مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (30) العدد (2)2008
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (30) No. (2) 2008

الرفض والتمرّد في شعر أغربة العرب الجاهليين وعبيدهم

الدكتور عدنان أحمد*
رباح علي**

(تاريخ الإيداع 31 / 10 / 2007. قبل للنشر في 23 / 7 / 2008)

□ الملخّص □

ينشد هذا البحث، بيان الواقع الذي عاناه الشعراء العبيد، والأغربة في المجتمع القبلي الجاهلي، والوقوف على أساليبهم في مواجهة ذلك الواقع، والتّصدّي له، كلٌّ وما يتّفق مع وضعه، وشخصيته، وإمكانيته.

وفي سبيل ذلك، يدرس البحث، نموذجين لشاعرين هما؛ عنترة العبسي، وسحيم عبد بني الحسحاس، اللّذين توزع انتماؤهما بين طبقتي الأغربة والعبيد السود؛ فالأول كان عبداً أسود، وغراباً انتقل السواد إليه من أمّه، والثاني كان عبداً حبشياً أسود.

جمع بين هذين الشاعرين الرّفض، أو عدم الرضا عن وضعهما الاجتماعي؛ الذي كان سيئاً متردياً، والسّعي إلى بلوغ هدف عزيز هو الحرية، والانفلات من ربقة العبودية، وتغيير نظرة المجتمع القاسية إليهما، المجتمع الذي لم ير سوى قتامة جلديهما، ووضاعة نَسبيهما، متجاهلاً ومتناسياً الأساس الحقيقي في التقييم المجتمعي الإنساني، وهو الإنسان ذاته، من دون النظر إلى أيّ اعتبار آخر؛ سواء أكان لوناً مشرقاً أم قاتماً، نسباً عزيزاً أم وضيعاً، إرثاً من المجد عظيماً أم مغموراً.

والبحث، يعتمد بشكل أساس، على النصوص الشعرية في الوصول إلى غايته، ويستعين بأكثر من منهج، أملاً في تفسيرٍ أكثر وضوحاً، وشمولية، وإن كان الطابع التحليلي، هو الأكثر ظهوراً في قراءة النصوص، وتفسيرها.

الكلمات المفتاحية: الرفض،الأغربة، التمرد، العبيد.

* أستاذ – قسم اللغة العربية– كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة تشرين– اللاذقية – سورية.
** طالبة دراسات عليا (ماجستير)– قسم اللغة العربية– كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة تشرين– اللاذقية – سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (30) العدد (2)2008
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (30) No. (2) 2008

Rejection and Rebellion in the Poetry of Arab in pre-Islamic strangers and Slaves

Dr. Adnan Ahmad*
Rabah Ali**

(Received 31 / 10 / 2007. Accepted 23 / 7 / 2008)

□ ABSTRACT □

This research attempts to manifest the reality of the suffering of the slave poets and the strangers in pre- Islamic society. It displays their ways in facing reality and confronting it individually according to one's social state, personality and ability. Therefore, this research studies two samples of two poets, namely Antarata and Saheem Abid bin al-Hassas. They both had the same belongings to the stranger black class.

They both rebelled and rejected their low social status. They both shared the same goals, namely, freedom, liberation from slavery, and changing the cruel social point of view. Their society saw nothing about them but their black skin and mean descent. It forgot their characteristics and human merits that distinguished them and enabled them to be productive members of their societies.

The research basically depends on poetic texts to achieve its goal. It uses more than one method of explanation, hoping to reach a more comprehensive and clear understanding, and basically the analytical method which is more common in reading and explaining texts.

Key Words: Rejection, strangers, Rebellion, Slaves.

* **Professor, Department of Arabic, Faculty of Arts and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**
** **postgraduate student, Department of Arabic, Faculty of Arts and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**

مقدمة:

لقد قاسى العبيد والأغربة في مجتمع الجاهلية، ذلّ العبودية، وهَوان الاسترقاق، ووطأة الظلم والاضطهاد، ومورست عليهم صنوف من الإذلال والامتهان، فشعروا أنّ وجودهم لا قيمة له، لأنّه مُنتَقصٌ ومُهان.

يحاول البحث التركيز على مجموعة من المفاهيم منها: الرّفْض؛ وهو ترك الشيء ومجانبته[1]. هذا هو معناه المعجمي، وهو في البحث؛ ترك الواقع ومجانبته، لعدم الرضا عنه، أو الاقتناع به.

والأغربة؛ هم أولئك الذين سرى إليهم السّواد من أمهاتهم الإماء السوداوات[2]. ومن المفاهيم أيضاً، التمرّد، وهو مرتبط بالعصيان والعناد، والإصرار، ومجاوزة الحد[3]. والتمرّد في البحث يعني عصيان قوانين الواقع، والإصرار على مخالفتها، والعمل على تجاوزها وخرقها؛ لأنها قوانين جائرة وقسريّة.

والعبيد: هم الأفراد المملوكون، ينتمون إلى الطبقة التي لايملك أفرادها أنفسهم؛ لأنهم ملك لسادتهم الذين سلبوهم حريتهم الإنسانية.

والحريّة: هي خلاف العبودية[4]. وهي في البحث؛ النزوع إلى الانفكاك من قيود العبودية، وصولاً إلى حال من امتلاك الإرادة، وحقّ تقرير المصير.

وما ينشده البحث، هو دراسة نماذج من شعر الشعراء الأغربة والشعراء العبيد، ليبين كيف شكل هؤلاء الشعراء ظاهرة فريدة في خصوصيتها، ومميزاتها الفنية، والشكلية، والنفسية، فكانت تجاربهم الشعرية ذات اتجاه أو منحى مغاير لتجارب غيرهم من الشعراء.

ولقد استوقف البحث، تلك الحساسية العالية، والإدراك العميق الذي يتميّز به أسلوب الشعراء السّود في تناولهم لقضيتهم الشّائكة.

ولا يزعم البحث أنّه لم يُسبق إلى القول في قضية الأغربة والعبيد، وأنّه قادر على استيفاء ما قيل في هذه القضية، فهو أمرٌ يحتاج إلى مزيد من الدراسة، ولكن المراد هنا دراسة نماذج محدّدة للشّاعرين اللّذين وقع عليهما الاختيار، عنترة العبسي، وسحيم عبد بني الحسحاس، حيث كانت ملامح الرفض، وعدم الرضا، والتمّرد، ومحاولة تجاوز الواقع، أو التغلب على قسوته،ومحاولة التحرر والانعتاق من قيد العبودية، كانت كلها واضحة في شعر كلّ منهما.

ولا ينكر البحث الجهود البحثية، والدراسات المتميّزة التي تناولت ظاهرة الشعراء السّود، ومنها: (الشعراء السّود، وخصائصهم في الشعر العربي) لـ عبده بدوي، و(الغربة في الشعر الجاهلي) لـ عبد الرزّاق الخشروم، و(سحيم عبد بني الحسحاس) لـ محمد خير حلواني، وبعض المقالات في المجلاّت الأدبيّة النقديّة.

إنّ النموذجين اللّذين وقع عليهما الاختيار، عنترة وسحيم، يكتنزان في شعرهما، خلاصة السّمات التي طبعت طبقة الأغربة والعبيد. وسيحاول البحث أن يوضّح كيف اختلفا عن سواهما من أبناء جلدتهما، لأنّ النّفس الأبيّة لكلّ منهما، لم تستطع تحمّل ذلّ القيد، فتطلّعت إلى الانعتاق، سعياً ورغبةً في إثبات الوجود المغفَل، ليكونا أكثر انسجاماً

---

[1] – الفيروز أبادي. *القاموس المحيط*،(بيروت :مؤسسة الرسالة،ط7، 2003) مادة: رفض.

[2] – ينظر: يوسف خليف. *الشعراء الصعاليك* في العصر الجاهلي،(القاهرة:دار المعارف، دط،1959) ص108–109.

[3] – ينظر: ابن منظور. لسان العرب، (بيروت:دار صادر ،دط،دت)مادة: مرد.

[4] – الفيروز أبادي. *القاموس المحيط*،(بيروت :مؤسسة الرسالة،ط7، 2003) ، مادة: عبْد.

مع الذّات، في المقام الأوّل، وأكثر توازناً نفسياً، وثباتاً اجتماعياً، ولتكون النتيجة: الحصول على بطاقة الانتماء التي تعطيهما حقّ الاندماج والقبول في نسيج المجتمع القبلي.

وقبل الخوض في مظاهر القهر الاجتماعي، المصحوب بالرفض والتمرّد في شعر الأغربة والعبيد، قد يكون من المفيد، الوقوف عند حديث يمكن أن يكون الفرش الممّهد الذي نقع من خلاله على الأسباب الحقيقية القابعة وراء معاناة تلك الطبقة، وهو البنية التسلسلية التكوينية للمجتمع الجاهلي.

البنية التكوينية في مجتمع الجاهلية:

المجتمع الجاهلي، كغيره من المجتمعات الإنسانية، كانت الأسرة فيه عماد البناء في الهرم الاجتماعي، مع بعض الفروقات والتمايزات التي تشكّل علامات فارقة قد تختصّ بمجتمع من دون آخر.فالأسرة في مجتمع الجاهلية، كانت تبدأ من أسرة الخيمة الصغيرة، متفرّعة لتنتهي بالأسرة الأكبر، القبيلة الأمّ التي يدخل الجميع في حماها، ويستظلّون برعايتها، وذلك لأنّ ((الانتماء إلى الأسرة هو نقطة الارتكاز والانطلاق في بناء الانتماء)).[5] الأسرة بمفهوميها، الصغير ممثّلاً بالعائلة، والكبير ممثّلا بالقبّلية.

وبالعودة إلى معاجم اللّغة، نجدها تجمع على معنى مشترك لكلمة "قبيلة"، وهو وحدة الأصل، والانتساب إلى أبّ واحد، ونجر واحد.[6]

وهذا الأصل المشترك، أدّى – بالضرورة – إلى نشوء شعور عميق بالتلاحم، والتآخي والتناسب بين أبناء القبيلة الواحدة ذات الأب الواحد.

وممّا لاشكّ فيه، أنّ ما يقوّي ذلك الإحساس، ويمتّن تلك الأواصر، هي رابطة الدّم، فهم يؤمنون إيماناً راسخاً، بأنّ الدّم الذي يسري في عروقهم هو دمٌ واحدٌ، أورثهم إيّاه جدّهم الأوّل، الأصل الذي تفرّعوا عنه. ولا تزيدهم الأيّام إلاّ تشبّثاً بوحدة دمهم ونسبهم، ونقائهما وصراحتهما.

