JOURNAL OF LINGUISTIC AND LITERARY STUDIES

مجلة الدراسات اللغوية والأدبية

Volume 14, Issue. No. 1, June 2023

JOURNAL OF LINGUISTIC AND LITERARY STUDIES

مجلة الدراسات اللغوية والأدبية

Volume 14, Issue. No. 1, June 2023

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

IIUM PRESS

© 2023 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

Correspondence:
Editor, Journal of Linguistic and Literary Studies
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (+603) 64205137
Website: *https://journals.iium.edu.my/arabiclang/index.php/jlls#*
E.Mail: *jlls@iium.edu.my*

e-ISSN 2637-1073 **الترقيم الدولي**
ISSN NO.: 2180-1665

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6196-5014, Fax: (+603) 6196-6298
Website: *http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop*

Papers published in the Journal present the views of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة

JOURNAL OF LINGUISTIC AND LITERARY STUDIES

VOL 14 **ISSUE NO. 1** **June 2023**

Editor-In-Chief

Prof. Dr. Asem Shehadeh Ali

Editorial Board

Assist Prof Dr. Nursafira Binti Ahmad Safian

Prof. Dr. Abdullah Mohammad Hamid

Prof. Dr. Nasreldin Ibrahim Ahmed

Assoc. Prof. Dr. Abdul Rahman Bin Chik

Assoc. Prof. Dr. Mohammad Sabri Sahrir

Assoc. Prof. Dr. Mohammad Ibnian

Assist Prof Dr. Muhammad Anwar Bin Ahmad

Assist Prof Dr. Abdul Halim Bin Saleh

Assist Prof Dr. Mohamed Abdul Rahman Ibrahim

Assist Prof Dr. Mohd Ikhwan Bin Abdullah

International Advisory Board

Prof. Dr. Abdul Hamid Abu Suliman - USA

Prof. Dr. Abdul Razaq al-Sadi - Russia

Prof. Dr. Ahmed Shehu Abdulsalam - Nigeria

Prof. Dr. Ahmed Zaha al-Din Ubaidat - USA

Prof. Dr. Jodi Faris al-Batainah - Jordan

Prof. Dr. Habib Allah Khan - India

Prof. Dr.Hassan Abdel Maqsud - Egypt

Prof. Dr.Husam Said Elnuaimi - Iraq

Prof. Dr. Ibrahim Mohammed Mahmoud Al-Kofahi - Jordan

Prof. Dr. Jafar Merghani - Sudan

Prof. Dr. Kamal Mohamad Hassan - Malaysia

Prof. Dr.Mahmoud El'ushairi - Qatar

Prof. Dr. Mohamed Ahmed Alqudah - Jordan

Prof. Dr.Mohammad Al-Ghori - Pakistan

Prof. Dr. Mohammad Majid Mujalli Edakhil - Jordan

Prof. Dr. Ahmad Youcef - Oman

Prof. Dr. Mukhiemar Saleh - Jordan

Prof. Dr. Nihad Almusa - Jordan

Assoc. Prof. Dr. Mohammad Faraj Dughaim - Libya

Assoc. Prof. Dr. Rayya Bt Salim Al-Minzri - Oman

Assoc. Prof. Dr. Said Bin Ali al-Ju'aidi - Saudi Arabia
Associate Prof. Dr. Yahya Potridin - Algeria
Assoc. Prof. Dr.Faisal al-Zahrani - Saudi Arabia
Assoc. Prof. Dr. Haifa Shakiri - India
Dr. Ibrahim Darwish - United Kingdom
Dr. Khalil al-Btashi - Oman
Dr. Suad Said Ali Al Daghaishi - Oman
Assistant Prof. Dr. Maher Dakhilallah Alsaedi - Saudi Arabia
Assistant Prof. Dr. Djamel Belbekkai - Algeria
Prof. Dr. Mohammad Saeed Alhaweti - Saudi Arabia
Assoc. Prof. Dr. Yahaya Abd Elmubdi Mohammad - Qatar
Assoc. Prof. Dr. Elsidiq Adam Elbarakat Adam - Sudan
Assoc. Prof. Dr. Faridah al-Amin al-Masri -Libya
Assoc. Prof. Dr. Hayam al-Maamari - UAE
Dr. Mashood Ajibola Abdulraheem - Nigeria
Dr. Zainah Hussain Awad AlQahtani - Saudi Arabia
Associate Prof. Dr. Sanaa Kamel Ahmad Shalan - Jordan
Dr. Ibrahim Umar Mohammad - Nigeia
Dr. Aso S. Al-Dawoody - Kurdistan- Iraq
Prof. Dr. Mohammad Majed Mujali Al-Dakheil - Jordan

Table Of Contents		فهرس المحتويات
Editorial word	1-4	كلمة التحرير
Linguistic Studies		**دراسات لغوية**
1. Effectiveness of Distance Learning on the Acquisition of Cultural Competence for Non- Arabic Speakers from Instructors and Learners' Perspective in the Language Center - University of Jordan	5-25	١. فاعلية التعليم عن بعد في اكتساب الكفاية الثقافية لدى متعلمي العربية من الناطقين بغيرها من وجهة نظر المعلمين والمتعلمين في مركز اللغات بالجامعة الأردنية
2. The role of digital software in improving the proficiency of pronunciation among learners of Arabic from non-native speakers: An applied and analytical study of the uses of "Qalam" and "Google Translate	26-47	٢. دور البرمجيات الرقمية في تحسين كفاءة النطق لدى متعلمي العربية من الناطقين بغيرها: دراسة تطبيقية تحليلية لاستخدامات موقع "قَلَم" و"ترجمة جوجل"
3. Lexical Modeling on the Meaning of Affixes in Lisan Al-Arab by Ibn Manzoor	48-65	٣. نمذجة معجمية في معاني أبنية "صيغ الزيادة " في "لسان العرب" لابن منظور
4. Pragmatic Deixis in The Collected Poems “Desert Sorrows” by the poet Tayseer al-Subul	66-83	٤. الإشاريّات التّداوليّة في ديوان "أحزان صحراوية" للشّاعر تيسير السبول
5. Analysis of Linguistic Economy as Conversational Feature According to Arab Mentality	84-102	٥. الاقتصاد اللغوي سمة تخاطبية في العقلية العربية: دراسة تحليلية
6. Interactive and Pragmatic Study of Social Discourse in Social Media: Facebook as Case Study of	103-125	٦. دراسة تفاعلية تداولية في الخطاب الاجتماعي في وسائل التواصل: الفيسبوك نموذجاً
7. Number between Arabic Language and Swahili Language: A Contrastive Study	126-143	٧. دراسة تقابلية بين اللغة العربية واللغة السواحلية على مستوى العدد
8. Arabic Pidgin in the Gulf States: Personal Responsibility and Social Justice	144-160	٨. العربية الهجينة في دول الخليج العربي: المسؤولية الشخصية والعدالة الاجتماعية
9. The Problem of Linguistic and Cultural Identity among Arab Youth and its Manifestations in Linguistic and Social Communication	161-179	٩. إشكالية الهوية اللغوية والثقافية عند الشباب العربي وتجلياتها في التواصل اللغوي والاجتماعي
10. The Terminological Pillars of AccusativeTerminologies (Al-Mansoubat) in the book of Al-Jumal of Al-Zajjaji	180-200	١٠. الأركانُ المصطلحية لمصْطَلَحات المنْصوباتِ في كتاب "الجُمل" للزّجّاجيّ
Literary Studies		**دراسات أدبية**
11. Temporal Structure in Ibn Daniel’s Poetry in View of Lucien Goldmann’s Semantic Structure	201-222	١١. البنية الزمنية في شعر ابن دانيال: مقاربة في ضوء البنية الدالة الغولدمانية

12. Tolerance and Coexistence in Pre-Islamic Poetry	223-240	١٢. التسامح والتعايش في الشعر الجاهلي
13. Arabic Comparative Criticism: A Critical Study on Abd al-Qahir Al-Jurjani	241-256	١٣. النقد العربي المقارن: عبد القاهر الجرجاني في ميزان النقد المقارن نَمُوذَجاً

دراسات أدبية

البنية الزمنية في شعر ابن دانيال: مقاربة في ضوء البنية الدالة الغولدمانية

Temporal Structure in Ibn Daniel's Poetry in View of Lucien Goldmann's Semantic Structure

Struktur Masa dalam Puisi Ibn Daniel dari Perspektif Struktur Semantik Lucien Goldmann

عبير عبد الله عبد الوهاب العبَّاسي*
Corresponding Author: aalabbasi@kau.edu.sa
ابتسام صاطي حاسن الحارثي**

Received: 15/1/2023 Accepted: 3/4/2023 Published: 26/6/2023

ملخص البحث:

هذه الورقة العلمية تسلط الضوء على "صورة الزمن" في النصوص الشعرية للشاعر ابن دانيال (١٢٤٩-١٣١١م)، للكشف عن "البنية الدالة" في أشعاره، من خلال توظيف مدلول "الفهم" باعتباره إحدى أدوات البحث الأساسية والأولية في المنهج البنيوي التكويني الذي أسس له الناقد الفرنسي لوسيان غولدمان (١٩١٣-١٩٧٠م). جدلية البحث مفادها أن توظيف ابن دانيال للبنيات الزمنية في نصوصه لم يأتِ اعتباطاً، وإنما عن وعي بالعلاقة الجدلية بين الزمن بوصفه حقبة تاريخية، والزمن بوصفه مصدر إلهام؛ حيث يمازج ابن دانيال بين المفهومين لخلق ثيمات شعرية، ذات مضامين تعبيرية عن واقع حياة معيش. والدراسة بهذا المنظور تهدف إلى إثبات علاقة من تأثير متبادل بين لحظة الخلق الإبداعي لبنى ابن دانيال الزمنية، وسياقاتها الاجتماعية المعيشة من قبل فئة العُمَّال والحِرفية تحديداً، لإثبات أثرها في خلق مفاهيم زمنية ذات صلة بالحقبة الزمانية والمكانية المتمظهرة في العصر المملوكي بمصر تحديداً، وأثر هذه "الزمكانية" في خلق بنية تصورات ثيماته الشعرية، ودوافعها المجلية عن بنية دالة، كاشفة عن رؤية مبدع العمل لعالمه، ومنهج الدراسة هذه يتبع المنهج الوصفي التحليلي. توصلت الدراسة إلى أن بيتة الدالة قد تشكلت

* أستاذ الأدب العربي الوسيط (المشرف العلمي)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية. البريد الإلكتروني: aalabbasi@kau.edu.sa

** باحثة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية. البريد الإلكتروني: ea.ea666@hotmail.com

مزدوجة المعايير، واستعان بها في التعبير عن صورة الزمن في ذهنه التي أضفى عليها ملامح متضادة من مثل: غياب البقاء وحضور الفناء، وجدب الواقع وخصب الخيال، وطوباوية الوصال ودوستوباوية الهجران، وسيكولوجية الاغتراب وسيسولوجية الاستقرار، وجاءت بنيات العمل الصغرى في نصوص ابن دانيال في حالة انسجام تام بين بعضها بعضاً.

الكلمات المفتاحية: ابن دانيال، لوسيان غولدمان، الفهم والشرح، البنية الدالة، الزمكانية.

Abstract

This scientific paper sheds light on the "image of time" in the poetic texts of the poet Ibn Daniyal (1249-1311 AD), to reveal the "structure-function" in his poems, by employing the meaning of "understanding" as one of the basic and primary research tools in the structural-formative approach that was founded by the French critic, Lucien Goldmann (1913-1970 AD). The argument of the research is that Ibn Daniyal's use of temporal structures in his texts did not come arbitrarily, but it is rather out of awareness of the dialectical relationship between time as a historical period and time as a source of inspiration; where Ibn Daniel mixes between the two concepts to create poetic themes, with expressive contents about the reality of a relived life. From this perspective, the study aims to prove a relationship of mutual influence between the moment of creative creation of Ibn Daniyal's temporal structure and its social contexts of living by the class of workers and craftswomen in particular. This is to prove its impact in creating temporal concepts related to the temporal and spatial eras that appeared in the Mamluk era particularly in Egypt. This study also investigate impact of this "spatio-temporal" in creating the structure of the perceptions of his poetic themes and their motives manifested from the structure-function, revealing the vision of the creator of the work for his world. The methodology of this study adopts the descriptive analytical approach. The study concluded that his line of poetry was formed by multiple standards. Ibn Daniyal used it to express the image of time in his mind, to which he gave contradictory features, such as: The absence of viability and presence of annihilation, deserted reality and fertile imagination, unity in utopian society and abandonment in dystopian society, and the psychology of alienation and the psychology of stability. The minor structure of work in the texts of Ibn Daniyal came in perfect harmony with each other.

