مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: تحولات التابع: قراءة في قصيدة المتنبي: "واحر قلباه..."
اسم الكاتب: يوسف محمود عليمات
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/9043
تاريخ الاسترداد: 2026/11/01 20:46 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

مجلة علمية محكمة

للعلوم الإنسانية والاجتماعية



عدد A

المجلد 17، العدد 1
شوال 1441 هـ / يونيو 2020م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

يونيو 2020م **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية** المجلد 17 العدد 1 (A)
https//:doi.org/10.36394/jhss/17/1A/11

تحوّلات التّابع: قراءة في قصيدة المتنبّي «واحرَّ قلباه ... »

يوسف محمود عليمات[1]

تاريخ الاستلام: 04-05-2017 **تاريخ القبول: 20-08-2017**

ملخص البحث:

تتغيا هذه الدراسة تقديم قراءة فاحصة في قصيدة أبي الطيّب المتنبي «واحرّ قلباه...»، بوصفها نموذجًا للخطاب الشعري المراوغ الذي يتوسّل بـ «العتاب» من حيث هو عتبة Suiel نصيّة تتدثّر بالجمالي بغية إنفاذ مخططها/ مخططاتها الفكرية والأيديولوجية.

ويبدو التّابع / المتنبي في هذا النّص مقاومًا شرسًا، عبر العنف اللفظي، الذي يوظفه في قصيدته تجاه السلطة ونموذجها سيف الدولة الحمداني.

وقد أفادت هذه الدراسة في جانبها النظري من مقولات دراسات التّابع في نظرية ما بعد الكولونيالية، وما تنطوي عليه هذه المقولات من تشخيص فاعل لحقيقة الصراع الوجودي بين التابع والمتبوع، المستعْمِر والمستعْمَر، وتحديدًا في طروحات الناقدة غايتري سبيفاك Gayatri Spivak.

وأما المحور الإجرائي في هذه الدراسة، فقد تضمّن المنظورات الفكرية الثلاثة الآتية في قصيدة المتنبي، وهي:

صوت التابع المقهور أو النّواح الأبدي، والعتاب الماكر وفضاءات التقويض، وثورة التّابع / اللاّتابع وإخفاقات المركز.

الكلمات الدّالة: التحوّلات، التّابع، غايتري سبيفاك، ما بعد الكولونيالية، العتاب، المتنبي.

(1) كلية الآداب - الجامعة الهاشمية (الزرقاء - الأردنّ)
yoliemat@yahoo.com

المقدمة:

يتموقع العتاب في قصيدة أبي الطيّب المتنبّي «واحرّ قلباه ...» بوصفه موضوعة فكريّة وفلسفيّة تسمح قراءتها الفاحصة بتفكيك حيثيّات العلاقة بين سيف الدّولة الأمير الحمْداني وشاعره الأثير المتنبي، إذ أسهمت هذه العلاقة، ومن خلال الخطاب الإشادي الذي نظمه المتنبي بحقّ ممدوحه / سيف الدّولة في تأسيس صورة سالبة للمادح / المتنبي في المخيال الثقافي العربي تحْصره في دائرة التّبعيّة.

وقد شكّلت جماليات العتاب في هذا النّص المخاتل منطلقًا لإثارة إشكاليّات لا متناهية تكشفها حقيقة التحوّلات اللامتوقّعة التي يمارسها المتنبي في قصيدته العتابيّة هذه بوصفها خطابًا أيديولوجيًّا.

وتتجلى أهميّة هذه الدراسة من خلال اتّكائها على مقولات دراسة التّابع في طروحات ما بعد الكولونياليّة؛ وذلك بغية نقض تلك التصوّرات التي نُسجت حول سلبية المتنبي وتبعيته؛ بحيث يظهر النّص العتابي أنّ قضية التّابع هي حَدَث مراوغٌ أراد من خلاله المتنبي بفعل شاعريته الفائقة تقديم رؤية خاصة لهذه العلاقة مع سيف الدّولة، ومن ثمّ إبراز تحوّلاته الجذرية والخطيرة في آن بوصفها فعلاً انقلابيًّا يمركز التّابع/ المادح، ويلغي بؤريّة الممدوح/ سيف الدولة.

وتجدر الإشارة في هذه التّقدمة إلى أنّ الدراسات التي تناولت شِعْر المتنبي بالقراءة والتحليل لا حصر لها، بيد أنّ أبرز رؤيتين أسهمتا في الحفز على طرح فرضيّة أو فَرَضيّات هذه الدراسة في إطار رؤيةٍ مختلفة هما: رؤية طه حسين في كتابه «مع المتنبّي، الجزء الثاني، ورؤية عبدالله الغذّامي في كتابه «النّقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية».

وقد بدا المتنبّي في هاتين الرؤيتين شاعرًا مستخذيًا ومستجديًا بلا كينونة أو حضور، إضافة إلى وَسْمه بعيوبٍ ثقافية وأخلاقية تقدح شاعريته وإنسانيته، وهو الأمر الذي نهضت هذه الدراسة بمناقشته ودحضه تفصيلاً وتحليلاً من خلال النّمذجة في قصيدة العتاب هذه.

1:1 – التّابع The Subaltern: المفهوم وفرضيّات ما بعد الكولونيالية Post – Colonialism

يكتسي مفهوم التّابع في نقد ما بعد الكولونيالية قيمة إشارية متعدّدة الشيفرات Multi-Codes والوظائف؛ إذ تسمح تموضعات هذا المفهوم نصيًّا أو خطابيًّا في خلق ثيمات جدليّة ونسقيّة، وطروحات فكرية وفلسفية تستفز الناقد المختلف من أجل تفكيك مسكوتاتها التلفظيّة والمفاهيمية في بنية الخطاب الأدبي.

وقد كان للناقدة غَايَتْري تشاكرافورتي سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak دور بارز في إثراء مفهوم التّابع وتجلياته الموضوعاتية تاريخيًّا history of Subalternity عبر سلسلة من الدراسات النقدية الجادّة في هذا المجال، توجتها بمقالها الذائع الصّيت «هل يستطيع التّابع أن يتكلّم (Spivak, 1988[1]) "Can the Subaltern Speak".

وتُفضّل سبيفاك توظيف المفردة «تابع» لسبب واحد؛ ذلك لأنّها - كما تقول- مؤسساتية حقًّا؛ إذ بدأ مفهوم «التّابع» بكونه وصفًا لرتبة مؤكّدة في الجيش؛ ثمّ استخدمت الكلمة برعاية أنطونيو غرامشي A. Gramsci حيث كان مجبرًا في إطلاق تسمية التّابع البروليتاري Subaltern "The Proletarian"؛ فوُظّفت تلك الكلمة بإكراه لتتحول إلى وصف أي شيء لا يخضع لتحليل حكم الطبقة المتزمّتة؛ ولهذا تفضّل سبيفاك مفردة «التّابع»؛ لأنها لا تملك صرامة نظرية (Harasym, Sarah, 1990, p 141).

وفي ضوء نقدها جماعة دراسات التّابع The Subaltern Studies group، وتحديدًا كتابات راناجيت جحا Ranajit Guha العضو الأبرز في هاته الجماعة؛ ترى سبيفاك أنّ جماعة دراسات التّابع ينبغي أن تراجع هذا التحديد – أي تحديد «التّابع» بشكل عام وتنظيراته خاصّة من خلال إعداد شيئين على الأقلّ: الأول؛ يتعلق بـ «لحظة / لحظات التحوّل التآمري الجمعي بوصفه مواجهة أكثر من كونه تحوًّلا، (ويمكن رؤية هذا في ضوء علاقته بتاريخ الهيمنة والاستقلال أكثر من رؤيته في إطار الصيغ العظيمة للسرديات المنتَجة)؛ والثاني، يتعلّق ببعض التحوّلات التي تكون إشاريّة –أو علاماتية– عبر التحوّل الوظيفي داخل النظام الإشاري نفسه (Spivak,1987, p. 197).

وتقترح سبيفاك، بشكل موضوعي، أنّه يمكن القبض على «التابع» في لعبة المعرفة بوصفه قوّة (Spivak, in other worlds)، إذ يكون المخرج الدلالي لهاته المراجعة أو التحوّل في المنظور هو قوة التحوّل التي تتموقع في «التمرّد» أو «التّابع»، ومن ثَمَّ يكون التحوّل الوظيفي في النظام الإشاري حدثًا عنيفًا أو عنفيًّا (Spivak,1987, p. 197).

