من ملامح الهوية
في الشعر الجاهلي

د. هبة نور الدين محمود
كلية دار العلوم – جامعة المنيا

من ملامح الهوية في الشعر الجاهلي

في ظل المتغيرات الثقافية والتحولات المجتمعية في شتى المجالات بدأت تطفو على السطح الآن قضية مهمة تتعلق بمجالات الحياة ودروبها، وتتنوع بين البشر، وتختلف توجهاتها من مكان لآخر.

إننا إزاء قضية " الهوية " تلك الهوية التي تضرب بجذورها منذ أيام الإغريق، منذ أن تناولها " أرسطو " في كتاباته المختلفة – وهو ما سنعرضه تفصيليًا فيما بعد – ولم يكن هذا المصطلح قديمًا يحمل كل هذه الأبعاد الأيديولوجية، والفلسفية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، بل والاقتصادية، على نحو ما نراه اليوم..

لقد دخلت الهوية في شتى المجالات بما فيها المجال الصناعي، بل إن الأزياء أصبحت تمثل واقعًا مجتمعيًا ومناخًا إنسانيًا لا يختلف عليه اثنان.. إننا إذن أمام قضية متشابكة الأبعاد، فكل بعد فيها يسلمنا للآخر، ولا غنى لأي طرف فيهما عن الآخر..

إنك إذا ما سألت إنسانًا ما عن هويته تجده سريعًا يبادرك بالجواب التقليدي المرتبط بالمكان وحيزه الجغرافي، وما يستلزم هذا الحيز من تبعات أخرى..

إلا أننا الآن وفي عصر العولمة، وما استتبعه من تحول في الثقافات، وتلاقح للأفكار، وما طرأ على العالم من نظريات تدعو للتفكيك عبر أُطر أيديولوجية – في المقام الأول – دفعت هذه

التحولات إلى النبش في مفهوم الهوية، ومدى علاقة الذات بالآخر.. ومدى ما يلحق هذه العلاقة من تغيرات قد تؤدي إلى طمس بعض معالم الهوية في مجتمع " ما " فبدأنا نسمع هذه الأيام عما يسمى " بأمركة المجتمع " أي بعد ذلك المجتمع عن هويته التاريخية والأيديولوجية، والتعلق بالوافد الجديد وهو الثقافة الأمريكية.. وفي ذلك ما يتنافى مع مفهوم الهوية وأصولها، ولعل ذلك ما دفع الكاتب والفيلسوف الهندي " طاغور " إلى القول: " إني على استعداد لأن أفتح نوافذي في وجه جميع الرياح شريطة ألا تقتلعني هذه الرياح من جذوري "(١).

وببساطة شديدة فإن مفهوم "العولمة" قد يتعارض كثيرًا مع مفهُوم الهوية " فما الحكمة من ذوبان المجتمعات ببضعها، واستحواذ ثقافة مجتمع ما على كل الثقافات الأخرى، ومعيشة الإنسان في جلباب الآخرين .. ؟

أعتقد أن في ذلك تدميرًا " للهوية المجتمعية، وإذا كنا ندرك أننا نمضي بقاعدة أنه لا يمكن أن يختلط الزيت بالماء، فأصبح من الواضح والمحتم والضروري أن الهويات لا تختلط ببعضها، وليس في

(١) قراءة النص الشعري – د. عصام خلف كامل – ط١– ص٣١ – دار الأمانة للطباعة والنشر – المنيا – مصر سنة ١٩٩٩م.

ذلك دعوة مني للارتداد للماضي، أو الوقوف عند عصور الظلام أو ما اصطلح على تسميته بالعصور الرجعية، إنما القصد هو التوقف عند فكرة الأخذ، بمعنى هل أأخذ من كل الهويات الأخرى ثقافاتها ؟ إنني أقصد بأن يأخذ الإنسان من الثقافات الأخرى القدر الذي يتناسب مع هويته ويؤصلها منميا إياها وليس ساعيًا إلى طمس معالمها أو الجور على بعض أصولها، كما لاحظنا في مقولة " طاغور " السابقة..

ومن منطلق أن كل زيادة في المبنى تمثل زيادة في المعنى فإن البحث هنا لن يتحدث إلا عن الهوية العربية عبر مقدمة لمفاهيمها وتوجهاتها، خاصة وأننا نحاول أن نقف على مفهوم الهوية عند العرب الأوائل " عصر ما قبل الإسلام "، وقد يتبادر للذهن سؤال لماذا الجاهلية ؟ أليس الأمر يبدو جليًّا واضحًا عند شعرائنا المعاصرين؟ هذا بالطبع أمر حقيقي، وإنما القصد هنا هو البحث عن ثوابت هذه الهوية في شعرنا الجاهلي، أو قل في تراثنا العربي، وكيف نظر القدماء لهذا المصطلح الجديد في تناوله، القديم في أصوله وتوجهاته..

ولا يمكن الحديث عن الهوية دون النظر لمسألة الثقافة، فثقافة المجتمع تعد عنصرًا أساسيًا وركيزة كبرى في تكوين الهوية " فمفهوم الثقافة أصبح اليوم بمثابة قاسم مشترك يُؤلِّف بين عناصر عديدة يصعب التكهن مسبقًا بوجود علاقة ما تجمعها؛ لكثرة ما هي بادية للعيان الاختلافات بينها: تصورات عن الحياة والكون والإنسان،

سلوكيات بشرية، موضوعات مادية، مهارات وتقنيات، طقوس ورموز دينية، مؤسسات، وعادات اجتماعية، آداب وفنون وعلوم، مواقف واستراتيجيات اجتماعية وسياسية، إنه يحيل إلى كل ما يمتّ إلى البشر وعالمهم بصلة؛ مرئيًا كان أم غير مرئي، شعوريًا كان أم لا شعوري، مستمرًا كان أم عابرًا، محليًّا كان أم عالميًّا، قديمًا كان أم حديثًا"(١).

وإذا كنا سنتجه لشعرنا القديم فهي محاولة لوضع " الماضي " مقابل "الحاضر"، لنتوقف عندما أنتجه الوعي العقلي القديم، وكيف تطور هذا الإنتاج في عصرنا.. إن المسألة ليست سهلة، ولكنها تحتاج إلى مزيد من الوعي والدقة، وقد " يفترض البعض أن حداثة نص إبداعي ما تتطلب التحرر من سلطة التراث، أو رفض هذه السلطة أو هذا التراث، فالماضي والتراث والتاريخ مطلقات أو مقدسات تلغي الذات وحضورها في العالم.. وينظر إلى "الآخر" كمصدر للحداثة يمثل تجلياتها الحضارية وقدرتها على التجاوز والتخطي.. ويتناسى الجدلية التاريخية التي أنتجت حداثة الآخر الذي لم يهمل استكمال تجربته التراثية وتنميتها، وإنما صعد منها إلى أفق الحداثة..

(١) في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات – عبد الرزاق الدواي – الطبعة الأول – ص١٣– المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات – الدوحة – قطر– ٢٠١٣م.

وتنحل بذلك قضية الصراع بين القديم والجديد من داخل استعارة حداثة غربية، تمهد لصنع حداثة شعرية عربية، مما يؤدي إلى إنكار للذات يتذرع بنفي سلطة التراث، ليستسلم بصورة مباشرة: واعية أو غير واعية، للتبعية للآخر، أو لسلطة الآخر الإبداعية أو الثقافية "[1]. ومن ثم تكمن الإجابة على السؤال لماذا الشعر القديم، فإن الوعي بمفهوم الهوية – في اعتقادنا – يكون مدخلاً لعقلنة التراث، وهو وعي يتماشى مع القدر الذي يجسد الوعي بمفهوم الحداثة بوصفها مدخلاً لعقلنة التوجه الثقافي والإبداعي العربي..

وفي هذا ما يبرهن على أن الحداثة ليست موجهة لهدم الهوية أو طمس معالمها – مع الاحتراز في ذلك الشأن – إنما قد ينطلق منها وعي القارئ للربط بين ماضيه وحاضره شريطة التوقف عند الثوابت لا يغيرها، وعند الأصول لا بمحبها..

ويتبادر للذهن هنا سؤال آخر يطرح نفسه وبشدة، هل هناك وجود لذات قائمة بذاتها بمعزل عن الغير أو الآخر ؟

(١) الشعر والهوية – مصطفى خضر – ط١، ص١٥– منشورات دار الذاكرة – ١٩٩٠م.

وببساطة إن الذات " أية ذات " " هي منظومة علاقات، ولكنها منظومة منفتحة لا منغلقة "[١]. إن الكلام السابق يجسد قيمة ومفهوم المجتمع، وأن الإنسان بطبعه كائن اجتماعي، لا يميل إلى العزلة، ومن ثم تبدو مسألة انفتاحه على الآخرين مسألة طبيعية، وليس أدل على ذلك مما أخبرنا به القرآن الكريم عن رحلات العرب قديمًا قبل الإسلام، وهي ما عرف برحلتي "الشتاء والصيف".. إنها المجتمعية التي تسيطر على هاجس الإنسان، ورفضه لمبدأ العزلة، ومحاولة اندماجه مع الآخرين.. وهذا النهج يتفق مع مقولة المفكر "بول فاليري" " ما الليث إلا عدة خراف مهضومة"[٢].

ولعل ما سبق ربما كان دافعًا إلى القول: بأن "احترام الآخر ليس من طبيعة مختلفة عن الاحترام الذي أبديه نحو الآخر لأن الإنسانية هي ما أحترمها في الأخر وفي ذاتي.."[٣].

---

(١) انظر في ذلك:
تساؤلات حول الهوية العربية – محمد أركون وآخرون –ط١، ص٣١– دار بدايات سوريا– سنة ٢٠٠٨م.