Keywords: Ibn Daniyal, Lucien Goldmann, understanding and explanation, meaningful structure, spatio-temporal.

Abstrak

Kajian ini membahaskan tentang "imej masa" dalam teks puisi penyair Ibn Daniyal (1249-1311 M), bagi mendedahkan "struktur semantik" dalam puisinya, dengan mengaplikasikan konsep

"pemahaman" sebagai salah satu alat penyelidikan asas dan utama dalam pendekatan strukturalism genetik yang diasaskan oleh pengkritik asal Perancis iaitu Lucien Goldmann (1913-1970 AD). Dialektik kajian ini menyatakan bahawa penggunaan struktur masa oleh Ibn Daniyal dalam teksnya tidak digunakan dengan sewenang-wenangnya, sebaliknya ia digunakan atas kesedaran tentang hubungan dialektik antara masa sebagai zaman sejarah dan masa sebagai sumber inspirasi di mana Ibn Daniel menggabungkan antara dua konsep untuk mencipta tema puisi yang mengungkapkan tentang realiti kehidupan sebenar. Bertitik tolak dari perspektif ini, kajian ini bertujuan membuktikan wujudnya hubungan yang terhasil dari pengaruh bersama antara detik penciptaan kreatif bagi struktur masa Ibn Daniyal dan konteks sosial yang dialami oleh golongan pekerja dan kemahiran khususnya. Ini bagi membuktikan kesannya dalam mencipta konsep masa yang berkaitan dengan era masa dan tempat yang muncul pada era Mamluk di Mesir khususnya. Kajian juga bertujuan membuktikan kesan konsep "masa-tempat" ini dalam mewujudkan struktur persepsi tema puitisnya dan motif yang menzahirkan struktur semantik. Ini bagi menonjolkan sisi pandang pencipta karya terhadap dunianya. Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif dan analitikal. Kajian menyimpulkan bahawa struktur semantik puisi Ibn Daniyal terbentuk dengan piawaian berganda. Beliau menggunakan struktur ini bagi menyatakan imej masa dalam fikirannya, yang memberikan ciri-ciri yang bertentangan seperti: tiadanya kelangsungan hidup- wujudnya kemusnahan, kemandulan realiti - kesuburan imaginasi, hubungan dalam dunia utopia – retaknya hubungan dalam dunia distopia, sisi psikologi kehidupan perantauan- sisi psikologi kehidupan di negara sendiri. Karya kecil dalam teks Ibn Daniyal adalah harmoni yang sempurna antara satu sama lain.

Kata Kunci: Ibn Daniyal, Lucien Goldmann, kefahaman dan penerangan, struktur semantic, aspek masa-tempat.

مقدمة

لما كان الزمن هو أحد المصطلحات المفاهيمية الكاشفة عن ملون رئيس اصطبغت به الجينات الثقافية للعقلية العربية، المحدِّدة لنظامها الفكري، فقد تركز اهتمام البحث الحالي في الكشف عن ظاهرة تفرُّد الأدب العربي في تصويره للزمن وأبعاده التأويلية، من خلال تبئير منظور البحث في دراسة بنية الزمن وتحليل مدلولاته الرمزية في أدب ابن دانيال (محمد بن دانيال بن يوسف الخزاعي الموصلي الملقب بشمس الدين (٦٤٧-٧١٠هـ/ ١٢٤٩-١٣١١م)، وذلك بالإحالة إلى بنياتها الذهنية المكونة لها، والمتأصلة جذورها في الطبقة الاجتماعية التي انتمى إليها ابن دانيال-تحديداً طبقة الكحالين الأدباء. في الحقيقة، إن المقولات الأدبية تحمل غالباً في طياتها عبارات تأويلية للمفاهيم التجريدية المتضمنة فيها، لتضفي مسحة جمالية على ما يريد المبدع تقريبه لأذهان المتلقين من معانٍ، وفي الوقت ذاته، فهذه الجمالية، بحسب "لوسيان غولدمان"، ليست نتاجاً فردياً ملكاً للمبدع وحده، بل هي طرحٌ فني راقٍ موازٍ لإدراكات الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها المبدع.

والمتفحص في أدب ابن دانيال يجتذبه عمق الطرح وجلاء العبارة وخصوصية الاستدلال، فيما يخص توظيفه لمفهوم "الزمن" الذي يعيد صياغة معانيه بحيث يوافق "طرحاً جمالياً" ذا غايات سياسية واجتماعية وثقافية، ويكشف في الوقت ذاته عن أثر ملحوظ لفكر الجماعة التي انتمى إليها، وأنتجت "طرحه الدانيالي للزمن،" بشكل يؤكد وجود علاقة جدلية بين الأدب والواقع الاجتماعي قوامه عملية تأثر وتأثير تبادلية وتكاملية؛ وعليه فهذه الدراسة تعكف على دراسة أثر انتماء ابن دانيال الاجتماعي لفئة "الأدباء الكحالين" في تشكيل "تحيزاته الثقافية" التي تبلور في قالبها إدراكُه وفهمُه لمصطلحات تجريدية مخصوصة (الزمن تحديداً)، بشكل أثَّر في تشكيله لصياغات جمالية متحورة في معانيها البلاغية عن دلالاتها التجريدية، ذات الأبعاد الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية؛ لأنها جاءت معبرة عن الطبقة الاجتماعية التي انتمى إليها، وجدلية الدراسة هذه تهدف إلى تجلية ما يتضمنه شعر الحياة اليومية لابن دانيال من "رؤية للحياة" يوظف الشاعر فيها الزمن توظيفاً فنياً، ويصوغ بنيته الدلالية من نقيضين: أولهما انتماءاته الطبقية التي تذوق فيها مرارة حياة البسطاء ومعاناتهم بوصفهم مهمَّشين؛ وثانيهما تجاربه الحياتية التي خبِر بها رفاهة حياة المنَّعمين، كونه كان جليسا للسلاطين ونديما لعلية القوم.

ولما كان الزمن في شعر ابن دانيال متعدد الملامح والتصورات، فقد جذبنا هذا لأن نسلط الضوء على دلالات صورة الزمن في شعره ومستوياتها المتعددة، لاستجلاء كينونتها وسماتها وتبيان أثر الجماعة في نتاج الفرد المبدع.

والبحث يطمح إلى تحقيق أهداف منها: التعريف بتقنية الخلق الفني لصورة الزمن في شعر ابن دانيال، وتحليل النصوص الشعرية ضمن نطاق البنية الدالة الغولدمانية من خلال شبكة العلاقات النصية القائمة، والكشف عن الدلالات الوظيفية لبنية الزمن عند ابن دانيال، وتبيان أنها لم تكن معزولة عن البنى الاجتماعية والثقافية والإيديولوجية لحقبته التاريخية، وأن خصوصية نظمه وتميزها عن المعتاد القديم هو نتاج انفتاح النص الإبداعي على

مجريات الأحداث التي عاشها الأديب ودائرته الاجتماعية التي نشأ فيها في ظل فترة تاريخية لونت العصر بتباين طبقي واضح.

وفيما يخص الدراسات التي سبقت دراستنا ومثلت منارة استرشادية لما نريد معه الزيادة والإضافة لطروحاتها نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، دراسة الباحثة تغريد وضّاح مصطفى كوني، **المجتمع المصري في شعر شمس الدين ابن دانيال الموصلي**، وهي أطروحة ماجستير مقدمة في جامعة النجاح الوطنية في نابلس (ط١، فلسطين، ٢٠١٣م) وعالجت المظاهر الحياتية والحضارية في المجتمع المملوكي الذي عاش فيه ابن دانيال، ويتمايز بحثنا عنها في كونه يختص بدراسة الأزمنة ودلالاتها في شعر ابن دانيال خاصة. أما أطروحة الماجستير للباحث ملبي فتحي أحمد العيدان، **الصورة في شعر ابن دانيال الموصلي**، المقدمة في جامعة الموصل (العراق، ٢٠١٢م) فقد تناولت عموم التصوير الفني في شعر ابن دانيال في حين ركزت دراستنا على التصوير الفني للزمن تحديداً. وفيما يخص دراسة الباحثة مريم جبر فرحات، **الزمن في شعر أدونيس: قصيدة الوقت نموذجاً المنشورة في** مجلة اتحاد الجامعات العربية لكليات الآداب (العدد (١)، مجلد ٣، عام ٢٠٠٦م) فقد تناولت قصيدة "الوقت" لأدونيس للكشف عن بعض رؤى الشاعر إزاء الزمن وتحليلها في ضوء تتبع الزمن بمختلف دلالاته ودواله: الوقت من الماضي والحاضر والمستقبل والحياة والموت، وبينما تتقارب دراسة فرحات مع الدراسة الحالية في الأهداف المرجوة فالاختلاف بينهما بيّن فيما يخص موضوع الدراستين وحدودهما والمنهج المطبق في كل منهما.

مما سبق يتبين أن حدود دراستنا محصورة في حقبة حياة ابن دانيال زمن المماليك، ومادته موقوفة على دراسة عنصر الخلق الإبداعي لمفاهيم تجريدية زمنية في ديوانه الشعري فقط دونا عن أي نتاجات فنية أخرى مشهورة له–نقصد البابات تحديدًا. أما آلية الدراسة فتعتمد على تحليل صورة الزمن في شعر ابن دانيال، في محاولة للوصول إلى رؤيته العميقة للحياة، ذات الارتباط بمفاهيم زمنية وتشكيلاتها الفنية الهادفة لإنتاج دوال تضرب في صلب الوعي الجمعي لمفهوم الصراع الطبقي في مجتمع المماليك، والكشف عنها من خلال معطيات المنهج البنيوي التكويني الذي ساهم في وضع آلياته ومبادئه الناقد الفرنسي لوسيان غولدمان. حيث تركز الدراسة على تحليل وتفسير للبنى الزمنية في مستوياتها المتعددة بهدف الفهم لطبيعة ووظيفة البنية الدَّالة في نتاجات ابن دانيال الشعرية تحديدا، المستدل عليها من خلال الإحالة إلى ظروف معيشية كانت الدافع للإبداع الشعري، كما هي جدلية البحث.[١]

أولاً: قطبية البنى الجزئية لصور ابن دانيال الزمنية:

١. العلاقة الجدلية بين الصور الزمنية الدانيالية والنشأة الاجتماعية: إن محاولة "فهم وتفسير" شعر ابن دانيال لاستكناه ما تكتنزه نصوصه من بنيات صغرى متولدة عن بنية دالة، وموازية لبنيات مجتمعية مخصوصة، ميَّزت بيئة العصر المملوكي الذي عاشه، حسب مقتضيات منهجية بنيوية تكوينية، يتطلب منا، ابتداءً، مقاربة أشعاره باعتبارها بنية منغلقة على ذاتها، والوقوف على دلالات إشاراتها الزمنية على الخصوص التي هي موضوع بحثنا؛ لاستكشاف طبيعة البنية الدالة لأشعاره ووظيفتها، بشكل يسهم في إعطاء قيمة أدبية لنتاجاته الشعرية، باعتبارها متضمنة

لتفاصيل دقيقة من "رؤية عالم" لطبقات مجتمع مهمَّشة، غالبا ما يهمل تدوين معظمها كتبُ التاريخ والوثائقُ الرسمية، ويجد بعضُها في النتاجات الفنية قناةً تحفظ لنا ما حاولت المدونات الرسمية طمسه، وتغييبه من رؤاهم وانفعالاتهم وتفاعلهم مع أحداث تاريخية مروا بها؛ لتبقى ذكرى العظماء الذين تخلد تلك الوثائق آثارهم عطرة منزَّه من عكارة أصوات المهمشين. والشاعر ابن دانيال هو إحدى تلك القنوات التي حفظت لنا أصوات المهمشين ومعاناتهم بما كان له من أصول انتمى بها لطبقات المجتمع الدنيا، حاول إيصالها (بوعيه فني) لأصحاب السلطة (بما كان له من علاقات ربطته بالبلاط الحاكم). للوقوف على الأسباب التي هيَّأت ابن دانيال ليكون حلقة وصل بين طبقته المجتمعية وحكامهم من مماليك مصر ينبغي لنا ابتداءً تقديم نبذة موجزة عنه.[٢]

