

إقرار لجنة مناقشة أطروحة دكتوراه

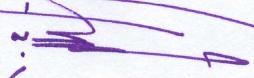
نشهد نحن أعضاء لجنة المناقشة أننا اطلعنا على الأطروحة الموسومة بـ (الأنساق الثقافية)
في شعر الفرهاد (٤٧ - ٥٦) التي أعدّها الطالب (مُرتضى على حسین الموسوی)، وقد ناقشناه في محتوياتها وفي
ما له علاقة بها ، وهي جديرة بالقبول بتقدير (جيد جداً) للحصول على شهادة
الدكتوراه فلسفة في (الفن الحرسي وأدابها)

الإمضاء : 

الإسم : د. شهاد هنري قاسم

التاريخ : ٢٠١٧/١٠/٩

عضو اللجنة

الإمضاء : 

الإسم : د. حسن خبيب

التاريخ : ٢٠١٥/١٢

عضو اللجنة

الإمضاء : 

الإسم : د. دينار سعید

التاريخ : ٢٠١١/١١

عضوأً ومسرفاً

الإمضاء : 

الإسم : د. مجید جابر علی علی

التاريخ : ٢٠١٧/١١/١٧

رئيس اللجنة

الإمضاء : 

الإسم : د. عباس علی الفقیح

التاريخ : ٢٠١٣/١١/٣

عضو اللجنة

الإمضاء : 

الإسم : د. هازم کرام عبد

التاريخ : ٢٠١٧/٨/٢١

عضو اللجنة

أ.د. ياسر علي عبد الخالدي

عميد كلية الآداب

٢٠١ / /

يصادق مجلس كلية الآداب / جامعة القادسية على قرار اللجنة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة القادسية/ كلية الآداب
الدراسات العليا

الأنساق الثقافية في شعر الفقهاء (٢٤٧-٦٥٦هـ)

رسالة قدمتها

زينب علي حسين الموسوي

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

بإشراف

الأستاذ الدكتور ياسر علي عبد الخالدي



﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ
فَمُسْتَقْرٌ وَمُسْتَوْدِعٌ قَدْ فَصَلَّنَا الْآيَاتِ
لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾

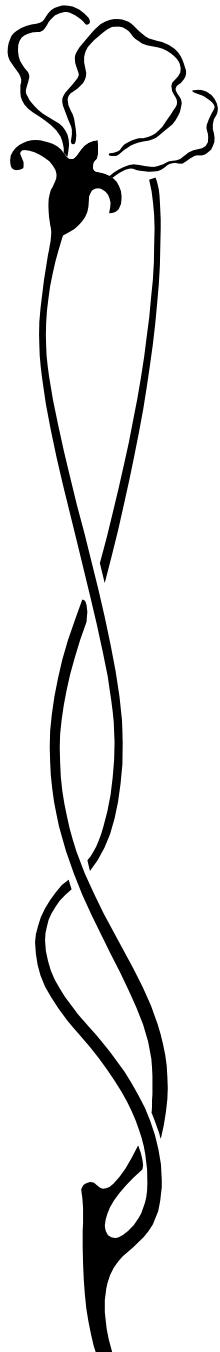
صدق الله العلي العظيم

الأنعام : (٩٨)

الإهداء

إليك ...

وأنت تبحثين عن أملٍ شَظَّى
في قائمة الـلـاـيـجـوز ...



شكر وتقدير

وبعد إكمال هذا الجهد العلمي لا يسعني إلا أن أقدم آيات الشكر والعرفان ... إلى مشرفي الأستاذ الدكتور ياسر علي عبد الخالدي... وإلى رئيس قسم اللغة العربية الدكتور حازم كريم الكلابي... والدكتور حسام الياسري... لما بذلوه من جهٍ في متابعة عينة البحث وتطوراته... وإلى كلّ أساتذتي في قسم اللغة العربية-كلية الآداب... فجزاهم الله عنى جزاء المحسنين... وأثابهم ثواباً عظيماً... وإلى كلّ العاملين في مكتبة قسم اللغة العربية-كلية الآداب... والمكتبة المركزية في جامعة بغداد والقادسية... والمكتبة العامة في الديوانية... والمكتبة المختصة في النجف الأشرف... لمساعدتهم وتعاونهم معي... وإلى جميع أفراد عائلتي لما بذلوه من أجلي وما زلت اطمع برضاهם وتشجيعهم ومساندتهم لي... وإلى جميع زملائي وزميلاتي في قسم اللغة العربية ...



زينب

إقرار المشرف

أشهدُ أنَّ إعدادَ هذه الأطروحة الموسومة بـ (الأنساق الثقافية في شعر الفقهاء ٢٤٧٦هـ) للطالبة (زينب علي حسين الموسوي) جرى تحت إشرافي في كلية الآداب – جامعة القادسية، وهي جزءٌ من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في فلسفة اللغة العربية وأدابها.

التوقيع:

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

بناءً على التوصيات المتوافرة، أرشح هذه الأطروحة للمناقشة

التوقيع:

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

قائمة المحتويات

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

الصفحة	الموضوع
١٠٧ - ١٠٠	المبحث الأول: خطاب المناجاة النسقي .
١١٧ - ١٠٨	المبحث الثاني: نسقية القلق في الذاكرة الدينية .
١٣٥ - ١١٨	المبحث الثالث: أخلاقية النسق الديني .
١٤٠ - ١٣٦	- الخاتمة.
١٦٧ - ١٤١	- المصادر والمراجع.
a-b	- ملخص الرسالة باللغة الانكليزية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

الحمد لله الذي عَلَمَ بِالقلمِ، عَلَمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَنْعَمَ،
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، وَبَعْدَ :

إن التحولات الكبيرة التي شهدتها عصر ما بعد الحادثة قد وجهت الأنظار نحو الدراسات الثقافية في شتى المجالات (الفكرية، والأدبية، والفلسفية، والنقدية، والفنية)، فcame على فكرة تقويض المركزيات الغربية والالتفات إلى الهاشم وعدم الانضواء إلى البهرجة الغربية الفوقية.

إن العقل العربي قد خيمت عليه منذ الأزل سمة الإنهاك بالنصل أيًا كان نوعه أو منطلقات توجهه، وهذا ما حتم على القاريء، سمة الإعجاب أو التغافل أو غض النظر عن كل ما يعيق مسلمات الإنهاك الجمالي، فالأنظمة البلاغية حشدت كماً هائلاً من التشكيلات المجازية المتصنعة، فجعلت القاريء غير قادر لخفايا الأنساق في تشكييلات الخطاب الثقافي، فكان افق التوقع لدى قاريء الخطاب أو متلقيه يسير على تراتبية واحدة، لا يمكن لها كسر أفق التوقع النصاني؛ لأن جماليات الخطاب قد قطعت النصل لصالح مضمرات خطابها .

وهذا ما جعل النصل ينطوي على عيوبٍ نسقية، قارة في البؤرة العميقه للنص، وعليه فإن الكشف عنها ليس بالأمر الهين أو اليسير؛ لأن تقويض المقولات المركزية الجمالية، لا يتم على وفق القراءة السطحية المعلنة. لذا بات على القاريء النسقي، أن يتحرر من مهيمنات الخطاب الجمالي، فيحرر في التشكيلات الثقافية المُشكّلة لبؤرة السياق النصي .

بعد العصر العباسي الثاني، من عصور الإبداع والوضوح والإرتقاء (الثقافي والأدبي والفكري والنقد) وعلى الرغم من كل عمليات الصخب السياسي والاختلاف المعتقد، إلا أن ذلك لم يؤثر على بؤرة النتاج الشعري، بل شهد غزارة واسعة في الشعر، والخروج على معايير التقيد الفني النسقي للشعراء في العصور السابقة، من حيث التداخل الثقافي والفكري والأدبي، فشكل الشاعر العباسي معايير الحادثة بمفاهيمه وتعلماته ورؤاه الثقافية، فضمّ فئات متعددة من (الشعراء، والزهاد، والنساك والوعاظ، والفلاسفة، والفقهاء، والمتكلمين، والمتصوفة، والعلماء والمفكرين..الخ)، فأعطى تصوراً واسعاً لهوية العصر الثقافية، فالسلطة العباسية القائمة على الرغم من تراوح فوقية سلطتها، بين الاحتواء والتدرج والإقصاء، فإنها قد شجعت على الثقافة والشعر وحلقات العلم، فاستقطبت كثيراً من العلماء والفلاسفة والمتجمين، ؛ كي تحافظ على تراتبية الثقافة في عصرها، وعدم اندثار الرؤية الفكرية، فلدى ذلك إلى إزدهار هذا العصر بسلسلة الثقافات المتعددة .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الكتب التاريخية وكتب التراجم والسير والأعيان، التي لم تخلُ من مضمونات الأنساق الثقافية، فكشفها ليس أمراً يسيراً، بل يحتاج إلى جهدٍ ومثابرةٍ، لكشف خبايا المضمون النسقي . فأهم المصادر والمراجع التي اسهمت في اثراء مادة البحث والاستعانة بتخريج النماذج أطروحة الدكتوراه، لأول خبير عيسى السراج، فضلاً عن المصادر والمراجع المهمة أمثل : يتيمة الدهر ، للتعاليبي ، ووفيات الأعيان ، لابن خلكان ، وتاريخ الإسلام ، للذهبي ، والنقد النقافي (قراءة في الأنساق الثقافية) ، للغذامي ، ولسانيات الخطاب وأنساق الثقافة ، للدكتور عبد الفتاح أحمد يوسف ، وحركة الصراع في القصيدة العباسية ، للدكتور ناظم حمد السويداوي ، وكلٌ واحدٌ منها قدّم إضاءة لافتة لمضمون البحث .

فكلّ هذه المشاكل والصعوبات التي واجهت عينة البحث، دللت بجهود أستاذ المشرف الأستاذ الدكتور ياسر علي عبد الخالدي حتّى خرجت عينة البحث على وفق الرؤية الثقافية المطلوبة، فجزاه الله عنّي خير الجزاء والإحسان .

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



الباحثة

الثُّنْدِرِيَّ

الشعر بين ريادة الفقه وأنساق النقد

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

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

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

أولاً : مفهوم الفقه وشروطه وأدلة أحكامه وتحول عصور قضايه .

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

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

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

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

^(٣) التعريفات، الجرجاني، ١٤١ .

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

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

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

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

^(٨) القضاء والشهادات، الأنصارى، ٢٩ .

^(٩) مُصطلحات الفقهاء والأصوليين، د. محمد إبراهيم الحفناوى، ١٢ .

^(١٠) إسلام الفقهاء، نادر حمامى، ١٢١ .

فبعضهم ندد بسلطتهم وبطريقة استيلائهم على الحكم بقوّة ، وخروجهم على قواعد الإسلام . وفئة أخرى اتصلت ببني أمية، وأوصوا الناس بالصبر والاستكانة، عما لحقه من الأذى والجور؛ لأنهم وجدوا أن طريقة تقربهم هي الوسيلة الوحيدة، التي تمكنهم من إزالة الظلم وإقامة العدل وإصلاح الأمر^(١١)، بلسان الدين .

فكان العصر العباسي الأول(١٢ هـ) عصر أئمة مذاهب السنة الأربعه وهي:(المذهب الحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلبي)، فحاول بعض أعلام الفقه في العصر العباسي الثاني(٢٣٢ هـ)، إنشاء مذهب خاص بهم في الفقه، إلا أنه لم تتهيأ له ظروف الانتشار والاستقرار ، أمام المذاهب الفقهية الأخرى كالمذهب الإمامي^(١٣)، التي اسهمت في صياغة المدونة الفقهية، فهي ذات خليط غير متجانس، ذو أصولٍ غير عربية في بعض الأحيان^(١٤) ؛ نتيجة الانفتاح الكبير الذي شهدته الدولة العباسية ، أسمهم في احتكاك العرب مع غيرهم من الأجناس الأخرى، فتلّون الفقه من مشارب مختلفة، انعكس أثرها في مدونتهم الفقهية .

ولهذا فقد كان قضاة هذه المرحلة أوسع معرفة وأشد تأثيراً، على وفق اتساع تعقيدات البناء الاجتماعي العام للمجتمع العباسي، وتبعاً لذلك اتسعت حلفات الدراسة، وأصبح للسلطان حاشية من القضاة والعارفين في علوم الفقه التشريعي العام، كما ان اتساع النشاطات التجارية والخدمية، وافتتاح بغداد على العديد من الوافدين، فعل دور القضاة لغرض المنازعات، التي افرزها التعقيد الاجتماعي والاقتصادي للسكان^(١٥) في المجتمع العباسي . وكان خلفاء بنى العباس بحاجة ماسة، لدعم كبار فقهاء السنة، الذين أخذوا على عاتقهم، تنظيم حياة المسلمين الفردية والجماعية، ولاسيما بعد التحولات الكبرى، التي حصلت إبان ثورتهم على الحكم الأموي، واضطراب الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؛ لأنهم الوكلاء الشرعيون للدين، الذي مثل لهم مصدر عزاء وأمان للخائفين، أو طاقة دافعة للحركات الثورية التي ترحب في استثمارها^(١٦)، لصالح أوضاعها السياسية .

لكن هذا لا يعني أن أغلب الفقهاء في حالة ميل تام للعباسيين، بل انهم في حالة شك وارتياج وإحساس بالنفور ، فبعضهم انخرط في سلك حاشية الحكام، وتولوا وظائف في الدولة، إلا أنهم كانوا شديدي الحررص على تبرير خياراتهم وموقفهم من السلطة (الالتخلص من الفقر، أو استغلال الفساد والسلطة، في ظل اضطراب الأوضاع والصراع المذهبي)، وبعض منهم ابتعد عن الحكام، فأخذ منهم الفقر وصعوبة الحياة مأخذًا كبيراً، وبهذا الوضع ركن الفقهاء إلى السلطة العباسية، ما بين رغبة ورهبة^(١٧) لكن هذا لا ينفي عن سلطتهم، مبدأ انتقاء الغاية الفعالة لصالح سياسة احتواها "السلطوي" لذلك لم نجد غرابة في ظهور السلطة، الأكثر سطوة على الناس، إلا وهي سلطة الفقهاء"^(١٨)، الفاعلة في المجتمع العباسي، بغض النظر عن معايير القرب أو البعد عن السلطة .

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

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

(١٣) ينظر : تاريخ الحديث النبوى بين سلطة النص ونص السلطة، محمد علي الحلو، ٣٧٧ .

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

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

(١٦) ينظر : م. ن، ١٤٨، ١٤٩ .

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

إنَّ سلطة الفقيه(الشاعر) في العصر العباسي(٢٣٢ - ٦٥٦هـ)، تعتمد على محوريةِ القرب أو البعد عن السلطة ، إذ كانت فئةً منهم على صلةٍ كبيرةٍ بالسلطة، وهذا ما جعل شعرهم يتسم كثيراً، بمضمرات الخطاب النفعي . وفئة أخرى ابتدعت عن السلطة ؛ لأنَّ السلطة رُبما لم تمنحها حق الاقتراب، ولم تُمهد لها طريق الانضمام، ولذلك ظهرت فئة من الفقهاء، تُعاني من الفقر كثيراً، وهذا أدى إلى ظهور نسبة التقاويم الطبقي بين الفقهاء(الشعراء) فهناك فئةٌ تتعم بالآموال والجاه، وفئة لا تملك أسباب العيش والحياة ، انعكس أثره على موجَّهات الخطاب الشعري وغياباته النفعية، كما تجسّد في الفصل الثاني من الرسالة .

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

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

فظهرت سمة جديدة للشعر، في العصر الأموي وصولاً إلى العصر العباسي، ارتبطت بفئة الفقهاء تحت مسمى (شعر الفقهاء)، الذي يتضمن فنوناً وأغراضًا مختلفة فهو يشتمل على شعر وجاذبي وعقدي وفلسفي ووطني قل نظيره في أدب غيرهم من الشعراء^(٢١). إلا أن اشعارهم لم تخل عن المعرفة الدينية كرافدٍ مهمٍ في إسداء المعرفة الضرورية الخالصة، التي أسهمت في اثراء المعرفة الضرورية واللازمة للناس، والمستوحاة من بعض العقائد المنزلة، باعتبارها الوحيدة القادرة على مد الإنسان بزخم فكري، يسهم في رسم النهج الأخلاقي المثالي للناس^(٢٢). ولهذا يجب أن لا يُقيد الشاعر(الفقيه) بموضوعات دينية فقط، فيقتصر نتاجه على (شعر الزهد، والدعوة إلى الله تعالى، والبحث على التقوى)؛ لأنَّه سيصبح فقيهاً وواعظًا فقط ، فتحبس ملكته الإبداعية^(٢٣) ، وما هو متعارف فإن "الشعراء هم كبقية الخلق لهم وجههم الآخر، أي لهم نقصائهم وعيوبهم وسيئاتهم، كما لهم مزاياهم وفضائلهم وأفضلهم"^(٢٤) حتى وإن كان عنصر الدين " حاضراً بقوة في سلم الأغراض الشعرية المعروفة، والمورثة والمتصلة في جسد النصّ العباسي "^(٢٥) ؛ لأنَّ الفقيه

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

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

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

^(٢١) ينظر : أدب الفقهاء، فاروق صالح بسلامة، www.alriyadh.com .

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

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

^(٢٤) المنوع والممتنع، علي حرب، ١٤٧ .

^(٢٥) حرکية الصراع في القصيدة العباسية، د. ناظم حمد السُّويداوي، ٣٢ .

إنسان بطبعه الحال، وليس بمعزليٍّ تام عن طبيعة مجتمعه والمشاكل الاجتماعية التي تعترقه، فطبعه تكوينه الاجتماعي تفرض عليه ممارسة فعالياته الفكرية على وفق طبيعة المجتمع الذي يقطن فيه^(٢٦) ولهذا "فعالية الأفكار تتوقف على شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تولد عاملًا متجانسًا من الأفكار والأشخاص والأشياء"^(٢٧)، فتجعله يتمتع بذكاء عميق تغفل في حقائق المعاني، نافذة في أغوارها البعيدة، فتحتفق له الصور الشعرية المبتكرة^(٢٨) الخارجة عن نطاق التقليد الفني .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بشكلٍ كثيّر عن معايير الالتزام في الشعر، فتختفي بذلك إطار المسموح القولي، وصرّح عن مشاعره المكبوتة في فن الغزل الحسني، وهذا ظهر في الفصل الأول من الرسالة.

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

ثالثاً: مفهوم النسق بين دلالة اللغة وتحولات النقد الثقافي.

حين تتبع دلالة المصطلح النسقي، نجده قد سار على نظام واحد عام في الكلام والأشياء، ولهذا يُقال : انتسق فلان في كلامه نسقاً وتنسيقاً، أي عطفه بعضه على بعض، وانتسقت الأشياء بعضها على بعض، أي انتسقت وتنظمت^(٣٢) . وكما هو متعارف عليه ان اللغة نظام من الأشياء التي توفر للك انسانية المعنى بناءً على " مجموعة من القوانين وال العلاقات، التي تحكم مستوياتها المختلفة : المستوى الصوتي، والمستوى الصرفي، والمستوى النحوي، والمستوى الدلالي . وهذه المستويات يهيمن عليها إحكام داخلي، حسب قواعد التناسق والترتيب والتصنيف"^(٣٣) التي تحكم البنية الداخلية للنص" ومثلاً للثقافة مجموعة نظم، تستخدمها- كلها أو بعضها- أدوات لنموذج الفرد أو إخضاعه لثقافة المجتمع، فإنَّ قيم الثقافة نفسها متعددة الم納بع (اجتماعية، دينية، أخلاقية، معرفية)، وحين تفرض الحال الاجتماعية في زمانٍ بعينه موضعية ثقافية، من خلال كلّ هذه الم納بع المتعددة، يمكن التعارف على تلك الموضعية اصطلاحياً بـ(النسق الثقافي)^(٣٤) . الذي لا يستطيع الخروج عن إطار النموذج المجتمعية؛ لأنَّه قد تهيكل على وفق قيم ثقافية مهيمنة ومتعددة الرؤى والغايات الثقافية .

فلا بد ان تكون هناك رؤية شاملة لخصائص النسق، إذ أجملها محمد مفتاح هي: "١- حدود قارة نسيباً، يمكن التعرف عليه بها .٢- بنية داخلية مكونة من عدة عناصر، منتظمة وتحبّل على نفسها.٣- نسق الخطاب عضوي مفتوح متغير ومت حول، ومتوجه نحو التعقيد الذاتي، عليه ان يحافظ على ثابت او ثوابت .٤- كلما كثر حذف عناصره قل تأثيره واقناعه .٥- يشبع حاجات اجتماعية لا يشبعها نسق غيره^(٣) . ولهذا فان الانظام الداخلي للنص لا يستقيم ان كان يفتقر إلى احكام البنية؛ لأنه مُسir على وفق جملة من القوانين التي تحكمه، فهو يمتلك مرونة التحولات، ويستجيب لمقتضيات التغييرات، التي تجعله بحاجة إلى المتلقى والقارئ، لبناء انسجامه فهو يتغير بتغيير

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

^(٣٣) افتتاح النسق اللسانی، د. محبی الدین محسّب، ۱۳ - ۱۴.

(٤) خطاب الآخر، د. عبد العظيم رهيف السلطاني، ١٥.

^{٤٨} التشابه والاختلاف، د. محمد مفتاح، ٤٥.

مواصفات التلقي وشروطه^(٣٦)؛ لأن كل قارئ لديه رؤية مغایرة عن الآخر، حسب ثقافته وعمق شعّبته في النصّ.

إن نظرية الأنساق تقول: بوجود ترابط بنوي في النصّ، وهو عبارة عن قنوات تواصل تربط النسق بالبيئة، إذ يتم اختزال مجموعة من النماذج الصورية الموجودة في الواقع البيئي^(٣٧)، التي تحتاج إلى قراءةٍ واسعةٍ لكشف مهيمنات نسقها. وعليه فان النسق الثقافي "يتحقق في نصوص تُداعبةً أحياناً، وفي الحالات القصوى تُشوشه"^(٣٨) فأصبحت مهمة كشف أنساق النصوص وقراءة خطاباتها الأدبية والجمالية والفنية المضمرة وغير الواقعية، تقع على عاتق النقد الثقافي؛ إذ يجعل منها وسيلة أو أداة لفهم المكونات الثقافية المضمرة في اللواعي اللغوي والأدبي والجمالي^(٣٩). فكل واحدةٍ من هذه المكونات النسقية المضمرة في النصّ، تشكّل مع بعضها مفتاحاً معرفياً لفك مغاليق النصّ والخروج من عباءة الانبهار الجمالي .

وقد بدأت العناية بالدراسات الثقافية وبعدها النقد الثقافي، بعد التطورات والتحولات التي حصلت في مرحلةٍ ما بعد البنوية، وما بعد الحداثة، فهذه التغييرات كانت تتطلب تطويراً في مجال النقد، إذ ان كلّ تطورٍ له بواعته وانشغالاته^(٤٠)؛ لكي يتماشى مع حركة المؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية السائدة في عصره، وهذا التطور يوفر له أدوات إجرائية، للحطِّ من هيمنة المؤسسات الثقافية الفوقية، وتقويض هيمنتها المركزية؛ لأن "النقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول (الألسن)، يعني بنقد الأنساق المضمرة، التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي، بكلّ تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسسيٍّ وما هو كذلك سواء بسواء"^(٤١)، وهذا ما يميز الأفصح من الخطابات الثقافية الأخرى.

إنَّ مفهوم النقد الثقافي حسب الناقد (أرثر أيزابرجر) هو "نشاطٌ وليس مجالاً معرفياً خاصاً بذاته، استخدم نقاده المفاهيم، التي قدمتها المدارس الفلسفية والاجتماعية والنفسية والسياسية، في تراكيبٍ وتبادلٍ معينةٍ، ويقومون بتطبيقها على الفنون الراقية والثقافة الشعبية، بلا تمييز بينهما من حيث الكيف، اعتقاداً منهم بأن هذا يتسع ب المجال المصطلح، الذي كان يُطبق على الفن الراقي فقط، ومن ناحيةٍ أخرى الاستفادة من إمكانياته بتطبيقها، في كشفِ الطاقات والأنظمة الثقافية والإشكاليات الأيديولوجية، وأساليب الهيمنة والسيطرة المختزنة في النصوص برمتها، الراقي أو الشعبية حتى تتبدي الكيفية، التي بها تتشكل الأبعاد والجوانب والمستويات للوعي الفردي والإنساني"^(٤٢). وهو ما يجعلنا نستوعب فكرة انتفاح النقد الثقافي، وتعامله بمنهجيةٍ صارمةٍ، في تحليل النصوص والظواهر الثقافية، على وفق آليات منهجية يمكن تقويمها، بل هو ممارسة تجريبية تستقطب عناصر عملها من داخل الظاهر الثقافية^(٤٣) فتقوم بتعديل فكرة المركزيات والمهيمنات الثقافية، وتمارس عملية نقد البني الثقافية السائدة، فتجعلها متلائمة مع السياق الذي آلت إليه حديثاً، فتشيع

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

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

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

(٣٩) ينظر : النقد الثقافي بين المطرقة والسدان، جميل حمداوي، www.diwanalarab.com .

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

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

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

(٤٣) ينظر : خطاب الحداثة، د. كريم شغيل، ٤ .

في فضاء النقد التمايز السلمي مع العالي والواطيء والشعبي والرفيع، فتجعل كل شيء مباحاً،^(٤٤)
فتشهد ظاهرة التمايز النصوصي.

ولهذا فإن الباحث الأمريكي (فنسن ليتش)، أطلق على مشروعه النقدى مصطلح (النقد الثقافي)؛
كي يستوعب متغيرات (ما بعد الحادثة وما بعد البنية)، فحدد معلم النقد الثقافي، التي دعا إليها
وهي : ١- إن عناية النقد الثقافي، لا تقتصر على إطار الأدب المتعتمد، الذي يتعامل مع النصوص
على وفق عرفها المؤسساتي، القائم على جماليات الخطاب ونحوية تفردها، بل يتعامل مع كل
النصوص وكل ما هو غير جمالي في عرض المؤسسات الثقافية . ٢- يعتمد على نقد المناهج النقدية
التقليدية، التي تتيح له معرفة الظروف المحيطة بعملية إنتاج النص وتؤيلها، زيادة على إفادته من
الموقف النقدي الثقافي، والتحليل المؤسساتي . ٣- إنه يعتمد على مناهج مستقلة من اتجاهات ما بعد
البنوية، والتي تُركز بشكل كبير على انتظام الخطاب الداخلي والإفصاح النصوصي، كما تمثل في
أنظمة تحليل الخطاب لدى فوكو وتشريح النصوص لدى بارت^(٤٥)؛ كونهم الصناع الأوائل لهدم
البنيات المركزية الداخلية للنص.

وعلى وفق هذه المعلم يتم التعامل مع مشروعية الدراسات الثقافية النقدية، التي لا تتعامل مع
النصوص بناءً على أثرها الاجتماعي أو النفسي، بل على وفق ما يتحقق بها وما يتكشف عنها من
أنظمة ثقافية^(٤٦). وكيفية تعامله مع النصوص فيكون النقد الثقافي "نظيرية في نقد المستهلك
الثقافي، أي دراسة وتحليل عملية الاستقبال والتلقى، للوقوف على الشرط، التي يخضع فيها قارئ
نص ما أو خطاب ما، لتغييب العقل وتغليب الوجдан وعزل اللغة عن الفكر"^(٤٧)؛ لأننا نتحرك على
وفق نسقية مهيمنة، تجعلنا نتماشى مع شروطها ونذعن إلى متطلباتها، فيكون الانبهار بالقيم
الجملالية هو الموجه النصي الأساس لفوائد الخطاب، من دون الوعي التام بعيوب نسقاها .

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

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

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

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

^(٤٧) الأنفاق المضمرة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، د. غالية النجار، ٧، مجلة كلية التربية الأساسية، ع ٦٨ / ٢٠١١ م .

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

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

النحوية، فنستخرج من خلالها ————— جملة ثقافية واحدة / تحمل دلالة اكتازية وتعبرأ مكثفًا^(٥٠)، وهذا هو المسعى الثقافي الذي "تسعى إليه القراءة الثقافية، إلى فحص ما يضمّه النص الشعري، من أنساقٍ مخالفة في بنائه العميقه. ولا شك في أنَّ اتسام النصُّ الشعري بحدث المراوغة والمخالفة ناجم في واقع الحال، عن تميّز تشكيله اللغوي الذي يتضمن في نسيجه الكلي طاقات استعارية ومجازية لا متناهية"^(٥١)، ومضمرة في باطن الخطاب النسقي.

فإن "كل خطاب يحمل نسقين، أحدهما واع والآخر مضمر، وهذا يشمل كل أنواع الخطابات، الأدبي منها وغير الأدبي، إلا أنه في الأدبي أخطر؛ لأنَّه يتقن بالجمالي والبلاغي، لتمرير نسقه وتمكين فعله، في التكوين الثقافي للذات الثقافية للأمة"^(٥٢). إذ ان قراءة النص "وتحليل الجملة والنص، لا يوفر مصاديق كافية، لرؤيه عميقه وشاملة، لدلالة المونجز الشعري، ما لم أنظر في سياقِ من التفاعلات المؤثرة على النص، ثم كيفيات تعامل الشاعر معها."^(٥٣). وعليه تكون مهمة القارئ الثقافي أو الناقد الثقافي، إعادة قراءة النصوص ومفاهيمها الأساسية، من دون إغفال السياق النصي والكيفية الدافعة لإنتاج الخطاب؛ لأنها الوسيلة المهمة واللازمة، لكشف نوايا النسق وتوجهات غاياته وأهدافه. على وفق سياقاتها الثقافية وظروف إنتاجها التاريخية، فتحقق قراءة واعية للناقد الثقافي، تمكنه من الوقوف على مضمر النصوص وقراءتها قراءة فاحصة، تكشف له عن نظام الأنفاق ودلائلها النامية^(٥٤) في باطن النصوص الثقافية المختلفة .

اما وظيفة النقد الثقافي التي تميّزه عن النقد الأدبي هي :

- ١- تكمن في البحث عن الأنفاق الثقافية، المبثوثة في النصوص الأدبية وغير الأدبية كافة .
- ٢- التوسع الكبير في مجال الاهتمام النصي وتحليل الأنفاق الثقافية، بكل ما تعنيه الثقافة من كلمة
- ٣- يكشف عن حيل الثقافة في تمرير أنفاقها المضمرة والمعلنة .
- ٤- يتجاوز الخطاب النخبوi وجمالياته، فيركز على المهمش والشعبي والرديء، فيكشف أهم الأنفاق وأخطرها .
- ٥- استنطاق النصوص التي تروم البحث في المسكون عنه، من أنفاق التمثيل والحمولات الأيديولوجية^(٥٥). المُشكّلة لكثير من المفاهيم الثقافية السائدة .

ولابد ان نلقي النظر عن معايير تحقق النسق المضمر في الخطابات الأدبية وغير الأدبية كافة وهي : "أ- نسقان يحداثان معاً وفي آن، في نصٍ واحد، أو في ما هو بحكم النص الواحد .
ب- يكون المضمر منهما نقضاً ومضاداً للعلني .
ج- ولابد ان يكون النص جماهيرياً ويحظى بمقرؤية عريضة؛ وذلك لكي نرى ما للأنفاق من فعل عمومي، ضارب في الذهن الاجتماعي والثقافي .
د- لابد أن يكون النص جميلاً، ويسْتَهَلُك بوصفه جميلاً، بوصف الجمالية هي أخطر حيل الثقافة لتمرير أنفاقها وإدامتها"^(٥٦) في الخطابات الثقافية المتنوعة .

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

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

^(٥٢) نقد ثقافي أم نقد أدبي، ٣١ .

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

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

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

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

ولهذا فإن الشعراء/ الفقهاء في العصر العباسي الثاني^(٥٧) : هم ثلاثة الأساسية، المُشكّلة لنسقية المجتمع العباسي، التي لها الأثر الكبير في التشكيلة(الثقافية، والدينية، والسياسية)، إذ ان الفقيه (الشاعر)، جمع بين بوادر الشعر وأنظمة الدين، وهذا ما هيأ له ظروف الاختلاف، عن أقرانه من الشعراء اللافقهاء، لكنه في نهاية الأمر إنسان لا يستطيع الفكاك من فحوى إبداعه مهما هيمنت أنظمة المقدس الديني على رؤى توجهاته، فنفس عن جل مشاعره المكتوبة في شعره، التي تُعطي انطباعاً بعيداً عن مضمونات الخطاب المعلن؛ لأن التشعب في باطن النص يكشف عن كم هائلٍ من الأنماط المضمرة، المختبئة خلف جماليات الخطاب الظاهري، لكن هذا لا يعني أنه قد تخفي فحوى المقدس والعرف المجتمعي، بل إنه أحياناً يكون مُسيراً على وفق نسقية أحكامها . ففرضت عليه قيوداً لا يستطيع أن يتخطاها علناً، التي اظهرت جانباً كبيراً من ثقافته الدينية؛ لأنه مُسیر على وفق عقلية قداستها، مما شكّل الشعر لديه بؤرة الصراع بين اختلافات العاطفة وقيود الدين، وهذا ما جعل باطن النص الشعري، يكشف عن كم هائلٍ من الأنماط المضمرة، المختبئة خلف جماليات الخطاب الظاهري. وعلى وفق هذه الوتيرة سار خطاب الأنماط في المتن الفقهي(الشعري) .

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

الفصل الأول : أيديولوجية الجسد في الخطاب الشعري

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

المدخل :

حين نتخطى كل حدود المأثورات المجتمعية في أصعدة كينونتنا، نجد الثقل الإنساني قد تأرجح بين ثبات الهوية أو عدمها؛ لأن هناك ترسيرات إسطورية لمعاليق عقلية، لم تفتح رؤية وجودها، فغدا الإنسان يبحث عما هو خارج عن سطوة الأيديولوجية المقتنة، ليجد الأحابات المقتنة التي لطالما بحث عنها بين أروقة الوجود، على يفتح المعاليق التي سيطرت على تفكيره برهة من الزمن.

لكن لو تساءلنا، هل الخروج عن معايير العقل وسطوة التأديج، سيكون خروجاً مأولاً، لم يتخطّ سلطة المقدس الديني، ولم يتعدّ حدود المأثور الاجتماعي . فلا بد من النظر إلى كل القيود التي قيدت المجتمع، وجعلته إرتجوحة اتكأت عليها أيديولوجيات مفخّعة، فزرت أسطير بعيدة عن جوهر الوجود وقداسة الخطاب الرباني . فإن كل خروج عن هذه المقايس، لابد أن يكون خروجاً مشوباً بدائرة الالاعنة " فمن الطبيعي ان تلجاً إلى رفض المخالف فتفيه وتستبعده، وتتهمه وتلعنه، تنازعه، وتحاربه "(٥٨)، فهذا هو ثمن الخروج عن الحدود الاستراتيجية المقدسة . فالإنسان صنعة الوجود الرباني، فكلّ ما في الوجود روض له، وهيئ لأجله، فأصبح له كيان جسماني وقوام روحي، ووعي ثقافي. وليس هذا فحسب بل الإنسان هوية وعزمية وإرادة وطموح وبناء تشكّلت بكلّة بشرية، بغض النظر عن هيكلة (الروح أو النفس) إلا أنها تتمتع بقل مجتمعي وإيعاز رباني .

وبناءً على هذا نجد أن " الجسد كيان اجتماعي، وتاريخ المجتمع يقرأ عبره، ويشكل خطاب الجسد مفهوماً متشعباً..." (٥٩) ، لأنّه قد نال حظوة واهتمامًا واسعًا في شتى مجالات التفاعل الثقافي التي جعلت الإنسان ثيمة قوامها أمثل عالم الدين والإيمان وعالم الاجتماع والتجمع، وعالم الرموز والمسالك اليومية بين البشر (٦٠). فهذا التداخل الجسدي يجعل المتنقلي يُنصر جسداً ثقافياً، لاكتلة بشرية قد انطوت على صفات بايولوجية .

وهذا ما جعل الخطاب الجسدي قادرًا على إحداث فرق في الصعيد الثقافي والاجتماعي والسياسي؛ لأنّه يقوم بدور مركزي يتمثّل بقدرتنا على إحداث فرق والتدخل في العالم أو تغييره، فتعدّ انفعالاتنا وتفضيلاتنا الجسدية وقدراتنا الحسية، مصادر رئيسة للأعراف الاجتماعية، وعلى الرغم من أنّ كثيراً من هذه الأعراف، قد تحجرت وغدت منعزلة عن الرغبات والميول والأهواء التي تأسّست عليها (٦١)، إلا أنها أصبحت قيوداً مغلقة لحركات الأجساد المنفعلة .

فحين ننظر إلى الخطاب الشعري، نجد المد الجسماني، قد شغل مكانة مهمة، لم تتبّع عن عقلية محضة ولا عن براءة عاطفية، بقدر ما تتبّع عن تلك السياسة النسقية، التي تعامل فيها الشاعر مع المرأة- الخيال في نصوصه الشعرية، ولذلك فان المرأة في نسقية الجسد، لم تكن متعددة بل امرأة واحدة ولكن بنصوص متعددة، فهوّلاء الشعراء لم يصرّحوا عن أسماء النساء بالصورة العلنية، بل كانت ذات ملامح رمزية . وهذا يؤكد نسقية فوقيتها في خطاب بعض الشعراء، لا سيما في لوحتي(الظعن أو لوعة التمنع) . فيظهر نسق انكسار الشاعر النفسي ويتعاظم احساسه بالانتقاد، فيعمد إلى ترميم الذات المنكسرة والانتقام لها، من خلال القيام بجهد معتاد، غايته إذلال المرأة والانتقاد منها بذكر التجارب الماضية، التي تُصادِر فيه المرأة الحاضرة ويشعرها بزوال قيمتها .

(٥٨) نقد الحقيقة، علي حرب ، ٤٣ .

(٥٩) عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية، عبد الله السماهيجي وآخرون، ٨٣-٨٢ .

(٦٠) ينظر: ايديولوجيا الجسد، فؤاد إسحق الخوري ، ١ .

(٦١) ينظر: الجسد والنظريّة الاجتماعيّة، كرس شلنجز، ١٧ .

المبحث الأول : الجسد بين لذة الحضور وقداسة الاحتياط

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

فالجسد ليس قواماً جسمانياً فحسب، بل روحٌ ثُوَّجَةٌ بحسب أهواء رغباتها. إلا أن الجسد لديه حق الرفض والقبول، فحين نقده بشروط ترفضها المنظومة العقلية، سيصدر عنه فعل الدنasa لا محال. فالدناة الجسدية تُصنع بفعل الانغلاق المجتماعي والكبت المادي .

فلو نظرنا إلى المنظومة اللغوية لكلمة {الجسد}، لوجدناها منوطة بالإنسان، والخليل بن أحمد الفراهيدي(ت. ١٧٠ هـ) يقول: " جسد: الجسد للإنسان، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض. وكل خلق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجن مما يعقل فهو جسد. وكان عجلبني إسرائيل جسداً، لا يأكل ولا يشرب ويصيح. وقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا حَالِدِينَ﴾^(٦٢). أي ماجعلناهم خلقاً مستغنين عن الطعام^(٦٣) . ولم تخرج الدلالة المعجمية للجسد عن دلالة البدن فهناك تداخلٌ فيما بينهما فيقال: "الجسد: البدن، تقول منه تجسّد، كما تقول من الجسم: تجسّم... والجسد أيضاً الزعفران أو نحوه من الصبغ..."^(٦٤) ومن اللغويين من يعمد إلى تفرقةٍ اصطلاحيةٍ بين الجسد والبدن. فالبدن هو ما علا من جسد الإنسان، ولهذا يقال للدرع التصير الذي يلبس الصدر إلى السرة بدن؛ لأنها تقع على البدن، وجسم الإنسان كلّه جسد، والشاهد أنه يُقال لمن قطع بعض أطرافه إنه قطع شيءٌ من جسده، ولا يُقال شيءٌ من بدنيه "^(٦٥).

إلا أن الراغب الاصفهاني(ت ٤٢٥ هـ) يفرق بين الجسد والبدن من حيث الحجم واللون فيقول: "البدن: الجسد، لكن البدن يقال اعتباراً بعظام الجثة، والجسد يقال اعتباراً باللون، ومنه قيل: ثوبٌ مجسّد، وقيل امرأة بادن وبدين: عظيمة البدن، وسميت البدنة بذلك لسمتها، يقال: بَدَنَ إِذَا أَسَنَ"^(٦٦) . أي ان البدن منوط أيضاً بكبر السن .

^(٦٢) سورة الانبياء: ٨ [] .

^(٦٣) العين ، ٤٧ / ٦ - ٤٨ .

^(٦٤) الصحاح ، ٤٥٦ / ٢ .

^(٦٥) الفروق اللغوية، ابو هلال العسكري، ٩٢ .

^(٦٦) مفردات الفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني، ١١٢ .

والجسد أيضاً يحمل دلالة الشدة والتجمس ولهذا يقال: " والجَاسِدُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ: مَاشَدَ وَبَيْسَ، وَالجَسَدُ وَالجَسِيدُ وَالجَاسِدُ وَالجَسِيدُ: الدَّمُ الْيَابِسُ وَقَدْ جَسَدَ، وَمِنْهُ قِيلَ لِلتَّوْبَ: مُجَسَّدٌ إِذَا صُبِعَ بِالزَّعْفَرَانِ... وَالْمُجَسَّدُ: التَّوْبُ الَّذِي يَلِي جَسَدَ الْمَرْأَةِ فَتَعْرَقُ فِيهِ، وَالْمَجَاسِدُ جَمْعُ الْمُجَسَّدِ وَهُوَ الْقَمِيصُ الَّذِي يَلِي الْبَدَنَ" ^(٦٧). وقد تلبيس بمفهوم الجسد مصطلح {الروح والنفس}، فكل مصطلح له أولوية خاصة في بقاء الجسد أو اندثاره، وعلى وفق هذا " يتكرر الفصل بين الروح والجسد، أو بين النفس والجسد، بشكل أو باخر في المجتمعات والثقافات الإنسانية، برمتها، **قيمتها** وحديثها. فقلما تجد من هذه المجتمعات، من يعتقد ان تشكيلة اللحم والدم، هي إياها الإنسان بكامله ينتهي بانتهائهما. والمعتقدات في ماهية الجسد [...] تختلف وتتنوع باختلاف وتتنوع الأديان السماوية والمجتمعات الإنسانية" ^(٦٨).

فالثقافة العربية الإسلامية قد عززت من ثنائية الجسد والروح " لأن الإسلام دين تنزيه، فإنه قد عضّد في جميع المجالات حظوة الروح والروحاني [...]" وكنتيجة لأنغراص هذه التراتبية القديمة في نسيج الثقافة الإسلامية، بحيث غدت تراتبية مؤسسة ومحددة للتصوير الإسلامي للخلق والحياة. ولهذا ظل الجسد مجال الغرائز والصبوات، التي يلزم كبحها وكتتها ومنحها صورة تتناغم مع العمل الإيماني للمسلم ^(٦٩). وهذا ما جعل للروح حظوة مهمة في الوجود المعمكي.

فالقرآن الكريم يسلم بوجود مبدأين أساسيين في جسم الإنسان: النفس والروح. فالنفس تحتل منزلة قوية وحيوية في جسم الإنسان، وعليه هي المسؤولة عن حياة هذا الجسد، حتى غدت في القرآن الكريم مبدأً روحاً عاقلاً مسؤولاً عن أعمال الإنسان. وفي المقابل نجد أن الروح بمعنى نفس التي كانت جزءاً من القدسي وتضطلع بدور **النفس الحيوي**، فكل قوةٍ من هذه القوى تنتهي إلى عاملين، علوي وسفلي، فالنفس بعد مثال أول أئمـة المحكمة السماوية، ترجع إلى الجسد في القبر وتنقيم في العالم السفلي، بينما ترجع الروح إلى الله في الفلك السماوي، وتقيم هناك إلى يوم القيمة ^(٧٠). فلا يكون للجسد أي وجود؛ لأنـه مجرد بنية تقـاد من قبل {النفس والروح}، وهذا ما جعل النظريات الفلسفية والسياسية والثقافية في الغرب تتجاهل موضوع الجسد، وتسعى إلى تهميشـه. فقد كانت ترى أن موضوع الفاعل الإنساني وموضوع هويته، يتجسد من خلال العقل، وهذا العقل أو (النفس)، كان أمراً ثابتاً ومستقراً وهو متبع كل معارفـنا. لكن الفلسفة البريطانية في القرنين (السابع

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

^(٦٨) ايديولوجيا الجسد ، ٩ .

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

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

عشر والثامن عشر) المتمثلة بـ(ديفيد هيوم)، قد اهتمت بالجسد الإنساني؛ وذلك من خلال اعترافهم، بــان خبرتنا بهذا العالم تعتمد اعتماداً كلياً على حواسنا الجسدية^(٧١). بعض النظر عن تلك الأفكار التي ترآه مواطن الأثم وбоئر اللذات.

فحين ننظر إلى الجسد الأنثوي في الخطاب الفقهي نجده حبيس النص، ولم يجد انفتاحاً وحرية عقلية، فالفقية (الشاعر)، لم يتعامل مع الوجود الأنثوي تعاملأً إنسانياً، بوصفه بنية روحية وهوية ثقافية، بل تعامل معه على وفق غايات نفعية فمها إيماءات صوتها وبوح الآمها، ليتحدث عن نسقية مناجاته الوجданية، التي ظهرت في الخطاب الأنثوي لدى الشاعر أبي الحسن علي بن نعمن^(٧٢) إذ يقول^(٧٣) : [الخيف]

سَلَبْتِنِي بِحُسْنِهَا حَسَنَاتِي	رَبِّ خَوِيدِ عَرَفْتُ فِي عَرَفَاتٍ
وَاسْتَبَاثْ حَمَايَ بِاللَّهْظَاتِ	حَرَمْتُ حِينَ أَحَرَمْتُ نَوْمَ عَيْنِي
مِنْ حَفْوَنِي سَوَابِقُ الْعَبْرَاتِ	وَأَفَاضْتُ مَعَ الْحَجَيجِ فَفَاضْتُ
مُخْرِقاً إِذْ مَثَثْتُ إِلَى الْجَمَرَاتِ	وَلَقَدْ أَضْرَمْتُ عَلَى الْقَلْبِ جَمْرًا
خَفْتُ بِالْخِيفِ إِنْ تَكُونَ وَفَاتِي	لَمْ أَنْلِ مِنْ مِنِي مُنَى النَّفْسِ حَتَّى

إنَّ لكل ذرةٍ من ذرات الوجود قداسة، لا نستطيع تجاوزها ولا نروض هيكل قوامها لصالح نزواتنا. فلكلَّ وجودٍ جسداً، ولكلَّ جسد شهوةً، ولكلَّ اندوه ذكورةً، تدرك الذات قيمتها من خلال الآخر. فالشاعر في هذا الخطاب الأنثوي لم يخرج عن وطأة المقدس العقلي، بدلاً لوحدة التصوير الحسيّ، مما جعله في حالة صراع نفسيٍ ما بين مُطلباتِ الجسد ونسقية الاتزان الفعلي للأنثى

^(٧١) ينظر: موسوعة النظرية الثقافية، اندور إدجار وبير سيد جويك، ٤٠٢.

^(٧٢) من أسرة النعمان التي كانت تقطن القิروان، ومشتهرة بالعلم والأدب والدين والشعر، فوالده (أبو حنيفة النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور بن حيون التميمي)، من أشهر فقهاء المذهب الفاطمي في المغرب، ويعرف باسم القاضي -النعمان المغربي- تميزاً له عن سمهي أبي حنيفة النعمان، فكان القاضي علي بن النعمان، أول من لقب - بقاضي القضاة- في مصر، ولد في القิروان سنة (٣٢٨هـ)، إذ كان عالماً فقيهاً مثل أبيه، وشاعراً فذاً، وقاضياً منفرداً، قدم مع باقي أفراد اسرته إلى مصر بصحبة المعز لدين الله، فمارس القضاء فيها إلى أن وفاه الأجل في رجب سنة (٣٧٤هـ). ينظر: وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، ابن خلكان، ١٥٥-٤١٩، والكتاب والألقاب، عباس القمي، ١/٥٨، ومستدرك أعيان الشيعة، حسن الأمين، ٢/٣٣٨، .

^(٧٣) يتيمة الدهر، الشعالي، ١/٦٧، ٤، وفيات الأعيان، ٥/١٨، ٤، ومستدركات أعيان الشيعة، ٢/٤٣.

الخود: "جمع خودات الشابة الناعمة الحسنةُ الخلق، أو الجارية الناعمة". ينظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ١/٢٩٢، وناتج العروس، الزبيدي، ٤/٤٣٩.

"فالجسد كلما بالغ في حبه ازدادت الرغبة في كشفه"^(٧٤) فالموارة النظرية للأنثى تكشف عن استحضار معلم الجسد المعلن في خطاب الشاعر الغزلي، والدليل على ذلك فعل (السلب)، إذ يكشف عن نسقية الانزعاع القهري والتصرف الفعلي بمقدرات الأنثى، ولكن مضمر النسق يكشف عن تلك النفس الخاضعة الذكورية لمسميات الجمال الحسي الأنثوي، فالذات مارست فعل المناجاة التذللي للأنثى ولكن من دون جدوى؛ لأن فعل الخضوع لم ترتسم معالمه على الأنثى، وبذلك انتصر نسق وجودها وأكده فوقيتها في خطاب الذكرة الشعري.

إنَّ الجسد الأنثوي المنفلت من رقابة الجماعة يكون أكثر عرضة لسيطرة الأجساد الذكورية التي تتخطى كُلَّ أبعاد الحرمة^(٧٥)، فتحصل على مبتغاها بدون أي اعتراض وتعنيف نفسي، يحط من فاعلية السلطة الذكورية. ويطالعنا في هذا المضمون عبد الوهاب البغدادي^(٧٦)، إذ يقول^(٧٧) :

[الطويل]

<p>فَقَالْتُ تَعَالَوْا وَاطْلُبُوا الْصَّنْ بِالْحَدِّ</p> <p>وَمَا حَكُمُوا فِي غَاصِبٍ بِسُوَى الرَّدِّ</p> <p>وَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَرْضَنِي فَلَفَّا عَلَى الْعَدِّ</p> <p>عَلَى كَبِيدِ الْجَانِي أَلَذَّ مِنَ الشَّهَدِ</p> <p>وَبَائِثٌ يَسَارِي وَهِيَ وَاسِطَةُ الْعَقِدِ</p> <p>فَقُلْتُ: بَلَى مَا زَلْتُ أَرْهَدُ فِي الرُّهْدِ</p>	<p>وَنَائِمَةٌ قَبَلَهَا فَتَنَبَّهَتْ</p> <p>فَقُلْتُ لَهَا: إِنِّي فَدَيْتُكِي غَاصِبٌ</p> <p>خُذِيهَا وَكُفِّنِي عَنْ أَثْيِمِ ظُلْمَةٍ</p> <p>فَقَالْتُ: قِصَاصٌ يَشَهِدُ الْعَقْلُ أَنَّهُ</p> <p>فَبَاتَتِ يَمِينِي وَهِيَ هَمِيَانُ حَصْرُهَا</p> <p>فَقَالْتُ: أَلَمْ تُخْبِرْ بِأَنَّكَ زَاهِدٌ</p>
--	--

^(٧٤) السرد النسوبي، د. عبدالله إبراهيم، ٢٢١.

^(٧٥) ينظر: العنف والتمييز ضد المرأة في المغرب، عصام عدوني، www.4shared.com.

^(٧٦) هو (أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن احمد بن الحسين بن هارون بن مالك بن طوق التغلبي البغدادي)، كان فقيهاً اديباً شاعراً، أحد أئمة المالكية، ولم يلقَ من المالكيين أحداً افقه منه، وقد أقام ببغداد دهراً، ثم لضيق حاله، خرج إلى مصر فأكرم هناك فتولى القضاء - ببادرايا وباكسيا- ومن أشهر مؤلفاته : كتاب التقين، والمعونة، وشرح الرسالة، فوافاه الاجل في مصر سنة (٤٢٢هـ). ينظر: وفيات الأعيان، ٢١٩/٣، وسير أعلام النبلاء، ١٧، الذهبي، ٤٢٩، وتاريخ الإسلام، الذهبي، ٨٦-٨٥/٢٩، الوفي بالوفيات، الصدفي، ٢٠٧/١٩، وفوات الوفيات، الكتبى، ٣٧/٢، والبداية والنهاية، ابن كثير، ٤١/١٢ .

^(٧٧) وفيات الأعيان، ٢٢٠/٣، وتاريخ الإسلام، ٨٧/٢٩، وسير أعلام النبلاء، ٤٣١/١٧، والوفي بالوفيات، ٢٠٨/١٩، وفوات الوفيات، ٣٨/٢، والبداية والنهاية، ٤١/١٢ .

هنا المرأة في حالة خضوعٍ جسدي، وهذا ما جعل الذكورة تتراجح لعدم ثباتها النسقي، فتختلط اطار البوج العقلاني للجسد ، فهذا التخطي من قبل (الجاني) لابد ان تصاحبه فدية تفي للمجنى حق الانتهك الجسدي، ولكن فدية الجاني الذكوري تأدرجت بمهميات الفقيه فهمشت الوجود الانثوي، وعززت سلطة الانتهك لدى الفاعل الذكوري. اما المضرر النسقي فقد جسد خطاب استقلالي ، ظهر فيه صوت الشاعر من خلال سعيه لسلب اراده الفعل من المرأة وتكريسها لذاته، ومنحها اراده القول دون اراده الفعل؛ لأن اراده القول أدنى بكثير من اراده الفعل، فضلا عن ذلك ظهرت مواضع الاستجابة الايجابية بصورةٍ محضرٍ وتلقائيةٍ، لم تُكبد الرجل عناء الطلب من المرأة، وهنا تكرست دونية المرأة في الخطاب الذكوري .

إنَّ الحياة تقوم على ثنائية : الذكر والأنثى فكليهما في موضع مناسبٍ لوجود الآخر، فلو شعبنا في قراءة العقل الذكوري، وجدناه عقلاً أحادي الجانب، يُفضل الذكورة مهما كانت متدينية وغير فاعلة في الصعيد المجتمعي، وعلى الرغم من أن هناك وجوداً انثوياً له سطوة فعلية ومحرك ثقافي؛ إلا أن النظرة الدونية مازالت محاطة بهالة كينونتها، وقد تعززت هذه النظرة بالمرجعيات المعرفية والايديولوجيا الذكورية فنجد الشاعر منصور الأزدي الھروي^(٧٨)، قد أرضخ الوجود الأنثوي لصالح ذكوريته التي تلتفت بحمى المقدس الأرضي فيقول^(٧٩) : [الطویل]

وَمِنْقَبٍ بِالسُّورِدِ قَبَلُتْ حَدَّهُ
فَأَعْرَضَ عَنِّي مُغْضَبًا قَلْتُ: لَا تَجْرِ
وَقَبْلُ فَمِي إِنَّ الْجُرُوحَ قِصَاصُ

إن خطاب الاجساد اقوى من خطاب الافعال، فحين تتصهر مكامن الجمال الأنثوي أمام الذكورة، يغدو الكلام للشهوةٍ لا محل. فهنا لدى الشاعر جمال أنثوي قد تخطى حدود المقياس الشكلي، فأثار الجانب الشبقي لدى الذكورة، فأصبحت في حالة انصياعٍ إغوائيٍ للغة الاجساد الفاتنة، فقدت الأجساد إلى الاقتراب الحسي؛ لأن الذات الأنثوية، لا تزيد أن تُهشم ذاتها في حضرة الآخر، حين تكون جسداً للرغبة لا محل. فالرفض الشهوانى قد أثار ردة فعل لدى المتسلط الذكوري، فاحتمى بلغة الشرف الفقهى .

^(٧٨) هو (منصور بن القاضي محمد بن محمد) الأزدي الھروي الشافعى، من أشهر قضاة هراة، ويُكنى (أبو احمد) فقد كان فقيهاً شاعراً، قدم إلى بغداد وتقه على يد أبي احمد الاسفارائيني، مدح القادر بالله، وكان عجبًا في الشعر ويقال انه مغرى بالتربي، وله حمرىات وغزليات فانقة، توفي في سنة (٤٤٠هـ). ينظر: بنيمة الدهر، ٢٣٢/٥. ومعجم الأدباء، الحموي ١٩١/١٩، وسير أعلام النبلاء، ٢٧٤/١٧، وطبقات الشافعية الكبرى، السبكى، ٣٤٦/٥ والأعلام، الزركلى، ٣٠٣/٧ .

^(٧٩) دمية القصر، البلاخرزى، ١٠١/٢ .

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

سَرَّتْ فُؤَادِي لَمَّا أَنْ أَصَحْتْ لَهَا	فُلْ لِلأَدِيبِ الَّذِي وَافَى بِمِسَالَةٍ
خَرِيدَةٌ دَائِثٌ حُسْنٌ فَائِتَنَّى وَلَهَا	إِنَّ الَّذِي فَتَّأَتْهُ عَنْ عِبَادَتِهِ
فَرَحْمَةُ اللَّهِ تَغْشَى مَنْ عَصَى وَلَهَا	إِنْ تَابَ ثُمَّ قَضَى عَنْهُ عِبَادَتُهُ

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

إن للأجساد لغة لايفهمها إلا من تعمق بخصائص ايماءاتها ورموز شهوتها، فكل ايماء لغة، تثير في نفس المتلقى اسئلة متعددة ، لم تخرج عن مفهوم الرغبة، " فالرغبة ليست مجرد معطى

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

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

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

طبعياً محضاً، وإنما هي ثمرة الثقافة بنماذجها، ومؤسساتها ومحرماتها ومباحاتها [...] كما هي حصيلة تجارب المرء ومغامراته بآماله ونجاحاته[...] فكل رغبةٍ أغازها وعفاريتها، كما لكل رغبةٍ شيفراتها ومفاتيحها^(٨٣) التي تثبت في اثناء الرؤية الجسدية للتصور الأنثوي فالخطيب الحصفي^(٨٤) وثق الرحيل الرمزي الأنثوي اذ يقول^(٨٥): [السريع]

أقوٌت مَغَانِيْهِمْ فَأَقْوَى الْجَلْدُ	رَبِّانٍ بَعْدَ السَّاكِنَيْنَ فَدَفَدُ
صَاحِ الغَرَابُ فَكَمَا تَحَمَّلُوا	أَمْسَى بِهَا كَائِنٌ مَقْيَدُ
تَقَاسُّمُوا يَوْمَ الْوَدَاعِ كَبْدِي	فَلِيسَ لِي مِنْذَ تَوَلَّوْا كَبْدُ
لَيْتَ الْمَطَايَا لِلنَّوِيْ مَا خَلَعْتُ	وَلَا حَدَّا مِنَ الْحَدَّا أَحَدُ
عَلَى الْجَفُونِ رَحُلُوا وَفِي الْحَشِّي	تَقَبَّلُوا وَمَائَةٌ عَيْنِي وَرَدُوا
تِيَّمَنِي مِنْهُمْ غَرَازٌ أَغْيَدُ	يَاحِبْذا ذَاكَ الْغَرَازُ الْأَغْيَدُ
حَسَامَةُ مَجَرَدُ وَصَرْحُهُ	مُمَرَّدُ وَخَدْدُهُ مَوَرَدُ
كَائِنَكَهُ ثُلُهُ وَرِيَقُهُ	مَسَكُ وَخَمْرُ وَالثَّنَيَا بَرَدُ
يَقْعُدُهُ عَنِ الْقَيَامِ رَدْفُهُ	وَفِي الْحَشِّي مِنْهُ الْمَقِيمُ الْمَقْعُدُ
أَيْقَنْتُ لَمَّا أَنْ حَدَّا الْحَادِي بِهِمْ	وَلَمْ أَمَتْ أَنْ فَوَادِي جَلْمُدُ
كَنْتُ عَلَى الْقَرْبِ كَئِيْبَا مَغْرِمًا	صَبَا فَمَا ظَنَّكَ بِي إِذْ بَعْدُوا
لَوْلَا الضَّنَا جَحْدُ وَجَدِي بِهِمْ	لَكْنْ ثَحُولِي بِالْغَرَامِ يَشَهُ

^(٨٣) الخُبُّ والفناء، على حرب، ١٠.

^(٨٤) أبو الفضل يحيى بن سلامة بن الحسين(معين الله) المعروف(بالخطيب الحصفي) ولد في بطنزة في (ديار بكر) سنة (٤٥٩ هـ) ونشأ بحسن(كيفاً) وقدم إلى بغداد فتأدب على يد الخطيب أبي زكريا التبريزى، يقال انه كان غالباً في التشيع فسكن في (حيافارقين) وتولى الخطابة فيها، له ديوان شعر ورسائل، ومؤلف عمدة الاقتصاد في النحو، فقد وفاه الإجل سنة (٥٥١ هـ). ينظر: الأنساب، السمعاني، ٧٧-٧٦/٤، واللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير الجرجي، ٢٨٧-٢٨٦/٢، والكامل في التاريخ، ابن الأثير الجرجي، ٢٤١-٢٤٠/١١، وفيات الأعيان، ٢١٠-٢٠٥/٦، و تاريخ الإسلام ٢٧٩/١٢، ٧٢-٧١/٣٨، والبداية والنهاية، ٢٧٩/١٢، والكتى والألقاب، ١٨١/٢، والأعلام، ١٤٩-١٤٨/٨.

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

للهِ ما أَجْوَرَ أَحْكَامَ الْهُوَى
وَمَا لِمَنْ يُظْلَمُ فِيهِ مَسْعَدٌ
لِيْسَ عَلَى الْمُتَلِّفِ غَرَمٌ عَنْهُمْ
وَلَا عَلَى الْقَاتِلِ عَمَدًا قَوْدٌ

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

المبحث الثاني: طقوسية الجسد في الخطاب الأنثوي

إن للجسد مقلاً لا ينتهي مضمار تأججه في ساحة المعترك الديني والثقافي والأدبي والسياسي والاقتصادي. فكل جهةٍ تسعى إلى اختزال الجسد، لصالح رغبات أهواها، فيُعاد صقله على وفق سياسة الاستهلاك المادي .

لو ألقينا نظرة على تاريخ المجتمع الإنساني، لوجدناه ذكورياً بامتياز. فالأنثى الصورة المخالفة بايولوجياً للذكورة، فملامح اختلافها قد فُصلت، على وفق ضمور قابليات عقلها، فهي أنثى قاصرة عن الفهم، وشرح إشكاليات التسلط النخبوi. فالذهنية الثقافية(الذكورية)، مازالت محملة بـبايديولوجيا الإقصاء الوجودي الأنثوي. فالأنثى لا تستطيع أن تصف حادثة، وقعت امام مرأى بصرها؛ لأنها مفتقرة إلى ملكة العقل الناضج المفكرة، ولا تسافر وحدها بل تقيد بعقر دارها؛ لأنها خلقت للانزواء والمنع الجسماني، فكل مضامير أنوثتها (عورة) وكل متطلبات رغبتها شهوة^(٨٦) . فأصبحت مجرد آلة، بمقدور الذكورة المتسلطة، فتحرك بناءً على سياسة الإياعز، الذي تتلقاه ذكورياً.

فسسياسة المساواة، قد مُحيت من قواميس الذكورة، فلا تتساوى مع الآخر(الذكري)، حتى وإن تغلّبت مقدرات عقلها، على عقول آلاف الرجال؛ لأنها في مخيال الذكورة الجمعي، أنثى كانت ومازالت، على وفق ترسّبات الثقافة الذكورية، التي حطت من شأنها وأعلت من سطوة ذكوريتها. وهذه الصورة المتداينة للمرأة هي نتاج حقبة ذكورية امتدت من عصر جاهليتها إلى عصر حداثتها، فكينونة الوجود الأنثوي مقترنة بنفعية المجتمع الذكري، الذي يسعى جاهداً إلى تفصيل أنوثتها؛ وكأنه يريد وصمها بلعنة الشفاء الذكري .

إلا أن الأنوثة كيان اجتماعي، لا تُقْنَن على وفق سياسة المجتمع الذكري، فالمرأة حين تحارب وتشن غارات الإبادة القبلية، تسجّل حضوراً لافتاً يشي بفائدة نفعية، لقومية البرجوازية المتسلطة. فالأنثى تُذكّر حين تحتاج القبيلة إلى استنزاف مقدرات هويتها بالحرب والإغارة، وتؤنث حين تحتاجها القبيلة إلى "إشباع غريزة هؤلاء المتحاربين[...] فلم يكن المجتمع ليربح بالمرأة، بل انه يرى فيها عبئاً، وظهرت فكرة التخلص منها بالوأد الشنيع"^(٨٧) . فوجودها أصبح رهينة لنزوة عابرة، أن أشبعـت هذه الرغبة تخلصـت من دياجير الموت، وإن لم تشبعـها أصبحـت بموضع الوأد

^(٨٦) ينظر: العرب والمرأة، خليل عبد الكريم، ٢٣١ .

^(٨٧) المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقدير الفقهاء، جمال البناء، ١٠ .

الجسماني. وعليه فإن " من المؤكد أن نظاماً كهذا، إنما يصدر عن شعور اجتماعي، عالم بحقارة شأن المرأة، ووضاعة مركزها الاجتماعي وسوء مصيرها في الحياة" ^(٨٨). إلا أن ذلك لم يمح نصاعة جبين هويتها؛ لأنها صاحبة موقف وتاريخ ووعي، فولا وجودها لم نكن ولم يصبح نظيراً للأخر تحت فيء الخلق الرباني .

وما يعنيها الآن، المرأة(الجسد) التي جعلها الشاعر(الفقيه)، في ضمن طقوسية رغبوية، تشي بسياسة الاستهلاك الغريزي، الذي استثمر وجودها، لسد فجوات الرغبة لدى الآخر الذكري، ولتجعله خارج اسوار الاتهام المدنس، فيتحول جنس الأنثى إلى " بؤرة مركبة، تستقطب حولها علم النص كلّه، والدلالة مرتكزة، على وظيفة الشفرات الثقافية للجسد الحسي، تتنقله إلى الجسد النصي " ^(٨٩) . ليتشعب في أنظمة الخطاب الأدبي، فيستشف القارئ من خلاله، الجمالية الحسية للأنوثة، التي أصبحت مقياساً لإثبات هويتها في المنتج الثقافي .

فالجمال من ضمن طقوس الولوج إلى الجسد الحسي؛ لأن الأنثى أن لم تكن جميلة على وفق مرجعيات الثقافة الفحولية، تستبعد من أنساق الثقافة الأدبية، وتصبح في حاشية دونيتها . فالفقيه حين جعل طقوسية، في أنظمة الخطاب الشعري، بغية التعامل مع المكون الأنثوي؛ لأنه إنسان قبل كل شيء بغض النظر عن خط التماس الديني، فلديه رغبات ولديه ميل نحو الأنثى، إلا أنه مقيد بقيدين قيد منظوماتي (ديني)، وقيد مجتمعي(عرفي) أقوى من القيد الديني؛ لأنه لم يسر على وفق فكرة كلية متعلالية وقادمة من خارج الاجتماع (من عند الله تعالى)، بل وفق تجليات هذه الفكرة كما تظهر في الاجتماع عبر الممارسة ^(٩٠) العرفية التي تسقط الإنسان الذي يخرج، عن منظومة الدين الدوغماتي، حتى وإن لم يخالف دين الشرع الالهي؛ لأن الدين يفهم اليوم من تجليات الفقيه المنظوماتيه، التي أبعدت الإنسان عن دائرة المقدس الرباني، وأصبح يتختبط في عتمة التدين العرفي، التي جعلت الفقيه أحد ضحايا عرفية انغلاقها .

فالشاعر(الفقيه)، أصبح مُسيراً على وفق منظومة الدين(العرفي)، فحين يتعامل مع المكون الأنثوي، عليه أن يتبع طقوسية نسقية تجعل من الأنثى رمزاً شعرياً يخالل تحته أهواء غريزته الجسدية . إذ أن مهيمنات المجتمع العرفي والديني دفعت الشاعر إلى اتباع طقوسية معينة في التغزل الحسي للمرأة؛ لأن " المرأة لا تعني الشاعر بوصفها جسداً كأي جسد آخر، وإنما الذي يعنيه

^(٨٨) سيكولوجية المرأة، زكريا ابراهيم، ٣٣ .

^(٨٩) خطاب الأنساق، آمنة بلعلى، ٢٥٩ .

^(٩٠) ينظر: الدين والتدين(التشريع والنصل والمجتمع)، عبد الجود ياسين، ٣٤٧ .

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

وأول هذه الطقوس النسقية "طقوس البعد والفارق عن الحبيب". ففرق الحبيب في أنظمة الغزل الحسي يكون غياباً جسدياً، بغض النظر عن أشجان المكان وسمفونية الزمان؛ لأن الاحتياج لشخص الحبيبة احتياجاً مادياً كبيراً، فلو كان هناك موضعاً جسدياً لشخص الحبيبة، لانمحت ثيمة الافتراق، إلى المكون الانثوي، الراسخ في مضامين الخطاب الغولي. فالفارق قد يكون زمانياً، يبني عن مدة يوقن بانتهاها وانقضاء مماطلة وعدها، وقد يكون المكان مرتبطاً برمزية الرحيل عن ديار الأنس(٩٢)، إلى ديار المجهول المكاني. ولايخفى على القارئ حتمية اللقاء الحسي بين الرجل والمرأة فقد كان "العربي يلقى المرأة فتأخذه بحسنها وجمالها فتثور في نفسه عاطفة القربى إليها، وتثلّى عليه هذه الثورة، أن يحذثها عن فيض شعوره، عن الكلوم التي خلفتها في قلبه، فإذا صدت وتنعمت توسل إليها، واحتلال عليها لعلها ترق وترحم، وكثيراً ما كان يتربّق طلوعها "(٩٣)". عليه يكحل نظره بجمال رؤيتها ولقيص منها ضريبة الابتعاد الجسدي، وهذا ما تمثل عند محمد بن داود(٩٤)، إذ يقول(٩٥) : [الطوبل]

محامل لم تشدد عليها قيودها

ولما أتّونا بالمطاييا وقرّبوا

لعلّي أن فارقتكم لا أعيدها

تيمّمتكم عمداً لأحظى بالحظةٍ

وقلت لحادي الذود لم لا تقدّرها

فلم أنس إذ قيدت رحل مطئتي

تفوتك لاتدرى متى تستفيدها

كأنك لم تعلم بأن ربّ لحظةٍ

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

(٩٢) ينظر: طوق الحمامـة في الألفـة والألافـ، ابن حزم الأندلسـي، ٩٦-٩٧.

