Semantic Value in the Umayyad Contradictory Poetry in the Light of Cultural Criticism

Dr. Adnan Mohammad Ahmad*
Azdasher Hitham Nassour**

(Received 3 / 7 / 2023. Accepted 30 / 8 / 2023)

□ ABSTRACT □

The structural formation of the language of contradictions carries meanings that emerged from the values that were employed in poetry. This is because poetry is the voice of society that conveys its conditions, news, days, and everything that revolves in the consciousness of poets; the sons of society. Hence, values appeared in the texts of contradictions clearly, whether they were of ignorant origin, Islamic origin, or Umayyad manifestation. The fields of literary criticism have shed light on the semantic values carried by contradictions, focusing on the aesthetics of generosity, chivalry, pride in lineage, loyalty and belonging, and glorifying the centrality of revenge. However, cultural criticism focuses on the underlying flaws that were hidden behind the cloak of these aesthetics, including acquisition, poetic hypocrisy, fluctuating lineage and loyalty, and the treachery and betrayal that revenge may entail. Therefore, contradictions, with their abundance, were a fertile material for tracing values, including literary aesthetics and cultural flaws.

Keywords: Value, Contradictions, Criticism, Literary, Cultural.

Copyright **:**Tishreen University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

* **Professor - Arabic Department-Faculty of Arts and Humanities-Tishreen University-Lattakia-Syria.**
** **PhD Student - Arabic Department- Faculty of Arts and Humanities- Tishreen University- Lattakia-Syria. azdasher.nassour@tishreen.edu.sy**

القيمة الدّلاليّة في شعر النّقائض الأمويّة في ضوء النّقد الثّقافيّ

د. عدنان محمّد أحمد*

أزدشير هيثم نصّور**

(تاريخ الإيداع 3 / 7 / 2023. قبل للنشر في 30 / 8 / 2023)

□ ملخّص □

حمل التّكوين النّسقيّ للغةِ النّقائض دلالاتٍ خرجت من رحم القيم التي وُظِّفَت في الشّعر؛ ذلك أنّ الشّعر صوت المجتمع الذي ينقل أحواله وأخباره وأيّامه وكلّ ما يجول في وعي شعرائه؛ أبناء المجتمع. ومن هنا حضرت القيم في متون النّقائض على نحو واضح، سواء أكانت جاهليّة المنشأ أم إسلاميّة المنشأ أم أمويّة التّجلّي.

وقد سلّطت ميادين النّقد الأدبيّ الضّوء على القيم الدّلاليّة التي حملتها النّقائض، فركّزت في جماليّات الكرم، والفروسيّة، والافتخار بالنّسب، والاعتزاز بالولاء والانتماء، والتّغنّي بمركزيّة الأخذ بالثّأر. إلّا أنّ النّقد الثّقافيّ يتتبّع ما أغفله النّقد الأدبيّ من ثغرات وسلبيّات أفرزها الواقع الثّقافيّ المعيش ضمن إطار الجماليّات؛ بما في ذلك من تكسّب، ونفاق شعريّ، ونسب وولاء متذبذب، وغدر وخيانة قد يضمرها طلب الثّأر. وعليه، فإنّ النّقائض، بغزارتها، كانت مادّة خصبة لتتبّع القيم بما فيها من جماليّات أدبيّة وعيوب ثقافيّة.

الكلمات المفتاحيّة: القيمة، النّقائض، النّقد، الأدبيّ، الثّقافيّ.

حقوق النشر : مجلة جامعة تشرين- سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

* أستاذ . قسم اللّغة العربيّة. كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة . جامعة تشرين . اللّاذقية . سورية.

** طالب دكتوراه . قسم اللّغة العربيّة. كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة . جامعة تشرين . اللّاذقية . سورية.azdasher.nassour@tishreen.edu.sy

مقدّمة:

إنّ غنى قصيدة النّقائض الأمويّة منحها إمكانيّةَ تعدّد القراءات، وتنوّع التّأويلات الثّقافيّة. ولاسيّما أنّ المجتمع الأمويّ كان مجتمعاً متنوّع الانتماءات الأيديولوجيّة والفكريّة؛ جرّاء الصّراع والتّنافس الاجتماعيّ القبليّ أوّلاً والسّياسيّ الدّينيّ ثانياً، وذلك بعد تكتّل التّحزّبات وتعدّد الفرق والولاءات. ولمّا كان المجتمع الأمويّ بهذا التّنوّع، والحال هذه، كانت قصيدته انعكاساً لبنيته الاجتماعيّة والثّقافيّة التي كانت القصيدة وما تحمله من معان إحدى مفرزاتها ، ومن هنا فإن دراسة القيمة الدّلاليّة وأبعادها يسهم في تقديم بنية المجتمع الثّقافيّة التي تضمر عكس ما تُظهر.

ولاشكّ في أنّ القصيدة الأمويّة هي استمرار للقصيدة الجاهليّة من حيث أعمدة بنائها الشّكليّة والمضمونيّة، ولكنّ التّحوّلات السّوسيوتاريخيّة أسهمت في رفد القصيدة الأمويّة بمعطيات جديدة، ومضمونات توائم روح العصر ائتلافاً واختلافاً؛ ذلك أنّ الواقع الاجتماعيّ يفرز أدباً يعبّر عن الفكر والوعي الذي يؤثّر في هذا الواقع ويتأثّر به. وعليه، حضرت القيم بما فيها من روح الجاهليّة وحداثة الإسلام ومقتضيات الواقع الأمويّ، بثوب جماليّ مرصّع بلاغيّاً، ولكنّه أضمر تساؤلات ثقافيّة حسّاسة، وعيوباً وسمت الشّعرَ والشّخصيّةَ الأمويّة في آن معاً.

أهمّيّة البحث وأهدافه:

تنبع أهمّيّة البحث من كونه يُعنى بـ "القيمة" بوصفها محمولاً دلاليّاً مركزيّاً على الحامل اللّغويّ الذي أبدع أصحاب النّقائض في توظيف مكوّناته، فخرجت القيم الدّلاليّة بصور عدّة أسهمت في رفد النّتاجات الدّلاليّة الأمويّة بمضمونات ظهر منها ما ظهر، ولكن غاب خلف ذلك عيوب لا بدّ من تتبّعها، للخروج بقراءة أو وجهة نظر مدعّمة بحجج وبراهين منطقيّة.

ويسعى –البحث– إلى الكشف عن منظومة القيم التي وسمت شعر النّقائض ولخّصت رؤى أصحابه، وذلك من خلال تتبّع الأنساق المعلنة التي نقلت لنا صورة الوعي الأمويّ، والأنساق المضمرة التي وشت بما حمله اللّاوعي من خفايا تتعلّق بالقيم الدّلاليّة.

منهجيّة البحث:

النّقد الثّقافيّ ((فرع من فروع النّقد النّصوصيّ العامّ، ومن ثمّ فهو أحد علوم اللّغة وحقول "الألسنيّة" معنيّ بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثّقافيّ بكلّ تجلّياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسميّ وغير مؤسّساتيّ وما هو كذلك سواء بسواء، من حيث دور كلّ منها في حساب المستهلك الثّقافيّ الجمعيّ. وهو لذا معنيّ بكشف لا الجماليّ، كما هو شأن النّقد الأدبيّ، وإنّما همّه كشف المخبوء مت تحت أقنعة البلاغيّ/ الجماليّ))[1]. وعليه، اقتضت طبيعة البحث عن القيم تتبّع معطيات المناهج الأدبيّة المختلفة، في سبيل توضيح جماليّات الأنساق المعلنة التي صوّرت القيم بأبهى حلّة، ولكنّ أساس هذه الدّراسة سيقوم على تطبيق استراتيجيات النّقد الثّقافيّ وآليّاته؛ من جمل ثقافيّة، ودلالات نسقيّة، وغير ذلك من إجراءات قادرة على تعرية المضمرات النّسقيّة التي أفرزت تحوّلاً قيميّاً لم يَبن فيما أُعلِن من صور ومجازات.

[1] **الغذّاميّ، د. عبد الله محمّد، النّقد الثّقافيّ– قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة،"سلسلة كتابات نقديّة 189"، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، مصر، ط1، 2010م، ص87.**

الدّراسة:

المقصود المصطلحيّ لمفهوم "النّسق المضمر/ النّسق الثّقافيّ" هو ((أنّ كلّ خطاب يحمل نسقين أحدهما ظاهر واعٍ "ثقافيّ" والآخر مضمر "نسقيّ" وهذا يشمل كلّ أنواع الخطابات؛ الأدبيّ منها وغير الأدبيّ، غير أنّه في الأدبيّ أخطر لأنّه يتقنّع بالجماليّ والبلاغيّ لتمرير نفسه وتمكين فعله في التّكوين الثّقافيّ للأمّة))[2]. وعليه، يتخفّى المضمر النّسقيّ تحت عباءة أساليبَ بلاغيّة ومجازاتٍ، يمرّر من خلالها رسائله الثّقافيّة إلى اللّاوعي، وهذا ما يقتضي خبرة في التنقيب الثّقافيّ داخل التّكوين النّسقيّ للغة المادّة المدروسة "النّقائض"، بغية الكشف عن القيم الدّلاليّة المتفتّقة عن الأنساق؛ إذ يجب ألّا يُدرَس الشّعر للاستمتاع بفنونه البلاغيّة الجماليّة وحسب، بل لا بدّ، أيضاً، من الارتكاز على مخرجات أنساقه لمحاولة القبض على القيم الدّلاليّة التي وسمت مجتمعاً تلقّى النّقائض وحقّق لها قبولاً جماهيريّاً واسعاً. وبذلك فإنّ الأهمّيّة الثّقافيّة لدراسة الشّعر تتجلّى في رصد القيم التي تبنّاها الشّعراء بوصفهم لسان الجمهور والوعي.

تمتّعت اللّغة بغنى جعلها تستوعب المعطيات الدّلاليّة لكلمة "قيمة"؛ ذلك أنّ ((القيمة: واحدة القيم... والقيمة: ثمن الشّيء... والقَيِّم: السّيّد وسائس الأمر... وقيِّم المرأة: زوجُها في بعض اللّغات... والقوم: الجماعة من الرّجال والنّساء جميعاً، وقيل: هو للرّجال خاصّة دون النّساء، ويقوّي ذلك قوله تعالى: "لا يسخر قومٌ من قومٍ عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيراً منهنّ"... وكذلك قول زهير:

وَمَا أَدْرِي، وَسَوفَ إِخَالُ أَدْرِي أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ؟

وقوم كلّ رجل شيعته وعشيرته... وسمّوا بذلك لأنّهم قوّامون على النّساء بالأمور التي ليس للنّساء أن يقمن بها... وربّما دخل النّساء فيه على سبيل التّبع))[3].

وعليه، فإنّ متابعة المعطيات اللّغويّة لـ "القيمة" تؤسّس لتفتّق حقلها الدّلاليّ بين جماليّات النّقد الأدبيّ ومضمرات النّقد الثّقافيّ؛ فالقيمة، في الأساس اللّغويّ، ثمن الشّيء، وهذا ما يشي بأنّها تلخّص إدراك المرء لأيّ شيء مادّيّ أو معنويّ تبعاً لحكمه على مدى أهمّيّته وتأثيره في نفسه، فإذا ما أطلق عليه حكماً بارتفاع ثمنه فإنّه يعني ارتفاع قيمته وأهمّيّته وقدره ومقامه بحيث يُرضي رغبة أو يسدّ حاجة. فالقيمة تشكّل المرغوب فيه، ولذا تستلزم تطلّعاً وتمثيلاً، والرغبة لا تنتهي بل تحيل على أفكار، لا بل على مُثُل عليا تقبل الاستبدال والتحول[4].

