الملّخص:

تقف الدّراسة على المساءلات النّسقيّة في معلّقة امرئ القيس ومعلّقة عمرو بن كلثوم، معتمدةً على عددٍ من النّظريّات؛ من أهمّها الدّراسات الثّقافيّة وما بعد الكولونياليّة (الاستعماريّة)، والهمينة، إنْ سياسيّةً، وإنْ ذكوريّةً، متّبعةً المنهج الوصفيّ التحليليّ، كما تناقش عددًا من آراء منظّري النقد الثقافيّ، وتقف على عددٍ من آراء القدماء حول قضايا متباينةٍ في المعلّقتين كاشفةً عن قيمة النقد الثقافيّ في تجليتها.

وتهدفُ إلى إعادة قراءة المعلّقتين بعَدِّهما مجموعةً من النظم الثقافيّة أنتجها مركزانِ سياسيّانِ استنادًا إلى نظريّة المضمر النسقيّ في النقد الثقافيّ، ومن ثَمّ تقدّم صورةً أنموذجًا، أو مثالًا للسياسيّ المُهيمِن المُمارس لحقّ الخطاب والتذكّر في تعامله مع القبيلة والمرأة.

وتنشطر الدراسة إلى شطرينِ أساسينِ؛ النظريّة والإجراء، ويتفرّع عن الشطر النظريّ حديثٌ عن الهيمنة، وما بعد الاستعماريّة، والنسق الثقافيّ، بهدف رسم الإطار الذي ستسير عليه القراءة، ويتفرّع عن الشطر الإجرائيّ نسقانِ مهمّانِ، هما؛ استدعاء الذاكرة، والهيمنة بين الذكورة والطبقيّة.

Abstract:

The study attempts to find out the systematic questions in the mu'allaqat of Imru' al-Qais and Amr ibn Kulthum, relying on a number of theories, perhaps the most important of which are cultural, post-colonial, and hegemonic studies, whether political or masculine.

The study follows the approach of cultural and systematic theory that focuses on the text's systemic boundaries rather than the linguistic and literary boundaries.

The study concludes that Imru' al-Qais and Amr can re-read their poetry in terms of their being political, no matter how different their poetic purposes may be, based on their influence on their cultural and political environment, it concludes by presenting a model or example of the dominant politician practicing the right to speech and memory.

مقدِّمة:

بعد أن أصبحت المناهج الحديثة تقرأ النصوص الأدبيّة بوصفها جماليّاتٍ بلاغيّةً، تملّك عددًا من النقّاد هاجسٌ مِلحاحٌ مُنبئٌ عن ضرورة ربط النصّ بمحيطه الثقافيّ، وعدم عزله عنه؛ فيقول عن هذا الهاجس فينسنت ليتش Vincent Leitch: "إنّ النّقّاد جميعًا ركّزوا على النّصّ الأدبيّ بعَدِّه كائنًا جماليًّا مستقلًّا، ومنعوا صراحةً النّقّاد من ربطه بالمجتمع، أو التّاريخ، أو علم النّفس، أو الاقتصاد، أو السّياسة، أو الأخلاق" (Leitch، 2014، 1).

وتطوّر هذا الهاجس، بل قد تطرّف عند قومٍ آخرين مطالبين (بموت) النقد الأدبيّ، كما عند تيري إيغلتون Terry Eagleton الذي هاجم في كتابه "نظريّة الأدب" النّظريّة الأدبيّة، فتساءل ساخرًا: "ما هو الغرض من النّظريّة الأدبيّة؟ لماذا نزعج أنفسنا بها أصلًا؟ أليس في هذه الدّنيا قضايا أعظم شأنًا من السّنن، والدّالّات والذّوات القارئة؟" (إيغلتون، 1995، 325).

ومع هذه الهواجس النقديّة التي تدعو إلى ربط النصّ بواقعه، والأديب بمجتمعه، ظهر عددٌ من النظريّات الثقافيّة، منها التاريخانيّة الجديدة، وما بعد الكولونياليّة (الاستعماريّة)، والنقد الثقافيّ، وتستفيد هذه النظريّات من واقع النصّ، وإن تضمّن قبحيّاتٍ ثقافيّةً، غاضّةً النظر عن جماليّاته الأدبيّة والبلاغيّة، وفيما يأتي من الشطر النظريّ للبحث حديثٌ عن بعض هذه الطروحات.

ويستفيد البحث من عددٍ من الأفكار الثقافيّة، مؤكّدًا ربط معلّقتي امرئ القيس وعمرو بن كلثوم بواقع الشاعرين السياسيّ؛ فهو يبدأ قراءة المعلّقتين آخذًا بعين الاعتبار أنّ من قالهما سياسيٌّ/ مركزٌ، له سطوةٌ على من حوله، ولا يعالج البحث هاتين المعلّقتين معالجةً فنّيّةً، بل يكترث للوقوف على مظهرٍ واحدٍ فيهما، يتمثّل بالتذكّر وأثره في واقعيهما.

ويهدف البحثُ إلى إنتاج قراءةٍ جديدةٍ للمعلّقتين تربطهما بواقع الشاعرين سياسيًّا، والكشف عن الأنساق المضمرة التي تتأتّى من هذه القراءة، على مستوى التذكّر، ومستوى حضور نسق الأنثى، مُستعينًا بطروحات أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci والنظريّة ما بعد الكولونياليّة عن الهيمنة والهيمنة الذكوريّة.

وتتمثّل أهميّة البحث في كونه يقرأ النصّ والمجتمع الذي تلقّى هاتين المعلّقتين على نحوٍ من القدسيّة، وتعامل معهما على مدار قرونٍ غاضًّا النظر عن أنساقهما المضمرة، فيسعى إلى تقديم قراءةٍ تتلاءم مع الأنساق التي سيجري عرضها والبحث فيها.

ويفترض البحث، استنادًا إلى ربط المعلّقتين بواقعهما، الآتي:

- أنّ الملامح السياسيّة في شعر امرئ القيس وعمرو بن كلثومٍ من الممكن تجليتها على أنّها نسقٌ مضمرٌ في مختلف الأغراض الشعريّة عندهما.
- أنّ الهيمنة، والسطوة التي تُمنَح للمركز، يُمكِن أن تنسحب على واقع المركز كاملًا، كما في تعامل المركز السياسيّ مع الأنثى، كما سيأتي.
- أنّ عددًا من تصرّفات المركز يمكن تبريرها لمركزيّته، كما في حضور الغزل الصريح عند امرئ القيس وعمرو بن كلثومٍ في عددٍ من المواضع في المعلّقتين.

وينتهج البحث المنهج الوصفيّ في عرض النصوص ووصف الظواهر المحيطة به، والمنهج التحليليّ في قراءة هذه النصوص قراءةً ثقافيّةً تعتمد على النظم النسقيّة في المعلّقتين، والحديث عن هذه القراءة متشعّبٌ وطويلٌ، لذلك، أُفرد له جانبٌ من جوانب البحث.

وثَمّ دراساتٌ سابقةٌ حاولت الكشف عن جوانب في معلّقتي امرئ القيس وعمرو بن كلثومٍ يحاول البحث الكشف عنها، منها:

- "معلّقة امرئ القيس، رؤية جديدة" للأكاديميّ عبد الكريم الخضيرات، ويختلف البحث عن هذه الدراسة بالمنهج المتّبع؛ فهو عند خضيرات فنّيٌّ تحليليّ نفسيّ، ويختلف في منطلقات القراءة والفرضيّات؛ فيفترض خضيرات أنّ مبعث هذه المعلّقة مقتل والد امرئ القيس، أمّا هذا البحث فيرى أنّ المعلّقة خطابٌ سياسيٌّ مبنيٌّ على سلطة امرئ القيس وحكمه (الخضيرات، 2022، 464–482).
- "قيم جمال المرأة في معلّقة امرئ القيس" للأكاديميّ أحمد حلبي، ويختلف البحث عن هذه الدراسة بأنّ هذه الأخيرة توقّفت عند حدود النسق الظاهر للنصّ الأدبيّ الجماليّ، فيما يتعلّق بالمرأة، ولم تتجاوز أعتاب هذا النسق، أمّا هذا البحث، بمنهجه المتّبع، فيتعدّى الحواجز الظاهرة إلى المضمرة في تعامل امرئ القيس مع المرأة (الحلبي، 2021، 57–79).
- "نسقا الفحولة والقوّة في معلّقة عمرو بن كلثومٍ" للأكاديميّ عبد الله الجوزيّ، وتتّفق الدراسة والبحث معًا في المنهج المتّبع، ولكنّهما تختلفان في الغايات والمنطلقات، فدراسة الجوزيّ تعتمد على إظهار نسقين أساسين في معلّقة عمرو بن كلثوم تُعالجهما على طول القراءة، أمّا هذا البحث فينطلق من كون عمرو ابن كلثومٍ سياسيًّا، شعرُه كلّه خطابٌ سياسيٌّ حتّى لو كان في الجانب الغزليّ، واكتراث هذا البحث لنسق التذكّر وإثبات خطره في صناعة ذاكرة القبيلة (الجوزيّ، 2020، 575–598).

وينشطر البحث إلى شطرٍ نظريٍّ يعالج فيه تاريخ مصطلح الهيمنة وقبساتٍ عن عددٍ من مصطلحات ما بعد الكولونياليّة، جامعًا لهذه المصطلحات تحت مظلّة النسق الثقافيّ، وإلى شطرٍ إجرائيٍّ يعالج فيه نسق استدعاء الذاكرة عند السياسيّ الذي يمتلك حقّ التذكّر، ونسق الهيمنة بين الذكورة والطبقيّة؛ فيسحب هيمنة المركز من محيطه السياسيّ إلى محيطه النسائيّ.

1. في المنهج والنّظريّة

تستفيد قراءة البحث لهاتين المعلّقتين من مواردَ ثقافيّةٍ عدّةٍ، ولعلّه من المهمّ الوقوف على عددٍ من أفكار النّظريّة الثّقافيّة وِقفةً عَجلى.

- الهيمنة

تقف القراءة على عددٍ من الأفكار الّتي صيغت حول مفهوم الهيمنة، ومن أهمّها ما صاغه حولها المفكّر الماركسيّ أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci؛ فهي عنده ممارسةٌ سياسيّةٌ تطبّقها المجموعة المسيطرة على المجموعة المسيطر عليها في أيّة مرحلةٍ من التّاريخ، وتتعشّقها هيمنةٌ ثقافيّةٌ، أو أخلاقيّةٌ، أو معرفيّةٌ (Hoare، د. ت، 119)، واستفاد من هذا التّعريف المفكّرُ الماركسيّ رايموند ويليامز Raymond Williams فبيّن أنّها ليست مجرّد توجيهٍ فكريٍّ، بل مجموعةٌ كاملةٌ من الممارسات الثّقافيّة الانتقائيّة الّتي تلقّنها المؤسّسات التّعليميّة لطلبتها، كون هذه المؤسّسات اللّبنة الطّيّعة الّتي بها تتشكّل ذهنيّة المجتمع، وهذه الانتقاءات تُؤخذ من ممارساتٍ محدّدةٍ من الماضي، وَفق ما ترتضيه القوّة المهيمنة، فتصبح اللّبنة الطّيّعة تمثالًا لا يقوى على التّحرّر من صَنَميّته (Williams، 2020).

