

# الأنساق الثقافية في شعر الفقهاء (٢٤٧-٦٥٦هـ)

رسالة قدمتها

زينب علي حسين الموسوي

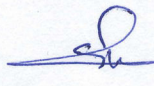
إلى مجلس كلية الآداب- جامعة القادسية، وهي جزء من متطلبات نيل شهادة  
الدكتوراه في فلسفة اللغة العربية وآدابها / أدب

بإشراف

الأستاذ الدكتور ياسر علي عبد الخالدي

## إقرار لجنة مناقشة أطروحة دكتوراه

نشهد نحن أعضاء لجنة المناقشة أننا اطلعنا على الأطروحة الموسومة بـ ( الأنساق الثقافية )  
فـي شعر الفقهاء ( ٢٤٧ - ١٥٦ هـ ) التي  
أعدّها الطالب ( زيت علي حسين الموسوي ) ، وقد ناقشناه في محتوياتها وفي  
ما له علاقة بها ، وهي جديرة بالقبول بتقدير ( جيد جداً ) للحصول على شهادة  
الدكتوراه فلسفة في ( الفن العربي وآدابها )

الإمضاء : 

الإسم : أ.د. شيماء خيري فام

التاريخ : ٢٠١٧ / ١٠ / ٢٩

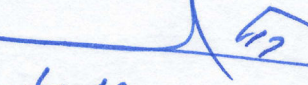
عضو اللجنة

الإمضاء : 

الإسم : أ.د. محمد جبيب بكريل

التاريخ : ٢٠١٧ / ١١ / ١٢

عضو اللجنة

الإمضاء : 

الإسم : أ.د. ياسر علي عبد

التاريخ : ٢٠١٧ / ١١ / ٢٠

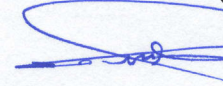
عضواً ومشرفاً

الإمضاء : 

الإسم : أ.د. محمد عبد علي رئيس

التاريخ : ٢٠١٧ / ١١ / ١٧

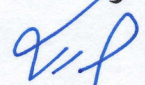
رئيس اللجنة

الإمضاء : 

الإسم : د. عباس علي لفتاح

التاريخ : ٢٠١٧ / ١١ / ١٣

عضو اللجنة

الإمضاء : 

الإسم : أ.د. هازم كريم عبد

التاريخ : ٢٠١٧ / ١٠ / ٢١

عضو اللجنة

يصادق مجلس كلية الآداب / جامعة القادسية على قرار اللجنة



أ.د. ياسر علي عبد الخالدي

عميد كلية الآداب

٢٠١٧ / /





﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ  
فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۖ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ  
لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾

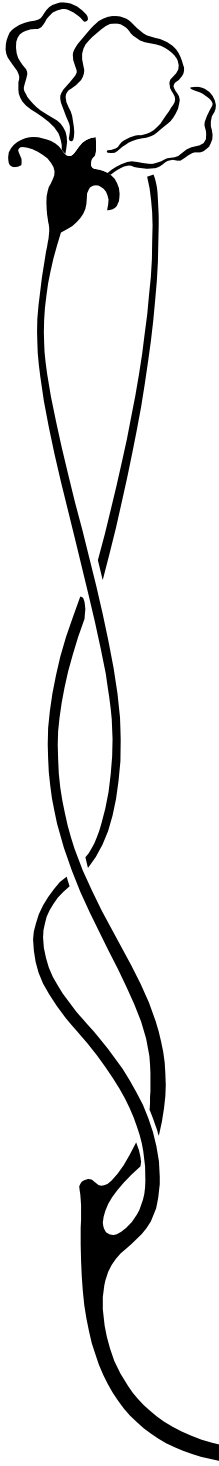
صدق الله العلي العظيم

الأنعام: (٩٨)

الإهداء

إليك...

وَأَنْتِ تَبْحَثِينَ عَنْ أَمَلٍ تَشْطَى  
فِي قَائِمَةِ الْإِلَاجِ...



## شكر وتقدير

وبعد إكمال هذا الجهد العلمي لا يسعني إلا أن أقدم آيات  
الشكر والعرفان ...إلى مشرفي الأستاذ الدكتور ياسر علي  
عبد الخالدي...وإلى رئيس قسم اللغة العربية الدكتور  
حازم كريم الكلابي...والدكتور حسام الياسري...لما بذلوه  
من جهدٍ في مُتابعةِ عينةِ البحث وتطوراتهِ... وإلى كُلِّ  
اساتذتي في قسم اللُّغة العربية-كلية الآداب... فجزاهم الله  
عني جزاء المحسنين...وأثابهم ثواباً عظيماً... وإلى كُلِّ  
العاملين في مكتبةِ قسم اللغة العربية-كلية الآداب...والمكتبة  
المركزية في جامعةِ بغداد والقادسية...والمكتبة العامة في  
الديوانية...والمكتبة المُختصة في النجفِ الأشرف...  
لمساعدتهم وتعاونهم معي...وإلى جميع أفراد عائلتي لما  
بذلوه من أَجلي وما زلت اطمع برضاهم وتشجيعهم  
ومساندتهم لي...وإلى جميع زملائي وزميلاتي في قسم  
اللغة العربيّة ....



زينب

## إقرار المشرف

أشهدُ أنَّ إعدادَ هذه الأطروحة الموسومة بـ (الأنساق الثقافية في شعر  
الفقهاء ٢٤٧- ٦٥٦هـ) للطالبة (زينب علي حسين الموسوي) جرى تحت إشرافي في  
كلية الآداب – جامعة القادسية، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في فلسفة  
اللغة العربية وآدابها.

### التوقيع:

أ.د. ياسر علي عبد الخالدي  
المشرف  
التاريخ: / / ٢٠١٧ م.

بناءً على التوصيات المتوافرة، أرشح هذه الأطروحة للمناقشة

### التوقيع:

أ.م. د. حازم كريم الكلابي  
رئيس قسم اللغة العربية  
التاريخ: / / ٢٠١٧ م.

## قائمة المحتويات

| الصفحة   | الموضوع                                                                  |
|----------|--------------------------------------------------------------------------|
| أ- ت     | - المقدمة.                                                               |
| ١١ - ١   | - التمهيد : الشعر بين ريادة الفقه وأنساق النقد .                         |
| ٥-٣      | - أولاً : مفهوم الفقه وشروطه وأدلة أحكامه وتحول عصور قضائه .             |
| ٧-٥      | - ثانياً : تحول الفقه من ذاكرة المصطلح الديني إلى أنساق الإبداع الشعري . |
| ١١ - ٧   | - ثالثاً : مفهوم النسق بين دلالة اللغة وتحولات النقد الثقافي .           |
| ٦٠ - ١٢  | الفصل الأول<br>أيديولوجية الجسد في الخطاب الشعري                         |
| ٢٢ - ١٥  | المبحث الأول: الجسد بين لذة الحضور وقداصة الاحتياط .                     |
| ٤٥ - ٢٣  | المبحث الثاني: طقوسية الجسد في الخطاب الأنثوي .                          |
| ٦٠ - ٤٦  | المبحث الثالث: الجسد بين طيف الأنوثة ومجون الذكورة .                     |
| ٩٧ - ٦١  | الفصل الثاني<br>أنساق الثقافة المتسلطة                                   |
| ٧٣ - ٦٤  | المبحث الأول: سلطة الترغيب الثقافي .                                     |
| ٨٦ - ٧٤  | المبحث الثاني: سلطة الإقصاء الثقافي .                                    |
| ٩٧ - ٨٧  | المبحث الثالث: سلطة الغلو الثقافي .                                      |
| ١٣٥ - ٩٨ | الفصل الثالث<br>فضاء النسق الديني                                        |



| الموضوع                                               | الصفحة    |
|-------------------------------------------------------|-----------|
| المبحث الأول: خطابُ المناجاة النسقي .                 | ١٠٧ - ١٠٠ |
| المبحث الثاني: نسقيَةُ القلق في الذاكرةِ الدِّنيَّة . | ١١٧ - ١٠٨ |
| المبحث الثالث: أخلاقيَةُ النسق الدِّيني .             | ١٣٥ - ١١٨ |
| - الخاتمة.                                            | ١٤٠ - ١٣٦ |
| - المصادر والمراجع.                                   | ١٦٧ - ١٤١ |
| - ملخص الرسالة باللغة الانكليزية.                     | a-b       |

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## المقدمة:

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، والحمد لله على ما أنعم،  
وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله وصحبه وسلّم، وبعد:

إنّ التحولات الكبيرة التي شهدتها عصر ما بعد الحداثة قد وجهت الأنظار نحو الدراسات الثقافية في شتى المجالات (الفكرية، والأدبية، والفلسفية، والنقدية، والفنية)، فقامت على فكرة تقويض المركزيات الغربية والالتفات إلى الهامش وعدم الانسواء إلى البهرجة الغربية الفوقية.

إنّ العقل العربي قد خيّم عليه منذ الأزل سمة الإنبهار بالنصّ أيا كان نوعه أو منطلقات توجهه، وهذا ما حثّم على القارئ، سمة الإعجاب أو التغافل أو غض النظر عن كلّ ما يعيق مُسلّمات الانبهار الجمالي، فالأنظمة البلاغية حشدت كمّاً هائلاً من التشكيلات المجازية المُتصنّعة، فجعلت القارئ غير مُدرك لخفايا الأنساق في تشكيلات الخطاب الثقافي، فكان أفق التوقع لدى قارئ الخطاب أو متلقيه يسير على تراتبية واحدة، لا يمكن لها كسر أفق التوقع النصّاني؛ لأنّ جماليات الخطاب قد قنّعت النصّ لصالح مضمرات خطابها.

وهذا ما جعل النصّ ينطوي على عيوب نسقية، قارة في البؤرة العميقة للنصّ، وعليه فإن الكشف عنها ليس بالأمر الهين أو اليسير؛ لأنّ تقويض المقولات المركزية الجمالية، لا يتم على وفق القراءة السطحية المُعلنة. لذا بات على القارئ النسقي، أن يتحرّر من مهيمنات الخطاب الجمالي، فيحفر في التشكيلات الثقافية المُشكّلة لبؤرة السياق النصّي.

يعدّ العصر العبّاسيّ الثاني، من عصور الإبداع والنضوج والإرتقاء (الثقافي والأدبي والفكري والنقدي) وعلى الرغم من كلّ عمليات الصخب السياسي والاختلاف المُعتقدي، إلا أن ذلك لم يؤثر على بؤرة النتاج الشعري، بل شهد غزارة واسعة في الشعر، والخروج على معايير التقليد الفني النسقي للشعراء في العصور السابقة، من حيث التداخل الثقافي والفكري والأدبي، فشكّل الشاعر العبّاسيّ معايير الحداثة بمفاهيمه وتطلّعاته ورؤاه الثقافية، فضمّ فئات متعددة من (الشعراء، والرّهّاد، والنُساك، والوعاظ، والفلاسفة، والفقهاء، والمُتكلّمين، والمتصوّفة، والعلماء والمفكرين.. الخ)، فأعطى تصوراً واسعاً لهوية العصر الثقافية، فالسلطة العبّاسية القائمة على الرغم من تراوح فوقية سلطتها، بين الاحتواء والتدجين والإقصاء، فإنها قد شجعت على الثقافة والشعر وحلقات العلم، فاستقطبت كثيراً من العلماء والفلاسفة والمترجمين،؛ كي تحافظ على تراتبية الثقافة في عصرها، وعدم اندثار الرؤية الفكرية، فأدى ذلك إلى ازدهار هذا العصر بسلسلة الثقافات المتنوعة.

فالشعر كان من أهم محاور الاهتمام في هذا العصر؛ كونه يُمثّل سجلاً ثقافياً مهماً، شاهداً على الحقائق الماثلة والتوجهات الفكرية السائدة، التي قد نسمعها حدثاً تاريخياً، ولكننا نقرؤها في الشعر حدثاً إبداعياً، قد تشكّل على وفق أنظمة مجازية جمالية. فسبب اختياري (الأنساق الثقافية في شعر الفقهاء ٢٤٧ - ٦٥٦هـ) عينة للبحث؛ لأنّ المتن الشعري لهذه الحقبة لم يُدرس دراسة ثقافية، على

الرغم من غزارة نتاجه الشعري هذا من ناحية ومن ناحية أخرى إن شعر فقهاء هذا العصر يمثل قيمة ثقافية كبيرة ؛ لأن شعراءه اشتهروا بالفقه أكثر من اشتهارهم بالشعر، ما جعل نتاجهم الشعري يُمثل بؤرة عميقة لتشعب المضمرات النسقية التي تحتاج إلى جهد كبير لتطبيق منهجية النقد الثقافي، والوقوف على خبايا الخطاب المسكوت عنه.

ولهذا اقتضت طبيعة الدراسة، أن يُقسّم البحث على محاور، ابتدأت بالمهاد النظري، وثلاثة فصول، وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع، فجاء المهاد النظري بعنوان (الشعر بين ريادة الفقه وأنساق النقد)، فتوزّع على محاور ثلاثة هي :  
أولاً : مفهوم الفقه وشروطه وأدلة أحكامه وتحول عصور قضائه .  
وثانياً : تحول الفقه من ذاكرة المصطلح الديني إلى أنساق الإبداع الشعري.  
وثالثاً: مفهوم النسق بين دلالة اللغة وتحولات النقد الثقافي .

إذ وقفت على التركيب المصطلحي الفقهي والنسقي، وعلى تطورات نظرية الإفصاح النصوسي، وكشف خفايا الأنساق المضمرة في الخطاب الشعري.

فالفصل الأول جاء بعنوان (أيدولوجية الجسد في الخطاب الشعري)، توزّع على مباحث ثلاثة هي :  
المبحث الأول: الجسد بين لذة الحضور وقداسة الاحتياط .  
المبحث الثاني: طقوسية الجسد في الخطاب الأنثوي .  
المبحث الثالث: الجسد بين طيف الأنوثة ومجون الذكورة .

إذ وقفت على التشكيلية الجسدية في الخطاب الفقهي الشعري، التي تراوحت بين خبايا الذات وأدلجة الدين .

والفصل الثاني جاء بعنوان (أنساق الثقافة المُتسلّطة)، توزّع على محاور ثلاثة هي:  
المبحث الأول: سلطة الترغيب الثقافي .  
المبحث الثاني: سلطة الإقصاء الثقافي .  
المبحث الثالث: سلطة الغلو الثقافي .

إذ وقفت على تشكيلة أنساق السلطة الثقافية، المهيمنة في الذاكرة التراتبية لدى الشاعر/ الفقيه، والتي تراوحت حسب غايات وأنساق الثقافة الموجهة لها .

والفصل الثالث جاء بعنوان (فضاء النسق الديني)، الذي توزّع على محاور ثلاثة هي:  
المبحث الأول: خطاب المناجاة النسقي .  
المبحث الثاني: نسقية القلق في الذاكرة الدينية .  
المبحث الثالث: أخلاقية النسق الديني .

إذ وقفت على تشكيلة الخطاب النسقي في الفضاء الديني، مما عبّر عن المفاهيم الدينية والأحكام الشرعية الموجهة لذاكرة الفقيه الشعرية .  
ومن الصعوبات التي واجهت البحث والجديرة بالذكر، أن أغلب شعراء هذه الحقبة ليس لديهم دواوين شعرية مطبوعة فبذلت جهداً كبيراً، للبحث عن النصوص الشعرية المغمورة، في بطون

الكتب التاريخية وكتب التراجم والسير والأعيان، التي لم تخلُ من مضمّرات الأنساق الثقافية، فكشفها ليس أمراً يسيراً، بل يحتاج إلى جهدٍ ومثابرةٍ، لكشف خبايا المضمّر النسقي . فأهم المصادر والمراجع التي اسهمت في إثراء مادة البحث والاستعانة بتخريج النماذج أطروحة الدكتوراه، لأول خير عيسى السراج، فضلاً عن المصادر والمراجع المهمة أمثال : يتيمة الدهر، للثعالبي، ووفيات الأعيان، لابن خلكان، وتاريخ الإسلام، للذهبي، والنقد الثقافي ( قراءة في الأنساق الثقافية)، للغدامي، ولسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، للدكتور عبد الفتاح أحمد يوسف، وحركية الصراع في القصيدة العباسية، للدكتور ناظم حمد السويداوي، فكلّ واحدٍ منها قدّم إضاءة لافئة لمضمون البحث .

فكلّ هذه المشاق والصعوبات التي واجهت عينة البحث، دُللت بجهود أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور ياسر علي عبد الخالدي حتّى خرجت عينة البحث على وفق الرؤية الثقافية المطلوبة، فجزاه الله عني خير الجزاء والإحسان .

وختاماً أسأل الله التوفيق والسداد، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .



**الباحثة**

النفساني

# الشعر بين ريادة الفقه وأنساق النقد

- أولاً : مفهوم الفقه وشروطه وأدلة أحكامه وتحول عصور قضاته .

- ثانياً : تحول الفقه من ذاكرة المصطلح الديني إلى أنساق الإبداع الشعري

- ثالثاً : مفهوم النسق بين دلالة اللغة وتحولات النقد الثقافي .



## أولاً : مفهوم الفقه وشروطه وأدلة أحكامه وتحول عصور قضائه .

حين نتأمل دلالة مصطلح (الفقه) في المعاجم اللغوية نجدها لم تخرج عن إطار " إدراك الشيء والعلم به " <sup>(١)</sup> ولهذا يقال : فقه الرجل يفقه فقهاً، أي فهم وعلم بالشيء، ويقال ايضاً : فقه الرجل، أي صار فقيهاً عالماً . <sup>(٢)</sup> وفي المعنى الاصطلاحي تدل على " العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسب من أدلتها التفصيلية [...] والوقوف على المعنى الخفي، الذي يتعلّق به الحكم " <sup>(٣)</sup> من دون الخروج عن حدود مرجعيات التفكير المقدس ؛ لكونه يتعامل مع سلطة معرفية متعالية ومفروضة عليه، ولهذا ستكون عميلة انتاج المعنى ضمن الإطار النصّي لهذه السلطة المتعالية، وبحدود تفكير مرسومة سلفاً، توجبه عدم الوقوع في دائرة الخطأ <sup>(٤)</sup> وبهذا يكون الفقيه " حاذقاً في علم الفقه، متمكناً منه، قادراً على الإبداع فيه والعطاء بالتأليف وتصوير المسائل تصويراً دقيقاً، ورد الشبهات عنه " <sup>(٥)</sup> التي تعتريه حين يكون في حالة تصادم دائم مع الخارجين عن نطاق نسقه .

فإن عمل الفقيه مكوّن من شقين الأول : فعل إنساني (ومنه الفعل السياسي)، كاختيار الناس للحاكم، أو تعيين الحاكم لوزراء حكومته، وكلّ ما يتعلّق بمعاهدات الحرب والسلام، أو انتهاج سياسة عامة ما . والثاني : (حكم إلهي) على هذا الفعل الإنساني، أي يتعلّق بالأحكام الشرعية، وصيغها المستحبة والواجبة والجائزة، وأفعال الحرام والحلال <sup>(٦)</sup> المستنبطة من مذاهبهم الفقهية، التي ظهرت في القرن الثاني للهجرة على أثر تدوين السنة في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ)، فظهورها مستند إلى سببين رئيسيين : الأول/ عدم قيام سلطة تشريعية بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ كي تشرّع للمسلمين حاجاتهم الزمنية المستجدة . والثاني/ الدمج بين العبادات والمعاملات، حتى يتسنى إنشاء شريعة واحدة، تحمل هدفاً إسلامياً، وأحكاماً شرعية، تحت مسمى الفقه الواحد (الدّيني والدنيوي)، ألا وهو الفقه الإسلامي <sup>(٧)</sup>، فإن من يتولى دكة القضاء يجب أن تتوافر فيه شروط "البلوغ، والعقل، والإيمان، والعدالة، وطهارة المولد، بالإجماع المحقق والمنقول في الجميع، وكذا يشترط فيه العلم، بما يتصدى له من القضاء، علماً ناشئاً عن الأدلة المتعارفة" <sup>(٨)</sup> في حكم الشرع الدّيني وهي : ١- القرآن الكريم . ٢- السنة النبوية . ٣- أقوال الصحابة . ٤- الإجماع . ٥- القياس . ٦- الاستحسان . ٧- العرف . <sup>(٩)</sup> . ولهذا فقد " حاول الفقهاء المسلمون وخاصة منذ عصر التدوين، استيعاب كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أيضاً، وأن كان ذلك متأخراً تاريخياً . وبرزت محاولات الاستيعاب تلك، في اتّساع مجالات الفقه، وتأكدت في كتب النوازل والفتاوى، التي تدلّ على سعي الفقهاء المتأخرين، إلى إيجاد حلول لما يتعرّضون إليه في واقعهم، ولكن في إطار ما سنّه الفقهاء الأوائل " <sup>(١٠)</sup> فلو ألقينا النظر على سلطة الفقهاء في العصر الأموي، وجدناها تتراوح بين سلطة الاحتواء والإقصاء،

(١) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ٤/ ٤٤٢ .

(٢) ينظر : النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، ٣/ ٤٦٥ .

(٣) التعريفات، الجرجاني، ١٤١ .

(٤) ينظر : حفريات في الخطاب الخلدوني، ناجية الوريثي، ٢١ .

(٥) تكوين الملكة الفقهية، د. محمد عثمان شبير، ٧٨ .

(٦) ينظر : فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي، مدحت ماهر الليثي، ٢٥ .

(٧) ينظر : تدوين السنة، إبراهيم فوزي، ١٢٥-١٢٦ .

(٨) القضاء والشهادات، الأنصاري، ٢٩ .

(٩) مصطلحات الفقهاء والأصوليين، د. محمد إبراهيم الحفناوي، ١٢ .

(١٠) إسلام الفقهاء، نادر حَمَامي، ١٢١ .

فبعضهم ندّد بسلطتهم وبطريقة استيلائهم على الحكم بقوة ، وخروجهم على قواعد الإسلام . وفئة أخرى اتصلت ببني أمية ، وأوصوا الناس بالصبر والاستكانة ، عمّا لحقوه من الأذى والجور ؛ لأنهم وجدوا أن طريقة تقربهم هي الوسيلة الوحيدة ، التي تُمكنهم من إزالة الظلم وإقامة العدل وإصلاح الأمر<sup>(١١)</sup> ، بلسان الدين .

فكان العصر العباسي الأول (١٣٢هـ) عصر أئمة مذاهب السنة الأربعة وهي : (المذهب الحنفي ، والشافعي ، والمالكي ، والحنبلي) ، فحاول بعض أعلام الفقه في العصر العباسي الثاني (٢٣٢هـ) ، إنشاء مذهب خاص بهم في الفقه ، إلا أنه لم تنهياً له ظروف الانتشار والاستقرار ، أمام المذاهب الفقهية الأخر كالمذهب الإمامي<sup>(١٢)</sup> ، التي أسهمت في صياغة المدونة الفقهية ، فهي ذات خليط غير متجانس ، ذو أصول غير عربية في بعض الأحيان<sup>(١٣)</sup> ؛ نتيجة الانفتاح الكبير الذي شهدته الدولة العباسية ، أسهم في احتكاك العرب مع غيرهم من الأجناس الأخرى ، فتلون الفقه من مشارب مختلفة ، انعكس أثرها في مدونتهم الفقهية .

ولهذا فقد كان قضاة هذه المرحلة أوسع معرفة وأشد تأثيراً ، على وفق اتساع تعقيدات البناء الاجتماعي العام للمجتمع العباسي ، وتبعاً لذلك اتسعت حلقات الدراسة ، وأصبح للسلطان حاشية من القضاة والعارفين في علوم الفقه التشريعي العام ، كما ان اتساع النشاطات التجارية والخدمية ، وانفتاح بغداد على العديد من الوافدين ، فعّل دور القضاة لغرض المنازعات ، التي أفرزها التعقيد الاجتماعي والاقتصادي للسكان<sup>(١٤)</sup> في المجتمع العباسي . وكان خلفاء بني العباس بحاجة ماسة ، لدعم كبار فقهاء السنة ، الذين أخذوا على عاتقهم ، تنظيم حياة المسلمين الفردية والجماعية ، ولاسيما بعد التحولات الكبرى ، التي حصلت إبان ثورتهم على الحكم الأموي ، واضطراب الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؛ لأنهم الوكلاء الشرعيين للدين ، الذي مثّل لهم مصدر عزاء وأمان للخائفين ، أو طاقة دافعة للحركات الثورية التي ترغب في استثمارها<sup>(١٥)</sup> ، لصالح أوضاعها السياسية .

لكن هذا لا يعني أن أغلب الفقهاء في حالة ميل تام للعباسيين ، بل انهم في حالة شك وارتياب وإحساس بالنفور ، فبعضهم انخرط في سلك حاشية الحكام ، وتولوا وظائف في الدولة ، إلا أنهم كانوا شديدي الحرص على تبرير خياراتهم وموقفهم من السلطة ( كالتخلص من الفقر ، أو استغلال النفوذ والسلطة ، في ظل اضطراب الأوضاع والصراع المذهبي) ، وبعض منهم ابتعد عن الحكام ، فأخذ منهم الفقر وصعوبة الحياة مأخذاً كبيراً ، وبهذا الوضع ركن الفقهاء الى السلطة العباسية ، ما بين رغبة ورهبة<sup>(١٦)</sup> لكن هذا لا ينفي عن سلطتهم ، مبدأ انتقاء الغاية النفعية لصالح سياسة احتوائها السلطوي " لذلك لم نجد غرابة في ظهور السلطة ، الأكثر سطوة على الناس ، ألا وهي سلطة الفقهاء"<sup>(١٧)</sup> ، الفاعلة في المجتمع العباسي ، بغض النظر عن معايير القرب أو البعد عن السلطة .

(١١) ينظر : الفقهاء والخلافة في العصر الأموي ، د. حسين عطوان ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٥٢ ، ٦٤ .

(١٢) ينظر : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، د. حسن إبراهيم ، ٣ / ٣٥٤ .

(١٣) ينظر : تاريخ الحديث النبوي بين سلطة النصّ ونصّ السلطة ، محمّد علي الحلو ، ٣٧٧ .

(١٤) ينظر : قضاة بغداد ، مارد عبد الحسن الحسون ، ٢٠ .

(١٥) ينظر : علاقة فقهاء السنة بالدولة العباسية في عصرها الأول ، عبد الحميد العابد ، ١١ ، ٦٧ .

(١٦) ينظر : م . ن ، ١٤٨ ، ١٤٩ .

(١٧) الشاعر والسلطة في العراق (١٩٠٨-١٩٧٩ م / اطروحة دكتوراه) ، حسين علي جبار ، ١٩ .

إنَّ سلطة الفقيه(الشاعر) في العصر العباسي(٢٣٢-٦٥٦هـ)، تعتمد على محورية القرب أو البعد عن السلطة ، إذ كانت فئة منهم على صلة كبيرة بالسلطة، وهذا ما جعل شعرهم يتسم كثيراً، بمضمرات الخطاب النفعي . وفئة أخرى ابتعدت عن السلطة ؛ لأن السلطة رُبما لم تمنحها حق الاقتراب، ولم تُمهّد لها طريق الانضمام، ولذلك ظهرت فئة من الفقهاء، تُعاني من الفقر كثيراً، وهذا أدى إلى ظهور نسبة التفاوت الطبقي بين الفقهاء(الشعراء) فهناك فئة تنعم بالأموال والجاه، وفئة لا تملك أسباب العيش والحياة ، انعكس أثره على موجّهات الخطاب الشعري وغاياته النفعية، كما تجسّد في الفصل الثاني من الرسالة .

## ثانيا : تحوّل الفقه من ذاكرة المصطلح الديني إلى أنساق الإبداع الشعري .

إن من أهم سمات الشعر يكشف عن الانفعال الشعوري والخبرة المعرفية لدى الشاعر، التي تتطلب مهارة في الصنعة، وتفكيراً عميقاً في تناول جوانب الحياة، للتعرف على أسرار النفس البشرية وفلسفة الحياة<sup>(١٨)</sup>. ولهذا " تزرّح تجربة كلّ شاعرٍ بألفاظٍ كثيرة، تعكس جانباً أساسياً من شخصيته ونمط حياته"<sup>(١٩)</sup>، ولكن هذا لا يعني ان الشاعر بمعزلٍ كبيرٍ عن هموم مجتمعه، بل هو الصورة الناطقة لقضايا مجتمعه التي لا يقوى المرء على البوح بها. وهذا ما شجع على تبلور صورة جديدة في النظام الشعري في العصر العباسي، ألا وهي ظاهرة الفقهاء والدعاة والوعاظ، فأخذوا يبتئون كثيراً من القيم والعقائد، التي أصبحت موضوعاً للتنافس فيما بينهم<sup>(٢٠)</sup> ، ولاسيما بعد التطور الكبير الذي شهده المجتمع العباسي .

فظهرت سمة جديدة للشعر، في العصر الأموي وصولاً إلى العصر العباسي، ارتبطت بفئة الفقهاء تحت مسمى (شعر الفقهاء)، الذي يتضمن فنوناً وأغراضاً مختلفة فهو يشتمل على شعر وجداني وعقدي وفلسفي ووعظي قل نظيره في أدب غيرهم من الشعراء<sup>(٢١)</sup>. إلا أن أشعارهم لم تتخلّ عن المعرفة الدينية كرافدٍ مهم في إسداء المعرفة الضرورية الخالصة، التي أسهمت في إثراء المعرفة الضرورية واللازمة للناس، والمستوحاة من بعض العقائد المنزلة، باعتبارها الوحيدة القادرة على مد الإنسان بزخمٍ فكري، يسهم في رسم النهج الأخلاقي المثالي للناس<sup>(٢٢)</sup>. ولهذا يجب ان لا يُقيد الشاعر(الفقيه) بموضوعات دينية فقط، فيقتصر نتاجه على (شعر الزهد، والدعوة إلى الله تعالى، والحث على التقوى) ؛ لأنه سيصبح فقيهاً وواعظاً فقط ، فتُحبس ملكته الإبداعية<sup>(٢٣)</sup>، وما هو متعارف فإن " الشعراء هم كبقية الخلق لهم وجههم الآخر، أي لهم نقائصهم وعيوبهم وسيئاتهم، كما لهم مزاياهم وفضائلهم وأفضالهم"<sup>(٢٤)</sup> حتى وإن كان عنصر الدين " حاضراً بقوة في سلّم الأغراض الشعرية المعروفة، والمورثة والمتأصلة في جسد النصّ العباسي "<sup>(٢٥)</sup> ؛ لأن الفقيه

(١٨) ينظر : في الشعر ونقده، د. عبد الملك بومنجل، ٣٧ .

(١٩) آليات التعبير في شعر أديب كمال الدين، د. رسول بلاوي، ١٥ .

(٢٠) ينظر : الأدب والغرابة، عبد الفتاح كيليطو، ٥٦ .

(٢١) ينظر : أدب الفقهاء، فاروق صالح باسلامة، [www.alriyadh.com](http://www.alriyadh.com) .

(٢٢) ينظر: الخطاب المعرفي للشعر العربي قبل الإسلام(اطروحة دكتوراه) ، كمال طاهير، ١١٣ .

(٢٣) ينظر : آفاق اللسانيات، مجموعة من الباحثين، ٣٣١ .

(٢٤) الممنوع والممتنع، علي حرب، ١٤٧ .

(٢٥) حركية الصراع في القصيدة العباسية، د. ناظم حمد الشؤيداوي، ٣٢ .

إنسان بطبيعة الحال، وليس بمعزل تام عن طبيعة مجتمعه والمشاكل الاجتماعية التي تعتريه، فطبيعة تكوينه الاجتماعي تفرض عليه ممارسة فعالياته الفكرية على وفق طبيعة المجتمع الذي يقطن فيه<sup>(٢٦)</sup> ولهذا "فعالية الأفكار تتوقف على شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تولد عاملاً متجانساً من الأفكار والأشخاص والأشياء"<sup>(٢٧)</sup>، فتجعله يتمتع بذهنية عميقة تتغلغل في حقائق المعاني، نافذة في أغوارها البعيدة، فتتحقق له الصور الشعرية المبتكرة<sup>(٢٨)</sup> الخارجة عن نطاق التقليد الفني .

إنَّ من أهم المميزات التي اتسم بها شعر الفقهاء عن غيرهم من الشعراء هي: اتسام بعض أشعارهم بالفحش في القول، والمبالغة الشديدة في التعبير، والإكثار من الحكمة، والمثل والبراهين العقلية، والتنفير عن الدنيا والترغيب في الآخرة، والتذكير بالموت والحساب، والنصح والوعظ والإرشاد، ووصف الأيام الخالية، الطافحة بالشباب والمترعة بالذات، فلم يتركوا مجالاً إلا ونظموا فيه، فيما يتعلق بالأغراض الإسلامية والأغراض التقليدية، التي خرجوا بها عن حدود المألوف الديني فأمَدُّوا المتلقي بصور وأخيلة خصبة<sup>(٢٩)</sup> كشفت عن إبداع تفوقهم الشعري . ولهذا فقد "كانت تقوم بين الفقهاء الشعراء، مناظرات أدبية ومحاورات شعرية، تأخذ أحياناً طابع التنافس، الذي كان ينتقل من ميدان العلم والفقه، إلى ميدان الأدب"<sup>(٣٠)</sup>. فإن الشعر لم يكن قاصياً لنتاج الشاعر (الفقيه) أو عاراً عليه حتى يتحرَّج من نظمهِ<sup>(٣١)</sup> وهذا ما شجعهم على النظم في الأغراض الشعرية كافة، ما دام الشعر ضرباً من ضروب الخيال . وان الشعراء الفقهاء في العصر العباسي الثاني، يمتاز بغزارته وبكثرة شعرائه، وعليه فان تقسيم الننتاج الشعري للشاعر (الفقيه)، قد كان على وفق مقاييس معينة منها :

- ١- إنَّ الشاعر يجب أن يكون فقيهاً قبل كل شيء .
- ٢- إنَّ الشاعر يجب أن يكون نتاجه الشعري موثقاً ومعتمداً، حتى لا يتم خلط نتاجه مع نتاج غيره من الشعراء .
- ٣- إنَّ الشاعر يجب أن يكون ممارساً لعملية الفقه والقضاء في عصره .
- ٤- إنَّ الشاعر يجب أن تكون لديه مؤلفات في الأحكام الشرعية .
- ٥- الاعتماد الكبير على جلّ كتب التاريخ والتراجم والأعيان والسير والطبقات، للتأكد من سمة الشعر والفقه لديهم .

إنَّ شعر الفقهاء، اختلفت مضامينه ما بين شاعر وشاعر آخر، هناك بعضٌ من الفقهاء ابتعد بشعره عن محاكاة النساء والتغزل بهن، إذ كان جلّ اهتمامه اظهار القضايا الدينية النسقية، التي تحث الناس على الموعظة الحسنة والالتزام بمعايير الإسلام، ولذلك نجد ان اغلب أشعارهم التي تحث الناس على الالتزام والزهد في الدنيا والابتعاد عن الملذات، تتسم بالنسق الظاهري المُعلن، أو رُبما يمكن ان نقول ان نسق الدين لم يكن بتلك القوة، التي كان عليها شعر الغزل، وهذا يدل على ان الفقيه كانت جلّ غايته، اىصال الدين إلى ادنى مستويات التفكير المجتمعي . وبعض آخر ابتعد

(٢٦) ينظر : الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ١٦-١٧ .

(٢٧) حفريات في الفكر الإعلامي القيمي، د. عبد الرحمن عزّي، ٢٥ .

(٢٨) ينظر : تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الثاني)، د. شوقي ضيف، ١٩١ .

(٢٩) ينظر : شعر الفقهاء في المغرب العربي (أطروحة دكتوراه) ، محمّد مرتاض، ١٥-١٦، والحياة الأدبية في العصر العباسي، د. محمّد عبد المنعم خفاجي، ٣٧، ٣٨ .

(٣٠) شعر الفقهاء في العصر العباسي الثاني (أطروحة دكتوراه) ، أول خير عمر، ١١ .

(٣١) ينظر : شعر قضاة الأندلس من (الفتح حتّى نهاية عصر ملوك الطوائف- رسالة ماجستير)، أشجع رشدي عبد الجبار، ٥٨ .

بشكل كبير عن معايير الالتزام في الشعر، فتخطى بذلك اطار المسموح القولِي، وصرّح عن مشاعره المكبوتة في فن الغزل الحسي، وهذا ظهر في الفصل الأول من الرسالة .

وان أهم ما يجب ان يؤخذ بالحسبان، في قضية تعرّض الفقهاء لقضية الغزل بالنساء أو الغلمان، هو عدم ثبات الفقيه(الشاعر) في سلوكه المجتمعي، والدليل على ذلك مجالس الغناء والشرب التي كانت تُعقد في قصور الخلفاء، إذ كانت الحاضنة الكبيرة لتصرفات الفقيه غير الواعية، التي لا تناسب مقام مكانته ولا سجايا علمه . ولهذا أصبحت هناك رؤية ضبابية، حول توجهات الفقيه المُلتزم، والفقيه الخارج عن حدود الالتزام الديني، وان عدد الشعراء(الفقهاء) في العصر العباسي (١٣١) شاعراً للفترة من (٢٣٢ - ٦٥٦ هـ)، والداخلين في متن الأطروحة (٦٧) شاعراً .

### ثالثاً : مفهوم النسق بين دلالة اللغة وتحولات النقد الثقافي.

حين نتبع دلالة المصطلح النسقي، نجده قد سار على نظام واحد عام في الكلام والأشياء، ولهذا يُقال : انتسق فلان في كلامه نسقاً وتنسيقاً، أي عطفه بعضه على بعض، وانتسقت الأشياء بعضها على بعض، أي تنسقت وتنظمت<sup>(٣٢)</sup> . وكما هو متعارف عليه ان اللغة نظام من الأشياء التي توفر لك انسيابية المعنى بناءً على " مجموعة من القوانين والعلاقات، التي تحكم مستوياتها المختلفة : المستوى الصوتي، والمستوى الصرفي، والمستوى النحوي، والمستوى الدلالي . وهذه المستويات يهيمن عليها إحكام داخلي، حسب قواعد التناسق والترتيب والتصنيف"<sup>(٣٣)</sup> التي تحكم البنية الداخلية للنص "ومثلما للثقافة مجموعة نظم، تستخدمها- كلّها أو بعضها- أدوات لنمذجة الفرد أو إخضاعه لثقافة المجتمع، فإن قيم الثقافة نفسها متعددة المنابع(اجتماعية، دينية، أخلاقية، معرفية)، وحين تفرض الحالة الاجتماعية في زمن بعينه مواضعة ثقافية، من خلال كلّ هذه المنابع المتعددة، يمكن التعارف على تلك المواضعة اصطلاحياً بـ (النسق الثقافي)"<sup>(٣٤)</sup> . الذي لا يستطيع الخروج عن إطار النمذجة المجتمعية؛ لأنه قد تهيكّل على وفق قيم ثقافية مهيمنة ومتعددة الرؤى والغايات الثقافية .

فلا بد ان تكون هناك رؤية شاملة لخصائص النسق، إذ أجملها محمد مفتاح هي: "١- حدود قارة نسبياً، يمكن التعرف عليه بها . ٢- بنية داخلية متكوّنة من عدّة عناصر، منتظمة وتحيل على نفسها. ٣- نسق الخطاب عضوي مفتوح متغير ومتحول، ومتوجه نحو التعقيد الذاتي، عليه ان يحافظ على ثابت أو ثوابت . ٤- كلما كثر حذف عناصره قل تأثيره وإقناعه . ٥- يشبع حاجات اجتماعية لا يشبعها نسق غيره"<sup>(٣٥)</sup> . ولهذا فان الانتظام الداخلي للنص لا يستقيم ان كان يفتقر إلى إحكام البنية؛ لأنه مُسيّر على وفق جملة من القوانين التي تحكمه، فهو يمتلك مرونة التحولات، ويستجيب لمقتضيات التغيرات، التي تجعله بحاجة إلى المتلقي والقارئ، لبناء انسجامه فهو يتغير بتغير

(٣٢) ينظر : العين، الفراهيدي، ٥ / ٨١، والصاح، الجوهري، ٤ / ١٥٥٨، ومقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ٣٩٥ .

(٣٣) انفتاح النسق اللساني، د. محيي الدين محسّب، ١٣ - ١٤ .

(٣٤) خطاب الآخر، د. عبد العظيم رفيف السلطاني، ١٥ .

(٣٥) التشابه والاختلاف، د. محمد مفتاح، ٤٨ .

مواصفات التلقي وشروطه<sup>(٣٦)</sup>؛ لأن كل قارئ لديه رؤية مغايرة عن الآخر، حسب ثقافته وعمق تشعبه في النص .

إنَّ نظرية الأنساق تقول: بوجود ترابط بنيوي في النص، وهو عبارة عن قنوات تواصل تربط النسق بالبيئة، إذ يتم اختزال مجموعة من النماذج الصورية الموجودة في الواقع البيئي<sup>(٣٧)</sup>، التي تحتاج إلى قراءة واسعة لكشف مهيمنات نسقها. وعليه فإن النسق الثقافي " يتحقق في نصوص تُداعبه أحياناً، وفي الحالات القصوى تُشوِّشه "<sup>(٣٨)</sup> فأصبحت مهمة كشف أنساق النصوص وقراءة خطاباتها الأدبية والجمالية والفنية المضمرة وغير الواعية، تقع على عاتق النقد الثقافي؛ إذ يجعل منها وسيلة أو أداة لفهم المكونات الثقافية المضمرة في اللاوعي اللغوي والأدبي والجمالي<sup>(٣٩)</sup>. فكل واحدة من هذه المكونات النسقية المضمرة في النص، تُشكّل مع بعضها مفتاحاً معرفياً لفك مغاليق النصّ والخروج من عباءة الانبهار الجمالي .

وقد بدأت العناية بالدراسات الثقافية وبعدها النقد الثقافي، بعد التطوّرات والتحوّلات التي حصلت في مرحلة ( ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة)، فهذه التغييرات كانت تتطلب تطوراً في مجال النقد، إذ إنَّ كُلَّ تطور له بواعثه وانشغالاته<sup>(٤٠)</sup>؛ لكي يتماشى مع حركة المؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية السائدة في عصره، وهذا التطور يوفر له أدوات إجرائية، للحط من هيمنة المؤسسات الثقافية الفوقية، وتقويض هيمنتها المركزية؛ لأنَّ " النقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوي العام، ومن ثمَّ فهو أحد علوم اللغة وحقول (الألسنية)، معني بنقد الأنساق المضمرة، التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي، بكلِّ تجلياته وأنماطه وصيغته، ما هو غير رسمي وغير مؤسّساتي وما هو كذلك سواء بسواء " <sup>(٤١)</sup>، وهذا ما يميز الافصح من الخطابات الثقافية الأخرى.

إنَّ مفهوم النقد الثقافي حسب الناقد (أرثر أيزابرجر) هو " نشاط وليس مجالاً معرفياً خاصاً بذاته، استخدم نقاده المفاهيم، التي قدمتها المدارس الفلسفية والاجتماعية والنفسية والسياسية، في تراكيب وتباديل معينة، ويقومون بتطبيقها على الفنون الراقية والثقافة الشعبية، بلا تمييز بينهما من حيث الكيف، اعتقاداً منهم بأن هذا يتسع بمجال المصطلح، الذي كان يُطبّق على الفن الراقى فقط، ومن ناحية أخرى الاستفادة من إمكانياته بتطبيقها، في كشف الطاقات والأنظمة الثقافية والإشكاليات الأيديولوجية، وأساليب الهيمنة والسيطرة المخترنة في النصوص برمتها، الراقية أو الشعبية حتّى تتبدى الكيفية، التي بها تتشكل الأبعاد والجوانب والمستويات للوعي الفردي والإنساني "<sup>(٤٢)</sup>. وهو ما يجعلنا نستوعب فكرة انفتاح النقد الثقافي، وتعامله بمنهجية صارمة، في تحليل النصوص والظواهر الثقافية، على وفق آليات منهجية يمكن تقويمها، بل هو ممارسة تجريبية تستقطب عناصر عملها من داخل الظاهرة الثقافية<sup>(٤٣)</sup> فتقوم بتغيب فكرة المركزيات والمهيمنات الثقافية، وتمارس عملية نقد البنى الثقافية السائدة، فتجعلها متلائمة مع السياق الذي آلت إليه حدائياً، فنشيع

(٣٦) ينظر : القراءة النسقية، أحمد يوسف، ١٢١، ٥٥٥ .

(٣٧) مدخل إلى نظرية الأنساق، نيكلاس لومان، ٨ .

(٣٨) المقامات (السرود والأنساق الثقافية)، د. عبد الفتاح كيليطو، ٨ .

(٣٩) ينظر : النقد الثقافي بين المطرقة والسندان، جميل حمداوي، [www.diwanalarab.com](http://www.diwanalarab.com) .

(٤٠) ينظر : النظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي، ١٠ .

(٤١) النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، عبدالله الغدّامي، ٨٣-٨٤ .

(٤٢) النقد الثقافي (تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية)، أرثر أيزابرجر، ١٣ .

(٤٣) ينظر : خطاب الحداثة، د. كريم شغيدل، ١٤ .

في فضاء النقد التعايش السلمي مع العالي والواطيء والشعبي والرفيع، فتجعل كل شيء مباحاً،<sup>(٤٤)</sup> فتُعدّ ظاهرة التمايز النصوصي .

ولهذا فإن الباحث الأمريكي ( فنست ليتش )، أطلق على مشروعه النقدي مصطلح ( النقد الثقافي ) ؛ كي يستوعب متغيرات ( ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية )، فحدد معالم النقد الثقافي، التي دعا إليها وهي : ١- إن عناية النقد الثقافي، لا تقتصر على إطار الأدب المتعمد، الذي يتعامل مع النصوص على وفق عرفها المؤسساتي، القائم على جماليات الخطاب ونخبوية تفردتها، بل يتعامل مع كلّ النصوص وكلّ ما هو غير جمالي في عُرف المؤسسات الثقافية . ٢- يعتمد على نقد المناهج النقدية التقليدية، التي تتيح له معرفة الظروف المحيطة بعملية إنتاج النص وتأويلها، زيادة على إفادته من الموقف النقدي الثقافي، والتحليل المؤسساتي . ٣- إنّه يعتمد على مناهج مستقاة من اتجاهات ما بعد البنيوية، والتي تُركز بشكلٍ كبيرٍ على انظمة الخطاب الداخلي والإفصاح النصوصي، كما تمثل في انظمة تحليل الخطاب لدى فوكو وتشريح النصوص لدى بارت<sup>(٤٥)</sup>؛ كونهم الصنّاع الأوائل لهدم البنيات المركزية الداخلية للنصّ.

وعلى وفق هذه المعالم يتم التعامل مع مشروعية الدراسات الثقافية النقدية، التي لا تتعامل مع النصوص بناءً على أثرها الاجتماعي أو النفسي، بل على وفق ما يتحقق بها وما يتكشف عنها من أنظمة ثقافية<sup>(٤٦)</sup> . وكيفية تعامله مع النصوص فيكون النقد الثقافي "نظرية في نقد المُستهلك الثقافي، أي دراسة وتحليل عملية الاستقبال والتلقي، للوقوف على الشروط، التي يخضع فيها قارئ نصّ ما أو خطاب ما، لتغيب العقل وتغليب الوجدان وعزل اللُغة عن الفكر"<sup>(٤٧)</sup>؛ لأننا نتحرك على وفق نسقية مهيمنة، تجعلنا نتماشى مع شروطها ونُذعن إلى متطلباتها، فيكون الانبهار بالقيم الجمالية هو الموجه النصّي الأساس لفحوى الخطاب، من دون الوعي التام بعيوب نسقها .

إذ جعل ياكبسون وظائف ستة تُحوّل اللُغة من معجميتها فتكتسب صفاتها الأدبية هي: ١- ذاتية- وجدانية( حينما يركز الخطاب على المرسل) . ٢- إخبارية- نفعية ( حينما يركز الخطاب على المرسل إليه) . ٣- مرجعية ( حينما يكون التركيز على السياق) . ٤- معجمية ( حينما يكون التركيز على الشفرة) . ٥- تنبيهية ( حينما يكون التركيز على أداة الاتصال) . ٦- شاعرية- جمالية (حينما يتم التركيز على الرسالة نفسها)، فتخرج من تقنين اللُغة وصرامتها، وتكتسب صفات الأدبية. أما الغذامي فقد أضاف عنصراً سابغاً أسماء- الوظيفة النسقية، إذ يتم التركيز فيه على العنصر النسقي، وهذا هو الأساس في منهجية المشروع النقدي الثقافي لدى الغذامي<sup>(٤٨)</sup> إذ تربط النصوص " في علاقات متشابكة نشأت مع الزمن، لتكون عنصراً ثقافياً أخذ بالتشكل التدريجي، إلى أن أصبح عنصراً فاعلاً"<sup>(٤٩)</sup> . فمن خلال إضافة الغذامي وقيام الدلالة النسقية، فإننا سنكون أمام جملة ثقافية \_\_\_\_\_ في مقابل ( جمل نحوية/ ذات مدلول تداولي ) \_\_\_\_\_ (وجمل أدبية / ذات مدلول ضمني وبلاغي مجازي) ، فإن كشف الدلالة النسقية، سيقع على عاتق الجملتين النحوية/ والأدبية عبر العنصر النسقي، فتتولد \_\_\_\_\_ الجملة الثقافية . إذ نرى كثيراً من الجمل

(٤٤) ينظر : بويطيقا الثقافة، د. بشرى موسى صالح، ١٥ .

(٤٥) ينظر : دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، ٣٠٩، والنقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية) ، ٣٢-٣١ .

(٤٦) ينظر : النسق الثقافي للأغراض الشعرية عند العرب (رسالة ماجستير) ، سلوى بوزرورة، ١٥ .

(٤٧) الأنساق المضمرّة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، د. غلية النجار، ٧، مجلة كلية التربية الأساسية، ع ٦٨/ ٢٠١١م .

(٤٨) ينظر : النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية)، ٦٦ .

(٤٩) النقد الثقافي (من النصّ الأدبي إلى الخطاب)، د. سمير الخليل، ٣٠ .

النحوية، فنستخرج من خلالها \_\_\_\_\_ جملة ثقافية واحدة / تحمل دلالة اكتنازية وتعبيراً مكثفاً<sup>(٥٠)</sup>، وهذا هو المسعى الثقافي الذي "تسعى إليه القراءة الثقافية، إلى فحص ما يضمّره النصّ الشعري، من أنساقٍ مختلّةٍ في بنيته العميقة. ولا شكّ في أنّ اتسام النصّ الشعري بحدث المراوغة والمختالّة ناجم في واقع الحال، عن تميز تشكيّله اللغوي الذي يتضمن في نسيجه الكلي طاقات استعارية ومجازية لا متناهية"<sup>(٥١)</sup>، ومضمرة في باطن الخطاب النسقي.

فإن "كُلّ خطابٍ يحمل نسقين، أحدهما واع والآخر مضمّر، وهذا يشمل كُُلّ أنواع الخطابات، الأدبي منها وغير الأدبي، إلا أنه في الأدبي أخطر؛ لأنه يتقنّع بالجمالي والبلاغي، لتمرير نسقه وتمكين فعله، في التكوين الثقافي للذات الثقافية للأمة"<sup>(٥٢)</sup>. إذ إن قراءة النصّ "وتحليل الجملة والنصّ، لا يوفر مصاديق كافية، لرؤية عميقة وشاملة، لدلالة المنجز الشعري، ما لم أنظر في سياق من التفاعلات المؤثرة على النصّ، ثمّ كيفيات تعامل الشاعر معها.." <sup>(٥٣)</sup>. وعليه تكون مهمة القارئ الثقافي أو الناقد الثقافي، إعادة قراءة النصوص ومفاهيمها الأساسية، من دون إغفال السياق النصّي والكيفية الدافعة لإنتاج الخطاب؛ لأنها الوسيلة المهمة واللازمة، لكشف نوايا النسق وتوجهات غاياته وأهدافه. على وفق سياقاتها الثقافية وظروف إنتاجها التاريخية، فتتحقق قراءة واعية للناقد الثقافي، تمكّنه من الوقوف على مضمّر النصوص وقراءتها قراءة فاحصة، تكشف له عن نظام الأنساق ودلالاتها النامية<sup>(٥٤)</sup> في باطن النصوص الثقافية المختلفة.

اما وظيفة النقد الثقافي التي تميّزه عن النقد الأدبي هي :

- ١- تكمن في البحث عن الأنساق الثقافية، المبنوثة في النصوص الأدبية وغير الأدبية كافة .
- ٢- التوسع الكبير في مجال الاهتمام النصي وتحليل الأنساق الثقافية، بكل ما تعنيه الثقافة من كلمة
- ٣- يكشف عن حيل الثقافة في تمرير أنساقها المضمرة والمعلنة .
- ٤- يتجاوز الخطاب النخبوي وجمالياته، فيركّز على المهمش والشعبي والردّيء، فيكشف أهم الأنساق وأخطرها .
- ٥- استنطاق النصوص التي تروم البحث في المسكوت عنه، من أنساق التمثيل والحمولات الأيديولوجية<sup>(٥٥)</sup>. المشكلة لكثير من المفاهيم الثقافية السائدة .

ولابد ان نلقي النظر عن معايير تحقق النسق المضمّر في الخطابات الأدبية وغير الأدبية كافة وهي : " أ- نسقان يحدثان معا وفي آن، في نصّ واحد، أو في ما هو بحكم النص الواحد .  
ب- يكون المضمّر منهما نقيضاً ومضاداً للعلنّي .  
ج- ولابد ان يكون النص جماهيريا ويحظى بمقروئية عريضة؛ وذلك لكي نرى ما للأنساق من فعلٍ عمومي، ضارب في الذهن الاجتماعي والثقافي .  
د- لابد أن يكون النص جميلاً، ويُستهلك بوصفه جميلاً، بوصف الجمالية هي أخطر حيل الثقافة لتمرير أنساقها وإدامتها"<sup>(٥٦)</sup> في الخطابات الثقافية المتنوعة .

(٥٠) ينظر : نقد ثقافي أم نقد أدبي، د. عبدالله الغدّامي، د. عبد النبي اصطيف، ٢٧ .

(٥١) تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر، د.يوسف عليمات وآخرون، ١٣٦٤ .

(٥٢) نقد ثقافي أم نقد ادبي، ٣١ .

(٥٣) ثقافة الوعي المنهجي، د. ناهضة ستار، ١١٢ .

(٥٤) ينظر : جماليات التحليل الثقافي، د. يوسف عليمات، ٣٠ .

(٥٥) ينظر : النسق الثقافي للأغراض الشعرية عند العرب، ١٩، وتعارضات المركز والهامش، غزلان هاشمي، ٢٤ .

(٥٦) النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية)، ٧٧-٧٨ .



ولهذا فإن الشعراء/ الفقهاء في العصر العباسي الثاني<sup>(٥٧)</sup> : هم الثلثة الأساسية، المُشكّلة لنسقية المجتمع العباسي، التي لها الأثر الكبير في التشكيل (الثقافية، والدينية، والسياسية)، إذ إن الفقيه (الشاعر)، جمع بين بؤادر الشعر وأنظمة الدين، وهذا ما هيا له ظروف الاختلاف، عن أقرانه من الشعراء اللافقهاء، لكنه في نهاية الأمر إنسان لا يستطيع الفكاك من فحوى إبداعه مهما هيمنت أنظمة المُقدّس الديني على رؤى توجهاته، فنفس عن جلّ مشاعره المكبوتة في شعره، التي تُعطي انطباعاً بعيداً عن مضمرات الخطاب المعلن ؛ لأن التشعب في باطن النص يكشف عن كمّ هائل من الأنساق المضمرّة، المختبئة خلف جماليات الخطاب الظاهري، لكن هذا لا يعني أنه قد تخطى فحوى المُقدّس والعرف المُجتمعي، بل إنه أحياناً يكون مُسيّراً على وفق نسقية أحكامها . ففرضت عليه قيوداً لا يستطيع أن يتخطاها علناً، التي اظهرت جانباً كبيراً من ثقافته الدينية؛ لأنه مُسيّر على وفق عقلية قداستها، مما شكّل الشعر لديه بؤرة الصراع بين اختلاجات العاطفة وقيود الدين، وهذا ما جعل باطن النصّ الشعري، يكشف عن كمّ هائل من الأنساق المضمرّة، المختبئة خلف جماليات الخطاب الظاهري. وعلى وفق هذه الوتيرة سار خطاب الأنساق في المتن الفقهي (الشعري) .

---

(٥٧) وللاطلاع على مضامينهم الموضوعية والفنية أكثر ينظر : شعر الفقهاء في العصر العباسي الثاني (أطروحة دكتوراه)، وشعر الفقهاء والمحدثين في العصر العباسي الثاني (٢٣٢-٤٠٠ هـ / رسالة ماجستير) ، يوسف عباس علي حسين، وشعر الفقهاء (نشأته وتطوره حتى نهاية العصر العباسي الأول)، محمد حسني مصطفى ناعسة، شعر فقهاء المشرق من بداية عصر الخلفاء حتى نهاية العصر العباسي الأول (أطروحة دكتوراه) ، عادل عبدالله أحمد حجازي .

## الفصل الأول : أيديولوجية الجسد في الخطاب الشعري

- المبحث الأول : الجسد بين لذة الحضور وقداسة الاحتياط .
- المبحث الثاني : طقوسية الجسد في الخطاب الأنثوي .
- المبحث الثالث : الجسد بين طيف الأنوثة ومجون الذكورة .

## المدخل :

حين نتخطى كلّ حدود المألوفات المجتمعية في أصعدة كينونتنا، نجد الثقل الإنساني قد تأرجح بين ثبات الهوية أو عدمها؛ لأن هناك ترسبات إسطورية لمغاليق عقلية، لم تفتح رؤية وجودها، فغدا الإنسان يبحث عما هو خارج عن سطوة الأيديولوجية المقتّعة، ليجد الأجابات المُقتّعة التي لطالما بحث عنها بين أروقة الوجود، علّه يفتح المغاليق التي سيطرت على تفكيره برهة من الزمن .

لكن لو تساءلنا، هل الخروج عن معايير العقل وسطوة التأدلج، سيكون خروجاً مألوفاً، لم يتخطَ سلطة المقدس الدنيويّ، ولم يتعدّ حدود المألوف الاجتماعيّ . فلا بد من النظر إلى كلّ القيود التي قيدت المجتمع، وجعلته إرجوحة اتكأت عليها أيديولوجيات مقتّعة، فزرعت أساطير بعيدة عن جوهر الوجود وقداسة الخطاب الربانيّ . فإن كلّ خروج عن هذه المقاييس، لابد أن يكون خروجاً مشوباً بدائرة اللاعودة " فمن الطبيعي أن تلجأ إلى رفض المخالف فتتفيه وتستبعده، وتتهمه وتلعنه، تنازعه، وتحاربه " <sup>(٥٨)</sup>، فهذا هو ثمن الخروج عن الحدود الاستراتيجية المقدسة . فالإنسان صنعة الوجود الربانيّ، فكلّ مافي الوجود روّض له، وهيّئ لأجله، فأصبح له كيان جسماني وقوام روحاني، ووعي ثقافي . وليس هذا فحسب بل الإنسان هوية وعزيمة وإرادة وطموح وبناء تشكلت بكتلة بشرية، بغض النظر عن هيكله (الروح أو النفس) إلا أنها تتمتع بثقل مجتمعي وإيعاز ربانيّ .

وبناءً على هذا نجد أن " الجسد كيان اجتماعي، وتاريخ المجتمع يقرأ عبره، ويشكل خطاب الجسد مفهوماً متشعباً... " <sup>(٥٩)</sup> ؛ لأنه قد نال حظوة واهتماماً واسعاً في شتى مجالات التفاعل الثقافي التي جعلت الانسان ثيمة قوامها أمثال عالم الدين والايمان وعالم الاجتماع والتجمع، وعالم الرموز والمسالك اليومية بين البشر <sup>(٦٠)</sup> . فهذا التداخل الجسديّ يجعل المتلقي يُبصر جسداً ثقافياً، لاكتلة بشرية قد انطوت على صفات بايولوجية .

وهذا ماجعل الخطاب الجسدي قادراً على إحداث فرق في الصعيد الثقافي والاجتماعي والسياسي؛ لأنه يقوم بدور مركزيّ يتمثل بقدرتنا على إحداث فرق والتدخل في العالم أو تغييره، فتعد انفعالاتنا وتفضيلاتنا الجسدية وقدراتنا الحسّية، مصادر رئيسة للأعراف الاجتماعية، وعلى الرغم من أن كثيراً من هذه الأعراف، قد تحجّرت وغدت منعزلة عن الرغبات والميول والأهواء التي تأسست عليها <sup>(٦١)</sup>، الا انها أصبحت قيوداً مغلقة لحركات الأجساد المنفصلة .

فحين ننظر إلى الخطاب الشعري، نجد المد الجسمانيّ، قد شغل مكانة مهمة، لم تنبئ عن عقلية محضة ولا عن براءة عاطفية، بقدر ما تنبئ عن تلك السياسة النسقية، التي تعامل فيها الشاعر مع المرأة- الخيال في نصوصه الشعرية، ولذلك فإن المرأة في نسقية الجسد، لم تكن متعددة بل امرأة واحدة ولكن بنصوص متعددة، فهؤلاء الشعراء لم يُصرّحوا عن أسماء النساء بالصورة العلنية، بل كانت ذات ملامح رمزية . وهذا يؤكد نسقية فوقيتها في خطاب بعض الشعراء، لاسيما في لوحتي (الظعن أو لوحة التمتع) . فيظهر نسق انكسار الشاعر النفسي ويتعاطم احساسه بالانتقاص، فيعتمد إلى ترميم الذات المنكسرة والانتقام لها، من خلال القيام بجهد معتاد، غايته إذلال المرأة والانتقاص منها بذكر التجارب الماضية، التي تُصادر فيه المرأة الحاضرة ويشعرها بزوال قيمتها .

<sup>(٥٨)</sup> نقد الحقيقة، علي حرب ، ٤٣ .

<sup>(٥٩)</sup> عبد الله الغدامي والممارسة النقدية والثقافية، عبد الله السماهيجي وآخرون، ٨٢-٨٣.

<sup>(٦٠)</sup> ينظر: أيديولوجيا الجسد، فؤاد إسحق الخوري ، ١ .

<sup>(٦١)</sup> ينظر: الجسد والنظرية الاجتماعية، كرس شلنج، ١٧ .



## المبحث الأول : الجسد بين لذة الحضور وقدااسة الإحتياط

إن الحديث عن الجسد حديث لا يخلو من مضمار التشعب والتداخل بين شتى اصناف العلوم والمعارف. فبغض النظر عن ميادين توظيفه؛ إلا أنه يمثل البنية الفردانية للشخص، وهو رهان لعوامل كثيرة، قد تكون سوسيوثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية. وهذه العوامل توجه البنية الجسدية حسب دوافعها النفعية واعرافها الاجتماعية .

فالجسد ليس قواماً جسمانياً فحسب، بل روحٌ تُوجَّه بحسب أهواء رغباتها. إلا أن الجسد لديه حقّ الرفض والقبول، فحين نقيده بشروط ترفضها المنظومة العقلية، سيصدر عنه فعل الدناسة لا محال. فالدناسة الجسدية تُصنع بفعل الانغلاق المجتمعي والكبت المادي .

فلو نظرنا الى المنظومة اللغوية لكلمة {الجسد}، لوجدناها منوطة بالإنسان، والخليل بن أحمد الفراهيدي(ت. ١٧٠هـ) يقول: " جسد: الجسد للإنسان، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الارض. وكلّ خلق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجن مما يعقل فهو جسد. وكان عجل بني إسرائيل جسداً، لا يأكل ولا يشرب ويصيح. وقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾<sup>(٦٢)</sup>. أي ماجعلناهم خلقاً مستغنيين عن الطعام"<sup>(٦٣)</sup> . ولم تخرج الدلالة المعجمية للجسد عن دلالة البدن فهناك تداخلٌ فيما بينهما فيقال: " الجسد: البدن، تقول منه تجسّد، كما تقول من الجسم: تجسّم... والجسد أيضاً الزعفران أو نحوه من الصبغ... "<sup>(٦٤)</sup> ومن اللغويين من يعمد إلى تفرقة اصطلاحية بين الجسد والبدن. " فالبدن هو ما علا من جسد الإنسان، ولهذا يقال للدرع القصير الذي يلبس الصدر إلى السرة بدن؛ لانها تقع على البدن، وجسم الانسان كله جسد، والشاهد أنه يُقال لمن قُطِع بعض أطرافه إنه قُطِع شيءٌ من جسده، ولا يُقال شيءٌ من بدنه " <sup>(٦٥)</sup> .

إلا أن الراغب الاصفهاني(ت ٤٢٥ هـ) يفرق بين الجسد والبدن من حيث الحجم واللون فيقول: " البدن: الجسد، لكن البدن يُقال اعتباراً بعظم الجثة، والجسد يقال اعتباراً باللون، ومنه قيل: ثوبٌ مجسّد، وقيل امرأة باديةٌ وبدينةٌ: عظيمة البدن، وسميت البدنة بذلك لسمنها، يقال: بدنةٌ إذا أسنَّ "<sup>(٦٦)</sup> . أي ان البدن منوط أيضاً بكبر السن .

<sup>(٦٢)</sup> [سورة الانبياء: ٨ ] .

<sup>(٦٣)</sup> العين ، ٤٧ / ٦ - ٤٨ .

<sup>(٦٤)</sup> الصحاح ، ٤٥٦ / ٢ .

<sup>(٦٥)</sup> الفروق اللغوية، ابو هلال العسكري، ٩٢ .

<sup>(٦٦)</sup> مفردات الفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني، ١١٢ .

والجسد أيضاً يحمل دلالة الشدة والتجسم ولهذا يقال: " والجاسدُ من كُلِّ شيءٍ: ماشدٌ وييس، والجسدُ والجسدُ والجاسدُ والجسدُ: الدَّمُ اليابسُ وَقَدْ جَسِدَ؛ ومنه قيل للثَّوبِ: مُجَسَّدٌ إذا صُبِعَ بالزَّعفران.... والمجسدُ: الثَّوبُ الذي يلي جَسَدَ المرأةِ فتعرقُ فيه، والمجاسدُ جمعُ المجسدِ وهو القميصُ الذي يلي البدنَ" (٦٧). وقد تلبس بمفهوم الجسد مصطلح {الروح والنفس}، فكل مصطلح له أولوية خاصة في بقاء الجسد أو اندثاره، وعلى وفق هذا " يتكرر الفصل بين الروح والجسد، أو بين النفس والجسد، بشكل أو بآخر في المجتمعات والثقافات الإنسانية، برمتها، قديمها وحديثها. فقلما تجد من هذه المجتمعات، من يعتقد ان تشكيلة اللحم والدم، هي إياها الإنسان بكامله ينتهي بانتهائها. والمعتقدات في ماهية الجسد [...] تختلف وتتنوع باختلاف وتنوع الاديان السماوية والمجتمعات الإنسانية" (٦٨).

فالثقافة العربية الإسلامية قد عززت من ثنائية الجسد والروح " لان الإسلام دين تنزيه، فانه قد عَضِدَ في جميع المجالات حظوة الروح والروحاني [...] وكننتيجة لانغراس هذه التراتبية القديمة في نسيج الثقافة الاسلامية، بحيث غدت تراتبية مؤسسة ومحددة للتصوير الاسلامي للخلق والحياة. ولهذا ظل الجسد مجال الغرائز والصبوات، التي يلزم كبحها وكتبها ومنحها صورة تتناغم مع العمل الإيماني للمسلم" (٦٩). وهذا ماجعل للروح حظوة مهمة في الوجود المجتمعي .

فالقران الكريم يسلم بوجود مبدئين أساسيين في جسم الإنسان: النفس والروح. فالنفس تحتل منزلة قوية وحيوية في جسم الإنسان، وعليه هي المسؤولة عن حياة هذا الجسد، حتى غدت في القرآن الكريم مبدأ روحياً عاقلاً مسؤولاً عن أعمال الإنسان. ففي المقابل نجد ان الروح بمعنى نفس التي كانت جزءاً من القدسي وتضطلع بدور النفس الحيوي، فكل قوة من هذه القوى تنتمي إلى عاملين، علوي وسفلي، فالنفس بعد مثول أول أمام المحكمة السماوية، ترجع الى الجسد في القبر وتُقيم في العالم السفلي، بينما ترجع الروح الى الله في الفلك السماوي، وتقيم هناك الى يوم القيامة (٧٠). فلا يكون للجسد أي وجود؛ لانه مجرد بنية تقاد من قبل {النفس والروح}، وهذا ماجعل النظريات الفلسفية والسياسية والثقافية في الغرب تتجاهل موضوع الجسد، وتسعى الى تهميشه. فقد كانت ترى ان موضوع الفاعل الانساني وموضوع هويته، يتجسد من خلال العقل، وهذا العقل أو (النفس)، كان امراً ثابتاً ومستقراً وهو منبع كل معارفنا. لكن الفلسفة البريطانية في القرنين (السابع

(٦٧) لسان العرب، ابن منظور ، ٦ / ٦٢٢-٦٢٣ .

(٦٨) ايديولوجيا الجسد ، ٩ .

(٦٩) الجسد والصورة والمقدس في الاسلام ، د. فريد الزاهي، ٢٥ .

(٧٠) ينظر: بنى المقدس عند العرب، يوسف شلحد، ١١٧-١١٨ .

عشر والثامن عشر) المتمثلة بـ(ديفيد هيوم)، قد اهتمت بالجسد الانساني؛ وذلك من خلال اعترافهم، بان خبرتنا بهذا العالم تعتمد اعتماداً كلياً على حواسنا الجسدية<sup>(٧١)</sup> . بغض النظر عن تلك الأفكار التي تراه مواطن الأثم وبؤر اللذات.

فحين ننظر إلى الجسد الانثوي في الخطاب الفقهي نجده حبيس النص، ولم يجد انفتاحاً وحرية عقلية، فالفقيه (الشاعر)، لم يتعامل مع الوجود الانثوي تعاملأ انسانياً، بوصفه بنية روحية وهوية ثقافية، بل تعامل معه على وفق غايات نفعية فمحا إيماءات صوتها وبوح الأمها، ليتحدث عن نسقية مناجاته الوجدانية، التي ظهرت في الخطاب الأنثوي لدى الشاعر أبي الحسن علي بن نعمان<sup>(٧٢)</sup> إذ يقول<sup>(٧٣)</sup> : [الخفيف]

|                                             |                                           |
|---------------------------------------------|-------------------------------------------|
| رُبَّ خَوْدٍ* عَرَفْتُ فِي عِرْفَاتِ        | سَلَبْتَنِي بِحَسَنِهَا حَسَنَاتِي        |
| حَرَمْتُ حِينَ أَحْرَمْتُ نَوْمَ عَيْنِي    | وَاسْتَبَاحْتُ حِمَايَ بِاللِحَظَاتِ      |
| وَأَفَاضْتُ مَعَ الْحَجِيجِ فَفَاضْتُ       | مَنْ جَفَوْنِي سَوَابِقُ الْعِبَرَاتِ     |
| وَلَقَدْ أَضْرَمْتُ عَلَى الْقَلْبِ جَمْرًا | مُحْرِقًا إِذْ مَشَتُّ إِلَى الْجَمَرَاتِ |
| لَمْ أَنْلُ مِنْ مَنَى نَفْسِي حَتَّى       | خَفْتُ بِالْخَيْفِ أَنْ تَكُونَ وَفَاتِي  |

إنَّ لكل ذرةٍ من ذرات الوجود قداسة، لا نستطيع تجاوزها ولا نروّض هيكل قوامها لصالح نزواتنا. فلكلّ وجودٍ جسديّ، ولكلّ جسدٍ شهوةٍ، ولكلّ انوثةٍ ذكورةٍ، تدرك الذات قيمتها من خلال الآخر. فالشاعر في هذا الخطاب الأنثوي لم يخرج عن وطأة المقدس العقلي، بدلالة لوحة التصوير الحسّي، مما جعله في حالة صراع نفسي ما بين مُتطلبات الجسد ونسقية الاتزان الفعلي للأنثى

<sup>(٧١)</sup> ينظر: موسوعة النظرية الثقافية، اندور إدجار وبيتر سيد جويك، ٢٠٤.

<sup>(٧٢)</sup> من أسرة النعمان التي كانت تقطن القيروان، ومشتهرة بالعلم والادب والدين والشعر، فوالده(ابو حنيفة النعمان بن ابي عبد الله محمد بن منصور بن حيون التميمي)، من أشهر فقهاء المذهب الفاطمي في المغرب، ويُعرف بإسم القاضي- النعمان المغربي- تميزاً له عن سميّه ابي حنيفة النعمان، فكان القاضي علي بن النعمان، أول من لقّب - بقاضي القضاة- في مصر، ولد في القيروان سنة(٣٢٨هـ)، إذ كان عالماً فقيهاً مثل ابيه، وشاعراً فذاً، وقاضياً منفرداً، قديم مع باقي افراد اسرته الى مصر بصحبة المعز لدين الله، فمارس القضاء فيها الى ان وافاه الأجل في رجب سنة(٣٧٤هـ). ينظر: وفيات الأعيان وأبناء أبناؤ الزمان، ابن خلكان، ٤١٥/٥-٤١٩، والكنى والالقب، عباس القمي، ٥٨/١، ومستدرک أعيان الشيعة، حسن الأمين، ٣٣٨/٢، ٣٤١.

<sup>(٧٣)</sup> يتيمة الدهر، الثعالبي، ٤٦٧/١، وفيات الاعيان، ٤١٨/٥، ومستدرکات اعيان الشيعة، ٣٤١/٢.

\*الخودُ : "جمع خَوْدَات/الشابة الناعمة الحسنَةُ الخلق، أو الجارية الناعمة". ينظر : القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ٢٩٢/١، وتاج العروس، الزبيدي، ٤٣٩/٤.

"فالجسد كلما بالغ في حجبهِ ازدادت الرغبة في كشفهِ"<sup>(٧٤)</sup> فالموارة النظرية للأنثى تكشف عن استحضار معالم الجسد المُعلن في خطابِ الشاعر الغزلي، والدليل على ذلك فعل(السلب)، إذ يكشف عن نسقية الانتزاع القهري والتصرف الفعلي بمقدّرات الأنثى، ولكن مضمر النسق يكشف عن تلك النفس الخاضعة الذكورية لمُسميات الجمال الحسّي الأنثوي، فالذات مارست فعل المناجاة التذليلي للأنثى ولكن من دون جدوى؛ لأن فعل الخضوع لم ترتسم معالمه على الأنثى، وبذلك انتصر نسق وجودها وأكد فوقيتها في خطاب الذكورة الشعري.

