المركزيّة الثقافيّة للهويّة الاجتماعيّة القبليّة في أشعار أصحاب المعلّقات العشر

أ. د. غيثاء علي قادرة*

أ. م. د. سمران نديم متوّج**

رندة محمّد دعدع***

ملخّص

يخضع الفرد في النّظام الاجتماعي القبليّ الجاهلي إلى ما تمليه البيئة وشروطها القاسية، وإلى ما تحتّمه صعاب الأحوال المعيشيّة، فضلاً عن الموروث الثقافيّ والتّاريخيّ، وما كوّنه هذا كلّه من نظم وقوانين، شكّلت أحكاماً صارمة للعلاقة بين الفرد والقبيلة، على الانتماء المطلق إليها، والارتباط بها بروابط مقدّسة تجعل الفرد هامشاً يدور في مركزيّة السّلطة القبليّة، ممّا أدّى إلى خلق مفاهيم بنيت على أسس سلطويّة مطلقة أدّت إلى تابعيّة الهامش إلى المركز، بصورة غالبة، احتكمت على وجود الفرد وعلى ثقافته وسلوكه وتفكيره، وهذا لا ينفي تمرّد الهامش على مركزيّة سلطة القبيلة، في القليل النّادر، غير أنّ السّلطة المركزيّة للقبيلة كانت مهيمنة على حيوات الأفراد.

تتوضّح من خلال القراءة الثقافيّة لمركزيّة القبيلة، ماهية الهوية الاجتماعيّة لهذه المركزيّة الثقافيّة، تتبيّن حقيقة الصّراع الوجوديّ المنضوي تحت الهويّة القبليّة، ممّا يجعل من الغزو والعصبيّة، وغير ذلك من مظاهر الانتماء إلى القبيلة بصورة أوضح وأعمق، وتعبيره عن أفكار الظّلم والدّمويّة، والرّغبة في القتل والحروب، فهذه المظاهر استجابة لما تمليه الحقائق الوجوديّة.

الكلمات المفتاحيّة: الهامش، المركز، القبيلة، التّمثيل الثقافيّ، الهويّة الاجتماعيّة.

---

* أستاذ في قسم اللغة العربيّة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة تشرين، اللاذقيّة – سورية.

** أستاذ مساعد في قسم اللغة العربيّة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة تشرين، اللاذقيّة – سورية.

*** طالبة دكتوراه في قسم اللغة العربيّة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة تشرين، اللاذقيّة – سورية.

The cultural centrality of tribal social identity In the poems of the authors of the Ten Mu'allaqat

Prof. Ghaitha Ali Qadir*
prof. Simran Nadeem Mutawj**
Randa Muhammad Dadaa***

summary

In the pre-Islamic tribal social system, the individual is subject to what the environment dictates and its harsh conditions, and to what is necessitated by the difficulties of living conditions. In addition to the cultural and historical heritage, and the systems and laws that all of this constituted, they formed strict provisions for the relationship between the individual and the tribe, on absolute belonging to it, and connection to it with sacred ties that make the individual a marginal side revolving around the centrality of tribal authority. Which led to the creation of concepts built on absolute authoritarian foundations that led to the subordination of the margin to the center, in a overwhelming manner. They controlled the existence of the individual, his culture, his behavior, and his thinking. This does not negate the rebellion of the margin against the centralization of the authority of the tribe, in rare cases, but the central authority of the tribe was dominant. On the lives of individuals.

Through the cultural reading of the centrality of the tribe, the nature of the social identity of this cultural centrality becomes clear. The reality of the existential conflict within the tribal identity becomes clear, which makes conquest, fanaticism, and other manifestations of belonging to the tribe clearer and deeper, and its expression of ideas of injustice, bloodshed, and the desire to kill. And wars, these manifestations are a response to what existential facts dictate.

Keywords: margin, center, tribe, cultural representation, social identity.

Keywords: margin, center, tribe, cultural representation, social identity.
* Professor in the Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Human Sciences, Tishreen University, Latakia - Syria.
** Assistant Professor in the Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Human Sciences, Tishreen University, Latakia - Syria.
*** PhD student in the Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Human Sciences, Tishreen University, Latakia - Syria.

المقدّمة:

تكشف قراءة أنساق المركزيّات الثقافيّة للهويّة البيئية في المجتمع الجاهليّ ماهية القبيلة بوصفها النّظام الاجتماعيّ الأعلى في المفهوم الثقافي للأفراد المنتمين إليها، يصل ارتباطهم بنظمها وأعرافها حدّ التّقديس، وهذا ما حتّم عليهم جملة من المفاهيم والمبادئ الأخلاقيّة الإيجابيّة والسّالبة حدّدت طبيعة العلاقة الاجتماعيّة بين أفراد القبيلة، وبين القبيلة والقبائل الأخرى، ويمكن ربط العلاقة المقدّسة بين الفرد والقبيلة في المجتمع الجاهليّ بالأسباب البيئيّة للطّبيعة الصّحراويّة، وما يتسبّب منها من قلّة موارد العيش والتّصارع على هذه القلّة، وفرض أساليب الغزو والنّهب أو المكافحة في سبيل تأمين متطلّبات الحياة في هذه الأحوال القاسية، فضلاً عن فرض مبدأ التّعاضد الاجتماعي من أجل تشكيل قوّة تضمن بقاء القبيلة واستمرارها في ظلّ هذه الشّروط الصّعبة، ممّا أفرز ارتباطاً مصيريّاً بالقبيلة، وجعل منها نسقاً ثقافيّاً سلطويّاً يهيمن على الأفراد بقيود صارمة تجعل منهم حماة حياض القبيلة بدمائهم، وتغدو حيواتهم رهن نداء القبيلة، يتمثلون بموروثها الثقافيّ المتجلّي بجملة من الأعراف والتّقاليد والمفاهيم، وهذا كلّه كوّن الشّخصيّة الفرديّة القائمة على الرّوابط العاطفيّة بالقبيلة، ولم يكن الشّعراء بعيدين عن هذا الارتباط، وكانوا الصّوت القويّ المستمدّ من سلطة الشّعر في الذهنيّة الجمعيّة الجاهليّة، لترسّخ نظم القبيلة وأحكامها، وتعميق مكانتها في نفوس أفرادها، والإخلاص المطلق لها، والتّعصّب الأعمى لكيانها.

مشكلة البحث وأهمّيّته والجديد فيه:

يحتاج الشّعر الجاهلي إلى مزيد من الدّراسة والبحث لكشف ما ورد فيه من أنساق شعريّة تمجّد القبيلة، وتحضّ على التّعلّق بها، والدّفاع عنها، وتسويق أفكار التّضحية والتّعصّب لها؛ إذ إنّ الرّابط بين الفرد والقبيلة رابط مقدّس لا يمكن المساس به، وهذا ما يتطلّب فهم كثير من القضايا البيئيّة والاجتماعيّة من خلال هذا الشّعر، وتريد الدّراسة من عنونتها بالمركزيّة الثقافيّة للهويّة الاجتماعيّة القبليّة في أشعار أصحاب المعلّقات العشر، بحث ماهية القبيلة وما تمثّله ثقافيّاً بوصفها سلطة مركزيّة محتكمة على أساليب عيش أفرادها، ومؤثرة في طرائق تفكيرهم، وفي تشكيل مفاهيمهم إزاء الحياة، وتعريف القيم الأخلاقيّة بما يتّسق مع مصلحة القبيلة، وتكمن الجِدّة في هذا البحث من خلال النّظر إلى القبيلة كسلطة مركزيّة ثقافيّة مهيمنة على المستويات الفكريّة والعاطفيّة للهامش (الأفراد)، وأثر ذلك في الشّعر والفكر لدى هؤلاء الأفراد.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بين الهامش والمركز من خلال الهويّة الاجتماعيّة القبليّة في أشعار أصحاب المعلّقات العشر، وما يترتّب عليها من مستويات فكريّة واجتماعيّة، وأعراف وتقاليد، وقيم أخلاقيّة، وهذا ما يوفّر فرصة جديدة لقراءة الشّعر الجاهليّ من زاوية جديدة، وفهم أكثر عمقاً.

فرضيّات البحث وحدوده:

اتّخذ البحث من أشعار أصحاب المعلّقات العشر مساحة شعريّة، لتكون مجالاً للدّراسة التّطبيقيّة، وتقصّي مضمون السّلطة المركزيّة الثقافيّة للقبيلة، وأثرها في الهامش (الفرد) لاعتقادنا أنّ تجربة أصحاب المعلّقات العشر تتضمّن الوعي الفنّي الكافي الذي يؤمن الخوض في بحث المركزيّة الثقافيّة للهويّة الاجتماعيّة القبليّة، وما تمثّله القبيلة من تمثيل ثقافي في عقول أفرادها، فضلاً عن وفرة النّصوص الشّعريّة المتضمّنة الحديث الواسع عن القبيلة والفخر بها، والتّغنّي بأمجادها ومآثرها وقوّتها.

الدّراسات السّابقة:

أفاد البحث من بعض الدّراسات والكتب التي بيّنت ماهية الرّابط بين الفرد والقبيلة في العصر الجاهليّ، منها: العصبيّة القبليّة عند العرب وأثرها في الشّعر العربيّ لإحسان النّصّ، وبعض المؤلّفات التي تعمّقت في الكشف عن مركزيّة سلطة القبيلة، مثل: القبيلة والقبائليّة أو

هويات ما بعد الحداثة، لعبد الله الغذّامي، وكتاب الشّعر الجاهليّ في ضوء الأنساق الثقافيّة اللامنتمي اختياراً لنبأ قاسم، فضلاً عن كتب خاضت في علاقة الفرد بالقبيلة، استناداً إلى مفهوم النّسق الثقافي منها: جماليّات التّحليل الثقافيّ الشّعر الجاهليّ نموذجاً، ليوسف عليمات، وجدليّة الوجود والعدم قراءة في مضمرات الخطاب الشّعري الجاهليّ، د. غيثاء قادرة.

منهج البحث وإجراءاته:

يعتمد البحث منهج التّحليل الثقافي لقراءة الهويّة الاجتماعيّة القبليّة بوصفها مركزاً ثقافيّاً فاعلاً في المستويات الفكريّة والاجتماعيّة المكوّنة ثقافة الهامش (الفرد)، ولكشف مضمرات أنساق الفخر القبيلة، والإعلاء من شأنها، وترسيخ قداستها في نفوس أفرادها، وبيان أثر ذلك كلّه في الكيان الثقافيّ في مفهوم الفرد المنتمي إلى القبيلة.

