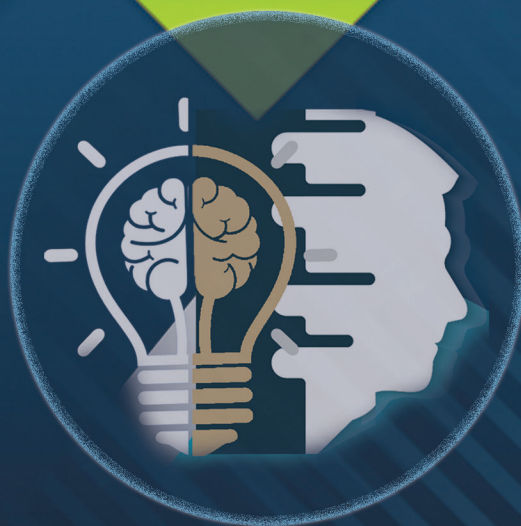




مجلة العلوم الإنسانية

دورية علمية محكمة تصدر عن جامعة حائل



السنة التاسعة، العدد 31
المجلد الأول، سبتمبر 2026

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة حائل
University of Ha'il

مجلة العلوم الإنسانية

دورية علمية محكمة تصدر عن جامعة حائل

للتواصل:

مركز النشر العلمي والترجمة

جامعة حائل، صندوق بريد: 2440 الرمز البريدي: 81481



<https://uohjh.com/>



j.humanities@uoh.edu.sa

نبذة عن المجلة

تعريف بالمجلة

مجلة العلوم الإنسانية، مجلة دورية علمية محكمة، تصدر عن وكالة الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي بجامعة حائل كل ثلاثة أشهر بصفة دورية، حث تصدر أربعة أعداد في كل سنة، وبحسب اكتمال البحوث المجازة للنشر. وقد نُحِتَت مجلة العلوم الإنسانية في تحقيق معايير اعتماد معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية معامل "آر سيف Arcif" المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها (32) معياراً، وقد أُطلق ذلك خلال التقرير السنوي الثامن للمجلات للعام 2023.

رؤية المجلة

التميز في النشر العلمي في العلوم الإنسانية وفقاً لمعايير مهنية عالمية.

رسالة المجلة

نشر البحوث العلمية في التخصصات الإنسانية؛ لخدمة البحث العلمي والمجتمع المحلي والدولي.

أهداف المجلة

تهدف المجلة إلى إيجاد منافذ رصينة؛ لنشر المعرفة العلمية المتخصصة في المجال الإنساني، وتمكن الباحثين -من مختلف بلدان العالم- من نشر أبحاثهم ودراساتهم وإنتاجهم الفكري لمعالجة واقع المشكلات الحياتية، وتأسيس الأطر النظرية والتطبيقية للمعارف الإنسانية في المجالات المتنوعة، ووفق ضوابط وشروط ومواصفات علمية دقيقة، تحقيقاً للجودة والريادة في نشر البحث العلمي.

قواعد النشر

لغة النشر

- 1- تقبل المجلة البحوث المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية.
- 2- يُكتب عنوان البحث وملخصه باللغة العربية للبحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية.
- 3- يُكتب عنوان البحث وملخصه ومراجعته باللغة الإنجليزية للبحوث المكتوبة باللغة العربية، على أن تكون ترجمة الملخص إلى اللغة الإنجليزية صحيحة ومتخصصة.

مجالات النشر في المجلة

تهتم مجلة العلوم الإنسانية بجامعة حائل بنشر إسهامات الباحثين في مختلف القضايا الإنسانية الاجتماعية والأدبية، إضافة إلى نشر الدراسات والمقالات التي تتوفر فيها الأصول والمعايير العلمية المتعارف عليها دولياً، وتقبل الأبحاث المكتوبة باللغة العربية والإنجليزية في مجال اختصاصها، حيث تعنى المجلة بالتخصصات الآتية:

- علم النفس وعلم الاجتماع والخدمة الاجتماعية والفلسفة الفكرية العلمية الدقيقة.
- المناهج وطرق التدريس والعلوم التربوية المختلفة.
- الدراسات الإسلامية والشريعة والقانون.
- الآداب: التاريخ والجغرافيا والفنون واللغة العربية، واللغة الإنجليزية، والسياحة والآثار.
- الإدارة والإعلام والاتصال وعلوم الرياضة والحركة.

أوعية نشر المجلة

تصدر المجلة ورقياً حسب القواعد والأنظمة المعمول بها في المحلات العلمية المحكمة، كما تُنشر البحوث المقبولة بعد تحكيمها إلكترونياً لتعم المعرفة العلمية بشكل أوسع في جميع المؤسسات العلمية داخل المملكة العربية السعودية وخارجها.

ضوابط النشر في مجلة العلوم الإنسانية وإجراءاته

أولاً: شروط النشر

أولاً: شروط النشر

1. أن يتسم بالأصالة والجدّة والابتكار والإضافة المعرفية في التخصص.
2. لم يسبق للباحث نشر بحثه.
3. ألا يكون مستلماً من رسالة علمية (ماجستير / دكتوراة) أو بحوث سبق نشرها للباحث.
4. أن يلتزم الباحث بالأمانة العلمية.
5. أن تراعى فيه منهجية البحث العلمي وقواعده.
6. عدم مخالفة البحث للضوابط والأحكام والآداب العامة في المملكة العربية السعودية.
7. مراعاة الأمانة العلمية وضوابط التوثيق في النقل والاقتباس.
8. السلامة اللغوية ووضوح الصور والرسومات والجداول إن وجدت، وللمجلة حقها في مراجعة التحرير والتدقيق النحوي.

ثانياً: قواعد النشر

1. أن يشتمل البحث على: صفحة عنوان البحث، ومستخلص باللغتين العربية والإنجليزية، ومقدمة، وصلب البحث، وخاتمة تتضمن النتائج والتوصيات، وثبت المصادر والمراجع باللغتين العربية والإنجليزية، والملاحق اللازمة (إن وجدت).
2. في حال (نشر البحث) يُزوّد الباحث بنسخة إلكترونية من عدد المجلة الذي تم نشر بحثه فيه، ومستلماً لبحثه .
3. في حال اعتماد نشر البحث تؤل حقوق نشره كافة للمجلة، ولها أن تعيد نشره ورقياً أو إلكترونياً، ويحق لها إدراجه في قواعد البيانات المحليّة والعالميّة - بمقابل أو بدون مقابل - وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
4. لا يحقّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنشر في المجلة إلا بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
5. الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين، ولا تعبر عن رأي مجلة العلوم الإنسانية.
6. النشر في المجلة يتطلب رسوما مالية قدرها (1000 ريال) يتم إيداعها في حساب المجلة، وذلك بعد إشعار الباحث بالقبول الأولي وهي غير مستردة سواء أجاز البحث للنشر أم تم رفضه من قبل المحكمين.

ثالثاً: توثيق البحث

أسلوب التوثيق المعتمد في المجلة هو نظام جمعية علم النفس الأمريكية (APA7)

رابعاً: خطوات وإجراءات التقديم

1. يقدم الباحث الرئيس طلباً للنشر (من خلال منصة الباحثين بعد التسجيل فيها) يتعهد فيه بأن بحثه يتفق مع شروط المجلة، وذلك على النحو الآتي:
 - أ. البحث الذي تقدمت به لم يسبق نشره (ورقياً أو إلكترونياً)، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في وجهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه، ونشره في المجلة، أو الاعتذار للباحث لعدم قبول البحث.
 - ب. البحث الذي تقدمت به ليس مستلماً من بحوث أو كتب سبق نشرها أو قدمت للنشر، وليس مستلماً من الرسائل العلمية للمجستير أو الدكتوراة.
 - ج. الالتزام بالأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
 - د. مراعاة منهج البحث العلمي وقواعده.
- هـ. الالتزام بالضوابط الفنية ومعايير كتابة البحث في مجلة العلوم الإنسانية بجامعة حائل كما هو في دليل المؤلفين لكتابة البحوث المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإنسانية بجامعة حائل وفق نظام APA7
2. إرفاق سيرة ذاتية مختصرة في صفحة واحدة حسب النموذج المعتمد للمجلة (نموذج السيرة الذاتية).
3. إرفاق نموذج المراجعة والتدقيق الأولي بعد تعبئته من قبل الباحث.
4. يرسل الباحث أربع نسخ من بحثه إلى المجلة إلكترونياً بصيغة (word) نسختين و (PDF) نسختين تكون إحداها بالصيغتين خالية مما يدل على شخصية الباحث.
5. يتم التقديم إلكترونياً من خلال منصة تقديم الطلب الموجودة على موقع المجلة (منصة الباحثين) بعد التسجيل فيها مع إرفاق كافة المرفقات الواردة في خطوات وإجراءات التقديم أعلاه.
6. تقوم هيئة تحرير المجلة بالفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو الاعتذار عن قبوله أولاً أو بناء على تقارير المحكمين دون إبداء الأسباب وإخطار الباحث بذلك
7. تملك المجلة حق رفض البحث الأولي ما دام غير مكتمل أو غير ملتزم بالضوابط الفنية ومعايير كتابة البحث في مجلة حائل للعلوم الإنسانية.
8. في حال تقرر أهلية البحث للتحكيم يخطر الباحث بذلك، وعليه دفع الرسوم المالية المقررة للمجلة (1000 ريال غير مستردة من خلال الإيداع على حساب المجلة ورفع الإيصال من خلال منصة التقديم المتاحة على موقع المجلة، وذلك خلال مدة خمس أيام عمل منذ إخطار الباحث بقبول بحثه أولاً وفي حالة عدم السداد خلال المدة المذكورة يعتبر القبول الأولي ملغياً.
9. بعد دفع الرسوم المطلوبة من قبل الباحث خلال المدة المقررة للدفع ورفع سند الإيصال من خلال منصة التقديم، يرسل البحث لمحكمين اثنين؛ على الأقل.
10. في حال اكتمال تقارير المحكمين عن البحث؛ يتم إرسال خطاب للباحث يتضمن إحدى الحالات التالية:
 - أ. قبول البحث للنشر مباشرة.
 - ب. قبول البحث للنشر؛ بعد التعديل.
 - ج. تعديل البحث، ثم إعادة تحكيمه.
 - د. الاعتذار عن قبول البحث ونشره.
11. إذا تطلب الأمر من الباحث القيام ببعض التعديلات على بحثه، فإنه يجب أن يتم ذلك في غضون (أسبوعين من تاريخ الخطاب) من الطلب. فإذا تأخر الباحث عن إجراء التعديلات خلال المدة المحددة، يعتبر ذلك عدولاً منه عن النشر، ما لم يقدم عذراً تقبله هيئة تحرير المجلة.
12. في حالة رفض أحد المحكمين للبحث، وقبول المحكم الآخر له وكانت درجته أقل من 70%؛ فإنه يحق للمجلة الاعتذار عن قبول البحث ونشره دون الحاجة إلى تحويله إلى محكم مرجح، وتكون الرسوم غير مستردة.

13. يقدم الباحث الرئيس (حسب نموذج الرد على المحكمين) تقرير عن تعديل البحث وفقاً للملاحظات الواردة في تقارير المحكمين الإجمالية أو التفصيلية في متن البحث
14. للمجلة الحق في الحذف أو التعديل في الصياغة اللغوية للدراسة بما يتفق مع قواعد النشر، كما يحق للمحررين إجراء بعض التعديلات من أجل التصحيح اللغوي والفني. وإلغاء التكرار، وإيضاح ما يلزم. وكذلك لها الحق في رفض البحث دون إبداء الأسباب.
15. في حالة رفض البحث من قبل المحكمين فإن الرسوم غير مستردة.
16. إذا رفض البحث، ورغب المؤلف في الحصول على ملاحظات المحكمين، فإنه يمكن تزويده بهم، مع الحفاظ على سرية المحكمين. ولا يحق للباحث التقدم من جديد بالبحث نفسه إلى المجلة ولو أجريت عليه جميع التعديلات المطلوبة.
17. لا تردّ البحوث المقدمة إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر، ويخطر المؤلف في حالة عدم الموافقة على النشر
18. يحق للمجلة أن ترسل للباحث المقبول بحثه نسخة معتمدة للطباعة للمراجعة والتدقيق، وعليه إنجاز هذه العملية خلال 36 ساعة.
19. هيئة تحرير المجلة الحق في تحديد أولويات نشر البحوث، وترتيبها فنياً.

المشرف العام

سعادة وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

أ. د. هيثم بن محمد بن إبراهيم السيف

هيئة التحرير

رئيس هيئة التحرير

أ. د. نوف بنت سالم الشمري

أستاذ البلاغة والنقد، جامعة حائل، المملكة العربية السعودية

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. عمر عبد الله العنانزة

أستاذ الإدارة الفندقية، جامعة اليرموك
المملكة الأردنية الهاشمية

أ. د. عبد العزيز بن سليمان الغسلان

أستاذ السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
المملكة العربية السعودية

أ. د. سيندر دوفتشين

أستاذ تعليم اللغة، جامعة كيرتن، أستراليا

أ. د. عبد الله محمد أبو تينة

أستاذ القيادة التربوية، جامعة قطر، دولة قطر

د. عمر عبد الله الصمعاني

استاذ تنمية المواهب والابتكار المشارك، جامعة حائل
المملكة العربية السعودية

د. ثامر بن عيسى العميم

أستاذ اللغويات التطبيقية المشارك، جامعة حائل
المملكة العربية السعودية

أ. ممدوح نويجع الرشيد

سكرتير هيئة التحرير

د. محمد بن حسين أوانق أحمد

محاضر أول (Senior Lecturer) في دراسات اللغة العربية
جامعة ملاليا، ماليزيا

مدير إدارة التحرير

د. علي بن عيسى الشمري

أستاذ المناهج وتعليم اللغة العربية المشارك، جامعة حائل، المملكة العربية السعودية

الهيئة الاستشارية

أ.د فهد بن سليمان الشايع

جامعة الملك سعود - مناهج وطرق تدريس

Dr. Nasser Mansour

University of Exeter. UK – Education

أ.د محمد بن مترك القحطاني

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - علم النفس

أ.د علي مهدي كاظم

جامعة السلطان قابوس بسلطنة عمان - قياس وتقييم

أ.د ناصر بن سعد العجمي

جامعة الملك سعود - التقييم والتشخيص السلوكي

أ.د حمود بن فهد القشعان

جامعة الكويت - الخدمة الاجتماعية

Prof. Medhat H. Rahim

Lakehead University - CANADA

Faculty of Education

أ.د رقية طه جابر العلواني

جامعة البحرين - الدراسات الإسلامية

أ.د سعيد يقطين

جامعة محمد الخامس - سرديات اللغة العربية

Prof. François Villeneuve

University of Paris 1 Panthéon Sorbonne

Professor of archaeology

أ. د سعد بن عبد الرحمن البازعي

جامعة الملك سعود - الأدب الإنجليزي

أ.د محمد شحات الخطيب

جامعة طيبة - فلسفة التربية



التقليد وصناعة الشرعية الرمزية «سينية ابن حجر العسقلاني في مدح المستعين بالله العباسي أنموذجاً»
Tradition and the Construction of Symbolic Legitimacy «Ibn Hajar al-‘Asqalānī’s
Sīniyya in Praise of the ‘Abbāsīd Caliph al-Musta‘īn bi-llāh»

د. علي بن عبد الرحمن النهائي

أستاذ الأدب العربي والمقارن المساعد، قسم الأدب والبلاغة والنقد، كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

<https://orcid.org/0009-0005-0503-9718>

Dr. Ali Abdulrahman Alnahhabi

Assistant Professor of Arabic and Comparative Literature, Department of Literature, Rhetoric, and Criticism, College of Arabic Language, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University, Kingdom of Saudi Arabia.

(تاريخ الاستلام: 2026/01/17، تاريخ القبول: 2026/03/28، تاريخ النشر: 2026/07/01)

المستخلص

تسعى هذه الدراسة إلى إعادة موضوعة مفهوم التقليد في الشعر المملوكي خارج ثنائية الجدة والقدم، والنظر إليه بوصفه آلية اجتماعية-رمزية تُنتج المعنى وتضبط إيقاع الجماعة. تُطبّق هذه الرؤية على قصيدة ابن حجر العسقلاني في مدح الخليفة العباسي المستعين بالله الثالث، التي نظمها سنة 518هـ عقب أزمة سلطوية عنيفة، بوصفها نصّاً مُكتنزا بالصيغ الموروثة والتناصات المؤسسية؛ مما يتيح فهم آليات التقليد في إنتاج المعنى وتنظيم المجال الرمزي. تجادل الدراسة بأن ما يبدو اجتازاً تراثياً في القصيدة إنما هو فعلٌ أدائي – طقسي يعيد تفعيل نماذج تأسيسية في الذاكرة الثقافية العباسية بهدف احتواء العنف وتثبيت الشرعية في لحظة حرجية. ويتعزز هذا الأمر مع اشتغال خطابي يعيد، عبر موقع الشاعر وأعماله الرمزي داخل الحقل الثقافي، التفاوض على العلاقات بين الحقلين السلطاني والعلمي، وصياغة شرعية رمزية تُدرج الأنموذج العباسي ضمن أفق مملوكي. وعلى المستوى النظري، تعتمد الدراسة مقارنة سوسولوجية-طقسية-أدائية تستثمر مفاهيم الهايتوس ورأس المال الثقافي والوساطة البلاغية، إلى جانب مفهومي الإبدال الذبائحي والذاكرة الثقافية عند بورديو وجيرار وأسمان وغيرهم، مع الإفادة من تحليلات أمثال لاكلو وأوستن لآليات إنتاج المعنى داخل الخطاب. وتتلخص الدراسة إلى أن القصيدة تُنتج، عبر استثمار آليات التقليد، سردية تفسيرية تُحوّل العنف إلى نظام، وتعيد توزيع الحالة بين رموز السلطة داخل الهرمية الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: تقليد، تناص، حقل، ذاكرة، طقس.