إنّ الجسد الانثوي المنفلت من رقابة الجماعة يكون أكثر عرضة لسطوة الأجساد الذكورية التي تتخطى كلّ أبعاد الحرمة<sup>(٧٥)</sup>، فتحصل على مبتغاها بدون أي اعتراض وتعنيف نفساني، يحط من فاعلية السلطة الذكورية. وبطالعنا في هذا المضمار عبد الوهاب البغدادي<sup>(٧٦)</sup>، إذ يقول<sup>(٧٧)</sup> :

[الطويل]

|                                               |                                                      |
|-----------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| وَنَائِمَةٌ قَبَّلَتْهَا فَتَنَّبَهَتْ        | فَقَالَتْ تَعَالَوْا وَاطْلُبُوا اللَّصَّ بِالْحَدِّ |
| فَقُلْتُ لَهَا: إِنِّي فَدَيْتُكَ غَاصِبٌ     | وَمَا حَكَمُوا فِي غَاصِبٍ بِسِوَى الرَّدِّ          |
| خُذِيهَا وَكُفِّي عَنْ أَثِيمٍ ظُلَامَةٌ      | وإن أنت لم تَرْضِي فَأَلْفًا عَلَى الْعَدِّ          |
| فَقَالَتْ: قِصَاصٌ يَشْهَدُ الْعَقْلُ أَنَّهُ | عَلَى كَيْدِ الْجَانِي أَلَدٌ مِنَ الشَّهَدِ         |
| فَبَاتَتْ يَمِينِي وَهِيَ هَمِيَانُ خَصَرُهَا | وَبَاتَتْ يَسَارِي وَهِيَ وَاسِطَةُ الْعَقْدِ        |
| فَقَالَتْ: أَلَمْ تُخْبِرْ بِأَنَّكَ زَاهِدٌ  | فَقُلْتُ: بَلَى مَا زِلْتُ أَرْهَدُ فِي الرُّهْدِ    |

<sup>(٧٤)</sup> السرد النسوي، د. عبدالله إبراهيم، ٢٢١ .

<sup>(٧٥)</sup> ينظر: العنف والتمييز ضد المرأة في المغرب، عصام عدوني، [www.4shared.com](http://www.4shared.com).

<sup>(٧٦)</sup> هو(ابو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن احمد بن الحسين بن هارون بن مالك بن طوق التغلبي البغدادي)، كان فقيهاً أديباً شاعراً، أحد أئمة المالكية، ولم يلقَ من المالكيين أحداً أفقه منه، وقد أقام ببغداد دهرًا، ثم لضيق حاله، خرج الى مصر فأكرم هناك فتولى القضاء - ببادرايا وباكسيا- ومن أشهر مؤلفاته : كتاب التلقين، والمعونة، وشرح الرسالة، فوافاه الاجل في مصر سنة(٤٢٢ هـ). ينظر: وفيات الأعيان، ٢١٩/٣، وسير أعلام النبلاء، ١٧، الزهبي، ٤٢٩، وتاريخ الإسلام، الزهبي، ٨٥/٢٩-٨٦، الوافي بالوفيات، الصفدي، ٢٠٧/١٩ وفوات الوفيات، الكتبي، ٣٧/٢، والبداية والنهاية، ابن كثير، ٤١/١٢ .  
<sup>(٧٧)</sup> وفيات الأعيان، ٢٢٠/٣، وتاريخ الإسلام، ٨٧/٢٩، وسير أعلام النبلاء، ٤٣١/١٧، والوافي بالوفيات، ٢٠٨/١٩، وفوات الوفيات، ٣٨/٢، والبداية والنهاية، ٤١/١٢ .



هنا المرأة في حالة خضوع جسدي، وهذا ما جعل الذكورة تتأرجح لعدم ثباتها النسقي، فتخطت اطار البوح العقلاني للجسد ، فهذا التخطي من قبل (الجاني) لابد ان تصاحبه فدية تفي للمجني حق الانتهاك الجسدي، ولكن فدية الجاني الذكوري تأدلت بمهيمنات الفقيه فهمشت الوجود الانثوي، وعززت سلطة الانتهاك لدى الفاعل الذكوري. اما المضمّر النسقي فقد جسّد خطاب استقلالي ، ظهر فيه صوت الشاعر من خلال سعيه لسلب ارادة الفعل من المرأة وتكريسها لذاته، ومنحها ارادة القول دون ارادة الفعل؛ لأن ارادة القول أدنى بكثير من ارادة الفعل، فضلا عن ذلك ظهرت مواضع الاستجابة الايجابية بصورة محضة وتلقائية، لم تُكبد الرجل عناء الطلب من المرأة، وهنا تكرست دونية المرأة في الخطاب الذكوري .

إنّ الحياة تقوم على ثنائية : الذكر والأنثى فكليهما في موضع مناسب لوجود الآخر، فلو تشعبنا في قراءة العقل الذكوري، وجدناه عقلاً أحادي الجانب، يُفضّل الذكورة مهما كانت متدنية وغير فاعلة في الصعيد المجتمعي، وعلى الرغم من أن هناك وجوداً انثوياً له سطوة فعلية ومحرك ثقافي؛ إلا أن النظرة الدونية مازالت محاطة بهالة كينونتها، وقد تعززت هذه النظرة بالمرجعيات المعرفية والايديولوجيا الذكورية فنجد الشاعر منصور الأزدي الهروي<sup>(٧٨)</sup>، قد أرضخ الوجود الانثوي لصالح ذكوريته التي تلفعت بحمى المقدس الأرضي فيقول<sup>(٧٩)</sup> : [الطويل]

وَمُنْتَقَبٍ بِالْوَرْدِ قَبَّلْتُ خَدَّهُ      وَمَا لِفُؤَادِي مِنْ هَوَاهُ خَلَاصُ

فَأَعْرِضْ عَنِّي مُغَضَبًا قَلْتُ: لَا تَجُرْ      وَقَبَّلْ فَمِي إِنَّ الْجُرُوحَ قِصَاصُ

إن خطاب الاجساد اقوى من خطاب الافعال، فحين تنصهر مكامن الجمال الانثوي أمام الذكورة، يغدو الكلام للشهوة لا محال. فهنا لدى الشاعر جمال أنثوي قد تخطى حدود المقياس الشكلي، فآثار الجانب الشبقي لدى الذكورة، فأصبحت في حالة انصياع إغوائي للغة الاجساد الفاتنة، فقادت الأجساد الى الاقتراب الحسي؛ لأن الذات الأنثوية، لا تريد أن تُهشم ذاتها في حضرة الآخر، حين تكون جسداً للرجوة لا محال. فالرفض الشهواني قد أثار ردة فعل لدى المتسلط الذكوري، فاحتفى بلغة الشرع الفقهي .

<sup>(٧٨)</sup> هو (منصور بن القاضي محمد بن محمد) الأزدي الهروي الشافعي، من أشهر قضاة هراة، ويكنى (أبو احمد) فقد كان فقيهاً شاعراً، قدم الى بغداد وتفقه على يد أبي احمد الاسفرائيني، مدح القادر بالله، وكان عجباً في الشعر ويقال انه مغرّى بالترب، وله خمريات وغزليات فائقة، توفي في سنة (٤٤٠ هـ). ينظر: يتيمة الدهر، ٢٣٢/٥. ومعجم الأدباء، الحموي ١٩١/١٩، وسير أعلام النبلاء، ٢٧٤/١٧، وطبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٣٤٦/٥ والأعلام، الزركلي، ٣٠٣/٧ .

<sup>(٧٩)</sup> دمية القصر، البخارزي، ١٠١/٢ .

وقد احتلت الانثى الباكر مكانة متميزة في المقروء الشعري والغنائي قبل ظهور الاسلام وبعده؛ نتيجة للأثر الكبير الذي تضيفه في المجتمع الذكوري، فهي ذات محمولات اجتماعية غامضة، وفي الوقت ذاته مرهوبة ومرغوبة، وقد فرضت نفسها على منظومة التمثلات الجماعية، بوصفها مقولة ترمز الى كائن، قائم بنفسه، وفي مناطق عدّة، ينظر اليها باعتبارها علامة على خصوبة الزوجة، ولهذا كانت لها جاذبية وتأثير كبير على القابل الذكوري، فالجارية البكر كانت مفضلة لدى اثرياء القوم، فيدفعون اضعاف سعرها لا لجمالها، بل لمجرد انها باكر<sup>(٨٠)</sup> ؛ لأنها المرأة المفضلة على كثير من النساء لقضايا عُرفية وغايات نفسية. فجاء الخطيب ابو الخطاب الكلّوداني<sup>(٨١)</sup> ليوثق بكارة الانثى في مخيال خطابه فيقول<sup>(٨٢)</sup> : [البسيط]

قُلْ لِلأَدِيبِ الَّذِي وَاقَى بِمَسْأَلَةٍ      سَرَّتْ فُؤَادِي لَمَّا أَنْ أَصَخْتُ لَهَا  
إِنَّ الَّذِي فَتَنَتْهُ عَنْ عِبَادَتِهِ      خَرِيدَةٌ ذَاتُ حُسْنٍ فَأُتِنْتُي وَلَهَا  
إِنَّ تَابَ ثُمَّ قَضَى عَنْهُ عِبَادَتَهُ      فَرَحْمَةُ اللَّهِ تَغْشَى مَنْ عَصَى وَلَهَا

حين نقرأ ظاهر النص نشعر ان وجود أنثى الجسد- الخريدة، تكون مُحبية في العقل الذكوري، بناءً على قضايا عُرفية- مجتمعية، ولكن حين نمعن النظر بباطن النص المضمّر نلاحظ ان تلك المحاورات في نص الشاعر العاطفي، ماهي الا اجابات فقهية يُلقِيها العشاق على الفقهاء، وكان يقتضي الرد احيانا ارتجال الشعور وسرعة البديهة. فنلاحظ من خلال هذه الأبيات وضوح شخصية الفقيه الشعرية ووضوح المشرب الفقهي لديه من خلال فهمه للأحكام الشرعية المستمدة من كتاب الله .

إن للأجساد لغة لا يفهمها إلا من تعمق بخصائص ايماءاتها ورموز شهوتها، فلكل ايماء لغة، تشير في نفس المتلقي اسئلة متعددة ، لم تخرج عن مفهوم الرغبة، " فالرغبة ليست مجرد معطى

(٨٠) ينظر: الجنس والحريم، مالك شبل، ٧٧-٧٩ .

(٨١) هو(محمّوظ بن أحمد بن الحسن بن الحسين)، الإمام الأزجي، شيخ الحنابلة، كان مُفتياً صالحاً ورعاً أديباً شاعراً، أصله من - كلّوادي، قرية من قرى بغداد- ولد سنة(٤٣٢ هـ)، وتفقّه على يد القاضي أبي يعلى، فدرس وأفتى وناظر فمن مؤلفاته : في أصول الفقه، والانتصار في المسائل الكبار، ورؤوس المسائل...الخ، وقد وافاه الاجل سنة(٥١٠ هـ). ينظر: الكامل في التاريخ، ١٠/٥٢٤، وتاريخ الإسلام، ٣٥/٢٥١، والبداية والنهاية، ١٢/٢٢٣، ولب الألباب في تحرير الأنساب، السيوطي، ٢٢٤، وهدية العارفين، البغدادي، ٦/٢، والأعلام، ٥/٢٩١، ومعجم المؤلفين، عمر كحالة، ٨/١٨٨ .

(٨٢) ان هذه الأبيات نظمت، على وفق بيتين من الشعر، وردا الى الشاعر، للنظر في حكم من شغلته عن الصلاة(خريدة). والخريدة : " فتاةٌ عذراء لم تُمسس قط..." لسان العرب، ١٤/١١٢٨. والأبيات وردت في تاريخ الإسلام، ٣٥/٢٥٣-٢٥١، والذيل على طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن رجب، ١/١١٧-١١٨، والمنهج الأحمد، عبد الرحمن العليمي، ٢/٢٠٢ .

طبيعياً محضاً، وانما هي ثمرة الثقافة بنمادجها، ومؤسساتها ومحرماتها ومباحاتها [...] كما هي حصيلة تجارب المرء ومغامراته بأماله ونجاحاته [...] فلكل رغبة أَلغازها وعفاريته، كما لكل رغبة شيفراتها ومفاتيحها " <sup>(٨٣)</sup> التي تثبت في اثناء الرؤية الجسدية للتصور الأنثوي فالخطيب الحصفكي <sup>(٨٤)</sup> وثق الرحيل الرمزي الأنثوي اذ يقول <sup>(٨٥)</sup>: [السريع]

|                                                |                                              |
|------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| أَقُوْتُ مَعَانِيهِمْ فَأَقْوَى الْجَلْدُ      | رَبْعَانٍ بَعْدَ السَّاكِنِينَ فَدَفْدُ      |
| صَاخَ الْغَرَابُ فَكَمَا تَحَمَّلُوا           | أَمْسَى بِهَا كَأَنَّهُ مَقِيدُ              |
| تَقَاسَمُوا يَوْمَ الْوَدَاعِ كَبَدِي          | فَلَيْسَ لِي مَنذُ تَوَلَّوْا كَبْدُ         |
| لَيْتَ الْمَطَايَا لِلنَّوَى مَا خَلَعَتْ      | وَلَا حُدَا مِنْ الْحِدَاةِ أَحَدُ           |
| عَلَى الْجَفُونِ رَحُلُوا وَفِي الْحَشَى       | تَقِيلُوا وَمَاءَ عَيْنِي وَرَدُّوا          |
| تَيَمَّنِي مِنْهُمْ غَزَالٌ أَغِيدُ            | يَا حَبْذَا ذَاكَ الْغَزَالُ الْأَغِيدُ      |
| حَسَامُهُ مَجْرَدٌ وَصَرْحُهُ                  | مُمَرَّدٌ وَخُذُهُ مَوْرَدُ                  |
| كَأَنَّمَا نَكْهَتْهُ وَرِيْفُهُ               | مَسَاكٌ وَخُمُرٌ وَالْثَنَائِيَا بَرْدُ      |
| يَقْعُدُهُ عَنِ الْقِيَامِ رَدْفُهُ            | وَفِي الْحَشَى مِنْهُ الْمَقِيمُ الْمَقْعَدُ |
| أَيَقْنْتُ لَمَّا أَنَّ حُدَا الْحَادِي بِهِمْ | وَلَمْ أَمُتْ أَنْ فَوَادِي جَلْمَدُ         |
| كَنْتُ عَلَى الْقَرَبِ كُنْيَاً مَغْرَمًا      | صَبَابًا فَمَا ظَنُّكَ بِي إِذْ بَعْدُوا     |
| لَوْلَا الضَّنَا جَدْتُ وَجَدِي بِهِمْ         | لَكِنْ نُحُولِي بِالْغَرَامِ يَشْهَدُ        |

<sup>(٨٣)</sup> الحُبُّ والفناء، علي حرب، ١٠ .

<sup>(٨٤)</sup> أبو الفضل يحيى بن سلامة بن الحسين (معين الله) المعروف (بالخطيب الحصفكي) ولد في بطنزة في (ديار بكر) سنة (٤٥٩ هـ) ونشأ بحصن (كيفا) وقدم الى بغداد فتأدب على يد الخطيب ابي زكريا التبريزي، يقال انه كان غالبا في التشيع فسكن في (حيفارقين) وتولى الخطابة فيها، له ديوان شعر ورسائل، ومؤلف عمدة الاقتصاد في النحو، فقد وافاه الاجل سنة (٥٥١ هـ). ينظر: الأنساب، السمعاني، ٧٦/٤-٧٧، واللباب في تهذيب الأنساب، ابن الاثير الجزري، ٢٨٦/٢-٢٨٧، والكامل في التاريخ، ابن الاثير الجزري، ٢٤٠/١١-٢٤١، وفيات الأعيان، ٢٠٥/٦-٢١٠، وتاريخ الإسلام ٧١/٣٨-٧٢، والبداية والنهاية، ٢٧٩/١٢، والكنى والألقاب، ١٨١/٢، والأعلام، ١٤٨/٨-١٤٩ .

<sup>(٨٥)</sup> البداية والنهاية، ٢٩٧/١٢-٢٩٨، وجواهر المطالب في مناقب الإمام علي (ع)، ابن الدمشقي، ٣٠٧/٢-٣٠٨، وأعيان الشيعة، محسن الأمين، ٢٩٧/١٠، وشرح إحقاق الحق، المرعشي، ٥٠/١٣ .

للهِ ما أجوَرَ أحكامَ الهوى      ومالمن يُظلمُ فيه مسعدُ

ليس على المُتلفِ غرمٌ عندهم      ولا على القاتلِ عمداً قودُ

الشاعر هنا، يريد أن يخاتل رغبته تحت انقاض الافتقار المكاني، فيرسم معالم الغياب الانثوي، على كل مقتنيات المكوث المكاني، ليضفي على إيماءات اللغة حفاوة الوجد وشدة الرغبة . ولذلك حجر المرأة بين قوسي الحسيّة، واوغل في الانتقاص منها مما عزز دونيتها وانتزع منها خصوصيتها؛ لأنه قد احوّلها إلى جسدٍ مثالي للجمال، ولا يتعامل معها كما هي في الحقيقة، بصورتها الطبيعية وفي واقعها ومجتمعها، إذ تعاني من العبودية والأمومة والظروف الحياتية الصعبة. وهذا يؤكد لنا ان الشاعر يريد ان تكون المرأة جسداً مثالياً مُشتهى على وفق مقاساته الذكورية .

## المبحث الثاني: طقوسية الجسد في الخطاب الأنثوي

إنَّ للجسد مقالاً لا ينتهي مضمار تأججه في ساحة المعتكرك الديني والثقافي والأدبي والسياسي والاقتصادي. فكل جهة تسعى إلى اختزال الجسد، لصالح رغبات أهوائها، فيُعاد صفقه على وفق سياسة الاستهلاك المادي .

لو ألقينا نظرة على تاريخ المجتمع الإنساني، لوجدناه ذكورياً بامتياز. فالأنثى الصورة المخالفة بايولوجياً للذكورة، فلامح اختلافها قد فُصِّلت، على وفق ضمور قابليات عقلها، فهي أنثى قاصرة عن الفهم، وشرح إشكاليات التسلط النخبوي. فالذهنية الثقافية (الذكورية)، مازالت محملة بايديولوجيا الإقصاء الوجودي الأنثوي. فالأنثى لا تستطيع أن تصف حادثة، وقعت أمام مرأى بصرها؛ لأنها مفتقرة إلى ملكة العقل الناضج المفكر، ولا تسافر وحدها بل تقيد بعقر دارها؛ لأنها خلقت للانزواء والمنع الجسماني، فكل مضامير أنوثتها (عورة) وكل متطلبات رغبتها شهوة<sup>(٨٦)</sup> . فأصبحت مجرد آلة، بمقود الذكورة المتسلطة، فتتحرك بناءً على سياسة الإيعاز، الذي تتلقاه ذكورياً.

فسياسة المساواة، قد مُحيت من قواميس الذكورة، فلا تتساوى مع الآخر (الذكوري)، حتَّى وإن تغلَّبت مقدرات عقلها، على عقول آلاف الرجال؛ لأنها في مخيال الذكورة الجمعي، أنثى كانت ومازالت، على وفق ترسبات الثقافة الذكورية، التي حطت من شأنها وأعلت من سطوة ذكوريته. فهذه الصورة المتدنية للمرأة هي نتاج حقبة ذكورية امتدت من عصر جاهليتها إلى عصر حداتها، فكينونة الوجود الأنثوي مقترنة بنفعية المجتمع الذكوري، الذي يسعى جاهداً إلى تفصيل أنوثتها؛ وكأنه يريد وصمها بلعنة الشفاء الذكوري .

إلا أن الأنوثة كيان اجتماعي، لا تُقنن على وفق سياسة المجتمع الذكوري، فالمرأة حين تحارب وتنش غارات الإبادة القبلية، تسجّل حضوراً لافتاً، يشي بفائدة نفعية، لقومية البرجوازية المتسلطة. فالأنثى تُذكر حين تحتاج القبيلة إلى استنزاف مقدرات هويتها بالحرب والاغارة، وتؤنث حين تحتاجها القبيلة إلى " إشباع غريزة هؤلاء المتحاربين [...] فلم يكن المجتمع ليرحب بالمرأة، بل إنه يرى فيها عبئاً، وظهرت فكرة التخلص منها بالوَأد الشنيع"<sup>(٨٧)</sup> . فوجودها أصبح رهينة لنزوة عابرة، أن أشبعت هذه الرغبة تخلصت من دياجير الموت، وإن لم تشبعها أصبحت بموضع الوأد

<sup>(٨٦)</sup> ينظر: العرب والمرأة، خليل عبد الكريم، ٢٣١ .

<sup>(٨٧)</sup> المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، جمال البناء، ١٠ .

الجسماني. وعليه فإن " من المؤكد أن نظاماً كهذا، إنما يصدر عن شعور اجتماعي، عالم بحقارة شأن المرأة، ووضاعة مركزها الاجتماعي وسوء مصيرها في الحياة"<sup>(٨٨)</sup>. إلا أن ذلك لم يمخُ نصاعة جبين هويتها؛ لأنها صاحبة موقف وتاريخ ووعي، فلولا وجودها لم نكن ولم يصبح نظيراً للآخر تحت فيء الخلق الربانيّ .

وما يعيننا الآن، المرأة(الجسد) التي جعلها الشاعر(الفقيه)، في ضمن طقوسية رغبوية، تشي بسياسة الاستهلاك الغريزي، الذي استثمر وجودها، لسد فجوات الرغبة لدى الآخر الذكوري، ولتجعله خارج اسوار الاتهام المذنب، فيتحول جنس الأنثى الى " بؤرة مركزية، تستقطب حولها علم النص كلّ، والدلالة مرتكزة، على وظيفة الشفرات الثقافية للجسد الحسيّ، تنقله الى الجسد النصيّ "<sup>(٨٩)</sup> . ليتشعب في أنظمة الخطاب الأدبي، فيستشف القارئ من خلاله، الجمالية الحسية للأنوثة، التي أصبحت مقياساً، لإثبات هويتها في المنتج الثقافيّ .

فالجمال من ضمن طقوس الولوج الى الجسد الحسيّ؛ لأن الأنثى أن لم تكن جميلة على وفق مرجعيات الثقافة الفحولية، تستبعد من أنساق الثقافة الأدبية، وتصبح في حاشية دونيتها . فالفقيه حين جعل طقوسية، في أنظمة الخطاب الشعري، بغية التعامل مع المكون الأنثوي؛ لأنه إنسان قبل كل شيء بغض النظر عن خط التماس الدينيّ، فلهذه رغبات ولديه ميول نحو الأنثى، الا انه مقيد بقيد قيد منظوماتي (دينيّ)، وقيد مجتمعي(عرفي) أقوى من القيد الدينيّ؛ لأنه لم يسر على وفق فكرة كلية متعالية وقادمة من خارج الاجتماع (من عند الله تعالى )، بل وفق تجليات هذه الفكرة كما تظهر في الاجتماع عبر الممارسة<sup>(٩٠)</sup> العرفية التي تسقط الانسان الذي يخرج، عن منظومة التدين الدوغماتي، حتّى وإن لم يخالف دين الشرع الالهي؛ لان الدين يفهم اليوم من تجليات الفقيه المنظوماتيه، التي أبعدت الانسان عن دائرة المقدس الربانيّ، واصبح يتخبط في عتمة التدين العرفي، التي جعلت الفقيه أحد ضحايا عرفية انغلاقها .

فالشاعر(الفقيه)، أصبح مُسيراً على وفق منظومة التدين(العرفي)، فحين يتعامل مع المكون الأنثوي، عليه أن يتبع طقوسية نسقية تجعل من الأنثى رمزاً شعرياً يخاتل تحته أهواء غريزته الجسدية . إذ أنّ مهيمنات المجتمع العرفي والدينيّ دفعت الشاعر الى اتباع طقوسية معينة في التغزل الحسيّ للمرأة؛ لان " المرأة لا تعني الشاعر بوصفها جسداً كأي جسد آخر، وانما الذي يعنيه

<sup>(٨٨)</sup> سيكولوجية المرأة، زكريا ابراهيم، ٣٣ .

<sup>(٨٩)</sup> خطاب الأنساق، أمنة بلعلّ، ٢٥٩ .

<sup>(٩٠)</sup> ينظر: الدين والتدين(التشريع والنص والاجتماع)، عبد الجواد ياسين، ٣٤٧ .

هو المرأة الأنثى ، والانوثة ظاهرة لا تتكرر عند كل النساء، انما هي حالة خاصة بكل امرأة "(٩١)، تكون موضع اهتمام وتبجيل من قبل الآخر الذكوري الذي يقرؤها على وفق مصادر الغريزة الجسدية .

وأول هذه الطقوس النسقية "طقوس البعد والفراق عن الحبيب" . ففراق الحبيب في أنظمة الغزل الحسي يكون غياباً جسدياً، بغض النظر عن أشجان المكان وسمفونية الزمان؛ لأن الاحتياج لشخص الحبيبة احتياجاً مادياً كبيراً، فلو كان هناك معوضاً جسدياً لشخص الحبيبة، لانمحت قيمة الافتراق، الى المكوّن الانثوي، الراسخ في مضامين الخطاب الغزلي. فالفراق قد يكون زمانياً، ينبئ عن مدة يوقن بانتهائها وانقضاء ماطلة وعدها، وقد يكون المكان مرتبطاً برمزية الرحيل عن ديار الأنس<sup>(٩٢)</sup>، الى ديار المجهول المكاني. ولا يخفى على القارئ حتمية اللقاء الحسي بين الرجل والمرأة فقد كان " العربي يلقي المرأة فتأخذ بحسنها وجمالها فتثور في نفسه عاطفة القربى إليها، وتُملى عليه هذه الثورة، أن يحدثها عن فيض شعوره، عن الكلوم التي خلّفتها في قلبه، فاذا صدت وتمنعت توسّل إليها، واحتال عليها لعلها ترق وترحم، وكثيراً ما كان يترقّب طلوعها "(٩٣). علّه يكحل نظره بجمال رؤياها وليقتص منها ضريبة الابتعاد الجسدي، وهذا ما تمثّل عند محمد بن داوود<sup>(٩٤)</sup>، اذ يقول<sup>(٩٥)</sup> : [الطويل]

|                              |                                  |
|------------------------------|----------------------------------|
| ولمّا أتونا بالمطايا وقرّبوا | محامِلَ لم تشدّد عليها قيودُها   |
| تيمّمتكم عمداً لأحظى بلحظةٍ  | لعلّي أن فارقتكم لا أعيدُها      |
| فلم أنس إذ قيّدت رحلَ مطيّتي | وقُلت لحادي الذودِ لم لا تقودُها |
| كأنّك لم تعلم بأنّ ربّ لحظةٍ | تفوتك لاتدري متى تستفيدُها       |

(٩١) شعرية المرأة وأنوثة القصيدة، د. أحمد حيدوش، ٧٧ .

(٩٢) ينظر: طوق الحمامة في الألفه والألف، ابن حزم الأندلسي، ٩٦-٩٧ .

(٩٣) الغزل عند العرب، حسان أبو رحاب، ١٦ .

(٩٤) هو (أبو بكر محمد بن داوود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري)، من أشهر فقهاء هذا العصر، اذ اخذ الفقه عن ابيه، فابدى فيه ايما ابداع، وتشهد بذلك مؤلفاته الفقهية منها : الانذار، والاعذار، والايجاز في الفقه وأشهر كتاب لديه كتاب الزهرة والى جانب الفقه، كان أديباً شاعراً ظريفاً، وفي زمن صباه كان يلقب - بعصفور الشوك- لنحافته وصفرة لونه توفي سنة (٢٩٧هـ). ينظر: معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوري، ٢١٤-٢١٥، وتاريخ بغداد، ٣٢٤-٣٢٥، وفيات الأعيان، ٢٥٩/٤-٢٦٠، والوافي بالوفيات، ٤٧-٥٠، والبداية والنهاية، ١٢٥/١١، وكشف الظنون، حاجي خليفة، ١٤٢٣/٢، والأعلام، ٢٣٤/٤ .

(٩٥) أوراق من ديوان ابي بكر الأصفهاني، ٤٣ .

ولم تلتمسْ عمداً لها من يقودُها

فلو لم تكنْ تهوى الفراقَ نحرثُها

عليّ وقد أعيثْ على من يكيدها

فيا عجباً مَنّي ومن صبر مهجتي

وأبذلها طوعاً لمن لا يريدُها

أظنّ بها عمّن يرى الملكَ دونَها

هنا الشاعر اتبع نظام الطقوسية الحسية الذي أعلن عن ثيمة الفراق الوجودي لشخص الأنوثة، ليضفي طابعاً طهرانياً لحسية اللقاء المكاني، فاحتياج الأنثى لم يكنْ كان ذا طابع مادي بقدر ما كان ذا طابع نظري ولذا فإن آثار الرحيل بدت مكانية أكثر من كونها حسية، وحين نعمن النظر بمضمّر النص الشعري نجد ان الذات الشاعرة لديها مهيمنات لفعل الرغبة الذكوري؛ لأنها ما زالت غير مُتقبّلة لرحيل الجسد الأنثوي، وتريد مسك زمام الرحيل المكاني لانتهاز فرصة اللقاء الحسي .

فمشاعر الحبّ تعتلج في نفس العاشق الذي " لايهوى محبوبه لابتغاء نفع او انتقاء ضرر [...] بل لارتياح نفسه، الى جماله في بادئ الأمر، فيتمنى أولاً أن يراه [...] ثم أن يكون رفيقه الدائم [...] ثم أن يواصله " (٩٦) . ليطفئ مرارة العشق الذي نشب بداخله، فيتمنى طيف الوصل للمحبوبة الراحلة وهذا تمثّل بقول محيي الدين (٩٧) ابن الشهرزوري (٩٨) : [مخلع البسيط]

ما زارُهُ بعدك الرّقادُ

يا راقداً الليلِ عن محبِّ

وكحلّ أجفانه سهادُ

فراشُ جنبِيهِ من قتادٍ

هنا الشاعر اتبع طقوسية البعد، فبث دعوة الاحتياج الى الأنثى (الجسد)، فحين نعمن النظر بظاهر النص نجد ان فعل (الرقاد)، يؤكد عدم ثبات الجسد وحالة الأرق التي تعتريه لجفاء الأنثى عنه، لكن مضمّر النص يؤكد مدى أهمية المرأة وفوقيتها لدى الفاعل الذكوري، إذ ان ابتعادها عن محور الرؤيا الحلمية والنظرية، افقده توازنه الطبيعي وجعله في حالة ارقٍ دائم . وبعد ذلك يستدرك طقوسية الوصل فيقول (٩٩) : [الخفيف]

(٩٦) العشق والغزل في القرن التاسع عشر، سيد صديق عبد الفتاح، ٥١ .  
(٩٧) هو أبو حامد محمد بن محمد بن عبد الله بن القاسم المطفر بن علي بن القاسم الشهرزوري (الملقب بمحيي الدين)، كان عالماً متضلّعاً في العلم والأدب، وشاعراً فائقاً، قدم الى بغداد مع والده فتفقه بها، ثم انتقل الى بلاد الشام، فتولى قضاء حلب بعد والده، ثم انتقل الى الموصل وولي القضاء بها، الى ان وافاه الأجل سنة (٥٨٦هـ). ينظر: الكامل في التاريخ، ٥٩/١٢، وفيات الأعيان، ٢٤٢/٤-٢٤٣، وتاريخ الإسلام، ٢٥١/٤١-٢٥٢، والمستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ابن الدميّطي، ٢٦، والبداية والنهاية، ٤١٦/١٢، والأعلام، ٢٦-٢٥/٧ .

(٩٨) الوافي بالوفيات، ١٧٠/١ .

(٩٩) الوافي بالوفيات، ١٧٠/١ .



أنشط القلب من عقالي الهموم

جاد لي في الرقاد وهنا بوصل

رب ما بين شقوتي ونعيمي

وجفاني لما انتبهت فما أقـ

إنَّ الشاعر هنا يتحرك ضمن طقوسية(الوصل)، ولذلك فإن مواصلة الأنثى للذكر ضمن طقوس  
الولوج الحسيّ في النص، يؤكد مدى أهمية المرأة في نص الشاعر وعدم استثمار فرص اللقاء  
الحسيّ على أرض الواقع المكاني؛ لأنه يُعد من ضروب الاستحالة الجسدية المجتمعية، ولذلك  
يصبح الذكر بسعادة غامرة، ان تمت تلك الرؤية بدون منغصات الجفاء الأنثوي الفاعل في  
محركات سير اللقاء الحسيّ ، وهذا يؤكد لنا فوقية الأنثى في طقوسية الوصل الذكوري .

وما زالت الثقافة الفحولية تمرر أنساق توصلها عبر جماليات الخطاب الحسيّ ، الذي ارتسمت  
معالمه في رؤيا الطيف، وهذا يؤكد مدى حرص الشعراء على استثمار الأنثى ضمن واقع خيالي،  
يُخرجهم من حالة التساؤل الواقعي ويضمن لهم سلامة الخروج عن حدود الحرمة . وهذا ما تمثّل  
لدى الشاعر النفيس القطرسي<sup>(١٠٠)</sup> اذ يقول<sup>(١٠١)</sup> : [مجزوء الكامل]

وجعلت قتلي فيك وكذاك

قلّ للحبيب أطأت صدك

عليّ قلبي فهو عندك

إن شئت أن أسلو فردّ

رتينا بطيف منك وعدك

أخلفت حتّى في زيا

ت وان نقضت عليّ عهدك

وأنا عليك كما عهد

بِ حشاي لمّا دقت بردك

أحرقّت يا ثغر الحبيب

لما طابت إليك شهدي

وشهدت أني ظالم

جيني وقد عاينت قدك

أتظنّ غصن البان يعـ

<sup>(١٠٠)</sup> هو أبو العباس أحمد بن أبي القاسم عبد الغني بن أحمد بن عبد الرحمن بن خلف ابن مسلم اللخمي المالكي  
القطرسي، الملقب (بالنفيس) وينسب إلى جد يقال له قطرس، من فقهاء العصر العباسي، لديه مؤلفات في  
الفقه والفلسفة إلى جانب الأدب فقد كان ادبياً شاعراً مصرياً والدليل على شاعريته ديوان شعره، توفي بمدينة  
قوص بمصر، سنة (٦٠٣ هـ). ينظر: وفيات الأعيان، ١/١٦٤-١٦٧، وسير أعلام النبلاء، ٢١/٤٧٩-٤٨٠،  
والوفاي بالوفيات، ٧/٤٧-٤٨، وفوات الوفيات، ١/٢٨٥-٢٨٦، وخزانة الأدب، البغدادي، ١/٢٥٥، والأعلام،  
١/١٥٢، وهدية العارفين، ١/٨٩، ومعجم المؤلفين، ١/٢٧٧ .  
<sup>(١٠١)</sup> وفيات الأعيان، ١/١٦٤-١٦٥، والوفاي بالوفيات ٧/٤٧ .

|                    |                     |
|--------------------|---------------------|
| أم يخذع التفاح أـ  | حاضي وقد شاهدتُ خدك |
| أم خلث آس عذارك أـ | منشوق يحمي منك وردك |
| لا والذي جعل الهوى | مولاي حتى صرتُ عبدك |
| يا قلب من لانت معا | طفة علينا ما أشدك   |
| أظنني جلد الهوى    | أو أن لي عزمات جلدك |

إنَّ هذه المحاورَة التي صدرت من الذكر تؤكد عمق الاحتياج الجسدي إلى الأنثى، ولذلك فإن ابتعادها عن محورية الذكر، جعلته في حالة ركود تام ونبذ لسياسة البُعد؛ لأن وجود الأنثى في نص الشاعر خرج عن نطاق الرؤية الواقعية وجفاء الرؤيا الطيفية، ولكن حين نعمن النظر نجد ان شدة انقياد الذكر للأنثى وعنايته بها، كانت بناءً على الأوصاف الجسدية المُكتنزة بها. اما مضمّر النص فيؤكد مدى سلطة المرأة وقوة فاعليتها في تحويل محورية اللقاء الجسدي، واستحالة حضورها في الواقع العيني والطيفي، فلذلك أصبح الذكر في حالة عجز وتوسلٍ، من أجل حضورها الفاعل في خطاب ذكوريته .

ومن هذه الطقوس { طقوسية الخمار } : التي هي نتاج حقبة ذكورية وسلطة مجتمعية، ترى في الأنثى مصدراً للرغبة الذكورية ولا بد من تقييد انوثتها، فاقترض الأمر ممارسة سياسة الحجب والإقصاء، لتعد جسداً ثوابياً تهيكّل تحت قضبان (الخمار) الحاجب وهذا ما جعله "جسداً غائباً يستهدف غرس القدسي في صلب الحياة اليومية، إنه جسد من أجل المقدس، فهو بحركاته المُقننة تلك، وفي مستوياته الوجودية كلها، يمنح للقدسي تعبيراته الشعائرية ويسمها بحضوره" (١٠٢) اللافت للنظر في المخيال القدسي؛ لكونه لم يتخطَ حدود (اللاممكن) المجتمعي. والشاعر ابو علي المحسن التنوخي (١٠٣) بطقوسيته المقدسة يقول (١٠٤) : [الكامل]

|                                                 |                                                 |
|-------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| قُلْ لِلْمَلَايِحَةِ فِي الْخِمَارِ الْمُذْهَبِ | أَفْسَدَتْ نُسُكُ أَخِي الثَّقَى الْمُتَرَهَّبِ |
|-------------------------------------------------|-------------------------------------------------|

(١٠٢) الجسد والمقدس والصورة، ٤١ .  
(١٠٣) هو (ابو علي المحسن بن ابي القاسم التنوخي)، ولد سنة (٣٢٧هـ) في بلاد فارس، فتفقه على يد أبي العباس الأشرم، وابي بكر الصولي وغيرهم، ثم نزل بعد ذلك ببغداد وأقام بها الى حين وفاته، فكان من العلماء الحفاظ والشعراء المجيدين، الذين لهم مكانة مرموقة في بغداد، ومن أشهر مؤلفاته : (كتاب الفرج بعد الشدة) فناله الاجل سنة (٣٨٤هـ) ينظر: وفيات الأعيان، ١٦٠/٤-١٦١، وفيات الوفيات، ٤٦٣/١، والوافي بالوفيات ٢٥٨/١٥ .  
(١٠٤) يتيمة الدهر، ٤٠٦/٢، والفرج بعد الشدة، التنوخي، ٣/١، وفيات الأعيان، ١٦٠/٤-١٦١ .

عجباً لوجهك كيف لم يتألم؟

نور الخمار ونور خدك تحته

للحسن في ذهبيهما من مذهب

وجمعت بين المذهبين فلم يكن

قال الشعاع لها: أذهبي لا تذهبي

وإذا أتت عين لتسرق نظرة

هنا الشاعر قد أدلج الحسية الانثوية، وهذا ما جعلنا نقرأ نسقية(المرأة) المضمرة في الخيال الفقهي فلا يبيح النظر لها ولا بد أن تُحجب عن الأنظار، لتمثلها موضع الإثارة، ولهذا سوف تفسر على وفق الخصوصية الدينية لدى الفاعل الذكوري، الذي لا يضحي حتى يصبح أسيراً لرغبته، التي تكشف عنها انظمة الخطاب الشعري، فيقوم بإزاحة اغطية المقدس فيجعل جمال حسيتها، ثمناً لتخطي الحرمة الجسدية، فيستلب منها ما عصي حبه، فتكون على وفق سياسة الحجب المنظوماتي، المرأة المثال لعفتها وطهارتها .

إن المنظومة الجسدية لم تتخل عن طقوسية حماها، فجاءت متشعبة بثالث طقوسها الحسية المتمثل بـ "الوشاة والرقباء" (١٠٥) . فكثيراً ما كان ينتابنا الشعور بالشك بمن حولنا، فيتولد بدواخل نفوسنا شعور الرقيب الذاتي أو الغيري، ولا سيما في حالة نشوة اللقاء الحسي. وهذا يدفع العشاق الى ابتداء، لغة الاشارات والحركات والغمزات، تجعلهم في مصدر إحاطة، يبعدهم عن شرور الوشاة، وأحياناً يضطر المحب، الى أن يكون لين الجانب معهم حتى لا يحولوا بينه وبين من يحب؛ لأنهم بمثابة الحصار الذي قيد هؤلاء العشاق، فجعلهم في حالة شكوى وجزع وحرمان (١٠٦) . وعليه " فان فراق المحبين، وتقطيع أواصر المودة بينهم، كثيراً ما كان يرضي نفوس الوشاة، ويشيع رغباتهم، فهم لا يريدون أن يروهم يهنؤون مع من يحبون، أو يعيشون معهم بسلام، بل يُفرحهم اذاؤهم وايلامهم" (١٠٧) ؛ لأنهم أخذوا على عاتقهم فكرة التفريق بين المحبين، وهذه السلسلة الرقابية

---

(١٠٥) الواشي أعظم أثراً وأخطر وجوداً من الرقيب؛ لأنه قد أخذ على عاتقه، تفريق سنة المحبين وقطع صلتهم، وإشاعة خبر عشقهم، فيقوم باختلاق الكذب، والأهواء بين الجانبين، فيشكك في محبة المحب لشخص المحبوب، فأما غايته في ذلك، التفرقة وبلوغ الوطر أو للانفراد بالمحبوب واستأثره. أما الرقيب فهو أخف أثراً ووطأة على المحب؛ لأنه قد يثقل بالجلوس بينهم غير معتمد، أو قد يثقل بالجلوس، لدافع الفضول والانتشاء بأحاديث عشقهم. وقد يكون بمثابة العين الساهرة الذي تحذر العاشق من نيران الوشاة. وعليه فلا وجود خطورة تحسب لهم. ينظر: طوق الحمامة، ٦٤، ٦٦، ٦٨ .

(١٠٦) ينظر: الغزل عند العرب، ٩٨، والمرأة في الشعر الأموي، د. فاطمة تجور، ١٣٤ .

(١٠٧) أثر الوشاية في شعر جميل بثينة، د. حسين عبد حسين الوطيفي، . Org <http://archive.org> .

سار عليها الشعراء بدأ من العصر الجاهلي وصولاً إلى العصر العباسي. فأبو القاسم التنوخي<sup>(١٠٨)</sup> في طقوسية وشاته يقول<sup>(١٠٩)</sup> : [منسرح]

لَمْ أَنَسْ شَمْسَ الضُّحَى تَطَالِعُنِي      وَنَحْنُ مِنْ رَقَبَةٍ عَلَى فَرْقٍ  
وَجَفُنْ عَيْنِي بِدَمْعَةٍ شَرِقْ      لَمَّا بَدَتْ فِي مُعْصَفِرٍ شَرِقٍ  
كَأَنَّهُ أَدْمَعِي وَوَجَّئُهَا      لَمَّا رَمَتْنَا الْوَشَاةُ بِالْحَدَقِ  
ثُمَّ تَغَطَّتْ بِكَمِّهَا خَجَلًا      كَالشَّمْسِ غَابَتْ فِي حُمْرَةِ الشَّقَقِ

هنا الشاعر أتبع طقوسية الوشاة في نصه، لينبئ عن طهرانية رغبته، وليجعل الأنثى مضمخة برغبتها، بدلالة اسناد فعل (المطالعة) الجسدية لها، وهذا ما عزز قيمة رغبوية اللقاء من الأنثى، التي كشفت عن ملامح جسدانيته للذكر، لتقوده الى دائرة الرغبة المغلقة بسلطة التحديق الرقابي(الوشاة)، وهذا ما جعل الأجساد في حالة اعاقة خلوانية، أوعزت للأنثى بثيمة الاحتشام الجسدي، فأخفت معالم انوثتها عن الذكر، فحرمت بذلك الأجساد من رغبة شهوتها .

والفقيه كما ذكرنا سابقاً إنساناً مقيداً نوعاً ما بقيود العرف المجتمعي، الذي لا يسمح له بتخطي فوقية التسلط الديني؛ لأنه الصورة الايجابية السمحة لناموس الشريعة الالهية. فإن تعامله مع المرأة سيكون مقنعاً على وفق رمزية خطابية، تجعله يتعامل مع المكون الأنثوي، على انه صيغة ذكورية محضة ؛ لأن الخطاب الشعري يفسح له الحرية الكاملة للبوح عما بداخله حتى وان اتبع أنظمة المسكوت عنه في خطابه الشعري، والدليل على ذلك طقوسية تغزله بلغة المذكر فخرج عن قيود الخطاب الظاهري. لكن الأهم من هذا كله، نجد أن الفقيه(الشاعر) حيث اتبع هذه الطقوسية المتميزة بذكوريته؛ لأنه أحد ضحايا الأنظمة النسقية الفحولية فتاريخ الثقافة الفحولية، تعزز للذكر قيمة الشدة والعنف والحكمة والعقل، التي تجعله مُتسلطاً على كل مضامير مجتمعه. ففي وسط هذا الاحتفاء الطقوسي، نجد الأنثى قد تلفعت بوشاح، الميولة والنعومة والعاطفة والحدس والعفة

(١٠٨) هو أبو القاسم التنوخي (علي بن محمد بن داوود أبي الفهم بن ابراهيم)، القاضي والد القاضي ابي علي المحسن التنوخي)، ولد بانطاكيا سنة(٢٧٨هـ)، ثم قدم الى بغداد فتفقه هناك، ورأس حلقات الفقه، وكان عالماً بالعلم والأدب، وعارفاً بأقوال المعتزلة وبالنجوم، تولى القضاء في البصرة والأهواز، وكان من ابرز ندماء الوزير المهلب، الى ان وافاه الأجل في البصرة سنة(٣٤٢هـ) ودفن بداره في المربد. ينظر: وفيات الأعيان، ٤٦٦/٣-٤٦٧، وتاريخ الإسلام، ٢٦٦/٢٥، والوافي بالوفيات، ٣٠٢/٢١-٣٠٤، وهدية العارفين، ٦٧٩/١.

(١٠٩) معجم الأدباء، ١٧٣/١٤، والوافي بالوفيات، ٣٠٤/٢١ .

والجمال، نافياً عنها صفة الحكمة والفلسفة والسيطرة على الانفعالات<sup>(١١٠)</sup>. ولا يخفى على الرجل طابع الرقة، حين يعامل الأنثى بحب وحنان عاطفي في بادئ لقائه؛ لأن هناك غايات متبطنة في اللاوعي توغر لديه الدافع الرغبوي تجاه الأنثى. فهنا فطوقسية الخطاب المترنم بلغة المذكر قد أعلنت فحوى جسديتها عند أبي الحسن الفقيه الكرخي<sup>(١١١)</sup> اذ يقول<sup>(١١٢)</sup>: [البسيط]

|                                |                                |
|--------------------------------|--------------------------------|
| كم لوعة في الحشا أبقت به سقماً | خوفاً لهجرك أو خوفاً من النائي |
| لا تهجرني فأني لست ذا جلدٍ     | ولا اصطبارٍ على هجر الأخلاء    |
| الله يعلم ما حمّلت من سقمٍ     | وما تضمّنته من شدة الداء       |
| لو أنّ أعضاء صبيّ خاطبت بشراً  | لخاطبتك بوجدي كلّ أعضائي       |
| فأرعى حقوق فتى لا ينبغي شططاً  | إلا السلام بإيحاء وإيماء       |

إنّ ابتعاد الأنثى عن معول الخطاب بلغة أنوثتها، يؤكد حالة الخوف التي تعترى الشاعر؛ لأن الأنثى باتت الظل الملازم لتوجهاته العاطفية، والدليل على ذلك حالة العوز والمرض والحرقة التي خلّفتها بقلبه حين غابت عن محورية اللقاء الوجداني، فضلاً عن ذلك نلحظ لغة التذلل الجسدي، التي اعانته في ذلك لغة خطابه الذكوري، ولكي ينال استعطاف المرأة أظهر حالة الوجد الخارج عن مألوف الجسد والرافض لكلّ معوقات الجفاء الحضورى؛ لأن نشوة اللقاء لا يمكن ان تتعدى حدود الإيماء المفرط عن حده .

فالذات الإنسانية، في حالة بحثٍ دائمٍ، عن كوامن الجمال الحسيّ، لتعويض النقص الذي يعتريها، ويثيرُ سكون خمولها، فتغدو بحالة نشوة وارتياح نفسيّ. فالشاعر لم يخرج عن وتيرة المخيال الجمعيّ، فكان الجمال من أولويات التغزل الحسيّ، فافتتن بجمال الجسد الأنثويّ، وراه جميلاً في كلّ مظهره وان لم يكن كذلك؛ لأن العقل قد تهيكّل على نفعية الأجساد، ولما يعمل من

<sup>(١١٠)</sup> ينظر: الثقافة الجنسية الثقافية، سليم دولة، ٣٢ .

<sup>(١١١)</sup> هو (عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي)، يكنى - أبو الحسن الكرخي - فنال لقب الكرخي نسبة الى جده، وهو من كرخ جدان، كان فقيهاً وأديباً متميزاً في بغداد، تتلمذ على يد فقهاء المذهب الحنفي فحدث عنهم أمثال اسماعيل ابن سحاق القاضي، ومحمد بن عبدالله الحضرمي وغيرهم، فانتهدت اليه رئاسة المذهب الحنفي فنال شهرة واسعة في البلاد، عاش فترة من حياته زاهداً، ثم في أخريات حياته أصيب بمرض الفالج فتوفي على أثره في بغداد سنة (٣٤٠هـ). ينظر: تاريخ بغداد، ٣٥٢/١٠-٣٥٣، والأنساب، ٥٢٠/٢، واللباب في تهذيب الأنساب، ٥٢١/١، وسير أعلام النبلاء، ٤٢٦/١٥-٤٢٧، والأعلام، ١٩٣/٤، وهديّة العارفين، ٦٤٦/١-٦٤٧، ومعجم المؤلفين، ٢٣٩/٦ .

<sup>(١١٢)</sup> تاريخ بغداد، ٣٥٢/١٠ .

إثارة في النفس، ففي كل مواضع جسدها كان الجمال<sup>(١١٣)</sup> مبعث الرغبة عند الآخر الذكوري. فالشاعر القاضي الجرجاني، قد هيكّل رغبته على أستار الجمال الحسيّ اذ يقول<sup>(١١٤)</sup>: [الطويل]

|                                                     |                                               |
|-----------------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| وَأَهْيَفُ لَوْ لِلْغُصْنِ بَعْضُ قَوَامِهِ         | تَقَصَّفَ عَاراً أَنْ أُسَمِّيَهُ أَهْيَفاً   |
| تَحَيَّنَ غَفَلَاتِ الْوُشَاةِ فَرَارَنَا           | يُعْرِجُ عَنْ قَصْدِ الطَّرِيقِ تَخَوُّفاً    |
| فَمَا بَاشَرْتُ نَعْلَاهُ مَوْضِعَ خُطْوَةٍ         | مِنْ الْأَرْضِ إِلَّا أَوْرَثَاهُ تَصَالُفاً  |
| وَتَلَحَّظُ خَدْيِهِ الْعُيُونُ فَتَنْتَنِي         | تَسَاقُطُ فَوْقَ الْأَرْضِ وَرِداً مُقْطَفاً  |
| فَقُلْتُ: أَلَحُمٌ أَمْ خَوَاطِرُ صَبْرَةٍ          | تَصَوَّرَهُ أَمْ أَنْشَرَهُ اللَّهُ يُوسُفاً؟ |
| وَفِيمَ تَجَلَّى الْبَدْرُ وَالشَّمْسُ لَمْ تَغِبْ؟ | أَحَاوَلُ مِنْهَا أَنْ تَحُولَ وَتُكْسِفَا    |
| أَمَّا خَشْيَتُ عَيْنَاكَ عَيْنَانَا تَصِيبُهَا     | وَعُصْنُكَ ذَا إِذْ مَالَ أَنْ يَتَقَصَّفاً   |
| وَلَمْ يَخْذَرْ الْوَاشِيْنَ مِنْ لَحْظَاتِهِ       | يُقَلِّبُ سَيفاً بَيْنَ جَفْنَيْهِ مُرْهَفاً  |
| فَقَالَ اشْتَبِيَا قَا جُنْتُكُم وَصَبَابَةً        | إِلَيْكُم وَإِكْرَاماً لَكُم وَتَشَوُّقاً     |

هنا الشاعر رسم معالم الأنوثة الحسية بلغة الذكورة الفحولية، لتكون نسقية الخطاب ذكورية بامتياز، فجعل جمال الأنوثة نداً لجمال الفتوة الذكورية (النبّي يوسف)؛ لأنه لم يلحظ الأنثى بهذه الصورة الجمالية الشكلية، ومن ثم فإن أنثى الشاعر قد فاقت معايير الوصف الجسداني، فطفحت بأنوثتها على من حولها، وهذا ما جعل الشاعر في حالة تأرجح تام ما بين ثبات الحضور وخوف الوشاة، لكن مضمر النسق يظهر الجرأة الكبيرة لشخصية المرأة، إذ كانت هي المبادر الأول لتسلل حصون الوشاة والدافع الأول لفحوى اللقاء الحسي، إذ لعبت عاطفة المرأة الدور الأمثل في تذليل معوقات الشوق العاطفي، وهذا يؤكد فوقية المرأة وجسارة حضورها في ميادين الخطاب الذكوري؛ كونها المبادر الأول والصانع لفحوى اللقاء الحسي.

والشاعر ابو منصور البغدادي<sup>(١١٥)</sup>، لم يستطع التحرر من نواميس الفتاوى الفقهية في خطابه الانثوي اذ يقول<sup>(١١٦)</sup>: [الوافر]

<sup>(١١٣)</sup> ينظر: لغة الجسد في أشعار الصعاليك، د. غيثاء قادرة، ٢٠٣، ٢١٢.  
<sup>(١١٤)</sup> ديوان القاضي الجرجاني، ١٠٣.

طلبْتُ من الجَبِيبِ زَكَاةَ حَسَنٍ      على صَغِيرٍ من الحَسَنِ البَهِي  
فَقَالَ: وَهَلْ عَلَى مِثْلِي زَكَاةٌ      على قَوْلِ العِرَاقِيِّ الزَكِيِّ  
فَقُلْتُ: الشَافِعِيُّ لَنَا إِمَامٌ      وَقَدْ فَرَضَ الزَكَاةَ عَلَى الصَّبِيِّ

إنَّ الزكاة لا تؤخذ الا اذا كانت هناك زيادة في الاموال، وهذا يقودنا الى قراءة مضمرات الخطاب الفقهي. فالشاعر هنا خاطب المرأة بصيغة المذكر؛ لأنه نسق ظاهر لتحبيب المرأة وتقريبها من النفس، أي ان الرجل يُريد ان يجعل المرأة امتداداً لذاته، من خلال مخاطبتها بلغة التذكير بدل التأنيث. اما النسق المضمر الكامن وراء هذا الأسلوب على خلاف ذلك، هو تغليب لجنس الرجل على غيره في الخطاب، وهو في الوقت ذاته صيغة تغيب لخصوصية المرأة؛ بوصفها جنساً آخر وذاتاً مستقلة، وتوغل في اثبات عرى التبعية اللفظية، المنبعثة من تجذر أساس تبعية المرأة للرجل في الثقافة، وتسلك ذلك الأساس إلى ذات الشاعر وإلى نصه؛ كونه صورة من الوعي واللاوعي الثقافي في آنٍ واحدٍ .

كما نلاحظ ان الذاكرة الجمعية ترسم " صورة للمرأة (الأنثى) التي يرمي الرجل (الذكر) الى الايقاع بها بأي ثمن وإغرائها ثم اصطيادها، وحتى وقت قريب، كانت المرأة تعد هذا السلوك الجنسي العدواني تجاهها، قدراً لا مفر منه؛ لأنه يعكس تصوّرها هي ذاتها، وتصور المجتمع بكامله لطبيعة الأدوار بين الجنسين ومهامها في الحياة. حيث يتخذ الرجل، زمام المبادرة ويفرض نفسه على المرأة، ويغريها بشتى الوسائل، بما فيها الضغط [...] التي تجعل منه سيّداً وصيّاداً دائماً،

(١١٥) هو (عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي)، الفقيه الاصولي الشافعي، ولد ونشأ ببغداد، ثم سافر بعد ذلك الى خراسان مع والده فاستقر بنيسابور، وكان ذا مال وثروة انفقها في سبيل العلم الذي لم يكسب منه أي مردود حالي، فاشتهر بفنون عدة، فكان شاعراً واماماً عظيماً، لايساجل في الفقه واصوله والفرائض والحساب وعلم الكتاب، والدليل على ذلك مؤلفاته النافعة منها : التكملة في الحساب، والفصل في اصول الفقه، والفرق بين الفرق... الخ، فتوفي في- مدينة اسرافيين- في بلاد فارس سنة(٤٢٠ هـ). ينظر: يتيمة الدهر، ٤٧٧/٤، واثبات عذاب القبر، البيهقي، ١٤، وسير أعلام النبلاء، ٧٤٨/١٠، وفوات الوفيات، ٧٠١/١، والوافي بالوفيات، ٣١-٣٢، والبداية والنهاية، ٥٦/١٢، ومعجم المطبوعات العربية، ١٤٤/١-١٤٥. (١١٦) فوات الوفيات، ٧٠١/١، والوافي بالوفيات، ٣٢/١٩ .

وتجعل من المرأة تابعة وفريسة منتظرة<sup>(١١٧)</sup>. وعلى وفقها تهيكّل العقل الفقهي لدى الشاعر ابي  
الفرج الدارمي<sup>(١١٨)</sup> إذ يقول<sup>(١١٩)</sup>: [مقارب]

|                              |                          |
|------------------------------|--------------------------|
| ظَلُمْتُ يُكَلِّفُنِي خَطًّا | أرى أنها أنكرُ المنكر    |
| لذكرِي تفقّع سبابةً          | وأعقدُ في عقده خنصر      |
| وأمنحهُ من ودادي الصفا       | فيجري على ذاك بالأكر     |
| وقال: ودادي كذا شرطه         | فقات: ودائك منّي بري     |
| طلاقاً ثلاثاً بلا رجعة       | الى الموت والبعد والمنشر |
| فلا خيرَ فيمن له ظاهرٌ       | إذا لم يصحّ على المخبر   |

هنا الجسد الأنثوي، رفض تسلط الآخر الذكوري، فقبل الرفض الانثوي بصرامة مضمرة، جعلت منه جسداً ظالماً لكل حدود القداسة الانسانية، فأصبح الجسد الذكوري، بحالة اختلال ذاتي وعدم وعي حقيقي، لجسدية الارواح التي تعامل معها؛ لأنه قد اعتاد على سلسلة نزع الرغبة التي تشظت بشروط المرغوب (الأنثوي)، فشعرت الذكورة بعجز قوتها الامتاعية فلجأت الى الاحتماء بسلطة المقدس لتبرئ نفسها من كل مهيمانات الادلجة الشهوانية. فحققت الأنوثة وجودها من سلطة المقدس (الذكوري) الذي وصمها بالوهم الداخلي وخداع المظهر الحسي .

إنّ الأنثى حين تتسم بثنائية {الرغبة والجمال}، في نسقية النصّ الغزليّ، تنبئ عن ذات الفحولة  
الراغبة، التي انصاعت وراء أهواء رغبته، مُتخطية بذلك كلّ ممنوعات الانزواء الجسديّ.

وما زالت البنية الذكورية للغة، تتستر خلف أنظمة الخطاب الشعري الأنثوي لدى الخطيب  
البغدادي<sup>(١٢٠)</sup> إذ يقول<sup>(١٢١)</sup>: [البسيط]

---

<sup>(١١٧)</sup> البغاء أو الجسد المستباح، فاطمة الزهراء ازرويل، ٥٧-٥٨ .  
<sup>(١١٨)</sup> هو الإمام، العلامة، شيخ الشافعية، محمد بن عبد الواحد بن محمد بن عمر المعروف (الدارمي) البغدادي ولد سنة (٣٥٨هـ) في بغداد، إذ كان فقيهاً وشاعراً، موصوفاً بالذكاء، وحسن الفطنة، والكلام في دقائق المسائل، انتقل الى دمشق فوفاه الاجل هناك سنة (٤٤٨هـ) فدفن في باب الفراديس، ومن مؤلفاته: كتاب الاستنكار في المذهب، وجامع الجوامع ومودع البدائع... الخ. ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٣/١٦٤-١٦٥، وتاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، ٥٤/١٥٨ - ١٦٠، تاريخ الاسلام، ٣٠/١٩٢-١٩٤، وسير اعلام النبلاء، ١٨/٥٢-٥٤، والوافي بالوفيات، ٤/٤٧، والاعلام ٦/٢٥٤ .  
<sup>(١١٩)</sup> تاريخ مدينة دمشق، ١٥٩/٥٤ .



|                                     |                                |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| تَغَيَّبَ الخلقُ عن عيني سوى قمرٍ   | حسبي من الخلق طراً ذلك القمرُ  |
| محلُّه في فؤادي قد تمَلَّكُه        | وحاز رُوحِي ومالي عنه مصطبِرُ  |
| فالشَّمْسُ أَقْرَبُ منه في تناولِها | وغيَّه الحظُّ منه للورى النظرُ |
| أردتُ تقبيلَه يوماً مُخالِسةً       | فصار من خاطري في خدِّه أثرُ    |
| وكم حلِيمٍ رآه ظنَّه ملكاً          | وراجعَ الفكرَ فيه أنَّه بشرُ   |

ففي هذا النصّ الشعريّ، نلاحظ انسياقية التغيب الأنثويّ، لدى الآخر المُتسلّط الفحوليّ، فسعى الى تغيبها هوياتياً واستحضارها (جسدياً)، فأكد قيمة الابتعاد الأنثوي عن محلّ التسلّط الفحوليّ؛ لأنّ ثمة أنظمة رقابية، تعيق من حركة الأجساد وثمة نسقية خلوانية (الخلسة)، وهذا مادفعه الى توظيف لغة الخطاب الذكوريّ داخل نسقية الوجود الانثويّ، ليبرّئ الحسّ الجوّاني لديه ظاهراً، في حين نسقية المضمر، كشفت عن تلك الذات المتضخمة فحولتِ شهوتها، المُتسترة خلف أنظمة الحسّ الخلوانيّ، فجعلت الأنثى منقادة بل منصاعة إلى الذكر؛ لأنها الكفيلة بإثبات هوية أنوثتها، فلا وجود لسياسة الرفض الأنثوي في حضرة التسلّط الفحوليّ .

وعلى وفق هذا الكلام لازالت النظرة الدونية تلاحق الأنثى وتختزل وجودها جسدياً، ومن ثم لا نلقي اللوم على النسق الثقافيّ؛ لأنه " اذا كان النسق الثقافي قد أحال المرأة- كمعنى- الى مظاهر شكلية فاخترلها في جسدٍ، أو في صفات حسية صرف، ليستمتع بها الرجل، فان النسق الشعري لم يفلح في تغيير هذه النظرة، باعتبار المرأة قيمة انسانية، لها معناها الإيجابي، لكنه نجح في تحويل الافكار الثقافية عن المرأة، الى صيغ وعبارات تمثّل وعاءً لحفظها، وأضفى عليها قيمةً جمالية،

(١٢٠) هو أبو بكر الحافظ (أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد)، من أشهر خطباء بغداد وفقهائها، لقّب - بالخطيب- لكثرة خطبه في الجمعيات والأعياد، ولد في سنة (٣٩٢هـ) بقرية تدعى (هنيقيا)، من أعمال نهر الملك، تنقل ببلدان واسعة، ثم استقر الامر به ببغداد، فكان عالماً وفقياً متكلماً، وأديباً شاعراً متميزاً، لديه باع طويل بالعلم ومن أشهر مؤلفاته : تاريخ بغداد واقتضاء العلم بالعلم... الخ، توفي في بغداد ودفن قرب قبر بشر الحافي سنة (٤٦٣هـ). ينظر : تاريخ الاسلام، ٨٦/٣١-٨٧، والوافي بالوفيات، ١٢٦/٧، والبداية والنهاية، ١٢٤/١٢، وهديّة العارفين، ٧٦/١، والكنى والألقاب، ٢٠٧/٢-٢٠٩ .

(١٢١) الوافي بالوفيات، ١٢٣/٧ .

يجعلها قاعدة تقبل التفسير والتأويل والتحليل" <sup>(١٢٢)</sup> دون الخروج عن أنظمة خطابها المألوفة. والشاعر محمد بن أبي الصقر الواسطي <sup>(١٢٣)</sup> بخطابه المَحْمَل بلغة الذكورة يقول <sup>(١٢٤)</sup>: [البسيط]

|                                 |                                  |
|---------------------------------|----------------------------------|
| بأيِّ حكمٍ دُمُ العشاقِ مطلولُ  | فليس يودي لهم في الشرع مقتولُ    |
| ليت البنانَ التي فيها رأيتُ دمي | يرى بهالي تَقْلِيْبٌ وتقبيلُ     |
| وليت أني من ريق المريق دمي الـ  | مستعذبُ الباردُ المعسولُ معلولُ  |
| فما ألدُّ الهوى عند الذي دُمُهُ | ووعدهُ فيه مطلولُ وممطولُ        |
| فإن كنى عاشقٌ عن ذكر قاتله      | ففي تثنّيه لي بالوصلِ تسهيلُ     |
| تالله ما هو إلا من قطيعته       | حتفٌ لهم فيه تعجيلٌ وتأجيلُ      |
| ظبيٌّ غريزٌ ربيبٌ باسمٌ ترفُ    | أحوى أحمُّ غضيضُ الطرفِ مكحولُ   |
| بدرٌ منيرٌ دقيقُ الخصرِ معتدلُ  | حلو الكلامِ رشيقُ القَدِّ مجدولُ |
| ما اعتادني ذكرُهُ إلا وغَيَّبني | شيبٌ عليَّ له كرهاً سراويلُ      |
| ولا ذكرتُ الصبا إلا وقابلني     | عليه من جهة الأترابِ تخجيلُ      |

هذا الخطاب يكشف عن حالة التمني والاصرار لممارسة طقوس اللقاء لدى الفاعل الذكوي، فهذه الأنثى في دائرة المُستبعد (غير الممكن)، لكن ما يؤخذ على الذكر انه عضد الصفات الأنثوية الجسدية؛ لأنها باتت الصورة الكاملة لملامح المرأة المستبعدة عن واقعهِ المجتمعي، ولذا فان استحالة الحضور جعلت الخيال الملاذ الآمن لتصوراته الطهرانية ولتخفيف وطأة البعد واستحالة الحصول النظري .

<sup>(١٢٢)</sup> لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، د. عبد الفتاح أحمد، ١٥٨ .  
<sup>(١٢٣)</sup> هو (أبو الحسن محمد بن علي بن الحسن بن عمر) المعروف (أبي اسحاق الشيرازي)، فكان شديد التعصب للمذهب الشافعي، فنظم في ذلك قصائده المعروفة "بالشافعية"، فأتسم بكمال البلاغة، وجودة الخط وروعة الشعر، رأى ابن خلكان ديوانه الشعري في دمشق بمجلداتٍ ثلاث، توفي في واسط سنة (٤٩٨ هـ). ينظر : تاريخ مدينة دمشق، ٢٢٦/٣٣، وفيات الأعيان، ٤٥٠، ٤٥٣، والوافي بالوفيات، ١٠٥/٤، وسير أعلام النبلاء، ٢٣٨/١٩-٢٣٩، وتاريخ الإسلام، ٢٨٧/٣٤، والأعلام، ٢٧٧/٦، وهدية العارفين، ٧٨/٢، والكنى والألقاب، ١٩٧/١، ومعجم المؤلفين، ٣١٧/١٠ .  
<sup>(١٢٤)</sup> تاريخ مدينة دمشق، ٢٢٦/٣٣-٢٢٧.

إنّ طقوسية التغزل بلغة الذكر، كانت الوسيلة المبتغاة لدى بعض الشعراء للتخلص من حواجز الكبت والمنع المجتمعي، وكي يثبت الشاعر مدى مقدرته على كتابة هذا النوع الفني، فيُجاري بذلك أقران عصره. فالخطيب الحصفى يشكو نيران سقمه وآثار وجده إذ يقول<sup>(١٢٥)</sup>: [البسيط]

أَشْكُو إِلَى اللَّهِ مِنْ نَارَيْنِ: وَاحِدَةٍ      فِي وَجَنَّتَيْهِ وَأُخْرَى مِنْهُ فِي كَبْدِي  
وَمِنْ سَقَامَيْنِ: سَقَمٌ قَدْ أَحَلَّ دَمِي      مِنَ الْجُفُونِ وَسَقَمٌ حَلَّ فِي جَسَدِي  
وَمِنْ نَمُومَيْنِ: دَمْعِي حِينَ أَذْكُرُهُ      يُذِيعُ سِرِّي وَوَاشٍ فِيهِ بِالرَّصَدِ  
وَمِنْ ضَعْفَيْنِ: صَبْرِي حِينَ أَتَذُبُّهُ      وَوَدَّهَ وَيَرَاهُ النَّاسُ طَوْعَ يَدِي  
مهفهفٌ رِقَ حَتَّى قَلْتُ مِنْ عَجَبٍ      أَخْصَرَهُ خَنْصَرِي أَمْ جَلَدُهُ جَلْدِي

هنا الخطاب الذكوري يناسب حالة الحزن والبكاء، التي تُحدث شرخاً في شخصية الرجل وتلماً في ذكوريته، لذا يأتي البكاء والحزن من أجل (الحبيب) أخف وطأة من البكاء على الحبيبة؛ لأن فيه من الرقة ما لا يتماشى مع ما عُرف عن الرجل، من غلظة وصلابة في تلك الثقافة، في حين ان الحزن سيستأج اجماً من الرجل على الرجل ويُعاب من الرجل من أجل المرأة في مقاييس المجتمع الذكوري.

إنّ وجود المرأة في أنظمة الخطاب الذكوري؛ يمثل الجسد الفاعل في تغيير مسار الرؤية الدونية التي احتاطت بالمرأة، فنُحطم ملامح التسلط الذكوري في كل مستوياته الثقافية والدينية والاجتماعية<sup>(١٢٦)</sup>. فالشاعر ابن الكيزاني عضد ذلك في محور خطابه<sup>(١٢٧)</sup> إذ يقول<sup>(١٢٨)</sup>: [الكامل]

وَلئنْ بَكَتْ عَيْنِي عَلَيْكَ صَبَابَةً      فَلَكلِ جَارِحَةٍ عَلَيْكَ نَحِيبُ  
وَاللهُ لَوْلَا أَنَّ ذَكَرَكَ مُؤْنِسِي      مَا كَانَ عَيْشِي بِالحَيَاةِ يَطِيبُ

<sup>(١٢٥)</sup> وفيات الأعيان، ٢٠٦-٢٠٧، وطبقات الشافعية الكبرى، ٣٣٠-٣٣١، وأعيان الشيعة، ١٠/٢٩٧، وشرح إحقاق الحق، ١٧٦/٣.

<sup>(١٢٦)</sup> ينظر: الأجساد الثقافية، هيلين توماس وجميله أحمد، ٢٧، والمحاورات السردية، د. عبدالله إبراهيم، ٣٠.  
<sup>(١٢٧)</sup> هو (محمد بن إبراهيم بن فرج الكناني المصري)، يُكنى (أبو عبد الله المقرئ المعروف (بابن الكيزاني) الشافعي)، كان فقيهاً زاهداً متورعاً، وأديباً شاعراً فائقاً، لقب (بالكيزاني) نسبة إلى عمل (الكوز)، فنسبت إليه طائفة بمصر وكانوا يعتقدون بمقالته، من آثاره ديوان شعر في الزهد، لم يتسنّ للباحثين من العثور عليه. توفي في سنة (٥٦٢هـ). ينظر: الوافي بالوفيات، ٢٥٧/١، وتاريخ الاسلام، ٢٨٠-٢٨١، والأعلام، ٥/٢٣٧، وهدية العارفين، ٩٥/٢، والكنى والألقاب، ٢٨٥/٢٤.  
<sup>(١٢٨)</sup> الوافي بالوفيات، ٢٥٩/١.

أَتَظُنُّ أَنَّ السَّعْدَ حَلَّ مُودَتِي      إِنَّ بَانَ شَخْصُكَ فَالْخِيَالِ قَرِيبُ  
كَيْفَ السَّلْوُ وَقَدْ تَمَكَّنَ فِي الْحَشَا      وَجَدْتُ عَلَى مَا فِي الْفَوَادِ رَقِيبُ  
وَالْيَكُ قَدْ رَحَلَ الْهَوَى بِحُشَايَتِي      وَالسُّقْمُ مُشْتَمِلٌ وَأَنْتَ طَبِيبُ

الشاعر هنا يتحدث عن خلجات نفسه فوصف حالة الحزن وشدة البكاء التي بدت معالمها على جسده، لابتعاد الأنثى عن مواصلة فنون اللقاء الودي وهجران كلِّ حالات الوجد التي نأعت بداخله، فظهور الأنثى في ميدان اللقاء يُمثل النقلة النوعية لتجسّد حالة الحبِّ وزوال ألم السقم، وهذا يؤكد منزلة المرأة الرفيعة في محورية الخطاب الذكوري .

إنَّ الشاعر (الفقيه)، حين يكتف من الحضور المعنوي للخطاب الفقهي، يريد أن يعزز له هيمنة نصية، تخوّل له السيادة المطلقة على مقاليد النص الذي يصدره. وعليه فإن هذا النص يكون ذا مردود نفعي لشخص الفقيه ذاته، الذي رصع معانيه بألفاظ الارادة الالهية، التي أعطته حجية قوية للمعنى الذي يؤسسه<sup>(١٢٩)</sup>، ويكتف حضوره في الخطاب الشعري الأنثوي. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نلاحظ ان تمسك الفقيه بالمقدس في كتاباته واجتهاداته ؛ وكأنه يريد إضفاء الشرعية الطقوسية على بعض الامتيازات، التي تعبر عن رغبته للأنثى<sup>(١٣٠)</sup>. وتوعز لها بتنفيذ ما يتطلب من دون أي مماطلة ورفض رغبوي. وابن الدهان الموصلي<sup>(١٣١)</sup> قد خلوة ذكوريته في ميادين خطابه فيقول<sup>(١٣٢)</sup> :

وَأَهْيَفَ زَادَ الْوَعَكُ سَكْرَةَ طَرَفِهِ      فَيَا رَبِّ أَمْرُضْنِي بِمَا شِئْتَ وَاشْفِهِ  
غَزَالٌ غَرِيرٌ غَرَّنِي فَرَطُ حُسْنِهِ      واطمئني في عَطْفِهِ لِيُنْ عِطْفِهِ  
وَأَعْجَبُ مِنْ عِشْقِ الْقُلُوبِ لِطَرَفِهِ      وَمَا زَالَ يَرْمِي كُلَّ قَلْبٍ بِحَقِّهِ

<sup>(١٢٩)</sup> ينظر: في الائتلاف والاختلاف، د. ناجية الوريبي، ١٣١ .

<sup>(١٣٠)</sup> ينظر: الحريم السياسي (النبي والنساء)، د. فاطمة المرنيسي، ١٧٧ .

<sup>(١٣١)</sup> هو ابو الفرج (عبد الله بن أسعد بن علي بن عيسى الفقيه الشافعي) المعروف (بابن الدهان) من أهل الموصل، لكن ضاق به الحال هناك، فقصده الملك الصالح بن رزيق وزير مصر، فأستقر هناك ثم بعد مدة، قرر الانتقال الى دمشق، فتولّى التدريس بحمص، وعلى أثرها أصبح يعرف (بالحمصي)، والى جانب الفقه، كان أديباً وشاعراً متألقاً، بقي الى أن وافاه الأجل هناك سنة (٥٨١هـ). ينظر: الكامل في التاريخ، ٥٢٢/١١، وفيات الأعيان، ٥٧/٣-٥٨، والوافي بالوفيات، ٣٩/١٧-٤٠، وسير أعلام النبلاء، ١٧٦/٢١، وتاريخ الاسلام، ١٠٨/٤١-١٠٩، والبداية والنهاية، ٣٨٨/١٢، وكشف الظنون، ٧٦٦/١، والكنى والألقاب، ٢٨٧/١ .

<sup>(١٣٢)</sup> ديوان ابن الدهان الموصلي، ١٤٢-١٤٣ .

