Dirasat, Human and Social Sciences, Volume 49, No. 4, 2022

Deanship of Scientific Research

The Osmosis of Literature and the Mechanisms for Employing Religious Heritage in Ibn Al-Wardi's Prose

Eman Alqubelat*

Department of Humanities, Al- Balqa' Applied University, Amman, Jordan.

https://doi.org/10.35516/hum.v49i4.2083

Received: 24/8/2021
Revised: 14/9/2021
Accepted: 24/10/2021
Published: 30/7/2022

* ***Corresponding author:***
dr.emanq@bau.edu.jo

© 2022 DSR Publishers/ The University of Jordan. All Rights Reserved.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

The research aims at revealing the sources of the religious heritage from which Ibn al-Wardi obtained his inserted religious texts which are available in the folds of his collected prose particularly in his poetical works. They are represented by the Holy Qur'an and its stories, and the noble prophetic hadith, as well as the religious figures. The adopted mechanisms that employed was highlighted directly (such as quoted texts were mentioned its author or not), or indirectly (such as disassembly and referring). In addition to, elucidating his style of displaying the evoked religious figures. Before all of this, the researcher tried to bring up the concept (Literature Osmosis), stemmed from her special vision as an attempt to clarify and bring it closer to mind.

Keywords: Literature Osmosis; religious heritage; mechanisms; employment; prose; Ibn Al-Wardi; Al-Mamluki.

أُسمُوزِيَّة الأَدب وآليَّات توظيفِ التُّراثِ الدِّينيّ في نثرِ ابنِ الوَرديّ

إيمان القبيلات*

قسم العلوم الأساسية الإنسانية، جامعة البلقاء التطبيقية، عمّان، الأردن

ملخّص

يهضُ هذا البحث بمهمَّة تجليةِ مصادر التُّراث الدِّينيّ التي استقى منها ابنُ الورديّ مُضمّناته الدِّينيَّة، المُتوافرة في تضاعيفِ نثرِهِ المجموع في ديوانه تحديدًا، والتي تتمثَّل بـ القرآن الكريم وقَصَصه، والحديث النَّبويّ الشَّريف، فضلًا عن الشَّخصيّاتِ الدِّينيَّة، مع إبراز الآليَّات التي اعتمَدَها في أثناء توظيفه لها، سواء أكانت مُباشرة، كالاستشهاد، والاقتباس، أم غير مباشرة، كالحَلّ، والتَّفكيك، والإشارة، بالإضافة إلى الحديث عن أُسلوبه في عَرضِ الشَّخصيَّاتِ الدِّينيَّة المُستَحضَرة، وَقَبلَ ذلكَ كُلّه، الاجتهادُ في طَرحِ مفهوم (أُسمُوزيَّة الأَدب)، النَّابع من رؤيةٍ خاصَّةٍ للباحثة، وَمُحاولة إيضاحِ هذهِ الرؤية وتقريبها للأَذهان.

الكلمات الدالة :أُسموزيَّة الأَدب، التُّراث الدِّينيّ، آليَّات، توظيف، نثر، ابن الوَرديّ، المملوكيّ.

المقدمة:

لا بُدَّ لأَيّ عملٍ أَدبيّ أَن يمرَّ بمراحِلَ متعدِّدة؛ ليصلَ بهِ مُبدِعُهُ إِلى صورتهِ النِّهائيَّة، المُكتمِلة شكلًا ومضمونًا، فيأتي بعدها دورُ المُتلقّي فيحكمَ عليه من حيث الإِجادة والإِتقان، ومدى بُلوغ المُراد في إِيصالِ الفكرة، علاوةً على التأثيرِ في النّفوسِ والأَذهانِ على حدٍّ سواء.

ومن بينِ الإِجراءاتِ الأَوليَّةِ التي يَعمَدُ إِليها مُنتِجُ العَمَلِ الأَدبيّ –بعدَ اختمارِ الفكرةِ في ذهنه- النَّهل من نبعِ التُّراث على تنوّعهِ؛ لضمانِ التَّمكِينِ، والتأثيرِ، وانعكاس الفكرِ وسَعَة الثَّقافة.

أُسمُوزِيَّة الأَدب

يتمتَّعُ الأَدبُ بخاصيَّةٍ أُسمُوزِيَّةٍ واضحة، قوامُها الامتصاصُ والتَّغذيةُ والإِنتاج، وَيُعَدُّ التُّراثُ بثرائهِ المصدرَ الأَساس لهذهِ الأُسمُوزِيَّة، وعليهِ، يكونُ النَّصُّ الأَدبيُّ المُنتَج ثَمَرةَ العمليَّةِ برمَّتها، بما قد اعتوَرَها من تقنياتِ الإِفادةِ التَّامَّة أَو المُقتضبة، إِلى جانبِ التَّفكيك المُوحِي.

الأُسمُوزِيَّة: المفهومُ والإِحالةُ

الأُسمُوزِيَّة، أَو "النفاذية" (الحناوي، 1990: 332)، تعني علميًّا "نفاذ المُذِيب من خلال غشاء شبه منفذ يفصل ما بين محلولين مختلفي التركيز نحو المحلول الأكثر تركيزًا" (مَجمَع اللُّغة العربيَّة، 1988: 2/ 12).

وإِحالةُ المصطلحِ إِلى الأَدب ما هي إِلّا رؤية خاصَّة، تستقيمُ فيها المُتوازياتُ في ذهنِ الباحثة؛ حيثُ يَسمحُ الأَدبُ بنفاذِ العناصرِ التُّراثيَّةِ التَّغذَويَّة الفاعلة، المُستَحضَرة من الوَسط الأَوَّل الأَساس (التُّراث بما يحوي من تنوُّع)، إِلى الوسط الثَّاني (النُّصوص الأَدبيَّة قَيد الإِنشاء)، لِيُفضي تَركُّزها واندماجها مع بنية النُّصوص القارَّةِ فيها إِلى إِنتاجِ نصوصٍ ناضجةٍ، تَتَّسمُ بالاتّساقِ، والتَّكامُلِ العضويّ والدلاليّ، فضلًا عن اكتسابها –بِفعلِها أَيضًا- أَصالةً، وتَفرُّدًا، وقيمةً جماليَّةً، وقدرةً مُضاعفةً على التأثير.

الأُسمُوزِيَّة وانعكاساتُ توظيفِ التُّراث

تتمثَّلُ الأُسموزيَّةُ الإِيجابيَّةُ بالنَّقلِ الواعي لمُعطياتِ التُّراث، بما يتواءم والنَّصّ الأَدبيّ قَيد الإِنشاء، وتوظيفها "توظيفًا منطقيًا يناسب المقاصد التي تؤسس عليها بنيته الكليّة" (العنبر، 2019: 127)، مع ضرورةِ اللجوء في كثيرٍ من المواضع إِلى آليَّةِ التَّطويع؛ لإِحكامِ الانسجام الدَّاخليّ بينَ الحاضر والمُضَمَّن، والخروج من مُجرياتِ هذهِ العمليَّة بنصٍّ مائزٍ فكرًا وأُسلوبًا. وإِلى جانبِ التَّناغم الفكريّ، لا بُدَّ من تحقيقِ التَّعالُق القائم على تخيُّر الموضع الملائم لإِحلال المُضمَّن وإِدماجه.

ومع ذلكَ فإِنَّ كثيرًا من المُضمَّنات التُّراثيَّة –وإِن أُحكِمَ دَمجُها- تتمتَّعُ بخاصيَّةٍ إِشعاعيَّة، ويستطيعُ المُتلقّي رصدها؛ لا سيّما إِن كانَ من ذوي الثَّقافة الواسعة، بيدَ أَنَّ هذا لا يُعدُّ مأخذًا على المُبدع، بل يُكسِب نصَّهُ مباشرةً –إِن أَحسَنَ التَّوظيف- سمةَ الرُّقيّ والجودة، فضلًا عمّا يعودُ على شَخصِهِ من تَثمينٍ لِحَفيظَتِهِ المَعرفيَّة وجودة صُنعِهِ، فَلِتَوظِيفِ التُّراثِ في النُّصوصِ اعتبارٌ خاصّ؛ لارتباطهِ بأيديولوجيا القَدَاسة لدى الشُّعوب لكُلِّ ما هُو قَديم (زايد، 2002: 121).

وهذا لا يعني بالضَّرورة تَحديدًا للتُّراث على أَنَّهُ منوطٌ بفترةٍ زمنيَّةٍ غائرةٍ في القِدَم (الجابري، 1991: 45)، بل إِنَّ الأَمرَ يُعَدُّ تراكُميًّا؛ فكلّ ما هُو حَديث مَصيره أَن يَنصَهِرَ في بوتقَةِ التُّراث كُلَّما تَقدَّمنا في الزَّمَن، فيصبح إِرثًا للأَجيالِ اللاحِقة.

وَسَيُعمَدُ في هذا البحثِ -باتّباع المَنهَجِ الوصفيّ التَّحليليّ- إِلى دراسةِ التُّراثِ الدّينيّ في نثرِ ابنِ الوَرديّ، المَجموع في ديوانهِ خاصَّةً، وبيان الآليّاتِ التي اعتمَدَها في توظيفهِ؛ نظرًا لأَنَّ الموضوعَ –في حدودِ عِلمِ الباحثةِ واطّلاعها- لم يُدرَس مِن قَبل في نِتاج الكاتبِ النَّثريّ برُمَّتهِ، علاوةً على المُثبَتِ في ديوانِهِ، باستثناء دراسَتَينِ تختَلِفانِ عنوانًا، وَتَنحَصِرانِ في نُصوص مُحدَّدة. أُولاهُما: دراسة كَريمَة نوماس المدني، الموسومة بـ"المرجعيّات الدينية في مقامات زين الدين بن الوردي (ت749هـ) دراسة في الأداء والتوظيف" (المدني، 2015: 120)، حيث قَصَرَت الباحِثَةُ دراستَهَا على بيانِ المرجعيَّاتِ الدِّينيَّة في مقاماتِ الكاتبِ فقط، مُشيرة إِلى المرجعيَّات القرآنيَّة المُباشِرَة وغير المُباشِرَة، المُحَوَّرة وغير المُحَوَّرة، وكذلكَ فَعَلَت في أَثناء تناولها لموضوعِ مرجعيَّة الحَديث النَّبويّ الشَّريف، مُحَلِّلة بعض النَّماذج المُقتَضَبَة، وراصِدَة إِيّاها بِمُجمَلِها في جَداوِل مُثبَتة في ثنايا دِراسَتِها (المدني، 2015: 120- 146).

أَمَّا الدِّراسةُ الثَّانية، فهيَ لِجابِر بن بشير المحمدي، المُعَنوَنَة بـ"مناظرة السيف والقلم في ثلاث رسائل تراثية ((دراسة أدبيّة))" (المحمدي، 2015: 103)، مُقارِنًا بينَ رسائلِ كُلٍّ من: ابن الوَرديّ، وابن نُباتة المِصريّ، والقَلقَشَنديّ، من حيث كيفيَّة طرح المَضمُون، والأُسلوب، والخصائص الفنيَّة، مُتَطَرِّقًا بِشَكلٍ مُوجَزٍ فيها إِلى موضوعِ الاقتباسِ مِنَ القُرآن الكَريم، والحَديث النَّبويّ الشَّريف، طارِحًا بعض الأَمثلة على ذلك مِن مَتنِ الرَّسائلِ التي خَصَّها بِدراسَتِهِ. وخُلاصَةُ القَولِ، إِنَّه تناوَلَ في دِراسَتِهِ نَصًّا واحِدًا لابن الوَرديّ، وكانَ مُقتَضِبًا في طَرحِ الأَمثلةِ على المَوروثاتِ الدِّينيَّة (المحمدي، 2015: 103- 170).

التَّعريفُ بابنِ الوَرديّ

هُو "عمر بن مظفر بن عمر بن محمد بن أبي الفوارس ... زين الدين أبو حفص بن الوردي المعري الشافعي" (الصَّفديّ، 1998: 3/ 675). وقد قدَّمَ ابن حجر العسقلانيّ –في أَثناء إِيراد اسمه- (المَعَريّ) على (ابن الوَرديّ) (العسقلانيّ، 1972: 4/ 228- 229). علمًا بأَنَّهُ أَحدُ أُدباءِ العصرِ المملوكيّ الأَوَّل (648- 784هـ).

وُلِدَ في مَعرَّةِ النُّعمان، في سنةِ ستمائةٍ وإحدى وتسعينَ هجريَّة؛ ولِذلِكَ عُرِفَ بالمَعَريّ (الزِّركليّ، 2002: 5/ 67). دَرَسَ الفقهَ على يَدَيّ "القاضي شرف الدين البَارِزيّ بحماة و ... الْفَخر خطيب جبرين بحلب" (العسقلانيّ، 1972: 4/ 229). وهُوَ قاضٍ –تولّى القضاءَ في حَلَب- وَفقيهٌ، وَنَحويٌّ، وَأديبٌ، وَشاعِر (الصَّفديّ، 1998: 3/ 675؛ الكتبيّ، 1974: 3/ 157).

