



كلية الآداب والعلوم  
College of Arts and Sciences  
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

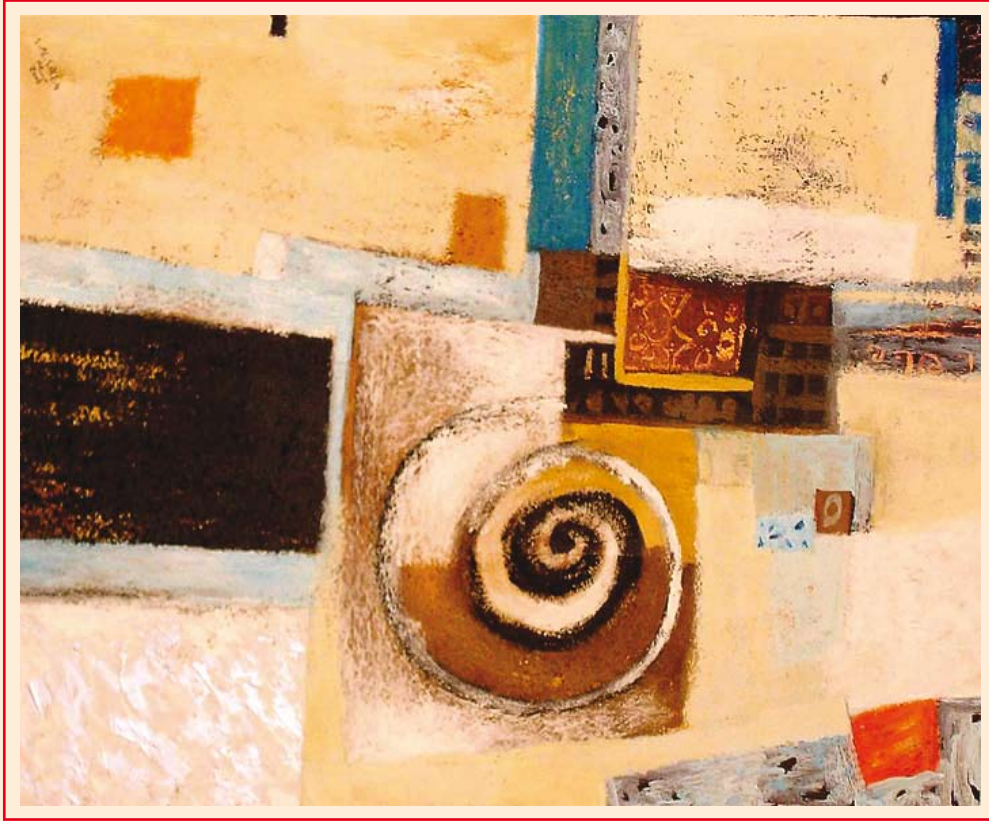


# أنساك

ANSAQ

مجلة دولية علمية محكمة - يصدرها قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم - جامعة قطر

International Scientific Journal issued by The Department of Arabic Language, College of Arts and Sciences - Qatar University



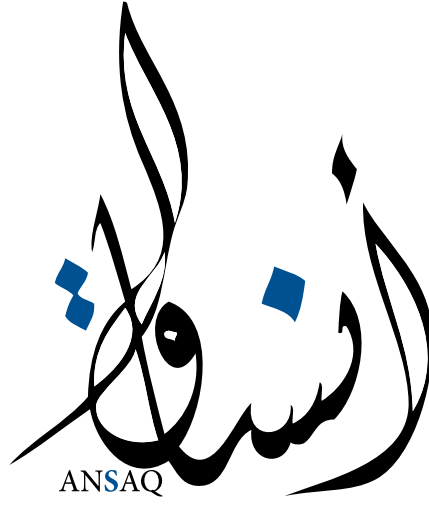
ON LINE-ISSN: 2520-7148

PRINT-ISSN: 2520-713X

أكتوبر  
2017

العدد  
2

المجلد  
1



مجلة علمية دولية محكمة  
تصدر عن قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر

المجلد الأول  
العدد الثاني - أكتوبر 2017م

المجلد الأول، العدد الأول

مايو 2017م

لوحدة غلاف العدد «حكاية قرية» للفنانة القطرية سعاد السالم

شعار اسم أنساق بخط: إبراهيم أبو طوق

### للمراسلات

قطر – الدوحة، ص ب 2713 جامعة قطر. كلية الآداب والعلوم – قسم اللغة العربية – مجلة أنساق

المراسلات باسم رئيس التحرير

البريد الإلكتروني للمجلة : [ansaq@qu.edu.qa](mailto:ansaq@qu.edu.qa)

الموقع الإلكتروني للمجلة : [www.qu.edu.qa/ansaq](http://www.qu.edu.qa/ansaq)

الترقيم الدولي الإلكتروني : Online-ISSN:2520-7148

الرقم الدولي : Print-ISSN:2520-713X

هاتف رقم : + 974-4403-6441 + 974-4403-4823

فاكس رقم : + 974-4403-4501

رقم الإيداع : 445/2016



مجلة علمية دولية محكمة

تصدر عن قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر

\* المدير العام \*

الدكتورة مريم النعيمي  
رئيس قسم اللغة العربية

\* مدير التحرير \*

د. أحمد حاجي صفر

\* الإشراف العام \*

الدكتور راشد أحمد الكواري  
عميد كلية الآداب والعلوم

\* رئيس التحرير \*

أ.د. عبد القادر فيدوح

\* هيئة التحرير \*

امتنان الصمادي  
رامي أبو شهاب  
رضوان المنيسي  
عبد الله الهيتاري  
عماد عبد اللطيف  
عمرو محمد فرج مدكور  
محروس بريك  
محمد مصطفى سليم  
هيا محمد الدرهم  
علي فتح الله  
لولوة حسن العبد الله

\* الهيئة العلمية \*

حافظ إسماعيلي علوي  
حبيب بوهروور  
رشيد بوزيان  
عبد السلام حامد  
مبارك حنون  
محمود الجاسم  
مراد مبروك

\* الهيئة الاستشارية \*

حمد بن عبد العزيز الكواري (قطر)  
سعيد يقطين (المغرب)  
شكري المبخوت (تونس)  
عبد العزيز عبد الله تركي السبيعي (قطر)  
عبد الله العشي (الجزائر)  
عقيل مرعي (إيطاليا)  
علي الكبيسي (قطر)  
فاضل عبود التميمي (العراق)  
مصطفى قرقرز (تركيا)  
معجب العدوانى (السعودية)  
هادي حسن حمودي (بريطانيا)  
Eric Gautier (France)  
Luc Deheuvelds (France)

## قواعد النشر في المجلة

1. تنشر المجلة البحوث العلمية الرصينة باللغة العربية في حقل الآداب والعلوم الإنسانية.
2. تخضع البحوث المنشورة للتحكيم على نحو سري.
3. يجب ألا يقل عدد كلمات البحث عن 4000 كلمة، ولا يزيد عن 8000 كلمة.
4. ترسل البحوث باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.
5. أن تتضمن الصفحة الأولى من البحث:
  - ✻ عنوان البحث باللغة العربية،
  - ✻ اسم الباحث باللغة العربية،
  - ✻ اسم الجامعة،
  - ✻ البريد الإلكتروني،
  - ✻ ملخص البحث باللغة العربية (فقرة لا تقل عن عشرة أسطر، ولا تزيد على عشرين سطرا).
  - ✻ الكلمات المفتاح (لا تزيد عن سبع كلمات)
6. أن تتضمن الصفحة الثانية من البحث:
  - ✻ عنوان البحث باللغة الإنجليزية،
  - ✻ اسم الباحث بالحرف اللاتيني،
  - ✻ اسم الجامعة بالحرف اللاتيني،
  - ✻ البريد الإلكتروني،
  - ✻ ملخص البحث باللغة الإنجليزية (في فقرة لا تقل عن عشرة أسطر، ولا تزيد على عشرين سطرا).
  - ✻ الكلمات المفتاح باللغة الإنجليزية (لا تزيد عن سبع كلمات)
7. توضع الهوامش في أسفل كل صفحة، وتكون مربوطة بشكل آلي بالمتن. كما يبدأ ترقيم الهوامش عند بداية كل صفحة جديدة.
8. إذا تكرر ذكر المرجع في الصفحة نفسها، يشار إليها بـ "المرجع نفسه".
9. توثق الإحالات على النحو الآتي: يذكر اسم المؤلف العائلي فالشخصي، ثم عنوان الكتاب أو المقال، ورقم الصفحة. (على أن يوثق المرجع بشكل كامل في لائحة المصادر والمراجع ويكون ذلك على النحو الآتي: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، الجزء / أو العدد، الطبعة، مكان الطبع، تاريخ الطبع).
10. أي بحث لا تتوفر فيه الشروط الشكلية المذكورة يستبعد تلقائياً دون النظر في محتواه.

## فهرس

### استهلال

13 سعيد يقطين. المغرب من أجل تفكير نسقي

### متون

17 سامي حسين علي القصوص المفارقة وخطاب الضد في شعر نزار قباني مقارنة تحليلية نقدية  
37 لخضر هني اللامنتمي واختراق النموذج الموصوف (مقاربة ثقافية في الشعر الجاهلي)  
55 محمد صالح حماد الحصيني تجليات الصورة في شعر صالح الزهراني دراسة في التشكيل والدلالة

### دلالات

79 لؤلوه حسن العبد الله العوالم الممكنة في الرواية التاريخية قراءة في رواية القرصان  
95 خالد علي ياس سنن النص نحو تأويل سوسولوجي للعلامة السردية النقد العربي الحديث مثالا  
109 رامي أبو شها الخطاب القيمي في القصة القطرية الإشكالية... والممارسة  
129 أم السعد حياة وظائف تمثيل الخطاب الغيري في الرواية وفق المنظور الباخيني

### سياقات

143 حسيب الكوش سيميائيات الأنساق الحية: من العلامات العصبية إلى النص الجيني  
165 عادل فتحي رياض البناء النسقي في القرآن مفهومه وتطبيقه النحوي

## لغويات

- 189 امحمد الملاخ التواصل: أسسه اللسانية ومقتضياته المعرفية
- 207 عبد السلام السيد حامد الاستماع من منظور الكتابة ولسانيات المنطوق
- 225 محمّد الناصر كحولي بلاغة الإقناع في صور الخطاب المقامة الجرجانية للهمذاني أنموذجا



# دعوة للمشاركة

في العدد القادم (ربيع 2017) حول موضوع

« نظرية السياق »



**متون أنساق**

# الإلّامنتمي واختراق النّمودج الموصوف (مقاربة ثقافية في الشعر الجاهلي)

د/ لخضر هني

جامعة محمد بوضياف - المسيلة/الجزائر

ص.ب 65 عين الحجل - المسيلة /الجزائر

lakhdarhenni@yahoo.fr

تاريخ الاستلام : 10/07/2017

تاريخ القبول: 10/09/2017

## الملخص:

لما كان الإنسان بفطرته كائنا اجتماعيا، يمارس حياته وفق طقوس نظامية تُسطر القبيلةُ سياجها السياسي والاجتماعي والثقافي، كان لزاما عليه أن يحفظ هذا الإطار، من منظور أنّ الانتماء قرار استراتيجي، وحاجة بيولوجية وثقافية، تؤمّن مستقبله النفسي، وتحقق وجوده الإنساني.