يُعْتَفَنِي فِي الْحُزْنِ عِنْدَ مَغْيِبِهِ      سَلِيمُ الْحَشَا مَا ذَاقَ فِرْقَةَ الْفِهِ  
وَلَمَّا بَدَأَ بَدْرًا أَمِنْتُ مَحَاقَهُ      وَلَكِنَّ لِي وَجِداً عَلَيْهِ لِكُسْفِهِ  
وَأَيَّالَةً بَتْنَا نَرَشْفُ الرِّاحَ عَلَّهَا      نُعْلِلُ عَنْ فِيهِ وَعَنْ طِيبِ رَشْفِهِ  
يَطُوفُ بِهَا السَّاقِي فَيَرْتَاخُ نَحْوَهَا      وَيَمْنَعُهُ مِنْ شُرْبِهَا فَرَطُ ضَعْفِهِ  
يَخَافُ حُمَيَّاهَا وَلَمْ يُمِلْ كَأَسَاسِهَا      وَيَأْمَنُ مِنْهَا مِلءُ فِيهِ وَطَرَفِهِ  
أَغَالِطُ عَنْ وَرْدٍ بِخَدَّيْهِ نَاضِرٍ      وَأَكْثُرُ مِنْ تَقْبِيلِ وَرْدٍ بِكَفِّهِ  
فَلَيْتَ جِمَامِي كَانَ عَاجِلَ وَرْدِهِ      وَلَمْ تَعْجَلِ الْخُمَى عَلَيْهِ بِقَطْفِهِ  
أَلَمْتُ بِأَوْطَانِ الْجَمَالِ فَأَصْبَحَتْ      تُعَيِّرُ مَعْنَى الْحُسْنِ إِنْ لَمْ تُعَفِّهِ

هنا نجد الذات الراغبة للحسية الأنثوية حتى وان اتخذت لغة الخطاب حاجزاً لستار رغبتها، فعمد الى وصف الحسية الجسدية للمرأة ؛ لأن " جسد المرأة الجميل، ينصب على وصف القوام، والخصر والأرداف، فإن كانت ترمي للبعد الحقيقي، الكامن وراء هذا الجمال، وهو حسن الشاعر بالارتواء، النفسي والجسدي الذي عكسه ذاك الجسد " (١٣٣)؛ إذ بث حالة العوز الجسدي وشدة الألم والسقم الذي احاط به ؛ لأن الأنثى تمثل لديه الصورة الحية والمتكاملة لديمومة وجوده، فابتعادها عن محور الذكورية، سوف يُكثف حالة الحزن والضير لديه ويعزز الامتثال الفوقي للأنثى، بدلالة ان الشاعر يتمنى الموت حتى لا يذوق الحزن ولوعة الفراق .

فالشاعر ابن عسكر الموصل (١٣٤)، ينجذب نحو الأنوثة المذكورة بلغة الرفض لطابع وصلها الحسي إذ يقول (١٣٥) : [الطويل]

أَقُولُ لَهُ : صَلِّنِي فَيَصْرِفُ وَجْهَهُ      كَأَنِّي أَدْعُوهُ لِفِعْلِ مُحَرَّمٍ  
فَإِنْ كَانَ خَوْفُ الْإِثْمِ يَكْرَهُ وَصَلَّتِي      فَمَنْ أَعْظَمَ الْإِثْمَ قَتْلُهُ مُسْلِمٍ

هنا فعل(الوصل) ينبئ عن رغبة ذكورية، تريد من (الأنثى) الامتثال لشروط الآخر الذكوري، لذا قيد المحمول الانثوي، بضريبة انقطاع الوصل الجسداني؛ لأنه يريد اقتطاع الحسية

(١٣٣) لغة الجسد في أشعار الصعاليك، ٢٠٤ .

(١٣٤) (ابو اسحاق ابراهيم بن نصر بن عسكر الملقب (بظهر الدين) قاضي السلامية، الفقيه الشافعي الموصل، من أهل الموصل تفقه على القاضي أبي عبد الله الحسين بن نصر الموصل وسمع منه، قدم بغداد وسمع بها من جماعة، وعاد الى بلده وتولى قضاء(السلامية) وهي احدى قرى الموصل، فكان فقيهاً فاضلاً، فغلب عليه النظم الرائق، توفي سنة(٦١٠ هـ - بالسلامية). معجم البلدان، الحموي، ٢٣٤/٣، وفيات الأعيان، ٩٣/٧، وتاريخ الاسلام، ٣٥٩/٣٤، الوافي بالوفيات، ٩٩/٦، والبداية والنهاية، ٧٩/١٣ .

(١٣٥) وفيات الأعيان، ٣٨/١، والوافي بالوفيات، ٩٩/٦ .

من جسدٍ رافضٍ له، فعمد إلى تقييده بمصطلحات شرعية، ليضفي بُعداً طهرانياً على غيائه الجسدية، وليوعز للمتلقي قوة تسلطه في فحوى خطابه الشعري.

إنَّ الذكر تتحكم به سلطة الغريزة، فيغدو أسيراً تحت تراكمات سطوتها، فيتخطى كل ممنوعات القيود الجسمانية لينتشي من المرأة، ما يجعله قادراً على اثبات فحولته، فهو حيث يستعرض طقوس الصبر والالم والمعاناة، بالبعد عن شخص الانوثة، انما يريد أن يجعل لشهوته ستاراً تنبئ عن عاطفة صادقة ورؤية حميمة، الا ان ثقافة الفحولة لم ترَ في الأنثى الا شيئاً واحداً مُحركاً لسلطة الجسد القاهرة<sup>(١٣٦)</sup> فلا عاطفة بدون حب ولاحب بدون جسد، فأصبح الجسد حلقة من حلقات الحضور الذكوري. فالشاعر البهاء السنجاري<sup>(١٣٧)</sup>، رسم صورة مثالية حسية لطقوس اللقاء الأنثوي إذ يقول<sup>(١٣٨)</sup>: [الكامل]

|                         |                             |
|-------------------------|-----------------------------|
| أحافظ فيه طاعة وعقوق    | ومهفهف حلو الشمائل فاتر الـ |
| فجرى به من خده راووق    | وقف الرحيق على مرأشف ثغره   |
| سبل السلو فما اليه طريق | سدت محاسنه على عشاقه        |

هنا الشاعر اتبع طقوسية {السُّلُو}، التي اتكأت على ثيمة قهر النفس، فيظهر المرء طابع التصبر والتجلد<sup>(١٣٩)</sup>، في البعد والهجر عن الحبيبة، التي مثّلت له سبل السعادة الجسدية؛ لأن المرأة قد أعدت في تاريخ الثقافة الفحولية مصدراً لمقومات جمال جسدها الحسيّ فلولا (رشاقة قوامها، وانكسار لحظ نظرها، ورحيق ثغرها.... الخ)، لما نالت حظوة وجودية في أنظمة الخطاب الذكوري، فعماد حضوتها في النص منوط بجمال جسدها، الذي أغلق على عشاقها سبل الأبتعاد عنها، ولذا فان الثبات والصبر لا طريق لهما مع عشاق هذا الجمال الحسيّ الأنثوي .

(١٣٦) ينظر : الايروس والثقافة، فياتشيسلاف شستاكوف، ٢٠٨ .  
(١٣٧) هو (أسعد بن يحيى بن موسى بن منصور الفقيه الشافعي)، فقد كان فقيهاً متكلماً، كما كان شاعراً بارعاً، إذ جعل شعره مرآة تكسيه، فطاف به البلاد وخدم الملوك، ونال وافر جوائزهم، الى ان وافاه الأجل (٦٢٢هـ) في سنجار - وهي مدينة تابعة للموصل تقع بين دجلة والفرات - . ينظر : وفيات الأعيان، ٢١٣-٢١٧، وتاريخ الإسلام ١٠١/٤٥-١٠٢، والوافي بالوفيات، ٢٠/٩-٢٢، والبداية والنهاية، ١٢٩/١٣-١٣٠، والأعلام، ٣٠٢/١، والكنى والألقاب، ١٠٨/٢ .  
(١٣٨) الوافي بالوفيات، ٢١/٩ .  
(١٣٩) طوق الحمامة، ١١٦ .

فالمرأة حين تفرّغ من القيم المعنوية، التي تُجسّد نضوجها، فينصب الأهتمام على جسدها فقط، تكون مصدراً إغوائياً، سعى بكل ثقله الى جذب الذكورة<sup>(١٤٠)</sup> إلى ميادين الرغبة التي أعلنها ابن أبي الحديد المعتزلي اذ يقول<sup>(١٤١)</sup>: [مجزوء الكامل]

|                      |                           |
|----------------------|---------------------------|
| كم ليلة لم ألقَ بعد  | د عشائها إلا الغلس        |
| قصرت وقد ركض الصّبا  | خُ بجُنْحها ركضَ الفرس    |
| نادمْتُ في ظلماتِها  | عَذَبَ اللّما حلّو اللّعس |
| في كَفِّه قبسُ المدا | م وفي الحشا منه قَبَس     |
| وسدّته كَفِّي فنب    | بَـة لوعتي لمّا نَعَس     |
| هل من فريسةٍ لذّة    | إلا وكنّت المفترس         |
| أيّامَ أغترف الصّبا  | غَضّ الأديم وانْتَهَس     |
| حتّى قضيت مآربي      | وصرمتها صرَم المرس        |
| فاذا عصارة ذاك حو    | بُ في المغبّة أو طَفَس    |

إنّ الشاعر لم يمنح المرأة حصانة مقدسة في هيكلية بنائه، فأعدم الوجود الأنثوي حين تعامل معها على وفق غاية رغبوية؛ لأن عقلية تسلطه في حالة انتشاء خمري، ولذلك تعامل مع الأنثى تعاملًا يخرج عن حدود الاتزان العقلي، فكانت (فريسة) بناءً على العقلية الفحولية المصادرة لحق الأنوثة الحسي في بنية خطابه، وهذا يدل على فحوى التسلط الذكوري وحالة التغييب التي نالها الأنثى في ميادين خطابه الذكوري .

فالجسد مازال مقيداً بقيود كثيرة؛ لأنه في " أي حضارة إنسانية، يعد وليد ثقافتها، فهي التي تحدد ماهيته وصورته، التي يجب أن يظهر عليها وفق ماخدمها، وتحرص أن يظل الجسد فيها، خاضعاً

(١٤٠) ينظر: الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي، بيداء ناصر زيارة، ٦٣ (رسالة ماجستير) .

(١٤١) التنبيهات على معاني السبع العلويات، ابن أبي الحديد المعتزلي، ٧٧-٧٨ .

لقوانين الجماعة " (١٤٢) التي تُسيّرهُ على وفق اهواء المجتمع الذكوي، وهذا ما تجسّد عند الشاعر كمال الدين ابن العديم (١٤٣) اذ يقول (١٤٤) : [الطويل]

|                                              |                                                 |
|----------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| وأهيفُ معسولُ المِراشفِ خلنهُ                | وفي وجنتيه للمدامةِ عاصرُ                       |
| كأنَّ أميرَ النومِ يهوى جفونهُ               | إذا همَّ رفعاً خالفنهُ المحاجرُ                 |
| خَلَوْتُ بِهِ مِنْ بَعْدِ مَا نَامَ أَهْلُهُ | وَقَدْ غَارَتِ الْجَوَازُءُ وَاللَّيْلُ سَاتِرُ |
| فوسَدنهُ كَفَي وبَات مُعَانِقِي              | إلى أنْ بَدَا ضَوْءٌ مِنَ الصُّبْحِ سَافِرُ     |
| فَقَامَ يَجْرُ البُرْدَ مِنْهُ عَلَى ثَقَى   | وَقُمْتُ وَلَمْ تُحَلِّ لِاثْمٍ مَازِرُ         |
| كَذَلِكَ أَحْلَى الحُبِّ مَا كَانَ فَرْجُهُ  | عَفِيفاً وَوَصْلاً لَمْ تَشْبُهُ الجَرَائِرُ    |

إنَّ الخطاب الأنثوي قد اتكأ على اللغة المذكورة، فحين تُمعن النظر بأنظمة الخطاب، نجد صفات الأنوثة وعفة اللقاء وخلوه من جرائر الأثم، لكن مضمّر النص يتحدّث عن ممنوعات اجتماعية جسدية لا يُمكن الحديث عنها إلا في النصوص الأدبية. فاللقاء الانفرادي والبقاء للصباح من دون جرائر، يرمز إلى استحالة اللقاء في الواقع وعلى حالة الترقب المجتمعي الذي يعيشه الشاعر (الفقيه) .

وما زالت المرأة متجذرة في نسقية البناء الشعري، ولهذا " فقد فجّرت المرأة بجسدها ينابيع الشعر عند الشعراء، فانجذبوا إليها وغرقوا في وصف مفاتنها، وهاموا بجسدها..." (١٤٥) ؛ لأنه الثيمة الأساس التي اثبتت وجود المرأة لديهم، فكانت في موضع عناية لغاية ايديولوجية في نفس الشاعر المُحتفي بهيكل الأنوثة الحسي، فالشاعر ابن خلكان (١٤٦) وصف ظعن الحبيبة الراحلة وحديث

(١٤٢) سيمائية الجسد في رواية " احلام مريم الوديعة " لواسيني الأعرج (رسالة ماجستير)، ايمان توهامي، ٣٠.  
(١٤٣) هو (عمر بن أحمد بن هبة الله بن ابي جرادة العقيلي)، ولد في حلب، فأصبح مؤلفاً وفتياً، ومتمكلاً فائقاً، وشاعراً عذياً، محباً الخير لكل فقراء بلاده، رحل الى بلدان مختلفة منها (الحجاز والعراق وفلسطين)، فكان نتاجه مجموعة من المؤلفات أهمها : بغية الطالب في تاريخ حلب، والدراري في الدراري... الخ، نال اجله في مصر ودفن بسفح المقطم سنة (٦٦٠ هـ). ينظر: فوات الوفيات، ٣٧٢/٢، والوفاء بالوفيات، ٢٢/٢٥٩-٢٦٠، وسير أعلام النبلاء، ٣٥٨/١٨، والبداية والنهاية، ٢٧٣/١٣، والأعلام، ٤٠/٥، وكشف الظنون، ١/٧٥٧ .  
(١٤٤) فوات الوفيات، ١٧٢/٢-١٧٣ .

(١٤٥) خطاب الجسد في شعر الحداثة، د. عبد الناصر هلال، ٣٤ .  
(١٤٦) هو (أحمد بن محمد بن ابراهيم بن خلكان)- قاضي القضاة شمس الدين الاربلي الشافعي- ولد باربيل (٦٠٨ هـ)، تتلمذ على يد كبار شيوخ عصره أمثال (ابن مكرم الصوفي، والمؤيد الطوسي)، فكان فاضلاً بارعاً، متقناً عارفاً بالمذهب، حسن الفتاوي، بصيراً بالعربية، علامة في الأدب والشعر، كثير الاطلاع، حلو المذاكرة وافر الحرمة، فصنف كتاب : وفيات الأعيان، وزاد المنير في علم التفسير، ولديه مجاميع أدبية، تنقل في بلدان عدة



الظعن؛ لأنه يُمثّل " لوناً من اغاني الشعراء زاخراً بالحبّ والغزل والحنين، وهم يحكون في هذا اللون من الأغاني قصة قصيرة ملمومة الاطراف، فيها من الوصف أكثر من القص" (١٤٧)، لتجسد اختلافات الشاعر العاطفية فيقول (١٤٨): [الخفيف]

|                                |                              |
|--------------------------------|------------------------------|
| ولنا فيك طيبُ أوقاتِ أنسٍ      | ليتنا في المنامِ نلقى مثالهُ |
| وبأرجاءِ جوكِ الرحبِ سربُ      | كلُّ عينٍ تراه تهوى جمالهُ   |
| من فتاةٍ بديعةٍ الحسنِ ترنو    | من جفونٍ لحاظها مغتالهُ      |
| ورخيّمُ الدلالِ حلو المعاني    | تتثنّى أعطافهُ مخطالهُ       |
| ذي قـوامٍ توذُّ كلَّ غصونِ الـ | بانٍ لو أنها تحاكي اعتدالهُ  |
| وجههُ في الظلامِ بدرٌ تمامٌ    | وعذاراهُ حولهُ كالهالهُ      |

إنَّ نسقية الظعن من أهم محطات الانتظار المُحمّل بنشوة اللقاء الحسيّ، إذ إن الديار من أهم آثار الرحيل لدى الشاعر الواصف، وجمالها الحسيّ من أهم دوافع الحضور في الخطاب الذكوري، لذلك عمد الشاعر إلى استنطاق الديار والتمركز حول نشوة الذكريات الجميلة؛ لأنها باتت الصورة الملازمة لخياله فان دل على شيء فهو يدل على ايجابية ثبات الحبّ في نفس الشاعر الواصف وعلو مكانة المرأة في خطابه الشعري .

---

منها(مصر والشام، والموصل)، فتفقه في الموصل وتولى القضاء في مصر، ثم بعد ذلك رجع الى الشام، بعد عزل كبار قضاتها، ليتولى رئاسة القضاء هناك، فدخلها دخولاً لم يدخله غيره من الحكام، وكان يوماً مشهوداً، وثقة كبار الشعراء بأشعارهم، فبقي هناك الى أن وافاه الأجل سنة(٦٨١هـ) بالنجبية، فدفن بسفح قاسيون. ينظر: الوافي بالوفيات، ٢٠١/٧-٢٠٣، وفوات الوفيات، ١/١٥٣-١٥٤، وتاريخ الاسلام، ٦٧/٥١-٦٧، وخلاصة عيقات الأنوار، حامد النقوي، ٥٤/٨ .

(١٤٧) قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي، د. وهب رومية، ٩٦ .

(١٤٨) الوافي بالوفيات، ٢٠٥/٧-٢٠٦، وفوات الوفيات، ١/١٥٧-١٥٨، وتاريخ الإسلام، ٦٧/٥١ .

## المبحث الثالث : الجسد بين الطيف الأنوثة ومجون الذكورة

إنَّ الحديث عن الجسد مازال حديثاً لا يقوى على مواجهة أواصر الحقيقة الشفاهية، ولهذا اتخذ مسار وحدة الخيال ورؤى الطيف، فاصبح جسداً مُشَيِّئاً لا يخرج عن حدود الرؤية الخُلمية فيقال: " طاف به الخيال طوفاً: ألم به في النوم... " (١٤٩). فتكون هذه الرؤية متفردة، وخارجة عن حدود العقل، وصرامة الواقع ورتابته (١٥٠) الذي يضيق كُلَّ حدود الاستمتاع الطيفي، لدى الشخص المُتعايش، لحدود منطق اللاشعور. بغض النظر عن الإطار، الذي توضع فيه صورة الطيف، فهي قد تحمل معنى الوهم والظن؛ لأنها قد خرجت عن حدود الرؤية الواقعية، فأصبحت صورة ذهنية حسب ما يطلق عليها النقد المعاصر، فتنتطرق الى المادة التي يعتمد عليها الخيال، لا على الخيال كقدرة ذهنية (١٥١) قادرة على رسم ملامح الصورة الخيالية.

فجاء الشعراء ليتغزلوا بالأنثى، على وفق حدود الرؤية الطيفية، فأصبحت رؤيتها والتغني بجمالها، منوطة بحدود الرؤيا الطيفية، لوجود المعوقات المادية والمعنوية، التي تحول دون تحقيق مأرب الرؤية الواقعية. فأصبحت انثى الطيف مصدر اللذة، والانتشاء الحسي لجسد، قد تكالبت مهيمنات الثقافة الذكورية، على زرعه في مجال الذكورة الشهواني، فأصبحت زيارة طيف الخيال " من غير وعد يخشى مطله، ويخاف لئُف وفوته، واللذة التي لم تحتسب ولم ترتقب، يتضاعف بها الالتذاذ والاستمتاع " (١٥٢) الجسدي الذي أثر الطيف على تحقيق اواصر رغبته. فاتخذ الشعراء من الطيف، عماداً لهوية شهوتهم الجسدية، فالمرأة كانت ومازالت قريباً لعوز الذكورة الشهواني. فالحب لا يتخلّى عن حدود الرغبة الجسدية، حتى وإن كان الحبّ الثيمة الأساس لدى الراغب الذكوري؛ لأن الحب دون متعة حسية يؤدي الى الكبت والانحراف والافتقار الى التناغم الجسدي (١٥٣)؛ لأن ثمن الحبّ لا بد ان يُقابل بعاطفة شديدة من الأنثى وحين يصبح الخيال محركاً لدوافع الرغبة، التي تسمو بداخل الإنسان، فتصبح لغة الجسد، هي اللغة المسيطرة على سلوكياته وعلى مضامين عقله (١٥٤). فتتأرجح بداخله الروح البهيمية فتكون " في داخل كل إنسان، حيوان مغلف بجسد إنساني. وهذا الحيوان يتحرك واثباً الى الخارج، في كل لحظة يجد باعثاً شهوانياً له

(١٤٩) لسان العرب (مادة طوف) .

(١٥٠) ينظر: الخيال وشعريات المتخيل، د. محمد الديهاجي، ٥٨.

(١٥١) ينظر: الخيال والتخييل عند حازم القرطاجني (رسالة ماجستير)، رشيد كلاع، ١٢.

(١٥٢) طيف الخيال، المرتضى، ١٤-١٥.

(١٥٣) ينظر: حدائق الجنس، محمد الباز، ٣٥٦.

(١٥٤) الحب في التراث العربي في ضوء الفكر السيميائي المعاصر - طوق الحمامة أنموذجاً (رسالة ماجستير)، كهينة أيت ساحل، ٣٢.

"(١٥٥). فالمرأة أصبحت حبيسة الجسد، فإن ذكرت في موطنٍ ما، فإنها تُوَطر بأشكال الحبِّ والعفة والجمال؛ لأنها الصورة المثالية التي رسمتها متطلبات الثقافة الفحولية، فاذا تخلت المرأة عن واحدةٍ منها أصبحت ذات سطوة ضعيفة. لذا كانت أهم متطلباتها في المجتمع الذكوري الحصول على حريتها لكن أي حرية هذه التي جعلتها في موضع التابع للذكر، وليس جزءاً ضرورياً منه، فالحرية والمساواة التي تنادي بها المرأة وهي تحت سيطرة الذكر، لا تغير شيئاً من أفكار الذكر، تحت أي فلسفةٍ كانت، فينبغي لها ان تنادي، بحق الاختيار والتصرف المنوط بها<sup>(١٥٦)</sup>، تحت كل الظروف المحيطة بها، حينئذ تكون قد خرجت، عن وطأة الحرية والمساواة، التي لم تكن سوى مسميات، زادت من حدة انغلاق كينونتها .

فجاء الشاعر الاصفهاني بطيف خياله الأنثوي إذ يقول<sup>(١٥٧)</sup> : [الطويل]

|                                  |                                  |
|----------------------------------|----------------------------------|
| وقد كنتُ لا أرضى من النيل بالرضا | وأقبلُ ما فوق الرضا مُتَلَوِّماً |
| فلما تَفَرَّقنا وشطَّت بنا النوى | قنعت بطيف منك يأتي مسلماً        |
| فساعَفني وهناً خيالك في الكرى    | فزارَ وحيّاً ثم قام فسلماً       |
| بنفسي وأهلي من خيالٍ ألمَّ بي    | فداوى سقامي ثم بان فأسقماً       |
| فوا حسرتا لم أدر أنى اهتدى لنا   | ولم أدر اذ ولى الى أين يمما      |
| رعاؤه ضمان الله في كلِّ حالةٍ    | وان ذرفت عيني لفُرقتِهِ دما      |

إن استحالة الحصول على جسد الأنثى واقعياً جعلت الشاعر في حالة تأهبٍ للجوء الى نسقية الطيف الأنثوي؛ لأن الغاية التي تسمو بداخله هو لقاء الأنثى البعيدة عنه زمكانياً، ولهذا فان الطيف يُمثل فسحة اللقاء بعد ما عُصي عليه رؤيتها في الواقع، كما انها في حالةٍ حلٍّ وارتحال دائم عنه، وهذا يؤكد ان الأنثى هي صاحبة القرار الفوقي في انهاء طيف الحلم وجفاء الواقع النظري.

إنَّ بعض الشعراء استعانوا بأنثى الطيف؛ لأن المجتمع أصبح عائقاً بينهم وبين حبيباتهم فاعجزهم ومنعهم عن الاتصال بهنَّ<sup>(١٥٨)</sup> فجاء الشريف المرتضى فاتخذ طريق الخيال ليُجعل مشاعره متمرده،

(١٥٥) الخطيئة والتكفير، الغدامي، ٢٢١ .

(١٥٦) ينظر : الحديث عن المرأة والديانات، الصادق النيهوم، ٥٢.

(١٥٧) أوراق من ديوان أبي بكر الأصفهاني، ٦٤-٦٥ .

(١٥٨) ينظر: الطيف والخيال، د. حسين البناء، ٥٠.

على كل قوانين المجتمع الصارم وليسرح بخياله في جماليات خطابه الشعري فيقول<sup>(١٥٩)</sup> : [الكامل]

|                                    |                                   |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| يا طيفُ الا زُرْتْنَا بسَوَادٍ     | لما تصرّنا حيال الوادي            |
| ما كانَ ضرّك والوشاةُ بمعزلٍ       | عنا جميعاً لو طرقتَ وسادي ؟       |
| والرّيُّ فيك وقد صدّدتَ فقل لنا    | - منّا علينا - كيف ينقُغُ صاِدٍ ؟ |
| من أجلِ أنكَ تَسْتَبِينُ على الكرى | أهوى الرقادَ ولاتَ حين رقادٍ      |
| والحبُّ داءٌ في القلوبِ سقامه      | خافٍ على الرُقْبَاءِ والعَوَادِ   |
| يا زورةً من باخلٍ بلقائِه          | عَجَلْتُ عطيتُه على الميعادِ      |
| ترك البياضَ لأمنٍ وأتى به          | فرّق الوشايةَ في ثياب حدادٍ       |
| ولقد طرقتُ الخدرَ فيه عقائلٌ       | ما قلنَ إلا في ضمير فؤادي         |
| لما وردتُ خيامهنَّ سَقَيْنني       | من كلّ معسولِ الرضابِ برادٍ       |
| ومخضّبِ الأطرافِ صدّ بوجهه         | لما رأى شيبِي مكانَ سوادِي        |
| والغانياتُ لذي الشّبابِ حبايبُ     | و إذا المشيبُ دنا فهنّ أعادِ      |
| شعرٌ تبدّل لونه فتبدّلتْ           | فيه القلوبُ شناعةً بودادٍ         |

هنا يؤكد الشاعر ان أهم وعود اللقاء هو براءة عاطفة الحبّ وصدق الإحساس به، لكن عفوية الأجساد ما زالت مُقيدة بقيود الوشاة، ولذا فان الطيف الملاذ الأمن لبراءة العاطفة من قيود الوشاة، لكن حين نمعن النظر بنسقية المضمّر نجد إحساس الشاعر بالدونية لاستعلاء المرأة عليه، إذ كانت مُترسّخة ومُهيمنة بخطابه الشعري وهذا ما جعله يسعى نحو التعويض وإرضاء الذات من خلال جعل المرأة مُتعددة في قصيدته .

فيجب أن يؤخذ بالحسبان، ان المرأة في المجتمع العربي مُسيّرة على وفق مجتمع عُرفي وديني فلا يحق لها ان تسلم جسدها الا لبعْلِها في الشرع المقدس، فعبارة التسليم هذه، تحرك في المخيال

(١٥٩) ديوان الشريف المرتضى، ٤٠٦/١-٤٠٧ .

الجمعي خاصة الاستهلاك؛ وكأنها بضاعةٍ أو دبيعة يجب أن تصل الى صاحبها مصنونة<sup>(١٦٠)</sup>، حتى يتسنى لها، من مواصلة حياة وجودها. فالشريف المرتضى جاء محملاً بأيديولوجية القداسة لأنثى طيفه فيقول<sup>(١٦١)</sup>: [المنسرح]

|                                   |                                        |
|-----------------------------------|----------------------------------------|
| وَسَدَنِي كَفَّهُ وَعَانَقَنِي    | ونحن في سَكْرَةٍ مِنَ الْوَسَنِ        |
| وبات عندي إلى الصَّبَاحِ وما      | شاع التَقَاءُ لَنَا وَلَمْ يَبْنِ      |
| خَادَعَنِي ثُمَّ عَدَّ خُدْعَتَهُ | لِمُقْلَتِي مِثَّةً مِنَ الْمِنَنِ     |
| فليت ذاك الَّلِّقاءَ مازال أو     | ليت خَيَالاً فِي النَّوْمِ لَمْ يَكُنْ |
| وزارني زُورَةً بلا عِدَةٍ         | وما أتى وقتُها ولم يَحِنْ              |
| فإن تكن زُورَهُ موهِّمَةً         | فقد أَمَّنَّا فِيهَا الظَّنَّ          |
| وإن تكن باطلاً فكم باطلٍ          | عاش به مَيِّتٌ مِنَ الْحَزَنِ          |

حين نقرأ النصّ نضع في الحسبان أن الشاعر لديه ميول تجاه الأنثى، والدليل على ذلك هذا الاستحضار الطيفي الذي تجسّده وسادة العناق الخُلُمي؛ لأن الذكر محاصر بدائرة (اللايجوز) فإذا تخطى حدود هذه الدائرة، أصبح خارج مقاليد الحصانة الذكورية التي تشبث بحمل أستارها. فالعين الرقابية مازالت متبصرة لخطوات الذكر فلا يوجد مسار سوى افتعال انثى الطيف الراغبة، التي بادرت بفعل الحضور الطيفي فالنسق المضمر يدل على ان الأنثى هي صانعة القرار في الواقع والخُلم الطيفي فان دل على شيء انما يدل على سيادة قرار الأنثى وعمق فوقيتها في تحديد مسار اللقاء أو عدمه، من دون ان تكون للذكر سلطة في تغيير نمطية اللقاء الحسي .

إن الشعراء لم يتخلوا عن مفاتن النظرة الحسيّة الى المرأة، وعن معايير الإعجاب بها، إذ جعلوا العاطفة الغاية الأساسية التي تقودهم إلى مراد أهوائهم. فيقال ان الرجل قد ظل خاضعاً لسلطان حب المرأة راغباً في وصالها<sup>(١٦٢)</sup> حتى تكتمل معالم اللقاء تجاه حسية أنوثتها. قد يتعجب بعض الكتاب والأدباء، من خلوة جسد الذكر مع الأنثى من دون تخطي حواجز العفة فصرّح

(١٦٠) ينظر: شرق وغرب (رُجولة وأنوثة)، جورج طرابيشي، ٨٤ .

(١٦١) ديوان المرتضى، ٥٦٠/٢ .

(١٦٢) ينظر: صورة المرأة في الشعر الأندلسي (في عصر الطوائف والمرابطين)، محمد أبو ذر خليل، ١٨٤، مجلة جامعة نيجاب لاهور (باكستان)، ١٨٤/١١/٢٠١١ م .

الطاهر لبيب بقوله : " أن يفضي عاشقان معاً ليلة بلا مُنكر، ذلكم هو (السيناريو) العذري للغة "<sup>(١٦٣)</sup>. التي تبرهن على نقاء الجسد من كلّ مهيمنات العاطفة الخارجة عن نطاق مألوفها. فالأرجاني<sup>(١٦٤)</sup> أعلن صفوة وداده في طيف خياله إذ يقول<sup>(١٦٥)</sup> : [الطويل]

|                                                |                                                     |
|------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| طَرَبْتُ لِلْإِمَامِ الْخِيَالِ الْمُعَاوِدِ   | وَمَسْرَاهُ فِي جُنْحٍ مِنَ اللَّيْلِ رَاكِدِ       |
| وَضَجَّةٌ صَحْبِي بِالْفَلَاةِ وَمَا لَهُمْ    | بِهَا غَيْرَ أَيْدِي الْعَيْسِ مُلْقَى وَسَائِدِ    |
| وَنُومِي إِلَى جَنْبِ الْمَطْيَةِ فِي الدَّجَى | وَلَقَى بِهَا فَضْلَ الرَّمَامِ بِسَاعِدِي          |
| وَزُورَةُ ذَاتِ الْخَالِ مِنْ غَيْرِ مَوْعِدِ  | فِيَا حُسْنَهَا لَوْ أَنَّني غَيْرُ هَاجِدِ         |
| وَمَا زِلْتُ إِمَّا وَاجِداً غَيْرَ طَالِبِ    | لِلْيَلَى وَإِمَّا طَالِباً غَيْرَ وَاجِدِ          |
| فَلَا يَبْعِدُ اللَّهُ الْخِيَالَ فَإِنَّهُ    | مِنَ الْجِيرَةِ الْغَادِيْنَ أَدْنَى الْمَعَاهِدِ   |
| وَمَا زَالَ بِي مِنْ طَارِقِ الشَّوْقِ عَائِدُ | عَلَى ذِكْرِ عَهْدٍ مَرَّ لِي غَيْرِ عَائِدِ        |
| وَمَسْتَرْقٍ مِنْ وَصْلِ أَغْيَدٍ فَاتِنِ      | مَحَاسِنُهُ رَوْضِي وَعَيْنَايَ رَائِدِي            |
| تَغَطَّيْتُ مِنْهُ تَحْتَ قَطْرِ مَدَامِعِي    | تَغَطَّيْتُ سِلْكَ تَحْتَ نَظْمِ الْفَرَائِدِ       |
| فَلَمْ يَعْتَنِقْنِي مِنْ هَوَى غَيْرِ أَنَّهُ | تَوَهَّأَ أَنَّ الصَّبَّ بَعْضُ الْقَلَائِدِ        |
| تَمَتَّعْتُمَا - يَا نَاطِرِي - بِنَظَرَةٍ     | وَأُورِدْتُمَا قَلْبِي أَمْرَ الْمَوَارِدِ          |
| أَعَيْنِي كَفَا عَنْ فَوَادِي فَإِنَّهُ        | مِنَ الْبَغْيِ سَعْيِي اثْنَيْنِ فِي قَتْلِ وَاحِدِ |

<sup>(١٦٣)</sup> سوسيولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً)، الطاهر لبيب، ١١٧ .

<sup>(١٦٤)</sup> طيف الخيال، ١٤-١٥ . هو أبو بكر أحمد بن الحسين الأرجاني الملقب (ناصر الدين) تلقى علومه بالمدرسة النظامية (باصبهان)، وبمرور الزمن تولى القضاء بعدة بلدان في بلاد فارس منها (خوزستان) وتارة، (بُستَر) وتارة، (بعسكر مكرم) حين تولى القضاء فيها نيابة عن قاضيه (نصر الدين عبد القاهر بن محمد) فشاعريته قد فاقت حدود كل أقران عصره من الشعراء؛ لأنه كان مبدعاً في صياغة معاني ألفاظه، فاذا ظفر على المعنى لا يدع لمن بعده فضلاً كامل الأوصاف ومن يتصفح ديوانه يستشعر عمق شاعريته، فكانت تسمية الأرجاني نسبة إلى (أرجان)، وهي إحدى البلدان في خوزستان، ولد سنة (٤٦٠هـ)، وتوفي سنة (٥٤٤هـ) بمدينة تُستَر. ينظر: وفيات الأعيان، ١٥٢/١، ١٥٤، ١٥٥. وسير أعلام النبلاء، ٢٠، ٢١١، والوافي بالوفيات، ٢٤٣/٧، ٢٤٧ .

<sup>(١٦٥)</sup> طيف الخيال، ١٤-١٥ . ديوان الأرجاني، ٣٢٣-٣٢٥ .

إنّ طيف الخيال أصبح مكماً من مكملات اللقاء الحسيّ الذي اخترق كلّ مديات الرحلة المكانية، فكل ما حوله قد اتكؤوا على أستار الحيوانات، التي أصبحت ملازمة لحالة ترحالهم. فطيف الأنوثة قد تخطى أستار الشاعر الذي تحصن بجفن تهجده، لكن هذا التحصن لم يمنع جسده من تخطي أستار الطيف الحسيّ، فأصبحت رهناً بين عاطفة الجسد وطهارة الروح لحالة الوجد الاستكفائي، فاصبح الخيال مُسيّراً على وفق مهيمنات الثقافة الفحولية التي جعلت أنثى الطيف، متلفعة بوصال حسية أنوثتها التي جعلتها في موطن قبول، لكن هذه الأنثى الطيفية لم تقابل شوق الذكر بحفاوة الأنوثة ولهذا استعان بجماليات الصورة الفنية، ليُظهر نفسه في حالة العاشق المتربص بطيف الأنوثة لا تبادل له عمق المشاعر ولهفة اللقاء، وهذا يدل على قوة شخصيتها وعدم ابتدالها لمعايير العاطفة الذكورية، إذ كانت عاطفة الذكر وشدة ميوله أعمق من معالم حضورها الطيفي، وهذا يؤكد فوقية وجودها في لوحة الطيف الجسدي .

وعلى الرغم من كل مهيمنات الرغبة العاطفية في المجتمع " الا ان الانسان مُخيّر في أفعاله، وقادر على الاحتكام الى عقله، الذي هو زمام على أعضائه وجسده، مما يمكنه من الابتعاد، عن مغريات النفس، التي تقودها الشهوات الدنيوية " (١٦٦) فجاء الأرجاني ليُجعل ذاته بريئة من تربص الرقباء ليعيش حالة الوجد بطيف خياله اذ يقول (١٦٧): [الطويل]

|                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| خيالك من قبل الكرى طارقي ذكرا  | ففيم التزامي للكرى منة أخرى      |
| غدا شخصكم في العين مني قائماً  | فمن نمة الواشي بكم أخذ الجذرا    |
| فو الله ما ضمني الجفون لرفدة   | ولكن لألقي منه دونكم سئرا        |
| ومن لي بكتمان الذي بي من الهوى | ومن ثم الأعداء إن رمت أن أبرأ    |
| ومن نار قلبي لو ترامت شرارة    | إلى الأفق ليلاً ردّ فحمته جمرأ   |
| أبيت نديم النجم من كلفي بكم    | وإن لم أعاقِر غير كأس الهوى خمرأ |
| حكى ثغرها عقداً فإن أخصر الندى | قلائدها صبحاً حكى عقدها الثغرا   |
| وفتانة صاغت سلاسل صدغها        | فبيوداً على أجياد عشاقها الأسرى  |

(١٦٦) الحب في التراث العربي في ضوء الفكر السيمائي المعاصر، ٣١ .

(١٦٧) ديوان الأرجاني، ٥٩٢/٢ .

|                                        |                                            |
|----------------------------------------|--------------------------------------------|
| خليليَّ عوجا اليومَ نَسألُ بوجرةٍ      | عن الطَّبِيَةِ العَفراءِ كُثبانها العفرا   |
| ولا تَأْمنا غَيْرانَ أصبحَ دُونها      | بِبيضٍ وَسُمْرٍ يَكْنُفُ البِيضَ والسُمْرا |
| وما هيَ إلا طَوْفَةٌ بِفنائها          | فمن ناظرٍ شَزْراً ومن طاعنٍ شَزْرا         |
| وَعُرُ الثَّنائيا يَحسبُ القومُ أنَّها | تُغادرُ غُدْراً في الخدودِ لنا غَدرا       |

الشاعر هنا تقيد بقيود الآخر {الواشي} وبسلطة العرف الاجتماعي فخلق وسط هذا الركام طيف الأنوثة في خطابه الجسدي، ليجعل نفسه في مأمن أكثر فهذه الأنثى التي تشكلت على وفق نسقية الخيال، لم تخرج عن نمطية الأجساد المُرصَّعة بحسِّية الأنوثة التي يرتضيها الذكر فيها، فكل هذه المعالم الحسية من {الثغر، والصدغ، والظبية العفراء...} قد جعلتها أنثى في معايير الفوقية الأنثوية، لكن مضمرة النسق يؤكد ان هذه الأوصاف الحسية الأنثوية لم تُبدل من الذكر، وهذا جعله في حالة اغاضة نظرية لشدة عصيانها من المثل أمامه فكانت جل آماله الطوفان بديارها من دون المساس بها، وهذا يؤكد عمق فوقية الأنثى وعدم ابتذالها الدوني في مجرى الخطاب الطيفي .

فالشعراء رسموا تلك الصورة الجسدية لأنثى الخيال؛ لأنهم " بشر لهم حياتهم الخاصة [...] رغباتهم واحتياجاتهم ومشاكلهم [...] ولذا من حقنا أن نقول إنَّ أجتهداتهم لم تأتِ فقط نتيجة إجاباتهم عن أسئلة الناس.وتقديمهم حلولاً لمعضلاتهم [...] ولكنها جاءت أيضاً انعكاساً لبعض مشكلاتهم [...]ومعاناتهم في حياتهم الشخصية" (١٦٨) فكل ذلك كان المداد الأوفر لعقلية الفقيه في بنية خطابه الشعري؛ لأنه الوسيلة الوحيدة في التعبير عن مشاعره وللتنفيس عن آثار الكبت الذي يسمو بدواخله. فالخطيب الحصفكي وثق نسقية الطيف الأنسي في خطابه الشعري إذ يقول (١٦٩) :

[الطويل]

|                              |                                   |
|------------------------------|-----------------------------------|
| وإنسية زارتُ مع النوم مضجعي  | فعانقتُ غصنَ البان منها الى الفجر |
| أسألتها أين الوشاخ وقد سرتُ  | معطلةً منه معطرة النسر            |
| فقامتُ وأومتُ للسوار نقلتُهُ | الى معصمي لما تقلقل في خصري       |

(١٦٨) حدائق الجنس، ٢٠ .  
(١٦٩) أعيان الشيعة، ٢٩٨/١٠ .



إنَّ فعل المبادرة في طيفية الجسد كان من الأنثى وهذا يدل على فوقيتها في صنع القرار الطيفي، فكل طقوس اللقاء الحسي ما بين الذكر والأنثى تدل على قوة التسلُّط الأنثوي على معايير الجسد الذكوري، كما يؤكد دونية الذكر أمام الأنوثة الطافحة للمرأة، وبذلك تنال فوقيتها في عمق اللقاء الطيفي.

وما زالت صورة الطيف ملازمة للشاعر إذ يتبين لنا " أنَّ المحب إذا ما فارق حبيبته، ونأى عنه مرغماً، لا يفتأ بتذكره كيفما تحرك أو سكن، فذكره ماثلة أمام عينه، وصورته لا تغادر مخيلته [...] هكذا يقضي المحبون ليالهم، بعد أن تشط بهم غربة النأي، فيستعوضون خيال المحبوب، بسعادة اللقيا ويستأنسون بالطيف... على أمل اللقاء مرة أخرى، إذا ما ابتسم لهم الزمان، وأعاد وصل ما انقطع" (١٧٠). فأصبحت الأنثى ملازمة لحالة الأنس الذي يجول بجوانية ابن الدهان الموصل فيقول (١٧١) : [اكامل]

|                                                |                                                |
|------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| عَجِباً لَطِيفَكَ حِينَ أَسْغَفَ مُوْهِنَا     | أُيْسِيءُ بِي وَيُزِيلُ نَوْمِي مَحْسِنَا      |
| وَيُسْرِي عَلَى هَوْلِ الظَّلَامِ إِلَى شَجٍ   | لَوْ لَا يَبْنُ جَوًى لِأَخْفَاهُ الضَّنَا     |
| لَمْ أَنْسَهُ وَتَقْطِي يُودِي بِهِ            | وَيَقُولُ غَيْرَ مُودَعٍ لَا تَنْسَنَا         |
| أَدْنَى مَرَأَشَفَهُ فَقُلْتُ تَعَجَّبَا       | كَذِبَ الَّذِي زَعَمَ الْخِيَالَ مِنَ الْمُنَى |
| لَمْ تَجْلِهْ سِنَّةُ الْكَرَى حِينَ انْجَلَتْ | عَنِّي عَلَى رُغْمِي فَودَّعَ وَأَنْثَى        |
| بَذَلَ الْوَصَالَ وَدُونَهُ قَصَرَ الْكَرَى    | ثُمَّ أَنْثَيْتُ وَدُونَهُ طُولُ الْقَنَا      |
| هَلْ وَقَفَ أَشْكُو فَتَبْرَدَ لِي حِشاً       | أَلْهَيْتَهَا وَجَعَلْتَهَا لَكَ مَسْكناً      |

إنَّ الأنثى التي تلبست بطيف الخيال، قد تهيكلت على أنها، أنثى راغبة لتجعل الذكورة المُتلبَّسة بوهج الخيال ناصعة الرغبة، فالذكورة مهشمة من الداخل وتنوء من الوهم الذي أحاط بميسم حدودها، فجاءت الأنثى لانتشال، كل ذلك الوجد، فبادرت بفعل الارتواء بأحضان الشهوة فأدنت {مرأشفتُ ثغرها} من الذكورة، فحققت الغايات الجسدية التي على وفقها ارتسمت ببنية الخطاب الذكوري، فأصبحت نشوة الأجساد، حقيقة وليس خيالاً وقتياً انحسرت الأنثى فيه لتكون

(١٧٠) الغزل عند الشعراء السود (رسالة ماجستير)، فوزية زبمباوي، ١٢٠ .

(١٧١) ديوان ابن الدهان الموصل، ١٤٨ .

جسداً مُمدداً لرغبات الذكر الذي أصبح متمسكاً بحلقات الرغبة الطيفي، ولكن الأنثى ما أن أصبح الصباح حتى غادرت؛ لأن نسقية الخيال حققت مأربها في أستار الليل، فانتشلت الذكورة من حالة الكبت المجتمعي والديني وأصبح الطيف الملاذ الآمن لزيارة الحبيب والسكون بقربه .

وهكذا نلاحظ من خلال أنمذجة الطيف، أن امرأة الطيف كانت أنثى جسد {رغبة}، فالطيف كان القناع المُتَحَصِّن عن أنظار الوشاة ودياجير المجتمع المعتمدة، فأفصح الشعراء عن جلّ رغباتهم المكبوتة، تجاه أنثى التي : قد تكون خيلاً متهاكاً عند بعض القراء، إلا أنها كانت جسداً واقعاً عند الشعراء تعدّت حدود المکتوب الخطابي، لتفصح عن توجهات الجسد، الذي لا يضمنى دون خيال الرغبة الانثوي، فكان الخيال الملاذ الآمن لتوجهات الشاعر العاطفية .

فبعد أن استوقفتنا رغبات الطيف الأنثوي، ترجّلنا بعدها الى غرض شعري، لا يخرج عن إطار الغزل، إلا أنه خارج معايير العرف المجتمعي ومن المظاهر الحضارية الجديدة، التي رافقت تطور الدولة العباسية هو : الغزل بالغلام، فاستفحل هذا النوع واصطنع في العصر العباسي، على وفق متطلبات الخليفة الماجن. واختلفت الآراء في سبب نشوء هذه الظاهرة وانتشارها في هذا العصر، فبعضهم عدها نتيجة الاختلاط بالعنصر الفارسي، ولا سيما أن هؤلاء الغلمان، من أبناء {الفرس والروم}، وبعضهم عدها مظهراً حضارياً جديداً، فازدهر هذا الغزل في القرنين {الثاني والثالث الهجري} إذ نهضت مجموعة من الشعراء، للتغزل بهؤلاء الغلمان ، فنقلوا كل الأوصاف التي وصفوا بها المرأة الى الغلمان<sup>(١٧٢)</sup>. فعُدّ هذا اللون من الغزل، خروجاً عن إطار المسموح العرفي. وعليه أصبح هناك شرخاً في البنية الاجتماعية المُغلقة على كلّ العادات الشاذة .

والمتغزل "ليس مريضاً؛ لأنه يختار في حالات كثيرة شريكه النوعي من داخل خاتنته، بوعي متعمد نفيّاً للآخر، وكذلك تأكيداً على كراهية معينة له، ورُبّما تعزيزاً لخاصية عضوانية، مقدّرة تحول دون رؤية المختلف جنسياً"<sup>(١٧٣)</sup>. فتكون رؤية فنية خيالية أكثر من كونها واقعية .

والشاعر الأصفهاني مصراً على حبّ غلمانة نافيّاً عنه كل أنواع القبح الجسديّ إذ يقول<sup>(١٧٤)</sup> :

[الخفيف]

مَالَهُمْ أَنْكَرُوا سَوَاداً بِخَدَيْهِ      هـ ولا ينكرون ورد الغصون

<sup>(١٧٢)</sup> ينظر: في الأدب العباسي (الرؤية والفن)، د. عز الدين اسماعيل، ٣٩٨-٣٩٩.

<sup>(١٧٣)</sup> زنبق شهربار (جماليات الجسد المحظور في الرواية النسوية)، ابراهيم محمود، ١٢٣.

<sup>(١٧٤)</sup> شعر الفقهاء في العصر العباسي الثاني، ١٥٦.

إِنْ يَكُنْ عَيْبُ خَدِّهِ بَدَدَ الشَّعْرِ

رَفَعَيْبُ الْعُيُونِ شَعْرُ الْجُفُونِ

هنا يتساءل الشاعر، عن نسقية العيوب الخلقية ببنية غلامه، ليجعل جمال الوجه الذي قوبل بنسقية القبح الجماهيري غطاءً متسترًا لكل مواطن البوح العاطفي من {ورد الغصون، وشعر الجفون}، فكلها تشير الى جماليات الجسد المضمّر المُقنّع خلف نسقية القبح، الذي لم يزل وهج رغبته المتسترة بوصل عفتها .

إنّ الشعراء بصورة عامة حين يتعاملوا مع الغلام على وفق رؤية جسدية؛ فإنهم بذلك قد تخطوا كل حدود اللامسموح الديني والعرفي، فيتحدث الشاعر الظاهري " عن معاناته من صدور فتاه" (١٧٥) اذ يقول : [الطويل]

|                                              |                                                    |
|----------------------------------------------|----------------------------------------------------|
| أَهِيمُ بِذِكْرِ الْكَرْخِ مَنِّي صَبَابَةً  | وَمَا بِيَ إِلَّا حُبٌّ مَنْ حَلَّ بِالْكَرْخِ     |
| تَجَرَّعْتُ كَأْسًا مِنْ صُدُودِ مُحَمَّدٍ   | فَقَدْ أَوْهَنْتُ عَظْمِي وَجَارَتْ عَلَى الْمُخِّ |
| فَلَسْتُ أَبَالِي بِالرَّدَى بَعْدَ فَقْدِهِ | وَهَلْ يَجْرَعُ الْمَذْبُوحُ مِنْ أَلَمِ السَّلْخِ |

إنّ الاحتياج الى الآخر كان احتياج جسد ورغبة، فوظف كل ألفاظ {الشغف والحب والألم} لتكشف عن نزعة اكتواء الأجساد بنسقية البعد عن الغلام، فابتعاد الغلام عن دائرة الرغبة الذكورية، سيُشظي النفس الراغبة ويُعلن عوز احتياجها الى الغلام، وهذا يؤكد لنا ان الشاعر يُخفي أستار رغبته في مضمّر الخطاب النسقي؛ لأنه قارئ الخطاب لا يمكنه ان يكشف فحوى الرغبة ما دام المتغزل به بصورة الغلام لا الأنثى . وبعض أنواع الغزل، الذي يخرج عن معايير المؤسسة الدينية، قد خُص من الفقهاء بالكراهة وبعضهم خصه بالرفض القاطع؛ لأنه يُعد انحرافاً عن فطرة تعبير {الأنثى} النقية تجاه الآخر {الغلام}، فيُعد من وجهة أخرى تمرداً على القيم الخلقية؛ بتهوين الفاحشة، وتسهيل الوصول اليها (١٧٦)، عبر بنية التعبير الوجداني في النص الماكن .

فالقاضي ابو القاسم التنوخي تغزل بغلامه الذي سما بضخامة جسده اذ يقول (١٧٧) : [البسيط]

|                                                   |                                             |
|---------------------------------------------------|---------------------------------------------|
| قَالُوا: عَشِقْتَ عَظِيمَ الْجِسْمِ قُلْتُ لَهُمْ | الشَّمْسُ أَعْظَمُ جُرْمٍ حَازَهُ الْفَلَكُ |
| مَنْ أَيْنَ أَسْتُرُ وَجَدِي وَهُوَ مُنْهَكٌ      | مَا لِلْمُنْتِمِ فِي قَتْلِ الْهَوَى دَرَكٌ |

(١٧٥) أوراق من ديوان ابي بكر الأصفهاني، ٤٢.

(١٧٦) ينظر: الغزل (ضوابط النظرية وظواهر العدول)، د. مصطفى عليان، ٦٨.

(١٧٧) يتيمة الدهر، ٤٠٤/٢، ومعجم الأدباء، ١٧٠/١٤، والوافي بالوفيات، ٣٠٤/٢١.

وهنا عمد الشاعر الى إجراء مقارنة جسدية بين {الغلام، والشمس}، فنسقية الخطاب تشير الى الجسد الغلmani مقارنة بالجرم الفلكي {الشمس}، لشدة جماله وضخامة منظر جسده، لكن مهيمنات الخطاب تؤكد ان نسقية الحب، كانت محور الالتفات نحو الغلام وشدة الهيمن به والخروج عن نطاق رغبة التقنين الجسدي .

فعلى وفق هذه الرؤية الراغبة يكون الجسد الغلmani في موضع عناية وتفوق على الآخرين، بمزاياه الجسدية وبمكوناته الجمالية، التي تضعه فوق كل اعتبارات الآخرين<sup>(١٧٨)</sup> من أبناء جنسه، فوجوده أصبح منوطاً لحاجة العاطفة الشديدة بغض النظر عن مواهبه واختلاجات افكاره. كما انه لا توجد نظرة استهجان لهذه الظاهرة مجتمعياً على الرغم من حدود مخالفتها للذوق الاجتماعي .

وأحيانا الحديث عن شكلية التغزل، يسير على وفق نمطية الأسماء الرامزة، التي تؤكد نسقية التغزل الغلmani . فالقاضي الجرجاني تغزل بـغلام لم يخرج عن سياسة الرؤية الجسدية إذ يقول<sup>(١٧٩)</sup> :

[المنسرح]

|                                            |                                       |
|--------------------------------------------|---------------------------------------|
| يا قُبْلَةً نَلْتُها على دَهَشٍ            | من ذي دَلالٍ مُهْفَهَفٍ غَنَجٍ        |
| قَدْ حَيَّرَ الخِشْفَ غُنْجُ مُقْلَتِهِ    | والوَرْدَ تَوْرِيْدُ خَدِّه الضَّرْجِ |
| إِذا تَنَنَّى أو قَامَ مُعْتَدِلاً         | قَالَ لَهُ الغُصْنُ: أنت في حَرْجِ    |
| قَدْ قَسَمَ الحُسْنُ مُقْلَتِيكَ أبا الدِّ | قَاسِمَ بَيْنَ الفُتُورِ والدَّعَجِ   |
| قُلْ لَّهُما يَرْفُقَا بِقَلْبِ فِتْيَ     | طُويْتَ أَحْشاؤُهُ على وَهَجِ         |
| فَمِنْهُما - لا عَدِمْتُ ظَلْمَهُما -      | سَقَمُ فُؤادِي ومُنْهُما فَرَجِي      |

إنَّ تعامل الذكر الراغب، مع الجسد الغلmani تعاملٌ رغبويٌّ انفتح على معطيات القصّ من الآخر، لتعزيز فوقية الذكورة المُتسلّطة على هامشية {الجمال الغلmani}، فكل ما في الغلام قد وصف على وفق قابليات الجمال الحسي {مهفهف غنج، خده الضرج ... الخ}، فأصبحت الذات المُتسلّطة ذاتاً رغبوية لاتضمناً من سياسة الأخذ. وعليه فإن مقدار الإباحة الجسدية منوطٌ بقابليات

<sup>(١٧٨)</sup> ينظر: تاريخ الجنسانية (استعمال المتع)، ميشال فوكو، ٢٠٠-٢٠١.

<sup>(١٧٩)</sup> ديوان القاضي الجرجاني، ٦٤.

المنح الجسدي، فأصبح الجسد رهان لأيديولوجية الاستهلاك، التي ترى في جسد المرغوب موضعاً لهيمنة الذات على الآخر الغلmani .

فللجسد حظوة كبيرة، لاتختزل فقط في الرؤية الغربية، وبهذا يكون قد شكّل عاملاً مهماً من عوامل الخطاب الإنساني، منذ أقدم الأزمنة، ولم يكن أداة للقراءة، وإيصال المفاهيم بين أبناء الجنس البشري فحسب، بل إنه المصدر الأساس لتكاثر النوع البشري وديمومة الحياة والتفاعل معها بشكل ايجابي وبمظاهر شتى<sup>(١٨٠)</sup> . تُعتبر من مراحل تطورات الجسد وآثار هيمنته في الحياة .

والشاعر ابو علي الحسن بن رواحة الأنصاري<sup>(١٨١)</sup> تغزل بـغلامه (إبراهيم) إذ يقول<sup>(١٨٢)</sup>: [الرمل]

|                                       |                                       |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| صَدَنِي بَعْدَ اقْتِرَابِ وَجْفَانِي  | قَمَرٌ يَخْجُلُ مِنْهُ الْقَمَرَانِ   |
| لَسْتُ أَدْعُو بِاسْمِهِ ضَنْناً بِهِ | غَيْرَ أَنِّي الَّذِي أَخْفِيهِ دَانِ |
| ظَمَأِي فِيهِ ظَمًا آخِرَهُ           | لَيْتَنِي أَوْلَهُ مِمَّا عَرَانِي    |

إنّ الاقتراب الحسيّ للشاعر نحو الجسد الغلmani، لم يتخلّ عن طابع الرغبة الجسدية، فالجسد المرغوب رافض لكلّ مهيمنات الجسد الراغب الجفاء، والصدّ، وليس هناك موضع استجابة رغبوية. وعليه فقد هيمنت معايير الجمال الجسدي الغلmani، على كل مواطن التفكير الإدراكي، فاصبحت الرغبة مُسيّرة لثقل الكيان الراغب، فتعامل مع الجسد على وفق سياسة الغل الظامئ من جسد الآخر الغلmani، وهذا ما جعل مهيمنات الجسد من أهم دوافع الرغبة في النصّ الغلmani.

فالجسد الراغب لامناص له من الآخر المرغوب، ولذا نلاحظ هذا الجسد يخطو بكيئوته نحو الآخر؛ لكي يحقق وجوده ويمارس فعل التواصل الاستجابي له سواء كان بالتمنع والرضا، وبازاحة

<sup>(١٨٠)</sup> ينظر : خطاب الصورة الدرامية، حسن عيود النخيلة، ١٥.

<sup>(١٨١)</sup> هو( ابو علي الأنصاري الحموي)، الفقيه الشاعر- ابن خطيب حماه- ولد سنة (٥١٥هـ) من الشعراء المشهورين في زمن صلاح الدين الأيوبي، فتجول في مصر برهة من الزمن، ثم عاد الى دمشق، فتتلمذ على ايدي ابي المظفر الفدكي، وأبي الحسن علي بن سليمان المرادي، فوقع أسيراً عند الأفرنج ثم عفي عنه، وبعد ذلك شهد واقعة(مرج عكا) فقتل فيها شهيداً سنة (٥٨٥هـ). ينظر: الوافي بالوفيات، ٢٥٦/١٢ .

<sup>(١٨٢)</sup> م. ن، ٢٥٧/١٢.

الغموض عن موجودية الأشياء والكائنات<sup>(١٨٣)</sup>، فالجسد سيظل ملمحاً مرئياً، لا رصيد له على أرض الواقع، ما لم يترجم فعله مع الآخر المناظر له جسداً قبل أن يناظره روحاً وعقلاً .

وقاضي القضاة ابن خلكان، قد تناقلت عنه الروايات: إنّه كان يهوى اولاد الملوك، ومنهم ابن مسعود (مسعود بن المظفر)، وكان قد تيمه حبه وشغف به ، ومنذ اليوم الأول الذي التقى به، عرض عليه الطرحة وبسطها له، وهي جُل وأعز ما يملك، فلما انتشر أمره، منعوا أهل الفتى من السير في الموكب<sup>(١٨٤)</sup>، فنظم ابن خلكان يقول متغزلاً بفتاه<sup>(١٨٥)</sup>: [الكامل]

|                                 |                                 |
|---------------------------------|---------------------------------|
| يا سادتي اني قنعتُ وحقّكُم      | في حبّكُم منكم بأيسر مطلب       |
| ان لم تجودوا بالوصالِ تعطفاً    | ورأيثُم هجري وفرط تجنّبي        |
| لا تمنعوا عيني القريحة أن ترى   | يومَ الخميسِ جمالكُم في الموكبِ |
| لو كنت تعلم يا حبيبي ما الذي    | ألقاهُ من ألمٍ اذا لم تركبِ     |
| لرحمتني ورثيت لي من حالةٍ       | لولاك لم يكُ حملها من مذهبي     |
| قسماً بوجهك وهو بدرٌ طالعٌ      | وبليلِ طرّتكِ التي كالغيبِ      |
| وبقامةٍ لك كالقضيبِ ركبتُ في    | أخطارها في الحبِّ أصعبَ مركبِ   |
| وبطيبِ ميسمكِ الشهيِّ الباردِ   | العذبِ النميرِ اللؤلؤيّ الأشنبِ |
| لو لم أكن في رتبةٍ أرعى لها     | العهدَ القديمَ صيانةً للمنصبِ   |
| لهتكُ ستري في هوائك ولذلي       | خلعُ العذار ولجّ فيك مُؤثبي     |
| لكن خشيتُ بأن تقولَ عواذلي      | قد جنّ هذا الشيخُ في هذا الصبي  |
| فأرحمُ فديتُك حرقَةً قد قاربَتْ | كشفتُ القناعَ بحقّ ذيّاك النبي  |
| لا تفضحنَ محبّكِ الصبِّ الذي    | جرّعتُهُ في الحبِّ أكرَدَ مشربِ |

<sup>(١٨٣)</sup> ينظر: الجسد المُتخيل في السرد الروائي، رسول محمد رسول، ٢٨-٢٩.

<sup>(١٨٤)</sup> ينظر: الوافي بالوفيات، ٢٠٣/٧، وفوات الوفيات، ١٥٥/١، ومن غزل الفقهاء، علي الطنطاوي، ١٨-١٩.

<sup>(١٨٥)</sup> الوافي بالوفيات، ٢٠٣/٧، وفوات الوفيات، ١٩ / ١.

إنّ العلاقة الجسدية ما بين الغلام والشاعر تجاوزت حدود الرؤية البصرية الى مواطن اللذة الحسيّة، فغدّت كل أوصاف البنية الجسدية اوصافاً تتم عن حدّة القرب الجسدي، فانقطاع الجسد المرغوب الغلام عن مواصلة الجسد الراغب الشاعر، جعلته في حالة غير مستقرّة ورافضة لهيكليّة انقطاع الغلام عنه، فالشاعر يعلم ان حدود قربيه من الغلام تعد من موبات العرف، وكلّ خطايا الجسد، التي مورست في الخفاء أصبحت في رهان العلن؛ ومازالت الذات الراغبة تريد من الآخر الاستمرار، في سلسلة الخضوع الجسدي حتى وان تطلب ذلك، كشف أستار المكبوت للجسد الراغب فأصبحت الرغبة مُتغلّبة على سياسة العقل المتخفي تحت أنظار الدين .

## الفصل الثاني/أنساق الثقافة المُتسلّطة

- المبحث الأول : سلطة الترغيب الثقافي .
- المبحث الثاني : سلطة الإقصاء الثقافي .
- المبحث الثالث : سلطة الغلو الثقافي .

## المدخل :

إن الحديث عن السلطة وتشعبات مضاميرها حديثٌ لم يخلُ من دوافع الاستفراد وسياسة الاستحواذ، فباتت تمثل أحد مراكز الفوقية المُتسيدة على جمعٍ غفير من الناس.. فقد كان الإنسان العربي " منذ قديم الزمان يأنف من العبودية والذل، ويتمرد على كُلّ القيود، التي تحدد حركته أو تعوق توثبه" <sup>(١٨٦)</sup> من الاندماج في روح الجماعة .

إنَّ الذات الإنسانية في شتى مراحل الزمان، تطمح دائماً إلى السلطة، وفرض سيمياء التعالي، على وفق موقع تسلّطها ودوافع هيمنتها. فالسلطة" في بداية نشأة الدولة الإسلامية كانت مُركزة في

---

<sup>(١٨٦)</sup> الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث (١٩١٤-١٩٤١)، د. رؤوف الواعظ، ٢٠٣ .



شخصية الرسول (ص). وبعد وفاة الرسول، برز اتجاهان في السلطة، الأول : مثله كبار الصحابة، الذين تولوا إدارة شؤون الدولة على الصعيد المركزي . واتجاه ثانٍ: مثله الولاة والقادة، الذين كانت سلطتهم، تقتصر على صعيد المدن والأقاليم فقط<sup>(١٨٧)</sup>. وهكذا كانت السلطة الآلية التي تعاقب عليها سدنة التسلط في المجتمع الإسلامي .

فانتشرت السلطة بشكلٍ منقطع النظير في كلِّ مكانٍ، داخل الأنظمة (المعرفية والاجتماعية والسياسية)، فأصبحت كلُّ جهةٍ تفقد زمام الأمور لصالح توجهها، مستعينة بالآليات والاستراتيجيات التي تعمل من خلالها . إذ ان للعادات والتقاليد والطقوس، الخارجية عن أعراف المسموح الدينيّ أو الاجتماعي سلطة كبيرة، تمارسها على كلِّ من ينظر إليها، على أنهم غير منسجمين معها أو متمردين عليها . وللمجتمع أيضا سلطة يُمارسها عندما يُراقب، ويُعاقب، ويُروّض، ويُهيمن على الناس والرأي العام<sup>(١٨٨)</sup>. ولما جاء العصر العباسيّ، قامت أولوية السلطة الحاكمة على نسقية القرابة من النبيّ (صلى الله عليه وآله)، فأصبحت سلطة متداولة على وفق نظام الأهواء والنزاعات الشخصية التي رافقت العصور السابقة . ففي منتصف هذا العصر تقنن وجود السلطة، من كونها مؤسسة قائمة بذاتها ولذاتها، ولها أحقية التنقل في كلِّ المؤسسات المكملّة لها، والمساعدة على إنجاز المهام المُلقاة على عاتقها بحكم الشرعيّة الدينيّة، التي قامت عليها محلّها مؤسسة اتبعت سياسة القتل والإقصاء، لكلِّ متسلّطٍ على الخلافة وخارج عن حدود الولاء لها<sup>(١٨٩)</sup>. وعلى هذه الوتيرة استمرت نسقية السلطة المُستمددة حظوتها من شخصية القرابة النبويّة وأسس الشرعيّة الدينيّة . فالذي نحن بصددّه، شخصية الفقيه المحملة، بأيديولوجية الدين وسلطة الخطاب الإبداعي . وقد كان بعض من هؤلاء الفقهاء في القرن (الثاني والثالث الهجريين)، بعيدين كلَّ البعد عن الاتصال في السلطة السياسية . كان همهم الشاغل كسب العيش الحر وأخذ العلم في حلقات المساجد والتدريس فيما بعد . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، نلاحظ ان السلطة السياسية قد كانت في غنى عنهم، إلا لتزيين مجالسها أو لإظهار رعايتها للدين، ولما حلَّ القرن (الرابع الهجري) حاول الخلفاء استقطاب عدد كبير منهم؛ بوصفهم الوسيلة المبتغاة، للتقرب بهم إلى العامة فاستغلوا نفوذهم ؛ لإثارة الفتنة لمصالحهم السياسية أو لنشر الدّعى السياسية المؤيدة لهم . فأصبحت هناك سياسة راغب ومرغوب، بين الفقيه والسلطان، السلطان يستغل نفوذ الفقيه، والفقيه يستغل الحماية والحياة الجيدة

<sup>(١٨٧)</sup> السلطة والمتصوفة في الأندلس (عهد المرابطين والموحدين) ٤٧٩ - ٦٣٥ / رسالة ماجستير، فاطمة الزهراء جدو، ٤ .

<sup>(١٨٨)</sup> ينظر : الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، د. رشيد الحاج صالح، ٤٨ - ٤٩ .

<sup>(١٨٩)</sup> ينظر : السلطة وهاجس الشرعيّة في صدر الإسلام، حياة عمامو، ١٤٥ .

التي يوفرها السلطان له . وعليه حدث هناك تقارب كبير بين السلطة السياسية والدينية، قائم على علاقة مصلحة مشتركة وتبادل للمنافع والخدمات<sup>(١٩٠)</sup>. وعلى وفقه أصبح الفقيه مقرباً للسلطان، بناءً على مكانته الدينية وسياسة التأييد المجتمعي التي يملك زمام قيادتها، فاعتراه نسق ثقافي، جعله يحول نمطية خطابه من سلطته الواعظة المتذلة لأهواء السلطان، إلى سلطته الثقافية المتملقة لأهواء نفسه، فاصبح لساناً راغباً متحدثاً عن الآخر الممدوح، على وفق جماليات الأنظمة الشعرية المتزمتة بحيل البلاغة المتصنعة .

## المبحث الأول : سلطة الترغيب الثقافي

إنَّ السلطة : من الأنساق الثقافية المتجذرة في بنية الخطاب الإبداعي المدائحي، فتلّونت بألوانٍ عدةٍ، حسب مقام السلطة وغاية الثقافة الراغبة . لو نظرنا إلى هيكلية الجذر اللغوي للفعل (سلط)، لوجدناها لم تخرج عن سياسة اللغة الموجهة لفصاحة اللسان ورهبة المنطق . فيمدح الرجل وتُذم المرأة على وفق نسقية الملفوظ اللساني فيقال : رجل سليط : أي فصيح اللسان وبذيء وفاحش، ويقال : امرأة سليطة : أي طويلة اللسان وشديدة الصخابة<sup>(١٩١)</sup> في المنطق .

---

<sup>(١٩٠)</sup> الإنسان والسلطة، د. حسين الصديق، ٥٤ - ٥٥ .  
<sup>(١٩١)</sup> ينظر : العين، ٢١٣ / ٧، والصاحح، ١١٣٣ / ٣٠ .

فإن مفردة السلطة تحمل دلالة القوة ونسقية القهر، ولذلك يُقال : السلاطة من التسليط : وهو القهر، والسلطان الحجة، فيقال : وقد سلّطه الله عليهم تسليطاً فتسلّط عليهم<sup>(١٩٢)</sup>. وتحمل هذه المفردة أيضاً دلالة السلطان أي : الحجة البينة والبرهان، كما تمثل بقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(١٩٣)</sup>، أي حجة بينة<sup>(١٩٤)</sup> على قومه. ولذلك قيل للأمراء سلاطين؛ لأنهم حُجّة الله في أرضه، الذين تُقام بهم الحقوق كقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ﴾<sup>(١٩٥)</sup>. أي ما كان له من حجة. والسلطان : الوالي، وهو ذو السلاطة أي: الزعامة، وقد قيل للخليفة : سلطان؛ لأنه ذو الحجة وبه تُقام الحقوق<sup>(١٩٦)</sup> المنوطة له.

وعلى وفق معاني المنظومة اللغوية لمفهوم السلطة، نجد أنها لم تخرج عن حدود المصطلح المعجمي، الذي كان مُرافقاً لديمومة فعل القوة والتسلّط، يقول جميل صليبا في مُعجمه الفلسفي عن السلطة : هي القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، ولها عندنا عدّة معانٍ : السلطة النفسية : وهي القدرة أي قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، نظراً لما يتوافر عليه من كاريزما خاصة تؤكد قوة شخصيته، وثبات جنانه وحسن إشارته. والسلطة الشرعية : هي السلطة المصاحبة لأصحاب القانون (الحاكم، والوالد، والقائد)، وفيها يضافون صيغة الاحترام والثقة على الآخرين. والسلطة الدينية : هي السلطة التي تدرّجت مقاماً من الوحي نزولاً بالأنبياء، والمرسلين، والإئمة، والفقهاء كلاً حسب موقعه وميدان اجتهاده. وتجمع مفردة سلطة على (سلطات)، فتكون بذلك حاملة لمعنى الأجهزة الاجتماعية، التي مارست السلطة في المجتمع (كالسلطات السياسية، والتربوية، والدينية، والقضائية) وغيرها<sup>(١٩٧)</sup>. فتتحرك كلّ واحدة منها، بحسب الأطر التي رُسمت لها، على وفق سياسة الأم المركزية. "فتحوّل لصاحبها حق إصدار القرارات، التي لها صفة الإلزام بالنسبة للآخرين، وتمنحه في الوقت ذاته، حق توقيع الجزاءات على المخالفين"<sup>(١٩٨)</sup>. وهذا يدل على أن السلطة لا يمكن لها التحرك خارج إطار المجتمع، فهي مُلزَمة بشبكة من الأفراد أي أن " السلطة تنتقل بواسطة الأفراد ولا تنطبق عليهم. لا يجب إذن اعتبار الفرد كنوع من النواة الأولية أو الذرة البدائية والمادة الصماء المتعددة، التي يطبق عليها أو على جانبها، ويتم إخضاع الأفراد أو قهرهم في الواقع [...] بمعنى أن الفرد ليس مقابل السلطة، إنه

<sup>(١٩٢)</sup> ينظر : الصحاح، ١١٣٣/٣، ومقاييس اللغة، ٩٥/٣، ومختار الصحاح، محمد عبد القادر، ١٦٥.

<sup>(١٩٣)</sup> [غافر: ٩٦].

<sup>(١٩٤)</sup> ينظر : مختار الصحاح، ١٦٥، ولسان العرب، ٣٢١/٧.

<sup>(١٩٥)</sup> [إبراهيم : ٢٢].

<sup>(١٩٦)</sup> ينظر : لسان العرب، ٣٢١ / ٧، وتاج العروس، ٢٩٢ / ١٠.

<sup>(١٩٧)</sup> ينظر : المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ٦٧٠ / ١.

<sup>(١٩٨)</sup> حواريات في الفكر الأدبي، د. صلاح فضل، ٨٦.

في اعتقادي أحد آثار السلطة . الفرد أثر من آثار السلطة، إلا أنه يوصلها، فالسلطة تنتقل بواسطة الأفراد الذين شكّلتهم " (١٩٩) . لكن هذا لا يعني أن السلطة قد انحسرت في مدلولية النظام القائم، بل إنها هيمنت على المجتمع، فحددت مسارات المثقف وخياراته وقناعاته، وكُلّ أوضاعه المعيشية والفكرية والأدبية المختلفة (٢٠٠) . بعيداً عن نسقية الأنظمة القائمة المترتبة بسياساتها .

فالسلطة هنا على وفق ثقافة الترغيب المدائحي، سلطة معرفة مؤدلجة، والشاعر يُعدّ أحد الآليات المروّضة لها؛ لأنه المثقف الواعي في الإفصاح عنها، مُتخلياً بذلك عن لغة الـ (نحن)، ومُتحدثاً بلغة الجزء والاستفراد النفعي. فأصبح اللسان المُسير للسلطة الحاكمة، مروّضاً كَلّ وسائل ثقافته لصالحها، نافياً بذلك عن ذاته، دوافع الصدق والنقاء الداخلي، لتحقيق مكاسبه الفردية . يقول إدورد سعيد : " إن المثقفين ليسوا محترفين، مسخّتهم خدمتهم المترلقة لسلطة فائقة العيوب، بل هم – ولنكرر القول- مثقفون في موقعٍ يتيح المجال للاختيار، ويقوم أكثر من غيره على المبادئ، بحيث يمكنهم فعلاً من قول الحق في وجه السلطة" (٢٠١) . إذا لم تتعارض مصالحه مع مصالحها، فإن تعارضت أو تقاطعت مع غايته، فإنه يبتعد عن أنظمة الصدام الخطابية، ويلجأ إلى نسقية التملق الثقافي الرغوبي، الذي يجعل كَلّ جهة ما، منقادة إلى الآخر حسب نسقية مصالحها وغاية أهدافها .

