جدل العصبيَّة القبليّة والقيَم
في نماذج من الشعر الجاهلي

د. علي مصطفى عشّا

تمهيد:

يكوِّن البناء الاجتماعي في العصر الجاهلي مدخلاً مهمًّا في كشف مغزى الشعر الجاهلي، الذي أدّى دورًا طليعيًّا في التعبير عن تطلّعات الحياة الجاهلية وأشواقها، حيث القبيلة مثّلت قطب الرحى في هذه الحياة، والبعد الأعمق في وجدان الشاعر الجاهلي؛ باعتبارها الوطن الراحل معه أبدًا، الذي يقيه من الذوبان في هذا المدى الصحراوي، ويؤسّس له شرعية أخلاقية وثقافية ضمن شروط البيئة والتاريخ.

ومثّلت القبيلة خيارًا حقيقيًّا للإنسان الجاهلي، الذي وجد نفسه في عالم مستغلق بسبب معطيات الجدب والحرب، وما نتج عنهما من الانطلاق من أساسٍ هو القوّة التي حاولت فرض معاييرها بوصفها مرجعية جوهرية يقوم عليها البناء القيمي في المجتمع القبلي الجاهلي.

ويعدّ الانتماء القبلي الركيزة الأساسية في الحياة القبلية، وكانت العصبية مظهرًا لهذا الانتماء، وهي التي تستند بدورها إلى الدّم، ووحدة القبيلة في المصير والغاية. واستطاعت العصبية أن تخلق مركزية لها في الوجدان الجاهلي، وتجلّى ذلك في الشعر، واتخذت مسارًا آخر لها تمثّل في الوعي العصبي، ليكوِّن مضمونًا أخلاقيًّا وإنسانيًّا سعى لإيجاد التوازن التاريخي بين القوّة ومعاييرها، والحقيقة وثقافتها؛ وجسَّم لنا الوعي العصبي نزعة إنسانية وأخلاقية جوهرية في الحياة الجاهلية التي تكاد تغطيها صورة الحرب والصراعات.

(١)

كان للتحدي البيئي والتاريخي دور حاسم في خيار الجاهليين على مستوى البناء الاجتماعي، إذ جعلته معطيات الجدب والقحط وندرة الأمطار، يتخذ صورة واحدة تقوم على النظام القبلي؛ فالرابطة القبلية هي الهوية والاستراتيجية، التي ستأخذ الدور الحاسم في تكوين الوعي العربي في العصر الجاهلي. وتجسّمت هذه الرابطة بالعصبية التي تُعدّ قوام الحياة القبلية، وتعني وحدة القبيلة باعتبارها كلاً سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وهي المرجعية والشرعية الأخلاقية؛ إذ الحق والخير، هو حقّ القبيلة، وخيرها. وهذه البنية الاجتماعية لم تنشأ في فراغ، وإنما صنعتها البيئة الصحراوية التي لا تتسع للتجمعات الكبيرة، بل تتخذ وحدات اجتماعية تناسب إمكانات البيئة. وهذه التنظيمات ينبغي أن تكون قادرة على التماسك والحركة في آن معًا. ومن هنا كانت القبيلة هي الوحدة الأساسية في بناء المجتمع الجاهلي، وهي وحدة سياسية، وقد تدعو الظروف الطبيعية مثل الجفاف، أو الظروف البشرية الاستثنائية كالحرب إلى تكوين تحالفات أكبر، وقد تتجزّأ القبيلة ذاتها، لكن الجزيرة العربية ظلت محافظة على هذه الوحدات القبلية[١].

وتقوم العصبية القبلية في جوهرها على صلة الدم والنسب، واتخذت أسلوب الثأر منهجًا للمحافظة على ذاتها، وعلى أفرادها؛ لذا تحمّل النظام القبلي عبئًا ثقيلاً في سبيل الدفاع عن الأفراد، إذ كانت القبيلة تهبّ بمجموعها لدفع ما قد يلحق بأفرادها من أذى، والثأر لقتيلها، حتى إن أدّى ذلك إلى

(١) الدوري، عبد العزيز، ١٩٨٥، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، ط٢، دار المستقبل العربي، القاهرة، ص ٢١.

خوض حرب طويلة الأمد[٢].

وفي المقابل لم تكن القبيلة لتسمح لأفرادها بالخروج على مرجعيتها ونظامها الصارم، وأدّى ذلك إلى ظهور نظام «الخلع» في المجتمع القبلي، فالخليع هو الذي يجني الجنايات يُؤخذ بها أولياؤه، مما يدفعهم إلى طرده من القبيلة، وإعلان «الخلع» على أهل القبيلة، أو في الأسواق. والخليع قد يلجأ إلى قبيلة أخرى، فيحصل على الحماية، أو يلحق بالصعاليك. ومثّل الخلع أعلى درجات النفي الفردي، حفاظًا على المصلحة العليا للقبيلة، والتزاماتها الأخلاقية ضمن توازن القوة في المجتمع القبلي.

وجسّمت القبيلة نظامًا متحركًا، وأدّت دورًا مهمًّا في تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتحوّلت العصبية في سيرورة الشعور الجاهلي إلى وعي عصبي، تمثَّل في صلات الرحم، والمضمون الأخلاقي، وأصبح رابطة نفسية اجتماعية، شعورية ولا شعورية[٣]، يُحقّق فيها الشاعر الجاهلي مشروعه الإنساني وذاتيته منطلِقًا هذه الذات الجماعية، ويمتد من خلال القبيلة والشعر ليلامس أطراف العالم.

إن الجدل بين العصبية التي تستند إلى الدم والوعي الفردي الذي يحمل مضمونًا أخلاقيًا، جعل ذات الشاعر الجاهلي أكثر تجذّرًا في إنسانيتها، وأشدّ حساسيَّة في نشدانها لمثلٍ أعلى، يخلق لديها نوعًا من التوازن في عالم كاد أن

(٢) دلو، برهان الدين، ١٩٨٩، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ط١، دار الفارابي، بيروت، ص١٥٣.

(٣) حسام الدين، كريم زكي، بلا تاريخ، **القرابة (دراسة أنثرو لغوية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية)**، ط١، مكتبة الأنجلومصرية، مصر، ص٨٧.

يصبح مستغلقًا بسبب الصراعات على الحمى، ومشاهد الحرب التي أوشكت أن تطيح بمبنى حياتها ومغزاها.

والأدب اجتماعي في صميمه، أداته اللغة، وهي من خلق المجتمع، وأعرافه الجمالية هي أعراف اجتماعية من نمط معيّن، على حدّ تعبير تومارس (Tomars)(٤)، وهو يجسّم إرادة الذات الشاعرة ومتطلبات الجماعة(٥)، ومن هنا جسّمت الفكرة البنائية في القصيدة الجاهلية النظام القبلي؛ فالوحدة التي تمثّلها القبيلة تتمثَّل في بيت الشعر، وإذا كان المجتمع القبلي مكوَّنًا من عدد هائل من القبائل المستقلّة، فكذلك الشأن في القصيدة العربية؛ إذ هي مجموعة من الوحدات (الأبيات) المستقلّة بذاتها التي لا يربطها بغيرها سوى القافية، وهكذا يمكن أن يقدّم لنا نظام الحياة الاجتماعية الجاهلية تفسيرًا لبنائها(٦).

وفي معرض حديثه عن الصورة الجاهلية يعلّل يوسف اليوسف الشحّ في الذاتية الذي يسم الكثير من القصائد الجاهلية، بأنها تحاول كثيرًا تنسيق الوقائع والحيثيات في شذرات أو وحدات صغيرة، تتباين كثيرًا أو قليلاً بدلاً من أن تنسّق عالمها النفسي، بحيث تجمعه في موقف عاطفي للشاعر والمتلقي على السواء(٧).

(٤) وليك، رينيه، وأوستن وارين، ١٩٨٥، **نظرية الأدب**، ترجمة محيي الدين صبحي، ط٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص٩٧.

