الحِجَاجُ في شِعْرِ عُبَيْدِاللهِ بنِ قَيْس الرُّقَيَّات

د. صلاح الدين أحمد دراوشة*

تاريخ تقديم البحث: 23/ 4/2021م تاريخ قبول البحث: 29/9/2021م https://doi.org/10.35682/jjall.v18i1.87

ملخص

تناولت هذه الدراسة البناء الحجاجي في شعر عبيدالله بن قيس الرقيات الذي وظّفه في الدفاع عن الدعوة الزبيرية، من خلال مجموعة من التقنيات الحجاجية التي استند إليها في بناء موقفه والدفاع عن رأيه، الذي يتجلى في أنّ الزبيريين أجدر بالخلافة من الأمويين، وهذا الرأي يقوم على استراتيجية الهدم والبناء عبر فرضيتين: الأولى، من أين يستمدّ الزبيريون أحقيتهم بالخلافة. والثانية، مبررات عدم أهلية الأمويين للخلافة. وقد وظّف الشاعر مجموعة من التقنيات الحِجاجية في الدفاع عن رأيه في مناصرة الزبيريين، وفي مقدمتها النسب القرشي والسلطة الدينية، والقيم الأخلاقية، والحجة النفعية، والتمثيل الحِجاجي، وحجة التناقض وعدم الاتفاق. كما استعان في هدم أطروحة الأمويين، بحجة واقعية تنطلق من أفعال الأمويين، وكذا حجة العدل، بالإضافة إلى استثمار الطاقة الحِجاجية للسخرية منهم.

الكلمات الدالة: الحِجَاج، عبيدالله بن قيس الرقيات، الزبيريون، الأمويون، الشعر السياسي.

Argumentation in ‘Ubayd Allãh bin Qays al-Ruqayyãt's Poetry

Dr. Salah Al-Din Ahmad Darawsheh*
salah.darawsheh@zu.ac.ae

Abstract

This study aims at exploring the argumentative construction employed in Ubayd Allãh bin Qays al-Ruqayyãt’s poetry in defending the Zubayrī call. The study analyzes a set of argumentative techniques that ‘Ubayd Allãh bin Qays Al-Ruqayyãt has built his position and premises on, such as the assumption that the Zubayris are more worthy of the caliphate than the Umayyads. These premises, indeed, are based on the deconstruction strategy which implies two components, mainly: deconstruction and reconstruction. The first premise deals with the question: From where did the Zubayrīs derive their right to the caliphate? While the second is set up to discuss the reasons for the Umayyads’ ineligibility for the caliphate. In so doing, the poet used a set of argumentation techniques to promote his ideas in advocating the Zubayrīs, including their Quraysh lineage, religious authority, ethical value, pragmatic argument, proverbs, the argument of contradiction, incompatible arguments, etc. Moreover, to deconstruct the Umayyad’s premises, the poet managed to deal with a real argument stemming from their actions and behaviors. What is more, the poet also investigated the argumentative energy to underestimate them.

* قسم اللغة العربية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة زايد، الإمارات العربية المتحدة.
*Department of Arabic Language, College of Humanities and Social Sciences, Zayed University, United Arab Emirates.

* حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤتة. الكرك، الأردن.

Keywords: Argumentation, ‘Ubayd Allãh bin Qays al-Ruqayyãt, Zubayrīs, Umayyads, political poetry.

مقدمة

شهد النصف الثاني من القرن الهجري الأول أحداثاً حافلة، وتطورات كبيرة في مسار الدولة الإسلامية، منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله، وقد ترددت أصداء هذه الأحداث في شعر كثير من الشعراء الذين كانت لهم فيها آراء ومواقف عبّروا عنها مدافعين ومنافحين. وقد تحدث كثير من النقاد والدّارسين[1] – الذين تناولوا شعر عبيدالله بن قيس الرُّقَيَّات بالدرس والتحليل– عن مذهبه السياسي وموقفه الإيديولوجي مما دار في عصره من أحداث، وتفرقوا في ذلك وكانوا شيعا؛ فمنهم من يقول إنه كان قرشيًّا يدافع عن حقّ قريش في الخلافة، وهو في هذا يرفض رأي الخوارج الذين يرون أنّ أمر الخلافة حقّ مشاع بين المسلمين، لا يختصّ به أحد دون آخر، ومنهم من ذهب إلى أنّه كان زبيريًّا ينافح عن دولة الزبيريين ويدعو إلى نصرتها في مناهضة حكم بني أمية والتحريض على قتالهم، وتقويض دولتهم[2].

ستناقش هذه الدراسة البناء الحجاجي في شعر عبيدالله بن قيس الرُّقَيَّات الذي سخّره للدفاع عن الدعوة الزبيريّة ضدّ حكم الأمويين وأنصارهم؛ مُبرزة الاستراتيجية الخطابية والتقنيات الحِجاجية التي استند إليها في بناء موقفه والدفاع عن أطروحته وتدعيمها.

تلك هي الإشكالية الرئيسة التي تهدف إليها هذه الدراسة، متوسلة في ذلك نظرية الحجاج المنطقي التي وضع أصولها وبسط فصولها شاييم بيرلمان (Chaïm Perelma) وزميلته لويس أولبريشت تيتيكا (Lucie Olbrechts-Tyteca)؛ وفق خطة مشتملة على ثلاثة محاور: المحور الأول؛ مقاربة لإشكالية الحِجاج في الخطاب الشعري بين النفي والإثبات، أمّا المحور الثاني فهو محور الصراع الإيديولوجي في

(1) للاستزادة انظر المصادر والمراجع الآتية: ناصف، علي النجدي، *ابن قيس الرُّقيَّات شاعر السياسة والغزل*، لجنة البيان العربي، القاهرة، (ب. ت.)؛ عبد الرحمن، إبراهيم، *عبد الله بن قيس الرُّقيَّات حياته وشعره*، سلسلة دراسات في التراث العربي 8، وزارة الإعلام، دولة الكويت، 1986؛ حسين، طه، *حديث الأربعاء*، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د.ت.)؛ الرُّقيَّات، عبيد الله بن قيس (ت85هـ/704م)، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1995.

(2) اتصل الشاعر في آخر حياته بخلفاء بني أمية، بعد سقوط الدولة الزبيرية وزوال دعوتهم، وأقرّ لهم بالخلافة ودافع عنهم، وهذه أطروحة أخرى للشاعر تصلح أن تكون موضوعا لدراسة مستقلة تكشف بنيتها الحِجاجية.

عصر الشاعر، في حين جاء المحور الثالث حول بسط لأطروحة الشاعر وتحليل لمسار الحِجاج وأشكاله التي اعتمدها في الدفاع عن أطروحته.

أولاً: الخطاب الشعري بين الإمتاع والإقناع

لقد كانت مسألة حضور الحِجاج في الشعر مثار نقاش بين مختلف الدارسين والباحثين في نظرية الحجاج وتطبيقاتها على مختلف الخطابات، ويرجع أصل هذا النقاش إلى سؤال مفاده: هل تقبل طبيعة الشعر، باعتباره خطابا تخييليّاً يُعبّر أساسًا عن تجربة ذاتية، خصائصَ الخطاب الإقناعي الحجاجي؟ وعلى النقيض من ذلك هل يمكن أن يحضر التخييل والمحاكاة في الحجاج والإقناع؟

يمكن رصد موقفين أو إجابتين متناقضتين لهذا التساؤل عند الدارسين نستعرضهما باقتضاب كالآتي:

الموقف الأول: وهو موقف المعارضين لإمكانية حضور الحجاج في الخطاب الشعري، وعلى رأس هؤلاء ستيفن تولمين (S. Toulmin) وجورج فينو (G.Vigneaux)، ويتأسس هذا الموقف على حجة رئيسة هي أنّ طبيعة الخطاب الحجاجي مناقضة تماما لطبيعة الخطاب الشعري، فالأول يقوم على الابتذال والمعارف الشائعة، والثاني يقوم على التجربة الذاتية والرؤية الفردية للأشياء[1]، وبالتالي فلا يتصور الإقناع بخطاب، كما لا يتصور الشعر معارف مبتذلة.

ويوضح فينو هذا الرأي بالتأكيد على أنّ "الخطاب الحجاجي خطاب غائي وينفي أن يكون كلّ خطاب غائي حجاجيًّا بالضرورة، لأنّ هناك خطابات ذات غاية شخصية خاصة، لا تهدف إلى إقناع الآخر، فالخطاب الشعري، وبعض أنواع السيرة الذاتية والمذكرات والكتابات الحميميّة أمثلة لخطابات غائية ليست حجاجيّة"[2]. ولئن كان هذا الموقف يستند إلى حجج معقولة، فإنّه وقع في تعميم مغرض؛ لأنّ ما ذهب إليه لا يكاد يصدق إلاّ على بعض النماذج الشعرية كالتي تنتسب إلى التيار الرومانسي أو تيار الفن من أجل الفن، ولا يجوز سحبه على جمهور الخطابات الشعرية التي يتبنى بعضها مواقف وآراء من قضايا معينة، ويسعى إلى الدفاع عنها. كما أنّ الواقع الأدبي المُعاين في الخطاب الشعري ينافي هذا الموقف، وسيتضح ذلك في شعر عبيدالله بن قيس الرُّقَيَّات.

(1) العزاوي، أبوبكر، *الخطاب والحجاج*، ط1، مؤسسة الرحاب الحديثة، 2010، ص36؛ الدريدي، سامية، *الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه*، عالم الكتب الحديث، إربد، 2011، ص75.

(2) ينظر: طروس، محمد، *النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية*، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005، ص90.

الموقف الثاني: يرى أصحابه أنّ الخطاب الأدبي مثله مثل باقي الخطابات اللغوية، يمكن أن يكون مسرحًا للحجاج، لأنّه ليس ثمة تعارض بين التخييل الذي هو مادة الشعر وبين الإقناع الذي هو مادة الحجاج. ونجد هذا صريحًا عند حازم القرطاجني الذي يرى أنّ "استعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائغ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع بعد الموضع، كما أن التخاييل سائغ استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضع بعد الموضع، وإنما ساغ لكليهما أن يستعمل يسيرًا فيما تتقوم به الأخرى، لأنّ الغرض في الصناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحل القبول لتتأثر لمقتضاه، فكانت الصناعتان متآخيتين لأجل اتفاق المقصد والغرض فيهما."[1] ويؤكّد حازم هذه الوظيفة الإقناعية للشعر في موضع آخر من كتابه بالقول إنّ "القصد في التخييل والإقناع هو حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده"[2].

ومن الدارسين الغربيين المحدثين الذين يؤيدون هذا الرأي روث أموسي (Ruth Amossy) التي تقرّ صراحة "بأنّ الحجاج يخترق كلّ الخطابات بدرجات وكيفيات مختلفة، ومن ثم فلا وجود لخطابات خالية من الحِجاج"[3]. فالحِجاج في نظر الباحثة لا يقتصر على نوع أو جنس معين من الخطابات، بل هو مقصديّة يمكن أن يحملها أيّ خطاب بغض النظر عن شكله أو مضمونه. والأمر نفسه يذهب إليه جيل ديكليرك (Gilles Declercq)، حيث يؤكد وجود "صلة أساسية بين الحجاج والأدب الذي لا يكتفي بأن يكون حقلاً ينتشر فيه الحجاج بل يمثل معينًا خاصًّا للحِجاج"[4] كما أنّ التخييل في نظره "يستمد وظيفته الحجاجيّة من جوهره نفسه، أي من قدرته التصويرية التي تسمح له بوضع الحِجاج في المرآة، ومن هنا يعمل على تفخيم ومضاعفة تأثيراته"[5]. فالحِجاجيّة بالنسبة للباحِثَين هي وظيفة خطابية يمكن أن تحضر في الأدب والشعر كما يمكن أن تحضر في السياسة والفلسفة وغيرها. كما أنّ "أيَّ نص شعري أو أدبي تكون له إلى جانب الوظيفة الشعريّة، وظائف أخرى مثل الوظيفة الانفعاليّة والوظيفة التوجيهيّة الإقناعيّة ... إنّ النص الشعري إذن ليس لعبًا بالألفاظ فقط، وليس نقل تجربة فرديّة ذاتيّة فحسب، إنّه

(1) القرطاجني، حازم (ت684هـ/1285م)، *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*، تحقيق محمد حبيب بلخوجة، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2007، ص361.

(2) القرطاجني، *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*، ص19.

(3) ينظر: مشبال، محمد، *في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة حجاجية لتحليل الخطابات*، دار الكنوز المعرفية، الأردن، 2017، ص59.

(4) الدريردي، *الحجاج في الشعر العربي*، ص57.

(5) مشبال، *في بلاغة الحجاج*، ص99.

يهدف كذلك إلى الحثّ والتحريض والإقناع والحِجاج، وهو يسعى إلى تغيير أفكار المتلقي ومعتقداته، وإلى دفعه إلى تغيير وضعيته وسلوكه ومواقفه"[1].

ثانياً: الصراع السياسي والإيديولوجي في عصر الرُّقَيَّات

وُلد عبيدالله بن قيس الرُّقَيَّات القرشي العامري الحجازي في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه[2]، وعاش إلى أن استتب الحكم للأمويين في زمن عبد الملك بن مروان بعد مقتل عبد الله بن الزبير. وقد شهد هذا العصر أحداثًا جسيمة ووقائع عظيمة أثّرت في الدولة الإسلامية ككل؛ فما كادت تنتهي خلافة علي رضي الله عنه حتى انقسم المسلمون إلى ثلاث فرق هي:

1- الأمويون الذين يدافعون عن خلافة معاوية بن أبي سفيان في الشام، "وبمعاوية انتقل الأمر من خلافة إلى ملك عضود"[3].

2- والشيعة العلويون في الكوفة والحجاز، الذين يدعون لخلافة أبناء علي رضي الله عنه.

3- والخوارج الذين يرفعون شعار "لا حُكم إلاّ حُكم الله" ويرون أنّ الخلافة ينبغي أن تكون شورى بين المسلمين لا أن تكون حِكرًا على بيت أو قبيلة بعينها.

