اللامنتمي واختراق النّموذج الموصوف
(مقاربة ثقافية في الشّعر الجاهلي)

د/ لخضر هني
جامعة محمد بوضياف – المسيلة/الجزائر
ص. ب 65 عين الحجل – المسيلة /الجزائر
lakhdarhenni@yahoo.fr

تاريخ الاستلام : 10/07/2017
تاريخ القـــبول :10/09/2017

الملخص:

لمّا كان الإنسان بفطرته كائنا اجتماعيا، يمارس حياته وفق طقوس نظمية تُسطر القبيلةُ سياجَها السياسي والاجتماعي والثقافي، كان لزاما عليه أن يحفظ هذا الإطار، من منظور أنّ الانتماء قرار استراتيجي، وحاجة بيولوجية وثقافية، تؤَمّن مستقبله النّفسي، وتحقق وجوده الإنساني.

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

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

الكلمات المفاتيح:

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

The Non-belonging and The Prescribed Model Infiltration

(A cultural approach to the Pre-Islamic poetry)

Dr, LAKHDAR HENNI
UNIVERSITY OF MOHAMED BOUDIAF/M'SILA /ALGERIA
lakhdarhenni@yahoo.fr

Abstract:

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

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

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

Key words:

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

أولا- القيم العليا / الانتماء:

1- الانتماء ضرورة وجودية:

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

هذا الإذعان إلى سلطة سياسية هو شعور غريزي بالانتماء يُشبع حاجات الأفراد الضرورية، ويحقق مآربهم الاجتماعيّة، ويحفظ محيطهم الإنساني من عدو خارجي، ويوطد علائقهم الأسريّة، ويقلص تفاوتهم الطبقي؛ ما يعني أنّ الانتماء بهذه الخصوصيّة حالة وجوديّة، وضرورة إنسانيّة، و «مطلب طبيعي يحق لكل فرد التمتع به، لكونه يحقق غايات إنسانية تبدأ بتحديد الهوية لتصل إلى تحقيق الوجود الذاتي» [1] والجماعي. وهذا لبيد بن ربيعة العامري يحدد ولاءه، ويوجه انتماءه إلى سلطته العامريّة التي تمنع عنه الظلم، وتصدّ عنه العداة حين تجور عليه الخصوم، فيقول :

إنّي امرؤٌ مَنَعَتْ أَرُومَةُ عامرٍ
ضَيْمي وَقَدْ جَنَفَتْ عَلَيَّ خُصُومُ
جهدوا العداوةَ لها أَصَدَّها
عنّي مَناكِبُ عِزُّها مَعْلُومُ
منها حُوَيٌّ والذُّهابُ وَقَبْلَه
يَوْمٌ بِبُرْقَةِ رَحْرَحَانَ كريمُ
وَغَداةَ قاعِ القُرْنَتَيْنِ أَتَيْنَهُمْ
رَهْواً يلوحُ خِلالَها التَّسْويمُ
نمضي به حتى تصيب عدوَّنا
وَتُرَدَّ منها غانمٌ وَكليمُ [2]

إذا كان «مفهوم الولاء قد ارتبط قديما بالسلطة والحرب» [3]، فإنّ الشاعر لبيد يؤكد هذه الرؤية التي تجمع الولاء للقبيلة مقرونا بقضية الصراع والحرب (إنّي امرؤٌ مَنَعَتْ أَرومةُ عامرٍ ...ضيمي / جهدوا العداوةَ كلّها فَأَصَدَّها)، فهو يرى أن لا سبيل لتحقيق الذات الفردية والسيادة الجماعية إلا من خلال ممارسة طقوس الحرب على الآخر المنافس على الجغرافية أو السياسية.

من هنا، يمكنُ القول إنّ الحرب مهما كانت أسبابها ونتائجها؛ فهي تحمي الأفراد من الأخطار المحدقة بهم، وتُسهم في اتحاد أفراد القبيلة، وانضوائهم تحت عباءتها السياسية، تحت سلطة سيد القبيلة المسيطر الذي يبدو أنّه «يفتش عن الطمأنينة في القلق، وعن السلام في الحرب، وعن السعادة في الآلام والأحزان، هذا الإنسان ـ الذي هو الكائن ـ المفتش أبدًا عن حقائق هاربة، يظهر كأن طبيعته مفطورة على النمو والتطور داخل معادلة التناقض والتعارض» [4] الإنساني، ذلك أنّ « قضية الإنسان الكبرى تُختصَر، مع تشعباتها وتعقيداتها، في مسألة واحدة: السلام؛ السلام مع الذات والسلام مع الآخرين كشرط أساسي للحصول على نوع من السعادة النسبية» [5]، التي يبدو أنّها لن تتأتى إلا بتأمين الأفراد نفسيا واجتماعيّا.

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

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

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

(3) جوزايا رويس: فلسفة الولاء، ص، 5.

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

(5) المرجع نفسه.

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

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

فمن يك عنا معشر الأزد سائلاً

فنحن بنو الغوث بن زيد بن مالك

وزيد بن كهلان الذي نال عزه

قديما دراري النجوم الشوابك

إذا القوم عدوا مجدهم وفعالهم

وأيامهم عند التقاء المناسك

وجدنا لنا فضلا يقرّ لنا به

إذا ما فخرنا كل باق وهالك[1]

يلتحم الشاعر بجرثومته كأشدّ ما يكون الالتحام بين الأب وأبنائه، والجدّ بأحفاده، منتسبًا بذاته إلى الذّات الجمعيّة (نحن بنو الغوث بن زيد بن مالك) مندمجا في روابط علائقيّة داخل سلّم العشيرة الذي ينشأ بصورة بيولوجية طبيعية ابتداء من الأسرة، بوصفها وعاء بيولوجيا تمتزج فيها الدماء والأمشاج.

وطبيعيٌّ أنّ المجتمعات البدوية القبلية «لا يَصدُق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد؛ لأنهم بذلك تشتد شوكتهم، ويُخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد و التناصر»[2] والغلبة.

هكذا، إذًا، تستند القبيلةُ في تشكيل الولاء وصناعة أبجدياته إلى هذه الخارطة الوراثيّة، من منطلق أنّ القبيلة حالة بيولوجية، ورابطة عصبيّة ترتقي تلقائيًا إلى «رابطة سيكولوجية واجتماعية؛ ليتشكل بعدها إطار تنظيمي تتأطر فيه فاعليات الأفراد، تحت تأثير عوامل موضوعيّة متداخلة متشابكة هي المسؤولة عن هرم»[3] القبيلة.

وربّما كان الانتماء إلى المكان (الأرض) من أقوى أشكال الانتماء؛ إذ ينشأ الأفراد في قبائلهم على علاقة وطيدة بجغرافيتهم الحُبلى بمخزون تاريخهم وثقافتهم وواعيتهم الجماعيّة، «فعبر اكتشاف المكان، يمكن للمرء أنّ يكتشف ذاته؛ لأنّ دلالة الإنسان الوجودية مرتبطة أساسا بالمكان»[4] الذي نشأت فيه ذاته.