- ما بعد الاستعماريّة (الكولونياليّة)

تتعدّد مشارب النّظريّة ما بعد الاستعماريّة وتتنوّع، ولكنّها تقوم على ثلاثة مفكّرين تحديدًا؛ إدوارد سعيد ومشروعه الأشهر "الاستشراق"، مع عددٍ آخر من مشاريعه الّتي لم تنل حظًّا مثل الاستشراق، وغياتري سبيفاك Gayatri Spivak الّتي نظّرت لمفهوم التّابع، وأخيرًا، هومي بابا Homi Bhabha الّذي طوّر مفهوم الهُجنة حتّى أصبح يشير إليه، وفيما يأتي بيانٌ حول أفكار سعيد وسبيفاك اللّذين سيتغذّى البحث على أطروحاتهما بَعدًا.

عند الحديث عن الدّراسات ما بعد الاستعماريّة، فإنّ الأعناق تشرئبّ إلى إدوارد سعيد، الّذي على يديه تمتّعت نظريّة ما بعد الاستعمار بأضواء الشّهرة، وسعيد روّض مفهوم "الهيمنة" في كتابه "الاستشراق"، متّكئًا على رؤية غرامشي للمجتمعَين؛ المدنيّ، الّذي تمثّله المؤسّسات البريئة، بحسب تعبيره، مثل المدارس، والعائلات، والنّقابات، وغيرها، والسّياسيّ الّذي تمثّله مؤسّسات الدّولة، مثل الجيش، والشّرطة، وغيرها، ويمارس المجتمع الأخير على المجتمع الأوّل سلطةً ثقافيّةً لا تتحقّق بالسّيطرة، وإنّما بالرّضا، ومن ثَمّ يخرج مجتمعٌ له ممارساتٌ ثقافيّةٌ محدّدةٌ تتغلّب على غيرها، وهذه "الزّعامة" الثّقافيّة هي الهيمنة (سعيد، 2006، 51).

وهيّأت الهيمنة الثّقافيّة على الشّعب الأوروبيّ لاستمراريّة الاستشراق، فطروحاتٌ مثل طروحات دنيس هاي Dennis Hay لما سمّاه "فكرة أوروبّا"، الّتي قصد بها الفكرة الجماعيّة الّتي تحدّد هُويّة الأوروبيّين بضمير "نحن"، وفي المقابل، تفرّق بينهم وبين "الآخرين" غير الأوروبيّين جميعًا، تجعل الأوروبيَّ مُهيمَنًا عليه ثقافيًّا؛ ذلك باعتقاده بالتّفوّق على الشّعوب والثّقافات غير الأوروبيّة، ومن ثَمّ تسير الأطروحات الأكاديميّة الاستشراقيّة، الّتي تحتقر الشّرق وتحتلّه، مطمئنَّةً في ذهنيّة الشّعب الأوروبيّ (سعيد، 2006، 51).

وفي ظلّ تكاثر الدّراسات ما بعد الاستعماريّة، تطوّر مصطلحٌ آخر عند المنظّرة الهنديّة غياتري سبيفاك، وهو التّابع، في مقالٍ لها بعنوان (هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟)، ووظّفت سبيفاك مفردة التّابع لتشير إلى المرأة الّتي لا يكاد يكون لها وجودٌ في السّرديّات التّاريخيّة للهند، ولا في حركات التمرّد النّضاليّة؛ فالمرأة تُمارس عليها الهيمنة السّياسيّة من جهةٍ، وتمارس عليها الهيمنة الذّكوريّة من جهةٍ أخرى، وحسب تعبيرها، تقبع المرأة بعمقٍ ازدواجيٍّ في الظّلّ، وقد عرضت سبيفاك عددًا من الممارسات بحقّ المرأة في الهند، منها طقس السّاتي الّذي تحرق فيه المرأة نفسها بعد وفاة زوجها، إشارةً إلى إخلاصها من جهةٍ، وإلى عجزها عنْ الاِستمرار من دونه من جهةٍ أخرى، وتطرح قصّةً أخرى لشابّةٍ تبلغ سبعة عشر عامًا شنقت نفسها في مدينة كالكوتا، من دون أن

يُعرف السّبب، وكانت في مرحلة الحيض، لذا، ليس من الممكن القول إنّها انتحرت خوفًا من كونها حبلى بصورةٍ غير شرعيّةٍ، وبعد احتقاب السّنوات أيّامَها، اكتشف أهلها أنّها كانت عضوًا مشاركًا في الكفاح المسلّح من أجل استقلال الهند، وطُلب إليها أن تغتال سياسيًّا حتّى تكون أهلًا للثّقة، ولاتَ حين مواجهةٍ، فقتلت نفسها (Spivak، 2020).

وظهور مفهوم التّابع[1] بمعنى المُهيمَن عليه، لم ينقدح زناده عند سبيفاك؛ فقد نفخ غرامشي في روحه قبلًا، واستخدمه إشارةً إلى كلّ مَن يقع تحت هيمنة الطّبقات الحاكمة، وعُني غرامشي بالكتابة عن هؤلاء التّابعين؛ لأنّ التّاريخ الّذي يُكتب، عادةً، هو تاريخ الدّولة الّتي تديرها الطّبقات الحاكمة، ومن ثَمّ فإنّه تاريخٌ للطّبقة الحاكمة أيضًا، وفي الوقت نفسه، لا ينظر أحدٌ إلى أولئك التّابعين معَ أنّ تاريخهم، بحسب غرامشي، لا يقلّ تعقيدًا عن تاريخ الطّبقات الحاكمة، ويرى غرامشي أنّ تاريخ التّابعين متشظٍّ، ومتفكّكٌ؛ لأنّهم مرتهنون بتطلّعاتهم من جهةٍ، وخاضعون لهيمنة الدّولة من جهةٍ أخرى، فلا يفكّرون إلّا بطريقة تفكيرها، ولذلك، يصعب عليهم الانعتاق من أغلال الهيمنة المُمارَسة عليهم؛ لقلّة الإمكانات الّتي تساعدهم على الوصول إلى الوسائل الّتي بها يستطيعون تمثيل نفسهم (أشكروفت، وتيفين، وجريفيث، 2010، 319).

- النّسق مُهيمِنًا ثقافيًّا

يعدّ النّسق الثّقافيّ أحد أهمّ مصطلحات النّقد الثّقافيّ، وهو مصطلحٌ معقّدٌ وشائكٌ؛ فممّا أخذه الأكاديميّ عبد النّبي اصطيف على الغذّامي أنّ الأخير لم تسعفه منهجيّة النّقد الثّقافيّ في إيجاد تعريفٍ للنّسق، قائلًا: "لستُ أدري كيف يمكن أن يتابع القارئ محاجّة الغذّامي وهو يصول ويجول في دفاعه المستميت عن هذا المجهول،

---

[1] تُرجمت كلمة Subaltern في كتاب (دراسات ما بعد الكولونياليّة المفاهيم الرّئيسيّة) بمعنى (المهمّش)، وهي لا تختلف عن التّابع، ولكنّ لفظ التّابع اكتسب شهرةً أكاديميّةً في الدّرس ما بعد الاستعماريّ. (أشكروفت، وتيفين، وجريفيث، 2010، 319).

أو النّسق، دون أن يسعفه ولو بتعريفٍ بسيطٍ ييسّر عليه صحبته في كفاحه من أجل النّقد الثّقافيّ" (اصطيف، والغذّامي، 2004، 189)، غير أنّ الغذّامي عرض للنّسق طويلًا، وحدّد مفهومه بوظيفته، وهذا هو القصد من قوله: "يتحدّد النّسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرّد..." (الغذّامي، 2005، 77)؛ فلا أهمّيّة للتّعريف المجرّد للنّسق، حسب رؤيته، إنّما أهمّيّته في الوظيفة المحدّدة الّتي يؤدّيها، وذلك عند تعارض خطابين؛ أوّلهما خطابٌ ظاهرٌ، وثانيهما خطابٌ مضمرٌ ينسخ الخطاب الأوّل، ويلغيه (الغذّامي، 2005، 77).

ومع ذلك، فإنّ عددًا لا بأس به من الباحثين حاولوا تعريف النّسق، والتقّوا حول مفهومه باختلاف الدّلالات والأفكار، فأصبح للنّسق ما يتجاوز العشرين تعريفًا (مفتاح، د. ت، 158)، غير أنّ هناك نواةً مشتركةً بين هذه التّعريفات، وهي "أنّ النّسق مكوّنٌ من مجموعةٍ من العناصر، أو من الأجزاء الّتي يترابط بعضها ببعضٍ مع وجود مميّزٍ، أو مميّزاتٍ، بين عنصرٍ وآخر" (مفتاح، د. ت، 158)، وقد بذل كاظم جهدًا كبيرًا في محاولة تعريف النّسق؛ فهو قرينٌ بالأيديولوجيا، وقرينٌ بالدّين (كاظم، 2004، 94)، وتناول بُعدًا آخر في تعريف النّسق الثّقافيّ، يتعلّق بوظيفته التّحكّميّة في سلوك الأفراد (كاظم، 2004، 97).

2. **الإجراء/ نسق استدعاء الذّاكرة**

- في معلّقة امرئ القيس:

يرى جملةٌ من المؤرّخين والنّقّاد أنّ مفتاح معلّقة امرئ القيس يختبئ في "دارة جلجل" وأحداثها (الأنباريّ، د. ت، 14–15)' ويرى آخرون أنّ القصّة مشكوكٌ فيها (الطيّب، 1989، 4/288)، ومهما يكن من أمرٍ، فإنّه، وَفق المنهج البحثيّ المتّبع، يجد البحث أنّ "دارة جلجل" منشقّةٌ من أصلٍ أكبر منها، وهذا الأصل يتدثّر بكلمة

"ذكرى" في البيت الأوّل؛ فدارة جلجل، وغيرها من الأحداث المذكورة، جميعًا تنطوي تحت عمليّة التّذكّر، علمًا أنّ التّذكّر ممارسةٌ سلطويّةٌ، ولا يمارسها إلّا المهيمن؛ فالتّاريخ المكتوب تاريخ الطّبقة الحاكمة، لا المحكومة.

وفي المعلّقة، يبدأ امرؤ القيس وظيفته السُلطويّة بتمثيله عالمًا لذاته ولتابعيه؛ وذلك عند قوله (الأنباريّ، د. ت، 15): (الطّويل)

قِفا نَبْكِ مِنْ ذِكْرى حَبيبٍ وَمَنْزِلِ بِسَقْطِ اللِّوى بَيْنَ الدَّخولِ فَحَوْمَلِ

وهذا العالم المختلق في معلّقته لم يستطع النّقّاد يومًا الفكاك من قيده؛ فامرؤ القيس صنع من نفسه ذاكرةً ومتخيّلًا يجعل المتلقّي يستبق الأحكام تجاهه بأثرٍ من ذلك المتخيّل، وبهذه الوظيفة، استطاع امرؤ القيس التّحكّم بذهنيّة المتلقّي، باستخدامه كلمة "ذكرى"، الّتي عليها قامت المعلّقة كلُّها، ومن ثَمّ، قام حكمٌ غير قليل عليه.

