الخطاب الحجاجيّ في داليّة المعرّي

د. ثامر إبراهيم محمّد المصاروة *

almasarweh86@yahoo.com

تاريخ تقديم البحث: 31/ 5/2025م. تاريخ قبول البحث: 28 / 6/2025م.

الملخّص

يشكّل هذا البحث قراءة حجاجيّة فاحصة لقصيدة "غير مجدٍ في ملتي واعتقادي" لأبي العلاء المعرّي، حيث يتفاعل النّصّ بوصفه خطابًا فلسفيًّا لا يكتفي بالتّعبير عن الحزن، بل يعيد تشكيل الوعي تجاه الموت بمنظور عقلانيّ وجوديّ. تنطلق الدّراسة من أطروحة مركزية مفادها أن الطّقوس التّقليديّة للرّثاء، من بكاء ونواح وترنيم، ليست ذات جدوى، إنما تعكس انفعالًا لا يرتكز إلى تأمّل معرفيّ أو موقف فلسفيّ صلب.

تتوزع بنية البحث على ثلاثة مباحث أساسيّة، يبدأ أوّلها بتسليط الضّوء على الأطروحة الحجاجيّة للقصيدة، حيث يكشف المعرّي عن موقفه النّاقض للثّقافة السّائدة في التّعبير عن الحزن، مؤطّرًا رفضه ضمن رؤيته الشّخصيّة "في ملّتي واعتقادي"، مما يمنح خطابه مشروعية وجوديّة وفكريّة. ثم ينتقل المبحث الثّاني إلى تحليل أنواع الحجاج الموظّفة في النصّ، والّتي تتنوّع بين العقليّ، والتّاريخيّ، والدّينيّ، والرّمزيّ، لتؤدّي دورًا تراكميًا يُقنع المتلقي عبر العقل والرّمز والتّاريخ والمعتقد. متضمنًا رصد الوسائل البلاغيّة الّتي اعتمدها المعرّي لتدعيم حججه، مثل الاستفهام التّقويميّ، والتّكرار البنائيّ، والمفارقة الدّلالية، والصّور الرّمزية، وكلّها أدوات لا تؤدّي وظيفة جمالية فحسب، بل تُسهم في زعزعة المسلّمات وإعادة تشكيل القيم. ويختتم البحث بمبحث ثالث يتناول البنية الحجاجيّة الكلّيّة للقصيدة، حيث يظهر تسلسلها المنطقيّ الصّاعد من النّقض، إلى البرهنة، فالتّأسيس، وأخيرًا الإغلاق، في بناء جدليّ متماسك يوازي الخطابات الفلسفيّة.

لقد اعتمدت الدّراسة المنهج الحجاجيّ التّداوليّ، مع توظيف أدوات التّحليل البلاغيّ والنّقد الفلسفيّ، ما منحها قدرة على استكشاف البنية الحجاجية في شعر المعرّي، وأبرزت أن قصيدته ليست مرثية تقليدية، بل خطاب نقديّ عقلانيّ يعيد النّظر في أنماط التّعبير عن الموت، ويقترح بديلًا رمزيًّا متسقًا مع رؤية معرفيّة متحررّة من العادة والانفعال.

الكلمات المفتاحية: حجاج، المعرّي، بلاغة، برهنة، عقل.

* أستاذ الأدب والنّقد الحديث المساعد، شعبة اللّغة العربيّة، مركز اللّغات، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

The Argumentative Discourse in al-Ma‘arri’s Elegy

Dr. Thamer Ibrahim Mohammad Almasarwah*

almasarweh86@yahoo.com

Submission Date: 31/5/2025 **Acceptance Date: 28/6/2025**

Abstract

This study presents a critical argumentative reading of Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī’s poem "Of No Avail in My Doctrine and Belief", treating the text as a philosophical discourse that shows more than expressing grief. It reshapes awareness of death from a rational, existential perspective. The study is based on the central notion that presents traditional mourning rituals, such as weeping, wailing, and chanting, as ultimately ineffective, merely reflecting emotional outbursts unanchored in intellectual reflection or firm philosophical conviction.

The study comprises three sections. The first section sheds light on the poem’s central argumentative notion, in which al-Maʿarrī critiques dominant cultural norms surrounding expressions of grief, framing his rejection through his stance "In My Doctrine and Belief," thus granting his discourse both existential and intellectual legitimacy. The second section analyzes the types of argumentation used in the poem, which range across rational, historical, religious, and symbolic modes. These strategies collectively persuade the reader by appealing to logic, symbolism, history, and belief.

The section also examines the rhetorical devices al-Maʿarrī employs to support his arguments, such as evaluative rhetorical questions, structural repetition, semantic irony, and symbolic imagery. These tools serve not only aesthetic purposes but also function to unsettle prevailing assumptions and reconstruct values. The final section discusses the poem’s overall argumentative structure, which progresses logically from critique, to evidence, to philosophical grounding and finally to closure, resulting in a coherent dialectical structure reminiscent of philosophical discourse.

The study adopts a pragmatic argumentative approach, using rhetorical analysis and philosophical critique tools. This methodology provides an in-depth exploration of the argumentative architecture in al-Maʿarrī’s poetry, revealing that his poem is not a traditional elegy, but rather a rational, critical discourse that reconsiders conventional modes of expressing death and proposes a symbolic alternative aligned with a knowledge-based vision free from habit and emotion.

Keywords: argumentation, al-Maʿarrī, rhetoric, evidence, reason.

*Assistant Professor of Modern Literature and Criticism, University of Jordan Language Center, Arabic Language Section, Amman, Jordan.

المقدّمة:

تبرز في قلب الشّعر العربيّ الكلاسيكيّ، قصيدة "غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي" لأبي العلاء المعرّي بوصفها خطابًا يتجاوز طقوس الرّثاء وحدود الانفعال، ليقدّم موقفًا فلسفيًا قائمًا على التّأمّل العقليّ والمساءلة الحجاجيّة. لقد اختار المعرّي أن ينقض المسلّمات المتوارثة حول الموت والحزن، لا بانفعال وجدانيّ، بل بعقل جدليّ متسائل، يُخضع الرّموز والتّقاليد إلى محكمة المنطق، ويُستبدل بطقوس العزاء التّقليديّة خطاب بديل قوامه الزّهد، والمعرفة، والتّسليم الهادئ.

وتنبع أهمّيّة هذا البحث من كونه يسعى إلى إعادة النّظر في هذه القصيدة الكبرى من زاوية تحليلية جديدة، تقرؤها لا بوصفها مرثيّة مألوفة أو نصّ تأمليّ فحسب، بل بوصفها نصًّا حجاجيًّا محكم البنية، يُوظّف البلاغة من أجل الإقناع، ويعيد تشكيل الوعي الجمعي تجاه الموت عبر بنية تداوليّة جدليّة متماسكة. فالبحث لا يكتفي بتتبع المعاني، بل ينفذ إلى البنية الحجاجيّة العميقة التي تتخلّل كل بيت، وكل صورة، وكل مفارقة ضمن القصيدة.

ينطلق هذا العمل من رغبة علميّة في الكشف عن طبيعة الأطروحة المركزية الّتي تُبنى عليها القصيدة، والوقوف عند الأنواع المختلفة من الحجج التي يُفعّلها المعرّي – من حجاج عقليّ يقوم على المنطق، إلى تاريخيّ يستدعي مصير الأقوام البائدة، إلى دينيّ يعيد تأويل الفناء، إلى رمزيّ يستثمر الصّورة الشّعرية بوظيفة دلالية لا تزويقية. كما يهتم البحث بتتبع الوسائل البلاغيّة الّتي تتكامل داخل هذا الخطاب، كالاستفهام البلاغيّ والمفارقة والتّكرار، وغيرها من الأدوات الّتي تُستخدم هنا بوصفها آليات حجاجيّة تهدف إلى إقناع المتلقي لا إلى زخرفة المعنى.

وقد توزّعت بنية البحث على ثلاثة مباحث متكاملة، يبدأ أوّلها بتسليط الضوء على الأطروحة المركزية للقصيدة، حيث يكشف المعرّي عن موقفه النقدي من التعبير عن الحزن، مما يمنح خطابه مشروعية وجوديّة مؤطّرة في "ملّتي واعتقادي". ويتناول المبحث الثاني البنية الحجاجية المتعددة في القصيدة، من خلال تحليل الأنماط الرئيسة التي اعتمدها المعري في بناء حججه، وهي: العقلي، والتاريخي، والديني، والرمزي، مع إبراز الأساليب البلاغية المندمجة ضمن هذه الأنماط بوصفها أدوات إقناع لا زخرفة. أمّا المبحث الثالث، فيتناول البناء الكلي للخطاب الحجاجي في القصيدة، من حيث تسلسله الداخلي، ومنطقه الجدلي، والتصعيد الفكري الذي ينتقل من تفكيك الطقس إلى اقتراح رؤية رمزية عقلانية بديلة.

وتعدّ دالية أبي العلاء المعرّي "غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي" من القصائد التي حظيت بعناية نقديّة واسعة في الدّراسات الأدبيّة والبلاغيّة القديمة والحديثة، إذ تناولها الباحثون من زوايا متعدّدة، مما يجعل كثيرًا من مستوياتها الفنيّة والتّأمليّة محلولة سلفًا في السّياق البحثي العام. ومن هذا المنطلق، فإن الوقوف على كل بيت فيها بالتّحليل التّفصيلي لا يُضيف قيمة حقيقيّة إلى ما سبق، بل قد يُثقل الدّراسة دون داعٍ علمي، خاصّة إذا لم يكن ذلك التّحليل مرتبطًا صميميًا بأهداف البحث.

