



شعر أبي الفوارس المعروف بـ (حيص بيص) دراسة في الأنساق الثقافية

م. د زينب ريسان حميد الشمخاوي

الإيميل : zainabresan13@gmail.com

جامعة سومر / كلية التربية الأساسية

الملخص:

تنطلق هذه القراءة بالاعتماد على فكرة النسق الثقافي ؛ الذي يعدّ بدوره أهم آلية من آليات النقد الثقافي ، ولديه قدرة كبيرة على المخاطلة في النظام الشعري لدى الشاعر، كما تحاول هذه الدراسة الكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة والمختبئة وراء الجماليات الفنية في شعر الشاعر (حيص بيص) والدخول في قراءة تتجاوز حدّ البحث عن العناصر الفنية ، وأن البحث عن الأنساق الثقافية المتجذّرة فيه وعن الخلفيات الفكرية في ذات الشاعر المادة والمرثية وتوجيه خطابها لسلطة الخطاب الثقافي من حيث الترغيب والغلو الثقافي ، نجد أن باطن النص الشعري يكشف عن العديد من الأنساق المضمرة خلف جماليات الخطاب الثقافي ، وسلطانها في الشعر فكانت شيئاً تقوم على القوة ، سواء كانت قوة روحية معنوية أو مادية بمعناها المجرد ، وربما جاءت مقنعة بقيم ومفاهيم معينة ، وربما قامت أيضاً على أساس الثروة والعتاء والكرم ومع ذلك تبقى القوة هي أساس كل سلطة ؛ إذ تهدف الدراسة إلى البحث عن مفهوم النسق والنسق الثقافي من جانب ومفهوم السلطة من جانب آخر ، وعليه يقوم البحث على محورين هما (سلطة الترغيب الثقافي إذ تم فيها دراسة ذات الشاعر المادحة للشخصية الممدوحة مع ثنائية الكرم والشجاعة أما المحور الثاني فتم فيه دراسة الأنا المتفردة مع الفخر بالقوم والثناء .

الكلمات المفتاحية : النسق الثقافي ، السلطة ، حيص بيص ، الآخر

The Poetry Of Abu al – Fawaris Known as(Hais Bais) a Study Of Cultural SyStems.

L.Dr. Zainab Resan Hameed

Sumer University / College Of Basic Education

Abstract

This study is grounded in the concept of the cultural pattern as a tool capable of elusiveness within the poet's literary system. It seeks to uncover the implicit cultural patterns embedded beneath the aesthetic dimensions of Haes Baes's poetry. The reading moves beyond the limits of examining the apparent artistic elements to explore the deeply rooted patterns and intellectual backgrounds manifested in the poet's self, whether in panegyric or elegiac poetry, and how his discourse is directed toward the authority of cultural rhetoric in terms of persuasion and hyperbolic expression. The textual depth of the poetry reveals multiple dimensions of hidden patterns underlying the aesthetics of cultural discourse, which in turn reflects a form of authority grounded in the notion of power whether spiritual and moral, or purely material. This power may at times be embodied in specific values and concepts, or expressed through wealth, generosity, and patronage; nevertheless, power remains the foundation of all authority. Accordingly, the study aims to examine the concept of the pattern and the cultural pattern on the one hand, and the notion of authority on the other. The research is therefore structured around two main axes: first, the authority of cultural persuasion, where the poet's self is analyzed in praising the patronized



figure through the duality of generosity and courage; and second, the distinctive self, expressed through tribal pride and elegy.

Keywords: cultural pattern, authority, Haes Baes, the Other

المقدمة

أولاً : مفهوم النسق

مفهوم النسق : اتجه علماء الفلاسفة إلى وضع تعريف خاص للنسق فقالوا : ((إن النسق في اللغة هو ما كان على نظام واحد في كل شيء ، وهذا التعريف هو ما جاء في معجم لسان العرب لابن منظور ، حيث نجد أن النسق هو ما كان على طريق نظام واحد في الأشياء وقد نسفته تنسيقاً⁽¹⁾) ، وهو مصطلح تم التطرق إليه من قبل بعض النظريات الغربية حيث تحيل الذاكرة للمصطلح في النظرية النقدية الحديثة أن مؤسس أو عالم اللسانيات دي سوسير الأب الحقيقي للحركة البنيوية كان يعني بالنسق شيئاً قريباً من مفهوم (البنية) إلا أنه كان يؤثر استعمال مصطلح (النسق أو النظام)⁽²⁾ ؛ بدلاً من مصطلح (البنية) في محاضراته وقد عرف اللغة بأنها ((نسق لا يعرف إلا بطبيعة نظامه الخاص ، وهي نسق سيميائي يقوم على اعتبارية العلاقات ولا قيمة للأجزاء إلا ضمن الكل))⁽³⁾ ، فإن ما يقصده (سوسير) من مصطلح النسق هو النظام الطبيعي الذي من خلاله يتم تميز اللغة من الكلام ذي الطبيعة المتغيرة وغير النظامية⁽⁴⁾ ، وقد امتد الاهتمام عند العديد من البنيويين الذين جاءوا بعد (سوسير) ومن هؤلاء ميشيل (فوكو) فعنده النسق عبارة عن علاقات تتحول وتستمر بمعزل عن الأشياء التي تربطها، فعندما يتفاعل المتلقي مع المنجز الفني بين المعنى من خلال البحث عن علاقات النسق التي تربط بين شفرات العناصر ويعبر النسق عن حالة ترتيب العناصر ضمن تكوين معين وفق متطلبات معينة⁽⁵⁾ .

ويمكن القول إجمالاً - إن الاهتمام بمفهوم (النسق) راجع إلى تحول بؤرة اهتمام التحليل البنيوي من مفهوم (الذات) أو (الوعي الفردي) ، من حيث هما مصدران للمعنى ، إلى التركيز على أنظمة الشفرات النسقية التي تنزاح فيها الذات عن المركز ، وعلى نحو لا تغدو معه للذات أي فاعلية في تشكيل النسق الذي ينتمي إليه ، بل مجرد أداة أو وسيط من وسائطه أو أدواته⁽⁶⁾ ، ومع بروز نجم البنيوية شاع استعمال مصطلح (البنية أو البناء)* في النقد الحديث هو مفهوم معقد يميل إلى التجريد أكثر منه إلى التعيين⁽⁷⁾ ، إلا أن المحاولة الجادة والمتمردة لتعريف هذا المصطلح كانت قبل جان بياجيه الذي حصر خصائص البنية في ثلاثة عناصر، وهي الكلية والتحويلات والضبط الذاتي⁽⁸⁾ .

أمّا عن مصطلح النسق في ميدان الانثربولوجين أمثال (ليفي شتراوس لوتمان) فإنّ (شتراوس) نقل مصطلح (النسق) إلى المحيط الثقافي وأمّا الانثربولوجي (إيكو) فقد وجد مصطلح (الوحدة الثقافية) الذي يعني به كل ما هو محدد ثقافياً ويتميز بوصفه وحدة مستقلة قد يكون شخصاً ، أو مكاناً ، أو شعوراً ، أو خيالاً ، أو فكرة ، أو حالة فهو يُنظر إليها بوصفها وحدة دلالية مُدمجة في نظام ، وقد تتجاوز هذا النظام إلى التفاعل بين ثقافتين⁽⁹⁾ .

من خلال ما تقدم فالنسق ما هو إلا دلالة منغرسه داخل النص ، وليست من صنع المؤلف ، لهذا نجد الغدامي يعرف الأنساق بأنها (أنساق تاريخية أزلية راسخة وعلاماتها هي اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتج المنطوي على هذه الأنساق)⁽¹⁰⁾ ، ويبيّن لنا من ذلك ، أن النص هو حامل للنسق وقراءتنا للنص لا بد أن تكون قراءة نسقية واعية ثقافية بحته ، وذلك للكشف عن الأنساق المنغرسه والمختبئة خلف جماليات النص .

ثانياً : مفهوم النسق الثقافي



إن مفهوم النسق الثقافي يتحدد في نظرية الأنساق التي تقول : يوجد ترابط بنيوي في النص ؛ وهو ((عبارة عن قنوات تواصل تربط النسق بالبيئة ، إذ يتم اختزال مجموعة من النماذج الصورية الموجودة في الواقع البيني))⁽¹¹⁾ ، التي تحتاج إلى قراءة واسعة لكشف مهيمنات لنسقتها ، وعليه فإن النسق الثقافي ((يتحقق في نصوص تُداعبه أحياناً ، وفي الحالات القصوى تُشوشه))⁽¹²⁾ ، فأصبحت مهمة كشف أنساق النصوص وقراءة خطاباتها الأدبية والجمالية والفنية المضمرة وغير الواعية ، تقع على عاتق النقد الثقافي إذ يجعل منها وسيلة أو أداة لفهم المكونات الثقافية المضمرة في اللاوعي اللغوي والأدبي والجمالي⁽¹³⁾ ، إن من وظيفة النقد الثقافي هي البحث عن الأنساق الثقافية المبنوثة في النصوص الشعرية ، ومتابعة تطورها عبر العصور التي لا يمكن الوصول إلى استنتاجاتها إلا عبر استراتيجية النقد الثقافي ، فالنقد الثقافي هو توسع في مجالات الاهتمام والتحليل للأنساق الثقافية بكل ما تعنيه الثقافة لأننا لا يمكن التحدث عن نقد ثقافي بدون ((معرفة واسعة بالميادين والمعارف والنظريات الأدبية والإعلامية والثقافية المقارنة ، والمدارس ، والاتجاهات والأفكار وسياقات ظهورها وأنساق نموها وانكماشها داخل الخطابات ، كما لا يمكن أن نبصر موضوع الخطاب وصنوفه والغلبة ومراميها ، والبني الشعورية ومهادها بدون أن نضعها داخل حركية المجتمعات أو سكوتها))⁽¹⁴⁾ .