ولأنّ الإنسان – جِبلة – يبدأ باكتشاف ذاته من خلال تعايشه اليومي مع تجارب المكان الفيزيائي، ثم يتنامى الشعور بالانتماء؛ ليصبح المكان حيزا ثقافيا يختزل الكينونة الإنسانية بكل ما فيها من تفاعلات وجدانيّة وسلوكيّة وقيميّة كما هو الحال في الشعر المنسوب إلى أبي طالب:

فمن يك ذا عزٍّ بمكّة تالدَ

فعزَّتُنا في بطنِ مكّة أتلَدُ

علونا بها والنّاسُ فيها أذلة

فلم نَنْفكِكْ نزدادُ خيرا ونُحمدُ

ونُطعِمُ حتى يَترُكَ الناسُ فضلَهُم

إذا جُعِلتْ أيدي المقصّر تجمد

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

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

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

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

جَـزى اللّهُ رهطا بالحَجونِ تَتَابَعوا
على مَـلأ يهدي لخير ويُرشد[1]

تنسكب الفضاءات الجغرافيّة لمكة وما جاورها من بطون وفجاج على ذات الشاعر في حميمية وجدانية، تختزل ذاكرة الحنين والانتماء، مستجيبة للجاذبية الثقافية للأرض التي شكلت الوعي الاجتماعي والشعوري لأبي طالب، وبلورت هويته الثقافيّة من خلال تجارب الإنسان مع المكان، شعورًا وسلوكًا وعادات وتقاليد مختلفة.

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

2- الانتماء ضرورة ثقافية:

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

إنِّي امْـرُؤٌ مِـنْ عُـصْبَـةٍ مَشْهورةٍ
حُـشُدٍ لَـهُـمْ مَجـدٌ أَشَمُّ تَلِيدُ
أَنْـفَـوا أَبـاهُـمْ سَيِّـداً وأَعـانَـهُـمْ
كَـرَمٌ وأَعـمـامٌ لَـهُـمْ وجُـدُودُ
إِذْ كـلُّ حَـيٍّ نـابِـتٌ بِـأَرُومَـةٍ
نَـبْـتَ الـعِـضَاهِ فَـمَـاجِـدٌ وكَـسِـيدُ
نُـعْـطِي الـعَـشِيرَةَ حَقَّـها وحَقِيقَها
فـيـهـا، ونَـغْـفِـرُ ذَنْـبَـهـا ونَـسُـودُ
وإِذَا تُحَـمِّـلُـنـا الـعَـشِيرَةُ ثِقْلَها
قُـمْـنَـا بِـهِ، وإِذَا تَـعُـودُ نَـعُـودُ
وإِذَا نُـوَافِـقُ جُـرْأَةً أَوْ نَجْـدَةً
كـنَّـا، سُـمِّـيَّ بـهـا الـعَـدُوَّ نَكِيدُ
بـل لاَ نَـقُـولُ إِذَا تَـبَـوَّأَ جِـيرَةٌ
إِنَّ الـمَـحَـلَّـةَ شِعْـبُـهـا مَـكْـدُودُ
إِذْ بَـعْـضُـهُـمْ يَـحْـمِـي مَـرَاصِدَ بَيْتِه
عَـنْ جـارِهِ وسَبِـيـلُـنـا مَـوْرُودُ[2]

يُـرسّم الشاعـر في هذا المتن النّـصي فلسفة خاصة لمفهوم الـولاء القبلي، ويـضع محـددات عامـة لمبادئه وقضاياه، وكيفية تحقيقه، وما مدى حاجة الإنسان إليه؛ فينطلق ابتـداء من حاجـة الإنسان إلى الـولاء، بوصفه معطـىً ثقافيًا واجتماعيًا يضمن حيـاة الفرد، ويحتضن حريتـه وتطلعاتـه (إِنِّي امْرُؤٌ مِنْ عُصْبَةٍ)، ومؤكدا على ضرورة الوحدة الثقافيـة والتاريخية للقبيلة (حُشُدٍ لَهُمْ مَجـدٌ أَشَمُّ تَلِيدُ)، ذلك أنّ الولاء قبـل أن يكون اندماجا في دوائـر سيكولوجيـة وبيولوجية هـو ولاء ثقافي، يربط تاريـخ القبيلـة بحاضرها، ويحقق التـواصل الاجتماعي بين الأجيال (وأَعانَهُمْ كَرَمٌ وأَعمامٌ لَهُمْ وجُدُودُ)، ثمّ إنّ الولاء يضمن الحقوق (نُعْطِي العَشِيرَةَ حَقَّها وحَقِيقَها)،

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

(2) للمفضل الضبّي: المفضليات، ص، 355.

ويرسي قواعد النظام السياسي الذي من شأنه حماية الذِّمار (وإذا تُحَمِّلُنا العَشيرَةُ ثِقْلَها... قُمْنَا به/ وإذا نُوَافِقُ جُرْأَةً أَوْ نَجْدَةً)، بالإضافة إلى أنه يحقق الحياة الكريمة الآمنة للأفراد المنضوين تحت عباءة العالم الاجتماعي الذي يسكنه الأفراد (إذْ بَعْضُهُمْ يَحْمِي مَرَاصِدَ بَيْتِه... عنْ جارِه).

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

إذا كنتَ لَمْ تَعْبَأْ بِرَأْيِ وَلَمْ تُطِعْ
إلى اللُّبِّ أو تُرْعِي إلى قَوْلِ مُرْشِدِ
ولا تَتَّقِي ذَمَّ العَشيرةِ كُلِّها
وَتَدْفَعُ عَنْها باللِّسَانِ وباليَدِ
وَتَصْفَحُ عَنْ ذِي جَهْلِها وتَحُوطُها
وَتَقْمَعُ عنْها نَخْوَةَ المُتَهَدِّدِ
وَتَنْزِلُ مِنْها بالمكانِ الذي بِهِ
يُرَى الفَضْلُ في الدُّنيا عَلَى المتمدِّدِ
فَلَسْتَ وإنْ عَلَّلْتَ نفسك بالمُنى
بذي سُؤْدَدٍ بَادٍ ولا كَرَبَ سَيِّدِ[1]

إذا كان الولاء/الانتماء يوفر سياقات أخلاقيّة ونفسية للأفراد، ويقوم بحماية شؤونهم الاجتماعية ومصالحهم الذاتية، ويوحد مخيالهم الثقافي والاجتماعي، فإنّ من حق الأفراد بحسب رؤية الشاعر أنّ يتفانوا في خدمة هذا الولاء شعورا (تُرْعِي إلى قَوْلِ مُرْشِدِ) وسلوكا (تَدْفَعُ عَنْها باللِّسَانِ وباليَدِ) دون الإحساس بالدونية إزاء هذا الاستسلام المطلق لشروط القبيلة؛ لأنه استسلام بمسحة الاعتداد بالنفس؛ يمنح السؤدد والاعتزاز (فلست ... بذي سؤدد)؛ ويحقق للذات وجودها الاجتماعي والإنساني؛ بمعنى أنّ جوهر الولاء هو « توحد الداخل بالخارج، وبين ما يرغب الفرد وما يفرضه المجتمع، وتجمع بين الإذعان الإرادي وتحقيق حرية الفرد ووحدة الذات»[2] الإنسانيّة

ومثلما استطاع الأفراد الذود عن بيضة القبيلة، خارجيا، بأن قمعوا عنها كل خطر يهددها (وَتَقْمَعُ عنْها نَخْوَةَ المُتَهَدِّدِ) كذلك استطاعوا الإسهام في عملية البناء النفسي من خلال تعزيز أواصر المحبة إلى التعاون إلى السعي في توحيد الإحساس بالانتماء (وَتَصْفَحُ عَنْ ذِي جَهْلِها) حتى ترتقي القبيلة وأفرادها مكانا عليا لائقا بفضلها (وَتَنْزِلُ مِنْها بالمَكان.... يُرَى الفَضْلُ).

