Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 50, No. 2, 2023

Deanship of Scientific Research

A Semiotic Study of the Poem "Dawa'i Al-Hawa" by Mihyar Al-Dailami (d. 428 AH)

Amer Mahmood Rabei *

Department of Arabic Language, Faculty of Arts, Jerash University, Jordan.

Received: 22/8/2021
Revised: 19/1/2022
Accepted: 15/2/2022
Published: 30/3/2023

* *Corresponding author:*
dr.amer5rabie@yahoo.com

Citation: Rabei, A. M. (2023). A Semiotic Study of the Poem "Dawa'i Al-Hawa" by Mihyar Al-Dailami (d. 428 AH). *Dirasat: Human and Social Sciences*, 50(2), 367–377.
https://doi.org/10.35516/hum.v50i2.49483

© 2023 DSR Publishers/ The University of Jordan.

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

Objectives: The study aimed to uncover the symbols in the poem that differ from their superficial connotations. The researcher carefully examined these hidden connotations through a holistic view of the text, considering its contradictions, differences, and the indications provided by internal structures and surrounding texts.

Methods: The study involved monitoring and analyzing signs and symbols in order to achieve the desired goals relying on the semiotic method.

Results: The title suggests a double psychological sense. The first sense indicates sorrow and grief over the failure to perform good deeds and the excessive commitment to sins. The second sense suggests joy and pleasure through guidance and piety, but the underlying structure reveals the power of pressing passions and their alluring impulses. The study also revealed that the poet is still haunted by aberration, misguidance, and deviant ideas. The intertextual structure indicated that Al-Dailami's conversion to Islam was merely a step towards Shiism. The conclusion embodies the poet's greed and his eagerness for gain, even at the expense of principles and ideas.

Conclusion: The aforementioned results reveal the anxiety and disturbances that dominate his psyche. The alignment between the opening and the conclusion confirms Al-Dailami's greed for the benefits bestowed upon him by the person he praises in his eulogies. This suggests that his conversion to Islam was a means to satisfy his psychological and material desires.

Keywords: Al-Dailami, "Dawa'i Al-Hawa", semiology, Abbasid poetry.

مُقَارَبَةٌ سِيمْائيّةٌ لِقَصيدَةِ "دَوَاعِي الهَوَى" للشّاعِرِ مِهْيار الدّيلَمِيّ (ت428هـ)

عامر محمود ربيع*

قسم اللّغة العربيّة، كلّيّة الآداب، جامعة جرش، الأردنّ.

ملخّص

الأهداف: هدفت إلى الكشف عمّا تستبطنه القصيدة من أبعاد ورموز مغايرة للدّلالات السّطحيّة الّتي تتبدّى للوهلة الأولى؛ إذ حاول الباحث أن يستشفّ تلك الدّلالات الخفيّة، من خلال النّظرة الكلّيّة الشّاملة للنّصّ، بكلّ تناقضاته واختلافاته، وما تشي به البِنى الدّاخليّة، والنّصوص المحيطة به.

المنهجيّة: تمّت من خلال رصد العلامات والرّموز الدّالة وتحليلها؛ وذلك من أجل الوصول إلى الأهداف المتوخّاة.

النّتائج، وهي: أنّ سيميائيّة العنوان، وبعد تفكيكه، تبدّى- في ظاهره- بأنّه يوحي بحسّ نفسيّ مزدوج، الأوّل: يشي بالأسى والحزن على التّقصير بالأعمال الصّالحة، والإفراط في الآثام والمعاصي. والثّاني: يوحي بالفرح والسّرور بالهداية والتّقوى، ولكنّ بنيته العميقة تُشعر بسطوة دَواعي الهَوَى الضّاغطة، ومنازعها الجاذبة للنّفس. كما كشفت بنية النّصّ العميقة- أيضًا- أنّ الشّاعر ما زال يحمل في قلبه شيئًا من الزّيغ والضّلال، والأفكار المنحرفة، وأظهرت بنية التّناصّ- كذلك- أنّ إسلام الدّيلميّ كان مرقاة لتشيعه. أمّا الخاتمة، فجسّدت طمع الشّاعر، وحرصه على النّيل والعطاء، ولو كان ذلك على حساب المبادئ والأفكار. تساوقت الفاتحة النّصّيّة مع الخاتمة؛ من حيث دلالتهما على تحقيق الرّغبات النّفسيّة والماديّة، والاضطراب النّفسيّ، والقلق الفكريّ في الآن ذاته.

الخلاصة: ويمكن تفسير النّتائج السّابقة؛ بأنّ حالة الأسى والحزن؛ نتيجة التّقصير بالأعمال الصّالحة، وكذا حالة الفرح والسّرور؛ بسبب اتّباع طريق الهدى والتّقوى، تكشف عن القلق النّفسيّ، والاضطراب الفكريّ المسيطرين على نفسيّته. كما أنّ تناغم الفاتحة النّصّيّة مع الخاتمة؛ تؤكّد طمع الدّيلميّ بنيل وعطاء الممدوح؛ وهذا يشي بأنّ إسلامه كان وسيلة لتلبية رغباته النّفيسة والماديّة في الآن ذاته.

الكلمات الدالة: الدّيلميّ، دَواعِي الهَوَى، المنهج السّيميائيّ، الشّعر العبّاسيّ.

المقدّمة:

يقتضي العمل الأدبيّ نظرة شاملة؛ تستوعب اختلافاته وتناقضاته، والتّعمق في بواطنه، والكشف عن أبعاده وإيحاءاته، وتجاوز بنيته السّطحيّة،. ومن هنا، كان المنهج السّيميائيّ – بوصفه منهجًا نقديًّا حديثًا- أحد المناهج النّقديّة المهمّة؛ لتوجّهه إلى علامات النّصّ وتركيز اهتمامه على ما تحيل إليه تلك العلامات، سواء أكانت هذه قارّة في داخل النّصّ أم متواشجة في الدّوائر المحيطة به، فهذه، تكشف عن تجربة منشئ النّص، ورؤيته العميقة لما حوله من الكون والإنسان والحياة.

–أسباب اختيار الدّراسة:

وقد تمثّلت هذه الأسباب في كون القصيدة لم تدرس – في حدود علم الباحث- دراسة سيميائيّة، فكانت محاولة لتطبيق المنهج السّيميائيّ على هذه القصيدة، والكشف عن تلك الإيحاءات والدّلالات القابعة خلف النّصّ المنظور.

–أهداف الدّراسة:

هدفت الدّراسة إلى الكشف عمّا تستبطنه القصيدة من أبعاد ورموز، مغايرة للدّلالات السّطحيّة الّتي تتبدّى للوهلة الأولى؛ ولذا حاول الباحث أن يستشف تلك الدّلالات الخفيّة، من خلال النّظرة الكليّة الشّاملة للنّصّ؛ بكل تناقضاته واختلافاته، وما تشي به البِنى الدّاخليّة، والنّصوص المحيطة به.

–منهج الدّراسة:

اقتضت طبيعة الدّراسة الاتّكاء على المنهج السّيميائيّ، الّذي يُعنى بالعلامات، والإشارات، والرّموز الّتي ينطوي عليها النّصّ؛ بدءًا من العنوان وانتهاءً بالخاتمة النّصيّة. ومحاولة الرّبط بين هذه الوحدات النّصيّة؛ للخروج بنظرة شاملة دقيقة، تتساوق وما يشي به باطن النّصّ، وبنيته العميقة.

–الدّراسات السّابقة:

لم يعثر الباحث على أيّ دراسة سابقة عالجت قصيدة الدّيلميّ مدار الدّراسة من وجهة نظر المنهج السّيميائيّ، ولعلّ هذا ما حدا بالباحث إلى دراستها وتحليلها، وأمّا الدّراسات الموازية، فهي كثيرة جدًّا، أفاد الباحث من بعضها، ورصدها في قائمة المصادر والمراجع.