إنّ النظام الحاكم في القبيلة، التي هي ((في أبسط تعريف لها الوحدة السياسية والاجتماعية، بل الدّولة المصغّرة التي انضوى تحت رايتها كلّ أفرادها)).[7] هو النظام القبلي. يستمدّ هذا النظام قوّته ونفاذه، واستمراريته من تمسّك أبناء القبلية الواحدة به، وحرصهم على العمل والالتزام به.

وكان لابدّ للنظام القبلي من دستور ناظم يحدّد النهج الأنسب لإدارة شؤون القوم، دستور تسري قوانينه على الجميع، دون اعتراض من أحد. لأنه – كما يفترض – يغطي متطلباتهم، ويعمل على تلبية طموحاتهم وتطلعاتهم جميعها. و((الأساس الذي تقوم عليه نصوص هذا الدستور هو العصبية)).[8]، العصبية التي تعني ((النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم، أو تصيبهم هلكة)).[9]

---

[5] – فاروق إسليم. *الانتماء في الشعر الجاهلي*،(دمشق: اتحاد الكتاب العرب، دط،1998) ص9.

[6] – الفيروز أبادي. *القاموس المحيط*،(بيروت :مؤسسة الرسالة،ط7، 2003) مادة: قَبَلَ.

[7] – حسين عطوان. *مقدّمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي*،(مصر :دار المعارف، دط،1970) ص30.

[8] – يوسف خليف. *الشعراء الصعاليك* في العصر الجاهلي،(القاهرة:دار المعارف، دط،1959) ص89.

[9] –ابن خلدون. *مقدمة ابن خلدون*،ضبط وشرح وتقديم: د.محمد الاسكندراني،(دار الكتاب العربي،ط3،2001) ص128.

فالأسرة هي القبيلة، والقبيلة يحكمها دستور العصبية، وأساس العصبية: القرابة وصلة الرّحم، والنّسب المشترك، وهذا – عند الجاهليين – مهمّ وجوهري، لا يعدله في أهميته أو يدانيه في مكانته وأصالته في نفوسهم، أيّ أساس آخر، ((فالقبيلة هي الدّولة، والدّولة تقوم إذن، على صلة الرّحم، هي دولة النّسب، فالنّسب قانون، وأحكامه سنّة ثابتة)).[10]

دولة تقوم على النّسب وتتّخذ منه أساساً في استمراريتها، هي دولة عرقية، وكأنّهم توهّموا في النّسب ما يكفي للنهوض ببناء المجتمع القبلي.

ومن هذه النقطة التي ركّز فيها الجاهلي على صفاء نسبه وعراقة أصله، وشرف محتده، التي اتّخذ منها مقياساً يحدّد موقع الفرد من القوم، فإمّا أن يضعه في مصافّ السّادة، والأصلاء، أو ينزله إلى حضيض الرعاع والعبيد. من هنا، كان العربي الصريح يتمسّك بشدّة، بإرثه النّسبي، ويحرص على نقائه، فلا يسمح لأيّ عنصر غريب بالدّخول في نسيجه، فيشوبه، فقد ((كان إحساسهم بالشذوذ في هذه الوحدة إحساساً قويّاً أصيلاً)).[11]

ومن هذه النقطة أيضاً، تبدأ مأساة الأغربة والعبيد، ويُضاف إليها نقطة أخرى تضافرت معها لتكونا عائقاً مانعاً لتماهيهم، أو بالأصحّ، لتكيّفهم مع مجتمعهم.

النقطتان هما: النّسب واللّون. فالأوّل وضيع، والثاني أسود. وربما كان اللّون في حالتهم، هو السبب المباشر لضعة النّسب وضموره.

ولن يفوتنا، الوقوف عند الدّلالة المعجمية لتسميتهم بالأغربة، حيث أجمعت معظم المعاجم على أنّ هذه التسمية مأخوذة من اسم الطائر المعروف بالاسم ذاته "الغراب"، بكلّ ما يوحيه من دلالات غير محبّبة عند العرب، فمثلاً عرّفهم "لسان العرب" بقوله: ((أغربة العرب: سودانهم)).[12]، فوضع اللّون مقياساً أساساً في تصنيفهم الاجتماعي، وهو أساس قاصر مجحف جائر. ولم يكن مستغرَباً ما يلقاه أولئك القوم من النّبذ والرفض بين قومٍ يعشقون اللّون الأبيض، ويرون فيه ما يوحي بكرم الأصل، وعلوّ الهمّة، وسمّو الطباع. ولم يروا في الأسود، إلاّ كائناً دنيئاً، وضيع النّسب، شرير الخُلق سيىء الطّبع، ضعيف الهمّة. ومن هنا، كانت الهوّة الاجتماعية واسعة وعميقة بين الأسود والأبيض، بين السّيد والعبد.

أولاً– عنترة العبسي:

نموذجنا الأوّل، هو عنترة، الذي يُصنّف ضمن قائمة الأغربة، وهم ((أولئك الذين سرى إليهم السّواد من أمهاتهم الإماء، فلم يعترف بهم آباؤهم، ولم ينسبوهم إليهم، لأنّ دماءهم ليست عربّية خالصة، وإنّما خالطتها دماء أجنبية سوداء لا تصل في درجة نقائها إلى درجة الدم العربي)).13

في هذا التعريف، يبدو الفصل واضحاً بين الدّم العربي، والدّم الأجنبي، ويظهر التحيّز واضحاً لصالح الأوّل منهما، من خلال الحكم المسبَق بنقائه، والحكم على الآخر أنّه دمّ أسود غريب.

وعنترة، ينطبق عليه التعريف السّابق تماماً، فأبوه كان عربياً، بدم عربي نقيّ نبيل، وأمّه كانت أمَةً سوداء بدمٍّ أجنبي أسود فاسد، هو عنترة بن شدّاد وزبيبة.

---

[10] – أدونيس. *كلام البدايات*،(بيروت:دار الآداب،ط1، 1989) ص60.

[11] – يوسف خليف. *الشعراء الصعاليك* في العصر الجاهلي،(القاهرة:دار المعارف، دط،1959) ص89.

[12] – ابن منظور. لسان العرب،(بيروت، دار صادر، دط، دت) مادة: غَرب.

[13] – يوسف خليف. *الشعراء الصعاليك* في العصر الجاهلي،(القاهرة:دار المعارف، دط،1959) ص56.

أمّه *زبيبة* أمَة، ((كان لها وِلْدٌ عبيد)).[14] ولم يكن من عادات العرب وأعرافهم أن يعترفوا بالأبناء المستَولَدين من الإماء، إذ قالوا: ((إنّا قومٌ نبغض أن تلِد فينا الإماء)).[15] وخاصّة، إذا كانت تلك الإماء من السوداوات، فذلك سيكون أدعى لعدم الاعتراف بهنّ، وبأبنائهن، الذين غالباً ما يرثون من أمهاتهم صفات العرق الحاميّ الأسود.

وهذا ما كان من حال عنترة، إذ أنكر أبوه بنوّته، فلم يلحقه، في البداية، بنسبه فانضمّ عنترة إلى قوافل إخوانه من العبيد المنبوذين المطرودين من رحمة القبيلة، ورحمة الآلهة، يرعون جِمال القوم، ويقومون بغير ذلك من الأعمال التي يأنفها عليّة القوم.

وبذلك تجتمع العقد المستعصية في حياة عنترة، النسب الهجين المغموز، واللّون الأسود المشين، والعبودية وفقدان الحرية. تكاثرت عليه فأشقت حياته، وأدمَتْ روحه.

مأساة عنترة:

دار لغط حول نسب عنترة الأبوي، وهذا مالا يسامح فيه المجتمع الجاهلي الذكوري فإمّا أن يكون النسب الأبوي للفرد صريحاً معروفاً للجميع، لا يشكّ فيه، ولا ينكره أحد، فيكون بذلك مقبولاً في الجماعة القبلية، وإلاّ فسيكون العكس صحيحاً، في حال اعترى نسبه الأبوي شكّ أو اضطراب.

فالمعضلة التي استعصى على /عنترة/ حلّها، هي نكران والده لبنوّته، وذلك لسبب جوهري، هو أنّ المجتمع وقوانينه، تأبى عليه، وتمنعه من احتضان ولده الذي استولده من أمَةٍ سوداء، وتحظر عليه إشهار أبوته له.

والمعضلة الثانية التي لا يمكن لـ عنترة الفكاك منها، أنّ والدته الأمَة كانت ((تنتمي إلى الطبقة الثالثة من النساء في المجتمع العربي بعد طبقة الحرائر وطبقة السبايا، فالسبيّة كانت وقفاً على رجل واحد، أمّا الأمَة فكانت شيئاً مشاعاً)).[16]

فأيّ امتهان واحتقار، ذاك الذي مورس على أولئك النسوة من الإماء، عندما سُلبن كرامتهنّ الإنسانية، وتحوّلن إلى مُلْك مشاع لأيٍّ كان، ولم يملكن حقّ الاعتراض أو التذمّر، لأنهنّ – في نظر المجتمع – أوضع قدراً، وأقلّ شأناً، وأضعف من أن يستطعن إلى ذلك سبيلاً.

ومن هذا المنطلق فإنّ ((الاعتراف بابن السبيّة كان أمراً طبيعياً مسلّماً به، بينما كان الاعتراف بأبناء الإماء أمراً لا يقرّه العربي ولا يجيزه)).[17] وهذا ما زاد وضع عنترة سوءاً وتعقيداً، فكيف له أن يثبت نقاء نسبه الأبوي، والكلّ يعرف أنّ أمّه أمَةٌ ملكٌ مشاع، مُستباح لمن شاء؟! فما كان من نصيبه وأمّه من المجتمع إلاّ الإقصاء، والإبعاد، والإلغاء.

وكان الشعور بالظلم مسيطراً على نفسه، فأيّ ذنب ارتكبه إن كان قدره أن يُولد لامرأة أمَة من تلك الطبقة المغضوب عليها؟ فهل للمرء أن يختار أمّه، حرّةً، أو سبيّة، بيضاء، أو سوداء، أو هجينة؟!

وإحساس عنترة هذا، يجب أن يُفهم في السّياق العام للمجتمع الجاهلي، ونواميسه الناظمة لأعرافه وتقاليده، إذ كانت ((الأمّ الحَصَان هي الأساس المادّي اللاّزم لصحة النّسب الصّريح الموجب لامتلاك مكارم الأخلاق السّائدة في المجتمع الجاهلي)).[18] و الحَصَانة هي ما حُرمت منه زبيبة، فحُرم منها عنترة ولدها من بعدها.

