

# الخطاب الحجاجي في شعر بشار بن برد مُقاربة في تحولات الهوية الثقافية

د. هيثم سرحان

أستاذ مشارك في الأدب العربي وتحليل الخطاب - قسم اللغة العربية  
كلية الآداب والعلوم - جامعة قطر.



## الخطاب الحجاجي في شعر بشار بن برد

### مُقاربة في تحولات الهوية الثقافية

د. هيثم سرحان

#### ملخص البحث

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن تحولات الهوية الثقافية في شعر بشار بن برد من خلال دراسة نص شعري برزت فيه هوية الشاعر الثقافية بوصفها هوية متميزة ومتمايزة. ويكشف البحث عن حجم الصراع المتشكّل في عالم الشاعر الذي واجهه محنة الهوية وأسئلتها المتنوعة وتداعياتها المختلفة المتمثلة في الأزمة الوجودية الناتجة عن إحساس الشاعر الفادح باضطراب الهوية وقلق الانتماء؛ ذلك أنه أقام بين هويتين متصارعتين يحكمهما منطق المغالبة والظفر والتفوق؛ هوية الجذر الحضاري والعربي التي تُمثّلها الهوية الفارسية، وهوية الولادة والنشأة واللغة والدين التي تُمثّلها الهوية العربية. وبين هاتين الهويةتين ظلّت كينونة الشاعر تواجه حالة من الاغتراب والنفى نتيجة ما تواجهه من إكراهات وما يُحيط بها من تحديات.

وتتجلى في النص الشعري المُتّخَب الهوية بوصفها سلسلة من العلامات المُتحوّلة وغير القابلة للتماهي والتماثل مع الهوية السائدة ثقافياً وحضارياً، ويتضح فيه إعلان الشاعر موقفه الحاسم والجليّ من الهوية الثقافية التي ينتمي لها.

غير أنّ خروج الشاعر من حالة الالتباس قاده إلى حالة من المواجهة ودفعته إلى إظهار الخصومة مع الهوية العربية، يتضح ذلك في ما وظّفه من أدوات لغوية وبلاغية وحجاجية وسمت هذا النصّ الشعريّ بوسوم خطابية تشيع فيها التعبيرات الدالة على عنف الخطاب الحجاجي الذي يتساقق، بالضرورة، مع إحساسه العميق بما كان يسكنه من إحساس بالاستلاب وما يتوق إلى إحرازه من تمرّد وحرية.

**Abstract in English Language**

**Argumentative Discourse in the Poetry of Bashar Ibn Burd:**

**A Study in the Transformations of Cultural Identity**

**Dr. Haitham Sarhan**

Associate Professor, Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Sciences, Qatar University

This study examines the transformations of cultural identity in the poetry of Bashar Ibn Burd through an analysis of a poem where the poet's identity emerges as both distinct and different. It captures the poet as he struggles in a world of identity questions and dilemmas, culminating in an existentialist crisis that results from an anxiety of belonging. While ethnically Persian, Ibn Burd embraced the Arabs' culture, language, and religion. Within these two rival and competing identities, the poet experienced an incessant state of challenge, alienation, and self-exile.

As the study will show, Ibn Burd's identity in the poem appears as a series of altering signs, which refuse to identify with, or to conform to, the dominant culture. Throughout the poem, Ibn Burd's unwavering and unambiguous stance toward his "cultural" identity is constantly underscored. This demystification of Ibn Burd's feelings toward Arabic identity, however, drives him to resort to rhetorical and argumentative discourse through which to argue, contend, and attack Arabic culture. The fierce argumentative style of the poem, I argue, resonates with the unsettling sense of alienation Ibn Burd was experiencing, along with his invariable yearning toward rebellion and liberation.

◆ ١ - ١: المدخل

تسعى هذه المقالة إلى مقارنة تجربة بشار بن برد الشعرية؛ للكشف عن بناء الخطاب الحجاجي ومكوناته وآلياته عبر مقارنة سيميائية تحاور النصوص وتستنطق دلالاتها وتكشف عن جدلها مع العالم الموضوعي الذي تنتمي إليه، بالقوة، وتقيم، فيه، بالفعل.

والناظر في تجربة بشار بن برد الشعرية يجد أنها تجربة ذات خصوصية إبداعية كبيرة ومميزة؛ إذ إنها جسدت الصراع البنيوي الذي عاشته الثقافة العربية في حقبة تاريخية مشحونة عقائدياً، وسياسياً، واجتماعياً، حيث ظهرت، ولأول مرة، الانقسامات الكبرى وتفاقت الإشكاليات والاثنيات الثقافية.

لقد عاش بشار بن برد في الفترة الواقعة بين سنة ٩٥ هـ، وبين ١٦٧ هـ، حيث قيض له أن يعاصر دولتين مختلفتين إيديولوجياً، ويُعايش منظومتين متباينتين ثقافياً؛ فالدولة العباسية تبنت برامج سياسية وثقافية تختلف عن الدولة الأموية؛ فهي قامت على أساس ديني يهدف إلى استرداد الخلافة وجعلها في آل البيت (الطالبين والعباسيين)، كما أنها قامت بإبلاء الموالي (= المسلمون غير العرب) أهمية خاصة بعد أن كان الأمويون قد مارسوا بحقهم إقصاء شاملاً. بيد أن مسيرة الخلفاء العباسيين أثبتت أنهم تنكروا للوعود التي كانوا قد قطعوها على أنفسهم لضمان الأمن والاستقرار الثقافي والاجتماعي والعقائدي؛ فقد أداروا لأبناء عموماتهم الطالبين ظهر المجن، علاوة على تنكيلهم بالخراسانيين والموالي الذين كانوا قد نهضوا بمشروع الثورة العباسية ضد الأمويين رغبةً في الحصول على فرص تعايش سلمي يقوم على المساواة مع العرب.

أما بشار برد فقد عانى من أزمة جوهرية تمثلت في مسألة هويته الثقافية التي تحدد مواقفه الكاملة، إذ نشأ في "بني عُقيل" وتعلّم العربية ولقنها كأصحابها، بيد أن هذه التنشئة والولاء العُقيلي لم يمكّنه من الانخراط في الثقافة العربية التي أقامت تمايزات عرقية وثقافية بحقّ الموالي.

لقد حاول بشار بن برد الاتصال بالعباسيين لنيل إعطياتهم وقد نجح في ذلك في بعض الأحيان وأخفق في أحيان كثيرة جعلته يلجأ إلى خصوم العباسيين التقليديين وينخرط في صفوف الثورة العلوية في البصرة؛ تلك الثورة التي كانت تتبنى برامج سياعقائدية تهدف إلى الإطاحة بالخلافة العباسية تمهيداً لإقامة الإمامة العلوية. يقول بشار يخاطب الخليفة العباسيّ أبا جعفر المنصور:

أبا جعفرٍ ما طولُ عيشِ بدائمٍ ولا سالمٌ عمّا قليلٍ بسالمٍ  
وتأسيساً على ما سبق فإنّ هذه المداخله تطمح إلى مقارنة الخطاب الحجاجيّ في تجربة بشار بن برد، والكشف عن تمثيلات الهوية (Identity Representations)، واستخراج البنى والتقنيّات الحجاجية التي وظّفها بشار بن برد في التعبير عن سؤال الهوية بُغية تأسيس كينونته وحضوره.

#### ◆ ١ - ٢: مفهوم الهوية ودلالاتها:

يُعدّ مفهوم الهوية أحد المفاهيم الجدليّة التي تُحيلُ على حقول متنوّعة ودلالات مُتشابكة. وإذا كان التصوّر الأقرب إلى مفهوم الهوية يقترن بمجموعة الخصائص التي تكوّن ماهيّة الإنسان أو الشيء فإنّ هناك ما هو أبعد من ماهية الهوية لا سيّما إذا اشتبكت الهوية مع غيرها من الهويّات وانفتحت على العالم المتعدد والمختلف والمتنوّع، وتعرّضت إلى مجموعة من المؤثّرات والتوجيهات والإكراهات. إذ ذاك تكون خاضعة لاختبار مكوّناتها وفحص قدرتها على التعايش والمجابهة.

وتتحدد طبيعة الهوية ونوعيتها بما تتضمنه من مواضيع متجانسة ومكونات متشابهة وأهداف متماثلة يكتسبها مجموعة أشخاص ينتمون إلى أمة واحدة بهدف الحصول على كينونات ذات عناصر مميزة ومتطابقة ومتجانسة بهدف تحقيق هدفين؛ الأول: الحفاظ على الهوية والكينونة من الاختفاء من الوجود، والآخر: تعيين الهوية والكينونة بوصفهما تمثيلاً مختلفاً وتممايزاً عن الهويات الأخرى. إنَّ معيار جودة الهوية يرتبط ارتباطاً مباشراً بالمتانة الدقيقة لمجموعة من الأشخاص الذي يحملون أهدافاً مشتركة ويكونون هوية صارمة<sup>(١)</sup>.

