (د.ط)، دار صادر، بيروت، 1970، ج3، ص 360.

(5) الصفدي، ركان، *ابن الرومي الشاعر المجدد*، (د.ط)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2012، ص 85.

(6) ابن تغري بردي، أبو المحاسن، يوسف بن عبد الله (ت 874هـ/1469م)، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، (د.ط)، دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، (د.ت)، ج3، ص 97.

يعطون المادح الهجّاء إلّا للاتّقاء" [1]؛ ولذا، يمكن تقدير أنّ أحد الأسباب التي أدّت إلى صدوف الأمراء والوزراء عن ابن الرّومي وتردّدهم في التّعامل معه يكمن في طبيعته المُتقلّبة في المدح والهجاء، والعلاقات الاجتماعية على نحو عامّ، فقد وصف ابن الرومي نفسه: "أمدح هذا مرّة، وأهجو هذا كرّة، وأعاتب هذا تارة، وأستعطف هذا طَورًا" [2]، وهو ما يُظهر تذبذبًا واضحًا في مسلكه الأدبيّ والاجتماعي، بالإضافة إلى أنّ هذه المتقلّبات في مشاعره ومسالكه كانت تجعل من العسير على من حوله، أمراء أم شعراء أم أصدقاء، بناء علاقات ثابتة أو متّسقة معه، فبينما قد يمدح أحدًا في لحظة ويستعطفه في أخرى، نجده يعود ليهجوه أو يعاتبه عندما لا يتلقّى ما يرضيه؛ ما ينشئ حالة من عدم الاستقرار في التّواصل معه. أمّا ما يتّصل بموضوع دراستنا فيمكن تفسير استعاضةِ ابن الرّومي عن السّفر إلى ممدوحه، بقصيدة طويلة في 182 بيتًا، فقد كان يشعر في قرارة نفسه كما يقول خليل شرف الدّين أنّه أسمى وأعلى من ابن ثوابة، مع أنّه كان في حاجة إليه، وإلى من هو دونه؛ لخصاصته وفقره[3]، لكنّه فضّل أن يمكث في حيّه ببغداد تخلّصًا من مشاقّ السّفر إلى سامرّاء[4]، على الرغم من أنّ الممدوح كان قريبًا منه، لكنّ تطيّر ابن الرومي كان يمنعه من تحمّل مشاق السفر وركوب نهر دجلة. ولا يعدّ هذا الرّفض تبريرًا صوريًّا، بل كان تعبيرًا صادقًا عن خوفٍ داخليّ مسكون في نفس الشّاعر؛ إذ كانت تظلّ هذه الأبعاد النّفسيّة تدفعه إلى تفضيل البقاء في بغداد، في مكان يشعر فيه ببعض الأمان النّفسيّ[5]. بالإضافة إلى توجّس الشّاعر من المكافآت التي من الممكن الحصول عليها مقابل تحمّل مشاقّ السّفر، فقد عاصر بعض الخلفاء العبّاسيين، "فلم يؤاسوه بأموالهم ولا أسهموا له في هباتهم، ولا استحيوا أن يكون في عصورهم شاعر مثله في الحضيض الأوهد من الفقر والخصاصة ورقة الحال" [6]، وبطبيعة الحال عاشَ ساخطًا على الحياة طافح النّفس بالمرارة والألم" [7]. ويعلّل عباس محمود العقاد (1964م /1384هـ) قلّة حظّ ابن الرومي لدى الوزراء والأمراء بأنّه كان شاعرًا وليس شيئا آخر فلو كان شاعرًا ورجلا يُحسن الخوض في معترك العيش بين الفتن والمغامرات لاتّقى بعض الإخفاق على الأقلّ وارتجى

(1) حسن، محمد عبد الغني، *ابن الرومي*، ص 31.

(2) يوسف بن تغرى، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج3، ص 97.

(3) شرف الدّين، خليل، *الموسوعة العربيّة الميسّرة: ابن الرومي*، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1984 ص 114-115.

(4) شرف الدين، خليل، *الموسوعة العربيّة الميسّرة: ابن الرومي*، ص 115.

(5) شرف الدين، خليل، *الموسوعة العربيّة الميسّرة: ابن الرومي*، ص 115.

(6) المازني، إبراهيم عبد القادر (ت 1368هـ/1949م)، *حصاد الهشيم*، (د.ط)، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2010، ص 213.

(7) إبراهيم المازني، *حصاد الهشيم*، ص 233.

بعض النجاح[1]. ويمكن التّوفيق بين تطيّر ابن الرّوميّ من السّفر، وتوجّسه من مكافآت الممدوحين بفهم العلاقة بين عوامل القلق النّفسيّ والشّكوك الاجتماعيّة التي كانت تؤثر في حياته. فبينما كان تطيره يشكّل عائقًا نفسيًّا حقيقيًّا له في اتّخاذ قرار السّفر، لا سيّما ما كان يرتبط به من مشاقّ وتحدّيات، كان توجّسه من المكافآت يعكس تجربة اجتماعيّة محبطة، فقد كان تطيّره نابعًا من هوسه بالأقدار، فكان يعاني من حساسيّة مفرطة تجاه الأخطار، حتّى إن كانت هذه المخاطر تتعلّق في انتقاله الجغرافيّ من مكان إلى آخر، خاصّة عبر نهر دجلة الذي كان يشكّل رمزًا للخطر في ذهنه. وبذلك، كان الخوف من القدر، وما قد ينتج عنه من مفاجآت غير متوقّعة، حاجزًا نفسيًّا يُعيقه عن الإقدام على خطوة السّفر. أمّا توجّسه من المكافآت، فيمكن فهمه في سياق سلسلة الإحباطات الاجتماعيّة التي مرّ بها، من إعراض الأمراء والوزراء عنه وقلّة الاعتراف بشعره. وهذا التّوجس كان مدفوعًا بمشاعر عدم الثقة في أنّ المكافآت التي قد يحصل عليها ستكون عادلة أو مجزية، إذ كان يراها جزءًا من لعبة اجتماعيّة تهدف إلى استغلاله. لكن عندما ندمج هذه العوامل النّفسيّة والاجتماعيّة، نجد أنّ رفض ابن الرّوميّ للسّفر لا ينبع فقط من الخوف الذي يشعر به تجاه السّفر والمخاطر، بل يضاف إلى ذلك، في تقديرنا، أنّه استجابة منطقيّة للظّروف الاجتماعيّة المحبطة التي جعلته يعتقد أنّ المكافآت لا تساوي المخاطرة؛ وبذلك، فقد فضّل البقاء حيث يقيم، والاعتماد على الشعر وسيلة للتّعبير عن نفسه والتّعامل مع تلك الإحباطات، إذ كان الشّعر أكثر أمانًا وأقلّ تكلفة من السّفر في عالم تحكمه شكوكه وتجاربه المريرة.

البنية الحجاجيّة في قصيدة (دعِ اللّومَ إنّ اللوم عون النّوائبِ)

تتّسم قصيدة ابن الرومي ببنية حجاجية متكاملة، إذ تجمع بين الاستدلال البلاغيّ والعقليّ؛ ما يضفي عليها طابعًا إقناعيًّا متينًا. ويعتمد الشّاعر في تشكيل هذا البناء الحجاجيّ على آليّات منطقيّة وأساليب بلاغيّة متنوّعة، مثل التّفريع والتّقسيم وتوليد المعاني واستقصاء الأفكار؛ ما يعكس وعيه بطرائق التّأثير في المخاطب وإقناعه. ومن هذا المنظور، فإنّ نجاح الشّاعر في الدّفاع عن موقفه الرّافض للسّفر لا يستند إلى قوّة حججه العقليّة فحسب، بل إلى قدرته على تشكيلها بأسلوب يجمع بين الإقناع المنطقيّ والتّأثير البلاغيّ، وهو ما ينسجم مع المفهوم العميق للبلاغة كما عبّر عنه الجاحظ (ت 255هـ/869م) بقوله: "جماعُ البلاغة البصرُ بالحُجّة" [2]، وهذا يدفع إلى إعادة النظر في بعض المقاربات البلاغية التقليدية التي تحصر البلاغة في استخراج الأساليب البيانية، من غير الالتفات إلى أثرها الحجاجيّ في

(1) العقاد، عباس محمود (1964م /1384هـ)، *ابن الرومي حياته من شعره*، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2014، ص 45.

(2) الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر (ت 255هـ/869م)، *البيان والتبيين*، تحقيق: عبد السلام هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998، ج1، ص 88.

بناء الخطاب وتوجيه المتلقي، أو تجعل الاهتمام منصبًّا على تحليل الشواهد البلاغية فحسب؛ ما يولّد الانطباع كما يرى عبد الله صولة بأنّ البلاغة لا تتجاوز هذه الشّواهد، وهو ما أسهم في جمود الدرس البلاغي العربيّ وانفصاله عن وظائف الخطاب الفعليّة[1]. وإذن لا يكفي أن يوظّف المتكلّم التّشبيه والاستعارة والمجاز مثلًا ليكون خطابه بليغًا، بل ينبغي أن يكون قادرًا على ترتيب الحجج وتنسيق الاستدلالات بما يحقّق الغاية الإقناعيّة للنّصّ، وهو ما نجده جليًّا في خطاب ابن الرّوميّ في هذه القصيدة. ولعلّ هذا الفهم للبلاغة يتّسق مع ما قرّره عبد القاهر الجرجانيّ (ت 471هـ/1078م) الذي يرى أنّ البلاغة لا تنحصر في حسن العبارة من جهة اللفظ وحده، بل تشمل الصورة الكلية للمعنى، والخصوصيّة التي تُحدث أثرًا في إدراكه؛ ما يجعل طريق معرفته قائمًا على العقل لا مجرّد السمع، إذ يقول: "لا يعنون بحسن العبارة مُجرّد اللفظ، لكنْ صورةً وصفةً وخصوصيّةً تحدث في المعنى، وشيئًا طريقُ معرفته على الجملة العقلُ دون السّمع"[2]. وقد توصّل البحث إلى استخراج سبع حجج كبرى توفّرت عليها القصيدة، تجلّت بها البنية الحجاجيّة المحكمة التي وظّفها الشاعر لإقناع ممدوحه بوجهة نظره. وتشمل هذه الحجج: حجّة التّجربة، إذ يستند الشّاعر إلى خبرته السّابقة لإثبات موقفه، وحجّة المراء التي تُظهر جدليّة الحوار بين الشّاعر ومخاطَبه، وحجّة المدح التي يوظّفها ابن الرومي لإضفاء قيمة إيجابيّة على ممدوحه بما يخدم غرضه الإقناعي، وحجّة التّناصّ التي يستحضر فيها الشّاعر نصًّا سابقًا لتعزيز حجّته، وحجّة الالتزام الأخلاقيّ التي يستعرضُ فيها الشّاعر واجباته الأخلاقية تجاه الممدوح، وحجّة الجبن التي يصرّح فيها بالجانب النّفسيّ والمخاوف المرتبطة بالسّفر، وحجّة الإلحاف التي يستغلّ فيها إلحاحه على الممدوح لإثبات صدق موقفه وإقناعه بعدم السّفر. وقد تضافرت هذه الحجج في بناء الخطاب الحجاجيّ، وتوزّعت بتناسق يعكس براعة الشّاعر في توظيف إستراتيجيّات الإقناع والتّأثير.