قالَ ابنُ العِماد الحَنبليّ في وصفِهِ وَوَصفِ نَظمِهِ: "كان إماما بارعا في اللغة والفقه والنحو والأدب مفننا في العلم، ونظمه في الذروة العليا والطبقة القصوى" (الحنبليّ، 1986: 8/ 275). وَقالَ السّبكيّ واصِفًا شِعرَهُ: "وشعره أحلى من السكر المكرر وأغلى قيمَة من الْجَوْهَر" (السّبكيّ، 1413هـ: 10/ 374). وَقالَ الصَّفَديُّ في الموضوعِ نفسه: "شعره أسحر من عيون الغيد، وأبهى من الوجنات ذات التورید" (الصَّفديّ، 1998: 3/ 675).

لهُ مُؤلَّفاتٌ مُتنوّعة، منها على سبيل المِثالِ لا الحَصر: ديوان شِعر، يتضمَّنُ بعضَ نَظمِهِ وَنَثرِه، وكتاب (تتمَّة المُختَصر)، وهُوَ ذَيلٌ لتاريخِ أَبي الفِداء، وَخُلاصة لهُ، وَيُعرَفُ أَيضًا بِتاريخِ ابنِ الوَرديّ، وكتاب (تحرير الخصاصة في تيسير الخلاصة) في النَّحو، شَرَحَ فيهِ أَلفيَّةَ ابن مالك، وكتاب (الشّهاب الثّاقب) في التَّصوُّفِ، علاوةً على كتاب (بَهجَة الحَاوي)، الذي قامَ فيهِ بِنَظمِ الحاوي الصَّغير في فقهِ الشَّافعيَّة (الزركليّ، 2002: 5/ 67).

أَمّا وفاتُهُ، فقد حَدَثَت في سنةِ تسعٍ وأَربعين وسبعمائةٍ هجريَّة، في حَلَب؛ بسببِ إِصابته بمرضِ الطَّاعون، الذي أَنشأَ فيهِ رسالةً أَسماها (رسالة النَّبا عَنِ الوَبَا)، وقد جاوَزَ حينها السّتّينَ عامًا (السبكيّ، 1413هـ: 10/ 374؛ ابن تغري بردي، د.ت: 10/ 240).

التُّراثُ لُغةً واصطلاحًا

كَلِمَةُ (تُراث) مُشتقَّة من الجَذر (ورث)، وتعني لُغةً وفقَ (لسان العَرب): "ما يخلفهُ الرَّجُلُ لِوَرثَتِهِ، والتاء (فيها) بَدلٌ مِنَ الواو" (ابن منظور، 1414 هـ: 2/ 201)، أَي إِنَّ الكَلمةَ كانت في الأَصلِ (وُراث)، فأُبدِلَت الواو تاءً؛ للتَّخفيف (ابن يعيش، 2001: 3/ 411). وَزَادَ الزَّبيديُّ في (تاج العروس) قائلًا: "الوِرْثُ والإِرْثُ والتُّرَاثُ والمِيرَاثُ: ما وُرِثَ. وقيل: الوِرْثُ والمِيرَاث في المالِ، والإِرْثُ في الحَسَبِ" (الزَّبيدي، 1969: 5/ 383). وعلى الرّغم من حداثة (المُعجم الوسيط)، إِلّا أَنَّهُ لَم يأتِ بأيّ إِضافةٍ لمعنى الكلمةِ عمّا جاءَ في المُعجَمَينِ السَّابقَين.

وقد وَرَدَت الكلمةُ مرَّةً واحدةً في القرآنِ الكريم، وجاءت –كما ذكرَ الطَّبريُّ في تفسيرِهِ- بمعنى المِيرَاث (الطَّبريّ، 2001: 24/ 380)، وذلكَ في قولهِ جَلَّ وعَلا: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾ (سُورة الفجر، آية 19).

وَإِن كانَ الاستنادُ إِلى المُعجَمِ ضَرورةً لِتَجلِيَةِ معنى الكلمةِ اصطلاحًا، فقد عرَّفَها جَبُّور عبد النُّور في (المُعجم الأَدبيّ)، قائلًا: إِنَّ التُّراثَ "ما تَراكم خِلالَ الأَزْمِنَة مِنْ تقاليد، وعادات، وتجارب، وخِبرات، وفنون، وعلوم، في شَعْب من الشُّعوب، وهو جُزْء أَساسيٌّ من قِوامه الاجتماعيّ، والإنسانيّ، والسّياسيّ، والتّاريخيّ، والخلقيّ، يُوثّق علائقه بالأَجْيال الغابرة التي عَمِلت على تَكْوين هذا التُّراث وإِغنائه" (عبد النُّور، 1984: 63).

ومع ذلكَ يبقى المعنى المُعجَميُّ للكلِمةِ قاصِرًا عن التَّعبيرِ عَن كُنهِها، وَتأطير مُشتَمَلاتِها واقعيًّا؛ ممّا يُفسِّرُ كثرة الاجتهادات المطروحة على السَّاحةِ في تعريفها، والمُنبثقة في مُجملِها من المَنظورِ الخاصّ لِطارِحِيها.

فعلى سبيلِ المِثال لا الحَصر، يُقدِّمُ حَسَن حَنَفي في كتابه (التُّراث والتَّجديد) مفهومًا بَسيطًا عامًّا فَضفاضًا للتُّراث، في قولهِ: "التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة" (حنفي، 1992: 13). ويرى محمد عابد الجابري في كتابه (التُّراث والحَداثَة) أَنَّ التُّراثَ لا يُحَدُّ أَو يَنحَصِرُ بأُمَّةٍ بِعَينِها، بل قد يكون مزيجًا من موروثاتِ أُمَمٍ مُتعدِّدة، وذلكَ يَتَّضِحُ في قولهِ: "التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد" (الجابري، 1991: 45).

ولعلَّ رؤية الجابريّ تتجلَّى حقيقةً في الحُضُور المُكثَّف للأَساطير الوافِدة على الثَّقافة العربيَّة، في النُّصُوصِ الأَدبيَّة المُعاصِرة خاصَّةً، وشخصيَّاتها المرتبطة ببعضِ الرموز، التي باتت مُدركةً في أَذهانِ شريحةٍ لا بأسَ بها من المُتَلَقّين.

أَمّا فهمي جدعان، فإِنَّهُ يُؤَطِّر التُّراث في كتابهِ (نظريَّة التُّراث) بقولهِ: "هو في كل الأحوال عمل أو إنجاز إنساني خالص ... بتعبير آخر: لا تراث إلا ما هو عرضي إنساني، زماني" (جدعان، 1985: 17)، وهو بذلكَ –وفقَ ما ذَكَرَ في تضاعيفِ كتابه- يُخرج النَّصّ القرآنيّ من التُّراث بما أَنَّهُ وحيٌ إِلهيّ (جدعان، 1985: 17).

غير أَنَّ أَكرم ضياء العمريّ يُخالِفُ الرأيَ السَّابق في كتابهِ (التُّراث والمُعاصَرة)؛ إِذ يُدخِل الوحي الإِلهيّ ضمن التُّراث، تحتَ ما يُسمَّى بالتُّراثِ الإِسلاميّ تحديدًا، مُستَنِدًا في ذلكَ إِلى حديثٍ أُثِرَ عن الرسول صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم (العمريّ، 1405هـ: 27)، وَيُعرّفهُ قائلًا: "فالتراث الإِسلامي هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية، ومن ثم فلن يقتصر التراث على المنجزات الثقافية والحضارية والمادية بل يشتمل على الوحي الإلهي (القرآن والسنة) الذي ورثناه عن أسلافنا" (العمريّ، 1405هـ: 27- 28).

وَيُفَضَّل في هذا الطَّرح عدمُ الخَوضِ في هذهِ الجَدَليَّة، التي لا تقتصِرُ على الباحِثَينِ السَّابقَين، وغيرها من الجَدَليَّاتِ المُتعلّقة بالتُّراث بِرُمَّتِهِ؛ إِذ "يُعد الموقف من التراث من أهم الإشكالات التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حولها مستمرًا إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيم التراث ومصطلحاته الإجرائية، ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته العويصة رؤيةً وموضوعًا ومِنهاجًا" (عباس، 2019 : 387).

التُّراثُ الدِّينيُّ في نثرِ ابنِ الوَرديّ، وآليَّات توظيفهِ

يَزخَرُ نثرُ ابن الورديّ -المجموع في ديوانهِ- بالموروثاتِ الدِّينيَّةِ المُضَمَّنة، التي عَمدَ –في أَثناء إفادته منها- إلى استخدامِ آليَّاتِ توظيفٍ مُتنوّعة، مُباشرة، وغير مُباشرة، سيُؤتى على ذِكرِها والتَّمثيلِ لها، داخل الموضوعات الرَّئيسة في هذا البحث، المُتمثّلة بإظهارِ مصادر التُّراث الدِّينيّ التي استقى منها مُضمَّناته، والمُتلخِّصة بـ: القُرآن الكَريم وَقَصَصه، والحديث النَّبويّ الشَّريف، علاوةً على الشَّخصيَّات الدِّينيَّة.

القُرآنُ الكريمُ وقَصَصه

القُرآنُ الكريمُ مصدرُ التَّشريعِ الأَوَّل، والدُّستورُ المُنَظِّم لحياةِ المُسلمين، والكِتابُ المُقدَّس الذي يُحكِمُ العلاقةَ بينَ العَبدِ وربّه –فضلًا عن العِبادات المَفروضة- وأَساسُ التُّراثِ الدِّينيّ الذي اعتادَ الأُدباءُ الاستقاء منه، فَوظَّفوا آياتِهِ الكَريمة في نِتاجاتِهم المُختَلِفة بِطرائقَ مُتعدِّدة، لا تُجانِبُ في كثيرٍ مِنَ المَواضع الإبداعَ القائمَ على احترافِ سياسةِ الاحتواءِ الفاعِلِ المُنسَجِم؛ فَظَهَرَت مائزةً، مَكينَةً، ومَحبوكةَ النَّسجِ في بنيتها شكلًا ومضمونًا.

وَيُعَدُّ ابنُ الوَرديّ من أَبرزِ كُتَّابِ العصر المملوكيّ الأَوَّل (648- 784هـ)، الذينَ دأَبُوا على تضمينِ نثرِهم آيَ الذِّكرِ الحَكيم، ولعلَّ نَظرةً مُتَمَعّنةً في رسائلهِ المُتنوّعة، تكشِفُ مدى اهتمامه بذلك.

وقد اعتَمَدَ في توظيفهِ القرآن الكريم آليَّتَينِ اثنَتَين، إحداهُما مُباشِرة، قوامُها الاستشهاد، والاقتباس، والأُخرى غير مُباشِرَة، تَمَثَّلت بأُسلُوبَيّ الحَلّ (التَّفكيك)، والإشارَة.

وَيَتَلَخَّصُ الاستشهادُ بتضمينِ النَّصّ آيةً قرآنيَّة، مع التَّنبيهِ المُسبَق لِوُرودِها بعبارةٍ صريحة (القلقشنديّ، د.ت: 1/ 234؛ النّويريّ، 1423هـ: 7/ 183)، مِثل: "قالَ تعالى"، و"وَرَدَ في الذِّكر الحَكيم"، و"لقد تَلَوتُ"، وغير ذلكَ مِنَ التَّقديمات، وَيُلْجأُ إليهِ عادةً لغاياتٍ شتَّى، كَتَدعيمِ فِكرةٍ، أَو تقديمِ حُجَّةٍ قاطِعَة، أَو استثماره في مَجالِ الوَعظِ والإرشاد، والإصلاحِ والتَّهذيب.

وَمِنَ أَمثِلَةِ الاستشهادِ –على قِلَّتِها- في نثرِ ابن الوَرديّ، إيراده جُزءًا من آيةٍ قُرآنيَّة، مَسبوقة بعبارةٍ مُمَهِّدةٍ لِتُلوّها، في إطارِ بيانِ ما يُثبِتُ حَثّ الشَّريعة الإسلاميَّةِ على الزَّواج، وبَيان أَهميَّته، والتَّنويه إلى آثارِهِ الإيجابيَّة على الفَردِ والمُجتَمَع، وذلكَ في نطاقِ خطبة نكاح سطَّرها لبعضِ بني الرَّيَّان، قائلًا: "فإنَّ أولى ما بادر إليهِ ذوو العقول، وحثَّ عليهِ المنقول من الصحيح والصحيح من المنقول. ما كانَ لبقاء الذِّكرِ سببًا، ولتكثير الأُمَّةِ مَطلبًا، وهو سنّة النّكاح التي عظّم الله بها المنّة، لما عظم بها النعمة، فقالَ جَلَّ من قائل: ﴿ومن آياتِهِ أن خلقَ لكُمْ مِنْ أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودَّةً ورحمة﴾ (سُورة الرُّوم: آية 21)" (ابن الوَرديّ، 1986: 96).

