



مجلة التربية للعلوم الإنسانية

مجلة علمية فصلية محكمة، تصدر عن كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة الموصل



سيمائية المثل الشعري في شعر سابق بن عبدالله البربري (ت 141 هـ)

احمد عبود عزيز¹

مديرية تربية نينوى / نينوى - العراق¹

ملخص	معلومات الارشفة
يعدُّ المثلُّ الشعري صورةً من الصور المُكثَّفة والمُكتنَّزة بالمعاني العميقة المؤثرة والمعبرة عن حادثة حقيقية أو متخيلة لذات الموقف أو الحدث، له مقصدية واضحة من طرحها فهو لا يُطرح جزافاً؛ فضلاً عن المعاني التي يحملها، فهو يضمُّ في بنياته الكثير من التشكيلات والمستويات التي تجعله أكثر قبولاً، و أوسع مساحةً للتحليل والدراسة والأهمية، وهذا ما وجدناه في شعر سابق بن عبدالله البربري؛ إذ حدده النقاد بأنَّ جُلَّ شعره في الأمثال والحكمة والجانب التعليمي في شعر الزهد، وهذا ما حملنا على الغور في مضامين شعره متخذين منهجاً سيميائياً نصياً يبحث في بنية النص المغلقة من علامات وظواهر وإشارات ورموز، تقف خلف بنيات النص الظاهرة والبسيطة والسطحية التي من شأنها أن تفتح شفرته النصية عبر موضوعات شعره والأفكار الصادقة التي أراد البوح بها؛ ليرشد بها من ضلَّ الطريق وهوى؛ لجمالٍ شعريٍّ موحيةٍ تظهر فيها الصبغة الإسلامية ممزوجةً بالبكاء والحزن والخوف من المعصية أو الوقوع فيها، مخالفاً بذلك تيارَ الترف والمجون السائد آنذاك	تاريخ الاستلام : 2026/5/3 تاريخ المراجعة : 2026/6/9 تاريخ القبول : 2026/6/17 تاريخ النشر : 2026/9/1 الكلمات المفتاحية : سيميائية، العلامة، المثل، الأمثال، سابق، البربري معلومات الاتصال : احمد عبود ahmed78abood@gmail.com

DOI: *****,, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.

This is an open access article under the CC BY 4.0 license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Journal of Education for Humanities

A peer-reviewed quarterly scientific journal issued by College of Education for Humanities / University of Mosul



The Semiotics of the Poetic Proverb in the Poetry of Sābiq bin Abdullah al- Barbari (d. 141 AH)

Ahmed Abbood Azeez ¹

General Directorate of Education in Nineveh Governorate / Nineveh – Iraq¹

Article information

Received : 3/5/2026

Revised 9/6/2026

Accepted : 17/6/2026

Published 1/9/2026

Keywords:

semiotics, sign, proverb, proverbs, precursor, barbarian

Correspondence:

Ahmed Abbood

ahmed78abood@gmail.com

Abstract

The poetic proverb is regarded as one of the most condensed and meaning-laden forms of expression—rich in depth, resonance, and the capacity to evoke a real or imagined incident that corresponds to a particular moment or event. It is deliberately crafted and never offered arbitrarily, for beyond the meanings it conveys, it contains within its structures a wide range of forms and levels that render it more compelling, more expansive, and more worthy of analysis, study, and critical attention. This is precisely what we observe in the poetry of Sābiq ibn ‘Abd Allāh al-Barbarī. Critics have identified his work as being predominantly shaped by proverbs, wisdom, and didactic elements characteristic of ascetic poetry. This prompted us to delve into the depths of his poetic content through a textual semiotic approach that examines the closed structure of the text—its signs, phenomena, signals, and symbols—elements that lie beneath its apparent, simple, and surface-level structures. Such an approach allows us to unlock the text’s internal code by exploring the themes of his poetry and the sincere ideas he sought to express, guiding those who have lost their way or succumbed to temptations. His poetry employs suggestive and evocative lines that blend an Islamic tone with weeping, sorrow, and fear of sin or falling into it—standing in stark contrast to the prevailing currents of decadence and indulgence of his era

DOI: *****,, ©Authors, 2025, College of Education for Humanities University of Mosul.

This is an open access article under the CC BY 4.0 license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

أولاً: مفهوم السيميائية

لم تردّ السيميائية عند العرب القدامى بمفهومها الحديث، إنّما وردت لفظاً (علامة أو إشارة)، في مجال الدلالة والبلاغة والنحو، ومن الذين أشاروا إلى العلامة (الجاحظ ت 255هـ)، من خلال حديثه عن اللفظ والمعنى؛ إذ جعل الدلالات خمسة أشياء قائلاً: "أولهما اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقدة، ثم الخط، ثم النصب، والنصب هي الحال الدالة التي تقوم مقام هذه الأصناف ولا تقتصر على هذه الدلالات" (الجاحظ، 1969، 68)، أما (الجرجاني ت 471هـ) فقد كان أكثر وضوحاً في هذا المجال فيقول: "الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده....، وآخر لاتصل منه للغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يذكّر اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض" (الجرجاني، 1984، 268)، أي يقتصر علم الدلالة عندهم على الجانب اللغوي لا سواه.

أمّا الغربيون فأول من استعمل مصطلح (سيمانتيك) (أفلاطون) قاصداً به العلامة اللغوية و(أرسطو)، جعل هذا المصطلح جزءاً من دراسته المنطقية (اللامبي، 2015، 5)، فالسيميائية لها جذور فلسفية اهتمت بدراسة العلامة فهي الأداة الأولى التي قادت الإنسان للانفصال عن طبيعة موحشة والدخول إلى عالم ثقافي يكتشف فيه طاقاته التعبيرية (بنكراد، 2012، 27)، والسيميائية من اللسانيات الحديثة بوصفها أنظمة علامائية؛ إذ جعل سوسير اللغة جزءاً من السيمياء مُصريحاً بذلك، وقائلاً: "يمكننا أن نتصور عالماً موضوعه دراسة حياة الإشارات في المجتمع.... وسأطلق عليه اسم (سيمولوجيا).... ومعناها العلامة" (سوسير، 1985، 34)، ويرى (سوسير) أن "اللغة نظام إشارات تُعبر عن الأفكار ويمكن تشبيه هذا النظام بنظام الكتابة، أو الألفباء المستعملة لدى فاقد النطق أو السمع، أو الطقوس الرمزية، أو الصبغ المهدبة، أو العلامات العسكرية، أو غيرها من الأنظمة، لكنها أهمّها جميعاً" (سوسير، 1985، 34)، والعلامة عنده كيان ثنائي يتكوّن من (الدال والمدلول)، فيعني بالدال "الصورة الصوتية أو هي تمثيل طباعي في حالة وجود كتابة، إنّه متواليّة من الأصوات أراد لها الاستخدام الجماعي الذي ينتج عن تعاقد لا تُعرف له بداية" (بنكراد، 2012، 76)، أما المدلول "فهو تصور نملكه عن شيء ما بالعالم الخارجي وهذا الشيء هو الصورة المجردة التي يمنحها اللسان إلى الأشياء عبر التعيين والتسمية" (بنكراد، 2012، 77)، فيقصد بالدال (اللفظ) والمدلول (المعنى)، ويركز (سوسير) في الانطباع النفسي الذي يتركه الدال والمدلول؛ لأنّ "السيمياء تدرس حال العلامة داخل حياة المجتمع" (التميمي، 2020، 19)، فكلّمة الدال مفردة لا تمتلك قيمة إلا إذا وضعت في سياق كلّية فالعلامة تكسب قيمتها إذا وضعت في سياق معين (مختار عمر، 1985، 12)، والقطب الآخر للسيمياء هو (شارل ساندريس بيرس)، الذي يسمي هذا العلم (السيميوطيقا) ويربطها بالمنطق، وهي علم الإشارة الذي يشمل جميع العلوم الإنسانية والطبيعية الأخرى، والعلامة في نظر بيرس "شيء ما ينوب عن شخص ما عن شيء ما، من جهة ما، وبصفة ما، في توجه لشخص ما، أي أنّها تخلق في عقل ذلك الشخص علامة معادلة أو ربّما علامة أكثر تطوراً وهذه العلامة التي تخلفها يسميها بيرس مُفسّرة للعلامة الأولى أي أنّ العلامة تنوب عن شيء ما، وهذا الشيء هو

موضوعتها" (اللامي، 2015، 6 - 7)، وقسم بيرس العلامة على ثلاثة أقسام هي: (الأيقونة، والإشارة، والرمز)، وقد ساعدت جهود كلاً من سوسير و بيرس في السيمائية على التوسع والانفتاح لاتجاهات متعددة تبنت رؤى قيمة أفاد منهما النقاد وانطلقوا من تنظيرهما للسمياء.