(٥) ريد، هربرت، بلا تاريخ، **الفن والمجتمع**، ترجمة فارس متري ضاهر، دار القلم، بيروت، ص١٢٠.

(٦) إسماعيل، عزالدين، ١٩٧٤، **الأسس الجمالية في النقد العربي**، ط٣،دار الفكر العربي، ص٣١٥.

(٧) اليوسف، يوسف، ١٩٧٥، **مقالات في الشعر الجاهلي**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ص ٥٧.

ويرى يوسف خليف أن «العقد الاجتماعي» بين الشاعر والقبيلة تحوّل إلى «عقد فنّي»، جعله معبّرًا عن مشاعرها وتطلّعاتها قبل أن يكون معبِّرًا عن مشاعره واتجاهاته الشخصية؛ لذا اتجهت «الأنا» نحو «النحن» من خلال الفخر، والإشادة بالقيم الجماعية التي تمثّلها القبيلة، فكانت الغاية قبليَّة، وإن تكن الوسيلة فردية(٨).

ويتصل السياق الاجتماعي في الشعر الجاهلي باستجابة الشاعر للتحدي لدى محمود الجادر؛ إذ التصوّر الجماعي للتحدي لا موضع فيه للذات الشعرية التي تسعى لسَحْب الآخرين إلى موقف «النحن»، في سبيل تثبيت موقف اقتدار القبيلة في ظلّ الحرب، ومحاولة رفع مكانتها في ظرف السّلم، وهذا اقتضى من الشعراء أن يوظّفوا جلّ جهدهم للمهمّة الجماعية(٩). بيد أن ذلك لم يرقَ دائمًا إلى إلغاء الفردية، فثمّة شواهد على صور متباينة من محاولات

(٨) خليف، يوسف، بلا تاريخ، **دراسات في الشعر الجاهلي**، مكتبة غريب، القاهرة، ص ١٧٤–١٧٥.

(٩) الجادر، محمود عبد الله، ١٩٨٦، الشاعر العربي قبل الإسلام وتحديات العصر، **مجلّة المورد**، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، مجلّد (١٥) العدد (٢)، ص ٩. **وانظر**:

– القيسي، نوري حمودي، ١٩٨٤، **الفروسية في الشعر الجاهلي**، ط٢، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ص ٢٤٦ وما بعدها.

– عبد الفتاح، فاطمة، بلا تاريخ، **الحياة الاجتماعية في الشعر الجاهلي**، دار الفكر، بيروت، ص ٣٨ وما بعدها.

– عمارة، إخلاص فخري، ١٩٩١، **الشعر الجاهلي بين القبلية والذاتية**، مكتبة الآداب، القاهرة، ص ٧ وما بعدها.

– شحادة، عبد العزيز، ١٩٩٥، **الزمن في الشعر الجاهلي**، مكتبة الكتاني، إربد، الأردن، ص ١٦٨ – ١٧٣.

التمرّد الفردي، تجسّمت في ظاهرة الصعلكة التي تمثّل محاولة الجهد الفردي لإيجاد متنفسه في الانفلات من القيد القبلي(١٠)، ويظهر ذلك في شعر الشنفرى، وعروة بن الورد وتأبّط شرًّا وغيرهم.

ويرى حسين جمعة أن الانتماء ظاهرة اجتماعية وفكرية ثمّ فنية، تأصّلت لدى الجاهليين في وجوه كثيرة، وهو حسّ مرتبط بالقبيلة، جعل الجاهلي – في ذاته الفردية – جزءًا منصهرًا في كيان أكبر يُقال له الذات الجماعية، تنتهي حريته عند حدود مصالحها ووجودها. وبهذا الوعي يصبح المجموع لدى الشاعر المنتمي مساويًا للذات؛ لذا كان ملزمًا بالدفاع عن قبيلته وقيمها، وهو التزام أدبي وطوعي(١١).

ويحقّق الشاعر الجاهلي ذاته وطموحه بفضل هذا الانتماء؛ لأنه غدا اللسان المعبّر عن حال القبيلة وتطلّعاتها، ولمّا كانت هذه رسالة طوعية، كان لا بد له من أن يؤصّل القيم في أفرادها، ليعمّق ارتباطهم بها، فيُحسنوا الدفاع عنها(١٢).

وتظهر المرأة وجهًا أصيلاً من وجوه الانتماء القبلي؛ فحماية الذّمار لا تنفصل عن حماية المرأة، إضافة إلى أن المرأة تعدّ مصدرًا ثرًّا لجملة من القيم لدى العرب، وهي في ذاتها هاجس العربي، وحمايتها فخر له، وسبيها عار عليه(١٣).

---

(١٠) المرجع السابق، ص ٩. **وانظر**:

– خليف، يوسف، بلا تاريخ، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، ط٣، دار المعارف، مصر، ص ٨٩ وما بعدها.

(١١) جمعة، حسين، ١٩٩٦، الانتماء وظاهرة القيم العربية في القصيدة الجاهلية، **مجلّة التراث العربي**، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، العدد (٦٣)، السنة السادسة عشرة، ص٨١–٨٣.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٨٥.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٩٦.

ويرتبط الانتماء بمعاني الزيادة في المنزلة والرفعة في الشأن، والنهوض للأمر الشريف، والانتشار في المكان، والنجاة من الأخطار، ومن خلال الوعي طوّر الجاهلي هذا الأصل اللغوي، ليعبّر عن التنوّع في إطار الوحدة، وعن معانٍ إنسانية تؤكِّد استمرارية ظاهرة الانتماء، وترفع شأن الإنسان باعتباره منتميًّا إلى رابطة إنسانية(١٤).

ويتّصل الشعر القبلي بالوظيفة الاجتماعية التي يؤديها هذا الشعر، فيُحاول الشاعر الجاهلي رسم صورة مثالية لقبيلته، ومن خلال ذلك يسعى لدفْع القبيلة إلى الاقتراب من هذه الصورة والتمسّك بها(١٥). وهذه الصورة المثاليَّة لا تتعلّق بحماية القبيلة من الأخطار الخارجية فقط، بل تُسهم في تأسيس نمط من العلاقات بين أفراد القبيلة، وتساعد على توحيدهم(١٦).

نخلص إلى القول إنّ ثمّة علاقة بين الأدب والمجتمع أبعد غورًا من أن يكون الأدب مرآة تعكس الواقع؛ إذ الأدب يهدف إلى خلق علاقة مغايرة كيفيًّا للعلاقات المألوفة بين الإنسان والعالم، وهذا لا يتأتّى دون علاقة عميقة مرهفة ومعقّدة بين الأدب والمجتمع(١٧). ومن هنا فالأدب يتجلّى في سياق اجتماعي،

(١٤) فاروق اسليم، وعصام قصبجي، ١٩٩٥، الانتماء في العرف الجاهلي، **مجلّة بحوث جامعة حلب**، جامعة حلب، العدد (٢٧)، ص ٦٠-٦٨.

(١٥) الشحادة، عبد العزيز محمد، ١٩٩٠، **الذات والقبيلة في الشعر الجاهلي**، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، مصر، ص ٢٣٣.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٢٣٥.

(١٧) عبد الرحمن، عفيف، ١٩٨٧، **الأدب الجاهلي في آثار الدارسين (قديمًا وحديثًا)** ط١، دار الفكر، عمان، ص ٢٢٧.

– وانظر إلى عرض مكثّف للمنهج الاجتماعي في دراسة الشعر الجاهلي في المرجع= = نفسه، ص ٢٢٩-٢٦٢.

كجزء من ثقافة، في بيئة[١٨] ويجسّم رؤى «الأنا» لتطلُّعات الجماعة التي تنتمي إليها من جهة، وأشواقها الخاصّة، ورغبتها في بلوغ رؤية مبدعة للعالم على مستوى الفكر، وحيازته جماليًّا[١٩] من جهة أخرى.

