مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية ٢٠٢٦ المجلد ١٦/ العدد ١١

الآخر في شعر النّمر بن تولب
دراسة في ضوء النقد الثّقافي

م.د. علي محسن حسين المعموري
جامعة بابل– كليّة الآداب

البريد الإلكتروني Email : art.ail.muhsen@uobabylon.edu.iq

الكلمات المفتاحية: الذّات، الآخر، دراسة ثقافيّة، النّمر بن تولب.

كيفية اقتباس البحث
المعموري، علي محسن حسين ، الآخر في شعر النّمر بن تولب دراسة في ضوء النقد الثّقافي ،مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، تشرين الثاني ٢٠٢٦، المجلد:١٦ ،العدد:١١ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

The other is in the poetry of Al-Nimr bin Tulp
A study in light of cultural criticism

M.D. Ali Mohsen Hussein Al-Mamouri
University of Babylon - College of Arts

Keywords : self, other, cultural study, Al-Nimr bin Tulp.

How To Cite This Article
Al-Mamouri, Ali Mohsen Hussein , The other is in the poetry of Al-Nimr bin Tulp A study in light of cultural criticism,Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, November 2026,Volume:16,Issue 11.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Abstract

Modern critics have focused their attention on revealing the existential conflict between the self and the other, as it is the first starting point that reveals the elevation of the self and the marginalization of the other, The self does not exist without the presence of its counterpart. Therefore, examining the poets' productions and knowing the cultural dimensions of themselves and their outlook on the other are merely intellectual and cultural starting points that reveal the removal of the cover from the subjective and otherworldly cultural values that were prevalent in that era of time, Through it, the poet's vision of these dimensions and starting points is determined, as they are part of his life, culture, and ideas.

Studying the poetry of Al-Nimr Bin Tulp and revealing the self and the other from a cultural vision requires understanding the expressive and aesthetic contexts that carry the subjective dimensions as cultural values in which the elevation and turmoil of the self are evident. Therefore, we examine his products according to specific axes through which we can interrogate the existential self in all its cultural and intellectual manifestations.

A divergent perception of the "other" stems from a psychological impulse, reinforced by ideological, political, intellectual, and historical influences. In other words, the image of the other is inextricably linked to our own conception of culture and our understanding of ourselves. This process is shaped by internal factors—rooted in the self and one's culture—as well as external factors, which compel us to articulate and project negative ideas about others, regardless of whether the "other" in question—in their own time or a subsequent era—seeks to understand this oppositional perspective. In the works of Al-Namir, the portrayal of the person being satirized (*al-mahju*) differs from that of his predecessors; his satire is not driven by personal desire or fear, but rather functions as a critique of character. The poet channels his emotions to transform these traits into deeply internalized, individualistic values. Consequently, the cultural discourse here relies on abstraction and the systematic deconstruction of the subject's character—all in service of upholding an idealized standard. Thus, this mode of satire serves to expose the "true" nature of the subject by attributing base and reprehensible qualities to them.

المستخلص

لقد سلّط النّقاد المحدثون أنظارهم على كشف الصّراع الوجودي بين الذّات والآخر، بوصفه أول المنطلقات التي تكشف من إعلاء الذّات وتهميش الآخر، فلا وجود للذات إلّا بوجود نظيرها، لذلك إنّ الوقوف على نتاج الشّعراء ومعرفة الأبعاد الثّقافيّة لذاتهم وأنظارهم للآخر ما هي إلّا منطلقات فكريّة وثقافيّة تكشف عن إزالة الغطاء عن القيم الثّقافية الذّاتيّة والأخرويّة التي كانت سائدة في تلك الحقبة الزّمنية، ومن خلالها تتحدد رؤية الشّاعر لهذه الأبعاد والمنطلقات، بوصفها جزءاً من حياته وثقافته وأفكاره.

فإنّ دراسة شعر النَّمِر بن تولب والكشف عن الذّات والآخر من رؤية ثقافيّة تتطلب فهم السّياقات التّعبيريّة والجماليّة الحاملة للأبعاد الذّاتيّة بوصفها قيم ثقافيّة تتجلّى فيها علو الذّات واضطراباتها، لذلك نقف على نتاجه وفق محاور محددة نستطيع من خلالها استنطاق الذّات الوجودية بكّلِ تجلياتها الثّقافيّة والفكريّة.

إنّ النّظرة المغايرة للآخر هي نتيجة لوجود دافع نفسي مدعومًا بمؤثرات إيديولوجيّة وسياسيّة وفكريّة وتاريخيّة أي إنّ صورة الآخر مقرونة برؤيتنا لحقيقة الثّقافة وحقيقة أنفسنا، وهذا نعدّه صفات تسعى في تكوينها جوانب داخلية مصدرها الذّات والثّقافة، أمّا الجوانب الخارجيّة تقتضي منّا طرح الأفكار القبيحة واظهارها للآخرين سواء أكان الآخر يريد معرفة هذه الذّاتيّة المعارضة في زمنه أو في زمن تالي لزمانه.إنّ صورة المهجو عند النمر تختلف عمّا سبقه، فهو

لم يهجو لرغبة أو لرهبة، وإنّما صورته هي نقد للشخصية، فتحرك مشاعر الشّاعر لتحوّل هذه القيم إلى قيم ذاتية فردية مغمورة، أي أصبح الخطاب الثّقافي قائم على التجريد والابتزاز لشخصية المهجو من أجل الحفاظ على ثيمة المثالي، لذلك فخطاب الهجاء هنا يجسد الشخصية الحقيقية للمهجو وإسباغاً لصفات الرذية.

المقدمة

منذ أن خلق الله تعالى البشر وسار في بساط الأرض وقعت عينه على ملاحظة الأشياء والتمعن بذاتيتها، قبل أن ينظر ويتمعن في وجوده الذّاتي، لذلك مثلت هذه النّظرات المنطلق الأول في التّمييز بين الذّات والآخر، ثم بعد ذلك تشكّلت لديه الرّؤية الثّقافيّة حتّى مكّنته من اكتناز معايير وأسس أيديولوجيّة حدّد ذاتية الآخر من خلالها عبر الانتماء أو المخالفة، لذلك فطن العربي إلى أهميّة الآخر سواء أكان هذا الآخر يُمثّل بني جنسه أو لا من الموجودات الأخرى؛ وذلك لِما للآخر من وجود معنوي في نفس الشّاعر بما أنّ المجتمع العربي الذي حدّد ثقافة الشّاعر مجتمعًا بدويًّا تغلغلت فيه أهميّة الخيل والنّاقة وأيديولوجيّة البيئة، فلابد أن تكون هذه الأشياء آخر بالنّسبة له، فتشكّلت له ثنائيات تتجلّى بصفات وخصائص ثقافيّة وأخرى نفسيّة، وهذه الصّفات تخضع لها مسلّمات الأفكار والآمال والطّموحات والصّراعات، حتّى أصبحت هذه الذّات تشكّل مركزًا للشعور عند صاحبها، كما شكّلت ذات الآخر مركزًا لشعوره، لذلك يمكن القول: إنّ " الوعي بالذّات يؤدي إلى تكوين الهُويّة القائمة على الاختلاف والتّمايز عن الآخر؛ لأنّ وعي الجماعة بخصوصيتها وبذاتها يؤدي إلى وعيها بالاختلاف عن الجماعات الأخرى، وبذلك يسود التوازن والانسجام، أو التّنافر والاضطراب"(١).

وإنّ اختيارنا للشاعر النّمر بن تولب كمثيل لثقافة الشّاعر العربي بوصفه حاملًا لأنساقها التي تحدّد صورة الآخر في شعره، وتكشف عن حقيقة الوجود الذّاتي والآخر عبر هذا الخطاب، لذلك لابد من الوقوف على المحاور الآتية:

١-كيف نظر الشّاعر لذات الآخر بكلّ تجلّياتها؟

٢-ما الأبعاد التي يحملها الخطاب بين ذاته وذات الآخر (الحيوان)؟

٣-ما القيم الثّقافية التي حاول الشّاعر بثّها في خطابه؟

٤-كيف نظر الشّاعر إلى ذاتيّة الزّمان والمكان؟

منهجية البحث وأهميته

اعتمدت في هذه الدّراسة على تطبيق أسس النّقد الثّقافي للكشف عن البعد الوجودي الذّاتي ونظرته للآخر بوصفه مماثلًا له أو معاكسًا لقيمه، فالنّقد الثّقافي يسعى لكشف جميع هذه الأبعاد،

لذلك كوّن موضوع الآخر ظاهرة واسعة في مجال الدّراسات النّقديّة، بوصفها واحدة من المسارات النّقديّة التي تساعد على قراءة التّراث الأدبي العربي، إذ يستوقفنا بهذا الصّدد شعر النّمر بن تولب، بوصفه يُمثّل جانبًا من جوانب الحياة العربيّة في تلك الفترة، كما يكشف عن طبيعة الحقيقة الذّاتيّة له، فنراه داعيًا حامدًا لصفات العربيّ الأصيلة ذامًّا معيبًا للقبح والرّذيلة، فمن خلال ذلك نستطيع الغور في ذاتيّته وتحديد مسار نظرتها إلى الآخر، كون ذاته لا يتحقق لها فاعليّة إلا من خلال رؤيتها وتطلّعاتها للآخر.