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

إنْ كُنْتُ في عددِ العبيدِ فَهمَّتي
فوق الثريا والسماكِ الأعزل
أو أنكرتْ فرسانُ عبس نسبتي
فسنان رمحي والحسام يقرُّ لي
وبذابلي ومهندي نلتُ العلاَ
لا بالقرابة والعديدِ الأَجزل
ورميتُ مهري في العجاج فخاضهُ
والنَّارُ تقْدحُ منْ شفار الأَنْصُل[3]

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

(2) جوزايا رويس: فلسفة الولاء، ص، 08.

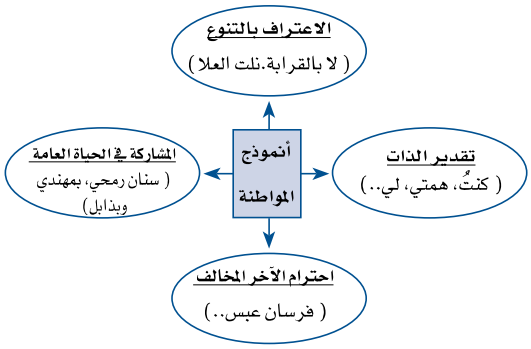
(3) عنترة العبسي، الديوان، ص، 115.

نشأ عنترة أول ما نشأ عبدا أسود (إنْ كُنْتُ في عددِ العبيدِ)، يحسن الحلاب والصرّ، يبحث عن ذاته المتوارية خلف غبار الفقد والتيه والضياع، تؤرقه في ذلك فضيحة السواد المتسللة إليه بيولوجيا عبر أمّه الحبشيّة، ويؤلمه الشعور بفقدان الحرية، وغياب أمل يعيد إليه توازنه النفسي في خضم صراع ثقافي صنعت متاريسه القبيلة العربية حين راحت تؤسس ــ دون هوادة ــ تصورا فكريا وسلوكا اجتماعيّا (أنكرتْ فرسانُ عبس نسبتي)، لا يعترف بالطبيعة التعددية للحياة الإنسانية عبر فكرة تقسيم الجنس البشري وفق معايير عرقيّة وبيولوجية تقضي بتهميش الآخر غير العربي.

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

فعنترة، هنا، يضع حجر الزاوية لأنموذج المواطنة، بوصفها مشروعا فلسفيّا يقوم على أساس أنّ القبيلة مؤسسة جامعة لكل ألوان الطيف الإنساني؛ تحترم التنوع العرقي، وتعترف بالتعدد الثقافي، وتحفظ الحقوق لبعض الأقليات، وكأنّ عنترة يؤسس لفكرة الوطن/القبيلة التي ترفض الإقصاء، وتستوعب الجميع، وتقف موقف الحياد اتجاه معتقداته، وتحافظ على حقوق أقلياته، بل تحترم الإنسان كيفما كان لونه، ومعتقده، وجنسه وثقافته.

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



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

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

كبر سُحيم ــ وهو العبد في أحد بطون بني أسد ــ

(1) أدونيس: كلام البدايات، ص، 60.
(2) فتحي المسكيني: الهويّة والحريّة: نحو أنوار جديدة، ص، 219.

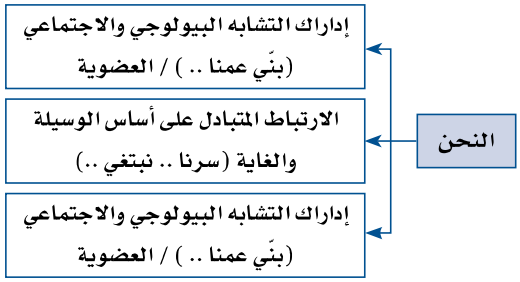
وكـبرت معه أسئلتـه، وتوسعـت معها دائـرة الاغتراب، يبحث عن ذاتـه وسط زحام الأنـساق الثقافيّة العربيّة، وليس معه غـير خريطة لهوية مشروخة، لكن معها رغبة وإرادة في تأكيـد انتمـاء آمـن، ومستقـر، عـبر تجارب إبداعية فرضتها ظروف القهر وملابسات العبودية.

هذا القادم من هنـاك، والآتي من المجهول، سحيم، الشاعـر، العبد، الذي اشتبكت في نفسه تجارب العشق بالموت، وتجـارب الحريـة بالانتقام، وتجـارب العبودية بالعـزة، هـا هو في هذه الأبيـات يتراءى فيهـا منصهرا بكليتـه في النسيـج الاجتماعي للقبيلة، محـاولا أن يكون فردا من بني الحسحاس، مشاركًا لهم الرؤى والتطلعات، وساعيا إلى الصلح من خلال حث قبيلته على ذلك:

بَنـي عَمّنـا مـن تَجعَلـونَ مَكانَنـا
إذا نَحـنُ سِرنـا نَبتَغـي مَـن نُحالِـفُ
أَلَم تَعلَمـوا أَنّـا فَـوارِسُ نَجـدَةٍ
إذا خامَ في الهَيجا الضِعافُ الزَعانِفُ
وَكُنّـا لهـم كالغَيـثِ مـالَ نَباتُـهُ
حيـا سَنَـةٍ أَزجـى إِلَيـهِ الضَعائِـفُ
وَصرنـا إِلى السَعدَيـنِ سَعدِ بنِ مالك
وَسَعـدِ بَنـي الأَحلافِ تِلـكَ العَجارِفُ
وَقُلنـا لهـم والخَيـلُ تَـردى بِنـا مَعاً
نُحـارِبُ مـن حارَبتُـمُ ونُحالِـفُ[1]

يتحـول الضمـير الجمعـي المسيطـر علـى تفاصيل الأبيات (مكاننا، سرنا، نحالف، أنّا، وكنّا، صرنا، قلنا، نحـارب..) إلى حالـة نفسية واجتماعيّة مـن الإحساس بلـذة الانتمـاء، والتوق إلى التماهي مـع الآخرين، قصد تحقيـق ذات دون بطاقة هوية، وإثبات نـسب دون قرابة دم، فسحيـم هنـا ومن خـلال حالات الاندمـاج الناجح يثبـت أوجه التقـارب والتشابـه بينه وبين أفـراد قبيلته (بنـي عمّي..)، كما يشير إلى قضيـة التماس السياسي (الأحـلاف، نحـارب) بينه وبـين القبيلة التـي يتحدث بلسانها الجمعي.