وبحسب عليمات، إنّ "الذّات الشّاعرة تستذكر آنيًّا تلك الأحداث الّتي لا يمكن أن تنمحي من ذاكرتها، لتتّخذ منها منطلقًا لاستعادة ذلك المجد السّلطويّ الماضويّ" (عليمات، 2015، 34)، مخالفًا بذلك كلّ مَن يشتغل في الحديث عن لهو امرئ القيس وغزله (أبو ديب، 1986، 114–115).

ولا يتوقّف استدعاء الماضي عند امرئ القيس حول الوقوف على رسمٍ دارسٍ لحبيبٍ مُغرقٍ في التّنكير، بل يمتدُّ ليشمل خمسة أيّامٍ؛ عند قوله (الأنباريّ، د. ت، 32):

أَلا رُبَّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنّ صالِحٍ وَلا سِيَّما يومٌ بِدارَةِ جُلْجُلِ

وقوله (الأنباريّ، د. ت، 33):

وَيـوْمَ عَـقَـرْتُ لِـلْـعَـذارى مَـطِـيَّـتـي فَـيـا عَـجَـبًـا لـرَحْـلِـهـا الـمُـتَـحـمَّـلِ

وقوله (الأنباريّ، د. ت، 36):

وَيَـوْمَ دَخَـلْـتُ الـخِـدْرَ خِـدْرَ عُـنَـيْـزَةٍ فَـقـالَـتْ لَـكَ الـوَيْـلاتُ إنّـكَ مُـرْجِـلـي

وقوله (الأنباريّ، د. ت، 42):

وَيَـوْمًـا عَـلـى ظَـهْـرِ الـكَـثـيـبِ تَـعَـذَرَتْ عَـلَـيَّ، وَآلَـتْ حَـلْـفَـةً لَـمْ تَـحَـلَّـلِ[2]

وبهذه الأيّام، صاغ امرؤ القيس شخصيّته الّتي تناقلها النّقّاد والشّرّاح جيلًا بعد جيلٍ، وعند النّظر في مضمرات هذه الأيّام، فإنّه يتكشّف للمتلقّي عددٌ من الأنساق الثّقافيّة السُّلطويّة؛ فامرؤ القيس ظفر بيومٍ صالحٍ مع الفتيات، وهذا الصّلاح، ليس المتعارف عليه عند المتلقّي؛ فهو مرتبطٌ بكلّ شيءٍ ما خلا الصّلاح[3].

ويخصّ امرؤ القيس يوم دارة جلجل بالحديث، وإن اختُلف حول تفاصيل محدّدةٍ من أحداثه، فإنّ امرأ القيس يُثبت جزءًا دالًّا من المعلّقة يتناول حضور العذارى، وحتّى يُنصَف حضور العذارى في قوله (الأنباريّ، د. ت، 33-35):

وَيَـوْمَ عَـقَـرْتُ لِـلْـعَـذارى مَـطِـيَّـتـي فَـيـا عَـجَـبًـا مِـنْ رَحْـلِـهـا الـمُـتَـحـمَّـلِ
فَـظَـلَّ الـعَـذارى يَـرْتَـمـيـنَ بِـلَـحْـمِـهـا وَشَـحْـمٍ كَـهُـدَّابِ الـدِّمَـقْـسِ الـمُـفَـتَّـلِ[4]

---

[2] آلت: حلفت. لم تَحلَّلْ: لم تستثنِ، فلم تقلْ إنْ شاء الله فترجع إليه.

[3] دليل ذلك قوله: (الطويل)

تـذَكَّـرْتُ أَهْـلـي الصّـالـحـيـنَ، وَقَـدْ أَتَـتْ عَـلـى خَـمَـلـى خُـوصُ الـرِّكـابِ وَأَوْجَـرا

وكان كلامه قبل هذا البيت عن الغرائر الّتي في كنٍّ وصونٍ. (امرؤ القيس، د. ت، 61).

[4] الهُدّاب، والدِّمَقْس: الحرير.

فإنّه من المهمّ الإشارة إلى تطبيقات النّسويّة وتعريفاتها عند النّظر إلى الأعمال الأدبيّة؛ ومن ذلك تعريف ليسا ماريا هوجلاند Lisa Maria Hoagland للنّسويّة بقولها إنّها "نوعٌ من الإلمام بأدوات المعرفة، وأسلوبٌ لقراءة النّصوص والحياة اليوميّة من موقفٍ معيّنٍ" (ليبيهان، 2002، 195)، وموقف امرئ القيس مع النّسوة يتكشّف عن ظلالٍ ثقافيّةٍ تحتاج إلى تسليط الضّوء حولها، وتتمثّل هذه الظّلال في الآتي:

- اختيار امرئ القيس للعذارى بصيغة الجمع له دلالةٌ حسّيّةٌ مثيرةٌ لذلك الشّابّ الّذي عاش مُشبعًا رغباته كلّها؛ فتعامله مع العذارى رهينٌ بسعادته، وقبلًا كان تعامله مع الأُمّين رهينًا بالبكاء وفيض الدّموع، ساعة قوله (الأنباريّ، د. ت، 27-31):

كَدَأْبِكَ مِنْ أُمِّ الحُوَيْرِثِ قَبْلَهَا وَجارَتِها أُمِّ الرَّبابِ بِمَأْسَلِ[5]
إذا قامَتا تَضَوَّعَ المِسْكُ مِنْهُما نَسيمَ الصَّبا جاءَتْ بِرَيّا القَرَنْفُلِ
ففاضَتْ دُموعُ العَيْنِ مِنّي صَبابَةً عَلى النَّحرِ حتّى بَلَّ دَمْعِيَ مِحْمَلي

فحضور الأُمّينِ حضورٌ غير إيجابيٍّ قائمٌ على استلاب الدّموع، والتّأثير بالمركز، بدلًا من أن تتأثّر الأمّان به.

- ينسب امرؤ القيس المطيّة الذّبيحة إلى نفسه دالًّا بذلك على أنّه المركز، وبذلك أصبح حضور امرئ القيس إيجابيًّا وفاعلًا؛ فالعذارى التّابعات يتأثّرن بالمركز، ويعتمد وجودهنّ الحيويّ على ناقته، وكان حضور الأُمّين قبلًا حضورًا سلبيًّا.

---

[5] مأسل: موضعٌ.

– يرسم امرؤ القيس في قوله "يرتمين" صورةً حسّيّةً غايةً في الطّرافة، والإشباع الشّهوانيّ، كما أنّه يشير بالفعل "ظلّ" إلى تنامي فاعليّة المركز/ الملك السّياسيّ.

– لحضور تناول الشّحم بُعدٌ حسّيٌّ آخر؛ إذ إنّه من المحبّب امتلاء المرأة حيث يجب أن تمتلئ، ومن ذلك ما قاله طرفة بن العبد في معلّقته[6].

أمّا يوم امرئ القيس الرّابع فهو مرحلةٌ انتقاليّةٌ من مُطلق النّسوة إلى امرأةٍ واحدةٍ، ومن مساحةٍ ممتدّة الأفق إلى مساحةٍ لا تكاد تتّسع لواحدٍ، فظهر بهذا المكان المكثّف صراعٌ بين المركز والتّابع ينتهي بانتصار المركز، وينحصر دور التّابع/ عنيزة في قوله: "لك الويلات، إنّك مرجلي"، وفي هذا الشّطر دلالتان:

– قول التّابع "لك الويلات" هو نوعٌ من التّمنّع المُبتذل، ويزيد من شبقيّة المركز تجاه التّابع.

– وقوله "إنّك مرجلي" تمنّعٌ واقعيٌّ لأجل الازدحام المكانيّ، فجمع التّابع سببين لابتعاد المركز عنه، ومع ذلك، تمترس المركز بآليّات مركزيّته حين أمر التّابع بإرخاء الزّمام.

وفي اليوم الخامس يظهر تمنّعٌ حقيقيٌّ عند التّابع، مع الاستناد إلى الثّابت الدّينيّ بحلف اليمين حتّى لا يكون اقترابٌ، ولكنّ النّتيجة تنتهي لصالح الشّاعر، ساعة قوله (الأنباريّ، 48):

وَبَـيْضَـــــةِ خِـدْرٍ لا يُـرامُ خِـبـاؤُهـا تَـمَتَّـعْـتُ مِنْ لَـهْوٍ بِـهـا غَـيْرَ مُـعْـجَـلِ[7]

---

[6] يُقصد قوله: (الطّويل)

وَتَـقْـصُـــيـرِ يَـوْمِ الـدَّجْـنِ، وَالـدَّجْـنُ مُـعْـجِـبٌ بِـبَـهْـكَـنَـةٍ تَـحْـتَ الـطِّـرافِ الـمُـعَـمَّـدِ

(الأنباريّ، د. ت، 196). ومن معاني البهكنة: المرأة الغضّة البَضّة. يُنظر (ابن منظور، 1414 هـ): مادّة (ب ه ك ن).

[7] وبيضة خدرٍ: شبّه المرأة كأنّها بيضةٌ في الخدر. لا يُرام خباؤها: لا يُتعرَّض لخبائها، والخباء: ما كان على عمودين، أو ثلاثةٍ.

فامرؤ القيس استطاع الوصول إلى المحبوبة، والتّمتّع بها، غير متعجّلٍ، ولا خائفٍ، وبذلك، نجح المركز في تثبيت سيطرته على التّابع.

وتلقّى النّقّاد هذه الذّاكرة النّسقيّة بنوعٍ من التّبرير السّياسيّ لمّا لم يجدوا مخرجًا لتبرير ما تحمله من أنساقٍ، ومن ذلك قول أبي الحجّاج الأندلسيّ في وصف حياة امرئ القيس: "نشأ امرؤ القيس في بيت سؤددٍ ومجدٍ ونعمة، فخبّ في سبل اللّهو، وذاق أفاويق الجمال والحبّ، وقضى أيّام شبابه في مغازلة الغيد الحسان" (الأندلسيّ، 1983، 43)، وقول شوقي ضيف مدافعًا عن عددٍ من أخبار امرئ القيس الّتي تتعلّق بطلب أبيه إلى بعض خدمه أن يقتله جرّاء اللّهو: "وفاتهم أنّه عاش في عصر الوثنيّة، وأنّه كان أميرًا من أسرةٍ تفرض سيادتها على كثيرٍ من القبائل، فلا عجب أن يحيا حياةً لاهيةً لا تتورّع عن الإثم" (ضيف، د. ت، 238)، وحاول عددٌ آخر تبرير نسقيّته المخالفة للمعهود على أنّها تعويضٌ عن كبتٍ جنسانيٍّ، كما نجد عند يوسف اليوسف: "ما يكمن أن ندعوه مجون امرئ القيس –وهو كذلك في ظاهر الحال– لا يعدو كونه في الحقيقة محاولةً لاواعيةً يقوم بها الشاعر ليحقّق أمرين متعارضين: توكيد ما يعانيه من القمع والاحتجاز الجنسيّ [...] وتوكيد الذات من خلال التبجّح وتحقيق الرغبة" (اليوسف، 140، 1987)، ومع اختلاف تفسير اليوسف لمجون امرئ القيس، إلّا أنّه يتّفق مع غيره في محاولة تبريره له.