ولأن هذه الدّراسة تُعالج النّصّ من زاوية مختلفة، وهي زاوية الحجاج التّداوليّ، فإنها لا تنظر إلى القصيدة على أنها تسلسل من الأبيات الواجب تحليلها بيتًا بيتًا، بل بوصفها خطابًا شعريًا حجاجيًا ينتظم في بنية جدلية متماسكة، تنهض على مجموعة من المفاصل الفكرية المركزية، وتُفعّل آليات الإقناع والتّأثير من خلال أنماط حجاجيّة محدّدة. ومن هنا، جاء التّركيز في هذا البحث على الشّواهد التي تُجسّد الوظائف الحجاجيّة بوضوح، سواء من حيث بناء الأطروحة، أو تفعيل الحجّة، أو تسخير البلاغة في دعم الرّؤية الفكريّة.

ولا يُفهم من ذلك أن بقية أبيات القصيدة خالية من البعد الحجاجيّ، بل على العكس، فإن كثيرًا منها يسهم في تكوين المناخ الجدلي العام، أو يُؤطّر الرّؤية الفلسفيّة الّتي يقترحها المعرّي، لكنه لا ينهض بالضرورة بوظيفة مركزية في البناء الحجاجيّ. ولهذا، فإن المنهج المعتمد هنا لا يسعى إلى الشّمول التّحليلي، بل إلى التّركيز الكيفي على ما يُمثّل العقد الحجاجيّة الأكثر فاعلية في الخطاب.

وبهذا الاختيار المنهجي الواعي، يجمع هذا البحث بين الاقتصاد التّحليليّ والتّركيز الوظيفيّ، واضعًا نصب عينيه غايته الأساسيّة: الكشف عن البنية الحجاجيّة في القصيدة، وتتبع سيرورتها من النّقض إلى البرهنة، فالتأسيس، فالإغلاق، دون أن ينشغل بتكرار التّحليلات السّابقة أو استعراض الأبيات الّتي لا تضيف إلى البنية الجدلية عناصر جديدة، ولأنّ الحجاج ليس مفهومًا دخيلًا على الشّعر كما قد يُظن، بل هو جزء من نسيجه البلاغيّ ومجاله التأويليّ، فإن البحث يستند إلى مرجعيات تنظيرية تجمع بين الحجاج الفلسفيّ والبلاغيّ، ويستحضر دراسات سابقة في شعر المعرّي، كان أغلبها يدور في فلك الزّهد والتّشاؤم، من غير أن يفكك بنيته الحجاجيّة الدّاخلية. فعلى الرّغم من تعدّد الدراسات التي تناولت شعر المعرّي على وجه العموم والدّالية على وجه الخصوص، فإنّ أغلبها انصبّ على زوايا تحليلية لا تتقاطع مباشرة مع المنهج الحجاجيّ الذي تتبناه هذه الدّراسة. فقد ركّزت دراسة مأمون مباركة مثلًا على وسائل السّبك النّحوي في القصيدة، من منظور نحو النصّ، مبيّنًا علاقات التّماسك النّصيّ والتّكوين التّركيبيّ للنصّ الشّعريّ [1]، بينما قاربت دراسة عبد الرحمان دحماني القصيدة من زاوية تداولية عبر مفهوم "الفعل

(1) ينظر: مباركة، مأمون تيسير، من وسائل السبك النحوي في دالية المعري" غير مجد"، أنساق/ م3/ع2، 2019، ص68-88.

التّعبيريّ" في إطار المقاربة التداوليّة لفعل القول وإنجازه [1]. أمّا أطروحة صبيرة بودينة فكانت قراءة سوسيولوجية لديوان اللّزوميات ككل، من منظور رؤية العالم عند المعرّي، دون أن تركّز على تحليل القصيدة محلّ الدّراسة كخطاب حجاجيّ مستقل[2]، كما ركّزت دراسة "بنية المعجم الشّعريّ" على تحليل لغويّ ودلاليّ في أشعار المعرّي المكتشفة، لا على القصيدة ذاتها ولا على بنيتها الحجاجيّة[3]، في حين كانت دراسة ندى الحارثي بحثًا أدبيًا عامًا حول أدبيات الصّناعة في داليّة المعرّي، دون الدّخول في تحليل حجاجيّ دقيق لمستويات الإقناع في القصيدة، وذهبت دراسة سمهود عجيلة إلى التّركيز على الصّورة الشعّريّة والخصائص الفنية عند المعرّي بشكل عام، دون تخصيص الدّالية بقراءة حجاجيّة[4].

أما دراسة نبيلة نصاح، فتُعد من الدّراسات الحجاجيّة المباشرة التي لها تماس جزئي مع موضوع هذه الدّراسة، إذ تناولت نماذج شعريّة ساخرة من العصر العباسيّ بهدف الكشف عن آليات الحجاج في السّخرية [5]. ومع أنّ الدّراسة تتناول البنية الحجاجيّة، إلا أنّها تختلف عنها من حيث طبيعة النّصوص (فهي تحليل لنماذج متعدّدة لم تتناول الدّالية)، ومن حيث المنهج الذي يركّز على السّخرية وسيلة لها، بينما تسعى دراستنا الحالية إلى تحليل البنية الحجاجيّة الكاملة لنموذج مغاير عما ضمّنته الدّراسة أيّ الدّالية، بما تحمله من أطروحات فلسفيّة وأدوات بلاغيّة وتفكيك للمرجعيات.

التّمهيد:

تتقاطع الشّعرية مع الحجاج في تلك المنطقة التي لا يكتفي فيها النّصّ بإنتاج الدّلالة، بل يسعى إلى التّأثير، إلى زعزعة المتلقي أو توجيهه، أو جعله طرفًا في صراع فكريّ أو وجدانيّ. وإذا كان الحجاج يُعرف تقليديًا بوصفه خطابًا يُبنى لإقناع الآخر، فإنّ الشّعر – في لحظاته العالية – لا يُحاجج بمعزل عن الإقناع، بل يُجري الحجة في نسق جماليّ، ليصوغ القناعة لا من منطق صارم فقط، بل من كثافة رمزيّة وصوتيّة ومعنوية. ومن هنا، فإنّ الحجاج في القصيدة لا يأتي على صورة مناظرة، بل يظهر

[1] ينظر: دحماني، عبد الرحمن، الفعل التعبيري في دالية أبي العلاء المعري" ضجعة الموت رقدة" التي يرثي فيها فقيها حنفيا– مقاربة تداولية، حوليات المخبر، ع2، 2014، ص99–120.

[2] ينظر: بودينة، صبيرة، رؤية العالم في شعر أبي العلاء المعري، أطروحة دكتوراه، جامعة حبسية بن بوعلي الشلف، كلية الآداب والفنون، 2021/2020.

[3] ينظر: حسانين، يحيى عبد العظيم، بنية المعجم الشعري ودلالاته في شعر أبي العلاء المعري دراسة نقدية، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم– جامعة المينا، د.ت، ص2691–2718.

[4] ينظر: الحارثي، ندى بنت محمد، أدبيات الصناعة في دالية المعري، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، م3/ع37، 2021، ص50.

[5] ينظر: نصاح، نبيلة، شعرية الفعل التوجيهي في لزوم ما لا يلزم لأبي العلاء المعري، مجلة كلية الآداب واللغات، ع22، 2018، ص469–476.

بوصفه خطابًا داخليًا متماسكًا، يسير من أطروحة، إلى حجّة، إلى إثبات، إلى هدم، إلى تأسيس بديل، تمامًا كما في مشروع المعرّي هنا.

وقد شغل مفهوم الحجاج حيّزًا واسعًا في الدّراسات اللغّويّة والبلاغيّة الحديثة، بوصفه أحد المكونات الأساسية في تحليل الخطاب، فقد" غدا يحتل مكانة بارزة في مختلف الخطابات والمعارف والعلوم من لغوية واجتماعية وتاريخية ونفسية واقتصادية.... وغيرها حتى قيل إنه من الصعب الحديث عن أي تواصل بدون حجاج"[1].

وهو في اللّغة مأخوذ من مادة (حَجَجَ)، إذ" يقال حاججته أُحاجّه حِجاجاً ومُحاجّة حتى حَججتهُ أي غلبته بالحجج التي أدليت بها....، والحُجة: البرهان؛ وقيل الحُجة ما دوفع به الخصم؛ وهو رجل محجاج: أي جَدِل؛ والتحاج: التخاصم؛ والحجة الدليل والبرهان"[2].

ويعرّف الحجاج بأنه "توجيه خطاب إلى متلق ما لأجل تعديل رأيه أو سلوكه أو هما معاً"[3]، كما أنه" فعل لغويّ مركب وبنية نصيّة قد تشمل الخطاب ككل، وتشتغل كاستراتيجية خطابية إقناعية"[4]، وبالمجمل يمكن تعريفه "بكونه تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، تساهم في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب وبعبارة أخرى يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال بعضها بمثابة الحجة اللغوية وبعضها الآخر بمثابة النتائج التي نستنتج منها أن كون اللغة لها وظيفة حجاجية يعني أن التّسلسلات الخطابيّة لا بواسطة الوقائع المعبر عنها داخل الأقوال فقط ولكنها محددة أيضاً وأساساً بواسطة بنية هذه الاقوال نفسها"[5].