وقد بدأت العناية بالدراسات الثقافية وبعدها النقد الثقافي ، بعد التطورات والتحولات التي حصلت في مرحلة (ما بعد البنيوية ، وما بعد الحداثة) فهذه التغييرات كانت تطلب تطوراً في مجال النقد ، إذ أن كل تطور له بواعثه وانشغالاته⁽¹⁵⁾ ، لكي يتماشى مع حركة المؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية السائدة في عصره وهذا التطور يوفر له أدوات إجرائية ؛ للحط من هيمنة المؤسسات الثقافية الفوقية ، وتقويض هيمنتها المركزية ؛ لأن النقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوي العام ، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول (الأسنوية) ، معني بنقد الأنساق المضمرة ، التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي ، بكل تجلياته وأنماطه وصيغته ، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي وما هو كذلك سواء بسواء))⁽¹⁶⁾ .

فالنسق الثقافي بوصفه البؤرة أو الركيزة الأساسية التي يركز عليها مشروع النقد الثقافي لا سيما عند رائده (ليتس) ؛ إذ يستخدم ((مصطلح الأنظمة العقلية واللاعقلية ، وذلك بوصفه بديلاً أولياً لمفاهيم الأيديولوجيا والتشكيل الاجتماعي ومفاهيم مثل الثقافة والمجتمع فمفهوم (الأنظمة العقلية واللاعقلية) أوسع من مفهوم (الأنساق الثقافية) ، فهو يشمل الأنساق الثقافية إلى جانب شبكة واسعة من المؤسسات والممارسات والأفعال والتمثيلات ، كما أنه يتجاوز طابع الرسوخ والثبات والتماسك والتناغم الذي يميز الأنساق الثقافية ، فهذه الأنظمة في حركة دائمة في التشكيل والتحول المستمرين ، كما أنها تظهر بوصفها متماسكة ومعقدة ومفككة))⁽¹⁷⁾ ، ويمكن تعريف الأنساق بأنها ((مجموعة من الأدوات الرمزية التي تحكم في سلوك أفرادها))⁽¹⁸⁾ .

وقد عبّر عنه (غيرتس) بأنه ((مرشد للعمل ومسوّدة للسلوك))⁽¹⁹⁾ ، هذه كانت لتعريف النسق الثقافي في النظرية الغربية ، أما في المسار العربي فقد اهتمت الدراسات الحديثة بهذا المصطلح منهم على سبيل المثال (عبد الله إبراهيم ، وعبد الفتاح كيليطو، وعبد الله الغدامي)*، وبما أن استقرار هذا المصطلح وتبلوره في الدراسات العربية كان على يد (الغدامي)، فهو يخبرنا عن النسق الثقافي بأنه ((يجري استخدام كلمة نسق كثيراً في الخطاب العام والخاص وتشيع في الكتابات لدرجة تشوّه دلالتها وتبدأ بسيطة كأن تعني ما كان على نظام واحد (كما في تعريف المعاجم اللغوية) وتأتي مرادفة لمعنى البنية أو النظام ، حسب مصطلح دوسسير ، واجتهد باحثون عرب في تصميم المفهوم الخاص للنسق ومع إننا لا نعترض على حضور هذه الدلالات، إلا أننا هنا نطرح النسق كمفهوم مركزي في مشروعنا النقدي ، ومن ثم فإنه يكتسب عندنا قيمة دلالية وسمات اصطلاحية خاصة))⁽²⁰⁾ .

وسنجد - إذن إننا أمام توضيح لمبحثين من أنساق الثقافة المتسلطة منهما سلطة الترغيب الثقافي، وسلطة الغلو الثقافي .

المبحث الأول : سلطة الترغيب الثقافي



تُعرف السلطة بأنها القدرة التي تمارس على وفق القيم المعمول بها في المجتمع ؛ وتعمل على تحقيق الفكرة المتوخاة من تنظيم المجتمع ، إنها بإيجاز القدرة المرتبطة لتحقيق غاية مجتمعية ، وهذه القدرة هي أولاً قدرة شرعية ، لأن أعضاء المجتمع يتقبلونها ويعترفون بها على أساس أن وجودها ضروري للمجتمع ، وهي ثانياً قدرة سياسية ، لأن غايتها مرتبطة بالمجتمع ككل ، وليس بالعلاقات الفردية القائمة بين فردين أو أكثر فيه ، أو بالعلاقات القائمة داخل الجماعات (الثانوية) التي يتكون منها المجتمع الكلي ، وهذه القدرة بشقيها الشرعي والسياسي ، هي السلطة السياسية⁽²¹⁾ ، أما في علم الاجتماع تعرف بأنها ((قدرة أشخاص أو مجموعات على فرض إرادتهم على الآخرين إذ يستطيع الأشخاص ذوو النفوذ إنزال العقوبات والتهديد بها ، على أولئك الذين لا يطيعون أوامرهم أو طلباتهم ، وتكاد السلطة تكون موجودة في كل العلاقات الإنسانية))⁽²²⁾ ، فلو حاولنا استقراء هذه الرؤى لوجدنا أن طرح هذا المصطلح يركز على دلالة التسلط بما فيها التهديد ؛ العقوبات التي تركزها غايات الخضوع والطاعة والامتثال للقوة القاهرة ، هذا يعني أن مفهوم السلطة يتداخل مع مفهوم التسلط الذي يراد به الممارسة غير المشروعة للقوة ، بقصد أو لتجسد الهيمنة والسيطرة المحضة ، وتحقيق المصالح الشخصية ، وليس لتنظيم الحياة وضبطها ، وبهذا لا تقوم هرمية النظام أو المناخ المتسلط على الاستجابة الطوعية في إدارته وإثما يمارس سلطته على ميكانزمات عدة في تحقيق أهدافه منها العنف والقهر⁽²³⁾ ، فانتشرت السلطة بشكل منقطع النظير في كل مكان ، داخل الأنظمة (المعرفة والاجتماعية والسياسية) فأصبحت كل جهة تقود زمام الأمور لصالح توجهها ، مستعينة بالآليات والاستراتيجيات التي تعمل من خلالها ، إذ أن للعادات والتقاليد والطقوس الخارجية عن أعراف المسموح الديني أو الاجتماعي سلطة كبيرة ؛ تمارسها على كل من ينظر إليها ، على أنهم غير منسجمين معها أو متمردين عليها ، وللمجتمع أيضاً سلطة يمارسها عندما يُراقب ، ويُعاقب ، ويُروى ، ويُهيمن على الناس والرأي العام⁽²⁴⁾ ، ولما جاء العصر العباسي ، قامت أولوية السلطة الحاكمة على نسقية القرابة من النبي (صلى الله عليه وآله) ، فأصبحت سلطة متداولة علو وفق نظام الأهواء والنزاعات الشخصية التي رافقت العصور السابقة ، ففي منتصف هذا العصر تقنن وجود السلطة من كونها مؤسسة قائمة بذاتها ولذاتها ؛ ولها أحقية التنقل في كل المؤسسات المكمل لها ، والمساعدة على إنجاز المهام المُلقاة على عاتقها بحكم الشرعية الدينية التي قامت عليها ليحل محلها مؤسسة اتبعت سياسة القتل والإقصاء لكل مُتسلط على الخلافة وخارج حدود الولاء لها⁽²⁵⁾ ، وهناك من يرى أن السلطة هي القوة والقدرة في السيطرة والتأثير على الآخرين ومسار الأحداث بطرق أو وسائل تتراوح بين الإقناع والإكراه⁽²⁶⁾ ، من هنا فالسلطة تعد ((مفهوماً شاملاً للحياة ، تخترق وتظهر عبرهم))⁽²⁷⁾ ، ويقول جميل صليبيبا في مُعجمه الفلسفي عن السلطة : تعني بالقدرة والقوة على الشيء ، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره ، وله عدة معانٍ ؛ السلطة النفسية وهي التي تعني بقدرة الإنسان على أن يفرض إرادته وسيطرته على الآخرين ، وذلك لما يتوفر فيه من قوة الشخصية والثبات والكاريزما الخاصة المتوفرة فيه ، والسلطة الشرعية فهي سلطة المصاحبة لأصحاب القانون (كالحاكم والوالد والقائد) ، يصفون فيها صيغة الاحترام والثقة على الآخرين ، أما السلطة الدينية وهي سلطة تدرجت مقاماً ونزولاً بالأنبياء والمرسلين والأئمة ؛ والفقهاء وكلاً حسب موقعه واجتهاده وصفته بينهم ، ومفردة السلطة تجمع على (سلطات) ، فتكون بذلك حاملة لمعنى الأجهزة الاجتماعية ، التي مارست السلطة في المجتمع (كالسلطات السياسية ، والتربوية ، والدينية ، والقضائية) وغيرها⁽²⁸⁾ .

