المجلد(22)، العدد(2)،2026م.
ISSN :2520-7180| Online ISSN: 3005-2483.

المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها

JJALL

تطويع المقول لإرادة القول، شعر الدعوة العباسية السياسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري أنموذجًا

محمود سليم محمد هياجنه*

hayaj64@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2026/1/4 **تاريخ القبول: 2026/4/23**

الملخّص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة تحليلية لشعر بعض شعراء الدولة العباسية، مع التركيز على العلاقة المعقدة بين الشعر والسلطة، وتحديد الطريقة التي تم بها استخدام الشعر بوصفها أداة دعوية وسياسية، وتكمن الفكرة الرئيسة للدراسة في فهم كيف تم استغلال الشعر لتطويع النصوص المقدسة والتاريخية، وإضفاء هالة قدسية على سلطة الخلفاء العباسيين وتبرير حكمهم.

تسعى الدراسة إلى تحليل النسيج الشعري لأعمال هؤلاء الشعراء، وفهم الأبعاد التي أضافتها هذه الأعمال إلى فهمنا لأيديولوجية السلطة، وكيف تم توظيفها في شعرهم؟ كما تُظهر الدراسة أن شعر هؤلاء الشعراء لم يكن مجرد تعبير عن مشاعر فردية، بل كان يُفرض من الخارج، ويعكس هيمنة السلطة في المجتمع.

يستكشف البحث كيف أصبح تطويع المقول لإرادة القول سمة بارزة في شعر الشعراء العباسيين، مما أدى إلى إنتاج نصوص مشبعة بأيديولوجيا السلطة، كما يحلل تأثير السلطة على إبداع الشعراء، وكيف أثرت على ذاتيتهم ووجهات نظرهم، بالإضافة إلى ذلك، يسلط البحث الضوء على التفاعلات المعقدة بين الشعر والسلطات المتنوعة التي أثرت عليه –النصوص المقدسة، والخطاب العام، والسلطة السياسية– وكيف أثرت هذه التفاعلات على الخطاب الشعري؟

وما يمكن استخلاصه من نتائج أنّ شعر هؤلاء الشعراء قد تحوّل إلى أداة سياسية قوية، كما تم استخدام الشعر لتطويع النصوص المقدسة وتبرير سلطة الخلفاء، مما أثر بشكل كبير على الإبداع الشعري والتفاعلات مع السلطات المختلفة.

الكلمات المفتاحية: تطويع المقول، إرادة القول، شعر، الدعوة العباسية، السياسي.

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة جدارا، الأردن.

© حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤته، الكرك، الأردن.

Volume (22), Number(2), 2026.
ISSN :2520-7180| Online ISSN: 3005-2483.

Jordanian Journal of Arabic Language and Literature JJALL

The Political Poetry of the Abbasid Movement up to the End of the 4th Century AH as a Model: Adapting the Spoken Word to the "Will" of the Speaker

Mahmoud Saleem Hayajneh*
hayaj64@gmail.com

Received: 4 /1/2026 **Accepted: 23 /4/2026**

Abstract:

This research intends to analyse the poets of the Abbasid court, focusing on the complex relationship between poetry and power. It attempts to identify how the Abbasids used poetry as a persuasive and political tool to understand poetic manipulation of sacred and historical texts, thereby bestowing a sacred aura on the Abbasid Caliphs' rule and justifying their authority.

The study seeks to analyze the poetic fabric of these works to know the dimensions of the acceptance of ideology and its manipulation in their poetry. It exhibits that this poetry was not merely an expression of individual feelings, but was imposed from outside, reflecting the dominance of power within society.

The research explores how expressing will as intent became a prominent feature in the Abbasid poets, which leads to the production of texts saturated with the ideology of power. It also analyzes the effect of power on the poetic creativity of Abbasid identities and perspectives. Furthermore, the analysis sheds light on the complex interactions between poetry and the diversity of powers that influenced sacred texts, public discourse, and political power, shaping poetic discourse.

The study used the descriptive analytical method to explore the essence of literature, analysing them into cultural and historical context to bridge the gap in literature on this topic through a deep analysis of Abbasid poetry. This is to provide new meanings for the connection between poetry and power.

The results showed that the poetry of Abbasid court poets transformed into a powerful political tool, used to manipulate sacred texts and justify the authority of the caliphs, significantly affecting their creative output and interactions with various powers.

Keywords: Adapting the saying, the will to say, poetry, Abbasid movement, political.

* Department of Arabic Language, Jadara University, Jordan.

© Copyright reserved for Mutah University, Karak, Jordan.

Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, Volume (22), Number(2), 2026.
DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

المقدمة:

يمثل العصر العباسي فترة غنية ثقافيًا وتاريخيًا، يستهوي الباحثين لاستخراج كنوزه، ولهذا يركز هذا البحث على دراسة جانب من جوانب كنوزه، وهو شعر الدعوة العباسية السياسي، مع محاولة فهم مدى قدرة الشعراء على التعبير بحرية عن آرائهم، أم أنّهم كانوا يعيشون تحت هيمنة السلطة ويخدمون خطابها، وتتناول الدراسة قضية تطويع النصوص الشعرية لتلبية إرادة السلطة، مما يبرز هيمنة الأيديولوجيا على الأدب في هذا العصر.

لقد تأثر الشعر العباسي بعدد من السلطات المتنوعة، بما في ذلك سلطة النصوص المقدسة وسلطة الخطاب العام والسلطة السياسية؛ لذا يتطلب فهم الخطاب الشعري العباسي وتحليل بنيته الداخلية ودلالاته ومفاهيمه، للربط بين النص والمجتمع الذي نشأ فيه، مما يسهم في استنتاج معاني جديدة حول العلاقة بين الشعر والسلطة.

لقد كان للسلطة دور بارز في تشكيل العقل العباسي، بشكل مباشر وغير مباشر، في مجالات الدين والعقيدة والسياسة والفكر والاجتماع، وتفاعل تأثير السلطة مع التاريخ، مما أدى إلى خلق عقلٍ خاضعٍ لكليهما؛ حيث تكوّن عقل يتسم بالخضوع شبه الكامل للحكومة وتاريخ السلطة، بالإضافة إلى خضوع شبه كلي للتراث الماضي، وهذا الخضوع أثّر على العقيدة والفكر والسياسة والاقتصاد، إلى جانب اللغة والفن والجمال، مما جعل تلك التفاعلات تلعب دورًا حاسمًا في تشكيل الهُوية الثقافية للمجتمع العباسي[1].

وإذا كان ثمة سلطة للنص؛ فهي من خلال عباءة السلطان وصولجان سلطته، الذي هَيْمَنَ على خلق أدوات إجرائية ملزمة لتطويع المقول لإرادة قوله، ليتسنى له مشروعية وجوده، ومن هنا كان النص "فرس الرهان في تحقيق الاستقرار المطلوب فكريًا وسياسيًا، وكان لا بُدّ للخطاب الذي سينهض بهذه المهمة أن يجيد توظيف المقدس، ومقوماته في الذاكرة الجمعية؛ لينجح في فرض منظومة فكرية معينة، تعبر عن أيدولوجية الطبقة الحاكمة، ومصالحها السياسية والاقتصادية"[2]، مما أصاب الكتابة المعارضة بالهوان والموات، وأصبحت هامشية تعيش خارج الثقافة السائدة؛ إذ "ظلت الثقافة السائدة ثقافة الداخل، وظل الخارجي خارجيا هامشيا مطموسًا طمسًا يكاد يكون كليا"[3] .

---

[1] ياسين، عبد الجواد، *السلطة في الاسلام*، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء،2000، ص8.

[2] الوريمي، ناجية، *في الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمش*، في الفكر الإسلامي القديم، د.ط، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، بيروت،2004، ص 211–212.

[3] أبو ديب، كمال، "الحداثة والسلطة والنص"، *مجلة فصول*، 1984، مج4، عدد3، ص 41.

شـــهد الحكم العباســـي نزاعات وتحولات قوية في جميع مجالات الحياة، مما أثّر على الخطاب الديني والشـعري الذي تداخل مع هذه الصـراعات، وقدّم الشـعراء خلال تلك الحِقْبة نصـوصًـا تعكس أيديولوجيات متباينة، حيث أصبح الشعر مكونًا مهمًا من مكونات الحياة السياسية والاجتماعية.

انطلاقًا من ذلك، تُثارُ أسئلة حول علاقة الشعراء العباسيين بالسلطة: ما مدى تناغمهم معها؟ وهل كان الشعر تعبيرًا عن خصوصية الذات أم خاضعًا لسلطة الحكم؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، يجب إجراء قراءة تحليلية لشعراء السلطة؛ إذ إنّ شعرهم يمثل توثيقًا لتلك الحقبة، ويشكل إطارًا مرجعيًا لفهم مضامين الخطاب لديهم.

منهجية الدراسة:

وجد الباحث في المنهج الوصـفي التحليلي نافذة على اسـتجلاء مكنونات هذه الظاهرة، واسـتكناه جواهر أدبيتها.

هدف الدراسة:

تسليط الضوء على قضية "تطويع المقول لإرادة القول في شعر شعراء السلطة العباسية"، وذلك بسبب قلة الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع، حيث يجد الباحث عادةً مجرد إشارات متفرقة في كتب الأدب تتعلق بمآثر الشاعر وتوجهاته الحزبية، ومن هنا، تهدف الدراسة إلى استكشاف الشعر السياسي وتأثير السلطة على ذاتية الشاعر وإبداعه.

أسئلة الدراسة:

تتعين أسئلة الدراسة في مجموعة من الأسئلة، أهمها: هل تمظهر النص الشعري لشعراء السلطة العباسية في الفضاء الحيوي للأدب؟ وهل عبّر عن خصوصية الذات؟

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في خصوصية الشعر المتعلق بالسلطة العباسية، حيث يتطلب فحصه جهدًا واسعًا لفهم مرجعياته التاريخية والدينية والثقافية والفكرية، كما يحتاج الباحث إلى دراسة نظرية الخلافة العباسية من خلال خُطبهم وخطابهم السياسي والديني، مما يستدعي قراءة هذا الشعر ضمن السياق الثقافي الذي نشأ فيه.

أدبيات الدراسة:

استعانت الدراسة بالمصادر والدراسات المثبتة في صفحة المصادر والمراجع، وأما الدراسات السابقة، فالباحث لم يجد من طرق هذا الموضوع من قبل حسب علمه.

