

الهوية المركبة في الشعر العباسي: قراءة في ضوء النقد ما بعد الكولونيالية

د. رؤى حامد مندیل حاجم

جامعة بابل/كلية التربية للعلوم الإنسانية/العراق

Hum249.ruaa.hamied@uobabylon.iq

الملخص:

يتناول هذا البحث الهوية المركبة في الشعر العباسي، من خلال قراءة نقدية تستند إلى آليات النقد ما بعد الكولونيالية، ليكشف الكيفية التي تتشكل بها الهوية في ظل واقع اجتماعي اتسم بالتفاعل الحضاري بين مختلف الأعراق والأجناس، بما تحمله من خلفيات ثقافية ودينية متنوعة، وشكل فضاء للهجنة الثقافية التي تتلاقح بها مختلف العناصر، فلم يعد ذلك العصر قائماً على هوية أحادية لكونه تشكل من انتماءات متعددة استوعبت مختلف الهويات، وأعاد إنتاجها ضمن نسق ثقافي خاص، فأصبح الفرد يعيش ضمن فضاء هوياتي مفتوح أفرز معه نمطاً مختلفاً من التفكير والسلوك، ترك أثره على اللغة والأدب. ومن الآليات التي ارتكز عليها البحث التي تبرز تعددية الهوية آنذاك، هي: التهجين الثقافي، وتحولات المركز والهامش، وتمثل الآخر.

الكلمات المفتاحية: الهوية، الشعر، التهجين، المركز، الهامش، الآخر.

Hybrid Identity in Abbasid Poetry: A Reading in the Light of Postcolonial Criticism

Dr. Ruaa Hamid Mandil Hajim

University of Babylon\College of Education for Human Sciences\Iraq

Abstract:

This study examines hybrid identity in Abbasid poetry through a critical reading grounded in the mechanisms of postcolonial criticism. It seeks to reveal how identity was constructed within a social reality characterized by civilizational interaction among diverse races and ethnic groups, each carrying distinct cultural and religious backgrounds. This interaction created a space for cultural hybridity in which different elements converged and intermingled. Consequently, the Abbasid era was no longer founded upon a singular identity, if it was shaped by multiple affiliations that embraced various identities and reconfigured them within a distinctive cultural framework. As a result, individuals lived within an open identity space that generated new patterns of thought and behavior, leaving a profound impact on language and literature. The study is based on several postcolonial mechanisms that highlight the plurality of identity during that period, namely: cultural hybridity shifts between the center and the periphery, and the representation of the other.

Keywords: Identity, Poetry, Hybridity, Center, Margin, The other.

المقدمة:

يعدّ العصر العباسي من أكثر مراحل عصور التاريخ العربي ثراءً وتعقيداً، إذ أسهم التوسّع الحضاري والتعدّد الثقافي والديني والنهضة العلمية في إحداث تغيرات عميقة في بنية المجتمع وتشكيل فضاء حضاري مركب، فلم تعدّ الهوية فيه نقيّة كالسابق - بل غدت بناءً دينامياً قائماً على تفاعل وتداخل بين مكونات مختلفة، فأصبح هذا التحول في تفكيك الرؤية الأحادية للهوية القائمة على مركزية عربية صلبة

وإحلال نموذج معقد يتجاوز الانتماءات الثقافية واللغوية والعرقية، الأمر الذي أظهر تأثيره على الخطاب الشعري آنذاك، فالشعر لم يعد حاملاً لقيم مستقرة، بل غداً فاعلاً في إنتاج هوية تتشكل عبر التفاعل مع الآخر سواءً من خلال التبنّي أو المقاومة أو إعادة التمثيل، وفي ضوء ذلك تبرز الحاجة إلى الوقوف عند مفهوم الهوية ذاته، بدءاً من دلالة اللغوية.

مفهوم الهوية والهوية المركبة

يرتبط لفظ الهوية في المعاجم العربية بحقيقة الشيء وماهيته، فهو لفظ مشتق من الضمير (هو) و"الهوية حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، وذلك منسوب إلى هو" (معلوف، 2008، 875)، وقدم الجرجاني تصوّره للهوية المنطلق من البعد الجوهري للوجود، فذكر "الهوية: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق" (الجرجاني، 2007، 396). وربط أبو البقاء الكوفي تصوّره للهوية ببعدها الوجودي، فأرى أنها تُطلق على معانٍ ثلاثة مترابطة: أولها ما يدل على الشخص نفسه، وثانيها: هو التشخيص، أي ما يدل على تعيين الشيء وتميزه عن غيره، وثالثها: يحيل إلى الوجود الخارجي ومقدار تحققه بوصفه متشكلاً خارج الذهن (الكوفي، 1988، 154).

واتاحت حركة الترجمة والاحتكاك بالفلسفات اليونانية لهذا المصطلح توسيع دلالاته وتعميق أبعاده، فاكتملت أبعاداً فلسفية متصلة بالوجود وإدراك الذات، ومن بينها تعريف الفارابي الذي قدم الهوية بوصفها أساس ترتبط بماهية الشيء وفرادته، فذكر "هوية الشيء عينته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك" (الفارابي، د.ت، 21).

فجاء التأكيد على جوهر الشيء وتميزه لتنتقل الهوية في الفلسفات الحديثة المبكرة نحو الذات الواعية وعملية التفكير، إذ شكّل الأمر تحولاً واعياً في مسار الهوية معرفياً وثقافياً، فولادة الأنا المفكرة عند ديكارت عدّ نقطة فارقة في مسار تشكل خطاب الهوية التي تقوم على مركزية الذات وجوهرها القادر على التفكير والتحرر، خاصة وأنّ "الهوية تعبير عن الحرية، الحرية الذاتية والهوية إمكانية قد توجد وقد لا توجد، إن وجدت فالوجود الذاتي وإن غابت فالاعتراض" (حنفي، 2012، 9)، فشكّلت الأنا المفكرة هوية ذاتية نقلت مفهوم الهوية من البعد الذاتي وارتباطاته بالخصائص والانتماءات الخارجية إلى الذات لذاتها بوساطة تلك الأنا التي تشكل أساس كل معرفة ويقين، وجعل ديكارت العقل والمنطق الشيء الوحيد الذي يميزنا عن سائر المخلوقات، فذكر "إني أميل إلى الاعتقاد بأن المنطق أو العقل مادام هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا أناساً ويميزنا عن سائر الحيوان، وهو بأكمله في الإنسان، أني أميل في ذلك إلى إتباع الرأي الوارد بين الفلاسفة الذين يقولون أنه لا زيادة ولا نقصان إلا في الاعراض" (ديكارت، 1985، 162) فتلك القدرة العقلية مثلت جوهر الذات وحقيقتها التي تحدد من خلالها هوية الإنسان كائناً عاقلاً ومفكراً.

ومع (باروخ سبينوزا) يتقاطع مفهوم الهوية مع النزعة الروحانية التي سادت الفكر الوسيط والذاتية العقلانية عند ديكارت، فلم تعد الهوية جوهرًا مغلقاً بل نظاماً علائقياً مركباً، فقدم رؤيته حول الوجود، وذكر أنّ "الله هو الطبيعة الخالقة لأنه على كل شيء، وهو الطبيعة المخلوقة لأنه كل الصفات والوجوه والله مطلق لا يشاء ولا يريد لأن المشيئة والإرادة تفرض إن هناك أشياء تنقص الله، فالله كامل وحر وحيته ضرورية، وأفعاله ضرورية كذلك لم تفرضها إرادته لأن الله ليست له إرادة وليس شخصاً معيناً" (الوهابي، 2024، 931)، فطرح في فلسفته قضية الخلق لتمييز الطبيعة الخالقة عن الطبيعة المخلوقة وهو تمييز لا يستند إلى وجود انفصال انطولوجي بل إلى تشكل حقيقة واحدة، فالهوية الإنسانية لا تفهم باعتبارها جوهر فردي فحسب بل بتمثلها داخل جوهر مطلق وهو الطبيعة، وبذلك ينفي سبينوزا فكرة الذات المستقلة ويجعل الذات الإنسانية نمطاً من انماط الوجود، لينقل معها سؤال الهوية إلى سياقه الاجتماعي.