ويبدو أَنَّ سببَ وُرودِ الآيةِ مُجتزأة في نصِّهِ –إلى جانبِ تحقيقها الغاية المَنشودة- حرص الكاتبِ على إبقاء وتيرة السَّجعةِ المُعتَمَدة قبلَ ورودِ الآيةِ الكريمة، فَضَمَّنَها إلى الحَدِّ الذي يُحقِق لَهُ التَّشاكُل والانسجام الإيقاعيّ.

وَفي نَصٍّ آخَر، يُلجئُ ابنُ الوَرديّ بَطَلَ المقامةِ المَنبِجيَّة إلى الاستشهاد، في لُجَّةِ اغتمامهِ؛ لِما آلَت إليهِ مدينةُ مَنْبِج، إذ استحالَت إلى خربةٍ مهجورةٍ، خاوية على عروشِها، حيثُ قال: "فمساجدها بالدّثور ساجدة، ومشاهدها بحزنها على مَنْ غابَ عنها شاهدة، ورباطاتها محلولة القوى وللأنس فاقدة، ومدارسها دارسة ... وغدا قلبي فيها كلفًا ودمعي بها صبًّا، وحسدتُ غرابها على النوح وسواد الثياب، وتلوتُ ﴿يا ويلتى أَعجزتُ أن أكون مثل هذا الغراب﴾ (سُورة المائدة: آية 31)" (ابن الوَرديّ، 1986: 36).

فقد عَكَسَ توظيفُ الآيةِ الكريمةِ المُجتزأَةِ أيضًا، مَدى جَلد الذَّات وَتقريعها، مُتَبَدِّيًا بالاستفهامِ الإنكاريّ المُضَمَّن فيها، علاوةً على النِّداء الدالّ على الجَزعِ والتَّحسُّر؛ لعَدَمِ تأسّيهِ بالغِربان –التي استوطَنَت المكان- في إبداء مظاهر الحُزن التي يَستوحِيُها المَشهَد الماثل أَمامَ ناظِرَيه. ومع أَنَّ مغزى اللَّوم مُتوائم بينَ الآيةِ في نَصِّها الأَصليّ وموطن استثمارها، بَيدَ أَنَّ طبيعةَ الاقتداء مُتباينة؛ إذ يُقابِلُ الدَّفنَ التَّصريحُ باللَّوعةِ مِن خلالِ النَّوحِ (النَّعيب) واكتساء السَّوَاد.

وَعِندَ رَصدِ الاقتباسِ في نثرِه، يُلاحَظُ استثماره له بشكلٍ جَليّ، وَبِنسبةٍ تفُوقُ الاستشهادَ بأضعاف، ولعلَّ ذلكَ عائدٌ إلى سلاسةِ وُرودِ الآيَةِ في النَّصّ الحاوي بِهذِهِ الطَّريقة؛ إذ تَجري مع عباراتهِ دون قطعٍ أَو تَنبيه. وَيَتَلَخَّصُ نهجُهُ في تضمينها، إمَّا بإظهارِ الآيةِ مؤطَّرة الأَطراف بِقَوسَينِ مُزهَّرَين، فَسَهَّلَ بذلكَ لمحَها، أَو بِجعلها تنسابُ مع السّياقِ من غيرِ أَيّ إيضاحٍ أَو إبانة (القلقشنديّ، د.ت: 1/ 237- 240؛ عكاوي، 1996: 194).

ومِن أَجمل الرسائل التي وَظَّنَ فيها الاقتباس، وَجَعلَهُ مواتيًا لِمطلبه، رسالةُ السَّيفِ والقَلَم، التي ترصدُ مُناظرةً حجاجيَّةً حاميةَ الوَطيس بينَ طَرَفَيها؛ بغَرَضِ إثبات استحقاق الأَفضليَّة. إذ تصدَّرت الآيةُ القُرآنيَّة بِنصِّها الكامل إحدى الفقرات الحِواريَّة المُوَجَّهة للسَّيفِ على لِسانِ القَلم، في نِطاقٍ كِنائيّ دالٍّ على ضُعفِ الخَصمِ، يرمي من خلالهِ إلى الازدراءِ وانتقاصِ القَدر، قائلًا: "قالَ القَلم: ﴿أومَنْ يُنشّأُ في الحِلية وهو في الخِصام غير مبين﴾ (سُورة الزُّخرُف: آية 18)، يُفاخر –وهو قائم عن الشمال- الجالسَ على اليمين" (ابن الوَرديّ، 1986: 81).

وَرُبّما تكونُ الزِّينةُ الباديةُ على السّيفِ وغمده قد أَوحت للقَلمِ –من خلال الآيةِ المُضمَّنة- تصويره بالمرأةِ التي اعتادت لبس الحليّ والثياب المُنمَّقة من بدايةِ نشأتها، وعجزها عن مُجاراةِ الرِّجال في مواطنِ الخصام والجدال؛ نظرًا لضعفها (ابن كثير، 1419هـ: 7/ 204- 205). بيدَ أَنَّ الغرضَ من تصويرِ المرأة بهذهِ الهيئة في النَّصّ القرآنيّ بعيدٌ كلّ البُعدِ عن الانتقاص.

وفي خِضمِّ تصويرِ الهَلع الذي اعترى النَّاسَ، من جرّاء الزَّلزلة التي وقعت في حَلَب ومَنبِج سنة (744هـ) وَتَبِعاتها، وظَّفَ الكاتبُ الاقتباسَ في نطاقِ الدُّعاء، طالبًا منَ الله أن يمنَّ عليهم بليلةٍ خاليةٍ من الأذى والشُّرور، يعمّها السَّلامُ كَلَيلةِ القَدر المقصودة في الآيةِ المُضمَّنة، وذلكَ في قولهِ: "عاينَّا لها أهوالًا تقشعر منها الحجارة وتتفرَّق... وكم ليلة سهرناها سهر ليالي الهَجْر، ودعونا الله تعالى أنَّها ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ (سُورة القَدر: آية 5)، فنسأل الله أجرًا بلا بلاء، ونعوذ بالله من بلاء بلا أجر" (ابن الوَرديّ، 1986: 150).

وقد سعى إلى توظيفِ الآيةِ المُقتبسة مجزوءة النَّصّ في رسائلهِ؛ إذا ما ارتأى أنَّها مواتيةٌ لتحقيق مُبتغاه، كتضمينها في الرسالة التي كَتَبَها في الغيثِ بعدَ القنوط، والتي كَشفَ في سياقها عن ظاهرةٍ سلبيَّةٍ اجتاحت المُجتمعَ آنذاك، ألا وهيَ ظاهرة الاحتكار، مُصوّرًا حالَ المُحتكرين بعدما خيَّبَ اللهُ مَسعاهم، وعطَّلَ نواياهم، وقوَّضَ دعائم مهنتهم بنزولِ الغيثِ وعموم الخيرِ على إثره، حيث قال: "لله هذا الوحل، بعد هذا المحل، وكثرة البِر، بعد أن مسَّ الضر، فقد عمت الأمطار الأقطار، حتى أَصبحَ هُزْي الحكار، ﴿على شفا جُرفٍ هارٍ﴾ (سُورة التوبة: آية 109)" (ابن الوَرديّ، 1986: 136).

ومِنَ المُلاحَظِ أنَّهُ في كُلِّ مرَّةٍ يستثمِرُ فيها الآيةَ القرآنيَّةَ الكريمة –سواءً أكانت كاملةً أم مجزوءة- لا يتنازلُ عن ضرورةِ اتّساقها وتناغمها مع سجعاتهِ.

وفي مَوضعٍ آخر، استحضرَ مَشهدًا خاصًّا باليومِ الآخِرِ وأَهواله؛ إذ رأى فيهِ مُعادلًا موضوعيًّا مُوازيًا لوصفِ حالِ النَّاسِ وهيئتهم، والهَلع الذي تملّكهم؛ بفعلِ الحريق الذي أَتى على دمشق في سنة (740هـ)، فيشبّههم بالسّكارى بذهولهم، واضطرابهم، وعدم إدراكهم؛ لشدَّة وَقعِ ما عايَشوهُ عليهم، وذلكَ في مقامتهِ الدِّمشقيَّة، الموسومة بـ (الصّفو الرحيق في وصفِ الحَريق)، قائلًا: "وأصبح أهل دمشق حيارى، ﴿وترى الناس سكارى وما هم بسكارى﴾ (سُورة الحج: آية 2)، لا يكادون من الوجل يستثبتون اسمها" (ابن الوَرديّ، 1986: 122).

وفي مواطِنَ محدودة، فضَّلَ عدمَ تجليةِ الآية المُقتبَسة، فأوردَها مُتسلسلةَ الكَلِماتِ في نصِّهِ –دون تأطير- مُلتحمةً وسياقه، مُنسابةً وتدفُّقه، في بوتقةٍ قوامها التَّناغم والانسجام، والتساوق الإيقاعيّ. ومن أَبيَنِ الأَمثلة على ذلكَ، ما ضجَّت بهِ المقامةُ الأنطاكيَّةُ من عباراتٍ توحي بابتئاسِ واليها، وتبرُّمه، وجَزعه من مواصلةِ الولايةِ عليها؛ لِعلَّةِ تَمازُجِ الأَجناسِ فيها، فقد جَمَعَت بينَ عَربٍ وَرُوم، مع التَّباين الماثلِ بينهما في العقيدةِ، والفِكرِ، والسّلوكِ. ولا يُخفِي بتاتًا لوعةَ قلبهِ؛ لعدمِ مقدرته على التَّنحّي عن منصبه، وصعوبة تحقيق مُراده، في ظِلِّ جَبروتِ حاكمٍ اعتادَ -إذا ما خُولِفَ- أن يبطش بيدٍ من حديد، حيثُ قال: "فلما تمم الوالي نظامه، ابتدرت ملامه، وقلت: إذا رغبت عن أنطاكية وأهلها، فما وجه إقامتك فيها، قال: ألزمني أن أُقيم، مرسوم كريم، ممن غمرني بالعطا، وإذا خولف سطا، فكيف الخلاص؟ ولات حين مناص، من مدينة بيت الماء أعلى منها بكثير" (ابن الوَرديّ، 1986: 34- 35).

فقد جاءت الآيةُ المُجتزأةُ المُضمَّنة "﴿وَلاتَ حينَ مَناص﴾" (سُورة ص: آية 3) بصيغةٍ إقراريَّة قاطعة باستحالةِ البَونِ عن أَنطاكية وأهلها في ظلِّ الظُّروف الراهنة.

وفي ضوءِ تفاوُتِ الأفراد في حفظهم لآي الذِّكر الحكيم، تبقى الآيةُ المُؤطَّرةُ موثوقة العُرى، أَجلى دليلٍ على سَعَةِ المخزونِ الدينيّ لِمُضَمّنِها، ولكنَّ ابنَ الوَرديّ لم يقف عندَ هذا الحدّ في توظيفها، بل سعى إلى إبرازِ قُدراته وإمكاناته في تطويعها بأساليب أُخرى، تنمُّ عن حذاقتهِ وأَلمعيَّتهِ في هذا المجال، فراحَ يحلُّ الآيات الكريمةِ، ويُفكّكها، وينثرُ بعضَ كلماتها في تضاعيفِ عباراتهِ (ابن الأثير، 1973: 1/ 134)؛ في مُحاولةٍ للانعتاقِ من أَيِّ قَيدٍ يُحجِّمُ إبداعَهُ، ويَحولُ بينَهُ وتحقيق مبتغاه؛ فاستحالت الآيةُ بإجرائهِ مَرِنةً، طيّعةً، وسَلِسةَ التَّوظيف.

ومِن ذلكَ إدراك استثمارهِ آية من سُورةِ الحَجّ، في رسالةٍ كتبها لأحدهم، مادِحًا إيّاه، ومُصرّحًا بودّهِ وولائهِ المُطلقِ له، فعلى الرّغمِ من تعمّده نثر الكلماتِ في السّياق، بيدَ أَنَّها بَدَت تمتلكُ بَريقًا خاصًّا، يُوحي لقارئها بأَنَّها مُستقاةٌ من القرآنِ الكريم، ويتبدَّى ذلكَ في قولهِ: "يقبّل مواطئ القدم التي تتشرف بها مفارق الطرق ... وينهي أنه ما زال يحج من أقلامه إلى كعبة مدحكم على كل ضامر، ويلازم باب ودكم" (ابن الوَرديّ، 1986: 77).

وتتمثَّلُ الآيةُ المُستوحاة بقولهِ تعالى: "﴿وَأَذِّن في النَّاسِ بالحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالًا وعَلى كُلِّ ضَامرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾" (سُورة الحَجّ: آية 27). ولكنَّهُ فضَّلَ عدمَ التَّقيُّد بإيراد النَّصّ القرآنيّ مُتكاملًا؛ لِما يفرضهُ على السّياقِ مِن مُحَدِّدات، فراحَ يَتَخيَّرُ بعضَ كلماتهِ التي تتماشى والمعنى الذي رمى إليهِ في نَصّه. ومع أَنَّ الموضوع الرّئيس لكليهما واحد، إلّا أَنَّ الوجهات جاءت مُتغايرة؛ فقد أَحالَ الكاتِبُ الإنشاءَ إلى فَرضٍ –كالحَجّ- أَوجَبَهُ على نفسهِ، مُيمِّمًا فيهِ شَطرَ الممدوح المقصود، مُكرِّسًا قرطاسَهُ في تدبيجِ أَعذب الرَّسائل التي تُجاهِرُ بتَمجيدهِ، وَوُدِّهِ، وَطِيبِ وصالهِ.

