الانتخاب الثقافي
الشنفرى أنموذجاً

م.د. نبراس هاشم
جامعة كربلاء/ كلية التربية للعلوم الصرفة

الملخص:

يتناول هذا البحث الهوية بوصفها علاقة تجاذب وصراع بين الأنا والآخَر، الأنا مع الآخر المفرد تارةً، والأنا مع الآخر المجموع تارةً أخرى، وليس من الطبيعي إنكار وجود هذه الصراعات. والهوية أيضًا بوصفها نتاج علاقة الأنا أو المجموع الحاضر الآن، مع الـ(نحن) الماضي؛ لذا نجد أنَّ في دراسة شعر قبل الإسلام قيمة ثقافية متجددة، ولاسيما شعر الصعاليك وصراعهم مع القبيلة؛ فكان شعر الشنفرى وما رُوي عنه عيّنة هذا البحث للدراسة، وهو شاعر صعلوك يمثّل هوية اللامنتمي وجذوره في العقل العربي. فالصعلكة ظاهرة ابتُكِرت آنذاك، واختيرت لأسباب اجتماعية واقتصادية، إلّا أنها اختفت بانتهاء مسبباتها، ثم عادت فأُنتِجتْ في مراحل مختلفة من مراحل التاريخ العربي، وإنْ تغيّرت مسمياتها مع متغيرات كل عصر، فهي ظاهرة ثقافية تُنتخب فتنتشر، وربما تختفي أيضا بزوال مسبباتها. هذا الانتخاب للظاهرة الاجتماعية يقابله انتخاب من نوع آخر، إنه انتخاب ثقافي باختيار شِعرهم وأخبارهم في المدوّنة النقدية قديما وحديثا؛ لِما له من قيمة ثقافية في الذاكرة الجمعية.

الكلمات المفتاحية: الانتخابات، الثقافة ، الشنفري، الهوية، الصعلكة

مقدمة:

على مرّ الأزمنة وفي كل الثقافات، تُمجّد الأمم أفرادًا يمتلكون مَلَكَةً أو موهبةً، إنهم المبدعون، عنصر مهم من العناصر التاريخية للهوية. وفي الأعمّ الأغلب هم غير منتمين بشكل أو بآخر. فلو رجعنا إلى حياتهم وسِيَرهم لوجدنا فيها كثيرًا مما يُشير إلى معاناتهم في التكيّف مع المجتمع والعيش فيه. فما الدور الذي يقوم به هؤلاء المتفرّدون، ولماذا يُمَجَّدون في زمانهم أو بعد حين؟ ، مِن هؤلاء المتفرّدين المنتمين منهم وغير المنتمين، بعض الشعراء حيث كان للشاعر منزلة، ويذكر ابن رشيق القيرواني أنهُ: "كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنّأتها، وصُنِعَتِ الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان" (لقب المؤلف، السنة، الصفحة) (القيرواني، ١٩٨١، ج١، ص٤٩) (Kairouan, 1981, 1/49)، وذلك في باب أسماه (باب احتماء القبائل بشعرائها)، وحمى الشيء حميًا: مَنَعه ودَفَعَ عنه، كما ورد في اللسان"(ابن منظور، دون تاريخ، ج١٤، ص١٩٩)

(Ibn Manzoor, without history, 14/199). فكأنَّ وجود الشاعر حاجة ضرورية وملحّة، إذ يعقب نبوغ شاعر آنذاك حفلٌ جماعيٌّ يربط بين جميع أفراد القبيلة من الرجال والنساء والولدان. إنها "تجمعات عفوية"(ميكشيللي، ١٩٩٣، ص٣٨)(Michelle, 1993, P38) شعبية، كما يبدو في قول: (وصُنِعَتِ الأطعمة)، لأنّ الولائم الجماعية التي يُقدّم فيها الطعام مجانًا لعامة الناس، يتحرر الجميع فيها من الفوارق والتراتبية الاجتماعية، والسبب من وراء ذلك أنَّ في الشعر "حماية لأعراضهم، وذَبٌّ عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادةٌ بذكرهم"(القيرواني، ١٩٨١، ج١، ص٤٩) (Kairouan, 1981, 1/49) جميعا ما يملأ الذاكرة الجمعية التي تعد أهم الأواصر المعنوية التي تقوي وجودهم.

وأظنُّ في قوله: (تخليدٌ لمآثرهم)؛ إشارة إلى الذاكرة الجمعية ودوْر الشعر في حفظها بما يضمن سيرورة بقائها، ومن ثم انتقالها من جيل إلى آخر. فالشعر فيه نسيج ثقافي (مخزن) يمدّ القبيلة بتميّزها وتفرّدها عن غيرها من القبائل، حتى إن تسمية الشاعر شاعرًا؛ لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره، أي يعلم. هذه اللفظة فيها دلالة ثنائية المعنى: الشعور الفردي والشعور الجمعي كذلك، والشعور الجمعي هنا لأنَّ الشاعر هو الذي يدوّن الذاكرة المشترَكة للقبيلة، والتدوين هنا بمعنى أن يخزن الشاعر مفاخر قبيلته وأيامها وعاداتها وتقاليدها وما إلى ذلك، في كلام ذي إيقاع ليسهل حفظه وتذكّره، فيشارك الشاعر بذلك في "حماية الاتساق الداخلي لأفراد الجماعة" (اليحياوي، ٢٠١٨، ص١١٦) (Alyhyawi, 2018, P116) معنويًا وإنْ تمّ ذلك شفاهيًا.

بالضد من ذلك، نجد أن من خُلع أو طُرد لأسباب مختلفة، لا تحتفي به قبيلته رغم قوله الشعر. ومن ذلك الشعراء الصعاليك والفتّاك، هذا يدلّ على أنَّ قيمة الشعر كانت عندهم بما يُحيل إليه ضمن السنن الثقافية السائدة آنذاك، وليس في الأمر أولوية للرسالة بوصفها نصًّا لغويًا. ومن الجدير بالذكر أنه لا يوجد نص شعري/ رسالة "تؤدي وظيفة واحدة ليس غير"(ياكوبسون، ١٩٨٨، ص٢٨)(Yakubisun, 1988, P28)، لكن الأمر "إنما يكمن في الاختلافات في الهرمية بين هذه الوظائف" (ياكوبسون، ١٩٨٨، ص٢٨)(Yakubisun, 1988, P28) اللغوية في النص. إن قيمة النص الشعري نفسه قد تغيرت بعد الإسلام بقرنيْن أو أقل من ذلك، فلقد تَغَيّر الأمر وأصبح لنصوص قبل الإسلام قيمتها على أنها نص لغوي ووثيقة تُبرز هوية العربي أمام الآخر الأعجمي، ما يؤكد أنَّ الاهتمام بالمرجع إليه كان بُعدًا سوسيوثقافيًا فقط.

إنَّ لهذه النصوص قراءات مختلفة، تغيّرت بتغيّر نوع المرسل إليه، فقبل الإسلام كان نظام القبيلة هو السائد، والامتيازات فيه للعِرق العربي، القبيلة "جماعة من أب واحد" (علي، ٢٠٠١، ج٧، ص٣١٣) (Ali, 2001, 7/313)؛ (ابن منظور، دون تاريخ، ج٧، ص٣١٠) (Ibn Manzoor, without history, 7/310)، وتراتبيّة الدم البيولوجية هي التي حدّدت تفوّق الأفراد تباعًا، فلم تتسع بعدُ التراتبية اللغوية. لكن بعد الإسلام والتوسع الجغرافي، ودخول

الآخر المختلف عِرقيًّا ولغويًّا في الإسلام، كل ذلك أفضى إلى تنوّع المرسل إليه، فأصبحت اللغة تضيف امتيازًا للعِرق العربي على الآخر/ الأعجمي غير الناطق بها، عندها بدأ النقاد وعلماء اللغة الأوائل بدراسة لغة النص الشعري/ الرسالة والاهتمام بها – ما يسمى اليوم الميتالغة –.