إذن، القيمة، لغويّاً، تقدّر ثمن الشّيء المدروس، وبإسقاط هذا المعطى على الشّعر، فإنّ قيمة الشّعر تتجلّى في جماله الذي يذيع صيتَ قائله ويُعلي قدره الإعلاميّ بين العامّة ويؤهّله لنوال الخاصّة، فيتلبّى بذلك مراد الشّاعر؛ ذلك أنّ القيمة في إحدى تجلّياتها هي ((القدرة على إشباع الرّغبة والإحساس بطرق مختلفة معقّدة))[5].

وقد فتح المعطى اللّغويّ لـ"القيمة" الشّعريّة أبواب النّقد الأدبيّ الذي راح يؤسّس للقيمة الجماليّة للشّعر بين الشّكليّ والمضمونيّ؛ فجودة الألفاظ والمعاني والخيال والوزن مع متانة الوحدة الفكريّة التي تعبّر عن نبض الواقع وحاجات الفرد

---

[2] الخليل، د. سمير، دليل مصطلحات الدّراسات الثّقافيّة والنّقد الثّقافيّ- إضاءة توثيقيّة للمفاهيم الثّقافيّة المتداولة، مراجعة وتعليق: د. سمير الشّيخ، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د-ط)، (د-ت)،ص293.

[3] ابن منظور، لسان العرب، اعتنى بتصحيح الطّبعة: أمين محمّد عبد الوهّاب ومحمّد الصّادق العبيديّ، دار إحياء التّراث العربيّ – مؤسّسة التّاريخ العربيّ، بيروت – لبنان، ط3، 1419هـ - 1999م، مادّة "قوم".

[4] رزقبر، جان-بول ، فلسفة القيم، عويدات للنشر، بيروت، ط1 – 2001، ص13.

[5] أ.أ. رتشاردز، مبادئ النّقد الأدبيّ والعلم والشّعر، تر: محمّد مصطفى بدوي، مراجعة: لويس عوض وسهير القلماويّ، المجلس الأعلى للثّقافة، المشروع القوميّ للتّرجمة، القاهرة، ع416، ط1، 2005م، ص100.

والمجتمع يرفع القيمة الجماليّة للشّعر. ولمّا كانت قيمة الشّعر حكماً عليه، ارتبطت هذه القيمة بالجمال؛ فقد ((ظلّ الجمال –على مرّ العصور– قيمة من القيم المطلقة العليا التي ينشدها الإنسان))[6]. فالجمال أحد أضلاع المثلّث القيميّ السّامي المطلق الأزليّ المنشود: الحقّ والخير والجمال.

ولدى تناول النّقائض من منظور النّقد الأدبيّ يحضر التّساؤل الشّائك الذي يبحث في قيمة الشّعر بين الجمال والأخلاق. وإذا كانت الأخلاق مشتركة من حيث البحث بين الدّين والفلسفة، فإنّ القيمة، بشكل أو بآخر، هي مضمون أخلاقيّ، يرتبط بالدّين والفلسفة، شأنها في ذلك شأن الأخلاق؛ فالقيمة –على تعدّد تعريفاتها– في جوهرها خَلْقٌ، ومثل أعلى، وسورة من الإنسان، نحو غايات يضعها بحرّيّة[7]. وهي ((مفهوم نشاط ذهنيّ يتصوّر أمراً ذا شأو ويسمّيه قيمة))[8]. فهي، إذن، تحاكي مثلاً أعلى يُبحَث عنه، ويُسعى دوماً إلى الوصول إليه وتمثُّلِه.

وعليه، فإذا اكتسبت النّقائض، أدبيّاً، قيمة جماليّة، فهل حقّقت، ثقافيّاً، قيمة أخلاقيّة؟

هنا يحضر دور النّقد الثّقافيّ الذي يتتبّع العيوب الثّقافيّة في الخطاب الأدبيّ –والمقام هنا للنّقائض– بغية تعرية أيّ خلل، فهو لا يحفل بالجماليّات التي سلّط أصحاب النّقد الأدبيّ الضّوء عليها، بل يحاول تعرية السّلبيات الكامنة خلف القيم الخُلقيّة التي يحملها العمل الأدبيّ[9]. فالنّقد الثّقافيّ امتلك جرأة أوسع للخوض في جدليّة "الفنّ والأخلاق"، ولاسيّما أنّه يرصد –كما سنجد لاحقاً– تحوّل القيم•، ويشير ضمناً إلى القيم الثّابتة والقيم المتحوّلة والقيم المخاتلة، فمهمّته لم تعد محصورة في إلقاء الحكم على أنّ هذا اللّون –والمقام هنا للنّقائض– غير ذي قيمة بالنّسبة إلى شخص ما مثلاً، لأنّه لا يغطّي رغبة أو يسدّ حاجة عنده، بل إنّه يرصد وضع القيمة في ظلّ التّحوّلات الكبرى في العصر الأمويّ؛ سياسيّاً واجتماعيّاً وشعريّاً، وسط الصّراعات والتّناحرات والفوضى الفكريّة وعدم الاستقرار القيميّ الذي أسّس لفحش النّقائض؛ فالقيمة ((تختفي حينما لا يتحقّق النّظام؛ إذ تؤدّي حالة الفوضى إلى إحباط الدّوافع جميعاً، المهمّ منها وغير المهمّ))[10]. وفي ظلّ الفوضى –الفكريّة هنا– تتسلّق القيم الانتهازيّة الأنويّة الموقفيّة سلّم التّرتيب القيميّ، لأنّها تعكس حاجة الأنا ودوافعها ورغبتها في الخلاص من حالة صراع موقفيّ أو وجوديّ تعيشه.

لقد كانت النّقائض ميداناً رحباً لتسلّق القيم الذّاتيّة والنّسبيّة مكان القيم الموضوعيّة والمطلقة، وسط جوّ الصّراع الفكريّ الذي اقتضى التّمسّك بقيم تخدم "الأنا" على المدى القصير؛ لتؤذي الـ "نحن" على المستوى الجمعيّ البعيد. ((فالشّعراء وحدهم وليس الوعّاظ هم الذين يضعون أسس الأخلاق... إنّ الذّوق السّيّئ والاستجابات الفجّة ليست مجرّد عيوب ثانويّة في الشّخصيّة، وإنّما هي في الحقيقة شرّ أصيل تنتج منه نقائص أخرى في الشّخصيّة، ولا يمكن للفرد أن يحيا حياة ممتازة إذا كانت استجاباته الأوّليّة في حالة خلط وفوضى))[11].

هذه العيوب ظهرت في شخصيّة الشّاعر، بوصفه إنساناً أوّلاً، ولذا رصد (الغذّاميّ) بعين فاحصة دور الشّعر في تحوير القيم بعد أن تداعت أركان الشّخصيّة حاملة القيم، مؤسّسةً لأنساق؛ كالفحل الطّاغية المقصي للآخر المختلف كما مرّ معنا سابقاً، يقول (الغذّاميّ): ((وقيم من مثل المجاز، وكون القول منفصلاً عن الفعل، وتقبّل الكذب، والاستئناس

---

[6] عبّاس، د. راوية عبد المنعم، القيم الجماليّة، دار المعرفة الجامعة، الإسكندريّة، 1987م، ص19.

[7] بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م، ص30.

[8] العوا، د. عادل ، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق، ط1، 1986، ص44.

[9] ينظر: الغذّاميّ، د. عبد الله محمّد، النّقد الثّقافيّ– قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة،ص100- 101.

• فيما أطلق عليه الغذّامي مصطلح : "تشعرن القيم والشّخصيّة العربيّة".

[10] أ.أ. رتشاردز، مبادئ النّقد الأدبيّ والعلم والشّعر، تر: محمّد مصطفى بدوي، ص109.

[11] المرجع السّابق نفسه، ص113. وردت "تنتج عنه": والصّواب تنتج منه.

بالمبالغة، والطّرب للبليغ، كلّ هذه قيم شعريّة ولاشكّ، ولكنّها تحوّلت مع الزّمن لتكون قيماً ذهنيّة ومسلكيّة في ثقافتنا))[12]. فالشّاعر يؤسّس في شعره للقيم مهما تتبّع الجماليّ في إبداعه. وعليه، لابدّ من رصد شعر النّقائض وموقعه المؤثّر بين جماليّة القيم وثقافيّتها؛ إذ ليس كلّ ما هو جماليٌّ ثقافيّاً، والعكس صحيح. وهذا ما يتجلّى من خلال التّكوين النّسقيّ للغة النّقائض التي تحاكي واقعاً اجتماعيّاً أفرزها، فالبعد الجمعيّ ((مرتبط بالمفهوم النّصوصيّ من كون اللّغة ذاتها ذات قيمة جمعيّة))[13]؛ ولذا فإنّ أيّة قيمة دلاليّة أنتجتها الأنساق اللّغويّة في النّقائض تُظهر مدى تمثّل الفرد لقيم الجماعة ودوره في تعزيزها أو تحويلها.

- **القيمة الدّلاليّة للولاء والانتماء:**

لمّا كانت النّقائض حالة شعريّة أمويّة آسرة، شدّت انتباه المتابعين لها في ذلك العصر، فإنّها –على نحو أو آخر– لبّت حاجتهم إلى ما وجدوه فيها ممّا قد يملأ فراغهم النّفسيّ، ويظهر رغبتهم في استمرارها. وهذا يؤكّد أنّ الحادثات الثّقافيّة النّاتجة من النّقائض تمور بالقيم الدّلاليّة التي لاقت قبولاً جمعيّاً لها آنذاك. وهذه القيم –وإن ظهرت شعريّاً– فإنّها لم تبتعد عن روح المجتمع الأمويّ؛ ذلك أنّ الشّاعر ابن المجتمع الذي أملى عليه أنماط تفكيره ووعيه، فجاءت لغته وأنساقه المكوّنة لها تعبيراً عمّا يجول في وعيه وفي لاوعيه معاً.

وتبرز أهمّة القيمة الدّلاليّة في النّقائض الأمويّة بوصفها قيمة عائمة بين إرث الجاهليّة وضوابط الإسلام ومستجدّات الحالة الثّقافيّة الأمويّة. وقد استطاع بعض الشّعراء جعل أنساقهم اللّغويّة تواكب المستجدّات الأمويّة وخصوصيّاتها المجتمعيّة كما في حالة عمر بن أبي ربيعة، بينما راح آخرون يتقيّدون بالانتماء الإسلاميّ لا القبليّ كما في حالة الشّاعر نهار بن توسعة التّميميّ البكريّ[14]، على حين أحيا غيرهم الإرث الجاهليّ بما فيه من معطيات وأعراف وعصبيّات لم يُتَح للزّمن طمسها في العصر الأمويّ، فكانت العصبيّة القبليّة على رأس ذلك الإرث، بما امتلكته من تأثير وقدرة على توليد أنساق دارت في فلكها؛ كالولاء والانتماء لـ "النحن"، وفخر بالنّسب، والثّأر، وما إلى ذلك من أنساق ولّدت قيماً دلاليّة لخّصت الحالة الفكريّة لأصحاب النّقائض ومجتمعهم الأمويّ القبليّ. فقد كان شعراء العصبيّات في بلاد الشّام والجزيرة ينتمون إمّا إلى قيس المضريّة وإمّا إلى تغلب الرّبيعيّة –شأن الأخطل– وإمّا إلى كلب اليمنيّة، بينما يعود جرير والفرزدق في نسبهما إلى تميم النّزاريّة العراقيّة، وهؤلاء جميعهم خضعوا لنزعة العصبيّة وحملوا لواءها[15].