(٢) الأدب المقارن – د. محمد غنيمي هلال – ط١١ – ص٥٤– دار نهضة مصر– مصر – سنة ٢٠١٠م.

(٣) الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس– الناصر عبد اللاوي– الطبعة الأولى– ص١٣– دار الفارابي– بيروت – لبنان– سنة ٢٠١٢م..

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق- بدلاً من أن يطول بنا الاستطراد- هل للهوية مستويات يمكن أن نقف عندها..؟

إننا يجب أن نتلمس هذه المستويات عبر إطاراتها المعجمية والفلسفية والاجتماعية، حيث إنها المستويات التي تشكل أطر الهوية ومستوياتها المختلفة، والتي من خلالها يمكننا التفرقة بين هوية وأخرى...

الإطار اللغوي للهوية:-

جاء تعريف الهوية في المعجمات العربية بأنها "حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره.."[(١)]. وفي موضع آخر أتت الهوية من "هوى يهوي هوة، والهوية تصغير هوة، وقيل الهوية بئر بعيد المهواة (الحفرة البعيدة القعر..)[(٢)].

بيد أن هذه بين التعريفين لم يشفيا غليل الباحث، فالشريف الجرجاني في كتابه التعريفات يقدم مفهومًا للهوية يجمع فيه بين اللغة والمصطلح، حيث يقول: " الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق، والهوية السارية في

(١) المعجم الوسيط –ص ٩٩٨- مادة (الهوة).
(٢) لسان العرب – ابن منظور – ج٢- ص١٧٠- دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان..

جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا يشترط شيء ولا يشترط لا شيء "[١].

فالهوية هنا تجسيد لمفهوم البذرة الأولى والأساسية لكافة التفاعلات، ومجمل المستويات التي تظهر الحقائق الإنسانية عبر المنظومة الكونية والحضارية، وذلك لكونها حقيقة ثابتة ذات مضامين وجدانية، ومجسدة لحقائق تاريخية، وأشكال موضوعية.

أما أبو البقاء الكفوي فقد ذكر في كتابه الكليات مفهومًا أكثر وضوحًا، وذلك بقوله: "إن لفظ الهوية فيما بينهم يطلق على معانٍ ثلاث: التشخص والشخص نفسه والجود الخارجي. قال بعضهم: ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتًا، وباعتبار تشخصه يسمى هوية، وإذا أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية، وقد يسمى ما به الشيء هو ماهية إذا كان كليًّا كماهية الإنسان "[٢] على أية حال إن ما يعنينا من هذه التعريفات السابقة هي أن الهوية في سياقها اللغوي هي الشخص نفسه، وأن مسماها واجب الوجود، وهي قديمة قِدَم الإنسان..

---

(١) التعريفات – الشريف علي بن محمد الجرجاني– ط١– ص١١٣– المطبعة الخيرية– مصر– سنة ١٣٠٦هـ.

(٢) الكليات – أبو البقاء الكفوي – تحقيق عدنان درويش وآخر– ط٢– ص٩٦١– مؤسسة الرسالة– بيروت– لبنان– سنة ١٩٩٨م.

"فالهوية تطلق بمعنيين: الأول هو الشيء نفسه، والثاني الشيء الذي لا يختلف في شيء عن شيء آخر.."[(١)].

الإطار الفلسفي للهوية:

أورد المعجم الفلسفي في طياته تعريفًا لمفهوم الهوية بما يبرهن على أن الاسم ليس عربيًا، وأن اسم الهوية يعد مرادفًا لاسم الوحدة والوجود، وجاء في التعريف ما يلي:

أ- " اسم الهوية ليس عربيًا في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف، هو في قولهم: زيد هو حيوان أو إنسان..

ب- واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود، فقد ذكر الفارابي " هوية الشيء، وعينته، وتشخصه، وخصوصياته، ووجوده المنفرد له، كلٌّ واحد، وقولنا: إنه هو إشارة إلى هويته، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك.. "[(٢)].

(١) الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس- الناصر عبد اللاوي- ط١- ص٤٥- دار الفارابي- بيروت- لبنان- ٢٠١٢م.

(٢) المعجم الفلسفي- ص١٤٠- مجمع اللغة العربية- القاهرة- سنة ١٩٨٣م..

وربما جاء تعريف الفلاسفة على نحو ما أوردناه قريبًا من التعريف اللغوي، فهي الشخص، وهي التشخص، وهي هوية الشيء وعينته..

إن الفلاسفة (العرب المسلمين) القدامى قد استعملوا لفظ "هوية" (المنحوتة من ضمير "هو" بوصفه مقابلاً للفظة " أوستين " (في دلالتها) اليونانية) للدلالة على وجوه المعنى الذي أقره أرسطو لمفهوم الوجود) والتي ترادف مدلول " صيرورة الشيء هويته"(١).

وباختصار فإننا نميل إلى الرأي القائل بأن "مفهوم الهوية في استعمالاته الأكثر رواجًا يدل على مجموعة خصائص يُفترض أنها أساسية ومستمرة عند فرد من الأفراد، رغم التغيرات التي يمكن أن تطرأ عليه وعادة ما يُنْظر إلى تلك الخصائص على أنها هي التي تجعله يظل هُوَ هُو، متماثلاً دائمًا مع ذاته، بحيث يمكن التعرُّف عليه من خلالها وتمييزه من غيره.."(٢).

الإطار الاجتماعي والإنساني والسياسي للهوية:

(١) الهوية والتواصلية في تفكيرها برماس- ص٤٦، ٤٧.

(٢) في الثقافة والخطاب عن حرف الثقافات – عبد الرزاق الدواي – ط١- ص١٥٤.. المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة- الدوحة- قطر – سنة ٢٠١٣م.

تناولت المعاجم المتنوعة من اجتماعية وسياسية وإنسانية مَفْهُوم الهوية بأوجه مختلفة، تتحدد معانيها وفق التوجه الذي تنطلق منه، فقد أورد "يحيى حسن درويش" تعريفًا للهوية عبر مدلولها أو وفق مدلولها الاجتماعي، وذلك في قوله: " إن الهوية أو الذاتية identity تعني: إحساس الفرد بنفسه، وفرديته وحفاظه على تكامله وقيمته وسلوكياته، وأفكاره في مختلف المواقف "(١).

وهذا التعريف يوضح أن هوية الفرد هي ذاتيته، وتتجلى قيمتها في ما يحس به الفرد تجاه نفسه، ومدى توافقه مع فرديته، وكيفية محافظة الإنسان على قيمته كفرد وعضو من أعضاء هذا المجتمع عبر ما يفرضه المجتمع من مجموعة السلوكيات التي تحافظ على المجتمع، وتبقى على أفكاره في شتى المواقف المختلفة..

وإذا ما انتقلنا للبحث عن الهوية في العلوم الإنسانية سوف نجد أن معجم العلوم الإنسانية يوضح بأن الهوية الشخصية هي: " البحث

(١) معجم مصطلحات الخدمة الاجتماعية – يحيى حسن درويش – ط١– ص٨٢– الشركة المصرية العالمية للنشر– لونجمات– مصر سنة ١٩٩٨م.

عن الذات، الأنا أو مفهوم الهوية يفقد من ثباته بقدر ما يذهب في التعميم(١).

وقد تكون الهوية عبارة عن " مصطلح سياسي ولد ضمن عملية صراع سياسية(٢).

وهذا ما أكد عليه من قبل " جان فرانسوا بايار " بأن الهوية: " لا تخرج عن الإطار السياسي، فهناك علاقة معقدة بين التصورات الثقافية والممارسات السياسية والأساليب الشعبية في التحرك السياسي والخيال السياسي"(٣).

(١) معجم العلوم الإنسانية- جان فرانسوا دورتيه- ترجمة جورج كتوره- ط١- ص١١٠٨: ١١١٠، دار حكمة ومجد- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت – سنة ٢٠٠٩م.

(٢) هذه هي العولمة – محمد توهيل- ط١- ص٣٨٥- مكتبة الفلاح- الإمارات العربية المتحدة- سنة ٢٠٠٢م.

(٣) أوهام الهوية- جان فرانسوا بايار، ترجمة حليم كسوان- ص٧، ٨ بتصرف- منشورات دار العالم الثالث- القاهرة – سنة ١٩٩٨م.

وأخيرًا وليس آخرًا أورد معجم النقد الأدبي تعريفًا محدودًا للهوية بأنه "جملة المميزات والخصائص التي تميز الأدب أو الأديب عن غيره"(١).

ومن ثم فإن جملة هذه التعريفات تتوجه إلى الربط بين الهوية وخاصية الإنسان، تلك الخاصية التي تجعله يفصل بين فكره وفكر الآخرين، واضعًا نصب عينيه أن الهوية تتجدد توجهاتها بالتوجه الحداثي للمجتمع، فتحل أفكار جديدة، وتطمس أفكار أخرى، دون طمس لأصول الإنسان وثقافته وقيمه الأساسية..

إن "التغير العميق في حياتنا المادية والروحية بعامة لم يتم بفعل تطور داخلي ما فحسب، وإنما بفعل العلاقة مع الخارج: متكافئة أو غير متكافئة. ولكن العلاقة مع الخارج تفترض استجابة ذاتية تجاه الوقائع والصراعات التي تنتج موضوعاتها الجديدة ومضموناتها الجديدة، فتنتج مواقف ورؤى جديدة، سواء أكان التغيير بعقل الداخل أو بفعل الخارج أم بفعلهما معًا "(٢).

(١) معجم النقد الأدبي – محمد محي الدين ميتو– ط١– ص٣١٢– دائرة الثقافة والإعلام– الشارقة– الإمارات العربية المتحدة – سنة ٢٠١٢م.