وإن نسقية الترغيب الثقافي تعتمد على (سلطة المادح الشاعر ، والممدوح السلطان) فكل طرف من هذه الأطراف - لديه لعبة نسقية تجعل كل واحدٍ منهم مُنصاعاً إلى الآخر ، علو وفق سياسة المتغير الثقافي ؛ وبما أن ((الشاعر صيغة نسقية ، تتم عن ثقافة واعية ، في توظيف اللغة الجمالية ؛ فهو يمتلك القدرة على تمرير أفكاره من خلال الحيلة التي مارسها بتمرير هذا النسق من تحت عباءة الجمالي (المدحي))⁽²⁹⁾ ، إن جانب المبالغة في سياسة الترغيب الثقافي إذ يصبح ((الشاعر أداة لترسيخ التباين بين الناس ، وتوسيع الفجوة بين الحاكم والمحكوم ، والظالم والمظلوم ، والسادة والعبيد ، حتى أن الناقد يسير بركاب أولئك الشعراء ؛ فيمنح مدائحهم الشرعية بإظهار جمال مبالغات المداحين ؛ فانزوى الفن وانحصر في قصور المُتنفذين ، مبتعداً عن السواد الأعظم ، الذي أمسى مهمشاً بعيداً عن الأضواء ، خافئاً صوتاً



وسط جلبة أصوات المداحين⁽³⁰⁾ لتحقيق مآربه المبتغاة من السلطة الممدوحة والشاعر أبي الفوارس المعروف بـ (حيص بيص)⁽³¹⁾ ، ففي مدح الوزير شرف الدين أبي جعفر ابن البلدي⁽³²⁾ .
قائلاً⁽³³⁾ :

قَدِمْتُ قُورُومَ الصَّبْحِ مِنْ بَعْدِ غَيْهَبٍ مِنْ اللَّيْلِ يُلْقِي بِالْكَلاَكِلِ مُظْلَمٍ
وَأُبَتَّ إِيَابَ الْغَيْثِ بَعْدَ وَدِيقَةٍ هُجُومِ هُذُومِ اللَّطْيِ الْمُخْرَمِ

هنا سعى الشاعر إلى زرع طابع السيادة للممدوح ؛ وفق الثقافية الراجبة بتعزيز قوة الشخصية المادحة ، لأنها تمثل الصوت المغاير والعالي لأدلجة السلطة ، فإن ثقافة الشاعر وأنظمته الراجبية ، سعت إلى تحطيم الصوت المعارض للسلطة ، إذ يصور فيه قوة الملك حيث أن جميع الناس يهابونه وأن قدومه كقدوم الصبح المضيء بعد ليلٍ دامس ومكمل بالظلام ، فهو النهار المشرق بينهم من بعد ما كانوا يضمرون في صدورهم من الهموم وضيق العيش وكثرة الأعباء وسوء الحالة التي كانوا يعانون منها .

ومن قصيدة يمدح فيها الشاعر حيص بيص علياً بن طراد الزينبي في أيام وزارته فيصنع المفارقة الهجائية التي تحدث ضربة في معنى القصيدة وتكشف عن قوة مدحه لعلي بن طراد بما تتضاد به الصور بين الممدوح والمهجو لتحقيق دلالة عميقة يكتشفها المتلقي ، قائلاً⁽³⁴⁾ :

تُطَارِدُ حَاجَاتِي إِلَيْهِمْ أُبَيَّتِي وَتَعْلُو غَنَاهُمْ هَمَّتِي بِتَغَانٍ
إِذَا عَظَفْتَنِي نَحْوَهُمْ أَلْمِيعَةٍ وَفَهْمُ لَوَانِي جَوْرُهُمْ وَثَنَانِي
يُودُّونَ فَضْلِي مَا كَتَمْتُ مَآرِبِي فَإِنْ بَحْتُ مَاتَ الْوَدُّ بِالشَّنَانِ
وَيَصْغِي لَهُ مَا لَمْ يَكُنْ ذَا لُبَانَةٍ فَإِنْ كَانَ لَمْ تُنْصِتْ لَهُ إِذْ نَانَ
وَلَوْلَا الْوَزِيرُ الزَّيْنَبِيُّ رَحَلَتْهَا تَنَاهَبُ تَرْبُ الْبَيْدُ بِالْوُخْدَانِ

مع أن الشاعر لديه الكثير من الحاجات في قصر خلافة السلطة الحاكمة وهو قريب من شخصية السلطان الممدوح ؛ إلا أنه يمتنع عن طلب الحاجة بسبب تعاليه وسيادته في قوله (وتعلو غناهم همتي بتغان) ، والمتغان هنا الفقير الذي يتظاهر بصيت الغنى أمام المجتمع ولعل الشاعر أراد أن يوضح في قوله إن إبائي أعلا مما يملكون ، وإن عطفني نحوهم فهمي وعلمي لواني وثنائي عن انعطافي نحوهم وجورهم وتسلبهم على الرعاية الفقيرة ؛ والذي يجعلني قريب منهم علمي وذكائي وفهمي وعدم مطالبتي للحاجة منهم بسبب علو الشأن والرفعة ، فإن بحث مات الود باليغض (الشنان) ، ويصغي لمن لم يكن له راحة عقل وحكمة فإن طلب الحاجة لا تسمح له أذان السلطة الحاكمة ؛ ويبدو أن سلطة الترغيب الثقافي لدى شاعرنا جعلتنا ننتيقن مقولة الغدامي إلى أن الصفات الشعرية ، التي يبتها الشاعر المادح في مديحه للسلطة الممدوحة لم تعد تبدو أنها صفات حقيقية واقعية ، بل هي صفات مصنوعة من جنس استدار ثقافة العطاء ، أي من مبدأ (الرغبة – والرغبة) ، رغبة في الثناء ورغبة من الهجاء ، وعليه تحولت القيم الإنسانية الفعالة من صفات (كرم ، وشجاعة ، وشرف ، وعفة نفس وغيرها ...) بموجبات المحرك النفعي إلى قيم فردية نفعية تهتم لذاتها ؛ خاضعة لشروط الرغبة والرغبة⁽³⁵⁾ ؛ وبين الشاعر الطريقة المثلى في بيان الفوارق بين ممدوحه وغيره عن طريق المفارقة الضدية وفي البيت الأخير (لولا الوزير الزينبي رحلتها) ، ولكرم هذا الوزير وما يوفره له فهو قد صار سبباً لبقائه. وكانت ثنائياً (الكرم والشجاعة) المعول الكبير الذي أتكا عليه كثير من الشعراء ؛ لما يمثل من قيم نسقية ، أسهمت البيئة القبلية ببنها في المخيال الجمعي ، فالعربي كان كريماً وشجاعاً ، سواء كان فقيراً أم غنياً ، ففي كل أوقاته وجود بنعيمه ، لأنه كان يؤثر صفة الكرم ويقع شر نفسه ويتغلب على شحها وجدها ؛ لذا فكان من الضروري مدح الممدوحين بها ، خاصة ممن



كانت لهم منزلة عالية كالسلاطين والخلفاء والأمراء وغيرهم ممن يرجى عطاؤهم ، وقد مدح حيص بيص ممدوحيه بهذه الصفة وأكثر فيها ، ومن ذلك مدحه في الوزير شرف الدين، قائلاً⁽³⁶⁾ :

بحر الطويل

يَضُوعُ بِأَرْجَاءِ الْبِلَادِ كَأَنَّهُ	مَجَالُ غَوَانٍ أَثْقَلَتْهَا عُطُورُهَا
أَوِ الطَّيِّبِ مِنْ ذِكْرِ الْوَزِيرِ وَحَمْدِهِ	إِذَا انْدِيَاتُ الْحَيِّ عُدَّتْ صُدُورُهَا
أَبِي جَعْفَرٍ مِطْعَامُ كُلِّ عَشِيَّةٍ	إِذَا النَّارُ لَمْ يَرْفَعْ سَنَاها مُنِيرُهَا
تَكُونُ رِياضًا أَرْضُهُ ذَاتَ بَهْجَةٍ	إِذَا السَّنَةُ الشَّهْبَاءُ جَفَّتْ غَمِيرُهَا
عَلَى أَنَّهَا عِنْدَ التَّنَكُّرِ حَرَّةٌ	تَشْجُ الحَوَامِي وَالْخَفَافِ صَخُورُهَا
تَمِيسُ تَمِيمٌ فِي مَطَا كُلِّ سَابِحٍ	وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ الْوَزِيرَ عَشِيرُهَا