المهاد النّظريّ: المنهج السّيميائيّ ودوره في تحليل النّصّ الأدبيّالسّيميائيّة، أو السّيمائيّة، أو السّيميولوجيا، أو السّيميوطيقا، أو علم الإشارة، أو علم العلامات، أو علم الأدلّة...، ويبدو أنّ الشّائع من هذه المصطلحات، هو: (Semiology) حسب العالم اللّغويّ السّويسريّ سوسير (F. De Saussure)، أو (Semiotics) حسب العالم والفيلسوف الأمريكيّ بيرس (ch. S. perice). فإذا أردتها منهجًا نقديًّا، واستراتيجيّة في قراءة الخطابات الإبداعيّة قراءة سيميائيّة، كان عليك أن تذكر رولان بارت (R. Barthes)، وجاك لاكان (J. Lacan) وجوليا كريستيفا (.(J. Kristeva)(قطوس، 2001)

ومن أبرز مبادئ السّيميائيّة استكشاف المعنى، بحيث لا يمكن أن تُختزل في وصف التّواصل وحده، أو نقل لشفرة، فهي أيضًا أكثر من ذلك، فبعدّها عمليّة وصف، يجب أن تدقّق مستوى، أو مستويات التّحليل الّتي تريد أن تتموقع فيها، فلا تتناول الموضوعات الّتي تدرسها إلّا تحت مظهر محدّد جدًا يكون مشتركًا بينها، فالفعل السّيميائيّ يُحتفظ بالخصائص المشتركة. ومن أجل استخلاص المعنى، فإنّ السّميائيّة تسعى إلى مقاربة التّدليل من خلال مقاربات متنوّعة ومختلفةP أي: حسب مستويات مختلفة هي ذاتها تتحدّد بمجموع الخطوط الفارقة المشتركة، أو المستخلصة بين الموضوعات المدروسة.(كورتيس، 2007)

وتسعى السّيميائيّة إلى دراسة التّجليّات الدّلاليّة من الدّاخل، مرتكزة في ذلك على مبدأ المحاثية (Immanence)، الّذي تخضع فيه الدّلالة لقوانين داخليّة خاصّة مستقلّة عن المعطيات الخارجيّة. كما أنّ وصف الأشكال الدّاخليّة لدلالة النّصّ يرتكز على مبدأ الاختلاف (Difference)، الّذي استعمله (سوسير) للدّلالة على أنّ المفاهيم المتباينة تكون معروفة ليس على نحو إيجابيّ من مضمونها، وإنّما على نحو سلبيّ من علاقتها مع العناصر الأخرى للنّظام. في حين أن غريماس (Greimas) قد تمثّل هذا المبدأ داخل تصوّر جديد، يفضي فيه الاقتراب من المسألة الدّلاليّة، استيعاب الاختلافات المنتجة للمعنى، دون الاكتراث لطبيعتها في إطار بنية تُدرك بحضور عنصرين – على الأقلّ- تربطهما علاقة بطريقة أو بأخرى. فالسّيميائيّة – في استنادها إلى القواعد اللّسانيّة- تسعى إلى بناء الدّلالة من داخل النّصّ، ومن مستويات محددة تحكمها بمجموعة من العلاقات والعمليّات؛ يمكن إدراكها بكلّ جلاء في الصعيد العميق.(ابن مالك، 2001)

السّيميائيّة عَالَم رحب لدراسة الإشارات المبثوثة في النّصّ، وأنّه لا يمكن فهم أيّ شيء إلّا بوساطة الإشارات والشّفرات الّتي تنظّمها، وهذه تكون – في الغالب- شفافّة، وأنّ الاستغناء عن دراستها؛ يعني تحكّم الآخرين بعالم المعاني الّذي نعيش فيه.(تشاندلِر، 2008)، وقد حدّد (سوسير) الإشارة على أنّها تتكوّن من دال (Signfier)، ومدلول (Signfied)، فالدّال هو الشّكل الّذي تتّخذه الإشارة، والمدلول هو الأفهوم الّذي تُرجع إليه. فالدّال/ الطّراز الصّوتيّ، والمدلول/ الأفهوم/ كلاهما نفسيّ محض، وكلاهما شكل وليسا مادة. وأصبح النّموذج السّوسيريّ – اليوم- أكثر ماديّة ممّا كان عليه يوم استعمله (سوسير). فالدّال يُفسر – اليوم- بأنّه الشّكل الماديّ، أو ما يسميه جاكبسون (Jakobson) ظاهر الإشارة الّذي يصفه بأنّه الجزء الخارجيّ، والمدرك من الإشارة، والإشارة – في النّموذج (السّوسيريّ)- هي الكلّ الّذي ينتج من الجميع بين الدّال والمدلول، وتُسمّى هذه العلاقة (بين الدّال

والمدلول) دلالة.(تشاندلِر، 2008)

ويقدّم (بيرس) نموذجًا ثلاثيًّا مغايرًا للنّموذج (السّوسيريّ) الثّاني، ويتألف من: 1- المُمَثِّل: الشّكل الّذي تتّخذه الإشارة، وهو ليس بالضّرورة ماديًّا، مع أنّه يعدّ عادةً كذلك. ويسمّيه بعض المنظّرين حامل الإشارة. 2- تأويل الإشارة: وهو ليس مؤوّلًا، إنّما المعنى الّذي تُحدثه الإشارة. 3- الموجودة: وهي شيء يتخطّى وجوده الإشارة الّتي يُرجع إليها/ المُرجَع إليه. وهذه العناصر الثّلاثة ضروريّة لوصف الإشارة.(تشاندلِر،2008)

وتقوم سيميائيّة (بيرس) على مبدإ أساسيّ: إنّ العلامة شيء تفيد معرفته شيء آخر، وإنّ هذه المعرفة تدلّ على أنّ الانتقال من مؤوّل إلى آخر يكسب العلامة تحديدات أكثر اتّساعًا، سواء أكان ذلك على مستوى التّقرير أم على مستوى الإيحاء. ومصدر هذه المعرفة القيام بتأويل العلامة ضمن سياق محدّد أو زاوية بعينها.(إيكو،2004)

و"تتجلّى وظيفة العلامة في إيصال أفكار بوساطة الرّسالة. وهذا يستلزم موضوعًا، أو شيئًا نتكلّم عنه، كما يستلزم مرجعًا، وعلامات، وإذن يستلزم أيضًا قاعدة، وأداة توصيل. وكذلك يفترض وجود مُرسِل ومُرسَل إليه."(إيكو، 2004) وهي عناصر الرّسالة كما حدّدها (جاكبسون) في نظرية التّواصل ووظائفها اللّسانيّة: الوظيفة المرجعيّة، والانفعاليّة، والإفهاميّة، والوظيفة الجماليّة الّتي تجري بين الرّسالة والمتلقّي...

ويُعدّ المنهج السّيميائيّ من أهمّ المناهج النقديّة في تحليل النّصوص الأدبيّة، وأبرز المناهج الحديثة في مقاربة النّصوص، والكشف عن المعنى القارّ فيها، وتجاوز المعنى الظّاهريّ والسّطحيّ، وفي ظلّ هذا المنهج وما شاكله أصبح المتلقّي منتجًا آخر للنّصّ بعد أن كان مستهلكًا له، يسعى إلى فكّ رموزه، وتفكيك شفراته وإثارة القضايا الفكريّة والثّقافيّة والنّقديّة، ومواجهة النّصّ بكل إيحاءاته وأبعاده، وتوهّجه، وحمولاته الدّلاليّة، وإماطة ما يكتنفه من غموض سحريّ،(جيرو، 2016) والانشغال بما هو نصّيّP أي الاهتمام بـ" نسيج الدّلائل والعلامات الّتي تشكّل العمل الأدبيّ، مادام النّصّ هو ما تثمره اللّغة، وما دامت اللّغة، ينبغي أن تُحارب داخل اللّغة، لا عن طريق التّبليغ الّذي تشكّل هي أداة له، وإنّما بفعل الدّور الّذي تقوم به الكلمات، التي تشكّل هي مسرحه."(بارت، 1993)

وقد يُعامل النّصّ على أنّه علامة متكاملة، وقد يُعامل على أنّه مجموعة متوالية من العلامات، وتُعدّ الحالة الثّانية – في أغلب الأحيان- هي الإمكانيّة الوحيدة المتاحة، وهذا ما تفيده تجربة الدّراسات اللّغويّة للنّصوص. فالسّيميوطيقا المعاصرة تهتمّ بالنّصّ المتّصل غير المجزّأ.(أوسبنسكي، 1986) كما يتكوّن النّصّ من مجموعة من الأنساق الأصوليّة، مثل: النّسق الصّوتيّ، والنّسق النّحويّ، والنّسق الدّلاليّ.(عيّاشي، 2013) فالنّصوص الأدبيّة، والنّصوص الإقناعيّة على نحو عامّ غنيّة بالعلامات الإقونيّة؛ وذلك لأنّها تستغلّ الإجراءات الأدبيّة من بلاغة وغيرها، فضلًا عن استراتيجياتها الحِجاجيّة.(سشايفر، 2004) والعلامة – في النّصّ الأدبيّ- كلّ شيء قابل لأن ينظر إليه بوصفه علامة. فتنضيد الجمل في أبيات، وحضور الجمل الطّويلة، وطول النّصّ وقصره...، كلّ هذا يمكن أن ينظر إليه على أنّه علامة. وربّما تكون العلامات الأكثر أهميّة هي العلامات غير الإراديّة، أي تلك الّتي لم تكن مقدّرة لكي ينظر إليها بما هي كذلك، وهذا يستدعي أن نفكّر في السّمات النّصيّة الّتي لا تُصبح مدركة إلّا بعد تحليلات بنيويّة جدّ معمّقة.(سشايفر، 2004) ويستخدم الأدباء، ولا سيّما الشّعراء العلامات ليس ضربًا من الحشو، بل لغرض مقصود، وقابل للتّأويل المتعدّد.