تحديد المصطلح (تطويع المقول لإرادة القول): مصطلح يشير إلى عملية منظمة وموجهة لتحويل المعاني والمفاهيم الشائعة، وذلك بهدف جعلها تتوافق مع أيديولوجية معينة أو مصالح سلطة معينة. وبعبارة أخرى، هي محاولة لتشكيل الطريقة التي يفكر بها الناس ويشعرون بها، ومن ثم التأثير في سلوكهم وقراراتهم. ويتم ذلك من خلال: السيطرة على اللغة وتحديد المفاهيم، وتغيير الإطار المفاهيمي، وإعادة صياغة التاريخ، وتوجيه وسائل الإعلام، واستخدام الخطاب.

إرادة القول في سياق التطويع: يشير إلى الرغبة في السيطرة على اللغة والمعنى، وإلى القدرة على إعلان ما هو موجود أو ليس موجودًا، في سياق تطويع المقول، فإن "إرادة القول" يمكن أن تتحول إلى أداة تستخدمها السلطة لتكريس هيمنتها، وليس لتحقيق الحرية والتعبير عن الذات، وعندما تسعى السلطة إلى السيطرة على اللغة لفرض أيديولوجيتها، فإنّها تفقد معناها الحقيقي وتصبح أداة للقمع، وباختصار، فإنّ تطويع المقول عملية قوية يمكن أن تستخدمها السلطة للسيطرة على عقول الناس وتشكيل واقعهم.

الشعر السياسي:

المُطّلِعُ على عصر الحكم العباسي يجد أنّه قد " شهد صراعًا سياسيًا على السلطة من عدة أطراف، فشهد صراعًا بين العباسيين والأمويين، ثم صراعًا بين العباسيين والعلويين، ثم صراعًا بين العباسيين وفلول الخوارج، كما شهد أخيرًا بين العباسيين والموالي"[1]، مما أثار جدلًا واسعًا جعل الأحزاب المتصارعة تعتمد أمام الرأي العام نظريات محددة في الخلافة لخدمة دعواها، وخاضت في إثر ذلك عراكًا مريرًا، وكل منها يسقط الأدلة النصية والتاريخية في سبيل ترسيخ أيديولوجيتها السياسية، سعيا للتغلب في إثبات الأحقية والشرعية، ومن ثمة إذاعة ذلك بين الناس، "وفي هذا الصدد، لا بد من استقطاب الشعراء، كي يوصلوا تلك الآراء وما يتصل بها من أمور سياسية إلى عامة الناس، فقد كان الشعر في تلك الحقبة يكرس حضورًا دعائيًا في أغلب الأحيان فضلًا عن تأثيره في المتلقي"[2].

[1] شحادة، إبراهيم، *شعر الصراع السياسي في القرن الثاني الهجري*، شركة كاظمة، الكويت،1984، ص7-8.

[2] المصدر نفسه، ص217.

في العصر العباسي، لعب الشعراء دورًا مهمًا في دعم السلطة السياسية وتقديم الشرعية للأحزاب المختلفة، وانحاز بعضهم لبني العباس وناصر شرعيتهم، بينما انضم آخرون للعلويين أو الخوارج، مما يعكس تنوع الآراء السياسية، كما احتل الشعراء مكانة بارزة في بلاط السلطة والمجتمع، وشاركوا في السجالات السياسية، وكان خطابهم الشعري يتكيف مع الأحداث والصراعات، مما يدل على تفاعلهم مع الواقع السياسي ودورهم في تشكيله.

يسلط الباحث الضوء على العلاقة المعقدة بين الشعراء والسلطة العباسية، مسلطًا الأضواء على طبيعة هذه العلاقة ومدى تبادل التأثير بين الطرفين، كما يستجوب الباحث ما إذا كانت العلاقة متعددة الاتجاهات؟ حيث تؤثر السلطة في الشعراء والعكس صحيح، أم أنّها تقتصر على تأثير السلطة فقط؟ مما يثير تساؤلات حول استقلالية الشاعر، كذلك، يتساءل الباحث عمّا إذا كان الشعراء قد اعتمدوا على مرجعياتهم بشكل دقيق؟ أم أنهم أعادوا صياغة النصوص التاريخية لتلبية رغبات السلطة؟ من خلال هذه الرؤية، تسعى الدراسة لاستكشاف مضامين شعر هؤلاء الشعراء، وما يتضمنه من مشاعر وصراعات داخلية، مما يساهم في فهم أعمق لتفاعلهم مع الوضع السياسي آنذاك.

شعر شعراء السلطة العباسية:

تشكل السلطة وبالأخص الخلافة العباسية، قطب جذب قوي للعديد من الشعراء الذين يبحثون عن الحضور والشهرة، ولقد لعبت الخلافة دورًا طاغيًا في استقطابهم، وأَسَرَتْ قلوبَهم وألسنتَهم، مما أدى إلى تزايد وفود الشعراء على بلاطها، معبرين عن خضوعهم وولائهم، وجاء الشعراء ليعلنوا تأييدهم ودعمهم للسلطة الجديدة، مُجسّدين شرعيتها ومباركين إياها، بينما كانوا يرفضون بشكل صارم السلطة الأموية السابقة.

ولم يقتصر هذا على الشعراء المتعاونين مع السلطة، بل شمل أيضًا أولئك الذين يخافون من جبروت الحكم والذين ينتمون لأحزاب مُعادية؛ ولهذا نجد أنّ العلاقة بين الشعراء والخلافة العباسية كانت مُعقدة، تشمل الولاء والمناوءة في سياق سياسي متشابك.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

على نحو ما كان من شاعر العلويين السيد الحِمْيري (ت: 173 هـــ/704م)، الذي يقول في أبي العباس السفاح:

دُونَكمُوها يا بني هاشمٍ فجدِّدوا مِنْ عَهْدِها الدّارِسا
دونكموها فالْبسوا تاجَها لا تَعْدَمُوا مِنكم لهُ لابِسا
لو خُيِّرَ المِنبرُ فُرسانَه ما اخْتارَ إلا منْكم فارِسا
قدْ ساسَها قبلَكمْ ساسة لم يتركوا رطْبا ولا يابِسا
ولستُ مِنْ أنْ تملِكوها إلى مَهْبِطِ عيسى فيكم آيسا[1].

يستند الشاعر إلى النظرية العباسية في الحكم لتوجيه شعره، حيث تتداخل الدلالة اللغوية والتراكيب الأسلوبية مع التاريخ لخدمة المشروع العباسي، وتُظهر لوحتا المدح والفخر كيف ينظر الشاعر إلى ما هو كائن وما يجب أن يكون، كما يبرز ذكر القبيلة، مثل آل هاشم، وعلاقتهم بالعهد القديم والنبوّة، ليؤكد أنّ من حكم قبلهم لم يكن لديه الحق في الحكم، مُشددًا على استمرارية ملكهم حتى يوم القيامة، وبهذا، يربط الشاعر النبوة بالملكية، مؤكدًا أنّ العباسيين هم الأحق بوراثتها.

فالأبيات الشعرية تُظهِرُ تحولًا قويًا في استخدام الشعر بوصفها أداة سياسية، حيث يعتمد الشاعر على النظرية العباسية في الحكم لتوجيه شعره، والملحوظ فيها تداخل الدلالة اللغوية والتراكيب الأسلوبية مع التاريخ، خدمةً لمشروع العباسيين، ويظهر ذلك في لوحتي المدح والفخر، وكيف ينظر الشاعر إلى ما هو كائن وما يجب أن يكون، كما يبرز ذكر القبيلة، مثل آل هاشم، وعلاقتهم بالعهد القديم والنبوة، ليؤكد أن من حكم قبلهم لم يكن لديه الحق في الحكم، كما يُشدد الشاعر على استمرارية ملكهم حتى يوم القيامة، ويربط النبوة بالملكية، مؤكدًا أن العباسيين هم الأحق بوراثتها، وبهذا، يعمل البيت الشعري كآلية لتطويع المقول لإرادة القول، من خلال بناء سردية قوية ومُقنعة تُرسخ سلطة الخلفاء.

فالشاعر يدور في فلك السياسة العباسية أو يصدح بذلك على الأقل، وما قاله في المنصور يؤكد ذلك، حيث يقول:

إنّ الإلهَ الذي لا شيءَ يُشْبِهُهُ أعْطاكُم المُلْكَ للدُّنيا وللدّينِ
أعْطاكُم اللهُ مُلْكًا لا زوالَ لهُ حتى يُقادُ إليْكُم صاحِبُ الصّينِ
وصاحبُ الهِنْد مأخُوذًا بِرِمّتِهِ وصاحِبُ التُّرْكِ مَحْبوسًا على هُونِ[2] .

[1] الحميري، *ديوان السيد الحميري*، تحقيق شاكر هادي شكر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت،1970، ص258–259.
[2] الحميري، *ديوان السيد الحميري*، ص444.

وهكذا فالشاعر يصدح على نحو صائت بأنّ الخلافة في بني العباس حق شرعي، وهبة من الله لهم، وهي –أيضًـــا– مُلْكٌ دنيوي وديني في آن، بمعنى أنّهم أوصـــياء على الدنيا والدين؛ ولهذا يتمنى لهذا المُلك البقاء حتى ينقاد لهم أهل الارض جميعا.

يتناول الوضـع السائد في الشـعر العباسـي كيف أنّ خطاب السلطة الحاكمة يحمل طابعًا مسكونيًا ويكون موجهًا أيديولوجيًا، مما أدى إلى تغييب العديد من الأسئلة المهمة. فقد سـاهمت السـلطة في تحريم بعض تلك الأسـئلة، خاصـة تلك المتعلقة بفهم طبيعة الخطاب الإلهي ودلالاته، مما أثّر سـلبًا على حرية التعبير الفكري والشعري في تلك الفترة.

في السـياق العباسـي، يُعد الشـاعر عُنصـرًا أساسـيًا في تعزيز السـلطة السـياسـية من خلال خطاب يعكس القيم الأيديولوجية للحكم، وكان الشـاعر واعيًا بالمعايير التي تمنح الشـرعية للسـلطة، مما دفعه لاسـتخدام لغة تؤكد على الحق الإلهي الذي يقوم عليه الحكم العباسي.