وتبدو فكرة الرغبة Desire موضوعًا فاعلاً في نقاشات سبيفاك حول التّابع؛ إذ تؤكّد سبيفاك أنّ «حلقة الوصل في صراع العامل/الأجير تتموضع ببساطة في الرغبة من أجل

(1) يَدِين مفهوم التّابع في هاته الدراسة للنّاقدة غَايَتْري سبيفاك. وغايتري سبيفاك باحثة هنديّة-أمريكية، ومنظّرة وفيلسوفة، وأستاذة في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي من أبرز مفكّري دراسات ما بعد الكولونيالية. وُلدت غايتري سبيفاك في عائلة من الطبقة الوسطى بكَلْكَتَا في البَنْغَال الغربي في عام 1942، وتنتمي إلى الجيل الأوّل من مثقّفي الهند بعد الاستقلال. التحقت سبيفاك بجامعة كلكتا سنة 1959، ثمّ رحلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية في عام 1960 لدراسة الأدب المقارن فنالت الماجستير، ثم أتمّت الدكتوراه سنة 1967، وقد أشرف على أطروحتها بول دي مان Paul de Man، وهو أحد أهمّ أعلام جماعة ييل Yale التفكيكية، وكانت أطروحتها حول الشاعر ييتس Yeats (ينظر: شمناد، 2014، ص ص 37 - 38).

تفجير القوّة في أية بؤرة من وضعيّتها» (Spivak, 1988, p. 67).

فالرغبة وموضوعها، كما تقول سبيفاك، وحدة واحدة: إنّها آلة Machine، وهي أيضاً آلة الآلة As amachine of machine (Spivak, 1988, p. 68).

وبناء على هذا، فالجزء الأول من مقترحها، حسب سبيفاك، يتعلق بتطوير مراحل المفهوم المعقّد للتابع من خلال المشروع الإمبراطوري الذي جُوبِه من قِبَلِ الذهنية الجمعيّة التي تسمى «جماعة دراسات التّابع»، إذ يجب عليها أن تطرح السؤال الآتي «هل يستطيع التابع أن يتكلّم؟» (Spivak, 1988, P. 68)

ويتجلّى مشروع هاته الجماعة في إعادة التفكير بالتأريخ الكولونيالي للهند وفق منظور سلسلة متقطعة وغير مترابطة لتمردات القرويين/ الفلاّحين أثناء الاحتلال الكولونيالي، فمشروع هاته الجماعة، بعد ذلك، هو من أجل إعادة كتابة تطوّر الوعي للأمة الهنديّة (Spivak, 1988 P. 68).

ومن خلال فحصها مقولات جماعة دراسات التّابع، ترى سبيفاك أنّ «العمل الأرشيفي The Archival Work، والتأريخي، والنقدي الصارم، والاعتراضي، ينطوي-لا محالة- على مهمّة» قياس الصّمت "Measuring Silences"، وهذا يمكن أن يكون وصفًا لـ «عملية الفحص، والهوية، والقياس، والانحراف عن المثال الذي لا يمكن اختزاله بسبب الاختلاف، ولأن الغاية في المستوى الثاني للتابع هي «عولمة العالم Wording of the world» يصبح مفهوم الرفض معقولاً في إطار ما يسمّى برنامج المقاومة (The resistance program Spivak, 1988, P.82).

وهكذا تؤكد سبيفاك أنّ المكان التاريخي اللامتعالي واللاموصوف، في عملية فحص إنتاج الموضوع الكولونيالي، يُقبض عليه من خلال موضوع التّابع (Spivak, 1988, P. 89)، وإذا كان التّابع مُزاحًا؛ فإن موقع الإزاحة The Site of the displacement لوظيفة الإشارات هو عنوان القراءة بوصفها نشاطًا إجرائيًا متحوِّلا (Spivak, 1987, p. 198)، إذ تبدو «الإزاحة عملية لموضعة الطّرف التّابع في صميم الطّرف السائد، ومن خلال الإزاحة ينكشف اعتماد الذات على الآخر (ميدا بيغينوغلو، 2014، ص 22).

إنّ قانون الإزاحة الذي تجسده العلاقة السالبة بين المتبوع وتابعه ينطوي على فكرة العنف والعنف المضادّ؛ ولهذا تستنتج حنّة أرندت Hannah Arendt أنّ «القوة والعنف متضادّان، ففي حين يستطيع العنف أن يدمّر القوة فإنه لا يتمكّن من خلقها» (Westwood, 2002, p. 22).

ومن ثمّ، يصنّف العنف بوصفه جزءًا من المجتمع اللاّمدني/ اللاّمتحضر في إطار اللحظات والأحداث الأيديولوجية، والثقافية، والسياسية في التشكيلات الاجتماعية (Westwood, 2002, pp. 22-24).

ويعتقد فرانز فانون Frantz Fanon أن «الصراع ينتج تغييرات اجتماعية ونفسية وثقافية» (نايجل سي. غبسون Nigel C. Gibson، 2013، ص 181)، ليكون العنف المضاد وليس العنف الوحشي، بوصفه «تطهيرًا للذات»، وسيلة منظمة تحت السيطرة من أجل غاية جديدة، هي إزالة الاستعمار الكولونيالي (نايجل سي.غبسون، 2013، ص ص 199 - 200).

ووفقاً لهذا المنحى، يقرر غوته Goeth أنه بعد سنوات من البحث في الفلسفة، والقانون، والإلهيات، أن المعنى لا يكمن في الكلمات وإنما في الأحداث. (Krmsch, 1999, P. 9)

ويرى آنغوس ستيورات Angus Stweart أنّ «القوة الاجتماعية بوصفها تفاعلاً عقليًّا متأصِّلا، تملك مواصفات «القدرة التحويلية» للهيمنة الإنسانية التي يمكن أن تُلحظ بوصفها احتمالاً عمليًّا مؤكدًا، متضافرة مع سمة القوة الاجتماعية (Stweart, 2001, P. 14).

ويفترض وجود القوة، كما يشير ستيوارت، بنية في الحكم بوساطة القوة التي «تتدفق بسلاسة» أثناء عملية إعادة إنتاج المجتمع، وبوصفها شغلاً غير مرئي (Stweart, 2001, p. 17).

2: 1 – المتنبّي: التّابع المتحوّل

تجسّد علاقة أبي الطيّب المتنبي، عبر سيفيّاته، بممدوحه سيف الدّولة الحمداني خاصيّة متفرّدة تمكّن، بفعلها، من إنجاز خطاب إشادي إشهاري وإشاري بوّأ سيف الدولة مكانة مرموقة في المخيال الشعري العربي[1].

(1) أبو الطيّب المتنبّي: هو أحمد بن الحسين بن عبدالصّمد الجُعفيّ الكوفي، الملقّب بأبي الطيّب، وكانٍ والده يُعرف بعيدانَ السّقّا. كان مولده بالكوفة سنة ثلاث وثلاثمائة، وكان شاعرًا عظيمًا مشهورًا مذكورًا ومحفوظًا من الملوك والكبراء. ولمّا قدم سيف الدّولة إلى أنطاكية قدّمه إليه واليه أبو العشائر، وأثنى عليه عنده، وعرّفه منزلته من الشعر والأدب، واشترط المتنبي أوّل اتصاله به أنّه إذا أنشده مديحه لا ينشده إلاّ وهو قاعد؛ وأنه لا يُكلّف تقبيل الأرض بين يديه، فنُسب علي الجنون، ودخل سيف الدولة تحت هذه الشروط (البديعي، (د.ت)، ص 20 وما بعده). وفي خبر مقتله أنَّ فاتكًا بن أبي جهل الأسدي خال ضبّة بن يزيد الذي هجاه المتنبي خرج عليه في نيِّف وثلاثين فارسًا رامحين وناشبين، وكان مع أبي الطيّب ابنه وغلمانه، وقاتل الشاعر حتّى قُتل، وقتل ابنه سنة أربع وخمسين وثلاثمائة هجرية (البرقوقي، 2001، المجلّد 1 – 2، ص 46).
وأمّا سيف الدولة الحمداني؛ فهو عليّ بن حمدان، ولد في ديار ربيعة سنة 301هـ من أسرة حمدان التي لعبت دورًا في مسرح الأحداث العامّة للدولة العباسيّة سياسيًا وحربيًّا. نشأ الأمير سيف الدولة أديباً فارسًا، وخاض معارك كثيرة ضدّ الروم، وتمكن من القضاء على منافسيه من البريديين والإخشيديين والقرامطة والبويهيين،

ولا شك أنّ هاته العلائقية الحميمة تشف، بدورها، وفق منظور دراسات التّابع عن تمركز فاعل لمفهوم «التّابعيّة» في خطاب المتبني الشعري بوصفه مدارًا لنسج المواقف والرؤى والأيديولوجيات والتحوّلات التي تترجمها قصيدته العتابية في سيف الدولة[1].

