# مجلَّة الجامعة الإسلاميَّة للُّغة العربيَّة وآدابها

مجلَّة عِلميَّة دَوْريَّة مُحكَّمة

العدد
12

أبريل - يونيو
2024م

١٣٨١
١٩٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

**معلومات الإيداع**

**في مكتبة الملك فهد الوطنية**

**النسخة الورقية:**

رقم الإيداع ١٤٤٣/٣٢٨٣ بتاريخ ١٤٤٣/٠٤/٠٢ هـ

ردمد: ١٦٥٨-٩٠٧٦

**النسخة الإلكترونية:**

رقم الإيداع ١٤٤٣/٣٢٨٤ بتاريخ ١٤٤٣/٠٤/٠٢ هـ

ردمد: ١٦٥٨-٩٠٨٤

**الموقع الإلكتروني للمجلة**

http: //journals. iu. edu. sa/ALS/index. html

**ترسل البحوث باسم رئيس تحرير المجلة إلى البريد الإلكتروني:**

asj4iu@iu. edu. sa

البحوث المنشورة في المجلّة تعبّر عن آراء الباحثين

ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

**جميع حقوق الطّبع محفوظة للجامعة الإسلامية**

## هيئة التحرير

**د. تركي بن صالح المعبدي**
**(رئيس هيئة التحرير)**
أستاذ النحو والصرف المشارك بالجامعة الإسلامية
**د. خليوي بن سامر العياضي**
**(مدير التحرير)**
أستاذ تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها المشارك بالجامعة الإسلامية
**أ.د. عبد الرزاق بن فراج الصاعدي**
أستاذ أصول اللغة والمعاجم بالجامعة الإسلامية
**أ.د. عبدالرحمن بن دخيل ربه المطرفي**
أستاذ الأدب والنقد بالجامعة الإسلامية
**أ.د. الزبير بن محمد أيوب**
أستاذ أصول اللغة والمعاجم بالجامعة الإسلامية
**د. مبارك بن شتيوي الحبيشي**
أستاذ البلاغة المشارك بالجامعة الإسلامية
**د. محمد بن ظافر الحازمي**
أستاذ اللسانيات المشارك بالجامعة الإسلامية
**د. عبد المجيد بن عثمان اليتيمي**
أستاذ أصول اللغة المشارك بالجامعة الإسلامية
**أ.د. عبدالله بن عويقل السلمي**
أستاذ النحو والصرف بجامعة الملك عبدالعزيز
**أ.د. علي بن محمد الحمود**
أستاذ الأدب والنقد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
**أ.د. عبد الرحمن بن مصطفى السليمان**
أستاذ اللّغات والآداب السامية والترجمة بجامعة لوفان – بلجيكا
**أ.د. علاء محمد رأفت السيد**
أستاذ النحو والصرف والعروض بجامعة القاهرة – مصر
**أ.د. سعيد العوادي**
أستاذ البلاغة وتحليل الخطاب بجامعة القاضي عياض – المغرب
**د. الزبير آل الشيخ مبارك**
**(رئيس قسم النشر)**

## الهيئة الاستشارية

**أ.د. محمد بن يعقوب التركستاني**
أستاذ أصول اللغة بالجامعة الإسلامية
**أ.د. محمد محمد أبو موسى**
أستاذ ورئيس قسم البلاغة بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر
**أ.د. تركي بن سهو العتيبي**
أستاذ النحو والصرف بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
**أ.د. سالم بن سليمان الخماش**
أستاذ اللغويات بجامعة الملك عبدالعزيز
**أ.د. محمد بن مريسي الحارثي**
أستاذ الأدب والنقد بجامعة أم القرى
**أ.د. ناصر بن سعد الرشيد**
أستاذ الأدب والنقد بجامعة الملك سعود
**أ.د. صالح بن الهادي رمضان**
أستاذ الأدب والنقد ـ تونس
**أ.د. فايز فلاح القيسي**
أستاذ الأدب الأندلسي بجامعة الإمارات العربية المتحدة
**أ.د. عمر الصديق عبدالله**
أستاذ التربية وتعليم اللغات بجامعة أفريقيا العالمية بالخرطوم
**د. سليمان بن محمد العيدي**
وكيل وزارة الإعلام سابقاً

## قواعد النشر في المجلة (*)

- أن يكون البحث جديداً؛ لم يسبق نشره.
- أن يتّسم بالأصالة والجدّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
- ألا يكون مستلاً من بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
- أن تراعى فيه قواعد البحث العلميّ الأصيل، ومنهجيّته.
- أن يشتمل البحث على:

– عنوان البحث باللغة العربية وباللغة الإنجليزية.
– مستخلص للبحث لا يتجاوز (٢٥٠) كلمة؛ باللغتين العربيّة والإنجليزية.
– كلمات مفتاحيّة لا تتجاوز (٦) كلمات؛ باللغتين العربيّة والإنجليزية.
– مقدّمة.
– صلب البحث.
– خاتمة تتضمّن النّتائج والتّوصيات.
– ثبت المصادر والمراجع باللغة العربية.
– رومنة المصادر العربية بالحروف اللاتينية في قائمة مستقلة.

- في حال (نشر البحث ورقياً) يمنح الباحث نسخة مجانية واحدة من عدد المجلة الذي نُشر بحثُه فيه، و (١٠) مستلات من بحثه.
- في حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها أن تعيد نشره ورقيّاً أو إلكترونيّاً، ويحقّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحلّيّة والعالمية – بمقابل أو بدون مقابل – وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
- لا يحقّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنّشر في المجلّة – في أي وعاء من أوعية النّشر – إلاّ بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو).

---

(*) يرجع في تفصيل هذه القواعد العامة إلى الموقع الإلكتروني للمجلة: http: //journals. iu. edu. sa/ALS/index. html

# محتويات العدد


| م | البحث | الصفحة |
|---|---|---|
| ١) | **أثر عاملي النفي والقصر على التحاجج في قصص القرآن الكريم - معجزة صالح عليه السلام أنموذجا**<br>د. نوال بنت سعود بن صالح الفرهود | ٩ |
| ٢) | **التعريف بضمير الرفع المنفصل في سورة الحشر مواقعه وأسراره البلاغية**<br>د. منيرة بنت مرعي بن راشد الزهراني | ٤٩ |
| ٣) | **خطاب المرأة المسلمة في الحديث النبوي في ضوء إستراتيجيات الخطاب**<br>د. علاء دسوقي أحمد علي | ٩٩ |
| ٤) | **مزاعم قصور اللغة العربية بين اللسانيات الشعبية واللسانيات العلمية -دراسة تحليلية نقدية لمفهوم الكمال اللغوي**<br>أ. د. عزمي محمد حمود عيال سلمان | ١٤١ |
| ٥) | **ملامح التعريف المعجمي عند الأصمعي ( ت ٢١٦هـ )**<br>د. منى بنت محمد الشمراني | ١٩٣ |
| ٦) | **النسق الناسخ قراءة في نسق العصبيّة في شعر الفرزدق**<br>د. صغيّر بن غريّب بن عبد الله العنزي | ٢٤٥ |

| م | البحث | الصفحة |
|---|---|---|
| ٧) | **الْقَهْوَةُ وَالْمَقْهَى فِي شِعْرِ مَحْمُوْد دَرْوِيش ( مُقَارَبَةٌ نَقْدِيّةٌ فِي ضَوْءِ نَظَرِيّةِ الِاتِّصَال )**<br>د. نورة بنت سعد بن محمّد الشَّهراني | ٣٠٧ |
| ٨) | **المجاز وتعدد النسق -دراسة تطبيقية في قصيدة ( اللحن الحزين ) لرهف المبارك**<br>د. علي بن محسن مشعوف | ٣٦١ |
| ٩) | **تمثلات الحضور البيئي في رواية ( الوسمية ) لعبد العزيز مشري -مقاربة في ضوء النقد البيئي**<br>د. تهاني بنت قليل أحمد الجهني | ٤٠٧ |
| ١٠) | **تقنياتُ السَّردِ وجمالياتُ غَزْلِ الذكريات في القصَّةِ القَصيْرةِ جدًا -مجموعة مَنْسِيَّة لشيمة الشمّري نموذجًا**<br>د. وفاء أحمد جابر أحمد | ٤٤٧ |
| ١١) | **سيميائية العنوان المركب في رواية ( أرق النّار وقلق الماء حكاية مْرا ونصف لصالح بن رمضان )**<br>د. عائشة بنت دالش بن حامد العنزي | ٥٠١ |
| ١٢) | **قراءة تحليلية تقويمية للكتاب الثالث من سلسلة العربية للعالم في ضوء معايير إعداد كتب تعليم العربية لغة ثانية**<br>د. مشاعل بنت ناصر آل كدم | ٥٥٥ |

# النسق الناسخ
# قراءة في نسق العصبيّة في شعر الفرزدق

# The Duplicating Pattern: A Review of the Tribalism Pattern in Al-Farazdaq's Poetry

**د. صغيّر بن غريّب بن عبد الله العنزي**

أستاذ مشارك بكليّة التربية والآداب بقسم اللغة العربيّة بجامعة الحدود الشماليّة

البريد الإلكترونيّ: saga1428@hotmail.com

## الملخّص

يندرج البحث في إطار الدراسات التي تروم استكشاف الأنساق الثقافيّة المُتحكّمة في الذهنيّة العربيّة من خلال خطاباتها الدالّة والمعتبرة، وهي إذ تتعامل مع هذه الخطابات؛ فإنّها تنظر إليها بما هي أحداث ثقافيّة ذات آثار اجتماعيّة ناتجة عن تأثيرات أعمق تطال الذهنيّة المُنتجة لها، والذهنيّة التي تتلقّاها وتروج عندها على حدّ سواء.

من هذا المنطلق، اتّجه البحث نحو قراءة شعر الفرزدق؛ لمدارسة حضور نسق العصبيّة فيه، بناء على فرضيّةٍ مُؤدّاها أنّ الجماليّ، ممثّلًا بالشعر، كان من أشدّ منابر ترويج العصبيّة خطرًا وفاعليّةً وخفاءً في ذات الوقت.

وتتأتّى أهميّة البحث في هذا المجال من كون الفرزدق ينتمي إلى العصور الإسلاميّة المُبكِّرة، فهو في عهدٍ لصيقٍ بعهد صدر الإسلام الذي كان حاسمًا في موقفه الرّافض والمُندّد بالعصبيّة، ومن ثمّ فإنّ البحث في هذا الجانب من شأنه أنْ يصل بنا إلى الحِيَل الثقافيّة التي استطاع بها الفرزدق الإسهام في إعادة تنشيط نسق العصبيّة الجاهليّة، والسعي إلى نسْخ النسق الإسلاميّ المضادّ لها.

في سبيل الكشف عن ذلك، استعان البحث بالأدوات التي يُقدّمها النقد الثقافيّ على وجه الخصوص، من حيث كونه نقدًا معنيًّا أساسًا بسُبُل الكشف عن الأنساق السلبيّة، ورصد علاماتها، وتقصّي حيلها في التخفّي والمراوغة.

بالإفادة من ذلك، حاول البحث تحقيق عددٍ من الأهداف، من أبرزها: الكشف عن دور الجمالي في تنشيط الأنساق وبعثها على نحوٍ خفيّ، يتجاوز بلُطْفِه أعين الرقباء، ورصد النقّاد.

ومن أهمّ النتائج التي يمكن تسجيلها في هذا الصدد أنّ الفرزدق أسهم، بواسطة المعبر الجمالي، من بعث نسق العصبيّة الجاهليّ، واستطاع أنْ يجعل الرافد الدينيّ خاضعًا للنّسق عِوَض أنْ يكون مُناهضًا له.

**الكلمات المفتاحيّة:** النسق، العصبيّة، الأنساق الثقافيّة، النقد الثقافيّ، الفرزدق.

**Abstract**

The research falls within the framework of studies that seek to explore the cultural patterns that control the Arab mentality through its significant and considered discourses. As it deals with these discourses, it looks at them as cultural events with social effects resulting from deeper influences that affect both the mentality that produces them and the mentality that receives and promotes them.

Based on this ground, the research focuses on perusing the poetry of Al-Farazdaq to study the presence of tribalism patterns within it. The hypothesis suggests that aesthetics, represented by poetry, was one of the most serious, influential, and simultaneously subtle platforms for promoting the tribal pattern.

The significance of research in this field stems from the fact that Al-Farazdaq belongs to the early Islamic era, a period closely associated with foundational Islam, which took a decisive stance on condemning tribalism. Therefore, studying this aspect can lead us to uncover the cultural tactics through which Al-Farazdaq was able to revive the pre-Islamic tribal pattern and reproduce the Islamic pattern that opposed it.

To reveal this, the research employed tools provided by cultural criticism particularly, because it is essentially concerned with ways to reveal negative patterns, identify their signs, and expose their strategies of concealment and evasion.

Drawing on that, the research aimed to achieve several objectives, including uncovering the role of aesthetics in reviving and disseminating patterns in a subtle manner that surpasses the scrutiny of authorities and observation of critics.

Of the most important findings in this regard is that Al-Farazdaq, through aesthetic expression, was able to revive the pre-Islamic tribalism pattern, and make the religious context subservient to this pattern instead of opposing it.

**Keywords**: pattern, tribalism, cultural patterns, cultural criticism, Al-Farazdaq.

## المقدّمة

لا تعيش الأنساق بمعزلٍ عن الرقيب دائمًا، ولكنّها قد تنمو في كنفه ورعايته، فتتوسّل به لتقوية ذاتها، وتغنم من سلطته الرمزيّة ما تُسوّغ به وجودها، وترفع به حظّها في القُبُول والرواج، وليس ذلك لضعف في الرقيب، ولكنّه نتاج ما تتمتّع به الأنساق من دُرْبةٍ وقدرةٍ على الاختراق، ولذا فإنّ مقاربتها ومحاولة رصدها وتتبّع سبلها في ترويض عقباتها ليس بالمركب الهيّن، ويتطلّب أدواتٍ بحثيّة مُكرّسة للتنقيب عن الأنساق وكشفها، وذلك ما نتوسّمه في النقد الثقافيّ من حيث هو نقدٌ معنيٌّ بالكشف عن الأنساق كيفما تجلّت.

وفي هذا الإطار، يُقارب عملنا نسق العصبيّة الذي استطاع، منذ وقت مبكّر، أنْ يُحوّل المؤسّسات المُضادّة له إلى محاضن راعية له، أو نجح، على أقلّ تقدير، في تعطيل مواجهتها له. وذلك من خلال التركيز على مُدوّنة تُمثّل، في وجهة نظرنا، مرحلةً مفصليّةً في إعادة بعث نسق العصبيّة الجاهليّ، وإدراجه ضمن المجتمع الإسلاميّ، آنذاك، ونعني بذلك الإنتاج الشعريّ للفرزدق الذي كرّس جانبًا كبيرًا من شعره في نمذجة الموروث الجاهليّ، والعصبيّة واحدة من أبرز عناصر هذا الموروث. ولا نقصد أنّ شعر الفرزدق –وحده– السبب في استعادة هذا النموذج، وإنما مثّلنا به لكونه واحدًا من أهمّ من بعثوا هذا النسق، وأشدّهم قصديّةً في ذلك.

**أهميّة الدراسة:**

تكتسب الدراسة أهميّتها من معالجتها نسقَ العصبيّة في مُدوّنةٍ قريبة العهد من صدر الإسلام الذي كان مضادًّا لهذا النّسق، ومن شأن ذلك أنْ يُقرّبنا من فهم الكيفيّة التي جرت فيها استعادة نسق العصبيّة، والإمساك بالإحراجات التي ألمّت به حال قفزه على النسق الإسلاميّ الناسخ له أساسًا، وطُرُقه في التغلّب عليها.

**إشكاليّة الدراسة، وفرضيّتها:**

تتلخّص الإشكاليّة في مُباحثة مسألة عودة العصبيّة وهيمنتها فكرًا وسلوكًا في وقتٍ مُبكّر من تاريخنا، بالرغم من تعرّي قبحها ووضوح التنديد بها، ونفترض أنّ عودة نسق العصبيّة كانت عبر الجماليّ، الشعريّ على وجه الخصوص، لما للبلاغة من سلطةٍ نافذة على الناقد والرقيب، ومن خلالها أسهم الشّاعر –محلّ الدراسة– في إعادة تمكين نسق العصبيّة بما هو جزء من الهويّة العربيّة.

**أهداف الدراسة:**

ينشد العمل تحقيق جملة من الأهداف، منها:

- التعرّف على سُبُل تنشيط نسق العصبيّة في العصر الأمويّ.
- بيان دور الجماليّ في فرض قيمٍ تتنافى مع القيم والأخلاق الإسلاميّة.
- إيضاح الحِيَل التي يلجأ إليها النّسق في ترويض العقبات التي تحول دون مضيّه.
- الكشف عن دور نسق العصبيّة في ترسيم العلاقات بين أفراد المجتمع.

**منهج الدراسة:**

لمّا كان العمل منصرفًا إلى الكشف عن النسق، فإنّه مدعوٌّ إلى الإفادة من المُنجزات النظريّة التي جعلت وكدها تتبّع الأنساق، ومحاولة رصدها، وتبيان فاعليّتها واستحكامها في تصوّراتنا؛ ومن هنا تأتي استعانة هذا العمل بالنقد الثقافيّ الذي يباشر النصوص بما هي أحداثٌ ثقافيّة ذات أثرٍ فاعل، ويُنقّب عن الأنساق التي تمنحها صفة الفاعليّة والقابليّة الجماهيريّة.

**الدراسات السابقة:**

ومن الدراسات التي تبدو ظاهريًّا ذات صلة بموضوعنا:

رسالة ماجستير معنونة بـ: الأنساق الثقافيّة في شعر النقائض: نقائض الفرزدق وجرير نموذجًا، المقدّمة في جامعة قاصدي مرباح – ورقلة، في الجزائر، عام ٢٠٢١م،

للباحثة الزهرة سطارة. وقد كان التنظير فيها أكبر من التطبيق، والمادة المدروسة نزرة، وليست في صميم النقد الثقافي.

بحث: التنمّر في شعر الفرزدق، لوسن منصور الحلو، منشور في حوليّات آداب عين شمس بالقاهرة، مج٤٦، ع أكتوبر – ديسمبر ٢٠١٨م. وكانت الدراسة في ضوء علم الاجتماع وعلم النفس التحليلي، ولا تلتقي مع موضوعنا في منهجها ولا في جلّ مادتها المدروسة.

بحث: الإطار الإيقاعي لنبرة الاستعلاء في شعر الفرزدق، المنشورة في مجلة الدراسات العربية، مج٣٨، ع٣، ٢٠١٨م، بكليّة دار العلوم بجامعة المنيا، لنايف بن عبد العزيز الحارثي، وهي دراسة فنيّة كما يظهر من عنوانها، إضافة إلى أنّه لا يكاد يكون هناك التقاء في المادة التطبيقيّة.