(٢) نقلاً عن: الشعر والهوية – مصطفى خضر– ط١– ص١٥، ١٦ – دار الذاكرة– سنة ١٩٩٠م.

ومن كل ما سباق فإننا نرى أن مفهوم الهوية له أبعاد متعددة ومدلولات لا تقف عند مدلول بعينه إنما هي تتقابل فيما بينها لتجسد مدلولات هذه الهوية عبر أبعاد وجودية ومعرفية واجتماعية..

على أية حال إن التعريفات الخاصة بالهوية قد "اختلفت وتنوعت في مفهوماتها ومدلولاتها، فلقد انتقلت من المستوى المنطقي في قوانين الفكر وارتباط المحمول بالموضوع إلى المستوى الأنطولوجي لمفهوم الوجود والميتافيزيقا ثم المستوى الثقافي والاجتماعي الذي تنوعت فيه إبراز عناصر مكونات الهوية من ثقافة أو دين أو عرف وأصل.."(١).

وعليه فإننا عندما نتعرض لشعرنا الجاهلي فإننا سوف نتوقف عند أمور شكلت وجسدت هوية العربي القديم، ويمكننا القول: بأن العربي القديم كان لديه استشراف للمستقبل، فما يقدم عليه الغرب اليوم من دعاوي تدعو إلى احترام الإنسان، ولغته، وعاداته وتقاليده، وعدم التفرقة بين البشر على أساس عرقي أو ديني أو لوني، سوف نجده ملموسًا، بل واضحًا في شعرنا القديم..

(١) الهوية العربية والصراع مع الذات – أشرف حافظ، ط١، ص٢١، دار كنوز المعرفة للطبع والنشر، عمّان، الأردن –١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م..

لقد توقفت طويلاً أمام بيت زهير بن أبي سلمى الذي يقول فيه[1]:

وَمَن لاَ يَذُدْ عَنْ حَوْضِه بِسلاحه يُهْدَمْ وَمَنْ لا يَظْلِمِ النـاسَ يُظْلَمِ

فهذا البيت من معلقته الشهيرة أحد دُرَرْ الشعر الجاهلي، ليس فيه أي نوع من الفخر أو المدح أو السلام، أو يعبر عن موضوع بعينه من موضوعات الشعر الجاهلي التي عرفناها وتعلمناها، كما أنه بيت لا يعبر عن أي شكل من أشكال الانتماء التي يتشدق بها الدارسون..

إذن ما الذي دعا زهير شاعر الجمال إلى العدول عن توجيهاته السلمية والجمالية المعهودة، وتغيير موقفه المفاجئ والمتحول إلى هذا الحد ؟!

إن زهيرًا هنا يجسد موقفًا من مواقف الهوية المعاصرة فعالمنا المعاصر يجد القوة شكلاً من أشكال الهوية، ويرى فيها انتصارًا للإنسان، كما أن الهوية الضعيفة لا مكان لها، ومن ثم فهل يجوز لنا القول: بأن زهيرًا كان سابقًا لعصره ومستشرفًا للمستقبل، فقد رأى أن قوة الإنسان بمثابة الشكل التعبيري عن هويته، إنها شريعة الحياة الحديثة القديمة في آن واحد.

---

(١) ديوان زهير – شرحه وقدم له علي حسن فاعور– ط١، ص١١١– دار الكتب العلمية– بيروت– لبنان ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.

إننا عندما نتجه لشعرنا القديم فنحن نحاول استجلاء ما به من أمور تكشف عن ذاتية الفرد والمجتمع، ففي "أدبنا العربي القديم أو السابق على القرن العشرين ملامح العصر والروح بكل الأبعاد والتناقضات والإيجابيات والسلبيات، حتى في أردأ الفترات التي شهدها الأدب العربي القديم كان تعبيرًا صادقًا عن الشخصية العربية، ويشم فيه الإنسان الروح الذاتية..."(١).

وهناك الكثير من الآراء التي تطرقت لمفهوم الهوية ومن البدهي أن نفرق بين الهوية والانتماء، فقد يظن البعض أنهما وجهان لعملة واحدة، إلا أن بونًا كبيرًا بينهم، فالانتماء كما يقول أحد الباحثين: "فالانتماء في الأصل موجود بقوة وجود وأناس تربطهم علاقة ما، ومحددين بزمان ومكان معينين..."(٢).

وهذا يعني أن الانتماء شيء فطري لدى البشر أجمعين، بعكس الهوية فهي تعبير عن كينونة الإنسان، عن قوته، عن مجده وفخره، حياته وشرفه، وكل ما يتعلق بالصفات الإنسانية..

(١) موسم البحث عن هوية "دراسات في الرواية والقصة"- حلمي محمد القاعود- ص١٠- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر سنة ١٩٨٧م.

(٢) الانتماء في الشعر الجاهلي- فاروق أحمد اسليم- ص١٤- منشورات اتحاد الكتاب العرب- دمشق- ١٩٩٨م..

ومن قبيل الاحتراز فإن كثيرًا من أساتذتنا – ولهم كل الاحترام والتقدير – قدموا دراسات متعددة خاصة بالأدب الجاهلي، بيد أنها لم تتوقف عند مفهوم الهوية بشكل مباشر أو غير مباشر، وإنما انصرفت جُلَّ هذه الدراسات على موضوعات بعينها.. بل إنهم فسروا أبياتًا بعينها على أساس وصف أو فخر أو مدح، وما شابه ذلك، بيد أن هذه الأبيات تشكل نمطًا من أنماط الهوية..

ويحتم علينا الأمر بأن نقوم بدراسة هذا التوجه الشعري الجاهلي دراسة مغايرة عبر الإطار النقدي الثقافي، فالنقد الثقافي هو الكاشف لأسس التوجه الدلالي المجتمعي عبر النسق الشعري الذي يطرح من خلال الموضوعات الشعرية..

وقد ذكر "الموسوي" بأن ذلك المنهج أو النقد الثقافي عبارة عن "فعالية تستعين بالنظريات والمفاهيم المعرفية لبلوغ ما تأنف المناهج الأدبية المحض من المساس به أو الخوض فيه.."[1].

بيد أن الغذامي حرص في تعريفه لهذا النقد بأن جعله فرعًا من فروع النقد النصوصي العام،... أي أنه "يُعْنى بنقد الأنساق المضمرة

(١) النظرية والنقد الثقافي – محسن جاسم الموسوي – ط١– ص١٢– المؤسسة العربية للدراسات والنشر– بيروت– لبنان– سنة ٢٠٠٥م.

التـي ينطـوي عليهـا ذلـك الخطـاب الثقـافي بكـل تجلياتـه وأنماطـه وصيغه.."[1].

وأمام التعريفين السابقين نجد أن ذلك المنهج يعد منهجًا شموليًا، فهو – في اعتقادنا – يستفيد من كافة المناهج الأخرى وخاصة فيما يختص بالمنهج السيميولوجي وما ينتج عنه من لغة دلالية إشارية في المقام الأول، وما ينتجه من علامات تؤثر في التعامل مع النص أو النصوص المختلفة، إضافة إلى المناهج الخاصة بالقراءة والتأويل والتلقي، وبعض المناهج الأخرى المتعلقة بالعامل التاريخي أو التدارك الاجتماعي، وما ينتج عنها من رؤى مجتمعية.. ولهذا كله فإننا نميل إلى رأي الغذامي السابق الذي يوضح خصوصية هذا المنهج، وارتباطه بالمناهج الأخرى.. إن المنهج النقدي الثقافي يبرهن على عمومية وشمولية ذلك النقد، وأن دراسة الأنساق الثقافية المجتمعية تعطى بعدًا جديدًا ومفهومًا آخر للنص وبنيته..

أ- هوية القوة:

(١) النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية- عبدالله الغذامي- ص٨٣ بتصرف- المركز الثقافي العربي- بدون طبعة- وبدون تاريخ.

لا شك أن القوة هي الجناح الأساسي في حياة الفرد، فقد شكلت وجدانه، وعبر من خلالها عن كينونته، منذ أن قام قابيل بقتل هابيل.. وإذا كان العالم الغربي والدولي الكبرى ترى في القوة تعبيرًا عن هويتها، فإن العربي القديم "عمرو بن كلثوم" قَدَّم نموذجًا لهوية القوة التي يجب أن يعبر عنها، ويحرص على التمسك بها، فهو لا يرضى بالضعف والتخاذل والامتهان بديلاً لكرامته، ومن ثم كانت هوية القوة هي الأداء التي يفرض بها وجوده، معبرًا عن قوته التي يعتز بها يقول عمرو[1]:

إذَا ما المَلْكُ سَامَ النَّاسَ خسفا أبينا أن يُقِرَّ الخَسْفَ فينا
لنا الدنيا ومن أَضْحى عَلَيها ونبطشُ حينَ نَبطشُ قَادرينا
نُسَمَّى ظَالمين وما ظُلِمْنَا ولكنا سنبدأُ ظَالمينا
إذا بلغ الفِطَامُ لنا رضيعُ يَخرُّ لهُ الجبابرُ سَاجدينَا
مَلأْنَا البَرَّ حَتَّى ضاق عَنَّا كذالكَ البحرُ نملَؤُهُ سَفِينَا

إن الأبيات تجسد عبر بنيتها قيمة القوة في تشكيل الهُوية، ومدى احترام الإنسان لذاته؛ لإدراكه أن هويته القوية تفرض احترام الجميع له..

ومن منطلق أن كل وجود "لا بد من أن يكون له ماهيته، فإن لكل شيء ماهية، ولا يمكن تصور شيئًا ما دون ماهيته، فالعلاقة

(١)ديوان عمرو بن كلثوم – صنعه د. علي أبو زيد– ط١– ص١٠٠– دار شهد الدين– دمشق– سوريا ١٤١٢هـ–١٩٩١م.