إنّ نسقية الترغيب الثقافي تعتمد على (سلطة المادح-الشاعر، والممدوح-السلطان)، فكلّ طرف من هذه الأطراف، لديه لعبة نسقية تجعل كَلّ واحدٍ منهم مُنصاعاً إلى الآخر، على وفق سياسة المتغير الثقافي . وبما أن "الشاعر صيغة نسقية، تنم عن ثقافة واعية، في توظيف اللغة الجمالية، فهو يمتلك القدرة على تمرير أفكاره، من خلال الحيلة التي مارسها بتمرير هذا النسق من تحت عباءة الجمالي المدحي" (٢٠٢) لتحقيق مآربه المُبتغاة من السلطة الممدوحة . والشاعر ابو القاسم

(١٩٩) يجب الدفاع عن المجتمع، ميشيل فوكو، ٥٤ .

(٢٠٠) ينظر : صورة المثقف في روايات بشير مفتي (رسالة ماجستير) ، سعاد حمدون، ٧٣ .

(٢٠١) صور المثقف، إدورد سعيد، ١٠١ .

(٢٠٢) الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي (رسالة ماجستير)، ٥٩ .

الموصللي الشافعي <sup>(٢٠٣)</sup>، جاء بخطابه الثقافي الرغبوي لأنظمة السلطة الحاكمة إذ يقول <sup>(٢٠٤)</sup>: [الطويل]

|                                  |                                |
|----------------------------------|--------------------------------|
| أدخل تحت الضيم والبيد والسرى     | وأيدي المطايا الناعجات عناديا  |
| سأخرج من جلاباب كل ملزمة         | خروج المعلّى والسنّيح ورائيا   |
| إذا أنا قابلت الإمام مناجيا      | له بالذي من ريب دهري عنانيا    |
| رميت بآمالي إلى الملك الذي       | أذلت مساعيه الأسود الضواريا    |
| وما هي إلا روحة وادّلاجة         | تنيل الأماني أو تقويم البواكيا |
| ولي في أمير المؤمنين مدائح       | ملأت بها الأفاق حسن ثنائيا     |
| وأمت بي الآمال لا طالبا جدى      | ولا شاكياً إنقاص حالي وماليا   |
| ولكنني أشكو عدوّاً مُسلّطاً      | عليّ عدائي بغية عن بلاديا      |
| أيا ابن الولاة الوارثين محمّدا   | خلّفته دُون الموالِي موالِيا   |
| إذا ما اعتزمت الأمر أبرمت قتله   | ولم تك عن إمضائك العزم وانيا   |
| فلا تَكُ للمظلموم ناداك في الدجى | لغربته و الدّفع للظُّلم ناسياً |
| وعش سالم الأيام للملك راعياً     | ودم عالي الأحوال تعلي المعاليا |

إنّ سلطة الثقافة الراغبة تسلّحت بجرأة خطابية كبيرة، اعتمدها الشاعر وسيلة من وسائل التسقيط الثقافي لشخص الممدوح-السلطان، فنسقية المضمّر كشفت عن تلك السلطة المتبطنة بالرغبة الناقمة على الممدوح، إذ كشفت عن عطاء الخليفة الذي تجاوز كلّ مديات الفقر المجتمعي وانتشع بأغنياء الضواري، وعليه أصبح المجتمع يتضور جوعاً وخوفاً من الآخر، المتزمت بزمّام السلطة الحاكمة، غير القادرة على انتشارال الضير والظلم، ففقدت بذلك أحد أركانها السلطوية

<sup>(٢٠٣)</sup> هو (جعفر بن محمّد بن حمدان، ويكنى أبو القاسم الشافعي) ولد سنة (٣٤٠هـ)، وكانت لديه علاقات واسعة مع خلفاء عصره ووزرائهم، فمدح الخليفة المعتضد إذ مدح الوزير المستكفي بالله، أحد وزراء السلطة العباسية بقصيدته التي تقدّمت، كان مضطّلاً بعلم كثير منها (الفقه، والأصول والحكمة، والهندسة، والأدب، والشعر)، وخلف مصنفات أبرزها في الفقه الشافعي وفي أدب الأمثال (كالباهر في الاختيار من أشعار المحدثين، وكتاب السرقات والشعر والشعراء... الخ توفي سنة (٣٢٣هـ). ينظر: الفهرست، ابن النديم، ١٦٦، والوافي بالوفيات، ١٠٦، وكشف الظنون، ٢١٩/١، وهدية العارفين، ٢٥٢/١، ومعجم المؤلفين، ١٤٧/٣. <sup>(٢٠٤)</sup> معجم الأدباء، ١٩٦-١٩٧/٧، والوافي بالوفيات، ١٠٧/١١.

المتجذرة ببنية المخيال الجمعي، كون الخليفة من هيكلية النسب النبوي شكلاً لا جوهرًا، فتسلل إلى السلطة على وفق سياسة التسقيط المكاني، إذ كان مُفتقراً لمقومات الحاكم العادل المُنصف للمظلومين، وفي ختام نسقية الخطاب الرغبوي، نلحظ ان سلطة الخطاب كانت أعلى من مثالية السلطة الحاكمة، مُعتمدة بذلك على أنساقها المضمرّة، التي اضمرت خلاف ما اظهرت، فبينت ان نسقية السلطة سارت على وفق سياسة الاستبداد وفردانية العدل؛ لأن همّ السلطة التثبيت بمحورية سلطتها، والاعتداد بثقافة المتن المُتصنع لقوة فوقيتها. والدليل على ذلك ان الشاعر قد هجر من الموصل إلى بغداد، فلو كان الحاكم مُنصفاً مع رعاياه، لما مدحه الشاعر بقصيدته ليوجه أنظاره إلى عمق الانتهاك الذي يناله الفرد الخارج عن سلطة الممدوح.

ولا يُغفل جانب المبالغة في سياسة الترغيب الثقافي إذ يصبح "الشاعر أداة لترسيخ التباين بين الناس، وتوسيع الفجوة بين الحاكم والمحكوم، والظالم والمظلوم، والسادة والعبيد، حتى أن الناقد يسير بركاب أولئك الشعراء؛ فيمنح مدائحهم الشرعية بإظهار جمال مبالغات المداحين؛ فانزوى الفن وانحصر في قصور المُتنفذين، مبتعداً عن السواد الأعظم، الذي أمسى مهمشاً بعيداً عن الأضواء، خافتاً صوتاً وسط جلبة أصوات المداحين"<sup>(٢٠٥)</sup> المتملقين لسياسة السلطة الحاكمة، فيقول القاضي ابو القاسم علي بن محمد التنوخي في مدح مُعر الدولة: <sup>(٢٠٦)</sup> [الكامل]

|                                           |                                          |
|-------------------------------------------|------------------------------------------|
| مَلِكٌ تُنَاجِيهِ الْقُلُوبُ بِمَا جَنَتْ | وَتَخَافُهُ الْأَوْهَامُ وَالْأَفْكَارُ  |
| فَيْدٌ مُؤَيَّدَةٌ وَقَلْبٌ قُلْبٌ        | وَشَبَابٌ يُشَبُّ وَخَاطِرٌ خَطَارُ      |
| حِينَ الْعُيُونُ شَوَاحِصٌ وَكَأَنَّهَا   | لِلْخَوْفِ لَمْ تُخْلَقْ لَهَا أَبْصَارُ |
| كُلُّ الْوَرَى أَرْضٌ وَأَنْتَ سَمَاؤُهَا | وَجَمِيعُهُمْ لَيْلٌ وَأَنْتَ نَهَارُ    |

هنا سعى الشاعر إلى زرع طابع التسلط والسيادة للمدوح، وفق ثقافته الراغبة إلى تعزيز الفوقية المادحة، وإقصاء (الرعية)؛ لأنها تمثل الصوت المُغاير لأدلجة السلطة، وعليه فان كل فكر مُغاير لفكر الممدوح المُتسلط أو اعتقاد خاطئ بعدم الخضوع؛ سيجعلهم في دائرة اللامنتمي هامشياً، فنسقية المضمّر الثقافي، تكشف ان ثمة اصوات غير خاضعة للسلطة، وانها تضرر خلاف ما تُبطن، حتى وان ارتسمت بسيمياء الولاء، لكن ثقافة الشاعر المجازية وانظمته الرغبوية، سعت إلى تحطيم الصوت المعارض للسلطة، وزرع رهبة الخوف بداخله وإقصائه إلى الهامش، وبذلك تعززت فوقية السلطة الحاكمة وحدّة تسلطها، على الرغم من تقليدية المعنى في البيت الأخير إذ يصور فيه "قوة الملك حيث ان جميع الناس يهابونه، فكلهم أرض وهو سماء، وجميعهم ليل وهو نهار مشرق بينهم، وهو معنى معروف في قصائد المديح"<sup>(٢٠٧)</sup>. أتى به الشاعر على وفق ثقافته الراغبة، إلى استجداء بما في يدي الممدوح من عطاءٍ وافر.

<sup>(٢٠٥)</sup> شعر كثير عزة (قراءة في الأنساق الثقافية المضمرّة)، د. جميل بدوي الزهيري، ١٠٤، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ع ١٠٦، ٢٠١٢ م.

<sup>(٢٠٦)</sup> معجم الأدباء، ١٤ / ١٨٤.

<sup>(٢٠٧)</sup> الشعر في البصرة خلال القرن الرابع الهجري، نهلة محمد عبد الصمد، ٦٩.

كانت مجالس الخلفاء الميدان الرحب الذي يلتقي فيه الشعراء والقضاة والولاة ، فينغمسون بشرب الخمر وممارسة الملذات، فكان مجلس الوزير المهلبى شاهداً على كل ميادين الانتهاك، إذ ينادمون الوزير ويجمعون لديه في الأسبوع ليلتين على اطراح الحشمة والتبسط في القصف والخلاعة، فاذا تكامل الأنس وطاب المجلس وأخذ الطرب منهم مأخذاً، تتعالى أصواتهم وتنتشي نفوسهم من شرب الخمر، فتنقلب نفوسهم بين الخفة والطيش، فيضع الوزير في يد كل منهم، طاس ذهب من ألف مثقال مملوءاً بالخمير، فتصدر منهم أفعالا مخالفة للذوق العام ولمكانتهم الدينية والاجتماعية، وفي الصباح يعودون إلى عاداتهم في التزمت والتوقر والتحفظ، بأبهة القضاء والحشمة<sup>(٢٠٨)</sup> وكان الذي فعلوه في الليل صورة خيالية تبرا العقول على تصديقها .

وجاء ابن خلاد الزاهرزمي<sup>(٢٠٩)</sup> ، فمدح الوزير المهلبى، على الرغم من علاقته السلطوية ؛ لأن الشاعر غايته القصوى، إرضاء السلطة الحاكمة، لتحقيق مصالحه المرتجاة إذ يقول<sup>(٢١٠)</sup> :

[البسيط]

|                              |                                |
|------------------------------|--------------------------------|
| الآن حين تعاطى القوس باريها  | وأبصر السمّت في الظلماء ساريها |
| الآن عاد إلى الدنيا مهلبها   | سيف الخلافة بل مصباح داجيها    |
| أضحى الوزارة تزهى في مواكبها | زهو الرياض إذا جادت غوايديها   |
| تاقت علينا بميمون نقيته      | قلت لمقداره الدنيا وما فيها    |
| موفق الرأي مقرون بعزته       | نجم السعادة يزعاها ويحميها     |
| معر دولتها هبنتها فلقد       | أيدها بوثيق من رواسيها         |

إن زمنية الترويج الثقافي، تسلحت بالأوصاف المتصنعة؛ لتجعل من المرغوب الثقافي مادة غنية لإشباع نسق السلطة الممدوحة، فكل ما في النص جعل من الممدوح الشخصية المثالية التي ارتسمت بها صفات الشجاعة ونبل الفوقية المتسيدة ورجاحة العقل المتسلح بشريعة العدل الإلهي، فهنا الشاعر تطرق إلى أساليب رغبوية مادحة، لم تخرج عن طابع التقليد الفني؛ لأن هم سلطة الخطاب، هو مقدار العطاء المتأرجح في كفة السلطة الممدوحة ؛ وبذلك فان الشاعر تخلص عن كل معايير الصدق في خطابه، وأصبح آلة مسيرة على وفق دوافع الاستبداد النفعي .

(٢٠٨) معجم الأدباء، ١٤ / ١٨٤ .

(٢٠٩) هو أبو محمد (الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد)، من أشهر القضاة في بلاد خوزستان، وسمي (بالزاهرزمي)، نسبة إلى زاهرزم: إحدى كور الأهواز في بلاد خوزستان، محدث العجم في زمانه، ومن أدباء الخلفاء كان يتردد كثيراً على مجالس الخلفاء والوزراء، ومنهم الوزير المهلبى، فقد خلف الكثير من المؤلفات منها : الفاصل بين الراوي والواعي في علوم الحديث، والنوادر والشوارد، وأدب الناطق، وربيع المقيم في أخبار العشاق... الخ نال أجله سنة (٣٦٠هـ) في بلاد فارس . ينظر : الفهرست، ١٧٢، وتاريخ بغداد، ٤/ ٢٥٦، والأنساب، ٣/ ٣٠، واللباب في تهذيب الأنساب، ١٠/ ٢، وكشف الظنون، ١٦١٢/ ٢، وإيضاح المكنون، ٥١/ ١، والأعلام، ١٩٤/ ٢ .

(٢١٠) يتيمة الدهر، ٣/ ٤٩٠، ومعجم الأدباء، ٩/ ٦ - ٧، ومستدركات أعيان الشيعة، ٨٣/ ٢، وأعيان الشيعة، ٥/ ٣٠ .

يبدو ان سلطة الترغيب الثقافي لدى الشاعر الأنف الذكر جعلتنا نتيقن في أن مقولة الغدامي إلى ان الصفات الشعرية، التي يبثها الشاعر المادح في مدحه للسلطة الممدوحة لم تُعدّ صفات حقيقة واقعية، بل هي صفات مصنوعة من جنس ثقافة استدرار العطاء، رغبة في الثناء ورهبة من الهجاء، وبذلك تحققت قاعدة (الرغبة، والرهبة)، بموجبات المحرك النفعي، وعليه تحوّلت القيم الإنسانية الأخلاقية من (كرم، وشجاعة، وشرف، وعفة نفس... الخ)، إلى قيم فردية نفعية، خاضعة لشروط الرغبة والرهبة<sup>(٢١١)</sup>، في نسقية الخطاب المداحي وعلى وفق هذه الغاية الفردية.

نلاحظ أن الشاعر (الفقيه) قد تمسك بقيم الفحولة "الفحولة القبلية، التي تصوّر الشاعر أو الممدوح، بطلاً شعرياً فحولياً خارقاً، يتمتع بالصفات النسقية المثالية، التي تقوم على النسب والحسب والغنى والاستكبار والقوة والظلم والسيادة والمجد..."<sup>(٢١٢)</sup>. فأصبح الشخصية المثالية، التي تحقق لشخصية المادح، الغاية التي يصبو إليها، كما تجسّدت بقول القاضي الجرجاني<sup>(٢١٣)</sup>: [البسيط]

|                                                  |                                                   |
|--------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| أَعَزُّ أَرْوَعُ ثُلْهِينَا وَقَائِعُهُ          | فِي الْمَالِ وَالْقِرَنِ عَنْ صِغِيرٍ وَالْجَمَلِ |
| مُسْتَرْضَعٌ بِثَدْيِ الْمَجْدِ مُفْتَرَشٌ       | حَجَرِ الْمَكَارِمِ مَفْطُومٌ عَنِ الْبُخْلِ      |
| أَمْضَى مِنَ السَّيْفِ لَفْظاً غَيْرَ لُجْلَجَةٍ | تَغْشَاهُ أَنْ مَالَ مُضْطَرٌّ إِلَى الْعَلِ      |
| وَسَائِلٍ لِي عَنْ نِعْمَاكِ قُلْتُ لَهُ :       | تَفْصِيلُهَا مُسْتَحِيلٌ فَارْضَ بِالْجُمْلِ      |
| هَذِي صُبَابَةٌ مَا أَبَقْتُ يَدَايَ وَقَدْ      | عَرَفْتُ حَرْفَهُمَا فَانْظُرْ وَلَا تَسَلِ       |

إنّ المبالغة النصّية في خطاب الشاعر، قد كشفت عن توجهه وغايته التكبسية، فزرع كلّ الصفات المثالية المتصنعة، من خلال تقديم نفعية الكرم على ثيمة الشجاعة، كاشفاً بذلك عن الغاية النفعية التي تسمو بداخله، فتمسك بكلّ أساليب اللّغة المتصنعة، وليس هذا فحسب بل ان تملّقه للسلطة، قاده إلى إقصاء صوت (الآخر المهمش) من قبل السلطة، متخلياً بذلك عن كلّ معايير القيم الإنسانية، فنسقية إباحة النظر وإعدام الصوت الجائع، الخارج عن حدود نسقية التملق، يكشف عن مساوئ السلطة، وافتقارها لسياسة العدل الرباني، وبهذا فان الشاعر قد محا كلّ معايير المصادقية في خطابه، وحطّم الآخر بوصفه الصوت النشاز، الخارج عن حدود المؤسسة الثقافية النفعية . ولهذا نلاحظ ان الذات قد تخلّت عن نمطية الاندماج مع الـ (نحن) القبلية، فظهر الشاعر المادح كشخصية مستقلة، وانعزل عن الهمّ القبلي المشترك، فاخذ صفات الـ (نحن) القبلية، وتمثلها في ذاته وانفرد بها، كفحلٍ مُتَزَمَتٍ بسحر اللّغة وقوة الترغيب والتهديد، الذي يُعدّ من وسائل التربص بالآخر، بوصفه خصماً خارجاً عن معايير المؤسسة النفعية، ولا بد من تصفيته<sup>(٢١٤)</sup> وبذلك حافظ الشاعر على نظامه الشعري، وهيكلية منظومته النسقية النفعية .

(٢١١) ينظر، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية)، ١٥٠- ١٥٢ .

(٢١٢) الثقافة المضادة في خطاب اللامنتمي (الصعاليك نموذجاً)، د. كفاية عبد الحميد، ١٠٣، مجلة آداب ذي قار، ع ٧، م ٢٠١٢ / ٢ .

(٢١٣) ديوان القاضي الجرجاني، ١٢٤ .

(٢١٤) ينظر : النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية)، ١٩١ .



كانت ثنائية (الكرم والشجاعة) المعوّل الكبير، الذي اتكأ عليه كثيرٌ من الشعراء، لما يمثل من قيم نسقية، أسهمت البيئة القبليّة ببثها في المخيال الجمعي، فالعربي كان كريماً وشجاعاً، سواءً أفقيراً كان أم غنياً، وكان يجود في كل أوقات نعيمه أو جديه ؛ لأنه كان يؤثر الكرم ويقمع شر نفسه، ويتغلب على شحها، فيشارك بها غيره . ولو أمعنا النظر في حياته، لوجدنا ان الشجاعة قد ولدت معه، وساعدته في ذلك ظروف البيئة والأعراف القبليّة، فكانت القبيلة تفخر بكثرة قتلاها، وهذا يدل على انهم ألفوا الحرب وألفتهم<sup>(٢١٥)</sup> فكانت هذه القيم محط إعجاب الشعراء وعماد فخرهم، ومنهم الشريف المرتضى إذ يقول<sup>(٢١٦)</sup> : [الكامل]

|                                                |                                                 |
|------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| مَنْ مَبْلُغٌ مَلِكُ الْمُلُوكِ بَأْتَنِي      | بِلِسَانٍ طَاعَتِهِ أَعْلَى وَأَنْهَلُ          |
| فَبَلَغْتَ عِنْدَكَ رَتَبَةً لَا تُرْتَقَى     | وَنَزَلْتُ مِنْكَ مَكَانَةً لَا تُنْزَلُ        |
| لِلَّهِ دَرٌّ بَنِي بُؤْيِهِ إِنَّهُمْ         | أَعْطَوْا وَقَدْ قَلَّ الْعَطَاءُ وَأَجْزَلُوا  |
| الْمُطْعَمِينَ إِذَا السَّنُونُ تَكَالَحَتْ    | وَاعْبَرِ فِي النَّاسِ الزَّمَانَ الْمُحَلُّ    |
| وَالْمَبْصِرِينَ مَكَانَ حَزِّ شِفَارِهِمْ     | فِي الرُّوْعِ إِذْ أَعْشَى الْعَيُونَ الْقَسْلُ |
| وَالدَّاخِلِينَ عَلَى الْأُسْتَةِ حُسْرًا      | إِنْ قَلَّ إِدْخَالٌ وَعَزَّ الْمَدْخَلُ        |
| فَهُمْ الْجِبَالُ رِزَانَةٌ فَإِذَا دُعُوا     | لِعَظِيمَةٍ خَفَّوْا لَهَا وَاسْتَعْجَلُوا      |
| وَإِذَا التَّفَتُّ إِلَى عَرَاصِمِهِمُ الَّتِي | عَزَّ الذَّلِيلُ بِهَا وَأَثَرَى الْمُرْمِلُ    |
| كَمْ مَوْقِفٍ حَرَجَ فَرَجَتْ مَضِيقُهُ        | وَالرَّافِدَانُ لَكَ الْقَنَا وَالْأَنْصُلُ     |

إنّ القصيدة قد اتكأت على نسقية الترغيب الثقافي المدائحي، فمن المتعارف عليه عند شعراء السلطة الممدوحة، ان المدح يكون على وفق سياسة العطاء المادي، لكن الشريف المرتضى في نصّه، تخطى عن دوافع ذلك العطاء المتصنع؛ ليمدح السلطة على وفق سياسة الترغيب الثقافي (المذهبي)، نافياً عنه كل المعوقات الفردية، مُبالغاً في رسم مهيمنات تسيّده، فضمّن نسقية (العطاء) ليجعلها رافداً من روافد تكامل الـ (نحن) الجمع، قبل سلطة الـ (أنا) الفرد، فازدادت هذه السلطة نصوعاً ثقافياً، بالاتكاء على نسقية الشجاعة، التي ارتسمت بسميّاء الممدوح، فكانت رافداً من روافد النصوع النفعي لشخصية الممدوح (الملك)، وعليه أصبح الصورة المثالية لسياسة العدل السلطوي ؛ لأنها لم تُكرس على وفق نفعية السلطة الراغبة، بل كُرسَتْ لنصرة المهْمَشِينَ (المظلومين، والمستضعفين) في الدولة البويهية الحاكمة، على وفق آليات النسق السلطوي، الذي أعلى من فوقية تسيّدها، بناءً على دوافع المذهب لا المادة . فكان الانتصار لسلطة المذهب، من مهيمنات النسق المهيمن في المخيال الشعري الإبداعي .

<sup>(٢١٥)</sup> ينظر : الحياة العربية من الشعر الجاهلي، أحمد الحوفي، ٢٤٩- ٢٦٢ .

<sup>(٢١٦)</sup> ديوان الشريف المرتضى، ٢٦١/٢- ٢٦٢ .

وكان إقبال الشعراء على مجالس الوزراء والحكام، من أولويات الوصول إلى المكانة المرموقة، التي يرتجوها كل شاعر فيقال: " إن لكل وزير ولكل أمير في الكيانات السياسية المتنافسة في العصر العباسي، مجلس يجتمع فيه الشعراء والعلماء، يتخذ منهم وسيلة دعاية وتفاخر، ثم هم وسائل صلة بين الحكام والمجتمع، بما تبثه وتشيعه من ميزات هذا الأمير وذلك الحاكم، فمن انتظم في هذا المجلس أو ذاك من الشعراء أو العلماء، يعني اتفق وإياهم على إكبار هذا الأمير، الذي يدير هذا المجلس وذاك الوزير الذي يشرف على ذاك" (٢١٧)، للحصول على غاياته التكسبية، التي استدعته لملازمة قصور الوزراء والحكام. وهذا ما نلاحظه عند الشاعر أبي إسماعيل الهروي الأنصاري (٢١٨) إذ يقول (٢١٩): [الوافر]

بِجَاهِكَ أَدْرَكَ الْمَظْلُومُ نَارَهُ      وَيُؤْمِنُكَ شَادَ بَآئِي الْعَدَلِ دَارَهُ  
وَقَبْلَكَ هَنَى الْوُزَرَءَ حَتَّى      نَهَضَتْ بِهَا فَهَنَّتِ الْوَزَارَةَ

هنا ثمة تذلل لفظي في بنية الخطاب التكسبي، فرسمت السلطة الراغبة- الشاعر صورة متضخمة للذات الممدوحة، فأصبحت ذاتاً متفردة في إنصاف المظلوم وملاذاً آمناً، على وفق تراتبية العدل المتصنع بالأوصاف الشعرية ومضمورات خطابها، فهذه الذات (السلطوية) الممدوحة هشت كل رموز السلطة القبلية المتمسكة بمقالييد السلطة (الوزارة)، حتى تضمن لها سيادة الانفراد والتسلط في الحكم، وفق آليات المقبول المدائحي، ولهذا حققت الذات المادحة مصالحها التي ترتجوها من السلطة الحاكمة.

والأنساق الثقافية تتخفى خلف أستار النص الجمالي وحيله البلاغية، فالشاعر خرج عن مواطن المؤلف، مما أظهر لديه سمات بلاغية متميزة، تتمتع ببروز أخذ في تجربة الشاعر الإبداعية؛ لأنه إن تخلى عنها أصبح مفرغاً من هويته الجمالية، فكانت نصوصه محققة حضوراً دلالياً ونشاطاً فنياً (٢٢٠) جعل الأنساق مهيمنة على أنظمة البناء الشعري إذ يقول (٢٢١): [الطويل]

وَأَلَيْتُ : لَا زَارَتْ كَرِيمَةً مَدَحْتِي      مِنْ النَّاسِ إِلَّا أَكْرَمَ الْوُزَرَءَ  
فَلَمَّا مَدَحْتَ الْمَاجِدَ ابْنَ مُحَمَّدٍ      وَفَيْتُ لِذِي الْعِلْيَاءِ أَيْ وَفَاءَ  
وَمَا بَرَحْتُ حَتَّى أَبْرَثَ يَمِينُهُ      يَمِينِي وَأَعْطَى فَوْقَ كُلِّ عَطَاءَ  
وَتَرَحَّرَ لِلْعَافِينَ أُنْمَلُ كَفِّهِ      بِأُبْحَرُ مَالٍ لَا بِأُبْحَرُ مَاءِ

(٢١٧) أبو الطيب المتنبي وظواهر التمرّد في شعره، د. زهير غازي زاهد، ١٣-١٤ .  
(٢١٨) هم ( عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي) المعروف بشيخ الإسلام، قد كان فقيهاً ومحدثاً بليغاً، له العديد من المؤلفات منها : منازل السائرين، الذي شرحه العلامة ابن القيم، وكتاب الأربعين في الحديث والمواعظ، توفي سنة (٤٨١هـ). ينظر : سير أعلام النبلاء، ١٣/ ٣٣٠، وكشف الظنون، ١/ ٥٦، وكشف الحجب والأستار، إجاز حسين النيسابوري، ٣٥٦ .  
(٢١٩) دمية القصر، ٢/ ١٨٨، والذيل على طبقات الحنابلة، ١/ ٦٥ .  
(٢٢٠) ينظر : شعر الأراجاني (دراسة بلاغية - أطروحة دكتوراه)، أنور جاسم عويد، ٢٩٢ .  
(٢٢١) ديوان الأراجاني، ١/ ٥٠-٥٥ .

|                                                   |                                        |
|---------------------------------------------------|----------------------------------------|
| له بَسْطَتَا كَفَّ بَبَاسٍ وَنَائِلٍ              | وَسَجَلَا مَعَالٍ مِنْ لَهَا وَدِمَاءٍ |
| وَعَدَلٌ أَضَاءَ الْخَافِقَيْنِ شَمُولُهُ         | إِضَاءَةً شَمْسٍ عِنْدَ رَأْدِ صَخَاءٍ |
| وَقَدْ كُنْتُ أَرْخَصْتُ الْقَرِيضَ فَقَدْ أَبْتُ | عَطَايَاكَ إِلَّا بِبَيْعَةٍ بِغُلَاءٍ |
| أَزَرْتُ نِظَامَ الدِّينِ نَظْمَ مَدَائِحِ        | لَنَيْلٍ عَطَاءٍ بَعْدَ لَيْلٍ عِلَاءٍ |

هنا الشاعر تعامل مع الممدوح، بناءً على نظام الترغيب التملقي فأعلى من فوقية السلطة الحاكمة، مهشماً بذلك كلّ ذوات الجمع الخارجة عن إطار العطاء التكسبي، فلو أمعنا النظر في نسقية البناء الشعري نجد أن الذات الشاعرة قد هشتت الجمع؛ لكي تعلي من فوقية السلطة الممدوحة، فهذا الإعلاء ترسب في مخيال الذاكرة الجمعية، بناءً على نسقية العطاء لا الأخلاق فمن أعطى كثيراً سيُمدد على وفق حيل الجماليات الشعرية، فكلّ مهمينات سحقت الجمع؛ لأن الغاية الفردية كانت المحرك الأساس لكلّ مظاهر التنظير الثقافي الخادع لضمان سياسة الاحتواء المادي والمكاني لدى نسقية السلطة الحاكمة، فلم يعدّ هناك صوتٌ ينادي من أجل الآخر بل هناك صوت ينادي من أجل الذات التي هشتت فردية الآخر.

فلنحظ في نسقية الخطاب المدائحي " أن الشاعر حين يقف بين يدي السلطان، يتغافل عن تجربته الروحية وعن أفكاره ومشاعره؛ ليستجيب إلى أولويات السلطان وأفكاره ومشاعره، وهذا الاغفال الباهظ للتجربة الروحية، ومحاولة انعكاسها على الشعر، عزز النسقية أو ثبات الأنساق" (٢٢٢) في ميادين التجربة المدائحية لدى الشاعر ابن الدهان الموصليّ إذ يقول (٢٢٣):

[الوافر]

|                              |                             |
|------------------------------|-----------------------------|
| ولاح الصُّبْحُ يحكي في سنّاه | صلاح الدّين يؤسف ذا الصّلاح |
| يُقرّبُ جُوده أَقْصى الأمانى | ويضمّنُ بشوّره أسنى النّجاح |
| ومبسوطٌ بنائله يهداه         | إذا قبضتْ به أيدي الشّحاح   |
| جوادٌ بالبلاد وما حوثه       | إذا جادوا بالبيان اللّقاح   |
| وأبلج يستهين الموت يلقى      | بصفحة وجهه حدّ الصّقاح      |
| وبؤنّ بين مالك بيت مال       | ومالك رقي أملاك النّواجي    |
| وقوال إذا الأبطال فرّت       | مكانك ثبّته ما من براح      |
| قرئت شجاعةً وتقى وعلماً      | إلى كرم الخلائق والسّماح    |
| غبرت مدى الزّمان حليف فقير   | خصيماً عارياً ظمّان ضاحي    |

(٢٢٢) آفاق النظرية الأدبية المعاصرة، فخري صالح، ٩٧.

(٢٢٣) ديوان ابن الدهان الموصليّ، ٦٢ - ٦٨.

إنَّ أنظمة الخطاب النصّي اتكأت على ثنائية العطاء والشجاعة، فكلما ازدادت كُفّة العطاء تسيّدت شخصية الممدوح، فالعطاء كان من وسائل الترغيب الثقافي للمادح من السلطة الحاكمة، في حين كان التمسك بأوصاف اللغة وحيلها المتصنعة من وسائل جذب الشاعر للسلطة الممدوحة. فالمادح سيتحرك وفق نسقية تكسبية تُعلي من فوقية السلطة وتزيد من حدة تسلّطها وانفرادها، فيصلّ إلى الغاية المُرتجاة منها، فأصبحت هناك مبالغة كبيرة في نسقية العطاء وشدة النزاع، اذ كشف عن انفرادية تسلط الغاية النفعية فمحا كلّ الأصوات المهمّشة، وبين ان الجوع الذي اصاب الجمع لم يكن من السلطة الحالية بل من آثار السلطة التي تولّت الحكم قبلها؛ لأن غايته اعلاء شأن السلطة الحالية، والصاق ثغرات الجمع الجائع بالسلطة الزائلة لا القائمة. وبذلك تحوّلت مثالية الخطاب الشعري من صوتٍ ينادي من أجل الجماعة إلى صوتٍ ينادي من أجل فردية الذات المتسلطة. وبهذا نلاحظ ان سلطة الممدوح اتشحت بلامح الشجاعة والعطاء على وفق نسقية الخطاب الرغبوي التملقي ؛ لكي تضمن فوقية تسلطها وانفرادها، وتهميش الأصوات الخارجة عن نظامها، فاصبح الشاعر من أدوات السلطة الذين فضلوا الغاية التكسبية وتخطوا رسالتهم الأخلاقية.

فالشاعر حين يمدح، يريد ان يُرمم الذات بداخله، فيكون لديه شغفٌ كبيرٌ، ببلوغ القمة في دنيا السياسة، وقضاء مآربه وطموحاته فيها . والمدح خير وسيلة لتحقيق هذا الطلب، وعليه يصبح الشاعر على وفق ثقافة المديح الرغبوي ، خافياً لمضمرات نسقية في جوانية النصّ، فيكون متملقاً شكلاً وناقماً مضمراً، من حالةٍ غير راضٍ عنها<sup>(٢٢٤)</sup>، في المجتمع لكنه يجعل التكسب المرتكز الوحيد لامتصاص حالات الغضب بداخله .

---

(٢٢٤) ينظر: المثقف والسلطة (أطروحة دكتوراه)، نزار جبريل السعودي، ٤٤ .

## المبحث الثاني: سلطة الإقصاء الثقافي

إنّ السلطة تمثل الأساس الثّر لكلّ معايير التوجهات الخطابية المتنوعة. بغض النظر عن الآليات، التي تُسيّر بنية النصوص المُنتجة للفعل الكلامي، إلا أنها لا تخلو من الغايات النفعية السلطوية. إذ نرى أنها " تتصرف بعنفٍ أو تمارس نفسها كإيديولوجية، تارة تقمع وأخرى تمؤه أو تخدع وتوهم، تارة تتقمص زي الشرطة، وتارة ثانية تتخذ شكل دعاية"<sup>(٢٢٥)</sup> بحسب الغايات التي تسعى إلى استحصالها من الآخر الذي يبدو في نسقية تسلطها، إنساناً خارجاً عن معايير البنية المجتمعية المغلقة، بفحوى المقدس الدينيّ، ولابد من ممارسة سلطة الإقصاء والتهميش، للزج به في دائرة اللاعودة، محققة بذلك سلّم القداسة الدنيوية .

لو رجعنا بالذاكرة قليلاً إلى الوراء، لرأينا العقلية الإقصائية، التي تشكّلت عبر تاريخنا الثقافي الطويل، في كلّ المذاهب الدينيّة والحركات السياسية والثقافية والاجتماعية. وهي امتداد لطريقة التفكير السائد في تراثنا القديم، إذ كانت تستمد مشروعاتها من الأحاديث الموضوعية في السنّة ، فتحققت بذلك طقوس الإقصاء المقدس<sup>(٢٢٦)</sup>. نافية بذلك الطابع الدينيّ الجل، الذي نادى به رسالة الدين " وبناءً على ذلك يمكننا القول :إنّ في هذه الثقافة آليتان تشغلان معا وبصورة متعارضة : الآلية الأولى : هي آلية الجذب والدمج والاحتضان، وهي التي توقّرت في هذه الثقافة بفضل الإسلام واعتماده على مبادئ عالمية، تُبشّر برسالة توحيدية، تهدف إلى هداية الناس أجمعين. أما الآلية الثانية : فهي آلية الطرد، وهي التي تُعبّر عن رغبة هذه الثقافة في تحصين هويتها ضد الآخرين . وهكذا فإن الآلية الأولى : تخلق هوية ثقافية مفتوحة ومتسامحة، فيما تصنع الآلية الثانية : هوية مغلقة ومتوحشة ومتصارعة مع الآخرين " <sup>(٢٢٧)</sup> . فهناك كثير من الأمور المحرمة، في منظومة السلطة الفقهية الإقصائية، تعتمد على مصادر الحاكمية الإنسانية لا الإلهية، واضفت عليها هالة قدسية، فتتحت بذلك عن مصادر الشريعة الربانيّة ؛ لأنها قد شرّعت، تحت ضغط أيديولوجيات سياسية، أو لخدمة مصالح معينة. وعليه كلّ شخص خارج عن معايير الحاكمية الإنسانية، يدخل في خانة العصيان الإلهي المؤدّج ؛ لأن المنظومة الفقهية، المؤول الوحيد لسياسة التحليل والتحرير والاستبعاد، فاحتلت بذلك مكانة مضاهية لمكانة الإله، وأصبحت تتحكم برقاب الناس ومصادرة حرياتهم وحياتهم<sup>(٢٢٨)</sup> . وهذا يتنافى مع إنسانية الثقافة الإسلامية، التي تشع بالدين والنظام والحياة، وثقافة احتواء الآخر في كلّ جوانب الحياة<sup>(٢٢٩)</sup> بغض النظر عن مسلمات الاختلاف العلمي وأنظمة التفكير المذهبي .

لكن هذا لا يعني خلو كفة الثقافة الإسلامية المسيّسة من سلطة الإقصاء والتهميش لكلّ فئة خارجة عن معايير التراتبية المقدسة إذ " ظلّ الآخر مقصياً وبعيداً عن المعالجة، بوصفه مصطلحاً

<sup>(٢٢٥)</sup> المعرفة والسلطة ، جيل دلوز ، ٣٤ .

<sup>(٢٢٦)</sup> ينظر : إقصاء الآخر ، د. أحمد محمد سالم ، ٧٩-٨٠ .

<sup>(٢٢٧)</sup> تمثيلات الآخر، د. نادر كاظم، ١٧ .

<sup>(٢٢٨)</sup> ينظر: الدين والسلطة ، محمد شحرور ، ٢٠٠ .

<sup>(٢٢٩)</sup> ينظر: الإسلام والشعر، د. سامي مكي العاني ، ٢١١ .

قائماً بذاته، تعرّض من المنظومة الدينية والسياسية والاجتماعية، لكثير من الغموض وعدم الوضوح، وربما السلبية في الطرح " (٢٣٠). لكن هذا لا ينفي عن الثقافة الإسلامية المسيّسة طابع التسلّط، فتصدّر بذلك قرارات ملائمة لغايات سياسية ودينية. فمن وجهة نظر سلطة السياسة الفوقية، أن كلّ شخص خارج عن معالم المركزية السياسية والدينية، أشدّ خطراً وأعظم أثراً؛ لأنه تجرّد من عوائق الاستحواذ الهامشي، فيصعب السيطرة عليه، إلا حين يُدجّن بسلطة الإقصاء أو يُرمى بدائرة التكفير.

إذ " تُعدّ المنطلقات والمعتقدات الدينية، بنية راسخة ومطلوبة، من أيديولوجيات السلطة السياسية؛ لإنعاش شرعيتها في الحكم، ومقبوليتها عند الجماهير، فضلاً عن استعمالها وسيلة للتغلب على أعدائها في التنازعات السياسية. وأن لهذه المنظومة الدينية، القدرة على الصمود والبقاء، في سلسلة الثقافات المتلاحقة " (٢٣١). ولكن هذا لا يعني انتقاء مبدأ التنوع الثقافي، ومبدأ المغايرة، والاختلاف الديني والعرفي، عند المجتمعات الدينية والأنظمة السياسية، بل لابد أن تدرك قيمة الآخر بالاختلاف، وأن تؤمن بوجوده بوصفه فرداً مستقلاً بحريته الدينية، لا أن تعمل على إقصائه وتهميشه، بسبب هذا الانتماء أو ذاك (٢٣٢). فأصبحت سلطة الإقصاء الثقافي، مُترسخة في الذاكرة الجمعية لدى الشاعر (الفقيه) المُحصن بأنظمة الإسلام السياسي، فهو من أكثر الأشخاص مساساً بعاطفة الإنسان وخير مترجم لكل إحساس عجز الإنسان عن إيصال رمزيته، لكن من الصعوبة بمكان، أن تجد هذا الفكر المشعب بالإحساس والمستند إلى ذاكرة دينية، تؤمن بالإنسان كوجود، لا غاية نفعية وجسد مُبتذل يسعى إلى التخلص عن كلّ فكر مغاير لأنظمة الدين المُحصن بأيديولوجية عقائدية.

وقد تجلّت هذه السلطة الإقصائية، لدى شعراء هذه الحقبة في غرضي (الهجاء والنقد الاجتماعي) الذي "هو الانوجاد خضعت لتراتبية الإنسانية وفكرها المنتج، إذ تجدد المراكز بالنظر إلى جملة من المصالح، وتحتكم إلى مجموعة من الرؤى الايديولوجية، ما يجعلها نظرة تخضع للانحياز، ويتم وفقها إعادة رسم الأدوار، وترتيبها بما يضمن للذات، كلّ مظاهر الفوقية والسيطرة، عن طريق تهميش الآخر واستبعاده" (٢٣٣) والزج به في دائرة اللاعودة؛ لأن الفقيه (الشاعر) قد يكون أعظم خطراً من غيره من الشعراء؛ "لأنه أقدر من غيره على جعل العدل ظلاماً والباطل حقاً" (٢٣٤) على وفق المصلحة التي ترتجيبها أدلجة السلطة المقدسة.

فأصبح (الهجاء والنقد الاجتماعي)، من أبرز مسلمات السلطة الإقصائية للآخر، متمسكة بنسقية إظهار السخط، وإبراز صور القبح وتجسيد المثالية المبتغاة في العادات والسلوك، والتخلص من مظاهر المجون واللهو والاستخفاف بالدين، والتحلل الخلقي، والعادات والأخلاق الذميمة، واختلال المعايير الاجتماعية (٢٣٥). التي لا ترتجيبها سلطة الإقصاء الشاعرة. وإن "أهم ما يميز

(٢٣٠) النقد الثقافي في الخطاب النقدي العربي، عبد الرحمن عبد الله، ٢٦٥.

(٢٣١) السلطة في الرواية العراقية، د. أحمد رشيد الددة، ١٥.

(٢٣٢) ينظر: الرواية العربية ما بعد الحداثيّة، د. ماجدة هاتو هاشم، ٣٠٠.

(٢٣٣) تعارضات المركز والهامش في الفكر المعاصر، ١٧.

(٢٣٤) البوصيري شاهد على العصر المملوكي، أ.د. نبيل خالد أبو علي، ٤٩.

(٢٣٥) ينظر: شعر الهجاء الاجتماعي في العصر العباسي (رسالة ماجستير)، ضيف سعد الحارثي، ٢٤.

الهجاء عن النقد الاجتماعي: هو أن الهجاء دافعه شخصي، والنقد الاجتماعي دافعه المصلحة العامة " (٢٣٦) في المجتمع المثالي .

يبدو أن التراكمات الجمعية الشعرية لدى بعض الشعراء جعلتهم يرون في نسقية الهجاء، الوسيلة الإقصائية الوحيدة، لإزالة فلول الخصم وكأنهم تناسوا أو محوا فكرة ان الهجاء " ليس فقط فن السباب والشتائم، فإذا تأملنا قصيدة الهجاء، نفهم دروساً أخلاقية، تشجعنا على العمل بعكس هذه الصفات التي استدعت الهجاء، والشاعر بقوة ألفاظه الهجائية، يصور لنا وجهين للحقيقة وللحياة : وجه الخير، ووجه الشر، فهو إذا يرسم لنا مثلاً أعلى يدعونا للتطلع إليه " (٢٣٧) بعيداً عن سياسة الجانب السلبي، الذي اتشح برؤية الخصوم المغايرة، لتوجهات الشاعر الإقصائية، الذي بدا واضحاً لدى الشاعر منصور بن إسماعيل الفقيه إذ يقول: (٢٣٨) [مجزوء الكامل]

|                     |                        |
|---------------------|------------------------|
| في الناس خيرٌ كثيرٌ | والشرُّ في الناس أكثرُ |
| وقد نصحتك جهدي      | فأنظر لنفسك واحذر      |
| فإن وثقت بقولي      | فيهم وإلا فغرر         |

إنَّ ثنائية (الخير والشر) في نصِّ الشاعر، قد تآدجت على وفق غايات الشاعر، فحملت دلالة الإعجاب الفردي والسلب العمومي؛ لأن الشاعر جعل من الآخر الخارج، عن نسقية الخطاب المتسلط، حاملاً لدلالة الشرِّ المتغلب على فردية الخير، أي انه أراد ان يجعل نسقية الخير، ذات مدلول أحادي الجانب، لكل من خضع إلى فحوى خطابه المتسلط .

الإنسان بحكم طبيعته الغريزية ونسقية تكوينه الجسدي، لديه قوة داخلية ؛ لتحقيق سلطة الاستحواذ الفوقي، ولهذا فإنه يتخلص من كُلِّ المعوقات ، التي تحول دون الوصول إلى طموحه الواعي، فيجعل طابع القوة، السياسة المسيِّرة على كُلِّ الأطراف، التي تتسم ببنية الضعف، فيجعلها خاضعة لأوامره ويحكم سيطرته عليها . (٢٣٩) وأحياناً يلجأ إلى خطابٍ بذيء، ليجعل من خصمه، مُتسماً بالدونية الهامشية كما يقول منصور الفقيه : (٢٤٠) [مجزوء الكامل]

|                    |                    |
|--------------------|--------------------|
| ما بالبخيل انتفاغٌ | والكلبُ ينفغُ أهله |
| فنزّه الكلب عن أن  | تري أخا البخل مثله |

إن نسقية الإقصاء الثقافي، جرّدت الإنسان من ملامح إنسانيته، فعمدت بلغة خطابها، إلى تهشيم مكانة (البخيل)، الخارج عن منظومة العُرف المجتمعي لا الديني، مُتجردة عن كُلِّ معايير القداسة الدينية للإنسان، وعليه أصبح ( البخيل ) يضاوي مكانة (الكلب)، علواً وتبلاً ووفاءً، وكأن العطاء

(٢٣٦) شعر الهجاء في العصر المملوكي (رسالة ماجستير) ، تغريد عباس السقا، ٩٤ .

(٢٣٧) الهجاء في الشعر العربي، سراج الدين محمد، ٨ .

(٢٣٨) منصور بن إسماعيل الفقيه (حياته وشعره)، ٤٩ .

(٢٣٩) ينظر: الدين والسلطة، محمد شحرور، ٢١٠ .

(٢٤٠) منصور بن إسماعيل الفقيه، ٤٩ .

بات مرسوماً أولياً، لتحديد ملامح الإنسانية عن الحيوانية، فسلطة الخطاب أعلت من فوقية (الكلب)، واقصت الآخر (البخيل)، الخارج عن سلطة الغايات النفعية، التي يرتجيبها الفقيه (الشاعر)، حين كُتفت نسبة العطاء الغائي .

يبدو أنّ العقلية الشعرية للشاعر لا تستطيع ان تتخطى فوضى الفضاءات الدينية والاجتماعية والثقافية ؛ لأنها تجعل الذات في حالة تراكم معتقدي، مُنضوٍ تحت آليات السلطة الخارجية والداخلية، أي سلطة المركز وسلطة الذات، ولكي تكون الذات متماشية على وفق أنساق سيكولوجية محددة لطبيعة سلطتها الإقصائية<sup>(٢٤١)</sup>، فانها ستجعل من الآخر المقصي، ظاهرة خارجة عن معايير العرف الديني والثقافي . كما تجلّى ذلك عند الشاعر أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني<sup>(٢٤٢)</sup> إذ يقول :<sup>(٢٤٣)</sup> [المقارب] **الْأَقْلُ لِمَنْ كَانَ لِي حَاسِداً** أتدري على من أسأت الأَدَبَ

أسأت على الله في فعله      لأنك لم ترض لي ما وهب  
فجازاك عنة بأن راذني      وسدّ عليك وجوه الطلب

إن هذا الخطاب الفوقي يكشف عن التراكمات الجمعية، التي ترى في الآخر (الحاسد) ، مصدراً كبيراً لزوال النعمة، وليس هذا فحسب بل جعلته مُتمرداً على عطاء الإله، الذي خص به ثلة دون أخرى، إلا ان نسقية المضمّن الثقافي، تكشف عن ضعف الآخر المهمش (الحاسد) المتمني لزوال عطاء ( المحسود)، لكن تسيد خطاب الذات الإقصائي ، جعل سلطة الإله تسمو بفرذانية العطاء، وحاشا لله ان ينعم على عبدٍ ويقنط على آخرٍ ما . وبهذا فان محركات العقل النسقي لقضية الحسد، ترجع إلى أصول دينية واجتماعية، ترى في (الحاسد) المصدر التشاؤمي الكفيل بزوال نعمة الفرد، والخارج عن معايير الإثابة المقدسة .

إنّ الشاعر (الفقيه) لم يكن "متعاملاً تعاملاً وثيقاً مع الواقع، ساعياً إلى تغييره، حاملاً معه عدته وتصويراته وبرامجه، كما هو شأن الدعاة والعقائديين والرسوليين"<sup>(٢٤٤)</sup> ؛ لأن غايته القصوى كانت قائمة، على ترويض أساليب الخطاب الإقصائي، التي ترى في الآخر الوجه المناقض، لسياسة العدل الإنساني، وفق معايير الحاكمية الإنسانية لا الربانية . وهذا يتجلّى في خطاب عبد الوهاب بن علي البغدادي إذ يقول :<sup>(٢٤٥)</sup> [مجزوء الكامل]

<sup>(٢٤١)</sup> ينظر: حركية الصراع في القصيدة العباسية، د. ناظم حمد، ١٥٠-١٥١ .  
<sup>(٢٤٢)</sup> هو من أشهر العلماء المُتقين في عصره، يقال انه من أهل النهروان، إذ كان فقيهاً وشاعراً وأديباً وعالمًا، تفنن في علوم كثيرة، كشفت عن عمق ثقافته، ومقدرة حفظه وإطلاعه، فتولى القضاء ببغداد في ( باب الطاق ) ، ويقال انه كان ثقة في حكمه ومأموناً في رواياته، فيعرّف ( بابن طراز الجريدي) نسبة إلى مذهب محمد بن جرير الطبري؛ لأنه كان يتفقه على مذهبه، خُلف مؤلفات كثيرة منها : كتاب التحرير والنفر في أصول الفقه، والحدود والعقود في أصول، والمرشد في الفقه... الخ ، نال أجله سنة (٣٩٠هـ) . ينظر: الفهرست، ٢٩٢، والأنساب، ٢/ ٥٣-٥٢ ، والكامل في التاريخ، ١٦٣/٩، وفيات الأعيان، ٢٢١/٥، وسير أعلام النبلاء، ٢٢/١٨ .  
<sup>(٢٤٣)</sup> تاريخ بغداد، ٢٣١/١٣، وفيات الأعيان، ٢٢٢/٥، والبداية والنهاية، ٣٧٦/١١، والكنى والألقاب، ٣/ ٢٧٤

<sup>(٢٤٤)</sup> ينظر: النظرية والنقد الثقافي ، ٩٦ .

<sup>(٢٤٥)</sup> دمية القصر، ١٠٢/٢ .



كُلُّ الْأَنْثَامِ كِلَابٌ      هَرُّوا بِكُلِّ طَرِيقٍ  
فَإِنْ ظَفِرَتْ بِحُجْرٍ      فَاحْفَظْهُ فَهُوَ سَلَوُوقِي

إنَّ الشاعر (الفقيه) جمع بين الفقه والشعر ،وبذلك يكون قد احتاط بايديولوجيات دينية وأنظمة كبت مجتمعية لا تجعله يتحرك بحرية اوسع، فهناك بُور مُغلقة لا يستطيع الشاعر التعمق بها ،خوفاً من البنى المحصن بها، فهو لا يستطيع البوح بما يبوح به الشعراء الذين خرجوا عن منظومة الفقه

فجاء الشاعر هنا مروضاً ذاته على نسقية الاستبعاد الثقافي، مُتَشَبِّهاً بذاكرةٍ إقصائيةٍ بذنيةٍ، استندت إلى ثنائيتين الأولى : تهمش الإنسان ، والثانية : تفرّغه من محتواه الإنساني، وتجعله مستبعداً مهشماً (كالكلب)، فمدار البحث النسقي، يجعل الأفراد الخارجين عن سطوة الذات المُتسيِّدة، في وضع إقصاءٍ دوني، مجرد من كلّ آليات التحرر الإنساني وهذا يتنافى مع قيمة ومثل الإسلام العليا.

إنَّ التمسك بمعايير النظام القبلي، يركز على محددات النسب والولاء للقبيلة الأم، التي يرى فيها الهوية والاستراتيجية النسقية، وعليه فإنها سوف تتحرك على وفق رابطة الدم، ووحدة القبيلة في المصير والغاية التي ترتجىها <sup>(٢٤٦)</sup> فالشريف المرتضى، رأى في مرجعية النسب، نزعة إنسانية أخلاقية، أجبت بداخله فحوى الولاء ومصدر الأخطار الناجمة عنها، على وفق أنظمة خطابية إبداعية، ترى في (بني الحارث- بني أمية)، المصدر المؤسس لسياسة الإقصاء الإنساني، التي زرعا في نصّه الشعري إذ يقول <sup>(٢٤٧)</sup> : [الرجز]

|                                           |                                          |
|-------------------------------------------|------------------------------------------|
| قُلْ لِبَنِي الْحَارِثِ خَلُّوا نَعْمِي   | فَلَسْتُمْ مِّمَّنْ يَشُلُّ النَّعْمَا   |
| كَتَمْتُمُ الْبَغْضَاءَ دَهْرًا بَيْنَنَا | فَالآنَ قَدْ شَاعَ الَّذِي تَكْتُمَا     |
| وَخَلَتُمُونَا شَحْمَةً مَنبُودَةً        | يَأْخُذَهَا مَنْ شَاءََهَا مُلْتَقَمَا   |
| وَطَالَمَا كُنَّا وَأَنْتُمْ تُكْغِصُّ    | نَجْزِيهِ إِمَّا عَامِلًا أَوْ لَهْزَمًا |
| فَمَا الَّذِي أَطْعَمَكُمْ وَلَمْ تَكُنْ  | أَهْلًا لِأَطْمَاعِكُمْ وَمَا رَمَى      |
| تَرَكْتُمْ أَعْرَاضَكُمْ مَبْذُولَةً      | وَصُنْتُمْ دِينَارَكُمْ وَالِدِرَّهْمَا  |
| فِي كُلِّ يَوْمٍ لِي مَنَكُمْ صَاحِبٌ     | أَضَاءَ فِي وَدَادِهِ وَأَظْلَمَا        |
| أَقْسَمَ أَنْ يَفْضُلَنِي وَطَالَمَا      | فِي مَفْخَرٍ أَحْنَثْتُ مِنْهُ قَسَمًا   |

<sup>(٢٤٦)</sup> ينظر : جدل العصبية القبلية والقيم في نماذج من الشعر الجاهلي، د.علي مصطفى، ١، ٢، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، خ/٨٣٤، ٢٠٠٧م .  
<sup>(٢٤٧)</sup> ديوان الشريف المرتضى، ٢، ٤٤٦-٤٤٧ .

إنّ نمطية الخطاب المستهدف لمحو الآخر، ارتكز على مرجعيات قبلية وذاكرة جمعية مُستهدفة، ترى في بني أمية المحرك الأساس ، لحركة إقصاء آل البيت(عليهم السّلام). مستعملاً بذلك كلّ الأوصاف الشعرية؛ ليصف قبح الآخر ويزيد من حدة تهميشه، فكانت نسقية البُغض وسلب الحقوق وزيف المودة المتصنعة، إحدى مسلّمات الارتكاز الإقصائي، لكن لو تشعبنا في نسقية المضمّر الخطابى، لوجدنا ان سلب الحقوق والتمادي في ظلم آل البيت، المحرك الأساس لإثارة الطابع الغاياتي للسلطة المهيمنة، التي جعلت (نسب الخصم)، الفجوة العليا لإزاحة السلطة القبلية الفوقية، التي قدّست المال على حساب العرض، على وفق مسلّمات الخطاب الإقصائي النصّي، المرتكز على هدم البنية الفوقية للخصم المُناط به وإفراغه من محتواه السلطوي، والتبرؤ من كلّ تقارب نسبي، يربط بين المعتدي والمُعْتدى عليه؛ لان شرف النسب يعتمد على نسقية إيفاء العهد، لا القرب المؤسّساتي الغاياتي .

ولهذا فإن إظهار مشكلة الفقر والتفاوت الطبقي، الذي تعانيه الشخوص العالمة في مجتمع سلطوي، تكشف على وفق نسقيتها المضمرة عن الواقع المزري، لهيمنة السلطة السياسية، التي لا تكثر إلا لمصالحها والسلطة الاجتماعية، التي اندرجت ضمن واقع اجتماعي، كشفت عنه نصوص الخطاب المهيمنة في الذاكرة الإبداعية للشاعر . فعبرت عن واقع حقيقي يُسحق فيه الضعيف، ويُبقي القوي، ويعتلي المركز، ويُقصي الهامش . فأصبحنا أمام صورة متكاملة من التسلّط ، أي تسلّط القوي على الضعيف، وتسلط السياسة على المجتمع، وتسلط المجتمع على أفرادهِ<sup>(٢٤٨)</sup> كُلاً حسب رغباته وسيادة فحوى تسلطه، والغاية التي قامت عليها مركزية التسلّط . فالشاعر أبو سعيد الحلوانيّ البزار<sup>(٢٤٩)</sup> ؛ يكشف عن الإقصاء الذاتي الذي تلقاه من سلطة المركز إذ يقول<sup>(٢٥٠)</sup> : [الطويل]

|                                              |                                               |
|----------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| مَرَرْتُ بِخَبَّازٍ أَحْوَلَ حَاجَةً         | مُـدَلًّا عَـلَيْهِ أَيُّ بَأْتِي عَالَمٍ     |
| فَلَمَّا رَأَنِي قَال : أَهْلًا وَمَرْحَبَا  | ظَفَرْتُ بِمَا تَهْوَى فَأَيَّنَ الدَّرَاهِمُ |
| فَقُلْتُ : مَعِيَ كَيْسٌ وَنَقْصٌ وَخَاطِرِي | يَجِيئُشْ فُصُولًا كُلُّهُنَّ لَوَازِمُ       |
| فَقَالَ : وَمَنْ هَذِي الدَّخَائِرُ عِنْدَهُ | تُحَاوِلُ عِنْدِي حَاجَةً وَيُسَاوِمُ         |
| لَعَمْرُكَ لَوْ بَغَتَ الْجَمِيعُ بِلُقْمَةٍ | لَمَا كُنْتُ مِمَّنْ فِي الشَّرَاءِ يُخَاصِمُ |

إنّ نسقية الحوار الثقافي، كشفت عن حالة التهميش والإقصاء، الذي طال ثلة كبيرة من الذوات العالمة ؛ لأنها خرجت عن تراتبية النظام السلطوي، المنغمس في ملذاته الدونية . فأصبحت هذه

<sup>(٢٤٨)</sup> ينظر : البداوة والحضارة في الشعر العربي (اطروحة دكتوراه)، شيماء نزار عايش، ٢١٦ .  
<sup>(٢٤٩)</sup> هو ( يحيى بن علي الحسن البزار الحلواني الشافعي يُكنى (أبو سعد)، من مشاهير الفقهاء الشعراء في حُقبته، ولي التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، وبعد ذلك قام الخليفة المُسترشد بالله، بإرساله إلى الخاقان(محمد بن سليمان- صاحب بلاد ما وراء النهر)، ليفيض عليه الخلع، فيقال عنه : انه كان سيء الخلق ومُتكبراً عسراً، فبقي في سمرقند إلى أن وافاه الأجل سنة (٥٢٠هـ) . ينظر : سير أعلام النبلاء، ١٩/٥١٧، وكشف الظنون، ١/٤٨٢، ومعجم المؤلفين، ٢١٢/١٣ .  
<sup>(٢٥٠)</sup> طبقات الشافعية الكبرى، ٧/ ٣٣٤ .

الذوات مُفْتَقَرَةٌ للعطاء الذي بات مُحركاً لكلّ توجهات المجتمع النفعي، وعليه فإن التعامل مع هذه الذوات العالمية، تعامل مادة لا هدفاً وغاية ؛ لأن غاية السلطة الفوقية، إقصاء الطاقات العلمية التي من الممكن أن تكون مُحركاً ثورياً لعدد كبير من الأنظمة الخارجة عن سيادة السلطة المُستبدّة، فوجدت في العوز الاقتصادي الهدف الأسمى في إخماد التحركات المناوئة لسلطتها .

إنّ الشاعر(الفقيه) حين يسعى إلى إقصاء الآخر المناظر له في المكانة الدنيّة، فإنه يتحرر من كلّ قيود الممنوع الدنيّ، فيُحرر في لغة منوطة بألفاظ الفحش والبذاءة الدونية ؛ لأن غايته القصوى تحقير الخصم وهزّ مكانته العليا، المُترسّخة في عقل الإنسان البسيط، الذي يهابه اما خوفاً أو احتراماً أو شرعاً ؛ بوصفه من ولاّ المكانة العليا-القضاة<sup>(٢٥١)</sup> فجاء القاضي الأَرْجانيّ ليقصي ببذاءته قاضي قضاة الأهواز إذ يقول<sup>(٢٥٢)</sup> : [المنسرح]

|                                         |                                          |
|-----------------------------------------|------------------------------------------|
| أَتَيْتُ قَاضِي الْأَهْوَازِ أَطْلُبُهُ | وَكَانَ قَدْ عَطَّلَ الْقَضَا مُدَّةً    |
| فَقَالَ لِي : مَا تُرِيدُ ؟ حَاجِبُهُ   | وَأُعِينُ الْحَاضِرِيْنَ مُنْتَدَةً      |
| فَقُلْتُ : قَاضِي الْقَضَا أَبْصَرُهُ   | فَقَالَ : قَاضِي الْقَضَا فِي الْعِدَّةِ |
| فَقُلْتُ : مِنْ أَيِّ.....تُرَى         | فَقَالَ : مِنْ وَلَى الْقَضَا بَعْدَهُ   |

إنّ نسقية الإقصاء والتهميش الثقافي، الذي اتبّعه الشاعر مع الآخر المُناظر له، في المرتبة والمكانة الدنيّة، يكشف عن تعرّي القيم والمبادئ، التي أناطها الإسلام لفقهائه، فلم يكن هناك حاجز، لتتخطى به منظومة الخطاب بذاءة اللغة ؛ لأن إزاحة الخصم وتحطيم دوغمائيته، كانت المحرك الأساس لنسقية البذاءة الدونية، على وفق أنساق الثقافة الدنيّة والاجتماعية .

والأَرْجانيّ في موضع إقصائي آخر، يجعل من الهجاء " سلطة كلاميّة مُرتبطة بتعزيمات، تنتمي إلى عالم الشر، فينزِع إلى تفويض سلطة الخصم، والقضاء على وجوده المتحقق في الحياة"<sup>(٢٥٣)</sup> إذ يقول<sup>(٢٥٤)</sup> : [البسيط]

|                                                |                                           |
|------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| ما زِلْتُ أَسْمَعُ أَنَّ الشُّهْبَ ثَاقِبَةٌ   | حَتَّى رَأَيْتُ شَهَاباً وَهُوَ مَقْبُوبٌ |
| فِي كَفِّهِ الدَّهْرُ أَوْ فِي ظَهْرِهِ قَلَمٌ | فَنَصِفُهُ كَاتِبٌ وَالنِّصْفُ مَكْتُوبٌ  |

إنّ التأكيد على الجانب الإقصائي في زرع صورةٍ دونية، تجعل من الخصم، صاحب الرؤية المغايرة للعلو والمكانة المجتمعية في عصره ؛ لأنه أصبح على وفق نسقية المضمّر الثقافي(نصفُ كاتب)، أي مجرد هامش كتابي لسلطةٍ فوقية، تُملي عليه ما تُريد، و«النصفُ مكتوبٌ»، أي انه ما زال في قاع الدونية الهامشية، لتنفيذ خطابات الفاعل الفوقي .

<sup>(٢٥١)</sup> ينظر : اللغة في شعر مظفر النواب(رسالة ماجستير) ، نهاية عبد اللطيف، ٥٢ .

<sup>(٢٥٢)</sup> ديوان الأَرْجانيّ، ٥١١/٢ .

<sup>(٢٥٣)</sup> الطعينة في قصيدتي الهجاء والمديح عند بشر بن أبي خازم الأسدي ، د.يوسف عليّات، ١٦٠، المجلة الأردنية، ٣٣، ٣، ٢٠٠٧ م .

<sup>(٢٥٤)</sup> ديوان الأَرْجانيّ، ١/ ٢٣٤-٢٣٥ .

إنَّ احتفاء بعض الأشخاص بمصادر النشوة واللذة، التي تُعدّ خروجاً عن نطاق المسموح الدينيّ، على الرغم من التأثير الكبير، الذي تُحدثه في نفس المُنتشي منها، فتروج عن الحالة النفسية المضطربة، وتجعلها بعيدة كلّ البعد عن حالة الوسوسة والآلام، فتبعث في نفسه أخيلة وانفعالات، تجعله في حالة سكونٍ وهدوءٍ تام (٢٥٥) . فالخطيب الحسكي، مارس سلطته الإقصائية على الآخر، الخارج عن عُرف المنظومة الدينيّة إذ يقول (٢٥٦) : [المديد]

وَحَلِيْع بِبَتُّ أَغْدُلْهُ      وَيَرَى عَذْلِي مِنْ الْعَبَثِ  
قُلْتُ إِنَّ الْخَمْرَ مَخْبُتَةٌ      قَالَ : حَاشَاهَا مِنْ الْخَبَثِ  
قُلْتُ : فَلَأَرْفَأَتْ تَبْعُهَا      قَالَ : طَيِّبُ الْعَيْشِ فِي الرَّفَثِ  
قُلْتُ : مِنْهَا الْقِيءُ قَالَ : أَجَلْ      شَرَفْتُ عَنْ مَخْرَجِ الْحَدَثِ  
وَسَأَجْفُوها فَقُلْتُ : مَتَى ؟      قَالَ : عِنْدَ الْكَوْنِ فِي الْجَدَثِ

إنَّ سلطة الحوار الثقافي، بين الذات الشاعرة والآخر المتلقي للخطاب الإقصائي، كشفت عن مدى تعالي سلطة المنكر والمحذور الدينيّ، وابتعادها عن دائرة الاحتواء المقدس، فسعت إلى تهشيم نسقيتها على وفق ثنائية اللامباح (الخمّر، والرّفث) ؛ لكونها من أعظم الآثام، في ذاكرة المحذور الدينيّ، لكن نسقية المضمّر الثقافي، قد اظهرت لنا مدى قوة شخصية المحاور المُدّنس، بأسلوب الاستهزاء والاستخفاف بالآخر الفوقي ؛ لأنها ترى في نسقية المنكر وإرتكاب الإثم الفردي، من مسلمّات إيمان الذات وحرية وجودها. وعليه فإن هذه الذات التي تسعى سلطة المُقدّس إلى إقصائها ما زالت متمسكة بوحل خطيئتها ؛ لأنها الوسيلة الوحيدة لتحرر " الرغبات المكبوتة في اللاشعور " (٢٥٧) وهذا يؤكد هزيمة الخطاب إذ بدلاً من ان يكون الفقيه مستهزئاً مستخفاً بالآخر بدا هو المستهزأ والمستخف به .

قد بدأت موجة الغناء منذ العصر الجاهلي وصولاً إلى العصر العباسيّ، إذ اخذت نطاقاً واسعاً وحرية أوسع، بعيدة عن سياسة التقنين أو التهميش، فأظهرت المؤسسة الدينيّة ارتياحاً كبيراً لها، فيقال : إن بعض فقهاء العصر الأموي، كان مُتلقياً جيداً ومستمعاً راغباً أمثال (مالك بن نويرة، وقاضي المدينة- ابن حنّطب)، فلما وصلنا إلى العصر العباسيّ، وجدنا هذه الظاهرة من مظاهر الانحلال وفساد الأخلاق ؛ إذ ينتج عنها تمرد كبير في القيم الاجتماعية والأخلاقية (٢٥٨) . ويجب أن لا نغفل جانباً مهماً ، في ان بعض فقهاء العصر العباسيّ، كانوا على مساسٍ كبيرٍ بأنظمة السلطة الحاكمة، فاخذوا يحلّلون ويحرّمون، حسب أهواء السلطة ورغباتها، بعيداً عن أهواء الدين وتطلعاته الأخلاقية ؛ لأنهم " لا يهتمون لو كان المُغني يُغني للخليفة، فتَهز على صوته بطون

(٢٥٥) ينظر : الشعراء المحدثون في العصر العباسيّ، د. العربي حسن درويش، ٣١٠ .  
(٢٥٦) الأنساب، ٤/ ٧٦، والكامل في التاريخ، ١١/ ٢٤، ومعجم الأدباء، ٢/ ١٩، وفيات الأعيان، ٦/ ٦ / ٢٠٦، وأعيان الشيعة، ١٠/ ٢٩٨ .  
(٢٥٧) مجالسُ الخمر في الشعر الأموي (رسالة ماجستير) ، لجين محمّد عدنان، ٦٧ .  
(٢٥٨) ينظر : الشعرُ والغناء في المدينة ومكة، د. شوقي ضيف، ٤٩، والشعر الشعراء في العصر العباسيّ، د. مصطفى الشكعة، ١٧٨، ١٩٧ .

الجواري، ولكنهم يهتمون كلّ الاهتمام، إذا رأوا صعلوكاً يُعْتَي لنفسه أو لأهل قريته من الفقراء... فهم يتركون الطغاة والمترفين يفعلون ما يشاؤون. ويصبّون جلّ اهتمامهم على الفقراء من الناس، فيبحثون عن زلاتهم، وينغصون عليهم عيشهم، وينذرونهم بالويل والثبور في الدنيا والآخرة<sup>(٢٥٩)</sup> حتّى يقتصّوا من وجودهم اللانفعي . فالخطيب الحصكفي يعلن سطوته الإقصائية إذ يقول<sup>(٢٦٠)</sup> : [مجزوء الرجز]

وَمُسَمِّعٌ غَنَّاوُهُ      يُبْدِلُ بِالْفَقْرِ الْغَنَى

(...)

أَبْصَرْتُهُ فَلَمْ تَخْبُ      فَرَأَسْتِي لِمَا دَنَا  
وَقُلْتُ : مَنْ ذَا وَجْهُهُ      كَيْفَ يَكُونُ مُحْسِنًا

(...)

فَقُلْتُ : مَنْ بَيْنَهُمْ      هَاتِ أَخِي غَنِّ لَنَا

(...)

فَا نَشَأَلْ مِنْهُ حَاجِبٌ      وَحَاجِبٌ مِنْهُ أَنْحَنِي  
وَأَمْتَلَأَ الْمَجْلِسُ مِنْ      فِيهِ نَسِيمًا مُنْتَنَا  
أَوْقَعَ إِذْ وَقَعَ فِي الْأُ      نَفْسِ أَسْبَابِ الْعَنَا

(...)

وَصَاحَ صَوْتًا نَافِرًا      يَخْرُجُ عَنْ حَدِّ الْبَنَا

(...)

فَاغْتَضَبْتُ حَتَّى كُذِّتُ مِنْ      غِيظِي أَبْثُ الشَّجْنَا  
وَقُلْتُ : يَا قَوْمَ اسْمَعُوا      إِمَّا الْمُغَنِّي أَوْ أَنَا  
أَقْسَمْتُ لَا أَجْسُ أَوْ      يَخْرُجُ هَذَا مِنْ هَنَا  
جَرُّوا بِرَجْلِ الْكَلْبِ إِنْ      السَّقَمَ هَذَا وَالضَّنَا  
قَالُوا : لَقَدْ رَحِمْنَا      وَذُذْتُ عَنَّا الْمَحَنَا

<sup>(٢٥٩)</sup> وعاظ السلاطين، د. علي الوردي، ١١ .

<sup>(٢٦٠)</sup> وفيات الأعيان، ٦/ ٢٠٧ - ٢٠٨ .

إنَّ الشاعر قد اتبع نسقية إقصائية، ترى في الآخر (المُغْنِي)، ظاهرة خارجة عن معايير الامتثال الديني والالتزام السلوكي ؛ لأنَّ ثيمة الغناء كانت النسق المركزي ، المسيطر على جمع كامل من الناس، إذ وجدت في الغناء المتكأ الوحيد للتخلص من فوضى الفقر واضمحلال الذات، كي يتسنى للسلطة المتمركزة بإسم الدين، فرض سيادتها وإحتواء الجمع بشكلٍ ملائمٍ، ولهذا عمدت السلطة إلى أقصائه من الهامش، على وفق اعتبارات شكلية مادية ، تجعله لصيقاً بصفات الدونية المقيتة التي ينفر منها المجتمع، ولهذا وصمت المُغْنِي بنفي (صفة المُحسن، والنتن، والعنا، والنفور، والكلب، والضنا، والسقم... الخ) مُنتهكاً بذلك حرية السلوك الإنساني، جاعلاً منه شخصية خارجة، عن معايير العُرف المجتمعي والديني، فلا بد من إزاحتها على وفق أنظمة المُقدَّس الفوقي وعليه تحققت مركزية الذات المُتسلطة المُصادرة لحرية الآخرين .

ولهذا نلاحظ أنَّ الترف والثراء الذي شهدته الدولة العباسية، كان من العوامل المهمة، في تصاعد وتيرة الغناء في هذه الحقبة، فتعالت أصوات الخلفاء بهجة ومرحاً، على أصوات المغنين، فاحتوتهم واخضعتهم لجبروت سلطانتها، على الرغم من النظرة السلبية الدونية، التي رأت فيهم مصدراً، لانحراف سلوك المجتمع وزوال هيئته <sup>(٢٦١)</sup>. فكان " بين الفقهاء والغناء جفوة قديمة، مردّها إلى الصراع حول السلطة، والسلطة على قلوب الناس وعقولهم، فلأنَّ للغناء سطوة على النفوس لا تقاوم، وجبروت على الشعور لا يُبارى، حيث لا ينفع فيه وعظ الوعاظ ولا خطب الدعاة، فقد اعتبر الغناء من طرف فقهاء الدين، مصدر فتنة ورأوا انه المقصود في القرآن بـ (لَهُو الحديث- الذي يُضِلُّ عن سبيل الله)" <sup>(٢٦٢)</sup>. أي لا توجد سياسة نفعية من فحوى الغناء المنبوذ، كما تجلّى في نص آخر للخطيب الحصكفي إذ يقول <sup>(٢٦٣)</sup> : [البسيط]

ومسمع قوله بالكره مسموغ      مُحجَّبٌ عن بيوتِ الناس ممنوغ  
غنى فَبَرَّقَ عينيه وحرَّكَ لح      يبه فقلنا الفتى لا شكَّ مصروع  
وقطَّع الشعرَ حــــــتَّى ودَّ أكثرنا      أن اللسانَ الذي فيه مقطوع  
لم يأتِ دعوة أقوامٍ بأمرهم      ولا مضى قطُّ إلا وهو مصفوع

هنا سلطة المركزية الفوقية، تسعى إلى إزاحة الآخر (المُغْنِي) ؛ لأنه من وجهة نظر العقلية الدنيئة، المثال المروّج في الخروج عن معقولية الاتزان الديني والخلقي فتسعى إلى حجبهِ ونفيه ومصادرة وجودهِ ؛ لتحقيق بذلك فرض سيادتها على فقراء الجمع بإسم الدين .