وبعد وفاة معاوية وأخذه البيعة لابنه يزيد، زادت حِدّة الخلاف والانشقاق، لأنّ جمهورًا كبيرًا من أعيان المسلمين من المهاجرين والأنصار رفضوا بيعته، لأنّه "لم يكن أكفأ النّاس، ثم ساس النّاس سياسة استبداديَّة لا عهد للناس بها من قبل ... وأصبح الأمر أمر سياسة حسبما تتطلبه الغلبة، لا عدل حسبما يتطلبه الإسلام"[4].

فما كان من يزيد بن معاوية إلاّ أن سيّر الجيوش لمحاربة معارضيه لإرغامهم على الطاعة والبيعة، وكان ممن خرج عليه الحسين بن علي -رضي الله عنهما-، ودارت بينهما وقائع وحروب، أشهرها وقعة (الطّف، 61هـ) بكربلاء، "وانتهى الأمر بقتل الحسين ... وكان قتله فاتحة شرّ كبير على الإسلام"[5]؛ ثم

(1) العزاوي، *الخطاب والحجاج*، ص36- 37.

(2) ينظر: الذهبي، شمس الدين محمد (ت748هـ/1348م)، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1993، ج3، ص190. وكانت خلافة عمر رضي الله عنه بين سنتي 13، و23 للهجرة.

(3) أمين، أحمد، *يوم الإسلام*، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص46.

(4) أمين، *يوم الإسلام*، ص46.

(5) أمين، *يوم الإسلام*، ص46.

بعد ذلك سيّر جيشا إلى المدينة فقاتل أهلها في وقعة (حرة واقم، 63هـ) الشهيرة، حيث قُتل خيرة رجال قريش من المهاجرين والأنصار. ومن المدينة تحوّل الجيش إلى مكة لمحاربة عبد الله بن الزبير، حيث حاصرها ورمى الكعبة بالمنجنيق؛ وكاد يستبيحها لولا أن جاءه خبر موت يزيد بن معاوية[1].

وبعد موت يزيد بايع الأمويون مروان بن الحكم، وبايع الحجازيون والعراقيون عبد الله بن الزبير، الذي سعى جاهدا، بمعية أخيه مصعب، إلى تقويض الحكم الأموي، وإعادة مركز الدولة الإسلامية إلى الحجاز، فـ"كان يحرص على أن يظل هذا الأمر في قريش، بشرط أن يسلك المسلمون إليه نفس الطريق الذي سلكها الخلفاء من قبل"[2]؛ وهكذا فإنّ القرشيين وأهل الحجاز عامة كانوا يطمحون إلى استعادة ما سلبه منهم الأمويون "الذين تنكروا لقرشيتهم وإقليمهم، فانتقلوا إلى الشام، وحرموا الحجاز، إقليم الدعوة الأول، من السلطة المركزية، باتخاذهم دمشق عاصمة لدولتهم"[3] وتحالفهم مع القبائل اليمنية على حساب المضريّة التي تنتمي إليها قريش.

وكان بين الزبيريين وأنصارهم والأمويين وقائع متتالية، لعل أبرزها وقعة (مرج راهط، 64هـ)[4] حيث قُتل الضّحاك بن قيس ومن معه، ووقعة (دير الجاثليق، 72هـ)[5] بين مصعب وعبد الملك بن مروان حيث قُتل مصعب بن الزبير، ومقتل عبد الله بن الزبير على يد الحجاج بن يوسف الثقفي بعد حصار مكة وضربها بالمنجانيق عام ثلاث وسبعين للهجرة[6].

وعموما فقد اختلفت جماعة المسلمين حول تدبير قضية الخلافة إلى فرق متعددة، يمكن تلخيصها في اتجاهات أربع:

1- الاتجاه القرشي الذي يحبذه عامة أهل السنة، وهو يقتضي حصْر اختيار الخليفة من قريش، ارتكازًا على بعض الأحاديث النبوية، وعلى ما تقرر في سقيفة بني ساعدة، وفي هذا الإطار تَجاذَبَ الخلافة كل من الزبيريين والأمويين.
2- الاتجاه الشيعي والقائم على اختيار الإمام بنص نبوي.

(1) الذهبي، *تاريخ الإسلام*، ج5، ص23. (حوادث سنة ثلاث وستين هجرية) وما بعدها.

(2) عبد الرحمن، إبراهيم، *عبد الله بن قيس الرُّقيَّات حياته وشعره*، سلسلة دراسات في التراث العربي، وزارة الإعلام، دولة الكويت، 1986، ص27.

(3) الهادي، صلاح الدين، *اتجاهات الشعر في العصر الأموي*، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986، ص208.

(4) الذهبي، *تاريخ الإسلام*، ج5، ص135 وما بعدها.

(5) الذهبي، *تاريخ الإسلام*، ج5، ص302.

(6) الذهبي، *تاريخ الإسلام*، ج5، ص310.

3- الاتجاه الديمقراطي (وهو رأي الخوارج والمعتزلة) القائم على اختيار الأمة لإمامها، ويرفض الاتجاهين السابقين لأنه ينطلق هو أيضًا منْ أحاديث نبوية بعضها ينص على طاعة ولي الأمر ولو كان عبدًا حبشيًا.

4- الاتجاه الفوضوي الذي يختار الاستغناء عن الإمام إذا استقامت أمور الناس بدونه، وهو رأي فريق النجدات من الخوارج[1].

في هذا الخضم المتلاحق الأحداث، الحافل بالحروب والتطاحنات، عاش عبيدالله بن قيس الرُّقَيَّات، ولم يكن رجلاً خاملاً ضعيف الهمة، لا يعنيه أمر المسلمين، بل هو القائل:[2]

أَتَقْعُدُ فِي تَكْرِيَتَ لا فِي عَشِيرَةٍ شُهُودٍ وَلا السُّلْطَانُ مِنْكَ قَرِيبُ
وَقَدْ جَعَلَتْ أَبْنَاؤُنَا تَرْتَمِي بِهَا بِقَتْلِ نِزَارٍ وَالْحُرُوبُ حُرُوبُ
وَأَنْتَ امْرُؤٌ لِلْحَزْمِ عِنْدَكَ مَنزِلٌ وَلِلدِّينِ وَالإِسْلامِ مِنْكَ نَصِيبُ
فَدَعْ مَنْزِلاً أَصْبَحْتَ فِيه، فَإِنَّهُ بِهِ جِيَفٌ أَوْدَتْ بِهِنَّ حُرُوبُ

فقد كان ذا رأي وموقف لم يتوان في التعبير عنه صراحة في شعره، خاصة وأنّ هذه الأحداث لم تكن بمعزل عنه، بل كانت ترمي بشرارها عليه وعلى أهله، فهو قرشيّ حجازيّ، وأهله يقيمون بالمدينة، وقد قُتل منهم نفر في موقعة (حرّة واقم) على يد جند يزيد ين معاوية.

ومن ثم فقد أخلص عبيدالله بن قيس الرّقيات لحركة ابن الزبير، وأظهر "اعتزازه بالقرشيّة في شعره، فكثر حديثه عن قريش، وما أصابها من محن وفرقة، بتنكر بني أمية لها"[3]. وسنتعرف في المحور التالي موقفه من تلك الأحداث، وكيف احتجّ للزبيريين ودافع عن أحقيتهم بالخلافة، وذلك من خلال رصد تقنيات الحِجاج التي دعم بها مواقفه وآراءه، وبنى بواسطتها استراتيجيته الخطابية، وسعى من خلالها إلى استمالة المتلقي لتبني أطروحته.

ونشير هنا إلى أننا سنعتمد في مقاربة الحجاج في شعر الرُّقَيَّات، على نظرية الحجاج المنطقي، كما أرسى قواعدها كلّ من بيرلمان وتيتيكا في كتابهما " Treatise on argumentation, the new

(1) حركات، إبراهيم، "النظام السياسي في العصر الأموي"، *مجلة دار الحديث الحسنية*، العدد السادس، 1408هـ، ص31.

(2) الرُّقيَّات، عبيد الله بن قيس (ت85هـ/704م)، *الديوان*، تحقيق محمـد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، (د.ت.)، ص69.

(3) الهادي، *اتجاهات الشعر في العصر الأموي*، ص208.

rhetoric"، وفيه خلصا إلى تعريف واضح للحجاج وغايته، فـ"هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"[1] فالحِجاج هو مجموعة من التقنيات الخَطابية التي يوظفها المتخاطبون من أجل حمل المخاطَب إمّا على الإذعان والتسليم لأطروحة المتكلم التي يدافع عنها ويؤيدها بالحجج المختلفة، أو الزيادة في درجة هذا الإذعان والتسليم، إن كان موجودًا سابقًا، بحيث يكون المتلقي مستعدًّا للانفعال والعمل وفقًا لهذه الأطروحة[2].

ثالثاً: أطروحة عبيدالله الرُّقَيَّات وحججه في تدعيمها

لعلّ مما يبرز أهمية الجانب الحِجاجي في الشعر العربي عامة وشعر الرُّقَيَّات خاصة، المكانة العالية التي يتنزل فيها الشاعر وشعره في الثقافة العربية، فالشعر كما قال ابن قتيبة (ت 276هـ) معدن علم العرب، وسفر حكمتها، وديوان أخبارها، ومستودع أيامها، والسور المضروب على مآثرها، والخندق المحفور على مفاخرها، والشاهد العدل يوم النِّفار، والحُجّة القاطعة عند الخصام[3]، والشاعر هو لسان قومه المعبّر عن همومهم وآلامهم وآمالهم، المدافع عن قضاياهم ومواقفهم؛ وقد انضاف إلى هذه الوظيفة الاجتماعية وظيفة سياسية في العصر الأموي مع انقسام المسلمين إلى أحزاب وفرق، حيث أصبح لكلّ

(1) صولة، عبدالله، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج– الخطابة الجديدة *(ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)*، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والعلوم الإنسانية، منوبة، (د.ت.)، ص299. واضح من تعريف بيرلمان للحجاج أنّه لم يفسح المجال لدراسة تأثير العواطف والأهواء في تحقق الحجاج ونجاعته، وهو الأمر الذي دفع محمد العمري إلى الدعوة لإدراج البعد الوجداني في دراسة الحجاج، مما يسمح، بشكل قاطع، بدراسة الحجاج في الشعر. ينظر: العمري، محمد، *أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة*، أفريقيا الشرق، 2013، ص69.

(2) وفي السياق نفسه يقدّم طه عبد الرحمن تعريفا للحجاج يركّز على خاصة الحوارية والتواصلية في الحجاج ويؤكّد على نسبيّته، خلافا للبرهنة والاستدلال اللذان يتسمان بالإلزامية، فالحِجاج عنده: "كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها"، انظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص226. ومن التعريفات الدارجة للحِجاج التعريف الذي قدّمه أوليفي ربول والذي اعتبر فيه "الحِجاج خطابا عقليا يهدف إلى الإقناع بدون أن تكون له الصرامة الشكلية التي تتمتع بها البرهنة" ينظر: هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟ أوليفي روبول، ترجمة محمد العمري، ملحق بكتاب البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول لمحمد العمري، ص214.

(3) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت286هـ/889م)، *عيون الأخبار*، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996، ج2، ص185.

فريق شعراء يتبنون أطروحاتهم، وينافحون عن قضاياهم، وكان للشعر سلطانه وقدرته الفائقة على إسماع صوت الأحزاب المتصارعة، وإسكات خصومهم.

لقد تبنّى عبيدالله بن قيس الرُّقَيَّات موقفًا خاصًّا من الصراع السياسي في عصره، وعبّر عنه واحتجّ له في مواطن متعددة من شعره، كما ينسب له أغلب الشعر السياسي الزبيري "الذي اختصّ هذا الحزب بقسط كبير من نتاجه الأدبي"[(1)]، ويتجلى هذا الموقف في أطروحة مفادها أنّ الزبيريين أجدر بالخلافة من الأمويين، وهذه الأطروحة كما هو جلي تقوم على استراتيجية الهدم والبناء عبر فرضيتين:

الأولى: من أين يستمد الزبيريون أحقيتهم بالخلافة؟

الثانية: وهي في مقابل الأولى؛ أي ما الذي يسلب من الأمويين –خصوم الزبيريين– أهليتهم للخلافة وسياسة أمور المسلمين؟

وفيما يلي تفصيل البنية الحِجاجية لكل فرضية من هاتين الفرضيتين:

الفرضية الأولى: الزبيريون، أجدر بالخلافة وأولى برعاية شؤون المسلمين؛ من بني أمية وغيرهم. وقد عبّر الشاعر عن موقفه من الزبيريين في خطابه لمصعب بن الزبير الذي اعتبره رمزًا للدعوة الزبيريّة، فمدحه بما تمدح به الخلفاء، ووصف أخلاقه وفضائله ومؤهلاته التي احتجّ بها على استحقاقه المُلك، وفي ما يلي بيان للحجج التي أسس عليها الشاعر هذه الدعوى:

(1) السلطة الدينية: النسب الشريف؛ وهذا الانتساب شرط من شروط جمهور علماء السنة في من يتقلّد منصب الخليفة، فلا يجوز في نظرهم، ونظر الشاعر أن يكون الخليفة من غير قريش، يقول الماوردي (450هـ) في الشرط السابع من شروط الخليفة: "النسب؛ وهو أن يكون من قريش، لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه... وليس مع هذا النصّ المُسلَّم شبهة لمُنازع فيه ولا قول لمخالف له"[(2)]. ويقول فيه ابن خلدون: "وأمّا النّسب القرشيّ فلإجماع الصّحابة يوم السّقيفة على ذلك واحتجّت قريش على الأنصار لمّا همّوا يومئذ ببيعة سعد بن عبّادة وقالوا «منّا أمير ومنكم أمير» بقوله صلّى الله عليه وسلّم: «الأئمّة من قريش» ... وثبت أيضا في الصّحيح «لا يزال هذا الأمر في هذا الحيّ من قريش» وأمثال هذه الأدلّة

(1) الشايب، أحمد، *تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني*، ط5، دار القلم، القاهرة، 1976، ص256.

(2) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت450هـ/1058م)، *الأحكام السلطانية والسياسة الدينية والولايات الشرعية*، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص20.