الشاعر في قصيدته أعلاه أتكا على نسقية الترغيب الثقافي المدائحي ؛ فمن المتعارف عليه عند الشعراء السلطة الممدوحة ، أن المدح يرسم علو وفق سياسة العطاء المادي التكميلي في شعره ، لكن الشاعر في مدحه للوزير شرف الدين تجلى عن دوافع العطاء والتكسب ، فشبه الوزير بالبحر عظيم الموج وهو ينزل لمنزلة الفقراء ويطعم الجياع والضعفاء المعدومين ؛ وعطاياه كثيرة كماء البحر في كثرته ، بفضلته واحسانه وكرمه يعترف كل أفراد رعيته بذلك وكالسحاب يكرم كل من يمر بالعوز ، فيغدق الهدايا والعطايا والهبات عليهم وكان سبباً لبقائهم على قيد الحياة ، ووقوفه معهم في السنين العجاف ، ومن خلال الاتكاء على نسقية (الكرم والشجاعة) ازدادت هذه السلطة نصوغاً ثقافياً بهذا الاتكاء ، إذ كان رافداً من روافد النصوص النفعي لشخصية (الممدوح الوزير) ، فهنا أصبح الصورة المثالية لسياسة العدل السلطوي ، لأنها لم تكرر علو وفق غايات السلطة الراغبة ، بل كرست غاياتها لنصرة المهمشين والمستضعفين من الفقراء .

وكان إقبال الشعراء على مجالس الوزراء والحكام ، من أولويات الوصول إلى المكانة المرموقة التي يرتجوها كل شاعر ، فيقال : (إن لكل وزير ولكل أمير في الكيانات السياسية المتنافسة في العصر العباسي ، مجلس يجتمع فيه الشعراء والعلماء ، يتخذ منهم وسيلة دعاية وتفاخر ؛ ثم هم وسائل صلة بين الحكام والمجتمع ، بما تبثه وتشيعه من ميزات هذا الأمير وذلك الحاكم ، فمن انتظم في هذا المجلس أو ذاك من الشعراء أو العلماء ، يعني اتفق وإياهم على إكبار هذا الأمير، الذي يدير هذا المجلس وذاك الوزير الذي يشرف على ذاك)⁽³⁷⁾ ، ففي مدح بهاء الدين بن عضد الدين⁽³⁸⁾ ، قائلاً⁽³⁹⁾ :

بحر الطويل

أَبِي الْفَضْلِ قَارِي الضَّيْفِ فِي كُلِّ أَرْمَةٍ	وَحَامِي حَرِيمِ الْجَارِ أَسْلَمُهُ الصَّحْبُ
وَمَوْسَعُ خَصْبِ الْمُسْنَتَيْنِ بِجُودِهِ	وَقَدْ أَخْلَفْتُمْ عِنْدَ أَنْوَانِهَا السُّحْبُ
يَشِيمُونَ بَرَقَ الْبُشْرِ مِنْ قِسْمَاتِهِ	فَيَعْقِبُهُمْ مِنْهُ التَّبُوجُ وَالسَّكْبُ
إِذَا ضَاقَتِ الدُّنْيَا عَلَيْهِمْ خِصَاصَةً	فَنَائِلُهُ رَحْبٌ وَمَنْزَلُهُ رَحْبٌ
تَنَاقُوهُمْ حَصَنٌ مَنِيعٌ لِعَرْضِهِ	مِنْ الدَّمِّ لَكِنْ مَالُهُ لَهُمْ نَهْبٌ
فَعَاشَ بِهَاءِ الدِّينِ يُرْجَى وَيَتَّقَى	يَذَادُ بِهِ عَنْ أَرْضِنَا الْخُطْبُ وَالْجَدْبُ



ففي الأبيات أعلاه يتحدث الشاعر عن كرم بهاء البين (الذات الممدوحة) ، فهو يقري الضيفان ، ويحمي الجار إذا جلّ الخطب ، ويطعم الناس وقت القحط وانعدام المطر ، إذ رسمت السلطة الراجية الشاعر بصورة متضخمة للذات الممدوحة ، فأصبحت ذاتاً متفردة في انصاف المظلوم وملاداً آمناً ومستقراً لهم ؛ علو وفق ترتيب العدل المتصنع بالأوصاف الشعرية إذ كلما ضاقت عليهم الدنيا (فالذات الممدوحة) أفاضت عليهم بالكرم والعطايا لذا يحبونها ويثنون عليها، فذكرهم الطيب لها بمثابة الدرع الحصين ، والدرع الذي يحميهم من الدم ؛ فنلاحظ في نسقية الخطاب المدائحي ((أن الشاعر حين يقف بين يدي السلطان ؛ يتغافل عن تجربته الروحية وعن أفكاره ومشاعره ، ليستجيب إلى أولويات السلطان وأفكاره ومشاعره ، وهذا الاغفال الباهظ للتجربة الروحية ، ومحاولة انعكاسها على الشعر ، عزز النسقية أو ثبات الأنساق))⁽⁴⁰⁾ ، ففي ميادين التجربة المدائحية يوضح الشاعر حيص بيص قائلاً⁽⁴¹⁾ ، في مدح أمير المؤمنين المستضيء بأمر الله⁽⁴²⁾ متحدثاً عن خصاله :

بحر الرمل

مَحْمَدُ الْأَفْعَالِ مُؤَفُّورُ النَّهْيِ سَابِغُ النَّعْمَاءِ عُلُوِّي الشَّيْمِ
يَلْمَعُ الْبِشْرُ عَلَى أَعْطَافِهِ لَمَعَانُ الْبَرْقِ فِي غَرِّ الدَّيْمِ
بَاسِلٌ إِنْ نَزَلَ الْخَطْبُ حَمَى قَانِلٌ إِنْ جَادَلَ اللَّذَّ خَصَمُ
نَازِحٌ عَنْ مَوْطِنِ الْعَارِ لَهُ مَوْطِنُ الْعِلْيَاءِ وَالْمَجْدِ أَمَمُ

فالشاعر (المادح) في الأبيات أعلاه يثني على أمير المؤمنين (الذات الممدوحة المستضيء بأمر الله) ، فيوصف رجاحة عقله وأفعاله ، وأخلاقه الكريمة ، ومنزلته الرفيعة في المجتمع ، قوي الرفعة ، والحنة في الجدل ، ومترفع عن كل نقص قريب من كل فضل ورفعة .

يتبين مما تقدم إن أنظمة الخطاب النصي اتكأت على ثنائية العطاء والكرم والشجاعة ورجاحة العقل ؛ فكلما ازدادت كفة العطاء تسيّدت شخصية الممدوح ، فالعطاء كان من وسائل الترغيب الثقافي للشاعر المادح للسلطة الحاكمة (الممدوحة) ، فالمادح يتحرك وفق نسقية العطاء والتكسب فيصل إلى الغاية المرجاة من ذلك ، وبهذا نلاحظ أن سلطة الممدوح اتسمت بلامح الشجاعة والعطاء لتفرض نفسها في المجتمع على وفق نسقية الخطاب الرغبوي .

المبحث الثاني : سلّطة الغلوّ الثقافي

إن سلّطة الغلوّ الثقافي ارتكزت على وفق أصحاب المعاجم اللغوية على نسقية تجاوز الحد والإفراط ، لأن الغلوّ ((في سائر استعمالاته يدل على الارتفاع والزيادة ، ومجاوزة الأصل الطبيعي أو الحد المعتاد))⁽⁴³⁾ ، لكن تجاوز هذا الحد يُعد خروجاً طبيعياً عن مألوفات اللغة وانزياحاتها المُقننة ؛ لأن الشاعر يحقق جماليات وغايات منشودة في خطابه بغض النظر عن ثنائية (الصدق والكذب) أو الإيغال في المعاني البعيدة ، بناءً على مقاييس المنظومة النقدية ، التي وضعت حداً ، بين المبالغة والغلوّ والإغراق ، فيقول قدامة بن جعفر (ت337هـ) : ((إنّ الغلوّ عندي أجود المذهبين ، وهو ما ذهب إليه الفهم بالشعر والشعراء قديماً))⁽⁴⁴⁾ ، أما أبو هلال العسكري (ت395هـ) فيرى فيه : ((أن تبلغ بالمعنى أقصى غاياته وأبعد نهاياته))⁽⁴⁵⁾ ، وهذا ما يرتجيه الشاعر في غلوّ خطابه ((فلا يجب أن يؤخذ عليه في كلامه التحقيق والتحديد ؛ فإن ذلك متى أعتبر في الشعر يطل جميعه وكلام القوم مبني على التجوز والتوسع والإشارات الخفية ، والإيماء على المعاني تارة من بُعد ، وأخرى من قرب ، لأنهم لم يُخاطبوا بشعرهم الفلاسفة وأصحاب المنطق ، وإنما خاطبوا من يعرف أوضاعهم ويفهم أغراضهم))⁽⁴⁶⁾ ، وبهذا تستمد سلّطة الغلوّ الثقافي ، مركزية خطابها من اللغة فكانت سلطة اللغة ((من أخطر أنواع السلطات ، ليس لأنها



