

**تفكيك القيم
في الشعر العربي القديم**

**Deconstruction of Values
in the Ancient Arabic Poetry**

د. السيد سلامة أحمد عيطة

كلية الآداب، جامعة بني سويف
مصر

drsayed97@yahoo.com



تفكيك القيم في الشعر العربي القديم

د. السيد سلامة أحمد عيطة

الملخص:

في شعرنا العربي كثير من القيم الأخلاقية، ولطالما وجدنا الشعراء يتغنون بهذه القيم، ويحاولون الترويج لها في أوساط المجتمع العربي القديم، حتى تمكنت هذه القيم من نفوس أبنائه، بل إنها أصبحت ميكانزمات خفية تتحكم فيهم وتحكمهم، بوعي منهم أو بغير وعي، حتى إنه ليغيب عنهم في بعض الأحيان ما قد يسببه التمسك بتلك القيم من أضرار. مثل هذا يمكن أن نلمحه في مسألة التعصب للنسب، أو تعظيم الغني، أو ما يتصل ببعض الطقوس الدينية والاجتماعية، أو غير ذلك من نماذج. لكن هذا المجتمع هو نفسه من أنتج خطاباً معارضاً لهذه القيم، من خلال ما يمكن أن نسميه بإنتاج "المثقف العضوي"، هو ذلك الشاعر الذي شعر بمخاطر هذه القيم وسلبياتها، فراح يعمل على تفكيكها وتعريتها وبيان أضرارها. ونقدم هنا نموذجاً لذلك الشاعر، "المثقف العضوي"، من خلال الوقوف عند شعر عروة بن الورد، وما يعرضه في شعره من قضايا اجتماعية.

الكلمات المفتاحية: القيم، المثقف العضوي، المعارضة، الهيمنة.

Abstract:

In our Arab poetry, we have always found Poets singing these values, trying to promote them in the ancient Arab society, until they have been able to breathe in their children. Indeed, they have become hidden Mechanisms that control them, consciously or unconsciously, and even lose sight of descent, maximization of the rich, related to certain religious and social rituals, or other examples. But it is this same society that has produced rhetoric against these values, through what we might call the "organic intellectual", that poet who has felt the dangers and disadvantages of these values, so that he that works to dismantle them, erase them and demonstrate their damage.

Keywords: Values, Organic intellectual, Opposition, Hegemony.

1- مقدمة:

ارتبط مفهوم المثقف العضوي Organic Intellectual بالماركسي الإيطالي أنطونيو جرامشي A. Gramsci ، وهو عنده المسئول عن تشكيل الوعي. وقد ميز جرامشي بين نوعين من الذين يؤدون الوظيفة الفكرية في المجتمع: يضم أولهما المثقفين التقليديين مثل المعلمين، ورجال الدين... ممن يواصلون العمل نفسه من جيل إلى جيل. ويشمل ثانيهما المثقفين العضويين، الذين اعتبرهم مرتبطين على نحو مباشر بطبقات أو بمؤسسات تجارية تستخدم المثقفين لتنظيم المصالح واكتساب المزيد من القوة، وزيادة السيطرة. ولذلك فالمثقف العضوي عند جرامشي يمكن أن يكون مُنظّم الأعمال الرأسمالي الذي يخلق إلى جانبه التقني الصناعي، والاختصاصي في الاقتصاد السياسي، ومسؤولين لإنشاء ثقافة جديدة، أو نظام قانوني جديد، إلى ما هنالك. في عالم اليوم، وفقاً لجرامشي، يعد خبير الإعلان أو العلاقات العامة، الذي يستنبط أساليب تضمن لمسحوق غسيل أو لشركة طيران حصة أكبر من السوق، مثقفاً عضوياً. فهو إنسان في مجتمع ديموقراطي يحاول أن يكسب موافقة الزبائن المحتملين، ونيل الاستحسان، وتوجيه رأي المستهلك أو الناخب. وكان جرامشي مؤمناً بأن المثقفين العضويين يشاركون في المجتمع بنشاط، أي إنهم يناضلون باستمرار لتغيير الآراء وتوسيع الأسواق، فالمثقفون العضويون هم دائمو التنقل، دائمو التشكل، على عكس المعلمين والكهنة، الذين يبدون وكأنهم باقون في أماكنهم، يؤدون نوع العمل ذاته عاماً بعد عام¹.

وبذلك يمكن أن نرى نوعين من المثقفين العضويين: نوع يعضد من وسائل السيطرة والهيمنة لدى السلطة المهيمنة، باسم النفعية المؤسساتية والمصلحة العامة. ونوع يقوم بتشكيل الوعي وتبصير الناس بوسائل الهيمنة هذه، ويرسم لهم سبل مقاومتها؛ فليس كل الناس يستطيعون رؤية ذلك. لكن الذي لا توافق فيه الدراسة جرامشي هو التقليل من شأن رجال الدين بوصفهم مثقفين تقليديين وليسوا عضويين، فلديهم من سلطة باسم الدين إمكانات الاستحواذ على العقل وتشكيل الوعي، وبذلك فإن رجال الدين من الممكن أن يكون لهم دور كبير في تعضيد بقاء السلطة، وأن يكونوا أداة تفرض بها السلطة هيمنتها، حين يبررون ما تفعله السلطة ويروجون له. وعلى العكس من ذلك، قد يكونون وسيلة لكشف الظلم وغياب قيم العدالة والمساواة، فيشجبون الفساد ويتحدون جور السلطة ومطامعها. من هنا يمكن القول: إن المثقف العضوي عامة هو المسئول عن تشكيل الوعي عن طريق الإقناع؛ أي عن طريق الاستحواذ العقلي والعاطفي. ومن هنا فليس المثقف العضوي هو الذي يعيش في أبراج عاجية بعيداً عن مشكلات المجتمع، وليس هو المنغمس في قضايا الميتافيزيقا أو أحلام الخيال؛ لكنه مثقف مشغول دائماً بالمشكلات الثقافية والاجتماعية التي تعرض في المجتمع. وبالتالي فهو يقع في منطقة وسطى بين الأخلاق الاجتماعية وتصوراته الذاتية؛ بحيث لا تستوعبه أخلاق المجتمع وقيمه، ولا يعيش بعيداً عن مشكلات مجتمعه. المثقف العضوي أقرب إلى مفهوم المغترب عند جورج سيميل، ف"أن يكون المرء مغترباً معناه، عند سيميل، القدرة على أن يجمع مزيجاً، مثاليّاً تقريبياً، من الاقتراب والابتعاد. الاغتراب هنا يعني أن شخصاً ما على مسافة بعيدة إنما هو قريب. كما

1- راجع: إدوارد سعيد: صور المثقف، ت غسان غصن، دار النهار، بيروت، د.ت، ص 22.

أن البعد يعني أن شخصاً على مسافة قريبة إنما هو بعيد. الاغتراب هنا يكشف عن علاقة متبادلة من القرب والبعد، وهو الذي يجعل هذا التبادل ممكناً¹. والناقد الديالكتيكي عند أدورنو هو صورة للمثقف العضوي الذي يتضمن المشاركة في المطروح الثقافي وعدم المشاركة معا. "ويتطلع أدورنو من خلال هذه الحالة المعلقة إلى الوصول إلى موقف متصلب عنيد إزاء أي صورة من صور التشيؤ. والقدرة على الاحتفاظ بالتوازن بين المشاركة وعدم المشاركة تفترض، عند أدورنو، قبولاً بالاغتراب عن أصول المرء... وهكذا يكون الاغتراب سلاح المعركة ضد تشيؤ المجتمع بصورة عامة، وتشيؤ الثقافة بصفة خاصة: لا يمكن شن هذه المعركة إلا عندما يقبل المفكر الناقد بالاغتراب موقفاً"². إنه يغترب قليلاً بحيث يستطيع توسيع زاوية الرؤية لقيم المجتمع وتحولاته، وبحيث لا ينغمس في شهوات المجتمع وملذاته. وفي الوقت نفسه لا يغالي في اغترابه بحيث ينعزل عن المجتمع تماماً، لدرجة لا يستطيع فيها أن يراه ويفهمه. وعلى المثقفين العضويين عند جوليان بندا "أن يعرضوا أنفسهم لأخطار الحرق، أو النبذ، أو الصلْب. فهم شخصيات بارزة رمزية، متميزة بابتعادها الراسخ عن الاهتمامات العملية... عليهم أن يكونوا مدققين، وذوي شخصيات جبارة. وأهم من ذلك كله، يجب أن يكونوا في حالة معارضة شبه دائمة للوضع الراهن. ولهذه الأسباب مجتمعة، يتحتم أن يكون مثقفو بندا حفنةً ضئيلة، وبارزة على نحو جلي"³. وهم بسبب معارضتهم شبه الدائمة منبوذون من السلطة، يتعرضون دائماً لألوان من التهميش أو التحقير⁴. وهم، لما يتعرضون له، يشعرون باغتراب نسبي في المجتمع، وتتسع الفجوة وتضيق بمقدار ما بين قيمهم وما في المجتمع من قيم سائدة.

لقد وهب المثقف العضوي كما يقول إدوارد سعيد⁵ ملكة عقلية لتوضيح رسالة، أو وجهة نظر، أو موقف، أو فلسفة، أو رأي، أو تجسيد أيّ من هذه، أو تبيانها بألفاظ واضحة لجمهور ما، أو نيابة عنه. ولهذا الدور محاذيره، ولا يمكن القيام به من دون شعور المرء بأنه إنسان مهمته أن يطرح علناً للمناقشة أسئلة محرّجة، ويجابه المعتقد التقليدي والتصلب العقائدي، وأن يكون مبرر وجوده تمثيل كل تلك الفئات من الناس والقضايا التي تُنسى ويُغفل أمرها على نحو روتيني. ويقوم المثقف بهذه المهمة على أساس المبادئ العمومية: إن من حق البشر كلهم توقُّع معايير سلوكية لاثقة من القوى الدنيوية أو الأمم، وإن الانتهاكات المتعمّدة أو الناجمة عن إهمال هذه المعايير يجب أن يُشهد ضدها وأن تُحارب بشجاعة. وهذا الأمر قد أكدته دراسات ما بعد الكولونيالية؛ حيث ذهبت إلى تعظيم دور المثقف في التعبير عن الفئات التابعة التي لا تستطيع أن تعبر عن نفسها، إنه المرأة التي تنعكس عليها آلام المهمشين، وطموحاتهم، وأحلامهم. ولا يقتصر دور المثقف العضوي على التعبير عمّا يحسه هؤلاء وما يعانونه وما يطمحون إليه فقط، بل عليه

1- السيد إبراهيم: من أزهير الرياض، أحاديث من الأدب والنقد، من إصدارات النادي الأدبي بالرياض، 2004، ص 152-153.

2- المرجع نفسه، ص 153.

3- إدوارد سعيد: صور المثقف، مرجع سابق، ص 24.

4- راجع مثلاً موقف نابليون من الإيديولوجيين في:

Raymond Williams: Keywords; A vocabulary of culture and society, Oxford University Press, New York, 1985. p154.

5- إدوارد سعيد: صور المثقف، مرجع سابق، ص 28.

أن يُغذي فيهم وسائل التغلب على ما يعانونه من قهر وبطش، وما يوفر لهم من سبل الحياة الكريمة. كذلك فالمثقف العضوي منوط به رصد التحولات الاجتماعية والتجاوزات السياسية والاقتصادية من السلطة ضد طبقات المجتمع المختلفة. وكذلك عليه مواجهة طبقته بأخطائها. وقد يمًا مثل عروة بن الورد هذا الدور.

2- عروة بن الورد وتفكيك قيم الجماعة العربية:

لعب عروة بن الورد دور "المثقف العضوي" الذي يحاول تغيير قيم جماعته التي يعيش فيها، من خلال عرضه لرؤى جديدة تعبّر عن رأيه في المنظومة القيمية التي رسّخت لها الجماعة العربية في العصر الجاهلي، حيث يرى عروة فساد هذه القيم وعدم صلاحيتها لأن تكون معيارًا حقيقيًا لقيمة الإنسان ومكانته الاجتماعية، فرفض أن تكون قيمة الإنسان بما يملكه من مال، وإنما ينبغي أن تتحدّد هذه القيمة بالوجود الفاعل والأثر الذي يتركه الإنسان في الجماعة. وأكد عروة كذلك قيمة العقل وأهميته في ميزان الرجال، رافضًا التسليم بالخرافات والمعتقدات الموروثة التي تتنافى مع العقل، مثلما رفض أن يكون نسب الأم حائلًا بين المرء والسيادة، وذلك أنّ العرب كانت تُعيّر بالأم الغريبة، ويرى عروة أن هذا معيار جائر وأنه ينبغي أن تتحدّد قيمة المرء بأفعاله. وفيما يلي تفصيل لتلك الجدليات الثقافية كما تتجلى في شعر عروة بن الورد العبسي.

1-2- الجدلية الأولى: (السيادة: المال/ القيمة والفعل):

يلاحظ القارئ لشعر عروة بن الورد أنه أمام نفس مهمومة بغيرها على الدوام*، لا يفكر في نفسه إلا من حيث هي قيمة للآخر؛ أي من حيث ما تمثله للآخر من قيمة، ووظيفة اجتماعية، ومعنى ثقافي، فوجوده مرهون بالقيمة والفعل، فإن لم يستطع أن يجعل من وجوده قيمة فالموت أجمل، يقول مخاطبًا زوجته التي تحاول أن تمنعه من الخروج للغزو¹: من الطويل

دعيني أطوّف في البلاد لعلني أفيّد غنيّ فيه لذي الحقّ مخمّل
أليس عظيمًا أن تلمّ مُلمّةً وليس علينا في الحقوق مُعوّل
فإن نحن لم نملك دفاعًا لحادثٍ تلمّ به الأيامُ فالموتُ أجمل

* وهذا ما جعل حنا الفاخوري يقول عنه: "رجل الغيرة". "وإن كان ميكافيلياً في أساليبه". حنا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجيل، بيروت، 1986. ص 169، ص 172.

1- أبو يوسف يعقوب بن السكيت: شعر عروة بن الورد العبسي، تحقيق محمد فؤاد نعناع، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1995، ص 128.