الدراسة التنظيرية

لذلك بعد الاستقراء الفاحص لشعر الشّاعر وجدّنا عدّة مسارات نظر فيها إلى ماهيّة الآخر يمكن تحديدها وتحديد دوافعها وفق رغبات وتوجهات مختلفة لا سيّما عندما يكون هناك تناظر أو تنافر بين ذاته والآخر، فعمدت إلى تقسيم البحث إلى قسمين: الأول نبذة موجزة عن حياة الشّاعر وتطلّعاته للحياة عبر سيرته الذّاتيّة، وكذلك التّعريف بماهيّة الآخر. والثّاني يتضمن الآخر بكلّ تجلياته ويقسم إلى: أوّلًا/ الذات الإنسانيّة بوصفها آخر، والذات الأخرى المتجلية بالذات الحيوانيّة والزمان والمكان وهذا ما سنتضمنه في سردنا للمباحث.

أولاً : موجز عن حياته:

هو النَّمِرُ بن تولب بن زهير بن أُقَيْش بن عبد بن كعب بن عوف بن الحارث بن عوف بن وائل بن قيس بن عُكْل– واسم عُكل: عوف بن عبد مناة بن أدّ بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار، من الشّعراء المقلين والمخضرمين عاش في الجاهليّة وأدرك الإسلام وحسن إسلامه، كما عدّ أحد أجواد العرب في الجاهليّة ، أمّا مكانته الشّعريّة فيقال ما ذكر في آراء النّقاد: بأنّه فصيح جريء على المنطق حتّى سمّاه أبي عمرو بن العلاء الكَيِّس لحسن شعره، ويشبه شعره بشعر حاتم الطّائي لكرمه وجوده(٢).

ثانيًا: مفهوم الآخر:

مصطلح الآخر من المصطلحات الواسعة، فهو كلّ شيءٍ معاكسًا للذات من حيث اتجاهاتها وميولها وأفكارها، إذ جاء في لسان العرب أن الآخر: "أحد الشيئين وهو اسم على أفْعَل، والأنثى أخرى...والآخر بمعنى غَير، كقولك رجلٌ آخرُ وثوبٌ آخرُ"[٣] ، فإذا تأملنا هذا التعريف الذي ذكرة صاحب اللسان يتبين لنا أنّ الآخر على أنواعٍ أمّا أن يكون ذاتًا مساويةً لذاته (أي الذّات البشريّة)، وأمّا أن يكون خلافًا لذلك إذ تتجلى بالذّات الحيوانية والزّمان والمكان.

وقِيلَ أنّ مفهوم الآخر:" هو أحد مفاهيم الفكر الأساسيّة، شأنه في هذا شأن (أنا) أو (كينونة)"[٤]، وقيل أنّه يتعارض " مفهوم الآخر مع فكرة المماثل أو المماهي إذ يتضمن معنى المغاير"[٥]، أي

أنّ المعتقدات والأفكار الثّقافيّة والأنظمة الاجتماعيّة التي تتجلّى في الذّات تكون في الغالب مغايرة مع فكرة الآخر، لذلك يمكن القول: إنّ صورة الآخر تختلف من شخص لآخر، مما يجعل المصطلح أكثر سعة هو موقف الذّات تجاه الآخر، وبذلك يصبح المصطلح يتجلّى بمجموعة من القيم والسّمات الثّقافيّة والاجتماعيّة والايديولوجيّة التي تتجلّى بفرد أو قبيلة أو مجتمعٍ، إذ نراها تكشف عن اتجاهاتهم وميولهم بحسب نظرة الذّات لهم.

إذ أنّ تحليل الخطاب الشّعري وكشف ماهية الآخر فيه تصبح مرآة عاكسة تكشف عن البعد الثّقافي والاجتماعي للشاعر وأنظمته القبلية، فما وافقها تساعدها الذّات على نهوضها واستمرارها وما خالفها تسعى لتهميشها واندثارها، لذا تكون الصّلات الاجتماعيّة واحدة من الجوانب التي تساعده على تجسيد تلك القيم عبر خطاباته، حتى قال بعض الفلاسفة أن الآخر" صفة كل ما هو غير أنا... سواء الأشخاص الآخرين أو الأشياء"[٦]، فمن خلال هذا المفهوم نكشف عن ماهية الحيوان والزّمان والمكان بوصفهما يمثلان الأشياء الأخرى للذات وهذا ما نصرح به في البعد الثّاني.

الدّراسة التّطبيقيّة

أولًا: الآخر المماثل والمغاير

الآخر المماثل: ونقصد بها كما صرحنا بهما من قبل الذّات الإنسانيّة بجانبيها (الإيجابيّة والسّلبيّة) لذلك بعد استقراء الخطاب نرى أنّ من أكثر الجوانب الخطابيّة للآخر التي وقفنا عليها تتجلّى بـ:

أ/ الآخر الممدوح: تتجلّى قيمة الآخر في هذا المحور عندما يكون هناك توافق بين ذات الشّاعر والآخر الممدوح، إذ يجد فيه المثل الأعلى، وهذا يكّون لديه دافع الرّضى والقبول، فنجد هناك صورة منسجمة تحيل إلى علوّ صورة الآخر وجعل ذات الشّاعر تابعة أو تالية لها، فيقول في مدح الرسول الأكرم محمد (ص)(من الرجز): [٧]

إنَّا أَتَيْنَاكَ وَقَدْ طَـــالَ السَّفَرْ
نَقُوْدُ خَيْلًا ضُمَّرًا فِيْهَــا ضَرَرْ
نُطْعِمُهَا اللَّحْمَ إذَا عَـزَّ الشَّجَرْ
يَــا قَومُ إنِّي رَجُلٌ عِنْدِي خَبَرْ
اللهُ مِن آيَاتِهِ هَذا القَمَـــــرْ
والشَّمْسُ والشِّعْرَى وَآيَاتٌ أُخَرْ
مَن يتِسَامَ بِالهُدَى فَــالخُبْثُ شَرْ

بعد المقدمة التي ذكرها الشّاعر في خطابه يحيل بها إلى بعد المكان ومشقة التعب، وكيف الخيل تنهك من شدة السّفر يصرح في آيات الحق وجوهر الصّدق عندما يقول: (يَا قَومُ إنِّي رَجُلٌ عِنْدِي خَبَرْ) فهنا يكشف عن أهمية الخبر الذي سيصرح به، ثم بعد ذلك يستمر بالوصف إذ يقرن الممدوح بآيات الحق والدلائل الإلهية، فتشكّل صورته عبر مفردات قائمة على تأسيس بنية نصّيّة تتراصف أجزائها كي تخلق بنية متكاملة تحمل دلالات عربيّة أصيلة تتجلّى بالكرم والشّجاعة والنّسب مشفوعة بدلالات دنيّة توصف بالإجلال والتّقديس، لذلك جاءت صورة الآخر تمثل الرّيادة العليا، كونها تكشف عن الوجود الذّاتي (المعنوي والمادي) لشخصيّة الممدوح (الرّسول الأكرم) (ص) هذا من جانب، ومن جانب آخر نجد هناك تسامي بين الذّاتين من خلال الوجود المادي للقيم العربيّة عبر ذاتيّة الممدوح المنسجمة مع ذاتيّة الشّاعر، فيصبح الآخر محور الوعي والتّصوير الذي يكشف عن تجلّيات أنا الشّاعرة، بوصف الأولى – ذات الآخر– المؤشر الفعّال في تجسيد قيم المحامد. أي أنّ الشّاعر قد رسم الأبعاد الأبستمولوجيّة للذات العربيّة عامة وذاته خاصة عبر تجسيد الخطاب الشّعري من أجل الوصول إلى الفاصل الأساسي الذي يميز بين الذّات الحاملة لِأطباعه والمخالفة لها.