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

(٩٤) هو أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصفهـاني الظاهـريـ، من أشهر فقهاء هذا العصر، إذ اخذ الفقه عن أبيه، فابدع فيه أیما ابداع، وتشهد بذلك مؤلفاته الفقهية منها : الإنذار، والإعذـار، والإيجاز في الفقه وأشهر كتاب لديه كتاب الزهرة والى جانب الفقه، كان أدبياً شاعراً ظريفاً، وفي زمن صباحـ كان يلقب - بعصفور الشوكـ - لنحافته وصفرة لونـه توفي سنة (٢٩٧هـ). ينظر: معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوريـ، ٢١٤-٢١٥، وتاريخ بغدادـ، ٣٢٤-٣٢٥ـ، وفيات الأعيـانـ، ٤٢٥-٤٢٦ـ، والواـفيـ بالوفـياتـ، ٤٧-٥٠ـ، والبداـيةـ، ١١-١٢٥ـ، وكشف الظنـونـ، حاجـيـ خـليـفةـ، ٢٢٣-٢٤١ـ، والأـعلامـ، ٤-٤٧ـ.

(٩٥) أوراق من ديوان أبي بكر الأصفهـانيـ، ٤٣.

ولم تلتمنْ عمدًا لها من يقودُها
عليَّ وقد أعیتُ على من يكيدُها
وأبذرُها طوعاً لمن لا يریدُها

فلو لم تكنْ تهوى الفراق نحرثُها
فيما عجباً مئيًّا ومن صبر مهجنِي
أطْنَّ بها عمن يرى الملك دونَها

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

فمشاعر الحب تعتلج في نفس العاشق الذي " لايهوى محبوبه لابتغاء نفع او اتقاء ضرر[...]
بل لارتياح نفسه، الى جماله في بادئ الأمر، فيتمنى اولاً أن يراه [...] ثم أن يكون رفيقه الدائم [...] ثم أن يواصله "^(٩٦) . ليطفئ مرارة العشق الذي نشب بداخله، فيتمنى طيف الوصول للمحبوبة الرحالة وهذا تمثل بقول محيي الدين^(٩٧) ابن الشهربوري^(٩٨) : [مخلع البسيط]

ما زارَهُ بعْدَ الرَّقَادِ
يَارَاقَ اللَّيلِ عَنْ مَحْبِبٍ
وَكِحْلُ أَجْفَانِهِ سَهَادُ
فَرَاشُ جَنْبِيَهِ مِنْ قَنَادِ

هنا الشاعر اتبع طقوسية البعد، فبُثت دعوة الاحتياج الى الأنثى(الجسد)، فحين نمعن النظر بظاهر النص نجد ان فعل(الرقاد)، يؤكِّد عدم ثبات الجسد وحالة الأرق التي تعترِّيه لجفاء الأنثى عنه، لكن مضمون النص يؤكد مدى أهمية المرأة وفوقيتها لدى الفاعل الذكري، إذ ان ابعادها عن محور الرؤيا الحُلمية والنظرية، افقده توازنه الطبيعي وجعله في حالة ارق دائم . وبعد ذلك يستدرك طقوسية الوصول فيقول^(٩٩) : [الخفيف]

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

^(٩٨) الواقي بالوفيات، ١/١٧٠ .
^(٩٩) الواقي بالوفيات، ١/١٧٠ .

جاد لي في الرقاد و هنا بوصلي

أنشط القلب من عقال الهموم

وَجْهَانِي لِمَا انتَبَهْتُ فَمَا أَقْ

رب ما بین شقوتی و نعیمی

إنَّ الشاعر هنا يتحرك ضمن طقوسية(الوصل)، ولذلك فان مواصلة الأنثى للذكر ضمن طقوس الولوج الحسيّ في النص، يؤكد مدى أهمية المرأة في نص الشاعر وعدم استثمار فرص اللقاء الحسيّ على أرض الواقع المكاني؛ لأنَّه يُعد من ضروب الاستحاللة الجسدية المجتمعية، ولذلك يصبح الذكر بسعادةٍ غامرةٍ، ان تمت تلك الرؤية بدون منغصات الجفاء الأنثوي الفاعل في محركات سير اللقاء الحسيّ ، وهذا يؤكد لنا فوقيَّة الأنثى في طقوسية الوصل الذكري .

ومازالت الثقافة الفحولية تمرر أنساق توسلها عبر جماليات الخطاب الحسيّ ، الذي ارتسمت معالمه في رؤيا الطيف، وهذا يؤكد مدى حرص الشعراء على استثمار الأنثى ضمن واقع خيالي، يُخرجهم من حالة التساؤل الواقعي ويضمن لهم سلامة الخروج عن حدود الحرمة . وهذا ما تمثل لدى الشاعر النفيسي الفطريسي^(١٠٠) اذ يقول^(١٠١) : [مزروع الكامل]

قُلْ لِلّٰهِ يَعْلَمُ أَطْهَرَ أَنَّكُمْ صَدَقْتُمْ

و جعلت قتلى فیا و کدک

ان شاء الله فرداً

عَلَيْهِ قَلْمَنْ فَكَوْ عَنْدَكْ

أَخْلَافُتْ حَتَّىٰ فِي زِبَا

رتابطیف منک و عدک

وَأَنَا عَلَيْكِ كَمَا عَاهَدْتَ

تَ وَانْ نَقْضَتْ عَلَيْهِ عَهْدَكُ

ب حشای لما ذقت بر داشت

و شهـدـتـ أـنـيـ ظـالـمـ

لما طارت إليك شهداؤ

أَتَظْنَ غَصْنَ الْبَانِ يَعْ

جذب وقد عاينت قدّم

(٤٠) أبو العباس أحمد بن أبي القاسم عبد الغني بن احمد بن عبد الرحمن بن خلف ابن مسلم اللخمي المالكي القطريسي، الملقب (بالنفيس) وينسب الى جد يقال له قطروس، من فقهاء العصر العباسي، لديه مؤلفات في الفقه والفلسفة الى جانب الادب فقد كان اديباً شاعراً مصرياً والدليل على شاعريته ديوان شعره، توفي بمدينة قوص بمصر، سنة (٦٠٣هـ). ينظر: وفيات الأعيان، ١٦٤/١-١٦٧، وسير أعلام النبلاء، ٢١/٤٧٩-٤٨٠، والوافي بالوفيات، ٧/٤٨-٤٧، وفوات الوفيات، ١/٢٨٥-٢٨٦، وخزانة الأدب، البغدادي، ١/٥٥١، والأعلام، ١/٢٧٧، وهدية العارفين، ١/٩٨، ومعجم المؤلفين، ١/٥٢١.

حاطي وقد شاهدْتُ خدَّك منشوق يحمي منك وردى مولاي حتَّى صرتُ عبادَك طفُهُ علَيْنَا مَا أشَدَّك أو أنْ لِي عَزَمَاتٍ جَلَدَك	أم يخدع التفاصَحُ الـ أم خلَّتْ آسَ عذارَكَ الـ لا والـذِي جعلَ الـهوى ياقـابُ من لـانـث مـعاـ أـتـظـنـي جـلـدـالـهـوى
--	--

إنَّ هذه المحاورة التي صدرت من الذكر تؤكِّد عمق الاحتياج الجسدي إلى الأنثى، ولذلك فان ابعادها عن محورية الذكر، جعلته في حالة ركودٍ تام ونبذ لسياسة البُعد؛ لأنَّ وجود الأنثى في نص الشاعر خرج عن نطاق الرؤية الواقعية وجفاء الرؤيا الطيفية، ولكن حين نمعن النظر نجد ان شدة انقياد الذكر للأنثى وعانياه بها، كانت بناءً على الأوصاف الجسدية المكتنزة بها. اما مضمر النص فيؤكِّد مدى سلطة المرأة وقوتها فاعليتها في تحويل محورية اللقاء الجسدي، واستحالة حظورها في الواقع العيني والطيفي، فلذلك أصبح الذكر في حالة عجزٍ وتسلٍ، من أجل حضورها الفاعل في خطابِ ذكوريتها .

ومن هذه الطقوس { طقوسية الخمار } : التي هي نتاج حقبة ذكورية وسلطة مجتمعية، ترى في الأنثى مصدراً للرغبة الذكورية ولابد من تقييد انوثتها، فاقتضى الأمر ممارسة سياسة الحجب والإقصاء، لتعود جسداً ثوابياً تهيكل تحت قصبان (الخمار) الحاجب وهذا ما جعله "جسداً غالباً يستهدف غرس القدسي في صلب الحياة اليومية، إنه جسد من أجل المقدس، فهو بحركاته المقتنة تلك، وفي مستوياته الوجودية كلها، يمنح للقدسي تعبيراته الشعائرية ويسمها بحضوره"^(١٠٢) اللافت للنظر في المخيال القدسي؛ لكونه لم يتخط حدود(اللاممك) المجتمعى. والشاعر ابو علي المحسن التنوخي^(١٠٣) بطقسيته المقدسة يقول^(١٠٤) : [الكامل]

افسـدتـتـ سـنـكـ أـخـيـ الثـقـىـ المـتـرـهـبـ	قـلـ لـمـالـيـحـةـ فـيـ الـخـمـارـ المـذـهـبـ
---	---

^(١٠٢) هو (ابو علي المحسن بن ابي القاسم التنوخي)، ولد سنة(٣٢٧هـ) في بلاد فارس، فتفقه على يد أبي العباس الأشرم، وأبي بكر الصولي وغيرهم، ثم نزل بعد ذلك ببغداد وأقام بها إلى حين وفاته، فكان من العلماء الحفاظ والشعراء المجيدين، الذين لهم مكانة مرموقة في بغداد، ومن أشهر مؤلفاته : (كتاب الفرج بعد الشدة) فناه الاجل سنة(٣٨٤هـ) ينظر: وفيات الأعيان، ٤٦٠/٤، وفيات الوفيات، ٤٦٣/١، والوافي بالوفيات ٢٥٨/١٥.

^(١٠٤) يتيمة الدهر، ٤٠٦/٢، والفرج بعد الشدة، التنوخي، ٣/١، وفيات الأعيان، ٤٦١-٤٦٠.

نور الخمار ونور خدك تحته
 عجبًا لوجهكِ كيف لم يتذهب؟
 وَجَمِعْتَ بَيْنَ الْمُذْهَبَيْنَ فَلَمْ يَكُنْ
 للحسن في ذهبيهما من مذهب
 قال الشاعر لها: أذهبني لا تذهبني
 واذا أنت عين لسرق نظرة

هنا الشاعر قد أدلّج الحسية الانثوية، وهذا ما جعلنا نقرأ نسقيّة(المرأة) المضمرة في الخيال الفقهي فلا يبيح النظر لها ولابد أن تُحجب عن الأنظار، لتمثّلها موضع الإثارة، ولهذا سوف تفسّر على وفق الخصوصية الدينية لدى الفاعل الذكوري، الذي لا يضحى حتى يصبح أسيراً لرغبتِه، التي تكشف عنها انظمة الخطاب الشعري، فيقوم بازاحة اغطية المقدس فيجعل جمال حسيتها، ثمناً لتخطي الحرمة الجسدية، فيستلب منها ما عصيّ حجبه، ف تكون على وفق سياسة الحجب المنظوماتي، المرأة المثال لعفتها وطهارتها .

إن المنظومة الجسدية لم تخل عن طقوسية حماها، فجاءت متتبعة بثالث طقوسها الحسية المتمثل بـ "الوشاة والرقباء"^(١٠٥) . فكثيراً ما كان ينتابنا الشعور بالشك بمن حولنا، فيتولد بداخل نفوسنا شعور الرقيب الذاتي أو الغيري، ولا سيما في حالة نشوة اللقاء الحسيّ. وهذا يدفع العشاق إلى ابتداع، لغة الإشارات والحركات والغمزات، يجعلهم في مصدر إحاطة، يبعدهم عن شرور الوشاة، وأحياناً يضطر المحب، إلى أن يكون لين الجانب معهم حتى لا يحولوا بينه وبين من يحب؛ لأنهم بمثابة الحصار الذي قيد هؤلاء العشاق، فجعلهم في حالة شكوى وجزع وحرمان^(١٠٦) . وعليه "فان فراق المحبين، وتقطيع أواصر المودة بينهم، كثيراً ما كان يرضي نفوس الوشاة، ويُشيع رغباتهم، فهم لا يريدون أن يروهم يهنوون مع من يحبون، أو يعيشون معهم بسلام، بل يُفرحهم ايناؤهم وایلامهم"^(١٠٧) ؛ لأنهم أخذوا على عاتقهم فكرة التقرير بين المحبين، وهذه السلسة الرقابية

^(١٠٥) الواشي أعظم أثراً وأخطر وجوداً من الرقيب؛ لأنه قد أخذ على عاتقه، تفريق سنة المحبين وقطع صلاتهم، واسعاً خبر عشقهم، فيقوم باختلاق الكذب، والأهواء بين الجانبين، فيشكك في محبة المحب لشخص المحبوب، فاما غايتها في ذلك، التفرقة وبلوغ الوطر أو للافراد بالمحبوب واستثاره. أما الرقيب فهو أخفّ أثراً ووطأة على المحب؛ لأنه قد ينقل بالجلوس بينهم غير معتمد، أو قد ينقل بالجلوس، لدافع الفضول والانتشاء بأحاديث عشقهم. وقد يكون بمثابة العين الساحرة الذي تحذر العاشق من نيران الوشاة. عليه فلا وجود خطورة تحسّب لهم. ينظر: طوق الحمام، ٦٤,٦٦,٦٨.

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

^(١٠٧) أثر الوشاة في شعر جميل بثنينة، د. حسين عبد حسين الوظيفي، Org http://archive.org .

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

وَلَهُنْ مِنْ رَفِبَةٍ عَلَى فَرَقٍ	لَمْ أَنْسَ شَمْسَ الضُّحَى ثُطَالِعْنِي
لَمَّا بَدَتْ فِي مُعَصْفِرٍ شَرَقٍ	وَجَفْنُ عَيْنِي بِدَمْعَةٍ شَرَقٍ
لَمَّا رَمَثْتُ الْوَشَاءَ بِالْحَدَقِ	كَانَهُ أَدْمَعِي وَوَجَثْهَا
كَالشَّمْسِ غَابَتْ فِي حُمْرَةِ الشَّفَقِ	ثُمَّ تَغَطَّتْ بِكَمَهَا خَجَلٌ

هذا الشاعر أتبع طقوسية الوشأة في نصه، لينبئ عن طهرانية رغبته، ول يجعل الأنثى مضمة برغبتها، بدلالة اسناد فعل (المطالعة) الجسدية لها، وهذا ما عزز ثيمة رغبوبة اللقاء من الأنثى، التي كشفت عن ملامح جسدياتها للذكر، لنقوده إلى دائرة الرغبة المغلقة بسلطة التحديق الرقابي(الوشأة)، وهذا ما جعل الأجساد في حالة اعاقة خلوانية، أو عزت للأوثى بثيمة الاحتشام الجسدي، فأخلفت معالم انوثتها عن الذكر، فحرمت بذلك الأجساد من رغبة شهوتها .

والفقيه كما ذكرنا سابقاً إنسانٌ مقيدٌ نوعاً ما بقيود العرف المجتمعي، الذي لا يسمح له بتخطي فوقية التسلط الديني؛ لأنَّه الصورة الإيجابية السمحنة لناموس الشريعة الإلهية. فإن تعامله مع المرأة سيكون مقتعاً على وفق رمزيةٍ خطابيةٍ، تجعله يتعامل مع المكون الأنثوي، على أنه صيغة ذكورية محضة ؛ لأن الخطاب الشعري يفسح له الحرية الكاملة للبوج عما بداخله حتى وإن اتبَع أنظمة المسكون عنه في خطابه الشعري، والدليل على ذلك طقوسية تغزله بلغة المذكوفخرج عن قيود الخطاب الظاهري. لكن الأهم من هذا كله، نجد أن الفقيه(الشاعر) حيث اتبع هذه الطقوسية المتزممة بذكريته؛ لأنَّه أحد ضحايا الأنظمة النسقية الفحولية فتارikh الثقافة الفحولية، تعزز للذكر ثيمة الشدة والعنف والحكمة والعقل، التي تجعله مُتسلاً على كل مضامير مجتمعه. فهي وسط هذا الاحتفاء الطقوسي، نجد الأنثى قد تلعت بوشاح، الميلولة والنعومة والعاطفة والحدس والغفة

^(١٠٨) هو أبو القاسم التنوخي (علي بن محمد بن داود أبي الفهم بن ابراهيم)، القاضي والد القاضي أبي علي المحسن التنوخي)، ولد بانطاكيا سنة(٢٧٨هـ)، ثم قدم إلى بغداد فتقىق هناك ،ورأس حلقات الفقه، وكان عالماً بالعلم والأدب، وعارفاً بأقوال المعتزلة وبالنجوم، تولى القضاء في البصرة والأهواز، وكان من ابرز ندماء الوزير المهلبي، إلى أن وفاه الأجل في البصرة سنة(٣٤٢هـ) ودفن بداره في المرقد. ينظر: وفيات الأعيان، ٤٦٦-٤٦٧، وتاريخ الإسلام، ٢٥٦/٢٦٦، والوافي بالوفيات، ٢١/٢٠٢-٣٠٤، وهدية العارفين، ٦٧٩/١.

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

والجمال، نافيًّا عنها صفة الحكمـة والفلسفة والسيطرة على الانفعالات^(١٠). ولا يخفى على الرجل طابع الرقة، حين يعامل الأنثى بحب وحنان عاطفي في بادئ لقائه؛ لأن هناك غايات متباطنة في اللاوعي توزع لديه الدافع الرغبوـي تجاه الأنثى. فهـنا فـطـقـوـسـيـةـ الخطـابـ المـتـرـنـمـ بلـغـةـ المـذـكـرـ قدـ أـعـلـنـتـ فـحـوـىـ جـسـدـيـتـهاـ عـنـدـ أـبـيـ الحـسـنـ الفـقـيـهـ الـكـرـخـيـ^(١١) اـذـ يـقـولـ^(١٢) : [البسـيطـ]

خوفاً لهـجـرـكـ أوـ خـوـفـاًـ منـ النـائـيـ ولاـ اـصـطـبـارـ عـلـىـ هـجـرـ الـأـخـلـاءـ وـمـاـ تـضـمـنـهـ مـنـ شـدـةـ الدـاءـ لـخـاطـبـتـكـ بـوـجـديـ كـلـ أـعـضـائـيـ إـلـاـ السـلـامـ بـإـيـحـاءـ وـإـيـمـاءـ	كـمـ لـوـعـةـ فـيـ الحـشـاـ أـبـقـتـ بـهـ سـقـماـ لـاـ تـهـجـرـيـ فـأـيـ لـسـثـ ذـاـ جـلـ اللـهـ يـعـلـمـ مـاـ حـمـلـتـ مـنـ سـقـمـ لـوـ أـنـ أـعـضـاءـ صـبـ خـاطـبـتـ بـشـرـأـ فـأـرـعـىـ حـقـوقـ قـفـيـ لـاـ يـنـبـغـيـ شـطـطاـ
---	---

إنَّ ابـتـعـادـ الأنـثـىـ عـنـ معـولـ الـخـطـابـ بـلـغـةـ أـنـوـثـتـهاـ،ـ يـؤـكـدـ حـالـةـ الـخـوـفـ التـيـ تـعـتـرـيـ الشـاعـرـ؛ـ لأنـ الأنـثـىـ بـاتـتـ الـظـلـ الـمـلـازـمـ لـتـوـجـهـاتـ الـعـاطـفـيـةـ،ـ وـالـدـلـلـيـلـ عـلـىـ ذـلـكـ حـالـةـ الـعـوـزـ وـالـمـرـضـ وـالـحـرـقـةـ التـيـ خـلـقـتـهاـ بـقـلـبـهـ حـينـ غـابـتـ عـنـ مـحـورـيـةـ الـلـقـاءـ الـوـجـانـيـ،ـ فـضـلـاـ عـنـ ذـلـكـ نـلـحظـ لـغـةـ التـذـلـلـ الـجـسـديـ،ـ التـيـ اـعـانـتـهـ فـيـ ذـلـكـ لـغـةـ خـطـابـهـ الـذـكـوريـ،ـ وـلـكـيـ يـنـالـ استـعـطـافـ الـمـرـأـةـ أـظـهـرـ حـالـةـ الـوـجـدـ الـخـارـجـ عـنـ مـأـلـوـفـ الـجـسـدـ وـالـرـاـفـضـ لـكـلـ مـعـوـقـاتـ الـجـفـاءـ الـحـضـورـيـ؛ـ لأنـ نـشـوـةـ الـلـقـاءـ لـاـ يـمـكـنـ اـنـ تـتـعـدـىـ حدـودـ الـإـيمـاءـ الـمـفـرـطـ عـنـ حـدـهـ.

فالـذـاتـ الـإـنـسـانـيـةـ،ـ فـيـ حـالـةـ بـحـثـ دـائـمـ،ـ عـنـ كـوـامـنـ الـجـمـالـ الـحـسـيـ،ـ لـتـعـوـيـضـ النـقصـ الـذـيـ يـعـتـرـيـهـ،ـ وـيـتـيـئـرـ سـكـونـ خـمـولـهـاـ،ـ فـتـغـدوـ بـحـالـةـ نـشـوـةـ وـارـتـياـحـ نـفـسـيـ.ـ فـالـشـاعـرـ لـمـ يـخـرـجـ عـنـ وـتـيرـةـ الـمـخـيـالـ الجـمـعـيـ،ـ فـكـانـ الـجـمـالـ مـنـ أـوـلـوـيـاتـ التـغـزـلـ الـحـسـيـ،ـ فـافـتـنـ بـجـمـالـ الـجـسـدـ الـأـنـثـويـ،ـ وـرـأـهـ جـميـلاـ فـيـ كـلـ مـظـاهـرـهـ وـانـ لـمـ يـكـنـ كـذـلـكـ؛ـ لأنـ الـعـقـلـ قـدـ تـهـيـكـ عـلـىـ نـفـعـيـةـ الـأـجـسـادـ،ـ وـلـمـ يـعـمـلـ مـنـ

^(١٠) يـنـظـرـ:ـ التـقـافـةـ الـجـنـسـيـةـ التـقـافـيـةـ،ـ سـلـيمـ دـولـةـ،ـ ٣٢ـ.

^(١١) هوـ عـبـيدـ اللهـ بنـ دـلـلـ الـكـرـخيـ،ـ يـكـنـيـ اـبـيـ الـحـسـنـ الـكـرـخيـ.ـ فـنـالـ لـقـبـ الـكـرـخيـ نـسـبةـ إـلـىـ جـدـهـ،ـ وـهـوـ مـنـ كـرـخـ جـدـانـ،ـ كـانـ فـقـيـهـاـ وـأـدـبـيـاـ مـتـمـيـزـاـ فـيـ بـغـدـادـ،ـ تـلـمـذـ عـلـىـ يـدـ فـقـهـاءـ الـمـذـهـبـ الـحـنـفـيـ فـحـدـثـ عـنـهـمـ أـمـثـالـ اـسـمـاعـيلـ اـبـنـ سـحـاقـ الـقـاضـيـ،ـ وـمـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ الـحـضـرـمـيـ وـغـيـرـهـمـ،ـ فـانـتـهـتـ إـلـيـهـ رـئـاسـةـ الـمـذـهـبـ الـحـنـفـيـ فـنـالـ شـهـرـةـ وـاسـعـةـ فـيـ الـبـلـادـ،ـ عـاـشـ فـتـرـةـ مـنـ حـيـاتـهـ زـاهـداـ،ـ ثـمـ فـيـ أـخـرـيـاتـ حـيـاتـهـ أـصـبـ بـمـرـضـ الـفـالـجـ فـتـوـفـيـ عـلـىـ أـثـرـهـ فـيـ بـغـدـادـ سـنـةـ (٣٤٠ـهـ).ـ يـنـظـرـ:ـ تـارـيـخـ بـغـدـادـ،ـ ١٠ـ،ـ ٣٥٢ـ-٣٥٣ـ،ـ وـالـأـنـسـابـ،ـ ٢ـ،ـ ٥٢٠ـ،ـ وـالـلـبـابـ فـيـ نـهـذـبـ الـأـنـسـابـ،ـ ١ـ،ـ ٥٢١ـ،ـ وـسـيـرـ أـعـلـامـ الـبـلـاءـ،ـ ١٥ـ،ـ ٤٢٦ـ-٤٢٧ـ،ـ وـالـأـعـلـامـ،ـ ٤ـ،ـ ١٩٣ـ،ـ وـهـدـيـةـ الـعـارـفـينـ،ـ ٦٤٦ـ،ـ ٦٤٧ـ.

^(١٢) مـعـجمـ الـمـؤـلـفـينـ،ـ ٢٣٩ـ،ـ ٦ـ.

^(١٣) تـارـيـخـ بـغـدـادـ،ـ ١٠ـ،ـ ٣٥٢ـ.

إثارةٍ في النفس، ففي كل موضعٍ جسدها كان الجمال^(١١٣) مبعث الرغبة عند الآخر الذكري. فالشاعر القاضي الجرجاني، قد هيكل رغبته على أستار الجمال الحسيّ اذ يقول^(١١٤) : [الطوبل]

تَقَصَّفَ عَارًا أَنْ أَسْمِيهُ أَهْيَا يُرْجُ عنْ قَصْدِ الطَّرِيقِ تَخْوِفًا مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا اورثَاهُ تَصَّافًا تَسَاقَطُ فَوْقَ الْأَرْضِ وَرْدًا مُقْطَفًا تَصَوَّرَهُ أَمْ أَنْشَرَ اللَّهُ يُوسُفًا؟ أَحَاوَلَ مِنْهَا أَنْ تَحُولَ وَتَكْسِفَا وَغُصْنَاكَ ذَا إِذْ مَالَ أَنْ يَتَقَصَّفَا يُقْلِبُ سَيْفًا بَيْنَ جَفْنِيهِ مُرْهَفَا إِلَيْكُمْ وَإِكْرَامًا لَكُمْ وَتَشْوُفَا	وَأَهْيَفُ لَوْ لِلْغُصْنِ بَعْضَ قَوَامِهِ تَحَيَّنَ غَفَلَاتُ الْوُشَاءِ فَزَارَنَا فَمَا باشَرَتْ نَعْلَاهُ مَوْضِعَ خُطْوَةِ وَتَلَحَّظُ خَدِيهِ الْعَيْوَنُ فَتَنَتَّنِي فَقُلْتُ : أَخْلَمُ امْ حَوَاطِرُ صَبْوَةِ وَفِيمْ تَجَلَّ الْبَدْرُ وَالشَّمْسُ لَمْ تَغْبُ؟ أَمَا حَشِيتُ عَيْنَاكَ عَيْنًا تصَبِّيَهَا وَلَمْ يَحْذِرِ الْوَاشِينُ مِنْ لَحَظَاتِهِ فَقَالَ اسْتِيَاقًا جِئْنُوكُمْ وَصَبَابَةً
---	--

هنا الشاعر رسم معالم الأنوثة الحسية بلغة الذكرة الفحولية، لتكون نسقية الخطاب ذكورية بامتياز، فجعل جمال الأنوثة نداءً لجمال الفتنة الذكورية(النبيّ يوسف)؛ لأنّه لم يلحظ الأنثى بهذه الصورة الجمالية الشكلية، ومن ثم فإنّ الشاعر قد فاقت معايير الوصف الجسدي، فطفحت بأنوثتها على من حولها ، وهذا ما جعل الشاعر في حالة تأرجحٍ تامٌ ما بين ثبات الحضور وخوف الوشاة، لكن مضمون النسق يظهر المرأة الكبيرة لشخصية المرأة، إذ كانت هي المبادر الأول لتسلي حصنون الوشاة والداعف الأول لفحوى اللقاء الحسيّ، إذ لعبت عاطفة المرأة دوراً الأمثل في تذليل معوقات الشوق العاطفي، وهذا يؤكد فوقيّة المرأة وجسارة حضورها في ميادين الخطاب الذكري؛ كونها المبادر الأول والصانع لفحوى اللقاء الحسيّ .

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

^(١١٣) ينظر: لغة الجسد في أشعار الصعاليك، د. غيثاء قادرة، ٢٠٣، ٢١٢.

^(١١٤) ديوان القاضي الجرجاني، ١٠٣.

على صغرٍ من الحسن البهـي طلبـُ من الـجـيب زـكـاة حـسـن
 على قولـِ العـراـقـيـِ الـزـكـيـِ فـقـالـ: وـهـلـ عـلـىـ مـثـلـيـ زـكـاةـ
 وقد فـرـضـ الزـكـاةـ عـلـىـ الصـبـيـ فـقـلتـ: الشـافـعـيـ لـنـاـ إـمـامـ

إنَّ الزكاة لا تؤخذ إلا إذا كانت هناك زيادة في الأموال، وهذا يقودنا إلى قراءة مضمرات الخطاب الفقهي. فالشاعر هنا خاطب المرأة بصيغة المذكر؛ لأنَّ نسق ظاهر لتحبيب المرأة وتقربيها من النفس، أي أنَّ الرجل يريد أن يجعل المرأة امتداداً لذاته، من خلال مخاطبتها بلغة التذكير بدل التأنيث. أما النسق المضمر الكامن وراء هذا الأسلوب على خلاف ذلك، هو تغليب لجنس الرجل على غيره في الخطاب، وهو في الوقت ذاته صيغة تخبيب لخصوصية المرأة؛ بوصفها جنساً آخر وذاتاً مستقلة، وتوجُّل في إثبات عُرْى التبعية اللغوية، المنبعثة من تجذر أساس تبعية المرأة للرجل في الثقافة، وتسلل ذلك الأساس إلى ذات الشاعر وإلى نفسه؛ كونه صورة من الوعي واللاوعي الثقافي في آنٍ واحدٍ .

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

^(١٥) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي)، الفقيه الاصولي الشافعي، ولد ونشأ ببغداد، ثم سافر بعد ذلك إلى خراسان مع والده فاستقر بنيسابور، وكان ذا مال وثروة انفقها في سبيل العلم الذي لم يكسب منه أي مردود حالي، فاشتهر بفنون عده، فكان شاعراً وأماماً عظيماً، لا يساق في الفقه واصوله والفرائض والحساب وعلم الكتاب، والدليل على ذلك مؤلفاته النافعة منها : التكملة في الحساب، والفصل في اصول الفقه، والفرق بين الفرق... الخ، فتوفي في- مدينة اسرافيين- في بلاد فارس سنة(٤٢٠هـ). ينظر: يتيمة الدهر، ٤٧٧/٤، واثبات عذاب القبر، البيهقي، ٤، وسير أعلام النبلاء، ٧٤٨/١٠، وفوات الوفيات، ٧٠١/١، والوافي بالوفيات، ٣٢-٣١/١٩، والبداية والنهاية، ٥٦/١٢، ومعجم المطبوعات العربية، ١/١٤٤-١٤٥.

^(١٦) فوات الوفيات، ٧٠١/١، والوافي بالوفيات، ٣٢/١٩ .

وتجعل من المرأة تابعة وفريسة منتظرة^(١١٧). وعلى وفقها تهيكل العقل الفقهي لدى الشاعر أبي الفرج الدارمي^(١١٨) إذ يقول^(١١٩) : [متقارب]

أرى أنها أنكر المذكر	ظلوّم يُكْلِفُني خطّة
وأعْدُ في عقد خنصر	لذكري تقع سبابة
في جري على ذاك بالأكدر	وأمنخه من ودادي الصفا
فقلت: ودادك مني بري	وقال: ودادي كذا شرطة
إلى الموت والبعث والمنشر	طلاقاً ثالثاً بلا رجعة
إذا لم يصح على المخبر	فلا خير فيمن له ظاهر

هنا الجسد الأنثوي، رفض تسلط الآخر الذكوري، فقبول الرفض الانثوي بصرامة مضمرة، جعلت منه جسداً ظالماً لكل حدود القدسية الإنسانية، فأصبح الجسد الذكوري، بحالة اختلال ذاتي وعدموعي حقيقي، لجسدية الأرواح التي تعامل معها؛ لأنه قد اعتاد على سلسة نزع الرغبة التي تشظت بشروط المرغوب(الأنثوي)، فشعرت الذكورة بعجز قوتها الامتناعية فلجمات إلى الاحتماء بسلطة المقدس لتبرئ نفسها من كل مهيمنات الأدلة الشهوانية. فحققت الأنوثة وجودها من سلطة المقدس(الذكوري) الذي وصمها بالوهم الداخلي وخداع المظهر الحسي .

إن الأنثى حين تتسم بثنائية {الرغبة والجمال}، في نسقية النص الغزلي، تتبئ عن ذات الفحولة الراغبة، التي انصاعت وراء أهواء رغبتها، مُتخطية بذلك كلّ ممنوعات الانزواء الجسدي.

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

^(١١٧) البغاء أو الجسد المستباح، فاطمة الزهراء ازرويل، ٥٨-٥٧.

^(١١٨) هو الإمام، العلامة، شيخ الشافعية، محمد بن عبد الواحد بن محمد بن عمر المعروف(دارمي) البغدادي ولد سنة(٣٥٨هـ) في بغداد، إذ كان فقيهاً وشاعراً، موصوفاً بالذكاء، وحسن الفطنة، والكلام في دقائق المسائل، انتقل إلى دمشق فوافاه الأجل هناك سنة(٤٤٨هـ) فدفن في باب الفراديس، ومن مؤلفاته : كتاب الاستذكار في المذهب، وجامع الجواب ومعه الدائع...الخ. ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٦٤/٣، وتاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، ١٥٨/٥٤، ١٦٠-١٥٨/٥٤، تاريخ الإسلام، ١٩٤-١٩٢/٣٠، وسير أعلام النبلاء، ١٨-٥٢/١٨، ٤، والوافي بالوفيات، ٤٧/٤، والاعلام ٢٥٤/٦ .

^(١١٩) تاريخ مدينة دمشق، ٥٤، ١٥٩/٥٤ .

حسي من الخلق طرأ ذلك القمر وحاز روحي ومالي عنه مصطبهُ وغايةُ الحظِّ منه للورى النظرُ فصار من خاطري في خدِّه أثرُ وراجع الفكر فيه أنه بشرٌ	تغيَّبُ الخلقُ عن عيني سوى قمرٍ محلُّهُ في فوادي قد تملَّكهُ فالشمسُ أقربُ منه في تناولها أردُثْ تقبيلهُ يوماً مُخالسةً وكم حَلَّ يَمْ رَاهَ ظَنَّهُ مَا كَانَ
---	--

ففي هذا النص الشعري، لحظ انساقية التغييب الأنثوي، لدى الآخر المُسلط الفحولي، فسعى إلى تغييبها هوبياتياً واستحضارها (جسدياً)، فأكَد قيمة الابتعاد الأنثوي عن محل التسلُّط الفحولي؛ لأن ثمة أنظمة رقابية، تعيق من حركة الأجساد وثمة نسقية خلوانية (الخلسة)، وهذا مادفعه إلى توظيف لغة الخطاب الذكوري داخل نسقية الوجود الأنثوي، لبيري الحسن الجوانى لديه ظاهراً، في حين نسقية المضمر، كشفت عن تلك الذات المتضخمة فحوليته شهوتها، المستترة خلف أنظمة الحسن الخلوي، فجعلت الأنثى منقادة بل منصاعة إلى الذكر؛ لأنها الكفيلة بإثبات هوية أنوثتها، فلا وجود لسياسة الرفض الأنثوي في حضرة التسلُّط الفحولي.

وعلى وفق هذا الكلام لازالت النظرة الدونية تلاحق الأنثى وتخزل وجودها جسدياً، ومن ثم لا نلقي اللوم على النسق الثقافي؛ لأنه " اذا كان النسق الثقافي قد أحال المرأة - كمعنى - إلى مظاهر شكلية فاختزلها في جسد، أو في صفات حسية صرف، ليستمع بها الرجل، فإن النسق الشعري لم يفلح في تغيير هذه النظرة، باعتبار المرأة قيمة انسانية، لها معناها الإيجابي، لكنه نجح في تحويل الأفكار الثقافية عن المرأة، إلى صيغ وعبارات تمثل وعاء لحفظها، وأضفى عليها قيمة جمالية،

(١٢٠) هو أبو بكر الحافظ (أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد)، من أشهر خطباء بغداد وفقهائها، لقب - بالخطيب - لكثرة خطبه في الجمعات والأعياد، ولد في سنة (٣٩٢هـ) بقرية تدعى (هنفيلا)، من أعمال نهر الملك، تنقل بين بلدان واسعة، ثم استقر الامر به ببغداد، فكان عالماً وفقيراً متكلماً، وأديباً شاعراً متميزاً، لديه باع طويل بالعلم ومن أشهر مؤلفاته : تاريخ بغداد واقتضاء العلم بالعلم...الخ، توفي في بغداد ودفن قرب قبر بشر الحافي سنة (٤٦٣هـ). ينظر : تاريخ الإسلام، ٣١/٨٦-٨٧، والوافي بالوفيات، ٧/٢٦، والبداية والنهاية، ١٢٤/١٢، وهدية العارفين، ١/٦٧، والكتى والألقاب، ٢/٢٠٧-٢٠٩. .

(١٢١) الوافي بالوفيات، ٧/٦٣. .

يجعلها قاعدة تقبل التفسير والتأويل والتحليل^(١٢٢) دون الخروج عن أنظمة خطابها المألوفة.
 والشاعر محمد بن أبي الصقر الواسطي^(١٢٣) بخطابه المحمّل بلغة الذكرة يقول^(١٢٤): [البسيط]

فليس يودي لهم في الشرع مقتولٌ	بأيِّ حكم دُم العشاق مطلولٌ
يرى بها لي تقلّب وتقبيلٌ	ليت البناء التي فيها رأيت دمي
مستعدُّ الباردُ المعسولُ معلولٌ	وليت أني من ريق المريق دمي الـ
ووعدهُ فيه مطلولٌ وممطولٌ	فما أذْ الْهَوَى عَنْ ذَيْ دَمْهُ
ففي تثبيتهِ لي بالوصل تسهيلاً	فإنْ كنَى عاشقٌ عن ذكر قاتلهِ
حَتَّفْ لَهُمْ فِيهِ تَعْجِيلٌ وَتَأْجِيلٌ	تَالَّهُ مَا هُوَ إِلَّا مِنْ قَطْرِيَّتِهِ
أحْوَى أَحْمَمْ غضيضاً الْطَرْفِ مَكْحُولٌ	ظَبِيُّ غَرِيرُ رَبِيبٍ بِاسْمِ تَرْفُّ
حَلُو الْكَلَامِ رَشِيقُ الْقَدْ مَجْدُولٌ	بَدْرُ مَنِيرُ دَقِيقُ الْخَصْرِ مَعْتَدِلٌ
شَبِّ عَلَيَّ لَهُ كَرْهًا سَرَابِيلٌ	مَا اعْتَادَنِي ذَكْرُهُ إِلَّا وَغَيْبَنِي
عَلَيْهِ مِنْ جَهَةِ الْأَتْرَابِ تَخْبِيلٌ	وَلَا ذَكْرُ الصَّبَا إِلَّا وَقَابَلَنِي

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

^(١٢٢) لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، د. عبد الفتاح أحمد، ١٥٨.

^(١٢٣) هو(أبو الحسن محمد بن علي بن الحسن بن عمر)المعروف(أبي اسحاق الشيرازي)، فكان شديد التعصب للمذهب الشافعي، فنظم في ذلك قصائده المعروفة "بالشافعية"، فأقسم بكمال البلاغة، وجودة الخط وروعة الشعر، رأى ابن خلkan ديوانه الشعري في دمشق بمجلداتٍ ثلاثة، توفي في واسط سنة(٤٩٨هـ). ينظر : تاريخ مدينة دمشق، ٢٢٦/٣٣، وفيات الأعيان، ٤٥٣، ٤٥٠، والوافي بالوفيات، ١٠٥/٤، وسير أعلام النبلاء، ٢٣٩-٢٣٨/١٩، وتاريخ الإسلام، ٢٨٧/٣٤، والأعلام، ٢٧٧/٦، وهدية العارفين، ٧٨/٢، والكنى والألقاب، ١٩٧/١، ومعجم المؤلفين، ٣١٧/١٠.

^(١٢٤) تاريخ مدينة دمشق، ٢٢٧-٢٢٦/٣٣، ٢٢٧.

إن طقوسية التغزل بلغة المذكر، كانت الوسيلة المبتغاة لدى بعض الشعراء للتخلص من حواجز الكبت والمنع المجتمعي، وكيف يثبت الشاعر مدى مقدرته على كتابة هذا النوع الفني، ففي جاري بذلك أقران عصره. فالخطيب الحصيف يشكو نيران سقمه وأثار وجده إذ يقول^(١٢٥) : [البسيط]

أَشْكُوا إِلَى اللَّهِ مِنْ نَارِيْنَ : وَاحِدَةٌ	فِي وَجْنَتِيْهِ وَأُخْرَى مِنْهُ فِي كَبْدِي
وَمِنْ سَقَامِيْنَ : سُقْمٌ قَدْ أَحْلَّ دَمِي	مِنَ الْجُفُونِ وَسُقْمٌ حَلَّ فِي جَسَدِي
وَمِنْ نَمُومِيْنَ : نَمْعِيْ چِينَ أَنْكُرُهُ	يُذْيِعُ سِرَّيْ وَوَاسِ فِيهِ بِالرَّصَدِ
وَمِنْ ضَعِيفِيْنَ : صَبَرِيْ چِينَ أَنْدُبُهُ	وَوْدَهُ وَيَرَاهُ النَّاسُ طَوْعَ يَدِي
مَهْفَهُ رَقْ حَتَّى قَلْتَ مِنْ عَجَبِ	أَخْصَرَهُ خَنْصِرِيْ أَمْ جَلْدِهِ جَلَدِي

هذا الخطاب الذكري يناسب حالة الحزن والبكاء، التي تحدث شرعاً في شخصية الرجل وتلماً في ذكره، لذا يأتي البكاء والحزن من أجل(الحبيب) أخف وطأة من البكاء على الحبيبة؛ لأن فيه من الرقة ما لا يتماشى مع ما عُرف عن الرجل، من غلظة وصلابة في تلك الثقافة، في حين ان الحزن سيستاغ اجمالاً من الرجل على الرجل ويُعبّر من الرجل من أجل المرأة في مقاييس المجتمع الذكري .

إن وجود المرأة في أنظمة الخطاب الذكري؛ يمثل الجسد الفاعل في تغيير مسار الرواية الدونية التي احتاطت بالمرأة، فتحطم ملامح التسلط الذكري في كل مستوياته الثقافية والدينية والاجتماعية^(١٢٦). فالشاعر ابن الكيزاني عضد ذلك في محور خطابه^(١٢٧) إذ يقول^(١٢٨) : [الكامل]

وَلَئِنْ بَكْتُ عَيْنِي عَلَيْكَ صَبَابَةً	فَلَكَلْ جَارَحَةٍ عَلَيْكَ نَحِيبُ
وَاللَّهُ لَوْلَا أَنَّ ذَكَرَكَ مُؤْنِسِي	مَا كَانَ عِيشِي بِالْحَيَاةِ يَطِيبُ

^(١٢٥) وفيات الأعيان، ٢٠٦-٢٠٧، وطبقات الشافعية الكبرى، ٣٣١-٣٣٠، وأعيان الشيعة، ١٠/٢٩٧، وشرح إحقاق الحق، ٣/١٢٦.

^(١٢٦) ينظر: الأجساد الثقافية، هيلين توماس وجميله أحمد، ٢٧، والمحاورات السردية، د. عبدالله ابراهيم، ٣٠.
^(١٢٧) هو(محمد بن ابراهيم بن فرج الكتاني المصري)، يُكنى (أبو عبد الله المقرى المعروف)(بابن الكيزاني) الشافعى)، كان فقيهاً زاهداً متورعاً، وأديباً شاعراً فائقاً، لقب (بالكيزاني) نسبة الى عمل (الكوز)، فنسبت اليه طائفة بمصر وكانوا يعتقدون بمقالته، من آثاره ديوان شعر في الزهد، لم يتثن للباحثين من العثور عليه. توفي في سنة (٥٦٢هـ). ينظر: الوافي بالوفيات، ٢٥٧/١، و تاريخ الاسلام، ٤١/٢٨١-٢٨٠، والأعلام، ٢٣٧/٥، وهدية العارفين، ٩٥/٢، والكتى والألقاب، ٢٤/٢٨٥، والوافي بالوفيات، ١/٢٥٩).

أَنْظُنْ أَنَّ الْبَعْدَ حَلَّ مُودَتِي
إِنْ بَانَ شَخْصُكَ فَالْخِيَالُ قَرِيبٌ

كَيْفَ السُّلُوْ وَقَدْ تَمَكَّنَ فِي الْحَشَا
وَجَدْ عَلَى مَا فِي الْفَؤَادِ رَقِيبٌ

وَإِلَيْكَ قَدْ رَحَلَ الْهَوَى بِحُشَاشَتِي
وَالسُّقْمُ مُشَتَّمٌ وَأَنْتَ طَبِيبٌ

الشاعر هنا يتحدث عن خلجمات نفسه فوصف حالة الحزن وشدة البكاء التي بدت معالمها على جسده، لابعد الأنثى عن موائلة فنون اللقاء الودي وهجران كل حالات الوجد التي ناءت بداخليه، ظهور الأنثى في ميدان اللقاء يمثل النقلة النوعية لتجسد حالة الحب وزوال ألم السقم، وهذا يؤكّد منزلة المرأة الرفيعة في محورية الخطاب الذكري .

إن الشاعر (الفقيه)، حين يكتُف من الحضور المعنوي للخطاب الفقهي، يريد أن يعزز له هيمنة نصية، تخول له السيادة المطلقة على مقاليد النص الذي يصدره. وعليه فإن هذا النص يكون ذات مردود نفعي لشخص الفقيه ذاته، الذي رصع معانيه بألفاظ الارادة الالهية، التي أعطته حجية قوية للمعنى الذي يؤسس له(١٢٩)، ويكتُف حضوره في الخطاب الشعري الأنثوي. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نلحظ ان تمسك الفقيه بال المقدس في كتاباته واجتهاهاته؛ وكأنه يريد إضفاء الشرعية الطقوسية على بعض الامتيازات، التي تعبّر عن رغبته للأوثى(١٣٠). وتوزع لها بتتفيد ما يتطلب من دون أي مماطلةٍ ورفض رغبوي . وابن الدهان الموصلي(١٣١) قد خلوة ذكوريته في ميدان خطابه فيقول(١٣٢)

: [الطويل]

فَيَا رَبِّ أَمْرِضْنِي بِمَا شِئْتَ وَاشْفِهِ
وَأَهِيفَ زَادَ الْوَعَاءُ سَكْرَةً طَرِيفَهُ
وَاطْمَعْنِي فِي عَطْفِهِ لِينٌ عَطْفَهُ
غَزَالٌ غَرِيرٌ غَرَّنِي فَرْطُ حُسْنِهِ
وَمَا زَالَ يَرْمِي كُلَّ قَلْبٍ بِحَتْفِهِ
وَأَعْجَبُ مِنْ عِشْقِ الْفُلُوبِ لِطَرِيفِهِ

(١٢٩) ينظر: في الانتلاف والاختلاف، د. ناجية الوريمي، ١٣١ .

(١٣٠) ينظر: الحرير السياسي(النبي والنساء)، د. فاطمة المرنيسي، ١٧٧ .

(١٣١) هوابو الفرج (عبد الله بن أسد بن علي بن عيسى الفقيه الشافعي) المعروف(بابن الدهان) من أهل الموصل، لكن ضاق به الحال هناك، فقصد الملك الصالح بن رزيك وزير مصر، فأستقر هناك ثم بعد مدة، قرر الانتقال إلى دمشق، فتولى التدريس بحمص، وعلىثرها أصبح يعرف بالحمصي، وإلى جانب الفقه، كان أديباً وشاعراً متألقاً، فبقي إلى أن وفاه الأجل هناك سنة(٥٨١هـ). ينظر: الكامل في التاريخ، ٥٢٢/١١، وفيات الأعيان، ٥٧/٣، والوافي بالوفيات، ٣٩/١٧، ٤٠-٣٩/١٧، وسير أعلام النبلاء، ١٧٦/٢١، و تاريخ الإسلام، ٤١/٨٠، ١٠٩-١٠٨، والبداية والنهاية، ٣٨٨/١٢، وكشف الظنون، ٧٦٦/١، والكتنى والألقاب، ٢٨٧/١ .

(١٣٢) ديوان ابن الدهان الموصلي، ٢، ١٤٣-١٤٣ .

سَلِيمُ الْحَشا مَا ذاقَ فِرْقَةَ الْفَهِ
وَلِكَنَّ لِي وَجَدًا عَلَيْهِ لِكْسِفِهِ
ثُعَلْلُ عنْ فِيهِ وَعَنْ طَبِ رَشْفِهِ
وَيَمْنَعُهُ مِنْ شُرْبِهَا فَرَطْ ضَعْفِهِ
وَيَأْمَنَ مِنْهَا مَلِءَ فِيهِ وَطَرْفِهِ
وَأَكْثَرُ مِنْ تَقْبِيلٍ وَرْدٍ بِكَفِهِ
وَلَمْ تَعْجَلِ الْحُمْى عَلَيْهِ بِقَطْفِهِ
تُغَيِّرُ مَعْنَى الْحُسْنِ إِنْ لَمْ تُعَفَّهُ

يُعَنِّفُنِي فِي الْحُزْنِ عِنْدَ مَغْبِيِهِ
وَلَمَّا بَدَا بَدْرًا أَمِنْتُ مَحَاقَهُ
وَلَيْلَةَ بِتَنَرِشْفُ الرَّاحِ عَلَهَا
يَطْوُفُ بِهَا السَّاقِي فَيَرْتَاحُ نَحْوَهَا
يَخَافُ حُمَيَّاهَا وَلَمْ يُمْلِ كَأسَهَا
أَغَالِطُ عَنْ وَرْدٍ بِخَذِيَّهِ نَاضِرٍ
فَلَيْتَ حَمَامِي كَانَ عَاجِلَ وَرَدَهُ
أَلَّمَتْ بِأَوْطَانِ الْجَمَالِ فَأَصْبَحَتْ

هنا نجد الذات الراغبة للحسنة الأنثوية حتى وان اتخذت لغة الخطاب حاجزاً لستار رغبتها، فعمد الى وصف الحسنية الجسدية للمرأة ؛ لأن " جسد المرأة الجميل، ينصب على وصف القوام، والخصر والأرداف، فإن كانت ترمي للبعد الحقيقي، الكامن وراء هذا الجمال، وهو حس الشاعر بالارتواء، النفسي والجسدي الذي عكسه ذاك الجسد "(١٣٣)؛ إذ بث حالة العوز الجسدي وشدة الألم والقسم الذي احاط به ؛ لأن الأنثى تمثل لديه الصورة الحية والمتكاملة لديومومة وجوده، فابتعداها عن محور الذكورية، سوف يكشف حالة الحزن والضير لديه ويعزز الامتثال الفوقي للأنتى، بدلاً أن الشاعر يتمنى الموت حتى لا يذوق الحزن ولو علة الفراق .

فالشاعر ابن عسكر الموصلي (١٣٤)، ينجذب نحو الأنوثة المذكورة بلغة الرفض لطبع وصلها الحسني إذ يقول (١٣٥) : [الطويل]

كَائِيْ أَذْعُوهُ لِفِعْلِ مُحَرَّمٍ

اَقْوُلُ لَهُ : صِلْنِي فَيَصْرُفُ وَجْهَهُ

فَمَنْ أَعْظَمَ الْأَثَامَ قَتْلَةُ مُسْلِمٍ

فَإِنْ كَانَ حَوْفَ الْإِلَّمِ يَكْرَهُ وَصِلْتِي

هنا فعل(الوصل) يبنئ عن رغبة ذكورية، تزيد من (الأنتى) الامتثال لشروط الآخر الذكري، لذا قيد المحمول الانثوي، بضربيه انقطاع الوصل الجسدي؛ لأنه يريد اقتطاع الحسنية

(١٣٣) لغة الجسد في أشعار الصعاليك، ٢٠٤.

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

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

من جسٍ راًض له، فعمد إلى تقييده بـمصطـلـات شـرعـية، ليضـفي بـعـداً طـهـرـانـياً على غـايـاتـه الجـسـديـة، ولـيوـز لـلمـتـلـقـي قـوـة تـسـلـطـه في فـحـوى خـطـابـه الشـعـري.

إنَّ الذكر تتحكم به سلطة الغريزة، فيغدو أسيراً تحت تراكـمات سـطـوتـها، فيـخـطـى كلـ منـوـعـاتـ الـقـيـودـ الـجـسـمـانـيـةـ لـيـنـتـشـيـ منـ المـرـأـةـ، ماـ يـجـعـلـهـ قادرـاـ عـلـىـ اـثـبـاتـ فـحـولـتـهـ، فـهـوـ حـيـثـ يـسـتـعـرـضـ طـقوـسـ الصـبـرـ وـالـأـلـمـ وـالـمعـانـاةـ، بـالـبـعـدـ عـنـ شـخـصـ الـأـنـوـثـةـ، انـماـ يـرـيدـ أنـ يـجـعـلـ لـشـهـوـتـهـ ستـارـاـ تـبـئـ عنـ عـاطـفـةـ صـادـقةـ وـرـؤـيـةـ حـمـيـةـ، الاـ انـ ثـقـافـةـ الـفـحـولـةـ لمـ تـرـ فيـ الـأـنـثـىـ الاـ شـيـئـاـ وـاحـدـاـ مـُـحـرـكـاـ لـسـلـطـةـ الـجـسـدـ الـقاـهـرـةـ^(١٣٦) فـلاـ عـاطـفـةـ بـدـونـ حـبـ وـلـاحـبـ بـدـونـ جـسـدـ، فأـسـبـحـ الـجـسـدـ حـلـقـةـ منـ حـلـقـاتـ الـحـضـورـ الـذـكـوريـ. فالـشـاعـرـ الـبـهـاءـ السـنـجـارـيـ^(١٣٧)، رـسـمـ صـورـةـ مـثـالـيـةـ حـسـيـةـ لـطـقوـسـ الـلـقـاءـ الـأـنـثـويـ إذـ يـقـولـ^(١٣٨) : [الـكـامـلـ]

الـحـاظـفـيـهـ طـاعـةـ وـعـقـوقـ

وـمـهـفـهـ حـلـوـ الشـمـائـلـ فـاتـرـ الـ

فـجـرـىـ بـهـ مـنـ خـدـهـ رـاوـوقـ

وقفـ الـرـحـيقـ عـلـىـ مـرـاشـفـ ثـغـرـهـ

سـبـلـ السـلـوـ فـمـاـ الـيـهـ طـرـيقـ

سـدـتـ مـحـاسـنـهـ عـلـىـ عـشـاقـهـ

هـنـاـ الشـاعـرـ اـتـبعـ طـقوـسـيـةـ {الـسـلـوـقـ}ـ، الـتـيـ اـنـكـأتـ عـلـىـ ثـيـمةـ قـهـرـ النـفـسـ، فـيـظـهـرـ الـمـرـءـ طـابـ التـصـبـرـ وـالـتـجلـدـ^(١٣٩)ـ، فـيـ الـبـعـدـ وـالـهـجـرـ عنـ الـحـبـيـبـةـ، الـتـيـ مـثـلتـ لـهـ سـبـلـ السـعـادـةـ الـجـسـدـيـةــ؛ـ لأنـ الـمـرـأـةـ قدـ أـعـدـتـ فـيـ تـارـيـخـ الـتـقـافـةـ الـفـحـولـيـةـ مـصـدـرـاـ لـمـقـومـاتـ جـمـالـ جـسـدـهاـ الـحـسـيـيـ فـلـوـلـاـ (ـرـشـاقـةـ قـوـامـهاـ، وـانـكـسـارـ لـحـظـ نـظـرـهاـ، وـرـحـيقـ ثـغـرـهاـ....ـ الخـ)، لـمـ نـالـتـ حـظـوةـ وـجـوـدـيـةـ فـيـ أـنـظـمـةـ الـخـطـابـ الـذـكـوريــ، فـعـمـادـ حـضـوـتـهاـ فـيـ النـصـ مـنـوـطـ بـجـمـالـ جـسـدـهاـ، الـذـيـ أـغـلـقـ عـلـىـ عـشـاقـهـاـ سـبـلـ الـأـبـتـعـادـ عـنـهـاـ، وـلـذـاـ فـانـ الـثـباتـ وـالـصـبـرـ لـاـ طـرـيقـ لـهـمـاـ مـعـ عـشـاقـ هـذـاـ جـمـالـ الـحـسـيـيـ الـأـنـثـويــ.

^(١٣٦) يـنـظـرـ : الـاـيـرـوـسـ وـالـقـافـةـ، فـيـاـشـيـسـلـافـ شـسـتـاـكـوـفـ، ٢٠٨ـ.

^(١٣٧) هوـ (ـأـسـعـدـ بـنـ يـحـيـيـ بـنـ مـوسـىـ بـنـ مـنـصـورـ الـفـقـيـهـ الشـافـعـيـ)ـ، فـقـدـ كـانـ فـقـيـهـاـ مـتـكـلـماــ، كـمـاـ كـانـ شـاعـرـاـ بـارـعاـ، إـذـ جـعـلـ شـعـرـهـ مـرـأـةـ تـكـسـبـهـ، فـطـافـ بـهـ الـبـلـادـ وـخـدـمـ الـمـلـوـكـ، وـنـالـ وـافـرـ جـوـائزـهـمـ، إـلـىـ انـ وـافـهـ الـأـجـلـ(٦٢٢ـهـ)ـ فـيـ سـنـجـارــ وـهـيـ مـدـيـنـةـ تـابـعـةـ لـمـوـصـلـ تـقـعـ بـيـنـ دـجـلـةـ وـالـفـرـاتــ. يـنـظـرـ : وـفـيـاتـ الـأـعـيـانـ، ٢١٧ـ٢١٣ـ١ـ، وـتـارـيـخـ الـإـسـلـامـ، ١٠١ـ٤٥ـ، وـالـوـافـيـ بـالـوـفـيـاتـ، ٢٠ـ٢٠ـ٩ـ، وـالـبـدـاـيـةـ وـالـنـهـاـيـةـ، ١٣٠ـ١٢٩ـ١٣ـ، وـالـأـعـلـامـ، ٣٠٢ـ١ـ، وـالـكـنـىـ وـالـأـلـقـابـ، ١٠٨ـ٢ـ).

^(١٣٨) الـوـافـيـ بـالـوـفـيـاتـ، ٢١ـ٩ـ.

^(١٣٩) طـوقـ الـحـمـامـةـ، ١١٦ـ.

فالمرأة حين تفرّغ من القيم المعنوية، التي تُجسّد نضوجها، فينصب الأهتمام على جسدها فقط، تكون مصدراً إغوائياً، سعى بكل ثقله إلى جذب الذكور^(٤٠) إلى ميادين الرغبة التي أعلنها ابن أبي الحديد المعزلي اذ يقول^(٤١): [مجزوء الكامل]

كِمْ لِي لِلَّهِ لِمْ أَلْقَ بَعْ	دِ عَشَائِهَا إِلَّا الْغَلْس
قَصَرَتْ وَقَدْ رَكَضَ الصَّبَّا	حُجْجَهَا رَكَضَ الْفَرَس
نَادَمْتُ فِي ظَلْمَائِهَا	عَذْبَ الْلَّمَاءِ حَلَوَ اللَّعْس
فِي كَهْ كَهْ قَبْسُ الْمَدَا	مَوْفِي الْحَشَا مِنْهُ قَبَس
وَسَدَّدَتْهُ كَهْ فَنَبَ	بَهْ لَوْعَتِي لَمَّا نَعَسْ
هَلْ مِنْ فَرِيسَةٌ لَذَّةٌ	إِلَّا وَكَنْتَ الْمَفْتَرَسْ
أَيَّامَ أَغْتَرَفَ الصَّبَّا	غَضْنَ الْأَدِيمِ وَانْتَهَسْ
حَتَّىٰ قَضَيْتَ مَارَبِي	وَصَرَمْتَهَا صَرَمَ الْمَرَسْ
فَإِذَا عَصَارَةٌ ذَاكَ حُو	بُّ فِي الْمَغْبَةِ أَوْ طَفَسْ

إنَّ الشاعر لم يمنح المرأة حسانة مقدسة في هيكلة بنائه، فأعدم الوجود الأنثوي حين تعامل معها على وفق غايةٍ رغبويةٍ؛ لأنَّ عقلية تسلطه في حالة انتشاء خمري، ولذلك تعامل مع الأنثى تعاملًا يخرج عن حدود الاتزان العقلي، فكانت(فريسة) بناءً على العقلية الفحولية المُصادرة لحق الأنوثة الحسي في بنية خطابه، وهذا يدل على فحوى التسلط الذكري وحالة التغييب التي نالتها الأنثى في ميادين خطابه الذكري .

فالجسد مازال مقيداً بقيود كثيرة؛ لأنَّه في "أي حضارة إنسانية، يعد وليد ثقافتها، فهي التي تحدد ماهيتها وصورتها، التي يجب أن يظهر عليها وفق ما يخدمها، وتحرص أن يظل الجسد فيها، خاضعاً

^(٤٠) ينظر: الأنماط الثقافية في الشعر الجاهلي، بيداء ناصر زيارة، ٦٣ (رسالة ماجستير).

^(٤١) التنبهات على معاني السبع العلويات، ابن أبي الحديد المعزلي، ٧٨-٧٧.

لقوانين الجماعة^(٤٢) التي تُسِيره على وفق اهواء المجتمع الذكوي، وهذا ما تجسّد عند الشاعر كمال الدين ابن العديم^(٤٣) اذ يقول^(٤٤) [الطوويل]

وأهيفُ مَعْسُولَ المَرَاشِفِ خَلَّةُ
كَانَ أَمِيرَ النَّوْمِ يَهْوِي جَفْوَةً
خَلَوْتُ بِهِ مِنْ بَعْدِ مَا نَامَ أَهْلُهُ
فَوَسَّعْتُهُ كَفَّيْ وَبَاتَ مُعَارِقِي
فَقَامَ يَجْرُ الْبَرْدَ مِنْهُ عَلَى ثُقَّيْ
كَذَلِكَ أَحْلَى الْحُبُّ مَا كَانَ فَرْجُهُ
عَيْفِاً وَوَصْلًا لَمْ تَشْبِهِ الْجَرَائِزُ
وَقَمْتُ وَلَمْ تُحَلِّ لِإِثْمٍ مَازِرُ
إِلَى أَنْ بَدَا ضَوْءٌ مِنَ الصُّبْحِ سَافِرُ
وَقَدْ غَارَتِ الْجَوْزَاءُ وَاللَّلَيْلُ سَاتِرُ
إِذَا هُمْ رَفَعُوا خَالِفَتُهُ الْمَحَاجِرُ

إنَّ الخطاب الأنثوي قد اتكَأَ على اللغة المذكورة، فحين تُمعن النظر بأنظمة الخطاب، نجد صفات الأنوثة وعفة اللقاء وخلوه من جرائر الأثم، لكن مضمر النص يتحدث عن ممنوعات اجتماعية جسدية لايمكن الحديث عنها إلا في النصوص الأدبية. فاللقاء الانفرادي والبقاء للصبح من دون جرائر، يرمز إلى استحالة اللقاء في الواقع وعلى حالة الترقب المجتمعى الذى يعيشه الشاعر (الفقيه).

ومما زالت المرأة متजذرة في نسقية البناء الشعري، ولها " فقد فجرت المرأة بجسدها ببنابيع الشعر عند الشعراء، فانجذبوا إليها وغرقوا في وصف مفاتتها، وهاموا بجسدتها..."^(٤٥)؛ لأنَّه الثيمة الأساس التي اثبتت وجود المرأة لديهم، وكانت في موضع عنایة لغاية ايديولوجية في نفس الشاعر المحتفى بهيكلي الأنوثة الحسّي، فالشاعر ابن خلكان^(٤٦) وصف ظعن الحبّية الراحلة وحدث

^(٤٢) سيميائية الجسد في رواية "احلام مريم الوديعة" لواسبني الأعرج(رسالة ماجستير)، ايمان توهمامي، ٣٠.
^(٤٣) هو (عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جراد العقيلي)، ولد في حلب، فأصبح مؤلفاً وفقيهاً، ومتكلماً فائقاً، وشاعراً عذباً، محباً الخير لكل قراء بلاده، رحل إلى بلدان مختلفة منها (الحجاز والعراق وفلسطين)، فكان نتاجه مجموعة من المؤلفات أهمها : بغية الطالب في تاريخ حلب، والدراري في الذراوي...الخ، نال اجله في مصر ودفن بسفح المقطم سنة ٦٦٠ هـ). ينظر: فوات الوفيات، ٣٧٢/٢، والوافي بالوفيات، ٢٦٠-٢٥٩/٢٢، وسير أعلام النبلاء، ٣٥٨/١٨، والبداية والنهاية، ٢٧٣/١٣، والأعلام، ٤٠/٥، وكشف الظنون، ٧٥٧/١.
^(٤٤) فوات الوفيات، ١٧٣-١٧٢/٢.
^(٤٥) خطاب الجسد في شعر الحداثة، د. عبد الناصر هلال، ٣٤.

^(٤٦) هو (أحمد بن محمد بن ابراهيم بن خلكان)- قاضي القضاة شمس الدين الاربلي الشافعي- ولد بباريل (٦٠٨هـ)، تتعلم على يد كبار شيوخ عصره أمثال(ابن مكرم الصوفي، والمؤيد الطوسي)، فكان فاضلاً بارعاً متقناً عارفاً بالمذهب، حسن الفتاوى، بصيراً بالعربية، عالمة في الأدب والشعر، كثير الاطلاع، حلو المذاكرة وافر الحرمة، فصنف كتاب : وفيات الأعيان، وزاد المنير في علم التفسير، ولديه مجاميع أدبية، تنقل في بلدان عدة

الطعن؛ لأنَّه يُمثِّل "لوناً من أغاني الشعراء زاخراً بالحبِّ والغزل والحنين، وهم يحكون في هذا اللون من الأغاني قصة قصيرة ملموسة الاطراف، فيها من الوصف أكثر من القص" ^(١٤٧)، لتجسد احتلاجات الشاعر العاطفية فيقول ^(١٤٨):[الخيف]

لِيَتَنَا فِي الْمَنَامِ نَلِقَ مَثَلَهُ	وَلَنَا فِيكَ طَيْبٌ أَوْقَاتٍ أُنِسِ
كُلُّ عَيْنٍ تَرَاهُ تَهُوَى جَمَالَهُ	وَبِأَرْجَاءِ جَوَكَ الرَّحْبِ سَرَبُ
مِنْ جَفُونٍ لَحَاظُهَا مَغْتَالَهُ	مِنْ فَتَاهٍ بِدِعَاهُ الْحَسْنِ تَرَنُو
تَتَشَنَّئُ أَعْطَافُهُ مَخْتَالَهُ	وَرَخِيمُ الدَّلَالِ حَلُو الْمَعَانِي
بِانِ لَوْ أَنَّهَا تَحَاكِي اعْتَدَالَهُ	ذِي قَوَامٍ تَوْدُ كَلَّ غَصُونَ الـ
وَعَذَارَاهُ حَوْلَهُ كَالْهَالَهَ	وَجْهُهُ فِي الظَّلَامِ بَدْرٌ تَمَامٌ

إنَّ نسقية الطعن من أهم محطات الانتظار المُحمل بنسوة اللقاء الحسي، إذ ان الديار من أهم آثار الرحيل لدى الشاعر الواسف، وجمالها الحسي من أهم دوافع الحضور في الخطاب الذكري، لذلك عمد الشاعر إلى استنطاق الديار والتركيز حول نشوء الذكريات الجميلة؛ لأنها باتت الصورة الملزمة لخياله فان دل على شيء فهو يدل على ايجابية ثبات الحب في نفس الشاعر الواسف وعلى مكانة المرأة في خطابه الشعري .

منها)(مصر والشام، والموصى)، فنفقه في الموصل وتولى القضاء في مصر، ثم بعد ذلك رجع إلى الشام، بعد عزل كبار قضاها، ليتولى رئاسة القضاء هناك، فدخلها دخولاً لم يدخله غيره من الحكام، وكان يوماً مشهوداً، وثقة كبار الشعراء بأشعارهم، فبقي هناك إلى أن وفاه الأجل سنة(٦٨١هـ) بالنجبية، فدفن بسفح قاسيون. ينظر: الوافي بالوفيات، ٢٠١٧/١٢٠٣-٢٠١٧، وفوات الوفيات، ١٥٣/١-١٥٤، وفوات الوفيات، ٥١/٦٥-٦٧، وخلاصة عبقات الأنوار، حامد النقوي، ٥٤/٨.

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

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

المبحث الثالث : الجسد بين طيف الأنوثة ومجون الذكرة

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

فجاءُ الشعراً ليتغزلوا بالأنثى، على وفق حدود الرؤية الطيفية، فأصبحت رؤيتها والتغزى بحملها، منوطة بحدود الرؤيا الطيفية، لوجود المعوقات المادية والمعنوية، التي تحول دون تحقيق مأرب الرؤية الواقعية. فأصبحت انثى الطيف مصدر اللذة، والانتشار الحسي لجسدِ، قد تكالبت مهيمنات الثقافة الذكرية، على زرعه في مجال الذكرة الشهوانى، فأصبحت زيارة طيف الخيال " من غير وعد يخشى مطله، ويُخاف لِيُهُ وفنته، واللذة التي لم تتحسب ولم ترتفق، يتضاعف بها الالتذاذ والاستمتاع"^(١٥٢) الجسدي الذي آثر الطيف على تحقيق أواصر رغبته. فاتخذ الشعراً من الطيف، عماداً لهوية شهوتهم الجسدية، فلمرأة كانت وما زالت قريباً لعوز الذكرة الشهوانى. فالحب لا يتخلى عن حدود الرغبة الجسدية، حتى وإن كان الحب الثيمة الأساس لدى الراغب الذكري؛ لأنَّ الحب دون متعة حسية يؤدي إلى الكبت والانحراف والافتقار إلى التناغم الجسدي ^(١٥٣)؛ لأنَّ ثمنَ الحب لابد أن يُقابل بعاطفة شديدة من الأنثى وحين يصبح الخيال محركاً لدُوافع الرغبة، التي تسمو بداخل الإنسان، فتصبح لُغةُ الجسد، هي اللغة المسيطرة على سلوكياته وعلى مضمون عقله^(١٥٤). فتتارجح بداخله الروح البهيمية ف تكون " في داخل كل إنسان، حيوان مغلف بجسد إنساني. وهذا الحيوان يتحرك واثباً إلى الخارج، في كل لحظةٍ يجد باعثاً شهوانياً له

^(١٤٩) لسان العرب (مادة طوف).

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

^(١٥١) ينظر: الخيال والتخيل عند حازم القرطاجمي(رسالة ماجستير)، رشيد كلّاع، ١٢.

^(١٥٢) طيفُ الخيال، المرتضى، ١٤-١٥.