وتتعدّد الدراسات التي تناولت شعر الفرزدق من وجهاتٍ خارج مجال عنايتنا المنصرفة صوب دراسة هذا الشعر من زاوية النقد الثقافيّ على وجه الخصوص، ومن هذه الزاوية التي ننشغل بها يمكن الاستئناس بما أنجزه عبد الله الغذّامي في كتابه: النقد الثقافيّ قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، الصادر في طبعته الخامسة عن المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٢م في الدار البيضاء، وبيروت. فقد حرص المؤلّف، في هذا الكتاب، على دراسة الأنساق الثقافيّة العربيّة في عددٍ من النصوص الأدبيّة الشعريّة والنثريّة القديمة والحديثة.

وتُمثّل هذه التطبيقات بإطارها النظريّ مرجعيّة نظريّة وتطبيقيّة لبحثنا، وتكمن الإضافة التي ننشدها ومناط الجدّة الذي نزمع الولوج إليه في تكريس نقدنا الثقافيّ تجاه شاعرٍ بعينه في عصرٍ بعينه؛ بغية الإمساك بالنسق المُهيمن في مرحلةٍ انتقاليّة يتنازعها نسقان مُتضادّان، وصولًا إلى نتائج أقلّ عموميّة وأكثر تحديدًا وصرامة.

**محاور العمل:**

يبدأ العمل بمدخلٍ نظريٍّ يُعرّف بالنقد الثقافيّ، ويُبرز وجه الإفادة منه، يتلو ذلك الدراسة التطبيقيّة مُفتتحةً باستعراض إشكاليّة الدراسة المتمثّلة بوجود مُوقفَيْن من العصبيّة: إسلاميٍّ وجاهليّ، ثمّ ينصرف العمل إلى بيان مسلك الفرزدق وخياره من بينهما، وذلك باستعراض برامج العصبيّة على المستوى الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ.

**أوّلًا: مدخل نظريّ: النقد الثقافي cultural criticism:**

ينبغي التفريق عند الحديث عن النقد الثقافيّ عن المعنَى العام الذي يتّخذ من الثقافة بشموليّتها موضوعًا له، ويعبّر عن مواقف إزاء تطوّرها وسماتها وهو المعنَى الذي عرفته ثقافات كثيرة[١]، وبين المعنَى المُتخصّص الذي يدرج هذا النقد ضمن دراسات ما بعد البنيويّة ويضع تحديداتٍ تُقلّص من اشتباكه بنظريّاتٍ نقديّة أُخرى وإنْ كان انبتاته الكامل عنها مازال محلّ نظر. ونعني بذلك في الإطار الغربيّ إسهامات ليتش (V. Leitch) تحديدًا، وهي إسهاماتٌ تأثّر بها النقد الثقافيّ لدينا، غير أنّها لم تفض إلى رفض النقد الأدبيّ أو القطع معه[٢]، وذلك على خلاف الحالة التي بدا عليها النقد الثقافيّ عند رائده، عربيًّا، عبدالله الغذّاميّ.

وسينصرف هذا العمل صوب النقد الثقافيّ الذي اختطّه الغذاميّ على وجه التحديد؛ لتقاطعه مع منحَى هذا البحث من حيث عنايته بالشعر بشكلٍ خاصّ، وهو المجال الذي شغل الغذامي في نقده الثقافيّ، وأفضى به إلى عدّ الشعرنة نسقًا

(١) ينظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، "دليل الناقد الأدبيّ: إضاءة لأكثر من سبعين تيّارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا" (ط٥، الدار البيضاء – بيروت: ٢٠٠٧م)، ص٣٠٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص٣٠٦، ٣٠٨.

ثقافيًّا مُهيمنًا على الثقافة العربيّة، وأُسًّا من أسس عللها[١].

يعرّف الغذامي النقد الثقافي بما هو "فرع من فروع النقد النصوصيّ العام، ومن ثمّ فهو أحد علوم اللغة، وحقول (الألسنية)، معنيّ بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافيّ بكل تجليّاته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسميّ وغير مؤسساتيّ وما هو كذلك سواء بسواء"[٢].

يقيم هذا التعريف، بالضرورة، تعارضًا بين النقد الأدبيّ والنقد الثقافيّ مداره انصراف هذا الأخير نحو دراسة الأنساق لا النصوص فحسب[٣]، وبالرغم من هذه القيمة المركزيّة للنسق في مشروع الغذامي فإنّه لم ينشغل بتعريفه وترسيم حدوده على نحوٍ كافٍ، فقد كان عمله في كتابه "النقد الثقافيّ"، على سبيل المثال، أقرب إلى بيان سمات النسق وخطره من كونه تحديدًا له، وحتّى في أعماله ومقالاته اللاحقة لهذا العمل بدا تحديده للنسق مشوبًا بغير قليلٍ من الغموض، من ذلك تعريفه له بما هو "شيء" أثبت قدرته على تحويل أي خطاب مهما كان كليًّا وإنسانيًّا إلى نصٍّ مُجيّر لصالح النسق وحسب منطقه[٤].

وقد كانت مركزيّة النسق التطبيقيّة وتهميشها التنظيريّ ثغرةً أثارت على النظريّة

(١) ينظر: عبد الله الغذامي، "النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة". (ط٥، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٢م)، ص٧، ٨.

(٢) المرجع السابق، ص٨٣، ٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص٨١.

(٤) ينظر: مقدمة عبد الله الغذامي على: نادر كاظم، "تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط". (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، البحرين: وزارة الإعلام والثقافة والتراث الوطنيّ، عمّان: دار الفارس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م)، ص١٠.

انتقاداتٍ تبدو مُبرّرة، من ذلك انتقادات عبد النبي اصطيف على سبيل المثال(١). وقد عوّض الغذامي ذلك بالحديث عن علامات وجود النسق، إذ بيّن أنّ التكتّل الجماهيريّ حول خطاباتٍ بعينها آية من آيات وجود الأنساق التي تأتلف عليها ضمائر أبناء الثقافة، وتُمثّل عقدة تجمّعٍ واتّفاق بينهم(٢). ولذا يجعل النقد الثقافيّ وكده ووظيفته في "نقد المستهلك الثقافي"(٣)، من حيث إنّ لحظة الاستهلاك هي الدليل على فعل النسق، كما يقول الغذّاميّ(٤).

وقد حاولنا استحضار هذا الجانب في دراستنا بمقاربة شعر الفرزدق دون عزله عن حظوظه في التلقي والقبول والذيوع.

**ثانيًا: الدراسة التطبيقيّة:**

- **العصبيّة بين نسقَيْن:**

لا تكاد تشذّ دلالة (ع ص ب)، في أصلها، عن الالتحام والارتباط والإحاطة والشِّدَّة، أمَّا العصبيّة فتحتمل دلالةً ثقافيّةً مخصوصةً تتجلَّى في تواتر توظيفها في سياقات النّصرة والتألّب والمحاماة والمدافعة(٥)، وذلك يقتضي بالضرورة أنَّ التحام الجماعة وتواشجها لا تكتمل دلالته إلا بوجود طرفٍ آخر تعدّه ضدًّا لها، فالعَصَبيَّة

(١) ينظر: عبد الله الغذاميّ، وعبدالنبيّ اصطيف، "نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ". (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م)، ص١٨٩.

(٢) ينظر: الغذامي، "النقد الثقافي"، ص٨٤، ٨٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٨١

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص ٨١

(٥) ينظر: محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق علي هلالي، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م)، مادة: "عصب".

تعني "أَن يَدْعُوَ الرجلَ إِلى نُصْرةِ عَصَبَتِه، والتَّأَلُّبِ مَعَهُمْ، عَلَى مَنْ يُناوِيهم، ظَالِمِينَ كانوا أَو مَظْلُومِينَ"(١)، ومن ثمَّ، فالمناخ الحاضن يجعلها منخرطة في نَسَق المنظومة القيمية للصِّراع والتشاحن القائم على الظُّلْم، والجهل، والأخذ بالقُوَّة دون وجه حق، وعدّ كلّ ذلك مبادئَ قيميّة تنضّد عليها الجماعة أمجادها، وهي في الوقت ذاته تتعارض مع نَسَق القيم التي أرساها الإسلام، فحرّمها في رؤيتها الجاهلية الضيّقة المتطرفة. وفي الحديث: "مَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ، يَدْعُو عَصَبِيَّةً، أَوْ يَنْصُرُ عَصَبِيَّةً، فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ"(٢). واتّفقَ "الْفُقَهَاءُ عَلَى حُرْمَةِ التَّعَصُّبِ لِلْقَبِيلَةِ، وَأَبْنَاءِ الْعَشِيرَةِ، وَالانْحِيَازِ إِلَى الْقَرَابَةِ، وَالْمُحَابَاةِ بِسَبَبِهَا، وَالاِقْتِتَال مِنْ أَجْلِهَا، أَوْ تَحْتَ لِوَائِهَا عَلَى غَيْرِ وَجْهِ الْحَقِّ"(٣). وقد قام الإسلام بإجراءين رئيسين حيال العصبيّة:

الأول: إنزال المرتبة التي تحتلّها تلك العصبيّة في سلّم التفاضل والمفاخرة إلى منزلةٍ مُدنَّسة، فقد وصفها النبي –صلى الله عليه وسلم– بأنها "مُنْتِنَة"(٤).

(١) محمّد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، "لسان العرب". تحقيق أمين محمّد عبد الوهاب، محمّد الصادق العبيديّ، (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ومؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٩٩٩م)، مادة: "عصب".

(٢) مسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم". تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩١م)، ٣: ١٤٧٨. ومعنى عِمِّيَّةٍ: "هُوَ فِعِّيلَةٌ مِنَ العَماء الضَّلالِة كالقتالِ فِي العَصَبِيّةِ والأَهْواءِ". ابن منظور، "لسان العرب"، مادة: "عمي".

(٣) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، "الموسوعة الفقهية الكويتية". (الكويت: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م)، ٣٢: ٣١٣.

(٤) محمد بن إسماعيل البخاري، "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه: صحيح البخاري". تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، ٦: ١٥٤.

الثاني: إجراء تعديلٍ حضاريّ على مفهوم النّصرة؛ بناءً على وجهة نظر الحديث: "انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا"، ونصرته تكون بمنعه من أن يَظلم[١].

وأمام موقف الإسلام الحاسم من نبذ العصبيّة وتحريم تعاطيها، يُمكن لنا التساؤل عن سرّ عودة هذه العصبيّة جذعةً في العصر الأُمويّ، وقِلّة من ناقش مشكلتها من فقهاء ذلك العصر، أو على الأقلّ، كونها لم تُسَاءل مساءلةً توازي حجم بشاعتها.

لا شكّ أنَّ هناك أسبابًا عدّة كانت وراء حضور العصبيّة العنيف في عصر بني أُميَّة، وهيمنة فكرها وسلوكها. وإذا كان من بين هذه الأسباب ما هو سياسيّ يتعلق بالسّلطة الأُمويّة، فإنّ الجماليّ، أيضًا، كان يشتغل بكلّ طاقته في مساندة هذا الرأي السّياسيّ، ودعم رؤيته البراغماتيّة في بعث هذه العصبيّة. وكذلك كان هذا الجماليّ، في جانبٍ آخر، يعملُ بمعزلٍ عن السياسيّ، لصالح وجهة نظر جماعته. وبغضّ النَّظر عن الهدف الذي عمل من أجله الشاعرُ الأمويّ الذي كان ينطلق من مُنطلقاتٍ قبليّة عصبيّة أو كان يحطب في حبل الدولة، فإنَّ هذا الفنّ كان يملك من القُدرة الفائقة ما يُغطّي به قبح وجهة نظر العصبيّة المقيتة، فيُجمّلها، ويُسهم في تمريرها، عبر إدارته للسُّلوكيَّات المُنفعلة بسطوة هذا الجميل؛ حيث كانت البلاغة "تُوظَّف في قمع حاسّة النّقد لدَى المستمع والقارئ"[٢]؛ مما يجعله يستسلم لإمكانات تأثيرها[٣].

ولأنّ الفرزدق واحدٌ من أهمّ ثلاثة شعراء شُهِد لهم بالتقدّم والتأثير في المجتمع الأموي، فإنّ استقراء شعره –من الديوان وشرح الديوان[٤]– قد يصل بنا إلى نتائج

(١) ينظر: المرجع السابق، ٣: ١٢٨.

(٢) محمد عابد الجابري، "العقل الأخلاقي العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية)"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص١٣٥.

(٣) ينظر: المرجع السابق نفسه.

(٤) استعنت بالمصدرين؛ لأنّ بعض الأبيات تتوفّر في أحدهما، ولا تكون في الآخر.

مهمّة عن دور هذا الشَّاعر في هذه القضيّة، وهل أسهم شعره في تجميلها وترويجها أم كان محايدًا في موقفه منها؟ وكيف أثّرت العصبية على تكوين صورة الآخر (الذَّكَر) في شعره؟

- **برامج العصبيّة:**

**١–العَصَبِيَّة والديني: اختطاف المُقدَّس:**

من أبرز ما يمكن أنْ نُدلِّل به على قُوَّة النَّسَق في اختراق القيم الإسلاميّة والعبور عليها ومن خلالها، بتخدير الحاسَّة النَّقديّة، وربما تضليل الرُّؤية الفقهيَّة أيضًا – توظيف القداسة لصالح العصبيّة، وجعلها واحدةً من مُكتسباتها، وهذا ما يكشف لنا عن قُدرة النَّسَق على الاقتيات من كلّ ما يستجدّ من مُعترضات طريقه، فينتفع بمميّزاته كانتفاع الجسد بالقوت. في هذا الصَّدد نُسلّط الضّوءَ على عددٍ من نُصوص الفرزدق التي تكشف لنا عن التَّماهي بين المُقدَّس والعصبيَّة في مُتخيّله، وفيما يريد أنْ يُرسّخه. من ذلك قوله:

**لَنا مَسْجِدا اللهِ الحَرامانِ وَالهُدَى ... وَأَصْبَحَتِ الأَسماءُ مِنَّا كَبِيْرُها**

**سِوَى اللهِ إنَّ اللهَ لا شَيْءَ مِثلَهُ ... لَهُ الأُمَمُ الأُوْلى يَقُوْمُ نُشُوْرُها**

**إذا اجْتَمَعَ الآفَاقُ مِن كُلِّ جانِبٍ ... إلى مَنْسِكٍ كانَت إلَيْها أُمُورُها**

**بَنى بَيتَنا بَانِي السَّمَاءِ فَنَالَها ... وَفي الأَرْضِ مِن بَحْرِي تَفيْضُ بُحُوْرُها**[(١)]

يتجلَّى في هذا النص اقتران المُقدَّس بـ(نا) الملكيّة. ولنا، هنا، أنْ نقارن بين

(١) الفرزدق همّام بن غالب، "شرح ديوان الفرزدق". ضبط معانيه وشروحه وأكملها إيليا الحاوي، (لبنان: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ١٩٨٣م)، ١: ٥٩٣–٥٩٤.

مجرور اللام في النّصّ القرآني "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ"(١)، والمجرور بها في بيت الفرزدق؛ لندرك أنَّ العصبيَّة في المجتمع الأُمويّ مُتورّطةٌ في اختطاف المُقدّس بنسبته إلى الجماعة القَبَليَّة. فقد بدأت القصيدة بأسلوب القَصْر البلاغيّ عبر تقديم الجار والمجرور (لنا) الذي يُفيد قصر مِلْكيّة الحَرَمَيْن الشَّريفَيْن، وكذلك الهُدَى، والنّطق باسم السَّماء، على القبيلة الخِنْدِفيّة أو المُضَريَّة التي لا تُقرّ بالعلوّ إلا لله، أما غيره فهم أسفل منها. ولأنَّها صيّرتْ الهَدْي فَضْلًا قَبَليًّا، فمن الطَّبيعيّ أنْ تصبح المناسك، كما تُشير القصيدة، بعضَ مُمتلكات القبيلة، ويصبح الخالق -عزّ وجلّ- مُعينًا لهم وحدهم، يبني أمجادهم ويُشيدها، ويُذلّ غيرهم ويجعلهم تبعًا لهم.

ولا يتوّرع الفرزدق عن أنْ يرتع في حِمَى المُقَدَّس الذي يحظر العصبيَّة، فيخترق هذه الممنوعات، ويجعل من النُّبُوَّة مفخرةً عصبيَّةً ناسبًا النبي صلى الله عليه وسلم إلى قبيلتهم، كما يُنسب فرسان القبائل ووجهاؤها إليها، على الطريقة الجاهليّة في التفاخر(٢):

**أَلَسْنَا بأرْبَابٍ لِقَوْمٍ وأُمّةٍ خَلَايقُها مِنَّا ومِنَّا رَسُولُها؟**

وينزل بالقُدْسيّ من عليائه إلى المُدَنَّس الدّنيويّ، زاعمًا أنَّ النبوّة نَسَبٌ قَبَليّ، وأنَّ قبيلة الشَّاعر الخِنْدِفية أو المُضريَّة هي سبب هداية النَّاس، ولولاها لكانوا أشباه البهائم في ضلالهم:(٣):

(١) سورة آل عمران: ٩٦.

(٢) الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص٤٨١. وقد كرر هذا المعنى في أكثر من موضع، ينظر، على سبيل المثال: أبو عبيدة معمر المثنى، "شرح نقائض جرير والفرزدق". تحقيق محمد إبراهيم حور، وليد محمود خالص، (ط٢. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٨م) ٣: ١٠١٥.

(٣) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ٢: ٥٧١.

**وَما كانَ هَذا الناسُ حَتَّى هَدَاهُمُ بِنا اللهُ إِلّا مِثْلَ شاءِ البَهائِمِ**

وقد جاء باسم الإشارة للمفرد "هذا" لما دلَّ على المجموع "الناس" تحقيرًا لهم، وتشدّدًا في توحيدهم في التبعيّة للشّاعر ولقبيلة الشّاعر الكبيرة، مُنطلقًا من الرؤية العصبيّة التي تزدري الآخرين، وتجعلهم هامشًا دائمًا، وتنفي عنهم، غالبًا، القيمة والإنجاز، وتجعلهم تابعين أو في مقام تابعين، بل إنها في هذا البيت نَفَت آدميّتهم، فجعلتهم كالحيوانات السائمة.

وهذا النّزوع ذو النَّفَس القَبَليّ، بتنصيب أنفسهم طبقةً متميّزةً، بوصفهم الجماعة التي جاءت بالخَلَاص للآخرين، ونسبة الفضل إليهم، امتدّ أثرُه، فأحدث توتّراتٍ على مدَى أوسع بين العرب الفاتحين وبين المسلمين في الأراضي المفتوحة، وصنَعَ طبقيّةً كان لها أثرها في تشاحن الأمَّة، وخَلْق الطَّبقيَّات التي يُحاربها الإسلام(١)، لا سيّما أنَّ حديثه عن الاصطفاء الإلهي لهم لم يكن حديثًا عن محض خيريَّة أو هداية، وإنما هداية مُحمَّلة بدلالات الاستعلاء وازدراء الآخرين، والحطّ من قيمتهم، وقد جعلها كسائر معاني العصبيّة التي يستأثر بها هو وقومه، كالسَّلْب والنَّهْب وقتل رجال القبائل الأخرى وسَبْي النساء.