وبذلك فإن الهوية كمصطلح لم تكن حاضرة في الفلسفات الحديثة المبكرة، غير أن الإشكالية التي تحيل إلى هذا المفهوم شكلت حضوراً في فلسفاتهم، فتعدّ الهوية من المصطلحات الحديثة التداول في المقاربات النقدية، وشكل ارتباطها بماهية الإنسان وكيونته قدراً من التعقيد والغموض، فلم يكن مفهوماً بسيطاً يمكن جمعه في تعريف شامل له، وإنما تعددت تعريفاته بتعدد الحقول المعرفية المتناولة له، واختلقت دلالاته باختلاف زوايا النظر إليه، حتى غدا من المفاهيم التي يصعب تحديدها بدقة وفتح المجال أمام تعريفات متعددة كاشفة عن أبعاده بوصفه بناءً ثقافياً وارتباطاً اجتماعياً، وأول من أشاعه هو عالم النفس (إريك إريكسون) في منتصف القرن الماضي الذي قدم الهوية على أنها بناءً ديناميكي متغير يتشكل ضمن مراحل عمرية مختلفة ومتأثر بالتفاعل المستمر بين الفرد وبيئته (فوكوياما، 1993، 31).

ثم قدم (فوكو) تصوراً ضمناً للهوية في إطار نظرياته التي تسعى إلى تحليل الذات وكيفية إنتاجها اجتماعياً وخطابياً، ففي كتابه إرادة المعرفة وقف على آليات السلطة والمعرفة وكيف تعمل المؤسسات الاجتماعية على تبلور وإنتاج تصنيفات للفرد توسم هوياتهم، فتصبح الهوية نتاجاً لممارسات خارجية وليس جوهرًا طبيعياً، ويتضح الأمر عندما قدم مثلاً في تغيير تصنيف الأفراد، فذكر أن فكرة المثلي كانت سلوكاً عابراً وحالة فردية محظورة، لكن هذه الفكرة تحولت ضمن تصنيف معرفي جديد يحدد هوية الفرد بأن له مورفولوجيا وبنية تشريحية خاصة وماض وتاريخ طفولة خاص، وعُدّ مزاج ونمط حياة (فوكو، 1990، 60-95)، لذا فالهوية الذاتية للفرد عند فوكو في حالة تشكل مستمر وفقاً لنظام مؤسسي يحدد تصنيف الأفراد.

وبعد فوكو وسع (ستيوارت هول) هذا التصور لينقل الهوية إلى مجال ثقافي أوسع فتنتقل مقاربتة في عدّ الثقافات القومية والأمة الجوهر المشترك والمصدر الأول في تشكيل الهويات، وهو اعتقادٌ أساس عند الأفراد، لأن وجود الإنسان من دون أمةٍ يعرضه لضغط كبير فهي المانحة لإحساس الوحدة والاستمرارية التاريخية، ويرى هول أن هذا النوع من الهوية ليس معطى جينياً أو فطرياً يولد مع الإنسان بل هو نظام ثقافي يُكتسب عبر عمليات التنشئة والتربية والسرديات التي يتلقاها، والتمثيلات الثقافية التي يتفاعل معها، والناس يتشاركون في فكرة الأمة لكونها متمثلة في ثقافتهم القومية، مما يفسر سلطتها في توليد شعور الهوية والولاء وبهذا تكون الهوية نتاجاً لسيروية من التشكل، تشارك في تأسيسها مختلف المؤسسات الثقافية، ومن ضمنها الأدب الذي يؤدي دوراً مهماً في ترسيخ شعور الانتماء، وعمل هول على تفكيك مركزية الثقافة القومية كاشفاً أن ما يبدو متجانساً وموحداً يخفي داخله قدراً من التعدد؛ لأن أصحاب هذه القومية الموحدة هم أعضاء مختلفين بسبب الطبقة والجنس والعرق، وترجع هذه الالتباسات إلى عمليات القمع القسري والقوة والهيمنة، لأن كل فتح يفرض هيمنته ويحمل الشعوب المهزومة ثقافتها وعاداتها ولغاتها وتمارس عمليات الهيمنة والتهميش لجماعات معينة على حساب الأخرى ليوثر بدوره على مواقع الثقافة والتمثيلات الرمزية وبالشكل الذي يتعرف بها الأفراد على هوياتهم، لهذا تعدّ الثقافة القومية نقطة لالتقاء الانقسامات الداخلية العميقة، وأداة خطابية قدمت الاختلاف كوحدة وهوية (هول، 2008، 169).

وشكل العرق عند هول من أحد مصادر تفكيك الهوية القومية، فلم يقدمه على أنه مقولة بيولوجية أو جينية بل حمله بعداً ثقافياً في تشكيل الاختلاف داخل الهوية القومية الواحدة، ليقدم نظاماً من التمثيلات والممارسات والخطابات التي تستعمل الاختلافات الفصفاضة غير المحدودة المتعلقة بلون البشرة والشعر وغيرها من المعالم الجسدية كمعالم رمزية للتمييز الاجتماعي بين جماعة وأخرى، لتشكل بدورها محوراً للصراع الاجتماعي والسياسي، يؤثر على مدى تمثيلها في الثقافة والسرديات الوطنية، وبهذا يعدّ العرق عاملاً مركزياً في تفكيك الهوية الواحدة والانتماء للأمة ويخلق بدوره شبكة من الهويات المتعددة داخل المجتمع الواحد، وطرح هول مفهوم الهويات الهجينة التي تتشكل عبر التفاعل الثقافي لأفراد يغادرون أوطانهم للعيش في بيئات وثقافات مغايرة، فهؤلاء الأفراد يحتفظون بروابط قوية مع ثقافتهم التي ولدوا فيها، وفي الوقت نفسه ملزمون بالتآلف مع الثقافات الجديدة التي يعيشون في أوساطها، وهذا يؤدي إلى تشكيل هويات هجينة تجمع بين عناصر مختلفة بل متناقضة أحياناً (هول، 2008، 169). ليدل هذا النوع من الهويات على تداخل العناصر الثقافية واختلاطها بفعل الاحتكاك بين الشعوب، ومنه ينطلق هول من

توسيع دائرة الهويات إلى مدار تشكّل الهويات داخل السياقات الاجتماعية المتعددة، وهو ما عبر عنه (بالهويات المركبة) التي تعدّ عملية إنتاج مستمرة داخل شبكة من العلاقات الاجتماعية والخطابات الثقافية المتشكلة عبر التفاعل والتفاوض داخل فضاء اجتماعي معقد، لتنتج هويات مركبة في الزمان والمكان الواحد، وهو ما يجعل الدولة أو الثقافة القومية الواحدة تتألف من تنوع من الهويات المتعددة (الوهابي، 2024، 931).

ورأى (زيكموند بومان) إن هذا النوع من الهويات "ينفلت من قواعد الثبات ويتسم بالتغير المستمر، فالفرد الواحد يتقمص نماذج من هويات متعددة في الوقت الذي يشاء وبالطرق والأساليب التي يريد بشكل مفتوح، وغير مقيد بمعايير دينية أو سلوكيات أخلاقية أو أعرف مجتمعية محددة سلفاً [...] وتتصف بالدينامية السريعة نظراً لسرعة التفاعلات الاجتماعية التي يعيشها الإنسان" (الوهابي، 2024، 931)، فُتُشكّل هذا النوع من الهويات بنية متعددة الأبعاد تتألف من تباين الأفراد بين انتماءات مختلفة، فالفرد الواحد لا ينتمي إلى هوية واحدة مغلقة بل يمتلك شبكة من الانتماءات سواء داخل حدود أمته أو خارجها (فريجة، 2023).

وعلى هذا الأساس تغدو الهوية المركبة تعبيراً يتجاوز الأحادية والانغلاق ليؤكد على تعددية الانتماءات في الذات الواحدة، فتتشكل نتاجاً لتفاعل مستمر بين عناصر متعددة تتداخل في بنائه، وهو ما عبّر عنه (إدغار موران) عندما قدم تعريفاً للهوية المركبة فرأى أنها تُبنى من خلال الجمع بين العناصر المتضادة، وقدم النظام والفوضى والوحدة والتنوع والذات والآخر كنموذج تشبيهي لذلك التضاد، ويتصف وهذا النوع من الهويات بأنه ليس ثابتاً أو أحادياً بل يتكون من طبقات متعددة بيولوجية واجتماعية وثقافية وبيئية، وفيها يندمج الإنسان بين ذاتيته الفردية والانتماءات الجماعية (الخوليدي، 2026).