هذا الإحساس بالتماهي هو بحدّ ذاته تأسيس لثقافة «النحـن»؛ هذا النحن المتشابـه، والمترابط، والراغب في الحفـاظ على هذا الشعور بأنّ الفرد الواحد هو جزء من هـذا المجمـوع المتكتل ثقافيـا واجتماعيا، فمقـام «الأنا» الخافـت يكاد يتلاشى مع مقـام «النحن» العالي، فكأننا نسمع القصيدة نشيدًا، لا من صوت واحد، بل من أصوات متعددة ومتنوعة، لكنها متناغمة ومتجانسة ترنو كلها إلى عملية بناء نمط جماعي؛ «أعني نمط وجود «النحن» من حيث هو ضرب جذري من العناية بالوطن»[2]/ القبيلة.



ثانيا- خرق النسق/فكرة التمرد

1- النسق بوصفه اختلافا وجوديا:

درجت القبيلة في الجاهلية عبر مساراتها التاريخية وسياقاتهـا الاجتماعيـة علـى تأسيـس لفكـرة النّـسق الجمعـي الذي بـه تحافظ على وجودهـا ككيان ثقافي له خصوصياته من مقومات سياسية ومكونات إيديولوجيّة، وذلـك عبر تنشيطهـا آلة الثقافة من خـلال تثوير نخبة المركـز – فكريا وفنيا – لصناعة الخطاب الرّسمي تحت الرعاية الأبوية للقبيلة، بوصفها واقعا يفرض نفسه بقوة

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

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

الشرعية التاريخية، وقصد مجابهة حالات الانزياح التي قد يقودها الهامش بالنّقد تارّة، وبالحراك الثقافي أو المادي تارات أخرى.

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

ألا أَعْتِبُ ابْنَ العمِّ إن كانَ ظالماً
وأغْفِرُ عنهُ الجهلَ إن كان أجهَلا
وإنْ قال لي ماذا تَرَى يَسْتشيرُني
يجِدْني ابنَ عمٍّ مِخلَطَ الأمرِ مِزْيَلا
أُقيمُ بِدارِ الحزْمِ مَا دامَ حَزْمُها
وأحرِ إذا حالَتْ بأنْ أتحوَّلا
وَأَسْتَبْدِلُ الأمرَ القَوِيَّ بِغَيْرِه
إذا عَقْدُ مأفونِ الرِّجالِ تَحَلَّلا
وإنّي امْرُؤٌ أعْدَدْتُ للحرب بَعدما
رأيتُ لها ناباً من الشرِّ أعصَلا[1]

يتعالى الإحساس بالملل والرتابة حين يصبح ابن العمّ ممارسا لبعض طقوس الوخز الاجتماعي عبر تهديد الأساس البيولوجي (ابن العمّ)، وتفكيك الروابط السيكولوجية (أغفر عنه الجهل، يجدني)، فينجم عنه تفكيك فكرة العصبية القبلية والأسريّة التي هي قوام الاجتماع الإنساني، ثمّ يتنامى صريخ الألم عند الشاعر وهو يباشر سرد اللحظات الأولى لهذا الفصام النكد بينه وبين ذوي رحمه، مشيرا إلى فكرتين أساسيتين؛ فكرة التعايش/الانتماء، وفكرة الاغتراب/اللاانتماء، معطيا لكل فكرة مسوغاتها ومعطياتها وظروفها، والجدول الآتي يشرح الفكرتين.

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

هكذا يتبدى الانتماء عند أوس مرتبطا بما يقدمه الوطن لأبنائه من كرامة وحقوق وحريات، فإنّ تلاشت هذه القيم، وانعدمت ممارستها، أصبح الانتماء للوطن/القبيلة مجرد حالة من الانسداد والفراغ الاجتماعي، « لذلك يظل اللاتواصل قائما، وتظل أحاسيس الملل والضجر ردّا فعليا منطقيا»[2] على كل انتهاك يخدش كرامة الذات البشرية، ذلك «أنّ جميع أفراد البشر من حقهم أن يتوقعوا معايير ومستويات لائقة مناسبة من حيث تحقيق الحرية والعدل من السلطات... وأن أي انتهاك لهذه المستويات والمعايير السلوكية عن عمد أو دون قصد لا يمكن السكوت عليه، بل لا بدّ من إشهاره ومحاربته بشجاعة»[3] ومغامرة قصد تمثيل التغيير المنشود.

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

(1) أوس بن حجر: الديوان، ص، 82/83.

(2) سيميائيات إيديولوجية، ص،158.

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

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

وتحسبُ سلمى لا تزالُ ترى طَلا
من الوَحشِ أوْ بَيضاً بمَيثاءِ مِحْلالِ
لَيَالِيَ سَلمى إذْ تُريكَ مُنَعَّباً
وجيداً كجيد الرئم ليس بمعطال
وَيَا رُبّ يوْمٍ قَد لهَوْتُ وَلَيْلَة
بِآنِسَةٍ كَأنّهَا خطُّ تِمْثَالِ
فَلَو أنَّ ما أَسعى لأَدنى مَعيشَة
كَفاني وَلَم أطلُب قَليلٌ مِنَ المالِ
وَلَكِنّما أَسعى لِمَجدٍ مُؤَثَّلٍ
وَقَد يُدرِكُ المَجدَ المُؤَثَّلَ أمثالي
وَما المَرءُ ما دامَت حُشاشَةُ نَفسِه
بِمُدرِكِ أَطرافِ الخُطوبِ وَلا آلي[1]

وقال متهتكا داعيا الى التمتع بالدّنيا وبنشوة النساء الحسناوات قبل فوات الأوان:

تَمَتّعْ مِنَ الدّنْيَا فَإنّكَ فَانٍ
مِنَ النّشَوَاتِ وَالنّسَاءِ الحِسَانِ
مِنَ البِيضِ كالآرَامِ وَالأُدمِ كالدّمى
حواصنها والمبرقات الرواني[2]

ثم يعمد إلى فكرة تغيير الانتماء عبر اتخاذه الحيوان معادلا اجتماعيا ونفسيا لأشكال الضجر والقهر داخل ثقافة السرب القبلي، فيقول عن ذئب لقيه في مهامه المفاوز محاورا ومؤنسنا إياه فيقول:

وماءٍ كلون البول قد عاد آجناً
قليل به الأصوات في كلأٍ مَحُل
لقيتُ عليه الذئبَ يعوي كأنّه
خليعٌ خلا من كلِّ مالٍ ومن أهل
فقلتُ له يا ذئبُ هل لك في أخٍ
يواسي بلا أُثرى عليك ولا بخل
فطرب يستعوي ذئابا كثيرة
وعديت كل من هواه على شغل[3]

يفيض الشاعر ساردا بعض مغامراته العاطفية والعبثية، وهذه المرة مع سلمى؛ المرأة التمثال، وأنموذج الكمال، كأنّها مصباحُ زَيتٍ في قَناديلِ ذبّالِ، أو كرئم رَملٍ في مَحاريبِ أَقيالِ، تدهش الشاعر وتحيله سيمفونية وجودية ترتل أناشيد العشق والهيام؛ وإذ في الأبيات مزيج رؤى، ومتاهات تتزاحم بطريقة عبثية عبث الوجود عند امرئ القيس، وكأنّه «لم يجد أصدق من لوحات المغامرات الغرامية تعبيرا عن معنى السعادة واللذة، فكانت فاطم وأم الرّباب وأم الحويرث وبيضة الخدر»[4] وسلمى رموزا مشرعة على عوالم وجودية تتطلب إشباع غرائز جائعة، يجدها امرؤ القيس متنفسا عن حالات الفراغ والتوتر والانفعال المخزونة في اللاواعية الذاتية.

