Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity
e-ISSN: 2587-1854 OMUIFD, June 2021, 50: 731-761

الالتزام في الشّعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة

CAHİLİYE ŞİİRİNDE KABİLECİLİK VE DOKTRİNSEL BAĞLILIK
COMMITMENT IN PRE-ISLAMIC POETRY BETWEEN TRIBALISM AND DOCTRINALISM

MOHAMED TURKEY

[Öğrt. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD.
Faculty Member PhD., Ankara University Faculty of Divinity,
Departmant of Arabic Language and Rhetoric
turkey@ankara.edu.tr
http://orcid.org/ 0000-0002-6778-1003]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: Ocak /January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published: 24 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Yıl / Year: 2021 *Sayı – Issue*: 50 *Sayfa / Pages*: 731-761

Atıf/Cite as Mohamed, Turkey. "الالتزام في الشّعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة-Cahiliye Şiirinde Kabilecilik ve Doktrinsel Bağlılık"" Hakkındaki Risalesi-An Analysis of a Grammatical Structure: Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī's Treatise on the Famous Arabic Phrase "Daraba Zayd^{un} Amr^{an}"". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 50 (Haziran-June 2021): 731-761. https://doi.org/10.17120/omuifd.868029

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/omuifd

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

الالتزام في الشّعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة

على الرّغم من كون مصطلح "الالتزام" نتاج العصر الحديث فإنّ قضيّة الالتزام في الشعر الجاهليّ قضيّة غير طارئة؛ فصوتُ الشّاعر الجاهليّ كان مدوّياً في الدفاع عن قبيلته ومبادئها، إذ تناول الشّعراء الجاهليون في أشعارهم موضوعاتٍ مختلفةً تمسّ قضايا قبائلهم، وكانوا في كثير من مواقفهم لسانَ حال القبيلة في سلمها وحربها وفي حلّها وترحالها، يفرحون لفرحها، ويتألّمون لمصابها. وقد كانت القبيلة تفرح يوم نبوغ شاعر عندها، وتمجّده، وتحميه. ومن هنا أطلقنا على موقف الشّاعر من قبيلته في ذاك العصر التزاماً قبليّاً.

وثمّة شعراء جاهليّون خرجوا عن نظام القبيلة والتزموا منهجاً خاصّاً بهم بسبب ما لاقوه من ظلم وتمييز بين أفراد القبيلة، ومثّلت هذه الفئة ظاهرة أدبية مذهبيّة، حيث التزمت هذه الفئة بمذهبها ودافعت عنه، ورأت وجودها فيه، وهذا ما دعوناه بالالتزام المذهبي. ومن هنا ولدت فكرة البحث وعنوانه: "الالتزام في الشّعر الجاهلي بين القبليّة والمذهبيّة".

عُرّف في هذا البحثِ الالتزامُ لغةً واصطلاحاً؛ لصلته الوثيقة بموضوع البحث، واستُعرض مفهومه عند الدّارسين العرب، وتمّت محاولةُ الكشف عن بعض صور الالتزام في الشعر الجاهلي. وحاولَ البحثُ التوقُّفَ عند القضايا القبليّة والمذهبيّة التي برزت في أشعار بعض شعرائه، واستُعرضَت نماذجُ منها، ثم عُرضَت أهمّ النتائج التي توصّلَ إليها البحث.

واعتَمدَ هذا البحث على المنهج الاجتماعيّ الذي يسعى إلى بيان الصّلة بين النّصّ والمجتمع الذي نشأ فيه، وهو بهذا أقدر المناهج على الاستجابة لأهداف البحث، وخدمة أغراضه. واستُعينَ بالمنهج البنيويّ في تحليل النّصوص الشّعريّة المدروسة، وإبراز نظمها الدّاخليّة، وإدراك علاقاتها، ووظائفها الجماليّة.

كلمات مفتاحية: اللّغة العربية، الشّعر الجاهلي، الالتزام، القبليّة، المذهبيّة.

❋ ❋ ❋

Cahiliye Şiirinde Kabilecilik ve Doktrinsel Bağlılık

Öz: Bağlılık" terimi modern çağın bir ürünü olmasına rağmen, Cahiliye şiirinde bağlılık konusu yeni bir konu değildir. Cahiliye şairinin sesi, kabilesini ve onun ilkelerini savunurken yüksekti. Zira Cahiliye şairleri şiirlerinde kabilelerinin problemlerine değinen farklı konuları ele almışlar ve birçok durumda kabilelerinin barışının, savaşının, problemlerinin çözümünün ve göçünün sözcülüğünü yapmışlar, sevinçleriyle sevinmişler, kabilesinin başına gelen musibetlerden acı duymuşlardır. Kabilesi, şair usta bir şair olduğunda sevinir, onu yüceltir ve korur. Bu nedenle, şairin o asırdaki kabilesine karşı olan konumunu kabile bağlılığı olarak adlandırdık.Diğer taraftan kabile mensupları arasında karşılaştıkları zulüm ve ayrımcılık nedeniyle kabile düzeninden ayrılan ve kendine özgü bir yol takip eden şairler de vardır. Bu şairler grubu mezhepsel bir edebi fenomeni temsil ediyorlardı. Bu gruplar kendi doktrinlerine bağlı kalmışlar, onu savunmuşlar ve varlıklarını onda görmüşlerdir. Biz bunu doktrinsel bağlılık olarak adlandırıyoruz. İşte buradan araştırma fikri ve “Cahiliye Şiirinde Kabilecilik ve Doktrinsel Bağlılık” başlığı doğdu. Bu araştırmada, araştırma konusuna yakın ilişkisi nedeniyle bağlılığın lüğat ve ıstılahi tanımları yapıldı. Arap bilim adamları nezdinde ne olarak anlaşıldığı incelendi.Cahiliye şiirindeki bağlılık biçimleri ortaya çıkarılmaya çalışıldı.Bazı şairlerin şiirlerinde orta çıkan kabilesel ve doktrinsel problemler üzerinde duruldu, onlardan örnekler verildi, daha sonra araştırmada ulaşılan en önemli sonuçlar arz edildi. Bu araştırmada, metin ile ortaya çıktığı toplum arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan sosyal yaklaşıma dayanıldı. Bu yaklaşım, araştırmanın hedeflerine cevap verebilecek ve amaçlarına hizmet edebilecek en güçlü

yaklaşımdır. İncelenen şiirsel metinleri tahlil ederken, iç sistemlerini gösterirken, ilişkilerini ve estetiksel işlevlerini anlamak için yapısal yaklaşım kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye Şiiri, Bağlılık, Kabilecilik, Doktrinselcilik.

❋ ❋ ❋

Commitment in Pre-Islamic Poetry Between Tribalism and Doctrinalism

Abstract: Although the term “commitment” is a product of the modern era, the issue of commitment in pre-Islamic poetry is not a new issue. The voice of the pre-Islamic poet was loud in defending his tribe and its principles, as the pre-Islamic poets dealt in their poems with different topics that touched the issues of their tribes, and in many of their stances they were the mouthpiece of the tribe's peace, its war, its solution and its travels, rejoicing in its joy, and grieving for its misfortune. On the day when he became a skillful poet, the tribe used to rejoice, glorify and protect him. Hence, we called the poet’s position on his tribe at that age a tribal commitment. On the other hand, there are pre-İslamic poets who departed from the tribe system and adhered to their own methods due to injustice and discrimination which they encountered among tribe members. This group represented a doctrinal literary phenomenon, as this group adhered to its doctrine and defended it, and saw its presence in it, and this is what we called doctrinal commitment. Hence, the idea of the research was generated and its title as “Commitment in Pre-Islamic Poetry Between Tribalism and Doctrinalism.” In this research, due to its close relationship with the subject of the research, I defined the commitment as language and term. I reviewed its concept among Arab scholars, and I tried to uncover some forms of commitment in pre-Islamic poetry, and I focused on the tribal and doctrinal issues that emerged in the poems of some of its poets, and mentioned examples of them, and then presented the most important results that I reached in the research. In this research I relied on the social approach that seeks to clarify the connection between the text and the society in which it arose. It is thus the most capable of the approaches to respond to the objectives of the research and serving its purposes. I used the structural approach in analyzing the studied poetic texts, highlighting their internal systems, and understanding their relationships and aesthetic functions.

Key words: Arabic language,Pre-Islamic Poetry, Commitment, Tribalism, Doctrinalism.

❋ ❋ ❋

مقدمة

الأدبُ هو تعبيرٌ صادقٌ عن تجربة الإنسان الشعورية بأسلوب أخّاذ يؤثّر في النفوس، ويرتقي بالأرواح إلى مصافي الجمال. ويسعى الأدب إلى تخصيب الخيال وتغذية المشاعر، فإذا ما حقّق الأدب التّأثير في النّفس الإنسانيّة أدّى الوظيفة التي ابتغاها صاحبه، ولا يكون هذا التّأثير واضحاً إلّا من خلال الكلمة السّاحرة العذبة التي تأسر القلوب، وتلهب العواطف، وتفضي إلى انفعال يغيّرُ سلوك صاحبه؛ بطريقة تدفعه إلى ردّ الباطل، ورفض مظاهر الظلم، أو يدعوه للتعبير عن آلامه وأنّاته، أو فرحته التي يحسُّ بها.

والأدب عامّة يوصف بأنّه جزء من تجربة الأمّة الذهنيّة والعاطفيّة، ومن هذا المنطلق يشكّل سلاحاً فعّالاً تواجه به الأمّة جميع مظاهر الخطر التي تحيط بها، من خلال وقوف أدبائها بإخلاص إلى جانبها والدفاع عنها وعن مصير شعبها، ومشاركتهم مآسي الناس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثّقافيّة وغيرها، ومساندة مواقفهم الوطنيّة.

ويعدُّ الشّعر أحدَ فنون الأدب، وهو الوسيلة السّامية للتعبير عمّا يجيش في نفس الإنسان من انفعال ومشاعر في مواجهة مظاهر العالم الخارجي ومشكلاته، وهو طريقة مثلى لممارسة الحياة، ومفتاح سحريٌّ للدخول إلى أعماقها، ومشعل لإضاءة دروبها المعتمة، وجسر لوصل ما انقطع فيها من وشائج.

والشّعر مرآةُ الشاعر، ينعكس فيها موروث الأمّة بأكمله، من ثقافة وأعراف وغيرها؛ فالشّاعر ابن زمانه وابن مجتمعه، تتكوّن شخصيّته فيه، وتشكّل الحياة من حوله بما تحتويه من مثيرات انفعاليّة محور انطلاقته الشعريّة، فمن رحم وطنه يولد ويكبر، وعلى أرضه يتفاعل مع غيره، ومن خلال تأثّره به يصدح شعراً، ويفيض إحساساً.

وبما أنّ الشّعر ابن البيئة بمختلف أشكالها، فلا بدّ أن يتأثّر بها، وينعكس هذا التأثّر خدمة لها؛ بمعالجة مشكلاتها، أو تجميلها، أو الكشف عن أسرارها، أو إيضاح الغرض منها، أو بيان الحق والباطل فيها، ومن هنا تأتي مهمّة الشاعر في التزام قضايا مجتمعه.

إنّ ارتباط الشّاعر بمجتمعه وقضاياه، وإحساسه بخطورة الكلمة وتأثيراتها تدفعُه لمشاركة أبناء مجتمعه في همومهم، وتعبيره عن أفراحهم وأتراحهم، ولا سيّما القضايا المصيريّة التي تؤثّر في حياتهم.

ولا نقصد الالتزام هنا الإلزام، فشتان ما بين شاعر التزم بنفسه وآخر ألزمه غيرُه. فالالتزام حريّة واعية مسؤولة، تحمل في طيّاتها رسالة تريد إبلاغها، وهذه الحريّة هي الأساس الذي ينطلق منه معنى الالتزام الذي نريده في هذا البحث.