محمد بن دانيال بن يوسف الخزاعي الموصلي الملقب بشمس الدين، طبيب رَمَدِي (كحّال)، أصله من الموصل ومولده بها (٦٣٥هـ/١٢٣٨م)، وتوفي في القاهرة (٧١٠هـ/١٣١٠م)،[٣] وقد جاء في المختار أن عمره حين وفاته قد زاد على الثمانين، وأكد هو ذلك في أبيات يقول فيها:

فهل بعدَ شـــيبِ العارِضَـــيْنِ لذاذَةٌ وقد أخلقَتْ تلكَ الثمانينُ جِدَّتي[٤]

نشأ ابن دانيال بأم الربيعين، وهو اسم يطلق على مدينة الموصل،[٥] وحفظ القرآن الكريم وبعض الأحاديث والتفسير في أحد كتاتيبها، ثم تلقى العلم والأدب في مدارسها، وما إن بلغ الرابعة عشرة من عمره، ومع بدايات تفتق موهبته الشعرية، دهمت المدينة سنة ٦٦٠/ ١٢٦٢ جحافل التتار يسوقون الدمار والخراب على بلده العراق ويقضون على الآثار الحضارية والإنسانية فيها، وظل ابن دانيال يرصد عمليات الانتكاس، ويرقب مجتمعه الآمن تنخسف معالم عمرانه، حتى اضطرته الكارثة للهجرة إلى أكثر الأوطان العربية استقراراً آنذاك؛ حيث قصد مصر مع غيره من الأدباء عام ٦٦٥/ ١٢٦٧ وهو في التاسعة عشرة.[٦]

في الفترة التي لجأ فيها ابن دانيال إلى مصر، على إثر الغزو التتاري، كان مجتمع المماليك نموذجا لما يمكن وصفه بالمجتمع "الإقطاعي الطبقي،" بكل ما يمثله ذلك الوصف من تأكيد لقطبية العلاقة بين أفراد الشعب على انتماءاتهم الطبقية المتعددة، يؤكد ذلك الباحث سعيد عاشور بقوله: (ظهرت آثار النظم الإقطاعية الغربية التي أتت من غرب أوروبا إلى الشرق عن طريق الحروب الصليبية [...]؛ ففي عصر المماليك ظهرت وجهة النظر التي تقول بأن الإقطاع يصح أن يظل وراثياً بعد وفاة المقطِع الأصلي، بشرط ولاء الورثة للسلطان. وهو نظام تشوبه المظلمة؛ إذ يعمل فيه الفلاحون ويكون مردوده على الملاك للإقطاع، في حين يعمل عامة الشعب في الحرف والصناعات اليدوية لكسب العيش من خلالها).[٧]

يستقر المقام إذن بابن دانيال في مصر، ولا يجد ما يسترزق به هناك إلا حرفة الكحالة؛[٨] حيث كان له دكان في داخل باب الفتوح،[٩] يمارس فيه تطبيب العيون من الرَّمَد فعُرف بالرَّمدي. وفي مصر أيضاً أتم تعليمه الأدبي، والحق أن عروض باباته المسرحية قد أسهمت في إتاحة متنفس للترفيه عن طبقات المجتمع المملوكي المصري على اختلافها.

لقد عُرف ابن دانيال أنه كان حاد الطبع، عصبي المزاج، سليط اللسان، ويظهر ذلك في أخباره على قلتها؛ ولكن هذه الحدة والعصبية وسلاطة اللسان انعكست إيجاباً في نتاجاته الشعرية التي اتسمت أساليب طرحها بالإقناع، ودحض الحجة بالحجة، وامتازت في عرضها بخفة الروح وسرعة البديهة، واتَّصفت في تلقيها بالسلاسة والبساطة، بما يجعل أشعاره في مصاف النتاجات الشعبية الموثوقة، لما عكسته من أصالة طبعه التي هي نتاج روح المجتمع المصري في عصره المملوكي: (فإذا أراد التعبير عن شيءٍ فإن اللغة مطواعة منقادة ولا يهمه أن يكون اللفظ عامياً ولا يهمه أن يكون فصيحاً ولذلك قالوا عن شعره: إنه المطرب والمرقص على الحقيقة).[١٠]

بهذا الملمح الموجز عن الظروف الحياتية التي عايشها ابن دانيال وطبيعته الصاخبة المرحة التي استطاعت أن تتكيف مع متناقضات مجتمع المماليك، نقيم جدلية البحث التي تنظر إلى إبداعه الشعري باعتباره نتاج وعيه الفني الذي أثمر مجموعة من الثيمات تشكلت بنيتها الدّالة من طبيعة تناقضات المجتمع، وتفاعل شاعرنا معها بكل حيوي. وأداتنا المستعملة في تبيان طبيعة هذه البنية الدالة لأشعاره هو تسليط الضوء على ثيمة مركزية في أشعاره، وهي "الزمن"؛ إذ بتطبيق مبدأ "الفهم" نجلي ابتداءً عن أن البناء الفني لثيمة "الزمن" عند ابن دانيال يقوم على مفاهيم بلاغية تقليدية موروثة في الأدب العربي، يثبت بها حذقا لشاعريته؛ لكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن هذه الشاعرية وهذا العرض لقدرته الشاعرية لم يكن همه الأول؛ إذ بتطبيق مبدأ "التفسير" يتكشف لنا أن الغرض الأساسي لبنية شاعرنا الدَّالة في أشعاره؛ هو ما تكتنز عليه من مضامين سياسية واجتماعية وثقافية، تتلاقى في طبيعتها مع بنية كلية شاملة متماسكة ومتناسقة تعبّر عن تواصل الذات الدانيالية المبدعة مع روح جماعته التي عبَّر عنها ونطق بلسان حالها أو كما يقول جمال شحيد: (المعنى الداخلي لهذه البنية الذي ينم عن وعي جماعي معين)؛[١١] إذ بحسب مفهوم البنية الدالة الذي أدخله غولدمان، فهي: (لا فقط وحدة الأجزاء ضمن كلية النص والعلاقة الداخلية بين العناصر، بل يفترض في نفس الوقت الانتقال من رؤية سكونية إلى رؤية دينامية، أي وحدة النشأة مع الوظيفة).[١٢]

إن مفهوم البنية الدلالية يشكل الأداة الرئيسة للبحث في أغلب الوقائع الماضية والحاضرة، ويرى غولدمان أن البنية (ذات رنين سكوني مما يجعلها غير دقيقة دقة صارمة، لأننا نصادف في الحياة الاجتماعية الواقعية عمليات لتشكل البنيات، عمليات يمكن وضعها في علاقة مع البنيات الذهنية الخاصة لا بأفراد بل بالمجموعات وبالطبقات).[١٣] وهذا ما دفعنا لتوظيف منهجية بنيوية تكوينية؛ "نفهم" بها ابتداءً البناءات النصية الوارد في سياقاتها من الإشارات الزمنية، ونتبعها لاحقا "بتفسير" يجلي عن إطار بنيتها الاجتماعية العميقة برصيد من المعاني والدلالات المكتنزة في صورة الزمن الدانيالية؛ وعليه فالفهم في المنظور الغولدماني يعني: "الكشف عن بنية دالة محايثة للموضوع المدروس، أي هذا العمل الأدبي أو ذاك"، أما التفسير فهو: "النظر إلى هذه البنية نفسها حيث هي وظيفة لبنية اجتماعية أوسع منها."[١٤]

٢. **البنيات الزمنية الجزئية لمختارات من أشعار ابن دانيال**: وهي البنيات المتشكِّل منها بنية دالة قطبية الهيكل؛ بمعنى أنها توازي في قطبيتها ما تميز به مجتمع المماليك (المصري، تحديداً) من تضاد على مستوى التعايش الطبقي (من أرستقراطي إلى طبقة عمال)، خبرها ابن دانيال على اختلافها وذلك من خلال معايشته للطبقة الدنيا المهمشة

التي نشأ فيها وانتمى إليها بعد هجرته شابا في عمر التاسعة عشرة من بلده العراق إلى مصر، واضطراره للعمل رمديًّا فيها لتكسب عيشه؛ وأيضاً من خلال ملازمته للطبقة العليا التي استطاع أن يتصل بها ويتواصل معها، بعد أن ذاع صيته كفنان موهوب أنجز عدداً من باباته المعروفة بخيال الظل التي صنعها لترفيههم، ونحن في تحليتنا لهذه البنية الهيكلية لبنية ابن دانيال الدالة نهدف إلى توصيف العلاقة بين النصوص الأدبية والواقع الاجتماعي، انطلاقاً من فهم مخصوص للبنية الدانيالية للزمن التي تماثل الفهم الباختيني للزمكانية، بأنها ذاكرة تحفظ الأبعاد التاريخية والاجتماعية لحقبة ما.

٢. **تغييب البقاء وحضور الفناء:** إن القلق والحيرة هو القاسم المشترك بين الشعراء في غالبية ما يحيلون إليه مضامين، لكننا نجدهما في نظم ابن دانيال التالي مرتكزين على مفهوم العدمية المادية؛ إذ يقول:

لم يَبْقَ عِندِيَ ما يُباعُ فَيُشترى ... إلا حَصيرٌ قَدْ تَساوى بالثرى

وبقيّةُ النّطعِ الذي وَلِعَتْ بهِ ... أيدي البِلى حتى تَمَزَّقَ وانبرى[١٥]

نَطْعٌ تُريقُ دَمي عَلَيه بَقّةٌ ... حتّى تَراهُ وهو أسودُ أحمرا

في منزلٍ كالقَبرِ كَمْ قَدْ شاهَدَتْ ... فيهِ نَكيراً مُقلتاي وَمُنكرا

لو لم يَكُنْ قبراً لَما أمسيتُ نسْـ ... ـياً فيهِ حتى أنّني لم أذكرا

والقبرُ أهنا مَسكناً إذْ لم أكنْ ... مَعْ ضيقِ سُكناهُ أُطالبُ بالكرى

لا فَرقَ بينَ ذوي القبورِ وبينَ مَن ... لا رِزقَ يُرزَقُه سوى العيش الـ[...][١٦]

أفٍّ لِعُمْرٍ صارَ في ريعانه ... مثلي يَوَدُّ بأنْ يَموتَ فَيُقْبرا

ولَرُبَّ قائلةٍ أما من رحلةٍ ... تُمسي وَقَدْ أعسَرتُ منها مُوسِرا

سِرْ مُدْبِرٍ لِما تحرَّك عَدَّهُ ... بعدَ السُّكونِ ذوو العقولِ مُدبِّرا

فأجبتُها سَيري ومَكثي واحدٌ ... النّحسُ نَحسٌ مُنجِداً وَمُغَوِّرا

إنَّ المدائِنَ وهي أوسعُ بقعة ... ضاقَتْ عَلَيَّ فكيف أرحَلُ للقرى[١٧]

يتفاعل ابن دانيال مع مفهوم الزمن المعاش من خلال طبيعة العيش ومكانه؛ فهو يتأفف من حياة أجبرته ظروفها على عيش سنين عمره الزاهر (ريعان شبابه) في أماكن تضيق بها النفس كما تضيق بالقبر فتفضّل الموت على الحياة؛ حيث يقول: أفٍّ لِعُمْرٍ صارَ في ريعانه مثلي يَوَدُّ بأنْ يَموتَ فَيُقْبرا.

