تجليات الآخر المسيحي في الشعر الجاهلي من منظور "سيميائيات الثقافة"

فتحي أحمد صالح الشرماني*

fathi9595@gmail.com

تاريخ تقديم البحث: 2021/8/1م تاريخ قبول البحث: 2021/12/21م https://doi.org/10.35682/jjall.v18i2.439

ملخص

تنطلق هذه الدراسة من سيميائيات الثقافة culture semiotics لتقديم قراءة فاحصة لتجليات الآخر المسيحي في الشعر الجاهلي، تستبطن مختلف العلامات التي جرى من خلالها تنصيص هذا الآخر في خطاب جمالي، وصولاً إلى معرفة مستويات وعي الذات الشاعرة بالآخر المسيحي، وطبيعة العلاقات التي نسجتها الثقافة البدوية/ الوثنية مع الثقافة المسيحية داخل الفضاء السيميائي لهذا الخطاب، وبناءً على ذلك أخذت الدراسة مسارين اثنين: الأول: مسار نظري، تم فيه عرض الأسس النقدية للسيميائيات الثقافية، وعلاقة السيماء بالتحليل الثقافي للنصوص، مختتماً بالحديث عن موقع النسق الثقافي في بنية العلامة. والآخر: مسار تطبيقي، يدرس التجليات السيميائية الثقافية للآخر المسيحي في الشعر الجاهلي من خلال ثلاثة محاور، يتناول أولها صورة الآخر المسيحي بوصفه تهديداً ثقافياً، ويتناول الثاني صورة الآخر المسيحي بوصفه مصدرًا للتنوير، في حين يتناول المحور الثالث صورة الآخر المسيحي بوصفه نموذجًا في التديُّن.

وخلصت الدراسة إلى أن ثمة قلقاً يساور الشعراء الجاهليين تجاه الهوية الثقافية، جعلهم يُلِحّون على عزل الآخر المسيحي، ووصمه بالضعف والسلبية، في حين يكشف استحضارهم غير المباشر؛ لهذا الآخر عن ترسيخ نموذجيته في الحكمة والمعرفة الموثوقة، مع وجود رغبات ثقافية لدى هؤلاء الشعراء في إشباع حاجات روحية لا تلبيها الثقافة الوثنية، ولا النموذج السياسي للمسيحية العربية.

الكلمات المفتاحية: السيمياء، الثقافة، النسق، الآخر، المسيحية.

* قسم اللغة العربية وآدابها/ كلية الآداب/ جامعة تعز/ اليمن

حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤتة. الكرك، الأردن

Revelations of the ‘Other’ that Belongs to Christianity in Pre-Islamic Poetry from the Perspective of Culture Semiotics

Fathi Ahmed Saleh Alshormani

fathi9595@gmail.com

Abstract

This study incorporates "culture semiotics" to present an accurate reading of the revelations of the ‘Other’ that belongs to Christianity in pre-Islamic poetry, and it reveals the various signs that represent this ‘Other’ that belongs to Christianity in the aesthetic text in order to know the levels of self-awareness of the poet of the ‘Other’ that belongs to Christianity and the nature of the relationships between the pagan Bedouin culture and the Christian culture within the semiotic space of this text.

The study is divided into two parts: a theoretical part which discusses the critical foundations of cultural semiotics theories, the relationship between the semiotics and cultural analysis of texts, and the position of the cultural system in the structure of the sign.

A practical part which studies the semiotic cultural revelations of the ‘Other’ that belongs to Christianity in pre-Islamic poetry through three axes: the image of the ‘Other’ that belongs to Christianity as a cultural threat, the image of the ‘Other’ that belongs to Christianity as a source of enlightenment, and the image of the ‘Other’ that belongs to Christianity as a model of religiosity.

The study concluded that the pre-Islamic poets were concerned about cultural identity, which made them insist on isolating the ‘Other’ that belongs to Christianity, and stigmatize it as weak. However, their indirect invocation of this ‘Other’ that belongs to Christianity reveals the consolidation of his model in wisdom and reliable knowledge, with the cultural desires of these poets to satisfy the needs of a spirituality that is not satisfied by the pagan culture nor the political model of Arab Christianity.

Keywords: semiotic, culture, system, the ‘Other’, Christianity.

سيميائيات الثقافة: إطار نظري

تطـور حقـل السـيميائيات مـع ظهـور مـا أطلـق عليـه بعـض روادهـا المؤسسـين سـيميوطيقيا الثقافة culture semiotics التي يجري فيها التركيز على الثقافة والوظيفة التواصلية للعلامة [1]؛ لتصبح بـذلك (أي العلامـة) كمـا هـي فـي تصـوّر شـارلز بيـرس (Charles peirce) ذات بنيـة ثلاثيـة (الـدال والمـدلول والمرجـع) [2]، مـن منـطلق أن "العلامـة لا تكتسـب دلالتهـا إلا مـن خـلال وضـعها فـي إطـار الثقافـة" [3]، التـي غـدت وفـق هـذا الفهـم نظامًـا مـن العلامـات أو الرمـوز [4]، تتشـكل فـي "مجموعـة مـن النصـوص التـي تتحـدد معهـا مجـموعة مـن الوظـائف، أو بـالأحرى علـى أنهـا آليـة تتولـد عنهـا هـذه النصوص" [5]، ولذلك نجد مُنظِّري هذا الاتجاه من أمثال يوري لوتمان (Lotman Youri) وأمبرتو إيكو (Umberto ECO) يتحدثون عن أنظمة دالة، أي عن مجموعات من العلامات تربط بينها علاقات، كما هو شأن تلك العلاقات التي تربط تجليات الثقافة الواحدة في مراحل تطورها، أو بين الثقافات المختلفة أو بين الثقافة واللاثقافة [6].

(1) ينظر: قاسم، سيزا, "السيميوطيقيا: حول بعض المفاهيم والأبعاد"، *أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقيا*، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد, ط1، دار إلياس العصرية, القاهرة، 1986، ص37.

(2) ينظر: كوبلي، بول، وجانز، ليتسا, *علم العلامات*، ترجمة جمال الجزيري، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة, 2005، ص27؛ دال، جيرار دولو, *السيميائيات أو نظرية العلامات*، ترجمة عبد الرحمن بو علي، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع, سوريا، 2004، ص46، 47.

(3) قاسم, "السيميوطيقيا: حول بعض المفاهيم والأبعاد"، ص40؛ وينظر: الأحمر، فيصل, *معجم السيميائيات*، ط1، الدار العربية للعلوم, ومنشورات الاختلاف, بيروت, والجزائر، 2010، ص99.

(4) ينظر: لوتمان، يوري، وأوسبنسكي، بوريس, "حول الآلية السيميوطيقية للثقافة"، ترجمة عبد المنعم تليمة، *أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقيا*، ص296؛ وينظر: بيرجر، بيترل وآخرون, *التحليل الثقافي*، مراجعة وتقديم أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب, ترجمة فاروق أحمد مصطفى وآخرين، القاهرة، 2009، ص10، وإيزابرجر، أرثر, *النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الأساسية*، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة, القاهرة، 2003، ص132.

(5) إيفانكوس، خوسيه ماريا بوثويلو, *نظرية اللغة الأدبية*، ترجمة حامد أبو أحمد، مكتبة غريب, مصر، 1991، ص85.

(6) ينظر: قاسم, "السيميوطيقيا: حول بعض المفاهيم والأبعاد"، ص40؛ بوزيدة، عبدالقادر, "يوري لوتمان: مدرسة تارتو- موسكو وسيميائية الثقافة والنظم الدالة"، *مجلة عالم الفكر*، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت، المجلد 35، العدد 3، يناير- مارس، 2007، ص188.

فالإنسان وفق هذا المنظور يعيش في عالمين (الطبيعة والثقافة)، فما هو طبيعي تعمل الثقافة على تحويله إلى ظاهرة سيميائية في إطار نظامها السيميائي الخاص، الذي تُحدِّد به ذاتها، وتحكم على الآخرين من خلاله [1]، والأصل في ذلك ما يقرره يوري لوتمان من أن "العالم الخارجي الذي يجد الكائن البشري نفسه منغمسًا داخله يعد موضوعًا لعملية السيميائية؛ لكي يصبح عاملًا ثقافيًا" [2]، ولهذا يُجمع علماء العلامات السوفييت على أن الثقافة ليست مجرد مستودع للمعلومات التي يكتسبها الإنسان، وإنما هي نظام احتذاء ثانوي، يفرز نموذجًا معينًا للمعرفة البشرية والعلاقات، مغايرًا للنظام الطبيعي/ اللغة الطبيعية، التي هي نظام احتذاء أولي [3]، فمثلما أن الأدب استعمال خاص للغة؛ فإن السيمياء تتخذ من اللغة مجالًا لصنع نمط خاص من التواصل هو ما نطلق عليه (الثقافة).

وفي رأي كلير كرامش (Klaire Kramsch) أن الهدف الأساس الذي يسعى المفهوم السيميائي للثقافة إلى تحقيقه هو التوسّع في فهم الخطابات البشرية، مادامت الثقافة هي المجال الذي تصنع فيه الأحداث والسلوكيات والمؤسسات والأنساق الاجتماعية، بالطريقة التي يتقبّلها المجتمع [4]، كما يرى أن "اللغة، بوصفها شفرة، تعكس همومًا ثقافية، وتضع قيودًا على الطريقة التي يفكر بها الناس" [5]، وهو ما يقرره أمبرتو إيكو في معرض تأكيده على سيميائية الثقافة، بقوله: إن "الإنسان هو اللغة التي يتكلمها ... فحتى عندما يعتقد الإنسان أنه يتكلم؛ فإنه محكوم بالقواعد التي تحكم العلامات المستعملة، فمعرفة هذه القواعد تعني معرفة المجتمع، ولكنها تعني أيضًا معرفة التحديدات السيميائية لما كان يسمى قديمًا البنيات الذهنية، أي التحديدات التي تجعل منا فكرًا" [6].

ولا يُفهم من حديث كرامش وإيكو عن قيود الثقافة أو قواعدها أن اكتساب الثقافة (بمفهومها السيميائي) عملية واعية، فهي في حقيقة الأمر انقياد لاشعوري لمفاهيم ومواقف وخيارات يتعارف عليها

(1) ينظر: قاسم، سيزا, *القارئ والنص (العلامة والدلالة)*، المجلس الأعلى للثقافة, القاهرة، 2002، ص17.

(2) لوتمان، يوري, *سيمياء الكون*، ترجمة عبد المجيد نوسي، ط1، *المركز الثقافي العربي*, بيروت, والدار البيضاء، 2011، ص40.

(3) ينظر: كوبلي، وجانز، *علم العلامات*، ص142، 143.

(4) ينظر: كرامش، كلير, *اللغة والثقافة*، ترجمة أحمد الشيمي، ط1، وزارة الثقافة والفنون والتراث, قطر، 2010، ص164.

(5) كرامش، كلير, *اللغة والثقافة*، ص31.

(6) إيكو، أمبرتو, *العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه*، ترجمة سعيد بنكراد، ط2، المركز الثقافي العربي بيروت, والدار البيضاء، 2010، ص273، 274.

الناس، ويصعب على الفرد التواصل مع مجتمعه بدونها، وهذا هو جوهر العملية السيميائية في أي وسط اجتماعي، ذلك أن الناس يدركون هوياتهم الثقافية من خلال عدة مظاهر، كاللباس والمزاج واللغة والعرق والدين والطبقة الاجتماعية ونمط العيش والعلاقات والأعراف والتقاليد، ومن ثم ينقادون إلى تصنيف أي فرد يشذ عن هذه المظاهر، بأنه آخر مختلف.

فالدلالة في العُرْف السيميائي، إذن، "هي الجسر الذي عبر من خلاله الإنسان من الوجود في العالم إلى الوجود في المعنى" [1]، ولا يمكن للشيء أن يكون متداولًا وحاضرًا في الذاكرة إلا إذا أدرج ضمن سيرورات الترميز، التي تمنحه وجهًا جديدًا وعمرًا مضافًا [2]، ولذلك "فكل واقعة إبلاغية هي لحظة جديدة في الوجود تستدعي معنى جديدا" [3]، أو على حد تعبير لوتمان أن "السيرورة المولدة لأخبار جديدة تزداد حجمًا شيئًا فشيئًا" [4]، وهي نتيجة حتمية، ما دام احتفال النصوص بالمرموزات يفتح آفاقًا للتأويل، الذي تتكشَّف من خلاله حقائق ثقافية مثيرة، لاسيما ما يتعلق بطبيعة حضور (الآخر) في وعي الذات.

ويظهر من ذلك أن "السياقات التي تتحدث عنها السيميائيات؛ ليست وليدة بنية مغلقة على نفسها، إنها مرتبطة بالإحالات الضمنية التي تشتمل عليها الكلمات" [5]، بما في ذلك الثقافة، "فلا شيء يمنع، ضمن نشاط تأويلي ما، من استحضار كل الحمولات الثقافية الممكنة، بما فيها تلك التي تنتمي إلى لغة أخرى غير لغة النص، [إذ] لاوجود لحدود صارمة بين الثقافات، وهجرة الوحدات القيمية من ثقافة إلى أخرى أمر ممكن دائمًا" [6]، فالنظام السيميائي يُمَكِّن العلامات من "إنشاء علاقات دلالية مع علامات أخرى في البيئة المباشرة للمبادلات اللفظية أو في السياق التاريخي لمجتمع خطاب معين، ولا يكون خلق المعنى من خلال العلامات مصطنعاً أو متعسفاً، ولكنه يتأتّى من رغبة الإنسان للمعرفة والتأثير وامتلاك

(1) بنكراد، سعيد, *سيميائيات النص: مراتب المعنى*، ط1، دار الأمان, ومنشورات الاختلاف, ومنشورات ضفاف, الرباط, والجزائر, وبيروت، 2018، ص53.

(2) ينظر: بنكراد, *سيميائيات النص: مراتب المعنى*، ص54.

(3) بنكراد، سعيد, *سيرورات التأويل: من الهرموسية إلى السيميائيات*، ط1, دار الأمان, ومنشورات الاختلاف, والدار العربية للعلوم، الرباط, والجزائر, وبيروت، 2012، ص343.

(4) لوتمان، *سيمياء الكون*، ص55.

(5) بنكراد، *سيرورات التأويل: من الهرموسية إلى السيميائيات*، ص365.

(6) بنكراد، *سيرورات التأويل: من الهرموسية إلى السيميائيات*، ص369.

السلطة، والرغبة الفطرية العامة للتعايش الاجتماعي والثقافي" [1]، فالذات الإبداعية لا تنفكّ عن استحضار (الآخر)؛ لكونها تعي هويتها من خلاله، وباستمرار وجود هذا الآخر في وعيها يتنامى حرصها على هذه الهوية، وضرورة حمايتها والمصالح المرتبطة بها، وهذا يقودنا إلى فهم كيف أن "الثقافات ليست متغايرة الخواص، ودائمة التغير فحسب، ولكنها أيضًا مضمار صراع من أجل السلطة وإثبات الذات"[2].

ويمكن للسيميائيات الثقافية أن "تقدم إسهاماتٍ مهمةً في دراسة الأنساق الشعرية، إذا ما أمكن استيعابها بوصفها إشارات أو علامات حاملة للفكر، لاسيما إذا ما تأملنا دورها المزدوج، فهي من جهة تعيد إنتاج العلامات الموجودة في الأنساق الثقافية، وتؤمّن لها سياقات جديدة مغايرة بما يجعلها قابلة للتداول، ومن جهة أخرى تعمل على منح العلامات صفة الديمومة والبقاء" [3]، فالسيميائيات الثقافية في رأي يوسف عليمات "تبرهن أن النص الشعري بوصفه تشكيلًا جماليًا أداته اللغة المخاتِلة؛ يضمر في بنيته العميقة موضوعاتٍ إشكاليةً تبدو على تماسٍّ مباشر بواقع الشاعر ورؤيته الذاتية للوجود" [4].

إن هذا النوع من القراءة يقتضي التعامل مع الإيحاء على أساس أنه "جزئية أيديولوجية ... فلا قيمة للطبيعي إلا إذا اختفى في تفاصيل تُعشِّش في العلامات الدالة عليه، فهو في الظاهر محايد وموضوعي وواقعي، ولكنه في التلقّي منحاز للزيف والتضليل، وضمن هذا الوجه المزدوج يختفي الإيحاء، فهو من طبيعة ثقافية، ولكنه يوهم بأنه نقيض للزمن والتاريخ والأبعاد الموضوعية" [5]، ومن الضروري عند بارت فصل الدلالة عن الإيحاء، إذ إن الدلالة النسقية لا تظهر إلا حين يجري تجريد العلامة من هذا الإيحاء[6], والتجريد هنا لا يعني الاستغناء عن الإيحاء كُليةً, وإنما الوصول من خلاله إلى المحمول الثقافي الذي استمدّ منه القدرة على التأثير, أي أن هذا التجريد ليس سوى عملية تحليل واستكناه واستنتاج.

(1) كرامش، *اللغة والثقافة*، ص46.

(2) كرامش، *اللغة والثقافة*، ص25.

(3) يوسف، عبد الفتاح أحمد, *لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة*، ط1، الدار العربية للعلوم, ومنشورات الاختلاف, بيروت, والجزائر، 2010، ص136.

(4) عليمات، يوسف محمود, *النقد النسقي: تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي*، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع, عمّان، 2015، ص27.

(5) بنكراد، *سيميائيات النص: مراتب المعنى*، ص56.

(6) ينظر: كوبلي وجانز, *علم العلامات*، ص56.

فالسيمياء حين ترى في تحول الدلالة سيرورةً سيميائية؛ فإنها ترسّخ "وعيًا بالمنطق الذي تتشكل به الصورة المجازية، ودور المتلقي في الكشف عن الحركية التي تقام داخل الصورة، فهي وإن بدت – مثلًا في التشبيه – علاقةً بين شيئين؛ فإن على المتلقي أن يقوم بعمليات استنتاجية لكي تتجلى له كفكرة أو أثر، وهو المرتكز الثالث في مفهوم بيرس، الذي تكتسي به الصورة منطقها كعلامة" (1)، أو كبنية دالة يشير فيها المعنى الأوّلي المباشر إلى نفسه أولًا، ثم إلى معنى ثانوي مجازي لا يمكن أن يُفهم إلا من خلال المعنى الظاهر، الذي تنضوي تحته عدة معانٍ بحسب بول ريكور (2).

ويكفي أن يكشف لنا هذا التحول من التقرير إلى الإيحاء "أن علاقتنا باللغة ليست مجرد علاقة تعيينية. إنها علاقة سياسية (ثقافية)، فكل لغة تحمل في داخلها التزامًا سياسيًا يقود مستعملها إلى أن يصنَّف ضمن موقف بعينه في تسمية الأشياء، وفي تحديد ممكنات استعمالها، ومن هنا تكون القراءة السيميولوجية مرتبطة أشد الارتباط بالفعل الأيديولوجي ذاته" (3).

هكذا إذن يبدو الدرس السيميائي مترسِّمًا خطى الدراسات الثقافية Cultural Studies في الإلحاح على النفاذ إلى إعماق النصوص؛ وإزالة الغطاء الجمالي لكشف المسكوت عنه (4)، ولعل في هذا ما سوّغ للسيميائيات أن ترى نفسها جزءاً من الدراسات الثقافية (5)، ومثلما حرص الناقد الثقافي أنتوني استيهوب (Antony Easthope) على أن تكون دراسة الأدب ضمن الأنشطة الاجتماعية المؤثرة، التي أطلق

(1) بلعلي، آمنة, *سيمياء الأنساق: تشكلات المعنى في الخطابات التراثية*، ط1، دار النهضة العربية, بيروت، 2013، ص98، 116.

(2) ينظر: ريكور، بول, *صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية*، ترجمة منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة, بيروت، 2005، ص44.

(3) بنكراد، *سيميائيات النص: مراتب المعنى*، ص57.

(4) صحيح أن بين سيميائيات الثقافة والنقد الثقافي Cultural criticism تفارقًا في المفاهيم والإجراءات، ولكن تظل منطلقاتهما الفلسفية واحدة، فكلاهما من إفرازات ما بعد الحداثة، وتجمعهما رغبة البحث عن ما هو خفي ومتغلغل في البنية العميقة للنص. للاستزادة حول نقاط الاتفاق والاختلاف بين سيميائيات الثقافة والنقد الثقافي، ينظر: الملجمي، علوي أحمد, "النص بين النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة: المفهوم وآليات المقاربة"، *مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية*، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد)، فاس، المغرب, العدد 2، ديسمبر 2017، ص41– 62.