وقد أشار الناقد عبدالله الغذامي إلى حركة النسق المضمر عند المتنبي، مبيِّنًا أنها حركة تسلب الخطاب صفات المعقولية والمنطق، وتجرّد اللغة من قيم الفعل والمسؤولية، وتجعل الذات المتكلّمة ذاتًا أنانية ومصلحيّة وظرفية، وتتستّر لتمرير هذا بغطاء المجاز البلاغي، مع توظيف البلاغة توظيفًا ذاتيًا، ويصحب ذلك إعمال شرط الرغبة والرهبة...، في خطاب تهديدي يمنح الذات الحق المطلق في إلغاء الآخر، وتأكيد الذاتية بشكل لا مجال للمحاسبة أو النقد فيه، متسائلاً: أَوَلَيْسَ هذا هو ما ينتج الطاغية ويصفه ...؟ (الغذامي، 2012، ص 168). ويرى الغذامي أننا في حال المتنبي أمام شاعر مكتمل النسقيّة، فهو أقل الشعراء اهتمامًا بالإنساني وتحقيرًا له...، وهو الشاعر المفرط في ذاتيّته وفي أناه الطاغية، وفي تحقيره للآخر (الغذامي، 2012، ص ص 168 - 169).

ويمضي الغذامي في توصيف نسقية المتنبي بقوله: «لو تذكّرنا هذا وهو ما يجب أن نستحضره ما دمنا في حضرة خطاب مدائحي في صفته الجوهريّة التطلّع للعطاء المادّي، وليس الشاعر مأخوذًا بالمحبّة، التي ظلّ يزدريها، كما أشرنا، وليست عنده أساسًا للإبداع ولا سببًا له، وما جاء إلى بلاط الممدوح إلاّ طلبًا للعطاء، وكلّنا يعرف أن شرط المديح هو العطاء وإلاّ انقلب الأمر إلى هجاء، كما هو القانون النسقي في (الرغبة والرهبة)، كما أنّ الخطاب المدائحي خطاب قائم على الكذب، وهذا أمر متّفق عليه لدى المؤسسة الثقافية، بمن في ذلك الممدوح والمادح (الغذامي، 2012، ص ص170 - 171).

وهذا التصوّر الذي ينتجه الغذّامي حول خطاب المتنبّي يتماهى مباشرة مع تصوّر طه حسين عندما قال: «فهذا يدلّنا على أن المتنبّي كان يتخذ الشِّعر وسيلة لا غاية، وعلى أنّه كان عبدًا للطّمع والمال، لا للجمال والفن» (طه حسين، 1936، ص 316).

وأعاد الخليفة المتّقي إلى بغداد بعد أن ثار عليه البريديون، فخلع عليه لقب سيف الدّولة (الشّكعة، 2000، ص 57 وما بعد). وكان البلاط الحمداني مزدحمًا بالمماليك الأتراك الذين أكثر سيف الدولة من اقتنائهم، وقد بلغ مجموع مماليك سيف الدولة أربعة آلاف، غير أن هؤلاء الغلمان الأتراك لم يقابلوا إكرام سيف الدّولة لهم إلاّ بكل جحود ونكران، وقد ثاروا عليه غير مرّة، وتوفي سيف الدولة في حلب سنة 356هـ. (ينظر: الشكعة، 2000، ص 180 وما بعد).

(1) وفي مناسبة هاته القصيدة يقول البديعي: «حضر أبو فراس الحمداني وجماعة من الشعراء فبالغوا في الوقيعة في حقّ المتنبّي، وانقطع يعمل القصيدة، فهمّ جماعة بقتله في حضرة سيف الدولة لشدّة إدلاله وإعراض سيف الدّولة عنه، وأخذ عليه أبو فراس تعريضه بالأمير في مجلسه، وغضب سيف الدولة من كثرة مناقشته في هذه القصيدة، وكثرة دعاويه فيها، وضربه بالدّواة التي بين يديه (ينظر: البديعي، (د.ت)، ص ص 88 - 91).

إنّ نسقية المتنبي، في رؤية هاته الدراسة، والتي تنمذجها قصيدته العِتابية «واحرّ قلباه...» تتجلّى في قدرته على صُنع التحوّلات والمخاتلات النسقيّة بوصفه تابعًا وفيًا للسلطة التي خذلته وتآمرت عليه في نهاية الأمر. وهذه المقولة التي تكشفها القراءة الفاحصة لنصّ العتاب تدحض بجلاء توصيفات الغذامي للمتنبي، والتي حصرها بـ «الأنانية، والمصلحة الذاتية، والرغبة والرهبة، وقانون العطاء/ الشحاذة، والطاغية، والكذب، واللاإنسانية».

والمتنبي بوصفه تابعًا ومن ثمّ تابعًا متحوِّلا في إطار المؤسسة السياسية/ البلاطية التي أضفى عليها هالات من الإشادة والظهور والشهرة العالمية، وظّف طاقاته الفكرية والإبداعية من أجل خلق النموذج والمثال في عالم متغيّر ومضطرب، ليجد بعدئذ، أنّ مسار التضحية والفناء في سبيل هاته السلطة لم يكن سوى خديعة كبرى في إطار ممارسات السلطة الراديكالية Radical Practices التعسّفية بحقه، ومن هنا يكون إحراق المتنبي لذاته من أجل هاته السلطة المراوغة مشابهًا تمامًا لطقسية الأنثى التابعة ساتي Sati التي تحرق نفسها بعد وفاة زوجها تكريسًا للثقافة / الأسطورة الهندية كما بيّنتها سبيفاك (Spivak, 1988, P. 100).

فالمتنبي، إذن، في هاته النسقية يسعى إلى تحطيم النموذج السياسي الماكر، ويمأسس، بوعي، للذات التي تبني كيانها/ أنويّتها بفعل تدميرها لقانون التبعيّة.

ولهذا يذهب كليفورد غيرتز Clifford Geertz إلى أن «هناك، راهنًا، مقاربتين أساسيتين لدراسة العوامل الاجتماعية الحاسمة الداخلة في تحديد الأيديولوجيا: نظرية المصلحة ونظرية الجهد؛ وفيما يتعلّق بالأولى، تكون الأيديولوجيا قناعًا وسلاحًا؛ وبالنسبة إلى الثانية عرضًا مَرَضيًّا وعلاجًا؛ ففي نظرية المصلحة، يُنظر إلى التصريحات الأيديولوجية على خلفية الصراع الكوني للحصول على المنفعة؛ أما في نظرية الجهد فعلى خلفية الجهد المزمن لإصلاح الخلل في الميزان الاجتماعي – النفسي أو السوسيو – سايكولوجي؛ ففي الأوّل يسعى الناس إلى السلطة؛ وفي الأخرى يفرّون من القلق (غيرتز، 2009، ص ص 412 - 413).

وعندما يدمّر المتنبي تبعيته للحاكم / سيف الدولة عبر نسقية العتاب؛ فإنه ينشد حُلمه بالسيادة والحرية والهوية في عالمٍ بريء.

وعلاوة على وجود التمثيلات التعبيرية للمستويات التي أخذت موقعًا سابقًا، فإن الإشارات الثقافية، كما يبيّن ما يكل رايان Michael Ryan في استحضاره مفهوم الحريّة، تصبح بدلاً من ذلك أدوات فاعلة في ذاتها، خالقة مستويات جديدة، وإطارات اجتماعية جديدة، وأساليب جديدة للتمثيل والتفكير، وأوضاعًا جديدة، بغية إعادة تنظيم الأوراق حول «المصير»، و«الطبيعة»، والحقيقة الاجتماعية» (Conor, 1997, p. 252).