لكن عادة ما ينشط الهامش، وتثور خطاباته، حين يصبح المركز لا يلبي للأفراد متطلباتهم الاجتماعية والسياسية، فينشأ ما يشبه الانزياح عن النّسق الذي رسمته القبيلة عبر مساراتها التاريخية؛ للتعويض عن حالات الفراغ والانسداد، كشكل من أشكال الرفض وتأكيد الذات، ورغبتها في التّوق إلى عالم الحرية، حيث اللانتماء حق تكفله قيم الاختلاف والتمرد المشروع.

لذا جاء البحث عبر قراءة ثقافية لنماذج من المدونة الشعرية الجاهلية؛ ليرصد الصراع الجدلي والأزلي بين مركز متسلط، ونموذج موصوف تصنع نظامه القبيلة، وهامش معارض يخالّ النّسق، ويبنى لنفسه بدائل ممكنة ومشرقة لعالم غامر بالحرية، يؤمن بالصوت الآخر، ويقر الاختلاف بوصفه منهجا قويا لبناء الأوطان.

## الكلمات المفتاح:

المنتمي، اللامنتمي، ثقافة الاختراق، النموذج، الشعر الجاهلي.

## The Non-belonging and The Prescribed Model Infiltration (A cultural approach to the Pre-Islamic poetry)

**Dr, LAKHDAR HENNI**

UNIVERSITY OF MOHAMED BOUDIAF/M'SILA /ALGERIA

lakhdarhenni@yahoo.fr

### **Abstract:**

As being a social being, man practiced his life according to the systematic rituals of the tribe, which represented his political, social, and cultural border. He had to preserve this framework from the perspective that belongingness is a strategic decision and a bio-cultural need to secure his psychological future and achieve his human existence.

Nevertheless, the margin usually becomes active, and its speeches erupt, when the center does not meet individuals' social and political requirements. Then emerges of a kind of deviation from the pattern drawn by the tribe through its historical paths; to compensate for the void and obstruction as a form of rejection, self-assertion, and desire for the world of freedom, where non-belongingness is a right guaranteed by the values of difference and legitimate rebellion.

The study is based on a cultural reading of samples of the pre-Islamic poetry; to observe the controversial and eternal conflict between an authoritarian center, a model shaped on the tribal system, and an antagonist margin that endeavors to shape possible and bright alternatives: a world of full freedom, which believes in the other voice and recognizes diversity as a powerful approach to building countries.

### **Key words:**

Belonging-nonbelonging-the culture of infiltration- model (type)- Pre-Islamic Poetry.

## أولاً- القيم العليا / الانتماء:

### 1- الانتماء ضرورة وجودية:

لما كان الإنسان بفطرته كائنًا اجتماعيًا يمارس حياته داخل إطار قبيلته، ولا يحيا إلا في ظل تجمع بشري يضمن له حاجاته الأمنية والاجتماعية والنفسية والإنسانية، كان لزاما على كل فرد أن يساهم في الحفاظ على هذا التجمع البشري من خلال الإذعان للشروط السياسية والثقافية، بحسب ما يمليه القانون الأخلاقي الذي سطره المخيال الثقافي والتاريخي للقبيلة.

هذا الإذعان إلى سلطة سياسية هو شعور غريزي بالانتماء يُشبع حاجات الأفراد الضرورية، ويحقق مأربهم الاجتماعية، ويحفظ محيطهم الإنساني من عدو خارجي، ويوطد علاقتهم الأسرية، ويقلص تفاوتهم الطبقي؛ ما يعني أن الانتماء بهذه الخصوصية حالة وجودية، وضرورة إنسانية، و«مطلب طبيعي يحق لكل فرد التمتع به، لكونه يحقق غايات إنسانية تبدأ بتحديد الهوية لتصل إلى تحقيق الوجود الذاتي»<sup>(1)</sup> والجماعي. وهذا لبيد بن ربيعة العامري يحدد ولاءه، ويوجه انتماءه إلى سلطته العامرية التي تمنع عنه الظلم، وتصد عنه العداة حين تجور عليه الخصوم، فيقول:

إِنِّي امْرُؤٌ مَنَعَتْ أَرْوَمَةٌ عَامِرٌ  
ضَيْمِي وَقَدْ جَنَفَتْ عَلَيَّ خُصُومٌ  
جَهَدُوا الْعِدَاةَ لَهَا أَصْدَهَا  
عَنِّي مَنَّاكِبُ عِزِّهَا مَعْلُومٌ  
مِنهَا حُويٌّ وَالذُّهَابُ وَقَبْلَهُ  
يَوْمٌ بِبِرْقَةٍ رَحْرَحَانَ كَرِيمٌ  
وَعَدَاةَ قَاعِ الْقُرْنَتَيْنِ أَتَيْنَهُمْ  
رَهْوًا يَلُوحُ خِلَالَهَا التَّسْوِيمُ

(1) حبيبة الصافي: سيميائيات إيديولوجية، ص. 152.

نمضي به حتى تصيب عدونا

وَتُرَدُّ مِنْهَا غَانِمٌ وَكَلِيمٌ<sup>(2)</sup>

إذا كان «مفهوم الولاء قد ارتبط قديما بالسلطة والحرب»<sup>(3)</sup>، فإن الشاعر لبيد يؤكد هذه الرؤية التي تجمع الولاء للقبيلة مقرونا بقضية الصراع والحرب (إنني امرؤٌ مَنَعَتْ أَرْوَمَةٌ عَامِرٌ... ضيمي / جهدوا العداة كلها فأصدّها )، فهو يرى أن لا سبيل لتحقيق الذات الفردية والسيادة الجماعية إلا من خلال ممارسة طقوس الحرب على الآخر المنافس على الجغرافية أو السياسية.

من هنا، يمكن القول إن الحرب مهما كانت أسبابها ونتائجها؛ فهي تحمي الأفراد من الأخطار المحدقة بهم، وتساهم في اتحاد أفراد القبيلة، وانضوائهم تحت عباءتها السياسية، تحت سلطة سيد القبيلة المسيطر الذي يبدو أنه «يفتش عن الطمأنينة في القلق، وعن السلام في الحرب، وعن السعادة في الآلام والأحزان، هذا الإنسان - الذي هو الكائن - المفتش أبداً عن حقائق هاربة، يظهر كأن طبيعته مفضورة على النمو والتطور داخل معادلة التناقض والتعارض»<sup>(4)</sup> الإنساني، ذلك أن «قضية الإنسان الكبرى تُختصر، مع تشعباتها وتعقيداتها، في مسألة واحدة: السلام؛ السلام مع الذات والسلام مع الآخرين كشرط أساسي للحصول على نوع من السعادة النسبية»<sup>(5)</sup>، التي يبدو أنها لن تتأتى إلا بتأمين الأفراد نفسياً واجتماعياً.

إن الحرب - على علاقتها - مبدأ استراتيجي للسياسية القبليّة عند الجاهليين ترمي إلى صناعة الولاء، وتثوير الانتماء من خلال تدريب الأفراد على الانتماء، وجعلهم مندمجين في وعاء روحي واجتماعي

(2) لبيد بن ربيعة العامري: الديوان، ص. 175 156.

(3) جوزايا رويس: فلسفة الولاء، ص. 5.

(4) الأب جورج حبيقة: إيديولوجيا الحرب وفلسفة السلام، موقع معابر.

(5) المرجع نفسه.

موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر»<sup>(2)</sup> والغلبة.

هكذا، إذا، تستند القبيلة في تشكيل الولاء وصناعة أبعدياته إلى هذه الخارطة الوراثية، من منطلق أنّ القبيلة حالة بيولوجية، ورابطة عصبية ترتقي تلقائياً إلى «رابطة سيكولوجية واجتماعية؛ ليشكل بعدها إطار تنظيمي تتأطر فيه فاعليات الأفراد، تحت تأثير عوامل موضوعية متداخلة متشابكة هي المسؤولة عن هرم»<sup>(3)</sup> القبيلة.

وربما كان الانتماء إلى المكان (الأرض) من أقوى أشكال الانتماء؛ إذ ينشأ الأفراد في قبائلهم على علاقة وطيدة بجغرافيتهم الحبلية بمخزون تاريخهم وثقافتهم وواعيتهم الجماعية، «فعبّر اكتشاف المكان، يمكن للمرء أنّ يكتشف ذاته؛ لأنّ دلالة الإنسان الوجودية مرتبطة أساساً بالمكان»<sup>(4)</sup> الذي نشأت فيه ذاته.

ولأنّ الإنسان - جيلة - يبدأ باكتشاف ذاته من خلال تعايشه اليومي مع تجارب المكان الفيزيائي، ثم يتنامى الشعور بالانتماء؛ ليصبح المكان حيزاً ثقافياً يختزل الكينونة الإنسانية بكل ما فيها من تفاعلات وجدانية وسلوكية وقيمية كما هو الحال في الشعر المنسوب إلى أبي طالب:

فمن يك ذا عزٍّ بمكة تالد  
فعرزتنا في بطن مكة أتلد  
علونا بها والناس فيها أذلة  
فلم ننفك نزداد خيراً ونحمد  
ونطعم حتى يترك الناس فضلهم  
إذا جعلت أيدي المقصر تجمد

(2) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ص. 136137.

(3) يُنظر، محمد عابد الجابري: فكر بن خلدون (العصبية والدولة)، ص. 193.

(4) Margret Atwood, Curious Pursuits, occasional writing, p:36

متماسك، كشكل من أشكال التعبير عن الهوية، وطريق لإثبات الوجود القبلي من خلال صناعة السلم، بوصفه معطىً استراتيجياً يضمن درجة من التوازن بين طلب الحقوق وأداء الواجب.