---

[14] –أبو الفرج الأصفهاني. *الأغاني*، ج8(تح:إبراهيم الأبياري)،(دار الشعب، دط، 1969) ص238.

[15]– المصدر نفسه،ج20، ص165.

[16]–عبده بدوي. *الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي*،(القاهرة:دار قباء،دط،2001) ص34.

[17]– محمود ذهني. *الأدب الشعبي مفهومه ومضمونه*،(القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، دط،1972) ص29.

وقد حددت المعاجم اللّغوية هذه اللفظة (الحَصَان)، بالقول: ((الحصن: كلّ موضع حصين لا يوصل إلى جوفه.... وامرأة حَصَان: عفيفة أو متزوجة)).[19] فالمرأة المحصِنة، هي المرأة الممتنعة، التي يصعب الوصول إليها، فتكون بعيدة عن الابتذال، والأهمّ أن تكون عفيفة، إذ ((يتجلّى حسب الأمّ الحرّة في حصانتها خاصّة، فالعفّة هي المعلم الرئيس في سلوك الأمّ الحرّة، وبه كان الأبناء يعتدّون)).[20]

وهذا الكلام، يؤكّد أهمية تمتّع الأمّ بالحَصَانة، والنّسب الصريح، يُضاف إلى صراحة النّسب الأبوي، لتكون الحصيلة نسباً صريحاً واضحاً، يعتزّ به الأبناء، ويفخرون. فكرم الخؤولة كان أحد أهمّ دعائم صحّة الانتساب، إلى جانب كرم العمومة، وعنترة حُرم من الأخوال الكِرام نَسباً وحَسَباً، فهم نصفه المظلم المشين. أمّا نصفه الآخر من جهة أبيه، فقد ظلّ – أمَدَاً – مشّوشاً غائماً، تحيطه الريبة، ويغلّفه الشّك حتّى بعد اعتراف والده ببنّوته.

مواجهة المأساة:

كان تعامل عنترة مع مأساته ومواجهتها طبيعياً وعفوياً، عكس فيه صورة الرجل والفارس والعاشق، والأهمّ من ذلك صورة الإنسان، وتجلّى ذلك في مظاهر نفردها تباعاً:

أ- العبودية العنترية المتفرّدة:

كان عنترة واعياً لحقيقة عبوديته، ومدركاً لكُنْه نظرة مجتمعه إليه، وكان ردّ فعله جريئاً إذ لم يقبع في الظلّ، بل كان ردّه في سياق التّحدي، والتجاهل، وادّعاء اللاّمبالاة. وأشار بغير خجل، إلى تلك الأعمال المهينة التي كان سادة قومه يوكلونها إليه. فيقول:[21]

- أنا العبدُ الذي خُبّرتِ عنه رعيتُ جمال قومي من فطامي
- أروح من الصباح إلى مغيب وأرقدُ بين أطنابِ الخيام

وصرّح عنترة، بصوتٍ عالٍ، وعلى مسمع الجميع، أنّه "العبد" ولكن أيّ عبد! فقال:[22]

- أنا العبدُ الذي خُبّرتِ عنه يلاقي في الكريهة ألف حُرِّ
- خُلقتُ من الحديد أشدُّ قلباً فكيف أخافُ من بيضٍ وسمرِ
- وأبطش بالكميّ ولا أبالي وأعلو للسّماك بكل فخرِ
- ويبصرني الشجاع يفرُّ منّي ويرعش ظهرهُ منيّ ويسري

ليس عنترة بالعبد الخانع، هو مثال يتمنّى الأحرار التشبّه به؛ قلبه قُدّ من الحديد. لقد غيّر المادة الآدمية للقلب، وقسّاها لتصبح أكثر صلابة من الحديد، وغلّف قلبه بطبقة عازلة كتيمة، علّها تعزله وتحميه من تأثيرات سخريتهم وأذاهم.

---

[18]– فاروق إسليم. *الانتماء في الشعر الجاهلي*،(دمشق:اتحاد الكتاب العرب، دط،1998) ص88.

[19]– الفيروز أبادي. *القاموس المحيط*،(بيروت :مؤسسة الرسالة،ط7، 2003) مادة: حَصُن.

[20]– فاروق إسليم. *الانتماء في الشعر الجاهلي*،(دمشق: اتحاد الكتاب العرب، دط،1998) ص88.

[21]–عنترة. *ديوان عنترة*،(تح: محمد سعيد مولوي)، (القاهرة:المكتب الإسلامي، دط، 1964) ص219.

[22]– المصدر نفسه ، ص158

(أنا العبد)، فاتحة تتضح بالمرارة. يفتتح بها عنترة خطابه الموجَّه إلى مضطهديه مجاهراً بعبودية متفرّدة لا تشبه العبودية في شيء، وهو بذلك يقلب المفاهيم، ويردّ عليها مستنكرا متحدّياً في الظاهر، ومتألماً مقهوراً في الدّاخل، جامعاً بين نقيضين لا يجتمعان في عُرف المجتمع، حيث يظهر بلَبوس الفارس الحرّ لا بهيئة العبد الخامل.

فوسيلته الأولى في المواجهة، كانت الاعتراف العلني بعبوديته، لكنه أسبغ عليها لبوساً زاهياً من التفرّد، فأكدّ للجميع أنّ فروسيته لن تُحجب بعبودية واهية.

ب- الأسود، الدثار الجميل:

- لئن أكُ أسودا، فالمسك لوني وما لسواد جلدي من دواءِ
- ولكن تبعد الفحشاء عنّي كبعد الأرض عن جوّ السّماءِ[23]

يكثّف عنترة مأساته، ويبلورها كما لم يتسنَّ لأحدٍ أن يفعل، فقد كان محيطاً بخلفيتها ملماً بأسبابها، لخّصها واختصرها بقوله: "ما لسواد جلدي من دواء"

يحاول أن يظهر بمظهر المنسجم مع ذاته، المتوافق معها لا بمظهر الضعيف الرّاكن لآلامه، فيحاول مداواة نفسه بالدّاء الذي آلمها، وكان السّواد داءه ودواءه.

يصدم عنترة الآخرين، ويثير حفيظتهم، فيتحدّاهم في عُقّر اعتقاداتهم، شاهراً صوته أنّ المسك لونه، فأيّ من أولئك السّادة المتبجّحين يأنف رشّ المسك على جلده المنعّم الأبيض، مع الأخذ في الحسبان أنّ المسك من علائم الترف والنعمة، وليس المسك أبيض، غير أنّ روحه العابقة السوداء، تشيع النشوة والألق الأبيض في النفوس.

السّواد ملحٌ وحاضر بقوّة في وجود عنترة وكينونته، حضور فيه من القسر والإكراه الشيء الكثير، وسواد عنترة، كان دائماً توءماً قريناً للأبيض، منسجماً معه، كما في قوله:[24]

- سوادي بياضٌ حين تبدو شمائلي وفعلي على الأنساب يزهو ويفخرُ

عرّف عنترة سواده (سوادي)، ونكّر البياض (بياضٌ). جعل لسواده خصوصية وتميّزاً، فنسبه إليه بضمير المتكلّم الشخصي، وترك البياض ممتدّاً في عدم التعريف والاستطالة، ويمتد التعريف إلى التنكير، فيتداخلان وينسجمان سواداً ببياض.

يمازج عنترة ويؤاخي بين المادّي والمعنوي، فسواده المحسوس المرئي، يتحوّل عند التفاخر إلى بياضٍ متمثّلٍ بشمائل بيضاء، ومحامد مشرقة، ويحاول عنترة التعويض عن النقص والفراغ النفسيين الكبيرين اللّذين يعانيهما، باللّجوء إلى ما قد يسدّ حاجته ويملؤها، فيستعيض بكريم الخصال، وحسن الأفعال عن بياض اللّون، وكرم النسب، لكن مجتمعه وبني قومه، لم يقبلوا ذاك الاستبدال، فهي عندهم ثوابت لا تقبل المبادلة.

وفي مواضع أخرى، تراه وقد بُحّ صوته في محاولة لحجب اهتمامهم عن سواده، وتركيزه على محاسنه الجمّة، في قوله:[25]

- وإن كان جلدي يُرى أسودا فلي في المكارم عزٌ ورتبهْ

أو في قوله:[26]

---

[23]- عنترة. *ديوان عنترة*،(تح: محمد سعيد مولوي)، (القاهرة:المكتب الإسلامي، دط، 1964)، ، ص88.

[24]-المصدر نفسه، ص146.

[25]- المصدر نفسه، ص90.

[26]- المصدر نفسه ، ص124.

– تعيّرني العِدا بسواد جلدي وبيضُ خصائلي تمحو السّوادا

وفي مواقع مغايرة، يدعوهم إلى النظر في مرايا أنفسهم ليروا قبحهم، وبشاعتهم، وخبث خصالهم، فيقول:[27]

– يعيبون لوني بالسّواد وإنّما فعالهم بالخبث أسود من جلدي

يعاني عنترة صراعاً يخلخل توازنه النفسي، هو مضطرب أبداً ما بين السواد والبياض، محاصَر ما بين واقعة الرّازح بما هو عليه من حقيقة عبوديته، وبين اللاّممكن والحلم بالبياض والحرية الكاملة. لقد تحوّل البياض إلى حلم بالحرية.

مفردتان متنافرتان متضادتان تلحّان بشدّة على ذاكرته، وتشغلان حيّزاً كبيراً من قاموسه اللّغوي والنفسي (أسود، أبيض) السواد الحسي والبياض المعنوي.

ج– عنترة والنّسب البديل:

حاول عنترة بناء عالم خاصّ به، ينتمي إليه. عالم يؤسّسه يكون هو المحور الرئيس فيه، وكلّ ما سواه من شخصيات ذلك العالم هم أتباع له، وجودهم متوقّف عليه، ومرتبط بوجوده، وليس العكس. هذا العالم أصمّ أبكم جامد. أناسه لا تسري فيهم الدّماء السّاخنة، ولا تتلوّن جلودهم بصباغ البياض أو السّواد. هم مَن يأوي عنترة إلى حماهم، ويعتزّ بانتسابه إليهم.