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

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

"^(١٥٥) فالمرأة أصبحت حبيسة الجسد، فإن ذكرت في موطنِ ما، فإنها تؤطر بأشكال الحبّ والعنف والجمال؛ لأنها الصورة المثلية التي رسمتها متطلبات الثقافة الفحولية، فإذا تخلت المرأة عن واحدة منها أصبحت ذات سطوة ضعيفة. لذا كانت أهم متطلباتها في المجتمع الذكوري الحصول على حريتها لكن أي حرية هذه التي جعلتها في موضع التابع للذكر، وليس جزءاً ضرورياً منه، فالحرية والمساواة التي تنادي بها المرأة وهي تحت سيطرة الذكر، لا تغير شيئاً من أفكار الذكر، تحت أي فلسفةٍ كانت، فينبغي لها أن تنادي، بحق الاختيار والتصرف المنوط بها ^(١٥٦)، تحت كل الظروف المحيطة بها، حينئذ تكون قد خرجت، عن وطأة الحرية والمساواة، التي لم تكن سوى مسميات، زادت من حدّة انغلاق كينونتها.

فجاء الشاعر الاصفهاني بطيف خياله الأنثوي إذ يقول ^(١٥٧) : [الطوبل]

وقد كنت لا أرضي من النيل بالرضا	وأقبل ما فوق الرضا مُتألما
فلما تفرقنا وشطّت بنا النّوى	قفت بطيف منك يأتي مسلما
فساعَّدَنِي وهنَا خيالَك في الكرى	فرازَ وحِيَّا ثَمَ قام فَسَلَّما
بنفسي وأهلي من خيالِ الْمَ بِي	فداوى سقامي ثَمَ بان فأسقما
فوا حسرتا لم أدر أنى اهتدى لنا	ولم أدر اذ ولى الى أين يمما
رعاه ضمان الله في كلّ حالة	وان ذرفت عيني لفُرقته دما

إن استحالة الحصول على جسد الأنثى واقعياً جعلت الشاعر في حالة تأهب للجوء إلى نسقية الطيف الأنثوي؛ لأن الغاية التي تسمو بداخله هو لقاء الأنثى البعيدة عنه زمانياً، ولهذا فإن الطيف يمثل فسحة اللقاء بعد ما عصي عليه رؤيتها في الواقع، كما أنها في حالة حلٍ وارتحال دائم عنه، وهذا يؤكد أن الأنثى هي صاحبة القرار الفوقي في إنهاء طيف الحلم وجفاء الواقع النظري.

إن بعض الشعراء استعنوا بأنثى الطيف؛ لأن المجتمع أصبح عائقاً بينهم وبين حبيباتهم فاعجز هم ومنعهم عن الاتصال بهن ^(١٥٨) فجاء الشريف المرتضى فاتخذ طريق الخيال يجعل مشاعره متفردة،

^(١٥٥) الخطيبة والتكفير، الغذامي، ٢٢١.

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

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

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

على كل قوانين المجتمع الصارم وليس رح بخياله في جماليات خطابه الشعري فيقول^(١٥٩) : [الكامل]

لما تصرّ عنا حيال الوادي يا طيف الا رُرتنا بسَواد

ما كان ضررك والوشاة بمعزلٍ عنا جمِيعاً لو طرقت وسادي ؟

والرّي فيك وقد صدّت فقل لنا مَنَّا علينا - كيف ينقع صاد ؟

من أجل أنت تسبّين على الكرى أهوى الرقاد ولات حين رقاد

والحب داء في القلوب سقامه خاف على الرقباء والعماد

يا زورة من باخلي بلاقائي عجلت عطيته على الميعاد

ترك البياض لامن وأتى به فرق الوضاية في ثياب حداد

ولقد طرقت الخدر فيه عقائل ما قلن إلا في ضمير فؤادي

لما وردت خيامهن سقيني من كل معاشر الرضاب براد

ومخضب الأطراف صد بوجهه لما رأى شبيبي مكان سوادي

والغانيات لذى الشباب حبات و إذا المشيبي دنا فهن أغاد

شعر تبدل لونه فتبلاط فيه القلوب شناءة بوداد

هنا يؤكد الشاعر ان أهم وعود اللقاء هو براءة عاطفة الحب وصدق الإحساس به، لكن عفوية الأجساد ما زالت مقييدة بقيود الوضاية، ولذا فإن الطيف الملاذ الآمن لبراءة العاطفة من قيود الوضاية، لكن حين نمعن النظر بنسقية المضمير نجد إحساس الشاعر بالدونية لاستعلاء المرأة عليه، إذ كانت مترسخة ومهيمنة بخطابه الشعري وهذا ماجعله يسعى نحو التعويض وإرضاء الذات من خلال جعل المرأة متعددة في قصيده .

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

الجمعي خاصية الاستهلاك؛ وكأنها بضاعةٌ او وديعة يجب أن تصل الى صاحبها مصونة^(١٦٠)، حتى يتمنى لها، من موافقة حياة وجودها. فالشريف المرتضى جاء محملاً بأيديولوجية القدسية لأنثى طيفه فيقول^(١٦١): [المنسرح]

وَسَدَني كَفَهُ وَعَانِقِي	وَبَاتْ عَنِي إِلَى الصَّبَاحِ وَمَا
شَاعَ التَّقَاءُ لَنَا وَلَمْ يَبِنِ	خَادَعْنِي ثُمَّ عَذَّ خُدْعَتِهِ
لِمُفْتَأْتِي مِنَّهُ مِنَ الْمِئَنِ	فَلَيْتْ ذَاكَ الْلَّقَاءَ مازَالَ أَوْ
لَيْتَ خَيَالًا فِي النَّوْمِ لَمْ يَكُنْ	وَزَارَنِي رَوْرَةً بِلَا عِدَةٍ
وَمَا أَتَى وَقْتُهَا وَلَمْ يَجِنِ	فَإِنْ تَكُنْ رَوْرَهُ مَوْهَمٌ
فَقَدْ أَمَّاً فِيهَا الظَّنِّ	وَإِنْ تَكُنْ بَاطِلًا فَكُمْ بَاطِلٌ
عَاشَ بِهِ مَيِّثٌ مِنَ الْحَزَنِ	

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

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

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

^(١٦١) ديوان المرتضى، ٢ / ٥٦٠ .

^(١٦٢) ينظر: صورة المرأة في الشعر الأندلسي (في عصر الطوائف والمرابطين)، محمد أبو ذر خليل، ١٨٤، مجلة جامعة ننجباب لاهور(باكستان)، ع ٢٠١١/١٨ .

الطاھر لبیب بقوله : " أن یفضی عاشقان معاً لیلة بلا مُنکر ، ذلکم هو (السيناریو) العذري للعفة " ^(١٦٣) . التي تبرهن على نقاء الجسد من كلّ مهیمنات العاطفة الخارجة عن نطاق مألفها.

فالأرجاني ^(١٦٤) أعلن صفوته وداده في طیف خیاله إذ يقول ^(١٦٥) : [الطویل]

<p>وَمَسْرَاهُ فِي جُنْحٍ مِّنَ الْلَّيلِ رَاكِدٌ</p> <p>بِهَا غَيْرَ أَيْدِيِ الْعَيْنِ مُلْقَى وَسَائِدٌ</p> <p>وَلَفْيَ بِهَا فَضْلُ الزَّمَامِ بِسَاعِدِي</p> <p>فِيَا حُسْنَهَا لَوْ أَنْتَنِي غَيْرُ هاجِدٍ</p> <p>لِلْلَّيْلِ وَإِمَّا طَالِبًا غَيْرَ واجِدٍ</p> <p>مِنَ الْجِيَرَةِ الْغَادِيَنَ أَدَنَى الْمَعَاهِدِ</p> <p>عَلَى ذِكْرِ عَهْدٍ مَرَّ لِي غَيْرَ عَانِدٍ</p> <p>مَحَاسِنُهُ رَوْضَيْ وَعِينَايِ رَائِدِي</p> <p>تَغَطِّي سِلْكٌ تَحْتَ نَظَمِ الْفَرَائِدِ</p> <p>تَوَهَّمَ أَنَّ الصَّبَّ بَعْضُ الْقَلَائِدِ</p> <p>وَأَورْدُثُّ مَا قَلَبِي أَمَرَّ الْمَوَارِدِ</p> <p>مِنَ الْبَغْيِ سَعَيْ اثْنَيْنِ فِي قَتْلٍ وَاحِدٍ</p>	<p>طَرَبَثُ لِإِلَمَاءِ الْخَيَالِ الْمُعَاوِدِ</p> <p>وَضْجَعَةُ صَحْبِي بِالْفَلَلَةِ وَمَا لَهُمْ</p> <p>وَنَوْمِي إِلَى جَنْبِ الْمَطِيَّةِ فِي الدَّجَى</p> <p>وَزَوْرَةُ ذَاتِ الْخَالِ مِنْ غَيْرِ مَوْعِدٍ</p> <p>وَمَا زَلْتُ إِمَّا وَاجِدًا غَيْرَ طَالِبٍ</p> <p>فَلَا يَبْعِدُ اللَّهُ الْخَيَالَ فَإِنَّهُ</p> <p>وَمَا زَالَ بِي مِنْ طَارِقِ الشَّوْقِ عَانِدٌ</p> <p>وَمُسْتَرِقٌ مِنْ وَصْلِ أَغِيدَ فَاتِنٍ</p> <p>تَغْطِيَتْ مِنْهُ تَحْتَ قَطْرٍ مَدَامِعِي</p> <p>فَلَمْ يَعْتِقِي مِنْ هَوَى غَيْرَ أَنَّهُ</p> <p>تَمَّعَثُمَا - يَا نَاظِرَيِ - بِنَظَرِهِ</p> <p>أَعِينَيِ كَفَّا عَنْ فَوَادِي فَإِنَّهُ</p>
---	---

^(١٦٣) سوسیولوچیا الغزل العربي(الشعر العذري نموذجاً)، الطاهر لبیب، ١١٧ .

^(١٦٤) طیف الخيال، ١٤-١٥ . هو أبو بکر أحمـد بن الحسـین الأرجـانـي الملـقب (ناـصـح الدـین) تلقـی عـلومـه بـالمـدرـسـة النـظامـیـة (باـصـبهـان)، وبـمرـورـ الزـمـن تـولـی القـضـاء بـعـدـ بلـدانـ فـی بلـدانـ فـی بلـدانـ فـی خـوزـستانـ وـتـارـةـ (پـتـسـنـشـ) وـتـارـةـ، (بعـسـکـرـ مـکـرمـ) حـینـ توـلـی القـضـاء فـیـهاـ نـیـابـةـ عـنـ قـاضـیـهاـ (نصرـ الدـینـ عبدـ القـاهرـ بنـ محمدـ) فـشاـعـرـیـتهـ قدـ فـاقـتـ حدـودـ کـلـ أـقـرانـ عـصـرـهـ مـنـ الشـعـراءـ؛ لأنـهـ کـانـ مـبدـعاـ فـیـ صـيـاغـةـ معـانـیـ الـفـاظـهـ، فـاـذاـ ظـفـرـ عـلـیـ المـعـنـیـ لـایـدـعـ لـمـنـ بـعـدـ فـضـلـاـ کـاملـ الـأـوصـافـ وـمـنـ يـتـصـفـ دـیـوـانـهـ يـتـشـعـرـ عـمـقـ شـاعـرـیـتـهـ، فـکـانـتـ تـسـمـیـةـ الـأـرجـانـیـ نـسـبـةـ إـلـیـ (أـرجـانـ)، وـهـیـ إـحـدـیـ الـبـلـدانـ فـیـ خـوزـستانـ، ولـدـ سـنـةـ (٤٦٠ـھـ)، وـتـوـفـیـ سـنـةـ (٤٥٤ـھـ) بـمـدـنـیـةـ سـترـ. يـنـظـرـ: وـفـیـاتـ الـأـعـیـانـ، ١٥٢/١، ١٥٤، ١٥٥. وـسـیرـ أـعـلامـ النـبـلـاءـ، ٢٠، ٢١١، ٢٤٣/٧. ٢٤٧ .

^(١٦٥) طیف الخيال، ٤١-١٥ . دیوان الأرجاني، ٣٢٣-٣٢٥ .

إن طيف الخيال أصبح مكملاً من مكملات اللقاء الحسي الذي اخترق كل مدبات الرحلة المكانية، فكل ما حوله قد انكروا على أستار الحيوانات، التي أصبحت ملزمة لحالة ترحالهم. فطيف الأنوثة قد تخطى أستار الشاعر الذي تحصن بجفن تهجمه، لكن هذا التحصن لم يمنع جسده من تخطي أستار الطيف الحسي، فأصبحت رهناً بين عاطفة الجسد وطهارة الروح لحالة الوجود الاستكفاي، فاصبح الخيال مُسيراً على وفق مهيمنات الثقافة الفحولية التي جعلت أنثى الطيف، متلفعة بوصال حسية أنوثتها التي جعلتها في موطن قبول، لكن هذه الأنثى الطيفية لم تقابل شوق الذكر بحفاوة الأنوثة ولها استعان بجماليات الصورة الفنية، ليظهر نفسمه في حالة العاشق المترbus بطيف الأنوثة لا تبادله عمق المشاعر ولهفة اللقاء، وهذا يدل على قوّة شخصيتها وعدم ابتدالها لمعايير العاطفة الذكورية، إذ كانت عاطفة الذكر وشدة ميله أعمق من معالم حضورها الطيفي، وهذا يؤكّد فوقية وجودها في لوحّة الطيف الجسدي .

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

فِيْمَ التَّرَامِي لِلَّكَرِي طَارِقِي نِكْرَا	خِيَالُكَ مِنْ قَبْلِ الْكَرِي طَارِقِي نِكْرَا
فَمِنْ نَمَّةِ الْوَاهِشِي بِكُمْ آخِذُ الْحِدْرَا	غَدَا شَخْصُكُمْ فِي الْعَيْنِ مِنْتِي قَائِمًا
وَلَكُنْ لَّأْلَقِي مِنْهُ دُونَكُمْ سِثْرَا	فَوْ اللَّهِ مَا ضَمَّيِ الْجَفَوْنَ لِرَقْدِهِ
وَمِنْ ثَمَّهِ الْأَعْدَاءِ إِنْ رُمِثَ أَنْ أَبْرَا	وَمَنْ لِي بِكِتَمَانِ الَّذِي بِي مِنَ الْهَوَى
إِلَى الْأَفْقِ لِيَلَّا رَدَّ فَحَمَتْهُ جَمَرا	وَمِنْ نَارِ قَلْبِي لَوْ تَرَامَتْ شَرَارَةُ
وَإِنْ لَمْ أَعْاقِرْ غَيْرَ كَأسِ الْهَوَى حَمَرا	أَبِيَّثْ نَدِيمَ النَّجْمِ مِنْ كَلْفِي بِكُمْ
قَلَانِدَهَا صُبْحاً حَكَى عَقْدُهَا التَّغْرَا	حَكَى تَغْرُهَا عِقدًا إِنْ أَخْسَرَ النَّذِي
فُؤِيدًا عَلَى أَجِيادِ عُشَاقِهَا الْأَسْرَى	وَفَتَانِةٌ صَاغَتْ سَلاسلَ صُدُغِهَا

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

(١٦٧) ديوان الأرجاني ، ٥٩٢/٢ .

خليلٌ عوجاً اليومَ تَسأَلُ بِوَجْهِهِ
 ولا تَأْمَنَا غَيْرَانَ أَصْبَحَ دُونَهَا
 وما هِيَ إِلَّا طَوْفَةٌ بِفَنَائِهَا
 وَغُرُّ الشَّنَاعَةِ يَحْسُبُ الْقَوْمَ أَنَّهَا
 عن الظَّبَابِيَّةِ الْعَفَرَاءِ كُثْبَانَهَا الْعَفَرَا
 بِبَيْضٍ وَسُمْرٍ يَكْتُفُ الْبَيْضَ وَالسُّمْرَا
 فَمِنْ نَاظِرٍ شَرْزاً وَمِنْ طَاعِنٍ شَرْزاً
 تُغَادِرُ غُدْرًا فِي الْخُدوِدِ لَنَا غَدْرَا

الشاعر هنا تقيد بقيود الآخر {الواشى} وبسلطة العرف الاجتماعي فخلق وسط هذا الركام طيف الأنوثة في خطابه الجسدي، ليجعل نفسه في مأمن أكثر فهذه الأنثى التي تشكلت على وفق نسقية الخيال، لم تخرج عن نمطية الأجساد المُرصَّعة بحسية الأنوثة التي يرتضيها الذكر فيها، فكل هذه المعالم الحسية من {الثغر، والصدغ، والظبيبة العفراء...} قد جعلتها أنثى في معايير الفوقيـة الأنوثـية، لكن مضمـر النـسـق يـؤـكـدـ انـ هـذـهـ الأـوـصـافـ الـحـسـيـةـ الـأـنـوـثـيـةـ لـمـ تـبـذـلـ مـنـ الذـكـرـ،ـ وـهـذـاـ جـعـلـهـ فيـ حـالـةـ اـغـاضـةـ نـظـريـةـ لـشـدـةـ عـصـيـانـهاـ مـنـ الـمـثـولـ أـمـامـهـ فـكـانـتـ جـلـ آـمـالـهـ الطـوفـانـ بـدـيـارـهـاـ مـنـ دـوـنـ الـمـسـاسـ بـهـاـ،ـ وـهـذـاـ يـؤـكـدـ عـقـمـ فـوـقـيـةـ الـأـنـثـىـ وـعـدـمـ اـبـتـذـالـهـاـ الـدـوـنـيـ فـيـ مـجـرـىـ الـخـطـابـ الـطـيفـيـ .ـ

فالشعراء رسموا تلك الصورة الجسدية لأنثى الخيال؛ لأنهم "بشر لهم حياتهم الخاصة [...]" رغباتهم واحتياجاتهم ومشاكلهم [...] ولذا من حقنا أن نقول إنَّ أجهزاتهم لم تأتِ فقط نتيجة إجاباتهم عن أسئلة الناس وتقديمهم حلولاً لمعضلاتهم [...] ولكنها جاءت أيضاً انعكاساً لبعض مشكلاتهم [...] ومعاناتهم في حياتهم الشخصية^(١٦٨) فكل ذلك كان المداد الأوفر لعقلية الفقيـهـ في بنية خطابـهـ الشـعـريـ؛ـ لأنـهـ الـوـسـيـلـةـ الـوحـيـدـةـ فـيـ التـعـبـيرـ عـنـ مشـاعـرهـ وـلـتـتـفـيـسـ عـنـ آـثـارـ الـكـبـتـ الـذـيـ يـسـمـ بـدـوـاـخـلـهـ.ـ فالخطيب الحصفي وثق نسقية الطيف الأنسي في خطابـهـ الشـعـريـ إذ يقول^(١٦٩) :ـ [الطوـيلـ]

وإنـسـيـةـ زـارـتـ مـعـ النـوـمـ مـضـجـعـيـ
 أـسـأـلـهـاـ أـينـ الـوـشـاحـ وـقـدـ سـرـتـ
 فـقـامـتـ وـأـوـمـأـتـ لـلـسـوـارـ نـقـائـهـ
 فـعـانـقـتـ غـصـنـ الـبـانـ مـنـهـاـ إـلـىـ الـفـجرـ
 مـعـطـلـةـ مـنـهـ مـعـطـرـةـ النـشـرـ
 إـلـىـ مـعـصـمـيـ لـمـ تـقـلـلـ فـيـ خـصـرـيـ

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

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

ومازالت صورة الطيف ملزمة للشاعر إذ يتبيّن لنا "أنَّ المحب اذا ما فارق حبيبه، ونَائِي عنه مرغماً، لا يفتَأِ بِتذكرة كيما تحرك أو سكن، فذكراه ماثلة أمام عينه، وصورته لاتغادر مخيلته[...] هكذا يقضى المحبون لياليهم، بعد أن تشنط بهم غربة النَّايم، فيستعيضون خيال المحبوب، بسعادة اللقيا ويستأنسون بالطيف... على أمل اللقاء مرة أخرى، اذا ما ابتسם لهم الزمان، وأعاد وصل ما انقطع"^(١٧٠). فأصبحت الأنثى ملزمة لحالة الأنس الذي يجول بجوانة ابن الدهان الموصلي فيقول^(١٧١) : [اكمل]

أَيُسِيُءُ بِي وَيُزِيلُ نَوْمِي مَحْسِنَا	عَجَباً لطِيفَكَ حِينَ أَسْعَفَ مِوْهِنَا
لَوْ لَا يَئِنْ جَوَى لَأَخْفَاءِ الضَّنَّا	وَيُسْرِي عَلَى هُولِ الظَّلَامِ إِلَى شَجَعَ
وَيَقُولُ غَيْرُ مُوْدَعٍ لَاتَّسَنَا	لَمْ أَنْسَهُ وَتَيْقُظِي يُودِي بِهِ
كَذَبَ الْذِي رَأَعَمَ الْخِيَالَ مِنَ الْمُنْيِ	أَدْنَى مَرَاشِقَهُ فَقَلْتُ تَعَجَّبًا
عَنِي عَلَى رُغْمِي فَوَدَعَ وَانْتَنِي	لَمْ تَجِلِهِ سِنَّةُ الْكَرَى حِينَ انْجَلَتْ
ثُمَّ أَنْتَنِيْتُ وَدُونَهُ طُولُ الْقَنَا	بَذَلَ الْوَصَالَ وَدُونَهُ قِصْرُ الْكَرَى
أَلْهَبْتُهَا وَجَعَلْتُهَا لَكَ مَسْكَنَا	هَلْ وَقْفَةً أَشْكُو فَتَبَرِّدُ لِي حَشَأً

إنَّ الأنثى التي ثابتت بطيق الخيال، قد تهيكلت على أنها، أنثى راغبة لتجعل الذكورة المتابسة بوهج الخيال ناصعة الرغبة، فالذكورة مهشمة من الداخل وتتواء من الوهم الذي أحاط بميسim حدودها، فجاءت الأنثى لانتشال، كل ذلك الوجع، فبادرت بفعل الارتماء بأحضان الشهوة فأدانت {مراشف ثغرها} من الذكورة، فحققت الغaiات الجسدية التي على وفقها ارتسمت ببنية الخطاب الذكوري، فأصبحت نشوء الأجساد، حقيقة وليس خيالاً وقتيأً انحرست الأنثى فيه لتكون

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

(١٧١) ديوان ابن الدهان الموصلي، ١٤٨ .

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

وهكذا لحظ من خلال أنمذجة الطيف، أن امرأة الطيف كانت أنثى جسد {رغبة}، فالطيف كان القناع المُتحصن عن أنظار الوشاة ودياجير المجتمع المعتمة، فأفصح الشعراء عن جل رغباتهم المكبوتة، تجاه أنثى التي : قد تكون خيالاً متهاكاً عند بعض القراء، إلا أنها كانت جسداً واقعاً عند الشعراء تعدّت حدود المكتوب الخطابي، لتفصح عن توجهات الجسد، الذي لا يضمي دون خيال الرغب الأنثوي، فكان الخيال الملاذ الآمن لتوجهات الشاعر العاطفية .

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

والمتغزل "ليس مريضاً؛ لأنَّه يختار في حالات كثيرة شريكه النوعي من داخل خانته، بوعي متعمد نفياً للآخر، وكذلك تأكيداً على كراهية معينة له، وربما تعزيزاً لخاصية عضوانية، مقدَّرة تحول دون رؤية المختلف جنسياً" (١٧٣). ف تكون رؤية فنية خيالية أكثر من كونها واقعية .

والشاعر الأصفهاني مصرأً على حبّ غلمانه نافيًّا عنه كل أنواع القبح الجسديٌ إذ يقول^(١٧٤) :

[الخريف]

مَالِهُمْ أَنَّكُرُوا سَوَاداً بِخَدَيْهِ — **هُوَ لَا يُنَكِّرُونَ وَرَدَ الْغَصْوَنَ**

^(١٧٢) نظر : في الأدب العباسى (الرؤبة و الفز) ، د عز الدين اسماعيل ، ٣٩٨-٣٩٩

^(١٧٣) نَّقْلَةُ شَهْرَيَارِ (حِمَالَاتُ الْحَسْدِ الْمُحْظَوِّ) فِي الْرَّوَايَةِ النَّسُوبِيَّةِ، إِبْرَاهِيمُ مُحَمَّدُ، ١٢٣.

^(١٧٤) شعر الفقهاء في العصر العباسي، الثاني، ١٥٦

إِنْ يَكُنْ عَيْبٌ خَدِّهِ بَدَّ الشَّغْفُ

رَفِيعَيْبُ الْعَيْوَنِ شَغْرُ الْجُفُونِ

هذا يتساءل الشاعر، عن نسقية العيوب الخلقية ببنية غلامه، ليجعل جمال الوجه الذي قobil بنسقية القبح الجماهيري غطاءً متستراً لكل مواطن البوح العاطفي من {ورد الغصون، وشعر الجفون}، فكلها تشير الى جماليات الجسد المضمر المقتئ خلف نسقية القبح، الذي لم يزول وهو رغبته المتسترة بوصل عفتها .

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

أَهِيمُ بِذِكْرِ الْكَرْخِ مِنِي صَبَابَةً
وَمَا بَيْ إِلَّا خُبَّ مَنْ حَلَّ بِالْكَرْخِ
تَجَرَّعْتُ كَاسِأً مِنْ صُدُودِ مُحَمَّدٍ
فَقَدْ أَوْهَنْتُ عَظِيمِي وَجَازَتْ عَلَى الْمُخَّ
فَلَأْسُتُ أَبَالِي بِالرَّدِّي بَعْدَ فَقْدِهِ
وَهَلْ يَجْرُغُ الْمَذْبُوْخُ مِنْ أَلَمِ السُّلْخِ

إن الاحتياج الى الآخر كان احتياج جسد ورغبة، فوظف كل الفاظ {الشغف والحب والألم} لتكشف عن نزعـة اكتواء الأجداد بنسقية البعد عن الغلام، فابتعد الغلام عن دائرة الرغبة الذكورية، سيسقطي النفس الراغبة ويعلن عوز احتياجها الى الغلام، وهذا يؤكد لنا ان الشاعر يخفى أستار رغبته في مضمير الخطاب النسقي؛ لأنـه قارئ الخطاب لا يمكنـه ان يكشف فحوـى الرغبة ما دام المـتعـزل به بصـورـة الغـلام لا الأنـثـى . وبـعـض أنـواع الغـزل، الذي يـخـرـج عنـ مـعـايـيرـ المؤـسـسـةـ الدينـيـةـ، قدـ حـصـ منـ الفـقهـاءـ بـالـكـراـهـةـ وـبعـضـهـمـ خـصـهـ بـالـرـفـضـ القـاطـعـ؛ لأنـهـ يـعـدـ انـحرـافـاـ عنـ فـطـرـةـ تعـبـيرـ {الـأـنـاـ}ـ النـقـيـهـ تـجـاهـ الآـخـرـ {الـغـلامـ}ـ، فـيـعـدـ منـ وجـهـهـ أـخـرىـ تـرـمـداـ علىـ الـقـيـمـ الـخـلـقـيـةـ؛ بـتـهـويـنـ الفـاحـشـةـ، وـتـسـهـيلـ الـوصـولـ إـلـيـهـاـ (١٧٦)، عـبـرـ بـنـيـةـ التـعـبـيرـ الـوـجـانـيـ فـيـ النـصـ المـاجـنـ .

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

قَالُوا: عَشِفْتَ عَظِيمَ الْجِسْمِ فَلَمْ أَهُمْ
الشَّمْسُ أَعْظَمُ جُرْمٍ حَازَهُ الْفَلَكُ
مِنْ أَيْنَ أَسْتُرُ وَجْدِي وَهُوَ مُنْهَتِكُ
مَا لِلْمُتَّمِمِ فِي قَتْلِ الْهَوَى دَرَكُ

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

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

(١٧٧) يتيمة الدهر، ٤٠٤/٢، ومعجم الأدباء، ١٤٠١/١٤، والوافي بالوفيات، ٢١/٤٠٣.

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

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

وأحياناً الحديث عن شكلية التغزل، يسير على وفق نمطية الأسماء الرامزة، التي تؤكد نسقية التغزل الغلمني . فالقاضي الجرجاني تغزل بغلام لم يخرج عن سياسة الرؤية الجسدية إذ يقول^(١٧٩) [المسرح] :

من ذي دلائل مهفهفِ غنّج	يا قُبْلَةَ زَلْثَا عَلَى دَهَشِ
واللوَزْدَ تَوْرِيدُ خَدَّهُ الضَّرَج	قَذْ حَيَّرَ الْخِشْفَ غُنْجُ مُقْلَتِهِ
فَالَّلَّهُ لِهُ الْغُصْنُ: أَنْتَ فِي حَرَج	إِذَا ثَلَّنِي أَوْ قَامَ مُعْتَدِلًا
فَاسِمٌ بَيْنَ الْفُثُورِ وَالدَّعَج	قَدْ قَسَمَ الْحُسْنُ مُقْلَتِكَ أَبَا الْ
طُويَّتْ أَحْشَاؤُهُ عَلَى وَهَجِ	قُلْ لَهُمَا يَرْفُقَا بِقُلُبٍ فَتَيِّ
سُقُمْ فُؤَادِي وَمُنْهَمَا فَرَجِي	فَمِنْهُمَا - لَا عَدِمْتُ ظَلْمَهُمَا-

إنّ تعامل الذكر الراغب، مع الجسد الغلمني تعاملٌ رغبيٌ انتقح على معطيات الفصل من الآخر، لتعزيز فوقيّة الذكورة المُتسلّطة على هامشية {الجمال الغلمني} ، فكل ما في الغلام قد وصف على وفق قابليات الجمال الحسي {مهفهف غنج، خده الضرج ... الخ} ، فأصبحت الذات المُتسلّطة ذاتاً رغبوية لاتضاماً من سياسة الأخذ. وعليه فإن مقدار الإباحة الجسدية منوط بقابليات

^(١٧٨) ينظر: تاريخ الجنسانية (استعمال المتن)، ميشال فوكو، ٢٠٠١-٢٠٠٢.

^(١٧٩) ديوان القاضي الجرجاني، ٦٤.

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

فالجسد حظوة كبيرة، لاتخزل فقط في الرؤية الغريزية، وبهذا يكون قد شكّل عاملًا مهمًا من عوامل الخطاب الإنساني، منذ أقدم الأزمنة، ولم يكن أداة للقراءة، وإيصال المفاهيم بين أبناء الجنس البشري فحسب، بل إنه المصدر الأساس لتکاثر النوع البشري وديمومة الحياة والتفاعل معها بشكل ايجابي وبمظاهر شتى^(١٨٠). تُعتبر من مراحل تطورات الجسد وأثار هيمنته في الحياة .

والشاعر ابو علي الحسن بن رواحة الانصاري^(١٨١) تغزل بغلامه (ابراهيم) إذ يقول^(١٨٢):[الرمل]

صَدَنِي بَعْدَ اقْتِرَابٍ وَجَفَانِي
قَمَرٌ يَحْجُلُ مِنْهُ الْقَمَرَانِ

لَسْتُ أَدْعُوكَ بِاسْمِهِ ضَنَّاً بِهِ
غَيْرُ أَنِي الَّذِي أَخْفِيَهُ دَانِ

ظَمَائِي فِيهِ ظَمَاءُ مَا آخِرَهِ
لَيْتَنِي أَوْلَاهُ مَمَّا عَرَانِي

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

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

^(١٨٠) ينظر : خطاب الصورة الدرامية، حسن عبود النخلة، ١٥.

^(١٨١) هو (ابو علي الانصاري الحموي)، الفقيه الشاعر- ابن خطيب حماه- ولد سنة (٥١٥هـ) من الشعراء المشهورين في زمن صلاح الدين الايوبي، فتجول في مصر برقة من الزمن، ثم عاد إلى دمشق، فتلمذ على ايدي ايبي المظفر الفدكي، وأبي الحسن علي بن سليمان المرادي، فوقع أسيراً عند الأفرنج ثم عفي عنه، وبعد ذلك شهد واقعة(مرج عكا) فقتل فيها شهيداً سنة (٥٨٥هـ). ينظر: الوافي بالوفيات، ٢٥٦/١٢.
^(١٨٢) م. ن، ١٢/٢٥٧.

الغموض عن موجودية الأشياء والكائنات^(١٨٣)، فالجسد سيظل ملماً مرئياً، لا رصيد له على أرض الواقع، ما لم يترجم فعله مع الآخر المناظر له جسداً قبل أن يناظره روحأً وعقلاً.

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

في حِكْمٍ مِنْكُمْ بِأَيْسِرِ مَطْلَبٍ	يَا سَادِي اني قَنْعُثْ وَحَقِّكُمْ
وَرَأْيَثُمْ هَجْرِي وَفَرَطَ تَجْنِبِي	اَنْ لَمْ تَجُودُوا بِالوَصَالِ تَعْطُفُأَ
يَوْمَ الْخَمِيسِ جَمَالُكُمْ فِي الْمَوْكِبِ	لَا تَمْنَعُوا عَيْنِي الْقَرِيحةَ أَنْ تَرِي
الْلَقَاءُ مِنْ أَلْمٍ إِذَا لَمْ تَرْكِبِ	لَوْكَنْتَ تَعْلَمْ يَا حَبِيبِي مَا الَّذِي
لَوْلَاكَ لَمْ يَكُ حَمْلَهَا مِنْ مَذْهَبِي	لَرَحْمَتِنِي وَرَثِيَّتَ لِي مِنْ حَالِهِ
وَبِلِيلٍ طَرَّيَكَ التِي كَالْغَيْهَبِ	قَسْمًا بِوْجَهِكَ وَهُوَ بَدْرُ طَالِعِ
أَخْطَارِهَا فِي الْحَبِّ أَصْعَبَ مَرْكَبِ	وَبِقَامَةِ لِكَ كَالْقَضِيبِ رَكْبُثُ فِي
الْعَذْبِ النَّمِيرِ الْلَّؤْلَؤِيِّ الْأَشْنَبِ	وَبِطَيْبِ مَبْسِكِ الشَّهِيِّ الْبَارِدِ
الْعَهْدِ الْقَدِيمِ صِيَانَةً لِلْمَنْصِبِ	لَوْلَمْ أَكَنْ فِي رَتِبَةِ أَرْعَى لَهَا
خَلْعُ الْعَذَارِ وَلَجْ فِيْكَ مُؤْنَبِي	لَهَتْكُثُ سَتْرِي فِي هَوَالَّ وَلَذَّ لِي
قَدْ جَنَّ هَذَا الشَّيْخُ فِي هَذَا الصَّبِيِّ	لَكَنْ خَشِيَّتُ بِأَنْ تَقُولَ عَوَادِلِي
كَشْفَ الْقَنَاعِ بِحَقِّ ذِيَّاكَ النَّبِيِّ	فَارِحْ فَدِيَّتَكَ حَرَقَةً قَدْ قَارَبَتْ
جَرَعَتَهُ فِي الْحَبِّ أَكْدَرَ مَشْرِبِ	لَا تَضْحَنَّ مَحَبَّكَ الصَّبَّ الَّذِي

^(١٨٣) ينظر: الجسد المُتخيل في السرد الروائي، رسول محمد رسول، ٢٩-٢٨.

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

^(١٨٥) الوافي بالوفيات، ٢٠٣/٧، وفوات الوفيات، ١٩ /١.

إن العلاقة الجسدية ما بين الغلام والشاعر تجاوزت حدود الرؤية البصرية إلى مواطن اللذة الحسية، فغدت كل أوصاف البنية الجسدية اوصافاً تتم عن حدّة القرب الجسدي، فانقطاع الجسد المرغوب الغلام عن مواصلة الجسد الراغب الشاعر، جعلته في حالة غير مستقرةٍ ورافضةٍ لهيكلية انقطاع الغلام عنه، فالشاعر يعلم أن حدود قربه من الغلام تعد من موبقات العرف، وكلّ خطايا الجسد، التي مورست في الخفاء أصبحت في رهان العلن؛ وما زالت الذات الراغبة تريد من الآخر الاستمرار، في سلسلة الخضوع الجسدي حتى وإن تطلب ذلك، كشف أستار المكبوبات الجسد الراغب فأصبحت الرغبة متعلقة على سياسة العقل المتخفي تحت أنظار الدين .

الفصل الثاني/أنساق الثقافة المتسلطة

- المبحث الأول : سلطة الترغيب الثقافي .

- المبحث الثاني : سلطة الإقصاء الثقافي .

- المبحث الثالث : سلطة الغلوّ الثقافي .

المدخل :

إن الحديث عن السلطة وتشعبات مضاميرها حديثٌ لم يخلُ من دوافع الاستفراد وسياسة الاستحواذ، فباتت تمثل أحد مراكز الفوقيـة المُتسـيدة على جمـع غـيـر من النـاس.. فقد كان الإنـسان العربي " منذ قديـم الزـمان يـأـنـفـ من العـبـودـيـة وـالـذـلـ، ويـتـمـرـدـ عـلـى كـلـ الـقـيـودـ، الـتـي تـحـدـ حـرـكـتـهـ أوـ تـعـوـقـ توـثـبـهـ" ^(١٨٦) من الإنـدـماـجـ في رـوـحـ الجـمـاعـةـ .

إنَّ الذَّاتِ الإنسانية في شتى مراحلِ الزَّمانِ، تطمح دائمًا إلى السُّلْطَةِ، وفرض سيمبِيَاءِ التَّعَالَى، على وفقِ موقعِ تسلُّطِها ودوافعِ هيمتها. فالسلطة" في بداية نشأة الدولة الإسلامية كانت مركزة في

^(١٨٦) الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث (٤ ١٩٤١-١٩١٤)، د. رؤوف الوعاظ، ٢٠٣.

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

فانتشرت السلطة بشكلٍ منقطع النظير في كُلّ مكان، داخل الأنظمة (المعرفية والاجتماعية والسياسية)، فأصبحت كُلّ جهةٍ تقود زمام الأمور لصالح توجهها، مستعينة بالآليات والاستراتيجيات التي تعمل من خلالها . إذ ان للعادات والتقاليد والطقوس، الخارجة عن أعراف المسموح الديني أو الاجتماعي سلطة كبيرة، تمارسها على كُلّ من ينظر إليها، على أنهم غير منسجمين معها أو متربدين عليها . وللمجتمع أيضاً سلطة يُمارسها عندما يُراقب، ويُعاقب، ويُروّض، ويُهيمن على الناس والرأي العام^(١٨٨) . ولما جاء العصر العباسي، قامت أولوية السلطة الحاكمة على نسقية القرابة من النبي^(صلى الله عليه وآله)، فأصبحت سلطة متداولة على وفق نظام الأهواء والنزاعات الشخصية التي رافقت العصور السابقة . ففي منتصف هذا العصر تقنن وجود السلطة، من كونها مؤسسة قائمة بذاتها ولذاتها، ولها أحقيّة التنقل في كُلّ المؤسسات المكملة لها، والمساعدة على إنجاز المهام المُلقة على عاتقها بحكم الشرعيّة الدينية، التي قامت عليها لحلّ محلّها مؤسسة اتبعت سياسة القتل والإقصاء، لـكُلّ متسليٍ على الخلافة وخارج عن حدود الولاء لها^(١٨٩) . وعلى هذه الوتيرة استمرت نسقية السلطة المستمدّة حظوتها من شخصية القرابة النبوية وأسس الشرعيّة الدينية . فالذى نحن بصدده، شخصية الفقيه المحملة، بأيديولوجية الدين وسلطة الخطاب الإبداعي . وقد كان بعض من هؤلاء الفقهاء في القرن (الثاني والثالث الهجريين)، بعيدين كُلّ البعد عن الاتصال في السلطة السياسيّة . كان همهم الشاغل كسب العيش الحر وأخذ العلم في حلقات المساجد والتدريس فيما بعد . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، نلحظ ان السلطة السياسيّة قد كانت في غنى عنهم، إلا لتربيّن مجالسها أو لاظهار رعايتها للدين، ولما حلّ القرن (الرابع الهجري) حاول الخلفاء استقطاب عدد كبير منهم؛ بوصفهم الوسيلة المبتغاة، للتقرّب بهم إلى العامة فاستغلوا نفوذهم ؛ لإثارة الفتنة لمصالحهم السياسيّة أو لنشر الدّعوى السياسيّة المؤيدة لهم . فأصبحت هناك سياسة راغبة ومرغوب، بين الفقيه والسلطان، السلطان يستغل نفوذ الفقيه، والفقـيـه يستغل الحماية والحياة الجيدة

^(١٨٧) السلطة والمتصرفـة في الأندلس (عهد المرابطـين والمـوـحدـين) (٤٧٩ - ٦٣٥ / رسالة ماجستير)، فاطمة الزهراء جدو، ٤ .

^(١٨٨) ينظر : الإنسان في عصر ما بعد الحادـثـة، د. رشـيد الحاج صالح، ٤٩ - ٤٨ .

^(١٨٩) ينظر : السلطة وهاجـس الشرعيـة في صدر الإسلام، حـيـة عمـامـو، ١٤٥ .

التي يوفرها السلطان له . وعليه حدث هناك تقارب كبير بين السلطة السياسية والدينية، قائم على علاقة مصلحة مشتركة وتبادل للمنافع والخدمات^(١٩٠). وعلى وفقه أصبح الفقيه مُقرّباً للسلطان، بناءً على مكانته الدينية وسياسة التأييد المجتمعى التي يملك زمام قيادتها، فاعتراه نسق ثقافي، جعله يحول نمطية خطابه من سلطنته الواعظة المتنزلة لأهواء السلطان، إلى سلطنته الثقافية المتملقة لأهواء نفسه، فاصبح لساناً راغباً متحداً عن الآخر المدوح، على وفق جماليات الأنظمة الشعرية المتزمتة بحيل البلاغة المُتصنعة .

المبحث الأول : سلطة الترغيب الثقافي

إنَّ السلطة : من الأنساق الثقافية المتجلزة في بنية الخطاب الإبداعي المدائحي، فتلونت بألوانٍ عدِّة، حسب مقام السلطة وغاية الثقافة الراغبة . لو نظرنا إلى هيكلية الجذر اللغوي للفعل (سلط)، لوجدناها لم تخرج عن سياسة اللغة الموجهة لفصاحة اللسان وريبة المنطق . فيُمدح الرجل وتُذم المرأة على وفق نسقية الملفوظ اللساني فيُقال : رجل سليط : أي فصيح اللسان وبديء وفاحش، ويقال : امرأة سليطة : أي طويلة اللسان وشديدة الصخابة^(١٩١) في المنطق .

^(١٩٠) الإنسان والسلطة، د. حسين الصديق، ٥٤ - ٥٥ .

^(١٩١) ينظر : العين، ٢١٣ / ٧، والصحاح، ١١٣٣ / ٣٠ .

فإنَّ مفردة السلطة تحمل دلالة القوة ونسقية القدرة، ولذلك يُقال : السلطة من التسلیط : وهو القدرة، والسلطان الحجة، فيُقال : وقد سلطه الله عليهم تسليطاً فتسلط عليهم^(١٩٢). وتحمل هذه المفردة أيضاً دلالة السلطان أي : الحجة البينة والبرهان، كما تمثل بقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾^(١٩٣)، أي حجة بینة^(١٩٤) على قومه. ولذلك قيل للأمراء سلاطين، لأنهم حجة الله في أرضه، الذين تقام بهم الحقوق كقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ﴾^(١٩٥). أي ما كان له من حجة . والسلطان : الوالي، وهو ذو السلطة أي: الرعامة، وقد قيل للخليفة : سلطان؛ لأنه ذو الحجة وبه تقام الحقوق^(١٩٦) المنوطة له .

وعلى وفق معاني المنظومة اللغوية لمفهوم السلطة، نجد أنها لم تخرج عن حدود المصطلح المعجمي، الذي كان مُرافقاً لدليومه فعل القوة والتسلط، يقول جميل صليبيا في مُعجمِه الفلسفِي عن السلطة : هي القدرة والقوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، ولها عندنا عدة معان : السلطة النفسية : وهي القدرة أي قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين، نظراً لما يتوافر عليه من كاريزما خاصة تؤكِّد قوَّة شخصيته، وثبات جنانه وحسن إشارته . والسلطة الشرعية : هي السلطة المصاحبة لأصحابِ القانون(الحاكم، والوالد، والقائد)، وفيها يضفون صبغة الاحترام والثقة على الآخرين . والسلطة الدينية : هي السلطة التي تدرجت مقاماً من الوحي نزولاً بالأنبياء ، والمرسلين، والإئمة، والفقهاء كلاً حسب موقعه وميدان اجتهاده . وتجمع مفردة سلطة على (سلطات)، فتكون بذلك حاملة لمعنى الأجهزة الاجتماعية، التي مارست السلطة في المجتمع(السلطات السياسية، والتربوية ،والدينية ،والقضائية) وغيرها^(١٩٧) . فتتحرك كُلَّ واحدةٍ منها، بحسب الأطر التي رسمت لها، على وفق سياسة الأم المركزية. "فتتحول لصاحبها حق إصدار القرارات، التي لها صفة الإلزام بالنسبة للآخرين، وتمنحه في الوقت ذاته، حق توقيع الجزاءات على المخالفين"^(١٩٨) . وهذا يدل على أن السلطة لا يمكن لها التحرك خارج إطار المجتمع، فهي ملزمة بشبكةٍ من الأفراد أي أن "السلطة تتنقل بواسطة الأفراد ولا تطبق عليهم". لا يجب إذن اعتبار الفرد كنوع من النواة الأولية أو الذرة البدائية والمادة الصماء المتعددة، التي يطبق عليها أو على جانبيها، ويتم إخضاع الأفراد أو فهرهم في الواقع[...] بمعنى أن الفرد ليس مقابل السلطة، إنه

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

^(١٩٣) [غافر: ٩٦] .

^(١٩٤) ينظر : مختار الصحاح، ١٦٥ ، ولسان العرب، ٣٢١/٧ .

^(١٩٥) [إبراهيم : ٢٢] .

^(١٩٦) ينظر : لسان العرب، ٣٢١/٧ ، ونَاج العروس، ٢٩٢/١٠ .

^(١٩٧) ينظر : المعجم الفلسفِي، د. جميل صليبيا، ٦٧٠/١ .

^(١٩٨) حواريات في الفكر الأدبي، د. صلاح فضل، ٨٦ .

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

فالسلطة هنا على وفق ثقافة الترغيب المدائحي، سلطة معرفة مؤدلجة، والشاعر يُعدّ أحد الآليات المرؤضة لها؛ لأنّه المثقف الوعي في الإفصاح عنها، متخلّياً بذلك عن لغة الـ (نحن)، ومُتحداً بلغة الجزء والاستقرار النفعي. فأصبح اللسان المُسّير للسلطة الحاكمة، مروّضاً كلّ وسائل ثقافته لصالحها، نافياً بذلك عن ذاته، دوافع الصدق والنقاء الداخلي، لتحقيق مكاسبه الفردية . يقول إدورد سعيد : " إن المثقفين ليسوا محترفين، مستخدمو خدمتهم المتزلقة لسلطة فانقة العيوب، بل هم – ولنكرر القول- مثقفون في موقع يتيح المجال للاختيار، ويقوم أكثر من غيره على المبادئ، بحيث يمكنهم فعلاً من قول الحق في وجه السلطة" ^(٢٠١) . اذا لم تتعارض مصالحه مع مصالحها، فإن تعارضت أو تقاطعت مع غايته، فإنه يبتعد عن أنظمة الصدام الخطابي، ويلجأ إلى نسقية التملق الثقافي الرغبي ، الذي يجعل كلّ جهة ما، منقادة إلى الآخر حسب نسقية مصالحها وغاية أهدافها .

إنَّ نسقية الترغيب الثقافي تعتمد على (سلطة المادح-الشاعر، والمدوح-السلطان)، فكلّ طرفٍ من هذه الأطراف، لديه لعبة نسقية تجعل كلّ واحدٍ منهم منصاعاً إلى الآخر، على وفق سياسة المتغير الثقافي . وبما ان "الشاعر صيغة نسقية، تنم عن ثقافة واعية، في توظيف اللغة الجمالية، فهو يمتلك القدرة على تمرير أفكاره، من خلال الحيلة التي مارسها بتمرير هذا النسق من تحت عباءة الجمالي المدحي" ^(٢٠٢) لتحقيق مآربه المبتغاة من السلطة المدوحة . والشاعر ابو القاسم

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

^(٢٠٠) ينظر : صورة المثقف في روایات بشير مفتی(رسالة ماجستير) ، سعاد حمدون، ٧٣ .

^(٢٠١) صور المثقف، إدورد سعيد، ١٠١ .

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

الموصلي الشافعي^(٢٠٣)، جاء بخطابه الثقافي الرغبي لأنظمة السلطة الحاكمة إذ يقول
[الطوبل]^(٢٠٤)

وأيدي المطایا الناعجات عنادیا	أدخل تحت الضیم والبید والسرى
خرُوج المُعلَّى والسنیح ورائیا	سأخرج من جلبابِ كُل ملَّمةٍ
له بالذی من ریب دھری عانیا	إذا أنا قابلت الإمام مناجيا
أذلت مساعیه الأسود الضواریا	رمیت بآمالی إلى المالك الذي
تنیل الأمانی أو تقیم البواکیا	وما هي إلا روحنة وادلاجة
ملأت بها الآفاق حسن ثنائیا	ولي في أمير المؤمنين مدادح
ولا شاکیاً إنقاصل حالی ومالیا	وأمت بي الآمال لا طالبا جدی
على عداني بـغیة عن بـلادیا	ولكنني أشكُو عـدـوا مـسـطا
خـلاقـتـهـ دـونـ المـوـالـيـ مـؤـالـیـا	أـيـاـ ابنـ الـؤـلـاءـ الـوـارـثـيـنـ مـحـمـداـ
ولـمـ تـكـ عنـ إـمـضـائـكـ العـزـمـ وـانـیـا	إـذـ ماـ اـعـتـزـمـتـ الـأـمـرـ أـبـرـمـتـ فـتـلـهـ
لـغـرـبـتـهـ وـالـدـفـعـ لـلـظـلـمـ نـاسـیـاـ	فـلـأـنـكـ لـلـمـظـأـ وـمـ نـادـاكـ فـيـ الدـجـىـ
وـدـمـ عـالـیـ الـأـحـوـالـ تـعـلـیـ الـمـعـالـیـاـ	وـعـشـ سـالـمـ الـأـيـامـ لـلـمـلـكـ رـاعـیـاـ

إن سلطة الثقافة الراغبة تسلحت بجراة خطابية كبيرة، اعتمدها الشاعر وسيلة من وسائل التسيقet الثقافي لشخص المدوح-السلطان، فنسقية المضمير كشفت عن تلك السلطة المُتباطنة بالرغبة الناقمة على المدوح، إذ كشفت عن عطاء الخليفة الذي تجاوز كُل مديات الفقر المجتمعي واتسح بأغنياء الضواري، وعليه أصبح المجتمع يتضور جوعاً وخوفاً من الآخر، المُترزمت بزمام السلطة الحاكمة، غير القادرة على انتشال الضير والظلم، فقدت بذلك أحد اركانها السلطوية

(٢٠٣) هو (جعفر بن محمد بن حمدان، وينکنی ابو القاسم الشافعی) ولد سنة (٥٣٤هـ)، وكانت لديه علاقات واسعة مع خلفاء عصره ووزرائهم، فمدح الخليفة المعتضد إذ مدح الوزير المستكفي بالله، أحد وزراء السلطة العباسية بقصيدة التي تقدمت، كان مُضطلاً بعلوم كثيرة منها(الفقه، والأصول والحكمة، والهندسة، والأدب، والشعر)، وخلف مصنفات ابرزها في الفقه الشافعی وفي أدب الأمثال (كالباهر في الاختيار من أشعار المحدثین، وكتاب السرقات والشعر والشعراء... الخ توفي سنة (٣٢٣هـ). ينظر : الفهرست، ابن النديم، ١٦٦، والواffi بالوفیات، ١٠٦، وكشف الظنون، ٢١٩/١، وهیة العارفین، ٢٥٢/١، ومعجم المؤلفین، ١٤٧/٣.

(٢٠٤) معجم الأدباء، ١٩٦-١٩٧، والواffi بالوفیات، ١٠٧/١١.

المتجذرة ببنية المخيال الجماعي، كون الخليفة من هيكلية النسب النبوى شكلاً لا جوهراً، فتسلى إلى السلطة على وفق سياسة التسقيط المكاني، إذ كان مُفتراً لمقومات الحاكم العادل المُنصف للملطومين، وفي ختام نسقية الخطاب الرغبوي، نلحظ ان سلطة الخطاب كانت أعلى من مثالية السلطة الحاكمة ، معمدة بذلك على أنساقها المضمرة، التي اضمرت خلاف ما اظهرت ، فيبيت ان نسقية السلطة سارت على وفق سياسة الاستبداد وفردانية العدل ؛ لأن هم السلطة التثبت بمحورية سلطتها، والاعتداد بثقافة المتن المُتصنع لقوة فوقيتها . والدليل على ذلك ان الشاعر قد هجر من الموصل إلى بغداد، فلو كان الحاكم مُنصفاً مع رعایاه، لما مدحه الشاعر بقصيدته ليوجه أنظاره إلى عمق الانتهاك الذي يناله الفرد الخارج عن سلطة المدوح .

ولا يُغفل جانب المبالغة في سياسة الترغيب الثقافي إذ يصبح " الشاعر أدلة لترسيخ التباين بين الناس، وتوسيع الفجوة بين الحاكم والمحكوم، والظلم والمظلوم، والسادة والعبد، حتى أن الناقد يسير برراكب أولئك الشعراء ؛ فيمنح مدائهم الشرعية بإظهار جمال مبالغات المداهين ؛ فانزوى الفن وانحصر في قصور المُتنفدين، مبتعداً عن السواد الأعظم، الذي أمسى مهمشاً بعيداً عن الأضواء، خافت صوتاً وسط جلة أصوات المداهين"^(٢٠٥) المتعلقين لسياسة السلطة الحاكمة، فيقول القاضي ابو القاسم علي بن محمد التنوخي في مدح مُعز الدولة :^(٢٠٦) [الكامن]

مِلْكُ تَنَاجِيهِ الْقُلُوبُ بِمَا جَنَّثُ	وَتَحَافَّهُ الْأُوْهَامُ وَالْأَفْكَارُ
فَيَدُ مُؤَيَّدَةُ وَقَلْبُ قُلْبٍ	وَشَبَّاً يُشَبِّبُ وَخَاطِرُ حَطَّارٌ
حِينَ الْعَيْوُنُ شَوَّاخِصٌ وَكَائِنًا	لِلْخَوْفِ لَمْ تُحَلِّقْ لَهَا أَبْصَارُ
كُلُّ الْوَرَى أَرْضٌ وَأَنْتَ سَمَاؤُهَا	وَجَمِيعُهُمْ لَيْلٌ وَأَنْتَ نَهَارٌ

هنا سعى الشاعر إلى زرع طابع التسلط والسيطرة للمدوح، وفق ثقافته الراغبة إلى تعزيز الفوقيـة المادحة، وإقصـاء (الرعاية) ؛ لأنـها تمثل الصوت المـغـايـر لأـدـلـجـةـ السـلـطـةـ، وـعـلـيـهـ فـانـ كـلـ فـكـرـ مـغـايـرـ لـفـكـرـ المـدـوحـ المـتـسـلـطـ أوـ اـعـتـقـادـ خـاطـئـ بـعـدـ الخـضـوعـ ؛ سـيـجـعـلـهـمـ فيـ دائـرـةـ الـلامـنـتـميـ هـامـشـياـ، فـنـسـقـيـةـ المـضـمـرـ الثـقـافـيـ، تـكـشـفـ انـ ثـمـةـ اـصـوـاتـ غـيرـ خـاصـعـةـ لـلـسـلـطـةـ، وـانـهـاـ تـضـمـرـ خـلـافـ ماـ تـبـطـنـ، حتـىـ وـانـ اـرـتـسـمـتـ بـسـيـمـيـاءـ الـوـلـاءـ، لـكـنـ ثـقـافـةـ الشـاعـرـ المـجازـيـةـ وـانـظـمـتـهـ الرـغـبـوـيـةـ، سـعـتـ إـلـىـ تـحـطـيمـ الصـوـتـ الـمعـارـضـ لـلـسـلـطـةـ، وـزـرـعـ رـهـبـةـ الـخـوـفـ بـدـاخـلـهـ وـإـقـصـائـهـ إـلـىـ الـهـامـشـ، وـبـذـلـكـ تـعـزـزـتـ فـوـقـيـةـ السـلـطـةـ الـحـاكـمـةـ وـحدـةـ تـسـلـطـهـاـ، عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ تـقـلـيـدـيـةـ الـمـعـنـىـ فـيـ الـبـيـتـ الـآـخـيـرـ إـذـ يـصـورـ فـيـهـ "ـقـوـةـ الـمـلـكـ حـيـثـ اـنـ جـمـيعـ النـاسـ يـهـابـونـهـ، فـكـلـهـمـ أـرـضـ وـهـوـ سـماءـ، وـجـمـيعـهـمـ لـيـلـ وـهـوـ نـهـارـ مـشـرقـ بـبـيـنـهـمـ، وـهـوـ مـعـنـىـ مـعـرـوفـ فـيـ قـصـائـدـ الـمـدـيـحـ"^(٢٠٧). أـتـىـ بـهـ الشـاعـرـ عـلـىـ وـفـقـ ثـقـافـتـهـ الرـاغـبـةـ، إـلـىـ اـسـتـجـاءـ بـمـاـ فـيـ يـدـيـ الـمـدـوحـ مـنـ عـطـاءـ وـافـرـ .

^(٢٠٥) شـعـرـ كـثـيرـ عـزـةـ(ـقـرـاءـةـ فـيـ الـأـنـسـاقـ الـثـقـافـيـةـ الـمـضـمـرـةـ)، دـ. جـمـيلـ بـدوـيـ الزـهـيرـيـ، ١٠٤، مجلـةـ لـارـكـ لـلـفـلـسـفـةـ وـالـلـسـانـيـاتـ وـالـعـلـومـ الـاجـتمـاعـيـةـ، عـ ١٠١٢ـ مـ.

^(٢٠٦) معـجمـ الأـدـبـاءـ، ١٤، ١٨٤ـ .

^(٢٠٧) الشـعـرـ فـيـ الـبـصـرـ خـلـالـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ الـهـجـريـ، نـهـلـةـ مـحـمـدـ عـبـدـ الصـمدـ، ٦٩ـ .

كانت مجالس الخلفاء الميدان الربب الذي يلتقي فيه الشعراء والقضاة والولاة ، فينغمون بشرب الخمر وممارسة الملذات، فكان مجلس الوزير المهلي شاهداً على كل ميادين الانتهاك ، إذ ينادمون الوزير ويجتمعون لديه في الأسبوع ليلتين على اطراح الحشمة والتسط في القصف والخلاعة، فإذا تكامل الأنس وطاب المجلس وأخذ الطرب منهم مأخذًا، تتعالى أصواتهم وتنتشى نفوسهم من شرب الخمر، فتتقلب نفوسهم بين الخفة والطيش، فيوضع الوزير في يد كل منهم، طاس ذهب من ألف مثقال مملأً بالخمر، فتصدر منهم أفعالاً مخالفة للذوق العام ولمكانتهم الدينية والاجتماعية، وفي الصباح يعودون إلى عاداتهم في التزرت والتوفر والتحفظ، بأبهة القضاء والخشمة^(٢٠٨) وكان الذي فعلوه في الليل صورة خيالية تبرا العقول على تصديقها .

وجاء ابن خلاد الرامهرمي^(٢٠٩) ، مدح الوزير المهلي، على الرغم من عlatته السلطوية ؛ لأن الشاعر غايته القصوى، إرضاء السلطة الحاكمة، لتحقيق مصالحة المرتجاة إذ يقول^(٢١٠) : [البسيط]

وأبصَرَ السَّمْتَ فِي الظُّلْمَاءِ سَارِيهَا	الآن حَيْنَ تَعَاطَى الْقَوْسَ بَارِيهَا
سَيْفُ الْخِلَافَةِ بِلْ مَصْبَاحُ دَاجِيهَا	الآن عَادَ إِلَى الدُّنْيَا مُهَلَّبِهَا
رَهْوُ الرَّبَاضِ إِذَا جَادَتْ غَوَادِيهَا	أَصْحَى الْوَزَارَةُ تُرْزِهِي فِي مَوَاكِبِهَا
قَلَّتْ لِمِقْدَارِهِ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا	تَاهَتْ عَلَيْنَا بِسَمِيمُونِ تَقْبِيَّهُ
نَجَمُ السَّعَادَةِ يَرْعَاهَا وَيَحْمِيهَا	مُؤْفَقُ الرَّأْيِ مَفْرُونُ بَغْرَتِهِ
أَيَّدَتْهَا بِوَثْيقٍ مِنْ رَوَاسِيهَا	مُعِزٌّ دَوَلَتْهَا هُنْتَهَا فَلَاقَهُ

إن زمنية الترغيب الثقافي، تسلحت بالأوصاف المتصنعة؛ لتجعل من المرغوب الثقافي مادة غنية لإشباع نسق السلطة الممدودة، فكل ما في النص جعل من الممدوح الشخصية المثالية التي ارتسمت بها صفات الشجاعة ونبيل الفوقيه المتيسدة ورجاحة العقل المتسلح بشرعية العدل الإلهي، فهنا الشاعر تطرق إلى أساليب رغبويه مادحة، لم تخرج عن طابع التقليد الفنى؛ لأن هم سلطة الخطاب، هو مقدار العطاء المتأرجح في كف السلطة الممدودة؛ وبذلك فان الشاعر تخلى ، عن كل معايير الصدق في خطابه، وأصبح آلة مُسيّرة على وفق دوافع الاستبداد النفعي .

^(٢٠٨) معجم الأدباء، ١٤ / ١٨٤ .

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

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

يبدو ان سلطة الترغيب الثقافي لدى الشاعر الأنف الذكر جعلتنا نتيقن في أن مقوله الغذامي إلى ان الصفات الشعرية، التي يبيتها الشاعر المادح في مدحه للسلطة المدحومة لم تُعد صفاتٍ حقيقة واقعية، بل هي صفات مصنوعة من جنس ثقافة استدرار العطاء، رغبة في الثناء ورهبة من الهجاء، وبذلك تحققت قاعدة(الرغبة، والرهبة)، بموجبات المحرك النفعي، وعليه تحولت القيم الإنسانية الأخلاقية من (كرم، وشجاعة، وشرف، وعفة نفس...الخ)، إلى قيم فرديةٍ نفعيةٍ، خاضعةٍ لشروط الرغبة والرهبة^(٢١١) ، في نسقية الخطاب المدائي وعلى وفق هذه الغاية الفردية.

نلحظ أن الشاعر(الفقيه) قد تمسك بقيم الفحولة "الفحولة القبلية" ، التي تصور الشاعر أو المدحوب طلاً شعرياً فحوليًّا خارقاً، يتمتع بالصفات النسقية المثالية، التي تقوم على النسب والحسب والغنى والاستكبار والقوة والظلم والسيادة والمجد...^(٢١٢) . فأصبح الشخصية المثالية، التي تحقق لشخصية المادح، الغاية التي يصبو إليها، كما تجسّدت بقول القاضي الجرجاني^(٢١٣) : [البسيط]

فِي الْمَالِ وَالْقِرْنِ عَنْ صِفَيْنَ وَالْجَمْلِ	أَغْرُ أَرْوَعُ ثَلَهِيَّنَا وَقَائِعُهُ
حَرْ الْمَكَارِمِ مَفْطُومٌ عَنِ الْبُخْلِ	مُسْتَرْضِعٌ بِنْدِيَ الْمَجْدِ مُفْتَرْشُ
تَعْشَاهُ اَنْ مَالَ مُضْطَرُّ إِلَى الْعَلَى	أَمْضَى مِنَ السَّيْفِ لِفَظًا غَيْرَ لَجْلَجَةٍ
تَقْصِيلُهَا مُسْتَحِيلٌ فَارْضَ بِالْجَمْلِ	وَسَائِلٌ لِيَ عَنْ ثُعَمَكِ فُلْثُ لَهُ :
عَرَفْتَ حَرْفَهُما فَانْظُرْ وَلَا تَسْلِ	هَذِي صُبَابَةُ مَا أَبْقَتَ يَدَايَ وَقَدْ

إن المبالغة النصية في خطاب الشاعر، قد كشفت عن توجهه وغايته التكسيبية، فزرع كلّ الصفات المثالية المتصنعة، من خلال تقديم نفعية الكرم على ثيمة الشجاعة، كاشفاً بذلك عن الغاية النفعية التي تسمى بداخله، فتتمسّك بكلّ أساليب اللغة المتصنعة، وليس هذا فحسب بل ان تملقه للسلطة، قاده إلى إقصاء صوت (الآخر المهمش) من قبل السلطة، متخليا بذلك عن كلّ معايير القيم الإنسانية، فنسقية إباحة النظر وإعدام الصوت الجائع، الخارج عن حدود نسقية التملق، يكشف عن مساوى السلطة، واقتفارها لسياسة العدل الرباني، وبهذا فإن الشاعر قد محا كلّ معايير المصداقية في خطابه، وحطّم الآخر بوصفه الصوت النشار، الخارج عن حدود المؤسسة الثقافية النفعية . وللهذا نلحظ ان الذات قد تخلّت عن نمطية الاندماج مع الـ (نحن) القبلية، فظهر الشاعر المادح كشخصية مستقلة، وانعزل عن الهمم القلبية المشتركة، فأخذ صفات الـ (نحن) القبلية، وتمثلها في ذاته وانفرد بها، كفاحٌ مُترمٌ بسحر اللغة وقوه الترغيب والتهديد، الذي يُعدّ من وسائل التربص بالآخر، بوصفه خصماً خارجاً عن معايير المؤسسة النفعية، ولا بد من تصفيته^(٢١٤) وبذلك حافظ الشاعر على نظامه الشعري، وهيكالية منظومته النسقية النفعية .

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

^(٢١٢) الثقافة المضادة في خطاب اللامتنمي (الصلاليك انموذجاً)، د. كفالية عبد الحميد، ١٠٣ ، مجلة آداب ذي قار، ع ٧، ٢٠١٢ / ٢ م .

^(٢١٣) ديوان القاضي الجرجاني، ١٢٤ .

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

كانت ثنائية (الكرم والشجاعة) المعول الكبير، الذي اتكأ عليه كثيرون من الشعراء، لما يمثل من قيم نسقية، أسممت البيئة القبلية بيتها في المخيال الجماعي، فالعربي كان كريماً وشجاعاً، سواءً أقيراً كان أم غنياً، وكان يوجد في كل أوقات نعيمه أو جده؛ لأنَّه كان يؤثر الكرم ويُقمع شر نفسه، ويُتغلب على شحها، فيُشرك بها غيره . ولو أمعنا النظر في حياته، لوجدنا أن الشجاعة قد ولدت معه، وساعدته في ذلك ظروف البيئة والأعراف القبلية، فكانت القبيلة تفخر بكثرة قتلها، وهذا يدل على أنهم ألفوا الحرب وألقُتهم^(٢١٥) فكانت هذه القيم محط إعجاب الشعراء وعماد فخرهم، ومنهم الشريف المرتضى إذ يقول^(٢١٦) : [الكامل]

من مبلغ ملك الملوك بأذني	بلغت عندك رتبة لا تُرتفق
ونزلت منك مكانة لا تنزل	لله در بنى بُوئْه إنهم
أعطوا وقد قل العطاء وأجزلوا	المطعمين إذا السنون تكالحت
واغرب في الناس الزمان الممحل	والمبصرين مكان حز شفارهم
في الرَّوع إذ أعشى العيون القسطل	والداخلين على الأستنة حسرا
إنْ قل إدخالْ وعز المدخل	فهُم الجبال رزانة فإذا دُعوا
لعظيمِ خفوا لها واستعجلوا	وإذا التفت إلى عراضِهم التي
عز الذليل بها وأثرى المُرْمل	كم موقف حرج فرجت مضيقه
والرِّفادان لك القنا والأنصل	

إنَّ القصيدة قد اتكأت على نسقية الترغيب الثقافي المدائي، فمن المتعارف عليه عند شعراء السلطة الممدودة، ان المدح يكون على وفق سياسة العطاء المادي، لكنَّ الشريف المرتضى في نصِّه، تخلى عن دوافع ذلك العطاء المتচنع؛ ليُمدح السلطة على وفق سياسة الترغيب الثقافي (المذهبي)، نافياً عنه كل المعوقات الفردية، مُبالغًا في رسم مهيمنات تسيده، فضمن نسقية (العطاء) ليجعلها رافداً من روافدِ تكامل الـ (نحن) الجمع، قبل سلطة الـ (أنا) الفرد، فازدادت هذه السلطة نصوحاً تلقائياً، بالاتكاء على نسقية الشجاعة، التي ارتسمت بسيمياء المدوح، فكانت رافداً من روافد النصوص النفعي لشخصية المدوح (الملك)، وعليه أصبح الصورة المثالية لسياسة العدل السلطوي؛ لأنَّها لم تُكرس على وفق نفعية السلطة الراغبة، بل كُرسَت لنصرة المهمشين (المظلومين، والمستضعفين) في الدولة البويعية الحاكمة، على وفق آليات النسق السلطوي، الذي أعلى من فوقية تسيدها، بناءً على دوافع المذهب لا المادة . فكان الانتصار لسلطة المذهب، من مهيمنات النسق المهيمن في المخيال الشعري الإبداعي .

^(٢١٥) ينظر : الحياة العربية من الشعر الجاهلي، أحمد الحوفي، ٢٤٩ - ٢٦٢ .

^(٢١٦) ديوان الشريف المرتضى، ٢٦١/٢ - ٢٦٢ .

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

وَيُمْنَكَ شَادَ بَانِي الْعَدْلَ دَارَةً	إِجَاهِكَ أَدْرَكَ الْمُظْلُومَ ثَارَةً
نَهَضْتَ بِهَا فَهَنَّتَ الْوَزَارَةُ	وَقَبَلَكَ هَنَّى الْوُزَارَاءَ حَتَّى

هنا ثمة تذلل لفظي في بنية الخطاب التكسيبي، فرسمت السلطة الراغبة- الشاعر صورة متضخمة للذات الممدودة، فأصبحت ذاتاً متفردة في إنصاف المظلوم وملاذاً آمناً، على وفق تراتبية العدل المتصنّع بالأوصاف الشعرية ومضمرات خطابها، فهذه الذات (السلطوية) الممدودة هشمت كل رموز السلطة القبلية المتمسكة بمقاليد السلطة (الوزارة)، حتى تضمن لها سيادة الانفراد والسلطة في الحكم، وفق آليات المقبول المدائحي، ولهذا حققت الذات المادحة مصالحها التي ترجيها من السلطة الحاكمة .

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

وَآلِيْثُ : لَا زَارَتْ كَرِيمَةً مَذْحَتِي	مِنَ النَّاسِ إِلَّا أَكْرَمَ الْوَزَارَاءِ
فَلَمَّا مَدَحْتَ الْمَاجِدَ ابْنَ مُحَمَّدٍ	وَفَيْتُ لِذِي الْعَلَيَاءِ أَيِّ وَفَاءَ
وَمَا بَرَحَتْ حَتَّى أَبْرَثْ يَمِينَهُ	يَمِينِي وَأَعْطَى فَوْقَ كُلِّ عَطَاءِ
وَتَرْخَرُ لِلْعَافِينَ أَنْمَلْ كَفِهِ	بِأَبْحَرِ مَالٍ لَا بِأَبْحَرِ مَاءِ

^(٢١٧) أبو الطيب المتنبي وظواهر التمزد في شعره، د. زهير غازي زاهد، ١٤-١٣.

