

تحليل الخطاب الشعري في تائيّة الشنفرى

لارا عبد الرؤوف شفاقوج، نارت "محمد خير" قاخون*

ملخص

يتوسّل البحث بعدّة تحليل الخطاب منهجاً لقراءة النصوص وكشف الخطابات الظاهرة والمضمرة فيها لقراءة "تائيّة الشنفرى" مُختبراً افتراض بؤرة خطابيّة ترتدّ إلى "الجذور الحنفيّة" كانت مسهمة في تشكيل نصّ التائيّة الشعريّ. ولأجل ذلك قامت الدراسة بدراسة القصيدة وتحليلها منطلقاً من الافتراض، ساعية لإثبات مقبوليّة العلميّة، ومدى استيفائه أدلّة نصيّة كافية لإقامة الدعوى، ثمّ قراءة القصيدة في وحدات دلاليّة تُحقّق الاتساق النصّي والدلالي مع البؤرة المفترضة مراعاة لشروط الخطابيّة النصيّة في القصيدة وحدة واحدة. والدراسة تُقدّم قراءتها اقتراحاً يحمل أسباب اعتبارها وتجاوزها في آن، فهي تنتهي إلى إمكانيّة القراءة المفترضة دون ادّعاء تملكها أدلّة القطع، وهو ادّعاء لا يصحّ ابتداءً في دراسة النصوص أدبيّة التكوين والخطاب. الكلمات الدالة: الخطاب الشعري، تائيّة الشنفرى.

المقدمة

ورغم إقرار الباحث أنّ التجديد والإبداع في القراءة النقديّة الأدبيّة والفكريّة ليس خلقاً من عدم، بل هو إنشاء شيء أو قول جديد من التعامل تعامللاً خاصاً جديداً مع شيء أو أشياء أو أقوال قديمة موجودة (الجابري، 1990)، إلا أنّ ادّعاء التجديد أهون من إثباته، واجترّاح منظور نظر وقراءة مفارق في مقدمات البحث أيسر من تحقيقه في نتائجه. ومن هنا فإنّ الباحث - وقد قبل تحدي الإدعاء بالجدة البحثيّة - ينطلق لدراسة هذه القصيدة راسماً للبحث خطّة تهديده سبل العبور التجديديّ بين كمّ القراءات المنجزة وكيفها تقوم على الأركان الآتية:

1. مقصد الدراسة: تنغيا الدراسة اختبار فرضي تقيم له ابتداء مسوّغات افتراضه، ثمّ تلتبس له شواهد صحته ومقبوليّته لتصل إلى حكم ظنيّ راجح بمقبوليّة الفرض ومقبوليّته. وهي في ذلك غير غافلة عن أنّ الظنّ الراجح هو أكثر ما يُمكن لأيّ دراسة في الأدب والنصوص أن تبلغه؛ فالقطع واليقين مقاصد البحث البرهاني الرصين والعلمي الطبيعيّ المتين، أمّا العلوم الإنسانيّة كالآدب والشعر، فالقبض على اليقين فيها متعذّر لا يدعى. وهو في الوقت نفسه لا يجعل ظنيّة البحث الأدبيّ مسوّغاً لانفراط البحث ووقوعه في إغراء التهويمات والتخرّصات المنفلتة من عقال الانضباط الاستدلاليّ المنهجيّ، فالظنون ليست سواءً، فمنها ما يقوم على شواهد وأدلة تحقّق المقبوليّة المعرفيّة النقديّة، ومنها إسقاطات وتحكّكات وادّعاءات لا تتكافأ دعواها مع أدلتها.

2. منهج الدراسة: ولأنّ منهج الدراسة فرع عن مقصدها،

حين يقرّر الباحث أن ييمم وجهه تلقاء الشعر الجاهليّ دراسة وتحليلاً متوسّلاً مناهج حديثة يجد نفسه في مقام تزدهم فيه المتضادات البحثيّة؛ فللشعر الجاهليّ عموماً حظ وافر من مثل هذه الدراسات، ولكن في الوقت الذي توحى الكثرة البحثيّة باستغراق الشعر الجاهليّ نظراً ومقاربة، يلمس الباحث أيضاً ملامح أرض بكر لم تطأها أنظار الباحثين.

وهذه المفارقة تزداد حدّة أو تقلّ حسب المادة الشعريّة المختارة موضوعاً، والباحث باختياره "تائيّة الشنفرى" يجعل وفاءه بدعوى الجدة في بحثه أكثر تحدياً، فالتائيّة بما تمثّله من شعر الصعلكة أولاً، وشعر الشنفرى ثانياً كانت موضع بحث ودراسة من عديد الباحثين، بل إنّ بعضهم أعدّ رسائل جامعيّة فيها^(*)، ممّا يجعل الباحث إزاء وفرة من القراءات والتحليلات، تجعل العبور البحثيّ بينها دون تكرار للمقالات، وإعادة للمقاربات، ونسخ للتحليلات، واختلاس للنظرات أمراً عسيراً.

* قسم اللغة العربية وآدابها، مركز اللغات، الجامعة الأردنية، عمان. تاريخ استلام البحث 2015/2/12 وتاريخ قبوله 2015/4/27.

(*) انظر مثلاً: عبد الكريم، زينب فؤاد، (2004) الشعر صلاة المتمرّدين: البحث عن مجتمع بديل في تائيّة الشنفرى، القاهرة، دن. ومحلّو، عادل، (2007) الصوت والدلالة في شعر الصعاليك: تائيّة الشنفرى نموذجاً، "أطروحة دكتوراه"، الجزائر، جامعة الحاج لخضر باتنة.

فيه، لكنه مطالب قدر الإمكان - حسب وجهة نظر الباحث- أن يرشد هذه التأثيرات ترشيحاً يمنع من التحول إلى "النقول" عوضاً عن "التقول"، فالتقول فيه قدر من الخلق يجعل القراءة خلقاً للدلالات لا كشفاً لها.

دعوى الدراسة

قبل بيان الدعوى التي تحمل الدراسة عبء اختبارها، لا بد من الإشارة إلى جملة من "الثنائيات" كانت فاعلة في قراءة الشعر وتلقيه عموماً، وفي تلقي شعر الصعاليك والشنفري خصوصاً، وهي ثنائيات تُنظر إليها نظر الجدليات التي تُقرأ التجربة الشعرية في ظلال تجاذباتها، ونتاج تقاطعاتها وتدافعاتها، ومن هذه الجدليات الثنائية:

1. جدلية "الأنا" و"الآخر"؛ فالشاعر بوصفه ذاتاً إنسانية تتحقق له مزية الحضور الأنوي في المقام الفيزيائي الحيوي الثقافي، يكتسب بشعريته حساسية تجعل حضور "الأنا" أوضح وأقوى من حضورها عند سواه. لكنه في الوقت نفسه وبوصفه إنساناً أولاً لا يستطيع استكمال أناه إلا بالآخر؛ فالآخر بتقاطعاته ومفارقاته يرسم حدود الهوية الذاتية الإنسانية، ثم حدود الهوية الشعرية، فالشاعر لا ينفك عن جدل مع الذات الأخرى التي تتفاعل معه في سياق وجوده، وهذا التفاعل مسكون مرآت بنزوع نحو التماهي مع هذه الذات، ومسكون مرآت أخرى بنزوع نحو المفاصلة عنها، وهنا تحضر جدلية "الأنا" و"الآخر" في سياق جدل ذات مع ذات، لكنه جدل لا ينفصل عن مستوى آخر من الثنائية وهو "جدل الفرد والجماعة".

2. جدل الفرد والجماعة؛ فالإنسان بما هو إنسان كائن اجتماعي لا تتحقق هويته إلا بانتماء جماعي يعزز الهوية الذاتية بجملة من مكونات الهوية الجماعية مثل الهوية العائلية والهوية القبلية والهوية اللغوية والهوية الثقافية والهوية الدينية. لذلك نرى أغلب الدارسين لشعر الشنفري يقاربونه في ظل جدل ثنائيات فردية جماعية مثل:

3. جدل الفرد والقبيلة.

4. جدل قيم الصعلكة وقيم العصر الجاهلي.

وهاتان الجدليتان تحكما بعدد من التحليلات حتى صارتا من المفاتيح المعتمدة في النظر إلى النص والخطاب الشنفري في شعره وفي تائيته (أبو ديب، 1986)، (عبد الكريم، 2004)، (الهلال، 2007)؛ فالنص الشنفري نتاج صراع الانتماء والإقصاء بمستوييه: الفرد والقبيلة، والصعلكة والمنظومة السائدة، لذلك كانت القراءات لشعر الشنفري لا تنفك عن جدل التفاعلات بين مكونات الهوية الآتية:

فمن أراد غاية اتخذ لها سبلها، فإن الباحث يختار عدة تحليل الخطاب الشعري وممكناته منهجاً للدراسة، يعتمد على تطرف في الاكتفاء به والاقتصار على ما استقر إليه تحليل الخطاب تنظيراً وممارسة، اقتصاراً يقود إلى إهدار عدد بحثية أخرى تسهم في تعميق البحث وتمتينه دون الوقوع في أخطاء الخلط المنهجي، والإقحام التحليلي الذي يُمارس تحت مسمى "المنهج التكاملي" أحياناً، فتحليل الخطاب الشعري الذي يرتضيه الباحث ويشترطه على نفسه يقوم على الأسس الآتية:

- وضع النص الأدبي في بؤرة النظر والتحليل؛ فينطلق منه ويؤوب إليه، فهو وحده القادر بمكوناته الجزئية والكلية على أن يكون دليل القراءة وشاهد التأويل.