1. الالتزام لغة واصطلاحاً

الالتزام في اللغة: جاء في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 791م) لزم: اللّزوم: معروفٌ، والفعل: لَزِمَ يَلْزَمُ، والفاعل: لازم، والمفعول: مُلزَم، ولازم لِزاماً، وقوله تعالى: {فَسَوْفَ يَكُوْنُ لِزاماً} [الفرقان 33]، قيل: هو يوم القيامة، وقيل: يوم بدر، والمِلْزَمُ: خشبتانِ مشدودةٌ أوساطُهما بحديدةٍ، تكون مع الصّياقلة والأبّارين يُجعلُ في طرفها قُنّاحة، فيلزم ما فيها لوزماً شديداً.[1]

ويعني الالتزام اصطلاحًا: "أن يحمل المبدعون رسالة إصلاحيّة، أو أخلاقيّة، أو سياسيّة، أو غير ذلك من هموم إنسانية وحضاريّة، يُضمّنونها إنتاجهم بشتّى الأساليب والأشكال".[2] والالتزام أيضاً أن يَعُدَّ "الكاتبُ فنّه وسيلة لخدمة فكرة معيّنة عن الإنسان، لا لمجرد تسلية غرضها الوحيد المتعة والجمال".[3] ولفظة الالتزام يقابلها في اللغة الإنكليزيّة لفظ Engagement الذي يعني التعهّد والارتباط بعامّة الأمور وبالقضايا الجماهيريّة بخاصّة.[4]

استخدم الدّارسون العرب المعاصرون لفظة "الالتزام" في دراساتهم النّقديّة، وأصبحت مصطلحاً يعني "المشاركة في قضايا الجماهير، والعمل على حلّ مشكلاتهم".[5] ويراد بالتزام الشاعر "وجوب مشاركته بالفكر والشعور والفن في قضايا الوطنيّة والإنسانيّة، وفيما يعانون من آلام وما يبنون من آمال. فليس له مثلًا أن يستغرق في التأمّل في الجمال الخالد والخير المحض، على حين يعاني وطنه ذلّ الاحتلال، أو عناء الطغيان".[6]

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*، تحق. عبد الحميد هنداوي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، مادة (لزم)، 4: 82. وينظر محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب*، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، مادة (لزم)، 12: 541-542.

[2] إميل يعقوب-ميشال عاصي، *المعجم المفصّل في اللغة والأدب*، ط1 (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 1: 207.

[3] مجدي وهبة-كامل المهندس، *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*، ط2 (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 58.

[4] بدوي طبانة، *قضايا النقد الأدبي*، ط2 (الرياض: دار المريخ، 1983)، 15.

[5] طبانة، *قضايا النقد الأدبي*، 15.

[6] محمد غنيمي هلال، *النقد الأدبي الحديث*، (القاهرة: دار نهضة مصر، 1997)، 456.

ويعتمد الالتزام "على الموقف الذي يتّخذه المفكر أو الأديب أو الفنان من قضية ما، وهذا الموقف يقتضي صراحة ووضوحاً وإخلاصاً واستعداداً من المفكر الملتزم، لأن يحافظ على التزامه دائماً، ويتحمّل كامل التّبعة التي تترتّب على هذا الالتزام".[7]

ولا بدّ أن نوضّح الفرق بين كلمتي الالتزام والإلزام؛ فالالتزام ينبع من ذات الشّخص، ويعني في هذا المقام حريّة الاختيار، ويقوم على المبادرة الطوعيّة من صاحبه، استجابة لدوافع وجدانيّة نابعة من ذاته، بعيداً كلّ البعد عن مفهوم الإلزام الذي يعني القسر والإرغام؛ فحين يلتزم الأديب قضيّة ما فهذا يعني أن التزامه نابعٌ من ذاته وبكامل إرادته.

2. مفهوم الالتزام في الأدب العربي

يمكننا القول إنّ مظاهر الالتزام في الأدب موجودة في كلّ العصور العربية ابتداء من العصر الجاهلي وصولاً إلى العصر الحديث، ووجود هذه المظاهر في المجتمعات العربية لا يمكن إنكاره البتة، لكنّها تختلف من مجتمع إلى آخر؛ فبينما تكون خافتة في المجتمعات المستقرّة، نلحظ أنّها تبرز وبشكل كبير في المجتمعات المتنازعة التي تكثر فيها الصّراعات، لأنّ الصّراعات تُنتج الانقسام والتّكتّل في المجتمعات، ممّا يحدو بالأدباء إلى التزام قضية ما والدّفاع عنها وفق انتماءاتهم وميولاتهم.

يعود ظهور مصطلح الالتزام في الأدب العربي إلى الاحتكاك بالغرب في العصر الحديث، وعلى الرّغم من هذا فإنّ مظاهر الالتزام برزت في الأدب العربي منذ عصوره الأولى، والمتتبّع لتلك العصور يجد معاني الالتزام في كثير ممّا وصل إلينا من أدب عربيّ بشتّى أنواعه وأشكاله.

فالأدب العربي لم يكن يوماً منعزلًا عن مجتمعه ومواقف الحياة فيه، بل ارتبط عبر عصوره بمجتمعاته والحياة التي عاشتها هذه المجتمعات سواء أكانت بدويَّة أم حضريّة. والأديب العربي يصدر أدبه دائماً عن روح المجتمع الذي يعيش فيه وروح أفراده، مستمدّاً من الواقع ومن غير الواقع، من الماضي والمستقبل وحياً لعواطفه ومشاعره.[8]

[7] محمود أمين العالم، *الثقافة والثورة*، ط1 (بيروت: دار الآداب، 1970)، 54.
[8] محمد الأحمد، *شعر الالتزام وبناؤه الفني عند الشاعر عمر أبي ريشة* (أنقرة: سون جاغ، 2021)، 7.

3. الالتزام في الشعر الجاهلي

عرف الشعر العربي عبر عصوره الطّويلة شعراء التزموا قضايا مجتمعاتهم، وتبنّوا مواقف تتّسق مع فكر الجماعة وعقيدتها، وعبّروا عن همومها وأحاسيسها، وواكبوا أفراحها وأتراحها، وكان كلّ منهم مرآةً لعصره، وترجماناً للظروف التي مرّ بها مجتمعه.

وبالعودة إلى العصر الجاهلي نجد شعراء ذلك العصر قد وقفوا إلى جانب قبائلهم، والقبيلة واحدة من قبائل العرب وسائر الناس[9]، فكان الواحد منهم لسان قبيلته، يجعل من شعره وسيلة لخدمتها، فيقف على قضاياها، يمدحها، ويبثّ الحماس بين أفرادها في القتال، ويُعلي من كرمها وقوّتها وصفاتها الحسنة، وينال من أولئك الذين يسيئون لها، معبّراً في ذلك كلّه عن عواطف الجماعة في قبيلته في صراعها مع غيرها من القبائل، فقد تحوّل العقد الاجتماعي بين الشاعر وقبيلته "إلى عقد فنّي جعله معبّراً عن مشاعرها وتطلّعاتها قبل أن يكون معبّراً عن مشاعره واتّجاهاته الشّخصيّة، لذا اتّجهت الأنا باتّجاه الـ(نحن) من خلال الفخر والقيم الجماعية التي تمثلها القبيلة، فكانت الغاية قبليّة، وإن تكن الوسيلة فرديّة".[10]

1.3 الالتزام القبليّ

إن الدّور الذي يقوم به شاعر القبيلة في العصر الجاهلي دفع بعض الباحثين للقول: "وهل كانت وظيفة شعراء القبائل، إلا التزاماً بتبعة وجودها، ومسؤولية قيادتها، وأمانة قضاياها".[11] فقد كان شاعر القبيلة "قلّما يتحدّث بضمير المفرد إذا افتخر وإنّما يتحدّث بضمير الجماعة التي يمثلها ويعتزّ بانتمائه إليها، ويرى مجده من مجدها وعزّته من عزّتها".[12]

وعندما نتناول الحياة العربية في العصر الجاهلي بالحديث نجد أنّ أهمّ الموضوعات التي يمكن أن نطالعها هو موضوع القبيلة؛ لأنّ مفهوم القبيلة في تلك الحقبة كان يوازي مفهوم الدولة في العصور اللاحقة. وقد أخذت القبيلة هذه المكانة المتميّزة لأنّها كانت تستوعب كلّ ما يتعلّق بالإنسان من عاداتٍ وتقاليدَ وعلاقاتٍ في ذلك العصر. فهي المكوّن الذي لا غنى عنه بسبب الظروف الاقتصادية والطّبيعية والسّياسيّة التي كانت سائدة، إضافة إلى كثرة الحروب والاقتتال،

[9] الفراهيدي، *كتاب العين*، مادة (قَبَلَ)، 3: 355.
[10] يوسف خليف، *دراسات في الشّعر الجاهلي*، (القاهرة: مكتبة غريب، بلا)، 174-175.
[11] عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، *قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر*، ط2 (القاهرة: دار المعارف، 1992)، 229.
[12] بنت الشاطئ، *قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر*، 36.

فلولاها لما استطاع العربي في ذلك العصر العيش في صحراء قاحلة، ففي ظلّها استطاع أن يحقّق كرامته وأن يستعيد حقوقه، ولهذا فهي بمثابة الشّعب والمجتمع. والغذّامي يرى أنّها "نظام اجتماعيّ يقوم على أساس ثقافيّ وسلوكيّ وأمني واقتصادي واضح المعالم، وتنشأ فيه التّحالفات الدّاخليّة والخارجيّة بناءً على مصالح جوهريّة وبناء على حقوق ثقافيّة وإنسانيّة".[13]

وبما أنّ القبيلة بناءٌ متكاملٌ يضمّ جميع الأفراد المنضوين تحت جناحها، فلا بدّ أن يُكِنَّ كلٌّ منهم شعوراً ما بانتمائه لها، ولهذا نرى أنّه كان يشمخ بوصفه إحدى الركائز المهمة التي تقوم عليها القبيلة، ويسهم في بناء حاضرها، ويستشرق المستقبل الذي تتطلّع إليه، فتغدو أمام ما يُسمّى بالعصبيّة القبليّة التي تلمُّ شمل القبيلة وتجمع كلمتها.

لقد كان الانتماء القبلي الرّكيزة الأساسيّة في الحياة القبليّة، وكانت العصبيّة مظهراً لهذا الانتماء، وهي التي تقوم في أساسها على الدّم ووحدة القبيلة في المصير، وقد عُدّت الرّابطة الاجتماعيّة بمثابة "الهويّة والاستراتيجيّة التي أخذت الدور الحاسم في تشكيل الوعي العربي في العصر الجاهلي، وتجسّدت هذه الرّابطة بالعصبيّة التي تعدّ قوام الحياة القبليّة، وتعني وحدة القبيلة بوصفها كُلّاً سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعيّاً".[14]

لقد حمل الشّاعر الجاهلي على كاهله العبء الأكبر في تحمّل آمال القبيلة وآلامها، وعَبْرَ شعره تحمّل المسؤوليّة الأخلاقيّة أيضاً في سلم القبيلة وحربها. ولاهتمام الشّاعر الجاهليّ بقضايا القبيلة وأعرافها، ولأنّه وضع نفسه رهينة بلورة الوعي القبلي جاءَت أهمّيّته الكبيرة، فكانت القبائل العربية تحتفل بظهور شاعر لديها، "فإذا نبغ في القبيلة شاعر، أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر كما يصنعن في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنّه حماية لأعراضهم، وذبّ عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم وإشادة بذكرهم".[15] فقد عُدَّ الشّاعر بمثابة الصوت الإعلاميّ لقبيلته؛ فهو الذي يشترك بغزواتها ومعاركها بسيفه ولسانه، يبثُّ الحماس في قلوب أفراد القبيلة، ويبيّن مناقب قومه في الحروب، وكلّما تقدّمت السّنون يعكس في شعره معاناة قبيلته والتّحوّلات التي تطرأ عليها، فليس "فخراً للشّاعر أن يكون قادراً على القول

[13] عبد الله الغذامي، *القبيلة والقبائليّة أو هويّات ما بعد الحداثة*، ط2 (بيروت: المركز الثّقافي العربي، 2009)، 159.
[14] علي مصطفى عشّا "جدل العصبية القبليّة والقيم في نماذج من الشعر الجاهلي"، *مجلة مجمع اللّغة العربية بدمشق*، 3/82 (رجب 2007)، 514.
[15] أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، تحق. محمد محي الدين عبد الحميد، ط5 (بيروت: دار الجيل،1981)، 1: 65.