Abstract

This study repositions the concept of tradition in Mamluk poetry beyond the binary of novelty and antiquity, treating it as a symbolic mechanism that produces meaning and regulates practices. It examines Ibn Hajar al-‘Asqalānī’s panegyric of the Abbasid caliph al-Musta‘īn bi-llāh III, composed in 815 AH after a violent crisis, as a text dense with inherited formulas and intertexts illuminating how tradition organizes meaning and symbolic fields. It argues that what appears as traditional repetition is a performative-ritual act reactivating models within cultural memory to contain violence and stabilize legitimacy at a fragile moment. Mediated through the poet’s symbolic capital in the field, this operation negotiates relations between the sultan and scholarly fields while articulating symbolic legitimacy that reinscribes the Abbasid model within a Mamluk horizon. The study adopts a sociological, ritual, and performative approach drawing on the concepts of habitus, cultural memory, and rhetorical mediation of Bourdieu, Girard, Assmann, and others, while engaging analyses of Laclau and Austin on the production of meaning within discourse. It concludes that the poem, through strategic deployment of traditional forms, produces an interpretive narrative framing violence within a symbolic order and redistributing symbolic aura among figures of authority within the hierarchy.

Keywords: Tradition, Intertextuality, Field, Memory, Ritual.

للاستشهاد: النهائي، علي بن عبد الرحمن. (2026). التقليد وصناعة الشرعية الرمزية «سينية ابن حجر العسقلاني في مدح المستعين بالله العباسي أنموذجاً». مجلة العلوم الإنسانية بجامعة حائل، 01 (31)، ص 11 – ص 28.

Funding: “There is no funding for this research”.

التمويل: لا يوجد تمويل لهذا البحث.

المقدمة:

اللغوي بوصفه ممارسة يجعل فيها الإنسان «قول الغير أو فعله قلادةً في عنقه» (الرجحاني، 2004، مادة: التقليد)، أي بوصفه آلية اجتماعية ذات دلالة رمزية منظمة للفعل والمعنى. ويتقاطع هذا التصور مع فهم Shils (1981) للتقليد بوصفه صلة ثقافية حية تربط المعاصرين بالأسلاف، وتنقل عبرها المعتقدات والرموز والأنماط المعيارية، ومنها، بالضرورة، الأشكال الفنية التي تستمد قيمتها من انتسابها إلى مصادر راسخة للمعنى والسلطة والمثال. ووفق هذا المنظور، لا تُقرأ النصوص الأدبية بوصفها مجرد تكرار لما سبق، بل ممارسة فاعلة تُسهم في إنتاج الإجماع وتنظيم المجال الرمزي للجماعة.

وقد انتخبنا لهذه الغاية قصيدة مملوكية لابن حجر العسقلاني (773 - 852هـ) نظمها في مديح الخليفة العباسي المستعين بالله الثالث (808 - 815هـ) عقيب توليه السلطنة في لحظة حرجية، بوصفها أمودجا تطبيقيا لاستكناه تلك الوظائف؛ إذ تتسم بكتافة لافتة في توظيف الصيغ الموروثة والتناص مع مدائح قبلية، بما يتيح مقارنة اشتغال التقليد فيها، ورصد أثره في تشكيل أفق الشاعر وبنية النص، ضمن نسق ثقافي يستثمر الموروث، والتناص، والمحاكاة بوصفها وسائل إنتاج أدبي، لا علامات الخطاط (Bauer, 2005).

ومع أن أعمالاً عدة تناولت شعر ابن حجر العسقلاني، مثل دراسة محمد (1987) عن ابن حجر شاعراً، ودراسة حسان (1990) محقق ديوان ابن حجر الكبير، وكذلك رسالة مقداد (2015) حول شاعرية ابن حجر العسقلاني، ودراسات المبيضين (2005؛ 2019) عن مديحه ونبوياته بين التقليد والتجديد، فإن هذه الأعمال انصرفت أساساً إلى التعريف بشعره أو تحليل جوانبه الموضوعية والفنية، كالصورة البلاغية وبناء القصيدة، أو الاكتفاء بوصف الشاعر بالتقليدية ضمن ثنائية الجدة والقدم دون تحليل وظائف هذا التقليد في شعره، أي بوصفه ممارسة خطائية تُنتج المعنى والشرعية وتعيد تنظيم المجال الرمزي للمجتمعات القديمة. أما القصيدة المختارة في هذه الدراسة فلم تُقرأ، في حدود ما وقفت عليه، بدراسة مستقلة تحلل بنيتها الخطائية وصلتها بأنساق التقليد ووظائفه الرمزية. ومن ثمّ تسعى هذه الدراسة إلى بيان الكيفية التي يُستثمر بها التقليد في هذه القصيدة لإنتاج الشرعية السياسية وإعادة ترتيب العلاقات داخل الجماعة زمن الاضطراب.

وتنهض فرضية الدراسة على أن ما يبدو تقليداً أو اجتراراً شكلياً للتراث في القصيدة إنما هو فعلٌ أدائيٌّ طقسيٌّ (performative- ritual act) يعيد تفعيل نماذج مؤسّسة في الذاكرة الثقافية العباسية من أجل تطهير الجماعة واحتواء العنف وتثبيت الشرعية في لحظة حرجية. وبالتوازي مع ذلك، تفترض الدراسة، أن القصيدة تضطلع بهذه الوظيفة أيضاً من داخل بنيتها الخطائية، عبر توظيف الرموز اللغوية الموجدة وأفعال الكلام واستراتيجيات الصمت الدلالي. وتبعاً لذلك، تُعيد القصيدة من خلال وساطة الشاعر ورأسماله الرمزي التفاوض على تعريف المواقع داخل الحقلين السلطاني والعلمي، وصياغة شرعية رمزية جديدة تُعيد إدراج الأمودج العباسي ضمن السياق المملوكي.

يفرضُ جدلُ الانحطاط نفسه مدخلاً شبه حتمي لدراسة أدب العصر المملوكي (648 - 923هـ)، إذ يواجه الباحث فيه أحكاماً عن سيادة التقليد، وجود القرائح، وارتداد الحيوية الإبداعية نحو التلاعب اللفظي وتنويع الألحان القديمة (زيدان، 1978، ج2؛ نيكلسن، 1930/1967)، وصولاً إلى الزعم بانتهاك شأن العلوم والآداب بعد القرن السابع الهجري، وأن ما تلاه لم يكن إلا في النادر «ترديداً لما فات، وجعاً لمنفرد، أو تفريقاً لمجتمع» (أمين، د.ت، ج4، ص.291). ومع ما أبداه المعارضون لهذه التعميمات من دفاع عن فائدة ذلك الأدب (أمين، 2006؛ باشا، 1999)؛ إلا إن الطرفين يلتقيان، على اختلاف مواقفهما، في عد التقليد تهمّة تستوجب الانتقاص أو الدحض.

وأياً يكن الأمر، فليس من مقاصد هذه الدراسة نصرة أحد الفريقين أو استعادة ذلك الجدل، وإنما تسعى إلى إعادة النظر في مفهوم التقليد واستنطاق مفاعيله داخل المجتمعات ما قبل الحديثة؛ للكشف عن وظائفه في تشكيل الممارسة الثقافية والفنية - سيما أنه كان سمة عامة في فنون العصر المملوكي. فبالتوازي مع الأدب، تُظهر دراسات العمارة والزخرفة المملوكية أن التقليد وتوليف النماذج الموروثة كانا سمة مركزية؛ إذ أعيد توظيف القوالب الشكلية السابقة ضمن منظومات بصرية جديدة. واللافت أن هذه الدراسات لا تتعامل مع التقليد بوصفه فقراً إبداعياً، بل تفسره في ضوء وظائفه الاجتماعية والسياسية؛ إذ يرى باحثون أن النظام المملوكي - بوصفه سلطة غير وراثية - اعتمد على استدعاء النماذج التقليدية وتكرار الشعارات السلطانية لربط نفسه بسلاسل الشرعية الأيوبية والعباسية وتثبيت صورته في لحظات اهتزاز السلطة. ومن ثمّ أصبح التكرار البصري في تلك الفنون أداة لبناء الهيبة وإعادة إنتاج السلطة داخل الفضاء العمراني (Behrens-Abouseif, 2012).

إنّ مثل هذه القراءة لدور التقليد في فنون الزخرفة والعمارة تكشف الحاجة إلى أن تستعيد الدراسات الأدبية حسّ المقاربة الذي طوّرت دراسات الفنون الأخرى، لا بقصد إسقاط نماذجها على الأدب، بل لتدارك ما أغفله الخطاب النقدي من دور بنيوي للتقليد في تشكيل لغة الأدب ووظائفه وآليات تداوله. ويُستفاد في هذا السياق من رؤية Edward Shils (1981) للتقليد (tradition) بوصفه ممارسة ثقافية تُوطر خبرة الجماعة عبر الزمن، وتعزز تماسكها، لا سيما في لحظات الاضطراب؛ حيث يوقّر لها قدراً من الثبات الجزئي الذي يصلح حاضراً بميراثٍ راسخ، ويزوّدها بنماذج للاقتداء تضبط إيقاعها الثقافي، لا بوصفه نقلاً آلياً أو ممارسة جامدة، بل مسارا انتقائياً منفتحاً على إعادة التأويل والتوظيف.

إن اختزال مفهوم التقليد في ثنائية الجدة والقدم، واتخاذها معياراً للحكم على العصور الأدبية، يحجب وظيفته البنوية في توجيه الممارسة الاجتماعية وضبط الخطاب، ويؤدي، تبعاً لذلك، إلى الإجحاف في تقييم الآداب التي تشكّلت في إطاره. وخلافاً لهذا المنظور الاختزالي، يُفهم التقليد هنا - انطلاقاً من أصله

ثاني ربيع الآخر الميمون في يوم الثلاثاء حُف بالأعراس ووفقاً لما أورده ابن حجر (1970)، فقد دخل الخليفة والسلطان المملوكي الجديد المستعين بالله، رفقة شيخ الحمودي (ح. 815 - 824هـ) القاهرة «في يوم الثلاثاء ثاني شهر ربيع الآخر [سنة 815هـ] بعد أن تلقاهم الناس إلى قطية، وإلى الصالحية، وإلى بلبيس، وحصل للناس من الفرح بذلك مالا مزيد عليه، ونادوا [الخليفة وشيخ] برفع المظالم والمكوس» (ج2، ص. 512). وكان ابن حجر نفسه (1970، ج2) قد تلا قبل ذلك بنحو شهر فرمان الخليفة بعزل الناصر فرج (ح. 801 - 815هـ) من السلطنة، في الجامع الأزهر؛ ثم اقترح لاحقاً الكنية الرسمية للسلطان المؤيد شيخ (أبي النصر)، وهو ما يكشف عن عمق انخراطه في الأحداث التي نشأت فيها القصيدة.

وتكاد روايات مؤرخي العصر المملوكي (ابن إياس، 1972، ج2، 1974، ج1، ج2؛ ابن تغري بردي، 1970، ج13، 1971، ج14؛ ابن حجر، 1970، ج2، 1972، ج3؛ المقرئ، 1971، ج3، 1972، ج4، ق1) تتفق على جعل سنة 801هـ، عام وفاة السلطان برقوق (ح. 784 - 801هـ)، مؤسس طور الممالك البرجية—منعطفاً دخلت الدولة بعده في طورٍ ممتد من الاضطراب الداخلي، انتهى بتولي المؤيد شيخ السلطنة عام 815هـ. ومع أنّ ثورات الممالك لم تهدأ طوال عهد برقوق، فإنّ التنافس بين الجراكسة والأتراك تجدد مع تولية ابنه الناصر فرج وهو في نحو العاشرة؛ إذ شجّع صغر سنّه وارتباك الإدارة وتردّي الاقتصاد على تصاعد ذلك الصراع، مدفوعاً بالتنافس المألوف بين الممالك على السلطنة عند انتقالات الحكم. وقد كانت ولايات الشام المسرح الأبرز لتلك الاضطرابات؛ إذ تابعت محاولات الخروج على الناصر منذ أواخر عهد أبيه، لا سيما ثورات نائب الشام تنم (ت. 802هـ) وتمرد نوروز الحافظي (ت. 817هـ).

ثم تلا ذلك كائنةً تيمورلنك سنة 803هـ فزادت المشهد تعقيداً؛ إذ قوّض خراب دمشق ما تبقى من شرعية الناصر، ودفع قادتها إلى مراجعة ولائهم للقاهرة. وفي هذا المناخ المضطرب، برز شيخ الحمودي فاعلاً رئيساً في الشام، يتقلب في علاقته بنوروز والكتل المتصارعة، مستغلاً ارتباك مركز القرار. وسرعان ما تحطمت الأحوال بين السلطان وبين الممالك «(ابن إياس، 1974، ج1، ق2، ص. 731)، فغزل الناصر فرج سنة 808هـ بعد أن «غلب عليه الخيال» (ابن حجر، 1970، ج2، ص. 319) بأن الأُمراء يأتمرون به، فغاب عن الأنظار، ونصب الممالك شقيقه المنصور عبد العزيز (ت. 814هـ).

غير أنّ الناصر لم يلبث أن استعاد السلطنة سريعاً، فولى شيخاً دمشق ونوروز حلب، لكنّ الأخير انقلب على شيخ وطرده متحالفاً مع بعض الأُمراء الشاميين؛ ما اضطرّ الناصر إلى تجريد حملةٍ إليه. وعلى امتداد السنوات التالية، حاول الناصر توظيف التنافس بين شيخ ونوروز بضرب أحدهما بالآخر، غير أنّ تقلب الولاءات أبقي الشام بؤرة مفتوحة للاضطراب ومركزاً جذاباً للمعارضة. وفي أواخر سنة 814هـ، خرج الناصر في حملةٍ أخيرة - بعد أن تحالف شيخ ونوروز

وعلى المستوى النظري، تستند الدراسة إلى مقارنةٍ سوسولوجية- طقسية - أدائية تقرأ القصيدة بوصفها ممارسةً رمزيةً تفاوضيةً داخل حقلٍ ثقافي تُنتج فيه الشرعية والمكانة. وفي هذا الإطار، تُستثمر مفاهيم - ستعالج بالتفصيل لاحقاً، مثل الهايتوس ورأس المال الثقافي عند بيير بورديو (1995؛ 1986؛ 1980؛ 1977؛ Bourdieu) والوساطة البلاغية عند بيتر براون Peter Brown (1988) لفهم آليات اشتغال الحقل الاجتماعي، واكتساب الشاعر سلطة التفاوض والوساطة أمام الجمهور. وضمن هذا الأفق، تُقارب الفاعلية الطقسية للنص بالاستعانة بمفهوم الإبدال الذبائحي عند رينيه جيرار René Girard (1972/9002)، والذاكرة الثقافية عند يان أسمين Jan Assmann (1977/2003)، لفهم إعادة تفعيل النماذج التأسيسية بوصفها آلية رمزية لاحتواء العنف واستعادة وحدة الجماعة في لحظة انتقال سلطوي.

وضمن هذا النسق التحليلي، تُستثمر أدوات تحليل الخطاب والأداء بوصفها جزءاً من اشتغال الفاعلية الرمزية ذاتها لفحص آليات إنتاج المعنى وضبط أفق التلقي، من خلال الاستفادة من مفهوم النص المنتج عند جوليا كريستيفا (1991/9691) Julia Kristeva، ومبدأ الحتم المضاعف عند مايكل ريفاتير Michael Riffaterre (1978/1997). إلى جانب مفهومي الدلالة الفارغة عند إرنستو لاكلو Ernesto Laclau (2018)، والصمت الدلالي عند توين فان دايك Teun van Dijk (2008). كما تُوظف نظرية أفعال الكلام عند جون أوستن J. Austin (1962/1991) لتفسير الكيفية التي تُنتج بها القصيدة الشرعية بوصفها فعلاً لغوياً يُنتج المباحة، ويُثبت المشروع الرمزية ضمن مقام تداولي محدّد.

وقد اقتضت غايات الدراسة تقسيم البحث إلى مقدمة نظرية، وقسم أول يعالج سياق الشاعر وصراعات الحقول الاجتماعية واللحظة المملوكية التي وُلدت فيها القصيدة، وقسم ثانٍ يحلل النص عبر ثلاث مسارات: أولها احتواء العنف من خلال مقارنة الطقس والذاكرة الثقافية والتناسل المؤسس، وثانيها إنجاز الشرعية عبر تحليل ديناميات صناعة الإجماع بالاستناد إلى الدلالات الفارغة وأفعال الكلام واستراتيجيات الصمت الدلالي، وثالثها إدارة الحقل عبر بحث وساطة الشاعر الرمزية وتفاوضه على توزيع هالة الشرعية والمكانة. وتُختتم الدراسة بخاتمة تُجمل أبرز النتائج.