فالتّحليل السّيميوطيقيّ للنّصّ يعطينا قيمة العلامات، بينما التّحليل المنطقيّ يعطينا توزيعها، وكلّ علامة إيقونيّة بسيطة تشير إلى وجود بنية عميقة.(دال، 2004) والعمل الفنّيّ كعلامة، له وظيفة تواصليّة ممكنة، ومن ثمّ فهو يرشدلشيء ما ينبعث من متكلّم إلى مخاطَب.(كوبلي، 2005)

فالسّيميائيّة/ العلاماتيّة/ السّيميولوجيا، وما شاكل ذلك من هذه التّسميات؛ هي علم العلامات أو السّيرورة التّأويليّة.(سشايفر، 2004) وهي إحدى علوم اللّغة الّتي تدرس الإشارات، أو العلامات، وفق نظام منهجيّ خاصّ(حجازي، 2001)، ومجال عملها اللّغة والنّظام، لا اللّغة الأداء، وهذا ما يجعل السّيميولوجيا ممارسة استقرائيّة استنتاجيّة(الرّويليّ، 2002)؛ حيث تتعامل مع النّصّ الأدبي انطلاقًا من كونه يحتوي على بنية ظاهرة، وبنية عميقة، يجب تحليلها، وبيان ما بينها من علائق(عروي، 1996)؛ ينبغي على المتلقيّ الخبير تفكيك هذه العلائق، وسبر أغوارها، واستبطان أبعادها ودلالاتها. وهذه مهمة القراءة الواعية الإبداعيّة. ومن ثمّ يصبح هذا المتلقّي هو صانع النّصّ(كامل، 2003) ومشارك فعّال في إنتاجه، يضفي على الدّوال والمدلولات معاني لا نهائيّة، أو على الأقلّ يجعلها تحمل غير دلالة "فالنّصّ وقراءته شيئان منفصلان"(بارت، 1992) فكلّ قراءة تحقّق إمكانًا دلاليًّا لم يتحقّق من قبل، وكلّ قراءة تستكشف بُعدًا مجهولًا من أبعاد النّصّ، أو تكشف النّقاب عن طبقة من طبقاته الدّلاليّة، وبذا تسهم في تحديد النّصّ، وتعمل على تحويله، فثمّة تواصل وتحاور بين النّصّ والمتلقّي، والعلاقة بينهما بنيويّة، تجعل أحدهما متوقّفًا على الآخر فالمتلقّي مرتهن للنّصّ، والنّصّ مرتهن بقراءة كلّ متلقٍ، ومن هنا ينفتح على الاختلاف والتعدّد.(حرب، 1993)

ويتبيّن ممّا تقدّم أنّالسّيميائيّة/ السّيميوطيقا. ..، تقوم بتحديد البنيات العميقة الثّاوية وراء البنيات السّطحيّة المتمظهرة فونولوجيًّا ودلاليًّا، وتبحث عن مولّدات النّصوص، وتكوّناتها البنيويّة الدّاخليّة، وأسباب تعدّدها، ولا يهمّها ما يقول النّصّ، ولا من قاله، بل ما يهمّها هو كيف قال النّصّ ما قاله، أي لا يهمّها المضمون، ولا بيوغرافيّة المبدع، بقدر ما يهمّها شكل المضمون.(حمداوي، 1997)وسيميائيّة الخِطاب، هي: النّسيج اللّغوي المركّب من جُمل متتابعة في الكلام، وأنّ الإجراءات السّيميائيّة – في تحليل الخطاب- تنطلق من الجملة إلى النّصّ بحذافيره(مرتاض، 2010، 171)، ومن ثمّ تنتقل إلى عمق المعنى، وتبحث في ماهيّاته، من حيث هو عمل ناتج عن اتّحاد عنصري الدّال والمدلول.

ولعلّ المغامرة السّيميائيّة في محاولتها فكّ رموز الخطاب، ونزوعها إلى تفكيك النّصّ وتشريحه، وفق أدوات إجرائيّة تستند إلى رصيد معرفيّ، وخبرات قرائيّة متنوّعة يكون ضمن مناخ استفهاميّ تساؤليّ يرفض منطق الجواب، ويؤيد عبث السّؤال، معتمدًا على الاستنباط والاستدلال والاستقراء، ومن هنا، فمشروع القراءة السّيميائيّة إثارة الأسئلة، وعدم الإجابة عنها، ضمن شروط الوصف والتّفسير والتّأويل، الّذي يضع كلّ يقين قيد السّؤال.(فيدوح، 1993)، وقد تجاوز المنهج السّيميائيّ الاتجاه البنيويّ في تحليل النّصوص اللّغويّة بلفت الانتباه للسّياقات المتّصلة بفضائها الخارجيّ الّتي تمثّل إشارات دلاليّة، وعلامات تأويليّة خارجيّة ذات أهميّة كبرى في فهم مقصديّة النّصوص.

وبذلك انطلق المنهج السّيميائيّ من حيث انتهى الاتّجاه البنيويّ من حيث عدّه للنّصّ بنية مغلقة على ذاتها، وعدم استثمار السّياقات الخارجيّة في الكشف عن البُنى العميقة، وتأويل الدّلالات المسكوت عنها.

–الجانب التّطبيقيّ:

وانطلاقًا من تلك الدّراسة النّظريّة، وتأسيسًا عليها، فقد ارتأى الباحث اختيار قصيدة الدّيليميّ1* "دَواعِي الهَوَى لَكَ أَنْ لَا تُجِيبَا"(الدّيليميّ، 1925) من أجل دراستها دراسة سيميائيّة، وتفكيك شفراتها، وتحليل بنيتها العميقة، والتّوغل في أنسجتها الدّاخليّة، والبِنى الجوانيّة لها؛ بدءًا بالعنوان، وانتهاءً بالخاتمة النّصيّة، وتبيان شِعريّة النّصّ من جهة، ومدى تفاعل الشّاعر مع الحدث من جهة أخرى.

–سميائيّة العنوان:

يُعدّ العنوان البوابة النّصيّة الّتي يلج عَبْرها المتلقّي إلى ثنايا النّصّ، وفضّ مضامينه الدّاخليّة، فهو "من أهمّ العتبات النّصيّة الموازية المحيطة بالنّصّ الرّئيس؛ حيث يسهم في توضيح دلالات النّصّ، واستكشاف معانيه الظّاهرة والخفيّة؛ تفسيرًا، وتفكيكًا، وتركيبًا. ومن ثمّ فالعنوان هو المفتاح الضروريّ لسبر أغوار النّصّ، والتّعمق في شعابه التائهة، والسّفر في دهاليزه الممتدّة. كما أنه الأداة الّتي بها يتحقّق اتّساق النّصّ وانسجامه، وبها تبرز مقروئيّة النّصّ، وتتكشّف مقاصده المباشرة."(حمداوي، 2020)، وكلّ عنوان ينفتح على دلالات كثيرة، وإيحاءات متنوّعة.

وعنوان القصيدة "دَواعِي الهَوَى لَكَ أَنْ لَا تُجِيبَا"، هو عنوان لم يتّخذه الشّاعر، شأنه شأن غيره من الشّعراء القدامى الّذين تركوا قصائدهم دون عنوان، ولكنّ هذه القصيدة قد اشتهرت لدى الدّارسين والنّقاد بهذا الاسم. وهو عنوان صادم للقارئ من الوهلة الأولى؛ نظرًا إلى اشتباك لفظةِ الهَوَى. بين معنى الميل والعشق، وبين ميل النّفس إلى الشّهوة.(مجع اللّغة العربيّة، 2004)، لكنّ مجيء "أَنْ" النّاصبة و "لا" النّافية نفت هذا الميل، وأكدته سواء أكان ميلًا للعشق والحبّ، أم للشّهوة وتلبية لرغبة النّفس خاصّة في الشّرّ. والعنوان في مجمله- في الظّاهر- يوحي بحسّ نفسيّ مزدوج، الأوّل: يشي بالأسى والحزن، والحسرة والنّدامة على ما فرّط – في ماضيه- بالأعمال الصّالحات، والتّزوّد بالحسنات، والتّقصير بفعل الخير والعبادة والطّاعة... والثّاني: يوحي بالفرح والسّرور، وقد هداه الله إلى الحقّ، والهوى والدّين الإسلامي الحنيف...

ولدى تفكيك العنوان إلى وحداته اللّغويّة كما يلي: دواعي/ الهوى/ ل/ ك/ أَنْ/ لَا/ تجيبا/ يتّضح أنّ لفظة/ دواعي/ قد جاءت معرفة بالإضافة إلى/ الهوى/ حيث أكسبها التّعريف تحديدًا وتخصيصًا، فهي معروفة لدى الشّاعر، وأنّ كان الخطاب فيها موجّهًا لذات الشّاعر؛ حيث وجّهه إلى نفسه من خلال ما يسمّى ببلاغة التّجريد، أي: "إخلاص الخطاب لغيرك، وأنت تريد به نفسك، لا المُخاطَب نفسه."(ابن الأثير، د.ت)، فالضّمير "ك" الكاف المقصود به الشّاعر نفسه، وكذلك الضّمير المستتر في الفعل المضارع "تجيبا" هو –أيضًا- الشّاعر عينه. كما أفادت "أَنْ" المخفّفة النّاصبة للفعل المضارع، مع لا النّافيه تأكيد ونفي الاستجابة لدواعي الهوى، والميل إلى الشّهوات والآثام. ومن ثمّ انقلب الفعل المضارع المثبت بعد دخول لا النّافية عليه إلى النّفي، وأفاد هجرة الذّنوب، والإقلاع عن المعاصي والسّيئات، ينطبق ذلك على أبيات القصيدة.