(5) ينظر: الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد, *دليل الناقد الأدبي*، ط3، المركز الثقافي العربي, بيروت, والدار البيضاء، 2002، ص185.

عليها (الممارسات الدالة)[1]، مؤكدًا ضرورة "أن يكون تحليل النصوص جزءاً لا يتجزأ من نظام الإشارة، النابع من حقيقة أن المدلول يعتمد على الدال" [2]؛ فإن أمبرتو إيكو يشدد على دراسة الثقافة بوصفها ظاهرة سيميائية تواصلية[3]، ومثله في ذلك محمد السرغيني حين يرى أن التحليل الرصين للعلامات الثقافية لابد أن يكون سيميائيًا؛ لأن السيميائية تتناول النص في إطار علاقته بمنتجه ومتلقيه، ولذلك فشموليتها، في رأيه، لا تأتي فقط من اعتمادها في التحليل على عدة علوم متنوعة، وإنما من إحاطة معطياتها بالحدث الرمزي؛ لاستكناه عمقه الدلالي [4]، وهذا يجعل السيمياء، في رأي نادر كاظم، الطور الأولي من النقد الثقافي، مستدلاً بسيميائية بارت، وتحليلاته التي تبحث عن المعنى الأعمق في الخطاب [5].

وفي رأينا أن قيام درس سيميائي ثقافي ليس بحاجة إلى توسيع المجال السيميائي بإضافة عنصر رابع هو (النسق الثقافي) إلى العناصر الثلاثة التي ترتكز عليها السيمياء: (العلامة، الإشارة، الأيقونة)[6]، فالعلامة في بنيتها السيميائية بإمكانها اختزان أي نمط دلالي بما في ذلك النسق الثقافي، بما أنه تصورات وطبائع راسخة في اللاوعي، وتترسّب في النصوص[7]، وفي حديث شارلز بيرس عن ثلاثية (الدال والمدلول والمرجع)، وعن الصورة الذهنية التي يرى أن لها أثرًا كبيرًا في تحقيق هذه البنية [8]؛ ما

(1) ينظر: الرباعي، عبدالقادر, *تحولات النقد الثقافي*، ط1، دار جرير للنشر والتوزيع, عمّان، 2007، ص56.

(2) الرباعي, *تحولات النقد الثقافي*، ص48.

(3) ينظر: بريمي، عبدالله, "الثقافة وأنساق العلامات"، *مجلة لغة– كلام*، مخبر اللغة والتواصل، المركز الجامعي بغليزان, الجزائر، مجلد 6، عدد 4، 2020، ص86.

(4) ينظر: السرغيني، محمد, *محاضرات في السيميولوجيا*، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر, الدار البيضاء، 1987، ص56، 50.

(5) ينظر: كاظم، نادر, *الهوية والسرد: دراسات في النظرية والنقد الثقافي*، ط2، دار الفراشة للنشر والتوزيع، الكويت، 2016، ص10.

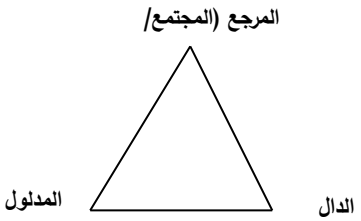
(6) هذا رأي يوسف عليمات في حديثه عن سيميائية النسق الثقافي (ينظر: عليمات، *النقد النسقي: تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي*، ص25).

(7) ينظر: الغذامي، عبد الله محمد، *النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية*، ط3، المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, وبيروت، 2005، ص78–80.

(8) ينظر: كوبلي، وجانز, *علم العلامات*، ص31.

يؤكد إمكانية حضور النسق الثقافي في بنية العلامة، ومثل ذلك حديث يوري لوتمان عن هذا الطابع التصوري للعلامة الذي يراه طريقًا إلى تصنيف الثقافة [1].

ففي العلامة تكون العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية، لا سببية كما في الإشارة، ولا تشابهية كما في الأيقونة، وكما أن هذه الاعتباطية عند السيميائيين تسمح بوجود طبقات من الدلالة، بفعل إمكانية إحالة الدال إلى موضوع آخر غير موضوعه الذي يُمثِّله [2]؛ فإن النسق الثقافي يجد من خلال هذه الاعتباطية مجالًا للحركة بين المدلول والمرجع (المجتمع بما فيه الثقافة)؛ فيتحول الدال إلى متعدد الدلالة، وقد يكون مزدوج الدلالة، حين يتضح بالتأويل أن المدلول الحقيقي أو الضمني للعلامة أصبح منقوضًا بمدلول ثقافي غير منظور، تكون العلاقة بينه وبين الدال ثقافية، كما هو الحال حين تكون دلالة حضور (الآخر) في وعي الذات الشاعرة ذات بُعد نفسي ثقافي، وليست مجرد مقاربة جمالية محايدة بين هذا (الآخر) وأشياء مشابهة له في الواقع.



ولعل من المثير للاهتمام أن الغذامي في مقاربته التشريحية، التي سبقت اهتداءه إلى نموذجه في النقد الثقافي؛ نجده يُلحُّ على جعل اعتباطية العلامة سببًا في تعدد المعنى، وكأن هذه الفكرة كانت إرهاصًا فتح الباب أمامه فيما بعدُ لتكوين مفهوم النسق الثقافي، وحديثه عن الدلالة المزدوجة، فهو في (الخطيئة والتكفير) يرى أن هذه الاعتباطية هي ما يمكِّنُ العلامة من التحول الدلالي، إذ تكون غير مقيدة بمدلول ثابت، ومن ثم تتعدّد إيحاءاتها وتتنوع المدلولات [3]، وهذا مما لم ينص عليه الغذامي في كتاب (النقد

(1) ينظر: كوبلي، وجانز, *علم العلامات*، ص143.

(2) ينظر: تشاندلر، دانيال, *أسس السيميائية*، ترجمة: طلال وهبة، ط1، المنظمة العربية للترجمة, بيروت، 2008، ص239، 240؛ السرغيني, *محاضرات في السيميولوجيا*، ص56.

(3) ينظر: الغذامي، عبدالله, *الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية نظرية وتطبيق*، ط6، المركز الثقافي العربي, بيروت, والدار البيضاء، 2006، ص46.

الثقافي)، ولكنه ذهب إلى أن النسق جبروت رمزي يمارس لعبته الخفية؛ لتتشكل به الدلالة النسقية المناقضة للدلالة الإيحائية عبر حِيَل جمالية [1]، وهنا تتجلى أهمية حديث محمد فكري الجزار عن ما أسماه: (ما وراء العلامة)، وقصد به النسق الذي تتولد منه العلامة، وحالَ وجودُها دون ظهوره، ولكنها تظل تشير إليه، مادامت وظيفتها التدليلية حاضرة في كل موقف تواصلي[2].

من هذا الفهم يأتي منطلقنا النظري في التحليل السيميائي لأية نصوص تحضر فيها الثقافة بوصفها "أنظمة من الخطابات التي يمكن أن تمثِّل أو لا تمثِّل مصالح طبقية" [3]، فالمنجز السيميائي فيه الكثير مما يثري القراءة الثقافية، ويسندها في الوصول إلى النتائج المرجوة، لاسيما حين يشدّد السيميائيون على ضرورة فحص ما تقوم العلامات بتمثيله، وإثارة السؤال حوله، وعدم التسليم بأن هذه الإشارات تعكس الواقع [4]، ومجال اهتمامنا في هذه الدراسة؛ تجليات الآخر المسيحي في الشعر الجاهلي، بوصف المسيحية هنا علامة سيميائية على آخر مختلف في الهوية (دينًا ولغةً وثقافة) [5].

فكيف إذن صوّر الشاعر الجاهلي مسيحية الآخر في علامات سيميائية تجسِّد هذا الاختلاف الثقافي؟ هل نظر إلى المسيحية بوصفها دينًا مغايرًا فحسب؟ أم بوصفها ثقافة مغايِرة؟ أم كليهما معًا؟ ما

(1) ينظر: الغذامي, *النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية*، ص80، 81.

(2) ينظر: الجزار، محمد فكري, *سيميوطيقيا التشبيه: من البلاغة إلى الشعرية*، ط1، نفرو للنشر والتوزيع, القاهرة، 2007، ص161.

(3) الموسوي، محسن جاسم, *النظرية والنقد الثقافي*، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت، 2005، ص28.

(4) ينظر: تشاندلر، *أسس السيميائية*، ص150.

(5) حاولت الكنيسة منذ عهود مبكرة أن تجد لها موطئ قدمٍ في بلاد العرب قبل الإسلام، لاسيما مع حلول القرن الرابع للميلاد، فقد توالت حملات التبشير، متجاوزةً الشام والعراق إلى حواضر في وسط الجزيرة، مثل نجران والطائف ومكة وغيرها، حتى وصلت إلى بوادي نجد والحجاز، فأنشأ الرهبان الصوامع، وانتشرت الأديرة على طرقات المسافرين، وازداد توغل المسيحية مع دخول الرقيق، واتصال العرب بالشعوب المجاورة التي كانت تدين بها، لاسيما اختلاطهم بالأنباط والسريان، فهؤلاء لم يحملوا المسيحية وحدها، وإنما حملوا معها مخزونهم الثقافي من فنون وعلوم وألفاظ وحِرَف وعادات وتقاليد وطقوس ومظهر خاص لتعزيز هويتهم، والأخطر من ذلك أن تظل الآرامية لغة الكتاب المقدس، ولغة الشعائر والعبادات والعلوم، في ظل سعي المسيحية إلى أن تكون نموذجًا ثقافيًا بديلًا، تارةً عبر تقديم الخدمات كالطب وإضافة المسافرين وإعانة ذوي الحاجة، وتارةً أخرى عبر وسائل الإقناع والتأثير في النفوس. ينظر: علي، جواد, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ط2، دار الساقي, بيروت، 1993، ج6، ص587- 622، 688- 690؛ شيخو، لويس, *النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية*، ط2، دار المشرق, بيروت، 1989، ص93- 101.

الدلالات الثقافية التي تشير إليها سيميائية العلامات ذات الصلة بالآخر المسيحي، بحيث تتضح لنا طبيعة العلاقات التي تنسجها الثقافات فيما بينها داخل الفضاء السيميائي للخطاب؟ وإلى أي مدى يصل تأثير مقتضيات تنصيص الآخر في عملية سيميائية من هذا النوع؟ وهل لهذه العملية تأثيرات مرئية أو لامرئية على رؤية الذات الشاعرة لنفسها ولثقافتها السائدة؟

تكشف التجليات السيميائية للآخر المسيحي في الشعر الجاهلي عن تصورات ثقافية تتأرجح بين موقفين متنافِرَين، أحدهما: رؤية نسقية مباشرة تُبرِز اختلاف هذا الآخر في صورة تهديد ثقافي، بحيث يكبح الشاعر جماح أي محاولة للاندماج مع هذا الآخر، ويبدو (التنصُّر) عند بعض الشعراء سلوكًا فاقد التأثير، يجري معه فرز الآخر المسيحي في صور نمطية ترسخ دونيَّته؛ ليغدو هذا التنصُّر أقرب إلى أن يكون أداةً لتعزيز الهوية الثقافية. أما الموقف الآخر: فهو رؤية غير مباشرة، كثيرًا ما تقود فيها المغامرة الجمالية ذات الشاعر إلى استحضار الآخر المسيحي في صور تلبي حاجات ثقافية ونفسية لدى الإنسان البدوي/ الوثني، بالتركيز على ما لدى هذا الآخر من إمكانات حضارية تتجلى بها فاعليته (صورة المسيحي التنويري)، أو خصائص روحية (صورة المسيحي المتديِّن)؛ فيترتب على ذلك دمج لاإرادي للآخر المسيحي في الفضاء السيميائي للثقافة الوثنية، تعيد الذات البدوية من خلاله تقييمها لثقافتها، وعلاقتها مع الآخر المختلف، واتخاذ مواقف فاعلة تجاه قضايا ثقافية تشغل الذهن الجاهلي كالمعرفة والفن والسلطة.

ويمكن إيضاح التجليات السيميائية الثقافية للآخر المسيحي عند شعراء الجاهلية من خلال ثلاثة محاور، على النحو التالي:

الآخر المسيحي بوصفه تهديدًا ثقافيًا/ قلق الهوية:

نقرأ في هذا المحور صورًا متعددة من وعي الذات الوثنية بالآخر المسيحي، تفرضها مواقف احتكاك مباشر بين ثقافتين مختلفتين، من شأنها أن "تتسبب بقلق وجودي يتخذ أشكالاً متنوعة في العلاقة مع الآخر من جهة، وفي تمثل الهوية الثقافية من جهة أخرى" [1]، فالشاعر الجاهلي هنا يستحضر كينونته، حين يسارع إلى تأكيد مغايرة الآخر واختلافه، في علامات يجسد من خلالها خطورة المسيحية، وتهديدها

(1) عماد، عبد الغني, *سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء*، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت، 2017، ص100.

الدائم للثقافة الوثنية التي يتعاظم إحساسه بالانتماء إليها، ولعل أقرب نموذج لهذا النمط من الوعي بالآخر قول عبد المطلب بن هاشم، في مواجهة زحف الأحباش لهدم الكعبة [1]:

[الكامل]

لا يَغْلِبَنَّ صَلِيبُهم ومِحالُهم أبَدًا مِحالَكْ

تحضر السيمياء هنا؛ لتكون أداة الوعي الشعري في تحقيق تمايز ثقافي بين الذات والآخر، فحين يحضر هذا الآخر في وعي الذات يتعزز إحساسها بهويتها، لاسيما في هذا الموقف العصيب الذي تواجه فيه الوثنية خطرًا وجوديًا، فالشاعر يستحضر الصليب بوصفه علامة على الآخر المسيحي المختلف ثقافيًا، إذ إن هذه المسيحية التي تزحف مدجّجةً بالغطرسة والهيمنة ليست دينًا فحسب، بل دينًا ولغةً وثقافة، وحملة أبرهة، وإن كان وراءها مطامع اقتصادية وسياسية [2]؛ يظل هدفها الهيمنة الثقافية في المقام الأول، ليس بالقضاء على الوثنية وإحلال المسيحية بديلاً عنها فحسب، ولكن بهدم أساس الدين في الأرض (كعبة إبراهيم)، واستبدالها بكعبات مزيفة في أنحاء متفرقة من الجزيرة، ولذلك لم يختر عبدالمطلب اختزال هذا الآخر المختلف في انتمائه الجغرافي أو العرقي أو لون بشرته أو أعجميته، وإنما اختزله في مسيحيته/ الصليب؛ فهذا الآخر ليس مجرد طامع بالمال والثروة، وإنما هو آخر تحركه فكرة المسيحية لتغيير الوجه الثقافي للمنطقة؛ كي تتعمق سيطرته على الأرض والإنسان والدين.

وفي اختيار الشاعر إضافة هذا الصليب إلى ضمير الغائب/ الأحباش (صليبهم) إشارة سيميائية أخرى إلى قناعته بأن هذه المسيحية نموذج خاص بهؤلاء الغزاة صنعته ثقافتهم، وهو منقاد لأطماعها، وليس هو النموذج السماوي الذي عرفته قريش من خلال طائفة الأحناف، الذين تعايش الوثنيُّون معهم، فعبد المطلب، وهو سيد قومه، لم يمنع متنصِّري مكة من ترك الوثنية ولم يضطهدهم، ولكن لا ينبغي سحب هذا الموقف على رؤيته في هذا البيت، فنردّد مع من يقول: إن عبد المطلب هنا لا يرفض المسيحية، وإنما يرفض احتلال أرضه وتدمير مقدساته [3]، فالصحيح أنه يرفض هذه النسخة المشوَّهة من

(1) الجاحظ، أبو عثمان, عمرو بن بحر (ت 255هـ/ 869م), *الحيوان*، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط2، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده, القاهرة، 1968، ج7، ص198، 199. المِحال: الكَيْم والقوة.

(2) ينظر: علي, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج7، ص283.

(3) ينظر: اسليم، فاروق أحمد, *الانتماء في الشعر الجاهلي*، منشورات اتحاد الكتاب العرب, دمشق، 1998، ص410.

المسيحية (صليبهم)؛ لإكراهيتها وإلغائها للآخر، وثمة صليب آخر يقبل به عبد المطلب وتقبل به قريش، ولو لم يكن ذلك لما بقيت صور الخليل إبراهيم ومريم العذراء وعيسى منقوشةً على جدار الكعبة حتى مجيئ الإسلام كما تقول الأخبار [1].

وإذا كانت رؤية عبد المطلب لمسيحية الآخر أوجدتها لحظة خطر محقق تواجهه الوثنية؛ فإن الأمر لا يختلف حين تعيش الذات البدوية أجواء تعامل واختلاط مع هذا الآخر، في ظل ما يشبه التعدد الثقافي؛ وليس ذلك إلا "لأن الذات الخائفة من الامِّحاء تزداد تقوقعًا على نفسها ورفضًا للآخر" [2]، لاسيما الآخر الديني، فقبوله أصعب من قبول أي آخر مختلف [3]، وإن اضطرت الذات للعيش بوجهين، أحدهما خاص بطائفتها، والآخر حضاري عام تشارك فيه الطوائف الأخرى [4]، فما يلبث وعي الشاعر الجاهلي في لحظة حاسمة أن يتمركز حول وثنية الذات، ويستدعي مسيحية الآخر في صورة تهديد متواصل لابد من مواجهته، ليتأكد بذلك "أنه لا توجد علاقة بالآخر إلا على قاعدة غالب ومغلوب، ومن دون هذه القاعدة يضمحلُّ الآخر ويصبح عدمًا" [5].

لننظر في قول حاتم الطائي من قصيدة متوسطة الطول [6]:

[الطويل]

وَإِنّــي لَمُــزجٍ لِلمَطِــيّ عَلــى الــوَجى ... وَمــا أَنــا مِــن خُلّانِــكِ ابنَــةَ عَفْــزَرا

وَمــا زِلــتُ أَســعى بَــينَ نــابٍ وَدارَةٍ ... بِلَحيــانَ حَتّــى خِفــتُ أَن أَتَنَصَّــرا

(1) ينظر: علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6، ص435.

(2) حمود، ماجدة, *إشكالية الأنا والآخر: نماذج روائية عربية*، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 2013، ص16.

(3) ينظر: حنا، ميلاد, *قبول الآخر: فكر واقتناع وممارسة*، ط1، دار الشروق, القاهرة، 1998، ص27.

(4) ينظر: عماد, *سوسيولوجيا الهوية*، ص100.

(5) البزري، دلال, "الآخر.. المفارقة الضرورية"، في *صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه*، تحرير الطاهر لبيب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت، 1999، ص103.

(6) الطائي، حاتم (46ق.هـ/605م)، *ديوان حاتم الطائي*، دار صادر, بيروت، 1981، ص47– 49. مزجٍ: سائق. الوَجَى: الحَفَى، وهو أن يشتكي البعير باطن خُفِّه. ناب ودارة: موضعان. لحيان: قصر كان للنعمان في الحيرة.

تتضح سيميائية الآخر المسيحي هنا من خلال مراوحة الدلالة الثقافية بين التقرير والترميز، فحين سعى هذا الآخر/ ابنة عفزر إلى الاندماج مع الذات البدوية برغبتها في الزواج من حاتم؛ يندفع الشاعر إلى حسم الموقف بتأكيد الاختلاف الذي يستحيل معه بناء هذا النوع من العلاقة (وَما أَنا مِن خُلّانِكِ)، فهذا الآخر حضري (إحدى سيدات الحيرة)، وحضريته تقتضي في معيار الثقافة البدوية هُجنة نسبه ولُكنة لسانه ومسيحية معتقده واختلاف مزاجه وهمومه، وغير ذلك من النقائص التي تمنعه أن يكون في مستوى الذات البدوية، التي يختزل الشاعر مظاهر تفوّقها في صفة (الجود) حين يمتدح نفسه بالمقابل بقوله: (وَإِنّي لَمُزجٍ لِلمَطِيّ عَلى الوَجى)، وكأن حضرية الآخر بكل تلك العيوب تحول دون أن يكون جوادًا كريمًا؛ فيغدو بالضرورة لئيمًا.