مثلاً امرؤ القيس، عُدّ أشعر الشعراء وفي الطبقة الأولى من شعراء الجاهلية، رغم أنَّ فيه الكثير من شعر الصعاليك(الأصمعي، ١٩٨٠، ص١٠)(Al'asmaei, 1980, P10). ذلك يؤكد أن الاهتمام لم يعد بالمرجع إليه فقط، فهذا الشعر على اختلاف رأي النقاد في نسبتِه إلى امرئ القيس أو إلى الصعاليك، هو في وظيفته (الوصفية)، (المعرفية)، (المرجعية) لا يمثّل انتماءً للقبيلة، إلّا أن له قيمة شعرية. ويمكننا تتبع حراك المنتج الشعري وتلقّيه في المدوّنة النقدية، بين إعلاء شأن المرجع إليه تارةً، وإبراز سمات النص الشعرية تارةً أخرى في مثال آخر وهو شعر الشنفرى، وهذه الفجوة بين أيقونة الصعلكة التي وَسَمَتْهُ في حياته، وبين وسم (لامية العرب) الذي حازت عليه القصيدة بعد قرون عديدة. دخل الشنفرى الموسوعة النقدية أولًا بوصفِه شاعرًا لكنه ليس بفحل؛ لأنه صعلوك. وبعدها أصبحت إحدى قصائده لها ميزة على غيرها من القصائد، فلامية العرب فيها من الاستشهاد اللغوي الكثير، وضمّنتها أُمَّات الكتب، فالقصيدة أغنت المعجم اللغوي والشعري والنقدي(*). ومن مرويات المدونة التي تُظهر شخصية الشاعر الشنفرى على أنه رأس مال ثقافي يصمد أمام الآخر الأعجمي –لا يمكننا الوقوف على صحة هذه المرويات من عدمها، سنلقي الضوء على بنية هذه المرويات فقط، بوصفها جزءًا من المدونة العربية– ما قيل في كتاب الأغاني من أنَّ الشنفرى نجا من الموت ولم يقتله والد الفتاة(**) التي حاول تقبيلها؛ وذلك لأبيات قالها، فلما سمع والد الفتاة شِعره لم يقتله و(سأله: ممن هو)؛ لأنَّ في أبيات الشنفرى فخرا بالأنساب، ويَذكر صاحب الأغاني أنَّ حوارًا دارَ بين والد الفتاة والشاعر، انتهى بتزويجه ابنته. وفي قراءة (للمروي) بالإمكان تتبع تسلسل تراتبي لموافقة والد الفتاة على زواج ابنته من الشنفرى الهجين:

١- إنَّ الشنفرى لمْ يقل غَزَلًا في الفتاة، ولو فَعَلَها لقُتل حقًّا أو لطُرد (علي، ٢٠٠١، ج٤، ص٦٣١) (Ali, 2001, 4/631) ، وَفقًا لِما ذكرت كتب التراث في ذلك، الشنفرى لم يعبّر عن مشاعره وتجربته مع المرأة في تلك اللحظة، لم يقل شيئًا عن رغبته فيها، لم نعرف اسمها أو ما فيها من الصفات التي جعلته يرغب في الزواج منها، إنما قال أبياتًا يفخر فيها بنفسه ونَسَبِه، وبذلك أغنى الشنفرى البنية الموضوعية في الشعر العربي، إذ قال أبياتًا في الفخر بالأنساب، لذا يستحق النجاة من القتل، والزواج من الفتاة.

٢- الشنفرى هجين لأنه عربي من جهة الأب فقط، ذَكرَ هو نفسه مفردة (هجينًا) في أبياته، وتذكر الرواية أنه (أقبح الناس وجهًا) ، وهذا الوصف لهجنته (البيولوجية) فقط، فلا أظن أنَّ بالإمكان أن نأخذ مقولة (أقبح الناس وجهًا) مأخذًا مجازيًّا؛ لأنَّ الشنفرى لم يأتِ بفعل شائن

بعد، هذا الشخص رغم قوله الشعر إلّا أنه هجين؛ لذا فإنَّ زواجه ليس سهلًا، بل عليه أن يقتل مئة رجل، وهنا توكيد لتسلسله التراتبي في المجتمع.

إنَّ حراك الشخصية في هذه الرواية قليل؛ ففي بنية الرواية علاقة قصيرة بين سبب ونتيجة، ولم تسمح للشخصيات بالتعبير عن نفسها، المروية فيها خاطِب هو(الشنفرى)، ووالد الفتاة، وتنتهي بعقد النكاح دون سماع رأي الفتاة نفسها، هناك فعل (قول شعري) قام به الشنفرى، وجزاؤه قبول والد الفتاة بالشنفرى صهرًا رغم هجنته، لم يفعل الشنفرى شيئًا يميز شخصيته عن غيره، بمعنى سردي أنَّ "الشخصية هنا لم تحدد الفعل"(تودوروف،٢٠٠٩، ص٣-٤) (Todorov, 2009, P3-4)، إنما بدأت بالفخر بالأنساب، وانتهت بالشجاعة، يقول الشنفرى لوالد الفتاة: (علَيّ إن قتلوك أن أقتل بك مئة رجل). والفخر والشجاعة من أهم سمات المجتمع العربي قبل الإسلام، أي إنَّ اللاوعي الجمعي حدد في مروية قصيرة صفات العقلية العربية المرغوب فيها، لكننا لا نعرف كثيرا عن شخصية الهجين وأفعالها في مواقف مثل هذه، وكأن للذاكرة الجمعية دورًا بارزًا في تحديد ما هو الأفضل والأصوب والسائد من الصفات الإيجابية.

مثال آخر للشنفرى يذكره صاحب العِقد الفريد في قوله عن "شعر في الشجاعة" (الأندلسي، ١٩٨٣، ج١، ص١٧١) (Al'andelsi, 1983, 1/171) ؛ (يعقوب، ١٩٩٦، ص١٠) (Yaequb, 1996, P10):

لا تَقْبُروني إنّ قَبْرِي مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ وَلكِنْ أَبْشِرِي أُمَّ عامِرِ

إذا احْتَمَلُوا رَأْسِي وفي الرأس أَكْثَرِي وَغُودِرَ عِنْدَ المُلْتَقَى ثَمَّ سَائِرِي

هُنَالِكَ لا أَرْجُو حَيَاةً تَسُرُّنِي سَجِيسَ اللَّيَالِي مُبْسَلًا بالجَرَائِرِ

هذه الأبيات قالها الشنفرى في آخر لحظات حياته، إلّا أنها لم تُنجِه من الموت هذه المرة، رغم أنَّ أعداءه من بني سلامان لم ينكروا القيمة الفنية لشعره آنذاك، إذ قالوا له "أنشِدنا"(الأصفهاني، ١٤١٥هـ، ج٢١، ص١٤٠) (Al'asfahani, 1415 A. H, 21/140)، وسمِعوا لشعرِه لكنهم قتلوه بعد سماع شعره؛ لأنَّ شعره يمثل الانفصال واللاانتماء، وهذا الشعر غير مرغوب فيه في مجتمع القبيلة قبل الإسلام.