ويقول في موضع آخر¹: من الطويل

أرى أمَّ حسان الغداة تلومني تُخَوِّفني الأعداء والنفسُ أخوْفُ
تقول سُلَيْمى لو أقمت لسرنا ولم تدر أتي للمقام أطوْفُ
إذا قلتُ قد جاء الغنى حال دونه أبو صبية يشكو المفاقر أعجفُ

في هذا الخطاب يقيم عروة تعارضاً بين نسقين ثقافيين مختلفين: نسق يرى السعادة في الإقامة والقعود (لو أقمت لسرنا). ونسق يرى أن قيمة الذات ليست في القعود، إنما فيما تقدمه من تفريج الكرب والشدة عن غيرها (فإن نحن لم نملك دفاعاً... فالموت أجمل، إذا قلت جاء الغنى حال دونه أبو صبية، أُفيد غنى فيه لذي الحق محمل). وتتنامى القيمة الحجاجية للنسق الثاني في تعارضه مع النسق الأول من خلال فكرة ثقافية مشتركة تقوم على أن الكرم حقٌّ لذي المفاقر، وهنا يصبح للثقافة المشتركة والذاكرة الجماعية دور كبير في تفعيل النشاط الحجاجي، وتثبيت المعنى داخل المضامين الخطابية، بقصد توفير الشروط المناسبة لإقناع المتلقي به، وتحسين طرائق استقباله. فالنص الحجاجي يقوم على "م احتمالات نسقية وإحالات إشارية ذات أبعاد ثقافية فاعلة تتوسل باللغة وأنظمتها المتشابكة من أجل تشكيل فضاءات ما ورائية للمعنى في إطار السياق الكلي للنص. ونتيجة لتفاعل الذوات الحجاجية في بنية الخطاب، وما يشي به هذا التفاعل من حركات وجدليات دائبة تسعى إلى البرهنة وإثبات الفاعلية؛ فإن النص الحجاجي يضحي مداراً لتوالد الأنساق الثقافية المتسمة بالانفتاح الدلالي اللامتناهي². وهنا يغدو الحجاج نشاطاً ثقافياً له أبعاده المعرفية التي تكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة. وتصبح هذه الأنساق ذات وظيفة استدلالية من حيث ما تكشف عنه من ألوان الاختلاف والصراع المفاهيمي حول معنى ما، أو القضية التي تقوم عليها المحاجة. وهنا تأتي قيمة المفارقة في قوله: (ولم تدر أتي للمقام أطوْفُ)، وهي مفارقة تتحقق من خلال بنية التعارض بين فعلي الإقامة والطواف، وتجعل تحقق الأول منهما (الإقامة) مرهون بالثاني (الطواف). وبمقتضى هذه المفارقة فإن ممارسة الطواف تتحول إلى قيمة ثقافية للخروج من بوتقة السلب التي يفرضها فعل الإقامة، ويتحول الغنى وما يتولد عنه من فعل الكرم إلى قيمة في إيديولوجيا الشاعر تُحقق قيمة الذات، حين تجعل منه سبيلاً لتفريج كربة المحتاج. وهو معنى ألح عليه عروة في نصوص كثيرة، كقوله مثلاً³: من الطويل

أتهلك مُعْتَمٌ وزَيْدٌ ولم أُقِمْ على نَدبٍ يوماً ولي نفس مُخْطِرٍ

إذ يخاطر بنفسه لئلا يهلك أبناء قبيلته. وصيغة السؤال التي تحمل معنى الاستنكار تقوي من سلطة الشاعر في سجاله الحجاجي، وتعلن تمرده على الطرف الآخر الذي يريد أن يسلب منه قوته والبرهنة عليها. إن خروج عروة خروج من أجل القيمة وإثبات الوجود الفاعل، ووجود صوت العاذلة الذي ينهيه عن ذلك هو

1- المصدر السابق، ص 50.

2- يوسف محمود عليما: بلاغة الحجاج في النص الشعري، دالية الراعي النميري نموذجاً، مجلة جامعة دمشق، مج 29، العددان 1، 2، 2013. ص 225.

3- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 49.

ظهورٌ لصوت الرقيب الثقافي والاجتماعي، الذي يكبح جماح الذات وينهاها عن مخالفة الاجتماعي إلى الفردي. ويأتي السؤال الاستنكاري حاملاً معنى الرفض للقانون، ومؤسساً لقانون جديد، يقوم على قدرات الذات في التعبير عن نفسها وإثبات وجودها. "فتصبح الذات وفقاً لمفهوم الرفض هذا قادرة على خلق سلطتها المضادة انطلاقاً من العمل الخلاق"¹ الذي تقوم به على مستوى الممارسة الخطابية والاجتماعية. وهكذا يؤسس عروة لفكرة الوجود بالقيمة، فوجود الفرد مرهون بقيمته، وقيمه تأتي من خلال ما يقدمه للآخرين. ولهذا فإن قيمة الفرد في ثقافته ليست من حيث امتلاك المال أو الغنى؛ إنما فيما يوظف فيه المال؛ من هنا كانت السيادة عنده بالفعال وليس بالثراء، وفي هذا المعنى يقول²:

ما بالثراء يسود كلُّ مُسَوِّدٍ مُثْرٍ، ولكن بالفعال يسود من الكامل
بل لا أكاشر صاحبي في يسره وأصدُّ إذ في عيشه تصريدي
وإذا اختبرتُ فإن جاري نيله من نائلي وميسري معهود
وإذا افتقرتُ فلن أرى مُتَخَشِّعاً لأخي غنيَّ معروفه مكدود

يقدم عروة نسقاً معارضاً للنسق القبلي الذي يقضي بالسيادة للذي يملك المال، بغض النظر عن قيمته وما يقدمه للمجتمع، وهو نسق يرفضه عروة. ولهذا كانت حملة عروة وشده على صاحب المال الذي يظن به ويبخل على المحتاجين له، فالمال إن لم يُوظَّفه صاحبه في خدمة غيره طواعية، أخذ منه كراهية وعنوة، وفي ذلك يقول عروة³: من الطويل

لعل انطلاقي في البلاد ورحلتي وشدي حيازيم المطيئة بالرحل
سيدفعني يوماً إلى ربِّ هجمة يدافع عنها بالعقوق وبالبخل

فالمنع والعقوق والبخل أمورٌ تأنفها الثقافة العربية، وتجعلها منافيةً لكمال المروءة. وفي هذه الحال تُحمد القوة التي تأخذ هذا الحق من البخيل. ولعل مفهومًا لم يستحوذ على فكر الجاهلي وكان له مجاله من التقديس مثل مفهوم القوة، حتى "بذ كل مفهوم آخر. ونهض الشعر يعبر عن روح عصره لا عن أحداثه فحسب، فيعمق الوعي والإحساس بهذه القوة... لقد كان الشعور بالقوة في صميمه شعور بالذات سواء أكانت هذه الذات فردية أم اجتماعية"⁴. وحين عظمت الجماعة العربية قيمة القوة وامتدحتها، فإنما كان ذلك في إطار الإقدام والشجاعة، وليس في إطار البطش والظلم⁵. وهذا المعنى لا يأتي إلا بعد طول دراسة وتأمل.

1- يوسف علييات: جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجاً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004. ص71.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 84-85.

3- المصدر نفسه، ص 56.

4- وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة، مارس، 1996. ص224.

5- فأما قول عمرو بن كلثوم: ونبطش حين نبطش قادرينا، فيفسره قوله:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق أيمن ميدان، النادي الأدبي الثقافي بجدة، 1992. ص330. والزوزني: شرح المعلقات السبع ص120.

نجد ذلك مثلاً في قصيدة معاوية بن مالك "معود الحكماء" التي قال فيها¹: من الوافر

إذا نزل السحابُ بأرض قومٍ رعيناه وإن كانوا غضابا

فهذا البيت يُشعر للوهلة الأولى أن معاوية لا يأبه للآخرين ولا بحقوقهم ما دام هو الأقوى. لكن الأمر عكس ذلك؛ إذ كيف يؤسس لتلك الفكرة من الطيش والظلم والعدوان وهو الذي يقول في القصيدة نفسها: "ولا ظلمًا أردت ولا اختلابًا"، ويقول:

أعودُ مثلها الحكماء بعدي إذا ما الحقُّ في الأشياءِ نابا

إذن فليس القهر والبغي هو ما يريد أن يعودده الحكماء، ولكن ماذا يريد أن يتعلمه الحكماء منه؟ تذهب مناهج تحليل الخطاب إلى أن الخطاب يُقرأ في سياقين²: سياق داخلي وهو الذي يمكن تسميته السياق النصي، حيث تحيل الأبيات بعضها إلى بعض. وسياق خارجي وهو السياق الثقافي. أما السياق الداخلي فإن القصيدة تتحدث عن رأيه الصدع بين حيي كعب من غير جور أو ظلم. يقول:

رأبتُ الصدعَ من كعبٍ فأودى وكان الصدعُ لا يعدُّ ارتنابا

فأمسى كعبها كعباً وكانت من الشنآن قد دُعيتُ كعابا

فالقوة هنا موظفة لرأب الصدع الذي كانت نار الشنآن تغذيه. والشنآن صورة من الغضب الذي يظهر في بيت القصيد (وإن كانوا غضابا). وهما صورتان من صور الطيش الذي يظهر في بداية القصيدة:

فإن تك سهمها طاشتُ وسهبي فقد نرمني بها حِقبا صيبا

فلما تقدم به العمر أقصر عن باطله، عن حياة اللهو التي كان يعيشها في شبابه:

أجدَّ القلبُ من سلمى اجتنابا و أقصر بعدما شابتُ وشابا

هذا هو المعنى الأول الذي يريد أن يعودده الحكماء. وهو معنى يدور حول القوة التي تقهر الطيش والغضب؛ لتتمكن من رأب الصدع. ثم هناك معنى آخر في قوله:

حملتُ حَمالةَ القرشي عنهم

والحَمالة ما يحمل من الديات لوقف نزيف الدم ورأب الصدع، فهو معنى ثانٍ من معاني المروءة التي

يريد أن يعوددها الحكماء. وهناك معنى ثالث في قوله:

وكنْتُ إذا العظيمةُ أفزعَتْهم نهضتُ ولا أدبٌ لها دبابا

فبطش عمرو ناتج عن رد الاعتداء ومن يجهل عليهم، وليس في ذلك تعدٍ أو تجاوز.

1- المفضل الضبي: المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف القاهرة، ط6، د.ت. ص 357-360.

2- إذ يرى أصحاب تحليل الخطاب من التداوليين أن هناك نوعين من السياق ينبغي مراعاتهما عند تحليل النصوص، أمّا الأول فهو السياق النصي وبه نتحصّل على مغزى النص من خلال إحالة بعضه إلى بعض. والسياس الآخر هو السياق الاجتماعي ويتصل بالجانب الاستعمالي البرجماتي للنصوص، وهو يتصل بتلك الدلالات التي تأتي من خارج النصوص. راجع في ذلك: السيد إبراهيم: الرمز والفن، مدخل الأسلوبية والسيميوطيقا إلى الدرس الثقافي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2007. ص 16-17.

فالأبيات وإن بدت متباعدة للوهلة الأولى إلا أنها تجتمع حول فكرة القوة، والإرادة، والإقدام على تحمل الشدائد، والإحجام عن الشر، وأخذ الحق بالقوة.

أما السياق الثقافي فإن العرب تؤمن بأن الكلاً (وهو الناتج عن نزول السحاب) أحد ثلاثة يشترك فيها الناس ليس لأحد أن يمنعها¹. هذا الكلاً وجه آخر للعطاء الذي يظهر في قوله: "بحمد الله ثم عطاء قوم". وهو الذي يسبق قوله "إذا نزل السحاب...". فنزول السحاب يستوجب الشكر أو حمد الله كما قال معاوية، ومن هذا الشكر ألا يمنعوا هذا العطاء. كما لا يمنعه هو: من الكامل

إذ بعضهم يحيي مراصد بيته عن جاره وسيلنا مورود²

وسيله مورود لأن الناس فيه شركاء، فإن منعه قوم حُق للممنوع حينئذ أن يقاتل المانع³، وفي هذه الحالة لا يكون هذا ظلمًا ولا عدوانًا. وفكرة السبيل المورود الذي ليس لأحد أن يمنعه نجد لها نظيرًا/ صلةً في الثقافة اليهودية، فقد كان اليهود على اختلاط كبير بالعرب⁴.

وقد جاء في سفر التثنية⁽⁵⁾ أثناء عبور بني إسرائيل لأرض حشبون، أنهم طلبوا من ملكها سيحون أن يبيعهم الطعام والشراب، وأن يسمح لهم بالمرور بأرضه مقابل فضة يدفعونها لسيحون، فلما أبى سيحون أمرهم الرب بأن يقاتلوه حتى أهلكوا سيحون ومن معه، وأورثهم الرب أرض حشبون.

1- الناس شركاء في ثلاث: الماء، والكلاً، والنار. وفي هذا المعنى يقول سلامة بن جندل: من البسيط
كنا نحل إذا هبت شامية بكل واد حطيب الجوف مجدوب
حتى تركنا وما ثنى ظعائنا يأخذن بين سواد الخط فاللوب المفضليات، مرجع سابق، ص 124.
2- المرجع نفسه، ص 356.

3 وفي هذا السياق يمكن أن يفهم قول عوف عطية التيمي: من الوافر

ونرى ما رعينا بين عبي وطيتها وبين الحي بكر
وكلهم عدو غير مبق حديث فرحه يسعى بوثر المفضليات، مرجع نفسه، ص 328.
فكلهم عدو لأنهم لم يفعلوا كما فعل هو في أول القصيدة حين قال:

لعمرك إني لأخو حفاظ وفي يوم الكربة غير غير
أجود على الأباعد باجتماع ولم أخيرم ذوي قربي وإصر

*ومن مظاهر هذا الاختلاط في شعر عروة قوله: من الوافر

وأخر مغهد من أم وهب مفرسنا فوثق بني النضير شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 34.
وقوله: من الطويل

وقالوا أحب وانهب لا تضيرك خبير وذلك من دين اليهود ولوغ المصدر نفسه، ص 70.
5- والنص هو:

" قوموا ارتحلوا واعمروا وادي أرنون. 24 انظر، قد دفعت إلى يدك سيحون ملك حشبون الأموري وأرضه، ابتدئ تملك وأثر عليه حرباً 25. في هذا اليوم ابتدئ اجعل حشبونك وحوقك أمام وجه الشعوب تحت كل السماء الذين يسمعون خبرك يرتعدون ويجزعون أمامك 26. فأرسلت رسلاً من بركة قديموت إلى سيحون ملك حشبون بكلام سلام قائلاً: 27 أمر في أرضك. أسلك الطريق. لا أميل يميناً ولا شمالاً 28. طعاماً بالفضة تبغني لأكل وماء بالفضة نغطيني لأشرب. أمر برجلي فقط 29. كما فعل بي بثو عيسو الساكنون في سعير والموابيون الساكنون في عاز إلى أن أعبر الأردن إلى الأرض التي أعطانا الرب الهنا 30. لكن لم يشأ سيحون ملك حشبون أن يدعنا نمر به لأن الرب الهك قسى روحه وقوى قلبه ليدفعه إلى يدك كما في هذا اليوم 31. وقال الرب لي: انظر! قد ابتدأت أدفع أمامك سيحون وأرضه ابتدئ تملك حتى تملك أرضه. 32 فخرح سيحون للقائنا هو وجميع قومه للحرب إلى ياهص 33 فدفعه الرب الهنا أمامنا فصرنا له وبنيه وجميع قومه 34. وأخذنا كل مدنيه في ذلك الوقت وحرمتنا من كل مدينة

لعل هذا الخبر يلقي الضوء على بيت معاوية بن مالك ويفسر غموضه؛ إذ يُجمع النصان على مقاتلة من يمنع السبيل والماء والكلأ عن أحد. الثقافتان العربية واليهودية إذن تجتمعان على تلك الفكرة، كما تجتمعان على غيرها من الأفكار⁽¹⁾. لكن الأمر المهم في نص التوراة تلك العبارة التي في البداية: "فِي هَذَا الْيَوْمِ أَتَبَدَيْتُ أَجْعَلُ خَشْيَتَكَ وَخَوْفَكَ أَمَامَ وُجُوهِ الشُّعُوبِ تَحْتَ كُلِّ السَّمَاءِ. الَّذِينَ يَسْمَعُونَ خَبْرَكَ يَرْتَعِدُونَ وَيَجْرَعُونَ أَمَامَكَ." ٢٦" إنها تؤكد فكرة القوة، ليس القوة فحسب، بل ووجوب إشهارها في وجه من يمنع السبيل. وبهذا فليس بمستغرب أن يحتفل معاوية بقوته وقوة قومه ويتغنى بها. معاوية وقومه هنا هم حماة الثقافة وخدامها. ومن هنا فرعيه السحاب رغماً ومقاتلة من يمنعه إنما هو تنفيذ لأوامر الرب عند اليهود، وانصياعاً لنسق الثقافة الذي يُشرك الناس في الماء والكلأ والنار. الآن لا تصبح تلك القوة التي يعتد بها معاوية قوة إهلاك لكنها رأب للصدع على حد قوله، هي من الإقدام والشجاعة التي تحمدها له الثقافة، أو يحمدها له الحكماء الذين هم أهل الحل والعقد من حماة الثقافة ورعاتها. فالإقدام حينئذ هو الصواب وليس الطيش. وهذا يفسر ذكر الصواب في قوله:

فإن أحمد بها نفسي فإني أتيت بها غداتنذ صوابا

القوة هنا قوة محمودة (تكف النفس عن الهوى، ترأب الصدع، ترفع الأذى عن القبيلة، ترد الطائش عن طيشه وغيه). وهذا ما يريد أن يعود الحكماء حراس الثقافة ورعاتها. ولو جاز لقلنا: هذا ما تريد الثقافة ويريد الحكماء أن يعودوه معاوية. كل هذه المعاني لا يمكن الوقوف عليها إلا برد الأبيات بعضها إلى بعض، وفهم السياق الثقافي الذي تنبعث منه القصيدة. وهذا السياق يمتدح الإقدام ويذم الطيش والشنآن والغضب وكل سبل الغي. ذلك الغي الذي يُعرض عنه معاوية في قصيدة أخرى²، بل ويتصدى له.

الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ وَالْأَطْفَالُ لَمْ تُبْقِ شَارِدًا ٣٥. لَكِنَّ الْبَهَائِمَ نَهَبْنَاهَا لِأَنْفُسِنَا وَعَنِيمَةَ الْمُدُنِ الَّتِي أَخَذْنَا ٣٦ مِنْ عَرُوعِيرِ الَّتِي عَلَى حَافَةِ وَاْدِي أَرْثُونَ وَالْمَدِينَةَ الَّتِي فِي الْوَادِي إِلَى جِلْعَادَ لَمْ تَكُنْ قَرِيْبَةً قَدِ امْتَنَعَتْ عَلَيْنَا. الْجَمِيْعُ دَفَعَهُ الرَّبُّ إِلَيْنَا أَمَامَنَا. ٣٧ وَلَكِنْ أَرْضُ بَنِي عَمُوْنَ لَمْ تَقْرُبْنَا. كُلُّ نَاحِيَةِ وَاْدِي يَبُوقُ وَمُدُنُ الْجَبَلِ وَكُلُّ مَا أَوْصَى الرَّبُّ إِلَيْنَا". سفر التثنية ص 348.

1- فمما نجد له نظائر في الثقافتين قصة الرجل الذي قتل تسعة وتسعين نفساً، ثم أراد أن يتوب فأخبره العابد الأتوبة له فأكمل به المائة. فهذه القصة نظيرها في الخيال العربي، من ذلك مثلاً أن الشنفرى أقسم ليقتلن من بني سلامان مائة نفس، لكنه، كما تقول الرواية، قتل منهم تسعة وتسعين نفساً، وبأبي الخيال إلا أن يتم العدد إلى المائة، فتزيد الرواية أنه مر به رجل بعد وفاته فركل جمجمته بقدمه فخرّ ميتاً من أثر تلك الركلة.

وفي يوم أواره الثاني، قيل فيه إن المنذر بن ماء السماء وضع ابناً له عند زرارة بن غدس التميمي، فخرج يتصيد ذات يوم، فأخفق، فرجع فمر بإبل لسويد بن ربيعة الدارمي، فأمر بناقة سمينة فحراها، وسويد نائم، فلما انتبه شد على ابن المنذر فقتله، وخرج هارباً حتى لحق بمكة، وجرى المنذر لهم حملة وقتل منهم عند جبل أواره تسعة وتسعين بذلك الغلام. والخبر في أبي الفرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق إحسان عباس وآخران، دار صادر، بيروت، ط 3، 2008، 133/22.

وكذلك ما روي عن عمرو بن هند في قصة ثاره من تميم لأخيه؛ حيث تروي القصة أنه قتل منهم، أو أحرق، تسعة وتسعين نفساً، وأكمل المائة برجل من البراجم. انظر القصة في أبي الفضل أحمد بن محمد الميداني: مجمع الأمثال، حققه وعلق عليه محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1955. مجلد 1/9، وتقصيلاً 394-395. في قصة المثليين: "إن الشقي وافد البراجم"، و"صارت الفتیان حُمَّما". وانظر قصة المثل الأول في حمزة الأصبهاني: الدرر الفاخرة في الأمثال السائرة، تحقيق عبد المجيد قطامش، دار المعارف، القاهرة، د.ت. 1/159-260.

2- في قوله: من الكامل

إن نص التوراة جملة على صغرها تكشف عن معنى ثقافي على جانب كبير من الأهمية وهي: "لم نبق شاردا". وتتردد تلك العبارة في كثير من حروبهم مع البلدان التي يفتحونها¹*. وهي عبارة تنم عن شغف اليهود بالقتل والإسراف فيه، في حين أن نص معاوية لم يجعل للقوة وظيفية إلا رآب الصدع وجمع الشمل، الثقافة العربية تجمع، واليهودية تفرق وتبيد.

هذه الأفكار يمكن أن نقع عليها في شعر عروة، ففي شعره تتردد أصدؤها، فالسبيل المورد عند معاوية والنص التوراتي هو "الميسر المعهود" عند عروة، والمنع الذي كان سبب الحرب بين معاوية وجيرانهم، وسبب حرب اليهود مع شيحون، كان هو السبب وراء هجوم عروة على صاحب الإبل (الذي معرفه مكدود). والقوة التي يؤكد بها نصي معاوية ونص التوراة في وجه من يمنع الناس حقهم (في الكلاً)، هي نفسها التي يدافع بها عروة من يدافع عن إبله بالعقوق وبالبلخ.

ومما يؤكد نسا عروة ومعاوية، وتؤكد عليه الثقافة العربية في نصوص كثيرة، فكرة أن المال وسيلة للكرم، وأن هذا الكرم ليس مما يختال به الغني على الفقير، أو يمن به عليه، وإنما هو حق أصيل للفقير²؛ ولذلك أعرض معاوية عن صاحبتة حين رأت أن هذا الإنفاق غي، وأعرض عروة عن أم وهب حين غضبت منه إذ أعطى ناقته فقيراً، فقال³: من الوافر

أفي نابٍ منحناها فقيراً له بطناينا طنّبٌ مُصبتٌ
وفضلة سمنة ذهبته إليه وأكثر حقه ما لا يفوتُ
تبيت على المرافق أم وهبٍ وقد نام العيون، لها كتيثُ
وقد علمت سلمي أن رأيي ورأي البخل مختلفٌ شتيتُ

قالت سمية: قد غويت بأن رأت حقاً تناوب مالنا ووفودُ

غيٍّ لعمرك لا أزال أعوده مادام مالٌ عندنا موجودُ المفضليات، مرجع سابق، ص 356.

* ففي الحديث عن محاربة "عوج" نجد هذا النص: "ثُمَّ تَحَوَّلْنَا وَصَعِدْنَا فِي طَرِيقِ بَاشَانَ فَخَرَجَ عَوْجُ مَلِكِ بَاشَانَ لِلْقَائِنَا هُوَ وَجَمِيعُ قَوْمِهِ لِلْحَرْبِ فِي إِذْرَعِي. (2) فَقَالَ لِي الرَّبُّ: لَا تَخَفْ مِنْهُ لِأَنِّي قَدْ دَفَعْتُهُ إِلَى يَدِكَ وَجَمِيعُ قَوْمِهِ وَأَرْضُهُ فَتَفَعَّلَ بِهِ كَمَا فَعَلْتَ بِسِيحُونَ مَلِكِ الْأَمُورِيِّينَ الَّذِي كَانَ سَاكِنًا فِي حَشْبُونَ (3) فَدَفَعَ الرَّبُّ إِلَيْنَا عَوْجَ أَيْدِينَا عَوْجَ أَيْضًا مَلِكِ بَاشَانَ وَجَمِيعَ قَوْمِهِ فَضَرَبْنَاهُ حَتَّى لَمْ يَبْقَ لَهُ شَارِدٌ (4). وَأَخَذْنَا كُلُّ مَدِينَةٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لَمْ تَكُنْ قَرْيَةً لَمْ نَأْخُذْهَا مِنْهُمْ". سفر التثنية ص 352.

2- من ذلك مثلاً قول زهير يمدح هرم سنان والحارث بن عوف: من الطويل

على مكثريهم حقٌ من يعترتهم وعند المُقْلِينَ السماحةُ والبذُلُ أبو العباس ثعلب: ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004. ص 107.

وفي دم المن يقول حاتم: من الوافر

ولا منُّ عليك بها فاني رأيت المنُّ يُزري بالجميل ديوانه ص 273.

ومثله قول امرئ القيس: (ن البسيط

أفستت بالهن ما أوليت من نعمٍ ليس الكريم إذا أسدى بهتان ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط 5، د. ت. ص 478.

3- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 77-78.

ووجود من يمنع الشاعر من فعل الكرم، وهي ظاهرة متكررة في شعر الكرم؛ إذ تظهر دائماً العاذلة التي تحاول صرف الشاعر عنه¹، وسواء كانت حقيقية أو خيالية، فإن وجودها يعني أن الثقافة العربية في الجاهلية لا تقوم على نسق واحد؛ إنما هي مجموعة من الأنساق التي قد تصل إلى حد التعارض، ومن ثم فظهور العاذلة يؤسس لفكرة الصراع بين الأنساق المتعارضة، ويؤكد انحياز الشعراء في ذلك العصر إلى الجانب الإنساني ذي المصلحة العامة أكثر من مصلحتهم الفردية. وانتصار الشاعر على صوت العاذلة يعد بطولة أخرى تضاف إلى بطولاته في البيئة القاسية المجدبة. وهذا التأكيد على قيمة الكرم أمر فرضته ثقافة البادية؛ مذ كانت "المحافظة على فكرة الضيافة ادخاراً معنوياً قيماً، يدرأ عن الذات غوائل الجوع والضياع، اللذين سيكونان المصير المحتوم فيما لو اختفت قيمة الكرم والضيافة من الثقافة الصحراوية، لهذا كان يجري تثبيت هذه القيمة والالتزام بها كأساس مرجعي للوجود"². ومن هنا لم يكن التغني بالكرم مسألة تباهاً، ولا علامة على الغنى، بقدر ما كانت مسألة وجودية حتمتها البيئة البدوية التي ارتأت في وجود هذه الصفة ضرورة ملحة من أجل حفظ الذات وبقائها³. فالبخل بالمال هو الذي يؤدي إلى انتشار ظاهرة

1- مثل قول عمرو بن الأهم: من الطويل
الأطرت أسماء وهي طروق وبانت على أن الخيال يشوق
بحاجة مخزون كان فؤاده جناح وهي عظامه فهو خفوق
ذريني فإن البخل يا أم هيثم لصالح أخلاق الرجال سروق
بدلاً من البخل في أبي علي أحمد بن محمد المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1991، 4/1652.

وقول عمرو بن كلثوم: من الرمل
بكرت تعدلني وسنط الجلال سفهاً بنت ثؤير بن هـ لال
لا تلوميني فإني مثلف كل ما نحوي يميني وشمالي ديوان عمرو بن كلثوم، مرجع سابق، 261.
وكذا قول حاتم: من البسيط
مهلاً نواز أقلي اللوم والغدلا ولا تقولي لشيء فات: ما فعلا
لا تعدليني على مال وصلت به رحماً وخير سبيل المال ما وصلا ديوان شعر حاتم الطائي وأخباره، صنعة يحيى بن مُدرك الطائي، رواية هشام بن محمد الكلبي، دراسة وتحقيق عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990، ص191-192. والأمثلة بعد ذلك كثيرة.

2- عبد الله الغدامي: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 2005، ص145.

3- وفي هذا الإطار من جعل الكرم وسيلة لحفظ الذات، تطالعنا قصة أم حاتم الطائي وتُدعى، وتذكر المصادر أنها كانت كريمة معطاءة، لا تبقى على شيء مما يبيدها، فلما رأى إخوتها منها ذلك منعوها المال، فلما اشتد بها الضيق أعطوها طائفةً من إبلها. وذات مرة جاءت سائلة تسألها، فقالت لها: دونك هذا القطيع من الإبل فخذيه، فوالله لقد عضني الجوع مالا أضجع معه سائلاً، وأنشدت تقول:
لعمرك قدما عضني الجوع عضّة فآليت لا أمنع الدهر جانعا (من الطويل) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، دت 1/242. وبشير يموت: شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، المكتبة الأهلية، بيروت، 1934، ص91.

الفقر¹، وهو الذي أدى إلى التباين الشديد في طبقات المجتمع الجاهلي، ولهذا كان عروة بن الورد في أكثر أحاديثه يحثُّ على الإنفاق وعصيان صوت البخل، من ذلك قوله: من الوافر

- إذا أدأك مالك فامتته لجاديه وإن قرع المراح²

- وإني لا يُريني البخلُ رأياً سواءً إن عطشتُ وإن رويت³

هذه هي وظيفة المال عند عروة، ذلك المثقف العضوي، وهي وظيفة تقوم على حفظ بقاء الذات الإنسانية وصيانتها، وعدم اكتناز المال والبخل به عن الآخرين. وتقوم كذلك على مخالفة هوى النفس وشهواتها، حين تنزع إلى البخل والاستئثار به دون الناس. ولهذا السبب كان هجوم عروة الشديد على سلمة بن الخُرْشُب الأنماري حين اكتنز إبله ومنعها عن الناس، فقال عروة⁴:

أخذت معاقلها اللقاح لمجلس حول ابنِ أكتَم من بني أنمار من الكامل

فوجدتكم لِقْحًا حُبْسَنَ بَحْلَةً وَحُبْسَنَ إِذْ صُرِّينَ غَيْرِ غِزَارِ

منعوا البكارة والإفال كليهما ولهم أضنُّ بأمِّ كلِّ حوار

فالمنع والضن مبرران يحاجُّ عروةُ بهما سلمةً ويدافع عن نفسه حين عزم الاعتداء عليه والتصدي له، فسلمة قد خالف النسق الثقافي الذي يقضي بالشراكة في المأكَل والمشرب والطريق. إن إحدى المهام التي يقوم بها المثقف العضوي، ويعتمد عليها تحليل الخطاب، هي فضح علاقات الهيمنة التي تقوم بها السلطة. ويمثل مفهوم الهيمنة هنا "شكلاً من أشكال سوء توظيف السلطة الاجتماعية؛ أي ممارسة السيطرة غير المشروعة قانونياً أو أخلاقياً على الآخرين من أجل تحقيق المصلحة الشخصية؛ مما يؤدي - في كثير من الأحيان- إلى عدم المساواة الاجتماعية"⁵. بينما عروة وهو يخالف نسق البخل والاستئثار يجعل المال شركة بينه وبين الناس، لا ينفرد به عنهم، وبذلك تتعالى ذاته على ذوات الآخرين ممن يبخلون بأموالهم، أو يحتجبون بها عن الناس. وعروة حريص على أن يتعالى بذاته على أولئك السادة، فيرسم لنفسه صورة تغذيها

1- راجع مثلاً ما جاء في الأمالي من خبر أسيد بن عنقاء الفزاري وما كان من مواساة غميلة الفزاري له حين رآه وقد طال عمره، ودفعته الحاجة إلى الخروج يتبَقَّلُ لأهله. وقد برر حالة الفقر والعوز التي آلت به للخروج في سنٍّ متأخرة إلى بخل أمثال غميلة بمالهم. راجع الخبر في أبي علي إسماعيل القالي: الأمالي، دار الكتب العلمية بيروت 237/1.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 84.

3- المصدر نفسه، ص 78. وهذا البيت مثل قول حاتم الطائي: من الطويل

أشاورُ نفسَ الجودِ حتى تُطيعني وأتركُ نفسَ البخلِ لا أستشيرها ديوان حاتم لطائي، مرجع سابق، ص 232.

ومثلها قول لبيد: من الرمل

وَأَكْذَبَ النَّفْسَ إِذَا حَدَّثَهَا إِنْ صَدَقَ النَّفْسَ يُزْرِي بِالْأَمَلِ ديوان لبيد بن ربيعة، شرح الطوسي، قدم له ووضع فوارسه، دار الكتاب العربي، بيروت، 1993، ص 124.

4- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 80، 82.

5- توين فان دايك: الخطاب والسلطة، مرجع سابق، ص 149.

الأعراف الثقافية، ويرسم للأخر صورة تناقض تلك الأعراف. يقول مُحاجًا قيس بن زهير حين غيره نحوه¹:
من الطويل

إني امرؤ عافي إنائي شركةً وأنت امرؤ عافي إنائك واحدُ
أتهزأ مني أن سميتَ وقد ترى بجسمي مسَّ الحقِّ والحقُّ جاهدُ
أقسِّمُ جسيمي في جسومٍ كثيرةٍ وأحسوقراح الماء والماء باردُ

الأعراف الثقافية عنصر مهم من عناصر تشكيل الخطاب، وهي عنصر أساسي في عملية الحجاج؛ إذ تمد صاحب الحجاج الحجاة القوية مما يقوي موقفه، ويعزز من قيمة خطابه في قرع حجة الخصم ويدحض خطابه.

ومخالفة الأعراف الثقافية يُعرِّض المخالف للهجاء وسخط الناس عليه؛ ولهذا كان عروة شديد الهجاء لذلك الصعلوك الخامل، الذي يهين نفسه بخدمة النساء والإقامة في البيوت يعتمد على غيره في معاشه، ولا همَّ له إلا إشباع نفسه. يقول عروة²: من الطويل

لحى الله صعلوكًا إذا جنَّ ليله مُصافي المشاشِ ألفًا كلَّ مجزَّر
يَعُدُّ الغنى من دهره كلَّ ليلةٍ أصابَ قراها من صديقٍ مُيسَّر
قليلَ التماسِ الزادِ إلا لنفسه إذا هو أمسى كالعريشِ المُجَوَّر
يُعين نساءَ الحيِّ ما يستعينه فيمسي طليحًا كالبعيرِ المُحسَّر

وقد دعا عروة على هذا النموذج المعطلِّ لإنسانيته، برضوخه إلى الذل والاستعباد، فهو "نموذج لا يهتم بالمعاني الأخرى في الحياة التي تحفظ عليه كرامته، وتبقيه بعيدًا عن نوازع الخضوع والهيمنة التي لدى الآخرين"³. وبذلك فقد تنازل عن قيمته بوصفه إنسانًا: يرغب، ويطمح، ويسعى لتحقيق طموحاته وأهدافه. لم يمنع انتماء عروة لطائفة الصعاليك من كشف عيوب بعضهم، فوظيفة المثقف العضوي تتمثل بالدرجة الأولى في كشف العيوب النسقية التي تتغلغل في طبقاته، وفي طبقات العامة، وتتحكم في سلوكيات الناس قبل نقد السلطة. ويحث عروة مثل هذا الصعلوك وغيره ممن هم على شاكلته بالألا يقنع بذلة العيش، فإن الأرض واسعة، إن ضنت أرض بنائلمها فليتحول عنها إلى غيرها، ف "في الأرض للحرِّ الكريم مَنادح"⁴، يقول عروة⁵: من الطويل

1- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 68-69.

2- المصدر نفسه، ص 46-47.

وفي مثل هذا النوع يقول حاتم: (من الطويل)

وشرَّ الصعاليك الذي همُّ نفسه حديثُ الغواني، واتباع الهأرب ديوانه ص 196.

3- جاسم محمد صالح الدبيبي: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، جذور، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ع 16، مارس 2004. ص 137.

4- الميداني: مجمع الأمثال، مرجع سابق، 78/2. منادح: سعة.

5- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 87-88.

وما طالب الحاجات من كلِّ جهةٍ من الناس إلا من أجدَّ وشمَّرا
فسرفي بلاد الله والتمس الغنى تعش ذا يسارٍ أو تموت فتعذرا
فلا ترض من عيشٍ بدون ولا تنمَّ وكيف ينام الليل من كان معسرا

يعتمد عروة في تشكيل الوعي على سلطة اللغة التي تُمكنه من الأمر والنهي، وهي سلطة تستمد وجودها من النظام اللغوي، فللغة سلطان وقوة: تؤثر، وتوجه، وتنجز. وامتلاك ناصية اللغة امتلاك لسلطة الخطاب، وهذا أمر مهم بالنسبة للمثقف العضوي كي يستطيع التأثير وتشكيل الوعي، وهو تشكيل يعتمد عند عروة على السعي والحركة النشطة، وعدم الرضا بالذل أو الركون للنوم والراحة، فلا سبيل لمن تؤرقه الحاجة إلا الحركة وترك النوم. فهو مدفوع بغريزة البقاء إلى السعي، والحركة، وحفظ بقاء الذات. ولذلك فقد كان هوبز يرى أن "الدوافع الاجتماعية هي التي تحكم سلوك الإنسان، وأن الطاقة الجنسية الغريزية ليست هي العامل الحاسم في هذا المجال. فالإنسان يسعى إلى تحقيق الأمان لنفسه ولجماعته، ومن أجل ذلك يحاول جمع المال وامتلاك مقاليد القوة والسيطرة"¹. إن عروة حريص على أن يملك كلُّ فرد ما يغنيه عن السؤال، وأن يكسب قوته من نفسه، ولا يعتمد فيه على غيره، فإن من اعتمد على غيره ذلٌّ، ومن سأل الناس ذهب ماء وجهه، أعطوه أو منعوه، فإن "من أكثر التسأل يوماً سيحرم"². وعروة يأنف أن يكون هو أو غيره في هذا الموضوع، فحال صاحب السؤال كما يقول القائل³: من الكامل

ما اعتاض بازل وجهه بسؤاله عوضاً ولو نال الغنى بسؤال
وإذا السؤال مع النوال وزنته رجع السؤال وخفَّ كلُّ نوال

لقد أراد عروة وهو يحاول تشكيل الوعي بقيم جديدة، أن يكره إلى النفوس السؤال، وأن يغرس فيهم قيمة السعي في طلب الرزق. فعمد إلى تشجيع صورة السائل، وجعل المخاطرة بالحياة في سبيل كسب العيش أفضل من السؤال، بل إن الموت نفسه يكون أهون على المرء من ذل السؤال⁴، ومما يلاقيه السائل. يقول عروة⁵: من الطويل

1- أليكس إنجلز: مقدمة في علم الاجتماع، ترجمه محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، ط6، 1983. ص104.

2- من قول زهير: (من الطويل)

سألنا فأعطيتم، وعدنا فعدتم ومن أكثر التسأل يوماً سيحرم أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني: شرح المعلقات السبع، الدار العالمية، بيروت، 1993. ص84. وليس بديوانه.

3- أبو إسحاق القيرواني: زهر الآداب وثمر الألباب، ضبطه وعلق عليه: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، 2001، 248/4. بلا نسبة.

ومثل هذا البيت قول أمية بن أبي الصلت مادحاً عبد الله بن جدعان: من الطويل

وليس بشينٍ لامرئٍ بذلُّ وجهه إليك كما بعض السؤال يشين أبو جعفر محمد بن حبيب: المحبر، رواية أبي سعيد السكري، اعنتي به وصححه إبليزة ليختن، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ص139. والأغاني، مرجع سابق 236/8.

4- فللسؤال في الثقافة العربية ذلة تُذهب ماء الوجه؛ ولذلك قال عامر بن صعصعة لبنيه حين حضرته الوفاة: "يا بني جودوا ولا تسألوا الناس". المفضل الضبي: الفاخر في الأمثال ص238.

5- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص87.

إذا المرء لم يطلب معاشاً لنفسه شكا الفقر أو لام الصديق فأكثر
 وصار على الأذنين كلاً وأوشكت صلوات ذوي القربى له أن تنكرا¹
 وهذا المعنى يتكرر كثيراً عند عروة، ومنه قوله²: من الكامل
 خاطر بنفسك كي تُصيبَ غنيمةً إن القعود مع العيال قبيح
 المال فيه مهابة وتجلّة والفقر فيه مذلة وفضوح

يستثمر عروة خبراته المعرفية والثقافية بصورة تساعد على تشكيل خطابه على نحو مراوغ، يكشف فيه عيوب النسق القائم وايدولوجيته التي تُجلُّ صاحب المال وتزدري الفقير: الفقر يفضح عيوب صاحبه، بينما الغنى ربُّ غفور، يستر العيوب ويغفر الذنوب³، يقول عروة⁴: ذريني للغنى أسمى فأني رأيتُ الناسَ شرُّهمُ الفقيرُ من الوافر

وأهونهم وأحقرهم لديهم وإن أسمى له كرمٌ وخيرٌ
 ويقصى فيالندبي وتزدريه حليلته وينهرها الصغير
 وتلقى ذا الغنى وله جلالٌ يكاد فؤادُ لاقية يطيرُ
 قليل الذنب والذنبُ جمٌّ ولكن الغنى ربُّ غفورٌ

تكشف الأبيات معاناة تلك الطبقة الفقيرة التابعة وما تلاقيه من التهميش والازدراء، في الوقت الذي ينعم فيه ربُّ المال بالتقدير والإجلال. فصوت عروة هو صوت طبقته، يعبر بلسانه عن حالهم، وقد عانوا كثيراً من قلة المال، وشكوا مما يجدونه من انصراف الناس عنهم، حتى زوجاتهم، أقرب الناس إليهم، ينصرفن

1- ومثل هذا قول أحيحة بن الجلاح: من البسيط

فلا يفرِّك ذوق قربي وذو نسب من ابن عمٍّ ومن عمٍّ ومن خال كل النداء إذا ناديتُ يخذلني إلا نادائي إذا ناديت يا مالي أحمد بن محمد بن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة وعبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، 347/2. والميداني: مجمع الأمثال 153/2.

وقول زهير: من الطويل

ومن لا يزل يستحجل الناس نفسه ولم يُغنها يوماً من الناس يُسام ديوانه ص 52.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 88.

3- وفي هذا المعنى يقول معاوية بن مالك الهذلي: من الوافر

رأيت معاشرًا يُثنى عليهم إذا شعبوا وأوجههم قباح

يظل المصرمون لهم سجودًا ولو لم يُسقى عندهم ضياح ديوان الهذليين، دار الكتب المصرية، 1995، 82/3. وهنا يمكن أن نستحضر حديث المرأة المخزومية لها أراد الرسول الكريم أن يقيم عليها حد السرقة.

4- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 123.

عنهم ويعجبين بصاحب المال¹. إنه نسق متغلغل في نفوس الناس: "إن الحبيب إلى الإخوان ذو المال"². يتجلى هذا النسق الثقافي، كما يكشفه خطاب عروة، في عدد من الممارسات الاجتماعية: فالفقير (في الندبي مقصي، والصغير ينهره، والحليلة تزدرية وتتخلى عنه)، الفقر يدفن صالحات صاحبه، كما قال الأعشى³، حتى وإن كان لهذا الفقير (كرم وخير)، فإنه يقعد وسط القوم لا يتكلم⁴ كأنه نطيح. في مقابل ذلك فإن الغني: يلقي وله جلال، قليل ذنبه وإن كان جمًّا، فغناه يغفر له، ويداري سوءاته، بل ويجلب له الحمد وإن كان مُدَمَّمًا، كما قال مالك بن حريم الهمداني⁵. ومن ثم فإن رفض الفقر عند عروة ليس للفقير في ذاته، إنما لأنه وجد الفقر معطلًا للوجود الفاعل للإنسان⁶، يحرمه من التفاعل الإنساني، ويمنعه مخالطة الناس في ظل

1- يقول أبو خراش بعد أن رأى زوجته تعترف عنه إلى رجل موسر: من الطويل

فلا وأبيك الخير لا تجدينه جميل الغنى ولا صبورًا على الغدُم

ولا بطلاً إذا الكماة تزينا لدى غمرات الموت بالخالك القدم

أبعد بلائي ضلت البيت من عمي ثحب فراقي أو يحل لها شمتي ديوان الهذليين 126/2.

ويقول السليك: من الوافر

ألا عتبت علي فصارمتني وأعجبها ذوو اللحم الطوال ديوان الشنفرى والسليك وعمرو بن براق، إعداد وتقديم طلال حرب،

الدار العالمية، بيروت، 1993. ص 97.

وقد ذكر غير واحد من شعراء الجاهلية انصراف الزوجات عنهم بسبب الشيب أو قلة المال. وأبيات عبدة بن الطبيب البائية في ذلك مشهورة. يقول:

فإن شاب رأس الهرء أو قلّ ماله فليس له من ودهن نصيب

يُردن ثراء المال حيث علمنه وشرح الشباب عندهن عجيب المفضليات، مرجع سابق، ص 392. من الطويل

2- مجمع الأمثال، 44/1. وهو عجز بيت لأحيحة بن الجلاح وصدرة: "إني مقيم على الزوراء أعمرها". العقد الفريد، تحقيق مفيد

قميحة، مرجع سابق، 347/2، وفيه الكريم بدل الحبيب. ومثل ذلك قول نبيه بن الحجاج أحد فرسان قريش وكان مقلاً:

ويكأن، من يكن له نشب يُخ بب ومن يفتقر يعيش عيش ضر من الخفيف

ويجئب سر النجى ولكد من أخوا المال مُحضّر كل سرّ محمد بن حبيب البغدادي: المنمق في أخبار قريش، حققه وعلق عليه

خورشيد أحمد فائق، عالم الكتب، بيروت، 1985. ص 59.

3- وتدفن منه الصالحات وإن يسي يكن ما أساء النار في رأس كبكبا ديوان الأعشى، تحقيق محمد حسين، مكتبة الآداب، د

ت، ص 113. (من الطويل)

4- من قول عروة: (من الكامل)

مالي رأيتك في الندبي مُنكسًا وصبا، كأنك في الندبي نطيح شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 88.

ومثله قول مالك بن حريم: المرزوقي: شرح الحماسة، مرجع سابق 1171/3.

يرى درجات المجد لا يستطيعها ويقعد وسط القوم لا يتكلم

5- بأن ثراء المرء ينفع ربّه ويئني عليه الحمد وهو مُدَمَّم المرزوقي: شرح الحماسة، مرجع سابق، 1171/3.

6- وقد عبر زهير بن أبي سلمى عن حال العاني الفقير، فقال وهو يمتدح هرم:

أغر، أبيض، فياض، يفكك عن أيدي العناة، وعن أعناقها، الرقفا ديوان زهير، مرجع سابق، ص 66.

والرق، في الأصل عروة في حبل تجعل في رقبة البعير أو البهيمة يُمسك منه ويُجر. فزهير لم يكن يتناسى وهو يمتدح هرم أن يصور

لنا حال تلك الطائفة من الناس الذين طوق الفقر رقابهم وغل أيديهم واستلبهم كرامة العيش. وقد انشغل الوعي البلاغي بصورة

الممدوح التي صورها زهير وتناسى حال أولئك الفقراء. وقد جعل زهير يذكر ذلك التمايز الاجتماعي في مدائحه لهرم، وبيته المشهور

الذي يقول فيه:

قد جعل المبتغون الخير في هرم والسائلون إلى أبوابه طرقا ديوان زهير، مرجع سابق، ص 64.

يفضح تلك الثنائية الاجتماعية، وذلك التمايز الطبقي، كما يفضح السلطة التي تستأثر بمصادر الرزق لتتحكم في الناس.

مجتمع يتجه نحو تعظيم ربِّ المال. ولهذا نفهم لماذا ابتدأت الأبيات بفعل الأمر الذي يدل على ملله من وضعية التهميش التي سببتها قلة المال، وإذا كان الغنى هو السلاح الذي يمكنه من مواجهة المجتمع بتحسين وضعيته، وإخراجه من بوتقة التهميش الاجتماعي، فإنه خير سلاح حينئذ؛ إذ خير سلاح المرء ما وقاه، كما يقول المثل العربي¹.

وفعل الرؤية في البيت الأول يزيد من القيمة الحجاجية للخطاب؛ إذ يجعل المتلقي يقبل بما يعرضه الخطاب دون شك أو ريب. ويعبر هذا الحجاج عن الإيديولوجيات المتصارعة خلف البنية اللغوية للخطاب، ويرسم صورة تقريبية عن بعض ما انشغل به الوعي الجاهلي من قضايا، والمواقف المتباينة والمتعارضة إزاء هذه القضايا. من هنا يصبح الحجاج وسيلة معرفية تكشف عن بعض من إيديولوجيا عروة التي تبرر سعيه المتواصل للغنى. فمن ناحية، يحمي هذا الغنى صاحبه من المذلة والهوان الاجتماعي، ومن ناحية ثانية يكون هذا المال وسيلة لشراء الأحاديث والذكر للمرء بعد موته، يقول في ذلك²: من الطويل

ذريني ونفسي أمَّ حسانٍ إنني بها قبل ألا أملك البيع مشتري
أحاديثَ تبقى والفتى غير خالدٍ إذا هو أمسى هامة فوق صيِّرٍ

ولذلك فإن الغنى لم يكن مطمئناً أو غاية في ذاته عند عروة؛ إنما بوصفه يردُّ للإنسان كلَّ ما يستلبيه الفقر منه، وبخاصة حسن الثناء. فإن الإنسان، كلَّ إنسان، يُحب أن يثنى عليه، ويحب أن يذكر بعد موته بالقول الطيب والسيرة الحسنة، وهو معنى أكده غيرٌ واحد من شعراء الجاهلية³. كما أن العرب كانوا

1- مجمع الأمثال، مرجع سابق، 245/1.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 41-42.

3- يقول عبادة بن أنف الكلب: من الطويل

وإي أحبَّ الخلد لو أستطيعهُ وكالخلد عندي أن أموت ولم أذم

أبو تمام، الوحشيات، حققه: عبد العزيز الميمني، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، ط3، دار المعارف، د/ت، ص 69. ونسب البيت في الزهرة مع بيتين آخرين لكعب بن زهير. محمد بن داود الأصفهاني: الزهرة، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، ط 2، 1985، 653/2. ولم أعثر على البيت في ديوانه برواية السكري، تحقيق عباس عبد القادر، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، ط 3، 2002.

وقد عبر الحادرة عن ذلك فقال: من الطويل

فأثنوا علينا لا أبا لأبيكم بإحساننا، إن الثناء هو الخلد الأعماني، مرجع سابق 193/3.

ومثله قول حاتم الطائي: من البسيط

إن البخيل إذا ما مات يتبعهُ سوءُ الثناء، ويحوي الوارث الإبلا

فاصدق حديثك إنَّ المرء يتبعهُ ما كان يبني إذا ما نعشهُ حملاً ديوان حاتم الطائي، ص 192.

وراجع في ذلك قصة حاتم الطائي مع عبيد بن الأبرص، وبشر بن أبي خازم، والناطقة الذبياني حين قابله في طريقهم إلى النعمان بن المنذر، فأكرمهم وزاد في إكرامهم لما رأى اختلاف الوجوه لا يشبه بعضها بعضاً. وقال: "ظننت الأنساب متفرقة، والبلد غير جامع لكم، فأحببت أن يذكر كل رجل منكم إذا هو أتى قومه ما رأى، فإن مر بي نزل. راجع ديوانه في هامش ص 145-146. و محمد شكري الألويسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، عني بشرحه محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

يجعلون بذل المال وقايةً لأحسابهم وصيانةً لأعراضهم¹. ومن ناحية ثالثة فإن المال يسمح لصاحبه بأن يقوم بواجباته تجاه من يعولهم، ومن هم في مسئوليته، ولذلك يقول²:

ومن يك مثلي ذا عيالٍ ومُقْترا من المال يَطرح نفسه كلَّ مطرح من الطويل

إنها مسئولية من يتولى أمور الرعية، إنها رسالة من المثقف العضوي إلى السلطة القائمة: من يتولى أمرنا عليه أن يطرح نفسه كلَّ مطرح لئلا يضيعنا. وقد تحمّل عروة من قبل المسئولية³ فلم يضع إخوانه، ولم يهضم حقًا لجاره، ولم يُسئ لصديقه، ولم يتطلع إلى عورات جارتة. ثم إن عروة لم يترك ديار قومه للأعداء، كما فعل بنو ناشب الذين صبَّ عليهم عروة هجاء لما تركوا ديارهم ورحلوا عنها⁴. وفي المقابل فإن عروة يشحذ همّة الفقراء من الرعية للسعي لطلب المعاش الكريم، يستحثهم على ألا يتكلوا على غيرهم؛ إنما عليهم أن يسعوا كي يكون غناهم من أنفسهم، فإن أصابوه كفاهم عن مقاعد خلف أدبار البيوت⁵، وإلا فقد عذروا أنفسهم بالسعي والعمل، هذه المعاني نجدها في قول عروة⁶:

قلت لقوم في الكنيف: ترَوِّحوا عشيَّةً قَلْنَا عند ماوان رُزِّح
تنالوا المني أو تبلغوا بنفوسكم إلى مُستراحٍ من عناءٍ مُبَرِّح
ومن يك مثلي ذا عيالٍ ومُقْترا من المال يَطرح نفسه كلَّ مطرح
ليبلغ عُنْداً أو يُصيب رغبةً ومُبْلُغُ نفسٍ عذرَها مثلُ مُنْجِح
لعلكم أن تصلحوا بعدما أرى نبات العِضاه المقبل المَتْرُوح

إنه مشغول بفكرة بلوغ العذر*، أن يفعل الإنسان كل ما يسعه في سبيل أن يحيا كريماً، وأن يأخذ بأسباب ذلك من مجاهدة وحركة وسعي، فإن فاز بكريم العيش فهنيئاً له، وإلا فقد بلغ العذر. ولا يأتي هذا

1- يقول حاتم الطائي: من الطويل

وأجعل مالي دوني عرضي جنةً لنفسي، فأستغني بما كان من فضل ديوان حاتم الطائي، مرجع سابق ص 148. وراجع قول عمرو بن الأهتم والحادرة في المفضليات ص 125، 45 على الترتيب.

2- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 53.

3- عبر عن ذلك في قوله: من الطويل

فلا أترك الإخوان ما عشت للردى كما أنه لا يترك الهاء شاربه
ولا يُستضام الدهر جاري ولا أرى كمن بات تسري للصديق عقاربه
وإن جارتني ألوث رباح بيتها تغافلْتُ حتى يستر البيت جانبه ديوانه ص 73.

4- في قوله: من الطويل

يا راكباً إما عرضت فبلعن بني ناشب، عبي، ومن يتنشب
أكلكم مختار دار يخلها وتارك هدم ليس عنها مذنب ديوانه ص 85.

5- كناية عن الدل

6- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 52-53.

* وهي فكرة ألح عليها عروة في مواضع كثيرة من شعره، من ذلك قوله:

فإني لهستاف البلاد بسرية فمبليغ نفسي عذرَها أو مطوف ديوانه ص 51.
وهذه الفكرة نجدها في قول عنتره: (من الطويل)

العذر إلا من خلال الحركة والسعي والاعتماد على النفس، وبالتالي فثقافة الحركة والسعي نحو صيانة النفس هي القيمة الأخرى التي أراد عروة أن يؤكد لها في خطابه؛ إذ إن قيمة الفرد ومكانته تتحد عند عروة بما ينجزه من أفعال في سبيل من يتولى أمرهم، أو يكون عليه واجب رعايتهم، أو ممن يكون لهم حق عليه. وثقافة الحركة والسعي هذه هي ثقافة المجتمع الصحراوي، ذلك المجتمع الذي لا يعرف الاستقرار، إنما هو دائماً يرحل حيث مظنة العيش الكريم. وتعتبر فكرة السعي والمخاطرة بالنفس في خطاب عروة عن نسق ثقافي مضمر في ثقافة الجاهلية، وهو نسق يمتدح السعي ويذم القعود¹؛ حتى وإن أدى السعي إلى الموت، فالموت عندهم أهون من عيش الرمق، "موت لا يجزّ إلى عارٍ خيرٌ من عيش في رماق"². والعرب في هذا الموضع تقول "كلبٌ عسيّ خيرٌ من كلب ربيّ"³. وهو ما يعني أن النسق الشعري يتولد عن أنساق ثقافية موجودة خارجه، تحكم عملية إنتاج الخطاب وتحدد آليات ممارسته. إن عروة المثقف العضوي لا يهاجم النسق القائم على الدوام؛ إنما يهاجم ما يستلب من قيمة الذات. أما ما يكفل للذات صيانة نفسها من أنساق قائمة فإن الشاعر يفيد منه ويؤكد في صياغة الوعي الجمالي والثقافي. والبيت الأخير صورة من صور بعث الأمل في نفس أولئك المعدمين الذين ينسوا من الحياة؛ ليستنهض همتهم ولينالوا المنى، إما بالعيش الكريم أو يستريحوا من عناء الفقر الذي يشل حركتهم ويجردهم من المشاركة الفاعلة في المجتمع. وبذلك فقد سبق عروة الفلاسفة في تأكيد أهمية الأمل للنفس⁴. وفي هذا السياق الذي يحث على امتداح ثقافة العمل، يقدم عروة نموذجاً للصعلوك الذي يصون نفسه، ويفرض على الآخرين وجوده، يقول⁵:

ولكنَّ صُعلوكًا صحيفَةً وجهه كضوء شهاب القابسي المتنوّر من الطويل
مُطَّلًا على أعدائه زجرونه بساحتهم، زجرًا المنيح المُشهرِّ
فإن بعدوا لا يأمنون اقترا به تَشوُّفَ أهل الغائب المنتظرِ
فذلك إن يلقَ المنية يلقها حميدًا، وإن يستغن يومًا فأجدر

وهذه هي الصورة التي ارتضاها عروة للصعلوك، وارتضاها الصعاليك من ذوي الهمة العالية والنفس الكريمة لأنفسهم. أما ذلك الصعلوك الخامل فهو صورة من صور العجز المرضي، أو بمعنى آخر صورة من صور العبودية المرضية. وهي مرضية من حيث هي تضمن له البقاء حيًّا، هي نوع من التمسك بالحياة: يقر

دعونيأجدُّ في طلب العلا فأدرك سؤلي أو أموت فأعذر
ولا تخشوا مما يُقدَّر في غدٍ فما جاءنا من عالم الغيب مُخبِرُ شرح ديوان عنتره، ص 78-79. ويصبح بلوغ العذر هنا فكرة من الأفكار التي غرستها فيهم ثقافتهم.

1- قال حاتم: من الطويل

ولن يكسب الصعلوك حمداً ولا غنىً إذا هو لم يركب من الأمر معظما ديوانه ص 225.

2- الميداني: مجمع المثال، مرجع سابق، 313/2.

3- المرجع نفسه، 145/2. ويروي: خير من أسد ربيّ.

4- يقول كيركجور: "أعط الشخص اليأس إمكاناً تراه ينتعش من جديد، ويبدأ مرة أخرى في الحياة". إمام عبد الفتاح: جدل الإنسان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 2007. ص 53.

5- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 47-48.

بعبوديته في الوقت الذي يقر للآخر بالسيادة، وهو يفعل ذلك نظير أن يبقى له الآخر على حياته. هذا ما أكدته هيجل في حديثه عن صراع السيد والعبد^(*)، فكلاهما في حاجة لوجود الآخر: السيد يحتاج إلى العبد من أجل أن يخدمه ويعترف له بالسيادة، والعبد يعترف لسيدته بالسيادة نظير أن يبقى له السيد على حياته. والمجتمع الإنساني – عند هيجل - كله قائم على تلك الفكرة.

التمسك بالحياة هو الذي جعل ذلك الخامل يرضى بالعبودية وذلتها هرباً من الموت، الذي هو النتيجة المحتملة لدخوله في صراع مع ذلك السيد القوي. وحيث إن الثقافة العربية في العصر الجاهلي لم تكن لترضى بذلك الرضوخ¹، فقد كان صاحب النفس القوية والهمة العالية يرى أن ذلك الموت قد يأتي من خلال السكون والرضوخ، وهذا المعنى نجده في القلب من حديث عروة². إن في الثقافة العربية القديمة أن الموت شبح يمكن أن يأتي الذات في أية لحظة، يقول عنتره³:

بكرتُ تُخَوِّفُنِي الخُتُوفَ كَأَنِّي أَصْبَحْتُ عَنْ غَرَضِ الخُتُوفِ بِمَعْرَلٍ مِنْ الكَامِلِ
فَأَجِبْتُهَا: إِنْ المُنِيَةَ مِنْهَلٍ لَابِدَ أَنْ أُسْقَى بِكَأْسِ المَنْهَلِ
فاقني حياءك لا أبالك، واعلمي أنني امرؤ سأموت إن لم أقتل

هي إذن فكرة مستقرة في الوعي الجاهلي، الموت يحيط بهم من كل جانب. من أجل هذا نفهم لماذا تعرض ذلك الخامل لكل ذلك النقد، في الوقت الذي امتدح فيه صاحب الهمة العالية. المدح والذم هنا وسيلتان تؤكد بهما الثقافة وجودها وتفرض من خلالهما زواجها على أبنائها، وتحدد بهما معايير السلوك المقبولة والمرفوضة. هذه الثقافة التي كانت ترى الموت في سبيل القيمة خيراً من الموت على الفراش، خيراً من الموت المستكين الذي يظهر من قول خولة بنت الأزور⁴: من الوافر

وإنا معشرٌ من مات منا فليس يموت موت المستكين

هذه هي الجدلية الأولى في جدليات عروة المثقف العضوي مع المجتمع، وهي جدلية تكشف عن نسقين ثقافيين في الثقافة الجاهلية: نسق يقدر الغني ويزدري الفقير، وآخر يقدر السعي ويقبح القعود. يرفض عروة النسق الأول منهما وينحاز للثاني؛ أي يرفض التمييز بين الناس على أساس الفقر والغنى، ويدعو إلى توظيف المال في خدمة الناس، وأن قيمة الفرد فيما ينجزه من أعمال نحو من يراعهم ويعولهم، ويدعو الغني كي يشرك الفقير في غناه، وأن هذه الشراكة هي حق الفقير على الغني وليست منه وفضلاً. أما النسق الثاني الذي يقدر السعي والحركة والمخاطرة بالنفس ويقبح القعود فإن عروة يؤكد هذا النسق

* راجع: السيد إبراهيم: المتخيل الثقافي ونظرية التحليل النفسي المعاصر، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2005، ص 140-141.
1- ولعل هذا يتأكد إذا علمنا أن معظم العبيد في الجاهلية كانوا يستجلبون من خارج بلاد العرب/ من الحبشة، ونعلم لماذا شرعت الثقافة الجاهلية فكرة فداء الأسرى، بل وحرص العرب على فداء أسراهم بالغالي والنفيس، فكل ذلك يؤكد أنفة العربي من أن يكون خادماً/عبداً.

2- لعل الذي خوفتنا من أماننا يصادفه في قومه المتخلف شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 50. (من الطويل)

3- الخطيب التبريزي: شرح ديوان عنتره، ص 128.

4- بشير يموت: شاعرات العرب، مرجع سابق ص 173.

ويحثّ عليه. لذلك فلا عجب أن تأتم عبس بشعره في حروبها¹. فإذا تساءلنا ما الذي كان يعجب عبسًا من شعر عروة؟ ألفينا الجواب في حثه الدائم على المخاطرة بالنفس من أجل أن يعيش المرء كريمًا عزيزًا، وهذه قيمة ألحَّ عليها عروة وعمل مرارًا وتكرارًا على تعزيزها في النفوس. هنا نقع على ملاحظة جديرة بالانتباه، إذ يدل ذلك على تأثير الجماعة/ الثقافة بخطاب الصعاليك وقيمه التي حاول أن يصدح بها في وجه المجتمع وثقافته. لقد أكد أصحاب الدرس الثقافي دائمًا مرونة الثقافة وقابليتها للأخذ والعطاء؛ فـ "الثقافة ليست نظامًا متجمدًا من القيم، بل إن فيها جانبًا آخر يتصل بقابليتها للتحوّل- جانبًا من المرونة التي تسمح بتقبل قيم جديدة، وهو ما يتيح لها أن تتغير عبر فترة من الزمن. الثقافة لا تصمد إلا إذا كانت قادرة على تلبية حاجة المجتمع إلى الانفتاح لما هو جديد، بل والتشجيع عليه"².

إن عروة مأخوذٌ بثقافة السعي والحركة التي تُخَلِّص الإنسان من الخضوع ومذلة الفقر، وهي قيمة غرستها الثقافة الجاهلية في نفوس أبنائها، إنها ثقافة تؤمن بأن النجاح لصاحب العمل، كما قال لبيد³. وقد جاءت هذه القيمة في خطاب زوجة عروة له في قوله⁴: من الكامل

قالت تماضر إذ رأت مالي خوى وجفا الأقاربُ فالفؤادُ قريحُ
خاطرُ بنفسك كي تُصيبَ غنيمَةً إن القعودَ مع العيالِ قبيحُ

الزوجة هنا هي ممثل الجماعة القبلية، وهي مخلصه لقيم ثقافتها وأوامرها؛ ولذلك فهي تزجر عروة وتحثه على الخروج والسعي. وتتوقف علاقة التقارب والتباعد بين عروة وبين جماعته بمقدار ما بينهما من قيم مشتركة، وكما يقول سيميل: "الغريب قريب لنا ما دما نشعر بوجود صفات مشتركة بيننا؛ صفات قومية، أو اجتماعية، أو مهنية... ويكون بعيدًا عنّا ما دامت الصفات المشتركة بيننا وبينه متباعدة"⁵. وهكذا، فالمثقف المغترب تزداد درجة اغترابه وتقل حدتها بمقدار ما تتقارب قيمه وقيم جماعته، ويتحدد موقفه من الجماعة بمقدار ما تتقارب فيه قيم الجماعة مع قيمه وما يؤمن به؛ فالمشترك القيمي هو الذي يحدد درجة القرب والبعد بين المثقف المغترب وبين جماعته. وهو "بوصفه عضوًا في جماعة يكون قريبًا وبعيدًا في الوقت نفسه، بالضبط مثل العلاقة التي لا تتأسس إلا على صفات إنسانية مشتركة عموماً"⁶؛ ولهذا كان عروة أكثر انسجامًا مع المجتمع من الشنفرى، ولهذا أيضًا توحش الشنفرى ولم يتوحش عروة.

1- جاء في الأغاني أن الحطيئة لما سأله عمر بن الخطاب كيف كنتم في حروبكم؟ قال: كنا ألف حازم، قال: وكيف؟ قال: كان فينا قيس بن زهير وكان حازمًا وكنا لا نعصيه، وكنا نقدم إقدام عنترة، ونأتم بشعر عروة بن الورد، وننقاد لأمر الربيع بن زياد. الأغاني، مرجع سابق 3/ 52.

2 السيد إبراهيم: آفاق النظرية الأدبية الحديثة، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2008، ص168.

3 يقول: من الرمل

أعمل العيس على علاتها إنما يُنجح أصحاب العمل ديوانه ص 124.

4 شعر عروة بن الورد العسبي، مصدر سابق، ص 88.

5- Georg Simmel: On Individuality and Social Forms, Edited and with an introduction by Donald N. Levine, University of Chicago Press, 1972, p147.

6- Georg Simmel: On Individuality and Social Forms, p148.

لقد قدم عروة نموذجًا للمثقف العضوي الذي يشارك في قضايا المجتمع ويمارسها على المستويين الخطابي والاجتماعي، فكان شعره صرخةً في وجه السلطة التي تستأثر بالمال لنفسها، وتحجبه عن الناس. وكانت حياته العملية نموذجًا للرجل الكادح الذي يسعى على غيره، بحيث يحفظهم ويصونهم من الهلاك جوعًا، أو من تعرض للناس بالسؤال؛ فإن سؤال الناس، في ثقافة الجاهليين، شر ما يكسبه المرء كما قال قيس بن عاصم¹.

2-2- الجدلية الثانية: (الخرافة/ العقل والتجربة):

الجدلية الثانية عند عروة تتعلق بأمور ترجع إلى اعتقادات خرافية. ومن ذلك أنهم كانوا يعتقدون أن الرجل إذا دخل قرية خاف وباءها ينهق عشرًا كنهيق الحمار. يقول الجاحظ²: "وكانوا إذا دخل أحدهم قرية خاف من جن أهلها، ومن وباء الحاضرة، أشد الخوف، إلا أن يقف على باب القرية فيُعشِّر كما يعشِّر الحمار في نهيقه، ويُعلق عليه كعب أرنب. قال قائلهم: من الطويل

ولا ينفع التعشيرُ في جنب جرمةٍ ولا ددعُ يغني ولا كعبُ أرنبٍ

وقال ابن منظور³: "إنهم يزعمون أن الرجل إذا ورد أرضَ وباءٍ وضع يده خلف أذنه فتهق عشرَ نهقاتٍ نهيق الحمار*، ثم دخلها أمن من الوباء". يسخر عروة في مقطوعة من ستة أبيات من هذا الطقس الديني الذي يراه خرافة من خرافات يهود، يقول⁴: من الطويل

وقالوا: احب وانهق، لا تضيرك خبيرٌ وذلك من دين اليهود ولوعُ

لعمري لن عشرتُ من خيفة الردى نهاق الحمير إنني لجزوع

فلا وألت تلك النفوس، ولا أتت على روضة الأجداد، وهي جميع

فكيف وقد ذكيتُ، واشتدَّ جانبي سلمي، وعند يسماعٍ ومطيع

لسانٍ وسيفٍ صارمٍ وحفيظةٍ ورأيٍ لآراء الرجال صروعُ

تخوفني ريب المنون وقد مضى لنا سلفٌ: قيسٌ، معًا، وربيعُ

فإن عروة، المثقف العضوي، يأبى أن يقوم بهذا الطقس ويرفضه لعدة أسباب: أولاً لأنه يرى أن هذا الطقس من كذبات اليهود (من دين اليهود ولوع)⁵ وخرافاتهم. وليس لمثل هذا المثقف أن يقنع ويركن لهذه

1 راجع: الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط7، 1998. 80/2.

2- الجاحظ: الحيوان، 6/358. وبلوغ الأرب، 2/315. والجرمة القطعة من النخل. وقوله ددع: كلمة كانوا يقولونها عند العثار. وقال أحد الشعراء:

لا يُنجيتك من جمام واقع كعبٌ نُعلِّقه ولا تعشيرُ الألويسي: بلوغ الأرب، مرجع سابق، 2/316. بلا نسبة.

3- لسان العرب: مادة (عشر).

* والسبب في ذلك فيما يعتقدون أن هذه الحمى لم تكن تضر الحيوان، وأنها لا تصطاد إلا الإنسان، فكان أحدهم إذا عثر خدع الحمى ولم تنتبه له، فلم تضره.

4- شعر عروة بن الورد العسبي، مصدر سابق، ص 70-71.

5- تدور مادة (ولع) في اللسان حول معاني: الكذب والإغراء، واللجاجة، والإخلاف. قال كعب بن زهير:

الأباطيل والخرافات. ثانيًا، فإن هذه الشعيرة تدل على الخوف والجزع من الحمى أو الوباء، وعروة يرى أن نفسه أقوى من أن تجزع من الموت فضلاً عن أن تجزع من الوباء¹. ثالثًا، إذا كانت هذه الحمى تؤدي إلى الموت، فإن سادات قومه (قيس بن زهير، وربيع بن زياد) قد ماتوا بغيرها، ومن ثم فحتمية الموت ترفض الانصياع لمثل هذه الخرافة لأن الموت أت لا محالة، "ليس عن ذاك مقصّر"². رابعًا، فإن من كان له رأي ناقب وقوة قتالية فليس له أن تتنيه مثل هذه الخرافات عن الإقدام على حاجته، وليس له أن يلتفت لتلك الخرافات. ولهذا فقد دعا عروة على من معه ممن عشروا بالهلكة والموت، وألا يرجعوا سالمين كاملي العدد لأرضهم³؛ لأنه رأى ذلك منهم سفاهةً وجبنًا.

لقد أكد عروة قيمة العقل وأهميته في ميزان الرجال، وكذلك أهميته فيمن يتصدى لجور السلطة، ولن آل على نفسه أن يتحدث عن الناس، ويتحدث لهم. وقد امتلك عروة، كما يتحدث هو عن نفسه، رجاحة العقل التي تكفه عن البخل، وتكفه عن الجزع عند الحرب، وتكفه عن القول في الباطل، أو أن يقول فيما لا يعلم، وقاده عقله إلى أن يسأل حين يجهل، لكنه حين يسأل لا يسأل إلا ذا البيان وليس أي أحد. يقول عروة⁴: من الوافر

وقد علمت سُلَيْمِي أَنْ رَأَيْ وَرَأَيْ الْبَخْلِ مُخْتَلَفٌ شَتَيْتُ
وَأَنْي حِينَ تَشْتَجِرُ الْعَوَالِي حَوَالِي اللَّبِّ ذَوْرَأَيْ زَمَيْتُ
قَوُولِ ذَاتِ عَلِي حَيْثُ عَلِي وَإِمَّا الْعِلْمُ أَخْطَأَنِي صَمُوتُ
وَأَكْفِي مَا عَلِمْتُ بِفَضْلِ عِلْمٍ وَأَسْأَلُ ذَا الْبَيَانِ إِذَا عَمِيْتُ

يشير الفعل عميت، بوصفه علامة على الجهل والضلال، إلى ما يكون عليه الجاهل من حالٍ تدفعه للتقليد، وللبخل، وللهرب من القتال ظنًا منه أن في تلك الأمور النجاة، ولا يعلم أن النجاة في عكسها: فالمقلد سفيه بغير عقل. و"البخيل ملومٌ حيث كان"⁵. وهو ميت ومفارق ماله الذي جمع، ولن يبقى له إلا اللعن كلما دُكر. والجبان مذمومٌ عند العرب، وكانوا يفضلون الموت في ساحات القتال على الهرب. ف"المنية خيرٌ من

لكنها حُلَّةٌ، قد سيط من دمها فجَّع، وولَّع، وإخلافٌ وتبديلٌ من البسيط

1- من ذلك قوله: من الطويل

وغيراء مخشِي رداها مَخُوفَةٍ أَخُوها بِأَسْبَابِ الْمَنَابَا مُعْرَزٌ

قطعت بها شكَّ الخِلاجِ ولم أقل لَخِيَابَةٍ هَيْابَةٍ كَيْفَ تَأْمُرُ؟ شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 64.

2- من قول عروة: من الطويل

ألم تعلبي يا أمَّ حَسَّانِ أَننا خَلِيْطَا زِيالٍ لَيْسَ عَن ذاكِ مَقْصُرٌ. المصدر نفسه، ص 64. خليطا زيال: أي يفارق بعضهم بعضا.

3- جاء في نهاية الأرب أنهم أصيبوا ومات بعضهم. 316/2. وفي معجم البلدان أن أعرابياً قدم خيبر بعياله فقال:

قلت لِحَمِي خَيْبِر: اسْتَعْدِي! هَاكِ عِيالِي فَاجْهَدِي وَجَدِّي

وباكري بصالبٍ ووزدٍ أَعانَكَ اللهُ عَلى ذَا الجَنْدِ

فحُمَّ ومات وبقي عياله. ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977. 410/2.

4- شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 78-79.

5- من قول زهير: من البسيط

إِنَّ الْبَخِيلَ مَلُومٌ حَيْثُ كَانَ وَلِ كَنَّ الْجِوَادَ عَلى عِلاتِهِ هَرَمٌ

الدينية، واستقبال الموت خيرٌ من استدباره¹ وعروة يستمد هذه المعاني الثقافية من ثقافة مجتمعه، فهو ليس بعيداً عن المجتمع، وليس يجهد قيمه وأنساقه الثقافية. ومن ثم فإنه يحيل بخطابه على تلك الأنساق، فليس لمثله أن يغيب عنه، وقد أخذ على نفسه مهمة التثقيف، مثل تلك المعايير الثقافية. ومن ثم فهو يُشكّل ذاته على النحو الذي تُرضي طموحه، وكما يقول علماء النفس فإن " مهمة كل إنسان أن يصير على أفضل صورة تؤهله لها ذاته"². ولذلك فقد جدّ عروة في حديثه عن نفسه أن يكثر من الحديث عن قوته، وصلابته، ورجاحة عقله.

كذلك من الأمور المهمة التي تصبح علامات تحيل إلى معانٍ ثقافية في إيديولوجيا عروة وهو يحاول أن يغير من الأعراف الاجتماعية أسماء النساء وكنيتهن: فابنة منذر³ تأتي في سياق اللوم والإنذار لمن أراد أن يخرج على نسق الجماعة. وتأتي أم حسّان⁴ في سياق الإحسان وإسداء النصائح. وتأتي أم وهب⁵ في سياق الهبة والعطاء والكرم، وتأتي سليبي⁶ في الحديث عن القوة والسلامة: سلامة النفس، والعقل، والبدن. وتأتي أمّ سرياح⁷ في مقام السعي والتطوف لطلب الحاجة. وبذلك فإن الأسماء والكنى التي يطلقها الشعراء ذات أبعاد إيديولوجية تحيل على معانٍ ودلالات ثقافية، ويفيد محلل الخطاب في تحليلاته من مثل تلك الكنى وما يمكن أن تحيل عليه من معانٍ في فكر الشاعر وإيديولوجيته، وما تضمّره من أنساق ثقافية⁸.

3-2- الجدلية الثالثة: النسب (القريبة/ النزيجة):

أما الجدلية الثالثة عند عروة فتتعلق بفكرة شرف النسب. فقد كان العرب لشدة تعظيمهم لأنسابهم يزوجون بالأكفاء، ويتفاخرون بذلك، ويتهاجون بضعة النسب. وكان شرف النسب عاملاً من عوامل السيادة عندهم⁹، وطالما طمح عروة في هذه السيادة، وعلى هذا الأساس فإنه إذا كانت الأم من قبيلة لا تضاهي قبيلة

1- العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة، مرجع سابق 98/2.

2 فرانك ت. سيفرين: علم النفس الإنساني، ترجمه طلعت منصور وآخران، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978. ص 54.

3 مثل قوله: أقلي عليّ اللوم يا ابنة منذرٍ ونامي، وإن لم تشتهي النوم فاسهري من الطويل

4 كقوله: ألم تعلمي يا أمّ حسّان أننا خليطاً زبال ليس عن ذاك مقصّر من الطويل

5 يقول: من الوافر

أفي نابٍ منحناها فقيراً له بطنا بنا طئبٌ مُصِيبٌ

تبيث على المرافق أمّ وهبٍ وقد نام العيون، لها كتيثٌ شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 77.

6 من ذلك قله: (من الطويل)

- تقول سلمي لو أقيمت لسرنا ولم تعلم أني للمقام أطوف المصدر نفسه، ص 50.

كفيع وقد ذكيت واشتدّ جانبي سلمي وعندي سامٌ ومطيع المصدر نفسه، ص 71.

- وقد علمت سلمي أن رأيي ورأي البخل مختلفٌ شتيث المصدر نفسه، ص 78. (من الوافر)

7 أرى أمّ سرياح غدت في طعائن تأمل من شام العراق تطوف. المصدر نفسه، ص 51.

ومن معاني التسريح كما جاء في اللسان: إرسالك رسولا في حاجة. اللسان: مادة (سرح)

8 راجع في مثل ذلك وتعزيلاً لهذه الفكرة: السيد إبراهيم: المتخيل الثقافي، مرجع سابق، ص 160.

9 يقول عمرو بن الأهم: (من الطويل)

نمتني غروق من زرارة للعلی ومن فدكي والأشدّ غروق

مكارم بجعلن الفتى في أرومة يفاع، وبعض الوالدين ذقيق المفضليات، مرجع سابق، ص 127.

الأب في النسب كان عارًا عند العرب، وهذه الفكرة نجد في قول عروة بن الورد حين يتحدث عن أخواله النهديين¹:

ما بي من عار إخال علمته سوي أن أخوالي إذا نُسبوا نهدُ من الطويل
إذا ما أردتُ المجدَ قصّرَ مجدهم فأعيا عليّ أن يُقارِبني المجدُ

فإن العار الذي لحق بعروة إنما جاء من عدم التكافؤ بين قبيلة أبيه (عبس)، وقبيلة أمه (نهد) التي أتت على ذاك الحسب²، وهذا العار لا يعبر عن وجهة نظر عروة؛ إنما يعبر عن قانون جائر، يكون فيه ضعة نسب الأم حائلا بين الابن وبين بلوغ درجات المجد والسيادة والرياسة. الأبيات إذن تعبر عن إيديولوجيا السلطة وليست تعبر عن اقتناع عروة بهذا العرف. ومما يؤكد ذلك قوله³:

أعيرتموني أن أمي نزيعةٌ وهل يُنجِبُ في القوم غيرُ النزاعِ من الطويل

والنزيعة عند العرب هي الغربية في غير قومها. وكان العرب يزوجون في غير قبائلها كي يكون الولد فتياً لا عيب فيه ولا ضعف. ولذلك قالوا: "النزاع ولا القرائب"⁴. والعرب يزعمون أن تقارب الأنساب مدحٌ في الإبل؛ لأنه إنما يكون في الكرايم يحمل بعضها على بعض حفظاً لنوعها، وهو ذمٌ للناس؛ لأن فيه سبباً للضعف. وفي الحديث اغتربوا لا تَضُؤُوا. أي إن تزوج القرائب يوقع الضؤى في الولد. ولذلك يمدحون بضد ذلك، كقول الشاعر: من الطويل

تجاوزتُ بنتَ العمِّ وهي حبيبةٌ مخافة أن يضوى عليّ سليبي⁵

وقال آخر مادحاً⁶: من الطويل

فتى لم تلدهُ بنتُ عمِّ قريبةٍ فيضوى، وقد يضوى رذيلُ الأقاربِ

هو ابن غريبات النساء وإنما ذوو الشأن أبناء النساء الغرائب

وكانوا إذا زوّجوا في غيرهم اختاروا الأكفاء، ولذلك قال أكتم بن صيفي لولده⁷: "يا بني لا يحملنكم جمال النساء على صراحة النسب، فإن المناكح اللئيمة مدرجة للشرف". وأم عروة كما يصرح نهديّة، ونهد صريحة

1 شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 74.

2- من قول عروة: من الرمل

لا تلم شيخي فما أدري به غير أن شارك نهداً في النسب
كان في قيسي حسيباً ماجداً فأتت نهداً على ذاك الحسب

المصدر نفسه، ص 73.

3- المصدر نفسه، ص 75.

4- الميداني: مجمع الأمثال، 343/2.

5- انظر: الألويسي: بلوغ الأرب، مرجع سابق، 10/2.