وهو ما عُرف به المجتمع في العصر العباسي، الذي شكّل فضاءً ثقافي تتفاعل فيه مختلف الأعراق والأجناس، بما تحمله من خلفيات ثقافية ودينية متنوعة، بدءاً من الفضاء السياسي والإداري الذي أسهم بصورة مباشرة في تشكيل ملامح التعدد، فقد تأسس ذلك الفضاء على استيعاب قوى مختلفة عربية وغير عربية، فلم يكن تطوير مؤسسات السلطة حكراً على فئة أو عرق خاص، وإنما شكّل حضور الفرس والترك والروم ظاهرة بارزة وتولاهم مناصب مؤثرة في الجيش والديوان والسياسة حتى ضُعفت هبة الخلافة والسلطة العربية المطلقة، وأصبح لهم حضور مؤثر في مراكز القوة وصنع القرار، وتوجيه مسار الدولة وتشكيل البنى الاجتماعية، فلم يعد الانتماء العرقي حاجزاً بل أصبح قوة فاعلة في صياغة واقع جديد يُمكن الأفراد من تطوير هويات متعددة تتجاوز الأصل العرقي.

وإذا انتقلنا إلى الفضاء الاجتماعي نجده كان امتداداً لذلك التعدد من الأجناس والقوميات، فكان لهم الحضور في الأسواق والحرف وجل الأنشطة الاقتصادية اليومية، اتصل العربُ بهم في السكنى والمعيشة ومختلف الشؤون الحياتية، فتزوجوا منهم، ودخلوهم مداخلة شديدة، وظهر جيلٌ من المولدين الذين كان أبائهم عرب وأمهاتهم أعجميات، فضلاً عن انتشار الجوّاري والقيان داخل قصور الخلفاء (خفاجي، 1992، 32)، فأسهّم هذا التداخل في صياغة أنماط مختلفة من السلوك والتفكير ظهرت نتائجه في الأخلاق والعادات، وأحدثت تحولاً عميقاً في بنية الانتماء والهوية.

ويمكن فهم هذا التعدد بحسب منظور النقد ما بعد الكولونيالية على أنّه فضاء للجنة الثقافية التي تتلقى وتتلاقح بها مختلف العناصر، إذ تحمل هذه العناصر الدخيلة عادات وثقافات خاصة بها لم يفض تأثرها بالبيئة الجديدة إلى ذوبانها بالكامل، لأنه أسهم في خلق تفاعل ديناميكي يحتفظ بأصوله الأولى مع تجاوزها في الوقت نفسه. ليشكل نمطاً آخر من الثقافة، فالمجتمع في العصر العباسي لم يعد قائماً على هوية نقية؛ لأنه تشكل من انتماءات متعددة استوعبت مختلف الهويات وأعادت إنتاجها ضمن نسق ثقافي خاص، فأصبح الفرد يعيش ضمن فضاء هوياتي مفتوح، الأمر الذي أفرز نمطاً مختلفاً من التفكير والسلوك انعكس على فضاء اللغة والأدب.

ويمكن عدّ عمليات الترجمة والنقل التي انتشرت في العصر العباسي، لأهم ما ابتكره العقل اليوناني، كالفلسفة أفلاطون وأرسطو وروائع الأدب اليوناني كالأساطير والملاحم والتمثيلات وما اشتهروا به من الخطابة والشعر الغنائي، وكذلك الترجمة من الآداب الفارسية عاملاً لتشكيل الهوية المركبة آنذاك بسبب ما تحدثه من عملية إدخال منظومات معرفية وعقلية مغايرة، فلم يعد الفرد مرتبط بمرجعية واحدة، بل انفتح أمامه وعي مركب أعاد صقل إنتاجه وخياله، وغيّر نظرتة إلى الأشياء، فشكّلت تلك الثروة عاملاً لبناء وعي قائم على تفاعل ثقافات مختلفة ومغايرة يدمج التناقضات والترابطات في تفاعلات نظامية تتجاوز الاختزالية لتشكّل عملية مستمرة محتضنة للتنوع والتغير الذي يعدّ أساس الوجود (الخوليدي، 2026)، ما انعكس على جل الخطابات القافية، ومن ضمنها الشعر الذي كان صورة لذلك التداخل والانفتاح، ومن هنا أصبح الشعر العباسي فضاءً لتداخل الهويات، وهو ما سنقف عليه من خلال المرور بالتهجين الثقافي وتحولات المركز والهامش وتمثيلات الآخر في الشعر.

أولاً: التهجين الثقافي

تبنت الدراسات ما بعد الكولونيالية مفهوم الهجنة الثقافية، والذي أصاغه هومي بابا ليفسر الكيفية التي تتشكل بها الهوية في الفضاءات البيئية، عندما تتلاقى ثقافتان أو أكثر تنتج هوية مغايرة لا تنتمي لأي منهما بشكل كامل، وهذه الفضاءات "تفسح المجال لبلاورة الاستراتيجيات المتعلقة بالذات والذاتية فردية كانت أم جماعية- الأمر الذي يطلق دواليل جديدة للهوية ومواقع جديدة للتعاون" (ك. بابا، 2004، 110)، ويرفض هذا المفهوم فكرة النقاء الثقافي الذي يفرض وجود ثقافة خالصة غير متأثرة بغيرها، وتنتقل من فكرة أنّ الثقافات عبر السيرة الإنسانية لم تتوقف عن التمازج والتلاقح بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وهذا الموقف لا يهدف إلى تدجين الاختلاف أو وأد المقامة ولا يتعلق الأمر بربط التفوق الحضاري بالنقاء الأثني أو التاريخي بقدر ما هو يفتح أرضاً جديدة لتوطين ما يحدث من تلاقٍ بين الثقافات، وفيه تنطلق الهوية الهجينة لتشكّل أثر ذلك التلاقح والتوليد، ولا يقتصر أمرها على النصوص المكتوبة فحسب بل شاملة لتجليات الحياة مجملها كالطعام واللباس والكلام والعمل (عزازة، 2018، 185).

ولا يمكن النظر للهجنة الثقافية بوصفها عملية امتزاج سطحية لعناصر مختلفة؛ لأنّها تشكّل بنيةً ديناميكية ترفض الاختزال والأحادية، إذ ذكر هومي بابا بأنّها "تبدي كامل التعقيد وتقاوم أي اختزال أمام سيرة مزدوجة من المقاومة تشتمل على مقاومة الآخر بوصفها تنكراً، ومقاومة الذات لرغبتها الخالصة الرامية إلى الاستقطاب والنقاء، وهذه المقاومة يخلقها أثر الآخر الذي لا تستطيع الذات محوه من ذاتها" (ك. بابا، 2004، 110).

لهذا يغدو التهجين الثقافي بيئة خصبة لتشكّل الهوية المركبة؛ لأنه يؤسس فضاءً اجتماعي معقد يرفض الاختزال والأحادية وقائم على التفاعل بين مختلف الطبقات، البيولوجية والاجتماعية والثقافية والبيئية، ليتبين أنّ الإنسان يمكن أن يتبنى هوية مركبة تحمل عناصر متنوعة ومتداخلة في الوقت نفسه (صالح، 2022، 8).