وفي الأغاني (*)مروية أخرى عن سبب تصعلكِهِ، من أنه رفض أن يكون عبدًا، وفي العبودية الخضوع والتذلل، إذ شَعَرَ أنه لم يكن فردًا من (بني سلامان بن مفرّج) بل عبدًا عندهم، والعبد في القبيلة آنذاك أدنى مرتبة من الهجين (ابن منظور، دون تاريخ، مادة هجن) (Ibn Manzoor, without history, Hybrid material) ، في ثنائية ضدية:

السيد (العربي) العبد (غير العربي)

فالسيد (العربي) أعلى مرتبة من الآخر غير العربي، لكن في الوسط بين السيد (العربي) والعبد (غير العربي) يقع الهجين وهو العربي أيضًا، لكن من جهة الأب فقط، لذا رفض

الشنفرى أن يتحول إلى عبد في الزاوية الأخرى الأدنى مرتبة من الهجين، فقال: "أما إني لن أدعكم حتى أقتل منكم مئة بما استعبدتموني"(الأصفهاني، ١٤١٥هـ، ج٢١، ص١٣٨) (Al'asfahani, 1415 A. H, 21/138)، ثم يذكر أبو الفرج الأصفهاني في المروية: "فكان يغير على الأزد على رجليه في من تبعه من فهم"(الأصفهاني، ١٤١٥هـ، ج٢١، ص١٣٩) (Al'asfahani, 1415 A. H, 21/139) أي كان هناك جماعة لجأ إليها الشنفرى بعد أن ترك المكان الذي نشأ فيه "في بني سلامان بن مفرج لا تحسبه إلّا أحدهم" (الأصفهاني، ١٤١٥هـ، ج٢١، ص١٣٨) (Al'asfahani, 1415 A. H, 21/138) واختار الصعلكة.

كان الشنفرى دون المرتبة الأولى (السيد/ العربي) في التصنيف الطبقي لأنه لا يمتلك نقاوة العرب الصرحاء، فحرّر نفسه من ذلك التصنيف وخرج عنه بعد أن انتمى لجماعة أخرى وُصفوا بذؤبان العرب، إنهم الصعاليك والصعلوك هو الذئب؛ لأنه ابتعد عن الطبائع البشرية وأخذ من الذئب في الخُبث والدهاء وسرعة العدْو(ابن منظور، دون تاريخ، مادة ذأب) (Ibn Manzoor, without history, Hybrid Lupus).

يمكننا القول إن الصعاليك غير منتمين للمجتمع وخارج التصنيف التراتبي لطبقاته من العربي صريح النسب أو العربي الهجين، ورغم ذلك سعى صاحب الأغاني لجمع أخبارهم وأشعارهم فقال في ذلك: "لتتصل أحاديثهم"(*)، "ما يُشعر بأنَّ هؤلاء الصعاليك كانوا طبقة متميزة من طبقات المجتمع الجاهلي جعلت أبا الفرج يحرص على أن يذكر أخبارهم"(خليف، ٢٠١٠، ص ٢٦)(Khalif, 2010, P26).

يمكننا أن نفهم ذلك التوجه نحو جمع شعر الصعاليك وأخبارهم آنذاك، في محاولة لإيجاد هوية أو "نموذج ثقافي مشترك"(ميكشيللي، ١٩٩٣، ص٦٥-٦٦)(Michelle, 1993, P65-66) بين العرب يقوي هويتهم بما يتوافق "مع النسيج الداخلي للذهنية الجمعية الخاصة بهم" (ميكشيللي، ١٩٩٣، ص٦٥-٦٦) (Michelle, 1993, P65-66)، ما يؤكد ذلك أنَّ الصعلوك كما رُوي عنه لم يبتعد عن شخصية الفارس العربي في مكوناتها مثل: القوة، والشجاعة، والكرم وغيرها(فاضل، ١٩٩٢، ص١٦) (Fadil, 1992, P16)، في عودة ثقافية إلى طرف الثنائية الأول السيد (العربي) والإعلاء من شأنها، مقابل إقصاء متعمَّد لغيرها.

وإن عدنا إلى أخبار الصعاليك ومروياتهم نجد أن الناقد العربي القديم ترك لنا الباب نصف مفتوح أمام الآخر المختلف عرقيًا في المدونة النقدية، فأبو الفرج الأصفهاني مثلا ذكرَ أخبار الشنفرى لكن حراك الشخصية في المرويات كان ضعيفًا كما قدّمنا، وذلك يجعلنا نبحث في المدوّنة العربية عن كل ما يُغني هوية الآخَر المختلف المَقصي ثقافيًا، ويفصح عنها. مثال ذلك أن نبحث في شعر الشنفرى وما رُوي لنا عنه، عن هوية اللامنتمي قبل الإسلام، الشنفرى في مروية الأغاني كان قد سألَ: ممن أنا؟ فهو يبحث عن انتماء القبيلة المفقود عنده، وحين لم يجده

بسبب لونه اختار الصعلكة والخروج عن القبيلة، فهل وجدَ الأنا/ الفرد خارج القبيلة؟ ، من الجدير بالذكر أنّ الشنفرى الهجين حاول الانتماء للقبيلة بتأسيس رابطة اجتماعية جديدة معهم، بالزواج من تلك الفتاة التي "صَكَّتْ وجهه"(*) أي ضربَتْهُ، ونجح في ذلك إلّا أنَّ بنية المحكي القصيرة تعقب هذا الفعل بنتيجة حتمية لطرد الشنفرى/ الآخر الهجين، وقتل والد الفتاة التي تزوج منها الشنفرى، وحدث ما خاف منه والد الفتاة وتوجَّس: "إني أخاف أن يقتلني بنو سلامان"(الأصفهاني، ١٤١٥هـ، ج٢١، ص١٤٧) (Al'asfahani, 1415 A. H, 21/147)، لقد قتلوا والد الفتاة لأنه زوَّجَ ابنته للشنفرى، وبعد هذه الحادثة تغيّرت حياة الشنفرى (طفق يصنع النبل) وبدأت غزواته كما تذكر المروية. وفي رواية أخرى نجد أنَّ الشنفرى لم يُسمح له بتأسيس علاقة أسرية مع القبيلة، رغم أنه نشأ بينهم (وكان السُّلامي اتخذه ولدًا وأحسَنَ إليه وأعطاه)، إلّا أنَّ الشنفرى حين قال لابنةِ ذلك الرجل: (اغسلي رأسي يا أُخيّة) رفضت البنت (أن يكون أخاها ولَطَمَته). في الأغلب الأعم تذكر المرويات والنصوص أنَّ الصعاليك اختاروا حياة الصعلكة لأسباب مختلفة منها جغرافية واجتماعية واقتصادية(خليف، ٢٠١٠، ص ٦٣، ٨٩، ١٢١) (Khalif, 2010, P63, 89, 121)، فهم لم يولدوا صعاليك هكذا من أبٍ صعلوك، وقد يكون هذا الأمر قد حدث فعلا ولم يصل إلينا شيء منه.

الشنفرى مثلا اختار أن يكون صعلوكا بعد أن انتهى عمره الثقافي بين القبيلة، سواء القبيلة التي قتلت والده أو التي سَبَتْه، أو التي لم يحصل فيها على ولادة اجتماعية جديدة ، تحرّره من تدنّي مرتبته الاجتماعية فيها بسبب هجنته/ لونه الأسود، إنه جسده المختلف بايولوجيا.