وفي ضوء هذه النّظرة العصبيّة للمُقدَّس لا يبدو غريبًا أنْ يتّخذَ الفرزدق من المواسم والأماكن المُقدَّسة مرتعًا لمفاخراته، يقول(٢):

**وإذا أُخْندِفُ بالمنَازِل مِنْ مِنىً طارَ القبائلُ ثَمَّ كُلَّ مَطِيْرِ**

(١) ينظر: فوزي منصور، "خروج العرب من التاريخ". ترجمة ظريف عبد الله، وكمال السيد، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣م)، ص٥٧.

(٢) أبو عبيدة، "شرح نقائض جرير والفرزدق"، ٣: ١٠١٥.

**فَرَقاً وإنّ رِقَابَهُمْ مَمْلوكَةٌ لِمُسَلّطٍ مَلكِ اليَديْنِ كَبِيْرِ**

ومع أنَّ طقوس الحجِّ ترمز، في مظاهر متعددة، إلى التَّساوي بين النّاس والتَّجرُّد من الخُيَلاء، لكنَّ الفرزدق لم يستنكف عن تصيير هذا الموسم الدينيّ مشهدًا إقصائيًّا تُفاخريًّا، بتحويل إمامة النَّاس والدِّين إلى عَمَلٍ عصبيّ بحت، وذلك في أدْعَى المواطن إلى التَّواضع، كقوله(١):

**وَالنّاسُ يَعْلَمُ أنّنَا أرْبَابُهُمْ يَوْمَ التقَى حُجّاجُهُمْ بالمَشْعَرِ**

**يَقِفُونَ يَنْتَظِرُونَ خَلْفَ ظُهُورِنا حَتى نَمِيلَ بِعارِضٍ مُثْعَنْجِرِ**

**مُتَغطْرِفِينَ، وَخِندِفٌ من حَوْلِهِمْ كاللّيْلِ، إذْ جاءَتْ بِعِزٍّ قَسْوَرِ**

وقوله أيضًا(٢):

**إذا هَبَطَ النّاسُ المُحَصَّبَ مِن مِنًى عَشِيَّةَ يَومِ النَّحْرِ مِن حَيْثُ عَرَّفُوا**

**تَرى النّاسَ ما سِرْنا يَسِيْرُونَ خَلفَنا وَإنْ نَحنُ أَومَأنا إلى النَّاسِ وَقَّفُوا**

وفي هذا يظهر أنَّ تصوّراته للمُقدَّس والعصبيّة تصدر عن خطابات قائمة على تعظيم العَصَبة، فهم الأعلَى والآخرون أسفل، وهم المُتقدّمون، والآخرون خلفهم، بالمعنَى القدحيّ للورائيَّة، فهو، هنا، جعل من إمامة النّاس في المشاعر، فعلًا قبليًّا صرفًا، يستدعي الغطرفة والخُيَلاء في موضعٍ وزمن هما أبعد ما يكون عن هذه السلوكيّات الجاهليّة. وفي ضوء هذا الفهم قد لا نُجانب الصَّواب إنْ قلنا: إنّ الفرزدق مُحمَّلٌ بذاكرةٍ جاهليَّةٍ للحجّ تكاد تذهله عن المعاني الجديدة له، ولهذا جاء تساؤله

(١) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ٥٤٧.

(٢) المرجع السابق، ٢: ١٢٧.

لجرير كما لو كان في عصر جدّه الأوّل، فحين حَجَّ وافق "جَريرًا وهو مُحرِم فقال له:

**إنّكَ لاقٍ بالمُحَصَّبِ من مِنَى فَخَارًا فَخَبِّرْنِي بِمَنْ أنتَ فاخِرُ**

**أَبِالقَيْسِ قَيْسٍ أَمْ بِأُمَّكِ تَعْتَزِي إذا هَدَرَتْ تلكَ القُرُومُ الهَوادِرُ**(١)

ويمكن أنْ نخلص ممَّا سبق إلى أنَّ نَسَق العصبيّة يُحاول الالتصاق بالمُقدَّس لاستغلال ما يتمتَّع به من سُلطةٍ معنويّة، وذلك لإضفاء طابعٍ يقينيّ على القيم التي يُروّجها، ولا يقف الفرزدق عند حدّ هذه السُّلطة، بل يتوسَّل بالسُّلطة السِّياسيَّة أيضًا، وهذا ما سنقف عليه في المحور الموالي.

**٢–العصبيّة والسياسيّ: قَبْلَنَة الدولة:**

نعني بهذا العنوان تحديد مفهوم الدولة من خلال مفهوم القَبَليّة، وإسباغ مُواصفات هذه الأخيرة عليها، وتغييب ملامح الحنكة السِّياسيَّة لصالح العُصْبة القَرابيّة، وتأطير مُنجزات الدولة في حُدود القَبَليّة التي لا تقصر نفعها على أفرادها فحسب، بل تُحقّق منافعها من خلال طمس الآخرين ومحاولة تشويههم أو إلغائهم. وفي هذا الصَّدد يجد متأمّلُ مُدوَّنة الفرزدق أنَّ الدّولة تكاد تغيب أمام سطوة القبيلة، ونلمح ذلك في عدّة مظاهر، وسنسلّط الضَّوءَ منها على حديثه عن: جيش الدولة وقيادته، والحاكم الأُمويّ المجيَّر لصالح العصبية.

في قصائد الفرزدق يحضر الخليفة الأُمويّ بصفته القَبَليَّة في مواضع عديدة، يظهر فيها أنَّ خصم الشّاعر وقبيلته الكبيرة ينبغي أنْ يكونا خصمًا للخليفة كما تقتضي نواميس العصبيَّة؛ ولهذا يأمر الخليفة أمرَ القريب قريبه، ليقف مع قومه ضدّ

(١) أحمد بن يحيى البَلَاذُريّ، "جمل من أنساب الأشراف". تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م)، ١٢: ٨٤.

اليمانية[1]:

**فَغَيِّرْ أَمَيْرَ المُؤْمِنِيْنَ فَإِنَّها يَمَانِيةٌ حَمْقَاءُ أنْتَ هِشَامُها**

**ولا تَقْطَعُوا الأَرْحامَ منَّا فإنها ذُنُوْبٌ مِن الأَعْمَالِ يُخْشَى أَثامُهَا**

ويلاحظ أنّه يترتّب على عدم تمثّل الخليفة هذه العصبيّة ذنوب يُخشَى آثامها، فبدلًا من أنْ يكون ارتكابها إثمًا يضحي تجنّبها هو الإثم، حسب تلاعب الشّاعر باللغة والمعاني. وتطرد رؤيةُ العصبيّة الضيّقة غيرَها من القبائل والأجناس من حِمَى الدولة/ القبيلة، وتحتجُّ بدعوَى الأرحام التي يُوظّفها الشّاعر توظيفًا قبليًّا يفترض أنّه لا علاقة له بنظام الدولة الرّاعية ومُرتكزات سياستها.

والقصيدة طويلةٌ يتحدّث فيها حديثًا قبليًّا، وكأنما يتحدّث عن نظامٍ عشائري لا نظام دولة قائمة، تتساوَى رعاياها في حقوقها ومنزلتها. وهذا كثيرٌ في شعره، وقَلَّ مَنْ أنكر عليه ذلك[2].

وحين يمدح الحجّاج يرى أنه مُتَّكأ مُضَر[3]، ويقصر حضوره الإداري ومنفعته على

(١) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ٢: ٤٥٣، ٤٥٤.

(٢) وهذا المعنى كثيرٌ عند غيره من شعراء الأُمويين المُضريين، فإسماعيل بن عمار الأسديّ يقول:

**ومُلُوكُ خِنْدِفَ أَسْلَمُونا للعِدَى لله دَرُّ مُلُوكِنا ما تَصْنَعُ**

ينظر: محمد بن يزيد المبرد، "الكامل في اللغة والأدب". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط٣، القاهرة: دار الفكر العربي،١٩٩٧م)، ٣: ٦٣.

وجريرٌ في ملاحاته الأخطل التَّغلبيّ يفتخر بالخليفة المُضَريّ الذي يأتمر بمشيئته العصبية:

**هَذَا ابنُ عَمِّي فِي دِمَشْقَ خَلِيفةً لَو شِئْتُ سَاقَكُمُ إلَيَّ قِطِينَا**

ينظر: المبرد، "الكامل"، ٣: ١١٩.

(٣) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ٥٦٥.

جماعةٍ قبليَّة دون أخرى، على طريقة مشيخة القبيلة الجاهليَّة. وموت الحجَّاج يفجع قبائل نزار وحدها، ويضرّ مصالحها[١]. أمَّا القبائل الأخرى، والمسلمون من الأمم الأخرى، فلا علاقة لها بفقده، ثم لا يجعل موته رزيَّةً للأمَّة وللخلافة وإنما لقومه ثقيف.

وهذا شأنه مديحًا وهجاءً ورثاءً مع كلّ المتنفذين في الدَّولة، فعلى غرار ذلك عندما يكون قائد جيش الدولة أو واليها تميميًّا، يتحدَّث الفرزدق عن جيش الدولة وكأنَّه جيش قبيلة تميم، ففي قصيدته التي أنشأها في قتل آل المُهلّب، يقول[٢]:

**نَحْنُ أَرَيْنَا البَاهليَّةَ ما شَفَتْ بِهِ نَفْسَهَا مِنْ رَأسِ ثَأْرٍ مُعَلَّقِ**

فنجد أنّ كلَّ مواضع (نَحْنُ) في هذه القصيدة عائدةٌ إلى بني تميم أو إلى خِنْدِف ومُضَر. وفي هذه القصيدة ليس جيش الدولة هو مَن ثَأَرَ للباهليّة المقتول زوجها، وإنما هو جيشٌ قَبَليٌّ قَصَره على قومه، وأغفل بقيّة أفراده وجماعاته، فنسي واقعَه نسيانًا تامًّا، وانطلق يغنّي غناءً قبليًّا جاهليًّا[٣]:

**وذَاتِ حَلِيْلٍ أَنْكَحَتْها رِمَاحُنا حَلَالًا لِمَنْ يَبْنِي بِهَا لَمْ تُطَلَّقِ**

**إذا خِنْدِفٌ بِالأَبطَحَينِ تَغطْرَفَتْ وَرائي وَقَيسٌ ذَيَّلَت بِالمُشَرّقِ**

**فَما أَحَدٌ إلّا يَرانا أَمامَهُ وَأَربابَهُ مَن فَوقِهِ حينَ نَلتَقي**

هذه في قتل آل المهلَّب المسلمين، والغناء فيها قبليٌّ تميميٌّ مُضريٌّ ضدّ اليمنيين. والمرأة المنكوحة قهرًا التي لم تُطلَّق عربيَّةٌ مُسْلِمة، يتحدّث عنها أجرأ من

(١) المرجع السابق، ١: ٤٨٢.

(٢) المرجع السابق، ٢: ١٣٥ وما بعدها.

(٣) الفرزدق همّام بن غالب، "ديوان الفرزدق". شرحه وضبط نصوصه وقدَّم له عمر فاروق الطبّاع، (بيروت: شركة الأرقم بن أبي الأرقم، ١٩٩٧م)، ص ٤٤٥-٤٤٦.

حديث الجاهليين عن سباياهم. وقد انتبه ابن رشيق إلى هذا، فقال: "وما أظنّ الفرزدق، والله أعلم، أراد الجهاد في العدوّ المخالف للشريعة"(١). وقد أصاب ابن رشيق، فقد أبان الفرزدقُ هذه القضيَّة في قوله عن الأزد (قبيلة المهلَّب): "وقَدْ سُبِيَتْ نِسَاؤُهُمْ واسْتُحِلَّتِ"(٢).

ويمدح الفرزدقُ أحد بني مجاشع لنصرته في حربٍ مع مَسْلَمَة بن عبد الملك ضدّ يزيد بن أبي المُهلَّب، ويُشيد بالمُقاتِل التميميّ، وكأنَّها حرب قبائل(٣)، بل تصبح تميم هي الدَّولة التي تُدفع إليها الزَّكاة، وتُجبَى لها الجزية(٤):

**فَلَمْ يَبْقَ إلّا مَنْ يُؤَدِّي زَكَاتَه إِلَيْنَا ومُعْطٍ جِزْيَةً حَيْنَ حَلَّتِ**

ووَفْقًا لنَسَق العصبيّة؛ فإنّ عقيدة الولاء لا تخضع لشرط الانتماء إلى الدَّولة أو الدِّين، وإنّما معيارها الانتماء إلى العَصَبة أو الاتّصال منها بسبب، ولم يشذ الفرزدق عن هذا النَّسق في موقفه من القائد الأُمويّ الشهير المُهَلَّب بن أبي صُفْرَة، وهو أزديّ من عُمَان، إذ هدّده بنصرة عشيرته الموالية وقبيلته الكبيرة(٥).

وقد عمدنا فيما تقدّم، إلى أنْ نبرهن على أنّ العصبيّة، على نحو ما تبدو في إنتاج الفرزدق، ليست مسألةً اجتماعيَّة محضةً، وإنما مرتكز لرؤية الكون وإدراكه. وسلَّطنا الضّوء على تجليّات هذه الرُّؤية على مستوى الحياة الدينيّة والسِّياسيَّة، تمهيدًا لتعميق النظر في تشكّلاتها على مستوى الحياة الاجتماعيّة، وذلك بالتركيز على دورها

(١) الحسن بن رشيق القيرواني، "العمدة في محاسن الشعر وآدابه". تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (ط٥، بيروت: دار الجيل، ١٩٨١م)، ١: ٥٥.

(٢) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ١٩١. وينظر أيضًا: ١: ١٨٥ وما بعدها.

(٣) ينظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ١: ٢٨٤-٢٨٥.

(٤) المرجع السابق، ١: ١٩٢.

(٥) ينظر: الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص ٣٩.

في رؤية الآخر والتعامل معه.

### ٣–العصبيّة والاجتماعيّ: العلاقة مع الآخر

بيّنّا، فيما سبق، أنّ العصبيّة تُعبّر، في جوهرها، عن موقفٍ مُستفَزٍّ من الآخر، لا لأجل صفاتٍ مخصوصة فيه، وإنّما من أجل وجوده أساسًا، ذلك أنّ الخطاب المُتعصّب لا يعكس وعيًا بالآخر، ولا معرفةً يكون بمقتضاها الوئام أو العداء، بل كلّما " كان الخطاب مُتعصّبًا ازداد جهل حامله بماهيّة الآخر ومعرفته، وأخطأ في تحديد الموقف الصحيح منه"(١). ونُحاول في هذا المبحث أنْ نفحص تصوير الفرزدق للعلاقة مع الآخر (الذَّكَر) دون الأُنثَى؛ وذلك لأنَّ العصبيَّة التي نحن بصدد بحثها قائمة على رباطٍ ذُكُوريّ قبَليّ، فعَصَبَةُ الرَّجل "بنوه وقرابته لأبيه"(٢). ونقصد بـ "الآخر الذَّكَر"، هنا، من هو خارج الذَّات الفرديَّة والقَبَليَّة، سواءً كان مُسْلمًا أم غير مسلم، وحُرًّا أم عبدًا، وأبيض أم أسود، وعربيًّا أم غير عربيّ. وسنُركّز على ثلاثة محاور مُتعاقبة ومتّصلة، يُعْنَى الأوّل منها بتبئير النَّظر في الأساس الذي تقوم عليه العصبيَّة في رسم العلاقة مع الآخر. أمَّا الثّاني، فيستقرئ جانبًا من ملامح العلاقة التي يرسمها المُتعصّب مع الآخر، والحدود التي يقيمها. ويشتغل المحور الثالث بما أفضَتْ إليه العلاقة مع الآخر من تصنيفاتٍ اجتماعيَّة تتّصل بالمِهَن وطلب الرِّزْق على وجه الخُصُوص.

#### ٣–١ بَوْصَلَةُ العَصَبيَّة: المَجْدُ تَحْصِيْلٌ وِرَاثِيّ

ينهض نَسَق العصبيَّة على أساسٍ ماضويٍّ بالضّرورة؛ لأنّه قائمٌ على رباط الآباء

(١) حسين العودات، "الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين". (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠)، ص٢٢–٢٣.

(٢) ينظر: الزبيدي، "تاج العروس"، مادة: "عصب".

والأجداد، ويسعَى الأفراد إلى توثيق أواصرهم بذلك المَحْتِد، ولا يفتؤون يُذكّرون به، ويحاولون استعادته، لا من حيث هو أَصْل، بل من حيث كونه حجر الأساس في سجلّ المفاخر/الوجود. ومن هنا انتُقد حسّان بن ثابت وفُضّلت المرأة/الخنساء عليه حين أضاع بوصلة الفخر والمجد، فافتخر بمن ولدَ ولم يفتخر بمن ولده(١). وفيما سيأتي سنُعْنَى بالنَّظر في هذا التَّعلُّق الماضويّ ودوره في العلاقة مع الآخر كما تتجلَّى في المُدونَّة موضع الدّراسة.

يتّكئ الفرزدق في موقفه من الذَّات والآخر على الفكرة المركزيّة القائمة على الإرْثِ والقِدَم، فمن لم يكن له حَسَب باذخٌ وأمجاد جاهلية، فلا قيمة لحاضره، مهما نال فيه بقدراته الفرديَّة، ومهما كانت مكانته في الحاضر. وهذا من هدر العصبيَّة التي لا تعتمد على الجدارة والكفاءة وحدها، فالفعل وراثة، والمجد وراثة، ومُنْجَز الشخص عالةٌ على مُنجزات أجداده. أمَّا فِعْل الحاضر الجيّد، فيُضاف إلى قيمة الحسب الجيّد ويُعزّزه، لكنّه، في الأغلب الأعمّ، لا يكفي وحده لصناعة المجد وتحقيق الوجود. ويصوغ الفرزدق هذا المبدأ صياغةً يقينيّةً تعميميّةً تُشْبه في نظمها الأمثال والحِكَم: "... فإنَّما لِكُلّ امْرِئٍ ما أوْرَثَتْهُ أَوَائِلُه"(٢). وعَيْنَا الفرزدق مشدودتان إلى الخلف، وحاضره لا ينفصل بأيّ وجهٍ من الوجوه عن ماضيه الموروث، وإيمانه به غير قابل للمُساءلة(٣):

**وإنَّ ثِيَابَ المُلْكِ في آلِ دَارِمٍ هُمُ وَرِثُوْها لا كُلَيْبُ النَّوَاهِقُ**

(١) ينظر: أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، "الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء". تحقيق علي بن محمد البجاوي، (القاهرة: دار نهضة مصر)، ص٦٩.