لقد مثّلت العصبية مدخلاً مهمًّا لدخول الجاهلي عالمه ضمن تحدِّيات البيئة، وأظهرت وعيه على شرطه التاريخي؛ إذ التكتّل ضمن هذه البُنى المتلاحمة يقيه من الذوبان في هذا المدى الصحراوي المفتوح، ويؤسِّس للفرد شرعيَّة للبقاء، ويمنحه القدرة على التحدّي، ويحمي هويته الثقافية والتاريخية من الاندثار. من خلال الجدل الدائم بين العصبية والوعي العصبي، تتجلّى استجابة الشاعر الجاهلي لتحديات البيئة، ووعيه لهذا التحدّي التاريخي.

(٢)

ذكر السيوطي أن القبيلة – في العصر الجاهلي– إذا نبغ فيها شاعر، أتت إليها القبائل، وهنأتها بذلك، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعن في الأعراس؛ لأنه الحامي لأعراضهم، وهو المدافع عن أحسابهم، وهو الذي يخلّد مآثرهم[٢٠]، ولم يكن يعدل فرحة القبيلة بالشاعر سوى فرحتها بغلام يولد أو فرس تُنتج[٢١].

– وانظر أيضًا: رومية، وهب، ١٩٩٦، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، عالم المعرفة، الكويت، ص ٢٧٣ وما بعدها.

(١٨) وليك، رينيه، وأوستن وارين، **نظرية الأدب**، ص ١٠٩.

(١٩) رومية، وهب، ١٩٩٦، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص٢٦.

(٢٠) السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، بلا تاريخ، **المزهر في علوم اللغة**، شرحه وضبطه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ج٢/ص٤٧٣.

(٢١) القيرواني ، ابن رشيق، ١٩٨٨، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، تحقيق محمد =

ونلمح خلف هذه الإشارات أن ميلاد الشاعر في القبيلة يُمثّل إيذانًا بمولد جديد للقبيلة، تُؤكّد فيه ذاتها الجماعية، وحضورها المعنوي، وامتلاكها – إضافةً إلى القوّة– الشرعية المعنوية والأخلاقية، وبالكلمة /الشعر، يستطيع الشاعر ملء شقوق الواقع المتصدّع بفعل الحرب والجدب والصراعات؛ إذْ هو يغذّي قيم الفروسية والبطولة، وهو الذي ينفض الرمال عن المرأة، لتصبح قيمة وجدانية وثقافية في المجتمع، وهو الذي يُؤرّخ للقبيلة، ويحوّل سيرتها الخاصّة إلى تاريخ يُنقل من ذاكرة إلى ذاكرة، وهو الذي يلمّ شعثها، ويرأب صدعها؛ لذا يظهر الشاعر رائيًا في الشعر الجاهلي، يتحمّل مسؤولية القيادة المعنوية لقبيلته، وهو القادر على تحويل خراب الواقع إلى حياة؛ لذا تتجلّى الروح الجماعية في الشعر الجاهلي؛ إذ إن فردية الشاعر فردية اتصال، تجسّم الشعور بالفخر والأنفة والاعتزاز، وتؤكّد أنه لا يفعل سوى الخير، وأنه يتابع سيرة آبائه وأجداده، فالفردية فردية القبيلة لا فردية الفرد(٢٢)، وهذه الفردية القبلية، وتحويل «الأنا» إلى «النحن» مثّلت الركيزة الأساسية في استجابته للتحدي البيئي والتاريخي.

يقول المتَلمِّس الضُّبَعي:

إلى كلِّ قَوْمٍ سُلَّمٌ يُرْتَقَى بِهِ وَلَيْسَ إلَيْنا في السَّلاليمِ مَطْلَعُ
ويَهْرُبُ مِنَّا كلُّ وَحْشٍ وينتهي إلى وَحْشِنا وَحْشُ الفَلاةِ وَيَرْتَعُ(٢٣)

= قرقزان، ط١، دار المعرفة، بيروت، ج١/ص٤٩.

(٢٢) أدونيس، بلا تاريخ، **كلام البدايات**، دار الآداب، بيروت، ص٦١.

(٢٣) الضُّبَعي، المتلمّسُ، ١٩٧٠، **ديوان شعر المتلمس** الضُّبَعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، مصر، ص ٣٠٥-٣٠٦.

وشاعت في الشعر الجاهلي هذه الصورة من الذوبان في الذات القبلية، وانصبت فعَّالية الشعر في هذا الاتجاه بتلقائية مدهشة، كان باعثها الأساسي هو القيم التربوية التي تلقاها الشعراء قانونَ حياة، قبل أن يصبحوا شعراء، وعندما انبثقت عبقريتهم الشعرية، غدت هذه الآصرة القبلية سرّ وجودهم الإنساني؛ لذا لا تتجلّى «الأنا» إلا من خلال «النحن»، ويجد الشاعر نفسه في مجرى الحدث القبلي، وينغمر فيه انغمارًا[٢٤].

وتتصل العصبية القبلية بتمجيد القوّة، قوّة القبيلة والفخر بها، هذه القوّة المعلنة، المستعدّة دائمًا للصراع والتحدّي، ويأتي دور الشاعر في تكثيف مشهد القوّة بأن يقول الشعر.

ويطمح الشاعر من خلالها إلى خلق نوع من التوازن بين القوّة والحقّ. فقد ذكر ابن بشر الآمدي أن بني محلّم بن ذهل بن شيبان أغاروا على إبل جارٍ للشاعر حَزَن بن كهف، فذهبوا بها فأتبعهم وقَتَل منهم وارتجع الإبل وقال:

أمِن مالِ جاري رُحْتَ تَحْتَرِشُ الغِنَى وتدفعُ منك الفقرَ يا ابن مُحَلَّمِ
لقدْ ما أتيتَ الأمر من غير وَجهِهِ وأخطأتَ جَهْدًا وجهةَ المتغنّمِ
فما نحنُ بالقوم المباحِ حِمَاهُمُ وما الجارُ فينا إن علمتَ بِمُسْلَمِ
وأَنَّا مَتَى نُنْدَبْ إلى الموتِ نأتِهِ نخوضُ إليه لُجَّ بَحْرٍ مِنَ الدَّمِ[٢٥]

لقد مثّل الفخر أعلى درجات البوح بالعصبية القبلية، وهي تجسّم أعلى درجات التماهي بين «الأنا» و «النحن»، ولم تكن الذات الشاعرة ترى لها

(٢٤) الجادر، محمود عبد الله، ١٩٨٦، الشاعر العربي قبل الإسلام وتحديات العصر، مجلة المورد، مجلد (١٥) عدد (٢) ، ص٨.

(٢٥) الآمدي، أبو القاسم الحسن، ١٩٩١، **المؤتلف والمختلف**، دار الجيل، بيروت، ص١٢٧.

وجودًا أو مدى خارج نطاق هذه العصبية، حتى وهي تعيش أقسى حالاتها الوجودية في التوتّر والقلق، وتعاني تصدّعاتها وهي تتأمّل عوالمها الداخلية.