إنّ اقتناص اللحظات الهاربة، ليعدُّ أساسًا لهوية بديلة يجدها الشاعر معادلا نفسيًّا لحالات القهر والاضطهاد النفسي، فيبدأ التأسيس لعالم الانفصام واللاتواصل بين النسق المعاكس المتجذر في الوعي العقلي

(1) امرئ القيس: الديوان، ص، 28/29.
(2) امرئ القيس: الديوان، ص، 87.
(3) امرئ القيس: الديوان، ص، 363.
(4) محمود عبد الله الجادر: قراءة معاصرة في نصوص من التراث الشعري، ص، 34.

لدى الشاعر، وبين النّسق الجمعي المؤسطر بسياج قيمي يرفضه الشاعر؛ لأنّ في عالم الصعلكة يصنع الشاعر مصيره، ويمارس وجوده، وينتزع حريته، دون قيد أو شرط، وكأنّ الشاعر «يدرك ما تنهض عليه الحياة الإنسانية من أساس واه، يشعر بأنّ الاضطراب والفوضى هما أعمق تجذرا من النّظام الذي يؤمن به قومه»[1] بنو أسد، حينها تضطرب «أحكام المنطق العادي، ويدخل في عالم يرفض الأحكام التي تكبحه... ويكون جموحه قوياً بقدر ما يكون الكبح قوياً...فيكون الجموح بالضرورة فوضى... وهكذا يكون المجون تعويضاً عن غياب الحياة، بل يصبح هو نفسه الحياة»[2] التي ينتمي إليها امرؤ القيس.

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

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

هكذا تنحدر الذات الإنسانيّة من وضعها البشري إلى وضعها الحيواني الغريزي، فيصبح الأنموذج الحيواني مثالا يحتذيه الشاعر، وينسج تصوره اللانتمائي على وفاقه، سواء في مكابدة الطبيعة وضمان البقاء والديمومة، أم في إقباله على الحياة بنهم وشراهة مستجيبا للصيحة البركانية الصارخة التي تعتلج في ذات امرئ القيس، الذي استطاع «أن يخلق لنفسه مستقبله... وعليه أيضا أن يخلق مبررات وجوده خوفا من أن ينحدر وجوده، فيصبح شبيها بالوجود الأعمى»[4]، أو الدخول في حالة غريبة يعجز فيها الشاعر معرفة من هو؟

إنّ امرأ القيس اللامنتمي «إنّما يعود إلى الوراء بمراحل؛ إلى مرحلة الذئب أو الطفل»[5]، حيث الفطرة والغريزة والبدائية؛ فهو يستأنس بالذئب، ويستحسن جواره، ويجعله أخا يواسي همّه، بل يسقط على الذئب عواء النّكد والضيم البشري الذي خلفه وراءه، فيختلط حينها العواء البشري بالعواء الحيواني، فإذا الذئابُ تجتمع مشفقة عليه، وتطربُ لهذا الانتماء، بل تتنادى فيما بينها أن سلاما بضيف جديد (فطرب يستعوي ذئابا كثيرة)، وتقبله في زمرتها المتشردة؛ ما يعني أننا «أمام ذات أرهقها المجتمع الإنساني، فإذا هي تخلع انتماءها الى هذا المجتمع، وتؤسس انتماء جديدا لها إلى المجتمع الحيواني...إنّها تغتربُ عن عالم الإنسان، وتلوذ بعالم الوحوش»[6]، بل تتوارى خلف صورة الذئب متلبسة بلبوسه، متخذة منه أنيسا خارج قواعد الالتزام والاجتماع الإنساني (إنّ الغريب للغريب نسيب).

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

(1) كولن ولسن: اللامنتمي، ص، 05.
(2) أدونيس (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول، ج 2، ص، 114.
(3) أراق سعيد: مدارات المنفتح والمنغلق في التشكيلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، ص، 238.
(4) روجيه جارودي: نظرات حول الإنسان، ص77.
(5) كولن ولسن:اللامنتمي، ص، 124.
(6) ينظر، وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنقد الجديد، ص، 265.

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

مـا تَـنـظـرونَ بِـحَـقٍّ وَرِدَةَ فيكُمُ
صَغُـرَ البَـنـونَ وَرَهـطُ وَرِدَةَ غُيَّبُ
قَـد يَـبعَثُ الأَمـرَ العَظيمَ صَغـيرُهُ
حَـتّـى تَـظَـلَّ لَـهُ الـدِمـاءُ تَـصَبَّـبُ
وَالـظُـلـمُ فَـرَّقَ بَـينَ حَـيَّـي وائِـلٍ
بَـكـرٌ تُـساقـيـهـا المَـنـايـا تَـغـلِـبُ
قَـد يـورِدُ الـظـلـمُ المُـبَـيَّنُ آجِـنـاً
مِلحاً يُخالَطُ بِالذُعافِ وَيُقشَبُ[1]

ثـم يردف عـاذلا إياهـم، ملخصا مأساتـه مع ذوي القربى في صورة حكميّة بالغة، فيقول:

وَظُلْمُ ذَوِي القُرْبَى أَشَدُّ مَضَاضَةً
عَلَى النَّفْسِ مِنْ وَقْعِ الْحُسَامِ الْمُهَنَّدِ[2]

ليقرر ــ بعد هذا الظلم والتّجني ــ الخروج والتفلت مـن البقـاء في عالمه القبلي إلى عوالم أخـرى علّها تكون أسمى وأرقى وأفضل، لكن وسيلته للخروج كانت الخمرة/ اللذة بوصفها معادلا نفسيـا لحالة التشظي والتيه الذي لقيه في قبيلته، فيقول عن مغامرته الوجودية:

مَـا زَالَ تَشْرَابِـي الخُمُـورَ وَلَذَّتـي
وَبَيْعِـي وإنْفَاقِـي طَرِيفِـي ومُتْلَـدِي
إلى أنْ تَحَامَتْنِـي العَـشِيرَةُ كُلُّهَـا
وأُفْـرِدْتُ إفْـرَادَ البَعِيـرِ المعَبَّـدِ
اَلا أَيُّهـا اللائمـي أَشهَـدُ الوَغـى
وَأَنْ أَنْهَـلَ اللَّـذَّاتِ هَـلْ أَنْـتَ مُخْلِدِي
رَأَيْـتُ بنـي غَـبْرَاءَ لاَ يُنْكِرُونَنِـي
وَلاَ أَهْـلُ هَـذَاكَ الطِّـرَافِ المُمَـدَّدِ
فـإنْ كُنْـتَ لاَ تَسْطِيْـعُ دَفـعَ مَنِيَّتِـي
فَدَعْنِـي أُبَادِرُهَـا بِمَا مَلَكَـتْ يَدِي[3]