في تأملات هذه التأفف والضجر من عمره، نجد أن الزمن بتمثلاته الذهنية عند ابن دانيال يصبح محسوساً وملموساً، وذا طبيعة مادية بحتة، وذلك من خلال تفاعل مكنونات ذاته بعالمه المحيط. من هنا كانت العلاقة بين

الزمان (التجريدي) والمكان (المادي) في أشعاره علاقة لها دور فاعل في تكوين رؤيته الخاصة عن الزمن، وذلك بتخليصه من سمة أصيلة له (هي الميتافيزيقية). ونظراً إلى هذا التلاحم بين الزمان والمكان في أشعاره، نجد لزاماً علينا أن نقدم لفهمه بالوقوف على "مصطلح الزمكانية" كما جاء عند باختين (١٨٩٥-١٩٧٥م)[١٨] الذي يشرح المصطلح بقوله: (إن الزمن يتكثف، يتراص، يصبح شيئاً فنياً مرئياً؛ والمكان أيضاً يتكثف، يندمج في حركة الزمن. علاقات الزمان تتكشف في المكان، والمكان يُدرك ويُقاس بالزمان)،[١٩] ولكي يحدد باختين هاتين المقولتين الجوهريتين-مقولتي الزمان والمكان-اللتين تحدثان دوماً بالاقتران معاً، نجده يبتدع اصطلاح الكرونوتوب، وهو في توصيفه له يقول عنه أنه: (طقم من المظاهر المحددة الخاصة بالزمان والمكان، ضمن كل نوع أدبي).[٢٠]

في الحقيقة، مصطلح "الكرونوتوب" منحوتٌ من كلمتي الزمان والمكان، وهو في الأساس مصطلح غربي مشتق من اللفظ اللاتيني Chronotope، لجذرين لغوين هما: chronos الذي يعني الزمان، وTopos الذي يعني المكان، وإدغامهما يعطي Chronotope. يعرف باختين المصطلح بقوله: "ومن وجهتنا، سوف نطلق على العلاقة المتبادلة الجوهرية بين الزمان والمكان، المستوعبة في الأدب استيعاباً فنياً، اسم Chronotope، مستوعباً لمجموع خصائص الزمن والفضاء، داخل كل جنس أدبي، عبر انصهار علاقات المكان والزمان.[٢١] وقد جاء توظيفه لهذا المصطلح في دراساته لما له من أهمية ارتأها؛ إذ إنَّ الزمن لا ينفصل عنده عن المكان، بل هناك تلاحم بينهما، عند الإشارة لأحدهما في مرحلتي الخلق الفني والتلقي على حدٍ سواء: (والواضح أن بنى الزمكانية ليست محض ظواهر شكلية وإنما هي أيضاً بنى ذهنية تتشكل من خلال تفاعلها التبادلي مع النصوص؛ إذ رغم أن النصوص تنطوي على الزمان والمكان إلا أن اتحادهما وتوحدهما لا يتحقق ما لم يصبحا جزءاً من ذهنية القارئ والمؤلف الحقيقيين).[٢٢] وفي ضوء هذه العلاقة التفاعلية بين المبدع والموجودات (المادية والتجريدية) في محيطه الخارجي، وسياقاتها من ظروف تاريخية معينة، تتولد معانيه الفنية، وفي ضوء هذه الجدلية ندرس مكونات البنية الزمنية الدانيالية باعتبارها دالة على حقبة تاريخية لها خصوصيتها فيما تكشف عنه من سمة لعصر النتاج الشعري الدانيالي، وهي تحديدا التضادية على مستوى بنيته الاجتماعية.

يؤصل لهذا الترابط بين الزمان والمكان لحظة قلق أدرك معها ابن دانيال واقعاً مريراً لعصره، وصل فيه معاشه حد الفقر المدقع؛ حيث: (لم يَبْقَ عِنده ما يُباعُ فَيُشترى إلا حَصيرٌ قَدْ تَساوى بالثرى وبقيّةُ النّطعِ الذي وَلِعَتْ بهِ أيدي البِلى حتى تَمَزَّقَ وانبرى)، فهو لم يعد يملك من مقومات الحياة إلا حصيراً قد تهالك وكاد يبلى من تقادم الزمن عليه، وبقيةً من بساط تعمد الإشارة إليه بمصطلح "النَّطْع،" وهو ما يفرش من بساط عند تنفيذ أحكام القتل، لاستحضار هذه اللحظة بعينها في الأذهان عند قراءة شكواه من بقٍّ استعمر ذلك النَّطْع أو الفراش، واستلذ إراقة دمه عليه، فأحال سواد لون الفِراش إلى الحُمرة من كثرته: وفي ذلك يقول: نَطْعٌ تُريقُ دَمي عَلَيه بَقّةٌ حتّى تَراهُ وهو أسودُ أحمرا. هكذا يحيل ابن دانيال قارئ أبياته إلى استحضار ساحة الإعدام في حديثه عن بِساطه الذي لا يستطيع من فقره تغييره، ومقارنة المتولين لإراقة دمه بالبق المستوطن للفراش، والإحالة من جو مفعم بالحيوية المرجوة من عيش كريم (الأحمر) إلى السوداوية المميزة لحالة الضنك التي عاشها. وفي ضوء هذه الإحالة جاءت معانيه الشعرية متولدة

عن وعي فعلي لابن دانيال لوضعية اجتماعية واقعية تمايزت فيها الشرائح المجتمعية زمن المماليك ما بين دنيا وعليا، وليس عن محض انفعالات متخيلة فقط.

لقد كانت لحظة مطالبته بالكرى (دفع الإيجار) تحديدا هي اللحظة الموقظة لمداركه لهذا الواقع الطبقي: فهو مطالب بدفع الإيجار لسكناه بيت وصفه بالقبر، بل هو عنده أسوأ من القبر:

في منزلٍ كالقَبرِ كَمْ قَدْ شاهَدَتْ ... فيهِ نَكيراً مُقلتاي وَمُنكرا

لو لم يَكُنْ قبراً لَما أمسيتُ نسْ ... ـياً فيهِ حتى أنّني لم أذكرا

والقبرُ أهنا مَسكناً إذْ لم أكـ ... ـنْ مَعْ ضيقِ سُكناهُ أُطالبُ بالكرى

البيت في العُرف الاجتماعي هو المكان الأليف للإنسان وهو المكان المغلق الذي يستأنس به الإنسان ويشعر فيه بالأمان، وهذا ما ذكره غاستون باشلار في كتابه **جماليات المكان**: (ونُسقِط على الكثير من مظاهر الحياة المادية ذلك الإحساس بالحماية والأمن اللَّذين كان يوفرهما لنا البيت)؛[٢٣] لكن بيت ابن دانيال معدوم من هذه المعاني (الحماية والأمن)؛ لذا فهو صنو للقبر. ويؤكد ذلك قوله: **لا فَرقَ بينَ ذوي القبورِ وبينَ مَن لا رِزقَ يُرزَقُه سوى عيش الـ...!**" والأدهى أن القبر، بالنسبة إلى ابن دانيال، هو ما صار يعتبره المكان الأليف، وأصبحت جلَّ آماله متعلقة بالانتقال إلى زمن القبر البرزخي؛ لأن فيه ستسقط عنه مطالبات مالية بدفع إيجار سكناه له: **والقبرُ أهنا مَسكناً؛ إذْ لم أكنْ، مَعْ ضيقِ سُكناهُ، أُطالبُ بالكرى!** هكذا توظيف ابن دانيال للزمن الاستباقي وعوالمه البرزخية يحيل بالضرورة إلى تصور عوالم حاضرة مهترئة ومتردية، وغاية في البؤس عاشتها الطبقة السادسة (المتدنية) من أرزقية المماليك المصرية. هذه الصورة المتشكلة عن وعي دانيالي بواقعه الاجتماعي، تصور بالضرورة معاناة طبقة المحرومين زمن الحكم المملوكي، وتفسر في ضوئها أسباب انتشار ظاهرة الانتحار في ذلك العصر. في هذا السياق يذكر الباحث محمد عباس ما يؤكد هذه المعلومة؛ حيث يقول: (توضح المعطيات التاريخية وقوع الكثير من حالات الانتحار في مصر خلال العصر المملوكي (٦٤٨-٩٢٣هـ/١٢٥٠-١٥١٧م)، وتعطي هذه الحالات دلالات واضحة على حجم المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي وجدت في المجتمع المصري في بعض الأوقات خلال عصر سلاطين المماليك؛ حيث يعتبر الانتحار من المشاكل الخطيرة التي تهدد المجتمع وتماسكه).[٢٤]

لقد استطاعت ثنائية الفناء والبقاء التي دارت حول محورها أبيات ابن دانيال التي ينطق فيها بلسان شريحة عريضة من طبقة المماليك المعدمين الشَّاكين من شظف العيش، أن توظف ثنائيتها الضدية لتعكس مقدار الإحباط ومبلغ اليأس الذي أدرك نفوس طبقة المتكسبين في عصر المماليك الذي وجدوا صعوبة في تحصيل عيش كريم، حتى أإهم فضلوا الموت والقبر والزمان البرزخي على بيتٍ وفِراش وزمانٍ مُعاش العُدم أفضل منه في تصورهم. وفي إطار هذه الثنائية أيضاً تولدت ثنائيات تضمنتها بقية الأبيات تؤكد معنى هذه الشكوى، وذلك في مثل قوله: **أعسرت موسرا؛ التحرك بعد السكون؛ سيري ومكثي؛ منجد ومغور؛ المدائن القُرى؛ وأوسع وضاقت**، وجميعها تحيل إلى

حالة من اليأس استشعرها من انتمى ابن دانيال إلى طبقتهم الاجتماعية، وذلك فيما يخص آمالهم في تحسن لأوضاعهم أو إيجاد حلول لشكواهم؛ حيث أكد ذلك بتكرار لفظة: "**النَّحس نحس**" التي تعمد استثنائها من تطبيق آلية الثنائية الضدية المستلزمة لحضور لفظة "السعد" في سياقها، كما هي آلية الطرح لمعانيه في بقية أبياته، مستدعياً بذلك للأذهان ما استقر في الوعي الجمعي لبسطاء المصريين عن ملازمة النَّحس للمقهورين فيما مثَّلوا له، بقولهم الشهير: "المنحوس منحوس ولو علقوا على رأسه فانوس."

٣. جدب الواقع وخصب الخيال: يوظف ابن دانيال مواسم الطاعات والعبادات في استجداء عِلية القوم؛ لتحصيل مكاسب مادية تسد رمق العيش. ومن ذلك، ما مدح به أحدَ عِلية القوم مستجديا لعطائه في وقتٍ زامن عيد الأضحى:

قَصّـــــــــــرَ النّيـــــل وما قَـــــ ـــــــــــــــصّـــرْتَ في بَذْلِ العطايا
وأَبـــــى كُـــــل وفـــــــــاءٍ والـــــــوفا فيـــكَ سَـجايـــــــا
أيُّهـــــــــا السّـــيّد يـــــــا دا فـــــــــعَ أسـبـــــاب الرَّزايا
والـــذي هِمّـــتُـــه تـــــــــــــأ تي مِنَ الدُّنيـــا الدَّنـــــــــــــأيا
إنَّ عـــنـــدي مـــن عـيـــــــالي صـبْيَـــةً مـــــــــــثلَ الخبايـــا
يُخـرجـون الخـبـزَ لـــو خـبّـأ تُه تحـــــــــــتَ الحشـــــــــأيا
وَلـــوَ أني كـــنـــت بَحـــــــراً شـربونـــــــي بالرّوايـــــــــا
قَصَـــــدوا بَحْـرك إذ مـــــــــا لهُم مثـــــــــلَ الركايـــــــــا [٢٥]
وزمـــاني بـــكَ أَعـيـــــــــــا دٌ وأَعـــــداكَ الضّـحايـــــــــا [٢٦]

إن العلاقة بين الزمن وتقلباته وتأثيره وتأثُّره بمظاهر الواقع المعيش (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية)، يُظهرها نظمُ ابن دانيال في إطار العلاقة الجدلية: أي أن هناك تأثراً وتأثيراً متبادلاً بين صور البنية الزمنية التي ينسجها ابن دانيال في أشعاره (بأثر مباشر من معايشة أصيلة لظروف عصره التي تشكَّل في إطارها وعيه الفني)، وبين مضمون بنيتها الدالة (المصاغة بأثر من مقتضيات العصر الثقافية المتضادة)؛ بما يفرض عليه حدود تعبير مقنَّنة.