وإذا ما نظرنا إلى المجتمع في العصر العباسي سنجد أنّ التهجين الثقافي كان سمةً قارة في ذلك العصر، فقد اختصر كتاب الشعر في العصر العباسي للمؤلفين الدكتور غازي طليمات والأستاذ عرفان الأشقر التفاعل والامتزاج في تلك البيئة بالقول: "إذا خطر لك أن تختصر الحياة الاجتماعية بصورة تمثلها، فإن البساط البسيط ينقلب بين يديك إلى حديقة أنيقة، أو طنفسة نفيسة من طنافس اصفهان مفوفة الألوان، تداخلت فيها الخطوط والظلال، وتكاملت السمات والشيئات، حتى غدت لوحاً متقن الرسم في هذا اللوح تصطرع الطبقات، ويتجاوز سكان الحواضر والأرياف والبوادي وتتداخل الخاصة والعامة والاجناد والسطار، ويتناقض الزهاد والمجان ويتجادل المؤمنون والملاحدة والمتصوفة والزنادقة وتتعاقب المحافل والمآتم، وتتنافس الاماء والحرائر وينغمس أهل الفسق بالخمير والقمر ويعكف أهل التقوى على الزهادة والعبادة فتحتار فيما تحتار ومن أي الجوانب تبدأ" (طليمات و الأشقر، 2018، 96)، وهو ما ترك انعكاسه

على ثقافة هذا العصر التي تنوعت وتجزرت، فلم تكن مصادرها أحادية وإنما تشكلت عبر تفاعل عميق بين مختلف الأنساق الثقافية التي أفقدتها نقائها الصافي واكسبتها معانٍ جديدة مغايرة بوساطة ذلك التداخل، فأصبح التهجين بين العرب والعجم والهنود والأنباط والأقباط والزنج والترك والكرد والبربروبقيا الروم (طليمات و الأشقر، 2018، 96)، ودفعها التعايش والتفاعل إلى إنتاج نمط من التفكير والتعبير والانتماء والهوية، فلم يكن الشاعر بمعزل عن هذا التحول بل تشكل وعيه من خلال فضاء مركّب متعدد ضمن بنية مركبة تتداخل فيها الثقافات، ولم يعد ينتمي إلى أفق أحادي مغلق بل إلى أفق تتقاطع وتتداخل فيه الرؤى والمؤثرات التي تركت أثرها على وعيه بذاته وعلى تمثله لهويته، فشاعر هذه المرحلة مثل نموذجاً للشاعر القديم الذي تجاوز هويته الأحادية وتبنى هوية قائمة على التداخل لا النقاء والأحادية.

ويلحظ في السياق الشعري العباسي بروز شعراء لا ينحدرون من أصول عربية وإنما عاشوا في الفضاء الثقافي العباسي واتخذوا من العربية أداة للتعبير والإبداع، وهذا الأمر يكشف عن عمق عملية التهجين آنذاك لأنهم كتبوا بلغة غير لغتهم وعبروا عن تجارب لا تنتمي لبيئتهم الأم، وتم تصنيفهم ضمن الأفضل والأكثر تأثيراً لما قدموه من تجارب قادرة على استيعاب اللغة والثقافة.

ويمثل الشاعر بشار بن برد نموذجاً واضحاً للتهجين الثقافي، إذ تتقاطع في أصوله ونشأته عناصر ثقافية وعرقية متعددة، فهو من أب فارسي وأم رومية إلا أن نشأته جرت في البيئة العربية الإسلامية، وتحديداً في البصرة ثم انتقل إلى بغداد (بشار بن برد، 2007، 231\4) فتبنى لغتها وأساليبها التعبيرية الأمر الذي جعله متأرجح بين انتمائين لا يلتقيان كلياً، فكان وعيه بذاته مركباً لا يشكل معطى ثابت للهوية، ففي شعره ذكر (بشار بن برد، 2007، 231\4):

إذا ما غَضِبْنَا غَضَبَةً مُضَرِيَةً هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ ثُمَطِرَ الدِّمَا

إذا ما أَعْرَنَّا سَيِّدًا مِنْ قَبِيلَةٍ ذُرَى مِنْبَرٍ صَلَّى عَلَيْنَا وَسَلَّمَا

تشير هذه الأبيات إلى انتماء واضح وصريح للثقافة العربية عن طريق ترسيخ الفخر الوجودي لقبيلة مضر، ليمثل ذاته وهويته العربية التي تُرسخ فيه إحساس القوة والعظمة، لكن سرعان ما تنتشت تلك الهوية عنده، بذكر (بشار بن برد، 2007، 231\4):

أَنَا ابْنُ مُلُوكِ الْأَعْجَمِينَ تَقَطَّعَتْ عَلَيَّ وَلِي فِي الْعَامِرِينَ عِمَادُ

خَطَبْتُ وَمَا أَهْدَى لِي اللُّؤْمُ بِنْتَهُ وَشَبْتُ وَمَا يَحْمِي حِمَايَ نِجَادُ

بينما أشار هذا الخطاب إلى هوية وانتماء آخر نابع من تهجينه الثقافي، فظهر عز الشاعر وفخره بأصله الفارسي، عن طريق استحضاره لمكانة وأمجاد الفرس في (أنا ابن ملوك الأعجمين) و (لي في العامرين عماد)، فلم تختزل ذاتية الشاعر في أفق ثقافي أحادي بل انفتحت على عنصرين، وهما العربي والفارسي لتشكل هوية مركبة واضحة في خطابه.

إن وعي الشاعر المركب أتاح له أن يتحرك ضمن مرجعيتين، ويعيد صياغة موقفه بشكل مستمر، فذكر (بشار بن برد، 2007، 231\4):

سَأَخْبِرُ فَاجِرَ الْأَعْرَابِ عَنِي وَعَنهُ حِينَ بَارَزَ لِلْفَخَارِ

أَنَا ابْنُ الْأَكْرَمِينَ أَبَا وَأَمَّا تَنَازَعَنِي الْمَرَازِبُ مِنْ طُخَارِ

تُفَاخِرُ يَا بَنَ رَاعِيَةٍ وَرَاعٍ بَنِي الْأَحْرَارِ حَسْبُكَ مِنْ خُسَارِ

يورد الشاعر خطاب مفاضلة موجه للإعرابي الذي يرمز للثقافة العربية، مقابل الثقافة الفارسية التي تمثل هويته الأولى من أجل إعادة تعريف ذاته، لتعكس مفاضلته عن التوتر الثقافي وعملية التهجين التي أبحاث له التحرك ضمن مرجعيتين.

ومن الشعراء الذين عبرت خطاباتهم عن هوية مركبة هو الشاعر أبو نواس، فقد مثلت حياته نموذجاً للتهجين لكونه من أب دمشقي وأم فارسية، ولد في الأهواز التي هي إحدى المدن في جنوب إيران ثم انتقل للعيش في البصرة (خلكان، دبت، 190\4) التي مثلت حاضنة ثقافية واسعة نشأ فيها الشاعر وتلقى علومه وثقافته، لكن تهجينه وانفتاح الفضاء الثقافي الذي ولد فيه ترك أثره على وعي الشاعر بذاته وبانتمائه، فعبرت أشعاره عن هوية مركبة، فذكر (أبو نواس، 2009، 133):

فَهَذَا الْعَيْشُ لَا خِيَمَ الْبَوَادِي وَهَذَا الْعَيْشُ لَا لَبَنُ الْحَلِيبِ
فَأَيْنَ الْبَدْوُ مِنْ إِيوَانِ كِسْرَى وَأَيْنَ مِنَ الْمِيَادِينِ الزُّرُوبُ

في هذا الخطاب الشعري يشكل التهجين الثقافي ممارسة إبداعية لإعادة تشكيل الوعي ضمن نسق إبداعي يكشف عن طبيعة التداخل الثقافي، إذ استدعى الشاعر الحضارة الفارسية وعبر عن تفضيله لها لكونها بيئة حضارية متقدمة خلاف البيئة التي يقيم فيها والتي رمز لها بالبوادي ولبن الحليب.

وفي موضع آخر جرى تأكيده على اعتزازه بالهوية العربية، فقال: (أبو نواس، 2009، 133)

إِنَّمَا الْعَيْشُ يَا أَخِي حُبُّ خِشْفٍ مِنَ الْعَرَبِ
فَإِذَا مَا جَمَعَتْهُ فَهُوَ الدِّينُ وَالْحَسَبُ

بنيت هذه الأبيات على تصريح واضح واعتزاز بالثقافة العربية، وهذا الأمر لا يؤسس لتناقض في تأسيس الذات بقدر ما هو مظهر لتجلي الهوية المركبة بفعل التهجين الثقافي فجرى تثبيتها في فضاء ثقافي واسع، يعكس هوية دينامية قوامها التعدد والتفاعل.

ومثل التهجين الذاتي عند ابن الرومي آلية مركزية في تشكيل هويته المركبة، فهو من أصل رومي يوناني، ولد وسكن في فضاء عربي متعدد (ابن الرومي، 2002، 41\2) فذكر: (ابن الرومي، 2002، 41\2)

نحن بنو اليونان قوم لنا حجا ومجدٌ وعيدان صلاب المعاجم
وحلمٌ كأركان الجبال رزانة وجهلٌ تفادى منه جنُّ الصرائم

لقد كان للتهجين الثقافي أثره في إعادة إنتاج قيم الفخ، فبعد إعلان الشاعر صراحة عن أصل هويته، جعل من الحجى (العقل) أساس الفخر وهو من مآثر أصله الفلسفي اليوناني، فلم تختزل هويته في الانتماء العربي بل اتسعت وتشكلت بفعل فضاء آخر.