(٢) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ٢: ٣٤٠.

(٣) السابق، ٢: ١٦٢.

والوراثة عنده قيمةٌ عُلْيا حتى في الشِّعْر[١]، بل إنه يُصنِّف كتابَ الله وبيتَه ضمن مُتلكات إِرْثِهِ عن أجداده[٢]:

**وَرِثنا كِتابَ اللهِ وَالكَعبَةَ الَّتي بِمَكَّةَ مَحْجُوْبًا عَلَيها سُتُوْرُها**

وتُمثّل فكرة الإرث عماد مفاخره ومديحه وهجائه، يقول في إحدى قصائده[٣]:

**أُوْلَئِكَ آبَائِي فَجِئْنِي بِمِثْلِهِم إِذَا جَمَعَتْنَا يَا جَرِيْرُ المَجَامِعُ**

**نَمَوْنِي فأَشْرَفْتُ العَلايَةَ فَوْقَكمْ بُحُوْرٌ ومِنَّا حَامِلونَ ودافِعُ**

**بِهِمْ أَعْتَلي ما حمّلَتني مجُاشِعُ وأصرعُ أَقْراني الذينَ أُصَارِعُ**

**فيَا عَجَبِي حَتَّى كُلَيْبُ تسُبّني كأنّ أبَاها نَهشلٌ أو مجاشِعُ**

والنصّ يُظهر تواشج لغة الفرزدق مع رُؤيته، فقد عمد إلى أنْ يكون "المسند إليه" في البيت الأوّل "اسم إشارة" للبعيد دون غيره من الخيارات اللغوية، وكأنّه بهذا يُري جريرًا موقع آبائه في الأفق الأعلى الذي ينقطع دونه نظره، فضلًا عن أنْ يُمكنه الوصول إليه، ثمّ جعله مجدًا ماضيًا لا يد لجرير فيه، مهما بلغ تفوّقه الشّخصيّ في حاضره، واختار فعل الأمر (فَجِئْنِي) الخارج عن صيغته إلى معنى التعجيز

(١) ينظر: صغيّر العنزي، "الشّاعر مُستعيدًا أباه: قراءة في تصورات الفرزدق للشعر". مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة ٤١، (٢٠٢٢م): ٢٠٩٥. وممّا ناقشه هذا البحث: دواعي استعادة الفرزدق للنموذج الجاهلي؛ لأسباب تتعلق بالقيمة الاعتباريّة للشاعر، والتي حجّمها الإسلام أو قلّل من سطوة نفوذها.

(٢) الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص٦٧١.

(٣) أبو عبيدة، "شرح نقائض جرير والفرزدق"، ٣: ٨٢٤– ٨٢٥.

والاستحالة[١]. وبهذا الإرث يقهر الأقران، ويسخر من خصمه الذي لا رصيد لآبائه.

ولأنَّ سجلّ المفاخر ماضويٌّ، وليس لجرير يدٌ في إعادة خَلْق مجدٍ قديم، يظلّ يحسّره، ويُقْسِم له على عجزه بمثل[٢]:

**ولَسْتَ وإنْ فَقّأتَ عَيْنَيْكَ واجِدًا أبًا لَكَ إذْ عُدَّ المَسَاعِي كدَارِمِ**

ومادام الإرث هو عماد القيمة في تصوّره، والماضي لا سبيل إلى استرجاعه وتغييره، فقد طلب من جرير، على سبيل السّخرية، أنْ يفتري وأنْ يدّعي ما لم يكن موجودًا[٣].

وإذا أمْعَنَّا النَّظَر في مسألة التَّعلُّق بالماضي في مثل سياقات المفاخرة، ربما بدا لنا جانب آخر، يتّصل بما يتميّز به هذا الزمن عن الحاضر والمستقبل من حيث الثّبات، أو اليقينيّة في المُعتقد السَّائد، ولذا يقول البلاغيّون عن الفعل الماضي إنّه يُعبّر عن المتحقّق وقوعه، أو المنزّل تلك المنزلة[٤]، وإذا صحّ ذلك فمن المتوقّع أنْ يكون الاعتداد بالماضي نوعًا من الإدراج في التَّاريخ والأسطرة. وما نسبة مجد العصبة إلى حُكْم الخالق من هذا ببعيد، فهي داخلة في إطار ادّعاء الثَّبات والخلود. ويتكّئ الفرزدق على هذا المعْنَى فينسب بناء قومه الموروث (حَسَبهم) إلى الله، ويرى تفوّقهم

(١) ينظر: أحمد بن محمد بن يعقوب المغربي، "مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق خليل إبراهيم خليل، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ١: ٢٠٩.

(٢) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ٢: ٥٧٥.

(٣) أبو عبيدة، "شرح نقائض جرير والفرزدق"، ٣: ٧٨٠. وهذا يذكرنا بما قاله هاملت مخاطبًا أمّه: "ادّعي الفضيلة إنْ كنت منها عاطلةً، فالعادة مارد جبّار يلتهم العقل التهامًا". ينظر: إمام عبد الفتاح، "أرسطو والمرأة". (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م)، ص٣٦.

(٤) ينظر: بسيوني عبد الفتاح فيّود، "علم المعاني: دراسة بلاغيّة ونقدية لمسائل المعاني". (القاهرة: مؤسسة المختار، ٢٠١١م)، ص٢٧٥.

حُكْمًا إلهيًّا لا يُنْقَض ولا يتغيّر(١):

**إنّ الذي سَمكَ السّماءَ بَنى لنا بيتاً دَعائمُهُ أعَزُّ وأطوَلُ**

**بَيتاً بنَاهُ لنَا المَلِيْكُ وما بَنَى حَكَمُ السَّماءِ فإنّهُ لا يُنْقَلُ(٢)**

بينما دونيّة كُلَيْبٍ إرادةٌ إلهيّة، جَرَتْ في الماضي، وستظلّ إلى الأبد(٣). وحين يرى النُّبوَّة في قُريش أمرًا لا يمكنه مُدافعته، يقرّ بإرادة الله وعلمه في هذه القضيَّة، لكنّه مع هذا لا يُسلّم كلَّ التَّسْليم، وإنّما يحتجّ احتجاجًا غير مباشر، نفهمه من حديثه عن إرث بني تميم وإمكاناتها المختلفة، وتضاؤل قُريش أمامها وتبعيتها لها لولا أنَّ الإله خصَّهم بالنُّبوّة، لِسِرٍّ يجهله الفرزدق(٤):

**وَأُقْسِمُ أنْ لَوْلا قُرَيشٌ وَما مَضَى إلَيها، وَكانَ اللهُ بِالحُكْمِ أعْلَمَا**

**لَكَانَ لَنا مَنْ يَلْبَسُ اللّيلَ منهمُ وَضَوْءُ النَّهَارِ مِنْ فَصِيْحٍ وَأعْجَمَا**

وفِكْرة وقوف الخالق مع عصبة ضدّ عصبة أخرى من المسلمين أنفسهم، في شعر الفرزدق وغيره من الأمويين، وقبله شعراء الخوارج، فكرةٌ قارّة، تَمكّنَ الجماليُّ من تمريرها إلى أنْ غَدَتْ مشاعةً بين الأحزاب الإسلاميّة، فصار الخالق –في تصوّراتهم– مُعاضدًا لـ"النحن" ضدّ الآخر، كما هو تصوّرهم لأفراد جماعتهم الفاعلين، وهذا الوهم جعل كلّ فرقةٍ ترَى نفسها مالكة الحقيقة، مثلما يرَى الفرزدق نفسه وقومه مُلّاك الحقيقة والمجد معًا، وحدهم، وكلّ من سواهم عالة على الحياة.

(١) أبو عبيدة، "شرح نقائض جرير والفرزدق"،١: ٣٥٤– ٣٥٥.

(٢) المرجع السابق، ١: ٣٥٤.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ١: ٣٥٥.

(٤) الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ٢: ٥٧٨.

لقد استطاع الفرزدق بقدرته الشّعرية الفائقة، أنْ يجعل من دعوَى الجاهلية التي أمر النبيّ –صلى الله عليه وسلم– أن يُعضّ من تَعَزَّى بها بِهَنِ أبيه[١] مرجعًا أوّلًا للقيمة، وأنْ يخفي، بإمكاناته البلاغية، قُبْحِيّاتها، لتعود مألوفةً تمرّ الأسماع فلا تنفر منها. ويتضاعف تأثيرها حين يكون "النَّاس مُبرمجين وراثيًّا"[٢] على مثل هذا التقبّل، كما هي حال ذلك العصر، فغدتْ العصبيَّة هي الأعزّ والأجمل، وغُضَّ الطَّرْف عن عُنفها الذي ينتهك كرامة الآخر وكينونته بما تمارسه اللغة الجمالية البليغة من "سُلطة على المُتلقّي فتحمله على الاستسلام، لا شعوريًّا، لما تقرّره"[٣].

والعُنف يرتكز على الآخريّة في تنفيذ برامجه، فهو "سُلوكٌ إيذائيٌّ قوامه إنكار الآخر كقيمة مماثلة للأنا أو للنحن، كقيمة تستحق الحياة والاحترام، ومرتكزهُ استبعادُ الآخر عن حلبة التَّغالب إمَّا بخفضه إلى تابع، وإمَّا بنفيه خارج السَّاحة، وإمَّا بتصفيته معنويًّا أو جسديًّا"[٤]. وجُلّ شعر الفرزدق يدور حول الذَّات مقرونة بالآخر، كما مرّ بنا، وكما سنرى في المبحث الآتي.

### ٣–٢ العَلَاقَةُ مَع الآخَرِ: العَصَبَيَّة وتَحْدِيْد المَرْكَز والهَامِش

نفترض أنَّ العصبيَّة تضمن وجودها، بوصفها قوّةً، بقدر ما تُوقعه على الآخرين

(١) ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، "التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه". (جدة: دار باوزير للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م)، ٥: ١١٩.

(٢) باربرا ويتمر، "الأنماط الثقافية للعنف". ترجمة ممدوح يوسف عمران، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، مارس ٢٠٠٧م)، ص٤٤.

(٣) الجابري، "العقل الأخلاقي العربي"، ص١٣٥.

(٤)خليل أحمد خليل، "المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع". (بيروت: دار الحداثة, ١٩٨٤م)، ص١٣٨.

من أذَى، وتُعَدّ رهبة الآخرين لها أمارة نجاح، وفي هذا الجانب، بالضَّبط، يتناصّ التعصّب مع العُنف، فمعنى "العنف الأساس هو عدم الاعتراف بالآخر، رفضه وتحويله إلى الشيء المناسب للحاجة العنفيّة"(١). وهذا التواشج بادٍ في نُصوص الفرزدق، إذْ يُقرّر أنَّ مناط الأفضليّة الذي تتفوّق به العصبة متمثّلٌ في القُدرة على العُنف والإخضاع، وهذا حاضرٌ في شعره، ومنه قوله(٢):

**رأَيتُ لهُم عَلَى الأقْوامِ فَضْلًا بِتَوْطَاءِ المَنَاخِرِ والرِّقَابِ**

ولا يقف الأمر على الإذلال والإرغام، فرغبة الإبادة، في أشعاره، لا تُواري نفسها، فقد أعلن الاقتدار عليها في واحدٍ من أهمّ نُصوصه، في نظر المُدوّنين القُدَامَى والمُحدَثين، حيث المجد والإنجاز، عنده، متمثّلٌ في الإفناء والاجتثاث، والبناء يكون في تقويض الآخر ومحو وجوده، يقول(٣):

**فَما أَحَدٌ في الناسِ يَعْدِلُ دَرْأَنا بِعِزٍّ وَلا عِزٌّ لَهُ حينَ نَجْنَفُ**
**وَباللهِ لَولا أَنْ تَقُوْلُوا تَكاثَرَتْ عَلَينا تَمِيْمٌ ظَالِمِيْنَ وَأَسْرَفُوا**
**لَمَا تُرِكَتْ كَفٌّ تُشِيْرُ بِأُصْبُعٍ وَلا تُرِكَت عَيْنٌ عَلى الأَرْضِ تَطْرِفُ**
**تَرَى النَّاسَ ما سِرْنا يَسِيْرُوْنَ خَلْفَنَا وَإِنْ نَحْنُ أَوْمَأْنَا إِلى النَّاسِ وَقَّفُوا**
**فَهُم يَعْدِلونَ الأَرْضَ لَولاهُمُ اِستَوَتْ عَلى النَّاسِ أَو كادَتْ تَسِيْرُ فَتُنْسَفُ**

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ٥٨.
(٣) المرجع السابق، ٢: ١٢٥

**وَلَو أَنَّ سَعْداً أَقبَلَت مِن بِلادِها جَاءَت بِيَبْرِينَ اللَّيَالي تَزَحَّفُ**(١)

تبلغ "نا" الجماعة في هذا النَّصِّ أقصَى مَدَى في الانتفاخ، وامتلاك العالم، فعِزّها هو الذي يهب للآخرين العزّ، وهو الذي يسلبه(٢). وهذه الجماعة تتجاوز حُدود الآخريَّة البشريَّة، فتتحكم بالطَّبيعة، وتحفظ توازن الأرض، وتنتقل الأماكن معها إلى حيث تسعى. وهذه حالة من مثلنة الذات(٣) التي من خلالها " ترتفع العصبيَّة إلى مرتبة النّقاء والتَّنزُّه عن العيوب... وتستند هذه المثلنة إلى أسطورة من نوعٍ ما، أو بطولةٍ من نوعٍ ما تنسب إلى جدّها الأوّل في نوعٍ من إنجازات خارقة، أو إلى حالة اصطفاء من مثل العرق النقيّ...أو أمجاد الأجداد"(٤).

وقد تمادَى الشاعر في غلوائه، كما يقول شارح الديوان؛ إذ جعل بني تميم قادرين على إفناء العالم/الآخر، فلو أرادوا لاجتثّوا النّاس "من أصولهم، ولم يدعوا لهم أنملًا تشير وتتحرك، ولا تركوا لهم عينًا تطرف، ويخفق جفناها، أي أنهم كانوا يبيرون النّاس كلّهم"(٥).

والمسألة عندنا في تلك التَّراتبيَّة التي يُنشئها هذا النصّ بين إعلان التفوّق والفرادة من جهة، والتَّغنِّي بإبادة الآخرين وإذلالهم من جهةٍ ثانية، وكأنَّ هذه الأخيرة

(١) المرجع السابق، ٢: ١٢٧، ١٢٨.

(٢) ومثله: "وَلا عِزَّ إِلّا عِزُّنا قاهِرٌ لَهُ". المرجع السابق، ٢: ١٢٦.

(٣) يصف لابلانش مثلنة الذات بأنها "رفع الذات إلى مرتبة الأنا المثالي، أو النحن المثالي الذي يغرق في الإعجاب بذاته وتقدير ذاته في نوع من التضخّم النرجسيّ". مصطفى حجازي، "الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية"، (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م)، ص ٤٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧-٤٨.

(٥) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ٢: ١٢٥-١٢٨. وينظر: ص ١٢٦، هامش رقم ٩١-٩٢.

برهان على المقالة الأولى، وبينهما ارتباط شرطيّ في مُخيّلة الجماعة، وهذا ما نتحسّس دلائله في عددٍ من نُصوص الفرزدق، كحديثه عن أنّ إقبال الناس عليهم إنّما هو إقبال رهبة لا محبّة[١]:

**فَما تُقْبِلُ الأَحْيَاءُ مِن حُبِّ خِنْدِفٍ وَلَكِنَّ أَطْرَافَ العَوَالِي تَصُوْرُها**

**بِحَقّي أُضيْمُ العالِمِيْنَ بِخِنْدِفٍ وَقَدْ قَهَرَ الأَحْيَاءَ مِنّا قَهُوْرُها**

ويُموّج شعره بمثل هذه المعاني الدالّة على نَفْي أنْ يكون التقارب مع الآخر إنسانيًّا ونابعًا عن ألفة صادقة، وجعل الصِّلات قائمة على القسر والقهر وإرغام الأنوف، حتى إنّ المُتنّفذ في الدَّوْلة من قومه تذعن له القبائل وتقرّ له "بالفضل صُعْرًا خُدُودُها"[٢]. وكلُّ ذلك نتاج تَصَوُّرٍ يقضي بفوقيّة قوم الشَّاعر واستعلائهم، وكون الآخرين، بجملتهم، بمثابة الرَّقيق الذين مردّهم راغمين إليهم[٣]:

**فَإِنّا وَإِيّاهُم كَعَبْدٍ وَرَبِّهِ إِذا فَرَّ مِنهُ رَدَّهُ بِرُغُوْمِ**

وحين "يجتمع الشُّعور بالتَّفوُّق والشُّعور بالكراهية والاحتقار تجاه الغير...تسلك (هذه الجماعة) سبيل العدوان والظلم مُرتاحة الضمير"[٤]، ولا تجد غضاضةً في الفخر بذلك، بله الإعلان عنه، وهذا ما تُؤكّده قصائد الفرزدق التي تُجَرّد الآخرين، بلا استثناء، من القُدرة على مُقاومة بني تميم، وتُمعن في إهانتهم بتصويرهم عاجزين عن

(١) المرجع السابق،١: ٣٧٤.

(٢) المرجع السابق،١: ٢٨٥.

(٣) المرجع السابق،٢: ٥٢٢.

(٤) ناصيف نصار، "التعصب الفردي والتعصب الجماعي، ضمن مجموعة مؤلفين، أضواء على التعصُّب (من أديب إسحاق والأفغاني إلى ناصيف نصار)". مجموعة مؤلفين، (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣م)، ص٢١١.

الدِّفاع عن أُمّهم حوّاء لو أنها أغضبتْ تميمًا[١]:

**وَلَو أَنَّ أُمَّ الناسِ حَوّاءَ حارَبَتْ تَمْيَمَ بنَ مَرٍّ لَم تَجِدْ مَن يُجيْرُها**

بل إنَّ مَنْ يُغضِب الشّاعر لا يستطيع أنْ يُدافع عن أُمّه لو أراد الفرزدق أنْ يغتصبها على مرأى منه، وهذا أقصى مدَى لتعبيرٍ يُصرّح فيه شاعرٌ عن غاية استهتاره بآخر؛ إذ يسلب منه الكرامة والأنفة والقُدرة بل الشعور بالخزي، وكأنّه لطول إرغام الشّاعر وقومه له فَقَدَ الإحساس بإهانة هذه الجماعة له، فاكتفى بالفرجة الضّارعة[٢]:

**ومُسْتَنْبِحٍ نادَى ولَوْ ... أُمَّهُ لأَغْضَى بِعَيْنَي خَاشِعِ الطَّرْفِ راغِمُ**

والذي سيحدث، نتيجةً لإفراط المتعصِّب بشُعور الفوقيَّة، أنه سيتخيّل في نفسه قُوّةً كونيّةً لا مناص من الخضوع لها والموافقة عليها مُوافقةَ خُضوعٍ وتسليم، تمامًا كتسليم النَّاس بالنَّواميس الكونيَّة، وخوفهم من مواجهتها، واعترافهم بقهريّتها. ومن نتائج هذا الشُّعور ما نجده لدى الفرزدق خلال تقديمه للآخر، بما هو مرتاض النَّفس على الهزيمة، لا يُزعجه الخضوع لمركزيةً قوم الفرزدق، وفوقيّتهم[٣]:

**فَمَا أحدٌ مِن الأَقْوَامِ عَدّوا عُرُوْقَ الأَكْرَمِيْنَ عَلَى انْتِسَابِ**

**بِمُحْتَفِظِيْنَ إنْ فَضَّلْتُمُونا عَلَيْهِم في القَدِيْمِ ولا غِضَابِ**

**وَلَوْ رَفَعَ الإلَهُ إلَيْهِ قَوْماً لَحِقْنَا بِالسّمَاءِ مَعَ السَّحَابِ**

والفحل حين يقول هذا يثق بتصديق المجتمع له، وإقراره صواب ما يقول، فليس

(١) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ٣٩٤.