^(٢١٨) هم (عبد الله بن محمد الأنصارى الهرمي) المعروف بشيخ الإسلام، قد كان فقيهاً ومحدثًا بليغاً، له العديد من المؤلفات منها : منازل السائرين، الذي شرحه العلامة ابن القيم، وكتاب الأربعين في الحديث والمواعظ، توفي سنة (٤٨١هـ) . ينظر : سير أعلام النبلاء، ١٣ / ٣٣٠، وكشف الظنون، ١ / ٥٦، وكشف الحجب والأستار، إعجاز حسين النيسابوري، ٣٥٦ .

^(٢١٩) دمية القصر، ١٨٨ / ٢، والذيل على طبقات الحنابلة، ٦٥ / ١ .

^(٢٢٠) ينظر : شعر الأرجاني (دراسة بلاغية - أطروحة دكتوراه)، أنور جاسم عويد، ٢٩٢ .

^(٢٢١) ديوان الأرجاني، ١ / ٥٠-٥٥ .

وسِجْلا مَعَالٍ مِنْ لَهَا وَدِمَاءٌ
إِضَاءَةٌ شَمْسٌ عَنْ رَأْدِ صَخَاءٍ
عَطَايَاكَ إِلَّا بِيَعْتَهُ بِسْغَلَاءٍ
لَنِيلٌ عَطَاءٌ بَعْدَ لَيْلٍ عَلَاءٍ

لَهْ بَسْطَنَا كَفَ بِبَاسٍ وَنَانِلٍ
وَعَدْلٌ أَضَاءَ الْخَافِقَيْنَ شَمْوَلَهُ
وَقَدْ كَنْتُ أَرْخَصْتُ الْقَرِيبَيْنَ فَقَدْ أَبْتَهُ
أَرْزَثُ نَظَامَ الدِّينِ نَظَمَ مَدَائِهِ

هنا الشاعر تعامل مع المدوح، بناءً على نظام الترغيب التملقي فأعلى من فوقية السلطة الحاكمة، مهشماً بذلك كلّ ذوات الجمع الخارج عن إطار العطاء التكسيبي، فلو أمعنا النظر في نسقية البناء الشعري نجد أنّ الذات الشاعرة قد هشمّت الجمع؛ لكي تعلّى من فوقية السلطة المدوحة، فهذا الإعلاء ترسّب في مخيال الذاكرة الجمعية، بناءً على نسقية العطاء لا الأخلاق فمن أعطى كثيراً سيمجد على وفق حيل الجماليات الشعرية، فكلّ مهيمنات سحقت الجمع؛ لأنّ الغاية الفردية كانت المحرك الأساس لكلّ مظاهر التنظير الثقافي الخادع لضمّان سياسة الاحتواء المادي والمكاني لدى نسقية السلطة الحاكمة، فلم يعُدْ هناك صوتٌ ينادي من أجل الآخر بل هناك صوت ينادي من أجل الذات التي هشمّت فردية الآخر .

فنلاحظ في نسقية الخطاب المدائي "أنّ الشاعر حين يقف بين يدي السلطان، يتغافل عن تجربته الروحية وعن أفكاره ومشاعره؛ ليستجيب إلى أولويات السلطان وأفكاره ومشاعره، وهذا الاغفال الباهظ للتجربة الروحية، ومحاولة انعكاسها على الشعر، عزّز النسقية أو ثبات الأنساق" (٢٢٢) في ميدان التجربة المدائية لدى الشاعر ابن الدهان الموصلـي إذ يقول (٢٢٣) : [الوافر]

صلاح الدين يؤسفـ ذا الصـلاح
ويضمـنـ بـشـرـةـ أـسـنـىـ التـجـاحـ
إـذـاـ قـيـضـتـ بـهـ أـيـديـ الشـحـاحـ
إـذـاـ جـادـلـوـاـ بـالـبـلـانـ الـلـقـاحـ
بـصـفـحـةـ وـجـهـ هـ حـدـ الصـفـاحـ
وـمـالـكـ رـقـ أـمـلـاكـ الـأـواحـيـ
مـكـانـكـ تـبـثـهـ مـاـ مـنـ بـرـاحـ
إـلـىـ كـرـمـ الـخـلـائقـ وـالـسـماـحـ
خـصـيـماـ عـارـيـاـ ظـمـانـ ضـاحـيـ

وـلـاحـ الصـبـحـ يـحـكـيـ فـيـ سـنـاـهـ
يـقـرـبـ جـوـهـ أـقـصـىـ الـأـمـانـيـ
وـمـبـسوـطـ بـنـ اـلـهـ يـدـاـهـ
جـوـادـ بـالـبـلـادـ وـمـاـ حـوـثـهـ
وـأـبـلـجـ يـسـتـهـيـنـ الـمـوـتـ يـلـقـىـ
وـبـوـنـ بـيـنـ مـالـكـ بـيـتـ مـالـ
وـقـوـالـ إـذـ الـأـبـطـالـ فـرـرـتـ
قـرـئـتـ شـجـاعـةـ وـتـقـىـ وـعـلـمـاـ
غـبـرـتـ مـدـىـ الزـمـانـ حـلـيفـ فـقـرـ

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

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

إنَّ أنظمة الخطاب النصي اتكأت على ثنائية العطاء والشجاعة، فكلما ازدادت كفة العطاء تسيّدت شخصية المدوح، فالعطاء كان من وسائل الترغيب الثقافي للمادح من السلطة الحاكمة، في حين كان التمسك بأوصاف اللغة وحيلها المتصنعة من وسائل جذب الشاعر للسلطة المدودة. فالمادح سيتحرك وفق نسقية تكسبية تُعلي من فوقية السلطة وتزيد من حدة تسلطها وانفرادها، فيصل إلى الغاية المُرتّجاة منها، فأصبحت هناك مبالغة كبيرة في نسقية العطاء وشدة النزاع، إذ كشف عن انفرادية تسلط الغاية النفعية فمما كلّ الأصوات المهمشة، وبين ان الجوع الذي اصاب الجمع لم يكن من السلطة الحالية بل من آثار السلطة التي تولّت الحكم قبلها؛ لأن غايتها اعلاء شأن السلطة الحالية، والصاق ثغرات الجمع الجائع بالسلطة الراويلة لا القائمة. وبذلك تحولت مثالية الخطاب الشعري من صوتٍ ينادي من أجل الجماعة إلى صوتٍ ينادي من أجل فردية الذات المتسلطة. وبهذا نلحظ ان سلطة المدوح اتشحت بملامح الشجاعة والعطاء على وفق نسقية الخطاب الرغبوى التملقى ؛ لكي تضمن فوقية تسلطها وانفرادها، وتهميشه الأصوات الخارجية عن نظامها، فاصبح الشاعر من أدوات السلطة الذين فضلوا الغاية التكسبية وتطخروا رسالتهم الأخلاقية.

فالشاعر حين يمدح، يريد ان يرمم الذات بداخله، فيكون لديه شغفٌ كبيرٌ، ببلوغ القمة في دنيا السياسة، وقضاء مأربه وطموحاته فيها . والمدح خير وسيلة لتحقيق هذا الطلب، وعليه يصبح الشاعر على وفق ثقافة المديح الرغبوى ، خافياً لمضرمات نسقية في جوانية النصّ، فيكون متملقاً شكلاً ونقاً مضمراً، من حالة غير راضٍ عنها ^(٢٤)، في المجتمع لكنه يجعل التكتسب المركز الوحيد لامتصاص حالات الغضب بداخله .

^(٢٤)ينظر: المؤتفق والسلطة(أطروحة دكتوراه)، نزار جبريل السعودي، ٤٤ .

المبحث الثاني: سلطة الإقصاء الثقافي

إن السلطة تمثل الأساس التّرّ لكلّ معايير التوجهات الخطابية المتّوّعة. بعض النّظر عن الآليات، التي تُسّير بنية النصوص المُنجزة للفعل الكلامي، إلا إنّها لا تخوّل من الغايات الفعالية السلطوية. إذ نرى إنّها "تنصرف بعنفٍ أو تمارس نفسها كأيديولوجية، تارة تقعّم وأخرى تموّه أو تخدع وتوهم، تارة تتّقّص زعيّن الشرطة، وتارة ثانية تتحذّش شكل دعائية"(٢٢٥) بحسب الغايات التي تسعى إلى استحصالها من الآخر الذي يبدو في نسقيةٍ تسلطها، إنساناً خارجاً عن معايير البنية المجتمعية المغلقة، بفحوى المقدس الدينى، ولابد من ممارسة سلطة الإقصاء والتّهميش، للزّج به في دائرة اللاعودة، محققة بذلك سُلْمَ القاعدة الدينية .

لو رجعنا بالذاكرة قليلاً إلى الوراء، لرأينا العقلية الإقصائية، التي تشكّلت عبر تاريخنا الثقافي الطويل، في كلّ المذاهب الدينية والحركات السياسية والثقافية والاجتماعية. وهي امتداد لطريقة التفكير السائد في تراثنا القديم، إذ كانت تستمد مشروعيتها من الأحاديث الموضوعة في السنة ، فتحقّقت بذلك طقوس الإقصاء المقدس(٢٢٦). نافحة بذلك الطابع الدينيّ الجل، الذي نادت به رسالة الدين " وبناءً على ذلك يمكننا القول: إنّ في هذه الثقافة آليتان تشتعلان معاً وبصورةٍ متعارضة : الآلية الأولى : هي آلية الجذب والدمج والاحتضان، وهي التي توفرت في هذه الثقافة بفضل الإسلام واعتماده على مبادئ عالمية، تبشر برسالةٍ توحيديةٍ، تهدف إلى هداية الناس أجمعين. أما الآلية الثانية : فهي آلية الطرد، وهي التي تُعبر عن رغبة هذه الثقافة في تحصين هويتها ضد الآخرين . وهكذا فإن الآلية الأولى : تخلق هوية ثقافية منفتحة ومتسامحة، فيما تصنع الآلية الثانية : هوية مغلقة ومتّوّحة ومتصارعة مع الآخرين "(٢٢٧) . فهناك كثير من الأمور المحرمة، في منظومة السلطة الفقهية الإقصائية، تعتمد على مصادر الحاكمة الإنسانية لا الإلهية، واضفت عليها هالة قدسيّة، ففتحت بذلك عن مصادر الشريعة الربانية ؛ لأنّها قد شرّعت، تحت ضغط أيديولوجيات سياسية، أو لخدمة مصالح معينة. وعليه كلّ شخصٍ خارج عن معايير الحاكمة الإنسانية، يدخل في خانة العصيان الإلهي المؤدلج ؛ لأن المنظومة الفقهية، المسؤول الوحيد لسياسة التحليل والتحريم والاستبعاد، فاحتلت بذلك مكانة ماضاهية لمكانة الإله، وأصبحت تتحكم برقاب الناس ومصادر حرياتهم وحياتهم(٢٢٨) . وهذا يتنافى مع إنسانية الثقافة الإسلامية، التي تشع بالدين والنظام والحياة، وثقافة احتواء الآخر في كلّ جوانب الحياة(٢٢٩) بغضّ النظر عن مسلمات الاختلاف العلمي وأنظمة التفكير المذهبي .

لكن هذا لا يعني خلوّ الثقافة الإسلامية الميسّرة من سلطة الإقصاء والتّهميش لـكلّ فئةٍ خارجيةٍ عن معايير التراتبية المقدسَة إذ " ظلّ الآخر مقصياً وبعيداً عن المعالجة، بوصفه مصطلحاً

(٢٢٥) المعرفة والسلطة ، جيل دلوز ، ٣٤ .

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

(٢٢٧) تمثيلات الآخر ، د. نادر كاظم ، ١٧ .

(٢٢٨) ينظر: الدين والسلطة ، محمد شحرور ، ٢٠٠ .

(٢٢٩) ينظر: الإسلام والشعر ، د. سامي مكي العاني ، ٢١١ .

قائماً بذاته، تعرّض من المنظومة الدينية والسياسية والاجتماعية، لكثير من الغموض وعدم الوضوح، وربما السلبية في الطرح^(٢٣٠). لكن هذا لاينفي عن الثقافة الإسلامية الميسّة طابع التسلّط، فتصدر بذلك قرارات ملائمة لغايات سياسية ودينية . فمن وجهة نظر سلطة السياسة الفوقيّة، أن كلّ شخصٍ خارج عن معالم المركزية السياسيّة والدينيّة، أشدُّ خطراً وأعظم أثراً؛ لأنّه تجرّد من عوائق الاستحواذ الهاشمي ، فيصعب السيطرة عليه، إلا حين يُدجن بسلطة الإقصاء أو يُرمى بدائرة التكفير .

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

وقد تجلّت هذه السلطة الإقصائية، لدى شعراء هذه الحقبة في غرضي(الهجاء والنقد الاجتماعي) الذي "هو الانوجاد خضعت لتراثيتها الإنسانية وفكّرها المنتج، إذ تجدد المراكز بالنظر إلى جملة من المصالح، وتحكم إلى مجموعة من الرؤى الایديولوجية، ما يجعلها نظرة تخضع للانحياز ، ويتم وفقها إعادة رسم الأدوار، وترتبيها بما يضمن للذات، كلّ مظاهر الفوقيّة والسيطرة، عن طريق تهميش الآخر واستبعاده"^(٢٣٣) والزوج به في دائرة اللاعودة ؛ لأنّ الفقيه(الشاعر) قد يكون أعظم خطراً من غيره من الشعراء ؛ " لأنّه أقدر من غيره على جعل العدل ظلماً والباطل حقاً "^(٢٣٤) على وفق المصلحة التي ترجيها أدلة السلطة المقدسة .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

في الناس خيرٌ كثيرون
والشرُّ في الناس أكثر

وقد نصحتك جهادي
فأنا نظر لنفسِك واحدٌ ذُرْ

فإن وثقَت بقولي
فيهم وإلا فرُزْ

إن ثانية(الخير والشر) في نصّ الشاعر، قد تأذلت على وفق غاييات الشاعر، فحملت دلالة الإعجاب الفردي والسلب العمومي؛ لأن الشاعر جعل من الآخر الخارج، عن نسقية الخطاب المتسلط، حاملاً لدلالة الشر المُتغلب على فردية الخير، أي انه أراد ان يجعل نسقية الخير، ذات مدلول أحادي الجانب، لكل من خضع إلى فحوى خطابه المتسلط .

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

ما بالبخيل انتفاع
والكلب ينفع أهلة

فزء الكلب عن أن
ترى أخي البخل مثله

إن نسقية الإقصاء الثقافي، جرّدت الإنسان من ملامح إنسانيته، فعمدت بلغة خطابها، إلى تهشيم مكانة(البخيل)، الخارج عن منظومة العرف المجتمعي لا الدينّي، مُتجrade عن كلّ معايير القدسية الدينية للإنسان، وعليه أصبح (البخيل) لا يضاهي مكانة(الكلب)، علواً وثباتاً ووفاءً، وكأن العطاء

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

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

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

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

(٢٤٠) منصور بن إسماعيل الفقيه، ٤٩ .

بات مرسوماً أولياً، لتحديد ملامح الإنسانية عن الحيوانية، فسلطة الخطاب أعلت من فوقية الكلب)، واقتصرت الآخر (البخيل)، الخارج عن سلطة الغaiات النفعية، التي يرجوها الفقيه(الشاعر)، حين كثفت نسبة العطاء الغائي .

يبدو أن العقلية الشعرية للشاعر لا تستطيع ان تتخلى فوضى الفضاءات الدينية والاجتماعية والثقافية ؛ لأنها تجعل الذات في حالة تراكم معتقد، منضو تحت آليات السلطة الخارجية والداخلية، أي سلطة المركز وسلطة الذات، ولكي تكون الذات متماشية على وفق أنساق سيكولوجية محددة لطبيعة سلطتها الإقصائية^(٢٤١) ، فإنها ستتحول من الآخر المقصي، ظاهرة خارجة عن معايير العُرف الدينية والثقافي . كما تجلّى ذلك عند الشاعر أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني^(٢٤٢) إذ يقول : [المقارب] الا قل لمن كان لي حاسداً أتدرى على من أسأت الأدب

أسأَتْ عَلَى اللَّهِ فِي فَعْلِهِ
لَا إِنَّكَ لَمْ تَرْضَنَّ لِي مَا وَهَبْ
فَجَازَكَ عَنْهُ بَأْنَ رَادَنِي
وَسَدَّ عَلَيْكَ وُجُوهَ الطَّلَبْ

إن هذا الخطاب الفوقي يكشف عن التراكيمات الجمعية، التي ترى في الآخر (الحادي)، مصدرأً كبيراً لزوال النعمة، وليس هذا فحسب بل جعلته متمرداً على عطاء الإله، الذي خص به ثلاثة دون أخرى، إلا ان نسقية المضمون الثقافي، تكشف عن ضعف الآخر المهمش(الحادي) المتنمي لزوال عطاء (المحسود)، لكن تسيّد خطاب الذات الإقصائي ، جعل سلطة الإله تسمى بفردانية العطاء، وحاشا الله ان ينعم على عبد ويقتضي على آخر ما . وبهذا فان محرّكات العقل النسقي لقضية الحسد، ترجع إلى أصول دينية واجتماعية، ترى في (الحادي) المصدر التشاوخي الكفيلي بزوال نعمة الفرد، والخارج عن معايير الإنابة المقدسة .

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

^(٢٤١) ينظر: حرکية الصراع في القصيدة العباسية، د. ناظم حمد، ١٥٠-١٥١.

^(٢٤٢) هو من أشهر العلماء المُتقين في عصره، يقال انه من أهل النهروان، إذ كان فقيهاً وشاعراً وأديباً وعالماً، تقنن في علوم كثيرة، كشفت عن عميق تفاصيله، ومقدرة حفظه وإطلاعه، فتولى القضاة ببغداد في (باب الطاق) ، ويقال انه كان ثقة في حكمه ومأموناً في رواياته، فتعرف (باب طراز الجَريري) نسبة إلى مذهب محمد بن جرير الطبرى؛ لأنه كان يتفقه على مذهب، خلف مؤلفات كثيرة منها : كتاب التحرير والنفر في أصول الفقه، والحدود والعقود في أصول، والمرشد في الفقه....الخ ، نال أجله سنة (٣٩٠هـ). ينظر: الفهرست، ٢٩٢، والأنساب، ٢/٥٢-٥٣ ، والكامل في التاريخ، ٩/٦٣ ، وفيات الأعيان، ٥/٢٢١، وسير أعلام النبلاء، ١٨/٢٢ .

^(٢٤٣) تاريخ بغداد، ١٣/٢٣١، وفيات الأعيان، ٥/٢٢٢ ، والبداية والنهاية، ١١/٣٧٦ ، والكتى والألقاب، ٣/٢٧٤ .

^(٢٤٤) ينظر: النظرية والنقد الثقافي ، ٩٦ .

^(٢٤٥) دمية القصر ، ٢/١٠٢ .

لِ طَرِيقٍ هَرُوا بِكَ لَابْ كِلَّ الْأَيَّامِ
فَاحْفَظْهُ فَهُوَ سَلُوكِيْ فَإِنْ ظَرِفْتَ بِسَخْرِيْ

إن الشاعر (الفقيه) جمع بين الفقه والشعر، وبذلك يكون قد احتاط بآيديولوجيات دينية وأنظمة كبت مجتمعية لا تجعله يتحرك بحريةً أوسع، فهناك بُور مغلقة لا يستطيع الشاعر التعمق بها، خوفاً من البنى المحسن بها، فهو لا يستطيع البوج بما يبوح به الشعراء الذين خرجوا عن منظومة الفقه

فجاء الشاعر هنا مروضاً ذاته على نسقية الاستبعاد الثقافى، متشبثاً بذاكرة إقصائية بدئية، استندت إلى ثنائيتين الأولى : تهمش الإنسان ، والثانية : تفرّغه من محتواه الإنساني، وتجعله مستبعداً مهشماً (الكليل)، فمدار البحث النسقي، يجعل الأفراد الخارجين عن سطوة الذات المتسيدة، في وضع إقصاء دوني، مجرد من كل آليات التحرر الإنساني وهذا يتنافى مع قيمة ومثل الإسلام العليا.

إن التمسك بمعايير النظام القبلي، يرتكز على محددات النسب والولاء للقبيلة الأم، التي يرى فيها الهوية والاستراتيجية النسقية، وعليه فإنها سوف تتحرك على وفق رابطة الدم، ووحدة القبيلة في المصير والغاية التي ترجيها (٢٤٦) فالشريف المرتضى، رأى في مرجعية النسب، نزعة إنسانية أخلاقية، أوجت بداخله فحوى الولاء ومصدر الأخطر الناجمة عنها، على وفق أنظمة خطابية إبداعية، ترى في (بني الحارث- بنى أمية)، المصدر المؤسس لسياسة الإقصاء الإنساني، التي زرעה في نصّه الشعري إذ يقول (٢٤٧) : [الرجز]

<p>فَلَسْتُمْ مِنْ يَشُّلُّ النَّعَمَ فَالآنْ قَدْ شَاعَ الَّذِي تَكَّمَ يَأْخُذُهَا مَنْ شَاءَهَا مُلْتَقِمَا نَجْبَةٌ إِمَّا عَامِلاً أَوْ لَهْذَمَا أَهْلًا لِأَطْمَاعَكُمْ وَمَا رَمَى وَصُنْتَ تُمْ دِي نَارَكُمْ وَالدِّرَهَمَا أَضَاءَ فِي وَدَاهِ وَأَظْلَامَا فِي مَفْخِرٍ أَحْنَثَ مَنْهُ قَسْمًا</p>	<p>قُلْ لِبْنِي الْحَارِثَ خَلُوا نَعْمَى كَتَمْتُ الْبَغْضَاءَ دَهْرًا بِيَنَا وَخَلَمْتُ وَنَا شَحَمَةً مِنْ بُودَةً وَطَالَمَا كَنَا وَأَنْتُمْ نَكْصَنْ فَمَا الَّذِي أَطْعَمْتُمْ وَلَمْ تَكْنْ تَرَكْتُمْ أَعْرَاضَكُمْ مَبْذُولَةً فِي كُلِّ يَوْمٍ لِي مَنْكُمْ صَاحِبٌ أَقْسَمْ أَنْ يَقْضِي وَطَالَمَا</p>
---	--

(٢٤٦) ينظر : جدل العصبية القبلية والقيم في نماذج من الشعر الجاهلي، د. علي مصطفى، ١، ٢، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، خ/٣٨٢٠٠٧، ٢٠٠٧ م.
(٢٤٧) ديوان الشريف المرتضى، ٢، ٤٤٦-٤٤٧.

إن نمطية الخطاب المستهدف لمحو الآخر، ارتكز على مرجعيات قبلية وذاكرة جمعية مستهدفة، ترى فيبني أمية المحرك الأساس ، لحركة إقصاء آل البيت(عليهم السلام). مستعملاً بذلك كل الأوصاف الشعرية؛ ليصف قبح الآخر ويزيد من حدة تهميشه، فكانت نسقية البعض وسلب الحقوق وزيف المودة المتصنعة، إحدى مسلمات الارتكاز الإقصائي، لكن لو تشعبنا في نسقية المضرر الخطابي، لوجدنا ان سلب الحقوق والتتمادي في ظلم آل البيت، المحرك الأساس لإثارة الطابع الغایاتي للسلطة المهيمنة، التي جعلت (نسب الخصم)، الفجوة العليا لإزاحة السلطة القبلية الفوقية، التي قدّست المال على حساب العرض، على وفق مسلمات الخطاب الإقصائي النصي، المرتكز على هدم البنية الفوقية للخصيم المناط به وإفراجه من محتواه السلطوي، والتبرؤ من كل تقارب نسبي، يربط بين المعتمدي والمُعتمد عليه؛ لأن شرف النسب يعتمد على نسقية إيفاء العهد، لا القراب المؤسساتي الغایاتي .

ولهذا فإن إظهار مشكلة الفقر والتفاوت الطبقي، الذي تعانيه الشخصوص العالمية في مجتمع سلطوي، تكشف على وفق نسقيتها المضمرة عن الواقع المزري، لهيمنة السلطة السياسية، التي لا تكترث إلا لمصالحها والسلطة الاجتماعية، التي اندرجت ضمن واقع اجتماعي، كشفت عنه نصوص الخطاب المهيمنة في الذاكرة الإبداعية للشاعر . فعبرت عن واقعٍ حقيقيٍ يُسحق فيه الضعيف، ويُبقي القوي، ويعتلي المركز، ويُقصي الهامش . فأصبحنا أمام صورة متكاملة من التسلط ، أي تسلط القوي على الضعيف، وتسلط السياسة على المجتمع، وتسلط المجتمع على أفراده^(٢٤٨) كُلًا حسب رغباته وسيادة فحوى تسلطه، والغاية التي قامت عليها مركزية التسلط فالشاعر أبو سعيد الحلواني البزار^(٢٤٩)؛ يكشف عن الإقصاء الذاتي الذي تلقاه من سلطة المركز إذ يقول^(٢٥٠) : [الطویل]

مَدَلَّا عَلَيْهِ أَيْ بَأْيَ عَالَمٌ ظَفِرْتَ بِمَا تَهْوَى فَأَيْنَ الدِّرَاهُمُ يَجِيَّشُ فُصُّ وَلَا كُلُّهُنَّ لَوَازُمٌ ثَحَاوْلٌ عَنْدِي حَاجَةٌ وَيُسَلُّمُ لَمَا كُنْتُ مِمْنَ فِي الشَّرَاءِ يُخَاصِّمُ	مَرْزُثٌ بِخَبَارٍ أَحَادِيلُ حَاجَةً فَلَمَّا رَأَيْتَ قَالَ : أَهْلًا وَمَرْحَبًا فَقُلْتَ : مَعِي كِيسٌ وَنَقْصٌ وَخَاطِرِي فَقَالَ : وَمَنْ هُذِي الدَّخَائِرُ عِنْدَهُ لَعْمَرُكَ لَوْ بِعْتَ الْجَمِيعَ بِلْقَمَةٍ
---	--

إن نسقية الحوار الثقافي، كشفت عن حالة التهميش والإقصاء، الذي طال ثلاثة كبيرة من الذوات العالمية ؛ لأنها خرجت عن تراتبية النظام السلطوي، المُنغمِس في ملذاته الدونية . فأصبحت هذه

^(٢٤٨) ينظر : البداوة والحضارة في الشعر العربي(اطروحة دكتوراه)، شيماء نزار عايش، ٢١٦ .
^(٢٤٩) هو) يحيى بن علي الحسن البزار الحلواني الشافعي يُكنى(أبو سعد)، من مشاهير الفقهاء الشعراء في حقبته، ولد التدرسي بالمدرسة النظامية ببغداد، وبعد ذلك قام الخليفة المسترشد بالله، برساله إلى الخاقان(محمد بن سليمان- صاحب بلاد ما وراء النهر)، ليفيض عليه الخلع، فيقال عنه : انه كان سيء الخلق ومتكبراً عسراً، فبقي في سمر قند إلى أن وفاه الأجل سنة (٥٥٢٠هـ) . ينظر : سير أعلام النبلاء، ٥١٧/١٩، وكشف الظنون، ٤٨٢/١، ومعجم المؤلفين، ٢١٢/١٣ .
^(٢٥٠) طبقات الشافعية الكبرى، ٣٣٤ / ٧ .

الذوات مُفتقرة للعطاء الذي بات مُحركاً لكل توجهات المجتمع النفعي، وعليه فان التعامل مع هذه الذوات العالمية، تعامل مادة لا هدفاً وغاية؛ لأن غاية السلطة الفوقيّة، إقصاء الطاقات العلمية التي من الممكن أن تكون مُحركاً ثوريًا لعدد كبير من الأنظمة الخارجّة عن سيادة السلطة المستبدّة، فوجدت في العوز الاقتصادي الهدف الأسّمى في إخماد التحرّكات المناوئة لسلطتها .

إنّ الشاعر (الفقيه) حين يسعى إلى إقصاء الآخر المناظر له في المكانة الدينية، فإنه يتحرّر من كلّ قيود الممنوع الدينّي، فيُبّحر في لغة منوطة بالفاظ الفحش والبذاءة الدونية؛ لأنّ غايته القصوى تحقير الخصم وهو مكانته العليا، المترسخة في عقل الإنسان البسيط، الذي يهابه اما خوفاً او احتراماً او شرعاً؛ بوصفه من ولاة المكانة العليا-القضاة^(٢٥١) فجاء القاضي الأرجاني ليقصي بذاته قاضي قضاة الأهواء إذ يقول^(٢٥٢) : [المسرح]

أتيت قاضي الأهواء أطلبه فقال لي : ما تزيد؟ حاجه فقلت : قاضي القضاة أبصره فقلت : من أي.....ثرى	وكان قد عطل الله ضنا مدة وأعین الحاضري ن ممتد فقال : قاضي القضاة في العدة فقال : ممن ولى القضاة بعدة
--	---

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

والأرجاني في موضع إقصائي آخر، يجعل من الهجاء " سلطة كلامية مُرتبطة بتعزيّمات، تنتمي إلى عالم الشر، فينزع إلى تقويض سلطة الخصم، والقضاء على وجوده المتتحقق في الحياة"^(٢٥٣) إذ يقول^(٢٥٤) : [البسيط]

ما زلت أسمع أن الشهباء ثاقبة في كفه الدهر أو في ظهره فَأَمْ	حتى رأيت شهاباً وهو مثقوب فنصفه كاتب والنصف مكتوب
--	--

إنّ التأكيد على الجانب الإقصائي في زرع صورة دونية، تجعل من الخصم، صاحب الرؤية المعايرة للعلو والمكانة المجتمعية في عصره؛ لأنّه أصبح على وفق نسقية المضمّن الثقافي (نصف كاتب)، أي مجرد هامش كتابي لسلطة فوقية، ثمّلي عليه ما تزيد، و"النصف مكتوب" ، أي انه ما زال في قاع الدونية الهامشية، لتنفيذ خطابات الفاعل الفوقي .

^(٢٥١) ينظر : اللغة في شعر مظفر النواب(رسالة ماجستير) ، نهاية عبد اللطيف، ٥٢ .

^(٢٥٢) ديوان الأرجاني، ٢ / ٥١١ .

^(٢٥٣) الطعينة في قصيدي الهجاء والمديح عند بشر بن أبي خازم الأسدى ، د. يوسف عليمات، ١٦٠ ، المجلة الأردنية، ع ٣، ٢٠٠٧ م .

^(٢٥٤) ديوان الأرجاني، ١ / ٢٣٤-٢٣٥ .

إن احتفاء بعض الأشخاص بمصادر النشوة واللذة، التي تُعدّ خروجاً عن نطاق المسموح الديني، على الرغم من التأثير الكبير، الذي تحدثه في نفس المُنتشي منها، فتروّج عن الحالة النفسية المضطربة، وتجعلها بعيدة كل البعد عن حالة الوسوسه والألام، فتبعث في نفسه أخيلة وانفعالات، تجعله في حالة سكونٍ وهدوءٍ تام^(٢٥٥). فالخطيب الحصيفي، مارس سلطته الإقصائية على الآخر، الخارج عن عُرف المنظومة الدينية إذ يقول^(٢٥٦) : [المديد]

وَخَلِيلٌ مَعِ بِتِ اُمِّ اَعْذَلِي مِنَ الْعَبْثِ	قَالَ اُمِّ اَعْذَلِي مَخْمُرٌ مُخْبَثٌ
قَالَ : حَاشَاهَا مِنَ الْخَبْثِ	فَلَمَّا قَدِ اَنَّ الْخَمْرَ مَخْبَثَةً
قَالَ : طَبِيبُ الْعَيْشِ فِي الرَّفَثِ	فَلَمَّا قَدِ اَنَّ الْأَرْفَاثَ تَتَّبَعُهَا
شَرَفَتْ عَنْ مَخْرُجِ الْحَدَثِ	فَلَمَّا قَدِ اَنَّهَا قَوَيَّةً قَالَ : أَجَلْ
قَالَ : عِنْدَ الْكَوْنِ فِي الْجَدَثِ	وَسَاجَفَهَا فَقُلَّتْ : مَائِي ؟

إن سلطة الحوار الثقافي، بين الذات الشاعرة والآخر المتلقى للخطاب الإقصائي، كشفت عن مدى تعالي سلطة المُنكر والمحظور الديني، وابتعادها عن دائرة الاحتواء المقدس، فسعت إلى تهشيم نسقيتها على وفق ثنائية اللامباج (الخمر، والرَّفَث) ؛ لكونها من أعظم الآثام، في ذاكرة المحظور الديني، لكن نسقية المضرر الثقافي، قد اظهرت لنا مدى قوة شخصية المحاور المُدنّس، بأسلوب الاستهزاء والاستخفاف بالآخر الفوقي ؛ لأنها ترى في نسقية المُنكر وإرتكاب الإثم الفرداني، من مسلمات إيمان الذات وحرية وجودها. وعليه فإن هذه الذات التي تسعى سلطة المقدس إلى إقصائها ما زالت متمسكة بohl خطيبتها ؛ لأنها الوسيلة الوحيدة لتحرر "الرغبات المكبوتة في اللاشعور"^(٢٥٧) وهذا يؤكد هزيمة الخطاب إذ بدلاً من أن يكون الفقيه مستهزئاً مستخفاً بالآخر بدا هو المستهزأ والمستخف به .

قد بدأت موجة الغناء منذ العصر الجاهلي وصولاً إلى العصر العباسي، إذ اخذت نطاقاً واسعاً وحرية أوسع، بعيدة عن سياسة التقين أو التهميش، فأظهرت المؤسسة الدينية ارتياحاً كبيراً لها، فيقال : إن بعض فقهاء العصر الأموي، كان مُتألِّقاً جيداً ومستمراً راغباً أمثال (مالك بن نويرة، وقاضي المدينة- ابن حُطْبَ)، فلما وصلنا إلى العصر العباسي، وجدنا هذه الظاهرة من مظاهر الانحلال وفساد الأخلاق ؛ إذ ينتج عنها تمرد كبير في القيم الاجتماعية والأخلاقية^(٢٥٨) . ويجب أن لا نغفل جانباً مهماً ، في إن بعض فقهاء العصر العباسي، كانوا على مساريِّ كبيرِ بأنظمة السلطة الحاكمة، فاخذوا يحلّون ويحرّمون، حسب أهواء السلطة ورغباتها، بعيداً عن أهواء الدين وتطبعاته الأخلاقية ؛ لأنهم " لا يهتمون لو كان المُغنّي يُغَنِّي للخليفة، فتهز على صوته بطون

^(٢٥٥) ينظر : الشعراء المحدثون في العصر العباسي، د. العربي حسن درويش، ٣١٠ .

^(٢٥٦) الأنساب، ٤ / ٧٦، والكامل في التاريخ، ١١ / ٢٤، ومعجم الأدباء، ١٩ / ٢، وفيات الأعيان، ٦ / ٦، وأعيان الشيعة، ١٠ / ٢٩٨ .

^(٢٥٧) مجالسُ الخمر في الشعر الأموي(رسالة ماجستير)، لجين محمد عدنان، ٦٧ .

^(٢٥٨) ينظر : الشعر والغناء في المدينة ومكة، د. شوقي ضيف، ٤٩، والشعر الشعراة في العصر العباسي، د. مصطفى الشكعة، ١٧٨، ١٩٧ .

الجواري، ولكنهم يهتمون كل الاهتمام، إذا رأوا صعلوكاً يُغْنِي لنفسه أو لأهل قريته من القراء...فهم يتركون الطغاة والمترفين يفعلون ما يشاؤن. ويصيّبون جل اهتمامهم على القراء من الناس، فيبحثون عن زلاتهم، وينغضون عليهم عيشهم، وينذرونهم بالويل والثبور في الدنيا والآخرة^(٢٥٩) حتى يقتصوا من وجودهم اللانفعي . فالخطيب الح SKF يعلن سطوهه الإقصائية إذ يقول^(٢٦٠) : [مجزوء الرجز]

وَمُسْتَمْعٌ غَنِيٌّ أُوَدٌ قَرَ الْغَنِيٌّ بِالْأَلْفِ دُلٌّ يُبَدِّي

(...)

أبصـ رـ ثـ فـ مـ تـ بـ فـ رـ اـ سـ تـ يـ لـ مـ اـ دـ نـ اـ

وقات : من ذا وجههُ

(...)

فَقَاتْلُتْ : مَنْ بِيْنَ زَهْمٍ لَنَا هَاتْ أَخْيَ غَنْنَ

1

فانشاءال منه حاجب وحاجب منه انه حنى

وَامْتَلأُ الْمَجَسُونَ

أو قَعْدَةٌ وَقَعْدَةٌ، إِذَا مَرَّ

()

وصاح صوتاً نافراً يخرج عن حد الـ

)

فاغتُظْتُ حَتَّىٰ كُدِثْ مِنْ غَظَّةِ أَيْثَ الشَّجَانِ

وقلْتُ . بِاَقْوَمِ اسْمِيْ

أقـسـمـثـلـاـحـسـ،ـأـوـ

حَرْوَابِ حَلَّ الْكَابَانِ

قَالُوا: لَقَدْ رَحْمَتْنَا

^(٢٥٩) و عاذ السلاطين، د. علي الوردي، ١١.

^(٢٦٠) وفيات الأعيان، ٦/٢٠٧-٢٠٨.

إن الشاعر قد اتبع نسقية إقصائية، ترى في الآخر (المُغنى)، ظاهرة خارجة عن معايير الامتثال الديني والالتزام السلوكي؛ لأن ثيمة الغناء كانت النسق المركزي ، المسيطر على جمِّ كاملٍ من الناس، إذ وجدت في الغناء المتكاً الوحيد للتخلص من فوضى الفقر وأضمحلال الذات، كي يتسلّى للسلطة المتمرّكة باسم الدين، فرض سعادتها وإحتواء الجمّ بشكلٍ ملائم، ولهذا عمدت السلطة إلى أقصائه من الهمامش، على وفق اعتبارات شكّلية مادية ، تجعله لصيقاً بصفات الدونية المقيمة التي ينفر منها المجتمع، ولهذا وصمت المُغنى بنفي (صفة المُحسن، والنرن، والعنا، والنفور، والكلب، والضنا، والسمق...الخ) مُنتهكاً بذلك حرية السلوك الإنساني، جاعلاً منه شخصية خارجة، عن معايير العُرف المجتمعي والديني، فلا بد من إزاحتها على وفق أنظمة المُقدس الفوقي وعليه تحققت مركبة الذات المُتسليطة المصادر لحرية الآخرين .

ولهذا نلاحظ أن الترف والثراء الذي شهدته الدولة العباسية، كان من العوامل المهمة، في تصاعد وتيرة الغناء في هذه الحقبة، فتعالت أصوات الخلفاء بهجة ومرحاً، على أصوات المغنيين، فاحتوتهم وأخضعتهم لجبروت سلطانها، على الرغم من النظرة السلبية الدونية، التي رأت فيهم مصدرأً، لأنحراف سلوك المجتمع وزوال هيبته^(٢٦١). فكان " بين الفقهاء والغناء جفوة قديمة، مردّها إلى الصراع حول السلطة، والسلطة على قلوب الناس وعقولهم، فلأن للغناء سطوة على النفوس لا تقاوم، وجبروت على الشعور لا يُبارى، حيث لا ينفع فيه وعظ الوعاظ ولا خطب الدعاة، فقد اعتبر الغناء من طرف فقهاء الدين، مصدر فتنـة ورأوا انه المقصود في القرآن بـ (لهـوـ الحديثـ). الذي يُصلـلـ عن سـبـيلـ اللهـ)"^(٢٦٢). أي لا توجد سياسة نفعية من فحوى الغناء المنبود، كما تجلـىـ في نصـ آخر للخطيب الحصـكـيـ إذ يقول^(٢٦٣) : [البسيط]

محـجـبـ عن بـيـوـتـ النـاسـ مـمـنـوـغـ	وـمـسـمـعـ قـوـلـهـ بـالـكـرـهـ مـسـمـوـغـ
يـبـيـهـ فـقـاـنـاـ الفـقـىـ لـاـ شـكـ مـصـرـوـغـ	غـنـىـ فـبـرـقـ عـيـنـهـ وـحـرـاكـ لـحـ
أـنـ اللـسـانـ الـذـيـ فـيـ مـقـطـوـغـ	وـقـطـعـ الشـعـرـ حـتـىـ وـدـ أـكـثـرـنـاـ
وـلـاـ مـضـىـ قـطـ إـلـاـ وـهـ مـصـفـوـغـ	لـمـ يـأـتـ دـعـوـةـ أـقـوـاـمـ بـأـمـرـهـ

هنا سلطة المركبة الفوقيـةـ، تـسـعـيـ إـلـىـ إـزـاحـةـ الـآـخـرـ (المـغـنـيـ)ـ؛ـ لأنـهـ منـ وجـهـ نـظرـ العـقـلـيـةـ الـدـيـنـيـةـ،ـ المـثـالـ المـرـوـجــ فيـ الخـرـوجــ عنـ مـعـقـلـيـةـ الـإـتـرـانـ الـدـيـنـيــ وـالـخـلـقـيــ فـتـسـعـيـ إـلـىـ حـجـبـهـ وـنـفـيـهـ وـمـصـادـرـةـ وـجـوـدـهـ؛ـ لـتـحـقـقـ بـذـلـكـ فـرـضـ سـيـادـتـهـ عـلـىـ فـقـرـاءـ الـجـمـعـ بـإـسـمـ الدـيـنــ .ـ

فـاـنـ صـاحـبـ كـلـ مـعـقـدـ ماـ أوـ نـظـرـيـةـ ماـ لـاـ يـسـعـيـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ الـأـشـيـاءـ،ـ بـقـدـرـ ماـ يـرـيدـ الدـفـاعـ عـنـ عـقـيـدـتـهـ أوـ التـرـويـجـ لـهـاـ وـلـهـذاـ فـانـهـ سـوـفـ يـعـلـمـ عـلـىـ تـمـوـيـلـ الـحـقـائـقـ،ـ فـيـوـضـحـ الـأـمـورـ عـلـىـ نـحـوـ زـائـفـ،ـ حـتـىـ يـتـمـكـنـ مـنـ تـحـقـيقـ الـغـايـاتـ الـتـيـ يـرـتـضـيـهـ لـنـفـسـهــ،ـ وـهـذـاـ يـتـطـلـبـ الـفـقـزـ فـوـقـ الـحـقـائـقـ،ـ لـتـصـحـيـحـ

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

(٢٦٢) الفقهاء والغناء، أحمد عصيـدـ، www.hespress.com .

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

مسار مقولاته وتصديق مسار معلوماته، وبهذا يحافظ على الأصل الذي تبناه، لمواجهة ما يستجد ويحدث من المتغيرات والتحولات الطارئة^(٢٦٤). وهذا الانموذج المرسخ بالأفكار الخارجية عن منظومة العرف الديني، جُوبهت بالإقصاء لدى الشاعر أحمد بن المبارك البغدادي^(٢٦٥) إذ يقول^(٢٦٦) [الكامل]

وَمِنَ الشَّقَاوَةِ أَنَّهُمْ رَكُونُوا إِلَى
شَيْخٍ يُبَهْرُجُ لِيَنَهُ بِنَفَاقِهِ
وَإِذَا رأَى الْكُرْسِيَّ تَاهَ بِأَنْفُهِ
وَيَدْقُ صَدْرًا مَا انْطَوَى إِلَّا عَلَى
وَيَقُولُ : أَيْشَ أَقُولُ ؟ مِنْ حَصْرِهِ

لَا لَازِدَ حِمَامٌ عَبَارَةٌ وَكَلَامٌ
غَلِيلٌ يُوَارِيهِ بِكَفِ عِظَامٌ
أَيْ أَنْ هَذَا مَوْضِعِي وَمُقَامِي
وَنِفَاقُهُ مِنْهُمْ عَلَى أَقْوَامٍ

ئَرَّ غَاتٍ ذَاكَ الْأَحْمَقُ التَّمَامِ

إنّ بؤس الشخصية الخارجة عن منظومة العقيدة الدينية، جعلت الشاعر ملزاً بكلّ أساليب الإقصاء والاستبعاد الثقافي، بدأ من (نزغات، الأحمق، التم坦، يبهرج، نفاقه، غل)؛ لأنّها الوسيلة الوحيدة التي كشفت عن نسقية افكاره المنبوذة دينياً من حيث (فساد رأيه، واضحلال مسلمات صدقه، وذنبة الخطاب الغائي لديه). وهذا ما جعله في محورية الاستبعاد الديني؛ إذ كانت الغاية القصوى للتبثت بمناصب سلطوية، ترى في تجاوزها الحد الأمثل، من العزة والكرامة والالتزام بأحقاد النفس، من مسلمات ديمومة سلطتها، ولكنه بعد ذلك يُفصح عن نسقية التضييق في المُضرمر الثقافي، إذ فاقت سلطته وضيقـت عليه الخناق، فهو محاصر وحودياً وفكرياً، وكلّ فكرة لـديه لا تقي مقصده، ولا تحتوي كلّ معنى يتضمنه خطابه؛ لأنّها ترآه خارجاً عن منظومة المقدس الـديني .

إنَّ الشاعر يتعرض إلى نسقية الإقصاء الفكري، حين يرفض الخضوع لمنظومة الأفكار المتوازدة، والصيغ المُبتدلة الجاهزة، والتأكيدات المُتعلقة والدائمة، التي تكون مجاملاً للأغاني^(٢٦٧). من غير أن تُقدم نصوصاً تقاوياً للمجتمع الخاص بها . وعليه فان السلطة الإقصائية، لا تعنى بهذا الرابط الفكري بينها وبين منظومة الخطاب الثقافي، إلاّ حين يتعلق الأمر بمصالحها، أما عدا ذلك فإنها لا تعرف به^(٢٦٨) ، ولا تستثمر أفكاره، التي يراها غير منتجة فكريًا وثقافياً . كما اتضح ذلك عند الشاعر أبي شجاع الواعظ^(٢٦٩) إذ يقول^(٢٧٠) : [المتقارب]

(٢٦٤) ينظر : الممنوع والممتنع ، ٢٨٠ .

(٢٦٥) هو أبو الحسين (أحمد بن المبارك بن عبد الله بن محمد البغدادي)، ولد في بغداد سنة (٤٨٢هـ) فنشأ بها، واكتسب شهرة واسعة في الفقه والعلم والأدب، وكان أخوه أبو الحسن محمد بن المبارك المعروف (بأبي الخل)، فقيهاً في بغداد أيضاً. توفي أبو الحسين سنة (٥٥٢هـ). ينظر: وفيات الأعيان، ٤/٢٢٨، ٢٢٨، والوافي بالوفيات، ١٩٨/٧، وفوات الوفيات، ١/١٥٢.

^(٦٦) وفيات الأعيان، ٤، ٢٢٨، والوافي بالوفيات، ٧، ١٩٨، وفوات الوفيات، ١، ١٥٢، واعيان الشيعة، ٧٠/٣.

^(٢٦٧) ينظر: صور المثقف، ٣٧.

^(٢٦٨) ينظر : المتفق والصراع الأيديولوجي(رسالة ماجستير)، غنية بورة، ١٦٨.

(٦٩) هو محمد بن المنجح بن عبد الله يُكْنَى أبو شجاع الوااعظ، تلقه على يد مجموعة من فقهاء عصره، فسافر إلى بلاد الشام ومارس الوعظ بدمشق مدة، ثم خرج إلى بعلبك وتولى القضاء بها، ثم ثُمَّ انتقل إلى الجزيرة ومنها إلى

شَدَّدْتُ عَرَى أَمْلَى حَلَّهَا
 لِأَنِّي عَدِمْتُ لَهَا أَهْلَهَا
 تَرَى الْمَوْتَ فِي الْوَرْدِ إِنْ عَلَّهَا
 وَلَا يَغْلُطُ الدَّهْرُ يَوْمًا لَهَا

عَذِيرِي مِنْ زَمَنٍ كَلَّمَا
 عَرَائِسُ فَكْرِي قَدْ عَنَّسَتْ
 وَنَفْسِي تَنَاهَلْ مِنْ مَوْرِدِ
 عَلَيْهِ امِنَ الدَّهْرِ أَثْقَالُهُ

إن الشاعر يمثل أحد أنظمة الثقافة في المجتمع؛ لكونه يمتلك حسًّا نقديًّا كبيرًّا، ويؤخذ على عاتقه تشكيل الأنساق المؤدلجة لأفكار ثقافته، فهنا الشاعر قد نبه، على منظومة الإقصاء الثقافي، الذي تعرض له كل فكرٍ خارجٍ، عن إطار الفعالية الفوقية، فجرّد الشاعر من كل شيءٍ، بل كل شيءٍ تعذر عليه، وأصبح اليأس والموت سيمبوا القصاص لتطلعاته الثقافية، التي افتقرت لسياسة الاحتضان الثقافي الفاعل في المجتمع .

فلو تصفحنا التاريخ بتمعنٍ شديدٍ، لوجدنا ان الأمة لم تسلم " في أغلب مراحلها التاريخية من الظلم وعدم تحقيق العدالة، وهو ما ترك أثره على المجتمع العربي، فأصبح المجتمع العربي مكون من طبقتين (طبقة الأغنياء، وطبقة الفقراء)، فال الأولى : تتعم بلذة العيش ورغد المعيشة . والثانية : تعاني ألم الفقر والعوز والحرمان . وعلى الأغلب فإن الطبقة الاجتماعية، من تجلّيات البنية الصدامية بين (المركز- الهمش)، فالمراكز السياسي والتقطي، يعمل دائمًا على إقصاء الآخر، عبر استراتيجيات أخلت في توزيع الثروات، فتركت بيد السلطة ومن يدور في فضائها، بينما نجد عامة الناس عاجزين عن الحصول، على أبسط أسباب الحياة، فجاع الناس وأتّخم الحاكم وحاشيته " ^(٢٧١) . من دون الشعور بطنك التباين الطبقي فيما بينهم . إذ تجسد ذلك عند الشاعر أحمد بن عبد الغني القطرسي إذ يقول ^(٢٧٢) : [البسيط]

يُسَرُّ بِالْعِيْدِ أَقْرَأْمَ لَهُمْ سَعَةً
 مِنَ الثَّرَاءِ وَأَمَّا الْمُقْتَرُونَ فَلَا
 هُلْ سَرَّنِي وَثِيابِي فِيهِ قَوْمُ سَبَا
 أَوْ رَاقِفِي وَعَلَى رَأْسِي بِهِ ابْنُ جَلَا

هنا ثمة نسقية متقاولة بين ثنائية(المركز-الثراء، والهمش-الفقر)، إذ كشفت عن نمطية الاحتواء والتدجين السلبي، الذي تمارسه السلطة مع رعاياها المتملقين لنظام سلطتها، فالشاعر أحد أنساق السلطة الخارجة عن نسقية التملق الثقافي والخضوع النفعي، فجعل خطابه أدلة فاعلة، لمحاكاة حالة العوز المادي، الذي بات صفة ملازمته، لجمع غفير في بيته المهمشين، وهذا ما حدا به إلى إصدار

العراق، إذ كان فقيهاً فاضلاً وأديباً شاعراً، حسم الكلام في المناظرة، مليحاً في شعره لطيفاً في أسلوبه، نال أجره سنة (١٩٦٠هـ) . ينظر : الوافي بالوفيات، ٥ / ٤٤-٤٥ . ^(٢٧٠)
 المصدر نفسه، ٥ / ٤ . ^(٢٧١)

(٢٧١) شعر الجوع في الأدب العربي(العصر المملوكي أنموذجًا)، د. عماد غييم العبودي، ٧، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، ١، ٣٨، ٢٠١٢م .

(٢٧٢) وفيات الأعيان، ١ / ١٦٥، والوافي بالوفيات، ٧ / ٤٧، وخزانة الأدب، البغدادي، ١ / ٢٥٥ .
 *المتمثلة بقوله تعالى: {وَمَرْفَأُهُمْ كُلُّ مُمْرَأٍ} [سبأ: ١٩] . ويقول الشاعر سُحَيْمُ بْنُ وَثَيْلٍ الرَّبَاحِيُّ أَحَدُ بَنِي حَمْيَرِيَّ : أنا ابن جَلَا وَطَلَّاعُ النَّثَانِيَّ مَنْ أَصْبَعَ الْعِمَامَةَ تَعْرُفُونِي . وقد وظفها الشاعر في البيت الثاني. ينظر : وفيات الأعيان، ١ / ١٦٥، والوافي بالوفيات، ٧ / ٤٧ .

تساؤلٍ تعجي، يمثل حالة الرفض والخنوع لـكـ مهيمنات التفاوت الطبقي، مـستعينـاً بـتراكمـاتـ الذـاكـرـةـ الجـمـعـيـةـ-الـدـينـيـةـ وـالـقـافـيـةـ*؛ لـتـأـكـيدـ حـالـةـ الإـقـصـاءـ الـذـيـ بـاتـ سـمـةـ مـلـازـمـةـ، لـفـةـ الـخـارـجـةـ عنـ سـلـطـةـ التـمـرـكـرـ الفـنـوـيـ .

إنَّ الآخـرـ(المتصـوفـ) قد أـصـبـحـ مـخـالـفـ لـرأـيـكـ، ولـدـينـكـ وـهـيـكـلـةـ مجـتمـعـكـ؛ لأنـهـ قد أـخـذـ عـلـىـ عـاتـقـهـ، أنـ يـؤـسـسـ لـمـصـالـحـ معـيـنـةـ، لمـ تـرـجـ عـنـ إـطـارـ الـورـعـ وـالـتـقـوىـ الزـانـفـةـ، لـبـلـوغـ غـايـةـ أـهـادـفـهـ، وـالـوـصـولـ إـلـىـ جـلـ آـمـالـهـ فـيـ الـحـيـاةـ . فـيـقـالـ: انـ تـبـلـسـ الـمـتـصـوـفـةـ بـزـيـ الـفـقـراءـ، يـعـودـ إـلـىـ كـسـلـهـمـ وـكـثـرـةـ شـرـاهـةـ أـكـلـهـمـ فـيـ الـخـفـاءـ^(٢٧٣) حـسـبـ الـرـوـيـةـ الـإـقـصـائـيـةـ الـدـينـيـةـ، وـقـدـ تـجـسـدـتـ هـذـهـ الـرـوـيـةـ لـدـىـ الشـاعـرـ ظـهـيرـ الدـينـ إـبـراهـيمـ بـنـ نـصـرـ إـذـ يـقـولـ^(٢٧٤) [ـ المـتـقـارـبـ]

<p>فَحَقُّ الْأَصِحَّةِ أَنْ تُسْتَمِعُ بِأَنَّ الْغَنَّاسَ لَهُ ثَبَّابَعُ وَيَرْفُصَ فِي الْجَمْعِ حَتَّى يَقْعُ لِمَادَارِ مِنْ طَرَبٍ وَاسْتَمِعُ وَمَا أَسْكَرَ الْقَوْمَ إِلَّا قِصَّعُ يُئْقِرُهَا رِيَهَا وَالشَّبَّابُ</p>	<p>أَلَا فَلْ لِمَكِيْ قَوْلَ النَّصْوَحِ مَتَّى سَمِعَ النَّاسُ فِي دِيْنِنِهِمْ وَأَنْ يَأْكُلَ الْمَرْءُ أَكْلَ الْبَعِيرِ لَوْ كَانَ طَلَوِيَ الْحَشَاجَائِعاً وَقَالُوا سَكْرُنَا بُحْبَبُ الْإِلَاهِ كَذَّاكَ الْحَمِيرُ إِذَا أَخْصَبَثُ</p>
---	---

هـنـاـ قـدـ سـعـىـ الشـاعـرـ، عـلـىـ وـفـقـ نـسـقـيـةـ السـلـطـةـ الـإـقـصـائـيـةـ، إـلـىـ تـحـطـيمـ الآخـرـ المـتـصـوفـ؛ لأنـهـ قد خـرـجـ عـنـ حدـودـ الـمـنـظـومـةـ الـدـينـيـةـ، وـاتـشـحـ بـسـيـمـاءـ الـمـنـكـرـ الـمـسـتـهـجـنـ عـرـفـيـاًـ وـدـينـيـاًـ، لـكـنـ لوـ تـشـعـبـناـ بـنـسـقـ الـمـضـمـرـ، لـوـجـدـنـاـ انـ هـؤـلـاءـ الـمـتـصـوـفـةـ، الـمـنـضـوـيـنـ تـحـتـ سـلـطـةـ شـيخـهـمـ(مـكـيـ)، اـرـادـواـ الـخـروـجـ عـنـ مـنـظـومـةـ الـتـهـجـينـ الـدـينـيـ، وـانـ يـصـنـعـواـ جـوـاـ لـأـنـفـهـمـ، يـشـعـرـونـ مـنـ خـلـالـهـ بـتـقـلـ قـوـامـهـمـ وـبـفـحـوىـ وـجـودـهـمـ، فـكـانـتـ ثـيـمـةـ التـرـفـيهـ(الـغـنـاءـ وـالـرـقـصـ)، وـسـيـلـتـهـمـ الـمـبـتـغـةـ، لـلـخـروـجـ عـنـ حدـودـ الـظـنـاكـ وـالـجـوـعـ وـالـأـذـىـ الـذـيـ لـحـقـ بـهـمـ، لـكـنـ السـلـطـةـ الـإـقـصـائـيـةـ، رـمـتـهـمـ فـيـ دائـرـةـ الـإـسـتـبعـادـ، فـأـفـرـغـتـهـمـ مـنـ كـلـ مـحتـوىـ إـنسـانـيـ، وـجـعـلـتـهـمـ اـشـبـاهـاـ لـلـحـيـوانـاتـ، بـشـرـاهـةـ أـكـلـهـمـ وـقـدـارـةـ مـنـظـرـهـمـ، إـذـ أـصـبـحـواـ بـعـدـيـنـ كـلـ الـبـعـدـ عـنـ حدـودـ الـمـرـتـسـمـ إـلـانـسـانـيـ، وـهـذـاـ مـاـ تـبـتـغـيـهـ السـلـطـةـ الـإـقـصـائـيـةـ .

^(٢٧٣) يـنـظـرـ : الآخـرـ وـالـآخـرـونـ فـيـ الـقـرـآنـ، دـ.ـ يـوسـفـ الصـدـيقـ، ٤٣ـ، وـالـسـخـرـيـةـ فـيـ الـشـعـرـ فـيـ الـعـصـرـ الـمـملـوـكـيـ الأولـ(رسـالـةـ مـاجـسـتـيرـ) نـيفـينـ مـحمدـ شـاـكـرـ، ١١١ـ .

^(٢٧٤) وـفـيـاتـ الـأـعـيـانـ، ٣٨ـ /ـ ١ـ، وـالـبـداـيـةـ وـالـنـهاـيـةـ، ٧٩ـ /ـ ١٣ـ .

المبحث الثالث: سلطة الغلو الثقافي .

إن الحديث عن السلطة، بات مفهوماً مترسّحاً، في ميدان الخريطة الثقافية، لكلّ أنساق الثقافة في المجتمع المعرفي، وقد يتبادر إلى ذهنية المجتمع، ان السلطة لم تخرج عن وثيره السيادة الفوقيّة القائمة على هامشِ مُتدنٍ . ولكن السلطة جهازاً سارياً في شتى ميادين الحياة السياسيّة والاجتماعية والثقافية، فقد أصبحت " حاضرة في كلّ مكان، ولكن ليس لأنّها تتمثّل بقدرةِ جبارٍ، على ضم كلّ شيء تحت وحدها التي لا تُنكر، وإنما لأنّها تتوارد كلّ لحظة عند كلّ نقطة، أو بالأولى في علاقةِ نقطة بأخرى . إذا كانت السلطة حالة في كُلّ مكان، فليس لأنّها تشمل كُلّ شيء، وإنما لأنّها تأتي من كُلّ صوبٍ " ^(٢٧٥) . فتوظّف حسب براغماتية الجهة المنضوية تحتها.

لكن السلطة التي نحن بصددها، سلطة غلو ثقافي لفئة من الشعراء، تجاوزوا الحدّ في صياغة معانيهم الشعرية، إذ ارتكزت سلطة الغلو ، على وفق أصحاب المعاجم اللغوية، على نسقية تجاوز الحدّ والإفراط في لأنّ الغلو " فيسائر استعمالاته، يدل على الارتفاع والزيادة، ومجاورة الأصل الطبيعي أو الحدّ المعتاد " ^(٢٧٦) . لكن تجاوز هذا الحدّ يُعد خروجاً طبيعياً عن مألفات اللغة وانزياحتها المُقتننة؛ لأنّ الشاعر في خطابه، يؤثّر تحقيق جماليات وغایيات منشودة، بغض النظر عن ثنائية الصدق- أو الكذب- أو الإيغال في المعانى البعيدة، بناءً على مقاييس المنظومة النقدية، التي وضعت حدّاً، بين المبالغة والغلو والإغراق، فيقول قدامة بن جعفر(ت ٣٣٧هـ) : " أنّ الغلو عندى أجود المذهبين، وهو ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً " ^(٢٧٧) . أما أبو هلال العسكري(ت ٣٩٥هـ) فيرى فيه : " أن تبلغ بالمعنى أقصى غایاته وأبعد نهاياته.. " ^(٢٧٨) وهذا ما يرجيه الشاعر في غلو خطابه " فلا يجب أن يؤخذ عليه في كلامه التحقيق والتحديد، فإن ذلك متى أعتبر في الشعر بطل جمیعه، وكلام القوم مبني على التجوز والتلوّح والإشارات الخفية، والإيماء على المعانى تارةً من بعده، وأخرى من قرب؛ لأنّهم لم يخاطبوا بشعرهم الفلاسفة وأصحاب المنطق، وإنما خاطبوا من يعرف أوضاعهم ويفهم أغراضهم " ^(٢٧٩) الموجّهة إلى جمهور من المتألقين لفوالي خطابهم، لكن سيطرة بعض الأحكام النقدية على الذاكرة الجمعية للقارئ، قد جعلته يرى في " شرف المعنى وصحته، وجَزَّالةُ اللفظِ واستقامته، والإصابة في الوصف " ^(٢٨٠) . من معابر الذائقَة الإبداعية لدى الشاعر .

إن تقنيّ التجربة الإبداعية، بهذه الأحكام الأنفة الذكر، هل يُعدّ كفياً في الكشف عن جماليات الخطاب الشعري، وكسر أفق التوقع لدى القارئ لخطاب الإبداع؟؟ وهل يُعدّ خروج الشعراء عن سلطة الأحكام النقدية خروجاً موفقاً أو مُستهجنًا، في ضوءِ تقادم مقدرات فحولتهم الشعرية إذ " تلزم الشعراء، بمبدأ الصنعة الشعرية، الأمثل بالاعتدال، والوسطية في استعمال الزخرفة اللفظية والفنون القولية " ^(٢٨١) في الصناعةِ الشعرية . وبهذا تستمد سلطة الغلو الثقافي، مركزية خطابها من

^(٢٧٥) جينالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو، ٧٩ .

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

^(٢٧٧) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ٩٤ .

^(٢٧٨) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ٣٦٥ .

^(٢٧٩) أمالى المرتضى، الشريف المرتضى، ٢/٣٦٥ .

^(٢٨٠) شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام، محمد الطاهر بن عاشور، ٣٥ .

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

اللغة فكانت سلطة اللغة " من أخطر أنواع السلطات، ليس لأنها أداة معظم السلطات فحسب، ولكن لأنها تتسلل إلينا دون ان ندرى، منذ ان نصّحُ إلى أن نأوي " ^(٢٨٢) واللغة : هي إحدى أدوات السلطة الشاعرة، في استمالة ذوق المُتلقين والمُنتجين لنظامها فإن " الشاعر يجد في سعة لغته(مُتنفساً) يأوي إليه، وأريد بهذا ان الذي يشقي به الشاعر من لغة الشعر شيء عسير، لا يصل إليها المرء إلا بصنعة، فيها من الكـ وإنما الفكر ما فيها " ^(٢٨٣) . فيخرج بها عن حدود الابتذال القولي، ويؤخذ في حسبان صانعه ومتلقي خطابه، مراتب التجديد الذي ينال اللغة الشاعرة، حسب تطور الحياة وتجددها، وكيفية الاستعمال الدقيق لنظام مفرداتها ^(٢٨٤) . المحكمة بأساق الفعل القولي وتراثية نظمه. " فإن كلّ صورة في الشعر أو فكرة فيه، حين نقلها من عالمها الخارجي، إلى عالمنا النفسي الداخلي، تُصادف مناطق من الشعور، تختلف باختلاف الشعراء، ولهذا ينتهي كل قارئ غالباً، إلى صورة أو فكرة لا يشتراك معه فيها غيره ... " ^(٢٨٥) . على وفق ذاته الانطباعية وروافد الهيمنة الجمالية، فاللغة " لا تنقل أشياء أو حوادث ، وإنما إشارات وتخيلات، فهي لا تهدف إلى ان تطابق بين الاسم والمعنى، وإنما تهدف على العكس، إلى ان تخلق بينهما بعداً يؤحي بالمقارنة لا بالمطابقة " ^(٢٨٦) . وعلى وفقها ثمارس اللغة سلطة غلوّها الثقافي، بناءً على نسقية الإفصاح والإضمار الثقافي ^(٢٨٧) في ثانيا الخطاب القولي . فالشاعر وفق سلطة خطابه، قد رسم كثيراً من مهيمنات الأنماذج الثقافية الفذ، في مضامين خطابه من دون التخلّي عن جماليات المجاز البلاغي، وهذا ما يكشف لنا أن " هناك مخزوناً ثقافياً، أتاح لهذا الشاعر ان يخرج نفسه عن حدود التقليدية " ^(٢٨٨) فيكسر رتابة اللغة المقيدة بخطاب أحادي . وعليه فإن " الخطاب لا يمارس سلطويته بواسطة عملية إنتاج المعنى فحسب، بل يقوم بإنجاز الهيمنة والسيطرة والتميّز والمقت [...] " ^(٢٨٩) في ثانيا النص الموجه للقارئ .

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

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

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

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

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

^(٢٨٦) الثابت والتحول، أدوات، ١٥٤ / ١ .

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

^(٢٨٨) بِنَارِ النَّصْ، د. عماد حبيب محمد، ٢٧ .

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

^(٢٩٠) ينظر : ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، علام محمود سامي، www. almoslim.com .

ذلك إنها مستويات مختلفة من السلطة في قلب المجتمع، ذات تأثيرات وإلزامات متنوعة "(٢٩١)". والشاعر سيد الإلزامات والتسيّد الفعلي في المجتمع؛ لأنه "يعيش هويته كفرد، لكنه يتفاعل مع غيره من الأفراد؛ لأنه محكوم بوضع اجتماعي، مما يعني أن للسلطة وجودين ، وجود ذاته وجود ذاته، والانتقال من شكل إلى آخر في عملية تحقيق الماهية هو فعل الذات الوعائية، ذات تملك الإرادة ووعي الفرد لنفسه ولسيادته على نفسه، هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته، كما ان وعي المجتمع لنفسه، هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته "(٢٩٢)". فسلطة الغلو الثقافي لدى الشعراء-الفقهاء، مترکزة في غرضي الفخر والرثاء، وكانت سلطته متأرجحة بين الانحياز الذاتي لمعايير القبلية وبين الولاء العيري لمرتكزات النفعية الخطابية . ولهذا نجد السلطة تتفاوت بخطابها بين شاعر وأخر بحسب غاياته، وقوه مضمرات خطابه .

والشاعر جعفر بن حمدان الموصلي، قد جعل سلطة خطابه، أداة لبيان حجم الشاعرية واستحواذ فوقيتها في المجتمع إذ يقول^(٢٩٣) : [الواfar]

تَعْوَلَتِ الْبَدَائِعُ وَالْقَصِيدَ
وَأَظْلَمَ جَانِبَ الدِّينِيَا وَعَادَتِ
فَقْلُ اللَّدْهُرِ يَجْهَدُ فِي الرَّزَارَا

إن الشاعر هنا، يريد أن يغلو بسلطة خطابه من الآخر، فجعله صاحب الإبداع المجود منذ باكورة الشعر، مستعيناً بمجازات الخطاب البلاغي؛ ليوثق عمق الفقد وأثره على مستويات الأداء الشعري؛ وكأنه انفرد عن أقرانه بجماليات القصيدة، وليس هذا فحسب، فإلى جانب قوة الشاعرية، تكامل مثالية الخير والعطاء، التي انعدمت إثر رحيله، وعليه فإن خلو الحياة من شخصية الشاعر الأنموذج لحدود الإبداع والعطاء، جعلت سلطة الخطاب تتساءل تساؤلاً غير مُجدٍ لتجعل وتيرة وجعلها أعظم وأشد وجعاً من رحيل الشخصية الشاعرية . فالنسق المضرمر هو اعلاء شأن الشعراء وتأكيد فوريتهم الثقافية وتجسيدهم المثالية وأثرهم الفاعل في المجتمع عن غيرهم من الشعراء؛ لكون الشاعر جزءاً من هذا التراث الإبداعي المُرسخ في الذاكرة التراثية للمتلقي .

إنَّ سلطة الأنَّا حين تتعالى على الآخر، الذي ربما يكون مضاداً لسلطتها، وهذا حضور فعالٍ اجتماعياً وثقافياً وحضارياً وسياسياً، فإنها ستسعى إلى تأكيد هويتها وقوة أنّاتها في الحضور المنتج في الخطاب المغایر لسلطة الآخر، من دون الحاجة إلى التمظهر المُتصنّع في الوجود والفعل والتعبير عن الأنَّا^(٢٩٤). وهنا تُظهر الأنَّا سلطة غلوّها الثقافي في المنتج الإبداعي كما اتضح ذلك في قول القاضي الجرجاني، إذ يقول^(٢٩٥) [المنسرح]

أَنَّا الْوَلِيُّ الَّذِي إِذَا كُشِّفَ
مَوَدَّةً لَا يَسْوُبُهَا قَلْقٌ
إِذَا دَكَّا فَالْأَوْلَاءُ مُشْتَهِيٌّ

^(٢٩١) من نقد الحاضر إلى اداء المستقبل، محمود أمين العالم، ٩٠

(٢٩٢) علاقه المُقْفَ بِالسلطة عند ناصيف نصار (سالة ماحستن)، الود، حدود س، ٢٩.

(٢٩٣) معجم الأدباء، ٢٠٢، ٧، هذه القصيدة نظمها الشاعر في رثاء الحسين، (ت ٢٨٤ هـ).

^(٢٩٤) ينظر : تجليات الأنا الشعرية، د. فليح مضحى السامرائي، ود. شفاء محمد عبدالله، ٥٢٠، مجلة جامعة المدينة العالمية، ١٤١٥ـ٢٠١٥م.