وعند التّأمّل في هذه التعليقات حول حياة امرئ القيس، فإنّه يُتنبّه إلى أنّ سيرته المرتبطة بالسّياسة، أهّلته لمصاحبة النّساء واللّهو معهنّ، فأصبحت هذه السّيرة تبريرًا للذّاكرة الّتي خلّدها في المعلّقة، وهذه أوّل هيمنةٍ وقعت على النقّاد الذين برّروا له مجونه، وسبب هذه الهيمنة عدم مبالاة امرئ القيس في ذكر دقائق الأمور، الّتي يراها العربيّ منزاحةً عن أخلاقه، في أخباره؛ لكونه ملكًا سياسيًّا، مارس الاستعمار والغارات على القبائل، فلا يُردّ كلامه.

- في معلّقة عمرو بن كلثوم:

يجد المتلقّي في معلّقة عمرو بن كلثوم تذكّرًا غزليًّا آخر قرينًا بتذكّر امرئ القيس، حين قوله (الأنباريّ، د. ت، 382-386): (الوافر)

تَـذَكَّـرْتُ الصِّـــبـا، وَاِشْـــتَـقْـتُ لَـمّـا رَأَيْـتُ حُـمـولَـهـا أُصُـــلًا حُـديـنـا[8]
وَأَعْرَضَـــتِ اليَـمـامَـةُ، وَاِشْـــمَـخَـرَّتْ كَـأَسْـــيـافٍ بِـأَيْـدي مُصْـــلِـتـيـنـا[9]
فَـمـا وَجَـدَتْ كَـوَجْـدي أُمُّ سَـــقْـبٍ أَضَـــلَّـتْـهُ، فَـرَجَّـعَـتِ الـحَـنـيـنـا[10]
وَلا شَـــمْـطـاءُ لَـمْ يَـتْـرُكْ شَـقـاهـا لَـهـا مِـنْ تِسْـــعَـةٍ إِلّا جَـنـيـنـا
وَإِنّ غَـــدًا، وَإِنَّ الـيَـــومَ رَهْـــنٌ، وَبَـعْـدَ غَـدٍ، بِـمـا لا تَـعْـلَـمـيـنـا

والفارق بين تذكّر امرئ القيس وتذكّر عمرٍو أنّ امرأ القيس لم يدرك المحبوبة؛ فهو لم ير إلّا ذلك الرّسم الدّارس الّذي ساءله عن الدّمع، أمّا عمرٌو فهو أمام حمولها يقف ذاهلًا، ويفكّر في غدٍ، وبعد غدٍ آخرَين، ولا تتبدّى سلطة الذّكرى في هذه الأبيات، ولكنّها تظهر في انتقاءاتٍ محدّدةٍ بكثافةٍ من الماضي يريد استحضارها حتّى يحقّق مصالحه السّياسيّة، وهذا الفعل الاستحضاريّ ينسجم مع مفهوم الذّاكرة، تمامًا، عند الأكاديميّ نادر كاظم؛ فهي: "استحضار التّاريخ، واستخدام وقائع الماضي، من أجل خدمة مصالحَ سياسيّةٍ، أو مآرب أيديولوجيّة..." (كاظم، 2008، 11)، يقول عمرٌو (الأنباريّ، د. ت، 387-389):

أَبـا هِـنْـدٍ، فَـلا تَـعْـجَـلْ عَـلَـيْـنـا وَأَنْـظِـرْنـا نُـخَـبِّـرْكَ الـيَـقـيـنـا
بِـأَنّـا نُـوردُ الـرّايـاتِ بِـيضًـا وَنُصْـــدِرُهُـنَّ حُـمْـرًا قَـدْ رَوِيـنـا

---

[8] الحمول: الإبل الّتي تحمل. أُصُلًا: عشيًّا. الحَدْوُ: سَوْق الإبل والغناء لها. ابن منظور: لسان العرب، مادّة (ح د و).

[9] أعرضت: ظهرت. اشمخرَّتْ: ارتفعت. مصلتين: سلّوا سيوفهم من أغمادهم وأشهروها.

[10] السَّقْب: الفصيل. وأمّ سَقبٍ: النّاقة. أضلّته: فقدته.

وَأَيّـــامٍ لَـــنـــا غُـــرٍّ طِـــوالٍ عَصَـــيْـنـا الـمَـلْـكَ فـيـهـا أَنْ نَـديـنـا
وَسَـــيِّـدِ مَـعشَـــرٍ قَـدْ تَـوَّجـوهُ بِـتـاجِ الـمُـلْـكِ يَـحْـمـي الـمُـحْـجَـريـنـا[11]
تَـرَكْـنـا الـخَـيْـلَ عـاكِـفَـةً عَـلَـيْـهِ مُـقَـلَّـدَةً أَعِـنَّـتَـهـا صُـــفـونـا[12]

ويُلحَظ من الأبيات نسق البطش، ولكنّه نسق ظاهرٌ لا يُركَن إليه في الدّرس الثّقافيّ، ومن ثَمّ، وجب الالتفات بعُمقٍ إلى الأبيات.

والمتأمّل في المقطوعة، يجد ممارساتٍ سُلطويّةً عنيفةً ليست بغرض العنف وحدَه، وإنّما هي محاولة المركز تمثيل نفسه على آخرَ مُتخيّلٍ، أو حقيقيٍّ، وتتّفق أطروحات أحد أهمّ منظّري السّلطة؛ ميشيل فوكو، مع ما سبق عرضه من أبياتٍ، من حيث كون السّلطة ممارسةً؛ فالسّلطة عند فوكو ليست شيئًا يتحصّل عليه، أو يُحتكر، إنّما هي ممارسةٌ تتأتّى انطلاقًا من نقاطٍ لا حصر لها (العياديّ، 1994، 63)؛ فهي "ليست الامتياز المُكتسَب، أو الدّائم، للطّبقة المهيمنة، بل هي الأثر العامّ لمواقعها الإستراتيجيّة" (العياديّ، 1994، 64).

وفي صناعة عمرٍو لذاكرة قبيلته، يحقّق أثرًا سُلطويًّا لها بسردٍ لا يحقّ لأيّ متلقٍّ أن يسأله عن حقيقته؛ فعلم الأدب، كما يعرّفه ابن خلدون: "لا موضوع له، يُنظر في إثبات عوارضه، أو نفيها، وإنّما المقصود منه عند أهل اللّسان ثمرته؛ وهي الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور..." (ابن خلدون، 2004، 2/376) وهذا يعني أنّ الممارسات السّلطويّة العنيفة ستمرّ مطمئنّةً من دون أن تساءل عن حقيقتها التّاريخيّة، وفي الوقت نفسه، ستحفر عميقًا في عقليّة المتلقّي راسمةً حدود الذّاكرة الّتي يصنعها عمرٌو بتفوّقٍ وإبهار.

---

[11] المُحجرين: الّذين أُلجئوا إلى الضّيق.

[12] الصّافن من الخيل: القائم على ثلاثٍ، يقصد المتأهّب.

ولا يتوقّف عمرو بن كلثومٍ في سرديّته حتّى يُنهي الوجود التّاريخيّ للآخر المخاطب؛ فبعد أن أنهى الشّاعر فخره بقبيلته، وبالشّبّان الّذين يرون القتل مجدًا، وبالشّيب الّذين جرّبوا الحروب، ينتقل إلى مساءلة عمرو بن هندٍ (الأنباريّ، د. ت، 401-404):

بِـأَيّ مَشـــيـئَـةٍ عَـمْـرَو بْـنَ هِـنْـدٍ نَـكـونُ لِـقَـيْـلِـكُـمْ فـيـهـا قَـطـيـنـا[13]
بِـأَيّ مَشـــيـئَـةٍ عَـمْـرَو بِـنَ هِـنْـدٍ تُـطـيـعُ بِـنـا الـوُشـــاةَ، وَتَـزْدَريـنـا
تَـــهَـــدَّدْنـــا، وَأَوْعِـــدْنـــا رُوَيْـــدًا مَـتـى كُـنّـا لِأُمِّـكَ مَـقْـتَـويـنـا[14]
فَـإِنَّ قَـنـاتَـنـا يـا عَـمْـرُو أَعْـيَـتْ عَـلـى الأَعْـداءِ قَـبْـلَـكَ أَنْ تَـلـيـنـا[15]
إِذا عَـضَّ الـثِّـقـافُ بِـهـا اِشْـــمَـــأَزَّتْ وَوَلَّـــتْـــهُـــمْ عَشَـــوْزَنَـــةً زَبـونـا[16]
عَشَـــوْزَنَـــةً إِذا اِنْـقَـلَـبَـتْ أَزَنَّـتْ تَـدُقُّ قَـفـا الـمُـثَـقِّـفِ وَالـجَـبـيـنـا[17]
فَـهَـلْ حُـدِّثْـتَ فـي جُشَـــمِ بْـنِ بَـكْـرٍ بِـنَـقْـصٍ فـي خُـطـوبِ الأَوَّلـيـنـا

ويُلحظ أنّ الأسئلة الثّلاثة، في أوّل بيتين وآخر بيتٍ، أسئلةٌ ممتدّة الإجابات، ولكن لا صوت لذلك المركز الّذي غدا تابعًا؛ فعمرو بن كلثومٍ استطاع اختراق قيود التّراتبيّة الطّبقيّة؛ لكونه قاد ثورةً كاملةً استطاع بها تمثيل

---

[13] القَيل: الوزير. القَطين: الخدم.

[14] المَقْتَوون: الخَدَم.

[15] قَناتنا: عودنا، وأصلنا.

[16] الثِّقاف: ما تُقوّم به الرّماح. اشمأزّت: نفرت. عشوزنة: شديدةً صُلبةً. زَبون: تضرب برجليها وتدفع.

[17] يريد أن يقول إنّ قناتنا لا تستقيم لمن يريد أن يقوّمها، فإذا أراد رجلٌ فعل ذلك انقلبت وصوّتت، وشجّت قفا من يثقّفها.

نفسه، ومع أنّ مثل هذه الثّورات نادرًا ما تُفلح، كما يذكر غرامشي؛ لعدم توفّر إمكاناتٍ تتيح للتّابع تمثيل نفسه[18]، إلّا أنّ نجاح عمرو بن كلثومٍ ارتهن بنجاح المعلّقة/ الوسيلة المثلى للتّمثيل آنذاك.