الهامش والمركز النّشأة والحدود والمكوّنات المشكّلة لها:

يحاول النّاقد الثّقافيّ إعادة قراءة المفاهيم والأنساق الثّقافيّة استناداً إلى الحقائق الثّقافيّة، والأحوال التّاريخيّة التي أفرزت هذه المفاهيم، وهذه الأنساق، ممّا يعني أنّ أولويّته تكمن في تركيزه على التّمايز الثّقافيّ بين فئات المجتمع وطبقاته، وتكويناته الاجتماعيّة، وهذا ما يوفّر طريقاً واضحاً لتحليلها يأخذ بالحسبان ماهيّة أساليب إنتاج الخطاب وقواعد تشكّله من السّلطة المهيمنة على المجتمع، والتي تحتكم على توجيه التّجارب الإنسانيّة فيه.

ويمكننا البناء على حركيّة الحدث التّاريخيّ لفهم نشوء الهامشيّ والمركزيّ وماهيتهما، في النّقد الثّقافيّ من خلال البنى الإيديولوجيّة للمجتمع، ومفهوم السّلطة الثّقافيّة التي عرّفها فوكو بأنّها " ليست مجرّد تشكيل للعلاقات الاجتماعيّة من خلال ديناميكيّة داخل المنتج الثّقافيّ، ولكنّها أساس منطقيّ شموليّ في عمليّة التّصوير الجماليّ لأشكال هذه السّلطة في الخطاب الثّقافيّ والتي لا تظهر إلاّ بالاستقراء " [1].

ولم تكن حركة العلاقات الاجتماعيّة القائمة في ظلّ السّلطة بمعزل عن صياغة مفهوم الاستقطاب بمعنى المركزيّ والاستبعاد بمعنى الهامشيّ، وهذا ما تجلّى في الفكر الغربيّ، وقد نجد في صور الصّراع بين الطّبقة الإقطاعيّة، والطّبقة البرجوازيّة في عصر الملكة فكتوريا صورة حيّة عن نشوء مظاهرات لتغيرات اجتماعيّة تقودها السّلطة المتحكّمة على مسارات التّجارب الإنسانيّة

[1] عليمات، يوسف. جماليّات التّحليل الثقافي الشّعر الجاهلي نموذجاً، ص28-29.

في مجتمعها، وقد تكون مسرحيّات شكسبير مثالاً على تحوّلات أشكال العلاقات الاجتماعيّة التي تكشّفت في العلاقات المضمرة في المجتمع، تقودها سلطة الرّهبان المتنفّذة، وتشكّل أمكنة قيام طبقات اجتماعيّة جديدة تواجهها مقاومة ومناوءة أفرزت تمايزاً واختلافاً بين هذه الطّبقات، وهذه إشارات واضحة إلى آليّة تشكّل المركزيّ المستقطب والهامشيّ المستبعد في الثقافة الغربيّة في الحقبة التّاريخيّة التي ولّدت طبقات اجتماعيّة متصارعة متنافسة، أدّت إلى خلق مفاهيم بُنيت على أسس سلطويّة، أفضت إلى الصّراع بين المركزيّ والهامشيّ ؛ أي بين نقيضين ضدين تمثّلاً في الأقطاب المتنافرة في جوهرها،وطبيعة تكوينها ؛ مثل الفحوليّ أو الرّجوليّ والأنثويّ، الأنا والآخر، السّلطة والمجتمع وغير ذلك، وهذا كلّه أدّى إلى خلق مظاهر التّمايز الثّقافيّ والسّياسيّ والقوميّ، وعمّق الحدود بين هذه المفاهيم.

يكشف تأمّل حركيّة تاريخ الثّقافة العربيّة، وتحوّلات مساراتها أنّ هذه الثّقافة قائمة على مركزيّة النّزاع السّاعي إلى الفوز بهدف تحقيق السّلطة الفحوليّة ؛ لتغدو هذه السّلطة مركزاً متسيّداً، يجعل من المحيط هامشاً رازحاً تحت سلطته " فالمركزيّ في الثّقافة العربيّة نزاع إلى تحقيق سلطته الفحوليّة، وتأسيس أنساقه الثّقافيّة الخاصّة بكلّ ما أوتي من قوّة، لكي يصبح نخبوياً مهيمناً مقابل دونيّة الشّعبيّ والهامشيّ"[1].

ونجد في الشّعر الجاهليّ – على سبيل المثال – فكرة الصّراع بين مركزيّات ضدّية تقدّم تصوّرات الشّاعر الجاهليّ حيال جدليّة الموت والحياة، من خلال أنساق ثقافيّة متصارعة متضادة كنسقي الفرد / المجتمع، الدّهر/ الإنسان، ونسق اليباب/الخصب، وغير ذلك من مظاهر الصّراع بين أوجه الوجود وأوجه العدم، وذلك من أجل تجسيد مركزيّته في الحياة، وخلق أنساق مضمرة مماثلة تعبّر عن رغبته العميقة في الخلاص من سلطة الأنساق الزّمانيّة والمكانيّة المناوئة وجوده الهانئ المطمئنّ.

[1] عليمات، يوسف. النّسق الثقافي قراءة ثقافيّة في أنساق الشّعر العربيّ القديم، ص

القبيلة والتّمثيل الثقافيّ:

تبدو القبيلة في الشّعر الجاهليّ الرّحم الحاضن، والمكان الأثير، والصّورة العلويّة لحياة مطمئنة، تبدو الحياة في خارج أسوارها المعنويّة موحشة غادرة مخيفة، ترسم أعرافها وتقاليدها وأحكامها في الغور العميق من نفوس أبنائها، يقيم الإنسان الجاهليّ – كما تبديه النّصوص الشّعريّة – رابطاً مقدّساً يربطه بالقبيلة، يعلو قدرها في نفسه وعقله لتصبح تمثيلاً لتراث مجتمعه، ومستودعاً وذاكرة لأحداث الحياة ومعارفه وتاريخه وعزّته وفخره، وهي التّشكيل الصّلب المتين لكيانه، وفكره، وثقافته، وسلوكه، وأمنه، ومعيشته، " فالشّعوب تحتفظ عادة في ذاكرتها ببقايا الأحداث الكبيرة؛ إذ تترك أثرها في النّفوس على نحو طقوس أو شعائر أو تقاليد، منقولة عبر أجيال بعيدة " [1]، وهي لا تصوغ الإرث التّاريخيّ والمعرفيّ والثقافيّ وحسب، بل تُقيم فضلاً من ذلك الرّابط المتين بين المورّث والأجيال، مُرسّخة الوجهات الثقافيّة في فكر أبنائها، ممّا يشكّل أنساقاً تتبع عقائدها، وقيمها، فتكون معين الشّاعر الجاهليّ في قواعد رؤيته وتفكّره؛ لأن الشّاعر ينهل من البيئة الاجتماعيّة ونظمها التي أَلِفها وخَبِرها بحكم وجوده فيها، وقد يكمن الدّليل الحيّ على هذا الرّأي في كثير من أشعار الشّعراء الجاهليّين المعلية من قدر القبيلة، والحديث عن شأوها وعزّتها في امتزاج عميق بين اعتزازه وفخره بأمجاد القبيلة، وبأبنائها، وفوارسها، وعزّتها ومنعتها، ناقلاً إلى الأجيال اللاحقة ما ورثه من أسلافه في سياق أحاديثه عن أحاسيسه ومشاعره وتجاربه في أثناء تعبيره الشّعري، ففي شعره مراحل وأطوار تختزن تجارب أجداده، ينقلها بفنّه الشّعريّ إلى الأبناء؛ إذ إنّه " يختزل في ذهنه أشياء عن شتّى الأطوار التي مرّ بها هو وأجداده، وتستند هذه الأطوار إلى سلالة متوارثة تمتدّ بعيداً، وتحمل معنى خاصّاً في ذاكرة الأحفاد " [2].

ويمكن فهم معنى لفظة أشياء في قول عبد الله الغذامي السّابق من جهة ما ورثه الشّاعر من أعراف وتقاليد ومعرفة، وقيم ميثولوجيّة، وطقوس وشعائر وأحداث شكّلت الأسس الثقافيّة والمكوّنات الفنّيّة الشّعريّة في الذّات الشّاعرة، تسرّبت إلى أعماقها، وقامت ببلورتها وصياغتها في المستويات الفنّيّة لتكون نقاط استناد لرؤية واسعة وواضحة تقيم الرّابط بين هذه الأشياء، وبين ما يجب أن يفهمه أبناء القبيلة من موروثها الثّقافيّ المتمثّل بالأعراف والتّقاليد ونظم الحياة.

[1] البيّاتي، د. عادل جاسم. كتاب أيّام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة دراسة مقارنة لملاحم الأيّام العربيّة، ص77.
[2] الغذامي، د. عبد الله. القبيلة والقبائليّة أو هويات ما بعد الحداثة، ص122.

يقضي التّفكّر في علاقة الشّاعر الجاهليّ بقبيلته إلى كشف الرّوابط العاطفيّة والعقليّة بين الشّاعر وقبيلته، يصل إلى حدّ الذّوبان في القبيلة، والتّضحية بالذّات في سبيل عزّتها ووجودها واستمراريّتها، فتبدو حياته رهناً بالقبيلة، يذود عنها، يفاخر بأمجادها، وأعمالها، فقد مثّلت القبيلة في مفهومه الاجتماعيّ " السّلطة التّشريعيّة والتّنفيذيّة والقضائيّة في الوقت نفسه"[1]، حتّم هذا الارتباط القدسي بالقبيلة الذي يعتنقه الشّاعر الجاهليّ أن يكون صوتها، ومذيع أمجادها في حلل فنّيّة، تكتسي من خيوط هويّتها، ومن ألوان ثقافتها، ومن وحي أمجادها وتاريخها، مُسخّراً شعره وموهبته الفذّة من أجل رفعتها، وحفظ كيانها ووجودها، واستمرارها وترسيخ مكانتها، وقد تكون معلّقة عمرو بن كلثوم شاهداً حيّاً نابضاً على هذه الحقيقة التي تطبع علاقة الشّاعر الجاهليّ بقبيلته بصفة تكاد تكون عامّة؛ إذ لا يقابل هذا الطّابع في ارتباط الشّاعر بالقبيلة طرف آخر بقوّته وزخمه وطغيانه، فنجد عدداً قليلاً من الشّعراء الجاهليّين لا ينتمون إلى القبيلة هذا الانتماء الإيديولوجيّ على المستويّين الفرديّ والجماعيّ، فتبدو تجاربهم الشّعريّة متعارضة مع مفهوم الانتماء القبليّ، ومخزونهم الفكريّ والثّقافيّ بعيداً عن المنظومة الفكريّة التي تقوي حسب الانتماء إلى القبيلة، فيكون حضور القبليّ في أشعارهم تابعاً لرؤيتهم الخاصّة مضمراً في أنساق ثقافيّة مكنونة في الأغلب الأعمّ، أو في أنساق تجاهر بمعارضته أعراف القبيلة ونظم المجتمع ومعتقداته، ومثال ذلك معلّقة طرفة بن العبد الذي يمثّل صوت الفرد المعترض على أنساق ثقافيّة أفرزتها أعراف القبيلة وتقاليدها.