ومع تزاحم قيم الإسلام وقيم الجاهليّة على سدّة حكمِ العقل العربيّ الأمويّ، ظلّت العصبيّة القبليّة محافظةً على تموضعها مهما تأثّرت بمعطيات ولّدت عصبيّات سياسيّة أو دينيّة تعزّز تجزيء المجزّأ وتقسيم المقسّم. إذن، المضمر الشّائك في هذا المقام هو تنوّع العصبيّات وتضاربها في بعض الأحيان بين ولاء دينيّ أو ولاء حزبيّ سياسيّ قد يتعارض مع الولاء والانتماء القبليّ، وبين ثقافة نسَبيّة وثقافة مكتسبة بالتّجربة تدور حياة الفرد وتتّسع أو تضيق ساحة وعيه[16]. وهنا اتّخذ الشّعراء مواقف متباينة؛ فنفرٌ أعلن ولاءه القبليّ الصّريح لا الولاء السّياسيّ، ونفرٌ آخر أعلن عكس ذلك. بينما بقي طيفٌ من الشّعراء مخاتلاً مراوغاً بين منطق عصبيّة الـ "نحن" القبليّة، ومصلحة الـ "أنا" أو رغبتها وحبّها

---

[12] **الغذّاميّ: عبد الله، واصطيف: عبد الغني، نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط1، 2004م، ص42–43.**

[13] **الغذّاميّ، د. عبد الله محمّد، النّقد الثّقافيّ – قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص50.**

[14] **ينظر: النّصّ، د. إحسان، العصبيّة القبليّة وأثرها في الشّعر الأمويّ، دار الفكر، ط2، 1973م، ص375.**

[15] **ينظر: النّصّ، د. إحسان، العصبيّة القبليّة وأثرها في الشّعر الأمويّ، ص370– 371.**

[16] **العقيليّ، د. عبد الفتّاح، النّقد الثّقافيّ– قضايا وقراءات، ص164.**

وإيمانها بمبادئ توجّهٍ دينيّ أو حزب سياسيّ قد يتعارض مع توجّه القبيلة. فالفرزدق، مثلاً، يقدّمه النّقد الأدبيّ على نحو يظهر فيه قليل الوفاء، بينما يضمر النّسق الثّقافيّ إمّا جبناً في شخصيّته وإمّا نفاقاً بغية التّكسّب، فالفرزدق كان ((جباناً... وكان فيه مع ذلك، ومع مدحه خلفاء بني أميّة وجبابرتهم وأعوانهم، تشيّع لأهل بيت رسول الله (ص)، فيُسِرّه أحياناً ويظهر أحياناً على فلتات لسانه... مدح الحجّاج في حياته وهجاه في مماته))[17]، أيّ إنّه كان يخاف بطش الحجّاج فأضمر عقيدته المناوئة لفتكه، ولم يجرؤ على هجائه إلّا بعد موته. بدليل أنّه هجا وهاجى وتهاجى مع ثلّة من الشّعراء وأساء لهم ولغيرهم، ولكنّه لم يجرؤ على والٍ أو أمير نافذ، لأنّه –بعيداً عن مدحه هذه الفئة– لو أراد لسجّل في حقّهم أقذع الهجاء؛ إذ ((صرّح بما لا يبيحه شرع ولا أدب. واضطرّه الهجاء إلى تتبّع عورات خصومه وسقطاتهم والمعرات التي لصقت بآبائهم في الجاهليّة وقلّة غنائهم أو عجزهم في الإسلام، بخلاف مدحه النّسّاس فإنّه كان يقوله مخادعةً للممدوحين واحتيالاً لاقتناص أموالهم، وبذلك كان هجاؤه أبلغ من مدحه وأعظم أغراضه))[18].

ولذا نقول: لعلّ الفرزدق كان منافقاً في مدحه، صادقاً في هجائه، أو لنقل: كان مقيّداً في مدحه، حرّاً في هجائه. ولذا غلبت بلاغةُ هجائه بلاغةَ مدحه.

لقد وُظِّفت قيمة الانتماء والولاء شعريّاً، بحكم أسباب لها أبعاد ثقافيّة مفادها المصالح الأنويّة، رغبةً أو رهبةً. ولم يتوقّف أصحاب النّقائض عند حدّ تذبذب ولاءاتهم بل إنّهم كانوا على استعداد لاتّهام الآخر باللّاانتماء أو النّفاق السّياسيّ أو الدّينيّ لتأكيد تفوّقهم الشّعريّ أو لإرضاء أولياء نعمتهم. فها هو ذا الأخطل يتناول الأنصار بعد أن حرّضه يزيد بن معاوية على هجائهم، فوصفهم بالنّفاق وإخفاء اللّؤم تحت عمائمهم الدّينيّة، يقول[19]:

ذَهَبَتْ قُرَيْشٌ بِالمَكَارِمِ وَالعُلَا وَاللُّؤْمُ تَحْتَ عَمَائِمِ الأَنْصَار

ثمّة إحساس بالضّياع الذّاتيّ أو الجمعيّ الوجوديّ يستشعره الشّاعر ويختصره الفعل الماضي "ذهبت"، ومرد هذا يعود إلى الظّرف الاجتماعيّ البيئيّ الذي خلّف واقعاً مشحونات بالصّراعات ومعارك الاصطفاء الفكريّ والوجوديّ، التي انتهز الأخطل من خلالها الفرصة للنّيل من الأنصار، باحثاً عن "أناه" في دلالة نسقيّة مضمرة مفادها: طمس الهويّة الوجوديّة لـ "الأنا" المقيّدة بقيود تملي عليها قول ما تريده السّلطة؛ وبذلك أضمر النّسق ((فضح النّسق الاستعلائيّ المهيمن الذي يعمل على حرمان الشّاعر من قيمتين تعدّان جوهر الحياة، وأساس السّعادة الإنسانيّة، وهما الحرّيّة والوجود))[20]. ومن يشعر بخذلان وجوديّ يستطيع أن يبوّئ نفسه مقامَ مانحِ القيم على وفق مصالح الـ"أنا" التي خسرت معنويّاً فراحت تلهث وراء الرّبح المادّيّ "العطاء"، ولذا حملت الجملة الثّقافيّة النّوعيّة "اللّؤم تحت عمائم الأنصار" توظيفاً شعريّاً غائيّاً ومقصديّاً للمكارم؛ فمن يدفع أكثر ينلها من الشّاعر –وهو لسان الإعلام– حتّى إنّه قد يجرّد غيره منها، أو يُسبغ عليه قيمةً مضادّةً تماماً، كما ألبس الأنصار ثوب النّفاق وعدم الولاء، بعد أن جعلهم يضمرون اللّؤم تحت

---

[17] الإسكندريّ، أحمد، مقال بعنوان: الفرزدق شاعر الفخر والهجاء، مجلّة الهلال، العدد 6، 1934م، ص732–733.

[18] المرجع السّابق نفسه، ص843.

[19] الإمام الشّاعر والأديب الماهر أبو تمّام، نقائض جرير والأخطل، ، طبعها وعلّق حواشيها: الأب أنطوان صالحاني اليسوعيّ، المطبعة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيّين، بيروت، 1922م، ص222.

[20] قادرة، د. غيثاء، المركزيّات الثّقافيّة لنسق المركز في أشعار عروة بن الورد– قراءة في ضوء النّقد الثّقافيّ، مجلّة التّراث العربيّ، دمشق، ع 163–164، خريف2021 شتاء2022م، ص66.

عمائمهم الجميلة التي تُظهر –على زعمه– عكس ما تُضمر. وقد أكّد ذلك عندما استجدى ولاء الأمويّين، مضمراً قناعته بأنّ الأنصار أهل للثّقة بوصفهم آووا الرّسول الكريم ونصروه، يقول[21]:

بَنِيْ أُمَيَّةَ قَدْ نَاضَلْتُ دُوْنَكُمُ أَبْنَاءَ قَوْمٍ هُمُ آَوَوا وَهُمْ نَصَرُوا

إذن، من القمين بالذّكر أن العيوب المضمرة لا تكمن في الشّعراء صريحي الولاء والانتماء العصبيّ؛ ذلك أنّ قيمهم لن تكون شعريّة وحسب، بل قد تعطي انطباعاً حقيقيّاً عن مجتمعهم وآليات تفكيرهم لما فيها من صدق وجدانيّ. وعليه، فإنّ هذه العيوب تكمن في الشّعراء المخاتلين متذبذبي الانتماء العصبيّ، وكذلك في المنطق الثّقافيّ للمجتمع، وفي البيئة الاجتماعيّة التي أسّست لسلوكيّات أفرزت ذواتاً مؤرجحة فكراً وسلوكاً؛ ذلك أنّ القيم الدّلاليّة المستوحاة من الأشعار قد تبقى داخل الكون الشّعريّ المجازيّ من غير أن تعكس حقيقةً واقعيّة مقصودة، أو لعلّها ستخدع المتلقّي وتنشئه على تبنّي قيم واهية. وهنا مهمّة الأدوات الثّقافيّة التي تعرّي القيم؛ ما صدق منها وما ارتهن بالمجازات الشّعريّة.

- **القيمة الدّلاليّة للفخر بالنّسب:**

تجلّت العصبيّة القبليّة في أبهى صورها بثوب الفخر الأبويّ المتناسخ، القائم على نسب تليد باهٍ، يفوق به الشّاعر خصومه، أو لنقل: ارتقى شاعر النّقائض بنسبه ليتفوّق به وله شعريّاً، وإن كان خصمه أرفع منه نسباً في الحقيقة. وفي هذا المقام وجهان:

أحدهما: انصياع الذّات الشّاعرة تحت وطأة مضمون عمود الشّعر المتوارث الذي يملي على الشّاعر فخراً يحقّق من خلاله شرط الفحولة الشّعريّة، ليؤسّس بذلك لتصالحٍ مع ذاته من منطلق فخرٍ مفاده: إثبات الأنا الشّاعرة لأناها. فيبقى بذلك فخرها داخل حدود الشّعر والقيم الموظَّفة شعريّاً لا داخل الحقيقة الاجتماعيّة والقبليّة. فها هو ذا جرير يتباهى بنسبه مُثبتاً ولاءَه للمؤسّسة الشّعريّة التي تُعلي شأن النّسب والتّباهي به؛ إذ يقول[22]:

لَقَوْمِيَ أَوْفَى ذِمَّةً مِنْ مُجَاشِعٍ وَخَيْرٌ إِذَا شُلَّ السَّوَامُ المُصَبَّحُ

تَخِفُّ مَوَازِيْنُ الخَنَاثَى مُجَاشِعٍ وَيَثْقُلُ مِيْزَانِي عَلَيْهِمْ فَيَرْجَحُ

فَخَرْتُ بِقَيْسٍ وَافْتَخَرْتَ بِتَغْلِبٍ فَسَوْفَ تَرَى أَيُّ الفَرِيْقَيْنِ أَرْبَحُ

يعلم جرير جيّداً ما هو مثبت في الوعي الجمعيّ عصرئذٍ؛ ذلك أنّ نسب الفرزدق أسمى وأشرف من نسبه، ومع ذلك أبى إلّا أن يطعن خصمَه بقومه مظهراً علوّ كعبه وقومه على الفرزدق. فقد كنّى جرير عن وفاء قومه بالذّمّة، وعن عدلهم ورجاحتهم على آل مجاشع بخفّة ميزان قوم الفرزدق أمام ثقل ميزانه، وفي هذا التّضاد البلاغيّ انتصار ثقافيّ للـ "الأنا"؛ إذ ذكر الشّاعر خفّة موازين قوم خصمه بالجمع، بينما بان ثقل ميزانه هو "ويثقل ميزاني" بالإفراد لا بالجمع، بدليل أنّه يضمر في لاوعيه دلالة نسقيّة مفادها: أنّ سلاحه الجمعيّ لا يقوى على مواجهة السّلاح الجمعيّ لخصمه، لذلك وجد نفسه وحيداً في معترك التّفاضل.