بالذات، –ذات الموجود– في ضوء دائرة الماهية هي صورة الهوية على الذات"[١].

إن كافة التعبيرات التي تبرهن على القوة إنما هي تعبيرات القصد منها التعبير عن الذات، عن كينونة الإنسان الجاهلي، وهي نزعة لا تقتصر على شاعر بعينه، إنما يتساوى فيها معظم الشعراء، فهذا زهير بن أبي سلمى وهو شاعر الحق والجمال يعبر عن هذه الهوية "هوية القوة" التي لا بد لكل إنسان أن يتمتع بها وذلك في قوله[٢]:

ومن لا يذد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

ومن هاب أسباب المنية يلقها ولو رام أسباب السماء بسلم

ومن يَعْص أطرافَ الزجاج فإنه يطيع العوالي رُكِّبَتْ كُلَّ لَهْذَمِ

وهوية القوة تستدعي من الفرد التعبير عن أدوات القوة المستخدمة بعيدًا عن القبيلة ومنها الخيل أو الحصان أو السيف

(١) الهوية العربية والصراع مع الذات– ط١– ص٢٣.

(٢) ديوان زهير بن أبي سلمى– شرحه وقدم له علي حسن فاعور– ط١– ص١١١– دار الكتب العلمية– بيروت– لبنان ١٤٠٨هـ– ١٩٨٨م.

والرمح...الخ ذلك من أدوات يستعين بها أهل القوة في قتالهم والتعبير عن قوتهم وهو ما يعبر عنه امرؤ القيس في قوله(١):

وقد اغتدى والطير في وكناتها بمنجرد قيد الأوان هيكل
مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطه السيل من
كميت يزل اللَّبَدُ عن حال متنه كما زَلَّت الصفواء بالمتَنَزَّل
مِسَحٍّ إذا السابحات على الوَنَى أثرن غبارا بالكدير المُرَكَّلِ
... الخ.
له أيطلا ظبي وساقا نعامة وإرضاء سرحانٍ وتقريب تَتْفُلِ

فقد وضع امرؤ القيس صفاتًا لفرسه تدل على مهارة هذه الأداة المستخدمة في القتال، وجمع لها الصفات التي تثبت هوية القوة، ليس قوة الشخص، وإنما هوية وقوة الأدوات القتالية، وهذا يذكرنا الآن بما تقدم عليه الدول القوية من استعراضات عسكرية، وأدوات قتالية تبرهن بها على هوية القوة، ومن ثم فقد كان العربي القديم يجسد مفهوم هذه القوة المرتبطة بالهوية على نحو ما رأينا في صفات فرس امرئ القيس السابق..

(١) ديوان امرئ القيس- ضبطه وصححه مصطفى عبد الشافي- ص١١٨، ١١٩- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

وهذا المعنى يؤكد عليه عمرو بن كلثوم في معلقته حين يبرهن على وجود فنون للقتال، وهي رمز "لهوية القوة"، كتعبير عن كينونة هذه الهوية، نلمح ذلك في قوله(١):

نطاعن ما تراخى الناس عنا ونضرب بالسيوف إذا غشينا
بسمر من قنا الخطى لدن ذوابل أو ببيض يعتلينا
نشق بها رءوس القوم شقا وتخليها الرقاب فيختلينا
تخال جماجم الأبطال منهم وسوقا بالأماعز يرتمينا
نجذ رؤوسهم في غير وتر فما يدرون ماذا يتقونا

إن الموقف هنا يبرهن وبصورة واضحة على أهمية هوية القوة، وأدوات القتال التي يتحدث عنها الشاعر هنا إنما هي وسيلة القوة، وهو استشراف للمستقبل من العربي الجاهلي بأن القوة هي أساس الاحترام، وذلك يذكرنا بمقولة الراحل أنور السادات إني أفضل احترام العالم دون عطف على عطف العالم دون احترام، لأن هوية القوة وامتلاك السلاح المجسد لهذه القوة هو الركيزة الأولى في بناء هوية القوة..

وهو ما يؤكد عليه عمرو بن شأس الأسدي، من أن أدوات القتال وطريقة التعامل بها تبرهن على مهارة المقاتل، وهي فلسفة

(١) ديوان عمر بن كلثوم- ص٨٥، ٨٦.

اجتماعية حيث إن الرؤية الثقافية داخل المجتمع حينها تضع شروطًا ومهارة لفنون القتال، يقول عمرو(١):

وقد علمت بنو أسد بأنَّا نُطاعِنُ بالرماح إذا لَقينا

ويستدعي الأمر في بناء هوية القوة ليس امتلاك السلاح فقط، وإنما الحديث عن المجد والبطولات والأيام، ومن ثم تغنى النابغة الذبياني بمجد قومه وأهله، وذلك في قوله(٢):

إذا حاولت في أَسَدٍ فجورا فإني لستُ منك ولسْتَ مِنِّي
فَهُمْ درعي التي استلأمت فيها إلى يوم النِّسارِ وهم مِجَنِّي
وَهَمُ وردوا الحفار على تميم وهم أصحابُ يوم عُكَاظ، إنِّي
شهدت لهم مواطن صادقاتٍ أتيتهم بِوُدِّ الصدر مِنِّي
وهم ساروا لحُجْرٍ في خميسٍ وكانوا يَوْم ذلِكَ عند ظَنِّي
وهم زحفوا لِغَسَّانٍ بِزَحْفٍ رَحيبِ السَّرْبِ أَرْعَنَ مُرْجَحَنِّ
بِكُلِّ مُجَرَّبٍ كالليث يَسْمُو على أوْصَالِ ذَيَّالِ رِفَنِّ
وضُمْر كالقداح مُسَوَّمَاتٍ عليها مَعْشَرٌ أشباه جِنِّ

---

(١) شعر عمرو بن شأس الأسدي- د. يحيى الجبوري- ص٥٨- مطبعة الآداب- النجف الأشرف- العراق- ١٩٧٦م.

(٢) ديوان النابغة الذبياني- صنعه ابن السكيت- تحقيق شكري فيصل- ط٢- ١٢٣: ١٢٩- دار الفكر- بيروت- لبنان- ١٩٩٠م.

غَــداةَ تَحاورتْــهُ ثَــمَّ بــيْضُ دُفِعْـنَ إِلَيْـه فِـي الـرَّهج المكِـنِّ
ولــو أَنــي أطَعْتُــكَ فــي أمــور قَرَعْـتَ ندامــةً مِــن ذاك سِــنِّي

هذه الأبيات من قصيدته الشهيرة التي يمتدح فيها بني أسد، ويحذر فيها "عُيَيْنَةَ بن حصن الفزاري" بمقدمة أو تفكيره بنقض حلفهم..

وهي قصيدة أطلق عليها بأنها عَيْن من عيون الشعر العربي، ومن ثم فهو إلى جانب التحذير، قدّم نموذجًا رائعًا للتغني بالبطولات التي تجسد مفهوم "هوية القوة" فهو يتغنى ببطولات بني أسد وهم حلفاء قومه وأصدقائه، وهذا ضمنيًا يبرهن على أن قومه يمتلكون نفس القوة التي جعلتهم حلفاء لبني أسد، وندًّا لهم..

ولا يتوقف عند ذلك فإن "هوية القوة" التي تستدعي ذكر البطولات، وبيان تاريخ الحروب والأيام، وذكر أدوات القتال التي تعبر عن قوة مالكيها.. وعليه فإن الشاعر العربي القديم يعتز بقوة قبيلته لأنها تجسد هويته، وتعبر عن كيانه القوي في مواجهة أعدائه، وهو ما جعل الشعراء يتهكمون على الضعفاء، وإلا فكيف نفسر قول الشاعر جرير[1]:

(١) ديوان جرير- ط١- ص١٢٩- دار صادر- بيروت- لبنان.

ويقضـي الأمـرُ حـين تغيـب تـيمُ ولا يُسْـــتَأْذنون وهـــم شُـــهودُ

إن جرير هنا يبرهن على أن هوية القوة هي أساس الوجود- على الرغم من كون الشاعر يأتي بمرحلة لاحقة لأيام الجاهلية بعد نزول الإسلام- وأن الإنسان الذي يمتلك القوة إنما امتلك الوجود..

وهذا ما دفع عمرو بن براقة إلى اعتبار سيفه رمزًا للقوة وأنه أحد العوامل التي يرهب بها أعداءه، وتمكنه من أن يغير عليهم وخاصة في أوقات الليل يقول عمرو بن براقة(١):

وكيـف ينـام الليـل مـن جُـلّ مالِـه حُسام كلون الملح أبيض صارمُ

صمُوت إذا عضّ الكريهة لم يدعْ لهـا طمعًـا طـوعُ اليمـين مـلازمُ

ولنتوقف عند هذه الأبيات من نفس القصيدة لعمرو بن براقة التي يقول فيها:

مَتَى تجمع القلب الذَّكي وصارما وأنفـا حمِيًّـا تجتنبـك المظـالم

ومـن يطلـب المـال الممتـع بالقنـا يعش مثريـا أو تخترمـه المخـارم

وكيـف إذا قـوم غزونـي غـزوتهم فهل أنـا فـي ذا بـال همدان ظالم

فـلا صـلح حتـى تُصَـدع الخيـل وتُضْـــربَ بـــالبيض الخفـــاف

(١) انظر في ذلك: الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني- تحقيق إحسان عباس وآخرين- ط٣- ج١، ص١٢٦- دار صادر- بيروت ٢٠٠٨م.

ولا أمن حتى تَغشِمَ الحربُ جَهرةً عُبيدةَ يوما والحروب غواشِمُ

فهذه الأبيات تجسد قيمة وعظمة القوة، وامتلاك أدوات القوة هي الأساس في الحياة، والقوة تدفع الإنسان إلى الدفاع عن نفسه من مبدأ نسالم من يسالمنا ونعادي من يعادينا..