ولكن من اللافت للانتباه أن حاتمًا اختار التنصّر دون غيره عنوانًا لاختلاف هذا الآخر (حَتّى خِفتُ أَن أَتَنَصَّرا)، وفي هذا ما يشير سيميائيًا إلى أن المسيحية في ذهن الشاعر هي مصدر التهديد والخطر المحدق الذي يستهدف هويته، ولذلك فهو يرفض قبول الآخر المسيحي (وَما أَنا مِن خُلّانِكِ)، ليس فقط لأن هذا الآخر يصر على كسر العزلة بالاندماج مع الذات الوثنية، ولكن لأنه يريد من خلال هذه العلاقة أن ينفذ إلى العمق البدوي؛ ليكون نموذجًا ثقافيًا بديلًا يحاول بالإغراء والإغواء فرض هيمنته على الذات وطمس هويتها، لاسيما إذا أخذنا في الحسبان حرص الروم آنذاك على مد المبشِّرين بالأموال ومختلف الاحتياجات لبناء الكنائس والأديرة، التي لم تكن بيوت عبادة ودور إعانة فحسب، وإنما كانت أيضًا بيوت سياسة ومراكز توجيه وسيطرة [1].

ولأن ابنة عفزر إحدى سيدات الحيرة مركز المسيحية، وزعم بعضهم أنها الزبَّاء [2]؛ فإننا نقرأ في سيميائية هذه العلامة ترميزًا إلى سلطة الحاكم المتنصِّر، فهذه السلطة/ ابنة عفزر تحاول فرض هيمنتها السياسية والثقافية على القبيلة ببداوتها ووثنيتها، وهو صراع له وقائع وأحداث في الحياة الجاهلية، وله في هذه القصيدة امتداد يتجلى في استعراض حاتم لقوته وسرده لمكارم أخلاقه (فَلا تَسأَليني وَاسأَلي أَيُّ فارِسٍ/ إِنّي غَيرُ آتٍ لِريبَةٍ/ وَلا قائِلٌ يَومًا لِذي العُرفِ مُنكَرا/ وَيُصبِحُ ضَيفي ساهِمَ الوَجهِ أَغبَرا)، وتشنيعه بمحاولة

(1) ينظر: علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6، ص650.

(2) ينظر: بن بكار, أبو عبد الله, الزبير (256هـ/ 869م), *الأخبار الموفَّقيات*، تحقيق سامي مكي العاني، ط2، عالم الكتب, بيروت، 1996، ص345.

ابنة عفزر/ دولة المناذرة التأثير في قناعاته وخلخلة ثقة الإنسان البدوي بنفسه، بادعائها أن حاتمًا قد تغير ولاؤه (تُنادي إلى جاراتِها: إنَّ حاتِماً.. أَراهُ لَعَمري بَعدَنا قَد تَغَيَّراً)، ولذلك غلّب حاتم الانتماء الثقافي على المناورة السياسية، فجاء رده: (وَما أَنا مِن خُلّانِكِ) يغلق الباب أمام أية إمكانية للتماهي مع هذه السلطة، وهذا الوعي هو ما حمله على عودته إلى ذاته، وإعادة تقييم وظيفتها في حماية الهوية، فهو بقوله: (وما زلت أسعى) يقرُّ بأنه هو من يُعرِّض ثقافته/ وثنيته للخطر بالتردد على أحياء ومدن متنصِّرة، فالذات الخائفة على هويتها/ سلطتها الثقافية؛ لا تنفك عن محاولة عزل الآخر/ السلطة السياسية؛ كي تبقى تلك الأحياء المتنصِّرة والمدن التابعة لها مغلقةً على نفسها، بحيث تظل تُعرف بمسيحيَّتها أكثر مما تُعرف بعروبتها أو بأنسابها [1].

ولا تفوتنا ملاحظة تركيز الشاعر على إثبات مغايرة هذا الآخر المسيحي في الفهم والغايات والسلوك، إلى جانب مغايرته في الدِّين والبيئة والمزاج، كما هو واضح في قوله عن هذه المرأة/ السلطة في بيت آخر من القصيدة: (إذا قُلتُ مَعروفًا تَبَدَّلَ مُنكَرا)، أي أنها سلطة رعناء يستعصي عليها الفهم، ومن ثم يكثر لديها الوهم وقلب الحقائق، واستعداء من يصدق معها (أَراهُ لَعَمري بَعدَنا قَد تَغَيَّرا)، وباستكمال عناصر هذا الاختلاف لم يجد الشاعر سوى أن يقفل راجعًا إلى ديار قبيلته، حيث يتحقق له قدر من الاطمئنان النفسي بالتواصل مع أبناء الثقافة، بعد انقطاعه عن الآخر المسيحي، فنحن نجده يفتتح قصيدته بالحنين إلى جبال طيئ (حَنَنتُ إِلى الأَجبالِ أَجبالِ طَيِّئ)، مؤكدًا ذلك بعد بضعة أبيات بتفضيله التقلب في شعوب طيئ ووديانها على أن يقع في شَرَك هذه العلاقة الغريبة مع تلك المرأة/ السلطة (لَشِعبٌ مِنَ الرَيّانِ أَملِكُ بابَهُ .. أَحَبُّ إِلَيَّ مِن خَطيبٍ رَأَيتُهُ ..).

وإذا كان حاتم الطائي يُقدم بهذه الرؤية نموذجاً للموقف الجاهلي المتصلب تجاه الآخر المسيحي؛ فإن ما يبقى هو حتمية شعور بعض الجاهليين بوطأة هذا النوع من الانقطاع والانغلاق، وحاجتهم إلى مرونة الموقف الذي تسهل به حركتهم وتستمر الحياة، وثمة قبائل عربية لم تجد بُدًا من بناء علاقات تجارية وسياسية مع مراكز المسيحية المحيطة بهم [2]، وربما نجد بين الشعراء من يثير قضية الخوف من الآخر المسيحي، ويظهر الاستعداد النفسي للتواصل معه، غير مكترثٍ لأية عوائق نسقية، ولكنها تظل

(1) مثل ذلك اختيار ابن مقبل أن يُعرِّف أعداءه التغلبيين بمسيحيَّتهم دون غيرها؛ زيادةً في إقذاعهم واحتقارهم، إذ يقول:

[الطويل]

مَنَحْتَ نَصَارَى تَغْلِبٍ إِذْ مَنَحْتُهم عَلَى نَأْيِهَا حَذَّاءَ مانعة الغُبْر

ابن مقبل، تميم بن أُبَي (657م)، *ديوان ابن مقبل*، عني بتحقيقه عزّة حسن، دار الشروق العربي, بيروت، 1995، ص94.

(2) ينظر: علي, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6، ص588– 590.

مواقف ملتزمة لثقافتها، التي ترى في الآخر خطراً مُحدقاً، وتميل إلى فرز كل ما هو خارج عنها في صور نمطية يظهر فيها الآخر المسيحي شاذًا ومختلفًا، ولا مجال لدمجه في التركيبة الثقافية للوثنية، فهذا طُخَيم بن أبي الطخماء الأسدي يمتدح قومًا من الحيرة قائلًا [1]:

[الطويل]

وَإِنّـــي وَإِن كـــانوا نَصـــارى أُحِـــبُّهُم وَيَرتـــاحُ قَلبـــي نَحـــوَهُم وَيَتـــوقُ

إن الشاعر الوثني في هذا البيت يتسامى على نزعات الاشمئزاز ممن يخالفونه في المعتقد، فهو يأنس لهم ويتشوَّق للقائهم [2]، ولكن لا يخفى أن اختلاف هذا الآخر حاضر في ذهنه، وإن كان ابن بيئة عربية ومن عرق عربي (من العباديين قوم عدي بن زيد)، فتغيير المعتقد في عُرْف الثقافة يقدح بعروبة النسب وكرم الأصل، واختلاط الشاعر بهؤلاء المتنصِّرين قد يجعله واحداً منهم، ولذلك لم يملك سوى الإقرار بأنهم شيء خارج عن النسق المتوارث بقوله محترزًا: (وَإِن كانوا نَصارى)، فلعله بهذا الإقرار يعذر نفسه من مساءلة الثقافة، مؤكدًا لها أنه وهو يُقبِل على أولئك الناس؛ يظل على وعي تام بأنهم آثروا التنصُّر على الوثنية، ومن ثم فهم يشكلون خطورةً عليها، وفي هذا ما يشير إلى أن "صورة الآخر تتكوّن وتتبلور من خلال التفاعل الجماعي وليس الفردي، فالأفراد يمكن أن يتفاعلوا ويتأثروا بثقافة الآخر، ويمكن أن يحدث تغير في قيمهم ومعاييرهم، أو حتى استبدالها بقيم ومعايير مناقضة تمامًا، ومصدرها هو الآخر الذي يشكّل النقيض، ولكن هوية الفرد وصورة الآخر يحددهما التفاعل الجماعي" [3].

(1) طُخَيم بن أبي الطَّخماء شاعر جاهلي ورد اسمه هكذا مع مقطوعةٍ منها هذا البيت في كتاب الكامل للمبرد (ينظر: المبرد، أبو العباس, محمد بن يزيد (ت285هـ/ 899م), *الكامل في اللغة والأدب*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار الفكر العربي, القاهرة، 1997، ج1، ص38). ويرجح عبد السلام هارون أن هذا الشاعر هو نفسه أبو الطمحان القيني الشاعر الجاهلي المخضرم المعروف؛ مستدلًا بأن الجاحظ حين أورد هذه الأبيات نسبها لأبي الطمحان الأسدي، وأن أبا تمام في الحماسة أنشد أبياتًا أخرى لأبي الطمحان الأسدي، وهي الأبيات نفسها التي وردت عند أبي الفرج في الأغاني منسوبة إلى (طخيم الأسدي)، إلى جانب أن الآمدي في المؤتلف وقف عند اسم الشاعر (أبي الطمحان الأسدي)، وقال: "لا أعرف أبا الطمحان إلا القيني" (ينظر بيان ذلك في تحقيق عبد السلام هارون لكتاب: الجاحظ، *الحيوان*، ج5، ص157، 158).

(2) ينظر: ياسين، مي أحمد عودة, *الآخر في الشعر الجاهلي*، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم اللغة العربية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2006، ص72.

(3) حيدر، عزيز, "الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين في إسرائيل"، في *صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه*، ص725.

صحيح أن التنصُّر في البيئة العربية قبل الإسلام لم يكن نزوة أو حدثاً عابراً، وأن قبائل عربية كبيرة دخلت في المسيحية، مثل تغلب وطيئ ومَذحِج وغيرها [1]، ولكن لا تهمّنا معرفة مدى التزام هذه القبائل بالطقوس والشعائر المسيحية؛ بقدر السؤال عن حقيقة قبولها للثقافة المسيحية، وتمثل تعاليمها في حياتهم المتخمة بالصراعات والحروب، التي كانت تشعلها نزعات التعصب والاستقواء والسيطرة، وغير ذلك مما كان يجري تحت لواء الوثنية وثقافة الغلبة، ولتوضيح ذلك نقف أمام قول جابر بن حُني التغلبي [2]:

[الطويل]

وَقَــد زَعَمَــت بِهــراءُ أَنَّ رِماحَنــا رِمـاحُ نَصـارى لا تَخـوضُ إِلـى الـدَّمِ

فهذا الشاعر المتنصِّر يتحدث بلسان قبيلته المتنصِّرة/ تغلب، موجهًا خطابه إلى عدو متنصِّر أيضًا/ قبيلة بهراء، ولكنه في هذا الخطاب لا يتمثَّل المسيحية وثوابتها ومبادئها، بل البداوة وثقافة العنف والفحولة، وكأن الوثنية ونزعاتها الجاهلية هي التي تتكلم، فإذا كانت المسيحية مبدأها السلام والتسامح؛ فإن الشاعر هنا تحت تأثير الوثنية/ ثقافته الراسخة في ذهنه؛ يستحضر المسيحية بوصفها علامة على الاستكانة والانهزام، فهو يسارع إلى تصحيح ما يراه فهمًا مغلوطًا لدى الآخر، فينفي عن قبيلته شبهة الضعف والمُسالمة والتعقّل، التي يمكن أن تلحق بها بسبب تنصّرها الأقرب إلى أن يكون تديُّناً غَرَضِيًا هدفه تحقيق منفعة دنيوية [3]، وكأن الشاعر يريد القول: ليس لنا من هذا التنصّر إلا اسمه، فسلوكنا وطبائعنا وأخلاقنا ستظل وثنية بدوية تأبى المُسالمة، ولا يمكن لنا أن نتخلى عن هويتنا.

وأن يكون التنصّر على هذا النحو من الشكلية؛ فهو علامة على قلق انتماء يعيشه الجاهلي المتنصّر، جراء هذا التذبذب بين أن يكون مسيحياً ترضى عنه الكنيسة ويذعن لهيمنة ساسة الحيرة أو الشام؛ وبين أن يكون عربياً ملتزماً لثقافته البدوية، التي هيَّأ المجال الوثني لانتشار مظاهرها الفحولية، وليس هذا القلق سوى أزمة الهوية، أي ذلك "الاضطراب الذي يصيب الفرد فيما يختص بأدواره في الحياة،

(1) ينظر: علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6، ص590.

(2) شاعر جاهلي عُرف بصداقته لامرئ القيس، وكان رفيقه حين خرج إلى القسطنطينية مستنجدًا بملك الروم على بني أسد قاتلي أبيه، وهذا البيت ضمن قصيدة ميمية أرودها له الضَّبِّي في المفضليات، ينظر: الضَّبِّي، المفضّل بن محمد (ت 168هـ، 784م)، *المفضليات*، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون، ط 6، دار المعارف, القاهرة، (د.ت.)، المفضلية رقم 42، ص211.

(3) ينظر حديث عبد الغني عماد عن أنواع التدين: الجوهري والغرضي والعاطفي في كتابه: *سوسيولوجيا الهوية*، ص96.

ويصيبه الشك في قدرته أو رغبته في الحياة طبقًا لتوقعات الآخرين عنه، كما يصبح غير متيقِّن من مستقبل شخصيته إذا لم يتيسِّر له تحقيق ما يتوقعه الآخرون منه، فيصبح في أزمة" [1]، ولهذا الاضطراب حضور عند بعض الشعراء المتنصِّرين، ولكنه يأخذ شكل الرؤية التي تستغرق في تقديس رموز المسيحية والوثنية على حدٍ سواء، في سبيل إقناع المتلقي بصدق الحديث، كما هو الأمر في قول عدي بن زيد [2]:

[الوافر]

سعى الأعداءُ لا يألونَ شرًّا عَلَيَّ وربَّ مكَّةَ والصليبِ

فأن يظل الشاعر متمسكًا بتقديس ما هو وثني/ الكعبة، مخالفًا مبادئ المسيحية التي يدين بها؛ فهذا يعني أننا أمام تنصّر سطحي، لايزال مغلولاً بقيود الثقافة الوثنية، التي ترى في زحف المسيحية خطرًا عليها، وتظل هي الفاعل الحقيقي في وعي الشاعر وذاكرته الثقافية، حيث "يعاني الأفراد العاجزون عن التكيف مع الوضع الجديد؛ الاضطراب والقلق وفقدان الشعور بالانتماء" [3]، لاسيما أن عَدِيًّا قال هذا البيت وهو يعيش تجربة السجن من سلطة النعمان بن المنذر، الذي لم يردعه تنصُّره عن ظلم من يشك بولائهم له، ولم يجد عَدِيٌ ممن يربطه بهم رابط المسيحية من يسعى لإنقاذه، وظل في سجنه حتى قُتل فيه، فهذا من شأنه أن يُحوج الشاعر إلى عمقه الثقافي (البدوي/ الوثني)، وأن يجعل من اهتزاز مكانة المسيحية في نفسه أمرًا ممكنًا، بل ربما شعر أنها هي من جلبت عليه هذا البلاء حين وجد نفسه منافسًا للنعمان في الوجاهة والحظوة عند كسرى [4]، فاقتضت حالته النفسية أن يجمع في التقديس بين الوثنية والمسيحية، في سبيل إيصال صوته إلى جميع القبائل والطوائف؛ ليحظى بتعاطف كبير تجاه مظلوميته.

وفي رأي أحمد الحوفي أن المسيحية لم يكن بمقدورها التغلب على الوثنية؛ "لأنها لا توائم طباع العرب الميّالين إلى الثأر والانتقام، والأنفة من الضيم، وما من عربي يرضي أن يدير لضاربه خده الأيسر إذا ضربه في خده الأيمن" [5]، كما يؤكد هادي العلوي أن المسيحية الشرقية التي استطاعت التوغل في

(1) عمر، أحمد مختار, "معجم اللغة العربية المعاصرة"، *عالم الكتب*, القاهرة، 2008، المجلد 3، ص2372.

(2) العبادي، عدي بن زيد (35ق.هـ/537م)، *ديوان عدي بن زيد العبادي*، حققه وجمعه محمد جبار المعيبد، وزارة الثقافة والإرشاد, بغداد، 1965، ص38.

(3) عماد، *سوسيولوجيا الهوية*، ص84.

(4) ينظر: علي, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج3، ص269.

(5) الحوفي، أحمد محمد, *الحياة العربية من الشعر الجاهلي*، ط2، مكتبة نهضة مصر, القاهرة، (د.ت.)، ص77.

البوادي العربية "لم تستطع أن تخلق من البدوي مسيحيًا بسيطًا من الغرار الذي عرفناه مثلاً في الحيرة"[1]، ويبدو لنا أن الأمر يعود إلى ضعف هذه المسيحية نفسها، فقد ظلت متأثرةً بعقلية شعوب الشرق الأدنى والثقافة السريانية، ولم تقترب فعليًا من وجدان الإنسان البدوي وتفكيره، لاسيما أن الآرامية ظلت وحدها لغة الطقوس والعبادات والعلوم [2]، ولهذا ظل عرب البادية يربطون بين المسيحية وتلك الشعوب، لاسيما الأنباط، كما هو واضح في قول الراجز [3]:

لمّـــا رأيـــتُ نَـــبْطَ أنصـــارا شَـــمَّرتُ عـــن رُكبتِـــيَ الإزارا

كنـــتُ لهـــا مـــن النصّـــارى جـــارا

فالأنباط هنا علامة على الثقافة المسيحية، التي حملوها إلى العرب معتقدًا ولغةً وتقاليد وتحضّرًا وفنونًا ومِهَنًا وأمزجة، إضافةً إلى ما يُروى حول استعانة أحد قادة الرومان بهم في حملته على البلاد العربية عام 8 قبل الميلاد [4]، وهذا يقتضي أن تتشكل في المخيال البدوي/ الوثني تراكمات ثقافية ربما ضاعفت من رفضهم للمسيحية، بشكل أصبحت معه رؤية البدوي للأنباط/ المسيحيين تُذكي فيه وعيه بذاته، وقلقه على هويته، فيشحذ همته للتصدي والمواجهة (شَمَّرتُ عن رُكبتِيَ الإزارا)، ويباشر تكثيف العزل الثقافي لهذا الآخر النبطي/ المسيحي؛ حمايةً للنسق السائد (كنتُ لها من النصّارى جارا)، وذلك باحتقار كل ما يمتُّ للأنباط بصلة من مهن حضرية، وتهميشهم والسخرية منهم [5]، وقد يكون ما هو أكثر من ذلك، بإنكار عروبتهم الذي يتردد صداه عند بعض المؤرخين [6]، "ففي حالات كثيرة تغلق الجماعة نفسها أمام محاولات الانتقال والانتساب إليها، إما بسبب خوفها على ضياع هويتها الخاصة

(1) العلوي، هادي, *الاغتيال السياسي في الإسلام*، ط5، دار المدى للثقافة والنشر, دمشق, وبيروت, وبغداد، 2008، ص56.

(2) ينظر: علي, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6، ص591، 592، 599، 604.

(3) الشريف, المرتضى أبو القاسم علي (ت436هـ/1044م), *أمالي السيد المرتضى*، صححه وضبط ألفاظه وعلّق حواشيه أحمد بن الأمين الشنقيطي، ط1، مطبعة السعادة, القاهرة، 1907، ج3، ص93.

(4) ينظر: الحوفي، *الحياة العربية من الشعر الجاهلي*، ص95.

(5) من ذلك سخرية بعض الشعراء منهم لذلّهم وقعودهم عن حماية محارمهم، ينظر على سبيل المثال: الانصاري، حسان بن ثابت (ت54هـ/674م)، *ديوان حسان بن ثابت*، حققه وعلق عليه وليد عرفات، دار صادر, بيروت، 2006، ص357؛ وبائية كعب بن سعد الغنوي في كتاب: القالي، أبو علي, إسماعيل بن القاسم (ت356هـ/967م), *الأمالي*، دار الكتب العلمية, بيروت، (د. ت.)، ج2، ص14).