أما العربُ المحدثون فقد تأثروا بالغرب، أو عن طريق ترجمة الكتب التي قدمها "محمد البكري، عبد الرحمن بوعلي، سعيد بنكراد... وغيرهم" (مالك، 2015، 9)، ووضعوا لها تعريفات عدة منها:

تعريف (صلاح فضل) بقوله "علم يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة وكيفية تلك الدلالة" (فضل، 2002، 121)، وكذلك الغدامي إذ تطرّق للحديث عن السيمياء وذكر أنها ترتكز على ثلاثة عناصر هي (الغدامي، 1998، 43):

- 1- العلامة: العلاقة بين الدال بالمدلول فيها سببية، فالدخان علامة لوجود النار.
 - 2- المثل: الذي تقوم فيه العلاقة على التشابه، التمثال شبه المنحوت.
 - 3- الإشارة أو الرمز في لغة بيرس (وسوسير يرد ذلك ويفضل مصطلح إشارة) وهذا ما يتفق مع الغدامي، التي تكون العلاقة فيها إعتباطية بين الدال والمدلول، قائلاً: والذي يهمننا هنا هو الإشارة وهي تتكون من (دال) هو صورة صوتية و(مدلول) وهو المتصور الذهني لذلك الدال (الغدامي، 1998، 44).
- ويعرّفها (سعيد بنكراد) قائلاً: "هي بحث في المعنى لا من حيث أصوله وجوهره، بل من حيث انبثاقه عن عمليات التنصيص المتعددة، أي بحث في أصول السيموز (السيرورة التي تنتج وفقها الدلالات) وأنماط وجودها باعتبارها وعاء تصب فيه السلوكيات الإنسانية" (بنكراد، 2012، 12)، ويقول: (يوسف غليسي)، "أن السيمائية أو السيميولوجيا هي دراسة العلامات" (غليسي، 2007، 99)، وهذا يعني أن جميع الألفاظ البارزة و الكلمات المكررة التي تتغير دلالاتها من مكان إلى آخر أو وصف حدث معين أو زمان أو مكان كلّها تمثل علامات تتكون من دال ومدلول (العجة، 2024، 31)، تقسح المجال للدارس الغور في مظامينها.
- و يتضح مما تقدم أن النقاد العرب ساروا على منوال الغربيين وأخذوا بطروحاتهم وعملوا على تطبيقها، ووسعوا مقارباتهم برؤى نقدية حديثة، ونفهم من هذا أن السيمائية تدرس جميع جوانب النصّ و تبحث وتكشف عن الدلالات والرموز الخفية بين البنيات العميقة الموجودة والظاهرة والإيحاءات والمعاني المتعددة و الغوص في أعماق النصّ وكشف اللثام عنه.

ثانياً: مفهوم المثل:

المثل: "الشبه، يقال: مثل ومثّل، وشبه وشبّه بمعنى واحد" (ابن منظور، د. ت، 610/11)، وربما يستخدم المثل وهو يعبر عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني، ويقصد أي معنى كان، كما تعني كلمة المثل عند فخرالدين الرازي: النظير (الرازي، 2000، 2 / 66)، والمثل (بالكسر) تعني المساواة في كل شيء حتى الجزئيات والوجوه، والمثل (بفتح)، تعني النظير والشبه بالمشكلة في بعض الوجوه لا كلها (الصغير، 1981، 44)،

ويُعرف "المثل عبارة عن قول في شيء يُشبه قولاً في شيء آخر بينهما مشابهة؛ لئيبين أحدها الآخر كقولهم: (الصيف ضيّع اللّبن)، فإن هذا القول يشبه قولك اهلكت وقت الإمكان أمرك" (الأصفهاني، د. ت، 462)، ويقول أبو عبيد القاسم بن سلام: "الامثال حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه" (سلام، د. ت، 1/ 486)، في حين يرى المبرد أن " المثل مأخوذ من الأمثال، وهو قولٌ سائر يُشَبَّه به حال الثاني بالأول، والأصل التشبيه...." (النيسابوري، د. ت، 1/ 5)، أما ابن الأثير فيعرفه: "إنَّه القولُ الوجيز المُرسَل ليعمل عليه وحيث هي بهذه المثابة فلا ينبغي الإخلال بمعرفتها" (ابن الأثير، د. ت، 55)، ويبدو أنَّ قول ابن السكيت أكثر وضوحاً للمثل فيقول: "المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له، ويوافق معناه ذلك اللفظ، شَبَّهه بالمثال الذي يعمل عليه غيره" (النويري، د. ت، 2)، والامثال عند عبد المنعم خفاجي هي "أصدق شيء يتحدث عن أخلاق الأمة وتفكيرها وعقليتها وتقاليدها وعاداتها ويصور المجتمع وحياته وشعوره أتم تصوير، وهي مرآة للحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية" (الخفاجي، د. ت، 56)، وهذا قول آخر "هي عبارات موجزة مأثورة، تُشَبَّه الناس بها جديد أحوالهم بقديمها" (الهاشمي، 1965، 1/ 287)، هذا من جهة ماهية المثل، أما فيما يتوفر من أمثال في شعر سابق البربري فقد تحدثت الجاحظ عن شعره وشعر صالح بن عبد القدوس بعد أن اطلع عليهما فحدد أنَّ جُلَّ موضوعاته متمثلة بالأمثال السائرة، وقال: لو أنَّ شعرهما كان مفرقاً في أشعار كثيرة لصارت تلك الأشعار أرفع مما هي عليه بطبقات، ولصار شعرهما نواذر سائرة في الأفاق ولكن القصيدة إذا كانت كلها أمثالاً لم تسر ولم تجرِ النواذر (الجاحظ، 1969، 1/ 206)، ويؤكد هذا ابن المعتز عند حديثه عن شعر محمود الوراق وتحديد موضوعاته رأى جُلَّ شعره أمثالاً وحكماً و مواظ وأدب ولا يقتصر بهذا الفن عن صالح بن عبد القدوس وسابق البربري (ابن المعتز، د. ت، 263)، وتجدر الإشارة إلى أنَّ " شعر الامثال عند سابق البربري ينقسم قسمين: قسم تضمّن أمثالاً معروفة عن العرب، فهي موجودة في كتب الأمثال، والآخر يتضمّن أمثالاً غير موجودة في كتب الأمثال؛ مما يجعلنا نقول: إنَّها ربما كانت من ابتداعاته" (زيني، 1985، 455)؛ لذا فشعره كلُّه علامات غبرٌ عنها في الزهد بموضوعات تكاد تكون شاملة كطلب العلم والإصلاح والرشد وحفظ السرِّ والموعظة للنفس الإنسانية وارتباطها بمغريات الدنيا، وتأثرها بحوادث الدهر وفكرة القضاء والقدر وفكرة الموت وغيرها؛ بالإجمال شعره نموذج أقرب إلى الشعر التعليمي ذي المنابع الإسلامية المحضة؛ فكان الاهتمام والتحليل مُعتمداً وفق موضوعاته وأفكاره التي من أجلها قرضاها. ومن هذه الموضوعات أو القضايا التي أراد الشاعر طرحها ومعالجتها هي:

الصالح والرشد:

الصالح يبدأ بالنفس أولاً، و يكون بالأفعال لا الأقوال و غالباً ما يكون جزاء العمل مردوداً لصاحبه أو أنَّ كلَّ ساقٍ سيسقى يوماً بما سقى؛ لذا نجده يحث ويرشد لذلك، يقول (البربري، 2004، 124):

فإن كُنْتُ قد أبصرت هذا، فإنَّما يُصَدِّقُ قَوْلَ المَرءِ ما هو فاعِلُهُ [الطويل]

ولا يستقيم الدهر سهمٌ لوجهه
به ميلٌ حتى يَقُومَ مائله
وفيك إلى الدنيا اعتراضٌ، وإنما
تُكَالُ لدى الميزانِ ما أنت كائله

يَظْهَرُ في النص علاقة تناقض بين القول والفعل، الذي تتجسّد فيه الأخلاق العملية (الممارسة اليومية) لا الخطابية، و تمثل علامة دالة على صدق الخطاب ومشروعيته؛ لأنَّ صدق المرء لا يُقاس بما ينطق أو يدعي، إنّما بما يصنع، فيعد السلوك شاهداً بيناً على النية والمبدأ، فقصدية النصّ تتجلّى بالصلاح والإرشاد والصدق قولاً وعملاً الذي بات يحوّل السلوك إلى معيار يقاس عليه، ويجعل من القول بلا فعل ضرباً من الكذب أو الزيف الذي اخفاه الشاعر، يُحيل الدال في البيت الثاني إلى معنى خفي أو علامة رمزية (السهم المائل) التي تُمثّل الإنسان أو المجتمع أو الزمان الذي خرج عن مساره القويم وطراً عليه الاعوجاج، إنّ الميل أو الانحراف أمرٌ وارد، لكنّه لا يُستدرك إلا بفعل إصلاحي (التقويم)، ليعيد التوازن والاستقامة، وهو في ذاته تجلّ من تجليات الرشد والصلاح الذي لا يكون فطرياً في الغالب، إنّما قد يكون مكتسباً عبر مجهود واعٍ لإعادة الأمور إلى نصابها، فالرشد مسارٌ عملي لتقويم الذات والآخرين، يحمل البيت الثالث طابعاً فلسفياً وتأملياً في إشارة إلى تفاعل جدلي بين الإنسان والدنيا، والاعتراض لا يُفهم كردّ سلبي، إنّما حضور نقديّ للذات الواعية التي تُدرك أن للعالم منطقاً نسير عليه، ولك بالمثل أي ما تمنحه الدنيا لك يساوي ما تمنحه أنت للآخرين أو للعالم من حولك، الميزان يمثل علامة سيمائية لجوهر العدل والمكافأة العادلة ومركزاً لها، الحكمة من النص أنّه يربط بين الفعل وجزائه، عبر نظام دقيق تُحسب فيه الأفعال لا النوايا، والكيل بما يكيله الإنسان والعدل يكتسب لا يمنح والاعوجاج لا يستقيم ما لم يَقُومَ فعلياً، وبذرة الصلاح ناتجة عن التكافؤ المعروف بين العطاء والجزاء.