ولعلّ استخدام الشّاعر لفظة "دواعي" دون غيرها مضافة إلى كلمة "الهوى" توحي بضلال قومه، وما هم عليه من انحراف، ودين سفيه، وفكر لا يقبله ذو عقل وبصيرة. وقد جاءت الاستعارة التّشخيصيّة في قوله: دواعي الهوى... لا تجيبا"؛ لتجسّد ما كان عليه دعاة دين قومه وفكرهم من قوّة الحجّة في الإقناع- في زعمهم-، وحَمْل النّاس على الانصياع لزيغهم، ولكنّ أصحاب العقول النّيرة، والألباب اليقظة لا ينطلي عليهم ذلك أمدًا طويلًا. وهذا ما حصل مع الشّاعر، فقد مُهّد لهذه القصيدة ما يؤكّد ذلك فـ" قال وقد أنعم الله تعالى عليه بالإسلام، ووفّقه لما كان يتردّد في نفسه من الاستنصار بلطفه وفضله، وذلك في سنة أربع وتسعين وثلاثمائة، يذكر ذاك، ويُهجِّن قومه بسفه ما هم عليه ومعايبه، وكتب بها إلى الكافي الأوحد2*يبشّره ويمدحه."(الدّيليميّ، 1925)، وما يؤكّد حسن إسلامه، وثباته على الدّين الجديد- كما يبدو من ظاهر النّصّ-، قوله في عجز البيت الأول: "هَجَرْنَا تُقىً مَا وَصَلْنَا ذُنُوبَا"

---

[1] هو: أبو الحسن؛ مهيار بن مَرْزَوَيْه، فارسيّ، وديلميّ، كان مجوسيًّا فأسلم، ويقال: إنّ إسلامه كان على يد الشّريف الرّضي، وهو شيخه، وعليه تخرّج في نظم الشّعر، وكن الدّيلميّ شاعرًا جزلًا، ورقيق الحاشية، طويل النّفس في قصائده، وقد أسلم سنة أربع وتسعين وثلاثمئة للهجرة، وتوفي سنة ثمان وعشرين وأربعمئة للهجرة.(الخطيب البغداديّ، 2001). (ابن خلّكان، 1977)

[2] هو: أبو العبّاس؛ أحمد بن إبراهيم الضّبّيّ، وزير فخر الدّولة البويهيّ؛ كان من العقلاء، يلقب بـ (الكافي الأوحد)، له شِعر جيد، وتأليف كثيرة، وتوفي سنة(398) للهجرة. (ياقوت الحمويّ، 1993).

فمن خلال ما أسميناه بالعنوان تجوّزًا أو ما يسمى بالمقدّمة أو المدخل:

دَواعِي الهَوَى لَكَ أَنْ لَا تُجِيبَا هَجَرْنَا تُقــىً مَاوَصَلْنَــا ذُنُوبا

ومن خلال محاولة تفكيك ألفاظ العنوان، وتلمّس بعض دلالاته ومعانيه يُستشفّ أنّ العنوان ينطوي على إحساس مؤلم ناجم عن الفترة الزّمنيّة الطّويلة الّتي قضاها الشّاعر في ظلّ دين آبائه وأجداده من جهة، وإحساس مفعم بالفرح والحبور، وهو يتفيّأ ظلال الدّين الجديد، وينعم في طمأنينته ومحبته من جهة أخرى. فقد هيّأ له الله تعالى سبل النّجاة والسّعادة والخير، وأنقذه من النّار والسّعير. ولكنّه في بنيته العميقة يُشعر بسطوة دواعي الهوى الضّاغطة، ومنازعها الجاذبة للنّفس، ومن ثمّ فالخلاص منها ليس سهلًا، والإفلات منها غير ميسور، ولاسيّما أنّ الشّاعر قد قضى شبابه الغضّ القشيب، وهو يقفو غرور الهوى، ويهب الزّمان مقبلًا عليه.

– البنية السّطحية والعميقة:

ينبغي تجاوز البُنى السّطحيّة، المتمثّلة في المستويات: الصّوتيّة، والمعجميّة، والتّركيبيّة، إلى البنية العميقة الّتي تختفي وراء هذه المستويات، فلا يُكتفى بتحليلها فحسب، بل يجب البحث عن الرّموز والدّلالات والإيحاءات الكامنة فيها، فالنّصّ الأدبيّ ليس بنية لغويّة مغلقة، وإنّما هو نسيج من العلائق التّرابطيّة الّتي تشمل جوانب شتّى. فالبحث ينصبّ، إذن، على المدلول، وليس على الدّال، والمعنى، وليس على اللّفظ، ومعنى المعنى، وليس على المعنى الّذي يتبدّى من الوهلة الأولى والنّصّ الغائب، لا النّصّ الحاضر.

وإذا كان المدلول أو المعنى الغائب، أو البنية العميقة يمثّل حالة (غياب)، فإنّ إحضاره إلى عالم الإشارة يحتاج إلى قارئ أو متلقٍ يقظ مثقّف، يستطيع تأسيس العلاقة الجدليّة بين الدّال والمدلول؛ لإحضار الدّلالة، وذلك كلّه يعتمد على الوجود اللّفظي الّذي يؤسس قيمة الكلمة وخطورتها، ويجعل الكلمة ذات قيمة ثنائيّة: حضور وغياب، وجود ونقض."(قطّوس، 1998)، فالمتلقّي الّذي تتوافر لديه الكفاءات اللّغويّة؛ هو الّذي يستطيع أن يكمل الثّغرات المفترض وجودها في النّصّ، ومن هنا فإنّ القارئ ليس مستهلكًا للنّصّ، بل هو منتج آخر له، ويستطيع أن يقول ما لم يقله منشئ النّصّ صراحة، ويستحضر المسكوت عنه.

من خلال بنية القصيدة السّطحيّة يتبيّن أنّ الشّاعر يأسى على ماضيه الّذي قضاه في الآثام والذّنوب والمعاصي، ويتألّم ألمًا شديدًا جرّاء ما ارتكبه من سيئات أيّام شبابه، فقد أقبل على الدّنيا وهو شابّ غضّ قشيب، فلم يدع فرصة إلّا نال منها حظه، دون أن يخشى شيئًا؛ هرمًا/ شيبًا/ موتًا/... والآن يستشعر عقدة الذّنب؛ ممّا اقترفه من خطايا وآثام.

قَفَــوْنا غُرُورَكِ حَتَّــى انْجَلَتْ أُمُــورٌ أَرَيْنَ العُيُــونَ العُيُــوبَا

نَصَبْنَــا لَهَــا أو بَلَغْنَــا بِهَــا نُهىً لَمْ تَدعْ لَكِ فِيْنَــا نَصِيْبَا

وَهَبْنَــا الزَّمَــانَ لَهَــا مُقْبِلًا وغُصنَ الشَّبِيبَةِ غَضّــاً قَشِيبَا

فَقُلْ لِمُخــوِّنِنَــا أنْ يَحُــولَ صِبـاً هِرَمــاً وشَبَــابٌ مَشِيْبَا

وبعد أن استبان له وجه الحقّ، ووضح طريق الصّواب، وقد بلغ الكبر، ووخط رأسه الشّيب تمنى أن تكون ولادته منذ هذا الزّمن؛ إذ لم يأسف على شبابه:

وَدِدْنَــا لِعِفَّتِنــا أَنَّنَــا وُلِدْنَــا إِذا كُــرِهَ الشَّيْبُ شِيْبَا

ومن ثمّ يعلن توبته صريحة، والتّخلي عن دين آبائه وأجداده علنًا:

وَبَلِّغْ أَخَا صُحْبَتِي عَنْ أَخِيْكَ عَشِيــرَتَهُ نَائيــاً أَوْ قَرِيبَــا

تبدَّلْــتُ مِــنْ نَــارِكُم رَبَّهَا وَخُبْثِ مَواقِدِهــا الخُلْدَ رطيْبَا

حَبَسْتُ عَنــانِيَ مُسْتَبْصِــرًا بِأَيَّةِ يَسْبِقــونَ الذُّنُــوبَــا

ويخلص النّصح لقومه، ويدعوهم إلى أن يَدَعُوا ما هم فيه من زيغ وضلال، وتنكّب لطريق الحقّ والهدى، ولكنّه لم يجد مصيخًاولا مجيبًا، فراحت دعوته سدىً، ولم تؤتِ أُكُلَها:

نَصَحْتُكُمُ لَـوْ وَجَــدْتُ المُصِيْخَ ونَادَيْتُكُم لَــوْ دَعَــوتُ المُجِيبَا

أَفِيْئــوا فَقَــدْ وَعَــدَ اللهُ فــي ضَــلالةِ مِثْلُكُمُ أَنْ يَتُــوبَــا

وإِلَّا هَلُمُّــــوا أُبَــــاهيكُمُ فَمَنْ قَامَ والفَخْــرُ قَامَ المُصِيْبَا

ويمدح الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – ويشيد بعدله وبلاغته، وثباته على الحقّ، ومعاداته لأهل الباطل، ولعلّها صرخة من ضمير حيّ، يوجّهها إلى قومه؛ ليستفيقوا من سباتهم العميق المظلم، ويستقيموا على الطّريق الحقّ:

أَمِثْــلِ مُحمَّــدٍ المُصْطَفَــى إذا الحُكْمُ وَلَّيْتُمــوه أَنْ يَتُــوبا

بَعدْلٍ مَكــانَ يَكُــونُ القَسيمَ وَفَصْلٍ مَكــانَ يَكُونُ الخَطِيبَا

وَثَبْتٍ إذا الأَصْــلُ خَانَ الفُروعَ وفَضْلٍ إذا النّقْصُ عَابَ الحَسِيْبَا
وصَــدْقٍ بإقْــرارِ أَعــدائِهِ إذا نَافَقَ الأَوْلِيــاءُ الكَــذُوبَا
أَبَــانَ لَنَــا اللهُ نَهْجَ السّبِيْلِ بِبَعْثِهِ وَأَزَانــــا الغُيــوبَا

والأبيات من التّاسع عشر إلى السّابع والثّلاثين، فقد خصّها في مدح الكافي الأوحد؛ حيث وصفه بأوصاف عديدة، فهو فتى كريم جواد، شجاع ذو بأس شديد، من آل ضبّة، من أهم أركان الدّولة البويهيّة، وغير ذلك من السّمات الّتي وسم بها الأوحد، وكان الغرض منها استدرار عطف الممدوح، واستمطار نيله وعطائه:

وَلِي عَزْمَةٌ فِي ضَمَانِ القَبُولِ سَتُدرِكُ، إنْ سَــاعَدَتْنِي هُبُــوبَا
وإلّا فَتَحْمِــلُ شُكْــرًا إليْــكَ يَشُــوقُ الخَلِــيّ ويُغْرِي الطَّرُوبَا
وَعَــذْرَاءَ تُذْكِرُ نُعْمَــاكَ بِــي وإنْ كُنْتُ لَسْــتُ بِهَــا مُسْتَرِيبَا
****
فَــوفِّ، فَقَــدْ جَعَــلَ الدِّيْنُ تَنفَّلتَ فِــي الجُــودِ فَرْضًا وجُوبَا
وَقَدْ كُنْتُ عَبْــدًا قَصِيًّــا وَجُدْتَ فَكَيْفَ وَقَدْ صِــرْتُ خِلًّا نَسِيبَا؟!

وأمّا البنية العميقة للنّصّ، فتشير إلى أنّ الشّاعر مازال يحمل في قلبه شيئًا من أفكار الدّيانة الزرادشيّة، الّتي تحوّلت فيما بعد إلى الدّين المجوسيّ الّذي كان سائدًا قبل زرادشت، مع أنّه في مقدّمة أبياته، يقرّ بأنّه تنكّب طريق هذا الدين وأتباعه، وهجر كلّ ما يمت لهم بصلة/ هَجَرْنا تُقىً مَاوَصَلْنَا ذُنُوبَا/ فقد انجلت أمامه كلّ الأمور/ حتّى انْجَلَتْ أُمُور أَرَيْنَ الغُيُونَ الغُيُوبَا/ ومن ثمّ لم يدع لدين آبائه وأجداده في قلبه وعقله أيّ نصيب/ نُهِىَ لَمْ تَدَعْ لَكِ فِيْنَا نَصِيْبَا/ وقد أعلن تخليه عن هذا الدّين القديم صراحة، لاموارية فيها:

تَبَدّلــتُ مِــنْ نَــارِكُم رَبَّهــا وَخُبْــثِ مَواقِدِهَــا الخُلْــدَ طِيْبَا

لكنّ ذلك كلّه لم يمنع أن يبقى في نفسه أثر من ذلك الدّين وتعاليمه، ولاسيّما أنّه عاش فترة شبابه بين أحضان هذا الدّين، ولا ينفي- أيضًا- أن يتسرّب إلى فكره وعقله بعض الزّيغ وبقايا الضّلال خاصّة، وأنّه شاب على تلك الأفكار.

وَدِدْنــا لِعِفَّتِنــا أَنَنَــا وُلِدْنا إذا كُــرِهَ الشّيْبُ شِيْبَــا
****
لَئِنْ كُنْتُ مِنْكُم فــإنَّ الهَجِيْـ ـنَ يُخْرِجُ فِي الفَلتَاتِ النَّجِيْبَا

ويمكن تلمّس الحنين والشّوق إلى دولة الفرس وأمجادها، وتعاليم الدّيانة الزّرادشتيّة/ المجوسيّة فيما بعد مختفِية ومتخفيّةفي ثنايا هذه القصيدة، وذلك في مثل قوله:

أَلِكْنِــي إلــى مَلِكٍ بالجِبَــا لِ يَدْفَعُ دَفْعَ الجِبَالِ الخُطُوبَا

ففي قوله: " أَلِكْنِــي إلــى مَلِكٍ بالجِبَــالِ" إشارة خفيّة إلى ما كان يفعله زرادشت؛ حيث وطّن نفسه على الاعتزال والاعتكاف – بعيدًا للتّأمل والعبادة- في أحد كهوف جبل سابلان؛ وذلك بعد أن عدم الوسيلة إلى إصلاح الفاسد، وإرشاد الضّال، وتقويم المعوّج، وقد اتّخذ زرادشت – في هذه الفترة- الكهف بيتًا، والحيوانات والطّيور أنيسًا ورفيقًا.(أحمد، 2001) ويلحظ – أيضًا- الحديث عن الظّلمة والنّور، في مثل قوله:

وَكَانُــوا إذا فِتنَةٌ أَظلمَــتْ وأَعْوَزَهُم مَنْ يُجلِّي الكُرُوبَا
تَدَاعَــوْهُ: يا أوحَدًاكَافِيــاً لَنَــا مُستَجِصًّا إلَيْنــا جَبِيبَا
فكَانَ لَنَــا قَمَــرًا مَادَجَتْ وَمَــاءً إذا هِــي شُبَّتْ لَهِيبَا

ففي لفظتي " أظلمت/ دجت" إشارة إلى أحد أصول الفكر المجوسيّ، وهو الظّلمة؛ بينما تشير لفظة "قمرًا" إلى النّور، والنّور والظّلمة أصلان متضادّان، وهما مبدأ موجودات العالم، وحصلت التّراكيب من امتزاجهما، وحدثت الصّور من التّراكيب المختلفة. فالخير والشّرّ، والصّلاح والفساد، والطّهارة والخبث، هو حاصل من امتزاج النّور والظّلمة.(الشّهرستانيّ، 1968)، فالنّور أزليّ، والظّلمة محدثة.

وليست بخافية شعوبيّة الدّيلميّ، وتعصّبه للبويهين، يقول أحمد أمين: "وقد تعصّب شعراء الفرس في ذلك العهد لفارسيّتهم، ومن أشهر هؤلاء الدّيلميّ، فنرى ديوانه مليئًا بالتّهنئة بيوم النّيروز، ويوم المهرجان، وبمراسلة بعض البويهيين القدوم إلى بغداد والاستيلاء عليها"(عليّ، 1991)، فكثيرًا ما كان يؤكّد فضل الفرس على العرب، مستغلًا الفكر الدّينيّ والسّياسيّ والاجتماعيّ. وممّا يتبدّى في النّصّ من الإشادة بالبويهيين، آل بويه، قوله في مدح الكافي الأوحد:

أَرَى مُلْكَ "آل بُــوَيْه" ارْتَــدَى عَــوَارًا بأَنْ رَاحَ مِنْهُ سَلِيْبَــا

فإنْ يُمْــسِ مَوْضِعُهُ خَالِيــاً فَمَا تُعْرَفُ الشَّمْسُ حَتَّى تَغِيْبَا

يخشى الشّاعر على آل بويه ودولتهم من الزّوال، الّذين سلبوا الخلفاء العباسيّين سلطانهم، وغلّوا أيديهم، وتحكّموا فيهم خلعًا وتولية، وقد عدّ بعض المؤرّخين يوم دخول البويهيّين بغداد سنة (334 ه) تاريخ الدّور التّالي للخلافة العباسيّة، وهو تاريخ سقوط السّلطان الحقيقيّ من أيديهم، وأنّ الخليفة رمز فقط، لا أمر له ولا نهي.(عليّ، 1991)

يلحظ الباحث أنّ تشبث الشّاعر، وتمسّكه بمجد أجداده الفرس، يشي بعصبيّته القوميّة الفارسيّة، فثمّة تداخل بين عواطفه الشّخصيّة، وعنصريّته المذهبيّة، وما تشيّعه إلا مدخل لبثّ هذه المشاعر والتّوجّهات، وامتزاج شعوبيّته بمذهبه الشّيعيّ، فكان تشيّعه الجسر الّذي عبر من خلاله إلى ما يريد، وقد أُخذ عليه إفراطه بالتّشيع؛ حتّى قيل له: " يا مهيار انتقلت بإسلامك من النّار من زواية إلى زاوية، قال وكيف ذلك؟! قال لانّك كنت مجوسيًّا فأسلمت، فصرت تسبّ الصّحابة"(موسى، 1961)، فتحوّله من دين إلى دين ما كان عليه أن يقطع شوطًا بعيدًا؛ لأنّ الشّقة بين مجوسيّ شيعيّ شعوبيّ؛ يذمّ الصّحابة، وينتقص من العرب، وبين شيعيّ شعوبيّ، ضيّقة لا تحتاج في اجتيازها إلّا إلى خطوة قصيرة.(حسين، 1951). ولعلّ هذا المنهج الجديد الّذي تحوّل إليه الدّيلميّ، إنّما يُشير إلى عدم حُسن إسلامه وإخلاصه؛ ففي حالتيه ضبابيّة في العقيدة، ورماديّة النيّة.