وأخيرًا، يكمل عمرو بن كلثومٍ استدعاء الماضي، باستعمال النّسب، والوقائع والحروب، مثال ذلك (الأنباريّ، د. ت، 406):

وَرِثْتُ مُهَلْهِلًا وَالخَيْرَ مِنْهُ زُهَيْرًا نِعْمَ ذُخْرُ الذّاخِرِينا
وَعَتّابًا وكُلْثومًا جَميعًا بِهِمْ نِلْنا تُراثَ الأَكْرَمِينا

حتّى يصل إلى قوله (الأنباريّ، د. ت، 408–409):

مَتى نَعْقِدْ قَرينَتَنا بِحَبْلٍ نَجُذُ الحَبْلَ، أَوْ نَقِصِ القَرينا[19]
وَنوجَدُ نَحْنُ أَمْنَعُهمْ ذِمارًا وَأَوْفاهُمْ لِما عَقَدُوا يَمينا
وَنَحْنُ غَداةَ أُوقِدَ في خَزازٍ رَفَدْنا فَوْقَ رِفْدِ الرَّافِدينا[20]

ويجمع عمرو بن كلثومٍ في هذين المثالين بين استدعاء الذّاكرة وصناعتها؛ فهو يراوح بينهما معتمدًا بذلك على تمثيل نفسه وقبيلته، ومن فعل "ورث"، فإنّه يُنتبه إلى أنّ الوراثة أصفى أنواع المُلك والحيازة؛ لكونها حلالًا

---

[18] وفي ذلك يقول غرامشي عن التّابعين: "إنّهم خاضعون لأنشطة الجماعات الحاكمة دائمًا، حتّى عندما يتمرّدون. ومن الواضح أنّه ليس متاحًا لهم الوصول إلى الوسائل الّتي من خلالها يمكنهم تمثيل أنفسهم، ولديهم إمكانيّةٌ أقلّ في الوصول إلى المؤسّسات الثّقافيّة والاجتماعيّة. ووحده الانتصار التّامّ (أي التّعديل الطّبقيّ الثّوريّ) يستطيع كسر هذا النّمط من التّبعيّة". (أشكروفت، وتيفين، وجريفيث، 2010، 319).

[19] القرينة: مَن تُقرن إلى غيرها. نجذّ الحبل: نقطعه. نقص: ندقّ عنقه.

[20] خَزاز: موضعٌ. رَفَدْنا: أَعَنّا.

صافيًا، وخيرُ عمرو بن كلثومٍ يتساوق مع اليوم الصّالح عند امرئ القيس؛ فله دلالاتٌ تكاد قرينةً بالشّرّ الّذي يطيرون إليه زرافاتٍ ووحدانًا.

وفي البيتين الآخرين، وغيرهما من أبيات المعلّقة، يتعمّد عمرٌو تمثيل روح قبيلته؛ فروح "الجماعة لدى شعبٍ من الشّعوب هي الجوّ العامّ والخاصّيّة الّتي تطبع حياة النّاس في ذلك الشّعب" (غريتز، د. ت، 290)، والحياة الّتي طبعها عمرو ابن كلثومٍ على القبيلة مزاجها العصبيّة القبليّة، مُستفيدًا منها بمحاولة توحيد ماضي القبيلة التّليد، ومحاولة فصل الذّات/ القبيلة عن الآخر/ عمرو بن هندٍ، وكما يذكر الأكاديميّ غسّان خالد، فالقبيلة كِيانٌ اجتماعيٌّ أيديولوجيٌّ يحتاج إلى الحرب لأمرين؛ الأوّل التّوحيد الدّاخليّ للقبيلة من خلال استحضار العصبيّة، والثّاني التّمايز من الخارج/ الآخر الأجنبيّ (خالد، 2012، 83).

ولمّا ألغى عمرو بن كلثومٍ شخصيّة عمرو بن هندٍ اضطرّ إلى توجيه خطابه نحو بني بكرٍ، ثمّ لمّا فرغ منهم، وجّه خطابه إلى "أحدٍ" مُغرقًا في التّنكير، وإلغاء عمرو بن كلثومٍ للآخر لم يكنْ في صناعة الذّاكرة حسب، بل امتدّ ليشمل إلغاءه تاريخيًّا، ولذلك، تغيّرت دفّة توجيه الخطاب؛ لأنّ الآخر لم يعد موجودًا، وهذا يعضد رأي من يقول إنّ القصيدة قيلت في أكثر من مجلسٍ (الشيبانيّ، 2001، 307).

وبعدما خرجت المعلّقة الغاضبة المعتمدة على العصبيّة القبليّة والسّرديّات التّارخيّة، تلقّفها المجتمع العربيّ بالقَبول، فحقّقت هدفها السّياسيّ ومارست هيمنتها الفكريّة، حتّى أنّ من النّقّاد مَن جعلها أجود المعلّقات (القرشيّ، د. ت، 86)، وفي هذا دليلٌ على تعاطيهم معها تعاطيًا لُغويًّا.

ومن جانبٍ آخر، توفّر تعاطٍ اجتماعيٌّ للمعلّقة، فبقي النّسق السّياسيّ فيها مُهيمنًا على أفرادها، كما هيمنت "فكرة أوروبّا"، الّتي طرحها دنيس هاي على الأوروبّيّن؛ باعتقادهم بالتّفوّق على الشّعوب الأخرى، حتّى لقد قيل (ابن قتيبة، 1423 هـ، 1/230):

أَلْهى بَني تَغْلِبٍ عَنْ كُلِّ مَكْرُمَةٍ قَصيدَةٌ قالَها عَمْرُو بْنُ كُلثومِ

نسق هيمنة المركز على الأنثى؛ بين الذّكورة والطّبقيّة

- في معلّقة امرئ القيس

تتّضح العلاقة بين المركز والتّابع بقدر الهيمنة الواقعة من الأوّل على الآخر، وعادةً، يكون المركز مشغولًا بآليّات السّيطرة والهيمنة، وتظهر الآليّات بأساليب متعدّدةٍ؛ فمنها الأَنَويّة، ومنها سلب الحريّة، ومنها إلغاء صوت الآخر وكتمه، ويكون التّابع منشغلًا بالدّوران حول فلك المركز؛ فهو يأتمر بأمره، ويستنّ بسننه وفروضه، ولا يخرج عن هذا المدار، وإنّما قد تحدث اضطراباتٌ تنتهي بتمرّد التّابع وممارسة العنف، وغالبًا يكون التّمرّد بلا جدوى.

وفي معلّقة امرئ القيس، لا يوجد تابعٌ واحدٌ؛ فثَمّ الخليلان اللّذان يأمرهما المركز بالوقوف والبُكاء، وثَمّ العذارى اللّواتي جرى الحديث عنهنّ، وثَمّ اللّيل، والذّئب، والخيل، والمطر، كلّها توابع للشّاعر، وسيقتصر الحديث، في هذا المقام، حول حضور الهيمنة الواقعة على المرأة ثقافيًّا أمام الملك السّياسيّ؛ لكونها العنصر الأهمّ في المعلّقة، ولأنّها أثرى مجالٍ يمكن أن يُدرس ثقافيًّا.

تتماسك أبيات المرأة لتكوّن عمودًا فقريًّا في معلّقة امرئ القيس، وتبدأ ساعةَ قوله (الأنباريّ، د. ت، 48–73):

وَبَيْضَةِ خِدْرٍ لا يُرامُ خِباؤُها تَمَتَّعْتُ مِنْ لَهْوٍ بِها غَيْرَ مُعْجَلِ

تَجاوَزْتُ أَحْراسًا إِلَيْها، وَمَعْشَرًا ... عَلَيَّ حِراصًا، لَوْ يُسِرّونَ، مَقْتَلي

إِذا ما الثُّرَيّا في السَّماءِ تَعَرَّضَتْ ... تَعَرُّضَ أَثْناءِ الوِشاحِ المُفَصَّلِ[21]

فَجِئتُ وَقَدْ نَضَتْ لِنَوْمٍ ثِيابَها ... لَدى السِّتْرِ إِلّا لِبْسَةَ المُتَفَضِّلِ

فَقالَتْ: يَمينَ اللهِ ما لَكَ حِيلَةٌ ... وَما إِنْ أَرى عَنْكَ الغَوايَةَ تَنْجَلي

فَقُمْتُ بِها أَمْشي تَجُرُّ وَراءَنا ... عَلى إِثْرِنا أَذْيالَ مِرْطٍ مُرَحَّلِ[22]

فَلَمّا أَجَزْنا ساحَةَ الحَيِّ، وَانْتَحى ... بِنا بَطْنُ خَبْتٍ ذي قِفافٍ عَقَنْقَلِ[23]

مَدَدْتُ بِغُصْنَيْ دَوْمَةٍ، فَتَمايَلَتْ ... عَلَيَّ هَضيمَ الكَشْحِ رَيّا المُخَلْخَلِ[24]

مُهَفْهَفَةٌ بَيْضاءُ غَيْرُ مُفاضَةٍ ... تَرائِبُها مَصْقولَةٌ كالسَّجَنْجَلِ[25]

تَصُدُّ وَتُبْدي عَنْ أَسيلٍ وَتَتَّقي ... بِناظِرَةٍ مِنْ وَحْشِ وَجْرَةَ مُطْفِلِ[26]

وَجيدٍ كَجيدِ الرِّئمِ ليسَ بِفاحِشٍ ... إِذا هِيَ نَصَّتْهُ، وَلا بِمُعَطَّلِ[27]

وَفَرْعٍ يَزينُ المَتْنَ أَسْوَدَ فاحِمٍ ... أَثيثٍ كَقِنْوِ النَّخْلَةِ المُتَعَثْكِلِ[28]

غَدائِرُه مُسْتَشْزِراتٌ إِلى العُلى ... تَضِلُّ العِقاصُ في مُثَنًّى ومُرْسَلِ[29]

وَكَشْحٍ لَطيفٍ كَالجَديلِ مُخَصَّرٍ ... وَساقٍ كَأُنْبوبِ السَّقِيِّ المُذَلَّلِ[30]

---

[21] الثُّرَيّا: نجومٌ في السّماء. تعرّضت: توسّطت. أثناء الوشاح: نواحيه. المفصّل: الّذي فُصِلَ بالزَّبرجد.

[22] أذيال مرط: أذيال كساءٍ من خَزٍّ أو غيره. المرحّل: نوعٌ من البُرود.

[23] بطن خبتٍ: المستوي من الأرض. القفاف: جمع قُفٍّ، وهو ما غلظ من الأرض وارتفع. العقنقل: المنعقد الدّاخل بعضه فوق بعضٍ.

[24] الدَّومة: الشّجرة. هضيم الكشح: ضامر الكشح. والكشح: ما بين الخاصرة إلى الضّلع الخلفيّ. (ابن منظور، 1414 هـ) مادّة (ك ش ح). المخلخل: موضع الخلخال.

[25] المهفهفة: الخفيفة اللّحم. المفاضة: المسترخية اللّحم. التّرائب: موضع القلادة من الصّدر. السَّجنجل: يُقال المرأة، وأراد بها قطع المرآة الفضّيّة، ويقال: السّجنجل: الزّعفران، وأراد به لون الذّهب.

[26] الأسيل: الخدّ اللّيّن. النّاظرة: العين. وجرة: موضعٌ. مُطفل: ذات طفلٍ، وهو الغزال.

[27] الرّيم: الظّبي الأبيض الشّديد البياض. ليس بفاحشٍ: ليس بكريه المنظر. نصّته: رفعته. المعطّل: الّذي لا حلي عليه.