كثيرة"[1]. وقد حاول الشاعر تعزيز هذا الأمر بذكر جملة من المفاخر والمناقب التي تتميز بها قريش دون غيرها من القبائل العربية وهي:

انتماء الرسول عليه الصلاة والسلام إلى قريش، وكذلك تنتمي إليها الصفوّة المختارة من المهاجرين والصحابة رضوان الله عليهم، وهم الذين حملوا لواء الرسالة المحمدية منذ بدايتها، ودافعوا عنها بأنفسهم وأموالهم، وعلى سواعدهم قامت دولة الإسلام، وفضلهم في ذلك لا ينكره منكر؛ يقول الشاعر [2]:

حَبَّذا العَيْـشُ حِينَ قَوْمي جَميعٌ لَمْ تُفَرِّقْ أُمُورَهـا الأَهْـواءُ
قَبْلْ أَنْ تَطْمَعَ القَبَائِلُ في كِ قُرَيْشٍ وَتَشْـمَتَ الأَعْدَاءُ
نَحنُ مِنّا النَبيُّ الأُمِّيُّ وَالصِّد يقُ مِنّا التَّقِـيُّ وَالخُلَفـاءُ
وَقَتِيلُ الأَحـزابِ حَمزَةُ مِنّـا أَسَـدُ اللهِ وَالسَّـناءُ سَـناءُ
وَعَلِيٌّ وَجَعفَرٌ ذو الجناحَـيـ نِ هُناكَ الوَصِـيُّ وَالشُـهَداءُ
وَالزُبَيرُ الَّذي أَجـابَ رَسولَ الـ لّـهِ في الكَربِ وَالبَـلاءُ بَـلاءُ

ولمّا كان النبي عليه السلام من قريش، وكذلك الخلفاء الراشدون، فينبغي أن يكون من يأتي من بعدهم من الخلفاء قرشيًّا، لأنّ الدولة الإسلامية إنّما قامت على تضحيات هؤلاء المهاجرين القرشيين الذين دافعوا عن الرسول عليه السلام، وهاجروا معه مخاطرين بأنفسهم مُخَلِّفين وراءهم أهلهم وأموالهم، فالانتساب القبلي القرشي من معززات استحقاق الخلافة في اعتقاد الشاعر. وهو في هذه الدعوى ينقض توجّه الذين لا يعترفون بفضل قريش، ولا يقرون لهم بأحقية الخلافة، كالخوارج وغيرهم.

قيام قريش على أمر بيت الله الحرام، فهم حُجَّابه وسدنته الذين يقومون على سقاية الحُجّاج وسِدانة البيت وكِسائه، وهم الذين حافظوا عليه ودافعوا عنه؛ وقاموا بإعادة بنائه بعدما تهدمت أركانه، وفي ذلك يقول [3]:

ليـسَ لله حرمـةٌ مثلُ بيتٍ نحنُ حُجّابهُ علـيهِ المُـلاءُ
خصّهُ اللهُ بالكـرامةِ فَالبـا دونَ والعاكِفـونَ فيهِ سَـواءُ
حَرّقتُه رجـالُ لَخْـمٍ وعَـكٍّ وجُـذامٌ وحِمـيرٌ وصُـداءُ
فَبنينـاهُ منْ بعـدِ مـا حَرّقُوهُ فاستوى السَّـمْكُ واسـتقلَّ البناءُ

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ/1406م)، *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، تحقيق: خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت، 1988، ج1، ص243.

(2) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص42– 44.

(3) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص47– 48.

فإذا كانت قريش هي المدافعة عن حرمة بيت الله، والقائمة على شؤون دينه وشعائره (الحج)، وقد خصّهم الله بهذا الفضل كما خصّ بيته بالكرامة، فهم أولى الأقوام بالخلافة والمُلك والقيام على شؤون العباد وأمور دنياهم.

(2) الحجة الأخلاقية أو حجة الشخص وأعماله: في هذه الحجة تقوم الأعمال بإبراز الشخص وتلميع صورته في المجتمع، والمُحاجِج أو المدافع عن شخص مصعب يدافع عنه من خلال أعماله وسياسته، أو بعبارة أخرى يبني شخصية مصعب من خلال مواقفه وأعماله وأقواله وسلوكه. حيث يظهر وجود انسجام بين شخص مصعب وأعماله وأقواله، كما يبدو من الأبيات الآتية[1]:

إنَّما مصعبٌ شِــهابٌ منَ الَّلـ ـهِ تَجَلّت عنْ وجهِهِ الظُّلـــماءُ

مُلكُهُ مُلكُ قُوَّةٍ ليــسَ فيهِ جَــبَروتٌ ولا بهِ كِبريَـــــاءُ

فمصعب بالنسبة للشاعر شهاب من الله، وهو نور، ذو ملك قوي، عادل، ليس متكبرا، يخاف الله ويجتنب نواهيه. فالشاعر هنا يركز على قيم معينة، ويعمل على تأكيدها وتثبيتها في ذهن المتلقي أو يزيد في تأكيدها في ذهنه؛ ليصير مصعب هو الشخص الذي ينتظره المجتمع لحلّ مشاكله السياسية والاقتصادية والدينية. فقيمة الولاية التي عبّر الشاعر عنها بالنور، وقيمة العدل، وقيمة التواضع، وقيمة الخوف من الله، وقيمة القوة والشجاعة؛ هذه القيم هي الدعامات والأركان التي بنيت عليها شخصية مصعب.

وموضوع القيم من المواضيع المهمة التي تشترك في دراستها العديد من العلوم كالفلسفة والدين والتربية والاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس كذلك، إضافة إلى البلاغة؛ فقد صرح بيرلمان في مقدمة كتابه "L'empire rhétorique" بأنّه يبحث عن علم يهتم بالقيم لأنّ مجال تخصصه القانون أو دراسة النصوص القانونية، فوجد الخطابة هي التي تهتم بالقيم، فأولاها اهتمامه، ومن هنا اهتم بالخطابة لأنها تدافع عن القيم. والبلاغة والخطابة العربيتين تهتمان بالقيم، فالعرب يهتمون بقيم الكرم، والشجاعة، والأمانة، والعدالة، والجمال، وإجارة الملهوف .... من هذا الجانب فإنّ الدفاع عن القيم وجعلها محور بناء الشخصية الفذّة تقليد قديم في الثقافة العربية سار عليه الشعراء في غرض المدح وغرض الرثاء، والغزل كذلك. فالشاعر عندما اهتم بالقيم من أجل بناء شخصية مصعب لم يخرج عن التقليد العربي الذي زكّاه الإسلام والرسول صلى الله عليه وسلم عندما قال: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"[2]، وكذلك قوله:

(1) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص44–45.

(2) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ/870م)، صحيح *الأدب المفرد*، ط4، دار الصديق للنشر، دمشق، 1997، الحديث في الأدب المفرد: رقم الحديث (273)، ص118.

"أدبني ربي فأحسن تأديبي"، وقال فيه تعالى في سورة نون: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1]. والحجاج بالقيم يتّسم بقوة الحِجج؛ لأنّ القيم تؤثث أفق انتظار المتلقي، وتجعله يذعن للحِجج، ويدافع عن المتصف بها.

فمصعب شهاب، وإذا عدنا إلى المعجم نجد أن الشِّهابُ هو الشُّعْلَة السَّاطعة من النارِ، والشِّهابُ جمع شُهُب، وشُهُبُ الشَّهْرِ: ثَلاَثُ لَيَالٍ مِنَ الشَّهْرِ القَمَرِيِّ تَكُونُ مِنَ الثَّالِثِ عَشَرَ إِلَى الْخَامِسِ عَشَرَ مِنْهُ، فالمقصود بها الأيام البيض أي الأيام التي يكتمل فيها القمر فيصبح بدراً منيراً وجميلاً[2]. إذن فالشاعر كان يبني شخصية مصعب بن الزبير فأضفى عليها صفة الجمال، والنور، ثم إنّ هذا الجمال والنور هما هبتان من الله لمصعب، وبهذا المعنى فهو ولي من أولياء الله الصالحين، فهذا الوصف الذي احتجّ به الشاعر لبناء شخصية مصعب يحيلنا من خلال النور والجمال إلى الدين، فالله نور السماوات والأرض، والقرآن نور، والرسول صلى الله عليه وسلم نور، والصحابة رضوان الله عليهم نور؛ فمصعب من خلال هذه الحجة هو لبنة مضافة في صرح الدين، وهو وارث الخلافة لأنّ الخلافة لا تكون إلا فيمن هو نور، فالخليفة هو خليفة رسول الله وهو نور، وصحابته نور، ومصعب وارث ذلك النور، وهو الذي يمثّل استمراريته. إضافة إلى ذلك، فالله تعالى هو الذي اختاره للخلافة لأنّه شهاب من الله، ظاهر على غيره، متميز عليهم تميّز الأيام البيض المضيئة على الأيام العادية الأخرى المظلمة.

وقد احتجّ الشاعر بصفة أخرى من الصفات التي تُميّز الممدوح، وتجعله محبوبًا لدى الناس، وهي القوة والشجاعة، والشجاعة تعتبر قيمة من القيم التي أحبّ العرب التّحلّي بها، وأحبوا كذلك أن يمتدحوا بها، وهذه الشجاعة قد سرت في جميع ما يتصل بمصعب، وكانت مكونًا من مكونات شخصه، ثم انتقلت لتصبح صفة لملكه، كما أنّ الشاعر وصف المُلك بها ليضفي على مُلكه المَنَعة، وكذلك فالملك القوي يبعث على الأمن والطمأنينة والعدل والرخاء.

أما قيمة العدل فتتجلى في قوله: "ليس فيه جبروت" التي تتحول إلى حكم وصفة يتميز بها مصعب الخليفة العادل، فإنّنا في هذا السياق ننظر إلى القيمة كيف تتحول إلى صفة يتصف بها مصعب لتصبح

(1) سورة نون، الآية: 4.

(2) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت711هـ/1311م)، *لسان العرب*، ط3، دار صادر، بيروت، (د.ت.). مادة شهاب.

حكمًا له، يحكم النّاس له جميعهم بالعدل. فشخصيته قد تلبست هذه القيمة حتى أصبحنا لا نميّز بين مصعب وبين العادل، فإذا قلنا العادل نقصد مصعبًا، وإذا نطقنا مصعبًا ينصرف ذهننا إلى عدله مباشرة؛ والعدل من أهم الصفات المطلوبة في الخليفة، فهو الذي يقتصّ من الظالم وينصف المظلوم وينصر الضعيف ويقويه.

كما نفى الشاعر عن شخص مصعب، في الأبيات ذاتها، سمة الكبرياء والتكبّر، لأنّ التكبّر ينبني على حبّ الذّات ورفض الآخر والانتقاص منه واحتقاره، كما فعل إبليس عندما رفض السجود لآدم بدعوى أنه خير منه خلقه الله من نار وخلق آدم من طين. إذن فالتكبّر من نواقص الشخصية، يجعلها تافهة، غير سوية؛ لذلك نفى عنه هذه الصفة؛ لأنها من صفات الشيطان. فمصعب إذن شخص متواضع يجالس ضعفاءَ الناس قبل أقويائهم، وفقراءَهم قبل أغنيائهم، ويضع في عينيه الضعيف والفقير قبل القوي والغني. ثم أثبت له الخوف من الله، وتلك علامة الصالحين، لأنّ كلّ من خاف الله، أحسن إلى الناس.

من خلال هذه الصفات التي وصف بها الشاعر مصعبًا، نلاحظ أنه كان يبني شخصية سوية خالية من العيوب والنواقص، يبني الشخصية التي يحلم بها كلّ مسلم، ويتوق إلى أن يكون حاكمه متّصفًا بها؛ حتى ينعم بحقوقه كاملة تحت ظلّ حكمه. فمصعب هدية من الله إلى النّاس، وهذه الهدية كالنور الذي يضيء المجتمع الإسلامي، وهو استمرار لحكم الرسول عليه السلام وصحابته الكرام، ويخاف الله، هو عادل وقوي وذو سياسة مُحنّكة، ويحارب الشيطان.

وقد تنبه عبد الملك بن مروان إلى المكانة التي خصّ بها عبيدالله بن قيس الرُّقَيَّات مصعب بن الزبير؛ وتأثر بقوله فيه، فقد ورد في الأغاني أن ابن قيس الرُّقَيَّات مدح عبد الملك بن مروان، بعد مقتل مصعب وزوال الدولة الزبيريّة، بقوله:

إنَّ الأغَــرَّ الذي أبــوهُ وأبُو الـ ـعاصـــي عَليهِ الوَقـــارُ والحُجُبُ

يعتـــدِلُ التَّـــاجُ فوقَ مفْرِقِهِ عَلى جَبيـــنٍ كأنَّـــهُ الذَّهَـــبُ

قال له عبد لملك: يا ابن قيس تمدحني بالتاج كأنّي من العجم وتقول في مصعب:

إنَّما مُصعبٌ شِـــهابٌ منَ اللَّـ ـهِ تَجَلَّت عنْ وجــهِهِ الظُّلَمَاءُ

مُلْكُهُ مُلْكُ قُــوَّةٍ ليـــسَ فيهِ جَبَروتٌ ولا بـــهِ كِبريَـــاءُ

أمّا الأمان فقد سبق لك، ولكن والله لا تأخذ مع المسلمين عطاء أبدا[1].

والمعوّل في هذه الحجج التي ساقها الشاعر، تتمثّل في الوقوف عند الكيفية التي بنى بها شخصية مصعب، الذي يدافع عنه وعن سياسته ونسبه وعِرقه وقبيلته وانتمائه من أجل أن يفوز بالخلافة؛ لأنّه يرى أنّه الأجدر بها.

