

قيمة الكرم في شعر ما قبل الاسلام (قراءة في ضوء تجليات النقد الثقافي)

أ.م.د. جنان محمد عبد الجليل
جامعة البصرة/كلية الآداب

تبوأَت قيمة الكرم قمة الفضائل في الثقافة الجاهلية لأنها أساس العلاقة بين الذات والآخر في بيئة صحراوية شحيحة، وقد ارتبطت هذه القيمة بمفهوم السيادة، فلا بد للسيد من ان يكون غنيا وكرما. وقد برزت صورة المرأة العاذلة التي اتخذها الشاعر لازمة فنية ينطلق منها الى اعلاء ذاته والإشادة بكرمه. واستنتج البحث عبر تتبعه وتحليله للنصوص الكرمية ان الدوافع الرئيسة للكرم - فضلا عن النزعة الانسانية - تكمن في الخوف من المذمات وسوء الأحداث.

المقدمة:

مفهوم الكرم:

الكرم لفظة جامعة لكل الصفات النبيلة والمناقب الحميدة التي تشكل نقيضا للخصال الوضيعة، فالكرم "اسم جامع لكل ما يحمد"⁽¹⁾ اما لفظة الجود فهي تشير الى شكل واحد من اشكال الكرم وهو البذل⁽²⁾، أدناه بذل المال وأعلاه بذل النفس^(*) الا ان اللفظتين تعاورتا في اغلب النصوص الشعرية بمعنى العطاء اذا جرى البحث على اعتماد لفظة الكرم بمعنى البذل واتلاف

المال جريا بما جاء في النصوص الشعرية. ان للكرم في مجتمع ما قبل الاسلام مكانة بارزة فمن خلاله يضمن الانسان بقاءه، وعبرها ينتصر على الحرمان والجوع، فالجوع من أقسى مظاهر البؤس وأشدّها إيلاّما، لذا شملت هذه القيمة في الثقافة الجاهلية بمضامينها الانسانية فانبرى الشعراء يمجّدون الجود ويخلّدون الأجراد في شعرهم، فجاءت الاشادة بالمظاهر الكريمة في معرض المدح، كمدح زهير بن ابي سلمى وغيره من الشعراء، بيد ان هذا المدح حاد عن أصله لدى شعراء التكسب. إذ ان للتحوّلات السياسية والاجتماعية والثقافية التي طرأت على المجتمع العربي في أواخر عصر ما قبل الاسلام أثرا على نكوص هذه القيمة، فأخذ الوعي الشعري يكشف عن نزعة الفردية بعد ان صار الشعر سلعة تخضع لقانون البيع والشراء⁽³⁾، اذ يبدو ان هذه القيمة الجلييلة ما كانت لتفلت من النزعات الأنانية مما ظهر أيضا في الفخر الذاتي، أو الفخر الجماعي حين يفرغه الشاعر من إنسانيته ويتخذه وسيلة لتأكيد التعالي والتميز. وهناك طائفة أخرى من الشعراء - عماد البحث - انصرفوا الى أنفسهم مصورين هذه القيمة عبر خطابات شعرية انطوت على أنساق ثقافية مضمرة عبرت عن مواقفهم وتوجهاتهم، فكان هذا مدعاة للتأمل وإعادة القراءة وفق آليات التحليل الثقافي. إن ثراء النص الكرمي وغناه يجعله حاملا لأكثر من تأويل، فكانت هذه الدراسة بمثابة قراءة جديدة برؤية ثقافية خاصة ان أغلب الدراسات السابقة توقفت عند الجوانب الجمالية والفنية فقط. لذا حاولت هذه الدراسة معالجة النصوص الكريمة وفق معطيات النقد الثقافي آخذين بنظر الاعتبار ان النص الشعري يمثل قيمة جمالية وأدبية فضلا عن كونه علامة ثقافية. تناولت هذه الدراسة في المحور الأول علاقة الكرم بمفهوم السيادة التي ارتبطت في ذهن الجاهلي ببذل المال للارتقاء الى أعلى السلم الاجتماعي مما رفضه بعض الشعراء. ثم عرجت الدراسة في المحور الثاني الى موضوع (العذل) لما له من اتصال وثيق بقيمة الكرم، وبرزت صورة المرأة في هذا المبحث غنية بالمضمرات النسقية والصور الثقافية. ولا بد لنا من الكشف عن

المسكوت عنه في الشعر الكرمي الذي يحتفي بالأضياف. والبحث حصيلة جهد من الاستقراء والتحليل في الموروث الشعري أمل ان يكون له صدى عند الدارسين. ومن الله التوفيق.

المحور الأول:

ارتباط قيمة الكرم بمفهوم السيادة / النسق السائد:

لا شك أن الأساس الذي قامت عليه النظرة الجاهلية لقيمة الكرم بأن جعل في قمة الفضائل والقيم العالية كونه يمثل لبّ العلاقة بين الذات والآخر وهو ضابط السلوك بين الإنسان والإنسان في الموقف من المحتاج والضعيف وفي السماحة والأريحية وقبول الآخر وفي التواصل الإنساني غير النفعي⁽⁴⁾ وقد فرضته طبيعة الحياة الصحراوية الشحيحة فهو قيمة انسانية إيجابية تنقذ الآخر/ الفقير من الموت (الجوع). لهذا تبوأ الكريم مكانة مرموقة اذ نظر اليه نظرة اعجاب وامتنان لأنه ينتشل الفقير وابناءه^(*) من سطوة الجوع والهلاك فقيمة الكرم كانت علاجاً لوضع انساني مقلق ولو حاولنا أن نسبر أغوار نفس الكريم في محاولة لفهم دوافع الكرم، لوجدنا أنها دوافع متداخلة ومتشابكة إلا انها لم تكن لتتخلص من المكاسب النفعية الشخصية مثل نيل الثناء، والذكر الحسن، ووقاية العرض والنسب والخلود المعنوي⁽⁵⁾ بل جعلت شرطاً من شروط السيادة، فإذا ما تحقق للإنسان الثناء والسمعة الحسنة فإنه ينال شطر السيادة، ولا يتحقق له ذلك الا اذا كان غنياً، قال الجاحظ: كانت العرب تسود على اشياء، اما مضر فتسود ذا رأيها وأما ربيعة فمن أطعم الطعام واما اليمن فعلى النسب...، كان اهل الجاهلية لا يسودون الا من تكاملت فيه ست خصال: السخاء، والنجدة... وقد أجاب قيس بن عاصم لما سئل: كيف سودك قومك؟ فقال:- يبذل الندى وكف الاذى... وتعجيل القرى⁽⁶⁾ فالسيد يجب أن

يكون ثريا، كريما يعطي ولا يمنع فإذا بخل هان على قومه ولم يعترفوا بسيادته، قال الشاعر:

إذا المرء أثرى ثم قال لقومه أنا السيد المفضى إليه المعمم
ولم يعطهم خيرا أبوا أن يسودهم وهان عليهم زعمه وهو أظلم⁽⁷⁾
نعم قد يزحزح شرط المال بل والنسب أيضا من شروط السيادة، لتحل
محل الشجاعة، والحسب، لأن الحسب أضحي قيمة عملية ووصفا للمنجز
والمتحقق فهذا يعني انه سمة إيجابية تقوم على تمييز عادل مبني على المنافسة
الحرّة و المفعولية⁽⁸⁾ كقول عامر بن الطفيل:-