وفـي هـذا السّـياق يؤكّـد يورغـن هابرمـاس Jurgen Habermas أن «الأسـئلة الأخلاقيـة هـي أسـئلة حـول الهويّـة» (Habermas, 1999, p. 98)، كمـا أن «التطـورات السياسـية والقانونيـة هـي انعكاسـات لموقـع التحـوّلات الموضوعيـة (Habermas,1999, P. 150).

1:3 تحوّلات التّابع: قراءة في قصيدة «واحرّ قلباه...» للمتنبّي

تفيض قصيدة أبـي الطيـب المتنبـي هـذه بالمخاتـلات الشِّفريّة الدّالـة التـي تشـكّل استراتيجية فاعلـة فـي إنتـاج المضمـر والمسكوت عنـه فـي بنيـة النّـص الشـعري.

وقـد تموضـع «العتـاب» فـي هـذا النـص بوصفـه حيلـة جماليّـة مراوغـة وحِلْيَـةً ماكـرة فـي الوقـت نفسـه بغيـة تحقيـق مسـارٍ نوعـيّ ينفـذ مـن خلالـه التّابـع/ المتبنـي إلـى فضـاء/ فضـاءات السـلطة بنموذجهـا الحاكـم/ سـيفِ الدولـة الحمدانـي. يقـول ابـن رشـيق القيروانـي مبـرزًا نسـقيّة العِتَـاب: «العِتـاب – وإن كان حيـاة المـودّة، وشـاهد الوفـاء – فإنَّـه بـاب مـن أبـوابِ الخديعـة، يسـرع إلـى الهجـاء، وسـببٌ وكيـدٌ مـن أسـباب القطيعـة والجفـاء، فـإذا قـلّ كان داعيـة الأُلفـة، وقَيْـدَ الصُّحبـة، وإذا كَثُـر خشـن جانبـه، وثقـل صاحبـه» (القيروانـي، 1981، ج2، ص 160).

وفـي سـياق هـذا المسـار النوعـي الـذي ينفتـح بـدوره علـى التاريخـي، والمعرفـي، والأيديولوجـي، يُشَـرْعِنُ التّابـع المتبنـي سـلطة الـذات/ العارفـة أو المعرفيـة لتكـون مركـزًا كونيًّـا يكشـف هشاشـة السـلطة السياسـيّة وتلوّناتهـا وتقلّباتهـا؛ بـل إنّ هاتـه الـذات المشـرعنة ثقافيًـا/ شـعريًّا تجنـح، دائمًـا، إلـى برهنـة تحوّلاتهـا المتشـكّلة قصـد تشـريح الواقـع الوهمـي والزائـف فـي عالـم السـلطة الحاكمـة؛ فهـي ذات نزّاعـة إلـى تأسـيس رؤيـة مغايـرة محورهـا تقويـض مركزيـة السـلطة، وإنشـاء مركزيـات ناشـئة لسـلطة المعرفـة.

وبنـاء علـى هـذا التصـوّر، تجلّـي القـراءة الفاحصـة فـي ميميـة المتنبـي هاتـه مقـولاتٍ فكريّـة جذريّـة تؤمثلهـا ثلاثـة منظـورات محوريّـة فـي بنيـة النّـص، يمكـن تكثيفهـا فـي البـؤر العلاماتيـة الآتية:

1. صوت التّابع المقهور أو النوّاح الأبدي، وتمثله الأبيات (1 - 11).
2. العتاب الماكر وفضاءات التقويض، وتمثلها الأبيات (12 - 23).
3. ثورة التابع /اللاتابع وإخفاقات المركز، وتمثلها الأبيات (24 - 37 نهاية النص).

وتتعاضـد هاتـه البـؤر الإشـارية لتشـكّل إحـالات رؤيويـة للـذات الشـاعرة تجـاه واقـعٍ مأسـاوي صـادم لـم تكـن تتوقّعـه فـي ضـوء علاقتهـا بالسـلطة السياسـية؛ الأمـر الـذي جعـل هاتـه الـذات التّابعـة تخـرج مـن إهـاب التقـوى أو العَـرْف البلاطـي / السياسـي فـي التعامـل مـع الممـدوح

/ المتبوع، لتؤثث لغة غير متوقعة مشحونةً بالانفعال والتبرّم تجاه المؤسسة المهيمنة؛ إذ «يصل الشاعر إلى قمّة غليانه النفسي فيقرّر أنّه كلّ هذه السنين الطويلة كان يمارس أعمالاً لا تتلاءم وشاعريّته ومنزلته، وأنّه أهان نفسه وأهدر طاقاتها في سوق مدائح الملوك الذين لا قدرة لهم على التمييز بين الصالح والطالح» (الخيّاط، 1977، ص 48).

1. صوت التّابع المتهور أو النوّاح الأبدي:

من اللافت للنظر في سياق البناء الكلّي لهذا النّص أنّ خاصيّة التبئير تنبني، أسلوبيًّا، على ثلاث صيغ ندائية هي: «واحرّ قلباه...، ويا أعْدَلَ النّاس...، ويا مَنْ يعِزُّ علينا...».

وفي هذا التبئير إشارة مجازية إلى أنّ صوت التّابع/ المتنبي يجنح إلى العلوّ/ الاستعلاء، وفرض حضوره الصوتي/ العياني مقابل إلغاء الصوت السلطوي/ أصوات المدار/الحاشية البلاطية.

ولهذا؛ فإنّ انفتاح النصّ أو انقداح الشرارة الأولى فيه بفعل الصّوت الأنوي للتّابع يبرهن سلطويّته – أي سلطوية التّابع، ومن ثمّ قدرة هذا الصوت على اختراق فضاء الممدوح بفعل الإدراك والمعرفة. يقول المتنبّي (البرقوقي، 2001، ص ص 61 - 62):

وَاحَـــــرّ قَلْبـــاهُ ممّـــنْ قَلْبُـــهُ شَبِـــمُ ... وَمَنْ بجِسْمي وَحالي عِندَهُ سَقَمُ[1]

مـا لي أُكَتِّمُ حُبًّا قَدْ بَرَى جَسَدي ... وَتَدّعي حُبّ سَيفِ الدّوْلةِ الأُمَمُ[2]

إنْ كَـــانَ يَجْمَعُنَا حُـــبٌّ لِغُرّتِـــهِ ... فَلَيْتَ أنّـــا بِقَـــدْرِ الحُـــبّ نَقْتَسِمُ[3]

قـــد زُرْتُهُ وَسُيُوفُ الهِنْدِ مُغْمَـدَةٌ ... وَقـــد نَظَرْتُ إلَيْـــهِ وَالسُّيوفُ دَمُ[4]

فكـــانَ أحْسَـــنَ خَلـــقِ الله كُلِّـــهم ... وَكانَ أحسنَ ما في الأحسَنِ الشَّيمُ[5]

فَـــوْتُ العَدُوّ الـــذي يَمّمْتَهُ ظَـــفَرٌ ... فـــي طَيِّه أسَفٌ فـــي طَيِّه نِعَـــمُ[6]

قد نابَ عنكَ شديدُ الخوْفِ وَاصْطنعتْ ... لَكَ المَهابَةُ مـــا لا تَصْنَعُ البُهَمُ[7]

---

(1) الشّبم: البارد.

(2) براه: أنحله وأضناه. وأكتّم: مبالغة من الكتمان.

(3) الغرّة: الطّلعة.

(4) والسّيوف دمُ: أي مخضّبة بالدم.

(5) الشّيم: جمع شيمة، وهي الخليقة والخلق.

(6) يمّمته: قصدته. والأسف: الحزن.

(7) البهم: الأبطال الذين تناهت شجاعتهم.