أداة معظم السلطات فحسب ، ولكن لأنها تتسلل إلينا دون أن ندري ، منذ أن نصحو إلى أن نأوي⁽⁴⁷⁾ ، واللغة : هي إحدى أدوات السلطة الشاعرة ، في استمالة ذوق المتلقين والمُنتجين لنظامها فإن ((الشاعر يجد في سعة لغته (مُتَنَفِّساً) يأوي إليه ؛ وأريد بهذا أن الذي يشقى به الشاعر من لغة الشعر شيء عسير ، لا يصل إليها المرء إلا بصنعة فيها من الكد وإعمال الفكر ما فيها))⁽⁴⁸⁾ ، فيخرج بها عن حدود الابتذال القول ، ويؤخذ في حسابان صانعه ، ومتلقي خطابه ، مراتب التجديد الذي ينال اللغة الشاعرة ، حسب تطور الحياة وتجدها ، وكيفية الاستعمال الدقيق لنظام مفرداتها))⁽⁴⁹⁾ .

والشاعر سيد الإلزاميات وصاحب التسيد الفعلي في المجتمع ؛ لأنه ((يعيش هويته كمفرد، لكنه يتفاعل مع غيره من الأفراد ،لأنه محكوم بوضع اجتماعي ، مما يعني أن للسلطة وجودين وجود بذاته ووجود لذاته ، والانتقال من شكل إلى آخر في عملية تحقيق الماهية هو فعل الذات الواعية ، ذات تملك الإرادة ووعي الفرد لنفسه ولسيادته على نفسه ، هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته ، كما أن وعي المجتمع لنفسه ، هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته))⁽⁵⁰⁾ ؛ فسلطة الغلو الثقافي لدى شاعرنا أبو الفوارس المعروف بـ (حيص بيبص) ، متركزة في غرضي الفخر والثناء ؛ لذا فإن سلطة الأنا حين تتعالى على الآخر ، الذي ربما يكون مضاداً لسلطتها ، وذا حضوراً فعالاً اجتماعياً وثقافياً وحضارياً وسياسياً ، فإنها تسعى إلى تحقيق قوة اناتها وذروتها في الحضور لتكون لها هويتها الفعالة في الخطاب المغاير لسلطة الآخر ، من دون الحاجة إلى التصنع في التمثيل والوجود والتعبير عن الأنا⁽⁵¹⁾ ، وهنا تظهر الأنا سلطة غلوها الثقافي في قول الشاعر حيص بيبص⁽⁵²⁾ :

وإني لمطواع الصمات ومنطقي إذا قلت ماضي الشفرتين صقيلاً
ومتبسّم في الحفل والدمع غائضٌ له بين أثناء الضلوع مسيلٌ
وعيّ بحاجاتي وفضلي فليتني مع القوم موفور الثراء جهولٌ

نلاحظ في الخطاب الشعري لشاعرنا حيص بيبص (الأنا المتفردة) أسندت على محمولات الذاكرة الاقصائية للآخر ؛ لأنها تريد أن تجعل (أناها) في موضع التفرد في الخطاب ، لذا فهي غالت في تنزيه (الأنا) ، ((وجعلها تسير على وفق ثنائية الولاء الحضور والثناء الغيابي ، فاننقت بذلك معايير الخداع والبطان))⁽⁵³⁾ ، التي من الممكن أن تعترى سلطتها ، (الذات الشاعر) هنا تتميز بالأنا الفوقية وتسيدها على الجمع فهو قد رماه بصمته وسكوته ، فهو عاجز عن الكلام في الشكوى من الخليفة المسترشد بالله ، لذا فالذات اكتفت بالصمت ، إذ فلا توجد هناك سلطة تقابل سلطة الذات المتضخمة بحضورها وغيابها ، ونلاحظ أن البنية الثقافية لدى الشاعر العباسي ، قائمة على محورية (الذات والنحن الجمع) ، فتمة إشكالية في محمور الانتماء ؛ حسب الغايات النفعية المرتكزة في عقلية الشاعر النسقي ، فحين تتجرد الذات منها ، فإنها سوف تجنح إلى مركزية الولاء الجمعي وتمحور الذات من حيث الانتماء إليها والعمل من أجلها ، وسيكون الامتزاز مطلقاً ومخصوصاً بـ (النحن ، الجمع) ، لا يبدو أنها ثمة ذاتين بل هي ذات جمعية الولاء والانتماء واحدة ؛ وهنا تمحى الذات المتفردة لوحدها ، ويتحقق معنى الذات الجمعية لصالح الجماعة⁽⁵⁴⁾ ، كما يتجلى اندماج الذات في محورية الجماعة عند شاعرنا حيص بيبص في قوله⁽⁵⁵⁾ :

ثُمَّ تَمِيمٌ مَعْدِنُ الْفَخَارِ الْمَانِعِينَ شَرَفَ الدَّمَارِ
الْمُدْرِكِينَ قَاصِيَاتِ النَّارِ وَالْمُنْهَبِي حَوَافِرَ الْجَرَارِ
صَوَامِلُ الْأَرْضِينَ كَالْخَبَارِ لَا يَكْسَعُونَ الشُّوْلَ بِالْأَغْبَارِ
وَلَا يَنَامُونَ عَنِ الْأَوْتَارِ ضَيَّافُهُمْ لَكَثْرَةِ الْمَزَارِ



إنَّ سلطة الغلوّ الثقافي استندت إلى مرجعيات الفخر بالقوم ، فأصبحت الذات الثقافية جزءاً لا يتجزء من الـ (نحن الجمع) فجعلت لها ذات السلطة والعلو والانفراد ؛ على حساب أولويات الكرم والشجاعة ، وهي التي تمثلت بسميائ الكلمات أعلاه (تميم معدن الفخار ، المانعين شرف الدّمار ، والمنهبي حوافر الجرّار ، حوامل الأرضين كالخيار ، ولا ينامون عن الأوتار ، ضيّافهم لكثرة المزار) ، لتجعل الذات الشاعر من صورة القبيلة صورة مفردة بالكرم ، مُتفانية بعمل الخير والعطاء ، فنجد الذات ما زالت مُعتلية سلطة الغلوّ ، فعادت ترسم الصفات الانفرادية وارتفاع الغاية الفوقية لنحن الجمع – وكأنها تعطي صفة للمتلقّي بسميات الأنساق الاجتماعية متمثلة (بالكرم والشجاعة ونصرة الفقراء من عامة الناس) ، فإن الذات الشاعر باتت المحرك الثقافي لكل أنساق القيم في المجتمع (وكانت العرب إذا خافت على ابلها الجذب في العام القابل تضرب أخلافها بالماء البارد ليترادّ اللبن في ظهرها فيكون أشد لها)⁽⁵⁶⁾.

وإنَّ سلطة الغلوّ الثقافي كذلك تجسدت في الرثاء ؛ فنجد شاعرنا حيص بيص استعمل الليل في رثائه لشرف الدين علي بن طراد الزينبي⁽⁵⁷⁾ ، إذ عبر عن الحزن على فراقه بالليل المظلم لشدة حزنه عليه وبيان ما آل إليه الحال بعد الوفاة ؛ فجعل حبه له كالصباح المشرق بضياءه ونوره وفراقه عليه كالليل القاتم الظلام ، فشاعرنا شبه حاله بذلك الظلام القاتم بعد فراقه ، قائلاً⁽⁵⁸⁾ :

لَقَدْ سَلَبْتَنِي الْحَادِثَاتُ مُمَدِّحاً وَإِنِّي إِذَا لَمْ أَبْكِهِ لَمُذْمَمٌ
سَلَبْنِ الْوَشِيكَ النَّصْرَ وَالْمَوْنِلَ الَّذِي يَجِيرُ عَلَى صَرْفِ اللَّيَالِي وَيَغْصِمُ
تَعَلَّقْتُهُ وَالِدَهْرٍ صُبْحٍ بِمَجْدِهِ وَهَـا هُوَ لَيْلٍ بَعْدَ مَا بَانَ مُظْلَمٌ