القسم الأول: سياق القصيدة:

أ- اللحظة المملوكية:

تعدّ مقارنة القصيدة بوصفها نصاً إنجازياً بمعزل عن سياقها التاريخي؛ فهو بمنزلة المرجع الذي تُبنى عليه عملية تأويل الرسالة وفقاً لخطاطة رومان ياكوبسون Roman Jakobson (1960/1988). وقد رسخ ابن حجر نفسه مركزية هذا البعد حين أثبت في البيت الثالث من القصيدة تاريخ الحدث، موظفاً حراجة اللحظة داخل بنيتها الأدائية (ابن حجر، 1990، ج2، ص. 182):

الآخرة -تاريخ القصيدة- وتلقب «نظام الملك». وفي أول شعبان من العام نفسه، تسلطن شيخ وخلع المستعين بالله ثم أودعه السجن؛ فثار نوروز في الشام احتجاجاً إلى أن قضى شيخ على تمرد سنة 817هـ فسكنت أغلب الفتن.

ب - الشاعر والحقل:

تكفي شهرة الحافظ ابن حجر أحمد بن علي بن محمد العسقلاني أصلاً، والمصري مولدًا ومنشأً ووفاءً، عن الخوض في دقائق سيرته وثقافته. ويمكن الرجوع في ذلك إلى ما كتبه عن سيرته العلمية في المعجم المؤسس (1994)، وإلى كتاب الجواهر والدرر (1999) الذي أفرد السخاوي (ت. 902هـ) كاملاً لترجمته، فضلاً عن كتب التراجم والطبقات (ابن تغري بردي، 1984، ج2؛ ابن العماد، 1993، ج9). والمهم في هذا السياق هو أولاً تحديد موقعه الاجتماعي داخل الحقل المملوكي، بوصف الحقل «فضاءً مُنظماً من المواقع، يخضع ترتيبها وعلاقاتها البيئية لتوزيع رؤوس الأموال والأنواع المختلفة من الموارد» (Bourdieu, 1991, p.14)، وثانياً تحديد دور موهبته الأدبية في تفعيل رأس ماله الثقافي وتجاوز انسدادات هذا الحقل؛ إذ يقتضي تحليل النتائج الثقافي الانطلاق من موقع منتجها داخل الحقل، لا من خلال طبقته فحسب (بورديو، 1995)، وهو ما يتيح قراءة وضع ابن حجر داخل الحقل العلمي - السياسي المملوكي، حيث تتقاطع محدودية الحراك الاجتماعي للمصريين مع بنية السلطة المعرفية والسياسية.

وخلالاً للماليك ورجال الدولة، يقبع الفقهاء وطلبة العلم بحسب المقريري (2007)، في خامس درجات السلم الاجتماعي، ولا يمتلكون وسيلة للترقي إلا عبر المناصب الدينية التي تُقرَّبهم من السلطة، وهو ما حرص عليه المالكي لتعويض افتقارهم لأساس شرعي (قاسم، 1994). وقد كفل هذا المسار للمصريين بلوغ أعلى منصب متاح آنذاك: قاضي قضاة المذهب، بما يحمله من رأس مال رمزي. غير أن تَسَمُّ هذا المنصب كان أمراً بالغ التعقيد، لا سيما داخل المذهب الشافعي الأكثر شيوعاً في مصر؛ حيث تتراحم الفئات المتنافسة وتتداخل علاقات القوة بين العلماء والأمرء، فضلاً عن انتشار الوساطات والرشى التي تحكم آليات التعيين والترقي (أحمد، 1979؛ ابن تغري بردي، 1971، ج14؛ المقريري، 2007). ولا يمكن التحرك داخل هذا الحقل إلا لمن يمتلك رأس مال ثقافي قادر على اختراق بنيته التراتبية الصارمة.

ومن هنا يغدو تتبع الرأس مال الثقافي لابن حجر مدخلاً ضرورياً لفهم موقعه داخل هذا الفضاء، إذ تكشف سيرته عن مركزية الهايتوس العلمي في توجيه مساره. والهايتوس، كما يعرفه Bourdieu (1977) هو «أنظمة من الاستعدادات الدائمة والقابلة للانتقال؛ وهياكل مُنظمة ومُكتسبة مسبقاً، مهتأة للعمل بوصفها بُنى مُنظمة للممارسة والإدراك» (p.72). وقد أسهم تكوين ابن حجر العلمي ورحلاته في ترسيخ هذا الهايتوس وبناء رصيد معرفي شكّل جوهر رأس ماله الثقافي: أي مخزون المهارات والتمثيلات المعرفية المترسّخة في الجسد والذاكرة الذي يتيح لحامله إمكان المنافسة والتقدم ضمن الهياكل الاجتماعية (Bourdieu, 1986).

عليه مع ممالك آخرين بسبب «سوء سيرة الناصر وخوفهم منه» (ابن حجر، 1970، ج2، ص489)، سعيًا لحسم صراع طال زمنه. وهكذا انطلقت جولة جديدة بين الناصر والمخايرين عليه، حتى باغتهم في محرم 815هـ فهُزم على نحو مفاجئ ولجأ إلى دمشق، فيما تقدّم المنتصرون إليها غانمين معهم الخليفة المستعين بالله. ثم اتفق الأمراء على خلع الناصر «لما ثبت عليه من الكفريات والانحلال والزندقة» (ابن حجر، 1970، ج2، ص507) وتولية الخليفة المستعين بالله السلطنة -بعد ممانعة وتردد وأيمان بذلك الأمر على عدم مخالفته - وهي واقعة «لم تتفق قط لخليفة قبله بمصر ولا سمع بمثل ذلك فيما تقدم» (ابن إياس، 1974، ج1، ق2، ص823). ثم أعلن في دمشق عن خلع السلطان الناصر؛ فتفرق أغلب عسكره حتى استسلم في الأخير وسجن، ثم قتل غيلة بفتوى قضائية وألقي به في «مذبة تحت السماء، ليس عليه سوى لباسه، وعيناه مفتوحتان، يمر به القريب والبعيد وقد صرف الله قلوبهم عنه، فلا أحد يترقب له ولا يحن عليه، بل ربما مد إليه بعضهم يده فعبث بلحيته!» (ابن حجر، 1970، ج2، ص510).

وبعد ذلك، أرسل المنتصرون أنباء الظفر إلى القاهرة - وقد تلاها ابن حجر في جامع الأزهر كما سبق. وأخيراً، وصل الخليفة ومعه شيخ ونوروز، إلى القاهرة، فعُتت الأفراح لانقضاء الفتنة. وبعد هذا الانفجار العنيف للأحداث، لم يكن التحدي الذي واجه النظام سياسياً أو إدارياً فحسب، بل رمزياً بالدرجة الأولى؛ إذ بات مطلباً بإغلاق الفتنة عبر تثبيت تفسير نهائي لما جرى، وإعادة توزيع الهالة بين رموز السلطة على نحو يستعيد مركز الشرعية. وفي هذا السياق، يصبح تحويل العنف إلى ضرورة سياسية رهيناً بصياغة حكاية تفسيرية قادرة على استيعابه وتأطيره. وفي هذا الفراغ الوظيفي تنزّل القصيدة بوصفها أداة لإنجاز هذا العمل داخل اللغة قبل اكتماله مؤسسياً.

ومع أن اختيار المستعين بالله كان حلاً مؤقتاً لتجاوز تنافس شيخ ونوروز، إلا إن الجميع قبله أول الأمر، فبوع «بالسلطنة مضافة للخلافة» (ابن حجر، 1972، ج3، ص445)، وتصرف بالولاية والعزل وضربت السكة باسمه. وقد حدد المقريري (ت. 845هـ) مدة سلطنته بسبعة أشهر وخمسة أيام ابتداء من منتصف محرم، وذكر أن الأمراء بذلوا له أن يستبد «بجميع الأمور من غير أن يعارضه أحد منهم في شيء، وأهم لا يسلطوا أحداً غيره» (المقريري، 2002، ج2، صص. 213-214) على أن يبقى شيخ ونوروز في خدمته. وبناء على ذلك كان «الخليفة في مدة سفره إلى أن عاد إلى القاهرة في غاية العز والعظمة، وهو نافذ الكلمة، وافر الحرمة وأطاعه سائر العسكر» (ابن إياس، 1974، ج1، ق2، ص825)، وكان شيخ ونوروز يشهدان موكبه، ويجلسان عن يمينه ويساره، ثم تُقرأ عليه الأعمال، فيمضي منها ما يشاء، ويمد السباط السلطاني بين يديه. ويشير المقريري (1972، ج4، ق1) إلى أن المستعين كان الخليفة العباسي الوحيد في الديار المصرية الذي دعي له على منبر الحرمين وظهر بئر زمزم. ويظهر أن تمسكه بمزاولة شؤون السلطنة فاجاً شيخاً «الذي كان يظن أن الخليفة يتوجه إلى بيته ويستعفي» (ابن حجر، 1970، ج2، ص513). ولما لم يفعل؛ ضغط شيخ حتى فوضت إليه أمور الخدمة - وليس السلطنة، في الثامن من ربيع

احتكار إنتاج السلع الثقافية، إحدى السمات البنوية للحقل وفق بورديو (1995)؛ إذ يميل المهيمون إلى تبني استراتيجيات دفاعية تصم الوافدين الجدد بأوصاف الابتداء والخروج عن النمط القويم، ويتحالفون مؤقتاً، متجاوزين خلافاتهم، لاحتواء تهديدات أولئك الطارئین على توازنات الحقل.

ومهما يكن ما أحدثه الهروي من اضطرابٍ انتهى برحيله من القاهرة زمن المؤيد، قبل أن يعود بشكّل مفاجئٍ ويتولّى القضاء لفترةٍ وجيزة سنة 827هـ، فإنّ بنية الحقل العلمي/القضائي نفسها كانت العقبة الأشد أمام طموح ابن حجر. ذلك أنّ النفوذ في هذا الحقل كان يُعاد إنتاجه غالباً عبر أليات متشابكة، تقوم على الرشوة، كما سلف، والتوريث العلمي الذي احتكرته أسر كبرى، مثل آل البلقيني كما سيأتي. وفي مثل هذه البنية المغلقة، لم يكن رأس مال ابن حجر الاجتماعي كافياً لفتح مسارات الترقّي؛ إذ تنزّه عن الرشوة، ولم يحظُ براع، أو نسب علمي وراثي. وبالطبع، لا ينطوي الحديث هنا عن طموح ابن حجر على نقدٍ أخلاقي لشخصه أو لمكانته المرموقة؛ فليس في الترقّي في وظائف الدولة الإسلامية مغزوة، كما أن التنافس داخل الحقل العلمي/الإداري يتسم بطبيعته الصراعية. وتشهد سيرة ابن حجر على تعقّفه عن كثير من السلوكيات التي وقع فيها غيره، غير أنّ ما أورده تلميذه السخاوي (1999، ج2)، من عدم رغبة شبيهه في تولّي القضاء لا ينسجم مع حقيقة شغله هذا المنصب لأكثر من عقدين من الزمن، كما أن نقده وهجاءه لعدد من القضاة يكشفان عن رغبة ظاهرة بالمنصب. ومن ثمّ، فإن مقارنة هذه الوقائع تنطلق من منطق الحقل وتحليل ديناميته، لا من منظور أخلاقي تقويمي.

وعلى أية حال، تُبرز الانسدادات البنوية السابقة، في تقديري، مركزية الشعر بوصفه الوسيط الرمزي الذي حاول من خلاله ابن حجر إعادة التفاوض على موقعه داخل الحقل. وتتفق مصادر ترجمته على أنه كان مولعاً بنظم الشعر وحفظ الأدب في مطالع شبابه، لكنه انصرف عنه بعد أن «حبب الله إليه طلب الحديث» (ابن تغري بردي، 1984، ج2، ص 17-18). وفي ديوانه المختار (د.ت) نص يفيد بتركه نظم «الشعر من حدود سنة ستة عشر [بعد الثمانمائة] وهلم جرا» (ص 257).

غير أن ديوانه الكبير (1990، ج2) وأخباره المتفرقة تنفيان معنى الانقطاع التام، إذ تظهر له نصوص شعرية كثيرة متأخرة يمكن الوقوف على نماذج منها في ديوانه الكبير (ابن حجر، 1990، ج2، ص 39، 142، 168، 167-178، 195-198، 206-207، 311-312) فضلاً عن أشعاره التي سترد لاحقاً بشأن الهروي وأبناء البلقيني. وقد أشار إلى هذا الأمر محمد (1987)، غير أنه فسّره في ضوء ملاحظة محمود رزق سليم حول عدم جدوى الأدب في عصره، مفترضاً أن ابن حجر لو وجد مورداً للعيش في الأدب لما عدل عنه إلى علوم الشريعة. والأقرب في ظني أن ابن حجر قصد بذلك العدول عمّا قد يرسخ صورته متكبساً لا عالم دين، مثل مدانحه لسلطين الدولة الرسولية، وكذلك عن الأغراض التي لا تلائم مكانته الاجتماعية المستجدة بعد ترقيه في الوظائف الدينية. وقد نقل السخاوي (1999) ثناء المقرئزي وابن حجة الحموي (ت. 837هـ)

بيد أنّ هذا الرصيد، وإن أتاح له بعض وظائف التدريس منذ عام 880هـ، والنيابة عن بعض القضاة (السخاوي، 1999، ج2)، لم يكن كافياً للصدور السريع داخل الحقل؛ إذ كان يفتقد إلى الرأسمال الاجتماعي—أي امتلاك شبكة من العلاقات الدائمة المعترف بها داخل الحقل (Bourdieu, 1986)، الأمر الذي تركه وحيداً في مواجهة انسداد بنيوي.

واستناداً إلى آن برودبيردج Anne Broadbridge (1999)، فإن رعاية السلاطين وأصحاب النفوذ كانت عاملاً حاسماً في تحديد مواقع العلماء في العصر المملوكي وصياغة مسارات تقدّمهم. وفي مقارنة عقدتها بين المقرئزي والعيني (ت. 855هـ) وابن حجر، لاستجلاء أثر الرعاية في تشكيل مصائرهم، أوضحت الباحثة أن المقرئزي استفاد مبكراً من رعاية الظاهر برقوق فتولّى مناصب مهمة، لكن نفوذه انحسر بعد وفاة راعيه؛ فانتهى إلى عزلة شبه تامة. وعلى خلافه، حافظ العيني على مسار صعود ثابت بفضل دعم متواصل من المماليك مسنوداً بإجادته لسانهم التركي. أمّا ابن حجر، فلم يتمكّن—مع علوّ مكانته العلمية—من تعويض غياب الراعي؛ إذ لم ينله المماليك عناية خاصة، وإن عومل باحترام على الدوام، وهو توصيف ينسجم مع إقرار ابن حجر نفسه بدور الرعاية في ترقية العلماء؛ إذ يذكر في ترجمة أحمد الأموي (ت. 836هـ) أنّه تولّى القضاء في زمن المؤيد بسبب رعاية بعض أهل الدولة له رغم كراهة الأخير لذلك (ابن حجر، 1972، ج3).

وتكشف أزمة شمس الدين الهروي (ت. 829هـ)، وهو عالم أعجمي وفد إلى القاهرة، عن مدى مركزية الرعاية في مسار العلماء وتعدد علاقات القوة داخل الحقل؛ إذ أتاح له وساطة الأمير نوروز صعوداً سريعاً إلى منصب قاضي القضاة زمن المؤيد، وهو ما أثار مقاومة حادة من علماء الشافعية كان ابن حجر رأس حربيها (ابن تغري بردي، 2003، ج10؛ ابن حجر، 1972، ج3؛ 1994، ج3؛ ابن قاضي شهبه، 1978، ج4؛ المقرئزي، 2002، ج3).

ومع معارضة العلماء له؛ فإنّ صعوده السريع بفعل الرعاية لا يفسّر وحده استمراره في موقعه بعد مقتل راعيه، وهو ما يكشف عن تعدّد القوى المتداخلة في هذا المجال. ووفقاً لما أورده ابن قاضي شهبه (ت. 855هـ)، فقد تميّز الهروي بامتلاك رأس مال ثقافي نوعي، تمثّل في معرفته باللسان الأعجمي، وتضلّعه بتاريخ ملوك الشرق (العجم)؛ ما أثار إعجاب المماليك به (ابن قاضي شهبه، ج4). كذلك عده السيوطي (ت. 911هـ) في حسن المحاضرة (1967، ج1) من جملة أرباب المعقولات وعلوم الأوائل الذين نزلوا بمصر. ومع ذلك، فإن هذا الهايتوس (الأعجمي) كان كافياً لإثارة توجّس علماء التقليد وحلفائهم، الذين تجاوزوا خلافاتهم وتوحّدوا في مواجهته دفاعاً عن مواقعهم لاسيما بعد «أن تعصب له كثير من مشايخ العجم» (ابن حجر، 1972، ج3، ص 57). ويمكن تلمّس أثر ذلك فيما نُقل عن العيني في المصدر نفسه من توتّر أصحاب المناصب من اتساع نفوذ الهروي وتقريبه من السلطان، وما تبع ذلك من نشر إشاعات استُخدمت ذريعة لإحراجه علناً وإغلاق موقعه. ويُمثّل هذا الصراع داخل الحقل، بين القادمين الجدد وحملّة الامتيازات القائم على

بلغ اللعين النك يوم وفاته من مصر والقدس الشريف أمانيا
بولاية الهروي أخبت جنده تبأ له إن قاضيا أو واليا

ومع أن آخر بيت في القصيدة يبين أنها نصيحة، وأن باعثها تعذر تبليغها مشافهة بسبب صعوبة الوصول إلى باب المؤيد؛ إلا إن الأبواب كانت قد بدأت تشرع لابن حجر، ويلاحظ حضوره فاعلاً في الحقل، خصوصاً بعد مناظرته الأولى مع الهروي سنة 818هـ أمام المؤيد، التي مال السلطان في آخرها إليه «وصار يغمزه تارة ويرسل من يسر إليه من خواصه ألا يترك منازعة الهروي» (ابن حجر، 1972، ج3، ص60)، ثم انتهى ذلك المجلس بإعادته إلى مشيخة البيروسية. وشيئا فشيئا، بدأ يكثر حضور ابن حجر لمجالس المؤيد ضمن الفقهاء، وربما أنشد فيها شعراً ساخراً من بعض منافسيه كالعيني، وهو ما تشير إليه أخبار تنافسهما اللاحقة؛ إذ تكشف عن توظيف الشعر أداةً للمنازعة الرمزية داخل الحقل (ابن حجر، 1972، ج3، ص3، 1992، ج3).