وتجلت ملامح التهجين الثقافي عند الشاعر ابن الرومي في بنية وعيه الشعري، فقدّم خطاباً قائماً على التأمل والتحليل، جامعاً بين المرجعية العربية والوعي النفسي، مما منح هويته طابعاً ديناميكياً متعددًا، فقد ذكر في أشعاره (ابن الرومي، 2002، 41\2):

وكم جاهلٍ قد أبدأ الجهلَ مرةً فقلتُ أعدُّه إنني عائدُ الحلمِ
ألم تر أن الظلم يُخسِرُ ظالماً ويُخسِرُ مظلوماً لدى كل ذي علم
إذا ما تلاقى الحلم والجهل مرةً فيالك من أجرٍ ويالك من إثم

لقد انفتح هذا الخطاب الشعري على نمط تفكير عقلاني تشكل ضمن فضاء هجين أصبح فيه الشعر مجالاً للوعي الفلسفي، وأفق لإعادة بناء الذات فشكّل من صراع بين الانفعال والعقل والجهل والحلم والظلم والعدل ليبين أنّ تلك الذات الشاعرة تتخذ من الحلم موقف دفاعي واع أمام الجهل دون انخراط فيه، كما أنّها تتخذ إصدار حكم إجمالي بالخسارة لكلا القطبين، وهما الظالم والمظلوم، ليبلغ الصراع ذروته عند التقاء الحكم بالجهل، فلا يشكل صراع أقطاب خارجية فحسب وإنما يمثل صراع داخلي في ذات الشاعر المتشكلة من فضاءات ثقافية متعددة.

ومن ذلك ذكر (ابن الرومي، 2002، 41\2) :

وأنت وإن أبصرت رشـدك كله فذو المنظر الأعلى برشدك أبصر
ولن يعوز الوهاب إـخلاف فارس فصبراً فإن البرّ من يتصبر
وفي العيش مخلول ، وفي العيش مُمقر وللدهر معروف ، وللدهر منكر

يكشف هذا النسق عن رؤية فلسفية تحليلية في نسبية المعرفة وتقلب الوجود تعكس الفضاء المشع بتلك الأبعاد وأثره في تشكيل هوية الأفراد، فانقد ابن الرومي وهم المعرفة مذكراً بحدود الإدراك الإنساني مهما بلغ الفرد في علمه وحلمه، لأن هناك ما يتجاوز أبعاد أفقه، ويطرح الصبر كخيار لمواجهة العالم ومصاعبه، مما يعكس فهمه للعلاقة بين الإنسان والأقدار.

ثانياً: تحولات المركز والهامش الحضاري

يحيل مفهوم المركز والهامش على قطبين متناقضين، يشيران إلى موضع الهيمنة والمجال الذي يحيط به، وبالولوج إلى المعاجم القديمة نجد أنّ المركز لفظ مشتق من الفعل رَكَزَ، وهو غرزك لشيء منتصب كالرمح، وأطلق أيضاً على مركز الجند ومنابت الإنسان (ابن منظور، 1997). أما لفظ الهامش فهو من "همش يهمش تهميشاً فهو هامش، وهمش الرجل أكثر الكلام في غير الصواب [...] وهمش الكتاب ونحوه أضاف ملاحظات على هامشه أو حاشيته وهمش الموضوع جعله ثانوياً، ولم يجعله من اهتماماته المباشرة" (عمر، 2008، 2365\3).

ومن هذه المعاني أخذت دلالاته الاصطلاحية التي انحدرت من مجالات معرفية عدة ، فجاءت من العلوم التجريبية كالهندسة والفيزياء ومثل بالنواة المركز، وبما يحيط بها الهامش (عوف، 2023، 482)، وتجلت أهمية هذا التوصيف كونه شكل لبنية ثنائية قابلة للانتقال إلى حقول معرفية أخرى ، فارتبط بالحقل الاجتماعي ومثل الهامش "الفرد أو جماعة اجتماعية معزولة عن المجتمع أو الثقافة المهيمنة مقصية من البؤرة المركزية، وذلك بوضعها على حافة المجتمع أو تحومه" (الحياني، 2016، 24). بينما مثل المركز قلب القوة والسلطة والثقافة لمجتمع ما ومناطقه المحيطة (مان، 1999، 99) ثم أخذت هذه الثنائية باكتساب أبعاد أخرى مع انتقالها إلى الدراسات الأدبية والنقدية لترتبط بدلالات السلطة والهيمنة والصراع، وأصبحت تحمل أبعاداً توترت بين قوى الهيمنة ومحاولات الانفلات منها، فظهرت فكرة الثقافة المركزية التي شكلت نسقاً مهيماً ورسمياً فرض نفسه بوصفه الطبيعي والشرعي بالقوة والقانون، وعدّ نموذجاً يجتذى به، فكان الأدب المعبر عنه هو الأدب المركزي، أو الأدب الرسمي الموجه للطبقة العليا، وفي المقابل كانت الثقافة الهامشية نسقاً يقع خارج دائرة الرسمي المهيمن، تعبر عن أصوات وتجارب لم تحظ بالاعتراف الكامل ووسمت بالأدب الهامشي الذي يحمل مفهوم التمرد على السلطة والتقاليد وعلى الثقافة المركزية (عوف، 2023، 482).

وبذلك تحيل هذه الثنائية إلى علاقة غير متكافئة بين فضائين، فضاء مهيم يفرض سلطة الإنتاج المعرفي وتأسيس الخطاب، وفضاء تابع له وهو المهمش، الأمر الذي يمثل ايذاناً بخلق هوية مركبة ناشئة من تصارع الفضائين، وهو ما أشار إليه الناقد (هومي بابا) عندما ذكر بأن سؤال الهوية لا يطرح في

جوهر مركزي ثابت؛ لأنه يتشكل داخل الثقافة لحظة التداخل والاختلاف، فحينما ذكر أنّ مسألة التدليل لا تعد مسألة لغوية فحسب بل هي تمثل ثقافي للاختلاف متجسدة في السلوك والكلمة والعادات والطقوس فهو يوسّع مفهوم الخطاب ليضم ما هو اجتماعي وثقافي ولا يمثل انعكاس لهوية جاهزة بقدر ما هو ممارسة مستمرة لإنتاج المعاني داخل فضاءات متغيرة (ك. بابا، 2004، 110).

وانطلاقاً من ثنائية المركز والهامش تم النظر إلى النظام البدوي، وما يحيط به من قيم وعادات بدوية مرتبطة بالفضاء الصحراوي والنسب العربي وسلطة القبيلة والثقافة الموروثة مركزاً مهيماً في الوعي العربي، وفي المقابل شكل الهامش تلك التحولات الحضارية والعمرانية واختلاف أنماط المعيشة في العصر العباسي، وتستند هذه الثنائية إلى تصور تاريخي بكر نلتسمه عند ابن خلدون عندما جعل البداوة الإطار الأساس الذي ينبع منه طور الحضارة (ابن خلدون، 2004، 338). غير أن هذا التحول لا يمثل انقطاعاً تاماً بين المرحلتين بقدر ما هو انتقاله تتداخل فيها القيم المركزية مع ما عدّ هامشاً فتظل الأنماط القديمة تعيد نتاجها وحضورها دون انقطاع، إذ اشارت التصورات الحديثة إلى أنّ ما يتم نسيانه لا ينعقد بل يبقى حياً في اللاشعور، وبذلك تشكل القيم المركزية الثقافية قيماً راكمية في الوعي وجزءاً أساساً وجوهرياً في الهوية الثقافية، يكمن حضورها لا في جوف الجديد بل جنباً إلى جنب معه تنافسه وتكابه (الجابري، 2009، 51).

فالعلاقة بين القيم المركزية والقيم الهامشية لا تقوم على تعارض تام، فبينما يسعى المركز إلى تثبيت هويته البدوية يقوم الهامش بدور فاعل للتفاعل مع المتغيرات الاجتماعية التي شهدتها الباحة العربية في العصر العباسي آنذاك محدثة لحالة من التوتر الثقافي الناتج عبر التفاعل المستمر بين نزعة الثبات ونزعة التحول، فيظهر التوتر بوصفه آلية تندمج في شبكة من التمثيلات المتوترة بين الطرفين، وهو ما ينعش الهوية المركبة التي تتأسس ضمن "فضاء يدمج التناقضات والترابطات في الوجود البشري (الخوليدي، 2026).