الحجّة الأولى: حُجّة التَّجْرِبَةِ

يكتسب خطاب ابن الرومي الحجاجيّ فعاليته من استناده إلى حجة التجربة، إذ يستدعي وقائع معيشته ليضفي على حججه بعدًا واقعياً مقنعًا، فكلّما انغرست شعريّته في تفاصيل حياته، ازداد تأثيرها في المتلقّي، إذ تتنزّل عناصرها في ما حدث وما يحدث[3]. وتَرْسُمُ القصيدةُ صورةً جليّة للأحوال النّفسية والاجتماعية التي أحاطت بالشّاعر، فهو يرجو الممدوح أن يكفَّ عن اللّوم، وأن يترفّق به ويعاتبه إن لزمَ الأمر عتابًا لطيفًا، ويؤسّس الشّاعر أطروحته الحجاجيّة بالأمر والنّهي؛ تمهيدًا للاعتذارِ عن عدم قدرته

(1) صولة، عبد الله، *في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات*، ط1، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011، ص 87.

(2) الجرجاني، أبو بكر، عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت 471هـ/1078م)، *دلائل الإعجاز*، تحقيق محمود محمد شاكر، ط3، دار مدني، جدة، 1992، ص 486.

(3) الدريدي، سامية، *الحجاج في الشعر العربي: بنيته وأساليبه*، ط2، عالم الكتب الحديث، إربد، 2011، ص 214.

على السّفر إلى دياره للحصول على مكافأته، فهو يرغب فيها رغبةً كبيرةً، لكنّ القلقَ المتأصّلَ في نفسه يشكّلُ عَقَبَةً كؤودًا تحول دون بلوغ هذا الهدفِ. ويوظّف الشّاعر بعضَ الحِكَمِ لمقاصدَ، فهو مصابٌ بأدواءٍ مضنيةٍ تستعصي على الشّفاءِ، كالتّشاؤم والفَزعِ والقلق، ولعلّ هذه الحِكَمِ التي يتوجّه بها إلى الممدوح تكون بديلًا عن السَّفَر إليه، فالنّفوس كريمة على أهلها، وليس من اللّائق بيعها بسبب الرّغبة في الغنى[1]:

دعِ اللّومَ إنّ اللومَ عون النـوّائبِ ولا تتجاوزْ فيه حدّ المعاتب

وفي السّعي كَيْسٌ والنّفوسُ نفائسٌ وليس بكَيْسٍ بيعُها بالرّغائبِ

والشّاعر، في تفضيله البقاء على السّعي وراء متاع الحياة، يعبّر عن صراع وجوديّ بين الطّموح والقلق، فبينما يطمح إلى معالي الأمور، يظهر في خوفه من السّفر اعتراضًا على السّعي وراء الغنى، بما يحمله من مرارات وتجارب قاسية. وبهذا الرفض، يكتشف الشّاعر أنّ البحث عن المكاسب المادّيّة لا يحقق الاستقرار النفسيّ، بل يفاقم الاغتراب النّفسيّ؛ وهذا ما يدفعه إلى الإعراض عن تلك الطموحات الزائلة[2]:

وأنكرتَ إشفاقي وليس بمانعي طِلابي أن أبغي طلابَ المكاسبِ

أذاقتني الأسفارُ ما كرَّه الغِنى إليّ وأغراني برفــض المطالبِ

ويكشف الشاعر عن صراع نفسي عميق بين طموحاته وهواجسه، إذ يتوق إلى حياةٍ رغدة، لكن المخاوف تعرقل مسيرته. وتتجلى شخصيته في تناقض بين الحرص المفرط والجبن المستمرّ؛ ما يدفعه إلى الرّغبة في ما لا يمكنه تحقيقه. وباعترافه، يكشف أنّ هذا الحرص هو نفسه سبب عجزه عن اتّخاذ القرار المناسب؛ ولذلك يصبح مصدرًا للفقر المدقع[3]:

ومن راحَ ذا حرصٍ وجبن فإنه فقيرٌ أتاه الفقر من كلّ جانبِ

ويشير الشّاعر إلى أنّ الممدوح يعدّ مدحَ الشّاعر له قبل مكافأته عارًا؛ لذلك طلب منه القدومَ إليه ليثيبه على مدحه. وهكذا يتجلّى صراع الشّاعر القاسي بين الرّغبة الجامحة في الثّراء، والرّهبة الشّديدة من تجربة السّفر المهولة. وفي تقدير الدراسة، يظهر هذا التّذبذب مسلكًا يهدف الشّاعر به إلى إيصال رسالة للممدوح، مؤدّاها أنّ قرار السّفر ليس مسألة سهلة، بل هو صراع داخليّ مع المخاوف والتّطلعات، وما يترتّب على هذا التّردد من تأثيرات نفسيّة عميقة. ويفصّل الشّاعر تفصيلًا دقيقًا أهوال تجاربه الماضية في سفرّ البرّ صيفًا وشتاءً، فنراه "يستقصي المعاني استقصاءً نادرًا حتى لا يترك في معنى شعبة دون عرضها والإلمام بها، وإذا هو يوغل في الأفكار ويستنبط منها مستوراتها الخفية، وإذا هو يسلّط عليها

(1) ابن الرومي، أبو الحسن، علي بن العبّاس بن جريج، *ديوان ابن الرّومي* (ت283هـ/ 896م)، شرح أحمد حسن بسج، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ج1، ص134.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص134.

(3) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص135.

أشعّة المنطق بكل أقيستها وعللها، فتبدو في أضواء واضحة وضوحًا مطلقًا" [1]، مازجًا بين حجاجٍ بلاغيٍّ يروم إقناع الممدوح بإعفائه من فكرة السّفر، وثنيه عن طلب القدوم إليه، وحضّه على إرسال العطايا بغير أن يتجشّم عناء السّفر، فهو يصوّر ما لقي من التّباريح في سفرّ البرّ، بلغةٍ مشحونةٍ بالبؤسِ والإحباطِ، لا تخلو من مبالغةٍ مستفزّةٍ ترومُ إقناعَ الممدوح بشدّة ما لاقى، ويؤكّد أنّ الأسفار شيّبته، وأذاقته الويل، وأنّ الأمطارَ تهطل بغزارةٍ من غير حاجة إليها، حتى كَرِهَ أن يرى الأراضي مخصبةً، وعلى النّقيضِ، لا يسّاقط المطر عند الحاجة إليه، وكأنّ الدهر يتعمّد أذيّته هازئًا به[2]:

لقِيتُ من البَرّ التّباريحَ بعدما لقيتُ من البحر ابيضـاضَ الذوائبِ
سُقيتُ على ريٍّ به ألفَ مَطْرةٍ شُغفتُ لبغضِـــيها بحبّ المجَادِبِ
ولم أُسْقَها بل ساقَها لمكيدتي تَحامُـــق دهرٍ جَدَّ بي كالمُلاعبِ

ونراه يشكو إلى الله استخفاف البّر به وتقلّب أحواله في الأهوال، وأنّه يبغيه الحتوف، وأخذ يصف كيف أنّ الأرض أصبحت زلقة مليئة بالطين بسبب الماء، وما وقع عليه من صعوبةٍ شديدة في السّير وكأنّه يتمايل تمايل السّكران[3]:

سقى الأرضَ من أجلي فأضحتْ مَزِلَّةً تَمايَلُ صاحيها تمايُلَ شاربِ

ويسكن في هاجس الشّاعر أنّ الطبيعة كلّها تتآمر عليه، وتحاول ثنيه عن المسير، وأنّ الأمطار إنّما تنزل لتغيث المزارعين والتجّار حتّى يصبحوا أغنياء، ونراه يمتلئ قلبه حقدًا وحنقًا وغيظًا عليهم[4]:

لتعويقِ سيري أو دحوضِ مَطيَّتي وإخصابِ مُزوَّرٍ عن المجد ناكبِ

ويتّجه الشّاعر بهذا العرض الدّقيق لتجربة السّفر ليصوّرها بوصفها سلسلة من الإخفاقات والمخاطر، ويُوظَّف هذا الأسلوب البلاغي وسيلةً لتحويل تجارب الشّاعر إلى بُرهانٍ على صعوبة تلبية طلب الممدوح، ويدعم ذلك بتوظيفه لغةً مفعمة بالاستفهام والتّوكيد والمجاز والتّضادّ، ومع أنّ الشّاعر قد أقدمَ على العديد من التّجارب من قبلُ، فإنّه يفضّل أن يقدّم التجربة هذه على أنّها مخفقة أو مؤلمة، وإذنْ يخلق لدى الممدوح انطباعًا بأنّ كلّ رحلة أو مسعى له في الماضي كان محفوفًا بالمخاطر والتّعقيدات التي يتعذّر التّغلّب عليها[5]:

أرى المرءَ مذ يلقى الترابَ بوجهِهِ إلى أن يُوارَى فيه رهن النّوائبِ

(1) ضيف، شوقي (ت 1425هـ/2005م)، *تاريخ الأدب العربي*، دار المعارف، القاهرة، 1973، ج4، ص 312.
(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص135.
(3) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص135.
(4) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص135.
(5) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص138.

ويحقّق ابن الرومي بهذه الطريقة هدفًا مزدوجًا: أوّلًا: يقنع الممدوح بأنّه على علم بالمصاعب التي قد تواجهه في سفره، وبذلك هو محقّ في طلبِ إعفائه من السّفَر إليه. ثانيًا: يعيد تصوير نفسه مَن يعاني من الظّروف القاسية التي لا تتيح له فرصًا عادلة للرّاحة أو الأمان. ولعلّ هذه اللّغة المبالغ فيها والمشحونة بالصّور المعبّرة عن المصاعب والآلام، تُعدّ تكتيكًا بلاغيًا يسعى به الشّاعر إلى إضفاء مشاعر السّخط والضّيق على التّجربة التي يمرّ بها، بغير أن يترك مجالًا للشّكّ في مدى تعقيد الأمور.

إنّ حجة التّجربة لدى الشّاعر لا تقتصر على سرد الوقائع فحسبُ، بل تنطوي على بُعْدٍ نفسيٍّ عميقٍ، يظهر في طريقة استحضار التّجارب الحياتيّة؛ فالشّاعر ليس شاهدًا على الأحداث فحسبُ، بل هو منغمسٌ في هذه التّجارب، ويخوض معارك داخليّة مع نفسه قبل أن يواجهها مع غيره. إنّ تجربته الشّخصيّة مليئة بالقلق والشّكّ، وهذا ينعكس على طريقة عرضه لما مرّ به. وبهذا الطّرح النفسي، يدعو الشّاعر الممدوحَ إلى التّفهّم والتّعاطف مع حالته الشّخصيّة، المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بتجربة السّفر والتّحدّيات التي يواجهها. ولعلّ هذا يُظهر مدى التفاعل بين الذّات والتّجربة في قصيدة ابن الرّوميّ؛ إذ إنّ استحضار التّجربة ليس حقيقةً ثابتةً فحسبُ، ولكنْ حالةً من القلق المتواصل الذي يشوّه الفهم السّليم لما يحدث من حوله. وتمثّل حُجّة التّجربة في شعر ابن الرّوميّ كذلك تجسيدًا لفلسفة ذاتيّة ترى أنّ الواقع ليس سلسلةً من الأحداث الموضوعيّة فحسبُ، بل هو انعكاس للتّصوّرات الشّخصيّة والوجدانيّة التي يحملها الشّاعر في داخله. يرى الشّاعر أنّ تجاربه ليست محايدة أو واقعيّة في جملتها، بل هي مصفّاة عبر نظرة متشائمة للحياة وأحداثها. وهذه النظرة لا ترى إلا الصّعوبات، ولا تأخذ بعين الاهتمام لحظات الانتصار أو المكافأة. ويتجلّى هذا في اختياره لتقديم تجربته بعدسة التشاؤم، فلا يحاول أن يوازن بين جوانبها المتعدّدة أو أن يقدّم صورة أكثر واقعية عنها. وإذن، تصبح التّجربة عند الشّاعر أداة فلسفية لتمرير فكرة أنّه لا ينبغي له خوض أيّ مغامرة جديدة؛ فكلّ تجربة جديدة لا تزيده إلّا عبئًا وهمًّا[1]:

ومِنْ نَكبَةٍ لاقيتها بعدَ نكبةٍ رهبتُ اعتسافَ الأرضِ ذاتِ المناكِبِ

ولإقناع الممدوح بإعفائه من عناء السفر، يعتمد الشّاعر على إستراتيجيّة واضحة تتمثّل في إظهار الاستحقاق بالتّلميح المستمرّ إلى معاناته الشّخصية بسَرْدِ تجاربه المؤلمة، ويسعى الشّاعر إلى تقديم نفسه ضحيّةً للظّروف التي لا يد له فيها، وإذنْ يضع نفسه في موضعٍ يُحتّم على الممدوح أن يكافئه من غيرِ الحاجة إلى بذل أيّ جهد إضافي من جانبه. بل إنه يُقدّم هذه المعاناة دليلًا على استحقاقه للعطاء، مُخاطبًا بذلك المشاعر الإنسانيّة في المتلقي ليُدرك أنّه قد مرّ بتجارب تستحقّ المكافأة بلا عناء[2]:

ألا ماجدُ الأخلاقِ حُرٌّ فَعالُهُ تُباري عطاياهُ عطايا السّـحائبِ

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص135.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص 138.