كما نلحظ هناك جانب آخر في السّياق النّصّي يكشف عن: إنّ شخصيّة الممدوح (الآخر) تكللت فيها فضيلة من أسما الفضائل، فأراد أن يمجدها كي تُذيع بين العامة والخاصة ألا وهي صدق الدّعوة التي أسّسها الرّسول (ص) وأحقيّة اتباعها، فنراه جعل من ذات الرّسول محور الخطاب الشّعري ومدار أفقه وسعة طغيانه، فأصبح يمثل الحيز الوجودي الكامل لكلّ الخطاب، وما ذات الشّاعر إلا منغرسة لذات الآخر هنا، أي عبّر الشّاعر عن الآخر عبر صوره الاستدلالية تتجلى هذه الاستدلاليات في فحوى التّشبيه ووظائفه في تغييب كلّ الجوانب المتنافية مع معالم الإسلام وجعلها صفة مطلقة تختزن المعالم الثّقافيّة العربيّة والإسلاميّة. وقال أيضًا(من الطّويل):[٨]

أَتَيْنَاكَ لَا مِنْ حَاجَةٍ أَجْحَفَتْ بِنَا ... وَلَا أَنَّنَا عَلَيْنَا المَطَالِبُ
وَلَكِنْ دَعَتْنِي هِمَّتِي حِينَ أَبْلَغَتْ ... إِلَيْكَ وَخَالٌ مِنْ نَوَالِكَ هَاضِبُ

إنّ ذكر هذه الصّفات في مدح الآخر ما هي إلّا ذكر لأهميّة الفضائل المنسجمة مع مبدأ الثّقافة العربيّة وما تتجلّى فيها من قيم، لذلك فوجودها يساعده على إدراك الوجود الفعلي للآخر بوصفه ذاتًا مثاليّةً متضمّنةً لصفة الكمال والفضيلة، والنّبل والأخلاق الحميدة التي يسعى الشّاعر على ديمومتها؛ لأنّها تجسد لنا هويّة العربي لذلك يتضح لنا في هذا الخطاب ما يلي:

نظرة الذّات: إنّ نظرة الذّات للآخر لم تقتصر على اثبات الصّفات تلك فحسب، بل تسعى إلى وجود ترابط وانسجام وتماهي مستمر مع قاعدة القيم والأفكار والعادات التي يجب أن تتوافر عند غيره من العرب بغية الحث على الاقتراب من شخصية الممدوح.

أهميّة الآخر وهيمنته في بناء الشّخصية: وهذا يدلّ على تشكّل البعد الذّاتي لبناء هُويّة المتلقي والعمل على تبلورها بوصف تلك الإشارات تمثل سلّم من سلالم الثّقافة وعاداتها التي لابد من الاحتفاء بها وتقديرها وتمجيدها، لذلك " أصبحت قيمة الكرم والضّيافة من القيم العليا التي لا تضارعها قيمة لدى المجتمع العربي القديم"[٩] أيّ أنّ الكرم هنا يدل على كونه معادلًا لبقاء الآخر في تلك البيئة العربية وفقدانه يحيل إلى انعدام الحياة ونهايتها.

ب/ الآخر المرثي: عندما يكون الخطاب خطابًا رثائيًّا يكون الآخر هنا يتجلّى بجانبين هما: الذّات المرثيّة تمثّل الآخر بالنّسبة للذات الشّاعرة، والذّات الزّمانيّة التي دعت إلى وجود هذا التّحول الذّاتي للذّات المرثيّة، فتكون هي السّبب الذي يدعو لسلب الأحبّة فنرى أنا الشّاعرة تشتكي من تلك المواقف كما يقول النّمر(من الطّويل):[١٠]

عَلَى فَاجِعٍ هَدَّ العَشِيْرَةَ فَقْدُهُ بِهِ أعْلَنَ النَّاعِي الحَدِيْثَ المُجَمْجَمَا

فهذا التّحسّر والتّفجع على الآخر يمثّل المكانة الاجتماعيّة التي كانت تشغلها ذات الآخر حتى أصبح فقدانه هو سبب ضياع القبيلة برمتها، فخطابه هنا أصبح يجسّد كل ما " يزين الرّجل في رأيهم من صفات وخصال، وكأنهم يريدون أن يصوروا تصويرًا تامًا مدى الخسارة في فقيدهم"[١١]، ونراه في موضع آخر يصرح بالغربة والانفراد بسبب فقد تلك الآخر، فيقول(من الطّويل):[١٢]

لَا زَالَ صَوْبٌ مِنْ رَبِيْعٍ وَصَيِّفٍ يَجُودُ عَلَى حِسْيِ الغَمِيْمِ فَيَثْرِبِ
فَوَ اللهِ مَا أَسْقِي البِلَادِ لِحُبِّهَا وَلَكِنَّمَا أَسْقِيْكَ حَارِ بنِ تَوْلَبِ
تَضَمَّنْتَ أدْوَاءَ العَشِيْرَةِ بَيْنَهَا وَأنْتَ عَلَى أعْوَادِ نَعْشٍ مُقَلَّبِ
كَأنَّ امْرِءًا فِي النَّاسِ كُنْتَ ابنَ أُمِّهِ عَلَى فَلَجٍ مِنْ بَطْنِ دِجْلَةَ مُطْنِبِ

إنّ نظرة الأنا إلى الآخر المرثي تكشف عن القيم النّسقيّة التي كانت متجلّية لذاته، فتارة يصفه بالفارس الشّجاع والمثل الأعلى لصاحب الصّفات الحميدة التي يصرح بها في البيت الثّالث، فاللغة الخطابيّة تعكس القيم الثّقافيّة والاجتماعيّة التي جسدتها شخصيّة الآخر. أمّا الأبيات الأولى تسعى أنا الشّاعرة إلى الدّعاء لقبر الآخر، حتّى يكشف ذلك عن حالة الجزع والنّأي عنه بسبب البعد والغربة التي يصرح بها بقوله: (عَلَى فَلَجٍ مِنْ بَطْنِ دِجْلَةَ مُطْنِبِ)، أمّا في موضع آخر فيقول في رثاء الآخر (من الكامل): [١٣]

بَيْنَ البَدِيِّ وَبَيْنَ بُرْقَةَ ضَاحِكٍ غَوْثُ اللَّهِيْفِ وَفَارِسٌ مِقْدَامُ

وَمَقَـــابِرٌ بَـــيْنَ الرَّسَـــيْسِ وَعَـــاقِلٍ ... دَرَسَـــتْ وَفِيْهَـــا مُنْجِبُـــونَ كِـــرَامُ
جَزَعًـــا جَزَعْـــتُ عَلَـــيْهُمُ فَـــدَعَوْتُهُمْ ... لَـــوْ يَسْـــمَعُونَ وَكَيْـــفَ يُـــدْعَى الهَـــامُ
لَا تَبْعَـــدُوا وَغَـــدَا السَّـــلَامُ عَلَـــيْكُمُ ... وَسَـــــرَى فَقَـــدْ يَتَفَـــرَّقُ الأَقْـــوَامُ
فَأَبِيْـــتُ مَسْـــرُورًا بِرُؤيَـــةِ مَـــنْ أَرَى ... فَـــإِذَا انْتَبَهْـــتُ إِذَا هِـــيَ الأَحْـــلَامُ

يدل الحوار مع الآخر المرثي بأنّ أنا الشّاعرة نراها تنتقل من حالة الاستقرار والاتزان إلى حالة التّوتر واليأس، لذلك تمثّل الذّات الأخرى بالنّسبة إلى الأنا الشّاعرة المحرك النّفسي الذي يسعى إلى إظهار الشّعور لذاته، فيكون خطابه محملًا بطابع الحسرة والتّوجع؛ لأنّ ذات الآخر بالنّبة له ما هي إلّا بؤرة أساسيّة كانت تمجد الشّاعر وتسعى لديمومته، فبفقدانها تحس أنا الشّاعر بالضّياع والوحدانيّة والضّعف والانكسار، فالآخر يمثّل: صورة مثاليّة للذات بما يحمل من صفات ومقومات اجتماعيّة. وتمثّل أيضًا الدّرع المنيع الذي يحمي ذاته ويصلح الأمور برمتها، فتكون جميع النّاس خاضعة لتلك الذّات المرثيّة لما له من مكانة مرموقة في سيادة قومه.

لذلك يمكن القول: إنّ مكانة الآخر المرثي تظهر بشكل واسع في خطاب النّمر، فإن لوعته وانكساره تدل على المكانة الحقيقية للآخر، لذلك تظهر مكانة هذه الذّات من خلال تصريح الأنا الشّاعرة بها، فلا توجد قيمة للآخر إلا بوجود الذّات النّاتجة للخطاب[١٤]

ج/ الآخر العاذلة: تتجلّى قيمة الآخر (العاذلة) في هذا المحور بالدّونيّة والاحتقار، إذ تنتج لنا صورة ديناميكيّة تسعى إلى بيان التّعالي والتّسامي للذات الشّاعرة عبر العلاقة العكسيّة التي انتجها الشّاعر، فتحتل ذاته الصّفة المطلقة في التّعالي وعدم الانقياد وراء هوى الآخر، وهذا يشكّل عنده قاعدة التّمايز والانفصال عن تلك الذّات، فيقول(من الطّويل):[١٥]

أَعَـــاذِلُ إِنْ يُصْـــبِحْ صَـــدَايَ بِقَفْـــرَةٍ ... بَعِيْـــدًا نَـــآنِي صَـــاحِبِي وَقَرِيْبِـــي
تَـــرَيْ أَنَّ مَـــا أَبْقَيْـــتُ لَـــمْ أَكُ رَبَّـــهُ ... وَأَنَّ الـــذِي أَمْضَـــيْتُ كَـــانَ نَصِـــيْبِي
وَذِي إِبِـــلٍ يَسْعَـــى وَيَحْسِـــبُهَا لَـــهُ ... أَخِـــي نَصَـــبٍ فِـــي سَـــقْيِهَا ودَؤُوبِ
غَـــدَتْ وَغَـــدَا رَبٌّ سِـــوَاهُ يَسُـــوقُهَا ... ويُـــدِلّ أَحْجَـــارًا وَخَـــالَ قَلِيْـــبِ

لقد شكّلت صورة العاذل أو العاذلة ملمحًا ثقافيّا في خطاب الشّاعر؛ بوصفه خطابًا يمثل نسقًا اجتماعيًّا منبوذًا، فنراه يسعى إلى تهميشه دائمًا؛ لأنّه يراه يشكّل خطرًا على الوجود الفعلي للعربي، فيحاول نقض فكرتها بالحجة والبطلان لذلك كانت دعوته للتهميش أمّا عن طريق جهل فكرتها وهجرها أو عن طريق عدم السّماع لها وتعنيفها، مما يسعى لتوليد شعورًا ضدّيًّا؛ بوصفها (

العاذلة) تسعى لوجود حاجزًا بينه وبين قيَمه الذّاتيّة التي يدعو إلى قارتها ورصانتها هذا من جانب.