و في نص آخر تتجلّى فيه معاني الصلاح والرشد بصورة جلية، قائلًا (البربري، 2004، 127):

ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَأَنْهَها عَنْ غَيْها
فإذا انتهت عنه فأنت حَكِيمٌ [الكامل]
فهناك تُقْبَلُ إن وَعِظْتَ وَيُقْتَدَى
بالقول منك وينفعُ التَّعْلِيمُ
لا تُثْءَ عَنْ خُلُقٍ وتأتي مثله
عارٌ عليك إذا فَعَلْتَ عَظِيمُ

تتجه الدلالة السيمائية في النص نحو البدء الذاتي (البدء بالنفس) كشرط أخلاقي للرشد بدلالات الالفاظ (ابْدَأْ، فَأَنْهَها، انتهت، حَكِيم، لا تُثْءَ، خُلُقٍ، تأتي، عارٌ، فَعَلْتَ، عَظِيمُ)، إذ تعد النفس علامة على المجال الداخلي للإنسان، وتتأرجح بين الصلاح والفساد، المسكوت عنه (غَيْها) علامة ترمز للميل إلى الجهل أو الخطأ أو كلّ ما يتنافى مع الصلاح، فإيقاف النفس عن الشهوات يتحول إلى حكمة بذاتها، فتوظيف أسلوب الشرط يفيد أن الحكمة نتيجة عملية لسلوك قيمي مُنضبط فالمعنى الأعرق أنّ الرشد لا يتحقق إلا حين تتحول الذات من مصدر خلل إلى نموذج صلاح، وتصبح الأقوال ذات دلالة تأثرية لها قيمة تداولية بين الناس ناتجة عن

سلوك مُتحقق، فضلاً عن ما تحمله الالفاظ (نُقْبَلُ، وَعِظْتُ، يُقْتَدَى، يَنْفَعُ) التي تشير إلى تحوّل الفاعل الأخلاقي إلى نموذج وعلامة إصلاحية يتطلع إليها الآخرون؛ ليتحول إلى فعل تعليمي فاعل، إذ لا قيمة للقول ما لم يُدعم بالفعل، ولا أثر للوعظ ما لم يكن صاحبه مُهتدياً، تظهر بؤرة النص في التناقض الحاصل كالتناقض الخُلقي ضدّ الرشد، كنتناقض بين الظاهر (القول) والباطن (الفعل)، الذي يُنتج علامة سلبية (العار، عظيم) التي لا تكنفي بالإهانة فقط إنّما ذات مدلول اجتماعي وأخلاقي تشير إلى سقوط رمزي لصاحب السلوك المزوج فالخطاب القيمي الذي لا يستند إلى سلوك صادق يُقدّم معناه، ويصبح حامله موضع سُخرية وذمّ، وعلامة على الخلل لا على الصلاح، فالحكمة السياقية للنص ومقصديتها إصلاحية إرشادية هي الابتعاد عن الجهل والتركيز على الجانب التعليم والتحلي بالأخلاق الحسنة ونبذ علامات النفاق والابتعاد عنها بمجملها.

ونجد ذات المدلول في قوله (البربري، 2004، 120):

إِنْ عِنْتُ يَوْماً عَلَى قَوْمٍ بِعَاقِبَةٍ أَمراً أَتَوْهُ، فَلَا تَصْنَعُ كَمَا صَنَعُوا [البسيط]

يُنهي الشاعر عن كلّ أمرٍ معيب وينبه إلى الازدواجية في المعايير السلوكية؛ ليعظ ويرشد من الوقوع في التماثل في العمل مع من تدينهم؛ لترسيخ القيم المثالية مع ما يتفق مع الدين الاسلامي ليس العمل بالمثل، وفي نفس الصدد يقول (البربري، 2004، 133):

حَصَادُكَ يَوْماً مَا زَرَعْتَ وَإِنَّمَا يُدَانُ الْفَتَى يَوْماً بِمَا هُوَ دَائِنٌ [الطويل]

يُبَيّن الشاعر أنّ ما يفعله الانسان سواء أ خيراً كان أم شراً سيجزى به فالجزاء من جنس العمل ويُصوّر الفعل كالزراعة والعاقبة كالحصاد مشيراً إلى أنّ كلّ سلوك له نتيجة حتمية (الذي يزرع يحصد)، ويؤكد في الشطر الثاني من البيت على الفكرة الرئيسة للبيت ويعضدها فالمرء يُدان على ما فعل ويجازى على فعله، ويؤكد أن ما يقدمه الانسان يعود إليه فتتقابل ثنائيات (الزراعة/الحصاد والدائن/المدان)؛ كلّها إشارة لتُظهر معنى وحكمة عدالة الجزاء ويؤسس جوهر الصلاح في النفس لا محالة أنه سيسقى يوماً بما سقى.

التسامح والمسالمة:

يكثر الشاعر من المعاني والوصايا البليغة التي يجب التحلي بها، قائلاً (البربري، 2004، 131):

فَكُنْ دَافِئاً لِلشَّرِّ بِالْخَيْرِ تَسْتَرْحُ مِنْ الشَّرِّ إِنْ الْخَيْرِ لِلشَّرِّ دَافِئٌ [الطويل]
تعاون على الخيرات تظفر ولا تكن على الإثم والغدوان ممن يعلون
ولا تَكُ ذا لَوْنَيْنِ يُبْدَى بِشَاشَةٍ وَفِي صَدْرِهِ ضَبٌّ مِنَ الْغِلِّ كَامِنٌ

الدالّ قائم على ثنائية (الخير/الشر) مُستعير صورة الدفن للشّر (فعل القبر) لإحالة بصريّة للإمحاء الكامل وطمس الأذى وإبعاده عن حيّز الفعل مستحضراً الخير بوصفه قوّة إزاحيّة للتعايش السلمي، إنّ دافئ الشّر يمنح الخير سلطة قوية مباشرة على الشرّ، فتقول الرسالة إلى مقولة أخلاقية، إنّ التسامح لا يكتفي بكفّ الأذى، بل يُطمر جذوره، نجد أنّ الدالّ الصوتي في تكرار اسم الفاعل (دافئ)، يُؤكّد مستوى الإيقاع مع البنية الدلالية، ويبني إحساساً بالتماسك الداخلي ليعكس حالة الاطمئنان التي يعد بها النصّ وينتج قيمة للمسالمة

بوصفها فعلاً إيجابياً، يركز النص على منظومةٍ دوالٍ قائمة على جماعية الفعل (تعاون، الخيرات)، يقابلها (الإثم، العدوان) في صيغ أمرية؛ لتكوّن دالاً سيميائياً ذا قطبين، قطب القيم المؤسّسة للمثل الاجتماعي، وقطب القيم المهدّد لها، في حين يحيل الفعل (تظفر) كمؤشّر على النتيجة المرجوة من المواءمة الاجتماعية، في حين يُحدّر النص من الانتظام ضمن دائرة العنف (يُعلوّن) بإيحاء التعالي والتجبر؛ لينتقل النص من بُنية الوصف إلى بُنية الإقناع، فتظهر قيمة التسامح مشروطةً بالفعل التضامني الجماعي، يظهر مدلول (التلؤن) أو ازدواج الأخلاقي (النفاق) وهو مقصدية النص، وجه طلق على السطح يقابله حق صامت في العمق، كما تظهر ثنائية التضاد (الظاهر/ الباطن) بوصفها دالاً ثقافياً واضحاً على النفاق الاجتماعي المناقض لروح التسامح والقائم على مفارقة بصرية تكسر الانسجام الظاهري، فتكشف أنّ السلام الحقيقي لا يُقاس بالابتسامات إنّما ما يسره قلبه ويكتمه.