دون أن يكون ذلك في مصلحة القبيلة".[16] وهذا ما نلاحظه عند الشاعر معاوية بن جعفر بن كلاب (معوّد الحكماء)، وهو عمّ لبيد الشّاعر الجاهليّ المعروف (ت. 661م)، حيث يصوّر نفسه من قوم لهم من المجد والمفاخر الكثير، وهو يضع نفسه في خدمة قبيلته، وينزل عند رغباتها، يقول (الكامل):[17]

نُعطي العَشيرةَ حَقَّها وحَقيقَها فيها، ونَغفِرُ ذَنبَها وَنَسودُ

.... وإذا تُحَمِّلُنا العشيرةُ ثِقْلَها قُمْنا به، وإذا تَعودُ نَعودُ

فالشّاعر وأقرانه ممّن ينتمون لهذه العصبة لا يتقاعسون عن أداء واجباتهم تجاه عصبيّتهم للقبيلة، فكلّما طلبت منهم قاموا بما يمليه عليهم واجبهم تجاهها؛ لأنّها تجمعهم وتلمّ شملهم، ويقع على عاتقها حمايتهم، "وبهذه الطريقة تكون العلاقة متبادلة بين الشّاعر وقبيلته، يسمو بها ويفتخر، ويكون لسان حالها في التعبير عن جميع أمجادها".[18]

ومن أمثلة التزام الشّاعر بقضايا قبيلته والدّفاع عنها دفاع الحارث بن حلّزة (ت. 580م) بقصيدته الميميّة المشهورة عن بكر بن وائل – وهي قبيلة عربيّة -بين يدي عمرو بن هند (ت. 569م)، فقد كان دفاعه السبب المهمّ في عدول عمرو عن رأيه في أخذ الثّأر لتغلب، وإحلال الصلح بين الفريقين المتخاصمين، يقول في قصيدته (المتقارب):[19]

فَهَلّا سَعَيتَ لِصُلحِ الصّديق كَسَعيِ ابنِ مَارِيَةَ الأَقصَمِ

.... وَأَصلَحَ ما أَفسدوا بينَهُم وَذَلك فِعلُ الفَتى الأَكرَمِ

وبهذا يثبتُ الشّاعر قيمة التزاماته بقبيلته من خلال شعره الذي وضعه في سبيل هذه الغاية، وقد قصد الملكَ التزاماً بمبادئ قبيلته ودفاعاً عنها. فهو وأمثاله لم ينزلوا عند حقّ قبائلهم،

[16] وديعة طه النجم، نظرة في منزلة الشّاعر العربي قبل الإسلام وبعده، جامعة بغداد، *مجلة كليّة الآداب*، 6 (1966)، 263.
[17] المفضّل بن محمد بن يعلى أبو العباس الضّبّي، *المفضّليّات*، تحق. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط6 (القاهرة: دار المعارف، بلا)، 355.
[18] سيد حنفي حسنين، *الشعر الجاهلي مراحله واتجاهاته الفنية*، ط1 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، دار الثقافة، 1963)، 30.
[19] الحارث بن حلزة بن مكروه اليشكري، *ديوان الحارث بن حلّزة اليشكري*، تحق. إميل بديع يعقوب، ط1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991)، 58.

وبقَوا شعراء قبليّين يدافعون عن قبائلهم لأنّهم ظلّوا يعيشون في كنف مقاييسها، لا يخالفون أعرافها، حتّى وإن اختلفت مصلحة الطّرفين.[20]

وقد أبلى دُريد بن الصمّة (ت. 630م) سيّد بني جشم وفارسهم وشاعرهم بلاء حسناً في إحدى الغزوات، وعبّر من خلال رثاء أخيه عن الروح القبليّة من خلال الالتحام والتّفاني في سبيل القبيلة، وإن خالفت آراءه، فهو يبقى ملتزماً بها، لا يخرج عمّا قرّرته الأكثريّة، ويتّضح ذلك في قوله (الطويل):[21]

وما أنا إلّا من غَزِيّةَ إن غَوَت غَوَيتُ وإن تَرشَدْ غَزِيَّةُ أَرشِدِ

فالشاعر يقرّ بعبارة صريحة مفادها أنّه سيتبع قبيلته في سرّائها وضرّائها، في سرّها وعلانيتها، غير آبهٍ لما سيحلّ به خاصة إذا كانوا جمعاً في صفٍّ واحد، وبهذا "نلاحظ أنّ أفراد القبيلة الواحدة متضامنون متشاورون فيما بينهم في حالة الغزو والاقتتال أو في أحوال السلم، كارتحالها عن ديارها لسبب من الأسباب، أو اتّخاذها قراراً ما بشأن قضيّة طارئة، وكلّ من يخرج عن إجماع القبيلة ووحدتها يؤدّي إلى تصدّع بناء القبيلة".[22]

كما يلتحم الشّاعر الجاهليّ بالذّات القبليّة عبر الالتزام من خلال الخطر الذي يهدّد القبيلة؛ وخاصّة عند إحساسه بمواطن الضّعف في بنيتها، إذ ينبغي أن تبقى القوّة في أعلى مستوياتها، ولا يجد الخلل طريقاً إلى قلبها، وعلى الشّاعر في هذه الأثناء أن يُنذر بعواقب تفتّتها وضياعها، يقول راشد بن شهاب اليشكري (الطويل):[23]

مَن مُبلِغٌ فتيانَ يَشكُرَ أنّني أرى حِقبةً تُبدي أماكنَ للصّبر

فَأوصيكُمُ بالحيّ شَيبانَ إنّهم هُمُ أهلُ أبناءِ العظائِمِ والفَخرِ

فهو يخاطب فتيان قبيلته من بني يشكرَ، ويخبرهم بوجوب التّحليّ بالصبر لأنّهم سيلاقون الشدائد الكبيرة، ويزداد الشعور بالقلق من قبل الشّاعر الجاهلي على قبيلته إذا ما شاهد الخطر يهدّدها من داخلها، وهذا ما عبّر عنه قيس بن الخطيم (ت. 620م) في قوله (الطويل):[24]

---

[20] وديعة النجم، *نظرة في منزلة الشّاعر العربي قبل الإسلام وبعده*، 264.
[21] دريد بن معاوية بن الحارث بن الصّمة، *ديوان دريد بن الصمّة*، تحق. عمر عبد الرسول، (القاهرة: دار المعارف، بلا)، 61-62.
[22] خالد صالح العسلي، *الشّورى في العرف القبلي*، ضمن كتاب الحضارة الإسلاميّة، (عمّان: مؤسّسة أهل البيت، 1987) 5: 74.
[23] المفضل الضّبّي، *المفضّليّات*، 310.
[24] قيس بن الخطيم، *ديوان قيس بن الخطيم*، تحق. إبراهيم السّامرائي وأحمد مطلوب، ط1 (بغداد: مطبعة العاني، 1962)، 66.

تقولُ ابنةُ العَمريِّ آخِرَ ليلِها علامَ مُنِعتَ النومَ، ليلُك ساهرُ

فلا تجعلوا حرباتِكم في نُحورِكم كما شدّ ألواحَ الرّتاجِ المُسامرُ

إذ يظهر من خلال أبياته أن الذات تحاور ضميرها الجمعي من خلال المرأة، ويتبدّى لها مصيرها الفردي عبر قلقها الكبير وخوفها الشديد على مصير القبيلة الجمعي؛ فالتآكل الذي يصيب القبيلة من داخلها نتيجة البغي يسعى جاهداً إلى تفتيت القبيلة وتدميرها، فهو يحذّرهم سوء المآل، ويضرب لهم مثالاً يفصح من خلاله في بيته الأخير عن نصيحة توجب عليهم فضّ الخلافات بينهم، والتوحّد ضد عوامل الضّعف ومظاهر الفتنة الداخلية.

ومهما فكّر الشّاعر بالابتعاد عن قبيلته وهجرها والتّمرّد على بعض أعرافها في بعض أحواله فإنّه في عنوان سخطه يبدو ملتزماً لا يستطيع أن يفصل العرى الوثيقة التي تشدّه إليها، ومن ذلك الشّاعر طرفة بن العبد (ت. 569م) الذي مرّ بحالة تشبه التّمرّد، كاد فيها أن يخلع نفسه من أواصر قبيلته، يقول (الطويل):[25]

وما زالَ تَشرابي الخُمُورَ ولَذّتي وبَيْعي وإنفاقي طَريفي ومُتلَدي

إلى أَن تَحامَتني العشيرةُ كُلُّها وأُفرِدْتُ إفرادَ البَعيرِ المُعَبَّدِ

فهو يعترف بإكثاره من شرب الخمرة، واعتكافه على العبِّ من ملذات الحياة، لاهياً عابثاً، غير مكترث بما تمليه عليه الحياة من واجبات والتزامات تجاه قبيلته، ينفق ما جمّعه من إرث قديم وما لديه في حاضره على أشياء خاصّة دفعت القبيلة بعد طول عذل ولوم دون جدوى إلى إبعاده، فأصبح في عزلته كالبعير الأجرب الذي يُخشى الاقتراب منه، وفي هذا التشبيه تصريح ضمني من قِبل الشاعر بالنتيجة التي يلقاها الفرد حين يبتعد عن منظومة القيم التي تجمع أفراد القبيلة؛ فكلّما ابتعد الفرد عن التزامه بهذه القيم قلّ شأنه وزاد ضياعاً. ثم ما يلبث أن يعود إلى رُشده، ويلاحقه حسّ القبيلة، فنراه مشدوداً إليها بألف قيد، يقول (الطويل):[26]

[25] طرفة بن العبد، *ديوان طرفة بن العبد*، تحق. دريّة الخطيب ولطفي الصقّال، ط2 (بيروت: المؤسسة العربية، 2000)، 44.
[26] ابن العبد، *ديوان طرفة بن العبد*، 41.

إذا القومُ قالوا: مَن فتًى؟ خِلْتُ أنّني عُنيتُ، فلم أَكسلْ، ولم أتَلَبّدِ

.... وإنْ يلتقِ الحيُّ الجميعُ تُلاقِني إلى ذُروةِ البيتِ الكريمِ المُصَمَّدِ

فعندما يحلّ أمرٌ طارئٌ ويدعو القوم فتى يحسب نفسه أنّه عني بهذا الأمر العظيم، ولا يوجد أحد غيره يستطيع التّصدي له وحلّه، فيبادر إليه دون تباطؤ أو تثاقل. ثمّ يبدأ الفخر بنفسه فهو قوي شجاع، كريم يسقي ندماءه الخمر، وإذا ما اجتمع القوم تجده في موضع الشرف منهم، وعلوّ المنزلة، فهو يرى نفسه في ذروة البيت الذي يقصده النّاس لعزّه وشرفه. بل يضع الشّاعر الالتزام كجزء من فلسفة حياته التي بلور فيها مُتَعَه في صورها الثلاث (الطّويل):[27]

فلولا ثلاثٌ هُنَّ من حاجةِ الفتى وَجَدِّكَ لم أحفِلْ متى قامَ عُوَّدي

فَمِنهُنَّ سَبقي العاذِلاتِ بِشَربةٍ كُمَيتٍ متى ما تُعلَ بالماءِ تُزبِدِ

وَكَرّي، إذا نادى المُضافُ، مُحَنَّباً كَسيدِ الغضا، نبّهْتَهُ المُتَوَرِّدِ

وتقصيرُ يومِ الدّجْنِ، والدَّجنُ مُعْجِبٌ بِبِهْنَكَةٍ تَحتَ الطِّرافِ المُمَدَّدِ

يعترف من قرارة نفسه بعجز اللّائمين عن دفع المنية عنه، ويطلب منهم عدم عذله ما داموا عاجزين عن حمايته، ويتجهّز بالتّصدّي لها عبر ثلاث خِلال التزم بها مع حفاظه الكامل بالتزام مبادئ قبيلته، وعدم التّخلّي عنها، والذود عن حياضها أنّى شاءت. والخلال التي تحدّث عنها شرب الخمر قبل تلقّي العذل، ونجدة المستجير به في كلّ ما يملك، واللهو في يوم غائم مع حسناء فاتنة.

