الأصول المعرفية لظاهرة انقسام الذات

الباحثة/ ريحاب عثمان محمد عبد الغني

ملخص البحث:

يرصد البحث تعريف التجريد والانشطار في معاجم اللغة، ثم تتبع التجريد في كتب البلاغة حيث يعد التجريد من تقنيات التعبير البلاغي القديم، وتتبع أصول انقسام الذات في النقد القديم حيث يعد منه الوقوف على الأطلال، وخطاب الجماد وما لايعقل، والحوار مع الخليل أو الصاحب، وربط التجريد بتعريف الانشطار والمقارنة بينهما، مع تتبع الأصول الفلسفية والنفسية لظاهرة انقسام الذات وانشطارها لدى علماء النفس والفلاسفة .

الكلمات المفتاحية: انشطار الذات – الحوار مع الذات – التجريد .

Abstract :

The research monitors the definition of abstraction and fission in language dictionaries, then traces abstraction in the books of rhetoric, where abstraction is considered one of the ancient rhetorical techniques of expression, and traces the origins of self-division in ancient criticism, as standing on ruins, discourse of inanimate objects and what is inconceivable, dialogue with a friend or companion, and linking Abstraction by defining fission and comparing them, while tracing the philosophical and psychological origins of the phenomenon of self-division and fission among psychologists and philosophers.

Key words: Self-dissociation - dialogue with the self - abstraction.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علي نبينا محمد – صلي الله عليه وسلم – أشرف الخلق أجمعين، وعلي آله وصحبه وجميع المرسلين بالحق إلي يوم الدين .. وبعد ..

تستخدم تقنيات انشطار الذات في الشعر العربي المعاصر بصورة متنوعة، وعند تتبع أصولها وجذورها في الشعر العربي القديم يلاحظ أن هذه الجذور تختلف عن الشكل الحالي للظاهرة؛ ولذا كان من الأولي تتبع أساليب وأشكال الظاهرة وتطورها في الشعر العربي القديم وصولا إلي الشكل الحالي للظاهرة، ولعل أقرب الفنون البلاغية لظاهرة انشطار الذات التجريد الذي تناوله الكثير من الشعراء في أشعارهم ومن أشهر الصور التي استخدم فيها التجريد حوار الخليل والوقوف على الأطلال .

أهداف الدراسة:

من أهم أهداف الدراسة رصد التنوع في تقنيات انشطار الذات، والتأصيل لتقنية انشطار الذات عند البلاغيين العرب، وتتبع الأصول الفلسفية والنفسية للظاهرة، والوقوف على أنماط وأشكال انقسام الذات ورصد أساليب التعبير من خلالها والتنوع في استخدام آليات وأساليب متنوعة في الصورة الشعرية المبنية على انقسام الذات.

الدراسات السابقة:

ثمة دراسة واحدة تناولت انشطار الذات أو التجريد، وهي: دراسة بعنوان "بلاغة التجريد في الشعر الجاهلي" للباحث عيد عبد السميع الجندي وهي رسالة للماجستير بكلية الآداب جامعة طنطا ٢٠٠٨، وتم طبعها تحت نفس العنوان، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع – ط١ – ٢٠٠٩ / ٢٠١٠ ، وهي تتوجه نحو الجانب البلاغي أكثر دون التعرض بشكل مفصل للأصول المعرفية لظاهرة انقسام الذات في التراث اللغوي والفلسفي والنفسي.

المنهج الذي تقوم عليه الدراسة:

ستتخذ الدراسة من المنهج التاريخي أساساً لها لارتباط طبيعة البحث بتتبع ظاهرة انقسام الذات في التراث.

وسيتناول البحث تمهيداً نظرياً يتناول مفهوم التجريد والانشطار لغة واصطلاحاً بوصفهما المصطلحين المعبِّرين عن انقسام الذات، ثم سيتم تتبع مراحل تطور المصطلح

في التراث البلاغي والنقدي، ثم الأصول الفلسفية والنفسية واللغوية لظاهرة انقسام الذات وانشطارها لدى علماء النفس والفلاسفة.

- المعنى اللغوي لمصطلح التجريد:

جاء في لسان العرب: " التَّجْريدُ: التَّعرية من الثياب . وتَجْريدُ السيف: انْتِضاؤُهُ . والتجريد : التَّشْذيبُ . والتَّجَرُّدُ: التَّعرِّي .. وجرد الحمار: تقدم الأتنَ فخرج عنها، وتجرد الفرسُ وانجردَ: تقدمَ الحلبةَ فخرج منها، ولذلك قيلَ: نَضَا الفرسُ الخيلَ إذا تقدمها، كأنهُ ألقاها عن نفسه كما يَنْضُو الإنسانُ ثوبَهُ عَنْهُ . والأَجْرَدُ: الذي يسبق الخيلَ وينجردُ عنها لسرعته (عن ابن جني) .. وكُلُّ شيءٍ قَشَرْتَهُ عَنْ شَيْءٍ، فَقَدْ جَرَدْتَهُ عَنْهُ، والمِقْشُورُ: مَجْرُودٌ، وَما قُشِرَ عَنْهُ : جُرادَةٌ "[1].

ومما جاء في لسان العرب يمكن القول بأن التجريد يحمل معاني التعري، وخروج شيء عن شيء، أو نزع وتقشير شيء عن آخر، وهذا ما يتوافق مع المعنى البلاغي للتجريد.

- المعنى اللغوي لمصطلح الانشطار

" شَطَر: الشَّطر: نصف الشيء، والجمع أشطر وشطور. وشطرته: جعلته نصفين، وفي المثل أحلب حلباً لك شطره . وشاطره ماله: ناصفه؛ وشَطر الشيء: ناحيته . وشطر كل شيء: نحوه وقصده، وقصدت شطره أي نحوه ... وشطر عن أهله شطوراً وشطورة وشطارة إذا نزح عنهم وتركهم مراغماً أو مخالفاً وأعياهم خبثاً؛ ... ونيةٌ شُطُور أي بعيدة ومنزل شَطير وبلد شَطير وحي شَطير: بعيد، والجمع شُطُر. ونوي شُطْر بالضم أي بعيدة ... التهذيب: والشطير البعيد . ويقال للغريب شطير لتباعده عن قومه . والشَّطر : البعد ."[2]

ومما جاء في لسان العرب يمكن القول بأن دلالة التجريد تدور حول معاني التعري، وخروج شيء عن شيء، أو نزع وتقشير شيء عن آخر، في حين يدل الشطر والانشطار على الانقسام والمناصفة والترك والبعد؛ وعلي هذا تكون دلالة الانشطار اللغوية لا تبعد كثيراً عن دلالة التجريد اللغوية حيث الترك والبعد والنزع والخروج كلها دلالات لا تبعد عن الدلالة البلاغية التي تتصف بها الذات في انقسامها، والتي ستتحدد من خلالها المصطلح .

(١) -ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، المجلد الأول، الجزء السابع، مادة جرد، ص ٥٨٨، ٥٨٩ .

(٢) – ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، ج ٢٦، مادة شطر، ص ٢٢٦١ .

تعريف الانشطار:

انشطار الذات هو: الصورة الأدبية التي تعي تقنيات انقسام الذات وتفاعلها مع بنية النص، وتفردها بالتعبير أو اتحادها مع الآخر، ثم تداخلها مع السياق النصي، حيث تجمع الصورة الأدبية المعتمدة علي انشطار الذات كل التقنيات التي تنقسم فيها الذات وتنفصل عن الشاعر تحت طياتها، وهذه التقنيات هي التقنيات التي تعتمد على الحوار مع النفس أو المونولوج، ومنها القناع والمرايا، وبعض التقنيات الأخري التي سيضمها البحث، ومن المصطلحات التي تقترب من هذا المعنى مصطلح التشظي الذي يرتبط بمعاني التفكك والقلق وعدم الالتئام فقد عرفه أحد الكتاب بأنه: " هو ذلك البعد الذي تقرأ فيه قلق الالتئام والتناغم والتوافق مع المستقر والمألوف، الذي يتجسد في مظاهر منها: – التمرد على الشكل – قلق سكون الدلالة – قلق العلاقة بين الذات والعالم – قلق العلاقة بين عوالم القصيدة وعوالم الواقع"[١] .