وبعدّ الشعر العباسي مجاًلاً خصباً لتجلي هذه العلاقة، إذ تتفاعل فيه المرجعيات الموروثة مع العناصر الحضارية الوافدة لتكشف عن هويات متداخلة بين ثبات وتحول، فالمقدمة الطللية التي حرص الشعراء على استحضارها في القصائد المدحية (أبو كريشة، 1996، 414) لم تكن مجرد تقليد فني موروثة بل أسهمت السلطة آنذاك في ترسيخ شرعية النموذج القديم واستحضار القيم المركزية لتمثل فعلاً واعياً لترسيخ الهوية العربية، خاصة وأنّ تلك الأطلال لم تعد تشكل تجربة واقعية بقدر ما أصبحت ديدناً ثقافياً يرسخ القيم البدوية في الذاكرة الجمعية، ومن تلك المقدمات ما ورد عند البحتري، قوله (البحثري، 592):

لدارك يا ليلي سماء تجودها وانفاس ريح كل يوم تعودها
وان خف من تلك الرسوم انيسها واخلق من بعد الانيس جديدها
منازل لا الايام تعدي على البلى رياها ولا اوب الخليط يعيدها

ان استحضار الطلل لا يشكل تقليد فني فحسب، بل يكشف عن حجم التوتر بين القيم المركزية والهامشية، فاستدعاء الرموز التي لا تنتمي للحياة المعاشة لا يدل على هوية أحادية بل يكشف عن هوية مركبة من تفاعل بين المحافظة على الروح العربية الأصيلة وبين الانخراط الحضاري.

وعلى الرغم من النزعة التجديدية التي قادها بعض الشعراء الداعين إلى الانسلاخ من القديم، كما عند أبي نواس (أبو نواس، 2009، 133):

قُلْ لِمَنْ يَبْكِي عَلَى رَسْمِ دَرَسٍ واقفاً ما ضرَّ لو كان جلس
أثرُك الرِّبع وسَلْمى جَانِباً واصطَبَحَ كَرْحِيَةً مِثْلَ الْقَبَسِ

بُنْتُ دَهْرٍ هُجِرَتْ فِي دَنْهَا وَرَمَتْ كُلَّ قَذَاةٍ وَدَنْسٍ

إلا إن تلك الدعوة لم تستطع أن تفصلهم عن القيم المركزية، فقد ظل "التراث الفني يقاوم، ويواجه رياح التغيير، وأجدى من الحكام خير ناصر وأقوى حليف، حتى إن أبا نواس وهو من أشهر التأثيرين يعلن استسلامه على مرارة وتغيظ حين دعاه الخليفة إلى وصف الطلل، وهجر وصف الخمرة" (بوناصر، 2012، 42)، فذكر (أبو نواس، 2009، 133):

أَعَزَّ شِعْرُكَ الْأَطْلَالَ وَالدَمَنَ الْقَفْرَا
فَقَدْ طَالَ مَا أَزْرَى بِهِ نَعْتُكَ الْخَمْرَا
دَعَانِي إِلَى نَعْتِ الطُّلُولِ مُسَلَّطٌ
تَضِيقُ ذِرَاعِي أَنْ أَجُوزَ لَهُ أَمْرَا
فَسَمِعَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَطَّاعَا
وَأَنْ كُنْتُ قَدْ جَشَمْتَنِي مَرْكَبًا وَعَرَا

ومثل الشعر العباسي مرحلة مهمة في إعادة تشكيل العلاقة بين المركز الثقافي والهامش، فبعد أن كانت القيم البدوية المركزية تشكل منبع الهوية، تشكلت أنماطاً جديدة من المعيشة والتفكير بفعل الطابع الحضاري وعمليات التأثر والتأثير بالأجناس الوافدة، وحركات الترجمة، وازدهار العلوم والفلسفات وهو ما منح القيم الوافدة حضوراً مهماً في مجمل الخطابات وتشكيل الوعي الشعري، فلم تعد هناك مرجعية ثقافية واحدة بل تشكلت مرجعيات تتجاوز الانتماء الواحد لتمثل هوية مركبة جامعة المرجعية المركزية للذات العربية، والمرجعية الوافدة فأخذ الشاعر يتبنى قيم الحضارة والانفتاح، وهو ما تمثل في أشعار تلك المرحلة، إذ نجد الشاعر أبو تمام في قصيدته فتح عمورية ينقل مركز البطولة من القبيلة إلى الدولة ومؤسساتها العسكرية، فقال (الطائي، 7):

السيفُ اصدقُ إنباءٍ من الكتبِ
في حِدهِ الحدُّ بين الجِدِّ واللَّعبِ
بيضُ الصفائحِ لا سودُ الصحائفِ في
متونهنَّ جِلاءُ الشكِّ والريبِ
والعلمُ في شهبِ الأرماحِ لامعة
بين الخميسين لا في السبعة الشهبِ

في هذه الأبيات يقدم الشاعر أبو تمام مفاضلة بين القوة والمعرفة، فيقف السيف بوصفه مركز القوة المنظمة للدولة بجيشها أمام عمليات التنبؤ والتنجيم، ليصبح مركز المعرفة واليقين أمام المرجعيات الهامشية الأخرى، لتكشف أبيات الشاعر عن انتقال القوة من القبيلة إلى مركز آخر يمثل الدولة ومؤسساتها العسكرية، وتؤسس لهوية مركبة تتجاوز الانتماء القبلي الضيق إلى الانتماء للدولة بوصفها الإطار الجامع لمختلف المكونات العرقية والثقافية.

ومن أشعار تلك المرحلة التي عكست تحولات المركز الثقافي، ما جاء عند البحتري قوله (البحثري، 59\2):

فرفعت بنيانا كأن منارة
اعلام رضوى أو شواهد صبير
أزرى على هم الملوك وغض من
بنيان كسرى في الزمان وقصر

يتغنى الشاعر بالحضارة العباسية وعمرانها كدلالة على السمو والعلو، عن طريق تشبيهها بالجمال الشاهقة كرضوى وصبير التي تمثل رموزاً طبيعية مرتبطة بالمخيل المركزي للبدوة، فالبدوة في سياق نصه لا تعد مرحلة متجاوزة بل هي مرحلة متجذرة في المخيل العربي، كاشفة عن هوية مركبة لا تقوم على احلال عنصر ثقافي محل الآخر بل عن طريق تداخلهما بوصفهما نتاجاً لجذلية قائمة بين أصل بدوي وهامش عمراني اكتسب شرعيته من خلال تقليد ذلك المركز، وهنا تتجلى تلك الهوية، خاصة وأنها تتيح للفرد أن "يتقمص نماذج من هويات متعددة في الوقت الذي يشاء وبالطرق والأساليب التي يريد بشكل

مفتوح" (الوهابي، 2024، 931) وغير مقيد بمعايير دينية أو أخلاقية أو أعراف مجتمعية (الوهابي، 2024، 931).

وكان شعر أبي نواس مثلاً على تجاوز تلك المعايير وإنتاج قيم جديدة تمثل ثقافة المركز الحضاري، كالمتعة والخمر واللذة بدلاً من قيم البداوة المتمثلة بالفروسية فذكر (أبو نواس، 2009، 133):

فَمَا الْعَيْشُ إِلَّا سَكْرَةٌ فَإِنطَالَ هَذَا عِنْدَهُ قَصْرُ الدَّهْرِ
وما الْعَيْنُ إِلَّا أَنْ تَرَانِي صَاحِباً وما الْغُفْمُ إِلَّا أَنْ يُنْعَتَنِي السُّكْرُ

ثالثاً: صورة الآخر

يعرف لفظ الآخر في اللغة بمعنى غير، إذ نجدها عند الفراهيدي "آخر، تقول: هذا آخر، وهذه أخرى، والآخر والآخره نقيض المتقدم والمتقدمة، ومقدم الشيء ومؤخره" (الفراهيدي، 2003، 60\1)، وورد ذكر الآخر في معجم لسان العرب على أنه اسمٌ على أفعال والأنثى أخرى فيحمل معنى الصفة؛ لأن أفعال من كذا لا يكون إلا في الصفة (ابن منظور، 1997)، والآخر لفظ خاص للمغاير ويقابله الأنا، ويطلق على الأشخاص والأشياء والأعداد ويطلق على كل ما هو مغاير في الماهية (الجفني، 2000، 29).