ويظهر لنا عنترة العبسي (ت. 608م) من طبقة العبيد رافعاً راية الالتزام والتّعلّق الشّديد بالقبيلة والدّفاع عن قضاياها ومعتقداتها، يقول (الكامل):[28]

إنّي امرؤٌ من خيرِ عبسٍ مَنصِباً شَطري، وأَحمي سائِري بالمُنصُلِ

إنْ يُلحَقوا أَكْرُر، وإنْ يُستَلحَموا أَشْدُدْ، وإنْ يُلْفَوا بِضَنْكٍ أَنْزِلِ

[27] ابن العبد، *ديوان طرفة بن العبد*،45-47.

[28] عنترة بن عمرو بن معاوية بن شدّاد العبسي، *ديوان عنترة بن شدّاد العبسي*، تحق: محمد سعيد مولوي، (المكتب الإسلامي، 1970)، 248-250.

يقول: شطري شريف من قِبَل أبي، فإذا حاربتُ فإنّني أحمي شطري الآخر من قبل أُمّي، إلى أن يبلغَ الشّرف كماله، ويبدو مفتخراً بهذا النّسب إلى قبيلته، ويلتزم بأفرادها، فعندما تنزل بهم شدّة، ويتعقّبهم العدو، يسرع باللّحاق بهم ونصرتهم، فإذا ما استحكم القتال لا يتوانى عن حمايتهم؛ فيشدد على العدوّ، وينزل أرضاً، ويتابع القتال، فهو أبو الحرب، لا يفرُّ كما يفرّ الضّعيف الجبان.

ومن صور الالتزام الكثيرة التي تتكرّر لدى معظم الشعراء القبليين في العصر الجاهلي تضاؤل الأنا أمام ضمير الجماعة، حيث مثّل هذا التحوّل من ضمير المفرد إلى ضمير الجمع الرّكيزة الأساسيّة في استجابة الشّاعر للتّحدّي البيئي والتّاريخي، يقول المتلمّس الضّبعيّ (ت.580م)، (الطويل):[29]

إلى كلِّ قومٍ سُلِّمٌ يُرتقى به ... وليسَ إلينا في السّلاليمِ مَطلَعُ

ويَهرُبُ منّا كلُّ وَحشٍ وينتهي ... إلى وحشِنا وحشُ الفلاةِ ويَرتَعُ

إذ شاعت في الشّعر الجاهلي هذه الصّور من الذّوبان في الذات القبليّة، وانصبّت فعاليّة الشّعر في هذا الاتّجاه بتلقائيّة مذهلة، كان الباعث الأساسيّ لها هو القيم التّربويّة التي تلقّاها الشّعراء بوصفها قانوناً في الحياة منذ نعومة أظفارهم، أي قبل أن يصبحوا شعراء. وفيما بعدُ غدت هذه الآصرة القبليّة سرَّ وجودهم الإنسانيّ، لذا لا تتجلّى الأنا إلا من خلال الـ (نحن)، ويجد الشّاعر نفسه في مجرى الحدث القبلي منصهراً في قبيلته، متوحّداً معها، يقول عمرو بن كلثوم (ت.584م) مفاخرًا بقبيلته (الوافر):[30]

وَقَدْ عَلِمَ القَبَـائِلُ مِنْ مَعَدٍّ ... إِذَا قُبَـبٌ بِأَبطَحِـهَا بُنِيْنَـا

بِأَنَّـا المُطْعِمُـوْنَ إِذَا قَدَرْنَـا ... وَأَنَّـا المُهْلِكُـوْنَ إِذَا ابْتُلِيْنَـا

[29] جرير بن عبد المسيح المتلمس الضّبعي، *ديوان شعر المتلمس الضّبعي*، تحق. حسن كامل الصّيرفي، (معهد المخطوطات العربية، 1970)، 305-306.

[30] أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، (بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، 1983)، 222-224.

إِذَا مَا المَلْكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفًا أَبَيْنَـا أَنْ نُقِرَّ الـذُّلَّ فِيْنَـا

إِذَا بَلَـغَ الفِطَـامَ لَنَا صَبِـيٌّ تَخِـرُّ لَهُ الجَبَـابِرُ سَاجِدِيْنَـا

يبدو الشاعر مدافعًا عن قبيلته، يتحدّث بلسانها، مستخدمًا ضمير الجماعة. ويبدو التركيز على الأخلاق الفاضلة، كما يبدو تركيزه على إظهار القوّة لدى قبيلته، وهو ما تحتاجه القبائل في ذلك الزمن للحفاظ على وجودها.

ومثّل الفخر أعلى درجات الالتزام القبلي، وهو يمثّل أيضاً أعلى درجات التّماهي بين الأنا والـ (نحن)، ولم تكن الذّات الشّاعرة ترى لها وجوداً خارج نطاق هذا الالتزام، حتّى وهي تعيش في حالات قاسية من التّوتّر وتعاني تصدّعاتها، يقول سلامة بن جندل (ت.600م)، (البسيط):[31]

أودى الشّباب حميداً ذو التّعاجيب أودَى وذَلِك شأوٌ غيرُ مطلوب

دَع ذا وقُل لبني سعد لفضلهم مدحاً يسير بي غادي الأراكيبِ

يومانِ يومُ مقاماتٍ وأنديةٍ ويومُ سيرٍ إلى الأعداء تأويبِ

فالشّاعر يبدأ قصيدته بالحديث عن أيامّ شبابه التي ولّت دون عودة، وما يلبث أن يدخل في موضوعه الرّئيس الذي يهمّه أكثر من كلّ خطب؛ فيقول دع عنك ذكر مثل هذه الأحاديث التي لا تعني لي واذكر لي مناقب قبيلتي وفضائلها. ويجعل من التزامه بها يومين؛ يوماً في حضور الأندية خطيباً، واليوم الآخر حضوره مع قبيلته أيام حربها ووقائعها بسير شديد سريع يبلغ حدّ التّماهي فيها.

ومن الشّعراء من عبّر عن التزامه القبلي، والتحامه بقبيلته، وامتثاله لعاداتها وأعرافها، وحبّه العيش في كنفها من خلال دوره المهم الذي يلعبه على الصّعيد الاجتماعي من فضّ الخلافات والدّعوة إلى السّلم، وخاصّة في الاقتتالات الدّاخليّة أو اقتتال القبيلة وأبناء عمومتها، بما يصبُّ في مصلحة القبيلة، ويبقي على قوّتها، وهذا ما نلمسه عند كثير من الشّعراء، خاصّة النّابغة وزهير؛ فقد دعا النّابغة الذّبياني (ت. 604م) إلى وقف الحرب الدّائرة بين عبس وذبيان (داحس

[31] سلامة بن جندل، *ديوان سلامة بن جندل*، تحق. فخر الدين قباوة، ط2 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987)، 88 وما بعدها.

والغبراء)، فكان شغله الشّاغل هو إنشاء وحدات سياسيّة أكبر من القبيلة، ودعوة الأقارب إلى التّجاوز والتّجاور وترك كل ما يجرّ إلى المآسي، يقول في إحدى قصائده (الطويل):[32]

وأبلغ بني ذبيان أن لا أخا لهم بعبسٍ، إذا حلّوا الدّماغَ فأظلما

بجمع، كلون الأعبَلِ الجونِ لونه ترى، في نواحيه، زهيراً وحذيما

هم يردونَ الموت عند لقائه إذا كان وِردُ الموت، لا بدَّ، أكرما

ونرى زهيرَ ابن أبي سلمى (ت. 609م) الشّاعر المتعقّل الحكيم الذي سعى أيضاً في إحلال السلام بين طرفي النّزاع من عبس وذبيان، ودعا إلى تحكيم العقل، ونبذ الأحقاد والضّغائن، مصوّراً النّتائج القبيحة التي تخلّفها الحروب، والتي تعمُّ الجميع، يقول (الطويل):[33]

يميناً، لَنِعمَ السّيّدان وُجِدتُما على كلِّ حالٍ، من سحيلٍ ومُبرم

تَدارَكتُما عبساً، وذبيانَ بعدما تَفانَوا، ودَقّوا بينهم عِطْرَ مَنشَمِ

وهكذا يصوّر الشّاعر أهوال الحرب، ويدعو لآداب اجتماعيّة جديدة ترتكز على الحكمة والاعتدال، فيمدح من سعى بالصّلح بين الطرفين المتحاربين، وأدرك برجاحة عقله العواقبَ الوخيمة التي ستكرّسها تلك الحرب الشعواء على الجميع، بعدما اقترب المتحاربين على إفناء بعضهم، ويكني عن بشاعة الحرب بعطر منشم الذي يعدّ مبعث شرّ تعارف عليه أهل الجاهلية في سنّي حياتهم.

2.3 الالتزام المذهبي

تجلّى هذا الالتزام في أقوى صوره لدى جماعة الصّعاليك، وهم فئة من الناس تمرّدت على أعراف القبيلة وشكّلت مذهباً اجتماعيّاً، التزموا به، وجمعتهم فيه مبادئ تغاير ما كان سائداً

[32] زياد بن معاوية بن ضباب بن جناب النابغة الذبياني، *ديوان النابغة الذبياني*، تحق. عباس عبد الساتر، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 158.

[33] زهير بن أبي سلمى المزنيّ، *شرح شعر زهير بن ابي سلمى*، تحق. فخر الدين قباوة، ط3 (دمشق: مكتبة هارون الرشيد للتوزيع، 2008)، 23-25.

في نظام العصبية القبليّة تجاههم. والصّعلوك هو الفقير الذي لا مال له[34]، وتصعلك الرّجل إذا نضب ماله وانعدم عنده ما يعتمد عليه في حياته، وقد استخدمت هذه الكلمة في العصر الجاهلي للدّلالة على المعنى اللغوي لها، وتصعلكت الإبل: أخرجت أوبارها، ورجل مصعلك الرأس؛ مدوّره وصغيره[35]. ونجدها كثيرة الاستعمال في أخبار الجاهليين وأشعارهم، قال حاتم الطّائيّ (ت. 578م)، (الطويل):[36]

غَنينا زماناً بالتّصَعلُكِ والغِنى كما الدّهرُ في أيّامه العُسرُ واليُسرُ

وفي الاصطلاح الأدبي أخذت لفظةُ الصّعلوك منحًى يتعارض مع أصلها اللّغوي، وكثر تردّدها في أخبار فئة من الشعراء الجاهليين، عرفوا بتمرّدهم على نظام القبيلة، وغزواتهم الكثيرة على القوافل والقبائل، وفي ذلك يقول عروة بن الورد (ت. 607م) مادحاً الصعلوكَ المغامرَ (الطويل):[37]

ولكنّ صعلوكاً صحيفةُ وجهِهِ كضوءِ شهاب القابسِ المُتَنَوّرِ

مُطِلّاً على أعدائهِ يزجرونه بساحَتهم زجرَ المنيحِ المُشَهَّرِ

يبدو في مدح عروة لذلك الصّعلوك الذي وصفه بإشراق الوجه على وجهه نور يذكّر بالنّور المنعكس على صفحة وجه طالب القبس، وأنّ نور المهابة يعلو وجه ذلك الصّعلوك، حين يطلّ على الأعداء بساحاتهم، فيخافونه ويصيحون به ليطردوه كما يفعل الإيسار بالقدح المنيح الذي لا ينضب.

هذه هي مروءتهم التي يترجمها أميرُ الصّعاليك وسيّدُهم عروة في لوحة شعريّة تزخر بالمعاني السّامية والنّبيلة التي التزموا بها ودافعوا عنها، فهو ينام على التّراب والحصى، لكنّه في حالة تأهّب دائماً، لإغاثة الفقراء، وتفقّد النّساء الجائعات.