وإن عدنا إلى الروايتين المذكورتين في كتاب الأغاني، نجد أنَّ فعل الضرب من العربي الصريح لوجه الشنفرى الهجين قد تكرر رغم اختلاف السبب، فالهجين لا يُسمح له أن يعيش خارج جسده وكأنَّ لون جلده قد وَضَعَ له حدودًا فاصلة بين "الذات والآخر، بين الداخلي والخارجي –الجِلد – وهي إحدى أكثر علامات العِرق عنادًا"(توماس، ٢٠١٠، ص١١٩) (Thomas, 2010, P119). وبعد هذه اللحظة الزمنية والمهمّة، أراد الشنفرى أن يُعيد إنتاج نفسه بايولوجيًّا (توماس، ٢٠١٠، ص١١٩)(Thomas, 2010, P119) بعيدًا عن حياة القبيلة فاختار الصعلكة، ليوجِد انسجامًا مع (أناه) التي رُفضت داخل القبيلة، فلم يعد يُعطي أولوية للمرسَل إليه (القبيلة)، وبدأ يصف (الأنا) بعيدًا عن (ممن أنا) التي لا جدوى منها بسبب دمائه من أمه الحبشية. إنه الآن "يبرز تناسب خفي"(ياكوبسون، ١٩٨٨، ص ٩) (Yakubisun, 1988, P9) في شعره، يقول الشنفرى (يعقوب، ١٩٩٦، ص٦٢) (Yaequb, 1996, P62):

إذا الأَمْعَزُ الصَّوَّانُ لاقَى مَنَاسِمِي تَطَايَرَ منهُ قَادِحٌ ومُفَلَّلُ

نجد في البيت استعارتين (تشاندلر، ٢٠٠٨، ص٢٣٦)(Tshandulur, 2008, P236)، الأولى اختار منسم البعير (خُفَّه) بدل رِجله، في الاستعارة بُعد استبدالي: "عمودي

يعتمد على الانتقاء والإبدال والتشابه"(تشاندلر، ٢٠٠٨، ص٢٣٦)(Tshandulur, 2008, P236)، ثم لم يربط بين هذا (البعير) والمكان بالمجاورة والتتابع، فبدل أن يصف حركة البعير في المكان الصلب كثير الحصى، وصَفَ حركة الحجارة المجاورة لمناسمِه وتطاير النار من تلك الحجارة (الصّوان بالتشديد: حجارة يُقدح بها ، لسان العرب : مادة صون) ، إنها الوظيفة الشعرية التي تُبرز منظومة غير مألوفة للعلاقات في النص، كل ذلك ليقول إنه سريع العدْو "المعنى أنه حين يعدو تتطاير الحجارة الصغيرة من حول قدميْه، فيضرب بعضها البعض فيتطاير شرر نار وتتكسر"(شريف، ١٩٦٨، ص٤٢) (Sherif, 1968, P42)، هذا الوصف لسرعته الخرافية قد اختُزِل لاحقًا في الذاكرة العربية بقولهم: "أعدى من الشنفرى"(الميداني، دون تاريخ، ج٢، ص٤٦) (Almaydani, without history , 2/46).

الشنفرى وغيره من الشعراء الصعاليك، الذين نقلتْ لنا المدوّنة العربية أخبارهم، كان أغلبهم قادة لجماعة من الصعاليك آنذاك، وتكاد الأخبار تختفي عن علاقاتهم الأسرية، إلّا ما قيل عن لسان العاذلة (خليف، ٢٠١٠، ص٤٢-٤٥) (Khalif, 2010, P42-45).

ليس كل صعلوك شاعرا، وحتى الشعراء الصعاليك لا نعرف كثيرا عن ظروف حياتهم، وما نعرفه ليس فيه كثير عن علاقاتهم الأسريّة، إذ ليس بالضرورة أن تكون جماعة الصعاليك دون أسرة وأطفال في نظام عائلي يشكّل نواة جماعتهم مثل نواة الأسر في القبيلة التي طردوا منها، فهم جماعة مثلهم مثل أي جماعة تعتمد الأسرة تنظيمًا.

كما رُوي عنهم أنهم كانوا يسبون النساء بعد غاراتهم، فمن القريب أنهم عاشوا مع تلك النسوة وكوّنوا مجتمعهم الخاص بهم "تجمّع من أفراد يربطهم ببعضهم إدراك لهوية اجتماعية مشتركة"(فوج، ٢٠٠٥، ص٣٤١) (Fawj, 2005, P341) ودليلنا على ذلك أنهم كوّنوا جماعات(*) استمرت طويلًا قبل الإسلام، أي إنَّ من اختار الصعلكة آنذاك وأصبح صعلوكًا كان يفعل ذلك بوصفه خيارًا متاحًا، وليس انتقالًا بايولوجيًّا لسمة ثقافية، فالصعلكة كانت خيارًا آخر يلجأ إليه كل من يُطرد أو يُخلع أو يعاني الفقر، أو يرغب في الثأر، كما رُوي عن امرئ القيس (الأصفهاني، ١٤١٥هـ، ج٩، ص٨٥) (Al'asfahani, 1415 A. H, 9/85).

يمكننا وصف الصعلكة على أنها اختيار ثقافي وليس صفة بيولوجية يتوارثها الأفراد، والاختيار هو آلية من آليات الانتخاب الثقافي "إنَّ الشكل الأكثر مباشرة للانتخاب هو الاختيار الواعي من جانب، أي وكل شخص لأنماط السلوك التي يريد اكتسابها" (فوج، ٢٠٠٥، ص٧٨) (Fawj, 2005, P78)، ومصطلح الانتخاب مركّب من ثلاثة عناصر:

١- الابتكار. ٢- التكاثر. ٣- الانتخاب.

الابتكار: إيجاد شيء جديد "فكرة جديدة أو أسلوب جديد في الحصول على الغذاء، أو قانون جديد أو تحول في الهيكل الاجتماعي" (فوج، ٢٠٠٥، ص٨٥) (Fawj, 2005, P85)،

يحدث ذلك الابتكار لإيجاد حل لمشكلة ما، مثلا كل من اختار الصعلكة كانت له مشاكله مع قبيلته، أو رغبة في الخروج عن تراتبية القبيلة وتهميشها، نحو خلْق ذات اجتماعية جديدة، "تمثّل الذات الاجتماعية للإنسان الاعتراف الذي يحظى به من نظرائه، فنحن لسنا فقط حيوانات في قطيع، نحب أن نكون بالقرب من أصحابنا، ولكن لدينا مَيْل فطري أيضًا لكي يرانا الآخرون من جنسنا بعين الرضا، ولا يمكن أن نتصور عذابًا أكثر (....) منذ أن يطلق المرء في مجتمع ثم يظل فيه لا يلاحظ (....) إنَّ الذي جعلنا نعرف هذا هو وضع الغريب والهامشي والمستبعَد" (تودوروف، ٢٠٠٩، ص ٩٥) (Todorov, 2009, P95).

إنَّ الشنفرى هو ذات مُستبعَدة اختار الصعلكة، بعد أن كان غير مرئي أمام النسوة (الزوجة أو الأخت) في القبيلة كما تَذكر المرويات، ذلك الإنسان الذي يُبعد يُسمّى في الأنثروبولوجيا (تودوروف، ٢٠٠٩، ص ٩٥) (Todorov, 2009, P95) بالإنسان غير المرئي، فاختار الشنفرى البُعد/ النأي عن ذلك المكان الذي أقصاه اجتماعيًّا. يقول الشنفرى (يعقوب، ١٩٩٦، ص ٥٨) (Yaequb, 1996, P58):

وفي الأَرْضِ مَنْأَى لِلْكَرِيمِ عَنِ الأَذَى وَفِيهَا لِمَنْ خَافَ القِلَى مُتَعَزَّلُ