١٢٠ ديوان القاضي الحر جانبي، (٢٩٥)

إنّ الآنا في هذا الخطاب الشعري {آنا- مُتفرد}، استندت إلى محمولات الذاكرة الاقصائية للأخر؛ لأنها تُريد أن تجعل {آناها}، في موضع التسلط والتفرد الخطابي، فغالب في تنزيهه {الآنا}، وجعلها تسير على وفق ثنائية الولاء- الحضوري والثناء- الغيابي، فانتفت بذلك معايير الخداع والبطلان، التي من الممكن أن تتعري سلطتها. النسق المضرمر هو الاعتداد بالآنا الفوقية وتسيّدها على الجمع كافة، فلا توجد هناك سلطة تُقابل اعتدادها المثالي فأصبحت سلطة مُتضخمة بحضورها وغيابها المُتفرد.

وقد تكون {الآنا الشاعرة}، مُرتبطة بالأخر الثقافي ومعتقدة به؛ لأنّه عنصر أساسي من عناصر وجودها، فتتفاعل معه وتكتمل به وبهذا تُحقق مظهر غلوّها الفردي وتميّزها منه، بوصفه مُعطى من معطيات تجربتها الإبداعية^(٢٩٦). فجاء الشاعر ابن أبي جرادة العقيلي^(٢٩٧)، ليجعل {آناه} مُكتملة بغلّ الآخر الثقافي إذ يقول^(٢٩٨) : [المسرح]

أنا ابن مُستَنْبِطِ القضايا
ومُوضِحِ المُشْكِلَاتِ حَلًا
وأبنُ الْمَحَارِيبِ لَمْ تُعَطِّلْ
منِ الْكِتابِ الْعَزِيزِ ثَلَى
عِيَّانَهُ مِنْ جِجَاهَ تَقْلَا^(٢٩٩)
وفَارِسُ الْمَذَبَرِ اسْتَكَانْ

إنّ نسقيّة سلطة الخطاب، قد تماشت مع سلطة الآنا، المستندة إلى غلوّ في الآخر الثقافي / الأب، فكلّ إيجابيات السلطة الذاتية قد انفردت به، بدأ من {مستبط، موضح، المحاريب، فراس المنبر... الخ}، فكلّ ثيمة كشفت لنا عن مدى هيمنة سلطة النسق الديني، في الذاكرة الجمعية للشاعر، إذ ارتكز عليها ليزيد من حدّ سلطة غلوّها الثقافي، فجعل {حق الشخصية، ومهارة المهنة} من عوامل استفحال السلطة الذاتية، وانفرادها في غلوّ سلطة القداسة الفوقية.

ولهذا نلحظ أنّ البنية الثقافية لدى الشاعر العباسى، قائمة على محورية (الذات- والـ - نحن- الجمع)، فتّمة إشكالية في محورية الانتماء، حسب الغايات النفعية المرتكزة في عقلية الشاعر النسقي . فحين تتجدد الذات منها، فإنها سوف تتجنّح إلى مركزية الولاء الجمعي وتحمور الأفراد حول انتمائهم إليها وعملهم من أجلها، وسيكون امتزاجها/ بالـ(نحن- الجمع) امتزاجاً مُطلقاً، لا يبدو معه أنّ ثمة ذاتين بل هي ذات جماعية واحدة الانتماء والولاء .

وهنا تُمحى الذوات الفردية، لصالح الجماعة ويتتحقق معنى الذات^(٢٩٩) المثالية كما تجلّى اندماج {الذات} في محورية الجماعة عند الشريف المرتضى إذ يقول^(٣٠٠) : [الكامل]

^(٢٩٦) ينظر : الذات الشاعرة في الحادثة العربية، د. عبد الواسع الحميري، ٧٦ .
^(٢٩٧) هو(أحمد بن يحيى بن زهير العقيلي)، ولد في حلب سنة (٣٨٠ هـ)، فتولى القضاء فيها فترة من الزمن، إذ يُعدّ من فقهاء الحنفية وابرز شعرائها، فيقال : انه أول من ولّى القضاء من بيته، ومن أحفادِكمال الدين بن العديم، وهو من أشهر فقهاء وشعراء العصر العباسى الثاني، فترك مؤلفاً مهماً اسمه(الخلاف بين أبي حنيفة وأصحابه وما تقرّد به عنهم)، أما وفاته فقد أختلف فيها، فمنهم من يقول : انه توفي سنة (٤٢٩ هـ)، ومنهم من يقول : انه توفي سنة (٤٣٤ هـ). ينظر : الوافي بالوفيات، ٨/١٦١، وهدية العارفين، ١/٧٥، والأعلام، ١/٢٦٨، ومعجم المؤلفين، ٢/٢٠٣ .

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

^(٢٩٩) ينظر : ثنائية (الآنا والآخر- الصعاليك والمجتمع الجاهلي)، عبدالله بن محمد، ١٧٧، ١٧٥، مجلة التراث العربي، ع ١٢٠-١٢١/٢٠١١ م .

^(٣٠٠) ديوان الشريف المرتضى، ٢/١٨٢ .

*النسران والعيوق/النجمون .

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

لم يرضوا النّسرين والعيّوقة*
 للنازلين فنيقةً وفنيقاً**
 والممطرين على العدوّ عقوقاً
 والمُرحبين على الوليّ مضيقاً
 تركوا سبوقَ معاشرِ مسبوقاً
 بالضربِ هاماً للكمةٍ فليقاً
 في شامخٍ عالي الرّجا تحليقاً
 كانوا كرآم ثرى وكأنوا الثيقاً*
 عضباً صقيلَ الطرّتين ذلوقاً**

ولقد فخرت بمعشرِ لما اعتلوا
 النّاحرين إذا الرّياح تناوحت
 والمُسيلين على الصّديق مبرّةً
 والمُحرجين فضاءً من نواهِمْ
 وإذا جروا طلّقاً إلى شأو العلا
 قومٌ إذا شهدوا الوغى ملاؤاً الوغى
 تركوا المعاذر لجبارٍ وحلّقوا
 وإذا الكرام لدى فخارٍ حصلوا
 من كل أبلغ كالهلالِ تخله

إن سلطة الغلوّ الثقافي استندت إلى مرجعيات النسب، فأصبحت الذات الثقافية جزءاً لا يتجزأ من الدّ (نحن- الجمع). فجعلت لها الذات سلطة، تضاهي النجم علواً وانفراداً، على حسب اولويات {الكرم، والشجاعة}، التي ارتسمت بسماءِ المجازات البلاغية بدأ من {الناحرين، المسلمين، المطررين، المُرحبين}، لتجعل من نحن القبلية، صورة مفرطة بالكرم، متفانية بعمل الخير، شديدة العداء والتضييق على عصيان الآخرين ومعاداتهم . فالذات ما زالت مُعنتية لسلطة الغلوّ، فعادت لرسم صفات الانفرادية واعتلاء الغالية الفوقية لنحن الجمع؛ وكأنها توّزع للمنتقى انفراد الأنساق الاجتماعية(الكرم، والشجاعة، والتفاقي لنصرة المظلومين)، على (نحن- الجمع) فقط؛ لأنها باتت المحرك الثقافي لكل أنساق القيم في المجتمع، وهذا ما يضمن لها طابع تسديدها وانفراد سلطتها، فلا توجد شائبة تعيق من حدود الغلوّ الثقافي، وتزيح وتيرة المثلية الفوقية لـ (نحن الشاعر)؛ لأن الذات تتحرك على وفق نسقية النسب المثالي لآل البيت(عليهم السلام)، الذي لا يتجزأ عنها .

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

في الناسِ أو أنشرت ميّت الجود
 ما بين إعدامي وبين جودي؟
 حرمي الأمين وظلي الممدوه

وأنا الذي أطلقُ أسرَ سماحة
 ما الفرقُ إن لم أعطِ مالي مُعدماً
 ما للرّجالِ إذا هُم حذروا سوى

*النّيق/ أرفع موضع في الجبل .

**الأبلغ/ الأبيض اللامع، والذلوق/ الحاد القاطع .

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

(٣٠٢) ديوان الشريف المرتضى، ٤٢٨ / ١ .

في أن يحلَّ براحتيه عقوبي
عنهنْ نواما ولا به جودٌ
وربضن في الغاباتِ غيرَ أسودٍ
مني قيامي في خلال قعودي
أقري المناجي زفراً المجهود

وإذا عقدتُ فليس يطمع طامعٌ
والحاديَّاث إذا طرقن فلم أكنْ
ليس الأسودُ وإنْ مُنْعِنْ فرائساً
وإذا عقدتُ فسوف تبصرُ أعينَ
حتى متى أنا في ثيابِ إصافِه

إنَّ (الآن) باتت المحرك الثقافي لسلطة الغلو الانفرادي، فتحركت على وفق الإطار النسقي لمراجعات اجتماعية، وجدت في {الكرم والشجاعة}، الرمز المُرجى لفوك مغاليل الخطاب المؤسساتي، وضمان السلطة المثالية للـ (أنا) الفوقية، فاستندت سيمبوا الكرم إلى تسؤالٍ استفهامي، متخطٍ حدود الكرم الطائي والانبهار المجازي؛ لأنـ الـ (أنا) بالغت في حدود عطائها الذاتي، المترسخ على وفق المثالية الفوقية، وليس يخفى مدى تضخمـ الـ (أنا) وعلو سلطتها، ورجحان كفة شجاعتها؛ لأنـ (أنا – الشاعر)، قد انفرد في تحظى عوائق التقدم وأضاحلال سلطتها، لتجعل القارئ مُفرداً في الرؤية المركزية لغلوـ الـ (أنا- الثقافية)، التي لم تستطع التخلص من أنظمة الخطاب الوصفي، لتبيّن أن شجاعتها لا تُحد بالمنع ولا بربضن الغاية، بل بحـدةـ الـ (أنا) وإصرارـها، وتلبـسـ إرادتها الثابتة، التي لم تتفـقـ عن نسقية الإقراء لمناجاة العوز الطبقي .

ومن أبرز القيم التي ترسخت لدى بعض شعراء العصر العباسـيـ، قيمةـ {الكرم، والنـسبـ}؛ لكونـها من أسمـىـ قـيمـ الـعـرـفـ فيـ الـمـجـتمـعـ الـأـخـلـاقـيـ، ولـهـذاـ فـانـهـمـ يـسـتـنـدـونـ إـلـيـهـاـ فـيـ أـنـسـاقـ ثـقـافـتـهـمـ الـشـعـرـيـةـ، فـالـكـرـمـ : يـعـدـ قـيمـةـ نـادـرـةـ وـمـفـقـودـةـ فـيـ الـوقـتـ ذـاتـهـ، وـعـلـىـ وـفـقـ نـسـقـيـةـ الـقـدـ، أـصـبـحـتـ قـيمـةـ مـتـجـذـرـةـ فـيـ ذـاتـهـ، لـاـ فـيـ طـرـيقـةـ تـنـفـيـذـهـ . فـإـلـىـ جـانـبـ هـذـهـ الـقـيمـةـ، تـجـذـرـتـ فـيـ ذـهـنـيـةـ الـشـعـرـاءـ، قـيمـةـ النـسبـ؛ لـأنـهـمـ نـشـأـواـ مـنـ وـسـطـ قـبـليـ وـتـرـعـعـواـ فـيـهـ، فـكـرـسـواـ كـلـ الـجـهـودـ لـلـدـافـعـ عـنـ هـذـهـ الـقـيمـ، فـإـذـاـ نـشـبـ هـذـاـ صـرـاعـ بـيـنـ النـزـعـةـ الـفـرـديـ لـلـشـاعـرـ وـالـنـزـعـةـ الـجـمـالـيـ لـلـقـبـيلـةـ حـتـمـاـ سـتـكـونـ الـغـلـبةـ لـلـمـجـمـوـعـ . فـإـنـ الـأـنـتـمـاءـ الـقـبـليـ، إـلـاـنـ الـوـلـاءـ صـبـرـ مـنـ الـشـاعـرـ، لـسـانـ حـالـ رـهـطـهـ وـقـبـيلـتـهـ^(٣٠٣) ، فـيـدـافـعـ عـنـهـاـ وـيـؤـمـنـ بـمـبـادـئـهـ الـمـتـرـسـخـةـ بـذـاكـرـتـهـ الـتـرـاتـيـةـ . وـهـذـاـ مـاـ لـمـسـنـاهـ فـيـ نـصـ الـشـاعـرـ أـبـيـ الـفـضـلـ الـهـاشـمـيـ الرـشـيدـيـ^(٣٠٤) إـذـ يـقـولـ^(٣٠٥) [ـ الـكـامـلـ] :

فـالـلـوـاـ : اـقـتـصـدـ فـيـ الـجـوـدـ إـنـكـ مـنـصـفـ
فـأـجـبـهـمـ : إـنـيـ سـلـالـةـ مـعـشـرـ
عـدـلـ وـدـوـ الـإـنـصـافـ لـيـسـ يـجـوـرـ
لـهـمـ لـوـاءـ فـيـ النـدـىـ مـنـشـوـرـ
جـهـيـ الرـشـيدـ وـقـبـلـهـ الـمـنـصـورـ

إنَّ نسقية الحوار الذاتي، كشفت عن هيمنة النسق القبلي في الذاكرة التراتبية للشاعر، فسلطة الخطاب الثقافي اتكأت على معاييرـ {الـكـرمـ، وأـصـالـةـ النـسـبـ الـقـبـليـ}، التي جاءت معززة لسلطة إفراطـهـ الـكـرمـيـ؛ ليـوـزـ لـلـمـتـلـقـيـ عـنـ ثـيـمـةـ {ـالـعـدـلـ —ـ فـيـ الـكـرمـ}، إذـ هيـ تـرـاتـيـةـ طـبـيعـةـ لـمـهـيـمـنـاتـ

^(٣٠٣) ينظر : القيم الخلقيـةـ فـيـ الشـعـرـ الـإـسـلـامـيـ، دـ. عبدـ اللـطـيفـ شـنـشـولـ، ٣١، ٣٥ .

^(٣٠٤) ينظر : هوـ (ـأـحـمـدـ بـنـ مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ بـنـ أـحـمـدـ، يـكـنـىـ (ـأـبـوـ الـفـضـلـ الـهـاشـمـيـ الرـشـيدـ))ـ، مـنـ وـلـدـ هـارـونـ الرـشـيدـ مـرـوـذـيـ الـأـصـلـ، نـقـفـهـ وـتـلـمـذـ وـسـمـعـ الـحـدـيـثـ مـنـ فـقـهـاءـ سـجـسـتـانـ، فـتـولـىـ الـقـضـاءـ فـيـهـاـ وـالـوـزـارـةـ بـغـرـشـيـسـتـانـ مـدـةـ مـنـ الزـمـنـ، ثـمـ حـوـلـ رـكـبـهـ وـقـدـمـ إـلـىـ بـغـدـادـ سـنـةـ (ـ٤١٦ـهــ)، فـمـارـسـ الـفـقـهـ هـنـاكـ، وـكـانـ صـاحـبـ شـرـفـ عـمـيمـ، وـطـبـعـ كـرـيمـ، وـلـسـانـ فـصـيـحـ، وـأـدـبـ وـشـعـرـ جـزـلـ، وـمـنـطـقـ فـصـلـ، فـلـقـبـ (ـبـنـاجـ الـقـضـاءـ وـزـيـنـ الـكـفـاـةـ)، تـوـفـيـ سـنـةـ (ـ٤٣٩ـهــ). يـنـظـرـ : يـتـيـمـةـ الـدـهـرـ، ٤٢٩ـ، ٥ـ، وـتـارـيـخـ بـغـدـادـ، ٢٥٣ـ، وـالـوـافـيـ بـالـوـفـيـاتـ، ٢٥ـ، وـالـبـادـيـةـ وـالـنـهـاـيـةـ، ٧١ـ٧٠ـ، ١٢ـ.

^(٣٠٥) يـتـيـمـةـ الـدـهـرـ، ٢٦٩ـ، ٥ـ، وـتـارـيـخـ بـغـدـادـ، ٢٥٤ـ، وـالـوـافـيـ بـالـوـفـيـاتـ، ٢٥ـ، وـالـبـادـيـةـ وـالـنـهـاـيـةـ، ٧١ـ٧٠ـ، ١٢ـ.

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

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

لَهُ فِي عَلَيْهِ فَلَيْسَ مِنْ بَدِيلٍ
وَبَكَى عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَالثَّرْزِيلُ
حَرَنَا عَلَيْهِ وَلِلنَّجُومِ عَوِيلُ
وَيَلِيٌّ تُؤْلُولُ أَيْنَ إِسْمَاعِيلُ
مَا إِنَّ لَهُ فِي الْعَالَمِينَ عَدِيلٌ

أَوْدَى الْإِمَامُ الْحَبْرُ إِسْمَاعِيلُ
بَكَّتِ السَّمَا وَالْأَرْضُ يَوْمَ وَفَاتِهِ
وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ الْمُنْيِرُ تَنَوَّحَا
وَالْأَرْضُ خَائِسَةٌ تُبَكِّي شَجَرُهَا
إِنَّ الْإِمَامَ الْفَرْزَدَ فِي آدَابِهِ

إن الشاعر هنا، أعلى من غلو سلطة المرثي، بحيث جعله منفرداً بصفاتٍ فردانية فوقية؛ لأن فقده ليس بالأمر الهين، وهذا ما وثقته لغة الخطاب الثقافي؛ إذ جعلت ألفاظ الحزن من مهيمات النصّ بدأ من { بك، بكى، تناoha، حزنا، عويل، تبكي، شجوها، تولول } ، فهذه الألفاظ صورت حدة الحزن والأسى، على فقد المرثي ونفعية التوجّه لدى سلطة الخطاب الشعري، إذ وجدت في رسم تعبير الفقد على مقدرات الطبيعة، خروجاً لافتاً عن نسقاً الخطاب المألوف. إلا أنه حطم ركائز المؤسسة الدينية حين جعل من نسقاً الفقد رهناً لزعزعة حركة الأجرام السماوية، وهذا يؤكّد لنا مدى غلو سلطة الخطاب لديه، إذ اعلت من فوقية المرثي مُتخطاً بذلك أنظمة الاستبعاد الدينية، التي ظهرت مرة أخرى في النصّ، حين جعل من المرثي واحداً مُشخصاً بفردانية، مُفتراً لسلطة

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

^(٣٠٧) صحيح البخاري، البخاري، ٢ / ٣١.

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

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

النظير، وكأنه قد تخطى حدود الوحدانية، مسقطها على نسقية خطابه الضدي. فتشعب النص بغلق سلطته الثقافية، التي لم تخل عن الغاية النفعية التي أعلت و غالٍ بشخصية المثال المرثي.

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

لِمُصَابِّ بِهِ الْهُدَى مَهْدُومٌ
ضُّنْ أَمَ الْبَدْرُ كَاسِفٌ وَالْجُوُومُ
لَ وَهُوَ بِالْمُشْكِلَاتِ عَلِيمٌ
وَطَرِيقٌ إِلَى الْهُدَى مُسْتَقِيمٌ
دِينٌ فِي التَّائِبَاتِ خَلُّ حَمِيمٌ

أَسَفٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ مُقِيمٌ
مَاتَ تَجْلُّ الْفَرَاءُ أَمْ رُجْتُ الْأَزْ
لَهْفَ نَفْسِي عَلَى إِمَامٍ حَوَى الْقَضْنَ
خُلُقٌ طَاهِرٌ وَوَجْهٌ مُنِيرٌ
كَانَ لِلَّدِينِ عُدَّةً وَلِأَهْلِ الدِّ

هنا اعتمدت سلطة الخطاب الثقافي، على ثيمة الحزن على وفق نسقية الغلو، فتعاملت مع شخصية المرثي على آلية نفسية، جاعلة تعابير فقد ضمن أنظمة الكون لا المجتمع، وكأنه يريد ان يجعل من شخصية خطابه، خير ممثل لسياسة الشرع الديني، فتخطى بذلك حدود الممنوع الديني؛ لأن الشخص المقصود مهما كانت مكانته، فأنظمة الكون لا تختل لفقده . وعليه فان الحزن سيكون ذاتياً أكثر من كونه كونيـ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، استغلت سلطة الخطاب نسقية الغلو، لتجعل من شخصيتها المذكورة، المثال الجل لسلطة إمامـ القضاء، بدأ من التصدي لحلـ غموض المُشكـل، وصولـاً إلى غزارـ علمـ ونقاء روحـ وحسن منظرـ، أنه في خطـ معتدل بالطاعةـ، ومتأهـب لتفادي مصائبـ الهاشمـ، بعيدـاً عن حدودـ النفعـية؛ وكأنه يريد أن يؤكدـ للمتلقـيـ، مدىـ تشـعـبـ مفاهـيمـ الإنسـانـيـةـ فيـ نـسـقـيـةـ المـنـظـرـ الـدـيـنـيـ الـفـقـهـيـ، بعيدـاً عنـ حدـودـ الـمـنـسـوـبـيـةـ وـالـغاـيـةـ الـذـاـتـيـةـ، وـهـنـاـ تـحـقـقـتـ سـلـطـةـ الـخـطـابـ الـهـادـفـ؛ لـانـهـ أـعـلـتـ مـنـ شـأنـ نـسـقـيـةـ غـلوـهـ التـقـافـيـ، لـصالـحـ نـمـوذـجـهـ الـمـثـالـيـ .

ولهذا نلحظ مدى حرص بعض الشعراء في إبرازـ الـ {أـناـ. النـسـقـيـةـ}ـ، بصورةـ مـتـعـالـيـةـ فيـ نـصـوصـهـ؛ وـذـلـكـ لـإـحـسـاسـهـ الـكـبـيرـ بـمـاـكـانـاتـ هـاـئـلـةـ يـمـتـلـكـونـهاـ، فـيـتـعـالـوـنـ عـلـىـ الآـخـرـيـنـ بـ {أـناـهـمـ. الفـعـلـيـةـ}ـ، وـيـفـاجـئـونـ الـقـارـئـ بـعـناـصـرـ غـيرـ مـتـوـقـعـةـ، ثـكـسـرـ نـسـقـيـةـ الـمـالـوـفـ الشـعـرـيـ لـيـهـمـ، مـنـ خـلـالـ عـرـضـ خـبـرـاتـ وـمـعـارـفـ إـبـادـعـيـةـ. فـلـاـ تـسـطـعـ أـيـ قـوـةـ زـعـزـعـةـ تـلـكـ {أـناـ}ـ بـداـخـلـهـمـ، وـكـسـرـ الإـرـادـةـ الـمـسـقـزـةـ، وـمـنـ هـنـاـ نـشـأـ الـاـخـلـافـ مـعـ الـآـخـرـ وـالـتـعـالـيـ وـالـتـبـاهـيـ (٣١٣)ـ. بـوـجـودـ طـاقـاتـ الإـبـادـعـ الـشـعـرـيـ، الـذـيـ لـمـ يـتـخـلـ عنـ حدـودـ الـغـلوـ التـقـافـيـ، كـماـ تـجـلـىـ ذـلـكـ عـنـ الـأـرـجـانـيـ فيـ خـطـابـهـ النـسـقـيـ إـذـ يـقـولـ (٣١٤)ـ : [ـ الـكـامـلـ]

أـنـاـ أـشـعـرـ الـفـقـهـاءـ غـيـرـ مـدـافـعـ
فـيـ الـعـصـرـ أـوـ أـنـاـ أـفـقـهـ الـشـعـرـاءـ

(٣١٠) الشاعر والسلطة، ٣٥٤.

(٣١١) المعروف بأبن أخي نصر العكريـ، من أهل عكـراـ، كان فقيـهاـ وـشـاعـرـاـ وـعالـماـ فيـ الـحـدـيـثـ وـالـفـرـائـضـ، كـماـ كانـ مـفـقـيـاـ، وـمـدـرـساـ، وـحـجـةـ ثـقـةـ، يـقـالـ انهـ كـتـبـ الـكـثـيرـ مـنـ الـمـؤـلـفـاتـ الـدـيـنـيـةـ، تـوـفـيـ سـنـةـ (٤٧٣ـهـ)ـ. يـنـظـرـ: ذـيلـ تـارـيخـ بـغـدـادـ، الـبـغـادـيـ، ٣/٨٩ـ، وـالـوـافـيـ بـالـلـوـفـيـاتـ، ٢٠/١١٢ـ.

(٣١٢) طـبقـاتـ الـحـنـابـلـةـ، ٢١٧ـ/٢ـ، وـالـمـنـهـجـ الـأـحـمـدـ، ٢ـ/١١٣ـ١١٤ـ.

(٣١٣) الـآـخـرـ فـيـ شـعـرـ الـمـتـبـيـ(ـ رسـالـةـ مـاجـسـتـيرـ)، روـلاـ خـالـدـ، ٢٠ـ، ٢٢ـ.

(٣١٤) دـيوـانـ الـأـرـجـانـيـ، ١ـ/٤٣ـ٤ـ.

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

الْأَلْقَاءِ لِفِي لَا يُتَكَبَّرُ بِالظَّبْءِ الْأَصْدَاءِ تَجَاؤِبَ هَاجَ السَّمْعُ

إن سلطة المغالاة، جمعت بين قوة الشعر وتقنه، أي أن الـ {أنا} اعتلت انفرادية الشاعرية الذاتية، مقصية بذلك الذوات الشعرية الأخرى؛ لأنه الأنموذج المثال لذائقه الجمع العفوي غير المصنوع، وهذا ما جعله يستعين بمجازات التشبيه البلاغي؛ ليؤكد {أنا - شاعريته}، ومدى قوتها وفوقية امتنالها، على وفق نسقية الصخب الصوتي، في ظلل المجال المعتلي.

ولذا فإن ابتعاد بعض الشعراء، عن سلطة الغلوّ الثقافي، يجعل من شعرهم "تقليداً مجرداً عن دوافعه الذاتية، مُقيداً لمُخلية الشاعر، وهنا ينظر إلى الخيال، على أنه مُبالغة لا طائل منها، بل منقصة وضعف .."^(٣١٥) أظهره الشاعر في ثنايا نصه الإبداعي، لكن يجب أن يؤخذ بالحسبان، الجانب الجمالي في خطاب المبالغة النصية للعمل الإبداعي؛ لأنّه من ضرورات القصيدة، ومن أهم ما تتضمنه وتأخذ به، فبدون المبالغة يكون المطروح واقعاً والمُتخيل جاماً، فلا يتميّز شاعر عن شاعر آخر؛ لأنّه قد تخلى عن عناصر التسويق والتحلّيق، التي تفتح للمتنّفي رؤية خيالية ومشهدًا غير متوقع^(٣١٦). إذ تجلّى ذلك عند ابن الجوزي في خطاب في خطاب غلوّ الثقافى^(٣١٧) إذ يقول^(٣١٨) : [الكامل]

وأكابِد النَّهْجَ العَسِيرَ الْأَطْوَلَ
طَلَقَ السَّعِيدَ جَرَى مَدَى مَا أَمْلَا
أَغْمَى سِوَاءِي تَوْصِلًا وَتَغْلُبًا
وَسَالْتَهُ: هُلْ زَارَ مِثْلِي؟ قَالَ: لَا

مَا زَلْتُ أَدْرِكُ مَا غَلَبَنِي
تَجْرِي بِي الْأَمَالُ فِي حَلَّاتِهِ
يُضِيِّقُ بِي التَّوْفِيقُ فِيهِ إِلَى الَّذِي
لَوْ كَانَ هَذَا الْعِلْمُ شَخْصًا نَاطِقًا

إنّ الذات هنا، ترتفعت عن دونية الوصول الغایطي، الذي استند إلى أوليات المرتبة المادية والمكانة المعنوية، فجعلت ثيمة {المكابدة}، الرمز الأسمى لبلوغها هدف الذات العالمية. فتجرّدت من كلّ مهيمنات الوصول المُتصنّع؛ لأنّها جعلت تسديد خطوة فوقيتها، وسلطة غلوّها الثقافي، منوطاً بها مُنتقِيّاً عن غيرها؛ لأنّكفارتها على غاية العلم المؤسّسي. وعلىه فإنّ الذات قد زادت من حدّة غلوّها الثقافيّ، حين تمسكت بمجازات الخطاب المُتصنّع، فاضفت صفة الحياة على شخصوص الجمادات {لو كان هذا العلم شخصاً ناطقاً}، لتجعل من محوريّة الخطاب، أساساً جلاً لفحولية الذات العالمية، وانفراد فوقيتها.

وإنَّ الشاعر في نسقيةٍ غلوَّه النصيِّ" ينطلق من نسقٍ فكريٍّ، يُنظِّم حياته كإنسانٍ، سواء كان وراء هذا النسق بواطنٍ خارجيةً أم لا، هذا النسق لا يتكونُ فقط من أفكارٍ، بل من أحاسيسٍ أيضاً،

^(٣١٥) شعرية المبالغة (إلياذة الجزائر - لمفدي زكريا أنمونذجاً - رسالة ماجستير)، أسماء بن منصور، ١٥.

^(٣٦) ينظر : المُبالغة وتوظيفها في القصيدة ضرورة ومعيارها كالملح في الطعام، ناصر الحميسي، جريدة الرياض، ع ١٦٧٣٢ / ١٤٢٠ م . www.alriyadh.com

^(٣١٧) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد بن علي بن الجوزي الفرشي التميمي البكري، كان حنبي المذهب، عالمة في عصره وإماماً في وقته، كما كان فقيهاً وشاعراً فائقاً، صنف العديد من المؤلفات منها: المُنتظم في التاريخ، ومحضر التنظيم، وزاد المسير في علم التفسير. توفي في بغداد ودفن بدار الحرب سنة ٥٩٧هـ. ينظر: وفيات الأعيان، ١٤٢-١٤٠ / ٣، والوافي بالوفيات، ١٠٩-١١٤ / ١٨، ومعجم المطبوعات العربية، ٦٧-٦٨ / ١، والأعلام، ٣١٦-٣١٧ / ٣، ونفحات الأزهار، علي الميلاني، ٦-١٨٣ / ٦.

١٨٤ ، والغدير، الأميني، ١١٧-١١٨ / ١ .
أدب ابن الحوزي، ١٨٨ .^(٣١٨)

يكتسبها الفرد وتصبح صفة ثابتة فيه، تحرّك تصرفاته وعلاقاته، وكثيراً ما تُحدّد موافقه وسلوكه^(٣١٩) ازاء الشخصية التي يتعامل معها في نصّه، فالشاعر ابن خلkan، جسد رؤاه الإبداعية، التي لم تخُل عن نسق غلو سلطته الخطابية إذ يقول^(٣٢٠) [الطوبل]

ولم يك من صرف المنية من بدّ
وما للصفاح البيض مر هفة الحدّ

فما تصنّع الفرسانُ بالقضبِ والملدّ
كمَا كَلَّ عن إدراكِه حَدَّ ذي حَدّ
ولحدّاً حوى تلك المناقبَ من لحدّ

تنفسٌ في روضِ المراحِ عن نَدِّ
فقد أشرقتُ من وجهِه جنةُ الْخَلَدِ
مضى غير مصحوبٍ سوى حَلَةِ الْحَمْدِ

هوى من نظامِ الملكِ واسطة العقدِ
فما للرماحِ السمرِ مُشرعة القنا

(...)

إذا عطّلتْ من هذه حومةَ الوغى
لقد جلَّ هذا الرزءُ عن وصفِ واصفٍ
سقى جدثاً ضمَّ المكارمَ تربةً

(...)

فاللهِ ما أذكى ثراهُ كأنما
لئنْ أظلّمْتْ دنيا العفا لفقدِه
عليك سلامُ الله يا خيرَ مالِ

إن سلطة الغلو الثقافي، تعاملت مع شخصية المرثى، على وفق أولويات السلطة الفوقيّة وغاياتها النفعية، فاستخدمت جماليات الوصف المجازي، لتجعل من سلطة خطابها، محاكاً واقعية لرمزية فقد السلطوي؛ إذ عطّلت مقدرات القوى وأليات هيمنتها وصمود شخصها في الحرب؛ لضعفٍ وتيرة المواجهة، بناءً على غياب سلطة القيادة {المرثى} . وعليه وظفت أساليب الغياب في النصّ، على وفق مهيمّنات الحزن المجازي، ومكّامن الازران الخلفي، فجعلت للمرثى وقعاً عظيماً الآخر؛ لتزيد من حدّة فوقيته وغلو سلطتها؛ بالاستناد إلى محركات الذاكرة الجمعية، التي تُخلّد عظمة المرثى، على وفق تكثيف رمزية الحزن واذكاء الثرى وفقدان عفاة الآخر؛ لأنّ محركات فقد الخطابي لشخصية المرثى، تسير وفق وتيرة واحدة، لا تستطيع ان تتحطّى حدود المنظومة الدينية، حتى وإن تسلّحت بمحركات الذاكرة الاجتماعية؛ لأنّها في النهاية ترى ان المرثى ضيف راحلٌ لحياةٍ أبديةٍ، مُخلصاً من كلّ براثن الحياة الدونية. وهنا تتحقق دوافع السلطة وآليات غلوّها الثقافي .

^(٣١٩) خطاب الأنساق، ١٨٧.

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

الفصل الثالث

فضاء النسق الدينيّ

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

المدخل:

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

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

والخطاب الإبداعي في فضاء النسق الديني، لا يكون ذات سلطة تأثيرية، إذا لم يقع التألفظ به، من طرف شخص شرعي وداخل إطار شرعي معتقدٍ، وقد استمد الشاعر شرعيته وشرعية شعره، بانتمائه إلى الموروث القافي، المتربّط بمرجعيات دينية، انعكست تأثيراتها اللفظية والبيانية على نفسية المتكلّي^(٣٢٤) لأصول العقيدة المقدسة. فعلى وفق هذا الكلام نلحظ أن الشاعر متصل بمنظومة مقدسة، تُحتم عليه الترويج للمبادئ والآفكار، التي آمن بها وأصبح يدافع عنها فكراً وعتقداً، فانعكست الإيماءات المقدسة في نتاجاته الشعرية، كونها تحقق له" ذلك الاتصال الروحي بينه وبين الخالق العظيم، ولعل ذلك كان من الأسباب، التي دفعته؛ لأن يتمسك بالمثل والقيم الأخلاقية السامية..."^(٣٢٥). التي روج لها وآمن بمحتوها العقدي في أثناء خطابه الشعري.

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

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

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

(٣٢٤) ينظر: النصُّ والتلقي في الخطاب الأصولي، د. بُثينة الجلاصي، ٢٧٦ .

(٣٢٥) شعر العقيدة في عصر صدر الإسلام حتى سنة (٥٣٢ـ)، أيهم عباس القيسى، ٣٩ .

المبحث الأول: خطاب المناجاة النسقي .

إنَّ الشعراء بحكم ثقافتهم الدينية، كانوا على مasis دائم، بمنظومة الخطابات الحوارية الذاتية، التي لم تخرج عن نسق العقل المقدس. ومن أبرز هذه الأنماق نسقية المناجاة. فحين نتتبع المدلول اللغوي نجده لم يخرج عن دلالة (التسارر) فيقال: إن "النجو": السر بين اثنين. يقال نجotte نجوا: إذا سارته. وكذلك ناجيته. وانتجى القوم وتتجروا: أي تساروا. وانتجيتِه أيضاً، إذا خصصته بمناجاتك^(٣٢٦). فانحصر مدلول المناجاة على (التسارر) من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَنَاجِحُوا بِالْإِثْمِ وَالْعُدُوانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجِحُوا بِالْبَرِّ وَالْتَّقْوَى﴾^(٣٢٧). وقول الرسول (صلى الله عليه وآله): "إن أحكم إذا قام يصلي، إنما يقوم ينادي ربه فلينظر كيف يناديه"^(٣٢٨). وهذا لحظ أن نسقية المناجاة في هيكلها المعجمي لم تخرج عن وثيره التسارر الحواري، وصفاء الذات المناجية وهذا مأكده اصطلاح المحدثين بكونها: "نشاط فردي، يتكلم فيه الشخص وحده، وتتخذ المناجاة عادة شكل حوار، حيث يتكلم المرسل ويُجيب نفسه"^(٣٢٩). لكنها تخرج إلى مدلول الاستغاثة؛ لأنها لون من ألوان الأدب الرفيع وموضع من موضوعات الدعاء، أي دعاء الذات المقدسة بـاللحاح شديد لينفذ ويغيث الداعي في الكروب والخطوب والشدائد والآيات^(٣٣٠) التي تواجهه، فلامناص له سوى مناجاة الاستغاثة بالرب. ولا يخفى على القارئ والمناجي، مدى الأثر الكبير الذي تضفيه نسقية المناجاة؛ إذ تمثل ثروة نفسية في الألفاظ والتعابير، التي لها سلطان خفي أو ملحوظ على كلام المناجي وتفكيره، فهي تمثل من الناحية الأخلاقية، رياضة روحية على حسن الأدب مع الله تعالى وتمثل قدرته ورحمته في كل لحظة^(٣٣١)، تهيئ فيها الذات وتنفك بقدرة الإله .

وعلى وفق هذه النسقية لحظ أن الفقهاء اتخذوا" من الشعر منبراً، يلهجون عبره بذكر الله تعالى، وتبسيطه والثناء عليه بما هو أهل له، والتقرب إليه، وكذلك مناجاته بكل ما يعتمل في نفوسهم، من مشاعر الحب والشوق والخوف والرجاء [...] في لحظات الضعف والقوة، والصحة والمرض[...]" كما بثوا من خلال أشعارهم، شكوكاً إلى خالقهم مما يعتريهم من ضعف بشري، يصرفهم عن عبادته، متذليلين خاضعين، يرجون عفوه ورحمته، التي وسعت كل شيء، ويخشون عقابه مما اقترفته أيديهم من سوء وأثام"^(٣٣٢) خارجة عن نسقية اليمان الرباني. كما تجسد ذلك عند الشاعر منصور بن إسماعيل الفقيه إذ يقول^(٣٣٣) : [البسيط]

لأشيء أعظم منْ جُرمي سُوى أملِي
لحسنٍ عفوك عنْ جُرمي ومجترمي
فأنتَ أعظم منْ سرّي ومنْ ثديٍ
فإنْ يكنْ ذا وذا في القدر قد عظِمَا

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

^(٣٢٧) [المجادلة: ٩].

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

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

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

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

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

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

إن خطاب المناجاة هنا، اتكأ على ثنائية {الجرم، العفو}؛ ليجعل الإله مصدرًا للرحمة والصفح، لكن لو تمعنا في مضمون النسق، لوجدنا الذات المناجية قد تجاوزت حدود خطيبتها، بدلالة (الاجترام) الذي وظفته في النص، وعليه فانها استبعدت الصفح، فعملت أنساق الخطاب على إظهار جانب العظمة، لدى الإله في النص وتفسّر الذات ونديها، حتى تحول وجهة الخطاب، نحو نفعية الصفح، بعض النظر عن قبح إجرام فعلها.

فكان نسقيّة الحب من أهم ثيمات الخطاب المناجاتي، إذ يتبيّن لنا أن "قلب الإنسان المحب"، هو واحد سواء أكان ذلك الحب، حب الإنسان أم كان حبه لإنسان آخر، وأن الحب يشتمل على غائيّة في ذاته، فأنّ الإنسان يُحب في بعض الاعتبارات للحب نفسه، إلا أن تعلق الحب ولوّنه واتجاهه يختلف [...] الحب حافلاً بالأفكار والمعاني والأذواق، ومُتوّجها إلى غاية لا تُشبّهها غاية، كان أقوى وأعنف وأسمى من كُلّ حب آخر^(٣٤) وهذا ما تتمثل بحب الذات الشاعرة للذات المقدسة، وتجسد ذلك في نصّ محمد بن القاسم الرُّوْذَبَارِي^(٣٥) إذ يقول^(٣٦): [الكامل]

لَوْ أَنَّ فِيكَ هَلَكَهَا مَا أَفْلَعَتْ	رُوحِي إِلَيْكَ بِكُلِّهَا قَدْ أَجْمَعْتُ
حَتَّىٰ يُقَالَ مِنَ الْبُكَاءِ تَقْطَعَتْ	تَبَكِّي إِلَيْكَ بِكُلِّهَا عَنْ كُلِّهَا
مَتَعْتَهَا مِنْ نِعْمَةٍ فَمَتَعَتْ	فَانْظُرْ إِلَيْهَا نَظَرَةً فَلَطَّالَما

إن المناجاة هنا، كانت على وفق نسقيّة الحب المعنى، الذي لم يخرج عن إطار "الغزلية الصوفية الرقيقة التي بيت فيها أشواق محنته"^(٣٧) لكن حين نتمعن في مضمون النسق نجد مصطلح {الروح، والكلّ}، أعطى دلالة شمولية، عن هيمنة المصطلح الديني على الذاكرة التراتبية للفقيه(الشاعر). وهذا ما أوعز للقارئ مدى خوف الذات واضطرابها من الآخر-الموت، فوظفت مصطلح(الروح)؛ لأنها مُدركة لخلودها بعد رحيل الجسد، ولذا فإنها تبحث عن الحياة، وتريد التخلص من هاجس الخوف المستوطن بذاتها، فوجدت في التقرب من الرب، القرب المثالي، والإدراك الوعي، للتخلص من هواجس ضعف الذات، والتلذذ بنعيم الحياة، وخلودها بعد الموت، وعليه فإن خطاب المناجاة، كان وسيلة الشاعر للتنفيذ عن مخاوفه والحصول على مبتغاه النفعي .

ونلحظ أن بعض خطابات المناجاة لدى الشعراء تمتزج مابين الحب والخوف، فيتذلل المحب فيها لمحبوبه ويستعطفه، ويستعيذ به من هجره وقلقه، وهذه النسقيّة المضطربة هي نتيجة طبيعية لامتزاج الخوف بالحب، الذي شكل شاغلاً مقلقاً وفائضاً ندبأ على بنية النسق الشعري، إذ هي نتيجة

^(٣٤) دراسات فنية في الأدب العربي، عبد الكريم اليافي، ١٩٣-١٩٤.

^(٣٥) هو أبو علي، محمد بن أحمد بن القاسم الرُّوْذَبَارِي، من كبار شيوخ الصوفية، ومن أبناء الرئيس والوزراء والكتبة، من أهل الفضل والعلم والفقه والشعر، وهو بغدادي وسكن مصر، ينتسب إلى (رُوْذَبَار) معناها في الفارسية(موقع النهر)، وهي إحدى القرى في طوس، تقطن فيها جماعة كبيرة من أهل العلم، تتلمذ على يد شيخ عدّة أبرزهم شيخ التصوف(الجنيد البغدادي)، وشيخ الحديث والفقه والنحو والشرعية مختلفاًانا مؤلفات عدّة في التصوف، لم تذكر أسماؤها، توفي الرُّوْذَبَارِي سنة (٣٢٢هـ). ينظر: تاريخ بغداد/١٣٤٧، والأنساب، ٣/١٠١-١٠٠، ومعجم البلدان، ٣/٧٧، وسير أعلام النبلاء، ١٤/٥٣٥-٥٣٦، والبداية والنهاية، ١١/٢٠٤، ولب

اللباب، ١٩٩، وطبقات الشافعية الكبرى، ٤٨/٣، والأعلام، ٥/٣٠٨.

^(٣٦) غلاء المجانين، لابن حبيب، ٢٣٤-٢٣٣، وطبقات الشافعية، ٣/٥١.

^(٣٧) شعراء الصوفية المجهولون، د. يوسف زيدان، ١٨.

طبيعية لذعر الإحساس الداخلي لدى الشعراء^(٣٣٨) وهذا ما كشف عنه مشهد الشاعر عبد الله بن محمد الانصاري^(٣٣٩) إذ يقول: [الكامل]

أهوى وحْوْفًا! إنَّ ذاكَ عَجَابُ!
وَتَحِيرَتْ فِي كُنْهِكَ الْأَبَابُ

نَهْوَاكَ نَحْنُ وَنَحْنُ مِنَكَ نَهَابُ
شَخَصَ الْعُقُولُ إِلَيْكَ ثُمَّ اسْتَهْسَرْتَ

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

إنَّ الشاعر قد يعمد في خطاب مناجاته، إلى استخدام أساليب (التمني، والنداء) بكثرة في نصوصه الشعرية؛ ليوزع إلى المتلقى عن سوء حالته وكثرة إلحاحه بدعائه بحرارة كبيرة؛ لأن الشاعر لا ينادي ذاتاً بعينها بل ينادي ذاتاً مقدسة، لطلب العون والمساندة، والاستجاد، وهذا الاستجاد الرباني يتطلب أساليب تجعل المستجد أكثر قرباً بالمشاعر والعاطفة من ربِّ بناءً على استثارة سمع المنادى (الرب)^(٣٤١). وهذا ما عده الشاعر أبو عبد الله النهرواني^(٣٤٢) إذ يقول^(٣٤٣): [الخفيف]

لَيَتِنِي مِثْ قَبْلَ ذَنْبِي فَإِنِّي	كُلَّمَا قُلْتْ قَدْ قَرِبْتُ بَعْدُ
لَيَتِنِي عِنْدَمَا عَصَيْتَكَ رَبِّي	لَهُوَانِي عَلَى الرَّمَادِ ذُبْحُ
لَيَتِنِي عِنْدَمَا هَمَمْتُ بِذَنْبِ	بُوقُودِ الْحَصَنِ حُرْقُثْ فَقُثْ
يَارَحِيمَ الْعِبَادِ إِنْ لَمْ تُجْرِنِي	فَلَنْفِسِي إِذْنْ حَسَرْتُ خَسَرُ
يَارَحِيمَ الْعِبَادِ طُرَأْ أَجْرِنِي	وَأَغْتَثِي فَقْدْ هَلَكْتُ هَلَكُثْ
يَارَحِيمَ الْعِبَادِ اجْعُلْ جَوَابِي	يَاغُبَيْدِي فَقْدْ رَحْمَتُ رَحْمُثْ

^(٣٣٨) ينظر: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، عبد الكريم حسان، ٢٧٢، وشعرية الخوف (قراءة في شعر يوسف الصانع)، علي جعفر العلاق، www.nizwa.com.

^(٣٣٩) هو أبو اسماعيل الإمام والفقيه والمحدث والشاعر (عبد الله بن محمد الانصاري الصروي) من عائلة ذات نسب كريم وذكر حسن ووصف جميل، فهو من ذرية الصحابي أبي اイوب الانصاري (رضوان الله عليه) أقرب (بشيخ الاسلام)، إذ كان على تقافية واسعة في اللغة والتاريخ والأنساب والفقه، وهذا ما كشفت عنه مؤلفاته القيمة أبرزها (ذم الكلام وأهله، ومنازل السائرين، وكتاب الأربعين في التوحيد والسنن، توفي سنة ٤٨١هـ). ينظر: المختصر في تاريخ ابن الدبيشي، ٢٨١، وسير أعلام النبلاء، ٣٣٠/١٣، وطبقات الحنابلة، ٢٤٧/٢، والذي على طبقات الحنابلة، ٥٠/١، والمنهج الأحمد، ١٥٤/٢، وكشف الظنون، ٥٦/١، والأعلام، ١٢٢/٣.

^(٣٤٠) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ٣٧٢.

^(٣٤١) ينظر: شعر الحرب والفتن في الأندرس (رسالة ماجستير)، رانياة أحمد إبراهيم، ١١٠.

^(٣٤٢) هو محمد بن عبدويه النهرواني، فقيه أصولي محدث، كان من أبناء التجار المسافرين في البحار وهذا ماجعله من أبناء الأغنياء، فيقال إنه تعرض للنهب فقد مایملكه، إلا أن سيرة حياته تكشف عن رحلته الفقهية، فقد تعلم على يد أبي إسحاق الشيرازي واطلع على مؤلفاته وسار على نهجه، فكان ظاهر التقوى، مؤلفاً للمسلمين في كُلِّ أفق، ولديه مؤلف في الفقه اسمه (الإرشاد في فروع الشافعية)، وكان ولده عبد الله عالماً في الفقه والأصول وعلم الكلام، نال أجره سنة ٥٢٥هـ ودفن في اليمن. ينظر: معجم المؤلفين، ٢٧٥/١٠.

^(٣٤٣) طبقات فقهاء اليمن، الجعدي، ١٤٦.

إنَّ خطاب المناجاة، جاء بصيغة التمني المتعذر حصوله^(أليت)؛ لأنَّ الذات ابتعدت عن خوف الإله وخرجت عن طاعته، وعليه فإنها لابد أن تظهر نفسها في موضع المتذلل النادم لكيائر فعلها، فقامت أن تعذب وتحاسب على فعلها دنيوياً حتى تخف عنها وطأة العذاب أخروياً، وبعد ذلك تحولت وجهة الخطاب إلى صيغة النداء^(يا)؛ لأنَّ الذات المناجية متيقنة من رحمة الإله، حتى وإن ابتدأت خطابها بصيغة المتعذر حصوله فكررت نسقيَّة الرحمة^(يا رحيم العباد)؛ لتستغث برحمة الإله، وتستعطفه وتدرك ذاتها وتنتشلها من وحل هلاكها. وهنا فإنَّ نسقيَّة المناجاة لم تجعل التذلل خارجاً عن اهواه ذاتها النفعية.

إن بعض الشعراء يتضررون في خطابات مناجاتهم النسقية إلى الله حين يتغلب عليهم اليأس والقنوط، فلا يجدون وسيلة لانتشالهم من سوء حالهم؛ سوى التوجه إلى الله، فيظهرون حالة الضعف والعجز وإعلان الخضوع والخشوع، راجين منه جلت قدرته، أن يمدthem بما يُنير طريقهم ويُساعد them على تجاوز محنتهم^(٣٤٤). وهذا ماجسده الشاعر عبد الوهاب بن محمد الشيرازي^(٣٤٥) إذ يقول^(٣٤٦) : [الخيف]

سَيِّدِي عَلَّلِ الْفَوَادِ الْعَلِيَّا
وَاحِينِي قَبْلِ أَنْ تَرَانِي قَتِيلًا
فَرَفَقْ بِهَا قَلِيلًا قَلِيلًا
إِنْ تَكُنْ عَازِمًا عَلَى قَبْضِ رُوحِي

إنَّ خطاب التضرع أخذ جانباً نسقياً مهماً في المنظومة الدينية من خلال مصطلحي (القتل، الموت)، فهو يزيد الترويج لفكرة نسقية مفادها : إنَّ الإنسان مهما بلغت به العلل، فلا يحق له أن يختصر الحياة بالقتل؛ لأنَّ نقص البنية يُعد تجاوزاً على إرادة الله لسلب الحياة. وعليه فإنَّ قبض الروح-الموت، أمرٌ رباني مجرد من تدخلات العبد وسلبيات نزع الحياة .

إنَّ التضرع في شعر المناجاة النسقي الذي دأب عليه بعض الفقهاء في العصر العباسي مردَّه إلى "العقيدة الإسلامية التي ترى من خلالها شفافية النفس، أنه لابد للإنسان أن يتوب إلى رشدِه، وأن يتوب إلى بارئه، فيقف ببابه تائباً، ولا يهم أن يكون مبعث هذا الوقوف هو اجترار الذنب، فأكثر ما يكون الباعث هو: الرجاء وال الحاجة"^(٣٤٧) ، التي كشفت عنها نسقية أشعارهم، وهذا ماجسده القاضي علي بن محمد النضر^(٣٤٨) في شعره إذ يقول^(٣٤٩) : [البسيط]

يَا مُسْتَجِيبَ دُعَاءِ الْمُسْتَجِيرِ بِهِ
وَيَا مَفْرُجَ لِلَّكْرَبَةِ الدَّاجِي

^(٣٤٤) ينظر: الاستجاد وأشكاله في الشعر الجزائري القديم، د. فاطمة دخية، ٢٧٦، مجلة المختار، ع ٢٠١٦ م. .
^(٣٤٥) هو أبو القاسم عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن علي الشيرازي المشهور المعروف (ابن المختلي)، لقب (شيخ الإسلام)، تفقه على يد أبيه، إذ كان شاعراً وفقيهاً ورعاً، ولد في دمشق وتولى حلقة الوعظ فيها؛ لوفرة علمه وقوته دينه، فحين استولى الإفرنج على دمشق بعثه الملك (بوري) لطلب النجدة من الخليفة المسترشد بالله، خلف مؤلفات مهمة منها: المنتخب في الفقه، والبرهان في أصول الدين، ورسالة الرد على الأشعرية... الخ. توفي في دمشق سنة (٥٣٦هـ).

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

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

^(٣٤٧) النزعة الدينية في شعر محمد العيد الخطراوي (رسالة ماجستير)، عبد الرحمن الحربي، ١٤.

^(٥) هو أبو الحسن (علي بن محمد النضر) المعروف بالأديب، من فقهاء صعيد مصر، اشتهر بغزاره علمه وسعة أدبه، فكان من الرؤساء القضاة ذوي التباهة، إذ جمع إلى جنب الشعر، الفقه والنحو، وأصبح متصرفاً في علوم كثيرة، توفي في مصر سنة (٥٥٨هـ). ينظر: خريدة القصر، الباخري، ٢٠١-٢٠٠/٢، الطالع السعيد، كمال الدين الأدقوري، بُغية المؤعنة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، ٢٠١-٢٠٠/٢، ومعجم المؤلفين، ٢٣١/٧ .

^(٦) خريدة القصر - قسم شعراء مصر، ٩٢/٢ .

وَجَلْ بَابُكَ عَنْ مَنْعِ وَارْتَاجٍ
وَنَرْتَجِيكَ فَكَنْ لِلخَائِفِ الرَّاجِي

قَدْ ارْتَجَتْ دُونَنَا الْأَبْوَابَ وَامْتَنَعَتْ
نَخَافُ عَدْلَكَ أَنْ يَجْرِي الْقَضَاءُ بِهِ

إنَّ خطاب الاستغاثة الذاتي، يتراوح بين نشدان العطاء وقلق الإنفاق؛ لأنَّ الذات ترجي العطاء، لكنه غير مُرحبٍ به نسقياً، وعليه لابدَّ أن تحول نسقيَّة مطلبتها، نحو الذات المقدسة، المترفعة، عن الإغلاق المحكم للعطاء. لكن هناك ثمة تعذر في الحصول الغايتي، فظهرت في النصِّ ثيمة الذات الخائفة المتولدة؛ لأنَّها متيقنة من تمادي ذنبها، وعليه فإنَّ نسقيَّة الإنفاق الرباني في الحكم، ستتحول دون الحصول على غايتها المررتاجة.

إنَّ التسليم لفكرة الموت والإيمان المطلق بقدرة الله تعالى يجعل "صاحب الرضا بمنأى عن هذه الويلات، وله من بعد ذلك رقائق وعلامات، فهو على الدوام، قانعٌ بما سبق له في القدر، لا يتورّد إلى الخلق ويذلل لهم؛ لاكتفائِه بما قسمه الله له، ولعلمه اليقيني بنفوذ أمر الله" (٣٥٠). الذي لا مناص عنه والامتثال بمشيئته، وهذا ما جسده ابن الكيزانى المصرى في نصِّه إذ يقول (٣٥١) : [مجزوء الرمل]

وَدَعَونِي وَحْبِي هَفَقْدُ زَادَ لَهِيِّي بَيْنَ وَائِشٍ وَرَقِيبٍ أَفْسِ مَادَمَ أَصِيبِي نَبَ فِيهِ بِمَصِيبِي وَجْفُونِي بِنَحِيبِي	اصْرَفُوا عَنِي طَبِيبِي عَلَلُوا قَلْبِي بِذِكْرِهِ طَابَ هَتَكِي فِي هَوَاهُ لَا أَبِالِي بِفَوَاتِ النَّهَى لَيْسَ مَنْ لَامَ وَانْأَطَ جَسْدِي رَاضِ بِسَقْمِي
--	---

إنَّ خطاب الشاعر هنا، جاء مُمهدًا لفكرة الموت؛ لأنَّه متيقن من حقيقته المدركة له، وعليه فإنَّ البحث عن أسباب السكينة والراحة، تكون بقرب الربِّ، لا بمسارات الحياة الوضيعة؛ وكأنَّه قد جرد ذاته من دوافع تشبيتها المجازى، جاعلاً الموت قريباً لحظته، بل مُسلماً له بكل جوارحه الذاتية .

إنَّ الشاعر المتصوف يملك خيالاً جميلاً، متجاوزاً حدود الأنساق العقائدية، فيتعامل مع الذات المقدسة، تعامل العاشق، فيصل بمحبته إلى أعماق الوجد الصوفي، فيوجّه شوقه إلى الربِّ، فيُعيد صياغة الطبيعة لتكون أكثر طوعاً لمحبته، وأكثر وجداً لمرضاه محبوبه، فالشوق للذات المقدسة أصبح ملزماً له سواء في حالة البعد أو القرب (٣٥٢). الذي لا يحدُّ الصّوْفي عن محبته الكامنة للربِّ. فجاء الشاعر سعد الله بن نصر (٣٥٣) ليجسد محبته إلى محبوبه الخالق اذ يقول (٣٥٤) : [الكامل]

وَأَحَبُّ بَيْنَ يَدِيَكَ سَفَاقَ دُمُوعِي لِي مِنْ جَوِي قَدْ كُنَّ بَيْنَ ضُلُوعِي عَازِّ وَلَاجُورُ الْهَوَى بِبَدِيعِ	لِي لَدَهُ فِي ذَلَّتِي وَخُضُوعِي وَتَضَرُّعِي فِي رَأْيِ عَيْنَاتِ رَاحَةٍ مَا الذُّلُّ لِلْمَحْبُوبِ فِي حُكْمِ الْهَوَى
---	---

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

(٣٥١) خريدة القصر، ٢٠/٢، والمحمدون من الشعراء، وأشعارُهُمُ، القبطي، ١١٢، والوافي بالوفيات، ١٢٥٧/١.

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

(٣٥٣) هو أبو الحسن (سعد الله بن نصر بن سعيد) يُعرف (بابن الدجاجي أو الحيواني)، كان فقيهاً ومتكلماً وواعظاً وشاعراً، كما كانت له وفقات صوفية في حياته، انعكس بعض نتاجها على أشعاره، كانت له شهرة واسعة في القفهِ ومجالس الوعظ، توفي سنة (٥٦٤هـ) فدُفن بمقبرة الرياض، ثم نقل بعد خمسة أيام ودفن عند والديه بمقدبرة الإمام أحمد بن حنبل. ينظر: فوات الوفيات، ٤٣٤/١، والوافي بالوفيات، ١١٥/١٥، والذيل على طبقات الحنابلة، ٣٠٢/١، ٣٠٣-٣٠٢، والغدير، ٨٢/٥، ومعجم المؤلفين، ٤/٢٦٦.

(٣٥٤) فوات الوفيات، ٤٣٤/١، والوافي بالوفيات، ١١٦/١٥، والذيل على طبقات الحنابلة، ٣٠٤/١.

هَبْنِي أَسَأْتُ فَأَيْنَ عَفْوَكَ سَيِّدِي
جُدْ بِالرِّضَى مِنْ عَطَفٍ لَطْفَكَ وَاغْنَهِ

إن خطاب التضرع إلى الله تعالى، قد كان على وفق نسقية التضرع والخضوع المحبب، فالشاعر مُتيقن من ذاته، بحقيقة الهيمان المطلق مع الذات المقدسة، فان ذلك يورثه، غنى النفس وذلّ السؤال، والأهم من ذلك نسقية تقرّبه للربّ، التي جعلته متجاوزاً لثيمة خوف العذاب، وبذلك ضمن شفاعة الذنب، على وفق تراتبية ميل الهوى الغياثي .

وعلى هذه الوتيرة سار خطاب المناجاة النسقي، إذ لم يخرج عن وثيره الحب الإلهي، فقد أخذ جانبًا فلسفياً عميق التفكير في العصر العباسي ولاسيما في القرن السادس الهجري، فأظهر الشعراء الفقهاء على ألسنتهم مختلف عبارات الوجد والهيمان وألفاظ المحبة والحب؛ فوجهوا جلّ مشاعرهم إلى وجهة أعلى قداسة شغلوها بحبّ الربّ وعبروا عن ذلك في أشعارهم^(٣٥٥)، المتoscمة بفيض عشقهم الصوفي لخالقهم، كما تمثل ذلك بقول ابن أبي الحديد المعتزلي^(٣٥٦) : [الطوبل]

<p style="text-align: center;">ذِينَ بِهَا قَدْ كُنْتُ مِمَّنْ يُحْبِهُ وَمَا بُغِيَتِي إِلَّا رَضَاهُ وَقُرْبَاهُ وَأَوْبَقَهُ دُونَ الْبَرِيَّةِ ذَنْبَهُ أَيْحَسْنُ أَنْ يُنْسِي هُوَاهُ وُحْبَهُ؟</p>	<p style="text-align: center;">وَحَقَّكَ لَوْ أَدْخَلْتَنِي النَّارَ قُلْتُ لَلَّهِ وَأَفْنَيْتُ عُمْرِي فِي دَقِيقَةٍ عُلُومِهِ هَبَوْنِي مُسِيئًا أَوْتَعَ^(٣٥٧) الْحُلْمَ جَهَلُهُ أَمَا يَقْتَضِي شَرْعُ النَّكَرِمِ عَفْوُهُ</p>
---	---

جعل الشاعر في خطاب مناجاته نسقية حبه ثُقراً للربّ باطنياً لا شكلياً، وهذا ما وثقه القسم الاعتقادي(وحرك)؛ ليؤكد للمتلقي مدى أهمية الاعتقاد بالباطن(القلب)؛ إذ يجعله أكثر قرباً، متجاوزاً فساد العقل ومخاوف تعاظم الذنب. وعليه فإن التساؤل الاستفهامي في آخر النصّ، رسم نسقية الصفح الربانيّ المبنية، وفق حسن الاعتقاد وفرط الود الباطن .

فينبغي أن ندرك أن مناجاة الإله" يجب أن تكون عملاً روحيّاً، والعمل الروحاني هو كُلّ عمل نقوم به طاعة لله سبحانه وتعالى وطلبًا لرضاه؛ لأن الله سبحانه وتعالى، يحبه من خلال طلبه منا فعله، حريصين فيه على هذا المعنى الذي هو الإخلاص. إن جهودنا حين تكون مقتنة بهذه المعاني، التي محلها القلوب أولاً، ستكون أفعالاً روحية، تسمو بأرواحنا إلى درجات القرب من الله، وفي هذه الحالة سنشرّع بعون الله لنا، وتسيره الصعب أمامنا."^(٣٥٨). وبذلك يتحقق مراد العبد من ربّه فغايته القصوى غفران ذنبه كما جسده ابن خلكان بقوله^(٣٥٩) : [الكامل]

<p style="text-align: center;">فَاسْتَرْ بِحَلْمَكَ مَابِدَا مِنْ عَيْبِهِ لِذُنْبِهِ فَاقْبِلْ شَفَاعَةَ شَيْبِهِ</p>	<p style="text-align: center;">يَارَبَّ إِنَّ الْعَبْدَ يُخْفِي عَيْبَهُ وَلَقَدْ أَتَكَ وَمَالَهُ مِنْ شَافِعٍ</p>
--	---

إن نسقية النداء المناجاتي، جاءت بصيغة الأمر الظبي {فاستر، فاقبل}، وهذا يدل على أن العبد يريد إخفاء عييه وغفران ذنبه، على وفق نسقية انتكالية وجدت في دعاء المناجاة المنفذ

^(٣٥٥) ينظر: الأدب الصوفي في مصر، د. علي صافي حسين، ٢٢٤-٢٢٧.

^(٣٥٦) الوافي بالوفيات، ٤/١٨، وفوات الوفيات، ١/٩٦، ٦٠٩، وشرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، ١٦/٨٠.

^(٣٥٧) الوعن: الهاك ووتغ وتغا: هاك وأوتغا: أي أهلكه، ينظر: معجم مقاييس اللغة، ٦/٨٤.

^(٣٥٨) هموم ثقافية في عصر العولمة، د. عزمي طه، ٢٠٥.

^(٣٥٩) فوات الوفيات، ١/٩٥، والدليل الشافي على المنهل الصافي، جمال الدين بن تغري، ١/٥٧.

لتحقيقها، من دون أن تكون لديه إرادة إيمانية؛ لإصلاح ذاته والكف عن فعل منكرها. وعليه فان الالتجاء للرب، أصبح وسيلة لستر العيب وحط الذنب.

حين نمعن في قداسة الأديان " لا نجد ديناً يخلو من الشعائر، التي تهدف كلها في التحليل الأخير، إلى وصل الإنسان المحدد بالحقيقة اللامحدودة. لكن كما يمكن أن تقع العقائد في خطر الشكلية، حين يفهمها معتقداً فهماً لفظياً، بعيداً عن الجوهر وخالية من الصدق والحرارة القلبين، وهذا يمكن أن تتحول الطقوس عن الهدف الذي وجدت من أجله، فتكتف عن كونها وسيلة لتصير غاية في ذاتها.." (٣٦٠). هدفها التزمر بسماء الشكلية الطقوسية، وهذه الرؤيا نلحظها بمناجاة على بن أحمد المقدسي (٣٦١) إذ يقول (٣٦٢): [الطويل]

وَعَجزِي عَنْ سَعْيِ إِلَى الْجُمُعَاتِ
تَجْمَعُ فِيهِ النَّاسُ لِلصَّلَاوَاتِ
مِنَ النَّارِ وَاصْفُحْ لِي عَنِ الْهَفْوَاتِ

إِلَيْكَ اعْتَذَارِي مِنْ صَلَاتِي قَاعِدًا
وَتَرْكِي صَلَاهَ الْفَرْضِ فِي كُلِّ مَسْجِدٍ
فِيَارَبَ لَا تَمْثُلْ صَلَاتِي وَأَنْجِنِي

إنَّ خطاب المناجاة، كشف لنا عن نسقية الفقيه الديني، فالالتقرب إلى الرب أصبح طقوسياً أكثر من كونه قليلاً، فتمه خوف يسيطر على ثنايا الشاعر؛ لأنَّ هناك عجز جسدي، يحول دون ممارسة النسك التعبدية، فالإلحاح الخطابي على إظهار مواطن العجز، وعدم إبغاض الصلاة، كانت لغاية محو الزلات التي يتربّع عليها النجاة من عذاب الآخرة، فالصلاحة كانت إحدى وسائله الطقوسية التي تجعله قريباً من ربِّه، وكان الفقيه قد تناهى صفاء النية وسلامة القلب، أهم من سلسلة التقرب الطقوسي.

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

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

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

المبحث الثاني: نسقية القلق في الذاكرة الدينية

إنَّ كُلَّ شاعرٍ محاطٍ بنظامٍ اجتماعيٍّ، لا يستطيع الإفلات منه وتخطي حدوده ولها " فقد شكلَ نسقية بالصيغةِ التي تجعله مقبولاً، على وفق شروط النسق الثقافي المتجذر في البنية المجتمعية، فأضحت أحد المرتكزات التي أسست النظام الثقافي وأنساقه المجتمعية، فالشاعر صيغة نسقية، تكشف عن ثقافةً واعيةً، في توظيف اللغة الجمالية، وهو يمتلك القدرة الإبداعية، على تمرير أنساقه المضمرة، وتضمينها خطاباته وأفكاره"^(٣٦٣) المتعددة. فالبحث عنها وكشف نوایاها ليس بالأمر البين أو البسيط، بل يحتاج إلى جهدٍ كبير، وقراءةٍ ثقافيةً واسعةً." ومن تدبر الأشعار، وقلب النظر فيها، يجد أن منها ما تكون فيه حكم صائبةٍ وعبر بانيةٍ، تُركى النفوس وتشحذ الهمم، كما أن فيها ذكرًا للخير وترغيبًا فيه، وتعريفًا للشر وتحذيرًا منه.."^(٣٦٤) كما بثَّ الفقيه الشاعر في خطاب زهره، الذي بات خطابًا نسقياً فلقاً، يعتريه ويجدّد مرجعياته الدينية وتوجهاته الوعظية؛ لكونه أكثر مساسًاً وعلاقةً مع الثقافة الإسلامية، المهيمنة والحاكمة على ذاكرته الشعرية، المتشعبَّة في الفضاء الديني، فأصبح من أكثر الأشخاص انتساباً والتزاماً بمعايير هذه المرجعية^(٣٦٥). مما انعكس ذلك على نتاجه الإبداعي .

فكان القلق الذي يعتري الذات الشاعرة، هو قلق وجودي على مasis دائم، مع منظومة العقائد الدينية، وهو أهم نتيجة نفسية؛ لأنزعاج النفس واضطرابها وعدم استقرارها، فهذا الاضطراب وعدم الثبات في الشخصية، يعتري كُلَّ نفسٍ إنسانية تعيش على وجه الأرض، وتنقاض مع محيطها^(٣٦٦) فالقلق الذي يعتري الشعراً، له دواعيه الفعلية الناتجة، عن حالة الصراع مع عالمين أحدهما : خارجي ، كالتفكير في مشكلة المصير، وبكلِّ ما يحمله من أسئلةٍ حياتيةٍ، والآخر : داخلي، يخص تكوينه كالشعور بالإحباط والنقص والعجز، ودرجة تأثيره بما حوله، وهو نتيجة صدام واحتمام بين عالمين خارجي وداخلي، عبر تفاعل الوعي والحس، وترجمته في صورٍ شعريةٍ، متواشجة مع سواها^(٣٦٧). في صورٍ نسقيةٍ معبرةٍ "فوجد في القصيدة وسيلةٌ فنية، للتعبير عن متناقضات الوجود الإنساني، وما يجيء معها من صراعٍ وتوترٍ وتمردٍ وحيرةٍ"^(٣٦٨) تعريه. وهذا التناقض في الذات الإنسانية، مرجعه إلى الخوف من نهاية المصير المحتوم {الموت} ، فجاء الموت ملازمًاً، لمواطن الانشغال الفكري؛ كونه الفكر السائد والمهيمنة، في مختلف الأديان المقدسة. وعليه فإنه نتيجة تراتبية للوازم الإيمان الصحيح^(٣٦٩). فجاءت نسقية القلق ملازمة لصراع الزمان مع الموت" وهذا الإحساس بالزمن وأثره من القضايا الخطيرة، التي شغلت بالإنسان؛ نتيجة

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

^(٣٦٤) النصوص الدينية و موقفها من الشعر، زينة حسين القحطاني، ١١٣، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، عدد خاص / ٢٠١١ م.

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

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

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

^(٣٦٨) الشعر والتكييف النفسي، د. كاظم محراث، ٢٥، مجلة كلية التربية، ع ٢٠٠٩ م.