أَلزَمتَ نَفسَكَ شَيئاً لَيسَ يَلزَمُـــها ... أَن لا يُـــواريَهُم أَرضٌ وَلا عَلَـــمُ[1]
أكُلَّمـــا رُمْتَ جَيْشاً فانْثَنَـــى هَرَباً ... تَصَرَّفتْ بِـــكَ في آثَارِهِ الهِمَـــمُ[2]
عَلَيْكَ هَزْمُهُمُ فـــي كـــلّ مُعْتَرَكٍ ... وَمَـــا عَلَيْكَ بهِمْ عـارٌ إذا انهَزَمُوا[3]
أمَـــا تَرَى ظَفَراً حُلْواً سِـــوَى ظَفَرٍ ... تَصافَحَتْ فيهِ بِيضُ الهِنْدِ وَاللِّمَمُ[4]

تكشف الصيغة الندائية «واحرّ قلباه...» في بداية النّص عن ثنائية ضديّة جليّة بين قلبين: قلب التابع/ المتنبي، وقلب المتبوع/ سيف الدولة؛ إذ تظهر هاته الثنائية شرخًا حادًا بات يشوب العلاقة بين المتنبي وسيف الدولة.

وبهذا ينطوي النداء على صوتٍ إنساني متحسِّر ونائح على هذا التّصدّع الطارئ الذي يهدّد نسغ الحياة، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدلالة النَسَقيّة التي يمحورها «القلب» في الوعي الإنساني، إذ تتلاشى قيمة الحياة في إطار تناوسها أو تراوحها بين التفجّع/ واحرّ قلباه – التابع واللامبالاة/ البرودة/ ممّن قلبه شبِمُ – سيف الدولة؛ ومن ثَمَّ تتحوّل قيمة الحياة/ القلب بما هي نبضٌ وديمومة واستمرارية لثبات العلاقة الإيجابية إلى انفلاتٍ وانقلابٍ، وتحوّل من الصحّة والاكتمال إلى السقم والاعتلال «ومَنْ بجسمي وحالي عنده سَقَمُ».

فالتّابع المريض، كما نلحظ، يشخّص واقع الحال الذي آلت إليه العلاقة الرومانسيّة في بلاط المتبوع، وهذا المآل يرتبط بثيمة الموت القلبي الذي يشير، ضمنًا، إلى جمود الوشيجة بين الضدّين وانبتارها.

ولعلّ هذا التحوّل القلبي/ الحالي هو ما يدفع الشاعر المقهور «واحرّ قلباه...» إلى الشروع بثقافة البوح والإعلان عن أسباب انهيار المثاليّة التي كانت تحكم علاقة التّابع بالمتبوع.

فالشاعر يعترف صراحاً بحقيقة الحبّ وفناء الجسد في سبيل السلطة/ سيف الدّولة «ما لي أكتّم حبًّا قد برى جَسَدي»، ليكتشف في نهاية المطاف ولادة المتناقضات؛ لا سيّما عندما يصبح الفناء بالآخر أو من أجل الآخر مجرّد وَهْم، ويكون الادّعاء/ الزيف قيمةً إيجابيّة مطلقة «وتدّعي حبّ سيف الدولة الأمم».

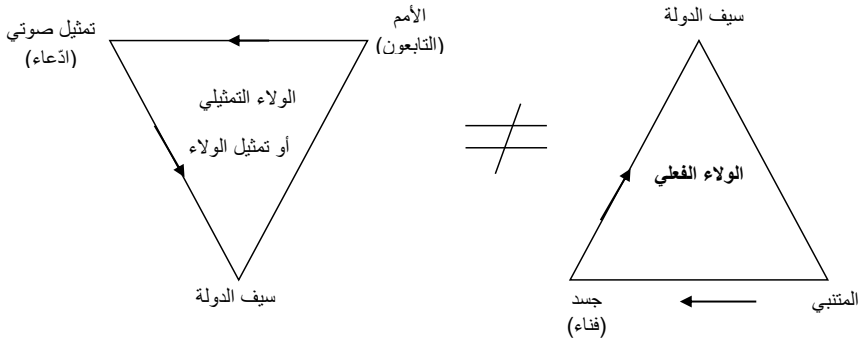
(1) يواريهم: يسترهم ويكنّهم. والعلم: الجبل.

(2) رُمْتَ: طلبت. وانثنى: ارتدّ.

(3) المعترك: ملتقى الحرب.

(4) بيضُ الهند: السيوف. واللّمم: جمع لمة، وهي الشَّعر إذا ألَمَّ بالمنكب.

إن ولاء التابع/ المتنبي للسلطة محكوم ومنسوج بثقافة الحبّ والإخلاص التي يضحي من خلالها الجسد حدثاً تضحويًّا؛ وهو – أي الولاء يفارق، بدوره، ولاءات المجموع/ «التّابعون» المبنية على التزلّف والنّفاق والادّعاء:



إن إشكالية التّابع مع السلطة تكمن في انزعاجه من هذا التحوّل السالب الذي يُمارس بحقّه بحيث يصبح التّابع الوفيّ مُلحقاً لا وزن له، بينما يضحي الزّائف مركزاً في البلاط السياسي، وهذا القلق أو الأرق الذي ينتاب التّابع جعله يتمنّى المساواة بين النسقين/ التابع المخلص، والتّابع المتزلّف/الأمم:

إنْ كَانَ يَجْمَعُنَا حُبٌّ لِغُرَّتِهِ فَلَيْتَ أنّا بِقَدْرِ الحُبّ نَقْتَسِمُ

ولعلّ هذا التحوّل السالب الذي يثير حساسية التّابع ينبئ في شيفرته عن صورة قصديّة للازدراء والإقصاء، وهو ما دفع الشاعر إلى ابتناء موقف جديد يكون بمثابة رسالة تذكيريّة للسلطة بقيمة هذه الذات المقصيّة آنيًّا ولا سيّما في زمن الأزمة أو الشدّة عبر الانفتاح على ثيمة البطولة أو الحرب:

قد زُرْتُهُ وَسُيُوفُ الهِنْدِ مُغْمَدَةٌ وَقَـــد نَظَرْتُ إِلَيْـــــــهِ وَالسُّيوفُ دَمُ
فَكَـــــانَ أَحْسَنَ خَلْقِ اللهِ كُلِّهِمِ وَكانَ أحسنَ ما في الأَحْسَنِ الشَّيمُ

فالتّابع، هنا، ينتخب الزّمن الجميل الذي يفقده، حاليًّا، بوصفه النموذج المثال الذي ينبغي للسلطة أن يستعيده أو تحقّقه. فالزّمن الزّائف لا يمكن أن يصنع بطولة أو قيمًا عليا في رؤية التّابع، بل إنّ البطولة ذاتها هي التي تكشف حقيقة الانتماء، والولاء، وهذا ما تشي به السيرورة الماضوية المحققّة والمؤكدة التي تبرهنها الأفعال «قد زرْتـه...، وقد نظرتُ إليه...، فكان أحسن خلق الله...، وكان أحسن ما في الأحسن الشيم». ولهذا «يحقّق اجترار الماضي توازنًا لذات المتنبّي التي يراها محاصرة حتّى تختنق، وترغب في أن تموت في ذلك الماضي في مدينة الحلم» (زامل، 2003، ص 193).

إنّ استدعاء الشاعر للذكرى الماضوية بوصفها نموذجًا للعلاقة بين التّابع والسلطة بفعل انفتاحها على المثل الإنسانية النبيلة «سيوف الهند..، والسيوف دمُ...، قهر الأعداء، الهيبة السلطوية، جماليات الانتصار» تتضمّن صيغتها الإيحائية انطباعات ومؤكّدات فعلية بانعدام هذه المثل وتلاشيها في البرهة الحاضرة. فالزيارة «وقد زرته...» بما هي مؤشر دالٌ على انفتاح البلاط على مصراعيه للتّابع، واستئثاره بالحُظوة والمكانة في فضاء السلطة لم تعد ممكنة بسبب اندفاع المتبوع إلى عالم الزّيف أو التّابع الوهمي، كما أنّ أخلاق السلطة ذاتها أضحت متحوّلة وغائبة.

وبناء على هذا، فإن محاولة التّابع الذكيّة باستدعاء زمن البطولة/ الحرب تبدو خطوة استراتيجيّة بغية إعادة الوعي للسلطة بدلاً من الانجرار في واقع التزلّف والانبهار.