- **بنية التّناصّ:**

وتعني كلّ النّصوص المصاحبة للنّصّ الأدبيّ، وقد قسّمها جينيت (Genette) إلى قسمين، هما: النّصّ المحيط، والنّصّ الفوقيّ. فالنّصّ المحيط؛ وهو ما يدور في فلك النّصّ من مصاحبات: من اسم الكاتب، والعنوان الفرعيّ، والإهداء، والاستهلال، أي: كلّ ما يتعلّق بالمظهر الخارجيّ للنّصّ. وأمّا النّصّ الفوقيّ؛ فيندرج تحته كلّ الخطابات الموجودة خارج النّصّ، فتكون متعلّقة في فلكه.(بلعاد، 2008)، وهذا يشمل كلّ النّصوص الموازية للنّصّ/ النّصيّة المرادفة/ النّظير النّصيّ، أو التّعالي النّصيّ عند جينيت، أي: "علاقة التّداخل الّتي تقرن النّصّ بمختلف أنماط الخطاب الّتي ينتمي النّصّ إليها."(جينيت، د.ت)

وبالعودة إلى قصيدة الدّيلميّ، فثمّة مدخل نثريٌّ، يُعدّ مقدّمة وجيزة؛ اختصرت بعض حيثيّات القصيدة ومضامينها،، ومن خلالها يمكن تلمّس أربعة مفاتيح لفهم النّصّ واستيعابه، وفتح مغاليقه؛ وهي:

الحدث: إسلام الدّيلميّ، وترك دين الأباء والأجداد.

زمان الحدث: سنة أربع وتسعين وثلاثمائة للهجرة.

نتيجة الحدث الأوليّة: تهجين قومه بِسفَهِ ما هم عليه.

نتيجة الحدث النّهائيّة: تبشير الكافي الأوحد بذلك ومدحه.

فالبنية السّطحيّة لهذه المقدّمة النّثريّة؛ تكشف فرح الدّيلميّ وسروره بأن هداه الله تعالى إلى الإسلام الحنيف، وأرشده إليه بعد ضلال طويل، ومن ثمّ انبرى لتهجين قومه بسفه ما هم عليه، وذكر معايبهم، وتبشير الكافي الأوحد بما أصبح عليه من تقىً وهداية، ولكنّ البنية العميقة تشي بغير ذلك بدليل أنّه لم يذكر الشّريف الرّضي (ت 406ه) الّذي كان سبب إسلامه وهدايته إلى الدّين الجديد، وإنّما يؤكّد فضل الوزير الكافي الأوحد في الأخذ بيده إلى طريق الإسلام، وقد استغلّ الدّيلميّ إسلامه؛ لتحقيق أغراضه الخاصّة مع ممدوحه؛ الكافي الأوحد، واعتبره طريقًا لتوطيد العلاقة وتوثيقها، فكان أن توافرت له الحماية في ظلّ التّشيّع، وكان إعلان إسلامه بداية حملة الشّتم والسّبّ على الصّحابة، والعرب وقريش، فظلّت جذوره الفارسيّة ممتدّة في أعماقه.(عبدعليّ، 1976)

وإذا ما تجاوزنا هذه المقدّمة إلى بنية النّصّ الدّاخليّة، فثمّة ما يشي بالجذور الفارسيّة النّابضة في أعماق قلب الدّيلميّ، وأنّ الأفكار المجوسيّة والزرادشيّة مازالت تحوك في نفسه رغم إعلان إسلامه. ومن ذلك- مثلًا- استدعاؤه لفكرة التّعبد في الكهوف والجبال الّتي كان يقوم بها زرادشت، وقد ألمحنا إلى هذه الفكرة آنفًا، وفي ذلك يقول:

أَلِكْنِي إلـى مَلِكٍ بالجِبَـا لِ يَدْفَعُ دَفْعَ الجِبَالِ الخُطُوبَا

وكذلك وصفه الكافي الأوحد بالقمر والشّمس، وهما مقدّسان عند المجوس، فقد رُوي كانوا يعبدون الشّمس والقمر والنّيران، واقتصر بعضهم على وصفهم بعبادة الشّمس والقمر، وآخرون على وصفهم بعبادة النّيران. ..(الألوسيّ، 1994)، يقول الدّيلمي مادحًا الكافي:

فكَـانَ لَنَـا قَمَـــرًا مَادَجَتْ وَمَـاءً إذا هِـي شُبَّتْ لَهِيبَـا

فإنْ يُمْــسِ مَوْضِعُهُ خَالِيــاً فَمَا تُعْرَفُ الشَّمْسُ حَتَّى تَغِيْبَا

والكافي الأوحد أحد أركان الدّولة البويهيّة، ومن كبار وزراء بني بويه في عهد فخر الدّولة أبي الحسن، عليّ بن ركن الدّولة بن بويه.(ياقوت الحمويّ، 1993)، والدّولة البويهيّة دولة ذات مذهب شيعيّ، ولها ميول فارسيّة قويّة، كما استخدم لفظة مولى؛ ليذكّره بإضطهاد الدّولة الإسلاميّة للموالي من الفرس، لا سيّما في عهد الدّولة الأمويّة، فيثير عطفه من خلال ذلك، ويستمطر عطاءه، وهذه نظره شعوبيّة؛ تُعدّ من معاول الهدم الّتي أخذت بنهش وهدم المجتمع الإسلاميّ؛ حيث رفعت مكانة الفرس، وحطّت من مكانة العرب.

ويلحظ الباحث استدعاء الشّاعر الخفيّ لفكرة العدل، وامتياز الفرس بالخطابة، وهو يمدح المصطفى – صلّى الله عليه وسلّم-، فيقول:

أَمِثْـلُ مُحَمَّـدٍ المُصطَفَـى إذا الحُكْمُ وَلّـيـتُـمُـوهُ لَـبـيْـبَـا
بِعَـدْلٍ مَكَـانَ يَكُـونُ القَسِيمَ وَفَصْـلٍ مَكَـانَ يَكُونُ الخَطِيبَا

وهنا تذكير بما كان عليه زرادشت، وبما كان يوصف به في شبابه بصفات الأخيار الصّالحين من: الرّأفة والرّحمة والكرم والتّسامح والشّجاعة والحلم ورحابة الصّدر...(أحمد، 2001)

– **الخاتمة النّصيّة:**

وهي آخر ما يختم به الشّاعر قصيدته الشّعريّة، بمقابل الفاتحة النّصيّة الّتي يفتتح بها قصيدته، والمتأمّل قصيدة الدّيلميّ يجدها قد افُتتحت بقوله:

فَـوفِّ، فَقَدْ جَعَـلَ الدَّينُ مَـا تَنَفَّلتَ فـي الجُـودِ فَرْضًا وُجُوبَا
وَقَدْ كُنْتُ عَبْـدًا قصِيّـاً وَجُدْتَ فَكَيْـفَ وَقَدْ صِـرْتُ خِلًّا نَسِيْبَا؟!

يعتدّ الشّاعر بنفسه، ويرى أنّه بحكم الإسلام قد أصبح صاحب حقّ وواجب في مال الممدوح/ الكافي الأوحد/ ومن يدقّق النّظر في الخاتمة، ولا سيما البيت الثّاني منها، يُدرك مدى توشّحها بالحسّ الفارسيّ، وتوشّحها بالنّزعة المجوسيّة. بقوله: " وَقَدْ كُنْتُ عَبْـدًا قصِيّـاً وَجُدْتَ " يدّل على معاناة الدّيلميّين الّذين دخلوا بغداد، وهم على مجوسيّتهم، وما كانوا يشعرون به من ضعة، فكان إسلامه، ثمّ تشيّعه مدخلًا لتجاوز هذا الشّعور، واستعادة هيبته، ومن ثمّ صبّ جام غضبه على من كان سببًا في انتزاع ملك آبائه وأجداده منه وأمّا قوله: " فَكَيْـفَ وَقَدْ صِـرْتُ خِلًّا نَسِيْبَا؟!" فيمكن أن يستشفّ منه " أنّ الشّاعر كان يعتقد الاعتقاد كلّه أنّ عزّه معقود بعزّ بني بويه، فكم كان يحزن إذا هان أمرهم، وكم كان يُسرّ إذا استعادوا نفوذهم" (الفلال، 1948) ومن هنا فلا عجب أنّ الإسلام لم يكن سلّم الرّجل إلى التّشيّع، وإنّما كان تشيّعه مرقاة إلى إسلامه.(الفلال، 1948)، وربّما كان إسلامه إرضاءً لأستاذه الشّريف الرضيّ فحسب، والمسألة ليست اتّهام الرّجل في دينه، ولا وصمه بالنّفاق، فهذا أمر موكول إلى الله عزّ وجلّ، ولكنّها مجرد شكوك يقتضيها البحث العلميّ. وبالتّالي فإنّ "إقدام هذا الرّجل على التّشيّع يعدّ خطوة طبيعيّة؛ لما بين غلاة الشّيعة والمجوس من تشابه في العقيدة" (الفلال، 1948) ويوظّف الدّيلميّ أسلوب الاستفهام الّذي يفيد التّعجب في قوله: " فَكَيْـفَ وَقَدْ صِـرْتُ خِلًّا نَسِيْبَا؟!" ليثبت العلاقة الوطيدة بينه وبين الكافي الأوحد القائمة على وشائج التّشيّع، والانتماء إلى المذهب الشّيعيّ المتطرف الّذي يتّخذ من حبّ آل البيت- عليهم السّلام- مدخلًا لشتم الصّحابة وقريش، ومن ثمّ العرب، ومحاولة انتزاع الملك منهم.