وشكل آخر من أشكال الولاء تصنعه هذه المرة التجمعات القبليّة، من خلال رابطة الدّم والنسب بوصفها قوام المجتمع القبلي الجاهلي، فيتأسس الانتماء على عصبية الأرحام، وتعاطف ذوي القربى على مصير مشترك، على حدّ قول الشاعر حسان بن ثابت:

فمن يك عنا معشر الأزد سائلاً  
فحن بنو الغوث بن زيد بن مالك  
وزيد بن كهلان الذي نال عزه  
قديماً دراري النجوم الشوابك  
إذا القوم عدوا مجدهم وفعالهم  
وأيامهم عند التقاء المناسك  
وجدنا لنا فضلاً يقرّ لنا به  
إذا ما فخرنا كل باق وهالك<sup>(1)</sup>

يلتحم الشاعر بجرثومته كأشدّ ما يكون الالتحام بين الأب وأبنائه، والجد بأحفاده، منتسباً بذاته إلى الذات الجمعيّة (نحن بنو الغوث بن زيد بن مالك) مندمجاً في روابط علائقية داخل سلّم العشيرة الذي ينشأ بصورة بيولوجية طبيعية ابتداء من الأسرة، بوصفها وعاء بيولوجياً تمتزج فيها الدماء والأمشاج.

وطبيعيٌّ أنّ المجتمعات البدوية القبليّة «لا يصدّق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد؛ لأنهم بذلك تشد شوكتهم، ويخشى جانبهم، إذ نعمة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعمة على ذوي أرحامهم وقرباهم

(1) حسان بن ثابت الأنصاري: الديوان، ص: 296297.

إِنِّي أَمْرٌ مِّنْ عَصْبَةٍ مَّشْهُورَةٍ  
حُشِدٌ لَهُمْ مَجْدٌ أَشْمٌ تَلِيدٌ  
أَلْفُوا أَبَاهُمْ سَيِّدًا وَأَعَانَهُمْ  
كَرَّمٌ وَأَعْمَامٌ لَهُمْ وَجُدُودٌ  
إِذْ كُلُّ حَيٍّ نَابَتْ بِأَرْوَمَةٍ  
نَبَتَ الْعِضَاهُ فَمَا جِدُّ وَكَسِيدٌ  
نُعْطِي الْعَشِيرَةَ حَقَّهَا وَحَقِيقَتَهَا  
فِيهَا، وَنَغْفِرُ ذَنْبَهَا وَنَسُودُ  
وَإِذَا تَحَمَّلْنَا الْعَشِيرَةَ تَقَلَّهَا  
قَمْنَا بِهِ، وَإِذَا تَعُودُ نَعُودُ  
وَإِذَا نُوَافِقُ جُرْأَةً أَوْ نَجْدَةً  
كُنَّا، سُمِّيَ بِهَا الْعَدُوُّ نَكِيدٌ  
بَلْ لَا نَقُولُ إِذَا تَبَوَّأَ جِيزَةً  
إِنَّ الْمَحَلَّةَ شَعْبُهَا مَكْدُودٌ  
إِذْ بَعْضُهُمْ يَحْمِي مَرَاصِدَ بَيْتِهِ  
عَنْ جَارِهِ وَسَبِيلِنَا مَوْرُودٌ<sup>(2)</sup>

يُرسِّم الشاعر في هذا المتن النصي فلسفة خاصة لمفهوم الولاء القبلي، ويضع محددات عامة لمبادئه وقضاياه، وكيفية تحقيقه، وما مدى حاجة الإنسان إليه؛ فينطلق ابتداءً من حاجة الإنسان إلى الولاء، بوصفه معطىً ثقافياً واجتماعياً يضمن حياة الفرد، ويحتضن حريته وتطلعاته (إِنِّي أَمْرٌ مِّنْ عَصْبَةٍ)، ومؤكداً على ضرورة الوحدة الثقافية والتاريخية للقبيلة (حُشِدٌ لَهُمْ مَجْدٌ أَشْمٌ تَلِيدٌ)، ذلك أنَّ الولاء قبل أن يكون اندماجاً في دوائر سيكولوجية وبيولوجية هو ولاء ثقافي، يربط تاريخ القبيلة بحاضرها، ويحقق التواصل الاجتماعي بين الأجيال (وَأَعَانَهُمْ كَرَّمٌ وَأَعْمَامٌ لَهُمْ وَجُدُودٌ)، ثم إنَّ الولاء يضمن الحقوق (نُعْطِي الْعَشِيرَةَ حَقَّهَا وَحَقِيقَتَهَا)،

(2) للمفضل الضبي: المفضليات، ص، 355.

جَزَى اللَّهُ رَهْطًا بِالْحَجَّوْنَ تَتَابَعُوا  
عَلَى مَلَأَ يَهْدِي لَخِيرٍ وَيُرْشِدُ<sup>(1)</sup>  
تسكب الفضاءات الجغرافية لمكة وما جاورها من بطون وفجاج على ذات الشاعر في حميمية وجدانية، تختزل ذاكرة الحنين والانتماء، مستجيبة للجاذبية الثقافية للأرض التي شكلت الوعي الاجتماعي والشعوري لأبي طالب، وبلورت هويته الثقافية من خلال تجارب الإنسان مع المكان، شعوراً وسلوكاً وعادات وتقاليد مختلفة.

يتخطى المكان عند أبي طالب شكله الطبوغرافي، وصبغته الفيزيائية؛ ليصبح قيمة ثقافية، وشحنة وجدانية تعمق الانتماء، وتعزز الولاء للأرض التي نشأ بها (نشأنا بها)، وليست هذه النشأة إلا ذلك الارتباط الوجداني والعقلي بين الإنسان ومكانه حين ينبش في تذكاره، ويستعيد فيه تاريخ الطفولة، وماوى الجيرة، وحمى القوم، (لم ننفكك / ونطعم / يترك / جعلت..)، وبالجملة تتشكل الفضاءات المتخيلة عند أبي طالب على وعي سوسيولوجي، ورؤية نفسية، تلخص درجة التماهي بين الأنا الفردية والنحن الجماعي من خلال مساحة الانتماء.

## 2- الانتماء ضرورة ثقافية:

الانتماء للقبيلة وجهة نظر، وقرار استراتيجي يُرسِّم ثقافة التعايش، ويُعزز فكرة المواطنة التي من شأنها تكثيف طاقة الإحساس بالانتماء إلى السلطة المركزية التي تنظم القيم، وتبني التصورات، وتحمي الجغرافيا، وتوحد الشعور بالاندماج الاجتماعي والسياسي والثقافي، وهو ما يثبتته معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب في قصيدة له تلخص فكرة الولاء والتعصب للنسب، أو الدم، أو للقبيلة، بوصفها مؤسسة ثقافية وسياسية واجتماعية ترسي قيم الاحتواء، فيقول:

(1) أبو طالب بن عبد المطلب: الديوان، ص، 235.

بالخارج، وبين ما يرغب الفرد وما يفرضه المجتمع، وتجمع بين الإذعان الإرادي وتحقيق حرية الفرد ووحدة الذات»<sup>(2)</sup> الإنسانية

ومثلما استطاع الأفراد الذود عن بيضة القبيلة، خارجيا، بأن قمعوا عنها كل خطر يهددها (وَتَقَمَّعُ عَنْهَا نَخْوَةَ الْمُتَهَدِّدِ) كذلك استطاعوا الإسهام في عملية البناء النفسي من خلال تعزيز أواصر المحبة إلى التعاون إلى السعي في توحيد الإحساس بالانتماء ( وَتَصَفَّحُ عَنْ ذِي جَهْلَهَا) حتى ترتقي القبيلة وأفرادها مكانا عليا لا تقا بفضلها (وَتَنْزِلُ مِنْهَا بِالْمَكَانِ.... يُرَى الْفَضْلُ).

وربما تأسس الانتماء على فكرة المواطنة التي يغذيها الشعور بانصهار الفرد بكل حمولاته الثقافية مع الذات الجماعية على اختلاف العرق والنسل، لكن في نسيج دينامي حركي تتجاوز فيه الرؤى والتصورات، وتتوحد فيه المصالح والمنافع، وتتحقق من خلاله حالات إثبات الوجود الإنساني والاجتماعي والثقافي كما هو الحال عند عنتر بن شداد العبسي الذي ما فتئت ذاته تحاول اختراق الطيف الاجتماعي، وتعيد إنتاج هوية جديدة بمساحة ثقافية وفق تصور أشمل وأوسع من التصور الذي اصطنعته القبيلة لنفسها، فيقول عاذلا قبيلة عبس على تضييقها وفاض الانتماء:

إِنْ كُنْتُ فِي عَدَدِ الْعَبِيدِ فَهَمَّتِي

فوق الثريا والسماك الأعزل

أو أنكرت فرسان عبس نسبتي

فسنان رمحي والحسام يقر لي

وبذابلي ومهندي نلت العلا

لا بالقرابة والعديد الأجزل

ورميت مهري في العجاج فخاضه

والنار تقدح من شفار الأنصل<sup>(3)</sup>

ويرسي قواعد النظام السياسي الذي من شأنه حماية الدمار (وَإِذَا تَحَمَّلْنَا الْعَشِيرَةَ ثَقَلَهَا... فَمَنْأ بِهِ/ وَإِذَا نُؤَافِقُ جُرْأَةً أَوْ نَجِدَةً)، بالإضافة إلى أنه يحقق الحياة الكريمة الآمنة للأفراد المنضوين تحت عباءة العالم الاجتماعي الذي يسكنه الأفراد (إِذْ بَعْضُهُمْ يَحْمِي مَرَاصِدَ بَيْتِهِ... عَنْ جَارِهِ).