يقول سلامة بن جَنْدَلٍ السَّعْديُّ:

أودى الشّبَاب حميدًا ذو التَعاجيبِ ... أوْدى وذلك شَأْوٌ غيرُ مَطْلوبِ
ولّى حثيثًا وهذا الشَّيْبُ يطلبُهُ ... لو كان يُدْرَكُهُ رَكْضُ اليعاقيبِ
أودى الشّبابُ الذي مَجْدٌ عواقبُهُ ... فيه نَلَذُّ، ولا لذَّاتِ للشّيبِ
وللشبابِ إذا دامت بشاشتُهُ ... وُدُّ القلوبِ من البيضِ الرَّعابيبِ
إنّا إذا غَرَبتْ شمسٌ أو ارتفعتْ ... وفي مباركها بُزْلُ المصاعيبِ
قدْ يَسْعدُ الجارُ والضَّيفُ الغريبُ بنا ... والسائلون، ونُغْلي مَيْسَرَ النِّيبِ
وَعَنْدنا قَيْنةٌ بيضاءُ ناعمةٌ ... مثلُ المهاةِ من الحُورِ الخَرَاعيبِ
تُجْري السِّواكَ على غُرٍّ مُفَلَّجةٍ ... لم يَعْرُها دَنَسٌ تحت الجلابيبِ
دَعْ ذا وَقُلْ لبني سَعْدٍ لفضلهم ... مَدْحًا يَسيرُ به غادي الأراكيبِ
يَوْمانِ يومُ مُقاماتٍ وأنْديةٍ ... وَيَوْمُ سَيْرٍ إلى الأعداءِ تَأْويبِ[٢٦]

تتمحور هذه الأبيات حول ثنائية الشباب / الشيخوخة، وتكشف حالةَ الانقطاع بينهما بعَرْض صيرورة الزمن، وتعلن منذ البداية ابتلاع الحاضر للماضي (أودى – هلك)، وما يعقبه من تحوّلات عميقة في سيرة الشاعر جسدًا (وهذا الشيب يطلبه)، وروحًا (أودى الشباب حميدًا ذو التعاجيب)، وتواجه الذات محنتها من خلال تأمّل مصيرها؛ إذ التحوّل من الشباب إلى

(٢٦) الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى، بلا تاريخ، **المفضليات**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط٦، بيروت، ص١١٩–١٢٠.

الشيخوخة ينتج عنه تحوّل في الوعي على معنى الحياة ومغزاها، بعد أن وقعت في دائرة اليأس الوجودي، حيث الوجود الفردي تكتمل دائرته بالموت لا بالعودة المحالة إلى الماضي (أودى وذلك شأو غير مطلوب).

وتنتقل الذات إلى دائرة الحزن الوجودي وهي تتأمّل عوالمها الداخلية المتصدّعة، ويضيء لها مشهد الماضي / الشباب، حيث المجد واللذة، وتتجلّى المرأة وجودًا مكثفًا وغنيًّا متصلاً بسيرة الشباب، وتغدو واهبة لمعنى الحياة ومغزاها، ووجودًا منفصلاً ومفارقًا للشيخوخة، حيث مشهد التردّي لقيم الحياة ومعناها، وإيذانًا بانطواء سيرة الذات وتكوّرها على نفسها.

وتجهد الذات بالبحث عن سيرة أخرى بعد المرأة، تخلق لديها نوعًا من التوازن وهي تعيش حالة انطفاءات الماضي، وهي تمرّ بدوائر اليأس والحزن، فتنفتح لعوالمها الباطنية السيرة الجماعية للقبيلة، بعد أن أحسّت بالعجز عن مواجهة محنتها الوجودية بفرديتها، فتتحوّل من «الأنا» إلى «النحن»، حيث الفخر القبلي، والمجد المعنوي؛ لتُغرق أساها الداخلي في أتون الجماعة، وتهرب من هذا التهديد لوجودها وكينونتها إلى الذات القبليَّة، وتستبدل القيم (الجماعية) المتمثلة بالكرم والشجاعة والحكمة، بالقيم الفردية الوجودية (اليأس، الحزن)، فتحوّل ثقافة الزمان / القلق الأسى، إلى شروط المكان (مَدْحًا يسير به غادي الأراكيب، مقامات وأندية، سير إلى الأعداء تأويب)، مُحاوِلةً حسم هذا الجدل الداخلي بين الماضي والحاضر، الشباب/ الشيخوخة، لتصبح العصبية، ملجأً حقيقيًّا للشاعر، هربًا من مشهد الأسى الذي تُعمّقه عوامل الجدب، وغياب الاستقرار، والمشروع الحضاري.

ويقول ضَمْرة بنُ ضَمْرة النهشلي[٢٧]:

وطارقِ لَيْلٍ كنْتُ حَمَّ مبيته إذا قَلَّ في الحيّ الجميع الرَّوافِدُ
وقلتُ له: أهْلاً وَسَهلاً وَمَرْحبًا وأكرمْتُهُ حتّى غدا وهو حامدُ
وما أنا بالسَّاعي ليُحْرِزَ نَفْسَهُ ولكنَّني عن عَوْرَةِ الحيِّ ذائِدُ
وإن يكُ مَجْدٌ في تميمٍ فإنّهُ نما في اليَفَاعِ نَهْشَلٌ وَعُطَارِدُ[٢٨]

وتتجه الذات الشاعرة نحو الآخر (وطارق ليل)، وتتجلّى فرديتها في أفعالها الذاتية (قلت، أكرمتُ)، وتتحسّس إنسانيتها وعظمتها الفردية بتحقيقها لشرطها الأخلاقي، من خلال النسق القيمي للمجتمع؛ لكنها لا تسند مجدها الإنساني إلى ذاتها، ولم تفعل ذلك لتحرز ذاتها الفردية، بل لتظفر بالذات الجماعية؛ ذات القبيلة، وهذا يكشف بجلاء عن أن العصبية التي تمظهرت في الانتماء القبلي كانت خيارًا حقيقيًّا للشاعر الجاهلي، وهي المرآة التي يرى فيها وجوده كاملاً، والمجلى لحريته، فانتماؤه القبلي هو عين اكتساب الذات لهويتها الفردية ووجودها الأخلاقي؛ إذْ لم يكن الفن – ومنه الشعر– باستمرار مجردَ زخرف يُزيّن البناء الاجتماعي، بل جزءًا من دعائم هذا البناء[٢٩]. وتمتد ذات الشاعر الجاهلي بقدر تجلّيات القبيلة في الواقع، فهي مانحة الهوية الفردية، وصانعة مجال الحرية، والقدرة على البوح.

(٢٧) المفضليات ص ٣٢٤.

(٢٨) المعيني، عبد الحميد، بلا تاريخ، **شعر بني تميم في العصر الجاهلي**، (جمع وتحقيق)، نادي القصيم الأدبي، بريدة، السعودية، ص٢٧٨.

(٢٩) هاوزر، أرنولد، ١٩٨١، **الفن والمجتمع عبر التاريخ**، ترجمة فؤاد زكريا، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج١٥٦/٢.

يقول تميم بن أُبيّ بن مقبل:

فقل للذي يبغي عليَّ بقوْمِهِ: أجدًّا تقول الحقَّ أمْ أنْتَ تَمْزَحُ؟
بنو عامرٍ قومي، وَمَنْ يكُ قوْمُهُ كقَوْمي يكُنْ فيهمْ لَهُ مُتَنَدَّحُ[٣٠]

ويقول أيضًا:

لقد كان فينا من يحوط ذِمَارنا وَيُحْذِي الكَمِيَّ الزّاعبيَّ المؤمَّرا[٣١]

ويقول جابر بن رُألانَ السِّنْبسِيّ:

قَدْ يعلمُ القوْمُ أنّا يوم نجدتهمْ لا نتَّقي بالكَميِّ الحاردِ الأَسَلاَ
لكن ترى رجُلاً في إِثْرِهِ رجُلٌ قَدْ غادَرَا رجُلاً بالقاعِ مُنْجَدِلا
فَذَاك فينا، وإن يَهْلِكْ نَجِدْ خلفًا سَمْحَ اليدينِ قويًا، أيَّةً فعلا
يرضى الخليطُ ويرضى الجارُ مَنْزلهُ ولا يُرى عَوْضُ صَلْدًا يَرْصُدُ العِلاَ[٣٢]

وتبقى القوّة؛ قوّة القبيلة والعصبية متصلتين بالانتماء القبلي؛ وتأكيدهما وتأصيلهما بالفعل والكلمة/الشعر، هي المهمّة العظمى للشاعر الجاهلي، وهي أكثر الظواهر تجذّرًا في شعوره؛ إذ القوّة هي القادرة على إعادة تشكيل العالم والأشياء من حوله، وهي التي تحقّق المجد الباحث عنه أبدًا؛ لذا كان الشاعر

(٣٠) ابن مقبل، تميم بن أُبيّ، ١٩٦٢، **ديوان تميم بن أُبيّ بن مقبل**، تحقيق عزّة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ص٥٦.
(متندّح: أي سعة وفسحة ومذهب في الأرض عريض).