أفرزت هيمنة النّظام القبليّ على فكر الفرد المنتمي إلى القبيلة جملة من المواقف التي تتبع الانسياق وراء أحكام القبيلة، وأملت على نظم حياة الأفراد فيها مسؤوليّات وأحكاماً مفروضة، آمن بها هؤلاء الأفراد، وأمعنوا في الإخلاص لها، ممّا حتّم بروز روابط عميقة بين أفراد القبيلة الواحدة، وصل إلى حدّ العصبيّة، و " العصبيّة القبليّة: أن تدعو الرّجل إلى نصرة عصبيّته، والتّآلب معهم على من يناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين، والعصبيّ هو من يغضب لعصبيّته، ويُحامي عنها " [2]، وهذا ما جعل من العصبة رباطاً وثيقاً بين أفراد يحكمهم نظام قبليّ يسيطر على جزئيّات حياتهم، ويدفعهم إلى عدّ القبيلة وطناً واحداً له عاداته وتقاليده وأعرافه، وإنْ تقاسمت

[1] حور العين، محمّد إبراهيم. النّزعة الإنسانيّة في الشّعر العربي، ص23.

[2] عبد الرّحمن، عفيف. الشّعر وأيّام العرب في العصر الجاهلي، ص37.

هذه العادات والتّقاليد والأعراف القبائل الأُخر، فالقبيلة حقّ يفوق وجود الفرد وحياته في أهمِّيّته وأولويّته، ممّا خلق نسقاً سلطويّاً يتفرّع عن نسق سلطة القبيلة، فالتّعصيب للقبيلة حقّ وواجب يخضع له الفرد المُنتمي إلى هذه القبيلة، وأصبح التّعصّب جزءاً من ثقافة الانتماء إليها.

يرى الشّاعر الجاهليّ بوصفه فرداً من أفراد القبيلة، أنّه ممثل الصّوت الثقافيّ للقبيلة؛ إذ يضمّن شعره الموروث الثقافيّ لقبيلته في سياق دفاعه عنها، وحفظ تاريخها التّليد المجيد، فقد منح القبيلة " حقّ أن يوقف عليها موهبته الشّعريّة، وإلى بذل الجهد المطلوب في الدّفاع عنها شعراً، وأن يسعى بوصفه مواطناً قبلياً، بكلّ ما لديه من طاقة وجهد فيما يعود بالخير والنّفع على عشيرته، وإنْ لم يفعل ذلك كان آثماً في حقّ قومه " [1].

وهذا ما يتجلّى في معلّقة عمرو بن كلثوم الممجِّدة قبيلة تغلب، فقد احتوت أنساقها البارزة معجماً ثقافياً يعرض ماهية الارتباط بين القبيلة وأفرادها، ويسجّل تاريخاً من الأمجاد والانتصارات في صور شعريّة مزهوّة بالنّصر والتّفوّق والبطولة، تعلو فيه أصوات السّيادة، والرّفعة، والتّقليل من شأن الآخر أمام عظمة القبيلة والمنتمين إليها، وتكشف قراءة الأنساق المضمرة جملة من المعاني والدّلالات المتّسقة مع الثّقافة التي ولّدتها سلطة القبيلة التي يجب أن ترهب أعداءها، وتعلو عليهم بمكانتها، ممّا يضمن استمراريّتها ووجودها، ويحفظ سؤددها وتفوّقها، فقد كانت القبائل العربيّة " حريصة كلّ الحرص على القصائد التي تسجّل انتصاراتها، وكانت تعدّها أغلى ما تملك، وترومها جيلاً بعد جيل، بكلّ ما لها من أبعاد تتجاوز الملامح التّقليديّة المألوفة، ومنحها وجوداً شعريّاً ذا خصائص فنّيّة لا تتقاطع مع الملامح الموضوعيّة الفاعلة في النّصّ وفي الوظيفة " [2].

يقول عمرو بن كلثوم مضمّناً شعره ثقافته القبليّة، مبدياً في أنساق ظاهرة ومضمرة ماهية القوى الاجتماعيّة، والنّظم البيئيّة التي حدّدت طبيعة نظرته، بوصفه فرداً في القبيلة، حيال الهويّة الاجتماعيّة التي حدّدتها قوانين القبيلة المستندة إلى معطيات البيئة والبنى الاجتماعيّة، والصّراع الوجوديّ في إطار هذه المعطيات.

ومن أجل صوغ النّموذج المثاليّ لصورة القبيلة، والذي يقيها ويحميها ويكرّس تفرّدها في أساليب تعبيريّة تخاطب الآخر بلغة ثقافيّة يدركها ويعيها، تباطنها مقولات ودلالات تتولّد في

[1] النّصّ، د. إحسان. العصبيّة القبليّة عند العرب وأثرها في الشّعر العربيّ، ص162.

[2] باسم، نبأ. الشّعر الجاهلي في ضوء الأنساق الثقافيّة اللامنتمي اختياراً، ص65.

انسيابها السّياقيّ في أنساق ثقافيّة تتمحور حول مركز سلطة القبيلة، وما يتفرّع عنه من مركزيّات ثقافيّة كالعصبيّة والحمية والفخر والتّعالي[1]:

أَبَــا هِنْــدٍ فَــلا تَعْجَــلْ عَلَيْنَــا ... وَأَنْظِرْنَــا نُخَبِّــرْكَ اليَقِيْنَــا
بِأَنَّــا نُــورِدُ الرَّايــاتِ بِيْضَــاً ... ونُصْــدِرُهُنَّ حُمْــرَاً قَــدْ رَوِيْنَــا
وَأَيَّــامٍ لَنَــا غُــرٍّ طِــوَالٍ ... عَصَــيْنَاا المُلْــكَ فِيْهَــا أَنْ نَــدِيْنَا
مَتَــى نَنْقُــلْ إِلَــى قَــوْمٍ رَحَانَــا ... يَكُونُــوا فِــي اللِّقَــاءِ لَهَــا طَحِيْنَــا
نُطَــاعِنُ مَــا تَرَاخَــى النَّــاسُ عَنَّــا ... ونَضْــرِبُ بالسُّــيُوفِ إِذَا غُشِــيْنَا
وَرِثْنَــا المَجْــدَ قَــدْ عَلِمَــتْ مَعَــدٌّ ... نُطَــاعِنُ دُونَــهُ حَتَّــى يَبِيْنَــا
ونَحْــنُ إِذَا عِمَــادُ الحَــيِّ خَــرَّتْ ... عَــنِ الأَحْفَــاضِ نَمْنَــعُ مَــنْ يَلِيْنَــا
كَــأَنَّ سُــيُوفَنَا فِيْنَــا وفِــيْهِمْ ... مَخَــارِيْقٌ بِأَيْــدِي لاعِبِيْنَــا
بِفِتْيَــانٍ يَــرَوْنَ القَتْــلَ مَجْــداً ... وَشِــيْبٍ فِــي الحُــرُوبِ مُجَرِّبِيْنَــا
أَلا لا يَعْلَــمِ الأَقْــوَامُ أَنَّــا ... تَضَعْضَــعْنَا وَأَنَّــا قَــدْ وَنِيْنَــا
أَلا لا يَجْهَلَــنْ أَحَــدٌ عَلَيْنَــا ... فَنَجْهَــلَ فَــوْقَ جَهْــلِ الجَاهِلِيْنَــا
وَرِثْنَــا مَجْــدَ عَلْقَمَــةَ بــنِ سَــيْفٍ ... أَبَــاحَ لَنَــا حُصُــونَ المَجْــدِ دِيْنَــا
وَرِثْــتُ مُهَلْهِــلاً والخَيْــرَ مِنْــهُ ... زُهَيْــراً نِعْــمَ ذُخْــرِ الــذَّاخِرِيْنَا
وَقَــدْ عَلِــمَ القَبَائِــلُ مِــنْ مَعَــدٍّ ... إِذَا قَبَــبٌ بِأَبْطَحِهــا بُنِيْنَــا
بِأَنَّــا العَاصِــمُونَ بِكُــلِّ كُحْــلٍ ... وَأَنَّــا البَــاذِلُونَ لِمُجْتَــدِيْنَا

[1] ابن كلثوم، عمرو. ديوان عمرو بن كلثوم، ص71 –72، 74، 81، 83، 84، 86 –88.
الرَّايات: الأعلام. الأيّام: الوقائع. الغُرّ: جمع الأغرّ وهو المشهور هنا، كالغرّ من الخيول. وقوله: أن ندين: معناه: كراهيّة أن ندين. تراخى: تباعد. غُشِيْنا: دنا بعضنا من بعض. المجد: الشّرف والرّفعة. يبين: يظهر. العِماد: جمع العمود. الأحفاض: جمع الحَفَض، وهو متاع البيت، ويُسمّى البعير الذي يحمل المتاع حَفْضَاً. المخاريق: جمع المخراق وهو ثوب يفتل. التّضعضع: التّكسّر والتّذلل. ونينا: فترنا وضعفنا. علقمة: رجل من بني تغلب يُقال إنّه أنزلهم الجزيرة. دينا: خاضعاً ذليلاً. المهلهل: الفارس المشهور بطل حرب وائل أربعين سنة، وهو جدّ الشّاعر من قبل أمّه، وزهير: جدّه من قبل أبيه. العاصمون: المانعون. الكَحْل: السّنة الشّديدة. المجتدي: الطّالب.

تشكّل القبيلة في معلّقة عمرو بن كلثوم ظاهرة لافتة، تستند في أنساقها الظّاهرة إلى مركزيّة ثقافيّة تتبع البعد البيئيّ والاجتماعيّ الذي حدّد الهويّة الاجتماعيّة في أعراف المجتمع القبليّ وتقاليده، من تأكيد على الانتماء إلى كلّ ما يتّصل بالقبيلة برابط أقرب إلى القداسة، غير أنّ التّمعّن في التّشكيل النّسقي للقبيلة في معلّقته يكشف رؤية عميقة إزاء القبيلة؛ بأبعادها الرّمزيّة والنّسقيّة النّامية في البِنى الفنّيّة للمعلّقة، وهذا ما يُؤمّن للقراءة الثقافيّة إمكانيّة تأويل الشّيفرات النّسقيّة التي تُضمرها أنساق القبيلة الثقافيّة؛ إذ تحوّل القبيلة إلى حادثة ثقافيّة مركزيّة، تجعل من الوسائل الفنّيّة في النّصّ، كجماليّات اللّغة، وما توحي إليه معابر لإخفاء الآراء الفكريّة والأيديولوجيّة التي تُشكّل ثقافة الشّاعر.