ويبحث المنهج الحجاجيّ في كيفية مواجهة الفعل الأدبي" إننا حين نتكلم لا نوصل غير الفعل مما أردنا تبليغه من فعل إفهام المتلقي الذي يتلقى الأداء، وفعل اللغة لا يؤدي مهمته كاملة إلا بشرط وقوف المتلقي على مقصديته"[6].

أيّ أن دراسة الحجاج في النّصّ تتطلّب الوقوف على أساليبه وطرقه التي يلجأ إليها المبدع من أجل الإقناع، ومن أجل تحقيق التّأثير المطلوب، والإقناع بأطروحته، يستعمل المبدع مجموعة من

---

[1] مسكين، حسن، مناهج الدراسات الأدبية الحديثة من التاريخ إلى الحجاج، ط1، مؤسسة الرحاب الحديثة، 2010، ص155.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة(حجج).

[3] الولي، محمد، مدخل إلى الحجاج، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع2/م40، 2011، ص11.

[4] طروس، محمد، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص152.

[5] مسكين، حسن، مناهج الدراسات الأدبية الحديثة من التاريخ إلى الحجاج، ص153

[6] ساسي، عمار، منهج الجواب في آليات تحليل الخطاب، دراسة وصفية وظيفية في نماذج من القرآن والشعر، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2011، ص225.

التّقنيات المقصود بها" مجموع ما يطوعه المتكلم بغية خدمة وجهة نظره عن طريق حمل المتلقي على التسليم بصحة موقفه أولًا، والإذعان لمراده، والتبني لما يطرحه من وجهات نظر ثانيًا"[1].

وإذا كان الحجاج يقوم على توظيف المنطق والدّليل والبرهان في سبيل تأكيد أطروحته أو فكرته التي يتبناها؛ فإن هذا الملمح يبدو – من أوّل وهلة – مخالفاً لطبيعة الصنعة الشّعرية التي من أخص لوازمها التّخييل واللغة المجازية المنزاحة عن اللّغة المباشرة أو الكتابة في درجة الصفر على حد توصيف رولان بارت لكن المؤكّد –على نحو ما أصبح شائعاً ومألوفاً– أن الشعر أيضًا ينطلق من غايات حجاجية وإقناعية، وأنه يتوخى دائمًا التأثير في مستقبل الخطاب على نحو أو آخر"[2].

من هنا كان لزامًا على مُرسلي الخطابات، نقادًا ومبدعين ومتكلمين التّسلّح بعدة آليات حجاجية يتم تأسيس النّصوص عليها، بحيث تشكّل بؤرًا دلالية تجذب القرّاء والمؤولين، وتلعب دورًا مهما في التوليد المعنوي، فمن أهداف التّأويل أن يتحول القرّاء الأكفاء في نهاية عملية التّواصل مع المُبدعات إلى مؤلفين، مثلما كان المؤلفون قرّاء، ومن ثم يكون التّأويل والتفسير المقدمان جزءين لا يتجزأن من تاريخ النّصّ ودلالته العامّة [3].

ولعلّ أبا العلاء المعرّي من أبرز أولئك الذين أحسنوا تسليح نصوصهم بهذه الآليات الحجاجيّة، حيث تتبدّى في قصيدته "غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي" بنية جدليّة رصينة تستدعي التّأويل، وتشتبك مع المرجع، وتعيد صياغة الوعي من خلال الشّعر.

تأتي هذه القصيدة ضمن ما يُعرف بـ "اللّزوميات"، وقد اتفق عدد من الباحثين على خصوصيتها الفكرية، إذ يرى عبد الرحمن دحماني أنها تتجاوز التّعبير إلى ما يُشبه "الفعل القولّي"، حيث تتحوّل القصيدة إلى أداء بلاغيّ يُنجز فيه الشاعر موقفًا وجوديًا [4]. أما مأمون مباركة فقد رأى أن المعرّي في هذه الدالية يعيد تشكيل النصّ عبر سبك نحويّ متين، يُؤسّس لخطاب حجاجيّ داخلي قائم على التّماسك التركيبيّ والدلاليّ [5]. وضمن منظور مغاير، درست صبيرة بودينة اللّزوميات كمرآة لرؤية العالم عند

---

[1] سعودي، نواري، في تداولية الخطاب الأدبي– المبادئ والإجراء، ط1، دار الحكمة للتوزيع والنشر، الجزائر، 2009، ص96.

[2] الحويطات، مفلح، شعرية الحجاج قراءة في قصيدة أبي تمام: " أرض مصردة وأخرى تثجم"، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، م17/ع2، 2021، ص36.

[3] ينظر: الطلبة، محمد سالم محمد، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ط1، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، 2008، ص62.

[4] دحماني، عبد الرحمن، الفعل التعبيري في دالية أبي العلاء المعري" ضجعة الموت رقدة" التي يرثي فيها فقيهاً حنفياً– مقاربة تداولية، حوليات المخبر، ع2، 2014، ص101.

[5] مباركة، مأمون تيسير، من وسائل السبك النحوي في دالية المعري (غير مجد)، مجلة أنساق، م3/ع2، 2019، ص68.

المعريّ، معتبرة أنّ الذات المتكلمة فيها لا تبحث عن عزاء بل تعلن رفضًا وجوديًا عميقًا لكل أشكال التسلية الرمزيّة [1]

في ضوء هذه القراءات، يمكن النّظر إلى القصيدة محلّ الدراسة لا بوصفها نصًّا رثائيًّا كما قد يُظن، بل بوصفه مشروعًا فلسفيًّا شعريًّا متكاملًا، تُمارَس فيه الحجاجة من خلال النّفي والمفارقة والتقويض الرمزيّ، كما تبرز فيه السّخرية لا بوصفها غرضًا جماليًا، بل آلية لهدم البنية المرجعية، وهو ما تلتقي معه دراسة "الحجاج في الخطاب السّاخر" التي كشفت عن البعد الجدلي العميق في النماذج الشّعرية ذات الطابع التفكيكيّ [2].

لكن ما الذي تقوله القصيدة فعلًا إذا قرأناها بعيدًا عن تصنيفات الدّراسات؟ كيف يبني المعرّي منطقه من داخل النصّ، لا من خلال تاريخه ولا مواقفه؟ إن الدّخول إلى القصيدة نفسها، لا إلى ما كُتب عنها، هو ما يكشف طبيعة الخطاب الذي تنهض عليه، ويضعنا أمام أطروحة تبدأ من بيتها الأول، لا من نوايا شاعرها.

ومن هنا، تمضي هذه القراءة في تتبّع المسار الحجاجيّ الذي ينتظم القصيدة، بدءًا من لحظة تأسيس الأطروحة ونقض الطقس بوصفه فعلاً رمزيًا خاويًا، ثم الانتقال إلى تفكيك المرجع الدينيّ والاجتماعيّ وإعادة مساءلة التّصوّرات السّائدة حول المصير. كما يتسع التحليل ليشمل مساءلة التّاريخ ومفاهيم المجد والاصطفاء، قبل أن يُعيد المعرّي تشكيل الذات عبر خطاب عقليّ متجرّد من الوهم. ويُختم التّحليل بالوقوف على البنية اللغويّة الحجاجيّة التي تَشحَن النصّ، والأثر الذي يُخلّفه في وعي المتلقي لحظة الاصطدام بهذا النفي الفلسفيّ المجرّد.

المبحث الأوّل: الأطروحة الحجاجيّة في قصيدة "غير مجدٍ في ملتي واعتقادي":

يشكّل عنوان قصيدة "غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي" أوّل مفصل حجاجيّ في بناء النصّ، إذ لا يقدَّم مثل علامة دلالية خارجية فحسب، بل يُشكّل عتبة فكرية تُعلن بوضوح عن الأطروحة المركزية للقصيدة منذ اللحظة الأولى. فصيغة "غير مجدٍ" تمثّل حكمًا تقويميًا قاطعًا لا يحمل نبرة التساؤل أو الاحتمال، بل يستهل الخطاب بنقض مباشر لقيمة ما سيأتي لاحقًا. أما عبارتا "في ملّتي واعتقادي" فتنزعان عن القول صفة العموم، وتُسنده إلى مرجعيّة شخصيّة عقليّة، ذات طبيعة عقديّة وفكريّة، مما يُكسبه مشروعية ذاتية تُعرف في البلاغة الحجاجيّة بمشروعية المصدر. وبهذا يكون العنوان نفسه فعلًا حجاجيًّا يؤسّس

[1] بودينة، صبيرة، رؤية العالم في شعر أبي العلاء المعري، أطروحة دكتوراه، جامعة حبسية بن بوعلي الشلف، كلية الآداب والفنون، 2021/2020، ص7.

[2] نصاح، نبيلة، الحجاج في الخطاب الساخر في " لزوميات" أبي العلاء المعري، مجلة التراث، م7/ع4، 2017، ص142.

للموقف، ويُمهّد للتّفكيك القادم، معلنًا أن ما سيُعرض ليس رأيًّا انفعاليًّا بل موقف معرفيّ له جذوره الفلسفيّة.