وينضاف إلى ذلك أنّ ثِيمة Theme العدوّ التي تتكرر بصيغ مختلفة في هذا المقطع ما هي إلاّ إشارة تنبيهية أو تحذيرية لهاته السلطة بضرورة اكتشاف العدو الحقيقي الذي يمثّله التّابعون المدّعون؛ أي أن العدوّ الفعلي، في رؤية التّابع، هو الداخل لا الخارج/ الخفيّ المستور لا الظاهر المعلوم. ونلحظ في هذا المقطع النصيّ لجوء التابع إلى خاصية الاستغراق في التوصيف – أي توصيف بطولات المتبوع الأسطورة التي يجلّيها قوله:

فَوْتُ العَدُوّ الذي يَمّمْتَهُ ظَفَرٌ ... في طَيِّه أسَفٌ في طَيِّه نِعَمُ
قد نابَ عنكَ شديدُ الخوْفِ وَاصْطنعتْ ... لَكَ المَهابَةُ ما لا تَصْنَعُ البُهَمُ
أَلزَمتَ نَفسَكَ شَيئًا لَيسَ يَلزَمُها ... أَن لا يُوارِيَهُم أَرضٌ وَلا عَلَمُ
أَكُلَّما رُمْتَ جَيْشًا فانْثَنَى هَرَبًا ... تَصَرَّفتْ بِكَ في آثَارِهِ الهِمَمُ
عَلَيْكَ هَزْمُهُمُ في كلّ مُعْتَرَكٍ ... وَمَا عَلَيْكَ بِهِمْ عارٌ إذا انهَزَمُوا
أَمَا تَرَى ظَفَرًا حُلْوًا سِوَى ظَفَرٍ ... تَصافَحَتْ فيهِ بِيضُ الهِنْدِ وَاللِّمَمُ

تتضافر في هاته الأبيات جملة من المفاهيم المؤثرة التي يراها التّابع ضرورةً لبقاء السلطة وديمومة حكمها، وهي «الانشغال الدائم بالآخر/ العدوّ، والمهابة السلطوية، والإقدام والإصرار على طمس هوية العدوّ، واصطناع قانون الإرهاب/ الخوف، وتحقيق لذّة الانتصار».

وقد كانت هذه المفاهيمُ عُرفًا مقدَّسا في ثقافة السلطة يُكرّس من خلالها مبدأ القوّة الذي يميط اللّثام عن زيف العدو/ الآخر، أي أن موقف سيف الدولة من خصومة كان ينبني على فكرة المحو والتطهير التي كانت تشكل بالنسبة له همًّا ملزمًا «...في آثاره الهِمم، عليك هَزْمُهم..»، وهذه الفكرة بحد ذاتها هي التي تكوّن الرؤية الحقيقية لمفهوم الجمال في الانتصار على الآخر «أمَا ترى ظفرًا حُلوًا سوى ظَفَرٍ...».

وهذه الهمّة السامِيَة في إدراك خطورة العدوّ/ الأجنبيّ باتت مطلبًا ملحًّا في رؤية التّابع/ المتنبّي قَصْد تطهير البلاط من الحاشية المراوغة التي تمثّل خطرًا داهمًا على سيف الدولة.

ومن اللافت، نسقيًّا، أنّ التّابع يتحدّث، توصيفًا، عن المتبوع بضمير الغائب من بداية البيت الرابع؛ أي بدءًا من إشاراته إلى فاعلية/ فاعليات السلطة ماضويًّا؛ في حين أنّه ذكر اسم المتبوع صراحًا بوصفه وشمًا أو وسًما في البيت الثاني من المقطع نفسه «وتَدّعي حبّ سيف الدولة الأمم».

ولا شك في أن تكثيف ضمير الغياب يوحي، دلاليًّا، بغياب هاته المفاهيم المنشودة، كما يضمر كذلك بكاء أو رثاءً مأتميًّا لتلاشيها؛ ذلك أن غيابها يعني بالضرورة غياب المتبوع المحبوب، وانطلاقة لحظة التشرذم والتبدّد العلائقي، بينما يضحي الاسم الصريح/ سيف الدولة موقِعًا / مركزًا هلاميًّا وإن تلبّس لبوس الكينونة والوجود نظرًا لاقترانه بحاشية الرّياء والكذب.

لقد كانت فجيعة التّابع المقهور التي انبجست في بداية النصّ عبر أسلوب النداء «واحرّ قلباه...» رسالةً تحذيرية للسلطة التي تبدّلت لديها القيم والمفاهيم؛ فاصطفاء سيف الدولة للشاذّ الماكر/ الدّاخل الماكر هو في الواقع خنوع واستسلام وانعدام رؤيوي، وتنازل في الوقت نفسه عن المبادئ التي تنبّاها المتبوع من أجل تشييد نظامٍ سياسيّ يتّسم بالقوة والهيبة؛ وهو ما يشكل إنذارًا فاعلاً لبداية الانهيار السلطوي.

2. العتاب الماكر وفضاءات التقويض:

لقد بات التابع مدركًا من خلال هذا التشريح العميق لصورة الكيان السلطوي - بات مدركاً لإمكانية ولادة أساليب قمعيّة بحقّه بعد حدوث هذا العمى الثقافي أو الرؤيوي، بقول المتنبّي (البرقوقي، 2001، ص ص 62 - 65):

يا أَعدَلَ الناسِ إلا في مُعامَلَتي ... فيكَ الخِصامُ وَأَنتَ الخَصمُ وَالحَكَمُ
أُعيذُها نَظَراتٍ مِنكَ صادِقَةً ... أَن تَحسَبَ الشَّحمَ فيمَن شَحمُهُ وَرَمُ
وَما اِنتِفاعُ أَخي الدُنيا بِناظِرِهِ ... إِذا اِستَوَت عِندَهُ الأَنوارُ وَالظُلَمُ[1]
أَنا الَّذي نَظَرَ الأَعمى إِلى أَدَبي ... وَأَسمَعَت كَلِماتي مَن بِهِ صَمَمُ
أَنامُ مِلءَ جُفوني عَن شَوارِدِها ... وَيَسهَرُ الخَلقُ جَرّاها وَيَختَصِمُ[2]

(1) النّاظر: العين.

(2) الشّوارد: سوائر الأشعار.

وَجاهِلٍ مَدَّهُ فـــــي جَهلِهِ ضَحِكي ... حَتّـــــى أَتَتهُ يَدٌ فَرّاســـــةٌ وَفَـــــمُ[1]
إِذا نَظَرتَ نُيوبَ اللَيثِ بـــــــارِزَةً ... فَـــــلا تَظُنَّنَّ أَنَّ اللَيثَ مُبتَسِـــــمُ
وَمُهجَةٍ مُهجَتي مِن هَمّ صاحِبِها ... أَدرَكتُـــها بِجَوادٍ ظَهرُهُ حَـــــــــرَمُ[2]
رِجلاهُ في الرَّكضِ رِجلٌ وَاليَدانِ يَدٌ ... وَفِعلُـــــــهُ مـــــــا تُريدُ الكَفُّ وَالقَدَمُ
وَمُرهَفٍ سِرتُ بَينَ الجَحفَلَينِ بـــــهِ ... حَتّى ضَرَبتُ وَمَوجُ المَوتِ يَلتَطِمُ[3]
فَالخَيلُ وَاللَيلُ وَالبَيداءُ تَعرِفُنـــــــــي ... وَالسَيفُ وَالرُّمحُ وَالقِرطاسُ وَالقَلَمُ[4]
صَحِبتُ في الفَلَواتِ الوَحشَ مُنفَرِدًا ... حَتّى تَعَجَّبَ مِنّي القورُ وَالأَكَـــــمُ[5]

يثير النداء في هذا المقطع قضيّة العَدْل المفقود بعد أن أفنى التّابع/ المتنبّي جَسَده ولاءً وافتتانًا وهيامًا بالسلطة.

وإذا كان النداء، ها هنا، يتماسّ وثقافة العتاب في سياق العرف الثقافي السائد في المخيال الجمعي العربي؛ إذ يكون العتاب بمثابة المودّة والالتقاء بين المحبّين في دلالته الأوليّة، غير أنّه يتموضع في نصّ المتبني، في بعده النسقي، بوصفه نقدًا وتشريحًا وتعريضًا.