كما تجلَّى حَلُّ الآيةِ الكريمة والإفادة منها، في نطاقِ انتقادهِ الفتوَّة وَمُنتَسبيها، واستنكاره ما يُطبّقونه مِن بِدَعٍ وضلالات، مُلقيًا بملامتهِ على أَهل الدِّين، الذينَ لم يثنوهم عن مسارهم بتحريمِ أَفعالهم، أَو تقبيحها، بل تركوهم في طغيانهم يَعمهُون. حيثُ قالَ ابن الوَرديّ: "أحنقني حتى خنقني، ما أحدثه أهل الجهل والابتداع، وسكت عنه العلماء حتى شاع في الرعاع وذاع، وهي البدعة التي يجب إعفاء رسمها، والضلالة المسماة بالفتوّة وهي ضد اسمها ... كبيرهم العاصي يزيد تيهًا على ابن الفرات وهو عند الشريعة صغير ... ويسقيهم ماء له بالملح مزاج، بئس الشراب ولو كان عذبًا فراتًا فكيف وهو ملح أجاج، فيشقيهم بما يسقيهم، ويطغيهم بما يعطيهم، فيضلون بالبدعة جمعًا" (ابن الوَرديّ، 1986: 67، 68، 69).

ويُمكنُ الاهتداءُ إلى الآياتِ المُستَثمَرة، من خِلالِ الكلمات التي انتَخَبَها لِنَصِّهِ، إذ تتجسَّد بقولهِ تعالى: "﴿إِنَّ الأَبرارَ يَشرَبُونَ مِن كأسٍ كانَ مِزَاجُها

كافورًا﴾" (سُورة الإنسان: آية 5)، وقوله: "﴿وَيُسْقَونَ فيها كأسًا كانَ مِزَاجُها زنجبيلًا﴾" (سُورة الإنسان: آية 17)، وقوله جَلَّ وَعَلا: "﴿وَهُوَ الذي مَرَجَ البَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾" (سُورة الفُرقان: آية 53).

عِلمًا بأَنَّ الآيَتَيْنِ الأُوْلَيَيْنِ ترتبطانِ بالشَّرابِ الطَّيِّب، الذي أُعِدَّ للأَبرارِ المُتَّقِين يَوم القيامة؛ تكريمًا لهم، وجزاءً لطاعتهم وأدائهم حقّ الله، ولكنَّ كبيرَ الفتوَّةِ ارتضى لأتباعهِ البارّين شرابًا غَثًّا، يَتمثَّلُ بالماءِ الممتزج مع المِلح (ابن المعمار، 1958: 254- 255) –وشتّان بينَ الشّرابَينِ وفق ما تُوحي به الآيةُ الأَخيرة- فجَنى بذلكَ عليهم في الدُّنيا والآخرة.

وَخِتامُ طُرقهِ غير المباشرة في التَّوظيف تتجلَّى بآليَّةِ الإشارة، وفيها يومئُ الكاتِبُ إلى الآيةِ المعنيَّة بعبارةٍ دالَّة، دون إيراد أَيٍّ من كَلِماتها في السِّياق. ولكنَّ ابن الورديّ لَم يُعنَ بها كثيرًا في نثرهِ قياسًا بآليَّاتِ التَّوظيف السَّابقة، فجاءت فيهِ مُختزلةً ومحدودة المَواضِع.

وَمِثالُها ما جاءَ في مُستهَلِّ رسالة السَّيفِ والقَلم، في أَثناء تمهيدهِ للحَديثِ المُباشر عن القَلم، حيثُ قالَ بَعدَ البَسمَلَة: "﴿الذي علَّم بالقلم﴾ وشرّفه بالقسم" (ابن الوَرديّ، 1986: 78). فالأَمرُ لا يحتاجُ إلى إعمالِ الذِّهنِ للاستدلالِ على الآيةِ المَنشودة؛ فَرَبُّ العالمين أَقسَمَ بالقَلَمِ مرَّةً واحِدةً في كِتابهِ العَزيز، حينَ قال: "﴿ن وَالقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾" (سُورة القَلَم: آية 1). وفي هذا دلالة بيّنة على العَظَمَةِ وعلوّ الشأن، وقد أَفلَحَ الكاتِبُ بالإشارةِ إليها في غُرَّةِ إنشائه؛ لتكونَ مُقدِّمةً لِمُناظَرَةٍ يَشتدُّ أَوارُهَا لاحِقًا.

وفي ذاتِ الرِّسالة، ارتأَى السَّيفُ انتهاجَ سياسةِ التَّهديد المُباشر في ردِّهِ على القَلَم، قائلًا: "أما بعد حمد الله الذي أَنزل آية السيف، فعظَّم بها حرمة الحرم وآمن خيفة الخيف" (ابن الوَرديّ، 1986: 79). فآيةُ السَّيفِ المَذكورة، هيَ الآية الخامسة من سُورة التَّوبة، التي تتضمَّنُ إعطاء الإذن بإعمالِ السَّيف وَقَتل المُشركين، بعدَ انقضاء الأَشهر التي حُرِّمَ فيها قِتالهم (ابن كثير، 1419هـ: 4/ 97- 98)، ويبدو أَنَّهُ أَرادَ اغتنامَ هذهِ الرُّخصة في تَرهيبِ القَلَم وإثارة فَزَعِه. ويتمثَّلُ نَصّ الآيةِ بقولهِ تعالى: "﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقتُلُوا المُشرِكِينَ حَيثُ وَجَدتمُوهُم وَخُذُوهُم وَاحصُرُوهُم وَاقعُدُوا لَهُم كُلَّ مَرصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُم إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾" (سُورة التَّوبة: آية 5).

وعلى نفسِ المِنوال، وَظَّفَ ابنُ الوَرديّ **القَصَصَ القُرآنيّ** في نَثرهِ، مُستَثمِرًا مُجرياته وطاقاته الإيحائيَّة في دَعمِ فكرتهِ وإثراء سياقه، مُعيدًا للذاكِرةِ باستحضاره المُقتَضب وَقائعَ أَحداثٍ بِشَخصيَّاتها، وحَيثيَّاتها، وَمَغازيها، مُضرِمًا في النَّفسِ جذوةً من المَشاعرِ المُتضارِبة، ما بَينَ رَغبَةٍ وَرَهبة، فَرح وَحُزن، راحة واضطراب؛ وفقًا لطبيعة الحَدَث.

وفي تعالُقٍ نَصّيٍّ مُنسَجِم، ورؤية منطقيَّة، وتوظيف إيحائيّ مُعبّر، وتشاكُل إيقاعيّ مَقصود، يَتَماهَى النَّصّ القرآنيّ المُنسَلّ مِن نَسجِ قصَّة يُوسف عليهِ السَّلام، في مُقارَبَةٍ جامِعَة بَينَ حَدَثَين -بأسلوبٍ كنائيٍّ بَديع- في بؤرةٍ مُحدَّدة، تُعرِبُ عَن ثنائيَّة الحظوةِ والغَيرة، حيثُ قالَ ابنُ الوَرديّ عَن أَحدِهم: "فقد قيدنا مولانا بالإحسان، وبلَّ أجنحتنا بنداه فعجزنا عن الطيران، حتى قال أبناؤه كناية عنا، ﴿لَيُوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا﴾ (سُورة يُوسف: آية 8)" (ابن الوَرديّ، 1986: 62). ولا بُدَّ أَنَّ الكاتِبَ تَعمَّدَ المُبالغةَ في تصويرهِ من خلالِ الآيةِ المَجزوءة؛ لِيُبيّنَ مدى الحَفاوة التي قُوبِل بها ورفيقه مِن قِبَلِ المَقصودِ في نَصِّهِ، فَضلًا عن مودّته وإكرامه لَهُما.

وَمِنَ المَنطقيّ أَن يُومئَ في مقامَتِهِ الدِّمَشقيَّة إلى قصَّة المَسيح عليهِ السَّلام وَقضيَّة صَلبِه، في سياقِ حديثه عن العِقاب الذي لَحِقَ بالنَّصارى من جرّاء إضرامهم النَّار في المدينة المذكورة، مُكتَفيًا باقتباسِ كلمةٍ واحدةٍ مِنَ القرآن الكريم بصيغتها التأكيديَّة القاطعة، تدحض اعتقادهم المعروف، وذلكَ في قولهِ: "ورد المرسوم الشريف بتسميرهم على الجِمال التي من دينهم بغضها، وجعلهم عبرة للبرية فما بكت عليهم سماؤها ولا أرضها، وصُلبوا باعتقادهم صلب المسيح ﴿وما صلبوه﴾ (سُورة النساء: آية 157)" (ابن الوَرديّ، 1986: 128).

وقد أَتاحَ له ثراءُ اللُّغةِ وغِناها، وتنوُّع دلالات أَلفاظها باختلافِ سياقاتها، استثمارَ التُّراث بطريقةٍ استثنائيَّة، مُقَلقِلًا بذلكَ ارتباط بعض الكلمات ذهنيًّا بمعانٍ أَو أَحداثٍ مُحدَّدة. وَمِن أَمثلتهِ لجوؤهُ إلى التَّوريةِ في جوابِ كتابٍ سَطَّرَهُ للشَّيخ بدر الدين المعرّي، مُعبّرًا فيه عن مُنتهى سعادته وحبوره؛ لِما تضمّنه الكتاب من عباراتٍ مُفصِحة عَمَّا يُكنُّه له المذكور من مودَّة، قائلًا: "فقبّله المملوك احتفالًا، ونهض له إجلالًا، وشكر مُهديه، وتمعنى معانيه ... فجعل المملوك يستضيء بأنواره، ويطّلع على أسراره، ويبتهج بالرقيم الصادر عن كهفه" (ابن الوَرديّ، 1986: 73).

فلا بُدَّ أَنَّ كَلِمَتَي (الرَّقيم)، و(كهفه) تُحييانِ في الذَّاكرة قصَّة أَهل الكهف، استنادًا إلى قوله تعالى: "﴿أَمْ حَسِبتَ أَنَّ أَصحَابَ الكَهفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِن آيَاتِنَا عَجَبًا﴾" (سُورة الكهف: آية 9). ولكنَّ قراءتهما وفق السِّياق الذي يحويهما، يُبيّنُ أَنَّ المَقصودَ مُختَلِف؛ إذ عنى ابنُ الوَرديّ بـ (الرَّقيم) كتاب المعريّ وما اشتملَ عليه، وعنى بـ (كهفهِ) نَفْس المعريّ أو دَاخِله، ومع ذلكَ يُمكِنُ عَدّ التَّوظيف هُنا من باب الإشارةِ الظَّاهريَّة.

الحديثُ النَّبويُّ الشَّريف

تكمنُ أَهميَّة الحديث الشَّريف في كَونهِ مصدر التَّشريع الثَّاني، ووحي اللهِ لرسولهِ الكريم، ولا يمكن تحقيق التَّكامُلِ الدِّينيّ بمعزلٍ عنه؛ فقد جاءَ مُفسّرًا بعض الآيات، ومُفصِّلًا ما وردَ مُجمَلًا منَ الأَحكام، ومُتضمّنًا مجموعةً منَ الإرشاداتِ والتَّوجيهات التي تُنظِّمُ حياة المُسلمين، ومرجعًا رئيسًا في عَمَلِيَّتَي الاستنباط والاجتهاد، والأَمرُ لا يقتصر على هذهِ المِيزَات فحسب، بل تطولُ القائمَةُ ولكنَّ حَصرَها ليسَ ما يُبتغى هُنا.

ولا بُدَّ لِمُتَتَبِّعِ النِّتاج النَّثريّ لابنِ الوَرديّ، أَن يُعاينَ وَيَلمِسَ مدى تأثُّره بالأَحاديثِ النَّبويَّةِ، وحرصه على توظيفها، ويُلاحِظَ ابتعادَهُ عن الاعتباطيَّةِ

في تضمينها، فالأَمرُ لديهِ ليسَ مقصورًا على استعراضِ ثقافةٍ دِينيَّة، أو بيانِ سَعَةِ اطّلاع فحسب، إنَّما يتعدَّى ذلكَ إلى التَّركيزِ على إبرازِ دأبهِ المُتواصِل على انتهاجِ استراتيجيَّةِ الاستثمار الإيجابيّ الفعَّال للمَوروثات، التي لَم تَبدُ مُقحَمَةً في نصوصهِ، أَو غير منسجمة مع وتيرتها، بل أَسهَمَت في إثرائها بشكلٍ جَليّ على مُستوى الموضوعِ، والدلالةِ، والإيقاع.

وقد ارتكزَ على ذات الآليَّات السَّابقة في إفادتهِ من النّصوص النَّبويَّة، صحيحها وضعيفها، منوّعاً في تقنياتِ عرضها –وفق مقتضياتِ نصّهِ- ما بينَ الإيراد الكامل لها أَو المجزوء، فضلًا عن المُراوحة بينَ اللفظِ والمعنى.