- قراءة النص في إطار خطابه، وهي قراءة تلتزم التفريق بين النص والخطاب حسب اشتراط الباحث وحده مما يغنيه عن الجدل الكبير والاختلاف القائم بين أنظار الباحثين في التفريق بينهما أو المطابقة، فما يلزم الباحث هو أن يحد مفاهيمه ثم يجري بحثه في انسجام مع ما حده، فالبحث العلمي الأدبي محكوم بما يلتزم الباحث نفسه لا بما يلزم غيره لو افترق معه في الحد والتعريف، لذلك فإن الباحث يحد النص بالآتي:

النص وحدة لغوية ذات معطيات دلالية تحقق الانسجام بين أجزائها وكيانها.

ويحد الخطاب بأنه رؤية معينة يحملها نص أو مجموعة نصوص تعمل بأثر مزدوج؛ فهي رؤية مُنتجة للنص تجد دليلها في المتن النصي، ومُنتجة بالنص تتأسس على دليل المتن النصي (فاركلوف، 2009).

والنص والخطاب بهذين الحدين لا يجعلان قراءة النص حصراً في "المتن النصي"؛ فالنص عموماً والنص الأدبي خصوصاً ليس حدثاً لغوياً يُنشأ في فراغ منبث عن سياقات حدوثه من الذات الناطقة، وتفاعلاتها مع عناصر الزمان والمكان الثقافية والاجتماعية والبيئية، فالمتكلم وهو هنا الشاعر ينطق بوعي تشكّله تفاعلات وعناصر متعددة متعاضدة ومتعاضلة أحياناً، لذلك فإن تحليل الخطاب النصي لا يهمل السياقات العامة والخاصة الحافّة بالنص، لكنه في الوقت نفسه لا يحكمها على النص تحكماً وإسقاطاً.

- إطار القراءة وآفاق التحليل: إذا كان تحليل الخطاب ينطلق من مراعاة المكونات النصية والخطابية لمنشئ الخطاب وسياقه، فإنه لا يُغفل المكونات التحليلية لمتلقي الخطاب وسياقه. فالباحث لا يمكنه أن ينفصل عن أفق عصره وممكناته وانحيازاته في قراءة نص تفصله عنه أماد متطاولة، فالقارئ بوصفه متلقياً حياً لا ينشئ التلقي في الفراغ أيضاً، وليس بإمكانه أن يحد مفاهيمه السابقة تحييداً يبلغ بها انقطاع التأثير

1. الهوية الذاتية الفردية.
 2. الهوية الجماعية الخاصة ذات المشروعية المجتمعية أي القبلية.
 3. الهوية الجماعية الخاصة الناشئة التي لا تحظى بالمشروعية المجتمعية أي الصعاليك.
 4. الهوية الجماعية العامة الحاكمة والسائدة في سياق الزمان والمكان أي منظومة القيم العربية قبل الإسلام الموسومة بالجاهلية.
- ويصنف الباحث هذه العناصر المكونة للهوية إلى ثلاثة مستويات بحسب مكوناتها الاختيارية والقسرية وهي:

أ- مكونات قسرية: أي تلك التي لم يكن للذات أن تختارها جزءاً من هويتها، فهي معطيات تنشأ الذات في ظلها لم يكن لها خيار فيها. وفي هذا المستوى تقع الهوية القبلية والهوية الجماعية العامة.

ب- مكون اختياري: وهو المكون الذي نشأ بإرادة الذات واختيارها، ويمثله مجتمع الصعلكة؛ فالصعلكة ليست معطى قسرياً وجد الشنفري نفسه فيه، فكان مضطراً إليه، بل هو خيار اختاره الشنفري في سيرة بحثه عن ذاته الجماعية المتشكلة في سياق الصراعات والجدليات.

ج- مكون متردد: وهو المكون الذي تتفاعل فيه المكونات القسرية والاختيارية تفاعلاً يجعل انفصاله عن أحدها لصالح الآخر متعذراً، وهذا المكون هو الهوية الذاتية الفردية.

وهنا يأتي مقام الدعوى التي يقترحها الباحث المتمثلة باستدعاء مكون هوياتي آخر، يزعم أنه كان فاعلاً مع جملة المكونات الأخرى، وهو "الهوية الدينية الحنيفية" لذلك يقوم فرض الباحث على الدعوى الآتية:

"تمثل الهوية الحنيفية نسقاً خطابياً منشأ للنص الشنفري وخطابه في تائيته، ومهيماً على بنيته النصية وتشكيله الدلالي في تفاعل مع الهويات الأخرى تفاعل تقاطع وتدافع".

ولأجل ذلك فعلى الباحث أن يقيم الأدلة المقبولة، ويجري القراءة المسوغة في نص التائية وخطابها بما يحقق الآتي:

1. إثبات وجود مرتكز نصي في متن التائية يسوغ الافتراض السابق تسويغاً يحقق المقبولية الدلالية والاستدلالية.
2. قراءة القصيدة كلها قراءة تحقق التماسك الدلالي في ظل البؤرة المفترضة مرتكزاً للنص وخطابه.

خطة البحث

لوصول إلى مقصد الدراسة طريقتان:

1. تحليل النص بكتلته وتتابع أجزائه وصولاً إلى المقصد الذي افترضه الباحث مقبوليته.

2. تحرير مناط الدعوى والافتراض، وبيان موقعها النصي والخطابي، ثم تحليل القصيدة مجتمعة وفق هذا المرتكز على شرط إثبات التماسك الدلالي النصي الخطابي.

والباحث يختار الطريق الثانية لأن الأولى ترتد إليها عمقاً لا سطحاً؛ فالدارس لا يلج موضوع بحثه خالياً من افتراضات أو تصورات مسبقة. لذا سيمضي البحث واضحاً في خطته منتبهاً إلى أن الباحث -أي باحث- مهموم بصحة فرضيته وإثباتها، لكن هذا الهم لا بد أن يكون مشروطاً بالأدلة المقبولة، مرشداً بالاختبارات المائزة الجادة الصارمة.

ولأن الباحث اختار الانطلاق من الفرض محاولاً إظهار مشروعية افتراضه، ثم مقبولة إثباته فسيجري الأمر وفق السنن البحثي الآتي:

1. الحنيفية قبل الإسلام بين المعلوم والمجهول.
2. الصعلكة قبل الإسلام: ثورة مجتمعية فهل كان منها ما هو ثورة دينية حنيفية؟
3. تائية الشنفري: دراسة وتحليلاً وفق الفرض المطلوب فحصه واختباره.

وجلي أن المباحثين الأول والثاني لن يكونا غرض تفصيل وبسط، فهذا ما لا يستطيعه "بحث" بل هي قضايا تُعالج في أبحاث ومؤلفات، وضابط البحث الآتي هو تقديم الشاهد - إن وجد- على مقبولة الفرض.

الحنيفية قبل الإسلام

وردت الإشارة إلى الحنفاء والحنيفية في القرآن الكريم وأحاديث الرسول، قال تعالى: {وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين} [البقرة: 125]، وعرف الأحناف بأنهم "على دين إبراهيم، ولم يكونوا يهوداً ولا نصارى، ولم يشركوا بربه أحدًا. سفهوا عبادة الأصنام وسفهوا رأي القائلين بها". (على، 2006)

وجاء في الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: أي الأديان أحب إلى الله؟ فقال: الحنيفية السمحة. (أحمد، 1956).

ورغم الإشارات القرآنية والحديثية ومرويات الإخباريين فإن ذكره عنهم غامض لا يشرح عقائدهم، ولا يوضح رأيهم في الدين، فلم يذكروا عقيدتهم في التوحيد، ولا كيفية تصورهم لخالق الكون. (على، 2006)

والمتتبع لما جاء في الكتب عن الأحناف يجد أنهم فئة مختلف في موقفهم التفصيلي من القضايا الدينية والاجتماعية إما لعدم اكتمال التجربة الحنيفية ابتداءً أو لغياب النقل عنهم، لكن يمكن تلمس مجموعة من الأفكار والممارسات جعلت من

فعلها بوصف بالحنفاء، منها:

1. ترك عبادة الأصنام، والاستقامة على ملة إبراهيم.
2. الحج إلى الكعبة.
3. الختان.
4. الاغتسال من الجنابة.
5. الامتناع عن أكل ذبائح الأوثان.
6. الامتناع عن شرب الخمر.
7. التأمل في خلق الله، ولاسيما سؤال الموت. (علي، 2006)

المقدمة دينياً المتمثلة بالبعث بعد الموت تقدّم وجهاً مغرياً من الإجابات، لكن قبل أن تستكمل الإجابة الدينية قولها يظلّ الإنسان في حيرة السؤال، وقلق الزوال. وفي مواجهة الموت، تظهر مواجهة الموت الاجتماعي من قتل وتأثر أولاً، فهو موت يدور في دائرة التقويم الاجتماعي بين القبول والرفض، بينما يقف الموت الطبيعي في الطور الفلسفي. ألا يمكن الاتكاء على مناسبة تائية الشنفرى لتأسيس قراءة ممكنة، تقوم على حضور للسؤال الحيني في المتن الشنفرى؟ هذا ما سيأتي إليه الباحث عند تحليل القصيدة.

الصعلكة قبل الإسلام

الصعلكة لغة واصطلاحاً

الصعلوك في المعاجم العربية "الفقير"، "وصعاليك العرب ذؤبانها". (ابن منظور، 1990)
أما في الاصطلاح فهي حركة من الثورة على النظام القبلي شارك فيها:

- أفراد خلعتهم قبائلهم لكثرة جناباتهم وجرائهم.
 - وآخرون من أبناء الحبشيات، أخذوا منهج سواد اللون فنبدتهم المجتمع ظلماً، وهم "أغربة العرب".
 - أفراد احترقوا هذا السلوك كعروة بن الورد. (خليف، 1978)
- ولقد فصل في أسباب حركة الصعلكة الجاهلية ودوافعها د. يوسف خليف جاعلاً الدافع الاقتصادي رأس الأسباب، والفقر سبباً في الصعلكة يظهر من المعنى اللغوي الذي يدل على حضور فقر يغلق أبواب الحياة في وجه صاحبه ويسد مسالكها أمامه. (خليف، 1978)

ومع الإقرار بأهمية العامل الاقتصادي إلا أن اختزال الصعلكة في هذا الجانب ليس دقيقاً؛ فالصعلكة ظاهرة مثّلت رفضاً لمنظومة قيم سائدة قامت على سلم قيم مختل يقهر الهوية الذاتية خارج إطار القبيلة، وينفي الاعتراف بالمختلف لوناً، والفقير حالاً، يبني المجتمع على شرط المركز الاقتصادي والسيادي والثقافي، مما يجعله نظاماً يعيد إنتاج الظلم مكسباً إياه سلطة اجتماعية.