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

إحساسه بأثره النافذ القوي؛ ولأنه يمثل قوة فاعلة مُغيرة^(٣٧٠). لمصير الإنسان، وحالة الصراع الداخلي الذي يعيشها. فأخذ الفقيه(الشاعر) يُركز في نسقية "فَلَقِه" بصفة خاصة على {الدين}؛ بوصفه نسقاً من الأوامر والنواهي، وعلى أساس طاعة {الأوامر} واجتناب {النواهي}، يتحقق خلاص الإنسان فرداً كان أو جماعة^(٣٧١). فبُث في شعره، الكثير من المعاني الدينية، التي صورت الحياة الدنيا، على أنها دار ممر لحياة مؤقتة ونعميم شكلي، وأن الموت الأجل المحتوم، للقضاء على كلّ لذة دينوية، ففي مقابل وقتيّة الحياة، يوجد نعيم أزلي ولذة أخرىوية في ديمومة الجنان. فإن نسقية العبور، تكمن بالعمل الصالح واجتناب موبقات الآثم. فغاية الشاعر من كلّ ذلك إيصال أفكاره إلى المُتلقيين، بسهولة في التعبير وبساطة في التركيب، حتى يتمكّن من بث روح القلق والاضطراب، الذي يعتريه في ثنايا خطابه^(٣٧٢). فسينعكس الأثر على القراء، في هيمنة المنظومة الدينية على عقولهم، فتحقق غایات لها المررتاجة من نسقية وعظها القلقى. كم تجلّى ذلك عند الشاعر منصور بن إسماعيل الفقيه إذ يقول^(٣٧٣) : [المقارب]

فِرَاقُ الْحَيَاةِ قَرِيبٌ قَرِيبٌ
لِيُومِ الرَّجِيلِ مُصِيبٌ مُصِيبٌ
عَلَى مَا يَقُولُ مَعِيبٌ مَعِيبٌ
فَأَمْرُكَ عِنْدِي عَجِيبٌ عَجِيبٌ

إِذَا كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْفِرَاقَ
وَأَنَّ الْمُعِدَّ جَهَازَ الرَّجِيلِ
وَأَنَّ الْمُقْدَمَ مَا لَا يَقُولُ
وَأَنَّكَ عَنْ ذَاكَ لَا تَرْعَوِي

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

إنّ التمعن الشديد في نسقية القلق، نلحظها مستندة إلى مهيمنات الذاكرة الدينية إذ "تنوعت رؤية الشاعر العربي للموت، حسب مكوناته النفسية والإنسانية، واستعداده ومعطيات عصره، التي تنعكس على توجهه وسيكلولوجيته، لكن الإجمالي أن الشاعر ظلّ مشغولاً بالموت؛ لأنّه فقدّ يُحاصره في كلّ زمانٍ ومكانٍ ولا مفر منه"^(٣٧٤). الا بالعمل الصالح، الذي يجعل الذات أكثر قرابةً من ربّها، وهذا ما به الشاعر عبيد الله بن معروف^(٣٧٥) إذ يقول^(٣٧٥) : [مجزوء الرجز]

دُنْيَا وَإِنْ تَالَ الْأَمَلُ
فِيْهَا وَمَكْثُومَ الْأَجَلُ
مُعْتَطِطاً قِيلُ : إِعْتَالُ
هَا ثَاوِيَا قِيلُ : اتَّقْلُ
يَتَبَعُهُ حُسْنُ الْعَمَلُ

يَا بُؤْسَ لِلإِنْسَانِ فِي الـ
يَعِيشُ مَكْثُومَ الـ عَلِـ
بَيْنَا يُرَى فِي صِحَّةِـ
وَبَيْنَمَا يُرْجَدُ فِيـ
فَأَوْفُرُ الْحَاظِـ لِمَنْ

^(٣٧٠) شعر الحكمة عند الشعراء النصارى في العصر الأموي، منذر كفافي، ١٥٨، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ٢٤ / ٢٠١٠.

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

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

^(٣٧٣) منصور بن إسماعيل الفقيه، ٧٠.

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

^(٣٧٥) هو أبو محمد (عبيد الله بن أحمد بن معروف)، لقب(باقاضي القضاة)، بناءً على منصب توليه القضاء بشيراز وبغداد، فقد كان فقيهاً وأديباً وشاعراً ومحترزاً، وصاحب سيرة حسنة، وبصيرة ثاقبة، وثقافة واسعة، خلف مؤلفات منها(صناعة الإعراب، وعيون الإعراب)، نال أجره سنة (٥٣٨١هـ). ينظر : تاريخ بغداد، ٣٦٤ / ١٠ - ٣٦٥ ، والكامن في التاريخ، ٩ / ٩١، وميزان الاعتدال، الذهبي، ٣ / ٣، وتاريخ الإسلام، ٢٧ / ٣٥ - ٣٦، والوافي بالوفيات، ٤ / ٨، وهدية العارفين، ١ / ٦٤٧، والأعلام، ٤ / ١٩١.

^(٣٧٦) تاريخ بغداد، ١ / ٣٦٦.

إنَّ الشاعر، لا ي يريد أن يقطع أملَ الإنسان من الحياةِ بل ليؤكِّد سرعةِ تغييرِ الحياةِ دونِ اندثارِ مسبقٍ، فارتَّكز على ثانيةَ {العلل والأجل}؛ لأنَّ أحدهما مكملاً لانتقالِ الإنسان إلى العالمِ الآخر، وعليه فإنَّ إيجابيةَ الخروجِ من الحياةِ، على وفق رؤيةِ الفقيهِ، تكمن بثباتِ الفعلِ الحسنِ المقصودِ عن طيبِ عملٍ لا تصنَّعْ شكلًا. وبهذا استمرتْ وتيرةُ القلقِ النسقيِّ في رؤيةِ الشاعرِ / الفقيهِ للحياةِ، فبُثَّت في شعرِهِ الدعوةُ إلى تركِ الدنياِ والابتعادِ عن شهواتِها؛ كونها حياةٌ لا تتسمُ بالثباتِ، بل على اضطرابٍ تامٍ، فكانَ محفَّزَهُ الدائمُ في رؤيَا النسقيةِ، طائفةٌ من الوعاظِ (نساكٌ وزهادٌ)، انصرُفوا عن متاعِ الدنياِ الزائلِ، وتعلَّقتْ نفوسهم بممتعَ الآخرةِ^(٣٧٧) الدائمِ. وبهذا يتخلصُ الشاعرُ من دوافعِ نسقهِ الفقليِّ، ويتوسَّهُ إلى الذاتِ المقدَّسةِ، وقد اتضحتْ هذه الرؤيةُ بخطابِ الشاعرِ أبي الخطابِ البستيِّ^(٣٧٨) إذ يقولُ^(٣٧٩) : [الوافر]

لَعْمَرُكَ مَا الْخِيَاهُ وَإِنْ حَرَصْنَا
وَمَا لِلرِّيَحِ دَائِمَهُ هُبُوبٌ

إنّ الشاعر، يريد أن يبيّن تصوراته الدينية، في ذاكرته النسقية فصور الحياة بـ{الريح}؛ ليصور نسقية صراع الإنسان وعدم ثباته في الحياة، فالتأكيد على جانب سكونها الواقعي وفهم؛ لأنّها في حالة صراع دائم مع الموت.

في حين أن بعض الشعراء، بثوا روياهم القلقة، بناءً، على ثيمة الشيب؛ كونه "يحمل دلالة كبر السن، والقرب من الموت، والتتشير بقرب الأجل، والاتعاظ بمصير الإنسان الزائل.." (٣٨٠) في الحياة، فجاء الشاعر عبد القاهر التميمي البغدادي، ليث شكواه وقلقه في نسقية الشيب إذ يقول (٣٨١) : [المتقارب]

شَبَابِيْ وَشَيْئِيْ دَلِيلًا رَجِيلِيْ
وَقَدْ ماتَ مِنْ كَانَ لِي مِنْ عَدِيلِي

تحضر في ذهنية الشاعر الواقع {نسقية القلق}، ولذا فإن ثيمة الصراع تكمن في داخل الشاعر نفسه، إذ ثمة قلق جواني، بين نسقية الموت ونشдан الحياة لديه. وعليه فإن أزلية البقاء، لا تُقاس برحيل النظير ولا بسيماء العمر؛ لأنه مُتنَّقن لحتمية الموت، الذي لا يُستثنى منه أحدٌ.

(٣٧٩) بيتية الدهر، ٤ / ٣٨٤، ومعجم الأدباء، ١٠ / ٢٧٠ .

(٣٨٠) الرّهـد في شـعـرـ مـحـمـدـ بـنـ حـازـمـ الـبـاهـلـيـ، بـيـانـ عـلـيـ عـبدـ الرـحـيمـ، ١٨٦، مجلـةـ درـاسـاتـ الـبـصـرـةـ، ٤ / ٢٠٠٩ـ مـ .

(٣٨١) الـأـفـافـ الـمـفـارـقـاتـ، ١٩ / ٣٣، وـفـاتـ الـمـفـارـقـاتـ، ١ / ٧٠ .

وحيث نُمعن النظر في نسقية القلق الذي يعتري الشاعر، نجد ان الموت من أهم محاور القلق لديه وذلك، لأن الإنسان كائن متزمن؛ أي: يعيش ضمن الزمان، سواء أُنظر في ذلك إلى مسيرة الإنسان الفرد، أم إلى الإنسان الجماعة، فكل حركة يُلبيها، هي فعل متزمن قائم ضمن زمان ما؛ زمان فردي خاص بالفرد، وزمان حضاري عام بالجماعة الإنسانية المحددة. وتبدأ هذه العلاقة بالحضور منذ الولادة؛ لأنها بذاتها فعل زمني؛ فهي النقطة الأولى التي يلتقي فيها الإنسان والزمان، وبموجبها يتحدد المصير النهائي لهذه العلاقة، حيث الموت آخر نقطة يلتقي فيها الإنسان^(٣٨٢). وهذا الانقاء بين نقطة المصير وأضمحلال فعل التواجد الزمني، جعلت الإنسان في حالة اضطراب وقلق دائم، من نهاية أجله ، وهذا ما صوره لنا الشاعر الشريف المُرتضى إذ يقول^(٣٨٣) : [البسيط]

والجاهلون معاً في الأعصر الأول
حانوا وحالوا وهذا الدَّهر لم يحلِ
لم يمتنعوا صَهَواتِ الخيل والإبلِ
لو لم أكن بانتظارِ الموتِ في شُغُلِ
شَكْ فأطامع للدُّنيا ويَطْمَعُ لِي
ولا دوَاءٌ لِمَا أشْكُوهُ من عَلَيِ
كَيْدِي وتدَهَبُ عنِهِ ظَلَّاً حِيلِي
وراءه للرَّدِي حَادٍ مِنَ الْأَجَلِ؟

يا بُؤسَ الدَّهْرِ غَرَّ الْعَالَمُونَ بِهِ
مَضُوا جَمِيعًا فَلَا عَيْنٌ وَلَا أَثْرٌ
كَانُوكُمْ بَعْدَ مَا اسْتَمْطُوا جَنَائِزَهُمْ
قَالُوكُمْ : فَرَغْتَ مِنَ الْأَشْغَالِ؟ قَاتَ لَهُمْ :
إِنِّي لِأَعْلَمُ عَلَمًا لَا يَخْالِجُهُ
بَأْنَهُ لَا مَحِيصٌ عَنْ مَدِي سَفَرِي
وَإِنِّي سَوْفَ أَلْقَى مَا يُطِيقُ بِهِ
وَكَيْفَ يَطْبَقُ جَفَنًا بِالْكَرِي رَجُلٌ

هذا القلق، سار على وفق وتيرة الزمان؛ لأنَّ الوجهة الوحيدة، لسريان الذات نحو الهلاك. وعليه فإن الموت النتيجة الحتمية، لسفر الحياة وحيل منكراتها، فلا مناص لسكن الذات وتنعمها؛ لأنها تقاد إلى فناء الجسد .

وأحياناً نجد بعض الشعراء، يصابون بالذعر التام من حلول المشيب؛ لأنَّ يوحى بتقدُّم العمر، والزيادة في عدد السنين المعيشة، وهذه الزيادة التي تحول الذات تدريجياً، من قمة القوة والعنوان، إلى عجز دائم يختتم بالموت^(٣٨٤). فتحطم آمال الذات الحالمة بالحياة الدائمة، وهذا ما جسده الشاعر رزق الله بن عبد الوهاب التميمي^(٣٨٥) إذ يقول^(٣٨٦) : [الطوبل]

ولَكَهُ حَادٍ إِلَى الْبَيْنِ مُسْرَعٌ
بِأَنَّ الْمَنَائِيَا خَلْفَهَا تَتَطَلَّعُ
فَتَظْهَرُ تَثْلُوْهَا ثَلَاثٌ وَأَرْبَعٌ
يُغَالِبُ صُنْعُ اللَّهِ وَاللَّهُ أَصْنَعُ

وَمَا شَنَانُ الشَّيْبِ مِنْ أَجْلِ لَوْنِهِ
إِذَا مَا بَدَثَ مِنْهُ الطَّلَيْعَةُ أَذَّنَتْ
فَإِنْ قَصَّهَا الْمُقْرَاضُ صَاحَثَ بِأَخْتِهَا
وَإِنْ خَضِبَثُ حَالُ الْخِضَابُ لِأَنَّهُ

^(٣٨٢) ينظر: الدَّهْرُ في الشِّعْرِ الْأَنْدَلُسِيِّ، د. لَوْيِي عَلَيْ خَلِيل، ٦٧ - ٦٨.

^(٣٨٣) ديوان الشريف المُرتضى، ٣٢٩ / ٢.

^(٣٨٤) الشِّيْبُ فِي شِعْرِ الْمُتَبَّيِّ بَيْنَ الْقَبُولِ وَالرَّفْضِ، د. يَسْرِي إِسْمَاعِيلِ إِبْرَاهِيمَ، ٢٠٠، مَجَلَّةُ التَّرْبِيَّةِ وَالتَّعْلِيمِ، ٣ / ١٣ مِنْ ٢٠٠٦ م.

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

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

فِيْضَحِي كَرِيش الدَّيَكِ فِيهِ تَلْمُعْ
إِذَا مَا بَلَغَتِ الْأَرْبَعَينَ قَقْلُ لِمْنْ
هَلْمُوا لَنْبُكِي قَبْلُ فُرْقَةِ بَيْتَنَا

وَمَا زَالَ الشَّيْبُ، عَلَمَةُ الْمَوْتِ فِي النَّصْ النَّسْقِيِّ، فَيَعْدُ مِنْ وَسَائِلِ الإِنْذَارِ ثِيمَةً الْفَرَاقِ، وَعَلَيْهِ
فَإِنَّ الْلَّجْوَءَ إِلَى سِيمِيَاءِ الْخَضَابِ، يَعْدُ مِنْ وَسَائِلِ إِيَّاهَا الْذَّاتِ، الَّتِي لَا تُمْحِي حَذْقَ صَنْعِ إِلَهِ،
وَتَغْيِيرُ مَسَارِ الْمَوْتِ. لَكُنَّا لَوْ تَعْمَنَا بِمُضْمَرِ النَّصِّ، لَوْجَدْنَا أَنْ هُنَّا كَرْغَةً عَارِمَةً فِي الْحَيَاةِ
وَنَشَانَهَا، حَتَّى فِي ثِيمَةِ التَّيقِّنِ التَّامِ، بِحُلُولِ الْمَوْتِ وَلَذَّةِ نَعِيمِ الْآخِرَةِ. وَهُنَا تَكْمِنُ ثِيمَةُ النَّسْقِ الْفَلْقِيِّ.

إِنَّ الشَّعْرَاءَ تَعْمَدُوا زَرْعَ رَهْبَنَةِ الْمَوْتِ، وَاسْتَشْعَرُ وَقْوَعَهُ فِي أَيِّ لَحْظَةٍ، مِنْ دُونِ سَابِقِ إِنْذَارِ ،
فِي عَقْلِيَّةِ الْمُتَلَقِّي لِخَطَابِهِمُ الْوَعْظِيِّ، بَنَاءً عَلَى تَصْوِيرِ وَاقِعِ الْإِنْسَانِ الْمُزْرِيِّ، وَمَا أَلَمْ بِهِ مِنْ ذُنُوبٍ
وَأَثَامٍ؛ لِيُحَاسِبَ نَفْسَهُ قَبْلَ الْحِسَابِ، وَيُعْلَمُ تَوْبَتَهُ قَبْلَ الرَّحِيلِ. وَعَلَى وَقْقَهُ هَذِهِ الْوَتِيرَةِ، اسْتَغْلُلُ الْفَقَهَاءِ
عَجزُ الْإِنْسَانِ أَمَّا مَوْاجِسُ مَخَافَهُ؛ كَيْ يَتَمَكَّنُوا مِنْ بَثِ صُورَهُمُ الْوَعْظِيَّةُ الْدِينِيَّةُ، الْأَكْثَرُ وَقَوْعَـاً
فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ^(٣٨٧). وَبِذَلِكَ تَتَحَقَّقُ غَايَةُ الشَّاعِرِ فِي نَسْقِيَّتِهِ الْفَلْقِيَّةِ، وَهَذَا مَا نَلَحَظُهُ فِي نَصِّ
الشَّاعِرِ ابْنَ أَخِي نَصْرِ الْعَكْرَبِيِّ إِذْ يَقُولُ^(٣٨٨) [الْبَسِيط]

وَعَنْ قَلِيلٍ عَلَى كُرْزِهِ يُخْلِيَهَا إِذَا أَعْأَرْتُ أَسَاءَتْ فِي تَقَاضِيَهَا إِلَى الْفَنَاءِ وَأَيَّامٍ يُقْضِيَهَا وَانْظُرْ إِلَى أَيِّ شَيْءٍ صَارَ أَهْلُوهَا ؟ عَلَى التَّرْزِي وَذَوِي الدُّودِ يَغْلُوْهَا	أَعْجَبْ لِمُحْكَرِ الدُّنْيَا وَبَانِيهَا دَارْ عَوَاقِبْ مَفْرُوحَاتِهَا حَرَنْ يَا مَنْ يُسَرُّ بِأَيَّامٍ تَسِيرُ بِهِ قِفْ فِي مَنَازِلِ أَهْلِ العَزِّ مُعَتَبِرًا صَارُوا إِلَى جَدَثٍ قُفْرٍ مَحَاسِنُهُمْ
---	--

إِنَّ الذَّاتَ الشَّاعِرَةَ، تَصَارَعْتُ مَعْ نَسْقِ التَّشْبِيثِ بِالْحَيَاةِ؛ لِتَرْسِمَ سِيَاسَةَ الْمَوْتِ، وَانْدَثَارَ الْحَيَاةِ فِي
خَطَابِهَا الشَّعْرِيِّ، فَسَعَتْ لِزَرْعِ رَهْبَةِ الْخَوْفِ مِنَ الْحَيَاةِ، بِأَسَاليِّبِ أَسْعَفَتْهَا الْذَّاكرةُ الْدِينِيَّةُ، جَاعِلَةً
الْدُّنْيَا مَصْدَرًا لِلْغَمِّ، وَعَطَاؤُهَا مَصْدَرًا لِلْقَبْحِ. وَعَلَيْهِ فَهِيَ دَارُ فَنَاءٍ بَنَاءً عَلَى نَسْقِيَّةِ التَّذَكِيرِ، بِأَبْهَةِ مَجَدِ
الْآخَرِينَ، وَالْخَتْصَارُ طَرِيقُ سَعَادَتِهِمُ بِالْمَوْتِ، وَهُوَ مَا يَسْعِي إِلَيْهِ الْفَقِيهِ(الشَّاعِر) بِنَصِّهِ .

وَبِهَذَا نَلَحَظُ مَدَى التَّزَامِ الشَّعْرَاءِ فِي نَسْقِيَّةِ قَلْقِهِمْ، بَذِمِ الدُّنْيَا وَلَذْتِهَا الْمُتَصَنَّعَةِ؛ لَأَنَّهُمْ أَدْرَكُوا "ا
قَدْرَةَ الدَّهْرِ الْهَائلَةِ وَغَيْرِ الْمَحْدُودَةِ عَلَى الْإِلْفَاءِ وَالْإِبَادَةِ". لَيْسَ إِبَادَةُ الْفَرَدِ فَقْطًا، بَلْ اتَسَاعَ دَائِرَةِ فَاعْلَيْتِهِ
الْقَاهِرَةِ، لِتَشْمَلَ الْأَمَمَ وَالْمَمَالِكَ، لَيْسَ هَذَا فَحْسَبُ، كَذَلِكَ قَدْرَتِهِ عَلَى إِزَالَةِ كُلِّ الْمَظَاهِرِ الْإِنْسَانِيَّةِ؛
مِنَ السُّلْطَةِ وَالْجَاهِ وَالْمَالِ وَالسُّطُوةِ وَالنَّفُوذِ، وَإِفَسَادِ كُلِّ ذَلِكَ وَتَحْوِيلِهِ إِلَى مَاضٍ وَذَكْرِي"^(٣٨٩). فِي
حَيَاةِ الْإِنْسَانِ، وَهَذَا مَا صَوَّرَهُ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ إِذْ يَقُولُ^(٣٩٠) [الْبَسِيط]

وَلَا لِلَّذَّةِ وَقْتَ عَجَلَثْ فَرَحًا وَفَعْلُهُ بَيْنُ لِلْخَلْقِ قَدْ وَضَحَّا وَكُمْ تَقْلَدَ سَيَّفًا مَنْ بِهِ دُبَحَا	لَا تَعْبِطَنَّ أَخَا الدُّنْيَا بِرُخْرُفَهَا فَالَّدَّهُرُ أَسْرَعُ شَيْءٍ فِي تَقْلِيَهِ كَمْ شَارَبَ عَسَلًا فِي هِمَيَّهِ
--	--

^(٣٨٧) يُنْظَرُ : الزَّهْدُ فِي الشِّعْرِ الْأَنْدَلُسِيِّ حَتَّى أَوْلَى الْقَرْنِ الْثَالِثِ الْهِجْرِيِّ ١٠٩ (رِسَالَةُ مَاجِسْتِير)، نَاجِيَةُ نَاجِيِّ السَّعِيدِيِّ، ١٠٩.

^(٣٨٨) ذِيلُ تَارِيخِ بَغْدَادِ ، ٢٥ / ٤، ٨٨ / ٣، وَالْوَافِي بِالْوَفِيَّاتِ ، ١١٢ / ٢٠، وَالْذِيلُ عَلَى طَبَقَاتِ الْحَنَابِلَةِ ، ٣٨ / ١، وَالْمَنْهَجُ الْأَحْمَدِيُّ ، ١٤٣ / ٢.

^(٣٨٩) مَظَاهِرُ الْقَهْرِ الْإِنْسَانِيِّ فِي الشِّعْرِ الْجَاهِلِيِّ(رِسَالَةُ مَاجِسْتِير)، رَبَاحُ عَبْدَاللهِ عَلِيٌّ ، ١٨٣ .
^(٣٩٠) مَعْجمُ الْأَبْيَاءِ ، ٤ / ٢٥، وَتَارِيخُ الْإِسْلَامِ ، ١١٠ / ٣١، وَالْوَافِي بِالْوَفِيَّاتِ ، ١٣١ / ٧، وَشَعْرَاءُ بَغْدَادِ مِنْذَ تَأْسِيسِهَا حَتَّى الْيَوْمِ، عَلِيُّ الْخَاقَانِيُّ ، ٤٩ / ١ .

ثمة مخاوف تعتري الفقيه(الشاعر) عمادها الخوف من الآخرة، فصراع النسق في خطاب وعظه، يمكن بتصوير وقتية البهجة وتقلب الحياة. وعليه فإنه يروج لفكرة الامتثال لعبادة الإله ونبذ بهجة الحياة؛ لأن الموت الماجس، الذي يتباهى بخطاب نسقه، من خلال إيهام عدد الخلق، الذين يأولون إليه، وهو حقيقة واقعة، على منتشرى السعادة وراهيب الشجاعة.

وحين نسير على وفق تيار الوعظ الدينى ونسقته الفقهية، التي انعكست على صانع الخطاب ومُتلقيه نجدها" لا تخرج عن الترغيب في العمل الصالح، والتحث على الزهد في الدنيا، والتذكير بالموت، والترهيب مما بعده، والحضار على طاعة الله..."^(٣٩١)؛ لأن انقياد الذات المؤمنة، نحو عبادة ربّ، والتسليم المطلق بوحدانيته، يجعلها أكثر اتزاناً وشمولاً برحمته، وبذلك تتجاوز منظومة العذاب، التي تعتريها. فجاء على وفق هذه الرؤية النسقية الفقيه أبو عمر النسوى^(٣٩٢) إذ يقول^(٣٩٣) : [المنسرح]

فَلِيُطْعِمَ اللَّهُ حَقَّ طَاعَتِهِ
مُبَالِغًا فِيهِ وُسْعَ طَاقَتِهِ
مَنْ رَأَمَ عِنْدَ إِلَهٍ مَنْزَلَةً
وَحَقُّ طَاعَاتِهِ الْقِيَامُ بِهَا

إن رؤية النسق في النصّ، تكمن في اتجاهين الأول : إن وسيلة التقرب للربّ، تتطلب الانقياد إلى أوامره ونواهيه. والاتجاه الثاني : يتطلب بذلك القوة المفرطة، لتشبيث بالسنن والفرائض. واتجاهان : حقاً الغاية التي يرومها العبد من ربّه، وأصبح عن نسقية قلقه، ألا وهي نجاته من عذاب الآخرة. نلحظ من خلال هذا الكلام، أنّ الفقيه عمد إلى بث أفكار دينية، تمثل ثيمة الصراع مع مخاوف الإنسان، كي يقاد إلى تراتبية الخطّ الديني .

وبات أكثر الشعراء، يسيرون في نسقية قلقهم، على وفق سيمبiance الموت، إذ إن الموت من أهم القضايا، التي شغلت عقل الإنسان في كلّ عصر. ومن المُتعارف عليه، ان الإنسان لديه تشبيث كبير بالحياة، ولكنه لا يستطيع التخلص من الموت أو الفرار منه؛ لأنّ المصير المحتوم لكلّ حي، ويأتي بعنة من غير موعد^(٣٩٤). وهذا ما جعل المخاوف تنمو داخل الإنسان، فانعكست على خطاب^(٣٩٥) الشاعر أمثل ناصر الخويي^(٣٩٦) إذ يقول^(٣٩٧) : [المقارب]

نَصِيرُ ثُرَابًا كَانْ لَمْ تَكُنْ وَعَاءَ الْغَلُومِ رُعَاءَ الْأَمْمِ
فَتَبَّأْ لَعِيْشِ قَصِيرِ الدَّوَامِ وَوْجَدَانَ حَظِّ قَرِيبِ الْعَدْمِ

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

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

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

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

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

^(٣٩٦) الإكمال في رفع الارتياب، ابن ماكولا، ٢ /٢٢٩ ، ومعجم الأدباء، ١٩ /٢١٢ - ٢١١ ، وبغية الوعاة، ٢ /٣١١ .

إن مشكلة الصراع مع الحياة، ما زالت مهيمنة في مخيال الشاعر الجماعي، ولها فائنة بث فكرة نسقية مفادها : أن الموت، يدرك العالم لحقيقة الأشياء، والمتسمى مكانة عليا، فلا يظفر منه أحد. وعليه أصبح هناك ضجر من خسران الذات، وتسليم مطلق لدُّونِ أجلها .

ونلحظ أن الفقيه(الشاعر)" ظهرت في أشعاره، مجموعة من المعاني المُتداخلة، التي يدور أكثرها حول الخوف من الذنب، وارتكاب المُحرمات التي تُغضِّب الله سبحانه وتعالى، والخوف من العاقبة بعد الموت، والتوبة والرجاء في حسن الخاتمة، وتذكير الشاعر نفسه والآخرين، بحقاره الدنيا ووضاعتها، فهي لا تساوي أن يُغضِّب الإنسان ربَّه من أجلها، وغير ذلك من المعاني، التي تصب في معنى كبير، هو الخوف من الله"^(٣٩٧) . فلا بد للإنسان، أن يتوجه إلى ربِّه، حتى يستطيع التخلص من هواجس قلقه، وهذا ما صوره لنا الشاعر علي بن عبدوس الحراني^(٣٩٨) إذ يقول :

[الرجز] يَا حَامِلًا ثَقْلَ الدُّنُوبِ تَجَاهِلًا
 لَا بُدَّ مِنْ يَوْمٍ عَبُوسٍ هَائِلٍ
يَكُونُ مِنْ أَسْرَفَ فِيهِ نَادِيًّا
حَتَّى تَكُونَ فِي الْمَعَادِ سَالِمًا

إن الشاعر، بنسق خطابه، يريد أن يحرف الذات اللامبالية، عن محورية الذنب، فعمد إلى إفرازها بسيمياء الرهبة الدينية، ليجعل التحسُّر والندم، النهاية المأساوية، في الخروج عن تراتبية الدين المقدس. ولكن يمكن عكس سيمياء الندم برواية التوبة، حين تجد الذات لصالح فُسْطِيَّة الدين، فتخرج عن أرهبة المعاد الآخرة .

وما زال الشعرا يسيرون في خطابهم الوعطي، على نسقية التحذير من ارتكاب الذنب، والتمادي في المعصية، فذنب الإنسان تتزايد مقابل، كُلّ عملٍ يعمله في غير عادة الله، مما يتراجأه الفقيه/ الشاعر من خطابه الوعطي؛ أن يُحارب الإنسان نفسه، وهوها وشيطانها، وكلّ مغريات الدنيا، ومذاتها وشهواتها^(٤٠٠) . وبذلك يتخلص من عواقب يوم الحشر، فتنعم النفس بالثبات الذاتي. فجاء الشاعر ابن الكيزاني المصري، ليصور لنا نسقية وعظه للذات، والتحذير من آثام ذنبها إذ يقول^(٤٠١) : [مزروع الكامل]

النَّفْسُ أَكْرَمُ مَوْضِعًا
مَالَذَّهَرُ بِالذُّنُوبِ
مَنْ أَنْ تُنَسَّ بِالذُّنُوبِ
ثُمَّاً وَانْ مُرْجَثُ بِطِيبِ

إن رؤية الفقيه(الشاعر) لنسقية قلقه، انعكسَت على تحذير النفس. وعليه فإن صيانة النفس وإكرامها، تكمن في الخروج عن دنسة الإثم وبارتفاع النفس؛ لأن الشعور بمتاعة الحياة، وقتي لا قيمة لجماليته الزائلة. وهنا حق الفقيه ما يصبو إليه في ذاكرته الدينية، من تحبيب الآخرة ونبذ الدنيا.

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

^(٣٩٧) صور الخوف في شعر القرن الثالث الهجري(رسالة ماجستير)، علي رضوان عبد الهادي، ٦٣.
^(٣٩٨) هو أبو الحسن(علي بن عمر بن أحمد بن عمار بن علي بن عبدوس)، كان فقيهاً حنانياً ومفسراً كبيراً، من أهالي حران- بالجزيرة الفراتية، تولى هناك القضاة مدة الزمن، إلى أن وفاه الأجل سنة ٥٥٩هـ، فخلفه مؤلفات قيمة منها: تفسير القرآن، ومجالس وعظية، والمذهب في المذهب/فقهه. ينظر : الذيل على طبقات الحنابلة، ٢٤١، ٢٤١، والمنهج الأحمد، ٢٨٠، ٢٨٠، وهديَّة العارفين، ٦٩٨، ٦٩٨، والأعلام، ٣١٥، ٣١٥، ومعجم المؤلفين، ١٥٧/٧.

^(٣٩٩) الذيل على طبقات الحنابلة، ١/٢٤٢، والمنهج الأحمد، ٢/٢٨١.
^(٤٠٠) ينظر : غرض الزهد في الشعر المغربي، عبد القادر عكرمي، ٧٣- ٧٤ (رسالة ماجستير).
^(٤٠١) خريدة القصر، قسم شعرا مصر، ٩٤/٢.

الموت، إذ تتبدى آثاره في أنفسهم، وتنعكس على كل الوجود المحيط بهم^(٤٠٢). وهذا ما عكسه ابن الجوزي إذ يقول^(٤٠٣): [الخيف]

نَوَرَ الطُّرْفَ ثُمَّ مَا انْ تَعْدَى
فَجَاءَ الْمُعِيرُ حَتَّى اسْتَرَدَ
بِبِياضِ أَرَانِي الْأَمْرَ جِدًا
قَدْ رَأَيْتُ الْمَشِيبَ نُورًا تَبَدَّى
إِنْ نُورَ الشَّبَابِ عَارِيَةً عِنْدِي
جَاءَنِي نَاصِحٌ أَتَانِي تَذَكِّرًا

إن الشاعر متيقن من نسقية رحيله عن الحياة، ولهذا وظفت لسيمياً العمر، ثيمة الإعارة الواقية، التي تستبدل شبابه شيئاً، وتقويه إلى نتيجة واحدة هي الموت. لكن فحوى الفلق في النص تتضح لنا من خلال الفعل { جاء وأتى }؛ لتؤكد مقدار التفاوت الزمني والسيميائي، لفعل المشقة والسهولة النصي، إذ يعمد من خلالهما تناسي حقيقة الموت، دون التخلص من دوافع قلبه؛ لأن مؤثرات تذكره وحقائق مثوله، ما زالت راسخة في ذاكرته الجمعية.

وعلى وفق هذه الوتيرة الوعظية، ما زالت تسمو بداخل الشاعر / الفقيه، نظرة عقلانية واضحة للحياة؛ لأنه آمن بفكرة الزوال والتنعم الواقعي، فطغت هذه الفكرة على نتاجه الشعري، فببث فيه دعوة صريحة، للتوجه إلى الخالق؛ لأنه أعظم مسؤول وأكرم مأمول، ضارباً مثلاً واضحاً، باستحالة الخلود في الدنيا، والعودة إلى الأيام الماضية^(٤٠٤)؛ لأنها دار غدر وبلاء، حسب رؤية الفقيه ابن الرفاء^(٤٠٥) إذ يقول^(٤٠٦): [الخيف]

يَا هُدِينَا إِلَى سَوَاءِ الصَّرَاطِ
لَوْ نَفَرَنَا عَنِ السُّكُونِ إِلَى الدُّنْ
دَارِ غَدْرٍ وَحَسْرَةٍ وَاقْطَاعٍ
وَبَلَاءٍ وَقُلْعَةٍ وَاشْتِطَاعٍ
كَخَلِيلِ ابْنِ يُونَسَ الْخَيَاطِ
أَبَدًا تَشَرُّدُ مَا وَهَنَّةٌ

إن الشاعر، يريد أن يبيث رؤاه الفقلي، فبذ الدنيا وآخرتها من عين المعرض لها، ثم وظف كل مكنات خطابه؛ ليجعلها دار نفور لا احتواء، وهذا ما جعله يُسعف خطابه، بنسق اجتماعي، يصور فيه سلب الدنيا، وسوء منحها، لكل عطایاتها المُتصنّعة.

وجاء الشاعر موقف الدين المقدسي^(٤٠٧)؛ ليؤكد لنا: أن "إحساس الشاعر باليابس، الذي ألم برأسه، هو إحساس بمرور الزمن وبقرب الأجل، فأصبح بياض الرأس يدنى الفناء، وكلما ازداد هذا

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

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

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

^(٤٠٥) هو أبو عبدالله (زين الدين محمد بن عبد المحسن بن محمد بن منصور بن خلف)، الأنصارى الأوسي الكفرطابي، ولد في دمشق وتتلمذ على يد شيوخها منذ صغره، إذ كان حافظاً للقرآن الكريم، وملتزماً بشرائع الدين، وفقيهاً وشاعراً بارعاً، كما مان شافعى المذهب والتوجه، عُرف في دمشق بـ (ابن الرفاء)، وهو والد الشيخ شرف الدين الأنصارى، تولى القضاء والأوقاف بحماته إلى أن نال أجله ببارين، دُفون هناك سنة (٤٦٥هـ). ينظر : معجم البلدان، ١/٣٢٠-٣٢١، والوافي بالوفيات، ٤/٢٢-٢٣ .

^(٤٠٦) الوافي بالوفيات، ٤/٢٢ .

* هو شخص يُدعى (عبد الله بن محمد بن سالم بن يونس الخياط)، كان له خليل يدعوه لمنادته، فإذا سكر خلع عليه ثوباً، وإذا صاح من الغد، بعث إليه فاستعاده منه . ينظر : الوافي بالوفيات، ٤/٢٢-٢٣ .

^(٤٠٧) هو أبو محمد (موقف الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة)، المقدسي الجماعيلي الدمشقي، لقب بـ(شيخ الإسلام)، كانت ولادته بجماعيل - قرية من قرى نابلس - بفلسطين، تتقى في بلاد منها (العراق، والشام)؛ لكي يُكمل تعليمه، ويتنقى علوم الحديث والقرآن، فتتلمذ على يد علماء كبار في بغداد، على مذهب الإمام (أحمد بن حنبل)، إذ كان إماماً حجة مصنفاً ومحرراً، والدليل على ذلك مؤلفاته الكثيرة أهمها : البرهان في علوم القرآن، والمغني في الفقه، ومنهاج القاصدين، والروضۃ في أصول الفقه... الخ، نال أجله بدمشق سنة (٤٦٢٠هـ)، ودفن بسفح قاسيون. ينظر : سير أعلام النبلاء، ٦/٣٠، والوافي بالوفيات، ٢٣/١٧ ، والبداية والنهاية، ١٢/١١٧ .

البياض، ازداد الاقتراب من النهاية [...] لذلك وصف الشعراء الشيب وجعلوه نذيرًا للموت، واعطاً للناس قبل الكبر؛ لكي يرجعوا إلى ربهم^(٤٠٨)، ويقطعون حبال وصلهم مع الدنيا الراحلة، كما وثقه الشاعر بقوله^(٤٠٩): [الطوبل]

سُوئِيَ الْفَيْرُ؟ إِنِّي أَنْ فَعَلْتُ لِأَحْمَقٍ
وَشِيكًا وَيَنْعَانِي إِلَيَّ فَيَصْدُقُ
فَهُلْ مُسْتَطِيعُ رَثْقَ مَا يَتَخَرَّقُ

أَبْعَدَ بَيَاضَ الشِّعْرِ أَعْمَرُ مَسْكَنًا
يُخَبَّرُنِي شَيْئِي بِإِنِّي مَيِّتٌ
تَخَرَّقَ عَمْرِي كُلَّ يَرْفُمْ وَلِيَلَةٌ

إن الشاعر، جعل الشيب أحد أنساق الموت، إذ كشفت عن وازع القلق الذاتي لديه، فاستعان بحيل التشخيص الاستعاري؛ ليُضفي على الشيب سمة التمكين، ليثبت نبأ الموت، فثيمة قلق الذات وصراعها مع الحياة، يمكن ببحث الذات عن إصلاح شأنها، وبين سيماء التسليم المطلق لخبر موتها.

وما زالت ثيمة القلق الإنساني، مهيمنة في ذاكرة الفقيه(الشاعر) فكانت قضية الموت من أهم محاور الوعظ الديني في نسقية القلق الوجودي لديه فكان التفكير الدائم والمتزايد به، يُمثل هاجساً خافقاً، استحوذ على أفكارهم، فأصبحوا يرتدون خوفاً من قدمه. فصوروا الدنيا داراً منتهية لا حالة، ولا خلوة فيها، وكل ما فيها من بهجة وسرور فانيان، وعلى وفق عمل الإنسان تجزى الأنفس بما عملت^(٤١٠)، إن كان خيراً أو شراً . فجاء الشاعر فخر الدين المشهور بابن البخاري، ليجسد رؤاه النسقية إذ يقول^(٤١١): [الوافر]

وَقَلْبَكَ غَافِلٌ عَنْهَا وَسَاهِي
وَدَعْ عَنْكَ التَّشَاغُلَ بِالْمَلَاهِي
وَكُنْ مُنَقَّاصِرًا عِنْدَ التَّنَاهِي
صَحَّاحِهُ مُسَوَّدَةٌ كَمَا هِي
وَجَنَّاتٌ مُرْخَرَفَةٌ رَوَاهِي
فَحُسْنُ الظُّنْنِ جُدُّ غَيْرٍ وَاهِي

أَنْتَكَ مُقَدَّمَاتُ الْمَوْتِ تَسْعَى
فَحَدَّ فَقَدْ دَتَّ مِنْكَ الْمَنَايَا
فَلَا تَأْمُنْ لِمَكْرُ اللَّهِ وَاحْذَرْ
فَكَمْ مِنْ يُسَاقُ إِلَى جَحِيمٍ
وَلَيْسَ كَمْ يُسَاقُ إِلَى نَعِيمٍ
فَلَا تَظُنْ بِرَبِّكَ ظَنَّ سُوءٍ

إن الشاعر هنا، جعل الموت الأساس المُسيّر لوعظ الذات، وانحراف تراتبية سيرها الديني، على وفق تجازوها لذلة الدنيا، وترويضها نسق زهد الحياة، وديمومة صالح عملها . وكأنه يُريد أن يُنبه المتلقى إلى فكرة دينية مفادها : أن نسقية التمايز ما بين عبد وأخر، تكمن بالقوى والعمل الصالح، فهو جوهر المفارقة بين متعة الدنيا ونعم الآخرة .

١١٨ ، والقواعد والقواعد، محمد بن مكي العاملی، ٢ / ٣٦٥، والذیل على طبقات الحنابلة، ٢ / ١٣٣، وشذرات الذهب، ٧ / ١٥٥ - ١٦٢، وإيضاح المکنون، ٢ / ٥٨٩، والأعلام، ٤ / ٦٧، ومعجم المؤلفین، ٦ / ٣٠.
^(٤٠٨)

^(٤٠٩) الموت في الشعر العباسي(رسالة ماجستير)، حنان أحمد الجمل، ٥٦.

^(٤١٠) البداية والنهاية، ١٣ / ١١٨، والوافي بالوفيات، ١٧ / ٢٤، وشذرات الذهب، ٢٤ / ١٧، وشذرات الذهب، لابن العماد الدمشقي، ٧ / ١٦١ .
يُنظر : هاجس الموت في شعر صلاح عبد الصبور، د. متقدم الجابری، ٢٥٧ - ٢٥٨، مجلة الأثر الأدبية، ١١ / ٢٠١١م، وأثر القرآن الكريم في شعر الزهد في العصر العباسي الأول(رسالة ماجستير) ، هالة فاروق العبدلي، ٢١ - ٢٢ .

^(٤١١) الذیل على طبقات الحنابلة، ٢ / ٣٢٨ .

المبحث الثالث: أخلاقية النسق الدينيّ .

إن للدين فعلاً مؤثراً في إرساء القيم الأخلاقية النبيلة في عقول الناس؛ لأنَّه يُمثل المرحلة الانتقالية المهمة بالفكر والمعتقد والعرف عن حياة ما قبل الإسلام ، فجاء بكثير من القيم الإسلامية إذ مضى "في إنشائها وتبنيتها وصيانتها، في كُلِّ المجتمعات التي يُهيمن عليها". بعض النظر عن مستويات تحضُّرها، أو مستوى عيشها^(٤١٢). لكننا في واقع الحال لا نوصم الجاهلية بالنظرية التعميمية المستبعدة عن فحوى القيم؛ بكونها مجتمعاً غير متحضرٍ، ويمارس ضروب العنف والبربرية، والخروج عن خط الاستقامة الخلقي، إلا انه في حقيقة الأمر، رغم اختلافه المعتقدى، لم يخرج أو يطعن بفحوى القيم الإنسانية الخلقية أو الدينية^(٤١٣) لأنها تتطوّي على "كثير من الصفات الإنسانية الراقية، التي تُقرُّ بتكرير بنى آدم، وقد كانت هذه الصفات والأخلاق والقيم، سائدة عند الجاهليين، يثنون على أصحابها، ويعبّون من يجانبها ويتركها، وكثير من هذه القيم، وافقت تعاليم الإسلام^(٤١٤)؛ لأنها تؤمن بأهمية القيمة الأخلاقية وإيجابية ثباتها، إذ تتضمن مجموعة من الأحكام السلوكية، التي لا تستند على رؤية إثباتية واحدة؛ لبيان فحوى صدقها، بل تستند إلى المجموع، لاستشفاف الصواب في كُلِّ زمانٍ ومكانٍ^(٤١٥). فأخلاقيات النسق الدينيّ تكمن بصواب الفعل الأخلاقي وتحطي الرؤية القاتلة: بأن ما نفكّر به يجب أن يكون صواباً، وأن ما نفعله يجب أن يكون خيراً؛ لأنَّه مجرد تقليد إنساني^(٤١٦)، مفتقر إلى الثبات اليقيني في الحكم الأخلاقي الديني المستند إلى " مكارم الأخلاق، وتعزيز مفاهيم القيم الفضلى في نفوس أبنائها، حتى أصبحت هذه القيم والأخلاق، مثار إعجاب الآخر من الامر^(٤١٧)؛ لأنها تمثل معايير الالتزام الأخلاقي بالأوامر والنواهي، التي تقوده إلى سلوك أفضل، وتخلق بالمثل الإنسانية العليا، فيبتعد

^(٤١٢) الأصل الثالث الإسلام، سعيد حَوَّى، ٥١.

^(٤١٣) ينظر: أزمنة الحادة الفائق، علي حرب، ١٠٠.

^(٤١٤) القيم الأخلاقية والتربية الفاضلة التي أمرها الإسلام، سعد عبد القادر العاقب، ٦٧، مجلة جامعة البحر الأحمر، ٤/٢٠١٣.

^(٤١٥) ينظر: المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، د. عبد الله موسى، ٢١.

^(٤١٦) ينظر: مقدمة في علم الأخلاق، ولIAM ليلي، ٣١، ٥٩.

^(٤١٧) تخصيب لغة الخطاب الشعري في ضوء الرمز الديني، محمد علي ابنيان، ومحمد شاء الله الندوبي، ١٤٥، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ٢٠١٠/٢.

بذلك عن هوى النفس وسلبية تهورها؛ لأنها الوجهة الوحيدة، لهلاك الذات وMaisieha، وسيطرة النزعة الفردية الممحض^(٤١٨). فيجب أن لا تستبعد عن نمطية سلوك الإنسان وخواص فكره الرؤية المثالية للحكم الأخلاقي التي ترى" أن أساس الحياة الاجتماعية والقوة الرئيسية للتاريخ، هي إما خارجة عن الناس والمجتمع والعالم الطبيعي، وإما عائدة إلى وعي الإنسان بالذات"^(٤١٩). وفحوى القيم المثالية المستندة إلى دوافع الرؤية الباطنية الداخلية للإنسان وسلوكية الفعل الظاهري العيني، فعلى أساس الرؤية الباطنية والظاهرة يُحكم على نسقية الخلق الإنساني، بثبات فعل الخير أو استفحال قوى الشر^(٤٢٠). وعليه فان إيمان الذات المطلق بثبات فعل الخير يجب أن يكون إيماناً يقينياً، بعيداً عن أنظمة العُرف بتقاليدِ وأعرافه التي فرضت عليه^(٤٢١). السير بتراتبية القيم الشكلية.

فجاء الشاعر(الفقيه) ليوثق رؤاه الأخلاقية في فضائه الشعري" ومن هنا تكون وظيفة الشعر: أن يخلق عوامل مغایرة ل الواقع؛ بوصفه حالة إبداعية، تعكس الصورة المرجوة للمجتمع^(٤٢٢) ، الذي يرجيه الشاعر في خطابه الأخلاقي الهداف إلى" توعية الناس، وربطهم بالقيم والأخلاق، التي لا صلاح للأمة إلا بها، وهذا يندمج ضمن إطار، التزام الشاعر بواقع البيئة، التي يعيش فيها"^(٤٢٣). التي تفرض عليه نسقية الالتزام بالقيم، فضلاً عن خطه التراتبي الديني، الذي يجعله على مasis دائم، مع إيجابية السلوك وحسن الاعتقاد النسقي وهذه الرؤية المثالية لفصيلة الخلق النسقي وثبتت بخطاب الشاعر الإبداعي تحت مركبات علامات عدّة منها(القناعة، الصبر، وعزّة النفس، وعلو الهمة، وتجري الصدق، والكرم والإتفاق، وأخذ المشورة...الخ) فلكلّ واحدة لها غايةٍ ومعنىٍ أخلاقي ثبته النسق الديني في ذاكرة الخطاب الشعري.

١ - القناعة بالرزق : هي من أبرز الأنساق العلاماتية في أنظمة الفضاء الديني، إذ ترفع من شأن أصحابها، وتورثه عزة الذات وذل السؤال فقد سئل الإمام الرضا(عليه السلام) عن القناعة فقال: " القناعة تجمع إلى صيانة النفس، وعز القر، وطرح مؤن الاستكثار والتبعيد لأهل الدنيا، ولا يسلك طريق القناعة إلا رجلان: إما مُتعبد يريد أجر الآخرة. أو

^(٤١٨) ينظر: فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، د. عزت السيد أحمد، ١١٩ .

^(٤١٩) التطور والنسبة في الأخلاق، د. حسام الآلوسي، ٢٣ .

^(٤٢٠) الفكر الأخلاقي في الإسلام، أ.د. حامد طاهر، ٧، www.alukah.com .

^(٤٢١) ينظر: في جينالوجيا الأخلاق، فريدرش نيشته، ١٩ .

^(٤٢٢) الالتزام في شعر محمد التهامي(رسالة ماجستير)، فؤاد عمر البابلي، ٦٦ .

^(٤٢٣) الأخلاق في شعر أحمد شوقي، د. عبد الهادي محمد، ١٧، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ٥٠٩، ٢٠٠٢م .

كريم متزّه عن لئام الناس"^(٤٢٤)). فمثل هذه الخطابات المأثورة، تجعل من نسقية القناعة، أهم مركبات الخلق الإنساني، المهيمن في ذاكرة الفقيه(الشاعر) منصور بن إسماعيل الفقيه إذ يقول ^(٤٢٥): [الطوبل]

فَلَا تُرْعَنْ إِنَّ الْقَلِيلَ يَقْوُتُ
تَكْفَلُ رِزْقِي مَنْ لَهُ الْمَلْكُوتُ
رَأَيْتُ أَخَا الْمَالِ الْكَثِيرَ يَمْوُتُ

أَلَا إِنَّ رَزْقَ اللَّهِ لَيْسَ يَعُوْثُ
رَضِيَتْ بِقُسْمِ اللَّهِ حَظًّا لِأَنَّهُ
سَاقَهُ بِالْمَالِ الْقَلِيلِ لِأَنِّي

هنا الشاعر، اشتغل على ثيمة أساسية في خطابه، إلا وهي ثيمة {المال}؛ لأن الإنسان على مساس دائم بها، ولا يستطيع الاستغناء عنها، فوظف نسقية القناعة في فضائه، حتى يتمكن من تحويل وجهة الخطاب، لصالح توجيهاته الدينية. إذ جعل التزام الرزق، حظاً منوطاً بقدر قربك للرب، وإيمانك بعظمته، وليس هذا فحسب، بل إن ثيمة قناعتك بالقليل، ونبذك للكثير، يجعلك غنياً بقلة مالك، وتورثك الحياة وتجنبك فلق الموت وعليه فإن فقدك لقناعة النفس، يُكبسك فقر الذات، وجشع النفس، ويبعدك عن سلطان الرب.

فإن إيمان الذات بنسق القناعة؛ لكونه من الأسس الأخلاقية، التي يُطالب بها الإسلام، القائم على أصول رياضية صحيحة، توجبك التمسك بها؛ لأنها من الأسس الأخلاقية المهمة، التي تعزز ارتباط الذات، وإيمانها المطلق بمشروعية، أحكام الدين المقدسة^(٤٢٦). فجاء الشاعر أبو محمد البربهاري^(٤٢٧)، ليعزز نسق قناعته، ويسمو بذاته إذ يقول^(٤٢٨): [المنسرح]

أَضْحَى غَيْرًا وَظَلَّ مُمْتَنِعًا
كَمْ مِنْ وَضِيعٍ بِهِ قَدْ أَرْتَقَ
وَلَوْ تَعْزِي بِرِبِّهِ اشْتَعَا
اللهُ دُرُّ الْفُؤُودِ مِنْ حَلَقٍ
ثَصِيقُ نَفْسُ الْفَتَى إِذَا افْتَرَثَ
مَنْ قَنَعَتْ نَفْسُهُ بِإِلْغَتِهَا

إنَّ الشاعر، جعل نسقيَةِ القناعةِ، تسيرُ على وفقِ اتجاهيَنِ الأوَلِ : إنَّها تورثُكَ غُنىَ النَّفْسِ . والثَّانِي : إنَّها تُعلِّي من فوقيَّةِ الذَّاتِ، وتُتَشَلِّهَا من دُنْيَةِ قُدرِهَا . لكنَّ كُلَّ اتجاهٍ مِنْهُمَا، لا يُسْتَطِعُ الخروجَ عن تراتبيَّةِ المُقْدَسِ الدينيِّ؛ لأنَّ تمسُكَ الذَّاتِ، ونديها إلى ربِّها، تجعلُكَ رَحِبَ النَّفْسِ، عن وضاعةِ الْحَيَاةِ .

^(٤٢) كشف الغمة، الإربلي، ١٠٠/٣، وينظر: العدد القرية لدفع المخاوف اليومية، رضي الدين الحلي، ٢٩٧.

^(٤٢٥) منصور بن اسماعيل الفقيه، ٨١، وينظر: ١٥٨ - ١٥٩.

^(٤٢٧) ينظر : الأخلاق الإسلامية وأسُسُها ، عبد الرحمن حنبلة ، ٤٤ .

(١٧) هو الحسن بن علي بن خلف، ولد في بغداد، فكان عالماً وفقيهاً زاهداً، وشاعراً ماهراً، وعارفاً بالمذاهب أصولاًً وفروعاً، كما كان شديداً في المذاهب، على أهل البدع، الذين حاولوا المساس به، وإسقاطه عند الخليفة الراضي، لقب البربهاري - نسبة إلى بيع البربهار - فكل ما يجلب من الهند، كالحشيش، والعاقير، والفلوس - ويقال له بربهاري - كانت لديه مجالسات ومقامات في الدين كثيرة، صنف مؤلفات مهمة منها : كتاب الإبانة، وشرح كتاب السنة، نال أجله سنة (٣٩٢هـ). ينظر : الأنساب، ١ / ٣٠٧ ، والكامل في التاريخ، ٨ / ٣٨٧ وتهذيب الكمال، جمال الدين المربي، ٢ / ١٠٥ ، وتاريخ الإسلام، ٢٤ / ٢٥٨ - ٢٥٩ ، وسير أعلام النبلاء، ١٥ / ٩٣ - ٩٠ ، والوافي بالوفيات، ١٢ / ٩١ - ٩٣ ، والبداية والنهاية، ١ / ٢٢٧ ، والباب في تحرير الأنساب، ٣٣ ، والأعلام، ٢ / ٢٠١ ، ومعجم المؤلفين، ٣ / ٢٥٣ .

^{٤٨)} تاريخ الإسلام، ٢٤ / ٢٦٠، والوافي بالوفيات، ١٢ / ٩٠ - ٩١.

إنَّ هنَّاكَ الْكَثِيرُ مِنَ الرَّوَايَاتِ وَالْأَحَادِيثِ الْدِينِيَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، كَانَتْ عَلَى مَسَاسٍ كَبِيرٍ، مَعَ تَوْجِهَاتِ الْفَقِيهِ(الشاعر)؛ كُونَهُ أَحَدُ أَقْطَابِ الْمُؤْسِسَةِ الْدِينِيَّةِ. وَعَلَيْهِ أَصْبَحَ مَوْجَهًا نَسْقِيًّا، لِمُضَامِنِهِ الْمُقْدَسَةِ كَافَةً، فَجَاءَ الشَّاعِرُ ابْنُ جَنَّاكَ^(٤٢٩) لِيَجْعَلَ مِنَ الْقَنَاعَةِ، نَسْقِيَّةً أَخْلَاقِيَّةً مَهْمَةً وَصَفَّةً كَرِيمَةً، تَعْرِبُ عَنْ عَزَّةِ النَّفْسِ، وَشَرْفِ الْوَجْدَانِ، وَكَرَمِ الْأَخْلَاقِ، وَعَدَمِ حَاجَتِكَ إِلَى النَّاسِ؛ لَأَنَّهَا تُورِثُكَ غَنِّيَّةَ النَّفْسِ، وَتَجْعَلُكَ مُؤْمِنَ بِحَقِيقَةِ، كَونِ الْقَنَاعَةِ مَالًا لَا يَنْفَذُ. فَقَدْ وَرَدَ عَنِ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ(عَلَيْهِ السَّلَامُ) : "مِنْ قَنْعَ بِمَا رَزَقَهُ اللَّهُ، فَهُوَ مِنْ أَغْنَى النَّاسِ"^(٤٣٠)، وَهَذَا سَارَتْ نَسْقِيَّةُ الْقَنَاعَةِ، كَمَا صَوَّرَتْهَا أَبْيَاتُ الشَّاعِرِ إِذْ يَقُولُ^(٤٣١): [الْطَّوِيل]

رَضِيَتِي مِنَ الدُّنْيَا بِقُوَّتِ يُقْيِمُنِي
وَلَسْتُ أُرُومُ الْقُوَّتِ إِلَّا لِأَنَّهُ
يُعِينُ عَلَى عِلْمٍ أَرْدُ بِهِ جَهَّالَ
لِأَصْغَرِ مَا فِي الْعِلْمِ مِنْ تُكْثِرَةِ عَدْلًا*
فَمَا هَذِهِ الدُّنْيَا بِطَيِّبِ نَعِيْمَهَا

إِنَّ الشَّاعِرَ هُنَّا يُنْبِهُ، إِلَى أَنَّ شَدَّةَ رَضَائِكَ، مَقْرُونَةُ بِقَنَاعَةِ نَفْسِكَ، فَدِيمُومَةُ الذَّاتِ وَإِيمَانِهَا بِالْقَنَاعَةِ، تَجْعَلُهَا لَا تَعْبُأُ بِالْقُوَّتِ إِلَّا لِأَنَّهُ يُعِينُهَا عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ، الَّذِي بِهِ يَرْدُ الجَهَلُ، ثُمَّ عَدَمُ إِلَى نَبْذِ الْحَيَاةِ، وَإِعادَةُ النَّظَرِ بِزَيْفِ وَقَائِعَاهَا؛ كَوْنُهَا أَصْغَرُ نَقْطَةً، فِي صَحِيفَةِ الْإِنْصَافِ الرَّبَانِيِّ .

٢- الصَّبَرُ : هُوَ نَسْقٌ تَمَلَّصُ الذَّاتِ، وَسَبِيلُ ظَفَرِهَا مِنَ الشَّدَائِدِ، وَلِهُذَا مَجْدُهُ الشَّعَرَاءِ، وَحَثَوْا عَلَى التَّشْبِيثِ بِهِ؛ لِأَنَّ الْذَّاكرةَ التَّرَاكِيمَةَ لِلْخَطَابِ الشَّعْرِيِّ، تَرَاهُ مَفْتَاحًا لِلْفَرَجِ، وَالْحَلُّ الْأَمْثَلُ لِتَخْطِي حَوَادِثَ الْحَيَاةِ، مَهْمَا كَانَ نَوْعُهَا؛ لِأَنَّهَا تَجْعَلُكَ عَلَى اسْتِعْدَادٍ تَامٍ لِلتَّصْدِيِ لَهَا، بِهَدْوَءٍ وَرِزَانَةٍ شَخْصِيَّةٍ، وَعَلَى وَفْقِهَا يَنْالُ الْفَرَدُ غَايَتِهِ، وَيَشْعُرُ بِرِضَى ذَاتِهِ، وَاسْتِحْسَانِ مَجَمِعَهِ^(٤٣٢). وَهَذِهِ الرَّؤْيَا النَّسْقِيَّةُ، تَجَسَّدَتْ لَدِيَ الشَّاعِرِ الْحَسَنِ الْمَرْوُرُودِيِّ^(٤٣٣)؛ إِذْ يَقُولُ^(٤٣٤): [الْطَّوِيل]

إِذَا مَا رَمَاكَ الدَّهْرُ يَوْمًا بِنَكْبَةٍ فَأَوْسِعْ لَهَا صَدْرًا وَأَحْسِنْ لَهَا صَبْرًا
فَإِنَّ إِلَهَ الْعَالَمِينَ بِقُضَلِهِ سَيِّعِقْ بَعْدَ الْعُسْرِ مِنْ فَضْلِهِ يُسْرًا

^(٤٢٩) هو أو سعيد (الخليل بن أحمد بن محمد بن الخليل بن موسى)، يُكنى- بالسنجري- نسبة إلى بلدة معروفة في أطراف خراسان، كان فقيهاً وعالماً وشاعراً، مشهوراً بالفضل والإحسان، تنقل في بلدان مهمّة، أبرزها (العراق، ومصر، والشام، وخراسان)، أدرك أنتمتها الكبار، وتنقل تعليمه على أيديهم، إذ تولى القضاء بعده نواح من خراسان، كما كان حنفي المذهب، ومن أحسن الناس كلاماً، في الوعظ والذكر والفقه، سكن سجستان، ثم انتقل إلى بلخ - وسكنها واستقر بها، إلى أن نال أجله - بسمارقند وقيل بفرغانة - سنة (٣٧٨هـ). ينظر : معاني الأخبار، الصدوق، والإكمال في رفع الارتياب، ٥٠، ٥٦٧ / ٢، وتاريخ مدينة دمشق، ١٧٩ / ٣، ومعجم البلدان، ١٩٠ / ٣، والواфи باللوفيات، ٢٤٥ / ١٣، والأعلام، ٣١٤ / ٢.

^(٤٣٠) فيض القدير في شرح الجامع الصغير، المناوي، ٤ / ٤٥٦، وأخلاق أهل البيت، محمد مهدي الصدر، ٦٣ . * وللاطلاع على مزيد من آشعار القناعة ينظر : خريدة، ٤ / ٣٢١، وطبقات الشافعية الكبرى، ٥ / ١٢٠ .

^(٤٣١) تاريخ مدينة دمشق، ١٧ / ٣٥، ومعجم الأدباء، ١١ / ٧٩، والواфи باللوفيات، ١٣ / ٤٥٤ .

^(٤٣٢) ينظر : القيم الأخلاقية وجماليتها في الشعر الجاهلي، مونسي مصطفى، وعبدالله محمد، ٣١، ٣٢ .

^(٤٣٣) هو أبو علي (الحسين بن أحمد)، لقب- بالمرورودي- نسبة إلى مرو- الروذ- وهي بلدة معروفة، من بلاد خراسان، كان شاعراً بارعاً، فاضياً وإماماً كبيراً، من فقهاء الشافعية، صنف في الأصول والفروع والخلاف، إذ كان صاحب وجوه غريبة في المذهب، فقد مارس القضاء، وحكم بين الناس، ودرّس وأفتى، حتّى أصبح من أدعية العلم الكبار، فأُلقِبَ بـ بحر الأمة . ومن أشهر مؤلفاته : التعليقة الكبرى، والفتاوی، نال أجله بـ مرو- الروذ سنة (٤٦٢هـ). ينظر : وفيات الأعيان، ٢ / ١٣٥ - ١٣٤، وسير أعلام النبلاء، ١٨ / ٢٦٠ - ٢٦٢، وتاريخ الإسلام، ٣١ / ٦٢ - ٦٣، وطبقات الشافعية الكبرى، ٤ / ٣٥٦ - ٣٥٨، واللباب في تحرير الأنساب، ٢٤٢، والأعلام، ٢ / ٢٥٤ .

^(٤٣٤) طبقات الشافعية الكبرى، ٤ / ٣٥٨ .

إنَّ الشاعر هنا، سار على وفق أخلاقية نسق الصبر، ليُردف نسقه بمعاني، تجلُّ الذات وعدم شکواها، من مصائب الزمان، بناءً على محمول الذاكرة الدينية، إذ استعانت بقوله تعالى [إِنَّ مَعَ الْحُسْنِ يُسْنَرٌ] (٤٣٥)، لتبث روح البشرة والاطمئنان على الذات، وتجعل رحمة الإله، المعول الوحيد لتجلُّ ذاتها، وانتشالها من قنوط غايتها .

وكما هو متعارف عليه فإن الصبر : هو فن تحدي الذات، أمام المشاكل النفسية والاجتماعية، والحوادث المختلفة، التي تؤثر في حركة الحياة، على المستويين {المادي والمعنوي}، فان تصدي الذات لتحديات الواقع العملي، بصبر ومقاومة ومتابر، فإنه سيتجاوزها وينتصر عليها قطعاً، ويصل إلى مرحلة مهمة، من مراحل الكمال المعنوي والإنساني (٤٣٦). وهذا ما يسعى إليه الفقيه/ الشاعر، في خطابه الشعري، أمثل أبي علي البسطامي (٤٣٧) إذ يقول (٤٣٨) : [السريع]

مَا مِحْنَةٌ إِلَّا لَهَا غَايَةٌ
فَاصْبِرْ فَإِنَّ السَّعْيَ فِي دُفْنِهَا

وَفِي تَنَاهِيهَا تَقْضِيَهَا
فَبْلَ التَّنَاهِي زَأِدٌ فِيهَا

الشاعر هنا في نسق خطابه، قد اشتغل على ثيمة الصبر وحكمة الذات، إذ بين أن شدة البلاء، التي تعترى الذات، لا تمحى بالاتكال، على تراتبية الزمن، أو مواراة الأنظار؛ بل باتعاظ الذات وتفهمها للواقع، الذي قادها إلى نهاية لا ترجيها .

وعليه فإن الصبر، لم يخرج عن حدود اليقين الذاتي؛ لأنَّه يكمن في "مواجهة ومقاومة، كُلُّ هذه الموانع بإيمانٍ، فإنَّ جميع التكاليف الإنسانية، الفردي منها والاجتماعي، تُعدُّ وسائل ولوازم هذا الطريق، للوصول إلى المقصود الإنساني. وبناءً عليه، يكون كُلُّ واحدٍ منها، بذاته مقصداً وهدفاً قريباً، ينبغي تحقيقه، للوصول إلى الغاية النهائية" (٤٣٩)، ألا وهي عظمة الأجر، والإيمان الروحي بحسن التوكل الرباني. وهذا ما وثقه الشاعر، علي بن محمد بن النضر إذ يقول (٤٤٠) : [الكامل]

يَا نَفْسُ صَبَرًا وَاحْتَسَابًا إِنَّهَا
غَمَرَاتُ أَيَّامٍ تَمُرُّ وَتَنْجَلِي
فِي اللهِ هُلْكَكَ إِنْ هَلْكَتْ حَمِيدَةً
وَعَلَيْهِ أَجْرُكَ فَاصْبِرْ يَ وَتَوَكَّلِي
أَنْ تَسْتَقِرِّي بِالْفُتوْطِ فَتُحَذَّلِي
لَا تَيَأسِي مِنْ رَوْحِ رَبِّكَ وَاحْذَرِي

إنَّ الشاعر هنا بندائِه للذات، جعل عمرتها وقتية الزوال، بناءً على ثيمة الإيمان الشديد بنسق الصبر. وعليه فإن الذات بين محورية الفناء : إن خرجت، عن حدود التزمر لل فعل المحمود. ومحورية الإثابة : إنَّ تجلَّت وتيقنت بتوكِّل الإله. وما زالت مرتبطةُ أمر الذات، وحثها على التمسكِ بالصبر، وعدم القنوطِ وخذلان الرجاء، مُرتبطةً بمقدار انصياعها، وحسن تمسكها برحمة الإله .

(٤٣٥) [الشرح : ٦].

(٤٣٦) ينظر : الأخلاق في القرآن، ناصر مكارم شيرازي، ٢ / ٤٠٣.

(٤٣٧) هو(محمد بن عبدالله بن محمد البسطامي)، أصله من - بسطام- كان إماماً في بغداد، وفقيهاً مناظراً وشاعراً مجيداً، تتلمذ على أيدي، كبار العلماء في بغداد، فمارس القضاء هناك، إلى ان نال أجلهـ ببلخـ سنة(٥٤٨هـ). ينظر : الوافي بالوفيات، ٣ / ٢٦٨، وشذرات الذهب، ٦ / ٢٤٧.

(٤٣٨) الوافي بالوفيات، ٣ / ٢٦٨.

(٤٣٩) فلسفة الصبر في القرآن الكريم والستة المطهرة، د. خالد صدام الزبيدي، ود. بركاوي جليب القرishi، ٢، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ع ١٤ / ٥٢٠ م.

(٤٤٠) خريدة القصر، ٢ / ٩٣، والوافي بالوفيات، ٢٢ / ٨٨.

٣- عزة النفس : من أهم الأنساق المهيمنة في الذاكرة الدينية؛ لكونها معياراً أخلاقياً، يتربع على الإنسان من خالله، عن حياة الذل والهوان، فالله في محكم كتابه العزيز يقول (وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُينَ وَلَكُنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ) ^(٤٤١)، فمثل هذه التعاليم المقدسة، تحت على عزة النفس، وعدم إهانتها فقد ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) قوله: "إِنَّ اللَّهَ فَوْضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلُّهَا، وَلَمْ يُفَوَّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا... فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزًا وَلَا يَكُونُ ذَلِيلًا، إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعْزَزُ مِنَ الْجَبَلِ؛ لَأَنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقْلُ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقْلُ مِنْ دِينِهِ بِشَيْءٍ)" ^(٤٤٢)، وعلى هذه الوتيرة، سارت نسقية عزة النفس، في المضامين الدينية. فجاء الشاعر محمد بن جرير الطبرى ^(٤٤٣)، ليعرب عن عزة نفسه، وفحوى الاستغناء عن الآخر إذ يقول [الوافر]:

إِذَا أَعْسَرْتُ لَمْ أَغْلِمْ رَفِيقِي
وَاسْتَغْنِي فَيَسْتَغْنِي صَدِيقِي
حَيَائِي حَفِظْ لِي مَاءَ وَجْهِي
وَرَفِيقِي فِي مُطَالِبِي رَفِيقِي
لَكُنْتُ إِلَى الغَنِي سَهْلُ الطَّرِيقِ
وَلَوْ أَتَيَ سَمَحْتُ بِبَذْلِ وَجْهِي

إن الشاعر فاجأ القارئ، بنسق عزة النفس، وفحوى التمسك به، فأكده أن الحفاظ على نسق الحكمة والخشمة، يوجب لك تخطي شدة الصعب، والانطواء على الذات، وعدم الإذعان للأخر، والإفصاح عن الحاجة، فتحقق بذلك كرامتك، وصيانة حياتك؛ لأن الإذعان لخلع الحياة، يُورث الغنى ويفقد الكرامة .

وعليه فإن الإنسان حين يسير على وفق نسقية عزة النفس"لا يقبل من أحد، هبة ولا عطية، ويترفع عن الجوانز والأعطيات، ويرضى لنفسه بالكسب الحال، بعرف الجبين" ^(٤٤٥) . وعلى هذه الوتيرة، سارت نسقية عزة النفس، فكان العرب من أشد الأمم، اعزازاً بأنفسهم وصوناً لكرامتهم، وحافظاً على ماء وجههم، صيانة لها من الذل، وعدم التنازل عن القيم، التي استقوها من الدين الجديد. وعليه فإن الإنسان، كلما حافظ على قيمه ومبادئها العربية، يُشرِّع بولادة جيل حي خالق ^(٤٤٦) وهذه الصفة الأسمى، التي يسعى الإسلام إلى ترسختها، بعقول معتقديه، فجاء الشاعر أبو الحسن النعيمي ^(٤٤٧) ، ليوثق خطاب العزة والألفة بقوله ^(٤٤٨) [المتقارب]

^(٤٤١) [المنافقون : ٨]

^(٤٤٢) موسوعة المصطفى والعترة، حسين الشاكري، ١٤٦ / ٩ .