طلب العلم:

يوظف الشاعر دلالات أو علامات العلم وأهمية نبيله بصورة ملفتة، قائلاً (البربري، 2004، 119):

الْعِلْمُ وَالْحِلْمُ خُلْتَانِ هُمَا	لِلخَلْقِ زَيْنٌ إِذَا هُمَا اجْتَمَعَا	[المنسرح]
صُنُونٌ لَا يَسْتَقِيمُ حُسْنُهُمَا	إِلَّا بِجَمْعٍ لَذَا وَذَاكَ مَعَا	
كَمْ مِنْ وَضِيعٍ سَمَا بِهِ الْعِلْمُ	وَالْحِلْمُ فَنَالَ الْعَلَاءَ وَارْتَفَعَا	
وَمِنْ رَفِيعِ الْبِنَا أَضَاعَهُمَا	أَهْمَلُهُ مَا أَضَاعَ فَاتَّضَعَا	

يوظف الشاعر ثنائية دالية ذات طابع قيميّ (العلم، الحلم)، وقد قدّما كـ (خُلْتَيْنِ)، معرفية وأخلاقية وكعلامة تدلّ على الملبس (لباس) يُزَيّن الإنسان، فيتحول المضمون القيمي إلى هيئة حسية مرئية، في إطار معنوي مادي، ويتجلّى هذا البعد التداولي المشروط لاكتمال الزينة، أي اجتماع الحلتين، ما يوحي بأن العلم وحده ناقص إن لم يُرفد بالحلم؛ لأنّه معيار للكمال الإنساني في ساحة الخلق، ثم يرفد الشاعر النص بلفظة (صنوان) التي تعني متماثلين أو تدل على الشجرتين اللتين خرجتا من أصل واحد، حاملة دلالة القرابة والانتماء وليس المقارنة، كما تظهر علامة (الحسن) في البنية النصية إنّها لا تفهم إلا بوحدة الأصل والمصير وأنّ الحُسْن الجمالي للإنسان يتحقّق بالتمازج بين العلم والحلم، بوصفهما وجهين لكيان أخلاقي ومعرفي لا ينفصل، يستعمل الشاعر المفارقة الطبقيّة، مُستمرّاً دال (وضيع) بوصفه حالة اجتماعية دُنْيا؛ لتحيل فاعلية العلم والحلم في رفعة وسمو الوضع لتنتج ثنائية (الدنيا/ العليا)، ما يفترض أنّ القيم المعرفية ليست ثابتة، إنّما تحوّل تدبيلية، الوضع يرتقي، والسمو يُنال، كما يحمل في طياته قيمة دينية وروحية ترتبط بالصعود نحو الكمال، لا بالارتقاء المكاني ومرتبطة بقاعدة التعلم والتخلّق لا على أساس النسب أو الثروة، في إشارة أخرى عكسية التي تقابل بين البناء الرفيع والانحدار الناتج عن إهمال العلم والحلم ويعضد هذه الفكرة بمدلول (أهمله) التي تنبئ عن التقصير المتعمّد أو الغفلة المستمرة، ف (الارتقاء/ الانحدار)، فينتج المعنى من المقابلة، فمن ترك العلم والحلم، تقهقر ومن تمسك بهما علا وارتفع.

وَيَصُورُ الْعِلْمَ كَالدَّوَاءِ الَّذِي يُطَبَّبُ بِهِ الْمَرِيضُ فَيَقُولُ (البربري، 2004، 101 - 102):

وَالْعِلْمُ يَشْفِي إِذَا اشْتَقَّ الْجَهْلُ بِهِ وَبِالدَّوَاءِ قَدِيمًا يُحْسَمُ الدَّاءُ [البسيط]
يَا نَفْسُ إِنَّ سَبِيلَ الرُّشْدِ وَاضِحَةٌ مِنْبِرَةٌ كَبَيَاضِ الْفَجْرِ غَرَاءُ

يستعير الشاعر دالَّ العلم بوصفه (دواء)، يحمل بُعداً نافعاً وقائياً، والجهل بوصفه (داء)؛ لتبني علاقة علاجية بينهما مشروطة أن يشتهق بها الجاهل، وأن يتناول العلم بعمق؛ لأنَّ العلم ليس فاعلاً بذاته ما لم يُقبل عليه الجاهل، المقصدية لكل داء دواء فدواء الجهل التعلم والممارسة المعرفية التي تودّي إلى التعافي العقلي والأخلاقي، كما يستخدم الشاعر أسلوب النداء النكرة المقصود (يا نفس)؛ لِيُفَعِّلَ ضمير الوعي للجميع لا الأفراد، المسكوت عنه (الطريق)، أي سبيل الرشد هو طريق مستقيم واضح، كبياض الفجر؛ لتظهر ثنائية (البياض والسواد) مؤسسة البنية الدلالية على مطابقة الرشد بالنور، والجهل بالظلام الضمني و(الغراء) البياض الواضح وسط السواد، والمعنى مكثف في طياته خطاب إصلاحيّ يقرن بوعي ذاتي، ذا مقصدية وحكمة واضحة؛ مفادها أنَّ طريقَ العلم والرشد واضح لا غامض، ممهّد لمن اهتدى و شاء أن يُبصر.

ويستمر الشاعر في ذكر فضائل و محامد العلم ويشبّبه بالغيث نفعاً وحياءً، فيقول (البربري، 2004، 137):

الْعِلْمُ يُنْعِشُ أَقْوَامًا فَيَنْفَعُهُمْ كَالْغَيْثِ يُدْرِكُ عِيدَانًا فَيُخَيِّبُهَا [البسيط]

تتجسّد السيمياء الطبيعية في النص فيتأتى دال العلم على هيئة غيث، ويُقدّم أثره بوصفه منعشاً للأرواح مثلما يُنعش الغيث النباتات اليابسة، العيدان دال على الحياة الخامدة أو القابلة للحياة إن رويت، فينتج النصُّ صورةً حيّةً تُظهر أنَّ العلم لا يُغيّر فقط، إنّما يُحيي، الحكمة من هذا أنَّ الصورة تتكئ على خلفية ثقافية عريقة تربط بين الماء والحياة، والعلم يُمنح تلك المنزلة في قلب الوجود الإنساني جمعاء.

الإيمان بالقضاء والقدر:

يرسم الشاعر صوراً شعريةً تتضمن إشارات الايمان بالقدر والصبر، قائلاً (البربري، 2004، 107):

وَإِنْ جَاءَ مَا لَا تَسْتَطِيعَانِ دَفْعَهُ فَلَا تَجْزَعَا مِمَّا قَضَى اللَّهُ وَاصْبِرَا [الطويل]

تدور بنية النص حول ثنائية (العجز/الصبر)، ويتخذ من فعل (قضى) نواة دلالية مركزية؛ مفادها أنَّ الإرادة الإلهية لا تُرد ولا يُدفع ما تأتي به، فيتمحور الدال ضمن نسقٍ جدلي ما لا يُستطاع دفعه لا يُجزع منه إنّما يُقابل بالصبر، هنا إشارة إلى تعميق مفردة (القضاء) ضمن حقلها الالهي والقدري المحتوم، ويُحوّلها من مفهوم نظري إلى واقعة شعورية، إن الفعل (جاء) يحمل دلالة شرطية غير متوقعة الحصول، ما يعزز حضور البُعد المفاجئ في الابتلاء، وفي مقابل ذلك، لا يُطلب من الإنسان إلا الصبر، وهو دالٌّ أخلاقي إيماني، يشير إلى قدرة الذات على المقاومة وتحمل الحوادث النفسية لا الفعلية، ما يجعل المعنى متجها نحو الرضا في موقع الإرشاد الهادئ على تثبيت الصبر بوصفه موقفاً وجودياً وصفة إيمانية إزاء ما لا يُغيّر، القصْدُ من هذا أنَّ الأمرَ كلّهُ منوطٌ لله و الرضا بالقدر خيره وشره ركن ثابت لا خلافت عليه.

وفي صورة شعرية أخرى مُضمنة الإيمان بالقضاء وأنَّ الرزق كُلُّه بيد الله جلَّ وعلا، قائلاً (البربري، 2004، 133):

سَبَقَ الْقَضَاءُ بِكُلِّ مَا هُوَ كَائِنٌ وَاللَّهُ يَا هَذَا لِرِزْقِكَ ضَامِنٌ [الكامل]

يُفتتح النص بدالٍ زمني (سَبَقَ) يتقدّم على سائر الأحداث والوقائع، ويمنح فعل (القضاء) سمة الأسبقية المطلقة والتعالي؛ ليجعلها عقيدة إيمانية راسخة ترى في قضاء الله فعلاً أزلياً لا يتغيّر، أي الإيمان بالقدر، ويؤكد هذا قائلاً (والله يا هذا لِرِزْقِكَ ضَامِنٌ) يتنقل من العام إلى الخاص؛ ليثبت الطمأنينة بأنَّ الرزق من الله وبيده وهو الضامن له لا غيره لينقل المتلقّي من القلق إلى مقام السكينة ويفكك هواجس الإنسان أمام المجهول، ويُعيد بناء علاقة الذات بالزمن والغيب، مؤكداً أنَّ ما كان وما سيكون مشمول بعين إلهية راعية، كما أنَّ الصيغة الندائية للملحق بالعلم (يا هذا) ركزت الخطاب وقربته من المتلقّي؛ ليكون حواراً مباشراً يوقظ الشعور بالتوجّه الشخصي والاهتمام الربّاني لجميع الخلق.