ومن الأدلة التي قدّمها الشاعر للدفاع عن أطروحته، دليل يستمد قوته من "كونه صادرا عن مُتكلم حجّة يعوّل عليه أو يلوذ به"[2]. وفي هذه الحجة يستند الشاعر على مبدأ الجبرية أو القدرية، حيث يصوّر مصعب بن الزبير في صورة المختار الذي فضّله الله واصطفاه على غيره، فهو مؤيّد من الله تعالى منتصر به، ومن يعارضه أو يحاربه فكأنما يحارب الله وإرادته، كما يستند على ما أسداه ابن الزبير للإسلام والمسلمين من الأفضال العظيمة حيث جمع شملهم، وخلّصهم من الدجالين وأعداء الدين، يقول[3]:

وَالَّذي نَغَّصَ ابنَ دُومَةَ ما تو حى الشَّياطينُ وَالسُّيوفُ ظِماءُ
غُيِّبُوا عن مواطِـــن مُفْظِعاتٍ ليسَ فيها إلاّ السُّـــيوفَ رَخاءُ
فَسَعَوا كى يُقَلِّلوكَ وبأبى الـ ـلّهُ إلاّ الّذى يَرى وبِشـــاءُ
حَسَدًا إذ رَأَوكَ فَضّــلَكَ اللّـ ـهُ بما فُضِّلَـــت بهِ النُّجَبَاءُ
فَعَلى هَذْيهم خَرَجتَ وما طِبُّكَ فى الله إذ خَرجتَ الرّيـــاءُ

(1) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (ت356هـ/966م)، *الأغاني*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1994، ج5، ص55.

(2) بلانتان، كريستيان، *الحجاج*، ترجمة عبد القادر المهيري، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص53.

وجدير بالذكر أنّ السلطة المحتج بها في هذا النمط من الحجج "قد تكون شخصية وقد تكون لا شخصية أي إنّنا قد نستند في حِجاجنا إلى أشخاص معينين بأسمائهم وهوياتهم؛ كأن نشير بالاسم إلى نبيّ أو شاعر أو عالم أو فيلسوف أو حكيم أو سياسي أو فقيه أو خبير ... أو قد نعتمد الإشارة العامة إلى الشعراء والخبراء والعلماء والفقهاء والأنبياء ورجال الدين. وقد تكون هذه السلطة لا شخصية كأن نستند إلى سلطة الإجماع والرأي العام والعلم الفلسفة والدين والقرآن والإنجيل والفقه والمذاهب، أو نستند إلى عصر ذهبي أو فترة تاريخية عظيمة أو مؤسسة إعلامية أو أحيانا إلى مفهوم من قبيل البداهة كما في الصيغ التعبيرية السائدة: (من الواضح أن) أو (من البدَهي القول إن)". ينظر: مشبال، محمد، *في بلاغة الحجاج*، ص135.

(3) الرُّقيَّات، عبيد الله بن قيس، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص44– 45. (ابن دومة: كان خارجياً ثمّ تحوّل زبيريّا ثم صار رافضياً)

إنّ لله درَّ قـــوم يُريـــدُو نَكَ بالنَّقص والشّـقَاءُ شَـــقَاءُ
بعدما أحـــرزَ الإلـــهُ بكَ الرّتـ قَ وهَرّتْ كِـــلابُكَ الأعـــداءُ

فمصعب هو المدافع عن الدين المنافح عن المسلمين، فقد خلّصهم من المختار الثقفي –ابن دومة– الذي كان يزعم أنه يُوحَى إليه، وهو في سياسته سائر على هدي الرسول عليه السلام وخلفائه الراشدين، وقد اختاره الله بمشيئته، واصطفاه بإرادته، وفضّله على عباده وأيّده بنصره وتوفيقه، ورتق به تصدّع المسلمين وتفرّقهم، وليس شيء فوق إرادته ومشيئته تعالى، فكلّ من أراد ذكره بالنقص والسوء شَقِيٌّ دَعِيٌّ لا حُجَة له في ذلك، بل هو مخالف لإرادة الله ومشيئته، ويأبى الله إلا الذي يرى ويشاء. ويؤكد على هذا في موضع آخر[1]:

عَلى بَيْعَةِ الإسلامِ بَايَعْنَ مُصعَبًا كَراديـسَ منْ خَيلٍ وجَمعًا ضَبَارِكَا
نَفَيْتَ بنَصرِ اللهِ عَنهُمْ عَدُوَّهُـــمْ فَأصبحتَ تَحمي حَوضَهُمْ برِمَاحِكَا
تَداركْتَ منهُمْ عَثرَةً نَهَكَتَ بِهِم عَدُوَّهُـــمْ واللهُ أولاَكَ ذَلِكَـــا

يؤكّد الشاعر استحقاق مصعب للبيعة، وأهليته للمساندة والمناصرة على أعدائه وأعداء الإسلام، بدفاعه عن حياض المسلمين، وكبت أعدائهم، وتأييد الله له بالنصر والتمكين.

ويسترسل الشاعر في تقديم الأدلة على أطروحته، وهذه المرة يصف مصعبًا بالشجاعة والبسالة والإقدام في الحرب، كما يصفه بالنّسك والبركة، وكلّها من العناصر الأخلاقية التي هي من مسلمات الوعي الجمعي العربي الإسلامي، وطالما كانت هذه الأخلاق مقياسَ الرفعة والسيادة في نظر الإنسان العربي، يقول [2]:

تَدَارَكَ أُخْرَانَا وَنَمْضي أَمَامَنا وَنَتْبَعُ مَيْمُونَ النَّقِيبَةِ نَاسِكَا
إِذَا فَرَغَتْ أَظْفَارُهِ مِنْ قَبِيلَةٍ أَمَالَ عَلَى أُخْرَى السُّيُوفَ البَوَاتِكَا

ويقول فيه عندما جاءه نعيه، يصفه بالخيرية بصيغة التفضيل، ويستفيض في وصف شجاعته وإقدامه في الحرب، كأنّه يرى أنّ مَنْ هذه أوصافه وأفعاله لا يستحق القتل بل يستحق المُلك[3]:

أَتَاكَ بِـــأَنَّ خَيْرَ النَّاسِ إلاَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِهَـــا قَتِيـــلُ

(1) الرُّقيَّات، عبيد الله بن قيس، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص167.
(2) الرُّقيَّات، عبيد الله بن قيس، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص167.
(3) الرُّقيَّات، عبيد الله بن قيس، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص171 – 173.

أَغَـــرُّ تَفَرَّجُ الْغَمَـــراتُ عَنْهُ كَأَنَّ جَبينَهُ سَـــيْفٌ صَقِيلُ
يُهَابُ صَـــريفَ نَابَيهِ وَيَخْشَى إِذَا عَدَلَـــتْ شَقاشِقَها الْفُحولُ
إِذَا نَزَلْتْ بِهِ حَرْبٌ ضَرُوسٌ يُهَابُ الزِّرُّ مِنْهَا وَالْصَليلُ
مَرَى بِالسَّيْفِ ضَرَّبَتَهَا فَدَرَّتْ فَأَمْسْتَ وَهيَ عَارِفَةٌ ذَلولٌ
أَلَيْسَ بِصَاحِبِ الْكَذَّابِ لَمّا أَصَابَ النَّاسَ شُؤْبُوبٌ وَبِيلُ

(3) حجة التمثيل: درس بيرلمان وتيتيكاه "المثل" و"التمثيل" باعتبارهما مؤسسين لبنية الواقع، وهذه البنية تقوم عندهما "على الارتباط المتخذ حجّة إقناعية"[1]. ويؤتى بالمثل في الحالات التي لا توجد فيها عادة مقدمات؛ لذلك فـ"إنّ المُحَاجَّة بواسطة المَثل تقتضي وجود بعض الخلافات في شأن القاعدة الخاصة التي جيء بالمَثل لدعمها وتكريسها"[2] ومثال ذلك: (زيد الملك جنح للطغيان لأنه طلب أن يكون له حرس خاص).

يعتبر هذا القول قاعدة خاصة يؤتى لدعمها بمثل:

(الملِكين عمرو والحارث قد طلبا حرسًا خاصًّا وأصبحا بواسطته طاغيتين.)

نلاحظ أنّنا "في هذه الحالة مررنا من حالة خاصة زيد إلى حالة خاصة أيضا هي عمرو والحارث"[3] هذا النوع من الحِجاج يسميه بيرلمان بالحجاج من الخاص إلى الخاص. والمثل تبنى عليه قاعدة تكون عامة وتشكّل قانونًا؛ وهي في المثال السابق: طلب الملوك حرساً خاصًّاً يدلّ على جنوحهم إلى الطغيان[4].

أما "التمثيل" فيتم توظيفه في الخطابات توظيفًا "حِجاجيا بما يقدّمه لنا من تصور للأشياء"[5]؛ ويرى بيرلمان أنّ التمثيل في الحجاج ينبغي أن تكون له مكانته باعتباره أداة برهنة، وتظهر قيمته الحِجاجية باعتباره تماثلاً قائمًا بين البنى، ويشترط في "التمثيل" أن يكون فيه "الموضوع" و"المحمول" من ميدانين مختلفين، يوحد بينهما تشابه العلاقات. وبذلك فعناصر الواقع "تجتمع مع بعضها البعض في علاقة

(1) الولي، محمد، "الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشاييم بيرلمان"، *مجلة فكر ونقد*، العدد 61، 2004، ص71.
(2) صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص337.
(3) صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص337.
(4) صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص337.
(5) صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص338.

معروفة يمكن أن نؤسس عليها حِجاجًا يسمح بتجاوز ما هو مقبول إلى ما نريد أن يكون مقبولاً"[1] وغاية الحجاج عموما الدفاع عن الحق، والبحث عن الأفضل.

لقد استعان الشاعر بالتمثيل الحِجاجي في الدفاع عن أطروحته في مناصرة مصعب الزبيري، وذلك ليقينه بأنّ التمثيل "ينفي الرّيب والشّكّ، ويؤمِّن صاحبه من تكذيب المخالف وتهجّم المُنكِر وتَهَكّم المعترض، وموازنته بحالة كشف الحجاب عن الموصوف المخبر عنه حتى يُرى ويُبصر، ويُعلم كونه على ما أثبته الصفة عليه، موازنة ظاهرة صحيحة"[(2)]؛ ومن ذلك قوله[(3)]:

إن تَعِشْ لا نَزَلْ بِخَـــيرٍ وإنْ تَهْـ لِك نَزُل مِثْلَ مَا يَزُولُ العَمَــاءُ

نلاحظ أنّ الشاعر وظّف أسلوب التشبيه ليقارن بين حالتين، الأولى التي يكون فيها مصعب حيًّا، والحالة الثانية التي يكون فيها مصعب ميتًا. حيث أضفى على الحالة الأولى صفة إيجابية [لا نَزَلْ بخير] وأضفى على الحالة الثانية صفة سلبية [إن تهلك نَزُل مثل ما يزولُ العَمَاء].

وبالعودة إلى المعجم نجد أنّ من المعاني التي تدّل على لفظة "زال" الحركة؛ جاء في تهذيب اللغة: «الزّوْل: الْحَرَكَة، يُقَال: رأيتُ شَبَحاً، ثمَّ زَالَ، أَي: تحَرَّك.»[(4)] فالشاعر هنا يقدم حجة قائمة على المقارنة، مفادها أنّ مصعبًا هو رئيس القوم وسيّدهم يأتمرون بأمره وينتهون بنهيه، ولا يدرون ما هم فاعلون إن هو فارقهم؛ فهو بالنسبة لهم كالعكاز للأعمى؛ لذلك قال: إن تَمت يا مصعب أو تقتل فإننا سنتحرك تحرّك الأعمى، أي: إنّهم سيتخبطون في الأرض ويقعون في الحفر والمشاكل.

نلاحظ كذلك أنّ هذا التشبيه يقوم على أربعة عناصر:

أ . حياة مصعب.

ب . السياسة الحكيمة النيّرة التي تقود إلى النجاة وانفراج الرؤية.

ج . موت مصعب.

د . التخبط كتخبط الأعمى والتيه والضلال والوقوع في المشاكل.

---

(1) صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، ص341.

(2) الجرجاني، عبد القاهر (ت471هـ/1078م)، *أسرار البلاغة*، تحقيق محمد محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت، ص124.

(3) الرُّقيَّات، عبيد الله بن قيس، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص44.

(4) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت370هـ/981م)، *تهذيب اللغة*، تحقيق محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، ج13، ص172، مادة (زول).

إنّ هذه العناصر تقوم على تشابه العلاقات بين أطرافها؛ فالعلاقة بين [أ] و[ب] أي حياة مصعب التي تصاحبها حسن السياسة والطمأنينة والسعادة ووضوح الرؤية؛ تشبه العلاقة بين [ج] و[د] أي حال التخبط كتخبط الأعمى والوقوع في المشاكل التي تنتج عن موت مصعب. فهذه الحجة ساقها الشاعر ليدعم موقفه السياسي والشخصي من مصعب بن الزبير، فمصعب هو صاحب الرأي السديد وصاحب الحقّ في الخلافة، إن تمسكّ الناس به ودافعوا عنه سيحققون السعادة لأنفسهم، وإن تخلوا عنه ولم يصبح هو الخليفة فسوف يتخبطون في الأرض كما يتخبط الأعمى، وأراد كذلك أنّ يؤكّد على أهمية مصعب بالنسبة إلى النّاس، مُنبّها إلى أنّهم بدونه سيعيشون حياة الأعمى، وبإرشاده سيعيشون حياة المبصر. فالعقل البشري وذهن المتلقي يتحرك في اتجاهين اتجاه إيجابي وآخر سلبي؛ والإنسان دائمًا يتوق إلى العيش في سعادة، ويكره العيش في تعاسة، فهذه الحُجّة لها من القوة ما يجعل المتلقي يتمسك بموقفه من مصعب، أو أن يتخلى عن موقف معادي لمصعب ليلتحق بمعسكره، ويدافع عنه كي يحيا حياة المبصر السعيد في الدنيا والآخرة. وهو ما وضحه بقوله[1]:

مُلكُـــهُ مُلكُ قُوةٍ ليـــسَ فيهِ جَبَروتٍ ولا بـــــهِ كِبريَـــــاءُ
يَتَّقِي اللهَ في الأمـــورِ وقدْ أفـ ـــلَحَ من كانَ هَمَّهُ الإتّقـــــاءُ

وهذه الحجة أكدها بحجة أخرى مماثلة، تمثّلت في قوله[2]:

فَـــإِنْ يَهْلِكْ فَجَدُّكُـــمُ شَـــقِيٌّ وَعَيْشُـــكُمُ وَأَمْنُكُـــمُ قَلِيـــلُ
وَإِنْ يَعْمَـــرْ فَإِنَّكُـــمُ بِخَـيْرٍ عَلَيْكُمْ مِنْ نَوافِـــلِهُ فُضُـــولُ

فالشاعر دائما يربط حياة مصعب بالخير والسعادة والحياة الطيبة لأتباعه ومناصريه، ويربط موته بالشقاء والفوضى والظلم وانعدام الأمن الذي سيفرضه معارضوه إذا تولوا الخلافة والحكم.