[21] **المرجع السّابق نفسه، ص221.**

[22] **معمر بن المثنّى التّميميّ البصريّ، أبو عبيدة، ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، دار صادر، بيروت، ط2، 2010م، 1/ 417.**

ولم يفت شاعراً مثل جرير أن يستند إلى مرتكز ثقافيّ آسر في ضرب نسب قوم خصمه، عندما جعلهم "خناثى"، سالباً إيّاهم معاني الفخر الأبويّ الذّكوريّ.

لقد انزاحت القيم المتولّدة عن الفخر بالنّسب عن مركزها تحت وطأة سلطان الشّعر الذي سمح لكلّ من امتلك ناصية الشّعر ألّا يفخر بنسبه وحسب، بل أن يقارع أرباب النّسب الاجتماعيّ الأرفع تعويضاً عن عقدة النّقص التي تقضّ مضجع صاحبها، فتقوده إلى إظهار تفوّقه الفرديّ على الآخر الجمعيّ رغم يقينه بأنّه ليس كذلك.

أمّا الوجه الآخر لعصبيّة النّسب فهو افتخار الشّاعر ذي النّسب السّامي حقيقةً بنسبه، ومنافسة خصمه الأدنى منه نسباً في حلبة الشّعر، فإذا ما تفوّق عليه، فلن يكون تفوّقاً شعريّاً وحسب، بل هو تفوّق شعريّ مدعوم بتفوّق واقعيّ، وبذلك يحافظ الشّعر على القيمة الدّلاليّة الاجتماعيّة ويصوّرها من غير أن يغيّر دلالاتها؛ ذلك أنّ ((ذاتيّة الوعي الشّعريّ الأصيلة لم تكن ترى الإنسان الجماليّ خارج نطاقها، بمعنى أنّها كانت تتمثّله في ذاتها، لقد كان الشّاعر العربيّ بطلاً حضاريّاً بادئاً بذاته، وكان لا يستطيع أن يوجد للقيمة إلّا بوصفها تجسّداً عينيّاً لإنسانيّته الجماليّة هو. فحتّى المدح أو الرّثاء أو الفخر القبليّ ليست سوى إسقاطات لهذا التّجسّد على الآخر؛ إنّ ذاتيّته توحّد بين الذّات والقيمة وتؤطّر هذا التّوحيد بالجمال وتشتقّه منه))[23]. يقول الفرزدق[24]:

إِنْ كَانَ قَدْ أَعْيَاكَ نَقْضُ قَصَائِدِي	**فَانْظُرْ جَرِيْرُ إِذَا تَلَاقَى المَجْمَعُ**
هَلْ تَأْتِيَنَّ بِمِثْلِ قَوْمِكَ دَارِماً	**قَوْماً زُرَارَةُ مِنْهُمُ وَالأَقْرَعُ**
وَعُطَارِدٌ وَأَبُوْهُ مِنْهُمْ حَاجِبٌ	**وَالشَّيْخُ نَاجِيَةُ الخِضَمُّ المِصْقَعُ**
وَرَئِيْسُ يَوْمِ نَطَاعِ صَعْصَعَةُ الَّذِي	**حِيْناً يَضُرُّ وَكَانَ حِيْناً يَنْفَعُ**
وَاسْأَلْ بِنَا وَبِكُمْ إِذَا وَرَدَتْ مِنىً	**أَطْرَافُ كُلِّ قَبِيْلَةٍ مَنْ يَسْمَعُ**
صَوْتِي وَصَوْتَكَ يُخْبِرُوْكَ مَنِ الَّذِي	**عَنْ كُلِّ مَكْرُمَةٍ لِخِنْدِفَ يَدْفَعُ**

لقد حُقّ للفرزدق التّباهي بنسبه والتّقليل من شأن خصمه الشّعريّ في معيار النّسب، فمعظم آباء الفرزدق مشهود لهم بين العرب بمأثرة أو مروءة؛ إذ تروي الرّوايات أنّ جريراً والفرزدق ((تحاكما إلى الصّلَتان العبديّ ففضّل الفرزدق بقومه وفضّل جريراً بشعره وهو حيث يقول:

أَتَتْنِي تَمِيْمٌ حَيْثُ ضَلَّتْ حُلُوْمُهَا	**لِأَحْكُمَ فِيْهَا بِالَّذِيْ أَنَا سَامِعُ**
فَيَا شَاعِراً لَا شَاعِرَ اليَوْمَ مِثْلُهُ	**جَرِيْرٌ وَلَكِنْ فِيْ كُلَيْبٍ تَوَاضُعُ**
وَيَرْفَعُ مِنْ شِعْرِ الفَرَزْدَقِ أَنَّهُ	**يَنُوْءُ بِبَيْتٍ لِلْخَسِيْسَةِ رَافِعُ**
فَإِنْ يَكُ بَحْرُ الحَنْظَلِيِّيْنَ زَاخِراً	**فَمَا تَسْتَوِيْ حِيْتَانُهُ وَالضَّفَادِعُ**

فغضب جرير حين فضّل بني مجاشع على بني كليب ورضي الفرزدق بذلك))[25].

---

[23] **الجهاد، هلال، جماليات الشعر العربي– دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشّعريّ الجاهليّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2007م، ص384.**

[24] **ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، 2/309– 310. الخضمّ: الكريم السّخيّ. المصقع: الخطيب. الطّرف: الرّجل السّيّد.**

[25] **المرجع السّابق نفسه، 2/377– 378.**

لقد أقرّ هذا الحَكَم بتواضع نسب جرير أمام نسب الفرزدق مع اعترافه بشاعريّة جرير على الفرزدق، ليفضي إلى تغليب الفرزدق على جرير، بدليل أنّه انتصر لقوّة الـ "نحن" الاجتماعيّة على ألمعيّة الـ "أنا" الشّعريّة، محافظاً بذلك على قيمة النّسب التي أُجهِد جرير وسط واقعه الاجتماعيّ الثّقافيّ ليعدّلها شعريّاً وينتصر بها على خصمه، فأخفق مع الفرزدق، ولكنّه انتصر مع الرّاعي النّميريّ، وغيّر الدّلالة النّسقيّة الثّقافيّة للقيمة في بيته ذائع الصّيت[26]:

فَغُضَّ الطَّرْفَ إِنَّكَ مِنْ نُمَيْرٍ فَلَا كَعْباً بَلَغْتَ وَلَا كِلَابَا

وقد أدرك جرير ذلك مسبقاً؛ إذ قال للحسين راويته عندما وصل إلى هذا البيت: ((حسبك أطفئ سراجَك ونمْ فقد فرغت منه "يعني قتلته"))[27].

لقد استطاع جرير تحوير قيمة نسب بني نمير المشهود لهم بين العرب، فبعد أن كان النّميريّ يمشي مرفوع الرّأس بنسبه، أصبح –بعد هذا البيت– يخشى أن يُسأَل من أيّ العرب أنت؟!

وفي مقابل بيتٍ حطَّ بني نمير إلى درك أسفل وعبث بحقيقتهم تحت إرادة السّيّد الشّاعر، استطاع بيت آخر أن يقصي قوماً كبني أنف النّاقة الذين ، كما ورد سابقاً، كانوا في الدّرك الأسفل؛ ليغدو الانتساب إليهم مفخرة بعد أن كان عيباً وعاراً. وذلك كلّه ببيت شعريّ لسيّد شاعر حوّل الوعي الجمعيّ ووجّهه تحت سلطة المؤسّسة الشّعريّة.

لقد حرّك الشّاعر دقّة النّسب كما أراد، فحافظ على القيمة الحقيقيّة تارةً، ونسفها تارةً أخرى، خدمةً لمصالحه الشّعريّة. وها هو ذا الأخطل لم يجد بدّاً من أن يقف أمام محراب حقيقة قوم الفرزدق وتفوّقهم على قوم جرير، لا محبّة بهم بل تشييئاً لهم بوصفهم وسيلة شعريّة لضرب الخصم. وهنا علت بيارق النّسب على ساحة القيم الشّعريّة لتخرج من حدود "الأنويّة" بين شاعر فاخرٍ بنسبه وهاجٍ لنسبِ آخر يردّ عليه بالمعيار ذاته، لنقع على شاعرٍ –الأخطل– يعرّي خصمه من خلال امتداحه نسبَ شاعرٍ آخر مناوئٍ للخصم وهو الفرزدق. يقول الأخطل متناولاً جريراً[28]:

أَتَعُدُّ مَأْثُرَةً لِغَيْرِكَ فَخْرُهَا وَسَنَاؤُهَا فِيْ سَالِفِ الأَزْمَانِ

وَإِذَا وَضَعْتَ أَبَاكَ فِيْ مِيْزَانِهِمْ رَجَحُوا وَشَالَ أَبُوْكَ فِي المِيْزَانِ

فَإِذَا كُلَيْبٌ لَا تُوَازِنُ دَارِماً حَتَّى يُوَازِنَ كَرْدَمٌ بِأَبَانِ

سبق وأن رجّح جرير كفّة ميزانه على بني مجاشع، ليأتيه الرّد هنا من الأخطل الذي تحكّم في شجرة النّسب ليغلّب دارماً على كليب، مؤكّداً نسبَ الفرزدق التّليد عبر تعاقب الأجيال.

لقد أعلن النّسق صرخة الأخطل التي بدت تهديداً ووعيداً، ولكنّه أضمر أبعاد هذه الصّرخة وأسباب قساوة التّهديد والتّحقير؛ إذ تكمن المضمرات النّسقيّة في الأبيات السّابقة على نحو يشكّك في إفلاس الشّاعر وتواضعه على ميزان النّسب، ولذلك قادته صرخته بعد إحساسه بقصور "أناه" إلى المفاخرة بنسب غيره، ولعلّ ذلك تسليم مسبق من

[26] المرجع السّابق نفسه، 2/ 369.

[27] المرجع السّابق نفسه، 2/ 357.

[28] نقائض جرير والأخطل، ص222– 224. كردم وأبان: جبلان.

لاوعيه بتفوّق الفرزدق نسباً ومعرفته بامتعاض جرير من ذلك، ولذا راح يغيظه بسلاح غيره في ظلّ عجز سلاحه الذّاتيّ.