قد لا نفاجأ إذا اكتشفنا أنّ انتساب عنترة البديل عن انتسابه إلى عالم البشر، هو انتماء إلى عالم الحرب والسّلاح، فسيفه ورمحه، وترسه، وفرسه هم أهله وأصدقاؤه المقرّبون إلى نفسه وروحه، لا يتخلّون عنه وقت الشدّة والعوز. فها هو ينتسب قائلاً:[28]

جوادي نسبتي وأبي وأمّي حسامي والسّنان إذا انتسبنا

يحشد عنترة بعضا من الرموز التي تختزن، وتكتنز غير قليل من الدّلالات الخصبة، والعميقة. الجواد وما يحمله من معاني الأصالة، والعتق، ونجابة السّلالة. (جوادي نسبتي)، أحال نسبه إلى عالم الخيل وسلالاتها، ولم يكن فعله عابراً، فهو من العارفين بمكانة الخيل في نفس العربي، الجاهلي تحديداً. لم يحظَ عنترة بكرم النسب وعتقه من بني البشر، فلجأ إلى بديل يوازيه من اتّجاه آخر؛ جواد يهمس محمحماً بكثير من التعب، بأنّه معادلٌ لعنترة وهو يتقحّم معركته في إثبات كينونته ووجوده، متلقياً بصدره العاري طعنات الشّك، والرفض، والإلغاء. في قوله:[29]

فازورّ من وقع القنا بلبَانِهِ وشكا إليّ بعَبْرةٍ وتحمحمِ

لو كان يدري ماالمحاورة اشتكى أو كان يدري ما جواب تكلّمي

حاجة عنترة إلى الآخر الرفيق، حاجة مستمرة أكيدة، يبحث عن الرفاقية الأليفة الحاضنة لوحدة الأنا الغريبة والمغتربة، فلا يجد ضالّته في أهله وقومه – إن صحّت هذه التسّمية – بل مع آخرين من جنس مخالف، من جنس الجماد. كما في قوله:[30]

– نسبتي سيفي ورمحي، وهما يؤنساني كلّما اشتدّ الفزع

---

[27]– المصدر نفسه، ص129.

[28]– عنترة. *ديوان عنترة*،(تح: محمد سعيد مولوي)، (القاهرة:المكتب الإسلامي، دط، 1964)، ، ص231.

[29] – المصدر نفسه، ص217–218.

[30]– المصدر نفسه ، ص166.

أو في قوله:[31]

– سَلي سيفي ورمحي عن قتالي هما في الحرب كانا لي رفاقي

حاجة إلى الأنس، وأخرى إلى الرفقة. حاجتان إنسانيتان مفقودتان وغائبتان عن عالم عنترة الدّاخلي النفسي، وعملية بحث ملحّة في سبيل الحصول عليهما.

أنْسَنَ عنترة الجمادات وعقلنها، فأضفى عليها مسحة بهيّة من الرّهافة والإحساس وبالمقابل من هذا، جرّد الإنسان الآخر وعرّاه من إنسانيته المبتذلَة الرّخيصة، ليسبغ عليه غلافاً كتيماً خالياً من مسامات التّنفس الإنسانية.

د– عنترة بين الحبّ والحرب:

الفصل بين فروسية عنترة وعشقه، أمر صعب، فقد كانت بطولته أو فروسيته طريقاً إلى حبّه وعشقه، كما كان حبّه محرّضاً أصيلاً لفروسيته. وقد زاوج عنترة بينهما في شعره، فبدا كلّ منهما مكمّلاً للآخر. وهذا يقودنا إلى علاقة عنترة بالمرأة، وعلاقتها به. ففروسية عنترة كانت البوابة التي حاول أن يدخل عبرها إلى عالم الحريّة، ليتمكّن بذلك من نيل رضا عبلة وقبولها.

عمل عنترة على أن يكون مثالاً خاصّاً ونموذجاً مميّزاً في فروسيته، فجمع في شخصه خير ما يمكن أن يتحلّى به الفرسان من سجايا وخصال محمودة، وابتعد عن كلّ ما يناقضها، وكلّ ذلك في سبيل تأكيد أحقّيته وجدارته في الاندماج والقبول في مجتمعه، وأن يثبت لمحبوبته أنّه خليق وجدير بأن يكون قريناً لها، فخاض في هذا السبيل أقسى الحروب والمعارك، لكن (عبلة) لم تستجب، بل سايرت المجتمع، ووافقته في موقفه من عنترة العبد. وفي شعره يصوّر سخريتها منه، فيقول:[32]

– ضحكت عبيلة إذ رأتني عاريا خلْقَ القميصِ وساعدي مخدوشُ

– لا تضحكي منّي عبيلة واعجبي منّي إذا التفّت عليّ جيوش

وفي موقع آخر يقول:[33]

– عجبت عبيلة من فتى متبذّلٍ عاري الأشاجع شاحب كالمنصلِ

– شعثِ المفارقِ منهجٍ سربالهُ لم يدّهن حولاً ولم يترجّل

– لا يكتسي إلاّ الحديد إذا اكتسى وكذاك كلّ مغاورٍ مستبسلِ

– قد طالما لبس الحديد، فإنّما صدأ الحديد بجلده لم يُغسلِ

– فتضاحكت عجباً، وقالت يا فتى لا خيرَ فيك كأنّها لم تحفلِ

– إمّا تريني قد نحلت ومن يكن غرضا لأطراف الأسنّة ينحلِ

يرسم عنترة في هاتين اللّوحتين صورة للفارس الذي لا يهتمّ لزينة الحياة وترفها، وفي المقابل تظهر عبلة سطحية وساذجة في موقفها منه، إذ لم تهتمّ للفارس البطل والنّفس الحرّة التي تسكن تحت تلك الثياب الرّثة البالية، والجسد المنهك، موقف عبلة من عنترة الفارس يعكس موقف المجتمع الذي يهتم بالشكل أكثر مما يهتم بالقيمة.

حاول عنترة الحصول على الحريّة، بالحصول على حبّ عبلة وقبولها، ويمكن القول: إنّ عبلة قد تحوّلت إلى رمز للحرية المفقودة المنشودة، لذلك كان حبّه لها مجرّداً منزّهاً تجلّت فيه أعمق أحاسيسه وأمانيه الروحية.

---

[31]– المصدر نفسه، ص179.

[32]– عنترة. *ديوان عنترة*،(تح: محمد سعيد مولوي)، (القاهرة:المكتب الإسلامي، دط، 1964)، ص162.

[33]– المصدر نفسه ، ص59.

تغزّل بها، فكان غزله ((صورة فريدة من المزج بين الهوى والبطولة، فهو المحبّ الرجل في وقت جميعاً)).[34]

أدرك شاعرنا أن طريق الوصول إلى عبلة شاقّة وعرة، فعمل على تذليل صعوباتها، وجاهد في سبيل تغيير حاله ليكون جديرا بحبّها، ولن يكون له ذلك ما لم يكن رجلاً حرّاً سيّداً، فأنّى له أن يحظى بقبولها وأهلها، وهي ابنة الأشراف، بينما يرسف هو في أغلال العبودية؟! فكان الحلّ بفروسية نادرة.

وقد رسم عنترة في شعره ملامح فريدة لفروسيته، ودعا عبلة أن تسأل عن أخباره، كما في قوله:[35]

– سلي ياعبلُ قومكِ عن فِعالي ومَن حضر الوقيعة والطِّرادا
– وردتُ الحربَ، والأبطالُ حولي تهزُّ أكفُّها السُّمرَ الصِّعادا
– وخضتُ بمهجتي بحر المنايا ونارُ الحرب تتّقدُ اتّقادا
– ولو لا صارمي وسنان رمحي لَمَا رفعتْ بنو عبسٍ عمادا

وفي موضع آخر، يصل عنترة إلى حدّ كبير من المبالغة في تصوير فروسيته وشجاعته، كما في قوله:[36]

– والخيلُ تعلم والفوارس أنّني شيخُ الحروب وكهلها وفتاها
– ياعبلَ! كم من فارسٍ خلّيتُه في وسط رابيةٍ يعُدُّ حصاها
– ياعبلَ! لو أنّي لقيتُ كتيبةً سبعين ألفاً ما رهبتُ لقاها
– وأنا المنيّة وابن كلّ منيّةٍ وسواد جلدي ثوبها ورداها

يحاول عنترة في المشهدين السابقين، تجسيد صورة الرجل الكامل، فهو الفارس الذي يتقحّم غمار الحروب، ويتسيّد ساحات الوغى، وليس له منازع فيها أو منافس، فهو(شيخ الحروب وكهلها وفتاها).

ولايعرف الخوف طريقاً إلى قلب عنترة، فهو رابط الجأش، قوي العزيمة، وذو همّة ماضية، لايرهب خصومه، ولا يخافهم، حتّى لو كانوا أشجع الشجعان،(وردت الحرب والأبطال حولي)، وَ (نار الحرب تتقد اتّقادا)،(لو أني لقيت كتيبةً... مارهبت لقاها)،(خضت بمهجتي بحر المنايا). شجاعة عنترة هذه، غير خافية على أحد، خَبِرَتْها الخيل، وعرفها الفرسان، وشهدتها ساحات الحروب،فإن كانت عبلة جاهلة بها، فلتسأل من كان بها خبيراً، وعنترة في فروسيته، لايرهب المنايا، لأنه الرجل الذي يرمي الفرسان والأبطال بالموت(أنا المنية وابن كلّ منية).

يحاول عنترة ،بتصويره لبطولاته، أن يقدّم للعبسيين دليلاً على أهمية وجوده بينهم، فهو المدافع والحامي(لولا صارمي وسنان رمحي)، وهو خليق بنيل قبولهم واعترافهم، وهذا يقود إلى جدارته بابنتهم عبلة، لأنّه يفوق أشرافهم الذين يطلبون ودّها، شجاعة، وجرأة، وإقداماً.

يمكن أن نلحظ في الأبيات السابقة النبرة الفخرية الحادّة والواضحة، فعنترة يدور في فلك ذاته، لتبرز الأنا عنده متضخمة، ومكتنزة بالزّهو والثّقة، وهذا الفخر((كان الشاعر مدفوعاً إليه دفعاً قوياً، لأنه كان يخوض معركة ضارية لإثبات نسب، ولانتزاع حقّ، وللردّ على خصوم،... وللتعويض عن لون مفروض عليه))[37].

تظهر عبلة في الأبيات السابقة، وكأنّها الوحيدة التي تجهل بطولات عنترة، وغير مهتمة بها، وبالمقابل يظهر هو مهتماً، وراغباً رغبة ملحّة في إزالة هذا الجهل، وللفت انتباهها، واهتمامها إلى فروسيته النادرة، وهذا مايشي به تكرار

---

[34]– محمد نجيب البهبيتي، *تاريخ الشعر العربي* حتى نهاية القرن الثالث الهجري،(بيروت:دار الفكر،ط4، 1970)، ص160.

[35]– عنترة. *ديوان عنترة*،(تح: محمد سعيد مولوي)، (القاهرة:المكتب الإسلامي، دط، 1964)، ص124.

[36]– عنترة. *ديوان عنترة*،(تح: محمد سعيد مولوي)، (القاهرة:المكتب الإسلامي، دط، 1964)، ص237.