– مراحل تطور التجريد في التراث البلاغي والنقدي

ظهر التجريد في أول الأمر كإشارات وتعليقات متناثرة في بطون كتب النحو وإعراب القرآن؛ حيث تحدث عنه سيبويه (ت١٨٠هـ) في الكتاب في معرض الحديث عن "باب ما يختار فيه الرفع ويكون فيه الوجه في جميع اللغات" وذلك في قوله: "ولو قال: أما أبوك فلك أب، لكان على قوله: فلك به أب أو فيه أب، وإنما يريد بقوله: فيه أب مجري الأب على سعة الكلام" [٢]، حيث ذكرها ابن جني في فصل التجريد وعدها منه: "وقد تستعمل الباء هنا فنقول : لقيت به الأسد، وجاوزت به البحر، أي لقيت بلقائي إياه الأسد، ومنه مسألة الكتاب: أما أبوك فلك أب، أي لك منه أو به أو مكانه أب" [٣] .

ثم جاء أبو على الفارسي (ت ٣٧٧هـ) فكان أول من سمي التجريد بهذا الاسم كما أنه علل لوجود ظاهرة التجريد تعليلاً يؤصل للتجريد ويربطه بانشطار الذات كما يتوافق مع ما قاله علماء النفس في انقسام الذات وذلك حين قال: "إن العرب تعتقد أن في الإنسان معنى كامناً فيه، كأنه حقيقته ومحصوله، فتخرج ذلك المعنى إلي ألفاظها مجرداً من الإنسان، كأنه غيره، وهو هو بعينه، نحو قولهم: لئن لقيت فلاناً لتلقين منه الأسد، ولئن سألته لتسألن منه البحر، وهو بعينه الأسد والبحر، لا أن هناك شيئاً منفصلاً عنه أو

(١) –عالي سرحان القرشي،قراءة القصيدة الجديدة من خلال التشظي والالتئام، بحث منشور على الانترنت

(٢) – سيبويه، كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ط٢، ١٩٩٧، ج١، ص ٣٨٩ .

(٣) – ابن جني، الخصائص، ت: محمد علي النجار، دار الهدي للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، د. ت،ج ٢، ص ٤٧٥ .

متميزاً منه. ثم قال: وعلى هذا النمط كون الإنسان يخاطب نفسه، حتي كأنه يقاول غيره . كما قال الأعشي[١]: **وهل تطيق وداعاً أيها الرجل .**

وهو الرجل نفسه لا غيره"[٢]. وكذلك أفرد الزجاج (ت ٣١١هـ) باباً بعنوان: "هذا باب ما جاء في التنزيل من التجريد"[٣] في كتاب إعراب القرآن المنسوب إليه، وكان الزجاج معلماً ومعاصراً للفارسي[٤] فكيف يكون ناقلاً عنه، وقد يكون الزجاج هو أول من أطلق على التجريد هذا الاسم خلافاً لأبي الحديد الذي جزم بأن الفارسي هو صاحب السبق، ولكن عبارة الزجاج تدل على أن التجريد مما كان معلوماً من قبل، ومن المرجح أن يكون كتاب إعراب القرآن المنسوب للزجاج قد نسب له عن طريق الخطأ، فقد قيل إن هذا الكتاب بعنوان الجواهر ومؤلفه الباقولي (ت ٥٤٣هـ)[٥]، وعلي هذا يكون أبو علي الفارسي فعلاً هو صاحب السبق، وهذا خلاف يحتاج إلي بحث ودراسة .

كان كلام أبي على الفارسي عن التجريد محلاً للأخذ والرد والاعتراض فيما بعد لدى بعض العلماء منهم ابن الأثير وابن أبي الحديد والعلوي، ثم أفرد له ابن جني[٦] (ت٣٩٢هـ) باباً بعنوان (باب في التجريد) ذكر فيه كلام الفارسي وما جاء في الكتاب لسيبويه، وبهذا يكون ابن جني أول من يفرد للتجريد باباً للدراسة .

ويخرج التجريد من بطون علم النحو إلي صروح علم البلاغة ليمر بمراحل التكوين البلاغي لعلم البلاغة، فيمر بمرحلة الخلط وعدم التقسيم ثم مرحلة التقنين والتقعيد؛ ففي مرحلة الخلط بين علوم البلاغة، جاء التجريد في تضاعيف الدرس البلاغي دون إفراد أو تسمية بل تم اعتبار أمثلته من قبيل التشبيه، وقد تجلى ذلك عند إمام البلغاء عبد القاهر الجرجاني(ت ٤٧١هـ) في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة؛ حيث ذهب إلي أن "زيد أسد وزيد هو الأسد، إن لقيته لقيت به أسداً، وإن لقيته ليلقينك منه الأسد" مثل هذه الأمثله تعد تشبيها على حد المبالغة وأنه يمتنع كونها استعارة[٧]، في حين اختلف رأيه في قوله تعالي: " ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ" فصلت: ٢٨ ؛ حيث يري أنه " ليس فيها استعارة ولا تشبيه، إنما

(١) – الأعشي، ديوان الأعشي الكبير ميمون بن قيس، شرح وتعليق: محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية، إيداع، ١٩٥٠ج ٢، ص ٥٥، وهو عجز البيت : ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل؟

(٢) – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدم له وعلق عليه: د/ أحمد الحوفي، د/ بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، دت، ص ١٦٤، وانظر أيضاً : ابن أبي الحديد، الفلك الدائر على المثل السائر، قدم له وعلق عليه: د/ أحمد الحوفي،د / بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، دت، ص ٢١٩ .

(٣) – الزجاج، إعراب القرآن، ت: إبراهيم الإبياري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ،١٩٦٤م، ج٢، ص ٦٦٤ .

(٤) – الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ،١٩٨٨م، ج١، ص ٣٤، وهذا الكتاب يختلف عن كتاب إعراب القرآن المنسوب للزجاج .

(٥) – انظر: الزجاج، إعراب القرآن، ج ٢، ص ٦٦٤ .

(٦) – ابن جني، ج٢، ص ٤٧٣ وما بعدها .

(٧) – انظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ت: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٥، ٢٠٠٤، ص ٦٨ .

إنما كل ما هناك أنه انتزعت من النار دار الخلد، وجعلت معدة للكفار تهويلاً ومبالغة"[١]، ومعنى انتزع في اللسان اقتلع واستلب ومن معانى التجريد التي أشار إليها ابن الأثير في المثل السائر"أن أصله في وضع اللغة من "جردت السيف" إذا نزعته من غمده، و"جردت فلاناً" إذا نزعت ثيابه"[٢].

كما وقف الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) على أساليب التجريد دون الإشارة إليه بالاسم فقد علق أيضاً على هذه الآية – فصلت:٢٨ – بقوله: "معناه أن النار في نفسها دار الخلد كقوله تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) الأحزاب: ٢١ والمعنى: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة وتقول لك في هذه الدار دار السرور، وأنت تعنى الدار بعينها"[٣]، وتعددت المواضع التي ناقش فيها الزمخشري التجريد – دون تسميته بهذا الاسم – وقارن فيها آيات القرآن بأمثلة التجريد المعهودة شارحاً لحروف التجريد ومبيناً لها[٤]، ثم تأتي مرحلة التقنين والتقسيم والتقعيد لعلوم البلاغة، التي تبدأ من السكاكي (ت ٦٢٦هـ) في كتابه مفتاح العلوم، وقد اقتدي السكاكي بعبد القاهر الجرجاني حين أدخل في التشبيه "صور التجريد المختلفة في مثل لقيت به أسداً"[٥]، وعلي هذا لم يخصص السكاكي التجريد بالاسم في كتابه مفتاح العلوم .

ويأتي ابن الأثير(ت٦٣٧هـ) ليفرد للتجريد باباً للدراسة، ويعرفه لغويًا حيث جاء في المثل السائر"أن أصله في وضع اللغة من "جردت السيف" إذا نزعته من غمده، و"جردت فلاناً" إذا نزعت ثيابه، ومن هنا قال صلي الله عليه وسلم: "لا مد ولا تجريد" وذلك في النهي عند إقامة الحد أن يمد صاحبه على الأرض، وأن تجرد عنه ثيابه، وقد نقل هذا المعنى إلي نوع من أنواع علم البيان"[٦]، ثم يعرفه تعريفًا اصطلاحيا يربطه بانشطار الذات، حيث عرفه بأنه: "إخلاص الخطاب لغيرك، وأنت تريد به نفسك، لا المخاطب نفسه"[٧]، وقد أورد ابن الأثير كلام الفارسي وعلق عليه ونقده وكان نقده محل أخذ ورد بعد ذلك من ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ)، وعد بعض أمثلة التجريد من قبيل التشبيه، وهو ما ذهب إليه عبد القاهر من قبل، ويأتي بعده الخطيب القزويني

(١) – شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط٣، د.ت، ص ٢١١، وانظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ت: محمود شاكر، دار المدني، جدة، ط ١، ١٩٩١م، ص ٣٣٤ .