ومن هذا التّمهيد العنواني، ينتقل المعرّي إلى أولى تجليات أطروحته داخل المتن الشّعريّ، حيث يفتتح القصيدة بهذا البيت الصّادم:

غَيْرُ مُجدٍ في مِلّتِي واعْتِقادِي**** نَوحُ بآكٍ وَلا تَرنُّمُ شادِى [1]

في هذا البيت، لا تؤدّي المقدّمة دورًا تمهيديًا كما في أغلب القصائد التّقليدية، بل يُلقى الحكم مباشرة في صيغة تقريرية حاسمة، تُعيد تقويم طقوس الحزن المتوارثة، بدءًا من النّوح والغناء الحزين، باعتبارها سلوكًا عديم الجدوى في عقيدة الشّاعر ورؤيته الفكرية. وهذا البناء يُعادل ما يُعرف في البلاغة الحجاجيّة بالطّرح المباشر للأطروحة، حيث يتم إعلان الموقف الرئيسي منذ البداية دون مواربة.

الحجاج هنا مزدوج في طبيعته: فهو من جهة نقضٌ لتقليد ثقافيّ يرى في البكاء والتّرنيم مظهرًا للوفاء والحزن المشروع، ومن جهة أخرى بناءٌ لسلطة ذاتية تتكلّم باسم "الاعتقاد" لا الهوى، ما يضفي على الرّفض طابعًا عقلانيًا لا عاطفيًا. فالمعري لا يرفض الحزن لمجرد السخط أو الألم، بل لأن تلك المظاهر لا تعبّر في نظره عن موقف وجودي حقيقي، بل عن طقس فارغ، عاطفيّ، ومتوارث.

وبذلك يكون العنوان قد أسّس للأطروحة الحجاجيّة، والبيت الأوّل قد صاغها بلغة تقريرية تقويضية، تُعلن القطيعة مع الرؤية الرثائية التقليدية، وتفتح الباب لخطاب شعريّ يُقارب الموت بوصفه سؤالًا فلسفيًّا، لا مصيبة وجدانيّة. ومن هذا الأساس، تتفرّع بنية القصيدة الحجاجيّة بأكملها، حيث يقوم المعرّي تدريجيًا بدعم موقفه عبر الحجج البلاغيّة والعقليّة، التي سيتناولها البحث في المباحث اللاحقة.

ويُتابع المعرّي تعضيد أطروحته بمقارنة دلاليّة بين صوتين:

وشَبيهٌ صَوْتُ النّعيّ إذَا قِيـ**** ـسَ بِصوتِ البَشيرِ في كُلِّ نادِى [2]

في هذا البيت، يُدخل الشّاعر تقنية المقابلة الحجاجيّة، وهي وسيلة بلاغيّة تُستخدم لزعزعة التّقييم الثّابت. فالمعري يُساوي بين صوت النّعي وصوت البشارة، لا من جهة المعنى العاطفيّ، بل من جهة

[1] التبريزي، البطليوسي، الخوارزمي، شروح سقط الزند، ت: مصطفى السما، عبد الرحيم محمود، عبد السلام هارون، إبراهيم الإبياري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج3، 1986، 971.

[2] شروح سقط الزند، ص971.

القيمة الواقعيّة، فكلاهما إعلان عن حدث زائل. هذه المقارنة الحجاجيّة تسعى إلى إقناع القارئ بأن الفرح بالميلاد، والحزن على الموت، ليسا سوى مظاهر سطحية لحقائق لا تملك جوهرًا ثابتًا.

ويُعزّز المعرّي موقفه الحجاجيّ باستفهام بلاغيّ يحمل وظيفة تقويميّة:

أبَكتْ تِلكُمُ الحَمَامةُ أم غنّـ **** ـتْ على فَرْعِ غُصنِها الميّادِ [1]

الحمامة التي اعتُبرت رمزًا للحزن والبكاء في الثّقافة العربيّة، تصبح هنا موضع مساءلة: هل هي تبكي فعلًا، أم أن ما نظنه بكاءً ليس سوى غناءٍ طبيعي؟ بهذا الاستفهام، يُمارس الشّاعر تفكيكًا دلاليًا لعلامات الحزن، ويطرح بذكاء جدليّ فكرة أن الحزن، كما نتصوّره، ليس ضرورة موضوعيّة بل قراءة تأويليّة قد تكون خاطئة. وهذا لون من ألوان الحجاج الحداثيّ الذي يُسائل اللّغة قبل أن يُسائل المعنى.

ثم ينتقل المعرّي إلى ضرب من الحجاج التّاريخيّ، وهو نوعٌ معروف في البلاغة الجدليّة القديمة، حين يستشهد بزوال الأمم والقرون ليُقنع المتلقي بأن فناء الإنسان أمر حتمي لا يستوجب الجزع:

صَاحِ هَذِي قُبُورُنا تَمْلأُ الرُّحْـ **** ـبَ فأينَ القُبُورُ منْ عَهْدِ عادِ [2]

هذا البيت يُقدّم حجّة من نمط الاحتجاج بالتّاريخ والزّمن، حيث يُشير إلى أن القبور تملأ الأرض، وأنه لا وجود لآثار من سبقونا من الأقوام البائدة مثل "عاد". وبهذا يجعل المعرّي من التّاريخ شاهدًا حجاجيًّا على زيف الشّعور الإنسانيّ بالتّفرّد، أو التّميّز بالموت، أو الخوف من المصير. فالموت ليس استثناء، بل قاعدة كونيّة.

إن هذا المقطع من القصيدة، والذي يمثل البنية التّأسيسيّة للحجاج، يُبنى على ثلاثة مستويات متراتبة:

1. الرّفض القاطع للطقوس السّائدة (نوح، ترنُّم، حزن).
2. البرهنة العقليّة والتّاريخيّة على عبثية تلك الطّقوس.
3. الاستفهام الحجاجيّ وسيلة لتقويض التّفسير الجاهز للظواهر (البكاء = الوفاء).

ويمكن القول إن هذا المبحث يُبيّن بوضوح أنّ المعرّي لا يتعامل مع الموت من موقع العاطفة، بل من موقع التّأمّل الفلسفيّ والحجاج العقليّ، مما يجعل من قصيدته خطابًا حجاجيًا بامتياز، يقوم على تفكيك القيم الرّاسخة، وبناء تصوّر بديل يقوم على الزّهد، والتّأمّل، والوعي بزوال الحياة.

---

[1] شروح سقط الزند، ص972.

[2] شروح سقط الزند، ص974.

المبحث الثّاني: البنية الحجاجيّة المتعدّدة في قصيدة "غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي":

تتأسّس بنية القصيدة على نسيج حجاجيّ متداخل يعكس رؤية المعرّي في تفكيك المسلّمات الوجودية وإعادة تشكيل الوعي تجاه مفاهيم الحياة والموت والمعنى. لا يعتمد النصّ على حجاج أحادي الاتجاه، بل يستثمر أربعة أنماط حجاجيّة تتكامل لتنتج أطروحة شعرية/فلسفية متجاوزة: عقليّة، وتاريخيّة، ودينيّة، ورمزيّة. تتضافر هذه الأنماط لا لإثبات فكرة، بل لهدم يقين وبناء بديل معرفيّ أكثر عمقًا وتأمّلًا.

أوّلًا: الحجاج العقليّ – تفكيك البداهة بآليات المفارقة:

يبدأ الحجاج من أساس عقليّ صرف، حين يطرح المعرّي مفارقات منطقية تقلب المفاهيم التقليدية حول الحياة والموت. الحياة، في رأيه، "كلها تعب"، ورغم ذلك يسعى الناس لزيادتها، مما يثير دهشة عقلية تفضح تعارض المنطق الإنسانيّ مع سلوكه، إذ كيف يكون التّعب مطمحًا؟ كيف يسعى المرء إلى المزيد مما يُقرّ هو نفسه أنه مؤلم؟ هنا يتكشّف الحجاج لا على مستوى الطّرح الفلسفيّ فقط، بل من خلال بلاغة المفارقة والدّهشة التي تُسائل الرّغبة نفسها.

ففي قوله:

تَعَبٌ كُلُّها الحَيَاةُ فَمَا أعْـ **** جَبُ إلّا منْ رَاغِبٍ في ازدِيادِ [1]

يفجّر مفارقة منطقية تُحرّض القارئ على مساءلة الرّغبة في الحياة رغم الاعتراف الكلّي بتعبها. الحجاج هنا لا يكتفي بوصف الواقع، بل يضعه في مواجهة منطقه الدّاخلي ليُظهر تهافته، فإذا كانت الحياة كلّها تعباً فمن المستغرب أن يسعى النّاس إلى المزيد منها، إنه حكم جدلي يهزّ منطق التّعلّق بالحياة.

وفي السّياق ذاته، لا يرى المعرّي فرقًا جوهريًّا بين لحظة الميلاد ولحظة الموت، بل يعكس التّقييم التّقليديّ لكليهما: فالحزن عند الموت، في نظره، أضعف من الفرح عند الولادة، لا لأن الموت مخيف بل لأن الفرح غافل. إن الحزن هنا ليس مأساة بل يقظة، والفرح ليس نعمة بل غفلة، وهكذا تتحوّل المشاعر ذاتها إلى موضوع للشك العقليّ.

إذ يقول:

إنّ حُزنًا في سَاعَةِ المَوْتِ أضعا **** فُ سُرُورٍ في سَاعةِ المِيلادِ [2]

[1] شروح سقط الزند، ص977.

[2] شروح سقط الزند، ص977.

يبني المعرّي مقارنة عقلية معكوسة، إذ يتقصّد خلخلة التّوزيع العاطفيّ للتجربة الإنسانيّة، فالفعلان (الميلاد والموت) متساويان من حيث الحدث، لكن التّقييم الانفعاليّ لهما مقلوب، ما يكشف غياب المنطق في التّعامل مع المصير، فيُسائل بذلك صدق العواطف ومبرراتها.