وهذا ما نجده في خُطَب الخليفة "أبو جعفر المنصـــور" الذي يؤكد غالبًا أنّه منتخبٌ من الله، مما يمنحهم مشروعية سياسية ودينية؛ ولهذا تمثل القصـائد المدحية أدوات مهمة لتعزيز صـورة الخليفة وخلق دعم شـعبي، مما يساهم في توحيد الأمة تحت قيادة شرعية واحدة، فهو يقول: "أيها الناس، إنّما أنا سلطان الله في الأرض، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلا، إن شـاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وقسـم أرزاقكم، وإن شـاء أن يقفلني أقفلني عليها"[1]، وثانيها قرابتهم من رسول الله، ومن ثم حقهم في وراثة الخلافة.

تتجلى هيمنة السـلطة في الأبيات السـابقة، حيث تشـكل السـلطة أحد العوامل الرئيسـة لبنية الشـعر، مما يعكس معايير الدعوة العباسـية ومصـالحها السـياسـية والدينية، وتبرز الأيديولوجية العباسـية في كلّ جوانب الشعر، حيث يرتبط الشعر بالسلطة ويكون أداة لتعزيزها، وتسعى السلطة إلى حماية الشعر من خلال المال وتقرّب الشعراء، بينما تقمعُ الشعر الذي لا يتماشى مع أيديولوجيتها، مما يؤدّي إلى ارتهان الشاعر أيديولوجيًا كجزء من بنية تخارجية تمامًا.

فالسلطة، كما يوضحها خطاب الخليفة "أبو جعفر المنصور"، ليست مجرد حكم، بل هي "قفل" إلهي يمنح العباسيين سلطة حصرية، ويُستخدم الشعر هنا بوصفها أداة لترسيخ هذا "القفل" في أذهان الناس، وإظهارهم كأوصياء على الدين والدنيا، بالإضافة إلى ذلك، فإن تقمص الشاعر دورًا داعيًا، يتمحور حول تبرير السلطة من خلال نســبها إلى الله، وربطها بالخلافة النبوية، مما يشــكل إطارًا فكريًا وثقافيًا متكاملًا يدعم المشــروع

[1] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ج4، ص 99.

العباسي، وهذا يعني أن الشاعر لم يكن مجرد متذوقًا للغة، بل كان أداةً في يد السلطة، مُشكلًا بذلك علاقة تداخل بين الفن والسلطة، تعكس الآليات الفكرية والفنية التي كان يعتمد عليها النظام العباسي في ترسيخ سلطته.

ولعل ما كان من أبي نخيْلة الراجز (ت: 145هـ/762م) عندما دخل على أبي العباس السفاح، يوضح لنا ذلك بشكل جليّ، حينما استأذنه أبو نُخيْلة بالإنشاد فقال له السفاح: لا حاجة لنا بشعرك، إنّما تنشدنا فضلات بني مروان، فيقول أبو نخيْلة على الفور:

كُنّا أُناسًا نرهبُ الأمْلاكا إنْ ركِبوا الأعناقَ والأوْراكا
قدْ ارتَجَيْنا زمَنا أباكا ثمّ ارتجيْنا بعدَهُ أخاكا
ثمّ ارتجيْنا بعدَهُ إيّاكا فكانَ ما قلتُ لمنْ سِواكا
زورًا فقدْ كفّر هذا ذاكا[1].

والأرجوزة كما هو باد تمثل لنا صورة حقيقية عن طبائع الشعراء وتلونهم تلونًا حرباويًا حسب الرغبة والرهبة من السلطة، فالسلطة بكل مقوماتها السلطوية حاضرة في ذهن الشاعر ومهيمنة على وعيه.

ولعل هذا ما جعل داوود سلوم يصف الشاعر الإسلامي بشاعر السلطة، وبالأديب الرسمي، إذ يقول: "إنّ السلطة الإسلامية لم تساعد الشاعر في العهدين الأموي والعباسي على أن يكون صادقًا في شعره وشعوره، في التعبير عن خلجات نفسه، وإنّما كانت هذه السلطة على العكس تحاول الضغط عليه وتحمله السير في ركابها، وهذا ما أدى إلى خلق الأديب الرسمي الذي أساء إلى سمعة الأدب وأبعده عن مشاعر الشعب، وكان نتاج الأديب الرسمي نتاجًا يخلو من الإحساس والشعور الإنساني الذي يكون في الأدب الجيد"[2].

ولعل ما يعبر عن تموضع الشاعر لتبعية الأيديولوجية العباسية قول سُديْف يوم دخل على مجلس العباس السفاح وقد جلس بنو أمية حوله فأنشد يقول:

أصبحَ المُلْكُ ثابت الأساسِ بالبهاليلِ من بني العباسِ
بالصدورِ المقدمين قديما والرؤوس القماقم الرؤاس
يا أمير المطهرين من الذم ويا رأس مُنتهى كلِّ رأس
أنتَ مهديٌّ هاشمٌ وهُداها كم أنْس رَجوْك بعْد إياسِ

[1] الأصفهاني، أبو الفرج، *الأغاني*، تحقيق: عبد الكريم العزباوي وعبد العزيز مطر، د.ط، مؤسسة جمال، بيروت،1900، ج18، ص334.

[2] سلوم، داوود، *الشاعر الإسلامي تحت سلطة الخلافة*، عالم الكتب،1985، بيروت، ص6.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

لا تقيلين عبدَ شمْس عثارا واقْطَعْنْ كلَّ رِقْلةٍ وفِراس
أنزلوها بحيثُ أنزلها اللهُ بدارِ الهوان والإتعاس
خَوْفُهم أظْهرَ التودُّدَ منهم وبهم منكُم كحزِّ المواسي
أقصِهم أيها الخليفةُ واحسمْ عنك بالسيف شأفة الأرْجاس
واذكُرَنْ مَصْرعَ الحسين وزيدٍ وقتيل بجانب المِهْراس
والإمامَ الذي بحرّانَ أسى رهْنَ قبرٍ في غُرْبة وتناسي
فلقدْ ساءني وساء سوائي قربُهم من نمارقَ وكَراسي[1]

فتغير لون أبي العباس وأخذته رَعْدة، فالتفت بعض ولد سليمان بن عبد الملك إلى رجل منهم وكان إلى جنبه فقال: قتلنا والله العبد، ثم أقبل أبو العباس عليهم فقال: يا بني الفواعل، أرى قتلاكم من أهلي قد سلفوا وأنتم أحياء تتلذون في الدنيا، ...، ثم كتب السفاح إلى عماله في النواحي بقتل بني أمية[2].

إنّ الشعر في هذه الحال اندمج في وظيفة الحكم، والمنطوقات التي يحتويها ناتجة من زراعة نص السلطة لخدمة السلطان؛ وبهذا، فإنّ العلاقة القائمة بين الشاعر والسلطة هي التي تُعيّن للشاعر طبيعة إبداعه، لقد أنيطت للشاعر مهام سيطرت على إنتاجه، حتى غدا نصه في دائرة نظام الإيمان بأيديولوجية السلطة التي زرعها في وعي المجتمع العباسي، ويتموضع في حدودٍ صارمةٍ تفرضها نصوص السلطة الحاكمة؛ وبهذا "تغدو السلطة المبدعة عدمًا"[3]، لأنّ قيودًا سلطوية مارست حضورها وهيمنتها لإطفاء مصابيح مهنة الشاعر إن جاز التعبير، إذ فرضت شروطًا وحددت قيودًا، وأملت حقلًا له متطلباته، وفرضت مساحة حدّت من حرية الشاعر فلم يعد يتحرك إلا فيها ومن خلالها، "حتى أصبح الحدس الشعري فكرة آمرة بفعل"[4].

ولعل سُدَيْفا بمنجزه السالف الذكر بوق عباسي يصدح بما يكرسه خطاب السفاح، حينما قال في خطبته: "أنا السفاح المبيح، والثائر المبير"[5]، فضلًا عن أنّ منجزه يكرس الصراع السياسي الضخم بين العباسيين والأمويين، والذي تجلى بتمظهرات الأحقاد من الساسة العباسيين على الأمويين، مما أدى إلى تلك الأعمال الدموية.

---

[1] الأصفهاني، أبو الفرج، *الأغاني*، ج4، ص 345.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص 345.

[3] ابن الشيخ، جمال الدين، *الشعرية العربية*، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،1996، ص48.

[4] المصدر نفسه، ص48

[5] الطبري، محمد بن جرير، *تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك*، ط2، دار التراث العربي، بيروت،1387هـ، ج4، ص347.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

وإذا ما أرجعنا البصر كرة أخرى لمنجز سُدَيْف الشعري السالف الذكر، وحاولنا استجلاء الخطابات الثانوية فيه، نجدنا أمام منطوقات مكرسة لخدمة السلطان أولًا، وتكشف عن الضغائن الدفينة في صدور العباسيين على بني أمية ثانيًا.

يعزف سدَيْفا على أوتار نغم العباسيين ويعبر عن مشاعرهم العميقة، حيث يجسد في أشعاره الصراع السياسي وحنق العباسيين تجاه الأمويين، ويسعى إلى إثارة الأحقاد والخلافات التي خلّفها مقتل شخصيات بارزة مثل: الحسين وزيد، مُشددًا على أنّ اعتذارات الأمويين ما هي إلا تعبير عن الخوف، وأنّ البغض والكراهية متأصلان في نفوسهم.

كما يستحضر سُديْفا مآسي آل هاشم بسبب جبروت الأمويين، مُحذرًا من أنّ الاعتذارات ليست سوى توريط للإيقاع بالعباسيين عند حصول الفرصة، وعلى الرغم من انتمائه للأيدلوجية العباسية، يبدو أنّ الشاعر يتبنى مواقف متغيرة حسب السياق، متقمصًا الأيديولوجيات التي تخدم مصالحه الشخصية؛ لذا، فإنّ شعره قد يُعدُّ مرآة للسلطة أو تعبيرًا عن نظرية السلطة بحسب الموقف الذي يتخذه.

دالت سلطتهم لبني العباس، ومن ثمة نراه ينقلب رأسًا على عقب إبان احتدام العِراك بين العلويين والعباسيين، وبخاصة عندما اشتعل أُوار ثورة محمد النفس الزكية وأخيه ابراهيم.