ويتجاوز مفهوم الآخر بعده الفردي ليشمل جماعات وديانات وأعراق تتميز عن الذات في الصفات والمعتقدات، وكل ما هو خارج حدود المرجعية الواحدة للجماعة (جبر و شنان، 2019، 60)، ليرتبط بالذات والهوية وصورته تستدعي الأنا وصورتنا لذاتنا تستلزم حضور الآخر، فيتشظى هذا المفهوم ويتسع ويشمل حمولات فكرية تتشابك علائقها مع الذات (سفيان و رزايقة، 2022، 17).

وبعد الآخر من المفاهيم المركزية المرتبطة بدراسة الذات والهوية وتشكلها داخل الخطاب الثقافي بوصفه عنصراً فاعلاً في المبدأ الحوارية الذي يصل بين مكونات الثقافة، فيشكل الحوار مع الآخر تمثلاً لذاتنا التي لا يمكن أن تتحدد وتتبلور إلا عبر تمايزها عن الآخر وتفاعلها معه عن طريق الحوار والتأثر به والأخذ من ثقافته (بينيت، 2010، 344)، لذا يشكل الآخر عنصراً أساساً في مسألة تعيين الهوية؛ لأنها مسألة غير متعينة مسبقاً ولا هي نبوءة تتحقق بذاتها فهي تتشكل عبر العلاقات والتفاعل مع الآخرين، فمن خلال الآخر تكتشف الذات حضورها وحدودها وموقعها ضمن ثقافة ما (ك. بابا، 2004، 110)، وذكر (إدغار موران) في هذا الشأن قائلاً: "إن الانفتاح على الذات والانفتاح على الآخر هما تحديا وجهان لعملة واحدة" (وحيد، 2020، 338)، أي أن الميل نحو الانفتاح على الثقافات الأخرى والتمازج والتنوع في مقابل الكلي هو الشرط الوحيد لتجديد وتطوير الخصوصي والمساهمة في إنتاج الكوني (وحيد، 2020، 338).

ويمثل حضور الآخر داخل الخطابات الأدبية من خلال التصورات التي تقدمها الذات عنه "فالتمثيل هو الذي يصنع لهذه الجماعة معادلاً لما يسميه بول ريكو الهوية السردية للجماعة أن تمثل بالمعنى المسرحي تعني أن تتقمص الدور وتتصدر المشهد وتفرض حضورك على الآخرين، وأن تمثل بالمعنى النبائي، هو أن تتحمل مسؤولية النطق بالنباية عن الآخرين" (كاظم، 2004، 16)، فألية التمثيل تمارس بوصفها ممارسة خطابية تحكمها عوامل ثقافية وفكرية تعمل على توجيه صورة الآخر وإعادة إنتاجها (كاظم، 2004، 16)، فلا يشكل الآخر عنصراً خارجياً لكونه يتحول إلى بناء فاعل في تشكيل الهوية، فعمليات التصنيف والإقصاء لا تقدم صورة عن الآخر فحسب بل تعيد تشكيل الذات ضمن تلك العلاقات وتؤلف داخلها هوية مركبة ناتجة من عناصر مختلفة في فضاء اجتماعي معقد (الوهابي، 2024، 931).

لذا فشدة انتشار الجماعات غير العربية، وتغلغلها في العصر العباسي في جل مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وصعودها لمواقع التأثير أعاد صياغة الرؤية للآخر، إذ لم يعد الآخر مرتبط بالجماعات الأعجمية أو غير العربية؛ لأنه أصبح مفهوماً نسبياً ومتغيراً بحسب موقع الانتماء والتمثل

داخل الخطاب الثقافي فحين تكون الذات في إطار الانتماء العربي يظهر الأعجمي بوصفه آخر ثقافياً ، وفي خطابات أخرى يشكل حضور العربي بثقافته آخرأً ، وهذا ما انعكس على الخطاب الشعري آنذاك ، إذ جرى تمثيل الآخر عند المتنبي في هجائه لكافور ، بقوله (المتنبي، 1983، 59\4)

سادات كل أناس من نفوسهم وسادة المسلمين الأعبد القزم
أغاية الدين أن تحفوا شواربكم يا أمة ضحكت من جهلها الأمم

ففي هذا النص جرى تمثيل الآخر ، ونقده ، بناء على اختلافه العرقي الذي لا يسمح له أن يتصدر موقع القيادة ، لينتقل الشاعر من نقده للحاكم إلى نقده للمجتمع الذي رضى بالأعجمي الوصول إلى مراكز السلطة ، ليكشف هذا النص عن طبيعة الهوية المركبة داخل هذا العصر فالشاعر أصبح بحاجة إلى تأكيد تفوقه الرمزي في ظل تراجع مركزية الهوية العربية داخل الواقع السياسي.

وفي المنحى نفسه ذكر المتنبي (المتنبي، 1983، 59\4)

وإنما الناس بالملوك وما تفلح غرب ملوكها عجم
لا أدب عندهم ولا حسب ولا عهد لهم ولا ذمم

استمر المتنبي في إظهار تفوق هويته العربية وجعلها معياراً للحكم على المجتمع ، فهذا التحول للآخر –للعجم- من التهميش إلى مواقع السلطة المركزية هو تحول سبب فساد الدولة ونظامها ، وعزز الشاعر رؤيته بتقديم مجموعة من الصفات الذميمة للآخر محاولة منه لترسيخ هذه الصورة عنهم ، لكن هذا التمثيل يعكس قلق الشاعر من التحولات التي شهدتها مجتمعه ، فاصراره على إظهار التفوق العربي لا يدل على استقرار هويته بقدر ما يكشف عن شعوره بتهديدها.

بينما قدم الشاعر البحتري قبله تمثيلاً مغايراً ، فقال (البحثري، 59\2):

فاذا ما رأيت صورة انطا كية ارتعت بين روم وفرنس
والمنايا موائل وانوشـر وان يزجي الصفوف تحت الدرفس
في اخضرار من اللباس على اصفر يختال في صبيغة ورس
وعراك الرجال بين يديه في خفوت منهم واغمضاض جرس

استحضر البحتري الآخر بوصفه نموذجاً للتأمل والأعجاب ، فتجلى الأمر في دقة الوصف التي عرض بها الشاعر اللباس والألوان وحركة الجنود ، مما يدل على اهتمامه باظهار الخصائص الحضارية للآخر بوصفهم أمة ذات تاريخ وحضارة ، فتمثيل الآخر بهذه الصورة يكشف عن وعي الشاعر المتجاوز لحدود الانتماء الضيق إلى الانفتاح على الآخر والإعجاب به.

وجرى تمثيل الآخر عنده في قوله ايضاً (البحثري، 59\2):

ذاك عندي وليست الدار داري باقتراب منها ولا الجنس جنسي
غير نعمى لاهلها عند اهلي غرسوا من ذكائها خير غرس
ايدوا ملكنا وشـدوا قواه بكلمة تحت السنور حمس
واعانوا على كتائب اريا طبطعن على النحور ودعس

ذكر الباحث في هذا النص ليست الدار داري، ولا الجيش جيشي ليجعله اعترافاً صريحاً بالاختلاف القومي والثقافي بينه وبين الآخر الذي يقدمه، وهو اختلاف لا يدعو لإقصاءه بقدر ما هو اعتراف بقوته وفضله وإسهامه في بناء الدولة الإسلامية، ليقدم بهذا نموذجاً على التداخل والتفاعل الثقافي بين المكونات العرقية المختلفة، ليكشف أن الهوية العباسية تشكلت من تفاعل مكونات متعددة أسهمت جميعها في بناء دولته.