[28] الفَرع: الشّعر التّامّ. المتن: ما كان عن يمين الصُّلب وشماله من العصب واللّحم. الفاحم: الشّديد السّواد. أثيث: كثير أصل النّبات. القنو: العِذق، وهو الشّمراخ "اليبيس من الشّجر". (ابن منظور، 1414 هـ) مادّة (ك ن ب).

[29] الغدائر: الذّوائب. مستشزرات: مرفوعات. العِقاص: ما جُمع من الشّعر كهيئة الكُبّة. المُثنّى والمُرسل: ما قد ثُني من الشّعر، وما أُرسل.

[30] الجديل: الزّمام يُتّخذ من السّيور، فيجيء حسنًا ليّنًا يتثنّى. والمراد: إنّ كشحها يتثنّى. السّقيّ: الّذي لا يفوته الماء. (ابن منظور، 1414 هـ) مادّة (س ق ي). المذلّل: الّذي قد قُطف ثمره ليُجتنى منه.

وَيُضْـــحي فَتيتُ المِسْـــكِ فَوْقَ فِراشِـــها نَؤومُ الضُّـــحى لَمْ تَنتَطِقْ عَنْ تَفَضُّـــلِ
وَتَعْطو بِرَخْصٍ غَيْرِ شَـــثْنٍ كَـأَنَّـه أَســـاريعُ ظَبْيٍ أَوْ مَســـاويكُ إِسْـــحِلِ[31]
تُضـــيء الظَّلامَ بِـالعِشـــاءِ كَـأَنَّهـا مَـنـارَةُ مُـمْسـى راهِـبٍ مُـتَـبَـتِّـلِ[32]
إِلى مِثْلِهـا يَرْنو الحَليمُ صَـــبابَـةً إِذا مـا اِسْـــبَكَرَّتْ بَـيْـنَ دِرْعٍ ومِـجْـوَلِ[33]
كَبِكْرِ المُقـانـاةِ البَيـاض بِصُـــفْرَةٍ غَـذاهـا نَـمـيـرُ المـاءِ غَـيْـرَ مُـحَـلَّـلِ[34]
تَسَـــلَّتْ عَمـايـاتُ الرِّجـالِ عَنِ الصِّـــبـا وَلَـيْـسَ فُـؤادي عَـنْ هَـواكِ بِـمُـنْسَـــلِ

يُلحَظ من الأبيات انسيابيّة تعامل امرئ القيس، ومحاولته الدّؤوبة للوصول إلى محبوبته، الّتي تتربّع في خدرها منتظرةً ذلك الفارس الّذي لا يخشى سيوف القبيلة، وهذه الفتاة مدلّلةٌ مرفّهةٌ لا تنتطق إزارها، وتنام وقت عمل غيرها، وما مثلُها ينساها القلب، أو يتسلّى بغيرها عنها، وهذا جميعًا ما يكشفه النّسق الظّاهر، ولكن عند الغوص في النّسق المضمر تتبدّى حقيقةٌ واحدةٌ للأنثى الموصوفة، وهي معاملتها من حيث كونها مفعولًا بها تابعًا.

وعند النّظر في مشكلات النّسويّة، يتأتّى للرّائي موضوع الجنسانيّة بين الرّجل والمرأة، الّذي شغل النّسويّة التّفكيكيّة، ليس في الأدب وحده، بل في مناحي الحياة جميعًا؛ ومن ذلك دراسة حضور المرأة تحديدًا في السّينما، وفي مقال "المرأة كصورةٍ، والرّجل كحاملٍ للنّظرة" ترى كاتبتا المقال هيلكه زاندر ولورا مولفي أنّ نظرة الذّكر تُسقط تخيّلها على جسد الأنثى الّذي يجري تصميمه وَفقًا لهذه النّظرة؛ فيصبح جسد المرأة في صالات العروض

---

[31] تعطو: تتناول. رخص: بنان. شثن: خشن. أساريع: دودةٌ تكون في الرّمل. الإسحل: شجرٌ له غصونٌ دِقاقٌ.

[32] المنارة: المِسرجة. المتبتّل: المنقطع عن النّاس لأجل العبادة.

[33] يرنو: يديم النّظر. اسبكرّت: امتدّت، وتمّت. بين درعٍ ومجول: هي بين سنّ ارتداء المِجوَل والدّرع. "والمِجوَل للصّبيّة والدِّرع للمرأة" (ابن منظور، 1414 هـ) مادّة (ج و ل).

[34] البكر: أوّل بيضةٍ تبيضها النّعامة، والمراد اللّون الأبيض. المقاناة: المخالطة، الّتي قُوني (خُلط) بياضها بصُفرة. الماء النّمير: الكثير، النّاجع للرّيّ. غير المحلّل: لا يُحلّ فيصفرّ.

وفي السّينما حسب متطلّبات النّظرة الذّكوريّة (زاندر، ومولفي، 2016، 17)، ولا يكاد يختلف الأمر عمّا هو عليه في شعر امرئ القيس.

فامرؤ القيس مدفوعٌ بالرّغبة الذّكوريّة الجنسانيّة، الرّغبة الّتي توقّفت عندها النّسويّة التّفكيكيّة وناقشت مناهج الطّلبة الّتي تُدرّس فيها الرّغبة الجنسانيّة على أنّها رغبةٌ ذكوريّةٌ (Hooks، 2014)، مُهملين بذلك رغبات المرأة ومشاعرها، ويُلحظ من الأبيات أعلاه أنّ التّابع صامتٌ، ولا يتكلّم إلّا بقدر الحدود الجنسانيّة، مُحاولًا التّزحزح عن تبعيّته، ولكنّه يفشل، كما فشلت عنيزة في إخراج امرئ القيس من الخدر، وبعدها يأخذ الشّاعر المرأة إلى ما يُجاوز ساحة الحيّ مدفوعًا بالرّغبة نفسها، وما المرأة إلّا تابعٌ يمشي حيثُ يمشي المركز، وعند قراءة الأبيات الآتية:

فَقُمْتُ بِها أَمْشي تَجُرُّ وَراءَنا عَلى إِثْرِنا أَذْيالَ مِرْطٍ مُرَحَّلِ
فَلَمّا أَجَزْنا ساحَةَ الحَيِّ، وَانْتَحى بِنا بَطْنُ خَبْتٍ ذي قِفافٍ عَقَنْقَلِ
مَدَدْتُ بِغُصْنَيْ دَوْمَةٍ، فَتَمايَلَتْ عَلَيَّ هَضيمَ الكَشْحِ رَيّا المُخَلْخَلِ

يتكشّف من الضّمير الأَنَويّ أنّ امرأ القيس الفاعل المركز، والأنثى المفعول بها التّابع.

وفي أبيات وصف المرأة، تتدفّق مشاعر الجنسانيّة العارمة وتتجلّى في أعلى صورها، وفي المقابل، لا صوت للمرأة، ولا لمشاعرها، فبقي المتلقّي جاهلًا مشاعرَها لا يعرف عنها غير قليلٍ، وربّما عدم تمثيل المرأة نفسَها حتّى وقتٍ متأخّرٍ هو ما دفع مناهج التّعليم إلى تدريس الرّغبة الجنسيّة بعدّها رغبةً ذكوريّةً.

وكون امرئ القيس ملكًا جعله يمارس على المرأة هيمنتين؛ الهيمنة الطّبقيّة، والهيمنة الذّكوريّة، وتتجلّى الهيمنة الطّبقيّة في صفات المرأة المرفّهة المنعّمة الّتي وراءها حرسٌ وحشمٌ يمنعونها، وكأنّها في فراشها بتلاتٌ من

الورد المعطّر، هذه الصّفات جميعًا تشكّل حواجز لدى أيّ رجلٍ أراد أن يمارس هيمنةً ذكوريّةً على مثل هذه المرأة، ولكنّه استطاع اختراقها جميعًا؛ لكونه ملكًا، وهذا يدلُّ على توفّر رضًا أنثويٍّ مبطّنٍ أغفل ذكره الشّاعر. وساعة تلقّى العرب هذه الأبيات الّتي لا تبالي بالمعطيات الحضاريّة والثّقافيّة للأمّة العربيّة[35]، تعاملوا معها من مبدأ القدسيّة الشّعريّة ليس غير، وفي العصر الإسلاميّ، كانت النّظرة لامرئ القيس بكونه متفحّشًا حسب، ولم يجر الوقوف الكامل والجريء على هذا الشّعر، إلّا بقدر المساحات اللُّغويّة، أو الجماليّات البلاغيّة (ابن رشيقٍ، 1981، 1/318).

- في معلّقة عمرو بن كلثوم

يتواجد في معلّقة عمرٍو تابعان أساسيّان؛ الأوّل هو العدوّ الحقيقيّ والمتخيّل لسلطة القبيلة، والمركزيّة للقبيلة، والثّاني المرأة السّاقية والمرأة الظّعينة والمرأة المقاتلة، والمركزيّة في أوّل ثنتين لعمرو بن كلثومٍ، والأخيرة للقبيلة. وفي هذه العلاقة المتشابكة بين المركز والتّابع، من المهمّ النّظر في المركز/ عمرو بن كلثومٍ ساعة تعامله مع المرأة الظّعينة استدراكًا لما جرى الحديث حوله مع امرئ القيس، وعمرٌو تاريخيًّا كان تابعًا لملك الحِيرة عمرو ابن هندٍ، وتعرّض لظلمٍ حول أسبابٍ اختُلف فيها تاريخيًّا[36]، ولكنّ عمرًا أبى أن يقرّ الخسف في نفسه، فشنّ

---

[35] عدم مبالاة امرئ القيس ليس بدعًا؛ فقد يخترق الحدود الغليظة ولا يأبه، مثال ذلك قوله عن الزّوج الحانق ساعة رؤيته امرأ القيس مع زوجه: (الطّويل)

يَغِطُّ غَطيطَ البَكْرِ شُدَّ خِناقُه لِيَقْتُلَني، وَالمَرْءُ لَيْسَ بِقَتّالِ
أَيَقْتُلُني وَالمَشْرَفِيُّ مُضاجِعي؟ وَمَسْنونَةٌ زُرْقٌ كَأَنْيابِ أَغْوالِ؟

فامرؤ القيس، فوق وقوعه على زوج هذا الرّجل الحانق، يسخر من كونه لا يقدر على القتال. (امرؤ القيس، د. ت، 33).

[36] هي ثلاثة أسباب:

1. أنّ طرفة وعمرًا دخلا على الملك عمرو بن هندٍ، ووصف كلّ واحدٍ منهما جملًا في شعره، فوصف عمرٌو جمله بما توصف به النّاقة، فقال طرفة: "استنوق الجمل"، فتشاحنا، وكان الملك منحازًا إلى رأي طرفة، وفخر طرفة ببكرٍ على تغلب، فردّ عليه عمرٌو بفخره على بني بكرٍ. يُنظر: (الشّيبانيّ، أبو عمرٍو، 2001، 307).