تتمـزق ذات طرفـة بين واقعيـين متناقـضين؛ واقعٌ مثقـل بانتكاساتـه، مـأزوم بأحزانـه، متـشظ بحـالات الضيـق والضنـك الناجـم عن توعـكات الحيـاة داخل القبيلة (الظلم، فرّق، وأُفْرِدْتُ...)، وواقع آخر يرنو فيه الشاعـر إلى تحقيق وجوده مـن خلال البحث عن حريته (فَدَعْنِـي أُبَادِرُهَـا...)؛ لأنّ الوجـود قرين الحرية، وهو ما يؤكـده «هيدغر والوجوديون بعامـة أنّ تحقيق كينونة الإنـسان مرتبـط بالحريـة، فالحرية والوجـود عندهم متلازمان»[4] تلازم الوجهين في العملة الواحدة، فما كان من طرفة إلا أن سعى إلى خلق منافذ نفسيّة مشرعة على عوالم حلميـة، تخفف عنه ضغوط الواقـع المعيش، فلجأ «إلى شرب الخمرة، لا لأنه يريد المتعة فقط، بل لأنّه يريد أيـضا «تخدير» وعيه متخلصا من قبيلته التي لفظته، بل من أقرب أقاربه في سوء معاملة أعمامه وقسوتهم عليه، حيث لم يكن في نظـام قبيلته ما يشده إليه، فقد أنكر في هذا المجتمع فتشرد فأصبـح «لا منتميا»[5]، قد تحاملته العشيرة، وأفردوه إفراد البعير الأجرب.

غـير أن ذات طرفـة في خروجها وعـدم انتمائها لم تكن تعرف طريقها، بـل كانت هائمة تبحث عن هوامش تَعْلَـقُ بهـا، وتخلصهـا من براثـن هـذا المركز/القبيلة، ما يعنـي أنّها ذات « تعيـش الانشطار دون وعـي بأبعاده وآثـاره السلبيـة التي تجـرد المرء من هويـة ثابتة؛ لذلك فهي تعيش مفارقة الانتمـاء واللاإنتماء دون أية محاولة للبحث عن الانتمـاء الحقيقي»[6] الـذي يضمن صياغة مكان بديل لواقع عليل.

(1) طرفة بن العبد: الديوان، ص، 114
(2) طرفة بن العبد: الديوان، ص، 52.
(3) طرفة بن العبد: الديوان، ص، 44/45.
(4) باسم إدريس قاسم: الشاعر الجاهلي والوجود، ص، 60.
(5) عبد القادر فيدوح: القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد، ص، 87.
(6) حبيبة الصافي: سيميائيات إيديولوجية، ص،164.

وهـو ما يفـسر حالـة القلـق والتردد لـدى طرفة في انتمائـه تارّة، وعـدم انتمائه تارّة أخـرى؛ فهو يحن إلى مربعـه وأهلـه، لكنـه في الوقت آنه تـؤزه نفـسه أزّا نحو الرحيـل والبحث عن منفى آخر، لكـن منفى طرفة «يقع في منطقـة وسطى؛ فلا هو يمثـل تواؤما كاملا مع المكان الجديـد، ولا هو تحـررَ تماما مـن القـديم، فهو محاط بأنـصاف مشاركـة، وأنـصاف انفـصال، ويمثـل على مستوى معـين ذلك الحنين إلى الوطن وما يرتبط به من مشاعر»[1] إنسانية فياضة، كما في قوله معاتبا أهله:

فَمَـا لِيَ أَرَانِي وَابْـنَ عَمِّـي مَالِكـاً
متـى أَدْنُ مِنْـهُ يَنْـأَ عَنّـي ويَبْعُـدِ
يَلُـوْمُ وَمَـا أَدْرِي عَـلامَ يَلُوْمنِـي
كَمَا لامَنِـي فِي الحَيِّ قُرْطُ بْنُ مَعْبَدِ[2]

ويمثل علـى مستوى آخر ذلك الاغـتراب عن الوطن ومـا يرتبط فيه من مشاعر الملل والكراهية، كما في قوله متضجرا:

فـإنْ كُنْـتَ لاَ تَسْطِيْـعُ دَفْـعَ مَنِيَّتِـي
فَدَعْنـي أُبَادِرُهَـا بِمَـا مَلَكَـتْ يـدي
وَلَـوْلاَ ثَـلاثٌ هُـنَّ مِـنْ عَيْـشَةِ الفَتَـى
وَجَـدِّكَ لَمْ أَحْفِـلْ مَتَـى قَـامَ عُـوَّدِي
فَمِنْهُـنَّ سَبْقِـي العَـاذِلاتِ بِشَرْبَـةٍ
كُمَيْـتٍ مَتَـى مَـا تُعْـلَ بِالمَـاءِ تُزْبِـدِ
فـذرّني أروي هامتـي في حياتهـا
مخافـة شرب في الحيـاة مـصرّد
كـريم يـروي نفـسه في حياتـه
ستعلـم إن متّنـا غـدا أينـا الـصدي
أرى قـبر نحّـام بخيـل بمالـه
كقـب غـويّ في البطالـة مفـسد
أرى المـوتَ يعتـام الكـرام ويصطفي
عقيلـة مـال الفاحـش المتـشددّ[3]

هكذا تبـدو ذات طرفة ممزقـة، تتأرجح بين حبلين ذوي لونـين مختلفين، حبل يستمـسك به، ويؤرجحه نحو استقـراره بـين الأهل والخـلان، وحبلٌ آخـر يحاول من خلالـه المـسك بأمـن الـذات واستقرارها خـارج تخوم القبيلة، لكنّهـا لا تجده، وتعودُ أدراجهـا خائبة خاسرة، وبـين رحلـة «الهُنا» وغيـاب «الهنـاك» يضيـع الانتماء، وتتلاشى خيوطـه، وتتبدى أسئلة الوجـود تطل برأسها، توخـز عقل طرفة حائرة هائمة (أكـون/لا أكون، الهنا/الهناك، منتمٍ/ لا منتم، الواقع/الحلم، الموت/الحياة).

إنّ حالـة الازدواج في الوعـي واللاوعـي لـدى طرفة تجعـل منه فردا غير قادر على الاندماج وغير قادر أيضا علـى الاغـتراب؛ هـذا التأرجحُ بـين الاختيـار والضّياع سيصنـع لنـا أنموذجا غريبـا لماهية اللانتمـاء، فيكون طرفة بن العبد، الشاعر، الشّاب، اللامنتمي إلى القبيلة، منتـم إلى ذاته فقط، فتصبح ذات طرفـة وطنا متنقلا بين الفيافي والبيد، لا تحـده التخوم ولا الحدود، دون أن نغفل مشكلة الموت التي تبدو أنها ترهق كلّ «ما في الوجود اليومي مـن ابتذال يسلـب الموت حدتـه التراجيدية،... إنّـه النتيجـة المبـاشرة لحالتنـا الفانية، حالـة الوجود الموضوعـي، ويشتـدّ الشعور بالمـأساة حينما تـسود هذه الحقيقـة»[4] التـي لا مفرّ للإنسان مـن الاصطدام بها، وكأنّ طرفـة في آخر المضمار الشعري يومئ الى أنّ الموتَ أفضل انتماء يصبو إليه.