فنجده يقفُ إلى جانب الثورة التي تهدد أبا جعفر المنصور، وتنذر بقيام دولة حَسَنية، على حد تعبيره[1]، إذ يقول:

أسْرَفْتَ في قتلِ الرعيّة ظالِمًا ... فاكْفُفْ يديْكَ أضَلّها مَهدِيُّها
فالتَأتِيَنّك غارةٌ حَسَنيّةٌ ... جرّارةٌ يقتادُها حَسَنيُّها
حتّى يُصبّحَ قريةً كُوفيةً ... لما تَغطْرسَ ظالمًا حَرميُّها[2] .

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يلِحُّ على "النفس الزكية" مُحرّضًا على الثورة، ويعِدُه بالوقوف إلى جانبه، ومن ثمة يتعرض للمنصور بشكل صريح، إذ يقول:

إنّا لنأْمَلُ أنْ ترتدَّ أُلْفَتُنا ... بَعْد التباغُدِ والشّحْناءِ والأمْنِ
وتنْقَضي دَوْلةُ أحْكامٍ قادَتُها ... فيها كأحْكامِ قومٍ عابدي وَثَنِ
فانهضْ ببيعتِكم ننهضْ بطاعتِنا ... إنّ الخلافةَ فيكمْ يا بني حسنِ
لا عَزَّ رُكْنُ نزارٍ عندَ نائبِهِ ... إنْ أسْلَموك ولا رُكنٌ لذي يَمَنِ

[1] شحادة، إبراهيم، *شعر الصراع السياسي في القرن الثاني الهجري*، شركة كاظمة، الكويت،1984، ص317.

[2] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت،1983، ج3، ص29.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

ألسْتَ أكرمَهم يومًا إذا انْتَسبوا عُودًا وأنقاهُم ثوبًا مِنَ الدَّرَنِ
وأعْـظَمِ الناسِ عندَ اللهِ منزِلةً وأبْعَدَ الناسِ مِنْ عَجْزٍ أفِنِ[1].

"وما أن تفشـل ثورة محمد النفس الزكية ويقضـى عليها حتى يلتحق سُـدَيْف بأخيه ابراهيم بن عبد الله في البصرة ويحرضه على مواصلة النضال وقتال العباسيين، ويذكره بما كان من شأن العباسيين يوم سيروا أهلهم مقيدين إلى العراق"[2]، إذ يقول:

أيـــهٍ أبـــا اسْحـقَ مليتهـا في صِحةٍّ منكَ وعُمْرٍ طويلِ
اذكرْ هداكَ اللهُ زُحَلَ الأولى سِيرَ بهمْ في مَصمّتاتِ الكُبولِ[3].

ولكن الأمر لم يأت على ما علل عليه أمله، بل ذهبت أمانيه أدراج الرياح، إذ لم يفلح الحَسَـــنيون في إسقاط الحكم العباسي، فيهرب سُديْف، ويكتب إلى المنصور قائلًا:

أيُّها المنصورُ يا خيرَ العَرَبِ خيــرَ مَـنْ يُنَمّيهِ عبـدُ المُطّلبِ
أنـــا مـــولاكَ وراجٍ عفوكُمُ فاعْفُ عنّي اليومَ من قبْلِ العَطَبِ[4] .

فالشـاعر يتأرجح بين مراكز النفوذ، حيث يصـطف مع السلطة الحاكمة في بعض الأوقات، ثم يتحول إلى دعم العلويين في أوقات أخرى، آملًا في زوال الســـلطة القائمة، لكن آماله تتبخر عندما يواجه العباســـيون العلويين، فيعود سريعًا للاعتذار من السلطة الحاكمة، مطالبًا بعفوه ورحمته، وملهمًا بشرعيتها وبخاصة عندما رأى أنّ الموت محققًا.

فالعلاقة المتأرجحة بين الشاعر والسلطة تثير تساؤلات حول ولائه وحرية تعبيره؛ فهو يتحول من معارضة السلطة إلى الاسترضـاء والاعتراف بشرعيتها، مما يعكس عجزه عن مواجهة نظام قوي وحكم صـارم، وينعدم لديه الخيار إلا التكيف مع الوضع القائم.

ومن هنا يظلّ الإبداع حبيس التأثير الذي سـيقنن فضـاء القصـيدة ويحدد نسـيجها ويسـلب جوهر المنجز وفعله، كون الشـاعر قد رضـخ راغبًا أم كارهًا للقيد الذي فرضـته الظروف السـياسـية، ومن شـأن النصـوص الدعائية التركيز على سلب المتلقي أيّ فعالية نقدية، "فالسلطة تعلن عن حضورها باستمرار من خلال هيمنتها على الشـــاعر"[5]، مهما كان نوع تلك الهيمنة: رغبة في عطاء أو خوفًا من القتل، أو تكريسًـــا لتبعية

[1] القيرواني، ابن رشيق، *العمدة*، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، بيروت،2001، ص74.
[2] شحادة، إبراهيم، *شعر الصراع السياسي في القرن الثاني الهجري*، ص 318.
[3] ابن قتيبة، *الشعر والشعراء*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1982، ص762.
[4] المصدر نفسه، ص762.
[5] ابن الشيخ، جمال الدين، *الشعرية العربية*، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،1996، ص49.

أيديولوجة، "ذلك لأنّ الأيديولوجيا ربما تمثل أفقا ذهنيا يحد من تفكير الانسان"[1]، ولأنّها تدمج الوعي بالوضع القائم، وتحاول أن ترسخه في إطار نظرية السلطة الحاكمة، وهذا يقتل الإبداع ويدفنه في التراب، الإبداع المفتون بشبق البحث وقلق التساؤل وحمى الحرية والانفتاح، الذي يتساوق مع الحداثة التي "يفتنها قلق التساؤل وحمى البحث، لأنّها جرثومة الاكتناه الدائب القلق المتوتر"[2]، فالفاعلية الإبداعية لا تتحقق في إطار السلطة التي تسحق الإنسان، وتقنن مكونات وعيه وإبداعه، "كون الأدب في هذه الحال تقريبًا تعبيرًا عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة ومصالحها السياسية والاقتصادية، وكون الأدب شكل عبودية للسلطة التي شوهت رؤيا الشاعر للوجود"[3].

وفي الوقت الذي سعى فيه شعراء الحزب العباسي إلى استئصال بني أمية عبر تأصيل نظرية الخلافة، مما أدى إلى اشتعال الصراع حول شرعيتها بإضفاء طابع ديني عليها، استخدموا "التناص" منهجًا فكريًا لخدمة أهداف السلطة السياسية، مما أدى إلى تحريف النصوص لتصبح مقدسة وشرعية، رغم أنّ التماثل لا يعني التطابق، وهذا التوجه يتعارض مع تحذيرات الله من تحريف الكلم عن مواضعه، يقول أبو دلامة الأسدي (ت:161هـ/777م) في المنصور مخاطبًا:

يا ابنَ عمِّ النبي دعوة شيخٍ قد دنا دعوة هدم داره وبوارُه
يا ابنَ منْ ورِثَ النبيَّ الذي حلَّ بكفيْه مالُه وعقارُه
لكمُ الأرضُ كلُّها فأعيروا شيخَكُم ما حوى عليه جِدارُه[4]

فنظرية الوراثة في السلطة كرّست الصراع بين العباسيين والعلويين حول أحقيتهم في الخلافة، حيث استخدم الشعراء العباسيون هذا النهج لتأييد كل طرف، مثل أبي دلامة وغيره، حين أدرجوا في شعرهم مفاهيم تتماشى مع الرؤية السياسية والدينية للعباسيين، معتبرين أنّ أبا جعفر المنصور هو ابن عم النبي محمد، وأنّ شرعيته مستمدة من العباس بن عبد المطلب، هذا الطرح يهدف إلى تعزيز مشروعية العباسيين كخلفاء، في انسجام مع السلطة الحاكمة، مما يعكس تأصيل الخطاب السياسي العباسي في الأدب.

وانطلاقًا من هذه الرغبة الشبقية في نفْسِ الخليفة العباسي يؤثّلُ أبو دلامة منطوقاته بحمولاتها الدلالية، على أن المُلْك الذي يتربع المنصور على عرشه إنّما هو بقضاء الله على نحو ما نرى في قوله:

---

[1] العروبي، عبدالله، *مفهوم الأيديولوجيا*، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب،1988، ص10.

[2] أبو ديب، كمال، "الحداثة والسلطة والنص"، *مجلة فصول*، مج4، عدد3، ص35.

[3] المصدر نفسه، ص41.

[4] الأسدي، أبو دلامة، *ديوان أبي دلامة الأسدي*، تحقيق: اميل بديع يعقوب، د.ط، دار الجيل، بيروت،1994، ص134.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

لا والذي يا أميرَ المؤمنين قضى لك الخلافةَ في أسبابِها الرفعُ[1].

والملحوظ أنّه ينعت المنصور بلقب أمير المؤمنين، وهو لقب يطابق تركيب الخطاب الديني السياسي، الذي حاول الخلفاء العباسيون من خلاله إضفاء مشروعية عُلْيا، وكان طموحًا جامحًا في إشاعته في المجتمع العباسي، "فالخليفة بهذه الحال يجمع بين الصفتين: السياسية والدينية، فالخليفة حاكم سياسي وإمام ديني"[2].

وبهذا فالعباسيون يختلفون عن الأمويين في أنّ خلافتهم مستمدة من عند الله، بينما الخلافة الأموية مستمدة من التعصب القبلي.

وأبو دلامة لم يتوانَ لحظة في استغلال هذا الإيقاع؛ ليضرب على أوتارها؛ لأنّها نغمة تطرب خلفاء بني العباس، لذلك نجده يلح على تكرارها على نحو ما نرى في قوله:

أيُّها الإمامُ سيفُكَ ماضٍ وبكفِّ الوليِّ غير كهامِ

فإذا ما نبا بكفٍ عَلِمْنا أنه كفٌّ مبغضٍ للإمامِ[3].

وقوله:

كُنّا نُرجّي منْ إمامٍ زيادةً فزاد الإمامُ المُصطفى في القلانِسِ[4].