وحسب الدراسات النفسية فإنَّ الهوية تمنح الإنسان فرصة بناء استمراريّ لكنيونة تجعله متميزاً عن الآخرين. ذلك أنَّ الأسباب العميقة لتطور "الأنأ"، كما يرى المعالج النفسي الألماني إريك إيركسون Erik H. Erikson "ترجع إلى نمو معنى الهوية". ذلك أنَّ قدرة الإنسان على بناء هويته وإدراك كينونته تؤمّن له حماية نفسية، وتقلل من إصابته بالاضطرابات السلوكية والمعرفية والتعرّض إلى أمراض الفصام والوقوع في أوهام العظمة<sup>(٢)</sup>.

وعلاوة على ذلك فإنَّ الهوية تُعدُّ عاملاً مهماً من عوامل اندغام الفرد مع الجماعة وتعزز فاعليته الوظيفية وتعاضم من إحساسه بالعطاء واكتساب الخبرات ومواصلة التجارب، وتعمل على تعميق ولاءه وانتمائه إلى المُشترك الثقافي والديني والعرقي واللغوي وتوقير مُدّخرات الجماعة واحترامها وحمايتها<sup>(٣)</sup>. وحسب موسوعة لالاند الفلسفيّة يُشير مفهوم الهوية (Identity) إلى دلالة التماهي (Identique) ويشتبك مع إحالاتها الفلسفيّة، فالهوية هي العلامة التي تُظهر ما يجعل الشيء متماهيّاً مع غيره ومتماثلاً معه<sup>(٤)</sup>.

أما مكنم الالتباس الذي ينطوي عليه مفهوم الهوية فيتمثل في إحالته على مبادئ العقل التي تشكل جملة من العلامات الدالة على كينونة متميزة بنيويًا. فالهوية مكونة من مجموعة من العلامات المرتبطة بكينونة كائن معين. إن المحددات والروابط التي تُلتَمَسُ لتحديد ماهية ما هي ما يشكل الهوية ويميز حضورها وانتماءها الوجوديين<sup>(٥)</sup>. وتتوسل الهوية المعبرة عن الكينونة باللغة التي تُعدُّ مجالاً معرفياً مشتركاً لجميع الهويات المتجانسة ثقافياً داخل جماعة واحدة، فالكائن يعبر عن هويته بلغة تُميز انتماءه، وتحدد موجوديته في العالم. لذلك تنزع الكائنات كلها إلى تعيين هويتها؛ توكيداً لوجودها، والتماساً لتميزها وخصوصيتها<sup>(٦)</sup>.

ويرى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur أن تعقّد مفهوم الهوية والتباسه يعود إلى كونه يحيل إلى بُعدين؛ "الهوية عينه"، و"الهوية ذاته". ويرتبط مفهوم الهوية عينه بالتجربة اللغوية التي أنتجت الكينونة لتعبر عن مواقفها، ومن ثمّ فإنّ تحليل البنية اللغوية النصية يستند إلى الذات المنصّصة لغوياً بصرف النظر عن تحولات الذات. إنّ دراسة الهوية من خلال النموذج اللغوي يعني أنّ الهوية عينه بنية لغوية جامدة محددة زمنياً ومكانياً وثبتت الذات في نقطة واحدة، في حين أنّ اللغة ليست بنية جامدة وإنما بنية متحوّلة يتكلّمها شخصٌ حيٌّ متطورٌ يملك فاعلية من خلال ممارسة اللغة والقدرة التأثير في العالم والمحيط، الأمر الذي يعني أنّ صاحب التجربة يملك ذاتاً متميزة عن الهوية العينية المختزلة لغوياً؛ إنها الهوية الذاتية الفاعلة التي تعيش الزمن ولا تتجمّد فيه.

لذلك فإنّ دراسة الهوية ينبغي لها، إذا ما أرادت أن تبحث في التمثيلات الفاعلة، أن تتجاوز مقارنة الذات المختزلة تلفظياً إلى مقارنة الهوية بوصفها ذاتاً فاعلةً قادرةً على تسمية نفسها وهي تمنح العالم دلالاته عبر العلامات التي تنتجها<sup>(٧)</sup>.

وللتخلّص من الالتباس القائم بين بُعدي الهوية: الهوية العينية، والهوية الذاتية يقترح بول ريكور مصطلح الهوية السردية (Narrative Identity) وهو مفهوم إجرائيّ يسعى إلى تجاوز الهوية العينية من خلال دمج التنوّع والتغيّر وعدم الاستقرار، وكشف التعارضات الكائنة في مسيرة الذات بحثاً عن الهوية في أبعادها الديناميّة. وبعبارة أخرى، فإنّ الهوية السردية تبحث في حضور الكائن بوصفه ذاتاً متحوّلة معرفياً وثقافياً، وتسعى إلى تحديد العوامل والمواقف المؤدّية إلى إنتاج تمثيلات الهوية وعلاماتها اللغوية. وبذلك تكون الهوية السردية قد حسمت انقسام الهوية في إطارها الفلسفيّ المتمثّل في البعدين؛ الهوية الذاتية والهوية العينية وهيمنة إحداهما على الأخرى<sup>(٨)</sup>.

إن الهوية تتشكّل استناداً إلى عوامل وظروف ثقافيّة عامّة تصوغ وعي الكائن وتدفعه إلى تحديد مواقفه وبرامجه الكلية، بيد أنّ خصوصية الكائن وحساسيته تؤدّيان دوراً بارزاً في تحديد هويّته. وبعبارة أخرى فإنّه من الممكن أن يعيش مجموعة من الأفراد ظروفًا وعواملَ متماثلةً ويخضعون لمؤثرات وتجارب متشابهة إلا أنّ مفعول ذلك كلّه لا يؤثر فيهم بالدرجة نفسها، بل إنّ هذه الظروف والعوامل لا تخلف أثراً في نفوس بعضهم، ومن ثمّ فإنّ استجابات الأفراد وردود أفعالهم من التجارب والعوامل والظروف الموضوعيّة هي التي تصوغ ملامح هويّاتهم، وتُشكّل وعيهم بكيّنوناتهم، ويمنحها تميّزاً وتمايزاً<sup>(٩)</sup>.

◆ ٢: فضاء الحجّاج: المفاهيم والشائج

◆ ٢-١: المقترّب المنهجيّ

يُمثّل الحجّاجُ (Argumentation) مجالاً معرفياً تدّعي علوم الخطابة والبلاغة والمنطق امتلاكه ووقوعه في صلب مشاغلها وصميم مقولاتها، وأنّ كل علم منها

ينازع العلوم الأخرى في وصايته على الحجاج<sup>(١٠)</sup>. ولهذا الجدل جذورٌ فلسفية عميقة تمتدُّ إلى أرسطو طاليس (Aristotle) الذي صمم كتابه "الخطابة" في ثلاث مقالات هي: الخطابة والجدل، والخطابة والتأثير في نفوس الحكّام، وأقسام فن الخطابة<sup>(١١)</sup>.

ولعل مفهوم الحجاج الأنسب إلى المقترَب المنهجيّ الذي تصدر عنه هذه الدراسة هو: "توجيه خطاب من مُتلقٍّ لأجل تعديل رأيه أو سلوكه أو هما معاً. وهو لا يقوم إلا بالكلام المتألف من المعجم أو اللغة الطبيعيّة"<sup>(١٢)</sup>. ويقوم الخطاب الحجاجيُّ على عنصرين مُتجذرين هما: الباث والمتلقي اللذين يمتلكان مرجعيات مُمكنهما من إنجاز فعل التواصل الحجاجيِّ. وهذان الطرفان ينخرطان في التواصل الحجاجيِّ مُحمّلين بكلّ انفعالاتهما ونوازعهما واعتقاداتهما وإيديولوجيتهما وثقافتهما وكفاءاتهما العلميّة وغير العلميّة. إنّ الطرفين مُتأهّبان بشكل دائم لاستنفار كلّ هذه المكونات لأجل تشغيلها جزئياً أو كلياً في العمليّة التواصلية الحجاجية<sup>(١٣)</sup>.

يلتقي الحجاج بالتواصل والسميائيّات في منطقة شديدة الحساسيّة والتعقيد هي الخطاب. فمن وجهة التقاء الحجاج بالتواصل يرى طه عبد الرحمن أنه يُنظرُ إلى الحجاج بوصفه فعلاً تواصلياً ينهض على توجيه المتكلم وتقويم المُخاطب وذلك بالاستناد على الوظائف الحجاجية التي تعتمد عليها عملية التواصل اعتماداً جوهرياً<sup>(١٤)</sup>. وبهذه المعنى فإنّ الحُجَج التي يتأسس عليها التواصل متواليّة من الدّوال المُصوّرة والمرتّبة التي لا يقوم الخطاب التواصليُّ إلاّ بها وعليها. وإذا كان المتكلم مُنشئ الخطاب التواصليِّ والمُخاطبُ مؤوّلَه فإنّ الحُجّة هي الدليل الذي يلتسمه المتكلم في إنتاج الفعالية الخطابية والقصدية المتصلتين باللغة التي تنطوي على أقوى مظاهر القصدية، فضلاً عن أنّ للحُجّة بنيةً تداوليةً تتمثّل في قيامها على بنية دلالية توفّر للمتكلم والمُخاطب مجالاً دلاليّاً للإنتاج والتأويل<sup>(١٥)</sup>.