(٢) – ابن منظور، مادة نزع، ابن الأثير، ج٢ ، ص ١٦٠ .

(٣) – الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ،١٩٩٨م، ج٥، ص ٣٨١ .

(٤) –انظر : شوقي ضيف، السابق، ص ٢٦٩ وما بعدها .

(٥) – السابق، ص ٣٠٤، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ت : نعيم زرزور– دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ،١٩٨٧ م، ص ٣٥٤ .

(٦) –ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ت: احمد الحوفي، بدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣، ج٢، ص ١٦٠ .

(٧) – ضياء الدين بن الأثير – السابق – ج٢، ص ١٦٠ .

(ت٧٣٩هـ) ليعرف التجريد بأنه: " أن ينتزع من أمر ذي صفة أمر آخر مثله في تلك الصفة، مبالغة في كمالها فيه"[١]، واعترض عبد المتعال الصعيدي على هذا التعريف بأنه "لا يشمل ما كان من التجريد نحو – لا خيل عندك تهديها ولا مال – لأنه لم يجرد شيئاً مثل نفسه في صفة من الصفات، وإنما جرد من ذاته ذاتاً أخري من غير اعتبار صفة، فالأحسن تعريف التجريد بأنه انتزاع أمر من آخر مطلقاً"[٢] ، ثم تناول العلماء بعد القزويني تعريف التجريد بتعريفات مشابهة، وممن تعرض للتجريد العلوي (ت ٧٤٩هـ)، والسبكي (ت ٧٧٣هـ)، والتفتازاني(ت ٧٩١هـ)، والشريف الجرجاني(ت ٨١٦هـ)، وكان تعريف التفتازاني للتجريد من أهم هذه التعريفات لفصله الذات عن النفس حيث عرفه التفتازاني بأنه: "أن يجرد المتكلم نفسه من ذاته ويجعلها مخاطبة لنكتة"[٣] .

من العرض السابق يتضح أن التجريد مصطلح بلاغي لا يختلف عن انشطار الذات وانقسامها بل يعد نوعاً من أنواع الانشطار .

– أدوات التجريد في الفكر البلاغي والنقدي

تعدد تقسيم التجريد وتعددت أمثلته في التراث النقدي، وكانت أول أمثلته ما ورد عن أبي على الفارسي "لئن لقيت فلاناً لتلقين منه الأسد، ولئن سألته لتسألن منه البحر، وهو بعينه الأسد والبحر، لا أن هناك شيئاً منفصلاً عنه أو متميزاً منه. ثم قال: وعلى هذا النمط كون الإنسان يخاطب نفسه، حتي كأنه يقاول غيره . كما قال الأعشي: **وهل تطيق وداعاً أيها الرجل**[٤]

وهو الرجل نفسه لا غيره"[٥]. وظلت هذه الأمثلة هي أمثلة التجريد التي أدخلها عبد القاهر الجرجاني ومن بعده السكاكي ضمن التشبيه، حتي جاء ابن الأثير وأقر علي اعتبار هذه الأمثلة من قبيل التشبيه، وعرف التجريد بأنه "إخلاص الخطاب لغيرك، وأنت تريد به نفسك لا المخاطب نفسه "، وقد ذهب ابن الأثير إلي أن فائدة التجريد تكمن في أولا: طلب التوسع في الكلام حيث الظاهر خطابًا لغيرك والباطن خطابًا لنفسك، والثانية وهي الأبلغ: "أن يتمكن المخاطب من إجراء الأوصاف المقصودة من مدح أو غيره على

(١) –الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولي، ٢٠٠٣ م، ١٤٢٤ هـ،ص ٢٧٤ .

(٢) – عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، ١٤٢٠هـ،١٩٩٩م، ج ٤، ص ٣٨ .

(٣) – سعد الدين التفتازاني– المطول على التلخيص–مطبعة أحمد كامل، ١٣٣٠هـ،ص ٤٣٣، الشريف الجرجاني، الحاشية على المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٧١، ص ٤١٧.

(٤) – الأعشي، ديوان الأعشي الكبير ميمون بن قيس،ج ٢،ص ٥٥،وهو عجز البيت: ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل؟

(٥) – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، القسم الثاني،ص ١٦٤،وانظر أيضاً : ابن ابي الحديد، الفلك الدائر على المثل السائر، ص ٢١٩ .

نفسه، إذ يكون مخاطبًا بها غيره ليكون أعذر وأبرأ من العهدة فيما يقوله غيـر محجـور عليه"[١] ثم قسم ابن الأثير التجريد إلي قسمين واعتمد في هذا التقسيم على ارتباط الـنفس بالآخر من عدمه، حيث قسم التجريد إلي: تجريد محض، وتجريد غير محض، فالتجريـد المحض هو: "أن تأتي بكلام هو خطاب لغيرك وأنت تريد به نفسك"[٢] ومثل لـه بقـول الشاعر حيص بيص[٣]:

إلام يراك المجد في زي شاعـر وقـد نحلت شوقاً فروع المنابر
كتمت بعيب الشعر حلماً وحكمة ببعضهما ينقاد صعب المفاخر
أما وأبيك الخير إنك فارس المقال ومحي الدَّارسـات الـغوابـر
وإنك أعييت المسامع والنهى بقولك عـما في بـطون الدفاتر

حيث عد هذا المثال من قبيل التجريد المحض وعده من محاسـن التجريـد؛لأن الشاعر أجري الخطاب على غيره وهو يريد نفسه، في حين أورد بعض الأمثلة الأخري وجعلها من قبيل التجريد المراد به التوسع، كقول الصمة بن عبـد الله القـشيري[٤] مـن شعراء الحماسة:

خننت إلي ريا ونفسك بـاعدت مزارك من ريا وشعباكما معـا
فما حسنٌ أن تأتي الأمر طائعا وتجزع أن داعي الصبابة أسمعا
وأذكر أيـام الحمي ثم أنثني على كبدي من خشية إن تصدعا
بنفسي تلك الأرض ما أطيب الربا وما أحسن المصطاف والمتربعا

وعلق ابن الأثير علي هذه الأبيات بأنها من باب التوسع حيـث جـاء بـالبيتين الأولين من خطاب الغير في حين باقي الأبيات كانت من خطـاب الـنفس، وقـد فـرق بينهما:"فانتقل من الخطاب التجريدي إلي خطاب النفس، ولو استمر على الحالـة الأولـى لما قضى عليه بالتوسع، وإنما كان يقضي عليه بالتجريد البليغ الذي هو الطرف الآخـر،

(١) – السابق، ص ١٦٠ .

(٢) – ابن الأثير، السابق ص ١٦٠ .

()٣،" هو أبو الفوارس سعد بن محمد بن سعد بن صيفي التميمي، الملقب شهاب الدين، المعروف بحيص بيص، الشاعر المشهور، كان فقيهًا شافعي المذهب، تفقه بالري ثم غلب عليـه الأدب ونظم الشعر، فأجاده مع جزالة اللفظ، وله رسائل بليغة، وكان أخبر الناس بأشعار العرب واختلاف لغتهم، وكان فيه تيه وتعاظم، ولا يخاطب أحـدًا إلا بـالكلام العربـي، وكـان يلـبس زي الأعراب، ويتقلد سيفًا وقيل له الحيص بيص لأنه رأي الناس مرة في حركة مزعجة وأمر شديد، فبقي عليه هذا اللقب، توفي سنة ٥٧٤ هـ ببغداد، ودفن في الجانب الغربي في مقابر قريش ." : ابن الأثير، السابق، ص ١٦١

(٤) – شاعر من شعراء الدولة الأموية، "والصمة شاعر إسلامي في الدولة المروانية، وهو بدوي، ولجده مرة بن هبيرة صحبة مع النبي – صلي الله عليه وسلم – والصمة كما فـي جمهـرة الأنساب هو: الصمة بن عبد الله بن الحارث ابن قرة بن هبيرة، كان شريفًا شاعرًا ناسكًا عابدًا– وقرة بن هبيرة وفد على رسول الله صلي الله عليه وسلم فأكرمه وكساه واستعمله على صـدقات قومه – وينتهي نسبه إلي قشير بن كعب بن عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان ابن مضر. وقال أبو رياش في شرح الحماسة: أن الصمة بن عبد الله كان يهوى ابنة عمـه، تـسمى ريـا، فخطبها إلي عمه فزوجه على خمسين من الإبل، فجاء إلي أبيه فسأله فساق عنه تسعا وأربعين، فقال: أكملها! فقال: هو عمك وما يناظرك في ناقة! فجاء إلى عمه بها، فقال: والله لا أقبلها إلا كلها، فلج عمه ولج أبوه، فقال: والله ما رأيت ألأم منكما، وأنا ألأم منكما إن قمت معكما! فرحل إلى الشام فلقى الخليفة فكلمه، فأعجب به وألحقه بالفرسان فكان يتشوق إلى نجد، وذكره الآمدي في المؤتلف والمختلف" عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب العرب، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعـة الأولـى، ١٤٠٦ ه ، ١٩٨٦ ، ج ٣ ص ٦٢ ، ج ٨ ص ٦٥ .