اختيار الصديق:

يوصي الشاعر باختيار الصديق وانتقائه وتبادل الودّ، قائلاً: (البربري، 2004، 123):

إِنْ كُنْتَ مُتَّخِذاً خَلِيلاً فَتَنَقَّ وَانْتَقِدِ الْخَلِيلَا [مجزوء الكامل]
مَنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ مُنْصِفاً فِي الْوُدِّ فَانْصِفْ بِهِ بَدِيلاً
وَالْمَرْءُ إِنْ عَرَفَ الْجَمِيلُ وَجَدَتْهُ يَأْتِي الْجَمِيلَا

يبدأ النص بأسلوب شرطٍ سلوكي يُخاطب الفاعل، ويضعه أمام قرارٍ حتمي يتعلّق بالصدّاقة (اتخاذ الخليل) الجيد، وهذا لا يتم بعفوية، إنّما مقرون بفعلين دالّين (تنقّ وانتقد) فالتنقية أشبه بعملية الغرلة (الاختيار الصحيح)، والانتقاد فعلٌ تفكيكيّ فاحصٌ ونابذ، المقصدية هي الحذر الأخلاقي؛ إذ لا يكفي أن تجد من ترتاح إليه، إنّما إخضاعه لاختبار قيمي؛ لأن الصداقة تفاعل وجداني، ومسؤولية عقلية، فيتكامل البناء الحجاجي؛ لينتقل الدالّ من الاختبار إلى قرار الفصل والبديل لمن لم يكن لك منصفاً، فيقدّم الشاعر معياراً واضحاً يُبنى عليه الحكم (الإنصاف في الودّ)، وهو مفهوم يحمل في طيّاته مساواة وجدانية، لا هيمنة شمولية ولا تفضيل، الدالّ (انصف) يحيل إلى التوازن في المشاعر والعطاء، مما يجعل الصداقة مرآة للعدل العاطفي، أما (انصِفْ به بديلاً) فهو تحريض سيميائي على التحرّر من العلاقات السيئة السامّة، ما يجعل الصداقة قابلة للقطع إذا غابت عنها شروطها القيمية (الجودة الأخلاقية للعلاقة)، ثمّ تنتقل البنية من خطاب الآخر الغيري إلى خطاب الذاتي، ومن الخارج إلى الداخل (عرف الجميل) ليُحيل إلى معرفة ذوقية أو وجدانية بتفاعل عميق مع المعايير الأخلاقية والجمالية على مستوى علّة الأفعال الأخلاقية، المعنى المستخلص أن المعرفة بالجميل تُنتج فعلاً جميلاً يُعيد بناء فكرة الصداقة الحقيقية وقوة ترابطها في أصعب الأمور.

تصوير الدنيا وفنائها:

يصور الشاعر حالة الدنيا من تدّرج حياة الانسان منذ الولادة وصولاً للفناء، قائلاً (البربري، 2004، 110):

والمرء يصعد ريعان الشباب به
وكل بيت خراب بعد جدته
بيئنا يرى الغصن لذناً في أرومته
كم من جميع أشت الدهر شملهم
وكل مَصْعَدَةٌ يوماً ستُحْدِرُ [البسيط]
ومن وراء الشباب الموت والكبر
ريّان أضحى خطاماً جوفه نخر
وكل شيء جميع سوف ينتثر

تجسد الصورة الشعرية حياة الإنسان صعوداً نحو قمة الشباب وريعانه وهذا الصعود مؤقت لا يلبث أن يعقبه انحدار، فتمثل لفظة (ريعان) ذروة القوة والنضج ومرتبطة بالفعل (يصعد) الذي يوحي بمرحلة انتقالية لا ثبات فيها؛ ليتحوّل إلى انحدار في إشارة إلى تقلب الحياة، وانهايار الكمال الظاهري، تكمن حكمة هذا التصوير في أنّ كلّ صعود دنيوي محكومٌ بسنة الهبوط، وهي رؤية أخلاقية تتنبّه الإنسان إلى هشاشة الطموح المادي، ودعوة ضمنية إلى التواضع والتأمل في مصير الجسد والزمان، وبتشبيهه مماثل للدلالة (البيت) فيه رمز للجسد البشري أو الحياة بوجه عام و(الجدّة) تحيل إلى التجديد والنضارة، وهي المعادل الموضوعي للشباب، أما الخراب فرمزٌ للذبول والموت مردفاً المعنى حين يضع الشباب في مقابل الموت والكبر وكأنّ المرحلة معبر مؤقت نحو الفناء وهذ يكرّس سيمياء الزوال، بوصفها قانوناً لا خلاص أو انفكاك منه، ومثلها صورة الغصن اللدن الريّان صورة حيّة للشباب والقوة، لكنّه لا يلبث أن يصير (خطاماً) متأكلاً من الداخل، كما يشير (جوفه نخر) هذه الصورة المحورية تُجسّد الانهيار الباطني قبل أن يظهر أثره في السطح، وكأنّ الفساد يبدأ من القلب قبل أن يبلغ الأطراف ولا يرى علامات السقوط المبطنة فيه، ومن المنطلق السيميائي يصبح الغصن هنا تمثيلاً وجودياً للجسد، يدعو للتأمل في مصير الكائنات الحيّة التي تحمل بذور فنائها في نسيجها ذاته، ثم يعضد القول بالثنائية الضدية بين (الجمع/الشتات)، وهي جدلية تُعبّر عن الواقع الاجتماعي والنفسي للإنسان، ف(الجميع) رمزٌ للتماسك، وللوحدة، وللألفة، لكنه هشّ أمام قوّة الزمن، هذا (الدهر) الذي يبعثره ويشقّ صفوفه، كما أنّ لفظة (ينتثر) تعمّق الصورة بانفراط من عقد ما يوحي بالضعف الملازم لكل تماسك ظاهري، فتتحوّل مفردة (الجميع) إلى مجاز يُحدّر من الركون إلى الاستقرار، فالتاريخ شاهدٌ على أنّ كلّ ما اجتمع، سيقترق، وهذا التصوير يُفجّل سيمياء الدنيا وفناءها عبر تفعيل الوعي بسلطة الزمن وضرورته وقدرته الفائقة في بعثرة الأشياء.

الدنيا وتأثرها بحوادث الدهر:

يُكثر الشاعر من صور الزهد في الدنيا وتقلبات الدهر، قائلًا (البربري، 2004: 109):

وكل شيء له حال يُغيّره
والذكر فيه حياة للقلوب كما
والعلم يجلو العمى عن قلب صاحبه
لا ينفع الذكر قلباً قاسياً أبداً
كما تُغيّر لون اللَّمة الغير [البسيط]
يُحيى البلاد إذا ما ماتت المطر
كما يجلي سواد الظلمة القمر
وهل يلين لقول الواعظ الحجر

يُبنى النصُّ الشعري على الثنائية الضدية (الثبات/التغير)، التي تعكس اضطراب الدنيا وتأثرها بحوادث الزمن، الدالّ المركزي (الحال)، الذي يحمل دلالة التقلب، فهو متحرك وغير مستقر، أما كلمة (اللّمة) فتدل على الشعر المتدلّي حول الرأس، واختياره هنا ليس عبثياً، إذ يرتبط بالزينة والمظهر، مما يعمّق فكرة التغير الظاهري والديني، (تُغَيَّرُ لَوْنُ اللَّمَّةِ الْغَيْرِ) علامة زمنية توحى بأنّ التغير أمر حتمي لامحالة (تبدّل لون الشعر من السواد إلى البياض)، وهي علامة على مرور الزمن، الحكمة أنّ الدنيا لا تثبت على حال، شأنها شأن الشعر في تقادمه، ثم يستحضر الشاعر ثنائية (الموت/الحياة)؛ ليقابل بين القلب اليابس والبلاد الميتة، الدالّ (الذكر)، هو رمز للصلة بالله، و (القلوب) رمز للذات الإنسانية التي تتأثر بتقلّبات الدنيا، أما التشبيه بـ(إحياء المطر للبلاد الميتة)، انبات الزرع بعد الجذب أو مَحْلُها، مما يناسب فكرة التجدد والانبعاث؛ نستخلص من هذا أنّ الذكر هو طريق في مواجهة تغيّر أحوال الدنيا، ووسيلة لإحياء ما تميتّه حوادث الدهر، يرتكز النص على سيمائية الثنائية الضدية (النور/الظلام)، ذات الامتداد الأخلاقي والديني (العلم) هو دالّ تنويري يواجه الجهل (العمى)، العمى القلبي لا الحسي أو البصيرة فالقلب هو موضع الإدراك والرؤية مشبهاً بإياه (يُجَلِّي الْقَمَرُ سَوَادَ الظُّلْمَةِ)، استحضار طبيعّي كوني، يجعل من القمر رمزاً للهداية، تماماً كما أنّ العلم يهدي العقل والقلب في متاهات الدنيا وتقلّباتها في توازٍ بصري روحي يُفَعِّل وظيفة الإدراك السيميائي على مستوياته المعرفية، والوجدانية، والوجدية، يختتم الشاعر نصّه للذكر الذي تحدّث مسبقاً مفاده أنّ ليس كلّ قلب يُستثار بالذكر، المقصود (القلب القاسي)، هو تشبيه رمزي للتجمّد الوجداني والتعطيل الأخلاقي، في مقابل الدالّ (الذكر) الذي كان سابقاً سبباً في الإحياء، في صورة متوازنة بليغة (هَلْ يَلِينُ لِقَوْلِ الْوَاعِظِ الْحَجَرُ) سؤال مجازي متضمن معنى النفي، الحجر يمثل القسوة المطلقة، ويتأتى قول الواعظ كأداة خطابية عاجزة أمام القلوب القاسية وأثر الدنيا السلبي عليها، وتجعله قلباً صلباً لا يستجيب للمواعظ، ولا يحييه الذكر.