(٢) الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص٦١٨. واللفظة المحذوفة مكان النقاط تجنبّتُ ذكرها؛ لأنها لفظة جنسية.

(٣) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ج ١، ص ٥٩.

"من شأن النَّسَق أنْ يَرَى عيوبه ولا أنْ يُسائل عباراته ولا أنْ يبرهن على صدقه، إنَّ له أن يدّعي فحسب، والمؤسسة الثقافيَّة تحرس دعاواه وتُبرّرها، هذه هي التربية الشِّعرية النَّسقيَّة"(١).

وانطلاقًا من ثقة الفرزدق بقبول المؤسسة الثقافية هذا الخطاب، فقد جرّد القبائلَ الأُخرَى من أنفتها من تقدّم قومه عليها، ومن أنْ يهجسوا مرّةً واحدةً بمُنافستهم التي ليست ضمن المُفَكَّر فيه عند هذا الآخر، "فالنَّاس يُقرّون لهم بذلك، ولا يجدون ضيمًا في تساميهم عليهم"(٢)، بل إنَّ ضيمَ قومِ الفرزدق الآخرين حقٌّ متاحٌ لهم، وليس هو ما يُستغرَب، بل شعور الآخرين بالقيمة والاستحقاق هو الغريب، ذلك أنَّ مجد الذَّات التي تحتكر صفات الشَّرف والنُّبْل والقيمة لا يكتمل، بحسب منطق العصبيّة، إلا بسحب رصيد مجد الآخر وممتلكاته وربما وجوده كلّه(٣). وهذا هو

(١) الغذامي، "النقد الثقافي"، ص ١٩٥. وقد رحّبت أعلى المؤسسات الاجتماعية/الثقافية بهذا الخطاب، فقد راق قوله للسُّلطة السياسيَّة، فأقسم الخليفة سليمان بن عبد الملك، إثر سماعه هذه الأبيات، بأنْ يخرس الشعراء الحاضرون، ونصّ كلمة الخليفة: "لا تنطقوا، فوالله، ما ترك لكم مقالًا". وسلاطين بني أُميّة الأوائل بصيرون في مصادر الشّعر وموارده، ولا تخرج الكلمة من ألسنتهم إلا بحساب، ولهدف. ينظر: أبو الفرج الأصفهاني، "الأغاني". تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي، محمود محمد غنيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م)، ٢١: ٣٢٧.

(٢) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ٥٩.

(٣) هذا كثيرٌ جدًّا في شعر الفرزدق في المديح والفخر والهجاء، وفي الأمثلة التي أوردناها في مبحث العصبيّة إشارات واضحة إلى هذا. وينظر على سبيل المثال إشاراته المتطرّفة إلى الاستمتاع بسبي نساء الآخرين، والتلذّذ بوصف مجامعتهم لهن. الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص٢٦٨، ٤٤٥، وأبو عبيدة، "شرح نقائض جرير والفرزدق"، ٣: ٧٥٧.

سمت العصبيَّة في "هدر الآخر الغريب الذي تتكون بنية العصبيَّة من خلال التَّنكُّر له، والصّراع معه"(١).

ويتّقدُ هذا الشُّعُور لدَى الفرزدق عند سماعه مُفاخرات بعض الشعراء، فلا يكتفي برفضها أو نَفْيها، وإنّما يسلبها ويدّعي امتلاكها، فهوسه بإرغام الآخرين جعل من بين أهمّ إغاراته المجهورة على أشعار غيره انتقاءَه الأبيات التي يجد أنَّها أوفتْ أداء هذا المعنَى، وأمعنت في تضخيم الأنا واستلاب الآخر وإلغائه، فحين سمع قول جَمِيْل بُثَيْنَة:

**تَرى النَّاسَ ما سِرْنَا يَسِيْرُوْنَ خَلْفَنا وَإِنْ نَحنُ أَومَأنَا إِلى النَّاسِ وَقَّفُوا**

قال له: "تجاف لي عنه، فأنا أحقّ به منك. متى كان المُلْكُ في عُذْرَة؟، إنما هو لمُضَر، وأنا شاعرها"(٢).

وهو، من بين كلّ الفحول، لا يسلب أشعارًا وحسب، وإنّما يسلب معها صفاتٍ لا يرَى الآخر، الدونيّ، في نظره، جديرًا بها، فعندما قال ابن مَيَّادة:

**لَو انَّ جَمِيعَ النَّاس كَانُوا بِتَلْـعَةٍ وَجِئْتُ بِجَدّي ظَالِمٍ وَابْنِ ظَـالِمِ**

**لَظَلَّتْ رِقَابُ النَّاسِ خَاضِـعَةً لَنَا سُجُوْدًا علَى أَقْدَامِنَا بالجَمَاجِمِ**

قال له: " أَنْت صَاحب هَذِه الصّفة؟ كذبتَ وَالله، وَكذبَ سامعُ ذَلِك مِنْك فَلم يكذبك، قَالَ: فَمَنْ يَا أَبَا فراس؟ قَالَ: أَنا أولى بِهِ مِنْك... وَمضَى الفرزدق وانتحلها"(٣).

(١) مصطفى حجازي، "الإنسان المهدور"، ص ٤٧.

(٢) عبد الكريم النهشلي القيرواني، "الممتع في صنعة الشعر". تحقيق محمد زغلول سلام، (الإسكندرية، منشأة المعارف)، ص ١٦٥.

(٣) عبد القادر بن عمر البغدادي، "خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب". تحقيق عبد السلام محمد هارون، (ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م)، ١: ١٦١.

ينطلق الفرزدق من مبدأ أنّ أيّ صفةٍ عُلْيا هي ملكهُ وملْكُ قومه، وأنّه ليس من حقّ الآخر أنْ يكون بهذه الصِّفة؛ لأنَّه أدنَى وأقلّ، وهو يُراهن على موافقة الجماعة له بذلك "كذب سامع ذلك منك فلم يكذبك"، خاصَّة تلك الصّفات التي يترتّب عليها إذلال الآخر وإرغامه على السّجود، ونَفْيه من القيمة والفعل، وحَصْره في التَّبعيّة المُطْلَقَة. فهذه الصفات حكرٌ لهذا الشَّاعر الطَّاغية ولقومه، "ففي النَّسَق الشِّعري يأخذ مفهوم الفُحُولة معنًى هو أقرب إلى العُنف والبطش، ومن لم يكن ذئبا أكلته الذئاب، ومن لا يظلم الناس يظلم"(١). وليس بالمُستغرَب، إذن، أنْ تكون جُلّ الأبيات التي اغتصبها تتوجَّه إلى الفخر الذي يُلغي الآخر، ويلجّ في التَّعالي؛ ممَّا يتوافق مع روح هذا الشَّاعر ورؤيته للحياة والكون؛ ذلك أنّ الآخر عنده "هو الآخر النقيض وليس الآخر المخالف. العلاقة معه علاقة صراع وجود إمَّا/أو، والنظرة إليه نظرة تهديد للوجود. وهكذا فالتعصّب بمقدار ما هو تعصّب للوحدة الداخليّة للعصبيَّة، فإنّه تعصّب لتمايز الجماعة عن الآخر وإلغاء إمكانات اللقاء والقواسم المشتركة"(٢).

إنَّ الفعل في جُلّ شعر الفرزدق لا يقوم على إنجازٍ ذاتيّ مُنفرد، فلولا جُثَّة الآخر التي يتَّكئ عليها في تعداد مُنجزات مجموعته، ولولا كرامة الآخر التي ينتهكها ويُذلّها، لسقطَ جُلّ أمجاد قومه المرصودة في شعره(٣). وهذه إحدى مشكلات الفكر المُتعصّب الذي يُعطِّله انشغاله بالآخر عن التَّقدُّم؛ لأنّ المعنى عنده لا يتحقّق إلا على جُثمان المُختلف أو من رصيد كرامته.

(١) الغذامي، "النقد الثقافي"، ص١٩٥.

(٢) مصطفى حجازي، "الإنسان المهدور"، ص٥٠.

(٣) باستثناء بعض التمدّح بالكرم في الشّدائد ومُفاداة الموءودات، فهذه يحضر الآخر فيها حُضورًا وجوديًّا ضروريًّا، وليس الآخر المُرغَم المُذَلّ.

وقد ظلّتْ هذه الفكرة مُتوارثةً، يُروّجها الجماليّ، ويُمرّرها في غفلةٍ من رقابة النَّقد وفحص الأفكار، وبقي الصِّراع عليها –مع سعة المخرج منها، وتغيّر السّياقات التي أنتجتها–سليلَ التَّقاتُل على المرْعَى الضيّق الذي كانت الظروف لا تسمح به إلا لقبيلةٍ دون أخرى، وسجين مورد الماء الشَّحيح الذي كان التَّنافس عليه ضرورة حياةٍ لا تسمح بفُرصةٍ غيره. وهذا ما يُؤكّد أنَّ الفرزدق كان من بين أهمِّ مَنْ كانوا يجرّون المجتمع العربيّ، حينذاك إلى الخلف، وممّن كانت لهم القَدَم العُليا في تكريس النّموذج الجاهليّ وتجميله.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنَّ النتيجة هي شعور الجماعة المُتعصّبة بالاستحقاق المُطلق الذي لم يَعُدْ لمحض الماء ولا المرْعَى، بل للوجود بأكمله، وتلك حالة من حالات التَّمركز حول الذّات، والتَّمركز هو "صُورة من صُوَر مُقاومة العلاقة الحتميَّة بين الذَّات والآخر، تسعى الذات من خلالها للانغلاق على نفسها، وإقصاء الآخر وتُشكِّل بذلك تَصوُّرًا يجعلها تقتنع بأنَّ وجودها هو الأهمّ، وهو الحقيقيّ"(١)، وقولها هو الفصل، وكلمتها هي الحقّ المطلق(٢):

**وَما قامَ مِنّا قائِمٌ في نَدِيِّنا فَيَنطِقَ إِلّا بِالَّتي هِيَ أَعْرَفُ**

ولعلَّ احتفال الجماليّ بمثل هذا الخطاب الوثوقيّ هو ما أسهم في أنْ يعمّ هذا الفكر، فيداهنه النَّاقد أو يعجز عن أنْ يُبصره. ووثوقيَّة مُتحدِّث بني تميم الذي "يَنطِقَ بِالَّتي هِيَ أَعْرَفُ" "تُدْخِل كلّ الأمور في دائرتها، فتجبرها على الخضوع لمنطقها، مع ما

(١) أيمن علي القبيسي، "معارضة النسق في شعر أبي نواس: دراسة في ضوء النقد الثقافي". رسالة ماجستير غير مطبوعة، (قسم اللغة العربية، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الملك خالد، أبها، ٢٠١٥م)، ص١٢١.

(٢) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ٢: ١٢٢.

يقتضيه ذلك من آليَّة إكراهيَّة... فالوثوقيّ لا يخضع فكره للمنطق، بل إنّه يخضع كلّ شيء لمنطقه هو. من هنا ذلك الادّعاء بالإحاطة بكل شاذّة وفاذّة، إذ إنَّ أي تحفظ أو تردّد من شأنه أنْ يحطّ من مكانته ويُضعف سُلطته وهيبته"(١). ومما يلفت النَّظَر، في هذا السِّياق، أنّ الفرزدق قلّما يسمح، في شعره، للآخر أنْ يُحاوره، فهو يُصدر الأوامر والأحكام، والآخر صامتٌ، يُخْبَر عنه، ويُوصَف، ويُخاطَب ولا يُجيب؛ لأنّه هامش لا يرتفع إلى مقام الذات المُتعصّبة. أَمَّا في الأخبار الحافَّة بالأشعار، فالحوار الذي يجري غالبًا يكون لصالح الفرزدق، وتُظهره المرويّات فَحْلًا في نثره، مُلْجِمًا للآخر، مُتَمكِّنًا من الجواب اللقِن، وحين تُعرَض لنا جرأة أحد محاوريه، فكثيرًا ما تنقل لنا بعد ذلك ندم هذا المُجترئ وسُرعة اعتذاره، أو تسرد خبر مأساته التي خلفتها جرأته على التَّسامي إلى مقام الفحل ومواجهته(٢).

وهو بهذا، يُضيف إلى تهييجه للتعصّب الجماعيّ وترسيخه لمبادئه بُعْدًا آخر من التعصّب الفرديّ، فالفرد "الاجتماعيّ يُؤَكِّد شخصيّته كفردٍ مُتعصّب بقدر ما يتوسّل الفرض والمنع والقهر بصورةٍ تعسفيَّة؛ لإثبات آرائه وحمل الآخرين على اعتناقها أو الاقتناع بها. وفي الحقيقة لا يُميّز الفرد المُتعصّب بين الاعتناق والاقتناع. وإذا ميّز

(١) عبد السلام بنعبد العالي، "عنف الوثوقيّة". مجلة يتفكرون٥، (خريف ٢٠١٥م): ص١٠-١١.

(٢) ينظر -على سبيل المثال لا الحصر-:

- الأصفهاني، "الأغاني"، ٢١: ٣٠٢، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٤٨، ٣٥٧.

- عبد الله بن مسلم بن قتيبة، "الشعر والشعراء". تحقيق أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م)، ١: ٤٦٦.

ولهذا تجد عباراتٍ دوّنها الأصفهاني في سيرته، تُبيّن قدرته على الإفحام الخطابي من قبيل: "وكان قد نُهي عنه، فلم يقبل"، "فوجده لقنًا". وكذلك نجد عند ابن قتيبة عبارات مثل: "وكان الفرزدق معَنًّا مِفَنًّا...سريع الجواب"، أي أنه فصيح ذو أفانين في القول، وقدرة عليه.

فلكي يجعل من الاعتناق طريقًا إلى الاقتناع"[١].

وذلك ما يقودنا إلى التركيز على مسألة بالغة الأهميَّة في بنية العصبيَّة، ونعني بذلك قابليتها للانكماش وتوسيع دائرة الآخر في مقابل تكلُّس الذات. وفي هذا الصَّدد نلحظ أنَّ مناط الشرف في مُدوَّنة الفرزدق، عند تأمّل ما وراء سطورها، يكون الانتساب إليه، لا انتسابه إلى القبيلة، وإنْ جاء زَعْمُ انتسابه إليها ظاهرًا، فتَمِيْمٌ تكون مركز الكون حين تشملها (نا) أو (نحن) الفرزدق، أي: عندما يكون واحدًا منها، يُمثّلها ويتحدَّث باسمها، والأمر كذلك مع خِنْدِف، وهو ما ينطبق أيضا على مُضَر، ويكون الشرفُ لقبائل نزار حين تكون في مواجهة قحطان، والفرزدق مُنْتَمٍ إليها. فالفرزدق هو المركز الذي يدور حوله فَلَك القريب والبعيد. وانتسابه ظاهرًا إلى إحدى هذه القبائل يعني انتسابها هي إليه؛ لهذا تعلو، بالقدر الذي تسقط هي أو إحدى بطونها، في مواضع أُخرَى من شعره، حين يَنْسِل ثيابه من ثيابها، ويغضب عليها.

بل إنَّ ابنة الأمَة السُّوداء –المُنْتَقَصة في شعره وفي شعر غيره– تصبح ذات شأن حين تُنْسَب إليه، فلا يضيرها شيءٌ بعد هذا الانتساب[٢]:

**فإلّا تَعُدُّوا أُمَّها مِنْ نِسَائِكُمْ فَإِنَّ ابْنَ لَيْلَى وَالِدٌ لا يشِيْنُها**

وهي في ظلّ انتمائها إليه لا يضرّها ألَّا يلدها سادات تميم كقيس بن عاصم ومعبد بن زرارة، فأبوها أُمّةٌ وحده[٣].

ولا يقف الأمر لدَى هذا الشّاعر عند ممارسة العصبيَّة الفرديَّة أو القَبَليَّة، فالأكثر خطورةً من ذلك أنَّه يجعل من نفسه وصيًّا عليها، وحَكَمًا فَصْلًا، ورقيبًا

(١) ناصيف نصار، "التعصب الفردي والتعصب الجماعي"، ص٢٠٨.

(٢) البَلَاذُري، "جمل من أنساب الأشراف"، ١٢: ٩٠.

(٣) ينظر: الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ٢٦٤.

اجتماعيًّا، فيُحاسب من يُخلّ بمقتضيات العصبيَّة المتطرِّفة، أو مَنْ يتنازل للآخر الأقلّ/ الدَّوْن عن بعض شُرُوطها، فيعنّفه ويُشنّع به، ويَلْقَى هذا الخطاب المُعنِّف قبولًا ورواجًا، فيؤثّر في مكانة المرسَل إليه(١).

وليس إلحاح الفرزدق على تقديم صورة الطِّفْل الجبّار والتَّغنّي بها من هذا ببعيد، فهي ضربٌ من تأكيد استمراريّة هذا النَّسَق، وقدرته على التّكاثر، فأفراده مهيؤون لهذه المُهِمَّة(٢).