لا ينأى عمرو بن كلثوم عن تصويره الفنّيّ للقبيلة عن صور الشّعراء الجاهليّين، فقد تكرّرت في أشعارهم مظاهر الفخر والاعتزاز بالقبيلة، ومشاعر الاحترام، والتّعصّب للقبيلة، وأحاديث البطولة والمجد والمنعة والرّفعة عن القبيلة؛ أي أنّ عمرو بن كلثوم يسير على نهج الشّعراء الجاهليّين المُنتمين إلى ثقافة واحدة، وإلى نظام بيئي واجتماعيّ واحد، غير أنّ القيمة المتوافرة في توظيف القبيلة في معلّقته تشي بأنّه تمكّن من خلق أنساق جديدةٍ تغاير في مضمونها العميق ما قد نقرأه في صور القبيلة الشّعريّة في أشعار الجاهليّين.

وممّا لا شكّ فيه أنّ القبيلة اقترنت في ثقافة الشّاعر بموقفه السّياسيّ المُتأثّر بالأحداث والوقائع، فقد كان عمرو بن كلثوم أميراً في قبيلة تغلب، وكان حاملاً إرث القبيلة بوصفه شخصيّة سياسيّة قائدة، وبوصفه شاعراً مسؤولاً عن حفظ أمجاد قبيلته، وصون مكانتها، والإعلاء من شأنها على الدّوام، واستناداً إلى هذه الحقائق يواجه الشّاعر الأمير سلطة ملكيّة لها شأنها وتاريخها في المنطقة العربيّة في ذلك العصر، ممثّلة بالملك (عمرو بن هند) بقوّة وحزم وتفاخر، معلناً رفضه وهو الممثل لعظمة القبيلة، ومن ذلك موقف الاضطهاد والازدراء من الملك، على الرّغم من علوّ سلطته، وهذا ما يبدو واضحاً في مخاطبة الملك المتمرّد على الأعراف والتّقاليد الاجتماعيّة، متمرّد على النّسق القبلي في مخاطبة زعيم القبيلة، من خلال مناداة الملك بلقب غير ملكيّ يُنادي به العامّة (أبا هند)، مبدياً معاني الطّيش والابتعاد عن التّعقّل في تتمّة نسقِ مخاطبة الملك (فلا تعجل علينا وانظرنا نخبرك اليقينا)، فقد أضمر هذا النّسق المتمرّد الظّاهر على السّلطة السّياسيّة في دواله معاني التّقليل من شأن هذه السّلطة المهيمنة، وإحلال سلطة القبيلة مكانها من خلال أنساق ظاهرة تستخدم الضّمائر الدّالّة على الجماعة (بأنّا، لنا، عصينا الملك) ويمكن لحظ النّسق

المعلن عن موقف العصيان، والانحياز إلى سلطة القبيلة (عصينا الملك)، ويمكن الكشف عن الإحساس بالاضطهاد الإنسانيّ، ومواقف رفضه في دلالات أنساق تبيّن في ظاهرها تاريخ قبيلة (تغلب) في معارضة الملوك، وقهرهم (وسيّد معشرٍ قد توّجوه بتاج الملك)، فقد أضمر هذا النّسق دلالة تتنامى باستمرار في أنساق المعلّقة، توضّحت من خلال أنساق ظاهرة في الصّراع الأيدلوجيّ، والصّراع الطّبقيّ، فالأنفة والاعتزاز والفخار تواجه التّسلّط والقهر، وإلغاء الآخر من سلطة مركزيّة تفرض شروطها وأساليبها ونظمها على سلطة قبليّة مركزيّة، لها احترامها وتقديرها في نفوس أبنائها، يصل إلى حدّ التّصادم والتّنازع والتّمرد والعصيان في سياق الانتماء إليها، وهذا ما يفسّر الإكثار من أنساق التّهديد والوعيد، والتّذكير بالانتصارات السّاحقة، والقوّة المستدامة في أبناء القبيلة؛ إذ أشارت إلى القدرة المتواصلة على القبيلة والفوز لصالح مركزيّة سلطة القبيلة، وهذا ما بدا واضحاً في الجُمل الثقافيّة الآتية: (متى ننقل إلى قومٍ رحانا، نطاعن، ونضرب بالسّيوف إذا غشينا، ورثنا المجد، نطاعن دونه حتّى يبينا، ونحن عماد الحيّ، كأنّ سيوفنا مخاريق بأيدي لاعبينا، بفتيان يرون القتل مجداً، وشيباً في الحروب مجربينا، ورثنا مجد علقمة بن سيف، أباح لنا حصون المجد دينا) وغيرها من الأنساق التي تُشكّل جملاً ثقافيّة تصرِّح عن مناصرة متفانية في سبيل بقاء القبيلة، وضمان استمرار سلطتها.

يبدو انفعال عمرو بن كلثوم إزاء اضطهاد الملك قبيلته، ومقابلة أمجادها بالاستهزاء والاستصغار من خلال موقف الملك القمعي الذي يمارسه من خلال سلطته على أبناء القبيلة واضحاً من خلال الأنساق التي تُظهر وتُضمر مشاعره الحادّة الغاضبة من اضطهاد الملك، وقمعه، فقد أكثر من الأنساق المحتفلة بالفروسيّة والأمجاد، وأنساق القوّة والشّجاعة والبطولة في أبناء قبيلته في تصاعد متواصل حتّى بلوغ قمّة السّؤدد، وتحصين وجود القبيلة ضدّ هذه السّلطة المضطهدة المناوئة السّاعية إلى إحلال نظمها وهويتها مكان نظم القبيلة، وهويتها الثقافيّة.

تبدي لغة عمرو بن كلثوم في أنساق مناصرة القبيلة قدراً يوضح أنّ ظاهرها القوّة والفخر والاعتزاز والتّمجيد، غير أنّ باطنها التّرهيب وتخويف الآخر استجابة لثقافة مركزيّة القبيلة التي تتطلّب استخدام الأساليب الفنّيّة المضمرة منها والظّاهرة للقيام بأكثر الأفعال أهمّيّة لصالح القبيلة، وهو حفظ وجودها، وتمكين هذا الوجود، فكانت مضمرات هذه الأنساق السّعي إلى خلق شعور الخوف من قوّة هذه القبيلة، وإقامة حواجز أمان رادعة تردع النّفوس المناوئة وجودها، و" تسعى

القراءة الثّقافيّة إلى إعادة قراءة النّصوص الأدبيّة في ضوء سياقاتها التّاريخيّة والثقافيّة، حيث تتضمّن النّصوص في بناها أنساقاً مضمرة، ومخاتلة قادرة على المراوغة والتّمنّع " [1].

ويمكن التّأمّل في غير نسقٍ للاستدلال على هذه الفكرة، ولعلّ استخدام صيغة الجماعة في صوت الشّاعر المواجه سلطة الملك الدّليل الأكثر وضوحاً على تشكيل نواة القوّة المفزعة والمخيفة في نفوس الآخرين؛ لمنعهم من التّجرّؤ في التّفكير بمعاداة قبيلته، فليس الخطاب للملك وحده، إنّه خطاب سياسيّ يمثّل موقف الجماعة الإنسانيّة في القبيلة بكاملها موجّه إلى الجميع، وتبيّن خريطة الأنساق المضمرة هدف التّرهيب والتّخويف والمظهرة حالة العداء والمجابهة لسلطة الملك عبر تشكّل نسقيّ يكاد يأخذ سمات متكرّرة، تهدف إلى ترسيخ حسّ الرّهبة والخوف في نفوس الآخرين، منها: نسق خطاب الملك مجرّداً من أيّ عرف أو تقليد يوافق عليه المجتمع، ويعدّه جزءاً من ثقافته في التّعامل مع الملوك (أبا هند، عمرو بن هند)، ويضمر هذان النّسقان المتكرّران في المعلّقة بعد ترهيب الآخرين وتخوينهم بسبب الجرأة في الدّلالة الظّاهرة في هذين النّسقين، وكذلك التّذكير بما تعلمه الأقوام والقبائل التي ذاقت مرارة قتال قبيلته (ألا يعلم الأقوام أنّا، ألا لا يجهلنْ أحد علينا فنجهلَ فوق جهل الجاهلينا، وقد علم القبائل)، فقد جاءت هذه الأنساق في ظاهر معناها للتّذكير بأمجاد قبيلته، غير أنّها أضمرت هدف التّخويف من أيّ تفكير بمعاداتها، وهذا ما تكشفه المعاني المضمرة التي تتنامى في أنساق حديثه عن بسالة أبناء القبيلة وشجاعتهم وإقدامهم في المعارك والحروب، وما حقّقوه من انتصارات خالدة، فضلاً عن مقدرتهم المشهودة المثبتة بتحقيق انتصارات متجدّدة.

ويمكن لحظ إشارات وجمل ثقافيّة وافرة في هذا النّصّ تكتنز فيضاً من الدّلالات التي يرنو إليها عمرو بن كلثوم؛ إذ يتحدّث بالنّحن القبليّة مع المفهوم السّائد في عرض قوّة القبيلة في الذّهنيّة الثقافيّة الجاهليّة، والدّليل على هذا الرّأي الأنا الجمعيّة العليا، وهي جملة ثقافيّة تُضمر ما يتضادّ معها (ورثنا المجد، نُطاعنُ دونه)، و (نحنُ إذا عمادُ الحيّ ضرّت) وغير ذلك كثير في النّصّ تدعم هذا التّفوّق الجمعيّ، جمل ثقافيّة تُعلي من الذّات، وهذا ما يُفسّر تكرار (نا) الفاعلين في مقابل تاء الفاعل المُتحرّكة في خطاب الملك عمرو بن هند المكرّرة التي تُشكّل بمجملها إشارات ثقافيّة تُفصح عن قدرات قبيلة تغلب البطوليّة، وتُرسّخ مجدها وتاريخها في مواجهة قوّة

[1] طليمات، د. يوسف. النّسق الثقافيّ – قراءة ثقافيّة في أنساق الشّعر العربيّ القديم، ص11.

طاغيّة تمثّل ثقافيّاً سلطة متفوّقة، لكنّها بدت متهاوية أمام جبروت قبيلة عمرو بن كلثوم، وتبدو بعض الأنساق في هذا النّصّ متضادة متعارضة متخالفة، لكنّها في معانيها المُضمرة متآلفة متّسقة؛ إذ إنّ قبيلة الشّاعر مُتّصفة بالكرم والجود والعطاء بوصفها صفاتٍ راسخةً فيهم، غير أنّ مقابل هذا السّمو هم مهلكون من يعتدي عليهم، وهم التّاركون إذا سخطوا، والآخذون إذا رضوا، وهم العاصمون إذا أُطيعوا، والمُغيرون إذا ما تمّ عصيانهم سمة واحدة ودلالة واحدة تُبيّن رفعة خلائقهم وبطولاتهم المجيدة.