فإنَّ صاحب كلِّ معتقِدٍ ما أو نظرية ما لا يسعى إلى معرفة الأشياء، بقدر ما يُريد الدفاع عن عقيدته أو الترويج لها ولهذا فانه سوف يعمل على تمويه الحقائق، فيوضح الأمور على نحو زائف، حتّى يتمكّن من تحقيق الغايات التي يرتضيها لنفسه، وهذا يتطلّب القفز فوق الحقائق، لتصحيح

<sup>(٢٦١)</sup> ينظر : مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العباسي الأول (أطروحة دكتوراه)، محمد شحادة، ٩٤ .

<sup>(٢٦٢)</sup> الفقهاء والغناء، أحمد عصيد، [www.hespress.com](http://www.hespress.com) .

<sup>(٢٦٣)</sup> وفيات الأعيان، ٦/ ٢٠٨، وأعيان الشيعة، ١٠/ ٢٩٨ .

مسار مقولاته وتصديق مسار معلوماته، وبهذا يحافظ على الأصل الذي تبناه، لمواجهة ما يستجد ويحدث من المتغيرات والتحويلات الطارئة<sup>(٢٦٤)</sup>. وهذا الانموذج المرسّخ بالأفكار الخارجة عن منظومة العرف الديني، جوبهت بالإقصاء لدى الشاعر أحمد بن المبارك البغدادي<sup>(٢٦٥)</sup> إذ يقول<sup>(٢٦٦)</sup>: [ الكامل]

|                                                |                                           |
|------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| وَمَنْ الشَّقَاوَةُ أَنَّهُمْ رَكُّنُوا إِلَى  | نَزَغَاتِ ذَاكَ الْأَحْمَقِ التَّمَتَّامِ |
| شَبِيحٌ يُبْهَرُجُ دِينَهُ بِنِفَاقِهِ         | وَنِفَاقُهُ مِنْهُمْ عَلَى أَقْسَامِ      |
| وَإِذَا رَأَى الْكُرْسِيَّ تَاءً بِأَنْفِهِ    | أَيُّ أَنْ هَذَا مَوْضِعِي وَمُقَامِي     |
| وَيَذُقُ صَدْرًا مَا انْطَوَى إِلَّا عَلَى     | غِلِّ يُوَارِيهِ بِكَفِّ عِظَامِ          |
| وَيَقُولُ : أَيُّشْ أَقُولُ ؟ مِنْ حَصْرِ بِهِ | لَا لَزْدَحِيَامِ عِبَارَةٍ وَكَلَامِ     |

إنّ بؤس الشخصية الخارجة عن منظومة العقيدة الدينيّة، جعلت الشاعر مُلزماً بكافة أساليب الإقصاء والاستبعاد الثقافي، بدأ من (نزغات، الأحمق، التمتام، يبهرج، نفاقه، غلّ) ؛ لأنها الوسيلة الوحيدة التي كشفت عن نسقية افكاره المنبوذة دينياً من حيث (فساد رأيه، واضمحلال مسلمّات صدقه، وذنبه الخطاب الغائي لديه) . وهذا ما جعله في محورية الاستبعاد الديني ؛ إذ كانت الغاية القصوى التثبث بمناصب سلطوية، ترى في تجاوزها الحدّ الأمثل، من العزة والكرامة والالتزام بأحقاد النفس، من مسلمّات ديمومة سلطتها، ولكنه بعد ذلك يُفصح عن نسقية التضيق في المضمر الثقافي، إذ فاقت سلطته وضيقته عليه الخناق، فهو محاصر وجودياً وفكرياً، وكلّ فكرة لديه لا تفي مقصده، ولا تحتوي كلّ معنى يتضمّنه خطابه ؛ لأنها تراه خارجاً عن منظومة المقدس الديني .

إنّ الشاعر يتعرض إلى نسقية الإقصاء الفكري، حين يرفض الخضوع لمنظومة الأفكار المتواردة، والصيغ المُبتذلة الجاهزة، والتأكيدات المُتملقة والدائمة، التي تكون مجاملة للأغنياء<sup>(٢٦٧)</sup> . من غير ان تُقدّم نضوجاً ثقافياً للمجتمع الخاص بها . وعليه فان السلطة الإقصائية، لا تعنى بهذا الرابط الفكري بينها وبين منظومة الخطاب الثقافي، إلّا حين يتعلق الأمر بمصالحها، اما عدا ذلك فانها لا تعترف به<sup>(٢٦٨)</sup>، ولا تستثمر أفكاره، التي يراها غير منتجة فكرياً وثقافياً . كما اتّضح ذلك عند الشاعر ابي شجاع الواعظ<sup>(٢٦٩)</sup> إذ يقول<sup>(٢٧٠)</sup> : [ المتقارب]

<sup>(٢٦٤)</sup> ينظر : الممنوع والممتنع، ٢٨٠ .  
<sup>(٢٦٥)</sup> هو أبو الحسين (أحمد بن المبارك بن أحمد بن عبدالله بن محمد البغدادي)، ولد في بغداد سنة (٤٨٢هـ) فنشأ بها، واكتسب شهرة واسعة في الفقه والعلم والأدب، وكان أخوه أبو الحسن-محمد بن المبارك المعروف (بابن الخل)، فقيهاً في بغداد ايضاً . توفي أبو الحسين سنة (٥٥٢هـ) . ينظر: وفيات الأعيان، ٤/ ٢٢٨، والوافي بالوفيات، ٧/ ١٩٨، وفوات الوفيات، ١/ ١٥٢ .  
<sup>(٢٦٦)</sup> وفيات الأعيان، ٤/ ٢٢٨، والوافي بالوفيات، ٧/ ١٩٨، وفوات الوفيات، ١/ ١٥٢، واعيان الشيعة، ٣/ ٧٠ .  
<sup>(٢٦٧)</sup> ينظر : صُور المثقف، ٣٧ .  
<sup>(٢٦٨)</sup> ينظر : المثقف والصراع الأيديولوجي (رسالة ماجستير)، غنية بوحرة، ١٦٨ .  
<sup>(٢٦٩)</sup> هو (محمد بن المنجج بن عبدالله -يُكنّى أبو شجاع الواعظ، تفقه على يد مجموعة من فقهاء عصره، فسافر إلى بلاد الشام ومارس الوعظ بدمشق مدة، ثم خرج إلى بعلبك وتولّى القضاء بها، ثم انتقل إلى الجزيرة ومنها إلى

عَذِيرِي مِنْ زَمَنِ كَلَّمَا      شَدَدْتُ غُرَى أَمَلِي خَلَّهَا  
عَرَائِسُ فِكْرِي قَدْ عَاسَتْ      لِأَيِّ عِدِمَتْ لَهَا أَهْلَهَا  
وَنَفْسِي تَنْهَلُ مِنْ مَوْرِدٍ      تَرَى الْمَوْتَ فِي الْوَرْدِ إِنَّ عَلاَهَا  
عَلَيْهَا مِنَ الدَّهْرِ أَنْقَالُهُ      وَلَا يَغْلُطُ الدَّهْرُ يَوْمًا لَهَا

إنَّ الشاعر يمثل أحد أنظمة الثقافة في المجتمع؛ لكونه يمتلك حساً نقدياً كبيراً، ويؤخذ على عاتقه تشكيل الأنساق المؤدجلة لأفكار ثقافته، فهنا الشاعر قد نبّه، على منظومة الإقصاء الثقافي، الذي تعرّض له كلّ فكر خارج، عن إطار النفعية الفوقية، فجرد الشاعر من كلّ شيء، بل كلّ شيءٍ تعرّض عليه، وأصبح اليأس والموت سيمياء القصاص لتطلعاته الثقافية، التي افتقرت لسياسة الاحتضان الثقافي الفاعل في المجتمع .

فلو تصفحنا التاريخ بتمعنٍ شديدٍ، لوجدنا ان الأمة لم تسلم " في أغلب مراحلها التاريخية من الظلم وعدم تحقيق العدالة، وهو ما ترك أثره على المجتمع العربي، فأصبح المجتمع العربي مكوّن من طبقتين (طبقة الأغنياء، وطبقة الفقراء)، فالأولى : تنعم بلذة العيش ورغد المعيشة . والثانية : تعاني ألم الفقر والعوز والحرمان . وعلى الأغلب فان الطبقة الاجتماعية، من تجليات البنية الصدامية بين (المركز - الهامش)، فالمركز السياسي والثقافي، يعمل دائماً على إقصاء الآخر، عبر استراتيجيات أخلّت في توزيع الثروات، فتركزت بيد السلطة ومن يدور في فضاءها، بينما نجد عامة الناس عاجزين عن الحصول، على أبسط أسباب الحياة، فجاع الناس وأتخم الحاكم وحاشيته" (٢٧١) . من دون الشعور بظنك التباين الطبقي فيما بينهم . إذ تجسّد ذلك عند الشاعر أحمد بن عبد الغني القطرسيّ إذ يقول (٢٧٢) : [ البسيط]

يُسَرُّ بِالْعِيدِ أَقْوَامٌ لَهُمْ سَعَةٌ      مِنْ الثَّرَاءِ وَأَمَّا الْمُقْتَرُونَ فَلَا  
هَلْ سَرَّانِي وَثِيَابِي فِيهِ قَوْمٌ سَبَا      أَوْ رَاقِيَّي وَعَلَى رَأْسِي بِهِ ابْنُ جَلَا

هنا ثمة نسقية متفاوتة بين ثنائية (المركز - الثراء، والهامش - الفقر)، إذ كشفت عن نمطية الاحتواء والتدجين السلبي، الذي تمارسه السلطة مع رعاياها المتملقين لنظام سلطتها، فالشاعر أحد أنساق السلطة الخارجية عن نسقية التملق الثقافي والخضوع النفعي، فجعل خطابه أداة فاعلة، لمحاكاة حالة العوز المادي، الذي بات صفة ملازمة، لجمعٍ غفيرٍ في بيئة المهمشين، وهذا ما حدا به إلى إصدار

العراق، إذ كان فقيهاً فاضلاً وأديباً شاعراً، حسم الكلام في المناظرة، مليحاً في شعره لطيفاً في أسلوبه، نال أجله سنة (٥٦٠هـ). ينظر : الوافي بالوفيات، ٥/ ٤٤-٤٥ .  
(٢٧٠) المصدر نفسه، ٥/ ٤٥ .  
(٢٧١) شعر الجوع في الأدب العربي (العصر المملوكي أنموذجاً)، د. عماد جغيم العبودي، ٧، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، ع ١، م ٣٨، ٢٠١٢م .  
(٢٧٢) وفيات الأعيان، ١/ ١٦٥، والوافي بالوفيات، ٧/ ٤٧، وخزانة الأدب، البغدادي، ١/ ٢٥٥ .  
\*التمثلة بقوله تعالى (وَمَرَقْنَاهُمْ كُلَّ مَرْقٍ) [سبا : ١٩] . ويقول الشاعر سُحَيْمُ بْنُ وَثِيلِ الرَّيَّاجِيِّ أَحَدُ بَنِي جُمَيْرٍ :  
أَنَا ابْنُ جَلَا وَطَلَّاحُ النَّيَا      مَتَى أَضَعَ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي. وقد وظّفها الشاعر في البيت الثاني. ينظر : وفيات الأعيان، ١/ ١٦٥، والوافي بالوفيات، ٧/ ٤٧ .



تساؤلٍ تعجبي، يمثل حالة الرفض والخنوع لكلِّ مهيمنات التفاوت الطبقي، مُستعِيناً بتراكمات الذاكرة الجمعية-الدينيّة والثقافية\* ؛ لتأكيد حالة الإقصاء الذي بات سمة ملازمة، للفئة الخارجة عن سلطة التمرّكز الفئوي .

إنَّ الآخر(المتصوف) قد أصبح مُخالفاً لرأيك، ولدينك وهيكله مجتمعي ؛ لأنه قد أخذ على عاتقه، أن يؤسّس لمصالحٍ معيّنة، لم تخرج عن إطار الورع والتقوى الزائفة، لبلوغ غاية أهدافه، والوصول إلى جِلِّ آماله في الحياة . فيقال : ان تلبّس المتصوفة بزي الفقراء، يعود إلى كسلهم وكثرة شراهة أكلهم في الخفاء<sup>(٢٧٣)</sup> حسب الرؤية الإقصائية الدينيّة، وقد تجسّدت هذه الرؤية لدى الشاعر ظهير الدين إبراهيم بن نصر إذ يقول<sup>(٢٧٤)</sup> : [ المتقارب ]

|                                             |                                           |
|---------------------------------------------|-------------------------------------------|
| أَلَا قُلْ لِمَكِّي قَوْلُ النَّصُوحِ       | فَحَقُّ النَّصِيحَةِ أَنْ تُسْتَمَعَ      |
| مَتَى سَمِعَ النَّاسُ فِي دِينِهِمْ         | بَأَنَّ الْغِنَاءَ سُئِلَتْهُ تُتَبَعَ    |
| وَأَنْ يَأْكُلَ الْمَرْءُ أَكْلَ الْبَعِيرِ | وَيَرْقُصَ فِي الْجَمْعِ حَتَّى يَقَعُ    |
| لَوْ كَانَ طَلَوِي الْحَشَا جَائِعاً        | لَمَادَارَ مِنْ طَرَبٍ وَاسْتَمَعَ        |
| وَقَالُوا سَكِرْنَا بِحُبِّ الْإِلَهِ       | وَمَا أَسْكَرَ الْقَوْمَ إِلَّا الْقِصَعُ |
| كَذَاكَ الْحَمِيرُ إِذَا أُخْصِبَتْ         | يُنْقِزُهَا رِيَّهَا وَالشَّيْبَعُ        |

هنا قد سعى الشاعر ،على وفق نسقية السلطة الإقصائية، إلى تحطيم الآخر المتصوف؛ لأنه قد خرج عن حدود المنظومة الدينيّة، واتّشح بسيمياء المنكر المُستهجن عرفياً ودينيّاً، لكن لو تشعّبنا بنسق المضمر، لوجدنا ان هؤلاء المتصوفة، المنضويين تحت سلطة شيخهم(مكي)، ارادوا الخروج عن منظومة التهجين الديني، وان يصنعوا جوا لأنفسهم ، يشعرون من خلاله بثقل قوامهم وبفحوى وجودهم، فكانت ثيمة الترفيه(الغناء والرقص)، وسيلتهم المُبتغاة، للخروج عن حدود الظنك والجوع والأذى الذي لحق بهم، لكن السلطة الإقصائية، رمتهم في دائرة الإستبعاد، فأفرغتهم من كلّ محتوى إنساني، وجعلتهم أشباهاً للحيوانات، بشراهة أكلهم وقذارة منظرهم، إذ أصبحوا بعيدين كلّ البعد عن حدود المُرتسم الإنساني، وهذا ما تبنّغيه السلطة الإقصائية .

<sup>(٢٧٣)</sup> ينظر : الآخر والآخرين في القرآن، د. يوسف الصديق، ٤٣، والسخرية في الشعر في العصر المملوكي الأول(رسالة ماجستير) نيفين محمد شاكر، ١١١ .  
<sup>(٢٧٤)</sup> وفيات الأعيان، ٣٨ / ١، والبداية والنهاية، ٧٩ / ١٣ .

## المبحث الثالث: سلطة الغلو الثقافي .

إنّ الحديث عن السلطة، بات مفهوماً مترسّخاً، في ميدان الخريطة الثقافية، لكلّ أنساق الثقافة في المجتمع المعرفي، وقد يتبادر إلى ذهنية المجتمع، ان السلطة لم تخرج عن وتيرة السيادة الفوقية القائمة على هامش مُتدبّن . ولكون السلطة جهازاً سارياً في شتى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، فقد أصبحت " حاضرة في كلّ مكان، ولكن ليس لأنها تتمتع بقدرية جبارة، على ضمّ كلّ شيء تحت وحدتها التي لا تُقهر، وإنما لأنها تتولّد كلّ لحظة عند كلّ نقطة، أو بالأولى في علاقة نقطة بأخرى . إذا كانت السلطة حالة في كلّ مكان، فليس لأنها تشمل كلّ شيء، وإنما لأنها تأتي من كلّ صوب " (٢٧٥) . فتوظّف حسب براغماتية الجهة المنضوية تحتها.

لكن السلطة التي نحن بصددّها، سلطة غلوّ ثقافي لفئة من الشعراء، تجاوزوا الحدّ في صياغة معانيهم الشعرية، إذ ارتكزت سلطة الغلوّ، على وفق أصحاب المعاجم اللغوية، على نسقية تجاوز الحدّ والإفراط في لأن الغلوّ " في سائر استعمالاته، يدل على الارتفاع والزيادة، ومجازة الأصل الطبيعي أو الحدّ المعتاد " (٢٧٦) . لكن تجاوز هذا الحدّ يُعد خروجاً طبيعياً عن مألوفات اللغة وانزياحاتها المُقننة؛ لأن الشاعر في خطابه، يؤثر تحقيق جماليات وغايات منشودة، بغض النظر عن ثنائية الصدق- أو الكذب- أو الإيغال في المعاني البعيدة، بناءً على مقاييس المنظومة النقدية، التي وضعت حداً، بين المبالغة والغلوّ والإغراق، فيقول قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) : " أن الغلوّ عندي أجود المذهبين، وهو ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً " (٢٧٧) . أما أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) فيرى فيه : " أن تبلغ بالمعنى أقصى غاياته وأبعد نهاياته.. " (٢٧٨) وهذا ما يرتجيه الشاعر في غلوّ خطابه " فلا يجب أن يؤخذ عليه في كلامه التحقيق والتحديد، فإن ذلك متى اعتبر في الشعر بطل جميعه، وكلام القوم مبني على التجوز والتوسع والإشارات الخفية، والإيماء على المعاني تارة من بُعد، وأخرى من قُرب؛ لأنهم لم يُخاطبوا بشعرهم الفلاسفة وأصحاب المنطق، وإنما خاطبوا من يعرف أوضاعهم ويفهم أغراضهم " (٢٧٩) الموجهة إلى جمهور من المُتلقين فحوى خطابهم، لكن سيطرة بعض الأحكام النقدية على الذاكرة الجمعية للقارئ، قد جعلته يرى في " شرف المعنى وصحته، وجزالة اللَّفْظ واستقامته، والإصابة في الوصف " (٢٨٠) . من معايير الذائقة الإبداعية لدى الشاعر .

إنّ تقنين التجربة الإبداعية، بهذه الأحكام الأنفة الذكر، هل يُعدّ كفيلاً في الكشف عن جماليات الخطاب الشعري، وكسر أفق التوقع لدى القارئ لخطاب الإبداع؟؟ وهل يُعدّ خروج الشعراء عن سلطة الأحكام النقدية خروجاً موفقاً أو مُستهجنأ، في ضوئه تُقاس مقدّرات فحولتهم الشعرية إذ " تلزم الشعراء، بمبدأ الصنعة الشعرية، الأمثل بالاعتدال، والوسطية في استعمال الزخرفة اللفظية والفنيات القولية " (٢٨١) في الصناعة الشعرية . وبهذا تستمد سلطة الغلوّ الثقافي، مركزية خطابها من

(٢٧٥) جينالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو، ٧٩ .

(٢٧٦) الغلوّ في الدين، علي بن عبد العزيز الشبل، ١٤ .

(٢٧٧) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ٩٤ .

(٢٧٨) كتاب الصنائع، أبو هلال العسكري، ٣٦٥ .

(٢٧٩) أمالي المرتضى، الشريف المرتضى، ٣٦٥ / ٢ .

(٢٨٠) شرح المُقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام، محمّد الطاهر بن عاشور، ٣٥ .

(٢٨١) مفهوم الفحولة وموضوعاتها في الشعرية العربية القديمة (رسالة ماجستير) ، وليد عثمان، ١٤٢ .

اللغة فكانت سلطة اللغة " من أخطر أنواع السلطات، ليس لأنها أداة معظم السلطات فحسب، ولكن لأنها تتسلل إلينا دون أن ندري، منذ أن نصحو إلى أن نأوي " (٢٨٢) واللغة : هي إحدى أدوات السلطة الشاعرة، في استمالة ذوق المُتلقيين والمُنتجين لنظامها فإن " الشاعر يجد في سعة لُغته (مُتنقساً) يأوي إليه، وأريد بهذا أن الذي يشقى به الشاعر من لغة الشعرشيء عسير، لا يصل إليها المرء إلا بصنعة، فيها من الكد وإعمال الفكر ما فيها " (٢٨٣). فيخرج بها عن حدود الابتذال القولي، ويؤخذ في حسابان صانعه ومتلقي خطابه، مراتب التجديد الذي ينال اللغة الشاعرة، حسب تطور الحياة وتجدها، وكيفية الاستعمال الدقيق لنظام مفرداتها (٢٨٤). المحكومة بأنساق الفعل القولي وتراتبية نظمه. " فإن كل صورة في الشعر أو فكرة فيه، حين ننقلها من عالمها الخارجي، إلى عالمنا النفسي الداخلي، تُصادف مناطق من الشعور، تختلف باختلاف الشعراء، ولهذا ينتهي كل قارئ غالباً، إلى صورة أو فكرة لا يشترك معه فيها غيره ... " (٢٨٥). على وفق ذائقته الانطباعية وروافد الهيمنة الجمالية، فاللغة " لا تنقل أشياء أو حوادث، وإنما إشارات وتخيّلات، فهي لا تهدف إلى أن تطابق بين الاسم والمسمى، وإنما تهدف علي العكس، إلى أن تخلق بينهما بُعداً يُؤحي بالمفارقة لا بالمطابقة " (٢٨٦). وعلى وفقها تُمارس اللغة سلطة غلوها الثقافي، بناءً على نسقية الإفصاح والإضمار الثقافي (٢٨٧) في ثنايا الخطاب القولي. فالشاعر وفق سلطة خطابه، قد رسخ كثيراً من مهيمنات الأنموذج الثقافي الفذ، في مضامين خطابه من دون التخلي عن جماليات المجاز البلاغي، وهذا ما يكشف لنا أن " هناك مخزوناً ثقافياً، أتاح لهذا الشاعر أن يُخرج نصّه عن حدود التقليدية " (٢٨٨) فيكسر رتابة اللغة المُقيّدة بخطاب أحادي. وعليه فإن " الخطاب لا يمارس سلطويته بواسطة عملية إنتاج المعنى فحسب، بل يقوم بإنجاز الهيمنة والسيطرة والتمييز والمقت [...] " (٢٨٩) في ثنايا النصّ الموجه للقارئ.

ولهذا يجب أن يؤخذ بالحسبان، مدى الترابط الوثيق بين السلطة والثقافة، فالسلطة دائماً يُنظر إليها على أنها ذلك الجهاز القمعي المُسيّس الفوقي، فلا توجد سلطة أعلى منها، وكأنها احتكرت السيادة والتسلط لصالحها، في حين أنها لا تعني بضرورة مركزية صنع القرار، فهي تشمل كل من يملك شيئاً، من صنع القرار وإصداره، حسب الموقع الذي يحتله في المجتمع، ومن ثم فإن مسألة الثقافة ليست حكرًا على جهة دون غيرها ؛ لأنها مسألة تتطلب أداة عقلية، لتحقيق عملية التواصل والتحاور. فأكثر ما يُثير الريبة في ثنائية السلطة والثقافة، أن تكون ثقافة السلطة أقوى من سلطة الثقافة؛ لأنها سوف تروّض كل أجندها السلطوية لاحتواء المثقفين، وإخماد صوت ثقافتهم لصالح نزوات السلطة وأغراضها، لكنها حين تكون أقوى من السلطة، سوف تسهم في بلورة وعي السلطة الحاكمة ورجاحة أحكامها (٢٩٠)، فتغدو سلطة متكافئة في المجتمع الثقافي. ولهذا فإن " السلطة في علاقتها بالثقافة، ليست محددة بحدود السلطة السياسية، كجهاز في قمة المجتمع، وإنما تتمثل هذه السلطة في تجليات مختلفة متنوعة، معنوية ومادية، تتوزع وتنتشر في قلب المجتمع الواحد نفسه، فقد تتمثل هذه التجليات في أنماط إنتاج، أو عصبية عشائرية أو قبلية، أو عادات، أو أعراف، أو قيم، أو تراث، أو رؤى دينية، أو أوضاع عرقية، أو طبقية، أو بيئية جغرافية، أو سياسية، إلى غير

(٢٨٢) الشاعر والسلطة، أ.د. أحمد عبد الحي، ٢٠٦.

(٢٨٣) في لغة الشعر، د. إبراهيم السامرائي، ١٨.

(٢٨٤) ينظر : سلطة اللغة وسلطة الشعر (رسالة ماجستير)، حميدي نور الدين، ١٠١.

(٢٨٥) في التراث والشعر واللغة، د. شوقي ضيف، ٨٥.

(٢٨٦) الثابت والتحول، أدونيس، ١٥٤ / ١.

(٢٨٧) ينظر : حركية الصراع في القصيدة العباسية، ١٥٥.

(٢٨٨) بئار النص، د. عماد حسيب محمد، ٢٧.

(٢٨٩) نقد بلاغة السلطة وتقويض سلطة البلاغة، عماد عبد اللطيف، ٥٦، مجلة نزوى، ع ٦٦ / ٢٠١١ م.

(٢٩٠) ينظر : ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، علا محمود سامي، [www.almoslim.com](http://www.almoslim.com).

ذلك .إنها مستويات مختلفة من السلطة في قلب المجتمع، ذات تأثيرات وإلزامات متنوعة "(٢٩١) .  
والشاعر سيد الإلزامات والتسيّد الفعلي في المجتمع؛ لأنه " يعيش هويته كفرد، لكنه يتفاعل مع  
غيره من الأفراد؛ لأنه محكوم بوضع اجتماعي، مما يعني أن للسلطة وجودين ، وجود بذاته ووجود  
لذاته، والانتقال من شكل إلى آخر في عملية تحقيق الماهية هو فعل الذات الواعية، ذات تملك  
الإرادة ووعي الفرد لنفسه ولسيادته على نفسه، هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته، كما ان  
وعي المجتمع لنفسه، هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته "(٢٩٢) . فسلطة الغلو الثقافي لدى  
الشعراء-الفقهاء، مُتركزة في غرضيّ الفخرو الرثاء، فكانت سلطته متأرجحة بين الانحياز الذاتي  
لمعايير القبلية وبين الولاء الغيريّ لمركزات النفعية الخطابية . ولهذا نجد السلطة تتفاوت بخطابها  
بين شاعرٍ وآخر بحسب غاياته، وقوة مضمرات خطابها .

والشاعر جعفر بن حمدان الموصلّي، قد جعل سلطة خطابه، أداة لبيان حجم الشعارية واستحواد  
فوقيتها في المجتمع إذ يقول(٢٩٣) : [ الوافر]

تَعَوَّلْتُ الْبَدَائِعَ وَالْقَصِيدُ وَأَوْدَى الشَّعْرُ مَذْ أَوْدَى الْوَلِيدُ  
وَأَظْلَمُ جَانِبُ الدُّنْيَا وَعَادَتْ وَجْهَ الْمَكْرُمَاتِ وَهَنْ سُودُ  
قُلْتُ لِلدَّهْرِ يَجْهَدُ فِي الرِّزَايَا فَلَيْسَ وَرَاءَ فَجَعَتِهِ مَزِيدُ

إن الشاعر هنا، يريد ان يغلو بسلطة خطابه من الآخر، فجعله صاحب الإبداع المجوّد منذ  
باكورة الشعر، مُستعينا بمجازات الخطاب البلاغي؛ ليوثق عمق الفقد وأثره على مستويات الأداء  
الشعري؛ وكأنه انفراد عن أقرانه بجماليات القصيد، وليس هذا فحسب، فإلى جانب قوة الشعارية،  
تكامل مثالية الخير والعطاء، التي انعدمت إثر رحيله، وعليه فإن خلو الحياة من شخصية الشاعر  
الأنموذج لحدود الإبداع والعطاء، جعلت سلطة الخطاب تتساءل تسأولاً غير مُجدٍ لتجعل وتيرة  
وجعها أعظم وأشد وجعاً من رحيل الشخصية الشعارية . فالنسق المضمر هو اعلاء شأن الشعراء  
وتأكيد فوقيتهم الثقافية وتجسيد صفاتهم المثالية واثروهم الفاعل في المجتمع عن غيرهم من الشعراء؛  
لكون الشاعر جزءاً من هذا التراث الإبداعي المُرسخ في الذاكرة التراثية للمتلقي .

إنّ سلطة الأنا حين تتعالى على الآخر، الذي ربّما يكون مضاداً لسلطتها، وذا حضور فعّالٍ  
اجتماعياً وثقافياً وحضارياً وسياسياً، فإنها ستسعى إلى تأكيد هويتها وقوة أناتها في الحضور المنتج  
في الخطاب المُغاير لسلطة الآخر، من دون الحاجة إلى التمثّل المُتصنع في الوجود والفعل  
والتعبير عن الأنا (٢٩٤) . وهنا تُظهر الأنا سلطة غلوها الثقافي في المنتج الإبداعي كما اتضح ذلك  
في قول القاضي الجرجاني إذ يقول(٢٩٥) : [ المنسرح]

أَنَا الْوَلِيُّ الَّذِي إِذَا كُشِفَتْ مَوَدَّةٌ لَا يَشُوبُهَا قَلَقٌ  
أَسْرَارُهُ قِيلَ : أَخْلَصَ الرَّجُلُ وَنِيَّةٌ لَا يَشُوبُهَا دَخَلٌ  
إِذَا دَنَا فَالْوَلَاءُ مُشْتَهَرٌ وَإِنْ نَأَى فَالْتَّئَاءُ مُتَّصِلٌ

(٢٩١) من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل، محمود أمين العالم، ٩٠ .  
(٢٩٢) علاقة المُتقف بالسلطة عند ناصيف نصّار(رسالة ماجستير) ، الوردي حيدوسي، ٢٩ .  
(٢٩٣) معجم الأدباء، ٧/ ٢٠٢ . هذه القصيدة نظمها الشاعر في رثاء البحري (ت ٢٨٤هـ) .  
(٢٩٤) ينظر : تجليات الأنا الشعرية، د.فليح مضي السامرائي، ود. شفاء محمّد عبدالله، ٥٢٠، مجلة جامعة المدينة  
العالمية، ع ١٤٤، ٢٠١٥ م .  
(٢٩٥) ديوان القاضي الجرجاني، ١٢٠ .

إنّ الأنا في هذا الخطاب الشعري {أنا- مُتفردة}، استندت إلى محمولات الذاكرة الاقصائية للآخر؛ لأنها تُريد ان تجعل {أناها}، في موضع التسلّط والتفرد الخطابي، فغالت في تنزيه {الأنا}، وجعلها تسير على وفق ثنائية الولاء- الحضور والثناء- الغيابي، فانفتحت بذلك معايير الخداع والبطلان، التي من الممكن ان تعتري سلطتها. النسق المضمّر هو الاعتداد بالأنا الفوقية وتسيدها على الجمع كافة، فلا توجد هناك سلطة تُقابل اعتدادها المثالي فأصبحت سلطة مُتضخمة بحضورها وغيابها المُتفرد .

وقد تكون {الأنا الشاعرة}، مُرتبطة بالآخر الثقافي ومعتقدة به؛ لأنّه عنصر أساسي من عناصر وجودها، فتتفاعل معه وتكتمل به وبهذا تُحقق مظهر غلّوها الفردي وتميّزها منه، بوصفه مُعطى من معطيات تجربتها الإبداعية<sup>(٢٩٦)</sup>. فجاء الشاعر ابن أبي جرادة العقيلي<sup>(٢٩٧)</sup>، ليجعل {أناها} مُكتملة بغلّو الآخر الثقافي إذ يقول<sup>(٢٩٨)</sup> : [ المنسرح ]

أنا ابنُ مُسْتَنْبِطِ الْقَضَايَا      وَمُوضِحِ الْمُشْكِلَاتِ حَلًّا  
وابنُ المَحَارِبِ لَمْ تُعْطَلْ      من الكِتَابِ العَزِيزِ تُثْلَى  
وفارسُ المنبرِ اسْتَكَانَتْ      عِيْدَانُهُ مِنْ حِجَاهُ ثِقْلًا

إنّ نسقية سلطة الخطاب، قد تماشت مع سلطة الأنا، المُستندة إلى غلّو في الآخر الثقافي/ الأب، فكلّ إيجابيات السلطة الذاتية قد انفردت به، بدأ من {مُستنبط، مُوضح، المحارب، فارس المنبر... الخ}، فكلّ ثيمة كشفت لنا عن مدى هيمنة سلطة النسق الديني، في الذاكرة الجمعية للشاعر، إذ ارتكز عليها ليزيد من حدّة سلطة غلّوها الثقافي، فجعل {حُزق الشخصية، ومهارة المهنة} من عوامل استفحال السلطة الذاتية، وانفرادها في غلّو سلطة القداسة الفوقية .

ولهذا نلاحظ أنّ البنية الثقافية لدى الشاعر العباسي، قائمة على محورية (الذات- وال- نحن- الجمع)، فثمة إشكالية في محورية الانتماء، حسب الغايات النفعية المرتكزة في عقلية الشاعر النسقي . فحين تتجرد الذات منها، فانها سوف تنجح إلى مركزية الولاء الجمعي وتمحوّر الأفراد حول انتمائهم إليها وعملهم من أجلها، وسيكون امتزاجها/ بال(نحن- الجمع) امتزاجاً مُطلقاً، لا يبدو معه أن ثمة ذاتين بل هي ذات جمعية واحدة الانتماء والولاء .

وهنا تُمحي الذوات الفردية، لصالح الجماعة ويتحقق معنى الذات<sup>(٢٩٩)</sup> المثالية كما تجلّى اندماج {الذات} في محورية الجماعة عند الشريف المرتضى إذ يقول<sup>(٣٠٠)</sup> : [ الكامل ]

<sup>(٢٩٦)</sup> ينظر : الذات الشاعرة في الحداثة العربية، د. عبد الواسع الحميري، ٧٦ .  
<sup>(٢٩٧)</sup> هو (أحمد بن يحيى بن زهير العقيلي، ولد في حلب سنة (٣٨٠هـ)، فتولى القضاء فيها فترة من الزمن، إذ يُعدّ من فقهاء الحنفية وبرز شعرائها، فيقال : انه أول من ولي القضاء من بيته، ومن أحفاد كمال الدين بن العديم، وهو من أشهر فقهاء وشعراء العصر العباسي الثاني، فترك مؤلفاً مهماً اسماه (الخلاف بين أبي حنيفة وأصحابه وما تفرد به عنهم)، اما وفاته فقد اختلف فيها، فمنهم من يقول : انه توفي سنة (٤٢٩هـ)، ومنهم من يقول : انه توفي سنة (٤٣٤هـ) . ينظر : الوافي بالوفيات، ٨/ ١٦١، وهديّة العارفين، ١/ ٧٥، والأعلام، ١/ ٢٦٨، ومعجم المؤلفين، ٢/ ٢٠٣ .

<sup>(٢٩٨)</sup> معجم الأدباء، ١٦/ ٢١، والوافي بالوفيات، ٨/ ١٦١، وأعيان الشيعة، ٣/ ٢٠٦ .

<sup>(٢٩٩)</sup> ينظر : ثنائية (الأنا والآخر- الصعاليك والمجتمع الجاهلي)، عبدالله بن محمد، ١٧٥، ١٧٧، مجلة التراث

العربي، ع ١٢٠-١٢١/ ٢٠١١م .

<sup>(٣٠٠)</sup> ديوان الشريف المرتضى، ٢/ ١٨٢ .

\*النسران والعيوق/ النجوم .

\*\*النفق: الكريم من الأبل، لا يُركب ولا يؤذى لكرامته على أهله .

لم يرضوا النَّسْرِين والعَيُّوقا\*  
للنَّازِلِينَ فَنَيْقَةً وفَنَيْقاً\*\*  
والممطرين على العدوِّ عقوقا  
والمُرحبين على الوليِّ مضيقا  
تركوا سَبوقَ معاشِرٍ مسبوقا  
بالضَّرْبِ هاماً للكِّمَةِ فليقا  
في شامخِ عالي الرَّجَا تحليقا  
كانوا كراماً ثرى وكانوا النِّيقاً\*  
عَضْباً صَفِيلَ الطَّرَّتِينَ ذَلوقاً\*\*

ولقد فخرتُ بمعشرٍ لَمَّا اعتَلَوْا  
النَّاحِرِينَ إذا الرِّياحُ تنالوحت  
والمُسبِلِينَ على الصَّدِيقِ مَبَرَّةً  
والمُحرجين فضاءً من ناواهُمُ  
وإذا جروا طَلْقاً إلى شَأو العُلا  
قومٌ إذا شهدوا الوغى ملأوا الوغى  
تركوا المعاذِرَ للجَبانِ وحَلَّقوا  
وإذا الكرامُ لَدَى فِخارٍ خُصِّلوا  
من كلِّ أبلجٍ كالهلالِ تخاله

إنَّ سلطةَ الغلوِّ الثقافي استندت إلى مرجعيات النسب، فأصبحت الذات الثقافية جزءاً لا يتجزأ من الـ (نحن- الجمع). فجعلت لها الذات سلطة، تضاهي النجم علواً وانفراداً، على حسب أولويات {الكرم، والشجاعة}، التي ارتسمت بسيمياء المجازات البلاغية بدءاً من {النَّاحِرِينَ، المُسبِلِينَ، الممطرين، المُحرجين، المُرحبين}، لتجعل من نحن القبيلة، صورة مفردة بالكرم، متفانية بعمل الخير، شديدة العداء والتضييق على عصيان الآخرين ومعاداتهم. فالذات ما زالت مُعتالية لسلطة الغلو، فعادت لرسم صفات الانفرادية واعتلاء الغاية الفوقية لنحن الجمع؛ وكأنها توعز للمتلقي انفراد الأنساق الاجتماعية (الكرم، والشجاعة، والتفاني لنصرة المظلومين)، على (نحن- الجمع) فقط؛ لأنها باتت المحرك الثقافي لكل أنساق القيم في المجتمع، وهذا ما يضمن لها طابع تسيدها وانفراد سلطتها، فلا توجد شائبة تعيق من حدود الغلو الثقافي، وتزيح وتيرة المثالية الفوقية لـ (نحن الشاعر)؛ لأن الذات تتحرك على وفق نسقية النسب المثالي لآل البيت (عليهم السلام)، الذي لا يتجزأ عنها.

إنَّ الشعراء أصبحوا يسировون على وفق نسق ثقافي " فلم يكن إلا خطاباً آخر، ورث قيم القبيلة وحولها إلى قيم فردية أولاً، تحوّلت عبر انغراسها في النسيج اللغوي، إلى قيم نمطية للشخصية الثقافية للإنسان العربي. وبما إن النسق هو نسق التأثير لا نسق الإقناع، فإن النفس العربية قد جرى تدجينها؛ لتكون نفساً انفعالية، تستجيب لدواعي الوجدان، أكثر من استجابتها لدواعي التفكير، وصارت الذات العربية كائناتاً شعرياً، تسكن للشعر ولا تتحرك إلا حسب المعنى الشعري، الذي تطرب له غير عابئة بالحقيقة" (٣٠١). فجاء المرتضى ليصبح أسيراً، لنسق سلطة غلو الفرداني إذ يقول (٣٠٢): [الكامل]

في النَّاسِ أو أنشُرْتُ مَيِّتَ الجودِ  
ما بين إعدامي وبين جودي؟  
حرَمي الأَمِين وظَلِّي الممدودِ

وأنا الَّذِي أَطْلَقْتُ أَسْرَ سِماحَةٍ  
ما الفرقُ إنَّ لم أعطِ مالي مُعدماً  
ما للرجالِ إذا هُم حذروا سوى

\*النبيق/ أرفع موضع في الجبل.

\*\*الأبلج/ الأبيض اللامع، والذلق/ الحاد القاطع.

(٣٠١) النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية)، ١٠٥.

(٣٠٢) ديوان الشريف المرتضى، ١/ ٤٢٨.

في أن يحلّ براحتيه عقودي  
عنهنّ تَوَامَا ولا بهجود  
وربضن في الغابات-غير أسود  
متّي قيامي في خلال قعودي  
أقري المناجي زفرة المجهود

وإذا عقدت فليس يطمع طامع  
والحادثات إذا طرقت فلم أكن  
ليس الأسود- وإن مُنِعن فرائساً  
وإذا قعدت فسوف تبصرُ أعينُ  
حتّى متى أنا في ثياب إضافة

إنّ (الأنا) باتت المحرك الثقافي لسلطة الغلو الانفرادي، فتحرّكت على وفق الإطار النسقي لمرجعيات اجتماعية، وجدت في {الكرم والشجاعة}، الرمز المرتجى لفك مغاليق الخطاب المؤسّساتي، وضمان السلطة المثالية لـ (أنا) الفوقية، فاستندت سيمياء الكرم إلى تساؤل استفهامي، متخطّ حدود الكرم الطائي والانبهار المجازي؛ لأن الـ (أنا) بالغت في حدود عطائها الذاتي، المتربّس على وفق المثالية الفوقية، وليس يخفى مدى تضخم الـ (أنا) وعلو سلطتها، ورجحان كفة شجاعتها؛ لأن (أنا - الشاعر)، قد انفردت في تخطي عوائق التقدم واضمحلال سلطتها، لتجعل القارئ مُنفرداً في الرؤية المركزية لغلو الـ (أنا- الثقافية)، التي لم تستطع التخلص من أنظمة الخطاب الوصفي، لتبين ان شجاعتها لا تُحد بالمنع ولا بربض الغاية، بل بحدة الـ (أنا) وإصرارها، وتلبّس إرادتها الثابتة، التي لم تتفان عن نسقية الإقراء لمناجاة العوز الطبعي .

ومن أبرز القيم التي ترسخت لدى بعض شعراء العصر العباسي، قيمة {الكرم، والنسب}؛ لكونها من أسامي قيم العُرف في المجتمع الأخلاقي، ولهذا فانهم يستندون إليها في أنساق ثقافتهم الشعرية، فالكرم : يُعدّ قيمة نادرة ومفقودة في الوقت ذاته، وعلى وفق نسقية الفقد، أصبحت قيمة متجذّرة في ذاتها، لا في طريقة تنفيذها . فالإ جانب هذه القيمة، تجذّرت في ذهنية الشعراء، قيمة النسب؛ لأنهم نشأوا من وسط قبلي وترعرعوا فيه، فكّر سوا كلّ الجهود للدفاع عن هذه القيم، فإذا نشب هناك صراع بين النزعة الفردية للشاعر والنزعة الجمالية للقبيلة حتماً ستكون الغلبة للمجموع . فإن الانتماء القبلي، وإعلان الولاء صير من الشاعر، لسان حال رهطه وقبيلته<sup>(٣٠٣)</sup> ، فيدافع عنها ويؤمن بمبادئها المترسّخة بذاكرته التراتبية . وهذا ما لمسناه في نصّ الشاعر أبي الفضل الهاشمي الرشدي<sup>(٣٠٤)</sup> إذ يقول<sup>(٣٠٥)</sup> : [ الكامل]

عَدْلٌ وَذُو الْإِنْصَافِ لَيْسَ يَجُورُ  
لَهُمْ لَوَاءٌ فِي النَّدى مَنْشُورُ  
جَدِّي الرَّشِيدُ وَقَبْلَهُ الْمَنْصُورُ

قَالُوا : اقْتَصِدْ فِي الْجُودِ إِنَّكَ مُنْصِفٌ  
فَأَجَبْتُهُمْ : إِنِّي سُلَالَةٌ مَعْشَرُ  
تَا لِلَّهِ إِنِّي شَائِدٌ مَا قَدْ بَنَى

إنّ نسقية الحوار الذاتي، كشفت عن هيمنة النسق القبلي في الذاكرة التراتبية للشاعر، فسلطة الخطاب الثقافي اتكأت على معايير {الكرم، وأصالة النسب القبلي}، التي جاءت معززة لسلطة إفراطه الكرمي؛ ليعز للمتلقي عن ثيمة {العدل — في الكرم}، إذ هي تراتبية طبيعية لمهمينات

(٣٠٣) ينظر : القيم الخلقية في الشعر الإسلامي، د. عبد اللطيف شنشول، ٣١، ٣٥ .

(٣٠٤) ينظر : هو (أحمد بن محمّد بن عبد الله بن أحمد، يُكنى (أبو الفضل الهاشمي الرشدي)، من ولد هارون الرشيد مروذي الأصل، تفقّه وتتلّمذ وسمع الحديث من فقهاء سجستان، فتولى القضاء فيها والوزارة بغرستان مدة من الزمن، ثم حوّل ركبته وقدم إلى بغداد سنة (٤١٦ هـ)، فمارس الفقه هناك، وكان صاحب شرف عظيم، وطبع كريم، ولسان فصيح، وأدب وشعر جزل، ومنطق فصل، فلُقّب (بتاج القضاء وزين الكفاة)، توفي سنة (٤٣٩ هـ) . ينظر : يتيمة الدهر، ٥/ ٤٢٩، وتاريخ بغداد، ٥/ ٢٥٣، والوافي بالوفيات، ٨/ ٢٥، والبداية والنهاية، ١٢/ ٧٠-٧١ .

(٣٠٥) يتيمة الدهر، ٥/ ٢٦٩، وتاريخ بغداد، ٥/ ٢٥٤، والوافي بالوفيات، ٨/ ٢٥، والبداية والنهاية، ١٢/ ٧٠-٧١ .

الأصالة القبلية، وعليه فإن خروج الكرم عن مسلمات التصديق الانكفائي الفردي، وشمول الجمع به، يكشف لنا عن هيمنة نسق العدل في خطاب السلطة، حين تتعامل مع فوقية (العباسيين)، الذين اتبعوا سياسية الاحتواء في الجود المُشاع؛ وكأنه يُوعز بسلطة غلوه النسقي إلى سلطة العدل العباسي، وسياسة احتواء الجمع لا الفرد، إلا أنه لم يستطع الخروج عن سلطة النسق القبلي، فغالى في خطاب سلطته الثقافية .

ولهذا نلاحظ أن بعض الشعراء، استعانوا بظاهرة {الخسوف والكسوف} في سلطة غلوه الثقافي، وكما هو متعارف عليه أن هذه الظاهرة، وجدت في الشعر منذ العصر الجاهلي وصولاً إلى العصر العباسي، ولاسيما في شعر الرثاء، إذ كشفت هذه الظاهرة عن الحالة النفسية المتردية، التي يُفجع بها الشاعر لموت عزيز أو سيد عظيم، إذ يعيش مأساة الفقد والضياع . فإن الكسوف الذي خُص به {القمر}، يكشف لنا عن ثيمة الحزن في نصوص الشعراء، فتعدى هذا الحزن المظهر الخارجي وأصبح- في بعض الأحيان- انعكاساً لداخله<sup>(٣٠٦)</sup>. لكن بطبيعة الحال نلاحظ أن تعامل الفقيه (الشاعر) مع هذه الظاهرة يختلف اختلافاً كبيراً، عن باقي الشعراء الخارجين عن منظومة الفقه؛ كونه مُحاطاً بمنظومة دينية وأحكاماً مغلقة، ترفض رفضاً قاطعاً، ربط ظاهرة الفقد بمظهر من مظاهر الكون، مهما كانت مكانته . فقد ورد عن الرسول (محمد صلى الله عليه وآله وسلم) إذ يقول : " إنَّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله، وانهما لا يخسفان لموت أحدٍ " <sup>(٣٠٧)</sup> . وهذا يؤكد لنا رفض المنظومة الدينية لهذه الظاهرة الاعتقادية . فالشاعر عبد الرحمن البوسنجي<sup>(٣٠٨)</sup> وثق نسقية الموت بسلطة خطابه، على وفق آلية الاضطراب الكوني إذ يقول<sup>(٣٠٩)</sup> : [ الكامل]

|                                                |                                           |
|------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| أَوْدَى الْإِمَامُ الْحَبْرُ إِسْمَاعِيلُ      | لَهْفِي عَلَيْهِ فَلَيْسَ مِنْهُ بَدِيلُ  |
| بَكَتِ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ يَوْمَ وَفَاتِهِ | وَبَكَى عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَالتَّنْزِيلُ |
| وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ الْمُنِيرُ تَنَاقَا    | حَزناً عَلَيْهِ وَلِلنُّجُومِ عَوِيلُ     |
| وَالْأَرْضُ خَاشِعَةٌ تُبْكِي شَجْوَهَا        | وَيَلِي تُولُولُ أَيْسَرُ إِسْمَاعِيلُ    |
| إِنَّ الْإِمَامَ الْفَرْدَ فِي آدَابِهِ        | مَا إِنَّ لَهُ فِي الْعَالَمِينَ عَدِيلُ  |

إنَّ الشاعر هنا، أعلى من غلوه سلطة المرثي، بحيث جعله منفرداً بصفات فردانية فوقية؛ لأن فقده ليس بالأمر الهين، وهذا ما وثقته لغة الخطاب الثقافي؛ إذ جعلت ألفاظ الحزن من مهيمنات النصِّ بدأً من { بكت، بكى، تناوحا، حزنا، عويل، تبكي، شجوها، تولول }، فهذه الألفاظ صوّرت حدة الحزن والأسى، على فقد المرثي ونفعية التوجه لدى سلطة الخطاب الشعري، إذ وجدت في رسم تعابير الفقد على مقدّرات الطبيعة، خروجاً لافتاً عن نسقية الخطاب المألوف. إلا أنه حطم ركائز المؤسسة الدينية حين جعل من نسقية الفقد رهناً لزعة حركة الأجرام السماوية، وهذا يؤكد لنا مدى غلوه سلطة الخطاب لديه، إذ اعلت من فوقية المرثي مُتخطياً بذلك أنظمة الاستبعاد الديني، التي ظهرت مرة أخرى في النصِّ، حين جعل من المرثي واحداً مُشخصاً بفردانيته، مُفتقراً لسلطة

(٣٠٦) ينظر : القمر في الشعر الجاهلي (رسالة ماجستير)، فؤاد يوسف، ٧٦، ٧٧ .

(٣٠٧) صحيح البخاري، البخاري، ٣١ / ٢ .

(٣٠٨) هو (أبو الحسن، عبد الرحمن بن محمد بن مظفر الداودي البوشجي)، من أهل بوشنج، فقيه شافعي، محدث، ثقة، ورع، كان من الأئمة الكبار في خراسان، مارس التصنيف والتدريس والفتوى، كما كان شاعراً وناظماً، قدم فترة إلى بغداد، ثم عاد إلى بوشنج، ومارس مهامه هناك، إذ أخذ عنه فقهاء خراسان، حتى أصبح وجهاً من وجوه فقهاء ومشايخها الكبار، إلى أن نال أجله سنة (٤٦٧ هـ) . ينظر: الوافي بالوفيات، ١٨ / ١٥١، وفوات الوفيات، ١ / ٦٣٧-٦٣٨، وطبقات الشافعية الكبرى، ٥ / ١١٧-١١٩، وسيرتنا وسنتنا، الأميني، ٩١ .

(٣٠٩) طبقات الشافعية الكبرى، ٤ / ٢٨٢-٢٨٣ . قال هذه القصيدة في رثاء أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصابوني (ت ٤٤٩ هـ) .



النظير؛ وكأنه قد تخطى حدود الواحدية الربانية، مُسقطها على نسقية خطابه الضدي. فتشعب النص بغلو سلطته الثقافية، التي لم تتخلّ عن الغاية النفعية التي أعلت وغالت بشخصية المثال المرثي.

وما هو متعارف دائماً " إنّ الشاعر المسكون برسالته، يحسّ بان منزلته، لا تقل عن أي منزلة أخرى، بل لعلّه يشعر، بأن سلطته تفوق أي سلطة . ولئن كان عمل السياسي محصوراً، في إطار رؤية محددة، فإن عمل الشاعر هو صياغة كل الرؤى، في الإطار الذي لا يقدر عليه سواه، وهو إطار الفن "<sup>(٣١٠)</sup>. الذي يتحرك به، على وفق أنظمته المجازية، كما تجلّى ذلك في نسقية غلو سلطة خطاب الموت، عند الشاعر أبي الحسن علي بن أحمد الحنبلي<sup>(٣١١)</sup> إذ يقول<sup>(٣١٢)</sup> : [ الخفيف ]

|                                               |                                        |
|-----------------------------------------------|----------------------------------------|
| أَسَفْتُ ذَائِمٌ وَخُزْنٌ مَقِيمٌ             | لِمُصَابٍ بِهِ الْهُدَى مَهْدُومٌ      |
| مَاتَ نَجْلُ الْقُرَاءِ أَمْ رُجِبَتْ الْأَرْ | ضُ أَمْ الْبَدْرُ كَاسِفٌ وَالنُّجُومُ |
| لَهْفَتْ نَفْسِي عَلَى إِمَامٍ حَوَى الْقَضْ  | لَ وَهُوَ بِالْمُشْكِلَاتِ عَلِيمٌ     |
| خُلِقَ طَاهِرٌ وَوَجْهٌ مُنِيرٌ               | وَطَّرِيقٌ إِلَى الْهُدَى مُسْتَقِيمٌ  |
| كَانَ لِلدِّينِ عُدَّةً وَلِأَهْلِ الدِّ      | دِينٍ فِي السَّنَائَاتِ خَلٌّ حَمِيمٌ  |

هنا اعتمدت سلطة الخطاب الثقافي، على ثيمة الحزن على وفق نسقية الغلو، فتعاملت مع شخصية المرثي على آلية نفسية، جاعلة تعابير الفقد ضمن أنظمة الكون لا المجتمع، وكأنه يريد ان يجعل من شخصية خطابه، خير ممثل لسياسة الشرع الديني، فتخطى بذلك حدود الممنوع الديني؛ لأن الشخص المقصود مهما كانت مكانته، فأنظمة الكون لا تختل لفقده . وعليه فان الحزن سيكون ذاتياً أكثر من كونه كونياً، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، استغلت سلطة الخطاب نسقية الغلو، لتجعل من شخصيتها المذكورة، المثال الجلل لسلطة إمامة القضاء، بدأ من التصدي لحل غموض المُشكل، وصولاً إلى غزارة علمه ونقاء روحه وحسن منظره، أنه في خط معتدل بالطاعة، ومُتأهب لتفادي مصائب الهامش، بعيداً عن حدود النفعية؛ وكأنه يريد أن يؤكد للمتلقي، مدى تشعب مفاهيم الإنسانية في نسقية المنظر الديني الفقهي، بعيداً عن حدود المنسوبة والغاية الذاتية، وهنا تحققت سلطة الخطاب الهادف؛ لأنها أعلت من شأن نسقية غلوها الثقافي، لصالح نموذجها المثالي .

ولهذا نلحظ مدى حرص بعض الشعراء في إبراز الـ {أنا- النسقية}، بصورة متعالية في نصوصهم؛ وذلك لإحساسهم الكبير بإمكانات هائلة يمتلكونها، فيتعالون على الآخرين بـ {أناهم- الفعلية}، ويفاجئون القارئ بعناصر غير متوقعة، تُكسر نسقية المؤلف الشعري لديهم، من خلال عرض خبرات ومعارف إبداعية. فلا تستطع أي قوة زعزعة تلك {الأنا} بداخلهم، وكسر الإرادة المُستفزة، ومن هنا نشأ الاختلاف مع الآخر والتعالي والتباهي<sup>(٣١٣)</sup>. بوجود طاقات الإبداع الشعري، الذي لم يتخلّ عن حدود الغلو الثقافي، كما تجلّى ذلك عند الأَرَجَانِيّ في خطابه النسقي إذ يقول<sup>(٣١٤)</sup> : [ الكامل ]

أَنَا أَشْعَرُ الْفَقَهَاءِ غَيْرَ مُدَافِعٍ      فِي الْعَصْرِ أَوْ أَنَا أَفْقَهُ الشُّعْرَاءِ

(٣١٠) الشاعر والسلطة، ٣٥٤ .

(٣١١) المعروف بأبن أخي نصر العكبري، من أهل عكبرا، كان فقيهاً وشاعراً وعالمياً في الحديث والفرائض، كما كان مُفتياً، ومدرساً، وحجة ثقة، يقال انه كتب الكثير من المؤلفات الدينية، توفي سنة (٤٧٣هـ) . ينظر : ذيل

تاريخ بغداد، البغدادي، ٨٩ / ٣، والوافي بالوفيات، ١١٢ / ٢٠ .

(٣١٢) طبقات الحنابلة، ٢١٧ / ٢، والمنهج الأحمد، ١١٣-١١٤ .

(٣١٣) الآخر في شعر المتنبي (رسالة ماجستير) ، رولا خالد، ٢٠، ٢٢ .

(٣١٤) ديوان الأَرَجَانِيّ، ٤٣ / ١ - ٤٤ .

شِعْرِي إِذَا مَا قُلْتُ يَرْوِيهِ الْوَرَى  
كَالصَّوْتِ فِي ظِلِّ الْجِبَالِ إِذَا عَلَا

بِالطَّبَنَعِ لَا يَتَكَلَّفُ الْإِلْقَاءَ  
لِلسَّمْعِ هَاجَ تَجَاوِبِ الْأَصْدَاءِ

إنَّ سلطةَ المغالاةِ، جمعت بين قوة الشعر وتفقهه، أي أن الـ {أنا} اعتلت انفرادية الشاعرية الذاتية، مقصية بذلك الذوات الشعرية الأخرى؛ لأنه الأنموذج المثل لذائقة الجمع العفوي غير المتصنع، وهذا ما جعله يستعين بمجازات التشبيه البلاغي؛ ليؤكد {أنا - شاعريته}، ومدى قوتها وفوقية امتثالها، على وفق نسقية الصخب الصوتي، في ظلال الجبال المعتلية .

ولذا فإن ابتعاد بعض الشعراء، عن سلطة الغلو الثقافي، يجعل من شعرهم " تقليداً مجرداً عن دوافعه الذاتية، مُقيداً لمُخيلة الشاعر، وهنا ينظر إلى الخيال، على انه مُبالغة لا طائل منها، بل منقصة وضعف .." (٣١٥) أظهره الشاعر في ثانيا نصّه الإبداعي، لكن يجب ان يؤخذ بالحسبان، الجانب الجمالي في خطاب المبالغة النصّية للعمل الإبداعي؛ لأنه من ضرورات القصيدة، ومن أهم ما تتضمنه وتأخذ به، فبدون المبالغة يكون المطروح واقعاً والمُتخيل جامداً، فلا يتميز شاعر عن شاعر آخر؛ لأنه قد تخلّى عن عناصر التشويق والتحليق، التي تفتح للمتلقّي رؤية خيالية ومشهداً غير متوقع (٣١٦). إذ تجلّى ذلك عند ابن الجوزي في خطاب في خطاب غلوّه الثقافي (٣١٧) إذ يقول (٣١٨): [الكامل]

وَأَكَابِدُ النَّهْجَ الْعَسِيرَ الْأَطْوَلَا  
طَلَقَ السَّعِيدَ جَرَى مَدَى مَا أَمَلَا  
أَغْمَى سِوَايَ تَوْصُلًا وَتَعَلُّلًا  
وَسَأَلْتُهُ: هَلْ زَارَ مِثْلِي؟ قَالَ: لَا

مَا زِلْتُ أَدْرِكُ مَا عَلَا بَلَّ مَا عَلَا  
تَجْرِي بِي الْأَمَالُ فِي حَلَبَاتِهِ  
يُفْضِي بِي التَّوْفِيقُ فِيهِ إِلَى الَّذِي  
لَوْ كَانَ هَذَا الْعِلْمُ شَخْصاً نَاطِقاً

إنَّ الذات هنا، ترفّعت عن دونية الوصول الغيائي، الذي استند إلى أوليات المرتبة المادية والمكانة المعنوية، فجعلت ثيمة {المكابدة}، الرمز الأسمى لبلوغها هدف الذات العالمية. فتجردت من كلّ مهيمنات الوصول المتصنع؛ لأنها جعلت تسديد خطوة فوقيتها، وسلطة غلوّها الثقافي، منوطاً بها مُنتفياً عن غيرها؛ لانكفائها على غاية العلم المؤسّساتي. وعليه فإن الذات قد زادت من حدّة غلوّها الثقافي، حين تمسكت بمجازات الخطاب المتصنع، فاضفت صفة الحياة على شخص الجُمادات {لو كان هذا العلم شخصاً ناطقاً}، لتجعل من محورية الخطاب، أساساً جلا لفحولية الذات العالمية، وانفراد فوقيتها .

وإنَّ الشاعر في نسقية غلوّه النصّي " ينطلق من نسقٍ فكري، يُنظّم حياته كإنسان، سواء كان وراء هذا النسق بواعث خارجية أم لا، هذا النسق لا يتكوّن فقط من أفكار، بل من أحاسيس أيضاً،

(٣١٥) شعرية المبالغة (الباذة الجزائر - لمفدي زكريا أنموذجاً - رسالة ماجستير)، أسماء بن منصور، ١٥ .

(٣١٦) ينظر: المبالغة وتوظيفها في القصيدة ضرورة ومعيّارها كالملاح في الطعام، ناصر الحميضي، جريدة

الرياض، ع ١٦٧٣٢ / ٢٠١٤ م. [www.alriyadh.com](http://www.alriyadh.com)

(٣١٧) هو (أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمّد بن علي بن الجوزي القرشيّ التميمي البكري، كان

حنبلي المذهب، علامة في عصره وإماماً في وقته، كما كان فقيهاً وشاعراً فائقاً، صنف العديد من المؤلفات

منها: المُنتظم في التاريخ، ومُختصر التّظيم، وزاد المسير في علم التفسير. توفي في بغداد ودفن بدار الحرب

سنة (٥٩٧هـ). ينظر: وفيات الأعيان، ٣ / ١٤٠ - ١٤٢، والوافي بالوفيات، ١٨ / ١٠٩ - ١١٤، ومعجم

المطبوعات العربية، ١ / ٦٧ - ٦٨، والأعلام، ٣ / ٣١٦ - ٣١٧، ونفحات الأزهار، علي الميلاني، ٦ / ١٨٣ -

١٨٤، والغدير، الأميني، ١ / ١١٧ - ١١٨ .

(٣١٨) أدب ابن الجوزي، ١٨٨ .

يكتسبها الفرد وتصبح صفة ثابتة فيه، تُحرّك تصرفاته وعلاقاته، وكثيراً ما تُحدّد موافقه وسلوكه<sup>(٣١٩)</sup> ازاء الشخصية التي يتعامل معها في نصّه، فالشاعر ابن خلكان، جسّد رؤاه الإبداعية، التي لم تخلُ عن نسق غلوّ سلطته الخطابية إذ يقول<sup>(٣٢٠)</sup> : [الطويل]

ولم يكُ من صرفِ المنية من بدّ  
وما للصفاح البيض مرهفة الحدّ

هوى من نظام الملك واسطة العقد  
فما للرماح السمر مُشرعة القنا

(...)

فما تصنّع الفرسان بالقضب والملد  
كما كلّ عن إدراكه حدّ ذي حدّ  
ولحدّاً حوى تلك المناقب من لحدّ

إذا عطّلت من هذه حومة الوغى  
لقد جلّ هذا الرزء عن وصفٍ واصفٍ  
سقى جدّاً ضمّ المكارم تربّه

(...)

تنقّس في روض المراحم عن ندّ  
فقد أشرق من وجهه جنة الخلد  
مضى غير مصحوبٍ سوى حلة الحمّد

فلله ما أذكى ثراه كأنما  
لئن أظلمت دنيا العفاة لفقدّه  
عليك سلام الله يا خير مالِك

إنّ سلطة الغلوّ الثقافي، تعاملت مع شخصية المرثي، على وفق أولويات السلطة الفوقية وغاياتها النفعية، فاستخدمت جماليات الوصف المجازي، لتجعل من سلطة خطابها، محاكاة واقعية لرمزية فقد السلطوي؛ إذ عطّلت مقدرات القوى وآليات هيمنتها وصمود شخصها في الحرب؛ لضعف وتيرة المواجهة، بناءً على غياب سلطة القيادة {المرثي} . وعليه وظفت أساليب الغياب في النصّ، على وفق مهيمنات الحزن المجازي، ومكامن الاتزان الخلقي، فجعلت للمرثي وقعاً عظيم الأثر؛ لتزيد من حدة فوقيته وغلو سلطتها؛ بالاستناد إلى محركات الذاكرة الجمعية، التي تُخلّد عظمة المرثي، على وفق تكثيف رمزية الحزن واذكاء الثرى وفقدان عفاة الأثر؛ لأن محركات فقد الخطابية لشخصية المرثي، تسير وفق وتيرة واحدة، لا تستطيع ان تتخطى حدود المنظومة الدينيّة، حتّى وان تسلّحت بمحركات الذاكرة الاجتماعية؛ لأنها في النهاية ترى ان المرثي ضيف راحل لحياة أبدية، مُتخلصاً من كلّ برائن الحياة الدونية. وهنا تحققت دوافع السلطة وآليات غلوّها الثقافي .

(٣١٩) خطاب الأنساق، ١٨٧ .

(٣٢٠) وفيات الأعيان، ٩٣ / ٧ . قالها في رثاء الملك العزيز محمد ابن الملك الظاهر سنة (٦٣٤هـ) .

# الفصل الثالث

## فضاء النسق الدينيّ

- المبحث الأول: خطاب المناجاة النسقي .
- المبحث الثاني: نسقية القلق في الذاكرة الدينيّة .
- المبحث الثالث: أخلاقية النسق الدينيّ .

## المدخل:

حين نتطرق إلى مصطلح (الدين)، نكون على حذر دائم وتأهب معتقدي، فهو الأساس الثر والركيزة الأساسية لانتظام التوجهات الحياتية؛ كونه يمثل عصب الحياة والهرمية الفوقية، المسيرة لكل المجتمعات، بغض النظر عن دوافع اختلاف المعتقد، وطقوس الترابط الإيماني فقد " يختلف الناس في الدين، الذي يمثل عمقاً ما وراثياً في حركية الحياة، فهناك من يحبسه داخل المعبد، ويطلق بخوره الروحي في أفاق المطلق، وهناك من يجعل المعبد مطهراً، يعيش الإنسان من خلاله، ليتحرك إلى الحياة، من أجل أن يتحمل مسؤوليته عن الحياة، بكل مفرداتها وتحدياتها وصداماتها، من خلال حركة الدين في الحياة " (٣٢١). وعلى وفق هذه النسقية التراتبية أصبح الإنسان مسيراً في فضاء قداسة الدين فأصبحت " تقاس أهمية الامم في الدرجة الأولى، في ضوء كونها حية، فقياس مقاس الأمة بالحيوية هو الأساس التأهيلي لها... " (٣٢٢). وهذه الحيوية يمنحها الإيمان المطلق بالمنهجية السامية لمبادئ الدين الروحية .

الدين تداخل في شتى أصناف الحياة (الاجتماعية، والأدبية، والثقافية والسياسية)، فكان نسقا مهيمناً وموجهاً لحركية الإنسان، فالشاعر هو أحد أنساق المعرفة الدينية والثقافية في آن واحد، كون الشاعر الذي نتعامل معه فقيهاً. فهو محاط بمنظومتين ابداعية-شعرية، ودينية- مقدسة. فتعامله معها ليس أمراً سلساً في الغالب، بل يتطلب حذراً شديداً. ولا يمكن أن ننفي عن الذاكرة مدى "تأثر الأدب العربي بالمعتقد والدين، كما تأثرت آداب الأمم الأخرى بمعتقداتها، فليس الأمر حكراً على العرب وحدهم، ومن ذلك مانجده في الياذة(هوميرس) اليونانية، و(مها بهارتا) الهند، فالدين من أهم دوافع الإبداع، ولاسيما عند المجتمعات القديمة... " (٣٢٣). ومن خلال الدين تجسدت روافد الإبداع وانعكست في الشعر، الذي هو خير مترجم لايقونة العقيدة الدينية .

والخطاب الإبداعي في فضاء النسق الديني، لا يكون ذا سلطة تأثيرية، إذا لم يقع التلّفظ به، من طرف شخص شرعي وداخل إطار شرعي معتقدي، وقد استمد الشاعر شرعيته وشرعية شعره، بانتمائه الى الموروث الثقافي، المتبطن بمرجعيات دينية، انعكست تأثيراتها اللفظية والبيانية على نفسية المتلقي (٣٢٤) لأصول العقيدة المقدسة. فعلى وفق هذا الكلام نلاحظ أن الشاعر مُتصل بمنظومة مقدسة، تُحتم عليه الترويج للمبادئ والأفكار، التي آمن بها وأصبح يدافع عنها فكراً ومعتقداً، فانعكست الإيماءات المقدسة في نتاجاته الشعرية، كونها تُحقق له " ذلك الاتصال الروحي بينه وبين الخالق العظيم، ولعل ذلك كان من الأسباب، التي دفعته؛ لأن يتمسك بالمثل والقيم الأخلاقية السامية... " (٣٢٥). التي روج لها وآمن بمحتواها العقدي في أثناء خطابه الشعري.

(٣٢١) الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، محمد حسين فضل الله، ٣٨٧ .

(٣٢٢) العرب وطبائع السلطة(كواليس الشرعية المتضاربة)، د.وفيق رؤوف، ٤٥ .

(٣٢٣) الإبداع والتلقي في الشعر الجاهلي، محمد ناجح محمد، ١٤٧ (رسالة ماجستير) .

(٣٢٤) ينظر: النص والتأويل في الخطاب الأصولي، د. بُيُنة الجلاصي، ٢٧٦ .

(٣٢٥) شعر العقيدة في عصر صدر الإسلام حتى سنة (٣٢هـ)، أيهم عباس القيسي، ٣٩ .

## المبحث الأول: خطاب المناجاة النسقي .

إنَّ الشعراء بحكم ثقافتهم الدينيَّة، كانوا على مساسٍ دائم، بمنظومة الخطابات الحوارية الذاتية، التي لم تخرج عن نسق العقل المقدس. ومن أبرز هذه الأنساق نسقية المناجاة. فحين نتتبع المدلول اللغوي نجده لم يخرج عن دلالة (التسارر) فيقال: ان "النجو: السر بين اثنين. يُقال نجوته نجوا: اذا ساررتَه. وكذلك ناجيته. وانتجى القوم وتناجوا: أي تساروا. وانتجيته أيضا، اذا خصصته بمناجاتك" (٣٢٦). فانهصار مدلول المناجاة على (التسارر) من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبويَّة، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالنَّقْوَى﴾ (٣٢٧). وقول الرسول (صلى الله عليه واله): "إن أحدكم إذا قام يصلي، إنما يقوم يناجي ربَّه فلينظر كيف يناجيه" (٣٢٨). وهكذا نلاحظ أنَّ نسقية المناجاة في هيكلها المعجمي لم تخرج عن وتيرة التسارر الحواري، وصفاء الذات المناجية وهذا ماأكده اصطلاح المحدثين بكونها: "نشاط فردي، يتكلم فيه الشخص وحده، وتتخذ المناجاة عادة شكل حوار، حيث يتكلم المُرسَل ويُجيب نفسه" (٣٢٩). لكنها تخرج إلى مدلول الاستغاثة؛ لأنها لون من ألوان الأدب الرفيع وموضوع من موضوعات الدعاء، أي دعاء الذات المقدسة بالحاح شديد لينقذ ويغيث الداعي في الكروب والخطوب والشدائد والاحداث والأزمات (٣٣٠) التي تواجهه، فلامناص له سوى مناجاة الاستغاثة بالربِّ. ولا يخفى على القارئ والمناجي، مدى الأثر الكبير الذي تضيفه نسقية المناجاة؛ إذ تُمثل ثروة نفسية في الألفاظ والتعابير، التي لها سلطان خفي أو ملحوظ على كلام المناجي وتفكيره، فهي تُمثل من الناحية الأخلاقية، رياضة روحية على حسن الأدب مع الله تعالى وتمثل قدرته ورحمته في كُل لحظة (٣٣١)، تهيم فيها الذات وتتفكر بقدرة الإله .

وعلى وفق هذه النسقية نلاحظ أن الفقهاء اتخذوا "من الشعر منبراً، يلهجون عبره بذكر الله تعالى، وتسبيحه والثناء عليه بما هو أهل له، والتقرب إليه، وكذلك مناجاته بكُل مايعتمل في نفوسهم، من مشاعر الحب والشوق والخوف والرجاء [...] في لحظات الضعف والقوة، والصحة والمرض [...] كما بثوا من خلال أشعارهم، شكواهم إلى خالقهم ممايعتريهم من ضعف بشري، يصرفهم عن عبادته، متذللين خاضعين، يرجون عفوه ورحمته، التي وسعت كُل شيء، ويخشون عقابه ممااقترفته أيديهم من سوء وأثام" (٣٣٢) خارجة عن نسقية الايمان الرباني. كما تجسد ذلك عند الشاعر منصور بن إسماعيل الفقيه إذ يقول (٣٣٣) : [البسيط]

لأشياء أعظم من جرّمي سوى أُملي      لحسن عفوك عن جرّمي ومُجترمي  
فإن يكن ذا وذا في القدر قد عظمَا      فأنت أعظم من سري ومن ندمي

(٣٢٦) الصحاح، ٢٥٠٢/٦، ومفردات ألفاظ القرآن، ٧٣٩، ولسان العرب، ٣٠٨/١٥، ومجمع البحرين، الطريحي، ٢٧٨/٤.

(٣٢٧) [المجادلة: ٩] .

(٣٢٨) الجامع الصغير، السيوطي، ٣٣٣/١، وكنز العمال، المتقي الهندي، ٤٣٩/٧، وفيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، ٥٢٧/٢.

(٣٢٩) معجم المصطلحات الأدبية د. سعيد علوش، ٢٠٩.

(٣٣٠) ينظر: الأدب في التراث الصوفي، د. محمد عبد المنعم خفاجي، ١٧٩.

(٣٣١) ينظر: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق د. زكي مبارك، ٤١٩.

(٣٣٢) شعر الفقهاء في العصر العباسي الثاني، ١٩.

(٣٣٣) منصور بن إسماعيل الفقيه (حياته وشعره)، ١٣٧.

إنّ خطاب المناجاة هنا، اتكأ على ثنائية {الجرم، العفو}؛ ليجعل الإله مصدرأ للرحمة والصفح، لكن لو تمنعنا في مضمير النسق، لوجدنا الذات المناجية قد تجاوزت حدود خطيبتها، بدلالة (الاجترام) الذي وظفته في النصّ، وعليه فإنها استبعدت الصفع، فعملت أنساق الخطاب على إظهار جانب العظمة، لدى الإله في النصّ وتحسّر الذات وندمها، حتى تحوّل وجهة الخطاب، نحو نفعية الصفع، بغض النظر عن قبّح إجرام فعلها .