ويدعم الشاعر هذا المنحى الحجاجي بحجة أخرى يمثلها البيت الشعري الآتي[3]:

إنَّما مُصعبٌ شِـــهابٌ منَ اللّـ ـهِ تَجَلَّت عنْ وجهِهِ الظُّلمـــاءُ

فمصعب بالنسبة لقومه كالنور بالنسبة إلى الظلام. فهم في نور وضياء، وعلى بصيرة من أمرهم مادام فيهم، وإذا مات فسيعيشون في ظلام وعمى. فعندما نقول مثلاً: زيد أسد. نستخرج حجة المثال

(1) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص45.
(2) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص172.
(3) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص44.

فنقول: زيد بالنسبة للإنسان كالأسد بالنسبة للحيوان. وحجة المثال هي إلحاق حالة خاصة بحالة خاصة، والتأكيد على الحالة الناتجة من دمجهما معا. كما هنا، ضرورة وجود النور والضياء للإبصار في الظلمة وتلمس السبيل المنجية، وضرورة وجود مصعب في الحياة للعيش حياة سعيدة في رغد وأمن وسلام، فكلاهما: النور ومصعب لهما الأهمية نفسها في الحياة. كما أنّ عكس الحجة يمثل الحجة المعاكسة التي يسعى المتكلم إلى إبطالها ونفيها: الظلمة مضرّة بالإنسان كما أنّ موت مصعب مضر بتابعيه، وهنا تتلاقى الظلمة بالموت والتعاسة، ويلتقي النور بالحياة والسعادة. حجة المثال هنا جاء بها الشاعر ليثبت في ذهن المتلقي إيجابية وعدالة سياسة مصعب، لأنّ سياسته هي الكفيلة بإخراجهم من الظلمات التي تصطنعها وتنتجها السياسات المخالفة لسياسته.

ونجد الأمر نفسه في قول الشاعر[1]:

فِي حُكْمِ لُقْمَانَ يَهْدِي مَع نَقِيبَتِهِ يَرْمِي بِـــهِ اللَّهُ أَعْـــــدَاءً وَيَنْتَقِمُ

فالشاعر يقيم حجة التمثيل هنا على أربعة عناصر:

1. مصعب الزعيم
2. لقمان الحكيم.
3. خطب مصعب.
4. حكم لقمان.

وحِكَمُ لقمان فيها قيم ومبادئ إنسانية وإسلامية مهمة لذلك ذكرها الله تعالى في محكم التنزيل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾[2]، فهي تنهى عن الشرك، وتؤسس أخلاقًا وتبني سلوكات مثالية في المجتمع لترتقي به من درجة الحيوانية إلى الآدمية الرفيعة. وكذلك خطب مصعب ترتقي بالإنسان من درجة سفلى إلى الدرجة العليا، أنّه أوتي الحكمة وفصل الخطاب في رأي شاعرنا.

- إذًا؛ فمصعب بالنسبة إلى قومه كلقمان الحكيم بالنسبة لأسرته وعائلته وقومه.

(1) الذهبي، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، ج5، ص525.

(2) سورة لقمان، الآية 12.

جاء في تفسير السعدي للآية الكريمة: "يخبر تعالى عن امتنانه على عبده الفاضل لقمان، بالحكمة، وهي العلم [بالحق] على وجهه وحكمته، فهي العلم بالأحكام، ومعرفة ما فيها من الأسرار والأحكام، فقد يكون الإنسان عالما، ولا يكون حكيما. وأما الحكمة، فهي مستلزمة للعلم، بل وللعمل، ولهذا فسرت الحكمة بالعلم النافع، والعمل الصالح". ينظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000، ص648.

- وخطب مصعب وأقواله وأحاديثه لقومه كالحِكَم التي وصّى بها لقمان ابنه.
- ومن جهة أخرى؛ فمصعب بالنسبة إلى معارضيه، كلقمان بالنسبة إلى عامة الناس،
- وخطب مصعب وأقواله بالنسبة لأقوال معارضيه وخطبهم كوصايا لقمان بالنسبة لكل الوصايا التي قالها عامة الناس.

وهناك علاقة أخرى تُستشف من هذه الحجة وهي: مصعب هو كالأب لتابعيه، لا يريد لهم إلاّ ما يريده لقمان لابنه: وهو العيش الكريم، والعدالة الاجتماعية.

وإذا دمجناهما معًا نحصل على نتيجة كبرى هي: مصعب هو لقمان. فهو في سياسته يسعى إلى تحقيق وصايا لقمان في المجتمع، وكلّ الناس الذين يتّبعونه هم كأبنائه، يريد أن يحقق لهم السعادتين: سعادة الدنيا والآخرة؛ ويهديهم الصراط السوي، ويحيد بهم عن موارد الهلاك والضياع، مادام مسنودًا من الله مسددًا بالحكمة وحسن التدبير.

ويلجأ الشاعر مرة أخرى إلى التمثيل ليحتجّ لقيمة مصعب بالنسبة للمسلمين، فيقول فيه[1]:

بَعدَمَا أحْـــرَزَ الإلَـــهُ بِـــكَ الرَّتـ قَ وَهَـــرَّت كِلابَـــكَ الأعْداءُ

يتكون هذا البيت من جملتين:

الأولى: أحْرَزَ الإلَهُ بِكَ الرَّتقَ

والثانية: وَهَرَّت كِلابَكَ الأعْداءُ.

هاتان الجملتان مسبوقتان بظرف الزمان: بعدما؛ وترتبطان برابط الإضافة الواو. وعند ملاحظة الترتيب الزمني للجملتين في البيت: نتساءل: هل إحراز النصر سابق لتسلل الأعداء؟ أم النّصر يحصل بعد تسلل الأعداء؟[2]

الترتيب الزمني المنطقي للحدثين في البيت الشعري هو: تسلّل الأعداء جعل كلاب مصعب تنبح نباحًا خفيفًا، فأيقظ هذا النباح مصعبًا وجنوده فبرزوا للعدو فنازلوهم وانتصروا عليهم، فأحرز مصعب النصر ورتق به الله النّصدع وسدّ به الثلمة.

(1) الرُّقيَّات، *الديوان*: تحقيق عزة فوال بابتي، ص45.

(2) الذي يفهمنا تسلل الأعداء في البيت هو الجملة الثانية: (هَرَّت كِلابَكَ الأعْداءُ) بمعنى أنّ الأعداء جعلوا كلاب الممدوح تنبح نباحًا خفيفًا، وهذا كناية عن أنهم تسللوا إلى ديار مصعب من أجل القضاء عليه.

ووظيفة الرابط الإضافي الواو هي الدمج بين الحدثين حتى كأنّهما حدث واحد؛ نقول مثلا: جاء محمد وخالد، بمعنى جاءا معًا في الوقت نفسه إلى المكان نفسه. فسواء قلنا: جاء خالد ومحمد، أم قلنا: جاء محمد وخالد. فالأمر سيّان. لأنهما يفيدان المعنى نفسه. كذلك الشاعر قدّم النصر على تسلل الأعداء، كأنهما في تصوره حصلا في الوقت نفسه، فبمجرد أن تسللوا إلى دياره انقضّ عليهم فحصل النصر. كأنّ الشاعر حين شاهد المعركة لم يستطع أن يحدد الحدث الذي وقع أولا والحدث الذي حدث ثانيًا، فالحدثان حصلا في وقت واحد. الحجة المستفادة من ذلك: قوة وبسالة مصعب، لأنه يدافع عن قضية أخلاقية مثالية لذلك فهو مؤيّد من الله.

لماذا أخّر الشاعر وقدّم؟ لنقدّم فرضية ثانية: كأنّه يريد أن يقول: إنّ مصعبًا هو النور وهو لقمان ويسعى إلى الخير وتحقيق العدل، لذلك فإنه مؤيّد بالله، نومه كاليقظة، وكلّ شيء مسخّر من أجل نصره، حتى الكلاب أعانته على النصر، وليس في حاجة إلى أن يتيه باحثًا عن أعدائه، بل أعداؤه سيأتون إليه وسينتصر عليهم دون مشقة.

ويُضمر الشاعر كذلك في هذه الحجة المقابلة بين انتصار مصعب على أعدائه، وبين فعل البنَّاء الذي يرأب التصدعات ويسد الشقوق والثقوب في البناء، فكما أنّ فعل البنَّاء هذا من شأنه أن يحافظ على تماسك البناء ويحول دون سقوطه، فكذلك انتصار مصعب على أعدائه من شأنه أن يحمي الدولة الإسلامية من الفرقة والتشتت والانهيار.

وفي بيت آخر يوظف التمثيل الاستعاري ليحتجّ لشجاعة مصعب وبسالته في الحرب قائلا[1]:

إذا فَرَغَتْ أَظْفَـــارُهُ مِن قَبِيـــــلَةٍ أَمَالَ عَلَى أُخْرَى السُّـــيُوفَ البَوَاتِكَا

ويؤسس الشاعر هذه الحجة على تشبيه مصعب بن الزبير بالأسد، أي أنّ مصعبًا بالنسبة للإنسان كالأسد بالنسبة للحيوان، وهو تشبيه يتضمن تماثلا بين ثلاث بنيات من مجالين مختلفين:

- البنية الأولى: علاقة مصعب بجنس الإنسان = علاقة الأسد بجنس الحيوانات.
- البنية الثانية: فعل مصعب بأعدائه = فعل الأسد بفريسته.
- البنية الثالثة: سلاح مصعب (السيف) = يساوي سلاح الأسد (المخالب).

البنية الأولى تجعل المتلقي يُسلّم باستحقاق مصعب للسيادة والملك والخلافة، بالقياس إلى الأسد فهو سيّد الحيوانات وملك الغابة دون منازع. ويُفترض من البنية الثانية أن تبرز قوة مصعب وشجاعته وإقدامه، بما يتضمنه ذلك من الفتك بأعدائه والانتصار عليهم من جهة، والتكفّل بأمن وسلامة أنصاره وأتباعه

(1) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص167.

لأنهم في كنفه وحمايته. أما البنية الثالثة فتقوم على المبالغة في تخويف المتلقي من الخروج عنه أو موالاة أعدائه، حتى لا يكون هدفا لسلاحه الفتّاك.

إنّ غاية الشاعر من هذه الحُجّة هي المرور من مقدمة خاصة بمجال الأسد/ الحيوان الذي ترتبط به أفكار ومعلومات مسلمة ومقبولة ومعروفة عند الجميع، وهي أنّ الأسد رمز الشجاعة والقوة والملك، إلى نتيجة خاصة بمصعب/ الإنسان، يريد تقريرها عند المتلقي، وهي أنّ مصعب ملك يدافع عن أتباعه ويحميهم ويذود عنهم، لأنّه فارس قوي مغوار شجاع، لا يهاب ولا يستكين، بل يفتك بأعداء دعوته كما يذود الأسد عن عرينه. وهذا أبلغ في الحجاج من الوصف المباشر، لأنّ الحكم في حالة التشبيه والاستعارة "من استنتاج المخاطب: إنّه نتيجة تأويله. ومن السهل دائما أن ننفي ما يقوله من يتحدث إلينا أكثر مما يسهل أن ننفي ما نستنتجه عن طريق عملية تأويلية"[1].

(4) الحجة النفعية: وتتجلّى هذه الحجة في ربط قبول أو رفض حدث أو فعل بالنظر إلى ما أسفر عنه، أو يمكن أن يسفر عنه من نتائج ومآلات، ويعرّفها بيرلمان بالقول: "حُجة النتائج التي تقيّم فعلاً أو حدثًا أو قاعدة أو أي شيء آخر تبعًا لنتائجه الإيجابية أو السلبية"[2]، ولا يخفى أنّ "ربط الفعل موضوع الحجاج بنتيجة متحققة أو مفترضة ينطوي على قصد تقييمي يتمثل في نقل القيمة من النتيجة إلى السبب"[3]، وقد استعان الشاعر بهذه الحجة ليبرز مكانة مصعب بن الزبير، واستحقاقه الملك، وشدّة حاجة المسلمين إليه، ويبني هذه المكانة على ما يمكن أن يصيبهم بفقده والتخلي عنه، يقول في ذلك[4]:

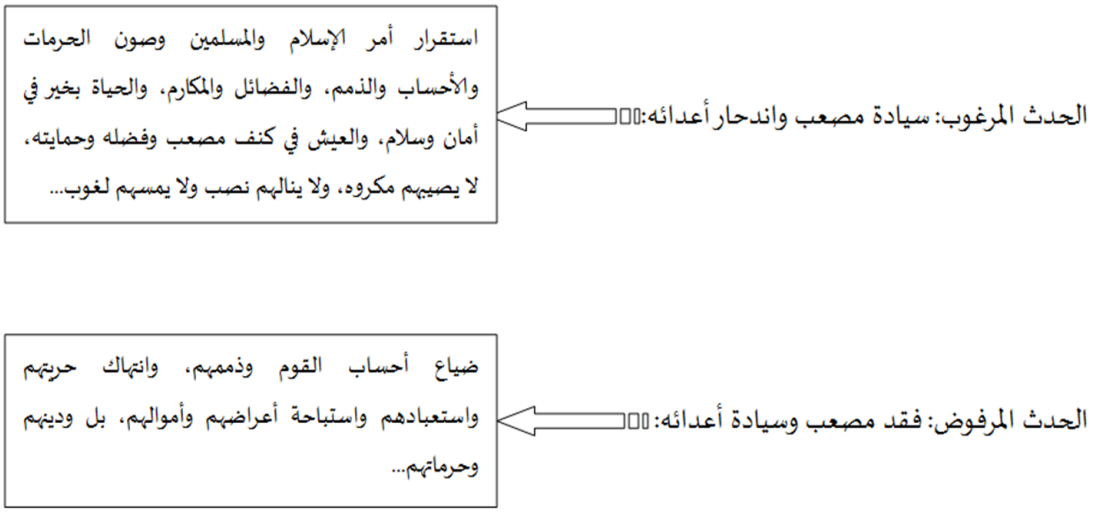
لَوْلا الإِلَــهُ وَلَوْلا مُصْعَبٌ لَكُمُ بِالطَّفِّ قَدْ ضَاعَتِ الأَحْسَابُ
أَنْتَ الَّذِي حِئْتَنَا وَالدِّينُ مُخْتَلَسٌ وَالْحُرُّ مُعْتَبَدٌ وَالْمَــالُ مُقْتَسَــمُ
فَفَرَّجَ اللَّهُ عَمْيَاهَــا وَأَنْقَذَنَــا بِسَــيْفِ أَرْوَعَ فِي عِرْنِينِهُ شَــمَمُ
مُقَلَّدٌ بِنِجَــادِ السَّــيْفِ فَضْــلُهُ فِعْلُ الْمُلُوكِ وَلا عَيْبَ وَلا قِــرَمُ

ويقول في موضع آخر[5]:

فَإِنْ نَفْنَ لا يُبْقوا أُولَئِكَ بَعْدَنَــا لِذي حُرْمَةٍ في المُسْلِمِــينَ حَرِيمُ

(1) لوغورن، ميشيل: "الاستعارة والحجاج"، ترجمة الطاهر وعزيز، *مجلة المناظرة*، السنة الثانية، العدد 4، 1991، ص88.
(2) بنو هاشم، الحسين، *نظرية الحجاج عند شاييم برلمان*، دار الكتاب الجديد المتحد، بيروت، 2014، ص72.
(3) مشبال، *في بلاغة الحجاج*، ص159.
(4) الذهبي، *تاريخ الإسلام*، ج 5، ص525.
(5) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص247.