وخيرُ مِثالٍ على الرسائلِ التي جاءَ فيها حضورُ التُّراثِ مُكثَّفًا -بحيث يصحّ القول إنها قائمةٌ على التُّراث- رسالةُ السَّيفِ والقَلَم آنِفَة الذِّكر، فالمُناظَرَةُ -بشكلٍ عام- بطبيعتها تحتاجُ للدعائمِ، والحُجَجِ القاطعةِ، التي تُعزِّزُ الآراءَ والأَفكار، وَتُجَلِّي الحقائقَ مِن منظورِ أَطرافِها. وقد أَسهَمَت المَوروثاتُ الدِّينيَّةُ في تلكَ الرِّسالة، الظَّاهِرة في نَصِّها والمُنصَهِرة، بإكسابها جزالة اللَّفظِ، وبلاغة العِبارةِ، وجمال الأُسلوبِ في التَّعبيرِ عَنِ المعنى وَكُنهه.

فعلى التَّوالي، استثمَرَ ابنُ الوَرديّ في نَصِّها –على لِسان القَلَم- كُلًّا مِنَ الآيَةِ والحَديث، بطريقةٍ مُباشِرَة وغَير مُباشِرَة، في مجالِ الفَخرِ، ومُحاولة إثبات الأَفضليَّة، مُغتنِمًا ورود لفظ (القَلَم) صَراحَةً في القُرآنِ والحَديث، وذلكَ في قوله: "﴿الذي علّم بالقلم﴾ (سُورة العَلَق: آية 4) وشرّفه بالقسم، وجعله أول ما خلق ... والصلاة والسلام على نبيه القائل ((جفت الأقلام)) وعلى آله وصحبه أعلم المعارف وأعرف الأعلام" (ابن الوَرديّ، 1986: 78، 79).

يُلاحَظُ من خِلالِ النَّصّ أَنَّهُ كانَ مُقتَضِبًا في استشهاده من بنية الحديث النَّبويّ؛ مُنتخبًا ما قَلَّ وَدَلَّ على مُرادِهِ، وَمُتَقَصِّدًا في الوقتِ ذاته تنبيه القارئِ على أَنَّهُ مِن أَقوالِ المُصطفى عليهِ أَفضل الصَّلاةِ والتَّسليم، فعبارةُ (جَفَّتِ الأَقلام) مُستحضَرة مِن مجموعةِ وَصايا، خُتِمَت بِعبارةٍ مُتداوَلة، أَلا وهي: "جَفَّتِ الأَقلامُ ورُفعتِ الصُّحفُ" (ابن الجعد، 1990: 494). وفي ذاتِ النَّصّ أَيضًا عَمدَ إلى حلّ الحديث الشَّريف، جاعلًا بعض كلماته تنساب مع السياق –دون تلميح- وكأَنَّها من إبداعه، حينَ قال تحديدًا: (وجعلَهُ أوّل ما خلق)، والجديرُ بالذِّكرِ إنَّ هذهِ العِبارة مُقتطعة من قوله صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: "إنَّ أوّل ما خلقَ الله القلم، ثم قالَ: اكتبْ فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة" (ابن حنبل، 2001: 37/ 378- 379).

وَلعلَّ المُضمَّنات المُتوافرة في هذا النَّصّ، وما سَبَقَه، وما تَبِعَه، جميعها تنخرط في وعاءٍ كِنائيٍّ واحد، يتمثَّلُ بإظهارِ الأَهميَّة، والأَفضَليَّة، وارتفاع المَقام.

وفي مُحاولةٍ لِسَبرِ غَورِ عبارة (جفَّتِ الأَقلام) بعد نظرةٍ مُعَمَّقَة في نطاق النَّصّ وإيحائها الأَصليّ (ابن رجب، 2001: 1/ 482)، واستنادًا إلى ما أُشيرَ إليهِ سابقًا مِن قَسَمِ الله عزَّ وجَلّ بالقَلَم، وتصريح رسولهِ الكريم بأَنَّه أَوَّل ما خُلِق؛ يبدو أَنَّ القَلَمَ انتَوى منذُ البداية تثبيطَ عزيمة السَّيف، من خِلالِ إيمائهِ إلى أَنَّ الأَمرَ مقضيٌّ وَمحتوم، فالرِّفعة مُقدَّرة له، وما على السَّيفِ إلا الإذعان والتَّسليم.

وفي معرضِ حديثه عن أَجرِ الصَّابرينَ على الملمَّات في رسالةِ النَّبا عَن الوَبا، عَمدَ مرَّةً أُخرى إلى الاستشهادِ بالحديثِ بطريقةِ الاجتزاء اللَّفظيّ المُجاري لِمَقصَده في التَّخفيفِ من وطأَةِ البلاء، وَصَرف الأَذهانِ عنه بِما يُواسيها، من خلال إيرادِ ثَبَتٍ مُؤكِّدٍ عن النَّبيّ الكَريم -صلاةُ الله عليه وسلامه- مفاده أَنَّ الذي يقضي بالطَّاعُون يُعَدُّ شَهيدًا، ولا غرو أَنَّ في هذا التَّضمين تَسليةً لِكُلّ مُبتلىً به؛ فَمرتبةُ الشَّهيدِ عظيمةٌ عندَ الله، وجزاؤهُ بَيِّنٌ يَومَ القيامة استنادًا إلى ما ذُكِرَ في الكِتابِ والسُّنَّة. ويتَّضِحُ ذلكَ في قولِ الكاتب: "هذا وهو للمسلمين شهادة وأَجر، وعلى الكافرين رجز وزجر، إذا صبر المسلم على مصيبة فالصبر عبادة، وقد ثبت عن نبينا صلّى الله عليه وسلم أن المطعون شهيد (ابن بلبان، 1988: 7/ 462) فهذا الثبوت حكم بالشهادة" (ابن الوَرديّ، 1986: 92- 93).

وَلَم يَخشَ ابنُ الوَرديّ من استحضار الأَحاديث الضّعيفة وتوظيفها في نثره؛ إذا ما ارتأى أَنَّها تُسهم في تحقيقِ التَّكامُلِ الموضوعيّ لِنَصِّه، مُبرِزًا بذلكَ مدى سَعَة ثقافته الدينيَّة وَبُعدها عن المحدوديَّةِ والتَّأطير، وقَد راوَحَ في اغتنامِهِ لها –وفقًا لِمضمونها- ما بَينَ التأكيدِ على فَحواها الحَسَن، أَو بيان ضعفها واستغلالها في مجالِ الانتقاد. وخَيرُ مثالٍ على ذلك، ما وَرَدَ في رسالتهِ التي انتقَدَ فيها القاضي الرياحيّ المالكيّ، الذي عاثَ في حلب فَسادًا، وبطشَ بأهلها وعلمائها ونَكَّلَ بهم. حيثُ قال: "وجرحة الحاكم بالأعراض صعبة، إذ نصَّ الحديث النبوي أن حرمة المسلم أعظم من حرمة الكعبة ... وهذه رسالة أخلصت فيها النية، وقصدت بها النصيحة للرعاة والرعية ... وناديت بها على هزيلٍ ظَلَمَ أبناء جنسي ... كم سعى في تكفير سليم، وكم عاقب بعذاب أليم ... إذا جلس خلت غولة جالسة، وإذا تكلم متطيلسًا قلت جاء البرد والطيالسة، لا قراءة له ولا قرى، فليت العيون اكتحلت به بأميال السرى، يحب من القرآن ﴿ألا في الفتنة سقطوا﴾، ومن الحديث ((أُباهي بكم الأمم حتى بالسقط))" (ابن الوَرديّ، 1986: 154، 155، 167).

ففي ظلِّ الطّغيان الحاصل بحقّ مُسلِمي حَلَب، مِنَ المنطقيّ أَن يجدَّ الكاتبُ في طَلَبِ حَديثٍ لهُ وَقعُه، يتضمَّنُ كلامًا عن حُرمة المُسلم وعرضه، مُوظِّفًا إيَّاه بطريقةِ الاستشهاد –غير المُنصَّص- نائيًا به بذلكَ عن سمة الضّعف التي صَرَّحت بها كتب الحديث المختلفة، فقوله: (إذ نصّ الحديث النبويّ أنَّ حرمة المسلم أعظم من حرمة الكعبة)، مُقتطف ممَّا تَمَّ تداوله على أَنَّه خطابُ النَّبيّ –صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم- للكعبةِ المُشرَّفة، في أَثناء الطَّواف، حينَ قال: "ما أَطيبَكِ وأطيبَ ريحَكِ، ما أعظمَكِ وأعظَمَ حُرمَتَكِ، والذي نفسُ محمّدٍ بيدِه، لَحُرمةُ المؤمنِ أعظَمُ عندَ اللهِ حُرمةً منكِ، ماله، ودَمه، وأَن نظنّ به إلّا خيرًا" (ابن ماجة، د.ت: 2/ 297).

وَيبدو أَنَّ استبداله لفظة (مسلم) بـ (مؤمن) عائدٌ إِلى تقصُّدهِ الابتعاد عن التَّخصيصِ الفئويّ؛ إِذ لا يستطيعُ الجَزمَ بِمكانَةِ الإِيمانِ في نفُوسِ المعنيّين.

وفي ذات النَّصّ، استثمرَ ابنُ الوَرديّ الحديثَ الضَّعيف مرَّةً أُخرى، في الحَطِّ من قَدرِ الرياحيّ وتحقيره، والتَّنويه إِلى تخبُّطِهِ، حيثُ قالَ: (يحبُّ من ... الحديث ((أباهي بكم الأمم حتى بالسّقط))). ولعلَّ طبيعةَ تقديمهِ للصِّيغةِ المُضَمَّنة تُلمِح بِضعفها؛ ممّا أَتاحَ لهُ إِمكانيَّة تطويع الألفاظ وفقَ مُرادهِ، دونَ خَوفٍ أَو وَجَل من هالةِ القَداسَةِ التي تُطوّقُ الأَحاديث عمومًا، إِذ يبدو أَنَّهُ رمى إِلى إِبرازِ ارتكانِ القاضي المذكور في أَحكامه إِلى ضعيفِ الحديثِ والأَثرِ بدايةً، ومِن ثَمَّ ابتغاء المعنى المُتوهَّم للفظة (السّقط)؛ للتنويهِ إِلى تأخُّرِهِ عن الرِّجال بضمِّهِ إِلى أَراذل النَّاس وأَدنيائهم، دليلُ ذلكَ ما أَوردَهُ في غيرِ مَوضعٍ من رِسالتهِ من تصريحاتٍ وَتَلميحاتٍ مُؤَكِّدة، ومنها البيتُ الشِّعريّ القائل:

"صعبٌ على الحر الخضوع لناقص وتحكُّمُ الأسقاط بالأسفاطِ" (ابن الوَرديّ، 1986: 165).

وَتضمينهُ بيتَ قطريّ بن الفُجاءة، الذي يقولُ فيهِ:

"وما للمرءِ خيرٌ في حياةٍ إذا ما عُدّ من سقطِ المتاع" (التبريزيّ، د.ت: 1/ 25؛ ابن الوَرديّ، 1986: 167).

علاوةً على قولهِ في موضعٍ آخر:

"يُحبُّ من كلّ علمٍ السينَ والقافَ والطا" (ابن الوَرديّ، 1986: 167).

عِلمًا بأَنَّ الحَديثَ في الأَصل يحضُّ على النِّكاح وتكثيرِ النَّسلِ، أَمَّا معنى كلمة (السّقط) بكسرِ السِّينِ، وفَتحها، وضمّها: "الولد الذي يسقط من بطن أمّه قبل تمامه" (ابن منظور، 1414هـ: 7/ 316). وصيغةُ الحديثِ وافية، مُتمَثّلة –كما أُثِرَ- بقولهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: "تَنَاكَحُوا تَكْثُرُوا فإني أَبَاهِي بكم الأُمَمَ حتَّى بالسَّقْطِ" (البَيهَقيّ، 1991: 10/ 17).

وكثيرًا ما كَانَ الكتَّابُ خيرَ عَونٍ للسلاطينِ وذوي السُّلطة، في مُحاربةِ الآفاتِ المُجتَمعيَّة، ومُحاولةِ اجتثاثها؛ نَظَرًا لِما يَتمتَّعُونَ به من حظوةٍ لدى النَّاس وَقبول، وقد كانَ لهُم أُسلوبٌ خاصٌّ في ذلكَ؛ من مثلِ لجوءِ ابن الوَرديّ إِلى توظيفِ المَقامةِ لتفريغِ أَفكاره، وطَرح رؤاه، في تصدِّيهِ للمُحدَثاتِ والبِدَع التي شابَت مُجتَمعَهُ آنذاك، لا سيَّما وأَنَّ المَقَامةَ من أَبرز الفنون النَّثريَّة قُربًا للقلوب؛ لامتيازِها بِفرادَةِ الأسلوبِ وَجماله، ورشاقَة العِبارة، فضلًا عن طابع التَّشويق الذي يلفُّها، فَسَطَّرَ المقامةَ المَشهَديَّة؛ لِثَني النَّاس عن زيارةِ المَشاهِدِ والقُبُور، بعدَما جانَبُوا الشَّرعَ في سلوكِهم إِبّانَ زيارَتها، إِذ اقتَرَنَت طقوسُهُم بالتَّبَرُّكِ، وَإِقامة الاحتفالات في أَرضِها (عبده، 1994: 53- 54).