كما يتكئ على المنطق التأويليّ في قوله:

خُلِقَ النّاسُ لِلبَقَاءِ فَضَلَّت **** أُمَّةٌ يَحْسَبونَهمْ للنَّفَادِ [1]

في هذا البيت يعكس الحجاج وجهة التّصوّر: الأصل البقاء (في المنظور الأخروي)، لكن الانحراف البشريّ جعل الفناء محورًا للتفكير، وهو انقلاب مفهوميّ يؤسّس للقطيعة مع تصوّر عابر للوجود. فالشّاعر يندّد بالتّأويلات الخاطئة للمصير الإنسانيّ، مؤكّدًا أنّ النّاس مخلوقون للخلود الأخروي لا للفناء المحض، ما يعكس تفكيرًا منطقيًا يعيد ترتيب المفاهيم.

في هذا النّمط، يوظف المعرّي العقل لا بوصفه مصدر للمعرفة فقط، بل بوصفه أداة حجاجيّة تُحدث تصدّعًا في بنية الوعي السّائد، وتُعيد النّظر في ما يُعدّ بدهيًّا.

ثانيًا: الحجاج التّاريخيّ – تفكيك الذّاكرة الجمعية بوصفها مرجعًا للزّوال:

إن الحجاج العقليّ لا ينفصل عن الحجاج التّاريخيّ، إذ ينقل الشاعر قارئه من تأمّل الذّات إلى مساءلة مصير الجماعة. يستحضر المعرّي القبور التي "تملأ الرحب"، ويسأل "أين القبور من عهد عاد؟"، فيقول:

صَاحِ هذى قُبورُنا تملأُ الرُّحْ **** بَ فأيْنَ القُبُورُ منْ عَهدِ عَادِ [2]

ليؤكد أن الفناء لا يستثني أحدًا، وأن مجد الأمم زائل لا محالة. التّاريخ، في هذا الإطار، ليس سجلًا للأبطال، بل أرشيفًا للفقد. ويُكثّف هذا المعنى في قوله:

رُبَّ لَحْدٍ قَدْ صَارَ لَحْدًا مِرارًا **** ضَاحِكٍ مِنْ تَزَاحُم الأضْدادِ [3]

فالقبر الواحد يتكرّر "مرارًا"، ويضحك من "تزاحم الأضداد"، ويكثّف من عبث الصّراع الإنسانيّ على أمجاد زائلة. هنا، تتحوّل الصّورة إلى كيان ناطق، يُسخّرها المعرّي حجاجيًّا لا جماليًّا؛ فليس الغرض رسم

[1] شروح سقط الزند، ص987.

[2] شروح سقط الزند، ص974.

[3] شروح سقط الزند، ص976.

مشهد مروّع، بل هزّ الثقة بجدوى الحياة على النّحو الذي اعتاده الناس. البلاغة إذًا – من تشخيص وكناية وتكرار – تُستثمر لا لإحداث الأثر الشّعوريّ، بل لصناعة وعي بديل.

استند المعرّي إلى وقائع التّاريخ وزوال الأمم بوصفها أدّلة محسوسة على عبث الوجود الأرضي وتكرار المصير، فيُستثمر التّاريخ لا لتأكيد المجد، بل لإثبات هشاشة استمراريته، ولا يستدعي المعرّي قوم "عاد" بوصفهم رموزًا للقوّة فحسب، بل كأثر غائب، لتصبح المفارقة التّاريخيّة حجّة ضد التّصوّر الخالد للحضارات، وضد مركزية الإنسان في التّاريخ. وفي سياق الحجاج التّاريخيّ الذي يوظّفه المعرّي لتقويض التصوّرات السّائدة حول المجد والخلود، تبرز المفارقة أداة بلاغيّة دقيقة تُفعّل التوتّر الدّلاليّ بين ما يُفترض وما هو كائن، بين الخلود المتخيّل والزّوال الواقعيّ. فعندما يقول الشّاعر: صاحِ، هذه قبورُنا تملأُ الرُّحبَ فأينَ القبورُ من عهدِ عادِ؟ فهو لا يكتفي بعرض حجّة تاريخيّة على زوال الأمم، بل يُمارس من خلال هذا السّؤال تقويضًا مزدوجًا: فهو يُثير وعي القارئ بزيف التصوّر البطولي للتاريخ، ويُبرز مفارقة دلاليّة قائمة على تعارض صارخ بين ما ترسّخ في الذّاكرة الجمعيّة (قوم عاد رمز للقوّة والعظمة) وما تكشفه المعاينة الواقعيّة (الغياب التّام لأثرهم حتّى في القبور).

فالسّؤال البلاغيّ هنا ليس استفهامًا حقيقيًّا، بل تعبير مفارق عن فراغ الذّاكرة من براهينها، وعن زوال كل ما كان يُحسب دليلًا على التّفوّق والخلود. وبهذا تتحقّق المفارقة التّاريخيّة في تراكب طبقتين من المعنى:

1. الظّاهر: الإشارة إلى أقوام عظيمة قد خلت.
2. الباطن: السّخرية الضمنيّة من وهم المجد البشري، وغياب أيّ أثر مادي يبرّره.

وهذه المفارقة لا تتجلّى في مضمون القول فحسب، بل في بُنيته أيضًا؛ إذ يتحوّل القبر من رمز للحضور المادي إلى علامة على الغياب الكلي، وتُعاد كتابة التاريخ لا بوصفه سجلًا للبطولات، بل أرشيفًا للفناء والتكرار.

وبذلك، يتداخل الحجاج التّاريخيّ بالمفارقة ليُنتج حجاجًا مضاعفًا: حجاجًا بالتّاريخ دليل مادي، وحجاجًا بالمفارقة صورة بلاغيّة تفجّر المعنى وتُربك القناعة. فالمعرّي لا يكتفي بالبرهنة على زوال الحضارات، بل يُعرّي زيف الشّعور بالتميّز الإنسانيّ، ويوظّف المفارقة بوصفها سلاحًا بلاغيًّا لتفكيك مركزية الإنسان في التّاريخ.

فيتحوّل القبر إلى موقع رمزي يسخر من تقاتل الأحياء على عالم سينتهون فيه جميعًا، إذ يدفن المتصارعون في المكان ذاته، ما يُسقط فكرة التّفوّق أو الامتياز.

ويُتوّج هذا الحجاج التّاريخيّ في:

وَدَفينٍ عَلَى بَقَايا دَفينٍ **** في طَوِيلِ الأَزْمَانِ والآبادِ [1]

حيث تتراكم الأجساد بعضها فوق بعض لا بوصفه فعلًا فيزيائيًا فقط، بل تراكمًا دلاليًا يُؤكّد عبثيّة الزّمن الأرضي بوصفه دورة للفناء المتكرّر، أي ترسيم زمني حاد لفكرة الفناء المتراكم، فالزّمن يكدس الموتى كما يُكدس الغبار، ما يشكل حجة تاريخيّة دافعة للتّأمّل في المصير المشترك.

في هذا النّمط، التّاريخ يُفقد رمزيته البطوليّة، ويتحوّل إلى حجّة ضد الأثر، فيتحوّل من شاهد على الإنجاز إلى شاهد على الاندثار، ما يُزعزع الإيمان بالتميّز الإنسانيّ أو الحضاريّ.

ثالثًا: الحجاج الدّينيّ – تفكيك الرّؤية التّقليديّة للموت وإعادة تأويله:

على الرّغم من نزعته الزّهدية العقلانيّة، فإنه لا يغفل عن تضمين حجج دينيّة تضفي عمقًا إيمانيًّا على الرّؤية، ويتعامل المعرّي مع المفهوم الدينيّ لا بوصفه بنية تسليم، بل أفقًا معرفيًا يعيد من خلاله تأويل تجربة الموت. ومع أن الخطاب يبدو عقلانيًا بحتًا، فإن المعرّي لا يغفل بعدًا دينيًا يتداخل مع منطقه الحجاجيّ. إنه لا يرفض العقيدة، بل يعيد تأويلها ويحرّرها من الطّقس، ففي البيت:

إنّما يُنقَلُونَ مِنْ دَارِ أعْمَا **** لٍ إلى دَارِ شِقْوَةٍ أو رَشَادِ [2]

يقدّم الموت بوصفه انتقالًا وجوديًا، لا انقطاعًا، وبذلك يُخرج الحديث عن الفناء من نطاق العبث، ليضعه في مجال الجزاء، فيوظّف العقيدة الإسلاميّة في الحجاج ليبيّن أن الدنيا ليست نهاية مرحلة بل انتقال إلى جزاء ما يمنح الموت قيمة مختلفة عن مجرد العدم. فالموت في نظره "انتقال من دار أعمال إلى دار شقوة أو رشاد"، لا فناءً بل جزاء، وما يبدو فناءً ما هو إلا عبور. بهذا المعنى، يعيد الشّاعر للحياة معناها، وللموت دوره، من خلال خطاب يتكئ على المعرفة الإيمانيّة، لا على التّلقين الطقسيّ. ومن هنا، لا يكون الموت مأساة بل "رقدة يستريح فيها الجسم"، بينما الحياة لا تُنتج إلا أرقًا شبيهًا بالسهاد. وهكذا، تنقلب البلاغة – عبر الصّورة والمفارقة – إلى وسيلة لتقويم التّصوّرات، وتفكيك الخوف الموروث من المصير. إذ يقول:

ضَجْعَةُ المَوتِ رَقْدةٌ يَسْتَرِيحُ ال **** جِسمُ فِيها والعَيْشُ مِثْلُ السُّهادِ [3]

[1] شروح سقط الزند، ص976.