فالسلطة توظف مسار العدل والمساواة بوصفه نهجًا بين رعيّتها، ولكنّ هذا النهج أو هاته الدبلوماسية تكون غائبة حالَ التعامل مع التّابع بوصفه استثناء، وفي هذا إشارة ضمنية إلى فقدان اللباقة والكياسة لدى السلطة «يا أعدلَ الناسِ إلاّ في معاملتي...». وهكذا «تتأسّس العلاقة بين الحاكم والمحكوم على لعبة الاختلاف الفعلي بين مستويين حيويّين ينتج منها إخضاع الواحد للآخر آليًّا أو تسلّطه عليه فوريًّا؛ فيكون امتياز النفوذ الشخصي وحده كافيًا لإرساء هذه القطبيّة، وإثبات وجود طالع عجيب بين من يتحلّى بهذا النفوذ ويفرضه، وآخر محروم منه يقتصر على تلقّيه، بل وإلقاء الضوء على دور هذا الطّالع» (ينظر: كايوا، 2016، ص ص 132 - 133).

وعلى الرّغم من ثقة التّابع بإدارة أزمة العدل اللامتحقق من قبل السلطة الجائرة التي يبثّ إليها عتابه وشكواه «فيك الخصام وأنت الخَصْمُ والحكمُ»؛ فإن هاته الرؤية تنطوي على شكّ في قدرة السلطة الراديكالية على إزالة الظّلم وبناء واقع تصالحي جديد.

(1) مدّه: أمهله وطوّل له. فرّاسة: دقّ العنق.

(2) المهجة: الرّوح. ظهره حرم: لا يدنو منه أحد.

(3) المرهف: السّيف الرّقيق الشّفرتين. والجحفل: الجيش الكثير.

(4) البيداء: الفلاة. القرطاس: الصحيفة الثابتة التي يكتب فيها.

(5) الفلوات: القفار. والقور: جمع قارة، وهي الأرض ذات الحجارة السّوداء. والأكم: جمع أكمة وهي الجبل الصغير.

وقد تنبّه ابن رشيق القيرواني بذكاء إلى عنصر المراوغة في هذا البيت «يا أعدل النّاس إلاّ في معاملتي ...» عندما قال: «فهذا الكلام في ذاته في نهاية الجَودة، غير أنَّه من جهة الواجب والسّياسة غاية في القبح والرّداءة، وإنّما عرّض بقوم كانوا ينتقصونه عند سيف الدّولة ويعارضونه في أشعاره، والإشارة كلّها إلى سيف الدّولة (القيرواني، 1981، ص 165).

فالأزمة الجذريّة التي تخيّم بدورها على سياسة المتبوع، كما يبدو، هي «أزمَة انعدام النّظر»، أي النظرة الأيديولوجية في حكم الرّعيَّة؛ إذ يتجلّى التغايُر بشكل حادّ بين حُكم القوة «وقد نظرتُ إليه والسيوف دَمُ»، وبين سياسة الوهم والضعف التي يمليها حضور التابع الطارئ/ المتورِّم:

أُعيذُها نَظَراتٍ مِنكَ صادِقَةً أَن تَحسَبَ الشَحمَ فيمَن شَحمُهُ وَرَمُ

ويمركز قول الشاعر «أعيدها نظراتٍ منك صادقة....» طقساً تبتّليًّا يهدف إلى حماية النموذج السلطوي، ومن ثمّ إنقاذه من حالة الوهم والخداع التي يمارسها التّابع المتشاعر» أن تحسب الشّحم فيمن شحمه ورَمُ».

ويمثل لجوء التابع المنبوذ إلى طقسية التعوّذ/ التعويذ هاته سلوكًا واعيًا لإبراء الحاكم / سيف الدولة من «مرض الوهم: فساد الاعتقاد» الذي يمكّن الإنسان المتشدّق/ المتورّم من الاستئثار بقبول السلطة، والذي يحقق له تالياً شرعية النفوذ والتمكين.

ولعلّ في حكمة الشاعر عندما يقول:

وَما اِنتِفاعُ أَخي الدُنيا بِناظِرِهِ إِذا اِستَوَت عِندَهُ الأَنوارُ وَالظُلَمُ

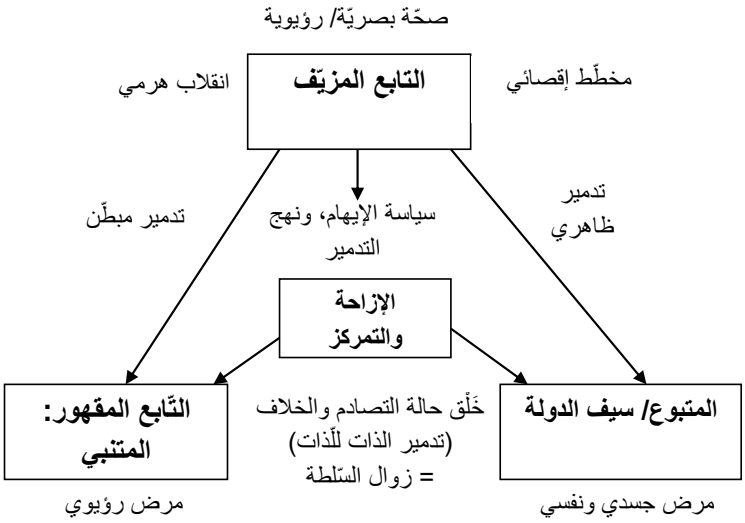
إشارة دالة إلى أنّ النّصح يمثل مسارًا إنباهيًا وتوجيهيًّا بضرورة التعقل والانتفاض، والخروج من دوائر التيه/ المتاهات التي تصنعها أحابيل التّابع الأشر.

فالسلطة تظهر، هنا، بصورة ازدرائية محضة عندما تختلط عليها الأمور؛ إذ تصبح الأنوار/ التابع / المتنبي مشابهة للظلمات/ التّابعين الطارئين، وهذا يؤدي بالنتيجة إلى امّحاء نور السلطة، واستحضار مشهدية العماء المعرفي الذي يفقد السلطة هيبتها وتوازنها، ويكرّس مفهوم القيمة العدميّة، والمنفعة الرؤيوية «وما انتفاع أخي الدّنيا بناظره..».

إنّ مرض السلطة في هذا المقطع يتناسج مع مرض التّابع في مفتتح النّص «ومن بجسمي وحالي عنده سقم»، وهذا يشي بأنّ حالة العمى التي يغرق فيها النموذج السياسي الحاكم هي المسبّبة لصورة الإسقام لدى التّابع لأن العامل أو الفاعل واحد «التابع المتشاعر»؛ ومن ثمّ فإن عدم توظيف السلطة لقدراتها الفكريّة والمعرفية التي بإمكانها بثّ الخوف

والذّعر في نفوس هذا التابع الوهمي يجعلها مسؤولة عن حالة الانحسار العلائقي بين التابع المخلص والمتبوع.

ولا غرو في أنّ تبرّم المتنبي من هذا الواقع المؤلم الحزين الذي آل إليه سيف الدولة لم يكن مفاجئًا، ذلك أنّ هذا الضّعف والتعامي يسمح، ضمنًا، بتدمير الذات التابعة، مثلما يسمح في الوقت نفسه بتدمير السلطة ذاتها:



ولذلك نلحظ أنّ وعي الذات التّابعة لحالة الخداع التي تمارس تجاه السلطة بوصفها نسقًا ظالمًا وإلغائيًا جعلها تُعلن بقوة شفاءها من السّقم بفعل هذا الحضور الأنوي الذي يتمحور في هذه الوحدة النصيّة بشكل تكراري مكثّف؛ إذ تنزع الذات إلى خلق أسطورتها أو خلق وجودها ونرجسيّتها بعد مح**اولات** الطّمس والاستلاب:

أَنا الَّذي نَظَرَ الأَعمى إِلى أَدَبي وَأَسمَعَت كَلِماتـــي مَـــن بِهِ صَمَمُ

تتمركز «الأنا: أنا التّابع المنفيّ» بوصفها سلطة تدميريّة تسعى إلى الانتقام من ضدّيها: سيف الدولة + الحاشية بغية استعادة هيبة الذات وفق منظورٍ إنساني مختلف.