وقَد اقتَبَسَ حَديثًا نبويًّا كامِلًا –شاعَ الاستدلالُ بهِ لإِبطالِ المُنكرات- ليكونَ رادِعًا، في معرضِ سَوقهِ للأَدلَّة التي تُحرّمُ القيامَ بذلك، حيثُ قال: "لقد ذكر لذلك أدلة، تدع أعزة حاضرتها أذلة ... ويغني عن هذا كله خبر فرد، ((كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد)) (الماوردي، 1999: 4/ 216) ... فارجع أيها المسكين إلى بلدك ... وتب إلى ربك، من هذه البدعة التي من استحلها في الأنام، خيف عليه الردة عن الإسلام" (ابن الوَرديّ، 1986: 48، 49).

وفي رِحابِ الحَديثِ النَّبويّ، قد يعثرُ الكُتَّابُ على ضالَّتهم من القوالب الكنائيَّة الجاهزة، التي يُمكن اغتنامها كما هي في تضاعيفِ رسائلهم؛ لتماشيها مع مُبتغياتهم. ومن أَحسنِ الأَمثلة على ذلكَ، وأَطرَفها، وأَدلّها على آليَّة الحَلّ، انتخابُ ابن الوَرديّ تركيب (ذي الوَجهَين) من سياقِ حديثٍ نبويّ، نَقَلَهُ من نطاقِ التَّعميم إِلى التَّخصيص، واسمًا السَّيفَ –على لِسانِ القَلَم- بالنِّفاقِ والخِداع؛ لكونِهِ آلَة الحرب، ومَحمُول المُقاتلينَ في أَيّ قِتال دائر، وعلى ذلكَ، فَولاؤهُ غير بَيّن، ووجهة مُناصَرته غير مُحدَّدة. ويتبدَّى ذلكَ في قوله: "أما أنت فابن النار والدخان، وباتر الأعمار ... يا غراب البين، ويا عدة الحَيْن، ويا معتل العين، ويا ذا الوجهين، كم أفنيت وأعدمت، وأرملت وأيتمت" (ابن الوَرديّ، 1986: 82، 83).

أَمَّا تَمامُ نَصِّ الحَديث، فيتمثَّل بقولهِ صَلَّى اللهُ عليهِ وسَلَّم: "وتجدونَ شرَّ الناس ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاءِ بوجهٍ، ويأتي هؤلاءِ بوجه" (البخاريّ، 1422هـ: 4/ 178).

وَتوظيفُ الكاتبِ للحَديث لم يكُن مقصورًا على حضورهِ بنصِّهِ، أَو ببعضِ مُفرداتهِ فحَسب، بَل عَمدَ في بعض المواضعِ إِلى تغييبهِ، والإِحالة إِليه بشكلٍ مُباشر، مُوفِّرًا على المُتلقّي عناءَ تَوَقُّعِه، أَو بشكلٍ غير مُباشر، من خلالِ قرينةٍ مُحدّدة، تدلُّ على النَّصِّ المُراد بعينه، أَو عامَّة، تُثيرُ في الذِّهنِ دوَّامةً مِنَ التَّخمينات.

ومِثالُ ذلكَ، ما جاءَ في تضاعيفِ رسالتهِ الموسومة بـ (النَّبا عَنِ الوَبَا)، التي تُعَدُّ من أَبرز الوثائقِ التَّاريخيَّة، التي يُعتَمَدُ عليها في رَصدِ معالم مرض الطَّاعون، الحاصل في سنةِ (749هـ)، وأَماكن انتشاره، وآثاره الكارثيَّة على البَشريَّةِ آنذاك؛ لا سيَّما وأَنَّ الكاتبَ نفسه قَد عايَشَ الحَدَث في مدينةِ حَلَب، وعانى منه، وَقَضَى بسببهِ في نهايةِ المطاف. فقد أَشارَ للحديثِ النَّبويّ الشَّريف، في سياقِ تبريره سبب بقائهِ في حَلَب إِبّان الجائحة، قائلًا: "وما منعنا الفرار منه إلا التمسك بالحديث، فهلمّ بنا نستغيث، إلى الله تعالى في رفعه فهو خير مغيث" (ابن الوَرديّ، 1986: 94).

ويتمثَّلُ الحديثُ المُشار إِليهِ في النَّصّ، بقولهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: "إِذا وَقَعَ الطَّاعُونُ بأرضٍ، وأَنْتُم بها فلا تَخْرُجُوا مِنْها، وإِذا وَقَعَ، وَلَستُمْ بها، فلا تَقْدمُوا عليه" (ابن حنبل، 2001: 24/ 167). ولا شكَّ بأَنَّ هذا يعكس مدى الوازعِ الدِّينيّ لدى الكاتب، وتمسّكه بالهَديِ المُصطَفَويّ، وامتثال أَوامره.

وفي نفسِ الرِّسالة، ارتأى ابنُ الوَرديّ الابتعاد عن مُلامسة المُباشَرة في التَّوظيف، من خلالِ اعتمادهِ إِشارةً فَضفاضة، تحتَمِلُ مَرجعيّاتٍ مُتعدِّدة، أَساسها القُرآن والحَديث، في نطاقِ الدَّعوةِ إِلى ضرورة التَّحَلّي بالصَّبرِ على المُصيبة التي أَلَمّت بهم، مُنوّهًا إِلى فَضلهِ؛ إِذ عَدَّهُ عِبادَة، في مُحاوَلةٍ منهُ

لِصَرفِ الذّهنِ عَن الوَاقع الرَّاهن، وشَغله بِمَا أُعِدَّ للصَّابرينَ مِن خَيرِ الجَزاء. وَقَد بانَ ذلكَ في سياقِ حديثهِ عَنِ الطّاعون، قائلًا: "هذا وهو للمسلمين شهادة وأجر ... إذا صبر المسلم على مصيبة فالصبر عبادة" (ابن الوَرديّ، 1986: 92).

وَيُمكنُ القول إنَّ سياق نصِّه ينفتحُ على عدَّةِ نُصوص دينيَّة، من ضمنها قولهُ تعالى: "﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا استَعِينُوا بالصَّبرِ والصَّلاةِ إنَّ اللهَ مَعَ الصَّابرينَ﴾" (سُورة البَقَرة: آية 153)، وقوله: "﴿إنَّمَا يُوفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيرِ حِسَابٍ﴾" (سُورة الزُّمَر: آية 10)، وقوله جَلَّ وعلا: "﴿سَلامٌ عَلَيكُم بِمَا صَبَرتُم فَنِعمَ عُقبَى الدَّارِ﴾" (سُورة الرَّعد: آية 24)، فَضلًا عَن قوله: "﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾" (سُورة البَقَرة: آية 155). وَقول الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم: "عَجبًا لأمْرِ المُؤْمِنِ إنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، ولَيْسَ ذَاكَ لأَحَدٍ إلَّا للمُؤْمِنِ، إنْ أَصابتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ" (ابن الحجّاج، د.ت: 4/ 2295)، وقوله: "إنَّ العَبْدَ إذَا سَبَقَتْ لَهُ مِنَ الله عَزَّ وجَلَّ مَنْزِلةٌ لم يَنَلْهَا بعَمَلِهِ ابْتَلاهُ اللهُ في جَسَدِهِ أَوْ في مَالِهِ أَوْ في وَلَدِهِ ... ثُمَّ صَبَرَ على ذلكَ ... حَتَّى يُبَلِّغَهُ الْمَنْزِلَةَ الَّتي سَبَقَتْ لَهُ مِنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ" (البيهقيّ، 2003: 3/ 524)، علاوةً على قولهِ: "إنَّ عِظَمَ الجَزَاءِ مَعَ عِظَمِ البَلَاءِ، وَإنَّ اللهَ إذَا أَحَبَّ قَوْمًا ابْتَلاهُمْ، فَمَنْ رَضِيَ فَلَهُ الرِّضا، وَمَنْ سَخِطَ فَلَهُ السَّخَطُ" (التّرمذيّ، 1975: 4/ 601).

ولعلَّهُ يَتَضِحُ ممَّا سَبقَ حِرصُ الكاتبِ –في كُلِّ مَرَّةٍ يَستَدعي فيها المَوروثات الدِّينيَّة- على التَّنويع في آليَّاتِ استثماره لها؛ مُتَحاشيًا بذلكَ الرَّتابةَ، وَنَمَطيَّةَ النَّهجِ في التَّوظيف.

الشَّخصيَّاتُ الدِّينيَّةُ

إنَّ حُضورَ التُّراثِ في النِّتاجاتِ الأَدبيَّةِ المُتنوّعة، يعكِسُ مدى وعيِ الأَديبِ بأَهميَّتهِ وَقيمَته، بِما يَتَضَمَّنهُ مِن مُعطياتٍ تُسهِمُ في إثراءِ تَجربتهِ الإبداعيَّة، وَتُكسبُها طَابعَ الفَخامة، التي لا يَخفى ما لَها مِن أَثَرٍ إيجابيّ في نَفسِ المُتلقّي وَذِهنه؛ ممَّا يَجعلهُ يَحرصُ في كُلِّ مَرَّةٍ على الامتياحِ من نَبعهِ الذي لا يَنضَب، مُتخيّرًا ما يُوائمُ رُؤاهُ وَتَطَلُّعاته، مِنْ أَحداثٍ وَوَقائع، ونُصوص، وَحتَّى شَخصيَّات، ارتأى في استدعائها تحقيق الإفادة (زايد، 1997: 16- 17).

وانطلاقًا مِنَ المُدرَكِ السَّابق، عُنِيَ ابن الوَرديّ باستحضارِ الشَّخصيَّاتِ الدينيَّةِ وتضمينها في نثره، وقد اتَّسَمَ توظيفهُ لها بالبساطَةِ، والبُعدِ عن الرَّمزيَّةِ؛ فَسَهُلَ بذلكَ رصدُها، وإدراك المغزى من تضمينها. أَمَّا تَقنيتهُ في إيرادها، فَتَمَثَّلَت إمَّا باعتمادِ الاستدعاء العَلَمِيّ، من خلالِ ذكرِ الاسمِ المُباشر للشَّخصيَّةِ، أَو كُنيتها، أَو لَقَبها، مقرونة –أَحيانًا- بِقَولِها أَو فعلها، علاوةً على ذكرِ صفتها، وَإمَّا بتفضيلِ الاستدعاء العامّ دونما أَيّ تَخصيص (مجاهد، 2015: 6).

وَمِن أَبرز الشَّخصيّات الحاضرة في نصوصهِ، شخصيّات الأَنبياء عليهم السَّلام، التي ارتبطَ ورودُها بالقَصَصِ القُرآنيّ، فَضلًا عن المصطفى عليه أَفضل الصَّلاةِ والتَّسليم، وآل بيتهِ الأَطهار، وصَحابته الكِرام، ومن ضمنهم الخلفاءُ الرَّاشِدون.

وَما يُلاحَظُ أَنَّهُ كثيرًا ما كانَ يَجنَحُ إلى استثمارِ التَّطابُقِ الاسميّ بينَ الشَّخصيَّاتِ التُّراثيَّة والحَاضِرَة، فيُوظِّفها على سبيلِ التَّورية، مُبرِزًا للمُتلقّي مدى تَيقُّظه وَجدّه في اغتنامِ علائقِ الرَّبطِ المُمكِنة، وَإبداعه في صياغتها بطريقةٍ فنيَّة، تُثيرُ في النَّفس الإعجاب.

وَمِن أَبرزِ الأَمثلة على ذلك، قولهُ في إجازَةٍ كَتَبَها لضياء الدين سليمان العجميّ بِعَرضِ منظومة الحاوي: "فقد أَجَزْتُ الفقيه الفاضل ضياء الدين سليمان الفارسي ... أن يروي عني منظومتي الموسومة ببهجة الحاوي في الفقه ... وذلك بعد أن سمع جميع (البهجة) عليّ، وتلقف من غررها عني وَلَدَيّ، مع فوائد يُبخَلُ بها لفساد الزمان، وجدته لها كفؤًا ﴿ففهّمناها سليمان﴾" (ابن الوَرديّ، 1986: 66- 67).