[37] – غازي طليمات وعرفان الأشقر. الشعر الجاهلي، قضاياه– أغراضه– أعلامه – فنونه(حمص: دار الإرشاد،ط1، 1992)ص416.

النداء المرّخم الموجّه إليها من دون غيرها(ياعبل)، فلعلّ النداء يصل إلى أسماعها، فتدرك معه حاجة عنترة إلى قبولها ورضاها.

تسامى عنترة في خُلقه وخصاله، كما تسامى في حبّه لعبلة، فكانت العفّة والتعفّف من سجاياه، يغضّ بصره عن جاراته، ولا يقربُ حمى المحصنات، كما في قوله:[38]

- مااستمتُ أنثى نفسها في موطن حتّى أوقّي مهرها مولاها
- أغشى فتاة الحيّ عند حليلها وإذا غزا في الجيش لا أغشاها
- وأغضُّ طرفي ما بدتْ لي جارتي حتّى يواري جارتي مأواها
- إنّي امرؤ سمحُ الخليقة ماجدٌ لا أُتبع النّفس اللجّوج هواها

وفي موضع آخر نجد عنترة يدعو عبلة إلى السؤال عن سجاياه وقت الحرب ، فيقول[39]:

- هلاّ سألتِ الخيلَ يا ابنة مالكٍ إن كنت جاهلةً بما لم تعلمي
- يخبرك مّن شهد الوقيعة أنني أغشى الوغى وأعفّ عند المغنمِ
- فأرى مغانم لو أشاء حويتها ويصدني عنها الحيا وتكرّمي

يستكمل عنترة في هذين النصين رسم شخصية الرجل الكامل، ويركّز هنا على سجاياه الأخلاقية الحميدة، وأكثر مايهمّه أن تعجب عبلة بهذه المزايا والخصال.

في النّص الأوّل يظهر عنترة فارساً عفيفاً، غضيض الطّرف عن جاراته، ولا يستبيح حرمات النساء بغير إرادة منهن، فهو بذلك حرُّ النفس كريمها، يترفّع عن فعل مايشينه، أو ينقص من شرفه. ويدلّل النص بألفاظه وتراكيبه على هذه الخصال السّامية، التي تتوّج فروسية عنترة حيث توزّعت مابين(ماستمت أنثى نفسها) وبين(أغضّ طرفي) وبين(أغشى فتاة الحي عند حليلها).

ولا تبدو هذه السجايا مصطنعة، أو غير حقيقية يحاول بها عنترة تجميل نفسه، بل هي طبع من أصل تكوينه النفسيّ الدّاخلي، وهذا ما نستشعره في قوله المؤكَّد (إني امرؤ سمح الخليقة ماجد)، فهو رجل قادر على ضبط نفسه، والتحكم بأهوائه، والسيطرة على رغباته وكبحها، وتوجيهها الوجهة التي يريد، ويظهر هذا المعنى ناصعاً جلياً في قوله(لا أتبع النفس اللّجوج هواها)، فنفسه تأمره بما لا ينسجم مع مبادئ فروسيته وقيمها، فيقابلها بالكبح والمخالفة.

وتظهر عفّة نفس عنترة، عند توزيع غنائم الحرب، فهو أوّل من يقتحم غمار المعركة، وآخر من ينتظر غنائمها، إذ يمنعه كرم نفسه وحياؤه من المطالبة بحصّته منها، فهو لم يخض المعركة طمعاً في غنائم وأسلاب يكسبها، بل هي معركته لإثبات وجوده، وتأكيد أحقيته في منافسة كرام الأنساب ومضاهاتهم.

نلاحظ أن العفّة أبرز خصال عنترة، وتتوزّع هذه العفّة مابين التعفّف في النظر إلى حرمات النساء، والترفّع عن مادّيات الحياة؛ من أموال وغنائم.

لعلّ عنترة هنا، يحاول أن يؤكد لعبلة، أنّه من خيرة الفرسان، وأفضل الرجال،وأنّه جدير بأن تمنحه حبّها وقبولها وثقتها، إذ جمع في شخصه كلّ المزايا التي تجعلها فخورة باقترانها به، وليس عليها سوى أن تغمض عينيها عن سواد جلده، وتتأمل في بياض نفسه، وحميد فعاله.

---

[38]– عنترة. *ديوان عنترة*،(تح: محمد سعيد مولوي)، (القاهرة:المكتب الإسلامي، دط، 1964) ، ص76.

[39] – عنترة. *ديوان عنترة*،(تح: محمد سعيد مولوي)، (القاهرة:المكتب الإسلامي، دط، 1964)، ص86.

وكلام عنترة هذا، يؤكّد فروسيته، ولا يلغيها، أو يشكّك فيها، بل إنّه يؤكّد ذكاءه، وحنكته، وهذه صفات إذا أضيفت إلى الشجاعة، والجرأة، تزيد من فروسية الفارس، وتعمّقها. كما اتسّم عنترة في فروسيته بحسن التدبير، فلم يكن متهوّراً، إذ صقلته التجارب وأكسبته الخبرة والممارسة مهارة وحنكة وشهرة. وعندما سُئل لماذا شاع خبره أنّه أشجع الشجعان قال: ((كنت أُقدم إذا رأيت الإقدام عزماً، وأحجم إذا رأيت الإحجام حزماً، ولا أدخل إلاّ موضعاً أرى لي منه مخرجاً، وكنتُ أعتمد الضعيف الجبان فأضربه الضربة الهائلة يطير لها قلب الشجاع فأثني عليه فأقتله)).[40] ومن أهمّ سمات فروسية عنترة – كما قلنا – حبّه العفيف النزيه لعبلة، فقد كان حبّاً مترفّعا عن الشهوات والمادّيات، تسامى فيه الشاعر ليحوّله إلى حبّ روحيّ رفيع، بثّ فيه تظلّمه ولوعته ونجوى نفسه، وشقاء روحه. نظر إلى عبلة بتجرّد كامل عن أهواء النفس ونزعاتها. رأى فيها النموذج الأمثل بين النّساء، من أجلها خاض أقسى الأهوال، وجعل منه حبّها فارساً، ولكسب ودّها، لم يحفل بالموت بل اقتحمه بجسارة نادرة، آملاً من ذلك كلّه، استرداد حريته وكرامته الآدمية.

كان حظّه من الحبّ، ألماً ولوعة وحسرة مقيمة في القلب. في قوله:[41]

– ياعبلَ! إنّ هواكِ قد جاز المدى وأنا المعنّى فيك من دون الورى
– ياعبلَ! حبّكِ في عظامي مع دمي لمّا جرت روحي بجسمي قد جرى

وظلّ عنترة يتغنّى بحبّه غناءً بنغمة حزينة، مشبعة بالمرارة والغصّة والحرمان، لأنّه لم يحظَ بمن أحبّ. يقول:[42]

– ولولا أنّني أخلو بنفسي وأطفئ بالدّموع جوى غرامي
– لمتُّ أسىً وكم أشكو لأنّي أغار عليكِ يابدرَ التمّامِ

تظهر عبلة في شعر عنترة مختلفة عن غيرها من النساء، هي المثال الأكمل الذي تمنّاه الشّاعر، ولم يحصل عليه. وهذا يوحي أنّها تحمل طبيعة رمزية – كما أسلفنا – عبلة هي الحريّة والأمل في الانعتاق، والانطلاق نحو الحياة الكريمة. فلو استطاع شاعرنا نيل رضا عبلة وقبول قومها، لودّع حياة العبودية والقيد، فقبول القوم باقترانهما، وهي العزيزة الشريفة في أهلها، هو اعتراف صريح منهم بجدارته، وأحقيّته بالحرّية الكاملة، لأنّ الحرّة لا تقترن بغير الحرّ. ولهذا كان نضال عنترة شاقّاً في سبيل اكتساب ذلك القبول، غير أنّ مساعيه كلّها لم تثمر إلاّ حنظلاً وشوكاً، إذ لم تتغير نظرة القوم إليه: ينادونه عند اشتداد الخطر: يا ابن الأكارم، وعند انفراجه: يا ابن زبيبة.

لم يستطع عنترة العبد، طول حياته، التخلّص من عقدة الدونيّة، وظلّ الشعور بالنّقص، والقلّة مرافقاً لنفسه يشقى به ويتألم. حتّى لحظة مقتله كان مدركاً لضعف مكانته في بني عبس، إذ عرف أنّهم لن يثأروا من قاتله، بل سيذهب دمه هدراً، ولن يشفع له عندهم أنّه كان المدافع عنهم، والحامي لحياضهم، فقال:[43]

– إنّ ابن سلمى فاعلموا عنده دمي وهيهات لا يُرجى ابن سلمى ولا دمي

ثانياً– سحيم عبد بني الحسحاس:

[40]– أبو الفرج الأصفهاني. *الأغاني*، ج8(تح:إبراهيم الأبياري)،(دار الشعب، دط، 1969)، ص244.

[41]– عنترة. *ديوان عنترة*،(تح: محمد سعيد مولوي)، (القاهرة:المكتب الإسلامي، دط، 1964)، ص159.

[42]– المصدر نفسه، ص192 .

[43]– المصدر نفسه، ص68.

أمّا النموذج الثاني الذي اخترناه لدراسة ظاهرة الرفض والتمرد في شعر أغربة العرب الجاهليين وعبيدهم، فهو (سحيم) الحبشي، الرجل الذي تضافرت في تكوين شخصيته، مجموعة من القوى، والظروف الاجتماعية، والوراثية، والنفسية، فكان شعره عصارة نابضة بنسغ حياته المكتظّة بالكثير من القهر، والوجع، والاستلاب.

سحيم هو ((حبشي، ترك موطنه الحبشة، وعاش غريباً في جزيرة العرب)).[44] حبشي، إذاً هو بالتأكيد، ودون أدنى شكّ، بجلد أسود قاتم، ينتمي إلى الأغربة الملعونين ببشرتهم الدّاكنة. وهو ليس من السّكان الأصليين لجزيرة العرب، وهذا يعني أنّه لا يحمل هوية الانتماء التي تعطيه أصالة أبناء الجزيرة.

سحيم، لا ينتمي إلى بني الحسحاس، لا لوناً، ولا عرقاً. بل هو عنصر دخيل في محيطه العربي القبلي، المتشبّث بالصّفاء السّلالي والعرقي.

عاش غريباً، وهذه حاله، وحال أبناء جلدته من السود، ولدوا، وعاشوا، وماتوا غرباء. لم يشعروا يوماً بطعم القبول الاجتماعي، بل ظلّوا في حنين وتَوق دائمين إلى الاندماج والتّوافق مع الأقوام التي عاشوا فيها.