وفي مقام آخر ليس ببعيد عن العصبية القبلية والولاء للجماعة، ومدى دور الفرد في صناعة الولاء المطلق، وممارسته غير المشروطة، يقول عبيد بن الأبرص:

إِذَا كُنْتَ لَمْ تَعَبًا بِرَأْيِي وَلَمْ تَطْعُ

إِلَى اللَّبِّ أَوْ تُرْعِي إِلَى قَوْلِ مُرْشِدِ

وَلَا تَتَّقِي ذَمَّ الْعَشِيرَةِ كُلِّهَا

وَتَدْفَعُ عَنْهَا بِاللِّسَانِ وَبِالْيَدِ

وَتَصَفَّحُ عَنْ ذِي جَهْلَهَا وَتَحُوطُهَا

وَتَقَمَّعُ عَنْهَا نَخْوَةَ الْمُتَهَدِّدِ

وَتَنْزِلُ مِنْهَا بِالْمَكَانِ الَّذِي بِهِ

يُرَى الْفَضْلُ فِي الدُّنْيَا عَلَى الْمُتَحَمِّدِ

فَلَسْتَ وَإِنْ عَمَلْتَ نَفْسَكَ بِالْمُنَى

بِذِي سُؤْدَدٍ بَادٍ وَلَا كَرَبٍ سَيِّدِ<sup>(1)</sup>

إذا كان الولاء/ الانتماء يوفر سياقات أخلاقية ونفسية للأفراد، ويقوم بحماية شؤونهم الاجتماعية ومصالحهم الذاتية، ويوحد مخيالهم الثقافي والاجتماعي، فإن من حق الأفراد بحسب رؤية الشاعر أن يتفانوا في خدمة هذا الولاء شعورا (تُرْعِي إِلَى قَوْلِ مُرْشِدِ) وسلوكا (تَدْفَعُ عَنْهَا بِاللِّسَانِ وَبِالْيَدِ) دون الإحساس بالدونية إزاء هذا الاستسلام المطلق لشروط القبيلة؛ لأنه استسلام بمسحة الاعتداد بالنفس؛ يمنح السؤدد والاعتزاز (فلسنت... بذي سؤدد)؛ ويحقق للذات وجودها الاجتماعي والإنساني؛ بمعنى أن جوهر الولاء هو «توحد الداخل

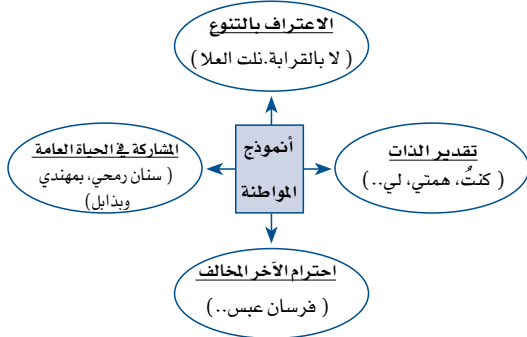
(2) جوزايا رويس: فلسفة الولاء، ص، 08.

(3) عنتر العبسي، الديوان، ص، 115.

(1) عبيد بن الأبرص، الديوان، ص، 85/59.

العربي، وتعترف بالتعدد الثقافي، وتحفظ الحقوق لبعض الأقليات، وكأنّ عنتره يؤسس لفكرة الوطن/ القبيلة التي ترفض الإقصاء، وتستوعب الجميع، وتقف موقف الحياد اتجاه معتقداته، وتحافظ على حقوق أقليته، بل تحترم الإنسان كيفما كان لونه، ومعتقده، وجنسه وثقافته.

كما أنّ الشاعر يشير إلى فكرة أخرى وهي أنّ ممارسة المواطنة لا تكفي بالنسب، أو بالقرابة، بل بمدى فاعليّة الفرد في بناء الوطن وحمايته (فنان رمحي والحسام يقرُّ لي، وبذابلي ومهندي)، وكذا مشاركته في الحياة الاجتماعيّة والسياسية (فهمّتي فوق الثريا، نلت العلا...)، واحترامه الآخرين المخالفين لونا وعرقا وثقافة، والتخطيط التالي يبين مظاهر المواطنة عند الشاعر عنتره العبيسي:



وأنموذج آخر للانتماء الثقافي نلّضيه هذه المرة مع أحد الشعراء المهورين المستلبين، الذين عاشوا دخلاء في غير قبائلهم، يتوقون إلى الاندماج، ويبحثون عن نسب بديل يعوضون به السواد الذي منحهم صفة الهامش.

سحيم عبد بني الحسحاس، الشاعر الحبشي، عاش غريبا في جزيرة العرب، هائما على وجهه، يجوب البراري والصحاري بحثا عن خيمة انتماء تكفيه سؤال الذات والهوية، وتبعد عنه لعنة السواد التي همّشته وجعلته عبداً دنياً، يعاني الفئوية والطائفية.

كبر سحيم – وهو العبد في أحد بطون بني أسد –

نشأ عنتره أول ما نشأ عبداً أسود (إنّ كنت في عدد العبيد)، يحسن الحلاب والصرّ، يبحث عن ذاته المتوارية خلف غبار الفقد والتهيه والضياع، تورقه في ذلك فضيحة السواد المتسللة إليه ببيولوجيا عبر أمه الحبشية، ويؤلمه الشعور بفقدان الحرية، وغياب أمل يعيد إليه توازنه النفسي في خضم صراع ثقافي صنعت متاريسه القبيلة العربية حين راحت تؤسس – دون هوادة – تصورا فكريا وسلوكيا اجتماعيا (أكرت فرسان عيس نسبتي)، لا يعترف بالطبيعة التعددية للحياة الإنسانية عبر فكرة تقسيم الجنس البشري وفق معايير عرقية وبيولوجية تقضي بتهميش الآخر غير العربي.

تطلق الأنا المنسحقة عند عنتره من رحم الدونية والاحتقار؛ لتصبح عقدة نقص تحيل عنتره إلى ما يشبه حالة من التشيؤ، أو سقط المتاع الذي لا شأن له بحكم «أنّ القبيلة هي الدولة، والدولة التي تقوم على صلة الرحم هي دولة النسب، فالنسب قانون، وأحكامه سنّة ثابتة»<sup>(1)</sup>، لا تبديل فيها ولا تحويرا، ولما كان ذلك كانت واعية عنتره قد اصطدمت بسياج العالم القبلي، ابتداء من أبيه الذي صادر حقه في الأبوة البيولوجية، وانتهاء بالمجتمع الذي صادر حقه في الأبوة الاجتماعيّة، فما كان من عنتره إلا أن يجابه هذه المفاهيم بتأسيس مفهوم جديد لماهية الانتماء؛ هذا الانتماء الذي لا يعدو إلا أن يكون «جوابا مسبقا على من نكون؟»<sup>(2)</sup> وكيف نكون؟ ومتى نكون؟ كذات تبحث لها عن كينونتها الإنسانية والحقوقية داخل إطار مجتمع تتكافأ فيه فرص المواطنة (la citoyenneté).

فعنتره، هنا، يضع حجر الزاوية لأنموذج المواطنة، بوصفها مشروعا فلسفيا يقوم على أساس أنّ القبيلة مؤسسة جامعة لكل ألوان الطيف الإنساني؛ تحترم التنوع

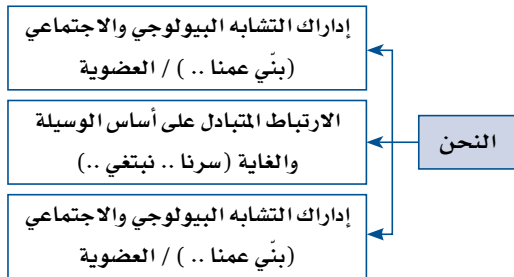
(1) أدونيس: كلام البدايات، ص. 60.

(2) فتحي المسكيني: الهوية والحرية؛ نحو أنوار جديدة، ص. 219.



يثبت أوجه التقارب والتشابه بينه وبين أفراد قبيلته (بني عمي..)، كما يشير إلى قضية التماس السياسي (الأحلاف، نحارب) بينه وبين القبيلة التي يتحدث بلسانها الجمعي.

هذا الإحساس بالتماهي هو بحد ذاته تأسيس لثقافة «النحن»؛ هذا النحن المتشابه، والمترابط، والراغب في الحفاظ على هذا الشعور بأن الفرد الواحد هو جزء من هذا المجموع المتكامل ثقافياً واجتماعياً، فمقام «الأنا» الخافت يكاد يتلاشى مع مقام «النحن» العالي، فكأننا نسمع القصيدة نشيداً، لا من صوت واحد، بل من أصوات متعددة ومتنوعة، لكنها متناغمة ومتجانسة ترنو كلها إلى عملية بناء نمط جماعي؛ «أعني نمط وجود «النحن» من حيث هو ضرب جذري من العناية بالوطن»<sup>(2)</sup> / القبيلة.



## ثانياً- خرق النسق / فكرة التمرد

### 1- النسق بوصفه اختلافاً وجودياً:

درجت القبيلة في الجاهلية عبر مساراتها التاريخية وسياقاتها الاجتماعية على تأسيس لفكرة النسق الجمعي الذي به تحافظ على وجودها ككيان ثقافي له خصوصياته من مقومات سياسية ومكونات إيديولوجية، وذلك عبر تشيؤها آلة الثقافة من خلال تشوير نخبة المركز - فكرياً وفنياً - لصناعة الخطاب الرسمي تحت الرعاية الأبوية للقبيلة، بوصفها واقعا يفرض نفسه بقوة

وكبرت معه أسئلته، وتوسعت معها دائرة الاغتراب، يبحث عن ذاته وسط زحام الأنساق الثقافية العربية، وليس معه غير خريطة لهوية مشروخة، لكن معها رغبة وإرادة في تأكيد انتماء آمن، ومستقر، عبر تجارب إبداعية فرضتها ظروف القهر وملابسات العبودية.

هذا القادم من هناك، والآتي من المجهول، سحيم، الشاعر، العبد، الذي اشتبكت في نفسه تجارب العشق بالموت، وتجارب الحرية بالانتقام، وتجارب العبودية بالعزة، ها هو في هذه الأبيات يترأى فيها منصهراً بكليته في النسيج الاجتماعي للقبيلة، محاولاً أن يكون فرداً من بني الحسحاس، مشاركاً لهم الرؤى والتطلعات، وساعياً إلى الصلح من خلال حث قبيلته على ذلك:

بني عمنا من تجعلون مكاننا  
إذا نحن سرنا نبتغي من نحالف  
ألم تعلموا أنا فوارس نجدة  
إذا خام في الهيجا الضعاف الزعانف  
وكننا لهم كالغيث مال نباته  
حيا سنة أزجى إليه الضعائف  
وصرنا إلى السعديين سعد بن مالك  
وسعد بني الأحلاف تلك العجارف  
وقلنا لهم والخيل تردى بنا معاً  
نحارب من حاربتم ونحالف<sup>(1)</sup>

يتحول الضمير الجمعي المسيطر على تفاصيل الأبيات (مكاننا، سرنا، نحالف، أنا، وكننا، صرنا، قلنا، نحارب..) إلى حالة نفسية واجتماعية من الإحساس بلذة الانتماء، والتوق إلى التماهي مع الآخرين، قصد تحقيق ذات دون بطاقة هوية، وإثبات نسب دون قرابة دم، فسحيم هنا ومن خلال حالات الاندماج الناجح

(2) فتحي المسكيني: الهوية والزمان (تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن)، ص.33.

(1) سحيم عبد بني الحسحاس: الديوان، ص.51.

فكرة التعايش/الانتماء، وفكرة الاغتراب/اللانتماء، معطيا لكل فكرة مسوغاتها ومعطياتها وظروفها، والجدول الآتي يشرح الفكرتين.