فالشنفرى الآن تحَرَّرَ من انتماء القبيلة، إنه الآن يفكّر في ذات كونية (تسكن الأرض)، ففي لفظة الأرض تجاوز للوجود في الارتباطات المادية مع القبيلة: ممن أنا؟ نحو دافع العيش "دافع الانحلال في الكون، وهو دافع يسمح للكائن بأن يشعر كما يشعر العُشب الذي ينمو" (تودوروف، ٢٠٠٩، ص٨٨) (Todorov, 2009, P88)، وكان قد اختار لفظ منأى ولم يقلْ (منفى)؛ لأنّ خروجه عن القبيلة في بادئ الأمر كان خروجا اختياريا، إذْ لم تجتمع القبيلة على خلعِه وطردِه بعد. ويبدو أنَّ الصعلكة مثلت ظاهرة لم تختفِ قبل الإسلام؛ لأنها ابتكار وجد مسبباته للبقاء، فالصعلكة كانت ظاهرة منتشرة بوصفها خيارًا آخر متاحًا أمام المهمّش من القبيلة لم تختفِ أو تنقرض قبل الإسلام، وانتشار الصعلكة كان بطريقة أفقية "بين أشخاص لا تربطهم ببعض أواصر قربى" (فوج، ٢٠٠٥، ص٨٨) (Fawj, 2005, P88)، فالشنفرى مثلا لم تذكر الروايات أنه تصعلك لأنَّ (تأبّط شرًّا) كان من أخواله، وإنما اختار الصعلكة ولَحِقَ بتأبّط شرًّا بعد أن تم إقصاؤه وتهميشه. وفي المنأى/ المكان البعيد الذي اختاره الشاعر يمكننا تتبع المعيش اليومي للصعلوك، هو فقير لا يملك إلّا ما يستره، لا يملك ثمن نعله، إلّا أنه مترف في نوع العلاقات الإنسانية، فهو الآن يمتلك امرأة يشكو إليها حاله(يعقوب، ١٩٩٦، ص ٦٨) (Yaequb, 1996, P68):

فإمَّا تَرَيْنِي كَابْنَةِ الرَّمْلِ ضَاحِيًا عَلَى رِقَّةٍ أَحْفَى وَلا أَتَنَعَّلُ

إنه يخاطب المرأة، ويُظهِر لها ما بِهِ من الهموم، تلك العلاقة التي كان الشاعر يفتقدها حين كان في القبيلة؛ لأنَّ العلاقة في القبيلة كانت علاقة أعلى وأدنى، وهو الهجين الأدنى فلا

يُسمح له بالزواج من نساء القبيلة، والتحرر من لونه نحو حياة اجتماعية جديدة. ما أودّ قوله هو أنَّ الشاعر حين كان هجينًا/ الأدنى، لم يشكُ للمرأة هجنتهُ ورفْض القبيلة لون جلده، ربما لأنّ الشنفرى يُدرك أنّ هذا ما لا يمكن تغييره، وأنّ الأمر تراتب طبقي ضد طبيعة الإنسان، ما يؤكد ذلك لقبه الشنفرى قبل الصعلكة وبعدها، إذ ورد في مروية الأغاني قوله: (أنا الشنفرى) لوالد الفتاة التي أراد الزواج بها، والشنفرى في اللغة "غليظ الشفاه" (ابن منظور، دون تاريخ، مادة شفر) (Ibn Manzoor, undated, Encoding material)، وهي صفة جسدية يمتاز بها الآخر/ الأسود المختلف عرقيًّا "كانت دماء أمّه الحبشية تسري في عروقه" (خليف، ٢٠١٠، ص ٣٣٣–٣٣٤) (Khalif, 2010, P333-334)، فضلًا عن دلالة اللفظ فيما يدل عليه من أنَّ الشنفرى هو البعير الضخم (ابن منظور، دون تاريخ، مادة شفر) (Ibn Manzoor, undated, Encoding material). فأظن أنَّ هذه الدلالات تَمَسَّكَ بها الشنفرى واختار ما اختير له من لقب مجددًا بعد تصعلكه، إنه الشنفرى قبل الصعلكة وبعدها، ومن ذلك يقول في شجاعته (يعقوب، ١٩٩٦، ص ٦٧) (Yaequb, 1996, P67):

فإنْ تَبْتَئِسْ بالشَّنْفَرَى أمُّ قَسْطَلٍ لَمَا اغْتَبَطَتْ بالشَّنْفَرَى قَبْلُ أطْوَلُ

ورغم شجاعته التي يصفها إلّا أنه إنسان يخاف الموت وكل ما يُذكّره به، لذا يرفض أن يكون كهلاً (يعقوب، ١٩٩٦، ص ٦٢) (Yaequb, 1996, P62):

وَلَسْتُ بِعَلٍّ شَرُّهُ دُونَ خَيْرِهِ أَلَفَّ إذا ما رُعْتَـهُ اهْتَاجَ أعْزَلُ

رفضِ الشنفرى فكرة الشيخوخة والتقدّم في السن ؛ لأنَّ فيها "نقصًا ليس في القوى الحيوية فقط، بل في الوجود كذلك"(تودوروف، ٢٠٠٩، ص٩٦) (Todorov, 2009, P96)، إذ "ينفصل تدريجيًّا عن مختلف الشبكات التي يسهم فيها، إذْ إنَّ المَلل يصبح التجربة الرئيسة لحياته"(تودوروف، ٢٠٠٩، ص٩٦) (Todorov, 2009, P96).

من صفاته أيضًا، أنه مثله مثل أي إنسان يشعر أنه يجب عليه فهم كل الأصوات من حوله في الأمكنة الجديدة الموحشة، عندها يُضفي دلالات عليها، ما يسمّى بـ (أنسنة المكان)، وهي في الحقيقة أنه يسمع لصوته الداخلي، من ذلك قوله في وصف صوت القوس بعد انطلاق السهم وبُعده عنه (يعقوب، ١٩٩٦، ص ٦٠) (Yaequb, 1996, P60):

إذا زَلَّ عنها السَّهْمُ حَنَّتْ كأنَّها مُرَزَّأَةٌ عَجْلَى تُرِنُّ وَتُعْوِلُ

إنه صوت يألفه بمعناه، إنه صوت لحظة الانفصال والخروج. لكن الانفصال لا يحدث بصورة تامة، إذ لا يمكن أن توجد ذات دون صورة يشكّلها الآخرون عنها، يقول الشنفرى (يعقوب، ١٩٩٦، ص٧٠–٧١) (Yaequb, 1996, P70-71):

دَعَسْتُ على غَطْشٍ وَبَغْشٍ وَصُحْبَتي سُعَارٌ وإرْزِيزٌ وَوَجْرٌ وَأفْكَلُ
فأيَّمْتُ نِسْوَانًا وأيْتَمْتُ إلْدَةً وَعُدْتُ كما أبْدَأْتُ واللَّيْلُ ألْيَلُ

وأصْبَحَ عَنّي بالغُمَيْصَاءِ جَالسًا فَرِيقَانِ: مَسْؤُولٌ وَآخَرُ يَسْأَلُ
فَقَالُوا: لَقَدْ هَرَّتْ بِلَيْلٍ كِلَابُنَا فَقُلْنَا: أَذِئْبٌ عَسَّ أَمْ عَسَّ فُرْعُلُ
فَلَمْ يَكُ إِلَّا نَبْأَةٌ ثُمَّ هَوَّمَتْ فَقُلْنَا: قَطَاةٌ رِيعَ أَمْ رِيعَ أَجْدَلُ
فَإِنْ يَكُ مِنْ جِنٍّ لأَبْرَحُ طارِقًا وإِنْ يَكُ إِنْسًا ما كَها الإِنسُ تَفْعَلُ