ومن جانب آخر إنّ وصف هذه الصّور العاذلة عند الآخر يسعى من خلالها إلى هزيمتها وانتصار ذاته بكلِّ مستوياتها، وبهذا يصبح البعد النّفسي للذات الشّاعر ثيمة تؤكد جميع الرّغبات تبرز وجودها عبر تهميش غيرها، فهي تسعى للعلو والرّفعة. ويقول في موضع آخر (من الكامل):[١٦]

قَالَتْ لِتُعْذِلَنِي مِنَ اللَّيْلِ اسْمَعِ ... سَفَهًا تَبَيُّتُكِ المَلَامَةَ فَاهْجَعِي
لَا تَعْجَلِي لِغَدٍ وَأَمْرُ غَدٍ لَهُ ... أَتَعَجَّلِينَ الشَّرَّ مَا لَمْ تُمْنَعِي
قَامَتْ تُبَكِّي أَنْ سَبَأْتُ لِفِتْيَةٍ ... زِقًّا وَخَابِيَةً بِعَوْدٍ مُقْطَعِ
لَا تَجْزَعِي إِنْ مُنْفِسًا أَهْلَكْتُهُ ... وَإِذَا هَلَكْتُ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَاجْزَعِي

إنّ حوار الأنا مع الذّات الأخرى التي تمثلها المرأة تسعى الأنا إلى التّعالي ورفض مبدأ الانصياع لحوار الآخر؛ كون الأنا تسعى إلى البقاء على خطاها وبما تحمل من صفات إيجابيّة، لذلك تلجأ الأنا إلى التّمرد على الآخر المتمثلة في البيئة البيتيّة فيكون حواره مع الآخر يحمل نسقين هما:

١-نسق الاصلاح: يتمثّل في حثّ الآخر – العاذلة- على ترك تلك الصّفات وتجنبها ؛ كونها صفات منبوذة، فيسعى دائمًا إلى وجود سبل للتغيير عبر لغته الخطابيّة والسّعي لمنع الذّات المنغرسة في اللاشعور من سيطرتها على الجوانب النّفسيّة للمرأة.

٢-نسق التّخلص: تسعى الأنا الشّاعرة هنا إلى تهميش الآخر، فتتشّكل لديه جوانب نفسيّة تحرك الأنا لديه تدعوه للتعالي وتعزيز الجوانب الدّاعيّة لبناء هويته واستمرارها، فيتكوّن لديه حالة من التّقاطع الاجتماعي أو القيمي الثّقافي أو الدّيني بين أنا الشّاعر والذّات الأخرى. وهناك صورة أخرى يصور بها البخيل بوصفه يحمل نفس مبدأ العاذلة، إذ نرى أن الحوار يجسد أسلوبه في كيفيّة الاقناع لدى المتلقي في نبذ تلك الصّفات، والعمل على دعم الهُويّة المساهمة في نشر الوعي الثّقافي عبر صراعه مع الآخر، فنراه يقول(من الكامل):[١٧]

لا تَغْضَبَنَّ عَلَى امْرِئٍ فِي مَالِهِ ... وعَلَى كَرَائِمِ صُلْبِ مَالِكَ فَأَغْضَبِ
وَإِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَأَرْجُ الغِنَى ... وَإِلَى الذي يُعْطِي الرَّغَائِبَ فأرْغَبِ

إنّ التّصريح بصفة البخل هنا تمثل نسقًا لا يحمل التّهميش فحسب بل يتعداها ليشمل انتقاص الآخر وضياع هُويّته؛ لأنّ البخل هو أحد الرّوافد التي تسعى لسرق القيم الحميدة من الذّات، فالبخل يكون مساويًا للعدم، والعدم صفة مهمشة لا يستطيع صاحبها البقاء، لذلك يكشف الخطاب عن خطين متوازيين هما:

الأول يمثل الذّات إذ نراه يصرح بكرمه وكيف يساعد الآخر بالعطاء الدّائم، وهذا يحيل إلى اثبات صفة الكرم له وانتفائها عن غيره.

الثاني يمثل الآخر إذ نراه يصرح له بصفة البخل وكيف يحمل الحقد الدفين له، إذ ينتج من ذلك كراهية الآخر – البخيل– وهذه الكراهية تعود لبعد ثقافي خالص كون البيئة العربيّة تعتبر البخل صفة من صفات الرّذائل.

لذلك يمكن القول: على الرّغم من صعوبة الحياة العربيّة وجفاء العيش فيها إلّا أنّ المجتمع العربي أسس لبناء قواعد رصينة تسعى لاستمراريّة البقاء للعربي تتجلّى هذه القاعدة بالكرم، فتصريح الشّاعر ببخل الآخر ما هي إلّا بداية لنكران ذّات الآخر وبالتّالي نكران هُويّته، لذلك عدّ " الكرم والشجاعة جوهريتان في البقاء الإنساني البدوي، فإن إطراء هاتين القيمتين وامتداح أصحابهما هو إطراء صادق وحقيقي، ولا يمدح البدوي في شعرٍ أو في قول إلا من هو فعلاً ذو شجاعة وذو فضل"[١٨]. ويقول في البخيل وناكر الجميل (من الوافر):[١٩]

يُزِيْـــدُ خِيَـــانَتِي وَهْـــبٌ وَ أَرْجُـــو ... مِـــــنَ اللهِ البَـــــرَاءَةَ وَالأَمَانَـــــا
فَـــإِنَّ اللهَ يَعْلَمُنِـــي وَوَهْبًـــا ... وَيَعْلَـــمُ أَنْ سَـــنَلْقَاهُ كِـلَانَـــا
وَإِنَّ بَنِـــي رَبِيْعَـــةَ بَعْـــدَ وَهْـــبٍ ... كَرَاعِـــي البَيْـــتِ يَحْفَظُـــهُ فَخَانَـــا
وَلَكِـــنَّ الـــدَّخُولَ إِذَا أَتَاهَـــا ... عِجَـــافُ المَـــالِ تَتْرُكُـــهُ سِمَانَـــا

إنّ هذا الحوان بين أنا الشّاعر وذّات الآخر تتجلّى فيها مبدأ الصّراع الوجودي بينهما، بل نراه يتجاوز ذلك ليشمل مبدأ الصّراع الذاتي القيمي، فيشكّل النّسق الخطابي جانبين هما:

١–صراع ذاتي ناتج عن طريق الجوانب النّفسيّة التي تمثلها أنا الشّاعر وذات الآخر وهذا الصّراع يمثل جانب بسيط سطحي.

٢–صراع اجتماعي ناتج من جوانب اجتماعيّة وثقافيّة ثابتة تدعو إلى تشجيع الكرم والعمل على استمراريته؛ لأنّه يمثل مبدأ البقاء في الحياة العربية الصّحراويّة والعمل على رفض الأنا البخيلة والنّاكرة كونهما يشكّلان مبدأ سخط ونذالة وصاحبهما مذمومًا.

٢– الآخر الجمعي (القبيلة)

تشكّل ظاهرة الحوار بين أنا الشّاعر والآخر القبلي سمة بارزة في شعره لصلتها الوثيقة بالوعي الانتمائي إلى المحور القيمي، إذ تعبر الدّلالات والإشارات التي تشكّل نسق السّيادة والرّفعة والاستجابة لتحديات كل المتغيرات التي تطرأ على هذا المحور سواء من القريب أو البعيد؛ لأنّه يعدّ أن القيم تشكّل نظام القبيلة وثقافتها في تلك المجتمع العربي، فالقبيلة بنظرته تمثل آخر يجب الاقتداء به وبنظامها وأسسها الثّقافية.