ب- هوية البطولة ورفض الضيم:

إذ كنا قد ذكرنا نماذج من هوية القوة، فإن هوية القوة ترتبط بهوية أخرى وهي البطولة، فالقوة تستدعي البطولة المجسدة والموضحة لها والمعبرة عن كل نمط من أنماطها، وقد استطاع الشاعر تأبط شرًا أن يجسد ذلك أيما تجسيد وهو ما عبّر عنه في صراعه ليس مع الإنسان فقط بل مع مَنْ هو أقوى من ذلك وهو الحيوان المفترس، وحبذا لو كان هذا الحيوان "الغول"، وذلك في قوله[1]:

فأصبحت والغول لي جارة فيا جارتا أنت ما أهولا
وطالبْتُها بضْعها فَالتَوتْ بوجْه تهوّل فاسْتُغْولا
فَقُلت لها: يا انظري كيْ تَرَيْ فَوَلَّتْ، فكنْتُ لها أَغْولاَ
فطار بَقَحْف ابنةِ الجنِّ ذو سفاسِق قَدْ أخْلَقَ المحْمَلاَ

(١) ديوان تأبط شرًا وأخباره – جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار شاكر – ط٢- ص١٦٤، ١٦٥- دار الغرب الإسلامي- ١٩٩٩م.

إذا كَـــلَّ أَمْهيْتُـــه بالصَّـــفا فحـــدَّ ولـــم أُرِهِ صَـــيْقَلا

إن شجاعة العربي وبطولته دفعته إلى تمجيد أدوات القتال التي يستخدمها في القضاء على أعدائه، وتأتي هوية البطولة على نوعين إما عبر استخدام ضمير المتكلم "الأنا" وهو ما يوحي بالفردية البطولية والمهارة القتالية، وإما عن طريق استخدام "الجمع" المجسد لقوة كل فرسان القبيلة..

فها هو الشنفرى يبرز شجاعته وقوته، ويوضح أثر سيفه في أجساد وسواعد أعدائه، بما يقدم مدلولاً واضحًا على "هوية البطولة" وهي بطولة فردية، انظر إلى قوله المجسد لذلك، يقول الشنفرى[1]:

وأبيض من ماء الحديد مُهَنَّدٍ مُجذٍّ لأطراف السواعد مُقْطِفُ

أما الأعشى فإنه يتحدث عن هذه الهوية بلِغُة الجماعة فالبطولة لدى قبيلته هي بطولة جماعية، تلمح ذلك في قوله[2]:

نحن الفوارسُ يَوْمَ الحِنْوِ ضاحية جنبي فُطَيْمةَ لا مِيلٌ ولاَ عُزُلُ

(١) ديوان الشنفرى الأزدي – إعداد وتقديم – طلال حرب– ط٢– ص٥١– دار صادر– بيروت– لبنان– سنة ٢٠١٠م.

(٢) ديوان الأعشى– شرحه وقدَّم له مهدي محمد ناصر الدين– ط١– ص١٣٥– دار الكتب العلمية– بيروت– لبنان– ١٤٠٧هـ– ١٩٨٧م.

قـالوا الرُّكُـوبَ، فقُلْنـا تلـكَ عَادَتُنـا أَو تَنْزِلُــونَ فَإنَّــا مَعْشَــرٌ نُــزُلُ

إن هوية البطولة هنا هي هوية جماعية وليست أحادية النزعة، فالأعشى يقوم مثالاً على رفض الضيم والهوان، عبر يوم الحنو، وهو ما يعرف بيوم ذي قار، وفطيمة هذه: امرأة من بني سعد كانت عند رجل من بني سيار، وقد اتخذ عليها ضُرَّةً من قومه، وحدث أن تعايرت الزوجتان فما كان من الثانية إلا أن قامت بِحَلْق ذوائب فطيمة، فدارت الحرب بين الحيين، وكان الظفر فيها لبني سعد، وسمى ذلك اليوم يوم فطيمة أو يوم النبع(١):

فالسياق الثقافي هنا يفسر لنا عادات العرب في الحفاظ على كرامة المرأة، وهو في نفس الوقت يرفض الذل والضيم، ومن ثم تأتي البطولة هنا لتمثل رَدعًا لكل من يحاول أن يجتاز هذا السياق أو الإطار الاجتماعي، وتمثل هوية البطولة هنا معيارًا للحافظ على هذا السياق الاجتماعي ومكوناته والتي تمثل رادفًا من روافد الهوية العربية قبل الإسلام، وتجسد نمطًا من أنماط الحياة بكل توجهاتها..

وقد نتوقف هنا أمام ظاهرة مجتمعية حرص الجاهليون على الوقوف عليها طويلاً، وهو ما أكدته بعض المفاهيم والمواثيق والدساتير الدولية

(١) نقلاً عن المرجع السابق- هامش ص١٣٥.

المعاصرة والتي تشير إلى أن المواطن حر ولا يتم التمييز بينه وبين غيره على أساس ديني أو عرقي أو طائفي أو لوني..

ومن ثم رفض شعراء الجاهلية فكرة التمييز، أو فكرة السادة والعبيد، أو التفرقة بين فرد وآخر على أساس اللون أو الطبقة.. الخ ذلك من أمور مجتمعية، ولهذا كانت فكرة الصعلكة هروبًا وخروجًا على ذلك النظام القبلي القابع على عقول وثقافة المجتمع حينها..

وعليه تأتي هوية الرفض هنا بمثابة تجسيد للنسق الثقافي في ذلك المجتمع، وما نتج عن تلك الثقافة من اضطرابات.

أ- رفض الطبقية:

إننا إذا توقفنا أمام بيت طرفة بن العبد الذي ينص من خلاله على فكرة رفض الطبقية حيث يقول[1]:

نحن في المشتاة ندعو الجَفَلى لا ترى الآدبَ فينا يَنْتَقِر

إن النظر إلى هذا البيت يدعونا إلى التوقف عند فكرة التمييز، فالمسألة هنا لا تتوقف على دعوى الناس لتناول الطعام في الشتاء، إن هذا التفسير قد لا يتفق ومحور النقد الثقافي، فثقافة المجتمع في ذلك

(١) ديوان طرفة بن العبد- ص٥٥- دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر- بيروت- لبنان- سنة ١٣٨٠هـ -سنة ١٩٦١م.

العصر تقتضي بتنوع الموائد، وتبدو قيمتها من قيمة أصحابها، وقيمة مَنْ سَتُقَدَّمْ له..

فلماذا لم يقل طرفة: "نحن في المشتاة ندعو النقرى" أي أن الدعوة تخص خاصة وعلية القوم، ومن هم أصحاب شأن كبير في المجتمع.. إنما جاء قوله "الجفلي" ليؤكد على أن الدعوة عامة لكل أفراد المجتمع دون استثناء لأحد أو إقصاء لآخر.. وهذا يعطينا رفضًا مضمرًا من قبل "طرفة" لفكرة الطبقية التي انتشرت داخل المجتمع الجاهلي، وكانت سببًا لقيام فكرة التمرد والصعلكة.

إننا إذن أمام هوية من نوع خاص، فما قدمه طرفة يبرهن على أن المجتمع الجاهلي يحمل مقومات ثقافية أقرب ما تكون إلى الصورة المثالية، أو كما يقول "عبدالرزاق الدواي" بأنها: "صورة مثالية تكونها جماعة بشرية معينة عن نفسها، مقارنة بجماعات أخرى، وهذه الصورة سبيل إلى تعريف الذات من خلال تأكيد ما يميزها من ذوات أخرى.."[1].

وعلى العكس من دعوة طرفة أي الضد من الجفلي، النَّقْري: وتعني إقتصار الدعوة على خاصة القوم، أي السَّادة وأصحاب الشأن..

(١) انظر: في الثقافات والخطاب- ص١٥٤...

وهذا ما دفع بـ: "جنوب أخت عمرو ذي الكلب" ترثيه مذكرة بكرمه قائلة[1]:

وليلـــــة يصـــــطلى بـــــالفَرْث يختصُّ بالنَّقْرى المثْرينَ داعيها

أَطْعَمتُ فيها على جوع ومَسْغَبَةٍ شَحْمَ العِشَارِ إذا ما قام باغيها

فالمسألة هنا تكاد تبدو جلية من حيث كون الهوية الجاهلية ذات نسق ثقافي متعدد الاتجاهات، وهذا يعود إلى طبيعة الثقافة القبلية المختلفة من قبيلة لأخرى.

فالواضح أن فكرة العامة داخل المجتمع هي الفكرة المحببة والتي ينشدها الشعراء محبذين نمط المساواة، أما فكرة الخاصة التي تقسم المجتمع إلى مجتمع طبقي فهي منبوذة عند الشعراء، ومما يدفع للصدق في ذلك هو ما ورد في أدب الكاتب قولهم: "فلان يدعو النقري إذا خصَّ وفلان يدعو الجفلي إذا عم"[2].

(١) انظر: ديوان الهذليين- شرح السكري- تقديم أحمد الزين- ج٣- ص١٢٦- نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية- الدار القومية للطباعة والنشر- ١٩٦٥م..

(٢) أدب الكاتب – ابن قتيبة – تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد- ط٤-ص ١٣٦- مطبعة السعادة- القاهرة- ١٩٦٣م.

وهذا ما دفع الجاحظ في البخلاء إلى اعتبار أن "المذموم النقري والممدوح الجفلي"(١). وفي ذلك ما يدحض فكرة الطبقية غير المقبولة، وغير المبررة في ذلك المجتمع الجاهلي..