كمثل أبي العباس إنَّ نوالَهُ نوال الحيا يسعى إلى كلِّ طالبِ
يُسيِّر نحوي عُرْفَهُ فيزورني هنيئاً ولم أركبْ صعابَ المراكبِ
يَسير إلى مُمتاحه فيجودُهُ ويكفي أخا الإمحال زَمَّ الركائبِ

وإجمالًا، تعدّ حجّة التجربة في شعر ابن الرومي أحدَ الأساليب البلاغية الفعّالة التي تخدم الهدف الحجاجيّ في إقناع الممدوح، وذلك بالتّلاعب الحجاجي، وانتقاء التّجارب التي تخدم مصلحته. ويُظهر الشّاعر كيف يمكن للحجج الشّخصية أن تتحوّل إلى أدوات مُجدية في عملية الإقناع، فتغدو التّحديات التي يصفها الشّاعر في تجاربه جزءًا لا يتجزّأ من خطابه الحجاجي الذي يسعى إلى تعزيز موقفه وطلبه من الممدوح.

الحجة الثانية: حُجَّة المِراء

تتجلّى، في مَقامِ الحِجاجِ بالمِراء، مهارةُ الشّاعر في توظيف الحجاج البلاغيّ، إذ يستند إلى مقاربة مركّبة تُخالف المألوفَ وتستثمرُ في عناصرِ المفارقةِ والتّفصيلِ للإقناع. لا تقتصر حُجَّة المراء على طرحِ الرّأي فحسبُ، بل تتوسّع لتصبح نسقًا من البرهان المعارِض؛ إذْ يسعى الشّاعر إلى إثبات وجهة نظره عبر بناء حُجَجٍ ذات طابع تصويريّ عميق تتلاعب بالصّور المتعارف عليها، فهو يُسهب في وصف خصائص النّهر المخفيّة ومخاطره الغامِضة، مُقدّمًا حججًا تتحدّى فكرةَ الأمان الظّاهر له. ويُمكّن هذا الأسلوبُ الشّاعرَ من تقويض التّصوّرات المُعتادة، مُصوّرًا البحر –في تعارض واضح– ملاذًا آمنًا يحتضن المسافرَ[1]:

يعلّلُ غرقاه إلى أن يغيثَهم بصنعٍ لطيفٍ منه خيرِ مصاحَبِ

وضامنًا سبلَ النجاة التي تخلو منها ضفاف النّهر. وبهذا التّلاعب البلاغيّ، ينشئ الشّاعر معادلةً جديدةً لقيمة الفضاءات الطّبيعيّة؛ إذ يقلب ميزان الخطر والأمان بين البحر والنهر، معتمدًا على حججٍ منطقيّةٍ ومعاكسة للبديهيات؛ ما يضفي على حجته طابعًا فلسفيًّا وفكريًّا يُعمّق من أثرها، ويجعلها ليست دفاعًا فحسبُ، ولكنْ موقفًا فكريًّا متينًا ينبع من رؤية تتحدّى المسلّمات المعتادة عن العالم الطبيعيّ. وينشغلُ الشّاعر في تفاصيلَ دقيقةٍ لإيضاحِ خطورة النهر، واصفًا إياه بخداع مخفيٍّ وراء سكونه الظاهريّ، إذ يظهرُ النهر وكأنّه يُغري النّاس بالرّكون إليه، لكنّه يغدر بهم عند أوّل اختبار حقيقيّ[2]:

لدجلةَ خَبٌّ ليس لليمِّ إنّها بحِلْمٍ تحـــته جَهْلُ واثبِ

وبهذا الوصف، يتجلّى توظيفُ الشّاعر لحجّة المراء، قالبًا الصّورةَ المتعارفَ عليها؛ فيجعل من النّهر فضاءً متربّصًا، خادعًا في طبيعته، يظلّ ساكنًا حتّى تثار أبسط العناصرِ فيه، مثل الرّياح الخفيفة.

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص137.
(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص137.

ويمضي الشّاعر في رسم صورة مفصّلة لاضطراب النّهر عند الهيجان، ليضع القارئ في حالة من التّشكيك المُعمّق في أمانه، مُوظّفًا مراءَه لدحض فكرة الأمان المسلّم بها عنه، محوّلًا تفصيله البلاغيّ إلى أساس لنقض التّصوّرات السّائدة[1]:

لدجلةَ خَبٌّ ليس لليمِّ إنّــها ... تُرائي بحـــلمٍ تحته جهلُ واثـــبِ

تَطامَنُ حتى تطمئنَّ قلوبُنا ... وتغضبُ من مزحِ الرّياح اللّواعبِ

كما أنّ الشّاعر يقدّم أطروحة مضادّة للتّصوّرات الشّائعة، تتمثّل في فكرة أنّ البحر، رغم عظمته، أرحم من النهر الذي يحسبه الناس أقلَّ خطرًا، ويوظّفُ الشّاعر المفارقة المنطقيّة لإرباك التّصوّرات التّقليديّة عن الأمان في كلٍّ من البحر والنّهر، معتمدًا على الفارق بين الصّورتين المألوفتين. وتبدو هذه الأطروحة غير عقلانيّة ظاهريًّا؛ ما يمنح الشّاعر فرصة لاستعراض جدليّته، إذ يحوّل التّصوّر التقليدي للنّهر فضاءً آمنًا إلى فكرة نهر خفيّ المخاطر، في مقابل البحر الذي يُتيح للمسافر حريّة أرحب للمناورة والهروب. وفي هذه الأطروحة، يثير الشّاعر الإشكال في تصّورات الفضاءات الطّبيعيّة ويكشف عن بلاغة المراء في تفكيكها بمهارة[2]:

ولليمِّ إعذارٌ بعرضِ متونِهِ ... وما فيه من آذيِّهِ المتراكبِ

ويعتمدُ الشّاعر على خلط المعادلة الطّبيعيّة للنّهر والبحر، فيُصوّر البحر فضاءً مهيبا لكنّه منظّم ومرن، في حين يصوّر النهر مكانًا ضيّقًا شديد القسوة. ويُمارس الشّاعر فنّ الجدل الفلسفي، إذ يقلب ترتيب السّنن الكونيّة ويطرح فهمًا مُغايرًا لما هو مألوف؛ فينسب إلى النّهر طيشًا غير متوقع مشابهًا للطّبيعة الانفعاليّة للبشر، في حين يُجرّد البحر من هذه الطّباع، مُظهرًا إياه فضاءً مُنظّما ومنصفًا. وفي هذا الانحراف عن المُسلّمات، يتجلّى المراء في صورته المعقّدة، إذْ يُشدّدُ الشّاعر على تفوّق فهمه للطبيعة، صادرًا عن فلسفة معاكسة للعناصر المألوفة.

ويُقدّم الشّاعر البحر مساحةً أرْحَبَ، يُتيح مرونة للتنقّل والهروب[3]:

وإن خيفَ موجٌ عيذ منه بساحلٍ ... خليٍّ من الأجرافِ ذات الكَباكبِ

خلافًا للنهر الضيّق الذي لا يُقدّم إلّا تهديدات مُحدقة. ويعتمد الشّاعر بتوظيف هذه الحُجَّةِ على فكرة أنّ الفضاء الرّحب وسيلةً لدرء المخاطر، معززًا مقاربته بالتماس العُمق الفلسفيّ؛ إذ يكون الفضاء الرّحب ملاذًا آمنًا يستجيب لحركة الإنسان، على عكس النهر الذي يضيق بالمُسافر. ويتّخذ الشّاعر بهذا

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص137.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص137.

(3) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص137.

التّصوير موقفًا مغايرًا عن الطّبيعة المعروفة للبحر، فيختار من الفضاءات ما يخدم غرضه البلاغيّ، ويُوظّف المراء أداةً لإعادة بناء التّصوّرات عن أمان هذه الفضاءات.

ويذهب الشّاعر إلى أبعد من مجرّد تفضيل البحر على النهر، إذ يُضفي على البحر سمات غير اعتياديّة، مدعيًا أنّ البحر يمتلك وسائلَ مُستترة للنّجاة يُقدّمها للمسافرين، مثل السّاحل الآمن، والدّلافين، وحتّى حُطام السّفن الذي قد يُصبح وسيلة لإنقاذ الغرقى[1]:

وإنْ خيفَ موجٌ عيذ منه بساحلٍ	خليٍّ من الأجرافِ ذات الكَباكبِ
يعلِّلُ غرقـــاهُ إلى أن يُغيثَهم	بصنعٍ لطيفٍ منه خـيرِ مصاحَبِ
فتُلفَى الدلافينُ الكريمُ طبـاعُها	هناك رِعالاً عند نَكـــبِ النواكبِ
مراكبَ للقـــومِ الذين كبا بهم	فهم وَسْطه غرقى وهم في مراكبِ
وينـــقضُ ألواحَ السفينِ فكُلُّها	مُنَجٍّ لدى نَوْبٍ من الكَسْر نائبِ

يُضفي الشّاعر في الأبيات السّابقة بُعدًا من الأسطرة على البحر، مُشيدًا بإمكانيّة النّجاة عند اشتداد المحن، مُتناسيًا واقع الخطر فيه؛ ما يعكس طبيعة الجدل الفلسفي في تزييف الوقائع. ويُمارسُ الشّاعر دور المُجادِل الذي يسعى لجعل البحر فضاءً مُسانِدًا للبشر في الظّروف القاسية، مُستغلًّا رمزيّة البحر مُعينًا، ليستكمل بذلك دائرة المراء حول فضاءاته الطبيعية. ويتصّدرُ سؤالٌ لعلّه أن يكون مشروعًا: ما سرُّ ولعِ الشّاعر بأسلوب المراء، مع أنّ بوسعه مواصلة نسق القصيدة بوصفه لمشاق سفر البرّ والبحر بغير الاضطرار إلى مخالفة التّوقّعات وتبنّي أسلوبٍ جدليّ سفسطائي؟ يلجأ الشّاعر إلى أسلوب المراء لتحقيقِ غرضين أساسيين مرتبطين بطبيعة رسالته، ويمنحه قدرة فريدة على استعراض حججه استعراضًا أكثر إقناعًا وجاذبية للممدوح:

أولًا: يسمح أسلوب المراء للشّاعر بإبراز براعته البلاغيّة وفصاحته الجدليّة؛ فالشّاعر لا يرعوي بالوصف التّقليديّ لمشاقّ السفر، بل يغوص في ميدانٍ جدليٍّ يتحدّى فيه الآراءَ المتوقّعة تحدّيًا متفنّنًا ومتجاوزًا للمعقول. إنّ إيرادَ الحُجَجِ المتناقضةِ والتّلاعبَ بالتّصوّراتِ حولَ البحر والنّهر يَمكّنه من بناءِ جدلٍ أشبهَ بحوارٍ فكريّ متشابكٍ؛ ما يجذب الانتباه إلى مهارته البلاغيّة، ويبرز قدرتَه على إدارة الحِجاج، حتّى وإن كان جدلًا لا يعبّر بالضّرورة عن قناعات حقيقيّة، ففي عين الممدوح، تبدو بلاغة الشّاعر ومرونته الفكرية أدلّةً على قدرته الفائقة على التعبير، ما قد يزيد من حظوظه في إعفائه من السّفر إليه لإكرامه.