فكرة الانتماء/ توفير قيم المواطنة	فكرة اللانتماء/ غياب قيم المواطنة
- مبدأ الواجب (أقيم بدار الحزم)	- مبدأ الحق (أتحول، أستبد)
- الارتباط بالآخر (يجدني)	- الانفصام عن الآخر (أقيم.. مادام الحزم)
- التعايش (أغفر عنه الجهل...)	- التنافر (أعتب)
- التفاعل الانساني والاجتماعي ماذا (ترى يستشيرني)	- الاعتزال والانبطار (أعددت للحرب، الشر)

هكذا يتبدى الانتماء عند أوس مرتبطا بما يقدمه الوطن لأبنائه من كرامة وحقوق وحرية، فإن تلاشت هذه القيم، وانعدمت ممارستها، أصبح الانتماء للوطن/ القبيلة مجرد حالة من الانسداد والفرغ الاجتماعي، « لذلك يظل اللاتواصل قائما، وتظل أحاسيس الملل والضجر رداً فعليا منطقياً»<sup>(2)</sup> على كل انتهاك يخدش كرامة الذات البشرية، ذلك «أن جميع أفراد البشر من حقهم أن يتوقعوا معايير ومستويات لائقة مناسبة من حيث تحقيق الحرية والعدل من السلطات... وأن أي انتهاك لهذه المستويات والمعايير السلوكية عن عمد أو دون قصد لا يمكن السكوت عليه، بل لا بد من إظهاره ومحاربته بشجاعة»<sup>(3)</sup> ومغامرة قصد تمثيل التغيير المنشود.

وهذا امرؤ القيس ابن القبيلة وابن مليكها (حجر الكندي) اختار الخلاعة والإباحة، واشتغل بالنساء وتهتك بهنّ، وراح يعاقر الخمرة على أن يحيا في كنف

الشرعية التاريخية، وقصد مجابهة حالات الانزياح التي قد يقودها الهامش بالنقد تارة، وبالحرّك الثقافى أو المادي تارات أخرى.

عادة ما ينشط الهامش، وتتزاحم خطاباته حين يصبح المركز ممارسا لثيمات الظلم والقهر، فتتلاشى حينها وشائج الانتماء، وتضعف خيوط التواصل بين تيار المركز وتيار الهامش، وهو ما عبّر عنه صراحة أوس بن حجر حين استشعر الظلم من بعض خلانه وأقربائه، فقال محذرا إياهم، شاهرا سيف الرحيل في وجوههم إن لم ينتهوا عمّا نهاهم عنه من ضيم وجور:

أَلَا أَعْتَبُ ابْنَ الْعَمِّ إِنْ كَانَ ظَالِمًا

وَأَغْفِرُ عَنْهُ الْجَهْلَ إِنْ كَانَ أَجْهَلًا

وَأَنْ قَالَ لِي مَاذَا تَرَى يَسْتَشِيرُنِي

يَجِدُنِي ابْنَ عَمٍّ مَخْلَطَ الْأَمْرِ مَزِيلًا

أَقِيمُ بِدَارِ الْحَزْمِ مَا دَامَ حَزْمُهَا

وَأَحْرِ إِذَا حَالَتْ بَأَنَّ أَتَحْوَلًا

وَأَسْتَبِدُّ الْأَمْرَ الْقَوِيَّ بِغَيْرِهِ

إِذَا عَقَدُ مَأْفُونِ الرَّجَالِ تَحَلَّلًا

وَإِنِّي أَمْرٌ أَعْدَدْتُ لِلْحَرْبِ بَعْدَمَا

رَأَيْتُ لَهَا نَابًا مِنَ الشَّرِّ أَعْصَلًا<sup>(1)</sup>

يتعالى الإحساس بالملل والرتابة حين يصبح ابن العمّ ممارسا لبعض طقوس الوخز الاجتماعي عبر تهديد الأساس البيولوجي (ابن العمّ)، وتفكيك الروابط السيكلوجية (أغفر عنه الجهل، يجدني)، فينجم عنه تفكيك فكرة العصبية القبلية والأسرية التي هي قوام الاجتماع الإنساني، ثمّ يتنامى صريخ الألم عند الشاعر وهو يبشّر سرد اللحظات الأولى لهذا الفصام النكد بينه وبين ذوي رحمه، مشيرا إلى فكرتين أساسيتين:

(2) سيميائيات إيدولوجية، ص 158.

(3) إدوارد سعيد: المتقف والسلطة، ص 44.

(1) أوس بن حجر: الديوان، ص 82/83.

معادلا اجتماعيا ونفسيا لأشكال الضجر والقهر داخل  
ثقافة السرب القبلي، فيقول عن ذئب لقيه في مهامه  
المفاوز محاورا ومؤنسنا إياه فيقول:

وماءٍ كلون البول قد عاد آجناً  
قليل به الأصوات في كلاً محل  
لقتيت عليه الذئب يعوي كأنه

خليعٌ خلا من كل مالٍ ومن أهل  
فقلتُ له يا ذئبُ هل لك في أخ  
يواسي بلا أثرى عليك ولا بخل  
فطرب يستعوي ذئابا كثيرة

وعديت كل من هواه على شغل (3)

يفيض الشاعر ساردا بعض مغامراته العاطفية  
والعبيثة، وهذه المرة مع سلمى؛ المرأة التمثال، وأنموذج  
الكمال، كأنها مصباح زيت في قناديل ذبال، أو كرم  
زمل في محاريب أقيال، تدهش الشاعر وتحيله سيمفونية  
وجودية ترتل أناشيد العشق والهيام؛ وإذ في الأبيات  
مزيج رؤى، ومتاهات تتزاحم بطريقة عبثية عبث الوجود  
عند امرئ القيس، وكأنه «لم يجد أصدق من لوحات  
المغامرات الغرامية تعبيراً عن معنى السعادة واللذة،  
فكانت فاطم وأم الرباب وأم الحويرث وبيضة الخدر» (4)  
وسلمى رموزاً مشرعة على عوالم وجودية تتطلب إشباع  
غرائز جائعة، يجدها امرؤ القيس متنفساً عن حالات  
الفراغ والتوتر والانفعال المخزونة في اللاواعية الذاتية.

إن اقتناص اللحظات الهاربة، ليعدُّ أساساً لهوية  
بديلة يجدها الشاعر معادلاً نفسياً لحالات القهر  
والاضطهاد النفسي، فيبدأ التأسيس لعالم الانقسام  
واللاتواصل بين النسق المعاكس المتجذر في الوعي العقلي

(3) امرئ القيس: الديوان، ص. 363.

(4) محمود عبد الله الجادر: قراءة معاصرة في نصوص من التراث الشعري، ص.  
34.

الرياسة والملك، وهو حينذاك شاعر شاب يعترض فتيات  
بني أسد ويغازلهن، فبلغ ذلك أباه، فطرده من القبيلة؛  
لأن العرف الجاهلي يقتضي أن يترفع أبناء الملوك عن  
اللهو واللعب والتغزل والتشبيب، فما كان من أمر امرئ  
القيس إلا أن خاض تجربة حياتية خارج القبيلة، غارقاً  
في متاهات اللذة والمتعة، بوصفهما نوعاً من مواجهة  
الواقع المترمت، وكشكل من أشكال التخفيف عن شعوره  
بمأساة الوجود، فيقول في إحدى مغامراته الغرامية:

وتحسب سلمى لا تزال ترى طلاً  
من الوحش أو بيضاً بميثاءٍ محلل  
ليالي سلمى إذ تريك منصباً

وجيداً كجيد الرثم ليس بمعطال  
ويا رب يوم قد لهوت وليلة

بأنسة كأنها خط تمثال  
فلو أن ما أسمى لأدنى معيشة

كفاني ولم أطلب قليل من المال  
ولكنما أسمى لمجد مؤثّل

وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي  
وما المرء ما دامت حشاشة نفسه

بمدرك أطراف الخطوب ولا آلي (1)  
وقال متهتكا داعياً الى التمتع بالدنيا وبنشوة النساء

الحسنات قبل فوات الأوان:  
تمتع من الدنيا فإنك فان

من النسوات والنساء الحسنان  
من البيض كالآرام والأدم كالدمى

حواسنها والمبرقات الرواني (2)  
ثم يعمد إلى فكرة تغيير الانتماء عبر اتخاذ الحيوان

(1) امرئ القيس: الديوان، ص. 28/29.

(2) امرئ القيس: الديوان، ص. 87.

وضعها الحيواني الغريزي، فيصبح الأنموذج الحيواني مثالا يحتذيه الشاعر، وينسج تصوره اللاتئمائي على وفاقه، سواء في مكابدة الطبيعة وضمان البقاء والديمومة، أم في إقباله على الحياة بنهم وشراهة مستجيبا للصيحة البركانية الصارخة التي تعتلج في ذات امرئ القيس، الذي استطاع «أن يخلق لنفسه مستقبه... وعليه أيضا أن يخلق مبررات وجوده خوفا من أن ينحدر وجوده، فيصبح شبيها بالوجود الأعمى»<sup>(4)</sup>، أو الدخول في حالة غريبة يعجز فيها الشاعر معرفة من هو؟

إن امرأ القيس اللامنتمي «إنما يعود إلى الوراثة بمراحل؛ إلى مرحلة الذئب أو الطفل»<sup>(5)</sup>، حيث الفطرة والغريزة والبدائية؛ فهو يستأنس بالذئب، ويستحسن جواره، ويجعله أبا يواسي همّه، بل يسقط على الذئب عواء النكد والضميم البشري الذي خلفه وراءه، فيختلط حينها العواء البشري بالعواء الحيواني، فإذا الذئب تجتمع مشفقة عليه، وتطرب لهذا الانتماء، بل تتنادى فيما بينها أن سلاما بضيف جديد (فطرب يستعوي ذئابا كثيرة)، وتقبله في زمرتها المتشردة؛ ما يعني أننا «أمام ذات أرهقها المجتمع الإنساني، فإذا هي تخلع انتماءها إلى هذا المجتمع، وتؤسس انتماء جديدا لها إلى المجتمع الحيواني... إنها تغترب عن عالم الإنسان، وتولد بعالم الوحوش»<sup>(6)</sup>، بل تتوارى خلف صورة الذئب متلبسة بلبوسه، متخذة منه أنيسا خارج قواعد الالتزام والاجتماع الإنساني (إن الغريب للغريب نسيب).