اسمه يوحي بشكله ولونه، لأنّ السَّحَم والسُّحمة: السّواد، والأسحم: الأسود.[45] وحول هذا الاسم تعدّدت الروايات واختلطت، وليس هنا مجال ذكرها، لكن اسمه المتداوَل في الكتب القديمة هو (سحيم).[46]

ولا ننسى أن نشير إلى نقطة، كانت هي الأخرى موضع جدل، فسحيم من المخضرمين الذين عاصروا مرحلتي الجاهلية والإسلام.[47] لكن الطابع العامّ الغالب على شخصيته وأخلاقه، والأهمّ من ذلك، على شعره، كان طابعاً جاهلياً.

وهذا الأمر، دفع بعض الرواة، ومنهم (ابن سلاّم) إلى عدّه من شعراء الجاهلية إذ وضعه في الطبقة التاسعة من الفحول.[48] وهو التصنيف الذي ستعتمده الدراسة.

مأساة سحيم:

جوهر مأساته يتركّز في عبوديته واسترقاقه، فقد كان عبداً أسود، دميم الوجه والخلقة. وكان شعوره بهذا اللّون ثقيلاً رازحاً، وممّا كان يزيد من مأساته، ويعمّق من حدّه وطأتها، هو ذلك النفور الذي يلقاه من مجتمعه، والازدراء الذي يقطر من نظراتهم وسخريتهم.

والأمر الأكثر تأثيراً في نفسيته، هو عدم قبول المرأة له، لدمامته وبشاعته. فكيف سيكون ردّ فعله وهو ((عنيف الميل إلى النساء، شديد الهيمان بهنّ، لا تكاد الشّهوة تفارقه)).[49] هل سيكون ردّه انسحابياً تراجعياً، يستسلم فيه ويسلّم بحاله، فيتّخذ من النساء موقعاً قصّياً، لا يختلط بهنّ متفادياً رفضهنّ، ومتحاشياً غمزهنّ ولمزهنّ، أم سيكون ردّاً دفاعياً يحمل طابع الهجوم، فيتقرّب إليهنّ ويتسلّل إلى أوساطهنّ متقنّعاً بقناع العبودية، وهوان الشّأن؟

هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى، فقد حاول سحيم أن يندمج في مجتمعه، ويتواءم معه، لكن عبوديته وقفت حائلاً من دون تحقيق ذلك.

---

[44]– محمد خير حلواني. *سحيم عبد بني الحسحاس (شاعر الغزل والصبوة)*،(بيروت: دار الشرق العربي، دط، 1972) ص11.

[45]– الفيروز أبادي. *القاموس المحيط*،(بيروت :مؤسسة الرسالة،ط7، 2003)، مادة: السَّحَم.

[46]– ينظر :محمد بن شاكر الكتبي، *فوات الوفيات*،ج1،(تح:إحسان عباس)،(بيروت: دار صادر، دط، 1973) ص338. وينظر :أبو الفرج الأصفهاني. *الأغاني*، ج20(تح:إبراهيم الأبياري)،(دار الشعب، دط، 1969)ص5.

[47]– ينظر: عبده بدوي. *الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي*،(القاهرة:دار قباء،دط،2001)، ص72.

[48]–ابن سلام. *طبقات فحول الشعراء*، (شرح: محمود محمد شاكر)، (القاهرة: مطبعة المدني، دط، دت) ص143.

[49]– محمد خير حلواني. *سحيم عبد بني الحسحاس (شاعر الغزل والصبوة)*،(بيروت: دار الشرق العربي، دط، 1972)، ص47.

كيف لا يكون ذلك، وهو يعيش في المجتمع القبلي الذي يراهن على أبنائه، والذي ((يؤمن بوحدته وجنسه إيماناً عميقاً، والذي يمثّل العنجهية الجاهلية بكل ما فيها من معاني الطغيان والجبروت والاستبداد أقوى تمثيل)).[50]

فماذا فعل العبد، ليستميل القوم، ويسترعي انتباههم، ويقنعهم بفائدته بينهم، وأنّ بإمكانه أن يكون عضواً فاعلاً ونافعاً لهم؟

عقبتان أساسيتان نتجتا عن سواده وعبوديته، الأولى: عدم قبوله فرداً أصيلاً في بني أسد، والثانية، عدم قبوله لدى المرأة، الكائن الأكثر أهمية في حياته. فكيف كان ردّه؟

الاندماج المخفق:

حرمت الحياة سحيماً نعمة الجمال والوسامة، وسلبته هبة الحرّية، لكنها منحته في المقابل مَلَكة الشعر، وقلّدته مفاتيحه. كان عبداً شاعراً، فظنّ أن مفتاح حريته هو شاعريته. وقادته فطنته إلى الطريقة المثلى التي يستطيع فيها توظيف شعره فيما يخدم قضيته، فما كان منه إلاّ أن وجّهه باتجاه مدح أسَدٍ وبطونها، والإشادة ببطولات فرسانها، وتمجيد انتصاراتها، متشبّهاً بأبناء القوم الأحرار الذين يجعلون مصلحة القبيلة في مقدّمة اهتماماتهم، لأنّ ((الكيان القبلي ذو هيمنة على كيان الفرد)).[51]

فعل سحيم هذا، وهو مدرك، وعارف لأهمية الشّاعر آنذاك، كوسيلة إعلام هامّة، ليثبت للقوم أنّه واحد منهم وأنه لا يقلّ أهميّة عن أيّ فرد آخر، وأنّ بإمكانه الذّود عن حماهم بلسانه وشعره كأيّ فارس يدافع برمحه وسيفه.

حاول أن يكون فرداً من بني الحسحاس، وتمنّى أن يعاملوه على هذا الأساس، فتُلغى فكرة أنّه عبد لهم، فما كان منه إلاّ أن رسم في شعره الصورة التي لم يتسنَّ له تجسيدها في الواقع، صورة الفتى المدافع عن قومه، والمفاخر ببطولاتهم، ليحقّق نوعاً من التوحّد مع مجتمعه، فيقول مفاخراً:[52]

– ونحن حللنا الجزعَ حيث علمتمُ وقد أحجمت عنهُ تميمٌ وعامرُ
– إذا ما فرغنا من سوارِ قبيلةٍ سمونا لأخرى نبتغي مَن نساورُ
– يفرّج عنّا كلَّ ثغرٍ نخافهُ مسحٌّ كسرحان القصيمةِ ضامرُ

فخر سحيم هنا، ليس فردياً، ببطولته أو بفروسيته، بل جاء بصيغة (نحن) الجمعيّة الكليّة الشّاملة، محاولاً بذلك أن يعدّ نفسه جزءاً لا يفترق عن القوم، بإعلان الوفاء والولاء. والضمير (نحن) المنتشر على امتداد القصيدة يؤكّد ذلك، (نحن، حللنا، فرغنا، سمونا، نبتغي، نساور، عنّا، نخافه،...).

ونراه في موضع آخر، يمدح أحد بطون أسد، فيصوّر جودهم وكرمهم أيّام الجدب واليباس. فيقول:[53]

– فِدىً لبني نصرٍ قلوصي وقِطعها وقلّ إليهم ناقتي وقطوعها
– هم أكرموني في الجوار وخِلتني إذا كنتُ مولى نعمة لا أضيعها
– لعمري لنعمَ الحيّ حِلماً ونجدةً إذا ضيع البيضَ الحسان مُضيُعها

---

[50]– يوسف خليف. *الشعراء الصعاليك* في العصر الجاهلي،(القاهرة:دار المعارف، دط،1959) ، ص107.

[51]– محمد خير حلواني. سحيم عبد *بني الحسحاس (شاعر الغزل والصبوة)*،(بيروت: دار الشرق العربي، دط، 1972)، ص176.

[52]– سحيم . الديوان،(تح: عبد العزيز الميمني)،(مصر: دار الكتب، دط، 1950) ص38–39.

[53]– المصدر نفسه، ص52.القلوص: الناقة الشابة، طويلة القوائم. مساعير: موقدوا نار الحرب. الكوم: القطعة من الإبل. اللّزبة: الشّدّة. الشّول:الشائلة هي الناقة إذا أتى على حملها أو وضعها سبعة أشهر فجفّ لبنها.

– هم يعقرون الكومَ في كلّ لزبةٍ إذا الشولُ راحت مقشعراً ضروعها

يرسم سحيم في هذا المشهد، صورة مشرقة للكرم، تجسدّت في (بني نصر)، فيجمع فيهم مزايا الحِلْم والمروءة والإغاثة، إلى جانب الفروسية والشجاعة التي يسبغها على رجالهم، إذ لا يعرف الضعف أو الجُبن إلى قلوبهم طريقاً. تراهم في أوقات الشدّة، والعوز، والفاقة خيرَ مَن يبسط اليد بالسّخاء والعطاء. ويبدو أنّ هؤلاء القوم كانوا قد أكرموا سحيماً، فيذكر ذلك، ولا ينكره، بل هو شاكر لهم، وممتنّ وحافظ لصنيعهم. وهو لا يستثني منهم أحداً، فصفة الكرم من خصالهم جميعاً، وليست حكراً على فئة منهم. وضمير الجمع (هم) الغالب على الأبيات، يشرح ذلك.

نكتفي بهذين النموذجين الشعريين، لأنّ استحضار المزيد لن يكون بذي فائدة، فهو لا يختلف عنهما. وفيهما يحاول سحيم أنّ يؤكّد ولاءه لبني أسد وبطونها، ويحاول أن ينال القبول والرضا في أن يكون واحداً من أبناء القوم، في سعيٍ مضنٍ للتوحّد، والاندماج، والذوبان في بوتقة الجماعة القبلية، ولكن النتيجة لم تكن مرضيةً له، فقد ظلّ العبد الرقيق الذي لن يرقى أبداً إلى مصاف الأحرار والأصلاء.

تجربة الحبّ السّحيمية:

إخفاق سحيم في الحصول على الانتماء، كان سبباً في بروز مشاعر النقمة، والسّخط على الحياة التي ظلمته، وجارت في حكمها عليه، فاضطرم في صدره الحقد، والغضب على ذلك المجتمع المتغطرس الذي وقف معترضاً ومعارضاً لانتمائه وتوحّده في نسيجه، فعمد سحيم إلى تغيير اتجّاهه الأوّل، الذي كان فيه مادحاً ومفاخراً ببني أسد، ليتحول إلى حيّة تتسلّل إلى مخادعهم، فتنفث روح الشرّ في حرماتهم.