^(٤٤٣) هو أبو جعفر (محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبرى)، كان فقيهاً وشاعراً ومفسراً ومحبّاً مؤرخاً، وأصولياً مجتهداً، ولد في - أهل طبرستان- ثم انقلب إلى بغداد واستوطن بها، كما كان من أكابر أئمة العلماء، فقد اختار لنفسه مذهباً في الفقه، إذ جمع بين علوم كثيرة، في السنن والفرائض والأحكام، والدليل على ذلك مؤلفاته المشهورة تاريخ الملوك والأمم، وتهذيب الآثار، وجامع البيان في تفسير القرآن، واختلاف الفقهاء، وآداب القضاة والمحاضر والسجلات، والمستشار في علوم الدين... الخ، نال أجله سنّة(٣١٠هـ). ينظر : الفهرست، الطوسي، ٢٣٩، ومعجم البلدان، ١/١، ٥٧، وسیر أعلام النبلاء، ٣٣/٢١، ٣٣، والبداية والنهاية، ١١/١٦٥ - ١٦٧، والأعلام، ٦/٦٩، ومعجم المؤلفين، ٩/١٤٧ .

^(٤٤٤) معجم الأدباء، ١٨/٤٣، والبداية والنهاية، ١١/١٦٦ .

^(٤٤٥) العلل، أحمد بن حنبل، ١/٤٩ .

^(٤٤٦) ينظر : الكرامة والأنفة وعزّة النفس في الأدب العربي والمأثور الشعبي، بلفيس الجنابي، www.algnabi.com

^(٤٤٧) هو (علي بن أحمد بن الحسن بن نعيم البصري)، كان فقيهاً ومحبّاً وحافظاً ورعاً، ومنكلاً بارعاً، وشاعراً ماهراً، نزيل بغداد، حدث عن جماعة في بغداد، حتى يُقال : إِنَّه لَمْ يَرِ في بغداد، أكمل من النعيمي، إذ جمع بين معرفة الحديث والفقه والشعر والأدب، حتى تفوق على أقران زمانه، إلى أن وفاه الأجل سنة(٤٢٣هـ). ينظر : الكامل في التاريخ، ٩/٤٢٧، وتأريخ الإسلام، ٢٩/١٠٩ - ١١١، وسیر أعلام النبلاء، ١٧، ٤٤٥ - ٤٤٦، وميزان الاعتدال، الذهبي، ٣/١١٤، والوافي بالوفيات، ٢٠/٨٧، والكشف الحيث، سبط بن العجمي، ٤/١٨٤، ولسان الميزان، العسقلاني، ٤/٢٠٢ - ٢٠٣ .

إِذَا أَظْمَاتُكَ أَكْفُ اللَّامِ
 فَكُنْ رَجُلًا رَجُلُهُ فِي التَّرَى
 أَبِي إِنَّا إِنَّا لِذِي إِرْزَوَةٍ
 فَإِنَّ إِرَاقَةَ مَاءِ الْحَيَا
 إِنَّ الْإِيمَانَ الْمُطْلَقَ، بَعْزَ النَّفْسِ وصِيَانَتِهَا، يُصْرِفُكَ عَنْ وَضَاعَةِ الْأَرْ، وَيُورِثُكَ سَمْوَ الدَّازِ
 وَتَفَرَّدُ كِرَامَتِهَا؛ لَأَنَّ نَسْقِيَ الْغَنِيَّ، وَإِمْسَاكُ الْجُودِ عَنِ الْآخِرِ، يَجْعَلُكَ فَاقِدًا لاحْتِرَامِ النَّاسِ، وَبِذَلِّا
 لَمَاءَ وَجْهِكَ .

والشاعر أبو القاسم القشيري، اشتغل على ثيمة المكان، في نسقيّة عزة النفس، فوظّفها توظيفاً واعياً، في إطار الرؤية الثقافية والاجتماعية والدينية، التي تلزم الفرد بالاكتفاء بذاته، ومواصلة الرحيل عن ثيمة المكان، الذي يورث الفرد الذل، فقد عزة ذاته. على وفق الأثر المكاني، صور الشاعر حال الأفراد، والمشاكل التي تعترى، فيعكس أثرها على السياق الإنساني والتّقافي^(٤٤٩)، فيترجمه الشاعر في سياقِ الإبداعي، ليعزّز من نسقيّة، الذات في خطابه إذ يقول^(٤٥٠): [مزوجة الكامل]
 الْأَرْضُ أُوْسَعُ رُفْعَةً مِنْ أَنْ يَضْبِقَ بِكَ الْمَكَانِ
 وَإِذَا بَأِبَكَ مَنْزُلٌ وَيَظَلُّ يَلْحَقُكَ الْهَوَانُ
 فَاجْعَلْ سِوَاهُ مُعَرَّسًا وَمِنَ الرَّمَانِ لَكَ الْأَمَانُ*

إنّ الشاعر هنا، اشتغل على ثيمة المكان في نسقِه، إذ جعل الارتحال، وعدم تقوين الذات زمكانيّاً، الموضع الأسّمى لانتشال الذات من ضعفها، وأكثر أماناً لعزّة نفسها. وكأنه يشجع في نسقِه، على سعي الذات للكسبِ الحال، وتلافي نسقِيّة الذل والهوان .

٤- علوّ الهمة : من القيم الإسلامية الرفيعة، التي تجذرّت في نسقيةُ الْحُلُقِ الدينيِّ، لدى الشاعر بوصفه متلقياً واعياً، فانعكست آثار هذا التجذر على خطابه الشعري، فانياً عن الغاية القصوى، لعلّو الهمة؛ كونها "من لوازم كبر النفس وشجاعتِها، أي السعي في تحصيل السعادة والكمال، وطلب الأمور العالية، من دون ملاحظة، منافع الدنيا ومضارها"^(٤٥١). التي قد تثني الفرد عن عزيمته وتقدمه؛ لأن إيمان الفرد بنسقية علوّ الهمة، يكون نتيجة طبيعية تؤكد عمق فهمه وشعوره الواعي بالحياة لتحقيق الكمال الإنساني، والوجود الغائي، والترفع عن حدود المشقة الدونية. فقد ورد عن الإمام علي(عليه السلام) : إنّ "الفعل الجميل، لينبني عن علوّ الهمة"^(٤٥٢)، و قوله أيضاً : " خير الهمم أعلاها"^(٤٥٣). أي ان جمالية الفعل الحسن، تكمن بثباتِ الذاتِ، وقوة عزيمتها وصفائها،

^(٤٤٨) يتيمة الدهر، ٨٧ / ٥، وتاريخ بغداد، ٣٣١ / ١١، والأنساب، ٥١١ / ٥، وشرح نهج البلاغة، ١٩ / ٢٦١، و تاريخ الإسلام، ١١١ / ٢٩، وسير أعلام النبلاء، ٤٤٧ / ١٧، والوافي بالوفيات، ٨٧ / ٢٠، ولسان الميزان، ٤ / ٢٠٣ .

^(٤٤٩) ينظر : صورة المكان الفنية في شعر أحمد السقاف، بدر نايف الرشيدى، ٤٣ ، ٧٧ (رسالة ماجستير).
^(٤٥٠) دمية القصر ، ٢ / ٢٤٧ .

* وللاطلاع على مزيد من نماذج عزة النفس ينظر : ديوان القاضي الجرجاني، ١٢٧ ، وخريدة القصر، ٤ / ٣٢٤، ووفيات الأعيان، ٤ / ٤٥٠ ، والوافي بالوفيات، ٤ / ١٤٣ .

^(٤٥١) جامع السعادات، النراقي، ١ / ٨٣ - ٨٤ .

^(٤٥٢) موسوعة أحاديث أهل البيت(عليهم السلام)، ٧٢ .

^(٤٥٣) ميزان الحكمة، محمد الريشهري، ٤ / ٣٤١٨ .

من سلبية الأفعال القبيحة فجاء الشاعر ابو المجد التتوخي^(٤٠٤)، لينبأ عن همة علو الذات، وفحوى الارتحال، عن ثبات الهوان المكاني إذ يقول^(٤٠٥): [الطویل]

إِلَى بَعْضِهَا عَنْ بَعْضِهَا مُتَرَحِّزُ
وَدُونَكَ صَعْبُ الْأَمْرِ فَالصَّعْبُ أَنْجَحُ
فَلِمَوْتٍ خَيْرٌ لِكَرِيمٍ وَأَرَوَحُ

وَقَدْ أَوْسَعَ اللَّهُ الْبِلَادَ وَلِلْفَتَّى
فَخَلَّ الْهُوَيْنَا إِنَّهَا شَرُّ مِرْكَبٍ
فَإِنْ نَلَّتْ مَا تَهْوَى فَذَاكَ وَإِنْ تَمَّ

إن نسق علو الهمة، في خطاب الشاعر، سار على وفق ثيمة المكان، وإثارة عزم الذات؛ وذلك بتخطي حدود التقنيين المكاني، وسلك كل ما اشتد وعسر على الذات؛ لأنها ستحقق وجودها، وتظفر بغايتها، وتشعر بقيمتها. أما إذا اتخاذ الذات سمة الانزواء، وعدم ركب صعاب الأمور، حينها تُستبدل معادلة، صنع الحياة بزوالها؛ كونه الحل الأمثل، لراحة وجودها.

وأحياناً يتخذ خطاب الشاعر، سمة الحوار لمناجاة الذات أو الآخر، كما اتضح في نصّ الشاعر، ابن النطروني الإسكندرى^(٤٠٦)؛ لأنّه متيقن بأنّ "كثيراً من الخصال الحميدة، التي لها دور، في بناء الشخصية الإنسانية، وإحراز الفضائل المعنوية كالفتاعة، والكرم، والحمية، والشجاعة، والعزة، والإحسان" وغيرها، إنما هو نابع من علو الهمة^(٤٠٧). إذ يقول^(٤٠٨): [مجزوء الكامل]

وَقُولُ : كَمْ تَتَعَرَّبُ
عَةَ وَالْمَقَامَ لِأَطْيَبِ
غَيْرِي بِقَوْلِكَ يُخَلِّبُ
أَوْطَائِهُ أَوْ يُجْدِبُ
ثُقَّائِهُ يَتَغَيِّبُ
مَنْ لَا يَجِدُ وَيَتَعَبُ

بَاتْ تَصْدُّعَ عَنِ الْكَرَى
إِنَّ الْحَيَاةَ مَعَ الْفَتَّا
فَأَجَبْتُهَا : يَا هَذِهِ
إِنَّ الْكَرِيمَ مُفَارِقٌ
وَالْبَدْرُ حِينَ يَشِينَةٌ
لَا يَرْتَقِي دَرَجَ الْعَلَا

إن الحوار الذاتي، الذي عده الشاعر، يكشف عن نسق علو الهمة، وعدم خضوع الذات، لأنظمة التموقع المكاني، وتأنيب خداع الكلام، واستملالية العقل؛ لأن وجود الذات يتطلب نزوح المكان، أو حلول لعنة الشقاء، كالقبح الذي يعتري البدر، فيتخفي عن نسق الظهور. وعليه فإن علو الذات وشرفها، يمكن بشقائصها واجتهاد فعلها.

^(٤٠٤) هو (محمد بن عبدالله بن محمد بن سليمان المعرى)، كان فقيهاً وشاعراً، وأديباً ونايراً، ومحثتاً متقوهاً على مذهب الشافعى، ولد في المعرفة، ومارس القضاء فيها مدة من الزمن، إلى أن دخلها -الإفرنج- فانتقل على أثرها إلى دمشق وشيراز، ثم عاد إلى المعرفة، وحدث بها إلى ان توفي سنة (٥٢٣هـ). ينظر : تاريخ مدينة دمشق، ٢٧٥/٣٧، ومعجم الأدباء، ١١١-١١٢/٣، و تاريخ الإسلام، ٣٨/٥٠، والوافى بالوفيات، ٣/٢٦٨، والأعلام، ٦/٢٢٨، ومعجم المؤلفين، ١٠/٢٤٣ .

^(٤٠٥) معجم الأدباء، ٣/١١٦ .

^(٤٠٦) هو عبد المنعم بن عبد العزيز بن أبي بكر بن عبد المؤمن، يكنى -أبو الفضل القرشي العبدري- المشهور (بابن النطروني الإسكندرى)، ولد ونشأ في الإسكندرية، فكان شاعراً مجيداً، وفاضلاً أديباً، وفقيهاً مالكيأ، ثم انتقل إلى بغداد، فمدح الخليفة الناصر، بعده قصائد وغين ناظراً للبيمارستان العضدي. نال أجره سنة (٦٠٣هـ)، فدفن في الشونيذية. ينظر : ذيل تاريخ بغداد، ١/٨٨-٩١، وفوات الوفيات، ٢/٢٦، والوافى بالوفيات، ١٩/١٤٦ .

^(٤٠٧) القيادة في الإسلام، محمد الريشهري، ٢٧١-٢٧٢ .

^(٤٠٨) ذيل تاريخ بغداد، ١/٨٩، وفوات الوفيات، ٢/٢٦-٢٧ ، والوافى بالوفيات، ١٩/١٤٦ .

وعلیه فإن الشاعر فخر الدين الرازي^(٤٥٩) في نسق همته نراه "منطلاقاً بثقة وقوة وإقدام، نحو غایته التي حدها، على بصيرة وعلم، فيقتحم الأهوال، ويستهين بالصعب"^(٤٦٠)؛ لأن ذاته تروم الوصول، إلى فوقيّة أهدافها، فتترأس العلو وتتبّذ هامشية الإنكال الحياتي. إذ يقول^(٤٦١): [الطويل]

لما سبقت في المكرمات رجالها
ولما استحقرت نقصانها وكمالها
ولا أتوقى سوءها واحتلالها
ومُستيقنٌ ترحالها وأنجلاها
وتشتَّعْظُم الأفلاث طرًا وصالها

فَلَوْ قَنِعْتُ نُفْسِي بِمَتِيسْرِ بُلْغَةِ
وَلَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا مُنَاسِبَةً لَهَا
وَلَا أَرْمُقُ الدُّنْيَا بِعِنْ كَرَامَةِ
وَذَاكَ لَأَنِّي عَارِفٌ بِفَنَائِهَا
أَرُومُ أَمْوَالًا يَصْنُعُ الدَّهْرُ عَنْهَا

للحظ أن الشاعر في نسق همته، مُسير على وفق أنظمة دينية، لا يستطيع تخطيها في ذاكرته الجمعية، فشرط تخطي ثبات الاكتفاء المُمْقَع، يُكْمِن بنبذ قناعة النفس، واستصغر الحياة وغم اضطرابها؛ لأن الحياة لا تسير على ثباتٍ نسقي، بل في حالة تنقل وانحلال وزوال أرواح. وعليه فإن الذات تُريد أن تُعلِّي من فوقية أغترارها بنسق همتها، فقنت تراتبية الدهر، وحَجَّمت مدار الفلك .

٥- تحري الصدق : من القيم الأخلاقية التي تغّيّ بها الشعراء منذ عصر ما قبل الإسلام وصولاً إلى العصر العباسي، إلا وهو تحري الصدق "فالواقع أن دراسة الصدق والكذب، كما ظهرت في طروحات النقاد والبلغيين، تتضمن أمام إشكالات كبيرة في المفهوم، تتصل بقضية الشعر والأخلاق والدين، وسعى هؤلاء إلى تطوير الشعر، وجعله صالحًا لإثبات المزايا الأخلاقية، وكان الشعر إنما يعني بتمجيد الأخلاق والقيم المثلية، وهذه المهمة للشعر والأدب عموماً"^(٤٦٢). وظهرت بصورةٍ جليّة عند الشعراء الفقهاء، الذين أسبغوا على نسقية الصدق، معاني أخلاقية متتجدة، تسير في المنحى الديني، الذي حتّى عليه الإسلام، بالتمسك بفضيلة الصدق، وتجنب رذيلة النفاق. وهذا ما أكدّه الشاعر أبو عبد الرحمن الأشقر في خطابه إذ يقول^(٤٦٣): [الكامل]

المَرْءُ يُعْرَفُ فَضْلُهُ بِلِسَانِهِ
فَإِذَا تَكَلَّمَ يَسْتَبِينُ كَمَالُهُ

وَبِصِدْقٍ لَهُجَّتِهِ وَحُسْنٍ بَيَانِهِ
لِذُوي التَّهَّى وَالْفَضْلِ مِنْ نُفَصَانِهِ

^(٤٥٩) هو الإمام محمد بن عمر بن الحسن بن علي، التمييزي البكري الطبرستاناني الرازي، المعروف بـ(ابن خطيب الري - الشافعي)، ولد في الري وانتسب إليها، فرضي النسب، طبرستاناني الأصل، كان فقيهاً ومفسراً وشاعراً، تنقل في بلاد فارس- من خوارزم وما وراء النهر وخراسان- حتى استقر بهراة، إلى أن نال أجله سنة (٦٠٦هـ)، خلف الكثير من المؤلفات، التي أقبل عليها الناس في حياته مثل(الآيات البينات)، وأبطال القياس، والمحصول- في أصول الفقه، ومفاهيم الغيب، والأربعين في أصول الدين... إلى غيرها من المصنفات. ينظر : وفيات الأعيان ، ٤ / ٢٤٨ - ٢٥٣ ، والمجمد في أنساب الطالبيين ، علي بن محمد العلوى ، ٢٠ ، وتاريخ الإسلام ، ٤٣ / ٢١١ - ٢١٩ ، وسير أعلام النبلاء ، ١٧ / ٥٨٨ ، والوافي بالوفيات ، ٤ / ١٧٥ - ١٨٤ ، وطبقات المفسرين ، ١٠٠ - ١٠١ ، وخلاصة عباقات الأنوار ، ٨ / ٢٥٣ ، وهدية العارفين ، ٢ / ١٠٧ - ١٠٨ ، والكتى والألقاب ، ٣ / ١٣ - ١٦ ، والأعلام ، ٦ / ٣١٣ .

^(٤٦٠) غلوّ الهمة، محمد المقدم، ٣٠ .

^(٤٦١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصبعية، ٤٦٩ - ٤٦٨ ، والوافي بالوفيات، ٤ / ١٨١ .

^(٤٦٢) الصدق والكذب (قراءة أخرى)، د.حسين خلف صالح، ٢٤٢ ، مجلة سر من رأى، ع ٣٤ ، ٩ / ٢٠١٣ م .

^(٤٦٣) دمية القصر ، ٢ / ٢٦٦ .

إنَّ المنطق الكلامي، من أهم مواضع صدق الحوار في الخطِّ الدينيِّ. وهذا الشاعر، يريد أن يبيِّث في شعره، نسقية خلقية ألا وهي [تحري الصدق]، فتحشَّد في النصِّ كثيراً من معمولات اللغة، وأساليب استبيان الحوار منها[السان]، لهجته، بيانه، تكلُّم، يستبنِّن]، ليجعل قيمة الصدق مُرتبطَة بُمرسل الخطاب الشخسي، وبأصحابِ العقول المُتألقة لمصاديقه، بعيداً عن وسيلة الانحدار الخطابي .

وهكذا سارت، نسقية التحري في خطاب الصدق، عند الشعراء الفقهاء، فتحثُوا على التمسك بها، ودحض احتمالية الكذب، الخارج عن مأْلُوفِ الصدق النسقي، كما تمثل لدى الشاعر ابن أبي بكر الفرغاني^(٤٦٤)، فتمسك الشاعر بمعايير الصدق، والحدث عليه في خطابه، يكون تليبة قضية دينية، لا تخرج عن حدود الأخلاقية النسقية؛ لأن الغاية القصوى تكمن في "الوقوف عند حدود الأخلاق والمواصفات الاجتماعية السائدة. وفي هذه الحالة يكون هدف وصدق الأديب أو الشاعر صدقًا".^(٤٦٥) مرده إلى الوازع الديني. فأعلن الفرغاني عن أثر الصدق، مُستعيناً بأنظمة الدين المقدّسة إذ يقول^(٤٦٦): [المقارب]

تَحَرَّ قَدِيرُكَ صِدْقَ الْحَدِيثِ
فَمَنْ أَثْرَ الصِّدْقَ فِي قُولِهِ
وَمَنْ كَانَ بِالْكَذْبِ مُسْتَهْرِأً
وَلَا تَحْسَبِ الْكَذْبَ أَمْرًا يَسِيرًا
سَيَقَى سُرُورًا وَيَرْقَى سَرِيرًا
سَيَدْعُو ثُبورًا وَيَصْلُى سَعِيرًا

إنَّ التأكيد على نسقية الصدق في النظام الشعري، تكون على وفق إعلاء قيمتها، والحط من شأن الكذب، وليس هذا فحسب، بل إنَّ الشاعر بث سيماء الرهبة، في اتباع الكذب، على وفق مصطلحات الذاكرة الدينية. إذ إنَّ الاستهانة بفعل الكذب القولي، يُعدُّ أمراً خارجاً عن معايير الواقع العيني، وعليه لابد من بث فحوى عقباه ونبذه على وفق أنظمة الهلاك الديني، للحدِّ من انتهاجه الفعلي. في حين إنَّ التشكيت بنسقية الصدق، واتباع خطاه القولي، كان على وفق تعزيز أنظمة الطابع الترغيبِي؛ وذلك بإعلاء الشأن المقامي والارتياح الباطني، لصانع صدق الفعل القولي .

٦- الكرم والإنفاق : من المعاني الإنسانية، التي تجدرت في عقلية الإنسان العربي، منذ العصر الجاهلي، فتعتنى بها وفخر؛ لأنَّ سيماء الكرم لديهم، كانت تسير على وفق نسقية عرفية، ترى في السخاء دليلاً ثابتاً، على قمع شرِّ النفووس، والتغلب على الشح، حين أثروا غيرهم على أنفسهم، وأشركوهم بمقدارِ الخير^(٤٦٧). الذي يتمتعون به، وبهذا يكون الجود حلاً جيداً ملائماً لمشاكل، سببها طبيعة الأرض، والبنية الاجتماعية، والحالة الاقتصادية. لقد كان هذا الحل في عين المجتمع الجاهلي ضروريَاً، لذلك نظر الشعراء إلى قيمةِ الجود، بعيون الاعتبار وأشادوا بها".^(٤٦٨) من خلال مقطوعاتهم الشعرية، التي جعلت الجود من المعاني الأخلاقية الرفيعة، التي أكدتها الإسلام منذ نشأته.

^(٤٦٤) هو عبدالله بن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، يكنى - أبو عبدالله الفرغاني الخطيب. كان فقيهاً ومحدثاً وأديباً وشاعراً فاضلاً، كان يتولى الخطابة. بسم رقند. إذ تتمذَّد على يد أكابر علمائها، حتى أصبح إماماً كبيراً، في المذهب والفقه والنحو، فاق أقران عصره شرعاً ونثراً، إلى أن قُتل شهيداً على أيدي التتار- بخارى- سنة(٦١٦هـ). ينظر : تاريخ الإسلام، ٤ / ٢٩٥ - ٢٩٦، والوافي بالوفيات، ١٧٨ - ١٧٩، وبغية الوعاة، ٥٠ / ٢.

^(٤٦٥) النظرية النقدية عند العرب، د. هند حسين طه، ١٩٥ .

^(٤٦٦) تاريخ الإسلام، ٤ / ٤٧ ، ٢٢٠ ، والوافي بالوفيات، ١٧ / ١٧٩ .

^(٤٦٧) ينظر : الحياة العربية من الشعر الجاهلي، أحمد محمد الحوفي، ٢٤٩ .

^(٤٦٨) الجود والبخل في الشعر الجاهلي، د. محمد فؤاد نعناع، ٢٢ .

فالشعراء الفقهاء في العصر العبّاسي، تناولوا معنى الكرم، وأسبغوا عليه معاني أخلاقية "تنتجه في الإطار الإسلامي، إلى تحقيق رضا الله وكسب الآخرة"^(٤٦٩). فجاء الشاعر أبو القاسم الدبوسي^(٤٧٠)، ليعلن عن نسقية فعل الجود إذ يقول^(٤٧١): [الطوبل]

عَنِ الْخَيْرِ مَا دَامَتْ فَإِنَّكَ عَادِمُ
إِذَا مَا عَلَاهُ الْفَقْرُ لَا شَكَّ نَادِمُ
فَأَتَتْ عَلَيْهِ عَزْلَةُ عَسْبَكَ قَادِمٌ

أَفْوُلُ بِنْصَحْ يَا ابْنَ دُنْيَاكَ لَا تَنْهَمْ
وَإِنَّ الَّذِي لَمْ يَصْنَعْ الْعُرْفَ فِي عَنْيَ
فَقَدْ صَنَعَ عَنْدَ سُرْكَ وَاغْتَنَمْ

إنَّ الشاعر هنا، ي يريد أن يشجع على نسقيةِ الْكَرْمِ والالتزام بسيماءِ الإنفاقِ، فجعل من تذبذبِ الحياةِ، وعدم ثباتِ حالِ الإنسـان، موضعاً مهماً لبـذلِ مـعـرـوـفِ العـطـاءِ، والخـروـج عن نـسـقـيـةِ تـأـثـيـبِ الذـاـتـ. وـعـلـيـهـ فإنـ عدمـ ثـبـاتـهاـ عـلـىـ نـسـقـيـةِ الـيـسـرـ فيـ فعلـ الـجـوـدـ، يـحـثـمـ عـلـيـهـ أنـ تـسـتـمـرـ سـعـةـ رـخـائـهاـ، خـوفـاًـ مـنـ مـقـصـيـةـ ضـيقـ جـوـدـهاـ. وبـهـذاـ نـلـحـظـ، أـنـ الشـاعـرـ مـسـيـرـ فيـ نـسـقـ كـرـمـ بـذـاكـرـةـ دـينـيـةـ، حـثـتـ عـلـيـهـ توـظـيـفـ مـصـطـلـحـاتـهاـ فـيـ خـطـابـهـ، لـصالـحـ نـسـقـهـ الدـينـيـ، إـذـ بـيـنـ : أـنـ الـحـيـاةـ وـالـإـنـسـانـ، لاـ يـسـيرـانـ عـلـىـ نـسـقـ دـائـمـيـ، بلـ هـمـ فـيـ حـلـ وـارـتـحـالـ مـكـانـيـ .

و عليه فإن بعض الشعراء/الفقهاء، يعمدون في أشعارهم، إلى تعزيز ثيمة الكرم، ونبذ الإلحاد بالوعد، كما تجسّد في خطاب ابن المندائي^(٤٧٢)؛ لأنّه متيقن من قيمة الجود، وأثره الإنساني إذ يُسهم في تقليل الفاصلة، بين طبقات المجتمع، وبذلك ي العمل على إزالة حالات التوتر النفسي، المترولة من حالات الصراع الطبقي، أو يقلل من حدتها وتتأثيرها، ويطفئ نار الحقد على الأثرياء، في قلوب المحرومين، ويُقلل من حسن الانتقام لديهم، وبذلك ي العمل على توطيد، عنصر المحبة والمودة، بين أفراد المجتمع^(٤٧٣) وهذا ما تسعى إليه نسقية الْحُلُقِ الدينيِّ والمتمثلة بقوله^(٤٧٤) : [البسيط]

فَالْمَطْلُ مِنْ عَيْرِ عُدْرٍ آفَةُ الْجُودِ
فَالْيَاسُ أَقْرَبُ مَشْكُورٍ وَمَحْمُودٍ
يُوفِي عَلَى كُلِّ مَأْمُولٍ وَمَعْهُودٍ

إِذَا وَعَدْتَ فَعَجِّلْ مَا وَعَدْتَ بِهِ
فَإِنْ تَعْذَرْ مَطْلُوبُ بِمَانِعَةِ
إِنَّ السُّؤَالَ وَإِنْ قَلَّتْ مَسَادِرُهُ

^{٤٦٩}) التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، د. مجاهد مصطفى بهجت، ٤٢٦.

(٤٧٠) هو علي بن المظفر بن حمزة بن زيد بن محمد، ينتهي نسبه إلى الإمام الحسن(عليه السلام)، ويُكَنِّي -أبو القاسم الديبوسي- بن أبي يعلى العلوبي؛ لكونه من أهل دبوبية، التي تقع بين سمرقند وبخارى -فقد كان من كبار أئمة الشافعية، إذ تلّمذ وسمع الحديث والفقه على يد علماء بخارى الكبار، فكان شاعراً وفقيهاً وجديلاً ماهراً، عمل بالمدرسة النظامية ببغداد، إلى أن نال أجله سنة(٤٢٨هـ). ينظر : ذيل تاريخ بغداد، ٤/١٠-١١٢، وسير أعلام النبلاء، ١٨/٦٧، والوفي بالوفيات، ٢٢٣/١٢٣-١٢٤، وطبقات الشافعية الكبرى، ٥/٢٩٦-٢٩٧.

^(٤٧) ذيل تاريخ بغداد، ٤/١١١، والوافي بالوفيات، ٢٢/١٢٤.

(٧٢) هو أبو العباس(أحمد بن بختيار بن علي بن محمد الواسطي)، المعروف-بابن المندائي- نسبة إلى ناحيةٍ من نواحي البطیحة- التي نشأ وترعرع فيها، ثم انتقل إلى واسط، وتقه على المذهب الشافعی، وبعدها انتقل إلى الكوفة ومارس القضاء فيها، وبعدها إلى بغداد، وُعن مدرساً في المدرسة النظامية، فكان قفيها وشاعرًا وأديباً ماهراً، لديه كتاب سمّاه(تاریخ القضاة والحكام)، نال أجله سنة(٥٥٢ھ). ينظر : ذيل تاریخ بغداد، ٢٤ / ١

^(٤٧٣) الكامل في التاريخ، ٢٢٨ / ١١، والوافي بالوفيات، ٦ / ٦٣، ومعجم المؤلفين، ١ / ١٧٢.

^(٤٧٤) الأخلاق في القرآن، ٢ / ٣٧٤.

(٤٢) الوافي بالوفيات، ٦/٦٣.

إن مواطن{الكرم والإنفاق}، تتطلب فعل الشيء، دون نسقية التسويف والمماطلة الذاتية، وكذلك إزالة كل حاجز، يحول بينها وبين فعل كرمها؛ لأن السير على وفق نمطية التعذر الإنفاقية، يفوق قيمة السخاء، ويُضفي طاب القنوط على متنقيه، وهذا سيشجع على شيوخ ظاهرة الاستجداء ونبذ الكرم؛ لأنَّه يلغى وقتية الانتظار غير الفاعل، ويجعل مطلبها آني الحصول، فِيُحقق لذات ثيمة الثبات في العطاء .

كان الشاعر أشد حرصاً في نسقية كرمِه، على تقوية روابط المحبة والأخوة بين المسلمين، وهذا يدل على الرسالة الإنسانية، التي حملها الإسلام بين طياته، تدعوا إلى تحقيق التضامن والتكافل الاجتماعي، فانعكس أثرها على الخطاب الشعري، لدى الشاعر(الفقيه) الذي آمن بالفعل الكرمي، بوصفه وسيلة مهمة، اتخاذها الإسلام لتحقيق مأربه وأهدافه، مُستغلًا بعض عادات العرب، التي استقرت في نفوسهم- بعد أن قام بهذيهما- للوصول إلى مبتغاه الحقيقي، المُتمثل بإكرام الضيف، وتقديم الطعام لكل المحتاجين، بغض النظر عن ألوانهم ومذاهبهم^(٤٧٥). وبهذا تتجسد المعاني الإنسانية الرفيعة، التي جاء الإسلام من أجلها، فجاء الشاعر ظهير الدين، ليجعل نسقية الكرم، منوطة بسرعة الإنفاق الفعلي لا النظاهر الشكلي إذ يقول^(٤٧٦): [البسيط]

جُودُ الْكَرِيمِ إِذَا مَا كَانَ عَنْ عِدَّةِ
إِنَّ السَّحَابَ لَا تُجْدِي بَوَارِقُهَا
وَقَدْ تَأْخَرَ لَمْ يَسْأَمْ مِنَ الْكَدَرِ
نَفْعًا إِذَا هِيَ لَمْ تُمْطِرْ عَلَى الْأَثَرِ

في هذين البيتَين بين الشاعر، أن الشعور بنسقية ثبات السخاء، تكمن بسرعة تأهبها لا بمماطلة وعدها؛ لأن سرعة تأهُب الذات في فعل جودها، ينتشلا من شقاء الانتظار، ويزف على جمالية الكرم، بتحقيق التكافل الاجتماعي، مُعتمدًا بذلك على نسقية الوصف التصويري؛ كي يجعل صورته أقرب إلى المتلقى، وكى يؤكد نفعية الجود، حين يكون بموضع إفادته العلامي. وهذا يؤكد أثر الإسلام في الذاكرة الإبداعية للشاعر .

٧- أخذ المشورة : من القيم الإنسانية، التي مارستها الشعوب والقبائل والأمم، منذ العصر الجاهلي وصولاً إلى العصر الحالي، بحسب طريقته واعتقاداته الخاصة. فالإسلام جعلها ممارسة اجتماعية، قبل أن تكون حُكماً من الأحكام السلطانية، وهذا ما جعلها قيمة ثابتة، تصف حال المسلمين في كل زمان ومكان، فالعمل بها يُكسب أصحابها ثواباً، وفي تركها يُinal عقاباً. وعليه تكون الشوري من أئمَّن خصال المؤمنين^(٤٧٧) إذ تتطوّي على وسيلة مهمّة " لمعرفة الرأي والصواب، والمفاوضة في الكلام، ليظهر الحق"^(٤٧٨) ولهذا شدد الإسلام على ضرورة لها، لتحقيق المعاني الإنسانية بين البشرية. فجاء الشاعر الأرجاني، ليعلن عن نسق مشورته إذ يقول^(٤٧٩): [البسيط]

شَأْوَرْ سِوَاكَ إِذَا تَابَتْكَ تَائِبَةً
فَالْعَيْنُ تَلْقَى كِفَاحًا مَا نَأَى وَدَنَا
يَوْمًا وَإِنْ كُنْتَ مِنْ أَهْلِ الْمُشُورَاتِ
وَلَا تَرَى نَفْسَهَا إِلَّا إِمْرَأَةً

(٤٧٥) ينظر : الاستقصاء والتحليل في شيمَة الكرم في الشعر العباسي، أشرف سعيد، ٧(رسالة ماجستير).
(٤٧٦) وفيات الأعيان، ١/ ٣٧.

(٤٧٧) ينظر : الشوري(فريضة إسلامية)، د. علي محمد الصلايبي، ١٥ ، ١٩ .
(٤٧٨) دور المشورة في تعيين وعزل الوزراء في عهد الخليفة المقتدر بالله(٢٩٥-٣٢٠)، د. عاصم مراد ظاهر الراوي، ١٠٢ ، مجلة التربية والعلم، ع٤، م ٢٠١٢ .
(٤٧٩) ديوان الأرجاني، ١/ ٢٤٦ - ٢٤٧ .

هنا يؤكد الشاعر، مدى هيمنة النسق الديني، من خلال تفعيل نسقية الأخذ بفعل المشورة الخطابي، إذ إن فسح المجال لنقبل نصائح الآخر، هو رهان دائم للنقليل من حدة المصائب وثباتها، وافتتاح الذات على رؤى واسعة. وعليه فإن قصر الأفكار، على الرؤية الأحادية، وفق تراتبية بُعد الفكرة أو قربها، لا يكون ايداناً بصحة رأيها، فلا بد من إشراك فعل المشورة النسقي؛ لانتساب الذات من ثبات خطئها.

-٨- شرف العلم واحترام العلماء : من المفاهيم الإسلامية، التي أكدتها القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. فنعمة العلم من أجل النعم، التي أنعم بها الله على عباده، ومنهم شرفاً جليلاً، جاء في مُحكم كتابه العزيز ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا ذَوَّا دُورًا وَسُلْطَانًا عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤٨٠). أي أن العلم جعلهم مفضلين على كثير من العباد، فشرفه لا يُخفى، وفضله لا يُحصى، فقد ورثه أهله من الأنبياء، وفضل الله مداد العلماء على دماء الشهداء، فأصبحوا في مكانة مرموقة^(٤٨١). في المجتمع، فأول نعمة أنعم الله بها على بني آدم، هي نعمة العلم، فمن خلالها استطاعوا أن يخرجوا، من ظلمة العدم إلى ضياء الوجود^(٤٨٢). وعليه فإن العلماء، هم ثلاثة القائمة، على شرف العلم وصيانته. وقد ورد عن الإمام علي^(عليه السلام)، في بيان فضل العلم وأهمية العلماء، لكميل بن زياد إذ يقول : "يَا كَمِيلَ بْنَ زَيَادٍ هَلَّكَ حُرَّانُ الْأَمْوَالِ وَهُمْ أَحْيَاءٌ وَالْعُلَمَاءُ بِأَقْوَنَ مَا بِقَيَ الْدَّهْرُ أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَأَمْتَلُهُمْ فِي الْفُلُوبِ مَوْجُودَةٌ"^(٤٨٣) . وعليه فقد "امتثل فقهاء العصر العباسي الثاني، لهذا التوجيه الإسلامي الكريم، فعنوا في أشعارهم بالحديث عن شرف العلم، وأهميته ووجوب طلبه، وتقدير العلماء وطلبة العلم"^(٤٨٤). وقد اتضحت هذه الرؤية النسقية، عند الشاعر الصimirي^(٤٨٥) إذ يقول^(٤٨٦) : [المنسرح]

أَخْوَالُهُ فِي لِحَاظِ رَامِقَه
مُهَدِّبُ الرَّأْيِ فِي طَرَائقَه
بِفَهْرِ عَطَارِهِ وَسَاحِقَهِ
أَوْ مَوْضِعِ التَّاجِ مِنْ مَفَارِيقَه
لَا سَنَهْنَ عَالِمًا وَأَنْ قَصْرَتْ
وَأَنْظَرْ إِلَيْهِ بِعَيْنِ ذِي إِرَبِ
فَالْمِسْكُ تَيْسَأً تَرَاهُ مُمْتَهَنًا
حَتَّى تَرَاهُ فِي عَارِضِي مَلِكٍ

إنَّ الشاعر، اعتمد على جماليات النسق، كي يُقرّب فحوى خطابه، ويؤكد احترام الذات العالمية، وصيانة مكانتها. فأمر الآخر على تغيير مسار النظر، من الاستخفاف الدوني إلى الإتزان الشخصي، والفهم العقلية للذات العالمية، فلكي يُقرّب بين نظرة الاستخفاف الذاتي والعلو الجمالي، وظفَّ ثيمة المسك الحسي، فابتذاله النفعي بيد صانعه لا يُمحى شذا عطره، ففهميته تكمن حين يُرصع مواطن الجسد، فتعلو قيمته الجمالية. وعليه فإن الاستخفاف الدوني بالذات العالمية، من الآخر الخارج عن حدود نظرها العقلي، يجعلها مُتيقنة من أهمية وجودها وعمق عقلها، رغم تعالى أصوات النشاز في مذاهب معرفتها.

^(٤٨٠) [النمل : ١٥] .

^(٤٨١) ينظر: فتح القدير، الشوكاني، ٤ / ١٢٩، وبُلغة الطالب في التعليق على بيع المكاسب، محمد رضا الموسوي، ٢.

^(٤٨٢) ينظر : ميزان الحكمة، ٣ / ٢٠٦٤ .

^(٤٨٣) موسوعة أحاديث أهل البيت(عليهم السلام)، ١٢ / ٦٠ .

^(٤٨٤) شعر الفقهاء في العصر العباسي الثاني، ٦١ .

^(٤٨٥) هو (أحمد بن سبار بن محمد بن محمد الصimirي)، المكنى - أبو بكر القاضي - كان فقيهاً وشاعراً وأديباً فاضلاً، تولى القضاء في الجانب الشرقي ببغداد، وبدار الخلافة العباسية ثم عُزل، وانتقل إلى خراسان فُعيَّن قاضياً هناك، إلى أن نال أجله سنة (٣٦٨هـ) . ينظر : الوافي بالوفيات، ٦ / ٢٥٥، وشعراء بغداد، ١ / ٢٨٦ - ٢٨٧ .

^(٤٨٦) م. ن، ٦ / ٢٥٥، و. م. ن، ١ / ٢٨٦ - ٢٨٧ .

وعليه فإن العلم، فرض من فروض الدين وركيزة أساسية؛ لإنشاء جيلٍ واع، يسهم في تكوين الفرد، تكويناً تربوياً وأخلاقياً وفكرياً، يجعله يتثبت بقيمة ومبادئه العليا، ويحافظ على هويته ودينه، فترداد قيمته كماً وكيفاً. إذ إن شرف العلم، يمكن بشرف المعلوم، فالعلم بعزم الله وجلاله، أعظم قدرًا من العالم بأحكامه وسائر العلوم^(٤٨٧)، التي تفتقه بها. فجاء القاضي الجرجاني، ليثبت نشوء علمه النسقي في خطابه إذ يقول^(٤٨٨): [الخفي]

صَرَثُ الْبَيْتِ وَالْكِتَابِ جَلِيسا
مَفْلَا أَبْتُغَى سِوَاهُ أَنِيسا
نَاسِ فَدَعْهَا وَكُنْ كَرِيمًا رَئِيسا*

مَا تَطَعَّمْتُ لَذَّةَ الْعَيْشِ حَتَّى
لَيْسَ عِنْدِي شَيْءٌ أَجَلَّ مِنَ الْعِطَافِ
إِنَّمَا الدُّلُّ فِي مُدَاخِلَةِ النَّفَرِ

إن شعور الذات، بنسقية التفرد عن الآخر، يُشعرها بثبات موقفها وضعف الآخر أمامها، فالشعور بجمالية الحياة لديه، تكمن برفقة الكتاب واعتزاز ضجيج الناس، لكن في مضمون نسقه، نشعر بنسقية الإستصغر الدوني للأخر؛ لأن قيمة العلم واكتساب حقائقه، تكمن بنسقية احتواء الذات للأخر ومعايشته، لا نبذه وإخراجه عن منظومة العرف الاجتماعي، المُسيّر لمواطن تفكيره الشعري، في أن عزل الذات يورثها الرحمة وغلُو المنزلة.

٩- آداب الصحابة والصديق : شغلت حيزاً مهماً، عند بعض الشعراء الفقهاء، لما لها من "أثرٌ عظيمٌ، في سلوكِ المؤمن، وذلك أنَّ الله - جَلَّ شأنه - جعلهما سبباً من أسبابِ الهدى، فإذا أرادَ بالعبد خيراً، فيقض لهُ صحبةُ من الأخيار، وهياً لهُ من الإخوان، من يعينهُ على صلاحِ نفسهِ، فلَا يلبث أن يبلغَ قدرُهُمْ، أو يُبرزَ عليهم"^(٤٨٩). وبهذا تكون نسقية الصحابة وأداب صداقتها، من المسائل الأخلاقية التي تجذرت في عقلية الشاعر؛ كونها حقيقة اجتماعية ماثلة، وتأكيد أهميتها أمرٌ خليقٌ وعريق^(٤٩٠)، لدى المجتمع في العصر العباسي، ولا سيما بعد التطور الكبير، الذي شهد في العلاقات الاجتماعية، وأظهر مفاهيم جديدة تخص الإنسان والحياة. فقام الشعر بفعلِ مهمٍ، لتبني دعائم الصداقة وأدابها، من خلالِ الحث على الفضائل، والتحذير من الرذائل، وما تخلفه من عواقبٍ سيئةٍ، على الفرد والمجتمع^(٤٩١). فصوّر لنا الفقيه ابن داود الأصفهاني نسقية ثُبُل الصحابة تكمن بكلم السر إذ يقول^(٤٩٢): [الوافر]

فَلَا تَهْجُرْ أَحَادِيكَ بِعِنْدِيَ نَذْبِ
إِذَا كَتَمَ الْخَلِيلُ أَحَادِهِ سِرَّاً*
فَإِنَّ الْهَجَرَ مَفْتَاحُ السُّلُوْ
فَمَا فَضْلُ الصَّدِيقِ عَلَى الْعَدُوِّ*

إن الشاعر هنا يُعنى خطابه، بثيمة الاحتواء، ونبذ نسقية الإعراض عن الخليل، على وفق نظام نهي الذات، عن إسقاطِ جرمٍ غير مقتفي، وإلصاقه بالآخر؛ لأنه ليس من أخلاقيات الصحابة

^(٤٨٧) ينظر : نهج السعادة، محمودي، ٣٩٤ / ٧ .

^(٤٨٨) ديوان الجرجاني، ٩٣ .

* وللإطلاع على نماذج من أقوال بعض الشعراء في هذا الغرض ينظر: معجم الأدباء، ١٠ / ٢٧٠ .

^(٤٨٩) غاية المأونة في أداب الصحابة وحقوق الأئمة، حازم حنفر، ١٩ .

^(٤٩٠) ينظر : الصداقة عند الغزالى، علي هادي طاهر، ٣٠٠ ، مجلة أداب البصرة، ع ٤٧٠ / ٢٠٠٨ م .

^(٤٩١) ينظر : مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العباسي الأول، ٢٢٣ .

^(٤٩٢) أوراق من ديوان أبي بكر بن محمد بن داود الأصفهاني، ٦٧ .

* وللإطلاع على مزيدٍ من نماذج أداب الصحابة ينظر: الأمالي، ٣ / ٣٤، وبيتيمة الدهر، ١ / ٤٦٥ - ٤٦٦، والذخيرة،

٢ / ٣٤١، ووفيات الأعيان، ٥ / ٤٤، ومستدركات أعيان الشيعة، ٥٢٣ / ٥٢٨ .

الصالحة. وعليه فإن اندماج الذات مع خلها، يتضمن إقصاء حواجز الكتمان، وإفشاء جوانية المكبوت الذاتي، وعلى وفقه يتم التفريق، بين إيجابية الصحبة وسلبية الخصم .

وعلى هذه الوتيرة، سارت آداب الصحبة، في خطاب الشعراء إذ إن الصحبة " التي لا تُوصَّل إلى الغايات النبيلة، ليس لها معنى بين أهل الإيمان؛ لأنها لا تُحقِّق الثمرة المرجوة، وهذه الصحبة، أضحت درة نادرة الوجود، فلم تُعَد الصحبة اليوم الا شكلاً من وسائل الترفيه والمتعة، وضربياً من أساليب جمع المال، أو عابرية معلولة تنتهي، عندما يقضي الأطراف الوطر منها، وذلك عائد إلى ترك، تصحيح النية في الصحبة والأخوة، الا وهي: الحب في الله والله، والتواصي بالحق، والصبر على الدوام "^(٤٩٢) وكتمان السر، من أهم السمات النبيلة التي جاء بها الإسلام، كما صوره الشاعر أبو الحسن الطبرى ^(٤٩٤)، ليُعَضَّد آداب صحبته في خطابه إذ يقول ^(٤٩٥): [السرير]

مَا ضَاعَ مِنْ كَانَ لَهُ صَاحِبٌ
يَغْرُبُ أَنْ يُصْلَحَ مِنْ شَأْنِهِ
فَإِنَّمَا الْمَرْءُ بِإِحْرَانِهِ

إنَّ الشاعر يريد أن يؤكد إيجابية الحياة بوجود الرفق، لأنَّ الذات تدرك وجودها، حين تجد النظير الذي يمارس سياسة التسقيط، لكنَّ معوقات وجودها. وعليه فإنَّ ثمن الإقامة في الحياة الحاضرة، هو إصلاح الشأن والاتفاق حول الآخر، هنا تكمن أخلاقية نسق الصحبة المثالي .

١٠- التسامح والحزم في الأمور : من القيم الأخلاقية التي دعا إليها الإسلام، وتحمل مبدأ الصَّفَح والغَفْرَان والإحسان، فتشريع مبدأ الحوار والتعديدية الثقافية في الفكر، والتعديدية الثقافية في الدين. فهناك صور عَدَّة للتسامح منها (إنساني، وديني، واجتماعي وعسكري)، إلا أنها في الأساس تدعو إلى تآلف القلوب، ونشر المحبة والمودة بين الناس، فيتوَّج المجتمع بعلاقات اجتماعية سامية، تؤدي إلى جمع المؤمنين، على التعاون والتحاب والتوادِّ ونصرة المظلوم، وإسقاط الطغينة من القلوب، وهذه الرسالة الأسمى، التي نادى بها الدين ^(٤٩٦). فجاء أبو الخطاب البستي، ليُصرَّح عن نسقية التسامح، وانتشال الغل الشخصي إذ يقول ^(٤٩٧): [الطوبل]

تَسَامَحْ وَلَا تَسْتَوِفْ حَقَّكَ كُلَّهُ
وَلَا تَعْلُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَمْرِ وَاقْتَصِدْ
وَأَبْقِ فَلَمْ يَسْتَقْصِ قَطْ كَرِيمُ
كِلَا طَرْفَيْ قَصِدِ الْأَمْرُ ذَمِيمُ

إنَّ الشاعر هنا يبحث على أخلاقيات التسامح الذاتي مع الآخر في خطابه، إذ إنَّ تساهل الذات وتنازلها عن حقها، ليس من دواعي الضعف؛ بل هو ثبات فعل على أخلاقيات الصحف، المتأثر من المعتقد الديني. وعليه فإنَّ توسيط الذات وعدم تجاوزها، حدود الإفراط المُخل، لنسقية الغل أو تراتبية السماحة، لا يُعد خروجاً مألوفاً، عند حدود الانتقاد الفعلية المعيّب .

^(٤٩٣) الأنوار في آداب الصحبة عند الآخيار، عبد الوهاب الشرعاني، ٥١.

^(٤٩٤) هو(علي بن محمد بن مهدي الطبرى)، كان فقيهاً ومحدثاً وشاعراً ومفسراً وإخبارياً، صحب أبو الحسن الأشعري في البصرة مدةٌ من الزمن، فأخذ عنه وصنف في العلوم الكثيرة، فكان كثير الأسفار، سكن دمشق ثم انطلق إلى بغداد واستقر هناك، ومن أشهر مؤلفاته : (مشكلات الأحاديث الواردة)، نال أجله سنة(٥٣٨٠).

ينظر: تاريخ مدينة دمشق، ٤ / ٣٩٩، و تاريخ الإسلام، ٢٦ / ٦٨٣ - ٦٨٤، وطبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ٤٦٦ - ٤٦٧ ، والأعلام، ٧ / ٢٣٤، ومعجم المؤلفين، ٧ / ٢٣٤ .

^(٤٩٥) طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ٤٦٧ .

^(٤٩٦) ينظر : التسامح في الإسلام، د. شوقي أبو خليل، ٤٥، والتسامح عند الرسول الكريم محمد(صلى الله عليه وآله وسلم)، د. بسمان نوري الكوان، ٢٢٩، ٢٣١، مجلة آداب الفراهيدي، ع ١٠٠ / ١٠١٢ م

^(٤٩٧) إصلاح غلط المحدثين، البستي، ١٢، ويتيمة الدهر، ٤ / ٣٨٥، ووفيات الأعيان، ٢ / ٢١٥، وطبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ٢٨٥ ، وكشف الخفاء، العجلوني، ٢١٨ / ٢، والغدير، ٧ / ٦٩ .

أما الحزم فهو "ضبط الأمر، والأخذ فيه بثقةٍ، وهو حسب الاستعمال، استعمال الشدة فيما تقتضي الشدة، واللين حيث يحسن اللين، وبالحزم تتصل الإرادة القعسae، والقوة والسيادة، وروح الشخصية، والعزم والصدق والقصد، أي الجسم في إرادة الفعل، مع النية الخالصة لتحقيقه، ومطابقة القول الفعل، هو أساس الحزم"^(٤٩٨) في الأمور. فالقاضي عبد الوهاب المالكي، نصح بالامتثال الفعلى لنسقية الحزم، والابتعاد عن تهاون ذلّها إذ يقول^(٤٩٩): [البسيط]

فإن سلمتَ فمَا في الحَزْمِ مِنْ بَاسٍ
وأَحْزَمُ الْحَزْمَ سُوءُ الظُّنِّ بِالنَّاسِ
لا تَنْتَرِكُ الْحَزْمَ فِي شَيْءٍ تُحَاذِرُهُ
الْعَجْزُ ذُلٌّ وَمَا بِالْحَزْمِ مِنْ ضَرِّ

إن إرادة الذات، وثباتها في معالجة الأمور، لا يورثها الخوف، بل يُعد خروجاً سليماً ، عن حدود المهانة والإبتذال المُخلّ، وكذلك يُمكّنها من تجاوز نسق، ضعف الذات وضيق حالها. وعليه فإن ارتکاز شدّة حزم الذات، تكمّن بتجاوز ثيمة التيقن، وتفعيل التعميم الفُبّحي، لسوء الفعل الظني بالناس. وهنا نلحظ مدى المفارقة المُخللة، بين نسقية الحزم وسوء الظن؛ لأن ثبات الذات وقوتها، لا تكمّن بإسقاط سخطها ونبذ الآخر، على وفق سوء الظن التعميمي بالناس، وهذا يُخالف ما جاءت به الذاكرة الدينية، التي حثت على سياسة احتواء الآخر، المُضاد لـ دينياً وشكلاً .

^(٤٩٨) القيم الأخلاقية وجماليتها في الشعر الجاهلي، ٣٣ .

^(٤٩٩) النّاخِرَةُ فِي مَحَاسِنِ أَهْلِ الْجَزِيرَةِ، الشِّنْتَرِينِي، ٢ / ٥١٩، ٣ / ٥٤٧، وفِيضُ الْقَدِيرِ، ٣ / ٣٧١ . * وللاطلاع على بعض النماذج من نسقية الحزم، ينظر : ديوان الأرجاني،

خاتمة البحث

الخاتمة:

رحلة البحث قد تخطّت أروقة المكان والزمان لتصل إلى جملة نتائج يمكن إجمالها بالآتي:

- ١- إنّ الشعراء الفقهاء هم الثّلة الأساسية، المشكّلة لنسيمة المجتمع العّباسي في عصره الثاني، التي لها فعل كبير في التشكيلة (الثقافية، والدينية، والسياسية)، إذ ان الفقيه (الشاعر) جمع بين بوادر الشعر وأنظمة الدين، وهذا ما هيأ له ظروف الاختلاف عن أقرانه من الشعراء اللاحقين.
- ٢- إنّ النسق الثقافي، لديه قدرة كبيرة على المخالفة في النظام الشعري لدى الشاعر الفقيه؛ لأن شعره يُمثل بذرة الصراع بين اختلالات العاطفة وقيود الدين، وهذا ما جعل باطن النصّ الشعري يكشف عن كم هائلٍ من الأنساقِ المضمرة خلف جماليات الخطاب الظاهري.
- ٣- إنّ المرجعيات الثقافية لدى الشعراء في نصوص الجسد، كانت المنبع الثر الذي رصعّوا به توجهاتهم الدينية وغاياتهم العرفية.
- ٤- إنّ رؤية الجسد في الخطاب الشعري لم تكن سوى رؤيةٍ خيالية، جسّدت آمال الفقيه الحسية وأكّدت استحالة اللقاء الواقعي ما بين الذكر والأنثى، وسط أنظمة رقابية دينية ومجتمعية .
- ٥- إنّ الأوصاف الحسية التي اكتنلت بها الأنثى في محاور الخطاب الشعري، جسّدت المعنى الجمالي الذي يراه الفقيه في الأنثى، إذ انها في كُل قصيدةٍ شعرية تؤكّد ارتفاعها عن حدود الابتذال الشكلي .
- ٦- إنّ حالات الضعف والسمّ التي تعترى الشاعر حين تبتعد الأنثى عن محورية اللقاء الواقعي والخيالي في مفاصل خطابه الحسيّ، يؤكّد سمة فوقية الأنثى وترفعها عن حدود الابتذال الجسدي .
- ٧- خلو الخطاب الشعري الجسدي من تسميات المرأة، إذ كانت امرأة واحدة بقصائد متعددة، وهذا يؤكّد حرص الشاعر (الفقيه) على ان لا يمد متخيلاته بدقة الواقع الخارج عن ارادته .
- ٨- إنّ المصطلحات الفقهية جسّدت رؤى الشاعر الدينية والثقافية، وأكّدت عمق مشاربيه الفقهية التي لم يتخلّ عنها في مضمون خطابه الشعري .

٩- إنَّ تعامل الشعراً مع الأنثى في طيفِ الخيال الشعري لم يكن تعاماً مبنياً على دوافع الرغبة بصورة كبيرة، بل على دوافع الحب في نصوص البنية الجسدية .

١٠- إنَّ المرأة في طيفِ الخيالِ كانت سمو بمرتبةٍ فوقيةٍ، فهي الصوت المحرك لد الواقع للقاء ما بينها وبين الرجل، والدليل على ذلك خلو محاور اللقاء من حفاوة الحضور بل كانت تقابله بالصدّ والمنع، ما أكد سمو فوقيتها في النص الشعري الحسيّ .

١١- إنَّ هذه الطقوسية الجسدية قد كشفت أيضاً، عن خوف الشاعر من العرف المجتمعى أكثر من القيد الدينى، ولذلك فان كلَّ محاور طقوسه كانت تدور في دائرة الرهبة من الآخر البشري .

١٢- لا توجد لدى الشاعر قيود دينية أو عرقية حين يتعامل مع بنية الجسد الغلمني، ولذلك فلا تستشعر بلغة الخوف أو الحذر، كما لا توجد نظرة استهجان مجتمعي لهذه الظاهرة، بدلاً لغة التصريح المعلن بنصِّه الشعري .

١٣- إنَّ تعامل الشاعر مع الغلام كان على وفق رؤية دونية والدليل على ذلك نجد ان عاطفة الشاعر كانت مبنية على دوافع الجسد الغلمني ، وهذا جعله بمرتبةٍ دونيةٍ في بنية الخطاب الجسدي .

١٤- إنَّ المديح كان من أهم وسائل الترغيب الثقافي لدى الشعراً والسلطة، فثمة مبالغة كبيرة في نسقية العطاء وسيميات الشجاعة، إذ تكشف عن الغاية النفعية، التي كانت المحرك الأساس لخطابات الشعراً الثقافية، فكلما ازدادت قوة الخطاب المدائحي، اتسعت على اثرها بوادر العطاء لدى المؤسسة الثقافية.

١٥- أصبحت الذوات المادحة، مُتفردة بخطابها وبغاية أهدافها، فمحبت الصورة المثالية للشعراً، الذي ينادون من أجل الجماعة، وتحقيق العدالة المجتمعية، بل على العكس من ذلك فقد هشّموا كلَّ الأصواتِ الخارجِة عن نسقية السلطة، مُستعينون بكلَّ حيل المجاز والأوصاف المتصنعة.

١٦- في نسقية الترغيب الثقافي ، نلحظ هيمنة الخضوع لسلطةِ الشاعر المادح، وتعالي صوت الاستجداه الشعري ، بدليل ان بعض الشعراً، جردوا الممدوحين من كلَّ سمات (التفوي والعدل) التي وصفوا بها ، حتى يصبحوا في حالةٍ انقيادٍ تام لسلطة الشاعر المُتصنَّع، لنمذج الممدوح المُتقَرَّد ، فتحقق سلطة الترغيب غاياتها النفعية .

١٧- إنَّ النسق المضمِّن في سلطة الترغيب الثقافي يتجلّى في توجيه الانتقاد المبطن إلى هؤلاء الممدوحين؛ لأنَّ الشاعر على يقينِ تام بغياب هذه الصفات، فالاصرار على ذكرها والغلو فيها، هدفه تقويم شخصية المادح بطريقةٍ خفيةٍ مضمِّنة، فینتقدُه بصورةٍ غير معلنةٍ لعلَّ هذا الانتقاد يقوده إلى التخلُّق بهذه الأخلاق والتخلُّي بها، لتيقن الشاعر من ان الإبداع هو عملية

تحول وهدم وإعادة بناء، لذلك يسعى إلى هدم شخصية المدوح وإعادة بنائها بشكل يخدم المجتمع.

١٨- إن السلطة الإقصائية ارتكزت على جانبيين مهمين هما :

أ- الجانب الأول : إن هذه السلطة الفوقية، مارست عمليتها الإقصائية، على وفق أنظمة الإسلام الدينى المُسيّس، فجعلت الشاعر أحد وسائلها الإقصائية؛ لاجتثاث الظواهر، التي تراها مُخالفه لسياسة الشرع الربانى والعرف المجتمعى . ولكنها في حقيقة الأمر خارجة عن حدود، التملق الغایاتي والخضوع المذل، فأرادت إقصاءها وضمانت تسييدها، وفق أنظمة تسييس الدين المؤسّساتي .

ب- والجانب الثاني : إن هذه السلطة الإقصائية، مارست سلطتها على بعض الشعراء ؛ كونهم غير ممثّلين لأوامر سلطتها الفوقيه، فأخذوا يصرّحون من خلال أنظمة خطاباتهم الشعرية، عن سيمباه التهميش والنفي والاستبعاد، الذي طال مؤسساتهم العقلية ومركّزهم الاجتماعي، فأصبحوا في حالة عوزٍ مادي وتهجين عقلي .

ت- والجانب الثالث : المجتمع ينضوي أحياناً إلى السلطة الفوقيه، فيما يمارس سلطة الإقصاء الثقافي للشاعر فينبذه ويحط من شأنه .

١٩- إن السلطة التي تمحورت في نصوص الشعراء، سلطة خطابية، فالشعراء يمتلكون لغة استطاعوا من خلالها، أن يعبروا عن هيمنة غلوّهم الثقافي، مُستعينين بأنظمة المجاز وحيله المتصنعة، فكّونوا منظومة نسقية، استطاعوا من خلالها بث أفكارهم واستمالوا المتنافي صوب نصوصهم .

٢٠- إن سلطة الغلوّ قد تراوحت من نصٍّ إلى آخر، حسب غايات الشعراء، وتوجهاتهم، ومحوريّة شخص نصوصهم، وعلى وفقها اختلفت محركات الغلوّ من شاعر إلى شاعر آخر، فأحياناً تكون ذاتية، وأحياناً نفعية. ففي جميع هذه المحركات لم يتخل هؤلاء الشعراء عن حدود المبالغة المفترطة في الوصف، إذ وظفوا كُلَّ آليات سلطتهم الخطابية؛ ليجعلوا من شخص نصوصهم، مثلاً متفرداً فوقياً، وهنا حققت سلطة الخطاب مظاهر هيمتها الثقافية .

٢١- إن خطاب المناجاة النسقي في الفضاء الدينى، مثل القيم الدينية، المترسخة في عقليّة الشعراء، فوظفوا كثيراً من مصطلحات المنظومة الدينية، في خطابهم الشعري؛ لأنهم كانوا على مساري دائم معها، كما أنها تمثل أحدى آلياته، للحصول على غاياتهم النفعية.

٢٢- كان حب الإله، أحد اركان مرتکزات أنساق الخطاب المناجاتي، إذ تعامل الشاعر الصوفي مع الرب، تعامل العاشق، متتجاوزاً بذلك الحدود الشرعية والدينية. كما إن اختلاف الركائز المهيمنة في خطاب المناجاة، وامتزاجها بنسقية الخوف أو الحب أو التضرع الرباني، لا يغير فحوى الغاية ولا نشдан الهدف الأخروي.

٢٣- في كل موضوعات النسق المناجاتي، نلحظ هيمنة التحاور الذاتي مع الذات المقدسة، من دون مناجاة الآخر البشري

٢٤- إن الشعراء قبل أن يكونوا وعاظاً دينيين، هم في نهاية الأمر بشر، ولهذا فان حالة الخوف التي تعتريهم، في نسقية قلفهم الوعظي حالة طبيعية، ارتكزت على ثيمة(الموت، والزمن، والشيب)، فكلّ واحدة منها مُسيرة باتجاه المقدّس الوعظي، القائم على نبذ الدنيا والتوجه نحو العمل الصالح، فتحقق بذلك الذات الوعاظة غايتها المُرتبطة .

٢٥- إن الذات الشاعرة في نسقية وعظها، لم تستطع التخلص من هواجس الموت، والإحساس بقرب الأجل المحتوم، فثمّة صراع دائم بين رؤية الحياة وهاجس الموت .

٢٦- إن الشعراء كانوا على اتصال دائم بفضاء الدين، ولهذا كانوا أشد حرصاً على تضمين إشعارهم بالنسقية الخلقية؛ لكونها من الأسس الإنسانية، التي جاء بها الإسلام، فلم يخرجوا عن ذاكرة المصطلح الديني؛ لأنه بات المحرك الأساس لنسقية أهدافهم التوعوية .

٢٧- إن الشعراء جعلوا كُلّ نسقية حُلْقية، تسمى بقيم إنسانية، أخذت على عاتقها، هداية الإنسان إلى طريق الصواب، وانتشاله من الضياع، مما يُشعره بقيمته وأهميته وجوده .

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع



- أولاً: الكتب

- الآخر والآخرون في القرآن، د. يوسف الصديق، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط١٥٢٠١٥ م.
- آفاق اللسانيات، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١٢٠١١ م.
- آفاق النظرية الأدبية المعاصرة (بنيوية أم بنويات)، مجموعة من الباحثين، تحرير وتقديم فخرى صالح، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١٢٠٠٧ م.
- آيات التعبير في شعر أديب كمال الدين، د.رسول بلاوي، منشورات ضفاف، الرياض، ط١٢٠١٥ م.
- آيات الخطاب الناطق العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي، د. محمد بلوحي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١٢٠٠٤ م.
- أبو الطيب المتنبي وظواهر التمرُّد في شعره، د. زهير غازي زاهد، منشورات عالم الكتب، بيروت، ط١٩٨٦ م.
- الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث (١٩١٤-١٩٤١م)، در. رؤوف الواعظ، منشورات دار الحرية للطباعة، بغداد، (د.ط)، ١٩٧٤ م.
- إثبات عذاب القبر، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق د. شرف محمود القضاة، دار الفرقان، ط٣، ١٩٩٢ م.
- الأجساد الثقافية (الإثنوغرافية والنظرية)، هيلين توماس، جميلة أحمد، ترجمة أسامة الغزواني، المركز القومي للترجمة، ط١٢٠١٠ م.
- الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط٥، ١٩٩٩ م.
- أخلاق أهل البيت عليهم السلام، محمد مهدي الصدر (ت ١٣٥٨ هـ)، مؤسسة الكتاب الإسلامي، بيروت، ط١٢٠٠٨ م.

- الأخلاق في القرآن، ناصر مكارم الشيرازي، مدرسة الإمام علي (عليه السلام)، قم المقدسة، ط ٢٠٠٥ م .
- الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري، د. علي صافي حسين، دار المعارف، مصر، (د.ط)، ١٩٦٤ م .
- الأدب في التراث الصوفي، د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار غريب للطباعة، القاهرة، (د.ط/د.ت) .
- الأدب والغرابة(دراسات بنوية في الأدب العربي، عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال، المغرب، ط ٨، ٢٠١١ م .
- أزمنة الحادثة الفائقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢٠٠٨ م .
- إسلام الفقهاء، نادر حمامي، دار الطليعة، بيروت/لبنان، ط ١، ٢٠٠٦ م .
- الإسلام والشعر، دسامي مكي العاني، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٦٦ م .
- إشكالية السلطة في تأملات العقل العربي عبر العصور، د. عبد الرضا حسين طعان، ود. عامر حسن فياض، د. علي عباس مراد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ٢٠١٢ م .
- إصلاح غلط المحدثين، الخطابي (محمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب(ت ٣٨٨هـ))، تحقيق د.محمد علي عبد الكريم الريني، دار المأمون للتراث، دمشق، ط ١، ١٩٨٦ م .
- الأصل الثالث الإسلام، سعيد حوى، مراجعة وهبي سليمان الغاوي، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط ١، ١٩٦٩ م .
- الأعلام(قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، خير الدين الزركلي(ت ١٤١٠هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٨٠ م .
- أعيان الشيعة، محسن الأمين، تحقيق وآخر حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت/لبنان، (د.ط/د.ت) .
- إقصاء الآخر(صناعة التكفير في علم العقائد)، د. أحمد محمد سالم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٣ م .
- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، الأمير الحافظ بن ماكولا(ت ٤٧٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان (د.ط/د.ت) .

- أمالی المرتضی(غُرر الفوائد ودُرر القلائد)،للسُّرِيفِ المرتضی علی بن الحسین الموسوی(ت ٤٣٦ھـ)،تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،دار احیاء الكتب العربية/ عیسی البابی الحلبي وشُرکاؤه، ط ١، ١٩٥٤م .
- الإمام الشافعی وتأسیس الأيديولوجیة الوسطیة،نصر حامد أبو زید،المركز الثقافی العربي،الدار البيضاء/المغرب،ط ١، ٢٠١٤م .
- إمتاع الأسماء،تقی الدین أَحْمَدُ بْنُ عَلَى بْنِ عَبْدِ الْقَادِرِ المقریزی(ت ٨٤٥ھـ)،تحقيق محمد عبد الحمید النمیسی،دار الكتب العلمیة،بیروت،ط ١، ١٩٩٩م .
- الأنساب، الإمام أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التمیمی السمعانی(ت ٥٦٢ھـ)، تقديم وتعليق عبدالله عمر البارودی،دار الجنان للطباعة والنشر،بیروت/لبنان،ط ١، ١٩٨٨م .
- الإنسان في عصر ما بعد الحداثة،در.شید الحاج صالح،منشورات دائرة الثقافة والإعلام،الشارقة،ط ١، ٢٠١٣م .
- الإنسان والأخلاق والمجتمع،جون کارل فلوجل،دار الفكر العربي،(د.ط/د.ت) .
- الإنسان والسلطة(إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية)،د.حسین الصدیق،منشورات اتحاد الكتاب العرب،دمشق،ط ١، ٢٠٠١م .
- افتتاح النسق اللساني(دراسة في التداخل الاختصاصي)،د.مُحيي الدين محسّب،دار الكتاب الجديد المتحدة،بیروت،ط ١، ٢٠٠٨م .
- الأنوار في آداب الصحبة عند الأخيار، عبد الوهاب الشعراوی(ت ٩٧٣ھـ)، منشورات مكتبة أبي أیوب الانصاری، دمشق، ط ١، ٢٠٠٧م .
- أوراق من دیوان أبي بکر محمد بن داود الأصفهانی،دراسة وتحقيق د.نوري حمو迪 القیسی،منشورات الجمهوريو العراقيه/وزارة الأعلام،بغداد،ط ١، ١٩٧٢م .
- أيديولوجيا الجسد(رموزية الطهارة والنجاسة)،فؤاد إسحق الخوري، منشورات دار الساقی، بیروت، ط ١، ١٩٩٧م .
- الایروس والثقافة(فلسفۃ الحب وفن الأوربی)،فیا تشيسلاف شستاکوف،ترجمة دنیاز عیون السود،منشورات المدى،سوریا،ط ١، ٢٠١٠م .
- إیضاح المکنون فی الذیل علی کشف الطنون عن أسامی الكتب والفنون، إسماعیل باشا بن محمد أمین بن میر سلیم البغدادی(ت ١٣٣٩ھـ)، تصحیح محمد شرف الدین بالتقایا،ورفت بیلکه الکلیسی، دار احیاء التراث العربي، بیروت،(د.ط/د.ت) .