وَلعلَّ التَّوريةَ باديةٌ في الآيةِ المُستَحضَرة "﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيمَانَ﴾" (سُورة الأَنبياء: آية 79)، فالكاتبُ لَم يقصد النَّبيّ سُليمان عليهِ السَّلام، بل قَصَدَ سَميَّهُ المَخصُوص بالإجازة. ولا يَخفى أيضًا تطويعه الآيةَ الكريمة لِخدمَةِ مُبتغاه، المُتمثِّل في بَيانِ تَفوُّق المَقصُود وتميّزه، فقد وَجَّهَها –من خلالِ تضمينها في سياقِ نَصِّه وتآلفها معه- نحو تَفضِيلِهِ، وَخَصِّهِ بالفوائد، واستحقاقهِ لها، دليل ذلك قوله: (وجدته لها كفؤًا)، بيدَ أَنَّ أَمرَ المُفاضلةِ بَينَ الأَشخاص بعيدٌ كُلّ البُعدِ عن المَغزى الأَصليّ للنَّصّ القرآنيّ، الذي يَتعلَّق بالمُفاضَلَةِ الحُكميَّةِ بينَ سُليمان وأَبيهِ داود عليهما السَّلام، في قَضيَّةِ الحَرثِ والغَنَم (ابن كثير، 1419هـ: 5/ 311- 312).

وَقَد بَرَزَت إحدى أَجمل التَّوريات التي أَنتجَها الكاتِبُ وأَطرفها، في رسالةٍ كتَبَها لصاحبٍ له، عندما وُلِّيَ نَظَرَ المالِ بِحَماة؛ إذ استثمَرَ فيها الكُنيَةَ والاسمَ في آنٍ مَعًا، وذلكَ حينَ قالَ في خِتامها: "وتمّ سرور أم الحسن بالحسين" (ابن الوَرديّ، 1986: 179).

فللوهلةِ الأُولى قد يَظنُّ القارئُ أَنَّ المقصودَ بـ (أُمّ الحسن) السَّيدة فاطمة الزَّهراء رضيَ اللهُ عَنها، وأَنَّ المقصودَ بـ (الحُسَين) ابنها الحُسَين بن عليّ بن أَبي طالب رضيَ اللهُ عَنهُما، عِلمًا بأَنَّه تَعَمَّدَ ذلكَ، ولكنَّهُ عنى حَقيقةً (مدينة حَماة التي تُكنَّى بأُمِّ الحسن) (ابن الوَرديّ، 1986: هامش 4، ص 179)، وما شجَّعهُ على عَقدِ تَوريَتهِ، التَّطابُق الاسميّ بينَ الحُسَين بن عَليّ، وَسَميِّهِ الحُسَين المَعنيّ بهذهِ الرسالة، اللَّذَينِ يُعَدَّانِ عِمادَيّ التَّوريةِ التَّالية.

وفي سياقِ تعليلهِ سببَ الأَحوالِ الجَويَّة الكارثيَّة، التي داهَمَت دِمَشق سنة (745هـ) وأَضرَّت بها، عَمدَ ابنُ الوَرديّ إلى تضمينِ الاسم المُباشر لأَميرِ المؤمنين عُمر بن الخطَّاب –رضيَ اللهُ عنه- ولَقَبه (الفارُوق)، وذلكَ في جوابِ كتابٍ وَردَ إليهِ مِنَ القاضي شهاب الدين بن فضل الله العُمريّ، وَقَد استَثمَرَهُما في نِطاقِ مَدحِ المَذكور، من خلالِ الإشارة إلى عراقَة نَسَبِه المتَّصل بأَمير المؤمنين، فَضلًا عن بيانِ نَفعِ التَّبَرُّك بهِ رضيَ اللهُ عنه؛ إذ كانَ

حائلًا بينَ أَهلِ دِمَشق وهلاكهم المُتوقَّع من جرَّاء ما حَدَث، حيثُ قالَ:

"وإِنْ دُهمنا بسيلٍ أو بنوعٍ أذى كالثلجِ والنار حرْنا ما هو السببُ

أقسمتُ باللهِ لولا حلْمُ خالِقنا لكانَ مِنْ عشْرِ ما نأتي بهِ العطَبُ

... وحاشا مملكة مولانا واسطة عقدها من أذى وعذاب ... وينفعنا ببركة جده عمر وقد فعل وما أحق من سيم بالذنوب أن ينتفع بالفاروق" (ابن الوَرديّ، 1986: 183، 186).

ومِنَ الجديرِ بالذِّكر إنَّ شَخصيَّةَ خاتم النَّبيين محمَّد عليهِ أَفضل الصَّلاه والتَّسليم، من أَبرز الشَّخصيَّات التي وُظِّفَت مُرفقةً بالقَولِ والفعل، ولعلَّ الأَمثلةَ المُتناولة في الطَّرح السَّابق، الذي يُوضِّحُ مدى حضورِ الحَديثِ النَّبويّ الشَّريف في نثر ابن الوَرديّ، خيرُ دليلٍ على ذلك، وللتَّمثيلِ هُنا، يُكتَفَى بِنَصٍّ مُقتَطعٍ من رسالةِ السَّيفِ والقَلَم –الزَّاخرة بأَلوان التُّراثِ الدينيّ- حيثُ يقولُ مرَّةً على لِسانِ القَلَم، ومرَّةً على لِسانِ السَّيف، في إِطار مُحاولةِ إِثبات الأَفضليَّة: "والصلاة والسلام على نبيه القائل: ((جفّت الأقلام)) (ابن الوَرديّ، 1986: 79). "فإن كان القلم شاهدًا فالسيف قاضٍ ... وهو العدة لقمع المعتدين، حَمَلته دون القلم يد نبينا، فشرف بذلك في الأمم شرفًا بيّنًا" (ابن الوَرديّ، 1986: 80).

أَمَّا استدعاؤهُ العامّ للشَّخصيَّاتِ الدِّينيَّة، فيتجلَّى في إِجازَةٍ سَطَّرَها لأحدهِم بقراءةِ الخُلاصة في النحو لابن مالك (أَلفيَّة ابن مالك) وشَرحِها؛ إِذ تطرَّقَ في مُقدِّمتِها إِلى ذِكرِ الصَّحابة، دُونَمَا أَيّ تَخصيص، أَو إِشارة مُباشرة لأحدهم عَينًا، مُراعيًا الجَوَّ العامَّ لِنَصِّه –المُكتظّ بالمُصطلحات النَّحويَّة- ومُتماشيًا مع رتمهِ؛ فقد ارتأى الحَديثَ عنهُم بأُسلوبٍ فَنِّيٍّ بَديع، قائم على التَّوريةِ المُتَوَلِّدة من اغتنامهِ ثنائيَّة الدلالة للأَلفاظ المُنتَخَبَة، وذلكَ في قولهِ: "والصلاة على رسوله محمد ... وصحبه الذين نُزِّهوا عن الأفعال الناقصة والمقاربة فبني بهم الإسلام على الفتح فلله هو من مبنيّ مُعرب" (ابن الوَرديّ، 1986: 57، 58).

فلا بُدَّ للمُتلقّي من إِدراك مقصد الكاتب حينما قالَ واصفًا الصَّحابة: (نُزِّهوا عن الأفعال الناقصة والمُقاربة)، فهوَ يعني أَنَّهُم بعيدونَ عن اقترافِ الأفعال الشَّائنة أَو القَبيحة، وأَيّ شيءٍ قريبٍ مِنها، وهذا يُلغي مِنَ الفِكرِ أَن يكونَ قَصدهُ بالأَفعال الناقصة (كانَ وأَخواتها)، وبالأفعال المُقاربة (كادَ وأَخواتها). كما أَنَّهُ قَصَدَ الفتوحات الإِسلاميَّة في قولهِ: (فبُنِيَ بهم الإِسلام على الفتح فلله هو من مبني مُعرب)، لا أَنَّ كَلِمةَ (الإِسلام) إِعرابيًّا مبنيَّة على الفَتح، وفي نفس الوقتِ معرَبَة؛ بما أَنَّ إِعرابها وفقَ وُرودها: نائب فاعل مرفوع، وعلامة رفعه الضَّمَّة.

الخَاتِمَة

يزخَرُ نثرُ ابن الوَرديّ –المجموع في ديوانه- بِموروثاتٍ دينيَّةٍ متنوّعة، بَيدَ أَنَّ أَحدًا –وفق عِلم الباحثة واطّلاعها- لَم يُخصِّص دراسةً مُستقلّةً لِرَصدِها وتحليلها فيهِ تحديدًا، وَبِرُمَّته؛ فَتَوَلَّت مهمّة القيام بذلك، في بحثٍ عَنوَنَتهُ بـ (أُسمُوزيَّة الأَدب وآليَّات توظيفِ التُّراثِ الدِّينيّ في نثر ابن الوَرديّ)، وَقد خلصت إِلى النَّتائج التَّالية:

- يَتمتَّعُ الأَدبُ بخاصيَّةٍ أُسمُوزيَّةٍ واضحة، قوامها الامتصاصُ، والتَّغذيةُ، والإِنتاج؛ إِذ يَسمَح للعناصر التُّراثيَّة التَّغذَويَّة بالنَّفاذِ إِلى نصوصه قيد الإِنشاء –والتي تُمثِّلُ الوَسط الثَّاني- من الوَسط الأَوَّل الأَساس، المُتمثِّل بالتُّراث على تنوّعه، ممَّا يُفضي إِلى إِنتاجِ نصوصٍ ناضجةٍ على مستوى الموضوع، والدَّلالة، وقد اكتَسَبَت –لاحتوائها المُضمَّنات- أَصالةً، وَتَفرُّدًا، وقيمةً جماليَّةً، وَقُدرةً مُضاعفةً على التَّأثير.
- تتجلَّى مصادرُ التُّراثِ الدِّينيّ في نثر ابن الوَرديّ بالقُرآنِ الكَريم وَقَصَصه، والحديثِ النَّبويّ الشَّريف، فضلًا عن الشَّخصيَّات الدِّينيَّة.
- ابتَعَدَ ابنُ الوَرديّ عن الاعتباطيَّةِ في تضمينِ المُعطيات التُّراثيَّة، فالأَمرُ لديهِ ليسَ مقصورًا على استعراضِ ثقافةٍ دينيَّة، أَو بيانِ سَعَة اطّلاع فَحَسب، إِنَّما يتعدَّى ذلك إِلى التَّركيزِ على إِبرازِ دَأبِهِ المُتواصل على انتهاجِ استراتيجيَّة الاستثمار الإِيجابيّ الفَعَّال للمَوروثات، التي لَم تَبدُ مُقحَمةً في نصوصه، أَو غير منسجمة مع وتيرتها، بل أَسهَمَت في إِثرائها بشكلٍ جَليّ.
- تتمثَّل الآليَّات التي اعتَمَدَها ابنُ الوَرديّ في توظيفِ العناصر التُّراثيَّة بآليَّاتِ التَّوظيفِ المُباشر: الاستشهاد، والاقتباس، وآليَّات التَّوظيفِ غير المُباشر: الحَلّ (التَّفكيك)، والإِشارة.
- تَبايَنَ استخدامُ ابن الوَرديّ لآليَّاتِ التَّوظيفِ التي اعتَمَدَها؛ إِذ تصدَّرتها آليَّتا الاقتباس والحَلّ، وَمن ثَمَّ الاستشهاد، فالإِشارة.
- وَظَّفَ ابنُ الوَرديّ في نَثرِه النُّصوص الدِّينيَّة كامِلةً وَمَجزوءة، مُنَصَّصة، وغير مُنَصَّصَة؛ وفقَ مُقتضياتِ النَّصّ الحاوي، من حيث المَضمون، والإِيقاع المُوسيقيّ القائم على التَّشاكُل السَّجعيّ.
- اتَّسَمَ توظيفُ ابن الوَرديّ للشَّخصيَّاتِ الدِّينيَّة بالبَساطة، والبُعد عن الرَّمزيَّة. أَمّا تقنيته في استحضارها، فتمَثَّلت باعتمادِ الاستدعاء العَلَنيّ، من خلال ذكر الاسم المباشر للشَّخصيَّة، أَو كنيتها، أَو لَقبها، مقرونة –أَحيانًا- بِقَولها أَو فِعلها، علاوةً على إِيراد صِفَتها. وإِمَّا بتفضيل الاستدعاء العامّ غير المُخَصّص لِشَخصيَّةٍ بِعَينِها.
- أَسهَمَت الموروثاتُ الدِّينيَّة –في نثر ابن الوَرديّ- الظَّاهِرة منها والمُنصهِرة، بإِكساب نصوصهِ جزالة اللَّفظِ، وَبَلاغة العِبارة، وَجَمال الأُسلوب في التَّعبير عن المَعنى وَكُنهه.

المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

القرآن الكريم

ابن الأثير، ض. (1973). *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة. (ط2). الفجالة، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

البخاري، م. (1422 ه). *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه* (صحيح البخاري). تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. (ط1). بيروت: دار طوق النجاة.

ابن بلبان، ع. (1988). *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان*. حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط. (ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

البَيْهَقيّ، أ. (2003). *السنن الكبرى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (ط3). بيروت: دار الكتب العلمية.

البَيْهَقيّ، أ. (1991). *معرفة السُّنن والآثار*. وَثَّقَ أُصوله وخرّج أحاديثه وقارن مسائله ووضع فهارسه وعلَّقَ عليه: عبد المعطي أمين قلعجي. (ط1)، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر.

التبريزي، ي. (د.ت). *شرح ديوان الحماسة*. (د.ط). بيروت: دار القلم.

الترمذي، م. (1975). *سنن الترمذي*. تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض. (ط2). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

ابن تغري بردي، ي. (د.ت). *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*. (د.ط). القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر.