ففي الأبيات أعلاه إن الشاعر أعلى من غلوّ سلطة المرثي ؛ بحيث جعله منفرداً بصفات فردانية فوقية ، لأن إصابتهم بفقدته ليس بالأمر الهين لهم ، وهذا ما وثقته لغة الخطاب الثقافي ، فجعلت ألفاظ الحزن والرثاء طاغية في النص أعلاه بدءاً من (سلبتني / أبكه ، سلبن الوشيك ، يجير ، تعلقت ، وهـا هو ليل ، بان مظلم) ، فهذه الألفاظ صوّرت حدة الحزن والفقد ؛ على فقد المرثي والأسى لدى سلطة الخطاب الشعري كانت واضحة ، وطبيعة الليل المظلم تجعل الإنسان يتخبط للسير فيه ، حيث وصف الشاعر هذه الحالة بالتيه وذلك بسبب سواد الليل القاتم ؛ وما هو متعارف دائماً (إنَّ الشاعر المسكون برسالته ، يحسّ بأن منزلته ، لا تقل عن أي منزلة أخرى ، بل لعلّه يشعر بأن سلطته تفوق أي سلطة ، ولئن كان عمل السياسي محصوراً في إطار رؤية محددة ، فإن عمل الشاعر هو صياغة كل الرؤى ، في الإطار الذي لا يقدر عليه سواه ، وهو إطار الفن)⁽⁵⁹⁾ ، الذي يتحرك به الشاعر وفق أنظمته المجازية ، كما يتجلّى ذلك في نسقية غلوّ سلطة خطاب الموت يخاطب به المقتفي لأمر الله * قائلاً فيه⁽⁶⁰⁾ :

الخطبُ أكبر في النفوس وأعظم من أن تُراق له الدموع أو الدّم
عزّ العزاء فكلُّ جلدٍ عاجزٌ عما ألمّ وكلُّ أفوه مُفحمٌ
سَبَقَ الْعَمَامُ بُنْدَبَةً وَبَعْبَرَةً فَبَدَا لَنَا مِنْهُ الرَّعُودُ الْمُثْجَمُ
ولو أن شمسُ الصبحِ راقبت العلى لتغيّبت فالصبحُ داجٍ مُظْلَمٌ
وتكوّرت حُزنًا لفقد خليفةٍ شهّد السّنانُ ببأسه والمخدّمُ
القانتُ الأوابُ سَاهِرٌ لَيْلِهِ يَحْمِي الرَّعِيَّةَ وَالرَّعِيَّةَ نُومٌ

نلاحظ أن سلطة الخطاب الثقافي اعتمدت على ثيمة الحزن والفقد في الأبيات أعلاه على وفق نسقية الغلوّ ؛ فتعاملت مع شخصية المرثي على آلية نفسية محزنة ومؤلمة وجعلت لها دوراً في النفوس معظم فقده وتجر له بالدموع أو الدم ، فهنا الشاعر في خطابه يوضح أن الذات المرثية لها خط معتدل بالطاعة ،



ومتأهب لتفادي مصائب المجتمع ، فهو بمثابة شمس الصباح وإن غابت أصبح مُقْتَم بالظلام ؛ ويوضح في قوله تكوّرت الشمس أي ذهب ضوءها حزناً وألماً على فقد الخليفة المقتفي لإمر الله ، فهو ساهر ليله يحمي الرعية وينطوي لحمايتهم بمثابة الجواد الصاهل سيفه وهم نيام ، وكأن الشاعر يؤكد لنا من تحقق سلطة الخطاب وارتفاع شأن نسقية غلوها الثقافي المرثية نتيجة لإعماله مع أحوال رعيته .

نلاحظ مما تقدّم إن سلطة الغلو الثقافي ، تعاملت مع شخصية المرثي على وفق أولويات السلطة ؛ وغاياتها النفعية فاستخدمت كل جماليات الوصف بحقها وكأنها محاكاة واقعية لرمزية السلطة ، من حيث مهيمنات الحزن وتجسد مأساة الفقد بفقدائها ، فجعلت للمرثي وقعا عظيم الأثر، لتزيد من حدة غلو سلطتها على وفق تكثيف رمزية الحزن والثرى والفقدان للمرثي .

الخاتمة

من أهم النتائج :

1- إن النسق الثقافي لديه القدرة الكبيرة على الاختباء وراء الخطاب الشعري لدى الشاعر ، لأن شعره يمثل بؤرة الصراع ؛ وهذا ما جعل باطن النص الشعري يكشف عن العديد من الأنساق المضمر خلف الخطاب الظاهري .

2- تأتي قيمة الكرم والشجاعة والفخر بالقوم من أكثر القيم والصفات التي حرص حيص بيص على وصف ممدوحه بها ؛ وكانت الهدف من المديح الرغبة من نيل العطايا ، حتى لو لم يصرح بها الشاعر ، وأكثر طائفة نالت المديح فئة الوزراء ، لكثرة الوزراء الذين تعاقبوا عليه حيال حياته وانخراطه في صفوفهم ، وبعدها تأتي فئة الخلفاء والولاة فهم المحرك الأساسي للدولة ، فيحمون حماها وتأمين الدولة بهم ، لذا فيعد المديح من أهم وسائل الترغيب الثقافي لدى الشعراء والسلطة ، فهناك مبالغة كبيرة نجدها في سيماء الشجاعة ، فتتكشف الغاية النفعية التي كانت المحرك الأساس لخطاب الشاعر الثقافي .

3- إن النسق المضمر في سلطة الترغيب الثقافي يتجلى في توجيه الانتقاد المبطن من الشاعر إلى الذات المادحة أي مديح مبطن بالهجاء ، فإن إصرار الشاعر على ذكرها والغلو فيها ، هدفه تقويم شخصية المادح بطريقة خفية ومضمر ، فيوجه إليه الانتقاد بصورة غير مباشرة حتى يتيقن الشاعر إن الابداع هو عملية هدم وإعادة بناء لذلك يسعى إلى هدم أو رفع شخصية الممدوح .

4- إن سلطة الغلو الثقافي كذلك تراوحت من نص إلى آخر في نصوص الشاعر من حيث الأنا المتفردة والفخر بالقوم والرياء ، ففي جميع النصوص لم يتخل الشاعر عن حدود المبالغة المفرطة في الوصف ، فقد وظف آلية السلطة الخطابية ليجعل من سلطة الخطاب مثالا متفردا فوقيا .

5- وقد توصل البحث بعد دراسة شعر حيص بيص دراسة ثقافية ، أن النسق السلطوي للخطاب الثقافي المتمثل في المجتمع العباسي ، كان العامل الرئيس الذي يقف وراء الصراع الشعري ، وكان صراع الأنساق من أصل الاقتراب من السلطة أكثر تحت غطاء الشعر الفني والثقافي .

الهوامش :

- ¹ - لسان العرب ، ابن منظور ، 14 / 127 .
- ² (ينظر : عصر النبوية ، إديث كريزويل ، تر : جابر عصفور ، 417 .
- ³ (القراءة النسقية سلطة البنية وهم المحايثة ، أحمد يوسف 117 .
- ⁴ (ينظر : تمثيلات الآخر ، صورة السرد في المتخيل العربي الوسيط 95 .
- ⁵ (ينظر : معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ، سعيد علوش ، 211 .
- ⁶ (ينظر : المذاهب الفلسفية المعاصرة ، سماح رافع محمد ، 219 .