ومن هنا فإن جامع الصعلكة مع الحنيفية هو رفض منظومة القيم السائدة، أو بعبارة أدق صراع معها لم يكن محسوماً في كلّ تجلياته ومراحلها، لذلك نجد أن الصعلكة وإن انتظم حراكها في روابط جماعية تقدّم هوية بديلة على المستوى الظاهر، لكنها لم تكن قد بلغت الحسم في بنيتها العميقة ثقافياً، وهذا أمر متوقع في مثل هذه الحركات نشأة وتطوراً. لذلك فإن الباحث يرى في "الحنيفية" مصدراً ثقافياً دينياً كان له تأثير في ظاهرة الصعلكة بصورة من الصور.

ولو قمنا بجمع هذه الأجزاء المنثورة، والروايات الموثقة، فيمكن القول بما قال به الدكتور جواد علي عن ظاهرة الحنفاء من أنهم "جماعة سخرت من عبادة الأصنام، وثارت عليها وعلى المثل الأخلاقية التي كانت سائدة في ذلك الزمن، ودعت إلى إصلاحات واسعة في الحياة وإلى محاربة الأمراض الاجتماعية العديدة التي كانت متفشية في ذلك العهد، دعاها إلى ذلك ما رآته في قومها من إغراق في عبادة الأصنام ومن إسفاف في شرب الخمر ولعب الميسر وما شاكل ذلك من أمور مضرة، فرفعت صوتها كما يرفع المصلحون صوتهم في كل زمن ينادون بالإصلاح، وقد أثارت دعوتهم هذه المحافظين وأصحاب الجاه والنفوذ وسدنة الأوثان شأن كل دعوة إصلاحية". (علي، 2006)

ومن منظور هذا التعريف يمكن أن نرى صلة بين "الحنيفية" و"الصعلكة"، فكلاهما ثورة على النظام السائد اجتماعياً، إلا أن الحنيفية ترتد في ثورتها إلى محرّك ديني، والصعلكة إلى محرّك اقتصادي.

لكن المحرّك الاقتصادي، وإن كان السمة الأظهر في الصعلكة لا ينفي وجود مؤثرات ثقافية، بل لعل القول بوجود مؤثرات ثقافية دينية في الصعلكة أقرب إلى الدقة وسلامة التوصيف؛ فالعامل الاقتصادي على أهميته يحتاج مرجعاً نظرياً، أو رؤية ثقافية فلسفية تمدّه بالقوة التي تدفع لتحوله إلى ظاهرة واقعية اجتماعية.

ويرى الباحث أن من أهم الأفكار التي شحنت المناخ الحيني بالتوتر فكرة "الموت"، فقد واجه العربي الموت بمستويات من الممارسة؛ منها الممارسة الاجتماعية متمثلة بالقتل والثأر، والممارسة الطبيعية متجلية بالموت الطبيعي نفسه.

فالموت بما يفرضه من أسئلة على الإنسان حين يعي وجوده، ويبدأ بمواجهة حتمية الموت والزوال، يدفع هذا الإنسان إلى اجتراح عوالم أنطولوجية تمنحه الطمأنينة، أو تذهب به إلى اقتراس إجابات تذهب حيرته وقلقه، ومن هنا فإن الإجابة

تحليل القصيدة

ينطلق البحث في تحليله للخطاب الشعري في النائية من البؤرة التي تصل النص وخطابه بتفاعلاته السياقية التي أنتجته، وهذه التفاعلات السياقية تبدأ بما يُصطلح عليه بـ"الحدث المنشئ"، وهو ما يوازي مناسبة القصيدة في تراثنا النقدي.

وكما مرّ سابقاً فإنّ حادثة قتل الشنفرى حرام بن جابر قاتل أبيه في الحجّ ثاراً كانت الحدث المنشئ للقصيدة، وهو حدث يُمكن تحليله إلى الوحدات الحديثة الصغرى الآتية:

1. يُخبر الشنفرى أنّ حرام بن جابر في منى.
2. يقتل الشنفرى حرام بن جابر وهو محرم بالحج في منى.

فَتَلْنَا قَتِيلًا مُهْدِيًا بِمَلْبَدٍ

جَمَارَ مِنَى وَسَطَ الْحَجِّجِ الْمُصَوِّتِ

(الأنباري، 1920)

في إطار تحليل الخطاب، فإنّ التشكيل المتني النصي هو المرتكز للعبور من النص إلى خطابه، وهو عبور بالنص يقوم في قوّته الإجرائيّة على آلية الاختيار وما يتضمنها من انزياح وحضور وغياب، وهذه الآلية تمتد في كلّ الظاهرة اللغويّة ومستوياتها صوتياً وصرفياً ونحوياً ومعجمياً ودلاليّاً.

والاختيار انزياحاً وحضوراً وغيباً يظهر بالمقارنة بين الممكنات الغائبة والممكنات الحاضرة في النص، وتجاوز ما كان قسراً تفرضه بنية النص الشكلية أو بنية اللغة الضرورية.

فلو نظرنا قول الشنفرى (الأنباري، 1920):

فَتَلْنَا قَتِيلًا مُهْدِيًا بِمَلْبَدٍ

جَمَارَ مِنَى وَسَطَ الْحَجِّجِ الْمُصَوِّتِ

وجدنا أنّه اختار حضور الوحدات الآتية:

1. فعل القتل عوض الثأر.
2. إسناد الفعل لضمير الجماعة عوض ضمير المفرد.
3. تعدية الفعل "قتل" إلى المفعول "قتيل"، والقتيل ناتج القتل بعد إنجاز فعل القتل، والقتل فعل دالّ على الإنجاز بنفسه لذلك يتعدّى لمفعول منبئ عن "المقتول القتيل" قبل قتله، فعبارة "قتلنا قتيلاً" تجعل لفظة "قتيل" فضلة دلالية إذا ما نظرنا إلى أنّ الفعل "قتل" يتضمن "القتيل" تحصيل حاصل، فإمّا أن يكون حضور لفظ القتيل في هذا السياق حضوراً فائضاً لا يكتسب قيمة دلالية مضافة، أو يكون الأمر عكس ذلك.
4. وصف القتيل بالمهدي وهو وصف تفصيلي لا ينبئ عن كون القتيل حاجاً فقط، بل يُخبر عن صفة حجّه، والطور الذي بلغه في الحجّ.

5. يحضر بالتوازي مع حضور المقتول سبب القتل وهو الثأر بعبارة دالة على المكافأة والتوازي: مهدياً بملبدٍ، وهذه التكافؤ والتوازي يلفت النظر إلى القيمة الدلالية المضافة الزائدة عن البنية الضرورية لحدث الثأر أي "القاتل" و"المقتول"، فنحن أمام موازنة بين مقتولين: الأول: قُتل في الحجّ وكان في حجّه ملبد الشعر أي سائقاً الهدى، لأنّ الهدى تساق لمن لا يريد حلق شعره، والثاني: قُتل ثاراً وهو مُهدٍ أي سائقاً الهدى، فكانت الموازنة جامعة تركيبية تحيل إلى صفة الحجّ بركنيها: الهدى، وعدم حلق الشعر. وهما الصفتان اللتان تجتمعان في الحجّ متمتعاً.

وفي هذه الجدلية الحضورية الغيبية يظهر سؤال اختيار الشنفرى وصف "مهدي" لقاتل أبيه، ووصف "ملبد" لأبيه المقتول من قبل، فالباء في "ملبد" متصلة بقوله "قتلنا"، أي قتلنا هذا القتيل المهدي بذاك الملبد؛ عوضاً عنه وثأراً له. فرغم أنّ "الملبد" يكافئ "المهدي" في صفة الحجّ، إلا أنّ اختياره "فعل الهدى" وصفاً للقاتل المقتول ثاراً، و"وصف الملبد" للأب المقتول أولاً يُحيل إلى شحنة من القلق النفسي والديني تملأ نفس الشنفرى حين أقدم على فعل "الثأر"؛ فلكلمة "مهدياً" مشحونها الفائض عن كلمة "ملبد".

6. يكتمل الخطاب الحضورى بحضور موقع القتل تفصيلاً، وما أحاطه من أفعال الحجّ والحجيج؛ فالقتل كان في منى عند رمي الجمار، والحجيج يصوتون بالدعاء.

7. بقدر حضور الحدث المنشئ وهو الثأر في البيت يحضر موازياً بل فائقاً حدث الحج نفسه.

في ظلّ هذه الجدليات من الحضور والغياب والانزياح عن ممكنات أخرى يُمكن للباحث أن يرى في المتن النصي هذا ما ينبئ عن الوحدات الدلالية الآتية، التي ستربط في إطار وحدة جامعة تُمكن الباحث من جعلها بؤرة ارتكازية لفك شيفرة الخطاب.