الجابري، م. (1991). *التُّراث والحداثة دراسات.. ومناقشات*. (ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة.

جدعان، ف. (1985). *نظريَّة التُّراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى*. (ط1). عمّان: دار الشروق.

ابن الجعد، ع. (1990). *مسند ابن الجعد*. تحقيق: عامر أحمد حيدر. (ط1). بيروت: مؤسسة نادر.

ابن الحجّاج، م. (د.ت). *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (صحيح مسلم)*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (د.ط). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الحناوي، ك. (1990). *مُعجَم مصطلحات علم الأحياء: نبات- حيوان- تصنيف- وراثة*. مراجعة: هشام كمال الدين الحناوي. (د.ط). القاهرة: المكتبة الأَكاديميَّة.

ابن حنبل، أ. (2001). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي وإبراهيم الزّيبَق. (ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ج 24.

ابن حنبل، أ. (2001). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وسعيد اللحّام وأحمد برهوم. إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ج 37.

الحنبلي، ا. (1986). *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. حققه: محمد الأرناؤوط، خرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط. (ط1). دمشق: دار ابن كثير.

حنفي، ح. (1992). *التُّراث والتجديد موقفنا من التراث القديم*. (ط4). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

ابن رجب، ز. (2001). *جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس. (ط7). بيروت: مؤسسة الرسالة.

زايد، ع. (1997). *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*. (د.ط). القاهرة: دار الفكر العربي.

زايد، ع. (2002). *عن بناء القصيدة العربية الحديثة*. (ط4). القاهرة: مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر والتوزيع.

الزَّبيدي، م. (1969). *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق: مصطفى حجازي. (د.ط). الكويت: مطبعة حكومة الكويت.

الزركلي، خ. (2002). *الأعلام*. (ط15)، بيروت: دار العلم للملايين.

السبكي، ت. (1413 ه). *طبقات الشافعية الكبرى*. تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. (ط2). الجيزة، مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

الصفدي، ص. (1998). *أعيان العصر وأعوان النصر*. تحقيق: علي أبو زيد ونبيل أبو عمشة ومحمد موعد ومحمود سالم محمد. قدّم له: مازن عبد القادر المبارك. (ط1). دمشق: دار الفكر.

الطبري، م. (2001). *تفسير الطبري ((جامع البيان عن تأويل آي القرآن))*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر. (ط1). الجيزة، مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

عباس، ح. (2019). الموقف التأويلي من التراث في الفكر العربي المعاصر: أركون وطه عبد الرحمن أنموذجًا. *مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية*، ملحق 1، الجامعة الأردنية، عمّان، 46(2)، 387- 398.

عبد النور، ج. (1984). *المُعجم الأدبي*. (ط2). بيروت: دار العلم للملايين.

عبده، ق. (1994). *عصر سلاطين المماليك*. (ط1). القاهرة: دار الشروق.

العسقلاني، ا. (1972). *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*. تحقيق ومراقبة: محمد عبد المعيد خان. (ط2). حيدر آباد، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية.

عكاوي، إ. (1996). *المُعجم المفصّل في علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني*. مراجعة: أحمد شمس الدين. (ط3). بيروت: دار الكتب العلمية.
العمري، أ. (1405 ه). *التُّراث والمُعاصرة*. (ط1). قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية.
العنبر، ع. (2019). النّصّ الأدبيّ بين التّناصّ والتّماسك النّصّي. *مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية*، الجامعة الأردنية، عمّان، 46 (4)، 122- 134.
القلقشندي، أ. (د. ت). *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*. شرحه وعلّق عليه وقابل نصوصه: محمد حسين شمس الدين. (د.ط). بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.
الكتبي، م. (1974). *فوات الوفيات*. تحقيق: إحسان عباس. (ط1). بيروت: دار صادر.
ابن كثير، إ. (1419 ه). *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق: محمد حسين شمس الدين. (ط1). بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.
ابن ماجة، م. (د.ت). *سنن ابن ماجة*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (د. ط). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.
الماوردي، ع. (1999). *الحاوي الكبير*. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
مجاهد، أ. (2015). *أشكال التناص الشعري دراسة في توظيف الشخصيات التراثية*. (ط1). الجيزة، مصر: أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي.
مَجمَع اللُّغة العربيَّة. (1988). *مُعجم البيولوجيا في علوم الأَحياء والزراعة*. (د.ط). القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأَميريَّة.
المحمدي، ج. (2015). مناظرة السيف والقلم في ثلاث رسائل تراثية "دراسة أدبية". *مجلة كلية اللغة العربية*، جامعة الأزهر، إيتاي البارود، مصر، 28 (1)، 103- 170.
المدني، ك. (2015). المرجعيات الدينية في مقامات زين الدين بن الوردي (749 ه) دراسة في الأداء والتوظيف. *مجلة أهل البيت*، جامعة أهل البيت، العراق، 17، 120- 146.
ابن المعمار، م. (1958). *كتاب الفتوّة*. حقّقه ونشره: مصطفى جواد ومحمد تقي الدين الهلالي وعبد الحليم النجار وأحمد ناجي القيسي. (ط1). بغداد: مكتبة المثنى.
ابن منظور، م. (1414 ه). *لسان العرب*. (ط3). بيروت: دار صادر.
النويري، أ. (1423 ه). *نهاية الأرب في فنون الأدب*. (ط1). القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.
ابن الوردي، ع. (1986). *ديوان ابن الوردي*. تحقيق: أحمد فوزي الهيب. (ط1). الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع.
ابن يعيش، أ. (2001). *شرح المفصّل للزمخشري*. قدّم له: إميل بديع يعقوب. (ط1). بيروت: دار الكتب العلميّة.

References:

The Holy Quran

Abass, H. (2019). The Conjectural Attitude of Heritage in Modern Arab Thought: Arkoun and Taha Abdel Rahman as a Model. *Dirasat: Human and Social Sciences*, 46(2) Supp. 1, 387-398.

Abd Al-Noor. J. (1984). *Literature lexicon*. (2nd). Beirut: Dar Alelim Lelmalayyen.

Abdo. Q. (1994). *Asr Sultan Almamaleek*. (1st). Cairo: Dar Al-Shorooq.

Akkawi, I. F. (1996). *Al-Moajam Al-Mufassal fi Ulum Al-Balaghat: Al-Badi wa Al-Bayan wa Al-Maani*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Al-Anbar, A. (2019). Literary Texts between Intertextuality and Textual Coherence. *Dirasat: Human and Social Sciences*, 46(4), 122-134.

Al-Asqalani. A. (1972). *Aldurar Alkaminah fi Aayan Almaah Althamenah*. (2nd). India, Hyderabad: Osmania Oriental Publications Bureau.

Al-Bukhari, M. (1422H). *Sahih al-Bukhari* (1st). Beirut: Dar Touq Al- Najat

Al-Hanbali, A. (1986). *Shadharāt Al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*. (1st). Damascus: Dar ibn Katheer.

Al-Jabri, M. (1991). *Heritage and Modernity Studies and Discussions*. (1st). Beirut: The Centre for Arab Unity Studies.

Al-Kutoubi, M. (1974). *Fawat Alwafyat*. (1st). Beirut: Dar Sadir.

Al-Madani. K. (2015). Elmarjeyyat Aldeneyyah fi Maqamat Zain Aldeen bin Alward (749h): derasah fi aladaa waa Tawdeef. Ahl Albayt University, Iraq: *Ahl Albayt Journal*, 17, 120-146.

Al-Mawrdi. A. (1999). *Al-Hawi Al-Kabir*. (1st). Beirut: AlKutub Alelmeyyah.

Al-Mohammadi. J. (2015). Munadrat Alsaif and Qalam fi Thalt Rasayel Turatheyya. Al-Azhar University, Itay Elbaroud, Egypt: *Arabic language School Journal*, 28(1), 103-170.

Al-Nuwayri, A. (1423H). *Nihayat Al-Arab Fi Funun Al-Adab*. (1st). Cairo: Dār Al-Kutub wa-Al-Wathā'iq Al-Qawmīyah.

Al-Qalqashandi, A. (n.d). *Ṣubḥ Al-Aʿšā fī Ṣināʿat Al-Inšā*. (M. Shams Aldeen ed.). Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah

Al-Tabari, M. (2001). *Jamie Albayan Fi Tawil Al-Quran*. (1st). Eygpt: Hajr Liltibaeat Walnashr Waltawzie Wal'iielan.

Al-Tbryzy, Y. (n.d). *Shrha Dywan Alhamasah*. Beirut: Dar Al-Qalam.Al-Umari, A. (1405H). Alturath Walmueasara (1st). Riasat Almahakim Alshareiat Walshuwuwn Aldiynia.

Al-Zabidi, M. (1969). *Taj al‑Arus Min Jawahir al‑Qamus*. (M. Hijazi, ed.). Kuwait: Kuwait Government Press.

Al-Zirkli, Kh. (2002). *Al-Aʿlām*. (15th). Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin.

Arabic Language Academy. (1988). *Biology Lexicon for Biology and Agriculture*. Cairo: General Commission for Governmental publishing presses.

At-Tirmidhi, M, (1975). *Sunan At-Tirmidhi*. (2nd.). Egypt: Maṭbaʿat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī.

Bayhaqi, A. (1991). *Marifat Al-Sunan wa Al-Athar*. (1st). Dar Al-Wafaa for Printing and Publishing.

Bayhaqi, A. (2003). *Sunan Al-Bayhaqi*. (3rd). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

El-Hennawy, K. (1990). *Muejam Mustalahat Eilm Al'ahya'i: Nabat - Hayawan - Tasnif – Wiratha*. (H. El-Hennawy ed.). Cairo: The Academic Library.

Hanafi, H. (1992). *Heritage and Renewal: our Position on the Ancient*. (4th). Beirut: University Foundation for Studies, Publishing and Distribution

Ibn Al-atheer, D. (1974). *Common Sense in the Literature of the Writer and the Poet*. (Ah. AlHoufi & B. Tabaneh, eds.). Cairo: Nahdet Misr for CD Replication.

Ibn Al-Hajjaj, M. (n.d). *Sahih Muslim*. (M. AbdAlBaqi ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-ʿArabī

Ibn Al-Jaa'd, A. (1990). *Musnad Ibn Al-Jaa'd*. (1st). Beirut: Nader Organization.

Ibn Al-Minaar. M (1958). *Kitab Alfutuwah*. (1st). Baghdad: Maktabat Almuthana.

Ibn Al-Wardī, a. (1986). *Diwan ibn al-Wardī*. (1st). Kuwait: dar alkalam for publishing and contributing.

Ibn Hanbal, A. (2001a). *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. (1st). 24, Beirut: Al-Resala Foundation.

Ibn Hanbal, A. (2001b). *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. (1st). 37, Beirut: Al-Resala Foundation.

Ibn Hibbaan, A. (1988). *Ihsan in Taqreeb Sahih ibn Hibban*. (1st). Beirut: Al-Resala Foundation.

Ibn Khathir. A. (1419 H). *Tafsir al-Quran al-Adheem*. (1st). Beirut: Al-Kutub Alelmeyyah.

Ibn Majah. M. (n.d). *Sunnan ibn Majah*. (M. Abd Albaqi ed.). Beirut: Ehyaa Elkutub Alarabeyyah.

Ibn Mandhour, M. (1414h). *Lisan Alarab Dictionary*. (3rd). Beirut: Dar Sader.

Ibn Rajab, Z. (2001). *Jami' al-'Uloom wal-Hikam fi Sharh Khamsina Hadithan min Jawami Al-Kalim*. (7th). Beirut: Al-Resala Foundation.

Ibn Taghribirdi, Y. (n.d). *Al-Nujūm al-Zāhirah fī Mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah*. Cairo: Ministry of Culture and National Guidance and Al-Muʾasasah Al-Miṣrīyah Al-ʿāmmah Lil-Taʾlīf wa-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

Ibn Yaeish, A. (2001). *Sharah Al-Mufsil Li Alzamkhasharii*. (1st). Beirut: Dar Al-kutub Al-Eilmiaa.

Jadaan, F. (1985). *Heritage Theory and Other Arab and Islamic Studies*. (1st). Amman: Nader Organization.

Mujahid. A. (2015). *Ashkal Eltanas Alshiiri*. (1st). Egypt: Atlas for Publishing and Media Production.

Ṣafadī, S. (1998). *Aʿyān Al-ʿaṣr Wa-Aʿwān Al-Naṣr*. (1st). Damascus: Dar Al-Fikr.

Subkī, T. (1413H). *Ṭabaqāt Al-Shāfiʿīyah Al-Kubrá*. (2nd.). Egypt: Hajr Liltibaeat Walnashr Waltawzie Wal'iielan.

Zayed, A. (1997). *Recitation of Heritage Figures in Contemporary Arabic Poetry*. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Zayed, A. (2002). *Ean Bina' Alqasidat Alearabiat Alhaditha*. (4th). Cairo: Ibn Sina BookShop Printing, Publishing, Distributing and Exporting.