ويتأول له بأن غرضه من خطاب غيره أن ينفي عن نفسه سمعة الهوى ومعرة العشق، لما في ذلك من الشهرة والغضاضة، لكن قد زال هذا التأول بانتقاله عن التجريد أولا إلي خطاب النفس"[١] ، ومثل أيضاً للتجريد المراد منه التوسع بقول المتنبي[٢]:

لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق إن لم يسعد الحال

واجز الأمير الذي نعماه فاجئة بغير قول ونعمى القوم أقوال

والواضح هنا أن ابن الأثير عد حوار النفس من قبيل التجريد الذي يقصد منه التوسع لا غير[٣]، ومن هنا يكون ابن الأثير قد فرق بين بين المونولوج أو حوار النفس وبين حوار النفس المتلبسة في الآخر؛ ولذا فقد عد حوار النفس/ الآخر الذي تحول إلى حوار للنفس نوعا من التوسع في الكلام وليس من التجريد المحض، واعترض عليه ابن أبي الحديد في الفلك الدائر معلقًا على أبيات الحيص بيص مقارنا إياها بأبيات الصمة القشيري: "أقول: إنه قد انتقل بعد هذا إلى ذكر نفسه، فعدل عن كاف الخطاب، إلى ياء الضمير، إلى تاء المتكلم فقال:

تطاول ليلي ما أرى ذا نباهة يجلى دجى ظلمائه عن خواطري

سهرت لبرق من ديار ربيعة ولم أك للبرق اللموع بساهر

قال: كأن الصمة القشيري في شعره لم يأت بالتجريد الحقيقي، لعوده بعد أبيات عن كاف الخطاب، فالحيص بيص مثله "[٤] .

أما التجريد غير المحض فقد عرفه ابن الأثير بأنه: "خطاب لنفسك لا لغيرك، ولئن كان بين النفس والبدن فرق إلا أنهما كأنهما شيء واحد، لعلاقة أحدهما بالآخر. وبين هذا القسم والذي قبله فرق ظاهر، وذاك أولي بأن يسمي تجريداً، لأن التجريد لائق به، وهذا هو نصف تجريد. لأنك لم تجرد به عن نفسك شيئاً، وإنما خاطبت نفسك بنفسك، كأنك فصلتها عنك وهي منك."[٥]، حيث فرق بين هذا القسم غير المحض الذي يخلص فيه الخطاب للنفس، وهو نصف تجريد؛ لأنك لم تجرد به عن نفسك شيئا، وإنما خاطبت نفسك بنفسك كأنك فصلتها عنك وهي منك، والذي قبله وهو (المحض) فهو الأولي أن يسمي تجريدا لأن التجريد لائق به ففيه خطاب لغيرك تريد به نفسك؛ وعلى هذا يكون ابن الأثير قد فرق بين أنماط انشطار الذات بوعي يسبق عصره وقسمه إلى:

(١) – ابن الأثير، ص ١٦٢، ديوان الحماسة، ج٢، ص ٥٤ .

(٢) – ديوان المتنبي، ج ٣، ص ٢٧٦ .

(٣) – السابق، ص ١٦١ وما بعدها .

(٤) –ابن أبي الحديد، الفلك الدائر، ص ٢١٨ .

(٥) – السابق، ص ١٦٣ .

تجريد محض وهو الخطاب التجريدي البليغ وعرفه بأنه إخلاص الخطاب لغيرك وأنت تريد به نفسك، لا المخاطب نفسه، وتجريد التوسع حيث يكون ظاهره خطابا لغيرك، وباطنه خطابا لنفسك، وفيه ينتقل من الخطاب التجريدي إلي خطاب النفس، والتجريد غير المحض: وهو خطاب لنفسك لا لغيرك، وهو نصف تجريد لأنك لم تجرد به عن نفسك شيئا، وإنما خاطبت نفسك بنفسك كأنك فصلتها عنك وهي منك، ومثل للتجريد غير المحض بقول الشاعر عمرو بن الإطنابة[١]:

أقول لها وقد جشأت وجاشت رويدك تحمدي أو تستريحي

ومن الواضح أن ابن الأثير قد فرق بين تجريد الذات، وحوار النفس، ولعل قراءة ابن الأثير وتحليله لكلام ابي علي الفارسي يحمل الكثير من الموضوعية والحكم المبني على نتائج منطقية معقولة، فقد ناقش ابن الأثير ما ذكره أبو علي الفارسي من اعتباره مثل (لئن لقيت فلانا لتلقين منه الأسد، ولئن سألته لتسألن منه البحر) من التجريد فكان رأي ابن الأثير أنه تشبيه مضمر الأداة إذ يحسن تقدير أداة التشبيه فيه، لأن حقيقة التجريد غير موجودة فيه، حيث "التجريد هو أن تطلق الخطاب على غيرك، ولا يكون هو المراد؛ وإنما المراد نفسك؛ وهذا لا يوجد في هذا المثال المضمر الأداة، بل المخاطب هو هو لا غيره، فلا يطلق عليه إذا اسم تجريد لأنه خارج عن حقيقته ومناف لموضوعه ... فلم يجرد عن المقول عنه شيئا، وإنما شبهه تارة بالأسد في شجاعته، وتارة بالبحر في سخائه"[٢] في حين عد قول الأعشي من التجريد "والذي عندي فيه أنه أصاب في الثاني ولم يصب في الأول؛ ألا ترى أن الأعشي جرد الخطاب عن نفسه وهو يريدها"[٣].

ورد ابن أبي الحديد على هذا الاعتراض قائلا: "أقول إن الحد الذي حد هذا الرجل التجريد به لم يأت فيه نص من كتاب الله تعالي، ولا ورد عن رسول الله، وإنما هو حد اختاره هو، وفسر التجريد به، فإنه حجر على أبي علي رحمه الله أن يجعل التجريد شيئا آخر، ومعلوم أن هذه الاصطلاحات والمواصفات موكولة إلي آراء العقلاء واختياراتهم، .... فأبو على رحمه الله سماه تجريدا، وهو غير مانع لك من اصطلاحك

(١) – "هو عمرو بن الإطنابة أحد بني الخزرج، ومعنى االإطنابة المظلة، واسم أم عمرو هذا،وهو أحد من ملك الحجاز في الجاهلية، وكان شاعرًا مجيدًا" : ابن الأثير، السابق، ص ١٦٣ .
(٢) – ابن الأثير، ص ١٦٤ وما بعدها .
(٣) – السابق،١٦٥ .

ولا مشاح لك في حدك الذي ذكرته للتجريد، فكذلك أنت لا تجور ولا تضايقه في اصطلاحه وتجريده"[١] .

وكان اعتراض ابن الأثير الثاني على كلام الفارسي أنه جعل حقيقة الإنسان عبارة عن خلقه بقوله: " فالأخلاق إذا مشتركة بين الإنسان وغيره من الحيوانات، غير أن الإنسان يجتمع فيه ما تفرق في كثير منها. وما أعلم ما أراد أبو على – رحمه الله – بقوله: إن في الإنسان معنى كامنا فيه كأنه حقيقته ومحصوله ... على أن القسم الواحد الذي هو خلق الشجاعة والسخاء وغيره من الأخلاق ليس عبارة عن حقيقة الإنسان، إذ لا يقال في حده: حيوان شجاع، ولا سخي، بل يقال حيوان ناطق، فالنطق الذي هو الاستعداد للعلوم والصنائع هو حقيقة الإنسان... فالخطأ توجه في كلامه من وجهين: أحدهما: أنه جعل حقيقة الإنسان عبارة عن خلقه، والآخر: أنه أدخل في التجريد ما ليس منه."[٢] .