Journal Of Babylon Center For Humanities Studies 2026 Volume :16 Issue : 11
(ISSN): 2227-2895 (Print) (E-ISSN):2313-0059 (Online)

لذلك يمكن القول إذا كانت القيم القبلية قد هيمنت على أنا الشّاعر، حتى أصبحت تمثّل هويته، فإنّ نظرته الخطابيّة تسعى إلى تهميش كلّ من يخالف هذه القيم وبهذا التّهميش يكشف عن ذاتيّة القبيلة ومركزيتها وتبعيته لها، لذلك فهو لم يدعَ ثباتيّة ذاته على القيم فحسب بل يدعي السيادة والهيمنة لقبيلته لِما تتمتع من امتيازات ومكانة ثقافيّة واجتماعيّة، فيقول(من الطّويل): [٢٠]

إِذَا كُنْتَ فِـــي سَعْدٍ وَأُمُّكَ مِنْهُمُ غَرِيْبًا فَلَا يَغْرُرْكَ خَـالُكَ مِنْ سَعْدِ
فَإِنَّ ابْنَ أُخْتِ القَوْمِ مُصْغٍ إِنَاؤُهُ إِذَا لَـم يُزَاحِمْ خَالَـــهُ بِأَبٍ جَلْدِ
إِذَا مَا دَعَوا كَيْسَانَ كَانَتْ كُهُولُهمْ إِلَى الغَدْرِ أَدْنَى مِـنْ شَبَابِهِمِ المَرْدِ
فَإِنْ تَـكُ أَثْوَابِي تَمَزَّقْنَ عَنْ بِلًى فَإِنِّي كَنَصْلِ السَّيْفِ فِي خَلَقِ الغِمْدِ

يكشف الخطاب عن الأنساق القبلية وقدرتها على السّيطرة الجماعيّة حتى نراها أصبحت تشكّل هوية الأنا الشّاعرة على الرّغم من عيش الشّاعر عند أخواله، لكنه يصبح معبرًا عن هوية القبيلة، فهذا الحوار الجماعي الذي يكشف هيمنة الآخر القلبي وتفضيله على الآخر المهمش يتجسّد في لغة الخطاب وما تحمله الدّلالات اللفظيّة من معان فيصفهم (بالبخل والمكر والخّداع والجشع...)، إذ نستدل من ذلك الخطاب على ذوبان الأنا في منظومة القيم للآخر القبيلة، وبالتّالي تصبح العصبيّة القبليّة هي يد القوة العليا التي تحرك الأنا الشّاعرة بصورة لا شعوريّة. أي أنّ الشّاعر ليس مخلوقًا عاديًّا يبدع أعماله الفنيّة عن قصد أو روية، بل هو مجرد أداة تدفعه المنظومة القبلية التي ينتمي لها لرصد وكشف الجوانب السّلبيّة للآخر الجمعي[٢١]

٣-الآخر المكان:

يُعرّفُ المكانِ باللغةِ على أنّه" الموضع، والجمع أمكنة، كقذال وأقذلة"[٢٢]، ويعرّفه يوري لوتمان: " مجموعة من الأشياء المتجانسة من الظواهر أو الحالات أو الوظائف أو الأشكال المتغيّرة... تقوم بينها علاقات شبيهة بالعلاقات المكانيّة المألوفة"[٢٣]، فلو نظرنا إلى المفهوم اللغوي وهذا المفهوم الذي صرّح به لوتمان يتضح لنا أن المكان يمثل حقيقة ذاتيّة، فهو يؤثر في ذاته كما يؤثر الآخر في ذاته، وبهذا يصبح المكان ذاتًا اجتماعيّة تتجلّى فيها سلوكيّات وحيثيّات ثقافيّة يدركها الفرد عبر شعوره النّفسي أو الوجودي.

لذلك كان المكان يتمثّل بـ " السّطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى"[٢٤] له لذلك يكون هو جزء من الذّات ويكون آخرًا أيضًا، لذلك يتجلى المكان بمجموعة من القواعد التي تُمثّل استراتيجيات الحياة الحاملة لطبيعة العيش، فلابد من أن يجسده الشّاعر ضمن نظرته للآخر ويحاكيه بوصفه عنصرًا من عناصر الذّات والآخر.

لذلك لَعِبَ المكان دورًا بارزًا في الشّعر العربيّ عامة وشعر النَّمر خاصة، إذ نراه يشكّل ذاتًا بالنّسبة للشاعر؛ كونه عاملًا لتحريك شاعريته عبر العلاقة التّلازميّة التي تسهم في تداعي ذكرياته، ويفضي إلى إبراز منجز شعري تتجلى به ذاتيّة المكان عبر تحاكي الخلجات النّفسيّة لهالة الوجود المكاني وما يحمله من ذكريات وأشجان، أو مواطن الحبيب، أو موضع رحل عنه، فيقول(من الطّويل):[٢٥]

تَأبّدَ مِنْ أطْلَالِ جَمْرَةَ مَأْسَلُ ... وَقَدْ أقْفَرَتْ مِنْهَا شَرَاءٌ فَيَذْبُلُ
فَبُرْقَةُ أَرْمَامٍ فَجَنْبَا مُتَالِعٍ ... فَوَادِي سَلِيْلٍ فَالنَّدِيُّ فَأنْجَلُ
وَمِنْهَا بِأعْرَاضِ المَحَاضِرِ دِمْنَةٌ ... وَمِنْهَا بِوَادِي المُسْلَهِمَّةِ مَنْزِلُ
أَنَاةٌ عَلَيْهَا لُؤلُؤٌ وَزَبَرْجَدٌ ... وَنَظْمٌ كَأجْوَازِ الجَرَادِ مُفَصَّلُ
يُرَبِّبُهَا التَّرْعِيْبُ والمَخْضُ خِلْفَةً ... وَمِسْكٌ وَكَافُورٌ وَلُبْنَى تَأكَّلُ

يتشكّل خطاب الآخر في قابلية الشّاعر على استنطاق الحيز المكاني للطلل عبر صورة حركيّة وبصريّة تتجلّى بـ حضور الغائب، وهاجس الشّاعر النّفسي؛ بسبب فقدانه لحياة المكان، فبذلك يكون الطّلل هو رمز لموت المكان، وفقدان لِما يحتويه من الأحبة.

إذًا فالمكان لصيق بالشّاعر مهما غاب عنه، أو انتقل لغيره يبقى عالقًا في ذهنه؛ بوصفه نسقًا يشكّل كيانه ومخبأً يشجع خياله، لذا يصبح إدراك الإنسان للمكان إدراكًا حسّيًّا؛ كونه يستمرّ معه طوال حياته، ويشكّل علاقة انسجام ووجود ترابطية مع ذاته، وبذلك حين يخاطبه الشّاعر يجعل منه ذاتًا أخرى تحتوي لمشاعره وأحاسيسه، ويمكن كشف ذلك عن طريق الحوار أو مخاطبة الطّلل، أي أنّ الشّاعر "لا يحتاج فقط إلى مساحة فيزيقية جغرافية يعيش فيها، ولكنه يصبو إلى رقعة يضرب فيها بجذوره، وتتأصل فيها هويته"([٢٦])

وبهذا فالمكان هنا يتجاوز الموقع الجغرافي المتجسد بالمساحات الفارغة بل يتعداها إلى الخيال وديناميات اللامتناهي من الفعل الذّاتي، كي تصبح ذاتًا ملموسة مشابهة لذات المحبوبة، وبهذا فالنّسق الوجودي للمكان يمثل ثقافة رمزيّة تحدد الصّورة المكانيّة لهذا الوجود

فلو نظرنا إلى الأبعاد الثّقافيّة لفحوى الكلمات التي جسّدت المكان وجدناها تحوّل رمزيّة المكان من بيئة عديمة الحياة خامدة إلى لوحدات مجسمة بالغزل والوصف، فمخاطبة الشّاعر للمكان تستحضر وجوده الواقعي والخيالي كي يجسد هيكليته الذّاتيّة، فيعرف من خلاله القيم الثّقافية التي تقيّم نفسه والآخر ويكوّن لها وجود خطابي، أي أنّ الشّاعر لا يعزل المكان عن منظومة الفكر الذي تمنحه الثّقافة إياه، فحين تلتقي ذاتية الواقع مع ذاتية الخيال في هذه المساحة المكانية تتجلى لديه مصانع الرؤى وتستدرج له صميم الأحداث.

فالشّاعر يحاكي ذاتية الوجود الثّقافي للطّلل ليجعل منه ذاتًا تتجلى فيها معالم الحياة بدل هذا القفار، فيكون عنصر الحيوانات والنّباتات دافعًا ثقافيًا يسعى الشّاعر من خلاله إلى ابتعاث حالة من الوجود النّمائي في هذا القفر الخالي.

