

جدل الأنا والآخر في الشعر الجاهلي

علي مصطفى عشا

أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها ، كلية العلوم والآداب ، الجامعة الهاشمية ، المملكة الأردنية .

الملخص

يعالج هذا البحث جدل الأنا والآخر في الشعر الجاهلي ، من خلال دراسة تحليلية لقصائد مختارة من هذا الشعر . ويكشف عن الجذور الفلسفية والاجتماعية لهذه الثنائية عبر عرض الدراسات التي تناولت هذه المعضلة ، وتبين اتجاهات متعارضة في نظرتها لهذه الإشكالية .

ويرصد البحث مظاهر الحوار بين قطبي هذه الثنائية . وتتجلى من خلال صور متعددة في الشعر الجاهلي : الانتماء القبلي ، وفاعلية الذات عبر تمثيلها للقيم العليا في المجتمع ، والغربة نتيجة تصدع الأصرة القبليّة ، ونقد الواقع الاجتماعي ، والقلق على المصير الجماعي . ويأخذ الحوار بُعداً حاداً عندما تعيش الذات عزلتها ، وتسعى إلى البحث عن أتمودج يملأ شقوق عالمها الداخلي وتداعيه بسبب الاغتراب ، وتردّي قيم الحياة .

ويطمح هذا البحث إلى تأصيل مفهوم للهوية ، يؤكد حضور الذات الفردية ؛ بوصفها أساس الفاعلية والإبداع في هذا العالم .

(1)

تشكّل ظاهرة الحوار بين الأنا والآخر سمة أساسية في رؤى الشعراء الجاهليين ، وتأخذ أهمية خاصة لصلتها بالوعي العصبي الذي يتمحور حول الانتماء القبلي . ولعل المتأمل في بنية القصيدة الجاهلية التي اتخذت رسوماً محددة من طلل ونسيب ورحلة وغيرها ؛ يلاحظ أن هذه الأغراض ما هي إلا رموز ، تعبّر عن انفعال الشاعر الجاهلي واستجابته لتحديات واقعه البيئي والاجتماعي من خلال حوار مع الآخر .

وتحاول هذه الدراسة التعرف إلى هذا الحوار ، ورصد تجلياته عبر قصائد مختارة من الشعر الجاهلي ، باعتبار أن ثنائية الأنا/الآخر هي في صميمها مشكلة وجودية - اجتماعية تتغلغل في البناء الاجتماعي ، ونظر إليها الشاعر الجاهلي حسب شروط بيئته وثقافته ووعيه .

وإذا كان الوعي العصبي قد هيمن على صور الحياة الجاهلية ، وكذلك على هوية الشعر المنبثق عنها ، فإن الرؤى التي تحتزنها نصوص هذا الشعر تظهر حضور الذات الشاعرة ومركزيتها في القصيدة من خلال الولادة المتبادلة بين الشاعر والقبيلة ؛ إذ إن ولادة الشاعر تُقضي إلى ولادة جديدة للقبيلة عبر الكلمة/ الشعر ، وظهور القبيلة يقتضي وجود الشاعر الحاضن للحلم الجاهلي ؛ لذا اكتسب الشاعر أهمية خاصة في المجتمع الجاهلي ، وشارك في القيادة الوجدانية والمعنوية لقبيلته .

وتسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن أشواق الشاعر الجاهلي في حوار مع الآخر ، تلك الأشواق التي يتقاطع فيها الذاتي والجماعي عبر الانتماء القبلي ، والنقد ، والغربة ، والقلق على المصير الجماعي ، وكذلك رصد معاناة الذات في عزلتها وسعيها إلى البحث عن أنموذج .

تثير ثنائية الأنا/الآخر جدلاً خصباً⁽¹⁾ في حقل الدراسات الاجتماعية ، لما لها من أهمية في كشف مغزى البناء الاجتماعي ، إذ إننا لا نستطيع دراسة

الأشخاص إلا في حدوده ، وفي المقابل لا يمكن دراسة البناء الاجتماعي إلا بالإشارة إلى الأشخاص الذين هم وحدات في ذلك البناء على حد تعبير «راد كليف - براون» (Rad Cliffe-Brown) . وتشير كلمة بناء إلى نوع من التنظيم بين الأجزاء التي تشكل منها الكل الذي نسميه بناء ، ويتمثل هذا التنظيم بالروابط والعلاقات التي تنشأ بين هذه الأجزاء بوصفها ضرورة حتمية ؛ لإضفاء نوع من المعنى على هذا الكل الاجتماعي . وتركز نظرية البنائية الوظيفية التي يتزعمها «كليف - براون» على الأشخاص في تحليلها للبناء الاجتماعي ، بوصفهم أعضاء المجتمع ، وتفرق بين الأشخاص (Persons) والأفراد (Individuals) ؛ وذلك لأننا ننظر إلى كل إنسان يعيش في مجتمع من ناحيتين : من حيث هو فرد ، ومن حيث هو شخص ، فهو بوصفه فرداً عبارة عن كائن عضوي بيولوجي ، لذا يعد موضوعاً لدراسة علماء الفسيولوجيا والسيكولوجيا ، أما الإنسان بوصفه شخصاً فهو مجموعة من العلاقات الاجتماعية ، فهناك تباين واضح بين الإنسان في ذاته ، والإنسان في المجتمع⁽²⁾ .

وإذا كان البناء الاجتماعي يقتضي تحليلاً للعلاقات الاجتماعية المتبادلة بين الأشخاص والزمر الاجتماعية ، فإن هذه العلاقات تحكمها قيم ونظم ثقافية وروحية ، ناتجة عن العلاقة الجدلية بين التكوين التاريخي للجماعة والبيئة واللغة⁽³⁾ .

وتتوزع الدراسات الاجتماعية بين اتجاهين رئيسيين متعارضين تماماً في نظرتها للعلاقة القائمة بين الأنا والآخر ، فالمدرسة الاجتماعية الفرنسية التي بلورت صيغتها النهائية في رؤيتها لهذه المسألة في آراء أبرز ممثليها «إميل دور كايم» (E.Durkheim) ، ترى أن ما يجعل من الوجود البشري إنساناً هو ذلك التكوين الخاص الذي تتمثل عناصره في مجموع الأفكار والعواطف والمعتقدات وقيم السلوك وهي في المحصلة نواتج اجتماعية ، ولو انتزعنا من الفرد كل ما جلبه له المجتمع ، لما بقي منه سوى موجود حي دون خاصية يمتاز بها عن غيره ، ولولا اللغة - التي تعد ظاهرة اجتماعية محضاً - لما كانت الوظائف العقلية العليا ، ولأصبحت الأفكار العامة والمعاني المجردة ضرباً من المحال⁽⁴⁾ .

ويعضي «دور كايم» في نزعتة الاجتماعية فيرى أن الفرد استطاع أن يتحرر من أسر القوى الطبيعية ، وأن يمتلك شخصية حرة مستقلة ، لأنه لجأ إلى قوة نوعية خاصة تتمثل في القوة الجمعية بأسسها وسطوتها وعمق نفوذها⁽⁵⁾ ، وهذه القوة تتجلى في الظاهرة الاجتماعية التي تنشأ «مستقلة استقلالاً تاماً عن الصور الفردية التي تتشكل بها لدى انتشارها في أحد المجتمعات»⁽⁶⁾ ؛ لذا فهي «تنطوي على قوة قاهرة خارجية»⁽⁷⁾ ، «وتباشر هذا القهر على أفراد المجتمع»⁽⁸⁾ ، ويعرف «دور كايم» الظاهرة الاجتماعية بأنها «كل ضرب من السلوك ، ثابتاً كان أو غير ثابت ، يمكن أن يباشر نوعاً من القهر الخارجي على الأفراد ، أو هيكل سلوك يعم في المجتمع بأسره ، وكأنه ذو وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية»⁽⁹⁾ .

وبناء على ذلك ، فالمجتمع هو الذي خلع على الفرد طابع القداسة ، وهو الذي منحه تلك القيمة ، لذا فالفرد لا بد أن يظل خاضعاً للجماعة ، وخضوعه للجماعة هو بعينه تحرره⁽¹⁰⁾ .

وفي مقابل هذه النظرية الاجتماعية الخالصة التي جعلت الفرد تجلياً من تجليات المجتمع ، وقضت على ذاتيته ، ووجوده المتفرد ، وصيرته امتداداً للمجتمع وظواهره القاهرة ، تقف النظرية الفردية على النقيض ، فيدعو «ماكس شتورن» إلى عبادة الأنا أو الذات ، وينادي نيتشه (F. Nietzsche) بالإنسان الأعلى الذي يحيا متوحداً بذاته ، منطوياً على نفسه ، بعيداً عن المجتمع ، باعتبار أن الإنسان في صميم حقيقته الوجودية كائن «لا اجتماعي»⁽¹¹⁾ ، والإنسان الأعلى أو المتفوق «من الأرض كالمعنى من المبنى ؛ لذا ينبغي أن تتجه الإرادة لجعل هذا الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض وروحاً لها»⁽¹²⁾ ، بل دعا صراحة إلى «أن يتمرد الإنسان على المجتمع ، لكي يقتصر على عبادة الذات ، وتقديس إرادة القوة»⁽¹³⁾ .

لقد هيمن على «فروم» «شبح الإنسان الجماهيري أو الغوغائي والمتوافق التلقائي»⁽¹⁴⁾ ، وأدت فلسفة «هيجل» إلى ذوبان الذات في بوتقة التصور الكلي للوجود⁽¹⁵⁾ ، ووضع «كيركجور» فلسفته الوجودية بتحديه لهذا التصور الكلي ؛

إذ الفلسفة الوجودية تمثل شيئاً قائماً بذاته ، يقوم على تحقق الوجود الذاتي مقابل الفلسفة التي تعالج شيئاً خارجياً ، يتمثل في العالم الموضوعي⁽¹⁶⁾ . ويبدو أن النفس الاجتماعية استحوذت على اتجاهات علم النفس الحديث ، فالذات الفردية تتخلق عبر التفاعل مع الآخرين ، «وينظر الشخص إلى نفسه من خلال أعينهم»⁽¹⁷⁾ ، والسمات الفردية يتحقق معناها من خلال علاقتها بالسمات الأخرى ، وكل سمة تحمل علاقة وظيفية بالنسبة إلى هذه السمات ، ومن مجموع هذه السمات المرتبطة وظيفياً يتكون النمط الثقافي ، فالنمط وليس السمة الفردية هو الوحدة الأساسية للثقافة ، ومن النادر أن يتعلم الشخص سمات فردية منفصلة ، لكنه يتعلم ممارسات وتوقعات ثقافية على هيئة أنماط⁽¹⁸⁾ .

وفي المقابل ، شغل «كارل ياسبرز» (Karl Jaspers) الموقف الحدي situation-limit للإنسان واتصال الأنا بالآخرين ، وكان حريصاً «على إثبات أن «الأنا» - بوصفها حقيقة قائمة بذاتها - متميزة عن الوجود الكلي»⁽¹⁹⁾ ، ويعرف «برديائف» «الأنا» بأنها الوحدة الدائمة التي تكمن وراء كل تغير ، والمركز الذي يتجاوز الزمن ، والحقيقة التي لا يمكن تعريفها إلا في حدود ذاتها الخاصة ، وهي تحدد نفسها بنفسها حينما تتجاوب تجاوباً فعالاً مع العالم الخارجي ، فالوعي الذاتي يتضمن الشعور بالآخرين ، فهو اجتماعي في أعماق طبيعته الميتافيزيقية⁽²⁰⁾ .

لكن لا يمكن أن تكون الشخصية والمجتمع شيئاً واحداً كما تزعم بعض المذاهب الاجتماعية التي تقوم على النظرية العضوية للمجتمع ، وعلم الاجتماع الوضعي الذي نظر إلى الشخصية بوصفها جزءاً دقيقاً من المجتمع ، والعلاقة بينهما قائمة على مقولات الكم ، هذه المقولات لا تدع مجالاً لحل مشكلة القيم والعزلة حلاً حقيقياً . أما من وجهة النظر الوجودية فإن المجتمع يصبح جزءاً من الشخصية ومضموناً كيفياً تكتسبه عبر عملية تحقيق ذاتها ، وهكذا تحتوي الشخصية على المجتمع ، على الرغم من أنها لم تتوحد معه توحداً كاملاً ، وتبقى المشاركة في الاتصال الروحي ، تمثل جوهر العلاقة في هذه الثنائية⁽²¹⁾ ، ولا سيما

أن الفرد يسعى - دوماً - إلى خلق علاقة ما تربطه بالعالم دون أن تقضي على
فرديته⁽²²⁾ .

(2)

وفي العصر الجاهلي ، عانى الإنسان من الاغتراب نتيجة افتقاده الشعور
الصحيح بالذات ، في مجتمع يقوم على فكرة الانتماء القبلي ، وأولية القبيلة
على الفرد ، وهذا أدى إلى عدم معاشة ذاته بوصفها كياناً فردياً متفرداً ، وغير
قابل للتكرار حسب تعبير « فروم »⁽²³⁾ .

وإذا كان الفن « واقعة إيجابية لها أهميتها في صميم الحياة الاجتماعية »⁽²⁴⁾
باعتبار أن الفن ليس مجرد زخرف يزين به البناء الاجتماعي ، بل جزء من
دعائم هذا البناء⁽²⁵⁾ ، وإذا كان الكلام ظاهرة مجتمعية⁽²⁶⁾ فإن ذاتية الشاعر
الجاهلي تجلت على شكل وثبات في بعض الأحيان ، ويطغى الشعور بالجماعة
على الذات في أحيان أخرى ، وتبقى ثنائية الأنا/ الآخر إشكالية في صميم الحياة
الإنسانية عامة ، والحياة الجاهلية على وجه الخصوص .

تنبثق الدراسات التي تناولت هذه الإشكالية بالنظر والتحليل من صميم
رؤيتها للبناء الاجتماعي الجاهلي الذي يتمحور حول القبيلة ، ويتخذ من الوعي
العصبي شرعية ومرجعية لقيم الحق والقوة ، ونظم المجتمع والتقاليد ، والعلاقات
الداخلية والخارجية ، باعتبار أن هذا التكوين التاريخي والاجتماعي الخاص
للمجتمع العربي في العصر الجاهلي هو المسؤول عن وجود هذه الإشكالية التي
تتسم بذويان الذات الفردية في الذات الجماعية ، وتطفو الذات الفردية في بعض
الأحيان ، لكنها فردية القبيلة ، وليست فردية الفرد⁽²⁷⁾ . وبناء على ذلك ،
انحصرت القيم الشعرية الجاهلية في قيمة واحدة ، هي الفخر ، فهو الموقف
الأساس ، وفيه يؤكد المفتخر أولية القبيلة على غيرها ، فالشعر الجاهلي « امتداد
لعظمة الآباء والأجداد ، وللسيادة والشرف ، وللحسب والنسب ، وللكثرة
والفروسية »⁽²⁸⁾ . وأدت هذه الرؤية التي تستند إلى خصوصية هذه الإشكالية

ومركزيتها في المجتمع الجاهلي ، إلى تقسيم الشعراء الجاهليين إلى مذاهب على ضوء وعيهم بهذه الإشكالية ، وانتمائهم إلى قبائلهم : فهناك أصحاب المذهب القبلي الذين قام بينهم وبين قبائلهم «عقد فني» نتج عن العقد الاجتماعي ، وكانت النتيجة أن أصبح الفن للمجتمع ، وغابت الذات الشاعرة في تجربتها الشعرية عن ذاتها واتجاهاتها الشخصية ، وأصبحت تعبر عن مشاعر القبيلة ، ورغباتها ، فتحطمت ثنائية الأنا / الآخر ، بتحول الأنا إلى الآخر تماماً⁽²⁹⁾ .

ولا تخلو التجربة الشعرية لدى أصحاب المذهب القبلي من ظهور بعض النزعات الفردية ، والغاية الأساسية منها إنما هي إرضاء النزعة القبلية قبل أن تكون إشباعاً لأية نزعة فردية⁽³⁰⁾ .

وإلى جانب هذه الطائفة ، هناك أصحاب «المذهب الفردي» ، وهم الذين صدروا في تجربتهم الشعرية عن ذاتهم ، وغلبت همومهم الشخصية على هموم قبائلهم في شعرهم ، فقد آمنوا أن الفن للفن ، ثم بعد ذلك لخدمة المجتمع القبلي ، وإن لم يدفعهم ذلك إلى التخلص من العقد الفني بينهم وبين قبائلهم ، لكنهم أكدوا ذاتهم في شعرهم على نحو خاص ولعل أبرز الأمثلة على هذه الطائفة شاعران : امرؤ القيس وطرفة⁽³¹⁾ .

وهناك طائفة بالغت في تأكيد الشخصية الفردية وحضورها وفاعليتها ، وذلك بإعلان خروجها عن النظام القبلي ، وشروط الحياة الجاهلية ، نتيجة الانتقال من الوعي العصبي إلى الوعي الإنساني ، وتخلصها من عقدة الشرعية والحماية القبلية ، وتمثلت هذه الطائفة في الشعراء الصعاليك ، مثل عروة بن الورد ، وتابّط شراً ، والشنفرى⁽³²⁾ .

وعمد بعض الباحثين⁽³³⁾ إلى تجزئة ثنائية الأنا / الآخر ، بعزل كل من طرفيها عن الآخر ، والبحث عن نزعات ذاتية محدودة ومحصورة ، في ظلّ الروح القبلية المستحوذة على الشعر الجاهلي ، وكذلك خلق مسوغات لغلبة الشعور الجماعي ، وانحسار الوعي الذاتي في سيورة التجربة الشعرية الجاهلية ، يُعوّزها الإدراك العميق لهوية هذا الشعر ، والفهم لطبيعة الفن ، ودوره في الواقع

والحياة . وأدت هذه الرؤية التجزئية إلى تفكيك وحدة التجربة الشعرية الجاهلية ، بوصفها وحدة قائمة على اللغة والمكان والزمان والإنسان ، ضمن إطار جدلي ، تنصهر فيه اللغة بالإنسان ، والإبداع بالحياة ، والزمان والمكان بالرؤية .

وإذا كان الانتماء القبلي منح الشاعر الجاهلي معنى للحياة في ظل ظروف صعبة وعنيدة ، عبر نظام القيم الذي يمثل الكيان المعنوي للهوية القبلية⁽³⁴⁾ ، فإن القصيدة الجاهلية برسومها التقليدية ، بقيت تمثل التعبير الأعمق عن انفعال الشاعر بتحديات واقعه البيئي والإنساني والوجودي ، ومواجهته لآثارها من خلال ذاته السافرة ، أو المقنعة بقناع الجماعة⁽³⁵⁾ ؛ فالأدب - وإن ظهر في سياق اجتماعي بوصفه جزءاً من ثقافة ؛ في بيئة⁽³⁶⁾ ، لا يمكنه أن يكون محصلة للشروط الاجتماعية التي تظل مجرد حوافز⁽³⁷⁾ .

والنص الأدبي يظهر في الوجود من خلال مصالحة قد تكون صعبة بين الشروط الاجتماعية والمبادأة الفردية⁽³⁸⁾ ، فهو التناغم الأعمق بين العبقورية والعصر⁽³⁹⁾ ؛ وإذا كان الفرد في النهاية محور التغيرات في مغزى الزمن⁽⁴⁰⁾ ، فإن كل تفكير خالق يظل بالضرورة شخصياً على حد تعبير برديائف⁽⁴¹⁾ .

(3)

لقد كان لولادة الشاعر مغزى كبير في المجتمع الجاهلي القائم على وحدة القبيلة ، والمعباً تماماً بالوعي العصبي . ففي ظل عوامل الجذب ، وعدم الاستقرار ، والرحلة الدائمة بحثاً عن شروط ممكنة للبقاء والصراع ، كان لابد من مواجهة عقم الحياة وهشاشتها بالكلمة/الشعر ، فهو القادر على الحفاظ على وحدة الشخصية وهويتها ، وتأسيس وجودها في سيورة الزمان والمكان المتحولين أبداً في الوعي والواقع معاً ، والخالق شرعية جديدة للبقاء غير شرعية القوة العمياء ، والنافذ إلى صميم الوجدان الممزق بين شروط البقاء ومعناه ، والحافظ للتاريخ الجمعي للقبيلة الراحة تحت وطأة عقدة التفوق ليس في القوة وحدها ، ولكن في الروح أيضاً ، والمعلن باستمرار حالة الاستعلاء والتحدي للشرط البيئي

والتاريخي ، وعقم الحياة وفضاظتها . هذه الولادة عبّر عنها الوجدان الجمعي بطريقة خاصة ، فقد « كانت القبيلة من العرب إذ نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها بذلك ، وصنعت الأطعمة ، واجتمعت النساء يلعبن بالمزاهر ، كما يصنعن في الأعراس ، وتباشر الرجال والولدان ؛ لأنه حماية لأعراضهم ، وذبح عن أحسابهم ، وتخيلد لمآثرهم ، وإشادة بذكرهم ، وكانوا لا يهنتون إلا بغلام يولد ، أو فرس تنتج ، أو شاعر ينبغ فيهم »⁽⁴²⁾ .

وربما يكون مثل هذا الارتباط بين الكلمة/الشعر والمجتمع - خاصة في المجتمعات القديمة - هو الذي دفع «يونغ» إلى القول : «إن الفنان ليس مخلوقاً عادياً يبدع أعماله الفنية عن قصد وتفكير وروية ، بل هو مجرد أداة في يد قوة عليا لا شعورية هي «اللاشعور الجمعي»»⁽⁴³⁾ .

والحق ، إن «يونغ» لا يجنح إلى إلغاء ذاتية الفنان ، بقدر ما يريد أن يثبت الحساسية الفائقة التي يتمتع بها الفنان تجاه رموز الجماعة ، وقدرته على تمثلها والتعبير عنها ، نتيجة وعيه بدوره ومسؤوليته في مجتمعه ، لذا فهو يشارك في القيادة الوجدانية والروحية للمجتمع⁽⁴⁴⁾ ، ويكتسب أوليته - منذ ولادته شاعراً - على القبيلة ، كما هو الحال في العصر الجاهلي ، فالفن - سواء أكان موسيقى أم أدباً أم رسماً أم نحتاً ، يبقى ينتمي إلى ما في العالم من رأس مال ذهني وروحي ، ويظل نتاجاً نادراً للنفس البشرية ، ونتاجاً للنفس البشرية النادرة⁽⁴⁵⁾ .

لقد حسّمت القبيلة الخيار الأمثل للإنسان الجاهلي ، باعتبارها القوة المتماسكة مادياً وقيماً ، والقادرة على الحركة والفاعلية والبقاء ضمن الشرط التاريخي الذي وضع فيه ، على الرغم من الصراع الدموي الذي استنزف طاقة المجتمع الجاهلي⁽⁴⁶⁾ ، لذا صدر الشاعر الجاهلي في فنّه عن محور الانتماء القبلي ، واعياً لشرطه التاريخي ، دون إلغاء الوجودية التي تحاور الآخر القبلي من خلال مواقع الحياة : القبول والرفض ، والعزلة والمجتمع ، شأنه في ذلك شأن الفنان في كل زمان ومكان .

يقول المُتَلَمِّس الضُّبَعِيّ⁽⁴⁷⁾ :

أَخَا كَرَمٍ إِلَّا بَأْسٌ يَتَكَرَّمَا	تُعِيرَنِي أُمِّي رَجَالٌ ، وَلَنْ تَرَى
لَهُ حَسَبًا كَانَ اللَّيْمَ الْمَذْمَمَا	وَمَنْ كَانَ ذَا عَرَضٍ كَرِيمٍ فَلَمْ يَصُنْ
تَزِيلُنَ حَتَّى لَا يَمَسَّ دَمٌ دَمَا	أَحَارَتْ إِنْ أَلَوْ تُشَاطُ دِمَاؤُنَا
أَلَا إِنِّي مِنْهُمْ وَإِنْ كُنْتُ أَيْنَمَا	أَمْتَقَلًا مِنْ آلِ بُهْثَةٍ خَلْتَنِي
كَذَى الْأَنْفِ يَحْمِي أَنْفَهُ أَنْ يُكْثَمَا	أَلَا إِنِّي مِنْهُمْ وَعَرَضِي عَرَضُهُمْ
مَنْ النَّاسِ حَيٌّ يَقْتَنُونَ الْمُرْتَمَا	وَإِنْ نَصَابِي إِنْ سَأَلْتُ وَأَسْرَتِي

تنطوي هذه الأبيات على معنى كبير ، يعين على جلاء هوية الشعر الجاهلي ، ومغزى الوعي العصي الذي استحوذ على صورة الحياة الجاهلية برمتها ، وتتجلى فيه عظمة الذات الفردية عبر حوارها مع الآخر ، في دائرة الانتماء ؛ فالذات تحقق معناها ووجودها من خلال الآخر ، وفي اللحظة التي تشعر بالانفصال عنه ، تجدد نفسها تحاور الفراغ والعدم ، ومن هنا كانت هذه الغضبة التي عبّر عنها المُتَلَمِّس في أبياته . ويظهر الانتماء القبلي ليس مجرد ضرورة بقاء ، ولكنه يمثل معنى وقيمة للبقاء ، وإطاراً معنوياً للشخصية الفردية يتجسم في العرض والكرامة ، وتعزّز حركة الضمائر (أنا / أنت / هم) حضور الذات أمام الآخر ، وضده في الوقت نفسه .

ويشيع في الشعر الجاهلي الفخر القبلي على نحو واسع ، وتحاور فيه الذات الشاعرة الآخر عبر تأكيد الهوية القبلية ، وتمجيد القوة التي تعد المرجعية الأهم في الحفاظ على القبيلة من المخاطر المتوقعة ، ضمن الواقع الجاهلي الذي تحكمه معادلة الصراع تماماً .

يقول عبيد بن الأبرص⁽⁴⁸⁾ :

إِنَّمَا خُلِقْنَا رُءُوسًا	مَنْ يُسَوِّي الرُّءُوسَ بِالْأَذْنَابِ
لَا نَقِي بِالْأَحْسَابِ مَالًا وَلَكِنْ	نَجْعَلُ الْمَالَ جُنَّةً الْأَحْسَابِ

ونصُدُّ الأعداءَ عَنَّا بضربِ
وإذا الخيلِ شمَّرت في سنا الحرِّ
بوصار الغبارُ فوق الذُّبابِ
واستجارت بنا الخيولُ عجالاً
مُثَقَّلَاتِ المتونِ والأصْلَابِ
مصفيات الخدودِ شُعَثَ النَّواصي
في خِذَامٍ ، وطَعْنَتنا بالحِرابِ
في شَمَاطِيطِ غارةِ أسرابِ

فالقوة التي يعتد بها ، ليست القوة القادرة على حماية نفسها فقط ، وإنما القادرة على حماية غيرها ، فهي ليست دائرية تبدأ من القبيلة وتنتهي إليها ، وإنما هي منفتحة على الحياة الجاهلية ، ضمن حالات الضعف الإنساني المتمثلة في المستجير والمستصرخ .

وجدل الأنا والآخر عبر الانتماء ، يقتضي تأصيل مفهوم القوة القادرة على حماية القبيلة من الضياع والتفتت ، تلك القوة المعبأة باستمرار ، والإعلان عنها بوصفها ركيزة من ركائز المجتمع الجاهلي ؛ فالقوة هي التي تردع القوة ، وهي التي تحقق التوازن الذي يضمن استمرار الحياة ومواجهة تحدياتها .

يقول خُرَاشَةُ بن عمرو العبسي⁽⁴⁹⁾ :

فلا قَوْمَ إلا نحنُ خيرُ سياسةٍ
وأطولُ في دارِ الحفاظِ إقامةً
وأكثرُ منا سيِّداً وابنَ سيِّدٍ
قُرُومٌ نمتنا في فروعِ قديمةٍ
حُمَاةُ غداةِ الرُّوعِ يأمنُ سِرُّنا
مصاليتُ ضَرَابُونِ في حومةِ الوغى
وخَيْرُ بَقِيَّاتِ بَقِيْنٍ وأوَّلَا
وأربطُ أحلاماً إذا البقلُ أَجْهَلاً
وأجدرُ منا أن يقولَ فيفعلَا
بحيثُ امتناعُ المجد أن يتنقلا
إذا دَهَمَ الورْدُ الضَّعِيفَ المَذْكَلاً
إذا الصَّارِخُ المَكْرُوبُ عمَّ وخَلَّلاً

ولم تكن القوة وحدها كافية للبقاء في الزمن الجاهلي ، ضمن مناخ الجذب والحرب ، وعقم الحياة وهشاشتها ، فكانت قيم الصحراء التعويض الأمثل لخلق توازن بين الإنسان ونفسه من جهة ، وبينه وبين الآخر ، وبينه وبين الصحراء المحيطة به من جهة أخرى ؛ لذا شاع الحديث عن الحفاظ ، والصبر ، والاستجابة

للتحدي البيئي بالبذل والعطاء ، وتنمية نزعات العدالة الاجتماعية عبر التكافل ،
في سبيل تحقيق المجد القبلي ، الذي جَسَمَ إلى حد بعيد مدى حضور القبيلة
المعنوي بين القبائل في المجتمع الجاهلي .

يقول سلامة بن جندل السَّعْدِيُّ⁽⁵⁰⁾ :

إتني وجدت بنى سَعْدٍ يَفْضُلُهُمْ	كلُّ شَهَابٍ عَلَى الْأَعْدَاءِ مَشْبُوبٍ
إلى تميم حُماة العزِّ نَسَبُهُمْ	وكلُّ ذِي حَسَبٍ فِي النَّاسِ مَنُوبٍ
قومٌ ، إِذَا صَرَّحْتُ كَحُلٍّ ، بِيوتُهُمْ	عزُّ الذَّلِيلِ وَمَأْوَى كُلِّ قُرْضُوبٍ
يُنَجِّيهِمْ مِنْ دَوَاهِي الشَّرِّ إِنْ أَرَمْتُ	صَبْرٌ عَلَيْهَا وَقَبْضٌ غَيْرُ مَحْسُوبٍ
كُنَّا نُحِلُّ إِذَا هَبَّتْ شَامِيَةٌ	بِكُلِّ وَادٍ حَطِيبِ الْجَوْفِ مَجْدُوبٍ
شيب المبارك مَدْرُوسٍ مَدْفَعُهُ	هابِي المِرَاغِ قَلِيلِ الْوَدْقِ مَوْطُوبٍ
كُنَّا إِذَا مَا أَتَانَا صَارِخٌ قَرِيعٌ	كَانَ الصَّرَاخُ لَهُ قَرَعُ الظَّنَابِيبِ

فالانتماء المنبثق انبثاقاً حتمياً عن الوعي العصبي - الذي لم يكون وعياً
طوطمياً أعمى - مشروط بشروط إنسانية وأخلاقية وثقافية ، تتحقق من خلال
ملء شقوق الحياة الاجتماعية الناشئة عن الجذب والفقر ، وقهر الطبيعة ، وانفتاح
شروط الحياة الإنسانية عبر إعلاء القيم ، وتمجيد الروح الجماعية من خلال
البذل ، وتأسيس مفهوم للقوة خال من الفحش والطغيان ؛ إذ الفخر يكون
بتحقيق المدى الواسع للشرط الإنساني ، ومنح الوعي العصبي بعداً جديداً يتمثل
بتهديب الشعور المعبأ - دائماً - ضد الآخر ، بمعنى آخر ، مأسسة القبيلة بوصفها
مشروعاً إنسانياً وهدفاً سامياً للذات الشاعرة ، تحققة وتحفظه القوة والروح معاً ،
بل محاولة تجاوز شروط الواقع الضاغط ، وذلك ببلورة قيم تعلو الواقع ، يتحقق
فيها معنى الحياة ومغزاها .

يقول الحادرة⁽⁵¹⁾ :

فلسنا بحمالي الكشاحة بيننا	لينسينا الذَّحْلَ الضَّعَائِنُ وَالْحِقْدُ
فلا فُحْشٌ فِي دَارِنَا وَصَدِيقُنَا	وَلَا وُرْعُ النَّهْيِ إِذَا ابْتَدَرَ الْمَجْدُ

وإِنَّا سَوَاءٌ كَهْلُنَا وَوَلِيدُنَا
لَنَا خُلُقٌ جَزُلٌ شَمَائِلُهُ جَلْدُ
وإِنَّا لَيَغْشَى الطَّامِعُونَ بَيوتَنَا
إِذَا كَانَ عَوْصاً عِنْدَ ذِي الْحَسَبِ الرَّفْدُ

(4)

وعبر الفاعلية وإنتاج القيم تتحسس الذات الجاهلية واقعها الفردي والوجودي وتحاور الآخر من خلال تجاوز الواقع المعطى الذي يتمحور حول الصراع ، من أجل تطويره ، وتأسيس مفهوم للحياة نابع من الشرط الإنساني ، وكذلك الإسهام في البناء الوجداني ، والأخلاقي للمجتمع ، ذلك البناء الذي اكتنفه غير قليل من الأسى والألم نتيجة الحرب التي قسمت الحياة الجاهلية نصفين ، كما عبر عنه دُرَيْدُ بْنُ الصَّمَّةِ (52) :

فإِذَا تَرَيْنَا مَا تَزَالُ دِمَاؤُنَا
لَدَى وَاتِرٍ يَشْقَى بِهَا آخِرَ الدَّهْرِ
فإِنَّا لِلْحَمِّ السَّيْفِ غَيْرَ نَكِيرٍ
وَنُلْحَمُهُ حِيناً وَلَيْسَ بَذِي نُكْرٍ
يُغَارُ عَلَيْنَا وَاتَرِينَ فَيُسْتَفَى
بِنَا إِنْ أَصَبْنَا أَوْ نَغِيرُ عَلَى وَتَرٍ
بِذَاكَ قَسَمْنَا الدَّهْرَ شَطْرَيْنِ قِسْمَةً
فَمَا يَنْقُضِي إِلَّا وَنَحْنُ عَلَى شَطْرِ

فالانتماء القبلي لم يفض إلى إلغاء الذات أو تحييدها بقدر ما أسهم في تعزيز دورها في الحياة الجاهلية ، ومنحها الشرعية في القيادة المعنوية للمجتمع ، بل المشاركة في صناعة المثل العليا ، وترسيخها في الواقع والحياة .

يقول الحادرة (53) :

فِيئِي إِلَيْكَ فَإِنِّي رَجُلٌ
لَمْ يُخْزَنِي حَسَبِي وَلَا أَصْلِي
أَدْعُ الْفَوَاحِشَ أَنْ أُسَبَّ بِهَا
وَشَرِيكَهَا فَكُلَيْهِمَا أَقْلِي
وَوَجَدْتُ أَبَائِي لَهُمْ خُلُقٌ
عَفُ الشَّمَائِلِ غَيْرُ ذِي دَخَلٍ
لَوْ تَصَدَّقِينَ لَقُلْتُ إِنَّهُمْ
صَبْرٌ عَلَى النَّجَدَاتِ وَالْأَزْلِ
وَعَلَى الرِّزْيَةِ مِنْ نَفْسِهِمْ
وَتَلَايِلِ اللَّزْبَاتِ وَالْقَتْلِ

فالذات تتخلق عبر سلسلة من الاختبارات الصعبة ، وتنتمي في الوقت نفسه إلى الإرث الثقافي والأخلاقي للقبيلة ، الذي ينحو نحو إقرار الحياة في أفقها الواسع ، من خلال امتصاص شقوق الواقع التي تحدثها أزمات الجوع والشدة (الزَّيَّات) ، وتأخذ الذات الفردية موقعاً متقدماً في الحفاظ على هذا الإرث وتمثله ، فهو يحتاج إلى أفراد من أولى العزم والمروءة والمعرفة ، يشرقون بالدماء ويقلمون أظفار الموت والظلام والجوع والمرض والأحزان ، فلا مكان فيه للضعيف ، ولا للجبان الذي نضبت منه العزيمة⁽⁵⁴⁾ ، وتكامل الذات الفردية والجماعية من خلال نشدان الصورة العليا للحياة ؛ إذ من المحال أن تكون هناك مشاعر في الشعر دون التحامها برموز الواقع الخارجي من جهة ، ومشاركتها للشعور الجماعي من جهة أخرى⁽⁵⁵⁾ .

وتتجلى الذات الفردية من خلال التجربة الشخصية القائمة على البطولة ، وتستند إلى قيم «الفتى» الجاهلي ، التي تجمع بين البصر والبصيرة ، والقوة والروح ، والعقل والمغامرة ، في سبيل تنمية الواقع ، وتحقيق الذات ، ومنحها الخلود المعنوي ضمن دورة الحياة والموت .

يقول زُهَيْرُ بْنُ جَنَابٍ الْكَلْبِيُّ⁽⁵⁶⁾ :

كم من مُحَيَّى لَأَيُّوا	زيني ، ولا يَهَبُ الرَّعِيَّةُ
ولقد رأيتُ النارَ للسُّلَا	فِ تُوَقَّدُ فِي طَمِيَّةُ
ولقد رحلتُ البازلَ الـ	وَجَنَاءَ لَيْسَ لَهَا وَكِيَّةُ
ولقد غدوتُ بِمُشْرِفِ	الطَّرْقَيْنِ لَمْ يَغْمَزْ شَظِيَّةُ
فأصبتُ من حُمُرِ القنا	نِ مَعَا وَمِنْ حُمُرِ الْقَفِيَّةُ
ونطقتُ خُطْبَةً مَا جَدِ	غَيْرِ الضَّعِيفِ وَلَا الْعِيَّةُ
والموتُ خَيْرٌ لِّلْفَتَى	وَلَيْهَلِكُنَّ بِهِ بَقِيَّةُ
من أن يُرى الشَّيْخَ الْبَجَا	لَ ، وَقَدْ يُهَادَى بِالْعَشِيَّةُ

لقد كان الإنسان - باستمرار - يسعى إلى أن يكون أكثر من مجرد كيانه الفردي⁽⁵⁷⁾ ، ويرغب في الهروب من ضيق الذات ومحدوديتها وعزلتها ، وفي سبيل تحقيق ذلك ، آمن الشاعر الجاهلي بالقوة ، وهو يعلم علم اليقين أنها وحدها القادرة على توكيد الذات ، وترسيخ الإيمان بها فاندفع يحصن نفسه بها⁽⁵⁸⁾ ، ويعبر عنها من خلال صور المبادرة والسبق والبذل والتحدى ، ونشدان الموت قبل أن يسقط الإنسان في دوامة العجز والضعف ، والشيخوخة التي تمثل انحلال الحياة الشخصية وانهارها ، فلا شيء أشد إيلاماً للإنسان الجاهلي من صورة الإشفاق ، التي تشي بنهاية أمّودج «الفتى» الحاضن للحلم الجاهلي في الانتصار على مناخ الجذب وعقم واقعه وهشاشته .

وتبرز الذات الفردية أيضاً من خلال الحكمة اليومية التي تعد إحدى مرجعيات المجتمع الجاهلي في مسيرته ، نحو تحقيق ذاته وأهدافه ، ضمن شروطه التاريخية والبيئية .

يقول المَسِيَّبُ بن عَلس⁽⁵⁹⁾ :

إذا حاجةٌ وَلَتَكَ لَا تَسْتَطِيعُهَا فَخُذْ طَرَفًا مِنْ غَيْرِهَا حِينَ تُسَبِّقُ
فذلكَ أُحَرَى أَنْ تَنَالَ جَسِيمَهَا وَلَكَلْقَصْدُ أَبْقَى فِي الْمَسِيرِ وَالْحَقُّ

وكذلك من خلال اختبارات البصيرة التي تكشف إمكانات الذات الراهية لمشهد الحياة ، وتنشق عن يقينها بوجودها الخاص وتفردّها .

يقول سُوَيْدُ بن أَبِي كاهل اليَشْكُري⁽⁶⁰⁾ :

إِنِّي إِذَا مَا الْأَمْرُ بَيْنَ شَكَّةٍ وَبَدَتْ بَصَائِرُهُ لَنْ يَتَأَمَّلُ
ادْعُ الَّتِي هِيَ أَرْفَقُ الْحَالَاتِ بِي عِنْدَ الْحَفِظَةِ لِلَّتِي هِيَ أَجْمَلُ

لقد شكل الإنسان المحور الجوهري للفن دائماً ، وحملُ جراحاته والبُوحُ بها - من خلال رصد الاختلالات الموجودة في الواقع والتحريرض عليها - من أهمّ المعاني التي تميز بها عن غيره⁽⁶¹⁾ ؛ وإذا كان الإنسان الذي يوصف «بالموجود

الأخلاقي» ليس بوسعه أن يحيا دون هذا الصراع الروحي المحموم بين «الأنا» و«الآخر» ، وما ينتج من تعارض بين الرغبة في تحقيق الذات عبر رؤيتها للحياة والعالم ، والنزوع إلى التضحية بالذات من خلال الرضا بالواقع ، والاستسلام لصور الاختلال فيه⁽⁶²⁾ ، فإن الفن هو القادر على تصوير مشهد الصراع الأبدي بين الواقع والحلم ، والضرورة والحرية .

وتبرز هذه الإشكالية في صور متعددة من الشعر الجاهلي ، يغلب عليها الشعور بتصدع الهوية ، وفقدان مغزى الانتماء القبلي ، والإحساس بالمرارة والألم ينبع من عاملين : عالم الانتماء إلى القبيلة الذي يتخلق عبر الوعي العصبي ، وعالم الغربة النفسية داخل ضغط الانتماء⁽⁶³⁾ ، كما عبر عنه الحارث بن وعلة الجرمي⁽⁶⁴⁾ :

قومي هم قتلوا أميم أخي فإذا رميت يصيبني سهمي
فلئن عفوت لأعفون جلا وكئن سطوت لأوهن عظمي

إن الفن ينطلق من النظام الداخلي للحياة والأشياء⁽⁶⁵⁾ ، ومن هنا كان هذا الشعور بالفجعة وانشطار الذات ، مما أدى إلى شلل الإرادة ، وانعدام القدرة على الفعل ؛ ودفع الظلم ، نتيجة الضياع بين الواجب الفردي ، والانتماء القبلي ؛ لذا بقي الشاعر يحاور الفراغ ، عبر مناخ الغربة والهزيمة .

يقول ذو الإصبع العدواني⁽⁶⁶⁾ :

لي ابن عم على ما كان من خلق فخالني دونه وخلته دوني
أزرى بنا أننا شالت نعامتنا أضربك حيث تقول الهامة أسفوني
يا عمرو إن لا تدع شتمي ومنقصتي عني ، ولا أنت ديانني فتحزوني
لاه ابن عمك لا أفضلت في حسب ولا بنفسك في العراء تكفيني
ولا تقوت عيالي يوم مسغبة عن الصديق ولا خير بممنون
إني لعمرك ما بابي بذي غلق بالفاحشات ولا فتكي بمأمون
ولا لساني على الأدنى بمنطلق هونا فلست بوقاف على الهون
عف يؤوس إذا ما خفت من بلد

تتمحور هذه الأبيات حول ثنائية تتوزع بين موقفين متعارضين : موقف الانتماء (ابن عم)/ والتصدع (مختلفان) ، ويكتنف الأبيات غير قليل من الشعور بالمرارة والأسى والضياع ، نتيجة لظهور التباين الفردي في أسوأ حالاته الإنسانية والأخلاقية الذي عبر عنه الشاعر بـ «الدونية» ، هذا التباين الذي يهدّد الوعي العصبي وما ينبثق عنه من قيم تنصهر في بوتقتها الحياة الفردية في إطار الشعور الجمعي ، والبناء القبلي . وينهار مفهوم الانتماء عندما تتآكل المعاني الممثلة له ، مثل التكافل (ولا تقوت عيالي) ، والنجدة في مواقف الضيق ولاشدة (ولا بنفسك في العزاء تكفيني) ، ووحدرة الدم القبلي (لا أفضلت في حسب عني) ، والمسؤولية المتبادلة بين الأنا والآخر (ولا أنت ديانني فتخزوني) ، وتواجه الذات غربتها ومحتتها الاجتماعية وحدها ، وتقاسي لحظات الوعي الفردي ، عندما تفقد الشعور بالذات الجماعية ، وتقع ضحية اختلال قيم المجتمع ، وآلامه ومآسيه . وتحاول الذات الشاعرة في النهاية تحصين كينونتها من خلال تأصيل القيم الفردية ، خوفاً من السقوط تحت وطأة الإحساس بتصدع الهوية القبلية (ما بابي بذي غلق ، عف يؤوس) ؛ لذا يستحوذ على الأبيات ضمير المتكلم الذي يشيع جواً من الحلم والمثالية ونسيان الواقع الذي لا يخلو من المرارة والإحباط⁽⁶⁷⁾ .

وتظهر في الشعر الجاهلي صور من الغربة الاجتماعية ، ناشئة عن تصدع الأصرة القبلية والخذلان ، وتحاور الذات الآخر عبر الشعور بفقدان التماسك الداخلي والأسى . يقول عمرو بن قُميئة⁽⁶⁸⁾ :

على أن قومي أسلموني وعُرّتي وقوم الفتى أظفاره ودعائمه

ويقول مرة بن علاء الفقعسي⁽⁶⁹⁾ :

رأيت بني عمي الألى يخذلوني على حدّثان الدهر إذ يتقلّب

ومنحت الصحراء الجاهلي القدرة على التجاوز⁽⁷⁰⁾ والهروب من عقم واقعه الاجتماعي أحياناً ، عندما يتحجّر الواقع ، وينكفي على ذاته ، إذ الفنّان لا يتأثر بالمجتمع فقط ، ولكنه يطمح إلى أن يؤثّر فيه⁽⁷¹⁾ :

يقول عُمَيْرَةُ بن طارق⁽⁷²⁾ :

نَهَيْتُكُمْ حَتَّى اتَّهَمْتُمْ نَصِيحَتِي وَأَنْبَأْتُكُمْ فِي الْحَيِّ مَا أَنَا فَاعِلُ
فَلَمَّا رَأَيْتُ أَنْ عَصَوْنِي وَلَمْ أَكُنْ ضَعِيفاً لِمَطْرُوقٍ مِنَ الْقَوْمِ خَائِلُ
وَكَلَّفْتُ مَا عِنْدِي عِلَاقَةً رَجِيلَةً مَرَاحاً وَفِيهَا جُرْأَةٌ وَتَخَائِلُ
مُذَكَّرَةً تَمْضِي إِذَا اللَّيْلُ جَنَّهَا تَنَائِفَ فِيهَا مَعْلَمٌ وَمَجَاهِلُ

لقد أحس الشاعر بغربة الرأي ، والفصام النكد بينه وبين بني قومه ، فكانت الرحلة ؛ إذ إنها التعويض الأمثل عن حالة الحصار في الزمان والمكان ، وذلك من خلال زمان ومكان جديدين تحددهما الرحلة عبر أفقها المفتوح نحو المغامرة ، والهروب من مشهد الجذب في هذه الحياة . والرحلة مغامرة نحو المجهول ، وهي هوة مفتوحة في أعماق الغيب تتربص به كي تبلعه في جوفها ؛ لذا فالذات بحاجة إلى وعي عميق بالمخاطر (نتائف فيها معلمٌ ومجاهل) ، ودافعية تتجاوز هذا الوعي ، وتمضي قدماً نحو تحقيق وجودها عبر التحدي والمغامرة ؛ وكان لابد من القوة والصلابة ، ومن هنا يتحد الشاعر بناقته اتحاداً عميقاً في مواجهة غربته عبر رحلته المضنية .

وتحاور الذات الآخر عبر النقد ، وكشف الخلل في الواقع الاجتماعي ، وتحسس الذات دورها ومسؤوليتها من خلال المواجهة والرفض .

يقول النَّابِغَةُ الذُّبْيَانِيَّةُ⁽⁷³⁾ :

أَلَا أَبْلِغُا دُبْيَانَ عَنِّي رِسَالَةً فَقَدْ أَصْبَحَتْ عَنْ مَنْهَجِ الْحَقِّ جَائِرَةٌ
أَجِدُّكُمْ لَا تَزْجُرُوا عَنْ ظُلَامَةٍ سَفِيهَاً ، وَلَكِنْ تَرْعَوُا لِدِي الْوُدِّ أَصْرَةً

لقد كانت فكرة الاحتواء المتبادل بين الفنان والعالم غير ممكنة على الحقيقة⁽⁷⁴⁾ وكان الطريق الوحيد لمقاومة الظلم هو وضع «الأنا» في مقابل «الأنثى» على حد تعبير برديائف⁽⁷⁵⁾ .

وتعيش الذات غربتها وعزلتها تجاه الآخر عبر صراع الأجيال ، وحالة

الانقطاع بين الماضي والحاضر .

يقول لبيد بن ربيعة⁽⁷⁶⁾ :

قَضَّ اللَّبَانَةَ لِأَبَاكَ وَازْهَبِ وَالْحَقُّ بِأَسْرَتِكَ الْكَرَامِ الْغَيْبِ
ذَهَبَ الَّذِينَ يُعَاشُ فِي أَكْنَافِهِمْ وَبَقِيَتْ فِي خَلْفٍ كَجُلْدِ الْأَجْرِبِ
يَتَأْكَلُونَ مَغَالَةً وَخِيَانَةً وَيُعَابُ قَائِلُهُمْ وَإِنْ لَمْ يَشْغَبِ

إنها دعوة للخلاص من هذا العالم ، تجسّم الانقطاع في الزمن الوجودي للذات ، وسقوطها في دوامة الشعور بالغرابة ، وتتأصل الصورة الوجودية للذات الشاعرة من خلال الحنين إلى الغائبين ، واليأس ، والحيرة ، والتبرم⁽⁷⁷⁾ .

لقد وصف «أناتول فرانس» موقف الفنان بلفظتي «السخرية» و«الشفقة» ؛ أما السخرية فلأن الناس والأشياء على ما هي عليه ، وأما الشفقة ، فلأن الناس والأشياء ليست ما يمكن أن تكون⁽⁷⁸⁾ .

وتحاور الذات الآخر عبر القلق في الشعر الجاهلي ، ويتصل بالهوية القبلية أحياناً ، وتظهر فيه الذات الشاعرة متأملة المصير الجماعي من خلال الخوف من مخاطر الحياة المتوقعة ؛ فهناك التحدي الداخلي الذي يواجه القبيلة نتيجة التصدّع في الهوية ، والخوف من الانزلاق في دوامة العنف الذي يهدّد وحدة القبيلة وتماسكها .

يقول قيس بن الخطيم⁽⁷⁹⁾ :

تَقُولُ ابْنَةُ الْعَمْرِيِّ آخِرَ لَيْلِهَا عَلَامَ مُنْعَتِ النَّوْمِ ، لَيْلُكَ سَاهِرُ
فَقُلْتُ لَهَا : قَوْمِي أَخَافُ عَلَيْهِمْ تَبَاغِيهِمْ ، لَا يُبْهَكُّمَ مَا أَحَاذِرُ

ويتحول هذا القلق إلى نشيج ، ويختلط بالمرارة والأسى عندما تحلّ الكارثة ، ويتشقق البناء الداخلي للقبيلة ، فتفقد دورها وحضورها وهويتها ، وتتحوّل الذات فجائية مصيرها الفردي من خلال تأملها للمصير الجماعي .

يقول جابر بن حنيّ التَّغْلَبِيُّ⁽⁸⁰⁾ :

لِتَغْلِبَ أَبْكَى إِذْ أَثَارَتْ رِمَاحُهَا غَوَائِلَ شَرِّ بَيْنَهَا مُتَثَلِّمٌ
وكانوا همّ البانين قَبْلَ اخْتِلَافِهِمْ وَمَنْ لَا يَشِدُّ بُيُوتَهُ يَتَهَدَّمُ

وقد يكون التحدي خارجياً يتمثل في الحرب ، بسبب الصراع على الحمى وتأكيد القوة ، والأزمات التي عانى منها المجتمع الجاهلي في ظل مناخ الجذب وعدم الاستقرار والشعور بالتهديد البيئي .

يقول الطُّفَيْلُ الغَنَوِيُّ في رثاء فرسان قومه⁽⁸¹⁾ :

تَأَوَّبَنِي هَمٌّ مَعَ اللَّيْلِ مُنْصَبٌ وجاء من الأخبار ما لا أكْذِبُ
تَظَاهَرُنْ حَتَّى لَمْ تَكُنْ لِي رِيَّةٌ ولم يكْ عَمَّا أَخْبَرُوا مُتَعَقِّبُ
وكان هُرَيْمٌ مِنْ سِنَانِ خَلِيفَةٍ وَحِصْنٍ وَمِنْ أَسْمَاءَ لَمَّا تَغَيَّبُوا
ومن قَيْسٍ الشَّاوي بِرَمَّانِ بَيْتِهِ ويوم حَقِيلٍ فَادَّ آخِرُ مَعْجَبُ
وبالسَّهْبِ مَيِّمُونُ الْخَلِيقَةِ قَوْلُهُ لِمُلْتَمَسِ الْمَعْرُوفِ أَهْلٌ وَمَرْحَبُ
كواكبُ دَجَنٍ كُلَّمَا غَابَ كَوُكَبٌ بدا وانجَلَتْ عَنْهُ الدُّجَنَةُ كَوُكَبُ

وقد يتصل القلق على الهوية القبلية بمحور الزمن ، وقدرته على تبديد الوجود الفردي والجماعي ، عبر تقلباته ، وقوانينه التي تحيل كل شيء إلى رماد في النهاية .

يقول الحارثُ بن حَلْزَةَ⁽⁸²⁾ :

أَرْقَابُتُ مَا أَلَذُّ رُقَاداً تَعْتَرِينِي مُبَرِّحَاتُ الْأُمُورِ
وَارِدَاتُ وَضَاجِرَاتٍ إِلَى أَنْ حَسَرَ الْمُدْلُهُمْ ضَوْءَ الْبَشِيرِ
قَدْ فَتَكَ الْأَيَّامُ بِالْحَدَثِ الْأَكْذَ (م) بَرَّ مِنْهَا وَشَابَ رَأْسُ الصَّغِيرِ
وَتَفَانَى بَنُو أَبِيكَ فَأَصْبَحَتْ (م) عَقِيرًا لِلدَّهْرِ أَوْ كَالْعَقِيرِ
ليس من حَادِثِ الزَّمَانِ إِذَا (م) حَلَّ عَلَى أَهْلِ غَبْطَةٍ مِنْ مُجِيرِ

لقد بات الشاعر أرقاً تحت وطأة الزمن وثقله في الوعي الإنساني ، ووقف عاجزاً عن فهم مغزى التغير في الزمن ، وصيرورة الإنسان بلا حول ولا قوة أمام صروفه ونوائبه .

(5)

لقد بقيت الذات الجاهلية معنية بالآخر ، كثيرة الالتفات إليه ، تتأمل نفسها في مرآتها الخاصة ، ولكنها لا تكف عن تأملها في مرايا الآخرين⁽⁸³⁾ .

لقد مثلت العزلة - باستمرار - التعبير الأعمق عن موقف الفنان من «تردي قيمة الأهداف العليا»⁽⁸⁴⁾ في واقع المجتمع والحياة ، وإسهمت في تشكيل أمزجة كبار الفنانين عبر التاريخ⁽⁸⁵⁾ ؛ ففي الحالة التي ينسلخ فيها الفنان عن القبيلة ، أو يتصدع الانتماء القبلي⁽⁸⁶⁾ (كما هو شأن الشاعر الجاهلي) ، لا يجد نفسه في وسط رفقة كبيرة ، بل وسط عزلة كبيرة ، والعالم الذي يعيشه ، هو عالم خرب ، فلا يبقى له أنموذج غير نفسه ، وليس له مصير يسعى إلى أن ينجزه ، بل مصير يكتشفه ويبدعه⁽⁸⁷⁾ . ويكتشف الفنان في عزلته الفصام الحاد بين الواقع والمثل الأعلى ؛ لذا يسعى إلى الخلاص من خلال التفرد ، إذ يصبح فرداً سيكولوجياً غير مجزأ ، أي وحدة مستقلة لا تنقسم ، وكلية على حد تعبير «يونغ»⁽⁸⁸⁾ . والعزلة التي يشدها الفنان ليست عزلة مادية ، ولا تمثل خياراً مكانياً ، وإنما هي اختيار للذات من بين الحشد (Crowd) ؛ فالفرد مقولة مر بها التاريخ ، والجنس البشري بما هو كُـلّ . ويمتلك كل إنسان القدرة لأن يكون فرداً ، إلا الذي ينبذ ذاته ، ويستهو به القطيع ، ويرغب في تحقيق التطلعات الزمنية المحدودة من طريق اللاحقية ، لأن الحشد فكرة جوفاء لا حقيقة لها على حدّ تعبير «كيركجور»⁽⁸⁹⁾ .

وعزلة الفنان بهذا المعنى لا تلزم الأنانية ، بل تحمل طابع الإيثار والتضحية بالرغبات الشخصية ، مقابل الحفاظ على الأهداف العليا للمجتمع ؛ إذ وراء كل فلسفة أو فن رغبة مضمّنة لتحقيق الحياة : معناها ومصيرها⁽⁹⁰⁾ .

يقول دريد بن الصمة⁽⁹¹⁾ :

مَنْ لَمْ تُفِدْكَ حَيَاتُهُ عَزّاً وَلَمْ يَنْهَضْ بِضَبْعِكَ فِي تَحْمِلِ مَغْرَمِ
لَمْ يَنْبَعِثْ لَكَ مَوْتُهُ حُزْناً وَلَمْ تَجْزَعْ لِمَصْرَعِهِ وَلَمْ تَتَأَلَمِ

عبر القيمة المطلقة للحياة ، يتخلّق معنى جديد للإنسان ، خارج نطاق الوعي العصبي ، والانتماء القبلي ، فالإنسان/الأنموذج هو الذي يشغل فراغاً ، ويمثل قيمة في الحياة الجاهلية المليئة بصور الخراب والصراع .

ويقول كعب بن سعد الغنوي⁽⁹²⁾ :

وما لومٌ مثلي باطلاً بجَمِيلِ	لقد أنصَبْتَنِي أمٌ قيس تلوُمُنِي
تَسَاقُ لَغَبْرَاءِ المَقَامِ دُحُولِ	تَقُولُ : أَلَا يَا اسْتَبَقِ نَفْسَكَ ، لَا تَكُنْ
ولست لَمِيتَ هالكٌ بوَصِيلِ	كَمُلُقَى عِظَامٍ أَوْ كَمَهْلِكِ سَالِمِ
مَرَامِي تَغْتَالُ الرِّجَالَ يَغُولِ	أَرَاكَ امْرَأً تَرْمِي بِنَفْسِكَ عَامِداً
يجوب ويغشى هَوْلٌ كُلَّ سَبِيلِ	وَمَنْ لَا يَزَلْ يُرْجَى بَغِيْبٍ إِيَابُهُ
إلى غير أدنى موضعٍ لِمُقِيلِ	عَلَى قُلَّتْ ، يُوشِكُ رَدَى أَنْ يُصِيبَهُ
قعودي ، ولا يُدْنِي الوَفَاءَ رَحِيلِي	أَلَمْ تَعْلَمْ أَنِّي لَا يُرَاحِي مَنِيَّتِي
حُمَامِي ، لَوْ أَنَّ النَّفْسَ غَيْرَ عَجُولِ	مَعَ القَدْرِ المَوْقُوفِ حَتَّى يَصِيْبَنِي
عليّ ، وما عَذَالَةٌ بَغْفُولِ	فَإِنَّكَ وَالْمَوْتَ الَّذِي تَرْهَبِينَهُ
ولا هُوَ يَسْلُو عَنْ دَعَاءِ هَدِيلِ	كَدَاعِي هَدِيلٍ ، لَا يُجَابُ إِذَا دَعَا
مَحَافِظَةُ بَيْنِي وَبَيْنَ زَمِيلِي	وَذِي نَدَبٍ دَامِي الْأَظْلَ قَسَمْتُهُ
لَأَوْثَرَ فِي زَادِي عَلَيَّ أَكِيلِي	وَزَادَ رَفَعْتُ الكَفَّ عَنْهُ عَفَافَةً

وإذا كان النص الأدبي ينفرد بهويته الخاصة ، ويتحوّل من الطبيعي والاجتماعي إلى نظام من الإشارات والرموز⁽⁹³⁾ قابلة للتأويل حسب شروط الثقافة والوعي في كل عصر ، فإن «أم قيس» ترمز للذات التي تحاور نفسها عبر العزلة ، وتعاني أزمة البحث عن أنموذج ، وتحاول إفراذ وجودها الخاص ضمن شرطها الإنساني وليس التاريخي ، والذات هنا في حضورها الخاص ، وتأملها لكينونتها بمعزل عن المجتمع تعاني من القلق الوجودي ، ويتجاوزها طرفان : الواقع المشبع بالحاجات والرغبات وما يمثله من ثقل كمي عليها ، والرؤية التي تأخذها بعيداً عن الواقع وحدوده القاسية ، ضمن زمن وجودي يمنح الذات

الخلود المعنوي ، ويتقدها من وطأة الشعور بالموت المحتم خلال تأملها لحياتها ومصيرها . ويتحول الموت في بنية النص إلى نقطة انطلاق للذات ، وحافز إلى الفعل الخلاق ، بدلاً من أن يكون نهاية فاجعة ومدمرة للحياة .

وقد يكون البحث عن النموذج من خلال البطولة التي ملأت شقوق الحياة الجاهلية ، وانبثق عنها عالم من القيم ، تبرز فيه القوة بالفتوة ، والعقل بالمغامرة .

يقول زهير بن جَنَاب الكلبّي⁽⁹⁴⁾ :

فارسٌ يكلأُ الصحابةَ مِنْهُ	بحسامٍ يمرُّ مرَّ الحريقِ
لا تراه لدى الوغى في مجال	يُغفلُ العينَ لا ولا في المضيقِ
من يراه يُخلِّه في الحربِ يوماً	أنَّهُ أخرقُ مُضلُّ الطريقِ

وقد يكون كذلك بتفجير حالة الاشتها في أعماق الذات ، من أجل ملء الفراغ داخل كينونة الإنسان ، وردم الهوة في أعماقه ؛ إنها تمثل محاولة ابتلاع الحياة عبر اللذة التي ينبغي أن يعبر منها المرء ، قبل أن يأتي الموت الذي يتربص بالحياة والأحياء معاً .

يقول الحادرة⁽⁹⁵⁾ :

فَسُمِّيَ ما يدريك أنْ رُبَّ فَتْيَةٍ	بَاكَرْتُ لَدَنَّهُمْ بِأَدَكْنِ مُتْرَعٍ
مُحْمَرَّةٍ عَقَبَ الصَّبُوحِ عُيُونُهُمْ	بِمَرَى هُنَاكَ مِنَ الْحَيَاةِ وَمَسْمَعٍ
مُتَبَطِّحِينَ عَلَى الْكَنِيفِ كَأَنَّهُمْ	يَبْكُونَ حَوْلَ جَنَازَةٍ لَمْ تُرْفَعِ
بَكَرُوا عَلَيَّ بِسُحْرَةٍ فَصَبَحْتُهُمْ	مِنْ عَاتِقِي كَدَمِ الذَّبِيحِ مُشْعَشَعٍ

تتمحور قصيدة الحادرة برمتها حول ثنائية الأنا/ الآخر ، وترصد حالة التوتر الذي أدى إلى الانقطاع بين قطبي هذه الثنائية . ونشأت هذه المفارقة⁽⁹⁶⁾ بين الذات والموضع عقب رحيل «سمية» وما تمثله من معاني الخصب ، فتتج عن هذا الرحيل العبثي الجذب الذي هدد بنى الحياة الجاهلية في صورتها الكلية ، ثم

محاولة الذات اختبار الهوية الاجتماعية وما تختزنه من قيم قبلية ، من أجل وقف انهيار الحياة بسبب الجذب (هل سمعت بغدرة لنا؟ إنا نَعْفُ ، ونكف شح نفوسنا ، ونقي بآمن مالنا أحسابنا ، ونخوض غمرة كل يوم كريمة ، ونقيم في دار الحفاظ بيوتنا)⁽⁹⁷⁾ ، لكن أخفقت هذه الهوية في إيقاف حالة التداعي تلك ، لذا انسحبت الذات إلى عزلتها من خلال الفتیان بحثاً عن الخلاص ، عبر استخلاص وجودها الفردي من الحشد على حد تعبير كيركجور⁽⁹⁸⁾ ، وتشكيل عالمها الخاص ضمن إطار الرفاق ، مما يحقق عزلتها وفرادتها وحريتها أيضاً . وتتصل تجربة العزلة بالآلام ، عندما يعلن الشاعر وسط الرفاق سقوط معني المجتمع ، وإعادة بعث الذات من تحت الركاب ، لذا احتاجت الذات إلى تجربة المتناقضات من حزن وفرح وتجمع ووحدانية وأنس ووحشة . لقد كانت هذه التجربة فيها من الجسارة ما لا تقرّه التجربة الاجتماعية ، بسعيه إلى تجاوز عالم المجتمع الراسخ إلى تجربة الحياة بالقرب من الهاوية⁽⁹⁹⁾ .

وتتخذ العزلة اتجاهها آخر في سيرورة الوعي ، عندما يشعر الفنان بتناقض يائس بين أهدافه وأهداف المجتمع الذي ينتمي إليه ، لذا يصاب مجتمعه العداء ، ولا يرى بارقة أمل في تغييره⁽¹⁰⁰⁾ .

يقول ابنُ بَرَّاقَة الهمداني⁽¹⁰¹⁾ :

تقول سُلَيْمِي لَا تَعْرِضْ لَتَلْفَةٍ	وَكَيْلُكَ مِنْ لَيْلِ الصَّعَالِيكَ نَائِمٌ
وَكَيْفَ يَنَامُ اللَّيْلُ مَنْ جُلُّ مَالِهِ	حُسَامٌ كَلَوْنِ الْمَلْحِ أَبْيَضُ صَارِمٌ
أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ الصَّعَالِيكَ نَوْمُهُمْ	قَلِيلٌ إِذَا نَامَ الْبَطِينُ الْمُسَالِمُ
جُزَارٌ إِذَا مَسَّ الضَّرْبَةَ لَمْ يَدَعْ	بِهَا طَمَعاً طَوَّعَ الْيَدَيْنِ مُكَارِمٌ
كَذَبْتُمْ وَبَيْتَ اللَّهِ لَا تَأْخُذُونَهَا	مُرَاغِمَةً مَا دَامَ لِلسَّيْفِ قَائِمٌ

إن بلورة الهدف الإنساني ، وخلق معنى للحياة من خلال تحديد المقاصد العليا والتضحية ، هما ينبوع حياة الصعلكة ، حيث تختزل الذات امتدادها الاجتماعي ، وتقاوم عزلتها عبر المغامرة والبطولة⁽¹⁰²⁾ ، وتبحث عن خلاصها

الفردى من شقاء الوعي ، وتردّي الواقع الاجتماعي بالعنف المشروع ، وتأسيس قيم جديدة للحياة ، خارج إطار الانتماء القبلي ، فالقبيلة لم تكن لحمة متراسة لا تنفصم ، وليست كتلة قوامها الإنسان المسطح⁽¹⁰³⁾ .
ويقول تأبط شراً⁽¹⁰⁴⁾ :

يا عيدُ مالكَ من شوقٍ وإِراقٍ	ومرّ طيفٍ على الأهوالِ طراقٍ
يسري على الأين والحياتِ مُحْتَفِياً	نفسى فداؤك من سارٍ على ساقٍ
إنّي إذا خلّةُ ضنّتْ بنائلها	وأمسكتُ بضعيف الوصلِ أحداقٍ
نَجَوْتُ منها نَجائى من بُحيلةٍ إذ	ألقيتُ ليلةً خبّت الرّهطُ أرواقى
ليلةً صاحوا وَاغْرُوا بي سراعهمُ	بالعيكتينِ لدى معدى ابنِ براقٍ
كأنّما حنّحُوا حصّاً قوادمهُ	أو أمّ خشفٍ بذى شتٍّ وطباقٍ
لا شيءَ أسرعُ مِنّي ليس ذا عذِرٍ	وذا جناحٍ بجنبِ الرّبْدِ خَفّاقٍ
حتى نَجَوْتُ ولما يَنْزِعُوا سَلْبى	بواله من قبيضِ الشّدِّ غَيْداقٍ
ولا أقولُ إذا ما خلّةُ صرمتُ	يا ويحَ نفسى من شوقٍ وإِشفاقٍ
لكنّما عوكى إن كنتُ ذا عوكٍ	على بصيرٍ بكسبِ الحمدِ سَباقٍ
سَباقِ غاياتِ مجدٍ في عشيرته	مُرْجَعِ الصّوتِ هدأً بين أرفاقٍ
عاري الظنّايب ، مُمتدّ نواشره	مدّلاجٍ أدّهمَ واهي الماءِ غَساقٍ
حَمالِ ألوية ، شهادِ أنديةٍ	قوَالِ مُحْكَمَةٍ ، جَوَابِ آفاقٍ
فذاك همّي وَعَزْوِي استغيثُ به	إذا استَغثتُ بضافي الرّأسِ نَعّاقٍ

تبدأ القصيدة بالمناجاة ، وتناجي الذات نفسها عبر الأرق ، وما تكتنزه في أعماقها من شوق وحزن ، ودوافع غامضة تدخلها في محنة الاغتراب ، حيث الوحدة والوحشة . ويشارك الطيف الذات في وحدتها متخطياً الأهوال حافياً ، ويدخل في قلب عزلتها الوجودية ، وتقديه بنفسها ، إذ يقدم لها العزاء والمواساة

بما يجسده من روح المغامرة والتحدّي والتفرّد . وتواجه الذات محتتها الاجتماعية (إذا خلة ضنت بنائلها) بالهروب من المشهد الإنساني المليء بالشروخ إلى المغامرة ، حيث الأفق الرحب ، والولادة الجديدة ، والبعث على وهج الظفر بالذات وتحقيق خلاصها الفردي . ويتنقل الشاعر - عبر الصورة - (نجوت منها نجائي) من دائرة الجدل داخل الذات إلى دائرة الصراع مع المجتمع من خلال القوة الهاربة من عدوان الآخر عليها ، والبحث عن أنموذج يمتزج فيه الواقع بالحلم ، والذكرى بالحرية ، والبصر بالبصيرة ، في مواجهة مشكلة الحياة والموت .

لقد كان خروج الفنان عن تقليد الواقع هو خروج هادف أملتته رغبته الجامحة في خلق شكل ما ، أو إيجاد كتلة أو شكل موحد أو متوازن ، أو صنع شيء متعال عن الواقع ، شيء روجيه⁽¹⁰⁵⁾ .

خاتمة

عالج هذا البحث الحوار بين الأنا والآخر في الشعر الجاهلي ، هذا الحوار الذي انبثق أساساً عن البناء الاجتماعي الذي يستند إلى الوعي العصبي ، والانتماء القبلي .

وعرض هذا البحث للدراسات الاجتماعية والفلسفية التي تناولت هذه المعضلة بالبحث والتأمل ؛ باعتبارها مشكلة تدخل في صميم الوجود الفردي والجماعي .

وأخذت هذه الدراسات اتجاهات متعارضة في رؤيتها لهذه الثنائية ، فبعضها عدّ الوجود الاجتماعي هو الحقيقة المتعالية التي ينبثق عنها الوجود الفردي ، وبناء على ذلك ، فإن الفرد في ذاته فكرة جوفاء ، تكتسب أبعادها الوجودية والأخلاقية والإنسانية من المجتمع ، وترتب على هذه النظرة إلغاء الذاتية تحت وطأة الجبرية الاجتماعية .

وفي المقابل ، جنحت بعض المدارس الفلسفية والاجتماعية إلى إلغاء

مفهوم المجتمع ، وترسيخ الذاتية باعتبارها الحقيقة المطلقة التي تتجسّد فيها جدلية الفعل والإبداع .

وعرض هذا البحث للدراسات النقدية التي تناولت هذه القضية ، واستحوذت عليها النظرة التجزئية ، وذلك بتقسيمها للشعراء الجاهليين إلى أصحاب المذهب الفردي ، وأصحاب المذهب القبلي ، وحملت طابع الاعتذار عن الشاعر الجاهلي ، بسبب غلوّه في انتمائه القبلي ، وضياح أشواقه الشخصية ، وهمومه الخاصة ، في بوتقة الروح الجماعية التي غلبت على فنه .

وأظهر هذا البحث تجليات الحوار بين الأنا والآخر في الشعر الجاهلي ، عبر مظاهر الانتماء ، وفاعلية الذات من خلال مشاركتها في القيادة المعنوية للقبيلة ، والغربة الناشئة عن تصدع الأصرة القبليّة ، والنقد عبر كشف الخلل في الواقع الاجتماعي ، والقلق على المصير الجماعي . واتخذت الذات في بعض الأحيان مساراً مفارقاً للواقع الاجتماعي ، وعانت عزلتها وحزنها الأبدي ، وهي تسعى إلى البحث عن أنموذج يملأ شقوق عالمها الداخلي .

الهوامش والمراجع

- (1) أبو زيد ، أحمد : البناء الاجتماعي ، ط8 ، مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1982 ، ص15 .
- (2) البناء الاجتماعي ، ص14 - 15 .
- (3) البناء الاجتماعي ، ص15 .
- (4) إبراهيم ، زكريا : مشكلة الإنسان ، القاهرة : مكتبة مصر ، ص154 .
- (5) مشكلة الإنسان ، ص154 .
- (6) يور كايم ، إميل : قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ترجمة : محمود قاسم ، مصر : وزارة التربية والتعليم ، 1961 ، ص63 . وانظر : كريب ، إيان : النظرية الاجتماعية (من بارسونز إلى هابرماس) ، ترجمة : محمد حسين غلوم ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 1999 ، ع244 ، ص196 .
- (7) النظرية الاجتماعية (من بارسونز إلى هابرماس) ، ص63 .
- (8) النظرية الاجتماعية (من بارسونز إلى هابرماس) ، ص63 .
- (9) النظرية الاجتماعية (من بارسونز إلى هابرماس) ، ص68 - 69 .

- (10) مشكلة الإنسان ، ص 155 - 156 .
- (11) مشكلة الإنسان ، ص 165 .
- (12) نيتشه ، فريدريك : هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة : فيلكس فارس ، بيروت : دار القلم ، ص 33 .
- (13) مشكلة الإنسان ، ص 166 .
- (14) شاخت ، ريتشارد : الاغتراب ، ترجمة : كامل يوسف حسين ، ط 2 ، القاهرة : دار شرقيات للنشر والتوزيع ، 1995 ، ص 137 .
- (15) بردناف ، نيقولا : العزلة والمجتمع ، ترجمة : فؤاد كامل عبدالعزيز ، مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1982 ، ص 59 .
- (16) العزلة والمجتمع ، ص 59 .
- (17) E.F. Merrill, (1961). **society and culture**, New Jersey: Englewood cliffs, p.163.
- (18) E.F.Merrill, p.130.
- (19) العزلة والمجتمع ، ص 61 .
- (20) العزلة والمجتمع ، ص 91 .
- (21) العزلة والمجتمع ، ص 164 .
- (22) الاغتراب ، ص 137 .
- (23) الاغتراب ، ص 139 .
- (24) إبراهيم ، زكريا : مشكلة الفن ، القاهرة : مكتبة مصر ، ص 85 .
- (25) هاووزر ، أرنولد : الفن والمجتمع عبر التاريخ ، ترجمة : فؤاد زكريا ، ط 2 ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1981 ، ص 2 - 156 .
- (26) ستراوس ، كلودليني : الإناسة البنائية ، ترجمة : حسن قبيسي ، ط 1 ، بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1995 ، ص 71 .
- (27) أدونيس (علي أحمد سعيد) : كلام البدايات ، بيروت : دار الآداب ، ص 61 .
- (28) كلام البدايات ، ص 65 .
- (29) خليف ، يوسف : دراسات في الشعر الجاهلي ، مصر : مكتبة غريب ، ص 174 .
- (30) دراسات في الشعر الجاهلي ، ص 178 .
- (31) دراسات في الشعر الجاهلي ، ص 180 - 181 .
- (32) دراسات في الشعر الجاهلي ، ص 187 .
- (33) انظر :
- إسماعيل ، عز الدين : الأسس الجمالية في النقد الأدبي ، ط 3 ، بيروت : دار الفكر العربي ، 1974 ، ص 314 - 315 .
- اليوسف ، يوسف : مقالات في الشعر الجاهلي ، دمشق : وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، 1975 ، ص 57 .

- النويهي ، محمد : الشعر الجاهلي (منهج في دراسته وتقويمه) ، القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، 1969 ، ص 209 .
- عمارة ، إخلاص فخري : الشعر الجاهلي بين القبلية والذاتية ، ط 1 ، القاهرة : مكتبة الآداب ، 1991 ، ص 8 - 14 ، 208 - 211 .
- عبدالفتاح ، فاطمة : الحياة الاجتماعية في الشعر الجاهلي ، بيروت : دار الفكر ، 1994 ، ص 38-41 .
- صيام ، زكريا : دراسة في الشعر الجاهلي ، ط 2 ، الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، 1993 ، ص 157 - 156 .

W. M. Watt, (1960), **Muhammad at Mecca**. Oxford: Oxford University Press, p. 24. (34)

(35) محمد الجادر ، محمود : الشاعر العربي قبل الإسلام وتحديات العصر ، المورد ، و العراق : وزارة الثقافة والإعلام ، مج 15 ، ع 2 ، 1986 ، ص 7 .

(36) ويليك ، رينه : نظرية الأدب ، ترجمة : محيي الدين صبحي ، ط 3 ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1985 ، ص 3 .

(37) ناصف ، مصطفى : دراسة الأدب العربي ، ط 3 ، بيروت : دار الأندلس ، 1983 ، ص 96 .

(38) عباد ، شكري : دائرة الإبداع (مقدمة في أصول النقد) ، القاهرة : دار الياس العصرية ، 1977 ، ص 125 .

(39) نظرية الأدب ، ص 98 .

(40) ميرهوف ، هانز : الزمن في الأدب ، ترجمة : أسعد رزوق ، القاهرة : مؤسسة سجل العرب ، 1972 ، ص 124 .

(41) العزلة والمجتمع ، ص 38 .

(42) الفيرواني ، ابن رشيقي : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، تحقيق : محمد قرقران ، ط 1 ، بيروت : دار المعرفة ، 1988 ، ص 1 - 153 .

(43) مشكلة الفن ، ص 153 .

(44) بنت الشاطئ ، عائشة عبدالرحمن : قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر ، ط 2 ، القاهرة : دار المعارف ، ص 27 .

(45) كولم ، ماري م . : الطريقة الحديثة في الأدب (ضمن كتاب الأديب وصناعته) ، اختارها وترجمها : جبرا إبراهيم جبرا ، ط 2 ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1983 ، ص 106 .

(46) مروءة ، حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ط 5 ، بيروت : دار الفارابي ، 1985 ، ج 1 : 202 .

(47) الضُّبَيْيُّ ، الْمُتَمَلِّسُ : ديوان شعر المتلمس الضُّبَيْيُّ ، رواية الأثر وأبي عبيدة عن الأصمعي ، تحقيق حسن كامل الصَّيْرَفِي ، معهد المخطوطات العربية ، 1970 ، ص 14 - 22 .

وقد ورد البيت الأول من قصيدة المتلمس الضُّبَيْيُّ مكسوراً في الديوان المحقق ؛ لذا أثبت رواية الأصمعي لهذا البيت بالتحديد حيث أصبحت كلمة «تعيّرني» بدلاً من «يُعيّرني» ، وكذلك

- عبارة «ولن ترى» بدلاً من عبارة «لا أرى». انظر: الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قُرَيْب بن عبد الملك، الأصمعيات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط7، مصر: دار المعارف، 1993، ص244.
- (48) بن الأبرص، عبيد: ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق وشرح: حسين نصار، ط1، مصر: مكتبة البابي الحلبي، 1957، ص23.
- (49) الضَّبِّي، الفضل بن محمد بن محمد بن يعلى: المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط6، بيروت، 405.
- (50) المفضليات، ص123 - 124.
- (51) الحادرة، قُطْبَةُ بن أوس بن مُحَصَّن: ديوان شعر الحادرة، إملأه أبي عبد الله محمد بن العباس اليزيدي عن الأصمعي، حققه وعلق عليه ناصر الدين الأسد، ط2، بيروت، 1980، ص27-70.
- (52) الصَّمَّة، دُرَيْد: ديوان دُرَيْد بن الصَّمَّة، تحقيق: عمر عبدالرسول، مصر: دار المعارف، ص96-97.
- (53) ديوان شعر الحادرة، ص82 - 84.
- (54) لطفي عبدالبديع: عبقرية اللغة العربية في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب، ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1976، ص60.
- (55) كورديل، كريستوفر: الوهم والواقع (دراسة في منابع الشعر)، ترجمة: توفيق الأسدي، ط1، بيروت: دار الفاربي، 1982، ص219.
- (56) الجُمَحِي، محمد بن سلام: طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه، محمود محمد شاكر، جدة: دار المدني، ص1: 36 - 37.
- (57) فيشر، إرنست: ضرورة الفن، ص8.
- (58) رومية، وهب: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص235.
- (59) شعر المُسَيَّب بن عَكْس، جمعه وحققه أنور أبو سويلم، ط1، الأردن: جامعة مؤتة، 1994، ص141.
- (60) ديوان سُؤَيْد بن أبي كاهل اليَشْكُري، ضمن كتاب (سُؤَيْد بن أبي كاهل اليَشْكُري، حياته وشعره)، صنعة مها يقوت، ط1، ص299.
- (61) بتروف، س: الواقعية النقدية، ترجمة: شوكت يوسف، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1983، ص10.
- (62) إبراهيم، زكريا: المشكلة الخلقية، ط1، القاهرة: مكتبة مصر، 1969، ص94.
- (63) إبراهيم، صاحب خليل: الغربة والحنين في الشعر العربي قبل الإسلام، ماجستير، بغداد، الجامعة المستنصرية، 1988، ص65.
- (64) الشنتمري، الأعلام: شرح حماسة أبي تمام، تحقيق وتعليق: علي الفضل حمّودان، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1992، ص1 - 320.

- (65) لافريتسكي : في سبيل الواقعية ، ترجمة ، جميل نصيف ، بيروت : عالم المعرفة ، ع 387 .
- (66) المفضليات ، ص 160 ، وانظر ابن الأثيري ، شرح المفضليات ، تحقيق لائل ، بيروت : مطبعة الآباء اليسوعية ، 1920 ، ص 321 .
- (67) ناصف ، مصطفى : صوت الشاعر القديم ، مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992 ، ص 158 .
- (68) عمرو بن قُمَيْثَة : ديوان عمرو بن قُمَيْثَة ، تحقيق وشرح : خليل إبراهيم العطية ، ط 2 ، بيروت : دار صادر ، 1994 ، ص 72 .
- (69) شرح حماسة أبي تمام ، ص 1 : 126 .
- (70) عجلان ، عباس بيومي : الهجاء الجاهلي ، الإسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، 1985 ، ص 97 .
- (71) نظرية الإبداع ، ص 105 .
- (72) المعيني ، عبد الحميد محمود : شعر بني تميم في العصر الجاهلي ، (جمع وتحقيق) ، بريدة : نادي القصيم الأدبي ، الإصدار رقم (7) ، ص 222 .
- (73) الذبياني ، التَّابُغَة : ديوان التَّابُغَة الذَّبياني ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط 2 ، مصر : دار المعارف : 153 .
- (74) دائرة الإبداع ، ص 111 .
- (75) العزلة والمجتمع ، ص 166 .
- (76) بن ربيعة ، لبید : شرح ديوان لبید بن ربيعة العامري ، حققه إحسان عباس ، الكويت : وزارة الإرشاد والأبناء ، 1962 ، ص 153 .
- (77) العزلة والمجتمع ، ص 62 .
- (78) بيرت ، سترثرز : زيف الواقعية (ضمن كتاب الأديب وصناعته) ، ص 145 .
- (79) بن الخطيم ، قيس : ديوان قيس بن الخطيم ، عن ابن السكيت وغيره ، تحقيق : ناصر الدين الأسد ، ط 1 ، القاهرة : مكتبة دار العروبة ، 1962 ، ص 145 .
- (80) المفضليات ، ص 210 .
- (81) الغنوي ، الطُّفَيْل : ديوان الطُّفَيْل الغنوي ، تحقيق : محمد عبدالقادر أحمد ، ط 1 ، دار الكتاب الجديد ، 1968 ، ص 37 - 39 .
- (82) بن حنَّرة ، الحارث : ديوان الحارث بن حنَّرة ، إعداد وتقديم : طلال حرب ، ط 1 ، بيروت : دار صادر ، 1966 ، ص 57 .
- (83) شعرنا القديم والنقد الجديد ، ص 272 .
- (84) بارت ، رولان : لذّة النص ، ترجمة : منذر عياشي ، ط 1 ، حلب : مركز الإنماء الحضاري ، 1992 ، ص 81 .
- (85) فاولي ، والاس : عصر السريالية ، ترجمة : خالدة سعيد ، بيروت : دار العودة ، 1981 ، ص 25 .
- (86) مجلة عالم الفكر ، (عدد خاص عن الاغتراب) ، الكويت : وزارة الإعلام ، ع 1 ، مج 10 ، 1979 ، ص 11 .

- ✻ ✻ ✻