تأثّر سحيم، وأفاد من جوّ التّسامح الذي ساد في بيئته، فيما يخصّ علاقة الرجل بالمرأة، فالبيئة التي ((عاش فيها سحيم لم تكن مغلقة، تضع بين الرجل والمرأة حجباً صفاقاً، وتنظر بألف عين رقيبة إلى صلتهما بعضهما ببعض)).[54]

فشاعرنا ينتمي إلى طبقة العبيد السود، وأولئك القوم، ورغم القيد الذي كان يطوّق حياتهم، ويكتم أنفاس حرياتهم، فقد تمتّعوا بهامش من الحرية، رغم ضيقه، استطاع مَن اكتشفه منهم أن يسترقَ شيئاً من الحرّية غير المشروعة. وهذا الهامش جاء من طبيعة الأعمال التي كانت توكل إليهم، فكانوا يختلطون بنساء السّادة، ويتقرّبون منهنّ دون حواجز، لأنهم – في نظر الجميع– أقلّ بكثير من أن يشكّلوا خطراً، فلم تكن النساء المخدومات يخشين الانكشاف على عبيدهنّ، والنتيجة ((إزاء هذا التسامح كان العبيد يجدون بعض المتع في نساء سادتهم)).[55]

وسحيم، كان من العبيد الذين تستّروا خلف ستار العبودية الأسود، فانبثّ بينهنّ بمكرٍ ودهاء، ليغرف من ملذّات الحياة ومتعها.

فكيف كانت علاقته بالمرأة، وكيف كان فهمه للحبّ، هل كان فهماً مادياً غريزياً، أم كان روحياً مثالياً؟

شعر سحيم يعطي صورة غير مشرقة لعلاقاته، ومغامراته النسائية الفاضحة، التي تكشف جنوحه المرضي إلى تلبية جمحات نفسه من غرائز وشهوات آثمة.

أراد سحيم، أن يخوض تجربة الحبّ، وأن يمارس إنسانيته كغيره من الآدميين. أراد أن يشعر بكينونته ووجوده الآدمي بالتقرّب إلى الجنس الآخر، إلى الأنثى. ظنّ أنّه بوصوله إليها سينال شيئاً من حريته الأسيرة. أراد الحرية والانفلات من القيد، قيد العبودية، وقيد الجسد، بخوضه لتجارب حبّ عاصفة بالرغبة، والجموح، والتمرّد.

[54]– محمد خير حلواني. *سحيم عبد بني الحسحاس (شاعر الغزل والصبوة)*،(بيروت: دار الشرق العربي، دط، 1972)، ص30.

[55]– المرجع نفسه، ص36.

لكن، كيف السّبيل إلى المرأة، وليس فيه ما يجذبها إليه؟ عبدٌ حقير الشّأن، دميم الهيئة، منبوذ من الجميع. كان مدركاً لحقيقة حاله، وافتقاره إلى المزايا التي تجعله محبوباً من المرأة، فامتلأت نفسه كرهاً للّون الأبيض الذي حرمته الطبيعة منه. وسخطاً على القَدر الذي ابتلاه فاختار له أمّاً من الإماء السوداوات، فنراه يقول:[56]

– فلو كنت ورداً لونه لعشقنني ولكنّ ربّي شاننني بسواديا

– فما ضرني إن كانت امّي وليدة تصرُّ وتبري باللّقاح التواديا

وفي موضع آخر، يحزّ في نفسه سخرية المرأة من قبحه، وسواد جلده، واستهجانها لقوله الشعر، وهو العبد الوضيع، وتفضيل النساء للسّادة والأحرار من الرجال، يقول:[57]

– أشارت بمدراها وقالت لتربها أعبدُ بني الحسحاس يزجي القوافيا

– رأتْ قثْباً رثّاً، وسحق عباءةٍ وأسود ممّا يملك الناس عاريا

هذا الشعر، يبيّن نظرة المرأة إليه، وموقفها منه، ((فهي تتعالى عليه، لأنه دونها وتحتقره لأنّ البيئة نمّت في نفسها هذا الشموخ على العبيد الأرقّاء.... ولا شكّ أنّ مثل هذه النظرة من الجنس الآخر سيكون لها صدى في نفس العبد...)).[58]

وشعر سحيم الغزلي، يؤكّد أنّه لم يتقبّل واقع العبودية الذي فُرض عليه، فلم يذعن له، وعمل على مقاومة ما يوجَّه ضد إنسانيته من عنف وإذلال، واهتدى إلى وسيلة ماكرة جريئة، تحتاج إلى كثير من الذكاء والجسارة، وهذا ما لم يكن ينقصه.

ولم ((يجد وسيلة لتحدّي واقعه والانتقام من مجتمعه ومستعبديه أجدى من إغواء نساء سادته البيض وامتلاك أجسادهنّ والتمتّع بجمالهنّ الأبيض السّيد)).[59]

وهنا يتجلّى فهم سحيم الواعي لحقيقة قضيته، وعمق مشكلته، فلو أنّه اتّجه بميوله وأهوائه إلى النساء اللّواتي ينتمين إلى طبقته المسحوقة، لَمَا اختلف بذلك عن أيّ عبد آخر، ولظلّ يراوح في المكان نفسه.

نتجت عبودية سحيم – كما أسلفنا – عن لونه المشين، ونسبه الوضيع. من هاتين النقطتين انطلق في توجهه صوب المرأة البيضاء السيّدة الحرّة. أراد أن يثبت فاعلية اللّون الأسود في مواجهة اللّون الأبيض، بل أراد قهر الأبيض وإذلاله، بتلويثه بقتامة اللّون الأسود، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أراد تحدّي السّيد الأبيض الحرّ الذي طرده، وحرمه من ممارسة إنسانيته، متذرّعاً بدناءة نسبه، ومتعالياً بصفاء نسبه هو، ونجابة أصوله. أراد سحيم أن يصل إلى حرمات أولئك السّادة، فيعكّر صفو نسبهم، ويطعن به.

المرأة: وهم الحرية

استخدم سحيم وضاعة شأنه، وهوان منزلته، وسيلة للوصول إلى المرأة البيضاء التي لم تكن تخشى التقرّب منه. وفي شعره ما يدلّ على أنّه كان يصل في الاقتراب من نساء السّادة حدّاً كبيراً، وأنّ النساء كنّ يتقبلّن ذلك الوضع دون تحفّظ. كما في قوله:[60]

---

[56]– سحيم . الديوان،(تح: عبد العزيز الميمني)،(مصر: دارالكتب، دط، 1950)، ص26.

[57]– المصدر نفسه، ص37.

[58]– محمد خير حلواني. سحيم عبد *بني الحسحاس (شاعر الغزل والصبوة)*،(بيروت: دار الشرق العربي، دط، 1972)، ص280.

[59]–علي سليمان. *الشعر الجاهلي وأثره في تغيير الواقع*،(دمشق: وزارة الثقافة، ط1، 2000) ص227.

– كأنّ الصبيريات يومَ لقيننا ظباءٌ حنت أعناقها في المكانسِ
– وهُنَّ بنات القوم: إن يشعروا بنا يكنْ في بنات القوم إحدى الدهارس
– فَكَمْ قَدْ شققنا من رداءٍ مُنيرٍ ومن بُرقعٍ عن طفلةٍ غيرِ عانسِ

هذا المشهد، يدلّل دلالة واضحة على العمق الذي وصل إليه سحيم في أوساط النساء، فالنساء الصبيريات ينسين الحدود التي يجب أن يقف عندها العبدُ، فلا يتخطّاها. ولا يتحرّجن من كشف مفاتنهنّ أمامه. وسحيم يستغلّ هذه الغفلة والتّراخي والسّذاجة منهنّ، ليقتنص شيئا من المتعة والبهجة.

ويمكن النظر إلى هذه النقطة من زاوية أخرى، فمن الممكن أن تكون رغبة أولئك النساء مماثلة لرغبة سحيم، لأنّ فيه ما يجذبهنَّ، ولا يتوفّر عند السّادة الأحرار، فهو عبد مأمون خطره، لا يخشين جانبه، ويستطعن أن يتحررن أمامه من تلك القيود التي يجب عليهنّ مراعاتها في حضرة السّادة الأشراف، من عفّة، ووقار والتزام بالأعراف الصارمة. مع سحيم، وأمثاله، بمقدورهنّ إطلاق العنان لأهوائهنّ ورغباتهن في الحصول على بعض العبث، والمتعة، واللّهو. في ظلّ هذا الوضع، لم يكن من الغريب أن يحقّق شاعرنا بعضاً من مقاصده مع المرأة، ((فهو كثير الصّلة بالنساء، كثير المقابلة لهن، وطول اللّقاء يولّد الألفة، ويزيل التكلّف، ولاسيما أنّ العبد ذو دعابة حلوة، فلا غرو أن يصل إلى مداعبات بريئة أحياناً، وغير بريئة طورا، في مجتمع منغلق كالمجتمع القبلي)).[61] غير أنّ سحيما لم يكتفِ بالمداعبات، ولم يُروَ شغفه بها، بل نلمس في شعره تجارب له مع المرأة تتخطّى حدود المداعبات إلى حدّ بعيد، علاقات فيها كثير من الإباحية والتحلّل، والكسر لجدار الحشمة والعفّة.

ويندرج شعره في هذه التجارب، ضمن تصنيف الغزل الجنسي، وفيه يعلو صوت الجسد، وتظهر فعالية الحواس، وتتوهّج حسّية المشاعر والانفعالات. هو غزل يصدر عن نفسٍ محرومة، وجسدٍ متعطّش لإرواء شهواته المتأججة المكبوتة.

وسحيم في هذا الشعر، ينظر إلى المرأة، على أنّها مجرّد أداة، أو وسيلة للوصول إلى حالة من التحرّر، والانفلات من قيود الجسد وأثقاله. هي وسيلة لاغتراف المتعة، واللّذة، والنشوة. كما في هذه الأبيات من يائيته:[62]

– وبتنا وسادانا إلى علجانةٍ وحقفٍ تهاداه الرياح تهاديا
– توسّدني كفّاً وتثني بمعصمٍ عليَّ، وتحوي رجلها من ورائيا
– وهبّتْ لنا ريحُ الشمال بقرَّةٍ ولا ثوبَ إلاّ بُرْدُها ورِدائيا
– فما زال بُردي طيباً من ثيابها إلى الحَوْل حتّى أنهج البردُ باليا
– سقتني على لوحٍ من الماءِ شَرْبةً سقاها بها الله الذِهاب الغواديا
– وأشهدُ عند اللهِ أن قد رأيتها وعشرين منها إصبعا من ورائيا
– أقلّبها للجانبين وأتّقي بها الريحَ والشفّان من عن شماليا

مغامرة جامحة صارخة، يرسمها سحيم بكلّ تفاصيلها ودقائقها. مشهد يضجّ بعشق حسّي حارّ، يُسمع فيه صدى اللّذة والنشوة، وتتقاطر الشّهوة من بين كلماته الحادّة المكشوفة العارية. سحيم لا يستخدم أسلوب التورية، أو المواربة، أو

---

[60]– سحيم . الديوان،(تح: عبد العزيز الميمني)،(مصر: دار الكتب، دط، 1950)، ص15–16. الصبيريات: نسوة من بني صبير بن يربوع. الدهارس: الدواهي. عانس: المرأة التي طال مكثها في أهلها ولم تتزوج قطّ.