فكانت نسقية الحبّ من أهم ثيمات الخطاب المناجاتي، إذ يتبين لنا أن " قلب الانسان المحبّ، هو واحد سواء أكان ذلك الحبّ، حبّ الانسان لله أم كان حبه لإنسان آخر، ولأن الحبّ يشتمل على غائية في ذاته، فإنّ الانسان يُحبّ في بعض الاعتبارات للحبّ نفسه، إلّا أن تعلق الحبّ ولونه واتجاهه يختلف [...] الحبّ حافلاً بالأفكار والمعاني والأذواق، ومُتوجّها الى غايةٍ لا تشبهها غاية، كان أقوى وأعنف وأسمى من كلّ حبّ آخر " (٣٣٤) وهذا ما تمثل بحبّ الذات الشاعرة للذات المقدسة، وتجسّد ذلك في نصّ محمد بن القاسم الرّؤدباري (٣٣٥) إذ يقول (٣٣٦): [الكامل]

|                                            |                                            |
|--------------------------------------------|--------------------------------------------|
| رُوحِي إِلَيْكَ بِكُلِّهَا قَدْ أَجْمَعْتُ | لَوْ أَنَّ فِيكَ هَلَكَهَا مَا أَقْلَعْتُ  |
| تُبْكِي إِلَيْكَ بِكُلِّهَا عَنْ كُلِّهَا  | حَتَّى يُقَالَ مِنَ الْبُكَاءِ تَقَطَّعْتُ |
| فَانْظُرْ إِلَيْهَا نَظْرَةً فَلَطَّأَ مَا | مَنْعَتْهَا مِنْ نِعْمَةٍ فَمَنْعَتْ       |

إنّ المناجاة هنا، كانت على وفق نسقية الحبّ المعلن، الذي لم يخرج عن إطار "الغزلية الصوفية الرقيقة التي يبيّت فيها أشواق محبته" (٣٣٧) لكن حين نتمعن في مضمير النسق نجد مصطلح {الروح، والكلّ}، أعطى دلالة شمولية، عن هيمنة المصطلح الدينيّ على الذاكرة التراتبية للفقهاء (الشاعر). وهذا ما أوعز للقارئ مدى خوف الذات واضطرابها من الآخر-الموت، فوظّفت مصطلح (الروح)؛ لأنها مُدركة لخلودها بعد رحيل الجسد، ولذا فإنها تبحث عن الحياة، وتريد التخلص من هاجس الخوف المستوطن بذاتها، فوجدت في التقرب من الربّ، القُرب المثالي، والإدراك الواعي، للتخلص من هواجس ضعف الذات، والتلذذ بنعيم الحياة، وخلودها بعد الموت، وعليه فإن خطاب المناجاة، كان وسيلة الشاعر للتنفيس عن مخاوفه والحصول على مبتغاه النفعي .

ونلاحظ أن بعض خطابات المناجاة لدى الشعراء تمتاز ما بين الحبّ والخوف، فيتبدّل المحب فيها لمحبوبه ويستعيز به من هجره وقلاده، وهذه النسقية المضطربة هي نتيجة طبيعية لامتزاج الخوف بالحبّ، الذي شكّل شاغلاً مقلقاً وفائضاً ندباً على بنية النسق الشعري، إذ هي نتيجة

(٣٣٤) دراسات فنية في الأدب العربي، عبد الكريم اليافي، ١٩٣-١٩٤.

(٣٣٥) هو أبو علي، محمد بن أحمد بن القاسم الرّؤدباري، من كبار شيوخ الصّوفية، ومن أبناء الرؤساء والوزراء والكتبة، من أهل الفضل والعلم والفقه والشعر، وهو بغدادى وسكن مصر، ينتسب الى (رؤدبار) معناها في الفارسية (موضع النهر)، وهي إحدى القرى في طوسي، تقطن فيها جماعة كثيرة من أهل العلم، تتلمذ على يد شيوخ عدّة أبرزهم شيخ التصوف (الجنيد البغدادي)، وشيوخ الحديث والفقه والنحو والشرعية مقلداً لنا مؤلفات عدّة في التصوف، لم نذكر أسماؤها، توفي الرّؤدباري سنة (٣٢٢هـ). ينظر: تاريخ بغداد/١/٣٤٧، والأنساب، ١٠٠/٣-١٠١، ومعجم البلدان، ٧٧/٣ وسير أعلام النبلاء، ٥٣٥/١٤-٥٣٦، والبداية والنهاية، ٢٠٤/١١، ولب اللباب، ١٩٩، وطبقات الشافعية الكبرى، ٤٨/٣، والأعلام، ٣٠٨/٥.

(٣٣٦) غُلاء المجانين، لابن حبيب، ٢٣٣-٢٣٤، وطبقات الشافعية، ٥١/٣.

(٣٣٧) شعراء الصّوفيّة المجهولون، د. يوسف زيدان، ١٨.

طبيعية لذعر الإحساس الداخلي لدى الشعراء<sup>(٣٣٨)</sup> وهذا ماكشف عنه مشهد الشاعر عبد الله بن محمد الأنصاري<sup>(٣٣٩)</sup> إذ يقول: [الكامل]

نَهْوَكَ نَحْنُ وَنَحْنُ مِنْكَ نَهَابٌ  
شَخَصَ الْعُقُولُ إِلَيْكَ ثُمَّ اسْتَحَسَرَتْ  
أَهْوَى وَخَوْفًا؟ إِنَّ ذَاكَ عُجَابُ !  
وَتَحَيَّرَتْ فِي كُنْهَكَ الْأَلْبَابُ

إنَّ خطاب المناجاة هنا، تحوّل من لغة الفرد إلى خطاب الجماعة؛ لأن الشاعر أصبح أسيراً لخوف ديني، وثقه في ذاكرة الجماعة مفاده: إن أقوى أنواع الرجاء الرباني، هو الجمع بين الحب والخوف لله، وبذلك يمحو عن العقول نسق التطرف، الذي يجمع الحب دون خوف الإله، وعليه فإن قوة التقرب للرب تعتمد على الحب الممزوج بالخوف فيقال: إنك "إذا خفته هربت إليه، فالخائف هارب من ربه إلى ربه"<sup>(٣٤٠)</sup>. وبهذا نلاحظ مدى هيمنة النسق الديني في الذاكرة الشعرية للفقهاء، فأصبح الدين مُسَيِّراً لتوجهاته الشعرية .

إنَّ الشاعر قد يعتمد في خطاب مناجاته، إلى استخدام أساليب (التمني، والنداء) بكثرة في نصوصه الشعرية؛ ليعزز إلى المتلقي عن سوء حالته وكثرة إلحاحه بدعائه بحرارة كبيرة؛ لأن الشاعر لا ينجي ذاتاً بعينها بل ينجي ذاتاً مقدسة، لطلب العون والمساندة، والاستجداء، وهذا الاستجداء الرباني يتطلب أساليب تجعل المستجد أكثر قرباً بالمشاعر والعاطفة من الرب بناءً على استثارة سمع المنادي (الرب)<sup>(٣٤١)</sup>. وهذا ما عمده الشاعر أبو عبد الله النهرواني<sup>(٣٤٢)</sup>. إذ يقول<sup>(٣٤٣)</sup>: [الخفيف]

لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ ذَنْبِي فَإِنِّي  
لَيْتَنِي عِنْدَمَا عَصَيْتُكَ رَبِّي  
لَيْتَنِي عِنْدَمَا هَمَمْتُ بِذَنْبٍ  
يَارْحِمِ الْعِبَادِ إِنْ لَمْ تُجْرِنِي  
يَارْحِمِ الْعِبَادِ طُرّاً أَجْرِنِي  
يَارْحِمِ الْعِبَادِ اجْعَلْ جَوَابِي  
كُلَّمَا قُلْتُ قَدْ قَرُبْتُ بَعْدْتُ  
لِهَوَانِي عَلَى الرَّمَادِ دُبْحْتُ  
بِقَوْدِ الْحَصَى حُرْقْتُ فَفْتُ  
فَلْنَفْسِي إِذْ خَسِرْتُ خَسِرْتُ  
وَأَغْنِي فَقَدْ هَلَكَتْ هَلَكَتْ  
يَاغِيْبِي فَقَدْ رَحِمْتُ رَحِمْتُ

<sup>(٣٣٨)</sup> ينظر: التّصوّف في الشّعر العربي الإسلامي، عبد الكريم حسّان، ٢٧٢، وشعرية الخوف (قراءة في شعر يوسف الصائغ)، علي جعفر العلاق، [www.nizwa.com](http://www.nizwa.com).

<sup>(٣٣٩)</sup> هو أبو اسماعيل الإمام والفقهاء والمحدث والشاعر (عبد الله بن محمد الأنصاري الصروي) من عائلة ذات نسب كريم وذكر حسن ووصف جميل، فهو من ذرية الصحابي أبي أيوب الأنصاري (رضوان الله عليه) لقب (بشيخ الاسلام)، إذ كان على ثقافة واسعة في اللغة والتاريخ والأنساب والفقهاء، وهذا ماكشف عنه مؤلفاته القيمة أبرزها (دم الكلام وأهله، ومنازل السائرين، وكتاب الأربعين في التوحيد والسنة، توفي سنة (٤٨١ هـ) ينظر: المختصر في تاريخ ابن الدبيشي، ٢٨١، وسير أعلام النبلاء، ٣٣٠/١٣، وطبقات الحنابلة، ٢٤٧/٢، والذيل على طبقات الحنابلة، ٥٠/١، والمنهج الأحمد، ١٥٤/٢، وكشف الظنون، ٥٦/١، والأعلام، ١٢٢/٣ .  
<sup>(٣٤٠)</sup> شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ٣٧٢.

<sup>(٣٤١)</sup> ينظر: شعر الحرب والفتن في الأندلس (رسالة ماجستير)، رانية أحمد إبراهيم، ١١٠ .  
<sup>(٣٤٢)</sup> هو محمد بن عُدْوَيْهِ النهرواني، فقيه أصولي محدث، كان من أبناء التجار المسافرين في البحار وهذا ما جعله من أبناء الأغنياء، فيقال إنه تعرض للنهب فقد مايملكه، إلا أن سيرة حياته تكشف عن رحلته الفقهية، فقد تتلمذ على يد أبي إسحاق الشيرازي واطلع على مؤلفاته وسار على نهجه، فكان ظاهر النقوى، مؤلفاً للمسلمين في كلِّ أفق، ولديه مؤلف في الفقه اسمه (الإرشاد في فروع الشافعية، وكان ولده عبد الله عالماً في الفقه والأصول وعلم الكلام، نال أجله سنة (٥٢٥ هـ) ودفن في اليمن. ينظر: معجم المؤلفين، ٢٧٥/١٠ .  
<sup>(٣٤٣)</sup> طبقات فقهاء اليمن، الجعدي، ١٤٦ .



إنَّ خطاب المناجاة، جاء بصيغة التمني المتعذر حصوله (لَيْتَ)؛ لأن الذات ابتعدت عن خوف الإله وخرجت عن طاعته، وعليه فإنها لا بد أن تظهر نفسها في موضع المتذلل النادم لكبائر فعلها، فتمنت أن تعذب وتحاسب على فعلها دنيوياً حتى تُخفف عنها وطأة العذاب أخروياً، وبعد ذلك تحولت وجهة الخطاب إلى صيغة النداء (يا)؛ لأن الذات المناجبة متيقنة من رحمة الإله، حتى وإن ابتدأت خطابها بصيغة المتعذر حصوله فكررت نسقية الرحمة (يا رحيم العباد)؛ لتستغث برحمة الإله، وتستعطفه وتذكر ذاتها وتنتشلها من وحل هلاكها. وهنا فإن نسقية المناجاة لم تجعل التذلل خارجاً عن اهواء ذاتها النفعية.

إن بعض الشعراء يتضرعون في خطابات مناجاتهم النسقية الى الرب حين يتغلب عليهم اليأس والقنوط، فلا يجدون وسيلة لانتشالهم من سوء حالهم؛ سوى التوجه الى الرب، فيظهرون حالة الضعف والعجز وإعلان الخضوع والخشوع، راجين منه جلت قدرته، أن يمدّهم بما يُنير طريقهم ويساعدهم على تجاوز محنتهم<sup>(٣٤٤)</sup>. وهذا ماجسده الشاعر عبد الوهاب بن محمد الشيرازي<sup>(٣٤٥)</sup> إذ يقول<sup>(٣٤٦)</sup>: [الخفيف]

سَيَدِي عَـلَّ الْفُؤَادَ الْعَلِيلاً      واحيني قبل أن تراني قتيلاً  
إِنْ تَكُنْ عَازِماً عَلَى قَبْضِ رُوحِي      فترفق بها قليلاً قليلاً

إنَّ خطاب التضرع أخذ جانباً نسقياً مهماً في المنظومة الدينية من خلال مصطلحي (القتل، والموت)، فهو يريد الترويج لفكرة نسقية مفادها: إن الإنسان مهما بلغت به العلل، فلا يحق له أن يختصر الحياة بالقتل؛ لأن نقض البنية يعد تجاوزاً على إرادة الرب لسلب الحياة. وعليه فإن قبض الروح-الموت، أمر رباني مجرد من تدخلات العبد وسلبات نزع الحياة.

إن التضرع في شعر المناجاة النسقي الذي دأب عليه بعض الفقهاء في العصر العباسي مرده إلى "العقيدة الإسلامية التي ترى من خلالها شفافية النفس، أنه لا بد للإنسان أن يتوب إلى ربه، وأن يتوب إلى بارئه، فيقف ببابه تائباً، ولا يهتم أن يكون مبعث هذا الوقوف هو اجترار الذنب، فأكثر مايكون الباعث هو: الرجاء والحاجة"<sup>(٣٤٧)</sup>، التي كشفت عنها نسقية أشعارهم، وهذا ماجسده القاضي علي بن محمد النضر<sup>(٣٤٨)</sup> في شعره إذ يقول<sup>(٣٤٩)</sup>: [البسيط]

يَا مُسْتَجِيبُ دُعَاءِ الْمُسْتَجِيرِ بِهِ      ويا مفرج ليل الكربة الداجي

<sup>(٣٤٤)</sup> ينظر: الاستنجد وأشكاله في الشعر الجزائري القديم، دفاطمة دخبة، ٢٧٦، مجلة المخبّر، ع ٢٠١٦/١٢ م.

<sup>(٣٤٥)</sup> هو أبو القاسم عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن علي الشيرازي الدمشقي المعروف (بابن المخبلي)، لقب (بشيخ الإسلام)، تفقه على يد أبيه، إذ كان شاعراً وفقهياً وواعظاً، ولد في دمشق وتولى حلقة الوعظ فيها؛ لوفرة علمه وقوة دينه، فحين استولى الأفرنج على دمشق بعثه الملك (بوري) لطلب النجدة من الخليفة المسترشد بالله، خلف مؤلفات مهمة منها: المنتخب في الفقه، والبرهان في أصول الدين، ورسالة الرد على الأشعرية... الخ. توفي في دمشق سنة (٥٣٦هـ).

ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٠٣/٢٠-١٠٤، وتاريخ الإسلام، ٤١٧/٣٦-٤١٨، والذيل على طبقات الحنابلة، ١٩٨/١-٢٠٠، والمنهج الأحمد، ٢٥٠/٢، وشذرات الذهب، لابن العماد، ١٨٤/٤، ومعجم المؤلفين ٢٢٤/٦.

<sup>(٣٤٦)</sup> الذيل على طبقات الحنابلة، ١٩٩/١، والمنهج الأحمد، ٢٥٠/٢.

<sup>(٣٤٧)</sup> النزعة الدينية في شعر محمد العيد الخطراوي (رسالة ماجستير)، عبد الرحمن الحربي، ١٤.

<sup>(٥)</sup> هو أبو الحسن (علي بن محمد النضر) المعروف بالأديب، من فقهاء صعيد مصر، اشتهر بغزارة علمه وسعة أدبه، فكان من الرؤساء القضاة ذوي الثباة، إذ جمع إلى جنب الشعر، الفقه والنحو، وأصبح متصرفاً في علوم كثيرة، توفي في مصر سنة (٥٥٨هـ). ينظر: خريدة القصر، البازري، ٢٠٠/٢-٢٠١، الطالع السعيد، كمال الدين الأندقي، بغيّة الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، ٢٠٠/٢-٢٠١، ومعجم المؤلفين، ٢٣١/٧.

<sup>(٦)</sup> خريدة القصر-قسم شعراء مصر، ٩٢/٢.

وجل بابك عن منع وارتاج  
ونرتجيك فكن للخائف الراجي

قد ارتجت دوننا الأبواب وامتنعت  
نخاف عدلك أن يجري القضاء به

إنَّ خطاب الاستغاثة الذاتي، يتراوح بين نشدان العطاء وقلق الإنصاف؛ لأن الذات ترتجي العطاء، لكنه غير مُرحَّب به نسقياً، وعليه لا بدَّ أن تحول نسقية مطلبها، نحو الذات المُقدَّسة، المُترَفِّعة، عن الإغلاق المحكم للعطاء. لكن هناك ثمة تعذر في الحصول الغاياتي، فظهرت في النصِّ ثيمة الذات الخائفة المتوسلة؛ لأنها متيقنة من تمادي ذنوبها، وعليه فإن نسقية الإنصاف الرباني في الحكم، ستحول دون الحصول على غايتها المرتجاة .

إن التسليم لفكرة الموت والإيمان المطلق بقدرة الله تعالى تجعل "صاحب الرضا بمنأى عن هذه الويلات، وله من بعد ذلك رقائق وعلامات، فهو على الدوام، قانع بما سبق له في القدر، لا يتودد إلى الخلق ويذل لهم؛ لاكتفائه بما قسمه الله له، ولعلمه اليقيني بنفوذ أمر الله"<sup>(٣٥٠)</sup>. الذي لا مناص عنه والامتنال بمشيئته، وهذا ما جسده ابن الكيزاني المصري في نصّه إذ يقول<sup>(٣٥١)</sup> : [مجزوء الرمل]

|                     |                 |
|---------------------|-----------------|
| إصرفوا عني طيبي     | ودعوني وحببي    |
| عللوا قلبي بذكر     | ه فقد زاد لهيبي |
| طاب هتك في هواه     | بين واث ورقيب   |
| لا أبا لي بفوات الذ | نفس مادام نصبي  |
| ليس من لأم وإن أط   | نبت فيه بمصيب   |
| جسدي راض بسقمي      | وجفوني بنحبي    |

إنَّ خطاب الشاعر هنا، جاء مُمهِّداً لفكرة الموت؛ لأنه متيقن من حقيقته المُدرَكة له، وعليه فإن البحث عن أسباب السكينة والراحة، تكون بقرب الرب، لا بمسببات الحياة الوضيعة؛ وكأنه قد جرد ذاته من دوافع تشبثها المجازي، جاعلاً الموت قريناً للحظة، بل مُسلماً له بكلِّ جوارحه الذاتية .

إن الشاعر المتصوف يملك خيلاً جَميلاً، متجاوزاً حدود الأنساق العقائدية، فيتعامل مع الذات المقدسة، تعامل العاشق، فيصل بمحبته إلى أعماق الوجد الصوفي، فيوجّه شوقه إلى الرب، فيعيد صياغة الطبيعة لتكون أكثر طوعاً لمحبته، وأكثر وجداً لمرضاة محبوبه، فالشوق للذات المقدسة أصبح ملازماً له سواء في حالة البعد أو القرب<sup>(٣٥٢)</sup>. الذي لا يحدُّ الصوفي عن محبته الكامنة للرب. فجاء الشاعر سعد الله بن نصر<sup>(٣٥٣)</sup> ليجسد محبته إلى محبوبه الخالق إذ يقول<sup>(٣٥٤)</sup> : [الكامل]

|                                |                              |
|--------------------------------|------------------------------|
| لي لذة في ذلتي وخضوعي          | وأحبُّ بين يديك سفك دموعي    |
| وتضُرُّ عي في رأي عينك راحة    | لي من جوى قد كُنَّ بين ضلوعي |
| ما الذلُّ للمحبوب في حكم الهوى | عارٌ ولا جورُ الهوى ببديع    |

(٣٥٠) الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، د. يوسف زيدان، ٩٤.

(٣٥١) خريدة القصر، ٢٠/٢، والمحمدون من الشعراء، وأشعارهم، القفطي، ١١٢، والوافي بالوفيات، ٢٥٧/١.

(٣٥٢) ينظر: الحب والمحبة الإلهية، محمود الغراب، ١٢٤، ٦٢، ومدارات صوفية، هادي العلوي، ١٧١، ١٧٦.

(٣٥٣) هو أبو الحسن (سعد الله بن نصر بن سعيد) يُعرّف (بابن الدجاجة أو الحيواني)، كان فقيهاً ومتكلماً وواعظاً وشاعراً، كما كانت له وقفات صوفية في حياته، انعكس بعض نتائجها على أشعاره، كانت له شهرة واسعة في الفقه ومجالس الوعظ، توفي سنة (٥٦٤ هـ) فُدفن بمقبرة الرياض، ثم نقل بعد خمسة أيام ودفن عند والديه بمقبرة الامام أحمد بن حنبل. ينظر: فوات الوفيات، ٤٣٤/١، والوافي بالوفيات، ١١٥/١، والذيل على طبقات الحنابلة، ٣٠٢-٣٠٣، والغدير، ٨٢/٥، ومعجم المؤلفين، ٢١٦/٤ .

(٣٥٤) فوات الوفيات، ٤٣٤-٤٣٥، والوافي بالوفيات، ١١٦/١، والذيل على طبقات الحنابلة، ٣٠٤/١.

عَمَنْ رَجَاكَ لِقَابِهِ الْمَوْجُوع ؟  
بِجَمَالِ وَجْهِكَ عَنْ سُؤَالِ شَفِيعِ

هَبْنِي أَسَأْتُ فَأَيَّنَ عَفْوِكَ سَيِّدِي  
جُدْ بِالرَّضَى مِنْ عَطْفِ لُطْفِكَ وَاعْنِهِ

إن خطاب التضرع الى الله تعالى، قد كان على وفق نسقية التضرع والخضوع المَحْبَب، فالشاعر مُتَبَقِّن من ذاته، بحقيقة الهميان المطلق مع الذات المقدسة، فان ذلك يورثه، غنى النفس وذلّ السؤال، والأهم من ذلك نسقية تقَرِّبه للربِّ، التي جعلته متجاوزاً لثيمة خوف العذاب، وبذلك ضمن شفاعته الذنب، على وفق تراتبية ميل الهوى الغياتي .

وعلى هذه الوتيرة سار خطاب المناجاة النسقي، إذ لم يخرج عن وتيرة الحبِّ الإلهي، فقد أخذ جانباً فلسفياً عميق التفكير في العصر العباسي ولاسيما في القرن السادس الهجري، فأظهر الشعراء الفقهاء على ألسنتهم مختلف عبارات الوجد والهميان وألفاظ المحبة والحبِّ؛ فوجهوا جلّ مشاعرهم الى وجهة أعلى قداسة شغلوا بحبِّ الربِّ وعَبَّرُوا عن ذلك في أشعارهم<sup>(٣٥٥)</sup>، المتوسمة بفيض عشقهم الصوفي لخالقهم، كما تمثل ذلك بقول ابن أبي الحديد المعتزلي<sup>(٣٥٦)</sup> : [الطويل]

|                                                                 |                                             |
|-----------------------------------------------------------------|---------------------------------------------|
| وَحَقِّكَ لَوْ أَدَخَلْتَنِي النَّارَ قُلْتُ لِلَّهِ            | ذِينَ بِهَا قَدْ كُنْتُ مِمَّنْ يُحِبُّهُ   |
| وَأَفْنَيْتُ عُمْرِي فِي دَقِيقِ عُلُومِهِ                      | وَمَا بُغَيْتِي إِلَّا رِضَاءَهُ وَقُرْبَهُ |
| هَبُونِي مُسِيئاً أَوْتَعَّ <sup>(٣٥٧)</sup> الْحِلْمَ جَهْلُهُ | وَأَوْبِقَهُ دُونَ الْبَرِيَةِ ذَنْبُهُ     |
| أَمَّا يَفْتَضِي شَرْعَ التَّكْرَمِ عَفْوُهُ                    | أَيَحْسُنُ أَنْ يُنْسَى هَوَاهُ وَحُبُّهُ؟  |

جعل الشاعر في خطاب مناجاته نسقية حبه تقرباً للربِّ باطنياً لا شكلياً، وهذا ماوثقه القسم الاعتقادي(وحقك)؛ ليؤكد للمتلقى مدى أهمية الاعتقاد بالباطن(القلب)؛ إذ يجعله أكثر قرباً، متجاوزاً فساد العقل ومخاوف تعاضم الذنب. وعليه فإن التساؤل الاستفهامي في آخر النصّ، رسخ نسقية الصبح الربانيّ المبنية، وفق حسن الاعتقاد وفرط الود الباطن .

فينبغي أن ندرك أن مناجاة الإله " يجب أن تكون عملاً روحياً، والعمل الروحاني هو كُُلُّ عمل نقوم به طاعة لله سبحانه وتعالى وطلباً لرضاه؛ لأن الله سبحانه وتعالى، يحبه من خلال طلبه منا فعله، حريصين فيه على هذا المعنى الذي هو الإخلاص. إن جهودنا حين تكون مقترنة بهذه المعاني، التي محلها القلوب أولاً، ستكون أفعالاً روحية، تسمو بأرواحنا إلى درجات القرب من الله، وفي هذه الحالة سنشعر بعون الله لنا، وتيسيره الصعاب أمامنا..."<sup>(٣٥٨)</sup>. وبذلك يتحقق مراد العبد من ربِّه فغاياته القصوى غفران ذنبه كما جسده ابن خلكان بقوله<sup>(٣٥٩)</sup> : [الكامل]

|                                            |                                               |
|--------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| يَا رَبَّ إِنَّ الْعَبْدَ يُخْفِي عَيْبَهُ | فَأَسْتُرْ بِحِلْمِكَ مَا بَدَأ مِنْ عَيْبِهِ |
| وَلَقَدْ أَتَاكَ وَمَالَهُ مِنْ شَافِعٍ    | لِذُنُوبِهِ فَأَقْبَلْ شَفَاعَةَ شَبِيبِهِ    |

إنَّ نسقية النداء المناجاتي، جاءت بصيغة الأمر الطلبي{فاستر، فاقبل}، وهذا يدل على أن العبد يريد إخفاء عيبه وغفران ذنبه، على وفق نسقية اتكالية وجدت في دعاء المناجاة المنفذ

<sup>(٣٥٥)</sup> ينظر: الأدب الصوفي في مصر، د. علي صافي حسين، ٢٢٤-٢٢٧ .

<sup>(٣٥٦)</sup> الوافي بالوفيات، ٤٦/١٨، وفوات الوفيات، ٦٠٩/١، وشرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، ٨٠/١٦ .

<sup>(٣٥٧)</sup> الوتغ: الهلاك وتوغ وتغنا: هلك وأوتغ: أي أهلكه، ينظر: معجم مقاييس اللغة ٨٤/٦ .

<sup>(٣٥٨)</sup> هموم ثقافية في عصر العولمة، د. عزمي طه، ٢٠٥ .

<sup>(٣٥٩)</sup> فوات الوفيات، ١٥٩/١، والدليل الشافي على المنهل الصافي، جمال الدين بن تغري، ٧٥/١ .

لتحقيقها، من دون أن تكون لديه إرادة إيمانية؛ لإصلاح ذاته والكفّ عن فعلٍ منكرها. وعليه فإن الالتجاء للربّ، أصبح وسيلة لستر العيب وحط الذنب.

حين نعمن في قداسة الأديان " لا نجد ديناً يخلو من الشعائر، التي تهدف كلها في التحليل الأخير، إلى وصل الإنسان المحدد بالحقيقة اللامحدودة. لكن كما يمكن أن تقع العقائد في خطر الشكلية، حين يفهمها معتنقاً فهماً لفظياً، بعيداً عن الجوهر وخالية من الصدق والحرارة القلبين، وهكذا يمكن أن تنحرف الطقوس عن الهدف الذي وجدت من أجله، فتكفّ عن كونها وسيلة لتصير غاية في ذاتها.. " (٣٦٠). هدفها التزمت بسيماء الشكلية الطقوسية، وهذه الرؤيا نلاحظها بمناجاة علي بن أحمد المقدسي (٣٦١) إذ يقول (٣٦٢): [الطويل]

وَعَجَزِي عَنْ سَعْيِي إِلَى الْجُمُعَاتِ  
تَجَمَّعَ فِيهِ النَّاسُ لِلصَّلَوَاتِ  
مِنَ النَّارِ وَاصْفَحَ لِي عَنِ الْهَفَوَاتِ

إِلَيْكَ إِعْتَذَارِي مِنْ صَلَاتِي قَاعِداً  
وَتَرَكِي صَلَاةَ الْفَرَضِ فِي كُلِّ مَسْجِدٍ  
فِيَارَبِّ لَا تَمُفِّتْ صَلَاتِي وَنَجِّنِي

إنّ خطاب المناجاة، كشف لنا عن نسقية الفقيه الدينيّة، فالتقرب إلى الربّ أصبح طقوسياً أكثر من كونه قلبياً، فثمة خوف يسيطر على ثنايا الشاعر؛ لأنّ هناك عجز جسدي، يحول دون ممارسة النسك التعبدية، فالإلحاح الخطابي على إظهار مواطن العجز، وعدم إبعاد الصلاة، كانت لغاية محو الزلات التي يترتب عليها النجاة من عذاب الآخرة، فالصلاة كانت إحدى وسائله الطقوسية التي تجعله قريباً من ربّه، وكأنّ الفقيه قد تناسى صفاء النية وسلامة القلب، أهم من سلسلة التقرب الطقوسي.

(٣٦٠) دراسة نقدية في فلسفة الدين، أديب صعب، ٤٠.

(٣٦١) هو أبو الحسن (علي بن أحمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن السعدي المقدسي الصّالحي الحنبلي)، ولد سنة (٥٩٥هـ)، فتلقّى تعليمه الفقهي على يد شيوخ كبار في عصره فأصبح محدثاً للإسلام، فإلى جانب الفقه، كان أديباً فائقاً وشاعراً متميزاً وعارفاً بالمذاهب. ومن أشهر مؤلفاته (أسنى المقاصد وأعذب الموارد) توفي في دمشق سنة (٦٩٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، ٣٨٢/١٣، والذيل على طبقات الحنابلة، ٣٢٥، والدليل الشافي، ٤٤٩/١-٤٥٠، وشذرات الذهب، ٧/٧٢٣-٧٢٦، وكشف الظنون، ٩٠/١.

(٣٦٢) البداية والنهاية، ٣٨٢/١٣، والذيل على طبقات الحنابلة، ٣٨٢/٢، وشذرات الذهب، ٧/٧٢٦.

## المبحث الثاني: نسقية القلق في الذاكرة الدينية

إنَّ كُلَّ شاعرٍ محاطٍ بنظامٍ اجتماعي، لا يستطيع الإفلات منه وتخطي حدوده ولهذا " فقد شكّل نسقية بالصيغة التي تجعله مقبولاً، على وفق شروط النسق الثقافي المتجذّر في البنية المجتمعية، فأضحى أحد المرتكزات التي أسست النظام الثقافي وأنساقه المجتمعية، فالشاعر صيغة نسقية، تكشف عن ثقافة واعية، في توظيف اللغة الجمالية، وهو يمتلك القدرة الإبداعية، على تمرير أنساقه المضمرّة، وتضمينها خطاباته وأفكاره" (٣٦٣) المتعددة. فالبحث عنها وكشف نواياها ليس بالأمر الهين أو اليسير، بل يحتاج إلى جهد كبير، وقراءة ثقافية واسعة. "ومن تدبّر الأشعار، ولَبَّ النظر فيها، يجد أن منها ما تكون فيه حكم صائبة وعبر بانية، تُرَكِّي النفوس وتشدّد الهمم، كما أن فيها ذكراً للخبر وترغيباً فيه، وتعريضاً للشر وتحذيراً منه.." (٣٦٤) كما بثّه الفقيه/ الشاعر في خطاب زهده، الذي بات خطاباً نسقياً قلقاً، يعتريه ويجسّد مرجعيّاته الدينيّة وتوجهاته الوعظية؛ لكونه أكثر مساساً وعلاقة مع الثقافة الإسلامية، المهيمنة والحاكمة على ذاكرته الشعرية، المُتَشعّبة في الفضاء الدينيّ، فأصبح من أكثر الأشخاص انتساباً والتزاماً بمعايير هذه المرجعية (٣٦٥). مما انعكس ذلك على نتاجه الإبداعي .

فكان القلق الذي يعتري الذات الشاعرة، هو قلق وجودي على مساس دائم، مع منظومة العقائد الدينيّة، وهو أهم نتيجة نفسية؛ لانزعاج النفس واضطرابها وعدم استقرارها، فهذا الاضطراب وعدم الثبات في الشخصية، يعتري كُلَّ نفس إنسانية تعيش على وجه الأرض، وتتفاعل مع محيطها (٣٦٦) فالقلق الذي يعتري الشعراء، له دواحيه الفعلية الناتجة، عن حالة الصراع مع عالمين أحدهما : خارجي، كالتفكير في مشكلة المصير، وبُكُلِّ ما يحمله من أسئلة حياتية، والآخر : داخلي، يخص تكوينه كالشعور بالإحباط والنقص والعجز، ودرجة تأثره بما حوله، وهو نتيجة صدام واحتدام بين عالمين خارجي وداخلي، عبر تفاعل الوعي والحس، وترجمته في صورٍ شعرية، متواشجة مع سواها (٣٦٧). في صورٍ نسقية معبّرة "فوجد في القصيدة وسيلة فنية، للتعبير عن متناقضات الوجود الإنساني، وما يجيء معها من صراع وتوتر وتمردٍ وحيرة" (٣٦٨) تعتريه. وهذا التناقض في الذات الإنسانية، مرجعه إلى الخوف من نهاية المصير المحتوم {الموت}، فجاء الموت ملازماً، لمواطن الانشغال الفكري؛ كونه الفكرة السائدة والمهيمنة، في مختلف الأديان المقدسة. وعليه فإنه نتيجة تراتبية للوازم الإيمان الصحيح (٣٦٩). فجاءت نسقية القلق ملازمة لصراع الزمن مع الموت "وهذا الإحساس بالزمن وأثره من القضايا الخطيرة، التي شغلت بال الإنسان؛ نتيجة

(٣٦٣) جينالوجيا الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي، خالد حسين جبر، ١١٨ (أطروحة دكتوراه).

(٣٦٤) النصوص الدينيّة وموقفها من الشعر، زينة حسين القحطاني، ١١٣، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، عدد خاص/ ٢٠١١ م.

(٣٦٥) ينظر: نظرة جديدة للثقافة، أ.د. عزمي طه، ٢٤٥ .

(٣٦٦) آليات الخطاب النقدي العربي، د. محمد بلوحي، ٧٨ .

(٣٦٧) المرأة في الشعر العربي قبل الإسلام، نرجس حسين، ٢١٣، مجلة كلية الآداب، ع ١٠٤ / ٢٠١٣ م .

(٣٦٨) الشعر والتكليف النفسي، د. كاظم محراث، ٢٥، مجلة كلية التربية، ع ٦ / ٢٠٠٩ م .

(٣٦٩) ينظر : من قاموس التراث، هادي العلوي، ٦٩ .

إحساسه بأثره النافذ القوي؛ ولأنه يمثل قوة فاعلة مُغيّرة<sup>(٣٧٠)</sup>. لمصير الإنسان، وحالة الصراع الداخلي الذي يعيشه. فأخذ الفقيه(الشاعر) يركز في نسقية قلقه "بصفة خاصة على {الدين}؛ بوصفه نسقاً من الأوامر والنواهي، وعلى أساس طاعة {الأوامر} واجتناب {النواهي}، يتحقق خلاص الإنسان فرداً كان أو جماعة"<sup>(٣٧١)</sup>. فبث في شعره، الكثير من المعاني الدينيّة، التي صوّرت الحياة الدنيا، على أنها دار ممر لحياة مؤقتة ونعيم شكلي، وأن الموت الأجل المحتوم، للقضاء على كلّ لذة دينوية، ففي مقابل وقتية الحياة، يوجد نعيم أزلي ولذة أخروية في ديمومة الجنان. فإن نسقية العبور، تكمن بالعمل الصالح واجتناب موبقات الآثام. فغاية الشاعر من كلّ ذلك إيصال أفكاره إلى المتلقين، بسهولة في التعبير وبساطة في التركيب، حتى يتمكّن من بث روح القلق والاضطراب، الذي يعتريه في ثنايا خطابه<sup>(٣٧٢)</sup>. فسينعكس الأثر على القراء، في هيمنة المنظومة الدينيّة على عقولهم، فحققت غاياتها المرتجاة من نسقية وعظها القلبي. كم تجلّى ذلك عند الشاعر منصور بن إسماعيل الفقيه إذ يقول<sup>(٣٧٣)</sup>: [المتقارب]

|                                     |                                        |
|-------------------------------------|----------------------------------------|
| فِرَاقَ الْحَيَاةِ قَرِيبُ قَرِيبُ  | إِذَا كُنْتُ تَعْلَمُ أَنَّ الْفِرَاقَ |
| لِيَوْمِ الرَّحِيلِ مُصِيبُ مُصِيبُ | وَأَنَّ الْمُعِدَّ جَهَازَ الرَّحِيلِ  |
| عَلَى مَا يَفُوتُ مَعِيبُ مَعِيبُ   | وَأَنَّ الْمُقَدَّمَ مَا لَا يَفُوتُ   |
| فَأَمْرُكَ عِنْدِي عَجِيبُ عَجِيبُ  | وَأَنَّكَ عَنْ ذَلِكَ لَا تَرْعَوِي    |

إنّ الشاعر يريد أن يؤكد، ثيمة الانفصال عن الحياة في فكر المتلقي، ولكن هذا لا ينفي عن الذات الشاعرة، نسقية القلق واضطرابها من الموت الدائب على فعله، فمحوه من الذاكرة، يُعدّ فعلاً مُشِيناً، وخارجاً عن أنظمة الحكم الإلهي .

إنّ التمعن الشديد في نسقية القلق، نلاحظها مستندة إلى مهيمنات الذاكرة الدينيّة إذ "تنوعت رؤية الشاعر العربي للموت، حسب مكوناته النفسية والإنسانية، واستعداده ومعطيات عصره، التي تنعكس على توجهه وسيكولوجيته، لكن الإجمالي أن الشاعر ظلّ مشغولاً بالموت؛ لأنه فقد، يُحاصره في كلّ زمانٍ ومكانٍ ولا مفر منه"<sup>(٣٧٤)</sup>. إلا بالعمل الصالح، الذي يجعل الذات أكثر قرباً من ربّها، وهذا ما بثّه الشاعر عبيد الله بن معروف<sup>(٣٧٥)</sup> إذ يقول<sup>(٣٧٦)</sup>: [مجزوء الرجز]

|                                  |                                 |
|----------------------------------|---------------------------------|
| يَا بؤْسَ لِلْإِنْسَانِ فِي الْـ | دُنْيَا وَإِنْ نَالَ الْأَمَلَ  |
| يَعِيشُ مَكْتُومَ الْعِلَالِ     | فِيهَا وَمَكْتُومَ الْأَجَلِ    |
| بَيْنَا يُرَى فِي صِحَّةٍ        | مُعْتَبِطاً قَيْلَ : إِعْتَلَلِ |
| وَبَيْنَمَا يُوجَدُ فِيـ         | هَا ثُلُوباً قَيْلَ : ائْتَقَلِ |
| فَأَوْفَرَ الْحَظَّ لِمَنْ       | يَتْبَعُهُ حُسْنُ الْعَمَلِ     |

(٣٧٠) شعر الحكمة عند الشعراء النصارى في العصر الأموي، منذر كفاقي، ١٥٨، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع ٢٦ / ٢٠١٠ م.

(٣٧١) هكذا تكلم ابن عربي، د. نصر حامد أبو زيد، ٢٤ .

(٣٧٢) ينظر : اتجاه الشعر الإسلامي في العصر العباسي الأول، عبدالله الجهمان، ٨٩ (رسالة ماجستير) .

(٣٧٣) منصور بن إسماعيل الفقيه، ٧٠ .

(٣٧٤) تراجم الموت في الشعر العربي المعاصر، د. عبد النصر هلال، ٢٥ .

(٣٧٥) هو أبو محمد(عبيدالله بن أحمد بن معروف)، لقب(بقاضي القضاة)، بناءً على منصب تولّيه القضاء بشيراز وبغداد، فقد كان فقيهاً وأديباً وشاعراً ومعتزلياً، وصاحب سيرة حسنة، وبصيرة ثقافية، وثقافة واسعة، خلف مؤلفات منها(صناعة الإعراب، وعيون الإعراب)، نال أجله سنة(٣٨١هـ) . ينظر : تاريخ بغداد، ١٠ / ٣٦٤ - ٣٦٥، والكمال في التاريخ، ٩ / ٩١، وميزان الاعتدال، الذهبي، ٣ / ٣، وتاريخ الإسلام، ٢٧ / ٣٥ - ٣٦، والوافي بالوفيات، ٤ / ٨، وهدية العارفين، ١ / ٦٤٧، والأعلام، ٤ / ١٩١ .

(٣٧٦) تاريخ بغداد، ١ / ٣٦٦ .

إنَّ الشاعر، لا يريد أن يقطع أمل الإنسان من الحياة بل ليؤكد سرعة تغيير الحياة دون انذار مسبق، فارتكز على ثنائية {العلل والأجل}؛ لأن أحدهما مكمل لانتقال الإنسان إلى العالم الآخر، وعليه فإن إيجابية الخروج من الحياة، على وفق رؤية الفقيه، تكمن بثبات الفعل الحسن المقصود عن طيب عمل لا تصنع شكلاً. وبهذا استمرت وتيرة القلق النسقي في رؤية الشاعر/ الفقيه للحياة، فبث في شعره، الدعوة إلى ترك الدنيا والابتعاد عن شهواتها؛ كونها حياة لا تتسم بالثبات، بل على اضطراب تام، فكان محفّزه الدائم في رؤياه النسقية، طائفة من الوعاظ (نساك وزهاد)، انصرفوا عن متاع الدنيا الزائل، وتعلقت نفوسهم بمتاع الآخرة<sup>(٣٧٧)</sup> الدائم. وبهذا يتخلص الشاعر من دوافع نسقه القلبي، ويتوجّه إلى الذات المقدّسة، وقد اتضحت هذه الرؤية بخطاب الشاعر أبي الخطاب البستي<sup>(٣٧٨)</sup> إذ يقول<sup>(٣٧٩)</sup> : [الوافر]

لَعَمْرُكَ مَا الْحَيَاةُ وَإِنْ حَرَصْنَا      عَلَيَّهَا غَيْرُ رِيحٍ مُسْتَعَارَةٍ  
وَمَا لِلرَّيْحِ دَائِمَةٌ هُبُوبٌ      وَلَكِنْ تَارَةً تَجْرِي وَتَارَةً

إنَّ الشاعر، يريد أن يبيث تصوراتهِ الدنيّة، في ذاكرته النسقية فصوّر الحياة بـ{بالريح}؛ ليعبّر عن صراع الإنسان وعدم ثباته في الحياة، فالتأكيد على جانب سكونها الوقي وهم؛ لأنها في حالة صراع دائم مع الموت.

في حين أن بعض الشعراء، بثّوا رؤياهم القلقة، بناءً، على ثيمة الشيب؛ كونه "يحمل دلالة كبر السن، والقرب من الموت، والتبشير بقرب الأجل، والاتعاظ بمصير الإنسان الزائل.." <sup>(٣٨٠)</sup> في الحياة، فجاء الشاعر عبد القاهر التميمي البغدادي، ليبث شكواه وقلقه في نسقية الشيب إذ يقول<sup>(٣٨١)</sup> :

شَبَابِي وَشَبَابِي دَلِيلًا رَجُلِي      فَسَمْعًا لِدَاكِ وَذَا مِنْ دَلِيلٍ  
وَقَدْ مَاتَ مَنْ كَانَ لِي مِنْ عَدِيلٍ      وَحَسْبِي دَلِيلًا رَجُلٌ الْعَدِيلِ

تحضر في ذهنية الشاعر الواعظ {نسقية القلق}، ولذا فإن ثيمة الصراع تكمن في داخل الشاعر نفسه، إذ ثمة قلق جواني، بين نسقية الموت ونشدان الحياة لديه. وعليه فإن أزلية البقاء، لا تُفاسد برحيل النظر ولا بسيمياء العمر؛ لأنه مُتيقّن لاحتمية الموت، الذي لا يُستثنى منه أحدٌ .

<sup>(٣٧٧)</sup> ينظر : فن الزّهد في شعر البارودي، د. مصطفى البسطويسى، ٣٩ .

<sup>(٣٧٨)</sup> هو (حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب)، من ولد (زيد بن الخطاب- ولهذا عُرِفَ بـ (الخطّابي)، ويُكنى (أبو سليمان البُستيّ)، نسبة إلى (بُست)، وهي مدينة من بلاد كابل (الافغانية)، كان ذا باع طويل في اللّغة والأدب والفقه، وبهذا كان شاعراً وفتياً بارعاً، انعكس ذلك على مؤلفاته أمثال (غريب الحديث، وأعلام السنن، ومعالم السنن، وإصلاح غلط المُحدثين... الخ)، نال أجله في بلدة (بُست)، سنة (٣٨٨هـ) . ينظر : يتيمة الدّهر، ٤/ ٣٨٣، واللباب في تهذيب الأنساب، ١/ ١٥١، وفيات الأعيان، ٢/ ٢١٤ - ٢١٥، وتذكرة الحفاظ، الذهبي، ٣/ ١٠١٨، وسير أعلام النبلاء، ١٧/ ٢٦، وإمتاع الأسماع، المقرئزي، ٧/ ٢٦٠، وسيل الهدى والرشاد، الصالحى الشامى، ١٤٤ - ١٤٥، وخزانة الأدب، ٢/ ١٠٧، وهدية العارفين، ١/ ٦٨ - ٦٩، والأعلام، ٢/ ٢٧٣

<sup>(٣٧٩)</sup> يتيمة الدّهر، ٤/ ٣٨٤، ومعجم الأديباء، ١٠/ ٢٧٠ .

<sup>(٣٨٠)</sup> الزّهد في شعر محمد بن حازم الباهلي، بيان علي عبد الرحيم، ١٨٦، مجلة دراسات البصرة، ع٧/ ٢٠٠٩ م .

<sup>(٣٨١)</sup> الوافي بالوفيات، ١٩/ ٣٣، وفوات الوفيات، ١/ ٧٠١ .

وحين تُمعن النظر في نسقية القلق الذي يعتري الشاعر، نجد ان الموت من أهم محاور القلق لديه وذلك؛ لأن الإنسان كائن مُترَمَّن؛ أي: يعيش ضمن الزمان، سواء أُنظر في ذلك إلى مسيرة الإنسان الفرد، أم إلى الإنسان الجماعة، فكل حركة يُليها، هي فعل مترَمَّن قائم ضمن زمان ما؛ زمان فردي خاص بالفرد، وزمان حضاري عام بالجماعة الإنسانية المحددة. وتبدأ هذه العلاقة بالحضور منذ الولادة؛ لأنها بذاتها فعل زماني؛ فهي النقطة الأولى التي يلتقي فيها الإنسان والزمان، وبموجبها يتحدّد المصير النهائي لهذه العلاقة، حيث الموت آخر نقطة يلتقي فيها الاثنان<sup>(٣٨٢)</sup>. وهذا الالتقاء بين نقطة المصير واضمحلال فعل التواجد الزمني، جعلت الإنسان في حالة اضطراب وقلق دائم، من نهاية أجله، وهذا ما صوّره لنا الشاعر الشريف المرتضى إذ يقول<sup>(٣٨٣)</sup>: [البسيط]

والجاهلون معاً في الأعصر الأول  
حانوا وحالوا وهذا الدهر لم يحل  
لم يمتطوا صهوات الخيل والإبل  
لو لم أكن بانتظار الموت في شغل  
شكّ فأطمع للدنيا ويطمع لي  
ولا دواءً لما أشكوه من علي  
كيدي وتذهب عنه ظللاً جيلي  
وراءه للردى حادٍ من الأجل؟

يا بُوسَ للدهر غرّ العالمون به  
مضوا جميعاً فلا عين ولا أثر  
كأنهم بعد ما استمطوا جنائزهم  
قالوا: فرغت من الأشغال؟ قلت لهم:  
إنّي لأعلم علماً لا يخالجه  
بأنه لا محيص عن مدى سفري  
وإنني سوف ألقى ما يُطيح به  
وكيف يطبق جفناً بالكرى رجل

هنا القلق، سار على وفق وتيرة الزمن؛ لأنّه الوجهة الوحيدة، لسريان الذات نحو الهلاك. وعليه فإن الموت النتيجة الحتمية، لسفر الحياة وحيل منكراتها، فلا مناص لسكون الذات وتنعّمها؛ لأنها تُقاد إلى فناء الجسد.

وأحياناً نجد بعض الشعراء، يُصابون بالذعر التام من حلول المشيب؛ "لأنّه يوحى بتقدّم العمر، والزيادة في عدد السنين المعيشة، وهذه الزيادة التي تحوّل الذات تدريجياً، من قمة القوة والعنفوان، إلى عجز دائم يُختتم بالموت"<sup>(٣٨٤)</sup>. فنُحطّم آمال الذات الحاملة بالحياة الدائمة، وهذا ما جسّده الشاعر رزق الله بن عبد الوهاب التميمي<sup>(٣٨٥)</sup> إذ يقول<sup>(٣٨٦)</sup>: [الطويل]

ولكنّه حادٍ إلى البين مُسرّع  
بأنّ المَنَيا خَلَفَهَا تَتَطَلَّعُ  
فَتَظْهَرُ تَتَلَوَّهَا ثَلَاثٌ وَأَرْبَعُ  
يُعَالِبُ صُنْعَ اللَّهِ وَاللَّهُ أَصْنَعُ

وما شَنَّ الشَّيْبُ مِنْ أَجَلٍ لَوْنِهِ  
إِذَا مَا بَدَتْ مِنْهُ الطَّلِيعَةُ أَذْنَتْ  
فَإِنْ قَصَّهَا الْمَقْرَاضُ صَاخَتْ بِأَخْتِهَا  
وَإِنْ خُضِبَتْ حَالِ الْخِضَابِ لِأَنَّهُ

(٣٨٢) ينظر: الدهر في الشعر الأندلسي، د. لؤي علي خليل، ٦٧-٦٨.

(٣٨٣) ديوان الشريف المرتضى، ٣٢٩/٢.

(٣٨٤) الشيب في شعر المتنبي بين القبول والرفض، د. يسرى إسماعيل إبراهيم، ٢٠٠، مجلة التربية والتعليم، ع ٣، م ١٣/٢٠٠٦.

(٣٨٥) هو أبو محمّد (رزق الله بن عبد الوهاب التميمي البغدادي)، ولد واشتهر في بغداد، إذ كان عالماً في العربية والفقه والأصول، كما كان ذا شهرة واسعة ومكانة رفيعة عند الخلفاء، فتردد كثيراً على بلاطهم، فاشتهر بالملحة والطرف، نال أجله سنة (٤٨٨ هـ)، ودفن في داره بباب المراتب، وبعد سنة نُقل من قبره فدفن إلى جانب قبر الإمام (أحمد بن حنبل)، ومن مؤلفاته (شرح الإرشاد في الفقه). ينظر: تاريخ مدينة دمشق، ٣٧/٢١٥، والكامل في التاريخ، ١٠/٢٥٣، ومعجم البلدان، ٣/٣٠٧، والذيل على طبقات الحنابلة، ١/٧٧-٧٨، والمنهج الأحمد، ٢/١٦٤-١٦٦، وشذرات الذهب، ٥/٣٨٠، وبحار الأنوار، المجلسي، ١٤/١٢١، والغدير، ٥/٨٠، والأعلام، ٣/١٩.

(٣٨٦) تاريخ مدينة دمشق، ٦٤/٣٢١، وسير أعلام النبلاء، ١٨/٦١٥، والذيل على طبقات الحنابلة، ١/٨٠-٨١، والمنهج الأحمد، ٢/١٦٦-١٦٧.



وَأَفْطَعُ مَا يَكْسَاهُ ثَوْبٌ مُلْمَعُ  
يَوَدُّكَ فِيمَا تَشْتَهِيهِ وَتُسْرَعُ  
فَمَا بَعْدَهَا عَيْشٌ لَذِيذٌ وَمَجْمَعُ

فَيُضْجِي كَرِيشِ الدِّيكِ فِيهِ تَلْمَعُ  
إِذَا مَا بَلَغَتْ الْأَرْبَعِينَ فَقُلْ لِمَنْ  
هَلُمُّوا لِنَبْكِ قَبْلَ فُرْقَةٍ بَيْنَنَا

وما زال الشيب، علامة الموت في النصّ النسقي، فيعد من وسائل الإنذار لثيمة الفراق، وعليه فإن اللجوء إلى سيمياء الخضاب، يعد من وسائل إيهايم الذات، التي لا تُمحي حذق صنع الإله، وتغيير مسار الموت. لكننا لو تمنعنا بمُضمر النصّ، لوجدنا ان هناك رغبة عارمة في الحياة ونشدها، حتّى في ثيمة التيقّن التام، بحلول الموت ولذة نعيم الآخرة. وهنا تكمن ثيمة النسق القلبي.

إنّ الشعراء تعمّدوا زرع رهينة الموت، واستشعار وقوعه في أي لحظة، من دون سابق إنذار، في عقلية المُتلقّي لخطابهم الوعظي، بناءً على تصوير واقع الإنسان المُزري، وما ألم به من ذنوبٍ وآثام؛ ليحاسب نفسه قبل الحساب، ويُعلن توبته قبل الرحيل. وعلى وفق هذه الوتيرة، استغل الفقهاء عجز الإنسان أمام هواجس مخاوفه؛ كي يتمكّنوا من بث صورهم الوعظية الدنيّة، الأكثر وقوعاً في قلوب المؤمنين<sup>(٣٨٧)</sup>. وبذلك تتحقّق غاية الشاعر في نسقيته القلقية، وهذا ما نلاحظه في نصّ الشاعر ابن أخي نصر العكبريّ إذ يقول<sup>(٣٨٨)</sup>: [البسيط]

أَعْجَبَ لِمُخْتَكِرِ الدُّنْيَا وَبَانِيهَا  
دَارٌ عَوَاقِبُ مَفْرُوحَاتِهَا حَزَنٌ  
يَا مَنْ يُسَرُّ بِأَيَّامٍ تَسِيرُ بِهِ  
قَفٌّ فِي مَنَازِلِ أَهْلِ الْعَزِّ مُعْتَبِرٌ  
صَارُوا إِلَى جَدَثٍ قَفَرٍ مَحَاسِنُهُمْ  
وَعَنْ قَلِيلٍ عَلَى كُرْهِ يُخَلِّيَهَا  
إِذَا أَعَارَتْ أَسَاءَتْ فِي تَقَاضِيهَا  
إِلَى الْفَنَاءِ وَأَيَّامٍ يُقْضِيهَا  
وَانْظُرْ إِلَى أَيِّ شَيْءٍ صَارَ أَهْلُهَا ؟  
عَلَى التَّرَى وَدَوِيِّ الدُّودِ يَغْلُوهَا

إنّ الذات الشاعرة، تصارعت مع نسق التشبث بالحياة؛ لترسم سياسة الموت، واندثار الحياة في خطابها الشعري، فسعت لزرع رهبة الخوف من الحياة، بأساليب أسعفتها الذاكرة الدنيّة، جاعلة الدنيا مصدراً للغم، وعطاؤها مصدراً للقبح. وعليه فهي دار فناء بناءً على نسقيّة التذكير، بأبهة مجد الآخرين، واختصار طريق سعادتهم بالموت، وهو ما يسعى إليه الفقيه (الشاعر) بنصّه .

وبهذا نلاحظ مدى التزام الشعراء في نسقيّة قلقهم، بدم الدنيا ولذتها المُتصنعة؛ لأنهم أدركوا "قدرة الدّهر الهائلة وغير المحددة على الإقناء والإبادة. ليس إبادة الفرد فقط، بل اتساع دائرة فاعليته القاهرة، لتشمل الأمم والممالك، ليس هذا فحسب، كذلك قدرته على إزالة، كلّ المظاهر الإنسانية؛ من السّلطة والجاه والمال والسطوة والنفوذ، وإفساد كلّ ذلك وتحويله إلى ماضٍ وذكري"<sup>(٣٨٩)</sup>. في حياة الإنسان، وهذا ما صوّره الخطيب البغداديّ إذ يقول<sup>(٣٩٠)</sup>: [البسيط]

لَا تَغِيظَنَّ أَحَا الدُّنْيَا بِرُخْرُفِهَا  
فَالدَّهْرُ أَسْرَعُ شَيْءٍ فِي تَقْلِبِهِ  
كَمْ شَارِبٍ عَسَلًا فِيهِ مَنِيئُهُ  
وَلَا لِلدَّهْرِ وَفَتْ عَجَلَتْ فَرَحًا  
وَفَعْلُهُ بَيِّنٌ لِلخَلْقِ قَدْ وَضَحًا  
وَكَمْ تَقْلَدَ سَيْفًا مَنْ بِهِ دُبْحًا

<sup>(٣٨٧)</sup> ينظر: الزّهد في الشعر الأندلسي حتّى أواخر القرن الثالث الهجري ١٠٩ (رسالة ماجستير)، ناجية ناجي السعيد، ١٠٩.

<sup>(٣٨٨)</sup> ذيل تاريخ بغداد، ٨٨/٣، والوافي بالوفيات، ١١٢/٢٠، والذيل على طبقات الحنابلة، ٣٨/١، والمنهج الأحمد، ١٤٣/٢.

<sup>(٣٨٩)</sup> مظاهر الفهر الإنساني في الشعر الجاهلي (رسالة ماجستير)، رباح عبدالله علي، ١٨٣.

<sup>(٣٩٠)</sup> معجم الأدباء، ٢٥/٤، وتاريخ الإسلام، ١١٠/٣١، والوافي بالوفيات، ١٣١/٧، وشعراء بغداد منذ تأسيسها حتّى اليوم، علي الخاقاني، ٤٩/١.

ثمة مخاوف تعترى الفقيه(الشاعر) عمادها الخوف من الآخرة، فصراع النسق في خطاب وعظه، يكمن بتصوير وقتية البهجة وتقلب الحياة. وعليه فإنه يروج لفكرة الامتثال لعبادة الإله ونبذ بهجة الحياة؛ لأن الموت الهاجس، الذي بثه بخطاب نسقه، من خلال إيهام عدد الخلق، الذين يأوون إليه، وهو حقيقة واقعة، على منتشي السعادة وراهب الشجاعة .

وحين نسير على وفق تيار الوعظ الديني ونسقيته القلقة، التي انعكست على صانع الخطاب ومُتلقيه نجدها " لا تخرج عن الترغيب في العمل الصالح، والحث على الزهد في الدنيا، والتذكير بالموت، والترهيب مما بعده، والحض على طاعة الله..."<sup>(٣٩١)</sup>؛ لأن انقياد الذات المؤمنة، نحو عبادة الرب، والتسليم المطلق بوحدايته، يجعلها أكثر اتزاناً وشمولاً برحمته، وبذلك تتجاوز منظومة العذاب، التي تعترىها فجاء على وفق هذه الرؤية النسقية الفقيه أبو عمر النسوي<sup>(٣٩٢)</sup> إذ يقول<sup>(٣٩٣)</sup>: [المنسرح]

مَنْ رَامَ عِنْدَ الْإِلَهِ مَنَزَلَةً      فَلْيُطِيعِ اللَّهَ حَقَّ طَاعَتِهِ  
وَحَقَّ طَاعَاتِهِ الْقِيَامَ بِهَا      مُبَالِغاً فِيهِ وَسُعَ طَاقَتِهِ

إن رؤية النسق في النص، تكمن في اتجاهين الأول : إن وسيلة التقرب للرب، تتطلب الانقياد إلى أوامره ونواهيه. والاتجاه الثاني : يتطلب بذل القوة المفرطة، لتثبيت بالسنن والفرائض. والاتجاهان : حققا الغاية التي يرومها العبد من ربه، وأفصح عن نسقية قلقة، ألا وهي نجاته من عذاب الآخرة. نلاحظ من خلال هذا الكلام، أن الفقيه عمد إلى بث أفكار دينية، تمثل ثيمة الصراع مع مخاوف الإنسان؛ كي ينقاد إلى تراتبية الخط الديني .

وبات أكثر الشعراء، يسرون في نسقية قلقهم، على وفق سيمياء الموت، إذ إن الموت من أهم القضايا، التي شغلت عقل الإنسان في كل عصر. ومن المتعارف عليه، ان الإنسان لديه تشبث كبير بالحياة، ولكنه لا يستطيع التخلص من الموت أو الفرار منه؛ لأنه المصير المحتوم لكل حي، ويأتي بُغْتَةً من غير موعد<sup>(٣٩٤)</sup>. وهذا ما جعل المخاوف تنمو بداخل الإنسان، فانعكست على خطاب الشعراء أمثال ناصر الخوي<sup>(٣٩٥)</sup> إذ يقول<sup>(٣٩٦)</sup>: [المتقارب]

نَصِيرُ ثُرَاباً كَأَنَّ لَمْ نَكُنْ      وَغَاةَ الْعُلُومِ رُغَاةَ الْأَمَمِ  
فَتَبّاً لِعَيْشٍ قَصِيرِ الدَّوَامِ      وَوَجْدَانِ حَظٍّ قَرِيبِ الْعَدَمِ

(٣٩١) الشعر في بغداد، د. أحمد الجواري، ٢٧٤ .

(٣٩٢) هو (محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن علي النسوي)، ولد في (نسا- بخراسان)، إذ تنقل إلى بلدان عدة منها (العراق، والشام، ومصر، ومكة)، فتلقى تعليمه على يد أكابر العلماء في دمشق، كان صاحب فضل كبير وجاه مرموق، لقب (بأقضى القضاة- والقاضي الرئيس)، تولى القضاء بخوارزم، وخلف مؤلفات عدة في الفقه والتفسير، توفي سنة (٤٧٨ هـ). ينظر: تاريخ مدينة دمشق، ٧٣/٥٤، وطبقات الشافعية الكبرى، ٤/ ١٧٥- ١٧٧، وطبقات المفسرين، ٩٣، والأعلام، ٦/ ١٩١، ومعجم المؤلفين، ١٠/ ١٣٤ .

(٣٩٣) تاريخ مدينة دمشق، ٥٤/ ٧٤، وطبقات الشافعية الكبرى، ٤/ ١٧٧ .

(٣٩٤) ينظر : الموت في الشعر الجاهلي، د. حسن أحمد عبد السلام، ١٢٧، ١٣٠ .

(٣٩٥) هو أبو القاسم (ناصر بن أحمد بن بكر الخوي)، ولد ونشأ في أذربيجان، فكان فقيهاً وأديباً ومحدثاً وشاعراً ونحوياً ماهراً، قدم إلى بغداد، فتلقى تعليمه وتفقه على يد أبي إسحاق الشيرازي، ثم عاد إلى أذربيجان، وتولى القضاء فيها مدة من الزمن، ومن أشهر آثاره : شرح اللمع لابن جني في النحو، نال أجله سنة (٥٠٧ هـ). ينظر: معجم الأدباء، ١٩/ ٢١١، ومعجم البلدان، ٢/ ٤٠٨، وتاريخ الإسلام، ٣٥/ ١٩٥، وبغية الوعاة، السيوطي، ٢/ ٣١٠، ومعجم المؤلفين، ١٣/ ٦٧ .

(٣٩٦) الإكمال في رفع الارياب، ابن ماکولا، ٢/ ٢٢٩، ومعجم الأدباء، ١٩/ ٢١١- ٢١٢، وبغية الوعاة، ٢/ ٣١١

إنَّ مشكلة الصراع مع الحياة، ما زالت مهيمنة في مخيال الشاعر الجمعي، ولهذا فإنه بثَّ فكرة نسقية مفادها : أنَّ الموت، يدرك العالم لحقيقة الأشياء، والمتسبِّد مكانة عليا، فلا يظفر منه أحدٌ. وعليه أصبح هناك ضجر من خسران الذات، وتسليم مُطلق لدنو أجلها .

ونلاحظ أن الفقيه(الشاعر) " ظهرت في أشعاره، مجموعة من المعاني المُتداخلة، التي يدور أكثرها حول الخوف من الذنوب، وارتكاب المُحرمات التي تُغضب الله سبحانه وتعالى، والخوف من العقبة بعد الموت، والتوبة والرجاء في حسن الخاتمة، وتذكير الشاعر نفسه والآخرين، بحقارة الدنيا ووضاعتها، فهي لا تساوي أن يُغضب الإنسان ربَّه من أجلها، وغير ذلك من المعاني، التي تصب في معنى كبير، هو الخوف من الله" (٣٩٧). فلا بُدَّ للإنسان، أن يتوجَّه إلى ربِّه، حتَّى يستطيع التخلص من هواجس قلقه، وهذا ما صوَّره لنا الشاعر علي بن عبدوس الحراني (٣٩٨) إذ يقول (٣٩٩) :

[الرجز] يَا حَامِلًا ثَقَلَ الذُّنُوبُ تَجَاهُلًا      حُمِلْتُ مِنْ أَنْفَالِهَا الْعِظَانِمَا  
لَا بُدَّ مِنْ يَوْمٍ عَبُوسٍ هَائِلٍ      يَكُونُ مَنْ أَسْرَفَ فِيهِ نَادِمًا  
فَمُ خَفَّفَ الثَّقَلُ بِحُسْنِ تَوْبَةٍ      حَتَّى تَكُونَ فِي الْمَعَادِ سَالِمًا

إنَّ الشاعر، بنسق خطابه، يريد أن يحرف الذات اللامبالية، عن محورية الذنب، فعمد إلى إفزاعها بسيمياء الرهبة الدنيئة؛ ليجعل التحسُّر والندم، النهاية المأساوية، في الخروج عن تراتبية الدين المُقدس. ولكن يمكن عكس سيمياء الندم بروية التوبة، حين تُجند الذات لصالح قدسية الدين، فتخرج عن أربة المعاد الأخرى .

وما زال الشعراء يسيرون في خطابهم الوعظي، على نسقية التحذير من ارتكاب الذنوب، والتمادي في المعصية، فذنوب الإنسان تتزايد مقابل، كُلِّ عملٍ يعمل في غير عبادة الله، فما يترجَّاه الفقيه/ الشاعر من خطابه الوعظي؛ أن يُحارب الإنسان نفسه، وهواها وشيطانها، وكُلَّ مُغريات الدنيا، وملذاتها وشهواتها (٤٠٠). وبذلك يتخلص من عواقب يوم الحشر، فتتعم النفس بالثبات الذاتي. فجاء الشاعر ابن الكيزاني المصري، ليصوِّر لنا نسقية وعظه للذات، والتحذير من آثام ذنوبها إذ يقول (٤٠١): [مجزوء الكامل]

النَّفْسُ أَكْرَمُ مَوْضِعًا      مَنْ أَنْ تُدْنَسَ بِالذُّنُوبِ  
مَا لَذَّةُ الدُّنْيَا لَهَا      ثَمَنًا وَأَنْ مُزَجَّتْ بِطَيْبٍ

إنَّ رؤية الفقيه(الشاعر)لنسقية قلقه، انعكست على تحذير النفس. وعليه فإن صيانة النفس وإكرامها، تكمن في الخروج عن دناسة الإثم وبارتفاع النفس؛ لأنَّ الشعور بمتعة الحياة، وقتي لا قيمة لجماليتها الزائلة. وهنا حقق الفقيه ما يصبو إليه في ذاكرته الدنيئة، من تحبيب الآخرة ونبذ الدنيا.

يُعد المشيب : من أهم العلامات السيميائية، في تغيير نمطية حياة الإنسان، إذ يقطع عليه طريق الاستمتاع بالحياة، ويفرض عليه قيوداً في السلوك؛ لأنه من أكثر العناصر المهيمنة في وعي الإنسان، للسير نحو المنية، إذ لا مفر للهروب منه. فلا توجد طرائق لاستثناء الإنسان من عواقب

(٣٩٧) صور الخوف في شعر القرن الثالث الهجري (رسالة ماجستير) ، علي رضوان عبد الهادي، ٦٣ .

(٣٩٨) هو أبو الحسن (علي بن عمر بن أحمد بن عمار بن علي بن عبدوس )، كان فقيهاً حنبليةً ومُفسراً كبيراً، من أهالي حران- بالجزيرة الفراتية، تولَّى هناك القضاء مدة الزمن، إلى أن وافاه الأجل سنة(٥٥٩هـ)، خلف مؤلفات قيمة منها: تفسير القرآن، ومجالس وعظية، والمذهب في المذهب/فقه . ينظر : الذيل على طبقات الحنابلة، ١/ ٢٤١، والمنهج الأحمد، ٢/ ٢٨٠، وهديّة العارفين، ١/ ٦٩٨، والأعلام، ٤/ ٣١٥، ومُعجم المؤلفين، ٧/ ١٥٧ .

(٣٩٩) الذيل على طبقات الحنابلة، ١/ ٢٤٢، والمنهج الأحمد، ٢/ ٢٨١ .

(٤٠٠) ينظر : غرض الزَّهد في الشعر المغربي، عبد القادر عكرمي، ٧٣- ٧٤ (رسالة ماجستير) .

(٤٠١) خريدة القصر، قسم شعراء مصر، ٢/ ٩٤ .

الموت، إذ تتبدى آثاره في أنفسهم، وتنعكس على كل الوجود المحيط بهم<sup>(٤٠٢)</sup>. وهذا ما عكسه لنا ابن الجوزي إذ يقول<sup>(٤٠٣)</sup>: [الخفيف]

قَدْ رَأَيْتُ الْمَشِيبَ نُورًا تَبَدَّى      نَوَّرَ الطَّرْفَ ثُمَّ مَا أَنْ تَعَدَّى  
إِنْ نُورَ الشَّبَابِ عَارِيَّةٌ عِنْدِي      فَجَاءَ الْمُعِيرُ حَتَّى اسْتَرَدَا  
جَاءَنِي نَاصِحٌ أَتَانِي نَذِيرٌ      بَيَاضٍ أَرَانِي الْأَمْرَ جَدًّا

إنَّ الشاعر متيقن من نسقية رحيله عن الحياة، ولهذا وظفَ لسيمياء العمر، قيمة الإعارة الوقتية، التي تستبدل شبابه شيباً، وتقوده إلى نتيجة واحدة هي الموت. لكن فحوى القلق في النصّ تنضح لنا من خلال الفعل {جاء وأتى}؛ لتؤكد مقدار التفاوت الزمني والسميائي، لفعل المشقة والسهولة النصّي، إذ يعتمد من خلالهما تناسي حقيقة الموت، دون التخلص من دوافع قلقه؛ لأن مؤثرات تذكره وحقائق مثوله، ما زالت راسخة في ذاكرته الجمعية.

وعلى وفق هذه الوتيرة الوعظية، مازالت تسمو بدواخل الشاعر/ الفقيه، نظرة عقلانية واضحة للحياة؛ لأنه آمن بفكرة الزوال والتنعم الوقتي، فطغت هذه الفكرة على نتاجه الشعري، فبث فيه دعوة صريحة، للتوجّه إلى الخالق؛ لأنه أعظم مسؤول وأكرم مأمول، ضارباً مثلاً واضحاً، باستحالة الخلود في الدنيا، والعودة إلى الأيام الماضية<sup>(٤٠٤)</sup>؛ لأنها دار غدر وبلاء، حسب رؤية الفقيه ابن الرفاء<sup>(٤٠٥)</sup> إذ يقول<sup>(٤٠٦)</sup>: [الخفيف]

لَوْ نَفَرْنَا عَنِ السُّكُونِ إِلَى الدُّنَى      يَا هُدَيْنَا إِلَى سَوَاءِ الصَّرَاطِ  
دَارُ غَدْرٍ وَحَسْرَةٍ وَأَنْقِطَاعِ      وَبَلَاءٍ وَقَلْعَةٍ وَاشْتِطَاطِ  
أَبَدًا تَسْتَرِدُّ مَا وَهَبَتْهُ      كَخَلِيلِ ابْنِ يُونُسَ الْخَيَاطِ\*

إنَّ الشاعر، يريد أن يبيث رؤاه القلقية، فنبذ الدنيا وأخرجها من عين المعترض لها، ثم وظفَ كلَّ إمكانات خطابه؛ لجعلها دار نفور لا احتواء، وهذا ما جعله يُسعف خطابه، بنسق اجتماعي، يصوّر فيه سلب الدنيا، وسوء منحها، لكل عطايها المُتصنعة.

وجاء الشاعر موفق الدين المقدسي<sup>(٤٠٧)</sup>؛ ليؤكد لنا: أنَّ "إحساس الشاعر بالبياض، الذي ألمَّ برأسه، هو إحساس بمرور الزمن وبقرّب الأجل، فأصبح بياض الرأس يدني الفناء، وكلما ازداد هذا

(٤٠٢) قضية الزمن في الشعر العربي، د. فاطمة محبوب، ٨، ٥٠.

(٤٠٣) أدب ابن الجوزي، ١٥٠، وينظر: م. ن. ١٢٧.

(٤٠٤) ينظر: شعر الزهد في القرن الرابع الهجري، نزار عبدالله خليل، ٦٥، ٦٨ (رسالة ماجستير).

(٤٠٥) هو أبو عبد الله (زين الدين) محمد بن عبد المحسن بن محمد بن منصور بن خلف، الأنصاري الأوسي الكفرطابي، ولد في دمشق وتتلّمذ على يد شيوخها منذ صغره، إذ كان حافظاً للقرآن الكريم، ومُلتزماً بشرائع الدين، وفقهاً وشاعراً بارعاً، كما مان شافعي المذهب والتوجه، عُرف في دمشق بـ (ابن الرفاء)، وهو والد الشيخ شرف الدين الأنصاري، تولى القضاء والأوقاف بحماة إلى أن نال أجله ببارين، فدفن هناك سنة ٦١٠ هـ). ينظر: معجم البلدان، ١/ ٣٢٠-٣٢١، والوافي بالوفيات، ٤/ ٢٢-٢٣.

(٤٠٦) الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٢.

\* هو شخصٌ يُدعى (عبدالله بن محمد بن سالم بن يونس الخياط)، كان له خليل يدعوه لمنادمته، فإذا سكر خلع عليه ثوباً، وإذا صحا من الغد، بعث إليه فاستعاده منه. ينظر: الوافي بالوفيات، ٤/ ٢٢-٢٣.

(٤٠٧) هو أبو محمد (موفق الدين) عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المقدسيّ الجماعليّ الدمشقيّ، لقّب بـ (شيخ الإسلام)، كانت ولادته بجماعيل- قرية من قرى نابلس- بفلسطين، تنقّل في بلدان منها (العراق، والشام)؛ لكي يُكمل تعليمه، ويتلقّى علوم الحديث والقرآن، فتتلّمذ على يد علماء كبار في بغداد، على مذهب الإمام (أحمد بن حنبل)، إذ كان إماماً حجةً مُصنّفاً ومُحرّراً، والدليل على ذلك مؤلفاته الكثيرة أهمها: البرهان في علوم القرآن، والمغني في الفقه، ومنهاج القاصدين، والروضة في أصول الفقه... الخ، نال أجله بدمشق سنة (٦٢٠ هـ)، ودفن بسفح قاسيون. ينظر: سير أعلام النبلاء، ٦/ ٣٠، والوافي بالوفيات، ١٧/ ٢٣، والبداية والنهاية، ١٣/ ١١٧-

البياض، ازداد الاقتراب من النهاية [...] لذلك وصف الشعراء الشيب وجعلوه نذيراً للموت، واعطاً للناس قبل الكبر؛ لكي يرجعوا إلى ربهم<sup>(٤٠٨)</sup>، ويقطعون حبال وصلهم مع الدنيا الراحلة، كما وثقه الشاعر بقوله<sup>(٤٠٩)</sup>: [الطويل]

أَبْعَدَ بَيَاضَ الشَّعْرِ أَعْمُرُ مَسْكَنًا      سِوَى الْقَبْرِ؟ إِنِّي أَنْ فَعَلْتُ لِأَحْمَقٍ  
يُخَبِّرُنِي شَيْبِي بِأَتْيِي مَيِّتٌ      وَشَيْكاً وَيُعَانِي إِلَيَّ فَيَصْدُقُ  
تَخَرَّقَ عُمْرِي كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ      فَهَلْ مُسْتَطِيعُ رَتْقَ مَا يَتَخَرَّقُ

إنّ الشاعر، جعل الشيب أحد أنساق الموت، إذ كشفت عن وازع القلق الذاتي لديه، فاستعان بحيل التشخيص الاستعاري؛ ليضفي على الشيب سمة التمكين، لبث نبأ الموت، فثيمة قلق الذات وصراعها مع الحياة، يكمن ببحث الذات عن إصلاح شأنها، وبين سيمياء التسليم المطلق لخبر موتها .