1. في حضور "الفعل" قتل عوض "ثأر" انزياح عن الدالّ الاجتماعيّ للفعل إلى الدالّ الطبيعيّ للفعل نفسه، وهو انزياح يُفقد الفاعل القاتل القيمة الاجتماعية المسوّغة للثأر دون القتل. فلماذا يترك الشنفرى فعل "الثأر" الذي يكتسب قبولاً اجتماعياً إلى الفعل "قتل" وما يحمله من دلالة صريحة لا تتغطى بشريعة مجتمعية؟ هل هو رفض لمنظومة المجتمع التي توزّع المقبولة والرفضية حسب قيمها ونظامها؟ فكأنّ الشنفرى يقول: سأقتل قاتل أبي ولن أتكى على الشريعة التي يعطيها النظام الاجتماعيّ للثأر.

إلا أنّ الباحث يرى أنّ الفعل الشنفرى هنا يراد منه إدانة "القتل" نفسه ولو كان ثاراً؛ فالشنفرى لا يرفض الانصياع إلى

مكان الحج وزمانه المقدسين خالين من هذا الفعل؛ فالمقدس طارد للمدنس، وبين تناقضات المقدس المؤقت وهو هنا حرمة القتل في الحج، والمدنس المشرعن وهو الثأر وجد الشنفرى نفسه أمام صراع عميق، جعله يقترب الفعل المدنس في الحرم المقدس، ثم ينقلب على شرعية ما فعل شعرياً بإحداثه المفارقة في مبالغة تكوينية، حين استدعى أجواء الحج الفعلية والحركية والصوتية، وهي كلها ترجع لجذور حنيفية من رمي الجمار والدعاء، كما لم يفته أن يستحضر أسباب الفعل الذي اقترفه استحضار من يريد القول: لم يكن لي خيار في ما فعلت، فالمجتمع وممارساته دفعني لما فعلت لأكون جزءاً من هوية هذا المجتمع ومنظوماته في تقاطعاتها وتدافعاتها، ويتجلى ذلك بما تلا هذا البيت من أبيات (الأنباري، 1920)

جَزِينَا سَلَامَانَ بْنَ مُفْرِجٍ قَرَضَهَا

بِمَا قَدَّمْتُ أَيْدِيَهُمْ وَأَزَلَّتْ

وَهُنَىءَ بِي قَوْمٍ وَمَا إِنَّ هَنَأَهُمْ

وَأَصْبَحْتُ فِي قَوْمٍ وَلَيْسُوا بِمُنِيَّتِي

شَفِينَا بِعَبْدِ اللَّهِ بَعْضُ غَلِيلِنَا

وَعَوْفٍ لَدَى الْمَعْدَى أَوَّانٍ اسْتَهَلَّتْ

فصوت الجماعة لا يزال حاضراً "جزينا" مما ينبئ عن استعارة للصوت الجمعي تحقق في هذا المقام انتماء للجماعة لكنه انتماء يحضر في الفعل المدان الذي يُدينه الشنفرى رغم فعله، فكأنه فعل بإرادة الجماعة القسرية لا بإرادة فردية ذاتية، ولكن الشنفرى لم يبلغ استقرار صراعه النفسي والهوياتي والقيمي حداً يجعله قادراً على الإدانة الكاملة والتخلص من الاستجابة لهذه المنظومة السائدة، فالقصاص بوصفه نظام عقوبة يحظى بمقبولية وشرعية لا تقف عند المجتمعات لكنها تبلغ النظم الدينية أيضاً، لذلك كانت عناصر "الثأر" الخاصة التي ترتبط بالحدث المنشئ في سياقه الخاص محتاجة سياقاً عاماً يُحيل الحدث الجزئي إلى إطاره الكلي (الأنباري، 1920)

جَزِينَا سَلَامَانَ بْنَ مُفْرِجٍ قَرَضَهَا

بِمَا قَدَّمْتُ أَيْدِيَهُمْ وَأَزَلَّتْ

فما فعله الشنفرى باسم الجماعة هو "جزاء" ورد "قرض" سبقت إليه بنو سلامان، فقد "قدّمت أيديهم وأزلت".

لكن السؤال المهم هو: ما علاقة بني سلامان بمقتل والد الشنفرى؟ فالروايات تقول إن قاتل أباه هو حرام بن جابر الغامدي.

هنا نستعيد بعض المرويات التي يمكنها أن تكشف عن البؤرة الجامعة في خطاب الثأر والقصاص في التائية.

تروي لنا المرويات أنّ بني سلامان أسروا رجلاً من بني شُباب، فاستبدل بنو شُباب أسيرهم بالشنفرى، والشنفرى ليس من

منظومة المجتمع فقط، بل يرفض شرعنة المجتمع للثأر بما هو قتل، لذلك جرت سائر الوحدات الدلالية في مجرى تصعيد المفارقة والتضاد بين فعل القتل وجميع سياقاته الزمانية والمكانية والثقافية.

2. يؤيد هذا إسناد الفعل إلى ضمير الجماعة "نا"، ففي القصيدة في غير هذه الأبيات يحضر ضمير المتكلم المفرد، بينما هنا يشكّل حضور ضمير الجماعة دليل حضور "الجماعة" في القتل، فما فعله الشنفرى لم يكن فعلاً فردياً ذاتياً، بل هو فعل "الجماعة والمجتمع" الذين جعلوا "الثأر" شرعة بل واجباً، وكأنّ الشنفرى في صراع انتماءاته الفردية والجماعية أصرّ على انتمائه القبلي الجمعي حين اقترف فعل القتل، فأصبح المجموع المهيم بقيمه ومفاهيمه شريكاً في القتل، بل القاتل الحقيقي. وهذا ينسجم مع قوله: قتلنا قتيلاً. فحرام وهو المقتول هنا ثأراً لم يُقتل بفعل الشنفرى، بل كان قتيلاً من قبل حين قتل والد الشنفرى، وبما أنّ قتل القاتل والثأر منه يشكّل لازمة اجتماعية مقبولة بل مطلوبة، كان حرام مندوراً للقتل عاجلاً أو آجلاً، وبذلك بصير حرام قتل نظام الثأر ومنظومة القيم المجتمعية لا قتل الشنفرى وفعله.

3. تحضر الصفة "مهدياً" لتتقل حدث القتل/الثأر إلى مستوى من المفارقة عالٍ، فالشنفرى قتل حراماً في الحج وهو محرم ساق الهدى، وفي هذا انتهاك لمحرّم مجتمعي يعود في جذره لأصل حنيفي؛ فالحج ممارسة مائزة للأحناف أولاً، ونطاق مقدس تحرّم فيه الدماء وسفكها ثانياً، وهو بذلك يصبح المكان والزمان الذي تُصان به الدماء أعظم صيانة، وحينها يصبح القتل ممارسة تنتهك منظومة القيم المجتمعية والقيم الحنيفية معاً، مما يجعل القتل حدثاً مفارقاً مزلزلاً لهذه المنظومات القيمية.

لكن هذا يجعل السائل يسأل مُحَقّاً: ألا يتعارض هذا مع ما افترضه الباحث من جذر حنيفي في الموقف الشنفرى والصعلوكي؟ هل يقترب الشنفرى ما يناقض الفرض الذي يريد الباحث إثبات مقبوليته؟ والجواب هو أنّ الشنفرى يعبر بفعله أولاً ثم بالقول المعبر عن فعله عن صراع داخلي لما يستقر بعد إلى نتائج نهائية حاسمة، لكنه صراع ينبئ عن إدانة للفعل نفسه، وإدانة للمجتمع في تناقضات منظوماته الذي كان بدوره في أطوار الانتقال لا الاستقرار، لذلك تعمل المفارقة هنا عملاً مزوجاً؛ فهي من جهة تدين منظومة المجتمع التي تشرعن الثأر وتدفع أقارب المقتول لأخذ الثأر من قاتل قريبهم، ومن جهة أخرى تدين اضطراب منظومة المجتمع بين منظومة حنيفية ترفض القتل، ومنظومة قبلية تفرض القتل، ولولا أنّ المجتمع يرى في القتل ولو ثأراً فعلاً مداناً "مدنساً" لما جعل

والصراع، المنبئة عن أطوار التداخل والنمو وما يرافقه من اضطرابات في الهويتين: الحنيفية والصعلوكية، وما يجعل الباحث يقبل بفرضه الذي ابتداءً بحثه به هو النص الشنفرى نفسه الذي اختار حضور الأجواء الحنيفية المتعلقة بالحج وعاء سردياً خطابياً لحادثة الثأر، وسرى أنّ هذا الوعاء يتسق مع نسقي المرأة والصعلكة كما ظهر في الأبيات.

وحدة البين (الأنباري، 1920)

أَلَا أُمَّ عَمْرٍو أَجْمَعْتَ فَاسْتَقَلْتِ

وما ودَّعْتَ جِيرَانَهَا إِذْ تَوَلَّيْتَ

وقد سَبَقْتَنَا أُمَّ عَمْرٍو بِأَمْرِهَا

وكانت بأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ أَظْلَمَتْ

بِعَيْنِي مَا أُمْسَتْ فَبَاتَتْ فَأَصْبَحَتْ

فَقَضْتُ أُمُوراً فَاسْتَقَلْتُ فَوَلَّيْتُ

فَوَاكِدًا عَلَى أُمَيْمَةٍ بَعْدَ مَا

طَمِعْتُ، فَهَبْهَا نِعْمَةَ الْعَيْشِ زَلَّتِ

بهذا المطلع بدأ الشنفرى قصيدته، وهو مطلع يغري بقراءة القصيدة نموذجاً نمطياً من قصائد الشعر الجاهلي التي تبدأ بالبين والفرق، ويغري أيضاً بقراءته وصفاً لحدث حقيقي وهو ما جرى بينه وبين زوجته.

وإذا كان الناقد القديم أميل للاستجابة لهذين الإغراءين، فإن كثرة من النقاد المحدثين يميلون إلى ردهما والاتجاه إلى قراءة تبدو متعالية عن واقع الشاعر، رافضة أن يكون الشعر مرآة الواقع كما هو^(*). وهذا الميل عند النقاد المحدثين يدفع إلى مبالغات في فلسفة الشعر الجاهلي وتحمله عبء أسئلة أنطولوجية فلسفية تفتقر إلى الشواهد النصية والمعطيات الثقافية في عصر الشعراء قبل الإسلام المؤيدة هذا الاندفاع والتطرف أحياناً^(†).