[61]– محمد خير حلواني. سحيم عبد *بني الحسحاس (شاعر الغزل والصبوة)*،(بيروت: دار الشرق العربي، دط، 1972)، ص87.

[62]– سحيم . الديوان،(تح: عبد العزيز الميمني)،(مصر: دارالكتب، دط، 1950)، ص20–21 .

الكناية في التصوير، بل يسمّي الأشياء بمسمياتها، وفي هذا مبالغة وإسراف في التحدّي السّافر، والمجاهرة العلنية، لكلّ المواضعات والأعراف التي تواضع عليها، وشرّعها المجتمع القبلي، وأشراف سادته.

تظهر المرأة في هذا المشهد مُنصاعةً، ومُنقادةً تماماً وراء نزعاتها، ومطواعة ممتثلةً لرغبات سحيم الآثمة المتوقّدة، بل لا تقلّ رغبتها في شيء عن رغبته. تبدو وكأنها واقعة تحت تأثير مخدّر، أو سحر تملّك إرادتها الواعية، وباتت أفعالها مترجمة لدفين لا وعيها، لجسدها التائق إلى الارتواء واللّذة، ولكنها لذّةٌ آثمةٌ، موسومةٌ بهباب الخطيئة، وعار الخيانة، ومع ذلك، ورغم يقين تلك المرأة من هول العاقبة والعقاب، فإنها لا تحجم عن المحاولة، بل تغامر، وترخي لأهوائها السبيل لتخوض مع العبد العاصي والنّاقم، تجربة عارمة بالخطايا والفسوق.

لم يكن هدف سحيم في تلك العلاقات الخطرة، مقتصراً على إعلاء صوت الجسد الأسود وتأكيد فاعليته، وقدرته على الانتصار في مواجهة الجسد الأبيض، بل إنّه رأى أنّ دخوله عالم الحرية يكون بعبور بوابة الجسد الأبيض دون سواه، ويجب أن يكون للعبور صخب وجلجلة تعجز الأسماع عن تجاهله، أسماع المجتمع المتغطرس الأصمّ عن تأوّهات المنبوذين وصرخاتهم.

ليس من المستغرَب أن يسلك سحيم درب الخطيئة واللّذة المحظورة،فقد حظّر المجتمع عليه، وحرمه ممارسة الحياة بشكل طبيعي قويم، ومُنع من تذوّق النعيم في وضح الضوء، فعمد إلى بلوغه في حلكة العتمة.

لم يعمد سحيم إلى مداراة مغامراته، أو إخفاء علاقاته النسائية، بل عمل على إذاعتها، وإعلانها وكشفها أمام الملأ، لتبلغ أسماع السّادة، وتزلزل عروش كبريائهم وصلفهم. وفي ذلك قمّة التحدّي، والمجابهة والتّصعيد. لم يخفض نبرة لهجته المتحدّية المقهورة أبداً، حتى النهاية. كما في قوله:[63]

– شدّوا وثاقَ العبدِ لا يُفلتكم إنّ الحياة من الممات قريبُ
– فلقد تحدّر من جبين فتاتكم عرقٌ على ظهر الفراشِ وطِيبُ

استهانة علنية، واستهتار واستخفاف بالعقوبة التي ينزلونها به. يظهر شاعرنا هنا قويّاً واثقاً متحدّياً، وفي الوقت ذاته، فنفسه مقهورة مكلومة، أمّا جلاّدوه فعلى العكس من حاله، فالغيظ يأكل أكبادهم، والشعور بالمهانة والمذلّة يطغى على أيّ شعور آخر.

ولم يكن الحرق أو القتل، ليؤثّر في النشوة العارمة التي تشعّ في نفس سحيم، أو لتخفّف من حجم التشفّي والإثارة، ولذّة الانتصار على مستعبديه، إذ تمكّن من دسّ عصارته الحاقدة في خلايا حرماتهم، وحفر في صميم أساسات العفّة والحصانة التي كانوا يتباهون بها، ويفخرون. في قوله:[64]

– إن تقتلوني فقد أسخنتُ أعينكم وقد أتيت حراماً ما تظنونا
– وقد ضممتُ إلى الأحشاء جاريةً عذبٌ مقبَّلها ممّا تصونونا

وفي النتيجة نستطيع القول: إنّ سحيماً كان يعيش صراعاً حادّاً، وتشقّقاً نفسياً وروحياً عميقاً، لذلك فقد حاول جاهداً، تخفيف حدّة ذلك الصراع، ورأب تصدّعه النفسي فاهتدى إلى أنّ المرأة هي المرتكز الذي يمكن أن يستند إليه في انتشال نفسه من هوّة الانحدار، وحفرة الانحطاط الروحي.

[63]– المصدر نفسه، ص60.

[64]– سحيم . الديوان،(تح: عبد العزيز الميمني)،(مصر: دارالكتب، دط، 1950)، ص59.

شعوره بالنقص، كان كبيراً لا يُحتمل، فحاول التعويض، عساه يحقّق نوعاً من التوافق، والتوازن بين وعيه المدرِك لحقيقة الواقع وقسوته، وبين لا وعيه الرّافض لذلك الواقع، والمتمرّد عليه والمقهور منه. كانت المرأة البلسم الذي داوى بعض جراحه، من جهة، والسمّ الذي فتك به وأرداه صريعاً من الجهة الأخرى.

خاتمة:

في النتيجة، وجدنا كيف فشل كلّ من سحيم وعنترة في إثبات وجودهما، وتأكيده، فقد حاولا جاهدَين تغيير نظرة المجتمع إليهما، ليقول كلّ منهما: إنّه في البداية، وقبل كلّ شيء، إنسانٌ حرٌ، وكامل الإنسانية والوجود.

ولتحقيق ذلك، اتّبع كلّ من الشاعرين طريقاً ينسجم مع تكوينه الخُلقي،ومع أفكاره وطموحاته، فتباعدا في الطريق، ولكنهما اتّفقا في مطلبهما لتحقيق الذّات،وإثبات الهويّة.

فقد حاول كل من عنترة وسحيم، أن يؤكّدا ولاءهما لقوميهما؛ الأوّل بردّ الخطر، ودفعه عن بني عبس، بفروسيته النادرة من جهة، وبشعره من جهة أخرى. كما حاول الثاني، بشعره تمجيد انتصارات بني الحسحاس، وإعلاء شأن سادتهم.

وقد اختلف كلّ من الشاعرين في نظرتهما إلى المرأة، وفي طريقة تعاملهما معها؛ فكانت المرأة عند عنترة، ممثّلة بعبلة، بعيدة عن الابتذال، وكان هو مثالاً للعاشق المحبّ العفيف، الذي حاول أن يكسب رضا محبوبته وقبولها، ليكسب بذلك قبول المجتمع، ويحصل على الانتماء إلى القوم.

أما سحيم، فقد كانت المرأة عنده مجرّد وسيلة لإشباع رغباته وشهواته، وتحوّلت إلى أداة ينتقم بها من المجتمع الذي ألحق به الظلم والهوان، وكانت العاقبة وَبَالاً عليه.

وفي النهاية، لم تثمر محاولات الرّجلَين، في الحصول على الحرية، أو على الانتماء، بل ظلّ شبح العبوديّة يلاحقهما، والإحساس بالظلم والمرارة لايفارقهما، لأنّ نظرة المجتمع، لم تستطع تجاوز سواد جلدهما، وقلّة شأنهما، ووضاعة نسبهما، إلى ماهو أكثر ثباتاً وديمومة في تقييم الإنسان.

المراجع:

1. أبادي، الفيروز. *القاموس المحيط*، بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط7، 2003م.
2. ابن خلدون، العلاّمة عبد الرحمن بن محمد خلدون (784 – 808هـ). *مقدمة ابن خلدون*، (ضبط وشرح وتقديم: د. محمد الإسكندراني)، دار الكتاب العربي، ط3، 2001م.
3. ابن سلاّم. *طبقات فحول الشعراء*، (شرح: محمود محمد شاكر)، القاهرة: مطبعة المدني، د ت.
4. ابن منظور. *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، دط، دت.
5. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد القرشي. *الأغاني*، (تح: إبراهيم الأبياري)، دار الشعب، 1969م.
6. سحيم. *الديوان* ،(تح: عبد العزيز الميمني)، مصر: دار الكتب، 1950م.
7. عنترة، الديوان. (تحقيق ودراسة: محمد سعيد مولوي)، القاهرة: المكتب الإسلامي، 1964م.
8. الكتبي.محمد بن شاكر، *فوات الوفيات*،(تح:إحسان عباس)، بيروت: دار صادر، د ط، 1973.
9. أدونيس. *كلام البدايات*، بيروت: دار الآداب، ط1، 1989م.
10. إسليم، فاروق. *الانتماء في الشعر الجاهلي*، دمشق: اتحاد الكتّاب العرب ، 1998م.

11. بدوي، عبد الرحمن. *الموت والعبقرية*، الكويت(وبيروت): وكالة المطبوعات (وَدار القلم)، 1945م.
12. بدوي، عبده. *الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي*، القاهرة: دار قباء، 2001م.
13. البهبيتي، نجيب محمد. *تاريخ الشعر العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري* ، بيروت: دار الفكر، ط4، 1970م.
14. حلواني، محمد خير. سحيم عبد بني الحسحاس *(شاعر الغزل والصبوة)*، بيروت: دار الشرق العربي،1972م.
15. خليف، يوسف. *الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي*، القاهرة: دار المعارف، 1959م.
16. ذهني، محمود. *الأدب الشعبي، مفهومه ومضمونه*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1972م.
17. سليمان، علي. *الشعر الجاهلي وأثره في تغيير الواقع*، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 2000م.
18. طليمات و الأشقر، غازي وعرفان. *الأدب الجاهلي، قضاياه – أغراضه – أعلامه – فنونه*، حمص: دار الإرشاد، ط1، 1992م.
19. عطوان، حسين. *مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي*، مصر: دار المعارف،1970م.