بيّنت أنساق معلّقة عمرو بن كلثوم دلالات ظاهرة تمحورت حول مركزيّة سلطة القبيلة في صراعها الإيديولوجي ضدّ سلطة الملك، غير أنّ مركزيّة سلطة القبيلة تكشّفت بعمق أكثر من خلال ما أضمرته هذه الأنساق من مساعٍ وأهداف لتأمين حصون منيعة تحمي القبيلة، وتحافظ على وجودها وسلطتها، وهذا ما أملته ثقافته الشّاعر القبليّة المناصرة للعصبيّة القبليّة بوصفها صمّام أمان وجوده وعالمه، وأمنه وحياته.

أملت البيئة القاسية ثقافة تتسق مع معطيات شظف العيش، وقلّة موارد الكلأ، وضيق سبل الحياة، فكان امتلاك القوّة جزءاً من الثّقافة التي حتّمتها مركزيّة سلطة القبيلة، وهذا ما يتّضح من التّثقيف القتالي والتّدرّب على المنازلة، والارتباط بالسّلاح والإعلاء من شأن البطولة؛ إذ كانت " ظروف الحياة القاسية تفرض على البدوي أن يجيد الحرب، ويتقن أساليب القتال، وأن تكون الفروسيّة هي المثل الأعلى، والهدف الرّفيع الذي يسعى إليه كل مدرك لواقعه، متحسّس لظروف حياته، وأن تكون الشّجاعة بكلّ ضروبها وسيلته النّاجعة للوصول إلى هذا الهدف ولا غرابة بعد هذا في أن يكون التّدريب على القتال ومعرفة طرق الحرب وتحمّل المشاق منذ الصّغر الأساس الأوّل في التّربية البدويّة " [1]، خلق هذا الواقع ثقافة الصّراع والتّنافس والتّنازع بين القبائل فكانت الحروب جزءاً من ثقافة الحياة اليوميّة والمتوارثة بحكم استمراريّة أحوال البيئة الشّحيحة بموارد الماء والغذاء، احتكمت عليها مشاعر التّعصّب القبلي، ودفع هذا كلّه إلى أساليب حياة تجلّت بالغزو الذي أصبح ثقافة راسخة في نفوس كثير من القبائل العربيّة في أوقات الحرب وانقطاع الغيث " والغزو في المصطلح اللغوي: الطّلب وهو مورد من أهمّ موارد الرّزق عند الأعراب،

[1] القيسي، د. نوري حمّودي. الفروسيّة في الشّعر الجاهليّ، ص238.

ولاسيّما في سنيّ انحباس السّماء، وانقطاع الغيث، وغضب السّماء على الأرض ونفورها فيها"[1] تعمّق ارتباط الجاهليين بهذا الأسلوب الحياتي، فغدا ركناً من ثقافتهم، يتبع مركزيّة ثقافة القبيلة، فتكون الحروب والغزوات وعادة الثّأر مركزيّات ثقافيّة تتبع مركزيّة سلطة القبيلة وثقافتها، وقد تبدأ الحرب في البيئة الجاهليّة بغزوة أو غارة، وقد تتطوّر إلى حرب " فالغزو إذن هو حاصل ظروف طبيعيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة ألمّت بالأعراب، وأجبرتهم على ركوب هذا المركب الخشن، كارهين أو مختارين، فليس للأعرابي للمحافظة على حياته، ولتأمين رزقه غير هذا الغزو " [2]، وهذا ما حتّمته السّلطة المركزيّة للقبيلة التي يجب تأمين وجودها وضمان دوامه من خلال القوّة وفرض شروط القويّ.

يشكّل قانون الثّأر بُعداً ثقافيّاً راسخاً في الذّهنيّة الجاهليّة، وكانت سلطته مستمدّة من مركزيّة سلطة القبيلة، لا يمكن لأحد أفراد القبيلة تجاوزه أو التّحايل عليه، فيكون وصمة عار تلحق بالقبيلة وتلتصق بها وتقلّل من شأنها وقدرها، " ولذلك كان أكبر قانون عندهم يخضع له كبيرهم وصغيرهم، هو قانون الأخذ بالثّأر فهو شريعتهم المقدّسة " [3]، ولا يمكن عزل البيئة عن هذا الأثر الثّقافي القبلي، فقد أخذت من الإنسان الجاهلي الأسس القويّة للبقاء من أمان وأمن وتقييد للحريّة، وفرضت حالات النّزاع " فالعلاقة بين الإنسان وبيئته علاقة أخذ وعطاء، وفعل وانفعال وتأثيرها متبادل، وصراع موصول " [4] وهذا ما يشكّل مركزيّات ثقافيّة تفرض حضورها وأثرها البالغ في التّشكيل الثّقافي للذّات الشّاعرة بوصفها فرداً من أفراد القبيلة، وصوتاً قويّاً في منظومتها الفكريّة يعلو الصّوت الجماعي من خلال صوت الشّاعر في أنساق تظهر قوّة القبيلة " الجماعة الإنسانيّة التي ينتمي إليها الشّاعر أو المجتمع الذي يمتثل لنظامه القبليّ " وتضمر رؤى الشّاعر ومواقفه حيال الوجود المتّسق مع سلطة القبيلة رابطاً هذا الوجود ببقاء القبيلة، يقول عبيد بن الأبرص [5]:

نَحْـــنُ الأُوْلَـــى جَمَّـــعْ جمـــو عـــاً ثـــمَّ وجهّهـــم إلينـــا

---

[1] ضيف، د. شوقي. تاريخ الأدب العربيّ العصر الجاهلي، ص62.

[2] علي، جواد. المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 334/5.

[3] الجندي، د. علي. شعر الحرب في العصر الجاهلي، ص42.

[4] راجح، أحمد عزّت. أصول علم النّفس، ص19.

[5] ابن الأبرص، عبيد. ديوان عبيد بن الأبرص، ص28–29.

انتوينا: التحقنا وأتينا من بعد، انتشينا: شربنا، التلاد: المال القديم، تنوشك: تناولك.

واعلـــــمْ بـــــأنّ جيادَنـــــا ... آلـــــينَ لا يقضـــــينَ دَيْنـــــا
ولقـــد أَبحْنـــا مـــا حَمَـــيْ ... ت ولا قَبـــيح لمـــا حَمَيْنـــا
هـــذا ولـــو قَـــدَرتْ علَـــيْ ... كَ رِمـــاحُ قـــومي مـــا انتهينـــا
حتّـــى تنوشَـــكَ كوْشَـــةٌ ... عـــاداتهنَّ إذا أنْتويْنـــا
نُغلـــي السِّـــباء بكـــلّ عـــا ... تِقَـــةٍ شـــمولٍ مـــا صـــحونا
ونُهـــين فـــي لـــذَّاتها ... عُظَـــم الـــتِّلاد إذا انتشـــينا
لا يبلـــغ البـــاني ولـــو ... رفـــع الـــدّعائمَ مـــا بنينـــا
كـــمْ مِـــنْ رئـــيس قـــد قتـــلْ ... نـــاهُ وضـــيمٍ قـــد أبينـــا
ولـــربَّ سَـــيِّد مَعْشَـــر ... ضـــخم الدّســـيعة قـــد رمينـــا

تتّضح أنساق النّص من خلال حالة الصّراع بين سطلتين أو مركزين القبيلة والأعداء الذين يمثّلون قبيلة أو قبائل لها سلطتها وسعيها من أجل إعلاء كلمتها وفرض وجودها، مما يعني أنّ السّمة العامّة لهذه الأنساق تتجلّى في فكرة الصّراع.

يتمثّل نسق التّهديد بالثّناء في صور الأعداء المتربّصين بقوم الشّاعر لهدف واحد يسعى إلى إفناء قبيلة الشّاعر والاحتكام على مقدراتها وأرزاقها، وهي أنساق تمثّل رغبات البقاء والاستمرار على حساب وجود الآخر، ويكون موقف الشّاعر المستجيب لثقافة القبيلة التي تلزمه بالدّفاع عن نظامها مناهضاً لهذا التّهديد، ومقاوماً له، وهذا ما يفسّر أنساق القوّة المعلنة على امتداد النّص تضمر الفاعليّة في صيغة الجمع (نحن أولى، واعلم بأنّ جيادنا، ولقد أبحناه رماح قومي، نغلي السّباء، ونهين، قتلنا، قد أبينا، قد رمينا).

تجمع الصّور الجماعيّة غير دلالة منها ما هو ظاهر من استجلاء للقوّة والغلبة ومنها ما هو مضمر من تخويف وتهويل وتهديد فتغدو القبيلة القويّة، وتقدر على الدّوام الأخذ بالثّأر، ويبدو في مضمر هذه الأنساق دلالة عدم الاكتفاء بالقتال والصّراع، وعدم الاكتفاء بالفوز أو النّصر، إذ إنّ منتهى فعل البطولة مواجهة قوم الأعداء المتمثّل في إنهاء سلطة قبيلتهم ووجودها أي مثل الإفناء والخلاص من وجودهم، وهذا ما أظهرته أنساق قتل الزّعماء المناهضين وجود قومه أو قبيلته (كم من رئيس قد قتلناه)، (ولرب سيد معشر ضخم الدّسيعة قد رمينا) ويحمل نسق الانتشاء

والزّهو بالنّصر وامتلاك القوّة الغالبة ضماناً لمستقبل القبيلة، فقد أضمر نسق النّشوة والإقبال على الخمر (نغلي على النّقة العميقة بوجود مستمرّ للأمن والأمان بفعل القوّة والبطولة.

استجاب عبيد بن الأبرص للثّقافة التي حتّمتها شروط البيئة على التّكوين السّلطوي للقبيلة، فكان الصّراع في الأنساق الظّاهرة والمضمرة في نصّه الشّعري صراعاً وجودياً.

ويعمّق نصّ شعري للحارث بن حلّزة اليشكري الرّابط بين وجود الفرد أو أفراد القبيلة بالقوّة ومضاء السّلاح والشّجاعة والقدرة الفائقة على قتل الآخر المعندي في سياق مركزيّات ثقافة البيئة والمجتمع ونظام القبيلة، يقول [1]:

وَلَـــئِنْ سَـــأَلْتِ إذا الكتيبـــةُ أحجَمَـــتْ وتَبيَّنَـــتْ رُعْـــبَ الجبـــانِ الأَهْـــوَجِ

وحَسِـــبْتَ وَقْـــعَ سُـــيُوفِنَا بروُوسِـــهِمْ وقَـــعَ السّـــحابةِ بـــالطِّراف المُشْـــرَجِ

وإذا اللقـــاحُ تردَّحَـــتْ بعشـــيَّةٍ رَتْـــكَ النَّعـــامِ إلـــى كنيـــف العَوْسَـــجِ

يحتكم من النّص نسقان، نسق الوجود ونسق الفناء أو العدم يتضمّنان أفكار الحياة والإصرار على البقاء، وأفكار الموت والزّوال، وتكشف القراءة الثّقافيّة للنّص عن مركزيّة نسق الوجود المنبثق من مركزيّة نسق الوجود المنبثق من مركزيّة نسق القبيلة التي ينتمي إليها الشّاعر، وتبدي هذه القراءة هامشيّة نسق الموت الذي يشهد انحساراً وزوالاً أمام قوّة البقاء القائمة على بطولة أفراد قوم الشّاعر، وشجاعتهم وسلاحهم وإقدامهم.