وعلى نقيض عاطفة الالتزام القبلي التي شعر بها شعراءُ القبيلة المخلصون لقبائلهم والمنصهرون فيها ظهرت عاطفة مناقضة لها شَعَرَ من خلالها بعضُ أفراد القبيلة بظلمٍ وقع

[34] الفراهيدي، *كتاب العين*، مادة (صَعلَك)، 2: 398، وينظر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، *القاموس المحيط*، تحق. محمّد نعيم العرقسوسي، ط8 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، 930.

[35] الفيروز أبادي، *القاموس المحيط*، 930.

[36] حاتم بن عبد الله الطائي، *ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطّائي وأخباره*، تحق. عادل سليمان جلال، (القاهرة: مطبعة المدني، بلا)، 213-214.

[37] أبو نجدة عروة بن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي* لابن السكيت، تحق. الشيخ ابن أبي شنب، (الجزائر: مطبعة جول كربونل، 1926)، 78-79.

عليهم، أو بمعاملةٍ سيّئة، أو تمييزٍ بينهم وبين غيرهم من أبناء القبيلة، وفي هذه الحال من التّمييز والظّلم لا يبقى شيء من الاعتزاز والفخر بالانتماء، ولا وجود لعصبيّة قبليّة، بل تحوّلت هذه القبيلة إلى عصبيّة مذهبيّة، لأنّها ناتجة عن وعي وإحساس بشرخ نفسيّ رهيب، فنسف شعراؤها مبدأ التّغنّي بالقبيلة، ودأبوا على تمجيد المبادئ التي يجتمع حولها جماعة الصعاليك، وهي محاربة الفقر، ونبذ الاضطهاد، والدعوة إلى التّحرّر، والعفة.

وقد كانت شعائرُ العصبية القبليّة التي ينضوي تحتها أفراد القبيلة "خاصّةً بالقبيلة وأبنائها الذين يجمعهم دمٌ واحد ونسب واحد، وربّما تسامح الواحد منهم في دينه؛ إذ لم يكن يهمّه في كثير من الأحوال، أمّا في العصبيّة فإنّه لا يتسامح مع أي واجبٍ من واجباتها".[38] وقد استحوذت هذه الطّبقة على كلّ شيء، بما في ذلك الدّفاع عن القبيلة، وتسجيل الوقائع والأيام، المقتصرة على السّادة والأحرار دون سواهم[39]، وفي هذا يقول السُّليك بن السّلكة (606م)، (الطويل):[40]

لا يكشِفُ الغمّاء إلّا ابنُ حُرَّةٍ يرى غمراتِ الموتِ ثمَّ يزورُها

ولمّا علِم بعضُ أفراد القبيلة ممّن كانوا ذوي دم غير صاف من العبيد؛ الّذين كانوا يجلبون من البلاد المجاورة لشبه الجزيرة العربيّة، أو ممّن كانوا في الأصل عرباً من قبائل أخرى وقعوا أسارى في يد القبيلة، أنّ العصبيّة القبليّة والشّرف والرّفعة إنّما تتمّ بأبناء القبيلة الصّرحاء ذوي الدّم النّقي ورأوا أنفسهم أنّهم لا يمثّلون قبائلهم إلّا في الحَلْب والرّعي ومخالطة النّساء، وما كان ذنبهم إلّا أنّ أحد والديهم لم يكن له من الشّرف ما يؤهّله ليكون من أشراف القبيلة، شعروا بالمهانة والمذلّة، وكان هذا الشعور يدور في خلد كلّ حرٍّ أبيّ فيهم، وانقسموا فريقين في مواجهة هذا التّمييز؛ فريق أقعده عجزه وجبنه عن المطالبة بالعدل والمساواة، وفريق آخر لم يرضَ عن عيشة الدّون، فجاهر برفضه لهذه الممارسات في حقّه وفي حقّ من هم مثله، فخرج عن طوع القبيلة منكراً عليها رؤيتها الضّيّقة للعصبيّة القبليّة، ورفض العيش في قبيلة تتبنّى تمييزاً عرقيّاً

[38] شوقي ضيف، *تاريخ الأدب العربي الشّعر الجاهلي*، ط 24 (القاهرة: دار المعارف، 2003)، 61.
[39] يوسف خليف، *الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي*، ط2 (القاهرة: دار المعارف، بلا)، 111.
[40] أبو غالب محمد المبارك بن ميمون البغدادي، *منتهى الطلب من أشعار العرب*، تحق. محمد مصطفى محمود زهران، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2008)، 115.

واجتماعيّاً دون وجه حق، خاصّة وأنّ كثيراً من أولئك كان أشجع النّاس وأثبتهم عند اللّقاء، بل وكانوا من أجود العرب ولا سيما عروة بن الورد.

والشّنفرى (ت. 525م) واحدٌ من كثير من الشعراء الصّعاليك الّذين أعلنوا خروجهم على قبائلهم؛ فيبيّن سبب خروجه، ويقرّ في مطلع لاميّته الشّهيرة هذه الحقيقة، ويظهر يأسه من بني أمّه وأهله، حتّى يهون عليه أن يستعيضَ عنهم بالذّئاب والوحوش التي ألفها وألفته، ويرى أنّ في الأرض متّسع لمن ضاق ذرعاً من الأهل وسوء معاملتهم، بأن يضرب في أطرافها مبتعداً عنهم، موفور الكرامة، سالماً من الأذى، يقول (الطويل):[41]

أَقيموا بَني أمّي صُدورَ مَطِيّكُم فإنّي إلى قَومٍ سِواكُم لَأَمْيَلُ

ولي دونَكُم أهلونَ: سيدٌ عَمَلَّسٌ وَأَرقَطُ زُهلولٌ وَعَرفاءُ جيئَلُ

هُمُ الأهلُ لا مُستَودَعُ السِّرّ ذائِعٌ لديهِم ولا الجاني بما جَرَّ يُخذَلُ

وقد أفصح عن سبب إصراره وعزمه الشّديدين على الخروج عن القبيلة؛ فهو يسعى سعي العاقل لحياة كريمة يتساوى فيها الجميع، يساعد فقراءَها أغنياؤها، ويعطف كبيرها على صغيرها، مقرّاً بأنّ الوحوش التي سيلجأ إليها أفضل من بني أمّه في معاملته؛ وقد عاملها معاملة العقلاء؛ فهي تحافظ على أسراره، وترعى حقوقه، ولا تخذله كمجتمع أهله.

ونرى في شعرٍ لعمرو بن برّاقة الهمذاني (ت. 632م) الرّوحَ المتمرّدة والنّفس الكبيرة التي تحمل بين جوانحها طاقات وجوديّة تحاول إثباتها بعد أن حطّمت القبيلة كل جسور الاتصال بينها وبين الصّعاليك، لذا صار التّمرّد سمة لهذه الأرواح الثّائرة المنفلتة من إسارها ليخرجوا من دائرة الذلّ والاستكانة والفقر إلى دائرة الثورة والغزو والسّلب والإغارة، يقول (الطويل):[42]

أَلَمْ تعلَمي أنّ الصّعاليكَ نومُهم قليلٌ إذا نامَ الخَلِيُّ المُسالِمُ

فالمسألة إذن ليست مسألةَ فقر، بل هي إغلاق أبواب الحياة وسدّ جميع المسالك أمام هذه المجموعة، إنّها مسألة وجود لدى الصّعاليك، فيعرض مبدأه الذي التزم به عن طريق عاذلته التي تنصحه بالابتعاد عن طريق الصّعاليك، ويجيبها بالرفض المقنع؛ فمن يملك سيفاً قاطعاً لا ينبغي له النوم، وإنّما ينطلق به للغزو والحرب لتحقيق العدل والمساواة.

[41] عمرو بن مالك الشّنفرى، *ديوان الشّنفرى*، تحق. إميل بديع يعقوب، ط2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1996)، 58-59.
[42] شريف راغب علاونة، *عمرو بن برّاقة الهمْداني سيرته وشعره*، ط1 (عمّان: دار المناهج للنشر والتوزيع، 2005)، 109-110.

وقد التزم الصّعاليكُ بعد خروجهم على قبائلهم جملة من المبادئ، آمنوا بها واعتنقوها، وأرادوا تحقيقها، ورأوا أنفسهم من خلالها، وأوّلها أنّهم عاشوا حياة الغزو ليقووا على صعوبات الحياة، ويقفوا إلى جانب الفقراء، فها هو عروة بن الورد يجيب زوجته التي تدعوه للاستقرار ونبذ حياة الغزو قائلاً (الطويل):[43]

وسائلةٍ أينَ الرّحيلُ وسائلٍ وَمَن يسأَلُ الصّعلوكَ أينَ مذاهِبُه

مذاهِبُهُ أَنَّ الفِجاجَ عريضةٌ إذا ضَنَّ عَنهُ بالفِعالِ أقارِبُه

فلا أَترُكُ الإخوانَ ما عِشتُ للرّدى كما أَنّهُ لا يترُكُ الماءَ شارِبُه

يستفهم عروة منكراً متعجّباً من كثرة سؤاله عن وجهته، فالصّعلوك في رأيه لا يُسأل عن شيء لأنّ أعماله كثيرة وواضحة؛ وهل للصعاليك مذهب غير الفجاج الواسعة، خاصة إذا شحّ عليه أقاربه، لكنّه لا يرتضي على نفسه فعلهم؛ فهو يلتزم برفاقه ويدافع عنهم ولا يتخلّى عنهم ما دام فيه عرق ينبض، مثل الصّدي الذي لا يستطيع ترك منهل الماء.

وقد جعلوا من الكرم والمروءة منهجاً لهم في حياتهم والتزموا به، فهم جماعة لا تخاف الموت، يفضّلونه على حياة الفقر والعوز والحرمان، وقد جعل عروة بن الورد من بيته ملجأً للفقراء يقصدونه أنّى شاؤوا، حتّى قال فيه عبد الملك بن مروان "من زعم أنّ حاتم أسمح النّاس فقد ظلم عروة بن الورد"[44]، يقول في إحدى قصائده (الطويل)[45]:

أُقَسِّمُ جسميَ في جسومٍ كثيرةٍ وأَحسو قَراحَ الماءِ والماءُ باردُ

وهو بهذا يسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة، فيُغير ويسلب من البخلاء الأشحّاء[46]، ليسعدَ الفقراء ويؤمّن لهم بعض ما يسدّ رمقهم، فالهزال الذي أصاب عروه يرجع إلى أنّه يؤدّي الحقوق، ويسعى جاهداً من أجل إحلالها، فقد بلغ به التزامه أن يعطي كل ما يملك لضيفانه، ويؤثرهم على نفسه بالماء الدّافئ في الشّتاء.

[43] ابن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 152-153.
[44] علي بن الحسين بن محمد بن أحمد أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ط1 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، 1929)، 3: 7.
[45] ابن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 138-141.
[46] شوقي ضيف، *العصر الجاهلي*، ط11 (القاهرة: دار المعارف، 1960)، 375.

بل ويجعل من بيته أفضل منزل للضيف، ويحلّه محلّ نفسه، ويقدّم له عطاءه، ويبيح له بيته، ولا ينصرف عنه لاهياً مع حليلة مقنّعة كالغزال في الحسن والجمال، بل يظلُّ يجاذبه أطراف الحديث، لأنّه يعدّ تبادل الحديث ضرباً من القرى، يقول (الطويل):[47]

فراشي فراشُ الضّيف والبيتُ بيتُه ولم يُلهني عنهُ غزالٌ مُقَنَّعُ

أُحَدِّثُهُ إنَّ الحَديثَ من القِرى وَتَعلَمُ نفسي أَنَّهُ سوفَ يهجَعُ

ويدافع تأبّط شرّاً (ت. 530م) في إحدى قصائده عن كرمه وإسرافه اللّذين جلبا له الكثير من اللوم من النّاس عامّة ومن عاذلته خاصة قائلاً (البسيط):[48]

عاذلتي إنّ اللّومَ مَعنَفةٌ وهَل متاعٌ وإنْ أبقيتُهُ باقِ؟!