لكنّ مزية الشعر طواعيته التأويلية، فهو نسق لغوي يجمع في ثنايا بنياته النصية إمكانات تأويلية متعددة، بل متضادة أحياناً.

وما يراه الباحث أنّ الوصل بين الدلالات الناتجة من اعتماد بؤرة الأحداث المساوقة للنص وآفاق القراءة التأويلية الناتجة من اعتماد بؤرة خطابية فائقة مائزة تسكن النص عمقاً وسطحاً هو سبيل ممكنة.

(*) كما فعل الناقد كمال أبو ديب في كتبه مثل "جدلية الخفاء والتجلي"،

و"الرؤى المقنعة"، ومحمد لطفي اليوسفي في "فتنة المتخيل".

(†) انظر مثلاً: هلال الجهاد جماليات الشعر العربي: دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري العربي.

بني شُبابَة بل هو من الأوس بن الحجر من الأزدي، وكان قد انتقل مع أهله صغيراً إلى بني فهم الذين أخذوا عائلة الشنفرى لدم تعلق بذمة أبيه، ثم وقعت حادثة بين بني فهم وبني شُبابَة فأُسِرَ الشنفرى وانتقل للإقامة بينهم. (الأنباري، 1920)

رحلة من الأسر والانتقال من القبيلة الأم الأزديّة إلى بني فهم ثم بني شُبابَة ثم بني سلمان، انتقالات واضطرابات في الهوية الجماعية ناشئة من القيم المجتمعية المؤسسة لنظام القصص والثأر والفداء والأسر.

ونشأ الشنفرى في بني سلمان ظاناً نفسه منهم حين اتخذه رجل منهم له يرعى الإبل مع بُنية له صغيرة، وتضطرب الروايات بعد ذلك في وصف ما جرى بين الشنفرى وابنة الرجل، فرواية تقول إنّه طلب منها أن تصب الماء عليه ليغسل رأسه فرفضت ولطمته بغيط متكررة أن يكون لها أخاً، ورواية تقول إنّه أهوى إليها ليقبلها فصدته ولطمته وأنكرت أن يكون كفواً لها، هذا مع ذكر الروايات أنّ الشنفرى أحب الفتاة حباً شديداً، ممّا دفعه للزواج منها بعد هذه الحادثة وقد استبان أنّه حرّ لا عبد، وأنّه ليس أخاً لها، وكان والد الفتاة متردداً في قبول الزواج فلم يقبل إلا بعد أن وعد الشنفرى والد الفتاة أن يدافع عنه أو يثأر له إن آذاه بنو سلمان، وما حدث هو أنّ بعض بني سلمان قتلوا والد الفتاة في غيبة الشنفرى.

وتخبرنا الروايات أنّ زوجة الشنفرى استعجلته الثأر لأبيها، فكان ذلك مع حادثة القتل سبباً لفراق الشنفرى وزوجه وبني سلمان معاً متحولاً إلى الصعلكة رفقة "تأبط شراً". (الأنباري، 1920)

كلّ هذه الأحداث نجدها مكثفة في حادثة الثأر التي اقترفها الشنفرى تظهر في النص الشعري والخطاب الكامن بين أبنيتيه؛ فحياة الشنفرى كانت مليئة بقلق الانتماء الجماعي، فلم ينل من محاولاته المتكررة أن يستقرّ في الهوية الجمعية ومنظومة قيمها إلا الترحال والانتقال وتقلب الانتماء وقلق الهوية الجمعية التي آلت به إلى قتل قاتل أبيه في الحج منتهكاً قدسيته مكاناً وزماناً وفعلاً.

وتوحي عبارته "شَقِينَا بِعَبْدِ اللَّهِ بَعْضَ غَلِيلِنَا" بمدى حضور منظومة الثأر حتى في مستواها الشعري، فشفاء الغليل يرتبط سياقياً ودلالياً بالثأر، وهذا ما يجعل الباحث يفترض أنّ الشنفرى في أبياته هذه يقدم صورة مفارقة لما هو في نفسه حقاً من إدانة لهذه المنظومة وما تنتمي إليه من منظومة القيم القبلية السائدة التي جعلها الشنفرى الفاعل الحقيقي للثأر.

وهنا يظهر اختياره "الصعلكة" كما سيظهر في الأبيات خياراً قيمياً فعلياً، وسيظهر ذلك حين نعود لبقية وحدات القصيدة لنقرأها في ظلّ هذه البؤرة الجامعة بين الحسم

مرتين بالكنية ومرتين بالاسم يعكس تجربة الشاعر الانفعالية التي يعيشها، وهي تجربة انفعالية لا تقف عند التجربة الحديثة، بل تتجاوزها للتجربة النفسية الفكرية التي يمر بها الشاعر. ويلاحظ في الأبيات أن المرأة الفاعلة القوية الحاضرة في النص وخطابه تُقابل بحضور ضعيف للشاعر يتمثل صوتياً بالندبة والصراخ:
فَوَاكِدًا عَلَى أُمِيمَةٍ بَعْدَ مَا

طَمِعْتُ، فَهَبْهَا نِعْمَةَ الْعَيْشِ زَلَّتِ
فهذه المفارقة بين أدوار الرجل والمرأة في الواقع العربي قبل الإسلام وبعده من جهة، والدور الخطابى في النص الشعري من جهة أخرى يدفعنا الانتقال بالأدوار الوظيفية للمرأة في الخطاب الشعري إلى نسق قيمي، فرغم أن النص يضحّ بالبين والفراق والحسرة عليه مما يجعل القول بواقعية الحدث الافتراقى مسوّغة إلا أن الأبيات التالية في وصف المرأة تجعل المرأة أقرب إلى نسق قيمي شعري، يحمل خطاباً قيمياً يركز على العفة والطهارة، وهذا ما يظهر في الوحدة الثانية:

وحدة الغزل. (الأنياري، 1920)

فِيَا جَارِيَّتِي وَأَنْتِ غَيْرُ مُلِيمَةٍ
إِذَا ذُكِرْتُ، وَلَا بِذَاتِ تَقَلَّتِ
لَقَدْ أَعْجَبْنِي لَا سَفُوطاً قِنَاعُهَا
إِذَا مَا مَشَتْ، وَلَا بِذَاتِ تَلَفَّتِ
تَبَيُّتُ بُعِيدَ النَّوْمِ تُهْدِي غُبُوقَهَا
لِجَارَتِهَا إِذَا الْهَدِيَّةُ قَلَّتِ
تَحُلُ بِمِنْجَاةٍ مِنَ اللَّوْمِ بَيَّتُهَا
إِذَا مَا بُيُوتٌ بِالْمَدَمَةِ حُلَّتِ
كَأَنَّ لَهَا فِي الْأَرْضِ نِسِيّاً نَقَصُهُ
عَلَى أُمِّهَا، وَإِنْ تُكَلِّمَكَ تَبَلَّتِ
أُمِيمَةُ لَا يُخْزِي نَثَاها حَلِيلُهَا
ذَا ذُكِرَ السُّوَانُ عَفَّتْ وَجَلَّتِ
إِذَا هُوَ أُمْسَى أَبَ قُرَّةَ عَيْنِهِ
مَابَ السَّعِيدِ لَمْ يَسَلْ أَيْنَ ظَلَّتِ
فَدَقَّتْ وَجَلَّتْ وَاسْبَكْرَتْ وَأُكْمِلَتْ
فَبِتْنَا كَأَنَّ الْبَيْتَ حُجَرَ فَوْقَنَا
بَرِيحَانِي رِيحَتْ عِشَاءً وَطَلَّتِ
بَرِيحَانِي مِنْ بَطْنِ حَلِيَّةٍ نَوَّرَتْ
لَهَا أَرْجَ، مَا حَوْلَهَا غَيْرُ مُسْنِتِ

فنلاحظ بوضوح أن المرأة الموصوفة هنا تظهر في مظهر "الجلال" لا "الجمال"؛ فإذا كان الجمال سحراً في الشكل تبصره

تبدأ القصيدة ووحدة البين بقائمة حضور يمكن رصدها في الآتي:

1. حضور الأفعال المسندة إلى ضمير المؤنث الغائب:
أَجْمَعْتُ - فاستَقَلْتُ - وَدَعْتُ - تَوَلَّتْ - سَبَقْتُ - أَطَلَّتْ -
أُمِسْتُ - فَبَاتَتْ - فَأَصْبَحْتُ - فَقَضْتُ - فاستَقَلْتُ - قَوْلْتُ -
زَلَّتْ.
2. حضور الأفعال الدالة على العزم: أَجْمَعْتُ - سَبَقْتُ -
قَضْتُ.

3. حضور الأفعال الدالة على البين والقطع: استَقَلْتُ - وَدَعْتُ -
تَوَلَّتْ - فاستَقَلْتُ - قَوْلْتُ.

4. حضور الكنية "أم عمرو" مرتين وحضور الاسم "أميمة" مرة واحدة.

تحقق الكثافة الحضورية للأفعال سمات حركية اضطرابية تتوافق والبين بما هو حركة وانتقال واضطراب، ويأتي الاستفتاح بـ"ألا" استفتاحاً سريعاً مفاجئاً منبأً عن فجيعة نفسية سببها هذا البين وهذا الافتراق.