وأياً يكن الأمر، فلم تنل القصيدة السالفة من موقع الهروي في القضاء سنة 821هـ، ولم تُغير أيضاً مناظرته السابقة له، قبل توليه المنصب بثلاث سنوات، شيئاً من الأمر. ومن ثم، غامر ابن حجر وفق ما ينسبه السخاوي إليه دون إنكار (1999، ج2، ص856-857)، ويرجح العيني نقلاً عن السيوطي (1967، ج2، ص173) ويؤكد ابن تغري بردي (2003، ج10، ص192)، والقصيدة ثابتة في ديوانه الكبير (1990، ج2، ص88-89) وفي تاريخه دون نسبة (1972، ج3، ص164)؛ بإلقاء ورقة في مجلس السلطان المؤيد تحتوي أحياناً تحضاً على نقل قضاء الشافعية من البلقيني والهروي إلى قاضي ثالث، ملمحاً إلى نفسه، ومعللاً ذلك بفساد أقارب الأول وجهل الثاني واقتدائه بتمورلنك:

يأبها المستك المؤيد دعوة من مخلص في حبه لك ينصح
انظر لحال الشافعية نظرة فالقاضيان كلاهما لا يصلح
هذا أقاربه: عقارب، وابنه وأخ وصهر فعلهم مستبح
وأخو هرة بسيرة النك اقتدى وله سهام في الجوارح تحرج
فأفج هموم المسلمين بثالث فعسى فساد منهم يستصلح

وقد عرض المؤيد، كما تقول الرواية، الورقة على جلسائه من الفقهاء فأنكروها، واشتد غضب البلقيني من أجلها، وأخذ يَنْبَغ عن قائلها دون اعتداء. والمهم أن ابن حجر يذكر أن هذه القصيدة، التي يعزو ابن تغري بردي (2003، ج10) علة كتمانها إلى مهابته للبلقيني، كانت سبب «ابتداء سقوط الهروي من عين السلطان»؛ حيث راقبت للمؤيد حتى صار يحفظ أكثرها ويكرر قوله: «أقاربه عقارب» (ابن حجر، 1972، ج3، ص164). ومن هنا يتبين كيف حرك رأسماله الرمزي، الشعر، المياه الراكية؛ إذ غرل الهروي سريعاً بعد ذلك، بيد أن البلقيني ما لبث أن عاد ممثلاً صلابه موقعه.

وحين توفي جلال الدين البلقيني سنة 824هـ، تجدد منطق التوريث الذي أعاق مسار ابن حجر؛ فعاد إلى توظيف الشعر للاعتراض على إعادة إنتاج المنصب داخل الأسرة نفسها، موجّهاً نقده إلى أهلية ابن

والبشتكي (ت. 830هـ) وغيرهم على موهبته الشعرية، كما أورد قول ابن قاضي شبهة فيه بأنه «إمام الأدباء في زمانه» (ج1، ص308). ولا ريب أن في كثير من شعره، وخاصة مديحه للسلطين ومدايح النبوة، دلائل طبع جيد وموهبة أدبية واضحة؛ غير أن ديوانه الكبير يضم أيضاً كثيراً من المقطوعات والقصائد التي يصدق عليها ما قيل عن أشعار العلماء: «ليس فيها شيء جاء عن إسماع وسهولة» (ابن قتيبة، 1998، ج1، ص70)، لا سيما تلك التي نظمها ملغزاً، أو جواباً عن فتوى، أو ابتهاجاً بحتم كتاب.

وأياً يكن الأمر، فإن سيرة ابن حجر، في مرحلة نظم القصيدة وفي السنوات اللاحقة مباشرة، تكشف كيف استعان بالشعر أداةً لتجاوز اغلاقات الحقل وتعويض نقص رأس ماله الاجتماعي. وتتجلى مسارات منافسته لآل البلقيني، ومواجهته للهروي، وقبل ذلك مديحه للمستعين والمؤيد في هذه القصيدة بوصفها أمثلة دالة على هذا التوظيف. ففي سياق القصيدة الحالية، كان جلال الدين البلقيني (ت. 824هـ) قاضي القضاة مدعوماً بالمكانة الموروثة، ومتحالفًا بالطبع مع السلطة الزمنية للناصر إبان الأزمة. وبعد خلع الناصر وتسليط المستعين، أبعاد البلقيني نزولاً عند رغبة الخليفة بسبب تلكؤه عن مبايعته والبقاء في معسكر الناصر، وهو ما عدته مصادر المرحلة سبباً مباشراً لصرفه عن القضاء (المقريزي، 2002، ج2).

ومن ثم تبدلت موازين النفوذ داخل الحقل، ولاحت لابن حجر فرصة نادرة لتجاوز عقبة التوريث ولفت أنظار السلطة الجديدة. عندئذ لجأ إلى رأسماله الرمزي، أي الشعر، لإسباغ الشرعية على سلطنة المستعين، مع تخصيص المؤيد شيخ بالمديح دون نوروز، في استشرافٍ ذكي لمآلات الأمور، مقدمًا نفسه خادماً للدولة الصاعدة من أجل تحسين موقعه واستثمار اللحظة السياسية. بيد أن الأمور لم تسر وفق توقعاته؛ إذ عاد البلقيني سريعاً إلى القضاء بعد استتباب سلطة المؤيد، واستمر فيه حتى سنة 821هـ، حيث غرل وتولاه الهروي. عندئذ احتج ابن حجر ظاهرياً على عدم أهلية الهروي، وباطناً على استمرار تجاوزه للمنصب، فنظم قصيدة من ثلاثة وخمسين بيتاً موجّهة إلى المؤيد سماها (الشكاية من النكاية)، يحضه فيها على عزله، ويزعم رؤية الشافعي في المنام يشكو إليه المؤيد بسبب تولية كرسيه من لا يستحق (ابن حجر، 1990، ج2، ص335):

ما كان ذنبني إذ تولى منصبي من ليس يعرف منه فصلا وافي
غش المشير به عليك فلا تطع من كان حواناً أثيماً باغي
لو كان شمس هرة أعلم عصره ما كان يصلح أن يولى قاضيا

وفي هذه القصيدة يشتط ابن حجر في هجاء الهروي متهما إياه بالجهل والعبي، مُحَوِّلاً عجمة لسانه، التي اعتذر بسببها عن الخطابة، إلى دليل على خشيته من الافتضاح. كما يصفه بشؤم الطائر، مذكراً بأنه كان من أعوان تيمورلنك، وهو معنى يلح عليه في أكثر من سياق (ابن حجر، 1972، ج3؛ 1994، ج3)، زاعماً أن هذا الأخير بلغ مراده من ديار الإسلام بعد وفاته (ابن حجر، 1990، ج2، ص337):

البلقيني (تاج الدين ت. 855هـ)، وكذلك شقيقه صالح (علم الدين ت. 868هـ) قائلًا (ابن حجر، 1990، ج2، ص. 89):

مات «جلال الدين»، قالوا ابنه

فقلت: «تاج الدين» لا لائق لمنصب الحكم، ولا «صالح»

ومع ذلك، آلت ولاية القضاء إلى علم الدين البلقيني، فضح ابن حجر متحسرا (1990، ج2، ص. 89):

الاسم غير المسمى والحق أبلج واضح

فإن تشككت في ذا فانظر لسيرة «صالح»

ومع أنّ عقبة التورث داخل الحقل كانت كأداء أمام ابن حجر، فإنّ قوّته الرمزية، وفي مقدّمها الشعر، أسهمت في التشويش على مكانة منافسيه، لا سيما الهروي، مما أدى لخلخلة ترتيبية الحقل؛ إذ إنّ تبدّل موقع واحد داخله كفيلاً بإحداث تحول في بنيته. ولم يكن لهذا أن يحدث لو لم يوظف ابن حجر، وفق منطق الحقول عند Bourdieu (1992)، أشكال رأس المال المتاحة توظيفاً استراتيجياً يُعيد ترتيب علاقات القوة. وقد تجلّى أثر ذلك؛ وإنّ متأخراً، في توليته منصب القضاء أول مرة في دولة برسباي (ح. 825-841هـ) سنة 827هـ، حين عُيّن خلفاً للبلقيني الأخير، ففضى ثلاثة وعشرين عاماً في القضاء يدخل فيه ويُعزل ثم يعود. ومع ذلك، فإنّ تأخّر صعوده داخل الحقل ليس أمراً معقّداً للتفسير؛ فهو وإن استخدم الشعر أداة رمزية لتقوية رأسماله الثقافي والاجتماعي، فإنّه لم يُفعل جميع الأدوات المتاحة داخل تلك الحقول، كالرشوة التي نزه نفسه عنها، أو تغيير المذهب كما فعل غيره لنيل قضاء المذاهب الأخرى. وهذه الاستقامة، وإن كانت فضيلة أخلاقية، فإنّها لم تمنحه ميزة تنافسية داخل بنية الحقل المملوكي، حيث تُعاد صياغة المواقع وفق منطق القوى لا وفق معيار الفضيلة.

والمهم في ذلك كله، أنّ بدايات هذا التحول الحاسم إنّما ظهرت مع دولة المؤيّد شيخ؛ فهناك توجهت إليه الأنظار، وبدأت انسدادات الحقل بالانفراج «وصار إذ ذاك من أعيان العلماء» (ابن تغري بردي، 1984، ج2، ص. 20). وفي هذا السياق، تُفهم القصيدة بوصفها فاتحة الطريق نحو ذلك، أي بوصفها توظيفاً استراتيجياً لرأس المال الرمزي في لحظة انتقالية أعادت ترتيب مواقع الفاعلين. ولا يعني ذلك أنّه نال المنصب بالشعر، بل إنّ عزّز به موقعه في البدايات، حتى استقرّ الاعتراف حوله، وهو ما يفسّر حذفه لاحقاً جانباً كبيراً من شعره في الديوان المختار.

ت-القصيدة:

وردت قصيدة ابن حجر في ديوانه الكبير (1990، ج2) وفي مختاره أيضاً (د.ت)، كما أوردها السيوطي (1967، ج2) كاملة، وروى ابن إياس (ت. 930هـ)، بعض أبياتها (1974، ج1، ق2) عند ترجمته للمستعين بالله. ومما يؤكد نسبة القصيدة إليه ما أورده المقرئ (ت. 1041هـ) في روضة الآس (1983، ص. 247) في ترجمة أحمد بن القاضي (ت. 1025هـ)، حين ساق له ستة وعشرين بيتاً ذكر أنّه

«يُعارض [فيها] الإمام ابن حجر في قصيدته الشهيرة في المستعين بالله العباسي؛ [ومطلع تلك القصيدة]:

الملك أصبح ثابت الأساس بابن النبي الطاهر الأنفاس

وهي إشارة لا تدل فقط على صحة نسبة القصيدة إليه، بل على شهرتها أيضاً في الأوساط الأدبية اللاحقة. وفيما يلي نصّ قصيدة ابن حجر العسقلاني في مديح الخليفة والسلطان العباسي المستعين بالله، كما وردت في الديوان الكبير (1990، ج2، ص. 181 - 185):

- 1- الملك أصبح ثابت الأساس بالمستعين العادل العباسي
- 2- رجعت مكانة آل عم المصطفى لمكانها من بعد طول تناسي
- 3- ثاني زعيم الآخر الميمون في يوم الثلاثاء خفّ بالأعراس
- 4- يقدم مهدي الأنام أمينهم مأمون عيب طاهر الأنفاس
- 5- ذو البيت طاف به الزجاء فهل ترى من قاصد متردد في الياس
- 6- فرغ نأ من هاشم في دوحه زكي النائب طبّ الأعراس
- 7- بالمرضى والمجنّبي والمشرى للحمد والحالي به والكاسي
- 8- من أسرة أسروا الخطوب وطهروا بما يغريهم من الأدناس
- 9- أسد إذا حضروا الوغى وإذا خلوا كانوا بمجلىسيهم طباء كناس
- 10- مثل الكواكب نوره ما بينهم كالبدر أشرق في دجى الأغلاس
- 11- وبكفه عند العلامة آية قلّم يضيء إضاءة المقياس
- 12- فليشره للوافدين بياس فلبشره للوافدين بياس
- 13- فالحمد لله للشعر لدينه من بعد ما قد كان في إبلاي
- 14- بالسادّة الأمراء أركان العلا من بين مدرك ثاره ومولسي
- 15- نهضوا بأعباء المناقب وارتقوا في منصب العليا الأشم الراسي
- 16- تركوا العدى صرعى بمعترك الردى فالله يجرسهم من الوسواس
- 17- وإمامهم بجلاله مُتَقَدِّم تقدّم بسم الله في القرطاس
- 18- لولا نظام الملك في تدبيره لم يستقم في الملك حال الناس
- 19- كم من أمير قبله خطب العلا وبجهد رجعت به الإفلاس
- 20- حتى إذا جاء المعالي كفها خضعت له من بعد فرط بشاس
- 21- طاعت له أيدي الملوك وأدغنت من نيل مصر أصابع المقياس
- 22- وأزال ظلماً عم كل معصم من سائر الأنواع والأجناس
- 23- فهو الذي قد ردّ عنا البوس في دهره لولا دكل السباس
- 24- بالناذل المدعو ضدّ فعالة بلناصر المتناقض الأساس
- 25- كم نعمة لله كانت عنده فكأنها في غربة وتناس
- 26- ما زال يرئ الشّر بين ضلوعه كالنار أو صحبته للأمراس
- 27- كم سنّ سيّئة عليه أئامها حتى القيامة ما له من آس
- 28- مكرراً بنى أركانه لكتها للعبد قد بنيت بعبر أساس

المرغوب - المنافس)، مؤدياً إلى أزمة تحوّل الفوارق وتدخل الجماعة في حالة عدم تمايز اجتماعي تتصاعد فيها وتيرة العنف. وحين تبلغ الأزمة ذروتها، تنحرف الجماعة بالعنف - الذي يستحيل خداعه «إلا بقدر ما يتيح له متنفساً» (جيرار، 2009، ص. 23) - نحو حلّ ذبائحي مؤسّس، هو الإبدال الأول: اختيار كبش فداء، ضحية محايدة نسبياً، تُحمّل أوزار العنف المتراكم، فيتحوّل التفكك إلى إجماع عنيف يستعيد وحدة الجماعة ويؤسّس منظومة المخطورات والطقوس الكابحة للاختيار. ومع ذلك فإن الرغبة المحاكية لا تتطفئ؛ ومع تراخي الضوابط يعود شبح الأزمة للظهور، فتُعاد تمثيلات رمزية عبر الإبدال الذبائحي الثاني: أضحية طقسية تذكارية تُصرّف الانفعال الجماعي وتعيد إنتاج التوازن. وهكذا، يغدو العنف بنيةً كامنة في الاجتماع الإنساني - قديماً وحديثاً - يُعاد ضبطها وتمثيلها عبر إبدالات «تحمي الجماعة بأسرها من غائلة عنفها الذاتي» (جيرار، 2009، ص. 28).

ومن وجهة نظري، يمكن استثمار هذه البنية التحليلية، مع الانتباه إلى طابعها المجازي التأويلي، في مقارنة اللحظة العنيفة التي سبقت خلع الناصر فرج، بوصفها أقرب إلى ما يسميه جيرار (الأزمة المحاكية)؛ حيث تتشابه الرغبات، وتتماثل المواقع، ويغدو التنافس على السلطة بين المالكي، في ظل غياب نظام وراثي، تنازلاً بين أنداد متشاكين. ومن ثمّ يتحوّل العنف إلى دائرة مغلقة يغذيها التماثل البيوي، فتتبيّن شروط الصنو المسيخ؛ وهو الخصم الذي لا يختلف عن منافسيه إلا بقدر ما يسمح بتكثيف العنف حول ضحية واحدة. وفي هذا الإطار، يمكن فهم مقتل الناصر فرج بوصفه تمظهرًا لإجماع عنفي تبحث فيه الجماعة عن ضحية تُلقى عليها تبعات الأزمة، فتُستعاد عبرها الفوارق الاجتماعية ويُعاد إنتاج النظام. من اللافت أن الرواية التاريخية السلطانية، كما سلف، صوّرت الناصر بوصفه دنساً يجب استصاله؛ إذ أتهم بالزندقة والكفريات، فقتل غيلة، وأُدين جثمانه وطُرح خارج السجن، في تمثيل يشابه آلية الضحية الفدائية التي تُدمّر وتُطرّد من الجماعة (حتى إذا هدأت الأوضاع؛ اعتبر العنف في حكم المطرود منها) (جيرار، 2009، ص. 447). وبالتالي، أصبح مقتله، وفقاً لأنموذج، لحظةً إبداعيةً تطهيريةً أوقفت دوامة العنف، ومهدت لتشديد شرعية جديدة وإعادة تنظيم المجال السياسي.