وفي شعر طرفة بن العبد شيء من هذا الذي يمكن تسميته بالهامش الاحتجاجي ضد المركز التسلطي (أبناء العمومة/القبيلة) حين اجتمعوا عليه آخذين حقه في الميراث، ظالمين أمه، هاضمين كل حقوقه، وهو

لدى الشاعر، وبين النسق الجمعي المؤسطر بسياح قيمه يرفضه الشاعر؛ لأن في عالم الصعلكة يصنع الشاعر مصيره، ويمارس وجوده، وينتزع حريته، دون قيد أو شرط، وكأن الشاعر «يدرك ما تهض عليه الحياة الإنسانية من أساس واه، يشعر بأن الاضطراب والفوضى هما أعمق تجذرا من النظام الذي يؤمن به قومه»<sup>(1)</sup> بنو أسد، حينها تضطرب «أحكام المنطق العادي، ويدخل في عالم يرفض الأحكام التي تكبجه... ويكون جموحه قويا بقدر ما يكون الكبح قويا... فيكون الجموح بالضرورة فوضى... وهكذا يكون المجون تعويضاً عن غياب الحياة، بل يصبح هو نفسه الحياة»<sup>(2)</sup> التي ينتمي إليها امرؤ القيس.

وتصبح الفوضى واللامجتمع أفضل للشاعر من النظام والمجتمع، فيدخل حينها في دائرة الانزياح القيمي الذي يقوم على مبدأ الاستبدال والمغايرة التي تبدو أنها حالة «متعالية، تنشأ أساسا عن وصول أوجه الاختلاف إلى درجة قياسية، تتحول بموجبها الأنا إلى ذات مغايرة للأخر، أي تتحول إلى هوية تعي ذاتها باعتبارها هوية مستقلة مخالفة للأخر ومختلفة عنه»<sup>(3)</sup> في السلوك وفي التفكير.

هذه المغايرة التي يحيها امرؤ القيس تحيله إلى كائن من نوع آخر يستأنس بالوحوش والضواري التي يرى فيها معادلا موضوعيا يتكامل معها اجتماعيا في تواصل وتفاعل؛ لأن ما يجمعهما أكثر بكثير مما قد يفرقهما؛ فهما في معاناة وضياح وتشرذم، وهما أيضا يلوذان بالبراري، بحثا عن مأوى أو شربة ماء، وهما في صراع سرمدي من أجل البقاء الوجودي.

هكذا تتحدر الذات الإنسانية من وضعها البشري إلى

(1) كولن ولسن: اللامنتمي، ص، 05.

(2) أدونيس (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول، ج 2، ص، 114.

(3) أراق سعيد: مدارات المنفتح والمغلق في التشكيلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، ص، 238.

(4) روجيه جارودي: نظرات حول الإنسان، ص، 77.

(5) كولن ولسن: اللامنتمي، ص، 124.

(6) ينظر، وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنقد الجديد، ص، 265.

لا يزال غلاما يرفل في ثوب لذاته، لكنه يُكنُّ لهم التقدير والتبجيل فيقول:

ما تَنْظُرُونَ بِحَقِّ وَرْدَةٍ فِيكُمْ  
صَغُرَ الْبَنُونَ وَرَهْطُ وَرْدَةٍ غُيِّبُ  
قَدْ يَبْعَثُ الْأَمْرَ الْعَظِيمَ صَغِيرُهُ  
حَتَّى تَظَلَّ لَهُ الدِّمَاءُ تَصَبَّبُ  
وَالظُّلْمُ فَرَّقَ بَيْنَ حَيِّي وَائِلِ  
بَكَرْتُ تَسَاقِيهَا الْمَنَايَا تَغْلِبُ  
قَدْ يُوْرِدُ الظُّلْمُ الْمُبِينُ أَجْنَا  
مِلْحًا يُخَالِطُ بِالذُّعَافِ وَيُقَشِّبُ (1)

ثم يردف عاذلاً إياهم، ملخصاً مأساته مع ذوي القربى في صورة حكمية بالغة، فيقول:

وْظَلَمْتُ ذَوِي الْقُرْبَى أَشَدَّ مَضَاضَةً  
عَلَى النَّفْسِ مِنْ وَقَعِ الْحَسَامِ الْمُهَنْدِ (2)

ليقرر - بعد هذا الظلم والتجني - الخروج والتفlect من البقاء في عالمه القبلي إلى عوالم أخرى علها تكون أسمر وأرقى وأفضل، لكن وسيلته للخروج كانت الخمرة/ اللذة بوصفها معادلاً نفسياً لحالة التشظي والته الذي لقيه في قبيلته، فيقول عن مغامرته الوجودية:

مَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَذَّتِي  
وَبِيعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتَلَدِي  
إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا  
وَأَفْرَدْتُ إِفْرَادَ الْبِعِيرِ الْمَعْبُدِ  
أَلَا أَيُّهَا اللَّائِمِي أَشْهَدُ الْوَعَى  
وَأَنَّ أَهْلَ اللَّذَاتِ هَلَّ أَنْتَ مُخَلِّدِي  
رَأَيْتُ بَنِي غَبْرَاءَ لَا يُكْرَوْنِي  
وَلَا أَهْلَ هَذَاكَ الطَّرَافِ الْمُدَّدِ

(1) طرفة بن العبد: الديوان، ص. 114  
(2) طرفة بن العبد: الديوان، ص. 52.

فإن كنت لا تستطيع دفع منيبي

فدعني أبادرها بما ملكت يدي (3)

تتمزق ذات طرفة بين واقعيين متناقضين؛ واقعٍ مثل بانتكاساته، مأزوم بأحزانه، متشظ بحالات الضيق والظلم، فرَّق، وأفردت...، وواقع آخر يرنو فيه الشاعر إلى تحقيق وجوده من خلال البحث عن حريته (فدعني أبادرها...): لأن الوجود قرين الحرية، وهو ما يؤكد «هيدغر والوجوديون بعامة أن تحقيق كينونة الإنسان مرتبط بالحرية، فالحرية والوجود عندهم متلازمان» (4) تلازم الوجهين في العملة الواحدة، فما كان من طرفة إلا أن سعى إلى خلق منافذ نفسية مشرعة على عوالم حلمية، تخفف عنه ضغوط الواقع المعيش، فلجأ «إلى شرب الخمرة، لأنه يريد المتعة فقط، بل لأنه يريد أيضاً «تخدير» وعيه متخلصاً من قبيلته التي لفظته، بل من أقرب أقاربه في سوء معاملة أعمامه وقسوتهم عليه، حيث لم يكن في نظام قبيلته ما يشده إليه، فقد أنكر في هذا المجتمع فتشرد فأصبح «لا منتمياً» (5)، قد تحاملته العشيبة، وأفردوه أفراد البعير الأجر.

غير أن ذات طرفة في خروجها وعدم انتمائها لم تكن تعرف طريقها، بل كانت هائمة تبحث عن هوامش تعلق بها، وتخلصها من براثن هذا المركز/ القبيلة، ما يعني أنها ذات « تعيش الانشطار دون وعي بأبعاده وأثاره السلبية التي تجرد المرء من هوية ثابتة؛ لذلك فهي تعيش مفارقة الانتماء واللائمة دون أية محاولة للبحث عن الانتماء الحقيقي» (6) الذي يضمن صياغة مكان بديل لواقع عليل.

(3) طرفة بن العبد: الديوان، ص. 44/45.

(4) باسم إدريس قاسم: الشاعر الجاهلي والوجود، ص. 60.

(5) عبد القادر فيدوح: القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد، ص. 87.

(6) حبيبة الصافي: سيميائيات إيدولوجية، ص. 164.

أرى الموتَ يعتام الكرام ويصطفي

عقيلة مال الفاحش المتشدد<sup>(3)</sup>

هكذا تبدو ذات طرفة ممزقة، تتأرجح بين حبلين ذوي لونين مختلفين، حبل يستمسك به، ويؤرجحه نحو استقراره بين الأهل والخلان، وحبل آخر يحاول من خلاله المسك بأمن الذات واستقرارها خارج تخوم القبيلة، لكنّها لا تجده، وتعود أدراجها خائبة خاسرة، وبين رحلة «الهنا» وغياب «الهناك» يضيع الانتماء، وتتلاشى خيوطه، وتتبدى أسئلة الوجود تطل برأسها، توخر عقل طرفة حائرة هائمة (أكون/لا أكون، الهنا/الهناك، منتم/لا منتم، الواقع/الحلم، الموت/الحياة).

إنّ حالة الأزواج في الوعي واللاوعي لدى طرفة تجعل منه فردا غير قادر على الاندماج وغير قادر أيضا على الاغتراب؛ هذا التأرجح بين الاختيار والضّياغ سيصنع لنا أنموذجا غريبا لماهية اللانتماء، فيكون طرفة بن العبد، الشاعر، الشاب، اللانتمى إلى القبيلة، منتم إلى ذاته فقط، فتصبح ذات طرفة وطننا متقلا بين النّياح والبيد، لا تحده التخوم ولا الحدود، دون أن تغفل مشكلة الموت التي تبدو أنها ترهق كل «ما في الوجود اليومي من ابتذال يسلب الموت حدته التراجيدية... إنه النتيجة المباشرة لحالتنا الفانية، حالة الوجود الموضوعي، ويشدّد الشعور بالمأساة حينما تسود هذه الحقيقة<sup>(4)</sup> التي لا مفرّ للإنسان من الاصطدام بها، وكانّ طرفة في آخر المضمار الشعري يومئى الى أنّ الموت أفضل انتماء يصبو إليه.

في النّماذج الشعرية الثلاثة يتمظهر اللانتماء بصورة وجودية، فيكون تأمين الحياة الاجتماعية والسياسية عبورا وجوديا، ورحيلا من المكان إلى اللامكان، ومن الزمان إلى اللانتماء، ويكون معه أيضا

(3) طرفة بن العبد: الديوان، ص. 45/46/47.

(4) نيقولاى برديانيف: العزلة والمجتمع، ص. 60.