إن النسق الثقافي السائد في المجتمع الجاهلي لا يفرق بين غَنِيٍّ أو فقير، من عِلْية القوم أو من سوادهم، فالكل سواسية، ومن ثم فإننا إذا أردنا أن نقرأ ذلك الشعر يجب ألا نبتعد به عن أطره الثقافية والتي تحتم علينا التعايش معه في ظل مناخه حينئذٍ.

ومن ثم فإننا إذا ما توقفنا عند تقديس العرب القدامى لفكرة القبلية، وانحياز كافة الشعراء لذلك، سنجد أن السبب هو ما ذكرناه سابقًا، فالعربي وجد بالقبيلة هويته، وكذلك المساواة بين الجميع، ورأى التماسك القبلي يجسد أسمى مظاهر التكافل والترابط الاجتماعي، وفي رؤية أحد النقاد أن المجتمع القبلي- على وجه الخصوص- إنما قام بتوفير "بعض مظاهر المساواة في الحقوق والواجبات، وكان يشعر حاملي الهوية القبلية أنهم متماثلون، لا يفضل هذا على ذاك إلا بالخصال الحميدة وكريم الفعال"(٢).

---

(١) البخلاء- الجاحظ- أشرف على ضبطه محمد علي الزعبي- ص٢٤٩- وزارة الثقافة والإعلام- بغداد- ١٩٩١م.

(٢) في النقد الجمالي، (رؤية في الشعر الجاهلي)- د. أحمد محمود خليل- ط١- ص٢٢٧- دار الفكر- دمشق- سوريا- سنة ١٩٩٦م.

ولذلك كنا نسمع عن قتل بعض سادات العرب؛ لكونهم ممن يفضلون الطبقية، ويحاولون حصد أكبر المنافع لهم، وهذا بدوره ينفي ما جُبِلَ عليه العرب من مساواة في الحقوق والواجبات داخل القبيلة، فقد كانت الأنانية والغطرسة سببًا في مقتل "كليب ربيعة" وقد ذكر أبو الفرج الأصفهاني رواية حول ذلك الأمر مفادها" أن كليبًا كان قد عزَّ وساد في ربيعة، وكان هو الذي ينزلهم منازلهم ويرحلهم، ولا ينزلون ولا يرحلون إلا بأمره، فبلغ من عزه وبغيه أنه اتخذ (جرو كلب)، فكان إذا نزل منزلاً به كلأ قذف ذلك الجرو فيه فيعوي، فلا يرعى أحد ذلك الكلأ إلا بإذنه، وكان يفعل هذا بحياض الماء فلا يردها إلا بإذنه، فضرب به المثل في العز، فقيل: أعز من كليب وائل، وكان يحمي الصيد، ويقول: صيد ناحية كذا وكذا في جواري، فلا يصيد أحد منه شيئا، وكان لا يمر بين يديه أحد إذا جلس، ولا يختبئ أحد في مجلسه غيره"[1]. ومن منطلق أن الشاعر لسان حال مجتمعه، فقد أورد الشعراء

(١) الأغاني- أبو الفرج الأصفهاني- تحقيق د. إحسان عباس، وآخران- ط٣- ج٥- ص٣٤، ٣٥ بتصرف- دار صادر- بيروت- لبنان- سنة ٢٠٠٨م.

أنماطًا من غطرسته وطمعه، وتفضيله لنفسه على الآخرين، مما أدى إلى قتله، يقول العباس بن مرداس مشيرًا إلى ذلك(١).

كما أن يبغيها كليبٌ بظلمه من العزِّ حتى طاح وهو قتيلُها
على وائلٍ، إذ يُنزلُ الكلبَ وإذ يمنعُ الأكلاء منها حلُولها

وقد أدت مثل هذه الأمور إلى غُبْن اجتماعي، نتيجة محاولة استئثار رؤساء القبائل لأنفسهم بحيازات يصنعها لنفسه، وعليه فقد أصبح "حق الحمى مظهرًا للتسلط الفردي على الأرض والكلأ بحيث أدى إلى حرمان الآلاف ودفع بهم إلى الفقر"(٢).

وقد توقفت طويلاً عند ما ذكره "عبدالله بن عتمة الضبي"، في الأصمعيات، وهو يظهر بشكل غير مُعْلن استياءه من محاولة الزعماء

(١) ديوان العباس بن مرداس السلمي- جمع وتحقيق يحيى الجبوري- ص١٣٩- سلسلة كتب التراث- المؤسسة العامة للصحافة والطباعة- دار الجمهورية- بغداد – العراق ١٩٦٨م.

(٢) ينظر في ذلك: البطولة في الشعر العربي قبل الإسلام- مؤيد اليوزبكي- ط١- ص٦٣- دار الشئون الثقافية- بغداد – سنة ٢٠٠٨م.

أو القائمين على القبيلة بالاستئثار بكل شيء، وبما يبرهن على رفض الشعراء للنظام الطبقي، وذلك في قوله[1]:

لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

وكأنه يتعجب من أخذه لربع الغنيمة، إضافة إلى ما يصطفيه لنفسه قبل تقسيم الغنيمة، وحكمه وما ينتج عنه من أخذ، وكل ما يقع أمامه من ناقة أو فرس نشيطة قبل الوصول إلى العدو ومكانه، وكذلك الفضول وهو ما لا تجوز قسمته..

إن هذا البيت في اعتقادنا يبين مدى رفض الشعراء للظلم والهيمنة التي أوردها بالبيت السابق..

ب- رفض التمييز اللوني:

من الأشياء التي يحاول النقد الحديث إظهارها عبر منتديات ثقافة ما بعد الحداثة التركيز على رفض التمييز بين أدب وآخر أو جنس وآخر، وازدهرت الدعوات الحقوقية في أوروبا وأمريكا تنادي بعدم العنصرية، وعدم التمييز بين الأفراد على أساس اللون..

وبمحاولة الوقوف على شعر الجاهليين وجدنا أن نبذ التعصب كان موجودًا، وأتت أشعار الجاهليين رافضة لكل شيء يميز أبيضًا

(١) الأصمعيات- تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون- ص٤١- دار المعارف- مصر سنة ١٩٥٥م.

عن أسود؛ لأن ذلك يتجافى مع حق الإنسان في حياة كريمة، وكم دافع الشعراء السود عن أنفسهم محاولين الرد على من شكك فيهم أو في قدراتهم، ومن ثم فإن الهوية العربية بالجاهلية كانت سباقة في التعبير عن الإنسان وهويته، وهو ما أكد عليه ديننا الحنيف بعدم التفرقة بين البشر على أساس اللون أو العرق أو الجنس، فكلكم لآدم وآدم من تراب..

إن قراءتنا للنص الشعري الجاهلي تدفعنا إلى القول بأن: الشعراء الصعاليك ما كان تمردهم إلا بحثًا عن هوية بديلة، يجد فيها الإنسان نفسه، يدرك من خلالها وجوده، ومن ثم جاءت تعبيراتهم مجسدة لذلك، ومعبرة عن اعتقادهم في هذه الهوية الجديدة..

إننا إذن وعبر ما سبق أمام هويتين، الأولى وهي الهوية الأصيلة والتي نلحظها عبر القبلية بكل أعرافها فهي هوية أقرب ما تكون إلى الهوية الجمعية التي تجمع الناس أو القبيلة على نمط واحد..

وهوية أخرى وهي الهوية المستجدة، تلك التي ترفض الخروج عن المبادئ الأساسية للحياة الإنسانية، وهي التي رأى فيها الشعراء الصعاليك الوجه الأمثل للحياة، فجاء رفضهم لكافة أنماط المغايرة التي طفت على المجتمع الجاهلي حينذاك..

إن الصعاليك تحرروا من فكرة القبلية المزيفة التي سلبتهم حقوقهم بحثًا عن هوية القبول والمساواة، تلك التي استخدموا مقاييسها

في أشعارهم، فها هو سحيم عبد بني الحسحاس يعبر عن السواد واللون، وعن أمه بشكل يوضح عدم اهتمامه بذلك، فهذه أمور لا تضيره، ولا تقلل من شأنه، أو من شأن والدته، إلا أنه يفر من عبوديته، ولا يرضى بها..

يقول سحيم(١).

فلو كنت وردًا العشقني ولكن ربي شانني بسواديا
فما ضرني أن كانت أمي وليدة تَصرُّ وتُبْري باللقاح التواديا

وفي موضع آخر يقول(٢):

إن كنت عبدًا فنفسي حرة كرما أو أسود اللون إني أبيض

ويرى الدكتور "عبده بدوي" أنه كان من المدافعين عن حقوق السود والعبيد في الحياة، "وقد ظل عنيدًا وقاسيًا وعاشقًا في الوقت نفسه حتى وهو يودع الحياة، بل لقد تركها (أي الحياة) بدون وداع، تركها وهو يحسب أنه انتقم لسواده وعبوديته..."(٣).

---

(١) ديوان سحيم عبد بني الحسحاس- تحقيق الأستاذ عبدالعزيز الميمني- ص٢٦- مطبعة دار الكتب المصرية- ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م.

(٢) نفسه ص٥٥.

(٣) لمزيد من التفصيل انظر: الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي- د. عبده بدوي- ص٩٩- الهيئة المصرية العامة للكتاب- سنة ١٩٨٨م، =

ويبدو أن فكرة السواد هذه سببت أزمة لدى كثير من شعراء الجاهلية- وخاصة ما أطلق عليهم بالصعاليك- إن مسألة السواد لا تتسق مع فكرة المساواة وفكرة الهوية التي نادى بها شعراء الجاهلية، ولم يتوقف الأمر عند سحيم أو غيره، بل الأمر وُجدَ عند كافة الشعراء السود..