ولم تتوقّف حدود النّسب عند الافتخار بالآباء والأجداد وحسب، بل كان للأمّ والخؤولة نصيب في هذا المقام، وبذلك تحصّل الشّاعر على فخر مضاعف إذا ما كانت الأمّ من القبيلة ذاتها، أمّا إذا كانت من قبيلة أخرى فستشكّل مطيّة لدعم النّسب الأبويّ الذّكوريّ ولو كان الأب أقلّ شأناً من الخؤولة، وهذا ما يعكس العقليّة الذّكوريّة المهيمنة.

يقول الفرزدق[29]:

أُوْلَاكَ لِدَارِمٍ وَبَنَاتِ عَوْفٍ لِخَيْرَاتٍ وَأَكْرَمِ أُمَّهَاتِ

ويقول أيضاً[30]:

بِأَيِّ أَبٍ يَا ابْنَ المَرَاغَةِ تَبْتَغِيْ رِهَانِيْ إِلَى غَايَاتِ عَمِّيْ وَخَالِيَا

ويقول[31]:

يَا بْنَ المرَاغَةِ أَيْنَ خَالُكَ إِنَّنِي خَالِي حُبَيْشٌ ذُو الفَعَالِ الأَفْضَلُ

خَالِي الّذِي غَصَبَ المُلُوْكَ نُفُوْسَهُمْ وَإِلَيْهِ كَانَ حِبَاءُ جَفْنَةَ يُنْقَلُ

ويقول جرير[32]:

وَخَالِي ابْنُ الأَشَدِّ سَمَا بِسَعْدٍ فَحَازُوا يَوْمَ ثُيْتَلَ وَهُوَ سَامِ

ويقول أيضاً[33]:

جِئْنِي بِخَالِكَ يَا فَرَزْدَقُ وَاعْلَمَنْ أَنْ لَيْسَ خَالُكَ بَالِغاً أَخْوَالِي

لقد حرص شاعر النّقائض على جمع المكارم والتّفرّد بالحسب والنّسب، ولبلوغ تلك الامتيازات الاجتماعيّة حرص على الافتخار بنسب أخواله، كي يكون متمّاً مكارم النّسب، فلا يسمح لخصمه بهزيمته وهو المحصّن اجتماعيّاً من كلّ الجوانب؛ إذ ((مثّلت قوّة الأنساب دوراً مميّزاً على صعيد الأعراف الاجتماعيّة، والنّظم السّياسيّة، فالأرستقراطيّة القبليّة كانت تقوم على دعامة قوّة الأحساب، ونقاوة الدّم، وكانوا لا يتسامحون في النّسب وكرم الأمومة والخؤولة))[34].

بينما تتحوّل الأمّ إلى فخّ ثقافيّ للشّاعر إذا ما كانت وأهلها قليلي الشّأن؛ إذ سيبذل الشّاعر جهداً جهيداً لإعلاء شأنها، لا لشيء إلّا لأنّها مملوكة الأب الذّكر الذي أسبغ عليها أصله، فحلّ لها حلاله وكرمه وسؤدده. وهذا حال جرير الذي

---

[29] **ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، 2/ 172. يقصد بـ "أولاك": أوَلونا من آبائنا بنو لنا هذا المجد.**

[30] **المرجع السّابق نفسه ، 1/ 153. رهاني: مسابقتي.**

[31] **المرجع السّابق نفسه ، 1/ 175.**

[32] **ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، 2/ 356.**

[33] **المرجع السّابق نفسه ، 275/1.**

[34] **الحتّي، د. حنّا نصر ، مظاهر القوّة في الشّعر الجاهليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2007م، ص129.**

أكثر من تناول الفرزدق بـ "قفيرة" أمّ جدّه صعصعة؛ إذ ((كانت أمّها أمَةً وهبها كسرى لزرارة، فرهنها زرارة لهند بنت يثربى بن عُدَس، فوثب أخو زوجها، واسمه سُكَين بن حارثة بن زيد بن عبد الله بن دارم، على الأمة فأحبلها، فولدت "له" قفيرة أمّ صعصعة، فكان جرير يعيب الفرزدق بها))[35]. يقول جرير في ذلك[36]:

قُفَيْرَةُ مِنْ قِنٍّ لِسَلْمَى بنِ جَنْدَلِ أَبُوْكَ ابْنُهَا بَيْنَ الإِمَاءِ الخَوَادِمِ

بنى جرير كثيراً من هجائه لنسب خصمه على مرتكزات ثقافيّة حسّاسة؛ إذ رمى قوم الفرزدق بـ"الهجنة" لأنّ قفيرة كانت سبيّة، ورماهم بـ"القيون" لأنّ جدّه صعصعة كان له كثير من القيون، وكانت عنجهيّة العرب آنذاك تدفعهم إلى عدّ الحرف مثلبةً[37]. إلى أن بلغ الحدّ بجرير أن يتناول "الزّنوج" الذين ثارت ثائرتهم عليه عندما هجا الأخطل بأخواله في قوله[38]:

لَا تَطْلُبَنَّ خَؤُوْلَةً فِيْ تَغْلِبٍ فَالزُّنْجُ أَكْرَمُ مِنْهُمُ أَخْوَالَا

لم تخفَ عن أصحاب النّقائض مركزيّات حسّاسة في الهجاء؛ كالعبوديّة التي اتّسعت استخداماتها الهجائيّة لتطال حرمة النّسب والعرض؛ ذلك أنّ قيمة الحرّيّة لم تكن لتتناسب مع الخصم المهجوّ، فراح الشّاعر يستهدفه بكلّ ما يضرب حرّيّته، ونظراً لحساسيّة النّسب، كان ضرب الخصم بنسبه لأبٍ قين، أو أمٍّ أمة أو هجينة يحقّق للهاجي مراده، ويرضي من خلاله شهوته الهجائيّة، لمعرفته بأنّه قد يصيب خصمه بمقتلٍ إذا ما أحسن تناوله بهذه المثالب التي قزّمها العرف الجمعيّ.

لقد تصاعدت قيمة النّسب على سلّم الشّرف تداعياً، فمن نسب بأبٍ ماجد أو خال عزيز، إلى نسبٍ ملحوق بالخلفاء والولاة، ثمّ يتجلّى في أعظم تجلّياته عندما يُلحق بنسب الأنبياء عليهم السّلام. ليُظهر النّسق بذلك حاجة الشّاعر دوماً إلى القبض على أعلى هرم المكارم، يقول الفرزدق جامعاً صفوة النّسب في قومه[39]:

جَعَلَ الخِلَافَةَ وَالنُّبُوَّةَ رَبُّنَا فِيْنَا وَحُرْمَةَ بَيْتِهِ المَعْمُوْرِ

مِنَّا النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ يُجْلَى بِهِ عَنَّا العَمَى بِمُصَدَّقٍ مَأْمُوْرِ

ويقول جرير[40]:

أَبُوْنَا خَلِيْلُ اللهِ وَاللهُ رَبُّنَا رَضِيْنَا بِمَا أَعْطَى الإِلَهُ وَقَدَّرَا

وجاء النّسب مدعوماً بالحسب في مواضع عدّة من النّقائض؛ ذلك أنّ النّسب موروث بينما قد يُكتَسَب بعض الحسب بالمروءة والخلال الحميدة. وقد أسّس الوعي اللّغويّ للشّاعر لوجوب إحاطة سلاح النّسب بكلّ الذّخيرة الاحتياطيّة،

---

[35] ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، تح: أحمد محمّد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 471/1.

[36] ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، 355/1.

[37] النّصّ، د. إحسان، العصبيّة القبليّة وأثرها في الشّعر الأمويّ، ص485.

[38] نقائض جرير والأخطل، ص88.

[39] ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، 2/ 278– 279.

[40] المرجع السّابق نفسه ، 335/2.

تحسّباً لسهام الرّدّ من قبل الآخر، أو حتّى لسهام العذل واللّوم والإهانة من قبل أبناء قومه الذين فوّضوه بوصفه النّاطق الرّسميّ باسمهم، فلا يجوز لحربته أن تقصر أمام حراب الآخرين. وها هو ذا الفرزدق خير مثال على ذلك، فقد تعرّض للوم نسوة قومه اللّائي استنجدنَ به ليردّ على الخصوم بعد توبته عن الهجاء، فعدْنَ به إليه عودةً مذخّرةً بسلاح الفخر بالنّسب، فـ((الهجاء والفخر هما أكثر أغراض الشّعر اتّصالاً بالعصبيّة والرّوح القبليّة... وإذا خطر للشّاعر أن يفاخر بشخصه أحياناً فإنّه لا يغفل عن الفخر بقومه بعد ذلك، وتجتمع حينئذٍ النّزعتان الفرديّة والقبليّة في القصيدة الواحدة))[41]. وهكذا يتأكّد تلازم الحسب الفرديّ مع النّسب الجمعيّ في معيار الفخر لبلوغ الأرب في الهجاء. يقول الفرزدق[42]:

أَنَا الضَّامِنُ الرَّاعِيْ عَلَيْهِمْ وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَـابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

بوّأ الشّاعر نفسه هنا مرتبة حامي النّسب والحسب الجمعيّ بما امتلكه من حسب فرديّ جعل "أناه" تسبق جماعته وتضمن حقوقها.

لم تعد القيمة الدّلاليّة للنّسب تُقدَّر بوصفه مدعاةً للفخر وحسب، بل أدّى الشّعر دوره في تحويل هذا النّسب من نسب قبليّ واقعيّ إلى سلاح هجاء شعريّ أضمر استباحةً للمكارم المتفرّعة منه، فأضحى النّسب فتيلاً لرميم جاهليّ يفجّر النّزاعات القبليّة الدّائمة، متحوّلاً من وسيلة خير وسلام إلى وسيلة شرّ ودمار.

وبذلك كان هذا التّحوّل القيميّ من أخطر التّحوّلات، فقد استخدم الشّعر ولغته نسق النّسب ليكون خادماً للشّاعر وليس العكس، وكثيراً ما تعدّى الأمر هذه الحدود ليصبح الشّاعر البارع قادراً على شحن النّفوس وإضرام نار الفتنة والاقتتال ببيت شعريّ واحد، فقد ((كان النّاس يتحلّقون حول شعراء الهجاء والمناقضات في الأسواق والمحافل يستمعون إليهم ينشرون المعايب ويتتبّعون المخازي وينشرون الأعراض ويهجون خصومهم وقبائلهم أقبح هجاء، فتغلي الدّماء لسماع هذا الشّعر))[43].

إذن، أمام إعلان البلاغة تسخير الشّاعر لخدمة النّسب، أضمرت الثّقافة تسخير النّسب لخدمة الهجاء، بوصفه سلاحاً ذا حساسيّة فكريّة واجتماعيّة، وبذلك غدا السّيّد الشّاعر متحكّماً في النّسب وليس العكس. ولذا منعت القبائل الشّاعر الغرّ من تناول خصومها بالهجاء، لأنّه لم يتمرّس على أسلحته النّافذة بعد. وعليه، بانت حساسيّة النّسب المرتبطة بحساسيّة الهجاء؛ إذ يحقّ للشّاعر أن يفخر بنسبه، ولكن لا يحقّ له أن يهاجي غيره ما لم يتقن فنون الهجاء. لقد مارس الشّاعر سلطته اللّغويّة التي أسهمت في تشيّؤ القيم؛ بما يحمله هذا المفهوم من ((تحوّل القيم الإنسانيّة والرّوحيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة إلى قيم ماديّة أيّ شيء له قيمته ماديّة، بحيث تتحدّد مكانة وأهمّيّة تلك القيم في سلوكيّات الفرد وممارساته وفقاً لما تدرّه تلك القيم من منافع شخصيّة))[44].