وقد رد ابن أبي الحديد على اعتراض ابن الأثير على كلام الفارسي، في الكثير من النقاط التي أثارها ابن الأثير ولعل أهم ما لفت الانتباه في ردود ابن أبي الحديد الناحية الأخلاقية البحثية التي ختم بها ردوده: "وينبغي للناس إذا حكموا شيئا شرعوا في نقضه أن يتأملوا ما حكموا، ثم ينقضوا، وبالجملة فمقام الشيخ أبي على رضي الله عنه مقام جليل يقتضي أن يحترم ويصان، ولا يستعمل معه التسرع بالتخطئة والرد، وإذا وجد في كلامه ما يستدرك استدرك مع استعمال الأدب"[٣].

أما الخطيب القزويني فقد قسم التجريد إلي: التجريد باستخدام حرف الجر "من" داخلاً علي المنتزع منه، مثل: "لي من فلان صديق حميم"، والتجريد باستخدام "الباء الجارة" داخلة على المنتزع، منه مثل: "لئن سألت فلاناً لتسألن به البحر" والتجريد باستخدام "الباء الجارة" داخلة على المنتزع، والتجريد باستخدام حرف الجر "في" داخلاً على المنتزع منه مثل قوله تعالي: "**ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ**"[٤]، والتجريد باستخدام الكناية، والتجريد دون استخدام لفظ يدل عليه، والتجريد عن طريق مخاطبة الإنسان نفسه، وهذا ما عده الخطيب القزويني[٥]،

(١) – ابن أبي الحديد، الفلك الدائر، ص ٢٢٠ .

(٢) –ابن الأثير، السابق، ص ١٦٥ .

(٣) – ابن ابي الحديد، السابق، ٢٢٤ ، راعي ابن أبي الحديد الناحية الخلقية منهما ابن الأثير بها في حين كان ابن الأثير محللا موضوعيا لكلام الفارسي؛ مما يدل على عدم موضوعية ابن ابي الحديد وتأثره في أحكامه بميوله الذاتية التي تخضع لاختلاف المذهب .

(٤) – فصلت: ٢٨ .

(٥) – انظر: الخطيب القزويني، الإيضاح، ج٤، ص ٢٧٤،وانظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح،ج ٤–ص ٤٤ .

وزاد بعض العلماء[1] عليه ما يلي: التجريد باستخدام العطف علي المنتزع منه، مثل: "مررت بالرجل الكريم، والنسمة المباركة، والعالم التقي"، ومن التجريد ما سمي بعتاب المرء نفسه وذلك مثل: أن يقول النادم "يا ليتني" و"يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله" ، وبهذا يكون الخطيب القزويني قد عدد لأنواع التجريد في العربية، وعند النظر إلى هذه الأنواع يمكن تقسيم التجريد إلي نوعين: التجريد بواسطة وتكون الواسطة هي الحروف الدالة علي الانقسام، والتجريد بانقسام الذات بلا واسطة، وقد اعتمد التجريد قبل القزويني على انقسام الذات ولذا عُد التجريد بالحروف – المشار إليه في كلام ابن الأثير – من قبيل التشبيه، وعلى هذا كان اعتراض ابن الأثير علي أبي على الفارسي، ويعد التجريد لدي ابن الأثير من أهم ما أنتجته القريحة العربية حول انقسامات الذات حيث فرق ابن الأثير بين حوار النفس وحوار الآخر .

– انشطار الذات في الشعر العربي

– تطور الأشكال البلاغية للتجريد والعلاقة بينها وبين الانشطار

لا يقتصر انشطار الذات على التجريد كما جاء في كتب البلاغة؛ بل إن هناك بعض الأنماط الشعرية التي يعج بها الشعر العربي القديم تعتمد في الأساس على انشطار الذات وإن لم تدخل تحت اسم التجريد، ومنها خطاب ما لا يعقل ومنه الوقوف علي الأطلال، والحوار مع الحيوان أو الجماد، فوقوف الشاعر على الأطلال مخاطباً إياها لا يعني إطلاقاً أنه يخاطب هذا الطلل الكائن أمامه، ولكنه في الحقيقة يخاطب ما يحمل هذا الطلل من ذكريات كائنة داخله؛ هذه الذكريات ما هي إلا ذاته التي تتجسد في الطلل الخارجي الذي يخاطبه الشاعر كشخص كائن أمامه، ليكون هذا الخطاب نوعاً من حوار النفس وانشطار الذات، ومنها أيضًا خطاب الخليل أو الصاحب كعادة الشعراء قول "يا خليلي، يا صاحبي"، والعلاقة بين التجريد وانشطار الذات تتلخص في اعتبار التجريد صنفاً من صنوف انشطار الذات أو نوعاً من أنواعه، فالعلاقة بينهما هي علاقة الخاص والعام، وهي أيضا علاقة التطور والنضج، ويجمع بينهما أنهما يعبران عن حالة من الحزن أو التمزق، ويكون هذا التمزق والتأزم أوضح وأعمق في الانشطار والانقسام مع وجوده في التجريد .

(١) – انظر: عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها، وصورمن تطبيقاتها، بهيكل جديد من طريف وتليد، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولي، ١٤١٦، ١٩٩٦، ج٢، ص ٤٣١، وانظر أيضاً: عبد العزيز قليقلة، البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢ م، ص ٣٢٨ .

- الأصول الفلسفية لفكرة التجريد وانشطار الذات .

تعد فلسفة أفلاطون من أهم الأصول الفلسفية للكثير من النظريات المعرفية، والأفكار المختلفة، ومنها الفنون البلاغية، وعند التدقيق في نظرية المثل لأفلاطون التي تقضي بأن الموجودات ما هي إلا ظلال للحقائق؛ حيث يفرق أفلاطون بين المحسوس والمعقول، وبين الحقائق وما يسميه بالظلال(١)، وهذا ما يتفق مع معنى التجريد الذي يقضي بالفصل بين عناصر الأشياء، فإذا فُرض أن ذات الشاعر المنشطرة عنه التي يحاورها في شعره ما هي إلا ظل للذات الحقيقية للشاعر يكون التجريد تطبيقاً لنظرية المثل لأفلاطون .

ولا يقتصر ارتباط التجريد بالفلسفة على نظرية المثل لأفلاطون بل يتعداها إلي أفكار أخري تتعلق بالتجريد، وكذا الفكر الصوفي الذي تمتد جذوره إلي فلسفة أفلاطون المثالية، وذلك في الأفكار التي تتعلق بالاتحاد والحلول وما فيه من انشطار وتوحد مع الآخر، حيث مفهوم الحلول والاتحاد من المفاهيم الرمزية الصوفية؛ فالاتحاد عند الصوفية – عند من يعتقده – هو: اختلاط وامتزاج الخالق بالمخلوق فيكونا بعد الاتحاد ذاتاً واحدة، أما الحلول – عند من يعتقده – فهو : نزول الذات الإلهية في الذات البشرية ودخولها فيها؛ فيكون المخلوق ظرفاً للخالق بزعمهم، وهذه الدلالات توافق معناهما في اللغة؛ فالحلول في اللغة : النزول في المكان، والاتحاد : كون المتعدد واحداً، والأصل الفكري للتجربة الصوفية في العشق الإلهي أصل فلسفي بالدرجة الأولي، وهو فكر وافد علي الفكر العربي والاسلامي، ترجع أصوله إلي بعض الفلسفات والعقائد الغربية وأبرزها فلسفة أفلاطون المثالية، والعقيدة المسيحية، ولعل بدايات التجربة الصوفية لدى ابن الفارض تعبر عن هذا الانفصال والاتحاد؛ حيث إن الاتحاد الذي انتهي إليه حب ابن الفارض، الصوفي، كان "في بدايته سكراً للجمع يشعر فيه المحب بفنائه عن ذاته وبقائه بذات محبوبته، وكان في نهايته صحواً لا يقف فيه المحب عند شعوره بالاتحاد مع محبوبته، وبأن ذاته أصبحت عين ذات هذه المحبوبة فحسب، وإنما هو يتجاوز هذا الشعور إلي الجمع بين النظر إلي الذات الالهية بعين الوحدة، والنظر إلي الأشياء

(١) – انظر: أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٤، ص ٣٤ .