إنّ طفلهم جبّارٌ من لحظة ولادته، لا يُرَبَّى بالتَّعاويذ والتَّمائم، وكأنَّ القابلات، وهو مولود، رَمَيْنَ به إلى أُسودٍ ضارية، فنشأ نشأة الجبابرة، وقد لبس لباسه وهو بين أيدي القابلات، واستعدّ من لحظتها لأنْ يكون عظيمًا، على طريقة طفل مُعلَّقة عمرو بن كلثوم. وفي مستوى آخر يُجْرِي تعديلاتٍ على ذلك الطِّفل ليوافق نسخةً أخرى تَحتلّ الصَّدارة في المجتمع الجديد، فيقول(٣):

**أَرَى كُلَّ مَن صَلّى يُصَلّي وَراءَنا وَكُلُّ غُلامٍ يَنسِلُ العامَ قابِلُه**

**إماماً لَنَا مِنّا تَرى كُلَّ راغِبٍ مِنَ النَّاسِ مَنْبُوْطاً إِلَيهِ أَنامِلُه**

فطفلهم يصبح إمامًا للقوم، ومثلما حازوا مجد الدّنيا استأثروا بالآخرة، حسب رأيه، فلا تكون صلاةً إلا بإمامة غلامهم، وطُلّاب الحاجات يفزعون إليه، ويمدّون نحوه أناملهم، وكأنَّه وحده مَنْ يُنقذ الملهوفين، وهو مقصد المضهودين. وهذا الشُّعور

(١) المرجع السابق، ١: ٦٦. ويتجلَّى هذا أكثر في أشعاره التشويرية التي خصَّ بها التحريض على الثأر حتى بين مَنْ هم خارج قبيلته، ومن لا صلة بهم. ينظر–على سبيل المثال لا الحصر–: المرجع السابق، ٢: ٢٦٦، ١: ٢٠٧، ٢١٢.

(٢) ينظر: الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ٢: ٥٦٥–٥٦٦.

(٣) المرجع السابق، ٢: ٢٥٤.

هو دين العصبيَّة، فالمُتعصّب "يعتقد بأنَّ الفئة التي ينتمي إليها أسمَى وأرفع من بقيَّة الفئات، واعتقاده بأنّ تلك الفئات أحطّ من الفئة التي ينتمي إليها"(١).

**٣-٣ التَّصْنِيْف الاجتماعيّ للآخَرِ: المِهَنُ المَنْفِيَّة والعِرْق:**

صاحَبَ المجتمعَ الإسلاميّ الجديد تغييراتٌ ثقافيّة على مستوى التَّمكين، فسنحتْ فرصة السِّيادة لأقوامٍ من خارج دائرة الأعرابيَّة(٢)، وكسبوا نفوذًا، بما حققوا من مُنجزات، وهذا الاستحقاق الجديد ترَى فيه الهُويّة المُتعصّبة تهديدًا لها، وعدوانًا عليها، وستعمل حينئذ على نَفْي أصحابه والتَّشكيك بهم، وهي لا تُدرك، بمنطقها المُضلِّل، ما يحقّقه ذلك المتمكّن من منافع لها. لكن ولاء الفرد المُتعصّب يكون لعصبته حيث حلّتْ، وكيف كانتْ، ولا شيء فوقها.

وفي مثل هذه الأزمات تنشط الأنساق الثقافيَّة المتّصلة بالتَّصنيف، وتمثيل الآخر بتقديمه في صُورةٍ مشوَّهة، وعدم الاعتراف بإمكاناته ولا استحقاقاته، و"عدم الاعتراف لا يعني عدم المعرفة، بل يعني معرفةً "مُقولبةً": هنا الفاعل العُنْفِيّ يُراقب القابلَ، يُصوّره، ويتصوّره بالطَّريقة المناسبة لرسم صورته (الضحيّة)، وللتحكُّم بصيرورته"(٣).

---

(١) حسن حنفي، "التعصب"، ص١٧٥.

(٢) أقصد بالأعرابية نظام تفكيرٍ مُغلق، يرَى الجماعة الخاصة أعلى من غيرها، ولا يرى الآخر مختلفًا، وإنما يراه مخالفًا، لا يكون مجد الذات إلا بتقويضه. ومن سمات هذا الفكر أنه يرفض التغيير، ويُندّد بكل جديدٍ، ويعدّه خطرًا عليه. وفكرها مُنَدَّدٌ به في فجر الإسلام، ومُحذَّر من الانزلاق إليها على حين غرّة، ودون انتباه من المرء، فقد "كَانَ أَبُو ذَرٍّ يَخْتَلِفُ مِنَ الرَّبَذَةِ إِلَى الْمَدِينَةِ مَخَافَةَ الأَعْرَابِيَّةِ". ينظر: محمد بن جرير الطبري، "تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧م)، ٤: ٢٨٤.

(٣) خليل، "المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع", ص ١٣٨.

ووَفْقًا لمنطق العصبيَّة فإنَّ الاستحقاق لا يكون بما يُحقّقه الفرد من مُنجزات وإنّما بالانتماء للعصبة، وهو انتماءٌ ماضويٌّ، كما بيّنا في مواضع سابقة من هذا البحث، ومن نتائج ذلك أنَّ العصبيَّة "تميل إلى الثَّبات والاستقرار الذي تجعل منه الحالة المُثلَى: تقاليدنا، قيمنا، عاداتنا...إنَّها نظام مُغلق يميل إلى التّكرار وإلى إعادة إنتاج ذاته كحالةٍ مثاليّة"(١).

وهذا يقودنا نحو الإشارة إلى السِّياق الثقافيّ والاجتماعيّ الذي شكّل مرجعيّةً مباشرةً للفرزدق وأمثاله في مسألة الموقف من الآخر وتصنيفه بناءً على مهنته. فقد مثّلت الشّجاعة أعلَى نماذج منظومة الصِّفات العُليا في الفكر الجاهليّ، وهي ليستْ صفةً وحسب، وإنّما نظامُ عَمَل، ومهنةٌ مُهمَّةُ صاحبِها الدفاع والحماية والهجوم والكسب والنَّهب، وهو ما يقتضيه سياق المجتمع الجاهليّ وظروفه؛ ولهذا تضاءلت أمامها كثيرٌ من أعمال القوم وصناعاتهم، فعدّوا الشّجاع طليعة المجتمع، وازدروا المِهَن التي تخلو من المغامرة والحركة، وصارت مثل هذه المِهَن مُلْحِقةً العار بمُمتهنيها.

والفرزدق في كثيرٍ مِنْ هجائه مَنْ يُغاضبونه، أو يمنعونه عطاءهم، أو مَنْ تكون مكافآتهم له دون توقّعه، أو مَنْ يحجبونه، يقوم بنفيهم من النَّسب العربيّ أو يُحيلهم إلى مِهَنِهم الفعليّة، أو التي يُلصقها بهم على سبيل التُّهَم، عامدًا في كلّ ذلك إلى إنزالهم إلى مرتبةٍ تصنيفيةٍ مُعيّنة من السِّلَّم الاجتماعيّ. ونوضح هنا أنَّ التَّصنيف ينطوي على أحكامٍ قيميَّة بالضَّرورة، وليس مُجرَّد توصيفٍ مُحايد؛ "إذْ يتحوّل الخصم بموجب هذا الوصف عن طبقته الاجتماعيَّة الرَّفيعة إلى طبقة أقلّ من طبقة الشَّاعر (هي طبقة الصُّناع وأصحاب الحِرَف)، وهي طبقةٌ لم تحظَ في الثَّقافة العربيَّة بالتكريم

(١) مصطفى حجازي، "الإنسان المهدور"، ص ٤٧.

والاحترام"[١]. ولم تتغيّر نظرة العصبيَّة إليها؛ لأنَّ العصبيّة "مدفوعة بدينامية الجمود والعادة والتَّقليد والحفاظ عليهما، ورفعهما إلى مرتبة القيم موضع التقدير والفخار"[٢].

وقد عَيَّرَ الفرزدق مهجوّيه بما يُعيّر الجاهليُّ به الجاهليَّ من حيث المِهْنَة أو النَّسَب[٣]، ولهذا فَأَوْجَعُ ما رآه ماسًّا بشرف محمد بن عبد الرحمن بن الأشعث الثائر على بني أُميَّة تهمته بـ"الحياكة"، هذه الحرفة التي رآها جديرةً بسحب كلّ امتيازات هذا المُتمرّد، وإخراجه من دائرة مُنافسة بني أُميّة[٤]:

**وهُمْ مَائْتَا أَلْفٍ ولا عَقْلَ فيْهُمُ ولا رأيَ مِنْ ذي حِيْلةٍ لو تَفَكّرا**

**يَسُوقُونَ حَوَّاكًا لِيَسْتَفْتِحُوا بِهِ عَلَى أَوْلِيَاء اللهِ مِمّنْ تخيّرا**

فجعل الحياكةَ عارًا لا يكون معه جدارة، وتوجّهَ بالاستنكار إلى أتباع ابن الأشعث الكُثُر المُنوَّمين الذين قبلوا بأنْ يسودهم هذا الحائك الغائب على مستوى القيمة والخطاب، آبيًا الاعتراف بقيادته لهم، فهو وإنْ تقدّمهم يتقدّم برتبة المفعول لا الفاعل "يسوقون حوَّاكًا". ثمَّ يُقابل الفرزدق هذا الثَّائر المنبوز مهنيًّا برفيعي المِهَن والنَّسَب الذين ذكر أنَّ اختيارهم أمرٌ إلهيّ، وكأنّما يزعم أنَّ اختيار الخالق وقع عليهم؛

(١) هند بن عبد الرزاق المطيري، "النفي في نقائض جرير والفرزدق (دراسة أسلوبية)". (الرياض: مركز حمد الجاسر الثقافي، ٢٠٠٨م)، ص ٥٩٤.

(٢) مصطفى حجازي، "التخلّف الاجتماعيّ: مدخل إلى سيكولوجيّة الإنسان المقهور"، (ط١٠، الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٧م)، ص ٤٧.

(٣) طرد الفرزدق لمَنْ يغضبه من أبناء القبائل وغيرهم من شرف النَّسب العربي، والتهمة باحتراف عملٍ غير الفروسية من الصِّناعات التي يعدُّها الفرزدق ساقطة كالصيد في البحر والحياكة وعصر الزيت، كثير في شعره. ينظر على سبيل المثال: الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص ٦٥، و"شرح الديوان"، ١: ٣٥٠-٣٥٢.

(٤) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ٤٠٠.

بسبب هاتين الميزتين.

وعلى الطريقة ذاتها في الاستنكار المُتعالي، يتوجّه الفرزدق إلى المُهَلَّب بن أبي صفرة الأزديّ، وهو واحد من أظهر أبطال عصره، ومن أشدّ شجعانهم، وأحد كبار قادة الدولة الأموية، ويكاد يكون أهمّ من تصدَّى للخوارج، فمزّق شملهم، لكن كل ذلك لم يشفع له أمام عصبية الفرزدق الإقصائية(١).

والهجاء والمدح والفخر إنّما يكون بما تراه المُخيّلة الثقافيّة مظنّةً لذلك، والشَّاعر مُحفّزٌ لهذه المُخيّلة، ومُثيرٌ لها، وربّما يجوز لنا القول إنه وصيٌّ عليها يُوقظها من مرقدها كلما غفتْ؛ ولهذا جَعْل الفرزدق "الأعرابيَّة" المُنغلقة المُتطرِّفة في تصحّرها وجفائها، مرجع الفضيلة، وشرف الانتماء، وعلامة الإنسانيّة الحُرَّة(٢). وقد تناول هذا الشَّاعرُ النَّسَقيُّ جوانبَ سُلوك الأعراب في ملبسهم، ومأكلهم، وخُلُقهم الجافي، وعبادتهم، وجَعَلَ التبعيَّة والاستنساخ قيمةً وجودية(٣)؛ ولهذا فإنَّ نَفْيَه المُهلَّب منها يعني نَفْيَه من القيمة، ومن النَّسَب الشَّريف، وتجريده من النُّبْل. وحين طَرَدَ المهالبةَ من النَّموذج الأعرابيّ فإنّما طَرَدَهم من العربيَّة، فهو نَفْيٌ من الوجود في ذلك العالم الأُمويّ الذي يُعَدّ الانتساب فيه إلى هذا النَّموذج أعْلَى ما تبلغه همّة طالبِ مجد. والفرزدق متيقّنٌ أنَّه بفعله هذا يُمعن في قهر المهجوّ وإسقاطه وإيجاعه، فشاعرٌ كهذا الفحل الذي

(١) السابق، ص ٣٩-٤١.

(٢) كما في هجائه للمهلب وقومه، فقد كانت خطيئة قوم المهلب أنهم مجاورون للبحر في عمان لا منقطعين في الصحراء، وهذه تقرّبهم إلى أنْ يكونوا من ممتهني السفن والصيد.

(٣) ينظر: المرجع السابق نفسه. وعددٌ من هذه الصِّفات الأعرابية التي يُجمّلها الفرزدق كانت مادّةً دسمة لأبي نواس عيّر بها العرب، الأمر الذي يؤكِّد جناية بعض الشعراء من أمثال الفرزدق على الفكر العربيّ، وإسهامهم في تعطيل حركته، وشدّ المجتمع إلى الخلف، ومقاومة تعاليم الإسلام الدَّاعية إلى الخروج من ربق الجاهلية.

يُدرِّب خصمه جريرًا –في لحظة تعصّبٍ له أمام شاعر من خارج القبيلة– على طريقة الهجاء المُسقِطة للخصم: "إيتِ التَّيْمِيَّ من عَلُ كَمَا أصنعُ بك أَنا"(١)، لا يهجو بغير ما يثق بأنَّه يجد عند المتلقّي قبولًا، ويراه قولًا فصلًا.

وقد كان مفتاح التّهم التي تحطّ من قدر المُهلَّب، في نظر الشاعر، أنَّه من أهل السّفن والصَّيْد لا خيول الحرب –إضافة إلى نَفْيه من النَّسَب العربيّ– وهي تهمة كرّرها في هجائيّاته المُهَلَّب وأسرته وأقاربه، ولو لم يكن يراها عارًا ومنقصةً، ولولا أنَّه يعرف أنها في مُخيّلة الجماعة كذلك لما ركّز عليها.

بل إنّ المهجوين أنفسهم يشتركون مع الفرزدق في هذه المُخيّلة، ويُضمرون شُعورًا بدونيّة المهن التي يُنسبون إليها، فقد "أتى الفرزدقُ خالدَ بن عبد الله القسريّ يستحمله في دياتٍ حملها، فقال: إيه يا فرزدق، كأني بك قد قلت: آتي الحائك ابن الحائك فآخذ من ماله إنْ أعطاني، أو أذمّه أنْ منعني، فأنا حائك ابن حائك، ولست أعطيك شيئًا فاذممني كيف شئت، فهجاه بأشعارٍ كثيرة"(٢). وموطن الاستشهاد هنا قول القائد (فاذممني) مُعترفًا للفرزدق بأنّ هذه المهنة مدخلٌ للذمّ، ومادّةٌ صالحةٌ للهجاء، وقد استمسك بها الفرزدق.

ويشترك مع مهنة الحياكة في ذلك أيضًا رَعْي الإبل والشَّاء، فهو يهجو بها على طريقة طبقيّي العرب قديمًا وحديثًا، منها(٣):

(١) محمد بن سلّام الجمحي، "طبقات فحول الشعراء". تحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة: دار المدني، د.ت)، ٢: ٤٣٣.

(٢) الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص٤٦١

(٣) الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"،١: ١٠٩–١١٠. والخلايا: النوق. والوطب: سقاء اللبن. والعلبة: قدح ضخم من الجلد. السقاب: السقب: ولد النّاقة.

**لَقَدْ كانَ فِي شُغْلٍ أَبُوْكَ عَن العُلَى ضُرُوْعُ الخَلَايَا صَرُّهَا وَاحْتِلابُهَا**

**وَهَلْ أَنْتَ إِلَّا عَبْدُ وَطْبٍ وَعُلْبَة تَحِنُّ إِذَا ما النِّيْبُ حَنَّتْ سِقَابُهَا**

وهو كثيرًا ما يربط بين الرّعي والعُبُوديّة، كما في هجائه الرّاعي النُّميريّ(١).

ويخصّ الفرزدق رَعْي الغنم بالعيب المُضاعَف على طريقة الجاهليين(٢):

**رِعَاءُ الشَّاءِ زَيْدُ مَنَاةَ كانُوا بكَاظِمَةِ العِرَاقِ بَنِي لَكَاعَا**

**وَلَوْ شَهِدَتْ بَنِي ذُهْلٍ لحَامُوا عَلَى أَحْسَابِ ضَبَّةَ أَنْ تُضَاعَا**

ولأنّ ذاكرته مُتخمة بالنموذج الجاهليّ، فلم يجد أوغل في هجاء زيد مناة من وصفهم برعي الغنم الذي يمثّل عنده القاع الاجتماعيّ، ويستصحب الإقرار بالذّلّ، وغياب المحاماة والنّخوة، مُتغافلًا عن النُّصُوص الدينيّة التي تحدّثت عن رعي الغنم، وإشارة النبيّ صلى الله عليه وسلم إلى أنه مهنة الأنبياء، وتطبيقه صلى الله عليه وسلم لذلك ممارسة على أرض الواقع(٣).

ويهجو الفرزدق كُلَيْبًا (قبيلة جرير) بأنّهم لئام النَّاس وشرارهم، فهم أهل حمير لا أهل جياد وفروسيّة(٤). وغالبًا ما يقترن باقتناء الحمير رَعْيُ الغنم؛ ولهذا يُستثار الشَّاعر حين يرَى صاحب الغنم مُتوشّحًا سلاحًا، فينتقل من الجدّ إلى السّخرية والتهكّم بهذا

(١) ينظر: المرجع السابق، ١: ٣٠٠. الضهد: القهر والغلبة. الحذف القهد: الغنم الصغيرة

(٢) ينظر، مثلا، المرجع السابق، ٢: ٥٢، ١٦٢.

(٣) عَنِ النَّبِيِّ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– قَالَ: "مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا رَعَى الغَنَمَ"، فَقَالَ أَصْحَابُهُ: وَأَنْتَ؟ فَقَالَ: "نَعَمْ، كُنْتُ أَرْعَاهَا عَلَى قَرَارِيطَ لِأَهْلِ مَكَّةَ". البخاري، "الجامع المسند الصحيح "، ٣: ٨٨.

(٤) ينظر –على سبيل المثال لا الحصر، فهذا كثير في شعره–: الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص١٦٠.

الزّيّ غير المألوف، ويُمعن الهزء بهذه الصّورة النّشاز(١).

والمروءة عند الفرزدق والنّبل لا يكادان ينفصلان عن القُدرة على القُوَّة، وكأنَّ عدم القيام بالعُنْف عجزٌ ينفي الإنسانية، وهو في هذا يتحدّث كما يتحدّث الجاهليُّ إلى أنْ ألفَ القوم هذا الخطاب إلفًا جعلهم يذهلون عن التعديلات التي أجراها عليه الإسلام.

وحين غضب الفرزدق على مَنْ أشار بإنقاص جائزته، نفاه من القبيلة العربيّة التي ينتسب إليها، ورماه بتهمة امتهان عصر الزّيت في حوران(٢).

و"الأعرابيّة" المنقطعة في صحرائها -بحدودها المكانية وقيمها وفكرها- والتي لا تختلط بغيرها، ولا يمتّ إليها عرقٌ أجنبيّ هي علامة التّفوّق عند الفرزدق؛ ولهذا نفَى خصمه إلى الشّام، واختلق له مهنةَ عصر الزّيت. وإشارته إلى نفي الدّهناء، وزعم إنكارها للمهجوّ، ذات شأن في هذه القضيّة، فالدّهناء مقرّ الأعرابية المتفرّدة في مكانها التي لا تشوبها شائبة(٣).