(٣١) نفسه، ص١١٢.
يحذي: يطعن، الزاعبي من الرماح: إذا هز تدافع كله، المؤمّر: المحدّد.

(٣٢) الشَّنْتَمْري، الأعلم، ١٩٩٢، **شرح حماسة أبي تمام**، تحقيق وتعليق علي المفضل حمودان، ط١، دار الفكر، دمشق، مجلد١/ص ٢٦٨-٢٦٩.

الجاهلي عاشقًا للقوّة مؤمنًا بها، حريصًا عليها[٣٣]، يحاول بعَرْضها ردم الهوّة بين الواقع والحلم، بين الشرط البيئي، وشروط البقاء.

وتتجلّى العصبية القبلية عبر لحظات الأسى المركّزة، حيث الذاتُ تتجرّع الألم نتيجة الإحساس بالمصير الجماعي، والالتحام به:

يقول دُرَيْدُ بن الصِّمَّة في رثاء إخوته:

تقول ألا تبكي أخاك وقد أرى ... مكان البُكا لكنْ بُنِيتُ على الصَّبرِ
لمَقْتَلِ عبدالله والهالِكِ الذي ... على الشَّرفِ الأعْلى قتيلِ أبي بَكْرِ
وعبْدِ يَغُوثٍ أو خَلِيليَ خالدٍ ... وَعَزَّ مُصَابًا حَثْوُ قَبْرٍ على قَبْرِ
أبى القَتْلُ إلا آلَ صِمَّةَ إنَّهم ... أبَوا غَيْرَهُ والقَدْرُ يجري على القَدْرِ
فإمّا تَرَيْنا ما تزالُ دماؤُنا ... لدى واترٍ يشقى بها آخر الدَّهْرِ
فإنّا للحم السَّيْفِ غير نَكيرةٍ ... ونُلْحَمَهُ حينًا وليس بذي نُكْرِ[٣٤]

واستطاع الأسى أن يأخذ ذات الشاعر بعيدًا إلى فرديتها في مشهد الفجيعة، وهي في قلب الأسى، حيث مشهد تتابع صور الموت عليها (حثو قبر على قبر)، تحاول إعادة بناء عالمها على وهج العصبية من خلال تحويل القدر الفردي إلى قدر جماعي (فإنّا للحم السّيف)، والتحوّل من المأساة الشخصية إلى المأساة الجماعية؛ إذ الموت قتلاً قيمة من القيم العليا في الاستراتيجية الروحية للجاهليين، وهو جزء من ثقافة الحياة التي تستحوذ عليها القوّة، ويهدّدها الجدب والتحدَّي البيئي.

(٣٣) رومية، وهب ، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، ص٢٧٢.

(٣٤) ابن الصِّمَّة، دُرَيْد، بلا تاريخ، دي**وان دريد بن الصمة**، تحقيق عمر عبد الرسول، دار المعارف، مصر، ص٩٥-٩٦.

يقول دُرَيْد أيضًا:

يُغَارُ علينا واترين فيُشْتَفَى بنا إن أُصِبْنا أو نُغيرُ على وِتْرِ
بذاك قَسَمْنا الدَّهْرَ شَطْرَيْنِ قِسْمةً فما يَنْقَضي إلا ونحنُ على شَطْرِ(٣٥)

لقد شكَّلت العصبية محور التوازن الأخلاقي والروحي للذات في صراعها مع الآخر القبلي من جهة، ومناخ الجدب وعقم الحياة من جهة أخرى، وهي تحاول دومًا الهرب من أساها الداخلي إلى العصبية باحثة عن المثَل الأعلى القبلي، الذي يُحوّل فجيعتها وحزنها إلى مجد، ورثاءها إلى فخر، وتداعيها إلى قوّة، وألمها إلى ثأر قادم، ومحدوديتها – نتيجة الفجيعة– إلى أمداء، وهزيمتها إلى نصر. واستطاعت العصبية أن توسّع من دائرة رؤيتها وأفقها، فالمصير الفردي يلتحم بالمصير الجماعي في سيرورة الشعور، وتظلّ الروح الجماعية تمتدّ وتتجذّر بعد هلاك الفرد.

واتصلت العصبية بالقلق على المصير الجماعي للقبيلة، من أن تنال منها القوى التي تتربَّص بها خارجيًّا، أو أن تتفتت من داخلها نتيجة عوامل الفرقة وتشتت الهوى، واختلال الآصرة القبلية.

يقول الطُّفيل الغنوي يرثي فرسان قومه:

تأوّبني هَمٌّ مع الليل مُنْصِبٌ وجاء من الأخْبار مالا أُكَذِّبُ
تظاهَرْن حتَّى لم تكُنْ لي رِيبةٌ ولم يَكُ عَمَّا أخْبروا مُتَعَقِّبُ
وكان هُرَيْمٌ مِنْ سِنَانٍ خَليفةً وَحِصْنٍ وَمِنْ أسْمَاءَ لما تَغَيَّبوا(٣٦)

(٣٥) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٣٦) الغَنَوي، الطُّفَيْل، ١٩٦٨، **ديوان الطُّفَيْل الغَنَوي**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، ط١ دار الكتاب الجديد، ص٣٧–٣٨.

ويتحوّل الموقف من «النحن» إلى «الأنا» في لحظات الأسى على المصير الجماعي، وتتجلّى الذات الشاعرة، فاديةً للروح الجماعية، وحاضنة لها، عندما تُصيبها الكارثة، وتمسّها الآلام، وتتحوّل الذات إلى مركز للشعور، والحساسية العصبية.

وبالعصبية يلتحم الشاعر الجاهلي بالذات القبلية من خلال الخطر الذي يُهدّد القبيلة، عندما يستشعر مواطن الضعف والخلل في روحها؛ إذْ ينبغي أن تبقى القوّة متماسكة، لا يتخلّلها الفراغ الذي يُنذر بتفتت القبيلة وضياعها.

يقول راشد بن شهاب اليشكري:

مَنْ مُبْلغٌ فتيان يَشْكُرَ أنّني أرى حِقْبةً تُبْدي أماكن للصَّبْرِ
فأوصيكمُ بالحيّ شَيْبانَ إنّهُمْ هُمُ أهلُ أبناءِ العظائمِ والفخْرِ(٣٧)

ويتكثّف الشعور بالقلق على القبيلة لدى الشاعر الجاهلي، نتيجة الإحساس بخطر يُهدّد القبيلة من داخلها؛ قال قيس بن الخطيم:

تقول ابنةُ العَمْريِّ آخرَ ليْلها: علامَ مُنِعْتَ النَّوْمَ، لَيْلكَ ساهِرُ
فقلتُ لها: قَوْمي أخافُ عَلَيْهمُ تباغِيَهُمْ، لا يُبْهِكُمْ ما أُحَاذِرُ
فلا أعْرِفَنْكُمْ بَعْدَ عِزٍّ وثَرْوَةٍ يُقالُ:ألا تِلْكَ النّبيتُ عَساكِرُ
فلا تَجْعلوا حَرْباتِكُمْ في نُحُورِكُمْ كما شَدَّ ألْواحَ الرِّتاجِ المِسَامِرُ(٣٨)

(٣٧) الضبي، المفضل، المفضليات، ص٣١٠.

(٣٨) ابن الخطيم، قيس، ١٩٦٢، **ديوان قيس بن الخطيم**، تحقيق ناصر الدين الأسد، ط١، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ص١٤٥-١٤٦. يبهكم: أي يُفسد أمركم، عساكر: جموع متفرّقة.