(6) ينظر الآراء حول أصل الأنباط في كتاب: علي, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج3، ص5–20.

المميزة، وإما من أجل المحافظة على امتيازات خاصة في توزيع موارد المجتمع" [1]، وبذلك تستمر الذات الجمعية في تمثيل الآخر بصور سلبية مشوَّهة؛ لكي تظل مسوغات عزله قائمة.

الآخر المسيحي بوصفه مصدرًا للتنوير/ أُعجوبة القديم

نتعرف في هذا المحور على محاولات صنع الموقف المعرفي، الذي يمارس به الشاعر الجاهلي نمطًا مغايراً من الوعي بالآخر المسيحي، يجري من خلاله تفكيك الثقافة المسيحية إلى علامات سيميائية تستبطن ما هو حيوي وفاعل وحضاري فيها، تحت غطاء جمالي يمكّن الذات الوثنية من تجاوز نطاقها الضيق إلى آفاق تتهيَّبها في الواقع، فالثقافة المضادة يحدث أحياناً أن تلجأ بدون وعي منها إلى استعارة بعض نماذجها من الثقافة المهيمنة التي تدعي محاربتها[2]، ولو لم يكن العقل الوثني يصدر في ذلك التصوير عن افتتان وإعجاب لما استعار الخط من الأنباط، وهو مُنتَج مسيحي بامتياز[3]، بل إن الزَّبَّاء ملكة تَدْمُر، التي تظل في العُرف البدوي الوثني نبطيةً مُتنصِّرة، ويرفض حاتم الطائي الزواج بها إن صح ذلك؛ تتحول في المخيال الأدبي الجاهلي إلى حكيمة يجري على لسانها الأمثال السائرة [4]، وهذا يعني أن العقل الوثني يجد في الخطاب الجمالي مساحة لمراوغة نسق الانكفاء على الذات، بتمثيل الآخر المسيحي في صور مغايرة للصور النمطية، يغيب فيها ما هو ديني صرْف، ويحضر ما هو ثقافي ومتعدد.

فالشعراء الجاهليون هنا لا يستحضرون المسيحية بوصفها دينًا حقيقًا بالاتباع، ولكن يستحضرون بعض إفرازاتها المعرفية، بوصفها تراثًا مُلهِمًا فيه ما هو حكمة وتنوير وعبرة، وهي صور ثقافية تعكس في حقيقة الأمر انتقال الذات الشاعرة بالموقف تجاه الآخر المسيحي من دائرة الرفض القاطع إلى دائرة التعامل ووصف ما هو موجود؛ وصفاً يعكس في سيميائيته إقراراً وثنياً بما لدى المسيحية من ملامح تفوُّق حضاري تفتقر لمثله الوثنية، "فالرغبة في التماهي مع جماعة جذابة تدفع إلى تبنِّي العلامات التي

(1) حيدر, "الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين في إسرائيل"، ص702.

(2) ينظر: عماد، *سوسيولوجيا الهوية*، ص73.

(3) ينظر ما قيل حول أصل الخط العربي وعلاقته بالخط النبطي: علي, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج8، ص169-174.

(4) شكّك جواد علي بصحة الحكايات والأمثال المنسوبة إلى الزباء وبعض أبطالها (ينظر: علي, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج3، ص105، 106)، ولكن لا مناص من الإقرار بأن لهذه المرويات أصلاً جاهلياً أوصله اختلاط العرب بالأنباط إلى مسامعهم، فوجدوا فيه ما أعجبهم من ثقافة هذا الآخر المسيحي، ثم بنى عليه الخيال الشعبي وطوَّره.

تميّزها"[1]، وفي الخطاب الأدبي خصوصًا "يكون الآخر هو ذلك الشخص الذي كان الحلم به أو تخيُّله سابِقَين على اكتشافه" [2].

لننظر في قول مَعقِل بن خويلد الهذلي [3][4]:

[المتقارب]

فَـــإِنّي كَمـــا قـــالَ مُملـــي الكِتـــا ... بِ فـــي الـــرَّقِّ إِذ خَطَّـــهُ الكاتِـــبُ

يَـــرى الشـــاهِدُ الحاضِـــرُ المُطمَـــئِنُّ ... مِـــنَ الأَمـــرِ مـــا لا يَـــرى الغائِـــبُ

يبدو جليًا أن الحكمة هنا لها مقتضى دلالي بسيط لا يحتاج فهمه إلى كدٍّ ذهني، وليس معقولًا أن مخزون الثقافة الجاهلية من الحكم والأمثال يخلو من تعبير مماثل، مؤداه أن المعرفة بالمشاهدة ليست كالمعرفة بالسماع، و"ليس الخبر كالمعاينة" [5]، ولكن من الواضح أن الشاعر يبحث عن الحكمة في ما هو عتيق (كما قال مُمْلي الكتابِ)؛ ليضفي على المعنى جلالًا وهيبة، فللقديم سلطان على النفس يحملها على استدعائه والاحتجاج به وقت الحاجة، لا سيما حين يجري توارث هذا القديم مُدَوَّنًا، فهو لا يستعصي على النسيان أو التشكيك به فحسب، ولكنه يحظى فوق ذلك بما يشبه التقديس في أي وجدان ثقافته شفاهية.

فلأن الكتابة مرتبطة بالآخر المسيحي، والكتابة في لغة العرب تقتضي التعليم، فيقال للكاتب عالم، وللمُكتِب مُعلِّم [6]؛ يحضر هذا الآخر في الذهن الوثني بوصفه علامةً على الخبرة والمعرفة الموثوقة، التي حضرت فيها الرواية (كما قال/ مُمْلي الكتابِ)، وتعزّزت بالتدوين (في الرِّق/ إِذ خَطَّهُ الكاتِبُ)، على

(1) غيرو، بيير, *سيميائيات التواصل الاجتماعي*، حقول سيميائية، إعداد وترجمة محمد التهامي العماري، منشورات مجموعة الباحثين الشباب في اللغة والآداب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس, المغرب، 2007، ص40.

(2) الكيلاني، منذر, "الاستشراق والاستغراب.. اختراع الآخر في الخطاب الأنتروبولوجي"، في *صورة الآخر (العربي ناظراً ومنظوراً إليه)*، ص78.

(3) شاعر مخضرم كان سيد قومه، وأبوه خويلد بن مطحل الهذلي، قال عنه ابن قتيبة: "كان معدودًا في شعراء هذيل، ووفد إلى أرض الحبشة، فكلَّم ملكهم في من عنده من أسرى العرب، فأطلقهم له" (ابن قتيبة, أبو محمد, عبد الله (ت276هـ/ 889م), *الشعر والشعراء*، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط2، دار المعارف, القاهرة، 1967، ج2، ص665).

(4) الهذليون, *ديوان الهذليين*، ط2، دار الكتب المصرية, القاهرة، 1995، ج3، ص70.

(5) الميداني، أبو الفضل, محمد بن أحمد (ت518هـ/ 1125م), *مجمع الأمثال*، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية, بيروت، 1955، ج2، ص182.

(6) ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ/ 1311م), *لسان العرب*، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، دار المعارف, القاهرة، (د.ت.)، مادة كتب.

الرغم من أن الشاعر لا يؤمن بالمسيحية التي تصنع هذه المعرفة، ولكنه يُجِلُّ ما تنطوي عليه من حكمة متوارثة يجدها قريبةً إلى ذهنه حين يعيش تجربة مشـــابهة للتجربة التـــي أُطلقت فيها هذه الحكمة أول مرة.

والمقصود أن طريقة الشاعر في استذكار هذه الحكمة المُدوَّنة، وإن كانت تعكس شغفًا ثقافيًا لدى الجاهليين بأخبار الأمم السابقة، والاهتداء بتجارب بعض رموزها؛ فإن ما يهمنا هو ملاحظة حرص العقل الشعري/ الوثني على أن يكون قائلو هذه الحِكَم مصادر للتنوير لا نماذج في التديُّن أو أهل نُبُوَّة، فالشاعر هنا لا يريد من (مُملي الكِتابِ في الرِّق) إلا أن يكون حكيمًا وحسب، ولا يريد من (الكِتاب) بصيغة العموم لجنس الكتاب إلا أن يكون فقط مصدرًا قديمًا للحكمة، مثلما كان شغف بعض الجاهليين بسماع أمثال لقمان وحِكَمه، ولهجت بذكره ألسنة شعرائهم [1]، بوصفه رجلًا حكيمًا وليس شيئًا آخر[2].

(1) ينظر حديث سويد بن الصامت مع الرسول الكريم حول مجلة لقمان في كتاب (ابن هشام، أبو محمد, عبد الملك (ت218هـ/ 833م), *السيرة النبوية*، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل, بيروت، 1991، ج2، ص274. وأشار بعض شعراء الجاهلية إلى لقمان وحكمته (ينظر على سبيل المثال: البكري، طرفة بن العبد, (60ق.هـ/564م)، *ديوان طرفة بن العبد بشرح الأعلم الشنتمري*، اعتنى بتصحيحه مكس سلغسون، مطبعة برطرند, شالون، 1900، ص67، 148؛ زهير بن أبي سلمى, *ديوان زهير بن أبي سلمى بشرح ثعلب*، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي, بيروت، 2004، ص209؛ العدواني، ذو الإصبع (31ق.هـ/602م)، *ديوان ذي الإصبع العدواني*، جمعه وحققه عبد الوهاب العدواني ومحمد الدليمي، وزارة الإعلام, بغداد، 1973، ص40؛ العامري، لبيد بن ربيعة, *ديوان لبيد بن ربيعة*، دار صادر, بيروت، (د.ت.)، ص71، 95، 127، 128، وسرد الجاحظ شواهد لشعراء آخرين (ينظر: الجاحظ، أبو عثمان, عمرو بن بحر (ت 255هـ/ 869م), *البيان والتبيين*، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط7، مكتبة الخانجي القاهرة، 1998، ج1، ص184–190).

(2) بل يبدو أن القصاصين في الجاهلية اختاروا أن يرسموا له صورة أسطورية هي أقرب إلى الصور العجيبة التي يرسمونها لبعض الكهان، فقد تصوَّروه "عملاقًا كبير الرأس، قويًا قوةً خارقة، حكيمًا حكمة بالغة" (ضيف، شوقي, *تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي*، ط24، دار المعارف, القاهرة، 2003، ص405، 406)، وكأنهم بهذا لا يريدونه يهوديًا أو نصرانيًا أو حنفيًا، ولو كان ذلك لتخيلوه في صورة نبي أو راهب أو ما شابه، وجاء في كتاب التيجان: "أعطى الله لقمان ما لم يعطِ غيره من الناس في زمانه، أعطاه حاسة [قوة] مائة رجل، وكان طويلًا لا يقاربه أهل زمانه" (وهب بن منبه (ت114هـ/ 732م), *التيجان في ملوك حمْيَر*، ط2، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية, صنعاء، 1979، ص78).

وأن تحظى كتب الآخر المسيحي بهذا القدر من التوقير الذي سمحت به الوثنية؛ لهو أمرٌ يكشف عن سر دوران ذكرها على ألسنة الشعراء الجاهليين، وعرضهم الأدوات التي تُكتب بها [1]، وكذا تصويرهم مشاهد قراءتها أحيانًا، كما هو الأمر في قول نهشل بن حرّي [2][3]:

[الوافر]

كَـــأَنَّ مَنـــازِلًا بِالفَـــأوِ مِنهـــا مِـــدادُ مُعَلِّـــمٍ يَتلـــوهُ واحـــي

يكشف هذا التشبيه لأول وهلة عن جامع دلالي بين طرفيه قريبٍ إلى الذهن، هو (ما يتركه طول القِدَم على المكان المهجور أو على الكتاب القديم المتهالك)، ولكن في الانطلاق من وجهة نظر سيميائية ما يكشف عن بنية ثقافية عميقة، تختزن الدلالة الفاعلة التي جرى من أجلها تحويل الطلل إلى كتاب مفتوح.

فحضور علامات مثل (المداد والمُعلِّم والتلاوة والواحي) في وعي الشاعر الجاهلي؛ سرعان ما يرسم لنا صورة الآخر المسيحي في الكنيسة أو الدِّير وحوله جماعة يقرأ عليهم آياتٍ من الكتاب المقدس، وبذلك تستعير الأطلال في نفس الشاعر شيئًا من هذه القداسة، لاسيما حين نجد بعض الشعراء الذين يشبهون الطلل بالكتاب يحرصون على وصف علامات الطلل بأنها آيات (وَرَسمٍ عَفَت آياتُهُ مُنذُ أَزمانِ/ أَبَت آياتُهُ أَلّا تَحولا/ ما تَبِينُ العَينُ مِن آياتِها) [4]، وكأن ما في هذه الأطلال ليس علامات عادية بل مقدسة؛ لطول

(1) ينظر على سبيل المثال: سلامة بن جندل (ت23 ق.هـ/600م)، *ديوان سلامة بن جندل*، تحقيق لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية, بيروت، 1910، ص15؛ لبيد, ديوان لبيد بن ربيعة، ص165؛ الانصاري، *ديوان حسان بن ثابت*، ص314.

(2) نهشل بن حرّي بن ضمرة الدارمي، شاعر مخضرم، قال عنه ابن سلام: "شاعر شريف مشهور، وأبوه حرّي شاعر مذكور، وجده ضمرة بن ضمرة شريف فارس شاعر بعيد الذكر كبير الأمر" الجُمحي، أبو عبد الله, محمد بن سلّام (ت232هـ/ 846م), *طبقات فحول الشعراء*، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني, جدة، (د.ت.)، ج2، ص583.

(3) ابن ميمون، محمد بن المبارك (ت589هـ/1193م)، *منتهى الطلب من أشعار العرب*، تحقيق وشرح محمد نبيل طريفي، ط1، دار صادر, بيروت، 1999، ج8، ص21. الفأو: اسم موضع. المداد: الذي يُكتب به. الواحي: الذي يقرأ الوحي.

(4) امرؤ القيس بن حجر (ت540م), *ديوان امرئ القيس بن حجر*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط5، دار المعارف, القاهرة، 1990، ص89؛ دريد بن الصمة (ت8هـ/630م), *ديوان دريد بن الصمة*، تحقيق عمر عبد الرسول، دار المعارف, القاهرة، 1985، ص138؛ العبادي, ديوان عدي بن زيد، ص73، وينظر أيضاً: الأعشى، ميمون بن قيس, *ديوان الأعشى الكبير*، شرح وتعليق محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة, (د، ت)، ص139؛ اليشكري، الحارث بن حلزة (ت580م), *ديوان الحارث بن حلزة*، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب، ط1، دار الكتاب العربي, القاهرة، 1991، ص48؛ لبيد بن ربيعة، ديوانه، ص207؛ عمرو بن معدي كرب الزُبيدي: شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي. جمعه ونسقه مطاع الطرابيشي، ط2، مطبوعات مجمع اللغة العربية, دمشق، 1985، ص170).

قِدَمها ولم تعبث بها يد بشر[1]، ولما في مرآها من العِبرة، بحيث يصبح الوقوف على الطلل والبكاء عنده بمثابة عكوف عند الهيكل والبكاء تضرعاً وخشية، كما يصبح التأمل في المكان وتفحص الآثار بمثابة قراءة نصوص من الإنجيل.

وإذن، فالشاعر في اختياره صورة المُعلِّم والكتاب ينطلق من الحقيقة التنويرية التي يراها ماثلة في (طلل الحي) و(كتاب الوحي) على السواء، وبها استحقا الاقتران في ذهنه، فما أصبح المشبه/ الطلل في سيميائية التشبيه مصدرًا للتنوير النفسي والثقافي بتلك المأساة؛ إلا لأن المشبه به/ الآخر المسيحي يحضر في ذهن الشاعر بوصفه مصدرًا نموذجيًا من مصادر التنوير، ما دام انتشار الكتابة بين عرب الجاهلية مرتبطًا بانتشار المسيحية، فهذا الآخر مُعَلِّم وكاتب تؤخذ من كتابه المعرفة والخبرة، والعظة والعبرة. ومثلما أصبح الطلل طريقًا إلى إعادة وعي الذات الوثنية بنفسها؛ يصبح الكِتاب هنا طريقًا إلى إعادة وعي هذه الذات بالآخر المسيحي، وتجاوز النظرة القلقة حياله.

وإذا كان في هذا الوعي الكِتابي لدى الجاهليين ما يعكس "تطلعهم إلى التواصل مع الشعوب الأخرى عبر كتاباتهم" [2]؛ فإن العقدة تظل في أن هذه الكتابة غير مفهومة عند الإنسان الوثني/ البدوي؛ لكونها كتابات قديمة بلغات مختلفة، مثل الحميرية أو الآرامية، وهذا يقتضي أن تبقى الحواجز قائمة بين الذات الوثنية والآخر المسيحي، الذي يظل في عرف النسق الثقافي أعجم لا يستطيع الإفصاح عن المقصود، ولا يُفهم من كلامه شيء، ونأخذ أمثلةً على ذلك قول شتيم بن خويلد [3][4]:

[البسيط]

سَـمِعتُ أَصـواتَ كُـدْرِيٍّ الفِـراخِ بِـهِ مِثـلَ الأَعـاجِمِ تُغشِـي المُهـرَقَ القَلَمـا

(1) قولنا: إن الإطلال لم تعبث بها يد بشر؛ لا يُحمَل عليه أن النصارى لم يعبثوا بالكتب المقدسة، فتحريفهم لها ثابت بنص القرآن عليه.

(2) الصنوي، عبد الله علي قاسم, "قراءة الصورة الكتابية في الشعر العربي قبل الإسلام"، *مجلة الدراسات الاجتماعية*، جامعة العلوم والتكنولوجيا, صنعاء, عدد 36، مارس 2013، ص98.

(3) شتيم بن خويلد الفزاري، أحد بني غراب بن فزارة، شاعر جاهلي مغمور، له قطع متفرقة في كتاب أمثال العرب للضبّي وكتاب الحيوان للجاحظ، وحماسة الخالديَّين.

(4) الضبّي، المفضّل بن محمد (ت 168هـ/ 784م), *أمثال العرب*، قدّم له وعلّق عليه إحسان عباس، ط2، دار الرائد العربي, بيروت، 1983، ص107. مهرق: الصحيفة.

وقول ربيعة بن مقروم الضبّي [1]:

[البسيط]

كَأَنَّهـا بَعـدَ عَهـدِ العاهِـدينَ بِهـا مَهـارِقُ العجـمِ أَو موشِـيَّةُ الحُلَـلِ

وقول عنترة العبسي [2]:

[الوافر]

كَـوَحيِ صَـحائِفٍ مِـن عَهـدِ كِسـرى فَأَهـــداها لِأَعجَـــمَ طِمطِمِـــيّ

وقول عبيد بن الأبرص [3]:

[الكامل]

إِلّا أَوارِيَّـــا كَـــأَنَّ رُســـومَها فـــي مُهـــرَقٍ خَلَـــقِ الـــدَّواةِ لَبِـــيسِ

فإذا كان الطلل في هذه الأبيات يكتسب قيمته الثقافية من قيمة تلك الكتب القديمة/ المهارق/ الصحف؛ فإنه يأخذ منها أيضًا صمتها وإغرابها وإلباسها واستعصاءها على الفهم (أعجمي/ قديم/ ممحوّ/ مُلبِس)؛ لينقطع التواصل بين الشاعر والماضي الجميل أو المحبوبة، مثلما أن التواصل مقطوع بينه وبين الآخر المسيحي/ الأعجمي، ولذلك تعصف الحيرة والرفض بذهن الشاعر، ويحضر سؤال الاستعجاب والاستغراب في هذا الموقف على شاكلة: (لمن طَلَلٌ؟/ لمن الديارُ؟/ لمن دِمنَةٌ؟/ هل بالديارِ؟) [4]، ولولا أن الطلل مجال اهتمامهم؛ لربما قالوا: (لمن كُتُبٌ؟)، ففي قِدَمها ما يثير شجونهم، وما فيها من المعرفة المبهمة شأنه أن يثير في أذهانهم أكثر من سؤال.

(1) الضبّي، ربيعة بن مقروم, *ديوان ربيعة بن مقروم الضبّي*، جمع وتحقيق تماضر عبد القادر فياض حرفوش، ط1، دار صادر، بيروت، 1999، ص38.