ولن نقول إن فراق الزوجة السريع كما تروي الروايات لا ينهض أن يكون بؤرة منشئة لهذا الحدث النصي الشعري، إلا أنه لا ينفرد في الإنشاء النصي والخطابي. فالروايات تخبرنا أن حادثة الثأر التي كانت الحدث المنشئ للقصيدة حدثت بعد زمن من حادثة فراق الشنفري لزوجها، مما يجعل استدعاءها هنا مرتبطاً بدور دلالي يتسق والبؤرة الارتكازية التي سبق الحديث عنها. وهذا الدور الدلالي يجري في مستويين:

1. مستوى الأحداث المتتابعة المتفاعلة التي شكّلت كل وحدة حديثة منها جزءاً من الحدث الكلي، فيكون هذا المستوى حاملاً لخطاب التطورات الحديثة في حياة الشنفري من انتقالاته وارتحالاته وفراق زوجته حتى يصل إلى الثأر.

2. مستوى التحولات النفسية والفكرية التي شكّلت تتابعها وتدافعها وتقاطعها سيرورة تحويلية مضطربة في حياة الشنفري الفكرية، فمن محاولات الاستقرار الانتمائي في الهويات الجماعية التي تمثل المرأة الزوجة معادلاً موضوعياً لها على مستوى الخطاب الشعري إلى قرارات الانفصال والبين بحثاً عن هوية جماعية لا تزال في طور التشكل والاستقرار.

كما شكّل الروي والقافية عناصر البنية الإيقاعية الخارجي من جهة، وعنصر الحضور "الأنثوي" في "تائية" الشنفري كاملة، فحرف الروي (التاء) للتأنيث هيمن على القصيدة حضوراً صوتياً دلاليّاً، وامتد على جسدها بكاملها، مشكلاً العمود الفقري فيها، وبقدر ما يُحيل هذا الحضور إلى المرأة الزوجة أو المرأة الوسيط الخطابى، فإن التكرار بالإحالة إليها

على المأمول منها لتحقيق التوازن النفسي والاجتماعي للشنفري والمجتمع العربي قبل الإسلام، فالنقطة والوفاء والكرم ليست مجرد أوصاف اجتماعية، بل هي مفاتيح أنطولوجية للوجود العربي في عالم الصحراء.

يرى الباحث أن هذه الوحدة الخطابية تنضوي تحت وحدة خطابية مهيمنة ومشكلة للنص وخطابه، تتمثل في الفرض الذي قامت الدراسة عليه، وهو الجذر الحنفي الذي يمد التأثيرين على المجتمع والبيئة بقوة تتفاوت حسب وضوحها وطورها لاجتراح عوالم يحضر فيها المفقود واقعياً.

هذا المثال الحاضر للمرأة في اكتمال نفسها وخلقها وخلقها يحضر لتعويض الغياب الناشئ عن البين الذي أذهب "نعمة العيش" وغيبها في الوحدة الأولى، وهو ما ينبئ عن انشطار الدور الخطابية للمرأة بين "واقع غائب" و"مثال حاضر"، والمثال في حضوره إنما يحضر نسقاً مأمولاً، ومقصداً مرجواً، يعبر عن ثنائية الموجود/المفقود في النسق الثقافي والمعيشي الذي يقيم الشاعر فيه.

هذه الصورة المثالية للمرأة في مثالية مع نفسها، ومثالية مع زوجها، ومثالية مع صاحباتها، تستحضر نسقاً مثالياً للمرأة نموذجاً للعفة والخلق في إطار "العفة بالغياب"، أو "الطهارة بالخفاء"، فالمرأة ذات قناع لا يرى وجهها، وهذا التعالق بين الخفاء والمثال الخلفي للمرأة من جهة، والكشف والمثال الشكلي الجمالي للمرأة في هذه القصيدة، بل في قصائد جاهلية أخرى، يمكن أن يعبر منه الباحث إلى مركز الخطاب المفترض رابطاً بين الهوية الدينية الحنيفية الشفيفة، والتشكيل المثالي للمرأة في القصيدة؛ فالمجتمع العربي قبل الإسلام استطاع تحقيق مواعمة بين الجلال الخلفي للمرأة في إطار العفة دينية الباعث، والجلال القيمي للمرأة في إطار العفة مجتمعية الباعث، مما أدى إلى مأسسة النموذج العفيف نموذجاً للمرأة في النسق الاجتماعي متوافقاً مع سلمه القيمي جاعلاً المثال الخلفي نسقاً للمرأة الحرة التي تكون مقصد زواج فتصير "الزوجة"، ومزيجاً المثال الشكلي الذي يحقق الجمال البصري إلى المرأة التي تكون مقصد عشق وحب فتصير المرأة المعشوقة.

والشنفري هنا يجمع المثالين مما يمكن أن يكون طوراً بدائياً في محاولة خلخلة هذا التمايز الطبقي في المثالين الجلايي والجمالي، عبر أمثلة المرأة الزوجة في جمالها وجلالها، وهي أمثلة شعريّة، وليست أمثلة واقعية بالضرورة، فالجمال والجلال في التشكيل الشعري لا يُحيلان إلى واقع مشهود وملموس بالضرورة، بقدر ما يُحيلان إلى التصوّر الشعري، إلى تلك العوالم المخلوقة عبر التخيل الشعري راسمة المفارقة بين الإحالتين أكثر مما تبيّن حضورهما معاً.

العيون، فإنّ الجلال سحر في القيم تدركه الأفئدة والعقول، والمرأة هنا رمز للجلال المتمثل في العفة والفضيلة، فهي "المثال بتكامل خلقها في أنوثة متعالية على كلّ ما هو نسبي في النساء، بما في ذلك بدنّها الذي يغيب تماماً ليحضر حضوراً مكثفاً في نهاية التشكيل. إنها باختصار المرأة القرآنية التي يطمح الإسلام إلى تأسيسها في الواقع". (الهلال، 2007) هذه الصورة المتكاملة الأبعاد للأنموذج الأنثوي ضمن الأبعاد النفسية والاجتماعية والجسميّة تشكّلها وحدات جزئية تتكامل في كلّ مثاليّ جلاييّ وجماليّ، فهي خجول شديدة الحياء، عفيفة سمحة لا تتناولها الألسن، ولا يسقط قناعها أثناء مشيها، ولا تكثر من التلفت حتى لا تحوم عليها الشبهات، وإنّما تمشي في طريقها غاضّة بصرها كأنّ لها في الأرض شيئاً تبحث فيه، وهي لشدة حيائها كأنّ الكلام يموت على شفيتها، وهي حريصة على سمعتها وعلى سمعة بيتها، حاضرة الضمير تجعله رقيباً يحاسبها ويجنبها الخطأ واللوم والانحراف.

هذه المثالية النفسية الخلقيّة تقوم على بؤرة "الخفر" أي الحياء والخفاء، لذلك قال الأصمعي فيها: "هذه الأبيات أحسن ما قيل في خفر النساء وعفتن". (الأنباري، 1920)

هكذا تصوير المرأة مثلاً خلقياً متى انزاحت عن الحضور في عوالم الكشف والفعل، متى صارت في منأى عن الأعين. هذا النزوع نحو الخفاء في المثال الخلفي للمرأة يرى الباحث أنّه يتعالق تعالفاً ممكناً مع النزوع نحو "الخفاء" و"الغياب" في المنظور الحنفي التوحيدي للإله؛ فالوثنية تستحضر عالم الآلهة في تجلٍ حضوريّ طاغٍ عبر الأصنام المتعددة الشاخصة للعيان، ورغم ما يحققه الحضور الحسيّ للآلهة الصنمية والوثنية من أنس متوهم، إلا أنّه في الوقت نفسه يقطع النزوع نحو الكمال المتجذّر في الإنسان، وهذا الكمال لا يبلغ مداه إلا في الغياب الذي يحقق هبة الجلال واكتمال المثال.

ومقابل الغياب ركيّة للجلال الخلفي تكتمل الثنائية بحضورها كمالاً اجتماعياً فعلياً، فالمرأة ذاتاً لا تكتمل إلا بغياب صورتها، وبعدها عن ابتذال الناظرين، لكنها تستكمل هذا الجلال الغيابي بحضور في الفعل الاجتماعي المتمثل في الوفاء والكرم.

فالمرأة في تائيّة الشنفري موضع الثقة والاعتزاز بها، فهي تراعي عهده وتوصون كرامته وعرضه، وإذا أب إليها بعد رحلة أو غارة وقعت عيناه على ما يسعده ويسره. وهي أيضاً كريمة مع جاراتها، حسنة المعشر والمعاملة تؤثرهن على نفسها ولو كان بها خصاصة. وفي أوقات الشدة والجذب والقحط تهدي لهن ما تحتفظ به في بيتها من زاد أو لبن.