وأما التقاء السيميائيات بالحجاج فإنهما يلتقيان في "فقه الخطاب" انطلاقاً من كونهما يتفقان على أنّ موضوع دراستهما ومقاربتهما تنحصر في البحث عن طرائق تكوين الخطاب وتحققاته وأساليب عمله<sup>(١٦)</sup>. لقد قامت السيميائيات بتطويع "صرامة مبدأ المحايثة" التي كوّنتها اللسانيات البنوية التي تعاملت مع العلامات بوصفها بنية مغلقة ومعزولة عن السياق انطلاقاً من هيمنة المنطق الصوري، وأخذت السيميائيات تبحث في القوانين التي تُنتج العلامات داخل الخطاب رافضةً مبدأي المحايثة والنسقية اللذين أسستهما اللسانيات البنوية، واستبدلت بهما السياق. وقد أدّى انفتاح السيميائيات على السياق بالمقاربات السيميائية إلى استثمار النشاط الحجاجي داخل السيميائيات الداخلية التي تتسم بلغة واصفة والسعي إلى الإمساك بالمعنى ووصفها وصفاً علمياً؛ وإبراز آليات الحجاج في التحليل السيميائي<sup>(١٧)</sup>.

إنّ السيميائيات والحجاج ينظران إلى الخطاب بوصفه سلسلة من الدلالات المفتوحة على العالم؛ ذلك أنّ للثقافة المشتركة والذاكرة الجماعية دوراً في تفعيل النشاط الحجاجي، وتثبيته داخل المضامين الدلالية والإجراءات التركيبية قصد توفير الشروط المناسبة لانخراط المتلفظ له، وتحسين طرائق استقباله وتفاعله حتى في حالة المناورة التي يقتضيها التحريك؛ لأنه يتضمّن بنيتين تعاقديّة وجهيّة تتمظهران تمظهرًا خطابياً<sup>(١٨)</sup>.

يتميز المنهج السيميائي بتشديده على التواصل اللسانيّ المفتوح على دلالات النصّ التي تحيل بدورها إلى مرجعها في الثقافة والعالم عن طريق السيرورة الدلالية الكامنة في الدلائل اللسانية الأمر الذي يتيح انفتاح النصّ على أبعاده التركيبية والتأويلية والتداوليّة ضمن علاقات تفاعلية<sup>(١٩)</sup>. ذلك أنّ العمل الفني من المنظور السيميائي لا يُبعدُ مكوناته النفسيّة والاجتماعيّة والفلسفية؛ كما أنّ الشّعْر بوصفه أثراً فنياً يجمع في عالمه العدم والسلب والنفي<sup>(٢٠)</sup>.

وتسير المقاربة السيميائية، في مخططها الإجرائي، على نواظم مفاهيمية تتمثل في العوامل، والمورفولوجية (=المربع السيميائي)، ثم المقصدية (= الأيدولوجيا والخلفيات)، والزمن<sup>(٢١)</sup>.

ولعلّ للسيميائية الثقافية<sup>(٢٢)</sup> فاعلية نقدية تسوّغ اختيارها في هذه المقاربة، إذ إنّ منظريها (=جماعة موسكو) ذهبوا إلى أنّ العوامل الثقافية هي التي تولّد الأنظمة السيميائية وتُسهّم في تشكيلها. والثقافة ليست مجموع نصوص ثابتة ولكنها أيضاً مجموع الوظائف التي تؤدّيها هذه النصوص في الحياة الاجتماعية، أي أنّ الثقافة ليست مجموع النصوص الموجودة بالفعل ولكنها الآلية التي تُمكن من توليد هذه النصوص وغيرها من النصوص المُستقبلة<sup>(٢٣)</sup>.

يُقصدُ بالحجاج النظام التعبيري الذي يستند إلى جملة من المبادئ والآليات الناظمة للدفاع عن قضية ما، وتجليتها، وإثباتها، والبرهنة عليها. وتقوم بنية الحجاج النظرية على عدّة أركان هي:

١. طرفا الحجاج.
٢. القضية المُتنازع عليها.
٣. خطاب الحجاج.
٤. الإقناع.
٥. جمهور الحجاج: المخاطبون والمتلقون.

وتسود الخطابات الحجاجية في الحقول والميادين التي يحكمها النزاع وتطغى عليها المجادلة وتسيطر عليها الخصومة<sup>(٢٤)</sup>، وهي تهدف إلى تحقيق الإقناع العلمي اتكاءً على البراهين المؤيدة، والقصد المُعلن، والاستدلال الواضح، والأفكار المترابطة الخالية من المغالطات والأكاذيب. وبعبارة أخرى فإنّ الحجاج محكومٌ بغاية أخلاقية متمثلة

بالصحة أو الخطأ الأمر الذي يعني أنّ هناك مرجعيةً علميةً للحجاج تكمن في أربعة أحكام لا بُدّ من توافرها في العملية الحجاجية وهي: **حُكْم الإحاطة**؛ أي أنّ يُقدم طرفا الحجاج معلومات دقيقة وصحيحة و**حُججًا** وأدلةً وأنّ يعرضاً براهينَ واستدلالات تُحيط بالقضية المُتنازع والمُختَلَف عليها، و**حُكْم الصّدق** الذي يعني أنّ يسعى طرفا الحجاج إلى الوصول إلى إقناع صحيح يرتبطُ بالحقيقة الموضوعية؛ و**حُكْم الوضوح**؛ بمعنى ضرورة تقديم حُجج واضحة لا تقبل التأويل ولا تحتملُ الغموض، و**حُكْم السّداد** الذي يكفل للعملية الحجاجية تحقيق نتائج سليمة وصائبة<sup>(٢٥)</sup>.

إنّ خطاب الحجاج وهو يسعى إلى تغيير وضع مُعيّن، أو تدعيم آخر، أو اتّخاذ موقف تجاه قضية ما<sup>(٢٦)</sup>، فإنه يدفع المُخاطبين إلى تبني موقف واضح وخيار وحيد. مما يعني أنّ إحداث الإقناع يستوجب بالضرورة تغييراً يستند إلى مُسوّغات وأدلة، كما أنه يسعى إلى تحقيق استجابات في نفوس المُخاطبين؛ لتوليد قوّة داعمة لمضمون الخطاب الحجاجي.

إنّ المتكلم، في خطاب الحجاج، يصدر عن رغبة في الظفر والعُلبة؛ لذلك فإنه يُحصّن خطابه بعلاقات وروابط وآليات وعناصر دلالية تؤمّن نفاذ خطابه وفاعليته بما يتوافق مع فعل الخطاب المتوافق مع مقاصد المتكلم. وبعبارة أخرى فإنّ المتكلم قد يلجأ إلى توظيف آليات متنوعة، ومفاهيم كثيرة مستمدة من حقول مختلفة بغية استدراج المُخاطبين إلى تأييد الموقف الذي يصدر عنه والفرضية التي يتبناها<sup>(٢٧)</sup>.

ويتجلّى عنف الخطاب الحجاجي في استثماره جميع الأدلة، وتوظيف البراهين والوسائل كلّها من أجل إيجاد روابط خطابية قادرة على إنجاز الإقناع، وتحقيق الاستجابة. إنّ إقناع المُخاطب أو إغراءه أو حمله على الإقناع دون اقتناع حقيقيّ قد

يدفع المتكلم إلى ممارسة نوع من الاستدلالات المضلّلة، لهذا كله قد يعتمد المتكلم، في خطاب الحجاج، إلى مفاجأة المخاطب بأدلة منطقية ذات أثر نفسي، أو براهين قادرة على إثارة نزعاته العرقية، أو المذهبية، أو الوطنية، أو الدينية وقد يزاوج الخطاب بين عدّة أشكال حجاجية للحصول على وظائف الإقناع والتأثير. ليس هذا فحسب بل إنّ المتكلم قد يخرق قواعد الحجاج وأنظّمته، ويتجاوزُ مُحددات السياق الموضوعية التي تدرجُ فيها القضية المتنازع عليها.

فالهدف النهائي، في عملية الحجاج، ليس توأصلياً من جهة أنه لا يقوم على مجرد التبليغ الذي يقتضي من المتلقي مجرد فك الرموز بواسطة اللغة ليكون الفهم<sup>(٢٨)</sup>، بل إنّ كلّ خطاب حجاجي يتضمّن، بالضرورة، إكراهاً يقع على المتلقي ويقتضي منه تأويلاً مُحدداً للخطاب وبهذا يكون الحجاج ناجحاً والخطاب ناجعاً؛ لأنه تمكّن من تغيير وضعية سابقة له<sup>(٢٩)</sup>.

إنّ تلقي الخطاب الحجاجي يُحيلُ على نوعين من المتلقين؛ المتلقي الخاصّ المستهدف بضمون الخطاب، والمتلقي الكوني الذي يتلقى الخطاب دون أن يكون مندرجاً في سياقاته أو أن يكون لديه مواقف خاصّة. وإذا كان المتلقي الخاص يتلقى خطاب الحجاج على نحو إقناع إذعاني فإنّ المخاطب المتلقي الكوني يتلقى الخطاب من خلال الإقناع الفكريّ دون إذعان أو إكراهات<sup>(٣٠)</sup>.

وبالجملة فإنّ المقاربة النصّية الحجاجية تسعى إلى اكتشاف منطق اللغة ومنطق الخطاب، وتحديد قوانين الخطاب وقواعده الداخلية التي تتحكّم في تسلسل الأقوال والجمل وتتابعها بشكل مُتنامٍ وتدرجي<sup>(٣١)</sup>.

◆ ٣ - ١ : النص<sup>٣٢</sup>

- ١- هَلْ مِنْ رَسُولٍ مُخْبِرٍ
- ٢- مَنْ كَانَ حَيًّا مِنْهُمْ
- ٣- يَا أَيُّ ذِي حَسَبٍ
- ٤- جَدِّي الَّذِي أَسْمُو بِهِ
- ٥- وَقِيصَرٌ خَالِي إِذَا
- ٦- كَمَ لِي وَكَمَ لِي مِنْ أَبِي
- ٧- أَشْوَسَ فِي مَجْلِسِهِ
- ٨- يَغْدُو إِلَى مَجْلِسِهِ
- ٩- مُسْتَفْضِلٌ فِي فَتْكَ
- ١٠- يَسْعَى الْمَبَانِيقُ لَهُ
- ١١- لَمْ يُسَقَّ أَقْطَابَ سِيقِي
- ١٢- وَلَا حَادًا قَطُّ أَبِي
- ١٣- وَلَا أَتَى حَنْظَلَةَ
- ١٤- وَلَا أَتَى عُرْفُطَةَ
- ١٥- وَلَا شَوِينَا وَرَلًا
- ١٦- وَلَا تَقَصَّعْتُ وَلَا
- ١٧- وَلَا إِصْطَلَى قَطُّ أَبِي
- ١٨- وَلَمْ بَايِدْ نَسِيًّا
- ١٩- كَلًّا وَلَا كَانَ أَبِي
- ٢٠- إِثْمًا مُلُوكٌ لَمْ نَزَلْ
- ٢١- نَحْنُ جَلِينَا الْخَيْلَ مِنْ
- عَنِّي جَمِيعَ الْعَرَبِ
- وَمَنْ تَوَى فِي الثُّرُبِ
- عَالَ عَلَى ذِي الْحَسَبِ
- كِسْرَى، وَسَاسَانُ أَبِي
- عَدَدْتُ يَوْمًا نَسَبِي
- يَتَاجِرُهُ مُعْتَصِرِبِ
- يُجِثِي لَهُ بِالرُّكْبِ
- فِي الْجَوْهَرِ الْمُلْتَهَبِ
- وَقَائِمٌ فِي الْحُجْبِ
- يَأْتِيَاتِ الذَّهَبِ
- يَشْرُبُهَا فِي الْعَلَبِ
- خَلْفَ بَعِيرٍ جَرِبِ
- يَتَقَبُّهَا مِنْ سَعْبِ
- يَخِطُّهَا بِالْحَشْبِ
- مُنْضًا نِضًا بِالذَّبِ
- أَكَلْتُ ضَبَّ الْجِرْبِ
- مُفْحَجًا لِلْهَبِ
- وَلَا هَوَى لِلنُّصْبِ
- يَرَكِبُ شَرْجِي قَتَبِ
- فِي سَالِفَاتِ الْحَقَبِ
- بَلُخٍ بَغِيرِ الْكَذْبِ

- ٢٢- حتى سقيناها وما  
 ٢٣- حتى إذا ما دوخت  
 ٢٤- سرنا إلى مصر بها  
 ٢٥- حتى استلمنا ملكها  
 ٢٦- وجادت الخيل بنا  
 ٢٧- حتى رددنا المملك في  
 ٢٨- يهز أبا الفضل بها  
 ٢٩- من ذا الذي عادى الهدى  
 ٣٠- ومن ومن عانده  
 ٣١- نغضبُ لله وللـ  
 ٣٢- أنا ابنُ فرعي فارسٍ  
 ٣٣- نحن ذوو التيجان والـ
- بُبدَه نهري حلب  
 بالشَّام أرض الصُّلب  
 في جحفل ذي لَجَب  
 بملكنا المُستلب  
 طنجة ذات العَجَب  
 أهل النبي العربي  
 أولى قُريش بالتَّيبي  
 والبدن لم يُستلب؟  
 أو جَار لم يُتَّهَب؟  
 إسلام أسرى الغضب  
 عنها المحامي العصب  
 ملك الأشم الأغلب

◆ ٣ - ٢: تمثيلات الهوية الثقافية

تُحيل القصيدة المتقدمة على خطاب يتضمّن اعتدادًا بالهوية الثقافية - الحضارية<sup>(٣٣)</sup>. ويتأسس هذا الخطاب على ثلاثة دعاوى حجاجية<sup>(٣٤)</sup>؛ الدعوى الأولى: الافتخار بالهوية الفارسية، والدعوى الثانية: التعريض بالهوية العربية الجاهلية، والدعوى الثالثة: الاعتداد بدور الفرس في الإسلام من خلال دورهم في إنجاح الدعوة العباسية وترسيخ دعائم الدولة الإسلامية ونشر الإسلام.

ويتشكّل بناء القصيدة المتقدمة من ثلاثة مقاطع حجاجية؛ يشتمل المقطع الأول على الأبيات العشرة الأولى، ويشتمل المقطع الثاني على الأبيات الثمانية (١١ - ١٨)، ويشتمل المقطع الثالث على الأبيات الأخيرة (١٩ - ٣٢).

ويتناول المقطع الأول افتخار الشاعر بأصوله الفارسية التي تُمثّلُ موقفًا من الهوية الأصليّة المتميزة ثقافيًا وعرقياً عن الهوية العربية. في حين يمثل المقطع الثاني طعنًا في الهوية العربية الأصليّة. أمّا المقطع الثالث فينطوي على اعتداد بدور الموالى الفرس ومنزلتهم في الإسلام.

إنّ نظرة فاحصة لبناء المقاطع الثلاثة يكشف عن مكونات تركيبية ذات دلالات مهمة؛ فالمقطعان الأول والثالث يتأسسان على الجملة الاسمية، في حين أنّ المقطع الثاني المخصص للطعن في الهوية العربية يقوم على الجملة الفعلية. ولعلّ توزيع بناء الجمل في المقاطع الثلاثة يكشف عن موقف الشاعر من الهويات الثلاث؛ فالجملة الاسمية تتضمن الثبات والاستمرارية، أمّا الجملة الفعلية فتتضمّن الحركة والسلب؛ ذلك أنّ المقطع الثاني المتعلق بالهوية العربية يعرضُ أفعالاً تنتمي إلى الماضي الذي يفتح على الحاضر والمستقبل. وبعبارة أخرى فإنّ أفعال العرب وممارساتهم وأنماط عيشتهم في الجاهلية عنوانُ هوية متشكلة تشكلاً مُغرّقاً في البداوة والتخلّف، فالهويّة العربية بدائيّة وهشة من حيث إنها هويّة سكونيّة وماضويّة.

◆ ٣ - ٣: مكونات بناء الخطاب الحجاجي

◆ ٣ - ٣ - ١: الافتخار بالأصول الفارسيّة:

يكشف هذا المكوّن عن افتخار الشاعر بهويته الفارسيّة التي تعرّضت لمحو وانتقاص من قبل العرب والمسلمين في معركة ذي قار سنة (٦٠٩ م)، ومعركة القادسية في السنة الخامسة عشرة للهجرة. حيث امتدّ نفوذ العرب المسلمين في كامل البلاد الفارسية، وشعروا بنشوة النصر على الفرس، وأخضعوهم لسلطتهم وثقافتهم<sup>(٣٥)</sup>.

إنّ بشّار بن برد، في قصيدته السابقة، ينطلق من مبدأ حوارِي مُتقدّم يقوم على المواجهة الحجاجية<sup>(٣٦)</sup>؛ إذ يسعى إلى التمرد على هوية الموالي النمطية التي تظهر ضعفهم ودونيتهم وتبعيتهم المطلقة للعرب الذين مارسوا بحقّ الموالي اضطهاداً، وإقصاءً شاملين<sup>(٣٧)</sup>. وقد لجأ الشاعر إلى جملة من الدفاعات والحجج التي تكشف عن موقفه المتمرد<sup>(٣٨)</sup>:

أ. حُجّة التحدّي: حيث لجأ الشاعر إلى المجاهرة بالتفاخر بأصوله الفارسية من خلال حُجّة التحدّي التي تُعلنُ إصراراً على الخروج من إطار صورة الموالي النمطية، ورفض منطق الوصاية الاجتماعية المتمثلة في الولاء العربيّ. فالشاعر يصدر عن رغبة حادة في رفض التبعية الثقافية، وإعلان انفصاله عن الرموز العربية، واتصاله بالرموز الفارسية. إنّ رغبة الشاعر في إسماع صوته جميع العرب، وإخبارهم بموقفه الثقافيّ يكشف عن موقف طافح بالتمرد من جهة وعن إحساس مرير بالاضطهاد من جهة أخرى؛ ذلك أنّ الإنسان المتمرد يحمل إرثاً كبيراً من القمع الذي يُحرّضه على تجاوز الاستبعاد الذي لحق به. كما أنّ حركة التمرد في التعبير عن النفي الذي تعرّض له تتجاوز مقدار الضيم والقهر اللذين لحقا به. ويمثل الاستفهام بالحرف (هل) مطلعاً حجاجياً دالاً على عمق التحدّي ومقدار السخرية من العرب الذي يصرون على مركزيتهم وتفوقهم الحضاري والعربيّ.

ولعلّ توظيف الشاعر بنية الإخبار بعناصرها الثلاثة تنطوي على دلالة مهمة؛ فالشاعر لا يُريدُ توكيد شعوبيته وانفصاله عن العرب ثقافياً فحسب بل إنه يسعى إلى إخبار العرب آحاداً وجماعاتٍ أمواتاً وأحياءً بهذا الانفصال، وكأنّ الشاعر بصدد إعلان براءته من الثقافة العربية براءة تامة وتنصُّله من الانتماء لها تنصُّلاً كاملاً بعد أنّ كان يفاخرُ بولائه العربيّ إذ قال:

إنني من بني عُقيلِ بن كعبِ      موضعَ السيفِ من طُلَى الأعناقِ<sup>(٣٩)</sup>

إنّ حجة التحديّ تضمن للشاعر إبرازاً للموقف المناوئ وإشهاراً له. وبعبارة أخرى فإنّ المتكلم قد يستعين بعناصر يعلمها المخاطبون لكنّهم لا يتوقّعون حضورها في مقامهم الخاص. من هنا كان نفاذ الخطاب مرتبطاً بتوصّل المتكلم إلى إقامة علاقات عميقة ورهيفة بين آليات وعناصر لم يكن من المتوقّع حصول تلك العلاقات بينها، ومن ثمّ فعناصر المفاجأة الطريفة تُعدّ من أبرز الخطط الحجاجية في مجالي الملفوظ والمكتوب على السواء. فالحدق في توظيف الآليات التواصلية واستغلالها بالطرق التي لم تكن معهودة يُعدّ أمراً مهمّاً به تتجلّى براعة مرسل الخطاب<sup>(٤٠)</sup>.

ولعلّ تفكيك البنية الإخبارية في مطلع القصيدة يكشف عن موقف الشاعر وإحساسه بهويته الثقافية، فالبنية الإخبارية تتكون من أربعة عناصر:

١. المُخَبِّر عنه: (الشاعر).
٢. الخبر: (موقف الشاعر = الافتخار بالهوية الفارسية).
٣. المُخَبِّر: (القصيدة).
٤. المُخَبَّر: (جميع العرب أحياء وأموات).

ولعلّ المتأمل في ترتيب عناصر الإخبار في الخطاب يلاحظ أنها لم ترد على هذا النحو بل طرأ على بنائها تغييرٌ حيث ورد عنصرُ المُخَبِّر أولاً، ثمّ المُخَبِّر عنه ثانياً، ثمّ المُخَبِّر ثالثاً، والخبر رابعاً. ويكشف هذا التركيب الائتلافيّ عن بنية دلالية عميقة مفادها أنّ المجاهرة بالافتخار تعزز في نفس الشاعر تفوقه وتمرّده. فالشاعر يُحرّضُ المخبرين على الإخبار والإبلاغ، ليس هذا فحسب بل إنّه يشجعهم على إعلان الخبر (= التمرد والافتخار)، ونشره وعدم الخوف من مضمونه.

أمّا المخاطبون والمقصودون بالإخبار فهم العرب الموتى منهم والأحياء، وسوف تكشف بنية الضمائر عن تطلّع الشاعر إلى مواجهة مُعلنة مع المُخَبِّرين (=العرب)، ومنازلتهم ثقافياً لدرجة أنّ الشاعر لا يتورّع عن إظهار موقفه في حضرة الخليفة

العباسي الذي يُعدُّ أعلى مرجع في السلطة والدين بيان ذلك ما جاء في الأخبار من أنَّ بشاراً قال: "لَمَّا دخلت على المهديِّ قال لي: فيمن تعتدُّ يا بشار؟ فقلت: أمَّا اللسان والزِّيَّ فعربيان، وأمَّا الأصل فعجمي، كما قلت في شعري يا أمير المؤمنين:

ويُبيِّتُ قومًا بهم جنَّةٌ	يقولون من ذا وكنت العلم
ألا أيها السائلي جاهداً	ليعرفني أنا أنف الكرم
نمت في الكرام بني عامر	فروعِي وأصلي قريش العجم
فإني لأغني مقام الفتى	وأصبي الفتاة فما تعصم. <sup>(٤١)</sup>

كما يكشف هذا التوزيع عن علاقة تأزم بين المخبر عنه والمخبرين؛ فإذا كان المخبر عنه ذاتاً مفردة فإنَّ المخبرين ذاتٌ جمعيةٌ مما يعني أنَّ الشاعر يسعى إلى تقويض مبدأ غلبة الجماعة وسيطرتهم على الأقليات واضطهادهم<sup>(٤٢)</sup>. ومن ناحية ثانية فإنَّ ذات الشاعر، وإنَّ كانت ذاتاً واحدة، إلاَّ أنها تستبطنُ سيرة جماعة لها حضارةٌ متقدمةٌ في التاريخ والثقافة. فالأنا في عنصر "المخبر عنه" مفرد بصيغة الجمع؛ إنه لسان حال الفرس كلَّهم<sup>(٤٣)</sup>. وبعبارة أخرى، فإنَّ الشاعر لا يسعى إلى مساجلة العرب مُساجلةً فرديةً فحسب؛ بل إنه يسعى إلى تحريض العناصر الفارسية على التمرد، وتأليبها على مواجهة الهوية العربية المتعالية عن طريق دفعها إلى الانحياز إلى الهوية الفارسية المتميزة حضارياً. كما أنَّ بنية حجة التحدي تمارس قلباً لقانون السلم الحجاجي، وبعبارة أخرى فإنَّ بنية الإخبار التي يتضمنها البيت الثالث تتضمن توكيداً لحقيقة سمو العرق الفارسي التي عمل العرب على إنكارها والتقليل من شأنها؛ أي أنَّ الشاعر يستهدف إعادة تشكيل القوانين والسلام الحجاجية لإبطال مفعول الحجاج العربي الاستعلائي من جهة ولإعادة تشكيله بما ينسجم مع خطابه الحجاجي الجديد الذي يتضمن انقلاباً على الخطاب المؤسس<sup>(٤٤)</sup>.

ب. الحجاج البرهاني: تتضمن صيغة الاستفهام بـ"هل" رابطاً حجاجياً بنيوياً يضيف على دلالات النصّ التماسك والترابط، ذلك أنّ صيغة الاستفهام أداة حجاجية ناجعة تحفز المتلقي على استيعاب جوهر خطاب الحجاج والإصغاء له انطلاقاً من افتراض ضمنيّ مفاده أنّ ما يؤسسه الخطاب حقيقةً مطلقة لا يُمكن التشكيك بها<sup>(٤٥)</sup>. ليس هذا فحسب بل إنّ توظيف صيغة الاستفهام، في هذا المقام، يُحيلُ على حجاج برهانيّ يتكوّن من فرضية (= أنني ذو حسب أسمو على ذي الحسب)، وبرهان يتمثّل في بقية القصيدة، كأنّ الشاعر يستدرج المخاطب إلى سلسلة من البراهين المؤكدة لصحة فرضيته، وبذلك فإنّ حضور بنية الاستفهام في مُفتتح القصيدة يشكّلُ موجّهاً تأويلياً لا يُمكن للمُخاطب الإفلات منه والتخلّص من مفعوله. وبصرف النظر عن صحة الفرضية ووجاهة البراهين فإنّ العقد الحجاجيّ الذي توصلُ به الشاعر لا يُمكن مقاومة سلطانه فصيغة الاستفهام لا تفتح مخيلة المخاطب على الاحتمالات بقدر ما تدفعه إلى تحيين الخيارات.

ت. حُجة التهكم: يصدر الشاعر في موقفه المُعلن عن تهكم عميق، فهو يضاعف من مفعول تمرّده بالتهكم من المُخبرين (جميع العرب أحياء وأموات)؛ ذلك أنّ استهداف الجماعة يكشف عن استهانة بهم، واستخفاف بدورهم، وانتقاص من هيبتهم. وعندما يسأل الشاعر عن مُخبر يُبلُغُ موقفه المُعلن فإنه يُظهر عدم اكتراث بردود فعل المُخبرين، ففعل التمرد الساخر يُعبّر عن امتلاء المتمرد وروحه المفعمة بالرفض والاحتجاج.

ث. حُجة الدحض: وتتمثّل في لبّ الخبر الذي تنطوي عليه الأبيات (٤ - ١٠)، ففي هذه الأبيات يدفع الشاعر عن نفسه الدونية الحضارية والثقافية التي جوبه

بها في الثقافة العربية التي لم تُفْلح في تجاوز النزعة العرقية بل إنها غالت فيها حتى مارست ضرباً من التفاخر بالأحساب، والتعالي العرقيّ على الموالي. إنّ بشّاراً يدحض التمركز الثقافيّ العربي من جهة وينفي عن نفسه الدونية الثقافية المُتمثّلة في دونية الحَسَب من خلال إثبات تفوّق حَسَبِ أجداده وآبائه على حَسَبِ العرب، يتضح ذلك من خلال بنية التوكيد في مفتتح البيت الثالث:

**بِأَنِّي ذُو حَسَبٍ                      عَالٍ عَلَى ذِي الْحَسَبِ**

فبشّاراً لا يُثبِتُ لنفسه حَسَباً فحسب بل إنه يؤكّد رفعة شرف آبائه، وسمو مفاخر أجداده في إطار مُفاضلة مع الأحساب العربية. وبذلك تحيل حجة الدحض إلى حُجّة التقويض؛ حيث رغبة الشاعر في إظهار تفوق حَسَبِهِ وتقويض أَحساب العرب ومفاخرهم. بيد أنّ الشاعر يمارس الإرجاء؛ إذ إنّ حديثه عن أحساب الفرس والخراسانيين يردُّ في المقطع الأخير في الأبيات (١٩ - ٣٢).

ج. حُجّة الاعتداد: لا يكتفي الشاعر بالتهكم من العرب وتحديه لهم والزراية عليهم بل إنه يجعل من ذلك كلّ مَهَّداتٍ للإعلاء من شأن أحسابه وأنسابه مجاهراً بعلو حَسَبِهِ على ذوي الأحساب الرفيعة، وبعبارة أخرى فإنّ بشّاراً لا يدفع عن نفسه الصّعَار والاحتقار بل إنه يُعرِّضُ بمحتقريه من جهة ويعلن سموه عليهم. وكأنّ هذا الفعل يمنح بشّاراً تطهيراً نفسياً حيث شفاء النفس وبرأؤها من العلل والآلام<sup>(٤٦)</sup>. وعندما يذكر الشاعر جدّه وآباه وخاله معتدّاً بهم، ومعتزّاً بالانتماء إلى سلالتهم فلأنه يسعى إلى النيل من الثقافة العربية التي صغّرت الموالي وحقّرت من شأنهم بحكم أنهم مغمورون الأنساب مجهولون الأحساب. فالشاعر يُثبِتُ لنفسه نسباً لمجابهة الضيم الاجتماعيّ الذي يتعرّضُ له، كما أنّه يفاخر بأصوله ويُعلي من شأنها ليتمكن من مقارعة خصومه

والبرهنة على سموّ منزلته ورفعة نسبه، ومن أجل إقناع المخاطب بتميّزه عن  
العنصر العربيّ ثقافيًا وعرقياً<sup>(٤٧)</sup>.

وإذا كان كسرى وساسان حاضرين من جهة الأب فإنّ قيصر يحضر من جهة  
الأم<sup>(٤٨)</sup>؛ ولهذا الحضور دلالتان مهمتان:

١. أنّ بشاراً يستعير أدواته الحجاجية من المحددات الثقافية العربية<sup>(٤٩)</sup>، بمعنى أنّ  
مفاهيم النسب العربية قد مارست إكراهاً معرفياً على هوية بشار بن برد وولدت  
في نفسه البحث عن نسب يحتمي به في خضم الاقتلاع والنفي اللذين يتعرّض لهما.

٢. أنّ مبدأ النسب مبدأ جوهريّ في الثقافة العربية؛ إذ إنّ اعتداد الأفراد بأنسابهم  
ومفاخرتهم بأحسابهم يضمن لهم فاعلية اجتماعية وثقافية. لذلك أراد بشار،  
تقويض هذا المبدأ من خلال اعتداده بهويته الثقافية ونسبه المتميز عن الثقافة  
العربية. ليس هذا فحسب بل إنّ بشاراً يهجو الموالي الذين يدعون النسب  
العربيّ لنفي صفة الموالي اللاحقة بهم، يقول بشار:

هُم قَعَدُوا، فانتَقُوا لَهُمْ حَسَبًا      يدخل بعد العشاء في العربِ  
حَتَّى إِذَا مَا الصَّبَاحُ لَاحَ لَهُمْ      بَيْنَ سَتَوَقُّهُم مِّنَ الدَّهَبِ  
وَالنَّاسُ قَدِ أَصْبَحُوا صَيَارِفَةً      أَعْلَمَ شَيْءٍ بِزَائِفِ الحَسَبِ<sup>(٥٠)</sup>

فبشار لا يستعيرُ نسباً و لا يتخذ لنفسه حسباً زائفاً. وعلى العكس من ذلك  
تماماً؛ إنه يسعى إلى تفكيك مرجعيات الثقافة العربية التي تمايز بين الأفراد على أساس  
عرقى.

ح. الحُجّة البراغمية: يعتمدُ هذا النوع من الحُجج على التجربة الحية، والعلاقات  
الحاضرة، والأنساق الماثلة، بمعنى أنّ توظيف هذه الحُجج يردُّ لتوكيد ما سبق

من حُجج. فنسبة صحتها وصدقها تؤهلها لتكون برهاناً واقعياً. فكلما اعتمد الخطاب الحجاجي على هذا النوع من الحجج كان أقدر على تحقيق الإقناع في المتلقي<sup>(٥١)</sup>.

ومن ذلك ما أورده بشار في سياق مفاخرته بنسبه الأبوي، فهو يأتي على

وصف تيجانهم، ومجالسهم، وتقاليد ملكهم، يقول بشار:

كَم لِي وَكَم لِي مِنْ أَبٍ	بِتَاجِهِ مُعْتَصِرِبٍ
أَشْوَسَ فِي مَجْلِسِهِ	يُجْشِي لَهُ بِالرُّكْبِ
يَغْدُو إِلَى مَجْلِسِهِ	فِي الْجَوْهَرِ الْمُتَهَبِ
مُسْتَفْضِلٌ فِي فَنَّاكَ	وَقَائِمٌ فِي الْحُجْبِ
يَسْعَى الْهَبَانِيْقُ لَهُ	بِأَيِّاتِ الدَّهَبِ

إنّ تكرار "كم لي" في شطر بيت واحد يتضمّن التهويل والتعظيم والتكثير، فالشاعر لا يثبت الحجة البراغمية المستمدة من الواقع للبرهنة على سمو نسبه الأبوي وإنما من أجل توكيد عراقية هذا النسب ورسوخه في التاريخ والحضارة. كما أنّ وصف المجلس الذي يضم الأباء يُحيل بالضرورة على سياق ثقافي مغاير للسياق الثقافي العربي؛ إنّ حضور التيجان، وآيات الذهب، وفراء الحيوانات، وجثو الأشاوس في حضرة ملوك فارس يدلُّ على رفعة نسب بشار وعراقته، مما يعني أنّ بشار يثبت لنفسه نسباً تليداً مستمداً من ملوك الفرس العظماء.

#### ◆ ٣ - ٣ - ٢: التعريض بالهوية العربية

يوظف بشار بن برد مبدأ الاستدلال العكسي للتعريض بالهوية العربية، ويقصد بالاستدلال العكسي إيجاب الشيء بإقامة الدليل على أنّ خلافه أمرٌ مُحال. ويقوم

مستوى الاستدلال العكسيّ على عرض صورتين ثقافيتين مُتناقضتين؛ هما: صورة الأب الفارسيّ، وصورة الأب العربيّ. إذ يعتمد بشار بن برد إلى نفي شظف العيش عن أبيه الفارسيّ ويُثبت شظف العيش وخشونته إلى الأب العربيّ الذي كان يشرب اللبن في أكواب مصنوعة من جلود الإبل، في حين أنّ أباه الفارسيّ كان يشرب الخمر في آنيات الذهب وسط مجلس بهيّ. وعندما يقابل الشاعر بين هاتين الصورتين الثقافيتين فإنه يهدف إلى النيل من صورة العربيّ البدائيّ الذي عاش في قفر وجذب شديدين منحا وعيه خشونة وطبعه جدّة خلافاً للفارسيّ الذي عاش في رخاء ودعة منحا طبعه ليناً وحيويّة. ومرةً أخرى يعتمد بشار على الحجة البراغماتية المستمدة من التجربة والمحيّلة على الواقع، وهي أقوى الحجج وأنفذها للمقارنة بين الصورتين والهويتين التمايزتين.