في النّمـاذج الشعريـة الثلاثـة يتمظهـر اللانتمـاء بـصورة وجوديـة، فيكـون تأمـين الحيـاة الاجتماعيـة والسياسيّـة عبـورا وجوديّـا، ورحيـلا مـن المـكان إلى اللامكان، ومن الزمـان إلى اللازمان، ويكون معه أيضا

(1) إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، ص، 95.
(2) طرفة بن العبد: الديوان، ص، 49/50.
(3) طرفة بن العبد: الديوان، ص، 45/46/47.
(4) نيقولاي برديائيف: العزلة والمجتمع، ص، 60.

تأسيسٌ لثيمة الانتماء الوجودي الذي يعني فيما يعنيه عبور النفس من حالة المركز الموجود إلى هامش الوجود، ومن وضع الكمون المثقل بالتزامات القبيلة إلى وضع ديناميكي متحرر غريزي يُروي النزوة الفيزيقية، ويشبع حالة الاشتهاء الإنساني الذي يلبي هتافات الجسد والروح، وكأنّ النّفس البشريّة – جبلة – ترفض التزمت والحصار، وترنو إلى التّحرر والفرار.

هذا الانزياح الحياتي لم يكن سوى تمرّدا وُجوديا، أو «نشاطا اجتماعيا ونفسيا لا يخلو من رغبة في تأكيد الذات، والتّوق إلى إثارة الانتباه بالخروج عن المألوف»[1] القبلي، حيث الحرية غير مسؤولة (فضفاضة)، والتمرد ينتهي الى اللاجدوى، والرفض يؤول في الختام إلى وضع اللانهاية؛ إنه باختصار أنموذج وجودي يفسر ظاهرة الخروج عن النّسق، لكنّ ببوصلة مخدوشة نفسيّا؛ إنّه في حالة تيه وضياع في مهامه الوجود الهامشي.

2- النسق بوصفه اختلافا ثقافيا.

يوصف النّسق بأنّه « نظام ينطوي على أفراد فاعلين تتحدد علاقاتهم بمواقفهم وأدوارهم التي تنبع من الرموز المشتركة والمقررة ثقافيًا في إطار هذا النسق،»[2] المتعالق والمترابط، لكن هناك في كلّ مرة من يحاول مخاتلة النّسق بالثورة على القيم والمعايير والأعراف، فتتشكل ثقافة مضادة للنسق خارجة عن نواميس السائد والمألوف.

هذه الثقافة المضادة ليست مجرد مزاج عابر، أو حركة آنيّة تمليها الانفعالات والتوترات السريعة، وإنّما هي تمرد مشروع مدروس تقرّهُ الطبيعةُ الإنسانيّةُ الحُرّة التي «تتخذ الرّفض صوتا، والتّمرد هويّة، والتسكع حياة، والحانة مأوى، والصعلكة فلسفة، والاختلاف منهجا، والثورة موقفا، والقصيدة رؤيا»[3]، والحياة قيمة يحياها الإنسان؛ لأنّها تفضي إلى بناء أنموذج جديد للحرية المسؤولة، وتُوجِدُ البدائل الممكنة لبناء رؤية حياتية قائمة على فكرة العدالة الاجتماعيّة والسياسية والاقتصادية.

وهناك الكثير من الشعراء الذين مثّلوا تيار الثقافة المضادة، واتخذوا تمرّدهم على واقعهم كنوعٍ من النّقد الاجتماعي للظروف الإنسانيّة التي يعيشونها، وهذا عروة بن الورد؛ الابن الصريح لقبيلة عبس، يقرر الانسحاب من رحاب القبيلة؛ لأنّها عجزت عن سدّ حاجيات أفرادها الماديّة والمعنويّة، وبما أنّ القبيلة مؤسسة سياديّة، فإنّها ملتزمة التزاما معنويا وأخلاقيا مع مواطنيها (عقد اجتماعي) على تأمين حاجات الغذاء والأمن والعيش الكريم، فإنّ تخلت عن واجباتها المنوطة بها، تعرض أمنُها الدّاخلي إلى ارتداد اجتماعي وسياسي، ذلك أنّ الأمن الإنساني حاجة نفسيّة، وضرورة اجتماعيّة تسعى التجمعاتُ البشريّةُ إلى تأمين إمكانية حصول أفرادها على قدر معلوم من الأمن النفسي أو الاجتماعي، ومتى اختلّ نظام الحياة الاجتماعية، وتفاوت النّاس في عيشهم، ونشأ ما يعرف بالتفاوت الطبقي كانت النتيجة الظلم والجوع والخوف، وفي قصة «عروة» مع زوجته حين راح يقرر الانسحاب من قبيلة لا توفر أدنى شروط الحياة الكريمة، فقال غاضبا مقررا النّزوح خارج التخوم علّه يظفر بلقمة عيش تمنحه عزا وكرامة:

دَعيني للغنى أَسعى فَإِني
رَأَيتُ النَاسَ شَرُّهُمُ الفَقيرُ
وَأَبعَدُهُم وَأَهوَنُهُم عَلَيهِم
وَإِن أَمسى لَهُ حَسَبٌ وَخيرُ
يُقَصِيهِ النَدِيُّ، وتَزدريهِ
حَليلَته وَينهَره الصَغير

(1) – يوسف الصائغ: تجارب وشهادات، ص، 23.
(2) إيديث كويزيل: عصر البنيوية، ص، 411.
(3) فيصل صالح القصيري: وعدنان فتحي رجب: شعرية التمرد والاختلاف، ص، 441، 415

يلقى ذا الغنى وله جلال

يكادُ فؤاد صاحبه يطيرُ

قليلٌ ذنبهُ والذّنبُ جَمٌّ

ولكن للغني ربّ غفورُ[1]

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

إنّ مشكلة الفقر والعوز وحاجة النّاس إلى ما يسدون به رمق يومياتهم يجعل منهم أفرادا يعيشون على هامش الحياة اجتماعيا (يُقصيه النّديُّ، وتَزْدريه حليلته وينهُره الصغير)، ويعيشون على هامش القبيلة سياسيا (دَعيني، أَسعى)؛ لأنهم أناس مهمشون، اختاروا النفير والنزوح الاجتماعي، وها هو يؤكد فعل التطواف في البلاد بدل حياة الفقر والمهانة فيقول:

دعيني أُطوِّفْ بالبلادِ لَعَلّني

أفيد غنىً فيه لذي الحقِ محملُ

أليسَ عظيماً أن تمَّ مُلِمَّةٌ

وليس علينا في الحقوق مَعوّلُ

فإنْ نحنُ لمْ نملكْ دفاعاً بحَادثٍ

تلمّ به الأيامُ فالموتُ أجمَلُ[2]

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

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

(1) عروة بن الورد: الديوان، ص، 79.
(2) عروة بن الورد: الديوان، 93.
(3) ألبير كامو:الإنسان المتمرد، ص،26.
(4) كمال أبو ديب: الرؤى المقنعة، ص، 580.