[2] شروح سقط الزند، ص979.

[3] شروح سقط الزند، ص979.

فينزع عن الموت صفته التّراجيديّة، ويُعيد توصيفه فعل راحة، في مقابل معاناة الحياة، وهو قلبٌ للمألوف الانفعاليّ عبر بناء دينيّ عقلانيّ، فيقارن بين راحة الموت وأرق الحياة، ليثبت أن الفناء لا يعني الخسارة بل الخلاص، ويصوّر الموت نعمة لا مأساة.

أمّا في قوله:

خَافَ غَدْرَ الأَنَامِ فَاسْتَوْدَعَ الرَّيـ **** حَ سَلِيلاً تَغْذُوهُ دَرَّ العِهَادِ [1]

فيُحيل إلى قصة سليمان مع الجن والرّيح، لا ليبرهن على المعجزة، بل ليُبيّن أن الحذر من المصير لا يُنافي الإيمان به، ما يعمّق الطابع الإنسانيّ للتمثل الدينيّ، وفي هذا التّوظيف للمرجعية الدينيّة يؤكّد المعرّي أن حتّى أولياء الله اتخذوا الحيطة من القدر في إشارة إلى أن الخوف من المصير لا يناقض التسليم له.

يُستثمر الحجاج الدينيّ هنا وسيلة لتأطير الموت في بنية عقلانيّة/روحيّة، تُعيد للموت معناه كتحوّل، لا بوصفها كارثة، وتُخفّف من وطأة الوعي بالفناء عبر التصوّر الأخروي.

رابعًا: الحجاج الرّمزيّ – تفكيك الطّقس وإعادة كتابة الموت شعريًّا:

ولا يقف المعرّي عند العقل والدّين والتّاريخ، بل ينتقل إلى حجاج رمزيّ يمارس من خلاله أقصى درجات التّفكيك. لا يكتفي بطرح الفكرة، بل يعيد صياغة الطّقس ذاته، مقترحًا طقسًا بديلًا للجنازة لا يقوم على النّحيب بل على "القراءة والتّسبيح". هنا، تنقلب الجنازة من طقس بكائي إلى تجربة عقليّة/روحيّة، يكون فيها الكفن من "ورق المصحف"، واليد لا تلمس "الذهب الأحمر"، والجسد يُعاد إليه اتزانه من خلال الزهد، لا الفخر. الرّمزيّة الحجاجيّة هنا ليست ترميزًا غامضًا، بل أداة واعية تهدم وتبني، وتُعيد صياغة العلاقة بين الإنسان والوداع والموت.

ومن اللافت في هذا البناء المتعدّد أن الوسائل البلاغيّة ليست مفصولة عن أنماط الحجاج، بل تُندمج فيها وتؤدي وظيفة دقيقة. فالاستفهام البلاغيّ لم يكن زينة لُغويّة، بل طريقة لخلخلة المفاهيم، كما في تساؤله عن الحمامة: "أبكت تلكم الحمامة أم غنّت؟"، حيث يتحوّل الرّمز إلى سؤال، والصّوت إلى علامة تأويليّة مشكوك فيها. والمقابلة بين النّعي والبشارة لم تأتِ لتزيين البيت بل لتقويض فكرة الفارق بين الحزن والفرح. كذلك، فإن الكناية والتّشخيص – كما في تحويل القبر إلى "ضاحك" – تعمل على تعرية التّناقض السّلوكيّ الإنسانيّ. أمّا أساليب الأمر والنّهي، فهي لا تُمارس بسلطة، بل تُقال بنبرة أخلاقيّة متأملة، كما في "سر إن استطعتَ في الهواء رويدًا"، حيث يُدعى المتكبّر إلى التّواضع لا بإدانة، بل بتذكير إنسانيّ نبيل.

[1] شروح سقط الزند، ص992.

والرّمز في القصيدة لا يُستخدم للغموض، بل لإنتاج دلالة حجاجيّة مشفّرة، فهو يوظّف الصّورة البلاغيّة لإعادة تشكيل القيم ونسف المسلّمات، ففي قوله:

وَاحْبُواهُ الأَكْفَانَ مِن وَرَقِ المُصْ**** حَفِ كِبْرًا عَنْ أَنْفَسِ الأَبْرَادِ [1]

يُنتج طقسًا جنائزيًّا مغايرًا، يجعل من المصحف كفنًا رمزيًّا، لا لتقديس الموت، بل لنزع الطّابع الاستهلاكي عنه، وتخليصه من المظاهر الفارغة: إنها دعوة صامتة لحياة روحيّة تطهرت من التّظاهر، وتحويل الموت من مظهر إلى جوهر.

وفي:

ذَا بَنَانٍ لا تَلْمَسُ الذّهَبَ الأَحْ **** مَرَ زُهْدًا في العَسْجَدِ المُسْتَفَادِ [2]

تتحوّل اليد إلى رمز للزهد، لا بوصفها قيمة أخلاقية، بل احتجاجًا صامتًا على بنية ماديّة تحوّل الإنسان إلى مستهلك حتّى في لحظاته الأخيرة، وهو احتجاج بلاغيّ على الماديّة، وانتصار للزهد بوصفه قيمة مضادة للتفاخر الطبقيّ والاجتماعيّ.

ثم في:

واتْلُوَا النّعْشَ بِالقِرَاءةِ والتّسـ **** ـبِيحِ لا بالنّحِيبِ والتّعْدَادِ [3]

يُقترح طقس بديل للجنازة: القراءة محل النّحيب، والمعنى محل الانفعال، وهو حجاج رمزيّ يرسم نموذجًا مغايرًا لفهم الموت مثل تجربة عقليّة/روحيّة، لا عاطفيّة أيّ خالية من الانفعال.

يُحوّل الرّمز في هذا السّياق إلى أداة حجاجيّة لتفكيك الطقوس، وإعادة بناء موقف الإنسان من الموت والوداع والقداسة، بما يجعله خطابًا رمزيًّا احتجاجيًّا لا طقسيًّا.

تتكامل الأنماط الحجاجيّة الأربعة في القصيدة لتشكّل بنية خطابية تنقض الثّابت، وتدفع المتلقي نحو تبنّي وعي فلسفيّ/أخلاقيّ جديد. لم يُكتب النّصّ لإثبات قناعة بقدر ما كُتب لنسف قناعات؛ ليس تأملًا ساكنًا بل حجاج ديناميكيّ يُعيد تعريف الإنسان والموت والخلود من خلال الشّعر أداة جدل معرفيّ وتمثّل هذه الأنواع من الحجاج أدوات إقناع متكاملة، يُراكمها المعرّي ليُربك مسلّمات القارئ، ويُعيد بناء وعي جديد بالموت، لا بوصفه مأساة، بل بوصفه ضرورة عقليّة، ونهاية عادلة، بل وربما راحة من عناء الوجود.

---

[1] شروح سقط الزند، ص990.

[2] شروح سقط الزند، ص989.

[3] شروح سقط الزند، ص991.

إن هذه التّعدديّة في الحجاج، المقترنة بالدّمج العضوي للأساليب البلاغيّة، تصنع من القصيدة خطابًا حجاجيًّا متكاملًا، لا يُقنع بالعقل فقط، بل يُربك العقل ويقوّض بالعاطفة المتعقلة. كل نمط من الحجاج يرفد الآخر، وكل وسيلة بلاغيّة تعمل في خدمته، فلا تقف البلاغة على هامش المعنى، بل تتماهى معه، وتُصبح الحامل الأبلغ له. وهكذا تُبنى القصيدة على أساس فكريّ/بلاغيّ متين، تتضافر فيه الفلسفة مع الشّعر، ويتحوّل التّعبير إلى مشروع معرفيّ يهدم ويقترح، ويهزّ المتلقي لا ليُعجبه بل ليوقظه.

المبحث الثّالث: البنية الحجاجيّة الكلّيّة في قصيدة "غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي":

تمثّل قصيدة "غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي" بناءً حجاجيًّا متكاملًا لا يتأسّس على أطروحة منعزلة أو حجج متناثرة، بل على خطاب يتدرج ببطء وصرامة نحو إعادة تشكيل المفاهيم الكبرى المتعلقة بالموت والحياة، الدين والطقس، الفرد والمصير. لا يمكن فهم حجاج المعرّي من خلال الوقوف على الأبيات مفردة، وإنما من خلال تتبع المسار الذي يسلكه الخطاب، من الطّرح إلى البرهنة، ومن التّفكيك إلى الاقتراح، في مسار جدليّ تصاعديّ لا ينتهي بحكمة مغلقة بل بأثر فكريّ مفتوح.

تبدأ القصيدة بطرح مباشر وقاطع لأطروحة تنقض الطّقوس الرّثائيّة التّقليديّة، ثم تتوسع بالتّدريج في عرض الحجج المؤيدة لهذا الموقف، من حجاج عقليّ يدعو إلى مساءلة المنطق الانفعاليّ، إلى حجاج تاريخيّ يبرهن على عبث التّفاخر بالمجد الزائل، إلى حجاج دينيّ يعيد تأويل الموت عبور روحيّ، وصولًا إلى حجاج رمزيّ يهدم الطّقس ويقترح بديلاً شعريًا تأمليًا قائمًا على القراءة والتطهر والزهد. هذه الحركة المتصاعدة لا تكتفي بتقديم بدائل، بل تُفكك البنية العاطفيّة التي قامت عليها الثّقافة، وتعيد بناء وعي جديد يبدأ من الهدوء العقليّ، لا من الغريزة أو الرثاء.