يُقدّم الشاعر صورته عند القبيلة بعد قيامه بالغارة، إنها الأنا التي انتزعت صورة لها من لحظة آنية، تلك اللحظة في الصباح تحديدًا بعد الغارة (وأصبح عني)، ثلاثة فرق، الفريق الأول: قالوا، والفريق الثاني: قلنا، والثالث: هو (الشنفرى) الذي سمعهم ونقَلَ حوارهم عنه، جعلَ نفسه بين من يسأل عنه، حين استعمل ضمير (نا) للمتكلمين، لكنه غير المرئي بينهم هذه المرّة أيضًا، وغير المعرّف عندهم إلّا بوجوده الكوني، قد يكون حيوانا: (طائر، ذئب، ضبع)، أو إنسانا، أو ربما مِن عالَم آخَر مِن عالَم الجن. كان الشنفرى تلك "الذات المفكرة" (تودوروف، ٢٠٠٩، ص١٩٠)(Todorov, 2009, P190)، التي تتحرك بين ثلاثة أزمنة، بين ماضٍ منقطع، وماضٍ تام لا يمكن استرجاعه، ومستقبل يمكن استباقه. تلك الذات استرجعت الهجين في الماضي المنقطع ولا يمكن تغييره، فالشنفرى أصبح بعد التصعلك طريد جنايات، وماضٍ تام مستمر مع اللحظة الحاضرة، حين ذكر الشنفرى زمن الغارة الليلية التي انتهت للتو، وحالما انتهت اجتمع القوم وأصبح هناك (حوارٌ عنه). ومستقبَل أشار إليه الشنفرى المَقصي المُبعد بعد كل تلك الجنايات والغارات حين استبق المستقبل بفكرة: أين يدفن؟ أين سيكون قبره؟ ربما لأنَّ مشكلة المكان والانتماء الجسدي لم تفارقه، فهو هجين مختلف وصعلوك، ولن يتوقع أن يحظى جسده بامتياز ثقافي ويُدفن بطقوس معتمَدة آنذاك، طقس الدفن يمنح الأفراد الإحساس بمشترك جمعي يقوّي أواصرهم (عباسية، ٢٠١٥، ص٢) (Abbasia, 2015, P2)، فالشنفرى ليس لديه هذه الأواصر، لذا عمد أن "يُريهم استغناءه عنهم حيًّا وميّتًا" (المرزوقي، ٢٠٠٣، ج١، ص٣٤٩)(Almarzouki, 2003, 1/349)، فيقول(يعقوب، ١٩٩٦، ص٥٩) (Yaequb, 1996, P59):

ولي دُونَكُم أهلونَ: سِيدٌ عَمَلَّسٌ وأرْقَطُ زُهْلُولٌ وعَرْفَاءُ جَيْئَلُ

ويقول (يعقوب، ١٩٩٦، ص٤٨) (Yaequb, 1996, P48):

لا تَقْبُروني إنّ قَبْرِي مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ وَلكِنْ أَبْشِرِي أُمَّ عامِرِ

إنَّ شعر الصعاليك يوجد متلقّيه باستمرار –وإلّا كيف وصل إلينا من شعرهم وأخبارهم – بَدءًا من المتلقي الأول مَن سمعه ورواه عنهم لأنه وجد فيه شعرًا يعبّر عن تجربة معيشة من "التعمد في الاصطفاء والانتقاء"(تريسي، ٢٠١١، ص١٧١) (Tracy, 2011, P171) لِما هو خارج عن الوعي الجمعي/ القبيلة، ممثلا بذلك أقصى طَرَفَيْ ثنائية: (المنتمي اللامنتمي) في القبيلة نفسها.

هذا الخروج والانتماء في شعرهم أكسبه قيمة ثقافية متجددة، حين عَبَّرَ عن حل مبتكر لمجموعة عوامل جغرافية واجتماعية واقتصادية أدّت إلى ظهور الصعلكة.

لقد انتشر الصعاليك في كل موضع من جزيرة العرب (علي، ٢٠٠١، ج٩، ص٦١٦) (Ali, 2001, 9/616)، واستمر وجودهم حتى ظهور الإسلام، حينها بدأت تضعف وتتوارى؛ لأنَّ "ابتكار ما قد لا يجد سبيله إلى التطبيق والانتشار إذا ما كانت ظروف انتخابه غير مواتية" (فوج، ٢٠٠٥، ص٨٧) (Fawj, 2005, P87)، إذْ تغيّرت أساليب الحياة بعد الإسلام، وحاولَ النبي محمد(ص) أن يُدخلهم في النظام الاجتماعي الجديد، بَدءًا من وصفِهِم بـ "العُتَقاء"(ابن سعد، ١٩٩٠، ج٤، ص٢٢٢–٢٢٣) (Ibn Saad, 1990, 4/222-223)، وذلك في كتاب أرسلَهُ النبي (ص) إلى جماعة من الأغربة الصعاليك في جبل تهامة، بل وتحوّل بعض صعاليك قبل الإسلام "نحو الفتوح أو التفقّه في الدين"(ياس، ٢٠٠٦، ص١٤) (Yas, 2006, P14) بعد الإسلام، وأمثلة ذلك كثيرة (الحوار المتمدن:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=362668&r=0

ثم عادت و"برزت الصعلكة من جديد في العصر الأموي، ولم تضعف بل استقرّت وقويت فيه" (ياس، ٢٠٠٦، ص١٠٧) (Yas, 2006, P107)، وفي العصر العباسي أخذت مسمّيات أخرى تتفق مع متغيرات الحياة آنذاك (النجار، ١٩٨١، ص١٩) (Alnajar, 1981, P19). لكن يبقى لشعر الصعاليك في عصر قبل الإسلام قيمة ثقافية؛ لأنه شِعر يمثل تجربة حقيقية عن علاقة تصادم بين طَرَفَيْ النزاع: (القبيلة – الشاعر الصعلوك)، ومن هنا لن ينتهي الانتخاب الثقافي لأخبارهم وشعرهم في المدونة العربية النقدية.

المصادر والمراجع:

١. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد (١٩٩٠): الطبقات الكبرى: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت.
٢. ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري جمال الدين (دون تاريخ): لسان العرب: دار صادر، بيروت.
٣. الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي (١٤١٥هـ): الأغاني، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت.
٤. الأصمعي، عبد الملك بن قريب (١٩٨٠): فحولة الشعراء: تحقيق: ش. تورّي، دار الكتاب الجديد، الطبعة الثانية، بيروت.
٥. الأندلسي، أحمد بن محمد بن عبد ربه (١٩٨٣): العِقد الفريد: تحقيق: مفيد محمد قميحه، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، بيروت.
٦. بروكلمان، كارل (١٩٧٧): تاريخ الأدب العربي: تحقيق: عبد الحليم النجار – رمضان عبد التواب، دار المعارف، الطبعة الخامسة.
٧. البغدادي، أبو علي القالي (١٩٢٦): الأمالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية ، القاهرة.

٨. البغدادي، عبد القادر بن عمر (١٩٩٧): خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، القاهرة.
٩. تريسي، عبد الله بن محمد طاهر (٢٠١١): ثنائية (الأنا) و(الآخر) الصعاليك والمجتمع الجاهلي: مجلة التراث العربي/ اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد المزدوج (١٢٠-١٢١).
١٠. تشاندلر، دانيال (٢٠٠٨): أسس السيميائية، ترجمة: د. طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت.
١١. تودوروف، تزفيتان (٢٠٠٩): الحياة المشتركة (بحث أنثروبولوجي عام): ترجمة: منذر عياشي، الناشر: كلمة والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت.
١٢. توماس، هيلين وأحمد، جميلة (٢٠١٠): الأجساد الثقافية: ترجمة وتحقيق: أسامة الغزولي، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة.
١٣. جمعة، حسين (٢٠٠٢): القوس والوتر، وزارة الثقافة، الأردن- عمان.
١٤. خليف، يوسف (٢٠١٠): الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي: دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة.
١٥. الراغب الأصفهاني (٢٠٠٤): محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء: تحقيق رياض عبد الحميد مراد ، الطبعة الأولى، دار صادر.
١٦. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (١٣٢٤هـ): أعجب العجب في شرح لامية العرب: مطبعة نظارة الأشغال، الطبعة الثالثة، القاهرة.
١٧. شريف، محمد بديع (١٩٦٨): لامية العرب أو نشيد الصحراء: منشورات مكتبة الحياة، بيروت.
١٨. الشنفرى ،عمرو بن مالك (١٩٩٦): الديوان ، جمعه وشرحه وحققه: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت.
١٩. عباسية، عمرون (٢٠١٥): طقوس الدفن عند العرب (دراسة في الشعر الجاهلي): مجلة مقاليد، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان (الجزائر)، العدد (٩)، ديسمبر.
٢٠. علي، د. جواد (٢٠٠١): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: دار الساقي، الطبعة الرابعة، بيروت.
٢١. فاضل ، سليم (١٩٩٢): الفتوة العربية تنظيم شعبي عسكري موحد (مظاهرها – ألعابها الشعبية – آثارها في الفروسية العربية): دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، بغداد.
٢٢. فوج، أجنر (٢٠٠٥): الانتخاب الثقافي: ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة.
٢٣. القيرواني أبو على الحسن بن رشيق الأزدي (١٩٨١): العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده: تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الخامسة، بيروت.
٢٤. المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد (١٩٩٧): الكامل في اللغة والأدب: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، القاهرة.
٢٥. محمد والصعاليك: الناصر لعماري، الحوار المتمدن: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=362668&r=0
٢٦. المرزوقي ، أبو على أحمد بن محمد بن الحسن الأصفهاني (٢٠٠٣): شرح ديوان الحماسة: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت.
٢٧. ميكشيللي، أليكس (١٩٩٣): الهوية: ترجمة: د. علي وطفة، الدار الفرنسية للنشر، الطبعة الأولى، دمشق.