واضح أنّه يلح على نعت الخليفة بأمير المؤمنين وإمامهم، وفوق ذلك هو الإمام الذي اصطفاه الله، وأغلب الظن أنّ شعر أبي دلامة الأسدي، "لم يكن قائمًا على أساس عقيدة سياسية أو مذهب سياسي... وإنّما كان إخلاصه للعباسيين قائمًا على شيء من الطمع والنفعية، بمعنى أنّه مشوب بمطامع شخصية"[5]، وفي الأبيات الآتية يقول منشدًا أمام المنصور أبياتًا تدل على إلحاحه بالعزف على هذه النغمة أمام الناس، كقوله:

أبا مُجرِمٍ ما غيّرَ اللهُ نِعْمَةً على عبدِه حتى يُغيرَها العَبْدُ

أبا مُجْرِمٍ خَوّفتني القتلَ فانْتحَى عليكَ مما خوفتني الأسَدُ الوَرْدُ

أفي دولة المَهديِّ حاولتَ غَدْرةً ألا إنّ أهل الغدْرِ آباؤكَ الكُرْدُ[6] .

---

[1] المصدر نفسه، ص136.

[2] شحادة، إبراهيم، *شعر الصراع السياسي في القرن الثاني الهجري*، ص227.

[3] الأسدي، أبو دلامة، *ديوان أبي دلامة الأسدي*، ص145.

[4] المصدر نفسه، ص133.

[5] خليف، يوسف، *حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني الهجري*، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،(د.ت)، ص434.

[6] الأسدي، أبو دلامة، *ديوان أبي دلامة الأسدي*، ص52.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

لا شك في أنّ الشاعر منشغل في الاشكاليات المطروحة عليه من خارجه، ويرسخ منظومة النظام ويرى القضية من زاوية علاقتها بالسلطة نفسها، لذا فهو يراها محاولة للغدر بالسلطة، التي يجب أن يعاقب عليها جزاء عمله، فالغدر بدا منه وليس من السلطة، لأنّ السلطة أنعمت عليه فكفر بنعمة الله، فوجب عليه القصاص الذي انتهى إليه، فالجزاء من جنس العمل.

ولعل الشاعر بهذه الأبيات قد نال رضا المنصور، الذي وجد فيها بوقًا يصدح برأيه في أبي مسلم، وهي أبيات تشي بمسكونية خطاب السلطة في شعر أبي دلامة، وفي هذا أرى بأنّها فرص اقتنصها أبو دلامة، "فقد أعطاه المنصور كل ما طلب"[1]، وأصبح له مكانة في بلاط الخليفة، وفي هذا يقول صاحب الأغاني: "لم يصل إلى أحد من الشعراء ما وصل إلى أبي دلامة من المنصور خاصة"[2].

ولعل نغمة الخطاب نفسها نجدها تتكرر عند بشار بن برد (ت: 167هـ/783م)، إذ نجده قد أسرف في مدح المهدي، وجعل مدائحه تحوم في دائرة السلطة العباسية، ومن ثم قولبتها في إثبات شرعيتهم بالسلطة وتقدمهم على قريش وقرابتهم من رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وفي هذا المقام يقول في خلفاء بني العباس:

ورِثتمْ رسولَ اللهِ بيتَ خِلافةٍ ... وعزًّا على رُغْمِ العدوّ وسُؤْدُدا
وأنتم حماةُ الدينِ لولا دفاعُكم ... لقد قَذِيَتْ عيناهُ أوْ كانَ أرْمَدا
ومروانُ لمّا أنْ طغى وأتتكمْ ... زوائِرَ منْهُ بادئاتٍ وُعودا
نصبتمْ له البيضَ اللّوامِعَ الرّدى ... وخطبةً أخْمَدنَ ما كانَ أوْقَدا
فَفرّقْتمْ أشياعَه وهَدَمْتمْ ... بملكِكُم العادي مُلكًا مؤلِدا[3].

وبشار في هذه الأبيات يشمت بالأمويين وزوال عهدهم، ويفخر بالعباسيين وقيام مُلكهم، ولم يقف عند هذا، بل يحاول تعزيز مشروعية السلطة العباسية بالاستناد إلى التراث الماضي الذي تم اختصاره في التراث الديني الإسلامي، فيقرر أنّ الخلافة حق شرعي لبني العباس وأنّها وراثة رسول الله –صلى الله عليه وسلم– والعباسيون أوصياء على الدين وهم أولى بالذود عنه، ولولا دفاعهم عنه لأصابهم الوهن، كما يَسْتعْرِض ما بذله بنو العباس من تضحيات مُضنية في سبيل الحد من طغيان بني أمي، التي انتهت بإعادة الحق الشرعي للعباسيين، ثم نراه ينافح بحماسة قوية للدفاع عن حق العباسيين في الخلافة، ويرى أنّ المهدي هو وارث

---

[1] الأصفهاني، أبو الفرج، *الأغاني*، ج10، ص235.

[2] المصدر نفسه، ج10، ص235.

[3] ابن برد، بشار، *ديوان بشار بن برد*، جمع وشرح وتعليق: محمد الطاهر ابن عاشور، د.ط، الشركة التونسية للتوزيع والنشر، تونس، 1976، ج1، ص42–43.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

السـلطة الشـرعية وأنّه مهدي بني العباس، ولا شـك أنّ هذا نتاج وعي زائف لكل من التراث والواقع المعيش معا، إذ يقول:

سَمِيُّ مَنْ قامَتْ الصلاةُ بهِ ... لم يأتِ بُخْلًا ولَمْ يَقلْ كَذِبا
شِيبتْ بأخلاقِهِ خلائِقُهُ ... وحازَ ميراثَه إذا انْتَسَبا
يغدو بيُمْنِ مِنَ النبوة لا ... يخلفُ عِراصَه إذا اضْطَربا
وبشّرتْ أرضَنا السماءُ بهِ ... وسر أهلِ القبورِ ما عَقَبا
ترى عليْهِ سِيما النبيّ وإنْ ... حاربَ قوْمًا أذْكى لهم لَهَبا[1].

فالمهدي عند بشار هو الذي ورد في النصوص، وهو الذي تنتظره الأمة على أحر من الجمر، لذلك يكثر بذكر صفاته وأوصافه التي توارثها المسلمون، فهو سمي النبي وهو الذي تُقام له الصلاة، وهو المشهور بحث المال حثوًا، وهو الذي بشرت السماء به أهل الأرض، وهو الذي يشبه النبي بصفاته، وهو الذي لا تُنكس له راية، إذ حربه على غيره نار لهيب حارقة، فأوجه التماثل بين النصـوص الدينية والنصـوص غير الدينية من حيث التكون والبناء وإنتاج الدلالة، على الرغم من أنّ التماثل لا يعني التطابق.

وفي هذا المضمار نجد شاعرًا آخر يغني على ليلى بني العباس، ولكنه يضيف إلى ذلك شيئًا آخر، وهو تضمين خطابه الشعري الحجج والبراهين الدينية التي تدلل على أحقية بني العباس وشرعيتهم بالخلافة، يقول مروان بن أبي حفصة (ت: 182هـ/798م) في مدح المهدي:

أحْيا أميرُ المؤمنين محمدٌ ... سُننَ النّبي حرامَها وحَلالَها
مَلِكٌ تفرّعَ نبْعُه مِنْ هاشمٍ ... مَدَّ الإلهُ على الأنامِ ظِلالَها
هل تطْمسون من السماءِ نجومَها ... بأكُفِّكم أو تسترون هِلالَها
أم تَجْحَدون مقالةً مِنْ ربّكم ... جبريلُ بلَّغَها النبيَّ فقالها
شَهِدتْ به الأنفالُ آخِرُ آيةٍ ... بتراثِكُم فـأرْدْتم إبْطـالَها
فَذرُوا الأسودَ خوادِرَ في غِيلِها ... لا تولغنَّ دماؤكم أشبالها[2] .

فالشاعر يَحْشُرُ نفسه في ميدان العراك بين العباسيين والعلويين على الخلافة، ويحاول بكل قوة جهده في تكريس إثبات أحقية العباسيين وراثة الخلافة، مستندًا في ذلك إلى مرجعيات دينية يقتبسها من القرآن في تأكيد ذلك الحق، ويطوع المقول لإرادة القول، فيلوي عنق نص الآية التي تتحدث عن الميراث، ليجعلها في إشـارة

[1] ابن برد، بشار، (ت: 167هـ/783م)، *ديوان بشار بن برد*، جمع وشرح وتعليق: محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع والنشر، تونس، ج1، 1976م، ص346-348.

[2] حفصة، مروان، *مروان بن أبي حفصة وشعره*، تحقيق وشرح: قحطان رشيد التميمي، جامعة بغداد، بغداد،1972، ص267.

لمّاحة شـــاهدًا على أحقية بني العباس في المُلك من العلويين، إذ العَم يحجب البنت في الميراث، لقد كان القرآن من أهم أدوات الصـراع بين العباسـيين وخصـومهم، والمقصـود هو تطويع النص لإرادة التأويل، وهي ثقافة احتلت المركز الأول في الفكر العباسـي، وبعبارة أخرى كان الخطاب الديني تابعًا للسـلطة السـياسـية، وفي هذا المعنى يخاطب الرشيد قائلًا:

على ثِقَةٍ أَلْقَتْ إليكَ أمورَها قريشٌ كما ألقى عَصاهُ المسافرُ
أمورٌ بميراثِ النبي وَلِيتَها فأنْتَ لها بالحَزْمِ طاوٍ وناشِرُ[1].

فالمُلْكُ شكل هاجسًا أساسيًا وقويًا في خطابه الشعري، وقد سعى في خطابه إلى تعزيز وتقوية الإشارات الدلالية على نهج خطبة بني العباس التي سبق ذكرها، ومن هنا فهو يمتح من معين النظرية العباسية وتجرّد للرد على نظرية العلويين في الخلافة، وهذا ما نراه يتكرر في شـعره، فهو يقول في حق العباسـيين بالسـلطة دون غيرهم والرد على خصومهم العلويين:

يا ابنَ الذي ورِث النّبي محمدًا دونَ الأقاربِ منْ ذوي الأرحامِ
الوحيُ بيْنَ بني البنات وبينكُم قطَعَ الخِصامَ ولاتَ حين خِصامِ
ما للنساءِ مَعَ الرّجالِ فريضةٌ نزلتْ بذلك سورةُ الأنْعامِ
أنّى يكونُ وليس ذاك بكائِنٍ لبني البناتِ وراثة الأعمامِ[2].