الصادرة عن هذه الذات بعين التفرقة،...[ولهذا كان الاتحاد عند ابن الفارض] اتحادا بين ذات المحب وذات المحبوبة، أو بين الانسان والله"(١).

وتعد أيضًا فكرة الفصل بين الجسد والروح لدي الفلاسفة من الأفكار التي ترتبط بانشطار الذات حيث يفرق الفلاسفة بين مذهبين المذهب الذي يفصل بين الروح والجسد وهو المذهب الاثنيني، والمذهب الذي يقر بوجود صلة بين الاثنين وهو المذهب الواحدي، أما المذهب الاثنيني فهو المذهب الذي يتبني ثنائية الوجود وهي نظرة "غذتها الأديان وتبنتها الأفلاطونية إذ أقامت نظرة ثنائية للوجود عامة ومن الإنسان خاصة حيث أقامت تقابلًا كليًا بين العلوي والسفلي والخير والشر والفضيلة والرزيلة والصواب والخطأ، ومن ثم بين الروح والجسد"(٢) ومعروف أن أفلاطون ينظر للجسد بصورة دونية مقارنة بالروح .

- الأصول النفسية لفكرة التجريد وانشطار الذات .

تعود الأصول النفسية للتجريد وانشطار الذات إلى نظريات فرويد ويونج النفسية؛ حيث هذه النظريات تعتمد على فكرة الانقسام والفصل بين الانسان ونفسه، وبالأخص التي تقسم فيها النفس الإنسانية إلي شعور ولاشعور، وما يطلق عليه مناطق العمليات النفسية لدي فرويد، وهذه المناطق النفسية هي منطقة الهو، والهي ، والأنا والأنا الأعلي(٣)؛ وهذا يتفق أيضاً مع معنى التجريد الذي يقوم علي انفصال الذات أو حديث النفس أي الحوار بين المناطق النفسية الفرويدية، كما أن هذه الذات الشاعرة المنشطرة عن الشاعر تمثل الذات الأنثوية القابعة داخله والمسؤولة عن الإبداع .

أما العوامل النفسية التي تؤدي إلي استخدام هذه التقنيات في التعبير الشعري، هي طبيعة النفس البشرية التي تنطوي علي تعقيدات وتركيبات نفسية؛ تؤدي إلي انقسامات الذات وازدواجيتها، وهو ما عبر عنه علماء النفس، كما يعكس هذا الانشطار والانقسام حالة التأزم والتمزق والشتات العربي التي يعبر عنها الشاعر العربي المعاصر.

(١) – محمد مصطفي حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٨٥– ص ٢٧٨ . وللتعرف على المصطلحات الصوفية انظر : أحمد عبد العزيز القصيّر، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، سلسلة الرشد للرسائل الجامعية ١٠٤، الطبعة الأولي، ١٤٢٤ هـ،٢٠٠٣ م، ص ٤٥، و: معجم الألفاظ الصوفية، حسن الشرقاوي، مؤسسة مختار للتوزيع والنشر القاهرة، الطبعة الأولي، ١٩٨٧ م، ص ٢٥.

(٢) – نصر علي سامي، الجسد في شعر محمود درويش الإيروس والثاناتوس، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع،عمان، الطبعة الأولى،٢٠١٥م، ١٤٣٦ هـ –ص١٧.

(٣) – انظر: سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ت: سامي محمود علي، عبدالسلام القفاش، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة،٢٠٠٠م،ص ٢٥.

- المصطلحات النفسية المرتبطة بانشطار الذات:

تتعدد المصطلحات النفسية المرتبطة بانشطار الذات حيث تتداخل بعض المصطلحات لتنتج نوعا من الأسس والقواعد التي تكون القناع أو تحدد ماهيته النفسية، ومن هذه المصطلحات:

- الصورة الذهنية Imago:

أدخلها يونج لنظرية التحليل النفسي، والإيماجو هو "صورة ذهنية لآخرين (ذكر يونج صورة الأم، أو الأب، أو الأخوة) مع ذلك فهي ليست نتاج خبرة شخصية محضة لكن أنماط أولية شاملة قد تتحقق في نفس أي شخص، وصور الإيماجو تعمل كمصادر نمطية جامدة تؤثر على طريقة ارتباط الشخص بالآخرين، الذين يتم إدراكهم خلال عدسات هذه الصور العديدة المتخيلة أو الإيماجو ... ربط لاكان بين كل من العقد الأسرية الثلاثية بإيماجو محدد: عقدة النظام ترتبط بإيماجو ثدي الأم، وعقدة الاعتداء ترتبط بإيماجو النظير، وعقدة أوديب ترتبط بإيماجو الأب"(١).

- الأنيما والأنيموس:

"أطلق يونج مصطلح الأنيما anima على العنصر الأنثوي، والأنيموس animus علي العنصر المذكر في النفس الإنسانية سواء أكانت رجلاً أم امرأة؛ فالأنيما والأنيموس يمثلان الشخصية الباطنة، وهي الشخصية المكملة للشخصية الخارجية، وحيث إن صيغة المذكر (الأنيموس) تعني مبدأ التفكير العقلاني فإن (الأنيما) تعني مبدأ الحياة ومقر الوجدانيات ومكان الذات المبدعة حال الإبداع والخلق الفني خاصة"(٢)، والمصطلحان "تشخيص للطبيعة المؤنثة في خافية الرجل، وتشخيص للطبيعة المذكرة في خافية المرأة، ... ، الوظيفة الطبيعية للأنيم (كما هو الحال بالنسبة للأنيمة) أن يظل في مكانه بين الخافية الفردية والخافية الجامعة، وهو في هذا يشبه القناع أو الشخص Persona تمامًا، الذي هو ضرب من الطبقة القائمة بين الآنية الواعية وأشياء العالم الخارجي، وعلى هذا يكون الأنيم أو الأنيمة جسرًا، أو بابًا، يفضي إلى صور الخافية الجامعة، كما أن القناع أو الشخص جسر يؤدي إلي

(١) - ديلان أيفانز، قاموس لاكان التمهيدي في التحليل النفسي، ت : محمد أحمد محمود خطاب، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٢٠٨.

(٢) - فاطمة الوهيبي، المكان والجسد والقصيدة المواجهة وتجليات الذات، المركز الثقافي العربي،ط١، ٢٠٠٥، ص ٢٤، وانظر: كارل جوستاف يونج، علم النفس التحليلي، ت: نهاد خياطة، دار حوار للنشر والتوزيع، سورية، اللاذقية، ١٩٨٤م، ١٤٠٤هـ، ص ٢٣٦،و: نبيل سفيان، المختصر في الشخصية والإرشاد النفسي، إيراك للنشر والتوزيع، الطبعة الأولي ٢٠٠٤، ص٨٥،و: أحمد ياسين السليماني، انظر: أحمد ياسين السليماني، تقنية القناع الشعري، مجلة غيمان، الجزء الأول، خريف ٢٠٠٧، ج٢، ص ٦٩،ك هول ج لندزي- نظريات الشخصية، ط١، ت: فرج أحمد فرج، قدري محمود حفني، لطفي محمد فطيم، مراجعة: لويس كامل مليكة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، ١٩٧١، ص ١١٠ .

العالم"[١]، فاللاشعور الفردي الفرويدي يقتصر على منطقة الرغبات المكبوتة لدي الفرد، بعيداً عن بؤرة الوعي، ولكنها قريبة المنال، أما نظرية اللاشعور الجمعي والنماذج البدائية لدي يونج – البعيد المنال – فهو الذي تستقر فيه مكنونات الإنسان المترسبة منذ قديم الزمان، وهذه المكونات ليست نتاج اللاشعور الفردي، لأنها لم تكبح على الإطلاق، بل لم تكن في وعي الفرد يوماً من الأيام، وإنما عاشت في " اللاشعور الجمعي "، مخزن آثار الذكريات التي ورثها الإنسان من أسلافه في الماضي الذي لا يقتصر على تاريخ الإنسان كفرد فقط، بل تمتد وتبدو منفصلة عن أي شيء شخصي، وتكون أمراً مشاعاً بين جميع البشر، وترجع عمومية العقل الجمعي عند يونج إلي تشابه البناء العقلي لدي جميع الأجناس البشرية، والمكونات البنائية للاشعور الجمعي عنده هي ما يسميه " الأنماط الأولية " [٢] .