(2) العبسي، عنترة, *ديوان عنترة العبسي*، تحقيق محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي, بيروت، 1970، ص268. طمطمي: لا يكاد يفصح.

(3) عبيد بن الأبرص, *ديوان عبيد بن الأبرص*، شرح أشرف أحمد عدرة، ط1، دار الكتاب العربي, بيروت، 1994، ص68. الأواري: جمع آرة، وهي الموقد. الخلق: البالي. اللبيس: المبهم.

(4) ينظر على سبيل المثال: امرؤ القيس, *ديوان امرئ القيس*، ص85، 114؛ ابن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، ص57؛ الغنوي، طفيل, *ديوان طفيل الغنوي بشرح الأصمعي*، تحقيق حسان فلاح أوغلي، ط1، دار صادر, بيروت، 1997، ص141؛ الذبياني، الشماخ بن ضرار, *ديوان الشماخ بن ضرار*، تحقيق صلاح الدين الهادي، دار المعارف, القاهرة، 1968، ص211.

ولكن يبدو أن إلحاح لاوعي الشعراء على التواصل مع هذا الآخر المختلف؛ هو ما جعلهم يبحثون عن أداة تواصل بديلة عابرة فوق اللغات، ولم يجدوا أفضل من فن الرسم والكتابة، إذ جرى تركيزهم على إبراز جمالية الطلل من خلال الانهماك في إبراز جمالية ما هو علامة ثقافية على المسيحية (الكتب/ المهارق/ الصحف)، بحديثهم عمّا فيها من النَّمْنَمَة والتَّرقِيش والتنميق والتجديد [1]، كما هو الأمر في قول معاوية بن مالك العامري (مُعَوِّد الحُكَماء) [2][3]:

[الوافر]

فَـــإِنَّ لَهـــا مَنـــازِلَ خاوِيـــاتٍ عَلـــى نَمْلَـــى وَقَفـــتُ بِهـــا الرِّكابـــا
مِـــنَ الأَجـــزاعِ أَســـفَلَ مِـــن نُمَيـــلٍ كَمـــا رَجَّعـــتَ بِـــالقَلَمِ الكِتابـــا
كِتـــابَ مُحَبِّـــرٍ هـــاجٍ بَصـــيرٍ يُنَمِّقُـــهُ وَحـــاذَرَ أَن يُعابـــا

وقول ثعلبة بن عمرو العبدي [4][5]:

(1) ينظر على سبيل المثال: الطائي, ديوان حاتم الطائي، ص79؛ طرفة, *ديوان طرفة بن العبد*، ص68؛ المرقش الأكبر والمرقش الأصغر, *ديوان المرقشين*، تحقيق كارين صادر، ط 1، دار صادر, بيروت، 1998، ص67؛ مهلهل بن ربيعة, *ديوان مهلهل بن ربيعة*، شرح وتقديم طلال حرب، الدار العالمية, بيروت، (د.ت.)، ص105؛ سلامة, *ديوان سلامة بن جندل*، ص15؛ ابن الأبرص, *ديوان عبيد بن الأبرص*، ص57.

(2) معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، فارس شاعر مشهور، هو خامس خمسة من إخوته كلهم سادة مشهورون، وسمي معوِّد الحكماء لقوله، وقد أصلح بين بني عقيل وبني قشير، وهو غلام حديث السن: (أعوِّد مثلها الحكماء بعدي ... إذا ما الحقُّ في الأشياع نابا). ينظر: الضبي, *المفضليات*، ص354، والآمدي، أبو القاسم, الحسن بن بشر بن يحيى (370هـ/ 980م), *المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم*، صححه وعلق عليه ف. كرنكو، ط1، دار الجيل, بيروت، 1991، ص247).

(3) الضبّي, المفضليات، المفضلية رقم 105، ص357، 358. نملى: ماء بقرب المدينة. الأجزاع: جمع جِزْع، وهو منعطف الوادي. نُميل: تصغير نملى. رجّعت بالقلم الكتابا: إذا عاد بالقلم على الكتابة. التحبير والتنميق: التحسين. هاجٍ: قارئ، والهجاء القراءة.

(4) ثعلبة بن حزن بن زيد مناة بن الحرث بن ثعلبة، من سليمة من عبد القيس، شاعر جاهلي عُرف باسم ابن أم حزنة، واسم فرسه (عجلى)، أورد له المفضل الضبي قصيدتين، ورأى عبد السلام هارون أن (حزن) لقب أبيه (عمرو)، ينظر: الضبّي, المفضليات، ص253).

(5) الضبّي, المفضليات، المفضلية، رقم 74، ص281. دمن: جمع دمنة، وهي آثار الناس وما سوَّدوا بالرماد. الكثيب وواحف: موضعان. العهود: الأمطار التي يعهد بعضها بعضًا. السمان: الأصباغ التي يُزخرف بها في السقوف وغير السقوف. يقدم يديه...: يسوي سطوره مرة ويخالف، يجيء بها على غير استواء. ساجياً: ساكناً، يريد طرفه. الطارف: ما يطرف العين، صوّر بذلك إكبابه على الكتابة.

[الطويل]

لِمَـــنْ دِمَـــنٌ كـــأَنَّهُنَّ صـــحائِفُ قِفـارٌ خَـلاَ مِنهـا الكَتِيـبُ فَواحِـفُ

فَمـا أَحْـدثَتْ فِيهـا العُهُـودُ كأَنَّمـا تَلَعَّـبَ بالسَّـمَّانِ فِيهـا الزَّخـارِفُ

أَكَـــبَّ عليهـــا كاتِـــبٌ بِدوَاتِـــهِ يُقِـــيمُ يَدَيْـــهِ تـــارَةً ويُخـــالِفُ

رَجَـا صُـنْعَه مـا كـان يَصـنعُ سـاجِيًا ويَرْفَـعُ عَيْنَيْـهِ عـن الصُّـنعِ طـارِفُ

فإذا كان هذان الشاعران يريدان فقط أن يُشبِّها الأطلال التي تقادم عهدها وأثَّرتْ فيها عوامل الطبيعة؛ بآثار الكتابة على الكُتب/ الصحف القديمة المتهالكة؛ فما حاجتهما إلى هذا الاستغراق في تصوير مهارة الكاتب وجودة الكتابة (مُحَبِّرٍ هاجٍ بَصيرٍ/ يُنَمِّقُهُ وَحاذَرَ أَن يُعابا)، أو تصوير حالة الكاتب وحركة يده أثناء الكتابة (كَما رَجَّعتَ بِالقَلَمِ الكِتابا/ أَكَبَّ عليها كاتِبٌ بدوَاتِهِ/ يُقِيمُ يَدَيْهِ تارَةً ويُخالِفُ/ ويَرْفَعُ عَيْنَيْهِ عن الصُّنعِ طارِفُ)؟

يمكن الإجابة عن ذلك بأننا في هذه الأبيات أمام أعجوبة المسيحية التي يندهش لها الشاعر الجاهلي بدون أن يدرك حقيقة ما في هذه الكتب من المعرفة، فالصورة هنا تقوم مقام الكلمة، وتفعل فعلها التنويري في خيال الشاعر، بما يخدم الهدف الذي يريده من وصف الطلل، فمثلما أن الطلل البالي مجرد علامة على الماضي ولا يمكن أن يكون هو الماضي نفسه؛ يأتي الكِتاب القديم مجرد علامة على الكاتب/ الآخر المسيحي، الذي تُهمِّشه الذات الوثنية وترفض الاندماج معه في الواقع، وهي هنا لا تستحضر شخصيته ولا تفتح بابًا للحوار معه، بل تكتفي باستحضار ما يدل عليه/ الكِتاب، ولأنه كِتاب أسلمه القِدَم للاندثار والامِّحاء؛ فلا يمكن أن يفصح عن معرفة يتحقق بها التواصل بين الذات والآخر، مثلما أن وقوف الشاعر على طلل المحبوبة لا يُجدي نفعًا في إعادة التواصل بينهما.

وفي ظل هذين المستويين من القطيعة بين الذات البدوية والمحبوبة الراحلة/ الماضي الجميل من جهة، وبين الذات الوثنية والآخر المسيحي من جهة أخرى؛ تأتي حاجة الشاعر النفسية إلى خلق تواصل افتراضي معهما، فيعمد إلى تجميل حالة الطلل وبثّ الحياة فيه، من خلال البحث عن معالم الجمال في الكتابة، ولكن الشاعر كما هو ملاحظ يستفيض في وصف جماليات الكِتاب ومهارة الكاتب، بشكل يبدو معه وصف الطلل كذريعة للإفضاء بما في نفسه من افتتان وإعجاب تجاه ما تبدعه الثقافة المسيحية من فنّ ينمي إحساس الإنسان الوثني بالجمال.

لنقل إذن: إنها مرحلة تحرر ثقافي كان يتطلّبه الانتقال من الوثنية إلى المسيحية لولا بزوغ فجر الإسلام الحنيف، فما نقرؤه هنا ليس سوى كلف الشاعر الجاهلي بماضي المسيحية وجماليات موروثها الثقافي (المعرفي والفني)، مثلما هو كلفه بماضي حياته الوثنية وجمال آثارها الطللية، بشكل يتحول معه الطلل/ الكِتاب إلى مجال للعبرة/ التنوير بأن الفناء محتوم، وأن مصير الذات والآخر واحد، ولا يبقى سوى الأثر/ الطلل، كما بَقِيَ الكِتاب علامة على إبداعات المسيحية ومجد ممالكها الزائلة، التي اختلط بها عرب البداوة الوثنية وتأثروا ببعض إفرازاتها، فالمجتمع الجاهلي في رأي يوسف اليوسف "كان واعيًا لاندثاراته وتفسُّخاته التاريخية الغابرة، بدليل حفظه لأساطير ذلك الاندثار" [1]، سواء المتعلقة بمسيحية الحميريين في اليمن أو المتعلقة بمسيحية الشام والعراق والممالك النبطيّة.

الآخر المسيحي بوصفه نموذجًا في التديُّن/ أصداء المثاقفة

في هذا المحور يستكمل الشاعر الجاهلي تجاربه الجمالية في استكشاف الآخر المسيحي، من خلال عدة علامات سيميائية على آخر مختلف ثقافيًا/ دينيًا بشكل خاص، بما لديه من رموز وطقوس ومقدسات وشعائر في الكنائس والأديرة، تستوقفه فيها سلوكيات التدين المنضوية تحت ثقافة الترهُّب التي حفلت بها المسيحية، كالعزلة الروحية والانقطاع للعبادة وهجر الشهوات.

ولا نختلف مع الطاهر مكي في أن هذا الموقف الديني "كان يثير كوامن الشعور عند البدو، ويلهب خيال حُداة القوافل، ويثير أحاسيس الشعراء، ويقدّم لهم مادة جديدة وطريفة للتمثيل والتصوير" [2]، فهم يذكرون الهيكل والصليب والنواقيس والمصابيح والصلاة والسجود والصيام ومُسُوح الرهبان وغير ذلك[3]،

(1) اليوسف، يوسف, *مقالات في الشعر الجاهلي*، ط3، دار الحقائق, بيروت، 1983، ص139.

(2) مكي، الطاهر, *امرؤ القيس*: حياته وشعره، ط 6، دار المعارف, القاهرة، 1993، ص68.

(3) ينظر على سبيل المثال: تشبيه عنترة مشي النعام بمشي النصارى عند الهيكل (ينظر: العبسي, *ديوان عنترة العبسي*، ص338)، وتشبيه حميد بن ثور طأطأة البعير رأسه بسجود النصارى لأربابها، وتشبيهه شجرًا كثيف الأوراق بثياب الراهبات (ينظر: الهلالي، حميد بن ثور, *ديوان حميد بن ثور الهلالي وفيه بائية أبي داؤد الإيادي*، تحقيق عبد العزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر, القاهرة، 1965، ص96، 57)، وتشبيه امرئ القيس تمزيق الكلاب لجسد ثور الوحش بتمزيق الصبيان ثوب الراهب، وتشبيهه النجوم بمصابيح الرهبان (ينظر: امرؤ القيس, *ديوان امرئ القيس*، ص104، 31)، وتشبيه المرقش الأكبر صوت البوم بأصوات النواقيس حين تُقرع (ينظر: المرقش الأكبر والمرقش الأصغر, *ديوان المرقشين*، ص57)، وتشبيه النمر بن تولب صدود الناقة عن شرب الماء بصيام ساقي النصارى عن شرب الخمرة قبيل عيد الفصح (ينظر: العكلي، النمر بن تولب, *ديوان النمر بن تولب*، جمع وشرح وتحقيق محمد نبيل طريفي، ط1، دار صادر, بيروت، 2000، ص129).

ولكن يظل السؤال الذي يطرح نفسه: لماذا اختار الشاعر الجاهلي استحضار هذه المشاهد المسيحية دون غيرها من مشاهد الحياة، مع أنه "لم يكن يولي الدين اهتماماً كبيراً، وكان تقديره لدينه يقتصر على مزاياه العمليَّة" [1]؟ هل من حاجة نفسية ثقافية هي أعمق من الحاجة الفنية تقف وراء مقاربة الوعي الشعري بين ما هو اجتماعي أو سياسي وما هو ديني، وإصراره على أن تكون صورة الآخر المسيحي مسلكًا فنيًا لرؤية شعرية ذات طابع بدوي، كوصف الأطلال أو الناقة أو حيوان الصحراء أو أجواء ليل موحش في أرضٍ مجدبة؟

يتضح بالتحليل السيميائي أن في استحضار تلك المشاهد ما ينمُّ عن رغبات ثقافية دفينة لدى الذات الشاعرة في إشباع حاجات نفسية لا تشبعها الثقافة الوثنية المُغرقة في المادية وضعف التديُّن، خصوصًا عجزها عن إطفاء جذوة قلق الإنسان الجاهلي حيال قضايا الوجود والدهر والموت والفناء، التي يثيرها في شعره، فكانت تستوقفهم لاشعوريًا مظاهر الترهُّب لدى الآخر المسيحي، ليس فقط لأنها طقوس وشعائر مختلفة وتثير انتباههم، ولكن أيضًا لأنهم رأوا هذا الآخر/ الراهب يعيش حالة تدين عميق يتفانى فيه بالالتزام بتعاليم المسيحية، فيجد فيها ما تصفو به روحه، ويجيب عن أسئلته الوجودية، إلى جانب ملاحظتهم أن ظاهرة التنصُّر بوصفها الوجه السياسي للمسيحية العربية؛ لم تأتِ بجديد على المستوى الروحي؛ مادام تدينًا محكومًا بدوافع دنيوية في الغالب، ولم يسلم من شوائب الوثنية/ الثقافة الأم التي ظلت توجه التفكير وتتحكم بالسلوك، وهو الأمر الذي جعل اللاوعي الشعري الجاهلي يتجه إلى نمذجة الترهُّب؛ لنكون أمام ما يبدو تمييزاً بدوياً بين (الدِّين) كمفاهيم وهوية، و(التديُّن) كسلوك وممارسة، وهم بذلك يتطلعون إلى تجربة روحية تفتقر إليها الثقافة الوثنية، في ظل حالة الفشل السياسي للمسيحية العربية المرسخة للهيمنة الرومانية أو الفارسية، لاسيما إذا أخذنا بعين الاهتمام "أن العرب أواخر العصر الجاهلي كانوا على أبواب يقظة عقلية روحية، وكانوا في ريعان نهضة أدبية، وكل هذه أمور من شأنها أن هزت أركان الوثنية هزاتٍ كادت تقوِّضها" [2].

لننظر في قول امرئ القيس يصف البرق [3]:

(1) الحوفي، *الحياة العربية من الشعر الجاهلي*، ص399.

(2) الحوفي، *الحياة العربية من الشعر الجاهلي* ، ص300.

(3) امرؤ القيس, *ديوان امرئ القيس*، ص24.

[الطويل]

يُضـــيءُ سَـــناهُ أَو مَصـــابيحَ راهِـــبٍ أَهـــانَ السَـــليطَ فـــي الـــذَبالِ المُفَتَّـــلِ

وقوله أيضًا في القصيدة نفسها يصف محبوبته [1]:

[الطويل]

تُضـــيءُ الظَـــلامَ بِالعِشـــاءِ كَأَنَّهـــا مَنـــارَةُ مَمســـى راهِـــبٍ مُتَبَتِّـــلِ

تكشف سيميائية الآخر/ الراهب هنا عن إلحاح لاوعي الشاعر على تأمين حاجته إلى الصفاء الروحي، والاعتقاد الذي يشرح صدره، ويبدّد شكوكه الوجودية (أَرانا موضِعِينَ لِأَمرِ غَيبٍ..) [2]، مثلما هي حاجته إلى الأمن المائي والغذائي، والاستقرار الأُسَري، فالبرق في وعيه الثقافي علامة الخير والبشرى بنزول الغيث، لاسيما أن الليل يبعث الهواجس؛ فيغدو مرأى البرق شفاءً للنفس من همومها ومخاوفها حيال المستقبل، ولا يعدل هذه البشرى في نفس الرجل إلا تهلُّل وجه المرأة مصدر أمنه العاطفي، فمحياها الجميل ينشر أكاليل الفرح في ليل زوجها المثقل بأعباء النهار، حين تسرّي عنه وتنعش فيه كوامن الأبوة بالاطمئنان على من يحبهم، وتروي ظمأ وجدانه إلى الحب والأمل والسعادة.

ولكي يصوّر امرؤ القيس هذا المشهد الفرائحي (تلألؤ البرق/ إشراق وجه الحبيبة)؛ كانت أمامه صورة للإضاءة الليلية مصدرها ثقافته الوثنية [3]، وهي نار مشتعلة في الليل لأغراض متعددة، أشهرها نار الأجواد التي تهدي إليهم الأضياف، ومثلها نار الاستسقاء التي كانت العرب تشعلها في رؤوس الجبال إذا احتبس المطر، ونيران أخرى كثيرة [4]، ولكن أيًا من هذه النيران لم تحضر في ذهن الشاعر، وإنما استحضر نارًا مصدرها الثقافة المسيحية، وهي تلك المصابيح المتلألئة في صومعة راهب يتعهّد فتائلها

(1) امرؤ القيس, *ديوان امرئ القيس*، ص17.

(2) امرؤ القيس, *ديوان امرئ القيس*، ص97.

(3) وحده لويس شيخو من قال بتنصُّر كل شعراء الجاهلية الذين ذكروا المسيحية في أشعارهم، وممن زعم أنهم مُتنصِّرون امرؤ القيس بن حجر، والحق أنه شاعر وثني وإن ذكر في شعره بعض المظاهر المسيحية، وإلى هذا الرأي يميل الطاهر مكي (ينظر: مكي، *امرؤ القيس: حياته وشعره*، ص68).

(4) منها: نار التحالف، ونار مزدلفة، ونار السلامة، ونار السليم، ونار الحرب، ونار الطرد، ونار الصيد، ونار الأسد، ونار الفداء، ونار البرق، ونار الوسم، ونار الخُلعاء، ونار البراعة (ينظر تفصيل ذلك في: علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6، ص696- 701).

بالزيت؛ لتظل مشتعلة تهدي الضالّين في الطرقات إليه، وتجلب غيرهم من ذوي الحاجة، وهذا يحملنا على القول: إن ثمة شيئًا وجده الشاعر في هذه الإضاءة المسيحية لم يجده في غيرها.

إن صورة الراهب والمصابيح تلبي حاجة الشاعر إلى مثل ذلك الإحساس الذي يثيره في نفسه مشهد البرق أو تبسم المحبوبة، فهي صورة إنسان نموذج في التديّن، يعيش خالي البال، تغمره السكينة وهو يبدّد هواجس الليل وهمومه بالعبادة حينًا والتضرع حينًا آخر، لا يخاف من شيء، ولا يقلق لشيء من متع الدنيا، مادام الدِّين "يعطي الإحساس بالطمأنينة والراحة الداخلية، ويلبي الاحتياجات الروحية والوجدانية للفرد" [1]، فمصابيح الراهب إذن ليست مجرد شبيه لضوء البرق أو إشراقة وجه الحبيبة؛ وإنما هي علامة على السكينة والصفاء الروحي، وليست نار الأجواد كذلك، فإن ليلهم مليء بالهواجس وحديث النفس التي تلومهم على الكرم، كقولهم: (وعاذلةٍ هبت بليلٍ/ مهلًا نوارُ أَقِلّي اللومَ/ يا من لِعَذّالةٍ) [2].