تدور هذه الأبيات حول محور القلق على مصير القبيلة الجمعي، وتحاور الذات ضميرها الجمعي عبر المرأة، وتتأمل مصيرها الفردي من خلال الخوف على المصير الجمعي؛ إذ التصدّع الداخلي بسبب البغي، يفتّت القبيلة، ويهدّد الروح العصبية التي ينبغي أن تبقى متكتلة على ذاتها ومتماسكة، وقادرة على مواجهة القوى المبثوثة حولها، والمحافظة على شروط بقائها، وعناصر وجودها.

لقد أخذ الشاعر الجاهلي على عاتقه العبء الأكبر في تحمّل آمال قبيلته وآلامها، ومن طريق الكلمة/الشعر، تحمّل المسؤولية الأخلاقية عنها في السِّلم والحرب، حسب قيم العصبية القبلية، وأدّى دوره التاريخي، ضمن المعطيات التي صاغها شرطه التاريخي، والتحدي البيئي.

(٣)

واستطاعت العصبية القبلية التي تستند إلى وحدة الدَّم والمصير والقوّة والتكتّل حول ذاتها، أن تخلق بنية موازية لها تتمثّل في القيم الأخلاقية والإنسانية، وأن تحوّل مشروعها القبلي المحلّي إلى مشروع أكثر انفتاحًا على العصر، وأعمق غنى؛ فإلى جانب المركزية العصبية وجدت مركزية أخلاقية وثقافية، حاولت ملء شقوق الحياة الجاهلية، التي أحدثتها عوامل الجدب والحرب، وسعت هذه المركزية إلى خلق توازن بين القوّة والحقّ؛ بل إلى زحزحة القوّة المجرّدة المهيمنة على صورة المجتمع الجاهلي عن شرعيتها المكتسبة بفعل غياب الدولة المركزية، والمرجعية الواحدة، لتوسّع من دائرة الانتماء؛ فتنتقل رويدًا من القبيلة إلى القيمة، محاولة امتصاص الصراعات والحروب التي أنهكت المجتمع الجاهلي، وعمّقت أزمته، وأوصلته إلى حالة من الاستغلاق، وما نتج عنها من صور الستخفاف بالحياة، كما تظهر في صور الحرب والثأر التي تشيع

في الشعر الجاهلي. وأدّت هذه المركزية الأخلاقية إلى ظهور الوعي العصبي الذي جسّم المثُل الأخلاقية في ذلك العصر، وأحدث تأمّلاً باطنيًّا عميقًا في مفاهيم الحبّ والخير والحق والجمال، وأخذت هذه الذات الجماعية تتحسّس هويتها الإنسانية، وتتأمل مغزى لوجودها أبعد غورًا من مجرد التكتل العصبي المسؤول عن جلّ الآلام والصراعات التي عاشها المجتمع الجاهلي.

فإذا كانت العصبية القبلية وقوتها الضاربة بقيت عاجزة عن خلق التوازن الاجتماعي، بل أدّت إلى نفي الجاهلي عن محيطه، فإنّ المركزية الأخلاقية أذكت الروح الإنسانية، وجسَّمت مثلاً أعلى للحياة، حمل بذور مشروع طموح يسعى للتَّوحُّد المعنوي، بفضل الهوية الأخلاقية والإنسانية. واكتسبت المركزية الأخلاقية قوّة العرف الاجتماعي الذي التزم به المجتمع العربي التزامًا صارمًا، وأصبح تمثّله سبيلاً وحيدًا إلى الكرامة الاجتماعية التي تجسّمت في حسن الثناء، وعدّوا التخلّي عنه طريقًا إلى السقوط الأبدي(٣٩).

يقول سعد بن زيد:

هل يَسُودُ الفتى إذا قَبحَ الوَجْـ ـهُ وأمْسَى قِراهُ غير عَتيدِ
وإذا النّاس في النَّديِّ رَأوهُ ناطقًا قالَ قَوْلَ غَيْرِسَدِيد(٤٠)

وظلّ الشاعر الجاهلي مشدودًا إلى المثل الأعلى الذي تجسّمه السّيادة ضمن إطار الواقع، ويقتضي تحقيقها الكفاح الذاتي، والتضحية، وبناء الذات القادرة على تحمّل هذه المهمّة التي تجلب المجد المعنوي، الذي مثَّل غاية ملحة

(٣٩) الجادر، محمود عبد الله، **الشاعر العربي قبل الإسلام وتحديات العصر**، ص١٦-١٧.

(٤٠) المعيني، عبد الحميد، **شعر بني تميم في العصر الجاهلي**، ص٨٤.

عتيد: حاضر، مهيأ، الندي: مجلس العشيرة وناديها.

للجاهليين.

يقول عَمْرو بنُ الإطنابة:

أبَتْ لي عفّتي وأبى بلائي وأخذي الحَمْدَ بالثمن الرَّبيحِ
وإقحامي على المكْروه نفسي وَضَرْبي هَامَةَ البطل المشيحِ
وَقَوْلي كلَّما جَشَأَتْ وجَاشَتْ: مكانك تُحْمَدِي أوْ تستريحي
لأدْفعَ عَنْ مآثر صالحاتٍ وأحْمي بَعْدُ عن عِرْضٍ صَحيحِ(٤١)

وتُمثّل هذه الأبيات نسقًا أخلاقيًا متكاملاً، يقوم في جوهره على «الحمد»، ويتخذ الكفاح طريقًا لبلوغه، وتتوازن داخل هذا النسق القوّة والحقيقة الأخلاقية كما يراهما الشاعر لتتكامل دائرة الوعي العصبي، والرؤية الاجتماعية للحياة ومغزاها.

ويقول سُوَيْدُ بن أبي كاهل اليشكري :

لا يَخافُ الغَدْرَ مَنْ جاوَرَهم أبدًا منهُمْ ولا يَخْشى الطَّبَعْ
وَمَسَاميحُ بما ضُنَّ به حاسِرُو الأنْفُسِ عن سُوءِ الطّمَعْ
حَسَنُو الأوْجُهِ بيضٌ سادَةٌ وَمَراجيحُ إذا جَدَّ الفَزَعْ
وُزُنُ الأحلامِ إنْ هُمْ وازنوا صادِقو البأسِ إذا البأْسُ نَصَعْ(٤٢)

وتسعى هذه النظم الأخلاقية لِبَلْوَرَة صورة الحياة المعنوية للمجتمع الجاهلي،

(٤١) الشنتمري، الأعلم، **شرح حماسة أبي تمام**، مجلد١/ص١٧٣-١٧٤.
المشيح: المحاذر، الإجشام: الإكراه على احتمال المشقة، جشأت النفس: ارتفعت جبنًا وفزعًا، جاشت: غثت وغلت.

(٤٢) الضّبي، المفَضّل، **المفضّليات**، ص١٩٤-١٩٥.
الطبع: ما يعابون به.

دون التخلّي عن القوّة، بل تظلّ الدعامة الأساسية لحفظ هذه القيم، التي شكّلت كيانًا معنويًّا، وقانونًا أخلاقيًّا أعلى يشدّ الحياة الجاهلية إلى المثال، ويكبح جماح القوّة التي كادت أن تعصف بالحياة والمجتمع.

يقول أوْسُ بن حَجَر:

فلا وإلهي ما غَدَرْتُ بذمّةٍ وإنّ أبي قبلي لغيرُ مُذَمّمِ
يُجَرّدُ في السِّرْبالِ أبيضَ صارمًا مُبينًا لِعَيْنِ النّاظِرِ المتَوَسِّمِ
يجودُ ويُعْطي المالَ مِنْ غير ضِفّةٍ وَيضْرِبُ أنْفَ الأَبْلجِ المتغشِّمِ(٤٣)

ولا يتحرّك هذا النسق الأخلاقي في فراغ تاريخي، بل هو ضمن الموروث الثقافي والأخلاقي للشاعر الجاهلي، وهذه القيم تحاول خرق الحصار الذي فرضه التحدّي البيئي، بمزيد من التلاحم بين «الأنا» و «الآخر»، إنّها تسعى لتأسيس حياة أكثر إنسانية على أنقاض هذا العصر الذي تمزّقه الحروب والصراعات.