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ص٥٦٦.

(٢) ينظر: الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ٨١-٨٣.

(٣) يقول المُبرّد: "حدّثت أنَّ أعرابيًّا من بني العنبر سار إلى سوّار [القاضي] فقال: أبي مات، وتركني وأخًا لي -وخطّ خطّين في الأرض- ثم قال: وهجينًا -وخط خطًّا ناحية- فكيف نقسم المال؟ فقال: أههنا وارثٌ غيركم؟ قال: لا، قال: المال بينكم أثلاثًا، فقال: لا أحسبك فهمت عني! إنّه تركني وأخي وهجينًا لنا، فقال سوّار: المال بينكم أثلاثًا، قال: فقال الأعرابيّ: أيأخذ الهجين كما آخذ، وكما يأخذ أخي؟! قال: أجل! فغضب الأعرابي، قال: ثمّ أقبل على سوّار فقال: **تعلم، والله إنّك قليل الخالات بالدّهناء**، فقال سوّار: إذًا لا يضيرني ذلك عند الله شيئًا". فالأعرابيُّ يُشير إلى أنّ الدهناء أرضٌ خاصّة بمحض العرب، ومَنْ فيها حرائر ليست بينهن أَمَة، ومُراده أنّ سوّارًا لا ينتمي فكرًا ولا أصلًا صافيًا إلى تلك =

والتّهمة بالحرفة (عصر الزّيت) هي إذلالٌ لصاحبها، لأنّها نفي له عن الفروسيَّة أوّلًا، وعن العربيَّة ثانيًا، والجاني يصبح أقاربه كلهم جُناة، على طريقة القبيلة الجاهلية. والطّرد من القبيلة/العربية، عنده، طردٌ من الكرامة والقيمة والوجود. وعاصرو الزيت من أهل حوران –في نظر الشّاعر الفحل– قيمةٌ دُنْيا.

وإذا كان يكثر عنده رمي المنفيّ من القبيلة بامتهان هذه المهن، فإنّ موقفه من كلّ من ليس منتسبًا إلى القبيلة العربيّة أشدّ. وانطلاقًا من هذه التصوّرات، فإنَّ المختلف عرقًا ولونًا يمثّل، عنده، أدنى درجات السلّم الاجتماعي، فيزدري العِرْق الأسود؛ بناءً على لونه وأصله، ولا يقصر عدم أهليّة السُّود على الفعل فقط، وإنّما أيضًا يُجرّدهم من القُدرة على الإبداع، فالأسود ليس مُؤهَّلًا، في نظره، للفعل ذي القيمة ولا لبليغ القول(١):

**وخَيْرُ الشِّعْرِ أَكْرُمُه رِجَالًا وشَرُّ الشِّعْرِ ما قَالَ العَبِيْدُ**

وقد كان "الشِّعْر العربي هو السَّاحة الرَّئيسة لثنائيَّة الصِّراع/الاستعباد... حيث الشعر هو "الأروقة العربية" المطلقة في هذه الفترة، والشّاعر هو صوت القبيلة ولسان حالها، وهو مُثقّفها وفارسها. ولابد من أنْ نتصوّر ضرورة استبعاد السُّود عن هذه السَّاحة تمامًا حتى لو تسلَّل البعض إليها خلسة"(٢). وهذا ما يؤكّده شعر الفرزدق؛

=

البقعة. وكما ترى فذهنيّة الفرزدق لا تختلف –حين يغضب وينبز– عن ذهنيّة ذلك الأعرابيّ ومُنطلقاته. ينظر: المبرد، "الكامل"، ٢: ٣٨.

(١) ابن رشيق، "العمدة"، ١: ٧٤.

(٢) حلمي شعراوي، "صورة الأفريقي لدى المثقف العربي: محاولة تخطيطية لدراسة ثنائية قبول/استبعاد، ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه". تحرير الطاهر لبيب، (ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م)، ص٢٣٧.

لأنّ "الشّاعر الفحل يبذل الجهد كلّه في حماية السّموّ الطبقيّ للفئة الفاضلة... [فقد] استكثر على الشّعراء الصّغار قول أبيات هي أليق بالكبار"(١). وهو نفسه الذي احتكر تفسير الشّعر، وأبى أنْ يتطاول على نقد شعره مَنْ رآه " مَوْلَى مَوَالِيَا"..."(٢).

والسُّوْد، عند الفرزدق، مَنْفَى للمُخلّين بشُروط المُروءة العربيّة، ومَجْمَعٌ للنّقائص(٣)، وغاية ما يبلغه من إسقاط مهجوّه أنْ ينفيه إلى عالم السَّواد، وأنْ يُضفي عليه الملامح الغالبة على هذا العِرْق بعد أنْ يُلوّنها بمرسامه، فيُضخّمها تضخيمًا تقبيحيًّا،، ويُشكّلها تشكيلًا يختلط فيه الإنسانيّ بالحيوانيّ، فيجعل هذا المنفيَّ "زِنْجِيًّا غَلِيْظًا مَشَافِرُه"(٤)، أو أنّه ابنُ "زِنْجِيَّةٍ بَظْرَاء"(٥). وقد تمكّن الشّاعر الفحل –ممثّل الثقافة– من تمثيل الأسود تمثيلًا سلبيًّا في وقتٍ افتقد فيه أكثر السُّود إلى أدواتٍ تمكّنهم من تمثيل أنفسهم، وتقديم ذواتهم، ممّا جعل الفرزدق ورفاق رؤيته يبرزون هذا الأسود كما تتصوّره ثقافة البيض المُتعالية، لا كما هو في واقعه(٦).

وازدراء الفرزدق للمنفيّ إلى جزيرة السَّواد، مع حدّة موقفه منه، ليس أكثر من ازدرائه لمن ينتسب إلى هذا الجنس حقيقةً، فهو مُقتنعٌ اقتناعًا لا يُلابسه شكٌّ في أنّ هذا العِرْق وضيعٌ في أصل خلقته، وأنّه لا صلة بينه وبين معالي الأمور؛ ولهذا فهو يُسجّل ارتيابه من احتلال الأسود مكانًا في مُقدّمة المجلس، فجلوس هذا الأسود في

(١) الغذامي، "النقد الثقافيّ"، ص١٣٨.

(٢) ينظر: ابن قتيبة، "الشعر والشعراء"، ١: ٩٠. والبيت:

**فَلَوْ كَانَ عَبْدُ اللهِ مَوْلَىَ هَجْوَتُهُ وَلَكِنَّ عَبْدَ اللهِ مَوْلَى مَوَالِيَا**

(٣) ينظر: الأصفهاني، "الأغاني"، ٢١: ٣٣٢.

(٤) ينظر: المرجع السابق نفسه.

(٥) ينظر: المرجع السابق نفسه.

(٦) ينظر: كاظم، "تمثيلات الآخر"، ص١٦٥.

الصّدارة، وإنْ كان في مجلس شراب، "مَذَلَّةٌ" للحاضرين، و"رأسهُ في الإكْلِيْلِ إحدَى الكَبَائِر"(١).

والعُبوديّة، بشكل عامّ، مقرونةٌ في مُدوّنته الشِّعْرية بالرَّذائل واللُّؤم والدَّناءة والغباء، وإليها يطرد كثيرًا ممّنْ يغضب عليهم، فيُسقِط قيمتهم(٢):

**والبَاهِلِيُّ بِكُلِّ أَرْضٍ حَلَّهَا عَبْدٌ يُقِرُّ عَلَى الهَوَانِ المُجْلِبِ**

وكأنّما هذه الظاهرة ناتجةٌ عن الطِّبَاع الخسيسة، وليست وليدة سياقاتٍ ظرفيّة قاهرة أدّتْ إلى استعباد فئاتٍ من البشر تحت وطأة القُوَّة والغَلَبَة، ولهذا فالنُّبْل حليفُ "مَنْ لَمْ يَدْرِ مَا طَعْمُ ثَدْيَيْ أُمِّ أَوْلَادِ"(٣)، والمروءة قرينة الحُرِّيَّة، بينما العبودية لازمة الدناءة وعدم الغيرة، وضعف النّخوة(٤).

والعَبْد، في شعره، ليس قادرًا على حماية نفسه، ومن ثَمَّ فحمايته لغيره ملحقةٌ الهوان بهم، وغير مُستغرَب أنْ يكون اللائذ بحمَى العبد دونًا(٥):

**غَضِبْتُم عَلَيْنا أنْ عَلَتْكُم مُجَاشِعٌ وكَانَ الذي يَحْمِي ذِمَارَكُمُ عَبْدَا**

على أنّه لا يفوتني الإشارة إلى أنّ الفرزدق كغيره من شُعراء العرب القُدماء لا

(١) ينظر: الأصفهاني، "الأغاني"، ٢١: ٣٧٥.

(٢) ينظر، مثلا، الفرزدق، "شرح ديوان الفرزدق"، ١: ٦٢. المجلب: الملازم. وينظر، أيضًا، ١١٠، ٢٥٧، والفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص١٧٤. وهذا كثيرٌ في شعره.

(٣) الفرزدق، "ديوان الفرزدق"، ص١٨٨. يشير إلى أنَّ أُمّه حُرَّة وليست أَمَة، وكأنما هوان العبودية يجري مع حليب المرضعة، وهذا مبالغة في ازدراء العبودية، وتأكيدٌ لوضاعة المنتسبين إليها.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص٢٢٥. الحفيظة: الغضب من كلّ ما يمس الذات أو المحارم، والأنفة للنفس من الهوان.

(٥) المرجع السابق، ص١٧٠.

يكادون يفصلون بين العُبُوديّة والسّواد، ولا أنْ يضعوا بينهما أي حدود مُؤطِّرة، فالسَّواد، في تصوّراتهم، قرين العُبُوديّة، وحين يهجو شاعرٌ قديمٌ هذه الظاهرة، فإنّه يعيب السَّواد معها، فتحضر في ذهنه صُورة الأسود كلّما حضرت صُورة العبد، فهم يجعلون "السَّوادَ نقيضًا لكلّ قيم البياض، وضِدًّا لكلّ مُقوّمات الأبيض النَّبيل"(١). وهو ما أكّده الفرزدق في أكثر من موقف.

والفرزدق في موقفه من السَّواد/العبوديّة يتنكَّر للموقف الإسلامي من هذه القضيّة، فيستعيد النّظرة الجاهليّة، ويُذكِّر بمزاعم وجاهتها، ويجد خطابُه ترحيبًا يُرسّخ صُورة الأسود الدونيَّة التي مثّلته بها الثّقافة العربيّة، فتصبح هي الصُّورة المُهيمنة الغلّابة. وأفكار أي طبقة مُسيطرة تظلّ أفكارًا مُسيطرة حينما تُضفي على نفسها صفةَ الكونيّة(٢). ومن ثمَّ "تُقْبَل دون أنْ تُناقَش؛ لهذا لم يجد العربيّ الأبيضّ العنصريّ صُعوبةً في أنْ يقرنَ بنسَبه وقِيَمه كُلَّ فِعْلٍ ذي قيمة، ويربط بنقيضه الأسود قُبح اللون والمحْتِد والفعال"(٣).

واتّكاء الفرزدق على القيم الجاهليّة، ومجافاته للنَّسَق الإسلامي، في مثل هذه المواضع الخاصَّة بالعلاقة بين الذَّات والآخر، وتوجّهه بالاستنقاص والذمّ إلى قاداتٍ فاعلةٍ في المجتمع كالمُهلَّب وخالد القسريّ، يُبدي لنا، عند تأمّله، دلالاتٍ أخرى

(١) صغيّر العنزي، "خطاب العنف وعنف الخطاب: قراءة ثقافية في الأمثال العربية". (عمّان: دار كنوز المعرفة، ٢٠٢٣م)، ص٦٧.

(٢) ينظر: بول ريكور، "من النصّ إلى الفعل: أبحاث التأويل". ترجمة محمد برادة، حسان بن بورقية، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية العلمية والاجتماعية، ٢٠٠١م)، ص٣٠٣.

(٣) صغيّر العنزي، "خطاب العنف"، ص٦٧.

حافّة، ودوافع مُضمرة، تتّصل بثنائية الشّعر والفِعْل[١]، ونعني بذلك أنَّ فرار الفرزدق من الواقع إلى الإرْث ربّما كان له صلةٌ بأنَّه ليس فارسًا فاعلًا كما هو حال واقع المُهلَّب بمنجزاته الفخمة التي شهدها معاصرو هذا القائد، وكونه يُدرك جيّدًا أنّه لا يملك من قيمة الحاضر إلّا "لِسَانه" في مُجتمعٍ يُقدّر الفِعْل؛ لذلك فرّ إلى الماضي؛ لأنَّ منجز آبائه كان ضخمًا، فتمكّن أنْ يجعله مُنجَزًا له، وأنْ يضمَّ إليه مُنجَز قبيلته/ تميم، حاضرها وماضيها، وأنْ يُعمّي بهذا المسلك بذكائه وقدرته البلاغيّة، فيكون كأنّه هو الفاعل والمُنْجِز والمرجع كما وضّحنا في مبحث آخر[٢]. وهذا ما فعله مماثلون له في العصر الأُمويّ.

وإضافة إلى ذلك، يمكن أنْ يكون المناخ السياسيّ السّائد دافعًا لمثل هذا المنحَى القائم على التغنّي بمجد الأجداد الجاهليّين، وجعل النموذج الجاهليّ نموذجاً أمثلَ مرغوبًا فيه، فهذا ممّا يروق سلاطين بني أميَّة، فهم في الأجداد والعمل الجاهليّ مع بني هاشم كفَرَسَي رهان، كما يقولون، وإنما ميّز بني هاشم، في نظرهم، ظهورُ نبيٍّ منهم[٣]. وهذا مُهِمّ في تفاضل المتنافسين على الحُكْم (الخلافة)، خاصَّة إذا علمنا أنَّه

(١) ينظر: صغيّر العنزي، "الشّاعر مُستعيدًا أباه".

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) يروي الذَّهبي بسنده أنَّ "الأَخْنَسَ بْنَ شَرِيقٍ أَتَى أَبَا سُفْيَانَ فِي بَيْتِهِ فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ رَأْيِكَ فِيمَا سَمِعْتُ مِنْ مُحَمَّدٍ؟ فَقَالَ: يَا أَبَا ثَعْلَبَةَ وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعْتُ أَشْيَاءَ أَعْرِفُهَا، وَأَعْرِفُ مَا يُرَادُ بِهَا، فَقَالَ الْأَخْنَسُ: وَأَنَا وَالَّذِي حَلَفْتَ بِهِ، ثُمَّ أَتَى أَبَا جَهْلٍ فَقَالَ: مَا رَأْيُكَ؟ فَقَالَ: مَاذَا سَمِعْتَ؟ تَنَازَعْنَا نَحْنُ وَبَنُو عَبْدِ مَنَافٍ الشَّرَفَ، أَطْعَمُوا فَأَطْعَمْنَا، وَحَمَلُوا فَحَمَلْنَا، وَأَعْطَوْا فَأَعْطَيْنَا، حَتَّى إِذَا تَجَاثَيْنَا عَلَى الرُّكَبِ، وَكُنَّا كَفَرَسَيْ رِهَانٍ. قَالُوا: مِنَّا نَبِيٌّ يَأْتِيهِ الْوَحْيُ مِنَ السَّمَاءِ، فَمَتَى نُدْرِكُ هَذِهِ، وَاللَّهِ لَا نُؤْمِنُ بِهِ أَبَدًا وَلَا نُصَدِّقُهُ". محمد بن أحمد الذهبي، "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام". تحقيق عمر عبد السلام التدمري، (ط٢، =

سيكون لأسبقيَّة الإسلام قيمتها في هذا الجانب، وعليّ رضي الله عنه، وعدد من بني هاشم سابقون، وعليه يُقاس أبناؤهم، والعودة إلى المحضن الجاهليّ تحجب هذه الفروقات، وتُساعد على وجاهة الحكم الأمويّ وقبوله وتوطيده من مُنطلقات تماثل السُّؤدد لا الموقع من الدّين.

=

بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣م)، ١: ١٦١.

وإذا كان هذا رأي سيّد مخزوم في منافستهم لبني عبد مناف، فرأي سادة أُميَّة، وهم الأشدّ تنافسًا مع بني عمومتهم من هاشم لن يكون مختلفًا.

## الخاتمة:

انصرف البحث إلى قراءة نسق العصبيّة على نحو ما تجلَّى في شعر الفرزدق، آخذًا في حسبانه العلاقة بين هذا النسق والنسق الإسلاميّ المضادّ له، ومحاوِلًا بيان قوّة النسق في اختراق المؤسّسات القائمة على التنديد به أساسًا، وقد توسّل في ذلك بفرضيّةٍ تقضي بقدرة الجميل الشعريّ/البلاغيّ على تغطية القبيح الثقافيّ، وإعشاء النواظر عنه، حتى بات نسق العصبيّة، بكلّ ما يحفّ به من موبقات ثقافيّة/ اجتماعيّة، نسقًا مقبولًا ورائجًا.

وقد حاول البحث تجلية قدرة النسق على استغلال المُستجدّات التي تُقدّسها الجماعة وتتهيّبها، كالدين الجديد، والدولّة الجديدة، فوقف على الكيفيّة التي حوّل بها الفرزدق الديانةَ وإمامةَ الناس إلى عملٍ عصبيّ تفاخريّ محض، وكذا تصييره مشهد الحجّ الروحانيّ مشهدًا تفاخريًّا إقصائيًّا.

مثلما بدت مؤسّسات الدولة أيضًا، في شعره، منخرطة في خدمة معنى العصبيّة، فالحاكم، وجيش الدولة، والفتوحات، تظهر وكأنّها تعمل لصالح العصبة، عوض كونها لصالح الجموع المحكومة دون تفريق.

وقد سلّط البحث الضوء على دور نسق العصبيّة في بناء العلاقات الاجتماعيّة بناءً أساسه تقويض الآخر، ورفضه، ونبذه، وسوء تمثيله.

ويمكن إجمال أبرز النتائج التي انتهى إليها هذا العمل فيما يلي:

- حاول الفرزدق إعادة تنشيط نسق العصبيّة عبر الالتصاق بالمقدّس والغُنم مما يتمتّع به من سلطة رمزيّة، ورصيدٍ مكينٍ يدفع بالمتلقّين إلى التسليم والإذعان، وكان ذلك بمعاونة الجميل البلاغيّ.
- تعبّر العصبيّة في جوهرها عن موقف رافض للآخر، ومن ثمّ فإنّها تسعى جاهدة للتصنيف وسوء التمثيل الذي يفضي إلى النبذ والإقصاء.

- نسق العصبيّة يملك من المرونة والقوّة ما يُؤهّله لفرض ذاته عبر المنابر المناهضة له أساسًا.