وهوما يفسر حالة القلق والتردد لدى طرفة في انتمائه تارة، وعدم انتمائه تارة أخرى؛ فهو يحن إلى مربعه وأهله، لكنه في الوقت أنه تؤزّه نفسه أزا نحو الرحيل والبحث عن منفى آخر، لكن منفى طرفة «يقع في منطقة وسطى؛ فلا هو يمثل تواؤما كاملا مع المكان الجديد، ولا هو تحرر تماما من القديم، فهو محاط بأنصاف مشاركة، وأنصاف انفصال، ويمثل على مستوى معين ذلك الحنين إلى الوطن وما يرتبط به من مشاعر<sup>(1)</sup> إنسانية فياضة، كما في قوله معاتباً أهله:

فَمَا لِي أَرَانِي وَأَبْنَ عَمِّي مَالِكاً  
مَتَى أَدُنُّ مِنْهُ نَيْأً عَنِّي وَيَبْعِدُ  
يَلُومُ وَمَا أَدْرِي عَلَامَ يَلُومَنِي  
كَمَا لَأَمْنِي فِي الْحَيِّ قَرُطُ بِنِّ مَعْبِدِ<sup>(2)</sup>

ويمثل على مستوى آخر ذلك الاغتراب عن الوطن وما يرتبط فيه من مشاعر الملل والكراهية، كما في قوله متضجراً:

فَإِنْ كُنْتُ لَا تَسْطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتِي  
فَدَعْنِي أَبَادِرْهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي  
وَلَوْلَا ثَلَاثُ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى  
وَجَدَّكَ لَمْ أَحْضِلْ مَتَى قَامَ عُوْدِي

فَمَنْهَنْ سَبَقِي الْعَاذِلَاتِ بِشَرْبَةِ  
كُمَيْتِ مَتَى مَا تُعَلِّ بِالْمَاءِ تُزِيدِ  
فَذَرْنِي أُرْوِي هَامَتِي فِي حَيَاتِهَا  
مَخَافَةَ شَرْبِ فِي الْحَيَاةِ مَصْرَدِ

كريم يروي نفسه في حياته  
ستعلم إن متنا غدا أينما الصدي  
أرى قبر نحام بخيل بماله  
كقرب غوي في البطالة مفسد

(1) إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، ص. 95.

(2) طرفة بن العبد: الديوان، ص. 49/50.

والثورة موقفاً، والقصيدة رؤياً<sup>(3)</sup>، والحياة قيمة يحيها الإنسان؛ لأنها تفضي إلى بناء أنموذج جديد للحرية المسؤولة، وتوجدُ البدائل الممكنة لبناء رؤية حياتية قائمة على فكرة العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وهناك الكثير من الشعراء الذين مثلوا تيار الثقافة المضادة، واتخذوا تمردهم على واقعهم كنوع من النقد الاجتماعي للظروف الإنسانية التي يعيشونها، وهذا عروة بن الورد؛ الابن الصريح لقبيلة عبس، يقرر الانسحاب من رحاب القبيلة؛ لأنها عجزت عن سد حاجيات أفرادها المادية والمعنوية، وبما أن القبيلة مؤسسة سيادية، فإنها ملتزمة التزاماً معنوياً وأخلاقياً مع مواطنيها (عقد اجتماعي) على تأمين حاجات الغذاء والأمن والعيش الكريم، فإن تخلت عن واجباتها المنوطة بها، تعرض أمنها الداخلي إلى ارتداد اجتماعي وسياسي، ذلك أن الأمن الإنساني حاجة نفسية، وضرورة اجتماعية تسعى التجمعات البشرية إلى تأمين إمكانية حصول أفرادها على قدر معلوم من الأمن النفسي أو الاجتماعي، ومتى اختل نظام الحياة الاجتماعية، وتفاوتت الناس في عيشهم، ونشأ ما يعرف بالتفاوت الطبقي كانت النتيجة الظلم والجوع والخوف، وفي قصة «عروة» مع زوجته حين راح يقرر الانسحاب من قبيلة لا توفر أدنى شروط الحياة الكريمة، فقال غاضباً مقرراً النزوح خارج التخوم عله يظفر بلقمة عيش تمنحه عزا وكرامة:

دَعَيْني لِلغنى أَسعى فإني

رَأَيْتُ النَّاسَ شَرَّهُمُ الْفَقِيرُ

وَأَبَعَدُهُمُ وَأَهْوَنُهُمُ عَلَيْهِمُ

وَإِنْ أَمسى لَهُ حَسَبٌ وَخَيْرُ

يُقَصِّيه النَّديُّ، وَتَزْدْرِيه

حَليلته وَينهره الصغِير

(3) فيصل صالح القصيري؛ وعدنان فتحي رجب: شعرية التمرد والاختلاف، ص، 441، 415

تأسسُ لثيمة الانتماء الوجودي الذي يعني فيما يعنيه عبور النفس من حالة المركز الموجود إلى هامش الوجود، ومن وضع الكمون المثقل بالتزامات القبيلة إلى وضع ديناميكي متحرر غريزي يروي النزوة الفيزيقية، ويشبع حالة الاشتهاء الإنساني الذي يلي هتافات الجسد والروح، وكأنَّ النفس البشرية - جبلة - ترفض التزمّت والحصار، وترنو إلى التحرر والفرار.

هذا الانزياح الحياتي لم يكن سوى تمرّداً وجودياً، أو نشاطاً اجتماعياً ونفسياً لا يخلو من رغبة في تأكيد الذات، والتوق إلى إثارة الانتباه بالخروج عن المألوف<sup>(1)</sup> القبلي، حيث الحرية غير مسؤولة (فضفاضة)، والتمرد ينتهي إلى اللاجدوى، والرفض يؤول في الختام إلى وضع اللانهاية؛ إنه باختصار أنموذج وجودي يفسر ظاهرة الخروج عن النسق، لكن ببوصلة مخدوشة نفسياً؛ إنه في حالة تيه وضياح في مهامه الوجود الهامشي.

## 2- النسق بوصفه اختلافاً ثقافياً.

يوصف النسق بأنه « نظام ينطوي على أفراد فاعلين تتحدد علاقاتهم بمواقفهم وأدوارهم التي تتبع من الرموز المشتركة والمقررة ثقافياً في إطار هذا النسق»<sup>(2)</sup> المتعاليق والمترايط، لكن هناك في كل مرة من يحاول مخالطة النسق بالثورة على القيم والمعايير والأعراف، فتتشكل ثقافة مضادة للنسق خارجة عن نوااميس السائد والمألوف.

هذه الثقافة المضادة ليست مجرد مزاج عابر، أو حركة آتية تملبها الانفعالات والتوترات السريعة، وإنما هي تمرد مشروع مدروس تقره الطبيعة الإنسانية الحرة التي تتخذ الرّفص صوتاً، والتمرد هوية، والتسكع حياة، والحانة مأوى، والصعلكة فلسفة، والاختلاف منهجا،

(1) - يوسف الصائغ: تجارب وشهادات، ص، 23.

(2) إيديث كوزيل: عصر البنيوية، ص، 411.

يتمظهر اللانتماء كشكل من أشكال الثورة على الواقع، فالشاعر يسعى محرضاً بكل ما أوتي لتغيير هذا الواقع المعيش؛ إنه «التمرد الذي يبدو سلبياً في الظاهر لأنه يخلق شيئاً، هو في الحقيقة إيجابي جداً؛ لأنه يكشف القسم الذي يستحق أن ندافع عنه في الإنسان»<sup>(3)</sup> الاجتماعي، الساعي إلى «تأسيس الانبثاق الفردي في العالم، واختراقه من أجل تغيير نظام القيم وبنية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة، وتدمير سلطة أصحاب المصلحة في ترسيخ النظام»<sup>(4)</sup> الاقتصادي الجائر (وليس علينا في الحقوق)، والقائم على استغلال طبقة الأغنياء لطبقة الفقراء؛ لذا كان شعر التمرد عند عروة صرخة في وجه الاستبداد الاقتصادي والاجتماعي.

إنّ الوطن/القبيلة التي لا تسعى بجهدا إلى تأمين غذاء مواطنيها هي قبيلة مهددة بالاندثار السياسي والاجتماعي والأخلاقي (التمايز الطبقي، مشكلة الفقر، عدم توزيع الثروة بشكل عادل، انحسار الثروة عند طبقة الأغنياء)؛ والحال هذه يفترض أن يكون الأمن الغذائي لأفراد القبيلة وفي جميع الأوقات وفي جميع الأماكن، إمكانية وجود الحد الأدنى من الغذاء الذي يسدّ الحاجة البيولوجية والنفسية معاً؛ فإنّ اضطرت هذه الإمكانية دخلت القبيلة في حالة (الأنوميا) وهي حالة ذكرها «إميل دور كايم في دراسته التحليلية عن الثورة الاجتماعية التي اقترنت بالتحول من الأشكال التقليدية إلى الأشكال الحديثة للاجتماع البشري، ووصف هذه الحالة في ضوء ما سمّاه (الأنوميا/ anomie)؛ وتعني حالة عدم الاستقرار، أو حالة الاضطراب والقلق لدى الأفراد الناجمة عن انهيار المعايير والقيم الاجتماعية، أو الافتقار إلى الهدف والمثل العليا، وتتجلى حالة الأنوميا

يلقى ذا الغنى وله جلال  
يكاد فؤاد صاحبه يطير  
قليل ذنبه والذنب جَمٌّ  
ولكن للغني ربّ غفور<sup>(1)</sup>

إنّ أولى العتبات التي تواجهنا في هذه الأبيات هو هذا الصراع الجدلي بين طبقتين متناقضتين، طبقة الأغنياء بهيلمانهم ومجدهم، وطبقة الفقراء الكادحين بعوزهم وضعفهم؛ ليصبح مجتمع الجاهلية داخل القبيلة منشطراً إلى طبقتين متميزتين، لكل طبقة خصال وسمات، فأما الأغنياء فهم السادة وهم الأخيار (خيرهم الغني)، وأما الفقراء فهم العبيد وهم الأشرار (شرهم الفقير)، فيبرز هنا تفاوت خطير، لكنه من نوع آخر؛ إنه تفاوت قيمى واضطراب أخلاقي يرتب الأفراد بحسب ما يملكون وما يفتقدون (يلقى ذا الغنى وله جلال/يكاد فؤاد صاحبه يطير/قليل ذنبه...)

إنّ مشكلة الفقر والعوز وحاجة الناس إلى ما يسدون به رمق يومياتهم يجعل منهم أفراداً يعيشون على هامش الحياة اجتماعياً (يُقَصِّيه النَّدِي، وتَرْدِيه حليلته وينهزه الصغير)، ويعيشون على هامش القبيلة سياسياً (دعيني، أَسْعَى)؛ لأنهم أناس مهمشون، اختاروا النفي والنزوح الاجتماعي، وها هو يؤكد فعل التطواف في البلاد بدل حياة الفقر والمهانة فيقول:

دعيني أطوّف بالبلاد لَعَلِّي  
أفيد غنى فيه لذي الحق محمل  
أليس عظيماً أن تمّ مُلَمَّةٌ  
وليس علينا في الحقوق مَعْوَلٌ  
فإنّ نحن لم نملك دفاعاً بحادث  
تلمّ به الأيام فالموت أجمل<sup>(2)</sup>

(3) أنبير كامو: الإنسان المتمرد، ص. 26.  
(4) كمال أبو ديب: الرؤى المنقعة، ص. 580.