ولو أخذنا بعين الاهتمام ما يرويه المؤرخون من أن الأجواد كانوا يوقدون نار القِرى في ليالي الشتاء[3]، إلى جانب موسمية نار الاستسقاء؛ لوجدنا أن هذه المصابيح دائمة الاشتعال في الكنائس والأديرة المنتشرة في الحواضر والبوادي وعلى طرقات المسافرين؛ تغدو لدى الإنسان الوثني مصدرًا للإحساس الاعتيادي بالأمان، لاسيما حين يقضي الراهب حياته معتكفًا في صومعته، منتظرًا من يشتكي من مرض، أو يبحث عن طعام، أو يريد الإيواء، وهذا ما يجعل مصابيح الراهب في وعي الشاعر نموذجًا في الإضاءة لمرأى البرق في موسم المطر، وابتسامة الحبيبة التي قد ترحل عن حبيبها في أي وقت (قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ)، ومن ثم تغدو صورة الراهب علامة سيميائية على الاستقرار النفسي الذي تبحث عنه الذات اللاهية، الأمر الذي يعني أننا أمام تحول في وعي الذات الجاهلية بالآخر، فهذا الآخر المختلف أصبح مثيراً ثقافياً يوقظ في نفس الشاعر إحساسًا بحاجاته الروحية التي لا تلبيها وثنيته العابثة، مثلما أن حياة التنقّل والترحال لا تحقق استقراره المعيشي ولا أمنه العاطفي.

(1) حنا، ميلاد, *قبول الآخر (فكر واقتناع وممارسة)*، ص25.

(2) ينظر على سبيل المثال: الطائي, *ديوان حاتم الطائي*، ص40، 73؛ الضبّي، ربيعة بن مقروم، *ديوان ربيعة بين مقروم*، ص40؛ تأبط شرًا، *ديوان تأبط شراً وأخباره*، جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار شاكر، ط2، دار الغرب الإسلامي, بيروت، 1999، ص140، 141.

(3) ينظر: علي, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6، ص700.

وتزداد الصورة اتضاحًا بوقوفنا على وصف الشمَّاخ بن ضرار بقر الوحش في الصحراء، بقوله[1]: [الطويل]

وَداوِيَّةٍ قَفرٍ تَمَشَّى نِعاجُها كَمَشيِ النَصارى في خِفافِ اليَرَنْدَجِ

لا ينبغي الاكتفاء هنا بحالة التشابه بين سواد أرجل النعام وسواد أحذية المسيحيين، كما هو الأمر في شرح الأعلم الشنتمري للبيت [2]، فالشاعر في حقيقة الأمر لم يختر لمشي النعام صورة مشي المسيحيين دون غيرهم؛ إلا ليبرز دلالة الشعور بالأمان والطمأنينة الذي يعيشه هذا الحيوان وهو يستوطن المكان/ الطلل بعد رحيل أهله، وليس هناك سباع تهدد سكينته، ووحده ابن قتيبة من فطن لهذا المعنى حين علّق على هذا البيت بالقول: "وإنما أراد أن هذه النعام آمنة مطمئنة بهذه الأرض، فهي تتبختر في مشيتها" [3].

فالآخر المسيحي في وعي الشاعر إذن هو الصورة اللافتة للتديُّن، الذي ينعم الإنسان في ظله بالسكينة والاستقرار، وهي حالة تتوق الذات الوثنية للعيش في مثلها، فجاءت ثنائية الطلل والنعام؛ لتكون وعاءً رمزيًا يجسد الشاعر من خلاله هذه الحاجة النفسية، فالطلل بوصفه منتجًا ثقافيًا يصنعه رحيل الذات البدوية/ الوثنية؛ يحرص الشاعر على ملء الفراغ فيه، وبعث الحياة من خلال إسكان النعام، التي يراها شبيهةً بالآخر المسيحي المتثاقل في مشيته تعبيراً عن حالة الاطمئنان والراحة بفعل الخلوة الروحية.

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن سيميائية الآخر المسيحي من خلال الرؤية المدحية بوصفها النمط الرسمي للقصيدة الجاهلية؛ فيمكننا الوقوف أمام قول الأعشى يمدح ملك كندة قيس بن معديكرِب [4]:

(1) الذبياني، *ديوان الشماخ بن ضرار*، ص83. الداوية: الفلاة الواسعة البعيدة الأطراف. النعاج: النعام. تمشَّى: تكثر المشي. خفاف: جمع خف وهو نوع من الأحذية. اليرندج: الجلد الأسود، وخص النصارى لأنهم معروفون بلباسها. وينظر أيضاً تشبيه مضرس الأسدي للظبية ناعسة الجفن بسجود النصارى في: (الأسديون, *ديوان بني أسد: أشعار الجاهليين والمخضرمين*، جمع وتحقيق ودراسة محمد علي دقة، ط1، دار صادر, بيروت، 1999، مج1، ص266).

(2) ينظر: الذبياني، *ديوان الشماخ بن ضرار*، ص84.

(3) ابن قتيبة، أبو محمد, عبدالله (ت276هـ/ 889م), *المعاني الكبير في أبيات المعاني*، ط1، دار الكتب العلمية, بيروت، 1984، مج1، ص347.

(4) الأعشى, *ديوان الأعشى الكبير*، ص53. أيبلي: صاحب أيبل، وهي العصا التي يُدقُّ بها الناقوس. الهيكل: موضع في صدر الكنيسة يُقرَّب فيه القربان. صلَّب: صوَّر فيه الصليب. صارَ: سكن. راوح: تداول هذا مرة وهذا مرة. جأر: رفع صوته بالدعاء وتضرَّع واستغاث. النسيم: نفس الريح إذا كان ضعيفاً، وأولها حين تُقبِل بلين قبل أن تشتد.

[المتقارب]

وَمـــا أَيْبُلِـــيٌّ عَلـــى هَيكَـــلٍ بَنـــاهُ وَصَـــلَّبَ فيـــهِ وَصـــارا
يُـــراوِحُ مِـــن صَـــلَواتِ المَلَيـــ كِ طَـــورًا سُـــجودًا وَطَـــورًا جُـــؤَارا
بِـــأَعظَمَ مِنـــهُ تُقًـــى فـــي الحِســـابِ إِذا النَّسَـــمَاتُ نَفَضـــنَ الغُبـــارا

فعلى الرغم من أن الممدوح هنا ليس وثنيًا [1]، ويُنتَظَر منه عطاء الملوك (وهب النياق الكثيرة)؛ ظل الشاعر مشدودًا إلى بداوته وأسلوبها في الكرم، وهو إطعام الجياع في ليالي البرد القارس حين يقل الزرع ويجف الضرع (إذا النَّسَمَاتُ نَفَضنَ الغُبارا)؛ ليبدو بذلك غير معني بالنظر إلى عطاء الحواضر الذي ترسخه الثقافة المسيحية من خلال خدمات الأدْيِرة والكنائس للمسافرين والمحتاجين.

ولكن يهمنا ملاحظة أن الآخر المسيحي هنا له حضور سيميائي مختلف في وعي الذات الوثنية، فثمة سلطة سياسية لا يهم الشاعر المتكسِّب نوع تديُّنها بقدر استعدادها للعطاء الجزيل، ولكنه يدرك أنها منقادة نفسيًا لسلطة دينية عليا بحكم تبعيتها للكنيسة التي تأخذ منها مشروعية حكمها، وإن لم يكن هذا الحاكم متدينًا، يضاف إلى ذلك أن من شأن المتكسِّب الذي تتعاظم شهيته لجمع المزيد من المال؛ أن يساوره بعض القلق حيال منزلته الحقيقية في عين هذا الممدوح/ السلطة، خصوصًا حين يكون مجرد شاعر وثني يستلذ عطايا الملوك؛ ليعيش حياة اللهو والقمار والمجون [2]، وليس هو بالسيد الذي يسوس قبيلته وله سلطة عليها، ولا بالكاهن الذي يحيط نفسه بهالة من التقديس.

وإذن، ففي البنية السطحية لصورة (الممدوح/ الراهب)؛ تقتضي الحالة النفسية أن يهوِّن شاعر المدح من قيمة التديُّن في حضرة الممدوح، وأن يرسم له صورة نموذجية تتعالى على سلطة الكنيسة؛ بحيث تكون فاعليته في الجود على الآخر، وليس في حرمان الذات كما يقتضي الترهُّب، فالأعشى يستحضر الحالة النموذجية للتديُّن، التي يراها ماثلة في صورة الراهب (أَيْبُلِيٌّ عَلى هَيكَلٍ.. بِأَعظَمَ)؛ ليؤكد للمتلقي من خلال هذه المقاربة أن الأخلاق ينبغي أن تكون هي معيار التفاضل، وأن من القيم ما هو أسمى قدراً من الشعائر، وكأنه بذلك ينقض وعياً ثقافياً رسخته المسيحية؛ يرى كمال التديُّن في الانقطاع للعبادة،

(1) قبيلة كندة مساكنها حضرموت، وكانت على اليهودية، ثم تنصّر بعضها قبل مجيء الإسلام (ينظر: علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج3، ص358، ج6، ص593؛ شيخو، *النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية*، ص155.

(2) ينظر: ضيف، *تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي*، ص338، 339.

بعيدًا عن متع الدنيا وشهواتها، ويضفي على مفهوم التديّن صبغة وثنية/ بدوية، فيجعل في إنفاق المال فهمًا عميقًا للحياة على طريقة حاتم (ويبقى من المالِ الأحاديثُ والذِّكرُ) [1]، ولا يبعد أن الأعشى وهو يُرجِّح كفة العطاء على أداء الشعائر؛ يحاول تسويغ ما هو عليه من التهتك والمجون بأن الممدوح يعيش الحالة نفسها؛ فهو من جهةٍ يوحي إليه بأن الإثم والفجور في ظل الجود أمر لاغبار عليه، وهو من جهةٍ أخرى يحقق لنفسه توافقًا بين شخصيته وشخصية ممدوحه، فيضمن الحصول على الجائزة.

أما العمق السيميائي لهذه الصورة؛ فيفصح عن دلالة تكاد تكون على النقيض من ذلك، إذ ثمة ما يشير إلى إدراك الشاعر وهو يُشكِّل هذه الصورة أن ما هو ديني يظل في العُرف الثقافي أسمى منزلة من السياسي، وأن هذا الآخر المتنصِّر أو المتهوِّد سلطة سياسية ليس في وسعها أن تكون الصورة المثلى للديانة السماوية التي يدَّعي الإيمان بها، كما أنه ليس بالعطاء وحده يسمو الإنسان أو يكون شخصية نموذجية، لاسيما أن تكون مسيحية هذا الحاكم أو يهوديته مجرد سلوك سياسي ظلت معه ثقافة العنف الوثنية هي من يدفعه إلى إراقة دماء القبائل من حوله وإخضاعها بقوة السلاح ترسيخًا للهيمنة الفارسية، إلى درجة أن يغدو – أي هذا الحاكم/ الممدوح – مثلًا في الغدر ونقض العهود كما تحكي الأخبار [2]، إضافةً إلى ما يقال حول أصوله الفارسية، وأن والده معديكرب "كان عِلْجًا من أهل فارس إسكافًا اسمه (سيبخت بن ذكر)، قطع البحر من توج إلى حضرموت" [3].

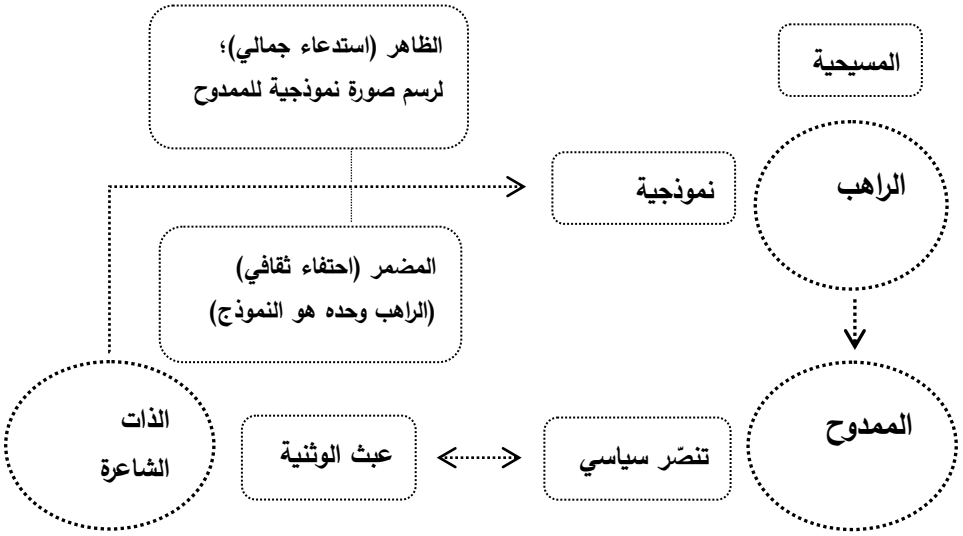
فأن يكون الراهب هنا مشبهًا به؛ فهو إذن في المخيال الثقافي للشاعر نموذج إنساني أراد أن يستعير من رمزيته شيئاً لتشكيل جمالية ممدوحه، لاسيما مع دأْب الرهبان على أن يصنعوا إلى جانب تدينهم العميق كرمًا حضريًا ذا بعد إنساني يلفت انتباه الإنسان البدوي، مثل تطبيب المرضى وإعانة المحتاج وإيواء المسافرين، وهذا يعني أن الراهب ليس سلطة دينية فحسب، وإنما يقوم أيضاً بما هو منتظر من الحاكم السياسي أن يقوم به؛ ليغدو في وعي الشاعر الوثني شخصية فاعلة تثير اهتمامه، وتُشعل في نفسه السؤال عن جدوى الوثنية التي يدين به، وإن لم يكن على قناعة بأن يتخذ من المسيحية ديناً،

(1) ينظر: *الطائي, ديوان حاتم الطائي*، ص50.

(2) ينظر: علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج4، ص174، ج3، ص358، 359.

(3) علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج4، ص197.

فالحقيقة لدى العقل الوثني تظل غير مكتملة، بحسب جورج قرم [1]، ومن ثم يظل في عمقه النفسي قلقاً مضطربًا، تساوره الشكوك حول عبثية الوثنية [2]، بدليل مجاهرتهم بالسخرية منها في بعض الأشعار[3]. إذا أقررنا بذلك سنتفهّم كيف أن الثقافة الوثنية عجزت أن تسعف الأعشى بمثل هذا النموذج المتديّن من الرجال؛ لبناء هذه المقاربة التشبيهية، مع أنه – أي الأعشى – بدا حريصاً على إضفاء الطابع الوثني/ البدوي على كرم الممدوح، كما جرت الإشارة.



(1) ينظر: قرم، جورج, *تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة*، ط2، دار النهار, بيروت، 1992، ص17.

(2) تجد ما يشير إلى ذلك حين يلح الأعشى مثلًا على أن يجمع في قَسَمه بين ثوبي راهب اللجّ والكعبة، فكأنه بذلك يقر أن ثمة مقدسات أخرى جديرة بالتقديس، وليس الوثنية وحدها، وربما أنه يراها أجدر منها؛ لأنه قدَّم ثوبي الراهب على الكعبة (ينظر: الأعشى, *ديوان الأعشى الكبير*، ص125).

(3) من ذلك تهكم بعض الجاهليين على قوم من بني حنيفة، الذين اضطرتهم الفاقة في زمن القحط إلى أكل صنم لهم صنعوه من تمر أو نحوه (ينظر: الحميري، نشوان بن سعيد (573هـ/ 1178م), *الحور العين*، تحقيق كمال مصطفى، ط2، دار آزال للطباعة والنشر, والمكتبة اليمنية, بيروت, وصنعاء، 1985م، ص186)، وتهكم أحدهم على الصنم ذي الخلصة حين استقسم عنده أن يأخذ بثأر أبيه فنهاه (ينظر: الكلبي، أبو المنذر, هشام بن محمد (204هـ/ 819م), *الأصنام*، تحقيق أحمد زكي باشا، ط3، دار الكتب المصرية, القاهرة، 1995، ص35)، وسخرية طرفة بن العبد من الاستقسام عند الأصنام (ينظر: طرفة, ديوان طرفة بشرح الأعلم الشنتمري، ص73، 74)، وينظر: علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6، ص589؛ الفيومي، محمد إبراهيم, *في الفكر الديني الجاهلي*، ط2، دار المعارف, القاهرة، 1982، ص250– 270.

صحيح أن الكاهن في الوثنية هو النظير السيميائي لمنزلة الراهب في المسيحية [1]، ولكن الأعشى وجد في صورة الراهب ما لم يجده في صورة الكاهن، فالترهُّب فهمٌ آخر للوجود والحياة والدِّين لامس شيئاً في جوهر الإنسان الوثني المنهمك في المادية والشهوات ونزق العصبيات، كما هو حال الأعشى، الذي لايخفى اهتمامه هنا بفكرة التدين العميق وهو يستغرق في تصوير حالة الراهب، وذلك بحشده للأفعال التي تلبي كل شروط الترهب، بدءًا بعلاماته الخارجية التي تستغرق المكان (بناء الهيكل ونصب الصليب والخلوة في المكان/ البيت الأول)، وانتهاءً بعلاماته الداخلية التي تستغرق الزمان (المراوحة بين الصلوات والتضرُّع/ البيت الثاني)، وأن يكون هذا التديُّن في ذهن الشاعر هو الصورة النموذجية للإنسان المستحق للثناء والتوقير؛ لم يكن في وسعه سوى أن يحاول الارتقاء بكرم الممدوح إلى مستواها (وَما أَيْبُلِيٌّ.. بِأَعظَمَ)، بحيث يقوم العطاء افتراضيًا مقام الترهُّب؛ لتأكيد نموذجية الممدوح.

وهكذا تكشف لنا المقاربة السيميائية لصورة الراهب أن الوعي الشعري الجاهلي يتغلَّب على كثير من المخاوف، التي تحول دون أن تكون العلاقة بين الذات الوثنية والآخر المسيحي في مستواها الطبيعي، فإذا كانت مهمة الممدوح في القصيدة أن يلبي حاجة المادح للجائزة؛ فإن الآخر المسيحي/ الراهب يصبح هنا مرآة للذات الوثنية، يعيد استحضارها له وعيها بنفسها، ويرسم أفقاً جديداً لوعيها بالآخر المختلف ثقافيًا.

الخاتمة:

اتضح بالقراءة السيميائية الثقافية لصورة الآخر المسيحي في الشعر الجاهلي؛ مراوحة الذهن الإبداعي بين القلق على الهوية الثقافية، ومن ثم الاندفاع نحو عزل هذا الآخر وتهميشه، وبين استغلال التجربة الجمالية لاستكشافه، سواءٌ من خلال النشاط المعرفي للثقافة المسيحية، أو من خلال مستوى التديُّن الذي رسخته هذه الثقافة في نموذج الراهب.

(1) الحاصل أن كليهما سواء في الإشراف على أماكن العبادة، والتنبؤ بالأحداث، وتطبيب المرضى، ولزوم مظهر خاص؛ لإضفاء الهالة والقداسة والتأثير في العقول، ولعل كهنة الوثنية أرادوا بالكلام المسجوع مضاهاة الرهبان في تراتيلهم وأناشيدهم (للاستزادة ينظر: الفيومي، *في الفكر الديني الجاهلي*، ص285)، ويكفينا دليلاً على مدى التقارب بين الكاهن والراهب في المهام المحصورة بهما؛ قيام عمرو بن لحي، الذي أدخل الأصنام إلى مكة، بوظيفة الراهب أو القس في تعليم الأتباع مبادئ الدين وتوجيههم، إذ "يظهر مما يرويه الأخباريون عنه أنه كان كاهنًا، حكم قومه ووضع لهم سنن دينهم على طريقة حكم الكهَّان" (علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج4، ص14).

فالشاعر الجاهلي يستحضر الآخر المسيحي في صورة تهديد متواصل لثقافته البدوية/ الوثنية، مرسخًا من خلال سيميائية الصليب اختلاف هذا الآخر، والتمركز حول الذات؛ رفضًا لمحاولات الاندماج معه، وهو موقف لم تؤثر فيه حالات الاختلاط بهذا الآخر؛ لأن وعي الإنسان الوثني باختلاف الآخر المسيحي ظل سيد الموقف. ولأن تنصُّر بعض القبائل لم يستطع الانفكاك من إسار الثقافة الوثنية وغلبت عليه الشكلية؛ ظل شعراء مُتنصِّرُون يعيشون أزمة انتماء وهوية، كما ظل آخرون يرسمون للآخر المسيحي صورة الإنسان الضعيف والسلبي، الذي يجبن عن حماية نفسه.