والشاعر هنا أراد إثبات أحقية العباسيين بوراثة النبي؛ لأنهم أبناء عمه (العباس بن عبد المطلب)، فاتكأ الشاعر على القرآن في إثبات رأيه، فرد عليه جعفر بن عفان الطائي (ت: 150هـ/767م) قائلًا:

لِمَ لا يكون وإنّ ذاك لكائنٌ لبني البنات وراثة الأعمامِ
للبنتٌ نصفٌ كامِل منْ مالِه والعمُّ متروكٌ بغيرِ سِهامِ
ما للطليق وللتراثِ وإنما صلّى الطليقُ مخافةَ الصَمْصامِ[3].

ويقول أيضـا للمتوكل أنّ الله اختاره لأنه ينتمي لسـلالة الأنبياء، فالرسـول محمد من أسـلافه الأخيار، فالشاعر يكاد يضعه هنا في مرتبة الأنبياء، يقول:

وهَبَ الإله لهُ الخلافةَ مِثلَما وهبَ النبوة للنبي المرسلِ[4] .

---

[1] حفصة، مروان، *مروان بن أبي حفصة وشعره*، ص89.

[2] المصدر نفسه، ص84.

[3] الأصفهاني، أبو الفرج، *الأغاني*، ج10، ص78.

[4] ضيف، شوقي، *العصر العباسي الأول*، ط6، دار المعارف، القاهرة، 1976، ص374.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

وعلى النمط نفسه نهج سلْم الخاسِر (ت: 186هـ/802مـ)، إذ يجعل من المهدي ذلك الإنسان الذي تنتظره الأمة ليملأ الأرض عدلًا كما ملئت جورًا وظلمًا، وكأنّي بهذا المجتمع قد أصـــبح يعيش تاريخًا غير تاريخه، وتراثًا غير تراثه، فالشاعر أصبح تابعًا للسلطة الحاكمة تبعية شبه كاملة؛ ولذا فهو يكثف من إبراز وصف الخليفة وصــفًا يركز فيه على شــيم البذل والعطاء وهي صــفات المهدي الذي يحثو المال حثوًا ولا يعده عدًا حسب المنطوقات الدينية الموروثة، يقول:

ومهدي أمتنا والذي حماها وأدرك أوتارها
له شيمةٌ عنْد بذْلِ العطاءِ لا يَعْرِفُ الناسُ مقدارَها[1].

فالمهدي عنده هو المهدي الذي تحدثت عنه الأخبار، هو المهدي الذي تنتظره الأمة الإســـلامية، وهو المشهور بالبذل والعطاء.

وهذا منصور النمري (ت:190هـ/805مـــ) الشاعر الذي كان غنيًا بلغته الانفعالية المنهمرة بحروفها حِيال العلويين وتشيعه لآل بيت النبي، إلا أنّه في القصيدة العينية نراه يمدح "هارون الرشيد" مدحًا يجعلنا نؤكد أنّه مرتهن بسلطة السلطة، ولم ينجُ من التقوقع في كنف السلطة ولم يتحرر من جلباب سلطتها، فمع تشيعه لآل بيت النبي وتعصبه للعلويين نراه يُلوّح بوجه العلويين في العينية التي امتدح بها هارون الرشيد، يقول:

يا ابنَ الأئمةِ منْ بعدِ النبي ويا ابنَ الأوصياءِ أقرّ الناسُ أمْ دَفعوا
إن الخلافةَ كانتْ إرْثُ والدِكم إلـــى أُمَيّة تمريــها وتــرتضَــعُ
لولا عَدِيٌّ وتيمٌ لمْ تكنْ وصَلتْ مــنَ السنين وأنفُ الحقّ يجتدعُ
وما لآلِ عليٍّ فـــي إمارتِكــم حَقٌّ وما لهُم في إرثكم طَمَعُ
يا أيها الناسُ لا تعزب عقولكم ولا تضِفْكُمْ إلى أكنافِها البِدَعُ
العمُّ أوْلى من ابنِ العمّ فاستمعوا قولَ النّصيحِ فإنّ الحقَّ يستمِعُ[2].

والعينية تمدح هارون الرشيد حد الإسراف وتؤكد حق العباسيين في الخلافة، فضلًا عن أنّها صرخة بوجه العلويين، إذ تنفي الإمامة عن ولد علي بن أبي طالب، وتطعن في حقهم واحتجاجهم، ليتحول النص الديني إلى مفعول به، وخطاب السلطة هو الفاعل.

---

[1] معروف، نايف محمود، *سلم الخاسر شاعر الخلفاء والأمراء في العصر العباسي*، ط1، دار الفكر العربي، بيروت،2001، ص110.

[2] النمري، منصور، *ديوان منصور النمري*، جمع وتحقيق: الطيب العشاش، د.ط، دار المعارف للطباعة، دمشق،1981، ص97-98.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

يقول شوقي ضيف في حقه: "ولم يكن منصور في كل هذه الأشعار مخلصًا، بل كان يظهر غير ما يبطن إذ كان شـــيعيًا إماميًا، وكأنّه كان يتخذ تلك الأشـــعار متجرًا، ليعيش آمناً، ولينال ما يريد من طيبات الحياة ومتاعها معتمدًا على ما يؤمن به الإمامية من التقية"[1]، وقد أشار المرتضى إلى تشيع النمري زاعمًا أنّه "كان ينافق الرشيد ويذكر هارون في شعره ويريه أن من وجه شيعته، وباطنه ومراده بذلك أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، لقول النبي له: " أنت مني بمنزلة هارون من موســـى"[2](النص غير دقيق يحتاج إلى إعادة نظر وتدقيق من المصدر)، ويمكن القول أن منصور النمري قد انتهج التقية الإمامية في إخفاء تشيعه لآل البيت، ولكنه كما هو باد أسرف في توظيفها خشية من سطوة السلطة، فأخضع شعره مضطرًا لتكريس دعائم الحكم العباسي، وطوّع النص الديني لتعزيز مشروعية السلطة العباسية؛ فاندمج تحت عباءة هذا الخطاب، سواء أكان تحت مظلة الرهبة أم الرغبة أم كليهما، فإنّ ما يمكن أن يسجله الباحث أو الناقد هو أنّ هذ الخطاب لم يكن متحررًا من عبودية السلطة في كل مظاهر فاعليته، فالشاعر في هذه الحال يتمثل مسبقًا تفكير السلطة وهيكلها الأيديولوجي، ولذلك يتفاعل معها ويشاركها مشاركة الموظف لها، ولهذا نجده يستجيب لمعطياتها ولثقافتها منذ اللحظة التكوينية للقصيدة.

ولعليّ بن يحي المُنَجم (ت: 275هـ/888م) في ذلك باع لا يمكن للباحث غض الطرف عنه، فهو يتبادل الرنين والتناغم مع معطيات النظرية العباسية، فجاء شعره متموسقًا معها، قال يرثي المأمون ويمدح المعتصم:

أرخْى على المَلِكِ المأمونِ كلْكَلُه ... فصار رهْنا لأحجار وأرماسِ
قد كاد يَنْهَدُّ ركن الدين حين ثوى ... ويترك الناس كالفوضى بلا راسِ
حتى تداركَهُمْ مُعْتَصِمٌ ... خيْرُ الخلائِقِ منْ أولادِ عبّاسِ[3].

يُجسّد الشاعر في الأبيات فكرة القوة المركزية التي يستند إليها الدين، مُعتبرًا أنّ الخليفة العباسي هو العنصر الأساسي في استمرارية هذا الوجود، ويرى الشاعر أنّ موت المأمون كاد يُهدّد ركن الدين، لكن رحمة الله تجلّت بتنصيب الخليفة المعتصم، الذي يُعد خير خليفة في بني العباس، وبهذا، يُبرز الشاعر أنّ وجود بني العباس شرط أساسي لاستقرار الدين وقوته.

---

[1] ضيف، شوقي، *العصر العباسي الأول*، ص 316.

[2] المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، *الأمالي*، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، د.ط، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت،(د.ت)، ج2، ص276.

[3] المنجم، علي بن يحي، *ديوان علي بن الجهم*، تحقيق: يونس أحمد السامرائي، مجلة المورد، 1985، مج36، ع1، ص283.

كما تُظهر الأبيات الشعرية تحولًا دقيقًا في العلاقة بين الشعر والسلطة العباسية، فهو لا يكتفي بالإشادة بالخليفتين المأمون والمعتصم فحسب، بل يُدمج شعره بشكل مُتْقن مع النظرية العباسية، مُجَسّدًا فكرة أنّ الخليفة هو "الركن" الأساسي للدين، ويرى الشاعر أنّ موت المأمون كاد يُهدّدُ هذا الركن، ونجاة المعتصم تُثبت صحة هذا الرأي، إنّ هذه الأبيات تُظهر "تطويع المقول" من خلال تقديم الخليفة كـــ"الخليقة خير أولاد عبّاس"، مُبررًا بذلك سلطته الدينية والسياسية، مع إضفاء طابع الإلهية على حكمه، فهذه الآليات ليست مجرد أسلوب شعري، بل هي جزء أساسي من استراتيجية السلطة العباسية في ترسيخ هويتها ونشر أيديولوجيتها.

وقد نهج أبو البكر الصولي (ت: 336هـ/947م) الطريقة نفسها في مدح الخلفاء العباسيين، فهو يقول في المكتفي:

ولولا بنو العباسِ عمّ محمدٍ لأصبح نور الحقِ فيها خمولُ

إلى أن يقول:

نبوتُه ثم الخلافة بعدَها وما لها حتى اللقاءِ حويلُ[1] .

والشعراء في العصر العباسي يجمعون بين الخلافة والدين، معتبرين أنّ بني العباس هم حُماة الدين وورثة النبوة، كما يُظهر الشعراء الترويج لفكرة أنّ الخلافة حق شرعي لا ينازعهم فيه أحد، مما يعزز من مكانتهم كخلفاء الله في الأرض.

لما أتتْ خَيرَ بني هاشِمٍ خلافةُ اللهِ بِجَرْجَانِ
شمّرَ للحرب سرابيلَهُ برأيٍ لا غُمْرٍ ولا وانِي[2].

وهذا يزيد بن مزيد (ت: 185هـ/801مـــ) يرى الشيء نفسه في هارون الرشيد عند اعتلائه العرش، ويزيد على ذلك أنّ الخلافة ستبقى خالدة في ولده إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، يقول:

خلافةُ اللهِ في هارونَ ثابتةٌ وفي بَنيهِ إلى أنْ يُنفخَ الصورُ[3] .