وما زالت ثيمة القلق الإنساني، مهيمنة في ذاكرة الفقيه(الشاعر) فكانت قضية الموت من أهم محاور الوعظ الديني في نسقية القلق الوجودي لديه فكان التفكير الدائم والمتزايد به، يُمثل هاجساً خانقاً، استحوذ على أفكارهم، فأصبحوا يرتعدون خوفاً من قدمه. فصوّروا الدنيا داراً منتهية لا محالة، ولا خلود فيها، وكل ما فيها من بهجة وسرور فانيان، وعلى وفق عمل الإنسان تُجزى الأنفس بما عملت<sup>(٤١٠)</sup>، ان كان خيراً أو شراً . فجاء الشاعر فخر الدين المشهور بابن البخاري، ليُجسد رؤاه النسقية إذ يقول<sup>(٤١١)</sup>: [الوافر]

أَتَتَكَ مُقَدَّمَاتُ الْمَوْتِ تَسْعَى      وَقَلْبُكَ غَافِلٌ عَنْهَا وَسَاهِي  
فَجِدَّ فَقَدْ دَنَتْ مِنْكَ الْمَنَايَا      وَدَعَّ عَنْكَ النَّشَاغُلَ بِالْمَلَاهِي  
فَلَا تَأْمَنُ لِمَكْرِ اللَّهِ وَاحْذَرُ      وَكُنْ مُتَقَاصِراً عِنْدَ التَّنَاهِي  
فَكَمْ مَمَّنْ يُسَاقُ إِلَى جَحِيمٍ      صَحَائِفُهُ مُسَوَّدَةٌ كَمَا هِيَ  
وَلَيْسَ كَمَنْ يُسَاقُ إِلَى نَعِيمٍ      وَجَنَاتٍ مُزَخْرَفَةٍ زَوَاهِي  
فَلَا تَطُنُّ بِرَبِّكَ ظَنَّ سَوْءٍ      فَحَسُنُ الظَّنَّ جِدُّ غَيْرُ وَاهِي

إن الشاعر هنا، جعل الموت الأساس المُسيّر لوعظ الذات، وانحراف تراتبية سيرها الدنيوي، على وفق تجازوها لذة الدنيا، وترويضها نسق زهد الحياة، وديمومة صالح عملها . وكأنه يُريد أن يُنبه المتلقي إلى فكرة دينية مفادها : أنّ نسقية التمايز ما بين عبد وآخر، تكمن بالتقوى والعمل الصالح، فهو جوهر المفارقة بين متعة الدنيا ونعيم الآخرة .

١١٨، والقواعد والفوائد، محمد بن مكي العاملي، ٣٦٥/٢، والذيل على طبقات الحنابلة، ١٣٣/٢، وشذرات

الذهب، ١٥٥/٧-١٦٢، وإيضاح المكنون، ٥٨٩/٢، والأعلام، ٦٧/٤، ومعجم المؤلفين، ٦/٣٠.

(٤٠٨) الموت في الشعر العباسي (رسالة ماجستير)، حنان أحمد الجمل، ٥٦ .

(٤٠٩) البداية والنهاية، ١١٨/١٣، والوافي بالوفيات، ٢٤/١٧، وشذرات الذهب، لابن العماد دمشقي، ١٦١/٧ .

(٤١٠) ينظر : هاجس الموت في شعر صلاح عبد الصبور، د. متقدم الجابري، ٢٥٧-٢٥٨، مجلة الأثر الأدبية،

١٠٤/٢٠١١م، وأثر القرآن الكريم في شعر الزهد في العصر العباسي الأول (رسالة ماجستير)، هالة فاروق

العبيدي، ٢١-٢٢.

(٤١١) الذيل على طبقات الحنابلة، ٣٢٨/٢ .

## المبحث الثالث: أخلاقية النسق الديني .

إن للدين فعلاً مؤثراً في إرساء القيم الأخلاقية النبيلة في عقول الناس؛ لأنه يمثل المرحلة الانتقالية المهمة بالفكر والمعتقد والعرف عن حياة ما قبل الإسلام ، فجاء بكثير من القيم الإسلامية إذ مضى "في إنشائها وتنشيتها وصيانتها، في كُّل المجتمعات التي يُهيمن عليها. بغض النظر عن مستويات تحضّرها، أو مستوى عيشها"<sup>(٤١٢)</sup>. لكننا في واقع الحال لا نوصم الجاهلية بالنظرة التعميمية المُستبعدة عن فحوى القيم؛ بكونها مجتمعاً غير متحضّر، ويمارس ضروب العنف والبربرية، والخروج عن خط الاستقامة الخلقي، إلا أنه في حقيقة الأمر، رغم اختلافه المعتقد، لم يخرج أو يطعن بفحوى القيم الإنسانية الخلقية أو الدينية؛<sup>(٤١٣)</sup> لأنها تنطوي على " كثير من الصفات الإنسانية الراقية، التي تُقرّ بتكريم بني آدم، وقد كانت هذه الصفات والأخلاق والقيم، سائدة عند الجاهليين، يثنون على صاحبها، ويعيبون من يجانبها ويتركها، وكثير من هذه القيم، وافقت تعاليم الإسلام "<sup>(٤١٤)</sup>؛ لأنها تؤمن بأهمية القيمة الأخلاقية وإيجابية ثباتها، إذ تتضمن مجموعة من الأحكام السلوكية، التي لاتستند على رؤية إثباتية واحدة؛ لبيان فحوى صدقها، بل تستند إلى المجموع، لاستشفاف الصواب في كُّل زمان ومكان<sup>(٤١٥)</sup>. فأخلاقية النسق الديني تكمن بصواب الفعل الأخلاقي وتخطي الرؤية القتلة: بأن ما نفكر به يجب أن يكون صواباً، وأن ما نفعله يجب أن يكون خيراً؛ لأنه مجرد تقليد إنساني<sup>(٤١٦)</sup>، مفتقر إلى الثبات اليقيني في الحكم الأخلاقي الديني المستند إلى " مكارم الأخلاق، وتعزيز مفاهيم القيم الفضلى في نفوس أبنائها، حتى أصبحت هذه القيم والأخلاق، مثار إعجاب الآخر من الامم "<sup>(٤١٧)</sup>؛ لأنها تمثل معايير الالتزام الأخلاقي بالأوامر والنواهي، التي تقوده إلى سلوك أفضل، وتخلّق بالمُثل الإنسانية العليا، فيبتعد

<sup>(٤١٢)</sup> الأصل الثالث الإسلام، سعيد حوى، ٥١ .

<sup>(٤١٣)</sup> ينظر: أزمنة الحداثة الفائقة، علي حرب، ١٠٠ .

<sup>(٤١٤)</sup> القيم الأخلاقية والتربوية الفاضلة التي أمرها الإسلام، سعد عبد القادر العاقب، ٦٧، مجلة جامعة البحر الأحمر، ٢٠١٣/٤ع .

<sup>(٤١٥)</sup> ينظر: المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، د. عبد الله موسى، ٢١ .

<sup>(٤١٦)</sup> ينظر: مُقدمة في علم الأخلاق، وليام ليلي، ٣١، ٥٩ .

<sup>(٤١٧)</sup> تخصيب لغة الخطاب الشعري في ضوء الرمز الديني، محمد علي ابنيان، ومحمد ثناء الله الندوي، ١٤٥، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ٢٠١٠/٢ع .

بذلك عن هوى النفس وسلبية تهوُّرها؛ لأنها الوجهة الوحيدة، لهلاك الذات ومآسيها، وسيطرة النزعة الفردية المحض<sup>(٤١٨)</sup>. فيجب أن لاتستبعد عن نمطية سلوك الإنسان وخواص فكره الرؤية المثالية للحكم الأخلاقي التي ترى " أن أساس الحياة الاجتماعية والقوة الرئيسية للتاريخ، هي إما خارجة عن الناس والمجتمع والعالم الطبيعي، وإما عائدة إلى وعي الإنسان بالذات"<sup>(٤١٩)</sup>. وفحوى القيم المثالية المستندة إلى دوافع الرؤية الباطنية الداخلية للإنسان وسلوكية الفعل الظاهري العيني، فعلى أساس الرؤية الباطنية والظاهرية يُحكم على نسقية الخلق الإنساني، بثبات فعل الخير أو استفحال قوى الشر<sup>(٤٢٠)</sup>. وعليه فإن إيمان الذات المطلق بثبات فعل الخير يجب أن يكون إيماناً يقينياً، بعيداً عن أنظمة العُرف بتقاليدِه وأعرافه التي فرضت عليه<sup>(٤٢١)</sup>. السير بتراتبية القيم الشكلية.

فجاء الشاعر(الفقيه) ليوثق رؤاه الأخلاقية في فضائه الشعري " ومن هنا تكون وظيفة الشعر: أن يخلق عوامل مغايرة للواقع؛ بوصفه حالة إبداعية، تعكس الصورة المرجوة للمجتمع"<sup>(٤٢٢)</sup> ، الذي يرتجيه الشاعر في خطابه الأخلاقي الهادف إلى " توعية الناس، وربطهم بالقيم والأخلاق، التي لاصلاح للأمة إلأبها، وهذا يندمج ضمن إطار، التزام الشاعر بواقع البيئة، التي يعيش فيها"<sup>(٤٢٣)</sup>. التي تفرض عليه نسقية الالتزام بالقيم، فضلاً عن خطه التراتبي الديني، الذي يجعله على مساسٍ دائم، مع إيجابية السلوك وحسن الاعتقاد النسقي وهذه الرؤية المثالية لفضيلة الخلق النسقي وثقت بخطاب الشاعر الإبداعي تحت مرتكزات علامائية عدّة منها(القناعة، الصبر، وعزة النفس، وعلو الهمة، وتجري الصدق، والكرم والإنفاق، وأخذ المشورة....الخ) فكلّ واحدةٍ لها غايةٍ ومعنى أخلاقي تثبته النسق الديني في ذاكرة الخطاب الشعري.

١- القناعة بالرزق : هي من أبرز الأنساق العلامائية في أنظمة الفضاء الديني، إذ ترفع من شأن صاحبها، وتورثه عزة الذات وذل السؤال فقد سئل الإمام الرضا(عليه السلام) عن القناعة فقال: " القناعة تجتمع إلى صيانة النفس، وعز القدر، وطرح مؤن الاستكثار والتعبد لأهل الدنيا، ولا يسلك طريق القناعة إلا رجلان: إما مُتعبّد يريد أجر الآخرة. أو

(٤١٨) ينظر: فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، د. عزت السيد أحمد، ١١٩ .

(٤١٩) التطوُّر والنسبيّة في الأخلاق، د. حسام الألوسي، ٢٣.

(٤٢٠) الفكر الأخلاقي في الإسلام، أ.د. حامد طاهر، ٧. [www.alukah.com](http://www.alukah.com)

(٤٢١) ينظر: في جينالوجيا الأخلاق، فريدرتش نيشته، ١٩.

(٤٢٢) الالتزام في شعر محمد التهامي(رسالة ماجستير)، فؤاد عمر البابلي، ٦٦ .

(٤٢٣) الأخلاق في شعر أحمد شوقي، د. عبد الهادي محمد، ١٧، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ٥٤/٢٠٠٩ م.

كريم متنزه عن لئام الناس" (٤٢٤). فمثل هذه الخطابات المأثورة، تجعل من نسقية القناعة، أهم مرتكزات الخلق الإنساني، المهيمن في ذاكرة الفقيه (الشاعر) منصور بن إسماعيل الفقيه إذ يقول (٤٢٥): [الطويل]

أَلَا إِنَّ رِزْقَ اللَّهِ لَيْسَ يَفُوتُ      فَلَا تُرْعَنْ إِنَّ الْقَلِيلَ يَقُوتُ  
رَضِيْتُ بِقَسَمِ اللَّهِ حَظًّا لَأَنَّهُ      تَكْفَلُ رِزْقِي مَنْ لَهُ الْمَلَكُوتُ  
سَأَفْنَعُ بِالْمَالِ الْقَلِيلَ لَأَتْنِي      رَأَيْتُ أَخَا الْمَالِ الْكَثِيرَ يَمُوتُ

هنا الشاعر، اشتغل على ثيمة أساسية في خطابه، إلا وهي ثيمة {المال}؛ لأن الإنسان على مساس دائم بها، ولا يستطيع الاستغناء عنها، فوظف نسقية القناعة في فضائه، حتى يتمكن من تحويل وجهة الخطاب، لصالح توجهاته الدينية. إذ جعل التزام الرزق، حظاً منوطاً بمقدار قربك للرب، وإيمانك بعظمته، وليس هذا فحسب، بل ان ثيمة قناعتك بالقليل، ونبذك للكثير، تجعلك غنياً بقلّة مالك، وتورثك الحياة وتجنبك قلق الموت. وعليه فإن فقدك لقناعة النفس، يُكسبك فقر الذات، وجشع النفس، ويُبعدك عن سلطان الرب .

فإن إيمان الذات بنسقية القناعة؛ لكونه من الأسس الأخلاقية، التي يُطالب بها الإسلام، القائم على أصول ربانية صحيحة، توجبك التمسك بها؛ لأنها من الأسس الأخلاقية المهمة، التي تعزز ارتباط الذات، وإيمانها المطلق بمشروعية، أحكام الدين المقدسة (٤٢٦). فجاء الشاعر ابو محمد البربهاري (٤٢٧)، ليعزز نسق قناعته، ويسمو بذاته إذ يقول (٤٢٨): [المنسرح]

مَنْ قَنَعَتْ نَفْسُهُ بِبُلْغَتِهَا      أَضْحَى غَنِيًّا وَظَلَّ مُمْتَنِعًا  
لِللَّهِ دَرُّ الْقُنُوعِ مِنْ خُلُقِي      كَمْ مِنْ وَضِيعَ بِهِ قَدْ ارْتَفَعَا  
تَضِيقُ نَفْسُ الْفَتَى إِذَا افْتَقَرَتْ      وَلَوْ تَعَزَّى بِرَبِّهِ اتَّسَعَا

إنّ الشاعر، جعل نسقية القناعة، تسير على وفق اتجاهين الأول : إنها تورثك غنى النفس . والثاني : إنها تُعلي من فوقية الذات، وتنتشلها من دناءة قدرها . لكن كلّ اتجاهٍ منهما، لا يستطيع الخروج عن تراتبية المقدس الديني؛ لأن تمسك الذات، وندبها إلى ربها، تجعلك رحب النفس، عن وضاعة الحياة .

(٤٢٤) كشف الغمة، الإربلي، ١٠٠/٣، وينظر: العدد القوية لدفع المخاوف اليومية، رضي الدين الحلي، ٢٩٧.

(٤٢٥) منصور بن إسماعيل الفقيه، ٨١، وينظر: ١٥٨ - ١٥٩.

(٤٢٦) ينظر : الأخلاق الإسلامية وأسئله، عبد الرحمن حنيكة، ٤٤ .

(٤٢٧) هو (الحسن بن علي بن خلف، ولد في بغداد، فكان عالماً وفقهياً زاهداً، وشاعراً ماهراً، وعارفاً بالمذاهب أصولاً وفروعاً، كما كان شديد المناظرات، على أهل البدع، الذين حاولوا المساس به، وإسقاطه عند الخليفة الراضي، لقب-الزّبيّهار-ي- نسبة إلى بيع الزّبيّهار- فكلّ ما يُجلب من الهند، كالحشيش، والعقاقير، والفلوس- ويقال له- زِزْبَهَارِي- كانت لديه مجالات ومقامات في الدّين كثيرة، صَنَفَ مؤلفات مهمة منها : كتاب الإبانة، وشرح كتاب السنة، نال أجله سنة (٣٩٢هـ). ينظر : الأنساب، ١/ ٣٠٧، والكامل في التاريخ، ٨/ ٣٨٧، وتهذيب الكمال، جمال الدين المبري، ٢/ ١٠٥، وتاريخ الإسلام، ٢٤/ ٢٥٨ - ٢٥٩، وسير أعلام النبلاء، ١٥/ ٩٠ - ٩٣، والوافي بالوفيات، ١٢/ ٩٠ - ٩١، والبداية والنهاية، ١١/ ٢٢٧، واللباب في تحرير الأنساب، ٣٣، والأعلام، ٢/ ٢٠١، ومعجم المؤلفين، ٣/ ٢٥٣ .

(٤٢٨) تاريخ الإسلام، ٢٤/ ٢٦٠، والوافي بالوفيات، ١٢/ ٩٠ - ٩١ .



إنّ هناك الكثير من الروايات والأحاديث الدينيّة المتواترة، كانت على مساس كبير، مع توجهات الفقيه (الشاعر)؛ كونه أحد أقطاب المؤسسة الدينيّة. وعليه أصبح موجهاً نسقياً، لمضامينه المقدسة كافة، فجاء الشاعر ابن جنك<sup>(٤٢٩)</sup> ليجعل من القناعة، نسقية أخلاقية مهمة وصفة كريمة، تعرب عن عزة النفس، وشرف الوجدان، وكرم الأخلاق، وعدم حاجتك إلى الناس؛ لأنها تورثك غنى النفس، وتجعلك مؤمن بحقيقة، كون القناعة مالا لا ينفذ. فقد ورد عن الإمام الباقر (عليه السلام): "من قنع بما رزقه الله، فهو من أغنى الناس"<sup>(٤٣٠)</sup>، وهكذا سارت نسقية القناعة، كما صوّرتها أبيات الشاعر إذ يقول<sup>(٤٣١)</sup>: [الطويل]

رَضِيْتُ مِنَ الدُّنْيَا بِقُوْتٍ يُقِيْمُنِي      وَلَا أَبْتَغِي مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا فَضْلاً  
وَأَسْنَتُ أَرْوْمَ الْقُوْتِ إِلَّا لِأَنَّهُ      يُعَيِّنُ عَلَيَّ عِلْمَ أَرْدُ بِهِ جَهْلًا  
فَمَا هَذِهِ الدُّنْيَا بِطِيْبٍ نَعِيْمَهَا      لِأَصْغَرَ مَا فِي الْعِلْمِ مِنْ كُنْهٍ عَدْلًا\*

إنّ الشاعر هنا يُنبّه، إلى أن شدة رضائك، مقرونة بقناعة نفسك، فديمومة الذات وإيمانها بالقناعة، تجعلها لا تعبأ بالقوت إلاّ لأنه يُعينها على طلب العلم، الذي به يردُّ الجهل، ثم عمد إلى نبذ الحياة، وإعادة النظر بزيّف وقائعها؛ كونها أصغر نقطة، في صحيفة الإنصاف الربانيّ .

٢- الصبر : هو نسقُ تَمَلُّصُ الذات، وسبيل ظفرها من الشدائد، ولهذا مجّده الشعراء، وحثوا على التشبث به؛ لأنّ الذاكرة التراكمية للخطاب الشعري، تراه مفتاحاً للفرج، والحل الأمثل لتخطي حوادث الحياة، مهما كان نوعها؛ لأنها تجعلك على استعداد تامّ للتصدي لها، بهدوءٍ ورزانةٍ شخصية، وعلى وفقها ينال الفرد غايته، ويشعر برضى ذاته، واستحسان مجتمعه<sup>(٤٣٢)</sup>. وهذه الرؤية النسقية، تجسّدت لدى الشاعر الحسين المروّروذي<sup>(٤٣٣)</sup> إذ يقول<sup>(٤٣٤)</sup>: [الطويل]

إِذَا مَا رَمَاكَ الدَّهْرُ يَوْمًا بِنَكْبَةٍ      فَأَوْسِعْ لَهَا صَدْرًا وَأَحْسِنْ لَهَا صَبْرًا  
فَإِنَّ إِلَهَ الْعَالَمِينَ بِفَضْلِهِ      سَيُعْقِبُ بَعْدَ الْعُسْرِ مِنْ فَضْلِهِ يُسْرًا

(٤٢٩) هو أبو سعيد (الخليل بن أحمد بن محمد بن خليل بن موسى)، يُكنى- بالسُّنْجَرِي- نسبة إلى بلدةٍ معروفةٍ في أطراف خراسان، كان فقيهاً وعالمًا وشاعراً، مشهوراً بالفضل والإحسان، تنقّل في بلدانٍ مهمّة، أبرزها (العراق، ومصر، والشام، وخراسان)، أدرك أئمتها الكبار، وتلقّى تعليمه على أيديهم، إذ تولّى القضاء بعدة نواحٍ من خراسان، كما كان حنفي المذهب، ومن أحسن الناس كلاماً، في الوعظ والذكر والفقه، سكن- سبستان، ثم انتقل إلى بلخ- وسكنها واستقر بها، إلى أن نال أجله- بسمرقند وقيل بفرغانة- سنة (٣٧٨هـ) . ينظر : معاني الأخبار، الصدوق، ٥٠، والإكمال في رفع الارتباب، ٥٦٧/٢، وتاريخ مدينة دمشق، ٣١/١٧-٣٥، ومعجم البلدان، ١٧٩/٣-١٩٠، والوافي بالوفيات، ٢٤٥/١٣، والأعلام، ٣١٤/٢ .

(٤٣٠) فيض القدير في شرح الجامع الصغير، المناوي، ٤/٤٥٦، وأخلاق أهل البيت، محمد مهدي الصدر، ٦٣ .

\*وللاطلاع على مزيدٍ من أشعار القناعة ينظر : خريدة، ٤/٣٢١، وطبقات الشافعية الكبرى، ١٢٠/٥ .

(٤٣١) تاريخ مدينة دمشق، ٣٥/١٧، ومعجم الأدباء، ١١/٧٩، والوافي بالوفيات، ١٣/٢٤٥ .

(٤٣٢) ينظر : القيم الأخلاقية وجماليّتها في الشعر الجاهلي، مونسي مصطفى، وعبيدالله محمد، ٣١، ٣٢ .

(٤٣٣) هو أبو علي (الحسين بن أحمد)، لقب- بالمروّروذي- نسبة إلى مرو- الروذ- وهي بلدة معروفة، من بلاد خراسان، كان شاعراً بارعاً، قاضياً وإماماً كبيراً، من فقهاء الشافعية، صنّف في الأصول والفروع والخلاف، إذ كان صاحب وجه غريبة في المذهب، فقد مارس القضاء، وحكم بين الناس، ودّرّس وأقّى، حتّى أصبح من أدعية العلم الكبار، فلقب- بحبر الأمة- ومن أشهر مؤلفاته: التعليقة الكبرى، والفتاوي، نال أجله بمرو- الروذ سنة (٤٦٢هـ). ينظر : وفيات الأعيان، ٢/١٣٤-١٣٥، وسير أعلام النبلاء، ١٨/٢٦٠-٢٦٢، وتاريخ الإسلام، ٣١/٦٢-٦٣، وطبقات الشافعية الكبرى، ٤/٣٥٦-٣٥٨، واللباب في تحرير الأنساب، ٢٤٢، والأعلام، ٢/٢٥٤ .

(٤٣٤) طبقات الشافعية الكبرى، ٤/٣٥٨ .

إنَّ الشاعر هنا، سار على وفق أخلاقية نسق الصبر، ليردِّف نسقه بمعاني، تجلَّد الذات وعدم شكواها، من مصائب الزمان، بناءً على محمولِ الذاكرة الدِّنيَّة، إذ استعانت بقوله تعالى ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾<sup>(٤٣٥)</sup>، لتبث روح البشارة والاطمئنان على الذات، وتجعل رحمة الإله، المعوِّل الوحيد لتجلَّد ذاتها، وانتشالها من قنوط غايتها .

وكما هو متعارف عليه فإن الصبر : هو فن تحدي الذات، أمام المشاكل النفسية والاجتماعية، والحوادث المُختلفة، التي تؤثر في حركة الحياة، على المستويين {المادي والمعنوي}، فإن تصدي الذات لتحديات الواقع العملي، بصبر ومقاومة ومثابرة، فإنه سيتجاوزها وينتصر عليها قطعاً، ويصل إلى مرحلة مهمة، من مراحل الكمال المعنوي والإنساني<sup>(٤٣٦)</sup>. وهذا ما يسعى إليه الفقيه/ الشاعر، في خطابه الشعري، أمثال أبي علي البسطامي<sup>(٤٣٧)</sup> إذ يقول<sup>(٤٣٨)</sup>: [السريع]

مَا مَحْنَةً إِلَّا لَهَا غَايَةٌ      وَفِي تَنَاهِيهَا تَقْضِيهَا  
فَاصْبِرْ فَإِنَّ السَّعْيَ فِي دَفْنِهَا      قَبْلَ التَّنَاهِي زَائِدٌ فِيهَا

الشاعر هنا في نسق خطابه، قد اشتغل على ثيمة الصبر وحكمة الذات، إذ بين أن شدة البلاء، التي تعتري الذات، لا تُحمى بالاتكال، على تراتبية الزمن، أو مواراة الأنظار؛ بل باتعاض الذات وتفهمها للواقع، الذي قادها إلى نهاية لا ترتجىها .

وعليه فإن الصبر، لم يخرج عن حدود اليقين الذاتي؛ لأنه يكمن في "مواجهة ومقاومة، كُلّ هذه الموانع بإيمان، فإن جميع التكاليف الإنسانية، الفردي منها والاجتماعي، تُعد وسائل ولوازم هذا الطريق، للوصول إلى المقصد الإنساني. وبناءً عليه، يكون كُلّ واحدٍ منها، بذاته مقصداً وهدفاً قريباً، ينبغي تحقيقه، للوصول إلى الغاية النهائية"<sup>(٤٣٩)</sup>، ألا وهي عظمة الأجر، والإيمان الروحي بحسن التوكل الرباني. وهذا ما وثقه الشاعر، علي بن محمد بن النضر إذ يقول<sup>(٤٤٠)</sup>: [الكامل]

يَا نَفْسُ صَبْرًا وَاحْتِسَابًا إِنَّهَا      غَمَرَاتُ أَيَّامٍ تَمُرُّ وَتَنْجَلِي  
فِي اللَّهِ هُلُكُكَ إِنْ هَلَكْتَ حَمِيدَةً      وَعَلَيْهِ أَجْرُكَ فَاصْبِرِي وَتَوَكَّلِي  
لَا تَيْئَسِي مِنْ رَوْحِ رَبِّكَ وَاحْذَرِي      أَنْ تَسْتَقَرِّي بِالْقُنُوطِ فَتُخَذَلِي

إنَّ الشاعر هنا بنداؤه للذات، جعل غمرتها وقتية الزوال، بناءً على ثيمة الإيمان الشديد بنسق الصبر. وعليه فإن الذات بين محورية الفناء : إن خرجت، عن حدود التزمّت للفعل المحمود. ومحورية الإثابة : إنَّ تجلَّدت وتيقنت بتوكل الإله. وما زالت مرتبطة أمر الذات، وحثها على التمسك بالصبر، وعدم القنوط وخذلان الرجاء، مُرتبطاً بمقدار انصياعها، وحسن تمسكها برحمة الإله .

(٤٣٥) [الشرح : ٦] .

(٤٣٦) ينظر : الأخلاق في القرآن، ناصر مكارم شيرازي، ٢/ ٤٠٣ .

(٤٣٧) هو (محمد بن عبدالله بن محمد البسطامي)، أصله من - بسطام - كان إماماً في بغداد، وفقهياً مناظراً وشاعراً مجيداً، تتلمذ على أيدي، كبار العلماء في بغداد، فمارس القضاء هناك، إلى أن نال أجله - ببلخ - سنة (٥٤٨هـ).

ينظر : الوافي بالوفيات، ٣/ ٢٦٨، وشذرات الذهب، ٦/ ٢٤٧ .

(٤٣٨) الوافي بالوفيات، ٣/ ٢٦٨ .

(٤٣٩) فلسفة الصبر في القرآن الكريم والسنة المطهرة، د. خالد صدام الزبيدي، ود. بركاوي جليب القرشي، ٢، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ٥٤/ ٢٠١٤ م .

(٤٤٠) خريدة القصر، ٢/ ٩٣، والوافي بالوفيات، ٢٢/ ٨٨ .

٣- عزة النفس : من أهم الأنساق المهيمنة في الذاكرة الدينية؛ لكونها معياراً أخلاقياً، يترفع الإنسان من خلاله، عن حياة الذل والهوان، فالله في مُحكم كتابه العزيز يقول (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (٤٤١)، فمثل هذه التعاليم المقدسة، تحت على عزة النفس، وعدم إهانتها فقد ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) قوله: "إِنَّ اللَّهَ قَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَلَمْ يَقَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلاً... فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزاً وَلَا يَكُونُ ذَلِيلاً، إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ؛ لِأَنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ بِشَيْءٍ" (٤٤٢)، وعلى هذه الوتيرة، سارت نسقية عزة النفس، في المضامين الدينية. فجاء الشاعر محمد بن جرير الطبري (٤٤٣)، ليعرب عن عزة نفسه، وفحوى الاستغناء عن الآخر إذ يقول (٤٤٤): [الوافر]

إِذَا أُعْسِرْتُ لَمْ أُغْلِمِ رَفِيقِي      وَأَسْتَغْنِي فَيَسْتَغْنِي صَدِيقِي  
حَيَائِي حَافِظٌ لِي مَاءٌ وَجْهِي      وَرَفِيقِي فِي مُطَابَّتِي رَفِيقِي  
وَلَوْ أَنِّي سَمَحْتُ بِذُلِّ وَجْهِي      لَكُنْتُ إِلَى الْغِنَى سَهْلَ الطَّرِيقِ

إنَّ الشاعر فاجأ القارئ، بنسقي عزة النفس، وفحوى التمسك به، فأكد أن الحفاظ على نسق الحكمة والحشمة، يوجب لك تخطي شدة الصعاب، والانطواء على الذات، وعدم الإذعان للآخر، والإفصاح عن الحاجة، فتُحقق بذلك كرامتك، وصيانة حياتك؛ لأن الإذعان لخلع الحياء، يُورث الغنى ويُفقد الكرامة .

وعليه فإن الإنسان حين يسير على وفق نسقية عزة النفس "لا يقبل من أحد، هبة ولا عطية، ويترفع عن الجوائز والأعطيات، ويرضى لنفسه بالكسب الحلال، بعرق الجبين" (٤٤٥). وعلى هذه الوتيرة، سارت نسقية عزة النفس، فكان العرب من أشد الأمم، اعتزازاً بأنفسهم وصوناً لكرامتهم، وحفاظاً على ماء وجوههم، صيانة لها من الذل، وعدم التنازل عن القيم، التي استقوها من الدين الجديد. وعليه فإن الإنسان، كلما حافظ على قيمه ومبادئها العربية، بُشر بولادة جيل حيّ خلاق (٤٤٦) وهذه الصفة الأسمى، التي يسعى الإسلام إلى ترسيخها، بعقول مُعتنقيه، فجاء الشاعر أبو الحسن النعيمي (٤٤٧)، ليوثق خطاب العزة والأنفة بقوله (٤٤٨): [المقارب]

(٤٤١) [المنافقون : ٨]

(٤٤٢) موسوعة المصطفى والعترة، حسين الشاكري، ١٤٦ / ٩ .

(٤٤٣) هو أبو جعفر (محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري)، كان فقيهاً وشاعراً ومفسراً ومحدثاً مؤرخاً، وأصولياً مجتهداً، ولد في - أمل طبرستان - ثم انتقل إلى بغداد واستوطن بها، كما كان من أكابر أئمة العلماء، فقد اختار لنفسه مذهباً في الفقه، إذ جمع بين علوم كثيرة، في السنن والفرائض والأحكام، والدليل على ذلك مؤلفاته المشهورة {تاريخ الملوك والأمم، وتهذيب الآثار، وجامع البيان في تفسير القرآن، واختلاف الفقهاء، وأدب القضاة والمحاضر والسجلات، والمسترشد في علوم الدين... الخ، نال أجله سنة (٣١٠ هـ) . ينظر : الفهرست، الطوسي، ٢٣٩، ومعجم البلدان، ١ / ٥٧، وسير أعلام النبلاء، ٢١ / ٣٣، والبداية والنهاية، ١١ / ١٦٥ - ١٦٧، والأعلام، ٦ / ٦٩، ومعجم المؤلفين، ٩ / ١٤٧ .

(٤٤٤) معجم الأدباء، ١٨ / ٤٣، والبداية والنهاية، ١١ / ١٦٦ .

(٤٤٥) العلل، أحمد بن حنبل، ١ / ٤٩ .

(٤٤٦) ينظر : الكرامة والأنفة وعزة النفس في الأدب العربي والمأثور الشعبي، بلقيس الجنابي،

[www.algnabi.com](http://www.algnabi.com)

(٤٤٧) هو (علي بن أحمد بن الحسن بن محمد بن نعيم البصري)، كان فقيهاً ومحدثاً وحافظاً ورعاً، ومتكلماً بارعاً، وشاعراً ماهراً، نزيل بغداد، حدث عن جماعة في بغداد، حتى يُقال : إنه لم يرَ في بغداد، أكمل من النعيمي، إذ جمع بين معرفة الحديث والفقه والشعر والأدب، حتى تفوق على أقران زمانه، إلى أن وافاه الأجل سنة (٤٢٣ هـ) . ينظر : الكامل في التاريخ، ٩ / ٤٢٧، وتاريخ الإسلام، ٢٩ / ١٠٩ - ١١١، وسير أعلام النبلاء، ١٧ / ٤٤٥ - ٤٤٦، وميزان الاعتدال، الذهبي، ٣ / ١١٤، والوافي بالوفيات، ٢٠ / ٨٧، والكشف الحثيث، سبط بن العجمي، ١٨٤، ولسان الميزان، العسقلاني، ٤ / ٢٠٢ - ٢٠٣ .

إِذَا أَظْمَأَتْكَ أَكْفُ اللَّئَامِ      كَفَّتْكَ الْقَنَاةُ شَبْعاً وَرَبّاً  
فَكُنْ رَجُلًا رَجُلُهُ فِي الثَّرَى      وَهَامَةٌ هَمَّتْهُ فِي الثَّرِيَّا  
أَبِيَا لِنَائِلِ ذِي ثُرْوَةٍ      تَرَاهُ بِمَا فِي يَدَيْهِ أَبِيَا  
فَإِنْ إِرَاقَةَ مَاءِ الْحَيَا      ةً دُونَ إِرَاقَةِ مَاءِ الْمُحَيَا

إنَّ الإيمانَ المُطلق، بعِزَّةِ النفسِ وصِيانتِها، يُصرفك عن وضاعةِ الآر، ويُورثك سمو الذاتِ وتفرّد كرامتها؛ لأنَّ نسقيّة الغنى، وإمساك الجود عن الآخر، يجعلك فاقداً لاحترامِ الناس، وباذلاً لماء وجهك .

والشاعر أبو القاسم القشيري، اشتغل على ثيمة المكان، في نسقيّة عزّة النفس، فوظَّها توظيفاً واعياً، في إطار الرؤية الثقافية والاجتماعية والدينية، التي تُلزم الفرد بالاكْتفاء بذاته، ومواصلة الرحيل عن ثيمة المكان، الذي يورث الفرد الذل، وفقد عزّة ذاته. على وفق الأثر المكاني، صوّر الشاعر حال الأفراد، والمشاكل التي تعتريه، فينعكس أثرها على السياق الإنساني والثقافي<sup>(٤٤٩)</sup>، فيترجمه الشاعر في سياقهِ الإبداعي، ليعزز من نسقيّة، الذات في خطابه إذ يقول<sup>(٤٥٠)</sup>: [مجزوء الكامل  
الأَرْضُ أَوْسَعُ رُقْعَةً      مِنْ أَنْ يَضِيقَ بِكَ الْمَكَانُ  
وَإِذَا نَبَا بِكَ مَنْزِلٌ      وَيَظْلُلُ يَلْحَقُكَ الْهَوَانُ  
فَاجْعَلْ سِوَاهُ مُعَرَّساً      وَمِنْ الزَّمَانِ لَكَ الْأَمَانُ\*]

إنَّ الشاعر هنا، اشتغل على ثيمة المكان في نسقهِ، إذ جعل الارتحال، وعدم تقنين الذات زمكانياً، الموضوع الأسمى لانتشال الذات من ضعفها، وأكثر أماناً لعزّة نفسها. وكأنه يشجع في نسقهِ، على سعي الذات للكسب الحلال، وتلافي نسقيّة الذل والهوان .

٤- علوّ الهمة : من القيم الإسلامية الرفيعة، التي تجذّرت في نسقيّة الخلق الديني، لدى الشاعر بوصفه متلقياً واعياً، فانعكست آثار هذا التجذّر على خطابه الشعري، فانبأ عن الغاية القصوى، لعلوّ الهمة؛ كونها "من لوازم كبر النفس وشجاعته، أي السعي في تحصيل السعادة والكمال، وطلب الأمور العالية، من دون ملاحظة، منافع الدنيا ومضارها"<sup>(٤٥١)</sup>. التي قد تُثني الفرد عن عزيمته وتقدمه؛ لأنَّ إيمان الفرد بنسقيّة علوّ الهمة، يكون نتيجة طبيعية تؤكد عمق فهمه وشعوره الواعي بالحياة لتحقيق الكمال الإنساني، والوجود الغيائي، والترفع عن حدود المشقة الدونية. فقد ورد عن الإمام علي (عليه السلام) : إنَّ "الفعل الجميل، لينبئ عن علوّ الهمة"<sup>(٤٥٢)</sup>، وقوله أيضاً : "خير الهمم أعلاها"<sup>(٤٥٣)</sup>. أي ان جمالية الفعل الحسن، تكمن بثبات الذات، وقوة عزيمتها وصفائها،

<sup>(٤٤٨)</sup> يتيمة الدهر، ٨٧/٥، وتاريخ بغداد، ٣٣١/١١، والأنساب، ٥١١/٥، وشرح نهج البلاغة، ٢٦١/١٩، وتاريخ الإسلام، ١١١/٢٩، وسير أعلام النبلاء، ٤٤٧/١٧، والوافي بالوفيات، ٨٧/٢٠، ولسان الميزان، ٢٠٣/٤.

<sup>(٤٤٩)</sup> ينظر : صورة المكان الفنية في شعر أحمد السقاف، بدر نايف الرشيد، ٤٣، ٧٧ (رسالة ماجستير).

<sup>(٤٥٠)</sup> دمية القصر، ٢٤٧/٢.

\* وللإطلاع على مزيد من نماذج عزّة النفس ينظر : ديوان القاضي الجرجاني، ١٢٧، وخريدة القصر، ٣٢٤/٤، ووفيات الأعيان، ٤/٤٥٠، والوافي بالوفيات، ١٤٣/٤.

<sup>(٤٥١)</sup> جامع السعادات، النراقي، ٨٣-٨٤.

<sup>(٤٥٢)</sup> موسوعة أحاديث أهل البيت (عليهم السلام)، ٧٢.

<sup>(٤٥٣)</sup> ميزان الحكمة، محمد الريشهري، ٣٤١٨/٤.

من سلبية الأفعال القبيحة فجاء الشاعر ابو المجد التنوخي<sup>(٤٥٤)</sup>، لينبأ عن همّة علو الذات، وفحوى الارتحال، عن ثبات الهوان المكاني إذ يقول<sup>(٤٥٥)</sup>: [الطويل]

وَقَدْ أَوْسَعَ اللَّهُ الْبِلَادَ وَلَفَّتَنِي  
فَحَلَّ الْهُوَيْنَا إِنَّهَا شَرُّ مَرْكَبٍ  
إِلَى بَعْضِهَا عَنْ بَعْضِهَا مُنْزَخَرُخٌ  
وَدُونَكَ صَعْبُ الْأَمْرِ فَالْصَّعْبُ أَنْجَحُ  
فَلَلْمَوْتُ خَيْرٌ لِلْكَرِيمِ وَأَرْوَحُ  
فَإِنْ نِلْتُ مَا تَهْوَى فَذَلِكَ وَإِنْ تَمُتْ

إن نسق علو الهمة، في خطاب الشاعر، سار على وفق ثيمة المكان، وإثارة عزم الذات؛ وذلك بتخطي حدود التقنين المكاني، وسلك كل ما اشتد وعسر على الذات؛ لأنها ستحقق وجودها، وتظفر بغايتها، وتشعر بقيمتها. أما إذا اتخذت الذات سمة الانزواء، وعدم ركب صعاب الأمور، حينها تستبدل معادلة، صنع الحياة بزوالها؛ كونه الحل الأمثل، لراحة وجودها .

وأحياناً يتخذ خطاب الشاعر، سمة الحوار لمناجاة الذات أو الآخر، كما اتضح في نصّ الشاعر، ابن النطروني الإسكندري<sup>(٤٥٦)</sup>؛ لأنه مُتيقن بأن "كثيراً من الخصال الحميدة، التي لها دور، في بناء الشخصية الإنسانية، وإحراز الفضائل المعنوية كالقناعة، والكرم، والحمية، والشجاعة، والعزة، والإحسان} وغيرها، إنما هو نابع من علو الهمة"<sup>(٤٥٧)</sup>. إذ يقول<sup>(٤٥٨)</sup>: [مجزوء الكامل]

بَاتَتْ تَصُدُّ عَنِ الْكَرَى  
إِنَّ الْحَيَاةَ مَعَ الْقَنَا  
فَأَجَبْتُهَا : يَا هَذِهِ  
إِنَّ الْكَرِيمَ مُفَارِقٌ  
وَالْبَدْرُ حِينَ يَشِيئُهُ  
لَا يَرْتَقِي دَرَجَ الْعُلَا  
وَتَقُولُ : كَمْ تَتَغَرَّبُ  
عَلَى وَالْمُقَامِ لِأَطْيَبُ  
غَيْرِي بِقَوْلِكَ يُخَالِبُ  
أَوْطَانُهُ أَوْ يُجَدِّبُ  
نُقْصَانُهُ يَتَغَيَّبُ  
مَنْ لَا يَجِدُ وَيَتَّعَبُ

إنّ الحوار الذاتي، الذي عقده الشاعر، يكشف عن نسق علو الهمة، وعدم خضوع الذات، لأنظمة التفوق المكاني، وتأنيب خُدع الكلام، واستمالة العقل؛ لأن وجود الذات يتطلب نزوح المكان، أو حلول لعنة الشقاء، كالقبح الذي يعتري البدر، فيتخفى عن نسق الظهور. وعليه فإن علو الذات وشرفها، يكمن بشقائها واجتهاد فعلها .

(٤٥٤) هو (محمد بن عبدالله بن محمد بن سليمان المعري)، كان فقيهاً وشاعراً، وأديباً وناثراً، ومحدثاً متفوهاً على مذهب الشافعي، ولد في المعرة، ومارس القضاء فيها مدة من الزمن، إلى أن دخلها -الإفرنج- فانتقل على أثرها إلى دمشق وشيراز، ثم عاد إلى المعرة، وحدث بها إلى أن توفي سنة (٥٢٣هـ). ينظر : تاريخ مدينة دمشق، ٣٧/ ٢٧٥ - ٢٧٦، ومعجم الأدباء، ٣/ ١١١ - ١١٢، وتاريخ الإسلام، ٣٨/ ١٥٠، والوافي بالوفيات، ٣/ ٢٦٨، والأعلام، ٦/ ٢٢٨، ومعجم المؤلفين، ١٠/ ٢٤٣ .

(٤٥٥) معجم الأدباء، ٣/ ١١٦ .

(٤٥٦) هو (عبد المنعم بن عبد العزيز بن أبي بكر بن عبد المؤمن)، يُكنى- أبو الفضل القرشي العبدري- المشهور (بابن النطروني الإسكندري)، ولد ونشأ في الإسكندرية، فكان شاعراً مجيداً، وفاضلاً أديباً، وفقياً مالِكياً، ثم انتقل إلى بغداد، فمدح الخليفة الناصر، بعدة قصائد وعُيِّن ناظراً- للبيمارستان العضدي- نال أجله سنة (٦٠٣هـ)، فدفن في- الشونيزية- ينظر : ذيل تاريخ بغداد، ١/ ٨٨ - ٩١، وفوات الوفيات، ٢/ ٢٦، والوافي بالوفيات، ١٩/ ١٤٦، والأعلام، ٤/ ١٦٧ .

(٤٥٧) القيادة في الإسلام، محمد الريشهري، ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٤٥٨) ذيل تاريخ بغداد، ١/ ٨٩، وفوات الوفيات، ٢/ ٢٦ - ٢٧، والوافي بالوفيات، ١٩/ ١٤٦ .

وعليه فإن الشاعر فخر الدين الرازي<sup>(٤٥٩)</sup> في نسق همته نراه "منطلقاً بثقة وقوة وإقدام، نحو غايته التي حددها، على بصيرة وعلم، فيقتحم الأهوال، ويستهن بالصعاب"<sup>(٤٦٠)</sup>؛ لأن ذاته تروم الوصول، إلى فوقية أهدافها، فتترأس العلو وتنبذ هامشية الإتكال الحياتي. إذ يقول<sup>(٤٦١)</sup>: [الطويل]

فَلَوْ قَنَعْتُ نَفْسِي بِمَيْسُورِ بُلْعَةٍ      لَمَا سَبَقْتُ فِي الْمَكْرَمَاتِ رَجَالَهَا  
وَلَوْ كَانَتْ الدُّنْيَا مُنَاسِبَةً لَهَا      لَمَا اسْتَحَقَرْتُ نُفُصَانَهَا وَكَمَالَهَا  
وَلَا أَرْمُقُ الدُّنْيَا بَعَيْنَ كَرَامَةٍ      وَلَا أَتَوَقَّى سُوءَهَا وَاخْتِلَالَهَا  
وَذَاكَ لِأَنِّي عَارِفٌ بِفَنَائِهَا      وَمُسْتَيِّقٌ تَرْحَالَهَا وَانْجِلَالَهَا  
أَرْوْمُ أُمُوراً يَصْغُرُ الدَّهْرُ عِنْدَهَا      وَتُسْتَغْطَمُ الْأَفْلاكُ طَرّاً وَصَالَهَا

نلاحظ أن الشاعر في نسق همته، مُسير على وفق أنظمة دينية، لا يستطيع تخطيتها في ذاكرته الجمعية، فشرط تخطي ثبات الاكتفاء المُقْتَع، يَكُنْ بنبذ قناعة النفس، واستصغار الحياة وغم اضطرابها؛ لأن الحياة لا تسير على ثبات نسقي، بل في حالة تنقل وانحلال وزوال أرواح. وعليه فإن الذات تُريد أن تُعلي من فوقية اغترارها بنسق همتها، فقننت تراتبية الدهر، وحجّمت مدار الفلك .

٥- تحري الصدق : من القيم الأخلاقية التي تغنى بها الشعراء منذ عصر ما قبل الإسلام وصولاً إلى العصر العباسي، ألا وهو تحري الصدق "فالواقع أن دراسة الصدق والكذب، كما ظهرت في طروحات النقاد والبلاغيين، تضعنا أمام إشكالات كبيرة في المفهوم، تتصل بقضية الشعر والأخلاق والدين، وسعى هؤلاء إلى تطويع الشعر، وجعله صالحاً؛ لإنبات المزايا الأخلاقية، وكان الشعر إنما يُعنى بتمجيد الأخلاق والقيم المثلى، فهذه المهمة للشعر والأدب عموماً"<sup>(٤٦٢)</sup>. وظهرت بصورة جلية عند الشعراء الفقهاء، الذين أسيعوا على نسقية الصدق، معاني أخلاقية متجددة، تسير في المنحى الديني، الذي حثَّ عليه الإسلام، بالتمسك بفضيلة الصدق، وتجنب رذيلة النفاق. وهذا ما أكده الشاعر أبو عبد الرحمن الأشقر في خطابه إذ يقول<sup>(٤٦٣)</sup>: [الكامل]

الْمَرْءُ يُعْرِفُ فَضْلَهُ بِلِسَانِهِ      وَبِصَدْقٍ لَهْجَتِهِ وَحُسْنِ بَيَانِهِ  
فَإِذَا تَكَلَّمَ يَسْتَبِينُ كَمَالَهُ      لِذَوِي النَّهْيِ وَالْفَضْلِ مِنْ نُفُصَانِهِ

<sup>(٤٥٩)</sup> هو الإمام (محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي)، التميمي البكري الطبرستاني الرازي، المعروف بـ (ابن خطيب الري- الشافعي)، ولد في الري وانتسب إليها، قُرشي النسب، طبرستاني الأصل، كان فقيهاً ومُفسراً وشاعراً، تنقل في بلاد فارس- من خوارزم وما وراء النهر وخراسان- حتى استقر بهراة، إلى أن نال أجله سنة (٦٠٦هـ)، خلف الكثير من المؤلفات، التي أقبل عليها الناس في حياته أمثال (الآيات البيئات، وأبطال القياس، والمحصول- في أصول الفقه، ومفاتيح الغيب، والأربعين في أصول الدين...إلى غيرها من المصنفات. ينظر : وفيات الأعيان، ٤/ ٢٤٨- ٢٥٣، والمجدي في أنساب الطالبين، علي بن محمد العلوي، ٢٠، وتاريخ الإسلام، ٤٣/ ٢١١- ٢١٩، وسير أعلام النبلاء، ١٧/ ٥٨٨، والوافي بالوفيات، ٤/ ١٧٥- ١٨٤، وطبقات المُفسرين، ١٠٠- ١٠١، وخلاصة عيقات الأنوار، ٨/ ٢٥٣، وهدية العارفين، ٢/ ١٠٧- ١٠٨، والكنى والألقاب، ٣/ ١٣- ١٦، والأعلام، ٦/ ٣١٣ .

<sup>(٤٦٠)</sup> علُو الهمة، محمد المقدم، ٣٠ .

<sup>(٤٦١)</sup> عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ٤٦٨- ٤٦٩، والوافي بالوفيات، ٤/ ١٨١ .

<sup>(٤٦٢)</sup> الصدق والكذب (قراءة أخرى)، د. حسين خلف صالح، ٢٤٢، مجلة سر من رأى، ع ٣٤، م ٩/ ٢٠١٣ .

<sup>(٤٦٣)</sup> دمية القصر، ٢/ ٢٦٦ .

إنَّ المنطوق الكلامي، من أهم مواضع صدق الحوار في الخطِّ الديني. وهنا الشاعر، يريد أن يبيث في شعره، نسقية خلقية ألا وهي {تحري الصدق}، فحشد في النصِّ كثيراً من معمولات اللغة، وأساليب استبيان الحوار منها {لسانه، لهجته، بيانه، تكلم، يستبين}، ليجعل قيمة الصدق مُرتبطة بمُرسلِ الخطاب الشخصي، وبأصحاب العقول المُتلقية لمصادقيته، بعيداً عن وسيلة الانحدار الخطابي .

وهكذا سارت، نسقية التحري في خطاب الصدق، عند الشعراء الفقهاء، فحثوا على التمسك بها، ودحض احتمالية الكذب، الخارج عن مألوف الصدق النسقي، كما تمثل لدى الشاعر ابن أبي بكر الفرغاني<sup>(٤٦٤)</sup>، فتمسك الشاعر بمعايير الصدق، والحث عليه في خطابه، يكون تلبية لقضية دينية، لا تخرج عن حدود الأخلاقية النسقية؛ لأن الغاية القصوى تكمن في "الوقوف عند حدود الأخلاق والمواصفات الاجتماعية السائدة. وفي هذه الحالة يكون هدف وصدق الأديب أو الشاعر صدقاً".<sup>(٤٦٥)</sup> مرده إلى الوازع الديني. فأعلن الفرغاني عن أثر الصدق، مُستعيناً بأنظمة الدين المُقدسة إذ يقول<sup>(٤٦٦)</sup>: [المقارب]

تَحَرَّ قَدَيْتُكَ صِدْقَ الْحَدِيثِ      وَلَا تَحْسَبِ الْكِذْبَ أَمْرًا يَسِيرًا  
فَمَنْ أَثَرَ الصِّدْقِ فِي قَوْلِهِ      سَيَلَقَى سُرُورًا وَيَرْقَى سَرِيرًا  
وَمَنْ كَانَ بِالْكِذْبِ مُسْتَهْتَرًا      سَيَدْعُو ثُبُورًا وَيَصْلَى سَعِيرًا

إنَّ التأكيد على نسقية الصدق في النظام الشعري، تكون على وفق إعلاء قيمتها، والحث من شأن الكذب، وليس هذا فحسب، بل إن الشاعر بث سيمياء الرهبة، في اتباع الكذب، على وفق مصطلحات الذاكرة الدينية. إذ إن الاستهانة بفعل الكذب القولي، يُعدّ أمراً خارجاً عن معايير الواقع العيني، وعليه لا بد من بث فحوى عقابه ونبذه على وفق أنظمة الهلاك الديني، للحد من انتهاجه الفعلي. في حين إن التشبث بنسقية الصدق، واتباع خطاه القولي، كان على وفق تعزيز أنظمة الطابع الترغيبي؛ وذلك بإعلاء الشأن المقامي والارتياح الباطني، لصانع صدق الفعل القولي .

٦- الكرم والإنفاق : من المعاني الإنسانية، التي تجذرت في عقلية الإنسان العربي، منذ العصر الجاهلي، فتغنّى بها وفخر؛ لأن سيمياء الكرم لديهم، كانت تسير على وفق نسقية عرفية، ترى في السخاء دليلاً ثابتاً، على قمع شر النفوس، والتغلب على الشح، حين أثروا غيرهم على أنفسهم، وأشركوهم بمقدار الخير<sup>(٤٦٧)</sup>. الذي يتمتعون به، وبهذا يكون الجود "حلاً جيداً ملائماً لمشاكل، سببتها طبيعة الأرض، والبنية الاجتماعية، والحالة الاقتصادية. لقد كان هذا الحل في عين المجتمع الجاهلي ضرورياً، لذلك نظر الشعراء إلى قيمة الجود، بعين الاعتبار وأشادوا بها"<sup>(٤٦٨)</sup>. من خلال مقطوعاتهم الشعرية، التي جعلت الجود من المعاني الأخلاقية الرفيعة، التي أكردها الإسلام منذ نشأته.

(٤٦٤) هو (عبدالله بن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل)، يكنى- ابو عبدالله الفرغاني الخطيب- كان فقيهاً ومُحدثاً وأديباً وشاعراً فاضلاً، كان يتولى الخطابة- بسمرقند- إذ تتلمذ على يد أكابر علمائها، حتّى أصبح إماماً كبيراً، في المذهب والفقهِ والنحو، فاق أقران عصره شعراً ونثراً، إلى أن قُتل شهيداً على أيدي التتار- ببخارى- سنة (٦١٦هـ) . ينظر : تاريخ الإسلام، ٤٤ / ٢٩٥ - ٢٩٦، والوافي بالوفيات، ١٧ / ١٧٨ - ١٧٩، وبغية الوعاة، ٥٠ / ٢ .

(٤٦٥) النظرية النقدية عند العرب، د. هند حسين طه، ١٩٥ .

(٤٦٦) تاريخ الإسلام، ٤٧ / ٢٢٠، والوافي بالوفيات، ١٧ / ١٧٩ .

(٤٦٧) ينظر : الحياة العربية من الشعر الجاهلي، أحمد محمد الحوفي، ٢٤٩ .

(٤٦٨) الجود والبخل في الشعر الجاهلي، د. محمد فؤاد نعا، ٢٢ .

فالشعراء الفقهاء في العصر العباسي، تناولوا معنى الكرم، وأسبغوا عليه معاني أخلاقية " تتجه في الإطار الإسلامي، إلى تحقيق رضا الله وكسب الآخرة"<sup>(٤٦٩)</sup>. فجاء الشاعر أبو القاسم الدبوسي<sup>(٤٧٠)</sup>، ليعلن عن نسقية فعل الجود إذ يقول<sup>(٤٧١)</sup>: [الطويل]

أَقُولُ بِنُصْحِ يَا ابْنَ دُنْيَاكَ لَا تَنَمَّ  
وَأَنَّ الَّذِي لَمْ يَصْنَعْ الْعُرْفَ فِي غِنَى  
عَنِ الْخَيْرِ مَا دَامَتْ فَإِنَّكَ عَادِمٌ  
إِذَا مَا عَلَاهُ الْفَقْرُ لَا شَكَّ نَادِمٌ  
فَقَدَّمْ صَنِيعاً عِنْدَ يُسْرِكَ وَاعْتَنِمْ  
فَأَنْتَ عَلَيْهِ عِنْدَ عُسْرِكَ قَادِمٌ

إنَّ الشاعر هنا، يريد أن يشجع على نسقية الكرم والالتزام بسيمياء الإنفاق، فجعل من تذبذب الحياة، وعدم ثبات حال الإنسان، موضعاً مهماً لبذل معروف العطاء، والخروج عن نسقية تأنيب الذات. وعليه فإن عدم ثباتها على نسقية اليسر في فعل الجود، يُحتمُّ عليه أن تستثمر سعة رخائها، خوفاً من مقصدية ضيق جودها. وبهذا نلاحظ، أن الشاعر مُسَيِّر في نسق كرمه بذاكرة دينية، حتمت عليه توظيف مصطلحاتها في خطابه، لصالح نسقه الديني، إذ بيَّن : أنَّ الحياة والإنسان، لا يسيران على نسقٍ دائمٍ، بل هم في حلٍّ وارتحالٍ مكاني .

وعليه فإن بعض الشعراء/الفقهاء، يعمدون في أشعارهم، إلى تعزيز قيمة الكرم، ونبذ الإخلاف بالوعد، كما تجسّد في خطاب ابن المندائي<sup>(٤٧٢)</sup>؛ لأنه متيقن من قيمة الجود، وأثره الإنساني إذ يُسهم" في تقليل الفاصلة، بين طبقات المجتمع، وبذلك يعمل على إزالة حالات التوتر النفسي، المتولدة من حالات الصراع الطبقي، أو يقلل من حدتها وتأثيرها، وبطفي نار الحقد على الأثرياء، في قلوب المحرومين، ويقلل من حسن الانتقام لديهم، وبذلك يعمل على توطيد، عنصر المحبة والمودة، بين أفراد المجتمع"<sup>(٤٧٣)</sup> وهذا ما تسعى إليه نسقية الخلق الديني والتمثلة بقوله<sup>(٤٧٤)</sup> : [البسيط]

إِذَا وَعَدْتَ فَعَجَّلْ مَا وَعَدْتَ بِهِ  
فَإِنْ تَعَدَّرَ مَطْلُوبٌ بِمَانِعَةٍ  
فَالْمَطْلُ مِنْ غَيْرِ عُدْرٍ آفَةُ الْجُودِ  
إِنْ السُّؤَالَ وَإِنْ قُلْتَ مَصَادِرُهُ  
فَالْيَأْسُ أَقْرَبُ مَشْكُورٍ وَمَحْمُودٍ  
يُوفِي عَلَى كُلِّ مَأْمُولٍ وَمَعْهُودٍ

<sup>(٤٦٩)</sup> التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، د. مجاهد مصطفى بهجت، ٤٢٦ .

<sup>(٤٧٠)</sup> هو (علي بن المظفر بن حمزة بن زيد بن محمد)، ينتهي نسبه إلى الإمام الحسن (عليه السلام)، ويكنى- أبو القاسم الدبوسي- بن أبي يعلى العلوي؛ لكونه من أهل دبوسية- التي تقع بين سمرقند وبُخارى- فقد كان من كبار أئمة الشافعية، إذ تتلمذ وسمع الحديث والفقه على يد علماء بُخارى الكبار، فكان شاعراً وفتياً وجدلياً ماهراً، عمل بالمدرسة النظامية ببغداد، إلى أن نال أجله سنة (٤٢٨هـ) . ينظر : ذيل تاريخ بغداد، ٤/ ١١٠- ١١٢، ووسير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٦٧، والوافي بالوفيات، ٢٢/ ١٢٣- ١٢٤، وطبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ٢٩٦- ٢٩٧ .

<sup>(٤٧١)</sup> ذيل تاريخ بغداد، ٤/ ١١١، والوافي بالوفيات، ٢٢/ ١٢٤ .

<sup>(٤٧٢)</sup> هو أبو العباس (أحمد بن بختيار بن علي بن محمد الواسطي)، المعروف- بابن المندائي- نسبة إلى ناحية من نواحي البطحية- التي نشأ وترعرع فيها، ثم انتقل إلى واسط، وتفقّه على المذهب الشافعي، وبعدها انتقل إلى الكوفة ومارس القضاء فيها، وبعدها إلى بغداد، وعيّن مُدرّساً في المدرسة النظامية، فكان فقيهاً وشاعراً واديباً ماهراً، لديه كتاب سمّاه (تاريخ القضاة والحكام)، نال أجله سنة (٥٥٢هـ) . ينظر : ذيل تاريخ بغداد، ١/ ٢٤، والكمال في التاريخ، ١١/ ٢٢٨، والوافي بالوفيات، ٦/ ١٦٣، ومعجم المؤلفين، ١/ ١٧٢ .

<sup>(٤٧٣)</sup> الأخلاق في القرآن، ٢/ ٣٧٤ .

<sup>(٤٧٤)</sup> الوافي بالوفيات، ٦/ ١٦٣ .



إنّ مواطن {الكرم والإنفاق}، تتطلّب فعل الشيء، دون نسقية التسويف والمماطلة الذاتية، وكذلك إزالة كلّ حاجز، يحول بينها وبين فعل كرمها؛ لأن السير على وفق نمطية التعذّر الإنفاقي، يفوق قيمة السخاء، ويضفي طابع القنوط على متلقيه، وهذا سيّجّع على شيوع ظاهرة الاستجداء ونبذ الكرم؛ لأنّه يلغي وقتية الانتظار غير الفاعل، ويجعل مطلبها أني الحصول، فيحقق للذات ثيمة الثبات في العطاء .

كان الشاعر أشد حرصاً في نسقية كرمه، على تقوية روابط المحبة والأخوة بين المسلمين، وهذا يدل على الرسالة الإنسانية، التي حملها الإسلام بين طياته، تدعو إلى تحقيق التضامن والتكافل الاجتماعي، فانعكس أثرها على الخطاب الشعري، لدى الشاعر (الفقيه) الذي آمن بالفعل الكرمي، بوصفه وسيلة مهمة، اتخذها الإسلام لتحقيق مآربه وأهدافه، مُستغلاً بعض عادات العرب، التي استقرت في نفوسهم- بعد أن قام بتهذيبها- للوصول إلى مبتغاه الحقيقي، المُتمثل بإكرام الضيف، وتقديم الطعام لكل المحتاجين، بغض النظر عن ألوانهم ومذاهبهم<sup>(٤٧٥)</sup>. وبهذا تتجسّد المعاني الإنسانية الرفيعة، التي جاء الإسلام من أجلها، فجاء الشاعر ظهير الدين، ليجعل نسقية الكرم، منوطة بسرعة الإنفاق الفعلي لا التظاهر الشكلي إذ يقول<sup>(٤٧٦)</sup>: [البسيط]

جُودُ الْكَرِيمِ إِذَا مَا كَانَ عَنْ عِدَّةٍ      وَقَدْ تَأَخَّرَ لَمْ يَسْلَمْ مِنَ الْكَدَرِ  
إِنَّ السَّحَائِبَ لَا تُجْدِي بَوَارِقُهَا      نَفْعاً إِذَا هِيَ لَمْ تُمْطِرْ عَلَى الْأَثَرِ

في هذين البيتين بيّن الشاعر، أن الشعور بنسقية ثبات السخاء، تكمن بسرعة تأهبها لا بمماطلة وعدّها؛ لأن سرعة تأهب الذات في فعل جودها، ينتشلها من شقاء الانتظار، ويحافظ على جمالية الكرم، بتحقيق التكافل الاجتماعي، مُعتمداً بذلك على نسقية الوصف التصويري؛ كي يجعل صورته أقرب إلى المتلقي، وكي يؤكد نفعية الجود، حين يكون بموضع إفادته العلاماتي. وهذا يؤكد أثر الإسلام في الذاكرة الإبداعية للشاعر .

٧- أخذ المشورة : من القيم الإنسانية، التي مارستها الشعوب والقبائل والأمم، منذ العصر الجاهلي وصولاً إلى العصر الحالي، بحسب طريقتيه واعتقاداته الخاصة. فالإسلام جعلها ممارسة اجتماعية، قبل ان تكون حُكماً من الأحكام السلطانية، وهذا ما جعلها قيمة ثابتة، تصف حال المسلمين في كلّ زمان ومكان، فالعمل بها يُكسب صاحبها ثواباً، وفي تركها ينال عقاباً. وعليه تكون الشورى من أئمن خصال المؤمنين<sup>(٤٧٧)</sup>. إذ تنطوي على وسيلة مهمة " لمعرفة الرأي والصواب، والمفاوضة في الكلام، ليظهر الحق "<sup>(٤٧٨)</sup> ولهذا شدد الإسلام على ضرورة لها، لتحقيق المعاني الإنسانية بين البشرية. فجاء الشاعر الأرجاني، ليعلن عن نسق مشورته إذ يقول<sup>(٤٧٩)</sup>: [البسيط]

شَاوَرْتُ سِوَاكَ إِذَا نَابَتْكَ نَائِيَةٌ      يَوْمًا وَإِنْ كُنْتُ مِنْ أَهْلِ الْمَشُورَاتِ  
فَالْعَيْنُ تَلْقَى كِفَاحاً مَا نَأَى وَدَنَا      وَلَا تَرَى نَفْسَهَا إِلَّا بِمِرَاقٍ

(٤٧٥) ينظر : الاستقصاء والتحليل في شيمة الكرم في الشعر العباسي، أشرف سعيد، ٧ (رسالة ماجستير) .

(٤٧٦) وفيات الأعيان، ١ / ٣٧ .

(٤٧٧) ينظر : الشورى (فريضة إسلامية)، د. علي محمد الصلابي، ١٥، ١٩ .

(٤٧٨) دور المشورة في تعيين وعزل الوزراء في عهد الخليفة المُقتدر بالله (٢٩٥-٣٢٠)، د. عاصم مراد ظاهر الراوي، ١٠٢، مجلة التربية والعلم، ع٤، م١٩/٢٠١٢ .

(٤٧٩) ديوان الأرجاني، ١ / ٢٤٦-٢٤٧ .

هنا يؤكد الشاعر، مدى هيمنة النسق الديني، من خلال تفعيل نسقية الأخذ بفعل المشورة الخطابية، إذ إن فسخ المجال لتقبل نصح الآخر، هو رهان دائم للتقليل من حدة المصائب وثباتها، وانفتاح الذات على رؤى واسعة. وعليه فإن قصر الأفكار، على الرؤية الأحادية، وفق تراتبية بُعد الفكرة أو قربها، لا يكون ايذاناً بصحة رأيها، فلا بد من إشراك فعل المشورة النسقي؛ لانتشال الذات من ثبات خطئها .

٨- شرف العلم واحترام العلماء : من المفاهيم الإسلامية، التي أكدها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. فنعمة العلم من أجل النعم، التي أنعم بها الله على عباده، ومنحهم شرفاً جليلاً، فجاء في مُحكم كتابه العزيز ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٤٨٠)</sup>. أي أن العلم جعلهم مُفضلين على كثير من العباد، فشرفه لا يُخفى، وفضله لا يُحصى، فقد ورثه أهله من الأنبياء، وفضل الله مداد العلماء على دماء الشهداء، فأصبحوا في مكانة مرموقة<sup>(٤٨١)</sup>. في المجتمع، فأول نعمة أنعم الله بها على بني آدم، هي نعمة العلم، فمن خلالها استطاعوا أن يخرجوا، من ظلمة العدم إلى ضياء الوجود<sup>(٤٨٢)</sup>. وعليه فإن العلماء، هم الثلة القائمة، على شرف العلم وصيانته. وقد ورد عن الإمام علي (عليه السلام)، في بيان فضل العلم وأهمية العلماء، لُكْمِيلُ بْنُ زِيَادٍ إِذْ يَقُولُ: "يَا كُمْيَلُ بْنُ زِيَادٍ هَلْكَ خُزَانُ الْأَمْوَالِ وَهُمْ أَحْيَاءُ وَالْعُلَمَاءُ بِأَقْوَنَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَأَمْثَالُهُمْ فِي الْقُلُوبِ مُوجُودَةٌ"<sup>(٤٨٣)</sup>. وعليه فقد "امتثل فقهاء العصر العباسي الثاني، لهذا التوجيه الإسلامي الكريم، فعنوا في أشعارهم بالحديث عن شرف العلم، وأهميته ووجوب طلبه، وتقدير العلماء وطلبة العلم"<sup>(٤٨٤)</sup>. وقد اتضحت هذه الرؤية النسقية، عند الشاعر الصيمري<sup>(٤٨٥)</sup> إذ يقول<sup>(٤٨٦)</sup>: [المنسرح]

|                                         |                                         |
|-----------------------------------------|-----------------------------------------|
| لَا تَسْتَهْنِ عَالِمًا وَأَنْ قَصُرَتْ | أَحْوَالُهُ فِي لِحَاطِ رَامِقِهِ       |
| وَانْظُرْ إِلَيْهِ بَعَيْنِ ذِي إِرَبٍ  | مُهْدَبِ الرَّاْيِ فِي طَرَائِقِهِ      |
| فَالْمِسْكُ نَيْسًا تَرَاهُ مُمْتَهَنًا | بِفَهْرِ عَطَّارِهِ وَسَاحِقِهِ         |
| حَتَّى تَرَاهُ فِي عَارِضِي مَلِكٍ      | أَوْ مَوْضِعِ النَّاجِ مِنْ مَقَارِقِهِ |

إنَّ الشاعر، اعتمد على جماليات النسق؛ كي يُقَرِّبَ فحوى خطابه، ويؤكد احترام الذات العالمية، وصيانة مكانتها. فأمر الآخر على تغيير مسار النظر، من الاستخفاف الدوني إلى الإتيان الشخصي، والفتنة العقلية للذات العالمية، فلكي يُقَرِّبَ بين نظرة الاستخفاف الذاتي والعلو الجمالي، وظفَّ ثيمة المسك الحسي، فابتدأه النفعي بيد صانعه لا يُمحي شذا عطره، فأهميته تكمن حين يُرْصَع مواطن الجسد، فتعلو قيمته الجمالية. وعليه فإن الاستخفاف الدوني بالذات العالمية، من الآخر الخارج عن حدود نظرها العقلي، يجعلها مُتيقنة من أهمية وجودها وعمق عقلها، رغم تعالي أصوات النشاز في مذاهب معرفتها .

(٤٨٠) [النمل : ١٥] .

(٤٨١) ينظر: فتح القدير، الشوكاني، ٤/ ١٢٩، وبلغة الطالب في التعليق على بيع المكاسب، محمد رضا الموسوي، ٣.

(٤٨٢) ينظر : ميزان الحكمة، ٣/ ٢٠٦٤ .

(٤٨٣) موسوعة أحاديث أهل البيت (عليهم السلام)، ١٢/ ٦٠ .

(٤٨٤) شعر الفقهاء في العصر العباسي الثاني، ٦١ .

(٤٨٥) هو (أحمد بن سيار بن محمد بن محمد الصيمري)، المكنى- أبو بكر القاضي- كان فقيهاً وشاعراً وأديباً فاضلاً، تولى القضاء في الجانب الشرقي ببغداد، ودار الخلافة العباسية ثم عُزل، وانتقل إلى خراسان فعين قاضياً هناك، إلى أن نال أجله سنة (٣٦٨هـ) . ينظر : الوافي بالوفيات، ٦/ ٢٥٥، وشعراء بغداد، ١/ ٢٨٦-٢٨٧ .

(٤٨٦) م. ن، ٦/ ٢٥٥، وم. ن، ١/ ٢٨٦-٢٨٧ .

وعليه فإن العلم، فرض من فروض الدين وركيزة أساسية؛ لإنشاء جيلٍ واعٍ، يسهم في تكوين الفرد، تكويناً تربوياً وأخلاقياً وفكرياً، يجعله يتشبّث بقيمته ومبادئه العليا، ويحافظ على هويته ودينه، فتزداد قيمته كماً وكيفاً. إذ إن شرف العلم، يكمن بشرف المعلوم، فالعالم بعظمة الله وجلاله، أعظم قدراً من العالم بأحكامه وسائر العلوم<sup>(٤٨٧)</sup>، التي تفقه بها. فجاء القاضي الجرجاني، ليبث نشوة علمه النسقي في خطابه إذ يقول<sup>(٤٨٨)</sup>: [الخفيف]

مَا تَطَعَّمْتُ لَذَّةَ الْعَيْشِ حَتَّى  
لَيْسَ عِنْدِي شَيْءٌ أَجَلُّ مِنَ الْعِلْمِ  
صِرْتُ لِلْبَيْتِ وَالْكِتَابِ جَلِيساً  
مَنْ فَلَا أَبْتَغِي سِوَاهُ أَنْيْساً  
إِنَّمَا الدُّلُّ فِي مُدَاخَلَةِ النَّاسِ  
نَاسٍ قَدَعَهَا وَكُنْ كَرِيماً رَئِيساً\*

إنّ شعور الذات، بنسقية التفرد عن الآخر، يُشعرها بثبات موقفها وضعف الآخر أمامها، فالشعور بجمالية الحياة لديه، تكمن برفقة الكتاب واعتزال ضجيج الناس، لكن في مضمير نسقه، نشعر بنسقية الإستصغار الدوني للآخر؛ لأن قيمة العلم واكتساب حقائقه، تكمن بنسقية احتواء الذات للآخر ومعايشته، لا نيذه وإخراجه عن منظومة العرف الاجتماعي، المُسيّر لمواطن تفكيره الشعري، في أن عزل الذات يورثها الرحمة وعلو المنزلة .

٩- آداب الصحبة والصديق : شغلت حيزاً مهماً، عند بعض الشعراء الفقهاء، لما لها من أثر عظيم، في سلوك المؤمن، وذلك أنّ الله- جَلَّ شأنه- جعلهما سبباً من أسباب الهداية، فإذا أراد بالعبد خيراً، قَيَّضَ لَهُ صَحْبَةً مِنَ الْأَخْيَارِ، وَهَيَّأَ لَهُ مِنَ الْإِخْوَانِ، مَنْ يُعِينُهُ عَلَى صَلَاحِ نَفْسِهِ، فَلَا يَلْبِثُ أَنْ يَبْلُغَ قَدْرَهُمْ، أَوْ يُبْرِزَ عَلَيْهِمْ"<sup>(٤٨٩)</sup>. وبهذا تكون نسقية الصحبة وآداب صداقتها، من المسائل الأخلاقية التي تجذرت في عقلية الشاعر؛ كونها حقيقة اجتماعية ماثلة، وتأكيد أهميتها أمر خليق وعريق<sup>(٤٩٠)</sup>، لدى المجتمع في العصر العباسي، ولا سيما بعد التطور الكبير، الذي شهد في العلاقات الاجتماعية، وأظهر مفاهيم جديدة تخص الإنسان والحياة. فقام الشعر بفعلٍ مهم، لتثبيت دعائم الصداقة وآدابها، من خلال الحث على الفضائل، والتحذير من الرذائل، وما تخلفه من عواقب سيئة، على الفرد والمجتمع<sup>(٤٩١)</sup>. فصوّر لنا الفقيه ابن داود الأصفهاني نسقية نُبل الصحبة تكمن بكتّم السر إذ يقول<sup>(٤٩٢)</sup>: [الوافر]

فَلَا تَهْجُرْ أَحَاكَ بِغَيْرِ ذَنْبٍ  
إِذَا كَتَمَ الْخَلِيلُ أَحَاةً سِرّاً  
فَإِنَّ الْهَجَرَ مِفْتَاحُ السُّلُوْ  
فَمَا فَضَّلَ الصَّدِيقُ عَلَى الْعَدُوْ\*

إنّ الشاعر هنا يُعَضِّدُ خطابه، بثيمة الاحتواء، ونبذ نسقية الإعراض عن الخليل، على وفق نظام نهى الذات، عن إسقاط جرمٍ غير مقترِفٍ، وإصاقه بالآخر؛ لأنه ليس من أخلاقيات الصحبة

<sup>(٤٨٧)</sup> ينظر : نهج السعادة، المحمودي، ٣٩٤ / ٧ .