٢٨.النجار، د. محمد رجب (١٩٨١): الشطار والعيارين: سلسلة عالم المعرفة، ٤٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
٢٩.النيسابوري، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني (دون تاريخ): مجمع الأمثال: تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
٣٠.ياس، نبراس هاشم (٢٠٠٦): الاغتراب في شعر صعاليك العصر الأموي: رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية التربية، جامعة بابل.
٣١.ياكوبسون، رومان (١٩٨٨): قضايا شعرية: ترجمة: محمد الولي؛ ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، المغرب– الدار البيضاء.
٣٢.اليحياوي، ياسين (٢٠١٨): الذاكرة الجمعية موضوعًا للبحث التاريخي: مجلة أسطور (Ostour)، العدد (٧)، يناير.

References:

1- Ibn Saad, Abu Abdullah Muhammad bin Saad (1990): The Great Classes: Dar Al-Kutub Al-Alami, First Edition, Beirut.
2- Ibn Manzoor, Abu al-Fadl Muhammad ibn Makram ibn Manzur, the African-Egyptian Jamal al-Din (without history): Lisan al-Arab: Dar Sader, Beirut.
3- Al-Asfahani, Abu al-Faraj Ali bin al-Hussein bin Muhammad bin Ahmed bin al-Haitham al-Marwani Umayyad al-Qurashi (1415 AH): songs, the Arab Heritage Revival House, first edition, Beirut.
4- Al-Asma'i, Abdul-Malik bin Qarib (1980): The Encyclopedia of Poets: Achievement: st. Toure, The New Book House, Second Edition, Beirut.
5- Al-Andalusi, Ahmed bin Muhammad bin Abd Rabu (1983): The Unique Decade: Achievement: Moufid Muhammad Qumaiha, The Scientific Library, First Edition, Beirut.
6- Brockelman, Carl (1977): History of Arabic Literature: An Inquiry: Abdel Halim Al-Najjar - Ramadan Abdel Tawab, Dar Al-Maarif, Fifth Edition.
7- Al-Baghdadi, Abu Ali Al-Qali (1926): Al-Amaly, The Egyptian General Book Organization, Second Edition, Cairo.
8- Al-Baghdadi, Abdul Qadir Bin Omar (1997): The Literature Treasury and the Pulp of the Lips of the Arabs: An Inquiry: Abdul Salam Muhammad Harun, Al-Khanji Library, Fourth Edition, Cairo.
9- Tracy, Abdullah bin Muhammad Tahir (2011): The Diversity of (I) and (The Other) Saalic and Pre-Islamic Society: Journal of Arab Heritage / Arab Writers Union, Damascus, double number (120-121).
10- Chandler, Daniel (2008): The Basis of Semiotics, translation: Dr. Talal Wahba, Arab Organization for Translation, First Edition, Beirut.
11- Todorov, Tzvetan (2009): Shared Life (general anthropological research): translation: Munther Ayashi, publisher: Kalima and the Arab Cultural Center, first edition, Beirut.
12- Thomas, Helen and Ahmed, Jamila (2010): Cultural Bodies: Translation and Inquiry: Osama Al-Ghazouli, The National Translation Project, First Edition, Cairo.
13- Jum`a, Hussein (2002): Sagittarius and Tendon, Ministry of Culture, Jordan – Amman.
14- Khleif, Youssef (2010): The Predicate Poets in the Pre-Islamic Era: Dar Al-Maarif, Fourth Edition, Cairo.

15- Ragheb Al-Asfahani (2004): Lectures of writers, interlocutors of poets, and rhetoric: an investigation by Riyadh Abdul Hamid Murad, first edition, Dar Sader.
16- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Jarallah Mahmoud bin Omar (1324 AH): Wonderful wonder in explaining the literacy of the Arabs: the glasses works edition, third edition, Cairo.
17- Sherif, Mohamed Badie (1968): The Arab Lamy or the Song of the Desert: Publications of Al-Hayat Library, Beirut.
18- Al-Shanfari, Amr bin Malik (1996): Al Diwan, collected, explained and achieved: Dr. Emile Badie Ya`qub, Dar al-Kitab al-Arabi, second edition, Beirut.
19- Abbasia, Amron (2015): The Ritual Burial Ritual of the Arabs (A Study in Pre-Islamic Poetry): Al-Maqamed Magazine, Abi Bakr Belkaid University, Tlemcen (Algeria), No. (9), December.
20- Ali, Dr. Jawad (2001): The Detailed in Arab History Before Islam: Dar Al-Saqi, Fourth Edition, Beirut.
21- Fadel, Salim (1992): The Arab Fatwa is a unified popular military organization (its manifestations - its popular games - its effects on Arab equestrian): General Cultural Affairs House, First Edition, Baghdad.
22- Fawj, Ajner (2005): Cultural Selection: Translation: Shawky Jalal, Supreme Council of Culture, First Edition, Cairo.
23- Al-Qayrawani Abu Ali al-Hasan bin Rashiq al-Azdi (1981): The Mayor in the Advantages of Poetry, Literature, and Criticism: An Inquiry: Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, Dar al-Jeel, Fifth Edition, Beirut.
24- Al-Mubarrad, Abu al-Abbas Muhammad bin Yazid (1997): Al Kamil in Language and Literature: Achievement: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Third Edition, Cairo.
25- Muhammad and Al-Saalik: Al-Nasser Lamari, Civilized Dialogue, http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=362668&r=0.
26- Almarzouki, Abu Ali Ahmed bin Muhammad bin Al-Hassan Al-Asfahani (2003): Explanation of the Court of Enthusiasm: Dar Al-Kutub Al-Alami, First Edition, Beirut.
27- Mitchelli, Alex (1993): Identity: Translation: Dr. Ali Wattafa, French Publishing House, First Edition, Damascus.
28- Alnajar, Dr. Muhammad Rajab (1981): Al-Shatar and Ayyarat: World of Knowledge Series, 45, National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait.
29- Al-Nisaboori, Abu Al-Fadl Ahmad Bin Muhammad Bin Ibrahim Al-Midani (without history): Proverbs Complex: Investigation: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Dar Al-Maarefah, Beirut.
30- Yas, Nebras Hashem (2006): Alienation in the poetry of Sa'alik, the Umayyad period: Master Thesis submitted to the College of Education Council, Babylon University.
31- Jacobson, Roman (1988): Poetic Issues: Translation: Muhammad al-Wali; Mubarak Hanoun, Toubkal Publishing House, First Edition, Morocco – Casablanca.
32- Al-Yahyawi, Yassin (2018): Collective Memory is a topic of historical research: Ostour Magazine, Issue (7), January.