إن جدلية الدراسة قائمة على أن ابن دانيال–الإنسان البسيط المنتمي لطبقة متدنية في مجتمع المماليك– وظَّف بوعي المبدع موهبتَه الشعرية لإنتاج أشعار تلامس الواقع المعيشي الهزيل لطبقته الاجتماعية، بهدف نقل معاناتهم إلى أسماع القائمين على شؤونهم من طبقة المماليك العليا، ممن مثلوا شريحة مهمة من جماهير فنه، من خلال الضرب على وتر الزمن وصياغاته الاستعارية. في ضوء هذه الجدلية، تهدف الدراسة إلى تبيان أثر تداخل شخصية ابن دانيال "الإنسان" مع ابن دانيال "الفنان" في خلق بنية تصوراته الزمنية، وتضمينها دلالات مجليَّة عن تاريخ حقبة

من الحكم المملوكي، من وجهة نظر المحكومين وليس الحاكمين، وذلك في ضوء مرتكزات البنيوية التكوينية، لنقف على أثر التداخل بين وعي ابن دانيال الجمعي–إنسانيا–ووعيه الممكن–فنيا–في تخليق بنية دالة لنتاجاته الأدبية، تماثل بنية واقع ظرفها التاريخي والاجتماعي المعاش.

وكما ذكرنا سابقاً، فهذا الواقع التاريخي والاجتماعي الذي عاصره ابن دانيال كان تحديدا هو مجتمع المصريين وقت حكم المماليك لهم الذي امتد من منتصف القرن السابع الهجري إلى ما قبل الربع الأخير من القرن الثامن الهجري. وفي كتاب: **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، يصف سعيد عاشور المماليك بأنهم: كانوا الطبقة العسكرية الممتازة التي سيطرت على البلاد وأهلها. ولهم، في أصلهم ونشأتهم وطريقة تربيتهم وأسلوبهم الخاص في الحياة وعدم اختلاطهم بأهالي البلاد، سياجٌ يحيط بهم ويجعل منهم طبقةً ذات خصائص تعزلها عن المحيط الذي تعيش وسطه، وتثبت الشواهد التاريخية أن المماليك لم يكونوا جميعاً من أصل واحد: فالسلطان قطز هو ابن أخت ملك خوارزم [...]، والسلطان قلاوون قفجاقي من قبيلة برج أغلى ببلاد القفجاق، والسلطان كتبغا مغولي الأصل جاء إلى مصر أسيرا في موقعة حمص سنة ٦٥٨هـ.[٢٧]

وهذا التوصيف، بأنهم سبيٌ يتم شراؤهم من المعارك والحروب لحكم مصر هو تحديدا لسلاطين الدولة الأولى من المماليك البحرية الذين كان منهم الظاهر بيبرس.[٢٨] وقد شهد ابن دانيال عهد الظاهر بيبرس ومن بعده عهد الملك قلاوون وألاده وأحفاده؛[٢٩] حيث حكموا جميعهم، استناداً إلى الباحث محمد زغلول سلام إبان دولة المماليك البحرية الأولى التي امتدت من عام ٦٤٧هـ حتى عام ٧٨٣هـ.[٣٠]

الروايات التاريخية مجتمعة على أن حكم المماليك جاء نتيجة لاستكثار الأيوبيين منهم، وأنهم استغلوا عطف ورفق الأيوبيين ببعضهم وتوليهم مناصب عليا في الدولة؛ حيث انتهزوا الفرصة لإحكام قبضتهم على زمام الملك، بأساليب استبدادية متعددة مكَّنت لبنية مجتمع هرمي، اعتلى قمته سلاطينهم، وتضمنت باقي طبقاته الشعب المملوكي في تقسيمات سبع يوضحها المقريزي في تقسيماته الآتية: القسم الأول أهل الدولة، والقسم الثاني أهل اليسار من التجار وأولي النعمة من ذوي الرفاهية، والقسم الثالث الباعة وهم متوسطو الحال من التجار ويقال لهم أصحاب البز ويلحق بهم أصحاب المعايش وهم السوقة، والقسم الرابع أهل الفلح وهم أهل الزراعات والحرث وسكان القرى والريف، والقسم الخامس الفقراء وهم جلَّ الفقهاء وطلاب العلم والكثير من أجناد الحلقة ونحوهم، والقسم السادس أرباب الصنائع والأُجراء وأصحاب المهن، والقسم السابع ذوو الحاجة والمسكنة وهم السُؤَّال الذين يتكففون الناس ويعيشون منهم؛ أما المقريزي في تبيانه لتقسيمات المجتمع المملوكي فيتدرج تنازلياً في الطبقات من الأمكن قوةً والأكثر مالاً حتى ينتهي إلى طبقة ذوي الحاجة والمسكنة. وإن أردنا معاينة الطبقة التي انتمى إليها ابن دانيال، باعتبار مهنة الكحالة التي امتهنها، فسنجده ينتمي للطبقة السادسة، وهي طبقة أرباب الصنائع والأُجراء وأصحاب المهن التي تعد أدنى من طبقة الفقراء الخامسة بحسب تقسيم المقريزي؛ لكن هنا علينا التنبيه إلى أن ابن دانيال عاش مرحلتين في حياته المادية؛ الأولى كانت تغلب عليها مظاهر الفقر، حين كان يقتصر في تكسبه على

مهنة الكحالة، ثم بعد أن اشتُهرت *بإبائه*، وذاع صيتها وأصبح الأمراء من جماهير فنه، ترقَّى في مرتبته الاجتماعية بأن أصبح جليساً لعلية القوم، وفي هذا التَّحول وأسباب تقريب البلاط الحاكم له، تقول الباحثة تغريد وضَّاح: (ولعل العلاقة التي جمعته بأرباب الدول سببها خفة ظله، ودعابته فقد كان من أرباب المساخر في بلاط أُولي الأمر، وكانت له معهم حكايات تدل على هذه العلاقة، وعلى رغبتهم في الاستماع له والضحك، وكان يقبل على نفسه ذلك لضيق ذات اليد والفقر المقدع الذي كان يعانيه).[٣١]

ابن دانيال يدرك انتماءه الطبقي الحقيقي؛ ولكنه في الوقت ذاته يستغل قربه من أصحاب الطبقات العليا في مجتمع المماليك لنقل مشكلات ومعاناة طبقته إليهم، لاعبا بذلك دور "الوسيط الفني"، وابن دانيال يدرك أيضاً أهمية المناسبات الدينية لذلك المجتمع واقترانها في الوعي الجمعي بالبهجة والسرور، وفي ذلك يقول محمد سلام زغلول: (ومن مظاهر الحياة الدينية الواضحة في هذا العصر الأعياد والمناسبات فقد اهتم بها مجتمع ذلك الزمان اهتماماً بالغاً بإقامة الشعائر في مظاهر جليلة والاهتمام بالزينة وإبداء مظاهر الفرحة والابتهاج؛ لذلك فابن دانيال يوظف زمن عيد الأضحى للَّعب على وتر العاطفة الدينية للوجهاء من ممدوحيه، مقدِّماً ذلك بوصف ممدوحه بصفات تليِّن جانبه وتهيئه لتقبل طلب البذل الذي يرجوه منه الشاعر: فالممدوح يصفه ابن دانيال أنه باذلٌ للعطايا؛ وافٍ وقت تقصير النيل؛ الوفاء من سجاياه؛ وهو دافعٌ لأسباب الرزايا؛ وهمتُه تأبى الدَّنايا، ثم هو يتبع هذا الوصف بإظهار مدى احتياجه لعطاياه، بتوضيح حاله وحال من يعيلهم من صبية صغار، وأنَّ اعتمادهم الأساسي في معاشهم من هذا التكفف للناس ومد يده في سؤال عطاياهم، وأن الممدوح هو وحده من يكف ابن دانيال دون غيره من أصحاب الغنى، وكأن إفراده بالسؤال أصبح تيمة مدح يفتخر بها الممدوح: فهم، عند اشتداد جوعهم، ينقبون عن الخبز في خبايا الممدوح، ولو كانت في ثنايا أحشائه، ليختم بعد ذلك ابن دانيال أبياته بوصف ممدوحه بالبحر الأكيد ورده ورفده، ويؤكد أن زمن أعياده الحقيقي ليس المألوف مما هو مرتبط بدورة فلكية متعارف عليها (عيد الأضحى)، ولكنه ذلك المرتبط بتحصيل عطايا الممدوح.

هذا الانزياح بالمعنى المألوف للأزمنة الفلكية، ومواسمها من جدب وخصب، إلى أزمنة نفسية مرتبطة في رخائها وقحطها، في عُرف المعدمين، بالعطايا والنوال الذي يحصلون عليها من أسيادهم، يستدعي إلى الذاكرة مثال تشومسكي الشهير الذي ضربه في تقريب التعريف بمفهوم الانحراف اللغوي: (أفكار خضراء عديمة اللون تنام بعنف)،[٣٢] وهو انزياح منبعه وعي جمعي مشترك بين ابن دانيال وشريحة القرويين المصريين بأثر النيل في حياتهم التي ارتبطت معيشتها من كساد وانتعاش دوماً بمواسم جفافه وفيضانه؛ حيث افتتح ابن دانيال مقطوعته الشعرية بقوله: (قصَّر النيل) محيلاً إلى أزمنة النكبات والكوارث التي شاعت زمن المماليك بسبب انحسار نهر النيل، ودوّنتها بعض كتب التاريخ، منها ما كان في سنة ٦٩٥هـ، في هذه السنة شح النيل، وقد وصل إلى اثني عشر ذراعاً، ثم هبط فشرقت الأراضي وزاد الغلاء وتعذر العيش على الناس.[٣٣] وقد أشار أيضاً إلى هذه الظاهرة الطبيعية المقريزي (ت. ٨٤٥هـ)؛ إذ يقول في وصف إحداها: (فإن العادة جرت بأن المطر إذا نزل في أيام الزيادة هبط ماء النيل فكان كذلك، ونقص في يوم الجمعة ثامن عشرة، وقد بلغت زيادته سبعة عشر ذراعاً، وثمانية عشر إصبعاً. وكان نقصه

في هذا اليوم ستة وعشرين إصبعاً، فشرق من أجل هذا كثير من أراضي مصر).[٣٤] هذا الارتباط بين النيل ومواسم انحساره أو فيضانه المرتبطة بدورة الفلك، ما يقل أو يزداد معها مداخيل القرويين من محاصيل زراعية، تخلّقت منها تيمة شعرية موازية، انزاحت في ظلها المعاني الاصطلاحية المألوفة للأزمنة المرتبطة بدوران الفلك، وتغير المواسم إلى أزمنة تتوقف طبيعتها (من نماء وقحط) على عطايا الواهب من الممدوحين: فهو إن رضي وأعطى أطلَّ مع عطاياه زمن الأعياد، وإن سخط ومنع يحل زمن النكبات. وعليه، فالأعياد لم تعد مرتبطة بأوقاتها الشرعية المقدسة المرتبطة بالأهلة، كما هو النص القرآني: ﴿**يسألونك عن الأهلَّةِ قُلْ هي مواقيتُ للناسِ والحجِّ**﴾،[٣٥] بل أصبحت خاضعة لمزاجية الطبقة العليا وما تمنُّ به من عطاء أو تمنعه من سخاء. لقد وظف ابن دانيال مفهوم الجدب والرخاء بمعناه المتعارف ابتداءً في ذكره النيل في مفتتح الأبيات لتأسيس بنيته السطحية لينزاح عنه لاحقا إلى مفهومه الشعري الخاص في بنيته العميقة، وهو سر "الشاعرية" كما يذهب إلى ذلك ثورن.[٣٦]

٤. طوباوية الوصال ودوستوباوية[٣٧] الهجران: تصورات ابن دانيال عن تقلبات الزمن، ذات الصلة بالموروث التقليدي العربي الخاص بمفهومي النحس والسعد، كانت من أهم المنابع التي استقى منها مصادر إلهامه لبنية الزمن، خصوصا فيما نظمه من أشعار المناسبات الاجتماعية التي مثّلت إحدى وسائل التواصل الهامة مع نخبة المماليك، ودلّت أيضاً على ثبات الولاء لهم، من ذلك، إظهاره الامتنان نظما في ردّه على رسالة وصلته من الحكيم موفق الدين أبي شاكر[٣٨] يسأله فيها عن أحواله؛ حيث يقول:

وافى كتابُكَ يومَ دَجْنٍ مُمْطِرِ ... والروضُ بينَ مُدَرْهَمٍ وَمُدَنّرِ[٣٩]