ثورةً على الملك انتهت بقتله، وانعكست ثورةٌ أخرى ساعة تعامله مع المرأة الظّعينة، فيها ممارسةٌ عنيفةٌ تتّفق مع ممارسات قبيلته ضدّ الأعداء، يظهر هذا عند قوله (الأنباريّ، د. ت، 375–386):

قِفي قَبْلَ التَّفَرُّقِ يا ظَعينا ... نُخَبِّرْكِ اليَقينَ، وَتُخْبِرينا
بِيَوْمٍ كَريهَةٍ ضَرْبًا وطَعْنًا ... أَقَرَّ بِهِ مَوالِيكِ العُيونا
قِفي نَسْأَلْكِ هَلْ أَحْدَثْتِ وَصْلًا ... لِوَشْكِ البَيْنِ، أَمْ خُنِتِ الأَمينا
تُريكَ إِذا دَخَلْتَ عَلى خَلاءٍ ... وَقَدْ أَمِنَتْ عُيونَ الكاشِحينا[37]
ذِراعَيْ عَيْطَلٍ أَدْماءَ بِكْرٍ ... تَرَبَّعَتِ الأَجارِعَ وَالمُتونا[38]
وَثَدْيًا مِثْلَ حُقِّ العاجِ رَخْصًا ... حَصانًا مِنْ أَكُفِّ اللّامِسينا
وَمَتْنَيْ لَدْنَةٍ طالَتْ وَلانَتْ ... رَوادِفُها تَنوءُ بِما يَلينا[39]
تَذَكَّرْتُ الصِّبا وَاشْتَقْتُ لَمّا ... رَأَيْتُ حُمولَها أُصُلًا حُدينا
وَأَعْرَضَتِ اليَمامَةُ وَاشْمَخَرَّتْ ... كَأَسْيافٍ بِأَيْدي مُصْلِتينا
فَما وَجَدَتْ كَوَجْدي أُمُّ سَقْبٍ ... أَضَلَّتْهُ فَرَجَّعَتِ الحَنينا
وَلا شَمْطاءُ لَمْ يَتْرُكْ شَقاها ... لَها مِنْ تِسْعَةٍ إِلّا جَنينا
وَإِنّ غَدًا، وَإِنّ اليَوْمَ رَهْنٌ ... وَبَعْدَ غَدٍ، بِما لا تَعْلَمينا

---

2. أنّ عمرو بن هندٍ تساءل عن وجود رجلٍ من العرب تأنف أمّه من خدمة أمّ عمرٍو، فأشاروا إليه بعمرو بن كلثوم، فأُحضرت أمّ عمرو بن كلثوم، ونُحّي خدم عمرو بن هند، وطلبت أمّ عمرو بن هندٍ إلى أمّ عمرو بن كلثوم طبقًا وألحّت عليها، فصاحت الأخيرة: وا ذلّاه. يُنظر: (ابن قتيبة، 1423 هـ، 1/228).
3. أنّ عمرو بن كلثومٍ قال معلّقته في موقفٍ حجاجيٍّ بينه وبين الحارث بن حلّزة، بعد أن مات سبعون رجلًا من تغلب عطشًا كانوا قد جاؤوا إلى بني بكرٍ طلبًا للماء، ثمّ احتكمت القبيلتان عند عمرو بن هند ليصلح بينهم، فأمر بإحضار سبعين رجلًا من بني بكرٍ، فإن كان الحقّ مع بني تغلب دفعهم إلى بني تغلب، وإن لم يكن الأمر كذلك أعادهم إلى قومهم، ولمّا أدرك عمرو بن هندٍ أنّ الحقّ مع عمرو بن كلثومٍ جزّ بنفسه نواصي البكريّين، ولم ينفّذ وعده بدفعهم إلى بني تغلب، وفي هذا إشارةٌ إلى تحيّزه لبني بكرٍ ضدّ بني تغلب. يُنظر: (الشّيبانيّ، أبو عمرٍو، 2001، 305–307).

[37] الكاشح: العدوّ.

[38] العيطل: الطّويلة. أدماء: البيضاء. تربّعت الأجارع: أقامت أيّام الرّبيع في المناطق الرّمليّة المرتفعة. المتون: ما غلظ من الأرض.

[39] اللّدنة: اللّيّنة. الرّوادف: الأعجاز. تنوء: تنهض. يلينا: ممّا يلي أعجازها.

وتتّضح من الأبيات أعلاه النّبرة السّلطويّة في التّعامل مع المرأة الرّاحلة، في وقتٍ من المفترض فيه أن يكون الإنسان في عُليا درجات الخضوع والتّذلّل؛ فلا دموع تسبح في وجنتيه، ولا يأس يكاد يأخذ بلُبّه، وفي المقابل، يُحاور الشّاعر الظّعينة حوار المُهيمن لا الخاضع؛ فهو يريد أن يبعث رسالةً إلى المركز آنذاك عمرو بن هندٍ بأنّه لن يخضع لسلطته؛ فمن لا يخضع لسلطة الأنثى الرّاحلة فليس عجيبًا ألّا يخضع لملكٍ يتحدّاه، ويستفزّ جبروته.

وتتجلّى سلطة الشّاعر على الظّعينة في فعل الأمر الّذي به ابتدأ لوحة الظّعينة، وهذا يترك أثرًا راسخًا في نفسيّة المتلقّي، ويعطي أبعادًا شعوريّةً سُلطويّةً للحبيب المُفارَق، كما أنّ اليقين الّذي يريد أن يخبّر الشّاعر به ظعينته، يحتوي على عنفٍ، استطاع به أقرباؤها أن يقرّوا العيون ويطمئنّوا، وهذا العنف رهينٌ بالعنف الّذي سيمارسه الشّاعر ضدّ الآخر، ولا يريد عمرو بن كلثومٍ أن تكون ظعينته امرأةً متاحًا إليها الوصول، وكونها ممنّعةً آكد على سلطته.

وتندرج تحت مساءلة الشّاعر للظّعينة سلطةٌ قامت بفعل التّوتّر والعنف، وما يكشف عن مواقف العنف هاته ارتباط أفعال الظّعينة بإظهار جسدها للشّاعر، كأنّه لا سُلطة لها إلّا على ذلك، وليس صحيحًا أن يُذكر أنّ فعل الإظهار قرينٌ بالرّغبة الجنسانيّة عند المرأة، خاصّةً إذا ما كان قبل هذه الرّغبة موقف مساءلةٍ عن ثقتها، فأيّة رغبةٍ قد تتجلّى لديها، والشّاعر يسائلها إذا خانته؟

كما أنّ سلطة الشّاعر تتبدّى في الموقف الحميميّ بينه وبين الظّعينة أكثر من رغبته الجنسانيّة فيها؛ فهو انشغل بذكر مفاتنها ووصفها، والكيفيّة الّتي بها عرضت الظّعينة عليه جسدها: أمنت عيون الكاشحين، وارتباط هذه الصّورة الجنسانيّة السّلطويّة في صورة الفراق مظهرٌ آخر من مظاهر سلطة الشّاعر على الظّعينة، وكأنّه

أراد إثبات استلابه لها، قبل أن تغادره إلى المجهول، تاركًا إيّاها مع اليقين الّذي يتمثّل في ذاكرةٍ حربيّةٍ عن الشّاعر، وستحمل الظّعينة هذه الذّاكرة معها إلى المجهول؛ لكون عمرٍو أثبت وجود الذّاكرة في متخيّلها باستدعائها.

وأخيرًا، لم يذكر الشّاعر سوى شوقه لصباه، وفي هذا الموضع، تتّضح رؤية الشّاعر للزّمن، بعد أن ذاق لوعة الفقد، وأصبح مستعدًّا للجسارة والإقدام على أيّ فعلٍ، ومن ثَمّ، ارتبط حضور الزّمن عنده بالمجهول، ولمّا كان الزّمن مجهولًا، والشّاعر فاقدًا، أصبح لا يعنيه المستقبل إلّا بما تستطيع ذاته تحقيقه، فبدأ بعدها بمخاطبة عمرو ابن هندٍ وبالتّوعّد له.

وبعد تَعداد مظاهر سلطة الشّاعر، يمكن القول إنّ اختراق عالم الظّعينة في ذاكرة الشّاعر قرينٌ باختراق عالم قبيلتها، ومن ثَمّ، كما عند امرئ القيس، تتجلّى هيمنتان، طبقيّةٌ سياسيّةٌ لها علاقةٌ بالإخضاع، وذكوريّةٌ لها علاقةٌ بشبقيّة الشّاعر، وكلتا الامرأتين؛ عند امرئ القيس وعمرٍو، ممنّعةٌ بحدود الحرس والقرابة، ومع ذلك، استطاع الشّاعران اختراق التّابو/ المحرّم، وأشهرا فِعْلَيهما بقصائد عُلّقت على أستار الكعبة، ويُلحظ من تفاعل الشّاعرين مع الامرأتين عدم مقدرتهما على الوصول إلى خلجات نفسيهما؛ "إذ إنّ تجاوز تخوم الحسّيّ إلى الجوهريّ، يُعاق دائمًا على يد الانصياع للغرزيّ الّذي يقتل الاستبصار وتأجّج الحدس"((يوسف، [40].

خاتمة:

بعد ما جرى طرحه من المهمّ الوقوف على النّتائج الآتية:

---

[40] يوسف، اليوسف: **بحوثٌ في المعلّقات**، ص238.

- بسبب سيرة امرئ القيس السّياسيّة، أصبح من الممكن تمرير نسقيّاتها غير العفيفة عند النّقّاد والمؤرّخين، وهذا يدلّ على هيمنةٍ راسخةٍ باحتماليّة أن يتمتّع السّياسيّ بسقطاتٍ أخلاقيّةٍ لا يتمتّع بها الإنسان العاديّ.
- يمكن قراءة النّساء عند امرئ القيس قراءةً سياسيّةً؛ فهنّ وسيلةٌ من وسائل كشف نسقيّاته المتعالية، كما في المعلّقة، حيث كان امرؤ القيس فاعلًا/ مركزًا، والمحبوبة مفعولًا بها/ تابعًا.
- يمكن قراءة معلّقة عمرو بن كلثوم بأنساقٍ سياسيّةٍ مضمرةٍ تختلف عن الظّاهرة، وإن تشابهت في حقيقتها، من حيث كونها قَبَليّةً سياسيّةً، وهذه الأنساق تكشف عن الممارسات السّلطويّة العنيفة الّتي يبذلها عمرو بن كلثوم من أجل إسكات الآخر.
- تتمتّع معلّقة عمرو بن كلثوم بجانبٍ آخر غزليٍّ، لكنّه، وفق عمليّة التّذكّر، سرعان ما يصبح مقترنًا بالسّياسة؛ بمعنى أنّ النسق المضمر في معلّقة عمرو بن كلثومٍ يتناول السياسة بتفاصيلها كافّةً، وإنْ كان ظاهر النسق الغزل، فتمثّل عمليّة الاستذكار قيمةً ضروريّةً لإثبات سُلطويّته.
- ما أراده البحث، وحاول الوقوف عليه، هو صناعة السّياسيّ للذّاكرة، وهيمنة هذه الذّاكرة على أفراد القبيلة، وعلى كلّ من يتعاطى معها، وبعد الوقوف على أنساق هذه الذّاكرة، أصبح ممكنًا التّعرّف إلى خطورتها، ليس على مستوى المعلّقة حسب، بل على أيّة وسيلةٍ إعلاميّةٍ يتّخذها السّياسيّ مطيّةً لأفكاره.