وقد ركّزنا في قراءتنا لنسق العصبيّة على دوره في صياغة الموقف من الآخر الذّكَر دون الأنثى، لأنّ العصبيّة قائمة على رباطٍ ذكوريٍّ بالدرجة الأولى، ولأنّ قضيّة المرأة في شعر الفرزدق تستدعي بحثًا مستقلًّا، وعسى أنْ يكون ذلك قريبًا.

## المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

**المصادر:**

الفرزدق، همّام بن غالب:

- "ديوان الفرزدق". شرحه وضبط نصوصه وقدَّم له عمر فاروق الطبّاع. (بيروت: شركة الأرقم بن أبي الأرقم، ١٩٩٧م).
- "شرح ديوان الفرزدق". ضبط معانيه وشروحه وأكملها إيليا الحاوي. (لبنان: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ١٩٨٣م).

**المراجع:**

**أوّلًا: الكتب:**

الألباني، محمد ناصر الدين. "التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه". (جدة: دار باوزير للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه: صحيح البخاري". تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

البغدادي، عبد القادر بن عمر:

- "خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب". تحقيق عبد السلام محمد هارون. (ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م).
- "شرح أبيات مغني اللبيب". تحقيق عبد العزيز رباح، أحمد يوسف دقاق. (بيروت: دار المأمون للتراث، ١٣٩٣هـ).

البَلَاذُريّ، أحمد بن يحيى. "جمل من أنساب الأشراف". تحقيق سهيل زكار ورياض

الزركلي. (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م).
الجابري، محمد عابد. "العقل الأخلاقي العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية)". (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م).
الجمحي، محمد بن سلّام. "طبقات فحول الشعراء". تحقيق محمود محمد شاكر. (جدة: دار المدني، د.ت).
حجازي، مصطفى:
- "الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية"، (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م).
- "التخلّف الاجتماعيّ: مدخل إلى سيكولوجيّة الإنسان المقهور". (ط١٠، الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٧م).
حسين العودات، "الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين". (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠).
خليل، خليل أحمد. "المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع". (بيروت: دار الحداثة, ١٩٨٤م).
الذهبي، محمد بن أحمد. "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام". تحقيق عمر عبد السلام التدمري. (ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣م).
الرويلي، ميجان. البازعي، سعد. "دليل الناقد الأدبيّ: إضاءة لأكثر من سبعين تيّارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا". (ط٥، الدار البيضاء – بيروت: ٢٠٠٧م)،
ريكور، بول. "من النصّ إلى الفعل: أبحاث التأويل". ترجمة محمد برادة، حسان بن بورقية. (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية العلمية والاجتماعية، ٢٠٠١م).
الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني. "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق علي

هلالي. (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١م).

شعراوي، حلمي. "صورة الأفريقي لدى المثقف العربي: محاولة تخطيطية لدراسة ثنائية قبول/استبعاد، ضمن كتاب صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه". تحرير الطاهر لبيب. (ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م).

الطبري، محمد بن جرير. "تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧م).

عبد الفتاح، إمام. "أرسطو والمرأة". (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م).

العنزي، صغيّر. "خطاب العنف وعنف الخطاب: قراءة ثقافية في الأمثال العربية". (عمّان: دار كنوز المعرفة، ٢٠٢٣م).

الغذاميّ، عبد الله. اصطيف، عبدالنبيّ. "نقد ثقافيّ أم نقد أدبيّ". (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م).

الغذامي، عبد الله. "النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة". (ط٥، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٢م).

أبو الفرج الأصفهاني، "الأغاني". تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي، محمود محمد غنيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م).

فيّود، بسيوني عبد الفتاح، "علم المعاني: دراسة بلاغيّة ونقدية لمسائل المعاني". (ط٣، القاهرة: مؤسسة المختار، ٢٠١١م).

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. "الشعر والشعراء". تحقيق أحمد محمد شاكر. (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م).

القشيري، مسلم بن الحجاج. "صحيح مسلم". تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩١م).

القيرواني، الحسن بن رشيق. "العمدة في محاسن الشعر وآدابه". تحقيق محمد محيي

الدين عبد الحميد. (ط٥، بيروت: دار الجيل، ١٩٨١م).
القيرواني، عبد الكريم النهشلي. "الممتع في صنعة الشعر". تحقيق محمد زغلول سلام. (الإسكندرية، منشأة المعارف).
كاظم، نادر. "تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيّل العربيّ الوسيط". (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، البحرين: وزارة الإعلام والثقافة والتراث الوطنيّ، عمّان: دار الفارس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).
المبرد، محمد بن يزيد. "الكامل في اللغة والأدب". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط ٣، القاهرة: دار الفكر العربي،١٩٩٧م).
المثنى، أبو عبيدة معمر. "شرح نقائض جرير والفرزدق". تحقيق محمد إبراهيم حور، وليد محمود خالص. (ط٢. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٨م).
المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران. "الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء". تحقيق علي بن محمد البجاوي. (القاهرة: دار نهضة مصر).
المطيري، هند بن عبد الرزاق. "النفي في نقائض جرير والفرزدق (دراسة أسلوبية)". (الرياض: مركز حمد الجاسر الثقافي، ٢٠٠٨م).
المغربي، أحمد بن محمد بن يعقوب. "مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق خليل إبراهيم خليل. (بيروت: دار الكتب العلمية).
منصور، فوزي. "خروج العرب من التاريخ". ترجمة ظريف عبد الله، وكمال السيد. (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣م).
ابن منظور، محمّد بن مكرم جمال الدين. "لسان العرب". تحقيق أمين محمّد عبد الوهاب، محمّد الصادق العبيديّ. (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ومؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٩٩٩م).
نصار، ناصيف. "التعصب الفردي والتعصب الجماعي، ضمن مجموعة مؤلفين، أضواء على التعصُّب (من أديب إسحاق والأفغاني إلى ناصيف نصار)". مجموعة

مؤلفين. (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣م).
وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. "الموسوعة الفقهية الكويتية". (الكويت: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م).
ويتمر، باربرا. "الأنماط الثقافية للعنف". ترجمة ممدوح يوسف عمران. (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، مارس ٢٠٠٧م).

**ثانيًا: المجلات العلميّة:**

الحارثي، نايف بن عبد العزيز. "الإطار الإيقاعي لنبرة الاستعلاء في شعر الفرزدق". مجلّة الدراسات العربيّة ٣، (٢٠١٨م): ١٦١٩-١٦٤٢.
الحلو، وسن منصور. "التنمر في شعر الفرزدق". حوليّات آداب عين شمس بالقاهرة أكتوبر- ديسمبر (٢٠١٨م): ١-١٦.
بنعبد العالي، عبد السلام. "عنف الوثوقيّة". مجلة يتفكرون٥، (خريف ٢٠١٥م): ١٠-١٢.
العنزي، صغيّر. "الشّاعر مُستعيدًا أباه: قراءة في تصورات الفرزدق للشعر". مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة ٤١، (٢٠٢٢م): ٢٠٨٧-٢١١٩.

**ثالثًا: الرسائل العلميّة:**

سطارة، الزهرة. "الأنساق الثقافيّة في شعر النقائض: نقائض الفرزدق وجرير نموذجًا". رسالة ماجستير غير مطبوعة. (جامعة قاصدي مرباح- ورقلة، الجزائر، ٢٠٢١م).
القبيسي، أيمن علي. "معارضة النسق في شعر أبي نواس: دراسة في ضوء النقد الثقافي". رسالة ماجستير غير مطبوعة. (قسم اللغة العربية، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الملك خالد، أبها، ٢٠١٥م).

## Bibliography

Al-Qur'ān al-Karīm.

**Sources:**

Al-Farazdaq**,** hammām ibn Ghālib:

- "Dīwān al-Farazdaq". Commentary, review and foreword by: ʻUmar Fārūq al-Ṭabbāʻ. (Beirut: Sharikat al-Arqam ibn Abī al-Arqam, 1997).
- "Sharḥ Dīwān al-Farazdaq". Reviewed, commentary and completed by: Īliyā al-Ḥāwī. (Lebanon: Dār al-Kitāb al-Lubnānī wa-Maktabat al-Madrasah, 1983).

**References**

**First: Reference Books**

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. "Al-Taʻlīqāt al-ḥisān ʻalá Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān wa-tamyīz saqīmihī min saḥīḥihi, wa shādhihi min maḥfūẓih". (Jeddah: Dār Bāwazīr lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 2003)

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl. "Al-Jāmiʻ al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar min umūri Rasūl Allāh ṣallá Allāh ʻalayhi wa-sallam wa-sunanihi wa-ayyāmih = Ṣaḥīḥ al-Bukhārī". Investigated by Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. (Beirut: Dār Ṭawq al-najāh, 1422H).

Al-Baghdādī, ʻAbd al-Qādir ibn ʻUmar:

- "Khizānat al-Adab". Investigated by ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. (Third Edition, Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1997).
- "Sharḥ Abyāt Mughnī al-labīb". Investigated by ʻAbd al-ʻAzīz Rabāḥ, Aḥmad Yūsuf Daqqāq. (Beirut : Dār al-Maʼmūn lil-Turāth, 1393h).

Al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyá. "Jumal min ansāb al-ashrāf". Investigated by: Suhail Zakkār and Riyāḍ al-Ziriklī. (Beirut: Dār al-Fikr, 1996).

Al-Jābirī, Muḥammad ʻĀbid. "Al-ʻAql al-Akhlāqī al-ʻArabī (dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-Qayyim fī al-Thaqāfah al-ʻArabīyah)". (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʻArabīyah, 2001).

Al-Jumaḥī, Muḥammad ibn Sallām. "Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shuʻarāʼ". Investigated by: Maḥmūd Muḥammad Shākir. (Jeddah: Dār al-

madanī, W.D.).

Ḥijāzī, Muṣṭafá:

- "Al-insān al-mahdūr: dirāsah taḥlīlīyah nafsīyah ijtimāʻīyah". (Casablanca - Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 2005).
- "Al-Takhalluf al-Ijtimāʻī: madkhal ilá saikulogiyyat al-insān al-maqhūr". (10th edition, Casablanca: al-Markaz al-Thqāfī al-ʻArabī, 2007).

Ḥusain al-ʻAwdāt, "al-ākhar fī al-Thaqāfah al-ʻArabīyah min al-qarn al-sādis ḥattá maṭlaʻ al-qarn al-ʻishrīn". (Beirut: Dār al-Sāqī, 2010).

Khalīl, Khalīl Aḥmad. "al-mafāhīm al-asāsīyah fī ʻilm al-ijtimāʻ". (Beirut: Dār al-ḥadāthah, 1984).

Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. "Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-aʻlām". Investigated by: ʻUmar ʻAbd al-Salām al-Tadmurī. (2nd edition, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1993).

Al-Ruwaylī, Mījān. Al-Bāziʻī, Saʻd. "Dalīl al-nāqid al-Adabī: Iḍāʼah li-akthar min sabʻīn tayyāran wa muṣṭalaḥan naqdiyyan muʻāṣiran". (5th edition, Casablanca – Beirut: 2007).

Ricœur, Paul. "From Text to Action Essays in hermeneutics". Translated by: Muḥammad Barādah, Ḥassān ibn Būruqayyah. (Cairo: ʻAyn lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Insānīyah al-ʻIlmīyah wa-al-Ijtimāʻīyah, 2001).

Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍá al-Ḥusaynī. "Tāj al-ʻArūs min Jawāhir al-Qāmūs". Investigated by: ʻAlī Hilālī. (Kuwait: Ministry of Guidance and Information in Kuwait - National Council for Culture, Arts and Literature, 2001).

Shaʻrāwī, Ḥilmī. " The image of the African among the Arab intellectual: a planning attempt to study the duality of acceptance/exclusion, within the book The Image of the Other Arab, Looking and being Looked at" (in Arabic). Edited by: al-Ṭāhir Labīb. (2nd edition, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʻArabīyah, 2008).

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. "Tārīkh al-Ṭabarī Tārīkh al-Rusul wa-al-mulūk". Investigated by: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. (Cairo: Dār al-Maʻārif, 1967).

‘Abd al-Fattāḥ, Imām. "Arisṭū wa-al-mar’ah". (Cairo: Maktabat Madbūlī, 1996)

Al-‘Enazī, Sughair. " Discourse of violence and violence of speech: a cultural reading of Arabic proverbs" (in Arabic). (Oman: Dār Kunūz al-Ma‘rifah, 2023)

Al-Ghadhāmī, ʿAbdullāh. Aṣṭīf, ‘Abd-ālnabī. " Cultural criticism or literary criticism?" (in Arabic). (Damascus: Dār al-Fikr, 2004).

Al-Ghadhāmī, ʿAbdullāh. "Cultural criticism: a reading of Arab cultural patterns" (in Arabic). (5th Edition, Casablanca, Beirut: al-Markaz al-Thqāfī al‘Arabī, 2012).

Abū al-Faraj al-Aṣfahānī, "Al-Aghānī". Investigated by: ‘Abd al-Karīm Ibrāhīm al-‘Azbāwī and Maḥmūd Muḥammad Ghunaym, (Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1993).

Fayyūd, Basyūnī ‘Abd al-Fattāḥ, "‘ilm al-ma‘ānī: Dirāsah balāghiyyah wa-naqdīyah li-masā’il al-ma‘ānī". (3rd Edition, Cairo: Mu’assasat al-Mukhtār, 2011).

Ibn Qutaibah, ‘Abdullāh ibn Muslim. "Al-Shi‘r wa-al-Shu‘arā’". Investigated by Aḥmad Muḥammad Shākir. (Cairo: Dār al-ḥadīth, 2006)

Al-Qushayrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. "Ṣaḥīḥ Muslim". Investigated by: Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. (Cairo: Dār al-ḥadīth, 1991).

Al-Qayrawānī, al-Ḥasan ibn Rashīq. "Al-‘Umdah fī Maḥāsin al-Shi‘r wa-Ādābih". Investigated by: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. (5th Edition, Beirut: Dār al-Jīl, 1981).

Al-Qayrawānī, ‘Abd al-Karīm al-Nahshaly. "Al-Mumti‘ fī Ṣan‘at al-Shi‘r". Investigated by: Muḥammad Zaghlūl Sallām. (Alexandria, Munsha’at al-Ma‘ārif).

Kāẓim, Nādir. "Tamthīlāt al-ākhar : Ṣūrat al-Sūd fī almtkhyyl al‘rbī al-Wasīṭ". (Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing, Bahrain: Ministry of Information, Culture and National Heritage, Amman: Dār al-Fāris lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2004).

Al-Mubarrid, Muḥammad ibn Yazīd. "al-Kāmil fī al-Lughah wa-al-Adab". Investigated by: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. (3rd edition, Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1997).

Al-Muthanná, Abū ‘Ubaydah Mu‘ammar. "Sharḥ Naqā’iḍ Jarīr wa-al-

Farazdaq". Investigated by: Muḥammad Ibrāhīm Ḥūwar, Walīd Maḥmūd Khāliṣ. (2nd Edition. Abu Dhabi: Al-Majma‘ al-Thaqāfī, 1998).

Al-Marzubānī, Abū ‘Ubaydallāh Muḥammad ibn ‘Umrān. "Al-Muwashaḥ fī Ma’ākhidh al-‘Ulamā’ ‘alá al-Shu‘arā’". Investigated by ‘Alī ibn Muḥammad al-Bajāwī. (Cairo: Dār Nahḍat Miṣr).

Al-Muṭayrī, Hind ibn ‘Abd al-Razzāq. "Al-Nafyu fī Naqā’iḍ Jarīr wa-al-Farazdaq (Dirāsah uslūbīyah)". (Riyadh: Markaz Ḥamad al-Jāsir al-Thaqāfī, 2008).

Al-Maghribī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya‘qūb. "Mawāhib al-Fattāḥ fī Sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ". Investigated by Khalīl Ibrāhīm Khalīl. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah).

Manṣūr, Fawzī. "Khurūj al-‘Arab min al-Tārīkh". Translated by Ẓarīf ‘Abdullāh, and Kamāl al-Sayyid. (Cairo: Maktabat Madbūlī, 1993).

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram Jamāl al-Dīn. "Lisān al-‘Arab". Investigated by: Amīn Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb, Muḥammad al-Ṣādiq al-‘Ubaidī. (3rd Edition, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al‘rbī, wa Mu’ssasat al-tārīkh al-‘Arbī, 1999).

Naṣṣār, Nāṣīf. "Al-Ta‘aṣṣub al-Fardī wa-al-ta‘aṣṣub al-jamā‘ī ḍimna majmū‘ah mu’allifīn, Aḍwā’ ‘alá al-t‘ṣṣub (min Adīb Isḥāq wa-al-Afghānī ilá Nāṣīf Naṣṣār)". Majmū‘ah mu’allifīn. (Beirut: Dār Amwāj, 1993).

Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu’ūn al-Islāmīyah. "Al-Mawsū‘ah al-Fiqhīyah al-Kuwaytīyah". (Kuwait: Maṭābi‘ Dār al-Ṣafwah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1995).

Whitmer, Barbara. "Cultural patterns of violence". Translated by: Mamdūḥ Yūsuf ‘Umrān. (Kuwait: Silsilat ‘Ālam al-Ma‘rifah, March 2007).

Second: Scientific Journal

Al-Ḥārithī, Nāyif ibn ‘Abd-al-‘Azīz. " The rhythmic framework of the tone of superiority in Al-Farazdaq’s poetry". Journal of Arabic Studies 3, (2018) : 1619-1642.

Al-Ḥulw, Wasan Manṣūr. "Al-Tanammur fī Shi‘r al-Farazdaq". Annals

of the Faculty of Arts, Ain Shams University in Cairo, Oct-Dec. (2018): 1-16.

Bin-ʻAbd al-ʻĀlī, ʻAbd al-Salām. "ʻUnf al-Wuthuqiyyah". Yatafkarūn Journal, 5, (Autumn 2015): 10-12.

Al-ʻEnazī, Sughair. " The Poet Reclaiming His Father: A Reading of Al-Farazdaq's Perceptions of Poetry" (in Arabic). Journal of the College of Arabic Language in Mansoura 41, (2022) : 2087-2119.

**Third: Scientific Theses**

Saṭārh, Al-Zahrah. "Al-Ansāq al-Thqāfiyyah fī Shiʻr al-Naqāʾiḍ: Nqāʾiḍ al-Farazdaq wa-Jarīr Namūdhajan". Unprinted master's thesis. (University of Kasdi Merbah - Ouargla, Algeria, 2021).

Al-Qubaysī, Ayman ʻAlī. "Muʻāraḍat al-Nasaq fī Shiʻr Abī Nuwās: Dirāsah fī Ḍawʾ al-Naqd al-Thaqāfī". Unprinted master's thesis. (Department of Arabic Language, College of Humanities, King Khalid University, Abha, 2015).

١٣٨١
١٩٦١

# The Islamic University Journal of Arabic Language and Literature

Apr - Jun
2024

Issue
12