وتقول الخِرْنِقُ بنت بدر (أخت طرفة):

لا يَبْعَدَنْ قومي الذين هُمُ سُمُّ العُداةِ وآفَةُ الجُزْرِ
النّازلون بكُلِّ مُعْتَرَكٍ والطَّيِّبونَ مَعاقِدَ الأُزْرِ
الضَّاربون بِحَوْمةٍ نَزَلَتْ والطَّاعنون بأَذْرُعٍ شُعُرِ
والخالطون لُجُيْنَهُمْ بِنُضارِهِمْ وذوي الغنى منهُمْ بِذِي الفَقْرِ(٤٤)

ومن البنية اللغوية (النازلون، الطيبون، الضاربون، الطاعنون، الخالطون)

(٤٣) ابن حَجَر، أَوْسُ، بلا تاريخ، **ديوان أوْس بن حَجَر**، تحقيق محمد يوسف نجم، ط٢، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ص١١٨ .
أبيض: نقي العرض من الدنس، الأبلج: المتكبر.

(٤٤) بنت بدر، الخِرْنق، بلا تاريخ، **ديوان الخرنق بنت بدر (أخت طرفة بن العبد)**، تحقيق واضح الصمد، دار صادر، بيروت، ص٣٩–٤٠.

تستلهم الشاعرة الروح القبلية كاملة، وهي تكافح باللجوء إلى الحلم لخلق مفهوم أعمق للإنسان، وإنضاج شروط الحياة الإنسانية، خلال إعلاء القيم الإنسانية، وتمجيد الروح، وتأسيسها على البذل، وإعلان مفهوم للقوّة خالٍ من الفحش والطغيان؛ إذ الفخر يكون بتحقيق مدى أبعد غورًا للشرط الإنساني، وَمَنْحِ العصبية وجهًا جديدًا يتمثّل بإزاحة الشعور عن محوره المعبأ دومًا لِمُضادَّة الآخر، لتصبح الحياة أكثر إمكانًا، وتوازنًا.

يقول سِنَان بن أبي حارثة المرّي:

إن أمسِ لا أشتكي نُصْبي إلى أحدٍ ولست مُهتديًا إلاّ معي هادِ
فَقَدْ صَبَحْتُ سَوَامَ الحيِّ مُشْعَلَةً رَهْوًا تَطَالَعُ من غَوْرٍ وأنجادِ
وَقَدْ يَسَرْتُ إذا ما الشَّوْلُ رَوَّحَهَا بَرْدُ العَشِيِّ بِشَفَّانٍ وصُرَّادِ
ثُمَّتَ أطْعَمْتُ زادي، غير مُدَّخِرٍ، أهْلَ المحَلَّةِ من جَارٍ ومن جادِ(٤٥)

لقد أحسّت الذات بعزلتها ومأساتها الوجودية، بسبب الشيخوخة وانحسار الحياة عنها، وقذفت بها الصيرورة الزمنية بعيدًا عن قلب حياتها الاجتماعية، وها هي تسعى لاستعادة حضورها، ومجدها المعنوي بالإيثار والتضحية؛ «فالأنا» تحاول دومًا أن تتغلّب على عزلتها بوسائل عدّة: كالمعرفة، والصداقة، والحياة الاجتماعية، والبذل(٤٦)، وبذلك تسعى الأنا نحو الآخر في محاولتها مواجهة حزنها العميق الذي أحدثته الشيخوخة وانحلال الحياة.

(٤٥) الضّبّي، المُفضّل، المفضّليات، ص٣٥٠-٣٥١.
السوام: الإبل الراعية، مشعلة: الكتيبة، الشول: الإبل التي نقصت ألبانها، شفان وصراد: ريح باردة، الجادي: المجتدي الذي يطلب الجدا وهو العطية.

(٤٦) برديائف، نيقولاي،١٩٨٢، **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص٩٥.

يقول أبو دواد الإيادي:

ترى جارنا آمنًا وَسْطَنا يَروحُ بِعَقْدٍ وثيقِ السَّبَبِ
إذا ما عَقَدْنا له ذِمّةً شَدَدْنا العِناجَ وَعقْدَ الكَرَب(٤٧)

وتحاول الذّات تجاوز شروط الواقع التي تدفعها نحو أنانيتها؛ وذلك ببلورة قيم فوق الواقع، يتحقّق فيها معنى الحياة ومغزاها، وتوسّع من دائرة انتمائها القبلي، إلى انتمائها الإنساني.

ويقول الحادرة:

أظاعنةٌ ولا تُوَدِّعُنا هِنْدُ لِتَحْزُنَنا، عَزَّ التَّصَدُّفُ والكُنْدُ
وَشَطَّتْ لِتَنْأَى لي المزَارَ وَخِلْتُها مُفَقَّدَةً، إنّ الحَبيبَ لَهُ فَقْدُ
فَلَسْنا بِحَمَّالي الكَشاحَةِ بَيْنَنا لِيُنْسِينا الذَّحْلَ الضَّغائنُ والحِقْدُ
فلا فُحُشٌ في دارِنا وصديقنا ولا وُرُغُ النُّهْبَى إذا ابْتُدرَ المجْدُ
وإنَّا سَواءٌ كَهْلُنا وَوَليدُنا لنا خُلُقٌ جَزْلٌ شَمائلُهُ جَلْدُ
وإنّا لَيَغْشَى الطَّامِعُونَ بُيُوتَنا إذا كان عَوْصاً عِنْدَ ذي الحَسَبِ الرِّفْدُ(٤٨)

(٤٧) الإيادي، أبو دواد، ١٩٥٩، **شعر أبي دواد الإيادي**، ضمن كتاب دراسات في الأدب العربي، غوستاف فون غرونباوم، ترجمة إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٢٩٢.

العناج: خيط أو سير يشد في أسفل الدلو، الكرب: الحبل الذي يشد على الدلو، والمعنى: أوثقوا العهد إذا عقدوه.

(٤٨) الحادرة، قُطْبة بن أوس، ١٩٨٠، ديوان شعر الحادرة، حقَّقه وعلق عليه ناصر الدين الأسد، ط٢، دار صادر، بيروت، ص ٦٩-٧٢.

الكند: الجحود، الجلد: المتين القوي، الورع: الجبان الهيوب.

ويظهر في مطلع القصيدة البناء المنقطع(٤٩)، ليجسّم حالة الانفصال بين الذات والمرأة، التي تكشف مفارقة أكثر إيغالاً في الأسى؛ فرحيل المرأة / هند لم يكن مسوَّغًا بعد أن تجلّت الذات القبلية بأعلى صورة أخلاقية في مزاياها الإنسانية والاجتماعية، وإذا كانت المرأة والقبيلة هما قطب الرحى في مسيرة الشاعر الجاهلي، وتتبادلان الرمزية في بعض مطالع القصائد الجاهلية؛ فإن رحيل المرأة يؤدّي إلى الإخلال بالتوازن الوجداني لدى الشاعر الجاهلي. ويتحوّل الشاعر من الحب الضائع برحيل «هند»، إلى المركزية الأخلاقية، لتقيه من الشعور بالتردّي والحزن؛ فالإنسان — بالاستفادة التاريخ والفنّ -يطمح إلى أن يكون أكثر من كيانه الفردي، ليصبح أكثر اكتمالاً، أي يسعى للخروج من جزئية حياته الفردية إلى كلية يرجوها ويطلبها(٥٠)، وهو في كفاحه يبقى خارج ذاته، وبارتمائه خارجًا عن نفسه، يحيا ويبقى(٥١).

الخاتمة:

درس هذا البحث الانتماء القبلي وتجلياته في الشعر الجاهلي، وحلّل البناء الاجتماعي الجاهلي الذي يقوم أساسًا على القبيلة، وتوحّدها في المصير والغاية، ومثّلت القبيلة خيارًا حقيقيًّا لدى العرب قبل الإسلام، في ظلّ مناخ

(٤٩) عبد الرحمن، نصرت،١٩٨٢، **الصورة الفنية في الشعر الجاهلي**. ط٢، مكتبة الأقصى، عمان، ص ٢٠٤.