فالشّاعر يحثّ على إنفاق المال لمن يستحقّه من الفقراء والمحرومين، ويؤكّد على عدم جدوى المال إذا لم ينتفع به مستحقّوه. فها المنهج الذي التزموه جاء من خلال حياتهم التي عاشوها في الصّحراء الواسعة القاسية ونتيجة لتجاربهم الكثيرة التي مرّوا بها، ولا عجب أن نلمح فيها حرارة الانفعال وصدق العاطفة، وهذا واضح في ثنايا أبياتهم.

ومن أجل ذلك مدح الصّعاليك المغامرة وذمّوا المتقاعس دنيءَ النفس، قليل الهمّة، إذا أقبل الليل اختار سقط الطّعام ولازم أماكن ذبح الإبل، باغياً فيها اللّحم الرّديء، مبتعداً عن معالي الأمور، يقول أبو الفقراء عروة (الطّويل):[49]

لحا اللهُ صُعلوكاً إذا جنَّ ليلُهُ مُصافي المُشاشِ آلِفاً كلَّ مَجزَرِ

يَعُدُّ الغِنى من دهرِهِ كلَّ ليلةٍ أصابَ قِراها من صديقٍ مُيَسِّرِ

ينامُ عِشاءً ثُمَّ يُصبِحُ طاوِياً يَحُثُّ الحَصَى عن جَنبِهِ المُتَعَفِّرِ

وكما يقال (في الحاجة تكمن الحرية) فقد كان طلب الصعاليك للمال بغية توزيعه على الفقراء والمعسرين، يقول عروة موضّحاً هذه الحقيقة التي سلكوها طوال حياتهم، وأرادوا من خلالها تخليد ذكرهم (الكامل):[50]

[47] ابن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 155.
[48] ثابت بن جابر تأبّط شرّاً، *ديوان تأبّط شرّاً وأخباره*، تحق. علي ذو الفقار شاكر، ط1 (دار الغرب الإسلامي، 1984)، 141-142.
[49] ابن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 73-75.

ما بالثّراءِ يسودُ كلُّ مَسودٍ مُثرٍ ولكنْ بالفِعالِ يسودُ

إن خطابه في هذا البيت صريح ومباشر، فهو يعلن رفضه لأسس السيادة والشرف والحكم، التي كان يتبعها المجتمع القبلي الجاهلي. ولذلك، فقد قرر نفرٌ من هؤلاء الصعاليك ممن يعرفون في أنفسهم القوة النفسية والجسدية أن يعاقبوا من تسببوا في جوعهم وحرمانهم وأن ينتقموا من الأغنياء لا سيما البخلاء منهم، يقول عروة (الطويل):[51]

لعلّ انطلاقي في البلادِ ورِحلَتي وَشَدّي حَيازيمَ المَطيّةَ بالرَّحلِ

سيَدفَعُني يوماً إلى رَبِّ هَجمةٍ يُدافِع عَنها بالعُقوقِ وبالبُخلِ

فإحلال العقوبة الرّادعة بحق الظالمين الفاسدين المتخمين لا يكون إلا بالإغارة والغزو عليهم، وسلبهم بعض ما يملكون في سبيل توزيعه على الفقراء، ويوضح عروة حجم هذه الإغارة وقوّتها؛ فهي ستقطع أوصال الظالمين وتسحقهم، وبهذا "تكون الصعلكة مذهبا ثوريا أذكته طبيعة الحياة الجاهلية التي أوجدت في المجتمع الجاهلي طائفتين من الناس؛ طائفة مترفة يتوفر لها كل ما تحتاج إليه في الحياة، وطائفة معوزة تعاني ذل الفقر والحرمان".[52]

ورأى الشعراء الصّعاليك في أنفسهم الأنفة والعزّة والكبرياء نتيجة ما واجهوه من الضيم والظلم من قِبَلِ القبيلة التي ينتمون إليها، فالتزموا في أشعارهم مبدأً عبّروا من خلاله عن صفات الزعامة والسّيادة التي يتحلّون بها، وأبوا على أنفسهم الذل والمهانة، ورأوا أن السّيادة تتأتّى من خلال الأفعال الحميدة، ومن هذا القبيل ما طلبه عروة بن الورد من أحد سائليه وهو أن يطرد روح الانهزام التي تجلّت في حديثه وينصحه بالتّصرّف كالسّيّد الحرّ وليس كالعبد التّابع، يقول (الوافر):[53]

يقولُ الحقُّ مطلَبُه جميلٌ وقَد طلبوا إليكَ فَلَم يَقيتوا

[50] ابن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 181.
[51] ابن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 108-109.
[52] إبراهيم شحادة الخواجة، *عروة بن الورد حياته وشعره*، ط2 (نابلس: منشورات مطبعة النّصر التّجاريّة ومكتبتها، 1987)، 135.
[53] ابن الورد، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 166.

فقلتُ له ألا اِحْيَ وأنتَ حرٌّ ستشبَعُ في حياتِكَ أو تموتُ

إن التزام الصعاليك بالكرم وغيره من الأفعال الحميدة في ذاك العصر يشير إلى ما كان يطمح إليه كل صعلوك فيهم من الوقوف إلى جانب المحتاجين، وتقديم ما بوسعهم ليكون مجتمعهم الذي يعيشون فيه سعيداً، يقوم على فكرة المساواة والعدل بين جميع أفراده.

ويفخر الصّعاليك بأنّهم يستطيعون القيام بمهامٍ جسيمة لا يستطيع أي إنسان أن يفعلها، ويأنفون القيام بأعمال بسيطة توكل إلى العبيد وغيرهم؛ فالشّنفرى يرفض أن يكون راعياً يرعى إبله، فيضلّها ويبعدها عن مناطق الخصب، يقول (الطويل):[54]

ولستُ بِمِهيافٍ يُعَشّي سَوامَه مُجدّعةً ثُقبانُها وهي بُهَّلُ

وعروة يمجّد الصّعلوك المغامر الذي يتحدّى المخاطر ويسخر من الخانع الذي لا حيلة له ولا قوّة، ويقعد مع النّساء يساعدهن في أعمالهنّ، يقول (الطويل):[55]

يُعينُ نساءَ الحَيّ ما يَستَعِنَّهُ فَيُمسي طَليحاً كالبَعيرِ المُحَسَّرِ

إذاً هم قوّادٌ، أمرُهم بأيديهم، لا يريدون من أحد أن يفرض عليهم أيّ أعراف اجتماعيّة، بل هم زعماء أنفسهم، تحسّ في أشعارهم إحساس الخطب الحماسيّة، وأنّهم يريدون أن يحسّوها، وإن لم يعترف المجتمع بهم، فتأبّط شرّاً يريد ذلك، ويصرّح به، ويهدّد قومه بتركهم واعتزالهم إن لم يتركوه يعيش كما يشاء، ويقلّلوا من عزله وتأنيبه، يقول (البسيط):[56]

إنّي زعيمٌ لَئِن لَم تَتركوا عَزلي أن يسألَ الحَيُّ عنّي أهلَ آفاقِ

أنْ يَسأَلَ القومُ عنّي أَهلَ معرفةٍ فلا يُخَبِّرُهم عن ثابتٍ لاقِ

ومن الأشياء التي تمسكوا بها والتزموا بالدفاع عنها ذمُّ بعض الأفعال القبيحة المستهجنة التي تصدر عن شخصيّات لا يحبّونها كانت ظاهرة في مجتمعهم آنذاك، وغالباً ما كانوا يقارنون بين هذه الصفات وما يتمتّعون به من سجايا؛ فقد افتخر الشّنفرى بتميّزه بأفضل الصّفات، وينفي عن نفسه مجموعة من الصّفات القبيحة ذامّاً أصحابها في صور أقرب ما تكون إلى السّخرية؛ فهو ليس بالراعي الذي ينأى بإبله بطلب الرّعي على غير علم فيهلكها، ويعود بها

[54] الشّنفرى، *ديوان الشّنفرى*، 61.
[55] ابن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 77.
[56] تأبّط شرّاً، *ديوان تأبّط شرّاً وأخباره*، 142.

جائعة لا تستطيع إرضاع أولادها، ولا هو بالجبان الذي يخاف ويتقلقل قلبه فزعاً كأنّه معلّق بين جناحي طائر يعلو به ويهبط، ولا بالعاطل الذي لا يبارح زوجته وأهله يشارك النساء زينتهنّ، يقول (الطويل):[57]

ولا جُبَّأً أكهى مُريبٍ بِعِرسِهِ يُطالِعها في شأنِهِ كيفَ يفعَلُ

ولا خالِفٍ داريّةٍ مُتَغَزِّلٍ يروحُ ويغدو داهناً يَتَكَحَّلُ

فهو إضافة لما مرّ ذكره ليس بالجبان أكلف الوجه المقيم على زوجته لا يفارقها يطالعها على أسراره ويشاركها في أموره الخاصّة، وينتظر منها المشورة في أمره، وهو بهذه الصّفات ينفي عن نفسه الكسل والتّقاعس وضعف الشّخصيّة.

وأبو خراش (ت. 636م) يلتزم بالمبدأ الذي يراه صحيحاً، ويخبر زوجته أنّ الخير ليس في رجل جميل الغنى، لا يصبر على الفقر أو القتل، إنّما الخير في رجل يجتهد أن يعيش (الطويل):[58]

فَلا وَأبيكِ الخَيرَ لا تَجدينَهُ جميلَ الغنى ولا صبوراً على العُدْمِ

ولا بطلاً إذا الكُماةُ تَزَيَّنوا لدى غَمَراتِ المَوتِ بالحالِكِ الفَدَمِ

وكثيراً ما تظهر هذه الشّخصيّات في أشعارهم دون أن يشيروا إلى أصحابها، ولعلّ في اختلال ميزان العدالة الاجتماعيّة في عصرهم أكبر الأثر في تذمّرهم من تلك الشّخصيّات، حتّى أنّنا نكاد نلمح في أشعارهم مزيجاً من الفخر والهجاء والسّخرية، وهم هنا أقرب إلى تمجيد الصّفات الحميدة وذمّ غيرها.

ويبدو أنّ هذا الموقف الغاضب تجاه قبائلهم ومجتمعاتهم قد أثّر في كلّ موضوعات شعرهم فجاء فخرهم قويّاً مدافعاً عن مبدئهم، ثائراً على حياة الكثيرين التي لا تعجب حياة هؤلاء الشّعراء، فذمّوا أصحابها، وتبرؤوا منها.

[57] الشّنفرى، *ديوان الشّنفرى*، 61.
[58] خويلد بن مرّة أبو خراش، *ديوان الهذليين*، ط2 (القاهرة: الدار القومية للكتب المصرية، 1995)، 2: 126.