يستخدم النّصّ نسق الخطاب من خلال حوار يقيمه مع المحبوبة وهو نسق ثقافي يحضر في مواضع عدّة من التّجربة الشّعريّة الجاهليّة منها مشاهد الفروسيّة في أشعار عنترة؛ إذ تحضر المرأة نسقاً يضمر رسالة تهديد ووعيد للأعداء، وإن كان في ظاهره متوجّهاً إلى هذه المرأة.

تعمّق أنساق النّص من خلال الصّور الفنيّة أفكار القوّة والغلبة والمقدرة المتفوّقة في القتال من خلال استحضار صورة حيّة للمعركة يُسمع فيها صوت وقع السّيوف وقعقعتها، فتتحوّل دلالة

[1] اليشكري، الحارث بن حلّزة. ديوان الحارث بن حلّزة اليشكري، ص43.

الكتيبة: الجيش، الأهوج: الأحمق، الطّراف: الخيمة من الجلد، المشرج: الخيط، اللقاح: جمع لقحة وهي النّاقة ذات اللبن، تروّحت: بادرت الإياب، الرّتك: المشي السّريع، الرّتل: المشي السّريع، الكنيف: الحظيرة من الشّجر للجمال.

المطر وصوت الرّعد التي يشبه بها أصوات سيوف قومه في ساحات القتال من دلالة الخصب إلى دلالة الموت والإفناء، فقد أضمر نسق الخصب دلالة القتل (وحسبت وقع سيوفنا برؤوسهم وقع السّحابة بالطّراف الحشرج)، وكذلك تحوّلت دلالات الخصب في صورة النّوق ذوات اللبن، والنّعام والشّجر الكثيف إلى تأكيد دلالة نسق الموت، وتأكيد حضوره في فروسيّة قوم الشّاعر وتفرض ثقافة القبيلة التّفاخر بالقوّة والبطولة وبصفات أخلاقيّة نبيلة تطبع أفرادها كالكرم والحكمة والرّزانة والفروسيّة والنّسب العريق من أجل الإعلاء من شأنها، وترسيخ مكانتها السّامية، وهذا كلّه يهدف إلى صون القبيلة وتحصين وجودها القائم على دعائم رادعة لتهديد الآخر ومحاولته فرض هيمنته، يقول لبيد بن ربيعة العامري [1]:

مِــنْ مَعْشَــرٍ سَــنَّتْ لهــم آبــاؤهم ... وبكـــلِّ قـــومٍ سُـــنَّةٍ وإمامهـــا

لا يَطبعـــون ولا يَبُـــور فعـــالهم ... إذ لا يميـــل مـــع الهـــوى أحلامهـــا

وهُـــمُ السَّـــعاةُ إذا العشـــيرةُ أقطَعَـــتْ ... وهُـــمُ نوارسُـــها وهُـــمْ حُكَّامُهـــا

وهُـــمُ ربيـــعٌ للمجـــاورِ فـــيهم ... والمـــرملاتِ إذا تطـــاول عامُهـــا

وهُـــمُ العشـــيرةُ إن يُبَطَّـــئُ حاســـدٌ ... أو أن يميـــل مـــع العـــدوِّ لئامهـــا

يتحدّ نسق الأنا مع نسق الجماعة ويتماهى فيه (من معشر)، ويتّصل نسب الجماعة بأجداد ورثّوهم ثقافة أخلاقيّة حميدة (شنّت لهم آباؤهم) مما يجعل من نسق الأبناء والأجداد في هذه القبيلة سلسلة متّصلة، تتوارث المحامد ويُلفت النّظر فصم نسق هذه القبيلة عن أنساق القبائل الأُخر بهدف تمييزها وتسييدها (ولكلّ قوم سُنّة وإمامها) وهذا جزء من ثقافة القبيلة التي تحتّم على أفرادها النّظر إليها على أنّها فريدة من ميّزاتها وحضورها.

تؤكّد أنساق النّفي (لا يطبعون – ولا يبور منالهم – إذ لا يميل مع الهوى أحلامها) الصّفات الأصيلة الرّاسخة في عقول أفرادها وأعمالهم، وتقويّها أنساق تقريريّة مؤكّدة صفاتها السّامية من خلال ضمير الغائب الجمعي (وهم السّعاة، وهم فوارسها، وهم حكّامها، وهم ربيع، وهم العشيرة) تتبع هذه الأساليب التّعبيريّة تحديدات واضحة لما يتّصف به أفراد القبيلة من قدرات ومناقب محمودة تتضّح فيها أفعال الخير والعطاء والجود والبطولة.

[1] عبّاس، د. إحسان. شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، ص320–321. الإمام: المثال، يطبعون: تدنس أعراضهم، يبور: يهلك، أقطعت: أي غلبت السّعاة في الصّلح وحمل الدّيات، المرملات: اللواتي لا أزواج لهنّ.

أضمرت هذه الأنساق دلالات تنامت وفق ما يتّسق مع سلطة القبيلة ومخرجات نظامها الاجتماعي؛ إذ إنّ قوم الشّاعر أو عشيرته في منزلة عالية وبأس شديد وتاريخ مجيد، تقود أحداثها عقول رزينة راجحة توجّه عزم أبنائها وقوّتهم نحو النّصر الأكيد على الأعداء، فكان المعنى المضمر كاشفاً للهدف من هذه الصّور المتلاحقة التي تتجاور فيها الفضائل والقوّة في وقت واحد والذي تجلّى في حماية وجود القبيلة، والإخلاص لنظامها والالتزام بمفاهيم ثقافتها في خضمّ الصّراع الأيديولوجي في النّظم الاجتماعيّة المستندة إلى مركزيّات ثقافيّة فرضتها الأحوال البيئية.

ويكشف تتبّع النّصوص الشّعريّة لأصحاب المعلّقات العشر أنّ الصّوت القوي المناصر للقبيلة والملتزم بثقافتها والتّابع لمركزيّة سلطتها لم يكن الصّوت الوحيد، فقد علا صوت معارض لهذا التّوجّه المفرط في تبعيّته وذوبانه في نظام القبيلة، يعلن في الأنساق الخفيّة رفضه هذا الانتماء وقد يكون سبب هذا الرّفض هو الإحساس العميق بالذّات والإنصات إلى صوت العقل الذي يبيّن ضرورة الانحياز إلى حاجات الذّات ومتطلّبات مشاعرها وأحاسيسها بصورة مستقلّة عن الجماعة التي تحوطها القبيلة بنظمها وقيودها وأعرافها وتقاليدها، وهذا ما يجعلنا نتّفق مع رأي نبأ باسم في إحالة سبب شعور هذه الذّات بأنّها لا منتمية إلى القبيلة إلى الحرية والبحث عن الحريّة الفرديّة [1].

يمثّل طرفة بن العبد الصّوت الشّعري المنحاز إلى الذّات الفرديّة في سعيها لنيل حريّتها والانفكاك عن كثير من قيد القيود التي تحدّ من انطلاقه، وعيش حياته، واختبار مواقف الحياة، وتكوين النّظرة الخاصّة واتّباع النّهج الخاصّ بهذه الذّات، فعلى الرّغم من الأنساق المتّسقة مع النّظام القبلي التي أبداها طرفة بإخلاص مقرون بالفعل من الذّود عن القبيلة والمشاركة في الحروب والبطولة التي تخوضها القبيلة وامتلاكه خصال الكرم وتحقيق مكانة مشرّفة لذاته تزيد من رفعة القبيلة وشأنها؛ إذ إنّ صفات الكرم والنّضوج والرّفعة من شروط انتماء أفراد القبيلة إلى نظامها، فالقبيلة تعلو بعلوّ شأن هؤلاء المنتمين إليها، غير أنّ طرفة جاهر بصوته الخاصّ، وأعلن عن ذاته، وسلك ما بدا حقّاً له، وتحقيقاً لرغباته في الإحساس بالحياة بمعزلٍ عن قيود الجماعة وأعرافها، فكان موقف الجماعة (القبيلة) إفراده وإبعاده وعزله، وكأنّه عقاب تبديه الجماعة حيال الفرد المتمرّد اللامنتمي إلى هذه المنظومة الثّقافيّة بكاملها، فلم يشفع له ما التزم به من انصياع

[1] باسم، نبأ. الشّعر الجاهلي في ضوء الأنساق الثّقافيّة اللامنتمي اختياراً، ص77.

وقبول للأساسيّات في قوانين نظام القبيلة وسلطتها، وكان حسابه عسيراً على خرقه بعض قوانين القبيلة، فكان صراع الأنساق وجوديّاً بين وجود الذّات ووجود سلطة القبيلة يقول [1]:

إذا القومُ قالوا: من فتى؟ خِلْتُ أنّني ... عُنيتُ، فلم أكسلْ، ولم أتبلَّدِ

ولستُ بحلّالِ التّلاعِ لبيتةٍ ... ولكنْ متى يسترفد القومُ أُرفَدِ

وإنْ تبغني في حانةِ القومِ تلقني ... وإنْ تقتنصني في الحوانيتِ تصطدِ

وإنْ يَلْتقِ الحيُّ الجميعُ تُلاقِني ... إلى ذروةِ البيتِ الكريمِ المصمّدِ

وما زال تشرابي الخمورُ ولذّتي ... وبيعي وإنفاقي طريقي ومُتلَدِي

إلى أن تحامتني العشيرةُ كلّها ... وأُفْرِدْتُ إفرادَ البعيرِ المُعبَّدِ

ألا أيّهذا الزّاجريّ أحضر الوغى ... وأن أشهدَ اللذّات، هل أنت مخلدي؟

كريمٌ يروي نفسَهُ في حياته ... ستَ، إنْ مُتنا صدىً أيُّنا الصَّدي

يميّز نصّ طرفة بن العبد الغنى الدّلالي في الأنساق المضمرة والبارزة فيه، التي تقوم على مفارقات تبدو متناقضة متباعدة في صورها الفنيّة؛ إذ إنّ قيمة الموت في نسقيها الدّالّين على الإبداع والسّعي نحو نوال الموت من خلال صور الفروسيّة وأنساق ثقافيّة أخرى كالنّجدة وتلبية نداء القبيلة للدّفاع والذّود عنها بحميّة وحماس لا يكترثان بالموت (إذا القوم قالوا من فتى خلت أنّني عنيت)، ويتجلّى في نسق موقف الشّاعر من هذا النّداء البطولي معنى الاقتحام والاندفاع صوب الموت في سبيل القبيلة (فلم أكسل ولم أتبلّد)، وتبدي الصّور الفنيّة التّالية لهذا النّسق استجابة الذّات الشّاعرة للنّسق الثّقافي النّابع من سلطة القبيلة والانصياع الأعمى لقراراتها وقوانينها

[1] ابن العبد، طرفة. ديوان طرفة بن العبد، ص27–29، 31–35.