إني وإن كنت ابن سيد عامر وفارسها المندوب في كل موكب
فما سودتني عامر عن قرابة أبى الله ان أسمو بأمر ولا أب
ولكنني أحمي حماها وأتقي أذاها وأرمي من رماها بمنكب⁽⁹⁾
الا ان هذا لا ينفي ارتباط المال بالسيادة وان اقترنت بالشجاعة، يقول
حاتم الطائي:

أسود سادات العشيرة عارفا ومن دون قومي في الشدائد مذودا⁽¹⁰⁾
ويقول ايضا في القصيدة نفسها:-

يقولون لي اهلك مالك فاقتصد وما كنت لولا ما تقولون سيدي⁽¹¹⁾
وبهذا نرى ان قيمة الكرم تتنازع مع قيمة الشجاعة المرتبة الأولى، لأنهما
قيمتان مركزيتان في النظام القبلي الأولى سلمية والأخرى حربية وحولهما
يتحكم التصور القبلي للحياة التي لا تستقر الا بوجود سلطة تتمتع بهاتين
الميزتين⁽¹²⁾، وبهذا تبقى قيمة الكرم مرتبطة بالجاء فالجاهلي خاضع لمجموعة من
المعايير الثقافية السائدة في مجتمعه التي تحولت الى قيم مترسخة في الخطاب
الشعري، فالشاعر حطائط بن يعفر ❖ يبرر كرمه بألوان من الحجج منها أن
بكرمه هذا يجعله يفوز بمنصب السيد لا المسود، قائلا:-

ذريني فلا أعيا بما حلّ ساحتي أسود فأكفي أو أطيع المسودا
ذريني يكن مالي لعرضي وقاية يقي المال عرضي قبل أن يتبددا⁽¹³⁾

ان السيادة والرياسة قيمة من قيم المجتمع الجاهلي لها أصولها وقواعدها وشروطها، ويبدو أن أول شرط لها هو الكرم، فهذا الشاعر الهذلي حبيب بن الأعلم يصرح قائلاً:-

وان السيد المعلوم منا يجود بما يضمن به البخيل
وان سيادة الأقوام فاعلم لها سعداء مطلعها طويل⁽¹⁴⁾
وبهذا ارتبط مفهوم السيادة في ذهن الجاهلي بالمال الوفير والجاء العريض، ونظر الى المال على انه السبيل الى النفوذ والاستعلاء فجاء الكرم من أجل ترسيخ المكانة الاجتماعية، والارتقاء الى منصب السيادة حتى وان كان على حساب تجويع العيال * بعد ان اصبح المال من المعايير السياسية الأساسية واصبح من الضروري ان يكون القائد غنيا، فكأنما العطاء هنا ليس كرما وهبة بل هو ثمن مستحق لهذا المنصب/السيادة.

النسق المضاد:

إن الشاعر لقيط بن يعمر الايادي يرسم صورة أخرى للزعيم المنقذ الذي لم يفسده رخاء العيش ولا يركن الى النعمة وغير منشغل بأموال المال والولد وهذا النموذج يتخطى حدود الزمان والمكان⁽¹⁵⁾، قائلاً:-

وقلدوا امركم لله دركم رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا
لا مترفا ان رخاء العيش ساعده ولا اذا عض مكروه به خشعا
وليس يشغله مال يثمره عنكم ولا ولد يبغي له الرفعا⁽¹⁶⁾
لكن السؤال الذي يستوقفنا لماذا يحذر لقيط قومه من أن يولوا أمرهم أحد الاغنياء المترفين؟

ولم نوه حسان بأن قومه يرفضون هذا المقياس حين قال:

نسود ذا المال القليل اذا بدت مروءته فينا وان كان معدما⁽¹⁷⁾

لو لم يحدث المال ارباكاً في المعايير والقيم، حتى عدّ هو المحك في التمييز والمفاضلة، ولربما عدّت المقاييس الأخرى واهية أو ملغية حتى ان العبد ليرقى الى محل السيادة اذا كثر ماله، وفي هذا يقول أوس بن حجر:

بني أم ذي المال الكثير يرونه وان كان عبداً سيد الامر جحفاً
وهم لمقلّ المال اولاد علة وان كان محضاً في العمومة مخولاً⁽¹⁸⁾

وبهذا أصبح الغنى ينافس النسب بل ويتعالى عليه بعد ان كان الجاهلي في وسطه الثقافي يستمد قيمته من خصوصيته السلالية (النسب)، واستناداً الى هذه الخصوصية يكون رفيع الشأن او وضيعاً، لكن يبدو ان رأس المال وجه ضربة قاسية الى هذا التقويم العريق واحتل مكانه.⁽¹⁹⁾ يتضح موقف أوس الرافض لموقف الجماعة اذ يوجه خطاباً انتقادياً صريحاً للنسق الجمعي / القبيلة ولنظامها الزائف الذي يقيم الانسان من خلال ماله، فهو على الرغم من حرصه على القبيلة الا ان خطابه ينطوي على أنساق مخاتلة تكشف عن موقفه الرافض لهذه العلاقات الهشة القائمة على تمجيد المال. ويصور شاعر آخر كيف تتزاح قيم القوة، والعقل وصفاء النسب حين يوزن المرء بالمال، يقول الأعلام القيسي:

ومن يفتقر في قومه يحمّد الغنى وان كان فيهم ماجد العم مخولاً
ويزري بعقل المرء قلة ماله وان كان أقوى من رجال وأجبالاً⁽²⁰⁾
ثم يأتي الشاعر الصعلوك عروة بن الورد لينسف هذا القانون غير العادل مصرحاً بأن السيادة أساسها الفعال لا الثراء:

ما بالثراء يسود كل مسود مثر ولكن بالفعال يسود⁽²¹⁾

إن النفي جاء هنا ليؤكد من فاعلية ونسقية الفكرة فقد وظفه الشاعر ليكون بمثابة ترشيح وتنقية للنموذج الانساني المنشود، اذ ان السيد هو الذي يتمتع بالخصال الحسنة والفعال الحميدة لا بالمال، وهو بهذا يرفض المنطق القبلي، ويصوغ معايير أخرى موظفاً حرف الاستدراك (بل) قائلاً:

بل لا أكأثر صاحبي في يسره وأصدّ اذ في عيشه تصريده

فإذا غنيتُ فان جاري نيله من نائلي وميسري معهود
واذا افتقرت فلن أرى متخشعا لأخي غنى معروفه مكدود⁽²²⁾
فالسيادة تكون بالأخلاق لا بالغنى والفقر، فهو لا يكثر صاحباً في يسره
ولا يصد عنه في فقره.

وحين لم يستطع قانون عروة ان يصمد أمام القانون القبلي رجع عروة
الى القانون المجحف ليكون واحداً من السادة الحقيقيين:-

دعيني للغنى اسعى فأني رأيت الناس شرهم الفقير⁽²³⁾
وبعبر عروة عن رأي المجتمع الذي يتبناه على لسان (تماضر) قائلاً:-
قالت تماضر إذ رأت مالي خوى وجفا الاقارب فالقواد قريح
المال فيه مهابةً وتجلّة والفقر فيه مذلة وفضوح⁽²⁴⁾
وهنا يتجاوز صوت العاذلة حدوده الفردية الذاتية الى حدود الصوت
الجمعي القبلي، فيظهر صوت العاذلة بدلالات صوت القبيلة وفلسفة المجتمع،
بعد ان يتقمص الشاعر العاذلة، ويث من خلالها رؤيا الواقع القبلي⁽²⁵⁾.