- * عند الحديث عن (البنية) تستوقفنا ملاحظة مهمة مفادها أن (النسق) أعممن البنية ؛ لأن النسق البنيوي مظهر من مظاهر النسق العام فالنسق شأنه شأن السياق فلا يمكن حصر القراءة السياقية في منهج محدد كالمنهج التاريخي أو الاجتماعي و النفسي فكل منهج طرحه الخاص للسياق وكذلك الأمر بالنسبة للنسق فالبنوية تملك معيّنًا لا يرقى إلى درجة الاطلاق ، ينظر : القراءة النسقية و وهم المحايثة 116.
- ⁷ (ينظر : عصر البنيوية 215 .
- ⁸ (ينظر : إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، يوسف و غليسي ، 121 ، وينظر : تمثيلات الآخر - صورة السرد في المتخيل العربي الوسيط 93 .
- ⁹ (ينظر : معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ، 226 ، وينظر : السرد العربي القديم - الأنساق الثقافية وإشكالية التأويل ، ضياء الكعبي ، 22 .
- ¹⁰ (نسق ثقافي أم نقد أدبي ، عبد النبي أصطيف ، 197 .
- ¹¹ (مدخل إلى نظرية الأنساق ، نيكلاس لومان 8 .
- ¹² (المقامات (السرد والأنساق الثقافية) د عبد الفتاح كيليطو 8.
- ¹³ (ينظر : النقد الثقافي بين المطرقة والسندان ، جميل حمداوي www.diwanalarab.com .
- ¹⁴ (النظرية والنقد الثقافي ، محسن جاسم ، 14 .
- ¹⁵ (ينظر : النظرية والنقد الثقافي ، 10 .
- ¹⁶ (النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية) ، عبد الله الغدامي ، 83 - 84 .
- ¹⁷ (تمثيلات الآخر ، صورة السرد في المتخيل العربي الوسيط 102 .
- ¹⁸ (المصدر نفسه 97 .
- ¹⁹ (معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة 226 ، وينظر السرد العربي القديم - الأنساق الثقافية وإشكالية التأويل ، ضياء الكعبي 22.
- * عبد الله إبراهيم في كتابه موسوعة السرد ، عبد الفتاح كيليطو في كتابه المقامات والسرد والأنساق الثقافية ، إضافة الى محمد الجابري ، ومحمد مفتاح .
- ²⁰ (النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية ، عبد الله الغدامي ، 77 .
- ²¹ (ينظر : مدخل إلى علم السياسية ، الدكتور عصام سليمان ، 153 .
- ²² (الموسوعة العربية العلمية : 3/ 55 .
- ²³ (ينظر : بين السلطة والتسلط ، دراسة تحليلية ، علي أسعد وطفة 128 - 135 .
- ²⁴ (ينظر : الإنسان في عصر ما بعد الحداثة ، د، رشيد الحاج صالح ، 48 - 49 .
- ²⁵ (ينظر : السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام ، حياة عامو 145 .
- ²⁶ (ينظر : بين السلطة والتسلط ، دراسة تحليلية ، علي أسعد وطفة 128 - 135 .
- ²⁷ (ميشال فوكو الفرد والمجتمع ، حسين موسى ، 18 .
- ²⁸ (ينظر : المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبي ، 1/ 670 .
- ²⁹ (الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي (رسالة ماجستير) ، 59 .
- ³⁰ (شعر كثير عزة (قراءة في الأنساق الثقافية المضمرة) د. جميل بدوي الزهيري ، 104.
- ³¹ (هو أبو الفوارس شهاب الدين سعد بن محمد بن سعد بن صيفي التميمي ، ينتهي نسبه إلى أكرم بن صيفي حكيم العرب المشهور ، ولد في بغداد سنة 492 هـ وتوفي 574 هـ ، وأما عن تلقيبه بهذا اللقب فيقال : إنه رأى الناس يومًا في حركة مزعجة وأمر شديد فقال : ما الناس في حيص بيص ؟ أي : في ضيق وشدة وحيرة فاتخذ الناس ذلك لقبًا له ، وساعد على رواج اللقب منافسه الشاعر هبة الله بن الفضل ، ينظر : ترجمته في وفيات الأعيان ، ابن خلكان تحقيق ، د. احسان عباس ، 362/2 وما بعدها ، والبداية والنهاية ، لابن كثير : 1/ 301 ، وخريدة القصر ، عماد الدين الاصبهاني ، 1/ 202 وما بعدها ، وطبقات الشافعية الكبرى ، السبكي - تحقيق محمود محمد الطناحي ، وعبد الفتاح محمد الحلو ، 91/7 ، وشذرات الذهب ، ابن العماد الحنبلي تحقيق عبد الفتاح الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط ، 409/6 ، ومعجم الأدباء ياقوت الحموي ، تحقيق احسان عباس ، 206/11 ، وسير اعلام النبلاء الذهبي تحقيق حسان عبد المنان 1779 ، وأعيان الشيعة محسن الأمين ، 277/7 وما بعدها.
- ³² (ابن البلدي / أبو جعفر أحمد بن محمد بن سعيد ، استوزره المستنجد بالله (563 هـ) وكلفه بكف يد أستاذ الدار عضد الدين بن رئيس الوزراء ، ففعل ما أراد الخليفة ، ولما توفي المستنجد بالله سنة 566 هـ وبويع للمستضيء داخل دار الخلافة للبيعة ، فأخذته السيوف بأمر أستاذ الدار عضد الدين ، وقطب الدين أمير العسكر ، ثم قطع وألقي في دجلة ظلمًا وعدوانًا (ينظر : الكامل في التاريخ 98/9 ، والذهب المسبوك في تحقيق روايات غزوة تبوك 287 .
- ³³ (ديوان (حيص بيص) شهاب الدين أبو الفوارس سعد بن محمد بن سعد بن صيفي التميمي البغدادي ، ديوانه تحقيق مكي السيد جاسم ، وشاكر هادي شكر ، 3/ 215 .
- ³⁴ (المصدر نفسه ، 2/ 158 .



- 35 (ينظر : النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية) ، 150 – 152 .
- 36 (ديوان حيص بيبص ، 191/3 .
- 37 (أبو الطيب المتنبي وظواهر التمرّد في شعره ، د. زهير غازي زاهر ، 13 – 14 .
- 38 (بهاء الدين بن عضد الدين : هو بهاء الدولة أبو نصر فيروز بن عضد الدولة بن بوية وهو أمير الدولة البويهية في العراق وفارس وكرمان ، حكم من عام 988 إلى 1012 م ، مات في جمادي الآخرة سنة ثلاث وأربعمئة بعلّة الصرع المتتابع كآبيه ، توفي بأرجان في سنة اثنين وأربعين سنة وتسعة أشهر ، وكانت أيامه أربعاً وعشرين سنة ، وتملك ابنه السلطان سلطان الدولة أبو شجاع ، وكان بهاء الدولة خاضعاً للسلطان محمود بن سبكتكين مدارياً له ، وقام ابنه بعده اثنتي عشرة سنة ، وأخذت الدولة البويهية تتناقص ، وقيل : بل كان ملك بهاء الدولة اثنتين وعشرين سنة ويومين ، ينظر : ترجمته في سير اعلام النبلاء ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، 186/17 .
- 39 (ديوان حيص بيبص ، 37/2 .
- 40 (آفاق النظرية الأدبية المعاصرة ، فخري صالح ، 97 .
- 41 (ديوان حيص بيبص ، 333 /3 .
- 42 (المستضيء بأمر الله ، أبو محمد الحسن بن يوسف (المستنجد بالله) ، ولي الخلافة بعد وفاة أبيه سنة (566هـ) وعمره آنذاك ثلاثون سنة ، كان سخياً جواداً (ت 575هـ) ينظر ترجمته في الكامل لابن الأثير 566 وما بعدها ، وفوات الوفيات ، 269/2 ، المنتظم ، 10 / 232 .
- 43 (الغلو في الدين ، علي بن عبد العزيز الشبل ، 14 .
- 44 (نقد الشعر ، قدامة بن جعفر ، 94 .
- 45 (كتاب الصناعتين ، أبو هلال العسكري ، 365 .
- 46 (آمالي المرتضى ، الشريف المرتضى ، 365 /2 .
- 47 (الشاعر والسلطة ، د. أحمد عبد الحي ، 206 .
- 48 (في لغة الشعر ، د. إبراهيم السامرائي ، 18 .
- 49 (ينظر : سلطة اللغة وسلطة الشعر (رسالة ماجستير) ، حميدي نور الدين ، 101 .
- 50 (علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار (رسالة ماجستير) الوردي حيدوسي ، 29 .
- 51 (ينظر : تجليات الأنا الشعرية ، د. فليح ماضي السامرائي ، ود . شفاء محمد عبد الله ، 52 .
- 52 (ديوان حيص بيبص ...
- 53 (الأنساق الثقافية في شعر الفقهاء (247 – 656 هـ) أطروحة دكتوراه ، زينب علي حسين الموسوي ، 99 .
- 54 (ينظر : ثنائية الأنا والآخر ، الصعاليك والمجتمع الجاهلي ، عبد الله بن محمد ، 175 – 177 .
- 55 (ديوان حيص بيبص ، 115 /3 .
- 56 (المصدر والصفحة نفسهما .
- 57 (الزينبي : علي بن طراد بن محمد بن علي الزينبي ، ولي نقابة النقباء ، ووزير الخلفيتين المسترشد والمقتفي (ت 538 هـ) ، ينظر : النجوم الزاهرة ، 5 / 273 ، وشذرات الذهب ، 4 / 117 ، والبداية والنهاية ، 12 / 219 ، المنتظم ، 10 / 109 .
- 58 (ديوان حيص بيبص ، 283 /2 .
- 59 (الشاعر والسلطة ، 354 .
- *المقتفي لأمر الله : أمير المؤمنين أبو عبد الله ، محمد بن المستظهر بالله أحمد بن المقتدي بالله عبد الله بن الذغيرة محمد بن القائم بأمر الله عبد الله بن القادر بالله أحمد بن الأمير إسحق بن المقتدر الهاشمي العباسي البغدادي ، الحبشي الأم مولده في ربيع الأول سنة تسع وثمانين وأربعمئة ، وسمع من أبي الحسن بن العلاف ومن مؤدبه أبي البركات السبيي ، وبوبع بالإمامة في السادس عشر من ذي القعدة سنة ثلاثين وخمسائة ، قال ابن الجوزي : مرض المقتفي بعلّة التراقي ، وقيل : بدمل في عنقه ، فتوفي في الثاني من ربيع الأول سنة خمس وخمسين وخمسائة وله ست وستون يوماً ، وكذا مات أبوه بعلّة التراقي / ينظر ترجمته في ، سير اعلام النبلاء ، شمس الدين بن أحمد بن عثمان الذهبي ، 400/2 .
- 60 (ديوان حيص بيبص ، 47 /3 .