(لست بحلال التّلاع): أي لا أحلّ بحيث أستتر من النّاس حيث لا يداني ابن السّبيل والضّيف ولكنّي أنزل الفضاء، وأرفد من استرفدني، التّلاع: مجاري الماء التي تصبّ في الوادي، الحوانيت: بيوت الخمّارين، المصمّد: الذي يصمد إليه النّاس لغيره ويلجؤون إليه لشرفه في حوائجهم، والصّمد: القصد، التّشراب: الشّرب وهو للتّكثير، الطّريف ما استحدثه من المال، المتلد: ما كان قديماً عندك، المعبّد: المذلّل بالقطران كالطّريق المعبّد الموطوء، الوغى: الصّوت في الحرب وهذا أصله ثمّ يكنّى به عند الحرب نفسها، الصّدى ها هنا جثمان الرّجل بعد موته.

فهو كريم بارز للنّاس يأنف التّواري والاختباء ليقوم بفعل العطاء في اتّساق كامل مع القوم (القبيلة)، (ولست بحلال التّلاع لبيتةٍ ولكن من يسترفدِ القوم أرفد) وهذا كلّه يقابل نسقاً متضاداً في رؤيته قيمة الحياة والنّأي عن فكرة الموت ومعارضتها بوصفها سلطة مركزيّة تغني حياة الإنسان وهذا ما تكشفه الدّلالات العميقة في أنساق الإقبال على الحياة في هذا النّص (وإن تبغني في حلقة القوم تلقني، وإن تقنصني في الحوانيت تصطدِ)، ويعلو في نسق الإقبال على الحياة صوت الفرد العارف قيمة السّعادة المقبل على الحياة (كريم يروي نفسه في حياته)، قبل قرار سلطة الموت بإنهاء حياته (ستعلم إن متنا صدى أيّنا الصّدي)، غير أنّ هذا التّناقض الظّاهر بين نسقي الموت والحياة، الفناء والوجود يتقاربان في العمق الدّلالي القابع في هذين النّسقين يثبتهما رغبة الذّات الشّاعرة في تحقيق فكرة الإحساس بالحياة على الرّغم من سلطة الموت الطّاغية " يبحث طرفة عن الوجود في رحاب الفناء " [1].

لا يكمن التّضاد في رؤية طرفة اتّجاه الحياة إلى الزّوال إذعاناً لسلطة الموت؛ إذ يكمن التّضاد في معطيات ومخرجات مركزيّة سلطة القبيلة المحتكمة على النّفس تذيبها في الجماعة الإنسانيّة التي تشكّل القبيلة، وهنا يكمن المفارقة العميقة، والهوّة الشّاسعة بين الفرد والجماعة أو بين الأنا والآخرين المتّسقين مع سلطة النّظم القبليّة، وتداعيات هذه المفارقة التي تصل إلى حد كبح الذّات الفرديّة وتجريدها من إحساسها الخاصّ بالحياة، والهيمنة على رؤيتها الخاصّة، والحدّ من فرديتها لصالح القبيلة، مما يجعل من التّعارض بين الأنساق الثّقافيّة واضحاً في هذه التّجربة الفنيّة، فالشّاعر يسعى من منظور بعده الثّقافي إلى بناء عالم وجودي يتيح له الإحساس باللذّة والنّشوة بمعزل عن فكر أو ثقافة الجماعة القبليّة، وهذا ما يكشفه نسق سعيه الدّؤوب والمتواصل إلى النّهل من اللذاذات والنّشوات التي تمنح نفسه الشّعور بالسّرور والإقبال على الحياة (ما زال تشرابي الخمور ولذّتي، وبيعي وإنفاقي طريقي وملتدي)، وكأنّه يعلن عن اكتشافه طريقاً آخر للإحساس بوجوده بمعزل عن الإحساس بهذا الوجود من خلال الاتّساق مع الجماعة الإنسانيّة المكوّنة للقبيلة والمنساقة وراء نظمها وأعرافها وقوانينها.

يعيش طرفة صراعاً قاسياً وجهداً بين ما يحقّق للذّات مشاعر السّعادة واللذّة وبين ما يتّفق مع سلطة القبيلة الجاحدة وجود الفرد بمعزل عن الجماعة، فيكون التّضاد بينهما الانطلاق

[1] قادرة، د. غيثاء علي. جدليّة الوجود والعدم قراءة في مضمرات الخطاب الشّعريّ الجاهلي، ص200.

والانفكاك بين ذات تبغي تذوّق طعم الحياة، وقبيلة تفرض الالتزام والهيمنة وهذا ما خلق حالة التّمرّد على ثقافة الجماعة ودفع الجماعة في الوقت نفسه إلى إبعاده ونفيه (إلى أن تحامتني العشيرة كلّها)، تكشف لفظة كلّها عن عمق نسق سلطة القبيلة ومدى هيمنتها وتسلّطها وقسوتها، وتوضح الصّورة التّشبيهيّة التي أقامت التّجسيد الحيّ للنّفي والإبعاد من خلال صورة إبعاد البعير الأجرب عن القطيع كي لا ينقل العدوى مدى تسلّط مركزيّة القبيلة وقدرتها على فرض قوانينها ونظمها (وأُفردت إفراد البعير المعبّد).

يحقّق طرفة تصوّراً عميقاً لمفهوم الحياة وفكر البقاء أو الخلود داخل منظومته النّسقيّة التي تتشكّل ملامحها من مفردات ثقافيّة كالخمر والعازل المعترض، ومن نسق هامشي تجلّى في التّمرّد، ويقيم نقطة انطلاق للهجوم على قواعد اجتماعيّة محظورة في القبيلة كالإسراف واللامبالاة وهذا ما يناهض ثقافة القبيلة التي ترغب دائماً في ترسيخ قيم التّعقّل والاتّساق مع الجماعة والالتزام والتّبعيّة (ألا أيّهذا الزّاجري احضر الوغى)، يكشف نسق العاذل فكرة العجز عن تعويض الذّات الشّاعرة ما تخسره نفسه المحكومة بسلطة الموت (الفناء) ويكون ردّه على هذا الزّجر بالإقبال على متع الملذّات، فتكون أنساق الفروسيّة والخمر والمرأة وسائل الشّاعر بتحدّي الموت، والارتواء ودفع عطش الذّات الواعية لواقعها المثقل بالصّعاب والهموم والأحزان ويقدِّم منهجه الخاصّ، وفكرته الذّاتيّة عن ماهيّة الحياة التي يجب أن تُعاش، وهذا ما يخالف شروط القبيلة التي تفرض على طرفة الانصياع لها والذّوبان فيها، والخضوع للأعراف والعادات والأحكام بوصفها نسقاً ثقافيّاً مركزيّاً مهيمناً بسلطته، وهذا ما يتعارض مع ما اكتشفه من حقائق وجوديّة يتسيّدها نسق الموت المسيطر على مصائر الموجودات، من هنا كان قراره بالتزام أنساق ثقافيّة مواجهة لأنساق القبيلة الثقافيّة وإنْ كانت نهاية هذا الصّراع نفيه وإبعاده " يحاول الشّاعر الجاهلي عادة اصطناع المفارقات الشّعريّة يثبت نسقيّته الفرديّة وتفرّدها في العمل عن غيرها " [1] تكون هذه المفارقات مسافة واضحة بين نسقي الجماعيّة والفرديّة، فطرفة يبني مفهوماته الثّقافيّة الفرديّة التي تتسق مع معرفته بحقائق الحياة والوجود، تشير إلى فعالها البيض وسلوكها الإيجابي في ذاته المخالفة للجماعة أو القبيلة، غير أنّ هذا السّلوك وهذه الفعال تبني صرحاً شامخاً للذّات الفرديّة " فإنّها تسعى إلى إعلاء شأن فرديتها وقيمة عملها عن طريق الحطّ من عمل المجموع بطريقة غير

[1] عليمات، د. يوسف. جماليّات التّحليل الثّقافي الشّعر الجاهلي نموذجاً، ص287.

مباشرة " [1] وهذا ما يتّضح في أفعاله التي تنتسب إلى فرديّته من خلال صيغة المتكلّم (ولست بحلاّل التّلاع مخافة لبيتة ولكن من يسترفد القوم أرفد، إن تقتنصني في الحوانيت تصطدِ، وإنْ تبغني في حانة القوم تلقني وإن يلتقي الحيّ الجميع تلاقني إلى ذروة البيت الكريم المصمد)، مما يصعّد من تنامي الدّلالات والمعاني من خلال هذه النّسقيّة الفرديّة، وهذا ما أدّى إلى إنجاز رؤية فرديّة تخصّ فكرة الخلود من خلال أنساق التّمرّد والقيام بالأفعال الإيجابيّة " يبدو أنّ الشّاعر اللامنتمي يدرك تماماً أنّ شعره في البعد القبائلي له مدلولات خاصّة لا تتفق مع مقاييس الواقع، مما يجعله يقطع من أوصال الارتباط بينه وبين قبيلته " [2] فقد بدا موقف القبيلة واضحاً من طرفة، ولم تُقِم أي تقرير أو إقرار أو اعتراف بقيمة رؤيته وفلسفته إزاء الوجود وقيم السّعادة والإقبال على الحياة، فكانت على نقيضه، وعدّته متمرّداً على تقاليدها وسلطتها، وكان حريّاً به أن يكون صوتها ولسانها وممثّلها وليس صوت نفسه ولسان حاله " قدّم طرفة في هذه المعلّقة رؤية مفارقة لرؤية النّسق الجمعي، وقد حاول من خلال هذه الرّؤية الذّاتيّة المفارقة أن يمحو رؤية المجتمع، ويكشف سلبيتها في التّعامل مع طروحات الحياة الجاهليّة " [3] تلك الطّروحات التي تتطلّب نظماً جديدة لا تستطيع سلطة القبيلة مجاراتها أو تقديم الحلول النّاجعة حيالها وفق رأيه وموقفه، مما جعله منحازاً إلى أنساق ثقافيّة معارضة لأنساق ثقافة القبيلة.