هكذا تستكمل المرأة عناصر كمالها الجلايي والجمالي الدال

وحدة الغزو والنموذج الرجولي (الأنباري، 1920)

وَبَاصِغَةِ حُمُرِ الْقِسِيِّ بَعَثْتُهَا

وَمَنْ يَغْزُرُ يَغْنَمُ مَرَّةً وَيُسَمِّتُ

خَرْجَنَا مِنَ الْوَادِي الَّذِي بَيْنَ مِشْعَلٍ

وَبَيْنَ الْجَبَا هَيْهَاتَ أَنْشَأْتُ سُرْبِي

أَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ الَّتِي لَنْ تَضُرَّنِي

لَأُنْكِي قَوْمًا أَوْ أَصَادِفَ حُمَّتِي

أَمْشِي عَلَى أَيْنِ الْغَزَاةِ وَبُعْدَهَا

يُقَرِّبُنِي مِنْهَا رَوَاجِي وَغُدُوتِي

وَأُمُّ عِيَالٍ قَدْ شَهِدْتُ تَقَوُّهُمْ

إِذَا أَطْعَمْتَهُمْ أَوْتَحَتُ وَأَقْلَبْتُ

تَخَافُ عَلَيْنَا الْعَيْلَ إِنْ هِيَ أَكْثَرَتْ

وَنَحْنُ جِيَاعٌ أَيَّ آلٍ تَأَلَّتْ

مُصْعَلِكَةً لَا يَقْصُرُ السُّرُّ دُونَهَا

وَلَا تُرْتَجَى لِلنَّبِيَّتِ إِنْ لَمْ تُبَيِّتْ

لَهَا وَفَضَّةٌ فِيهَا ثَلَاثُونَ سِيحْفًا

إِذَا آنَسْتُ أَوْلَى الْعَدِيِّ اقْشَعَرَّتْ

وَتَأْتِي الْعَدِيَّ بَارِزًا نِصْفُ سَاقِهَا

تَجُولُ كَعَجِيرِ الْعَانَةِ الْمُتَفَلَّتِ

إِذَا فَرَعُوا طَارَتْ بِأَبْيَضٍ صَارِمٍ

وَرَامَتْ بِمَا فِي جَفْرِهَا ثُمَّ سَلَّتْ

حُسَامٍ كُلُّونِ الْمِلْحِ صَافٍ حَدِيدُهُ

جُرَازٍ كَأَقْطَاعِ الْعَدِيرِ الْمُنْعَتِ

تَرَاهَا كَأَذْنَابِ الْحَسِيلِ صَوَادِرًا

وَقَدْ نَهَلْتُ مِنَ الدَّمَاءِ وَعَلَّتْ

في هذه الوحدة النصية ينتقل الشاعر من السكون في المثال الأنثوي إلى الحركة في المثال الرجولي، معبراً عن الخيار الواقعي إزاء سؤال المثال والواقع.

ففي ظلّ تجاذبات الانتماء الفردي والانتماء الجماعي، تأتي الصعلة خياراً تحويلياً للممكّنات التي تتيحها المنظومة القيمية السائدة المركزية.

فالغزو وسيلة استقرار نفسي واجتماعي يخلق للصعلوك عوالم بديلة تحضر فيها مُغَيِّبات العالم المعيش، فقلق الانتماء إلى الجماعة، واضطراب الهوية الجمعية القبلية، وجدلية الفقر والغنى، والجذب والخصب، تجد مستقرّاً لها في عوالم الغزو. ورغم ما في الفعل المتمثل بالغزو من قيمة ثورية ديناميكية أمام الواقع، إلا أنه في الوقت نفسه يعبر عن لجوء إلى قدرية تحقق الاستقرار والرضا والسكون النفسي:

أَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ الَّتِي لَنْ تَضُرَّنِي

لَأُنْكِي قَوْمًا أَوْ أَصَادِفَ حُمَّتِي

فالشنفري يبحث عن سلامة في الأرض الساكنة التي لا تضره، كما بحث في عالم الحيوان عن بديل لعالم الإنسان في لاميته، هذا البحث عن السلامة مع الساكن من غير الإنسان يعبر عن رفض لأقدار تصنعها يد الإنسان وسعي إلى أقدار يصنعها مثال متعالٍ يخلو من الأذى والظلم الذي صنعه يد الإنسان.

هذا النزوع القدري والميل إلى التسليم بالموت نجده ملمحاً مشتركاً عند الحنفاء (الصباغ، 1998)، وبذلك يصير الغزو تقدماً نحو سؤال الموت لا هروباً منه، لكن هذا الموت لا يكون جواباً مقبولاً إلا إذا أعيد تأسيسه وفق منظومة قيمية تجعله موتاً كريماً شريفاً يحمد الساعي إليه، لذلك كانت إعادة تأسيسه الغزو قيمة إيجابية في السلوك الصعلوكي، فعوضاً عن الغزو لأجل الهوية القبلية يصير الغزو لأجل الهوية الطبقيّة - إن صحّ التعبير - التي تنبع من الظلم الواقع، والفقر الناشئ من خلل في المنظومة الاجتماعية قبل أن يكون ناشئاً من ظروف بيئية.

وليس تكتمل السيرة الخطابية فيصل ما وصل إليه بما بدأ به، يستدعي الشنفري المثال الرجولي متمثلاً بتأبط شراً المعلم الصعلوك، لكنه يحضر في غلالة من المثال الأنثوي الذي سبق وشيّد في أبياته، وتتحقّق هذه الغلالة بالكنية "أم عيال"، وبحضور الضمير المؤنث.

هذا الحضور المزدوج يمثل تصوّراً لتجليات المثال في مثاليته وواقعيته، فهو في الطور المثالي المجرد طور أنثوي أمومي، يقوم على تبني "المرأة" فيه، لكنه حين يتجلى واقعاً فعلياً فاعلاً، فإنه يحضر في مكّونه الرجولي، وكأنّ صورة الكمال المثالي هو المرأة، وانعكاسات هذه الصورة واقعياً هي الرجل.

لذلك نجد الشاعر يتحدّث في هذا القسم عن قصة غزو قام بها الشنفري لأخذ النار من قاتل أبيه ومعه مجموعة من رفاقه وفي طليعتهم تأبط شراً، ويتمحور هذا القسم حول دوائر ثلاثة، أولاً: الفخر بذاته والالتزام بها. ثانياً: المجتمع الجمعي وقوانينه. ثالثاً: آلات الحرب كالسيف والسهم والقوس. فهو يظهر في هذه الأبيات ذلك الانعكاس لصورة المثال في الواقع المتمثل بالجانب الذكوري المتجسّد في نفسه وصديقه وأفعاله، فيذكر أنهم جهّزوا أنفسهم للغزو وحملوا القسي الحمر وخرجوا راجلين. وقد حمل زادهم تأبط شراً الذي أخذ يقتر عليهم في الطعام، خشية أن تطول بهم الغزوة، فينفد زادهم ويموتوا جوعاً، وقد نعتهم (بأم عيال) لأنّ العرب تقول للرجل الذي يقوم على طعام

وتمرّ بالذات وصولاً إلى الجماعة، وكلّ وحدة من هذه الوحدات تظهر في اكتمال يدفع بجلدها إلى أقصى مدى ممكن، فهذه الثلاثة تحضر حضوراً كاملياً في المتن الشعريّ، لتعبّر بمفارقة واضحة عن جدلها مع نفسها، وجدلها مع تجلياتها الواقعيّة التي تُظهر المسافة بين المثال والواقع.

شكّلت لحظة "الثأر" لحظة الاصطدام بين هذه العوالم كلّها، فجاءت كما مرّ مثقّلة بالمفارقات، ويبدو أنّ الاختبار الفعليّ الذي مرّ به الشنفرى حين قتل قاتل أبيه في الحجّ أنبأه عن حقيقة مرّة، أوقعته في مأزق أمام نفسه وما يعتَمِل فيها من دوافع متضادة، فعوض أن يجد مستقرّاً لذاته وهويّتها في إحدى الهويّتين المتداخلتين المتجاذبتين؛ الصعلكة والحنيفيّة، اضطر إلى الارتداد للنفس وحيدة في هذا الكون وهذه الحياة، فارتفع صوت الأنا من جديد، فكان العبور إليها، أو الرجوع إلى هويّتها، فهي المعطى الوحيد الذي يملك الشنفرى تشكيّله كما يحبّ إن استطاع.

لكنّ هذا العبور لم يكن بالإمكان إلا باستدعاء "الموت" طقساً عبوريّاً (الأنباري، 1920):

إذا ما أُنْتُي ميّتي لم أباها

ولم تُدرِ خالتي الدُمُوعَ وعمّي

ألا لا تُعْذِني إنْ تُشَكِّيتُ، خُلّتي

شَقاني بأعلى ذى البريقين غُدوتي

وهو موت يكتسب قيمته في تشكيل الهوية الذاتية الفردية بابتعاده عن طقوس الموت المجتمعيّ، فهو لا يبالي الموت، وإن مات فلن يبكي عليه أحد من خالاته وعماته، فهو يجعل الموت خلاصاً فرديّاً لا يُعيد تأسيس الذات في الجماعة التي تمارس طقوس الحزن والبكاء، وهنا لا بدّ من طمأنينة قدريّة تحقّق التوازن لهذا الموت التقريديّ. لذلك جاءت الأبيات الأخيرة (الأنباري، 1920)

وإني لُحُوْ إنْ أُرِيدَتْ خَلَوْتِي

ومُرُّ إذا نَفْسُ العُزُوفِ اسْتَمَرَّتْ

أبّي لِمَا أبى سَريعَ مَباعِي

إلى كلّ نَفْسٍ تُنَجِّي في مَسَرَّتِي

لتعيد تأسيس الشنفرى ذاتاً في ظلّ ثنائيّة ضديّة أزليّة وهي الخير والشر: الحلو والمرّ، فالإنسان محكوم بأفعاله وأقداره بهاتين الضديتين اللتين لا يجد لهما حلاً إلا بالاتساق مع تدافعهما، وإحلالهما محلّ المتحكّم بالفعل الإنسانيّ.

أمام حتمية الموت وحتمية الخير وصراعه مع الشرّ، يصير الشنفرى ذاتاً فاعلة منفعة، فهو لا يخاف الموت رغم أنّ خوفه أو عدمه لا يقرّبه من الموت أو يباعده، وهو في الخير فاعل له إن أريد له الخير، وفي الشرّ كذلك.

القوم وخدمتهم "هو أهمهم". وفي استدعاء الأم جذور أموميّة تتحوّل إلى ذكوريّة في مجتمع البداوة.

ويبرز الشاعر التكامل بين الأنموذجين فنراه يركّز على وفاء تأبط شراً ورفاقه وإخلاصهم، فقد هبوا لمساعدته من أجل الأخذ بالثأر من قاتل أبيه مثلما ركّز على وفاء أميمة وإخلاصها في المقدمة.