يسير الشاعر في هذه الحُجّة على الخطة الحِجاجية نفسها التي رسمها في حجة التمثيل، حيث يقابل بين حدثين ويفاضل بينهما، وذلك بربط الحدث المطلوب، وهو مناصرة مصعب وتقلّده الملك، بنتائج إيجابية متحققة، وأخرى مرجوّة، وربط الحدث المرفوض، وهو التخلي عن مصعب وسيادة أعدائه، بما ترتب عنه من نتائج سلبية، ويَتوقع أن تستمر هذه النتائج في حال استمرار هذا الحدث. ويمكن توضيح ذلك كالآتي:



فالشاعر وضع المتلقي أمام خيارين، وبيّن له نتائج كلّ خيار، وبما أنّ الإنسان بطبعه يرغب في العيش الأفضل، والحياة الطيبة، ويرفض ما يخالفه، فإنه سيأخذ بالخيار الأول دون تردد. وقد أيّد الشاعر هذه الحجة بحجة أخرى واقعية، تتمثل فيما فعله الأمويون بالحسين بن علي (رضي الله عنهما) في وقعة الطّف بكربلاء، حيث لم يراعوا لابن بنت رسول الله عليه السلام حسبًا ولا ذمّة، فكيف بغيره؛ وقد جاء مصعب بن الزبير فأنقذ العراقيين من سطوة الأمويين وتجبّرهم.

ومن ثم فالنتيجة النهائية لهذه الحجج أنّه لا مناص للمخاطبين من مناصرة مصعب واتّباعه إذا أرادوا تجنّب هذه النتائج الوخيمة؛ لأنّه وحده الذي يستطيع أن يخلّصهم من سطوة الأمويين، ويحقق لهم الحياة الكريمة.

(5) حجة التعارض وعدم التناسب: وتظهر هذه الحجة "حينما يقع المرء دون رغبة منه في تضارب بين قاعدة أثبتها أو دعوى دافع عنها أو موقف تبناه، وبين دعوى أو قاعدة سبق أن أثبتها أو كانت مسلما

بها عند الجميع"[1] وقد وظّف الشاعر هذه الحجة في رفض غدر العراقيين بمصعب بن الزبير، حيث يقول[2]:

لَقَدْ أَوْرَثَ المِصْرَينِ خِزْيًا وذِلَّةً قَتيلٌ بِديـــرِ الجَاثَلـــيقِ مُقِيمُ
تَوَلَّى قِتـــالَ المَارِقينَ بِنَفْســـهِ وقَدْ أَسْـــلَماهُ مُبْعِـــدٌ وحَمِيمُ
فَما نَصَحَتْ لله بَكْرُ بْنُ وائِـــلٍ ولا صَبَرَتْ عِنْدَ اللِّقـــاءِ تَمِيمُ
ولَوْ كانَ بَكْرِيًّا تَعَطَّفَ حَوْلَهُ كَتائِبُ يَغْلـــي حَمْيُهَا وَيَـــدُومُ
جَزَى اللهُ كُوفِيـــا هُناكَ مَلامَةً وَبَصْـــــرِيُّهُم إِنَّ المُلـــيمَ مُلِيمُ
وإِنَّ بَنِي العِـــلاَّتِ أَخْلَوْا ظُهُورَنَا وَنَحْنُ صَرِيـــحٌ بَيْنَهُمْ وَصَمِـــيمُ

لقد أقام الشاعر هذه الحجة على أربعة عناصر متناقضة تؤطر غدر أهل العراق بمصعب بن الزبير نوضحها كالآتي:

مصعب ≠ أهل العراق
= =
الوفاء ≠ الغدر

فقد وقع أهل العراق في تناقض على مستويين:

الأول: تناقض مع القيم الإنسانية والعربية والإسلامية النبيلة التي تقدّس الوفاء وتجرّم الغدر.

الثاني: تناقض مع ما يستحقه مصعب بالفعل، وهو الوفاء والامتنان، نظرًا لما أسدى إليهم من خير وإحسان، حيث خلّصهم من سطوة المختار الثقفي الدّجال، وحرّرهم من قهر الأمويين الذين قاتلوهم وقتلوهم في حربهم على الحسين بن علي –رضي الله عنهما– في وقعة الطّف، وغير ذلك.

والشاعر بإظهار هذا التناقض يسعى إلى تصحيح وتعديل موقف المتلقي من هذه القضية بحيث يقوم بـ:

أولاً: تجريم غدر أهل العراق بمصعب

(1) بنو هاشم، *نظرية الحجاج عند شاييم برلمان*، ص59.

(2) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص246– 247. (المِصرَين: يقصد البصرة والكوفة. دير الجاثليق: اسم موضع على شاطئ دجلة قُتل فيه مصعب بن عمير. بنو العلّات: أبناء رجل واحد من أمهات شتّى.)

ثانيا: الالتزام بالوفاء له ومناصرته، تماشيًا مع ما توجبه القيم الإسلامية النبيلة، وما يستحقه مصعب، وتجنبًا للوقوع في التناقض الذي وقع فيه أهل العراق.

الفرضية الثانية: الأمويون، وإن كانوا قرشيين، يفتقدون لأهلية سياسة أمور المسلمين.

وفي هذا المستوى يسعى الشاعر إلى تقويض الدعوى المخالفة لموقفه المناصر للزبيريين، وهي دعوى استحقاق الأمويين للخلافة والملك، وذلك ببيان الحجج التي تفقدهم الأهلية لذلك، وتقوم هذه الفرضية في شعر الرُّقَيَّات على ثلاث حجج:

(1) حجة واقعية تستند إلى الوقائع والأفعال المشينة التي صدرت عن الأمويين[1]: وهي الحجة الرئيسة التي دعّم بها الشاعر قضيته، فقد قيّم بني أمية من خلال أعمالهم، ونقل الحكم من الأعمال والأفعال إلى أصحابها؛ لذلك رأى أنّ الأمويين لا يستحقون الخلافة وولاية أمور المسلمين، لأنّ الأفعال المشينة والشنيعة الصادرة منهم تجاه المسلمين تثبت فساد سياستهم، وتظهر بجلاء أنهم يفتقدون الحكمة والكياسة والأهلية التي تؤهلهم للخلافة؛ وتتجلى أفعالهم بما يلي:

1- استعانتهم بالقبائل اليمنية ضد القرشيين، وخاصة في وقعة (مرج راهط)، "التي أعانت فيها اليمنية، ولا سيما كلب، مروان بن الحكم على الضّحاك بن قيس، والتي كانت مقدمة لحروب شديدة.."[2]، وفي ذلك يقول الشاعر مخاطبا عاتكة زوجة عبد الملك بن مروان[3]:

رِجَالٌ هُمْ الأَقْتالُ مِنْ يَوْم راهِطٍ أَجَازُوا الْغِوارَ بَيْنَنَا وَالتَّسَافُكَا
فَلاَ سِلْمَ إِلاَّ أَنْ نَقُودَ إِلَيْهِمُ عَنَاجِيجَ يَتْبَعْنَ الْقِلاَصَ الرَّواتِكَا
إِذَا حَثَّهَا الْفُرْسَانُ رَكْضًا رَأَيْتَهَا مَصَاليتَ بالذَّحْلِ الْقَدِيم مَداركَا

(1) تندرج هذه الحجة عند بيرلمان ضمن حجج الشخص وأفعاله، وتقوم على التلازم بين الحكم على صورة الشخص والحكم على أفعاله التي تصدر عنه، فهي تؤثر فيها وتتأثر بها، "في هذا الضرب من الحجاج تُجَلّي الأعمالُ الشخصَ وتؤثر في صورته، على نحو ما تتجلي صورته عن الأعمال وتؤثر فيها؛ إننا نقيّم الأعمال في ضوء الصورة التي نتمثل بها الشخص، كما نقيّم الشخص في ضوء أعماله... حيث تضطلع هذه الأعمال ببناء سماته الشخصية" (ينظر: مشبال، *في بلاغة الحجاج*، ص143).

(2) عبد الرحمن، *عبيد الله بن قيس الرُّقيَّات: حياته وشعره*، ص71.

(3) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص166. (يوم راهط: هي موقعة مرج راهط التي حصلت بين الضحاك بن قيس من أتباع الزبيريين ومروان بن الحكم سنة 64هـ).

وقد كان كثير من القرشيين من ضحايا هذه الحرب وغيرها من حروب بني أمية التي استعانوا فيها بالقبائل اليمنية، وكان ينبغي على بني أمية الاعتزاز بأبناء عمومتهم من قريش، والتحالف معهم، وليس مقاتلتهم؛ يقول الشاعر[1]:

عَينِ فَابْكي عَلى قُرَيْشٍ، وَهَلْ يُرْ جِعُ ما فاتَ إِن بَكَيْتِ البُكاءُ

مَعْشَرٌ حَتفُهُم سُيوفُ بَنى العِل لاتِ يَخْشَونَ أَنْ يَضيعَ اللِّواءُ

وهذا الفعل من بني أمية يناقض قضية الشاعر الأولى التي أشرنا إليها، لذلك فهو يرى عدم استحقاق بني أمية للخلافة.

2- قتل سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم وحفيده الحسين بن علي بن أبي طالب -رضي الله عنهما- في وقعة الطّف قرب كربلاء، وتشريد أهله والتمثيل بهم، حيث "لم تسلم مقتلة الحسين وأصحابه من أعمال لا تصدر إلاّ عن الغرور والسّفه والقسوة والغشوم والتشفي الحاقد الذليل"[2]. وهذا الأمر أثّر كثيرا في الشاعر وفي المسلمين أجمعين، فقال في ذلك يخاطب الأمويين[3]:

إِنَّ قَتْلَى بِالطَّفِّ قَدْ أَوْجَعَتْنِ كَانَ مِنْكُمْ لَئِنْ قُتِلْتُمْ شِفَاءُ

وقال كذلك يصف غدر العرقيين بالحسين وأهله[4]:

يَا لَهْفَ لَهْ كَانَتْ لَهُ بالطَّفّ يَوْمَ الطَّفّ شِعَه

أَوْ لَمْ يَخُونُوا عَهْدَهُ أَهْلُ الْعِرَاق بَنُو اللَّكِيعَه

لَوَجَدْتُمُوهُ حِينَ يَغْ ضَبُ لا يُعَرِّجُ بِالْمُضِيعَة

3- قتلُ أهل الشاعر مع كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، وتشريد أهل مدينة رسول الله واستباحتها في وقعة (الحرة)، فقد أرسل يزيد بن معاوية مسلم بن عقبة في جيش كبير، وأذِن له أن

(1) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص47.

(2) ناصف، *ابن قيس الرُّقيَّات شاعر السياسة والغزل*، ص121.

(3) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص48. (الطّف: موقع في ضواحي الكوفة، وهو المكان الذي قُتل فيه الحسين بن علي -رضي الله عنهما- سنة 61هـ.).

(4) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص233. (حرّة واقم: إحدى حرّتي المدينة، وهي الشرقيّة، وفيها كانت وقعة الحرة سنة 63هـ، أيام يزيد بن معاوية).