(1) عروة بن الورد: الديوان، ص. 79.  
(2) عروة بن الورد: الديوان، ص. 93.



وتبرز الثنائيات الضدية الاجتماعية (الفقر/الغنى، شركة/واحد، النحولة/السمنة، التقسيم/التفرد، الحق/الباطل، جسيم كثيرة/جسم واحد).

من هنا حاول «عروة» بناء إستراتيجية خاصة بمنطق التمايز والتعارض بين عالمين اجتماعيين، هذا «التعارض الحدّي بين قيم الصّلوك وقيم القبيلة، بين الإيثار والأثرة، بين الانظلام والظلم، وبيّز هذا التعارض بواسطة الصورة الكنائية لوعاء الزاد الذي لا يقربه سوى صاحبه، والوعاء المقابل الذي يبيحه صاحبه للناس جميعاً فلا يبقى له شيء، صاحب الوعاء الأول يزداد سمنة وترهلاً، مقابل صاحب الوعاء الثاني يزداد هزالاً ونحولاً»<sup>(3)</sup>، فكان عروة بتقسيمه الزاد على الفقراء إنّما «قسم جسمه؛ لأن اللحم الذي كان ينبته ذلك الطّعام صيرهُ لغيره، ويحسو ماء القراح في الشتاء ووقت الجذب والضيق؛ لأنه يؤثّر باللبن أضيافه ويجوع نفسه حتى نحل جسمه»<sup>(4)</sup>، وضعت بنيته.

لقد استطاع الشاعر في هذه الأبيات أن يخلق نموذجاً لصورة الإنسان النائر/البطل/المتفرد/المضحي الذي يتجاوز همومه الفردية، وتفكيره الذاتي، وينصهر بكل قيمه الإنسانية ومثله الأخلاقية في الذات الجماعية قصد إقامة نظام اجتماعي جديد لقيم التضامن والتكافل والتفكير بالآخرين، إنّ «أسلوب إنساني أساسي في الحياة نابع من المتطلبات الأخلاقية والروحية العميقة، يتجه نحو النفس والعالم، ويتميز بالعطاء والمشاركة والاستعداد للتضحية، وله دافعية متأصلة في النّضال من أجل أن نكون... إنه التحدي الشخصي»<sup>(5)</sup> ممثلاً في شخص عروة بن الورد كسلوك يصل إلى حدّ إنكار الذات، مذيباً الفوارق الطبقيّة،

في ظل حالة التفكك التنظيمي لمؤسسات المجتمع، وانهيار المعايير، والانفصال بين الأهداف الاجتماعية المعلنة، والوسائل الصحيحة لتحقيق هذه الأهداف، والتناقض الفاضح بين ما يشاع من أيديولوجيات رسمية وبين ما يجري على أرض الواقع، ويشعر المرء سيكولوجياً بالاغتراب والعبثية والانهيار الأخلاقي مما ينعكس سلباً وعزلة وانحرافاً<sup>(1)</sup> على بنية المجتمع الإنساني.

هذه الحالة الأنوميّة عند عروة ستجعل منه فرداً فاعلاً في التغيير (دعيني أطوف بالبلاد)، وساعياً إلى استنهاض الهمم، وإثارة الحماس قصد مواجهة حالة الفراغ الاجتماعي في القبيلة بحالة الثورة والاحتجاج (أليس عظيمًا أن تلمّ ملّة، وليس علينا في الحقوق) حتى وإن كلفه ذلك نفسه؛ لأن الموت عنده قيمة، وخلص من حياة مهينة (فالمت أجمل) لا سيّما إذا كان في سبيل ما يؤمن به من مثل ومعايير إنسانية، كما مثلها عروة في هذه الأبيات خير تمثيل فقال:

إِنِّي امْرُؤٌ عَايٍ إِثَائِي شِرْكَةٌ  
وَأَنْتَ امْرُؤٌ عَايٍ إِثَائِكَ وَاحِدٌ  
أَتَهَزُّ مِثِّي أَنْ سَمَنْتَ وَأَنْ تَرَى  
بِجِسْمِي مَسَّ الْحَقِّ وَالْحَقُّ جَاهِدٌ  
أَقْسَمُ جِسْمِي فِي جُسُومِ كَثِيرَةٍ  
وَأَحْسُو قِرَاحَ الْمَاءِ وَالْمَاءُ بَارِدٌ<sup>(2)</sup>

ينشطر السياق التقابلي للأبيات إلى شطرين متناقضين، شطر (الأنا) المتضخمة بفعالها والتي ترى الحياة شركة وأثرة، وشرط (الأنث) التي ترى الحياة تملكا وتفرداً، وبين الشطرين يتبدى صراع الأضداد،

(1) ينظر، جي.جي.كلارك: التفسير الآتي من الشرق، ص. 59. ( الأنوميا/ anomie): دخل المصطلح إلى علم الاجتماع على يد عالم الاجتماع إميل دور كايم عام 1897، في كتابه «الانتحار»، واقتبسه من الفيلسوف الفرنسي جين ماري غويو.  
(2) عروة بن الورد: الديوان، ص. 61.

تحقيق درية الخطيب ولطفى الصقال، المؤسسة العربية، 2000.

7- عبيد بن الأبرص، الديوان، تحقيق وشرح: حسين نصار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى، البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى، 1957.

8- عروة بن الورد: الديوان، دراسة وشرح وتحقيق: أسماء أبو بكر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998.

9- عنتره العبسي: شرح ديوان عنتره بن شداد العبسي، الخطيب التبريزي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1992.

10- لبيد بن ربيعة العامري: الديوان، دار صادر، بيروت، ص-، 175 156.

(ب) المصادر التراثية:

- الدينوري أبو بكر أحمد بن مروان: المجالسة وجواهر العلم، حققه: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، جمعية التربية الإسلامية البحرين، أم الحصم، دار ابن حزم بيروت، لبنان، تاريخ النشر، 1419هـ، المجلد السادس.

ثانياً - المراجع

( أ ) المراجع العربية:

1- ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2002.

2- أدونيس (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول (بحث في الإبداع والاتباع عند العرب)، دار العودة، بيروت، 1982.

3- أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1989.

4- حبيبة الصافي: سيميائيات إيدولوجية، محاكاة للدراسة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011.

5- روجيه جارودي: نظرات حول الإنسان، ترجمة يحي هويدي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1983.

ومعقماً مبادئ التضحية؛ إنها لحظة متعالية شفيفة ترقى إليها النفوس الكبيرة وتتعب في مرداها الأجسام النحيلة المتعبة بخدمة الآخرين، لكن عن طواعية في العقول، وأريحية في النفوس.

هكذا يبدو التعاطف الاجتماعي فلسفة يؤسس أديباته عروة، ويفسر وضعه الفكر الأنومي، إنه سلوك الإنسان الكبير الذي تستوعب ذاته الجميع، فقد « حلّ في سلوكه العدالة عوض الغريزة، وأكسب أعماله المنزلة الأخلاقية التي كانت قبلئذ تفتقر إليها إذاك فقط، لما حلّ نداء الواجب محل النزوة الفيزيقية، وحلّ الحق محل الاشتياء»<sup>(1)</sup> العابر، إنها لحظة هدم قيم، وبناء قيم أخرى على وفاق أنموذج التمرد عند عروة بن الورد.

## قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر:

( أ ) الدواوين الشعريّة:

1- أبو طالب بن عبد المطلب: الديوان، تحقيق محمد حسين آل ياسين، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 2000.

2- امرؤ القيس: الديوان، تحقيق محمد أبي الفضل، إبراهيم، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، 1996.

3- أوس بن حجر: الديوان، حققه: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979.

4- حسان بن ثابت الأنصاري: الديوان، تحقيق سيد حنفي حسنين، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)

5- سحيم عبد بنى الحساس: الديوان، تحقيق: عبد العزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة،

6- طرفة بن العبد: الديوان، شرح الأعلام الشنتمري،

(1) جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ص. 98/99

سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1989.

7- نيقولاوي بردياتيف: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل وعلي أدهم، طبع ونشر دار الشؤون الثقافية العامة (أفاق عربية)، الطبعة الثانية، 1986.

8- جي.جي.كلارك: التنوير الآتي من الشرق، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، 346، ديسمبر، 2007.

#### رابعاً- المجلات والدوريات:

1 - باسم إدريس قاسم: الشاعر الجاهلي والوجود، دراسة فلسفية ظاهراتية، مجلة المستقبل العربي، العدد 423، أيار/مايو 2014.

2- جابر عصفور: حكمة التمرد عند الشعراء الصعاليك، مجلة العربي، الكويت، العدد 444، 1995.

3- فيصل صالح التصيري: وعدنان فتحي رجب: شعرية التمرد والاختلاف، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد (16)، العدد السابع، 2009.

4- يوسف الصائغ: تجارب وشهادات، جريدة الأديب، دار الأديب للنشر، بغداد، العدد (72)، 2005.

5- أراق سعيد: مدارات المنفتح والمنغلق في التشكيلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، مجلة عالم الفكر، مج36، العدد 2008، 4.

#### خامساً- المراجع الأجنبية:

Margret Atwood, Curious Pursuits, occasional writing, 1970- 2005, (Virago, Great Britin U.K 2006),

#### سادساً: المواقع الإلكترونية:

الأب جورج حبيقة: إيديولوجيا الحرب وفلسفة السلام، موقع معابر

[http://www.maaber.org/issue\\_february04/perenial\\_ethics1.htm](http://www.maaber.org/issue_february04/perenial_ethics1.htm)

6- عبد القادر فيدوح: القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد، مؤسسة الأيام للصحافة والنشر والتوزيع، البحرين، الطبعة الأولى، 1998.

7- فتحي المسكيني: الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، بيروت

8- فتحي المسكيني: الهوية والزمان (تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.

9- كمال أبوديب: الرؤى المقنعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، البنية والرؤيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

10- محمد عابد الجابري: فكر بن خلدون (العصبية والدولة) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1992.

11- محمود عبد الله الجادر: قراءة معاصرة في نصوص من التراث الشعري، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق. (د.ت).

12- وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996.

#### ثالثاً- المراجع الأجنبية:

##### ( أ ) المراجع العربية المترجمة:

1- ألبير كامو: الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، بيروت: منشورات عويدات 1980.

2- إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، ترجمة، محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص، 95.

3- إيديث كوزيل: عصر البنيوية ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الأولى، 1993.

4- جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011.

5- جوزايا رويس: فلسفة الولاء، ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

6- فروم إيريك: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: