الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح - ورقلة

كلّية الآداب واللّغات
قسم اللّغة والأدب العربي

التّمرّد في شعر تأبّط شرّا

-دراسة جمالية-

مذكّرة تخرّج من متطلّبات نيل شهادة الماستر في اللّغة والأدب العربي
تخصّص: أدب عربي قديم

إعداد الطّالب:
الأخضر بلّول

إشراف أ. الدكتور:
عمر بن طرية

نوقشت وأجيزت علنا بتاريخ: 26 شوال1440هـ ،الموافق لـ :30 جوان2019م من طرف اللجنة:

العضو	الرتبة	الصفة
أ.د. أحمد بقار	أستاذ التعليم العالي	رئيسا
أ.د. عمربن طرية	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا
أ.د. عبد الحميد هيمة	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي:1439-1440هـ/2018-2019م

قَالَ تَعَالَىٰ:

أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ

﴿ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيۡرٞ ﴾

الكهف/ الآية: 95

مقـــــــــدّمة

مقدّمة:

مرّ أكثر من خمسة عشر قرنا، والخطاب الشّعري الجاهلي لايزال يغري الدّارس بالبحث؛ فلا تزال بعض قضاياه حمّالة الحطب لنيران جدل لم يهدأ بعد، خاصة مع التّطور الذي يشهده النّقد، فما من تطوّر نقدي يظهر، إلا ويجد المهتم –بهذا الخطاب– سبيلا لتطبيق مستجدات هذا التطور عليه، خالصا إلى نتائج جديدة وطيبة، وحسبنا محاولة "**كمال أبو ديب**" في "**الرّؤى المقنّعة**" بتطبيقه البنيوية التّكونية عليه، و"**أحمد وهب رومية**" في كتاباته؛ خاصة في "**شعرنا القديم والنّقد الجديد**" بتطبيق المنهج الأسطوري عليه و"**يوسف عليمات**" في "**جماليّات التّحليل الثّقافي في الشّعر الجّاهلي**" بتطبيقه مقولات النّقد الثّقافي، وكتابات "**عبد الإله الصائغ**"، ومن القضايا التي ماتزال تغري بالبحث–وقد نبّهت الدّراسات الآنفة الذّكر على اختلافها وتميّزها عن السّائد– التّمرد عند الشّعراء الصّعاليك، كالشنفرى والسّليك وتأبّط شرّا... وقد أغريت غِبّ الاطلاع عن هاته الدراسات، بالبحث في جمالية التّمرّد في الخطاب الشّعري الصعلوكي المتمرّد، فاخترت **عنوانا لبحثي** تمثّل في: « **التّمرّد في شعر تأبّط شرّا– دراسة جمالية–**». ومن فحوى العنوان، تمثلت **الاشكالية الرئيسية** للبحث في: **أين تكمن جمالية التّمرّد في شعر تأبّط شرّا؟** ويتفرّع عن هذه الإشكالية الرئيسة جملة من **الأسئلة الفرعيّة:**

- ✓ ما العوامل التي أدّت إلى تمرّد تأبط؟!
- ✓ هل خالف تأبط مذهب الشعراء القبليين ؟

وقد دفعني إلى هذا البحث عدم وجود دراسة –حسب اطلاعي– تنهض بهذه المهمة بالكيفية التي انتهجها بحثي، ومحاولة إبراز جماليّة التّمرّد في شعر تأبّط، وما **أرومه** من هذا البحث هو: الكشف عن جماليّة التّمرّد في شعر تأبّط؛ سواء على مستوى المضمون، أو على مستوى البناء، وإعطاء تفسير(ات) لكل تمرّد/خروج، وتوضيح العوامل التي أدت لتمرّد تأبّط، غير مبعد السياق الذي متح منه وصب فيه، ولبلوغ الغاية المنهجية ارتأيت لبحثي الخطة التالية، التي أراها جديرة ببلوغ الغاية التي أبتغيها، وتتكون هذه الخطة من: فصلين أساسيين،

مفتتحة بمدخل، ومذيلة بخاتمة. مسبوقة بمقدمة: كما يلي: طرحت في المقدمة رؤيتي للبحث وسيره؛ ذكرا ما يلزم من إشكالية، ومنهج، وهدف، وخطة...، أما المدخل: حاولت من خلاله أن أوطئ للقارئ الدخول لجو البحث؛ عبر تكفيله بتبيين متعلقات البحث، وفيه لمحة عن التّمرّد في عصر تأبّط شرّا (العصر الجاهلي)، ومفهوم التّمرّد (لغة واصطلاحا) وأنواعه. أما الفصل الأول*، الذي وسمته بـ: عوامل تمرّد تأبّط شرّا؛ فقد تكفل بتتبع العوامل التي أدّت إلى هذا التّمرّد، وحصرتها في: العامل الاجتماعي /العامل الاقتصادي (مطعّما بالعامل الجغرافي) /العامل النّفسي الجسدي. ومن خلاله بدت السبيل لاحبة ليكون الفصل الثاني نتيجة للأول الذي عنونته بـ: جماليّة التّمرّد في شعر تأبّط شرا، وقد تتبع جماليّة التمرّد في شعر تأبّط شرا؛ سواء على مستوى المضمون/الموضوعات وتمثل في: التّحلّل من الشّخصية القبلية، والاعتصام/الاحتماء بالمرقبة بدل العصبية القبلية، ومعاشرة الوحوش والحديث عنها، وأحاديث الفرار والعدو. أو على مستوى البناء/الشكل/ السّحنة الخارجية وتمثل في: شعر مقطوعات، والوحدة الموضوعية، والتخلص من المقدمة الطللية، وعدم الاهتمام بالتصريع.

أما **المنهج** الذي اعتمدته في بحثي، فهو المنهج الجمالي، وقد تمت الاستعانة بمناهج أخرى كالمنهج التاريخي في المدخل والفصل الأول، كما استعنت بالمنهج النفساني والاجتماعي وآليات: الوصف، والتحليل، والإحصاء، والمقارنة.

وقد شكّلت بعض **الدراسات السابقة** المشابهة –ولكنها تختلف عنه في الكثير من الجوانب– مفاتيح لاجتياز بعض المغاليق؛ كـ:

- ✓ **مشكلة الحرية في الشّعر الجاهلي**، إعداد: منى نبيه محمد أبو شهاب، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت،2004م. وقد تمت الاستفادة من هذه الدراسة خاصة

*– يستمد الفصل الأول مشروعيته؛ من أن أي عمل أدبي مهما كان، لا يقوم في خواء؛ وإنما يتأسس في فضاء حضاري محدد، ويتشكل في إطار ثقافي يمتح منه ويصب فيه، ويرتبط به ارتباط الجزء بالكل، لذلك لا يغدو –ومن غير الممكن– لفهم حقيقة أي أثر في أي مجال من الثقافة عزله عن سياقاته التي يرتبط به عضويا. ينظر: فرحات الأخضري، **نظرية المحاكاة عند حازم القرطاجني**، إشراف: سعيد خضراوي، مذكرة ماجستير، تخصص: نقد عربي قديم، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر/باتنة1، الجزائر، 2004–2005م، (المقدمة/ج)

في معالجتها لقضية الحرية والبعد الاجتماعي في فصلها الأول، وقد تحدثت عن الصّعاليك وتوقهم إلى الحرية، وقدمت قراءات نفسانية طيبة فيما تعلق بقضية اللون– خاصة عند عنترة– استفدت منها في بحثي، وهي أقرب دراسة إلى بحثي.

- ✓ **التّمرّد في شعر العصر العباسي الأول**، إعداد: فيصل حسين طحيمر العلي، جامعة مؤتة،2004م. رغم استفادتي من هاته الدراسة إلا أن السياق الذي تمت دراسته مغاير للسياق الجاهلي الذي ينتمي إليه بحثي، وتحدث فيها الباحث عن أنواع التمرد في العصر العباسي الأول.
- ✓ **ظواهر التّمرّد في الشّعر العربي المعاصر**، إعداد: محمد أحمد العزب، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر،1976م. تمت الاستفادة من هاته الدراسة في مفهوم التمرد، إلى أن التمرد في الشّعر المعاصر مختلف تماما عن التمرد في شعر تأبط.
- ✓ **ظاهرة التّمرّد في أدبي الرصافي والزهاوي**، إعداد: سفانة داود سلوم، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 2007م. تمت الاستفادة من هاته الدراسة أيضا في مقاربة مفهوم التمرد.

أما عن **الصعوبات** التي واجهتني أقول: خوفي طيلة البحث أنني أقارب شعرا ليس لتأبّط، وصعوبة بعض معاني الأبيات؛ رغم محاولتي الاستفادة من أكثر من ديوان، إلى أن الاعتماد كان على تحقيق "**علي ذو الفقار شاكر**"، إلى أن ما يؤخذ على الرجل؛ تركز اهتمامه على تخريج الأبيات ليثبتها لتأبط، واغفاله –في خضم ذلك– عن شرح المستغلق من الألفاظ، خوفي من أن تأبط لم يكن عبدا أسودا –كما يرى بعض الباحثين؛ وبالتالي الحديث عن عقدة اللون كان سفسطة، وأن تفسير ما تعلق بهاته القضية كان هذرا. خوفي من تداخل معنى التّمردّ مع مصطلحات مشابهة.

وقد نهل البحث من **مظان** عدة أولها مدونة البحث، "**ديوان تأبط شرا وأخباره تحقيق: علي ذو الفقار شاكر**"، والشّعراء الصّعاليك في العصر الجّاهلي ليوسف خليف، وديوان تأبط

شرا لعبد الرحمان المصطاوي، وشعر الصّعاليك منهجه وخصائصه لـ: عبد الحليم حفني، والشّعر والشّعراء لابن قتيبة الدينوري، والأدب العربي القديم لحنا الفاخوري، الغربة في الشّعر الجاهلي لعبد الرزاق الخشروم. وجملة من الروافد العلمية المتنوعة التي أفادت بشكل أوبآخر بلوغ الهدف.

وأريد أن أوضح للقارئ جملة من النقاط، والتي قد يراها منقصة وشينا شوهت البحث؛ فقد يجد القارئ بعض الإنشائية –التي أرهقت النقد الحديث، كما أثبت رومية– إلا أنني لم أقصد إليها قصدا، ذلك أن طبيعة تحليل الخطاب الشّعري–أراها–تحتاج ذلك، وقد يجد بعض الإطناب أيضا؛ إلا أن الضرورة حتّمت أن أضع القارئ كل ما احتاج الأمر في الصورة. وقد يجدني في بعض الأحيان أتحدث بصيغة الجمع وبحثي متعلق بتأبط فقط، فأقول: لقد كان عمل الصّعاليك مشتركا في كسر القواعد؛ فما يلفى عند تأبط من تمرد، قد يلفى عند غيره من الصّعاليك.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أشكر مشرفي: "**أ.د. عمر بن طرية**" نظير صبره وتوجيهه...، كما يطيب لي أن أوجه الشكر لكل من مد لي يد العون. وأقول: إنّني حاولت – جاهدا، رغم أنني مبتدئ– بلوغ الهدف بما مكنني فيه ربي من معرفة متواضعة بالخطاب الشّعري الجاهلي وسياقاته المختلفة، و ما توفر لدي من مادة معرفية وأدوات منهجية، ولا أقول: إنّني أتيت بما لم تأت به الأوائل، ذلك أن لكل سابق فضل، وحسبي أنني اجتهدت وأن أنشد مع الشنفرى: «**وَمَنْ يَغْزُ يَغْنَمْ مَرَّةً ، وَيُشَمَّت**»، ومع عروة «**وَمُبْلِغُ نَفْسٍ عُذْرَهَا مِثْلَ مُنْجِحِ**» ومع أبي البقاء الرّندي «**لِكُل شَيْءٍ إذَا مَا تَمّ نُقْصَانُ**».

تم الانتهاء من تدبيج المقدمة: ظهر الأربعاء 16/شوال/1440هـ، الموافق لـ:19/جوان/2019م

الأخضر بلول- الوادي

مــدخـل

أوّلا: مفهوم التّمرّد وأنواعه

1-مفهوم التّمرّد

2- أنواع التّمرّد

ثانيا: لمحة عن التّمرّد في عصر تأبّط شرّاً

أولا: مفهوم التّمرّد وأنواعه.

1-مفهومه:

أ- **لغة:**

جاء في "**مقاييس اللغة**" لـ "**ابن فارس**" مادة **(مرد)**، «الميم **والراء والدال أصل صحيح يدل على تجريد الشيء من قشره أو ما يعلوه من شعره [...] والمَارِدُ العاتي**»[1].

أما في "**لسان العرب**" لـ"**ابن منظور**"، مادة **(مرد)**، «**المارد العاتي مَرُدَ على الأمر بالفم يَمْرُدُ مُرُودًا ومراده فهو مارِدٌ ومريدٌ، وتَمَرَّدَ أقبلَ وعتا و تأويل المُرود أن يبلغ الغاية التي يخرج من جملة ما عليه ذلك الصنف**»[2].

أما في "**تاج العروس**" لـ "**الزبيدي**" فتعني المادة**(مَرَدَ)** «... **وقال ابن القطاع في الأفعال: مَرَدَ الإنسان والسلطان أي كنَصَرَ مَرَدَاةً: عَتَا وعَصَى ومَرُدَ أيضا كذلك [...] ومَرَدَ على الشرِّ وتَمَرَّدَ: عتا وطغى [...] وقال ابن الأعرابي: المَرْدُ: التَطاوُلُ بالكبر والمعاصي.**»[3]

وفي "**معجم اللغة العربية المعاصرة**" «.. **مَرَدَ الشخصُ: طَغَا وعَتَى، جاوز حد أمثاله**»[4]

---

[1]- ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن زكريا ت395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تح وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، 1399هـ/ 1979م، ج5، ص 317.

[2]- ابن منظور، **لسان العرب**، مج 3، باب "مرد"، ص 400.

[3]- الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني ت1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: عبد الستار أحمد فراج، مر: لجنة فنية من وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، (د.ط)، 1391 هـ / 1971 م، ص 164-165.

[4] - أحمد مختار عمر، بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1429هـ / 2008م، مج3، ص 2084. (عبارة عن سلسلة واحدة، أربع مجلدات بصيغة PDF).

يمكن الخلوص إلى أنَّ معنى التّمرّد في اللّغة –على ذمة هذه المعاجم *– العتو والخروج والعصيان والطغيان وتجاوز الحد والثورة والعدوان عن جملة ما عليه الصنف.

ب–اصطلاحا:

جاء في "**معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**": «التّمرّد **(dissent) الخروج على نواميس المجتمع وقوانين النظام العام، وعدم الاعتراف بسلطان أي سلطة**»[1].

وعُرِّفَ أيضا بأنه: «**نمط سلوكي مبالغ فيه، خارج عن حد المألوف أو حد السواء، وهو شعور بالرفض لكل ما يحيط بالفرد، وما يترتب عليه من سلوك قد يتصف بالعداء والكراهية أو هو السلوك الرافض لكل ما استقر عليه المجتمع وألفه من عادات وتقاليد**»[2]

من خلال هذه الفهوم يمكنني الخلوص إلى أن التّمرّد: هو الخروج عن النظام العام المعمول به من طرف مجتمع المتمرد والوقوف في وجه هذا النظام وعصيانه والثورة عليه سواء كان نظاما اجتماعيا أو دينيا أو اقتصاديا أو أدبيا. وقد اتضح أن المعنى الاصطلاحي لم يخرج عن أصل الدلالة اللغوية.

وقد كان في إبداع الكاتب الفرنسي" **ألبير كامي**"* وهو واحد من الذين أصّلوا لظاهرة التّمرّد بعمق، ما يؤكد أن مصطلح " التّمرّد" يعني عنده **(نعم أولا)**، فإذا ما رفضت أداء عمل

---

*– تجدر الإشارة إلى أنّ أغلب المعاجم متشابهة في معنى التّمرّد، وذلك لأخذ بعضها عن بعض، فقد أخذ ابن منظور– مثلا– عن الأزهري، والجوهري وغيرهم، وقد حاولت أن أتقصى المادة في المعاجم – قديمها وحديثها – من ابن فارس (ق4 هـ)، مرورا بابن منظور(ق7هـ) والزبيدي(ق12هـ) وصولا إلى أحمد مختار عمر (ق15هـ/21هـ).

[1] – مجدي وهبه، كامل المهندس، **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984م، ص120.

[2]– فيصل حسين طحيمر العلي، **التّمرّد في شعر العصر العباسي الأول**، إشراف: أنور عليان أبو سويلم، رسالة دكتوراه في الأدب العربي، جامعة مؤته/ الأردن،2004م، ص 5.

*–**ألبير كامي**: 1913–1960 فيلسوف وجودي وكاتب مسرحي وروائي فرنسي–جزائري كان روائيا وكاتبا مسرحيا في المقام الأول، إلا أنه كان فيلسوفا. وكانت مسرحياته ورواياته عرضا أمينا لفلسفته في الوجود والحب والموت والثورة والمقاومة والحرية.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%B1_%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%88 تاريخ الدخول:2019/06/13م، زمن الدخول:00:2

أو أكرهت على القيام به، فهذا يعني في دخيلة النفس إرادة غامضة نوعا ما في أداء نقيضه، وقد استطاع "**كامي**" في "**أسطورة سيزيف**" " أن يسجل السمات الرئيسية لتمرده على أنه تمرّد شجاع وواعٍ ومستبصر يرى بوضح أن العالم غير قابل للفهم[1].

وقد ورد مصطلح "التّمرّد" أول مرة ويشير إلى المنشقين عن الكنيسة البريطانية[2].

وللتّمرّد عند الشّاعر أبعاد مختلفة يوجزها "**زهير غازي**" كالآتي: فأول هذه الأبعاد عنده تكمن في رفض الشاعر للواقع بتقاليده الاجتماعية التي تحيط به، وقد يتعداها إلى الرفض والاحتجاج على الأنظمة التي يعيش في ظلها، فيتعارض الشاعر في هذه الحالة مع مجتمعه ومحيطه، وأحد أهم هذه الأبعاد هي: الثورة على التقاليد والأعراف السائدة في القبيلة ثم قيود النظام السياسي والاجتماعي، وثالث هذه الأسباب الزهد واحتقار كل شيء في الحياة مادام الموت هو نهايتها فلا جدوى من هذا الصراع فيها ومن انشغل بها فلا عقل له ولا ضمير[3].

ويمكن القول: إن التّمرّد يرتبط ارتباط وثيقا باليأس والقنوط، الذي يقود إلى الرفض المستمر وعدم الرضا بشكل تام عن الواقع، ليضع ظاهرة التّمرّد في مستوى يدور مع الإنسان في الكون وجودا وعدما، وفق قاعدة (إنني أتمرد إذا أنا موجود) مما يوازي الكوجيتو الديكارتي الشهير (أنا أفكر إذا أنا موجود)[4].

2- أنواع التّمرّد

للتّمرد أنواع عديدة، سأذكر منها المشهور (التّمرّد الفني، التّمرّد الاجتماعي، والتّمرّد الديني):

---

[1] – ينظر: أحمد محمد العزب، **ظواهر التّمرّد في الشّعر العربي المعاصر**، إشراف: أحمد الشرباص، رسالة دكتوراه، قسم الأدب والنقد، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر/ مصر، 1976م، ص 7.

[2] – سفانه دواد سلوم ، **ظاهرة المرد في أدبي الرصافي والزهاوي (دراسة تحليلية موازنة)**، إشراف: خذام جمال الدين الألوسي، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدبها، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد/ العراق، 1428م / 2007م ص 11.

[3] – ينظر: **المرجع نفسه**، ص15.

[4] – ينظر: أحمد محمد العزب، **ظواهر التّمرّد في الشّعر العربي المعاصر**، ص8.

التّمرّد الفني: هو خروج الشاعر عن الطريقة التي تنظم عليها القصيدة في عصره من ناحية الموضوعات أو البناء.

لقد كان للشعراء الصّعاليك السبق في التّمرّد الفني – كما أسلفت –، وقد برزت هذه الظاهرة أيضا في شعر العصر العباسي الأول (132هـ–232 هـ) وبخاصة في شعر "**أبي نواس**"* فقد دعا هذا الأخير الشّعراء إلى هجر الدمن والرسوم، ليحثهم على افتتاح قصائدهم بالخمر وذكره ووصفه، والضرب بعرض الحائط بالمقدمة الطللية العربية السليلة، ويمكن تتبع هذه الدعوة في قوله: على سبيل المثال لا الحصر. [من الرمل]

قُلْ لمنْ يبْكي على رَسْمٍ دَرَسْ واقفاً، ما ضَرّ لو كان جلسْ.

اتركِ الرَّبْعَ، وسَلمى جانباً واصطبحْ كرْخيّة مثل القبسْ.

لا مشاحته عند عالم بالشّعر العربي القديم أن "**أبا نواس**" يسخر ويتهكم ب الشّعراء العرب القدامى الذين كانوا يقفون على الأطلال، ليدعو دعوة صريحة واضحة – وضوح نار القرى ليلا على علم– إلى الإقبال على الخمر وهي دعوة نابعة–كما يرى أكثر من باحث– من نزعته الشعوبية المعادية لكل ما هو عربي، إلى جانب تغيير الحياة الاجتماعية في العصر العباسي فقد تحضّر المجتمع ولم يعد الظعن أو الارتحال جزءا من حياة العرب عصرذاك.

ومن مظاهر التّمرّد الفني محاولة بعض الشّعراء تحطيم عمود الشّعر العربي، الذي استنتجه "**الآمدي**" و"**المرزوقي**" و"**الجرجاني**" بالنظر إلى طريقة العرب في قرض الشّعر ومن

* – **أبو نواس:** هو الحسن بن هانئ، ولد سنة143هـ، من أب أعرابي وأم فارسية، عرف بحبه للخمر واللهو والمجون وتمرده على نسق القصيدة القديمة، توفي200هـ. تنظر ترجمته في: عبد عون الروضان، **موسوعة شعراء العصر العباسي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن–عمان، ط1، 2001م، ج1(من132هـ إلى 350هـ)، ص50–56.. وابن قتيبة الدينوري، **الشّعر والشّعراء**، تح وشر: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، د.ط، القاهرة، 1982م، ج2، ص796–876. وحنا الفاخوري، **الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1986م، ص691 –712.

ذلك قول "**صريع الغواني**"* –يمدح "**يزيد بن مزيد الشيباني**"–: [من البسيط]

سَدَّ الثُغورَ يَزيدٌ بَعدَما اِنفَرَجَت بِقائِمِ السَّيفِ لا بِالخَتلِ وَالحِيَلِ

أَغَرُّ أَبيَضُ يُغشى البَيضَ أَبيَضُ لا يَرضى لِمَولاهُ يَومَ الرَوعِ بِالفَشَلِ

موفٍ عَلى مُهجٍ في يَومِ ذي رَهَجٍ كَأَنَّهُ أَجَلٌ يَسعى إِلى أَمَلِ

لقد امتلأت النّتفة بالصنعة اللفظية إذا استخدم الشاعر ألوانا كثيرة من البديع كالطباق في قوله (سد، وانفرجت) والجناس في قوله (مهج/رهج، والحيل/الختل)، والتقسيم المرصع في البيت الأخير وكأن مسلما كان مضطرا إلى الاستزادة من هذه الصنعة اللفظية ليلبس نهجه القديم في الشّعر لباسا يوافق عصره ويتساوى مع المجددين من معاصريه[1].

التّمرّد الاجتماعي: خروج الشاعر عن القيم الاجتماعية السائدة والمعمول بها في عصره واستهجانها والكفر بها.

لقد تمرد العديد من الشّعراء في العصر الجاهلي على القيم والأعراف الاجتماعية كامرئ القيس وطرفة بن العبد (الفتى القتيل)، والشّعراء الصّعاليك وأضراب هؤلاء. وقد برزت ظاهرة التّمرّد الاجتماعي بصورة جليّة في العباسي فقد تغيرت كثيرا من المفاهيم والأعراف لدى الشّعراء ومن ذلك ما قاله "**محمد بن حازم**"*: [من البسيط]

اضرعْ إلى الله لا تضرعْ إلى النَّاسِ واقنعْ بيأسٍ فإنَّ العزَّ في الياسِ

---

*– **صريع الغواني:** مسلم بن الوليد، جايل أبا نواس وبشار، قال الخمر والمدح، يعده ابن قتيبة أول من ألطف المعاني ورقق في القول، إلا أن الفاخوري لم يدرجه ضمن شعراء الثورة التجديدية (!)–على حد تعبيره–. تنظر ترجمته في: ابن قتيبة، **الشّعر والشّعراء**، ج2، ص832 –842، وعبد عون الروضان، **موسوعة شعراء العصر العباسي**، ج1، ص157–159.

[1]– ينظر: صالح علي سليم الشتيوي، **ظواهر من التّمرّد في نماذج من شعر العصر العباسي الأول**، مجلة جامعة دمشق، مج20، ع (1+2)، 2004م، ص 87 –89.

*– **محمد ابن حازم:** هو أبو جعفر محمد بن حازم بن عمرو الباهلي، ولد عام 113هـ ، شاعر مطبوع، كثير الهجاء، لم يمدح من الخلفاء غير المأمون العباسي نشأ في البصرة وسكن في البصرة و توفي عام 195هـ بغداد https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A8%D9%86_%D تاريخ الدخول:062019/13م، زمن الدخول:00:28.

واستغنِ عنْ كلِّ ذي قربى وذي رحمٍ إنَّ الغنيَّ منِ استغنى عنِ النَّاسِ

يتبدى تصدع الذات وتمزقها لعدم انسجامها مع مجتمعها فقد اتسع الشرح بين الذات والمنظومة الاجتماعية، ففقدت مقومات التواصل والوئام، وألفاظ النص تكشف عن رؤى الشاعر الداخلية هذه الرؤى الذي تصطدم بواقعه الخارجي فقد استعمل ألفاظا تتصل بعالمه الباطني مثل: (اضرع، اقنع، استغني...).

ويتمرد "**أبو المخفف**"* عن مجتمعه، فيتخذ العاذل رمزا فنيا يسقط عليه أفكاره ومشاعره، إذ يقول: [من مجزوء الكامل]

دَعْ عنْكَ لَومِي يَا عَذُولْ فَلَسْتُ أَفْهَمُ مَا تَقُولْ

إنّ الرَغِيفَ مُحَبّبٌ في النّاسِ مَطْلَبُه جَمِيلُ

لقد أصم الشاعر أذنيه عن سماع أقوال مجتمعه ونصائحه، لذا جاء فعل الأمر "**دع**" ليجسد لنا موقف الرفض والتحدي والتّمرّد عن العذل – رمز المجتمع – فلم يعد الشاعر يفهم ما يقوله مجتمعه، لأن الشاعر فقير تهمه مقومات حياته الاجتماعية والمعيشية. ومن قبيل هذا كثير[1].

التّمرّد الديني: هو خروج الشاعر وعصيانه للمنظومة الدينية للمجتمع الذي يعيش فيه.

* –**أبو المخفف:** عاذر بن شاكر أبو المخفف (218هـ– 833 م)، شاعر عباسي، كان أيام المأمون، وقد كان طريفاً طيّباً شاعراً، كان يركب حماراً وجاريته حمار آخر، ويدور ببغداد، ولا يمر بذي سلطان ولا تاجر ولا صانع إلا أخذ منه شيئا يسيراً. ينظر: https://al-maktaba.org/book/2114/324 تاريخ الدخول:062019/13م، زمن الدخول:00:28.

[1]– ينظر: صالح علي سليم الشتيوي، **ظواهر من** التّمرّد **في نماذج من شعر العصر العباسي الأول**، ص 89–90.

خرج بعض الشّعراء عن القيم الدينية والمبادئ الاسلامية السمحة وجاهروا بمعصية الخالق وضربوا الثوابت والمعتقدات عرض الحائط، ووأدوها، -خاصة في عهد "**أبي بكر الصديق**" (الخليفة الأول، رضي الله عنه) – ونجد هذا عند "**الحطيئة**"*عندما ظهر في شعره (ردة) بعد وفاة الرسول (ص)، ويمكن تتبع هذا عند شعراء الفرق الضالة على مذهب (أهل السنة والجماعة) كـ "**الشيعة والخوارج**"، و"**الأخطل**"* شاعر البلاط الأموي – وإن كان نصرانيا– في عهد "عبد الملك بن مروان" يقول هذا الأخير، مستهزئا بالمؤذن: [من الوافر]

وَلَستُ بِقائِمٍ كَالعيرِ يَدعو قبيل الصبحِ حَيَّ عَلى الفَلاحِ
وَلَكِنّي سَأَشرَبُها شَمولاً وَأَسجُدُ عِندَ مُنبَلَجِ الصَباح

وقد استمرت حركة التّمرّد الديني في العصر العباسي الأول فنجد "**بشار بن برد**"* يقول في عنجهية: [من الطويل]

لعمرك ما تركُ الصلاة بمنكرٍ ولا الصَّوم إن زارتك "أمُّ محمَّدِ".

---

*– **الحطيئة:** وهو جرول بن أوس، مهلهل النسب، شاعر مخضرم، من المدرسة الأوسية/ عبيد الشّعر/ مدرسة التّأني، كان رقيق الإسلام، وقيل إنه ارتد في خلافة أبي بكر يقول مستهزئا بعد تولي الخليفة الأول: [من الطويل]

أطعنا رسول الله إذ كان حاضرا فيا لهفتي ما بال دين أبي بكر!
أيورثها بكرا إذ مات بعده؟ فتتلك، وبيت الله قاصمة الظهر

تنظر ترجمته في: ابن قتيبة الدينوري، **الشّعر والشّعراء**، ج1، ص322–328، وحنا الفاخوري، **الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)**، ص275 –277.

* – **الأخطل:** غياث بن عوف، تغلبي النسب، ولد سنة 20هـ، نصراني الديانة، من الثالوث الأموي، شاعر بن أمية غير مدافع، توفي92 هـ. تنظر ترجمته في: ابن قتيبة الدينوري، **الشّعر والشّعراء**، ج1، ص483–496، وحنا الفاخوري، **الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)**، ص464–478.

* – **بشار ابن برد:** شاعر عباسي، مولى لبني عقيل، ولد 96 هـ، من شعراء الثورة التجديدية، اتهم بالزندقة وعرف بالشعوبية والعداء للعرب، قتل سنة 168هـ. تنظر ترجمته في: ابن قتيبة، **الشّعر والشّعراء**، ج2، ص757–760، وعبد عون الروضان، **موسوعة شعراء العصر العباسي**، ج1، ص85–89، وحنا الفاخوري، **الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)**، ص679–689.

يتضح من خلال هذا البيت أن بن برد (الزنديق) يتهكم بالثوابت الإسلامية (الصوم/الصلاة) ويجاهر بها علنا، وفي الحق تضيق مئات الصفحات عن تتبع حركة التّمرّد الديني في التاريخ الإسلامي.

وهناك أنواع أخرى للتمرد كالتّمرّد السياسي*والتّمرّد النفسي والتّمرّد الوجودي والتّمرّد القبلي*.

* – للاستزادة –في هذا الموضوع– ينظر: فيصل حسين طحيمر العلي، **التّمرّد في شعر العصر العباسي الأول**، (الفصل الأول: التّمرّد السياسي).

* – للاستزادة –في هذا الموضوع– ينظر: صالح علي سليم الشتيوي، **ظواهر من التّمرّد في نماذج من شعر العصر العباسي الأول**، ص104–115.

ثانيا: لمحة عن التّمرّد في عصر تأبّط شرّاً (الجاهلي):

لعلّ نظرة عجلى على الخطاب الشّعري الجاهلي، تكفي الدّارس المهتم- الذي في مثل حالي-لاستجلاء حركات التّمرّد- عند الشّعراء الجاهليين - على النّظام العام، وفي الحق لا تكفي مئات الصّفحات إذا أردت أن أفصّل في هذا الموضوع، ولكن سأتحدّث عن أشهر حركات التّمرّد.

أول ما تقع عين النّاظر في الخطاب الشّعريّ الجاهلي- إذا ما رام البحث عن النّتوءات الخارجة عن الجذع العام للعرف القبلي الجاهلي بكافة تمظهراته- على أمير الشّعراء والمقدم عند الأدباء "**امرئ القيس**"* وسبب خروجه على النّظام الاجتماعي، ومن بعده تسرب هذا الخروج إلى شعره، خاصة في المعلّقة (مجونه/عهره) «**فقد صنع في الشّعر بفاطمة ما صنع، و كان لها عاشقا [...]* حتى كان يوم دارة جلجل[...] ما كان[** وأحداث هذا اليوم علّة إنشاء المعلقة أو جزء منها على الأقل] **[...] فلما بلغ ذلك أباه (حجرا) دعا مولى له [...] فقال له: اقتل امرأ القيس و أتني بعينه، فذبح جؤذرا فأتاه بعينيه، فندم حجر على ذلك، فقال [**المولى]: **أبيت اللعن إني لم أقتله [...] فرده إلى أبيه فنهاه عن قوله الشّعر، ثم إنّه قال: ألا انعم صباحا أيها الطّلل البالي، فبلغ ذلك أباه فطرده** »[1]. والنّاظر في المعلقة لا يحتاج كثير نظر لاكتشاف مجونه وعهره أليس هو القائل: [من الطويل]

---

*- **امرؤ القيس:** وهو امرؤ القيس بن حجر بن عمرو بن حجر آكل المرار، حامل لواء الشّعر، قحطاني النسب، واسمه حندج بن حجر، وامرؤ القيس لقب له، ويلقب أيضا بالملك الظّليل، وذي القروح، وهو من الطّبقة الأولى عند كافة أهل الصّناعة، عاش في القرن السّادس ميلادي، عُرف بمجونه وعربدته. تنظر ترجمته في: ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي الدينوري ت: 276هـ)، **الشّعر والشّعراء**، ج1، ص 105-136. وحنّا الفاخوري، **الجّامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)**، ص 187-175.

*- [...]: علامة حذف من النص اختصارا لطول الشرح، تم اعتمادها في أكثر من موضع داخل البحث.

[1]- ابن قتيبة، **الشّعر والشّعراء**، ج1، ص107.

ويَومَ دَخَلْتُ الخِدْرَ خِدْرَ عُنَيْزَةٍ فَقَالَتْ: لَكَ الوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجِلِي
وَبَيْضَةُ خِدْرٍ لَا يُرَامُ جِنَاؤُهَا تَمَتَّعْتُ مِنْ لَهْوٍ بِهَا غَيْرَ مُعْجِلِ
مَدَدْتُ بِغُصْنَيْ دَوْمَةٍ فَتَمَايَلَتْ عَلَيَّ هَضِيمَ الكَشْحِ رَيَّا المُخَلْخَلِ
مُهَفْهَفَةٌ بَيْضَاءُ غَيْرُ مُفَاضَةٍ تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجَنْجَلِ
وَكَشْحٍ لَطِيفٍ كَالجَدِيلِ مُخَصَّرٍ وسَاقٍ كَأُنْبُوبِ السَّقِيِّ المُذَلَّلِ[1]

ففي هذه الأبيات يصوّر امرؤ القيس استمتاعه ببيضة خدر– على حدّ تعبيره الجميل – ويصوّر جسمها بكل تفاصيله، وكيف جامعها، وبلغ غايته من هذه البيضة البضة، فهي لطيفة الكشح، بيضاء العوارض، مصقولة اللّبّة*، ويُعدُّ هذا من باب التّمرّد على القيم الاجتماعية، لذلك طُرِدَ من طرف والده من القصر، وعاش متشرّدا غير قليل حتى قتل بنو أسد أباه، فعاد إلى حياته الطّبيعية طالبا ثأر أبيه، ولكن هيهات، فقد وافته المنيّة قبل بلوغ غايته، والخبر أشهر من أن يذكر.

ونظير هذا يُلفى في الخطاب **الشّعري** لـ **"طرفة بن العبد"** *فقد «**فَقَدَ أباه وهو طفل، فتعهدّه أعمامه، إلا أنّهم ظلموه وهضموا حقوق أمّه وردة بنت عبد المسيح، فنشأ لاهيا**

---

[1]– الأنباريّ (أبو بكر محمد أبي القاسم ت 328 هـ)، **المعلّقات السّبع**، إعداد ومراجعة: عبد العزيز محمد جمعة، مؤسّسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشّعري، الكويت، 1424 هـ /2003م، ص16–20.

* – عاب النّقاد الأخلاقيون معلّقة "**امرئ القيس**" من **(ناحية أخلاقية)** بسبب عهره ومجونه–كما أسلفت– فـ «**الباقلانيّ يعيب معلّقة امرئ القيس من زاوية أخلاقية**». إحسان عبّاس، **تاريخ النّقد الأدبي عند العرب (نقد الشّعر من القرن الثّاني حتى القرن الثّامن الهجري)**، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، ط4، 1404هـ/ 1983م، ص37. لقد فصّل **عبّاس** في إحدى نقاط المقدّمة المعنونة بـ **"العلاقة بين الشّعر والأخلاق أو الشّعر والدين"** في هذه القضيّة – قضية الاستهتار بالقيم الدّينية خاصة– وفي الحق لا يعاب **الشّعر** – في نظري – من هذه الزّاوية الأخلاقية الدّينية وإن كانت انعكاساتها خطيرة على النّشء الذي يُعلم الشّعر –كما كانت تصنع العرب– وقد جار النّقاد الأخلاقيون على الرجل فهو لم يكن مسلما، وإن كانت هناك قيم أخلاقية ضابطة في عصره!

*– **طرفة ابن العبد:** هو عمرو بن العبد بن سفيان البكريّ، ولد حوالي عام 86 ق. هـ بصحراء البحرين، وطرفة لقبه ويلقب أيضا بالفتى القتيل –لأنه مات شابا– توفي 60 ق. هـ. تنظر ترجمته في: الأنباريّ، **المعلّقات السّبع**، ص28. وحنّا الفاخوري، **الجّامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)**، ص 230. وابن قتيبة، **الشّعر والشّعراء**، ج1، ص135.

يبذر ماله في السّكر والمجون، فطرده قومه وراح يضرب في البلاد متشرّدا، ثم عاد إلى قومه فأرعوه الإبل[...] أهمل طرفة رعاية الإبل حتى قام خلاف بينه وبين أخيه معبد في شأنها، وكانت الخاتمة أن عاد طرفة إلى الضرب في البلاد»[1].

والنّاظر في الخطاب الشّعري لطرفة – المعلّقة خاصة – يجده يصرخ في وجه المجتمع الذي ظلمه وأكل حقّه، فقد عبثوا بحق أمه **وردة** وأطفالها وشرّدوه كالبعير المعبّد–على حدّ قوله– فهو القائل: [من الطويل]

إلى أنْ تَحامَتْنِي العَشِيرَةُ كُلُّهَا وبَيْعِي وإنْفَاقِي طَرِيفِي ومُتْلَدِي

ومَازَالَ تِشْرَابِي الخُمورَ ولذّتِي وأُفْرِدْتُ إفْرادَ البَعِيرِ المُعَبَّدِ[2]

وهو القائل: [من الطويل]

وظُلْمُ ذَوِي القُرْبَى أشَدُّ مضَاضَةً عَلَى المَرْءِ مِنْ وقْعِ الحُسَامِ المُهَنّدِ[3]

وقد نَهَضَ **طرفة** في وجه العُرف والرأي السّائد فقال مخاطبا أعمامه في جرأة شديدة: [من الكامل]

ما تَنْظُرُونَ بِحَقِ وَرْدَةَ فِيكُمُ صِغَرَ البَنُونَ ورَهْطُ وَرْدَةَ غُيّبُ

قَدْ يَبْعَثُ الأَمْرَ العَظِيمَ صَغِيرُهُ حتَّى تَظَلَّ لهُ الدّماءُ تَصَبَّبُ[4]

فالشّاعر في هذه الأبيات يذّكر المجتمع (الظّالم) بأنّ له حقّ هُضِم بعد تيتّمه، فلم يعطه أعمامه حقّه وحقّ الظّلع القاصر **(أمه وردة)**، التي لم يحظر رهطها (قومها)–على حدّ تعبيره– فبغياب أخواله هُضِم حقّه وهُمِش، فكانت نتيجة هذا الظّلم، الكُفْر برابط النّسب والدّم والاستهتار بالقيم.

---

[1]–حنّا الفاخوري: **الجّامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)**، ص 230.

[2] – الأنباريّ، **المعلّقات السّبع**، ص37.

[3] – **المرجع نفسه**، ص40.

[4]–حنّا الفاخوري، **الجّامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)** ص 232–233.

ولكن إذا أردت أن أتحدّث عن أكبر حركة تمرّد في الخطاب الشّعريّ الجاهلي فلا مناص لي من الحديث عن تمرّد الشّعراء الصّعاليك* بكافة أصنافهم* كـ "**الشّنفرى**"* و"**عروة**

---

* – **الصّعاليك:** مفردها صعلوك، الصّعلوك: الفقير الذي لا مال له، زاد الأزهري ولا اعتماد، قال حاتم الطّائي: [من الطويل]

غَنِينَا زَمَانًا بالتّصَعْلُكِ والغِنَى فَكُلًّا سَقَانَاهُ بكأسَيْهِمَا الدَّهْرُ

وتصعلكت الإبل خرجت أوبارها وانجردت وطرحتها.

و**التّصعلك:** الفقر، وصعاليك العرب ذؤبانها، وتدور المادة في الضمور والانجراد فالصّعلكة إذا: الفقر الذي يجرّد الإنسان من ماله ويظهره ضامرا هزيلا بين الأغنياء المترفين، ولا اعتماد له على شيء واحد يتكئ عليه أو يتكل عليه ليشق طريقه في الحياة. هذا من الناحية اللغوية، أما في الاصطلاح: فهم أولئك المشاغبون المُغِيرُون، أبناء الليل الذين يسهرون ليلهم في النّهب والسّلب والإغارة، بينما ينعم الخليّون المسترخون المسالمون بالرّاحة والنّوم، فالكلمة خرجت من الدّائرة اللغويّة (دائرة الفقر) إلى دائرة أخرى أوضع منها هي دائرة الغزو والإغارة للنّهب والسّرقة والسّلب. ينظر: يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجّاهلي**، دار المعارف، مصر، د.ط، يناير 1959. (الفصل الأوّل، وقد عنونه بـ "**التّعريف بالصّعلكة**")، ص19–59.

* – **أصناف الصّعاليك:**

- **الخلعاء الشذاذ:** وهم الذين خلعتهم قبائلهم لكثرة جرائرهم، مثل: حاجز الأزدي وقيس بن الحدادية وأبي الطّمحان القيني.
- **الأغربة:** وهم أبناء الحبشيات السود. وقد نبذهم آبائهم ولم يلحقوهم بهم لاشتراكهم في السواد مع أمهاتهم. كتأبّط شرّا، والشّنفرى، والسّليك بن السلكة،.
- **المحترفون:** وهم الذين احترفوا الصّعلكة احترافا، ولم يكونوا من الخلعاء ولا أبناء الإماء الحبشيات، كعروة بن الورد، وقد تحترف قبيلة بأكملها الصّعلكة، كهذيل وفهم. ينظر: شوقي ضيف، **تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)**، دار المعارف، القاهرة، ط24، 2003م، ص 375.

* – **الشنفرى:** وهو عمر بن مالك الأزدي، ويعني لقبه –الشّنفرى– غليظ الشفتين. شاعر جاهلي، قحطاني النسب وهو صعلوك عداء كان له ثأر مع بني سلمان، وهو من الأغربة، توفي70 ق. هـ / 525 م. تنظر ترجمته في: الشنفرى (عمرو بن مالك)، **الديوان**، جمعه وحققه وشرحه: اميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، ط2، 1417 هـ/1996م، ص9–15.

بن الورد"* و"**السّليك بن السلكة**"*، وأضرابهم، فقد تمرّد هؤلاء الصّعاليك نتيجة أسباب كثيرة من بينها: الفقر، العصبية القبليّة، والنظرة الدونية لحاملي اللون الأسود ، ...* وقد ترددّت في أشعارهم صيحات الفقر والجوع، كما تموج أنفسهم بثورة عارمة على الأغنياء والأشحاء[1]، فالشنفرى يعلن خروجه عن رابطة الدّم والنّسب في لاميته المعروفة بـ **"لامية العرب"**، فيقول: [من الطويل]

أَقِيمُوا بَنِي أُمّي، صُدُورَ مَطِيكُم فإنّي، إلى قَومٍ سِوَاكُم لأَمْيَلُ
فَقَدْ حُمّتِ الحاجاتُ واللّيْلُ مُقْمِرٌ وشُدَّتْ لِطيّاتٍ مَطَايَا وَأَرْحُلُ
وفي الأَرْضِ مَنْأًى للكَرِيمِ عَنِ الأَذَى وفِيهَا لِمَنْ خَافَ القِلَى مُتَعَزّلُ
لَعَمْرُكَ ما بالأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ سَرَى رَاغِبًا أو راهِبًا وهوَ يَعْقِلُ
ولِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سِيدٌ عَمَلَّسٌ وأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وعَرْفاءُ جَيئَلُ [جَيأَلُ]
هُم الأَهْلُ لا مُسْتَودعُ السِرِ ذَائِعٌ لَدَيْهِمْ ولا الجَّانِي بِمَا جَرَّ يُخْذَلُ2

---

* – **عروة ابن الورد:** وهو أبو نجدة أو أبو حمدان، عروة بن الورد العبسيّ، من أهل نجد، يلقب بـ:"**عروة الصّعاليك**" لجمعه إياهم وقيامه بأمورهم، وهو من المحترفين، توفي 26 ق.هـ، ينظر: عروة بن الورد العبسي، **الديوان**، شر: ابن السكيت، اعتنى بتصحيحه: الشيخ بن أبي شنب، مطبعة جول كربونل، الجزائر،1926م، ص5–10.

* – **السّليك ابن السلكة:** وهو السّليك بن عمر بن الحارث بن تميم، والسّلكة أمه، وهي أمة سوداء، وكان صعلوكا عداءً، وهو من الأغربة، يلقب بـ "**سليك المقانب**"، وكان (خِرِيتًا) بمسالك الصحراء عاش في القرن السادس. ينظر: الصّعاليك (الشنفرى، عروة بن الورد، تأبّط شرا، السليك بن السلكة)، **ديوانهم**، شر: يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، د. ط، 2004 ص 179–180.

* – للاستزادة ينظر: يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك العصر الجاهلي**، ففي الفصل الثّاني والثّالث والرّابع تتبع **خليف** أسباب ظهور حركة الصّعلكة وأرجعها إلى: سبب اجتماعي/ سبب اقتصادي/ سبب جغرافي، وفرّق السّبب النّفسي بين الأسباب السّالفة الذّكر، وعبد العليم حفني، **شعر الصّعاليك (منهجه وخصائصه)**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، د.ط، 1987م، وقد أرجع حفني أسباب الصعلكة إلى:(عدم وجود دولة جامعة / وجود زعامات غير متزنة/ طبيعة على الأرض والحياة / عوامل فردية كالوارثة والاستعداد والشذوذ)، ص42 –85.

[1]– ينظر: شوقي ضيف، **العصر الجاهلي**، ص 375.

[2]–ينظر: الشنفرى، **الديوان**، ص58–59.

يتّضح من الأبيات أن الرّجل ملّ أهله (قومه) فاختار أن ينأى عن الأذى –على حدّ قوله– واختار بدل المجتمع الإنساني المجتمع الحيواني –أهله– (وهم الذّئب والنّمر والضّبع)، فهم لا يذيعون السّر ولا يخذلون الجّاني، فشدّ الشنفرى رحاله إلى هذا المجتمع ليعيش الحياة الكريمة التي افتقدها بين أبناء أمه. وفي الأبيات حرارة لاذعة، وحسرة مستمرة ودعاوى عريضة، واغتراب جريح، فالحياة مع هؤلاء ضنينة بالفرح.

وقد قال مخاطبا المجتمع الإنساني: [من الطويل]

وإنّي لَحُلْوٌ إنْ أُرِيدَتْ حلاوتِي ومُرٌ إذَا نَفْسُ العَزُوفِ استَمَرَّتِ[1]

ويمكن القول إن سبب تمرّد الشّنفرى هو أذى قومه له، فقد وُلِدَ فيهم عَبْدًا، تسرّب له السّواد من أمّه، فهُمِشَ كغيره من العبيد وسُلِبَ الحياة الكريمة.

أما عند الأمير **(عروة بن الورد)** فيختلف الخطاب وتختلف أسباب تمرده، فقد أهلك قومه الفقر بسبب حرب لا ناقة لهم فيها ولا جمل كانت علتها جشع "**قيس بن زهير**"*– سيد عبس– وقد كان الرّجل من بين ضحايا الحرب العوان التي دارت رحاها في الأخير على عبس. وقد هرب بن زهير المتسبّب فيها الي مكان آمن (بعدما وصل البل إلى ذقنه)، وقد أنهكت الحرب كلا القبيلتين والخطاب الشّعري لعروة يحدث بذلك، فقد وجه في أكثر من

[1]–ينظر: أحمد وهب رومية ، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع207، مارس1996، ص244.

*– لقد تعاور أساتذة الأدب الجاهلي، واستقر في أذهان طلابنا(!) أن سبب حرب "**داحس والغبراء**" سباق بين هاتين الفرسين(!)، وهذا ما أدخله ضمن "**الحقيقة/الصواب الموروث**" –كما يسميه الجابري–. وفي الحق هذا السبب الظاهر أما الخفي–وهو الأهم– فهو الصراع من أجل المال الذي كانت عبس تجنيه من حماية لطائم النعمان بن المنذر، وقوافل الفرس التي تلج صحراء نجد متجهةً إلى مكة واليمن، فقد كان النعمان يبعث بلطيمة من ألف بعير كل عام إلى عكاظ، ولكي تصل بأمان يجب أن تُخفر، فكانت الخفارة لعبس مقابل مال عظيم، فعرض سيد ذبيان – "**حذيفة بن بدر**"–على "**قيس بن زهير**" أن تشترك القبيلتان في الخفارة ويأخذ الذبيانيون نصف المال، ولكن **قيس** رفض عرض ابن عمه فوقع ما وقع.

قصيدة للعاذلة (الوهمية) خطابه المتضمّن حبّ حصوله عن المال، وتوزيعه على الفقراء، أليس هم القائل: [من الطويل]

أقِلّي عَلَيَّ اللومَ يَا ابْنَةَ مُنذرِ ونَامِي فإنْ لمْ تشتَهِي النومَ فاسهَرِي

ذَرِينِي ونفسِي أُمَّ حَسَّانَ إنَّنِي بهَا قبل أَلَّا أملِكَ البيعَ مُشتَرِي

أحاديثَ تبقَى وَالفَتَى غيرُ خالِدٍ إذَا هُوَ أَمْسَى هَامةً تَحت صَيِّرِ

فإنْ فَازَ سهمٌ للمنيَّة لم أكُنْ جزوعًا وَهل عَن ذَاك من مُتأخِّرِ

أَبَى الخفضَ من يَغْشاكِ مِنْ ذِي قرابة وَمِن كلِّ سَوْدَاءِ المعاصمِ تعتري

يُريحُ علَيَّ اللَّيلُ أضيافَ ماجِدٍ ذكريمٍ ومَالي سارحًا مَالُ مُقْترِ[1]

وهو القائل: [من الطويل]

وقد عيّروني المالَ، حين جمعتُه و قد عيّروني الفَقر، إذ أنا مُقتِر

وعيّرني قومي شَبابي ولِمّتي متى ما يشا رهطُ امرىءٍ يتعيّر[2]

وقال: [من الطويل]

المالُ فِيهِ مَهابَةٌ وتَجِلّةٌ والفَقْرُ فِيهِ مذلّةٌ وفُضُوح[3]

وقال: [من الطويل]

إذا المَرءُ لَم يَبعَث سَواماً وَلَم يُرَح عَلَيهِ وَلَم تَعطِف عَلَيهِ أَقارِبُه

فَلَلمَوتُ خَيرٌ لِلفَتى مِن حَياتِهِ فَقيراً وَمِن مَولىً تَدِبُّ عَقارِبُه[4]

---

[1] – الصّعاليك، **ديوانهم**، ص81–83.

[2] – **المرجع نفسه**، ص 87.

[3] – **المرجع نفسه**، ص 67.

[4] – **المرجع نفسه**، ص 60.

الخطاب العروي بَوحٌ لنفس تأمل كسب المال، ليكون لها تجلّة ومهابة، بعد أن عيّره قومه فقره. فالرجل تؤرقه فكرة الخلود الذي تصنع بالمال؛ لأن الكرم كفيل بخلوده، والكرم لا يكون إلا بمال، وفي سبيل هذه الفكرة –فكرة الخلود– نذر الرجل نفسَه للسّلب والنّهب لبلوغ ما بلغه الرجال بمالهم. فقيل: أنه كان يجمع الصّعاليك الفقراء ويغدق عليهم إذا غنم، وفي ذلك يقول مخاطبا كل شحيح بخيل: [من الطويل]

إِنّي امْرُؤٌ عَافِي إِنَائِيَ شِرْكَةٌ وَأَنْتَ امْرُؤٌ عَافِي إِنَائَكَ وَاحِدُ

أَتَهْزَأُ مِنّي أَنْ سَمِنْتَ وَأَنْ تَرَى بِجِسْمِي مَسَّ الْحَقِ وَالْحَقُّ جَاهِدُ

أُقَسِّمُ جِسْمِي فِي جُسُومٍ كَثِيرَةٍ وَأَحْسُو قِرَاحَ الْمَاءِ وَالْمَاءُ بَارِدُ[1]

هذا هو صنيع الأمير أن يفرق جسمه في جسوم الفقراء، وأن يشرب الماء الصافي وحده في عز الشتاء، إنه الكرم الذي يفوق ما قدمه "**حاتم الطائي**"*، فقد آثر الرجل غيره على نفسه، وبه خصاصة، ولعمري ما يفعل هذا إلى من يريد أن يخلد اسمه.

أما "**السليك**"، فهو عبد يرعى الغنم، ويحتطب، ويجلب الماء لأسياده، فقد كفر بهذه القيم التي ترى حامل اللون الأسود يجب أن يكون في الهامش، فقد عاش حياته يغير ويسلب ويغتصب نساء (الصرحاء)؛ كرد فعل على ما قدمته له هذه الفئة الباغية، فهو لا يأكل إلا فضلة السادة، ولا يمارس الفروسية كبقية الفتيان ولا يتزوج بنات عمه البيض ...

فهو القائل: [من الطويل]

وَمَا نِلتُها حَتَّى تَصَعلَكتُ حِقبَةً وَكِدتُ لِأَسبابِ المَنيَّةِ أُعرَفُ

وَحَتَّى رَأَيتُ الجُوعَ بِالصَيفِ ضَرَّنِي إِذَا قُمتُ تَغشَانِي ظِلالٌ فَأُسدِفُ[2]

---

[1] – الصّعاليك، **ديوانهم**، ص72–73.

* تجدر الإشارة إلى أن الأمير قد نجح في تخليد اسمه. حتى عده عبد الملك بن مروان أسمح من حاتم، بل تمنى أن يكون من ذرية عروة من كل العرب الذين لم يلدوه. وتمنى معاوية بن أبي سفيان أن يتزوج من ذريته. ينظر–على سبيل المثال لا الحصر– الخبر في: شوقي ضيف، **العصر الجاهلي**، ص 384.

[2] – **المرجع نفسه**، ص192.

لقد جاع السليك في بطنه حتى أغمي عليه، والجوع كافر–كما يقال– يفعل ما يفعل بالإنسان، والأكل من الحاجات الضرورية للإنسان. فلم يجد الرجل سبيلا للحياة (العيش) بغير السلب والنهب والغارة. فالحياة تؤخذ في عرفه، ولا تعاش إلا هكذا.

هذه لمحة بسيطة عن بعض نماذج التّمرّد في العصر الجاهلي حاولت فيها أن أضع القارئ في الصورة.

ويمكن القول إن القيم السلبية* في المجتمع الجاهلي هي التي دفعت بعض الشّعراء – كالأغربة – إلى التّمرّد.

*– انظر –على سبيل المثال لا الحصر–: علي الشعبي، **الإيجابية والسلبية في الشّعر العربي بين الجاهلية والإسلام**، (د. ط)، 2002م. ففي الفصل الأول من الباب الأول، فصّل صاحب الشعيبي في المفاهيم السلبية الاجتماعية (التفاخر بالأنساب والعصبية القبلية).

الفصل الأول: عوامل تمرد تأبّط شرّا.

توطئة

المبحث الأول: العامل الاجتماعي.

المبحث الثاني: العامل الاقتصادي (عقدة الفقر وتعويضها بالسرقة).

المبحث الثالث: العامل النفسي الجسدي.

الفصل الأول: عوامل تمرد تأبّط شرا.

توطئة:

مما لا مشاحة فيه أن لكلّ ظاهرة عوامل كانت سببا في ظهورها، وهذا- في الحق يعرفه- حتى قليلي العلم من الناس، وسأتهم نفسي وغيري بالسذاجة والعمه إذا اعتقدنا -ولو لحظة- أن تمرد تأبّط كان نتيجة عوامل بسيطة/تافهة، فالناظر في شعر الرجل يجد بغضا وحقدا وتمردا على النظام الجاهلي برمته، وهذا-الحقد والبغض والعداء...-لابد أنه كان وليد العديد من العوامل، فكل خطاب يمتح من سياق ما ويصب فيه، وأظن أن قضية فصل الخطاب عن سياقه -كما نعقت بذلك بعض المناهج النقدية الغربية في منتصف القرن الماضي (!)- لم تعد تأتي أكلها اليوم. ومهما يكن من أمر، فإنما أريد أن أقول وأقرر -وأنا مطمئن الجنان- أن لتمرد تأبّط عوامل كثيرة مباشرة وغير مباشرة، فمن الجهل والعمه أن يعتقد أحد أن تمرد تأبّط شرا وأضرابه كان نتيجة عوامل تافهة، أو أن تمرده كان غير منظم ومدروس، كلا!، لقد كان الرجل على وعي بالظروف المحيطة به، فقبل أن يتمرد فكّر -أظنّه- وتدافع في عقله أكثر من سؤال: أين يعيش؟، ومن أين يأكل؟، وإلى أين يأوي؟، ومن يعاشر؟ ... وغيرها من الأسئلة الضرورية التي دارت في رأسه.

سأحاول في هذا الفصل أن أتتبع عوامل تمرد تأبّط شرا، غير مغفلٍ الدراسات التي تفيد الدارس في مثل هذا الموضوع، كدارسة **يوسف خليف** في كتابه "**الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**"، ودراسة **عبد الرزاق الخشروم** في كتابه "**الغربة في العصر الجاهلي**" ودراسة **عبد الحليم خفني** في كتابه "**شعر الصّعاليك منهجه وخصائصه**"، وأضراب هاته الدراسات المفيدة في هذا الموضوع، غير أنني أريد أن أقول أن الاتكاء كان على دراسة **خليف**، لأن الرجل -في الحق- قدم عملا متميزا في تتبع تفسير ظاهرة الصعلكة في كتابه مما جعل "**أحمد أمين**" يقرظ صنيعه «**ثم قرأت رسالة قيّمة لطالب من طلبتي عن** الصّعاليك

في العصر الجاهلي أعدها يوسف عبد القادر خليف أفندي في الصّعاليك عند الجاهلية»[1]، وقد قرظ العمل أيضا "**عادل محلو**" في رسالته في الدكتوراه المعنونة بـ: «**الصوت والدلالة في شعر الصّعاليك –تائية الشنفرى– أنموذجا**»[2]، وغيرهما.

وقد حصر "**خليف**" أسباب الصعلكة في السبب الاجتماعي/ الاقتصادي/ الجغرافي/ النفسي[3]. وقد حصر "**الخشروم**" عوامل الغربة*، في كتابه في العامل الاجتماعي والطبيعي/الجغرافي/الأرضي، والنفسي[4]. و"**حفني**" حصرها في عدم وجود دولة جامعة/ ووجود زعامات غير متزنة/ عدم التوازن بين الفقر والغنى/ طبيعة الأرض والحياة/عوامل فردية كالورثة والاستعداد والشذوذ[5].

وسأحاول أخذ ما يفيدني من هذه الكتب، معتمدا في الوقت ذاته على ما يبوح به شعر تأبّط شرا؛ لأن (الخطاب ابن قائله)، وسينضح خطابه أكيد بكل ما يؤلمه ويأمله.

---

[1]–أحمد أمين، **الصعلكة والفتوة في الإسلام**، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة– مصر، د ط، د ت، ص6، (المقدمة).

[2]– ينظر: عادل محلو، **الصوت والدلالة في شّعر الصّعاليك (تائية الشنفرى أنموذجا)** ، إشراف: سعيد هادف وعبد القادر دامخي، رسالة دكتوراه علوم في علم اللغة، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باتنة1(الحاج لخضر) ، الجزائر، 2006/م2007، ص36.

[3]– ينظر: يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، (الفصل الثاني، الفصل الثالث، الفصل الرابع) ، ص60 –150.

*– هناك العديد من المصطلحات المشابهة للتمرد: كالغربة والثورة .... ولكنها تختلف عنه في بعض الجوانب. للاستزادة ينظر: أحمد محمد العزب، **ظواهر التمرد في الشّعر العربي المعاصر**، ص9 –11.

[4]– ينظر: عبد الرزاق الخشروم ، **الغربة في الشّعر الجاهلي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دار الأنوار للطباعة، دمشق، 1982م، ص17–32 (التمهيد). (وقد أدخل العامل الاقتصادي في العامل الاجتماعي).

[5] ينظر: عبد الحليم حفني، **شعر الصّعاليك منهجه وخصائصه**، ص39–84.

المبحث الأول: العامل الاجتماعي.

لا يعز على أحد درس حياة العرب الجاهليين –ولو بشكل غير معمق– أن يصل إلى حقيقة مفادها أن: النظام القبلي هو الذي كان سائدا وقتذاك، خاصة في البادية، ومما لا يخفى أن أغلب العرب أهل وبر لا مدر في العصر الجاهلي.

وقد انقسم العرب إلى وحدات اجتماعية، تعرف بالقبيلة وهي «**الجماعة من الناس تنسب إلى أب أو جد واحد**»[1]، وكان أساس تكوين القبيلة الأسرة، ذلك أن من أحلام العرب أن ينجبوا أكبر عدد من الأبناء الأشداء، حتى تصبح أسرته بين أقاربه ذات شأن يجعلهم يعدونه شيخهم الأكبر، ويدعون أنفسهم أبناءه، وبمرور الزمن تنقسم القبيلة إلى قبيلتين أو أكثر[2]، هذا إذا كبرت؛ فتنقسم القبيلة إلى عمائر، والعمائر إلى بطون، والبطون إلى أفخاذ، والأفخاذ إلى فصائل، والفصائل إلى عشائر، والعشائر إلى عتر*[3]. ومهما يكن من أمر هذه التقسيمات، فإن اللافت للنظر أن القبيلة لم تكن طبقة واحدة متساوية، وإنما هي طبقات:

أ– **أبناء القبيلة الخلص الذين ينتمون إليها بالدم**، وهم عماد القبيلة وقوامها، وعليهم واجب حمايتها والدفاع عنها والعصبية لها، ويكونون عربا بيضا خلص، وهم الطبقة الأولى من طبقات القبيلة، ومنهم يختار شيخ القبيلة، ووحدهم يمارسون السلطة والفروسية ويذودون عن القبيلة إذا أصابها قرح، أي؛ هم الطبقة الأرستقراطية ويطلق عليهم أيضا **الصرحاء**.

---

[1]– مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 1425هـ/2004م، ص713.

[2]– ينظر: يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص88.

*– **العمائر**: ج عمارة، وهي دون القبيلة وتنقسم القبيلة إذا كبرت إلى عمائر. **البطون**: ج بطن، وهو فرع من العمارة. **الأفخاذ**: ج فخذ، وهو ما انقسم إليه البطن ويشتمل الفضائل المتفرعة عنها بعشائرها. **الفصائل**: ج فصيلة، وهي ما انقسم إليه الفخذ وهو جمع العشائر وشبهت بالركبة لانفصالها عن الفخذ. **العشائر**: ج عشيرة، وسميت بذلك لمعاشرة الرجل لهم. **العتر**: ج عترة، وهي الولد وولد الولد ذكور وإناثا. ينظر: ابن إبراهيم (أبو معاذ السيد بن أحمد)، **الدرة اللطيفة في الأنساب الشريفة**، مراجعة وتنقيح: مركز البحوث والدراسات بالمبرة، مبرة الآل والأصحاب، الكويت، ط1، 1428هـ/2007م ص28–29.

[3]– **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

ب- **الموالي:** وهم أدنى منزلة من الطبقة الأولى (الصرحاء)، وهؤلاء –الموالي– إما أن يكونوا موالي بالجوار أو الحلف، وهو أن يحتمي بعض الأفراد بقبيلة أخرى غير قبيلتهم، تتعهد بحمايتهم، أو يحتمي بفرد من القبيلة، فيكون مولاه ويعيش في ظله ... ومن الحلفاء الذين خلعتهم قبائلهم لسبب ما، والعبيد المعتقين.

ت-**العبيد:** وهم الطائفة الدون في طبقات القبيلة، ويكونون عادة من أسرى الحروب وممن يجلب من الأمم الأخرى، كالأحابيش (الرقيق الأسود)، المجلوبون من الحبشة ومن حولها، ويقومون –العبيد– بالأعمال الشاقة المرهقة، وكانت حالتهم بائسة مزرية، وخاصة من كانوا ملك سيد من قساة القلوب وغلاظ الأكباد، وكانت العرب تستعملهم في الرعي، والاحتطاب وجلب الماء، وحراسة القوافل، وفي بعض الأحيان في الحروب، كاشتراك "وحشي" في يوم أحد وقتله "حمزة" –رضي الله عنه–بأمر من "هند بنت عتبة"، والخبر أشهر من أن يفصل.

ويجمع بين طبقات القبيلة (الصرحاء/الموالي/العبيد) ولاء وعصبية[1]، وهذه الأخيرة أهم شيء، فهي التي تقوم عليها التقاليد الاجتماعية من النظام القبلي. وقد عرفها "ابن خلدون" قائلا: «**النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة**»[2]. ويعرفها "الجابري" فيقول: «**رابطة اجتماعية سيكولوجية نفسية شعورية ولا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، رابطا مستمرا، يبرز ويستتر**»[3]. والناظر في الخطاب الشّعري الجاهلي القبلي، يجد الكثير من الأبيات الشّعرية التي تعبر عن فحوى العصبية، فمن الأبيات التي اشتهرت في هذا، قول "**دريد بن الصمة**": [من الطويل]

ومَا أنَا إلَّا مِنْ غَزَيَّة إنْ غَوَتْ غويتُ وإنْ تَرْشُدْ غَزيَّة أرْشُدُ[4]

---

[1]– ينظر: يحي الجبوري، **الشّعر الجاهلي (خصائصه وفنونه)**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1407ه/1986م، ص59-61.

[2]– ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمان بن محمد ت 808ه)، **المقدمة**، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعقوب، دمشق، ط1، 1415ه/2004م، ج1، ص256. (وقد تحدث ابن خلدون كثيرا عن العصبية).

[3]– محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، ط6، 1944م، ص168.

[4]– دريد بن الصمة، **الديوان**، تح: عمر سيد الرسول، دار المعارف، القاهرة، ص62.

والقبيلة حسب هذا الدستور/العصبية، لها واجبات وحقوق، فمن واجبتها: أن تحمي كل فرد فيها، وقد عبر العرب عن ذلك واشتهر المثل بينهم وطار "**في الجريرة تشترك العشيرة**"، وقولهم: "**أنصر أخاك ظالما أو مظلوما**" فجناية كل فرد منهم جناية المجموع، يعصبونها برأس سيد القبيلة/العشيرة، وقد عبر قول "**قريط بن أنيف**" عن ذلك: [من البسيط]

قومٌ إذا الشَّرُّ أبْدَى ناجِذَيْهِ لَهُم طَارُوا إليهِ زَرَافَاتٍ ووِحْدَانَا

لا يسْألونَ أخَاهُمْ حِينَ يَنْدبُهُم في النَّائِبَاتِ على ما قال بُرْهَانَا

وقول "**وداك بن ثميل المازني**": [من الطويل]

إذا استنجدوا لم يسألوا من دعاهم .... لأية حرب أم بأي مكان؟

وقول "**مضرس بن ربعي**": [من الكامل]

ونجيب داعية الصباح بشائب .... عجل الركوب لدعوة المستنجد

ولكن اللافت للنظر أن هذه الواجبات لم تكن تقوم بها القبيلة لكل الطبقات!، ومن حقوقها على الفرد ألا يخالف رأيها، وألا يخرج عليه، ولا يتصرف تصرفا يغضبها، أو يكون سببا في تمزيق وحدتها، أو الإساءة إلى سمعتها بين العرب، أو تحميلها ما لا تطيق[1]، غير أن هذه الواجبات كانت مفروضة على كل الطبقات، بما فيها العبيد: على عكس الحقوق تجاه الفرد التي لم تكن تؤديها لكل الأفراد، خاصة طبقة الموالي وطبقة العبيد، فغالبا لا تشترك العشيرة معهم في الجريرة، ولا ينصرون، أما الصرحاء/الخلص فينصرون وتشترك معهم القبيلة في الجزيرة، ولا يهم القبيلة فداحة الخسائر إذا اشتركوا معهم في جريرتهم خاصة إذا كان صاحب الجريرة من وجهاء القوم وأشرافهم، إذا هناك تفاضل بين الطبقات عند القبيلة، فضلا عن دستورها/ العصبية الزائف.

[1]– ينظر: يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص90.

ولعل من نافلة القول إن العبيد كانوا أحقر طبقة في نظر المجتمع الجاهلي، فالعصبية القبلية لا تحميهم ولا تنصرهم ولا تأبه لهم؛ لأنهم هامش لا مركز، فأعمالهم فرعية في القبيلة كخدمة الماشية والحرائر...وبالتالي يمكن للقبيلة أن تتخلى عنهم في أي وقت لأنهم سقط متاع في هذا المجتمع، ويستطيع أي أحد القيام بالأعمال الموكلة إليهم، هاته الأعمال التي كن الصرحاء يأنفون من القيام بها بل يمكن شراء ألف عبد من سوق النخاسة ولا تنجر القبيلة معه إلى دوامة، ومن هنا فقد العبيد- وتأبط بيت القصيد-الثقة في هذه العصبية/ الدستور.

وقد كانت هذه العصبية مقرونة بالنسب، هذا الأخير الذي يعد أهم شيء عند العربي، فقد كان العرب يتفاخرون بأنسابهم وأحسابهم سواء المنسوبة أو المكسوبة، ومعلقة "**عمرو بن كلثوم**"* سيد تغلب خير دليل على افتخار الجاهليين بأنسابهم حتى حفظها الصغير منهم قبل الكبير، حتى قال فيهم شاعر: [من البسيط]

أَلْهَى بَنِي تَغْلِبٍ عَنْ كُلِّ مَكْرُمَةٍ قَصِيدَةٌ قَالَهَا عَمْرُو بْنُ كُلْثُومِ[1].

والنسب عند العرب أبوي صرف، أي؛ لا ينسب الرجل إلا لأبيه، وقد كان العرب يتخيرون لنطفهم الحرائر من النساء للزواج؛ لكي يكسب شرف المصاهرة، وليكون المولود صاحب نسب مرموق من كلا والديهن وقد كانت القبائل تفتخر بنسبها العربي الخالص، ولكن قد يحدث أحيانا أن يتزوج العربي امرأة غير عربية؛ لأسباب معينة تختلف من شخص لآخر، خاصة إذا كانت هذه المرأة جميلة كالفارسيات المعروفات بالجمال الفائق مقارنة بالعربيات- وإن كان العرب أكثروا من هذا بعد الإسلام خاصة في العصر العباسي-، و« **قد يتزوج**

---

*- **عمرو ابن كلثوم:** هو عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب، تغلبيّ النسب، حفيد المهلهل، ساد عشيرته أمردا، وقصته مع عمرو بن هند أشهر من تذكر، تعتبر معلّقته من أبرز ما ينتمي ويعبر عن روح النّظام القبلي، والعصبيّة القبليّة. تنظر ترجمته في: الأنباري، **المعلّقات السّبع**، ص72، وابن قتيبة الدّينوريّ، **الشّعر والشّعراء**، ج1، ص234-236، وحنّا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربيّ القديم**، ص197-202...وغيرها.

[1]- يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص34.

العربي من أمته»[1]، ولكن هي حالات استثنائية في هذا المجتمع المتعالي ببياضه وعروبته ونسبه الخالص، و«**يبدو أن المسألة** [الزواج بالأمة] **لم تكن أكثر من ثروة جنسية**»[2]، ولم يكن العرب ينظرون إلى هذا الزواج نظرة احترام، كالزواج من عربية بيضاء النسب واللون، «**فقد كانت كل أمة عندهم تدعى فرتنى أو ترنى***»[3] وكانت طبقة العاهرات تتكون من الإماء أو من الإماء المعتقات، وكانت العرب تبغض الإنجاب من الإماء، ومن هنا استعبدوا أبنائهم المولودين من الإماء، ولم يلحقوهم بنسبهم، لكي لا يكونون سبة بين العرب –الذين يفتخرون بالبياض والنسب الخالص–، ويسمى الابن الذي ولد من هذا الزواج غير المتكافئ هجينا[4]، هذا إذا ولد من أمة بيضاء اللون، أما إذا ولد من أمة سوداء، فقد وقع المحذور، لأن العرب –كما تقدم– يكرهون اللون الأسود لدرجة لا تصدق، «**وقد وصفوا كل شيء ممدوح عندهم ماديا كان أو معنويا بالبياض**»[5]، ومن الأبيات الشّعرية المشهورة التي تصف الممدوح بالبياض قول حسان بن ثابت* (ت60هـ) في الغساسنة:[من الكامل]

بيض الوجوه كريمة أحسابهم .... شم الأنوف من الطراز الأول.

وتقول العرب: فلان أبيض، أي؛ نقي العرض من العيوب والدنس، وأبيض الوجه؛ بمعنى نقي من الكلف والسواد الشائن[6]. وفي الشّعر العربي الكثير من الأبيات والنتف تشارك حسان في مدح الممدوح بالبياض (ماديا ومعنويا).

---

[1] –**المرجع السابق**، ص107.

[2] – **المرجع نفسه**، ص108.

[*] – فَرْتَنَى وتُرْنَى: البغي/المرأة الزانية. **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها، (هـ: 1).

[3] – **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

[4] – ينظر: **المرجع نفسه**، ص107–108.

[5] – **المرجع نفسه**، ص108.

[*] – **حسان ابن ثابت**: ت60 هـ شاعر مخضرم مشهور، مدح الغساسنة كثيرا في الجاهلية، وكان شاعر الرسول (ص) غير مدافع. تنظر ترجمته في: ابن قتيبة الدينوري، **الشّعر والشّعراء**، ج1، ص305.

[6] – ينظر: يوسف خليف، **الشّعر الضّعاليك في العصر الجاهلي**، ص108 (هـ: 8).

وقد كان أبناء الإماء السود أسوأ الأبناء حظا، وأهونهم منزلة اجتماعية، ونسبوا إلى أمهاتهم فقيل: عنترة بن زبيبة، قبل أن يلحقه أباه إلى نسبه، وقد حتمت الظروف على شداد (أبي عنترة) هذا الإلحاق*؛ لأن القبيلة بحاجة شجاعته وفروسيته. وهذا الصنيع يعد استثنائيا في المجتمع العربي الجاهلي برمته، والسليك بن السلكة...، وقد أطلق خليف عن ظاهرة نسب الأغربة إلى أمهاتهم "**العصبية النسائية**"، ويرد خليف هذه الظاهرة إلى إنكار آبائهم لهم منذ ولادتهم فينشؤون في حضن أمهاتهم ورعايتهن، فتعصبوا لهن وتعصبن لهم.

وقد شبههم –الأغربة– العرب البيض (المركز) بالأغربة، جمع غراب، وهو طائر بغيض مشؤوم عند العرب لليوم، ويدل هذا على احتقار العرب إلى هؤلاء السود وكره اللون الأسود، والظن قائم عندي، أن العرب كانت تكره السواد لأسباب منها الخوف من هذا اللون الذي يمثل الليل بل يمثل الخوف في حد ذاته. (سواد الليل، سواد الجيش.).

وقد تقدم الحديث عن دستور الحياة الاجتماعية (العصبية) التي تقوم على رابطة الدم والنسب إلى أب أو جد واحد، وقد كان العرب ينظرون إلى أبناء الإماء بصفة عامة، فضلا على أبناء السوداوات نظرة استعلاء وفوقية للون الأسود، ويعلون من شأن اللون الأبيض الذي يدل على كل جميل (الشرف ورفعته، الجمال*...).

لقد وُلِدَ تأبّط من أب عربي خالص، وأمة سوداء، فتسرب له السواد من أمه، فكان من الهجناء، ولا بأس إن كان من هؤلاء؛ لأنهم يمثلون فئة كبيرة من العبيد؛ بل كان من الأغربة أي أدنى طبقة في العبيد، وكان يرعى الماشية، ويجلب الماء والحطب، ويقوم بالأعمال الفرعية –على حد قول خليف– فقد حرمه هذا النسب الوضيع بألا يكون ضمن المركز بل وضعه –دون ذنب اقترفه– في قاع الترتيب الاجتماعي (أدنى طبقة في العبيد). وقد حرمه

---

*– من الجائز الافتراض، أنّ **شداد** بعد ألحق **عنترة** بنسبه، لحقه من العرب الشتم، والإتهام بالخروج عن الأعراف؛ لأن هذا الصنيع له انعكاسات خطيرة على المجتمع القبسلامي برمته، ولكن **عنترة** من بعد الحاق أبيه له لنسبه بقي يُستنقص من طرف المجتمع، وحسبك من فعل معه **حمل بن بدر**.

*– كانت العرب تحب **البياض** في المرأة في لون الجسم، وتشبهها بالبيضة...، أما **السواد** فتحبه في شعرها، وعيونها مع شدة بياض بياضها (حوراء...)

هذا النسب أن يكون مثل إخوته الذين يشاركونه نسب أبيه، فاستعمله أعمامه وأخوته... ليقوم بأعمالهم ولم يعترفوا به، وبضعة هذا النسب لحقه العار، ونُعِت بالغراب، وفقد رابطة القبيلة التي تقوم على الدم والنسب، فنشأ ذليلا حقيرا مهمشا يستخدم أهله كباقي العبيد، وفقد التوافق الاجتماعي مع قبيلته، فتمرد وكفر وعارض وخرج عن هاته الرابطة، بعدما فقد الإحساس بالأمان، ولقد سبت كرامته دون ذنب؛ لا لأنه مجرم، بل لأنه عبد فقير أسود هجين النسب، قبيح اللون –في نظرهم– لا يُعلم الفروسية –التي كانت من أهم أحلام العرب– ولا يقوم بالأعمال الأساسية في القبيلة، لأن لا يقوم بهذه الأعمال إلا أبناء الحرائر، فها هو يرفض في شعره أن يقوم بهذه الأعمال الحقيرة (الأعمال الفرعية). [من الطويل]

طويلِ العصا غُرنيقِ ضَحلٍ مُرَسِّلِ ولستُ براعي ثلَّةٍ قامَ وسطها

أي لست راعيا للغنم، خاملا ناعما كالغرنيق/ الشاب الناعم[1].

وقوله في نفس المعنى: [من الطويل]

يؤنِّفُها مستأنفَ النَّبتِ مبهلُ وَلَسْتُ بِتِرْعِيٍّ طَوِيلٍ عَشَاؤُهُ[2]

فهو يكره –من خلال البيتين– الرعي، ويرى أنه انتقاص ومذلة. فهو لا يرضى لنفسه «**إلا تلك الأعمال الأساسية التي يقوم عليها المجتمع البدوي كالغزو والإثارة**»[3]، فيقول مفتخرا: [من الطويل]

مَتى تَبْغِني مَا دُمْتُ حَيّاً مُسَلّماً تَجِدْنِي مَعَ الْمُسْتَرْعِلِ المُتَعَبْهِلِ[4]

في هذا البيت يرد تأبّط على النظام القبلي بأنه لا يكون إلا في طليعة القوم وفي مقدمة الجيش، أي أنه ليس عجزا على الأعمال الأساسية، بل هو فارس شجاع لا يصلح إلا للأعمال الأساسية.

---

[1]– **الديوان**، ص173.

[2]– **الديوان**، ص176.

[3]– يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص235.

[4]– **الديوان**، ص178.

وفي أخباره أنه قتل رجلا من بحيلة وساق امرأته، وقد كانت بيضاء بضة؛ وهذا يمكن أن يكون انتقاما من كل أبيض فقال: [من الطويل]

بحليلةِ البجليّ بت من ليلها بينَ الإزارِ وكشحِها ثمّ ألصَقِ

بِأَنِيسَةٍ طُوِيَتْ على مَطْوِيّها طَيَّ الحَمَالَةِ أو كَطَيّ المِنْطَقِ

فإذا تقومُ فصعدةٌ في رملةٍ لبدتْ بريّقِ ديمةٍ لم تغدقِ[1]

لقد قتل تأبّط الرجل، وسبى أهله، واستمتع بجسد المرأة البيضاء –الأنيسة– ردا –أظنه– على كل أبيض متعال، ويمكن أن تكون قصة رفض المرأة التي خطبها –والظن قائم عندي أنها بيضاء– قد سببت له عقدة من كل بيضاء، وتحولت هذه العقدة إلى سلوك عدواني، كما لجأ للقتال مع البجلي، وقصة الرفض ذكرها دون خجل، وراح يذكرها وأهلها بعلو همته وشجاعته ... فقال: [من الطويل]

وَقالوا لَها لا تَنكِحيهِ فَإِنَّهُ لِأَوَّلِ نَصلٍ أَن يُلاقِيَ مَجمَعا

فَلَم تَرَ مِن رَأيٍ فَتيلاً وَحاذَرَت تَأَيُّمَها مِن لابِسِ اللَيلِ أَروَعا

قَليلُ غِرارِ النَومِ أَكبَرُ هَمِّهِ دَمُ الثَأرِ أَو يَلقى كَمِيّاً مُقَنَّعا

يُماصِعُهُ كُلٌّ يُشَجِّعُ قَومُهُ وَما ضَربُهُ هامَ العِدى لِيُشَجَّعا[2]

في الأبيات مقارنة مضمرة بين تأبّط وفرسان القبائل (الصرحاء /البيض)، فهو يقارن نفسه بهم بل ويتفوق عليهم، فهو يلبس الليل وهمه دم الثأر، ومقارعة الأبطال (الكماة).

وفي الحق، لم يتحدث تأبّط ولا الأغربة عن عقدة اللون؛ والإحساس بالنقص واضح لدى الشّعراء السود الجاهليين؛ لأنهم كانوا طبقة مهانة وعاشوا على هامش الحياة الاجتماعية (اللامركز) طبقة فقيرة محتقرة، مدموغة في الوقت نفسه بالسواد، ولأنهم «**كانوا يجدون**

[1]– **الديوان**، ص145–146.

[2]– **الديوان**، ص113–115.

غضاضة في الحديث عن هذه الظاهرة التي كانت مصدر احتقار المجتمع الجاهلي لهم»[1].

وأذهب مذهب خليف في هذا؛ لأن القارئ لشعر الأغربة برمته لا يعثر إلا على قدر يسير في حديثهم عن ظاهرة اللون (أي عقدة العقد عندهم كما يرى خليف)، باستثناء عنترة، فيقول: [من الوافر]

أنا العَبدُ الذي بدِيار عبْسٍ رَبيتُ بعزَّةِ النَّفسِ الأَبيّه[2]

وقال كذلك: [من مجزوء الرجز]

أنا الهجين عنترهْ كلُّ امريءٍ يحمي حرهْ[3]

ويقول متحدثا عن العبودية: [من الوافر]

أَنا العَبدُ الَّذي خُبِّرتِ عَنهُ رَعَيتُ جِمالَ قَومي مِن فِطامي
أَروحُ مِنَ الصَباحِ إِلى مَغيبٍ وَأَرقُدُ بَينَ أَطنابِ الخـــــيامِ[4]

يعتبر –بحق– حديث عنترة عن قضية اللون استثنائيا؛ ويمكن رد هذا –بتحفظ– إلى قوة الرجل، ومواجهته القبيلة التي بات أمير الحرب فيها، وباتت تفخر به أمام القبائل بسبب شجاعته، وهذا ما خلق له الجرأة ليتحدث عن القضية، والظن قائم أن بقية الأغربة بقيت ظاهرة اللون تشكل لهم عقدة، لذلك تجنبوا الحديث عنها، ويمكن كذلك أنهم كغيرهم من العرب يكرهون اللون الأسود وإن كان لصيقهم أبدا، فهو رمز الظلام والحزن والكآبة والخطيئة وهو رمز الألم والموت، كما أنه يدل على العدمية والفناء[5].

ولخليف رأي آخر في القضية –عدم تحدث الأغربة عن ظاهرة اللون– إذا افترض أن شعر الأغربة الذي يتحدث عن هاته القضية قد فقد فيما فقد من شعرهم[6].غسر أن الرأي

---

[1]– يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص23.

[2] عنترة بن شداد، **الديوان**، تح: عبد المنعم عبد الرؤوف شلبي، منشورات النهضة، بغداد، ط1، 19965م، ص190.

[3]– **المرجع نفسه**، ص92.

[4]– **المرجع نفسه**، ص168.

[5]– ينظر: أحمد مختار عمر، **اللغة واللون**، عالم الكتاب، القاهرة– مصر، ط2، 1997م، ص186.

[6]– ينظر: يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص23.

الأول أكثر وجهة. وقد وجد "**رومية**" في شعر تأبّط ذاتا قلقة، متمردة، غير قادرة على التكيف والتعايش مع المجتمع، وهذا ما يظهر بجلاء في قافيته المفضلية: [من البسيط]

وَلا أَقولُ إِذا ما خُلَّةٌ صَرَمَت ... يا وَيحَ نَفسِيَ مِن شَوقٍ وَإِشفاقِ

لَكِنَّما عِوَلي إِن كُنتُ ذا عِوَلٍ ... عَلى بَصيرٍ بِكَسبِ الحَمدِ سَبّاق

يامَن لِعَذّالَةٍ خَذّالَةٍ أَشِبٍ ... حَرَّقَ بِاللَومِ جِلدي أَيَّ تِحراقِ

عاذِلَتي إِنَّ بَعضَ اللَومِ مَعنَفَةٌ ... وَهَل مَتاعٌ وَإِ أَبقَيتُهُ باقِ

إِنّي زَعيمٌ لَئِن لَم تَترُكي عِذَلي ... أَن يَسأَلَ الحَيَّ عَنّي أَهلَ آفاقِ

لَتَقرَعَنَّ عَلَيَّ السِنَّ مِن نَدَمٍ ... إِذا تَذَكَّرتَ يَوماً بَعضَ أَخلاقِ[1]

فالذات من خلال الأبيات واثقة من نفسها، فهي لا تجزع ولا تهتم ولا تحزن إذا ما انقطعت الأسباب بينها وبين بعض الناس، فالناس أخياف سراة وخساس، وهي لا تبكي إلا على الماجد الفذ من الرجال، وهي ذات يحاصرها المجتمع ويحرقها عذلا ولوما، ويحاول صاحبها كبح جماحها وردها إلى منظومة القيم الاجتماعية السائدة، فتجادل في ذلك، وتغضب وتنذر بالقطيعة والفراق واللاتعايش، فهي ذات لها رؤيتها المخالفة لرؤية الآخر (القبيلة) وقيمه وعادته فالعلاقة بينها وبين الآخر علاقة خصومة وتناقض وتنافر وقطعية.

لقد نفضت ذات تأبّط يدها من المجتمع، ودقت بينها وبين المجتمع عطر منشم وأدارت له ظهرها، واختارت مجتمع آخر؛ لتكون بينه مطمئنة آمنة موقرة ...، إنه مجتمع الوحوش[2]، المجتمع الذي قال عنه الشنفرى (ابن أخته) أنه لا يفشي السر، ولا يخذلون الجاني، يقول في لاميته مخاطبا المجتمع الظالم المتعالي: [من الطويل]

ولي ، دونكم ، أهلونَ : سِيْدٌ عَمَلَّسٌ ... وأرقطُ زُهلول وَعَرفاءُ جيألُ

---

[1]– **الديوان**، ص125–144.

[2]– ينظر: أحمد وهب رومية، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، ص245–246.

هم الأهلُ . لا مستودعُ السرِّ ذائعٌ لديهم ، ولا الجاني بما جَرَّ ، يُخْذَلُ[1]

لقد هجر تأبّط شرا هذا المجتمع، ورضي بالعيش مع الوحوش لدرجة أن أراد نكاح الغيلان يقول: [من البسيط]

أَنا الَّذي نَكَحَ الغَيلاءَ في بَلَدٍ ما طَلَّ فيهِ سِماكِيٌّ وَلا جادا

في حَيثُ لايَعمِتُ الغادي عَمايَتَهُ وَلا الظَليمُ بِهِ يَبغي تِهِبّادا[2]

وقال: [من المتقارب]

فَأَصْبَحْتُ وَالْغُولُ لِي جَارَةٌ فَيَا جَارَتَا أَنْتِ مَا أَهْوَلاَ

وَطَالَبْتُهَا بُضْعَهَا فَالْتَوَتْ بِوَجْهٍ تَهَوَّلَ فَاسْتَغْوَلاَ[3]

وقد وصل بتأبّط من كثرة مخالطته للوحوش ومضاربها إلى أن قدم وصفا للغول (الحيوان الخرافي الذي لم تشاهده العرب في الأصل: [من الوافر]

إِذَا عَيْنَانِ فِي رَأْسٍ قَبِيحٍ كَرَأْسِ الْهِرِّ مَشْقُوقِ اللِّسَانِ

وَسَاقَا مُخْدَجٍ وَشَوَاةُ كَلْبٍ وَثَوْبٌ مِنْ عَبَاءٍ أَوْ شِنَانِ[4]

من خلال هاته الأمثلة يتضح أن هذه الذات –بحق– عاشت مع مجتمع الوحوش، وأنست بصحبته وطمئنت بمخالطته، إلى أن اعتبرها تأبّط أهله ووطنه وعشيرته لدرجة أن طلب نكاحها.

---

[1]– الشنفرى، **الديوان**، ص59.

[2]– **الديوان**، ص77.

[3]– **الديوان**، ص164–165.

[4]– **الديوان**، ص226–227.

غبّ هذا العرض للعامل الاجتماعي يمكن القول- في اطمئنان- أن عقدة النسب وعقدة اللون وظلم القانون القبلي هم العامل المباشر لتمرد تأبّط.

المبحث الثاني: العامل الاقتصادي (عقدة الفقر وتعويضها بالسرقة)

غني عن البيان أن تأبّط كان من أهون الناس على الصعيد الاجتماعي؛ فقد كان عبدا يعمل لأهله مقابل أكل وشرب ومأوى ليس إلا، ومما لا اختلاف فيه أن الثروة كانت بيد الصرحاء (المركز) فهم كرام المال–على حد قول زهير– ويطلق عليهم خليف لقب "**أرباب المخائض**"، لقد كانت الإبل هي الثروة الحقيقية للعرب في الجاهلية، فقد سموها النعم، لأنها النعمة الكبرى التي أنعم الله بها عليهم، وقد كانت حيوان الصحراء الأول عندهم غير مدافع، وهي الرصيد الذي يعتمدون عليه في ميزانيتهم، والعملة التي يتعاملون في حياتهم منها مهور نسائهم وديات قتالهم، ورهن مسيرهم، وقد كانت كل قبيلة تتخذ "**وسما**" (علامة/رمز/شعار) خاصا بأبلهم؛ تميزها عن باقي القبائل كما تتخذ كل دولة في العصر الحديث رسما خاصا لنقدها[1].

وتوجد في البعض أرجاء الجزيرة مناطق خصبة خضراء ذات زرع وضرع –كما يقال، كخيبر الجنة التي يمتلكها اليهود، ويثرب منبت النخل–على حد قول عروة–، والطائف مصيف كبار قريش؛ لما تتمتع به من خضرة وثمار وأنهار... وبعض مدن اليمن كسبأ المذكورة في القرآن، وعدن وغير ذلك، ولا يهم هنا إحصاء المناطق الخصبة في الجزيرة العربية، بقدر ما يهمني أن أضع القارئ أمام ما يمتلكه السادة (البيض/ الصرحاء). أما التجارة فقد قيل: «**كل عربي تاجر**»، ويحدثنا القرآن عن رحلة الشتاء والصيف لقريش؛ فقد كانت بعض قوافل قريش تصل إلى ألفين وخمسمائة بعير[2]. وقد بلغت «**قافلة قريش التي تصدى لها المسلمون عند بدر ألف بعير**»[3]، توحي هذه الأعداد (1000/2500) بضخامة القوافل وحمولتها، لقد كان –بحق– بعض العرب أهل مال وتجارة ورخاء، فقد كان للقب تاجر في مكة ما كان من القوة والعزة والجاه، وحسبك بجاه وعزة وقوة أبي سفيان– رضي الله

---

[1]– ينظر: يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص114.

[2]– **المرجع نفسه**، ص142.

[3]– **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

عنه–فقد كان الرجل سيد مكة بسبب تجارته، وحتى العير التي كان لقريش في معركة بدر كانت بقيادة تاجر مكة غير مدافع –أبي سفيان–، وأكثر ما كانت تتاجر بي العرب البخور والمسك والثياب...

أما الصناعة، فقد كان العرب أبعد الأمم عنها كما ذكر صاحب المقدمة، هذا إذا أردنا الحديث عن أخلاف الاقتصاد لطبقة الصرحاء أما طبقة العبيد التي كان ينتمي إليها تأبّط فهي لا تملك شيئا يعينها في هاته الحياة، ومعلوم أن أغلب الباحثين ربط مفهوم الصعلكة بالفقر، لقد عاش تأبّط فقيرا معدوما، يرعى الأنعام ويعني النساء –كما قال عروة–، ويجلب الحطب والماء مقابل حاجته البيولوجية فقط، لقد حز في صدر تأبّط رؤية أخوته أصحاب مال وجاه ونسب، فتمنى أن يكون مثلهم مما شكل له عقدة هي **عقدة الفقر** كما يسمها خليف والتي أرجعها إلى عقدة العقد عند الصّعاليك بكافة أضرابهم، وفي الحق لم يكن تأبّط من فئة الصّعاليك الخاملين الذين قال فيهم الأمير: [من الطويل]

لحى اللّهُ صُعلوكاً، إذا جَنّ ليلُهُ مصافي المشاشِ، آلفاً كلَّ مجزرِ
يَعُدّ الغِنى من نفسه، كلّ ليلة أصابَ قِراها من صَديقٍ ميسَّر
ينامُ عِشاءً ثم يصبحُ ناعساً تَحُثّ الحَصى عن جنبِهِ المتعفّرِ
يُعينُ نِساء الحيّ، ما يَستعِنّه ويمسي طليحاً كالبعيرِ المحسرِ[1]

بل كان من فئة الصّعاليك العاملين الأقوياء الذين لا يعرفون إلا استعمال القوة، ويواجهون هذا المجتمع الجائر، وقد قال فيهم الأمير (عرة بن الورد): [من الطويل]

ولكنَّ صعلوكاً، صفيحةُ وجههِ كضَوءِ شِهابِ القابس المتنوّرِ
مطلاً على أعدائهِ يزجرونه بساحتهم، زجرَ المنيحِ المشهر
فذلك إن يلقَ المنيّة يَلْقَها حميداً، وإن يَستَغنِ يوماً، فأجدِرِ[2]

[1]– الصّعاليك، **ديوانهم**، ص83–84.

[2]– **المرجع نفسه**، ص84.

لقد عوض تأبّط هذا الفقر المدقع –الذي صوره السليك بأنه سبب إغمائه– بالسرقة والنهب، والغزو والإغارة على أرباب المال (البيض/ المركز)، ففي أكثر من خبر أورده أبو الفرج أن تأبّط شرا يغير على القبائل ليسلبها شيئا يقتات به أو ليلحق بهم عارا كإغاراته على بجيلة وهو سبب تأليف قافيته المفضلية[1].

وقد كان هدف تأبّط شرا الإغارة على المزارع الخصبة حيث الماء والزرع والماشية فيقول: [من الطويل]

ويَوْماً على أَهل المَواشي، وتارةً لأَهْلِ رَكيبٍ ذي ثَمِيلٍ وسُنْبُل[2]

وقد أعان تأبّط في هاته الغارات معرفته بالصحراء ومجاهلها، ومعرفته بالطرق التجارية التي تمر منها القوافل، علاوة على هذا قربه من مكة والطائف (الجنة الخضراء)، وجبال السراة التي يذكر أن بها مناطق خصبة، وتمتد هذه المنطقة على طول الشريط الشرقي للبحر الأحمر من الشام إلى اليمن، وما من شك أن تغني تأبط بالمراقب ووصفه المفارق لها كان نتيجة الحماية التي قدمتها هاته المراقب، والصحراء تعلم قاطنيها الشجاعة فضلا عن التحمل، فالجو الحار الذي تمتاز به شبه الجزيرة العربية يعلم أبناءها الصبر كما ذكر ابن خلدون «**الإنسان ابن عوائده**»*، ولكن ما يلفت الانتباه أنه جل غاراته كانت على بجيلة لأنها ضعيفة[3]. ولم يكن هدف تأبّط وغيره من الصّعاليك الماشية، بل كان هدفهم الإبل (النعم). وقد ذكرت أهمية الإبل في اقتصاد العرب قبل الإسلام. ولم يكن تأبّط يغير وحده بل يغير مع رفاقه، وقد ذكر الشنفرى خبر غزوه مع خاله (تأبّط) في تائيته المفضلية، ويظهر من خلال التائية أن القيادة كانت لتأبّط فقد أطلق عليه –كما أسلفت– "**أم عيال**"[4].

---

[1]– ينظر: **الديوان**، ص 131–132.

[2] ينظر: يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص74–75.

*– يمكن أن أطلق عن الحماية التي قدمتها المراقب والكهوف... لتأبط ومعرفته الدقيقة بمجاهل صحراء نجد والحجاز وحتى اليمن، العامل الجغرافي/ الطبيعي/ البيئي، ولا يمكن لي تجاهله، ولكنه لا يعد عاملا مهما في تمرد الرجل. وقد تحدث خليف والخشروم وحفني عن الدور الذي لعبه العامل الجغرافي في حركة الصعلكة.

[3]– ينظر: **المرجع نفسه**، ص81.

[4]– ينظر: الشنفرى، **الديوان**، ص35. (البيت: 19).

ولا ضير أن أقرر مع خليف أن العرب قبل الإسلام كانوا يمتثلون السرقة والنهب والإغارة من أجل العيش والبقاء فقد كانت حياتهم مصبوغة بالدم، فقد كانت جل حروبهم تنشأ بسبب إغارة يرتجى منها العودة بمال، ولكن الفرق بين عمل القبائل وعمل الصّعاليك أن عمل القبائل كان منظما وعمل الصّعاليك كان فوضويا[1].

ويمكن أن أضيف أن سبب غزو تأبّط على رجليه دال على فقره. –على الأقل في أول غزواته–.

ويمكن إرجاع ممارسة السرقة والإغارة والنهب والسلب عند تأبّط شرا والصّعاليك إلى حبهم التشبه واللحاق بالمركز، وذلك عن طريق الكرم الذي كانت العرب تعده فضيلة ما بعدها فضيلة، وتفيض أخبار الشّعراء الصّعاليك بحبهم للكرم وممارسة هذا الصنيع، وقد قيل: «**كل صعلوك جواد**».

ويمكن بعد هذا التفصيل أن أقرر أن العامل الاقتصادي (الفقر وتعويضه بالسرقة والنهب) كان– بحق– عاملا من عوامل تمرد تأبّط.

[1]– ينظر: يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص118.

المبحث الثالث: العامل النفسي الجسدي.

لقد أرجعت عوامل تمرد تأبّط شرا إلى العامل الاجتماعي (عقدة النسب واللون) وهو بحق العامل الرئيس. والعامل الاقتصادي (عقدة الفقر وتعويضها بالسرقة والسلب والنهب) وقد كان العامل الثاني نتيجة حتمية للعامل الأول.

لقد ضرّ التهميش الاجتماعي والفقر بنفس تأبّط كثيرا، لدرجة أن تمرد وكفر بكل قيم وعادات هذا المجتمع، الذي يرى نفسه مركز وما دونه هامش ويجب أن يبقى كذلك. ولا يعتبر فعل تأبّط (لمرده) شذوذا لأننا لو وضعنا أنفسنا محله لفعلنا فعله وأكثر، فالذل والهوان والاحتقار والعمل الدوني والتهميش، يولد السلوك العدواني ويجعل الدنيا في نظر الإنسان سجنا حقيقيا، لقد ولد كل هذا قوة نفسية جعلته يتمرد ويقف في وجه أعدائه (الصرحاء/المركز) ويقول مصورا صدق عزيمته وقوة نفسه: [من المتقارب]

وكنتُ إذا ما هممتُ اعتزمتُ وأحرِ إذا قلتُ أنْ أفعَلا[1]

يفصح تأبّط في هذا البيت في قوته النفسية وعزيمته الفولاذية وأنه إذا قال فعل.

ويصور "**أبو خراش الهذلي**" الصعلوك في رثاء أخ له يعبر تعبيرا دقيقا عن تلك القوة النفسية التي كان يتمتع بها الصّعاليك العاملون: [من الطويل]

ولكنه قد نازعته مجاوع .... على أنه ذو مرة صادق النهض

هكذا كانت نفسيته هؤلاء الصّعاليك، كل منهم قد نازعته مجاوع، ولكنه ذو مرة صادق النهض[2].

إلى جانب القوة النفسية التي كان يمتاز بها تأبّط شرا نتيجة الظلم الاجتماعي بكافة تمظهراته فقد أعانته قوته الجسدية يقول مفتخرا بقوته الجسدية. [من الطويل]

ما وَلَدَت أُمّي مِنَ القَومِ عاجِزاً وَلا كانَ ريشي مِن ذُنابي وَلا لَغبِ[3]

---

[1]– **المرجع السابق**، ص34.

[2]– **المرجع نفسه**، ص34.

[3]– **المرجع نفسه**، ص38.

ولا تعد القوة النفسية التي يتمتع بها تأبّط مميزة عن العرب فقد كانوا يمتازون بالقوة والصلابة "وقد لخص "**فيليب حتي**" تكوين الإنسان الجاهلي العضوي والنفسي والمعايش بقوله: «**وليس جسم البدوي لدى التشريح سوى حزمة من الأعصاب الحساسة. والعظم والعضلات. فكأنه مثال لجدب الأرض وقحطها**»[1].

ويصور تأبّط قوته الجسدية المتمثلة في سرعة العدو: [من البسيط]

لا شيءَ أسرعُ منّي ليسَ ذا عُذَرٍ وذا جناحٍ بجنبِ الرَّيدِ خفَّاقِ[2]

ويفصح البيت –بحق– عن سرعة تأبّط شرا وقوة ساقه لدرجة أن الخيل (ذا عذر) والطير (ذا جناح) لا تلحقه، وهذا يعتبر ورقة رابحة لتأبّط وعونا حقيقية لحركته التمردية –طبعا إذا سلمنا صحة هاته الإخبار–. ففي أكثر من خبر أن تأبّط فر من مكائد كانت قد تؤدي إلى حتفه ولكن قوة ساقه كانت تخلصه من هاته المكائد، ومن المفارقة العجيبة أن الفرار (نتيجة سرعة العدو) لا يعد عيبا عند تأبّط ورفاقه بل نجدهم أشعارهم يتغنون ويفتخرون الفرار(!).

وقد كانت خططهم الحربية تعتمد على «**التربص الحذر، ثم المفاجأة الخاطفة، فالفرار السريع من أجل النجاة والسلامة**»[3]. يقول "**أبو خراش الهذلي**" الصعلوك مخاطبا عاذلة: [من الطويل]

فإن تَزْعُمي أني جَبُنْتُ فانني أفِر وأرمي مَرّةً كل ذلك

أُقَاتِلُ حتّى لا أرى لي مُقاتلاً وأنجو إذَ ما خِفْتُ بعضَ المهالكِ[4]

فهو يدافع عن فراره ويفتخر به ولا يعده دليلا على الجبن والخوف.

---

[1]– عبد الرزاق الخشروم، **الغربة في الشّعر الجاهلي**، ص32.

[2]– **الديوان**، ص153.

[3]– يوسف خليف، **الشّعراء** الصّعاليك **في العصر الجاهلي**، ص129–130.

[4]– **المرجع نفسه**، ص40.

ومن سرعة تأبّط عدته العرب –كما ذكرت –أعدى ذي رجلي أو ذي ساقين، و«**كان إذا جاع لم تقم له قائمة، فكان ينظر إلى الظباء، فينتقي على نظره أسمنها، ثم يجري خلفه، فلا يفوته حتى يأخذه فيذبحه بسيفه، ثم يشويه فيأكله**»[1].

ويرسم تأبّط شرا صورة للسرعة التي يتميز بها الصّعاليك، والتي نرى فيها الصعلوك يسبق الريح (!): [من الطويل]

ويسبقُ وفد الرّيحِ من حيث ينتحي بمنخَرقٍ من شدّهِ المتداركِ[2]

ويرسم صورة لسرعته يبين فيها غزوه في بعض الأحيان على رجله القوتين: [من الطويل]

فَيَوْماً بِغُزَّاءٍ وَيَوْماً بِسُرْيَةٍ ويوماً بخشخاشٍ منَ الرَّجلِ هيضلِ[3]

وقد كان تأبّط شرا مختلفا عن جميع الناس فتحدث أمه عن تربيته قائلة «**والله ما ولدته بينا، ولا سقيته غيلا، ولا أبته على مأقة**»[4].

لقد أعانت –بحق– القوة النفسية والجسدية تأبّط كما ظهر في الأمثلة التي سقتها، وتبعا لها يمكن عد العامل النفسي والجسدي من عوامل تمرد تأبط.

---

[1]– **المرجع السابق**، ص101.

[2]– **المرجع نفسه**، ص43.

[3]– **المرجع نفسه**، ص50.

[4] عبد الحليم حفي، **شعر الصّعاليك (منهجه وخصائصه)**، ص113.

الفصل الثّانيّ: جماليّات التّمرّد في شعر تأبّط شرا

توطئة: شعر تأبط ومكانته.

المبحث الأوّل: على مستوى الموضوعات/ المضمون.

المطلب الأول: التّحلّل من الشّخصيّة القبليّة.

المطلب الثاني: الاعتصام بغيّر العصبيّة القبليّة/ القبيلة.

المطلب الثالث: أحاديث التّشرّد ومعاشرة الوحوش.

المطلب الرابع: أحاديث المغامرات والافتخار بالعدو والفرار.

المبحث الثاني: على مستوى البناء/ الشّكل.

المطلب الأوّل: شّعر مقطوعات.

المطلب الثّانيّ: الوحدة الموضوعيّة.

المطلب الثّالث: التّخلّص من المقدّمة الطّلليّة.

المطلب الرّابع: عدم الاهتمام بالتّصريع.

توطئة: شعر تأبط شرا ومكانته:

في الحق يعد ديوان تأبط شرا من أكبر دواوين الصّعاليك؛ فقد ضم ستة وأربعين نصا (46) تظم خمسة وثلاث مائة بيت (305)، بمعدل 06.63 بيت للنص الواحد، ومن جملة هذه النصوص (46) نجد أربعة عشر14 نصا يمكن اعتبارها قصائد، على اعتبار أن القصيدة من سبعة أبيات فما فوق كما هو معلوم عند أغلب الباحثين، أما الاثنان والثلاثين (32) نصا المتبقية فهي مقطوعات دون السبعة، هذا طبعا في الجزء الذي أطلق عليه المحقق "**ما لم يختلف في نسبته إليه**"، أما الجزء الذي أطلق عليه "**المختلط النسبة، مما ليس من شعره ونسبت إليه**" فما عددته من شعره ويضم هذا الجزء اثنا عشر (12) نصا[1]. وسيتم دراسة الجزء الأول، محاولا قدر الإمكان عدم الوقوع في المحظور، دراسة شعر لا يعد من بنات أفكار ولا شفة تأبط ، ولكي لا أُقَوِّلَ الرجل ما لم يقل!، ومهما يكن من أمر هذا (قضية الانتحال* وعدد القصائد والأبيات)، فإن شعر تأبط خشن المعنى والمبنى، ويتميز بتصوير حسي صادق، مملوء بالقصص الملحمية، ألفاظه أعرابية قحة، صحراوية، جافة[2]، وإذا أغفلنا لامية الشنفرى فلن نجد في دواوين الصّعاليك شعرا خلص للصعلكة خلوص **الشّعر** الذي نظمه تأبط ، ولا شاعرا نذر نفسه وفنه لمسلكه ومعتقده نذوره، فقد صور تأبط

---

[1]– قام بهذا الإحصاء –أيضا– (إحصاء عدد أبيات ديوان تأبط شرا): عادل محلو، **الصوت والدلالة في الشّعر الصّعاليك (تائية الشنفرى أنموذجا)** (ص60) وقد تتبع **محلو** علاقة الروي والدلالة في ديوان تأبط شرا، وخلص إلى نتائج طيبة (ص60–67) واعتمد الديوان الذي سأعتمده وقرظه (ص37).

*– أذهب في هاته القضية مذهب **الصائغ**، إذ يقول: «...**نعم ثمة من قال إن وباء الانتحال أفسد الشّعر الجاهلي ... ثم قدم بين يدي شكه الأدلة المغلقة بالعلم ... وتطرف القائلون بالشك كثيرا حتى زعموا أن الشّعر الجاهلي برمته منحول [(!)] ...واستيقظ الفريق الآخر على هول الصدمة فتطرف وغالى فزعم أن كل ما ورد عن الجاهلية من شعر [...] لا يرقى إليه الشك!! وإذا كان الفريق الأول قد عاقب الجاهلين على ذنب مجهول فقذفهم بالتخلف والعمه والتصحر والفريق الآخر كافأ الجاهليين على فضل مغيب فقال برقيهم وتطورهم إلى مراقي السموق**». ينظر: عبد الإله الصائغ، **الخطاب الإبداعي الجاهلي والصور الفنية (القدامة وتحليل النص)**،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت،ط1997،1م، ص7. وما أردت من هذا إلا التبرؤ من الفريقين، على أني سأقارب شعر تأبط شرا بأدوات المبتدئ، ولا يعد البحث في قضية الانتحال التي تحدث فيها القدامى والمحدثون من أهداف هذا البحث، مع أهمية القضية في الشّعر القبسلامي.

[2]– ينظر منا الفاخوري: الأدب القديم، ص171.

حياة الصّعاليك من خير وشر تصوير المؤمن بما أعتقد –وديوانه يعج بفخره بالصبر وقوة البأس– واحتمال المكاره واقتحام الشدائد، وفيه اعتزاز بشجاعة القلب، وصلابة الجسد، ومباهاة بكره الآخر(القبليين/البيض)، وإلف الوحش والتفرد في الصحراء وقنن الجبال والاهتمام بالمراقب وتصوير للغول لا يوجد في ديوان آخر[1]، وقد يكفي صاحب الفضول الذي يريد التعرف على حياة الصّعاليك أن يتصفح ديوان تأبط[2].

وقد اهتم القدامى بشعر تأبط، فعلى سبيل المثال لم يكن عبثا ولا اعتباطا أن افتتح "**المفضل الضبي ت 178هـ**"، وهو من هو في ذوقه وعلمه بـالشّعر، اختياراته المشهورة بقصيدة تأبط القافية، والتي مطلعها: [من البسيط]

يا عيدُ ما لَكَ مِن شَوقٍ وَإيراقِ وَمَرِّ طَيفٍ عَلى الأَهوالِ طَرّاقِ

ولا بد أن هذا الاختبار كان استنادا إلى تقدير ما عند المفضل لهذه القصيدة من شعر تأبط شرا حملها إلى هذا المقام في البلاء والافتتاح، وقد ترتب عن هذا أن لقيت القافية شرحا وتفسيرا وعناية من شراح المفضليات ما لم تلقاها قصيدة أخرى، فقد شرحها "**المرزوقي ت421هـ**" و"**ابن الأنباري** ت **328هـ**" و"**التبريزي 502هـ**".

كذلك كان الأمر عند "**حبيب بن أوس الطائي (أبي تمام) ت 231هـ**"– وهو من هو في تذوقه للشعر واختياراته، فضلا على أن شعره من عيون **الشّعر** العربي، وهو من أئمة القرن الثالث في الشّعر عند علماء الشّعر– فقد اختار حبيب في حماسته على ندرة ما فعل ذلك، ثلاث قصائد له، أولها التي مطلعها: [من الطويل]

إِذا المَرءُ لَم يَحتَل وَقَد جَدَّ جَدُّهُ أَضاعَ وَقاسى أَمرُهُ وَهوَ مُدبِرُ

---

[1]– ينظر: غازي طليمات وعرفان الأشقر، **الأدب الجاهلي (قضاياه، أغراضه، أعلامه، فنونه)** ، ص476/475.

[2]– ينظر: عفاف خلوط ، **اللغة الشّعرية عند تأبط شرا (دراسة أسلوبية جمالية)** ، إشراف: محمد بن زاوي، رسالة ماجستير في الأدب القديم ونقده، قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة العربي بن مهدي، أم البواقي، الجزائر، 2012/2011، ص43.

والثانية مطلعها: [من الطويل]

إنّي لَمُهدٍ مِن ثَناءِ فَقاصِدٌ بِهِ لِإبنِ عَمِّ الصِدقِ شَمسِ بنِ مالِكِ

والثالثة مطلعها: [من الطويل]

وقالوا لها لا تَنكَحِيه فإنّه لأول نَصْلٍ أن يُلاقى مَجْمَعا

فضلا عن قصيدة رابعة منسوبة لتأبط شرا، ذكرها في باب المراثي، ومطلعها: [من المديد]

إنَّ بِالشِّعْبِ الَّذِي دُونَ سَلْعٍ لَقتِيلًا دَمُهُ مَا يُطَلُّ

وقد ندر أن اختار صاحب الحماسة مثل هذا القدر من **الشّعر** لشاعر واحد، بل اكتفى في أغلب الأحيان باختيار قصيدة أو مقطعة واحدة للشاعر، ولعمري هذه دلالة واضحة ناصعة على عناية حبيب بشعر تأبط.

ولم يكن هذا الاهتمام عند صاحب المفضليات أو حبيب في الحماسة، بل نجد أن جل كتب الاختيارات الرئيسة في تراث الأدب العربي، لم يحل واحد منها كتب الاختيارات الرئيسية، من قصيدة أو نتفة لتأبط، فهذا "**الأصمعي ت216هـ**" –وهو من أعلم العرب ب**الشّعر**– يختار له أبيات من قصيدة مطلعها: [من الطويل]

وَشَعبٍ كَشَلّ الثَوبِ شَكسٍ طَريقُهُ مَجامِعُ صوحَيهِ نِطافٌ مَخاصِرُ

وكذلك اختار من هذه القصيدة نفسها "**المرتضى ت436هـ**" في أماليه، وقد زاد في اختياره منها على الأصمعي.

كما اختار **حبيب** في الوحشيات تسعة أبيات من قصيدة في رثاء الشنفرى، التي مطلعها: [من الطويل]

عَلى الشَنفَرى ساري الغَمامِ فَرائِحٌ غَزيرُ الكُلى وَصَيِّبُ الماءِ باكِرُ

وكذلك فعل "**الخالديان**" في حماستهما –الأشباه والنظائر– وإن زادا على أبي تمام في الاختيار منها.

والأمر نفسه عند "**أبي عبادة البحتري ت284هـ**" فقد اختار له في حماسته أبياتا من ثلاث قصائد أولها التي مطلعها: [من الطويل]

قَعقَعتُ حِضنَي حاجِزٍ وَصِحابُهُ وَقَد نَبَذوا خُلقانَهُم وَتَشَنَّعوا

وأبياتا من القافية المشهورة، وكذلك في القصيدة التي مطلعها: [من الوافر]

يقول لي الخلي وبات جلسا بظهر الليل شد به العكوم

وفي الحماسة البصرية –أيضا– أبيات من القافية، ومعظم قصيدته التي مطلعها: [من المتقارب]

تقولُ سُليمى لجاراتِها أَرَى ثَابِتاً يَفَناً حَوْقَلاَ

هذا فيما يخص رواة **الشّعر** ونقاده، أما إذا سقت الحديث عن اهتمام علماء اللغة بشعر تأبط، فتكفي الإشارة إلى أن "**ابن منظور ت711هـ**" أورد في اللسان واحدا وستين شاهدا من شعره، ولم يستشهد بشعر للشنفرى والأمير(عروة بن الورد)، بهذا العدد وأن "**ابن جني ت392هـ**"*، الذي لم يعنى بشعر شاعر واحد إلا بشعر بلبل القرن الرابع "**أبي الطيب المتنبي ت353هـ**" –طيب الله ثراه–، قد أفرد بابا لما خرجه من شعر تأبط ، تناول فيه بالشرح والتعليق بعض النكت النحوية واللغوية في شعره.

أما عن المحدثين من دارسي الأدب العربي ونقاده، فقد اهتم المستشرقون الأوربيون اهتماما بالغا لم يلقه من أبناء العربية سوى ما قدمه "**يوسف خليف**" في كتابه (الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي)* في صفحات قليلة، وما لمح إليه "**شوقي ضيف**" في كتابه (العصر الجاهلي)، وقد بدأ اهتمام المستشرقين به مبكرا، فقد ترجم "**فريتاج**" بعض شعره إلى

*– ذكر المحقق –شاكر– هذا في الملحق (**ما خرجه ابن جني من شعر تأبط شرا**) ينظر: الديوان، ص 333–366.

* – لقد قدم خليف عذره، فلم يجد للرجل ديوانا مطبوعا ومحققا، ولم يستطع الرجل النهوض بهذه المهمة لكثرة مشاغله.

اللاتينية وعلق عليه عام 1814م. وكتب "**جوستاف يور**" مقالا مهما عنه، وقد حقق فيه بعض قصائده خاصة القافية والقصيدتين اللتين ذكر فيها قصته مع الغول. أما "**جيميس تشارلز ليال**" محقق شرح ابن الأنباري للمفضليات، فقد كتب بحثا مميزا عنونه: "أربع قصائد لتأبط شرا الشاعر الصعلوك"، قدم فيها وصفا للمنطقة التي سكنها بنو فهم –قوم تأبط– في تهامة والحجاز وترجمة مختصرة وحيدة لحياة تأبط شرا، وترجم له أربع قصائد من بينها القافية المفضلية[1].

واعتنى بشعره واختاره "**أبو الفرج الأصفهاني ت356هـ**" صاحب الأغاني* وعد "**طه حسين**" –العميد– القافية المفضلية من أحسن مئة قصيدة في **الشّعر** العربي.

ويذكر المصطاوي سبب اهتمام علماء اللغة بشعر الرجل فيقول: «**والسبب في ذلك واضح جلي مفاده تمتع تأبط شرا بلغة عربية أعرابية فصيحة لا تشوبها شائبة اللحن، أضف إلى ذلك استخدامه لمفردات وأساليب حفظت للعربية شواهدها وأدلة تفوقها**»[2]

---

[1]– ينظر: **الديوان**، ص9 –14. (المقدمة)

*– ذكر المحقق –شاكر– في الملحق **(ترجمة تأبط شرا من كتاب الأغاني)**، ينظر: **الديوان**، ص 261 –331.

[2]– تأبط شرا، **الديوان**، اعتنى به: عبد الرحمان المصطاوي، ص13.

المبحث الأوّل: على مستوى الموضوعات/ المضمون.

المطلب الأوّل: التّحلّل من الشّخصيّة القبليّة:

من الطّبيعي أن يظهر في شعر تأبّط تحلّل من الشّخصيّة القبليّة ومظاهرها؛ بعد احتقار النّظام القبليّ لتّأبّط وأضرابه، فمن الطبيعي ألا ينساق تّأبّط وراء ما يمليه هذا النّظام الّذي بات عنده رمزا للظّلم والطّغيان واللاإنسانية، فالعصبيّة القبليّة (الدّستور القبليّ) لم تحمِ تّأبّط، ولم تعطه حقّه كفرد من القبيلة، بل لم تعامله كإنسان له حقّ طبيعيّ في الكرامة والعيش، وقد ترتب عن هذا –الظّلم...– فقدان تّأبّط الإحساس بالعصبيّة القبليّة، ومادامت الصّلة قد انقطعت بين تّأبّط والنّظام القبليّ(متمثّلا في قبيلته طبعا) «**فمن الطّبيعيّ أن تنقطع فنّيا. ونعني بانقطاعها فنّيا تحلّل الشّاعر الصّعلوك من ذلك "العقد الفنّي" الذي نراه بين الشّاعر القبليّ وقبيلته**»[1]، هذا العقد الذي كان موصولا عند شعراء القبيلة–كما يفصح شعرهم عن ذلك–، ولعلّ أبرز مثال على هذا العقد في الخطاب **الشّعر**يّ الجاهلي يظهر في معلّقة عمرو بن كلثوم التّغلبيّ، التي يتلاشى فيها ضمير المفرد المتكلّم "أنا"، ويحلّ محلّه ضمير جمع المتكلّمين "نحن"، ويعلو فيها صوت القبيلة، ويفنى صوت الشّاعر فيها. ولا ضير من انتخاب بعض الأبيات لوضع القارئ في الصّورة، كقوله: [من الوافر].

ونحْـنُ الحابِسـونَ بـذِي أُرَاطَـى ... تَسِـفُّ الجِلَّـةُ الخـورَ الـدَّرِينا
ونحْـنُ الحَـاكِمُونَ إذا أُطِعْنـا ... ونحْـنُ العـازِمُونَ إذا عُصِـينا
ونحْـنُ التَّـارِكُونَ لِمَـا سَـخِطْنا ... ونحْـنُ الآخِـذُونَ لِمَـا رَضِـينا
ألا لا يَجْهَلَـنْ أحَـدٌ عَلَينـا ... فنَجْهَـلُ فـوقَ جَهْـلِ الجاهِلِينـا
مَلأْنـا البِـرَّ حتّـى ضّـاقَ عنّـا ... ونحْـنُ البَحْـرَ نَمْلَـؤهُ سـفينا[2]

[1]– يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص274.

[2]– الأنباريّ، **المعلّقات السّبع**، ص81–92.

وأضراب عمرو بن كلثوم في الخّطاب الشّعريّ الجاهلي يعزّ عدّهم، بل إنّ صوت القبيلة في الخّطاب الشّعري الجاهلي له حصّة الأسد مقابل صوت الفرد–الانفراديّة كما يسميها الفاخوري*–. والنّاظر في شعر تأبّط شرا جلّه–لا كلّه*– خارج عما دَرَجَ عليه الشّعراء في عصره، إذ يُعلي تّأبّط من نفسه (عبر الحديث بضمير الأنا) وهذا مقابل تلاشي ضمير القبيلة/الجماعة "النحن"*وهذا نتيجة حتميّة للأسباب/العوامل الاجتماعيّة (قضيّة النّسب واللّون وظلم قوانين النّظام– العامل السّياسي–)، إذ من الطّبيعيّ ألا نجد في شّعر تّأبّط فخرا جماعيّا أو هجاءً دافعه الحمّية، ذلك الفخر الذي عهدناه عند معاصريه من شعراء القبيلة، فإذا افتخر تّأبّط افتخر بنفسه، حتى أن أغلب شعره يدور في فلك الفخر الذّاتيّ، كقوله– مقارنا نفسه برجل من ثقيف يدعى: أبا وهب*–:[من الطويل]

وأيْنَ لَهُ بَأْسٌ كَبَأْسِي وسوْرَتِي؟ وأيْنَ لَهُ في كُلِّ فَادِحَةٍ قَلْبِي؟![1]

ويقول بعد نصره على بني لحيان: [من الطويل]

فَرَشْتُ لها صدْرِي، فَزَلَّ عَنِ الصَّفا بِهِ جُؤْجُؤٌ عَبْلٌ، وَمَتْنٌ مُخَصَّرُ

فَخالطَ سَهْلَ الأرْضِ، لم يَكْدَحِ الصَّفا بِهِ كَدْحةٌ، والمَوْتُ خزْيانُ يَنْظُرُ[2]

---

*– جعل حنّا الفاخوري فصلا –في كتابه (**الأدب القديم**) – بعنوان شعراء الانفراديّة البدوية. ذكر فيه جملة من الشّعراء الصّعاليك على غرار تّأبّط.

* – يُستثنى هنا القصيدة رقم (7) التي تدخل ضمن الشّعر القبليّ، وقد مدح فيها قبيلتيّ فهم وعدوان. يقول:

فهْمٌ وعدْوانُ قوْمٌ إنْ لَقِيْتَهُمْ خيْرُ البريَّةِ عِنْدَ كلِّ مُصَبَّحِ

لا يفْشلُونَ ولا تَطيشُ رِماحُهُمْ أهْلٌ لِغُرِّ قصائِدِي وتَمِدُّحِي

الدّيوان، ص75. (البيت الأوّل–من هذه النّتفة–صدره من البسيط، وعجزه من الكامل كما أثبت المحقّق نقلا عن ابن جني. «**ويبدو أنه لو قُرِأَت "مصَبَّح"؛ أي "مُصْطَبَح" في آخره لتحول كلّه إلى البسيط، أما البيت الثّاني فهو من الكامل**». ينظر: عادل محلّو، الصّوت والدّلالة في شعر الصّعاليك (تائيّة الشّنفرى أنموذجا)، ص62(هـ:3).

*– قد يرد في خطاب الرّجل ما يدل على الجماعية (النّحن) ولكنّ المقصود به رفاقه(الصّعاليك) لا قبيلته (يستثنى من هذا القصيدة رقم7).

*– تنظر القصّة كاملة في: **الدّيوان**(هـ:1) ص64. وقد نقلها المحقّق عن الأغاني.

[1] – **الديوان**، ص65.

[2] – **الديوان**، ص90.

يظهر في هذه النتفة حضور الأنا (شخصية تأبط شرا) في (فرشتُ، بأسي، قلبي...) وهكذا جلّ خطاب الرجل يفوح عنجهية ومباهاة مقابل الآخر. ويمكن إرجاع هذا إلى العقد النفسية التي كان يعانيها الشاعر بعد ما هُمِش وأقصي، لذلك لا يوجد في خطاب الرجل ما يدل على أنه ابن قبيلة أو تابع لها، ولا يمكن اعتماده- والحال هذه- لسان عشيرته «**لأن ما بينه وبين عشيرته قد انقطع، ولا يكون شعره "صحيفة قبيلته" لأنه لم تعد له قبيلة**»[1] وهكذا يصبح شعر تّأبّط صورة صادقة عن حياته، وتصبح المادة الفنية وليدة شخصيته ومعبرة عنها، لا وليدة قبيلته، ومعنى هذا أنّ ظاهرة الفَنَاء الفني لشخصية الشاعر في شخصية قبيلته والتي حضرت بوضوح عند أصحاب المذهب القبلي في الشّعر الجاهلي (لم تظهر)عند تّأبّط، وحلت محلها ظاهرة الوضوح الفني لشخصية الشاعر الصعلوك.[2]

من خلال ما تم توضيحه يمكن القول: أنّ تّأبّط تمرد على نظام القصيدة في عصره في هاته النقطة- الفناء في الشخصية القبلية- وعوضها بالتحلل من هاته الشخصية، عبر تضخيم الأنا، وتقزيم النحن/ الآخر/ القبيلة، والفخر الذاتي البارز في شعره، إذ كان شعره صورة لحياته فقط (تمثيل الحياة الشخصية)، وهذا نتيجة العامل الاجتماعي والسياسي الذي تحدثت عنه في المبحث الأول من الفصل الأول.

المطلب الثاني: الاعتصام بغير العصبية القبلية/القبيلة.

بعدما لَفَظَ النّظام القبليّ تّأبّط وهَمَّشَ العبيدَ وجعلهم أدنى طبقة في سلّم الهرم الاجتماعيّ مُبْعِدًا أي دمٍ غير عربيّ، جاعلا السِّيادة والمال والجّاه للصّرحاء؛ لأنّ من دَبَّجَ قوانين هذا النّظام هم الصّرحاء/ الطّبقة الأرستقراطيّة، حيث حاولت طبقة الصّرحاء-جهدها- الإستفادة من طبقة العبيد واقتصر عمل هذه الأخيرة-طبقة العبيد- على جلب الماء والحطب ورعي القطعان وإعانة النّساء-كما قال عروة- وإذا حاول أحد العبيد التّمرّد والتّطلع إلى

[1] – يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص274، 275.

[2]– ينظر، **المرجع نفسه**،ص275.

مشابهة الطّبقة الأولى تُكْسَرُ عنقه، ويُلفظ من القبيلة –كما تلفظ نواة التّمر من فم الماضغ بعد المضغ–؛ إذ أنّ هذا النّظام مقتصرٌ نفعه على طبقة الصّرحاء دون غيرها(المواليّ/العبيد)، ذلك أن القوانين الديكتاتوريّة في العالم يصنعها الأقوياء/أصحاب السّلطة وتُمارِسُ ظلمَهَا–أبدا– على الضّعفاء، وهذا ما حدث بالفعل في العصر الجاهلي، من هنا كفرَ تّأبّط وأضرابه بهذا النِّظام الجّائر بعد أن حرمه الحياة؛ فقد حُرِمَ الفروسيّة التي تعادل عند الجاهليين الحياة وهي الأعلى في تراتبيّة المهن–حسب أكثر من باحث– وبها وبالمال والنّسب يصبح الإنسان عنصرا فعّالا ومحترما في قبيلته، وإلا فهو سقط متاع كالعبيد.

بعدما جار النّظام القبليّ على تّأبّط، نَفَضَ الرّجل يده منه ووَلَّى قبيلته ظهره مجارٍ صنيعها، مُنشدا مع الشّنفرى مطلع لاميته: [من الطويل]

أقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدورَ مَطِيّكُمْ فإنّي إلى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لأَمْيَلُ

والملاحَظ في شعره تلاشي الاعتصام/الاحتماء بالعصبيّة القبليّة على غير عادة الشّعراء في عصره (شعراء المذهب القبلي)*. إنّ تّأبّط –ورفاقه– لم يحتم ولم يطلب الحماية من قبيلته– البتّة–؛ لأنه على علاقة غير طيّبة مع قبيلته، فالعلاقة الرّابطة بينهما علاقة توتّر وكره وعداء، علاقة المظلوم بالظالم/المجني عليه بالجاني /المسلوب بالسالب...

لقد خالف تّأبّط شعراء المذهب القبليّ في هاته النقطة– الاحتماء/الاعتصام بالعصبيّة القبليّة/القبيلة– وعوّضها بالاعتصام بالمرقبة؛ وهي: أعلى الجبل(قلّته/قنّته)، حيث كان يعتصم بها بعد فراره من أعدائه، مع العلم أن حياة تّأبّط كلها مغامرات نهب وسلب وإغارة،

* – لعلّ أحسن مثال على (العصبية القبلية) قول دريد بن الصمة: [من الطويل]

ومَا أنَا إلَّا مِنْ غَزَيَّة إنْ غَوَتْ غويتُ وإنْ تَرْشُدْ غَزيَّة أرْشُدُ

وقول أحد شعراء المذهب القبلي: [من البسيط]

قومٌ إذا الشَّرُّ أبْدَى ناجِذَيْهِ لَهُم طَارُوا إليهِ زَرَافَاتٍ ووِحْدَانَا

لا يسْألونَ أخَاهُمْ حِينَ يَنْدبُهُم في النَّائِبَاتِ على ما قال بُرْهَانَا

ومعلقة عمرو بن كلثوم التّغلبيّ التي أشرت إليها في المطلب السابق.

ففي أكثر من مرّة ينجو من الموت بأعجوبة، وتعدّ المراقب–بحق– وسيلة من وسائل النجاة له، والطّريف في الأمر أنّ الصّعلوك إذ ارتقى هذه المراقب يصبح آمنا؛ ذلك أن لا أحد غيره يستطيع أن يعتليها![*] وقد تفنن تّأبّط –والصّعاليك– في وصف المراقب والحديث عنها، فها هو في القافيّة المفضَّليَّة يتغنَّى بمرقبةٍ اعتلاها–وصاحبُه(عمرو بن برّاقة) بعد أن قارب حتفه[*]يقول:[من البسيط]

وَقُلَةٍ كسِنانِ الرُّمْحِ، بارِزَةٍ ضَيْحانَةٍ، في شهُورِ الصَّيفِ مِحْرَاقِ
بادرْتُ قُنَّتَها صحْبِي، ومَا كسِلُوا حتَّى نَمَيْتُ إليها بَعْدَ إشْرَاقِ
لا شَيْءَ في رَيْدِهَا، إلاَّ نعامَتُها مِنْهَا هَزِيمٌ، ومِنْهَا قائِمٌ بَاقِ[1]

تظهر المرقبة(القلّة/القنّة) البارزة الحادّة حامية/عاصمة يوم لا عاصم–في نظره– من الموت لتأبّط إلى هي، بسبب مطاردة البجيليّن فارسا وراجلا له وبعد أن بادرها–على حد قوله– ذهب الخوف وبلغ الأمن جنانه، ذلك أن لا أحد يستطيع أن يصل إليه[*].

وفي بائيته؛ –التي كان العامل وراء نظمها قتل هذيل لأخيه كما نقل المحقّق عن صاحب الأغاني– يؤكد لأخيه(الميّت) عدم نسيانه لثأره ويصف نفسه في كيفية الحصول على الثأر، يصور نفسه آما طودا يقول: [من الوافر]

وزلت مسيرا أهدي رعيلا أؤم سواد طود ذي نقاب[2]

---

[*] – لقد أعانت هاته المراقب الصّعاليك أيما إعانة؛ فقد كانوا يتربصون بها لأعدائهم ويترصدون ضحاياهم – وهم كالنسور القشاعم الشّبِقة إلى اللحم–فوقها.

[*] – ينظر الخبر في: **الديوان** ص،131(الهامش).

[1] – **الديوان**، ص138–139.

[*]– كثيرا ما يصور تّأبّط ورفاقه عدم قدرة مطارديهم على اعتلاء هاته القمم؛ ولا يمكن التسليم بهذا دائما وحمله على الصحة أبدا؛ ذلك أن المطاردين بشر والصّعاليك أيضا –مع عدم إغفال قدرة الصّعاليك الجسدية في العدو وقوة النظر والمعرفة الدقيقة بمجاهل الصحراء وهاته الجبال – ويمكن اعتبار تصوير الصّعاليك لعجز الآخر/المطارد عن اللحاق بهم؛ سخرية وانتقاصا ناتج عن عقد نفسية، ومحاولة لرد الصاع –كما يقال–.

[2] – **الديوان**، ص71.

وفي رائيته يصف طريقا يوصل إلى مرقبة ويبين صعوبة سلكه على غيره/عدوه وهذا يعني أن الغرض من اعتلاء هاته القمم/المراقب هي الاعتصام/الاحتماء بها عن العدو المحدق به أبدا. يقول [من الطويل]

وَشَعبٍ كَشَلِّ الثَوبِ شَكسٍ طَرِيقُهُ مَجامِعُ صوحَيهِ نِطافٌ مَخاصِرُ[1]

وفي قصيدة أخرى يصف مرقبة مرتفعة (برجا مشيدا) حد السماء (عيطل/طويلة سامقة) يقول: [من الطويل]

وَمَرْقَبَةٍ يَا أُمَّ عَمْرٍو طِمِرَّة مَذَبْذَبَةٍ فَوْقَ المُرَاقِبِ عَيْطَلِ
نهضتُ إليها منْ جُثُومٍ كأنَّها عَجُوزٌ علَيْهَا هِدْملٌ ذاتُ خَيْعَلِ[2]

ظاهر الأبيات يوحي بتفنن تّأبّط في وصف المرقبة؛ إذ شبهها بعجوز عليها ثوب خلق. فإن كان شعراء المذهب القبلي يتفننون في وصف الفرس كحامٍ من الموت (استعماله في الفر إذا كان الفارس مهزوما)، وجالب للحياة (الاعتماد عليه في الأيام*/طعنه قبل صاحبه) وهذا واضح في معلقة عنترة بن شداد العبسي*؛ إذ يظهر الفرس كحام لفارسه. يقول: [من الكامل]

يَدْعُونَ عَنْتَرَ والرِّماحُ كأَنَّها أشْطَانُ بِئْرٍ في لَبانِ الأَدْهَمِ
مازِلْتُ أَرْمِيهُمْ بِثُغْرَةِ نَحْرِهِ ولِبانِهِ حَتَّى تَسَرْبَلَ بِالدَّمِ
فَازْوَرَّ مِنْ وَقْعِ القَنا بِلِبانِهِ وشَكَا إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحَمْحُمِ
لو كانَ يَدْرِي مَا المُحاوَرَةُ اشْتَكَى وَلَكانَ لو عَلِمَ الكَلامَ مُكَلِّمِي[3]

---

[1] – **الديوان**، ص94.

[2] – **الديوان**، ص181.

* – **الأيام**: الحروب. وكانت العرب تسمي حروبها أياما؛ لأنها تقع في النهار باستثناء آخر معركة في حرب البسوس.

* – لا يمكن اعتبار شعر عنترة خارج مذهب **الشّعراء** القبليين؛ لأنه لم يترك قبيلته رغم ظلمها له وبقي يدافع عن ذمارها لآخر نفس (ولم يتمرد فنيا).

[3] – الأنباري **المعلقات السبع**، ص69.

لقد رمى عنترة أعدائه بلبان/صدر الأدهم/فرسه، حتى مال من كثرة الطعن وحاول أن يبلغ فارسه شكواه ولكن هيهات. أما تّأبّط فلم يحتم بالفرس وكما قلت في الفصل الأول يمكن إرجاع هذا لعدم توفره/الفرس في بداية حركته التمردية؛ نتيجة قلة حيلته، أما بعد ممارسته النهب... فلا يمكن تصور عدم قدرة الرجل على جلب فرس، ولكن الظاهر أن الفرس يعرقل خطط تّأبّط؛ لأن منطقة السراة جبلية، والرِجل تساعد أكثر على الفرار للاحتماء بالمراقب...

وقد احتمى أيضا تّأبّط برفاقه أكثر من مرة؛ ففي أكثر من خبر يخلصه أحد أصدقائه بعد أن شارف على الهلاك*؛ ذلك أن رفاقه/الصّعاليك يعدون-بحق- أهله وعشيرته بعد أن أفرده نظام القبيلة إفراد البعير المعبد-كما قال الفتى القتيل-.

من خلال ما تم عرضه يمكن القول- باطمئنان-: إن تّأبّط لم يحتم بالقبيلة ولا بالفرس/الحامي من الموت في المعارك؛ نتيجة العامل/السبب الاجتماعي والسياسي بل احتمى بالمراقب الشم، إذ ساعدته ورفاقه هذه الأخيرة على تنفيذ خططهم؛ بحيث يرون الناس [الأعداء المطاردين] ولا يرونهم، وقد شكل هذا الاحتماء مفارقة جميلة في شعر تأبّط شرا خاصة وخطاب الصّعاليك عامة وخالفوا شعراء المذهب القبلي في عصرهم.

المطلب الثالث: الحديث عن التشرد ومعاشرة الوحوش.

لقد شد تّأبّط رحله- تاركا أهله/ قبيلته؛ بعدما ظلمته وهمشته نتيجة ضعة النسب واللون- متجها إلى الصحراء، إلى العزلة حيث اللانظام، اللاقانون، اللاظلم... متخذا من كهوفها وجبالها مأوى وسكنا يقيه الحر والبرد والعدو-المتربص به تربص المطارد للفريسة- وهذا بعدما اضطربت حياته مع قبيلته حيث لم يجد استقرارا ولا أمنا.

لقد تحدث تّأبّط عن تشرده في مجاهل الصحراء حيث الظلام والخوف واللاإنس والوحوش الضارية المرعبة. وها هو في القافية المفضلية «**يتوعد عاذليه** [من الجائز

* - كعمرو بن براقة -على سبيل المثال لا الحصر- في القافية المفضلية.

الافتراض أن العاذلة رمز للقبيلة] **إن لم يكفوا عن عذله بترك ديارهم والمضي متشردا في الآفاق البعيدة»**[1] يقول: [من البسيط]

إِنّي زَعيمٌ لَئِن لَم تَترُكي عِذَلي ... أَن يَسأَلَ الحَيَّ عَنّي أَهلَ آفاقِ

أَن يَسأَلَ القَومُ عَنّي أَهلَ مَعرِفَةٍ ... فَلا يُخَبِّرُهُم عَن ثابِتٍ لاقِ[2]

لقد فعلها تّأبّط –بعد ما نبههم– وغادرهم إلى مكان عفي حيث لا يلقى أحدا، ضاربا عرض الحائط نصوص الدستور القبلي، متخذا من اللاأهل أهلا، ومن مأوى الوحوش مأوى، بعد أن جار عليه البشر. وها هو يمدح صديقا له بعد أن اتخذ من الوحشة أنس، ولعل صنيع تّأبّط كان مجاراة لصنيع صديقه هذا، أو أن الصديق ليس له أصل في الواقع بل كان حضوره فنيا فقط، أو كان يقصد بهذا الصديق شخصه، يقول: [من الطويل]

قَلِيلُ التَّشَكّي لِلْمُهِمّ يُصِيبُه ... كَثِيرُ الْهَوَى شَتَّى النَّوَى وَالْمَسَالِكِ

يَظَلُّ بِمَوْمَاةٍ وَيُمْسِي بِغَيْرِهَا ... جَحِيشاً ويَعرَورى ظهورَ المهالكِ

يَرَى الْوَحْشَةَ الأُنْسَ الأَنِيسَ ويَهْتَدِي ... بِحَيْثُ أهتدت أُمُّ النُّجُومِ الشَّوَابِكِ[3]

لقد وجد الوحشة مع بني البشر (يرى الوحشة الأنس الأنيس)، والأنس مع مجتمع الوحوش. أما في العينية ألفيته يُذَكِّرُ المرأة الهذلية–التي رفضت الزواج به– شجاعته وقوته وعزمه، ذاكرا جملة من صفاته التي يعز توفرها عند غيره؛ محاولا إثبات ذاته، متحدثا عنها(ذاته) بالأنا المتعالية؛ محاولا إعلاءها بعدما قُزِّمت ورُفضت. يقول: [من الطويل]

يبيتُ بمغنى الوحوشِ حتَّى ألفنهُ ... وَيُصْبِحُ لاَ يَحْمِي لَهَا الدَّهْرَ مَرْتَعَا

فَلَو صَافَحَتْ إِنْساً لَصَافَحْنَهُ مَعَا ... رَأَيْنَ فَتىً لاَ صَيْدُ وَحْشٍ يُهِمُّهُ[4]

---

[1] – يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص239.

[2] – **الديوان**، ص142.

[3] – **الديوان**، ص151– 156.

[4] – **الديوان**، ص115– 117.

لقد جر التشرد تّأبّط للعيش مع الوحوش لدرجة أنه بات واحدا منها، وها هو في قصيدة أخرى يتحدث*عن مجاورته للغول وبلغ به أن طلب بضعها/نكاحها!* يقول: [من المتقارب]

فَأَصْبَحْتُ وَالْغُولُ لِي جَارَةٌ فَيَا جَارَتَا أَنْتِ مَا أَهْوَلاَ

وَطَالَبْتُهَا بُضْعَهَا فَالْتَوَتْ بِوَجْهٍ تَهَوَّلَ فَاسْتَغْوَلاَ

لكنها أبت أن تذعن له فاضطر إلى قتلها، يقول:

فطارَ بقحفِ ابنةِ الجنِّ ذو سَفَاسِقَ قَدْ أَخْلَقَ الْمِحْملاَ[1]

بل من كثرة معاشرة الغول أعتبر تّأبّط خير من وصفها، يقول في وصفها–بعد أن نازعته مكانه وحاولت قتله–: [من الوافر]

إِذَا عَيْنَانِ فِي رَأْسٍ قَبِيحٍ كَرَأْسِ الْهِرِّ مَشْقُوقِ اللِّسَانِ

وَسَاقَا مُخْدَجٍ وَشَوَاةُ كَلْبٍ وَثَوْبٌ مِنْ عَبَاءٍ أَوْ شِنَانِ[2]*

---

* – في الحق، لقد تحدث عن الغول أكثر من شاعر جاهلي، ولكن لا يعتبر الحديث عنها سمة بارزة كما عند تّأبّط، و "**الغول كائن خرافي وهمي لكنه حقيقة ذهنية لدى العرب الجاهليين وبقي في الذاكرة، وأوصافه [...] ينسجها الخيال الإنساني سواء الحالة نفسية أو اجتماعية والشّعر الجاهلي ساق لنا حكايات خرافية تظهر في شكل واقعي**"، عباسية بن سعيد، **المعتقد في الشّعر الجاهلي**، إشراف: أحمد موساوي، رسالة دكتوراه علوم في الأدب القديم، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، 2016/2015م، وقد تحدثت بن سعيد عن قصص الغول في شعر الصّعاليك (وخاصة تأبط شرا)، ص197–201.

* وقد يكون السبب في هذا محاولة تّأبّط التعويض عن الرغبة المكبوتة داخله، بعد رفض الهذلية الزواج به. ينظر: عباسية بن سعيد، **المعتقد في الشّعر الجاهلي**، ص200.

[1] – **الديوان**، ص165.

* – لقد تحدث تّأبّط عن الغول المثالية القبح. هذا يعني أن الصفات التي ألحقها بها كان نتيجة ما تعاوره العرب عن قبح خِلقة هذا الحيوان، وحتى القرآن صور طلع شجرة الزقوم على أنه رؤوس الشياطين، قَالَ تَعَالَى:﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾الصافات: 65 قاصدا استقرار قبحية الطلع في ذهن القارئ ولكن العرب لم تعرف الشيطان ولم ترى رأسه (وإن توهم بعضهم أنه رآه).

[2] – **الديوان**، ص226–227.

لعل هذا ما يدخل في باب الأسطورة والأحاديث الملفقة، أو أن الخوف الذي كان يمتلك جنان تّأبّط وهو يمشي في الصحراء ليلا يجعله يتخيل صورا لا أساس لها*.

لقد شذّ تّأبّط في حديثه عن التشرد، وعما حدث له مع الغول عمّا تعاوره الشّعراء الجاهليون القبليون؛ لأن الحديث عن هذا يعني أنه لم يعش بين أحضان قبيلته.

المطلب الرابع: أحاديث المغامرات والافتخار بالعدو والفرار.

من الطبيعي أن يتحدث تّأبّط عن هذا؛ بعد ما خرج إلى الصحراء يواجه الحياة وعبوس وجهها وحده، محاولا –جهده– تدبير مأكله، ومشربه، وملبسه، ومبيته؛ وهذا من أجل هدفه الأسمى وهو الانتقام من هذا المجتمع الظالم... فقد شارف في محاولات تحقيق حلمه – الآنف الذكر – الموت أكثر من مرة؛ لولا قوة إرادته وصبره، وجلده وحنكته، خاصة قوة رجليه ومعرفته بالصحراء سهولها وحزونها، وفي شعره يتحدث دائما عن هذه المغامرات، خاصة محاولة الإفلات من المطاردين، بعد نهبهم وسلبهم وخروجه من مضاربهم غانما أو غانمين إن كان معه رفيق أو أكثر، وفي الحق تعد المغامرات «**هي "الحرفة" التي قامت عليها حياتهم والأسلوب الذي انتهجوه في تحقيق غايتهم وهم يتحدثون عن هذه المغامرات حديث المؤمن بقيمتها في حياته المعجب بها الفخور ببطولته فيها أو بمقدرته على النجاة من أخطارها وقد ضاقت في وجهه سبل الحياة**»[1]، وها هو يتحدث* عن إفلاته من الموت؛ بعد أن كاد سنان الموت يبعج بطنه، وهو أصلع يبرق–على حد تعبيره الجميل عنه– أي بعد

---

* – يعضد قولي هذا؛ أن تّأبّط بدأ قصيدته بذكر الليل، وأن الإنسان إذا استوحش تمثل له الشيء الصغير في صورة الكبير، والحقير في صورة الجليل، فيتفرق ذهنه، فيرى مالا يُرى، ويسمع مالا يسمع، ثم جعلوا(الناس) ما تصور لهم شعرا تناشدوه، ونشأ عليه الناشئ، فصار العربي حين يتوسط الفيافي، ويجن عليه الليل، يتوهم، فعند ذلك يقول: رأيت الغيلان! وكلَمت السّعلاة!،ثم يتجاوز هذا إلى أن يقول: قتلتها، ورافقتها، بل تزوجتها! ينظر: الجاحظ (عمرو بن بحر ت255هـ)، **الحيوان**. تح: عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي وشركاؤه، ط2، 1996م، ج6، ص 250–251.

[1] – يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص180.

* – تنظر القصة كاملة في: **الديوان**، ص87. (الهامش)

أن حاولت لحيان قتله محاولة أخذ ثأرها منه، فقد نجا منها بحيلة عجيبة خطيرة(مغامرة)لا تخطر على بال بشر! يقول: [من الطويل]

ذا المرءُ لم يحتل وقد جدَّ جِدُّهُ ... أَضَاعَ وَقَاسَى أَمْرَهُ وَهْوَ مُدْبِرُ
فَإِنَّكَ لَوْ قَايَسْتَ بِاللِّصْبِ حِيلَتِي ... بلحْيَانَ لَمْ يُقْصِر بِيَ الدَّهْرَ مُقْصِرُ
أَقُولُ لِلْحَيْانِ وَقَدْ صَفِرَتْ لَهُمْ ... وِطَابِي وَيَوْمِي ضَيِّقُ الجُحْرِ مَعْوِرُ
فأبتُ إلى فهمٍ ولم أكُ آيباً ... وَكَمْ مِثْلِهَا فَارَقْتُهَا وَهْيَ تَصْفِرُ[1]

ولكن الغريب ليس حديث تّأبّط – والصّعاليك–عن مغامراته بل افتخاره بالفرار بعد مغامرة* كادت أن توصله القبر–لولا العامل النفسي الجسدي– «**دون أن يجدوا في ذلك غضاضة، أو أمرا يدعو إلى الخجل والمدارة.**»[2].إن من الفروسية ألا يهرب الفارس في حرب أبدا حتى لو تيقن حتفه، ولعل نظرة عجلى لدارس الخطاب الشّعري الجاهلي–مستثنيا منه بعض الشذوذ كخطاب الصّعاليك– لا يحتاج كثير نظر لتقرير ذلك مطمئنا؛ إذا لا يجد فيه افتخار بالفرار أبدا، بل العرب تعده خزاية ومنقصة وشينا وعيبا ومعرة للفارس وقبيلته– تبقى لصيقة ذكرهم أبدا، موشومة في جباههم حيثما ثقفوا ومتى افتخروا– إذا انسحب من ساحة المعركة ولاذ بالفرار طالبا النجاة، وها هو فارس هوازن(عامر ابن الطفيل)* يحث فرسه(المزنوق) على الصبر، مخبره أن الفرار خزاية، وأعظم به من عار!، يقول:[من الطويل]

وقد عَلِمَ المَزْنُوقُ أَنِّي أَكُرُّهُ ... علَى جَمْعِهِمْ كَرَّ المَنِيحِ المُشَهَّرِ
إِذَا ازْوَرَّ من وَقْعِ الرِّماحِ زَجَرْتُهُ ... وقُلتُ: لَهُ ارْجِعْ مُقْبِلاً غيرَ مُدْبِرِ
وأَنْبَأْتُهُ أَنَّ الفِرَارَ خَزَايَةٌ ... علَى المَرْءِ ما لم يُبْلِ جَهْداً ويُعذِرِ[3]

---

[1]– **الديوان**، ص86–91.

*– ينظر: **العامل/السبب النفسي الجسدي** في المبحث الثالث من الفصل الأول من هذا البحث.

[2] – يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص209.

*– **عامر ابن الطفيل:** وهو فارس وشاعر العرب في الجاهلية غير مدافع، عامري النسب، مات بالطاعون بعد رفضه للإسلام في قصة مشهورة. تنظر ترجمته في: ابن قتيبة الدينوري، **الشّعر والشّعراء**، ج1، ص334–336. و: المفضل الضبي، **المفضّليات**، ص 356. (الهامش)

[3] – المفضل الضبي، **المفضليات**، ص358. وأحمد وهب رومية، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، ص110.

هذا في العرف القبلي، أما عند تّأبّط وأضرابه فالأمر مختلف، فها هو يتحدث عن فراره مفتخرا بعد مطاردة بجيلة له وقتلهم لصاحبيه*دون أدنى حرج أو خجل! «**وفيم الخجل مادام الفرار أمرا طبيعيا من قوم عدائين، أو-بعبارة أخرى- سلاحا من أسلحتهم يضمن لهم النجاة ليعيدوا الكرة من جديد ليحققوا أهدافهم الاجتماعية؟ فإذا لاحظنا-إلى جانب هذا- أن الفرار فرصة تتيح لهم إظهار تلك الميزة التي يفتخرون بها دائما، وهي سرعة العدو، أدركنا سر حرصهم على أحاديث الفرار في شعرهم، لأنها أحاديث تتيح لهم مجال الفخر بهذه الميزة**[1]، وحديث تّأبّط عن عدم لحاق القبائل (بجيلة/الأزد/هذيل...) به في رغم محاولتهم الدؤوبة الإمساك به والاقتصاص منه؛ فرصة سانحة-أراها- لإعلاء صوت ذاته المهمشة المتمردة الكافرة بنواميس العرف القبلي وأخلاقياته في وجه صوت النظام القبلي(المجتمع الذي انتقصه)، لقد جعل النظام تّأبّط وأضرابه مرضى يعانون من عقد نفسية -نتيجة ما طالهم من ظلم واحتقار، واستصغار وتهميش، والوضع في الخانة الدونية السفلى للسلم الاجتماعي، التي يقتصر عملها على إسعاد وخدمة أصحاب الطبقة العليا -يحاولون أبدا مقارنة أنفسهم بالمُهمّش، يقول-مقارنا نفسه بالظليم*-:[من الطويل]

وَلَمَّا سمعتُ العُوصَ تَدْعو تنَفَّرَتْ ... عصافيرُ رأْسي مِنْ بَرًى فعَوائنا
ولم أنتظر أن يدهموني كأنّهمْ ... وَرَائِي نَحْلٌ فِي الخَلِيَّةِ وَاكِنَا
وَلاَ أَنْ تُصِيبَ النَّافِذاتُ مَقَاتِلِي ... وَلَمْ أَكُ بِالشّدِ الذَّلِيقِ مَدَاينا
فَأَرْسَلْتُ مثنياً عَنِ الشَّرِّ عَاطِفاً ... وَقُلْتُ تَزَحْزَحْ لاَ تَكُونَنَّ حَائِنَا
وحثحثتُ مشعوفَ النَّجَاءِ كأنّني ... هِجَفٌّ رَأى قَصْراً سَمَالاً وَداجِنَ
فأدبرت لا ينجو نجائي نقنق ... يبادر فرخيه شمالا وداجنا[2]

---

* - تنظر القصة كاملة في: **الديوان**، ص212-213. (الهامش)

[1] - يوسف خليف: **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص209.

***- الظليم:** ذكر النعام، ورد ذكره كثيرا في الخّطاب الشّعريّ القبسلامي عند الصّعاليك وغيرهم خاصة في الحديث عن سرعته.

[2] - الديوان، ص212-216.

لقد خالف تأبّط السنة العرفية والشّعرية القبلية؛ عبر حديثه –دون خجل– عن فراره بعد مغامراته ليس هذا فحسب، بل الافتخار به! –الذي يعد في العرف القبلي خزاية كما قال عامر– ولا يتوانى لحظة في قرع أذن عدوه، مفتخرا مع فراره بقوة سرعته في آن، شاعرا بأنها ميزة له دون غيره، وسبيلا من سبل النجاة من حمام الموت، ومن هنا كان الفرار يحقق الهدف ويساعد على بلوغه (عبر نجاته من الموت بواسطته) وباعث للحياة وإثباتا لذات مقزمة تتجرع مرارة الظلم.

المبحث الثاني: على مستوى البناء/ الشكل.

لقد تمرد تّأبّط على نسق/نظام الشّعر الجاهلي القبلي على مستوى الموضوعات /المضمون كما وضحت في المبحث الأول بمطالبه الأربعة. فهل هناك تمرد على مستوى البناء /الشكل/ السحنة الخارجية؟

المطلب الأول: شعر مقطوعات.

لعل أول تمرد يُلفى في شعر تأبّط شرا على مستوى الشكل أنه شعر مقطوعات، أي؛ قصير النَّفَسِ الشّعري. والواضح في الخطاب الشّعري الجاهلي أن جله وصل لنا في شكل قصائد لا مقطوعات، ولا أعني هنا انعدام المقطوعة فيه، وإنما أعني ذيوع القصيدة أكثر من ذيوع المقطوعة.

لكن شعر تأبّط شرا لا يتبع هذا. بل تذيع فيه –على غرار خطاب رفاقه– المقطوعة أكثر من القصيدة؛ ففي القسم الذي اعتمدته كمدونة لبحثي هذا، والذي وسمه المحقق "**علي ذو الفقار شاكر**" بـ "**ما لم يختلف في نسبته إليه**" ستة وأربعون نصا **(46)**. من هذا القسم ثلاث وثلاثون مقطوعة **(33 نصا)**، أي؛ لا تربو عدد أبياتها عن الستة، ويمثل هذا نسبة **(71.73%)** من جملة هذا القسم **(46 نصا)**، وثلاث عشر قصيدة*، أي؛ تربو أو تعادل عدد أبياتها السبعة. أي؛ ما يعادل **(28.26%)** من جملة هذا القسم، ولكن ما السر وراء ذيوع المقطوعة، وامتلاكها حصة الأسد في شعر تأبّط شرا؟!

يمكن رد هذا إلى أن أغلب هذه المقطوعات كانت في الأصل قصائد؛ ولكنها ضاعت تواترا، مع عدم إغفالنا الحقيقة القارة في كتب تاريخ الأدب الجاهلي، في ضياع أكثر الشّعر الجاهلي، ويمكن هنا أن أتحدث عن دور المتلقي في حفظ القصائد كاملة، وغني عن البيان

*– القصيدة رقم: 10/11/12/14/18/21/23/24/28/29/36/40/44.

أن العصر الجاهلي عصر الثقافة الشفاهية*التي بقيت مسيطرة على الثقافة العربية ردحا من الزمن، ممتدة من العصر الجاهلي/150سنة قبل الإسلام إلى عصر التدوين، بل إلى ازدهار عصر التدوين، لأن بدايات التدوين كانت بدافع ديني صرف–كما هو معلوم–، بعد نزول القرآن الكريم، ذلك أن المتلقي لخطاب شعراء المذهب القبلي هو القبيلة، خاصة إذا تعلق الأمر بقصائد تصب في الفخر القبلي أو ما ضارع ذلك(كل خطاب شعري يتحدث بضمير الجماعة النحن/القبيلة)، فنجد الصغير قبل الكبير يحفظ هذا الخطاب متلقيا إياه شفاهيا من فم الشاعر، ذائعا المتلقي إياه بواسطة المشافهة أيضا، وحسبك معلقة عمرو بن كلثوم التغلبي، فمن خبرها أن كل تغلبي حفظها لأنها تصب فيما أسلفته(الفخر القبلي/الجماعي) حتى قال فيهم شاعر:[من البسيط]

أَلْهَى بَنِي تَغْلِبٍ عَنْ كُلِّ مَكْرُمَةٍ قَصِيدَةٌ قَالَهَا عَمْرُو بْنُ كُلْثُومِ

ولكن تّأبّط وأضرابه لا قبيلة لهم، بل لا يوجد في خطابهم ما يصب في هذه السبيل، إذا لا وجود لمتلق حريص على حفظ شعرهم، بل يمكن افتراض أن الذائقة الجماعية لم تستسغ شعرهم لمخالفته السائد. وهذا فرض له وجاهته، أو أن نقبل الحقيقة الماثلة أمامنا وهي أن أغلب الخطاب الشّعري للرجل مقطوعات قصيرة، وقد أرجع "**يوسف خليف**" في خضم حديثه عن هذه الظاهرة إلى حياة الصّعاليك، تلك الحياة القلقلة المشغولة بالكفاح في سبيل العيش والتي لا ترى الفن(الشّعر) أكبر همها، ولا يمكن أن نتصور تفرغ تّأبّط للشعر–وحاله معروفة– تفرغ المدرسة الأوسية (عبيد الشّعر)*، أو تفرغ النابغة، وهو في بلاط المناذرة والغساسنة؛ مطمئن البال بالغا أقصى الراحة. أما حياة تّأبّط فهي غير مستقرة

---

*– يجمع أهل العلم على وجود (أحد عشر كاتبا في المدينة، وسبعة عشر كاتبا) في مكة عند مجيء الإسلام، فما بالك إذا تراجعنا القهقرى نلتمس وجود الكتبة!

*– **المدرسة الأوسية (عبيد الشّعر/مدرسة التأني)**: نسبة إلى الشاعر الجاهلي أوس بن حجر، زوج أم الشاعر زهير بن أبي سلمى، فقد كان زهير راوية لأوس، وكعب والحطيئة راويتين لزهير... وقد اشتهرت المدرسة **بتنقيح الشّعر وتثقيفه**، حتى أطلق عليها **الأصمعي** عبيد الشّعر، ويسميها **الفاخوري** مدرسة التأني، وحسبك تنقيح زهير لشعره، حتى سميت بعض قصائده بالحوليات، والخبر أشهر من يذكر.

مضطربة، قلقة، في كل لحظة توشك على الانتهاء (من كثرة الأعداء المتربصين)، فهل يمكن أن نتصور –والحال هذه– تفرغ الرجل إلى تثقيف شعره وتقويمه وتنقيحه، وإخراجه في أجمل حلة، كلا!

المطلب الثاني: الوحدة الموضوعية.

قررت في المطلب السابق **(شعر مقطوعات)**، أن شعر تأبّط شرا جله في شكل مقطوعات قصيرة، هذا ربما يحيل إلى أن –شعر تأبّط شرا– يمتاز بالوحدة الموضوعية، أي؛ وحدة الغرض، فالناظر في شعر تأبّط شرا يخلص إلى هذا بعد قراءة سطحية، فقد لا يحتاج كثير نظر ليضع لكل مقطوعة عنوانا، وهذا ما قام به –بالفعل– "**يوسف شكري فرحات**" صاحب "**ديوان** الصّعاليك" فقد أثبت لتأبط **اثنين وثلاثين(32) نصا*** (مقطوعة وقصيدة) ووضع لكل نص **عنوانا** حتى ما دخل في إطار القصيدة، وللعنوان دلالة واحدة، وهو دوران النص حوله فقط، أي؛ أن النصوص أغلبها تدور في موضوع واحد/ غرض واحد، نفس الصنيع يُلفى عند "**عبد الرحمان المصطاوي**" المحقق لديوان تأبط أيضا، فقد أثبت الرجل لتأبط **اثنين وستين(62) نصا*** جاعلا لكل نص **عنوانا**، وهذه الظاهرة «**لم تعرفها قصائد الشّعر الجاهلي القبلي في مجموعه، تلك القصائد التي تبدأ بمقدمة طللية، ثم تنقل من موضوع إلى موضوع حتى تصل إلى نهايتها، حتى لتصبح براعة الانتقال من المقاييس المعترف بها عند نقاد الشّعر العربي القدماء**»[1] بمعنى أن أغلب الشّعر الجاهلي القبلي يدخل في إطار القصيدة المركبة*– حسب المصطلح الحازمي(حازم القرطاجني ت 680هـ)–، فقد كانت العرب في العصر الجاهلي تحرص على أن تفتتح القصيدة بمقدمة طللية/ الشيب/ النسيب/الحكمة/ الشكوى... وقد تحدث "**ابن قتيبة الدينوري**" عن المقدمات

---

* – الجزء الخاص بتأبط من الصفحة 115 إلى 177 **(طبعة دار الجيل، بيروت، د.ت،2004.)**

* – حسب الطبعة التي اعتمدتها، **(دار المعرفة، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م)**

[1] – يوسف خليف، **الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي**، ص 262.

* – ينظر: محمد مفتاح، **في سيمياء الشّعر القديم (دراسة نظرية وتطبيقية)**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، (د، ط)، 1409هـ/1989م، ص22.

فقط، فذكر ما ذكر من أمرها وأطال، ويستخلص من حديثه تنوع أغراض/مواضيع المقدمات فما بالك بالقصيدة كلها!، لا شك أنها كانت متنوعة الأغراض/المواضيع، وحتى النصوص الطويلة لتأبط لا تخرج في أغلبها عن موضوع واحد؛ فالقصيدة رقم(10) والمتكونة من سبعة وعشرين (27) بيتا تدور كلها في غرض/ موضوع واحد وهو رثاء الشنفرى، بل حتى القافية المفضلية المتكونة من واحد وثلاثين(31) بيتا، والتي يراها "**يوسف خليف**" تخرج عن وحدة الغرض(الوحدة الموضوعية) نجد لها عند "**يوسف شكري فرحات**" عنوانا(مكيدة)، أي أنها تتحدث عن موضوع واحد، وهو نجاة الشاعر وصاحبه من بجيلة، وإن تتطرق فيها إلى ذكر فراره و عدوه والافتخار بنفسه، وهكذا أغلب قصائده، وإن كانت في ظاهرها متعددة الغرض إلى أنها متعلقة ببعضها، وأستطيع- في حذر- جعلها في خانة الوحدة الموضوعية، إذا يمكن القول: إن كانت أغلب نصوص تأبط مقطوعات(دون السبعة أبيات) بنسبة 71.73% يعني أنها تدور في موضوع واحد، فبقية النصوص(ثلاثة عشر13 نصا) التي تدخل في إطار القصيدة، وإن كانت في شكل قصائد إلا أنها وإن عالجت في الظاهر أكثر من موضوع، لم تخرج عن وحدة الموضوع.

لقد تمرد تأبط في هذه النقطة (الوحدة الموضوعية) عند السائد الشّعري في عصره الذي يعتمد في أغلبه تعدد المواضيع في النص الواحد، وهذا جلي في شعره، ويمكن رد هذا إلى الانقطاع الفني الناتج عن الانقطاع الاجتماعي، محاولا-تأبط- إثبات شعريته عبر هذا التمرد. وقد يكون تعدد أغراض القصيدة ناتج عن تعقيد الحياة وتركيبتها عند شعراء القبليين- كما يرى بعض الباحثين.

المطلب الثالث: التخلص من المقدمة الطللية.

إذا كان أغلب شعر تأبّط شرا لا يخرج عن وحدة الموضوع، فهذا يعني أنه خال من المقدمات التي عهدها دارس الشّعر الجاهلي، فالمقدمات تخل بوحدة الموضوع، بل إن المقدمات نفسها متعددة الموضوع؛ فقد كان مقصد القصيد يبدأ بذكر الديار والدمن، ويبكي

ويشكي ويخاطب الربع، ويستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سبيلا لذكر الظاعنين عنها، ثم ينتقل إلى النسيب فيشكي ألم وشدة وفرط الصبابة والوجد، ثم يتوجه إلى الرحلة فيشتكي النصب والسهر[1]، أي أن مقصد القصيد يجب أن يمر على هاته المراحل في مقدمته(المطلع) ليدخل في الغرض الرئيس، هذا عند الشّعراء القبليين، أما تأبط فلا يستوقف الصحب ولا يتذكر الدمن والاثار لأن هذا يتعلق بمن يسكن قبيلة –مع إمكانية رد هذا التذكر والتحسر على الدمن...تمليه الضرورة الفنية لا أكثر!– «**فالطلل تقليد فني جاهلي، يبدو فيه المكان ممزقا مندثرا، مرتدا إلى الماضي المدمر للعالم، يبكي فيه الشاعر مستعيدا ذكرياته، بيد أن عالم** الصّعاليك **جديد، يتطلع نحو المستقبل، لا تربطه بالماضي رابطة**»[2]، إن الماضي يشكل عقدة نفسية عنده؛ فهو لصيق ذكريات أليمة، فالماضي يعادل الظلم والتهميش واللاكرامة والهوان... فهو يحاول جاهدا عدم تذكره، بل نسيناه، والطلل لا يهم تأبط، لأنه مرتبط بالماضي القبلي الذي يقرفه، أما الزمن فهو حاضر ومستقبل في الخطاب التأبطي ويحاول أن يتطلع نحو المستقبل–على حد قول بروان– على عكس الزمن عند شعراء المذهب القبلي الذي يبدو فيه الزمن دائريا، «**يرتد إلى الماضي المستقر[...] لكنه تحول عند الصّعاليك إلى زمن سهمي، متجه نحو المستقبل**»[3]، إن الخطاب التأبطي يحاول أن يؤسس زمنا جديدا(الزمن الفردي)– يهمه الحاضر فقط، غير مهتم بما هو ماض على حد تعبير بروان– فهو يهرب من الزمن الاجتماعي (القبلي)، ملغيا فاعلية الزمن لبناء فاعلية الانسان، وخارجا عن الرموز الأساسية، أولها رمزا الأطلال، إنه لم يعد يعرف الزمن بعد أن غدا يؤسس للفعل

---

[1] – ينظر: ابن قتيبة الدينوري، **الشّعر والشّعراء**، ج1، ص74–75.

[2] – محمد الصادق بروان، **عودة إلى الخطاب الشّعري لدى صعاليك ما قبل الإسلام**، مجلة الخطاب، دورية أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العلمية في اللغة والأدب، تصدر عن مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو–الجزائر، ع13، د.ت، ص171

[3] – **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

الإنساني باعتباره الخالق المبدع، يقضي على الانتقال من مكان مجدب إلى آخر خصيب، بحثا عن عالم حاضر يكسب فيه قوته بفعله، يندفع في العالم لنيل الرزق بالفعل البطولي[1].

لكن إذا أردت ألا أجانب الحق أقول: أن الخطاب التأبطي يوجد فيه مقدمات تضارع مقدمات الشّعر القبلي، وذلك عند حديث الشاعر عن المرأة، كما في قوله: :[من الطويل]

عَفا مِن سُلَيمى ذو عَنانٍ فَمُنشِدُ فَأَجزاعُ مَأثولٍ خَلاءٌ فَبَدبَدُ[2]

وقوله: [من الطويل]

أَلَم تَشِلِ اليَومَ الحُمولُ البَواكِرُ بَلى فَاِعتَرِف صَبراً فَهَل أَنتَ صابِرُ[3]

وقوله: [من الرجز]

مالَكَ مِن أَيرٍ سَليبِ الخُلَة عَجَزتَ عَن جارِيَةٍ رَفَلَّة[4]

وقوله: [من البسيط]

قَد ضِقتُ مِن حُبِّها مالا يُضَيِّقُني حَتّى عُدِدتُ مِنَ البُؤسِ المَساكينِ[5]

يظهر بجلاء أن تأبط قد اتبع شعراء المذهب القبلي في ذكرهم للحبيبة في مقدماتهم، فضلا على أن كل هاته المقدمات كانت مصرعة، ويمكن رد هذا غلى الشعر خارج دائرة التمرد ذلك أن التيار القبلي كان قويا وقد اتبع تأبط نهجه.

المطلب الرابع: عدم الاهتمام بالتصريع

يُلفى تمرد آخر في شعر تأبّط شرا على السحنة الخارجية للقصيدة الجاهلي وهو عدم اهتمام تأبط بالتصريع، فالناظر في شعر تأبّط شرا «**بينما نجد القصائد العربية يغلب عليها الطابع المعروف بالتصريع بمعنى أن يكون مصراعا**[مصرعا] **البيت الأول من القصيدة**

[1] – ينظر: **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

[2] – **الديوان**، ص76.

[3] – **الديوان**، ص97.

[4] – **الديوان**، ص 199.

[5] – **الديوان**، ص 221.

متفقين في الكلمة الأخيرة التي هي قافية القصيدة، فالقافية الملتزمة في أواخر أبيات القصيدة نجدها أيضا ملتزمة في آخر الشطر الأول في البيت الأول»[1]، فأغلب نصوص الرجل* غير مصرعة، ويمكن إرجاع هذا التمرد (عدم الاهتمام بالتصريع)؛ إلى تلك الثورة التي كانت تجيش بها نفس الرجل على مجتمعه وسنة شعرائه الفنية، وتلك الحرية التي كانوا يعيشون فيها، والتي كانت ترفض الخضوع والانقياد والاستسلام لتقاليد المجتمع الجاهلي، بما فيها التقاليد الفنية، تلك الثورة والحرية ظهرت آثارها عن طريق العقل الباطني في حياته و حياة رفاقه الفنية، فكان شعرهم ثائرا عن الأوضاع الفنية المعهودة في الخطاب الشّعري القبلي الجاهلي، حرا في أوضاعه الفنية، على أن بعض نصوص الرجل–التي أشرت إليها سبقا– لم تسلم من تقليد السنة الشّعرية النظمية (التصريع)، وهذا الاحتفال الفني يمكن رده إلى صدوره عفويا، ولم يقصد إليه تأبط قصدا كما كان يفعل شعراء المذهب القبلي، وإما أن تكون هذه النصوص التي وصلت إلينا كانت في الأصل قصائد، ولكنها لم تصل إلينا بحكم العديد من العوامل كالانتحال والضياع... احتفل لها تأبط احتفالا فنيا خاصا، مصرعا مطلعها كالقافية المفضلية والتي من دون شك حاول فيها الرجل إخراج ما عنده من قوة فنية وتطويرها حتى ربت أبياتها على الثلاثين وقد رد **بروان** عدم اهتمام الشّعراء الصّعاليك بالتصريع؛ لأنه رمز المساواة بين الطبقات الاجتماعية عندهم، والذي رأوه مفتقدا على أرض الواقع.

إن انسحاب شعر تأبط وأضرابه من رنة التصريع؛ إعلانا للاحتجاج وإظهارا للقهر المسلط على هاته الفئة عبر القوانين التي لم ترق لهم بعد أن قذفوا بقصد في قاع الهرم الاجتماعي، فانتهكوا الأعراف الاجتماعية، وأهدروا بعض الرموز الفنية، وأبقوا على جملة من خصائص الشّعر الجمالية كالموسيقى بنوعيها (الداخلية والخارجية) تمريرا لخطابهم وايصالا لصوتهم بقصدي الامتاع والاقناع .

---

[1]– عبد الحليم حفني، **شعر الصّعاليك (منهجه وخصائصه)**، ص401.

*– يستثنى من جملة النصوص (46) النص رقم: **43/35/21/13/08**.

خـــــاتمة

خاتمة:

وبعد، لقد جهد البحث بالإجابة عن التساؤلات المطروحة وأفضى إلى جملة من النتائج أوجزها في:

✓- لقد كان تأبط واعيا بحق لمضمون التمرد.

✓- لقد تضافرت عدة عوامل لتمرد تأبّط كالعامل الاجتماعي؛ متمثلا في عقدة اللون والنسب وجور النظام القبلي، والعامل الاقتصادي؛ المتمثل في عقدة الفقر وتعويضها بالنهب والسرقة، محاولا إثبات ذاته عن طريق الكرم، وهو نتيجة حتمية للعامل الأول، وقد تشكل العامل النفسي والجسدي في تلك القوة النفسية التي كانت ردة فعل على ما لحقه من ظلم وتهميش، والجسدي متمثلا فيما يمتلكه من قوة جسدية أعانته بحق في تحقيق هدفه/تمرده.

✓- التمرد الفني الذي ظهر في الخطاب الشعري التأبطي كان نتيجة حتمية للتمرد الاجتماعي والسياسي.

✓- أن أي إبداع وليد عوامل عدة ...لعل أهمها العامل النفسي.

✓- لقد أبان البحث عن عدم إمكانية فصل الخطاب التأبطي عن سياقه. وتبعا لذلك تغدو أي مقاربة تحاول الفصل ضربا من الهذر.

✓- لقد حاول تأبط شرا عبر تمرده على النظام القبلي الجاهلي برمته أن يوائم غنما أو يشيف على ذحل -كما قال-، خاصة على نظام القصيدة؛ عبر إثبات ذاته المهمشة والمقزمة من طرف النظام القبلي، وقد عمل الرجل ضمن مجموعة الصعاليك التي تمرد أفرادها نتيجة ظروف معينة متباينة، لكن تأبّط وإن استطاع تخليد اسمه عبر الغارات وارعابه لأعدائه... إلا أنني أره لم ينجح فنيا إلى حد بعيد ذلك أن المتّحكم في نجاح الشهرة المتلقي/الجمهور وذائقته؛ بل يمكن القول -في حذر- أن لولا خطاب الرجل المفارق في قضية قتله الغول ومحاولة مضاجعتها..كانت وقضايا أخرى تدخل ضمن الأسطورة -ربما!- السبب في وصول شعره

إلينا، رغم ذلك إلا أن الاعتناء بشعره في العصر الحديث بدا واضحا عبر تحقيقات الديوان المتعددة.

✓- لقد كان تمرد تأبط عن وعي تام بالسياق الاجتماعي والسياسي والثقافي والعرفي لعصره.

✓- ظهر التمرد الفني على مستوى الموضوعات في: التّحلّل من الشّخصيّة القبليّة، والاعتصام/الاحتماء بغيّر العصبيّة القبليّة/ القبيلة، وأحاديث التّشرّد ومعاشرة الوحوش، وأحاديث المغامرات والافتخار بالعدو والفرار، أما على مستوى البناء فظهر في: شّعر مقطوعات، والوحدة الموضوعيّة، والتّخلّص من المقدّمة الطّلليّة، وعدم الاهتمام بالتّصريع.

✓- لقد تحققت الجمالية في المخالفة للسائد الشعري في عصر الرجل، فضلا عن البدائل المعارضة التي قدمها في الموضوعات خاصة.

وأخيرا لا أدعي-والحال متعلقة بالبحث العلمي- أنني أجبت عن إشكالية البحث، وقلت الكلمة الفصل والتي لا تقبل الرد في تتبع جمالية التّمرد في الخطاب الشّعري، ذلك أن حقائق اليوم تنفيها العلوم غدا-كما قال الدريع-، لكنني حاولت جاهدا ربط الخطاب بسياقه ليكون تأويلي صحيحا.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

*** المصادر**

1. تأبّط شرا، **ديوان تأبّط شرا وأخباره**، جمع وتحقيق وشرح: على ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت– لبنان، ط1، 1404هـ/ 1984م.

المـــــــــــراجع

1. أمين (أحمد)، **الصعلكة والفتوة في الإسلام**، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة– مصر، د ط، د ت.

2. الأنباريّ (أبو بكر محمد أبي القاسم ت 328 هـ)، **المعلّقات السّبع**، إعداد ومراجعة: عبد العزيز محمد جمعة، مؤسّسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع **الشّعر**ي، الكويت، 1424 هـ /2003م.

3. تأبّط شرا، **الديوان**، اعتنى به: عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت–لبنان، ط1، 1424هـ/2003م.

4. الجابري (محمد عابد)، **فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، ط6، 1944م.

5. الجاحظ (عمرو بن بحر ت255هـ)، الحيوان، تح: عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي وشركاؤه، ط2، 1996م، ج6،

6. الجبوري (يحي)، **الشّعر الجاهلي (خصائصه وفنونه)**، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط5، 1407هـ/1986م.

7. حفني (عبد الحليم)، **شعر** الصّعاليك **(منهجه وخصائصه)**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، د.ط، 1987م.

8. الخشروم (عبد الرزاق)، **الغربة في الشّعر الجاهلي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دار الأنوار للطباعة، دمشق، 1982م.

9. ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمان بن محمد ت 808هـ)، **المقدمة**، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعقوب، دمشق، ط1، 1415هـ/2004م، ج1.

10. خليف (يوسف)، **الشّعراء** الصّعاليك **في العصر الجّاهلي**، دار المعارف، مصر، د.ط، يناير 1959.

11. دريد بن الصمة، **الديوان**، تح: عمر سيد الرسول، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت.

12. الشعبي (علي)، **الإيجابية والسلبية في الشّعر العربي بين الجاهلية والإسلام**، د ط، د ت، 2002م.

13. الشنفرى (عمرو بن مالك)، **الديوان**، جمعه وحققه وشرحه: اميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، ط2، 1417 هـ/1996م.

14. الصائغ (عبد الإله)، **الخطاب الإبداعي الجاهلي والصور الفنية (القدامة وتحليل النص)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1997م.

15. الصّعاليك (الشنفرى، عروة بن الورد، تأبّط شرا، السليك بن السلكة)، **ديوانهم**، شر: يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، د. ط، 2004.

16. ضيف(شوقي)، **تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي/الاسلامي/العباسي الاول)**، دار المعارف، القاهرة، ط24.

17. طليمات (غازي) ، الأشقر (عرفان) ، **الأدب الجاهلي (قضاياه، أغراضه، أعلامه، فنونه)**، دار الإرشاد، حمص–سوريا، ط1، شعبان1412هـ/1992م.

18. عبّاس (إحسان)، **تاريخ النّقد الأدبي عند العرب (نقد الشّعر من القرن الثّاني حتى القرن الثّامن الهجري)**، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، ط4، 1404هـ/ 1983م.

19. عروة ابن الورد العبسي، **الديوان**، شر: ابن السكيت، اعتنى بتصحيحه: الشيخ بن أبي شنب، مطبعة جول كربونل، الجزائر،1926م.

20. عمر (أحمد مختار)، **اللغة واللون**، عالم الكتاب، القاهرة، مصر، ط2، 1997م.

21. عنترة ابن شداد، **الديوان**، تح: عبد المنعم عبد الرؤوف شلبي، منشورات النهضة، بغداد، ط1، 1995م.

22. الفاخوري (حنّا)، **الجّامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1986م.

23. ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي الدينوري ت: 276هـ)، **الشّعر والشّعراء**، تح وشر: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، د.ط، القاهرة، 1982م.

24. مفتاح (محمد)، **في سيمياء الشّعر القديم (دراسة نظرية وتطبيقية)**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، د، ط، 1409هـ/1989م

25. المفضل الضبي (ت178هـ)، **المفضليات**، تح وشر: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون دار المعارف، مصر، ط6، 1979م.

المعاجم والموسوعات

26.ابن إبراهيم (أبو معاذ السيد بن أحمد)، **الدرة اللطيفة في الأنساب الشريفة**، مراجعة وتنقيح: مركز البحوث والدراسات بالمبرة، مبرة الآل والأصحاب، الكويت، ط1، 1428هـ/2007م.

27.الروضان (عبد عون) ، موسوعة شعراء العصر العباسي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن–عمان، ط1، 2001م.

28.الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الستار أحمد فراج، مر: لجنة فنية من وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1391 هـ / 1971 م.

29.عمر (أحمد مختار) ، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1429هـ / 2008م، مج3.

30.فارس ابن (أبو الحسن أحمد بن زكريا ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، 1399هـ/ 1979م، ج5.

31.مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 1425هـ/2004م، .

32.ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري الخزرجي المصري الإفريقي ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت– لبنان، (د.ط)، (د.ت)،.

33.وهبه (مجدي) ، المهندس (كامل)، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت–لبنان، ط2، 1984م.

الاطروحات والمذكرات

34.الأخضري (فرحات)، نظرية المحاكاة عند حازم القرطاجني، إشراف: سعيد خضراوي، مذكرة ماجستير، تخصص: نقد عربي قديم، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر/باتنة1، الجزائر، 2004–2005م.

35.خلوط (عفاف)، **اللغة الشّعرية عند تأبط شرا (دراسة أسلوبية جمالية)**، إشراف: محمد بن زاوي، رسالة ماجستير في الأدب القديم ونقده، قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة العربي بن مهدي، أم البواقي، الجزائر، 2012/2011.

36.دواد سلوم (سفانه)، **ظاهرة** التّمرّد **في أدبي الرصافي والزهاوي (دراسة تحليلية موازنة)**، إشراف: خذام جمال الدين الألوسي، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدبها، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد/ العراق، 1428م / 2007م .

37.العزب (أحمد محمد) ، **ظواهر** التّمرّد **في الشّعر العربي المعاصر**، إشراف: أحمد الشرباص، رسالة دكتوراه، قسم الأدب والنقد، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر/ مصر، 1976م.

38.العلي (فيصل حسين طحيمر)، التّمرّد في شعر العصر العباسي الأول، إشراف: أنور عليان أبو سويلم، رسالة دكتوراه في الأدب العربي، جامعة مؤته/ الأردن،2004م.

39.محلو (عادل)، **الصوت والدلالة في الشّعر** الصّعاليك **(تائية الشنفرى أنموذجا)**، إشراف: سعيد هادف وعبد القادر دامخي، رسالة دكتوراه علوم في علم اللغة، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باتنة1(الحاج لخضر)، الجزائر، 2006/م2007.

المجلات والدوريات

40. بروان (محمد الصادق)، **عودة إلى الخطاب الشّعري لدى صعاليك ما قبل الإسلام**، مجلة الخطاب، دورية أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العلمية في اللغة والأدب، تصدر عن مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو–الجزائر، ع13، د.ت.

41. رومية (أحمد وهب)، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع207، مارس1996.

42. الشتيوي (صالح علي سليم)، **ظواهر من التّمرّد في نماذج من شعر العصر العباسي الأول**، مجلة جامعة دمشق، مج20، ع (1+2)، 2004م.

المواقع الالكترونية

43. https://al-maktaba.org/book/2114/324.

44. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%B1_%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%88

45. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A8%D9%86_%D

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
مقدمة	أ- د
مـــدخـل	
أوّلا: مفهوم التّمرّد وأنواعه	07
1-مفهوم التّمرّد	07
2-أنواع التّمرّد	09
ثانيا: لمحة عن التّمرّد في عصر تأبّط شرّاً (الجاهلي)	15
الفصل الأول: عوامل تمرد تأبّط شرا.	
توطئة	21
المبحث الأول: العامل الاجتماعي.	23
المبحث الثاني: العامل الاقتصادي (عقدة الفقر وتعويضها بالسرقة)	35
المبحث الثالث: العامل النفسي الجسدي.	39
الفصل الثّانيّ: جماليّات التّمرّد في شعر تأبّط شرا	
مدخل: شعر تأبط ومكانته.	43
المبحث الأوّل: على مستوى الموضوعات/ المضمون.	48
المطلب الأول: التّحلّل من الشّخصيّة القبليّة.	48
المطلب الثاني: الاعتصام بغيّر العصبيّة القبليّة/ القبيلة.	50
المطلب الثالث: أحاديث التّشرّد ومعاشرة الوحوش.	54
المطلب الرابع: أحاديث المغامرات والافتخار بالعدو والفرار.	57
المبحث الثاني: على مستوى البناء/ الشّكل.	61
المطلب الأوّل: شّعر مقطوعات.	61

المطلب الثّانيّ: الوحدة الموضوعيّة.	63
المطلب الثّالث: التّخلّص من المقدّمة الطّلّليّة.	65
المطلب الرّابع: عدم الاهتمام بالتّصريع.	67
خاتمة	69
قائمة المصادر والمراجع	72
الفهرس	78

الملخّص:

ينهض البحث بتتبّع جمالية ظاهرة التّمرّد في شعر تأبّط، هذا الخطاب المجروح الأصالة والهجين النّسب، منظّم في خطة تحاول بلوغ الغاية المنشودة، ورؤية منهجية، مستفيدا من بعض الدراسات السابقة، ماتحا ومتكئ على جملة من المظان. منطلقا من **إشكال** جوهري فحواه: ما هي مكامن جمالية التّمرّد في شعر تأبّط (؟!)، وقد حاول المدخل –كفرش– أن يوطئ للقارئ الدخول لجو البحث؛ عبر تكفله بتبيين متعلقات البحث كمفهوم التّمرّد، وتكفّل الفصل الأوّل بتتبع العوامل التي أدّت إلى هذا التّمرّد، غير مبعد السياق الذي متح منه وصب فيه، سواء كان اجتماعيا، أو تاريخيا، أو سياسيا، أو حتى ثقافيا، وقد جهد الفصل الثّاني بتسليط الضوء على جمالية التّمرّد؛ سواء على مستوى المضمون/الموضوعات، أو البناء/الشكل/ السّحنة الخارجية، محاولا إعطاء تفسير/ات لكل تمرد/خروج، مستخلصا بعد التحليل: عدم امتثال الرّجل لأي قولبة فنّية أو تقعيد فنّي قار، مخالفا نظام أهل السّنّة والجّماعة القبليّة، وعدة نتائج أخرى مثبتة في الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: الجمالية. التمرد. تأبط شرا. الشعر الجاهلي.

Résumé:

Cette recherche procède en traçant l'esthétique du phénomène insurrection dans le discours poétique de la poésie Ta' abata charan. La recherche se pose sur est un problème fondamental: quelles sont les sources de la insurrection esthétique dans le discours poétique de la poésie?, Essayant d'expliquer, a travers l'introduction, le contenu de la recherche en tant que concept : insurrection, et l'autobiographie du poète..., Pour que nous suivions dans le premier chapitre les causes/ et les facteurs qui ont conduit à cette insurrection, influencée par le contexte social, historique, politique ou même culturel..., Le deuxième chapitre tente de mettre en lumière l'esthétique de l'insurrection, tant au niveau du contenu que de la structure/ du caractère extérieur, en essayant d'expliquer chaque insurrection/ sortie, en conclusion après analyse: le non-respect par l'homme de tout moulage technique ou improvisation technique possible, contrairement au système tribal conservateur, et plusieurs autres résultats sont démontrés à la conclusion, scellés par des recommandations que j'estime dignes de recherche.

Mots-clés : Esthétique. Insurrection. Ta' abata charan. Discours poétique à l'ère préislamique.

Summary:

This research proceeds by tracing the aesthetics of the insurrection phenomenon in the poetic discourse of Ta 'abata charan poetry. The research arises on is a fundamental problem: what are the sources of aesthetic insurrection in the poetic discourse of poetry ?, trying to explain, through the introduction, the content of research as a concept: insurrection, and the autobiography of the poet..., So that we follow in the first chapter the causes/ and the factors that led to this insurrection, influenced by the social, historical, political or even cultural context..., The second chapter tries to highlight the aesthetics of the insurrection, both in terms of content and structure/ external character, trying to explain each insurrection/ output, in conclusion after analysis: the non-respect by the man any technical molding or technical improvisation possible, unlike the conservative tribal system, and several other results are demonstrated at the conclusion, sealed by recommendations that I consider worthy of research.

Key-words: Aesthetics. Ta 'abata charan. Poetic discourse in the pre-Islamic era.