ثانيًا: توظيفُ المراء يسمح للشّاعر بتجاوز المسار المباشر في الحِجاج إلى أسلوبٍ يدفع المتلقّي إلى التّمعّن في سخافة مفهوم السّفر وصعوباته بصورةٍ غير تقليديّة؛ بدلًا من الاكتفاء بوصف مشاقّ السفر بوضوحٍ مُمِلٍّ، يدخل في سرد مُستفِزّ قائم على موازنةٍ مغلوطةٍ بين البحر والنّهر؛ ما يولّد شعورًا بعدم الثّقة

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص137-138.

بالسّفر ابتداءً. وبهذا الأسلوب، يترك للمتلقّي انطباعًا مبطّنًا بأنّ الشّاعر على يقين بخطورة السّفر، لكنّه يوظّف المِراءَ ليظهر بصورة السّاخر والمجرب الذي لا يحتاج إلى خوض التّجربة بنفسه.

وباختصار، ليس المراء محاولة للتّشكيك والتضليل فحسبُ، بل وسيلة بلاغيّة مزدوجة لتمويه مقصده الفعليّ في أن يُكرَّم بغير أن يَترحّل، ولإثبات براعته الجدليّة أمام الممدوح، فهو يستثمر المراء قناعًا حجاجيًّا ليقول للممدوح بطريقة غير مباشرة: تقديري وثوابي حقٌّ مستحق، ولا حاجة إلى الاختبار الفعلي لا سيّما أنّني أعي كلَّ خطر يُحكى عنه.

الحجة الثالثة: حُجَّة المَدْحِ

يصوّر الشّاعر الممدوح رمزًا للفضائل الأخلاقية والاجتماعية، وذلك بحجج بلاغية تعزّز صورته في ذهن المتلقّي. ويظهر الممدوح قائدًا حكيمًا وسخيًّا وملهمًا، ويعتمد على أسلوب حجاجي يمزج بين الحجة العقليّة والبلاغيّة لإضفاء دلالة أعمق على المدح. كما يبرز حاجة الممدوح إلى تلبية طلبه، خاصّة في ما يتعلّق بإعفائه من مشقّة السّفر، مع تأكيد جدارة الممدوح بعطائه وحكمته.

ويُصوِّرُ الشّاعر الممدوحَ حكيمًا ذا رأي ثاقب، ويقدّم له صورة واضحة في قوله[1]:

لك الرأي والجودُ اللذان كلاهما زعيمٌ بكشف المطبقات الكوارب

ويقرن في هذا البيت الحكمةَ والجود بعضهما ببعض، ليظهر الممدوح ليس صاحبَ رأيٍ سديدٍ في الأمور الحازمة فحسبُ، بل قائدًا ذا قدرة على حلّ المعضلات؛ فالرّأي يتجاوز الرّأي العاديّ ليصبح أداة لحلّ الأزمات الكبرى، في حين يُظهر الجود صفة ملازمة لقدرته على التّوجيه والإغاثة، وهو ما يتناسب مع طلب الشّاعر بأن يُكافأ من غيرِ الحاجة إلى السّفر إليه.

ويدعمُ الشّاعر هذه الصّورة بالحكمة التي يتّحلى بها الممدوح في قوله[2]:

وما زلت ذا ضوءٍ ونوءٍ لمجدبٍ وحيرانَ حتّى قيل بعضُ الكواكب

يوظّفُ الشّاعر في البيت السّابق تعبيرًا بلاغيًّا يصوّر فيه الممدوح غَيْثًا مُغيثًا وصيّبًا نافعًا، وكوكبًا ساطعًا يهدي الحيارى التّائهين في الفيافي المُظلمة. ويعتني الشّاعر بالدّلالة العميقة لهذه الصّورة، مؤكّدًا أنّ الممدوح تشعّ حكمتُه وكأنّها نورٌ هادٍ في غياهب الحياة، ويُسهم في كشف الكُرُباتِ، ويمنح الأمل في الأوقات العصيبة، ويمكن النظر إلى هذه الصورة المجازية المركّبة –التي تمزج بين الحكمة والنور والمطر– بوصفها تأسيسًا لهيبة رمزية للممدوح، تجعل عطاياه تصل إلى الآخرين من غير وساطة

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص140.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص140.

الجغرافيا؛ وهو ما يعزّز الحجّة التي يبنيها الشّاعر لتجنّب عناء السفر، ويعمد الشّاعر إلى حُجَّة السّخاء اللّامحدود في قوله[1]:

تُغيث وتَهدي عند جدبٍ وحَيْرةٍ بمحتفل ثرٍّ وأزهر ثاقب

فَيُبرز الممدوحَ مثالًا للسّخاء المتعدّي حدود العطاء العينيّ إلى الهداية والرّشاد في أزمنة الاضطراب والاحتياج، كما يشبّهه بالغيث الذي ينهال على الأرض العطشى، فيحييها ويبعث فيها الأمل؛ وهو تشبيه يُعزّز صورة الممدوح بوصفه قوّةً فاعلةً في تحقيق التوازن الاجتماعيّ والنّجاح الجماعيّ، لا الفرديّ فحسب. كما يتكرّر في البيت التّقابل بين الجدب والغيث، والحيرة والهداية، في تأكيدٍ على فعاليّة الممدوح في قلب المعادلة من عجزٍ إلى وفرة. وإنّ صورتي الغيث والضياء، اللّتين يتوسّل بهما الشّاعر، لا تعبّران عن كرمٍ فيّاض فحسبُ، بل تؤسّسان لبنية حجاجيّة ترتكز إلى أثرٍ نفسيّ عميق تتركه في وجدان المتلقّي؛ إذ لا يغدو العطاء استجابةً لطلب، بل ناموسًا كونيًّا يُرجى ويُرتقب كما يُرتقب المطر بعد طول انقطاع، وتظهر حجج السّخاء والعطاء هذه بوضوح في قول الشّاعر[2]:

بل المجدُ يأبى غيرَ سومِك نفسَهُ ورفعِك عن طود المُنيل المحاسبِ

فنلحظ أنّ الشّاعر يجعل الممدوح في هذا البيت في أعلى مراتب المجد التي لا تقبل أقلّ من العطاء اللّامحدود، ويعكس صورته نموذجًا للكرم الذي لا يقتصر على المكافأة المجزية فحسب، بل يمتدّ إلى ما هو أعظم من ذلك: رفعته ومقامه الاجتماعي، وبذلك يكون الممدوحُ في نظره أرفعَ من أن يجازي ثمّ يحاسِب على جزائه. ويأتي الشّاعر ليعلي صورة الممدوح قائدًا ملهمًا في قوله[3]:

وأنتَ الذي يضحي وأدنى عطائه بلوغُ الأماني بل قضاءُ المآرب

فالشّاعر، في هذا البيت، يُظْهِرُ الممدوحَ مظهر الزعيم الذي لا يقتصر دوره على منح العطاء، بل يتعدّى ذلك إلى تحقيق المطامح؛ فهو لا يعين من يلوذ به، بل يسهم أيضًا في جعل الأماني تتحقّق. وتتضّح هذه الحُجّة أكثر عندما يشير الشّاعر إلى أنّ الممدوح لا يحسب عطاياه ولا يتوقّف عند الحدود التقليديّة للعطاء، وتتطوّر هذه الصّورة المكثفة للممدوح وتكتمل في قوله[4]:

نشرتَ على الدنيا شعاعًا أضاءها وكانت ظلامًا مُدلهمّ الغياهب

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص140.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص141.

(3) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص142.

(4) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص143.

يَتّضِحُ في البيت السابق أنّ الممدوح ليس شخصًا عابرًا في حياة الآخرين، بل هو مصدر للضّوء والفرج، الذي يسهم في تحويل الأوقات العصيبة إلى فترات من الهدوء والاطمئنان. ويخلص الشّاعر في هذا البيت[1]:

كأنك تلقاءَ الخليقةِ كلِّها مشارقُ شمسٍ أشرقت لمغاربِ

إلى أنّ الممدوح في رؤية الشاعر يُمثّل تجسيدًا للخير المطلق، إذ يُحاكي الشّمس التي تشرق على النّاس؛ ما يجعل وجوده ضرورة لا غنى عنها في تحقيق استقرار الكون وتعزيز رفعة الإنسان. وتعملُ هذه الحُجّةُ على تجسيد الممدوح ليس فقط كائنًا بشريًّا، بل قوةً مؤثرةً في الحياة. وبهذه الحجج البلاغية، لا يقدم الشّاعر مدحًا ساذجًا للممدوح، بل يبني صورة معقّدة لشخصيّة ذات أبعاد فلسفيّة واجتماعيّة عميقة، فالممدوح في هذه القصيدة ليس شخصًا ذا قدرة على العطاء أو الجود فحسب، بل هو شخصيّة فريدة تُسهم في الحفاظ على استقرار المجتمع وتحقيق التوازن بين النّاس.

الحجة الرابعة: حُجَّة التناصّ

يعتمد الشّاعر على إستراتيجيّة التّناص[2] لتأكيد أفكار محورية تعزز صورة الممدوح، مثل الإشادة بالعطاء النقي وتجنب مشقة السفر. يوظّف الشّاعر التناصّ في بيتٍ وشطرٍ من قصيدة النابغة الذبياني، أداةً حجاجية لتدعيم مفهوم العطاء الطّاهر والرفعة بلا عناء، وهو (العطاء الصّافي المهنأ).

في البداية، يعرضُ الشّاعر فكرة (العطاء الصافي المهنأ)، التي يراها هدفًا نبيلًا يطمحُ في الوصول إليه، إذ يقول إن المعروف في العرف يختلف بين صافٍ ومكدَّر، لكن رغم هذا الاختلاف، لا يزال العطاء يُظهر محاسنه مهما كانت دواعيه. هذه الفكرة تُبنى بناءً تدريجيًّا حتى نصل إلى تجسيد الممدوح منبعًا ثرًّا للخير والعطاء، لا تشوب عطاءه أيّ منغّصات. إنّ الفكرة الرئيسية هي التأكيد على أنّ العطاء الذي يتّسم

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص143.