ولعل فكرة اللاوعي الجمعي هي ذاتها فكرة الكتاب الأكبر لدي بارت حيث " العلاقة بين النص الفردي وما يسميه بارت بالكتاب الأكبر(THEBOOK) مستخدماً الحرف الأكبر في كتابة الكلمة وهو الكتاب الذي يضم كل ما كتب بالفعل. أي أن النص الحاضر يحمل في شفراته بقايا وآثار وشذرات من ذلك الكتاب الأكبر، وأنه جزء من كل تمت كتابته"[٣] .

---

(١) – كارل جوستاف يونج، علم النفس التحليلي، ص ٢٣٦، الخافية أو اللاشعور: " نظريا لا يمكن وضع حد لساحة الخافية، لأنها قابلة للامتداد بلا حدود، تجريبيا تجدها دائما عندما تتقابل مع المجهول، وهذا يتكون من كل ما لا نعرفه، وله صلة بالآتية بما هي مركز ساحتة الواعية، والمجهول طائفتان من الأشياء: الأشياء الموجودة في الخارج ونختبرها بواسطة الحواس، والأشياء الموجودة في الداخل ونختبرها مباشرة بلا واسطة، وتشتمل الطائفة الأولي على ما نجهله في العالم الخارجي، والثانية على ما نجهله في عالمنا الداخلي هذا الإقليم الأخير نطلق عليه الخافية، كل ما تعلمته، ولكنني لا أعلمه الآن في أثناء التفكير، كل ما عرفته في وقت من الأوقات، ولكنني نسيته الآن، كل ما أدركته حواسي ولم يلاحظه عقلي الواعي، كل ما أشعر به وأفكر فيه، وأتذكره، وأريده، وأفعله، من غير إرادة مني، ودون انتباه إليه، كل الأشياء الآتية سوف تتشكل وتأتي إلي الواعية– كل هذا هو محتوي الخافية، إلي جانب كل هذه الأشياء ينبغي إدراج جميع المشاعر والأفكار المؤلمة المكبوتة قصدا إلي حد ما، إني أطلق على مجموع هذه المحتويات اسم الخافية الفردية والشخصية personal unconscious، لكننا نجد فوق ذلك أيضًا صفات غير شعورية لم يكتسبها الفرد بما هي موروثة، وهي غرائز بما هي حوافز على القيام بأفعال تقتضيها ضرورة ما، دون أن تتدخل الواعية في استثارتها، في هذه الطبقة الأعمق نجد أيضًا النماذج الأولية، فالغرائز والنماذج الأولية مجتمعة تشكل ما أسميه الخافية الجامعة أو الخافية العامة collective unconscious وقد وصفتها بالجامعة لأنها خلافا للخافية الفردية أو الخاصة لم تتكون من محتويات فردية وخاصة، بل من محتويات عالمية ذات حدوث نظامي، تشتمل الطائفة الأولي منها على محتويات هي أجزاء متممة للشخصية الفردية، ولذلك يمكن استدعاؤها إلي الشعور أو الوعي، أما الطائفة الثانية فتؤلف نوعية أو طبقة تحتانية = = من الروح بالذات، كلية الحضور متماثلة في كل مكان". انظر السابق، ص ٢٣٨، وعلى ذلك تنقسم النفس الانسانية إلي الوعي واللاوعي أو الشعور واللاشعور وهما أيضًا الوعي والخافية، وينقسم وفقا ليونج للاوعي أو اللاشعور أو الخافية إلي فردي وجمعي .

(٢) –يحتاج تحليل العناصر الأسلوبية، ومنها الرمز والقناع، إلي معرفة ما يسمي بالتوقعات العرفية عند جوناثان كالر، وأفق الانتظار أو أفق توقع القارىء عند ياوس، واللاشعور الجمعي لدي يونج، وللمزيد من التفاصيل: انظر :د / محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم إنجليزي عربي، الشركة المصرية العالمية، لونجمان، (د.ت) – ص ١٧٠، هذا؛ وقد عرف ريتشارد وولين السيموطيقا تعريفاً يربطها بالدراسات النفسية وبالأخص اللاشعور الجمعي لدي يونج وهو أنها "المعلومات المتراكمة والمحفوظة والتي تنتاقلها شتي جماعات المجتمع البشري، وهي معلومات غير وراثية، وإن كنا نجمعها ونتوارثها"، محمد عناني،السابق، ص ١٧٣، وانظر : مختار علي أبو غالي، الأسطورة المحورية في الشعر العربي المعاصر، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٦، ص ٢٤، و: فراس السواح، مغامرة العقل الأولي، دراسة في الأسطورة، سورية وبلاد الرافدين، مطابع العلجوني، دمشق، ط ١٠، ١٩٩٣، ص ١٧، و: يوسف حلاوي، الأسطورة في الشعر العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٢،، ص ٣٣، و: أنس داود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، دار المعارف، ط ١٩٩٢،٣، ص ٢٧، و: نبيل سفيان، المختصر في الشخصية والإرشاد النفسي، ابيراك للنشر والتوزيع، الطبعة الأولي ٢٠٠٤، ص ٨٤ . ، ولعل فكرة اللاوعي الجمعي هي ذاتها فكرة الكتاب الأكبر لدي بارت حيث " العلاقة بين النص الفردي وما يسميه بارت بالكتاب الأكبر(THEBOOK) مستخدماً الحرف الأكبر في كتابة الكلمة وهو الكتاب الذي يضم كل ما كتب بالفعل. أي أن النص الحاضر يحمل في شفراته بقايا وآثار وشذرات من ذلك الكتاب الأكبر، وأنه جزء من كل تمت كتابته" عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، ٢٠٠١، ص ٢٠٤،وانظر له أيضاً: المرايا المحدبة من البنيوية إلي التفكيك، عالم المعرفة، ١٩٩٨، ص ٢٥٧، و: شكري عياد، اللغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي، القاهرة، ١٩٨٨ ، ص ٣٧٠ .

(٣) – عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، ٢٠٠١، ص ٢٠٤،وانظر له أيضاً: المرايا المحدبة من البنيوية إلي التفكيك، عالم المعرفة، ١٩٩٨، ص ٢٥٧،و: شكري عياد، اللغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي، القاهرة، ١٩٨٨ ، ص ٣٧٠ .

وتتحول فكرة الكتاب الأكبر عند بارت إلي الأرشيف عند فوكوه، ولكن الأرشيف لدى فوكوه أقل شمولاً واتساعاً من الكتاب الأكبر لدى بارت فأرشيف فوكوه "هو السياق الذي تحدده القواعد التي تحكم تنظيم الفترة المعرفية أو العصر المعرفي، وهكذا، فإن إنتاج نص أو تفسيره يعني بالضرورة وضعه داخل شبكة تاريخية أو أرشيفية تتنظم فيها، على شكل تداخلات وتقابلات وتشابكات كل مفردات الأرشيف الكامل من الأفكار والقيود التاريخية والاجتماعية والمؤسسية والتي تحمل حياة مجتمع ما في فترة زمانية محددة "[١] .

- الأصول اللغوية لفكرة انقسام الذات:

تظهر فكرة انقسام الذات في الثنائيات التي تعتمد عليها اللغويات حيث الفصل بين اللفظ والمعنى، أو الدال والمدلول، وهذا الفصل يتخذ صورًا وأشكالًا مختلفة، فاللغة تتكون من " جوهرين، أي من حقيقتين توجد كل منهما في نفسها ومستقلة عن الأخرى، وهما الدال والمدلول Signifiant et Signifie كما يقول دي سوسير De Saussur والتعبير والمحتوى Expression et contenu كما يقول جيلمسليف Hjelmslev ، فالدال هو الصوت المنطوق، والمدلول هو الفكرة أو الشيء ... على مستوى كل من عنصري التعبير والمحتوي ينبغي كما يقول جيلمسليف أن نفرق بين الشكل والجوهر فالشكل هو مجموع العلاقات التي يستقطبها كل من عنصر من العناصر الداخلية للتنظيم، ووجود هذا المجموع هو الذي يسمح لكل عنصر بآداء وظيفته اللغوية. ... ويمكن بنفس الطريقة أن نميز أيضًا في عنصر المحتوى بين جانبي الشكل والجوهر فالجوهر هو الحقيقة الذهنية أو الكائنة والشكل هو تلك الحقيقة ذاتها كما شكلها التعبير، وكلمة ما لا تأخذ معناها إلا من خلال لعبة علاقات التقابل التي تربطها بكلمات اللغة الأخرى "[٢] . وكما يفرق علماء اللغة الغرب بين الدال والمدلول فرق أيضا اللغويون العرب بين اللفظ والمعني وأثيرت قضية اللفظ والمعني في كتب النقد القديمة، وكانت مبعثا للأخذ والرد بين النقاد القدامى من أمثال الجاحظ والعسكري والجرجاني والأمدي وغيرهم، وفي النقد الحديث أيضا في المذاهب النقدية الحديثة كالأسلوبية والتداولية وغيرها من المناهج النقدية .