وفي اكتمال للحضور الذكوريّ الرجولي ينتقل الشاعر إلى الحديث عن السلاح بأنواعه لتوكيد القوة وأسباب الفخر. فيبين أنّ في جعبته سهاماً منهيّة للقتال بهمة حاملها، والسيوف القاطعات كأنّها قطع الماء في الغدير لمعاناً، وهي دائماً متحركة كأذناب أولاد البقر حين رؤية أمهاتها، وتتهل السيوف وتعل من دماء الأعداء. ويشبّه بياض السيف بياض الملح.

في وحدة الفخر تحضر "الأنا"، وهذا طبيعيّ؛ فالفخر صورة الأنا في تجلّيها المثال، وهذا الحضور ضروريّ لتحقيق الانتماء الذاتيّ والهوية الفردية أمام تحديات الهوية الجماعية القلقة والمرفوضة، فهو حضور يُخاطب به الشاعر الذات أولاً، يريد لها الاستقرار والطمأنينة، طمأنينة النفس أمام نفسها قبل غيرها. ويُلاحظ في فخر الشنفرى بنفسه أنّه يركّز على الاكتفاء بالنفس في العيش غزواً، وفي الدفاع عن وجوده، وهذا الارتكاز منبئ عن الإحلال الضروريّ لفقده الأمان القبليّ، والحماية المجتمعية.

ولعل شهرة الشنفرى ورفاقه من الصعاليك بالعدو دون خيل، التي تبلغ حدّ مبالغة تُدخلها في "الأسطورة الثقافية"، تكشف عن فروسيّة جديدة يسعى الصعاليك لتأسيسها، فروسيّة لا تقوم على الفرس بل على الإنسان نفسه، إنّ الاتكاء على الأرجل والاستغناء عن الخيل يمثّل إحلالاً للذات الإنسانية محلّ النسق البيئي والاجتماعيّ، وكأنّ ذات الصعلوك لا تقتفر إلى غيرها لتكتمل.

وبعد هذا التأسيس للذات منفردة مستقلة يأتي حديثه عن الثأر، فيتحوّل الخطاب من المفرد إلى الجماعة، والجماعة هنا تحتل ما ذُكر في هذا البحث سابقاً، وتحتل الإحالة إلى الجماعة الناشئة الجديدة "الصعاليك"، وكلا الإحالتين الممكنتين تُمكن قراءتهما في اتساق مع فرض البحث؛ فالإحالة إلى الجماعة القبليّة متمثّلة في منظومتها القيمية أو الإحالة إلى الجماعة الناشئة المتصعلكة وقيمها تجعل الفعل فعلاً جماعياً، وتقف منظومة القيم القبليّة المختلّة سبباً في حدوث الفعلين معاً؛ الثأر واللجوء إلى الصعلكة؛ فالمجتمع بقيمه المختلّة، وغياب العدل الاجتماعيّ، يُشكّلان العوامل الواقعيّة المنتجة لهذين الفعلين.

وهنا تتحرّك القصيدة في سيروية جدليّة تبدأ من المثال

ظلّ شروط المقبولية. فال فراغات التي تمثّل أمام الباحث في التجربة الحنيفة من جهة، وتجربة الصلعة، وتجربة الشنفري لا تمكّنه من إقامة نسق مكتمل، وكلّ ما يمكن هو إقامة نسق محتمل، فعند غياب المعلومات الكافية تكون الاحتمالات متكافئة.

ورغم تكافؤ الاحتمالات نظراً فإنّ سؤال القيمة المضافة لاحتمال مقترح جديد تظلّ مشروعة، فما الذي يُمكن أن تضيفه هذه القراءة المحتملة؟

يزعم الباحث أنّ هذه القراءة تدفع لقراءة جديدة تحاول رصد التحوّلات الثقافية والفلسفية وتجلياتها الأدبية شعراً ونثراً في مرحلة ما قبل الإسلام، ممّا يجعل قراءة التجربة الإسلامية ظهوراً ونموّاً أكثر اتساقاً مع المقدمات التاريخية لها.

كما يُمكن لهذه الدراسة أن تضع سؤال "السلطة الشعرية" موضع بحث، ففي الوقت الذي نجد الرفض المجتمعي لظاهرة الصلعة نجد القبول والاحتفاء بتجليات هذه الظاهرة شعرياً، وبالموازاة نجد شعر الأحناف مروياً أكثر بكثير من نثرهم، فهل كان اتخاذ التشكيل الشعري وسيطاً تعبيرياً سبب القبول؟

وفي الوقت نفسه هل كان التجلي الشعري سبباً في خفوت الأثر الثوري في التجريبتين الحنيفة والصلوكية؟ فرغم الثورة التي تحملها هاتان التجريبتان إلا أنّهما لم تبلغا حدّ الثورة على الشكل التعبيري المتمثل بعمود الشعر، بل كانتا جزءاً من أجزاء تكوينه وتسويده نموذجاً مهيمناً، رغم حملتهما الثورية الخطابية.

أمام هذه الأسئلة يظهر الخيار الشعري والنثري أكثر من خيار فني، بل هما خيار فلسفي معرفي مجتمعي، أليس في ندرة الشعر الجيد في قریش، وغياب الصلعة فيها وفي محيطها ما يجعل سؤال العلاقة بين ذلك واكتمال الثورة الدينية واستكمال الحنيفة بظهور الإسلام في مكة؟

ولا يخفى أنّ الفعل المبني للمجهول "أريد" يحيل بحضوره إلى المجهول والمعلوم معاً، ففي الظاهر هناك أفعال إنسانية وظروف طبيعية بيئية تدفع الشنفري للخير أو الشر، فتكون الجماعة وبنو الإنسان عناصر هذا الإلجاء الظاهر. لكن في العمق هناك ما هو أكثر إلجاءً وتحكماً، إنّه القدر الذي يفرض مسارات الوجود الإنساني أفراداً وجماعات.

هذا القبول بالانتماء إلى المقام القدري الذي يجعل "الأنا" منفعة بقدر ما تظنّ نفسها فاعلة، يمثل في التكوين الحنفي دافع التقدّم أو الهروب أماماً وصعوداً، فأمام حتمية الموت يأتي البعث جواباً لقسوة هذه الحتمية، وفوق انسداد الفعل المجتمعي وفساد الفعل الإنساني المائل سلوكاً أرضياً تنفتح السماء على حلّ قدري مثالي، فإن كان لا بدّ من متحكّم في المصير الإنساني فليكن هذا المتحكّم إلهاً مثلاً متعالياً يحقق جدلية الحضور والغياب باكتمالهما.

لا يزعم الباحث أنّ الشنفري بلغ هذا المقام الحنفي، لكنه يزعم أنّ مقترحات هذا المقام وإرهاصاته كانت حاضرة حضور الجذر الكامن المتردد بين الوعي واللاوعي، وهذا التردد الطبيعي في سياق تطوّر تأثير الحنيفة الثقافي، ويزداد التردد في تلك الحنيفة التي لم تلجأ لدين من الأديان المنتشرة في الجزيرة من يهودية ومسيحية، فكانت حنيفة تعرف ما لا تريد أكثر ممّا تعرف ما تريد.

الخاتمة

حاول البحث قراءة القصيدة في ظلّ بؤرة خطابية مفترضة تقوم على وجود جذر حنفي مؤثّر في تكوينها النصي والخطابي متكنة على وجود مظاهر لهذه البؤرة في وحدتي الثأر والموت، ويُمكن قراءة بقية الوحدات في اتساق معها. وهذه القراءة لا تدعي أكثر ممّا يُمكن لها الادّعاء به في

المراجع

- الجمال في الوعي الشعري العربي، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص288.
- خليف، ي، 1978، الشعراء الصعاليك، ط3، القاهرة: دار المعارف، الفصلان الأول والثاني.
- أبو ديب، ك، 1986، الرؤى المقنّعة: نحو منهج بنيوي في دراسة

- الأنباري، ق، 1920، شرح الفضليات، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ص194-207.
- الجهاد، ه، 2007، جماليات الشعر العربي: دراسة في فلسفة

- الشعر الجاهلي، ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص575-600.
- عبد الكريم، ز، 2004، الشعر صلاة المتمردين: البحث عن مجتمع بديل في تائية الشنفرى، القاهرة، دن.
- الصباغ، ع، 1998، الأحناف: دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام، ط1، دمشق: دار الحصاد، ص31-32.
- علي، ج، 2006، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، آوند
- دانش- مكتبة جرير، مج 6، ص351، 353، 353.
- فاركلوف، ن، 2009، تحليل الخطاب، ترجمة طلال وهبة، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ص26.
- محلو، ع، 2007، الصوت والدلالة في شعر الصعاليك: تائية الشنفرى نموذجاً، "أطروحة دكتوراه"، الجزائر، جامعة الحاج لخضر باتنة.
- ابن منظور، ج، 1990، لسان العرب، ط1، بيروت: دار صادر، ج10، ص455، مادة (صعلك).

Discourse Analysis of "Taiyat Al-Shanfari"

*Lara Abdelraouf Shafagoj, Nart M. Kh Qakhoon**

ABSTRACT

The current study addresses the *discourse analysis* tools as a methodology to read the texts and to reveal the explicit and implicit meanings in such texts in the poem "*Taiyat Al-Shanfara*" examining the assumption of a *discourse* core in which its deep roots lie in "Al Hanafiya".

In order to achieve the objective of the current study, the researcher studied and analyzed the poem from the assumption which the researcher tried to prove as its scientific validity. The researcher also addressed the poem in its rhetorical units that achieve and realize the semantic consistency with the assumed core taking into account the textual *figurative language* as one unit.

The reading of the current study provides a suggestion which contains the reasons for its significance, while it concludes that the assumed reading is possible without providing the unequivocal evidence. This is an argument that could not be applied in the study of the literary -structured texts and *discourse*.

Keywords: Poetic Discourse, "Taiyat Al-Shanfani".

* Department of Arabic Language; and Language Center, The University of Jordan, Amman. Received on 12/2/2015 and Accepted for Publication on 27/4/2015.