وفي حالات أخرى يجري الاستحضار الجمالي لصورة الآخر المسيحي، بوصفه تراثًا مُلهِمًا ترى فيه الذات الوثنية نموذجًا للحكمة والمعرفة الموثوقة، مع ملاحظة حرص الشعراء على أن يكون الآخر المسيحي هنا مصدرًا للتنوير لا نموذجاً في التدين، ولذلك تجلت سيميائية الآخر المسيحي في صورة الكاتب والمُعَلِّم والقارئ. ولمّا كان ارتباط المسيحية بلغات أخرى يعيق الذات الوثنية عن التعمق في معرفة الآخر؛ لم يكن أمام اللاوعي الشعري سوى أن يتخذ من جمالية الرسم والتشكيل لغة بديلة للتواصل بين الذات والآخر.

أما صورة الراهب بوصفه نموذجًا في التديُّن؛ ففي سيميائيتها ما يجعل الآخر المسيحي علامة الاستقرار والسكينة والصفاء الروحي، بما يعكس رغبات ثقافية في إشباع حاجات روحية لا تلبيها الثقافة الوثنية ولا النموذج السياسي للمسيحية العربية، فقد ظل الشعراء يرسخون سمو فكرة التدين التي جاءت بها المسيحية؛ لنكون أمام تطور في وعي الذات الوثنية تجاه الآخر المسيحي، يتمرد على ذلك التصور النسقي الذي ظل حريصًا على تقديم هذا الآخر في صورة تهديد متواصل.

المصادر والمراجع

ابن الأبرص، عبيد, *ديوان عبيد بن الأبرص*، شرح أشرف أحمد عدرة، ط1، دار الكتاب العربي, بيروت، 1994.

ابن أبي سلمى، زهير، *ديوان زهير بن أبي سلمى بشرح ثعلب*، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي, بيروت، 2004.

الأحمر، فيصل، *معجم السيميائيات*، ط1، الدار العربية للعلوم, ومنشورات الاختلاف, بيروت, والجزائر، 2010.

الأسديون، *ديوان بني أسد: أشعار الجاهليين والمخضرمين*، جمع وتحقيق ودراسة محمد علي دقة، ط1، دار صادر, بيروت، 1999م.

اسليم، فاروق أحمد, *الانتماء في الشعر الجاهلي*، منشورات اتحاد الكتاب العرب, دمشق، 1998.

الأعشى، ميمون بن قيس, *ديوان الأعشى الكبير*، شرح وتعليق محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة, (د.ت.).

الآمدي، أبو القاسم, الحسن بن بشر بن يحيى (ت370هـ/ 980م), *المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم*، صححه وعلق عليه ف. كرنكو، ط1، دار الجيل, بيروت، 1991.

الأنصاري، حسان بن ثابت(ت54هـ/674م)، *ديوان حسان بن ثابت*، حققه وعلق عليه وليد عرفات، دار صادر, بيروت، 2006.

إيزابرجر، أرثر, *النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الأساسية*، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة, القاهرة، 2003.

إيفانكوس، خوسيه ماريا بوثويلو, *نظرية اللغة الأدبية*، ترجمة حامد أبو أحمد، مكتبة غريب, مصر، 1991.

إيكو، أمبرتو, *العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه*، ترجمة سعيد بنكراد، ط2، المركز الثقافي العربي بيروت, والدار البيضاء، 2010.

بريمي، عبدالله, "الثقافة وأنساق العلامات"، *مجلة لغة– كلام*، مخبر اللغة والتواصل، المركز الجامعي بغليزان, الجزائر، مجلد 6، عدد 4، 2020.

بزري، دلال، البزري، دلال, "الآخر.. المفارقة الضرورية"، *صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه*، تحرير الطاهر لبيب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت، 1999.

ابن بكار, أبو عبد الله, الزبير (ت256هـ/ 869م), *الأخبار الموفَّقيات*، تحقيق سامي مكي العاني، ط2، عالم الكتب, بيروت، 1996.

البكري، طرفة بن العبد, *ديوان طرفة بن العبد بشرح الأعلم الشنتمري*، اعتنى بتصحيحه مكس سلغسون، مطبعة برطرند, شالون، 1900.

بلعلي، آمنة, *سيمياء الأنساق: تشكلات المعنى في الخطابات التراثية*، ط1، دار النهضة العربية, بيروت، 2013.

بنكراد، سعيد, *سيرورات التأويل: من الهرموسية إلى السيميائيات*، ط1, دار الأمان, ومنشورات الاختلاف, والدار العربية للعلوم، الرباط, والجزائر, وبيروت، 2012.

بنكراد، سعيد, *سيميائيات النص: مراتب المعنى*، ط1، دار الأمان, ومنشورات الاختلاف, ومنشورات ضفاف, الرباط, والجزائر, وبيروت، 2018.

بوزيدة، عبدالقادر, "يوري لوتمان.. مدرسة تارتو– موسكو وسيميائية الثقافة والنظم الدالة"، *مجلة عالم الفكر*، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت، المجلد 35، العدد 3، يناير– مارس، 2007.

بيرجر، بيترل. وآخرون, *التحليل الثقافي*، مراجعة وتقديم أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب, ترجمة فاروق أحمد مصطفى وآخرين، القاهرة، 2009.

تأبط شراً، *ديوان تأبط شراً وأخباره*، جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار شاكر، ط2، دار الغرب الإسلامي, بيروت، 1999.

تشاندلر، دانيال, *أسس السيميائية*، ترجمة طلال وهبة، ط1، المنظمة العربية للترجمة, بيروت، 2008.

الجاحظ، أبو عثمان, عمرو بن بحر (ت 255هـ/ 869م), *البيان والتبيين*، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط7، مكتبة الخانجي القاهرة، 1998.

الجاحظ، أبو عثمان, عمرو بن بحر (ت 255هـ/ 869م)، *الحيوان*، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط2، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده, القاهرة، 1968.

الجزار، محمد فكري، *سيميوطيقيا التشبيه: من البلاغة إلى الشعرية*، ط1، نفرو للنشر والتوزيع, القاهرة، 2007.

الجُمحي، أبو عبد الله محمد بن سلّام (ت232هـ/ 846م), *طبقات فحول الشعراء*، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني, جدة، (د.ت.).

ابن جندل، سلامة, *ديوان سلامة بن جندل*، تحقيق لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية, بيروت، 1910.

ابن حجر، امرؤ القيس, *ديوان امرئ القيس بن حجر*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط5، دار المعارف, القاهرة، 1990.

حمود، ماجدة, *إشكالية الأنا والآخر: نماذج روائية عربية*، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 2013.

الحميري، نشوان بن سعيد (ت573هـ/ 1178م), *الحور العين*، تحقيق كمال مصطفى، ط2، دار آزال للطباعة والنشر, والمكتبة اليمينة, بيروت, وصنعاء، 1985.

حنا، ميلاد, *قبول الآخر: فكر واقتناع وممارسة*، ط1، دار الشروق, القاهرة، 1998.

الحوفي، أحمد محمد، *الحياة العربية من الشعر الجاهلي*، ط2، مكتبة نهضة مصر, القاهرة، (د.ت.).

حيدر، عزيز, "الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين في إسرائيل"، *صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه*، تحرير الطاهر لبيب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت، 1999.

دال، جيرار دولو, *السيميائيات أو نظرية العلامات*، ترجمة عبد الرحمن بو علي، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع, سوريا، 2004.

دريد بن الصمة, *ديوان دريد بن الصمة*، تحقيق عمر عبد الرسول، دار المعارف, القاهرة، 1985.

الذبياني، الشماخ بن ضرار، *ديوان الشماخ بن ضرار*، تحقيق صلاح الدين الهادي، دار المعارف, القاهرة، 1968.

الرباعي، عبدالقادر, *تحولات النقد الثقافي*، ط1، دار جرير للنشر والتوزيع, عمّان، 2007.

ابن ربيعة، مهلهل, *ديوان مهلهل بن ربيعة*، شرح وتقديم طلال حرب، الدار العالمية, بيروت، (د.ت.).

الرويلي، ميجان والبازعي، سعد، *دليل الناقد الأدبي*، ط3، المركز الثقافي العربي, بيروت, والدار البيضاء، 2002.

ريكور، بول, *صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية*، ترجمة منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة, بيروت، 2005.

الزُبيدي، عمرو بن معدي كرب، *شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي*, بيروت، جمعه ونسقه مطاع الطرابيشي، ط2، مطبوعات مجمع اللغة العربية, دمشق، 1985.

السرغيني، محمد، *محاضرات في السيميولوجيا*، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر, الدار البيضاء، 1987.

شيخو، لويس, *النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية*، ط2، دار المشرق, بيروت، 1989.

الصنوي، عبد الله علي قاسم, "قراءة الصورة الكتابية في الشعر العربي قبل الإسلام"، *مجلة الدراسات الاجتماعية*، جامعة العلوم والتكنولوجيا, صنعاء, عدد 36، مارس 2013.

الضَّبِّي، المفضل بن محمد (ت 168هـ/ 784م), *المفضليات*، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون، ط 6، دار المعارف, القاهرة، (د. ت.).

الضَّبِّي، المفضل بن محمد (ت 168هـ/ 784م), *أمثال العرب*، قدّم له وعلّق عليه إحسان عباس، ط2، دار الرائد العربي, بيروت، 1983.

الضبِّي، ربيعة بن مقروم, الضبِّي، ربيعة بن مقروم، *ديوان ربيعة بن مقروم الضبِّي*، جمع وتحقيق تماضر عبد القادر فياض حرفوش، ط1، دار صادر، بيروت، 1999.

ضيف، شوقي, *تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي*، ط24، دار المعارف, القاهرة، 2003.

الطائي، حاتم (46ق.هـ/605م)، *ديوان حاتم الطائي*، دار صادر, بيروت، 1981.

العامري، لبيد بن ربيعة، *ديوان لبيد بن ربيعة*، دار صادر, بيروت، (د.ت.).

العبادي، عدي بن زيد (35ق.هـ/587م)، *ديوان عدي بن زيد العبادي*، حققه وجمعه محمد جبار المعيبد، وزارة الثقافة والإرشاد, بغداد، 1965.

العبسي، عنترة، *ديوان عنترة العبسي*، تحقيق محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي, بيروت، 1970.

العدواني، ذو الإصبع (21ق.هـ/602م)، *ديوان ذي الإصبع العدواني*، جمعه وحققه عبد الوهاب العدواني ومحمد الدليمي، وزارة الإعلام, بغداد، 1973.

العكلي، النمر بن تولب، *ديوان النمر بن تولب*، جمع وشرح وتحقيق محمد نبيل طريفي، ط1، دار صادر, بيروت، 2000.

العلوي، هادي، *الاغتيال السياسي في الإسلام*، ط5، دار المدى للثقافة والنشر, دمشق, وبيروت, وبغداد، 2008.

علي، جواد, *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ط2، دار الساقي, بيروت، 1993.

عليمات، يوسف محمود, *النقد النسقي: تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي*، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع, عمّان، 2015.

عماد، عبد الغني, *سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء*، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت، 2017.

عمر، أحمد مختار, *معجم اللغة العربية المعاصرة*، ط1، عالم الكتب, القاهرة، 2008.

الغذامي، عبد الله محمد، *الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية نظرية وتطبيق*، ط6، المركز الثقافي العربي, بيروت, والدار البيضاء، 2006.

الغذامي، عبد الله محمد، *النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية*، ط3، المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, وبيروت، 2005.

الغنوي، طفيل، *ديوان طفيل الغنوي بشرح الأصمعي*، تحقيق حسان فلاح أوغلي، ط1، دار صادر, بيروت، 1997.

غيرو، بيير, سيميائيات التواصل الاجتماعي، *حقول سيميائية*، إعداد وترجمة محمد التهامي العماري، منشورات مجموعة الباحثين الشباب في اللغة والآداب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس, المغرب، 2007.

الفيومي، محمد إبراهيم، *في الفكر الديني الجاهلي*، ط2، دار المعارف, القاهرة، 1982.

قاسم، سيزا, السيميوطيقيا: حول بعض المفاهيم والأبعاد"، *أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقيا*، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد, ط1، دار إلياس العصرية, القاهرة، 1986.

قاسم، سيزا, *القارئ والنص (العلامة والدلالة)*، المجلس الأعلى للثقافة, القاهرة، 2002.

القالي، أبو علي، اسماعيل بن القاسم (ت356هـ/ 967م), *الأمالي*، دار الكتب العلمية, بيروت، (د. ت.).

ابن قتيبة أبو محمد, عبدالله (ت276هـ/ 889م), *الشعر والشعراء*، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط2، دار المعارف, القاهرة، 1967.

ابن قتيبة أبو محمد, عبدالله (ت276هـ/ 889م), *المعاني الكبير في أبيات المعاني*، ط1، دار الكتب العلمية, بيروت، 1984.

قرم، جورج, *تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة*، ط2، دار النهار, بيروت، 1992.

كاظم، نادر, *الهوية والسرد: دراسات في النظرية والنقد الثقافي*، ط2، دار الفراشة للنشر والتوزيع الكويت، 2016.

كرامش، كلير, *اللغة والثقافة*، ترجمة أحمد الشيمي، ط1، وزارة الثقافة والفنون والتراث, قطر، 2010.

الكلبي، أبو المنذر, هشام بن محمد (ت204هـ/ 819م), *الأصنام*، تحقيق أحمد زكي باشا، ط3، دار الكتب المصرية, القاهرة، 1995.

كوبلي، بول، وجانز، ليتسا, *علم العلامات*، ترجمة جمال الجزيري، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة, 2005.

الكيلاني، منذر, "الاستشراق والاستغراب.. اختراع الآخر في الخطاب الأنتروبولوجي"، *صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه*، تحرير الطاهر لبيب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت، 1999.

لوتمان، يوري, *سيمياء الكون*، ترجمة عبد المجيد نوسي، ط1، المركز الثقافي العربي, بيروت, والدار البيضاء، 2011.

لوتمان، يوري، وأوسبنسكي، بوريس, "حول الآلية السيميوطيقية للثقافة"، ترجمة عبد المنعم تليمة، *أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقيا*, إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد, ط1، دار إلياس العصرية, القاهرة، 1986.

المبرد، أبو العباس, محمد بن يزيد (ت285هـ/ 899م), *الكامل في اللغة والأدب*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار الفكر العربي, القاهرة، 1997.

المرتضى، الشريف, أبو القاسم علي (ت436هـ/ 1044م), *أمالي السيد المرتضى*، صححه وضبط ألفاظه وعلّق حواشيه أحمد بن الأمين الشنقيطي، ط1، مطبعة السعادة, القاهرة، 1907.

المرقش الأكبر والمرقش الأصغر، *ديوان المرقشين*، تحقيق كارين صادر، ط1، دار صادر, بيروت، 1998.

ابن مقبل، تميم بن أُبَي (605م)، *ديوان ابن مقبل*، عني بتحقيقه عزّة حسن، دار الشروق العربي, بيروت، 1995.

مكي، الطاهر, *امرؤ القيس: حياته وشعره*، ط6، دار المعارف, القاهرة، 1993.

الملجمي، علوي أحمد، "النص بين النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة: المفهوم وآليات المقاربة"، *مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية*، مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد)، فاس، المغرب, العدد 2، ديسمبر 2017.

ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ/ 1311م), *لسان العرب*، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، دار المعارف, القاهرة، (د.ت.).

الموسوي، محسن جاسم، *النظرية والنقد الثقافي*، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت، 2005.

الميداني، أبو الفضل, محمد بن أحمد (ت518هـ/ 1125م), *مجمع الأمثال*، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية, بيروت، 1955.

ابن ميمون، محمد بن المبارك, *منتهى الطلب من أشعار العرب*، تحقيق وشرح محمد نبيل طريفي، ط1، دار صادر, بيروت، 1999.

الهذليون, *ديوان الهذليين*، ط2، دار الكتب المصرية, القاهرة، 1995.

ابن هشام، أبو محمد, عبد الملك (ت218هـ/ 833م), *السيرة النبوية*، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل, بيروت، 1991.

الهلالي، حميد بن ثور، *ديوان حميد بن ثور الهلالي وفيه بائية أبي داؤد الإيادي*، تحقيق عبد العزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر, القاهرة، 1965.

وهب بن منبه (ت114هـ/ 732م), *التيجان في ملوك حمْيِر*، ط2، مركز الدراسات والأبحاث اليمينة, صنعاء، 1979.

ياسين، مي أحمد عودة, *"الآخر في الشعر الجاهلي"*، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم اللغة العربية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2006.

اليشكري، الحارث بن حلزة، *ديوان الحارث بن حلزة*، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب، ط1، دار الكتاب العربي, القاهرة، 1991.

يوسف، عبد الفتاح أحمد, *لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة*، ط1، الدار العربية للعلوم, ومنشورات الاختلاف, بيروت, والجزائر، 2010.

يوسف, اليوسف، *مقالات في الشعر الجاهلي*، ط3، دار الحقائق, بيروت، 1983.

References

Ibn Abī Sulmā, Zuhayr, *Dīwān Zuhayr bin abī Sulmā*, edited by Ḥannā Nāṣir al-Ḥittī, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beirut, 2004.

Ibn al-Abraṣ , ʻAbīd , *Dīwān ʿUbayd bin al-Abraṣ*, edited by Ašraf Aḥmad ʿAdrah, 1st edition, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beirut, 1994.

Al-ʿAbsī, ʿAntarah bin Shaddād, *Dīwān ʿAntarah*, edited by Muḥammad Saʿīd Mūlawī, al- Maktab al- Islāmī, Beirut, 1970.

Al-Aḥmar Fayṣal, *Muʿjam al-Sīmyāʾiyyāt*, 1st edition, al-Dār al-ʿArabiyyah li al-ʿUlūm wa Manšūrāt al-Iḫtilāf, Beirut, Algeria, 2010.

Al-ʿAklī, bin Tawlab, al-Namir, *Dīwān al-Namir bin Tawlab al-ʿAklī*, edited by Muḥammad Nabīl Ṭarīfī, 1st edition, Dār Ṣādir, Beirut, 2000.

Al-ʿAlawī, Hādī, *al-Ightiyāl al-Siyāsī fī al-Islām*, 5th edition, Dār al-Madā, Damascus, Beirut and Baghdad, 2008.

ʿAlī, Jawād, *al-Mufaṣṣal fī Tarīḫ al-ʿArab Qabla al-Islām*, 2nd edition, Dār al – Sāqī, Beirut, 1993.

Al-Āmidī, abū al-Qāsim al- Ḥasan bin Bišr (d. 370A.H./980A.D.), *al-Muʾtalif wa-al-Muḫtalif*, edited by Fritz Krenkow, 1st edition, Dār al-Jīl, Beirut, 1991.

Al-ʿĀmirī, Labīd bin Rabīʿah, *Dīwān Labīd bin Rabīʿah*, Dār Ṣādir, Beirut, (d.n.).

Anṣārī, Ḥassān bin Thābit (d.54A.H./674A.D), *Dīwān Ḥassān bin Thābit*, edited by Walīd ʿArafāt, Dār Ṣādir, Beirut, 2006.

Arthur asa Barget, *Cultural Ctiticism a primer of key Concepts*, translated into Arabic by Wafāʾ Ibrāhīm wa Ramaḍān Bisṭāwīsī, 1st edition, al- Majlis al-Aʿlā li al- Thaqāfah, Cairo, 2003.

Al-Aʿšā, Maymūn bin Qays, *Dīwān al-Aʿšā al-Kabīr*, edited by Muḥammad Muḥammad Ḥusayn, Maktabat al- Ādāb, Cairo, (d.n.).

Ibn Bakkār, al-Zubayr (d. 256A.H./869A.D.), *al-Ahkbār al-Muwaffaqiyyāt*, edited by Sāmī Makkī al-ʿAnī, 2nd edition, ʿ Ālam al- kutub, Beirut, 1996.

Al-Bakrī, Ṭarafah bin al-ʿAbd, *Dīwān Ṭarafah bin al-ʿAbd al-Bakrī bi Sharḥ al-Aʿlam al- Shantamrī*, edited by Max Silġsun, Maṭbaʿat Birṯrand, Shālūn, 1900.