وفي تجربة أبي نواس الشعرية نجد هناك تحولاً في بنية هذا المفهوم، إذ انتقل الآخر من الأعجمي إلى العربي المرتبط بالقيم البدوية، فراح يبت كرهه وسخريته منه ومن عاداته (رواق، 2016، 56)، فذكر (أبو نواس، 2009، 133):

لَسْتُ بِدَارٍ عَفْتُ وَغَيْرَهَا	ضَرَبَانِ مِنْ قَطْرِهَا وَحَاصِبِهَا
وَلَا لَأَيِّ الطُّوْلِ أُنْدُبُهَا	لِلذِيخِ وَالرُّقْشِ مِنْ قَرَانِبِهَا
وَلَا نُطِيلُ الْبُكَ إِذَا شَطَّتِ النَّيْ	سُوءَ وَاسْتَعْبِرْتُ لِذَاهِبِهَا
بَلْ نَحْنُ أَرْبَابُ نَاعِطٍ وَلَنَا	صَنَعَاءُ وَالْمِسْكُ مِنْ مَحَارِبِهَا

فقد حملت هذه الأبيات انزياحاً في تمثيل الآخر، إذ قابل الشاعر بين ذاته الحضارية المنفتحة وبين الآخر العربي التقليدي الذي لا يزال متمسكاً بالعادات الموروثة والأطلال، فالآخر عند أبي نواس هو ذلك الامتداد التراثي داخل الحضارة العباسية ويكشف هذا التحول عن إعادة تشكيل الهوية العباسية التي لم تعد تتشكل من ذلك الامتداد التراثي فقط وإنما عن طريق إعادة إنتاجه داخل السياق الحضاري، وهو ما يعد أساساً في تشكيل الهوية المركبة التي تبنى من التفاعل بين مختلف الأنماط الثقافية.

الخاتمة:

إن الهوية المركبة تعدّ نتاجاً لحالة التفاعل المستمر بين عناصر ثقافية واجتماعية مختلفة، تعيد معها بناء الذات بجعلها ذاتاً تتجاوز الأحادية والانغلاق وتتشكل من انتماءات مختلفة.

اتّاح مفهوم الهوية المركبة فهم طبيعة تشكل الذات في العصر العباسي، بوصفها ذاتاً ديناميكية غير ثابتة، استوعبت مختلف الثقافات وأعادت إنتاجها ضمن نسق ثقافي خاص.

مثل التهجين الثقافي سمة بارزة في العصر العباسي ترك أثره على تعددية الهوية التي انعكست آثارها على الشعر الذي لم يتشكل وفق أفق أحادي، بل انفتح على مختلف الثقافات.

إن استحضار العناصر الموروثة التي لا تنتمي للبيئة العباسية كشف عن حجم التوتر بين الانتماءات، ليكون استحضارها فعلاً واعياً لتثبيت مركزية الروح البدوية.

عكس الشعر العباسي قلق الشاعر من صعود الهامش، وهو قلق ارتبط بمحاولة الشاعر في إظهار تفوق هويته مقابل الآخر.

المصادر والمراجع

- الآداب العربية في العصر العباسي الأول، منعم عبد منعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992.
- إرادة المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990.
- أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، مكتبة ناشرون، لبنان، ط1، 1996.
- الأنا والآخر في ديوان أبي نواس، نور الهدى رواق، جامعة محمد خضير-بسكرة، الجزائر، 2016.

- الأنا والآخر في رواية مروان, ابن يحيى محمد بن سفيان واسماء رزايقة وأميرة شتيوي, كلية الآداب واللغات, قسم اللغة والأدب العربي, الجزائر, 2022.
- تحولات مفهوم الهوية من الذاتي إلى المركب, عبد الكبير الوهابي, مجلة المعرفة, جامعة ابن زهر, المغرب, العدد 12, 2024.
- التعريفات, الجرجاني, تحقيق نصر الدين تونسي, القاهرة, ط1, 2007.
- التعليقات, الفارابي, دائرة المعارف العثمانية, بحيرة, دت.
- تكوين العقل العربي, محمد عابد الجابري, مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, ط10, 2009.
- تمثيلات الآخر في صورة السود في المتخيل العربي الوسيط, نادر كاظم, وزارة الإعلام والثقافة والتراث الوطني, البحرين .
- حول الهوية الثقافية, ستيوارت هول, ترجمة بول طبر, مجلة إضافات, العدد الثاني, 2008.
- ديوان ابن الرومي, شرح احمد حسن بسج, دار الكتب العلمية, بيروت- لبنان, ط2, 2002.
- ديوان أبي تمام الطائي, تحقيق محي الدين الخياط, المعارف العمومية, القاهرة, دت.
- ديوان أبي نواس, تحقيق محمد أنيس مهرا, دار مهارات للعلوم, سورية, ط1, 2009.
- ديوان البحري, ضبط وتصحيح عبد الرحمن افندي البرقوقي, مطبعة هندية بالموسكي, مصر, ط1, 1921.
- ديوان بشار بن برد, شرحه وعلق عليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور, وزارة الثقافة, الجزائر, 2007.
- السلطة والهامش استراتيجيات النقد الثقافي في مقاربة المتخيل الأدبي, محمود خليف خضير الحياي, دار الحامد, عمان, ط1, 2016.
- الشعر في العصر العباسي الأول, غازي طليمات وعرفان الأشقر, دار قنديل, دبي, ط1, 2018.
- صورة الآخر عند الشعراء السود في العصر الجاهلي والعصر الإسلامي, عهد حسين جبر وبلسم باسم شنان, مجلة مركز دراسات الكوفة, العدد 52, 2019.
- العين, الفراهيدي, تحقيق عبد الحميد الهنداوي, دار الكتب العلمية, بيروت-لبنان, 2003.
- في التمييز المفهومي السياقي بين الهوية المركبة عند إدغار موران والهوية السردية عند بول ريكو- مقاربة انثربولوجية, زهير الخوليدي, موقع الحوار المتمدن, 2026
- <https://www>ahewar.org\debat\show.art.asp?aid=901874>
- الكليات, أبو البقاء الكوفي, تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري, مؤسسة الرسالة, بيروت, 1988.
- لسان العرب, ابن منظور, دار صادر, بيروت, ط1, 1997.
- لماذا عادت الهويات لتتصدر عالم اليوم, رشيد الحاج صالح, مجلة تبين, قطر, العدد 41, 2022.
- مركزية الهامش وهامشية المركز في القصيدة العباسية- بائية الرومي نموذجاً, فريد عوف, مجلة إشكالات في اللغة والأدب, الجزائر, العدد 1, 2023.
- المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية, عبد المنعم الجفني, مكتبة مدبولي, القاهرة-مصر, ط3, 2000.
- معجم اللغة العربية المعاصرة, احمد مختار عمر, عالم الكتب, القاهرة, ط1, 2008.
- معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع -مفاتيح اصطلاحية جديدة, طوني بينيت وآخرون, ترجمة سعيد الغانمي, بيروت, ط1, 2010.
- مقال عن المنهج, رينية ديكارت, ترجمة محمود محمد الخضير, تقديم مصطفى حلمي, الهيئة المصرية العامة للكتاب, مصر, 1985.
- مقدمة ابن خلدون, ابن خلدون, تحقيق عبد الله محمد الدرويش, دار يعرب, دمشق, ط1, 2004.
- المقدمة الطللية في العصر العباسي ودلالة الاغتراب, بوعلام بوناصر, مجلة الواحات للبحوث والدراسات, جامعة غرداية, الجزائر, العدد 17, 2012.
- المنجد في اللغة والأدب, لويس معلوف, دار المشرق, بيروت-لبنان, ط34, 2008.
- موسوعة العلوم الاجتماعية, ميشيل مان, ترجمة عادل مختار الهواري وسعد عبد العزيز خضلوح, دار المعرفة الجامعية, الاسكندرية, 1999.
- موقع الثقافة, هومي.ك. بابا, ترجمة ثائر ديب, المجلس الأعلى للثقافة, القاهرة, ط1, 2004.

- نهاية التاريخ والإنسان الأخير، فرانسيس فوكوياما، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، 1993.
- الهجنة الثقافية وسؤال تجديد الثقافة المحلية في عصر العولمة، ليندة عزازة، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، الجزائر، العدد 26، 2018.
- الهوية، حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012.
- الهوية البشرية والنقد الثقافي عند إدغار موران، بلخضر وحيد، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، وهران، العدد 3، 2020.
- الهوية المركبة وتأثير العولمة والليبرالية والتكنولوجية فيها، نمر فريحة، مجلة المشراق الرقمية، لبنان، 2023.
- وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق احسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.