---

[41] النّصّ، د. إحسان، العصبيّة القبليّة وأثرها في الشّعر الأمويّ، ص541.

[42] ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، 1/ 119.

[43] النّصّ، د. إحسان، العصبيّة القبليّة وأثرها في الشّعر الأمويّ، ص380.

[44] يونس، د. أسماء محمّد أحمد، مقال بعنوان: مواجهة تشيّؤ القيم الإنسانيّة في ضوء مبادئ التّربية النّقديّة "دراسة تحليليّة"، مجلّة جامعة الفيوم، مجلّد 17، عدد 2، يناير 2023، ص16– 17. وردت " مكانة وأهمّيّة تلك"، والصّواب: مكانة تلك القيم وأهمّيتها. ووردت "وفقاً لـ"، والصّواب: على وفق.

ومن جهة أخرى، فقد يكون غرض الفخر بالنّسب مُضمِراً صوتاً مكبوتاً، كان الأولى له أن يعلو مادحاً عدل خليفةٍ أو فاخراً بمكارم والٍ. وبذلك قد يكون اللّاوعي المفتخر بالنّسب والهاجي الخصومَ مضمراً خوفاً من الحاكم، أو رفضاً مقنّعاً للحكم الأمويّ الذي ابتعد عنه، فوجد في نسبه إلى عشيرته ما لم يجده عند الحكّام من حريّة وعدل وأمان.

لقد فعل هرما النّقائض –جرير والفرزدق– فعلتهما في صميم القيمة الدّلاليّة للنّسب؛ إذ جوّفاه من مضمونه الخُلقيّ من خلال تهاجٍ مقذعٍ حطّ كلٌّ منهما فيه قدرَ الآخر، والغريب في هذا المقام هو امتدادهما إلى جذر واحد في النّسب وهو "تميم"، وعليه أساءا لنسبهما خدمة لـ "الأنا" الهاجية، وهذا ما يشكّك بصفاء عصبيّتهما بعامّة، سواء أكانت عصبيّة عشائريّة أم سياسيّة أم دينيّة. فقد تحوّلت عن اصطفافها الجاهليّ، ومتحت ما أرادت من الصّبغة الإسلاميّة، بدليل بحث الأنا الفاخرة الهاجية عن إلحاق نسبها بنسب الأنبياء. وعليه فإنّ العصبيّة الأمويّة لم تصفُ للعشيرة بدليل معرفتها بضعف نسبها أمام نسب الأشراف من المعصومين، وعليه فإنّ القيمة الدّلاليّة للنّسب تغيّرت في الواقع الأموي قبل أن تُوظَّف في شعره خدمةً لسلاح الهجاء الفتّاك.

- **القيمة الدّلاليّة للثّأر:**

تتأتّى مركزيّة الثّأر في توليد القيم الدّلاليّة من خلال موقعه المركزيّ في صفحات البلاغة الشّعريّة من حيث هو تمظهر رئيس من تمظهرات العصبيّة القبليّة شأنه في ذلك شأن الاعتزاز بالنّسب والافتخار بالإرث الأبويّ الذّكوريّ.

والأهمّيّة المركزيّة للثّأر في مجال دراستنا هنا تحضر من خلال دور الشّعر في توظيف دلالات القيم المنبثقة عنه ومحاولة تغيير ما استطاعوا منها، وتحويل هذا الثّأر من مطلب جمعيّ يمثّل الحرص على الكرامة والعزّة واستعادة الحقوق إلى مطلب أنويّ شعريّ يريد به الشّاعر أن يثأر من خصومه في كونه المجازيّ مستعيناً بإسقاطات الثّأر القبليّ. أولَم يثأر، كما مرّ معنا، جرير لنفسه عندما حقّرَ الرّاعي النّميريّ ببيته النّاسخ: فغضّ الطّرف...؟

لقد أثبت النّسق الشّعريّ الذي أضمر الأبعاد الدّلاليّة للقيم المعوَّل عليها ذكاءَ الشّاعر الحادّ في تتبّع السّلوكيّات الاجتماعيّة الحسّاسة المؤثّرة قبل أن يوظّفها لغويّاً لخدمة نفسه وخدمة الشّعرأيضاً. وهنا تمّ تتبّع "الثّأر" ليكون بؤرة ثقافيّة تولّد الدّلالات والقيم، ولاسيّما بعد أن أتقن الشّعراء فنّ إدارة العقول على التّعامل مع الثّأر على وفق أهوائهم؛ إذ ((يتّصل بإثارة الفتن والعداوات تحريضُ الشّعراء قومهم على الثّأر من أعدائهم، وحثّ الموتورين على الطّلب بدماء قتلاهم. ونحن نعلم ما للشّعر من سلطان على نفس العربيّ الغضوب السّريع الانفعال، والكلمة التي تمسّ مواطن الحميّة والأنفة منه تجعله شعلة متأجّجة من الغضب والهياج، لا يفثأ سورتها إلّا الانتقام وسفك الدّماء))[45].

لقد أضمر الثّأر المعلن عيوباً سلبيّة وسمت الشّخصيّة العربيّة بفعل دور الشّعراء في تدوير رحى هذا الثّأر كما أرادوا؛ فلمّا أُعلِنت الكرامة والأنفة واستعادة الحقّ وغير ذلك من القيم المعلنة في نسق الثّأر، أُضمِرت قيم أخرى من مثل: رفض الصّلح، والشّبق إلى الانتقام وسفك الدّماء، بعد الإحساس الدّفين بالاستلاب الوجوديّ، والإفناء، وذلك في ظلّ ثقافة اجتماعيّة تنبي عن ذواتٍ غارقة بـ "الأنا" التي تصر على إحياء ذاتها بعد كل مظهر اقتتال، أو بعد الإقرار بالأخذ بالثأر.

إنّه الجانب الموحش من الشّخصيّة المطالبة بالثّأر، ولكنّه لم يظهر على هذا النّحو بسبب لعبة الشّعر الذّكيّة التي غيّبت هذه القيم وأضمرتها معلنةً قيام الثّأر باستعادة الكرامة والعزّة وما إلى هنالك من القيم التي احتاجها الإنسان الأمويّ.

[45] **النّصّ، د. إحسان ، العصبيّة القبليّة وأثرها في الشّعر الأمويّ، ص380.**

كما أضمر حضور الثّأر عدمَ التزام التّعليمات الإسلاميّة التي نبذته معلنةً سلبيّته وخطورته. وبذلك انتصرت العصبيّة القبليّة على العقلانيّة الإسلاميّة في ميدان الثّأر –ولنا في خبر مطالبة أصحاب عثمان بدمه وثاراته خير مثال– الذي عبّر عنه دريد بن الصّمّة بوضوحٍ في جملته الثّقافيّة النّاسخة[46]:

يُغَارُ عَلَيْنَا وَاتِرِينَ فَيُشْتَفَى بِنَا وإِنْ أَصَبْنَا أَوْ نُغِيْرُ عَلَى وِتْرِ

مثّل طلب الثّأر سلوك حياة للقبيلة، فهو خطّ الدّفاع الأوّل عنها في العرف الجمعيّ؛ فالجاهليّ –والأمويّ ليس ببعيد عنه فكريّاً– كان ((يخشى من شيء واحد، لم يكن لأحد فيه عليه سلطان، "هو العصبيّة" وسنّة "الأخذ بالثّأر"، وهي العصبيّة بثوبها العمليّ. كان يخشى من سلطان الأخذ بالثّأر، حيث يتعقّبه أهل الثّأر، ... وبذلك صارت العصبيّة ضرورة من ضرورات الحياة، بالنّسبة لسكّان جزيرة العرب، لحمايتهم وصيانتهم من عبث العابثين))[47].

لقد أسهمت لغة الشّعر في قولبة العقول وإبعادها عن التّفكير بما فيه حقن للدّماء؛ ذلك أنّ الشّعراء قد أمعنوا في تعزيز عقليّة العسف والشّرّ من خلال تحريضهم على الثّأر، أو السّخرية من الخصم العاجز عن طلب ثأره بيده. وبذلك أثبت الشّعراء ولاءَهم الأعمى لسلطة النّسق الذي حاصر العقول، إلى أن طال النّساءَ اللّاتي كنّ يسخرْن من قاعدٍ عن ثأر أو راضٍ بديّة قتيله. ولذا ظهرت صورة تفحيل الأنثى العاذلة أو اللّائمة أو الغانية، الرّافضة ديّة القتيل، والمحرّضة الشّاعرَ على بلوغ ثأره، بعقليّة إقصائيّة محضة؛ ذلك أنّ ((القاعدة عند العرب أنّ الدّم... لا يُغسَل إلّا بالدّم، وإنّ تعويض الدّم بمالٍ يرضى عنه "آل" القتيل منقصة وذلّة لا يقبل بها إلّا ضعاف النّفوس. أمّا أهل البيوت والحمولة، فلا يقبلون إلّا بالقصاص وبأخذ الثّأر))[48]. ومن يقعد عن ثأره يصبح هدفاً للمجتمع بعامّة، والفرزدق –ابن هذا المجتمع– لم يقف الثّأر بوصفه نسقاً حيويّاً عند حدود نقائضه، بل إنّ ديوانه أيضاً حمل نداءات الثّأر الذي شكّل بؤرة ثقافيّة وسلاحاً نافذاً في وجه الخصوم، يقول[49]:

فَلا تَحْسَبَا يا ابْنَيْ رُمَيْلَةَ أنّهُ يكُوْنُ بَوَاءً دُوْنَ أَنْ تُقْتَلا مَعا
وَإنْ تُقْتَلا لا تُوفَيَا غَيْرَ أَنَّهُ دَمُ الثَّأْرِ أَحْرَى أَنْ يُصَابَ فَيَنْقَعَا
أَتَيْتَ بَنِي الشَّرْقِيِّ تَحْسِبُ عِزَّهُمْ عَلَى عَهْدِ ذِي القَرْنَيْنِ كَانَ
أَتَيْتَهُمُ تَسْعَى لِتَسْقِي دِمَاءَهُمْ وَعَمْرٌو بِشَاجٍ قَبْرَهُ كَانَ أَضْيَعَا
أَتَأْتُونَ قَوْماً نَارُهُمْ فِي أَكُفِّهِمْ وَقَاتِلُ عَمْرٍو يَرْقُدُ اللَّيْلَ أَكْتَعَا
فَسِيرَا، فَلا شَيْخَيِنِ أَحْمَقُ مِنْكُما فَلَمْ تَرْقَعَا يا ابْنَيِ أُمَامَةَ مَرْقَعَا

تتعاظم في الأبيات السّابقة ديّة القتيل، ممّا يفتح الشّهيّة للدّم؛ ذلك أنّ دم الرّجلين لا يوفي حقّ القتيل، ولكنّ الجملة الثّقافيّة " دَمُ الثأرِ أحرَى أنْ يُصَابَ فيَنْقَعا" وضّحت عادةً وديدناً اجتماعيّاً لا مناص من تطبيقه.