(٥٠) فيشر، إرنست، ١٩٧١، **ضرورة الفن**، ترجمة أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ص ٨.

(٥١) سارتر، جان بول، ١٩٨٣، **الوجودية مذهب إنساني**، قدَّم له كمال الحاج، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٨٨.

الجدب، واستجابة للتحدّي التاريخي، إذ تُوفّر لها هذه الوحدة الاجتماعية الحماية والحركة معًا، وتمنحها القدرة على التكتّل والتلاحم في ظل المدى الصحراوي الذي يبدو منفتحًا بلا نهاية.

واحتلّ الشاعر الجاهلي مكانة مرموقة في ظلّ هذا البناء الاجتماعي، إذ هو الحافظ لأحلام القبيلة وآمالها والمعبّر عن تطلعاتها، وهو القادر على تحويل ركام الواقع من حوله إلى حياة؛ لذا اكتسب الشعر دورًا طليعيًّا في قيادة المجتمع الجاهلي، والتعبير عن وجدانه الجمعي، ورؤاه، وأشواقه.

واتخذ الانتماء القبلي العصبية مركزيةً تجسّد الولاء الكامل للقبيلة، واتصلت بالفخر القبلي، الذي سعى لتأكيد الذات الجماعية، ومدى حضورها في الواقع الاجتماعي، وارتبط بالقوّة القادرة على فرض وجودها وشروطها بديلاً من المرجعية الغائبة عن المجتمع الجاهلي، بسبب فقدانه للدولة المركزية. واستطاعت العصبية أن تخلق مركزية أخلاقية وإنسانية موازية لها، تسعى للتوازن بين القوّة المجردة والحقيقة، بين المادّة والثقافة، في محاولة الإنسان الجاهلي حماية بقائه ومشروعه من الانهيار بسبب التحدي البيئي الذي يستحوذ عليه مناخ الجدب، وما أعقبه من صراعات نهكت الحياة الجاهلية. واتصلت المركزية الأخلاقية بالقيم والجانب الإنساني، في سبيل كسب «الحمد»، الذي مثّل غاية عليا للمجتمع كما تجلّت في الشعر الجاهلي.

المصادر والمراجع

١-الآمدي، أبو القاسم الحسن، ١٩٩١، المؤتلف والمختلف. دار الجيل ، بيروت.

٢-أدونيس، بلا تاريخ، كلام البدايات، دار الآداب، بيروت.

٣-إسماعيل، عز الدين ، ١٩٧٤، الأسس الجمالية في النقد العربي. ط٣، دار الفكر العربي.

٤-الإيادي، أبو دواد، ١٩٥٩، شعر أبي دواد الإيادي. ضمن كتاب **دراسات في الأدب العربي**، غوستاف فون غرونباوم، ترجمة إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٥-بنت بدر، الخرنق، بلا تاريخ، **ديوان الخرنق بنت بدر (أخت طرفة بن العبد)**. تحقيق واضح الصمد، دار صادر، بيروت.

٦-برديائف، نيقولاي، ١٩٨٢، **العزلة والمجتمع**. ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

٧-الجادر، محمود عبد الله، ١٩٨٦، **الشاعر العربي قبل الإسلام وتحديات العصر**، مجلة المورد، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، مجلد (١٥) عدد (٢).

٨- جمعة، حسين، ١٩٩٦، **الانتماء وظاهرة القيم العربية في القصيدة الجاهلية**، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد (٦٣)، السنة السادسة عشرة.

٩-الحادرة، قُطْبة بن أَوْس، ١٩٨٠، **ديوان شعر الحادرة**، حققه وعلق عليه ناصر الدين الأسد، ط٢، دار صادر، بيروت.

١٠- ابن حجر، أَوْس، بلا تاريخ، **ديوان أوس بن حجر**.تحقيق محمد يوسف نجم، ط٢، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت.

١١- حسام الدين، كريم زكي، بلا تاريخ، القرابة (**دراسة أنثرولغوية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية**). ط١، مكتبة الأنجلو مصرية)، مصر.

١٢- ابن الخطيم، قيس، ١٩٦٢، **ديوان قيس بن الخطيم**. تحقيق ناصر الدين الأسد، ط١، مكتبة دار العروبة، القاهرة.

١٣- خليف، يوسف، بلا تاريخ، **دراسات في الشعر الجاهلي**. مكتبة غريب، القاهرة.

١٤- دلو، برهان الدين، ١٩٨٩، **جزيرة العرب قبل الإسلام**. ط١، دار الفارابي، بيروت.

١٥- الدوري، عبد العزيز، ١٩٨٥، **التكوين التاريخي للأمة العربية**. ط٢، دار المستقبل العربي، القاهرة.

١٦- رومية، وهب، ١٩٩٦، **شعرنا القديم والنقد الجديد**. عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

١٧- ريد، هربرت، بلا تاريخ، **الفن والمجتمع**. ترجمة فارس متري ضاهر، دار القلم، بيروت.

١٨- سارتر، جان بول، ١٩٨٣، **الوجودية مذهب إنساني**. قدم له كمال الحاج، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٩- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، بلا تاريخ، **المزهر في علوم اللغة**. شرحه وضبطه محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر، بيروت.

٢٠- الشحادة، عبد العزيز محمد، ١٩٩٠، **الذات والقبيلة في الشعر الجاهلي**. رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، مصر.

٢١- الشَّنْتَمْري، الأعلم، ١٩٩٢، **شرح حماسة أبي تمام**. تحقيق وتعليق علي المفضل حمودان، ط١، دار الفكر، دمشق.

٢٢- ابن الصِّمَّة، دُرَيد، بلا تاريخ، **ديوان دُرَيْد بن الصّمَّة**. تحقيق عمر عبد الرسول، دار المعارف، مصر.

٢٣- الضُّبَعي المتلمّس، ١٩٧٠، **ديوان شعر المتلمس الضُّبعي**. تحقيق حسن

كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، مصر.

٢٤- الضّبي، المفَضّل بن محمد بن يعلى، بلا تاريخ، **المفضّليات**. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط٦، بيروت.

٢٥- عبد الرحمن، عفيف، ١٩٨٧، **الأدب الجاهلي في آثار الدارسين (قديمًا وحديثًا)**. ط١، دار الفكر، عمان.

٢٦- الغَنَوي، **الطُّفَيْل**، ١٩٦٨، **ديوان الطُّفَيْل الغنوي**. تحقيق محمد عبد القادر أحمد، ط١، دار الكتاب الجديد.

٢٧- فاروق اسليم، وعصام قصبجي، ١٩٩٥، **الانتماء في العرف الجاهلي**، مجلة بحوث جامعة حلب، جامعة حلب، العدد (٢٧).

٢٨- فيشر، إرنست، ١٩٧١، **ضرورة الفن**. ترجمة أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر.

٢٩- القيرواني، ابن رشيق، ١٩٨٨، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**. تحقيق محمد قرقزان، ط١، دار المعرفة، بيروت.

٣٠- المعيني، عبد الحميد، بلا تاريخ، **شعر بني تميم في العصر الجاهلي** (جمع وتحقيق). نادي القصيم الأدبي، بريدة، السعودية.

٣١- ابن مقبل، تميم بن أُبيّ، ١٩٦٢، **ديوان تميم بن أُبيّ بن مقبل**. تحقيق عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.

٣٢- هاوزر، أرنولد، ١٩٨١، **الفن والمجتمع عبر التاريخ**. ترجمة فؤاد زكريا، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

٣٣- ويليك، رينيه، وأوستن وارين، ١٩٨٥، **نظرية الأدب**. ترجمة محيي الدين صبحي، ط٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

٣٤- اليوسف، يوسف، ١٩٧٥، **مقالات في الشعر الجاهلي**. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.