هوامش البحث :

(*) حظيت أبيات الشنفرى باهتمام الرواة والعلماء قديمًا وحديثًا، واستشهدوا بكثير من أبياتها في كتب اللغة والأدب، واختاروا أبياتًا منها في بعض المجاميع الشعرية، كما أنهم أفردوا شروحًا مستقلة لها زادت على خمسة عشر شرحًا، ينظر (الأصفهاني، ١٤١٥هـ ج٦، ص٧٢ و ج٢٠، ص٢٨٧ و ج٢١، ص١٠٨ وما بعدها) (Al'asfahani, 1415 A. H, 6/72, 20/287, 21/108)، (البغدادي، ١٩٢٦، ج١، ص١٥٦) (Al-Baghdadi, 1926, 1/156)، (الأندلسي، ١٩٨٣، ج١، ص١٧١)(Al'andilsi, 1983, 1/171)، وكتاب أعجب العجب في شرح لامية العرب، لمحمود بن عمر الزمخشري، وغيرها الكثير مما لا يسع المجال لذكرها.

(**) كان من أمر الشنفرى أنه سَبَت بنو سلامان بن مفرّج بن مالك بن هوازن بن كعب بن عبد اللّه بن مالك بن نصر بن الأزد الشنفرى وهو أحد بني ربيعة بن الحجر بن عمران بن عمرو بن حارثة بن ثعلبة بن امرئ القيس بن مازن بن الأزد– وهو غلام، فجعله الذي سباه في بهمة يرعاها مع ابنة له، فلما خلا بها الشنفرى أهوى ليقبّلها، فصكّت وجهه، ثم سعت إلى أبيها فأخبرته، فخرج إليه ليقتله، فوجده وهو يقول:

ألا هـــل أتـــى فتيـــان قـــومي جماعـــة ... بمـــا لطمـــت كـــفّ الفتـــاة هجينهـــا؟
ولـــو علمـــت تلـــك الفتـــاة مناســـبي ... ونســـبتها ظلّـــت تقاصـــر دونهـــا
ألـــيس أبـــي خيـــر الأواس وغيرهـــا ... وأمّـــي ابنـــة الخيـــرين لـــو تعلمينهـــا
إذا مـــا أروم الـــودّ بينـــي وبينـــها ... يـــؤمّ بيـــاض الوجـــه منّـــي يمينهـــا

فلما سمع شعره سأله: ممن هو، فقال: أنا الشنفرى أخو بني الحارث بن ربيعة، وكان من أقبح الناس وجها، فقال له: لو لا أني أخاف أن يقتلني بنو سلامان لأنكحتك ابنتي، فقال: عَلَيَّ إن قتلوك أن أقتل بك مئة رجل منهم، فأنكحه ابنته، وخلّى سبيله، فسار به إلى قومه، فشدّت بنو سلامان خلفه على الرجل فقتلوه، فلما بلغه ذلك سَكَت ولم يُظهِر جزعا عليه، وطفق يصنع النبل، ويجعل أفواقها من القرون والعظام. يُنظر: (الأصفهاني، ١٤١٥هـ: ١٤٧/٢١) (Al'asfahani, 1415 A. H, 21/147).

(*) يروي صاحب الأغاني: أخبرني بخبره الحَرميّ بن أبي العلاء، قال: حدثنا أبو يحيى المؤدب وأحمد بن أبي المنهال المهلبي، عن مؤَرّج عن أبي هشام محمد بن هشام النميري، أن الشنفرى كان من الأواس بن الحجر بن الهَنْو بن الأزد بن الغوث، أسرته بنو شبابة بن فهم بن عمرو بن قيس بن غيْلان، فلم يزل فيهم حتى أسرت بنو سلامان بن مفرّج بن عوف بن ميدعان بم مالك بن الأزد رجلا من فهم، أحد بني شبابة، ففدته بنو شبابة بالشنفرى، قال: فكان الشنفرى في بني سلامان بن مفرِّج لا تحسبه إلّا أحدهم حتى نازعتهُ بنت الرجل الذي كان في حِجره، وكان السُّلامي اتخذه ولدًا وأحسنَ إليه وأعطاه، فقال لها الشنفرى: اغسِلي رأسي يا أُخَيَّةُ وهو لا يشك في أنها أخته، فأنكرت أن يكون أخاها ولطمته، فذهب مغاضبًا حتى أتى الذي اشتراه من فهم، فقال له الشنفرى: أصدقني ممن أنا؟ قال: أنت من الأواس بن الحجر، فقال: أما إنّي لن أدعكم حتى أقتل منكم مئة بما استعبدتموني، ثم إنه ما زال يقتلهم حتى قتل تسعة وتسعين رجلا. يُنظر: الأغاني، (الأصفهاني، ١٤١٥هـ، ج٢١، ص١٣٨) (Al'asfahani, 1415 A. H, 21/138)

(*) قيل: كان من أمر الشنفرى أنه سَبَت بنو سلامان بن مفرّج بن مالك بن هوازن بن كعب بن عبد الله بن مالك بنصر بن الأزد، الشنفرى وهو أحد بني ربيعة بن الحِجر بن عمران بن عمرو بن حارثة بن ثعلبة بن امرئ القيس بن مازن بن الأزد، وهو غلام، فجعلَهُ الذي سباه في بَهْمة يرعاها مع ابنة له، فلما خلا بها الشنفرى أهوى ليقبّلها،

فصكّت وجهه، ثم سعت إلى أبيها فأخبرته، فخرج إليه ليقتله، فوجده يقول هذه الأبيات. يُنظر: (الأصفهاني، ١٤١٥هـ، ج١٨، ص١٣٣) (Al'asfahani, 1415 A. H, 18/133)

(*) الصك: الضرب الشديد بالشيء العريض. وقيل: هو الضرب عامة بأيِّ شيءٍ كان. (ابن منظور، دون تاريخ، مادة صكك).

(*) الجماعة Group: تجمّع من أفراد يربطهم ببعضهم إدراك لهوية اجتماعية مشتركة، الانتخاب الثقافي، (فوج، ٢٠٠٥، ص٣٤١) (Fawj, 2005, P341). ومن أمثلة وصف أنفسهم بالجماعة، قول الشنفرى في ديوانه ،٢٨:

فَثَـــارُوا إِلَيْنَـــا فـــي السَّـــوَادِ فَهَجْهَجُـــوا ... وَصَـــوَّتَ فِينَـــا بالصَّـــباحِ المثـــوِّبُ
فَشَـــنَّ عَلَـــيْهِمْ هِـــزَّةَ السَّـــيْفِ ثَابِـــتٌ ... وَصَـــمَّمَ فـــيهِمْ بالحُسَـــامِ المُسَـــيَّبِ
وَظَلْـــتُ بِفِتْيَـــانٍ معـــي أتَّقِـــيهِمُ ... بِهِـــنَّ قلـــيلاً سَـــاعَةً ثـــمَّ خَيَّبـــوا

Cultural selection: The Shanfari as a model

Dr. Nibras Hashem
Karbala University / College of Education for Pure Sciences

Abstract:

This research deals with identity as a relationship of attraction and conflict between the ego and the other, the ego with the other individual at times, and the ego with the other group at other times, and it is not natural to deny the existence of these conflicts .

And identity also as a product of the relationship of the ego or the present group now, with the past (we), so we find that in the study of poetry before Islam, a renewed cultural value, especially the poetry of the Saaliks and their struggle with the tribe; Saalouk represents the identity of the non-member and its roots in the Arab mind.

Sallagh is a phenomenon that was invented at the time, and was chosen for social and economic reasons, but it disappeared with the end of its causes, then it was returned in different stages of the Arab history, and if its names change with the variables of each era, it is a cultural phenomenon that is elected and spread, and may also disappear with the disappearance of its causes. This election for the social phenomenon is matched by another type of election. It is a cultural election by choosing their poetry and news in the monetary blog, past and present, because of its cultural value in collective.

Key words: elections, culture, Shanfari, identity, Saalqa