فرأيتُ ما فاقَ الرّياضَ محاسناً ... وَوَعَيتُ ما يُغني الفتى من مُسْكِرِ

وَنَشَقْتُ من طيّ الكتاب وَنَشْرِه ... أرجاً يفوحُ لِناشقٍ كالعَنْبَرِ

وَلَقَدْ ذكرتُكَ في مواطن لذَّتي ... مُتشوّقاً لجميلِ ذاكَ المنظَرِ

وَبَعَثْتُ للوردِ الجنيّ تَحيّةً ... أرسَلْتُها وقباهُ غيرُ مزرَّرِ[٤٠]

فتأرجَتْ نَفَحاتُه وَتَضَرَّجت ... وَجَناتُهُ وبدا بِخَدّ أحْمَرِ

وبكى لِبُعدكَ نَرجِسٌ ما غمّضت ... منهُ الجفونُ وَمَنْ يُحِبَّكَ يَسْهَرِ

وبدا البنفسجُ أسِفاً على ... أوقاتِ أُنسكَ يا كريمَ المحضَرِ

والياسمينُ انحلَّ منه فِصادُهُ ... فبكى النجيعُ لناجعٍ في العسكرِ[٤١]

واستعبرَ المنثورُ ينثرُ دَمعَه ... شوقاً ولولا شوقُه لم يُنْثَرِ

وأصابعُ الأترجِ تحسبُ مدَّةً ... للهجرِ فيها مِثلُه لم يُهجَرِ

وكذلكَ الكبّادُ مكبوداً وَقَدْ ... أمسى بوجهٍ من فراقِكَ أصفَرِ

ولقد تَقَلّـــــى ذلـــــك البَلطي مـــــن ... مرأى جمـالِـكَ ثمَّ والبوري الطري [٤٢]

وبدا منَ القَصَـــب الدِّقاقِ يصـــول بال ... ـــــعسّـــال مُرْتَشِـفاً وماسَ السـكري[٤٣]

وأصـــابَ للرمّـان حبّـــــةَ قَلـــــبه ... فتفرَّطت منهُ صـحـــــاحُ الجوهـــــري[٤٤]

وَمُقَطّعاتُ النّيلِ قد رقّتْ وقـــــــــد ... راقـت وأمســــــــى نهرُهـا كـالكوثرِ

تاللهِ لا أَنسـاكَ يا سـكني الـــــــــذي ... أُبـدي إليـهِ تلفُّتي وَتَـذكـــــــــري[٤٥]

يفتتح ابن دانيال النص بقوله: **وافى كتابُكَ يومَ دَجْنٍ مُمْطـرٍ والروضُ بينَ مُدَرْهَمٍ وَمُدَنـّرٍ**، مصيغاً زمن استلامه رسالة ابن شاكر في أسلوب من تفاؤل مفرط، باعثه موافقة زمن وصول البريد مع يوم دجن، أنبأت غيومُه بدفقات مطر غزيرة تدفقت فتركت أراضي الروض ممتلئة بقيعان الماء التي تصورها في لمعانها متلألئة كالدراهم والدنانير. أخذ ابن دانيال يخلع على الروض دلالات الحيوية والنشاط الراسمة لملامح الزمن السعيد وإشارته من الخصب والنماء التي ينبغي علينا أن نفهمها في ضوء المعنى الشعري الدانيالي الخاص الذي لا يقف أبداً عند مفهوم المعاني الاصطلاحية للخصب المرتبطة بالماء والخضرة والنظرة والنماء فقط؛ لكنه يرتبط بالأعمق من دلالاته وهي "التجدد والبعث،" وآليته عند ابن دانيال هي النوال والعطايا؛ لذا فهو لا يفوت فرصة من شكوى أو ثناء إلا ويوظف فيها مفاهيم الخصب الاصطلاحية العامة لينتقل منها إلى مفاهيمه الخاصة المرتبطة بتحصيل كسب مادي، تصريحاً أو تلميحاً. وفي سبيل تحصيل رجائه المادي، يوظِّف ابن دانيال تقنية "تواصل الحواس" في خلق معانيه المدحية من *رؤية* "رأيتُ ما فاقَ الرِّياضَ محاسناً"، وتذوق "مُسْكِر"، *وشم* "وَنَشَقْتُ أرجاً"، وحضور *ذهن* يستحث به وعيه على تيقظ كامل حواسه، ويشير إليه بقوله: "وَوَعَيتُ ما يُغني الفتى من مسكر،" لأنه لا يريد للحظات النوال المرتقبة والمأمولة أن تكون مغيبة وغير مدركة بكامل طاقته الاستيعابية.

وفي تدعيمه لعملية التيقظ واستحضار الوعي هذه نجده يستدعي إلى ذاكرته وجه الممدوح موفق الدين، مسترجعاً من مخزونها زمن الوصل الذي ولَّى وأعقبه زمن الهجران، والتَّحسر على ماضٍ عبق "بكى لبعده النرجس"، و"تأسف الياسمين"، "ونزلت عبرات المنثور من الزهور"، "وباتت أصابع الأترج تحسب مدة زمن الهجر"، حتى علا الكباد (الأُتْرُج أو الليمون) صفارٌ؛ كمدا وحسرةً من الهجران. وهكذا زالت آثار الخصب وحلَّ بدلاً منها آثار الجفاف تزامنا مع غياب الممدوح وعطاياه وليس بأثر من دورة فلكية أو تغييرات مناخية مألوفة، لتحييها مرة أخرى رسالته التي وردت منه أخيراً، والواعدة بتجدد الوصل. وهو وعدٌ أحيت معه النفس والكائنات من حولها: فالأسماك النهرية من بوري وبلطي جعلوا يتقلَّوا إعجاباً بجميل محياه الذي استدعته ذاكرته؛ وسكَّر العسل سال من أعواد القصب من بهاء طلته؛ وحبَّات الرُّمان تفرَّطت من قشرتها بعد أن أصابت سهام الممدوح حبَّة قلبه، ونهر النيل رقَّ وسكن وراق وأمسى كنهر الكوثر في عوالمه الطوباوية مع عودة دواعي الوصال بينه وبين ممدوحه، فكل ملامح الطبيعة حوله أضحت منبئة عن تجدد الخصب والنماء وعودة مواسم الازدهار، بمفاهيمها الدانيالية. هكذا يضمن

ابن دانيال مفهوم "المفارقة الزمنية" في بلورة البنية الدالة لمعانيه الشعرية بتداخل ما بين معنيي "الاستباقية والاسترجاعية،" بالكيفية التي أسس لفهمها جيرار جينيت،[٤٦] ويشرحها بقوله: (ندل بمصطلح "استباق" على كل حركة سردية تقوم على أن يُروى حدث لاحق أو يُذكر مقدماً، وندل بمصطلح "استرجاع" على كل ذِكر لاحق لحدث سابق للنقطة التي نحن فيها من القصة، ونحتفظ بمصطلح المفارقة الزمنية–الذي هو مصطلح عام–للدلالة على كل أشكال التنافر بين الترتيبين الزمنيين).[٤٧]

يختم ابن دانيال أبياته بتجميد المجسَّد وتحريك الجامد: حيث يتخيل ممدوحه سكناً، ويؤكد ملكيته له بإضافة ياء التَّملك والنسب (سكني)، وذلك على عكس الشائع من الأساليب البلاغية التقليدية التي تجسد الجمادات وتضفي عليها من صفات الإنسان الحسِّية ما يقربها للأذهان؛ لأنه لا يريد مغادرته أبداً، ولا يريد تكرار تجربة الهجران مجدداً التي بحصولها يحل البؤس والخراب: فلا تتحول طوباوية المكان إلى دوستوبية مقيتة مرة أخرى، كما حصل أيام التباعد بينه وبين ممدوحه فيما وصفه أعلاه. ولتأكيد معنى الرغبة في العودة للمكان أو الممدوح (الأليف) يشير إلى إتيانه متعمداً بفعل التلفت بقوله: "**أبدي إليهِ تلفُّتي**"؛ حيث الموروث الجمعي يكرَّه هذه النوعية من الممارسات مع الأمكنة المعادية، وهي ممارسات شكَّلت جزءاً أصيلاً من عادات وتقاليد الشعوب العربية والإسلامية، ورسَّخ لها ما ورد في القرآن الكريم بخصوص الأمر الإلهي للوط –عليه السلام– وأهل بيته بعدم التَّلفت عند مغادرتهم للقرية الموعودة بالإهلاك، فكان أن التزموا جميعاً بهذا النهي فكُتبت لهم جميعا النجاة من اللعنة التي حلت على قريتهم بينما لم تلتزم امرأة لوط بالأمر بعدم التَّلفت، فكانت من جملة المهلكين: ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾.[٤٨]

هكذا يفتتح ابن دانيال أبياته بتفاؤله بالسعود من الأزمنة ويختتمها بتأكيد تعلقه بالطوباوي من الأمكنة، خالقا معنًى مميزا للزمكانية، بحيث جعلنا، كما يفسر ذلك باشلار نفهم التوافق البطيء بين الأشياء والأزمان، وبين فعل المكان في الزمان ورد فعل الزمان على المكان.[٤٩]

الخاتمة:

إنّ البنية الدالّة في المفهوم الغولدماني تقوم بتحقيق هدفين اثنين: يتعلّق الأوّل بفهم الأعمال الأدبيّة من حيث طبيعتها، ثمّ الكشف عن دلالتها، وخلصت الدراسة إلى عدد من النتائج نلخصها فيما يأتي:

١. كان لتجربة الهجرة الجبرية التي عاشها ابن دانيالفي شبابه المبكر أثراً واضحاً في تشكيل شاعريته؛ فابن دانيال عاش الغربة من جهتين: غربة المكان وغربة الزمان؛ أما غربة المكان فمتجلية في تركه موطنه الموصل والاستقرار في مصر، وغربة الزمان فمتمثلة في اضطراره لمعايشة ظروف الغزو المغولي للعراق ومعاينة أهواله في سنين حياته المبكرة، وكانت هذه التجربة مريرة وتفوق قدرة تصوُّر فتى يافع،

لما يتجاوز بعد التاسعة عشرة من عمره، عن الحياة ومصاعبها، وقد نسجت خيوط تجربة الغربة (المكانية والزمانية) التي عايشها ابن دانيال الإنسان مكنونات ذاته الشاعرة، فجاءت متفاعلة بشدة مع تجاربه المعاشة، وتخلَّقت منها تصوراته عن الزمن التي وثَّق من خلالها لتجارب من سيرته الذاتية، بشكل استوعب معها جزءًا أصيلا من مكنونات سيرة غيرية (هي تحديدا الفئة المجتمعية التي انتمى إليها) في بنية واحدة متماسكة.

٢. إنَّ أساس الطبيعة التكوينية للبنية الدالة في أشعار ابن دانيال هي الثنائية الضدية.

٣. إنَّ البنية الدالة مزدوجة المعايير هذه هي المتشكل في قالبها صورة الزمن الدانيالية بملامحها المتضادة، والمتكوِّن من صلبها بنيات صغرى، متعددة في دوالها ومدلولها، ذات صلة وثيقة بواقعه المعاش وثقافته المكتسبة، من مثل: غياب البقاء وحضور الفناء؛ جدب الواقع وخصب الخيال؛ طوباوية الوصال ودوستوباوية الهجران؛ سيكولوجية الاغتراب وسيسولوجية الاستقرار، كما ظهر في تحليل أبياته الشعرية.

٤. وظيفة البنية الدالة في نصوص ابن دانيال الشعرية ومكوناتها من بنيات صغرى هي الإحالة إلى استشفاف الخلل في مجتمع المماليك الناشيء عن طبقية مقيتة سادته؛ وذلك بما تؤكده طبيعتها الثنائية المتضادة الهادفة إلى تعرية عوار المجتمع والتوعية بمواطن الخلل فيه التي أساسها اختلال التوازن بين طبقات المجتمع ما بين دنيا وعليا.

٥. جاءت بنيات العمل الصغرى في نصوص ابن دانيال في حالة انسجام تام بين بعضها البعض، وذلك على الرغم من تعدد مضامينها الخيالية في نصوص الشاعر المختارة، بحيث أبانت أيضاً عن تآلفها مع بنيتها الدالة المتوافقة أحياناً والمخالفة أخرى لعوالم الوعي الجمعي والواقع الفعلي الناشئة فيه، مؤكدة بذلك أن البنية الدالة للأعمال الفنية، كما أوضح غولدمان، هي تلك المحلقة في عوالم إبداعية ممكنة وموازية لعالم الواقع وليس عاكسة لها.