توصيات:

- يوصي الباحثان بقراءاتٍ أخرى ثقافيّةٍ تتناول هاتين المعلّقتين من زوايا نسقيّةٍ أخرى، ومن منطلقاتٍ تربط النصّ بصاحبه وواقعه.

- يوصي الباحثان بضرورة تكوين فهمٍ خاصٍ للنقد الثقافيّ والنظريّة الثقافيّة بعيدًا عن ربطه بنظريّة التضادّ بين الظاهر والمضمر.

قائمة المصادر والمراجع:

- أبو ديب، كمال. (1986). الرّؤى المقنّعة نحو منهجٍ بنيويٍّ في دراسة الشّعر الجاهليّ. د. ط، الهيئة المصريّة العامّة للكتّاب.
- أشكروفت، بيل، وتيفين، هيلين، وجريفيث، جاريث. (2010). دراسات ما بعد الكولونياليّة المفاهيم الرّئيسيّة. تر: أحمد الرّوبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، وتقديم: كرمة سامي، ط1، المركز القوميّ للتّرجمة.
- اصطيف، عبد النّبي، والغذّامي، عبد الله. (2004). نقدٌ ثقافيٌّ أم نقد أدبيّ؟ ط1، دار الفكر، بيروت.
- امرؤ القيس. (د. ت). الدّيوان. تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار المعارف، مصر.
- الأنباريّ، أبو بكرٍ محمّد بن القاسم. (د. ت). شرح القصائد السّبع الطّوال الجاهليّات. تح: عبد السّلام هارون، ط5، دار المعارف، مصر.
- الأندلسيّ، أبو الحجّاج يوسف بن سليمان. (1983). أشعار الشّعراء السّتّة الجاهليّين اختياراتٌ من الشّعر الجاهليّ. تح: لجنة إحياء التّراث العربيّ، ط3، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- إيغيلتون، تيري. (1995). نظريّة الأدب. تر: ثائر ديب، منشورات وزارة الثّقافة، سوريا.
- الجوزيّ، عبد الله علي صالح. (2020). نسقا الفحولة والقوّة في معلّقة عمرو بن كلثوم. مجلّة الآداب، ع14، 575-598.

- حلبي، أحمد طعمة. (2021). قيم جمال المرأة في معلّقة امرئ القيس. مجلّة أكاديميّة شمال أوربا المحكّمة للدراسات والبحوث، مج3، ع10، 57–79.
- خالد، غسّان. (2012). البدوقراطيّة قراءةٌ سوسيولوجيّة في الدّيمُقراطيّات العربيّة. ط1، مكتبة مؤمن قريش، بيروت.
- الخضيرات، عبد الكريم سليمان حسين. (2022). معلّقة امرئ القيس: رؤية جديدة. المجلّة العربيّة للنشر العلميّ، ع47، 464–482.
- ابن خلدون. (2004). مقدّمة ابن خلدون. تح: عبد الله محمّد درويش، ط1، دار يعرب.
- سعيد، إدوارد. (2006). الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشّرق. تر: د. محمّد عناني، ط1، رؤية للنّشر والتّوزيع.
- الشّيبانيّ، أبو عمرٍو. (2001). شرح المعلّقات التّسع. تح: عبد المجيد همو، ط1، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت.
- ضيف، شوقي. (د. ت). العصر الجاهليّ. دار المعارف، مصر.
- الطّيّب، عبد الله. (1989). المرشد إلى فهم أشعار العرب. ط2، دار الآثار الإسلاميّة، الكويت.
- عليمات، يوسف. (2015). النّقد النّسقيّ تمثيلات النّسق في الشّعر الجاهليّ. ط1، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، عمّان.
- العياديّ، عبد العزيز. (1994). ميشيل فوكو المعرفة والسّلطة. ط1، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع.

- الغّذامي، عبد الله. (2005). النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة. ط3، المركز الثّقافيّ العربيّ.
- غيرتز، كليفورد. (د. ت). تأويل الثقافات. تر: د. محمّد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- ابن قتيبة، أبو عبد الله عبد الله بن مسلم. (1423 هـ). الشّعر والشّعراء. دار الحديث، القاهرة.
- القرشيّ، أبو زيدٍ محمّد بن أبي الخطّاب. (د. ت). جمهرة أشعار العرب. تح: علي محمّد البجادي، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع.
- كاظم، نادر. (2004). تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط. ط1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، لبنان.
- كاظم، نادر. (2008). استعمالات الذّاكرة في مجتمعٍ تعدّديٍّ مبتلى بالتّاريخ. ط1، مكتبة فخراوي.
- ليبيهان، جيل. (2002). النّسويّة والأدب، من كتاب: النّسويّة وما بعدها (دراسات ومعجمٌ نقديّ). تحرير: سارة جامبل، وتر: أحمد الشّامي، المجلس الأعلى للثّقافة، مصر.
- مفتاح، محمّد. (د. ت). التّشابه والاختلاف نحو منهاجيّةٍ شموليّةٍ. المركز الثّقافيّ العربيّ.
- ابن منظور، محمّد بن مكرم. (1414 هـ). لسان العرب. ط3، دار صادر، بيروت.
- اليوسف، يوسف. (1978). بحوثٌ في المعلّقات. د. ط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
- Hoare, George, and Sperber, Nathan: An Introduction to Antonio Gramsci.
- Spivak, G. (2010). Can the Subaltern Speak? Edited by: Rosalind C. Morris, Columbia University Press. Available at: https://www.perlego.com/book/775134/can-the-subaltern-speak-pdf.

- Leitch, Vincent. (2014). Literary Criticism in the 21st Century. 1st edition, bloomsbury academic.
- Williams, R. (2020). Culture and Materialism. 2ed edition, Verso. Available at:

https://www.perlego.com/book/1841609/culture-and-materialism-pdf.

References:

- Abu Deeb, Kamal: Convincing Visions towards a Structural Approach in the Study of Pre-Islamic Poetry, Egyptian General Authority for Writers, 1986.
- Ashcroft, Bill, Tevin, Helen, and Griffith, Gareth: Postcolonial Studies Main Concepts, Translated by: Ahmed Al-Roubi, Ayman Helmy, Atef Othman, and presented by: Karma Sami, 1st edition, National Center for Translation, 2010.
- Estif, Abdel Nabi, and Al-Ghadhami, Abdullah: Cultural criticism or literary criticism? 1st edition, Dar Al-Fikr, Beirut, 2004.
- Imru' al-Qais: Al-Diwan, ed.: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, 3rd edition, Dar al-Ma'arif, Egypt, d. T.

- Al-Anbari, Abu Bakr Muhammad bin Al-Qasim: Explanation of the Seven Long Pre-Islamic Poems, ed.: Abdul Salam Haroun, 5th edition, Dar Al-Maaref, Egypt, d. T.
- Al-Andalusi, Abu Al-Hajjaj Yusuf bin Suleiman: Poems of the Six Pre-Islamic Poets, Selections from Pre-Islamic Poetry, ed.: Committee for the Revival of Arab Heritage, 3rd edition, Dar Al-Afaq Al-Jadeeda Publications, Beirut, 1983.
- Eagleton, Terry. (1995). Literary theory. See: Thaer Deeb, Publications of the Ministry of Culture, Syria.
- Al-Jawzi, Abdullah Ali Saleh. (2020). They coordinated virility and strength in Amr bin Kulthum's commentator. Journal of Arts, No. 14, 575-598.
- Halabi, Ahmed Tohme. (2021). Values of women's beauty in Imru' al-Qais's pendant. North European Academy Reviewed Journal of Studies and Research, vol. 3, no. 10, 57-79.
- Al-Khudayrat, Abdul Karim Suleiman Hussein. (2022). The Hanging of Imru' al-Qais: A new vision. Arab Journal for Scientific Publishing, No. 47, 464-482.

- Khaled, Ghassan: Autocracy is a sociological reading in Arab democracies, 1st edition, Momen Quraish Library, Beirut, 2012.
- Ibn Khaldun: Introduction to Ibn Khaldun, ed.: Abdullah Muhammad Darwish, 1st edition, Dar Ya'rab, 2004.
- Said, Edward: Orientalism, Western Concepts of the East, see: Dr. Muhammad Anani, 1st edition, Vision for Publishing and Distribution, 2006.
- Al-Shaybani, Abu Amr: Explanation of the Nine Mu'allaqat, ed.: Abdul Majeed Hamo, 1st edition, Al-Alami Publications Institution, Beirut, 2001.
- Dhaif, Shawqi: The Pre-Islamic Era, Dar Al-Maaref, Egypt, Dr. T.
- Al-Tayeb, Abdullah: The Guide to Understanding Arab Poetry, 2nd edition, Dar Al-Athar Al-Islamiyya, Kuwait, 1989.
- Alimat, Youssef: Systematic Criticism, Representations of Style in Pre-Islamic Poetry, 1st edition, Al-Ahliyya Publishing and Distribution, Amman, 2015.
- Al-Ayadi, Abdel Aziz: Michel Foucault's Knowledge and Power, 1st edition, University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, 1994 AD.
- Al-Ghadhami, Abdullah: Cultural criticism is a reading of Arab cultural patterns, 3rd edition, Arab Cultural Center, 2000.

- Geertz, Clifford: Interpreting Cultures, ed. Muhammad Badawi, Center for Arab Unity Studies, Dr. T.
- Ibn Qutaybah, Abu Abdullah Abdullah bin Muslim: Poetry and Poets, Dar Al-Hadith, Cairo, 1423 AH.
- Al-Qurashi, Abu Zaid Muhammad bin Abi Al-Khattab: The Collection of Arab Poetry, ed.: Ali Muhammad Al-Bajadi, Nahdet Misr for Printing, Publishing and Distribution, Dr. T.
- Kazem, Nader: Representations of the Other: The Image of Blacks in the Middle Arab Imagination, 1st edition, Arab Foundation for Studies and Publishing, Lebanon, 2004.
- Kazem, Nader: Uses of memory in a pluralistic society plagued by history, 1st edition, Fakhrawi Library, 2008.
- Libihan, Jill: Feminism and Literature, from the book: Feminism and Beyond (Critical Studies and Dictionary), edited by: Sarah Gamble, chord: Ahmed Al-Shami, Supreme Council of Culture, Egypt, 2002.
- Muftah, Muhammad: Similarities and differences towards a comprehensive methodology, Arab Cultural Center, Dr. T.

- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram: Lisan al-Arab, 3rd edition, Dar Sader, Beirut, 1414 AH.
- Hoare, George, and Sperber, Nathan: An Introduction to Antonio Gramsci.

See: Spivak, G, (2010): Can the Subaltern Speak? Edited by: Rosalind C. Morris, Columbia University Press. Available at: https://www.perlego.com/book/775134/can-the-subaltern-speak-pdf.

- Williams, R. (2020): Culture and Materialism, 2ed edition, Verso. Available at: https://www.perlego.com/book/1841609/culture-and-materialism-pdf.
- Leitch, Vincent. (2014). Literary Criticism in the 21st Century. 1st edition, bloomsbury academic.