(2) ليس التناص في هذه القصيدة تقنية أسلوبية تزيينية فحسبُ، بل هو أحد مكونات البناء الحجاجي التي تسهم في تشكيل قناعة المتلقي وتوجيه موقفه، فالشاعر، إذ يستدعي نصوصًا وأقوالًا مألوفة، لا يفعل ذلك عفويًا، بل يستند إلى سلطة هذه النصوص ووقعها النفسي والمعرفي، ليجعل حججه أكثر رسوخًا في ذهن المخاطب. إضافة إلى ذلك، فإن التناص في القصيدة يؤدي وظيفة تعليلية وتوكيدية؛ فهو لا يأتي منفصلًا عن سياق الإقناع، بل يخدمه عبر توثيق الفكرة وتقويتها بربطها بمصادر أخرى ذات تأثير. وهذا يمنح الشاعر وسيلة لإضفاء شرعية حجاجية على خطابه، إذ لا يعتمد على حججه الخاصة فحسب، بل يعززها بما هو راسخ في وجدان المخاطب.

بالصفاء والنقاء هو ما يسعى إليه الشّاعر، فهو يرى أنّ الجود لا ينبغي أن يكون محاطًا بأيّما مشقّةٍ أو قسوةٍ. ويستشهد الشّاعر ببيت النّابغة الذّبياني الذي يمدح به ملك غسّان[1]:

عَلَيَّ لِعَمْرٍو نِعْمَةٌ بَعْدَ نِعْمَةٍ لِوالده ليستْ بذاتِ عَقارِبِ

يستعين الشّاعر بهذا النّصّ ليؤكّد فكرة العطاء الطّاهر، الذي أشاد به النّابغة في مديحه، إذ قال إن العطاء الذي يناله من ملك غسّان ليس فيه منّ أو أذى أو مشقّة، بل هو عطاءٌ صافٍ لا يعكّر صفوه كدَرٌ. يربط الشّاعر بهذا التناصّ بين ممدوحه وبين النّموذج المثاليّ الذي قدّمه النّابغة، ويضعه في إطار يبرز خصائصه النّبيلة في الجود والعطاء؛ ما يخلق شعورًا بالاستمراريّة بين الأزمان، ويرى في الممدوح استمراريّة للفضائل التي تحدّث عنها الشّعراء السّابقون. لكن في الوقت نفسه، يطرح الشّاعر فكرة أخرى، إذْ يتطرّق إلى فكرة البين والفراق، فقد ذكر صراحة أنّ "**العقرب**" الحقيقيّ في الحياة هو فراق الأحبّة في قوله[2]:

وما عَقْرَبُ أدْهى مِن البَيْنِ إنّه له وَقْعَةٌ بين الحَشا والتّرائِبِ

وهو أمضّ صنوف الألم، وهو ما يفسّر مدى الجهد والمشقّة التي يعانيه المرء من السّفر والفراق. في هذا السّياق، يتّضح أنّ الشّاعر يُظهر تفضيله للعطاء الذي لا يأتي مع هذا النوع من المشقّة، بل يفضّل أن يحظى بعطائه الصّافي المهنّأ من غيرِ الحاجة إلى تحمّل عناء السّفر. ويتّضحُ أكثرَ قصدُ الشّاعر باستشهاد آخر بشطرٍ من مطلع قصيدةِ النّابغة الذّبيانيّ[3]:

كليني لهمٍّ يا أميمة ناصبِ

إذ يرى أنّ هذا القول يعبّر عن الفكرة الرّئيسة التي يريد الإشادة بها، وهي أنّ السّفر والبعد والفراق ليس مصدر تعب جسديّ فحسبُ، بل هو تجربة نفسيّة قاسية تتطلّب صبرًا كبيرًا. هنا، يدعمُ الشّاعر حُجَّة التّناصّ ليظهر كيف أنّ العطاء الذي لا يأتي مع هذا البين والفراق هو العطاء الذي يحقّ له أن يُمدَح. كما يتبيّن أنّ الشّاعر لم يتّكئ على التّناصّ اتّكاءً عابرًا، بل جعل منه أداةً حجاجيّةً قويّةً تُسهم في بناء الحجّة التي يطرحها؛ ذلك أنّ العطاء الصّافي المهنّأ هو مبتغاه، وأنّه يستمدّ من التّراث الأدبيّ، تحديدًا من شعر النّابغة الذّبيانيّ، مثالًا للعطاء الذي لا يتضمّن أيَّ مشقّة. وهذا التّناصّ، الذي يربط بين ماضي الشّعراء وحاضر الشّاعر، لا يُظهر قدرة الشّاعر البلاغية في توظيف النّصوص القديمة، بل يرفعُ مكانة

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص140، والبيت في الأصل للنّابغة الذّبياني، انظر البيت في: النابغة الذبياني، أبو أمامة، زياد بن معاوية، *ديوان النابغة الذبيانيّ*، شرح وتقديم عباس عبد الساتر، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص29.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص140.

(3) النابغة الذبياني، *ديوان النابغة الذبيانيّ*، ص29.

الممدوح في قلب الشّاعر ويجعله نموذجًا يُحتذى به في الجود والنّبل. وفي الوقت ذاته، يمكن تفسير التناصّ في هذه الأبيات على أنّه تأكيد ضمنيّ على رفض الشّاعر السّفر إلى ديار الممدوح بسبب مشقّة السّفر وفراق الأحبّة. وليس هذا الرّفض لمتاعب السّفر فحسبُ، بل لرغبة الشّاعر في تجنّب المعاناة التي قد تترتّب عليه، وهو ما يشكّل انعكاسًا غير مباشر الفكرة الرّئيسة التي يسعى الشّاعر إلى إيصالها: العطاء الطّاهر الذي لا يرتبط بالمشقّة. وبذلك، يتّضح أنّ الشّاعر يعبّر عن رغبة في أن تصله مكافآت الممدوح؛ ليظلّ عطاؤه صافيًا، ويستمرّ في إضاءة الحياة بغير أن يُعكّر صفوه أيّ عقبات.

وإجمالًا، يمكن القول إنّ التناصّ في هذه الأبيات يكشف كيف عمد الشّاعر إلى توظيف الإشارة إلى نصّ شعريّ سابق ليؤكّد أنّ العطاء الحقيقيّ هو ما يأتي بلا مئونة، وأنّه، لهذا السبب، لا يفضّل شدّ الرّحال إلى ديار الممدوح خشية الوقوع في العناء. ويتجاوز التناصّ هنا حدود التّزويق البلاغيّ، ليضطلع بوظيفة إقناعيّة تمثيليّة؛ إذ يُستدعى بيت النّابغة لا بوصفه اقتباسًا فحسب، بل بوصفه مرجعًا شعريًّا نموذجيًّا يُحتكم إليه في بيان صفاء العطاء ونبله، فيُوظّفه ابن الرومي سلطةً شعريّة تاريخيّة تمنح ممدوحه شرعيّةَ استحقاقِ المنزلة ذاتها.

الحجة الخامسة: حُجَّة الالتزام الأخلاقي

يُبين الشّاعر عن موقفه الرّافض للنيل من كرامته، أو الإساءة إلى الممدوح، أو إلى الآخرين عند حرمانه العطاء. يصف الشّاعر أنّه مع شقائه في حالة حُرِمَ العطاء، لن يتخلى عن التزامه بقيمه وأخلاقه، على عكس من يسيئون لأعراض الناس عند خيبة مراميهم. ويظهر الشّاعر شقاءه لو غاصَ في مستنقع إنكار المعروف، نافيًا عن نفسه تلك المسالك التي يُقدِم عليها بعض مستجدي العطاء إذا حُرِموه، فيسعى الشّاعر إلى التَّزَيُّلِ عنهم؛ ما يضفي طابعًا قيميًّا على التزامه[1]:

ولست كمن يعدو وفي كلماتِهِ تظلُّمُ مغصوبٍ وعدوانُ غاصبِ

يحاول معروفَ الرجالِ وإن أَبَوْا تعدَّى على أعراضــهم كالمُكالبِ

وكأنّ الشّاعر يعقدُ ميثاقًا أخلاقيا يرتبط بالوفاء لقيمه الإنسانية، مع ما قد يعترضه من خيبة؛ فهو يُظهر موقفًا شديد الالتزام، يستبعد فيه الرّغبة من الانتقام أو الامتعاض، والوقوع في أغلوطة التّعميم، التي يعدّها سيما الضعفاء أو النفعيين، فهو يمثل الفارسَ الحرّ الذي يتوفّر على قيمٍ إنسانية لا جدال فيها. غيرَ أنّ بعض المرويّات التي تناولت حياة الشّاعر كشفت عن أنّه ما مدح أحدًا إلّا عاد وهجاه هجاءً مقذعًا، أحسنَ إليه أم قصّر في ثوابه[2]. وفي تقدير الدّراسة يَرْجِعُ هذا إلى الأسباب الآتية:

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص141.

(2) المرزباني، أبو عبيد الله، محمد بن عمران (ت384هـ/994م)، معجم *الشّعراء*، تحقيق فاروق اسليم، ط1، دار صادر، بيروت، 2005، ص 183.

أوّلًا: الطّابع الأدبيّ والتّأثير الخطابيّ

يظهر الشّاعر في الأبيات وكأنّه يرفع ميثاقًا أخلاقيًا مثاليًّا أمام الممدوح، يعكس ما يرغب أن يُنظر إليه جزءًا من قيمه الشّخصيّة، وهذا الطّرحُ الأدبيُّ ليس بالضّرورة تعبيرٌ عن التزامٍ صادقٍ وثابتٍ في حياته، بل قد يوظَّف أسلوبًا إقناعيًّا يُثني فيه على الممدوح، ويظهر نفسه في صورةِ النّموذج الفاضل، ليحضّ الممدوح على مكافأته وتجنّب الخذلان، مبرزًا التزامه رغم كلّ المصاعب.

ثانيا: التناقض بين المثال والممارسة

يبدو أنّه توجدُ فجوةٌ واضحةٌ بين ما يدّعيه الشّاعر، وما يمارسه. فهو يسعى إلى رسم صورة أخلاقية نبيلة، ولكن، في الواقع العملي، يتصرّف تصرّفات تفرضها عليه الظّروف المادّيّة والنّفسيّة؛ بمعنى أنّ التزامه الأخلاقيّ قد يكون مشروطًا بمدى تلبية الممدوح لرغباته المادّيّة؛ ما يعكس تناقضًا ناجمًا عن اضطراب نفسيّ واجتماعيّ يعانيه الشّاعر.

ثالثًا: الأسباب النفسيّة والاجتماعيّة

إنّ الأحوال النفسية، التي أحاقت بالشّاعر، مثل الفقد والفقر والحرمان، تجعله عرضةً للخيبة والغضب الشديدين عند المنع من العطاء؛ ما يؤدي إلى تحوّل في موقفه إلى الهجاء القاسي. ويمكن القول إنّ تمسّكه بالمثاليّة الأخلاقيّة في شعره يشير إلى توقٍ نفسيّ للمعاملة النّبيلة التي ربّما يفتقر إليها في حياته العمليّة؛ ولذا يمارس ضربًا من الإسقاط لرغبته في أن يُعامَل بكرامة، ولكنّه يتحوّل إلى الهجاء عندما يُحرم من هذه الرّغبة.