٦. كانت الآلية التي أوصلتنا إلى اكتشاف هذه البنية الدالة هي ابتداءً تفعيل عملية "فهم" للعلاقات التي ربطت أجزاء النص بكليته من خلال قراءة ديوانه، والإحاطة بمجمل نصوصه ابتداءً ثم العكوف على دراسة مختارات منها، وتحليلها نسقيا بالتركيز على ثنائياته المتضادة، ثم إلحاق ذلك بخطوة تالية تستعين ببعض سياقات خارجية تفسره وتجلِّي عن كنهه.

٧. التفتيق عن مضامين ودلالات البنى الزمنية الدانالية بآلية الفهم أولاً ثم التفسير ثانياً، كما يقتضي ذلك منهجية الدراسة البنيوية التكوينية الغولدمانية، يحيل بالضرورة للكشف عن بنية فكرية أصيلة هي "رؤية عالم" اعتنقتها جماعة ابن دانيال من طبقته الأرزقية، وهي رؤية ذات صلة بالضرورة برؤية شمولية أكبر تحتضن البنية الدالة لنصوص ابن دانيال الشعرية.

٨. وأخيراً فلنا أن نختم بالقول، إنه لطالما مثَّلت نتاجات ابن دانيال الفنية، شعراً ونثراً، أحد المصادر المهمة المجلية عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لعصره، بصورة أدبية ساخرة وجاذبة لجماهير عريضة من محبي التلقي الثقافي من مجراه الفكاهي، فلاقت لذلك اهتماماً من فئات المجتمع المملوكي على اختلافها: حكَّاماً وشعباً، وعامة وخاصة، ومثقفة وأمية. ومن هنا، اكتسبت إبداعاته الفنية قيمتها الأدبية الفريدة التي جمعت فيها بين النقيضين من جدية مضمون وهزلية طرح، عكست طبيعة المجتمع القاهري نفسه، وهي تحديداً ما هدفت هذه الدراسة إلى تجليته، من خلال التركيز على دراسة البنية الزمنية في أشعاره خصوصاً؛ باعتبار أهميتها شاهداً مقروءاً على تناقضات العصر الذي عاشه.

هوامش البحث:

[١] تعد البنيوية التكوينية منهجاً منبثقاً عن منهجٍ نقدي سبقها باسم: (البنيوية) والبنيوية أحد مناهج البحث النسقية النصية التي تهتم بالنص الأدبي فقط من داخله، دون النظر لأي شيء من خارجه، وجاءت البنيوية التكوينية لتضيف على البنيوية فهي لا تنكرها؛ ولكن حاول أعلامها إعادة القيمة للسياقات الخارجية للنص، المتمثلة في السياق الاجتماعي وصوت المؤلف والتاريخ، فالبنيوية التكوينية منهج يمزج بين النسق النصي والسياق الذي يحيط بالنص.

[٢] لمزيد من الاطلاع على المماليك وملمح عن حياتهم انظر المراجع الآتية: بردي، جمال الدين بن تغري، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ط١، تحقيق: محمد يوسف شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)؛ السرجاني، راغب، **قصة التتار من البداية إلى عين جالوت**، ط١، (القاهرة: مؤسسة اقرأ، ٢٠٠٧م)؛ السيوطي، جلال الدين، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، ط١، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٧هـ)؛ شاكر، محمود، **التاريخ الإسلامي**، (دمشق: المكتب الإسلامي، ٢٠٠١م)؛ طقوش، محمد سهيل، **تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام**، ط١، (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٨م)؛ عاشور، سعيد عبدا لفتاح، **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٢م)؛ عاشور، سعيد عبد الفتاح، **الأيوبيون والمماليك في مصر والشام**، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٦م)؛ العيني، بدرا لدين، **عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان**، ط١، تحقيق: الدكتور محمد محمد أمين، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠١١م).

[٣] الزركلي، خيرالدين، **الأعلام**، ط١٥، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ص١٢٠.

[٤] ابن دانيال، شمس الدين محمد الموصلي، **المختار من شعر ابن دانيال**، اختيار: الامام صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي، حققه وعلق عليه واستدرك: محمد نايف الدليمي، (الموصل: دار الكتب، ١٩٧٧م)، ص٧.

[٥] الديوه جي، سعيد، **تاريخ الموصل**، (العراق: مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٢م)، ج١، ص٢٣.

[٦] انظر: حمادة، إبراهيم، **خيال الظل وتمثيليات ابن دانيال**، ط٢، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٨م)، ص ٨٨.

[٧] عاشور، سعيد عبد الفتاح، **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٢م)، ص١٢.

[٨] الكحالة: مأخوذة من كلمة كحل وتعني: ما يكتحل به. قال ابن سيدة: الكحل ما وضع في العين يشتفى به؛ انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، عام ١٩٩٢م)، ج١٣، ص٣١. مادة (كحل)،

[٩] يعد باب الفتوح أحد أبواب سور مدينة القاهرة في مصر وضعه القائد جوهر الصقلي، ثم جدده الأمير بدر الجمالي فجعله في موضعه الحالي مدخل شارع المعز لدين الله الفاطمي بجوار جامع الحاكم بأمر الله؛ حيث أصبح للقاهرة من جهتها القبلية بابان متلاصقان يقال لهما: باب زويلة، ومن جهتها البحرية: بابان متباعدان أحدهما: باب الفتوح، والآخر باب النصر. انظر: المقريزي، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ج٢، ص٢٣٩.

[١٠] كتبي، حمد بن شاكر، **فوات الوفيات**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد المجيد، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥١م)، ص٣٨٧.

[١١] شحيد، جمال، **في البنيوية التكوينية: دراسة في منهج لوسيان غولدمان**، (بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٨٦م)، ص٨٠.

[١٢] بون، باسكادي، "البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان،" ترجمة: محمد سبيلا، **مجلة آفاق**، ١٩٨٢م، ع(١٠)، ص٢٢.

[١٣] غولدمان، لوسيان، وآخرون، **البنيوية التكوينية والنقد الأدبي**، ط٢، ترجمة: محمد سبيلا، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦م)، ص٤٦.

[١٤] عصفور، جابر، **نظريات معاصرة**، بدون طبعة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م)، ص١٢٩-١٣٠.

[١٥] النطع: بساط من جلد تفرش تحت المحكوم عليه بالقتل.

[١٦] الكلمة هنا مقتطعة؛ لأنها خارجة عن حدود اللياقة الأكاديمية.

[١٧] ابن دانيال، **المختار**، ص١٥١.

[١٨] يحتل المنظر والفيلسوف الروسي ميخائيل باختين مكانة فريدة في الفكر الإنساني المعاصر بسبب الطبيعة الإشكالية لنسب نصوصه، وبسبب التنوع الهائل في مادة هذه النصوص. انظر: تودوروف، تزفيتان، **ميخائيل باختين المبدأ الحواري**، ط٢، ترجمة: فخري صالح، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦م)، ص٥-٦.

[١٩] باختين، ميخائيل، **أشكال الزمان والمكان في الرواية**، ترجمة: يوسف حلاق، (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٠م)، ص٢٣٠.

[٢٠] تودوروف، تزفيتان، **ميخائيل باختين المبدأ الحواري**، ص١٥٨.

[٢١] انظر: المرجع السابق، ص٥.

[٢٢] الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، **دليل الناقد الأدبي**، ط٣، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م)، ص١٧٢.

[٢٣] باشلار، غاستون، **جماليات المكان**، ط٢، ترجمة: غالب ملسا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.)، ص٩.

[٢٤] عباس، محمد عبد السلام، "جريمة الانتحار في المجتمع المصري خلال عصر سلاطين المماليك"، **المجلة العلمية لكلية الآداب**، جامعة أسيوط، مج(٥٣)، ع(٢٢)، ٢٠١٥م، ص ٢٥٨.

[٢٥] الركايا: جمع مفرده ركيه وهي البئر.

[٢٦] ابن دانيال، **المختار**، ص١٨٠.

[٢٧] انظر: عاشور، **المجتمع المصري**، ص١٦-١٧.

[٢٨] الملك الظاهر بيبرس البند قداري وهو الأسد الضاري أحد سلاطين المماليك، وفي عام ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م قاد الجيش في معركة عين جالوت التي انتصر فيها المسلمون على التتار، تمت مبايعته بالملك بعد أن قتل الملك المظفر ذلك أن الحكم في دولة المماليك كان من نصيب الأقوى وليس بالوراثة، وكان الظاهر بيبرس شهماً شجاعاً أقامه الله للناس لشدة احتياجهم إليه في ذلك الوقت الشديد، وكان أولاً لقب نفسه بالملك القاهر فقال له الوزير: إن هذا اللقب لا يفلح من يلقب به فعدل عنه حينئذ إلى الملك الظاهر . انظر: ابن كثير، أبو فداء الحافظ (ت.٧٧٤/ ١٣٧٢)، **البداية والنهاية**، ط٧، (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٨م)، ج١٣، ص٢٣.

[٢٩] قلاوون هو الملك المنصور سيف الدين الصالحي (ت. ٦٧٨/ ١٢٧٩)؛ إذ اتفق الأمراء على مبايعته ولقبوه بالمنصور، وجاءت البيعة إلى دمشق فوافق الأمراء وحلفوا، وخطب المنصور على المنابر في الديار المصرية والشامية، وضُربت السكة باسمه وجرت الأمور بمقتضى رأيه، فعزل وولى ونفذت مراسيمه في سائر البلاد. انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٣، ص٢٨٩، وأطلق عليه المنصور الألفي؛ لأن قيمة شرائه كانت ألف دينار، وهي قيمة عالية لما تميز به من مميزات؛ انظر: عاشور، سعيد عبد الفتاح، **مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك**، ص١٩٠.

[٣٠] انظر: سلام، محمد زغلول، **الأدب في العصر المملوكي**، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م)، ص١٤.

[٣١] كوني، تغريد وضاح، **المجتمع المصري في شعر شمس الدين بن دانيال الموصلي الكحال**، (رسالة ماجستير في اللغة العربية، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، كلية الدراسات العليا اللغة العربية وآدابها، ٢٠١٣م)، ص٢٢.

[٣٢] انظر: كوهن، جان، **بنية اللغة الشعرية**، ط١، ترجمة: محمد الولي، ومحمد العمري، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦م)، ص١٠٣.

[٣٣] انظر: سليم، محمود رزق، **عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي**، ط٢، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢م)، ص١٨٩.

[٣٤] أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ط١، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ج٨، ص٢٦٠.

[٣٥] سورة البقرة، الآية ١٨٩.

[٣٦] انظر: أبو العدوس، يوسف، **الأسلوبية: الرؤية والتطبيق**، ط١، (عمان: دار المسيرة، ٢٠٠٧م)، ص١٨٦.

[٣٧] الدوستوباوية هي حالة من عوالم متخيلة؛ حيث يعيش الناس فيها حالة من التَّشظي النفسي والبؤس الاجتماعي، المنعكس من معاناتهم في معاشهم وظلم واقع عليهم. وهي عكس الطوباوية التي تعني تخيل العيش في عوالم من الدَّعة والهناءة.

[٣٨] الموفق الطبيب أبو شاكر بن أبي سليمان داوود، كان متقناً لصناعة الطب متميزاً في علمها وعملها جيد العلاج مكيناً في الدولة، وكان السلطان الملك العادل قد جعله في خدمة ولده الملك الكامل، فبقي في خدمته وحظي عنده الحظوة العظيمة، وتمكن عنده التمكن الكثير، ونال في دولته حظاً عظيماً وكانت له منه إقطاعات ضياع وغيرها؛ انظر: موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ص٥٨٩.

[٣٩] المدرهم والمدنر: الذي يشبه الدرهم والدينار في حسنه.

[٤٠] القبا: أصله القباء وحذفت همزته ضرورة وأضاف إليه الضمير وهو نوع من الملابس.

[٤١] الفصاد: من فصد العرق إذا شقه، والنجيع: الدم.