الزهد في الدنيا والصبر:

يُصوّر الشاعر الدنيا بأنها مُتَغَيِّر لا يثبت على حال ولا يجليها شيء سوى الصبر، وعدم كفران النعمة؛ لأنّه يمثل حالة من البطر، قائلاً (البربري، 2004، 110):

لَهَا حَلَاوَةٌ عَيْشٍ غَيْرُ دَائِمَةٍ وفي العَوَاقِبِ مِنْهَا الْمُرُّ وَالصَّبْرُ [البسيط]
لا تَبْطَرُوا وَاهْجُرُوا الدُّنْيَا فَإِنَّ لَهَا غِيّاً وَخِيماً وَكُفْرَ النَّعْمَةِ الْبَطَرِ

تبرز في النص ثنائية (اللذة/الآلم)، أو (الظاهر/الباطن)، لها حلوة عيش تمثل ظاهر الدنيا ولذتها وإغراءها المادي، المتصفة بـ(غير دائمة)، يُظهر هشاشة هذه الحلوة المؤقتة، بتكثيف متقابلين (حلوة) تقابلها (المر) و(عيش) يُقابله (الصبر)، يتحول الصبر من موقف إلى عاقبة من عواقب الدنيا، تدل على حجم المعاناة الناتجة عنها، كما تبرز السمة التعليمية في النص بصيغة النهي والتحذير من (البطر) بوصفه علامة على كفران النعمة عن طريق تقديم الدنيا بوصفها طريقاً إلى (غِيٍّ وَخِيَمٍ)، الانحراف عن الصواب يؤدي إلى الهلاك،

في إشارة إلى أنَّ (البطر) علامة لغفلة الإنسان و خيانة النعمة واستبدال الشكر بالطغيان، في مقابل الدعوة إلى (هجر الدنيا) ليس بوصفها ترك كل ما هو ماديٌّ إنّما كموقف إدراكي وأخلاقي يُعبر عن صحة القلب وصلاحه. في السياق ذاته يزهد الشاعرُ في الدنيا، وأنَّ الموتَ الحقيقي ليس بالجسد إنّما بالعمل والذكر، قائلاً (البربري، 2004، 101):

مَوْتُ التَّقِي حَيَاةٌ لَا انْقِطَاعَ لَهَا قَدْ مَاتَ قَوْمٌ وَهُمْ فِي النَّاسِ أَحْيَاءُ [البسيط]
ما الفخر إلا لأهل العلم إنهم على الهدى لمن استهدى أدلاء
ماتوا وعاشقهم عاشوا بموتهم ونحن في صفوة الأموات أحياء

يمثل الموتُ ولادة جديدة للمؤمن خاصةً (التقي) فموته ليس فناءً، إنّما امتداد لحياة حقيقية، لا انقطاع لها، يحتوي النصُّ على ثنائية (الحياة/الموت)، معلناً " عن صراع دلالي بين الضدين، وهو ما يهيئ القارئ للدخول في فضاء القصيدة القائم على المفارقة بين الانسان" (البدراي 2026: 459) ولكن بشكل مقلوب، فالحياة الدنيوية ليست إلا موتاً، و موت الانتقاء حياة لا تنتهي، في استظهار الشهادة المعنوية؛ إذ يُخلد التاريخ من عاشوا للمعنى لا للذة، مُرجعاً ذلك للعلماء بوصفهم (أدلاء)، و رموز الهداية، وهذا دليل الزهاد الذين اختاروا العلم طريقاً للهداية لا السلطة وسط تعارض القيمة الزمنية (الدنيا) والقيمة الأبدية (العلم والهدى)، في إشارة إلى أصحاب العلم كعلامات هادية وسط التيه، يُعيد الشاعر مُذكراً بمفهوم (الموت والحياة) من جانب أخلاقي مشبع بمفارقة (ماتوا، عاشوا بموتهم/الأموات، أحياء)؛ المقصدية إنّ الحياة لا تُقاس بالنبض، إنّما بأثر المعنى الذي يخلفه الإنسان، فالعاشقون لأولئك الزهاد الأتقياء هم أحياء بذكراهم، وهم في صفوة الأموات لأنهم بلا رسالة أو معنى.

فكرة تصوير الموت بين دخول القبر والحساب والفناء :

يرسم الشاعر مشهداً يوضح فيه أنّ الموت فكرة و واقع حتمي لكل إنسان فلا تُحِمِّل نفسك أوزاراً لا تقوى على حملها، قائلاً (البربري، 2004، 124):

فَوَيْحِي مِنَ الْمَوْتِ الَّذِي هُوَ وَاقِعٌ وَلِلْمَوْتِ بَابٌ أَنْتَ لَا بُدَّ دَاخِلُهُ [الطويل]
فَلَا يَزِيحِي غَوْنًا عَلَى حَمَلٍ وَزَرِهِ مُسِيَّةً، وَ أَوْلَى النَّاسِ بِالْوَزْرِ حَامِلُهُ

تتجسّد صورة الموت كـ(باب) لا بدّ من الدخول إليه، و تنتمي هذه الصورة إلى الحقل الدلالي للتقل من حال إلى حال، أو من عالم إلى آخر مع (الوقوع) الذي يفيد الحتمية واللزام، أي أنّ " فكرة مواجهة الموت لا تعني رفضه البتة، وإنّما تعني أنّ الإيمان بحتمية الموت واقعة لا محالة فيها، وإنما الإنسان يحاول أن يوجه خلوده إلى الذكر الحسن" (منصور 2023: 116)؛ لكي يستقبل أو يقلل من هيبة الموت المحتومة، فيكتفٍ المعنى من خلال الفرع الوجودي باسم الفعل (ويحي)؛ لنتجه نحو تقرير الحقيقة الكبرى (للموت باب) جملة خبرية ذات مدلول عميق؛ فأنّه مدخلاً لا مفرّ منه وعلامة انتقالية دالة على الفناء الجسدي والعبور نحو الحساب والحد الفاصل بين الدنيا والآخرة ويعضد الفكرة بـ(للموت باب أنت لا بدّ داخله) تلغي كلّ إمكانيات الهرب أو

الإنكار، ثم ينتقل من تصوير الموت إلى فعل الحساب؛ لذا يستحضر الدال (الوزر، الحمل)، من العلامات أو ألفاظ المفاهيم الإسلامية في محضر العقاب والوزر، يمثل الحمل مدلولاً على ثقل الذنوب، في مفارقة لا يمكن لأحد أن يُعين المسيء؛ لأنَّ وزره خاصٌّ به، ويُعبّر عن تجربة فردية مغلقة، لا وساطة فيها، في إشارة تمثل عدالة السماء للفرد وعدم الخلط أو العون أو المشاركة في الذنب.