تتكرر في شعراء العصر العباسي فكرة استمرار حكم بني العباس إلى الأبد، حيث يتم الترويج لأنّهم خلفاء الله في الأرض وورثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فهذا عبد الله بن المعتز (ت:296هـ/908م)، كابن خليفة وأمير، يلخص هذا المفهوم، مُظهرًا تفرُّده بصفات مميزة.

---

[1] الصولي، أبو بكر، *ديوان أبي بكر الصولي*، تحقيق: أحمد جمال العمري، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص504.

[2] المسعودي، *مروج الذهب*، تحقيق: عبد الحميد محمد محي الدين، د.ط، دار الرجاء للطبع والنشر، القاهرة،1938، ص183.

[3] أشوب، محمد بن علي، *مناقب آل أبي طالب*، د.ط، المطبعة الحيدرية، النجف،(د.ت)، ص263.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

تفرّد ليَ الرحمنُ بالعزِّ والتُّقى فأصبحْتُ فوقَ العالمين مِنَبَرا[1].

وقول مروان الأصغر (ت:250هـ/864م) لا يختلفُ عمّا سبق فهو يقول:

تخيّرَ ربُّ الناسِ للناسِ جعفرا وملّكهُ أمْرَ العبادِ تخيُّرا[2].

لم يكن الخلفاء العباسيون يترددون في المبالغة في الصفات التي يوصفون بها، بل كانوا يشجعون ذلك من خلال الجوائز والمكافآت، وكان الهدف من ذلك هو التأثير على الرعية لجعلهم ينقادون لهم؛ لذلك قام الشعراء بتأليف أشعار تلبي رغبات الخلفاء حتى لو كان ذلك على حساب الالتزام بالنصوص الدينية، فهذا علي بن الجهم يقول:

كفاكم بأن الله فوّض أمره إليكم وأوْصَى أنْ أطيعوا أُولِي الأمْرِ[3].

وهذا أبو تمام (ت: 231هـ/845م) يرى أنّ الخلافة أفردها الله لهم وأنهم الجوهر والأنام عرض، يقول:

صاغَهُمْ ذو الجلالِ منْ جوْهرِ المجدِ وصاغ الأنامَ مِنْ عَرَضِه[4].

وهذا حسين بن الضحاك (ت: 250هـ/864م) يردد المعنى نفسه، يقول:

فأنتَ خليفةُ الرحْمنِ حَقًّا جَمَعْتَ سماحةً وجمَعْتَ دينا[5]

وكأنّها حملة إعلامية مستمرة بلا هوادة، هدفها غسيل أدمغة المجتمع وتعويد الناس عليها، لتصبح بمثابة القدر المحتوم، والخلفاء العباسيون حجة الله الدامغة في هذا الكون، كما وصف ابراهيم بن المدبر (ت: 279هـ/892مـ) الخليفة المعتمد، فهو يقول:

يا حُجّةَ اللهِ التي ظهرتْ له بهدْىً ونُورِ[6].

وهم أي الخلفاء العباسيون حراس الدنيا والدين معا كما يقول البحتري (ت: 280هـ/893م):

خلقَ اللهُ جعفرًا قيِّم الدّنيا سَدادا وقيِّم الدينِ رُشْدا[7].

---

[1] صلاح الدين، حمد بن شاكر، *فوات الوفيات*، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت،1974، ص294.

[2] الأصفهاني، أبو الفرج، *الأغاني*، ج12، ص81.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 7.

[4] أبو تمام، *ديوان أبي تمام*، تحقيق: شاهين عطية، المطبعة الأدبية، بيروت،1989، ص167.

[5] الأصفهاني، أبو الفرج، *الأغاني*، ج7، ص149.

[6] الزركلي، خير الدين، *الأعلام*، ط15، دار العلم للملايين، القاهرة،2002، ص56.

[7] البحتري، *ديوان البحتري*، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، د.ط، دار المعارف، القاهرة،1936هـ، ص712.

والله قد استأمنهم على أرضه وخليقته، فهم لذلك أمناؤه، وهي صفة سامقة كان العباسيون يبتغونها ويرددونها حتى سمي أحدهم الأمين والآخر المأمون، كما في هذا النص المجهول الذي أرسل لهارون، يندد بالبرامكة ويعرّض بهم قائلًا:

قلْ أمين اللهِ في أرْضهِ ومَنْ إليْهِ الحلّ والعقْدُ
هذا ابنُ يحي قد غدا مالكا مثلُ ما بينكُما حدُّ[1].

ولو تدبرنا كل ما في شعر شعراء الدول العباسية نجدنا أمام بوق يصدح بنظرية الخلافة العباسية التي تمظهرت بكل تجلياتها بالخطبة التي ألقاها السفاح يوم تولي الخلافة، حيث يقول فيها:

"الحمد لله الذي جعل الإسلام لنفسه دينًا، وكرمه وشرفه وعظمه، واختاره لنا، وأيده بنا، وجعلنا أهله وكهفه، والقوّام به، والذابين عنه، والناصرين له، وألزمنا كلمة التقوى، وجعلنا أحق بها وأهلها، خصنا برحم رسول الله وقرابته، ووضعنا بالإسلام وأهله في الموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يتلى، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب،33)، وقال: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى 23)، وقال: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء 214)، وقال: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾ (الحشر،6)، فأعلمهم عز وجل فضلنا، وأوجب عليهم حقنا ومودتنا، وأجزل من الفيء والغنيمة نصيبنا تكرمة لنا وتفضلة علينا، والله ذو الفضل العظيم، وزعمت السبابية الضلال أنّ غيرنا أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا، فشاهت وجوههم، أيّها الناس بنا هدى الله بعد ضلالتهم، ونصرهم بعد جهالتهم، وأنقذهم بعد هلكتهم، وأظهر بنا الحق، وأدحض بنا الباطل، وأصلح بنا منهم ما كان فاسدًا، ورفع بنا الخسيسة، وأتم النقيصة، وجمع الفرقة حتى عاد الناس بعد العداوة أهل تعاطف وبر ومواساة في دنياهم وإخوانا على سرر متقابلين في أخراهم، فتح الله علينا ذلك منة ومنحة بمحمد، فلما قبضه إليه، قام بذلك الأمر بعده أصحابه، وأمرهم شورى بينهم، فحووا مواريث الأمم فعدلوا فيها، ووضعوها مواضعها، وأعطوها أهلها، وخرجوا خماصًا منها، ثم وثب بنو حرب ومروان، فابتزوها لأنفسهم وتداولوها، فجاروا فيها، واستأثروا بها، وظلموا أهلها، فأملى الله لهم حينًا، ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ (الزخرف، 55)، فانتزع منهم ما بأيديهم بأيدينا، ورد الله علينا حقنا، وتدارك بنا أمتنا، وتولى أمرنا والقيام بنصرنا، ليمن بنا على الذين استضعفوا في الأرض، وختم بنا كما افتتح بنا، وإنّي لأرجو أن لا يأتيكم الجور من حيث جاءكم الخير، ولا الفساد من حيث جاءكم الصلاح، وما توفيقنا أهل البيت إلا بالله، يا أهل الكوفة

[1] الفياض، عبدالله، *تاريخ البرامكة*، مطبعة الرشيد، بغداد، 1984، ص116.

أنتم محل محبتنا، ومنزل مودتنا، وأنتم أســـعد الناس بنا وأكرمهم علينا، وقد زدتكم في أعطياتكم مائة درهم، فاستعدوا فأنا السفاح الهائج، والثائر المبير"[1].

الخاتمة:

تأتي هذه الدراسة لتسهم في الفهم النقدي لخطاب شعراء السلطة العباسية، وقد كشفت النتائج عن جوانب متعددة في طبيعة هذا الخطاب، الذي بدا مشبعًا بإملاءات السلطة؛ فقد كانت التحديات التي واجهها الشعراء مفروضة عليهم من الخارج، مما أدى إلى تقديم قراءات غامضة ومخادعة.

تعددت المرجعيات الثقافية لشــعراء الســلطة، حيث اســتندوا إلى تراث ديني وأدبي غني، لكن تم توظيفه لخدمة السلطة الحاكمة وأغراضــهم الشــخصــية، واســتخدم هؤلاء الشــعراء المرجعيات الدينية بوصــفها وسـيلة للدفاع عن شرعية حكمهم.

أظهرت الدراســة كيف تمكنت السـلطة من فرض هيمنتها على اللغة وإعادة تشـكيل دلالاتها، مما أدى إلى إنتاج وعي مزيف تجاه التاريخ والتراث، حيث أصـبح المجتمع مرتبطًا بتراث ليس له، في ظل هيمنة الخطاب الرسمي.

إن "النصيّة" تعد منهجًا جذابًا لأي سلطة سياسية، قادرة على تشويه المعاني وتقديم نصوص مزيفة تمتلك ســمات القدســية والشــرعية، وقد أظهرت الدراســة كيف تم توظيف النصــوص الدينية وغير الدينية لخدمة أيديولوجية السلطة، مع تأكيد أنّ التماثل لا يعني التطابق، مما يفتح آفاقًا جديدة لفهم التفسير القرائي المتعدد.

[1] الطبري، محمد بن جرير، *تاريخ الطبري*، ج4، ص425.

المصادر والمراجع

الأسدي، أبو دلامة (ت:161هـ/777م)، *ديوان أبي دلامة الأسدي*، تحقيق: اميل بديع يعقوب، دار الجيل، بيروت، 1994م.

أشوب، محمد بن علي (ت588هـ/1192م)، مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية، النجف، (د.ت).

الأصفهاني (ت:356هـ/967م)، أبو الفرج، *الأغاني*، تحقيق: عبد الكريم العزباوي وعبد العزيز مطر، مؤسسة جمال، بيروت، 1900م.

البحتري (ت: 280هـ/893م)، *ديوان البحتري*، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة، 1936هـ.

ابن برد، بشار (ت: 167هـ/783م)، *ديوان بشار بن برد*، جمع وشرح وتعليق: محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع والنشر، تونس، 1976م.

أبو تمام (ت: 231هـ/845م)، *ديوان أبي تمام*، تحقيق: شاهين عطية، المطبعة الأدبية، بيروت، 1989م.