يمعن في التنكيل بأهلها ويبيحها لجنده ثلاثة أيام يقتلون ويسلبون ويستبيحون حرمات الله في أرض الحرم النبوي. وقد أثار هذا حنق الشاعر فقال[1]:

وَلَكِنَّ قَوْمـــي أَحْدَثُوا بَعْدَ عَهْدِنَـــا ... وَعَهْدِكَ أَضْغَانًا، كَلِفْنَ بِشَـــانِكَا

تُذَكِّرُني قَتْلَـــى بِحَرَّةِ وَاقَـــمٍ ... أُصِيبَتْ، وَأَرْحامـــًا قُطِّعْنْ شَوَابِكَا

فَقُطِّعَ أَرْحَـــامٌ وَفُضَّـــتْ جَمَاعَةٌ ... وَعَادَتْ رَوايا الحِلْمِ بَعْدُ رَكائِكَا

كما حزّ في نفس الشاعر قتل أهله في هذه الواقعة، فقال يذكرهم[2]:

وَمَصْرَع إِخْوانـــي الصَّالِحِـــينَ ... بالنَّعْفِ وَالْأَعْـــيُنِ السَّـــاجِمَة

يَتَامَى يُبَكُّـــونَ آبَـــاءَهُـــمْ ... وَلَمْ يُبْقِ دَهْـــرٌ لَهُمْ سَائِمَة

وَأَرْمَلَـــةٍ يَعْتَرِيهَـــا النَّحيـــبُ ... إِذَا نَامَـــتْ الْأَعْـــيُنُ النَّاعِمَة

تُبَكِّي رِجَـــالَ بَنـــي عَمِّهَـــا ... وَإِخْوَتَهَـــــا وَحْدَهَـــا قَائِمَة

فَيَا لَيْـــلُ بَكِّي أَبَا عَاصِـــم ... بُكَـــاءَ مُؤَاســـيَةٍ دَائِمَـــة

وَيا لَيْـــلُ بَكِّـــي أَبَا مـــالِكٍ ... وَيا لَيْـــلُ بَكِّـــي أَبَا فاطِمَة

أَلَدُّ إِذَا الْخَصْمُ لَـــمْ يَسـْتَقِمْ ... شَـــدِيدُ القُوَى يَدْفَـــعُ الضَّائِمَة

وَبَكَّـــى أُسَـــامَةَ لِلنَّائِبَـــاتِ ... وَلِلدِّيـــن وَالْخُـــطَّةِ الْحَازِمَـــة

وَبَكَّي حُسَـــيْنًا حُسَـــيْنَ الطِّعَانِ ... إِذَا الْخَـــيْلُ لَمْ تَنْقَلِـــبْ سَالِمَة

رِجَـــالُ النُّوَيْعِمِ لَـــمْ يَنْكُلـــوا ... جِـــلادًا عَنِ الْفِئَةِ الظَّالِـــمَة

وقد استثمر الشاعر في هذه الأبيات فضائل أخلاق القتلى من أهله، وما لهم من خصال حميدة وفعال مجيدة تجعلهم لا يستحقّون القتل، ويجعل المصيبة فيهم –لما قتلوا– مصيبة عظيمة تجعل البكاء والاستبكاء عليهم مبررًا، بل ومطلوبًا.

4– هتك حرمة بيت الله الحرام الذي حاصره مسلم بن عقبة بجيش من القبائل اليمنية، ورموه بالمنجانيق، وحرّقوه وهدّموه، فإذا لم يعرفوا لبيت الله حرمة فلن يعرفوا للإسلام ولا للمسلمين حرمة، وليسوا أهلاً لولاية أمور المسلمين، وفي ذلك يقول[1]:

(1) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص164– 165.

(2) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص194– 196.

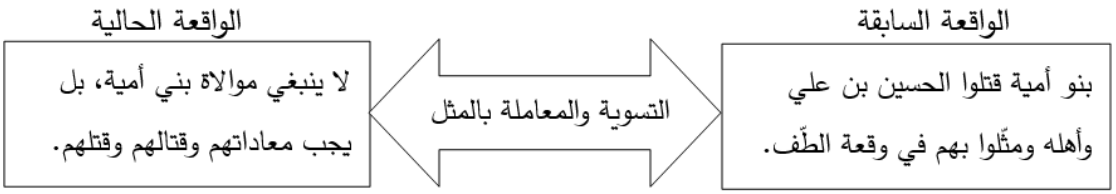
ليـــسَ لله حرمـــــةٌ مثلُ بيتٍ نحنُ حُجّابهُ علـــــيهِ المُـــلاءُ
خصّـــهُ اللهُ بالكرامـــةِ فَالبـــا دونَ والعاكِفـــونَ فيهِ سَـــــواءُ
حَرّقتُه رجـــالُ لَخْـــــمٍ وعَكٍّ وجُـــــذامٌ وحِمـــــيرٌ وصُـــــداءُ

هذا بالإضافة إلى أنّ الأمويين نقلوا عاصمة الدولة الإسلامية إلى الشام، بدل الحجاز، وفي ذلك تجريد للحجاز والحجازيين من مكانتهم وسلطتهم الدينية والمدنية. فكلّ هذه الوقائع والأفعال من الأمويين تشكّل حجّة دامغة قارع بها الشاعر أطروحة الأمويين وأنصارهم، لأنّ هذه الأفعال وصمة عار في جبينهم، تكشف عن طغيانهم وتجبّرهم، وتنزع عنهم الأهلية للملك والخلافة والقدرة على سياسة أمور المسلمين، وبهذه الأفعال يحتجّ الشاعر في دعوة المخاطبين إلى مناصرة الزبيريين في قتال الأمويين وإزاحتهم عن الملك.

(5) مبدأ العدل: وتقوم هذه الحجة على أساس المعاملة بالمثل، "وقاعدة العدل هي تلك القاعدة التي تقتضي معاملةً واحدةً لكائنات أو وضعيات داخلة في مقولة واحدة"[2]، وكما تفرض هذه الحجة مبدأ المعاملة بالمثل، فإنها ترفض الكيل بمكيالين، أي التعامل مع وضعيتين متشابهتين بطريقتين مختلفتين؛ وقد وظّف الشاعر هذه الحجة في الحثّ على محاربة بني أمية، والاقتصاص منهم، يقول[3]:

كَيْفَ نَوْمي عَلى الفِراشِ ولَمّا تَشـــمَلِ الشَّامَ غارَةٌ شَعْواءُ
تُذْهِلُ الشَّيْخَ عن بَنيهِ وتُبْدِي عنْ بُراهـــا العَقِيلَةُ العَذْراءُ
أَنا عَنكُمْ بَني أُمَيَّةَ مُزْوَرٌّ وَأَنْتُمْ في نَفْسِيَ الأَعْدَاءُ
إنَّ قَتْلى بِالطَّفِّ قَدْ أَوْجَعَتْنِي كانَ مِنْكُمْ لَئِنْ قُتِلْتُمْ شِفَاءُ

يستحضر الشاعر في هذه الحجة واقعة سابقة ويبني انطلاقا منها مسوغا للفعل المطلوب موضوع الدعوى، وذلك عن طريق المماثلة التقريرية بينهما، ويمكن توضيح عناصر الحجة في هذه الأبيات كالآتي:



(1) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص47– 48.
(2) حمادي، *أهم نظريات الحجاج*، ص328.
(3) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص48.

فالشاعر يبرر ولاءه لابن الزبير وعداءه لبني أمية بما فعلوه في واقعة الطّف، ويطالب بناء على مبدأ العدل بقتالهم وقتلهم والاقتصاص منهم. ويُسهم الاستفهام الاستنكاري هنا في الطاقة الحِجاجية، لأنّه يدفع المتلقي إلى استنباط النتيجة التي يريدها، وعندما يشارك المتلقي في بناء نتيجة الخطاب واستنتاجها فإنّه يكون من العسير تفنيدها، فالشاعر يتساءل هل يجوز السكوت والنوم عن أفعال بني أمية وهم قد قتلوا سبط الرسول صلى الله عليه وسلم، والصفوة الخيّرة من المهاجرين والأنصار واستباحوا الحرمين، ورموا بيت الله وحرّقوه وهدّموه؟؟ سيكون الجواب قطعًا بالنفي، بل سيكون من العدل السعي إلى القصاص.

والأمر نفسه يقرره الشاعر في حديثه عن أهله الذين قتلهم الأمويون في حرّة المدينة، فهو يُقسم أن يقاتل في مقدمة الجيوش التي تقاتل بني أمية حتى يفجعهم كما أفجعوه، ويقتل أهلهم بأهله، ويسبي نساءهم كما سبوا نساءه[1]:

واللهِ أَبْـــــرَحُ فِي مُقَدِّمَـــةٍ أَهْدِي الجُيُوشَ عَلَيَّ شِكـــــتِّيَه

حَتَّى أُفَجِّعَهُـــم بِإِخْـــوَتِهِـــمْ وَأَسُـــوقَ نِسْـــوَتَهُمْ بِنِسْـــوَتِيَه

(3) السخرية: وتعدّ آلية إقناعية تحمل قوة حِجاجية كبرى إذ إنّ المتكلم يظهر في كلامه هازلاً، لكنّ مراده مناقض لما يقوله، فيضمر من ورائه معنى أو معان أخرى؛ وهذا ما يزيد من القوة الحِجاجية للسخرية كونها كلامًا غير اللغة العادية، فمن الممكن أن يمدح الساخر وهو يريد الذم، أو يمزح في موضع الجد، أو يضحك في موضع البكاء[2].

وقد وظّف الشاعر سلاح السخرية ضد الأمويين في بعض القصائد التي مدح فيها مصعب بن الزبير واستهلّها بالغزل بنسائهم، فقد "اتخذ الغزل وسيلة إلى اللهو والسياسة ... ليعبث بخصومه السياسيين، إذ يذكر نساءهم بما يحسن وما لا يحسن ... وبلغ من هذا الغزل الهجائي ما لم يبلغه أحد من شعراء العصر الأموي، فلم يكن يكتفي بالنسيب المألوف يذكر فيه المرأة التي يريد أن يهجو أهلها ... وإنّما كان يتخيل القصص والأخبار فيقصها في شعره مسرفًا في تفصيلها إسرافًا شديدًا"[3]. ونورد مثالا عن غزله بأم البنين بنت عبد العزيز بن مروان وزوجة الوليد بن عبد الملك[4]:

(1) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص222.

(2) ناصر، علي، "حجاجية الأفعال الكلامية الساخرة في مسرحية (كح وفوت)"، *مجلة تقاليد*، العدد 13، ديسمبر 2017، ص27– 28.

(3) حسين، طه: *حديث الأربعاء*، ط 15، دار المعارف، القاهرة، (د.ت.)، ج1، ص251.

(4) الرُّقيَّات، *الديوان*، تحقيق عزة فوال بابتي، ص74– 78. (أم البنين: يقصد زوجة عبد الملك بن مروان.)

أَلاَ هَـــزَأَتْ بنـــا قُرَشـيِـ يَّةٌ يهْـــتَزُّ مَوْكبُهـــــا
رَأَتْ بى شَـيبَةً فى الـــــرَّأْ س مِنّى ما أُغَيّبُهـــــا
فَقَالتْ أَبْنُ قَيْـــس ذا؟ وغَيْرُ الشَّـــيْبِ يُعْجِبُهـــا
رَأَتْنِـــى قَدْ مَضـــى مِنّى وغَضَّـــاتٌ صَوَاحِبُهـــا
ومِثْلِكِ قدْ لَهَـــوْتُ بِهـــا تَمامُ الحُســـنْ أَعْيَبُهـــا
لَهَا بَعْـــلٌ غَيُـــورٌ قا عِدٌ بِالْبـــابِ يَحْجُبُهَـــا
يَرانى هكَـــذا أَمْشِـــى فيُوعِدُهـــا وَيَضْرِبُهـــا
ظَلِلْـــتُ عَلَى نَمارقِهـــا أُفَدِّيهـــا وأَخْلُبُهـــا
أُحَدِّثُهـــا فتُؤْمِنُ لـــى فأَصْدُقُهـــا وأَكْذِبُهـــا
فَدَعْ هَـــذا ولَكِنْ حـــا جَةٌ قَـــدْ كُنْتُ أَطْلُبُهـــا
إلـــى أُمّ البَنـــينَ مَتى يُقَرِّبُهـــا مُقَرِّبُهـــا
أَتَتْنِى فى الْمَنـــام فَقُلْ تُ هَذا حِينَ أَعْقُبُهـــا
فَلَمَّا أَنْ فَرِحْتُ بها وَمَـــالَ عَلَىَّ أَعْذَبُهَـــا
شَـــرِبْتُ بريقِهـــا حَتَّى نَهلْتُ وَبِتُّ أُشْرِبُهـــا
وبِتُّ ضَجِيعَهـــا جَـــذْلا نَ تُعْجِبُنـــى وأُعْجِبُهـــا
وأُضْحِكُهـــا وأُبْكِيهـــا وأُلْبِسُهـــا وأَسْلُبُهـــا
أُعَالِجُهـــا فَتَصـــرْعُنى فأُرْضِيهـــا وأُغْضِبُهـــا
فَكَانَتْ لَيْـــلَةً فى النَّوْ م نَسْـــمُرُها وَنَلْعَبُهـــا
فَأَيْقَظَنـــا مُنَـــادٍ فـــى صَـــلاةِ الصُّـــبْح يَرْقُبُها
فَكَـــانَ الطَّـــيْفُ مِنْ جِنِّيْ يَةٍ لَـــمْ يُـــدْرَ مَذْهَبُهـــا
يُؤَرِّقُنَـــا إذا نِمْنَـــا ويَبْعُدُ عَنْكَ مَسْرَبُهـــا

تعتمد البنية الحجاجية للسخرية في هذه الأبيات على مبدأ المفارقة أو التعارض، وقد أشار بيرلمان إلى هذا المبدأ في كتابه المشترك مع تيتيكا في قوله: "إذا استخدمنا السخرية، هذا يعني أنّ هناك ضرورة لوجود الحِجاج، ذلك أنّ ظهور التعارض (المفارقة) ما هو إلّا طابع دافع لقمة الحِجاج"[1]، فالمفارقة بين

(1) صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال مصنف في الحجاج، ص280.

ما يقوله المتكلم وما يرمي إليه ويهدف إلى الإقناع به من جهة، والمفارقة بين ما يبديه الخصم المعارض وما هو عليه في حقيقته من جهة ثانية. فالشاعر يُظهر التّغزّل بأمّ البنين ووصف محاسنها وجمالها، والإشادة بفتنتها وسحرها الذي يجعل الرجال يتمنونها ويحلُمون بها، لكنّه في الحقيقة يبطن اتّهامها بالمجون والرغبة في الرّجال، حيث سرد ما وقع بينهما في ليلة ماجنة. ومن جهة أخرى يهدف الشاعر بهذا الأسلوب إلى رسم صورة مُغرضة للخليفة الأموي وأهله، مناقضة لما يسوّقه الأمويون عنهم، وهي صورة تنزع عنهم بلا شك الأهلية للخلافة والحكم، فإذا كان الأمويون يصفون ملوكهم بأوصاف السادة الأشراف ذوي الحسب والنسب ومكارم الأخلاق، فإنّ الصورة التي يرسمها الشاعر لهم عن طريق السخرية تهدف إلى الحطّ من قيمتهم وتدعو إلى احتقارهم في نظر المجتمع العربي الذي يُقدّس الأعراض ويعتبر التساهل فيها والتطاول عليها جريمة عقوبتها القتل. فهو يصوّر أم البنين امرأة شديدة الغُلْمَة تشتهي الرجال وتتشوق إليهم، ويقدح في زوجها، ويصوّره مجردًا من كلّ أوصاف الرجولة، لأنّه عاجز عن تلبية رغباتها، كما أنّه عاجز عن كبح جماحها عن اللهو والمجون، وذلك ما جعل زوجته، اليافعة الفائقة الجمال، تتعلق بالشاعر وإن كان قد اشتعل رأسه بشيبٍ لم يحاول حتى إخفاءه، ثم لا يكتفي بذلك حتى يرسم لزوجها "هذه الصورة الساخرة التي تصوّر زوجًا غيورًا غافلاً، يرى صاحب زوجته وقد أخذ يدور حول بيتها، فيثيره ذلك ويُهيجه، ولكنّه لا يستطيع أن يفعل شيئًا سوى أن يتوعد زوجته ويضربها، وهي صورة فيها ابتذال وسخرية وهي خليقة أن تبعث على الضحك والاحتقار في آن واحد"[(1)].