ولعلّ الرّبط بين فاتحة النّصّ:

دَواعِي الهَوَى لَكَ أَنْ لَا تُجِيبَا هَجَرْنَا تُقـىً مَاوَصَلْنَـا ذُنُوبا

****

وَدِدْنَـا لِعِفَّتِنـا أَنَّنَـا وُلِدْنَـا إذا كُـرِهَ الشَّيْبُ شِيْبَا

وخاتمته:

فَـوفِّ، فَقَـدْ جَعَـلَ الدَّيْنُ تَنفَّلتَ فِـي الجُـودِ فَرْضًا وجُوبَا
وَقَدْ كُنْتُ عَبْـدًا قَصِيًّـا وَجُدْتَ فَكَيْـفَ وَقَدْ صِـرْتُ خِلًّا نَسِيبَا؟!

يدلّ على أنّ إسلام الدّيلميّ كان تُقية، ومرقاة إلى تشيّعه، وسُلّمًا إلى الهجوم على العرب الّذين أبادوا دولة الفرس، وقضوا على كيانهم السّياسيّ، كما أنّ جملة " وَهَبْنَـا الزَّمـانَ لَهَـا مُقْبِلًا" تتساوق دلاليًّا وجملة " فَكَيْـفَ وَقَدْ صِـرْتُ خِلًّا نَسِيبَا" فاستبطان هاتين الجملتين دلاليًّا، يشي بأنّ هذا الرّجل لم يتنقّ بعد من جذوره الفارسية، ولم يتخلّص من تأثيراتها.

ومن الملاحظ- أيضًا- أنّ كلًّا من المقدّمة والخاتمة ترتكز على علاقة التّماثل والتّخالف على مستوى بنيتهما اللّغويّة:

المتماثل: غصنًا = قشيبًا

وهب = جدت

الشّيب = شيبا

فرضًا = وجوبًا

خلًّا = نسيبًا

المتخالف:

هجرنا = وصلنا

لها = بها

شباب = مشيبا

نائيًا = قريبًا

عبدًا = (تتضمّن نقيضها) حرًّا

قصيًّا = (تتضمّن نقيضها) دانيًا

علاقة التّماثل والتّخالف في مقدّمة النّصّ/ فاتحته النّصيّة/ الّتي تمحورت حول تنكّر الشّاعر لدين آبائه وأجداده، واطمئنان نفسه بالدّين الجديد، وفرحه وسروره، وقد أنعم الله تعالى عليه بالإسلام، وتوفيقه لما كان يتردّد في نفسه من الهداية، ومن ثمّ تهجين قومه بسفه ما هم عليه، ونصحه لهم بأن يؤوبوا إلى بارئهم، وينعموا بما أنعم الله عزّ وجلّ عليه... لكن القرائن الدّلاليّة لعلاقة التّماثل: "خِلًّا = نسيبا"، وعلاقة التّخالف: "عبدًا/ حرًّا، قصيًّا/ دانيًّا" في خاتمة النّصّ تهدم القرائن الدّلاليّة في فاتحتة. فخاتمة النّصّ تجسّد طمع الشّاعر بالنّوال والعطاء ولو على حساب مبادئه. وبذلك تشي بأنّه اتّخذ الإسلام طريقًا، لا عن قناعة، وقدم راسخة، بل لأنّه وجد فيه ما يحقق طموحه، ويلبي رغباته، ويعلي من شأنه بعد أن كان يشعر بالضّعة والدّونيّة؛ ولذلك تشيّع وغالى في تشيّعه؛ حتّى قيل عنه ما قيل.

الخاتمة:

جاءت هذه الدّراسة الموسومة بـ "مقاربة سيميائيّة لقصيدة " دَواعِي الهَوَى" للشّاعر الدّيلميّ (ت 428هـ)" في مبحثين، الأوّل: "مهاد نظريّ" تناول مفهوم السّيميائيّة؛ بصفتها: علم العلامة، أو الإشارة. فضلًا عن أنّها منهج نقديّ؛ ينصبّ اهتمامه على البنية العميقة عند تحليله للنّصوص اللّغويّة. فتجاوز المعنى السّطحيّ (الظّاهر) إلى المعنى العميق (الباطن) وفكّ الرموز والشّفرات الّتي ينطوي عليها النّصّ؛ يجعل المتلقّي منتجًا آخر للنّصوص، وليس مستهلكًا لها، فمواجهة النّصوص، والاشتباك معها، وإماطة ما يكتنفها من غموض؛ ضروريّ لفكّ منغلقاتها، وسبر أغوارها، ومن هنا لا بدّ من التّفكير في السّمات النّصّية غير المدركة، وهذا يستدعي النّظر إلى النّصّ على أنّه وحدة واحدة قابلة للتّأويل، وليس أجزاءً منفصلة، ومن هنا، فإنّ النّصوص الرّاقية المتماسكة ليس فيها ضرب من الحشو، بل كلّ علامة فيها مقصودة، ولها وظيفة تواصليّة ممكنة.

وأمّا المبحث الثّاني، فهو جانب تطبيقيّ تناول قصيدة الدّيلميّ من وجهة نظر المنهج السّيميائيّ فتوقّف عند سيميائيّة العنوان"دَواعِي الهَوَى لَكَ أَنْ لَا تُجِيبَا"، فبعد أن جرى تفكيكه؛ تبدّى- في ظاهره- بأنّه يوحي بحسّ نفسيّ مزدوج، الأوّل: يشي بالأسى والحزن على التّقصير بالأعمال الصّالحة، والإفراط في الآثام والمعاصي، والثّاني: يوحي بالفرح والسّرور بالهداية والتّقوى. ولكنّه في بنيته العميقة يُشعر بسطوة دواعي الهوى الضّاغطة، ومنازعها الجاذبة للنّفس، ومن ثمّ فالخلاص منها ليس سهلًا، والإفلات منها غير ميسور، ولاسيّما أنّ الشّاعر قد قضى شبابه الغضّ القشيب، وهو يقفو غرور الهوى، ويهب الزّمان مقبلًا عليه.

وقد كشفت بنية النّصّ العميقة- أيضًا- أن الشّاعر مازال يحمل في قلبه شيئًا من أفكار الدّيانة الزّرادشتيّة (المجوسيّة)، ولم يتخلّص نهائيًا من الزّيغ والضّلال، والأفكار المنحرفة. كما أظهرت بنية التّناصّ أنّ إسلام الدّيلميّ كان مرقاة لتشيّعه، وسلّمًا لشتم الصّحابة وقريش، والنّيل من العرب، والتّعصب للفرس. أمّا الخاتمة النّصيّة، فجسّدت طمع الشّاعر، وحرصه على النّيل والعطاء، ولو على حساب المبادئ والأفكار، ومن ثمّ فقد كان إسلامه لتحقيق طموحه، وتلبية لرغباته النفسيّة والماديّة؛ وبذلك تساوقت مع الفاتحة النّصيّة الّتي تُشعر بالاضطراب النّفسيّ، والقلق الفكريّ.

المصادروالمراجع

ابن الأثير، ض. (د.ت). المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر.(د.ط). قدّمه وعلّق عليه: أحمد الحوفي. بدوي طبانة. مصر: نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

ابن خلّكان، أ. (1997). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان.(د.ط). تحقيق: إحسان عبّاس. لبنان: دار صادر.

أحمد، م. (2001). زرادشت والزّرادشتيّة. حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة، (11)، 10- 125.

الألوسي، ا. (1994). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني.(ط1). لبنان: دار الكتب العلميّة.

أوسبنسكي، ب. (1986). نظريّات حول الدّراسة السّيميوطيقيّة للثّقافة(مطبّقة على النّصوص السّلافيّة). ضمن كتاب "أنظمة العلامات في اللّغة والأدب والثّقافة مدخل إلى السّيموطيقا مقالات مترجمة ودراسات. (ط1). إشراف: سيزا قاسم، نصر حامد أبو زيد. مصر: دار إلياس العصريّة.

إيكو، أ. (2004). التّأويل بين السّيميائيّات والتّفكيكيّة.(ط2). ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد. المغرب: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــ (2005). السّيميائيّة وفلسفة اللّغة. (ط1). ترجمة: أحمد الصّمعيّ. لبنان: المنظّمة العربيّة للتّرجمة.

بارت، ر. (1993). درس السّيميولوجيا. (ط3). ترجمة: عبد السّلام بنعبد العالي. تقديم: عبد الفتّاح كيليطو. المغرب: دار توبقال للنّشر.

ـــــــ، لذّة النّصّ. (1992). (ط1). ترجمة: منذر عيّاشي. سوريّا: مركز الإنماء.

بلعاد، ع. (2008). عتبات (جيرار جينيت من النّصّ إلى المناصّ). (ط1). لبنان: الدّار العربيّة للعلوم ناشرون.
تشاندلِر، د. (2008). أسس السّيميائيّة. (ط1). ترجمة: طلال وهبة. مراجعة: ميشال زكريّا. لبنان: المنظّمة العربيّة للتّرجمة.
جيرو، ب. (2016). السّيميائيّات دراسة الأنساقالسّيميائيّة غير اللّغويّة. (ط1). ترجمة: منذر عيّاشي. سوريّا: دار نينوى للدّراسات والنّشر والتّرجمة.
جينيت، ج. (د.ت). مدخل لجامع النّصّ. (د.ط). ترجمة: عبد الرّحمن أيّوب. العراق: دار الشّؤون الثّقافيّة.
حجازي، س. (2001). قاموس مصطلحات النّقد الأدبيّ المعاصر. (ط1). مصر: دار الأفاق العربيّة.
حرب، ع. (1993). (ط1). لبنان: المركز الثّقافيّ العربيّ.
حسين، إ. (1951). مهيار الدّيلميّ بحث ونقد وتحليل. (ط1). مصر: مطبعة العلوم.
حمداوي، ج. (2020). سيميوطيقا العنوان. (ط2). المغرب: دار الرّيف للطّبع والنّشر الإلكترونيّ.
ـــــ (1997). السّيميوطيقا والعنونة. (ط1). الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب.
الخطيب البغداديّ، أ. (2001). تاريخ بغداد. (ط1). تحقيق: بشّار عوّاد معروف. لبنان: دار الغرب الإسلاميّ.
دال، ج. (2004). السّيميائيّات أو نظريّة العلامات. (ط1). ترجمة: عبد الرّحمن بو عليّ. سوريّا: دار الحوار للنّشر والتّوزيع.
الدّيلميّ، م. (1925). ديوانه. (ط1). تحقيق: أحمد نسيم. مصر: مطبعة دار الكتب المصريّة.
الرّويليّ، م. (2002). دليل النّاقد الأدبيّ. (ط1). لبنان: المركز الثّقافيّ العربيّ.
شسايفر، ج. (2004). العلاماتيّة ضمن كتاب"العلاماتيّة وعلم النّصّ". (ط1). ترجمة: منذر عيّاشي. لبنان: المركز الثّقافي العربيّ.
الشّهرستانيّ، م. (1968). الملل والنّحل. (ط1). تحقيق: عبد العزيز محمّد الوكيل. مصر: مؤسسّة الحلبيّ للنّشر والتّوزيع.
عبد عليّ،ع. (1976). مهيار الدّيلميّ حياته وشِعره. (ط1). العراق: دار الحريّة للطّباعة.
عرويّ، م. (1996). السّيميائيّات وتحليلها لظاهرة التّرادف في اللّغة والتّفسير. عالم الفكر، 24(3)، 189-206.
عليّ، و. (1991). الخلافة في عهد تسلّط البوهيّين. (ط1). مصر: المكتب الجامعيّ الحديث.
عيّاشي، م. (2013). العلاماتيّة (السّيميولوجيا) قراءة في العلامة، اللّغويّة العربيّة. (ط1). الأردنّ: عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع.
الفلال، ع. (1948). مهيار الدّيلميّ وشِعره. (ط1). مصر: دار الفكر العربيّ.

References

Abd Ali, I. (1976). *Mihyar Al-Dailami, his life and poetry.* (1st ed.). Iraq: Dar Al-Hurriya for printing.

Ahmad, M. (2001). Zoroaster and Zoroastrianism, Scientific Publication Council. *Annals of Arts and Social Sciences, Kuwait University, Kuwait,* (160).

Al-Alusi, A. (1994). *The Ruh of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and alssbealmathani.* (1st ed.). Lebanon: Dar al-Kotob al-ilmiyah.

Al-Dailami, M. (1925). *His collection*. (1st ed.). Egypt: Egyptian Book House Press.

Al-Filal, A. (1948). *Mihyar Al-Dailami and his poetry*. (1st ed.). Egypt: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Ali, W. (1991). *The Caliphate in the Era of the Domination of the Buhabis.* (1st ed.). Egypt: University Office.

Al-Khatib Al-Baghdadi, A. (2001). *The History of Baghdad*. (1st ed.). Lebanon: Dar Al-Gharb Al-Islami.

Al-Ruwaili, M. (2002). *The Literary Critic's Guide*. (1st ed.). Lebanon: The Arab Cultural Center.

Al-Shahristani, M. (1968). *Al-Milal and Al-Nahl*. (1st ed.). Egypt: Al-Halabi Institution for Publishing and Distribution.

Arawi, M. (1996). Semiotics and their Analysis of Phenomenon and Synonymy in Language and Interpretation. *The National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait,* 24(3).

Ayachi, M. (2013). *Semantics (Semiology) Reading in the Sign.* (1st ed.). Jordan: Modern Book World for Publishing and Distribution.

Barthes, R. (1993). *A study of semiology*. (3rd ed.). Morocco: Dar Toubkal Publishing.

Barthes, R. (1992). *Pleasure of the text*. (1st ed.). Syria: Halba.

Belad, A. (2008). *Eatabat (Gerard Genette from alnns 'iilaaalmnass)*. (1st ed.). Lebanon: Arab of Scientific Publishers Inc.

Chandler, D. (2008). *The Foundations of Semiotics*. (1st ed.). Lebanon: Arab Organization for Translation.

Copley, P. (2005). *The Science of Signs*. (1st ed.). Egypt: The Supreme Council of Culture.

Curtis, J. (2005). *Introduction to Narrative and Rhetorical Semiotics*. (1st ed.) Lebanon: Arab of Scientific Publishers Inc.

Gerard, D. (2004). *Semiotics or The Theory of Signs*. (1st ed.). Syria: Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution.

Eco, U. (2004). *Interpretation between semiotics and deconstruction*. (2nd ed.). Lebanon: Arab Cultural Center.

Eco, U. (2005). *Semiotics and Language Philosophy*. (1st ed.). Lebanon: Arab Organization for Translation.

Faidoh, A. (1993). *The Evidence of the Literary Text - A Semiotic Study of Algerian Poetry.* (1st ed.). Algeria: Diwan of University Publications.

Giroud, P. (2016). *Semiotics, the study of non-linguistic semiotic systems.* (1st ed.). Syria: Ninawa House for Studies, Publishing and Translation.

Hamdaoui, J. (2020). *Semiotic and title*. (2nd ed.), Morocco: Dar Al-Reef for printing and electronic publishing.

Hamdaoui, J. (1997). Semiotic and title. T*he National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait*, 125(3).

Hegazy, S. (2001). *Dictionary of terminology Contemporary Literary Criticism.* (1st ed.). Egypt: Dar Al afak Al Arabiya.

Hussein, I. (1951). *Mihyar Al-Dailami, Research, Criticism and Analysis.* (1st ed.). Egypt: Al-Ulum Press.

Ibn Al-Atheer, D. (n.d). *The proverb in the literature of the writer and poet*. Cairo: Dar Al-NahdetMisr for Printing and Publishing.

Ibn Khallikan, A. (1997). *The Deaths of Notables and the News of the Sons of Time*. (1st ed.). Lebanon: Dar Sader.

Jeanette, G. (n.d). *Introduction to the Jami' Al-Nass*. Iraq: House of Cultural Affairs.

Kamel, E. (2003). *The Semiological Trend.* (1st ed.). Egypt: Dar Farha for Publishing and Distribution.

Malik, R. (2000). *Introduction to Narrative Semiotics.* (1st ed.). Algeria: Dar Casbah Editions.

Murtad, A. (2010). *Literary Text Theory.* (2nd ed.). Algeria: DarHoma for Printing, Publishing and Distribution.

Musa, M. (1961). *Mihyar Al-Dailami.* (1st ed.). Lebanon: Dar Al-Shorouk Al-Jadeed.

Qatous, B. (1998). *Rooting Reading Strategies and Critical Procedure.* (1st ed.). Jordan: Hamada Foundation.

Qatous, B. (2001). *Simia of title.* (1st ed.). Jordan: Ministry of Culture.

Schaefer, J. (2004). *Semiology*. (1st ed.). Lebanon: The Arab Cultural Center.

Uspensky, B., & et.al (1986). *Theories about the semiotic study of culture (applied to Slavic texts)*. (1st ed.). Cairo: Dar Eliasalesrya.

Yaqout al-Hamawi, A. (1993). *Dictionary of Writers*. Dar al-Gharb.