ويُلاحظ أن القصيدة لا تتقدّم بخط مستقيم من الفكرة إلى البرهان، بل تتحرك بشكل حلزونيّ، تعود إلى بعض المفاهيم لتعيد صياغتها من زوايا متعددة. فالموت، مثلًا، لا يظهر مرة واحدة أثرًا مفزعًا، بل يتكرّر بوصفه علامة تأمليّة، ثم حدثًا طبيعيًّا، ثم قيمة رمزيّة. وكذلك الميلاد، لا يُطرح بوصفه نعمة بل لحظة غافلة، تُقابل بالحزن لا بالاحتفال. ومن هنا، يُعاد بناء المعاني المركزيّة في الثّقافة الجمعية من خلال إعادة تنظيمها في بنية حجاجيّة، تُخضِع كل فكرة للاختبار، وتعرضها من زوايا متعدّدة ليُعاد توجيه معناها.

ولا يقلّ الأسلوب البلاغيّ أهميّة عن مضمون الحجاج؛ فالقصيدة لا تعتمد على الخطابة أو الجدل المباشر، بل على بلاغة هادئة، داخلية، تنفذ إلى الوعي دون ضجيج. لا نجد في النّصّ صوتًا يصرخ أو يستعرض، بل نبرة تأمليّة صافية، تُقنع القارئ لا بحجّة قاطعة، بل بسلسلة من الانتقالات الفكريّة

التي تجعله يُعيد التّفكير من تلقاء نفسه. فالمعرّي لا يسعى إلى الانتصار، بل إلى الإيقاظ. والقصيدة لا تُنهي خطابها بحكم نهائي، بل ببيت يختمه المعرّي بقوله:

وَاللّبِيبُ اللّبِيبُ مَنْ لَيْسَ يَغْتَرُّ **** بِكَوْنٍ مَصيرُه لِفسَادِ [1]

هذه الجملة – رغم جزمها – ليست نهاية خطابيّة، بل موجّهة إلى وعي المتلقي ليعيد بناء منظومته الخاصّة. فالبنية الحجاجيّة للقصيدة لا تفرض حُكمًا بل تُفكّك بنية الإقناع التقليديّة، وتعيد تشكيلها على أساس من التّفكير الحرّ والتّأمّل العميق.

وهذه النّهاية، وإن بدت تقريريّة، إلا أنها لا تُغلق النّصّ بل تفتحه على لحظة وعي تأمليّ، تُلقي بالمسؤولية على المتلقي ليكمل إعادة البناء الفكري. فالحكمة هنا لا تقدّم الحقيقة، بل تكشف عن زيفها التّقليدي، وتقترح أن يُبنى الإدراك من جديد، بعيدًا عن الغرور البشري والمطمئنات الثّقافيّة.

وبذلك يمكن القول إنّ المعرّي لم يكتب قصيدة تأمّل أو رثاء، بل قدّم نموذجًا ناضجًا للقصيدة الحجاجيّة الفلسفيّة، التي يُبنى فيها الموقف لا عبر التّصريح فقط، بل عبر تركيب شعريّ شامل، يُسهم فيه كلّ بيت، وكلّ صورة، وكلّ سكوت، في صناعة خطاب متكامل لا يُقنع بالعاطفة، بل يُربك بالعقل، ويُوقظ بالشّك، ويُنهي بالحكمة.

إن المعمار الكلّي للقصيدة يقوم على منطق داخلي دقيق، تبدأ فيه بفكرة، تتبعها برهنة، ثم تنتقل إلى تأمل رمزيّ، وتختم بنداء عقليّ، في سلسلة من الطبقات الفكريّة والبلاغيّة التي تُصاغ شعريًّا. وعلى الرّغم من أن الصّور البلاغية والتّراكيب الفنيّة تحتل حيّزًا واسعًا من القصيدة، إلا أن وظيفتها ليست جمالية بقدر ما هي وظيفيّة؛ إذ تأتي لتخدم المعنى لا لتزيّنه، ولترسّخ الموقف لا لتُبهر. فهي بلاغة مندمجة في العمق الحجاجيّ، لا منفصلة عنه، وتُستخدم لتوليد المعنى لا لاستهلاكه.

والمعرّي في هذه القصيدة لا يكتب مرثيّة، بل يعيد إنتاج سؤال الموت من داخل الشّعر. ويُنتج من خلال لغته وتركيبه الحجاجيّ تجربة شعريّة فلسفيّة فريدة، تنتمي إلى حقل التأمّل العقلانيّ أكثر من انتمائها إلى التّقاليد الشّعريّة الرّثائيّة. وبهذا، تُقدّم القصيدة نفسها لا خطاب وجدانيّ مألوف، بل خطاب حجاجيّ داخلي، يُمارَس فيه الشّعر أداة فلسفيّة تهدف إلى زعزعة المسلّمات، وإعادة تشكيل الوعي الإنسانيّ من أساسه.

يأتي هذا النّصّ الشعريّ بوصفه انزياحًا معرفيًا وجماليًا معًا، يتجاوز البنية الإيقاعيّة والحمولات الانفعالية المألوفة، لكنه لا يهدمها، بل يعيد تشكيلها ضمن إطار فلسفيّ حجاجيّ. فرؤية المعرّي لا تنفصل عن اللّغة الشّعريّة، بل تستثمر إمكاناتها التّعبيريّة لبناء موقف تأمليّ متماسك. فالقصيدة، رغم

[1] شروح سقط الزند، ص1005.

احتشادها بالحجج العقليّة والتّأملات الوجوديّة، تحتفظ بشعريتها في الإيقاع الهادئ، والصّور الرّمزيّة المكثّفة، والمفارقات البلاغيّة التي تفتح أفق الدّلالة لا لتغلقه.

إن قيمة الفلسفة والمنطق في هذا النّصّ لا تأتي على حساب الشّعريّة، بل تنبع من داخلها، حيث تتحوّل الصّورة الشّعريّة إلى حُجّة، والرّمز إلى أداة تفكيك، والإيقاع إلى وسيلة لإعادة ترتيب المفاهيم. وبهذا يتحقّق التّوازن بين الفكر والشّعور، بين المنطق والحسي، ليبقى النّصّ وفياً لجوهر الشّعر بوصفه تعبيرًا جماليًا لا يُختزل في وظيفته العقليّة، بل يسمو بها من خلال لغته وشكله وتوتره الداخلي.

إن القراءة التي يقترحها هذا النّصّ تُعيد تشكيل المفاهيم التي نعتقد أنها مستقرة؛ فـ"الموت" لا يُقرأ بوصفه نهاية، كما أن "الفرح" و"الألم" لا يحضران حالات وجدانيّة متعارف عليها، بل أنساق ذهنيّة تُفكَّك وتُعاد صياغتها داخل بنية تداوليّة تقوض البداهة، وتشتغل على زعزعة المعاني المتداولة. وهنا تتبدى براعة النّصّ في قدرته على نقل القارئ من موقع التلقي السّلبي إلى موقع الفعل التّأويليّ المنتج.

ووفقًا لنظرية التّداوليّة، فإن النّصّ لا يُبنى داخل عزلة جمالية، بل يمارس فعلًا تواصليًّا مُركّبًا، يُعيد توزيع الأدوار بين المرسل والمتلقي، ويؤسّس لفضاء حجاجيّ يُراهن على العقل بوصفه أداةً لإنتاج الدلالة، لا لاستهلاكها. فالمعاني لا تُعطى، بل تُكتسب ضمن سيرورة جدلية تفرض مساءلة المسلّمات وإعادة النّظر في البنى الثّقافيّة الجاهزة.

ومن منظور نظرية الحجاج، يُمكن القول إن النّصّ يتبنّى استراتيجيات خطابيّة تسعى إلى إقناع المتلقي بواقع جديد لا يُشبه العالم الذي ألفه. كل صورة، وكل مفردة، تقوم بوظيفة حجاجيّة: لا تزخرف الواقع، بل تُؤسّس له. لذلك، يبدو النّصّ أنّه يخرج من رحم الفلسفة أكثر من انتمائه إلى الشّعر؛ إذ يُفكّك الوجود ويُعيد بناءه انطلاقًا من منطق داخلي، يعتمد على الرّبط العقلانيّ لا على التّدفق الشّعوريّ.

فلو جرّدنا النّصّ من وزنه وإيقاعه، لما فقد من فاعليته الحجاجيّة شيئًا، إذ إن ما يمنحه القوّة ليس الموسيقى الظّاهرة فحسب، بل بناؤه التّأمّليّ العميق الذي ينبثق من نسيج المعنى، ويكشف عن خطاب عقلانيّ يستند إلى الحفر في المسلّمات لا إلى التّزيين السّطحيّ. إلا أن هذا الطّابع الفلسفيّ التّأويليّ، على أهميّته، لا يُقصي البُعد الجمالي الذي يشكّل جوهر الشّعر وخصوصيته. فالمعرّي لا يقدّم فكرة جافة في ثوب شعريّ، بل يُخضع اللّغة الشّعريّة لتوتر معرفيّ لا ينفصل عن توهّجها الجماليّ.

