

قراءة موضوعية في مفهوم الإباء والرفض

في الشعر الجاهلي (نماذج مختارة)

*An Objective Reading of the Concept of
Refusal and Rejection in Pre-Islamic Poetry*

م.م. نادية سالم صالح

Asst. Lect. Nadia Salem Saleh

قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة سامراء

Department of Arabic Language, College of Education,
University of Samarra

Email: nadya.sal20@uosamarra.edu.iq

الكلمات المفتاحية: مفهوم، إباء، رفض، الشعر، الجاهلي، صيغ.

Keywords: concept, fathers, poetry, pre-Islamic era, formulas.



الملخص

هذا البحث تناول مفهوم الإباء والرفض دراسة موضوعية في الشعر الجاهلي، وقد جاء في تمهيد لخص معنى الإباء في اللغة والاصطلاح، أما الدراسة فقامت على ثلاثة مباحث، حمل المبحث الأول اسم (الإباء والرفض الاجتماعي)، أما المبحث الثاني فجاء بعنوان (الإباء والرفض السياسي)، والثالث جاء بعنوان (الإباء والرفض الاقتصادي)، ثم جاءت الخاتمة لتدرج أهم النتائج المستخلصة، ثم ثبت بأهم المصادر والمراجع، وقد اتكأت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي.

Summary

This research dealt with the concept of refusal and rejection as an objective study in pre-Islamic poetry. The preface summarized the meaning of refusal in language and terminology. The study was based on three sections: the first section was entitled (Social Refusal), the second section was entitled (Political Refusal). The third was entitled (economic refusal), then came the conclusion to include the most important results summarized, and then proved the most important sources and references, has leaned research on the descriptive analytical approach.

المقدمة

الحمد لله الذي سهل لنا طريقاً نلتبس فيه علماً وفهماً، نسأله بفضله وكرمه أن يطيله علينا دوماً، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

ما ذكر العصر الجاهلي إلا وارتبط هذا الذكر بالتراث الشعري والنثري الحافل والزاهر على مر العصور، وما زال الباحثون منذ القدم وإلى الآن ينهلون من هذا المعين الذي لا ينضب، وظلت مادته الشعرية على الخصوص تلهم الكثير من الدارسين والباحثين بموضوعات مختلفة ومتنوعة كلاً حسب فهمه وما يستنبطه من القراءة المتأنية لشعر هذا العصر، وعند البحث مطولاً عن البحوث والدراسات التي تقترب بوجه أو بآخر من هذا البحث لم أجد دراسة خاصة لشعر الإباء والرفض في العصر الجاهلي، والسبب حسب ما رأيت إن لفظة الإباء لم تأت بشكل مباشر في شعر هذا العصر بل جاءت بدلالة الإباء من حيث المفهوم وليس اللفظة بذاتها لهذا جاء بحثي تحت عنوان (قراءة موضوعية في مفهوم الإباء والرفض في الشعر الجاهلي نماذج مختارة)، وقد ارتكزت في هذه الدراسة على مصادر متعددة جاء في مقدمتها الدواوين الشعرية لمجموعة من الشعراء الجاهليين الذين تناولوا مفهوم الإباء والرفض بطريقة مباشرة أو بالتلميح إليه كذلك اعتمدت على عدد من كتب الأدب العربي مثل الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه للدكتور يحيى الجبوري، وتاريخ الأدب العربي، للدكتور شوقي ضيف، وغيرها، وقد تم تقسيم البحث على ثلاثة مباحث تناول المبحث الأول: الإباء والرفض الاجتماعي، أما المبحث الثاني فكان للإباء والرفض السياسي، والثالث جاء لدراسة الإباء والرفض الاقتصادي، ثم الخاتمة التي ضمت أهم الأمور التي انتهى إليها البحث كالتصريح بالإباء والرفض عند بعض الشعراء والاكتفاء بالتلميح له عند شعراء آخرين أو فهمه ضمناً من خلال مفاخرهم أو مدائحهم أو هجائهم.

وختاماً أسأل الله تبارك وتعالى التوفيق والسداد، والحمد لله عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته.

التمهيد

الإباء لغةً واصطلاحاً

الإباء في اللغة : لا تخرج لفظة الإباء في الدراسات اللغوية من معانٍ ثلاثة، الأول :- ترك الأمر ورده، والثاني، الامتناع والرفض، يقال : أبى يابى إباءً ، ويقال : رجلٌ أبى، ذو إباء شديد، إذ كان يرفض الظلم، والثالث، كره الشيء، يقال : أبىء الشيء كرهته (الفراهيدي، ١٩٩٣م، ٤١٨/٨) (ابي بشر، ١٩٧٦م، ص٣٨).

أما في الاصطلاح فلا يخرج معناه عما ورد في اللغة، فهو يراد به كراهة الشيء مع المنع منه، وكل امتناع باختيار هو إباء، وهو شدة الامتناع، وكل إباء امتناع وليس العكس، ولا يتحقق إلا بتقيده بشرط وهو (الاختيار)، وغاباً ما يتضمن الكره، فهو يقوم على اختيار المنع أو الرفض أو الترك مع القدرة على القيام بالشيء (جبل، ٢٠١٠م، ٥٩/١)، وقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى : (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً) الأحزاب: ٧٢، وجاءت في حديث أبي هريرة عن النبي محمد (صل الله عليه وسلم) بمعنى الترك، إذ قال : ((كلكم في الجنة إلا من أبى))، وقُصد بأبى هنا أي من ترك الطاعة واتجه إلى المعصية (الهيثمي، ١٩٩٤م، ٧١/١٠)، وقد أورد قدامة بن جعفر (ت / ٣٣٧هـ) لفظة (الإباء والعز) وعدّها من الصفات التي يجب على الشاعر تجنبها إذا كان قاصداً غرض النسيب؛ لعدم تقارب هذه اللفظة مع غرض الشاعر من النسيب (قدامة، ١٩٠٢م، ص٤٣)، واستعملها أبو تمام في مدحه قائلاً : (من الوافر) (الآمدي، ١٩٩٤م، ٥٤١/٣)

بأي نجوم وجهك يستضاء أبأ حسن وشيمتك الإباء

وهناك ألفاظ تشترك مع الإباء في الدلالة المعنوية نحو الرفض، وعزة النفس، والترك، والامتناع، والانكار، والترفع، والشمم، والأنفة، إلا إن الإباء أعم فهو قيمة من القيم التي عرفها الإنسان الجاهلي ووردت في الشعر الجاهلي كثيراً لاسيما لما عرفت به الشخصية العربية بشكل عام وشخصية الانسان في عصر ما قبل الإسلام بالخصوص من الاتصاف بالشهامة والمرؤة وعدم قبول الضيم والحيف، وتتجلى هذه القيمة بشكل أوضح وتتحول إلى سلوك ذي مردود ذاتي واجتماعي نافع عندما تخلو من الغرور والاستكبار (العسكري، ١٩٩٢م، ص٣٨٣)، وقد عكست النماذج الشعرية في هذا البحث مفهوم الإباء بصورته الإيجابية فنراه يأتي ليعزز الهوية الذاتية للشاعر، فهو مصدر فخر واعتزاز؛ لأنه تمسك بمواقف ومبادئ كأبيات عمرو بن كلثوم، ونراه عند شعراء آخرين محفزاً ذاتياً للتصدي بوجه الظلم كأبيات عنتره، ونراه عند شعراء آخرين يعزز بعض القيم الاجتماعية النبيلة كالكرم والتعاون كأبيات عروة بن الورد، وحاتم الطائي وغيرهم.

وبهذه الوجوه والمردودات نستطيع أن نؤكد إن شعر الإباء أخذ دوراً حيوياً في تشكيل سلوكيات الفرد والمجتمع، وبهذا تتحقق القيمة الكبرى والهدف الاسمي للشعر وهي المنفعة إلى جانب المتعة.

المبحث الأول

الإباء والرفض الاجتماعي

تكاد تتفق الكثير من المصادر التاريخية الأدبية على تقسيم العرب في الجزيرة العربية من الناحية الاجتماعية على قسمين : أهل بر وبادية، وأهل مدر وحاضرة وكان الطابع البدوي هو الأغلب الأعم في الجاهلية (شليبي، د.ت، ص ١٦)، وكانت القبيلة أساس الحياة الاجتماعية (فروخ، ١٩٨١م، ج ٦٠)، وهذه الحياة الاجتماعية كانت تلتزم بمجموعة قيم واعراف وعادات تتخذها وسيلة للمحافظة على النظام، لاسيما إنَّ أغلب افراد المجتمع الجاهلي كانوا يحتكمون لنظام القبيلة فما يقره رئيس القبيلة عليهم يكون بمثابة قانون لهم ومن لا يلتزم به يُعد مبرراً لعدم التزام قبيلته به، والإباء أحدى القيم الأخلاقية النبيلة التي وجهت الكثير من الافراد إلى مواجهة الظلم، والضعف، والاستكانة والبخل والتحلي بالشجاعة، والقوة، والكرم وتحقيق العدالة في المجتمع، مثلما نجد عنتره يرفض أن يستكين للمخاوف والنتيجة الحتمية للنزالات التي يخوضها إلا وهي الموت وهذا ما أكدته بقوله : (من الكامل) (عنتره، ١٩٦٧م، ص ٧٦)

بكرتُ تُخوفُني الحُتوفَ كأنني أصبحتُ عن عرضِ الحُتوفِ بمعزلٍ

فأجبتها إنَّ المنيَّةَ منهلٌ لا بد أن أسقي بكأسِ المنهلِ

فالبطولة تتجسد هنا برفضه الخوف ومواجهته للموت فهذا الامر من موجبات عيشته عيشة الاحرار، وهذا الأمر لا يتأتى من نفسٍ ضعيفة بل على العكس يجب أن تكون نفس قوية أبية تفضل الموت بعز وشرف بدلاً من العيش بذل.

ويصرح عنتره في أبيات أخرى بهذه القيمة وتأتي عنده في مقدمة أهدافه، إذ يقول : (من الطويل) (عنتره، ١٩٦٧م، ص ٨٢)

أبينَا فلا نُعطي السَّوءَ عدوَّنَا قياماً بأعضاءِ السَّراءِ المُعَطَّفِ

بكلِ هتوفٍ عَجَسُها رَضْوِيَّةٍ وسهمٍ كَسَّيرِ الحَمِيرِيِّ المُؤَنَّفِ

هنا يمتنع الشاعر إن يرضخ للواقع الذي يظلمه ويقاوم هذا الظلم ويجابهه بنبل وحسن اخلاق وهذه من أكثر الأشياء التي ينماز بها الانسان العربي.



على إن هذه المواجهة لا تفهم تعدي وإلا تفقد كونها قيمة هادفة لتحقيق العدل وترسيخ بعض القيم الإيجابية الأخرى وهذا ما أكدته عنتره بقوله : (من الكامل) (عنتره، ١٩٦٧م، ص ٨٥)

أثني عليّ بما علّمت فإنّني سمحُ مخالفتي إذا لم أظلم
فإذا ظلمتُ فإن ظلمي باسل مرُّ مذاقته كطعم العلقم

فهنا الشاعر يبين أن الظلم يكون تصرفاً ملزماً لردّ التعدي وعدم القبول بالإهانة وهذا ما توجيه الشخصية الأبوية على صاحبها، ويستمر عنتره بهذا النهج، لاسيما إن كان ما يدعو إلى ذلك أحوج وهي مساندة النساء الضعيفات، فيقول مفتخراً: (من الطويل) (عنتره، ١٩٦٧م، ص ٨٦)

ونحنُ متّعنا بالفروقِ نساءنا نُطرّف عنها مشعلاتِ غواشيا
أبيّنا أبيّنا أن تضيّب لثاتكم على مرّ شفاتِ كالضياءِ عواطيا

فهنا يصرح الشاعر بقيمة الإباء علنا وهذا ما نجده من تكرار لفظة (أبيّنا) في البيت الثاني وهذا التكرار له رسالة نفسية مفادها رسوخ هذا المبدأ في ذهن ونفس الشاعر وكيف لا ! فالداعي يستحق فنصرة النساء ومساعدتهن من موجبات الثناء للرجل، فهذا الأمر يظهر نبلة وشجاعته بشكل أوضح من غيره.

وليس تمسك عنتره بعبلة من دون النساء الاخريات إلا وجها من أوجه الوقوف بوجهة الواقع الاجتماعي الظالم الذي فرض عادات لا تمت للعدالة بوجه من الوجوه واصبح هذا التمسك عند عنتره هاجساً نفسياً ملحاً، لأنه كان يؤمن بحقه من الارتباط بفتاة وان كانت ليست مساوية له من الناحية الاجتماعية، فمثله جدير بهذا الحق، وكيف لا ! وهو إنسان شهيمٌ أبيّ كرس حياته كلها للدفاع عن المظلوم ونصرة أبناء قومه، يقول في ذلك : (من الكامل) (عنتره، ١٩٦٧م، ص ٩٨)

ولئن سألتَ بذاك عبلة خَبَرْتُ أن لا أريدُ من النساءِ سواها

ويزخر ديوانه بهذا الرفض القاطع النابع من شخص يعتز بنفسه وافعاله الخيرة لا غير .

أما طرفه فكان له نصيب من ظلم أعمامه له واكلهم حقه، لكن نفسه الأبوية المواجهة أوجبت عليه التصدي لهم والتشهير بظلمهم على الملأ دون خوفٍ أو وجل وبذلك يقول : (من الكامل) (طرفة، ٢٠٠٣م، ص ١٣)

ما تنظرون بحق وردة فيكم صغر البنون ورهط وردة غيب

.....

قد يورد الظلم المبين آجناً ملحاً يخالط بالذعاف ويُقشِب

.....

أدوا الحقوق تفر لكم أعراضكم إن الكريم إذا يحرب يغضب

يستنكر الشاعر ظلم اعمامه له ويقبح افعالهم فهم اشخاص متعددين لدرجة إنهم يظلمون ولداً صغيراً وأمره غاب عنها زوجها فهم في أمس الحاجة الى المساندة وبدلاً من مد يد العون لهم نراهم يأكلون حقه، وهذا التصريح بهذا الظلم لا يأتي إلا من نفس شجاعة أبيه لا تخشى العواقب، ولا تجامل أحد على حساب قول الحق.

ويتمسك تأبط شراً بما اقتره الأعراف والتقاليد من أخذ الثأر وعدم الاستكانة والخوف حتى لو كانت حياته مقابل ذلك إذ يقول بعد إن بلغه مقتل أخيه : (من الوافر) (تأبط شراً، ٢٠٠٣م، ص ١٩)

وحرمت النساء وإن احلث بشور أو بمزج أو لصاب
حياتي أو أزور بني عثير وكاهلة بجمع ذي ضباب

فالدافع واضح من خلال هذا السلوك وإن لم يُصرح به الشاعر بشكل مباشر إلا إنه يفهم ضمناً من خلال هذه الأبيات وهي الجسارة والإباء التي يتصف بها الشاعر.

ونجد الرفض عنده يأخذ شكلاً مغايراً عندما يلزمه مع الشر حتى ليرفض الشر أن يفارقه وإن تمنى ذلك؛ وكيف لا ! ومثله عاش صعلوكا فقيراً فلا بد إن يبادر بالشر ليعيش في مجتمع قاسٍ يحتم العيش للأقوياء الذين يأخذون حقهم في العيش حتى وإن كان عنوةً، يقول معبراً عن ذلك : (من الطويل) (تأبط شراً، ٢٠٠٣م، ص ١٠)

ولا أتمنى الشر والشر تاركي ولكن متى أحمل على الشر أركب
ولست بمفراح إذا الدهر سرنى ولا جازع من صروفه المتقلب

فتأبى عليه نفسه أن يترك هذا السلوك لأنه يرى فيه مشروعية بقائه على قيد الحياة،



وقريب من هذا المعنى نراه يستنكر على نفسه إن يكون عاجزاً، فمثله جدير بأن يولد قوياً،
يقول في ذلك : (من الطويل) (تأبط شراً، ٢٠٠٣م، ص ١٠)

وما ولدتُ أُمي من القومِ عاجزاً ولا كانَ ريش من دُنابي ولا لغِبِ

وهذا الاستنكار نتيجة حتمية يفرضها المجتمع فلا مكان للضعفاء العجزة فالمسألة مسألة
حياة أو موت والحياة من نصيب الأقوياء أصحاب الهمة وعزيزي الأنفس والموت للضعفاء
والعجزة.

في حين يقتزن الإباء عند عروة بالمساندة حين يلزم نفسه بواجب الاخوة ولا يترك مساعدة
الفقراء، إذ يقول : (من الطويل) (عروة، ١٩٩٨م، ص ٤٨)

فلا اتركُ الإخوان، ما عشتُ للردى كما أنه لا يتركُ الماء شاربُه

تبرز نفس عروة الأبية من خلال إحساسه بالمشاركة وشعوره الإنساني الشهم، فهو لا يترك
من يحتاجه ومثلما الماء يُحيي من يشربه فكذلك هو يعين أخوانه المحتاجين ويكون سبباً في حياتهم
وعدم هلاكهم.

أما زهير فقد زين ممدوحه بأبهى حلة، وخلصهم من خلال عدم امتناعهم لمساعدته
المحتاجين فأوجب هذا الامتناع ثناءً مستمراً ورضاً جماعياً، يقول مادحاً : (من البسيط) (زهير،
٢٠٠٥م، ص ٣٨)

إن تلقَ يوماً على علاته هراً تلق السماحة منه والندى خلُقاً

وليس مانع ذي قُربى وذو رَجَم يوماً ولا مُعدماً من خابطٍ ورقاً

فممدوحه انساناً عادلاً ألباً جديراً بالحمد والثناء والتخليد لأنه رافضاً عن الابتعاد عن مد
يد العون لكل من يحتاج.

وبنفس الهدف يستعرض زهير الانسان المقتدر البخيل وكيف يرفض المجتمع إن يتقبله
بل يكون مدعاة لرفضه وذمه، يقول مبيناً ذلك : (من الطويل) (زهير، ٢٠٠٥م، ص ٧٠)

ومن يك ذا فضلٍ فيبخلُ بفضلِهِ على قومِهِ يُستَغْن عنه ويُذَمَّ

وبهذا نرى ومن خلال استعراض الكثير من النصوص الشعرية وللعديد من الشعراء إن قيمة الإباء وسلوك الرفض جسدا ضابطاً اجتماعياً في توجيه افراد المجتمع لتحقيق العدل ومقاومة الظلم والحث على الكرم والابتعاد عن البخل وقد عكس الشعراء هذه القيم والمعاني مادحين تارة ومفتخرين تارة أخرى وذامين في مرات أخر.

المبحث الثاني

الإباء والرفض السياسي

لم تمتلك الحياة في العصر الجاهلي رؤى سياسية منظمة كما هو معروف بالأنظمة الحديثة من حيث المسميات والصياغات، لكن هذا الأمر لا يعني انعدام التوجه السياسي فقد حظيت الحياة بنوع من المظاهر التي مارس ممثليها سياسة خاصة بهم، سيما عند القسم الأول الذي احتكم بالنظام القبلي، الذي طبق سياسة داخلية تتمثل بقرارات فردية من أبناء العشيرة على سيد يتأصلهم ويمثلهم، أما القسم الثاني فهو نظام دويلي وكان خاضعاً لسياسة خارجية تمثلت بإمبراطورية الفرس والروم، وبين القسمين قسم ثالث وهي الحواضر التي صاغت لنفسها سياسة خاصة حفظت بها سلطانها وسيادتها على مناطقها (ضيف، ٢٠٠٣م، ص ٤٠)، وبين كل هذه التقسيمات الإدارية تظهر قيمة الإباء حافزاً ذاتياً واجتماعياً عند العديد من الشعراء لتنظيم أمور حياتهم في وسط هذه التقسيمات لا تبتعد معانيها بوجه أو بأخر عن دلالات ومعاني الإباء الاجتماعي فالاعتزاز بالنفس وعدم قبول الضيم والحيث أو المطالبة باسترداد حق من الحقوق كانت هي المحاور التي ارتكز عليها الإباء السياسي، فهذا امرئ القيس يصرح بعدم قبوله لواقعه وسعيه المستمر لاسترجاع ملكه وملك أبيه الزائل، إذ يقول : (من الطويل) (امرئ القيس، ٢٠٠٣م، ص ٣٦٠-٣٦١)

فلو أن ما اسعى لأدنى معيشة كفاني، ولم أطلب، قليل من المال

ولكنما أسعى لمجد مؤثّل وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي

فمثله جدير إن يتصدى للواقع ولا يرضى به لأنه ابن ملك والملوك لا تقبل إلا السيادة فنفسه الأبية توجب عليه بأن لا يرضى بأي عيش وإلا لكان هذا الأمر هيناً لا يتطلب الكثير من الجهد لكن عزة نفسه توجب عليه السعي المتواصل لاسترداد حقه المسلوب.

في حين نجد العديد من الشعراء تصدوا لحاكميهم، ولم يقبلوا على انفسهم الرضوخ والانقياد لهم، مثل ما صرح بذلك طرفة بن العبد عندما خاطب الملك عمرو بن هند وهو في سجنه قائلاً:

(من الطويل) (طرفة، ٢٠٠٣م، ص ٦١)



أبا منذر ! كانت غروراً صحيفتي ولم أعطكم بالطوع مالي ولا عرضي

فهنا يعلن الشاعر تمرده الممزوج بالإباء وعزة النفس من خلال قوله (ولم اعطكم بالطوع مالي...)، بل لم يكتفِ الشاعر بالرفض بالمواجهة بل بلغ حد الهجاء، إذ يقول هاجياً عمرو بن هند محتجاً على سياسته القائمة على الظلم : (من الوافر) (طرفة، ٢٠٠٣م، ص ٤٥)

فليت لنا مكان الملك عمرو رغوثاً حول قبتنا تخور

.....

لعمرك إن قابوس بن هندٍ ليخط ملكه نوًكٌ كثيرٌ

فهنا تتجسد شجاعة الشاعر وإبائه التي وجهته لمقاومة ومواجهة الظلم بشكل مباشر وصريح.

أما ممدوح زهير فقد استحق إن لا يكون له مثل في الشجاعة والاقدام، لأنه تصدى للنعمان ووقف بوجهه، يقول في ذلك : (من الطويل) (زهير، ٢٠٠٥م، ص ٥٤)

ومن مثل حصنٍ في الحروب ومثله لإنكارٍ ضيمٍ أو لأمرٍ يحاوله
أبي الضيم والنعمان يحرق نابه عليه فافضى والسيوف معاقله

فمن خلال الإباء استحق حصن المدح والثناء وكيف لا ! فمثله جدير بذلك لأنه واجه النعمان بالرغم من قدرته النعمان على الحاق الأذى به وهذا معلوم للجميع إلا إنه لم يتوان في الوقوف ضده والتصدي له.

أما عمرو بن كلثوم فجاء تصديه ومقاومته للحاكم ممزوجة بلغة الكبرياء والتهديد في الوقت ذاته، إذا يقول : (من الوافر) (عمرو، ١٩٩٦م، ص ٧١)

أبا هندٍ فلا تعجل علينا وانظرنا نُخبرك اليقيناً
بأننا نُوردُ الرايات بيضاً ونصدرهنَّ حُمراً قد رويناً
وايامٍ لنا غُرَّ طوالٍ عصينا الملكَ فيها أن نديناً

فلغة التهديد واضحة في هذه الابيات جليلة للعيان لا يحتاج لفهمها شرح أو تفسير، وهذه اللغة تأتي من النفس الأبية التي لا تخضع لحكم على حساب كرامتها، فالتمرد شعارها وقد صرح الشاعر بذلك بقوله (عصينا الملك) في البيت الثالث.

ويستمر بالنفس ذاته في ابیات أخرى من القصيدة ذاتها، إذ يقول : (من الوافر) (عمرو،
١٩٩٦م، ص ٧٩ - ٩٠)

تري أنا نكون الارذلينا	بأيّ مشيئة عمرو بن هند
متى كُنَّا لا مِكَ مقتوينا	تهدّدنا واعدنا زويداً
على الأعداء قبلك أن تليّنا	فإن قناتنا يا عمرو أعيث

.....

ونحن الأخذون لما رضينا	ونحن التاركون لما سخطنا
------------------------	-------------------------

.....

أبيّنا أن نقرّ الذلّ فينا	إذا ما الملك سام الناس خسفاً
---------------------------	------------------------------

فـ (الأنا) واضحة جلية للعيان في الأبيات كلها وهذا الأنا جزءاً لا يتجزأ من الإباء والرفض والاعتزاز بالنفس وهذا مرده لحقيقة مفادها إنهم أصحاب إرادة حرة لا يجبرهم حاكم ولا قوي فهم أصحاب القوة والعزة، وهذا التمرد لا يأتي اعتباطاً انما يكون مسبباً؛ فهو يأتي لمواجهة الظلم وبذلك يكون الفخر أكرم وأنبل.

وبهذا كان الرفض والإباء مطلباً وغاية لدى الكثير من الشعراء الجاهليين لا يمكنهم الحياد والاستغناء عنها.



المبحث الثالث

الإباء والرفض الاقتصادي

تأثرت الحياة الاقتصادية في العصر الجاهلي بطبيعة البيئة الجغرافية التي كانت تتسم فيها الجزيرة العربية بشكل عام، وطبقاً للصورة التي نقلها لنا الشعراء فـ ((تكاد تكون صحراء، لا انهار تجري بينها، فتفتق مكنوناتها، وتخرج مكنوزها؛ فالحقحط يشملها من كل جانب، والجذب يحتلها من كل قطر، فهم لذلك ينتظرون الوسمي انتظار المحب لرجوع الرسول)) (قناوى، ١٩٤٩م، ص ٤٨)، ومن خلال المصادر التي تحدث عن الوضع الاقتصادي للمجتمع الجاهلي يتضح لنا وبشكل جلي انقسام العرب على فئتين؛ فئة غنية، وأخرى فقيرة، وكان الفقر من نصيب المجتمع البدوي، والغنى من نصيب المجتمع الحضري بشكل عام (الجبوري، ١٩٨٦م، ص ٧٥)، وهذا الوضع أثر بشكل مباشر على أغراض الشعر وتعدد موضوعاته؛ من خلال تبني العديد من الشعراء مسؤولية توجيه افراد المجتمع على تجاوز الازمات الاقتصادية عن طريق تعزيز بعض القيم تأتي قيمة الإباء في مقدمتها لتكون دافعاً اجتماعياً لمواجهة الوضع الاقتصادي، ومن امثلة ذلك رفض عروة بن الورد الانانية إذ لم يقبل على نفسه أن يعيش في مجتمع الحاجة فيه ظاهرة للعيان دون ما يشارك كل ما يملكه مع الآخرين، إذ يقول: (من الطويل) (عروة، ١٩٩٨م، ص ٦١)

إني امرؤ عافي إنائي شركة، وانت امرؤ عافي إنائك واحد

اتهزأ مني أن سمنت، وأن ترى بوجهي شحوب الحق، والحق جاهد

اقسم جسمي في جسوم كثيرة واحسو قراح الماء، والماء بارد

في هذه الأبيات يتجسد الرفض عند الشاعر فلا يرضى ان يستأثر المال لوحده، وهي دعوة إنسانية راقية أكدت روح العدالة وعدم قبول ظلم الآخرين وتهميشهم على حساب أن يبقى المال بيد واحدة، وهذا الإيثار نابع من النفس العزيزة الآبية التي ترضى للآخرين ما ترضاه لنفسها.

كما نجده في أبيات أخرى يحث الانسان أن يتصدى لوضعه الاقتصادي ويغير من حاله من خلال سعيه المستمر في طلب الرزق وتتبع كل السبل التي تكفل له العيش من غير حاجة الناس، يقول موضحاً ذلك : (من الطويل) (عروة، ١٩٩٨م، ص ٧٧)

إذا المرء لم يطلب معاشاً لنفسه شكا الفقر، أو لام الصديق فأكثر

وصار على الاذنين كلاً واوشكت صلات ذوي القربى له أن تنكرا

وما طالبُ الحاجات، من كل وجهةٍ من الناس إلا من أجدُ وشمرا

فسر في بلاد الله والتمس الغنى تعش ذا يسارٍ، أو تموت فتعذرا

فهذه الابيات رسالة مباشرة للإنسان أن يسعى ويجتهد للحصول على معاشه دونما حاجة الناس؛ فعيش الانسان بجهد من موجبات الإباء فالذل وحاجة الآخرين صفات لا تلقى بالإباء بأي وجه من الوجوه.

أما حاتم الطائي فيرفض أن يكون اسيراً للمال، ويقول في ذلك مفتخراً : (من الطويل)
(الطائي، ١٩٨٦م، ص ١٤)

إذا كان بعض المال رباً لأهله فإني، بحمد الله، مالي مُعبدُ

ويأخذ هذا المعنى مدى واسع في ديوانه، لا سيما عندما يعرضه بحواره مع العاذلة التي تلومه على انفاق المال ورغم محاولاتها المتكررة في تثبيط هذا السلوك يمتنع ويرفض رفضاً قاطعاً إلا أن يكون الكرم خياره الأول عن ذلك، يقول مخاطباً إياها : (من الطويل) (الطائي، ١٩٨٦م، ص ١٧)

وعاذلة هبت بليلٍ تلومني وقد غاب عيوق الثريا فعردا

تلوم على اعطائي المال ضلة إذا ضنَّ بالمالِ البخيلُ وصردا

تقول : إلا امسك عليك فإنني أرى المال، عند المسكين مُعبدا

ذريني وحالي، إن مالك وافرٌ وكل امرئٍ جارٍ على ما تعودا

فهنا الشاعر يعترض وبشكل عملي على إنكار زوجته لكرمه فعلى الرغم من تثبيطها له يمارس الكرم وينفق لأن هذا ما اعتاد عليه ولأنه متيقن إن هذا السلوك هو ما يخلده.

ويأخذ الكرم عند حاتم معنىً اقتصادياً اشتراكياً عندما يرفض صنيع زوجته وينكر عليها تقديم الزاد له بمفرده، يقول مخاطباً إياها : (من الطويل) (الطائي، ١٩٨٦م، ص ١٩)

إذا ما صنعت الزادَ فالتمسي له أكلاً، فإني لستُ آكله وحدي

أخاً طارقاً، أو جارٍ بيتٍ فإنني أخافُ مذماتِ الأحاديث من بعدي

فهنا يمتنع وينكر على زوجته صنيعها لأن نفسه الأبية لا تجتمع مع الانانية.



أما طرفة بن العبد فلا يقبل على نفسه وعلى قومه أن ينتقون اشخاصاً بعينهم لحضور دعواتهم، بل تأتي دعواتهم عامة لكل وبهذا يكون مدعاة للفخر أكثر، إذ يقول : (من الرمل) (طرفة، ٢٠٠٣م، ص ٤٣)

نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا ترى الأدب فينا ينتقر

فهنا طرفة لم يُصرح بمفهوم الإباء والرفض بشكل واضح إلا أننا نلمس ذلك وبشكل جلي من خلال الـ (نحن) التي جعلها الشاعر مفخرة خاصة بهم ومردّها سلوكهم النابع من اتصافهم بالكرم الممزوج بعزة النفس التي ترفض انتقاء الناس للدعوة بل توجب الدعوة العامة.

أما الشنفرى فنراه يتصارع مع الجوع، ليكون ختام هذا الصراع انتصار النفس على الوضع الراهن، وبذلك تمرد على واقعه الاقتصادي وما يلاقيه من الفقر والحرمان الذي جاء لصيقاً بعزة نفسه وعدم قبولها للذل والهوان وسلوك الصعلكة مثل عنده بدلاً عن قبول المساعدة التي يتبعها المن والتفضل، هذا ما عبر عنه في لاميته، إذ يقول في أبيات منها : (من الطويل) (الشنفرى، ١٩٩٦م، ص ٦٢)

اديمُ مطال الجوع حتى اميته واضربُ عنه الذكر صفحاً فأذهلُ

واستفُ ترب الارض كيلا يُرى له عليّ من الطول امرؤ متطول

فهنا الشاعر يُسكت الجوع بالمماثلة والتناسي بدلاً من الأكل والشرب، وقد صور لنا هذا الصراع بهذه الصورة لينقل لنا شكلاً منطقياً لنفسه الأبية التي لا تقبل الذل والهوان بل تفضل الأكل من تراب الأرض بدلاً من أن يتناول عليه متناول لئيم، وهذا الواقع المرير الذي عاشه الشاعر وآخرين كثر اضطره إلى اللجوء إلى الصعلكة كرد فعل يمثل تمرداً على الوضع الاقتصادي والاجتماعي في الوقت ذاته.

وبهذا فرض الوضع الاقتصادي مسؤولية المواجهة على العديد من الشعراء الذين أخذوا على عاتقهم مدح الكرم والتفاخر به، وحث الناس للسعي على طلب الرزق أينما كان وتحت أي ظروف ليكون للجميع حق العيش وارتباط جميع هذه المطالبات والمدائح بالنفس الأبية التي ترفض أن تحيا ويموت الآخرين.

الخاتمة

الحمد لله حمداً طيباً مباركاً، حمداً يليق بمقامه العظيم، والصلاة والسلام على اشرف الخلق والمرسلين محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد...

جاء هذا البحث بعد الوقوف على مجموعة من النصوص الشعرية في العصر الجاهلي المنتقاة على وفق تعبيرها على مفهوم الإباء صراحةً، أو تلميحاً، وبعد هذا العرض توصل البحث إلى جملة أمور يمكن تلخيصها بما يأتي :

١- يُعد الإباء والاعتزاز بالنفس إحدى السجايا والقيم الكريمة التي يعتز بها العرب في عصر ما قبل الإسلام، وقد تجسدت هذه القيمة بالرفض وعدم قبول الظلم والامتناع عن بعض السلوكيات من مثل البخل والانانية.

٢- أخذ شعر الإباء والرفض عند بعض الشعراء هاجساً ذاتياً وكان نتيجة مجموعة من المشاعر والحاجات الذاتية، في حين نجد شعر الإباء والرفض عند شعراء آخرين جاء نتيجة الوعي الجماعي برفض ظاهرة معينة أو الحث على خصلة بعينها وادركوا إن ذلك لا يتم إلا من خلال شعرهم.

٣- عُرض شعر الإباء والرفض من خلال مجموعة أغراض ابرزها الفخر والمدح والهجاء.

٤- يتجسد شعر الإباء والرفض بأبرز صوره ومعانيه في الإباء والرفض السياسي؛ لأن هذا القسم يترتب عليه احكام قاسية من الحاكمين بحق المحكومين، على عكس الإباء والرفض الاجتماعي والاقتصادي فهما جاءا لترسيخ قيمة أو لزعة رذيلة، او جاءا ليعبرا عن فلسفة الشاعر في الحياة.

٥- ورد شعر الإباء والرفض عند قسم من الشعراء بشكل واضح وصريح، وعبر شعراء آخرين عن مفهوم الإباء والرفض من خلال إيراد بعض مرادفاته من مثل الامتناع وعدم القبول والكراهية...

٦- مثل شعر الإباء والرفض ضابطاً اجتماعياً واقتصادياً لتوجيه سلوك الافراد لتجاوز الازمات الاقتصادية والاجتماعية.

وفي الختام أسأل الله - عز وجل - أن أكون قد وفقت في عرض المادة على الوجه الصحيح،
والحمد لله أولاً وآخراً.



قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- الأمدي، أبي القاسم الحسن بن بشر. (1994). الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري (تحقيق: عبد الله المحارب). مكتبة الخانجي.
- امرؤ القيس. (2000). ديوان امرؤ القيس (شرح: أبي سعيد السكري، تحقيق: أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة). مركز زايد للتراث والتاريخ. الإمارات.
- البندنجي، اليمان بن أبي اليمان. (1976). التقفية في اللغة (تحقيق: خليل إبراهيم العطية). مطبعة العاني. بغداد. العراق.
- تأبط شراً. (2003). ديوان تأبط شراً (تحقيق: عبد الرحمن المصطاوي). دار المعرفة. بيروت. لبنان.
- جبل، محمد حسن حسن. (2010). المعجم الاشتقاقي المؤصل. مكتبة الآداب. القاهرة.
- الجبوري، يحيى. (1986). الشعر الجاهلي: خصائصه وفنونه (الطبعة الخامسة). مؤسسة الرسالة. بيروت.
- حاتم الطائي. (1986). ديوان حاتم الطائي (تقديم: أحمد رشاد). دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- زهير بن أبي سلمى. (2005). ديوان زهير بن أبي سلمى (تحقيق: حمدو طماس). دار المعرفة. بيروت.
- شليبي، سعد إسماعيل. (د.ت). الأصول الفنية للشعر الجاهلي. مكتبة غريب.
- الشنفرى. (1996). ديوان الشنفرى (تحقيق: اميل بديع يعقوب). دار الكتاب العربي. بيروت.
- ضيف، شوقي. (2003). تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي (الطبعة الرابعة والعشرون). دار المعارف.
- طرفة بن العبد. (2003). ديوان طرفة بن العبد (تحقيق: حمدو طماس). دار المعرفة. بيروت. لبنان.
- عروة بن الورد. (1998). ديوان عروة بن الورد (تحقيق: أسماء أبو بكر محمد). دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.
- العسكري، أبو هلال. (١٤١٢هـ). معجم الفروق اللغوية. مؤسسة النشر الإسلامي.
- عمرو بن كلثوم. (1996). ديوان عمرو بن كلثوم (تحقيق: اميل بديع يعقوب). دار الكتاب العربي. بيروت.
- عنتر بن شداد. (1964). ديوان عنتر (دراسة وتحقيق: محمد سعيد مولوي). المكتب الإسلامي. القاهرة.
- الفرايدي، خليل بن أحمد. (١٤١٣هـ). العين (تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي). دار ومكتبة الهلال.
- فروخ، عمر. (1981). تاريخ الأدب العربي: الأدب القديم (الطبعة الرابعة). دار العلم للملايين. بيروت.
- بن جعفر. قدامة. (١٣٠٢هـ). نقد الشعر. مطبعة الجوائب. قسطنطينية.
- قناوي، عبد العظيم علي. (1949). الوصف في الشعر العربي. مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. القاهرة.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. (1994). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (تحقيق: حسام الدين القدسي). مكتبة القدسي. القاهرة.

Reference

- Al-Amidi, Abu Al-Qasim Al-Hassan Ibn Bishr. (1994). *Al-Muwazana Between the Poetry of Abu Tammam and Al-Buhturi* (Ed. Abdullah Al-Mohareb). Maktabat Al-Khanji.
- Al-Askari, Lu'ay Hilal. (1412 AH). *The Dictionary of Linguistic Differences*. Islamic Publishing Institution.



- Al-Bandanji, Al-Yaman Ibn Abi Al-Yaman. (1976). *Al-Taqiya in Language* (Ed. Khalil Ibrahim Al-Atiyyah). Al-Aani Printing House.
- Al-Farahidi, Al-Khalil Ibn Ahmad. (1413 AH). *Al-Ain* (Eds. Mahdi Al-Makhzoumi and Ibrahim Al-Samarrai). Dar Wa Maktabat Al-Hilal.
- Al-Haythami, Noor Al-Din Ali Ibn Abi Bakr Ibn Suleiman. (1994). *Majma' Al-Zawa'id Wa Manba' Al-Fawa'id* (Ed. Hussam Al-Din Al-Qudsi). Al-Qudsi Library.
- Al-Jubouri, Yahya. (1986). *Pre-Islamic Poetry: Its Characteristics and Arts* (5th ed.). Al-Risala Foundation.
- Al-Shanfara. (1996). *The Diwan of Al-Shanfara* (Ed. Emile Badi' Ya'qub). Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Amr Ibn Kulthum. (1996). *The Diwan of Amr Ibn Kulthum* (Ed. Emile Badi' Ya'qub). Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Antarah Ibn Shaddad. (1964). *The Diwan of Antarah* (Study and Ed. Mohammad Saeed Mawlawi). The Islamic Office.
- Deif, Shawqi. (2003). *The History of Arabic Literature: The Pre-Islamic Era* (24th ed.). Dar Al-Ma'arif.
- Farroukh, Omar. (1981). *The History of Arabic Literature: Ancient Literature* (4th ed.). Dar Al-Ilm Lilmalayin.
- Hatim Al-Tai. (1986). *The Diwan of Hatim Al-Tai* (Introduction by Ahmed Rashad). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Imru' Al-Qais. (2000). *The Diwan of Imru' Al-Qais* (Explained by Abu Saeed Al-Sukri, Eds. Anwar Aliyan Abu Sweilem and Mohammad Ali Al-Shawabkeh). Zayed Center for Heritage and History.
- Jabal, Mohammad Hassan Hassan. (2010). *The Etymological and Derivative Dictionary*. Maktabat Al-Adab.
- Qanawi, Abdulazim Ali. (1949). *Description in Arabic Poetry*. Mustafa Al-Babi Al-Halabi Printing and Publishing House.
- Qudama Ibn Ja'far. (1302 AH). *Critique of Poetry*. Al-Jawa'ib Printing House.
- Shalabi, Saad Ismail. (n.d.). *The Artistic Principles of Pre-Islamic Poetry*. Ghareeb Library.
- Ta'abbata Sharran. (2003). *The Diwan of Ta'abbata Sharran* (Ed. Abdulrahman Al-Mastawi). Dar Al-Ma'arifah.
- Tarafa Ibn Al-Abd. (2003). *The Diwan of Tarafa Ibn Al-Abd* (Ed. Hamdo Tamas). Dar Al-Ma'arifah.
- Urwa Ibn Al-Ward. (1998). *The Diwan of Urwa Ibn Al-Ward* (Ed. Asma Abu Bakr Mohammad). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Zuhayr Ibn Abi Sulma. (2005). *The Diwan of Zuhayr Ibn Abi Sulma* (Ed. Hamdo Tamas). Dar Al-Ma'arifah.