6- بلانسة في: أبي هلال العسكري: جمهرة الأمثال، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988. 53/1. والبيت الأول منهما في مجمع الأمثال، 343/2. وبلوغ الأرب، 10/2. بلانسة.

7- الألويسي: بلوغ الأرب، مرجع سابق، 21/2.

النسب، وليس فيهم عيب من هذه الناحية. أما ما عابه عروة عليهم فإنه جبنهم وضعفهم، يقول¹: من الطويل

ثعالب في الحرب العوانِ فإن تُبُخْ وتنفُجُ الجُلَى فإنهم الأُسُدُ

وأما ضيق عروة من معايرة قومه له فلأنه لا يرى له ذنبًا في أن كان أحواله جبناء الحرب مادام هو غير ذلك، فهو كما يتحدث عن نفسه، سريع الإقدام، شديد المراس، صبورٌ عند اللقاء، غير جزوع لنوائب الدهر، يقول²: من الطويل

أتجعل إقدامي إذا الخيلُ أحجمتُ وكري إذا لم يمنع الدُّبرَ مانعُ

سواءً ومن لا يُقدمُ المُهزَّبي الوغى ومن دُبرُهُ عند الهزاهزِ ضائعُ

إذا قيل يا ابن الورد أقدم إلى الوغى أجبت فلاقاني كميِّ مُقارعُ

فأتكره بالقاع رهناً ببلدة تَعاورُهُ فيها الضباع الخوامعُ

فلا أنا مما جرَّت الحربُ مشتكٍ ولا أنا مما أحدث الدهرُ جازعُ

وهو ما يقوي إحساس الشاعر بالمفارقة، فهو يرى نفسه مؤهلاً لبلوغ درجات المجد من خلال ما يقوم به من بطولات، وما لا يستطيع غيره أن يفعله، ولكنه يصطدم بقانون الجماعة وأعرافها التي تجعل ضعف النسب عائقًا أمام بلوغ هذه الدرجة. وبالتالي فنحن أمام نسق إيديولوجي آخر يناقض به عروة إيديولوجيا الجماعة، ويرفض أن يكون التمييز بين الأفراد على أساس من أنسابهم، كما رفض من قبل أن يكون التمييز على أساس المال، وإنما أن تكون مكانة الفرد ومنزلته بما ينجزه ويحققه من أفعال، وما يستطيع أن يؤديه في سبيل الجماعة ومن هم في مسئوليته.

وأمام تحجّر القيم الاجتماعية وتمسك المجتمع بقيمه وأعرافه يدرك عروة أنه لا قيمة لإيديولوجيته وأنساقه ما لم يتغير المجتمع. ويدرك أن الفرد مهما كانت حالته (غنيًا أو فقيرًا، أصيل النسب أو وضيعًا) لا قيمة له في مجتمع تحكمه الأهواء. يقول³: من الطويل

همُ عيروني أن أمي نزيعةٌ وهل في كريم ماجد ما يعيِّرُ

وقد عيروني المالَ حين جمعتهُ وقد عيروني الفقرَ إذ أنا مُقْتَرُ

وعيرني قومي شبابي ولتني متى ما يشأ رهطُ امرئٍ يتعيِّرُ

يحمل الشطر الأخير بأس عروة من المجتمع، وفيه إشارة إلى سلطة النسق الجمعي، وأنه أقوى من سلطة الأنساق التي يحاول الفرد أن يؤسس لها أو يُشكلها، مهما كانت وضعية الفرد الاجتماعية، فإن المجتمع هو الذي يحدد، بقوانينه، مكانة الفرد ومنزلته الاجتماعية، وليس للقناعات الفردية قيمة ما لم يعترف بها

1- شعر عروة بن الورد العسبي، مصدر سابق، ص 74.

2- المصدر نفسه، ص 83.

3- المصدر نفسه، ص 65.

المجتمع. وهكذا يدافع النسق الجمعي عن نفسه أمام النسق الفردي الذي يشكله عروة من خلال عملية المعايرة، وتصبح هذه المعايرة طريقة من طرق حفاظ السلطة على أنساقها. وقد برهن عروة في أكثر من موضع على قوته النفسية والبدنية، وعلى تحمّله الشدائد والمسئوليات سلماً وحرّاً، ومع ذلك فالمجتمع يعيره. وهذا يعني قوة الأنساق وسيطرتها على المجتمع وعلى سلوكياته، وليس لأحد أن ينفك منها. فسلطة الأنساق والأعراف كانت هي الحائل دائماً بين عروة وبين بلوغ المجد والسيادة اللذين طالما سعى للوصول إليهما عن طريق بذل ما في اليد تارة، وبالمخاطرة بالنفس تارة ثانية، وبتحمل مسئوليات قبيلته في الحرب تارة ثالثة.

وهكذا وجد عروة نفسه محاطاً بمجموعة من الأعراف والإيديولوجيات الاجتماعية التي لا تعترف بهوية الذات المفردة، إذا قلّ المال بيديها، أو إذا كان في نسبه ما ينزل به عن درجة أولئك السادة؛ لذلك فقد اتخذ من التمرد على تلك الإيديولوجيات وسيلة يحقق بها ذاته، من خلال التماثل مع أعراف اجتماعية أخرى تحث على السعي، والبذل، والدفاع لإقامة أنساقه الاستعلائية التي تعمل على تحرر الذات من قيود المجموع القبلي إلى الفعل والقيمة. أما الأنساق التي حاول عروة أن يُشكّلها ويغرسها في وعي الفئات المهمشة خاصة، والمجتمع عامة، فإنها تنمُّ عن روح تحررية، تُحرر الإنسان من كل ما يستلب منه قيمته بوصفه إنساناً يستطيع الفعل وتغيير أوضاعه الاجتماعية. ولذلك كان حثُّه الدائم للفقراء على أن يمتلكوا القوة التي تمكنهم من أخذ حقوقهم من الأغنياء¹، وتمكنهم من سبل العيش الكريم. والسلطة في كل مكان وفي كل زمان لا تحب من يؤلّب عليها الناس، أو يحاول تبصيرهم بحقيقة أوضاعهم وما ينبغي أن يكونوا عليه، ولذلك تحاول دائماً تشويه صورة من يقوم بذلك الفعل، قد تكون المعايرة إحدى صور ذلك التشويه، وقد يكون التغريب ثمناً لذلك². وقد أصاب ذلك عروة المثقف العضوي الناقد لأوضاع المجتمع، والناقم على تقاليد السلطة في إجحافها وإنكار قيمة الفعل الإنساني، وهو ما جعله يحس بغربة شديدة في مجتمعه، ناتجة من اختلاف إيديولوجيته عن الأنساق القائمة، والتي سعى على الدوام لتغييرها، أو على الأقل تغيير بعضها؛ لتحل قيمة الفعل الإنساني المفرد بدلاً من التراتب الطبقي.

ويزداد شعور المثقف بالاعتراب كلما اتسعت الفجوة بين ما يؤمن به من قيم وما تؤمن به جماعته، وكلما زادت درجة التناقض، فيما يرى وروكتش، بين ما يدركه الفرد على أنها قيم مهمة بالنسبة له، وما يدركه على أنها قيم غيره، أي قيم الآخرين، زاد ذلك من إحساسه بالاعتراب³. ومما زاد من غربة عروة أنها لم تكن ناجمة عن تضارب العلاقة مع السلطة فقط، إنما كانت ناتجة عن تحول أصحابه وتنكرهم له بعدما أشفق عليهم وأنفق ماله عليهم. هي إذن غربة مزدوجة تنتج عن مقابلة الإحسان بالإساءة. فصديقه اللذان كان يحسن

¹ ذكر أنه كان إذا شكاً إليه فتى من فتیان قومه الفقر، أعطاه فرساً ورمحاً وقال له: إن لم تستغن فلا أغناك الله". المفضل: 4/411.

² يقول معبراً عن أمنية قيس بن زهير زعيم عبس في غربة عروة: من الوافر

تمنى غرّبتني قيسٌ وإنّي لأخشى إن طحا بك ما تقول

بأن يعيا القليلُ عليك حتى تصير له ويأكلك الذليل شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 69-70.

³ محمد عباس: الاعتراب والإبداع الفني، دار غريب، القاهرة، 2004. ص 27-28.

إليهما وهما فقراء، أصابا غنماً وأخصبا، فلما سألهما تنكرا له، ولم يعطياه شيئاً، فقال في ذلك¹: من الوافر

أيّ الناس آمنٌ بعد بلجٍ وفرةً صاحبٍ بذي ظلال
الما أغزرت في العسِّ بركٌ ودزعةً بنتها نسياً فعالي

وكان المثقف المغترب قد فُرض عليه الاغتراب فرضاً، وليس له إلا أن يكون مغترباً على الدوام. فبرغم أن عروة كان نموذجاً للراعي الذي يصون رعيته، ويحافظ عليها، وينزل على رأيها، فإنه لم يلق منهم بعدما أزال شدتهم إلا التنكر لجميله، ونسيان ما فعله من أجلهم. ففي غزوة له مع أصحاب الكنيف اصطفى له من الغنائم ناقة وامرأة حسناء، على عادة ما كان يصنعه سادات القبائل من أمر الصفايا²، لكن أصحاب عروة أبوا إلا أن يكون ذلك قسماً بينهم، فظل يلح عليهم أن يتركوا له ما اصطفى لكنهم أبوا، فنزل على رغبتهم وجعل المرأة قسماً بينهم³. وقد عبّر عروة عن ذلك الموقف بقوله⁴: من الطويل

فإني وإياكم كذي الأم أرهنتُ له ماءً عينها تُفدي وتحمِلُ
فلما ترجّت نفعه وشبابه أتت دونها أخرى جديداً تكحلُّ
فباتت لحد المرفقين كليهما توخو حَمَّانها وتؤلُّو
تخيّر من أمرين ليسا بغبطةٍ هو الثكلُ إلا أنها قد تجملُ

يعبر عروة هنا عن إيديولوجيتين متصارعتين خلف بنية الخطاب، ويأتي بأسلوب المفارقة لإثارة الانفعال وخلق رؤى متضادة حول فكرة ثقافية موجودة في المجتمع. وتأتي المفارقة بوصفها وسيلة تساعد الشاعر في خلق رؤية ثقافية جديدة، تغاير ما تعارف عليه الناس، وتعبر عن رؤية الشاعر وإيديولوجيته الخاصة. فهل يعبر هذا الحزن عن رغبة دفينية عند عروة في الزعامة التي تلح عليه دوماً؟ وهل حزنه لأنه لم يستطع تحقيقها في مجتمعه الكبير، ولا قدر على اكتسابها من مجتمعه الصغير؟ أم أنه أراد أن يقول لأبد أن ينزل السيد على

1 شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 62.

2 قال ابن عَمَّة الضبي حليف بني شيبان، في مرثيته بسام ابن قيس: من الوافر لك المربع منها والصفايا وحكمتك والنشيطه والفضول الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، البايب الحلبى، القاهرة، ط 2، 1966. 330/1. و المرزوقي: شرح الحماسة 3/ 1024.

المربع ربع الغنيمه الذي كان خالصاً للرئيس، والصفايا ما يصطفيه لنفسه، والفضول ما يبقى من الغنائم بعد توزيعها. قال المرزوقي في شرح الحماسة: وقال أبو عبيدة: كان رئيس القوم في الجاهلية إذا غزا بهم فغنم أخذ من جماعة الغنيمه ومن الأسرى والسبي على أصحابه المربع، وهو الربع، فلذلك قال "لك المربع منه"... وكان له الصفي: واحد الصفايا من جماعة الغنائم والأسلاب والكراع قبل القسمة، وهو أن يصطفي لنفسه شيئاً: جارية، أو سيفاً، أو فرساً، أو ما شاء... وله حكمه، وهو أن يبارز الفارس فارساً قبل التقاء الجيشين فيقتله ويأخذ سلبه. والحكم فيه إلى الرئيس، إن شاء نقله وإن شاء رده إلى جملة المغنم... وله أيضاً النشيطه، وهو ما انتشط من الغنائم ولم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب... وكان له الفضول، وهو ما فضل بعد القسمة... أو لا يتناولوه القسم. انظر شرح الحماسة 3/ 1024-1026.

3 راجع القصة في الأغاني 3/ 55-56.

4 شعر عروة بن الورد العبسي، مصدر سابق، ص 60.

رأي رعيته ورغباتهم مهما كلفه ذلك من حزنٍ وألمٍ ومشقة؟ فهذا النص بوصفه حادثة ثقافية معقدٌ تعقيد الثقافة، وينفتح على كثير من التأويلات والإشكاليات.

3- خاتمة:

كان عروة نموذجًا للمثقف العضوي، فلم يكن بعيدًا عن قضايا مجتمعه وإشكالياتها المتناقضة، وحاول دومًا أن يثبت كفاءته ووجوده الفاعل في الحياة، على المستويين: الشعري والاجتماعي، ساعيًا إلى استكشاف واقعه الاجتماعي وما يسببه النظام الاجتماعي من عقبات في سبيل تحقق الوجود الفاعل في الحياة، فحاول مرارًا إمداد الوعي بأنساق جديدة تساعده في التغلب على تلك العقبات، كما تساعد على التغلب على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الراهنة. وكان مثالاً للمثقف الذي تتواءم إيديولوجيته مع ممارساته الاجتماعية والخطابية على نحو سواء.

لقد أكد عروة في خطابه أن قيمة الإنسان بفعله وما يقوم به من أعمال، وبالتالي فليس للمال قيمة في ذاته ما لم يوظف في دفع الشدائد عن المحتاجين، فالمال عنده وسيلة لا غاية. كذلك، أعلى من قيمة العقل، فليس للإنسان أن يستسلم للخرافات التي لا تصدقها التجربة. وأيضًا انتقد عروة مجتمعه لتمييزه بين الأفراد بحسب النسب، ورأى أن شرف الإنسان في أفعاله وبطولاته.

إن القيمة الأساسية التي يتمركز حولها شعر عروة بن الورد تدور حول قيمة الفعل الإنساني، فيؤكد أهمية قيمة العمل في سبيل الجماعة والحفاظ على الوجود الإنساني.