في صورة شعرية يوصي الشاعر بترك مغريات الدنيا؛ لأننا راحلون لا محالة في موعظة متقنة وفريدة، قائلاً (البربري، 2004، 135 - 136):

النفْسُ تَكْلُفُ بِالْدُنْيَا وَقَدْ عَلِمَتْ	أَنَّ السَّلَامَةَ مِنْهَا تَرْكُ مَا فِيهَا	[البسيط]
وَاللَّهِ مَا قَنَعَتْ نَفْسِي بِمَا رَزَقَتْ	مِنَ الْمَعِيشَةِ إِلَّا سَوْفَ يَكْفِيهَا	
أَمْوَالُنَا لِذَوَى الْمِيرَاثِ نَجَمَعُهَا	وَدُورُنَا لِخَرَابِ الدَّهْرِ نَبْنِيهَا	
نَلْهُو وَنَأْمَلُ أَيَّامًا تُعَدُّ لَنَا	سَرِيعَةً الْمَرِّ تَطْوِينَا وَنَطْوِيهَا	

تتحول النفس إلى كائن يعرف الحقيقة ويخالفها، في مفارقة بالغة تكمن في أنَّ النفس تتعلّق بما تعلم أنّه زائل، الكلف بالدنيا دالٌّ على الهوى المقيم داخل الوعي لا خارجه، وتكمن (السلامة) بالترك لا الاكتساب في صيغة زهدية ذات دلالة عميقة، أنَّ النجاة لا تكون بالفعل، بل بامتناع الفعل، والتحرّر من كلّ مغريات الحياة والتهوؤ لاستقبال الموت، ثم يُظهر الشاعر عن صراع داخلي بين الرضا والطمع، مؤكداً ذلك بالقسم (والله) إنّ نفسه لم تقتنع بما قُسم لها من الرزق، لكنّها تؤمّل أن تكتفي في المستقبل؛ ليبين لنا ضعف القناعة أمام تطلّعات النفس القلقة التي لا ترضى بما في يدها، بل تنظر دائماً إلى ما هو آتٍ، في تصوير مؤلم وموجع، أنّ ما نجتمع لا يبقى لنا (المال والميراث، الدار والخراب)، كلها دوالّ تنتمي إلى حقل الخسارة والزوال ولا شيء يُرافق الإنسان إلى القبر إلا العمل الصالح هو البناء الدائم الذي لا يخرّب، والمفارقة أنّنا نجدّه غارقاً باللهو مُعلّقاً قلبه على أمل زائف في أيام يحسبها له، وكأنّ الزمنّ خادماً له و يُعدّ له المسرّات لكن سرعان ما تمرّ هذه الأيام التي يتأملها تمرّ سريعاً، تطويّه تارةً ويطويّها أخرى.

الحقد والضغائن:

يوصي الشاعر بترك الحقد والضغينة؛ لأنّها تُورثُ للأبناء، قائلاً (البربري، 2004، 100):

جَنَى الضَّغَائِنِ آبَاءٌ لَنَا سَلَفُوا فَلَنْ تَبِيدَ وَلِلْآبَاءِ أَبْنَاءُ [البسيط]

يؤسس النصّ لنموذج الضغينة الوراثية، ويكشف عن انتقال دائم للعداوة من الآباء إلى الأبناء، في إشارة أنّ الضغينة تُغكّ الاواصر الأسرية بوصفها إرثاً غير مادي، يُعامل معاملة الأصول الثابتة، مما يصنّفها ضمن حقول الذاكرة الجماعية والهوية القبلية أو الاجتماعية العابرة للأجيال، الدال (جنى) يمثل معنى الفعل الإرادي والنتيجة السلبية، فيُحمّل الآباء مسؤولية الأولى والمباشرة في الوقت نفسه ينفي إمكانية التخلص من تلك الضغائن (فلنّ تبيد) دلالة مستقبلية مستمرة لأنّ الأبناء في سياق النصّ همّ نسخ رمزيّة من الآباء، يتوارثون

مشاعرهم كما يتوارثون الأسماء، بالتالي هي تعبر عن خطاب اجتماعي عامي لا شخصي؛ للحد من تلك الصفة الذميمة والمؤسسة لحالة من الحرب المنظمة في اللاوعي الجمعي (الذاكرة) و المستمرة بين الذوات. كما يؤكد الشاعر أن من يطلب الحق يُهدى به خلاف طالب الظلم، قائلاً (البربري، 2004، 109):

فَمَا صَفَا لَامِرِي عَيْشٌ يَسُرُّ بِهِ إِلَّا سَيْتَبِعُ يَوْمًا صَفْوَهُ كَذُرُ [البسيط]
وَاسْتَخْبِرَ النَّاسَ عَمَّا أَنْتَ جَاهِلُهُ إِذَا عَمِيَتْ، فَقَدْ يَجْلُو الْعَمَى الْبَصَرُ
مَنْ يَطْلُبُ الْجُورَ لَا يَظْفَرُ بِحَاجَتِهِ وَطَالِبُ الْحَقِّ قَدْ يُهْدَى لَهُ بَصَرُ

تتمظهر ثنائية (الصفو/ والكدر)؛ ليعزز إلى فكرة تقلب الحياة وعم ثبوتها، بما يُضعف من منطق الضغينة، فالحدق ينبني في الغالب على حسد اللحظة، حاقّد على نعيم غيره، مغتاز من صفوه، الحكمة أنه لا تثبت سعادة لأحد، وعدم الغفلة عن عدالة الزمن، ثم يدعو الشاعر الناس للاستخبار عما يجهلون؛ لنقوم هذه المعرفة بدور تطهيري، من الوقوع في الخطأ أو الضغينة، موظفاً الدال (العمى) للجهل المعنوي، الذي يحجب عن الإنسان رؤية الحقيقة في مصاد له وهو البصر؛ ليدعو إلى الانفتاح على الآخرين لا إلى حبس النفس في إشارة إلى ما خاب من استشار، ويقلب الموازين و يُعيد بناء نظام القيم، فعمل الخير يُقدّم كمكافئ رمزي للسلام الداخلي في تقابل ضدي (يَطْلُبُ الْجُورَ / طَالِبُ الْحَقِّ)، فالجور هو التمثّل السلوكي للحدق، في حين أن الحق هو التمثّل السلوكي للتقي؛ بالتالي لا يمكن الظفر بالحاجة؛ نتيجة الجور لأنّ طريق الحدق طريق مسدود لا يُنتج فائدة، في حين أن طلب الحق يؤدي إلى انكشاف ورؤية الحقائق، فالبصر يُستخدم كدال للوعي، و يُكافأ برؤية الأمور بصفتها؛ لنفهم من هذا أن الضغينة تُعمي، والعدل يُبصر دائماً.

ويصور الشاعر الوشاية ويعدها من صور تفكك المجتمع لاسيما بين المتحابين، قائلاً (البربري، 2004، 119):

أَلَا كُلُّ سِرٍّ جَاوَزَ اثْنَيْنِ شَائِعٌ [الطويل]

يبدأ الشاعر بأسلوب التنبيه ب(ألا) ويؤكد الشاعر على أهمية كتمان (السِرِّ) كرمزٍ للثقة، وبداية تسريته دلالة على التفكك والتشظي في العلاقات، فيولد الشك في النفس المتحابية، والشك شرارة الحدق الأولى، النص قائم على ثنائية (أنا/آخر) الاجتماعية، والثالث في الغالب (الواشي) المُفَجِّر للحدق والضغينة.

الخاتمة:

- يتلاءم المنهج السيميائي مع دراسة المثل الشعري بصورة واضحة؛ لما يحمل من علامات أو إشارات بارزة تدل على المعنى المُقام من أجله وهذا فحوى عمل السيميائية.
- يحمل المثل الشعري بين طياته دلالات عميقة تفوق المستوى السطحي مما يجعله متجدداً لكل زمان، وتعمل السيميائية على البحث في بنياته العميقة وحيثياته، وهذا ما وجدناه في شعر سابق البربري فشعره يحمل الكثير من المعاني والدلالات الدينية وحتى الفلسفية.
- دقة الصور البيانية وصدقها ومماثلتها للأحداث بطريقة مبسطة ما يسهل تداولها.

- يتميز شعر سابق البربري بالسهولة والعبارات الجزلة الموحية؛ فشعره أقرب إلى الجانب التعليمي ذو المنابع والمضامين الاسلامية المليئة بالإشارات أو العلامات الدالة للموضوعات التي طرقها بصورة جليّة ومتقنة؛ ليرشد بها الناس بطريقة فريدة لاسيما أوردها على شكل أو طريقة المثل الشعري؛ ليكون أكثر تقبلاً واستساغةً.
- تكثر الثبايات الضدية والتوازي في نصوص البربري مما يسهل إيصال المعنى المرجو خلف بنياته وشفراته، كما يوظف أسلوب الشرط والنهي والأمر واسم الامر والجمال الخبرية بطريقة متقنة وجميلة ويمكن عد هذه الاساليب اللبنة الاساس في تكوين بنية النص المتضمن معنى المثل؛ ليكون بذلك إشارات أو علامات دالة عليه.