لقد استعاض الصّعاليك بمجتمعهم الصّغير عن مجتمع القبيلة، وأخذوا يتعاونون فيما بينهم، تجمعهم وحدة الهدف ويربطهم التزامهم بمجموعة القيم التي دعوا إلى إرسائها في هذا المجتمع الصّغير. والناظر إلى أشعارهم يرى إحدى هذه القيم تتمثل في أنهم يتشاطرون مصائبهم، ويؤثرون بعضهم على بعض، ويمدحون رفاقهم بالشّجاعة والتّعاضد ونصرة الرّفاق، فها هو أبو كبير الهذلي (ت. 631م) يمدح أصحابه ويصفهم بالشّجاعة والثبات، يقول (الكامل):[59]

لا يُجفِلون عنِ المُضافِ وإنْ رأَوا أُولى الوَعاوِعِ كالغَطاطِ المُقْبِلِ

يَتَعَطَّفون على البَطيءِ تعطُّفَ الـ عوذِ المَطافِلِ في مُناخِ المَعقِلِ

يصوّر عطفَ أصدقائه الصعاليك على الجرحى منهم عند اشتداد المعركة، ويصف فعلهم بعطف الإبل على أولادها، عندما تلجأ بها إلى معقلها لتستريح من عناء يوم طويل، ويمدح تأبّط شرّاً بقوله (الكامل):[60]

يَحمي الصّحابَ إذا تكونُ عظيمةٌ وإذا هُمُ نزلوا فَمَأوى العُيَّلِ

ويؤكّد عروة صلابة الرّابطة التي تنشأ بين الصّعاليك ويعلن أنّه تربطه معهم رابطة الأخوّة في مذهبهم، لهم حقٌّ عليهم أن ينجدهم ويساعدهم إذا حاق بهم الخطر، ولا يتخلّى عنهم حتّى يتخلّى العطشان عن الماء، يقول (الطويل):[61]

فلا أَترُكُ الإخوانَ ما عِشتُ للرّدى كما أنّه لا يَترُكُ الماءَ شارِبُه

وتأبّط شرّاً يدافع عن نفسه مخاطباً زوجته وقد خرج غازياً ومعه صاحب له، هو ابن عمٍّ لزوجته، قُتِلَ ونجا تأبّط شرّاً، فلامته زوجته على تفريطه بصاحبه، يقول (الطويل):[62]

تَقولُ: تَرَكتَ صاحِباً لكَ ضائِعاً وَجِئتَ إلينا فارِقاً مُتَباطِنا

إذا ما تَرَكْتُ صاحِبي لِثلاثةٍ أَو اِثنَينِ مِثلَينا فلا أُبْتُ آمِنا

[59] عامر بن الحليس أبو كبير الهذلي، *ديوان الهذليين*، 2: 91.
[60] عامر بن الحليس أبو كبير الهذلي، *ديوان الهذليين*، 2: 94.
[61] ابن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 153.
[62] تأبّط شرّاً، *ديوان تأبط شرّاً وأخباره*، 212-213.

وقد كان يفخرون بهذا الالتزام الجميل؛ وهو نصرة الرّفيق ونجدته حين تنفد حيلتهم، فقدّسوا هذه السّجيّة، ومدحوا بعضهم بها، وكانوا يرون في التّخلّي عن الإخوان مدعاة للعار، ونقصاً في الرّجولة والشّهامة التي غالباً ما يفتخرون أنّهم موطنها وكنفها.

أمّا الحديث عن المرأة فقد التزم الصّعاليك العفّة في تعاملهم معها وذكرهم لها؛ فحين كانت المحبوبة في شعر الجاهليين القبليين منعّمة مترفة، غدت عند الصّعاليك عاملة، تفكّر وتعمل على راحة زوجها، ولا تغضبه، وهي امرأة كريمة في صفاتها وأفعالها، تهتمّ بجاراتها وتقدّم لهنّ الكثير في وقت الشدّة، يقول الشّنفرى (الطّويل):[63]

تَبيتُ بُعيدَ النّومِ تَهدي غَبوقَها لِجارَتِها إذا الهَدِيَّةُ قَلَّتِ

والكثير من الشّعراء الصّعاليك كانوا فرساناً يخاطرون بأنفسهم من أجل الكسب، وكانت زوجاتهم تخشى عليهم الهلاك من المخاطر العديدة التي يضعون أنفسهم فيها، ولكن في الوقت نفسه كانت إذا لمست إحداهنّ في زوجها تقاعساً عن الحرب، نهته وشجّعته على القتال، ولا سيّما إذا كان الأمر متعلّقاً بثأر.

ومن الملاحظ في شعرهم أنّهم انصرفوا عن الغزل الخليع بالمرأة ليتحدّثوا عن مواقفها من كرمهم الكثير وفروسيّتهم الفريدة من نوعها، فاتّخذوا من مناجاتهم لمحبوباتهم وسيلة للفخر والاعتزاز بأنفسهم؛ فها هو حاجز الأزدي يعتذر لمحبوبته لأنّه انشغل عنها بالحرب والاستعداد لها (الوافر):[64]

عَدَاني أنْ أَزورَكَ حَربُ قَومٍ كَحَرّ النّار ثاقِبَةٌ عَزومُ

ولعلّ أبرز ما يميّز شعر الصّعاليك في النّسيب نأيه عن الألفاظ الفاحشة واتّسامه بالعفّة في وصف المرأة، وانفراده في التّغزّل بالزّوجة، فعفّتهم "سمت إلى درجة من النّبل، ولا نظنّ أنّ شعراً صوّر خلقاً أو نبلاً أسمى منها"[65]، فعروة بن الورد يتحدّث عن نفسه فيصفها بالنّقاء،

[63] الشّنفرى، *ديوان الشّنفرى*، 32.
[64] يحيى الجبوري، *قصائد جاهليّة نادرة*، ط1 (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1982)، 71.
[65] عبد الحليم حنفي، *شعر الصّعاليك منهجه وخصائصه*، ط1 (القاهرة: الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، 1979)، 337.

والأمانة في حفظ حقوق الجار، وكيف يغضّ طرفه عندما تفتح الرّياح جانباً من خيمة جارته، يقول (الطّويل):[66]

وإنْ جارتي أَلوَتْ رِياحٌ بِبَيتِها تَغافَلتُ حَتّى يَستُرَ البيتَ جانِبُه

ولا يذهب شاعر صعلوك آخر وهو مالك بن حريم بعيداً عن هذا المعنى عندما يصف صون جارته وعدم سماحه بأن يفحش عليها كما يفعل قوم آخرون، وذلك في معرض ذكر جملة من مناقبه، إذ يقول (الطويل):[67]

وثالثةٌ أنْ لا تُقَذَّعَ جارتي إذا كانَ جارُ القومِ فيهم مُقَذّعا

وهكذا يذهب الصّعاليك في حديثهم عن المرأة إلى ذكر آرائها وانفعالاتها، ومواقفها تجاه مغامراتهم، وكرمهم وإيثارهم. فالشّعر عندهم وظيفة اجتماعيّة، وليس وقوفاً على الأطلال، وغزلاً في المحبوبات، بل هو تعبير عن النّفس وإصلاح للمجتمع وتوجيه الناس. فلا غرو إن أصبح الكثير من شعرهم نماذج تحتذى، ويتمثّل بها.

الخاتمة

تناول البحث موضوع الالتزام في الشعر الجاهلي الذي تبدّى في نماذج من أشعار الجاهليين، ويمكننا القول إن البحث استطاع أن يتوصّل إلى عدة نتائج من أهمها:

- لقد أظهر البحث أن الالتزام في الشعر القديم لم يكن موضوعاً طارئاً، رغم أنّه نتاج العصر الحديث، وأكّد على أن موقف الأديب أو المفكر من قضيّة ما يقتضي صراحة ووضوحاً وإخلاصاً، ويتحمّل كامل التّبعة النّاتجة عن هذا الموقف.
- بيّن البحث أن الشّعر في العصر الجاهلي لم يكن منعزلاً عن مجتمعه ومواقف الحياة فيه؛ فالتزام الشاعر القبلي الجاهلي تمثّل بالدّفاع عن قبيلته وقضاياها ومعتقداتها، والتّحدّث باسمها في المحافل العامة.
- تضاءلت الأنا في الالتزام القبلي أمام ضمير الجماعة حيث مثّل هذا التّحوّل من ضمير المفرد إلى ضمير الجمع الركيزة الأساسيّة في استجابة الشاعر للتّحدّي البيئي والتّاريخي، كما أنّ الالتزام القبلي تمثّل في إنذار الشاعر بعواقب تفتّت القبيلة ونصحها والدّعوة إلى الصّلح والتّوحّد.

[66] ابن الورد العبسي، *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي*، 153.
[67] عبد الملك بن قُريب الأصمعي، *الأصمعيّات*، تحق. أحمد محمد شاكر وعبد السّلام هارون، ط5 (القاهرة: دار المعارف، بلا)، 64.

- كان الفخر نوعاً من أنواع الالتزام لدى الشاعر الجاهلي القبليّ؛ حيث مثّل أعلى درجات التّماهي في القبيلة. ولم تكن الذّات الشاعرة ترى وجوداً لها خارج نطاق هذا الالتزام. كما ظهر الالتزام عند بعض الشعراء القبليين من خلال الدور المهمّ الّذي لعبه الشّاعر على الصّعيد الدّاخلي من فضّ النّزاعات والدّعوة إلى السّلم بما يصبّ في مصلحة القبيلة.
- مثّل الالتزام المذهبي الذي اتّبعه الصّعاليك ظاهرة اجتماعيّة آمنت بجملة من المبادئ غايرت ما كان سائداً في نظام القبيلة تجاههم كشعورهم بالظلم الذي وقع عليهم أو معاملتهم السّيّئة أو التمييز العرقي عن أبناء القبيلة الصّرحاء، وهذا ما دعاهم للخروج عن القبيلة، فالتزموا بتحقيق العدالة والمساواة والتّغلب على صعوبات الحياة والوقوف إلى جانب الفقراء والمظلومين والتّغنّي بعفّتهم وصبرهم وإيثارهم.

المصادر والمراجع

ابن جندل، سلامة. *ديوان سلامة بن جندل*. تحق. فخر الدين قباوة. ط2 بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987.
ابن الخطيم، قيس. *ديوان قيس بن الخطيم*. تحق. إبراهيم السّامرائي وأحمد مطلوب. ط1 بغداد: مطبعة العاني، 1962.
ابن شدّاد العبسي، عنترة بن عمرو بن معاوية. *ديوان عنترة بن شدّاد العبسي*. تحق: محمد سعيد مولوي. المكتب الإسلامي، 1970.
ابن الصّمة، دريد بن معاوية بن الحارث. *ديوان دريد بن الصمّة*. تحق. عمر عبد الرسول. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
ابن العبد، طرفة. *ديوان طرفة بن العبد*. تحق. دريّة الخطيب ولطفي الصقّال. ط2 بيروت: المؤسسة العربية، 2000.
ابن مرّة، خويلد أبو خراش. *ديوان الهنليين*. ط2 القاهرة: الدار القومية للكتب المصرية، 1995.
ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. *لسان العرب*. ط3 بيروت: دار صادر، 1414هـ.
أبو العباس الضّبّي، المفضّل بن محمد بن يعلى. *المفضّليّات*. تحق. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون. ط6 القاهرة: دار المعارف، د.ت.
أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد. *الأغاني*. ط1 القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، 1929.
الأحمد، محمد. *شعر الالتزام وبناؤه الفني عند الشاعر عمر أبي ريشة*. أنقرة: سون جاغ، 2021.
أدونيس، علي أحمد سعيد. *كلام البدايات*. بيروت: دار الآداب، 1989.

الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب. *الأصمعيات*. ط5. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
البغدادي، محمد المبارك بن ميمون. *منتهى الطلب من أشعار العرب*. تحق. محمد مصطفى محمود زهران. ط1 بيروت: دار الكتب العلميّة، 2008.
تأبّط شرّاً، ثابت بن جابر. *ديوان تأبّط شرّاً وأخباره*. تحق. علي ذو الفقار شاكر. ط1 دار الغرب الإسلامي، 1984.
الجبوري، يحيى. *قصائد جاهليّة نادرة*. ط1 بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1982.
حسنين، سيد حنفي. *الشعر الجاهلي مراحله واتجاهاته الفنية*. ط1 القاهرة: الهيئة المصرية العامة، دار الثقافة، 1963.
حنفي، عبد الحليم. *شعر الصّعاليك منهجه وخصائصه*. ط1 القاهرة: الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، 1979.
الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحق. عبد الحميد هنداوي. ط1 بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
خليف، يوسف. *دراسات في الشّعر الجاهلي*. القاهرة: مكتبة غريب، د.ت.
خليف، يوسف. *الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهلي*. ط2 القاهرة: دار المعارف، د.ت.
الخواجة، إبراهيم شحادة. *عروة بن الورد حياته وشعره*. ط2 نابلس: منشورات مطبعة النّصر التّجاريّة ومكتبتها، 1987.
الزّوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين. *شرح المعلقات العشر*. بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، 1983.
الشّنفرى، عمرو بن مالك. *ديوان الشّنفرى* تحق. إميل بديع يعقوب. ط2 بيروت: دار الكتاب العربي، 1996.
ضيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي الشّعر الجاهلي*. ط 24 القاهرة: دار المعارف، 2003.
ضيف، شوقي. *العصر الجاهلي*. ط11 القاهرة: دار المعارف، 1960.
الطائي، حاتم بن عبد الله. *ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطّائي وأخباره*. تحق. عادل سليمان جلال. القاهرة: مطبعة المدني، د.ت.
طبانة، بدوي. *قضايا النقد الأدبي*. ط2 الرياض: دار المريخ، 1983.
العالم، محمود أمين. *الثقافة والثورة*. ط1 بيروت: دار الآداب، 1970.
عبد الرحمن، عائشة. *قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر*. ط2 القاهرة: دار المعارف، 1992.
العبسي، أبو نجدة عروة بن الورد. *شرح ديوان عروة بن الورد العبسي* لابن السكيت. تحق. الشيخ ابن أبي شنب. الجزائر: مطبعة جول كربونل، 1926.
العسلي، خالد صالح. *الشّورى في العرف القبلي*. ضمن كتاب الحضارة الإسلاميّة. عمّان: مؤسّسة أهل البيت، 1987.
علاونة، شريف راغب. *عمرو بن برّاقة الهمْداني سيرته وشعره*. ط1 عمّان: دار المناهج للنشر والتوزيع، 2005.
عشّا، علي مصطفى. "جدل العصبية القبليّة والقيم في نماذج من الشعر الجاهلي". *مجلة مجمع اللّغة العربية بدمشق*. 3/82 (رجب 2007).
الغذامي، عبد الله. *القبيلة والقبائليّة أو هويّات ما بعد الحداثة*. ط2 بيروت: المركز الثّقافي العربي، 2009.

الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تحق. محمّد نعيم العرقسوسي. ط8 بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005.
القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*. تحق. محمد محي الدين عبد الحميد. ط5 بيروت: دار الجيل،1981.
المتلمس الضّبعي، جرير بن عبد المسيح. *ديوان شعر المتلمس الضّبعي*. تحق. حسن كامل الصّيرفي، معهد المخطوطات العربية، 1970.
المزنيّ، زهير بن أبي سلمى. *شرح شعر زهير بن أبي سلمى*. تحق. فخر الدين قباوة. ط3 دمشق: مكتبة هارون الرشيد للتوزيع، 2008.
النابغة الذبياني، زياد بن معاوية بن ضباب بن جناب. *ديوان النابغة الذبياني*. تحق. عباس عبد الساتر، ط3 بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
النجم، وديعة طه. نظرة في منزلة الشّاعر العربي قبل الإسلام وبعده. جامعة بغداد. *مجلة كلّيّة الآداب*، 6 (1966).
هلال، محمد غنيمي. *النقد الأدبي الحديث*. القاهرة: دار نهضة مصر، 1997.
وهبة، مجدي – المهندس، كامل. *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*. ط2 بيروت: مكتبة لبنان، 1984.
يعقوب، إميل–عاصي، ميشال. *المعجم المفصّل في اللغة والأدب*. ط1 بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
اليشكري، الحارث بن حلزة بن مكروه. *ديوان الحارث بن حلّزة اليشكري*. تحق. إميل بديع يعقوب. ط1 بيروت: دار الكتاب العربي، 1991.

Kaynakça

İbn Cendel, Selâme. *Dîvanu Selâme b. Cendel*. Thk. Fahru'd-Dîn Kabâva. Beyrut: Dâru'l-Kütub el-'İlmiyye, 1987.

İbnu el-Hatîm, Kays. *Dîvanu Kays b. el-Hatîm*. Thk. İbrahim e's-Sâmirrâ'î ve Ahmed Matlûb. 1. Baskı. Bağdat: Matba'atu'l-'Ânî, 1962.

İbnu Şeddâd el-'Absî, 'Antera b. Amr b. Muaviye. *Dîvanu 'Antera b. Şeddâd el-'Absî*. Thk. Muhammed Said Mavlavî, 1970.

İbnu's-Summe, Durayd b. Muaviye b. el-Hâris. *Dîvanu Durayd b. e's-Summe*. Thk. Amr Abdurrasul. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, t.s.

İbnu'l-Abd, Tarfe. *Dîvanu Tarfe b. el-Abd*. Thk. Durriyye el-Hatîb ve Lutfî e's-Sakkâl. 2. Baskı. Beyrut: el-Mu'essese el-Arabiyye, 2000.

İbnu Murra, Huvayld Ebu Harrâş. *Dîvanu'l- Huzeliyyîn*. 2. Baskı. Dâru'l-Kavmiyye li'l-Kütub el-Masriyye, 1995.

İbn Manzur, Ebu'Fadıl Cemelüddin Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 3. baskı. Dâru Sâdir, h. 1414.

Ebu'l,Abbes a'd-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'le. *El-Mufaddaliyyât*. Thk. Ahmed Muhammedn Şakir ve Abdusselam Harun. 6. baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif. T.s.

Ebu'l-Farac el-Asfahânî, Ali b. el-Huseyin b. Muhammed b. Ahmed. *el-Ağânî*. 1. baskı. Kahira: Dâru'l-Kütub el-Masriyye, 1929.

Alahmad, Mohamad. *Şair Ömer Ebu Rîşe'ye Göre Vatana Bağlılık Şiiri ve Sanatsal Yapısı*. Ankara: Soncağ, 2021.

Adonîs, Ali Ahmed Said. *Kelemu'l-Bidâyât*. Beyrut: Daru'l-Âdâb, 1989.

Asma'i, Ebu Said Abdülmelik b. Karîb. *el- Asma'iyyât*. 5.baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif. T.s.

Bağdâdî, Muhammed el-Mubârak b. Meymûn. *Muntehê't-Taleb min Eş'âri'l-Arab*. Thk. Muhammed Mustafa Mahmud Zehrân. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütub el-'İlmiyye, 2008.

Te'bbata Şerran, Sâbit b. Câbir. *Dîvanu Te'bbata Şerran ve Ahbâruhû*. Thk. Ali Zu'l-Fakâr Şakir. 1. baskı. Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1984.

Cubûrî, Yahya. *Kasâid Câhiliyye Nâdira*. 1. Baskı. Beyrut: Mu'essestu'r-Risâle, 1982.

Hasaneyn, Seyyid Hanefî. *e'ş-Şiiru'l-Câhilî Merâhiluhu ve't-Ticâhâtuhu'l-Fenniyye*. 1.baskı. Kahira: el-Hey'e el-Masriyye el-'Âmme, 1963.

Hanefî, Abdulhalîm. *Şiiru's-Sa'âlîk Menhecuhu ve Hasâisuhu*. 1. Baskı. Kahira: el-Hey'e el-'Âmme el-Masriyye li'l-Kitâb, 1979.

Farâhîdî, Halil b. Ahmed. "Kbl". Kitâbu'l-'Ayn. Thk. Abdulhamit Hindâvî. 1.baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Halîf, Yusuf. *Diârasât fi'ş-Şiir'il-Câhilî*. Kahira: Mektebetu Ğarîb, t.s.

Halîf, Yusuf. *e'ş-Şu'ara e's-Sa'âlîk fi'l-Asri'l-Câhilî*. 2.baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, t.s.

Havâce, İbrahim Şhâde. '*Urva b. el-Vard Hayâtuhu ve Şiiruhu*. 2. Baskı. Nablus: Menşûrat Matba'atu e'n-Nasr, 1987.

Zevzenî, Ebu Abdullah el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn. *Şarhu'l-Mu'allakât el-'Aşr*. Beyrut: Dâr Meketebetu'l-Hayât, 1983.

Şenferâ, Amr b. Malik. *Dîvanu'ş-Şenferâ*. Thk. İmîl Bedi' Yakup. 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1996.

Dayf, Şavkî. *Tarihu'l-Edeb el-Arbiy e'i-İiiru'l-Câhilî*. 24. Baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, 2003.

Dayf, Şavkî. *el-Asru'l-Câhilî*. 11. Baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, 1960.

Tâ'î, Hâtim b. Abdullah. *Dîvanu Şiir Hâtim b. Abdullah e't-Tâ'î ve Ehbâruhû*. Thk. Âdil Süleyman Celâl. Kahira: Matba'at el-Medenî, t.s.

Tabâne, Bedavî. *Kadâyâ e'n-Nakd el-Edebî*. 2. baskı. Riyad: Dâru'l-Marrîh, 1983.

'Âlim, Mahmud Emîn. *e's-Sekâfe ve's-Savra*. 1. baskı. Beyrut: Dâru'l-Êdâb, 1970.

Abdurrahman, Ayşe. *Kıyem Cedîde li'l-Edeb el-Arabî el-Kadîm ve'l-Mu'âsir*. 2. baskı. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, 1992.

'Absî, Ebu Necde 'Urva b. el- Vard. *Şarh dîvanu 'Urva b. el-Vard el-'Absî li'bin e's*-Sekît. Thk. e'ş-Şîh İbn Ebi Şeneb. Cezayir: Matba'atu Côl Karbonâl, 1926.

'Aselî, Hâlid Salih. *e'ş-Şûrâ fi'l-Kabelî Dımn Kitâb el-Hadâra el-İslâmiyye*. Amman: Muessesetu Ehl el-Beyt, 1987.

'Alevne, Şerîf Râğib. *Amr b. Berrâka el-Hedânî Sîratuhu ve Şiiruhu*. 1. baskı. Amman: Dâru'l-Menâhic li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2005.

'Aşşâ, Ali Mustafa. "Cedel el-'Asabiyye el-Kabaliyye ve'l-Kıyem fî Nemâzic mine'ş-Şiiri'l-Câhilî". *Mecelletu Mecme'i e'l-Luğati'l-Arabiyye bi Dımaşk* 82/3 (Recep 2007).

Ğazzâmî, Abdullah. *El-Kabîle ve'l-Kabâ'iliyye av Huviyyât mâ Ba'di el-Hadâse*. 2. baskı. Beyrut: el-Merkez e's-Sakâfî el-Arabî, 2009.

Feyrûzâbâdî, Mecd e'd-Din Muhammed b. Yakub. *el-Kāmûs el-Muhît*. Thk. Muhammed Na'îm el-'Irksûsî. Beyrut: Muessesetu e'r-Risâle, 2005.

Kayravânî, Ebu Ali el-Hasan b. Raşîk. *el-'Umde fi Mehâsin e'ş-Şiir ve Êdêbihi ve Nakdihi*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 5. baskı. Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1981.

Mutelemmis e'd-Dab'î, Cerîr b. Abdulmesîh. *Dîvan el-Mutelemmis e'd-Dab'i*. Thk. Hasan Kâmil e's-Sayrafî. Ma'had el-Mahtûtât el-Arabiyye, 1970.

Muznî, Zuheyr b. Ebi Selme. Şarh Şiir Zuheyr b. Ebi Selme. Thk. Fahruddin Kabâva. 3. baskı. Dımaşk: Mektebetu Hârun Raşîd li't-Tavzî', 2008.

Nâbiğa e'z-Zubyânî, Ziyâd b. Muaviye b. Dabâb b. Cenâb. *Dîvanu el-Nâbiğa e'z-Zubyânî*. Thk. Abbas Abdussâtir. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütun el-'İlmiyye, 1996.

Necm, Vedî'a Tâhâ. "Nazra fî Menzileti e'ş-Şâir el-Arabî Kable el-İslâm ve Ba'dehu". *Câmi'atu Bağdat. Mecelletu Kulliyyeti'l-Êdâb* 6 (1966).

Hilâl, Muhammed Ğuneymî. *e'n-Nakdu el-Edebiyyu el-Hadîs*. Kahira: Dâru Nahdati Mısır, 1997.

Vahbe, Mecdî-el-Muhandis, Kâmil. *Mu'cemu'l-Mustalahâti el-Arabiyye fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. 2. baskı. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1984.

Yakup, 'İmîl-'Âsî, Mîşâl. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. 1. baskı. Beyrut: Dâru'l-'İlim li'l-Melâyîn, 1987.

Yeşkurî, el-Hâris b. Hilizze b. Mekrûh. *Dîvanu el-Hâris b. Hilizze el-Yeşkurî*. Thk. 'İmîl Bedî' Yakup. 1. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1991.

❋ ❋ ❋