فعنترة العبسي أحد فحول الشعر عند العرب بالجاهلية وفارس بل حامي حمى ديار عبس "ظل يعاني من عقدة اللون حتى وهو في قمة انتصاراته.."(١).

وقد أورد صاحب الأغاني رواية تفيد بأنه دافع عن قومه محولاً هزيمة القبيلة إلى نصر، مما ساء ذلك زعيمهم " قيس بن زهير" فقال بعد عودته مقولته الشهيرة "والله ما حمي الناس إلا ابن السوداء"، وعندما وصل الخبر أو وصلت تلك المقولة لِعَنْتَرة غضب بشدة ورد على زعيم عبس بقوله(٢):

إن المنية لو تمثل مثلت شطري.. إذا نزلوا بضنك

وقد أورد في كتابه الكثير من الشعراء السود وأبرز خصائصهم منذ الجاهلية وحتى العصر الأندلسي، بداية من عنترة العبسي، وانتهاء بإبراهيم الكانمي.

(١) السابق- ص٣٤..

(٢) ديوان عنترة بن شداد- تحقيق وتقديم فوزي عطوي- ص٢١١- الشركة اللبانية للكتاب- بيروت- لبنان- ١٩٦٨م.

إنـي امـرؤ مـن خيـر عـبس شـــطري، وأحمـــى ســـائري

كمـا أنـه أبـدى اسـتياءه وغضـبه مـن منـاداة النـاس لـه بـابن السوداء، وفي ذلك ما يبرهن على رفضه لطبقية هذا المجتمع، ورفض التمييز القائم على أساس اللون، نلمح ذلك في قوله[1]:

وأنـا ابـن سـوداء الجبـين كأنهـا ضبع ترعرع فـي رسوم المنـزل

ولذلك فقد كان كثيرًا ما يجعل من السواد رمزًا للقوة، وتعبيرًا عن البطولة وتجسيدًا للقوة والهوية، يقول[2]:

وأنـــا الأســـود والعبـــد الـــذي يقصـد الخيـل إذا النقـع ارتفـع

ومن هنا فإن الهوية طرأت عليها تحولات جديدة، فقد تحولت من" ضمير الجمع" إلى "ضمير المفرد"؛ ذلك لأنه كان في حاجة إلى لفت الأنظار إليه"[3].

ومن ثم كانت الكرامة والعزة هي الأساس في حياته، فهو لم يرض بالذل أو المعايرة بالسواد، فصور نفسه فوق البشر، وفوق طبيعته، وذلك بقوله[4]:

---

(١) ديوان عنترة- ص٢١٢.

(٢) نفسه- ص١٨٧.

(٣) الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي- ص٣٩.

(٤) ديوان عنترة- ص٢١٦.

ولقد أبيت على الطَّوى وأظَلُّه حتى أنال به كريمَ المأكل

وتبدو صفة اللون الأسود هي السمة الغالبة والمعبرة عن تضجر الشعراء من التمييز اللوني، وهو ما لا يتناسب مع مجسدات وأمور الهوية، التي تقوم على المساواة، فخفاف بن ندبة السلمي يرفض من يعيره بالسواد، ويبدو في أشد الضيق من ذلك كما في قوله[1]:

كلانا يسوده قومه على ذلك النسب المظلم

وقد استطاع خفاف أن يغير من صورة اللون الأسود، ويترفع عنها، بأن جعل لون الدم لونا أسودا، وليس سوادًا طبيعيًا، إنما هو شديد السواد، يقول خفاف[2]:

فجادت له يمنى يدي بطعنة كست متنه من أسود اللون

وعلى هذه الشاكلة مضى الكثير من الشعراء السود أو غيرهم المناهضين لفكرة التمييز بين البشر على أي مستوى من المستويات التي تعبر عن الهوية ومدلولاتها..

ج- التهديد والوعيد:

(١) شعر خفاف بن ندبة السُّلمي- جمع وتحقيق الدكتور نوري حمودي القيسي- ص١٠٨- مطبعة المعارف- بغداد- سنة ١٩٦٧م.

(٢) نفسه- ص٦٦..

توقفت طويلاً عند هذا العنوان الذي دونه أستاذنا الدكتور "يوسف خليف"[1] في أحد كتبه، فهو يرى أن الشعراء الصعاليك انتقلوا من التربص والترصد إلى التهديد والوعيد، معللاً بأنهم جمعوا بين ركني الجريمة وأطلق عبارة قانونية وهي "التربص وسبق الإصرار" ونحن هنا لسنا في مجال اختلاف أو تناقض مع سيادته، وإنما المسألة هي طرح للآراء المختلفة، أو تعامل مع النص بشكل جديد في القراءة..

فالنص كما يقول أحد الدارسين: "هو الباعث الأساسي والدافع الأول لتبني مفهوم القراءة، من حيث كونه (أي النص) صاحب عطاءٍ متجدد، فكلما أظهرت له وجهًا أظهر لك وجهًا مقابلاً.. أي أنه (النص) يضفي على القارئ دلالات لم تكن في حسبانه عند القراءة الأولى للنص"[2].

ومن ثم فإننا ومن منطلق ما نوهنا عنه بمقدمة البحث من أن القراءة هنا تدور في فلك النسق الثقافي البيئي والمجتمعي، وعليه فلم يعد الأمر متعلقًا بالإطار الذي وضعه أستاذنا الدكتور يوسف خليف

(١) انظر ما كتبه حول ذلك في كتابه الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي- ط٣- ص١٩١ وما بعدها- دار المعارف- مصر- ١٩٧٨م.

(٢) انظر في ذلك كتابه: مداعبة النص "نحو نسق منهجي لقراءة النص الشعري – د. عصام خلف كامل – ط١- ص٤٢- دار فرحة للنشر والتوزيع- المهندسين- القاهرة- مصر- ٢٠٠٦م.

حول مسألة التهديد والوعيد، وإنما المسألة تهدف إلى دلالات أخرى" فلم يعد مقبولاً أن يظهر ذلك الصعلوك بثوب يبدو فيه ضعيفًا، وإنما كان ولا بد من أن يبدو في هوية جديدة تتسم بالقوة وعدم الخوف؛ ليردع منافسيه أو من تطاولوا عليه بالسب والقذف في العرض والنسب واللون..

وقد كان الشنفري من أكثر الشعراء تهددًا وتوعدًا لمن عاصروه، وقد يكون السبب في ذلك هو الهوية الجديدة لذلك فإن الرؤية لأبيات الشنفري ستأتي مغايرة لرؤية أستاذنا الدكتور "يوسف خليف" التي يقول فيها(١):

فـإلاَّ تَزُرْنـي حَـتْض أو نلاقـي أُمَـشِّ بـدَهْوٍ أو عَـدافٍ يَنَـوُّرا
أُمَشِّـي بـأطراف الحَمـاط، وتـارة يُنفِّض رجلـي بُسْبَطًا فَعَصَنْصَرا
أُبغِّي بني صَعب بن مُرِّ بدارهم وسـوف ألاقـيهم إن الله أَخَـرَّا
ويومـا بـذات الـرَّسِّ أو بطـن هنالـك نَبْغـي القاصـيَ المتَغَـوِّرَا

فالتهديد والوعيد ليس الغرض منه الغزو أو الإغارة على عدوه، وإنما الأمر يتعلق بالهوية الجديدة التي ترفض الظلم والتمييز، وهذه

(١) ديوان الشنفري "نسختان: مطبوعة في مجموع الطرائف الأدبية بلجنة التأليف والترجمة والنشر– ص٣٥، ٣٦– مصر– سنة ١٩٣٧م.

الهوية من أحد أدواتها إظهار القوة والمقدرة، تلك التي تجبر الآخر على التفكير في الأمر أو مراجعة نفسه فيما أقدم عليه..

تلك إطلالة سريعة على مفهوم الهوية وتنوع دلالاتها، وقد حاولنا النحو بها تجاه شعرنا الجاهلي الذي يثبت لنا في كل قراءة بأنه معين لا ينضب ويتجدد بتجدد النظريات والتطبيقيات، وقد حاولت الاختصار في المسائل التطبيقية حرصًا على ألا يطول بنا البحث وتقل الفائدة المرجوة منه..

وأعلم أن البحث يحتاج إلى دراسة أكبر للوقوف على كافة أنماط الهوية في شعرنا الجاهلي، وربما تكون هذه الدراسة فاتحة لدراسات أخرى أكثر حول شعرنا الجاهلي..

وإن حالف صاحبة الفكرة نوعًا من التوفيق فهذا من المولى عزّ وجلَ، وإن لم يحالفها فيكفيها أنها حاولت أن تقدم قراءة جديدة لشعرنا القديم..

والله من وراء القصد، فهو نعم المولى ونعم النصير..

المصادر والمراجع والتعليقات كما وردت بهوامش البحث

(١) قراءة النص الشعري – د. عصام خلف كامل – ط١– ص٣١ – دار الأمانة للطباعة والنشر – المنيا – مصر سنة ١٩٩٩م.

(٢) في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات – عبد الرزاق الدواي – الطبعة الأول – ص١٣– المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات – الدوحة – قطر– ٢٠١٣م.

(٣) الشعر والهوية – مصطفى خضر – ط١، ص١٥– منشورات دار الذاكرة – ١٩٩٠م.

(٤) انظر في ذلك: تساؤلات حول الهوية العربية – محمد أركون وآخرون – ط١، ص٣١– دار بدايات سوريا– سنة ٢٠٠٨م.

(٥) الأدب المقارن – د. محمد غنيمي هلال – ط١١ – ص٥٤– دار نهضة مصر– مصر – سنة ٢٠١٠م.

(٦) الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس– الناصر عبد اللاوي– الطبعة الأولى– ص١٣– دار الفارابي– بيروت – لبنان– سنة ٢٠١٢م..