ومع ذلك، فما زالت هذه القراءة تفتقر إلى الركن البيوي الأول: الإبدال الذبائحي المؤسّس الذي تُنشئ الجماعة عبره شرعيتها الأولى. وهنا تتبدّى وظيفة قصيدة ابن حجر بوصفها طقساً رمزياً مضاعفاً يربط الحدث المملوكي بسلسلة الذبائح المؤسّسة في الذاكرة العباسية، ويُدرج مقتل الناصر ضمن نمط رمزي مؤلّد للشرعية. وتعرّز وجهة هذه المقاربة الطقسية من جهتين: أولاً: ربط جيرار (2009) بين التراجيديا وآلية التضحية؛ إذ يعدها جنساً وثيق الصلة بالعنف، فهي وليدة الأزمة الذبائحية؛ لأن الشاعر التراجيدي يكرّس نفسه «لكلّ ما تطرده المدينة المحتضرة من داخلها، في محاولة عابثة لاستعادة وحدتها» (ص. 491). ومن ثم، يمثّل مفهوم التطهير الأرسطي عنده وعياً مبكراً بالبعد الجماعي/الطقسي للتراجيديا، بوصفها بنية تعيد

- 29- كل امرئ ينسى ويذكر تارة لكنه للسنن ليس يناسي
- 30- أُملى لِرَبِّهِ الْوَرَى خِمْيَ إِذَا أَخْذَوْهُ لَمْ يَفْلِتْهُ مَرُّ الْكَاسِ
- 31- وَأَدْنَا مِنْهُ الْإِلَهَ مِمَّا لَكَ آيَاتِهِ صَدَرَتْ بِغَيْرِ قِيَاسِ
- 32- فَاسْتَبَشَّرَتْ أُمُّ الْفَرَى وَالْأَرْضُ مِنْ شَرْقٍ وَغَرْبٍ كَالْغَذِيْبِ وَفَاسِ
- 33- آيَاتٍ مَجْدٍ لَا يُحَاوِلُ جَحْدَهَا فِي النَّاسِ غَيْرَ الْجَاهِلِ الْخَفَاسِ
- 34- وَمَنَاقِبُ الْعَبَّاسِ لَمْ تُجْمَعِ سِوَى لِحْفِيدِهِ مَلِكِ الْوَرَى الْعَبَّاسِ
- 35- لَا تُنْكِرُوا لِلْمُسْتَعِينِ زَعَامَةَ فِي الْمُلْكِ مِنْ بَعْدِ الْجُحُودِ الْقَاسِ
- 36- قَبِنُوا أُمِّيَّةً قَدْ أَتَى مِنْ بَعْدِهِمْ فِي سَالِفِ الدُّنْيَا بَنُو الْعَبَّاسِ
- 37- وَأَتَى أَشْجُ بَنِي أُمِّيَّةٍ نَاشِئراً لِلْعَدْلِ مِنْ بَعْدِ الْمُبِيرِ الْخَاسِ
- 38- مَوْلَايَ عَبْدُكَ قَدْ أَتَى لَكَ رَاجِئاً مِنْكَ الْقَبُولُ فَلَا تَرَى مِنْ بَاسِ
- 39- لَوْلَا الْمَهَابَةُ طَوَّلَتْ أَمْدَاخُهُ لَكُنْهَا جَاءَتْهُ بِالْقَسْطِ
- 40- فَأَدَامَ رَبُّ النَّاسِ عَزَّكَ دَائِماً بِالْحَقِّ مَحْرُوساً بِرَبِّ النَّاسِ
- 41- وَبَقِيَتْ تُسْتَمَعُ الْمَدِيحُ لِلْخَادِمِ لَوْلَاكَ كَانَ مِنْ الْهُمُومِ يُقَاسِ
- 42- عَبْدٌ صَفَا وَدَا وَزَمَزَمَ حَادِياً وَسَعَى عَلَى الْعَيْنِ قَبْلَ الرَّاسِ
- 43- أَمْدَاخُهُ فِي آلِ نَيْتٍ مُحْمَدٍ بَيْنَ الْوَرَى مَسْكِيَّةُ الْأَنْفَاسِ

وكما هو واضح، فإن القصيدة تستهل موضوعها دون مقدمات غزلية؛ إذ تعالج منذ مطلع الحدث السياسي الذي كُتبت في ضوءه. وتتوزع ثيمات القصيدة على أبياتها وفق هذا النحو: (1-17): الاحتفاء بعودة الخلافة العباسية وتمكين المستعين بالله. (18-23): إبراز دور المؤيد شيخ في رفع الظلم وإعادة الملك الشرعي إلى نصابه. (24-30): هجاء الناصر فرج. (31-37): تأكيد أحقية المستعين بالسلطنة. (38-43): الدعاء للخليفة وانضواء الشاعر في خدمته. وعلى مستوى التحليل، تسعى القصيدة بوصفها مدحاً سياسياً إلى تثبيت شرعية المستعين والمؤيد معاً ونزعها عن الناصر، مع إعادة تشكيل الإطار الرمزي للجماعة وتطمينها بعد العنف. وبموازاة ذلك، تتفاوض القصيدة على مواقع الفاعلين داخل الهرمية الاجتماعية إبان لحظة تحوّل حاسمة. وتكشف القراءة التحليلية اللاحقة آليات هذا الاشتغال، سواء على مستوى الطقس والذاكرة، أو بنية الخطاب، أو التفاوض والوساطة الرمزية.

القسم الثاني: تحليل القصيدة:

أ- احتواء العنف: الطقس والتناص المؤسّس والذاكرة الثقافية:

يستدعي سياق القصيدة وما صاحبه من عنفٍ سياسي أفضى إلى إعادة إنتاج شرعية جديدة أنموذج الإبدال الذبائحي عند رينيه جيرار (2009)، الذي يفسّر تشكّل الاجتماع الإنساني عبر آليات ضبط العنف الداخلي. ووفقاً لهذا الأنموذج، لا تقوم البنى الاجتماعية على تعاقدٍ إرادي، بل على تحويل الجماعة عنفها المتبادل إلى عنفٍ موجّه نحو ضحية واحدة تُحمّل تبعات التوتر الجماعي. ويعزو جيرار أصل ذلك إلى أن الرغبة الإنسانية محاكية لا أصيلة؛ إذ يقلّد الفرد رغبة الآخر، فينشأ مثلاً الرغبة (الراغب -

تمثيل العنف وتصرفه رمزيا.

ثانياً: أن القصيدة العربية القديمة ، لا سيما قصيدة المديح السلطاني، هي في جوهرها طقس أدائي؛ ولم تُحطَ تماماً الترجمة العربية القديمة (أرسطوطاليس، 1953) لكلمة تراجيديا بـ(قصيدة المديح) في التقاط ذلك البعد الوظيفي. فالقصيدة تقوم على تكرار بنيوي يُؤدَّى في سياقٍ احتفاليٍّ جماعي، وتملك بدايةً ونهايةً محددين، وتُدرَك بوصفها ممارسةً جادةً منفصلة عن إيقاع الحياة اليومية. وإضافةً إلى ذلك، تُحدث، خصوصاً في السياقات السلطانية، تحوُّلاً في مواقع الفاعلين الاجتماعية (ستيفن كينغ، 1985؛ 2002/2010؛ 2016، Alnahhabi)، بما يقرِّبها من وظائف التراجيديا عند جيرار حين تمثل الأزمة، وتُنتج التطهير، وتعيد ترتيب البنية الرمزية.

وتتكي مفاعيل الطقس في قصيدة ابن حجر على آلية مزدوجة تجمع بين التناصّ المنتج، بالمعنى الذي تحدده كريستيفا (2000)، وتنشيط الذاكرة الثقافية كما يصوغها أسمين (2003). فوفقاً لعبارة الأولى الشهيرة: «يتأسس كل نصّ كفسيفساء من أقوال مستدعاة من نصوص أخرى؛ فكل نص هو امتصاصٌ وتحويل لنص آخر» (ص. 74). ويتجلى هذا الامتصاص والتحويل هنا عبر تقنية التضمين عند البلاغيين العرب أو المحاكاة الجادة، حسب تقسيمات دارسي التناص ، بوصفها آلية لإنتاج الدلالة المزدوجة، حيث «يستعين المؤلف بكلمة الغير ليضمنها معنىً جديداً مع الحفاظ على المعنى الذي كان للكلمة من قبل» (كريستيفا، 2000، ص. 82). ولا يتم هذا التضمين اعتباراً؛ بل تحكمه آلية المحتمل الدلالي القائمة على التشابه، بحيث ينعكس النص اللاحق على مرآة النص السابق.

وليست المرأة النص الأول ذاته، بل دلالاته المرجعية التي تمثل المبدأ الطبيعي للخطاب: «الرشاد والقانون والعرف وما هو مقبول اجتماعياً» (كريستيفا، 1991، ص. 46). ومن المهم التنبيه إلى أنّ كريستيفا، وقبلها باخترين، يقللان من قيمة المحاكاة الجادة بوصفها شكلاً أيديولوجياً يعيد إنتاج الخطاب المهيمن في الثقافات القديمة. فباخترين (1978/1987) يرى الشعر جنساً أحادي الصوت، بخلاف الرواية التي تحتفي بتعدد الأصوات وقدرتها على المقاومة الإيديولوجية. غير أنّ قصيدة ابن حجر تنتمي إلى سياق ثقافي تُنتج فيه المحاكاة الجادة شرعيةً لا تفكيكاً؛ إذ تسهم في تعضيد أطروحة الشاعر «وإعطائها امتداداً تاريخياً» (مفتاح، 2006، ص. 104) وتسهم كذلك في تثبيت النظام عبر استدعاء نصوص مؤسسة، فيغلو ذلك جزءاً من وظيفتها لا موضعاً للنقد.

ويلتقي مفهوم الخطاب الطبيعي عند كريستيفا، بوصفه ذلك الأفق المرجعي من الأعراف والقيم وما يُعد مقبولاً اجتماعياً، مع مفهوم الذاكرة الثقافية (cultural memory) عند أسمين، وقد تُرجم المصطلح في العربية إلى «الذاكرة الحضارية» مع أن الأصل الألماني (Kultur) يدلّ على الثقافة لا الحضارة، بوصفها الإطار الذي يُنظم طرائق استدعاء الماضي وتفعيل رموزه داخل الحاضر (أسمين، 2003).

وتُميز أسمين بين مستويين للتذكر: ذاكرة تواصلية قصيرة المدى، وذاكرة ثقافية طويلة المدى تحفظ العالم الرمزي للقيم والمعاني، وتشكّل الإطار الذي تنتظم داخله رؤية الجماعة وتوقعاتها. وتؤدي الذاكرة الثانية وظيفة حاسمة في بناء وحدة الجماعة وتوجيه مساراتها؛ حيث تنتج «الآلية الرابطة لهوية، ولصورة ذاتية، ولمعرفة مشتركة تستند من جانب على التزام الأفراد بقواعد وقيم مشتركة، ومن جانب آخر على ذكرى زمنٍ ماضٍ يسكنه أفراد المجموعة معاً» (أسمين، 2003، ص. 30 - 31).

وتنهض هذه الذاكرة على مبدأ التكرار الذي يعيد ترتيب الخبرة التاريخية في صورة «نماذج وأنماط متكررة يمكن التعرف عليها في أي وقت، ويمكن تصنيفها على أنها عناصر حضارة واحدة مشتركة» (أسمين، 2003، ص. 31). ويتحقق ذلك عبر آليتين متكاملتين: التكرار الطقوسي الذي يُثبت الرموز المشتركة ويعيد إنتاجها أدائياً، والاستحضار النصي (الكتابة) الذي يستدعي نماذج الماضي ويعيد تأويلها داخل أفق الحاضر، بما يفتح أمام الجماعة مجالاً متجدداً للمعنى والاستمرارية.

وفي قصيدة ابن حجر، تتكامل هذه الآليات لإدراج العنف داخل أفق تطهيري تذكاري يحوِّله من واقعة تفكيكية إلى أداة لإعادة النظام. ويتجلى ذلك في تفعيل ذاكرة الجماعة عبر التناص مع ثلاثة نصوص عباسية، لاحتواء اللحظة الراهنة ضمن سلسلة من الإبدالات التاريخية المؤسّسة. فمنذ مطلع، تعلن قصيدة ابن حجر إدراجها داخل هذا الأفق التأسيسي من خلال استدعاء أسطورة سديف بن ميمون (ت. 146هـ) وأبي العباس السقّاح (ح. 132 - 136هـ) مع الأمويين، في إحالة إلى الخبر الأدبي الشهير عن إنشاد سديف قصيدته «أصبح الملك ثابت...» وتحريضه السقّاح على استئصال من تبقى من بني أمية، وما أعقب ذلك من مشهدٍ متخيلٍ في الذاكرة الأدبية عن قتل الضيوف وتناول الطعام فوق جثثهم (الأصفهاني، 1997، ج. 4)، بوصفها النموذج العباسي الأول للإبدال الذائحي في الذاكرة السياسية.

حيث أُعيد تمثيل العنف المؤسّس بوصفه فعلاً ضرورياً لإقامة النظام واستعادة وحدة الجماعة. ولا يهّم في منطق الذاكرة الثقافية مدى واقعية اللحظة أو دقتها التاريخية؛ إذ لا تقوم الذاكرة على وقائع التاريخ، بل على ما يُتدكّر منه ويُعاد تفعيله رمزياً، فلا فرق هنا بين الأسطورة والتاريخ ما دام يؤديان الوظيفة نفسها داخل الوعي (أسمين، 2003).

وتجمع قصيدة ابن حجر علاقة مركبة بقصيدة سديف تزاح بين التناصّ المباشر والعلاقة فوق - النصّية بالمعنى الذي حدده جيرار جينيت (Genette, 1982/1998)؛ إذ تعمل بوصفها نصّاً لاحقاً (hypertext) يعيد توظيف النص العباسي (hypotext) داخل سياق جديد. ويتجلى هذا التعالق منذ مطلع عبر استعادة شبه حرفية لصيغة سديف التأسيسية (الأصفهاني، 1997، ج. 4، ص. 491):

يستعيد وحدة النظام. ومثلما مارس أبو تمام، بلغة جيران (2009)، تقطيعاً ذبائحيًا مجازيًا ضد ذبيحته الطقسية الأفشين، سعيًا إلى إنقاذ العرش العباسي من أزمة الشرعية عبر مسخه بالكفر والنفاق؛ وتحمله مسؤولية الأزمة الداخلية (أبو تمام، 1964، ج2، ص 198 - 199، 203):

كم نعمة لله كانت عنده فكأنها في غربة وإسار
مكرأ بنى كسبه إلا أنه وطد الأساس على شفير هار
ما زال يسر الكفر بين ضلوعه حتى اصطلى سِر الزناد الواري
يعيد ابن حجر تفعيل السياق نفسه، عبر تمطيط الألفاظ والبنى ذاتها لمسح شرعية الناصر وتسويغ خلع لما انطوى عليه من شر ومكر (ابن حجر، 1990، ج2، ص 184):

كم نعمة لله كانت عنده فكأنها في غربة وتناسي
ما زال يسر الشر بين ضلوعه كالنار أو صحبة للأرماسي
مكرأ بنى أركانه لكتنها للقد قد بنيت بغير أساس
ومن ثم، يُدرج مقتل الناصر فرج ضمن منطق الإبدال الذبائحي الثاني، بوصفه أضحية طقسية داخلية تُقضى باسم الحق وتُحْمَل وزر الفتنة، وتضبط أثر القتل داخل الوعي الجماعي بما يحول دون عودتها، ويُهدد لتثبيت الشرعية الجديدة بوصفها استعادة للنظام الطبيعي. ولا يتوقف التناس عند هذا الحد، بل يمتد إلى نصي ثالث لأبي تمام في مديح الأمير - آنذاك - أحمد ابن المعتصم (ح. 248 - 252هـ)، نُظم بعد انقضاء أزمة الأفشين بطابع احتفالي يؤكد أحقية بيت العباس بالخلافة، ومطلع القصيدة (أبو تمام، 1964، ج2، ص 242):

ما في وقوفك ساعة من باس تقضي ذمام الأربع الأدراس
والى جانب علاقة التناس، يعمل النص داخل أفق نصي مكمل يُعيد تثبيت منطق الشرعية الذي أسسه نص سديف الأول، ولكن ضمن صيغة احتفالية غير صراعية. ويتجلى ذلك عبر تمطيط القافية السينية وتكرار حقول لفظية بعينها (باس، مواس، الأنفاس، كيناس، الوسواس، ناسي، الأعراس، الرأس...)، فضلاً عن إعادة إنتاج القوالب اللفظية نفسها، كما في قول أبي تمام (1964، ج2، ص 247 - 248)

بالمجسني والمصطفى و«المشتري» للحمد والحالي به والكاسي
فرغ نما من هاشم في ثرية كان الكفي لها من الأعراس
حيث يستعمل ابن حجر (1990، ج2، ص 182) الصيغ ذاتها تقريباً في بناء دلالة الاصطفاء الهاشمي للمستعين:

فرغ نما من هاشم في دوحه زاكى المنابت طيب الأعراس
بالمترضى والمجسني والمشتري للحمد والحالي به والكاسي

أصبح الملك ثابت الأساس بالبهاليل من آل عباس
لتصبح عند ابن حجر (1990، ج2، ص 182):

الملك أصبح ثابت الأساس بالمستعين العادل العباسي

ولا يقتصر الأمر على استعادة الصيغة الافتتاحية، بل يمتد التناس بنيويًا، عبر تقنية التمطيط، يشمل جسد القصيدة بأكمله؛ من خلال تكرار ألفاظ القوافي: (الأساس، العباس، ياس، أغراس، تناسي، الرأس، إفلاس، مواس)، واستعادة الحقول اللفظية المركزية في قصيدة سديف، مثل: (حقل الملك والثبات، والاصطفاء العباسي، والياس والرجاء، والتطهير والندس، والقطع والإزالة، والحقد والشر، والخدمة والولاء). ومن ثم، تنعكس القصيدة العباسية المؤسسة، بجسدها اللفظي والإيقاعي، في النص المملوكي بوصفها بنية رمزية قابلة لإعادة التفعيل.

وعلى مستوى الثيمات، يمتد التمطيط البنيوي أيضا نحو انتظام ثيمي متواز، يُعيد ترتيب عناصر القصيدتين ضمن تسلسل واحد، يبدأ بالاحتفاء بعودة مكانة آل هاشم، ثم هجاء الخصوم ونزع الشرعية عنهم (الأمويين والناصر فرج)، وينتهي بتموضع الشاعرين بوصفهما خادمين للسلطة الجديدة. ويشغل هذا الانتظام، دلاليًا، عبر ثنائية الاصطفاء الهاشمي والإقصاء الأموي، حيث تصور قصيدة سديف الأمويين عنصراً دنسا يجب استنصاله لتثبيت النظام العباسي؛ لأن الدنس الطقسي يظل قائماً، كما يقول جيران (2009)، ما دام «الخوف من العنف قائماً» (ص 68).

ويعيد ابن حجر إنتاج نفس البنية عبر الانزياح المجازي، الذي يُكَيّف الذبيحة اللاحقة لتتطابق رمزياً مع الذبيحة المؤسسة (جيران، 2009)، فيُدرج الناصر فرج داخل خطاب الدنس (الشر بين ضلوعه، تناقض الأساس، الإفلاس، الغدر)، مقابل خطاب اصطفاء الخليفة (العادل، آل عم المصطفى، زاكى المنابت، طيب الأعراس). ومن ثم، تُستدعى لحظة سديف بوصفها أئودجا ذبائحيًا مؤسسًا يُعاد تفعيله ضمن مسار الشرعية العباسية، بما يمنح السلطة مشروعية رمزية تُقدّم بوصفها استعادة للنظام لا مجرد أثر للعنف.

وبما أن الإبدال الذبائحي الذي يوقف العنف لا يكون دائماً هامشياً كما في الذبيحة المؤسسة الواقعة على فئات مُقصاة سلفاً، بل يمتد في غطه الثاني إلى شخصية من داخل الجماعة نفسها، تتوافر فيها عوامل تمنع إعادة إدماجها، وفي مقدمتها عامل العداوة (جيران، 2009)، يلجأ ابن حجر، إلى استدعاء أئودجا عباسي ثانٍ للتناس، هو قصيدة أبي تمام (ت. 231هـ) التي نظمها عقيب إعدام الأفشين (ت. 226هـ) قائد الجيوش العباسية، بتهمة الخيانة، ومطلعها (أبو تمام، 1964، ج2، ص 198):

الحق أبلج والسيوف عوار فحذار من أسد العرين حذار

ففي هذه القصيدة، لا تُقدّم الأضحية (الأفشين) بوصفها عنصراً خارجياً دنساً، بل عضواً مهدداً من داخل الجماعة، تجتمع فيه أوصاف الصنو المسيخ، بما يجعل التخلص منه فعلاً تطهيرياً

وصورها، حيث يُصوّر التحول السياسي بوصفه قطيعةً مع ظلم شامل، وانتقالاً من الاختلال إلى الانتظام (ابن حجر، 1990، ج2، ص. 183 - 184):

وأزال ظُلماً عمّ كلَّ معتمٍ من سائر الأنواع والأجناس
فهو الذي قد رَدَّ عَنَّا البؤس في دهرٍ به لَوْلَاهُ كلَّ السَّباسِ
فاستبشَّرت أُمُّ الثُّرى والأرضُ مِن شَرْقٍ وغرب كالغَدِيبِ وفاسٍ

وترمز صورُ رفع الظلم، وانقشاع البؤس، وشيوع البشري هنا إلى اكتمال فعل التطهير الطقسي؛ حيث تندرج ضمن منطق الانفصال المجازي الملازم للطقوس التأسيسية عند جيرار (2009)، إذ تُؤشِّر إلى لحظة تحول يُعاد فيها تأسيس الجماعة عبر فصل رمزيٍّ مع ماضٍ مازوم، وتوجيه الذاكرة نحو أفق استقرارٍ مُستعاد.

ولا تنفصل فاعلية التطهير عن الكيفية التي يُعاد بها تأويل الحدث العنيف داخل الوعي الجماعي؛ إذ لا يكتسب أثره الرمزي إلا حين يُدرج ضمن أفقٍ تفسيريٍّ مألوف ينقله من الصدمة إلى المعنى. وفي هذا السياق، يعيد الشاعر إدراج الحدث عبر مفاعيل الذاكرة الثقافية، حيث يُفهم الحاضر، وفق إيسْتِمْ (épistémè de la ressemblance) الذي حكم أنماط المعرفة في العصور القديمة كما يقول ميشيل فوكو (Michel Foucault 1966/2013)، عبر نماذج الماضي، ويُؤوِّل الحدث الجديد بوصفه مشابهاً لأحداث تاريخية تضفي عليه شرعية الحدوث والاستمرار.

وبهذا، يتحول العنف المملوكي من واقعة معزولة، إلى حلقة ضمن تاريخ رمزي متصل يتيح للجماعة استيعابه واحتواء آثاره. وتكشف النماذج المستدعاة من الذاكرة العباسية في القصيدة عن وعي دقيق بوظيفة التراث في لحظة الأزمة؛ إذ لا تُستعاد ارتباطاً، بل تُنتقى ويُعاد صياغتها داخل سياق جديد ينسجم مع اشتغال الذاكرة الثقافية بوصفها ممارسةً انتقائية تُعيد توزيع المعنى وفق أفقٍ قيميّ معاصر (أسمن، 2003). وفي هذا الإطار، تمثل قصيدة سديف أنموذج الإبدال الذبائحي الأول الذي تُؤسَّس به الجماعة، بينما تجسّد قصيدة أبي تمام في الأفيشين إبدالاً طقسيّاً داخليّاً ذا طابع تذكاري، يُعاد فيه تمثيل العنف رمزياً بوصفه وسيلةً لضبط الذاكرة الجماعية وتثبيت الشرعية.

وعلى النسق نفسه، تنهض قصيدة ابن حجر بوصفها الإبدال الذبائحي التذكاري الثالث، أي بنية طقسية رمزيةً لاحقة تضبط الذاكرة السياسية وتعيد تأويل العنف المملوكي ضمن نسق رمزيٍّ مستقر، يُدرج الناصر ضمن سلسلة نماذج ذنسية، فتُعاد كتابته رمزياً بوصفه امتداداً لخصوم أقصوا تاريخياً باسم الحق واستعادة النظام.

ويوضح الجدول رقم (1) تدرج هذه الإبدالات في القصيدة، وطبيعتها ووظائفها الرمزية:

وتمدّد هذا التوازي أيضاً إلى مستوى الاحتجاج العقلي المرتبط بأسطورة منظرية أبي تمام مع الكندي (ت. 259هـ) حين دافع عن تشبيهه بمدوحه بمن هو أقل منه، كما ترد عند شارح البيتين التاليين (أبو تمام، 1964، ج2، ص. 250):

لا تنكروا ضربي له من دونه مثلاً شرودا في الندى والباس
فالله قد ضرب الأقل لنوره مثلاً من المشكاة والنبراس

فتتكرر آلية الاحتجاج عند ابن حجر، مسوّغاً إمكان مجيء الخبز بعد الشر (المستعين بعد الناصر) عبر استدعاء شواهد تاريخية، مثل تولي عمر بن عبد العزيز (ح. 99 - 101هـ) بعد الحجاج (ح. 70 - 95هـ)، وقيام العباسيين بعد الأمويين (ابن حجر، 1990، ج2، ص. 185):

لا تُشْكروا للمستعين زعمامة في الملك من بعد الجحود القاسي
قبَلُوا أَمِيَّةً قَدْ أَتَى مِنْ بَعْدِهِمْ في سَالِفِ الدُّنْيَا بَنُو الْعَبَّاسِ
وَأَتَى أَشْجُ بَنِي أُمَيَّةٍ نَاشِئاً لِلْعَدْلِ مِنْ بَعْدِ الْمُبِيرِ الْخَاسِ

وبذلك تستثمر القصيدة التراث وتفاعل نصّها مع الذاكرة الثقافية لتعزيز الشرعية الجديدة، عبر صيغ تقليدية مألوفة تُقنّن التحول وتنقله من دائرة الاضطراب والعنف إلى أفق الاستقرار. ولا يخفى أنّ التناص ممارسةً تداولية مشتركة بين المبدع والقارئ، لا تكتمل دلالاته إلا بتفاعل كفاءتهما التأويلية. ففي تصور ريفاتير (1997)، لا يتحقق الفهم فقط عبر القراءة الأولى التي ترصد مواضع الانحوية المعينة للمعنى المباشر، بل يتعرّز بقراءة استرجاعية تقوم على كفاءة أدبية أوسع، تُمكن القارئ من ربط وحدات النص بالأنساق الثقافية المشتركة. وفي هذا السياق، لا تبدو المواضع التناصية في القصيدة عصية على الفهم، بل تنتمي إلى رصيد ثقافي مألوف؛ إذ لم يسع ابن حجر إلى تعميمها، بل عمد إلى تمطيط الصيغ والألفاظ نفسها لتيسير التلغيم وتوجيهها له.

ولا يقتضي توظيف ريفاتير هنا الالتزام بتصوّره السيميائي الصارم الذي ينفي الإحالة إلى واقع خارجي؛ إذ كما نتهت ناتالي غروس (Natalie Gros 1996/2012) قد تستهدف الاستشهادات التناصية أحياناً تأصيل الخطاب في واقعة تاريخية بعينها أو دعم مطابقتها للحقيقة. وهو ما يتحقق في قصيدة ابن حجر؛ حيث يسهم التناص في تثبيت تأويل سياسي محدد للحدث الراهن، وإدراجه ضمن أفقٍ تفسيريٍّ مستقر في وعي الجماعة وعلى هذا الأساس، تنهض قصيدة ابن حجر بوظيفة طقسية مركبة تستهدف إعادة ضبط الجماعة عقب لحظة اضطرابٍ حادة، وذلك عبر تفعيل منطق التطهير الملازم للإبدال الذبائحي بوصفه آليةً رمزيةً تُبطل دوامة الفتن الداخلية؛ فيتحقق الانسجام بالذبيحة «وتتوقَّأ أواصر الوحدة» (جيرار، 2009، ص. 29).

وضمن هذا الأفق، يتحوّل العنف إلى أداةٍ لإعادة إنتاج النظام والشرعية، ويغدو إقصاء الناصر فعلاً تطهيريّاً يعلّق أفق الفتنة ويُعيد توجيه العنف خارج الجسد السياسي. وتتجلّى مفاعيل هذا التطهير عبر سلسلة من الانفصالات المجازية التي تتكثّف في لغة القصيدة

جدول 1

الإبدالات الطقسية ووظائفها في القصيدة

القصيدة	الحادث التاريخي	ترتيب الإبدال	طبيعة الإبدال	نوع الإبدال	الوظيفة
قصيدة سديف	القضاء على الأمويين	الأول	فدائية هامشية	إبدال مؤسس	تأسيس الجماعة والشرعية
قصيدة أبي تمام	إعدام الأفشين	الثاني	طقسية داخلية	إبدال تذكاري	استعادة النظام وتثبيت الشرعية
قصيدة ابن حجر	قتل الناصر فرج	الثالث	طقسية داخلية	إبدال تذكاري	استعادة النظام وتثبيت الشرعية

الخاص لتغلو قدرة على تمثيل الجماعة في كليتها وإغلاق أفق النزاع الدلالي، وتوحيد الجمهور. فالبدال الفارغ (Empty Signifier) «ليس دالاً بلا معنى، بل هو دالٌ جرى تفرغ معناه من أي مضمون خاص، بحيث يصبح قادراً على تمثيل كلية الجماعة» (Laclau, 2018, p.96). وفي قصيدة ابن حجر، لا يقوم الاشتغال الخطابي على دلالات طافية (floating signifiers) ما تزال محلّ نزاع بين الفرقاء، بل على إخفاء طفو هذه الدلالات عبر تجريدها من مضمونها التفصيلي وتحويلها إلى دلالات فارغة تُقدّم بوصفها مسلّمات دلالية مكتملة. فعندما يصف ابن حجر الخليفة المستعين بالله بأوصافٍ من قبيل: (العدل، الأمين، المرتضى، المحتج)، أو يُقدّم نظام الملك بوصفه من: (أزال ظلمًا، وردّ عنا البؤس)، ويقابلها في وصف الناصر بألفاظ من قبيل: (الحاذل، المتناقض الأساس، سرّ الشرّ بين ضلوعه)، فإنه لا يسعى إلى بناء مفاهيم العدل أو الظلم أو الشر بناءً دلاليًا، ولا إلى تفصيل مظاهر البؤس، بل يستدعي هذه الألفاظ بوصفها رموزًا عامة مكثفة بذاتها—كما لو أنها مستقرة الدلالة، بما يسمح بتوجيه معنى الشرعية نحو مسار واحد.

ومن المفيد في هذا السياق الانتباه إلى ملاحظة Laclau (2018) حول بروز الدلالات الفارغة على نحو خاص في لحظات الاضطراب السياسي، حين يعجز النظام الدلالي القائم عن استيعاب الأزمة؛ فتستدعي علاماتٌ قادرة على تمثيل الجماعة في مجموعها، وهو ما ينطبق على قصيدة ابن حجر التي كُتبت في قلب أزمة سلطوية عنيفة. ولا يقتصر هذا الاشتغال على إغلاق النزاع الدلالي فحسب، بل يتجاوز إلى أداء وظيفة تعبئة رمزية، تستمد فاعليتها من افتتاح هذه العلامات على التأويل، بما يتيح لمواقع اجتماعية وخطابية متباينة أن ترى فيها تمثيلًا لتصوراتها الخاصة؛ ومن ثم تُعاد صياغة الفضاء الخطابي حول نقاط تماثل رمزية تسهم «في تحشيد الهويات الجماعية» (Laclau, 2018, p.93). وبذلك تعمل القصيدة على توجيه التلقّي نحو مرجعية شرعية واحدة تتمركز في شخص الخليفة المستعين، عبر رموز دلالية تُقدّم بوصفها تمثيلًا كليًا للجماعة.

وبالإضافة إلى إسهام الدلالات الفارغة في إنتاج الشرعية، تتيح نظرية أفعال الكلام عند أوستن (1991)، كما أقرت Mary Pratt (1977) قابليتها للتطبيق في السياق الأدبي - مقارنة الشرعية في القصيدة من حيث طابعها الإنجازي، أي بوصفها حصيلة أفعال لغوية تُمارس داخل الخطاب وتؤدي وظيفة التشريع ضمن سياق تداولي محدد. وينهض التصوّر الأوستني على أن قول شيء ما في شروطه التداولية المناسبة هو في ذاته فعل، وأن «إحداث التلقّظ هو إنجازٌ لفعل وإنشاء

وأيًا يكن الأمر، فإن هذه الاشتغالات لا تستنفد جميع وظائف القصيدة؛ إذ ستكشف القراءة اللاحقة عن آليات خطابية وأدائية أخرى تُنجز الشرعية على مستوى مختلف، داخل الحقل السياسي والثقافي ذاته.

ب -إنجاز الشرعية: الدلالات الفارغة وأفعال الكلام والصمت الدلالي:

إن كانت القصيدة قد أدّت عبر آليات الطقس والتناص والذاكرة الثقافية، وظيفية احتواء العنف وتثبيت الشرعية وإدراج الحادث ضمن أفق رمزيّ تذكاري، فإنها تُنجز الشرعية أيضًا على مستوى إجرائي مكبّل، يتأسّس على تداخل مستويين: مستوى دلالي تُنتج فيه الشرعية بوصفها معنى يُسوِّغ الفعل السياسي ويمنحه القبول، ومستوى لفظي/إنجازي يتحقّق فيه ذلك عبر التلقّظ بوصفه فعلًا يُمارَس داخل مقام تداولي محدد. ووفق هذا المنظور، لا تُفهم الشرعية بوصفها معطًى سابقًا على الخطاب، بل أثرا يُصاغ دلاليًا ويُنجز أدائيا في آنٍ واحد.

فعلى المستوى الدلالي، يتحقّق إنجاز الشرعية في القصيدة من خلال تحديد الأسس الرمزية التي تجعل الفعل السياسي مقبولا ومشروعًا، أي عبر إعادة تعريف الحادث والفاعل السياسي ضمن منظومةٍ من القيم والمعاني القادرة على امتصاص التوتر، وتسويغ التحوّل، وإعادة إنتاج الإجماع الرمزي للجماعة. ويتيح مفهوم آليات (شرعنة) الخطاب كما صاغه ثيو ليوون Theo Leeuwen (2007) مقارنة هذا المستوى بوصفه منظّمًا دلاليًا يُنتج القبول الاجتماعي للأفعال عبر ربطها بمصادر تقويم تُقدّم بوصفها بديهيات ثقافية، مثل السلطة المؤسسية والقيم الأخلاقية. ومن هذا المنظور، تُفعل قصيدة ابن حجر هاتين الآليتين من خلال تقديم سلطة الخليفة بوصفها صادرة عن موقع مؤسسي معترف به تقليديًا بما يُكسبها طابع القبول والاستمرارية: (رجعت مكانة آل عمّ المصطفى، فرع نما من هاشم، من أسرة أسروا الخطوب...)، وكذلك من خلال إعادة تأطير الفعل السياسي ضمن منظومة القيم الدينية والاجتماعية السائدة: (العدل، المرتضى والمحتج والمشتري للحمد، فلبشره للوافدين...). ولا يتم ذلك من خلال بناء حجج تفصيلية، بل عبر استدعاء معايير تقويم كلية تُقدّم بوصفها مكثفية بذاتها، بما يسمح بإغلاق أفق الاعتراض قبل أن يتشكّل.

وتتجسّد هذه العملية، على نحو أكثر حسماً، عبر آلية الدلالات الفارغة، بوصفها آلية تُنجز الشرعية عندما يكون المعنى مجالاً للصراع. وفي هذا الإطار، يميّز صاحب المصطلح Laclau (2018)، بين الدلالات الطافية، المفتوحة على تأويلات متنافسة داخل الحقل السياسي، والدلالات الفارغة، التي تُفَرِّغ من مضمونها

أساسه التحليلي في مقاربات Van Dijk (2008) لتحليل الخطاب، لا سيما في تركيزه على الحذف والاختزال بوصفهما آليتين مركبتين في التحكّم الاستراتيجي في المعلومات وتنظيم المجال الدلالي. فاشتغال السلطة داخل الخطاب يشمل أيضًا ما يُترك ضمنيًا أو يُستبعد من التداول؛ إذ إن «التحكّم في الموضوعات أي تقرير ما يُتحدّث عنه وما لا يُتحدّث عنه، يُعدّ أحد الأشكال الحاسمة للهيمنة الخطابية» (Van Dijk, 2008, p.10). ومن هذا المنظور، لا يُفهم الصمت الدلالي بوصفه نقصا عرضيا في المعلومات، بل آلية تنظيمية يُعاد من خلالها ترتيب المجال الدلالي عبر إبراز بعض الدلالات وتهميش أخرى، على نحو يجعل السيطرة الخطابية ممكنة.

ويتيح هذا المفهوم مقارنة قصيدة ابن حجر من زاوية لا تقتصر على ما تُصرّح به من أوصاف ومدايح، بل تمتدّ، على نحو حاسم، إلى ما تُقصيه خارج الخطاب. فمع صدور القصيدة في سياق أزمة سلطوية عنيفة، فإنها لا تُعيد بناء هذه الأزمة بوصفها ظاهرةً بنوية مرتبطة بمحاشاة النظام المملوكي، ولا تشير أيضًا إلى ديناميات الصراع الداخلي بين الأمراء، ولا إلى آليات تداول السلطة القسرية التي فاقمت حدّة النزاع. وعوضا عن ذلك، تُعاد صياغة الأزمة داخل خطاب يُحتزّلها في فاعلٍ واحد يُقدّم بوصفه مصدر الاضطراب. وهكذا تردّ الأزمة إلى سمات فردية تُنسب إلى الناصر فرج، أي بوصفها انحرفا فرديا يمكن تجاوزه بإقصاء فاعله. وبهذا تُفرّغ من طابعها النظامي، ويُسكت عن كونها نتيجة خلل بنوي في منطق السلطة. ومن ثمّ يعمل الصمت الدلالي بوصفه استراتيجية خطابية تتحكّم في التلقي، وتعيد تنظيم المجال الدلالي للقصيدة عبر حجب الأسباب البنوية للصراع، مقابل تركيز الخطاب على لحظة (استعادة) تُقدّم بوصفها عودة لطبيعة الأشياء.

ويتجلّى الصمت الدلالي أيضا في الإغفال المتعمّد لذكر الأمير نوروز، مع كونه شريكا فاعلاً في الانتصار العسكري الذي مهّد لتوليّ المؤيد شيخ السلطة. ولا يُفهم هذا على أنه سهو تاريخي، بل اختيار دلالي يهدف إلى تركيز الفضل الرمزي في جسد واحد، ومنع تشظّي الهالة السلطوية، في سياق توترات غير معلنة داخل المعسكر المملوكي. وبذلك، يسهم الصمت الدلالي في القصيدة في تثبيت الشرعية ليس عن طريق الحجاج أو التفصيل، بل بواسطة إدارة الذاكرة اللحظية للأزمة: تفرغها من تعقيداتها، وتعليق عناصرها الإشكالية خارج الخطاب، وتوجيه التلقّي نحو سردية تُعلّق إمكان مساءلة بنية السلطة. وبهذا يتكامل الصمت مع اشتغال الدلالات الفارغة والأفعال الكلامية في ضبط المعنى وتقييد أفق التأويل داخل القصيدة.

ت- إدارة الحقل: التفاوض والوساطة الشعرية:

ينطلق هذا الجزء مما سبق بيانه حول الحقل والهابيتوس، حيث تُفهم الممارسة الشعرية بوصفها إحدى آليات إدارة الحقل وتنظيم علاقات الفاعلين داخله. ويكتسب هذا التأطير الاجتماعي مزيدًا من المشروعية إذا نُظر إليه في ضوء تحليل توماس باور Thomas Bauer للتحوّل الذي طرأ على الثقافة الأدبية في المشرق الإسلامي

لحدث» (أوستن، 1991، ص.17)؛ ما يسمح بالنظر إلى القول الشعري بوصفه ممارسة رمزية تُنتج أثرها داخل المقام التداولي نفسه. ويقتصر توظيف هذا الإطار على إبراز الطابع الإنجازي للقول، دون الانخراط في تصنيفات تداولية لاحقة، لأن الغاية ليست التمييز المنهجي بين الأفعال، بل بيان كيف يُنجز الفعل داخل الخطاب السياسي/الطقسي.

ولأن الغرض الرئيس للقصيدة هو المديح، سواء أُلقيت مشافهة أم بُعثت مكتوبة، والأخير هو الأرجح، فإنها تندرج ضمن طقوس التبادل والمفاوضات الرمزية بين الشاعر والممدوح، وفق النموذج الذي صاغته ستيفن كيتش (2010) بناء على طقس مارسيل موس لتبادل الهدايا. ففي هذا الإطار، يُقدّم المديح ضمن مراسم احتفالية ذات تقاليد مخصوصة تُبرز التفوّق السياسي والاجتماعي للممدوح، ويغلو امتثال الشاعر لها—في الإنشاد أو في لغة القصيدة— بمثابة اعترافٍ مسبق بالسيادة. وبذلك، لا تكفي القصيدة المادحة بإعلان شرعية سلطة الممدوح، بل تُنجزها أدائيًا؛ إذ تتشكّل بوصفها فعلاً كلاميًا يمنح المبايع والولاء، أي تعهدًا مُلزماً بالولاء «بناءً على مبدأ أن المرء لا يستطيع أن يخدم سيدين في الوقت نفسه» (ستيفن كيتش، 2010، ص.270). وتؤدي الأفعال الكلامية المبنوثة في قصيدة ابن حجر هذه الوظيفة، سواء في مديح الخليفة: (مهدي الأنام أمينهم، مأمون غيب، ذو البيت، زاكي المنابت، وإمامهم بجلاله متقدم...)، أو في مديح المؤيد: (خضعت له المعالي، طاعت له أيدي الملوك، وأزال ظلمًا عمّ، هو الذي ردّ عنا البؤس...)، أو في نزاع الشرعية عن الناصر: (الحاذل، المتناقض الأساس، سرّ الشرّ بين ضلوعه، كم سرّ سيئته عليه إناؤها...). إذ لا تُستعمل هذه العبارات للإخبار بالصدق أو الكذب، بل لإنجاز الفعل السياسي داخل السياق الاحتفالي نفسه، عبر تثبيت الولاء لحامل واحد للسلطة ونقض إمكان استمرار الولاء السابق.

كما يتجلّى الطابع الإنجازي في تعدد ثمرات استعادة الخلافة العباسية، بوصفه فعلاً كلاميًا احتفاليًا يُنجز تثبيت السلطة ويبرز آثارها (المباركة) على العباد والبلاد، كما في قوله (1990، ج2، ص.184):

دالنا منه الإله بمالك آياته صَدَرَتْ بِغَيْرِ قِيَّاسٍ
فاسْتَبَشَّرَتْ أُمُّ الْفَرَى وَالْأَرْضُ مِنْ شَرْقٍ وَغَرْبٍ كَالْعَذِيبِ وَفَاسٍ
آيات مجد لا يُحَاوِلُ جَحْدَهَا فِي النَّاسِ غَيْرَ الْجَاهِلِ الْخَنَاسِ

وبذلك يُفهم القصيدة، على هذا المستوى، بوصفها إعلانًا عن شرعية السلطة القائمة، وتحذيرًا ضمنيًا من مناكفتها، عبر خطاب يدمج المديح بالبيعة، والقول بالفاعل، والتلفظ بالإنجاز.

وأيًا يكن الأمر، فإن الشرعية لا تُنجز عبر ما يقال فقط، بل عبر ما يسكت عنه الخطاب أيضًا. ولا يُفهم هذا بوصفه فراغًا دلاليًا، بل استراتيجية واعية للتحكّم في إنتاج المعنى عبر الحذف والاختزال؛ حيث تُحتزّل الأزمات السياسية في صيغ كلية تُقدّم بوصفها معطيات مكثفة بذاتها، بما يحدّد الأسئلة ويضيق أفق النقاش. ويجد هذا التصور

منه. وفي حالة ابن حجر، يتجلى هذا الاشتغال بوصفه تعبيراً عن تبحره المعرفي وقدرته على توظيف التراث بما يخدم متطلبات اللحظة السياسية الراهنة، ومن ثم يغدو خطابه الشعري وسيلة لإثبات كفاءته الثقافية وأهليته للاندماج في بنية السلطة والمشاركة في إنتاج خطابها الرمزي.

وإذا كان التنصص، في هذا السياق، يُستثمر بوصفه أداة لإبراز الكفاءة الثقافية، فإنه يؤدي في الوقت ذاته وظيفة تفاوضية أخرى لا تقل أهمية. فابن حجر، وهو يتحرك داخل حقل شديد التنافس ومشحون بإمكانات التأويل، لا يوظف التراث علامة انتماء ثقافي فحسب، بل يعتمده وسيلة لضبط المعنى والتحكم في مسارات القراءة. فالتنصص، وفق هذا المنظور، لا يعمل فضاءً مفتوحاً للتأويل، بل آلية تحصيل تُقيد إمكانات الفهم وتحد من توظيف النص على نحو مغاير للمقصود. ومن هنا تتجلى أهمية مفهوم الحتم المضاعف عند ريفاتير (1997)، بوصفه آلية تنظم المعنى عبر علاقة ثنائية: انزياح عن الاستعمال المألوف، وإحالة إلى مرجع سابق يفرض أفقاً تأويلياً محدداً. وبهذا يغدو التنصص أداة تحصيل دلالي تُحكم توجيه القراءة، وتُقلص إمكان الانزلاق التأويلي، بما يؤمن موقع الشاعر داخل بنية السلطة ويحمي خطابه من تأويلات قد تُضعف مشروعيته. وبعبارة أخرى، فإن لجوء الشاعر إلى التنصص—بإحالاته إلى معاني ثقافية مستقرة الدلالة سلفاً—يوفر له أفقاً تأويلياً مضبوطاً يقي خطابه من إساءة الفهم أو من توظيف تحريضي قد يصدر عن منافسين داخل البلاط؛ بما يقلص إمكان توظيف النص ضده داخل صراعات الحقل.

وفضلاً عن ذلك، يؤدي التنصص أيضاً وظيفة تتجاوز الإحالة الثقافية أو الاستراتيجية البلاغية، إذ يفهم في هذا السياق بوصفه الخروا واعياً في تقليد شعري ارتبط تاريخياً بالقرب من السلطة، كما يتجلى في نماذج سديف وأبي تمام. فاستدعاء هذا الإرث لا يستهدف المحاكاة الفنية فحسب، بل يعبر أيضاً عن رغبة في التوضع داخل النسق نفسه الذي أتاح لأولئك الشعراء دوراً سياسياً فاعلاً ومكانة مرموقة لدى الحكام. وبذلك يغدو التنصص أداة تفاوض رمزية يعلن الشاعر من خلالها انتماءه إلى تقليد يمنحه مشروعية القرب من السلطة، ويؤهله للمشاركة في إعادة إنتاج خطابها من الداخل.

وأخيراً، لا يقتصر دور ابن حجر على التفاوض حول موقعه داخل الحقل، بل يتجاوزه أيضاً إلى أداء وظيفة وساطة رمزية بين السلطة والجماعة، بوصفه فاعلاً يمتلك رأسماً معرفياً يتيح له التأثير في الطرفين معاً: (السلطة والجمهور). فبقدر ما يطمئن الجمهور إزاء مجريات الحدث، ويربطها بسوابق تاريخية لانفجارات عنف انتهت باستعادة النظام، فإنه لا يتوقف عند حد إعادة إنتاج خطاب السلطة، بل يسهم في إعادة صياغته وتوجيهه من الداخل، أي في تشكيل تمثيلات السلطة لذاتها وحدود مشروعيتها. وعلى هذا النحو، يتقاطع دوره مع ما يطرحة Brown (1988) حول وظيفة النخب الثقافية في المجتمعات ما قبل الحديثة، إذ يبين أن البلاغيين والعلماء كانوا يؤدون دور وسطاء رمزيين بين الحاكم والجماعة، يصوغون من خلال خطابهم صورة السلطة ويضبطون في الوقت ذاته الأفق المعياري لمشروعيتها. ومن هذا المنظور، يغدو مديح الشاعر للخليفة والمؤيد، مقروناً بإدائته

منذ العصر السلجوقي؛ إذ شهدت اندماجاً تدريجياً بين ثقافة الكتاب الأدبية وثقافة العلماء الدينية، ما أفضى إلى تلاشي استقلال الكتاب بوصفهم طبقة اجتماعية قائمة بذاتها، واندراج الوظائف الأدبية ضمن الحقل الديني. ونتيجة لذلك، ظهرت طبقة من العلماء تجمع بين الرأسمالين الديني والأدبي، في مسار مزدوج ستمه Bauer: علمائية الأدب (ulamaization of adab) في مقابل: تأدب العلماء (adabization of the ulama). ولم يؤثر ذلك سلباً في الثقافة الأدبية، بل أفضى إلى تلاشي الحدود بين التواصل اليومي والتواصل الأدبي، وجعل الشعر وسيطاً تواصلياً أساسياً بين العلماء داخل ثقافتهم المهنية نفسها (Bauer, 2005).

وفي ضوء ذلك، لا يغدو الشعر في السياق المملوكي ممارسة تضاف إلى النشاط العلمي من خارجه، بل جزءاً من بنيته التواصلية الداخلية، وآلياته العرفية لتنظيم الاعتراف وتبادل المكانة داخل الحقل، بما يهيئ لفهم القصيدة بوصفها فعلاً طقسياً—تبادلياً لا مجرد خطاب مديحي. وفي هذا الإطار، تُدرج القصيدة ضمن طقوس المفاوضة والتبادل التي أشارت إليها ستيتكيفتش (2010)، إذ تغدو بمنزلة الهدية الرمزية المقدمة إلى الممدوح، والذي يُنتظر منه، حتى ينجح التبادل، أن يستجيب لما تُسبب إليه في القصيدة عبر مكافأة الشاعر بما يؤكد جدارته ويرسخ مكانته بين منافسيه. ومن ثم تتحول القصيدة إلى طقس تفاوضي يستعرض فيه الشاعر إمكاناته البلاغية سعياً إلى نيل الاعتراف، وإظهار التفاني في خدمة مولاه، كما في قول ابن حجر (1990، ج2، ص185):

مولاي عبك قد أتى لك راجياً منك القبول فلا يرى من باس
وبقيت تستمع المديح لجادم لولاك كان من المهوم ثقاسي
عبد صفا وذاً وزمزم حادياً وسعى على العينين قبل الراس
أمداحه في آل بيت محمد بين الزرى مسكية الأنفاس

حيث لا تفهم الألفاظ من قبيل: (عبد، خادم) على أنها خضوع بلغي الفاعلية التفاوضية، بل بوصفها جزءاً من منطق الخطاب السلطوي المتوقّع داخل الحقل، بما يتيح للشاعر التفاوض على موقعه من الداخل، وإظهار أن استحقاقه للمكافأة نابع من قدرته على صوغ خطاب ينسجم مع مقتضيات المقام.

والمكافأة التي يصبو إليها الشاعر هنا هي التقدم داخل الحقل والانضواء تحت مظلة السلطة الجديدة، لا سيما بعد عزل البلقيني وما ترتب عليه من إعادة توزيع مواقع النفوذ. وفي هذا السياق، يستثمر الشاعر إمكاناته الشعرية، التي لا تتوافر لجميع منافسيه، لا سيما العيني والهروي، بوصفها رأس مال رمزي يتيح له الترقى داخل الحقل. ويتجلى ذلك على نحو أخص في توظيفه الوعي والمكثف للتنصص داخل القصيدة لا بوصفه زخرفاً بلاغياً، بل أداة فاعلة لإضفاء المشروعية على الواقع السياسي المستجد. فالتنصص، كما تشير غروس (2012) في حديثها عن بعض المثقفين، ليس آلية لإخفاء الذات، بل لإبرازها والكشف عنها؛ إذ يعمل بوصفه «استراتيجية تملك للسنن الاجتماعية» (ص105)، حيث يُظهر علاقة الفاعل الثقافي بالتراث، ويحدد موقعه

عبر إعادة ترتيب دلالاته وتوجيه آفاقه، لا بوصفه ناقلاً له فحسب، بل فاعلاً يشارك في إنتاجه ضمن أفق قيمي محدّد. وبهذا تتكرّس قصيدة ابن حجر بوصفها فضاء وسيطاً يُعاد فيها تشكيل العلاقة بين السلطة والمجتمع، من خلال خطاب يدمج التمثيل الرمزي بإعادة تنظيم المعنى والشرعية.

وأياً يكن الأمر، فليس لدى الباحث شكّ في أنّ المقاربات التي حصرت النتاج الأدبي في إطار الجمود والتقليد قد أعاقَت إدراك ما ينطوي عليه من طاقات تأويلية. ومن هذا المنظور، يلتقي الباحث مع ما ذهب إليه محمد مفتاح (2006) في التنبيه إلى غياب منهجية نقدية قادرة على مقارنة ظاهرة الاجترار، محاكاة النماذج السابقة بكل أشكالها، بوصفها ممارسة دلالية مركّبة لا مجرد إعادة إنتاج للتراث. ومن ثمّ، يندرج هذا البحث ضمن مسارٍ نقديّ يدعو إلى الاستمرار في إعادة النظر في مقاربات التراث الأدبي، لا سيّما في العصور المعوثة بالجمود، بوصفه مجالاً خصباً للتأويل وكشف الوظائف الثقافية وتنبع تحولات المعنى في سياقاته التاريخية المتعدّدة.

المراجع

ابن العماد الحنبلي، شهاب الدين عبد الحي. (1993). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (تحقيق: عبد القادر ومحمود الأرناؤوط، ج9). دار ابن كثير.

ابن إياس، محمد بن أحمد. (1972). *بائع الزهور في وقائع الدهور* (تحقيق: محمد مصطفى، ج2). دار إحياء الكتب العربية.

ابن إياس، محمد بن أحمد. (1974). *بائع الزهور في وقائع الدهور* (تحقيق: محمد مصطفى، ج1، ج2). دار إحياء الكتب العربية.

ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف. (1970). *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة* (تحقيق: فهمي شلتوت، ج13). الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف. (1971). *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة* (تحقيق: جمال محرز وفهمي شلتوت، ج14). الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف. (1984). *المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي* (تحقيق: محمد أمين وسعيد عاشور، ج2). الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف. (2003). *المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي* (تحقيق: محمد أمين، ج10). دار الكتب والوثائق القومية.

الضمنية لظلم وشرور العهد السابق (عهد الناصر)، مع إشارات بهدل الدولة الجديدة واستبشار الناس بها، صياغةً رمزيةً لمعيار الحكم المشروع تُقدّم بوصفها أفقاً للامتنال وتحذيراً من الانحراف عنه. وبهذا المعنى، فإن الشاعر لا يعيد إنتاج خطاب السلطة فحسب، بل يسهم أيضاً في تحديد معيار الحكم السليم. وبذلك يتكرّس خطابه الشعري أداةً وساطة تُعيد رسم حدود الشرعية وتنظيم علاقتها بالسلطة من داخل النسق.

الخاتمة

في ضوء ما تقدّم، يأمل الباحث أن يكون قد أوضح أنّ اختزال أدب القدماء في ثنائية التجديد والتقليد يفضي إلى طمس الوظائف الأعمق التي يضطلع بها التقليد في المجتمعات ما قبل الحديثة بوصفه ممارسة ثقافية تُنتج المعنى داخل شروطها التاريخية الخاصة. فقصيد ابن حجر، مع انتمائها الظاهر إلى أفق تقليدي، تكشف عن فاعلية رمزية تتجاوز البعد الجمالي المحض، حيث تُنتج الشرعية والمكانة داخل حقل تتقاطع فيه علاقات القوة عبر أنساق بلاغية وطقسية دقيقة. وفي هذا الإطار، لا تغدو قصيدته مجرد أثر جمالي، بل أداة تفاوض ووساطة رمزية يُعاد من خلالها تحديد موقع الشاعر داخل الحقل، وتُصاغ علاقة جديدة بين الخطاب والسلطة، بما يؤمّن للسلطة إعادة إنتاج شرعيتها وضبط معنى العنف وتأويل الحدث.

وقد أبرزت مقارنة القصيدة في ضوء مفاهيم الطقس والذاكرة الثقافية والتفاوض الرمزي كيفية اشتغال هذه الوظائف داخل النص بوصفها آليات لاحتواء أثر العنف وتدير الذاكرة السياسية عقب لحظة الاضطراب السياسي. وضمن هذا المنظور، أدرج الحدث ضمن أنماط مألوفة من التذكّر عبر تفعيل نماذج تراثية راسخة أتاحت تحويل الصدمة إلى معنى، وإعادة تأطير التحول السلطوي ضمن سردية قابلة للتداول والقبول. ومن ثمّ، استثمر التناس بوصفه ممارسةً استراتيجية لإنتاج معنى سياسي مستقرّ يربط الحاضر بمخيال تأسيسي سابق، ويسهم في الوقت نفسه في ترسيخ السلطة المستجدة وتقدم الشاعر داخل الحقل.

وبالإضافة إلى ذلك، أظهر التحليل دور الآليات الخطابية في بناء منظومة دلالية متكاملة أُنجزت من خلالها عملية إنتاج الشرعية داخل النص من خلال توجيه المعنى والتحكّم في أفق التلقّي. وفي هذا السياق، أتاح توظيف الدلالات الفارغة تفريغ المفاهيم المركزية، كالعدل والشرعية والفساد، من حمولاتها المتنازع عليها، وإعادة شحنها بمعانٍ معيارية أسهمت في إعادة تنظيم المجال السياسي. وعلى ذات المنوال، أدّى الطابع الإنجازي للأفعال الكلامية دوراً مهماً في إضفاء الشرعية على السلطة الجديدة ونزعها عن سابقتها، فيما أسهم الصمت الدلالي في تضيق أفق التأويل عبر حجب عناصر الصراع البنيوي وتركيز البناء الخطابي حول لحظة مفصلية قُدّمت بوصفها لحظة خلاص؛ الأمر الذي أتاح إعادة إنتاج النظام الرمزي وترسيخ منطقته الداخلي. وأخيراً، أدّت القصيدة دوراً وساطياً أتاح للشاعر الإسهام في إعادة تشكيل منطق السلطة وتوجيه مساراتها؛ إذ أعاد ابن حجر، انطلاقاً من موقعه النخبوي، صياغة الخطاب السلطوي

- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد. (1970). *إنباء الغمر بأبناء العمر* (تحقيق: حسن حبشي، ج2). المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد. (1972). *إنباء الغمر بأبناء العمر* (تحقيق: حسن حبشي، ج3). المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد. (1990). *منظوم الدرر للحافظ ابن حجر العسقلاني: الديوان الكبير* (دراسة وتحقيق: يحيى محمد حسان). [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد. (1994). *لمعجم المؤتيس للمعجم المفهرس* (تحقيق: يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي). مؤسسة الرسالة.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد. (د.ت). *ديوان شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني* (تحقيق ودراسة: فردوس حسين). دار الفضيلة.
- ابن قاضي شهبه، تقي الدين أبو بكر. (1978). *طبقات الشافعية*. دائرة المعارف العثمانية.
- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. (1998). *الشعر والشعراء* (تحقيق: أحمد شاكر، ط. 2). دار الحديث.
- أبو تمام، حبيب بن أوس. (1964). *ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي* (تحقيق: محمد عبده عزام، ط. 4). دار المعارف.
- أحمد، أحمد عبد الرزاق. (1979). *البنال والبرطلة زمن دولة الماليك*: دراسة عن الرشوة. الهيئة العامة للكتاب.
- أرسطوطاليس. (1953). *فن الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد* (ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي). مكتبة النهضة المصرية.
- أسمن، يان. (2003). *الماكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى* (ترجمة: عبد الحليم عبد الغني رجب). المجلس الأعلى للثقافة. (1977).
- الأصفهاني، أبو الفرج علي. (1997). *كتاب الأغاني* (تحقيق: مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي)، (ط. 2). دار إحياء التراث العربي.
- أمين، أحمد. (د.ت). *ظهر الإسلام*. (ط. 10). دار الكتاب العربي.
- أمين، بكرى شيخ. (2006). *مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني*. (ط. 13). دار العلم للملايين.
- أوستن، جون لانجشو. (1991). *نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام* (ترجمة: عبد القادر قينيني). دار إفريقيا الشرق. (1962).
- باختين، ميخائيل. (1987). *الخطاب الروائي* (ترجمة: محمد برادة). دار الفكر للدراسات والنشر. (1978).
- باشا، عمر موسى. (1999). *تاريخ الأدب العربي: العصر المملوكي*. دار الفكر المعاصر.
- بورديو، بيزر. (1995). *أسئلة علم الاجتماع* (إبراهيم فتحي، ترجمة). دار العالم الثالث. (1980).
- الجرجاني، علي بن محمد. (2004). *معجم التعريفات* (تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي). دار الفضيلة.
- جيرار، رينيه. (2009). *العنف والمقدس* (ترجمة: سميرة رشا). المنظمة العربية للترجمة. (1972).
- جينيت، جيرار. (1998). *طروس: الأدب على الأدب*. في ترجمة وتقديم: محمد خير البقاعي، *آفاق التناصية: المفهوم والمنظور* (ص. 125 - 152). الهيئة المصرية العامة للكتاب. (1982).
- ريفاتير، مايكل. (1997). *دلاليات الشعر* (محمد معتمد، ترجمة). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس. (1978).
- زيدان، جرجي. (1978). *تاريخ آداب اللغة العربية*. (ط. 2). منشورات دار مكتبة الحياة.
- ستيتكيفتش، سوزان. (1985). *القصيدة العربية وطقوس العبور: دراسة في البنية النموذجية*. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، 60(1)، 55-85.
- ستيتكيفتش، سوزان. (2010). *القصيدة والسلطة: الأسطورة*

- دراسة تحليلية. [رسالة ماجستير غير منشورة]، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين.
- المقري، شهاب الدين أحمد. (1983). *روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس*. المطبعة الملكية.
- المقريزي، تقي الدين أحمد. (1971). *السلوك لمعرفة الدول والملوك* (تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، ج3، ق3). مطبعة دار الكتب.
- المقريزي، تقي الدين أحمد. (1972). *السلوك لمعرفة الدول والملوك* (تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، ج4، ق1). مطبعة دار الكتب.
- المقريزي، تقي الدين أحمد. (2002). *الدرر المفيدة في تراجم الأعيان المفيدة* (تحقيق: محمود الجليلي). دار الغرب الإسلامي.
- المقريزي، تقي الدين أحمد. (2007). *إنعثة الأمة بكشف الغمة* (تحقيق: كرم فرحات). عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- نيكلسن، رينولد. (1967). *تاريخ الأدب العباسي* (ترجمة وتحقيق: صفاء خلوصي). منشورات المكتبة الأهلية. (1930).
- ياكوبسون، رومان. (1988). *تضاي الشعيرة* (ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون). دار توبقال للنشر. (1960).
- Al-Mubayyidīn, Māhir 'Alī. (2005). Shi'r al-madīh 'inda Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (in Arabic). *Hawliyyāt Adāb Ayn Shams*, 33, 101–133.
- Al-Mubayyidīn, Māhir 'Alī. (2019). Nabawiyyāt Ibn Ḥajar al-'Asqalānī bayna al-taqlīd wa-al-tajdīd: dirāsa mawḍū'iyya wa-fanniyya. (in Arabic). *Majallat Jāmi'at al-Shāriqa li-l-'Ulūm al-Insāniyya wa-al-Ijtīmā'iyya*, (2), 35–57.
- Alnahhabi, Ali. (2016). *Embodying words: Rituals of reciting and receiving classical Arabic poetry* (Doctoral dissertation, Indiana University Bloomington). ProQuest Dissertations & Theses Global.
- Bauer, Thomas. (2005). *Mamluk literature: الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية* (ترجمة: حسن البنا عز الدين). المركز القومي للترجمة. (2002).
- السخاوي، شمس الدين أحمد. (1992). *الضوء اللمع لأهل القرن التاسع*. دار الجيل.
- السخاوي، شمس الدين أحمد. (1999). *الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر* (تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد). دار ابن حزم.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (1967). *حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة* (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم). دار إحياء الكتب العربية.
- غروس، ناتالي بيبقي. (2012). *مدخل إلى التناص* (ترجمة: عبد الحميد بورايو). دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع. (1996).
- فوكو، ميشيل. (2013). *نظام الأشياء* (ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، ط2). دار الفارابي. (1966).
- قاسم، قاسم عبده. (1994). *عصر سلاطين المماليك*. دار الشروق.
- كريستيفا (كريستيفيا)، جوليا. (1991). *علم النص* (ترجمة: فريد الزاهي). دار توبقال للنشر. (1969).
- كريستيفا، جوليا. (2000). *الكلمة والحوار والرواية* (ترجمة: حسن المودن). *مجلة الآداب الأجنبية*، 25(104)، 72–102. (1966).
- المبيضين، ماهر أحمد علي. (2005). *شعر المديح عند ابن حجر العسقلاني*. حوليات آداب عين شمس، 33، 101–133.
- المبيضين، ماهر أحمد علي. (2019). *نبويات ابن حجر العسقلاني بين التقليد والتجديد: دراسة موضوعية وفنية*. *مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية*، (3)، 57–35.
- محمد، عبد الصبور ضيف. (1987). *ابن حجر العسقلاني شاعرا*. *مجلة كلية اللغة العربية بأسوط*، (7)، 199–212.
- مفتاح، محمد. (2006). *دينامية النص: تنظير وإنجاز*. (ط. 3). المركز الثقافي العربي.
- مقداد، محمد صبحي علي. (2015). *شاعرية ابن حجر العسقلاني*:

- of literary discourse. Indiana University Press.
- Shils, Edward. (1981). *Tradition*. Faber and Faber.
- Stetkevych, Suzanne. (1985). al-Qaṣīda al-‘Arabiyya wa-ṭuqūs al-‘ubūr. (in Arabic). *Majallat Majma‘ al-Lughā al-‘Arabiyya bi-Dimashq*, 60(1), 55- 85.
- Van Dijk, Teun. (2008). *Discourse and power*. Palgrave Macmillan.
- Van Leeuwen, Theo. (2007). Legitimation in discourse and communication. *Discourse & Communication*, 1(1), 91–112.
- Misunderstandings and new approaches. *Mamluk Studies Review*, 9(2), 105–132.
- Behrens-Abouseif, D. (Ed.). (2012). The arts of the Mamluks in Egypt and Syria. Bonn University Press.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1992). An invitation to reflexive sociology. University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre. (1977). Outline of a theory of practice (R. Nice, Trans.). Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood Press.
- Bourdieu, Pierre. (1991). *Language and symbolic power* (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.
- Broadbridge, A. F. (1999). Academic rivalry and the patronage system in fifteenth-century Egypt: al-‘Aynī, al- Maqrīzī, and Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.” *Mamluk Studies Review*, 3, 85–101.
- Brown, Peter. (1988). *Power and persuasion in late antiquity: Towards a Christian empire*. University of Wisconsin Press.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad. (1990). Manẓūm al-durar li-l-ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (al-dīwān al-kabīr) (Yaḥyā Muḥammad Ḥassān, Ed.). (in Arabic). [unpublished MA thesis], College of Arabic Language, Umm Al-Qura University, KSA.
- Kristeva, Julia. (2000). al-kalima wa-l-ḥiwār wa-l-riwāya. (in Arabic). *Majallat al-Ādāb al-Ajnabiyya*, 104, 72–102. (Ḥasan al-Mawdan, Trans.).
- Laclau, Ernesto. (2018). *On Populist Reason*. Verso.
- Miqdād, Muḥammad ‘Alī. (2015). *Shi‘riyyat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī: dirāsa taḥlīliyya*. (in Arabic). [unpublished MA thesis], College of Arts, Islamic University, Gaza, Palestine.
- Muḥammad, ‘Abd al-Ṣabūr Dayf. (1987). Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī shā‘iran. (in Arabic). *Majallat Kulīyyat al-Lughā al-‘Arabiyya bi-Asyūṭ*, (7), 199–212.
- Pratt, Mary L. (1977). *Toward a speech act theory*



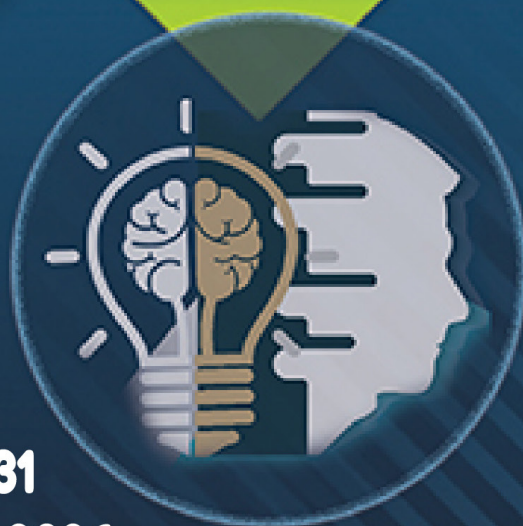
Journal of Human Sciences
At Hail University



جامعة حائل
University of Hail

Journal of Human Sciences

A Scientific Refereed Journal Published
by University of Hail



Ninth year, Issue 31
Volume 1, September 2026