<sup>(٤٨٨)</sup> ديوان الجرجاني، ٩٣ .

\* وللإطلاع على نماذج من أقوال بعض الشعراء في هذا الغرض ينظر : معجم الأدباء، ٢٧٠ / ١٠ .

<sup>(٤٨٩)</sup> غاية المؤنة في آداب الصّحبة وحقوق الأخوة، حازم خنفر، ١٩ .

<sup>(٤٩٠)</sup> ينظر : الصداقة عند الغزالي، علي هادي طاهر، ٣٠٠، مجلة آداب البصرة، ع ٤٧ / ٢٠٠٨ م .

<sup>(٤٩١)</sup> ينظر : مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العباسي الأول، ٢٢٣ .

<sup>(٤٩٢)</sup> أوراق من ديوان أبي بكر بن محمد بن داود الأصفهاني، ٦٧ .

\* وللإطلاع على مزيدٍ من نماذج آداب الصحبة ينظر: الأمالي، ٣ / ٣٤، وبثيمة الدهر، ١ / ٤٦٥ - ٤٦٦، والذخيرة، ٢ / ٥٢٣، ٥٢٨، ووفيات الأعيان، ٥ / ٤١٨، ومستدركات أعيان الشيعة، ٢ / ٣٤١ .

الصالحة. وعليه فإن اندماج الذات مع خلها، يتضمن إقصاء حواجز الكتمان، وإفشاء جوانية المكبوت الذاتي، وعلى وفقه يتم التفريق، بين إيجابية الصحبة وسلبية الخصم .

وعلى هذه الوتيرة، سارت آداب الصحبة، في خطاب الشعراء إذ إن الصحبة " التي لا تُوصَل إلى الغايات النبيلة، ليس لها معنى بين أهل الإيمان؛ لأنها لا تُحقق الثمرة المرجوة، وهذه الصُحبة، أضحت درة نادرة الوجود، فلم تُعدّ الصحبة اليوم إلا شكلاً من وسائل الترفيه والمتعة، وضرباً من أساليب جمع المال، أو عابرة معلولة تنتهي، عندما يقضي الأطراف الوطر منها، وذلك عائد إلى ترك، تصحيح النية في الصحبة والأخوة، الا وهي: الحب في الله والله، والتواصي بالحق، والصبر على الدوام"<sup>(٤٩٣)</sup> وكتمان السر، من أهم السمات النبيلة التي جاء بها الإسلام، كما صوّره الشاعر أبو الحسن الطبري<sup>(٤٩٤)</sup>، ليعضد آداب صحبته في خطابه إذ يقول<sup>(٤٩٥)</sup>: [السريع]

مَا ضَاعَ مِنْ كَانَ لَهُ صَاحِبٌ      يَقْدِرُ أَنْ يُصْلِحَ مِنْ شَأْنِهِ  
فَإِنَّمَا الدُّنْيَا بِسُكَّانِهَا      وَإِنَّمَا الْمَرْءُ بِأَخْوَانِهِ

إنّ الشاعر يريد أن يؤكد إيجابية الحياة بوجود الرفقة؛ لأن الذات تترك وجودها، حين تجد النظير الذي يمارس سياسة التسقيط، لكل معوقات وجودها. وعليه فإن ثمن الإقامة في الحياة الحاضرة، هو إصلاح الشأن والالتفاف حول الآخر وهنا تكمن أخلاقية نسق الصحبة المثالي .

١٠- التسامح والحزم في الأمور : من القيم الأخلاقية التي دعا إليها الإسلام، وتحمل مبدأ الصّفح والعفو والإحسان، فتشيع مبدأ الحوار والتعددية الثقافية في الفكر، والتعددية الثقافية في الدين. فهناك صور عدّة للتسامح منها (إنساني، وديني، واجتماعي وعسكري)، إلا انها في الأساس تدعو إلى تألف القلوب، ونشر المحبة والمودة بين الناس، فيتوّج المجتمع بعلاقات اجتماعية سامية، تؤدي إلى جمع المؤمنين، على التعاون والتحابب والتواحد ونصرة المظلوم. وإسقاط الظغينة من القلوب، وهذه الرسالة الأسمى، التي نادى بها الدين<sup>(٤٩٦)</sup>. فجاء أبو الخطاب البستي، ليصرّح عن نسقية التسامح، وانتشال الغل الشخصي إذ يقول<sup>(٤٩٧)</sup>: [الطويل]

تَسَامَحْ وَلَا تَسْتَوْفِ حَقَّكَ كُلَّهُ      وَأَبْقِ فَلَمْ يَسْتَقْصِ قَطُّ كَرِيمٌ  
وَلَا تَغْلُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَمْرِ وَاقْتَصِدْ      كَلَّا طَرَفِي قَصِدِ الْأُمُورَ دَمِيمٌ

إنّ الشاعر هنا يبحث على أخلاقيات التسامح الذاتي مع الآخر في خطابه، إذ إن تساهل الذات وتنازلها عن حقها، ليس من دواع الضعف؛ بل هو ثبات فعلي على أخلاقيات الصّفح، المتوارث من المعتقد الديني. وعليه فإن توسط الذات وعدم تجاوزها، حدود الإفراط المُخل، لنسقية الغل أو تراتبية السماحة، لا يُعدّ خروجاً مألوفاً، عند حدود الانتقاد الفعلي المُعيب .

<sup>(٤٩٣)</sup> الأنوار في آداب الصُحبة عند الأخيار، عبد الوهاب الشعراني، ٥١ .  
<sup>(٤٩٤)</sup> هو (علي بن محمد بن مهدي الطبري)، كان فقيهاً ومحدثاً وشاعراً ومُفسراً وإخبارياً، صحب أبا الحسن الأشعري في البصرة مدة من الزمن، فأخذ عنه وصنّف في العلوم الكثيرة، فكان كثير الأسفار، سكن دمشق ثم انتقل إلى بغداد واستقر هناك، ومن أشهر مؤلفاته: (مُشكلات الأحاديث الواردة)، نال أجله سنة (٣٨٠هـ) . ينظر: تاريخ مدينة دمشق، ٥٤ / ٣٩٩، وتاريخ الإسلام، ٢٦ / ٦٨٣ - ٦٨٤، وطبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ٤٦٦ - ٤٦٧، والأعلام، ٧ / ٢٣٤، ومعجم المؤلفين، ٧ / ٢٣٤ .

<sup>(٤٩٥)</sup> طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ٤٦٧ .  
<sup>(٤٩٦)</sup> ينظر : التسامح في الإسلام، د. شوقي أبو خليل، ٤٥، والتسامح عند الرسول الكريم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، د. بسمان نوري الكوان، ٢٢٩، ٢٣١، مجلة آداب الفراهيدي، ع ١٠ / ٢٠١٢م  
<sup>(٤٩٧)</sup> إصلاح غلط المُحدثين، البستي، ١٢، وبيتمة الدهر، ٤ / ٣٨٥، ووفيات الأعيان، ٢ / ٢١٥، وطبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ٢٨٥، وكشف الخفاء، العجلوني، ٢ / ٢١٨، والغدير، ٧ / ٦٩ .

أما الحزم فهو "ضبط الأمر، والأخذ فيه بثقة، وهو حسب الاستعمال، استعمال الشدة فيما تقتضي الشدة، واللين حيث يُحسن اللين، وبالحزم تتأصل الإرادة القعساء، والقوة والسيادة، وروح الشخصية، والعزم والصدق والقصد، أي الحسم في إرادة الفعل، مع النية الخالصة لتحقيقه، ومطابقة القول الفعل، هو أساس الحزم"<sup>(٤٩٨)</sup> في الأمور. فالقاضي عبد الوهاب المالكي، نصح بالامتثال الفعلي لنسقية الحزم، والابتعاد عن تهاون ذلك إذ يقول<sup>(٤٩٩)</sup>: [البسيط]

لا تَنْتَرِكِ الْحَزْمَ فِي شَيْءٍ تُحَاذِرُهُ      فَإِنْ سَلِمْتَ فَمَا فِي الْحَزْمِ مِنْ بَاسٍ  
الْعَجْزُ ذُلٌّ وَمَا بِالْحَزْمِ مِنْ ضَرَرٍ      وَأَحْزَمُ الْحَزْمِ سُوءُ الظَّنِّ بِالنَّاسِ\*

إنَّ إرادة الذات، وثباتها في معالجة الأمور، لا يورثها الخوف، بل يُعدّ خروجاً سليماً، عن حدود المهانة والابتذال المُخلِّ، وكذلك يُمكنها من تجاوز نسق، ضعف الذات وضيق حالها. وعليه فإن ارتكاز شدة حزم الذات، تكمن بتجاوز ثيمة التيقن، وتفعيل التعميم الفُبحي، لسوء الفعل الظنّي بالناس. وهنا نلاحظ مدى المفارقة المُخلة، بين نسقية الحزم وسوء الظن؛ لأن ثبات الذات وقوتها، لا تكمن بإسقاط سخطها ونبذ الآخر، على وفق سوء الظن التعميمي بالناس، وهذا يُخالف ما جاءت به الذاكرة الدنيّة، التي حثت على سياسة احتواء الآخر، المُضاد لك دينياً وشكلاً.

<sup>(٤٩٨)</sup> القيم الأخلاقية وجماليتها في الشعر الجاهلي، ٣٣.

<sup>(٤٩٩)</sup> الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، الشنتريني، ٢/ ٥١٩، وفيض القدير، ٣/ ٥٤٧.

\* وللاطلاع على بعض النماذج من نسقية الحزم، ينظر: ديوان الأَرْجاني، ٣٧١.

# خاتمة البحث

## الخاتمة:

رحلة البحث قد تخطّت أروقة المكان والزمان لتصل إلى جملة نتائج يمكن إجمالها بالآتي:

١- إنّ الشعراء الفقهاء هم النُّلة الأساسية، المُشكّلة لنسقية المجتمع العباسيّ في عصره الثاني، التي لها فعل كبير في التشكيل (الثقافية، والدينيّة، والسياسية)، إذ إن الفقيه (الشاعر) جمع بين بؤادر الشعر وأنظمة الدين، وهذا ما هيا له ظروف الاختلاف عن أقرانه من الشعراء اللافقهاء.

٢- إنّ النسق الثقافي، لديه قدرة كبيرة على المخاتلة في النظام الشعري لدى الشاعر الفقيه؛ لأن شعره يُمثّل بؤرة الصراع بين اختلاجات العاطفة وقيود الدين، وهذا ما جعل باطن النصّ الشعري يكشف عن كمّ هائل من الأنساق المضمرّة خلف جماليات الخطاب الظاهري.

٣- إنّ المرجعيات الثقافية لدى الشعراء في نصوص الجسد، كانت المنبع الثر الذي رصّعوا به توجهاتهم الدينية وغاياتهم العرفية.

٤- إنّ رؤية الجسد في الخطاب الشعري لم تكن سوى رؤية خيالية، جسّدت آمال الفقيه الحسيّة وأكدت استحالة اللقاء الواقعي ما بين الذكر والأنثى، وسط أنظمة رقابية دينيّة ومجتمعية .

٥- إنّ الأوصاف الحسيّة التي اكتنّزت بها الأنثى في محاور الخطاب الشعري، جسّدت المعنى الجمالي الذي يراه الفقيه في الأنثى، إذ انها في كلّ قصيدة شعرية تؤكد ارتفاعها عن حدود الابتذال الشكلي .

٦- إنّ حالات الضعف والسقم التي تعتري الشاعر حين تبتعد الأنثى عن محورية اللقاء الواقعي والخيالي في مفاصل خطابه الحسيّ، يؤكد سمة فوقية الأنثى وترفعها عن حدود الابتذال الجسدي .

٧- خلو الخطاب الشعري الجسدي من تسميات المرأة، إذ كانت امرأة واحدة بقصائد متعددة، وهذا يؤكد حرص الشاعر (الفقيه) على أن لا يمد متخيلاته بدقة الواقع الخارج عن ارادته .

٨- إنّ المصطلحات الفقهية جسّدت رؤى الشاعر الدينيّة والثقافية، وأكدت عمق مشاربه الفقهية التي لم يتخل عنها في مضامين خطابه الشعري .

٩- إنَّ تعامل الشعراء مع الأنثى في طيف الخيال الشعري لم يكن تعاملًا مبنياً على دوافع الرغبة بصورة كبيرة، بل على دوافع الحب في نصوص البنية الجسدية .

١٠- إنَّ المرأة في طيف الخيال كانت سمو بمرتبةٍ فوقيةٍ، فهي الصوت المحرك لدوافع اللقاء ما بينها وبين الرجل، والدليل على ذلك خلو محاور اللقاء من حفاوة الحضور بل كانت تقابله بالصدِّ والمنع، ما أكد سمو فوقيتها في النص الشعري الحسي .

١١- إنَّ هذه الطقوسية الجسدية قد كشفت أيضاً، عن خوف الشاعر من العرف المجتمعي أكثر من القيد الديني، ولذلك فإن كلَّ محاور طقوسه كانت تدور في دائرة الرهبة من الآخر البشري .

١٢- لا توجد لدى الشاعر قيود دينية أو عرفية حين يتعامل مع بنية الجسد الغلmani، ولذلك فلا نستشعر بلغة الخوف أو الحذر، كما لا توجد نظرة استهجان مجتمعي لهذه الظاهرة، بدلالة لغة التصريح المُعلن بنصه الشعري .

١٣- إنَّ تعامل الشاعر مع الغلام كان على وفق رؤية دونية والدليل على ذلك نجد ان عاطفة الشاعر كانت مبنية على دوافع الجسد الغلmani ، وهذا جعله بمرتبةٍ دونيةٍ في بنية الخطاب الجسدي .

١٤- إنَّ المديح كان من أهم وسائل الترغيب الثقافي لدى الشعراء والسلطة، فثمة مبالغة كبيرة في نسقية العطاء وسيمياء الشجاعة، إذ تكشف عن الغاية النفعية، التي كانت المحرك الأساس لخطابات الشعراء الثقافية، فكُلَّما ازدادت قوة الخطاب المدائحي، اتسعت على أثرها بؤادر العطاء لدى المؤسسة الثقافية.

١٥- أصبحت الذوات المادحة، مُتفردة بخطابها وبغاية أهدافها، فُمحيت الصورة المثالية للشعراء، الذي ينادون من أجل الجماعة، وتحقيق العدالة المجتمعية، بل على العكس من ذلك فقد هُشِّموا كلَّ الأصوات الخارجة عن نسقية السلطة، مُستعينون بـكلِّ حيل المجاز والأوصاف المتصنعة.

١٦- في نسقية الترغيب الثقافي ، نلاحظ هيمنة الخضوع لسلطة الشاعر المادح، وتعالى صوت الاستجداء الشعري ، بدليل ان بعض الشعراء، جردوا الممدوحين من كلِّ سمات (التقوى والعدل) التي وصفوا بها ، حتى يصبحوا في حالة انقياد تام لسلطة الشاعر المُتصنع، لنموذج الممدوح المُتفرد ، فتحقق سلطة الترغيب غاياتها النفعية .

١٧- إنَّ النسق المضمّر في سلطة الترغيب الثقافي يتجلّى في توجيه الانتقاد المبطن إلى هؤلاء الممدوحين؛ لأن الشاعر على يقين تام بغياب هذه الصفات، فالإصرار على ذكرها والغلو فيها، هدفه تقويم شخصية المادح بطريقة خفية مضمرة، فينتقده بصورةٍ غير معلنةٍ لعل هذا الانتقاد يقوده إلى التخلق بهذه الأخلاق والتخلي بها، لتيقن الشاعر من ان الإبداع هو عملية



تحول وهدم وإعادة بناء، لذلك يسعى إلى هدم شخصية الممدوح وإعادة بنائها بشكلٍ يخدم المجتمع .

١٨- إنّ السلطة الإقصائية ارتكزت على جانبين مهمين هما :

أ- الجانب الأول : إن هذه السلطة الفوقية، مارست عملياتها الإقصائية، على وفق أنظمة الإسلام الدينيّ المسيّس، فجعلت الشاعر أحد وسائلها الإقصائية ؛ لاجتثاث الظواهر، التي تراها مُخالفة لسياسة الشرع الربانيّ والعُرف المجتمعي . ولكنها في حقيقة الأمر خارجة عن حدود، التملّق الغياتي والخضوع المُذل، فأرادت إقصاءها وضمان تسيدّها، وفق أنظمة تسيّس الدين المؤسّساتي .

ب- والجانب الثاني : إنّ هذه السلطة الإقصائية، مارست سلطتها على بعض الشعراء ؛ كونهم غير ممثّلين لأوامر سلطتها الفوقية، فأخذوا يصرّحون من خلال أنظمة خطاباتهم الشعرية، عن سيمياء التهميش والنفي والاستبعاد، الذي طال مؤسّساتهم العقلية ومراكزهم الاجتماعية، فأصبحوا في حالة عوزٍ مادي وتهجينٍ عقلي .

ت- والجانب الثالث : المجتمع ينضوي أحياناً إلى السلطة الفوقية، فيمارس سلطة الإقصاء الثقافي للشاعر فينبذه ويحط من شأنه .

١٩- إنّ السلطة التي تمحورت في نصوص الشعراء، سلطة خطابية، فالشعراء يمتلكون لغة استطاعوا من خلالها، أن يُعبّروا عن هيمنة غلوهم الثقافي، مُستعينين بأنظمة المجاز وحيله المتصنعة، فكوّنوا منظومة نسقية، استطاعوا من خلالها بث أفكارهم واستمالوا المتلقي صوب نصوصهم .

٢٠- إنّ سلطة الغلو قد تراوحت من نصّ إلى آخر، حسب غايات الشعراء، وتوجهاتهم، ومحورية شخوص نصوصهم، وعلى وفقها اختلفت محركات الغلو من شاعرٍ إلى شاعرٍ آخر، فأحياناً تكون ذاتية، وأحياناً نفعية. ففي جميع هذه المحركات لم يتخلّ هؤلاء الشعراء عن حدود المُبالغة المُفرطة في الوصف، إذ وظّفوا كلّ آليات سلطتهم الخطابية؛ ليجعلوا من شخوص نصوصهم، مثلاً متفرداً فوقياً، وهنا حققت سلطة الخطاب مظاهر هيمنتها الثقافية .

٢١- إنّ خطاب المناجاة النسقي في الفضاء الدينيّ، مثّل القيم الدينيّة، المُترسّخة في عقلية الشعراء، فوظّفوا كثيراً من مُصطلحات المنظومة الدينيّة، في خطابهم الشعري؛ لأنهم كانوا على مساسٍ دائمٍ معها، كما انها تُمثّل إحدى آلياته، للحصول على غاياتهم النفعية.

٢٢- كان حبّ الإله، أحد أركان مرتكزات أنساق الخطاب المناجاتي، إذ تعامل الشاعر الصوفي مع الرب، تعامل العاشق، متجاوزاً بذلك الحدود الشرعية والدينية. كما إنّ اختلاف الركائز المهيمنة في خطاب المناجاة، وامتزاجها بنسقية الخوف أو الحبّ أو التضرع الرباني، لا يُغيّر فحوى الغاية ولا نشدان الهدف الأخرى .

٢٣- في كل موضوعات النسق المناجاتي، نلاحظ هيمنة التحوّل الذاتي مع الذات المقدسة، من دون مناجاة الآخر البشري

٢٤- إنّ الشعراء قبل أن يكونوا وعاظاً دينيين، هم في نهاية الأمر بشر، ولهذا فإن حالة الخوف التي تعترّيهم، في نسقية قلقهم الوعظي حالة طبيعية، ارتكزت على ثيمة (الموت، الزمن، والشيب)، فكلّ واحدة منها مُسيّرة باتجاه المقدّس الوعظي، القائم على نبذ الدنيا والتوجه نحو العمل الصالح، فتُحقّق بذلك الذات الواعظة غايتها المُرتجاة .

٢٥- إنّ الذات الشاعرة في نسقية وعظها، لم تستطع التخلص من هواجس الموت، والإحساس بقرب الأجل المحتوم، فثمة صراع دائم بين رؤية الحياة وهاجس الموت .

٢٦- إنّ الشعراء كانوا على اتصالٍ دائمٍ بفضاء الدين، ولهذا كانوا أشدّ حرصاً على تضمين أشعارهم بالنسقية الخلقية؛ لكونها من الأسس الإنسانية، التي جاء بها الإسلام، فلم يخرجوا عن ذاكرة المصطلح الديني؛ لأنه بات المحرك الأساس لنسقية أهدافهم التوعوية .

٢٧- إنّ الشعراء جعلوا كلّ نسقية خلقية، تسمو بقيم إنسانية، أخذت على عاتقها، هداية الإنسان إلى طريق الصواب، وانتشاله من الضياع، مما يُشعره بقيمته وأهميته وجوده .

# المصادر والمراجع

## المصادر والمراجع

القرآن الكريم.



### - أولاً: الكتب.

- الآخر والآخرين في القرآن، د. يوسف الصديق، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط ١، ٢٠١٥ م.
- آفاق اللسانيات، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠١١ م.
- آفاق النظرية الأدبية المعاصرة (بنوية أم بنويات)، مجموعة من الباحثين، تحرير وتقديم فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- آليات التعبير في شعر أديب كمال الدين، د. رسول بلاوي، منشورات ضفاف، الرياض، ط ١، ٢٠١٥ م.
- آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي، د. محمد بلوحي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- أبو الطيب المتنبي وظواهر التمرد في شعره، د. زهير غازي زاهد، منشورات عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٨٦ م.
- الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث (١٩١٤-١٩٤١ م)، د. رؤف الواعظ، منشورات دار الحرية للطباعة، بغداد، (د. ط)، ١٩٧٤ م.
- إثبات عذاب القبر، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق د. شرف محمود القضاة، دار الفرقان، ط ٣، ١٩٩٢ م.
- الأجساد الثقافية (الإثنوغرافيا والنظرية)، هيلين توماس، وجميلة أحمد، ترجمة أسامة الغزولي، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٠ م.
- الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط ٥، ١٩٩٩ م.
- أخلاق أهل البيت عليهم السلام، محمد مهدي الصدر (ت ١٣٥٨ هـ)، مؤسسة الكتاب الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨ م.

- الأخلاق في القرآن، ناصر مكارم الشيرازي، مدرسة الإمام علي ( عليه السلام)، قم المقدسة، ط ٢٠٠٥، ٢٠٠٥ م.
- الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري، د. علي صافي حسين، دار المعارف، مصر، (د.ط)، ١٩٦٤ م.
- الأدب في التراث الصوفي، د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار غريب للطباعة، القاهرة، (د.ط/د.ت).
- الأدب والغربة (دراسات بنيوية في الأدب العربي، عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال، المغرب، ط ٨، ٢٠١١ م.
- أزمنة الحداثة الفائقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢، ٢٠٠٨ م.
- إسلام الفقهاء، نادر حَمّامي، دار الطليعة، بيروت/لبنان، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- الإسلام والشعر، د. سامي مكي العاني، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٦٦ م.
- إشكالية السلطة في تأملات العقل العربي عبر العصور، د. عبد الرضا حسين طعان، ود. عامر حسن فياض، د. علي عباس مراد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ٢٠١٢ م.
- إصلاح غلط المحدثين، الخطابي (محمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب (ت ٣٨٨ هـ))، تحقيق د. محمد علي عبد الكريم الرديني، دار المأمون للتراث، دمشق، ط ١، ١٩٨٦ م.
- الأصل الثالث الإسلام، سعيد حوى، مراجعة وهبي سليمان الغاوي، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط ١، ١٩٦٩ م.
- الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، خير الدين الزركلي (ت ١٤١٠ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٨٠ م.
- أعيان الشيعة، محسن الأمين، تحقيق وإخراج حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت/لبنان، (د.ط/د.ت).
- إقصاء الآخر (صناعة التكفير في علم العقائد)، د. أحمد محمد سالم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٣ م.
- الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، الأمير الحافظ بن ماكولا (ت ٤٧٥ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان (د.ط/د.ت).

- أمالي المرتضى (عُرر الفوائد ودُرر القلائد)، للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط ١، ١٩٥٤ م.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط ١، ٢٠١٤ م.
- إمتاع الأسماع، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئ (ت ٨٤٥هـ)، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩ م.
- الأنساب، الإمام أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت ٥٦٢هـ)، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط ١، ١٩٨٨ م.
- الإنسان في عصر ما بعد الحداثة، درشيد الحاج صالح، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط ١، ٢٠١٣ م.
- الإنسان والأخلاق والمجتمع، جون كارل فلوغل، دار الفكر العربي، (د.ط/د.ت).
- الإنسان والسلطة (إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية)، د. حسين الصديق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط ١، ٢٠٠١ م.
- انفتاح النسق اللساني (دراسة في التداخل الاختصاصي)، د. محيي الدين محسب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- الأنوار في آداب الصُّحبة عند الأخيار، عبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٣هـ)، منشورات مكتبة أبي أيوب الأنصاري، دمشق، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- أوراق من ديوان أبي بكر محمد بن داود الأصفهاني، دراسة وتحقيق د. نوري حمودي القيسي، منشورات الجمهوريو العراقية/وزارة الإعلام، بغداد، ط ١، ١٩٧٢ م.
- أيديولوجيا الجسد (رموزية الطهارة والنجاسة)، فؤاد إسحق الخوري، منشورات دار الساقى، بيروت، ط ١، ١٩٩٧ م.
- الأيروس والثقافة (فلسفة الحبّ والفن الأوربي)، فيا تشيسلاف شستاكوف، ترجمة د. نزار عيون السود، منشورات المدى، سوريا، ط ١، ٢٠١٠ م.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي (ت ١٣٣٩هـ)، تصحيح محمد شرف الدين بالتقاي، ورفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط/د.ت).

- بِنَار النَّصِّ (قراءات تفكيكية في الشِّعر الحدائثي)، د. عماد حسيب محمّد، دار أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، الجيزة/مصر، ط١، ٢٠٠٩ م.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي (ت ١١١١ هـ)، مؤسّسة إحياء الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط٢، ١٩٨٣ م.
- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن كُثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٨ م.
- البغاء أو الجسد المستباح، فاطمة الزهراء ازرويل، منشورات أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، ٢٠٠١ م.
- بُغْيَةُ الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الباني وشركاؤه، مصر، ط١، ١٩٦٤ م.
- بُلْغَةُ الطالب في التعليق على بيع المكاسب، محمّد رضا الموسوي، تقديم على الميلاني، مطبعة الخيام، قم المقدسة، ط١، ١٩٧٨ م.
- بنى المقدّس عند العرب (قبل الإسلام وبعده)، يُوسف شُلُحْد، منشورات دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٦ م.
- البوصيري شاهد على العصر المملوكي، د. نبيل خالد أبو علي، دار المقداد للطباعة، غزة، ط٤، ٢٠٠٥ م.
- بويطيقا الثقافة (نحو نظرية شعرية في النقد الأدبي)، د. بشرى موسى صالح، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠١٢ م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق علي شيري، منشورات دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٤ م.
- تاريخ الأدب العربي (العصر العبّاسيّ الثاني)، د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٧٥ م.
- تاريخ الإسلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، ط١، ١٩٨٧ م.
- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، د. حسن إبراهيم حسن، دار الجيل، بيروت، ط١٤، ١٩٩٦ م.

- تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
- تاريخ الجنسانية (استعمال المتع)، ميشال فوكو، ترجمة محمد هشام، منشورات أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، ٢٠٠٤م.
- تاريخ الحديث النبوي (بين سلطة النصّ ونصّ السلطة)، محمد علي الحلو، منشورات دار المُتّقين، بيروت، (د.ط/د.ت).
- تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الشافعي (ت ٥٧١هـ)، دراسة وتحقيق علي شيري، منشورات دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٤م.
- تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر، د. يوسف عليمان وآخرون، منشورات عالم الكتب الحديث، إربد/الأردن، ط ١/ ٢٠٠٨م.
- تدوين السنة، إبراهيم فوزي، دار الرياض للنشر والتوزيع، لندن، ط ١، ١٩٩٤م.
- تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، دار إحياء الكتاب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
- تراجم الموت في الشعر العربي المعاصر، د. عبد النصر هلال، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م.
- التّسامح في الإسلام (المبدأ والتّطبيق)، د. شوقي أبو خليل، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط ١، ١٩٩٣م.
- التشابه والاختلاف (نحو منهجية شمولية)، د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط ١، ١٩٩٦م.
- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، مؤسسة هنداوي، القاهرة، (د.ط)، ٢٠١٢م.
- التصوف في الشعر العربي الإسلامي (نشأته وتطوره حتّى آخر القرن الثالث الهجري)، عبد الحكيم حسّان، تقديم وتعليق عقبة زيدان، دار العرّاب للدراسات، دمشق/سوريا، (د.ط)، ٢٠١٠م.
- التطوّر والنسبيّة في الأخلاق، د. حسام محيي الدين الألوسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٩م.
- تعارضات المركز والهامش في الفكر المعاصر - عبد الله إبراهيم أنموذجاً، غزلان هاشمي، دار نيبور للطباعة، العراق، ط ١، ٢٠١٤م.



- التعريفات، علي بن مُحَمَّد السَّيِّد الشَّريف الجُرْجاني (ت ٨١٦هـ)، تحقيق ودراسة مُحَمَّد صَدِّيق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، ٢٠٠٤م.
- تكوين الملكة الفقهية، مُحَمَّد عثمان شبير، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ١٩٩٩م.
- تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط)، د.نادر كاظم، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- التنبيهات على معاني السبع العلويات، ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح ابن أبي الرضا العلويّ البغداديّ، تصحيح وتقديم طالب السنجرى، منشورات مكتبة آية الله عبدالله الشيرازي، قم المقدسة، ط١، ١٩٩١م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن، تحقيق د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
- التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، د.مجاهد مصطفى بهجت، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، ط١، ١٩٨١م.
- الثابت والمتحول، أدونيس، دار الساقي، بيروت/لبنان، ط٧، ١٩٩٤م.
- الثقافة الجنسية الثقافية (الذكر والأنثى ولعبة المهد)، سليم دولة، دار الفرقد للطباعة، سوريا/دمشق، ط١، ٢٠٠٩م.
- ثقافة الوعي المنهجي (قراءة في إشكاليات الدرس النقدي الحديث)، د. ناهضة ستار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ٢٠١٣م.
- جامع السعادات، محمد مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، تحقيق وتعليق مُحَمَّد كلانتر، تقديم مُحَمَّد رضا المظفر، منشورات مطبعة النعمان، النجف الأشرف، (د.ط/د.ت).
- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
- جدلية العلاقة بين المثقف والسلطة، د. عبد الحسين الطائي، دار الحكمة، لندن، ط١، ٢٠١٣م.
- الجسد المتخيّل في السرد الروائي، رسول مُحَمَّد رسول، منشورات النايا، سوريا/دمشق، ط١، ٢٠١٤م.
- الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، د. فريد الزاهي، منشورات أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، ١٩٩٩م.
- الجسد والنظرية الاجتماعية، كرس شلنج، ترجمة منى البحر، ونجيب الحصادي، منشورات دار العين، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠٠٩م.

- جماليّات التحليل الثقافي (الشعر الجاهلي نموذجاً)، ديّوسف عليمات، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت/لبنان، ط١، ٢٠٠٤م .
- الجنس والحريم (روح السراري)، مالك شبيل، ترجمة عبدالله زارو، منشورات أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، ٢٠٠٦م .
- جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، أبو البركات شمس الدين محمّد بن أحمد الدمشقي الشافعي (ت ٨٧١هـ)، تحقيق محمّد باقر المحمودي، منشورات مجمع إحياء الثقافة العربية، قم المقدسة، ط١، ١٩٩٤م .
- الجود والبخل في الشعر الجاهلي، د. محمّد فؤاد نعناع، دار طلاس للدراسات والنشر، دمشق/سوريا، ط١، ١٩٩٤م .
- جينالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة أحمد السطّاتي، وعبد السلام بن عبد العالي، منشورات دار توبقال، الدار البيضاء/المغرب، ط١، ١٩٨٨م .
- الحبُّ والفناء (المرأة-السكينة-العداوة)، علي حرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٩م .
- الحب والمحبة الإلهية (من كلام الشيخ محيي الدين بن العربي، محمود الغراب، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ط١، ١٩٨٣م .
- حدائق الجنس (فتاوى الشيوخ وفنون كتب التراث)، دار كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط/د.ت) .
- الحديث عن المرأة والديانات، الصادق النيهوم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت/لبنان، ط١، ٢٠٠٢م .
- الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، محمّد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م .
- حركية الصراع في القصيدة العباسية (فلسفة الصراع والرؤية الشعرية)، د. ناظم حمد السويدي، دار العراب /سوريا، ودار نور للدراسات والنشر/دمشق، ط١، ٢٠١٢م .
- الحريم السياسي (النبي والنساء)، د. فاطمة المرنيسي، ترجمة عبد الهادي عباس، منشورات دار الحصاد، دمشق، (د.ط/د.ت) .
- حفريات في الخطاب الخلدوني (الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية)، ناجية الوريّمي بوعجيلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط١، ٢٠١٥م .
- حفريات في الفكر الإعلامي القيمي، د. عبد الرحمن عزي، منشورات الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط١، ٢٠١١م .

- حواريات في الفكر الأدبي، د.صلاح فضل، منشورات آفاق، مصر، ط١، ٢٠٠٦م.
- الحياة الأدبية في العصر العباسي، د.محمد عبد المنعم خفاجي، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٤م.
- الحياة العربية من الشعر الجاهلي، د.أحمد محمد الحوفي، مكتبة نهضة مصر، ط٢، ١٩٥٢م.
- خريدة القصر/قسم شعراء مصر، عماد الدين الأصفهاني(ت)، تحقيق أحمد أمين، وإحسان عباس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط١، القاهرة، ١٩٥١م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب(ت١٠٩٣هـ)، تحقيق محمد نبيل الطريفي، وإميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
- خطاب الآخر(خطاب نقد التأليف الأدبي أنموذجا)، د. عبد العظيم رهيف السلطاني، منشورات دار الاصاله، بنغازي/ليبيا، ط١، ٢٠٠٥م.
- خطاب الأنساق(الشعر العربي في مطلع الألفية الثالثة)، آمنة بلعل، دار الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.
- خطاب الجسد في شعر الحداثة(قراءة في شعر السبعينات)، د.عبد الناصر هلال، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
- خطاب الحداثة، د.كريم شغيدل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ط١، ٢٠١٣م.
- خطاب الصورة الدرامية، حسن عبود النخيلة، منشورات ضفاف، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريرية(قراءة نقدية لنموذج معاصر)، د.عبدالله محمد الغدامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٤، ١٩٩٨م.
- خلاصة عبقات الأنوار في معرفة الأئمة الأطهار، حامد حسين الكهنوي، منشورات مؤسسة البعثة، قم المقدسة، ط١، ١٩٨٥م.
- الخيال وشعريات المتخيل(بين الوعي الآخر والشعرية العربية)، د.محمد الديهاجي، منشورات مطبعة وراقة بلال، المغرب، ط١، ٢٠١٤م.
- دراسات فنية في الأدب العربي، عبد الكريم اليافي، مكتبة ناشرون لبنان/بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- دراسة نقدية في فلسفة الدين، أديب صعب، دار النهار للنشر، بيروت/لبنان، ط١، ٢٠١٥م.

- الدليل الشافي على المنهل الصافي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ)، تحقيق وتقديم فهمي محمد شلتوت، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، ١٩٨٣ م.
- دليل الناقد الأدبي، د.ميجان الرويلي، د.سعدالبازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠٠٢ م.
- دمية القصر وعصرة أهل العصر، لأبو الحسن علي بن الحسن بن أبي الطيب الباخري (ت ٤٦٧هـ)، تحقيق د. سامي مكي العاني، دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط٢، ١٩٨٥ م.
- الدهر في الشعر الأندلسي (دراسة في حركية المعنى)، د.لؤي علي خليل، منشورات أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط١، ٢٠١٠ م.
- الدولة العثمانية (الثقافة المجتمع والسلطة)، د.حسن الضيقة، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧ م.
- الدين والتدين (التشريع والنص والاجتماع)، عبد الجواد ياسين، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٢ م.
- الدين والسلطة، محمد شحرور، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط١، ٢٠١٤ م.
- ديوان ابن الدهان الموصل، تحقيق عبدالله الجبوري، مطبعة المعارف، بغداد، ط١، ١٩٦٨ م.
- ديوان الأرجاني، تحقيق د.محمد قاسم مصطفى، منشورات وزارة الثقافة، بغداد، ط١، ١٩٧٩ م.
- ديوان الشريف المرتضى، تحقيق رشيد الصفار، مراجعة د.مصطفى جواد، تقديم محمد رضا الشبيبي، منشورات دار البلاغة، بيروت، ط١، ١٩٩٨ م.
- ديوان القاضي الجرجاني، أشرف عليه وراجعته إبراهيم صالح، جمع وتحقيق ودراسة سميح إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق/سوريا، ط١، ٢٠٠٣ م.
- الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية، د.عبد الواسع الحميري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط١، ١٩٩٩ م.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩ م.
- ذيل تاريخ بغداد، ابن النجار البغدادي، محب الدين أبو عبدالله محمد بن محمود (ت ٦٤٣هـ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧ م.

- الذيل على طبقات الحنابلة، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد المعروف (بابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ))، تصحيح محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، مصر، (د.ط)، ١٩٥٢م.
- الرواية العربية مابعد الحداثيّة (تقويض المركز-الجسد-تحطيم السرديات الكبرى)، د. ماجدة هاتو هاشم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ٢٠١٣م.
- زئبق شهر يار (جماليات الجسد المحظور في الرواية النسويّة العربية)، إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط ١، ٢٠١٢م.
- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت ٩٤٢هـ)، تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- السرد النسوي (الثقافة الأبويّة والهويّة الأنثويّة والجسد)، د. عبدالله إبراهيم، منشورات المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١١م.
- السلطة في الرواية العراقية، د. أحمد رشيد وهاب الددة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ٢٠١٣م.
- السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام، حياة عامو، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٤م.
- سوسيولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً)، الطاهر لبيب، ترجمة مصطفى المسناوي، دار الطليعة، الدار البيضاء (د.ط/د.ت).
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق وإخراج وتعليق شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٤، ١٩٨٦م.
- سيرتنا وسنتنا، عبد الحسين الأميني (ت ١٣٩٢هـ)، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢م.
- سيكولوجية المرأة، زكريا إبراهيم، منشورات مكتبة مصر، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧م.
- الشاعر والسلطة، د. أحمد عبد الحي، منشورات إيتراك للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٤م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الدمشقي (ت ١٠٨٩هـ)، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، ومحمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط ١، ١٩٩١م.

- شرح إحقاق الحق وإزهاق الباطل، نور الله الحسيني المرعشي، مطبعة الخيام، قم المقدسة، (د.ط)، ١٩٨٣ م.
- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢ هـ)، منشورات المكتب الإسلامي بيروت، ط ٤، ١٩٧١ م.
- شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ياسر بن حامد المطيري، تقديم د. عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، مكتبة دار المنهاج للتوزيع والنشر، الرياض، ط ٩، ٢٠٠٩ م.
- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط ١، ١٩٥٩ م.
- شرق وغرب وأنوثة، جورج طرابيشي، منشورات دار الطليعة، بيروت، ط ٤، ١٩٩٧ م.
- شعراء بغداد من تأسيسها حتى اليوم، علي الخاقاني، مطبعة أسعد، بغداد، ط ١، ١٩٦٢ م.
- شعراء الصوفية المجهولون، د. يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦ م.
- الشعراء المحدثون في العصر العباسي، د. العربي حسن درويش، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ١٩٨٩ م.
- شعر العقيدة في عصر صدر الإسلام حتى سنة (٢٣ هـ)، أيهم عباس حمودي القيسي، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٨٦ م.
- الشعر في البصرة خلال القرن الرابع الهجري، نهلة محمد حسن عبد الصمد، منشورات جامعة البصرة، ط ١، ١٩٩١ م.
- الشعر في بغداد حتى نهاية القرن الثالث الهجري، د. أحمد عبد الستار الجواري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط ٢، ١٩٩١ م.
- الشعر والشعراء في العصر العباسي، د. مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، ط ٦، ١٩٨٦ م.
- الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ١٩٩٢ م.
- شعرية المرأة وأنوثة القصيدة (قراءة في شعر نزار قباني)، د. أحمد حيدوش، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط ١، ٢٠٠١ م.
- الشورى (فريضة إسلامية)، د. علي محمد الصلابي، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠ م.

- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٨٧ م.
- صحيح البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة، (د.ط)، ١٩٨١ م.
- صور المُثَقَّف، إدورد سعيد، ترجمة غسان غصن، مراجعة موني أنيس، منشورات دار النهار، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٦ م.
- الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد، أبو الفضل كمال الدين جعفر بن ثعلب الأدفوي الشافعي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق سعد محمد حسن، مراجعة الدكتور طه الحاجري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د.ط)، ١٩٦٦ م.
- طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى (ت ٤٥٨هـ)، تصحيح محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٢ م.
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت)، تحقيق محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى الباني وشركاه، مصر، ط ١، ١٩٦٤ م.
- طبقات فقهاء اليمن، عمر بن علي بن سمرة الجعدي (ت ٥٨٦هـ)، دار القلم، بيروت / لبنان، (د.ط/د.ت).
- طبقات المفسرين، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط/د.ت).
- الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، يوسف محمد طه زيدان، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩١ م.
- طوق الحمامة في الألفة والألف، الإمام أبو محمد علي بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق محمد إبراهيم سليم، منشورات مكتبة ابن سينا، القاهرة، (د.ط)، ٢٠١٠ م.
- طيف الخيال، الشريف المرتضى (علي بن الحسين بن موسى) (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط ١، ١٩٥٤ م.
- الطيف والخيال، د.حسن البنا عز الدين، دار الحضارة للنشر، القاهرة، (د.ط)، ١٩٩٣ م.
- عبدالله الغدامي والممارسة النقدية والثقافية، حسين السماهيجي وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣ م.

- العدد القوية لدفع المخاوف اليومية، رضي الدين علي بن يوسف المطهر الحلي (ت ٧٠٥ هـ)، تحقيق مهدي الرجائي، مطبعة سيد الشهداء، قم المقدسة، ط ١، ١٩٨٧ م.
- العرب وطبائع السلطة (كواليس الشرعية المتضاربة)، د. وفيق رؤوف، منشورات منتدى المعارف، ط ١، ٢٠١٣ م.
- العرب والمرأة (حفرية في الأساطير المخيم)، خليل عبد الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨ م.
- العشق والغزل في القرن التاسع عشر، سيد صديق عبد الفتاح، منشورات دار الأمين، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧ م.
- عقلاء المجانين، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق عمر الأسعد، دار النفائس، بيروت، ط ١، ١٩٨٧ م.
- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)، تحقيق د. وصي الله بن محمود عباس، منشورات دار الخاني، الرياض، ط ١، ١٩٨٩ م.
- علو الهمة، محمد بن إسماعيل المقدم، دار الإيمان للطباعة، الإسكندرية، (د. ط)، ٢٠٠٤ م.
- عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة موفق الدين أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي (ت ٦٦٨ هـ)، تحقيق د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ط/د. ت).
- غاية المنوّة في آداب الصحبة وحقوق الأخوة، حازم خنفر، قدّم له علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، دار الصادق، المملكة العربية السعودية، ط ١، ٢٠٠٩ م.
- الغدير في الكتاب والسنة والأدب، عبد الحسين أحمد الأميني النجفي (ت ١٣٩٢ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، ط ٤، ١٩٧٧ م.
- الغزل (ضوابط النظرية وظواهر العدول)، د. مصطفى عليان، منشورات مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- الغزل عند العرب، حسّان أبو رحاب، منشورات مطبعة مصر، القاهرة، ط ١، ١٩٤٧ م.
- الغلو في الدين (نشأته، موقف الإسلام منه، مسائله)، علي بن عبد العزيز الشبل، دار الشبل للنشر، الرياض، ط ١، ١٩٩٦ م.
- فتح القدير بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٠٥ هـ)، منشورات عالم الكتب، بيروت، (د. ط/د. ت).



- الفرّج بعد الشدة، أبو الحسن بن أبي القاسم التنوخي (ت ٣٨٤هـ)، منشورات دار الشريف الرضي، قم المقدسة، (د.ط)، ١٩٤٤ م.
- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ط ١، ١٩٩١ م.
- فقه الواقع في التراث الإسلامي، مدحت ماهر الليثي، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٥ م.
- الفقهاء والخلافة في العصر الأموي، د. حسين عطوان، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩١ م.
- فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، د. عزت السيد أحمد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥ م.
- فن الزّهد في شعر البارودي، د. مصطفى مصطفى البسطويسى عطا، دار الجيار للطباعة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨ م.
- الفهرست، ابن النديم محمد بن أبي يعقوب (ت ٤٣٨هـ)، تحقيق رضا تجدد، منشورات دار العقائد الشيعية، قم المقدسة، (د.ط/د.ت).
- الفهرست، الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، (د.ط)، ١٩٩٦ م.
- فوات الوفيات، محمد بن شاکر الکتبي (ت ٧٦٤هـ)، علي محمد بن يعوض الله، وعادل أحمد بن الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- في الائتلاف والاختلاف (ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم)، د. ناجية الوريثي بوعجيلة، منشورات دار المدى، دمشق، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- في الأدب العباسي (الرؤية والفن)، د. عز الدين إسماعيل، دار النهضة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٧٥ م.
- في الأدب وما إليه، محمد حسين الأعرجي، دار المدى، دمشق، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- في التراث والشعر واللغة، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، ١٩٨٧ م.
- في الشعر ونقده (مقالات وحوارات)، د. عبدالله بو منجل، عالم الكتب الحديث، إربد/الأردن، ط ١، ٢٠١١ م.
- في جينالوجيا الأخلاق، فريدريتش نيتشه، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، منشورات دار سيناترا، تونس، ط ١، ٢٠١٠ م.
- في لغة الشعر، د. إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، (د.ط/د.ت).

- فيض القدير في شرح الجامع الصغير من أحاديث النبي البشير، محمد عبد الرؤوف المناوي، ضبط وتصحيح أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ١٣٩١هـ)، دار نوبلس، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- القراءة النسقية (سلطة البنية ووهم المحايثة)، أحمد يوسف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧م.
- قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي، د. وهب رومية، منشورات دار نوبلس، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
- القضاء والشهادات، مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، منشورات مطبعة باقري، قم المقدسة، ط١، ١٩٩٤م.
- قضاة بغداد من خلال تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، مارد عبد الحسن الحسون، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠١٣م.
- قضية الزمن في الشعر العربي (الشباب والمشيب)، د. فاطمة محجوب، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٠م.
- القواعد والفوائد في الفقه والأصول العربية، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق د. عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم المقدسة، (د.ط./د.ت).
- القيادة في الإسلام، محمد الريشهري، تعريب علي الأسدي، منشورات دار الحديث، قم المقدسة، ط١، ١٩٥٥م.
- القيم الخلقية في الشعر الإسلامي (شعراء الطبقة الأولى أنموذجاً)، د. عبد اللطيف شنشول دكمان، منشورات دار تموز، دمشق، ط١، ٢٠١١م.
- الكامل في التاريخ، ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم الشيباني (ت ٦٣٠هـ)، منشورات دار صادر، بيروت، (د.ط.)، ١٩٦٦م.
- كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال الحسن بن سهل العسكري (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٢م.
- كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، ط٢، ١٩٨٩م.

- الكشف الحثيث عن رمي بوضع الحديث، برهان الدين الحلبي (ت ٨٤١هـ)، تحقيق صبحي السامرائي، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٧ م.
- كشف الحجب والأستار، إعجاز حسين (ت ١٢٨٦هـ)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، ط ٢،
- كشف الخفاء، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت ١١٦٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٨ م.
- كشف الظنون، حاجي خليفة، منشورات دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط/د.ت).
- كشف الغمة في معرفة الأئمة، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي فتح الإربلي (ت ٦٩٣هـ)، دار الأضواء، بيروت، (د.ط/د.ت).
- الكنى والألقاب، عباس القمي (ت ١٣٥٩هـ)، تقديم محمد هادي الأميني، مكتبة الصدر، طهران، (د.ط/د.ت).
- كنز العمال من سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥هـ)، تحقيق بكرى الحياتي، وصفوت السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط)، ١٩٨٩ م.
- لب الألباب في تحرير الأنساب، جلال الدين السيوطي الشافعي (ت ٩١١هـ)، دار صادر بيروت (د.ط/د.ت).
- اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير عز الدين الجزري (ت ٦٣٠هـ)، دار صادر، بيروت، (د.ط/د.ت).
- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي (ت ٧١١هـ)، تحقيق عبدالله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د.ط/د.ت).
- لسان الميزان، شهاب الدين أبو الفضل (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني- ت ٨٥٢هـ)، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت/لبنان، ط ٢، ١٩٧١ م.
- لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، د. عبد الفتاح أحمد يوسف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٠ م.
- لغة الجسد في أشعار الصعاليك (تجليات النفس وأثرها في صورة الجسد)، د. غيثاء قادرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط ١، ٢٠١٣ م.

- المجدي في أنساب الطالبين، أبو الحسن نجم الدين علي بن محمد بن علي العلوي العمري (ت ٧٠٩ هـ)، تحقيق د. أحمد المهدي الدامغاني، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم المقدسة، ط ١، ١٩٨٨ م.
- مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، تحقيق أحمد الحسيني، منشورات دار الأميرة، بيروت/لبنان، ط ١، ٢٠١١ م.
- المحاورات السردية، د. عبدالله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط ١، ٢٠١٢ م.
- المحدثون من الشعراء وأشعارهم، جمال الدين علي بن يوسف القفطي (ت ٦٤٦ هـ)، تحقيق حسن معمر، مراجعة حمد الجاسر، دار اليمامة، ط ١، ١٩٧٠ م.
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت ٧٢١ هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤ م.
- المختصر المحتاج من تاريخ ابن الديلمي، محمد بن سعيد بن يحيى بن علي بن الديلمي (ت ٦٣٧ هـ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧ م.
- مدارات صوفية، هادي العلوي، دار المدى، سوريا، ط ١، ١٩٩٧ م.
- مدخل إلى نظرية الأنساق، نيكلاس لومان، ترجمة فهمي حجازي، مراجعة وتدقيق رامز ملا، دار الجمل، بغداد، ط ١، ٢٠١٠ م.
- المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، د. عبدالله موسى، منشورات ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط/د.ت).
- المرأة في الشعر الأموي، د. فاطمة تجور، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط ١، ١٩٩٩ م.
- المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، جمال البنا، منشورات دار الفكر الإسلامي، القاهرة، (د.ط/د.ت).
- مستدركات أعيان الشيعة، حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٩٨٩ م.
- المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، لابن النجار البغدادي (ت ٦٣٧ هـ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧ م.
- مصطلحات الفقهاء والأصوليين، د. محمد إبراهيم الحفناوي، دار السلام للطباعة، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٩ م.

- معاني الأخبار، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار انتشارات الإسلامي، (د.ط)، ١٩٥٩م.
- معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، شهاب الدين (أبو عبد الله الرومي الحموي) (ت ٦٢٦هـ) تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م، ودار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٥٥م.
- معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان، (د.ط)، ١٩٩٧م.
- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط)، ١٩٨٢م.
- مُعجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة، د.سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.
- معجم المطبوعات العربية، أليان سر كيس (ت ١٣٥١هـ)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، (د.ط)، ١٩٩٠م.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، منشورات دار إحياء التراث، بيروت/لبنان، (د.ط).
- معرفة علوم الحديث، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق السيد معظم حسين، منشورات دار الآفاق الحديث، بيروت، ط ٤، ١٩٨٠م.
- المعرفة والسلطة (مدخل إلى قراءة فوكو)، جيل دولوز، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، ط ١، ١٩٨٧م.
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥هـ)، تحقيق صفوان عدنان داوودي، منشورات ذوي القربى، قم المقدسة، ط ٤، ٢٠٠٤م.
- المقامات (السرد والأنساق الثقافية)، عبد الفتاح كيليطو، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/المغرب، ط ٢، ٢٠٠١م.
- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، (د.ط)، ١٩٧٢م.
- مقدمة في علم الأخلاق، وليام ليلي، ترجمة د. علي عبد المعطي محمد، منشورات منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ط)، ٢٠٠٠م.
- الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط ٥، ٢٠١١م.

- من غزل الفقهاء، علي الطنطاوي، دار المنارة للنشر، جدة/السعودية، ط١، ١٩٨٨م.
- من قاموس التراث، هادي العلوي، منشورات الأهالي، دمشق، (د.ط)، ١٩٨٨م.
- من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل، محمود أمين العالم، منشورات دار المستقبل، بيروت/لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.
- منصّور بن إسماعيل الفقيه (حياته وشعره (ت٣٠٦هـ))، د.عبد المحسن فرّاج القحطاني، دار القلم، بيروت/لبنان، ط٢، ١٩٨١م.
- المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، أبو اليمن مجير بن عبد الرحمن بن محمّد بن عبد الرحمن العلمي (ت٩٢٨هـ)، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ط١، ١٩٦٣م.
- الموت في الشعر الجاهلي، د.حسن أحمد عبد الحميد عبد السلام، منشورات مطبعة الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.
- موسوعة أحاديث أهل البيت (عليهم السلام)، هادي النجفي، منشورات إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.
- موسوعة المصطفى والعتره، حسين الشاكري، منشورات دار الهادي، قم المقدسة، ط١، ١٩٩٦م.
- موسوعة النظرية الثقافية (المفاهيم والمُصطلحات الأساسية)، اندرو إدجار، وبيتر سيدجويك، ترجمة هناء الجوهري، مراجعة وتقديم وتعليق محمّد الجوهري، منشورات المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار المعرفة للطباعة، بيروت، ط١، ١٩٦٣م.
- ميزان الحكمة، محمّد الريشهري، منشورات دار الحديث، قم المقدسة، ١٩٥٥م.
- النصّ والتأويل في الخطاب الأصولي (آليات القراءة وسلطة التناص)، د.بشينة الجلاصي، منشورات رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.
- نظرة جديدة للثقافة ومدخل إلى علم ثقافة إسلامي، د.عزمي طه السيد أحمد، عالم الكتب الحديث للنشر، إربد/الأردن، ط١، ٢٠١٥م.
- النظريّة النقدية عند العرب، د.هند حسين طه، منشورات وزارة الثقافة والإعلام/دار الرشيد، بغداد، ط١، ١٩٨١م.
- النظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

- نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، علي الحسيني الميلاني، مطبعة ياران، قم المقدسة، ط١، ١٩٩٧م .
- نقد ثقافي أم نقد أدبي، د. عبدالله الغدامي، د. عبد النبي اصطيف، منشورات دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م .
- النقد الثقافي (تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية)، أرثر أيزابرجر، ترجمة وفاء إبراهيم، ورمضان بسطاوي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م .
- النقد الثقافي في الخطاب النقدي العربي العراقي أنموذجاً، د. عبدالرحمن عبدالله أحمد، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ٢٠١٣م .
- النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية)، عبدالله الغدامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط٥، ٢٠١٢م .
- النقد الثقافي من النص الأدبي إلى الخطاب، د. سمير الخليل، دار الجواهر، بغداد، ط١، ٢٠١٣م .
- النقد الثقافي (تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية)، أرثر أيزابرجر، ترجمة وفاء إبراهيم، ورمضان بسطاوي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م .
- النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية)، عبدالله الغدامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط٥، ٢٠١٢م .
- نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط٣، ٢٠١١م .
- نقد الشعر، لأبي الفرج (قدامة بن جعفر) (ت ٣٣٧هـ)، تحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط/د.ت) .
- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان، قم المقدسة، ط٤، ١٩٨٥م .
- نهج السعادة في مستدرك البلاغة، محمد باقر محمودي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط١، ١٩٦٥م .
- الهجاء في الشعر العربي، سراج الدين محمد، دار الراتب الجامعية، بيروت/لبنان، (د.ط/د.ت) .

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان، ١٩٥٢م .
- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط٣، ٢٠٠٦م .
- هموم ثقافية في عصر العولمة (دراسة فلسفية تأصيلية)، د. عزمي طه السيد أحمد، عالم الكتب الحديث، إربد/الأردن، ط١، ٢٠١٥م .
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، ٢٠٠٠م .
- وعاظ السلاطين، د. علي الوردي، منشورات دار الحياة، (د.ط/د.ت) .
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ)، منشورات دار الثقافة، لبنان، (د.ط/د.ت) .
- يتيمة الدهر، أبو منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري (ت)، شرح وتحقيق د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م .
- يجب الدفاع عن المجتمع، ميشيل فوكو، ترجمة وتقديم وتعليق د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م .

## - ثانياً: الدوريات:

- الأخلاق في شعر أحمد شوقي، د. عبد الهادي محمد، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ع٥، ٢٠٠٩م .
- الاستنجد وأشكاله في الشعر الجزائري القديم، د. فاطمة دخية، مجلة المخبر، ع١٢، ٢٠١٦م .
- الإسلامية وسؤال النقد الأدبي، بشرى عبد المجيد تاكفراست، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع١، ٢٠٠٩م .
- الأنساق المضمرّة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، د. غلية النجار، مجلة كلية التربية الأساسية، ع٦٨ / ٢٠١١م .



- تجليات الأنا الشعرية بدلالة الآخر (قراءة في شعر فدوى طوقان)، د. فليح ماضي أحمد السامرائي، ود. شفاء محمد عبدالله، مجلة جامعة المدينة العالمية، ع ١٤، ٢٠١٥ م.
- تخصيص لغة الخطاب الشعري في ضوء الرمز الديني، محمد علي ابنيان، ومحمد ثناء الله الندوي، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع ٢٦ / ٢٠١٠ م.
- التسامح عند الرسول (ﷺ)، د. بسمان نوري الكوان، مجلة آداب الفراهيدي، ع ١٠، ٢٠١٢ م.
- الثقافة في خطاب اللامنتمي (الصعاليك أنموذجاً)، د. كفاية عبد الحميد، مجلة آداب ذي قار، ع ٧، م ٢، ٢٠١٢ م.
- ثنائية (الأنا والآخر) الصعاليك والمجتمع الجاهلي، عبدالله بن محمد، مجلة التراث العربي، ع ١٢٠-١٢١، ٢٠١١ م.
- جدل العصبية القبلية والقيم في نماذج من الشعر الجاهلي، د. علي مصطفى، مجلة مجمع اللغة العربية/دمشق، ع ٨٣، ج ٣، ٢٠٠٧ م.
- دور المشورة في تعيين وعزل الوزراء في عهد الخليفة المقتدر بالله (٢٩٥-٣٢٠)، د. عاصم مراد ظاهر الراوي، مجلة التربية والعلم، ع ٤، م ١٩، ٢٠١٢ م.
- الزهد في شعر محمد بن حازم الباهلي، بيان علي عبد الرحيم، مجلة دراسات البصرة، ع ٧٤ / ٢٠٠٩ م.
- شعر الجوع في الأدب العربي (العصر المملوكي أنموذجاً)، د. عماد جسيم عويد العبودي، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية)، ع ١٤، م ٣٨، ٢٠١٣ م.
- شعر الحكمة عند شعراء النصارى في العصر الأموي من منظور إسلامي، منذر ذيب كفاي، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع ١، ٢٠٠٩ م.
- شعر كثير عزة (قراءة في الأنساق الثقافية المضمرية)، د. جميل بدوي الزهيري، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ع ١٠، ٢٠١٢ م.
- الشعر والتكليف النفسي (القصيدة الجاهلية مثلاً)، د. كاظم حمد محراث، مجلة كلية التربية/جامعة واسط، ع ٦، ٢٠٠٩ م.
- الشيب في شعر المتنبي بين القبول والرفض، د. يسرى إسماعيل إبراهيم، مجلة التربية والعلم، ع ٣، م ١٣ / ٢٠٠٦ م.
- الصداقة عند الغزالي، علي هادي طاهر، مجلة آداب البصرة، ع ٤٧، ٢٠٠٨ م.
- الصدق والكذب قراءة أخرى، د. حسين خلف صالح، مجلة سر من رأى، ع ٣٤، م ٩، ٢٠١٣ م.

- صورة المرأة في الشعر الأندلسي (في عصر الطوائف والمرابطين)، د. محمد أبو ذر خليل، مجلة جامعة بنجاب/لاهور (باكستان)، ع ١٨٤، ٢٠١١ م.
- ظاهرة التزام الشاعر في الأدب الإسلامي، ظاهر محسن جاسم، مجلة يناير، ع ٢٥٤، ٢٠٠٨ م.
- الطعينة في قصيدة الهجاء والمديح عند بشر بن أبي حازم الأسدي (قراءة تأويلية ثقافية)، د. يوسف عليمات، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، ع ٣، ٢٠٠٧ م.
- فلسفة الأخلاق والرؤية الكونية، عبد الرحيم أحمد علي الحصيني، مجلة جامعة ذي قار، ع ٣، ٢٠٠٧ م.
- فلسفة الصبر في القرآن الكريم والسنة المطهرة، د. خالد صدام الزبيدي، ود. بركاوي جليب القريشي، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ع ٥٤، ٢٠١٤ م.
- القيم الأخلاقية في شعر الزهد عند داود تجاني أديكليكن، عبد الوهاب الصارمي، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع ٢٤، ٢٠١٠ م.
- القيم الأخلاقية والإنسانية في شعر أبي فراس الحمداني وسلوكه، د. سمحاً زريقي، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، ع ٨، ٢٠١٢ م.
- القيم الأخلاقية والتربوية التي أقرها الإسلام، سعد عبد القادر العاقب سعد، مجلة جامعة البحر الأحمر، ع ٤٤، ٢٠١٣ م.
- القيم في الشعر الجاهلي ضابطاً اجتماعياً (قيمة الكرم أنموذجاً)، د. توفيق إبراهيم صالح، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، ع ١٤، ٧، ٢٠١٢ م.
- المرأة في الشعر العربي قبل الإسلام، نرجس حسين، ٢١٣، مجلة كلية الآداب، ع ١٠٤/٢٠١٣ م.
- النصوص الدينية وموقفها من الشعر (دراسة تحليلية)، زينة حسين عوضه القحطاني، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع ١١، ٢٠١١ م.
- نقد بلاغة السلطة وتقويض سلطة البلاغة، عماد عبد اللطيف، مجلة نزوى، ع ٦٦، ٢٠١١ م.
- هاجس الموت في شعر صلاح عبد الصبور، د. متقدم الجابري، مجلة الأثر، ع ١٠٤، ٢٠١١ م.

- ثالثاً: الرسائل والأطاريح الجامعية:

- الآخر في شعر المتنبي، رولا خالد محمّد غانم، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٠ م.
- الإبداع والتلقي في الشعر الجاهلي، محمّد ناجح محمّد حسن، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٤ م.
- اتجاه الشعر الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، عبدالله بن إبراهيم الجهمان، (رسالة ماجستير)، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، ١٩٧٤ م.
- أثر القرآن الكريم في شعر الزهد في العصر العباسي الأول (١٣٢-٣٣٤ / دراسة موضوعية فنية)، هالة فاروق فرج العبيدي، (رسالة ماجستير) كلية التربية ابن رشد-جامعة بغداد/ ٢٠٠٣ م.
- أدب ابن الجوزي (أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي) (٥٩٧هـ)، أول خير عمر عيسى سراج، (رسالة ماجستير)، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٩٨٨ م.
- الاستقصاء والتحليل في شيمة الكرم في الشعر العباسي، أشرف سعيد محمّد شعبان، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٥ م.
- الالتزام في شعر محمّد النّهامي (دراسة تحليلية)، فؤاد عمر علي البابلي، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٤ م.
- الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي (شعراء الحواضر أنموذجاً)، بيداء ناصر زيارة، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٣ م.
- البداوة والحضارة في الشعر العربي (دراسة في تشكيل الأنساق الثقافية للصورة الشعرية)، شيماء نزار عايش، (أطروحة دكتوراه)، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ديالى، ٢٠١٥ م.
- جينالوجيا الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي، خالد حسين جبر لابد، (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠١٥ م.
- الحبّ في التراث العربي في ضوء الفكر السيميائي-طوق الحمامة أنموذجاً، كهينة أيت ساحل، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولود معمري تيزي وزو، ٢٠١١ م.

- الخطاب المعرفي للشعر العربي قبل الإسلام، كمال طاهير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر/باتنة، ٢٠١٣ م .
- الخيال والتخييل عند حازم القرطاجني بين النظرية والتطبيق، رشيدة كلاع، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٥ م .
- الزّهد في الشعر الأندلسي حتّى اواخر القرن الثالث الهجري، ناجية ناجي السعيد، (رسالة ماجستير)، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ٢٠٠٩ م .
- السخرية في العصر المملوكي الأول (٦٤٨-٧٨٤هـ)، نيفين محمّد شاكر عمرو، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة الخليل، ٢٠٠٩ م .
- سلطة اللغة وسلطة الشعر عند النقاد والشعراء النقاد الرواة في العصر الحديث، حميدي نور الدين، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب واللغات، جامعة منتوري-قسنطينة، ٢٠٠٧ م .
- السلطة والمتصوفة في الأندلس (عهد المرابطين والموحدين) (٤٧٩-٦٣٥هـ)، فاطمة الزهرة جدو، (رسالة ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٨ م .
- سيميائية الجسد في رواية (أحلام مريم الوديعه/لواسيني الأعرج)، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب واللغات، جامعة محمّد خيضر/بسكرة، ٢٠١٣ م .
- الشاعر والسلطة في العراق من (١٩٠٨ إلى ١٩٧٩م)، حسين علي جبار كاصد، (أطروحة دكتوراه)، كلية التربية، جامعة القادسية، ٢٠١٤ م .
- شعر الأَرَجاني (دراسة بلاغية)، أنوار جاسم عويد، (أطروحة دكتوراه)، كلية تربية/ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠١٢ م .
- شعر الحروب والفتن في الأندلس (عصر بني الأحمر)، رانية أحمد إبراهيم، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٧ م .
- شعر الزّهد في القرن الرابع الهجري، نزار عبدالله خليل الضمور، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، جامعة مؤتة، ١٩٩٧ م .
- شعر الفقهاء في العصر العباسي الثاني، أول خير عمر عيسى سراج، (أطروحة دكتوراه)، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٩٩٤ م .

- شعر الفقهاء في المغرب العربي (في الخمسية الهجرية الثانية-جمع ودراسة)، محمد مرتاض، (أطروحة دكتوراه)، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة تلمسان، ١٩٩٤ م.
- شعر الفقهاء (نشأته وتطوره-حتى نهاية العصر العباسي الأول)، د. محمد مصطفى ناعسة، المكتبة العربية، حلب، ط١، ١٩٧٩ م.
- شعر الفقهاء والمحدثين في العصر العباسي الثاني، يوسف عباس علي حسين (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، جامعة المينا، ٢٠٠١ م.
- شعر الهجاء الاجتماعي في العصر العباسي (٢٣٢-٤٤٧هـ)، ضيف الله سعد الحارثي، (أطروحة دكتوراه)، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٩٩٤ م.
- شعر الهجاء في العصر المملوكي (دراسة نقدية)، تغريد عباس السقا، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، ٢٠١٢ م.
- شعر فقهاء المشرق من بدايته حتى نهاية العصر العباسي الأول، عادل عبدالله أحمد حجازي (أطروحة دكتوراه)، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٩٨٩ م.
- شعر قضاة الأندلس من الفتح حتى نهاية عصر ملوك الطوائف (دراسة نقدية تحليلية)، أشجع رشدي عبد الجبار دريدي، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٦ م.
- شعرية المبالغة (إلياذة الجزائر لمفدي زكريا أنموذجاً-دراسة أسلوبية فنية)، أسماء بن منصور، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر/باتنة، ٢٠١٠ م.
- صور الخوف في شعر القرن الثالث الهجري، علي رضوان عبد الهادي، (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ٢٠٠٩ م.
- صور المثقف في روايات بشير مفتي، سعاد حمدون، (رسالة ماجستير)، كلية اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح، ٢٠١٠ م.
- صورة المكان الفنية في شعر أحمد السقاف، بدر نايف الرشيد، كلية الآداب والعلوم، جامعة الشرق الأوسط، ٢٠١٢ م.
- علاقة فقهاء السنة بالدولة العباسية في عصرها الأول (١٣٢-٢٣٢هـ)، عبد الحميد العابد، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر/باتنة، ٢٠٠٩ م.

- علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار، الوردي حيدوسي، (رسالة ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الإخوة منتوري/قسنطينة، ٢٠١٢م .
- غرض الزّهد في الشعر المغربي من القرن الثالث إلى نهاية القرن السادس الهجري، عبد القادر عكرمي، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب واللغات، جامعة أبي بكر بلقايد/تلمسان، ٢٠١١م .
- الغزل عند الشعراء السود، فوزية زمباوي، (رسالة ماجستير)، معهد الآداب الشرقية، الجامعة اليسوعية، ١٩٧٩م .
- القمر في الشعر الجاهلي، فؤاد يوسف إسماعيل اشتية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، (رسالة ماجستير)، ٢٠١١م .
- القيم الأخلاقية وجماليتها في الشعر الجاهلي (معلقة زهير بن أبي سلمى أنموذجاً)، مونسي مصطفى، وعبيدالله محمد، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب واللغات، جامعة أبي بكر بلقايد-تلمستان، ٢٠١٤م .
- اللغة في شعر مظفر النواب، نهاية عبد اللطيف حمدان رضوان، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٢م .
- المثقف والسلطة (دراسة في تحليل الخطاب الأدبي لدى ابن زيدون)، نزار جبريل السعودي، (أطروحة دكتوراه)، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠١١م .
- المثقف والصراع الأيديولوجي في روايات (الأزمة الجزائرية-مآهات ليل الفتنة -لاحميدة عياشي أنموذجاً)، غنية بوحرة، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر/باتنة، ٢٠١٢م .
- مجالس الخمر في الشعر الأمويّ، لجين محمد عدنان، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، ٢٠٠٨م .
- مظاهر القهر الإنسانيّ في الشعر الجاهلي، رباح عبدالله علي، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، ٢٠٠٩م .
- مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العباسي الأول، محمد شحادة تيم، (أطروحة دكتوراه)، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٩٩٤م .
- مفهوم الفحولة وموضوعاتها في الشعرية العربية القديمة (دراسة تحليلية)، وليد عثمان، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر/باتنة، ٢٠٠٩م .

- الموت في الشعر العباسي (٢٣٢-٤٥٠هـ)، حنان أحمد خليل الجمل، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٣م .
- النزعة الدينية في شعر محمد العيد الخطراوي، عبدالرحمن بن هلال الحيسوني الحربي، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة مؤتة، ٢٠١٠م .
- النسق الثقافي للأغراض الشعرية عند العرب، سلوى بوزرورة، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري- تيزي وزو، ٢٠١١م .

#### - رابعًا: المواقع الالكترونية:

- أثر الوشاية في شعر جميل بثينة، د. حسين عبد حسين الوظيفي، . <http://archive.org> .
- أدب الفقهاء، فاروق صالح باسلامة، [www.alriyadh.com](http://www.alriyadh.com) .
- ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، علا محمود سامي، [www.almoslim.com](http://www.almoslim.com) .
- شعرية الخوف (قراءة في شعر يوسف الصائغ)، علي جعفر العلاق، [www.nizwa.com](http://www.nizwa.com) .
- شعرية المبالغة وتوظيفها في القصيدة ضرورة كالمح في الطعام، ناصر الحميضي، جريدة الرياض، ع ١٦٧٣٢، ٢٠١٤م [www.alriyadh.com](http://www.alriyadh.com) .
- العنف والتمييز ضد المرأة في المغرب، عصام عدوني، [www.4shared.com](http://www.4shared.com) .
- الفقهاء والغناء، أحمد عصيد، [www.hespress.com](http://www.hespress.com) .
- الفكر الأخلاقي في الإسلام، أ.د. حامد طاهر، [www.alukah.com](http://www.alukah.com) .
- الكرامة والأنفة وعزة النفس في الأدب العربي والمأثور الشعبي، بلقيس الجنابي، [www.alganabi.com](http://www.alganabi.com) .

● النقد الثقافي بين المطرقة والسندان، جميل حمداوي،

[www.diwanalarab.com](http://www.diwanalarab.com)



## **Abstract**

**The Abbasid period is considered one of the most important periods of creativity, maturity and development (cultural, literary, intellectual and monetary) ,despite all the political hustle and Mutant differences, however, this did not affect the focus of poetic output, but saw a wide abundance in poetry, And out of the standards of artistic tradition, to poets in previous eras, in terms of cultural, intellectual and literary overlap, The Abbasid poet formed the criteria of modernity, with its concepts, aspirations and cultural visions. and the inclusion of different categories of poets (and poets, and ascetics, preachers, philosophers, scholars, speakers, mystics, scientists and thinkers ..), gave a broad perception of the identity of the cultural age, the Abbasid authority, despite its supremacy, is between containment, oppression and exclusion, but it has encouraged culture, poetry and circles of science, It attracted many scholars, philosophers and interpreters to preserve the hierarchy of culture in its time, and not to lose sight of the intellectual vision, which led to the prosperity of this age in a series of diverse cultures. Poetry is one of the most important topics of interest in this era, because it represents an important cultural record, a testament to the prevailing facts and prevailing intellectual trends, which we may hear as a historical event, but we read in poetry as an innovative event, which may be formed according to aesthetic metaphorical systems. Therefore, this study sheds light on the poets / jurist in the second Abbasid period, as they are the main factor, the problem of the socialization of the Abbasid society, which has a great role in the composition (cultural, religious, political), as it is common knowledge that the jurist / poet, brought together the signs of poetry and the systems of religion, and this is what created the circumstances of the difference, from his companions of the poets of the non-jurists, but ultimately a person can not abandon the content of his creativity no matter how sacred the religious systems of the visions of his orientations, toke for all his feelings repressed in his poetic, which gives an impression away from the declared discourse, because the ramifications of the text reveal a huge number of patterns, hidden behind the aesthetics of the virtual discourse, but this does not mean that it has exceeded the content of the sacred and social custom, in**

accordance with the provisions of its provisions, Imposed restrictions on him that he can not overtake publicly, which reflected a large part of his religious culture; because he is guided by dogmatism holiness, which form the poetry has the epicenter of the conflict between convulsions of passion and the constraints of religion, This is what made the inner text of poetry, reveals a large number of patterns embedded, hidden behind the aesthetics of the rhetoric. According to this pace, the discourse of patterns in the text of the jurisprudence / poetic.



**University of Al-Qadisiya  
College of Arts**

**The cultural systems of the fuqaha poetry (247-656 AH).**

**A thesis provide by:**

**Zainab Ali Hussein Al Moussawi**

**To the Council of the Faculty of Arts - University of Qadisiyah, which is part of the requirements to obtain a doctorate in the philosophy of Arabic language and literature / literature**

**Supervised by:**

**Prof. Yasser Ali Abd Al-Khaldi**

***2017 A.D***