ويمكن توضيح بنية المفارقة للسخرية في هذه الأبيات كالآتي:

- ظاهر كلام الشاعر: التغزل والتشبيب بأم البنين بنت عبد العزيز بن مروان وزوجة الوليد بن عبد الملك بن مروان.
- غايته الحِجاجية: إظهار تهتك نساء الأمويين ومجونهن، وشهوتهن للرجال.
- الصورة الظاهرة للمعارض (الأمويين): السيادة والشرف والحسب والنسب الأصيل، والعرض المصون..
- صورته الحقيقية (في نظر الشاعر): العجز والضعف وانعدام الشرف والتهتك والإفراط في الأعراض وعدم القدرة على صونها والدفاع عنها.

خاتمة:

في نهاية المطاف يمكننا القول باطمئنان إنّ عبيدالله بن قيس الرُّقَيَّات كانت له أطروحة خاصة وموقف بارز من الأحداث السياسية التي دارت في عصره، والتي شارك فيها بقوله وفعله، هذه الأطروحة

(1) عبد الرحمن، *عبيد الله بن الرُّقيَّات حياته وشعره*، ص172.

هي استحقاق الزبيريين للخلافة وولاية أمور المسلمين، دون الأمويين الذين لم تكن لهم الأهلية، في نظر الشاعر لحكم العرب والمسلمين، نظرًا لما صدر عنهم من أفعال شنيعة تنم عن سوء التدبير وفساد السياسة.

وقد وظّف الشاعر مجموعة من التقنيات الحِجاجية في الدفاع عن أطروحته في مناصرة الزبيرين، وفي مقدمتها النسب القرشي والسلطة الدينية، والقيم الأخلاقية، والحجة النفعية، والتمثيل الحجاجي، وحجة التناقض وعدم الاتفاق، واستعان في هدم أطروحة الأمويين، بحجة واقعية تنطلق من أفعال الأمويين، وكذا حجة العدل، بالإضافة إلى استثمار الطاقة الحجاجية للسخرية منهم.

المصادر والمراجع

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت370هـ/981م)، *تهذيب اللغة*، تحقيق محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001.

أمين، أحمد، *يوم الإسلام*، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ/870م)، *صحيح الأدب المفرد*، ط4، دار الصديق للنشر، دمشق، 1997.

بلانتان، كريستيان، *الحجاج*، ترجمة عبد القادر المهيري، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت808هـ/1406م)، *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، تحقيق: خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت، 1988.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (ت356هـ/966م)، *الأغاني*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1994.

ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت286هـ/889م)، *عيون الأخبار*، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996.

الجرجاني، عبدالقاهر (ت471هـ/1078م)، *أسرار البلاغة*، تحقيق محمد محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، (د.ت.).

حركات، إبراهيم، "النظام السياسي في العصر الأموي"، *مجلة دار الحديث الحسنية*، العدد السادس، 1987.

حسين، طه، *حديث الأربعاء*، ط 15، دار المعارف، القاهرة، (د.ت.).

الدريدي، سامية، *الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه*، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011.

الذهبي، شمس الدين محمد (ت748هـ/1348م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1993.

الرقيات، عبيدالله بن قيس (ت85هـ/ 704م)، *الديوان*، تحقيق محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، (د.ت.).

الرُّقيَّات، عبيدالله بن قيس (ت85هـ/704مـ)، *الديـــوان*، تحقيق عزة فـــوال بابتي، ط1، دار الجيل، بيـــروت، 1995.

السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000.

الشايب، أحمد، *تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني*، ط5، دار القلم، القاهرة، 1976.

صولة، عبدالله، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة (ضمن *كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من ارسطو إلى اليوم*)، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس، د.ت.

طروس، محمد، *النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية*، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005.

عبد الرحمن، إبراهيم، *عبد الله بن قيس الرُّقيَّات حياته وشعره*، سلسلة دراسات في التراث العربي 8، وزارة الإعلام، دولة الكويت، 1986.

العزاوي، أبو بكر، *الخطاب والحجاج*، ط1، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، 2010.

العمري، محمد، *أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة*، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

القرطاجني، حازم (ت 684هـ/1285م)، *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*، تحقيق محمد حبيب بلخوجة، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2007.

لوغورن، ميشيل، "الاســـتعارة والحجاج"، ترجمة الطاهر وعزيز، *مجـــلة المناظرة*، الســـنة الثانية، العدد4، 1991.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت 450هـ/1058م)، *الأحكام السلطانية والسياسة الدينية والولايات الشرعية*، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006.

مشبال، محمد، *في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة حجاجية لتحليل الخطابات*، دار الكنـوز المعرفية، الأردن، 2017.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت711هـ/1311م)، *لسان العرب*، ط3، دار صادر، بيروت، (د.ت.).

ناصر، علي، "حجاجية الأفعال الكلامية الساخرة في مسرحية (كح وفوت)"، *مجلة تقاليد*، العدد 13، ديسمبر، الجزائر، 2017.

ناصف، علي النجدي، *ابن قيس الرُّقيَّات شاعر السياسة والغزل*، لجنة البيان العربي، القاهرة، (د.ت.).

الهادي، صلاح الدين، *اتجاهات الشعر في العصر الأموي*، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986.

بنو هاشم، الحسين، *نظرية الحجاج عند شاييم برلمان*، دار الكتاب الجديد المتحد، لبنان، 2014.

الولي، محمد، "الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشاييم بيرلمان"، *مجلة فكر* ونقد، العدد 61، المغرب، 2004.

References:

‘Abd al-Raḥman Ibrāhīm, ‘*Abd Allāh bin Qays al-Ruqayyāt: Ḥayatuhu wa Shi‘ruhu, Silsila*t, *Dirāsāt fī al-Turāth al-‘Arabī*, Wazarāt al-I‘lām, Kuwait, 1988.

Al-‘Azzāwī, Abū Bakr, *al-Khitāb wa al-Hijāj*, 1st edition, Mua'sasat al-Riḥāb, al- Ḥadīthah, Beirut, 2010.

Al-‘Umarī, Muḥammad, *As'ilat al-Balāghah fī al-Naḍariyyah wa al-Tārīkh wa al-Qir‘āt,* Ifrīqyah al-Sharq, Casablanca, 2013.

Al-Akhfash al-Awṣaṭ, Abū al- Ḥasan (d.215A.H.), *Ma‘ānī al-Qur'ān,* editited by Hudā Maḥmūd Qarr‘ah, 1st edition, Maktabat al-Khānjī, Cairo, 1990.

Amīn, Aḥmad, *Yawm al-Islām*, Mū‘assat Hindawī lil-Ta‘līm wa al-Thaqāfah, Cairo, 2012.

Al-Azharī, Abū Manṣūr Muḥamad bin Aḥmad (d.370A.H./981A.D.), *Tahdhīb al-Lugha*, edited by Muḥamad ‘Awad Mur‘ib, 1st edition, Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, Beirut, 2001.

Al-Azharī, Khālid bin ‘Abd Allāh (d.905A.H./981A.D.*), Ṣharḥ al-Taṣrīḥ ‘alā Alfiyyat Ibn Mālik,* edited by Aḥmad al-Sayyid S. Aḥmad, reviewed by Ismā‘īl ‘Abd al-Jawād, ‘Abd al-Ghanī, al-Maṭabat al-Tawfīq, 2001.

Banū Hāshim, al- Ḥusayn, *Nadariyat al- Ḥijāj ‘ind chaim Derelmen*, Dār al-Ktiāb al-Jadīd al-M'utaḥid, Lebanon, 2014.

Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl (d.256A.H./870A.D.), *Sahīh al-Adab al-Mufrad*, 4th edition, Dār al- Ṣiddīg lil-Nashr, Damascus, 1997.

Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad (d.748A.H. 1348A.D.), *Tārīkh al-Islām wa Wafayāh at Mashāhir wa al-A‘lām*, edited by ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, 2nd edition, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut, 1993.

Al-Duraydī, Sāmiyah, *al-Ḥijāj fī al-Shi‘r al-‘Arabī, Binyatuhu wa Asalībuhu*, ‘Ālam al-kutub al-Ḥadīth, Jordan, 2011.

Al-Faraj al-Aṣfāhānī ‘Alī bin al- Ḥusayn (d.356 A.H./966 A.D.*), al-Aghānī*, Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, Beirut, 1994.

Al-Hādī, Salāḥ al-Dīn, *Ittijāhāt al-Shi‘r fī al-‘Asr al-‘Umawī*, 1st edition, Maktabat al-Khānjī, Cairo, 1986.

Ḥarakāt, Ibrāhīm al-Niḍām al-Siyāsī fī al-‘Aṣr al- Umawī, Majalat Dār al-Ḥadīth al-Ḥasaniyyah, no. 6, 1987.

Ḥusayn, Ṭaha, *Ḥadīth al-Arbi‘ā*, 15th edition, Dār al-Ma‘ārif, Cairo, (n.d.).

Al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir (d.471 A.H./1078 A.D.), *Asrār al-Balāgha*, editited by Muḥammad Maḥmūd Shākir, Maṭba‘at al-Madanī, Cairo, (n.d.),

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥman bin Muḥammad (d.808A.H./1406 A.D*.), Dīwān al-Mubtadā wa al-Khabar*, edited by Khalīl Shāḥāda, 2nd edition, Dār al-Fikr, Beirut, 1988.

Le Guern, Michel, M'etaphore et argumantation, translated into Arabic by al-Tāhir Waziz, *Majalat al-Munaḍrah*, Vol.2, No. 4, 1997.

Ibn-Manzūr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram (d. 711A.H./1311A.D.), *Lisān al-‘Arab*, 3ed edition, Dār Sādir, Beirut, (n.d.).

Al-Māwrdī, Abū al- Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad (d.450A.H./1058A.D.), *al-Ahkam al-Sultaniy yah wa al-Wilayal al-Diniyya*, edited by Aḥmad Jād, Dār al- Ḥadīth, Cairo, 2006.

Mishbāl, Muḥammad, *fī Bālaghat al-Ḥijāj, Naḥwa Muqarāba Ḥijājiyyah lil-Taḥalīl al-Khitabāt,* Dār al-Kunuz al-Ma‘rifiyyah, Jordan, 2017.

Nāṣif, ‘Alī al-Najdī, *Ibn Gays al-Ruqayyāt Sha‘ir al-Siyasah wa al-Ghazal* Lajnat al-Bayān al-‘Arabī, Cairo, (n.d.).

Nāṣir, ‘Alī "Ḥijājiyyat al-‘Af‘āl al-Kalāmiyyah al-Sākhīrah fī Masrahiyyat (Kuḥ wa fawwit), *Majalat Taqālid*, no. 13, Decmber, Algeria, 2017.

Al-Qurṭājannī, Ḥāzim (d.684A.H./1285A.D.), *Minhāj al-Bulghā' wa Sirāj al-'Udabā'*, editited by Muḥammad Habīb Balkhujah, 4th edition, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut, 2007.

Ibn Qutaybah al-Daynawarī Abū Muḥammad 'Abd Allāh bin Muslim (d.286 A.H./889A.D), '*Uywn al-Akhār*, 2nd ed., Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Cairo, 1996.

Al-Ruqayyāt, 'Ubayd Allāh bin Qays (d.85A.H./704 A.D.), *al-Dīwān*, editited by Muḥammd Yusūf Najm, Dār Ṣādir, Beirut, (n.d.).

Al-Ruqayyāt, 'Ubayd Allāh bin Qays (d.85A.H./704A.D.) *al-Dīwān*, editited by 'Azzah Fawwāl Bābtī, 1st edition, Dār at-Jīl, Berut, 1995.

Al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥman bin Nāṣir, *Taysīr al-Karīm al-Raḥman fī Tafsīr kalām al-Mannān*, Mu'assasat al-Risālah, Beirut, 2000.

Ṣawlah, 'Abd Allāh, al-Hijāj, 'Uṭuruhu wa munṭalaqatuhu wa Tiqnyātuhn min Khilāl Muṣannaf fī al-Hijāj- al-Khitaba al-Jadīda Ḍmin Kitāb Āham *Naḍriyyāt al-Ḥijāj fī al-Taqālīd al-Gharbiyyah min Aristo ilā al-Yawm under* supervision of Ḥammādī Ṣammūd, Faculty of Arts and Humanities, Manouba, Tunisia, (n.d.).

Al-Shayb, Aḥmad, *Tārīkh al-Shi'r al-Sīyāsī ilā-Muntaṣaf al-Qarn al-Thānī*, 5th edition., Dār al-Qalam, Cairo, 1976.

Ṭurūs, Muḥammd, al-Naḍariyyah al-Ḥijājiyyah min Khilāl al-Dirasāt al-Balāghiyyāh wa al-Manṭiqiyyah wa al-Lisāniyyah 1st edition, Dār al-Thaqāfah, Casablanca, 2005.

Al-Walī, Muhamad, al-Isti'ārah al-Ḥijāyiyyah bayna Aristo wa Chaïm Perelma, *Majallat fikr wa Naqd*, no.61, Morocco, 2004.