- بئار النّص(قراءات تفككية في الشّعر الحداثي)،د. عماد حسّيب محمّد،دار أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي،الجيزة/ مصر،ط١،٢٠٠٩ م.
- بحار الأنوار الجامعية لدرر أخبار الأئمة الأطهار،محمد باقر المجلسي(ت ١١١١ هـ)،مؤسسة إحياء الكتب العلمية،بيروت/لبنان،ط٢،١٩٨٣ م.
- البداية والنهاية،أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي(ت ٧٧٤ هـ)،تحقيق علي شيري،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط١،١٩٨٨ م.
- البغاء أو الجسد المستباح، فاطمة الزهراء ازرويل،منشورات أفريقا الشرق،المغرب،(د.ط)،٢٠٠١ م.
- بُغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة،جلال الدين عبد الرحمن السيوطي(ت ٩١١ هـ)،تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،مطبعة عيسى الباني وشركاؤه،مصر،ط١،١٩٦٤ م.
- بُلغة الطالب في التعليق على بيع المكاسب،محمد رضا الموسوي،تقديم على الميلاني،مطبعة الخيام،قم المقدسة،ط١،١٩٧٨ م.
- بنى المقدس عند العرب(قبل الإسلام وبعده)،يُوسف شُلُخد،منشورات دار الطليعة،بيروت،ط١،١٩٩٦ م.
- البوصيري شاهد على العصر المملوكي،د. نبيل خالد أبو علي،دار المقادد للطباعة،غزة،ط٤،٢٠٠٥ م.
- بوسيطيا الثقافة(نحو نظرية شعرية في النقد الأدبي)،د. بشري موسى صالح،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،ط١،٢٠١٢ م.
- تاج العروس من جواهر القاموس،محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي(ت ١٢٠٥ هـ)،تحقيق علي شيري،منشورات دار الفكر،بيروت،(د.ط)،١٩٩٤ م.
- تاريخ الأدب العربي(العصر العباسي الثاني)،د. شوقي ضيف،دار المعارف،مصر،ط٢،١٩٧٥ م.
- تاريخ الإسلام،شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت ٧٤٨ هـ)،تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري،دار الكتاب العربي،بيروت/لبنان،ط١،١٩٨٧ م.
- تاريخ الإسلام السياسي والدين والثقافي والاجتماعي،د. حسن إبراهيم حسن،دار الجيل،بيروت،ط٤،١٩٩٦ م.

- تاريخ بغداد أو مدينة السلام،أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي(ت٤٦٣هـ)،دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا ،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١،١٩٩٧ م .
- تاريخ الجنسانية(استعمال المتع)،ميشال فوكو،ترجمة محمد هشام،منشورات أقريقيا الشرق،المغرب،(د.ط)،٢٠٠٤ م .
- تاريخ الحديث النبوي(بين سلطة النص ونص السلطة)،محمد علي الحلو،منشورات دار المتنبيين،بيروت،(د.ط/د.ت) .
- تاريخ مدينة دمشق،ابن عساكر علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الشافعي(ت٥٧١هـ)،دراسة وتحقيق علي شيري،منشورات دار الفكر،بيروت،(د.ط)،١٩٩٤ م .
- تحولات الخطاب النقي في العربي المعاصر،د. يوسف عليمان وآخرون،منشورات عالم الكتب الحديث،إربد/الأردن،ط١/٢٠٠٨ م .
- تدوين السنّة،إبراهيم فوزي،دار الرياض للنشر والتوزيع،لندن،ط١،١٩٩٤ م .
- تذكرة الحفاظ،شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت٧٤٨هـ)،دار إحياء الكتاب العلمية،بيروت،ط١،١٩٩٨ م .
- تراجيديا الموت في الشعر العربي المعاصر،د.عبد النصر هلال،مركز الحضارة العربية،القاهرة،ط١،٢٠٠٥ م .
- التسامح في الإسلام(المبدأ والتطبيق)،د.شوفي أبو خليل،دار الفكر المعاصر،لبنان،ط١،١٩٩٣ م .
- التشابه والاختلاف(نحو منهجية شمولية)،د.محمد مفتاح،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/المغرب،ط١،١٩٩٦ م .
- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق،د.زكي مبارك،مؤسسة هنداوي،القاهرة،(د.ط)،٢٠١٢ م .
- التصوف في الشعر العربي الإسلامي(نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري)،عبد الحكيم حسان،تقديم وتعليق عقبة زيدان،دار العرّاب للدراسات،دمشق/سوريا،(د.ط)،٢٠١٠ م .
- التطور والنسبة في الأخلاق،د.حسام محبي الدين الألوسي،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،ط١،١٩٨٩ م .
- تعارضات المركز والهامش في الفكر المعاصر-عبد الله إبراهيم أنموذجاً،غزلان هاشمي،دار نبيور للطباعة،العراق،ط١،٢٠١٤ م .

- التعريفات، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، ٤٢٠٠٤م.
- تكوين الملكة الفقهية، محمد عثمان شبير، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ١٩٩٩م.
- تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، د. نادر كاظم، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- التبيهات على معاني السبع العلويات، ابن أبي الحيد المعتزلي، شرح ابن أبي الرضا العلوي البغدادي، تصحيح وتقديم طالب السنجري، منشورات مكتبة آية الله عبدالله الشيرازي، قم المقدسة، ط١، ١٩٩١م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو الحاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن، تحقيق د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
- التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، د. مجاهد مصطفى بهجت، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، ط١، ١٩٨١م.
- الثابت والمتحول، أدونيس، دار الساقى، بيروت / لبنان، ط٧، ١٩٩٤م.
- الثقافة الجنسوية الثقافية (الذكر والأنثى ولعبة المهد)، سليم دوله، دار الفرق للطباعة، سوريا / دمشق، ط١، ٢٠٠٩م.
- ثقافة الوعي المنهجي (قراءة في إشكاليات الدرس النقيدي الحديث)، د. ناهضة ستار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ٢٠١٣م.
- جامع السعادات، محمد مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، تحقيق وتعليق محمد كلانتر، تقديم محمد رضا المظفر، منشورات مطبعة النعمان، النجف الأشرف، (د.ط/د.ت).
- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
- جدلية العلاقة بين المثقف والسلطة، د. عبد الحسين الطائي، دار الحكمة، لندن، ط١، ٢٠١٣م.
- الجسد المتخيل في السرد الروائي، رسول محمد رسول، منشورات النايا، سوريا / دمشق، ط١، ٢٠١٤م.
- الجسد والصورة والقدس في الإسلام، د. فريد الزاهي، منشورات أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، ١٩٩٩م.
- الجسد والنظرية الاجتماعية، كرس شلنجز، ترجمة منى البحر، ونجيب الحصادي، منشورات دار العين، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠٠٩م.

- جماليات التحليل الثقافي(الشعر الجاهلي نموذجاً)،د.يوسف عليمات،المؤسسة العربية للدراسات،بيروت/لبنان،ط١،٢٠٠٤ م.
- الجنس والحرير(روح السراري)، مالك شبل،ترجمة عبدالله زارو،منشورات أفريقيا الشرق،المغرب،(د.ط)،٢٠٠٦ م.
- جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام)،أبو البركات شمس الدين محمد بن أحمد الدمشقي الشافعي(ت٨٧١ هـ)،تحقيق محمد باقر المحمودي،منشورات مجمع إحياء الثقافة العربية،قم المقدسة،ط١،١٩٩٤ م.
- الجود والبخل في الشعر الجاهلي،د.محمد فؤاد نعما،دار طлас للدراسات والنشر،دمشق/سوريا،ط١،١٩٩٤ م.
- جينالوجيا المعرفة،ميشيل فوكو،ترجمة أحمد السطاتي،وعبد السلام بن عبد العالى،منشورات دار توبقال،الدار البيضاء/المغرب،ط١،١٩٨٨ م.
- الحب والبقاء(المرأة-السكينة-العداوة)،على حرب،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط٢،٢٠٠٩ م.
- الحب والمحبة الإلهية(من كلام الشيخ محيي الدين بن العربي)،محمود الغراب،مطبعة الكاتب العربي،دمشق،ط١،١٩٨٣ م.
- حدائق الجنس(فتاوي الشيوخ وفنون كتب التراث)،دار كنوز للنشر والتوزيع،القاهرة،(د.ط/د.ت).
- الحديث عن المرأة والديانات،الصادق النيهوم،مؤسسة الانتشار العربي،بيروت/لبنان،ط١،٢٠٠٢ م.
- الحركة الإسلامية ما لها وما عليها،محمد حسين فضل الله،دار الملّاك،بيروت،ط١،٢٠٠٤ م.
- حرکية الصراع في القصيدة العباسية(فلسفة الصراع والرؤية الشعرية)،د.بانظام حمد السُّويداوي،دار العراب /سوريا،ودار نور للدراسات والنشر/دمشق،ط١،٢٠١٢ م.
- الحرير السياسي(النبي والنساء)،د.فاطمة المرنيسي، ترجمة عبد الهادي عباس،منشورات دار الحصاد،دمشق،(د.ط/د.ت).
- حفريات في الخطاب الخلدوني(الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية)،ناجية الوريمي بوعجيلة،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/المغرب،ط١،٢٠١٥ م.
- حفريات في الفكر الإعلامي القيمي،د.عبد الرحمن عزي،منشورات الدار المتوسطة للنشر،تونس،ط١،٢٠١١ م.

- حواريات في الفكر الأدبي، د.صلاح فضل، منشورات آفاق، مصر، ط١، ٢٠٠٦ م.
- الحياة الأدبية في العصر العبّاسي، د.محمد عبد المنعم خفاجي، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٤ م.
- الحياة العربية من الشعر الجاهلي، د.أحمد محمد الحوفي، مكتبة نهضة مصر، ط٢، ١٩٥٢ م.
- خريدة القصر/قسم شعراء مصر، عماد الدين الأصفهاني(ت)، تحقيق أحمد أمين، وإحسان عباس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط١، القاهرة، ١٩٥١ م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب(ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق محمد نبيل الطريفي، وإميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨ م.
- خطاب الآخر(خطاب نقد التأليف الأدبي أنموذجًا)، د. عبد العظيم رهيف السلطاني، منشورات دار الاصالة، بنغازي/ليبيا، ط١، ٢٠٠٥ م.
- خطاب الأنساق(الشعر العربي في مطلع الألفية الثالثة)، آمنة بلعلى، دار الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠١٤ م.
- خطاب الجسد في شعر الحداثة(قراءة في شعر السبعينات)، د.عبد الناصر هلال، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥ م.
- خطاب الحداثة، د.كريم شغيل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ط١، ٢٠١٣ م.
- خطاب الصورة الدرامية، حسن عبود النحيلة، منشورات ضفاف، بيروت، ط١، ٢٠١٣ م.
- الخطيئة والتکفیر من البنیویة إلى التشریحیة(قراءة نقدیة لنموذج معاصر)، د.عبد الله محمد الغذامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٤، ١٩٩٨ م.
- خلاصة عبات الأنوار في معرفة الأئمة الأطهار، حامد حسين الكهنوی، منشورات مؤسسة البعثة، قم المقدسة، ط١، ١٩٨٥ م.
- الخيال وشعريات المتخيل(بين الوعي الآخر والشعرية العربية)، د.محمد الديهاجي، منشورات مطبعة وراقة بلال، المغرب، ط١، ٢٠١٤ م.
- دراسات فنية في الأدب العربي، عبد الكريم اليافي، مكتبة ناشرون لبنان/بيروت، ط١، ١٩٩٦ م.
- دراسة نقدية في فلسفة الدين، أدیب صعب، دار النهار للنشر، بيروت/لبنان، ط١، ٢٠١٥ م.

- الدليل الشافي على المنهـل الصافـي، جمال الدين أبو المحسـن يوسف بن تغري بردي(ت ٨٧٤هـ)، تحقيق وتقديم فهيم محمد شلتـوت، مكتـبة الخانجي، القاهرة، (دـ.ط)، ١٩٨٣م.
- دليل الناقد الأـدبـي، دـ. مـيجـانـ الروـيلـيـ، دـ. سـعـدـ الـبـازـ عـيـ، المـركـزـ الثـقـافـيـ العـرـبـيـ، الدـارـ الـبـيـضـاءـ، المـغـرـبـ، طـ ٣ـ، ٢٠٠٢ـ مـ.
- دمية القصر وعصرة أهل العصر، لأـبـوـ الحـسـنـ عـلـيـ بـنـ الـحـسـنـ بـنـ أـبـيـ الطـيـبـ الـبـاخـرـزـيـ(ت ٤٦٧هـ)، تحقيق دـ. سـامـيـ مـكـيـ العـانـيـ، دـارـ الـعـروـبـةـ لـلـنـشـرـ وـالـتـوزـيـعـ، الـكـوـيـتـ، طـ ٢ـ، ١٩٨٥ـ مـ.
- الـدـهـرـ فـيـ الشـعـرـ الـأـنـدـلـسـيـ(دـرـاسـةـ فـيـ حـرـكـيـةـ الـمعـنـىـ)، دـلـؤـيـ عـلـيـ خـلـيلـ، مـنـشـورـاتـ أـبـوـ ظـبـيـ لـلـثـقـافـةـ وـالـتـرـاثـ، إـلـمـارـاتـ، طـ ١ـ، ٢٠١٠ـ مـ.
- الـدـوـلـةـ الـعـثـمـانـيـ(الـقـاـفـةـ الـمـجـتمـعـ وـالـسـلـطـةـ)، دـ. حـسـنـ الضـيـقـةـ، دـارـ الـمـنـتـخـبـ الـعـرـبـيـ، بـيـرـوـتـ، طـ ١ـ، ١٩٩٧ـ مـ.
- الـدـيـنـ وـالـتـدـيـنـ(الـتـشـرـيـعـ وـالـنـصـ وـالـاجـتمـاعـ)، عـبـدـ الـجـوـادـ يـاسـيـنـ، التـنـوـيرـ لـلـطـبـاعـةـ وـالـنـشـرـ، بـيـرـوـتـ، طـ ١ـ، ٢٠١٢ـ مـ.
- الـدـيـنـ وـالـسـلـطـةـ، مـحـمـدـ شـحـرـورـ، دـارـ السـاقـيـ، بـيـرـوـتـ/لـبـانـ، طـ ١ـ، ٢٠١٤ـ مـ.
- دـيـوانـ اـبـنـ الـدـهـانـ الـموـصـلـيـ، تـحـقـيقـ عـبـدـ اللهـ الـجـبـوريـ، مـطـبـعـةـ الـمـعـارـفـ، بـغـادـ، طـ ١ـ، ١٩٦٨ـ مـ.
- دـيـوانـ الـأـرـجـانـيـ، تـحـقـيقـ دـ. مـحـمـدـ قـالـسـمـ مـصـطـفـيـ، مـنـشـورـاتـ وزـارـةـ الـقـاـفـةـ، بـغـادـ، طـ ١ـ، ١٩٧٩ـ مـ.
- دـيـوانـ الشـرـيفـ الـمـرـتـضـيـ، تـحـقـيقـ رـشـيدـ الصـفـارـ، مـرـاجـعـةـ دـمـصـطـفـيـ جـوـادـ، تـقـدـيمـ مـحـمـدـ رـضاـ الشـبـيـبـيـ، مـنـشـورـاتـ دـارـ الـبـلـاغـةـ، بـيـرـوـتـ، طـ ١ـ، ١٩٩٨ـ مـ.
- دـيـوانـ الـقـاضـيـ الـجـرجـانـيـ، أـشـرـفـ عـلـيـ وـرـاجـعـهـ إـبـراهـيمـ صـالـحـ، جـمـعـ وـتـحـقـيقـ وـدـرـاسـةـ سـمـيـحـ إـبـراهـيمـ صـالـحـ، دـارـ الـبـشـائرـ، دـمـشـقـ/سـورـيـاـ، طـ ١ـ، ٢٠٠٣ـ مـ.
- الـذـاتـ الـشـاعـرـةـ فـيـ شـعـرـ الـحـدـاثـةـ الـعـرـبـيـةـ، دـ. عـبـدـ الـوـاسـعـ الـحـمـيرـيـ، الـمـؤـسـسـةـ الجـامـعـيـةـ لـلـدـرـاسـاتـ وـالـنـشـرـ، بـيـرـوـتـ/لـبـانـ، طـ ١ـ، ١٩٩٩ـ مـ.
- الـذـخـيرـةـ فـيـ مـحـاسـنـ أـهـلـ الـجـزـيرـةـ، أـبـوـ الـحـسـنـ عـلـيـ بـنـ بـسـامـ الشـنـتـرـينـيـ، تـحـقـيقـ إـحـسانـ عـبـاسـ، مـنـشـورـاتـ دـارـ الـقـاـفـةـ لـلـطـبـاعـةـ وـالـنـشـرـ، بـيـرـوـتـ، طـ ١ـ، ١٩٧٩ـ مـ.
- ذـيلـ تـارـيخـ بـغـادـ، اـبـنـ الـنـجـارـ الـبـعـدـادـيـ مـحـبـ الـدـينـ أـبـوـ عـبـدـ اللهـ مـحـمـدـ بـنـ مـحـمـودـ(ت ٦٤٣هـ)، درـاسـةـ وـتـحـقـيقـ مـصـطـفـيـ عـبـدـ الـقـادـرـ عـطاـ، دـارـ الـكـتبـ الـعـلـمـيـةـ، بـيـرـوـتـ، طـ ١ـ، ١٩٩٧ـ مـ.

- الذيل على طبقات الحنابلة، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن شهاب الدين
أحمد المعروف(بابن رجب الحنبلي(ت٧٩٥هـ)،تصحيح محمد حامد
الفقى،مطبعة السنة المحمدية،مصر،(د.ط)،١٩٥٢ م.
- الرواية العربية مابعد الحداثية(تقويض المركز-الجسد-تحطيم السرديةات
الكبرى)،د.ماجدة هاتو هاشم،دار الشؤون الثقافية،بغداد،ط١،٢٠١٣ م.
- زئق شهريار(جماليات الجسد المحظور في الرواية النسوية العربية)،إبراهيم
محمود،دار الحوار للنشر والتوزيع،سوريا،ط١،٢٠١٢ م.
- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد،محمد بن يوسف الصالحي
الشامي(ت٩٤٢هـ)،تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود،وعلي محمد
معوض،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١،١٩٩٣ م.
- السرد النسوى(الثقافة الأبوية والهوية الأنثوية والجسد)،د.عبد الله إبراهيم،
منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط١،٢٠١١ م.
- السلطة في الرواية العراقية،د.أحمد رشيد وهاب الددة،دار الشؤون
الثقافية،بغداد،ط١،٢٠١٣ م.
- السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام،حياة عمamu،دار التنوير للطباعة
والنشر،بيروت،ط١،٢٠١٤ م.
- سوسيولوجيا الغزل العربي(الشعر العذري نموذجاً)، الطاهر لبيب،ترجمة
مصطفى المنساوي، دار الطليعة،الدار البيضاء(د.ط/د.ت).
- سير أعلام النبلاء،شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان
الذهبي(ت٧٤٨هـ)،تحقيق وإخراج وتعليق شعيب الأرناؤوط،ومحمد نعيم
العرقوسي،مؤسسة الرسالة،بيروت،ط٤،١٩٨٦ م.
- سيرتنا وسننا،عبد الحسين الأميني(ت١٣٩٢هـ)،دار الكتاب
الإسلامي،بيروت،ط٢،١٩٩٢ م.
- سيكولوجية المرأة،زكريا إبراهيم،منشورات مكتبة مصر،القاهرة،ط١،
١٩٧٧ م.
- الشاعر والسلطة،د.أحمد عبد الحي،منشورات ايتراك للنشر والتوزيع،ط١،
٢٠٠٤ م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب،ابن العماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي
بن أحمد بن محمد العكري الدمشقي(ت١٠٨٩هـ)،تحقيق عبد القادر
الأرناؤوط،ومحمود الأرناؤوط،دار ابن كثير،دمشق،ط١،١٩٩١ م.

- شرح إحقاق الحق وإزهاق الباطل،نور الله الحسيني المرعشى،مطبعة الخيم،قم المقدسة،(د.ط)،١٩٨٣ م.
- شرح العقيدة الطحاوية،ابن أبي العز الحنفي(ت٧٩٢هـ)،منشورات المكتب الإسلامي بيروت،ط٤،١٩٧١ م.
- شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام،محمد الطاهر بن عاشور،تحقيق ياسر بن حامد المطيري،تقديم د.عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر،مكتبة دار المنهاج للتوزيع والنشر،الرياض،ط١،٢٠٠٩ م.
- شرح نهج البلاغة،ابن أبي الحميد المعتزلي(ت٦٥٦هـ)،تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،دار إحياء الكتب العربية،بيروت،ط١،١٩٥٩ م.
- شرق وغرب وأنوثة،جورج طرابيشي،منشورات دار الطليعة،بيروت،ط٤،١٩٩٧ م.
- شعراً ببغداد من تأسيسها حتّى اليوم،علي الخاقاني،مطبعة أسعد،بغداد،ط١،١٩٦٢ م.
- شعراً الصُّوفية المُجْهُولُون،د.يوسف زيدان،دار الجيل،بيروت،ط٢،١٩٩٦ م.
- الشعراً المحدثون في العصر العبّاسي،د.العربي حسن درويش،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،ط١،١٩٨٩ م.
- شعر العقيدة في عصر صدر الإسلام حتّى سنة(٢٣٥هـ)،أيهم عباس حمودي القيسي،عالم الكتب،بيروت،ط١،١٩٨٦ م.
- الشعر في البصرة خلال القرن الرابع الهجري،نهلة محمد حسن عبد الصمد،منشورات جامعة البصرة،ط١،١٩٩١ م.
- الشعر في بغداد حتى نهاية القرن الثالث الهجري،د.أحمد عبد الستار الجواري،مطبعة المجمع العلمي العراقي،بغداد،ط٢،١٩٩١ م.
- الشعر والشعراء في العصر العبّاسي،د. مُصطفى الشكعة،دار العلم للملابين،ط٦،١٩٨٦ م.
- الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بنى أمية،د.شوقي ضيف،دار المعارف،القاهرة،ط٥،١٩٩٢ م.
- شعرية المرأة وأنوثة القصيدة(قراءة في شعر نزار قباني)،د.أحمد حيدوش،منشورات اتحاد الكتاب العرب،دمشق،ط١،٢٠٠١ م.
- الشورى(فريضة إسلامية)، د.عليّ محمد الصلايى،مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع،القاهرة، ط١،٢٠١٠ م.

- الصاحح(تاج اللغة وصحاح العربية)،إسماعيل بن حماد الجوهرى(ت ٣٩٣هـ)،تحقيق أحمد عبد الغفور عطار،دار العلم للملايين،ط٤،١٩٨٧ م .
- صحيح البخاري،الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي(ت ٢٥٦هـ)،دار الفكر للطباعة،(د.ط)،١٩٨١ م .
- صور المتنق،إدورد سعيد،ترجمة غسان غصن،مراجعة مُنى أنيس،منشورات دار النهار،بيروت،(د.ط)،١٩٩٦ م .
- الطالع السعيد الجامع لأسماء نجاء الصعيد،أبو الفضل كمال الدين جعفر بن ثعلب الأدفوي الشافعى(ت ٧٤٨هـ)،تحقيق سعد محمد حسن،مراجعة الدكتور طه الحاجري،الدار المصرية للتأليف والترجمة،القاهرة،(د.ط)،١٩٦٦ م .
- طبقات الحنابلة،أبو الحسين محمد بن أبي يعلى(ت ٤٥٨هـ)،تصحيح محمد حامد الفقي،مطبعة السنة المحمدية،القاهرة،١٩٥٢ م .
- طبقات الشافعية الكبرى،تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي(ت)،تحقيق محمود محمد الطناحي،وعبد الفتاح محمد الحلو،مطبعة عيسى البانى وشركاه،مصر،ط١،١٩٦٤ م .
- طبقات فقهاء اليمن،عمر بن علي بن سمرة الجعدي(ت ٥٨٦هـ)،دار القلم،بيروت /لبنان،(د.ط/د.ت) .
- طبقات المفسرين،جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(ت ٩١١هـ)،منشورات دار الكتب العلمية،بيروت،(د.ط/د.ت) .
- الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر،يُوسف محمد طه زيدان،دار الجليل،بيروت،ط١،١٩٩١ م .
- طوق الحمامـة في الألفـة والألاف،الإمام أبو محمد علي بن حزم الأندلسي(ت ٤٥٦هـ)،تحقيق محمد إبراهيم سليم،منشورات مكتبة ابن سينا،القاهرة،(د.ط)،٢٠١٠ م .
- طيف الخيال،الشريف المرتضى(علي بن الحسين بن موسى(ت ٤٣٦هـ)،تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،مصر،ط١،١٩٥٤ م .
- الطيف والخيال،د.حسن البنا عز الدين،دار الحضارة للنشر،القاهرة،(د.ط)،١٩٩٣ م .
- عبدالله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية،حسين السماهيجي وأخرون،المؤسسة العربية للدراسات،بيروت،ط١،٢٠٠٣ م .

- العدد القوية لدفع المخاوف اليومية،رضي الدين علي بن يوسف المطهر الحلي(ت١٧٠٥هـ)،تحقيق مهدي الرجائي،مطبعة سيد الشهداء،قم المقدسة،ط١،١٩٨٧م.
- العرب وطبائع السلطة(كواليس الشرعية المتضاربة)،د.وفيق رؤوف،منشورات منتدى المعارف،ط١،٢٠١٣م.
- العرب والمرأة(حفرية في الإسطير المخيم)،خليل عبد الكريم،مؤسسة الانتشار العربي،بيروت،ط١،١٩٩٨م.
- العشق والغزل في القرن التاسع عشر،سيد صديق عبد الفتاح،منشورات دار الأمين،القاهرة،ط١،١٩٩٧م.
- عُلاء المَجَانِينِ،أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب(ت٤٠٦هـ)،تحقيق عمر الأسعد،دار النفائس،بيروت،ط١،١٩٨٧م.
- العلل ومعرفة الرجال،أحمد بن حنبل(ت٢٤١هـ)،تحقيق د.وصي الله بن محمود عباس،منشورات دار الخاني،الرياض،ط١،١٩٨٩م.
- علُوُّ الْهَمَةِ،محمد بن إسماعيل المقدم،دار الإيمان للطباعة،الإسكندرية،(د.ط)،٢٠٠٤م.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء،ابن أبي اصبيعة موقف الدين أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي(٦٦٨هـ)،تحقيق دبزار رضا،منشورات دار مكتبة الحياة،بيروت،(د.ط/د.ت).
- غَايَةُ الْمُؤَوَّةِ فِي آدَابِ الصُّحْبَةِ وَحُقُوقِ الْأَخْوَةِ،حازم خنفر،قدّم له علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري،دار الصادق،المملكة العربية السعودية،ط١،٢٠٠٩م.
- الغدير في الكتاب والسنة والأدب،عبد الحسين أحمد الأميني النجفي(ت١٣٩٢هـ)،دار الكتاب العربي،بيروت/لبنان،ط٤،١٩٧٧م.
- الغزل(ضوابط النظرية وظواهر العذول)،د.مصطفى عليان،منشورات مؤسسة الرسالة،بيروت،ط١،٢٠٠٨م.
- الغزل عند العرب،حسان أبو رحاب،منشورات مصر،القاهرة،ط١،١٩٤٧م.
- الغلو في الدين(نشأته، موقف الإسلام منه،مسائله)،علي بن عبد العزيز الشبل،دار الشبل للنشر،الرياض،ط١،١٩٩٦م.
- فتح القدير بين فني الرواية والدرایة من علم التفسير،محمد بن علي بن محمد الشوكاني(ت١٢٠٥هـ)،منشورات عالم الكتب،بيروت،(د.ط/د.ت).

- الفرج بعد الشدة،أبو الحسن بن أبي القاسم التنوخي(ت٤٣٨هـ)،منشورات دار الشريف الرضي،قم المقدسة،(د.ط)،١٩٤٤ م.
- الفروق اللغوية،أبو هلال العسكري(ت٤٣٩هـ)،مؤسسة النشر الإسلامي،قم المقدسة،ط١،١٩٩١ م.
- فقه الواقع في التراث الإسلامي،مدحت ماهر الليثي،منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت،ط١،٢٠١٥ م.
- الفقهاء والخلافة في العصر الأموي،د.حسين عطوان،دار الجيل،بيروت،ط١،١٩٩١ م.
- فلسفة الأخلاق عند الجاحظ،د.عزت السيد أحمد،منشورات اتحاد الكتاب العرب،دمشق،٢٠٠٥ م.
- فن الزهد في شعر البارودي،د.مصطفى مصطفى البسطويسي عطا،دار الجيار للطباعة،القاهرة،ط١،١٩٩٨ م.
- الفهرست،ابن النديم محمد بن أبي يعقوب(ت٤٣٨هـ)،تحقيق رضا تجدد،منشورات دار العقائد الشيعية،قم المقدسة،(د.ط/د.ت).
- الفهرست،الطوسي،أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي(ت٤٦٠هـ)،تحقيق جواد القيومي،مؤسسة النشر الإسلامي،قم المقدسة،(د.ط)،١٩٩٦ م.
- فوات الوفيات،محمد بن شاكر الكتبى(ت٤٧٦هـ)،علي محمد بن يعوض الله،وعادل أحمد بن الموجود،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١،٢٠٠٠ م.
- في الائتلاف والاختلاف(ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم)،د.ناجية الوريمي بو عجيلة،منشورات دار المدى،دمشق،ط١،٤٢٠٠ م.
- في الأدب العباسي(الرؤبة والفن)،د.عز الدين إسماعيل،دار النهضة العربية،بيروت،ط١،١٩٧٥ م.
- في الأدب وما إليه،محمد حسين الأعرجي،دار المدى،دمشق،ط١،٣٢٠٠ م.
- في التراث والشعر واللغة،د.شوقى ضيف،دار المعارف،القاهرة،(د.ط)،١٩٨٧ م.
- في الشعر ونقده(مقالات وحوارات)،د.عبدالله بو منجل،عالم الكتب الحديث،إربد/الأردن،ط١،١٢٠١١ م.
- في جينالوجيا الأخلاق،فريدریتش نیتشه،ترجمة وتقديم فتحي المسکیني،مراجعة محمد محجوب،منشورات دار سیناترا،تونس،ط١،١٠٢٠١٠ م.
- في لغة الشعر،د.إبراهيم السامرائي،دار الفكر،عمان،(د.ط/د.ت).

- فيض القدير في شرح الجامع الصغير من أحاديث النبي البشير، محمد عبد الرؤوف المناوي، ضبط وتصحيح أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤ م.
- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ١٣٩١ هـ)، دار نوبليس، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- القراءة النسقية (سلطة البنية ووهم المحايثة)، أحمد يوسف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي، د. وهب رومبة، منشورات دار نوبليس، بيروت، ط ١، ١٩٨١ م.
- القضاء والشهادات، مرتضى الأنباري (ت ١٢٨١ هـ)، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، منشورات مطبعة باقرى، قم المقدسة، ط ١، ١٩٩٤ م.
- قضاة بغداد من خلال تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، مارد عبد الحسن الحسون، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ٢٠١٣ م.
- قضية الزمن في الشعر العربي (الشباب والمشيب)، د. فاطمة مجوب، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠ م.
- القواعد والفوائد في الفقه والأصول العربية، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملـي (ت ٧٨٦ هـ)، تحقيق د. عبد الهاـدي الحـكـيم، منشورات مكتبة المـفـيد، قـم المـقدـسـة، (دـ.طـ/دـ.بـ).
- القيادة في الإسلام، محمد الريـشهرـي، تـعرـيبـ علىـ الأـسـدـيـ، منـشـورـاتـ دـارـ الـحـدـيـثـ، قـمـ المـقدـسـةـ، طـ ١ـ، ١ـ٩ـ٥ـ٥ـ مـ.
- القيم الأخلاقية في الشعر الإسلامي (شعراء الطبقة الأولى أنموذجاً)، د. عبد اللطيف شنشول دكمان، منشورات دار تموز، دمشق، ط ١، ٢٠١١ م.
- الكامل في التاريخ، ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم الشيباني (ت ٦٣٠ هـ)، منشورات دار صادر، بيروت، (دـ.طـ)، ١٩٦٦ م.
- كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال الحسن بن سهل العسكري (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق علي محمد الـبـجاـويـ، ومـحمدـ أبوـ الفـضـلـ إـبرـاهـيمـ، دـارـ إـحـيـاءـ الـكـتـبـ الـعـرـبـيـةـ، طـ ١ـ، ١ـ٩ـ٥ـ٢ـ مـ.
- كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ)، تحقيق دـ.مهـديـ المـخـزوـميـ، وـدـ.إـبرـاهـيمـ السـامـرـائـيـ، مؤـسـسـةـ دـارـ الـهـجـرـةـ، اـيـرانـ، طـ ٢ـ، ١ـ٩ـ٨ـ٩ـ مـ.

- الكشف الحيث عن رمي بوضع الحديث،برهان الدين الحلبـي(ت ١٤٠ هـ)،تحقيق صبحـي السامرـائي،مكتبة النهـضة العربية،بيروـت،ط ١، ١٩٨٧ م.
- كشف الحجب والأستار،إعجاز حسـين(ت ١٢٨٦ هـ)،منشورات مكتبة آية الله العـظمـى المرعشـى النجـفى،قم المقدـسة،ط ٢،
- كشف الخفاء،إسماعـيل بن محمد العـجلـونـي الجـراـحـى(ت ١١٦٢ هـ)،دار الكـتب الـعـلـمـية،بيـرـوـت،ط ٣، ١٩٨٨ م.
- كشف الـظـنـونـ حاجـي خـلـيفـةـ،منـشـورـات دـار إـحـيـاء التـرـاث الـعـربـيـ،بيـرـوـتـ،لـبـانـ،(دـ.ـطـ/ـدـ.ـتـ).
- كشف الغمة في معرفـةـ الأـئـمـةـ،أـبـوـ الـحـسـنـ عـلـيـ بـنـ عـيـسـىـ بـنـ أـبـيـ فـتـحـ الإـرـبـلـيـ(ت ٦٩٣ هـ)،دار الأـصـوـاءـ،بيـرـوـتـ،(دـ.ـطـ/ـدـ.ـتـ).
- الـكـنـىـ وـالـأـلـقـابـ،عـبـاسـ الـقـمـيـ(ت ١٣٥٩ هـ)،تقـديـمـ مـحـمـدـ هـادـيـ الـأـمـيـنـيـ،مـكـتـبـةـ الصـدـرـ،طـهـرـانـ،(دـ.ـطـ/ـدـ.ـتـ).
- كـنـزـ الـعـمـالـ مـنـ سـنـ الـأـقـوـالـ وـالـأـفـعـالـ،عـلـاءـ الـدـيـنـ عـلـيـ الـمـتـقـىـ بـنـ حـسـامـ الـدـيـنـ الـهـنـدـيـ(ت ٩٧٥ هـ)،تحـقـيقـ بـكـريـ الـحـيـانـيـ،وـصـفـوتـ السـقاـ،مـؤـسـسـةـ الرـسـالـةـ،بيـرـوـتـ،(دـ.ـطـ)، ١٩٨٩ م.
- لـبـ الـأـلـبـابـ فـيـ تـحـرـيرـ الـأـنـسـابـ،جـلالـ الـدـيـنـ السـيـوطـيـ الشـافـعـيـ(ت ٩١١ هـ)،دار صـادـرـ بـيـرـوـتـ،(دـ.ـطـ/ـدـ.ـتـ).
- الـلـبـابـ فـيـ تـهـذـيبـ الـأـنـسـابـ،ابـنـ الـأـثـيـرـ عـزـ الـدـيـنـ الـجـزـرـىـ(ت ٦٣٠ هـ)،دار صـادـرـ بـيـرـوـتـ،(دـ.ـطـ/ـدـ.ـتـ).
- لـسـانـ الـعـرـبـ،جمـالـ الدـيـنـ مـحـمـدـ بـنـ مـكـرمـ بـنـ مـنـظـورـ الـأـفـرـيـقـيـ(ت ٧١١ هـ)،تحـقـيقـ عـبـدـالـلـهـ عـلـيـ الـكـبـيرـ،وـمـحـمـدـ أـحـمـدـ حـسـبـ اللـهـ،وـهـاشـمـ مـحـمـدـ الشـاذـلـيـ،دار الـمـعـارـفـ،الـقـاهـرـةـ،(دـ.ـطـ/ـدـ.ـتـ).
- لـسـانـ الـمـيـزـانـ،شـهـابـ الـدـيـنـ اـبـوـ الـفـضـلـ (أـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ بـنـ حـجـرـ الـعـسـقلـانـيـ- ت ٨٥٢ هـ)،منـشـورـاتـ مـؤـسـسـةـ الـأـعـلـمـيـ،بيـرـوـتـ/ـلـبـانـ،ط ٢، ١٩٧١ م.
- لـسـانـيـاتـ الـخـطـابـ وـأـنـسـاقـ الـنـقـافـةـ،دـ.ـعـبـدـ الـفـتـاحـ أـحـمـدـ يـوـسـفـ،منـشـورـاتـ الـاـخـتـلـافـ،الـجـزاـئـرـ،ط ١، ٢٠١٠ م.
- لـغـةـ الـجـسـدـ فـيـ أـشـعـارـ الـصـعـالـيـكـ(تـجـليـاتـ الـنـفـسـ وـأـثـرـهاـ فـيـ صـورـةـ الـجـسـدـ)،دـ.ـغـيـثـاءـ قـادـرـةـ،منـشـورـاتـ اـتـحـادـ الـكـتـابـ الـعـرـبـ،دمـشـقـ،ط ١، ٢٠١٣ م.

- المجدي في أنساب الطالبيين،أبو الحسن نجم الدين علي بن محمد بن علي العلوي العمري(ت٧٠٩هـ)،تحقيق د.أحمد المهدوي الدامغاني،مطبعة سيد الشهداء عليه السلام،قم المقدسة،ط١،١٩٨٨ م.
- مجمع البحرين،فخر الدين الطريحي(ت١٠٨٥هـ)،تحقيق أحمد الحسيني،منشورات دار الأميرة،بيروت/لبنان،ط١،٢٠١١ م.
- المحاورات السردية،د.عبدالله إبراهيم،المؤسسة العربية للدراسات،بيروت،ط١،٢٠١٢ م.
- المحمدون من الشعراء وأشعارهم،جمال الدين علي بن يوسف القبطي(ت٦٤٦هـ)،تحقيق حسن معمرى،مراجعة حمد الجاسر،دار اليمامه،ط١،١٩٧٠ م.
- مختار الصحاح،محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازى(ت٧٢١هـ)تحقيق أحمد شمس الدين،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١،١٩٩٤ م.
- المختصر المحتاج من تاريخ ابن الدبيثي،محمد بن سعيد بن يحيى بن علي بن الدبيثي(ت٦٣٧هـ)،دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١،١٩٩٧ م.
- مداريات صوفية،هادى العلوي،دار المدى،سوريا،ط١،١٩٩٧ م.
- مدخل إلى نظرية الأنساق،نيكلاس لومان،ترجمة فهمي حجازي،مراجعة وتدقيق رامز ملا،دار الجمل،بغداد،ط١،٢٠١٠ م.
- المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي،د.عبدالله موسى،منشورات ابن النديم للنشر والتوزيع،الجزائر،(د.ب.ط/د.ب.).
- المرأة في الشعر الأموي،د.فاطمة تجور،منشورات اتحاد الكتاب العرب،دمشق،ط١،١٩٩٩ م.
- المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء،جمال البنا،منشورات دار الفكر الإسلامي،القاهرة،(د.ب.ط/د.ب.).
- مستدركات أعيان الشيعة،حسن الأمين،دار التعارف للمطبوعات،بيروت،ط١،١٩٨٩ م.
- المستقاد من ذيل تاريخ بغداد،لابن النجار البغدادي(ت٦٣٧هـ)،دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا الله،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١،١٩٩٧ م.
- مصطلحات الفقهاء والأصوليين،د.محمد إبراهيم الحفناوى،دار السلام للطباعة،القاهرة،ط٣،٢٠٠٩ م.

- معاني الأخبار،لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي(ت١٣٨١هـ)،تحقيق علي أكبر الغفاري،دار انتشارات الإسلامي،(د.ط)،١٩٥٩م.
- معجم الأدباء(إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)،شهاب الدين(أبو عبدالله الرومي الحموي(ت٦٢٦هـ)تحقيق إحسان عباس،دار الغرب الإسلامي،بيروت،ط١،١٩٩٣م ،ودار صادر،بيروت،ط١،١٩٥٥م .
- معجم البلدان،شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت٦٢٦هـ)،دار إحياء التراث العربي،بيروت/لبنان،(د.ط)،١٩٩٧م .
- المعجم الفلسفى،جميل صليبا،دار الكتاب اللبناني،بيروت،(د.ط)،١٩٨٢م
- مُجمِّع المصطلحات الأدبية المعاصرة،د.سعيد علوش،دار الكتاب اللبناني،بيروت،ط١،١٩٨٥م .
- معجم المطبوعات العربية،أليان سركيس(ت١٣٥١هـ)،منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى،قم المقدسة،(د.ط)،١٩٩٠م .
- معجم المؤلفين،عمر رضا حالة،منشورات دار إحياء التراث،بيروت/لبنان،(د.ت).
- معرفة علوم الحديث،أبو عبد الله الحكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدوه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهانى النيسابورى(ت٤٤٠هـ) ،تحقيق السيد معظم حسين،منشورات دار الآفاق الحديث،بيروت،ط٤،١٩٨٠م .
- المعرفة والسلطة(مدخل إلى قراءة فوكو)،جيلى دلوز،ترجمة سالم يفوت،المركز الثقافي العربي،بيروت/لبنان،ط١،١٩٨٧م .
- مفردات ألفاظ القرآن،الراغب الأصفهانى(ت٤٢٥هـ)،تحقيق صفوان عدنان داودي،منشورات ذوى القربي،قم المقدسة،ط٤،٢٠٠٤م .
- المقامات(السرد والأنساق الثقافية)،عبد الفتاح كيليطو،ترجمة عبد الكبير الشرقاوى،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء/المغرب،ط٢،٢٠٠١م .
- مقاييس اللغة،لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا(ت٣٩٥هـ)،تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون،دار الفكر،القاهرة،(د.ط)،١٩٧٢م .
- مقدمة في علم الأخلاق،وليام ليلي،ترجمة د.علي عبد المعطي محمد،منشورات منشأة المعارف،الإسكندرية،(د.ط)،٢٠٠٠م .
- الممنوع والممتنع(نقدُ الذات المفكَّرة)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/المغرب،ط٥،٢٠١١م .

- من غزل الفقهاء، علي الطنطاوي، دار المنارة للنشر، جدة/السعودية، ط١، ١٩٨٨ م.
- من قاموس التراث، هادي العلوى، منشورات الأهالى، دمشق، (د.ط)، ١٩٨٨ م.
- من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل، محمود أمين العالم، منشورات دار المستقبل، بيروت/لبنان، ط١، ٢٠٠٠ م.
- منصور بن إسماعيل الفقيه(حياته وشعره(ت٦٣٠هـ))، د. عبد المحسن فراج القحطاني، دار القلم، بيروت/لبنان، ط٢، ١٩٨١ م.
- المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، أبو اليمن محير بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العليمي(ت٩٢٨هـ)، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدنى، القاهرة، ط١، ١٩٦٣ م.
- الموت في الشعر الجاهلي، د. حسن أحمد عبد الحميد عبد السلام، منشورات مطبعة الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٩٩١ م.
- موسوعة أحاديث أهل البيت(عليهم السلام)، هادي النجفي، منشورات إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان، ط١، ٢٠٠٢ م.
- موسوعة المصطفى والعترة، حسين الشاكرى، منشورات دار الهدى، قم المقدسة، ط١، ١٩٩٦ م.
- موسوعة النظرية الثقافية(المفاهيم والمصطلحات الأساسية)، اندرؤ إدجار، وبيتير سيدجويك، ترجمة هناء الجوهرى، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهرى، منشورات المركز القومى للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩ م.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبدالله محمد بن عثمان الذهبي(ت٧٤٨هـ)، دار المعرفة للطباعة، بيروت، ط١، ١٩٦٣ م.
- ميزان الحكمة، محمد الريشهري، منشورات دار الحديث، قم المقدسة، ١٩٥٥ م.
- النص والتأويل في الخطاب الأصولي(آليات القراءة وسلطة التناص)، د. بثينة الجلاصي، منشورات رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٤ م.
- نظرة جديدة للثقافة ومدخل إلى علم ثقافة إسلامي، د. عزمي طه السيد أحمد، عالم الكتب الحديث للنشر، إربد/الأردن، ط١، ٢٠١٥ م.
- النظرية النقدية عند العرب، د. هند حسين طه، منشورات وزارة الثقافة والإعلام/دار الرشيد، بغداد، ط١، ١٩٨١ م.
- النظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١، ٢٠٠٥ م.

- نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، علي الحسيني الميلاني،مطبعة ياران،قم المقدسة،ط١،١٩٩٧ م.
- نقد ثقافي أُمّ نقد أدبي،د.عبدالله الغذامي،د.عبد النبي اصطفيف،منشورات دار الفكر،دمشق،ط١،٢٠٠٤ م.
- النقد الثقافي(تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية)،أرثر أيزابرجر،ترجمة وفاء إبراهيم،ورمضان بسطاويسي،منشورات المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،ط١،٢٠٠٣ م.
- النقد الثقافي في الخطاب النقدي العربي العراقي أنموذجاً،د. عبد الرحمن عبدالله أحمد،دار الشؤون الثقافية،بغداد،ط١،٢٠١٣ م.
- النقد الثقافي(قراءة في الأنساق الثقافية)،عبد الله الغذامي،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/المغرب،ط٥،٢٠١٢ م.
- النقد الثقافي من النص الأدبي إلى الخطاب،د.سمير الخليل،دار الجواهري،بغداد،ط١،٢٠١٣ م.
- النقد الثقافي(تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية)،أرثر أيزابرجر،ترجمة وفاء إبراهيم،ورمضان بسطاويسي،منشورات المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،ط١،٢٠٠٣ م.
- النقد الثقافي(قراءة في الأنساق الثقافية)،عبد الله الغذامي،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/المغرب،ط٥،٢٠١٢ م.
- نقدُ الحقيقة،علي حرب،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/المغرب،ط٣،٢٠١١ م.
- نقدُ الشعر،لأبي الفرج (قدامة بن جعفر(ت ٣٣٧ هـ)،تحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي،دار الكتب العلمية،بيروت،(د.ط/د.ت).
- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت ٦٠٦ هـ)،تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي،مؤسسة إسماعيليان،قم المقدسة،ط٤،١٩٨٥ م.
- نهج السعادة في مستدرك البلاغة،محمد باقر محمودي،مطبعة النعمان،النجرف الأشرف،ط١،١٩٦٥ م.
- الهجاء في الشعر العربي،سراج الدين محمد،دار الراتب الجامعية،بيروت/لبنان،(د.ط/د.ت).

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وأثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت / لبنان، ١٩٥٢ م.
- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب، ط ٣، ٢٠٠٦ م.
- هموم ثقافية في عصر العولمة (دراسة فلسفية تأصيلية)، د. عزمي طه السيد أحمد، عالم الكتب الحديث، إربد / الأردن، ط ١، ٢٠١٥ م.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (ت ٧٦٤ هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.)، ٢٠٠٠ م.
- وعاظ السلاطين، د. علي الوردي، منشورات دار الحياة، (د.ط/د.ت).
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١ هـ)، منشورات دار الثقافة، لبنان، (د.ط/د.ت).
- يتيمة الدهر، أبو منصور عبد الملك التعاليبي النيسابوري (ت)، شرح وتحقيق د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٣ م.
- يجب الدفاع عن المجتمع، ميشيل فوكو، ترجمة وتقديم وتعليق د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣ م.

- ثانياً: الدوريات:

- الأخلاق في شعر أحمد شوقي، د. عبد الهادي محمد، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ع ٥، ٢٠٠٩ م.
- الاستنجاد وأشكاله في الشعر الجزائري القديم، د. فاطمة دخية، مجلة المخبر، ع ١٢٦، ٢٠١٦ م.
- الإسلامية وسؤال النقد الأدبي، بشرى عبد المجيد تاكفراست، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع ١٤، ٢٠٠٩ م.
- الأنماق المضمرة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، د. غالية النجار، مجلة كلية التربية الأساسية، ع ٦٨ / ٢٠١١ م.

- تجليات الأنـا الشعرية بدلـلة الآخر(قراءة في شـعر فـدوى طـوقان)،دـ.فـليـح مـضـحيـ أـحمدـ السـامـرـائـيـ، وـ.شـفاءـ مـحمدـ عـبدـالـلهـ، مجلـةـ جـامـعـةـ المـديـنـةـ العـالـمـيـةـ، عـ1ـ4ـ، 2ـ0ـ1ـ5ـ مـ.
- تخصـيبـ لـغـةـ الـخـطـابـ الشـعـريـ فيـ ضـوءـ الرـمـزـ الدـينـيـ، مـحمدـ عـلـيـ اـبـنـيـانـ، وـمـحمدـ ثـنـاءـ اللـهـ النـدوـيـ، مجلـةـ الـدـرـاسـاتـ الـلـغـوـيـةـ وـالـأـدـبـيـةـ، عـ2ـ0ـ1ـ0ـ مـ.
- التـسـامـحـ عـنـدـ الرـسـولـ(صـلـاـتـهـ عـلـىـهـ وـسـلـيـلـهـ)، دـ.بـسـمـانـ نـورـيـ الـكـوـانـ، مجلـةـ آـدـابـ الـفـراـهـيـدـيـ، عـ1ـ0ـ، 2ـ0ـ1ـ2ـ مـ.
- الثقـافـةـ فـيـ خـطـابـ الـلـامـنـتـيـ(الـصـعـالـيـكـ أـنـمـونـجـاـ)، دـ.كـفـاـيـةـ عـبـدـ الـحـمـيدـ، مجلـةـ آـدـابـ ذـيـ قـارـ، عـ7ـ، 2ـ، 2ـ0ـ1ـ2ـ مـ.
- ثـنـائـيـةـ (الـأـنـاـ وـالـآـخـرـ) الصـعـالـيـكـ وـالـمـجـتمـعـ الـجـاهـلـيـ، عـبـدـ اللـهـ بـنـ مـحـمـدـ، مجلـةـ التـرـاثـ الـعـرـبـيـ، عـ1ـ2ـ1ـ-1ـ2ـ0ـ، 2ـ0ـ1ـ1ـ مـ.
- جـدـلـ الـعـصـبـيـةـ الـقـبـلـيـةـ وـالـقـيـمـ فـيـ نـمـاذـجـ مـنـ الشـعـرـ الـجـاهـلـيـ، دـ.عـلـيـ مـصـطـفـيـ، مجلـةـ مـجـمـعـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ/ـدـمـشـقـ، عـ8ـ3ـ، 3ـ، جـ2ـ، 2ـ0ـ0ـ7ـ مـ.
- دورـ الـمـشـورـةـ فـيـ تـعـيـينـ وـعـزـلـ الـوـزـرـاءـ فـيـ عـهـدـ الـخـلـيفـةـ الـمـقـتـدـرـ بـالـلـهـ(ـ2ـ9ـ5ـ)، دـ.عـاصـمـ مـرـادـ ظـاهـرـ الـراـوـيـ، مجلـةـ التـرـبـيـةـ وـالـعـلـمـ، عـ4ـ، 1ـ9ـ مـ، 2ـ0ـ1ـ2ـ مـ.
- الزـهـدـ فـيـ شـعـرـ مـحـمـدـ بـنـ حـازـمـ الـبـاهـلـيـ، بـيـانـ عـلـيـ عـبـدـ الرـحـيمـ، مجلـةـ درـاسـاتـ الـبـصـرـةـ، عـ7ـ، 2ـ0ـ0ـ9ـ مـ.
- شـعـرـ الـجـوـعـ فـيـ الأـدـبـ الـعـرـبـيـ(الـعـصـرـ الـمـمـلوـكـيـ أـنـمـونـجـاـ)، دـ.عـمـادـ جـعـيمـ عـوـيدـ الـعـبـودـيـ، مجلـةـ أـبـحـاثـ الـبـصـرـةـ(الـعـلـمـ الـإـنـسـانـيـةـ)، عـ1ـ، 3ـ8ـ مـ، 2ـ0ـ1ـ3ـ مـ.
- شـعـرـ الـحـكـمةـ عـنـ شـعـرـاءـ النـصـارـىـ فـيـ الـعـصـرـ الـأـمـوـيـ منـ منـظـورـ إـسـلامـيـ، منـذـرـ ذـيـبـ كـفـافـيـ، مجلـةـ درـاسـاتـ الـلـغـوـيـةـ وـالـأـدـبـيـةـ، عـ1ـ، 1ـ، 2ـ0ـ0ـ9ـ مـ.
- شـعـرـ كـثـيرـ عـزـةـ(قـراءـةـ فـيـ الـأـنـسـاقـ الـقـنـافـيـةـ الـمـضـمـرـةـ)، دـ.جـمـيلـ بدـويـ الـزـهـيرـيـ، مجلـةـ لـارـكـ لـلـفـلـسـفـةـ وـالـلـسـانـيـاتـ وـالـعـلـمـ الـاجـتمـاعـيـةـ، عـ1ـ0ـ، 1ـ، 2ـ0ـ1ـ2ـ مـ.
- الشـعـرـ وـالـتـكـيـفـ التـنـفـيـ(الـقـصـيـدـةـ الـجـاهـلـيـةـ مـثـالـاـ)، دـ.كـاظـمـ حـمـدـ مـحرـاثـ، مجلـةـ كـلـيـةـ التـرـبـيـةـ/ـجـامـعـةـ وـاسـطـ، عـ6ـ، 2ـ0ـ0ـ9ـ مـ.
- الشـيـبـ فـيـ شـعـرـ الـمـتـبـيـ بـيـنـ الـقـبـولـ وـالـرـفـضـ، دـ.يـسـرىـ إـسـمـاعـيلـ إـبـرـاهـيمـ، مجلـةـ التـرـبـيـةـ وـالـعـلـمـ، عـ3ـ، 2ـ، 2ـ0ـ0ـ6ـ مـ.
- الصـدـاقـةـ عـنـ الـغـرـّـالـيـ، عـلـيـ هـادـيـ طـاهـرـ، مجلـةـ آـدـابـ الـبـصـرـةـ، عـ4ـ7ـ، 4ـ، 2ـ0ـ0ـ8ـ مـ.
- الصـدـقـ وـالـكـذـبـ قـراءـةـ أـخـرىـ، دـ.حـسـينـ خـلـفـ صـالـحـ، مجلـةـ سـرـ منـ رـأـيـ، عـ3ـ4ـ، 9ـ، 2ـ0ـ1ـ3ـ مـ.

- صورة المرأة في الشعر الأندلسي(في عصر الطوائف والمرابطين)،د.محمد أبو ذر خليل،مجلة جامعة بنجاب/لاهور(باكستان)،ع١٨١١،٢٠١١ م.
- ظاهرة التزام الشاعر في الأدب الإسلامي،ظاهر محسن جاسم،مجلة بنيابغ،ع٢٥٤،٢٠٠٨ م.
- الطعينة في قصيدة الهجاء والمديح عند بشر بن أبي حازم الأستدي(قراءة تأويلية ثقافية)،د.يوسف عليمات،المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها،ع٣،٣،٢٠٠٧ م.
- فلسفة الأخلاق والرؤى الكونية،عبد الرحيم أحمد علي الحصيني،مجلة جامعة ذي قار،ع٣،٣،٢٠٠٧ م.
- فلسفة الصبر في القرآن الكريم والسنة المطهرة،د.خالد صدام الزبيدي،د.بركاوي جليب القرشي،مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية،ع٥،٤،٢٠١٤ م.
- القيم الأخلاقية في شعر الزهد عند داود تجاني أديكيليكن،عبد الوهاب الصارمي،مجلة الدراسات اللغوية والأدبية،ع٢،٢٠١٠ م.
- القيم الأخلاقية والإنسانية في شعر أبي فراس الحمداني وسلوكه،د.سميح رزيقي،مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها،ع٨،٢٠١٢ م.
- القيم الأخلاقية والتربوية التي أقرها الإسلام،سعد عبد القادر العاقب سعد،مجلة جامعة البحر الأحمر،ع٤،٢٠١٣ م.
- القيم في الشعر الجاهلي ضابطاً اجتماعياً(قيمة الكرم أنموذجاً)،د.توفيق إبراهيم صالح،مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية،ع١،٧،٢٠١٢ م.
- المرأة في الشعر العربي قبل الإسلام،نرجس حسين،٢١٣،٢،مجلة كلية الآداب،ع١٠٤/٢٠١٣ م.
- النصوص الدينية و موقفها من الشعر(دراسة تحليلية)،زينه حسين عوضه القحطاني،مجلة الدراسات اللغوية والأدبية،ع خاص،٢٠١١ م.
- نقد بلاغة السلطة وتقويض سلطة البلاغة،عماد عبد اللطيف،مجلة نزوى،٦٦،ع١١،٢٠١١ م.
- هاجس الموت في شعر صلاح عبد الصبور،د.متقدم الجابري،مجلة الأثر،ع١٠،٢٠١١ م.

- ثالثاً: الرسائل والأطاريح الجامعية:

- الآخر في شعر المتنبي، رولا خالد محمد غانم،(رسالة ماجستير)،كلية الدراسات العليا،جامعة النجاح الوطنية،٢٠١٠ م .
- الإبداع والتلقي في الشعر الجاهلي، محمد ناجح محمد حسن،(رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٤ م .
- اتجاه الشعر الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول،عبدالله بن إبراهيم الجheiman،(رسالة ماجستير)،كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، ١٩٧٤ م .
- أثر القرآن الكريم في شعر الزهد في العصر العباسي الأول (١٣٢ -١٣٤ / دراسة موضوعية فنية)، هالة فاروق فرج العبيدي،(رسالة ماجستير) كلية التربية ابن رشد-جامعة بغداد/٢٠٠٣ م .
- أدب ابن الجوزي (أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي(ت ٥٩٧هـ)), أول خير عمر عيسى سراج،(رسالة ماجستير)، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٩٨٨ م .
- الاستقصاء والتحليل في شيمة الكرم في الشعر العباسي،أشرف سعيد محمد شعبان،(رسالة ماجستير)،كلية الدراسات العليا،جامعة النجاح الوطنية،٢٠١٥ م .
- الالتزام في شعر محمد التّهامي(دراسة تحليلية)،فؤاد عمر علي البابلي،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب،الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٤ م .
- الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي(شعراء الحاضر أنموذجاً)،بيداء ناصر زيارة،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب،الجامعة المستنصرية،٢٠١٣ م .
- البداوة والحضارة في الشعر العربي(دراسة في تشكيل الأنساق الثقافية للصورة الشعرية)،شيماء نزار عايش،(أطروحة دكتوراه)،كلية التربية للعلوم الإنسانية،جامعة ديالى، ٢٠١٥ م .
- جينالوجيا الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي،خالد حسين جبر لابد،(أطروحة دكتوراه)،كلية الآداب،جامعة بغداد، ٢٠١٥ م .
- الحب في التراث العربي في ضوء الفكر السيميائي-طوق الحمامنة أنموذجا،كهينة أيت ساحل،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة مولود معمرizi وزو، ٢٠١١ م .

- الخطاب المعرفي للشعر العربي قبل الإسلام، كمال طاهير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر/باتنة، ٢٠١٣ م.
- الخيال والتخييل عند حازم القرطاجي بين النظرية والتطبيق، رشيدة كلّاع، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٥ م.
- الزهد في الشعر الأندلسي حتى أواخر القرن الثالث الهجري، ناجي ناجي السعدي، (رسالة ماجستير)، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ٢٠٠٩ م.
- السخرية في العصر المملوكي الأول (٦٤٨-٧٨٤ هـ)، نيفين محمد شاكر عمرو، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة الخليل، ٢٠٠٩ م.
- سلطة اللغة وسلطة الشعر عند النقاد والشعراء الفنادق الرواية في العصر الحديث، حميدي نور الدين، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب واللغات، جامعة منتوري-قسنطينة، ٢٠٠٧ م.
- السلطة والمتصوفة في الأندلس (عهد المرابطين والموحدين ٤٧٩-٦٣٥ هـ)، فاطمة الزهرة جدو، (رسالة ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٨ م.
- سيميائية الجسد في رواية (أحلام مريم الوديعة/لواسيوني الأعرج)، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خضر بسكرة، ٢٠١٣ م.
- الشاعر والسلطة في العراق من (١٩٧٩ إلى ١٩٠٨) م، حسين علي جبار كاصد، (أطروحة دكتوراه)، كلية التربية، جامعة القادسية، ٢٠١٤ م.
- شعر الأرجاني (دراسة بلاغية)، أنوار جاسم عويد، (أطروحة دكتوراه)، كلية تربية ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠١٢ م.
- شعر الحروب والفتن في الأندلس (عصر بنى الأحرmer)، رانية أحمد إبراهيم، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٧ م.
- شعر الزهد في القرن الرابع الهجري، نزار عبدالله خليل الضمور، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، جامعة مؤتة، ١٩٩٧ م.
- شعر الفقهاء في العصر العباسي الثاني، أول خير عمر عيسى سراج، (أطروحة دكتوراه)، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٩٩٤ م.

- شعر الفقهاء في المغرب العربي(في الخمسية الهجرية الثانية-جمع ودراسة)،محمد مرتاض،(أطروحة دكتوراه)،معهد اللغة العربية وأدابها،جامعة تلمسان،١٩٩٤ م.
- شعر الفقهاء(نشأته وتطوره-حتى نهاية العصر العباسي الأول)،د.محمد مصطفى ناعسة،المكتبة العربية،حلب،ط١،١٩٧٩ م.
- شعر الفقهاء والمحدثين في العصر العباسي الثاني،يُوسف عباس علي حسين(رسالة ماجستير)، كلية الآداب،جامعة المينا،٢٠٠١ م.
- شعر الهجاء الاجتماعي في العصر العباسي(٤٤٧-٢٣٢ هـ)،ضيف الله سعد الحرثي،(أطروحة دكتوراه)،كلية اللغة العربية،جامعة أم القرى،١٩٩٤ م.
- شعر الهجاء في العصر المملوكي(دراسة نقدية)،تغريد عباس السقا،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب،الجامعة الإسلامية،٢٠١٢ م.
- شعر فقهاء المشرق من بدايته حتى نهاية العصر العباسي الأول،عادل عبدالله أحمد حجازي(أطروحة دكتوراه)،كلية اللغة العربية،جامعة أم القرى،١٩٨٩ م.
- شعر قضاة الأندلس من الفتح حتى نهاية عصر ملوك الطوائف(دراسة نقدية تحليلية)،أشجع رشدي عبد الجبار دريدي،(رسالة ماجستير)،كلية الدراسات العليا،جامعة النجاح الوطنية،٢٠٠٦ م.
- شعرية المبالغة(إلياذة الجزائر لمفدي زكرييا أنموذجا-دراسة أسلوبية فنية)،أسماء بن منصور،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة الحاج لخضر/باتنة،٢٠١٠ م.
- صور الخوف في شعر القرن الثالث الهجري،علي رضوان عبد الهادي،(أطروحة دكتوراه)،كلية الآداب،جامعة الزقازيق،٢٠٠٩ م.
- صور المثقف في روایات بشير مفتی،سعاد حمدون،(رسالة ماجستير)،كلية اللغة والأدب العربي،جامعة قاصدي مرباح،٢٠١٠ م.
- صورة المكان الفنية في شعر أحمد السقاف،بدر نايف الرشيدی،كلية الآداب والعلوم،جامعة الشرق الأوسط،٢٠١٢ م.
- علاقة فقهاء السنة بالدولة العباسية في عصرها الأول(١٣٢-٢٣٢ هـ)،عبد الحميد العابد،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة الحاج لخضر/باتنة،٢٠٠٩ م.

- علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار،الوردي حيدوسي،(رسالة ماجستير)،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،جامعة الإخوة منتوري/قسنطينة،٢٠١٢م.
- غرض الزّهد في الشعر المغربي من القرن الثالث إلى نهاية القرن السادس الهجري،عبد القادر عكرمي،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب واللغات،جامعة أبي بكر بلقايد/تلمسان،٢٠١١م.
- الغزل عند الشعراة السود،فوزية زمباوي،(رسالة ماجستير)،معهد الآداب الشرقية،جامعة اليسوعية،١٩٧٩م.
- القمر في الشعر الجاهلي،فؤاد يوسف إسماعيل اشتية،كلية الدراسات العليا،جامعة النجاح الوطنية،(رسالة ماجستير)،٢٠١١م.
- القيم الأخلاقية وجماليتها في الشعر الجاهلي(معلقة زهير بن أبي سلمى أنموذجا)،مونسي مصطفى،وعبدالله محمد،(رسالة ماجستير)، كلية الآداب واللغات،جامعة أبي بكر بلقايد-تلستان،٢٠١٤م.
- اللغة في شعر مظفر النواب،نهاية عبد اللطيف حمدان رضوان،(رسالة ماجستير)،كلية الدراسات العليا،جامعة النجاح الوطنية،٢٠١٢م.
- المثقف والسلطة(دراسة في تحليل الخطاب الأدبي لدى ابن زيدون)،نزار جبريل السعودي،(أطروحة دكتوراه)،كلية الدراسات العليا،جامعة الأردنية،٢٠١١م.
- المثقف والصراع الأيديولوجي في روایات (الأزمة الجزائرية-متاهات ليل الفتنة -لاحمية عياشي أنموذجاً)،غنية بوحرة،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب واللغات،جامعة الحاج لخضر/باتنة،٢٠١٢م.
- مجالسُ الخمر في الشّعر الأموي،لجين محمد عدنان ،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة تشرين،٢٠٠٨م.
- مظاهر الْقَهْرِ الإِنْسَانِيِّ فِي الشِّعْرِ الْجَاهْلِيِّ،رباح عبدالله علي،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة تشرين،٢٠٠٩م.
- مفهوم الأخلاق في الشعر العربي في العصر العباسي الأول،محمد شحادة تيم،(أطروحة دكتوراه)،كلية اللغة العربية،جامعة أم القرى،١٩٩٤م.
- مفهوم الفحولة وموضوعتها في الشعرية العربية القديمة(دراسة تحليلية)،وليد عثماني،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة الحاج لخضر/باتنة،٢٠٠٩م.

- الموت في الشعر العبّاسي(٢٣٢-٤٥٠هـ)،حنان أحمد خليل الجمل،(رسالة ماجستير)،كلية الدراسات العليا،جامعة النجاح الوطنية،٢٠٠٣م.
- النزعة الدينية في شعر محمد العيد الخطاوي،عبدالرحمن بن هلال الحيسوني الحربي،(رسالة ماجستير)،كلية الدراسات العليا،جامعة مؤتة،٢٠١٠م.
- النسق التقافي للأغراض الشعرية عند العرب،سلوى بوزرورة،(رسالة ماجستير)،كلية الآداب واللغات،جامعة مولود معمري- تizi وزو،٢٠١١م.

-رابعاً: المواقع الالكترونية:

- أثر الوشایة في شعر جميل بثينة، د. حسين عبد حسين الوظيفي، Org <http://archive.org>.
- أدب الفقهاء، فاروق صالح باسلامة،www.alriyadh.com
- ثقافة السلطة وسلطة الثقافة،علا محمود سامي، www.almoslim.com.
- شعرية الخوف(قراءة في شعر يوسف الصانع)،علي جعفر العلاق،www.nizwa.com.
- شعرية المبالغة وتوظيفها في القصيدة ضرورة كالملح في الطعام،ناصر الحميضي،جريدة الرياض،ع ١٦٧٣٢،٢٠١٤م.www.alriyadh.com
- العنف والتمييز ضد المرأة في المغرب،عصام عدوني،www.4shared.com
- الفقهاء والغناء،أحمد عصید،www.hespress.com
- الفكر الأخلاقي في الإسلام،أ.د.حامد طاهر،www.alukah.com
- الكرامة والأنفة وعزّة النفس في الأدب العربي والمتأثر الشعبي،بلقيس الجنابي،www.alganabi.com.

- النقد الثقافي بين المطرقة والسدان، جميل حمداوي،
www.diwanalarab.com

Abstract

The Abbasid period is considered one of the most important periods of creativity, maturity and development (cultural, literary, intellectual and monetary) ,despite all the political hustle and Mutant differences, however, this did not affect the focus of poetic output, but saw a wide abundance in poetry, And out of the standards of artistic tradition, to poets in previous eras, in terms of cultural, intellectual and literary overlap, The Abbasid poet formed the criteria of modernity, with its concepts, aspirations and cultural visions. and the inclusion of different categories of poets (and poets, and ascetics, preachers, philosophers, scholars, speakers, mystics, scientists and thinkers ..), gave a broad perception of the identity of the cultural age, the Abbasid authority, despite its supremacy, is between containment, oppression and exclusion, but it has encouraged culture, poetry and circles of science, It attracted many scholars, philosophers and interpreters to preserve the hierarchy of culture in its time, and not to lose sight of the intellectual vision, which led to the prosperity of this age in a series of diverse cultures. Poetry is one of the most important topics of interest in this era, because it represents an important cultural record, a testament to the prevailing facts and prevailing intellectual trends, which we may hear as a historical event, but we read in poetry as an innovative event, which may be formed according to aesthetic metaphorical systems. Therefore, this study sheds light on the poets / jurist in the second Abbasid period, as they are the main factor, the problem of the socialization of the Abbasid society, which has a great role in the composition (cultural, religious, political), as it is common knowledge that the jurist / poet, brought together the signs of poetry and the systems of religion, and this is what created the circumstances of the difference, from his companions of the poets of the non-jurists, but ultimately a person can not abandon the content of his creativity no matter how sacred the religious systems of the visions of his orientations, toke for all his feelings repressed in his poetic, which gives an impression away from the declared discourse, because the ramifications of the text reveal a huge number of patterns, hidden behind the aesthetics of the virtual discourse, but this does not mean that it has exceeded the content of the sacred and social custom, in

accordance with the provisions of its provisions, Imposed restrictions on him that he can not overtake publicly, which reflected a large part of his religious culture; because he is guided by dogmatism holiness, which form the poetry has the epicenter of the conflict between convulsions of passion and the constraints of religion, This is what made the inner text of poetry, reveals a large number of patterns embedded, hidden behind the aesthetics of the rhetoric. According to this pace, the discourse of patterns in the text of the jurisprudence / poetic.



**University of Al-Qadisiya
College of Arts**

The cultural systems of the fuqaha poetry (247-656 AH).

A thesis provide by:

Zainab Ali Hussein Al Moussawi

To the Council of the Faculty of Arts - University of Qadisiyah, which is part of the requirements to obtain a doctorate in the philosophy of Arabic language and literature / literature

Supervised by:

Prof. Yasser Ali Abd Al-Khaldi

2017 A.D