إنّ بشار لا يسعى إلى توكيد حضارة الفرس وتخلّف العرب في إطار علاقة تفاضلية فحسب<sup>(٥٢)</sup> وإنما يهدف إلى حشد الأدلة الواقعية التي تُثبتُ تخلّف الحياة العربية وتأثيرها على العرب، كما أنه يسعى إلى قلب معيار المفاضلة ليجعل الفرس أكثر تفوقاً على العرب أحساباً وأنساباً وثقافةً مستنداً في ذلك إلى حجة براغماتية تتأسس على علاقة الاقتضاء، يقول بشار مخاطباً واحداً من العرب:

سأخبرُ فاخِرَ الأعرابِ عني	وعنه حين تَأذن بالفَخارِ
أ حين كُسيَت بعد العُري خُرّاً	ونادمت الكرامَ على العُقارِ
تُفاخِرُ يا ابن راعيّةٍ وراعٍ	بني الأحرارِ حسبك من خَسارِ
وكنت إذا ظممت إلى قَراحٍ	شَرَكَت الكلبِ في ولغِ الإطارِ
تُريغُ بخرّبة كَسَرَ الموالِي	ويُنسيك المكارمَ صيدُ فارِ
مُقامُك بيننا دَنَسٌ علينا	فليتك غائبٌ في حَرِّ نارِ

وفخرُك بين خنزيرٍ وكلبٍ      على مثلي من الحدّثِ الكُبارِ<sup>(٥٣)</sup>

إنّ حضور الكلب مع العربيّ، في شعر بشار، يكشف عن رغبة عارمة في تحقير الذات العربية وتشويه صورتها، وتجريدها من إنسانيتها. يقول بشار مخاطباً عربياً:

أتذكُرُ إذ ترعى على الحيّ شاءهُمُ      وأنتَ شريكُ الكلبِ في كلِّ مَطْعَمِ  
وتلحسُ ما في القَعْبِ من فَضْلِ سُؤْرِهِ      وقد عاثَ فيه باليدينِ وبالْفَمِ<sup>(٥٤)</sup>

#### ◆ ٣- ٣- ٣: الاعتداد بدور الفرس في صناعة الحضارة والإسلام

يفرّق بشار بن برد بين العرب والإسلام، فالإسلام دين للجميع ولا يملك أحداً الحق في الاستحواذ عليه أو امتلاكه. لذلك قام بشار بحسم مسألة الولاء حين قال:

أصبحتُ مولى ذي الجلالِ وبعضُهُم      مولى العُريبِ فخذ بفضلِكَ فافخر  
مولاك أكرمُ من تميمِ كلّها      أهلُ الفَعَالِ ومن قُريشِ المعشرِ<sup>(٥٥)</sup>

ويستند بشار إلى جوهر الإسلام الذي يفاضل بين الناس على أساس التقوى، في حين أنّ العرب يعتمدون العرق والنسب معياراً للمفاضلة مُستندين في مفاضلتهم إلى قيم جاهلية تُعلي من شأن القبيلة والجماعة. ورغبةً في الانحياز إلى مبدأ التقوى والتمسك بما يتمخض عنه من العمل ووجوب طاعة الإمام فإنّ بشاراً يُفاخر بأنّ الفرس والخرسانيين هم الذي صنعوا الدولة العباسية ونهضوا بها وقهروا الدولة الأموية التي اغتصبت حقّ أهل بيت النبي في الخلافة. ثم يأتي بشار على إيراد مآثر الفرس في استرداد دولة بيت النبي، فهم الذين سيّروا قوافل المقاتلين لتقويض الدولة الأموية، ثم نشر الدعوة في مصر وبلاد المغرب.

يظهر لنا أنّ بشار بن برد يستمدّ أدواته الحجاجية من اللغة الطبيعية التي تمثّل الوسيلة الوحيدة القدرة على توجيه الخطاب للمتلقّي والتأثير فيه وإقناعه بوجاهة

موضوع خطابه الساعي إلى دفع التحقير عن أنا الشاعر ورفع الصغار عن هويته الثقافية وكيونته الحضارية التي تملك جذوراً ضاربة في التاريخ والحضارة، ومن ثمّ فإنّ محاولة النيل منها ستكون عملية مخوفة بالمكارة ومحاطة بالصراع. ولهذا كله فقد صدرت الذات المتكلّمة في هذا الخطاب من موقع الشعور بالاضطهاد مما دفعها إلى ممارسة ضروب من التعالي الذي لا يقلّ عنفاً عن التعالي الممارس بحقّها. لقد سار الخطاب الحجاجي في النصّ الشعريّ المتقدّم وفق مسار يحكمها التشابك والتفاعل؛ فالخطاب بُدئ بصيغة مزدوجة تتمثل في التهكم والتحديّ اللذين يُشكّلان سلاحاً تلوذ به هوية الشاعر للدفاع عن كينونتها. وإذا كانت صيغة الحجاج تحيل إلى الذات المفردة إلا أنّ بناء السلام الحجاجية التي شغّلها المبدع مكّن الذات المفردة من التعبير عن هواجس الجماعة التي تمثّل الحاضنة الفعلية للذات.

### الهوامش والتعليقات:

- (1) See: A. Pablo Iannone, Dictionary of World Philosophy. Routledge, London & New York, 2001, P: 254.
- (2) عبد المنعم الحنفي، موسوعة على النفس والتحليل النفسي، ج ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٣٧٩.
- (3) Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, Edited by: Alan Barnard and Jonathan Spencer, Routledge. London & New York, 1996, p: 292.
- (4) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠١٢، ص ٦٠٦ - ٦٠٧.
- (5) مارتن هيدغر، مبدأ الهوية، ترجمة: أمان أبي صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، ع ٤، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٤ - ٣٦.
- (6) نفسه، ص ٤١.
- (7) انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ط ١، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٤٩ - ٢٥١.
- (8) نفسه، ص ٢٩٤ - ٢٩٧.
- (9) انظر: أبو يعرب المرزوقي، مفهوم الهوية في مدلوله الفلسفي والديني، مجلة الحياة الثقافية، ع ١٢٥، تصدرها وزارة الثقافة التونسية، تونس، ٢٠٠١، ص ٥.
- (10) تُمثّل قضية جدل الخطابة والبلاغة والمنطق حول الحجاج مثارَ نقاشٍ مُطوّلٍ ومُعمّقٍ لا يمكن بسطه في هذا المقام. وللاستزادة يُنظر: مُحمد العمري، الحجاج مبحثٌ بلاغيٌّ فما البلاغة؟، وعبد الرزاق بنّور، تقديم الطبعة الثانية، ضمن كتاب: الحجاج: مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة)، (مجموعة من المؤلفين)، الجزء الأول، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية - ناشرون، وهران، بيروت، ط ١، ٢٠١٣، ص ٢١ - ٣٥. و ص ١١٣ - ١٢٥.

- (١١) ارسطوطاليس، الخطابة، (الترجمة العربية القديمة)، حققه وعلّق عليه: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ودار القلم، الكويت، وبيروت، ١٩٧٩، ص ٣، ٨٠، ١٨١.
- (١٢) محمد الولي، الحجاج: مدخل نظري، ضمن كتاب: الحجاج: مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة)، (مجموعة من المؤلفين)، الجزء الأول، ص ٦٢.
- (١٣) محمد الولي، الحجاج: مدخل نظري، ص ٦٣.
- (١٤) طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحية (الدرس العاشر)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير - المملكة المغربية، ١٩٩٣ - ١٩٩٤، ص ٦.
- (١٥) نفسه، ص ٨ - ١٠.
- (١٦) أحمد يوسف، السيميائيات والحجاج، مقارنة في المرتكزات الإبتيمية، ضمن كتاب: الحجاج: مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة)، (مجموعة من المؤلفين)، الجزء الثاني، ص ٤٤ - ٤٥.
- (١٧) نفسه، ص ٥٣.
- (١٨) نفسه، ص ٥٤.
- (١٩) انظر: عامر الحلواني، في القراءة السيميائية، ط ١، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، ٢٠٠٥، ص ٣٥.
- (٢٠) أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات، ط ١، الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي ومنشورات الاختلاف، بيروت - الدار البيضاء - الجزائر، ٢٠٠٥، ص ١٣٧.
- (٢١) انظر: محمد مفتاح، التحليل السيميائي؛ أبعاده وأدواته، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، ع ١، فاس، ١٩٨٧، ص ١١.
- (٢٢) تجدر الإشارة إلى إمكانية إعداد نظريات سيميائية متعددة. فللسيميائية اتجاهات عديدة بيد أنّ المشترك فيها يكمن في أنها تتقدم بوصفها نظرية للدلالة. انظر: رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، ط ١، دار الحكمة، الجزائر، ٢٠٠٠، ص ١٨٣، و: عادل فاخوري، حول إشكالية السيميولوجيا (السيمياء)، مجلة عالم الفكر، ع ٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٦، ص ١٧٩.

- (٢٣) يزا قاسم، السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد، ضمن: "مدخل إلى السيميوطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة"، ط١، دار إلياس العصرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤٢.
- (٢٤) انظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة: بنيته وأساليبه، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ٢٠٠٨، ص ٢٤.
- (٢٥) انظر: كورنيليا فون راد - صكوجي، الحجاج في المقام المدرسي، ط١، وحدة البحث في تحليل الخطاب، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ٢٠٠٣، ص ١٤ - ١٥.
- (٢٦) انظر محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، ع ٣، م ٢٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٠، ص ٥٧.
- (٢٧) انظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة: بنيته وأساليبه، ص ٢٦ - ٢٧.
- (٢٨) انظر: محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند "بيرلمان" وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص ٣٢.
- (٢٩) نفسه، ص ٣٢.
- (٣٠) انظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة: بنيته وأساليبه، ص ٣٣.
- (٣١) أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ط١، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ص ١٢-١٣.
- (٣٢) ديوان بشار بن برد، ج١، تحقيق: محمد الطاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٧٧ - ٣٨٠.

(٣٣) ترى الباحثة أحلام الزعيم أنّ أفراد بشار هذه القصيدة كاملة للتعبير عن موقفه من العرب بوصفهم أمة، واعتماده فيها على الخطاب المباشر يؤكد أنه يريد منها أن تكون "بيئاً قومياً" ورسالة مفتوحة إلى جموع الموالي والعرب. قراءات في الأدب العباسي: الحركة الشعرية، ط١، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٢، ص ٢١٣.

(٣٤) يذهب طه عبد الرحمن إلى أنّ بنية كلّ خطاب حجاجي تقوم على ثلاثة عناصر هي: الدعوى، وجملة القضايا الصادقة التي تتضمنها الدعوى، والعلاقة الدالة على الصلة الحجاجية بين الدعوى والقضايا والتي تُعين وظيفتهما وموقعيهما. التواصل والحجاج، ص ٢٢.

(٣٥) انظر: زاهية قدوره، الشعبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢، ص ٣٤ - ٣٨.

(٣٦) للوقوف على أقسام الحوار الحجاجي ومراتبه يُنظر: طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، ص ٢١ - ٢٢.

(٣٧) انظر: عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبوية، ط٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٤ - ١٩.

٣٨ يرى يوسف خليف أنّ بشار بن برد أجاد السفسطة؛ لآتصاله بالمعتزلة وتأثره بطريقتهم في الجدل والحجاج. انظر: في الشعر العباسي: نحو منهج جديد، دار غريب، القاهرة، د.ت. ط١، ص ٣٧. كما أنه لا يمكن إغفال أثر نقائض جرير والفرزدق في شعر بشار، فالنقائض من أبرز النصيات القائمة على الحجاج.

(٣٩) أبو الفرج عليّ بن الحسين الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـ)، كتاب الأغاني، تحقيق: إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، م٣، ط١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٩٧.

(٤٠) محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص ٥٩.

(٤١) كتاب الأغاني، م٣، ص ٩٥.

- (٤٢) يرى حسين عطوان أنّ تمرّد بشار ومجاهرته بهويته وطعنه في العرب نتج عن تعاضم نفوذ الفرس وتصاعد منزلتهم في العصر العباسي في حين أنه كان يفاخر بولائه العربي في العصر الأموي عندما كانت العصبية عربية. انظر: الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، دار الجيل، بيروت، ص ١٦٩-١٧٢.
- (٤٣) انظر: عبد الله التطاوي، القصيدة العباسية: قضايا واتجاهات، ط ٢، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص ١٦٨.
- (٤٤) انظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ط ١، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ص ٢٢.
- (٤٥) انظر: الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة: بنيته وأساليبه، ص ١٤٠-١٤٦.
- (٤٦) انظر: طه الحاجري، بشار بن برد، ط ٤، دار المعارف، سلسلة نوابع الفكر العربي، مصر، ١٩٧٦، ص ٣٦. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأستاذ طه الحاجري من أبرز الدارسين الذين أنصفوا تجربة بشار بن برد ومجثوا مواقفه الشعبوية بحثًا متوازنًا موضوعيًا.
- ٤٧ للسخرية موقع بارز في الخطاب الحجاجي الذي يوظف جميع الأدوات لتحقيق التأثير والإقناع. انظر: أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ط ١، شركة النشر والتوزيع (المدارس)، الدار البيضاء، ٢٠١٠، ص ٣٠-٣٣.
- (٤٨) يرى يوسف خليف أنّ أمّ بشار كانت من رقيق خيرة القشيرية كأبيه، وأنّ اسمها غزالة. في الشعر العباسي: نحو منهج جديد، ص ٣٢.
- (٤٩) لا بدّ من الإشارة إلى أنّ خطاب الحجاج يستعير أدواته ويستمد دلالاته ومُعناه وحدوده ووظائفه من مرجعية خطابية محددة ومن خصوصية الحقل التواصلية الذي يندمج في استراتيجياته الفردية والجماعية. حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري، مجلة عالم الفكر، المجلد الثلاثون، العدد الأول، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١، ص ٩٨.

- (٥٠) طه الحاجري، بشار بن برد، ص ٥٥. والسّوق: الدرهم الزائف.
- (٥١) انظر: الحجاج في الشعر العربيّ القديم من الجاهليّة إلى القرن الثاني للهجرة: بنيته وأساليبه، ص ٢١٤، ٢١٦.
- (٥٢) انظر: في الشّعْر العبّاسيّ: نحو منهج جديد، ص ٣٥.
- (٥٣) ديوان شعر بشار بن بُرد، تحقيق: محمد بدر الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت، د.ت.ط، ص ١٢٣.
- (٥٤) الجاحظ، الحيوان، ج ١، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٢٥٤.
- (٥٥) الأغاني، م ٣، ص ٩٦.

### مصادر البحث ومراجعته

#### أولاً: بالعربية

- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ط ١، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٠.
- \_\_\_\_\_، اللغة والحجاج، ط ١، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ٢٠٠٦.
- أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـ)، كتاب الأغاني، تحقيق: إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، م ٣، ط ١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٢.
- أبو يعرب المرزوقي، مفهوم الهوية في مدلوله الفلسفي والديني، مجلة الحياة الثقافية، ع ١٢٥، تصدرها وزارة الثقافة التونسية، تونس، ٢٠٠١.
- أحلام الزعيم، قراءات في الأدب العباسي: الحركة الشعرية، ط ١، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٢.
- أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات، ط ١، الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي ومنشورات الاختلاف، بيروت - الدار البيضاء - الجزائر، ٢٠٠٥.
- ارسطوطاليس، الخطابة، (الترجمة العربية القديمة)، حققه وعلّق عليه: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ودار القلم، الكويت، وبيروت، ١٩٧٩.
- أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ط ١، شركة النشر والتوزيع (المدارس)، الدار البيضاء، ٢٠١٠.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠١٢.
- بشار بن برد (ت ١٦٨ هـ)، ديوانه، ج ١، تحقيق: محمد الطاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٠.
- \_\_\_\_\_، ديوان شعر بشار بن برد، تحقيق: محمد بدر الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت، د.ت.ط.

- 
- بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ط ١، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥ هـ)، **الحيوان**، ج ١، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- حبيب أعراب، **الحجاج والاستدلال الحجاجي**: عناصر استقصاء نظري، مجلة عالم الفكر، المجلد الثلاثون، العدد الأول، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- حافظ إسماعيلي العلوي وآخرون، **الحجاج: مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة)**، (مجموعة من المؤلفين)، الجزء الأول، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية – ناشرون، وهران، بيروت، ط ١، ٢٠١٣.
- حسين عطوان، **الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول**، دار الجيل، بيروت.
- رشيد بن مالك، **قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص**، ط ١، دار الحكمة، الجزائر، ٢٠٠٠.
- زاهية قُدوره، **الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول**، ط ١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢.
- عبد العزيز الدوري، **الجدور التاريخية للشعوبية**، ط ٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦.
- عبد الله التطاوي، **القصيدة العباسية: قضايا واتجاهات**، ط ٢، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- عبد المنعم الحنفي، **موسوعة على النفس والتحليل النفسي**، ج ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٧٨.
- عادل فاخوري، **حول إشكالية السيميولوجيا (السيمياء)**، مجلة عالم الفكر، ع ٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٦.
- عامر الحلواني، **في القراءة السيميائية**، ط ١، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، مطبعة التسفير الفني، صفافس، ٢٠٠٥.

- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة: بنيته وأساليبه، ط ١، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ٢٠٠٨.
- سيزا قاسم وآخرون، مدخل إلى السيميوطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، ط ١، دار إلياس العصرية، القاهرة، ١٩٨٦.
- طه الحاجري، بشار بن برد، ط ٤، دار المعارف، سلسلة نوابع الفكر العربي، مصر، ١٩٧٦.
- طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحية (الدرس العاشر)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير - المملكة المغربية، ١٩٩٣ - ١٩٩٤.
- كورنيليا فون راد - صكوجي، الحجاج في المقام المدرسي، ط ١، وحدة البحث في تحليل الخطاب، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ٢٠٠٣.
- مارتن هيدغر، مبدأ الهوية، ترجمة: أمان أبي صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، ع ٤، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٨.
- محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، ع ٣، م ٢٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٠.
- محمد مفتاح، التحليل السيميائي؛ أبعاده وأدواته، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، ع ١، فاس، ١٩٨٧.
- يوسف خليف، في الشعر العباسي: نحو منهج جديد، دار غريب، القاهرة، د.ت.ط.

#### ثانياً: بالإنجليزية

- Pablo Iannone, **Dictionary of World Philosophy**. Routledge, London & New York, 2001.
- Alan Barnard and Jonathan Spencer (Editors) **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**, Routledge. London & New York, 1996.