في ظل حالة التفكك التنظيمي لمؤسسات المجتمع، وانهيار المعايير، والانفصال بين الأهداف الاجتماعية المعلنة، والوسائل الصحيحة لتحقيق هذه الأهداف، والتناقض الفاضح بين ما يشاع من أيديولوجيات رسمية وبين ما يجري على أرض الواقع، ويشعر المرء سيكولوجيا بالاغتراب والعبثية والانهيار الأخلاقي مما ينعكس سلبًا وعزلة وانحرافا»[1] على بنية المجتمع الإنساني.

هذه الحالة الأنوميّة عند عروة ستجعل منه فردا فاعلا في التغيير (دعيني أطوف بالبلاد)، وساعيا إلى استنهاض الهمم، وإثارة الحماس قصد مواجهة حالة الفراغ الاجتماعي في القبيلة بحالة الثورة والاحتجاج (أليسَ عظيمًا أنّ تلمَّ مُلِمَّةٌ، وليس علينا في الحقوق) حتى وإنّ كلفه ذلك نفسه؛ لأن الموت عنده قيمة، وخلاص من حياة مهينة (فالموت أجملُ) لا سيّما إذا كان في سبيل ما نؤمن به من مثل ومعايير إنسانيّة، كما مثّلها عروة في هذه الابيات خير تمثيل فقال:

إنّي امْرُؤٌ عَافِي إِنَائِي شِرْكَةٌ
وَأَنْتَ امْرُؤٌ عَافِي إِنَائَكَ وَاحِدُ
أَتَهْزَأُ مِنِّي أَنْ سَمِنْتَ وَأَنْ تَرَى
بِجِسْمِي مَسَّ الْحَقِ وَالْحَقُّ جَاهِدُ
أُقَسِّمُ جِسْمِي فِي جُسُومٍ كَثِيرَةٍ
وَأَحْسُو قِرَاحَ الْمَاءِ وَالْمَاءُ بَارِدُ[2]

ينشطر السياق الثقافي للأبيات إلى شطرين متناقضين، شطر (الأنا) المتضخمة بفعالها والتي ترى الحياة شركة وأثرة، وشطر (الأنت) التي ترى الحياة تملكا وتفرّدا، وبين الشطرين يتبدى صراع الأضداد، وتبرز الثنائيات الضدية الاجتماعيّة (الفقر/الغنى، شركة/واحد، النّحولة/السُمنة، التقسيم/التفرد، الحق/الباطل، جسوم كثيرة/جسم واحد).

من هنا حاول «عروة» بناء إستراتجية خاصة بمنطق التمايز والتعارض بين عالمين اجتماعيين، هذا «التعارض الحدّي بين قيم الصّعلوك وقيم القبيلة، بين الإيثار والأثرة، بين الانظلام والظلم، ويبرز هذا التعارض بواسطة الصورة الكنائية لوعاء الزاد الذي لا يقربه سوى صاحبه، والوعاء المقابل الذي يبيحه صاحبه للناس جميعا فلا يبقى له شيء، صاحبُ الوعاء الأول يزدادُ سمنة وترهلا، مقابل صاحب الوعاء الثاني يزداد هزالا ونحولا»[3]، فكأن عروة بتقسيمه الزاد على الفقراء إنّما « قسم جسمه؛ لأن اللحم الذي كان ينبته ذلك الطّعام صيّرهُ لغيره، ويحسو ماء القراح في الشتاء ووقت الجدب والضيق؛ لأنه يؤثر باللبن أضيافه ويجوع نفسه حتى نحل جسمه»[4]، وضعفت بنيته.

لقد استطاع الشّاعر في هذه الأبيات أن يخلق أنموذجا لصورة الإنسان الثائر/البطل/المتمرد/المضحي الذي يتجاوز همومه الفردية، وتفكيره الذاتي، وينصهر بكل قيمه الإنسانية ومثله الأخلاقية في الذات الجماعيّة قصد إقامة نظام اجتماعي جديد لقيم التضامن والتكافل والتفكير بالآخرين، إنّه «أسلوب إنساني أساسي في الحياة نابع من المتطلبات الأخلاقيّة والروحيّة العميقة، يتجه نحو النفس والعالم، ويتميز بالعطاء والمشاركة والاستعداد للتضحيّة، وله دافعيّة متأصلة في النّضال من أجل أن نكون...إنه التحدي الشخصي»[5] ممثلا في شخص عروة بن الورد كسلوك يصل إلى حدّ إنكار الذات، مذيبا الفوارق الطبقيّة،

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

(2) عروة بن الورد: الديوان، ص، 61.

(3) جابر عصفور: حكمة التمرد، ص، 77.

(4) الدينوري أبو بكر أحمد بن مروان: المجالسة وجواهر العلم، ص، 2366.

(5) فروم إيريك: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص، 42.

ومعمّقا مبادئ التضحيّة؛ إنها لحظة متعالية شفيفة ترقى إليها النّفوس الكبيرة وتتعب في مرداها الأجسام النّحيلة المتعبة بخدمة الآخرين، لكن عن طواعية في العقول، وأريحية في النّفوس.

هكذا يبدو التعاطف الاجتماعي فلسفة يؤسس أدبياته عروة، ويفسر وضعه الفكر الأنومي، إنّه سلوك الإنسان الكبير الذي تستوعب ذاته الجميع، فقد « حلّ في سلوكه العدالة عوض الغريزة، وأكسب أعماله المنزلةَ الأخلاقيّة التي كانت قبلئذ تفتقر إليها إذّاك فقط، لمّا حلّ نداء الواجب محل النزوة الفيزيقيّة، وحلّ الحق محل الاشتهاء»[1] العابر، إنّها لحظة هدم قيم، وبناء قيم أخرى على وفاق أنموذج التّمرد عند عروة بن الورد.

قائمة المصادر والمراجع

أولا- المصادر:

(أ) الدواوين الشّعرية:

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

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

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

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

5- سحيم عبد بني الحسحاس: الديوان، تحقيق: عبد العزيز الميمني، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة،

6- طرفة بن العبد: الديوان، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق دريه الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية، 2000.

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

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

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

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

(ب) المصادر التراثية:

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

ثانيا – المراجع

(أ) المراجع العربية:

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

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

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

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

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

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

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

7- فتحي المسكيني: الهويّة والحريّة؛ نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، بيروت

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

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

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

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

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

ثالثا- المراجع الأجنبية:

(أ) المراجع العربية المترجمة:

1- ألبير كامو:الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، بيروت: منشورات عويدات1980.

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

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

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

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

6- فروم إيريك: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1989.

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

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

رابعا- المجلات والدوريات:

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

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

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

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

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

خامسا- المراجع الأجنبية:

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

سادسا:المواقع الإلكترونية:

الأب جورج حبيقة: إيديولوجيا الحرب وفلسفة السلام، موقع معابر

http://www.maaber.org/issue_february04/perenial_ethics1.htm