إن التّوازن الذي حافظ عليه النّصّ بين المحور الفلسفيّ والمحور الجماليّ يتجلّى في استخدامه للصّورة البلاغيّة لا بوصفها زخرفًا، بل أداة تفكيك وإعادة بناء. فالمفارقات، والاستعارات، والكنايات، والرّموز، ليست أدوات تجميل للنصّ، وإنما هي حوامل فكريّة تنقل الفكرة من بعدها التّجريدي إلى تجلٍّ حسيّ نابض. كذلك فإن الإيقاع الدّاخلي، وإن لم يكن صاخبًا أو تقليديًا، يظلّ حاضرًا في النبرة المتزنة،

وفي التّكرارات الرّمزية، وفي الموسيقى الهادئة التي تسري عبر الجُمل، فتمنح النصّ نسقًا تأمليًّا لا يخلو من طاقة شعريّة.

لقد نجح المعرّي في تقديم خطاب فلسفيّ يُربك القارئ ويوقظه، من دون أن يتخلّى عن شرط الشّعر الجماليّ. وهذا ما يجعل قصيدته ليست فقط نموذجًا للشعر الحجاجيّ، بل أيضًا مثالًا على الشّعر القادر على التّوفيق بين الإقناع العقليّ والتّأثير الجماليّ، بين بناء الفكرة وتشكيلها في لغة تحتفظ بعذوبتها وكثافتها. فالشّعر هنا لا يُستثمر وسيلة لتبليغ الموقف الفلسفيّ فحسب، بل يتحوّل هو ذاته إلى فضاء فلسفيّ، حيث يكون الجمال طريقًا إلى المعرفة، وتكون الصّورة الشّعريّة أداة للسّؤال قبل أن تكون أداة للزينة.

الخاتمة:

بعد هذه القراءة التّحليليّة الفاحصة التي تتبعت البنية الحجاجيّة في قصيدة "غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي" لأبي العلاء المعرّي، تبيّن أن النّصّ لا يُقارب بوصفه مرثية تقليديّة أو خطابًا وجدانيًا فقط، بل بوصفه مشروعًا فكريًّا وفلسفيًّا متكاملًا يتوسّل الشّعر وسيلةً لهدم يقينيات ثقافيّة متجذّرة حول الموت والحزن والوعي بالوجود.

ومن خلال المعالجة المنهجيّة للمباحث الثّلاثة، أمكن استخلاص أبرز نتائج هذه الدّراسة على النّحو الآتي:

1. تقدّم القصيدة رؤية فلسفيّة عقلانيّة تعيد تأطير طقس الرّثاء، لا بوصفه تعبيرًا وجدانيًّا، بل فعلًا تأمليًّا ينقض المسلّمات الثّقافيّة حول الموت والحزن.
2. البنية الحجاجيّة جاءت محكمة ومتصاعدة، تبدأ بنقض المفاهيم الطّقسيّة للحزن، ثم تبني بدائل فكريّة عبر حجج عقليّة وتاريخيّة ودينيّة ورمزيّة.
3. وظّف المعرّي أدوات البلاغة بوصفها آليات حجاج، لا لتزيين النّصّ، بل لزعزعة وعي المتلقي وتحفيزه على إعادة التّفكير في مفاهيم الوجود والعدم والمعنى.
4. تكشف القصيدة عن قدرة الشّعر على أداء وظيفة معرفيّة، حيث يتحوّل النّصّ إلى خطاب نقديّ داخلي يُعيد تشكيل المفاهيم من خلال منطق التّأمّل لا الانفعال.
5. لا تقوم حجاجيّة النّصّ على المواجهة أو الصّدام، بل على التّشكيك الهادئ والتّقويض التّدريجي للمسلّم، مما يمنح القصيدة طابعًا تأويليًّا مفتوحًا.

6. ينجح المعرّي في تقديم خطاب رمزيّ بديل عن الحزن التقليدي، يتأسّس على قيم الزّهد، والعقل، والتّسليم، ويجعل من الموت لحظة وعي لا انكسار.
7. تثبت الدّراسة أن القصيدة تمثّل نموذجًا ناضجًا للشّعر الحجاجيّ، حيث يتضافر المضمون الفلسفيّ مع الشكل البلاغيّ لصياغة موقف فكريّ متكامل.

المصادر والمراجع

ابن منظور، لسان العرب: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسن، وهاشم الشاذلي، ط1، دار التعارف، القاهرة، د.ت.

التبريزي، البطليوسي، الخوارزمي، شروح سقط الزند، ت: مصطفى السما، عبد الرحيم محمود، عبد السلام هارون، إبراهيم الإبياري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج3، 1986

الحويطات، مفلح، شعرية الحجاج قراءة في قصيدة أبي تمام: "أرض مصردة وأخرى تثجم"، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، م17/ع2، 2021.

الولي، محمد، مدخل إلى الحجاج، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع2/م40، 2011.

بودينة، صبيرة، رؤية العالم في شعر أبي العلاء المعري، أطروحة دكتوراه، جامعة حبسية بن بوعلي الشلف، كلية الآداب والفنون، 2021/2020.

دحماني، عبد الرحمن، الفعل التعبيري في دالية أبي العلاء المعري "ضجعة الموت رقدة" التي يرثي فيها فقيهاً حنفياً – مقاربة تداولية، حوليات المخبر، ع2، 2014.

ساسي، عمار، منهج الجواب في آليات تحليل الخطاب، دراسة وصفية وظيفية في نماذج من القرآن والشعر، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2011.

سعودي، نواري، في تداولية الخطاب الأدبي – المبادئ والإجراء، ط1، دار الحكمة للتوزيع والنشر، الجزائر، 2009.

طروس، محمد، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثّقافة، عمّان، 2005.

طلبة، محمد سالم محمد، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ط1، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، 2008.

مباركة، مأمون تيسير، من وسائل السبك النحوي في دالية المعري (غير مجد)، مجلة أنساق، م3/ع2، 2019.

مسكين، حسن، مناهج الدراسات الأدبية الحديثة من التاريخ إلى الحجاج، ط1، مؤسسة الرحاب الحديثة، 2010.

نصاح، نبيلة، الحجاج في الخطاب الساخر في "لزوميات" أبي العلاء المعري، مجلة التراث، م7/ع4، 2017.

References

Ibn manẓūr, Lisān al-‘Arab: Allāh ‘Alī al-kabīr, Muḥammad Aḥmad Ḥasan, wa-Hāshim al-Shādhilī, Ṭ1, Dār al-Ta‘āruf, al-Qāhirah, D. t.

al-Tabrīzī, al-Baṭalyawsī, al-Khuwārizmī, shurūḥ Saqṭ al-zand, t: Muṣṭafá al-Samā, ‘bdālrḥym Maḥmūd, ‘Abdussalām Hārūn, Ibrāhīm al-Ibyārī, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, j3, 1986

al-Ḥuwayṭāt, Mufliḥ, shi‘rīyah al-Ḥajjāj qirā’ah fī qaṣīdat Abī Tammām: “arḍ mṣrdh wa-ukhrá tthjm”, al-Majallah al-Urdunīyah fī al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābihā, m17 / ‘2, 2021.

al-Walī, Muḥammad, madkhal ilá al-Ḥajjāj, Majallat ‘Ālam al-Fikr, al-Kuwayt, ‘2 / m40, 2011.

bwdynh, ṣbyrh, ru’yah al-‘ālam fī shi‘r Abī al-‘Alā’ al-Ma‘arrī, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi‘at ḥbsyh ibn bw‘ly alshlf, Kullīyat al-Ādāb wa-al-Funūn, 2020/2021.

dḥmāny, ‘Abd al-Raḥmān, al-fi‘l al-ta‘bīrī fī Dāliyat Abī al-‘Alā’ al-Ma‘arrī “ ḍj‘h al-mawt rqdh ” allatī yrthy fīhā fqyhan ḥnfyan – muqārabah tadāwulīyah, Ḥawlīyāt al-Mukhbir, ‘2, 2014.

Sāsī, ‘Ammār, Manhaj al-jawāb fī ālīyāt taḥlīl al-khiṭāb, dirāsah waṣfīyah waẓīfīyah fī namādhij min al-Qur’ān wa-al-shi‘r, Ṭ1, ‘Ālam al-Kutub al-ḥadīth, Irbid, 2011.

Sa‘ūdī, Nawwārī, fī tadāwulīyah al-khiṭāb al-Adabī – al-mabādi’ wa-al-ijrā’, Ṭ1, Dār al-Ḥikmah lil-Tawzī‘ wa-al-Nashr, al-Jazā’ir, 2009.

Ṭarrūs, Muḥammad, al-naẓarīyah al-ḥijājīyah min khilāl al-Dirāsāt al-balāghīyah wa-al-manṭiqīyah wa-al-lisānīyah.

ṭalabat, Muḥammad Sālim Muḥammad, al-Ḥajjāj fī al-balāghah al-mu‘āṣirah, baḥth fī Balāghat al-naqd al-mu‘āṣir, Ṭ1, Dār al-Kutub al-jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, 2008.

mubārakah, Ma'mūn Taysīr, min wasā'il al-Sabk al-Naḥwī fī Dāliyat al-Ma'arrī (ghayr Majd), Majallat ansāq, m3 / '2, 2019.

Miskīn, Ḥasan, Manāhij al-Dirāsāt al-adabīyah al-ḥadīthah min al-tārīkh ilá al-Ḥajjāj, Ṭ1, Mu'assasat al-Riḥāb al-ḥadīthah, 2010.

nṣāḥ, Nabīlah, al-Ḥajjāj fī al-khiṭāb al-sākhir fī " Luzūmīyāt " Abī al-'Alā' al-Ma'arrī, Majallat al-Turāth, m7 / '4, 2017.