(١) – السابق، ص ٣٧١ .

(٢) – جون كوين، النظرية الشعرية، بناء لغة الشعر، اللغة العليا، ت: أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠، إيداع: ٣٣٣٧ ، ص: ٤٩

خاتمة:

يعتبر انقسام الذات وانشطارها من أهم تقنيات الشعر العربي المعاصر، وتتشعب تقنيات انقسام الذات في القصيدة العربية، لكن الأصول المعرفية لهذه الظاهرة تقع ضمن التأصيل الفكري لتقنيات الشعر العربي، وقد وجدت الباحثة في الموروث التقافي العربي أصولا يجب التاصيل لها ضمن الموروث المعر في لهذه الظاهرة وهي الوقوف على الأطلال ومخاطبة الجماد والخليل، هذا غير الخلاف ايستخدام التجريد في بطون النقد والبلاغة القديمة، كما جمعت الباحثة الأصول الفلسفية و النفسية للظاهرة لدي الفلاسفة وعلماء النفس، ومن أهم توصيات البحث: البحث في تأثير الخلاف المذهبي على الفكر البلاغي والنقدي، استقصاء ظاهرة انقسام الذات في الشعر العربي القديم .

المصادر والمراجع :

١- إبراهيم الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السرى بن سهل الزجاج البغدادي)
– إعراب القرآن – ت : إبراهيم الإبياري – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر – القاهرة – ١٣٨٣هـ – ١٩٦٤ م – ج ٢
– معاني القرآن وإعرابه – ت : عبد الجليل عبده شلبي – عالم الكتب – ط١ – ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

٢- أحمد عبد العزيز القصيِّر، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، سلسلة الرشد للرسائل الجامعية ١٠٤، الطبعة الأولي،١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م

٣- أحمد ياسين السليماني، تقنية القناع الشعري، مجلة غيمان، الجزء الأول، خريف ٢٠٠٧،ج١، ج٢.

٤- أنس داود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، دار المعارف، ط ،١٩٩٢.

٥- أميرة حلمي مطر – جمهورية أفلاطون – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مكتبة الأسرة – ١٩٩٤.

٦- جمال الدين ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور) – لسان العرب – دار المعارف – (د.ت)

٧- جون كوين، النظرية الشعرية، بناء لغة الشعر، اللغة العليا، ت: أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠، إيداع: ٣٣٣٧ ، ص: ٤٩

٨- حسن الشرقاوي، معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للتوزيع والنشر القاهرة، الطبعة الأولي، ١٩٨٧ م

٩- ديلان أيفانز، قاموس لاكان التمهيدي في التحليل النفسي، ت : محمد أحمد محمود خطاب، مكتبة الأنجلو المصرية

١٠- سيجموند فرويد – الموجز في التحليل النفسي – ت: سامي محمود علي، عبد السلام القفاش – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مكتبة الأسرة – ٢٠٠٠ .

١١- شكري عياد، اللغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي، القاهرة، ١٩٨٨ .

١٢-شوقي ضيف – البلاغة تطور وتاريخ – دار المعارف – ط٣ – د.ت .

١٣- عالي سرحان القرشي – قراءة القصيدة الجديدة من خلال التشظي والالتئام – بحث منشور على الانترنت

١٤- عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني – البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها، وصورمن تطبيقاتها، بهيكل جديد من طريف وتليد – دار القلم – دمشق – الطبعة الأولي – ١٤١٦ – ١٩٩٦ .

١٥- عبد العزيز حمودة

– المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، ٢٠٠١.

– المرايا المحدبة من البنيوية إلي التفكيك، عالم المعرفة، ١٩٩٨.

١٦- عبد العزيز قليقلة – البلاغة الاصطلاحية – دار الفكر العربي – القاهرة – الطبعة الثالثة – ١٤١٢هـ – ١٩٩٢ م .

١٧- عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب العرب، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ه ، ١٩٨٦ .

١٨- عبد القاهر الجرجاني

– أسرار البلاغة – ت : محمود شاكر – دار المدني – جدة – ط ١ – ١٩٩١م

– دلائل الإعجاز – ت: محمود شاكر – مكتبة الخانجي – القاهرة – ط٥ – ٢٠٠٤ .

١٩- عبد المتعال الصعيدي – بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة – مكتبة الآداب – ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م .

٢٠- عثمان ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني) – الخصائص – ت: محمد علي النجار – دار الهدي للطباعة والنشر – بيروت – ط٢ – د. ت .

٢١- عز الدين ابن ابي الحديد(عز الدين عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد المعتزلي) – الفلك الدائر على المثل السائر – قدم له وعلق عليه: د/ أحمد الحوفي ، د / بدوي طبانة – دار نهضة مصر للطبع والنشر – القاهرة – دت . مكتبة نهضة مصر – القاهرة – ط٢ – ١٩٧٣ .

٢٢- علي الشريف الجرجاني(على بن محمد بن علي الشريف الحسني الجرجاني) – الحاشية على المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم في علوم البلاغة – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ١٩٧١

٢٣- علي ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري) – المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر – قدم له وعلق عليه: د/ أحمد الحوفي ، د / بدوي طبانة – دار نهضة مصر للطبع والنشر – القاهرة – دت .

٢٤- عمرو بن عثمان سيبويه(عمرو بن عثمان بن قمبر الحارثي) – كتاب سيبويه – تحقيق : عبد السلام هارون – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ط٢ – ١٩٩٧ .
٢٥-فاطمة الوهيبي – المكان والجسد والقصيدة المواجهة وتجليات الذات – المركز الثقافي العربي – ط١ – ٢٠٠٥ .
٢٦-فراس السواح، مغامرة العقل الأولي، دراسة في الأسطورة، سورية وبلاد الرافدين، مطابع العلجوني، دمشق، ط ١٠، ١٩٩٣
٢٧- كارل جوستاف يونج – علم النفس التحليلي – ت: نهاد خياطة – دار حوار للنشر والتوزيع – سورية – اللاذقية – ١٩٨٤م – ١٤٠٤هـ .
٢٨-ك هول ج لنذري- نظريات الشخصية، ط١، ت: فرج أحمد فرج، قدري محمود حفني، لطفي محمد فطيم، مراجعة: لويس كامل مليكة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، ١٩٧١.
٢٩-مختار علي أبو غالي، الأسطورة المحورية في الشعر العربي المعاصر، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٦
٣٠-محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم إنجليزي عربي، الشركة المصرية العالمية، لونجمان، (د.ت)
٣١-محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني (محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالىجلال الدين القزويني الشافعي) – الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولي – ٢٠٠٣ م – ١٤٢٤ هـ .
٣٢-محمد مصطفي حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٨٥
٣٣-محمود الزمخشري(أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري) – الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل – ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض – مكتبة العبيكان – الطبعة الأولي – ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م
٣٤-مسعود سعد الدين التفتازاني (أبو سعيد مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن الغازي التفتازاني السمرقندي الحنفي) – المطول على التلخيص – مطبعة أحمد كامل – ١٣٣٠هـ.
٣٥-ميمون بن قيس الأعشي، ديوان الأعشي الكبير ميمون بن قيس، شرح وتعليق: محمد حسين، مكتبة الآجداب بالجماميز، المطبعة النموذجية، إيداع ١٩٥٠،٤٢٧٧٧

٣٦-نبيل سفيان – المختصر في الشخصية والإرشاد النفسي – ايبراك للنشر والتوزيع – الطبعة الأولي ٢٠٠٤

٣٧-نصر على سامي ، الجسد في شعر محمود درويش الإيـــروس والتانـــاتوس، دار كنـــوز المعرفة للنشر والتوزيع،عمان، الطبعة الأولى ، ٢٠١٥ م ، ١٤٣٦ هـــ

٣٨-يوسف السكاكي (يوسف بن أبي بكر السكاكي) – مفتاح العلوم – ت : نعيم زرزور– دار الكتب العلمية – بيروت – ط٢ – ١٤٠٧هـــ – ١٩٨٧ م .

٣٩-يوسف حلاوي، الأسطورة في الشعر العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٢.