---

[46] **ديوانه، تح: عمر عبد الرّسول، دار المعارف، القاهرة– مصر، ص97.**

[47] **علي، د. جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ط2، 1993م، 4/ 397.**

[48] **المرجع السّابق نفسه، 4/ 399.**

[49] **الفرزدق، ديوانه، شرحه وضبطه وقدّم له: علي فاعور، دار الكتب العلميّة بيروتت لبنان، ط1، 1987م، البواء: تحقيق الثّأر. ينقع: ينطفئ. تسقي الدّماء: تهدرها. قبره كان أضيع: أي لم يُؤخَذ بثأره.**

والمرأة إن لم تطلب ثأرها بنفسها فإنّ ميدان الهجاء يسمح للخصم أن يستثثر خصمَه قاصداً هجاءَه بضعفه عن أخذ ثأره. وهذا ما سمح لجرير أن يطعن بشرف الفرزدق وعزّته التي ادّعاها في نسبه وسؤدده؛ إذ يقول[50]:

تَزَوَّجْتُمْ نَوَارَ وَلَمْ تُرِيْدُوا لِيُدْرِكَ ثَائِرٌ بِأَبِي نَوَارا

لقد عاب جرير على الفرزدق عدم سعيه لأخذ ثأر أبي زوجه النّوار، الذي قُتِل جهاراً في وضح النّهار، فكان مقتله على أعين الأشهاد، بينما غاب ثأره عن الجميع. وبذلك يكون الفرزدق قد أشبع حاجته الجسديّة المادّيّة من النّوار دون أن يقضي حاجاتها المعنويّة وهي ابنة عمّه أساساً. وعليه استُضعِفت في ثأرها الذي لم يدركه مَن زوّجَها نفسَه عنوةً ومباغتةً. فالشّاعر أمام كثرة اللّوم والتّحريض من العواذل واللّائمات كان ((يردّ على أولئك العاذلات عالي الصّوت، مرتفع الجبين... وكثيراً ما يكون إدراك الثّأر سبباً لظهور شاعريّتهم))[51]. فتتفتّح قرائح الشّعراء بالفخر، ولذا حرصَ الشّاعر على قضيّة طلب الثّأر، لأنّها قضيّة تحقّق له منفعة شخصيّة وتُكسبه نقاطاً أكثر إذا ما كان من البارعين في التّحريض على طلب الثّأر، والاستجابة للوم اللّائمات، يقول الفرزدق بعد أن أجبرته نسوة قومه على فكّ أغلال الامتناع من الهجاء، والاندفاع للدّفاع عنهنّ أمام من تناولهنّ في شعره[52]:

أَلا اِستَهزَأَت مِنّي هُنَيدَةُ أَن رَأَت أَسيراً يُداني خَطوَهُ حَلَقُ الحِجْلِ

وَلَو عَلِمَت أَنَّ الوَثاقَ أَشَدُّهُ إِلى النارِ قالَت لي مَقالَةَ ذي عَقلِ

فَإِن يَكُ قَيدي كانَ نَذراً نَذَرتُهُ فَما بِيَ عَن أَحسابِ قَومِيَ مِن شُغلِ

يضع الفرزدق في الحادثة الثّقافيّة التي تقوم عليها الأبيات السّابقة إيمانه القائم على بؤر "النّذر" و"الوعيد بالنّار" في مقابل الثّأر لنساء قومه والذّود عن أحسابهم أمام من تناولهنّ، ليُغلِّبَ طلب الثّأر على كبح جماح "الأنا" عن الإسفاف في الهجاء الذي يعارض الإيمان والتورّع. وهذا ما يؤكّد غلبة القيم التي تسعى إليها النّفس بدافع العصبيّة والدّونيّة الاجتماعيّة على القيم التي رسمها نهج الإسلام بالابتعاد عن الهجاء و"التّنابذ بالألقاب". فإذا كانت ((للثّأر ممارسات سحريّة وعقائديّة تتّصل بالتّحريم؛ حرمة النّساء وحرمة الاغتسال والتّطيّب وغيرها))[53]، فإنّه هنا يدفع الشّاعر إلى أكثر من ذلك؛ عندما علم أنّه إذا ما عاد عن توبته عن الهجاء فإنّ النّار مصيره، ومع ذلك لم يرتدع. وعليه فإنّ الموقف أكبر من تحريم الشّهوات الدّنيويّة، لأنّها اتّخذت منحى المصير، فغلّب، بعصبيّته، كرامته الاجتماعيّة وموقعه الذّكوريّ الدّنيويّ على مصيره في الآخرة.

لم يتوقّف الثّأر عند حدود الدّم وحسب، بل إنّ كلّ ما كان يخدش الكرامة أو العرض شكّل مجالاً للأخذ بالثّأر، واستعادة الكرامة، وتعافي الوجدان المطعون. وكان للمرأة دورها المتفحّل في هذا المجال؛ إذ إنّ الطّابع الذّكوريّ السّلطويّ كان مهيمناً على وعيها، فكانت تنساق وراء النّظرة المؤسّساتيّة المهيمنة، فتأبى الذّل وتثير فحولة الرّجل من أهلها وولدانها ليحافظ على الكرامة الجمعيّة.

---

[50] ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، 219/1.

[51] لاينس اليسوعيّ، الأب هنري، مقال بعنوان: الثّأر عند العرب وصيغته الدينيّة، مجلة المشرق، ع3، 1935م، ص438.

[52] ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، 118/1.

[53] أبو سويلم، أنور، دراسات في الشّعر الجاهليّ، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987م، ص52.

وفي قصّة عقر الفرزدقِ ناقةَ امرأة من بني فُقَيم• خير مثال على دورها المضمر في تفحيل الذّكر؛ إذ أراد قومها أن يثّئروا بها، فأبت حتّى يكبر ولدانها، فلمّا كبر ابنها ذكوان، غافلَ غالباً أبا الفرزدق فعقر بعير زوجه وابنته جعثن، فحمل غالب كمد ذلك حتّى مات بكاظمة، وهذا ما عابه جرير على الفرزدق في كثير من تهاجيهما، كما في قوله[54]:

وَامْدَحْ سرَاةَ بَنِي فُقَيْمٍ إِنَّهُمْ قَتَلُوا أَبَاكَ وَثَأْرُهُ لَمْ يُقْتَلِ

إذن، فمن أخطر القيم التي تضمّنها الثّأر تسويغُ الخيانة والغدر لبلوغ هذا الثّأر؛ ذلك أنّ ((الخيانة وما إليها، إذا كان من مقدّمات الثّأر، ليست بالخلّة المذمومة في نظر البدو، بل إنّهم يعتبرون الخداع من معدّات الحرب فيقولون "الحرب خدعة"))[55]. وهذا ما حدث في القصّة السّابقة التي تنكّر فيها ذكوان كي يغافلَ غالباً.

شكّل الثّأر إلى جانب النّسب مركزيّة دلاليّة تعكس عمق الولاء والانتماء إلى كلّ ما يصل الأنا الشّاعرة بالنّسقيّة الأبويّة الذّكوريّة المتشدّقة بسلاح العصبيّة القبليّة التي أملت على الشّاعر عطشه لإرث الآباء الفخريّ، ولتحقيق ثأره وثأر جماعته، متسلّحاً بحتميّة الانتساب لهم، والدّفاع عن ثأرهم الذي ولّد قيماً دلاليّة تعزّز التّفوقع داخل شرنقة العصبيّات الضّيّقة. كما عزّز طلب الثّأر موقع الأنا إلى جانب موقعها الجمعيّ، وبذلك أصبحت قادرةً –شعريّاً– على الاستحواذ على القيمة الاجتماعيّة التي يولّدها طلب الثّأر أمام عجز الخصم عن بلوغ ثأره.

إذن، احتاج الفحل إلى الدّم حسّيّاً أو معنويّاً، فلعلّ منظر الدّم أو مجرّد التّفكير فيه كان يحقّق له تصالحاً مع ذاته وفحولته؛ فهو الذّكر المنتسِب إلى رابطة الدّم الأبويّ، وهو الذّكر الذي يفضّ بكارة الأنثى، وهو الذّكر الذي يسفك الدّماء لإطفاء جذوة ثأره. وذلك كلّه لأنّه يجد في هذه السّلوكيّات تحقيقاً لقوّته وفرضاً لرجولته التي ترتبط بها قيم شتّى؛ من شجاعة وفروسيّة وكرم وما إلى ذلك.

أسهمت النّقائض في ضرب منظومة القيم العربيّة التّقليديّة؛ الحربيّة منها والاجتماعيّة. أو لنقُل: إنّ شاعر النّقائض أعاد توظيف القيم خدمةً لمصالحه، فقد تحوّل صون حرمة الآخر وعرضه إلى إسفاف في هتك تلك الحرمة مُجرِّداً بذلك الشّاعر ذاته من حرمة القيم، دافعاً الآخر إلى الرّد عليه بأسلوبه، محرّضاً الجمهورَ على تعويد اللّاوعي على هذا الخلل القيميّ، بالتّداعي الزّمنيّ والنّفسيّ.

وإذا ما توقّفنا عند قيمة كالكرم فسنجد أنّها قد تحوّلت إلى وسيلة للتّكسّب المادّيّ. وليس العيب في أن يكون الشّعر وسيلة للرّزق والتّكسّب، ولكنّ العيب والخلل القيميّ يتجلّى في منح من لا يستحقّ لقبَ الكريم أو الفارس أو... وهو على غير ذلك. وعليه، تُجوَّف القيمة من مضمونها الحقيقيّ، لتغدو قيمة شعريّة داخل الكون الشّعريّ المجازيّ. وبما أنّ الشّاعر معتلي المنابر فإنّ لسان حال الجماعة سينطق بما ينطقه. وهنا تتحوّل الحقيقة الحياتيّة للقيمة إلى كذب شعريّ، وبخاصّة عندما يُدعم بصيغ المبالغة المفرطة أو صور المجاز والخيال الذي يمنح الممدوح أو المُفتَخر به صفات قيميّة خارقة للعادة. فثقافة العطاء تدرّب المادح على الشّحاذة، بينما لو عُمّمَت ثقافة المنع لتدرّب المادح على العمل والصّدق[56]، وبذلك كانت ستصان حرمة القيم.

• ينظر: ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، 1/ 189–190.

[54] المرجع السّابق نفسه، 1/ 191.

[55] لاينس اليسوعيّ، الأب هنري، مقال بعنوان: الثّأر عند العرب وصيغته الدينيّة، مجلة المشرق، ع3، 1935م، ص438.

[56] ينظر: الغذّاميّ، د. عبد الله محمّد، النّقد الثّقافيّ – قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص163.

وكثيراً ما يسلب الشّاعرُ خصمَه قيمة كالوفاء بالعهود أو قرى الأضياف ليخصّ نفسه وقومه بها، فيحرّض بذلك جمهور العامّة على التّساهل في طعن أيّ خصم أو منافس بذلك. وعليه تختلّ المنظومة القيميّة الاجتماعيّة والأخلاقيّة والحربيّة في نفوس أبناء المجتمع بعامّة، لتتزلزل مع ذلك كلّه أركان صورة المثل الأعلى النّموذجيّة كما سيرد لاحقاً.