(٧) المعجم الوسيط –ص ٩٩٨– مادة (الهوة).

(٨) لسان العرب – ابن منظور – ج٢– ص١٧٠– دار إحياء التراث العربي– بيروت– لبنان..

(٩) التعريفات – الشريف علي بن محمد الجرجاني– ط١– ص١١٣– المطبعة الخيرية– مصر– سنة ١٣٠٦هـ.

(١٠) الكليات – أبو البقاء الكفوي – تحقيق عدنان درويش وآخر– ط٢– ص٩٦١– مؤسسة الرسالة– بيروت– لبنان– سنة ١٩٩٨م.

(١١) الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس- الناصر عبد اللاوي- ط١- ص٤٥- دار الفارابي- بيروت- لبنان- ٢٠١٢م.

(١٢) المعجم الفلسفي- ص١٤٠- مجمع اللغة العربية- القاهرة- سنة ١٩٨٣م..

(١٣) الهوية والتواصلية في تفكيرها برماس- ص٤٦، ٤٧.

(١٤) في الثقافة والخطاب عن حرف الثقافات – عبد الرزاق الدواي – ط١- ص١٥٤.. المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسة- الدوحة- قطر – سنة ٢٠١٣م.

(١٥) معجم مصطلحات الخدمة الاجتماعية – يحيى حسن درويش – ط١- ص٨٢- الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمات- مصر سنة ١٩٩٨م.

(١٦) معجم العلوم الإنسانية- جان فرانسوا دورتيه- ترجمة جورج كتوره- ط١- ص١١٠٨: ١١١٠، دار حكمة ومجد- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت – سنة ٢٠٠٩م.

(١٧) هذه هي العولمة – محمد توهيل- ط١- ص٣٨٥- مكتبة الفلاح- الإمارات العربية المتحدة- سنة ٢٠٠٢م.

(١٨) أوهام الهوية- جان فرانسوا بايار، ترجمة حليم كسوان- ص٧، ٨ بتصرف- منشورات دار العالم الثالث- القاهرة – سنة ١٩٩٨م.

(١٩) معجم النقد الأدبي – محمد محي الدين ميتو- ط١- ص٣١٢- دائرة الثقافة والإعلام- الشارقة- الإمارات العربية المتحدة – سنة ٢٠١٢م.

(٢٠) نقلاً عن: الشعر والهوية – مصطفى خضر- ط١- ص١٥، ١٦ – دار الذاكرة- سنة ١٩٩٠م.

(٢١) الهوية العربية والصراع مع الذات – أشرف حافظ، ط١، ص٢١، دار كنوز المعرفة للطبع والنشر، عمّان، الأردن –١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م..

(٢٢) ديوان زهير – شرحه وقدم له علي حسن فاعور– ط١، ص١١١– دار الكتب العلمية– بيروت– لبنان ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.

(٢٣) موسم البحث عن هوية "دراسات في الرواية والقصة"– حلمي محمد القاعود– ص١٠– الهيئة المصرية العامة للكتاب– مصر سنة ١٩٨٧م.

(٢٤) الانتماء في الشعر الجاهلي– فاروق أحمد اسليم– ص١٤– منشورات اتحاد الكتاب العرب– دمشق– ١٩٩٨م..

(٢٥) النظرية والنقد الثقافي – محسن جاسم الموسوي – ط١– ص١٢– المؤسسة العربية للدراسات والنشر– بيروت– لبنان– سنة ٢٠٠٥م.

(٢٦) النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية– عبدالله الغذامي– ص٨٣ بتصرف– المركز الثقافي العربي– بدون طبعة– وبدون تاريخ.

(٢٧) ديوان عمرو بن كلثوم – صنعه د. علي أبو زيد– ط١– ص١٠٠– دار شهد الدين– دمشق– سوريا ١٤١٢هـ–١٩٩١م.

(٢٨) الهوية العربية والصراع مع الذات– ط١– ص٢٣.

(٢٩) ديوان زهير بن أبي سلمى– شرحه وقدم له علي حسن فاعور– ط١– ص١١١– دار الكتب العلمية– بيروت– لبنان ١٤٠٨هـ– ١٩٨٨م.

(٣٠) ديوان امرئ القيس– ضبطه وصححه مصطفى عبد الشافي– ص١١٨، ١١٩– دار الكتب العلمية– بيروت– لبنان ١٤٢٥هـ– ٢٠٠٤م.

(٣١) ديوان عمر بن كلثوم– ص٨٥، ٨٦.

(٣٢) شعر عمرو بن شأس الأسدي– د. يحيى الجبوري– ص٥٨– مطبعة الآداب– النجف الأشرف– العراق– ١٩٧٦م.

(٣٣) ديوان النابغة الذبياني- صنعه ابن السكيت- تحقيق شكري فيصل- ط٢- ١٢٣: ١٢٩- دار الفكر- بيروت- لبنان- ١٩٩٠م.

(٣٤) ديوان جرير- ط١- ص١٢٩- دار صادر- بيروت- لبنان.

(٣٥) انظر في ذلك: الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني- تحقيق إحسان عباس وآخرين- ط٣- ج١، ص١٢٦- دار صادر- بيروت ٢٠٠٨م.

(٣٦) ديوان تأبط شرًا وأخباره – جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار شاكر – ط٢- ص١٦٤، ١٦٥- دار الغرب الإسلامي- ١٩٩٩م.

(٣٧) ديوان الشنفرى الأزدي – إعداد وتقديم – طلال حرب- ط٢- ص٥١- دار صادر- بيروت- لبنان- سنة ٢٠١٠م.

(٣٨) ديوان الأعشى- شرحه وقدَّم له مهدي محمد ناصر الدين- ط١- ص١٣٥- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

(٣٩) نقلاً عن المرجع السابق- هامش ص١٣٥.

(٤٠) ديوان طرفة بن العبد- ص٥٥- دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر- بيروت- لبنان- سنة ١٣٨٠هـ -سنة ١٩٦١م.

(٤١) انظر: في الثقافات والخطاب- ص١٥٤...

(٤٢) انظر: ديوان الهذليين- شرح السكري- تقديم أحمد الزين- ج٣- ص١٢٦- نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية- الدار القومية للطباعة والنشر- ١٩٦٥م..

(٤٣) أدب الكاتب – ابن قتيبة – تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد- ط٤- ص ١٣٦- مطبعة السعادة- القاهرة- ١٩٦٣م.

(٤٤) البخلاء- الجاحظ- أشرف على ضبطه محمد علي الزعبي- ص٢٤٩- وزارة الثقافة والإعلام- بغداد- ١٩٩١م.

(٤٥) في النقد الجمالي، (رؤية في الشعر الجاهلي)- د. أحمد محمود خليل- ط١- ص٢٢٧- دار الفكر- دمشق- سوريا- سنة ١٩٩٦م.

(٤٦) الأغاني- أبو الفرج الأصفهاني- تحقيق د. إحسان عباس، وآخران- ط٣- ج٥- ص٣٤، ٣٥ بتصرف- دار صادر- بيروت- لبنان- سنة ٢٠٠٨م.

(٤٧) ديوان العباس بن مرداس السلمي- جمع وتحقيق يحيى الجبوري- ص١٣٩- سلسلة كتب التراث- المؤسسة العامة للصحافة والطباعة- دار الجمهورية- بغداد – العراق ١٩٦٨م.

(٤٨) ينظر في ذلك: البطولة في الشعر العربي قبل الإسلام- مؤيد اليوزبكي- ط١- ص٦٣- دار الشئون الثقافية- بغداد – سنة ٢٠٠٨م.

(٤٩) الأصمعيات- تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون- ص٤١- دار المعارف- مصر سنة ١٩٥٥م.

(٥٠) ديوان سحيم عبد بني الحسحاس- تحقيق الأستاذ عبدالعزيز الميمني- ص٢٦- مطبعة دار الكتب المصرية- ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م.

(٥١) نفسه ص٥٥.

(٥٢) لمزيد من التفصيل انظر: الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي- د. عبده بدوي- ص٩٩- الهيئة المصرية العامة للكتاب- سنة ١٩٨٨م، وقد أورد في كتابه الكثير من الشعراء السود وأبرز خصائصهم منذ الجاهلية وحتى العصر الأندلسي، بداية من عنترة العبسي، وانتهاء بإبراهيم الكانمي.

(٥٣) السابق- ص٣٤..

(٥٤) ديوان عنترة بن شداد- تحقيق وتقديم فوزي عطوي- ص٢١١- الشركة اللبانية للكتاب- بيروت- لبنان- ١٩٦٨م.

(٥٥) ديوان عنترة- ص٢١٢.

(٥٦) نفسه- ص١٨٧.

(٥٧) الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي- ص٣٩.

(٥٨) ديوان عنترة- ص٢١٦.

(٥٩) شعر خفاف بن ندبة السُّلمي- جمع وتحقيق الدكتور نوري حمودي القيسي- ص١٠٨- مطبعة المعارف- بغداد- سنة ١٩٦٧م.

(٦٠) نفسه- ص٦٦..

(٦١) انظر ما كتبه حول ذلك في كتابه الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي- ط٣- ص١٩١ وما بعدها- دار المعارف- مصر- ١٩٧٨م.

(٦٢) انظر في ذلك كتابه: مداعبة النص "نحو نسق منهجي لقراءة النص الشعري – د. عصام خلف كامل – ط١- ص٤٢- دار فرحة للنشر والتوزيع- المهندسين- القاهرة- مصر- ٢٠٠٦م.

(٦٣) ديوان الشنفري "نسختان: مطبوعة في مجموع الطرائف الأدبية بلجنة التأليف والترجمة والنشر- ص٣٥، ٣٦- مصر- سنة ١٩٣٧م.