رابعًا: القيمُ الأخلاقيّةُ أداةً بلاغيّةً

يوظّف الشّاعر، كدَأْبِ غيره من الشّعراء، حُجَّة الالتزام الأخلاقيّ أداةً بلاغيّةً، تدعمُ موقفَه في المدح، بَيْدَ أنّه لا يرى في تخلّيه عنها تناقضًا حين يُحرم العطاء؛ بل يراه جزءًا من تناغم الشّاعر مع مجتمعه في إطار ثقافي يتيح هذا التّلاعب بالأخلاق والمبادئ، وبالجملةِ، يتبيّن أنّ الشّاعر، مع إظهاره لسخائه في مدح الممدوح وتوظيفه لأساليبه البلاغيّة دليلًا على التزامه الأخلاقيّ، يتبع مسلكًا يُظهر تناقضًا جوهريًّا؛ فهو إذ يلحّ على طلب العطايا ويبالغ في مدحه، يبني خطابًا مزدوجًا يتحوّل فيه الإطراء إلى هجاء مرّ متى لم ينل مبتغاه. ويعدّ هذا التّباين الإستراتيجيّ ورقة ضغط بلاغيّة فلسفيّة تُعيد تعريف العلاقة بين الإعجاب والنّقد، إذ يُفصح عن حالة من الضّرورة الملحّة التي تتحوّل إلى نقد لاذع في حال التّقاعس؛ ما يضع الممدوح أمام خيار حسّاس يتطلّب إعادة تقييم العلاقة بين الشّاعر والممدوح على أسس أخلاقيّة ومعنويّة دقيقة.

الحجة السادسة: حجّة الجبن

تُعدّ حجّة الجبن من أكثر الحجج حضورًا في بنية القصيدة، فهي تتخلّلها في طولها وعرضها؛ ما يجعلها عنصرًا محوريًّا في استدلال الشاعر على استحقاقه للعطاء من غير الحاجة إلى السّفر. ولعلّ الشّاعر لا يقدّم الجبن في صورة نقيصة خالصة تستوجب اللّوم، بل يعيد تشكيله بوصفه جِبلّةً بشريّةً لا يد له فيها، ومن ثمّ لا ينبغي أن يكون مانعًا من نوال عطايا الممدوح؛ وبذلك، يعتمد الشّاعر إستراتيجيّة حجاجيّة قائمة على الاعتراف بالضّعف، ولكن لا بوصفه مبرّرًا للخذلان، بل بوصفه شرطًا لطلب الإحسان والتّقدير.

ويؤسّس الشّاعر لهذه الحجّة عن طريق التّعارض بين طموحه إلى المعالي وعجزه عن تحصيلها بسبب جبنه، فيقدّم ذاته بوصفها شخصًا يتطلّع إلى المجد لكنّه مكبّل بالخوف[1]:

حريصًا جبانًا أشتهي ثم أنتهي ... بلحظي جناب الرزق لحظ المراقبِ

ومن راح ذا حرص وجبن فإنه ... فقـــير أتاه الفــقر من كل جانبِ

يُظهر هذا المقطع تنازع حالتين متضادّتين داخل نفس الشّاعر: الحرص على المجد والرّغبة في نيل العطايا، يقابلها الجبن الذي يعيقه عن تحقيق هذه الرّغبة، فهو يريد الوصول إلى الممدوح لكنّه يفتقر إلى الجرأة اللّازمة للمضيّ إليه، وهذا يُنتج عنده شعورًا بالعجز الذي لا يُعدّ عيبًا أخلاقيًّا، بل واقعًا نفسيًّا محكومًا بالتّركيبة الفطريّة للإنسان. ولا يتوقّف الشّاعر عند توصيف حالته، بل يربطها بحتميّة الحرمان المترتّبة على اجتماع الحرص والجبن؛ وإذن ويُلبسُ حجّته لباسًا قدريًّا، يجعل العجز أمرًا محتومًا لا يُلام عليه، بل يُتعاطف معه، وفي موضع آخر، يبيّن الشاعر كيف يتناوشه التردّد بين الرّغبة في العطاء والخوف من تبعات السّفر، وهو ما يجعل تردّده مفهومًا في سياق تجربة الإنسان مع المجهول[2]:

ولمّا دعاني للمــثوبة سيّدٌ ... يرى المدح عارًا قبل بَذْل المثاوبِ

تنازعني رغْبٌ ورهبٌ كلاهما ... قويٌّ وأعياني اطّــــلاعُ المغايبِ

فقدّمتُ رجلاً رغبةً في رغيبةٍ ... وأخـــــرّتُ رجلاً رهبةً للمعاطبِ

تتّضح، في هذه الأبيات، صورة الذّات المتردّدة بين نداء الطّموح ورهبة المصير الغامض، فالشّاعر يُجسّد حالته عبر صورة حسّيّة تتعلّق بتقديم إحدى قدميه وتأخير الأخرى، وهي صورة تعبّر عن الشّكّ العميق والتّردّد الذي يعتريه كلّما فكّر في السّفر. وهنا، يُحوّل الشّاعر الجبن من عيب إلى مأزق نفسيّ مشروع؛

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص135.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص135.

ما يُعزّز التّعاطف معه، لأنّه لا يرفض السّفر عنادًا، بل يتردّد أمام المجهول، وهو شعور طبيعيّ في النّفس البشريّة، ويتكرّر هذا التوجّه في قوله[1]:

وما اعتقلتني رغبةٌ عنك يمّمت سواك ولكن أيُّ رهبة راهبِ

إذ يعيد الشّاعر التّأكيد على أنّ السّبب الحقيقيّ لعدم سفره ليس زهده في لقاء الممدوح، بل بسبب الرّهبة العميقة التي تحدق به. ويتجاوز الشّاعر تصوير الجبن بوصفه شعورًا عابرًا، ليجعله تجربة نفسيّة كاملة تؤثّر في مسار حياته، وتمنعه من اتّخاذ القرار المصيريّ بالسّفر. وبهذا، ينفي عن نفسه اللّوم، إذ يجعل الجبن قوّة قاهرة تفوق إرادته الشّخصيّة، ويمضي الشّاعر في تعميق هذا الإحساس بالخوف، إذ يشبّه فكرة السّفر بجرح أو طعنة؛ ما يعكس مدى معاناته النّفسيّة والجسديّة تجاه احتمال خوض الرّحلة[2]:

كأنّي أرى بالظّعن طعنَ مُطاعِنٍ وبالضّرب في الأقطار ضربَ مضاربِ

يوظّف الشّاعر في هذا الموضع الاستعارة التّصويريّة ليُجسّد إحساسه بالخطر، فيجعل السّفر مماثلًا للطّعن، والتّنقّل في الأرض شبيهًا بالضّرب بالسّيف؛ ما يوحي بأنّ الرّحلة ليست انتقالًا مكانيًّا، بل معركة يُخشى عواقبها. وبهذا المسلك الحجاجيّ، يحوّل الجبن إلى خوف مشروع لا عن ضعفٍ في الشّخصية، بل عن وعيٍ بالمخاطر التي تحيط به؛ ما يجعله موقفًا عقلانيًّا إلى حدّ ما، ومن اللافت توظيف الشاعر للجناس الناقص بين المفردتين (الظّعن) و(الطّعن)، إذ يقدّم هذا التوازي اللفظيّ توازيًا دلاليًّا بين معنيين متباعدين: فـ(الظعن) يرتبط بالحركة والارتحال وتحمّل المشاق، في حين يحيل (الطّعن) إلى الألم والخطر. وبهذا، يُعمّق الجناس العلاقة بين الرحلة والخوف، ويحوّل السفر من الانتقال المكانيّ إلى تجربة نفسيّة مشحونة بالتوتّر والتردّد؛ ما يعكس صراع الشاعر الداخليّ بين رغبته في الانطلاق وخشيته من المجهول. كما يُقدّم الجناس الناقص بُعدًا صوتيًّا إيحائيًّا، إذ يتردّد الصوت كما يتردّد الشاعر، فتغدو البنية الصوتيّة نفسها مرآة لحالته النفسية؛ ما يُكثّف أثر المعنى ويُعزّز التوتر النفسي في وجدان المتلقّي. وبعد ما يرسّخ هذا الشعور بالخوف، يعود الشاعر ليُطالب بعدم مؤاخذته على جبنه؛ فهو يرى أنّ العجز عن القتال لا يلزم منه العجز عن العطاء، فلكلّ ميدان أبطالُه[3]:

يُطَالبُ بالإقدام من عُدَّ مُحْرَبًا وسُمِّي مذ ناغـــى بقودِ المقانبِ

فأمَّا فتىً ذو حكمةٍ وبلاغةٍ فطالبْهُ بالتسديد وسط المَخاطبِ

يناغمُ الشّاعرُ في هذين البيتين بين ثنائيّة الشّجاعة والفكر؛ ليؤكّد أنّ لكلّ شخص دورًا يتناسب وطبيعته؛ فالمحارب خُلِقَ للقتال، أمّا أخو الحكمة والبلاغة، فموضعه متمثّلٌ في فضاء الكلمة والفكر، ويأتي هذا

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص142.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص141.

(3) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص142.

التّبرير للجبن ضمن سياق ثقافيّ يعلي من الشجاعة الجسديّة، ما يضطرّ الشاعر إلى إعادة تعريف الجبن بوصفه نُبلًا نفسيًّا لا يُقدّره إلا ذو البصيرة؛ وبذلك يقلب سلّم القيم السائد رأسًا على عقب، وبذلك، يعيد الشّاعرُ بناءَ مفهوم الجبن لا بوصفه ضعفًا، بل بوصفه تحوّلًا من الشّجاعة الجسديّة إلى الشّجاعة الفكريّة، ما يُحافظ على كرامته ويجعله أهلًا للتّقدير والعطاء.

ويصل الشّاعر إلى ذروة حجّته في قوله[1]:

وليس جزائي أن أَخيب لأنني جَبُنْتُ ولم أُخْلَق عتادَ مُحارِبِ

فهو يقدّم استنتاجًا منطقيًّا لحجّته كلّها، فلا ينبغي أن يُحرم العطاء بسبب جبنه؛ لأنّ الجبن ليس اختيارًا شخصيًّا، بل طبيعة فطريّة كما سلف القولُ. ويعتمد في ذلك على حجّة التّكوين الفطري، إذ يرفض أن يُطالَب بشيء لم يُخلق له، تمامًا كما لا يُطالب المحارِب بالخوف والتردّد. وبهذه الصّياغة الحاسمة، يوجّه خطابه إلى الممدوح مطالبًا بالإنصاف، إذ يرى أنّ الجبان لا يُلام، بل يُرحم ويُكافأ على ضعفه، لا أن يُحرم بسببه، وبالمجمل، تعتمد حجّة الجبن في القصيدة على مجموعة من التّقنيات الحجاجيّة، تبدأ بتقديم الجبن بوصفه صفة فطريّة، ثمّ تحويله إلى تجربة نفسيّة قاهرة، وصولًا إلى أنه استبدل الشّجاعة الفكريّة بالشّجاعة الجسديّة. وبهذا البناء المتدرّج، ينجح الشّاعر في نفي مسؤوليّته عن عجزه، ويحوّل جبنه إلى مبرّر لاستحقاق العطاء، لا سببًا للحرمان منه.

الحُجَّةُ السّابعةُ: حُجَّةُ الإِلْحافِ

يعتمدُ ابنُ الرّومي في حُجَّةِ الإلحافِ على إطالةِ نَفَسِ قصيدتِه، ويُسهِبُ في تكرار طلبه بأسلوب استجدائيّ يظهر من تكرارِ المعاني، وإعادة التوسّل، والمطالبة المستمرّة التي يعزز بها حجّته. يكثرُ الشّاعر من الإلحاح في ذكر حاجته إلى المكافآت، ويرمي في ذلك إلى حضّ الممدوح على تلبية مطالبه[2]:

نَحلتُك حَلْياً من مديحٍ كأنه هَوى كلِّ صبٍّ من عِناق الحبائبِ
وأنت له أهلٌ فإن تجْزني به أزِدْك وإن تُمْسِكْ أقفْ غيرَ عاتِبِ

يعطي هذا الأسلوب في الإلحاف القصيدةَ طابعًا من التضرّع الشّديد، إذْ يلحّ بلا كللٍ على أملِ أن تؤثّر كلماته في نفس الممدوح، مؤكدًا بذلك مدى حاجته الشّديدة، "وكان الشّاعر يضطر مع اجتهادٍ في إظهارِ البراعة إلى أن يُطيلَ لأن المُستقى بعيدٌ فلا بدّ من طول الرّشاء للورود، ولأنّ الدرّ بكيء فلا بدّ من مسحٍ

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص141.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص141.

بعد مسحٍ، ومَرْيٍ بعد مَرْيٍ، وإبْساسٍ بعد إبْساسِ[1]". ويُظهر الشّاعر رغبتَه في نيل عطايا الممدوح أيَّ إظهار، إذ يبني خطابه الحجاجيّ حول الاستجداء الذي يمزجه بالمديح العميق، فالشّاعر لا يتوقف عند المطالبة بالكرم، بل يستثمرُ أسلوب الثّناء على الممدوح لإبراز ما يعدّه كرمًا من جانبه، مؤكّدا أنّ الممدوح من ذوي الطّباع الكريمة الذين لا يردّون من يلجأ إليهم[2]:

ومثليَ محتاجٌ إلى ذي سماحةٍ كريمِ السجايا أريحيّ الضرائبِ

ويُظهر الشّاعر في كلّ بيتٍ فاقته، وكذلك تعطّشه إلى مكافأة الممدوح، حتّى تكاد كلماته تستنطق فضائل الممدوح وتحوّل كل بيت إلى دعوة صريحة للعطاء، ويعنى الشّاعر بشدة بمسألة تخوّفه من مشاقّ السفر، وهذا ما يجعله يضاعف من إلحاحه على البقاء بعيدًا عن رحلة محفوفة بالمخاطر. ويبرز الشّاعر مدى خوفِه الشّديد من السّفر وما ينطوي عليه من عناء[3]:

تُكلّفني هولَ السِّـــفارِ وغولَهُ رفيقَ شـــتاءٍ مُقْـفعِلَّ الرواجبِ
ولا سيّما حين ارتدى الماءُ كِبْرَهُ وشاغَب أنفاسَ الصَّبا والجنائبِ
وهرَّتْ على مُستطرِقي البَرَّ قَرَّةٌ يَمسُّ أذاها دونَ لوثِ العصائبِ

ويبالغُ ابنُ الرّوميّ في المدح، ويخلع على الممدوح أوصافًا عظيمة، مثل: "الشّمس" و"المطر" و"الغيث"؛ ما يمنح صوته الاستجدائي بُعدًا بلاغيًّا. ويتقن الشّاعر توظيفَ هذا المدح أداةً لإقناع الممدوح، إذ يُثني عليه، ويضفي عليه صفات الكرم والخير لينقل رسالته بلغةٍ تجعل الممدوح يستشعر عظمة مكانته ومدى عطائه. ويوظّفُ هذه الصّورَ البلاغيّةَ لا من أجل التّعبير عن حاجته فحسب، بل كي يولّد لدى الممدوح رغبةً في التّفاعل مع هذه الصّورة المثالية التي يرسمها عنه، ما يزيد من حظوظه في تلبية مطالبه[4]:

وما زلتَ ذا ضوءٍ نوءٍ لمـــجدبٍ وحيرانَ حتّى قيل بعضُ الكواكبِ
تُغيث وتَهدي عند جدبٍ وحيرةٍ بمـحتـفـل ثَرٍّ وأزهـــــر ثـاقِـبِ

ويستجدي الشّاعر الممدوح استجداءً حارًّا أن يلبّي مطالبه؛ ما يزيد من قوة حجّة الإلحاف؛ إذ يتوسل الشّاعر إلى الممدوح ويخاطب عواطفه بلغة مفعمة بالأحاسيس الحارّة. يتخذ الاستجداء عند ابن الرومي طابعًا مؤثرًا، إذ يقترن برجاء ونداء يعكس مدى معاناته ويجعله يواصل حثّه على مدّ يد العون. بهذا

(1) الطيب، عبد الله (ت 1424هـ/2003م)، *المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها: في الأغراض والأساليب*، ط2، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، 1992، ج4، ق2، ص 766.
(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص138.
(3) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص139.
(4) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص140.

الأسلوب الاستجدائي ينجح الشّاعر في إظهار مدى حاجته وشدّة فاقته؛ ما يجعل دعوته أكثر إلحاحًا وإقناعًا[1]:

ومثليَ محتاجٌ إلى ذي سماحةٍ كريمِ السجايا أريحيّ الضرائبِ

ويستحضر الشّاعر في إلحاحه فكرة أنّ كثيرًا من الذين يُطلب منهم العطاء قد يظهرون كرماء في الظاهر لكنهم يفتقرون إلى الخير في الباطن. يشبّه هؤلاء بأشياء براقة مثل "برق خلّب" و "السّراب"، ليبين كيف يرجو ألّا يكون الممدوح مثل هؤلاء الذين يوهمون السّائلين بكرمٍ كاذب. يرسم الشّاعر صورًا مجازية لعطايا غير صادقة؛ ما يضفي بعدًا إضافيًا على حجّته ويعزّز مطلبه في أن يكون الممدوح أخا كرمٍ، لا زيفًا مثل البرق المخادع الذي لا يعقبه مطر[2]:

وفي مُستماحي العرفِ بارقُ خُلَّبٍ ولامعُ رقـــــراقٍ ونارُ حُباحبِ

ويقول الشّاعر بوضوح إنّ الشعرَ، عنده، مُواتٍ لتحقيق ما يسعى إليه، مؤكدًا أنّه ليس خشنًا في طلب حاجته بل هو يتدلّل على الممدوح دليلًا على ثقته به[3]:

تسحّبتُ في شعري ولان لجلدتي ثراه فما استخشنتُ مسَّ المسَاحبِ

ويظهر اعتماد الشّاعر على الأسلوب الحجاجي المبطّن، إذ يقدم دليلًا على طبيعة شعره الطّيّعة لطلب العون، وهذا يجعله يتوسّل إلى الممدوح من منطلق الثقة والتذلل المتودد. ويعبّر الشّاعر عن أنّ الممدوح قد أبدى ليونةً واستجابةً لمطالبه؛ ما يمكّنه من التقدّم في إلحاحه بثقة، ويتيح له تقديم حجّته بمزيدٍ من الإلحاح. ويبرز الشّاعر في إلحاحه أيضًا فكرة أنّ إفضال الممدوح يمكن أن ينوب عنه وهو غائب، فيجعله كأنّه حاضرٌ بين يديه؛ ما يزيد من قوّة حجّته، كما يشير إلى أنّ الممدوح كريمٌ حتّى في غياب من يحتاج إليه؛ ما يرفع من حظوظ استجابة الممدوح له. ويجسّد الشّاعر في إلحاحه هذا صورة الممدوح الكريم الذي يفعل الخير غائبًا أو حاضرًا، وهو ما يقوّي حجّته ويدفع الممدوح إلى الاستجابة لمطالبه[4]:

وليس عجيباً أن ينوبَ تكرُّمٌ غذيتُ به عن آمِلٍ لك غائبِ

ويستدلّ الشّاعر بأنّ هناك من الأسخياءِ الذين يهرعون إلى العطاء، كما تهرع العقبان إلى الفريسة، محاولًا تشبيه الممدوح بهم في الكرم والرّحمة، ويضيف بهذه المقارنة بعدًا آخر للإلحاح مجسّدًا صورة الممدوح

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص138.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص143.

(3) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص143.

(4) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص143.

السّخّيّ الذي يهبّ لنجدة المحتاجين، ويسعى بهذا التّشبيه إلى تفعيل الحسّ الإنسانيّ لدى الممدوح ودفعه للاستجابة للمطالب، وإذنْ يشعر الممدوح بواجبه تجاه الشّاعر[1]:

وفي النّاس أيقاظٌ لكلّ كريمةٍ كأنّهمُ العِقبانُ فوقَ المَراقبِ

ويتوجّه الشّاعر بالتضرّع إلى الله، شاكياً كرباته وآلامه التي لا تنفكّ تفتك بروحه، ويؤكّد أنّ هذا البلاء كالشّيء العالق في الحلق لا يسهل ابتلاعه أو إخراجه. يعبّر الشّاعر عن محنته بعبارات مؤثّرة، ويرجو أن يستجاب دعاؤه؛ ما يضيف بعدًا من أبعاد التّذلل والتّضرّع إلى حجّته البلاغيّة. ويختتم حجّته بلهجة مؤثّرة وحسرة عميقة؛ ما يمنح كلماته وزنًا عاطفيًا ويعزّز من إلحاحه، إذ يظهر متألّمًا ليقنع الممدوح بأنّه بحاجة ماسّة إلى الاستجابة له[2]:

إلى الله أشكو غُمّةً لا صباحُها يُنيرُ ولا تنجاب عنّي بجائبِ

الخاتمة

نخلص في الختام إلى أنّ قصيدة ابن الروميّ "دَعِ اللّوْمَ إنّ اللَّوْمَ عَوْنُ النّوائِبِ" تمثّل مثالًا فنيًّا متقنًا في توظيف الحجاج البلاغيّ لإقناع المخاطب بما يريده الشاعر، إذ تبرز جليًّا علاقته العميقة بجوانب نفسيّة مركّبة تتراوح بين الخوف والجبن، وبين الحاجة الماسّة إلى العطاء. وقد نجح الشاعر في تقديم نفسه في هذا الخطاب بوصفه كائنًا إنسانيًّا مكبّلًا بنوازع نفسيّة لا إراديّة، وهو ما جعل الحجاج البلاغيّ يتناغم مع هذه الحالة النفسية في كلّ مقطع من القصيدة، فقد اعتمد الشّاعر على تقنيات متنوّعة من بينها التشبيه والاستعارة والجناس ليحوّل ضعف الجبن إلى مبرّر مقنع لاستحقاقه العطاء من غير الحاجة إلى مغامرة السفر، وقد ألقينا الضوء في هذه الدراسة على عدد من الحجج البلاغيّة التي برع الشاعر في استخدامها، بدءًا من حجّة التجربة التي استندت إلى الخبرات المرة مع مشاقّ السفر، مرورًا بحجّة الإلحاف التي أكّدت على رغبته المتجدّدة في نيل المكافأة. كما تمكّن الشّاعر من توظيف حجّة المراء ليوضح للممدوح ضرورة الاستجابة لمطالبه بطريقة تتسم باللباقة والاعتراف بالحالة الإنسانية التي يمرّ بها.

وقد نجح الشاعر –في تقدير الدراسة– في تجسيد معاناته النفسية وبلورة ضعفه إلى قوة حجاجية تتماشى مع رؤيته في استحقاق العطاء، مُقدّمًا نفسه في صورة إنسانية ليست متجنّية على الممدوح، بل قائمة على أخلاقيات سامية في مخاطبته، معترفًا بنواقصه ولكن من غير تحميل نفسه وزرًا غير مبرر، كما تُظهر هذه الدراسة أهمية التحليل الحجاجي البلاغي في الشّعر العربيّ القديم وتوظيفه لأدوات بلاغية

(1) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص143.

(2) ابن الرومي، *ديوان ابن الرومي*، ج1، ص143.

متشابكة تفي بالأغراض الشّخصيّة والنّفسيّة للشّاعر، بل تفتح آفاقًا رحبةً لفهم تفاعلات الشّاعر مع محيطه الممدوح، ما يعزّز قدرة الشاعر على مخاطبة المشاعر والمواقف المتباينة بأدوات حجاجيّة مدروسة بعناية.

المراجع

إسماعيل كرم الدين، عبد الرحمن أحمد، "لامية العرب بين التواصل والقطيعة: مقاربة حجاجية"، *مجلة العلوم العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود العالميّة، الرّياض*، العدد الثامن والعشرون، 2013، ص137-193.

البستاني، بطرس (ت 1883م/1300هـ)، *أدباء العرب في الأعصر العباسية: حياتهم، آثارهم، نقد آثارهم*، ط1، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2004.

ابن تغري بردي أبو المحاسن، يوسف بن عبد الله (ت 874هـ/1469م)، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، (د.ت.).

ابن خلكان، أبو العباس، شمس الدين أحمد بن محمد (ت 681هـ/1282م)، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1970.

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر (ت 255هـ/869م)، *البيان والتبيين*، ، تحقيق عبد السلام هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.

الجرجاني، أبو بكر، عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت 471هـ/1078م)، *دلائل الإعجاز*، تحقيق محمود محمد شاكر، ط3، دار مدني، جدة، 1992.

حاوي، إيليا (ت 2001م/1422هـ)، *فن الوصف تطوره في الشعر العربيّ*، منشورات دار الشرق الجديد، ط1، بيروت، 1960.

حسن، محمد عبد الغني، *ابن الرومي*، دار المعارف، القاهرة ، (د.ت.).

حويطات، مفلح، "شعريّة الحجاج قراءةٌ في قصيدة أبي تمّام: 'أَرْضٌ مُصَرّدةٌ وأخرى تُثْجَمُ"، *المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها*، جامعة مؤتة، عمادة البحث العلميّ، الكرك، المجلد السّابع عشر، العدد الثاني، 2021، ص33-72.

الدريدي، سامية، *الحجاج في الشعر العربي: بنيته وأساليبه*، ط2، عالم الكتب الحديث، إربد، 2011.

ابن الرومي، أبو الحسن، علي بن العبّاس بن جريج (ت 283هـ/896م)، *ديوان ابن الرومي*، شرح أحمد حسن بسج، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.

سرحان، هيثم، "الحجاج عند الجاحظ: بحث في المرجعيات والنّصّيات والآليات"، *المجلة العربيّة للعلوم الإنسانية*، مجلس النشر العلميّ، جامعة الكويت، العدد مئة وخمسة عشر، ص55-89.

شرف الدّين، خليل، *الموسوعة العربيّة الميسّرة: ابن الرومي*، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1984.

الشهري، عبد الهادي بن ظافر، *إستراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية*، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004.

الصفدي، ركان، *ابن الرومي الشاعر المجدد*، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2012.

صولة، عبد *الله، في نظرية الحجاج: دراسات وتطبيقات*، ط1، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011.

ضيف، شوقي (ت 1425هـ/2005م)، *تاريخ الأدب العربي*، دار المعارف، القاهرة، 1973.

الطلبة، محمد سالم الأمين، *الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة النقد المعاصر*، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس ، 2008.

الطيب، عبد الله (ت 1424هـ/2003م)، *المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها: في الأغراض والأساليب*، ط2، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، 1992.

العقاد، عباس محمود (ت1964م /1384هـ)، *ابن الرومي حياته من شعره*، مؤسسة الهنداوي، 2014.

القناعي، محمد بدر عبد الله، "بلاغة الحجاج في بائية عبيد الله بن قيس الرقيات"، *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، مجلس النشر العلميّ، جامعة الكويت، المجلد الثامن والثلاثون، العدد مئة وثمانون، ص11-44.

كيلاني، كامل (ت 1959م/1379هـ)، *صور جديدة من الأدب العربيّ*، مكتبة الآداب بالجماميز، مصر، 1939.

المازني، إبراهيم عبد القادر (ت 1368هـ/1949م)، *حصاد الهشيم*، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2010.

المرزباني، أبو عبيد الله، محمد بن عمران (ت384هـ/994م)، *معجم الشّعراء*، تحقيق فاروق اسليم، ط1، دار صادر، بيروت، 2005.

مشبال، محمد، *"بلاغة العنف في خطب الحجاج"، بلاغة الخطاب السياسيّ: أعمال مهداة للدكتور سعيد بنكراد*، إعداد وتنسيق محمد مشبال، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر. 2019.

النابغة الذبياني، أبو أمامة، زياد بن معاوية (ت 18ق هـ/ 604م)، *ديوان النابغة الذبيانيّ*، شرح وتقديم عباس عبد الساتر، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت.

Perelman, Chaim and Tyteca, Olbrechts, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, 2003.

Referances

Ismail Karam al-Din, Abd al-Rahman Ahmad, "Lamiat al-Arab bayna al-Tawasul wa al-Qati'a: Maqaraba Hijajiya," Majallat al-‘Ulum al-‘Arabiyya, issue 28, 2013, pp. 137-193

al-Bustani, Butrus (d. 1300 A.H./1883 A.D.), *Udabaʾ al-ʿArab fi al-ʿUsur al-ʿAbbasiyya: Hayatuhum, Atharuhum, Naqd Atharihimm*, 1st edition, Hindawi Foundation for Education and Culture, Cairo, 2004.

Ibn Taghri Birdi, Abu al-Mahasin, Yusuf bin ʿAbd Allah (d. 874 A.H./1469 A.D.), *al-Nujum al-Zahira fi Muluk Misr wa al-Qahira*, Dar al-Kutub, Ministry of Culture and National Guidance, Egypt, (d.n.).

Ibn Khalkan, Abu al-‘Abbas, Shams al-Din Ahmad bin Muhammad (d. 681A.H./1282 A.D.), *Wafayat al-A‘yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, edited by Ihsan Abbas, 1st edition, Dar Sader, Beirut, 1970.

Al-Jahiz, Abu Othman, Amr bin Bahr (d. 255 A.H./ 869 A.D.), *al-Bayan wa al-Tabyin*, edited by Abdul Salam Haroon, 7th edition, Maktabat al-Khanji, Cairo, 1998.

Al-Jurjani, Abu Bakr, Abdul Qahir ibn Abdul Rahman (d. 471 A.H. /1078 A.D.), *Dalail al-Ijaz*, edited by Mahmoud Mohammad Shakir, 3rd edition, Dar Madani, Jeddah, 1992.

Hawi, Elias (d. 2001 A.D./1422 A.H.), *Fun al-Wasf wa Tatawwuruh fi al-Shi'r al-Arabi*, 1st edition, Dar al-Sharq al-Jadeed, Beirut, 1960.

Hassan, Mohammad Abdul Ghani, *Ibn al-Rumi*, 1st edition, Dar al-Ma‘arif, Cairo, (d.n).

Huwaitat, Muflih, "Sha’riyya al-Hijaj Qira'a fi Qasida Abi Tammam: 'Ard Musarrada wa Ukhra Tuthjam'", *al-Majalla al-Urduniyya fi al-Lugha al-Arabiyya wa Adabiha*, Imādat al-Baḥth al‘lmī, karak, vol. 17, no. 2, 2021, pp. 33-72.

Dreydi, Samia, *al-Hijaj fi al-Shi'r al-Arabi: Banituhu wa Asaliibuhu*, 2nd edition, Alam al-Kutub al-Haditha, Irbid, 2011.

Reisigl, Martin, " Argumentation Analysis and the Discourse-Historical Approach: A Methodological Framework", translated by Said Bakkar, *Majallat alllisānīy*, vol. 1, no. 3, 2021, pp. 249-282.

Ibn al-Rumi, Abu al-Hassan, Ali bin al-Abbas Ibn Jurayj (d. 283 A.H./896A.D.), *Diwan Ibn al-Rumi, explained by Ahmad Hassan Basij*, 3rd edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 2002.

Sarhan, Haytham, "Al-Hijaj 'Ind al-Jahiz: Bahth fi al-Marja'iyyat wa al-Nuṣṣiyat wa al-Aliyyāt", *al-Majalla al-Arabiyya lil-'Uloom al-Insaniyya*, Majlis al-Nashr al-'Ilmi, no. 115, 2011, p. 64, pp. 55-89.

Sharaf al-Din, Khalil, *al-Mawsuʿa al-ʿArabiyya al-Muyassara: Ibn al-Rumi*, (d.n), Dar wa Maktabat al-Hilal, Beirut, 1984.

Al-Shahri, Abdul Hadi bin Zafir, *Istratijiyyat al-Khitab: Muqaraba Lugawiya Tadawuliyya*, 1st edition, Dar al-Kitab al-Jadeed al-Muttaḥida, Beirut, 2004.

Al-Safadi, Rakan, *Ibn al-Rumi al-Shair al-Mujaddid*, 1st edition, published by the General Syrian Book Authority, Ministry of Culture, Damascus, 2012.

Saula, Abdullah, *Fi Nazariyat al-Hijaj: Dirasat wa Tatbiqat*, 1st edition, Miskilyani for Publishing and Distribution, Tunis, 2011.

Dief, Shawqi (d. 1425 A.H./2005 A.D.), *Tarikh al-Adab al-Arabi*, 1st edition, Dar al-Ma'arif, Cairo, 1973.

Al-Talbah, Mohammad Salem al-Amin, *Al-Hijaj fi al-Balagha al-Mu'asira: Bahth fi Balagha al-Naqd al-Mu'asir*, 1st edition, Dar al-Kitab al-Jadeed al-Muttaḥida, Tripoli, 2008.

Al-Ṭayyib, Abdullah (d. 1424 A.H./2003 A.D.), *Al-Murshid ila Fahm Ash'ar al-Arab wa Sina'atihi: fi al-Aghrad wa al-Asalib*, 2nd edition, Dar Jami'at al-Khartoum li al-Nashr, Khartoum, 1992.

Al-Aqqad, Abbas Mahmoud, *Ibn al-Rumi Hayatuh min Shi'rihi*, 1st edition, edited by al-Indiawi Institute, 2014.

Al-Qana'i, Mohammad Badr Abdullah, "*Balaghat al-Hijaj fi Ba'iyyat Ubayd Allah bin Qays al-Ruqayyat*", Al-Majalla al-'Arabiyya li al-'Uloom al-Insaniyya, vol. 38, no. 180, 2020, pp. 11-44.

Kilani, Kamil (d. 1959 A.D./1379 A.H.), *Suwar Jadida min al-Adab al-Arabi*, 1st edition, Maktabat al-Adab al-Jamamiz, Egypt, 1939.

Al-Mazni, Ibrahim Abdul Qadir (d. 1368 A.H./1949 A.D.), *Hasad al-Hashim*, edited by al-Hindiawi Institute, Cairo. (d.n.).

Al-Marzabani, Abu 'Ubayd Allah, Mohammad bin 'Imran (d. 384 A.H. /994 A.D.), *Mu'jam al-Shu'ara'*, edited by Farouq Aslim, 1st edition, Dar Sader, Beirut, 2005.

Mishbal, Mohammad, "*Balaghat al-'Unf fi Khutab al-Hijaj", Balaghat al-Khitab al-Siyasi: A'mal Muhda li al-Duktur Said Benkrad*, edited by Mohammad Mishbal, 1st edition, Munshurat al-Ikhtilaf, Algeria, 2019.

Al-Nabigha al-Dhubiyani, Abu Umama, Ziad bin Ma'awiya (d. 18 A.H./604 A.D.), *Diwan al-Nabigha al-Dhubiyani, explained and presented by Abbas Abdul Sattar*, 3rd edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1999.