Balʿalī, Āminah, *Sīmyaʾ al-Ansāq*, 1st edition, Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, Beirut, 2013.

Al-Bazrī, Dalāl, "al- Āẖar .. al- Mufāraqah al- Darūriyyah", in *Ṣūrat al-Āẖar (al-ʿArabī Nāẓiran wa Manẓūran ilayh)*, edited by al-Ṭāhir Labīb, 1st edition, Markiz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, Beirut, 1999.

Binkrād, Saʿīd, *Sayrūrāt al-Tarmīz*, 1st edition, Dār al- Āmān wa Manšūrāt al-Iẖtilāf wa al- Dār al-ʿArabiyyah li al-ʿUlūm, al-Rabt, Algeria and Beirut, 2012.

Binkrād, Saʿīd, *Sīmyāʾiyyāt al-Naṣ (Marātib al-Maʿnā)*, 1st edition, Dār al-Amān wa Manšūrāt al-Iẖtilāf wa Manšūrāt Ḍifāf, al-Rabat, Algeria and Beirut, 2018.

Birīmī, ʿAbd Allāh, "al-Thaqāfah wa- Ansāq al-ʿAlāmāt", *Majallat Luġah- Kalam*, Algeria, Maẖbar al-Lughah wa al-Tawāṣul, al-Markiz al-Jāmiʿī bi-Ghilīzān, issue 4, vol. 6, 2020.

Būzaydah, ʿAbd al-Qāder, " Juri Lotman: The Tartu-Moscow School and the Semiotics of Culture and Significant Systems", *Majallat ʿĀlam al-Fikr*, Kuwait, al- Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb, no. 3, vol. 35, January-March, 2007.

Chandler, Daniel, *Semiotics: The Basics*, translated into Arabic by Ṭalāl Wahbah, 1st edition, al- Munaẓẓamah al- ʿArabiyyah li al- Tarjamah, Beirut, 2008.

Cheikho, Louis, *al- Naṣrāniyyah wa Udābuhā bayn ʿArab al-Jāhilyyah*, 2nd edition, Dār al-Mašriq, Beirut, 1989.

Cobley, Paul and Jansz, Litza, *Semiotics*, translated into Arabic by Jamāl al-Jazīrī, 1st edition, al- Majlis al- Aʿlā li al- Thaqāfah, Cairo, 2005.

Al-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal bin Muḥammad, (d. 168A.H./784A.D.), *Amṯāl al- ʿArab*, edited Iḥsān ʿAbbās, 2nd edition, Dār al-Rāʾid al- ʿArabī, Beirut, 1983.

Al-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal bin Muḥammad, (d. 168A.H./784A.D.), *al-Mufaḍḍaliyyāt*, edited by Aḥmad Muḥammad Shākir wa ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, 6th edition, Dār al-Maʿārif, Cairo, (d.n.).

Al-Ḍabbī, Rabīʿah bin Maqrūm, *Dīwān Rabīʿah bin Maqrūm al- Ḍabbī*, edited by Tumāḍir ʿAbd al- Qādir Fayyāḍ Ḥarfūš, 1st edition, Dār Ṣādir, Beirut, 1999.

Dahl ,Gerard Deleu, *Sémiotique ou théorie des signes*, translated into Arabic by ʿAbd al- Raḥmān bū ʿAlī, 1st edition, Dār al-Ḥiwār, Syria, 2004.

Ḍayf, Shawqī, *Tarīẖ al-Adab al-ʿArabī (al-ʿAṣr al-Jāhilī)*, 2nd edition, Dār al-Maʿārif, Cairo, 2003.

Al-Dhabyānī al-Shammākh bin Ḍirār, *Dīwān al- Shammāẖ bin Ḍirār al-Dhabyānī*, edited by Ṣalāḥ al-Dīn al-Hādī, Dār al-Maʿārif, Cāiro, 1968.

Dhū al-Iṣbaʿ al-ʿAdwānī, (d.21 BC. H / 602 A.D.), *Dīwān Dhū al-Iṣbaʿ al-ʿAdwānī*, edited by ʿAbd al- Wahhāb al-ʿAdwānī and Muḥammad al-Dulaymī, Wazārat al-Iʿlām, Baghdad, 1973.

Eco, Umberto, *Le signe,* translated by Saʿīd Binkrād, 2nd edition, al-Markiz al-Thaqāfī al- ʿArabī, Beirut, Casablanca, 2010.

Al-Fayyūmī, Muḥammad Ibrāhīm, *fī al-Fikr al- Dīnī al-Jāhīlī*, 2nd edition, Dār Al-Maʿārif, Cairo, 1982.

Al-Ghaḏḏāmī, ʿAbd Allāh, *al-Khaṭīʾah wa al-Takfīr*, 6th edition, al-Markiz al-Thaqāfī al- ʿArabī, Beirut, Casablanca, 2006.

Al-Ghaḏḏāmī, ʿAbd Allāh, *al-Naqad al-Thaqāfī*, 3rd edition, al- Markiz al-Thaqāfī al- ʿArabī, Beirut, Casablanca, 2005.

Al-Ghanawī,Ṭufayl, *Dīwān Ṭufayl al-Ghanawī bi Sharḥ al-Aṣmaʿī,* edited by Ḥassān Falāḥ Uġlī, 1st edition, Dār Ṣādir, Beirut, 1997.

Ḥammūd, Mājidah, *Iškāliyyat al- Anā wa al- Āḫar*, Silsilat ʿĀlam al- Maʿrifah, al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al- Funūn wa al-Ādāb, Kuwait, 2013.

Ḥannā, Mīlād, *Qubūl al- Āḫar*, 1st edition, Dār al-Shurūq, Cairo, 1998.

Al-Ḥawfī, Aḥmad Muḥammad, *al-Ḥayāt al- ʿArabiyyah min al-Shiʿr al-Jāhilī*, 2nd edition, Maktabat Nahḏat Miṣr, Cairo (d.n.).

Ḥaydar, ʿAzīz, " al-Āḫar al-ʿArabī wa al-Āḫar al- Filisṭīnī wa al-Āḫar al- Isrāʾīlī fī Naẓar al-Filisṭīniyyīn fī Isrāʾīl, in *Ṣūrat al-Āḫar (al-ʿArabī Nāẓiran wa Manẓūran ilayh)*, edited by al- Ṭāhir Labīb, 1st edition, Markiz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyyah, Beirut, 1999.

Al-Hilālī, Ḥumayd bin Thawr, *Dīwān Ḥumayd bin Thawr al-Hilālī*, edited by ʿAbd al- ʿAzīz al-Maymanī, al- Dār al- Gawmiyyah, Cairo, 1965.

Ibn Ḥillizah, al-Ḥāriṯ, *Dīwān al-Ḥāriṯ bin Ḥillizah*, edited by Imīl Badīʿ Yaʿqūb, 1st edition, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beirut, 1991.

Al-Ḥimyarī, Našwān bin Saʿīd, *al-Ḥūr al-ʿĪn*, edited by Kamāl Muṣṭafā, 2nd edition, Dār Āzāl, wa Ṣanʿāʾ, al- Maktabah al-Yamaniyyah, Beirut, 1985.

Ibn Hišām, abū Muḥammad ʿAbd al-Malik (d. 218A.H./833A.D.), *al- Sīrah al-Nabawiyyah*, edited by Ṭāhā ʿAbd al-Raʾūf Saʿd, Dār al-Jīl, Beirut, 1991.

Al-Hudhaliyyūn, *Dīwān al-Hudhaliyyīn*, 2nd edition, Dār al- kutub al- Miṣriyyah, Cairo, 1995.

Ibn Ḥujr, Umrūʾ al-Qays, *Dīwān Umrūʾ al-Qays bin Ḥujar*, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 5th edition, Dār al-Maʿarif, Cāiro, 1990.

Al-ʿIbādī, ʿAdī bin Zayd (d.35 BC. H. / 637 A.D.), *Dīwān ʿAdī bin Zayd Al-ʿIbādī*, edited by Muḥammad Jabbār al-Muʿaybid, Wazārat al- Thagaqāfah wa al-Iršād, Baghdad, 1965.

ʿImād, ʿAbd al-Ghanī, *Sūsyulūjyā al-Hawiyyah*, 1st edition, Markiz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyyah, Beirut, 2017.

Islīm, Fārūq Aḥmad, *al-Intimāʾ fī al- Shiʿr al-Jāhilī*, Manšūrāt Ittiḥād al-kuttāb al-ʿArab, Damascus, 1998.

Al-Jāḥiẓ, abū ʿUṯmān ʿAmr bin Baḥr (d. 255A.H./869A.D.), *al-Bayān wa al-Tabyīn*, edited by ʿAbd al- Salām Muḥammad Hārūn, 7th edition, Maktabat al-Khānjī, Cairo, 1998.

Al-Jāḥiẓ, abū ʿUṯmān ʿAmr bin Baḥr Baḥr (d. 255A.H./869A.D.), *al-Ḥaywān*, edited by ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, 2nd edition, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, Cairo, 1968.

Ibn Jandal, Salāmah, *Dīwān Salāmah bin Jandal*, edited by Louis Cheikho, al-Maṭbaʿah al- Cāṯulūkiyyah, Beirut, 1910.

Al-Jazzār, Muḥammad Fikrī, *Sīmūṭīqyā al-Tašbīh*, 1st edition, Nifrū li al-Našr wa al-Tawzīʿ, Cairo, 2007.

Al-Jumaḥī, Muḥammad bin Sallām, Ṭ*abaqāt Fuḥūl al- Shuʿarāʾ*, edited by Maḥmūd Muḥammad Shākir, Maṭbaʿat al-Madanī, Jeddah, (d.n.).

Al-Kalbī, Abū al-Munḏir Hišām bin Muḥammad (d. 204A.H./819A.D.), *al-Aṣnām*, edited by Aḥmad Zakī Bāšah, 3rd edition, Dār Al-Kutub al-Miṣriyyah, Cairo, 1995.

Al-Kaylānī, Munḏir, "al- Istišraq wa al- Istiġrāb .. Iṯtirāʿ al-Āḫar fī al-Khiṭāb al-Unṯrubūlūjī", in *Ṣūrat al-Āḫar (al-ʿArabī Nāẓiran wa Manẓūran ilayh),* edited by al-Ṭāhir Labīb, 1st edition, Markiz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyyah, Beirut, 1999.

Kāẓim, Nādir, *al-Hawiyyah wa al- Sard (Dirāsāt fī al- Naẓariyyah wa al- Naqd al-Thaqāfī)*, 2nd edition, Dār Al-Farāšah, Kuwait, 2016.

Kramsch, Claire, *Language and Culture*, translated into Arabic by Aḥmad al-Shaymī, 1st edition, Wazārat al- Thaqāfah wa al-Funūn wa al- Turāṯ, Qaṭar, 2010.

Lotman Yu. M. & Uspensky B.A, "On the Semiotic Mechanism of Culture", translated into Arabic by ʿAbd al- Munʿim Talīmah, in *Anẓimat al- ʿAlāmāt fī al-Luġah wa al- Adab wa al- Thaqāfah (Madḫal ilā al-Sīmūṯīqyā)*, under

Supervision Sīzā Qāsim & Naṣr Ḥāmid abū Zayd, 1st edition, Dār Ilyās al-ʿAṣriyyah, Cairo, 1986.

Lotman, Youri, *La Semiosphere*, translated into Arabic by ʿAbd al-Majīd Nūsī, 1st edition, al-Markiz al- Thaqāfī al-ʿArabī, Beirut Casablanca, 2011.

Makkī, al-Ṭāhir, *Umrūʾu al-Qays (Ḥayātuhū wa Shiʿruh)*, 6th edition, Dār Al-Maʿārif, Cairo, 1993.

Al-Maljamī, ʿAlawī Aḥmad, "al-Naṣ bayn al-Naqd al-Thaqāfī wa Sīmyāʾiyyāt al-Thaqāfah", *Majallat Dhaḥāʾir li al- ʿUlūm al- Insāniyyah*, Markiz Fāṭimah al-Fihrī li al-Abḥāṯ wa al-Dirāsāt (Mafād), Fes, Morocco, issue 2, December 2017.

Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram (d. 711A.H./1311A.D.), *Lisān al-ʿArab*, edited by ʿAbd Allāh ʿAlī al-Kabīr and others, Dār al-Maʿārif, Cairo, (d.n.).

Al-Maydānī, Abū al-Faḍl Muḥammad bin Aḥmad (d. 518A.H./1125A.D.), *Majmaʿ al- Amṯāl*, edited by Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Maṭbaʿat al-Sunnah al- Muḥammadiyyah, Beirut, 1955.

Ibn Maymūn, Muḥammad bin al-Mubārak, *Muntahā al- Ṭalab min Aš ʿār al-ʿArab*, edited by Muḥammad Nabīl Ṭarīfī, 1st edition, Dār Ṣādir, Beirut, 1999.

Al-Mubarrid, abū al-ʿAbbās Muḥammad bin Yazīd, *al-Kāmil fī al-Lughah wa al-Āadab*, edited by Muḥammad abū al-Faḍl Ibrāhīm. 3rd edition, Dār al-Fikr al-ʿArabī, Cairo, 1997.

Ibn Munabbih, Wahb (d. 114A.H./732A.D.), *al- Tījān fī Mulūk Ḥimyar*, 2nd edition, Markiz al- Dirāsāt wa al- Abḥāṯ al-Yamaniyyah, Ṣanʿāʾ, 1979.

Ibn Muqbil, Tamīm bin Aubay (d. 657 A.D.), *Dīwān Ibn Muqbil*, edited by ʿIzzat ḥasan, Dār al-Shurūq al-ʿArabī, Beirut, 1995 .

Al-Muraqqiš al-Akbar, ʿAmr bin Saʿad, *Dīwān al- Muraqqiš*, edited by Kārīn Ṣādir, 1st edition, Dār Ṣādir, Beirut 1998.

Al-Murtaḍā, al-Sharīf abū al-Qāsim (d. 436A.H./1044A.D.), *Amālī al-Sayyid al-Murtaḍā*, edited by Aḥmad bin al-Amīn al-Shanqīṯī, 1st edition, Maṭbaʿat al-Saʿādah, Cairo, 1907.

Al-Mūsawī, Muḥsin Jāsim, *al-Naẓariyyah wa al-Naqd al-Thaqāfī*, 1st edition, al-Muʾassasah al-ʿArabīyyah li al- Dirāsāt, Beirut, 2005.

Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas, *Cultural Analysis*, translated into Arabic by Fārūk Aḥmad Muṣṭafā, introduced and

reviewed by Aḥmad abū Zayd, al- Hayʾah al- Miṣriyyah al- ʿĀmmah li al-kitāb, Cairo, 2009.

Pierre Gerro, *la sémiotique de la communication sociale*, ranslated into Arabic by Muḥammad al- Tihāmī al- ʿAmmārī, Manšūrāt al-Bāḥiṯīn al- Shabāb fī al-Luġah wa al-Ādāb, Faculty of Arts and Humanities, Meknes, Morocco, 2007.

Al-Qālī, abū ʿAlī Ismāʿīl bin al-Qāsim (d. 276A.H./889A.D.), *al-Amālī*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, (d.n.).

Qarm, jūrj, *Taʿadud al-Adyān wa Anẓimat al-Ḥukm*, 2nd edition, Dār Al- Nahār, Beirut, 1992.

Qāsim, Sīzā, "al- Sīmūṯīqyā *(Ḥawl Baʿḍ al-Mafāhīm wa al-Abʿād)*, *Anẓimat al-ʿAlāmāt fī al-Luġah wa al- Adab and al- Thaqāfah (Madḫal ilā al-Sīmūṯīqyā)*, Sīzā Qāsim and Naṣr Ḥāmid abū Zayd, 1st edition, Dār Ilyās al-ʿAṣriyyah, Cairo, 1986.

Qāsim, Sīzā, *al- Qāriʾ wa al- Naṣ*, al- Majlis al- Aʿlā li al- Thaqāfah, Cairo, 2002.

Ibn Qutaybah, abū Muḥammad ʿAbd Allāh (d. 276A.H./889A.D.), *al- Maʿānī al-Kabīr fī Abyāt al- Maʿanī*, 1st edition, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Beirut, 1984.

Ibn Qutaybah, abū Muḥammad ʿAbd Allāh (d. 276A.H./889A.D.), *al-Shiʿr wa al-Shuʿarāʾ*, edited by Aḥmed Muḥammad Shākir, 2nd edition, Dār al-Maʿārif, Cairo, 1967.

Al-Rabbāʿī, ʿAbd al-Qādir, *Taḥawwlāt al-Naqd al-Thaqāfī*. 1st edition, Dār Jarīr, Amman, 2007.

Ibn Rabīʿah, Muhalhil, *Dīwān Muhalhil bin Rabīʿah*, edited by Ṭalāl Ḥarb, al- Dār al-ʿĀlamiyyah, Beirut, (d.n.).

Riceour Paul, *Le conflit des interpretations*, translated by Muḏir ʿAyyašī, 1st edition, Dār al-Kitāb al- Jadīd, Beirut, 2005.

Al-Ruwaylī, Maygān, and al-Bāziʿī, Saʿd, *Dalīl al-Nāqid al-Adabī*, 3rd edition, al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī, Beirut and Casablanca, 2002.

Al-Asdiyyūn, *Dīwān Banī Asad*, Sharḥ wa editing by Muḥammad ʿAlī Daqqah, 1st edition, Dār Ṣādir, Beirut, 1999.

Al-Ṣanawī, ʿAbd Allāh ʿAlī Qāsim, "Qirāʾat al- Ṣūrah al- Kitābiyyah fī al-Shiʿr al-ʿArabī Qabl al-Islām", *Majallat al- Dirāsāt al-Ijtimāʿiyyah*, Science and Technology University, Ṣanʿā, issue 36, March, 2013.

Al-Sarġīnī, Muḥammad, *Muḥāḍarāt fī al- Sīmūlūjyā*, 1st edition, Dār al-Thaqāfah, Casablanca, 1987.

Ibn al- Ṣimmah, Durayd, *Dīwān Durayd bin al- Ṣimmah*, edited by ʿUmar ʿAbd al-Rasūl, Dār al-Maʿārif, Cairo, 1985.

Al-Ṭ āʾī, Ḥātim, (d.46 BC. H / 605 A.D.), *Dīwān Ḥātim al- Ṭāʾī*, Dār Ṣādir, Beirut, 1981.

Taʾbbaṭa Sharran, *Dīwān Taʾbbaṭa Sharran wa-Aḫbārih*, edited by ʿAlī ḏū al-Fiqār Shākir, 2nd edition, Dār al- Gharb al-Islāmī, Beirut, 1999.

ʿUlaymāt, Yūsuf Maḥmūd, *al-Naqd al-Nasaqī (Tamṯīlāt al-Nasaq fī al- Shiʿr al-Jāhilī)*, 1st edition, al-Dār al-Ahliyyah, Amman, 2015.

ʿUmar, Aḥmad Muḫtār, *Muʿjam al- Luġah al- ʿArabiyyah al- Muʿāṣirah*, 1st edition, ʿĀlam al- kutub, Cairo, 2008.

Yāsīn, May Aḥmad ʿAwdah, "*al-Āḫar fī al- Shiʿr al- Jāhilī"*, Master Thesis, Department of Arabic Language and Literature, Collage of Graduate Studies, Najah National University, Nabuls, 2006.

Yūsuf, ʿAbd al- Fattāh Aḥmad, *Lisāniyyāt al- ḫiṭāb wa Ansāq al- Thaqāfah*, 1st edition, al-Dār al-ʿArabiyyah li al-ʿUlūm wa Manšūrāt al-Ikhtilāf, Beirut Algeria, 2010.

Al-Yūsuf, Yūsuf, *Maqālāt fī al-Shiʿr al-Jāhilī*, 3rd edition, Dār al- Ḥaqāʾiq, Beirut, 1983.

Yvancos, Jose M. Pozuelo, *La teoria del lenguaje literario, The Theory of the Literary Language*, translated into Arabic by ḥāmid abū Aḥmad, Maktabat Gharīb, Miṣr, 1991.

Al-Zubaydī, ʿAmr bin Maʿdī Karib, *Shiʿr ʿAmr bin Maʿdī Karib al-Zubaydī*, edited by Muṭāʿ al-Tarābīšī, 2nd edition, Majmaʿ al- Luġah al-ʿArabiyyah, Damascus, 1985.