[٤٢] البلطي والبوري: نوعان من أنواع المسك.

[٤٣] العسال: أصله صفة في السيف، ويقصد به هنا العسل الذي يسيل من قصب السكر.

[٤٤] الجوهري: هو إسماعيل بن حمّاد الجوهري عالم لغوي أصله من فاراب في كازاخستان حالياً ثاني من حاول الطيران بعد عباس بن فرناس ومات في سبيله عام ٣٩٣هـ، صاحب كتاب الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية.

[٤٥] ابن دانيال، **المختار**، ص٧٣.

[٤٦] جيرار جينيت حفيد أرسطو ولد عام ١٩٣٠م كاتب مقالات وشعري فرنسي، وهو أستاذ محاضر في المدرسة العليا للأساتذة ومدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم المجتمعية، وأحد مؤسسي **مجلة الشعريات** وكتابها، بعد بضع سنوات في التعليم توجه إلى النقد ونشر بين عامي ١٩٥٩م_١٩٦٥م، مقالات عديدة في مجلات نقدية وجمعها في كتاب **محسنات**، وفي كتابه **الشعريات** أعطى أول تحليل بنيوي لمستويات العمل التراجيدي وأجزائه؛ انظر: جينيت، جيرار، **خطاب الحكاية بحث في المنهج**، ط٢، ترجمة: محمد معتصم، عبدالجليل الأزدي، عمر حلى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م)، ص١٤-١٥.

[٤٧] المرجع السابق، ص٥١.

[٤٨] سورة هود، الآية ٨١.

[٤٩] انظر: باشلار، غاستون، **جدلية الزمن**، ط٣، ترجمة: خليل أحمد خليل، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م)، ص٨.

المراجع

References

Ibn Abī Auṣaībʿï, Mūfaq Al-Dīn Aḥmad Bin Al-Qāsm, *ʿuīūn Al-ʾanbāʾ Fī Ṭbqāt Al-ʾaṭbāʾ*, tḥqīq: nzār rḍā, (Beirut: dār mktbï al-ḥīāï, n.d).

Ibn Dānīāl, Šams Al-Dīn Muḥammad Al-Mūṣilī, *Al-Muḫtār Min Šiʿr Ibn Dānīāl, Aḫtīār: Al-Āmām Ṣlāḥ Al-Dīn ḫlīl Bn Aībk Al-Ṣfdī*, ḥqqh ūʿlq ʿlīh wāstdrk: mḥmd nāīf al-dlīmī, (Mosul: dār al-ktb, 1977).

Ibn Kaṯīr, Abū Al-Fdāʾ Al-Ḥāfẓ, *Al-Bidāīaï Wālnihāīï*, 7th edition, (Beirut: mktbï al-mʿārf, 1988).

Ibn Mnẓūr, Muḥammd Bin Makram, *Lisān Al-ʿarab*, (Beirut: dār ṣādr, ʿām 1992).

abū al-ʿudūs, yūsf, *al-ʾaslūbīï: al-ruʾīï wāltṭbīq*, 1st edition, (Amman: dār al-msīrï, 2007).

Bāḫtīn, Mīḫāʾīl, *Aškāl Al-Zmān Wālmkān Fī Al-Rwāīï*, trğmï: īūsf ḥlāq, (Damascus: ūzārï al-ṯqāfï, 1990).

Bāšlār, Ġāstūn, *Ğmālīāt Al-Makān*, 2nd edition, trğmaï: ġālb mlsā, (Beirut: al-muʾssï al-ğāmʿīï lldrāsāt wālnšr wāltūzīʿ, 1984).

Bāšlār, Ġāstūn, *Ğdlīẗ Al-Zaman*, 3rd edition, trğmẗ: ḫlīl aḥmd ḫlīl, (Beirut: al-muʾssẗ al-ğāmʿīẗ lldrāsāt wālnšr wāltūzīʿ, 1992).
Brdī, Ğamāl Al-Dīn Bin Tġrī, *Al-Nğūm Al-Zāhrẗ Fī Mlūk Mṣr Wa Ālqāhrẗ*, 1st edition, tḥqīq: mḥmd īūsf šms al-dīn, (Beirut: dār al-ktb al-ʿlmīẗ, 1413).
Būn, Iskādī, "Ālbnīwyẗ Al-Tkwynīẗ Ūlūsīān Ġūldmān," trğmẗ: mḥmd sbīlā, mğlẗ afāq, ʿadad(10), 1982).
tūdūrūf, tzfītān, mīḫāʾīl bāḫtīn al-mbdʾa al-ḥwārī, 2nd edition, trğmẗ: fḫrī ṣālḥ, (Beirut: al-muʾssẗ al-ʿrbīẗ lldrāsāt wālnšr, 1996).
Ğīnīt, Ğiīrār, *ḫiṭāb Al-Ḥikāyaẗ Baḫṭ Fī Al-Manhağ*, 2nd edition, tarğmẗ: mḥmd mʿṭṣm, ʿbd al-ğlīl al-ʾazdī, ʿmr ḥli, (ālmğls al-ʾaʿli llṯqāfẗ, 1997).
Ḥmādah, Ibrāhīm, *ḫayāl Al-Ẓil Wa Tamṯīlīāt Ibn Dānīāl*, 2nd edition, (Cairo: al-hīʾiẗ al-ʿāmẗ lqṣūr al-ṯqāfẗ, 1998).
Al-Dīūh Ğī, Sʿīd, *Tārīḫ Al-Mūṣil*, (Iraq: mṭbūʿāt al-mğmʿ al-ʿlmī al-ʿrāqī, 1402h., 1982).
Al-Rwylī, Mīğān, Wālbāzʿī, Saʿd, *Dlīl Al-Nāqid Al-ʾadbī*, 3rd edition, (Morocco: al-mrkz al-ṯqāfī al-ʿrbī, 2002).
Al-Zarklī, ḫīrāldīn, *Al-ʾaʿlām*, 15th edition, (Beirut: dār al-ʿlm llmlāyin, 2002).
Al-Srğānī, Rāġb, *Qṣẗ Al-Ttār Mn Al-Bdāīẗ Ili ʿīn Ğālūt*, 1st edition, (Cairo: muʾssẗ aqrʾa, 1427).
Slām, Mḥmd Zġlūl, *Al-ʾadb Fī Al-ʿṣr Al-Mmlūkī*, (Cairo: dār al-mʿārf, 1119).
Slīm, Mḥmūd Rzq, *ʿṣr Slāṭīn Al-Mmālīk Ūntāğh Al-ʿlmī Wālʾadbī*, 2nd edition, (Cairo: mktbẗ al-ʾādāb, 1962).
Al-Sīūṭī, Ğlāl Al-Dīn, *Ḥsn Al-Mḥāḍrẗ Fī Tārīḫ Miṣr W*a *alqahira*, 1st edition, tḥqīq: muḥammad abū al-fiḍl ibrāhīm, (Cairo: dār iḥīāʾ al-ktb al-ʿrbīẗ, ʿīsi al-bābī al-ḥlbī ūšrkāh, 1387).
Šākir, Maḥmūd, *Al-Tārīḫ Al-Islāmī*, (Damascus: al-mktb al-islāmī, 1421).
Ṭqūš, Mḥmd Shīl, *Tārīḫ Al-Mmālīk Fī Mṣr Ūblād Al-Šām*, 1st edition, (Beirut: dār al-nfāʾis, 1418).
Šḥīd, Ğmāl, *Fī Al-Bnīwyẗ Al-Tkwynīẗ_Drāsẗ Fī Mnhğ Lūsīān Ġūldmān*, (Beirut: dār abn ršd lltbāʿẗ wālnšr, 1986).
ʿāšūr, Sʿīd ʿbd Al-Ftāḥ, *Miṣr Wālšām Fī ʿṣr Al-ʾaīūbyin Wālmmālīk*, (Beirut: dār al-nhḍẗ al-ʿrbīẗ, 1972).
ʿāšūr, Sʿīd ʿbd Al-Ftāḥ, *Al-Mğtmʿ Al-Mṣrī Fī ʿṣr Slāṭīn Al-Mmālīk*, (Cairo: dār al-nhḍẗ al-ʿrbīẗ, 1992).
ʿāšūr, Sʿīd ʿbd Al-Ftāḥ, *Al-ʾayūbīūn Wālmmālīk Fī Mṣr Wālšām*, (Cairo: dār al-nhḍẗ al-ʿrbīẗ, 1996).
ʿbās, Mḥmd ʿbd Al-Slām, "Ğrīmẗ Al-Ānṭḥār Fī Al-Mğtmʿ Al-Mṣrī ḫlāl ʿṣr Slāṭīn Al-Mmālīk," *al-mğlẗ al-ʿlmīẗ lklīẗ al-ʾādāb*, ğāmʿẗ asīūṭ, m (53), ʿada (22), January, 2015).
ʿuṣfūr, Ğābr, *Nẓrīāt Mʿāṣrẗ*, N, D, (Cairo: al-hīʾiẗ al-mṣrīẗ al-ʿāmẗ llktāb, 1998).
Al-ʿīdān, Fṭḥī Aḥmd, Al-Ṣūrẗ Fī Šʿr Abn Dānīāl Al-Mūṣlī, rsālẗ māğstīr mqdmẗ fī ğāmʿẗ al-mūṣl, ālʿrāq, 2012.
al-ʿīnī, bdrā ldīn, ʿqd al-ğmān fī tārīḫ ahl al-zmān, 1st edition, tḥqīq: al-dktūr mḥmd mḥmd amīn, (Cairo: dār al-ktb wālūṯāʾiq al-qūmīẗ, 1431).
Ġūldmān, Lūsīān, *Ūʾāḫrūn, Al-Bnīwyẗ Al-Tkwynīẗ Wālnqd Al-ʾadbī*, 2nd edition, trğmẗ: mḥmd sbīlā, (Beirut: muʾssẗ al-ʾabḥāṯ al-ʿrbīẗ, 1986).
Frḥāt, Mrīm Ğbr, "Ālzmn Fī Šʿr Adūnīs: Qṣīdẗ Al-Ūqt Nmūḏğā," *Mğlẗ Atḥād Al-Ğāmʿāt Al-ʿrbīẗ lklīāt al-ʾādāb*, m(3), ʿadad(1), 2006.
Ktbī, Ḥmd Bn Šākr, *Fwāt Al-Ūfīāt*, tḥqīq: mḥmd mḥyi al-dīn ʿbd al-mğīd, (Cairo: mṭbʿẗ al-sʿādẗ, 1951).
Al-Kʿbī, Ḍīāʾ, *Al-Srd Al-ʿrbī Al-Qdīm Al-ʾansāq Al-Ṯqāfīẗ Wiškālīāt Al-Tʾawyl*, 1st edition, (Beirut: al-muʾssẗ al-ʿrbīẗ lldrāsāt wālnšr, 2005).

Kūnī, Tġrīd Ūḍāḥ, *Al-Mğtmʿ Al-Mṣrī Fī Šʿr Šms Al-Dīn Bn Dānīāl Al-Mūṣlī Al-Kẖāl*, rsālï mqdmï lnīl drğï al-māğstīr fī al-lġï al-ʿrbīï, bğāmʿï al-nğāḥ al-ūṭnīï fī nābls klīï al-drāsāt al-ʿlīā al-lġï al-ʿrbīï ūʾādābhā, (Palestine, 2013)

Kūhn, Ğān, *Bnīï Al-Lġï Al-Šʿrīï*, 1st edition, trğmï: mḥmd al-ūlī, ūmḥmd al-ʿmrī, (Casablanca: dār tūbqāl llnšr, 1986)

Al-Mqrīzī, Abū Al-ʿbās Tqī Al-Dīn Aḥmd Bn ʿlī, *Al-Slūk Lmʿrfï Dūl Al-Mlūk*, 1st edition, tḥqīq: mḥmd ʿbd al-qādr ʿṭā, (Beirut: dār al-ktb al-ʿlmīï, 1997).

Al-Mqrīzī, Abū Al-ʿbās Tqī Al-Dīn Aḥmd Bn ʿlī, *Al-Mwāʿẓ Wālāʿtbār Bḏkr Al-ẖṭṭ Wālʾāṯār*, (Beirut: dār al-ktb al-ʿlmīï, 1418).