المحور الثاني:

النسق الانثوي / العاذلة:

إن من أهم الصور التي تتصل بالكرم صورة المرأة العاذلة، إذ غالباً ما
يتخذ الشاعر منها لازمة فنية في بناء نصه الكرمي ينطلق من خلالها الى تصوير
فلسفته الاجتماعية بلغة تكثر فيها ألفاظ الزجر واللوم، اذ نقل لنا الإرث
الشعري الجاهلي نصوصاً تسلط الضوء على ثقافة المال الذي يفسد الزوجة
حتى يصل بها حداً الى مهاجرة زوجها بالمفارقة والمغاضبة لانه كريم
متلاف.⁽²⁶⁾ ان خطاب العذل يكشف عن الموقف الضدى الانثوي تجاه النسق
الذكوري السلطوي، وهو احتجاج وانتقاد للموقف الجمعي أيضاً الذي يجد

الرجل على حساب المرأة، فكأنما المرأة هنا تريد ان تتمرد على انساق المجتمع الذكورية الظالمة.

ان العاذلة نمت وترعرعت في شعر حاتم اذ يقول:-

مهلا نوار افلي اللوم و العذلا ولا تقولي لشــــي ء فات مافعلا

ولا تقولي لمال كنت مهلكه مهلا وان كنت اعطي الجن و الخبلا

يرى البخيل سبيل المال واحدة ان الجواد يرى في ماله سبلا (27)

الى آخر الابيات التي يبدو فيها ان حاتماً يحاول اقناع المرأة فلم يقسُ في ردّه ولم يعنفها بل يبدأ ببسط العلل، مما يوحي بحسن استماع الشاعر لها مدركاً أنها ترمي من وراء هذا الحوار الى الخوف و الاشفاق و الحرص على استمرار الحياة فهي شريك عاقل، و محاور حكيم و لها الحق في اللوم و العذل، وعلى الرجل ان يقدم تبريراً لكرمه، و يقنعها بما هو فاعل اذ يقول:

وعاذلتين هبتا بعد هجعة تلاومان متلافاً مفيداً ملّوما (28)

فالعاذلة تمنح الشاعر فرصة مثالية لاستعراض رؤيته الكرمية، اذ يصعد من وتيرة هذا الحوار حتى يصبح جدلاً ونوعاً من المحاجاة لأجل تعميق وجهة نظره ودحض دعاوها، مما يتيح له فسحة كافية لعرض مفاخره الكرمية التي يسعى للمبالغة في ابرازها أمام الآخرين وتخليدها. من هنا يتضح أن الشاعر يؤطر صورته عبر إبراز جزع الزوجة اذ يبدو بمظهر المطلوب، المحبوب، و ليس الطالب المحب، و من ثم فهو يمثل الشخصية المتنفذة على حساب الشخصية الاخرى الضعيفة مما يتيح له مجالاً لإعلاء الذات و اظهار الكرم بل و الإعلان عنه بإزاء حرص الاثنى الفطري، يقول حاتم الطائي:

وعاذلة هبت بليل تلومني وقد غاب عيوق الثريا فعرداً (29)

ولربما يمكننا القول انه اذا كانت العاذلة (امرأة) فعلا فهي انما تسعى من وراء هذا الموقف إلى الانتصار لأنساقها الثقافية، وتشكيل ذاتها والدفاع عن وجودها في واقع يسلبها كل مقوماتها، لذا تتخذ موقف المعارضة لسلطة الرجل / الزوج، فالزوجة بهذه السياقات "تستحدث القوة الكلامية لما تنطوي

عليه من نقد وتوبيخ شديدين، لكي تولد في نفس الشاعر احباطاً⁽³⁰⁾ اذن فلولا العاذلة لتعذر على الشاعر ان يطرح نفسه بهذا الألق الاجتماعي البديع، لكن هل فعلا تشكلت المرأة بصورة العاذلة؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يوظف الشاعر لفظة (يقولون) الدالة على الجمع في قوله:

يقولون لي اهلكت مالك فاقتصد وما كنت لو لا تقولون سيدا⁽³¹⁾
مما يعكس شعورا من المنافسة بين حاتم الطائي وقومه، فالعذل هنا يأخذ صورة من صور الاحساس بالغيرة من حاتم ولا نستبعد ان تكون العاذلة رمزا لهؤلاء اللاتمين، كما لا يلغى تعبيرها عن (الانا السفلى) للشاعر او الصوت المضمر الذي لا ينفك يحاوره ويعذله مستفهما عن جدوى هذا الكرم. ومثله الشاعر تأبط شرا الذي يفتح مقطع العذل بـ(بل) التي تفيد الاضراب الانتقالي، منتقلا من اثبات الذات في الشجاعة الى اثباتها في الكرم، اذ يتخذ العذل أشكالا مراوغة فتارة يسند العذل الى الرجل^(*) ثم يتحول الى الأنثى، وأخيرا الى الجمع قائلا:

بل من لعدالة خذالة اشب حرق باللوم جلدي اي تحراق
يقول اهلكت مالا لو قنعت به من ثوب صدق ومن بز واعلاق
عاذلتي ان بعض اللوم معنفة وهل متاع وان أبقيته باق
اني زعيم لأن لم تتركوا عذلي ان يسأل الحي عني أهل آفاق⁽³²⁾
مع ان التأثير المادي للوم يكاد يتشابه عند الشاعر القبلي (حاتم) والصلعوك (تأبط شرا) فاللوم يأكل من نفس حاتم وجسمه كما يأكل المبرد من الخشب او الحديد:

عاذل لا آلوك الا خليقتي فلا تجعلني فوق لسانك مبردا⁽³³⁾
وهو أيضا يحرق جلد تأبط شرا الذي أحرقته الشمس أساسا عندما
صعد المرقبة*

الا ان الصورة النموزجية للكرم في الاطار الاجتماعي القبلي التقليدي هو الذي يصدر في كرمه عن الغنى، اما في نظر الصلعوك فهو كريم بالرغم من

فقره، ومن هنا يتضح ان حاتماً الذي اتخذته الثقافة رمزا للعتاء بلا حساب يؤدي دورا مزدوجا فهو شاعر وكريم، اي انه يمثل الممدوح والمادح، انه يبذل ويشني على البذل، وفي شعره ظهرت القيم النسقية في علاقة السمعة بالعتاء وفي توظيف اللغة لمصلحة المجد الفردي، وبدأ معه الصراع بين المرأة البخيلة والرجل الكريم⁽³⁴⁾، فهو اذا قد مارس الكرم ابتغاء الثناء والخلود المعنوي بينما مارسه الصعلوك فروسية. وبهذا نستطيع القول انه كلما كان الإنسان معذولا كان موجودا او ان الوجود الحق لابد ان يقابل بالرفض من الآخرين، ومن ثم باللوم و العذل فيتمرد المعذول ليحقق الذات في وعي الجماعة، ويمكن فرديته من الظهور: "اني زعيم لئن لن تتركوا عذلي..."^(*) فمهما قيل في صورة المرأة العاذلة⁽³⁵⁾ فإننا نعلها بعيدة عن الصدق الموضوعي فهي وسيلة لإعلاء الذات الكرمية وتجريد، اي تمثيل مأساوي لانشاط الشخصية وملاحقة الذات، والإمعان في الغوص الى آبار الوعي الباطن العميق⁽³⁶⁾، والشاعر في هذا يسير وفق الانساق الذكورية لمجتمعه القبلي التي تجعل من الرجل ذاتا مهيمنة على آخرها الأنثوي، لكي يحقق أمرين الأول: ذاتي نفعي يصبح فيه الشاعر كريما من خلال الحوار مع المرأة البخيلة.

والثاني: لكي يرسخ الأنساق التي تكرر وتغرز تهميش وتسقيط ونفي الآخر الأنثوي وتجريده من الكرم بجعله حكرا على الذكور⁽³⁷⁾ ذلك لأننا حين نستقرئ القصص والأخبار التي صرحت بجود حاتم وكرمه، همست وأشارت ايضا الى كرم أم حاتم وابنته سفانة، فقد روي عن أمه انها "كانت في الجود بمنزلة حاتم.. وكانت من اسخى الناس.." ⁽³⁸⁾ ولها أبيات شعرية تقول:

لعمري لقد ماعضني الجوع عضة فآليتُ الا امنع الدهر جائعا⁽³⁹⁾

الى آخر الأبيات، وليس أدلّ من احتفاء المرأة بقيمة الكرم من انها كانت تحتّ عليه في رثائها وفخرها⁽⁴⁰⁾ والطريف ان حاتماً نفسه كان يضطر الى اتخاذ موقف اللائم حين يقول لابنته: "يا بنية ان السخيين اذا اجتماعا في مال أتلغاه، فأما ان أعطي وتمسكي أو أمسك فتعطي، فانه لا يبقى على هذا شيء".⁽⁴¹⁾ من

كل هذا نستطيع القول ان المجتمع القبلي مجتمع ذكوري يقدر الرجل على حساب المرأة وهذا دليل ايضا على ذكورية الثقافة وانغلاقها النرجسي على ذاتها⁽⁴²⁾، وجعلها للآخر في جهة التهميش والاقصاء، فقد جرى استبعاد المرأة بعد ان استفحلت صفات الكرم والشجاعة وجرى القول على ان المرأة يحمدها فيها البخل والجبن حسب المقولة النسقية الفحولية⁽⁴³⁾، فالمرأة في ظل الثقافة الذكورية كائن ضعيف. ويبدو ان النسق السائد قد استلهم تلك المتراكمات السلبية المتجذرة في الوعي الجمعي حول المرأة فنظر اليها نظرة سلبية هي نظرة التقاليد النسقية المترسخة في الذاكرة الجمعية التي بقيت حية الى ظهور الاسلام. لكن يبدو ان صورة المرأة عند الصعاليك اتخذت مسارا مختلفا تماما اذ شكلت نسقا ثقافيا رامزا فالشنفري يرسم لجارته صورة المرأة الكريمة:

تبيتُ بعيدَ النوم تهدي غبوقها لجارتها اذا الهدية قلت⁽⁴⁴⁾

ان الشنفري يرسم صورة للمرأة المثالية مع نفسها، وزوجها وجارتها مما يجعل الاصمعي يقول: "هذه الايات احسن ما قيل في خفر النساء وعفتن"⁽⁴⁵⁾ ان جمال الانوثة في شعر الصعاليك لا يعج بالمظاهر الحسية بل هو مشبع الى حد كبير بالجمال الروحي و الخُلقي اي الجمال المعنوي النبيل المتمثل بالحياء والعفة و الكرم، اذ نراه يرسم صورة لكرمها الذي تقدمه سرا (بعيد النوم / ليلاً) لجارتها اي بعيدا عن الرياء. اما عاذلة عروة بن الورد فهي "نسق ثقافي مضمحل يجسد حقيقة الصراع بين الصعلوك والقبيلة"⁽⁴⁶⁾ بين الانا المتصاعدة والنحن القبلية متمثلة بالعاذلة، أو بين الأنا التي تريد ان تثبت أنوثتها وتدمر التراتبية الطبقية الظالمة، ضد (نحن) القبيلة ذات النسق السلطوي الذي يقمع كل من يحاول الانعتاق من إيسار القبيلة. فمن الملاحظ ان الشاعر في أغلب نصوصه يراوح بين الحياة/الغنى والموت/الفقر بوصفهما قطبي معادلة لا بد من إصابة أحدهما، بوساطة فعل حركي له دلالة القدسية منذ القدم (أطوف)، فالطواف يكون سعيا نحو النجاة وأمنا من الشرور⁽⁴⁷⁾، يقول عروة:

دعيني أطوف في البلاد لعلني أفيد غنى فيه لذي الحق محمل⁽⁴⁸⁾

ويقول ايضا:

دعيني أطوف في البلاد لعلني أخليك أو أغنيك عن سوء محضر⁽⁴⁹⁾
وبهذا أصبح لهذا الفعل دلالة في التقليل من شدة التوتر الذي يحدثه
الواقع القبلي في نفس الشاعر، بمعنى ان الشاعر ينطلق في رحلته محاولا
التخلص من ذلك الخوف الرابض في نفسه نتيجة الشعور بعدم الاستقرار على
المستوى النفسي والاجتماعي.⁽⁵⁰⁾ ويوظف الشاعر لفظة (أطوف) مرة أخرى
في قوله:

تقول سليمي لو أقمت لسرنا ولم تدرِ أني للمقام أطوف⁽⁵¹⁾
وهنا تظهر المفارقة في دلالة (المقام) بين ما تفهمه سليمي / القبيلة وبين
ما يريد ان يصل اليه الشاعر بالطواف، ف(مقام سليمي) فيه سكون وذلة أي
الموت البطيء، و(مقام الصعلوك) فيه حركة وانتصار أي تحقيق الحياة، ان هذا
التناقض الدلالي صعد من حيوية النص حين بث هذين الوعنين المتناقضين.
ومن هنا نستشف أهمية الكلمة ودورها في الابلاغ والتوصيل بوصفها من أهم
وسائل الشاعر في ابداع الدلالة بوصفها المثير المادي للمعنى⁽⁵²⁾ حيث يلجأ
الشاعر الى استغلال تلك الخاصية للغة للكشف عن مقصدياته ومضمراته
النسقية. ويمكننا القول ان لوحة العذل تجسد حلم المرأة في الانعتاق من سلطة
الرجل، وفي المقابل تكشف عن موقف الشاعر المضاد لموقفها، فهو لا يرضخ
أبدا لصوتها لأنه يعلم مالقيمة الكرم من أهمية في بناء الشخصية العربية
الفحولية، فالكرم علامة ثقافية رامية الى الفحولة فالعربي يتأذى ويكره ان
يقال عنه انه بخيل اكثر من تأذيه وكراهيته خشونة البادية وقسوة البيئة⁽⁵³⁾.

المحور الثالث: ارتباط قيمة الكرم بالخوف من الذم:

ان خوف العربي من سوء الأحاديث جعله دائم الحرص على ان لا ينال
الهجاء مجده وينغص حاضره لذا أثر البذل والعطاء خشية ان يعاب إذا ما قصر
في هذا الواجب الانساني (الكرم) الذي لا يتحمل تراخيا أو توانيا ولو يسيرا،

لذا حرص الكريم على أقصى البذل لإكرام الضيف وإظهار البشاشة خشية أن يعاب، فحاتم يخاف من عقاب المجتمع الذي لا يغض الطرف عن المقصر في كرمه ويبدو ان الضمير الاجتماعي هو المحرك الرئيس للكرم وليس من السهل مقاومة سلطته في النفوس، يقول حاتم:

إذا ما صنعت الزاد فالتمسي له أكىلا، فإنني لست آكله وحدي
أخا طارقا أو جار بيت فإنني أخاف مذمات الاحاديث من بعدي⁽⁵⁴⁾
ان الضيف يذيع خبر ضيافته بين أهله، فيمكن ان تكون صورة الكرم باعثة على الاستحسان أو الاستهجان، لذا فإن الكريم لا يدخر جهدا لإرضاء ضيفه وكسب مودته تفاديا للمذمات والمطاعن فهذا عبد قيس بن خفاف ينصح ابنه جيلا قائلاً:-

والضيف أكرمه فإن ميته حق ولا تك لعنة للنزل
واعلم بأن الضيف يخبر أهله بميت ليلته وإن لم يسأل⁽⁵⁵⁾
من خلال هذا التقابل بين (أكرمه... لا تك لعنة) و (يخبر... وان لم يسأل).

يصبح الضيف مقوماً لكرم الكريم، يؤخذ برأيه مما يضطر الشاعر الى ان يقدم صورة للرجل الكريم الفاضل الذي يتمسك بالقيم والأعراف الاجتماعية خوفا من مذمات الناس، فحاتم الطائي يقسم على ان هذا الخوف هو الذي هوّن عليه لازعة الجوع:

أما والذي لا يعلم الغيب غيره ويحيي العظام البيض وهي رميم
لقد كنت اطوي البطن والزاد يشتهي مخافة يوم أن يقال لئيم⁽⁵⁶⁾
مما يتضح أنه ليس من السهل مقاومة الوعي الجمعي وسلطة ضمير الجماعة التي تأبى الا الكرم خوفا من العار والمذمات وسوء الاحدوثة، ويقول ايضاً:

وإني لأستحيي صحابي ان يروا مكان يدي في جانب الزاد اقرعا
أبيت خميص البطن مضمّر الحشى حياء أخاف الذم أن أتضلعا⁽⁵⁷⁾

ان توظيف المفردات: لأستحيي، حياء، اخاف، تشي بالإرادة الحازمة التي كبحت جماح شهوة الاكل، فجاء الحياء والخوف رقيين و رادعين لهوى النفس.

من هنا يصبح الكرم لا من اجل الكرم بل تشوبه هذا المصلحة الفردية وهي الخوف من هجاء الناس مما دفع أحد الباحثين الى القول ان الكرم وسيلة اجتماعية لكف الألسن عن قول السوء، فهو خلق ذو نفع وجدوى، فالعربي كما يسكت الناس بالبطش والقهر يسكتهم بالبذل والعطاء⁽⁵⁸⁾. ان قيمة البذل هنا ليست من اجل الآخر كونها تترد على الباذل / الكريم الذي يريد ان يتقي الدم ويتجنب الشتم. ومن هنا نستطيع فهم نسبة قصيدة (وطاوي ثلاث) الى الخطيئة شاعر الهجاء والدم مما يعزز العلاقة بين الكرم واتقاء الدم، فالذي لا يظهر كرمه يعرض سمعته للدم والمدح وأعرف الناس بهذه المعادلة هو الخطيئة، كما ان شيوع هذه القصيدة وقبولها لدى جمهرة الناس في العصور كلها يكشف عن ثقافة عمومية وتصور سائد⁽⁵⁹⁾، اذ يمكننا اكتشاف بعض المضمرات النسقية فحين يقول الخطيئة:

وطاوي ثلاث عاصب البطن مرمل ببذاء لم يعرف بها ساكن رسما
رأى شبحاً وسط الظلام فراعهُ فلما بدا ضيفاً تضور و اهتما⁽⁶⁰⁾

ان خوف الخطيئة من هذا الشبح ليس بسبب كونه قاطع طريق، لأن اختياره حياة العزلة والتوحش قد سلحته ضد المخاطر المتوقعة، لذا يمكن ردّ خوفه و من ثم حزنه الى ان الطارق يطلب القرى وانه لا يملك ذلك لذا اضحى خوفه و حزنه من الدم والهجاء، بدليل استبشاره في نهاية النص، ثم يستلهماً قصة النبي ابراهيم وابنه اسماعيل (عليهما السلام) قائلاً:

فقال ابنه لما رآه بحيرة أيا أبت اذبحني ويسر له طعاما
ولا تعتذر بالعدم عل الذي طرا يظن لنا مالا فيوسعنا ذمّا⁽⁶¹⁾

إن هذه القصة تحمل دلالات أخرى لا يمكن إغفالها أهمها ان الشاعر وظف هذا الاقتباس مستهزئاً من صرامة وقسوة التقاليد العربية التي تلزم

العربي بالكرم فهي مطاعة مثل الاوامر الإلهية دون نقاش او تردد، فضلاً عن ان مشهد ذبح الابن لأجل الكرم يخلق في النفوس السوية استنكاراً و استهجاناً تجاه هذا الكرم المفروض قسراً على الفقير فالولد لا يعذل أباه بل يقدم نفسه فدية لتجنب الدم، والأم تم إسكاتها بشكل تام، والسهم أصاب أتنا ولم يصب الحمار، ومن هنا جاءت التضحية بالأثني من أجل الذكر.⁽⁶²⁾ فالكرم قيمة ذكورية بطلها الرجل، أما المرأة فقد اختيرت لتكون اللوامة فيجري الفصل بين الأثني والكرم، لأن الكرم رجل مثلما الشجاعة رجل، وهما لا يحمدا في المرأة. وهكذا طارت شهرة حاتم الطائي فقد روي عنه انه نحر فرسه لرسول كسرى.. ومنها أنه أبصر بركب على الطريق فأتاهم فقالوا: يا فتى هل من قرى؟ فنحر لهم ثلاثاً من الإبل فقالوا: إنما أردنا اللبن، وكانت تكفيننا بكرا إن كنت لا بد فاعلا، فقال حاتم: قد عرفت، ولكن رأيت وجوها مختلفة فظننت أن البلد غير واحد فأردت أن يذكر كل واحد منكم ما رأى إذا أتى قومه. وكان الركب ثلاثة: عبيد بن الابرص، وبشر بن أبي خازم، والنابعة الذيباني، وهم يقصدون النعمان، فقالوا فيه أشعارا كثيرة يمدحون بها كرمه فقال لهم: أردت أن أحسن إليكم، فصار لكم الفضل علي.⁽⁶³⁾ من هذه الرواية نتبين أن الكرم مردوده في الأساس إلى الكريم لا إلى المحتاج. أما الكرم عند عروة فهو قيمة انسانية بحته لا تشوبها أية شائبة، يهدف من ورائه الى انقاذ الآخر/ الفقير من الموت دون اي مقابل من ذكر حسن أو ثناء أو ابتغاء المجد، يظهر هذا في قول عروة بن الورد الذي يمثل (الإيثار) رادا على قيس بن زهير أمير عبس الذي يمثل (الإثرة) إذ شكل عروة ثنائية ضدية كشفت عن صراع بين وعين متناقضين، وظهرت تسامي الذات وإيجابية قيمها في مقابل دناءة الآخر وسلبية قيمه، منبئا في الوقت نفسه عن التعارض الحدي بين قيم الصعلوك وقيم الآخرين بوساطة الصورة الكنائية لوعاء الزاد الذي لا يقربه سوى صاحبه والوعاء المقابل الذي يبيحه صاحبه للناس جميعا، وهو بهذا أثر أن يعطي من نفسه لغيره فكأنه يقسم جسمه بين جسوم كثيرة، يقول عروة:

إنني امرؤ عافي إنائي شركة وأنت امرؤ عافي إنائك واحد
أتهزأ مني أن سمئت وأن ترى بوجهي شحوب الحق والحق جاهد
أقسم جسمي في جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء والماء بارد⁽⁶⁴⁾

ان هذا النص يطرح أزمة القيم في محاولة تحريرها من التسلط السلبي فلأول مرة ترد لفظة (الشركة) في الشعر الجاهلي لتدل على سخرية عروة من صاحبه السمين الذي استهزئ من هزاله، وفي الوقت نفسه تكشف عن زيف قيمة الكرم عند الآخر. ان البدن الشعري هو بدن المعنى، فمنه يستمد وجوده وقيمه الجمالية بغض النظر عن منطق الواقع ومقاييسه، انه يتجاوز الحاجات الكينونية المحضة من طعام وشراب، ومن الطبيعي ان يؤدي ذلك الى هزاله في مقابل غناه بقيمته الانسانية، ان الذات الشعرية جعلت البدن يتماهى في القيمة، لانها تعيش لأجل هذه القيمة⁽⁶⁵⁾ فتجربة عروة الانسانية سلحته بوعي مقنع على ربط العلة بالمعلول حين اوضح ان التناقض في المظهر يرجع الى وجود التناقض في المخبر. ان قيسا سمين لأنه غني، وعروة هزيل لأنه فقير، ان العلة في هذا التناقض يعود الى التناقض الحتمي بين أنانية قيس وتركزه حول ذاته، وانسانية عروة ونكرانه لذاته، بين الامتلاك والتملك، لقد اختار قيس العالي واختار عروة التوحد وهذا هو الفرق بين الوضع والسامي.⁽⁶⁶⁾ لا بد من الإشارة هنا إلى ان الثقافة الجاهلية لم تصرح بكرم وإيثار وانسانية عروة الصعلوك قدر ما اشادت بكرم حاتم الطائي^(*) الذي ارتبط بالسيادة، واشتراء الحمد والذكر الحسن، ولم ينصف عروة الا في العصور اللاحقة اذ قيل: "من زعم ان حاتم أسمح الناس فقد ظلم عروة ابن الورد"⁽⁶⁷⁾ لم تقتصر قيمة الكرم على التعاطف مع الانسان، انما تجلت بقوة في التعاطف مع الحيوان، فبعض الشعراء امتد كرمهم ليشمل عالم الحيوان، فهل كانوا ييغون من ذلك الثناء والخلود المعنوي!، وأغلب الحيوانات جوعا وضياعا هو الذئب وأكثر من تعاطف معه الشاعر الصعلوك والصور التي رسمها الشعراء للذئب كشفت عن الجوع والضياح اللذين يحيطان بالشاعر واقعا، وبالذئب رمزا، فهذا تأبط

شرا يأبى ان يعود ذئبه الجائع بدون غنيمة، لانه لا يملك قوتا لنفسه، فما كان منه الا ان رمى له نعلا بله الندى، وعلى الرغم من طرافة هذا الموقف وغرابته الا انه حول صورة الصعلوك الفقير الى كريم، فالكرم مع الفقر أكثر قيمة من الكرم مع الغنى:

وواد كجوف العير قفر قطعته به الذئب يعوي كاخلع المعيل
طرحته له نعلاً من السبت طلة خلاف ندى من آخر الليل مخضل
فولى بها جذلان ينفض رأسه كصاحب غنم ظافر بالتمول⁽⁶⁸⁾

فالصعلوك الذي نبذ القيم الاجتماعية القبلية لم ينبذ هذه المأثرة (الكرم) بل ارتقى بها، وبهذا اتضح ان الكرم مع الحاجة والنزر اليسير يختلف في دلالاته عن الكرم حين تتوفر أسبابه، فالأول أدل على الجلد، وأحظى بالاكبار⁽⁶⁹⁾، بيد ان امرأ القيس كان اكثر كرماً منه اذ ترك للذئب - الذي طلب فضلة من الماء - الحوض كله:

وماء كلون البول قد عاد آجناً قليل به الأصوات في كلاً محل
لقيت عليه الذيب يعوي فكأنه خلع خلا من كل مال ومن أهل
فقلت عليك الحوض اني تركته وفي صفوه فضل القلوص من السجل⁽⁷⁰⁾

ان امرأ القيس بهذا ينتقل من موقع الأنانية والاستئثار الى التضحية والايثار، اي إثارة الذئب بالماء الذي هو أساس الحياة في مكان جديب، فتحول الكرم عنده الى واجب انساني نبيل وقيمة اجتماعية سامية. نستطيع ان نستقرئ من هذه القصص الكرمية ان الذي يقدم كرمه لحيوان اعجم لا ينطق هاجيا او مادحا انما يدل على نبلة وان الكرم عنده فطرة وليس تكلفا، صدر عنه حاملا كل معاني الايثار وخالصا من كل منفعة شخصية ونذكر ما لهذه الشيمة (الكرم) من تأثيرات نسقية على الانسان العربي، اذ ان لها وجودها المتجذر في البنية الثقافية العربية ذلك ان الكرم يمثل قيمة مركزية يعتمد عليها النظام الاخلاقي العربي وتتمركز حولها المنظومة الاجتماعية⁽⁷¹⁾ فالحياة البدوية المهدة دائما بالجذب والاقفار تجعل الناس في حيلة وحذر مما يفرض على

الجاهلي ان يكون كريما كي يحمل الآخرين على معونته اذا افتقر، وبهذا انزاح الدافع الانساني الذي كان هو الاصل في ترعرع قيمة الكرم في النفوس ومن ثم لم تغلت هذه القيمة من بعض الهناة وقد عبر عن هذا المعنى عدي بن زيد قائلا:

وانك لا تدري اذا جاء سائل أنت بما تعطيه ام هو اسعد
عسى سائل ذو حاجة ان منعه من اليوم سؤلا ان يكون له غد
وفي كثرة الايدي لذي الجهل زاجر وللحلم ابقى للرجال واعود⁽⁷²⁾
اذا فالكرم هنا بمثابة سيف مسلط على الغني لان عطاءه اليوم يعود عليه
بالنفع في المستقبل اذ لا يضمن أحد تقلبات الأيام يقول الأضبط بن قريع
السعدي⁽⁷³⁾:

قد يجمع المال غير اكله ويأكل المال غير من جمعه
لاتهين الفقير علك ان تخشع يوما والدهر قد رفعه⁽⁷³⁾
وهكذا فالخوف من المستقبل وعدم ضمان استمرارية الغنى ودوامه دفع بعض الاغنياء الى البذل، فيكرم اليوم لكي يكرم في الغد، وبهذا يغدو الكرم قيمة ذاتية تعود بالنفع الى صاحبها / المعطي قبل عودتها الى المعطى له / الفقير. ان هذه النصوص تستبطن وراءها أنساقا خفية ذلك انه في عالم الخطاب ليس ثمة خطاب بريء او محايد، فكل خطاب ينشأ لغاية ما، كما ان شعراي شاعر انما هو جزء من ثقافة المجتمع الذي ينتمي اليه، اذ اننا لانستطيع تجاهل النظرة العميقة للكرام في بذله للمال في حياته، فاحساس الجاهلي بعجزه امام الموت الذي يتخطف الناس في بيئة تتنوع فيها اسباب المنايا جعله ينأى عن البخل لئلا يذهب ماله للوارث، و لكي يحوز في الوقت نفسه على حسن الاحدوثة، مما ظهر جليا في خطابات حاتم الكرمية اذ يقول:

ان البخيل اذا ما مات يتبعه سوء الشاء و يحوي الوارث الإبلا
فاصدق حديثك ان المرء يتبعه ما كان بيني اذا ما نعشه حملا⁽⁷⁴⁾

لقد ادرك حاتم ان امواله ستكون ارثا لأشخاص نظر اليهم بازدراء،
معلنا عن هذا الازدراء:

فنفسك اكرمها فأنتك ان تهن عليك فلن تلفي لك الدهر مكرما
قليل به ما يحمدنك وارث اذا ساق مما كنت تجمع مغنما⁽⁷⁵⁾
ان هذا النص يكشف عن نظرة عدائية للوارث الذي لا يحمد مورثه،
ولذا فان بذل المال انفع للكرم من ان يتركه للوارث.

الخاتمة:

بعد هذه الوقفة المتأنية مع النصوص الكرمية نستطيع ان نسلط الضوء
على اهم المضمرات النسقية:

- ارتباط الغنى والكرم بالسيادة هو القانون السائد في الاعراف الثقافية
في المجتمع القبلي، مع انه ظهرت اصوات اخرى تنادي عكس ذلك الا
انها لم تكن مسموعة، ثم حاول الصعلوك الذي ترمد على كل القيم
القبيلة الزائفة نسف هذا القانون الجائر لكنه لم يستطع الى ذلك سبيلا،
لذا سعى هو الاخر الى المغامرة طلبا للغنى مادام المال يمنح الفرد
الشعور بالقوة، والسلطة، والامن النفسي.

- رصدت الدراسة ارتباط المرأة بالكرم لكنها ظهرت بصورة العاذلة
اراد عبرها الشاعر القول ان الكرم رجل، لذا أضحت جسرا يعبر من
خلاله الشاعر الى اعلاء الذات الذكورية في مجتمع فحولي لا يرضى
بكسر التراتبية القبلية الظالمة بينما ارادت هي الغاء النظرة الدونية
والتهميش فحاورت وناقشت وطالبت بالعلل لكي تقتنع مع انها كانت
اكرم من الرجل الا ان الثقافة الذكورية لم تتجرأ ان تسلط الضوء
على كرمها.

- استنتج البحث من خلال تتبع ورصد النصوص الكرمية ان الدوافع
الرئيسة للكرم - فضلا عن النزعة الانسانية - تكمن في اشتراء الحمد

والثناء والحوز على السمعة والخلود المعنوي، والخوف من المذمات وسوء الاحدوثة، بل والخوف من المجتمع / الضمير الجمعي والضيف الذي نصب نفسه حكما مقوما للضيافة. وعندئذ نستطيع القول ان الكرم الجاهلي الذي بدا انسانيا عند بعض الشعراء وخاصة الصعاليك متسما بالعطاء الدائم وانكار الذات واشراك الآخر / الفقير والتنازل عن طيب خاطر عن بعض من الملكية الخاصة اصبح ذا نزعة انانية فردية عند بعضهم الآخر لانه عاد بالنفع الى المعطي / الغني الكريم اكثر من عودته بالنفع الى الفقير.

الهوامش:

- (1) اللسان مادة (كرم).
- (2) نفسه مادة (جود).
- ❖ لقد أثر كعب بن مامة صاحبه النمري بالماء راضيا بالهلاك عطشا، ينظر مجمع الامثال 183/1.
- (3) ينظر النقد الثقافي، قراءة في الانساق الثقافية العربية، عبد الله الغدامي 145-154، 190.
- (4) نفسه 154
- ❖ فقد كان الفقير يقتل اولاده خشية الفقر كما ورد في القرآن الكريم، سورة الانعام الآية 151، سورة الاسراء الآية 31
- (5) ينظر الجود والبخل في الشعر الجاهلي، د. محمد فؤاد نعتان 46، اذ فصل الحديث في هذه الجوانب
- (6) ينظر بلوغ الأرب في معرفة احوال العرب، الألوسي 187/2
- (7) قضية الالتزام في الشعر العربي من العصر الجاهلي و حتى عصر الانحطاط، محمد عزام 37
- (8) ينظر القبيلة و القبائلية، او هويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغدامي 96
- (9) ديوان عمر بن الطفيل 62
- (10) الديوان 28
- (11) نفسه 92

- (12) ينظر النقد الثقافي 145
- ❖ وهو اخو الشاعر الأسود بن يعفر النهشلي قال هذه الايات لأمه حين عاتبته على جوده، ينظر الاغاني 26/13
- (13) الأغاني 27/13
- (14) ديوان الهذليين 87/2
- ❖ يقول عامر بن الطفيل:
- انا لنعجل بالعبيط لضيفنا قبل العيال ونطلب الاوتارا
ينظر الديوان 199
- (15) ينظر الادب الجاهلي، قضايا وفنون ونصوص، حسني عبد الجليل 68.69
- (16) الديوان 46 - 47
- (17) ديوان حسان بن ثابت 424
- (18) ديوان أوس بن حجر 74
- (19) ينظر ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي، احمد خليل 268
- (20) ينظر الخوف في الشعر الجاهلي، جليل حسن محمد 189
- (21) الديوان 39
- (22) نفسه 40
- (23) نفسه 50
- (24) نفسه 35-36
- (25) ينظر أثافي الطلل، دراسات في الشعر العربي القديم، رعد احمد الزبيدي 183
- (26) ينظر الايجابية والسلبية في الشعر العربي بين الجاهلية والاسلام، د. علي الشعيبي 139-133
- (27) الديوان 71
- (28) نفسه 81
- (29) نفسه 27
- (30) النسق الثقافي، قراءة في أنساق الشعر العربي القديم، يوسف عليمات 134
- (31) الديوان 29
- ❖ لا نؤيد الدكتور يوسف عليمات حين ذهب الى ان العاذلة متكررة بصوت الفحل. ينظر النسق الثقافي 137
- (32) المفضليات 30

- (33) الديوان 28
❖ اذ يقول:
وقلة كسنان الرمح بارزة ضحيانة في شهور الصيف محراق
المفضليات 29
(34) ينظر النقد الثقافي 150
❖ ان التفرد و الزعامة في مجال الكرم سبقها ايضا التفرد و السبق في مجال الشجاعة اذ
يصف نفسه:
سباق غايات مجد في عشيرته مرجع الصوت هداً بين ارفاق
و يقول ايضا في تفرده حين صعد المرقبة:
بادرت قنتها صحي وما كسلوا حتى نمت اليها بعد اشراق
المفضليات 29 - 30
(35) ينظر الجود و البخل في الشعر الجاهلي 54-68
(36) ينظر شفرات النص، صلاح فضل 40
(37) ينظر شعر المهمشين في عصر ما قبل الاسلام، دراسة على وفق الانساق الثقافية، هاني
نعمة حمزة 178
(38) ينظر الأغاني 17/365 و الاخبار الموفقيات لابن بكار 438-439
(39) عيون الأخبار، ابن قتيبة 3/336
(40) ينظر شواعر الجاهلية دراسة نقدية، رغداء مارديني 172، و ينظر الجود و البخل في
الشعر الجاهلي 66-68
(41) الاغاني 17/387
(42) ينظر القبيلة و القبائلية 184
(43) ينظر النقد الثقافي 151
(44) المفضليات 109
(45) نفسه / الهامش رقم 11
(46) النسق الثقافي 127، وينظر شعر المهمشين 177-183
(47) ينظر الشعر الجاهلي قضايا و ظواهره الفنية، كريم الوائلي 202
(48) الديوان 73 (49) نفسه: 42
(49) ينظر الطيف و الخيال في الشعر العربي القديم، حسن البنا 14
(50) الديوان 65

- (51) ينظر ابداع الدلالة في الشعر الجاهلي، مدخل لغوي اسلوبي، د.محمد العبد 51
- (52) ينظر الزمان والمكان واثريهما في حياة الشاعر الجاهلي وشعره، دراسة نصية، د. صلاح عبد الحافظ 171
- (53) الديوان 37-38
- (54) المفضليات 384
- (55) الديوان 84 (57) نفسه:65
- (56) ينظر الهجاء الجاهلي، صوره واساليبه الفنية، عباس بيومي عجلان 100
- (57) ينظر ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، عبد الله الغدامي 100
- (58) ديوان الخطيئة 337 (59) نفسه
- (59) ينظر ثقافة الوهم 101، و ينظر السرد القصصي في الشعر الجاهلي، د.حاكم حبيب الكريطي 237
- (60) ينظر قضية الالتزام 83
- (61) الديوان 38-39
- (62) ينظر جماليات الشعر العربي، دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي، د.هلال الجهاد 270-271
- (63) ينظر في النقد الجمالي 108-109
- ❖ ففي الامثال: "اجود من حاتم" مجمع الامثال للميداني 123/1. و"السقاء حاتم" أمالي المرتضى 165/3. و"ذهب حاتم بالسقاء" العقد الفريد 117/1
- (64) الاغاني 52/3
- (65) الديوان 62
- (66) ينظر الخوف في الشعر العربي قبل الاسلام 184
- (67) الديوان 736/2 - 737. وينظر مفضلية المرقش الاكبر رقم(47) ص226 واصمعية اسماء بن خارجة رقم11 ص50-52. نؤيد ماذهب اليه د.نوري حمودي القيسي من ارتباط هذه القصة بالكرم ينظر: الطبيعة في الشعر الجاهلي 245
- (68) ينظر النقد الثقافي 152
- (69) شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، التبريزي، 709/2
- ❖ وهو شاعر قديم من بني عوف بن كعب بن سعد رهط ابن انف الناقة، كان قومه قد اساؤوا مجاورته فانتقل عنهم الى آخرين ثم عاد الى قومه وقال: بكل واد بنو سعد. ينظر الشعر والشعراء 382/1

(70) الشعر والشعراء 383/1

(71) الديوان 71

(72) نفسه 81-82

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي، مدخل لغوي اسلوبي، د. محمد العبد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، 2007.
- أثافي الطلل، دراسات في الشعر العربي القديم، د. محمد رعد الزبيدي، دار بغداد، بغداد، ط1، 2014.
- الأخبار الموفقيات، الزبير بن بكار، تحقيق سامي مكّي العاني، بغداد، 1972.
- الأدب الجاهلي، قضايا وفنون ونصوص، د. حسني عبد الجليل يوسف، مؤسسة المختار، القاهرة، ط2، 2003.
- الأصمعيات، اختيار الأصمعي، أبي سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط3.
- الأغاني، أبو الفرج الاصفهاني، نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية، 1963.
- أمالي المرتضى، علي بن الحسين، تحقيق محمد النعساني، القاهرة، 1907.
- الايجابية والسلبية في الشعر العربي بين الجاهلية والإسلام، د. علي الشعيبي، موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الانترنت، <http://www.awu-dam.org>.
- بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، محمود شكري الألويسي، تحقيق محمد بهجت الاثري، دار الكتاب المصري، 1342هـ.
- ثقافة الوهم (مقاربات حول المرأة والجسد واللغة)، عبد الله محمد الغدامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، ط2، 2006.
- جماليات الشعر العربي، دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي، د. هلال الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.
- الجود والبخل في الشعر الجاهلي، د. محمد فؤاد نعناع، دار طلاس، دمشق، ط1، 1994.
- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، التبريزي، تحقيق غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، 2000.

- الخوف في الشعر العربي قبل الاسلام، د. جليل حسن محمد، دار دجلة، عمان، 2008.
- ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح ابي سعيد السكري دراسة وتحقيق، د. أنور عليان أبو سويلم، محمد علي الشوابكة، مركز زايد للتراث والتاريخ، الامارات، ط1، 2000.
- ديوان أوس بن حجر، شرحه وضبط نصوصه وقدم له، عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت.
- ديوان تأبط شرأ، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2006.
- ديوان حاتم الطائي، شرحه وضبط نصوصه وقدم له، د. عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت.
- ديوان الخطيئة، برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق د. نعمان محمد امين طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1987.
- ديوان عامر بن الطفيل، بشرح ابي بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق د. محمود عبد الله الجادر، د. عبد الرزاق خليفة الدليمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001.
- ديوان عروة بن الورد، شرحه وضبط نصوصه د. عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت.
- ديوان لقيط بن يعمر الايادي، رواية ابن الكلبي، تحقيق د. ابراهيم العطية، مطبعة الجمهورية، بغداد، 1970.
- ديوان الهذليين، الدار القومية للطباعة والنشر، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب.
- الزمان والمكان واثريهما في حياة الشاعر الجاهلي، دراسة نصية، د. صلاح عبد الحافظ، دار المعارف، مصر، ط1، 1983.
- السرد القصصي في الشعر الجاهلي، د. حاكم حبيب الكريطي، دار الكتب والوثائق، بغداد، 2009.
- شرح ديوان حسان بن ثابت، وضعه وصححه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.
- الشعر الجاهلي قضاياه وظواهره الفنية، د. كريم الوائلي، دار وائل، عمان- الاردن، 2008.

- شعر المهمشين في عصر ما قبل الاسلام، دراسة على وفق الأنساق الثقافية، هاني نعمة حمزة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013.
- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق وشرح احمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر.
- شفرات النص، د.صلاح فضل، دار الفكر، القاهرة، 1990.
- شواعر الجاهلية، دراسة نقدية، رغداء مارديني، دار الفكر المعاصر، سوريا.
- الطبيعة في الشعر الجاهلي، د.نوري حمودي القيسي، مراجعة وتصحيح د. محمد بن عبد اللطيف، عالم الكتب، بيروت، ط، 2004.
- الطيف والخيال في الشعر العربي القديم، حسن البنا عز الدين، القاهرة، 1988.
- ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي، احمد الخليل، دار طلاس، سوريا، ط1، 1989.
- العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق احمد امين وآخرين، القاهرة، 1953.
- عيون الأخبار، ابن قتيبة، القاهرة، 1963.
- في النقد الجمالي، رؤية في الشعر الجاهلي، د.احمد محمود الخليل، دار الفكر المعاصر- بيروت، دار الفكر- سوريا، ط1، 1996.
- القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة، د.عبد الله الغذامي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009.
- قضية الالتزام في الشعر العربي من العصر الجاهلي حتى عصر الانحطاط، محمد عزام، دار طلاس، سوريا، ط1، 1989.
- لسان العرب، ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، قدم له الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد يوسف خياط، نديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت.
- مجمع الامثال، احمد بن محمد الميداني، القاهرة، 1310هـ
- المفضليات، المفضل بن محمد بن يعلى الضبي، تحقيق احمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط9.
- النسق الثقافي، قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، د. يوسف عليمات، عالم الكتب الحديث، الاردن، 2009.
- النقد الثقافي، قراءة في الانساق الثقافية العربية، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي.
- الهجاء الجاهلي، صوره وأساليبه الفنية، عباس بيومي عجلان، القاهرة، 1982.