المصادر والمراجع

- أبو الطيب المتنبي وظواهر التمرّد في شعره ، د. زهير غازي زاهد ، منشورات عالم الكتب ، بيروت ، ط1 ، 1986 .
- إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، د. يوسف وغليسي ، ط1 الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت 2008 م .
- أعيان الشيعة ، محسن الأمين ، تحقيق وإخراج حسن الأمين ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت – لبنان (د . ط / د . ت) .



- آفاق النظرية الأدبية المعاصرة (بنويوة أم بنيويان)، مجموعة من الباحثين تحرير وتقديم فخري صالح ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، ط1 ، 2007 م .
- الإنسان في عصر ما بعد الحداثة ، د. رشيد الحاج صالح ، منشورات دائرة الثقافة والاعلام ، الشارقة ، ط1 ، 2013 م .
- البداية والنهاية ، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت774هـ) تحقيق علي شيري ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ط1 ، 1988 م .
- الذهب المسبوك في تحقيق روايات غزوة تبوك ، أبو محمد عبد القادر بن حبيب الله بن كورو عبد القادر بن حبيب الله بن كورو بن سيد السندي (ت 1418 هـ) ، مطابع الرشيد المدينة المنورة ، المملكة العربية السعودية .
- السرد العربي القديم ، الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل ، د. ضياء الكعبي ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 2000 م .
- السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام ، حياة عمامو ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2014 م .
- الشاعر والسلطة ، د. أحمد عبد الحي ، منشورات إيتراك للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2004 م .
- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) ، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393 هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، ط4 ، 1987 م .
- العين ، خليل بن أحمد الفراهيدي ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت 2003 م ، ط2 دار الكتب المصرية ، القاهرة 1996 م .
- الغلو في الدين (نشأته موقف الإسلام من مسائله) ، علي بن عبد العزيز الشبل ، دار الشبل للنشر ، الرياض ط1 ، 1996 م .
- القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحابثة ، أحمد يوسف ، ط1 ، الدار العربية للعلوم - بيروت 2007 م .
- الكامل في التاريخ ، ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم الشيباني (ت 630 هـ) ، منشورات دار صادر بيروت (د. ط) 1966 م .
- المذاهب الفلسفية المعاصرة ، سماح رافع محمد ، مكتبة مدبولي مصر ، 1973 م .
- المعجم الفلسفي ، جميل صليبي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت (د. ط) 1982 م .
- المقامات (السرد والأنساق الثقافية) ، د. عبد الفتاح كيليطو ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 2001 م .
- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت597 هـ) تحقيق محمد عبد القادر عطا ، مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 1412 هـ - 1992 .
- الموسوعة العربية العلمية ، مجموعة من المؤلفين ، الناشر مؤسسة أبحاث الموسوعة للنشر والتوزيع ، ط2 ، 1419 - 1999 م .
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي ، أبو المحاسن جمال الدين (ت 874 هـ) ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دار الكتب مصر .
- النظرية والنقد الثقافي ، د. محسن جاسم الموسوي ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 2005 م .
- النقد الثقافي : قراءة في الأنساق الثقافية العربية ، د. عبد الله الغدامي ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2005 م .
- أمالي المرتضى (غرر الفوائد وذُرر القلائد) للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت436 هـ) ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ، ط1 ، 1954 م .
- تمثيلات الآخر صورة السرد في المتخيل العربي الوسيط ، د. نادر كاظم ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بغداد 2013 م .
- خريدة القصر / قسم شعراء مصر ، عماد الدين الاصفهاني (تحقيق أحمد أمين ، وإحسان عباس ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، ط1 ، القاهرة 1951 م .
- ديوان حيص بيبص ، شهاب الدين أبو الفوارس سعد بن محمد بن سعد بن الصيفي التميمي البغدادي المعروف بـ (حيص بيبص) ، (ت574 هـ) تحقيق مكي السيد جاسم ، وشاكر هادي شكر ، منشورات وزارة الاعلام ، العراق 1974 م .
- سير أعلام النبلاء ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748 هـ) ، تحقيق وإخراج وتعليق شعيب الأرنؤوط ، ومحمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط4 ، 1986 م .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ابن العماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري الدمشقي (ت1089 هـ) ، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط ، دار ابن كثير ، دمشق ، ط1 ، 1991 م .
- طبقات الشافعية الكبرى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (تحقيق محمود محمد الطناحي ، وعبد الفتاح محمد الحلو ، مطبعة عيسى الباني وشركاه ، مصر ط1 ، 1964 م .
- عصر البنيوية ، إديث كريزويل ، تر: جابر عصفور ، ط1 ، دار سعاد الصباح ، الطويت 1993 م .



- فوات الوفيات ، محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن الکتبي (ت764هـ) ، المجلد لأول ، دار الکتب العلمية بیروت ، لبنان . تحقیق الدكتور إحسان عباس .
- في لغة الشعر ، د. إبراهيم السامرائي ، دار الفكر عمان (د.ط / د.ت) .
- کتاب الصناعتين (الكتابة والشعر) ، أبو هلال الحسن بن سهل العسكري (ت395 هـ) ، تحقیق علي بن محمد البجاوي ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الکتب العربية ، ط1 ، 1952 م .
- لسان العرب ، ابن منظور ، تحقیق أمين محمد عبد الوهاب ، ومحمد الدق العبيدي ، ج14 ، دار إحياء التراث العربي ، بیروت ط3 ، 1999 م .
- مدخل إلى علم السياسة ، د. عصام سليمان ، بیروت دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع ، 1989 م .
- مدخل إلى نظرية الأنساق ، نیکلاس لومان ، ترجمة فهمي حجازي ، مراجعة وتدقيق رامز ملا ، دار الجمل بغداد ، ط1 2010 م .
- معجم الأدباء (إرشاد الأريب في معرفة الأديب) ، شهاب الدين أبو عبد الله الرومي الحموي (ت626هـ) ، تحقیق إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي ، بیروت ط1 ، 1993 م ، ودار صادر بیروت ط1 ، 1955 م .
- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ، سعيد علوش ، ط1 ، دار الکتب اللبنانی - بیروت 1985 م .
- ميشال فوكو الفرد والمجتمع ، حسين موسى ، دار التنوير ، تونس 2009 م .
- نقد الشعر ، لأبي الفرج قدامة بن جعفر (ت377هـ) ، تحقیق ، د. محمد عبد المنعم خفاجي ، دار الکتب العلمية بیروت (د.ط / د.ت) .
- نقد ثقافي أم نقد أدبي ، عبد النبي أصطيف ، دار الفكر المعاصر ، بیروت ، ط1 ، 2004 م .
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلکان (681 هـ) ، منشورات دار الثقافة ، لبنان (د.ط / د.ت) .

الدوريات:

- تجليات الأنا الشعرية بدلالة الآخر (قراءة في شعر فدوى طوقان) ، د. فليح مضحي أحمد السامرائي ، ود. شفاء محمد عبد الله ، مجلة جامعة المدينة العالمية ، ع14 ، 2015 م .
- ثنائية الأنا والآخر ، الصعاليك والمجتمع الجاهلي ، عبد الله بن محمد ، مجلة التراث العربي ، ع120 - 121 ، 2011 م .
- شعر كثير عزة (قراءة في الأنساق الثقافية المضمرة) د. جميل بدوي الزهيري ، 104 ، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية ، ع10 ، 2012 م .

الرسائل والاطاريح :

- الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي (شعراء الحواضر أنموذجاً) ، بيداء ناصر زيارة (رسالة ماجستير) ، كلية الآداب / الجامعة المستنصرية 2013 م .
- الأنساق الثقافية في شعر الفقهاء (247 - 656 هـ) أطروحة دكتوراه ، زينب علي حسين الموسوي ، جامعة القادسية / كلية الآداب 2017 م .
- سلطة اللغة وسلطة الشعر عند النقاد والشعراء النقاد الرواة في العصر الحديث ، حميدي نور الدين (رسالة ماجستير) كلية الأدب واللغات ، جامعة منتوري ، قسنطينة 2007 م .
- علاقة المثقف بالسلطة عند ناصيف نصار ، الوردي حيدوسي (رسالة ماجستير) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة الأخوة منتوري ، قسنطينة 2012 م .

شبكة الانترنت :

- النقد الثقافي بين المطرقة والسندان ، جميل حمداوي www.diwanalarab.com .
- بين السلطة والتسلط ، دراسة تحليلية ، علي أسعد وطفة (pdf 0hpalsu lta) .