٤-الآخر الزّمان:

يعرّف الزّمان في اللغة " الزّاء والميم والنّون أصل واحد يدلّ على وقت من الوقت، من ذلك الزّمان، وهو الحين، قليله وكثيره، يقال زمان وزمن، والجمع أزمان وأزمنة"[٢٧]، لذلك تتجلّى آخريّة الزّمان عندما يكون هناك تعالقًا ذاتيًا بين سيميائيّته ونفس الشّاعر بوصفه يجسّد بعدًا نسقيًّا تتجلّى فيه الذّكريات التي تضمّ الأحداث، وكذلك تحرك مشاعره سواء أكانت المشاعر تلك إيجابيّة أم سلبيّة، فينتج منها مبدأ الصّراع الوجودي بين قوة الذّات// قوة الآخر المكان، إذ تتأرجح من تلك الذّات سلسلة القيم الثّقافيّة ومنطلقاتها ومدى أصالتها وتغيرها، فالزّمان يشكّل حالة تأثِيريّة تأثُريّة تجعل من القيم الذّاتيّة تنخرط في ذاته، فنرى أنّ الشّعراء عامة يتعاملون معه بأنّه ذات أخرى، فيذهبون لتجسيد الصّراع معه.

لذلك يمكن القول إنّ الكشف عن الذّات الأخرى للزمان لا نقصد به الوجود الموضوعي له (أي تعاقب الأزمنة) وإنّما نقصد به الذّات الأخرى التي تحاول ابقاء الكيان الوجودي أو العمل على اثباته، أي أنّ الزّمان إذا كان موضوعًا خارجيًّا عن ماهيّة الذّات لم يعدّ آخر، وإنّما يعد تعاقب زمني، أمّا إذا كان متعالقًا مع ماهيّة الذّات فهو يمثّل آخر في داخل النّفس الإنسانيّة، فتحاول إنشاء صراعات وجوديّة تدعو للبقاء أو الهزيمة، لذلك يصبح الزّمان ذات إنسانيّة وجوديّة تدخل مع أنا الشّاعرة بصراعات مستمرة تدعو إلى هيمنة إحداهما، فيقول (من البسيط):[٢٨]

أودَى الشَّبَابُ وَحُبُّ الخَالَةِ الخَلَبَهْ ... وَقَـدْ بَرِئْـتُ فَمَـا بالصَّـدْرِ مِـنْ قَلَبَـهْ
وَقَـدْ تَثَلَّـمُ أنْيَابِـي وأدْرَكَنِـي ... قِـرْنٌ عَلَـيَّ شَـدِيْدٌ فَـاحِشُ الغَلَبَـهْ
وَقَـدْ رَمَـى بِسُـرَاهُ الـدَّهْرَ مُعْتَمِـداً ... فِـي المَنْكِبَـيْنِ وَفِـي السَّـاقَيْنِ والرَّقَبَـهْ

يكشف الخطاب كيفيّة الحوار عبر نقد الزّمن الذّاتي والوقوف على الجوانب التي تشكّل الخلل الواقعي للوجود الذّاتي، فنراه يصرّح بقوة الآخر على الرّغم من رفض الأنا له، أي أن الصّراع الذّاتي مع الآخر يكشف عن هيمنة الزمان على ذاته على الرغم من مقاومة الأنا لكلّ التحوّلات الجسمانيّة التي أضفاها الآخر عليه من (كبر وهرم وبياض الشّعر وتثلّم الأنياب) إلى ما يعول تحول الذّات الزّمنيّة إلى ذات إنسانية بقوله: وَقَدْ رَمَـى بِسُرَاهُ الدَّهْرَ مُعْتَمِداً، فالرمي هنا من صفات الإنسان لا الدهر وهذا التحول جعل من أنا الشّاعر خاضعة للآخر كونه – أي الآخر –

يشكّل قوة هائلة سيطرت على أناه حتى أصبحت مهمشة بفعل الآخر وهيمنته. والحال ذاته نجده في خطابه الذي يقول فيه (من الطّويل):[٢٩]

يَـوَدُّ الفَتَـى بَعْـدَ اعْتِـدَالٍ وَصِحَّـةٍ ... يَئُـوءُ إِذَا رَامَ القِيَـامَ وَيُحْمَـلُ
يَـوَدُّ الفَتَـى طُـولَ السَّـلَامَةِ وَالغِنَـى ... فَكَيْـفَ تُـرَى طُـولُ السَّـلَامَةِ يَفْعَـلُ
دَعَانِـي العَـذَارَى عَمَّهُـنَّ وَخِلْتُنِـي ... لِـيَ اسْـمٌ فَـلَا أُدْعَـى بِـهِ وَهُـوَ أَوَّلُ

فهنا أيضًا يصرح بقوة الآخر على الرغم من المكانة التي كانت الأنا تشغلها، فيصبح الآخر هو المهيمن بكل تجلّياته حتّى يلحق الضّعف بأنا الشّاعر، فيحوّل صفاته من القوة والهيمنة والسّيادة إلى الكهل والضعف والفقر، هذا من جانب. ومن جانب آخر يكشف التّحوّل الذاتي عن تحوّل الاسم كما تحوّل الشّكل فلم يعدّ اسمه الذي كان يخاطب به في شبابه وإنما استعار له الآخر اسمًا جديدًا يتناسب مع مكانته الجديدة.

٥-الآخر الحيوان:

تشكّل ظاهرة الحوار بين أنا الشّاعر والآخر الحيوان سمة بارزة في الشّعر العربي عامة وشعر النّمر لصلتها الوثيقة بالوعي الانتمائي البيئي، إذ تعتبر الدّلالات التي يوظفها الشّاعر مضمون القيم الثّقافيّة، أي أنّه يرى أنّ المحور الثّقافي يشكّل قاعدة القيم البيئية والاجتماعيّة السّائدة في الواقع العربي القديم، فعند حواره مع الآخر الحيوان يجسده بأنّه يصفونه بصفات كثيرة، لذلك تعددت صفات الحيوانات في الشّعر العربيّ حتّى ذكر ما هو رفيقهم وما هو عدوّهم، فنراهم يصورونه بصورٍ متعددة، أمّا في بحثنا هذا سنقف على ما هو رفيق للشاعر وكيف يضفي عليه صفة الذّات عندما يحاوره أو يصفه، فمن تلك الحيوانات الخيل والناقة:

الخيل:

تمثّل الشّجاعة سمة بارزة من سمات البعد الوجودي والثّقافي للعربي، إذ ترتبط شجاعته وفروسيته بعلاقة ذاته بذات الخيل، فهي وسيلته وصورته المثاليّة في السّلم والحرب، فلا بد أن نراه يُعلي من مكانتها، فكرامته من كرامتها، وحياته من حياتها، وشجاعته من صلابتها، وهذا الأمر يجسد غاية الانسجام والتّماثل الذّاتي بينه وبين الآخر –الخيل– فكلّ الصّور التي جسدها في وصفه تكشف عن قيمتها في الموروث الشّعري، حتى نراه أضفى عليه بعض الصّفات الإنسانيّة، فذهب يحاوره ويبوح بسره له فهو رفيقه في البوادي الواسعة، فيقول النّمر في وصف فرسه وهو يطارد طريدته (من البسيط):[٣٠]

لَقَدْ غَدَوْتُ بِصُهْبَى وَهْيَ مُلْهِبَةٌ ... إِلْهَابُهَا كَضِرَامِ النَّـارِ فِي الشِّيْحِ
جَاءَتْ لِتَسنَحَنِي يَسْرَاً فَقُلْتُ لَهَا ... عَلَى يَمِيْنَكِ إِنِّـي غَيْرُ مَسْنُوْحِ

ثُمَّ اسْتَمَرَّتْ تُرِيْدُ الرِّيحَ مُصْعِدَةً نَحْوَ الجِنُوْبِ فَعَزَّتِهَا عَلَى الرِّيْحِ

إنّ هذه الصّورة التي رسمها الشّاعر وهو يحاور الفرس والطريدة ليجعل منهما ذات إنسانيّة تفهم الحوار، فشكّل هذا الخطاب معادلاً موضوعياً للحياة العربية في تلك البيئة القاسية، وفي الوقت ذاته تمثل صورة لقوة العربي ومهارته، كما أنّ خطابه مع الآخر يكشف عن تشكّل وعي فكري يريد " من الآخرين معاملته {أي الحصان} كصاحب يسألونه عن أخباره"[٣١] ومهارته في اتباع الطّريدة والتّغلب عليها.

ومما يشكّل أهمية هذه الذّات التي يعدها الشّاعر آخرًا بالنسبة له؛ لأنّها تجسد شجاعته وجبروته فيقول فيها واصفًا إياه (من الطّويل):[٣٢]

لَنَا فَرَسٌ مِنْ صَالِحِ الخَيْلِ نَبْتَغِي عَلَيْهَا عَطَاءَ اللهِ واللهُ يَنْحَلُ
يَرُدُّ عَلَيْنَا العَيْرَ مِنْ بَعْدِ إِلْفِهِ بِقَرْقَرَةٍ النَّقْعُ لَا يَتَزَيَّلُ

في هذا القول يكشف عن أصالته وشجاعته عن طريق وصف الصّورة الذّاتيّة في الخيل، ففي قوله: (صَالِحِ الخَيْلِ) تتضح لنا الدّلالات النّسقيّة بـ أصالتها: وهذا يحيل إلى نسبه العريق من خلال اقتران ذاته بالآخر عبر إشارات الخطاب، حتى قيل إنّ العرب " كانوا يجعلون الفرس ندًّا للوليد أو الشّاعر، وكانوا يحتفلون بولادة هذه النّدائد الثّلاثة... بغلام يولد، أو شاعر ينبع فيهم، أو فرس تنتج"[٣٣]، ومن جانب آخر يمثل صالح الخيل العلو والعزة والكبرياء وهذه إشارات تحمل نسق القيادة والرّمز، والدّليل على ذلك قوله في عجز البيت (عَطَاءَ اللهِ واللهُ يَنْحَلُ) تدل على المقدرة على الغزو وإخضاع الآخر لسلطته، فهنا تصبح ذات الخيل هي مصدر للعطاء والوفرة، فقيل " لم تكن العرب تَعُدُّ المال في الجاهلية إلّا الخيل والإبل... ولا ترى القوة والعزَّ والمنعة بسواها"[٣٤]، فالغزو من صفات الفارس لذلك جعل الخيل تقترن بذاته.

أمّا قوله: (يَرُدُّ عَلَيْنَا العَيْرَ مِنْ بَعْدِ إِلْفِهِ) فهنا النّسق يكشف عن عمق إنساني بحت يتجلّى في حرص العربي على شرفه وحمايته لها، فأنسنة الذّات الحيوانيّة تكمن في هذا الخطاب، وكيف يفرده عن أُنثاه ليكون أشدّ قوة وصلابة ولا يغشى عليها من أي ضرر. فيحيل هذا الخطاب إلى عدّة جوانب منها:

جانب نفسي: يتمثّل بالوحدانيّة والتّفرد في صفات الشّجاعة والكرم عبر هذا الانسجام الذّاتي.

جانب اجتماعي: يتمثّل بالعرف القبلي وحماية القبيلة والدّفاع عنها والعمل على تهميش الآخر (العدو).

جانب وجودي: يتمثّل بالتّآلف أي التّعالق العاطفي بين الفارس وفرسه، فهو يشعر بهذه الذّات كونها تجسد القيادة والسّيادة له هذا من جانب. ومن جانب آخر تمثّل الأصالة العربية وهذا يحمل

جانب النّسب حتى سميت الخيل بـ العِراب، ويعود ذلك لأنّها عربية، فأول من ركبها إسماعيل بن إبراهيم عليهما السّلام[٣٥].

الإبل:

إذا كانت الإبل هي الوسيلة الأكثر تواجدًا في حياة العربي، فكيف لا يصفها بصفات حسنة تكون نظيرة لصفات ذاته أو مساوية لها، وهو يعظّمها في جميع الأمور، فتارة هي أنيسه في الصّحراء وتارة أخرى هي مستودع أسراره هذه في حياتها، وعندما ينحرها تمثل قيمة أخرى تتجلّى بالكرم والعطاء وهذا يجسد نبلها ونبل صاحبها، فيقول فيها (من الطّويل):[٣٦]

فَفِي جِسْمِ رَاعِيْهَا هُزَالٌ وَشُحْبَةٌ وَضَرٌّ وَمَا مِنْ قِلَّـةِ اللَّحْمِ يُهْزَلُ
فَلَا الجَارَةُ الدُّنْيَا لَـهَا تُلْحِيَنَّها وَلَا الضَّيْفُ فِيْهَا إِنْ أَنَاخَ مُحَوَّلُ

إنّ هذه المساواة بين ذاته وذات النّاقة ألم تكن تجسّد النّظرة إلى ذات الإبل بوصفها ذاتًا إنسانيّة تدل على العطاء والكرم؛ لأنّ العطاء والكرم من صفات الإنسان لا من صفات الحيوان، فهذا التحول الذّاتي يجسّد المثل الأعلى لهذه الذّات، على الرّغم أنّه لم يصرح بذاته بل صرّح بذات غيره وهو الرّاعي ليدل على سيادته وكثرة عطائه، فنحافة الجسم هنا تحيل إلى مبدأ العطاء والاهتمام بالضّيف أكثر من الاهتمام بالنّفس، وهذا حال الذّات المساوية له تدر بالعطاء لغيرها أكثر من العطاء لنفسها.

ومن جانب آخر يدل على ذاتيتها وأهميتها تعدد تسميتها؛ لأنّ التّسمية تدل على ذات عاقلة أو مساوية للذات العاقلة، فأطلقوا عليها مسميات عدّة منها، ما صرّح به النّمر في قوله (من الطّويل):[٣٧]

وَحُمْـــرٌ تَرَاهَـــا بِالفَنَـــاءِ كَأَنَّهَـــا ذُرَى كُثُـبٍ قَـدْ مَسَّـهَا الطَّـلُّ مِـنْ عَـلُ

وقوله أيضًا (من البسيط): [٣٨]

مَـــا كَـــانَ إِلَّا اطِّلَاعِـــي فِـــي مَدَالَجِـــهِ ثُـــمَّ انْصِـــرَافِي إِلَـــى وَجْنَـــاءَ مِجْـــذَامِ

فهذا التّعدد في الأسماء يدلُّ على أهميتها وأصالتها، فهي وسيلة للعطاء ورفيقة في الصّحراء ومهر للنّساء وحمل في الحرب والسّراء، كما تدلّ الذّات هذه – النّاقة– على دلالات منها:

الدّلالة النّفسيّة فهي تتمثّل بالوجود الحقيقي للرفيق والخليل، فترافقه في جميع رحلاته، كما يشعر بالأمان معها؛ لأنّها قادرة على مواجهة المخاطر وحفظ السّر له دون البوح به.

الدّلالة الاجتماعيّة: تتمثّل بالتّعالي والكبرياء؛ لأنّ وجودها يدل على المكانة الاجتماعيّة المرموقة لذات صاحبها، أي تمثّل نسق الهيمنة والوجود.

الخاتمة: لقد توصلت الدّراسة إلى مجموعة من الاستنتاجات نقف على أهمها:

١- تمثّل ذات النّمر بن تولب المثل الأعلى للعربي، فنراه يفاخر بالكرم والشّجاعة والشّمائل الحسنة، ويبتعد عن الدناءة في جلّ وصفه.

٢- إنّ النّظرة المغايرة للآخر هي نتيجة لوجود دافع نفسي مدعومًا بمؤثرات إيديولوجيّة وسياسيّة وفكريّة وتاريخيّة أي إنّ صورة الآخر مقرونة برؤيتنا لحقيقة الثّقافة وحقيقة أنفسنا، وهذا نعدّه صفات تسعى في تكوينها جوانب داخلية مصدرها الذّات والثّقافة، أمّا الجوانب الخارجيّة تقتضي منّا طرح الأفكار القبيحة واظهارها للآخرين سواء أكان الآخر يريد معرفة هذه الذّاتيّة المعارضة في زمنه أو في زمن تالي لزمانه.

٣-إنّ صورة المهجو عند النمر تختلف عمّا سبقه، فهو لم يهجو لرغبة أو لرهبة، وإنّما صورته هي نقد للشخصية، فتحرك مشاعر الشّاعر لتحوّل هذه القيم إلى قيم ذاتية فردية مغمورة، أي أصبح الخطاب الثّقافي قائم على التجريد والابتزاز لشخصية المهجو من أجل الحفاظ على ثيمة المثالي، لذلك فخطاب الهجاء هنا يجسد الشخصية الحقيقية للمهجو وإسباغاً لصفات الرذية.

٤-إنّ التّصريح بذاتيّة المكان والنّظر له على أنّه آخر؛ يعود إلى أنّه يجسّد البعد المحرك للشعور الذاتيّة، وبالتّالي يكون ذاتًا اجتماعيّة تتجلّى فيها سلوكيّات وحيثيّات ثقافيّة يدركها الفرد عبر شعوره النّفسي أو الوجودي، لذلك فذات الشّاعر تتشكّل وتتنامى من خلال وجود ذات الآخر (المكان) ويصبح خاضعًا له بكلِّ خطاباتهِ المكانيّة.

٥-إنّ التّصريح بذاتيّة الزّمان وتمثله بذات الوجود يتجلى من النّظر له على أنّه ذات إنسانيّة وجوديّة تدخل مع أنا الشّاعرة بصراعات مستمرة تدعو إلى هيمنة إحداهما؛ لأنّه يمثل نسقًا يتعالق مع ماهيّة الذّات ويسعى لتقويمها.

٦-شكّلت الذّات الحيوانيّة في خطابه ذاتًا مساويةً لذاته تتجلّى بالكرمِ والعفّةِ والشّجاعةِ وهذا التّساوي يدل على البعد الثّقافي والاجتماعي في نظرته لهذه الأشياء وأهميتها في الثّقافة العربية.

الهوامش

[١] صورة الآخر في الشّعر العربي من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي، د. سعد فهد الذّويخ، عالم الكتب الحديث للنشر والتّوزيع، أربد، ط١، ١٤٣٠هـ -٢٠٠٨م: ٧

[٢] ينظر: ديوان النّمر بن تولب العُكلي، جمع وشرح وتحقيق د. محمد نبيل طريفي، دار صادر بيروت، ط١، ٢٠٠٠م: ٧- ١٨.

[٣] لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور (٦٣٠هـ- ٧١١هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط٢، د.ت: ٨٧/١..

[٤] الموسوعة الفلسفية العربيّة، معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م: ١٣.

[٥] م.ن: ١٣.

[٦] م. ن: ١٣

[٧] الديوان :٧٧-٧٨
[٨] الديوان: ٣٧
[٩] صورة الآخر في شعر المتنبي، محمد الخبّاز، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٩م: ٩٤.
[١٠] الديوان: ١٢٣.
[١١] شعر الرّثاء العربي واستنهاض العزائم، عبد الرّشيد عبد العزيز سالم، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٨٢م: ٣٢.
[١٢] الديوان: ٤٦- ٤٧
[١٣] م.ن: ١١١-١١٢.
[١٤] ينظر: التّجلّيات الفنّية لعلاقة الأنا بالآخر في الشّعر العربي المعاصر، أحمد ياسين، دار الزّمان، دمشق، د.ط، ٢٠٠٩م: ٤٢٥.
[١٥] الديوان٤٣- ٤٤، وهناك نصوص أخرى :٨٢- ٨٧، ٨٨، ١١٠
[١٦] الديوان: ٨٢-٨٤.
[١٧] م.ن : ٤٨
[١٨] النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط٣، ٢٠٠٥: ١٤٦- ١٤٧.
[١٩] الديوان: ١٣٧- ١٣٨.
[٢٠] الديوان ٦٠- ٦١.
[٢١] ينظر: مشكلة الفنّ، إبراهيم زكريا، مكتبة مصر دار الطباعة الحديثة، القاهرة، د.ط، د.ت: ١٩١
[٢٢] لسان العرب، ابن منظور، دار صادر بيروت، ط١، ١٩٩٧م: ٨٣/٦.
[٢٣] مشكلة المكان الفنّي (المكان ودلالته) يوري لتمان، تر: سيزا قاسم، مجلة ألف، ع٦، ١٩٨٦م: ٨٩.
[٢٤] معجم التعريفات، للعلامة علي بن محمد السّيد الشّريف الجرجاني (٨١٦-١٤١٣هـ) تحقيق ودراسة محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتّوزيع، د.ط، د.ت: ١٩١.
[٢٥] الديوان: ٩٥-٩٧
[٢٦] المعلقات العشر وأخبار شعرائها، أحمد الأمين الشنقيطي، دار النصر:٨٣.
[٢٧] معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح عبد السّلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، د.ت، د.ط: ٢٢/٣.
[٢٨] الديوان: ٣٩- ٤٠
[٢٩] الديوان:١٠٠-١٠١
[٣٠] الديوان: ٥٤
[٣١] صورة الآخر في شعر المتنبي، محمد الخبّاز: ٢٨٩.
[٣٢] الديوان: ١٠٣.
[٣٣] في رحاب التّراث العربي- دراسات في تجلّيات الفكر والحضارة والأدب، يحيى وهيب الجبوري، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠١٠م: ٥٠.
[٣٤] حلية الفرسان وأشعار الشّجعان، لعلي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي، تح: محمد عبد الغني حسن، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م: ٤٣.
[٣٥] ينظر: كتاب الخيل، لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي، رواية أبي حاتم سهل بن محمد السّجستاني، دار المعارف العمانيّة، ط١، ١٣٥٨هـ :٣٣.
[٣٦] الديوان: ١٠٥
[٣٧] الديوان: ١٠٤.
[٣٨] م.ن: ١٢٨.

المصادر والمراجع

•التّجلّيات الفنّية لعلاقة الأنا بالآخر في الشّعر العربي المعاصر، أحمد ياسين، دار الزّمان، دمشق، د.ط، ٢٠٠٩م.
•حلية الفرسان وأشعار الشّجعان، لعلي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي، تح: محمد عبد الغني حسن، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م.
•ديوان النّمر بن تولب العُكلي، جمع وشرح وتحقيق د. محمد نبيل طريفي، دار صادر بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
•شعر الرّثاء العربي واستنهاض العزائم، عبد الرّشيد عبد العزيز سالم، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٨٢م
•صورة الآخر في الشّعر العربي من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي، د. سعد فهد الذّويخ، عالم الكتب الحديث للنشر والتّوزيع، أربد، ط١، ١٤٣٠هـ -٢٠٠٨م.
•صورة الآخر في شعر المتنبي، محمد الخبّاز، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.
•في رحاب التّراث العربي- دراسات في تجلّيات الفكر والحضارة والأدب، يحيى وهيب الجبوري، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠١٠م.
• كتاب الخيل، لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي، رواية أبي حاتم سهل بن محمد السّجستاني، دار المعارف العمانيّة، ط١، ١٣٥٨هـ .
•لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور (٦٣٠هـ- ٧١١هـ) دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط٢، د.ت.
•مشكلة الفنّ، إبراهيم زكريا، مكتبة مصر دار الطباعة الحديثة، القاهرة، د.ط، د.ت
•مشكلة المكان الفنّي (المكان ودلالته) يوري لتمان، تر: سيزا قاسم، مجلة ألف، ع٦، ١٩٨٦م.
•معجم التعريفات، للعلامة علي بن محمد السّيد الشّريف الجرجاني (٨١٦-١٤١٣هـ) تحقيق ودراسة محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتّوزيع، د.ط، د.ت.
•معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح عبد السّلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، د.ت، د.ط.
• المعلقات العشر وأخبار شعرائها، أحمد الأمين الشنقيطي، دار النصر.
•الموسوعة الفلسفية العربيّة، معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م.
•النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط٣، ٢٠٠٥.

Source

• Artistic manifestations of the relationship of the self to the other in contemporary Arabic poetry, Ahmed Yassin, Dar Al-Zaman, Damascus, ed., 2009 AD.

• Ornament of Knights and Poems of the Brave, by Ali bin Abdul Rahman bin Hudhayl Al-Andalusi, edited by: Muhammad Abdul Ghani Hassan, Dar Al-Ma'arif for Printing and Publishing, Cairo, D., 1369 AH - 1949 AD.

• Diwan al-Nimr bin Tulp al-Ukli, compiled, explained and edited by Dr. Muhammad Nabil Tarifi, Dar Sader Beirut, 1st edition, 2000 AD.

• The poetry of Arab lamentation and the mobilization of resolve, Abd al-Rashid Abd al-Aziz Salem, Publications Agency, Kuwait, 1st edition, 1982 AD.

• The image of the other in Arabic poetry from the Umayyad era until the end of the Abbasid era, Dr. Saad Fahd Al-Dhuwaikh, Modern World of Books for Publishing and Distribution, Irbid, 1st edition, 1430 AH - 2008 AD.

• The Image of the Other in Al-Mutanabbi's Poetry, Muhammad Al-Kabbaz, Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2009 AD.

• Within the realm of Arab heritage - Studies in the Manifestations of Thought, Civilization, and Literature, Yahya Wahib Al-Jubouri, Majdalawi Publishing House, Amman, 1st edition, 2010 AD.

• The Book of Horses, by Abu Ubaida Muammar bin Al-Muthanna Al-Taymi, narrated by Abu Hatim Sahl bin Muhammad Al-Sijistani, Dar Al-Ma'arif Al-Omaniya, 1st edition, 1358 AH.

• Lisan al-Arab, by Imam Ibn Manzur (630 AH - 711 AH), Arab Heritage Revival House, Beirut - Lebanon, 2nd edition, d. T.

• The Problem of Art, Ibrahim Zakaria, Misr Library, Modern Printing House, Cairo, D. I., D. T

• The problem of the artistic place (place and its significance) by Uri Litman, Trans. Siza Qasim, Alef Magazine, No. 6, 1986 AD.

• A Dictionary of Definitions, by the scholar Ali bin Muhammad al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani (816-1413 AH), edited and studied by Muhammad Siddiq al-Minshawi, Dar al-Fadhila for Publishing and Distribution, D.T., D.T.

• Dictionary of Language Standards, by Abu Al-Hussein Ahmed bin Faris bin Zakaria, edited by Abdul Salam Muhammad Haroun, Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, D.T., D.D.

• The Ten Commentaries and News of Their Poets, Ahmed Al-Amin Al-Shanqeeti, Dar Al-Nasr.

• The Arab Philosophical Encyclopedia, Maan Ziadeh, Arab Development Institute, 1st edition, 1986 AD

• Cultural Criticism: A Reading of Arab Cultural Patterns, Abdullah Al-Ghadhami, Arab Cultural Center, Casablanca, Kingdom of Morocco, 3rd edition, 2005.