الاستنتاجات والتّوصيات:

خلص البحث إلى النّتائج الآتية:

- استطاعت أدوات النّقد الثّقافيّ الغوص في مضمرات التّكوين النّسقيّ للغة النّقائض، فكشفت ما لم يتمّ كشفه عن طريق أدوات النّقد الأدبيّ التي ركّزت في جماليّات البلاغة الشّعريّة.
- حملت نصوص النّقائض قيماً جاهليّة المنشأ، وأخرى إسلاميّة المنشأ، كما حضرت قيمٌ أمويّة التّجلّي؛ إذ ناور الشّعراء، ببلاغتهم، على اللّغة، فاستحضروا ما يخدمهم من مكوّناتها في سياقاتهم وأنساقهم.
- زعم أصحاب النّقد الأدبيّ أنّ ولاء الأخطل وجرير كان أمويّاً، بينما مال الفرزدق إلى آل البيت. ولكنّ متابع أشعاره يجد فيها مدحاً للطّرفين، وهذا ما يؤسّس للشّك في صدق الولاء والانتماء عند الفرزدق وعند صاحبَيه أيضاً. وعليه تحضر تساؤلات حول مضمرات مفادها النّفاق الشّعريّ، أو الجبن، أو الخوف، أو تغليب المصلحة الأنويّة الضّيّقة بعيداً عن الولاء الصّادق لـ "النحن" أو الحزب الدّينيّ أو السّياسيّ.
- ولّدَ الفخر بالنّسب قيماً دلاليّة التزم فيها الشّعراء قوانين عمود الشّعر، ليثبتَ واحدهم ذاتَه سواء حظي بنسبٍ رفيع حقيقةً أم لم يحظَ. بينما راح الشّاعر في أنساق أخرى يواجه خصمه الأدنى منه نسباً ليثبتَ علوّ كعبه وتفرّده في الكونين الحقيقيّ والمجازيّ معاً.
- أدّى التّهاجي المقذع بين شعراء النّقائض بعامّة، وجرير والفرزدق بخاصّة إلى تجويف النّسب من مضمونه الخُلقيّ في كثير من الأحيان؛ حتّى إنّهما لم يقيما مقاماً لنسبهما "التّميميّ" المشترك. وهذا ما ولّد شكّاً في صفاء عصبيّتهما القبليّة أو السّياسيّة أو الدّينيّة.
- تغنّى الشّعراء في المعلن النّسقيّ بضرورة الأخذ بالثّأر ورفع راية الدّم الذي لا يغسله إلّا الدّم. ولكن أضمر هذا التّغنّي المبدع بلاغيّاً بؤراً ثقافيّة تسوّغ تسرّب الغدر والخيانة إلى الحافظة القيميّة الجمعيّة.
- إنّ القيمة الدّلاليّة في نصوص النّقائض ترتبط بالقدرة على القبض على الدّلالات الثّاوية خلف السّياقات والأنساق اللّغويّة التي تتفاعل مكوّناتها معاً لإنتاج المعاني، وهنا أتى دور المتلقّي لرصد القيم الدّلاليّة النّاتجة من تفاعل مكوّنات لغة النّقائض. ولم تتأتَّ هذه القيم بمجرّد رصد المتلقّي لها؛ إذ لا بدّ من أنّها شكّلت حالة توافق جمعيّ بوصفها حاجةً أو رغبة جمعيّة لخّصت توافق أبناء المجتمع عليها، فما قد يشكّل قيمة في مجتمع من المجتمعات قد يشكّل عيباً في مجتمعات أخرى أو في المجتمع نفسه ولكن في موقف زمانيّ مغاير لشروط الواقع والحياة.

المراجع•:

1. أ.أ. رتشاردز، مبادئ النّقد الأدبيّ والعلم والشّعر، تر: محمّد مصطفى بدوي، مراجعة: لويس عوض وسهير القلماويّ، المجلس الأعلى للثّقافة، المشروع القوميّ للتّرجمة، القاهرة، ع416، ط1، 2005م.
2. ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، تح: أحمد محمّد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ج1.

• **عُدَّت ألف "ابن وابنة" ضمن التّرتيب الألفبائيّ.**

3. ابن منظور(630–711هـ)، لسان العرب، اعتنى بتصحيح الطّبعة: أمين محمّد عبد الوهّاب ومحمّد الصّادق العبيديّ، دار إحياء التّراث العربيّ – مؤسّسة التّاريخ العربيّ، بيروت – لبنان، ط3، 1419هـ – 1999م.
4. أبو سويلم، أنور، دراسات في الشّعر الجاهليّ، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987م.
5. الإسكندريّ، أحمد، مقال بعنوان: الفرزدق شاعر الفخر والهجاء، مجلّة الهلال، العدد 6، 1934م.
6. بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م.
7. الجهاد، هلال، جماليات الشعر العربي– دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشّعريّ الجاهليّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2007م.
8. الحتّي، د. حنّا نصر ، مظاهر القوّة في الشّعر الجاهليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2007م.
9. الخليل، د. سمير، دليل مصطلحات الدّراسات الثّقافيّة والنّقد الثّقافيّ– إضاءة توثيقيّة للمفاهيم الثّقافيّة المتداولة، مراجعة وتعليق: د. سمير الشّيخ، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د-ط)، (د-ت).
10. معمر بن المثنّى التّميميّ البصريّ، أبو عبيدة، ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، دار صادر، بيروت، ط2، 2010م، ج1+2.
11. رزقبر، جان–بول ، فلسفة القيم، عويدات للنشر، بيروت، ط1 – 2001.
12. عبّاس، د. راوية عبد المنعم، القيم الجماليّة، دار المعرفة الجامعة، الإسكندريّة، 1987م.
13. العقيليّ، د. عبد الفتّاح، النّقد الثّقافيّ– قضايا وقراءات، مكتبة الزّهراء، القاهرة– مصر، 2009م.
14. علي، د. جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ط2، 1993م.
15. العوا، د. عادل ، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق، ط1، 1986.
16. الغذّاميّ، د. عبد الله محمّد، النّقد الثّقافيّ – قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، "سلسلة كتابات نقديّة 189"، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، مصر، ط1، 2010م.
17. الغذّاميّ: عبد الله، واصطيف: عبد الغني، نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط1، 2004م.
18. قادرة، د. غيثاء، المركزيّات الثّقافيّة لنسق المركز في أشعار عروة بن الورد- قراءة في ضوء النّقد الثّقافيّ، مجلّة التّراث العربيّ، دمشق، ع 163-164، خريف2021 شتاء2022م.
19. الفرزدق، ديوانه، شرحه وضبطه وقدّم له: علي فاعور، دار الكتب العلميّة بيروتت لبنان، ط1، 1987م.
20. لاينس اليسوعيّ، الأب هنري، مقال بعنوان: الثّأر عند العرب وصبغته الدينيّة، مجلة المشرق، ع3، 1935م.
21. النّصّ، د. إحسان، العصبيّة القبليّة وأثرها في الشّعر الأمويّ، دار الفكر، ط2، 1973م.
22. الإمام الشّاعر والأديب الماهر أبو تمّام، نقائض جرير والأخطل، ، طبعها وعلّق حواشيها: الأب أنطوان صالحاني اليسوعيّ، المطبعة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيّين، بيروت، 1922م.
23. يونس، د. أسماء محمّد أحمد، مقال بعنوان: مواجهة تشيّؤ القيم الإنسانيّة في ضوء مبادئ التّربية النّقديّة "دراسة تحليليّة"، مجلّة جامعة الفيوم، مجلّد 17، عدد 2، يناير 2023.

Reference

.1a.a. Richards, Principles of Literary Criticism, Science and Poetry, tr.: Muhammad Mustafa Badawi, review: Louis Awad and Suhair al-Qalamawi, The Supreme Council for Culture, The National Project for Translation, Cairo, p. 416, 1st edition, 2005.

.2Ibn Qutayba, Poetry and Poets, edited by: Ahmed Muhammad Shaker, Dar Al-Maarif, Cairo, Part 1.

.3Ibn Manzoor (630-711 AH), Lisan al-Arab, who took care of correcting the edition: Amin Muhammad Abd al-Wahhab and Muhammad al-Sadiq al-Ubaidi, Dar Revival of Arab Heritage - Arab History Foundation, Beirut - Lebanon, 3rd edition, 1999 AD.

.4Abu Swelim, Anwar, Studies in Pre-Islamic Poetry, Dar Al-Jeel, Beirut, 1st edition, 1987 AD.

.5Al-Iskandari, Ahmed, article entitled: Al-Farazdaq, Poet of Pride and Satire, Al-Hilal Magazine, Issue 6, 1934 AD.

.6Badawi, Abdul Rahman, Theoretical Ethics, Publications Agency, Kuwait, 2nd edition, 1976 AD.
.7Jihad, Hilal, Aesthetics of Arabic Poetry - A Study in the Philosophy of Beauty in Pre-Islamic Poetry Consciousness, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1st edition, 2007 AD.
.8Al-Hatti, Dr. Hanna Nasr, Manifestations of Strength in Pre-Islamic Poetry, Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah, Beirut, 1st edition, 2007 AD.
9.Al-Khalil, D. Samir, A Guide to Cultural Studies and Cultural Criticism Terminology - Documentary Illumination of Current Cultural Concepts, review and commentary: Dr. Samir Al-Sheikh, Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah, Beirut
.10Muammar bin Al-Muthanna Al-Tamimi Al-Basri, Abu Ubaidah, The Contradictory Contradictions - The Contradictions of Jarir and Al-Farazdaq, Dar Sader, Beirut, 2nd Edition, 2010 AD, Part 1 + 2.
.11Razviber, Jean-Paul, Philosophy of Values, Oweidat Publishing, Beirut, 1st edition - 2001.
.12Abbas, Dr. Rawia Abdel Moneim, Aesthetic Values, University Knowledge House, Alexandria, 1987.
.13Al-Aqili, Dr. Abdel-Fattah, Cultural Criticism - Issues and Readings, Al-Zahra Library, Cairo - Egypt, 2009.
14. Ali, d. Jawad, Al-Mufassal in the History of the Arabs before Islam, the University of Baghdad helped to publish it, 2nd edition, 1993 AD.
.15Al-Awa, d. Adel, Al-Omdah in the Philosophy of Values, Dar Tlass, Damascus, 1st Edition, 1986.
.15Al-Ghadami, Dr. Abdullah Muhammad, Cultural Criticism - A Reading in Arab Cultural Formats, "Critical Writings Series 189," The General Authority for Cultural Palaces, Egypt, 1st Edition, 2010.
.16Al-Ghathami: Abdullah, and Asif: Abdul-Ghani, Cultural Criticism or Literary Criticism, Dar Al-Fikr Al-Moasar, Damascus, 1st edition, 2004 AD.
.17Al-Farazdaq, his collection, explained and compiled and presented to him by: Ali Faour, Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1987 AD.
18. adera, D. Ghaetha'a. The Cultural Centralities of the Center System in the Poems of Urwa Ibn Al-Ward - A Reading in the Light of Cultural Criticism (Vols. 163–164). Al-Torath Al-Arabi, Damascus. (2021- 2022).
19 .Linus the Jesuit, Father Henry, an article entitled: Revenge among the Arabs and its Religious Character, Al-Mashreq Magazine, Issue 3, 1935AD.
20. Text, d. Ihsan, tribal tribalism and its impact on Umayyad poetry, Dar Al-Fikr, 2nd edition, 1973 AD.
.21The imam, the poet and the skilled writer, Abu Tammam, The Contradictions of Jarir and Al-Akhtal, printed and commented on its footnotes: Jesuit Father Antoine Salhani, The Catholic Press of the Jesuit Fathers, Beirut, 1922 AD.
22. Younes, Dr. Asma Mohamed Ahmed, an article entitled: Confronting the Objectification of Human Values in Light of the Principles of Critical Education, "An Analytical Study," Fayoum University Journal, Volume 17, Issue 2, January