الخاتمة:

1- شكّل النّظام الاجتماعيّ في العصر الجاهليّ المتمثل بنظام القبيلة أساساً لمراكز قوى ثقافيّة لها سلطتها المحتكمة على حياة الفرد المنتمي إليه امتلكت قوّة مؤثرة في بناء منظومة أخلاقيّة فرضت على الفرد القوانين والأعراف، فضلاً عن تحديد سلوكه إزاء هذه السّلطة، وإزاء القبائل الأخرى الحليفة والمعادية، ولم يكن الشّعراء الجاهليّون بمعزل عن هذه السّلطة، فقد أثّرت في تشكيل كثير من صورهم الفنّيّة المتّسقة مع ما فرضته سلطة القبيلة من أحكام صارمة تتعلّق بقضايا الانتماء والتّعصّب والتّضحية في سبيل استمراريّة نظام القبيلة بوصفه السّلطة المركزيّة الأعلى، فكان التّغنّي بأمجادها ومعاودة تاريخها المجيد، ورفع شأو ساداتها

[1] المرجع السّابق، ص288.

[2] باسم، نبأ. الشّعر الجاهلي في ضوء الأنساق الثّقافيّة اللامنتمي اختياراً، ص79.

[3] عليمات، د. يوسف. جماليّات التّحليل الثّقافي الشّعر الجاهلي نموذجاً، ص292.

ومديحهم، ومديح فرسانها الأبطال، مستندين إلى سلطة الشّعر في الذهنيّة الجمعيّة الثقافيّة الجاهليّة، بوصفها سلطة فاعلة، أمضى من السّلاح والكتائب في تحقيق وجود القبيلة وحماية كيانها؛ إذ يتبيّن للبحث تعالق سلطة القبيلة وسلطة الشّعر في الاحتكام على انتماء الفرد إلى القبيلة وإرضاخه، وامتلاك حياته لصالح القبيلة.

2- أتاحت الشّروط والأحوال الصّعبة التي أملتها البيئة القاسية للشّعراء أبعاداً تصويريّة حاولوا من خلالها فهم ما أفرزته وفرضته من القوانين الحياتيّة على الأفراد، ممّا ساعد – بدوره – على صياغة رؤاهم وأفكارهم حيال حقائق الوجود التي تطلّبت نظاماً اجتماعيّاً متناغماً مع هذه الأحوال والشّروط، فكانت القبيلة كما ارتسمت في تجارب الشّعراء الجاهليّين، الخيار الأسلم لضمان حياة آمنة.

3- أبدت النّصوص المدروسة الرّابط المقدّس بالقبيلة وماهيته في منح الفرد المنتمي إليها (الهامش) وجوده وكيانه، وفكره وثقافته، وأمانه، ممّا دفعه إلى الذّوبان فيها، ورهن حياته في سبيل بقائها، وتسخير طاقاته وقوّته في سبيل إعلاء شأنها، وهذا ما كشفته مضمرات أنساق الفخر بالقبيلة ومدح عظمائها.

4- جاءت الأصوات الشّعريّة المتمرّدة على الأسس الفكريّة التي تأسّست عليها مركزيّة القبيلة قليلة، وقد مثّلها صوت طرفة بن العبد في معلّقته، على الرّغم من التزامه بكثير من نُظم القبيلة، وعاداتها، مثل: الكرم، والشّجاعة، والذّود عن القبيلة، غير أنّه عبّر عن خروجه عن الامتثال المطلق ممّا تمليه عليه هذه الأسس التي تفرض الانصياع الأعمى لمركزيّة القبيلة في المفهوم الجمعيّ الثقافيّ الجاهليّ.

ثبت المصادر والمراجع

1- ابن الأبرص، عبيد (1913م). **ديوان عبيد بن الأبرص**، تحقيق: تشارلز ليال، د.ط، طبع مطبعة بريل، لندن.

2- باسم، نبأ (2019م). **الشّعر الجاهلي في ضوء الأنساق الثقافيّة اللامنتمي اختياراً**، ط1، بغداد.

3- البيّاتي، د. عادل جاسم (1976م). **كتاب أيّام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة دراسة مقارنة لملاحم الأيّام العربيّة**، د.ط، مطبعة دار الجاحظ للطّباعة والنّشر، بغداد.

4- الجندي، د. علي (1966م). **شعر الحرب في العصر الجاهلي**، ط3، مكتبة الجامعة العربيّة، بيروت.

5- حور العين، محمّد إبراهيم (1984م). **النّزعة الإنسانيّة في الشّعر العربي**، د.ط، مكتبة المكتبة.

6- راجح، أحمد عزّت (1957م). **أصول علم النّفس**، ط3، مطبعة جامعة الإسكندرية، مصر.

7- ضيف، د. شوقي (د.ت). **تاريخ الأدب العربيّ العصر الجاهلي**، د.ط، دار المعارف، القاهرة – مصر.

8- عبّاس، د. إحسان (1962م). **شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري**، د.ط، سلسلة التّراث العربيّ، الكويت.

9- ابن العبد، طرفة (1975م). **ديوان طرفة بن العبد**، شرح الأعلم الشّنتمري، تحقيق: لطفي الصّقّال، درّيّة الخطيب، د.ط، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة، دمشق.

10- عبد الرّحمن، د. عفيف (1984م). **الشّعر وأيّام العرب في العصر الجاهلي**، ط1، دار الأندلس للنّشر.

11- علي، د. جواد (1980م). **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النّهضة، بغداد.

12- عليمات، د. يوسف (2004م). **جماليّات التّحليل الثقافي الشّعر الجاهلي نموذجاً**، ط1، المؤسّسة العامّة للدّراسات والنّشر، بيروت – لبنان.

13- عليمات، د. يوسف (2009م). **النّسق الثقافي قراءة ثقافيّة في أنساق الشّعر العربيّ القديم**، ط1، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد، جدارا للكتاب العالمي للنّشر والتّوزيع، عمان – الأردن، ط1.

14- الغذّامي، د. عبد الله (2009م). **القبيلة والقبائليّة أو هويات ما بعد الحداثة**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء – المغرب.

15- قادرة، د. غيثاء علي (2018م). **جدليّة الوجود والعدم قراءة في مضمرات الخطاب الشّعريّ الجاهلي**، ط1، كيوان للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق – سورية.

16- القيسي، د. نوري حمّودي (1964م). **الفروسيّة في الشّعر الجاهليّ**، ط1، منشورات دار ومكتبة النّهضة، بغداد.

17- ابن كلثوم، عمرو (1991م). **ديوان عمرو بن كلثوم**، جمعه وحقّقه وشرحه د. إميل بديع يعقوب، ط1، دار الكتاب العربيّ، بيروت – لبنان.

18- النّصّ، د. إحسان (د.ت). **العصبيّة القبليّة عند العرب وأثرها في الشّعر العربيّ**، د.ط، دار اليقظة العربيّة للتّأليف والتّراث والنّشر.

19- اليشكري، الحارث بن حلّزة (1991م). **ديوان الحارث بن حلّزة اليشكري**، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان.

List sources and references

1- Ibn al-Albras, Ubaid (1913 AD). Diwan Ubaid bin Al-Abras, edited by: Charles Lyall, D.D., printed by Brill Press, London.

2- Bassem, Nabaa (2019 AD). Pre-Islamic poetry in light of cultural patterns that do not belong by choice, 1st edition, Baghdad.

3- Al-Bayati, Dr. Adel Jassim (1976 AD). The book "The Days of the Arabs Before Islam" by Abu Ubaidah, a comparative study of the epics of the Arab days, ed., Dar Al-Jahiz Printing and Publishing Press, Baghdad.

4- Al-Jundi, Dr. Ali (1966 AD). War Poetry in the Pre-Islamic Era, 3rd edition, Arab League Library, Beirut.

5- Hour al-Ain, Muhammad Ibrahim (1984 AD). Humanism in Arabic Poetry, D., Library Library.

6- Rajeh, Ahmed Ezzat (1957 AD). Fundamentals of Psychology, 3rd edition, Alexandria University Press, Egypt.

7- Dhaif, Dr. Shawqi (D.T.). History of Arabic Literature in the Pre-Islamic Era, D. T., Dar Al-Maaref, Cairo - Egypt.

8- Abbas, Dr. Ihsan (1962 AD). Explanation of the Diwan of Labid bin Rabia Al-Amiri, D.I., Arab Heritage Series, Kuwait.

9- Ibn al-Abd, Tarfa (1975 AD). Diwan Tarfa bin Al-Abd, Sharh Al-A'lam Al-Shantamari, edited by: Lutfi Al-Saqqal, Doria Al-Khatib, D. I., Publications of the Arabic Language Academy, Damascus.

10- Abdel Rahman, Dr. Afif (1984). Poetry and the days of the Arabs in the pre-Islamic era, 1st edition, Al-Andalus Publishing House.

11- Ali, Dr. Jawad (1980). Al-Mufassal fi Tarikh al-Arab before Islam, 3rd edition, Dar Al-Ilm Lil-Millain, Beirut, Al-Nahda Library, Baghdad.

12- Alimat, Dr. Youssef (2004). Aesthetics of Cultural Analysis: Pre-Islamic Poetry as an Example, 1st edition, General Institution for Studies and Publishing, Beirut - Lebanon.

13- Alimat, Dr. Youssef (2009). Cultural Pattern: A Cultural Reading of the Patterns of Ancient Arabic Poetry, 1st edition, Modern

World of Books for Publishing and Distribution, Irbid, Jedar International Book Publishing and Distribution, Amman - Jordan, 1st edition.

14- Al-Ghazami, Dr. Abdullah (2009). Tribe and Kabyle or Postmodern Identities, 2nd edition, Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco.

15- Qadirah, Dr. Ghaitha Ali (2018). The dialectic of existence and nothingness, a reading of the contents of pre-Islamic poetic discourse, 1st edition, Kiwan Printing, Publishing and Distribution, Damascus - Syria.

16- Al-Qaisi, Dr. Nouri Hamoudi (1964 AD). Chivalry in Pre-Islamic Poetry, 1st edition, Al-Nahda House and Library Publications, Baghdad.

17- Ibn Kulthum, Amr (1991 AD). Diwan of Amr bin Kulthum, compiled, verified and explained by Dr. Emile Badie Yacoub, 1st edition, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut - Lebanon.

18- Al-Nasr, Dr. Ihsan (d.t.). Tribal fanaticism among the Arabs and its impact on Arab poetry, D. I., Dar Al-Yaqaa Al-Arabiyya for Writing, Heritage and Publishing.

19- Al-Yashkari, Al-Harith bin Halza (1991 AD). Diwan al-Harith bin Hilza al-Yashkari, edited by: Dr. Emile Badie Yacoub, D.D., Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut - Lebanon.