حفصة (ت: 182هـ/798م)، *مروان بن أبي حفصة وشعره*، تحقيق وشرح: قحطان رشيد التميمي، جامعة بغداد، بغداد، 1972م.

الحميري (ت: 173 هـ/704م)، *ديوان السيد الحميري*، تحقيق شاكر هادي شكر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1970م.

خليف، يوسف، *حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني الهجري*، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د.ت).

أبو ديب، كمال، "الحداثة والسلطة والنص"، *مجلة فصول*، مج4، عدد3، 1984م.

الزركلي، خير الدين، *الأعلام*، ط15، دار العلم للملايين، القاهرة، 2002م.

سلوم، داوود، *الشاعر الإسلامي تحت سلطة الخلافة*، عالم الكتب، بيروت، 1985م.

شحادة، إبراهيم، *شعر الصراع السياسي في القرن الثاني الهجري*، شركة كاظمة، الكويت، 1984م.

ابن الشيخ، جمال الدين، *الشعرية العربية*، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1996م.

صلاح الدين، حمد بن شاكر، *فوات الوفيات*، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1974م.

الصولي، أبو بكر (ت:336هـ/947م)، *ديوان أبي بكر الصولي*، تحقيق: أحمد جمال العمري، دار المعارف، القاهرة، 1984م.

ضيف، شوقي، *العصر العباسي الأول*، ط6، دار المعارف، القاهرة، 1976م.

الطبري، محمد بن جرير (ت:310هـ/923م)، *تاريخ الطبري*، تاريخ الرسل والملوك، ط2، دار التراث العربي، بيروت، 1387هـ.

ابن عبد ربه (ت:328هـ/940م)، *العقد الفريد*، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.

العروبي، عبد الله، *مفهوم الأيديولوجيا*، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1988م.

ابن العماد (ت:1089هـ/1679م)، *شذرات الذهب*، تحقيق: عبد القادر ارناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1989م.

الفياض، عبد الله، *تاريخ البرامكة*، مطبعة الرشيد، بغداد، 1984م.

ابن قتيبة (ت:296هـ/889م)، *الشعر والشعراء*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1982م.

القيرواني، ابن رشيق (ت:456هـ/1064م)، *العمدة*، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2001م.

المرتضى، علي بن الحسين (ت:436هـ/1044م)، *الأمالي*، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

المسعودي (ت:346هـ/957م)، *مروج الذهب*، تحقيق: عبد الحميد محمد محي الدين، دار الرجاء للطبع والنشر، القاهرة، 1938م.

معروف، نايف محمود، *سلم الخاسر شاعر الخلفاء والأمراء في العصر العباسي*، نايف محمود معروف، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 2001م.

المنجم، علي بن يحي (ت:515هـ/1121م)، *ديوان علي بن الجهم*، تحقيق: يونس أحمد السامرائي، مجلة المورد، مج36، ع1، 1985م.

الموافي، محمد عبد العزيز، *حركة التجديد في الشعر العباسي*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م.

النمري، منصور (ت:190هـ/809م)، *ديوان منصور النمري*، جمع وتحقيق: الطيب العشاش، دار المعارف للطباعة، دمشق، 1981م.

الوريمي، ناجية، *في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم*، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، بيروت، 2004م.

ياسين، عبد الجواد، *السلطة في الاسلام*، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000م.

DOI: https://doi.org/10.35682/rye2a920

References

al-Asadī, Abū dlāmh(t : 161h / 777m), Dīwān Abī dlāmh al-Asadī, edited by : Imīl Badī‘ Ya‘qūb, Dār al-Jīl, Beirut, 1994m.

Ashwb, Muḥammad ibn ‘Alī, manāqib Āl Abī Ṭālib(t588h / 1192m), al-Maṭba‘ah al-Ḥaydarīyah, al-Najaf, (d.n.).

al-Aṣfahānī, Abū al-Faraj(t356h / 967m), al-aghānī,edited by : ‘Abd al-Karīm al-‘Azbāwī wa-‘Abd al-‘Azīz Maṭar, Mu’assasat Jamāl, Beirut, 1900m.

al-Buḥturī(t : 280h / 893m), Dīwān al-Buḥturī, taḥqīq : Ḥasan Kāmil al-Ṣayrafī, Dār al-Ma‘ārif, Cairo, 1936h.

Ibn Burd, Bashshār(t : 167h / 783m), Dīwān Bashshār ibn Burd, jam‘ wa-sharḥ wa-ta‘līq : Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, al-Sharikah al-Tūnisīyah lil-Tawzī‘ wa-al-Nashr,Tunis, 1976m.

Abū Tammām(t : 231h / 845m), Dīwān Abī Tammām, edited by : Shāhīn ‘Aṭīyah, al-Maṭba‘ah al-adabīyah, Beirut, 1989m.

Ḥafṣah, Marwān ibn Abī Ḥafṣah wa-shi‘ruh(t : 182h / 798m), edited by wa-sharḥ : Qaḥṭān Rashīd al-Tamīmī, Jāmi‘at Baghdad, Baghdad, 1972m.

al-Ḥimyarī(t : 173 H / 704m), Dīwān al-Sayyid al-Ḥimyarī : edited by Shākir Hādī Shukr, Manshūrāt Dār Maktabat al-ḥayāh, Beirut, 1970m.

Khulayyif, Yūsuf, ḥayāt al-shi‘r fī al-Kūfah ilá nihāyat al-qarn al-Thānī al-Hijrī, (2nd edition), al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah,Cairo, (D.n).

Abū Dīb, Kamāl, al-ḥadāthah wa-al-sulṭah wa-al-naṣṣ, Majallat fuṣūl, mj4, ‘dd3, 1984m.

al-Ziriklī, Khayr al-Dīn, al-A‘lām, (15 th edition), Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Cairo, 2002M.

Sallūm, Dāwūd, al-shā‘ir al-Islāmī taḥta Sulṭat al-khilāfah, ‘Ālam al-Kutub, Beirut, 1985m.

Shiḥādah, Ibrāhīm, shi‘r al-ṣirā‘ al-siyāsī fī al-qarn al-Thānī al-Hijrī, Sharikat Kāẓimah, al-Kuwayt, 1984m.

Ibn al-Shaykh, Jamāl al-Dīn, al-shi‘rīyah al-‘Arabīyah, Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Bayḍā’,Morocco, 1996m.

Ṣalāḥ al-Dīn, Ḥamad ibn Shākir, fawāt al-wafayāt, edited by : Iḥsān ʻAbbās, Dār Ṣādir, Beirut, 1974m.

al-Ṣūlī, Abū Bakr(t : 336h / 947m), Dīwān Abī Bakr al-Ṣūlī, edited by : Aḥmad Jamāl al-ʻUmarī, Dār al-Maʻārif, Cairo, 1984m.

Ḍayf, Shawqī, al-ʻaṣr al-ʻAbbāsī al-Awwal, (6 th edition), Dār al-Maʻārif, Cairo, 1976m.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr(t : 310h / 923m), Tārīkh al-Ṭabarī, Tārīkh al-Rusul wa-al-mulūk, (2nd edition), Dār al-Turāth al-ʻArabī, Beirut, 1387h.

Ibn ʻAbd Rabbih(t : 328h / 940m), al-ʻIqd al-farīd, edited by : ʻAbd al-Majīd al-Tarḥīnī, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Beirut, 1983m.

al-ʻUrūbī, Allāh, Mafhūm al-aydiyūlūjiyā, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī,(2nd edition), al-Dār al-Bayḍā',Morocco, 1988m.

Ibn al-ʻImād(t : 1089h / 1679m), Shadharāt al-dhahab, edited by : ʻAbd al-Qādir Arnā'ūṭ, (1st edition), Dār Ibn Kathīr, Damascus, 1989m.

al-Fayyāḍ, Allāh, Tārīkh al-Barāmikah, Maṭbaʻat al-Rashīd, Baghdad, 1984m.

Ibn Qutaybah(t : 296h / 889m), al-shiʻr wa-al-shuʻarā', edited by : Aḥmad Muḥammad Shākir, Dār al-Maʻārif, Cairo, 1982m.

al-Qayrawānī, Ibn Rashīq(t : 296h / 889m), al-ʻUmdah, edited by : ʻAbd al-Ḥamīd al-Hindāwī, al-Maktabah al-ʻAṣrīyah, Beirut, 2001M.

al-Murtaḍá, ʻAlī ibn al-Ḥusayn(t : 436h / 1044m), al-Amālī, edited by : Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʻIlmīyah, Beirut, (D.n).

al-Masʻūdī, Murūj al-dhahab(t : 346h / 957m), edited by : ʻAbd al-Ḥamīd Muḥammad Muḥyī al-Dīn, Dār al-Rajā' lil-Ṭabʻ wa-al-Nashr, Cairo, 1938m.

Maʻrūf, Nāyif Maḥmūd, Sullam al-Khāsir shāʻir al-khulafā' wa-al-umarā' fī al-ʻaṣr al-ʻAbbāsī, Nāyif Maḥmūd Maʻrūf, (1st edition), Dār al-Fikr al-ʻArabī, Beirut, 2001M.

al-Munajjim, ʻAlī ibn Yaḥyá, Dīwān ʻAlī ibn al-Jahm, edited by : Yūnus Aḥmad al-Sāmarrā'ī, Majallat al-Mawrid, mj36, ʻ1, 1985m.

al-Muwāfī, Muḥammad ʻAbd al-ʻAzīz, Ḥarakat al-tajdīd fī al-shiʻr al-ʻAbbāsī, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-ʻĀmmah lil-Kitāb, Cairo, 1980m.

al-Nimrī, Manṣūr(t : 190h / 809m), Dīwān Manṣūr al-Nimrī, jam‘ wa-edited by : al-Ṭayyib al-‘Ashshāsh, Dār al-Ma‘ārif lil-Ṭibā‘ah, Damascus, 1981M.

al-Warīmī, Nājiyah, fī al-I’tilāf wa-al-ikhtilāf, thunā’īyat al-sā’id wa-al-muhammash, fī al-Fikr al-Islāmī al-qadīm, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Taḥdīth al-fikrī, Dār al-Madá, Beirut, 2004m.

Yāsīn, ‘Abd al-Jawwād, al-Sulṭah fī al-Islām, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, (2nd edition), Casablanca, 2000M.