قائمة المصادر والمراجع :

- ❖ ابن الاثير (د.ت) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. نهضة مصر للطبع والنشر. القاهرة.
- ❖ ابن منظور (د.ت) لسان العرب. ط1. دار صادر. بيروت.
- ❖ البجاري، علي محمد (د.ت) المزهري في علوم اللغة وأنواعها. بيروت.
- ❖ البدراني، محمد (2026) سيميائية الأعلام في شعر جاسم محمد جاسم. مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية. مج22. ع1.
- ❖ بنكراد، سعيد (2012) السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها. ط3. دار الحوار للنشر والتوزيع. سوريا.
- ❖ التميمي، اسعد (2020) سيميائية الخطاب الشعري عند حسين القاصد. رسالة ماجستير. كلية التربية للعلوم الانسانية. جامعة ذي قار. الجامعة المستنصرية. كلية الآداب.
- ❖ الجاحظ، عمرو (1969) البيان والتبين. تحقيق. عبد السلام هارون ط4. الخانجي. ج1.
- ❖ الجرجاني، عبدالقاهر (1984) دلائل الاعجاز في علم المعاني. مكتبة الخانجي. القاهرة.
- ❖ الخفاجي، عبدالمنعم (د.ت) الحياة الأدبية في عصري الجاهلية والإسلام. مكتبة الكليات الازهرية. القاهرة.
- ❖ دي سوسير، فردينان (1985) علم اللغة العام. د. يوثيل يوسف عزيز. دار آفاق عربية. بغداد.
- ❖ زيني، شادية (1985) سابق البربري والاتجاه الإسلامي في شعره. رسالة ماجستير. كلية اللغة العربية. جامعة أم القرى. السعودية.
- ❖ شعر سابق بن عبدالله البربري (2004)، د. بدر ضيف، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر. الإسكندرية.
- ❖ الرازي، فخر الدين (2000) التفسير الكبير. ط1. دار الكتب العلمية. بيروت.

- ❖ الراغب الاصفهاني (د.ت) المفردات في غريب القرآن. بيروت. دار المعرفة.
- ❖ الصغير، محمد حسين (1981) الصورة الفنية في المثل القرآني. دار الرشيد للنشر. بغداد.
- ❖ النويري (د.ت) نهاية الأرب في فنون الأدب. المؤسسة المصرية للطباعة والنشر.
- ❖ فضل، صلاح (2002) مناهج النقد المعاصر. ط1. ميريت للنشر. القاهرة.
- ❖ العجة، جاسم (2024) مبادئ تحليل النص (الشعري. السردي. المسرحي). ط2. دار ماشكي. العراق.
- ❖ الغزامي، عبدالله (1998) الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية. ط4. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر.
- ❖ مالك، رشيد (2015) قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص. ط1. تر. عبد الحميد بورايو. منشورات الاختلاف. الجزائر.
- ❖ مختار، احمد (1985) علم الدلالة. ط1. عالم الكتب. القاهرة. مصر.
- ❖ المعتز، عبدالله (د.ت) طبقات الشعراء. ط4. دار المعارف.
- ❖ منصور، فاطمة (2023) حتمية الموت ومواجهته في ديواني المعبد الغريق ومنزل الأفتان للشاعر بدر شاكر السياب. مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية. مج19. ع3.
- ❖ النيسابوري (د.ت) مجمع الأمثال. دار القلم. بيروت.
- ❖ الهاشمي، احمد (1965) جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب. مطبعة السعادة. مصر.
- ❖ وجليسي، يوسف (2007) مناهج النقد الادبي. ط1. جسور للنشر والتوزيع. الجزائر.

Bibliography of Arabic References (Translated to English)

- ❖ Ibn al-Athir. (n.d.). Al-Mathal al-Sa'ir fi Adab al-Katib wa al-Sha'ir [The Running Proverb in the Literature of the Writer and the Poet]. Nahdat Misr for Printing and Publishing. Cairo.
- ❖ Ibn Manzur. (n.d.). Lisan al-Arab [The Arab Tongue] (1st ed.). Dar Sader. Beirut.
- ❖ Al-Bajari, A. M. (n.d.). Al-Mizhar fi Uloom al-Lughah wa Anwa'iha [The Luminous Book on Language Sciences and Its Branches]. Beirut.

- ❖ Al-Badrani, M. (2026). Simiya'iyyat al-A'lam fi Shi'r Jassim Muhammad Jassim [The Semiotics of Proper Nouns in the Poetry of Jassim Muhammad Jassim]. Journal of Research of the College of Basic Education, 22(1).
- ❖ Benkrad, S. (2012). Al-Simiya'iyyat: Mafahimuha wa Tatbiqatuha [Semiotics: Concepts and Applications] (3rd ed.). Dar al-Hiwar for Publishing and Distribution. Syria.
- ❖ Al-Tamimi, A. (2020). Simiya'iyyat al-Khitab al-Shi'ri 'inda Husayn al-Qasid [The Semiotics of Poetic Discourse in Husayn al-Qasid's Work] (Master's thesis). College of Education for Human Sciences, Dhi Qar University / Al-Mustansiriya University, College of Arts.
- ❖ Al-Jahiz, A. (1969). Al-Bayan wa al-Tabyin [Eloquence and Demonstration] (A. S. Harun, Ed.; 4th ed., Vol. 1). Al-Khanji.
- ❖ Al-Jurjani, A. (1984). Dala'il al-I'jaz fi 'Ilm al-Ma'ani [Intimations of Miraculousness in the Science of Meaning]. Al-Khanji Library. Cairo.
- ❖ Al-Khafaji, A. (n.d.). Al-Hayat al-Adabiyyah fi 'Asray al-Jahiliyyah wa al-Islam [Literary Life in the Pre-Islamic and Islamic Eras]. Al-Azhar Colleges Library. Cairo.
- ❖ De Saussure, F. (1985). Ilm al-Lughah al-Aam [Course in General Linguistics] (Y. Y. Aziz, Trans.). Dar Afaq Arabiyyah. Baghdad.
- ❖ Zaini, S. (1985). Sabiq al-Barbari wa al-Ittijah al-Islami fi Shi'rihi [Sabiqa al-Barbari and the Islamic Trend in His Poetry] (Master's thesis). College of Arabic Language, Umm Al-Qura University. Saudi Arabia.
- ❖ Daif, B. (Ed.). (2004). Shi'r Sabiq bin Abdullah al-Barbari [The Poetry of Sabiq bin Abdullah al-Barbari]. Dar al-Wafaa for Printing and Publishing. Alexandria.
- ❖ Al-Razi, F. D. (2000). Al-Tafsir al-Kabir [The Great Commentary] (1st ed.). Dar al-Kotob al-Ilmiyah. Beirut.
- ❖ Al-Raghib al-Isfahani. (n.d.). Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an [The Vocabulary in the Strange Terms of the Qur'an]. Dar al-Ma'rifah. Beirut.

- ❖ Al-Sagheer, M. H. (1981). *Al-Surah al-Fanniyyah fi al-Mathal al-Qur'ani* [The Artistic Image in the Qur'anic Parable]. Dar al-Rashid for Publishing. Baghdad.
- ❖ Al-Ajah, J. (2024). *Mabadi' Tahlil al-Nass (Al-Shi'ri, Al-Sardi, Al-Masrahi)* [Principles of Textual Analysis (Poetic, Narrative, Dramatic)] (2nd ed.). Dar Mashki. Iraq.
- ❖ Al-Ghaddami, A. (1998). *Al-Khati'ah wa al-Takfir: Min al-Binyawiyyah ila al-Tashrihiyyah* [Sin and Atonement: From Structuralism to Deconstruction] (4th ed.). General Egyptian Book Organization. Egypt.
- ❖ Fadl, S. (2002). *Manahij al-Naqd al-Mu'asir* [Methods of Contemporary Criticism] (1st ed.). Merit for Publishing. Cairo.
- ❖ Malek, R. (2015). *Qamus Mustalahat al-Tahlil al-Simiya'i lil-Nusus* [Dictionary of Terms for Semiotic Analysis of Texts] (A. Bourayou, Trans.; 1st ed.). Manshurat al-Ikhtilaf. Algeria.
- ❖ Mokhtar, A. (1985). *Ilm al-Dalalah* [Semantics] (1st ed.). Alam al-Kotob. Cairo, Egypt.
- ❖ Al-Mu'tazz, A. (n.d.). *Tabaqat al-Shu'ara'* [Classes of the Poets] (4th ed.). Dar al-Maaref.
- ❖ Mansour, F. (2023). *Hatmiyyat al-Mawt wa Muwajahatuhu fi Diwanay al-Ma'bad al-Ghariq wa Manzil al-Aqnan lil-Sha'ir Badr Shakir al-Sayyab* [The Inevitability of Death and Confronting It in the Two Diwans 'The Sunken Temple' and 'The House of Serfs' by the Poet Badr Shakir al-Sayyab]. Journal of Research of the College of Basic Education, 19(3).
- ❖ Al-Nuwayri. (n.d.). *Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab* [The Ultimate Ambition in the Arts of Literature]. General Egyptian Foundation for Printing and Publishing.
- ❖ Al-Naysaburi. (n.d.). *Majma' al-Amthal* [The Collection of Proverbs]. Dar al-Qalam. Beirut.

- ❖ Al-Hashemi, A. (1965). Jawahir al-Adab fi Adabiyyat wa Insha' Lughat al-Arab [Jewels of Literature in the Belles-Lettres and Rhetoric of the Arabic Language]. Al-Sa'ada Press. Egypt.
- ❖ Oughlissi, Y. (2007). Manahij al-Naqd al-Adabi [Methods of Literary Criticism] (1st ed.). Jousour for Publishing and Distribution. Algeria.