وتتحدّد ملامح قوة هاته «الأنا» بوصفها نقيضًا للغياب – أي غياب الفاعلية السلطويّة التي أسهمت في اندثار القيم النبيلة؛ إذ تبدو «الأنا» قادرةً على التأسيس لكونية / مركزيّة جديدة بفعل نشاطها المعرفي الذي يتّسم بالانتشار والتمدّد اللامتناهي. ووفقًا لهذا، فإن «الأنانيّة تنتمي إلى جوهر النّفس النبيلة؛ إذ تقبل النفس النبيلة واقعة أنانيّتها دون طرح أيّة

علامـة اسـتفهام، وكذلـك مـن دون إحسـاس بالقسـوة والإكـراه والتّعسّـف، بـل تقبلهـا بالأحـرى بوصفهـا شـيئاً يقـوم علـى قانـون الأشـياء الأصلـي علـى الأرجـح؛ وهـي إن بحثـت عـن اسمٍ لهـا، قالـت: «إنهـا العدالـة بعينهـا»، (نيتشـه، 2003، ص 265).

والمتنبّـي يموضـع المتلقـي مـن خـلال أسـطرة/ تمجيـد هاتـه الأنـا أمام سِـحْر التّابع فـي التخليق والنمذجـة والتحويـل؛ بمعنـى أنّـه يلجـأ إلـى تشـكيل الأنـا المقاومـة التي تشـبه الفينيق فـي انتفاضتها ضـدّ هـذا العمـى/ المـرض بغية اسـتعادة الإبصـار/ البصيرة «أنـا الذي نظر الأعمى إلـى أدبي...». ومـن هنـا؛ فإنّ «التخليق يتضمن، إذن، السّـمة النهائية والسـمة الإنجازيـة»، (غريماس، وفونتنيي، 2016، ص 200)؛ كمـا أنَّ «التخليـق لا يمكـن ضبطـه إلاّ مـن خلال السـلوك القابـل للمعاينة الذي يفتـرض اسـتعدادًا» (غريماس، وفونتنيـي، 2016، ص ص 219 - 220).

فالغشـاوة التـي باتـت ترين علـى قلـب السـلطة وبصرهـا تواجـه بتجليـات هـذه الأنـا الفينيقيـة التـي تنبعـث مـن سـقمها القهـري لتحـدث ثقافـة التنويـر المعرفـي والفكـري فـي العالـم، ولتتغلّـب علـى صَمـم السـلطة بفعـل الاختـراق المعرفـي ذاتـه «وأسـمعت كلماتـي مـن بـه صممُ».

إنّ إصـرار أنـا التّابـع علـى التجلّـي يكـوّن ممارسـة ذكيّـة لقهـر صـورة الإذعـان السـلطوي للتّابـع المـراوغ؛ وهـذا الإصـرار أو التحـدّي يشـي برفـض التابـع للخنـوع والاستسـلام لإرادة السـلطة / سـيف الدولـة، الأمـر الـذي يفضـي، بالمـؤدّى، إلـى راحـة الـذات أو نعمـة اسـتعادة الـذات التـي تجعـل الآخـر (يـن) فـي قلـق وخصـام دائميـن إزاء هـذا الحـدث التنويـري الـذي تنهـض بـه الـذات التابعـة؛ وفـي هـذا تفـارق مُعلـن بيـن التنويـر الهـادف والتنويـر الإكراهـي:

أَنامُ مِلءَ جُفوني عَـــن شَوارِدِهـا وَيَسهَرُ الخَلقُ جَرّاهـــــا وَيَختَصِمُ

ولأنَّ الأنـا التابعـة/ المنبـوذة مـا زالـت متمسـكة بالعُـرْف الحربي/القتالـي الـذي همّشـته السـلطة/ سـيف الدّولـة نتيجـة انخراطهـا فـي عالـم الوهـم/ الإيهـام؛ فقـد جنحـت إلـى مأسسـة هـذا العُـرف بفعـل الاسـتيلاد؛ فهـي تنتـوي بنـاء قـوة معرفيـة وفروسـيّة فتّاكـة تدحـض ادّعـاءات الآخـر وتوهّماتـه لكيـلا تكـون فريسـة/ ضحيّـة كمـا حـدث لنموذجهـا المتبـوع/ سـيف الدولـة.

ويواصـل المتنبـي نقده الإشـهاري لنهـج البـلاط السياسـي مـن خـلال اتهامـه لـه ولخصومـه مـن الأدبـاء والشـعراء بالجهـل المطلـق «وجاهـل مـدّه فـي جهلـه ضحكـي»؛ إذ يتماهـى مفهـوم الجهـل مـع فكـرة غيـاب العقـل والتمييـز بيـن الحقيقـة والزّيـف فـي ظـلّ سياسـات بلاطيـة تعـجّ بالعنـف والتجاهـل إزاء هـذا التابـع.

ولكـنّ الشـاعر الـذي يشـرع بنهـج المقاومـة والانتفاضـة ضـد هـذا الواقـع المتخـاذل لـم يَعُـد متحمِّـلا هاتـه السياسـات الخرقـاء التـي تزلـزل هويتـه وكيانـه بوصفهـا رمـزًا للهويّـة العربيّـة؛

فهو يتبنّى لغة التهديد والوعيد وفق منطق الفروسية والمعرفة «حتّى أتَته يدٌ فرّاسة وفَمُ» من أجل الحفاظ على الكينونة؛ إذ «كان أبو الطّيب رجلاً ثائرًا بما في نفسه غير راضٍ عن الحكم القائم في البلاد العربيّة وقتذاك، بعد أن هيمنت الموالي من التّرك والدّيلم وغيرهم ممن كانوا أوّل أمرهم من العبيد» (ينظر: شاكر، 1987، ص 249، وكذلك ص 325).

وإذا كانت علاقة التابع / التّابعون المزيّفون بالبلاط / سيف الدولة ما زالت قائمة على الوهم والظنيّة بفعل تمويه التمرئي الأخلاقي عند السلطة؛ فإن التّابع/ المُلحق يصحّح هذا العمى الرؤيوي ويدحضه بإبراز ذاتٍ إنسانية يضمر باطنها قوة وشراسة تسمح بتغيير الرؤى والمعادلات:

إذا نَظَرتَ نُيوبَ اللَيثِ بارِزَةً ... فَلا تَظُنَّنَّ أَنَّ اللَيثَ مُبتَسِمُ

ويدرك التابع بذكائه أن سياسة الجهل/ التجاهل هاته تفضي إلى نظرية المؤامرة Con-spiracy Theory من أجل تصفية حضوره الجسدي والمعرفي في أفق البلاط؛ ولكنّه بدا حذقاً وماهراً في الهروب أو الخروج من سياق هذا الفكر التآمري بثقافة الخيل المحرّمة؛ أي أن التّابع يتخذ مفهوم التحريم/ تحريم قتل الذات المعرفية أداةً لتكريس قيمة البقاء:

وَمُهجَةٍ مُهجَتي مِن هَمّ صاحِبِها ... أَدرَكتُها بِجَوادٍ ظَهرُهُ حَرَمُ
رِجلاهُ في الرَكضِ رِجلٌ وَاليَدانِ يَدٌ ... وَفِعلُهُ ما تُريدُ الكَفُّ وَالقَدَمُ
وَمُرهَفٍ سِرتُ بَينَ الجَحفَلَينِ بِهِ ... حَتّى ضَرَبتُ وَمَوجُ المَوتِ يَلتَطِمُ
فَالخَيلُ وَاللَيلُ وَالبَيداءُ تَعرِفُني ... وَالسَيفُ وَالرُمحُ وَالقِرطاسُ وَالقَلَمُ
صَحِبتُ في الفَلَواتِ الوَحشَ مُنفَرِدًا ... حَتّى تَعَجَّبَ مِنّي القورُ وَالأَكَمُ

يوظّف المتنبي جواده الثقافي بوصفه إستراتيجية حربية قتالية في مواجهة سياسات النفي والإزاحة والتهجير التي بات يمارسها البلاط وحاشيته بحقّه. فهذا الثقافي الخارق الذي يتجاوز في أسطوريّته الحدود الإنسانية والزّمكانية يغدو وسيلة للخلاص من أنهاج التدمير، وأداةً لقهر الموت والاستلاب «رِجْلاه في الرّكض رَجْلٌ واليدانِ يَدُ...، حتّى ضرَبتُ وموج الموتِ يَلتَطِمُ»، كما أن هذا الثقافي أضحى يمثّل يمثّل تقنية إبداعية بغية الانفتاح على عالم مغاير لفضاء الجهل والمؤامرات البلاطيّة:

فَالخَيلُ وَاللَيلُ وَالبَيداءُ تَعرِفُني ... وَالسَيفُ وَالرُمحُ وَالقِرطاسُ وَالقَلَمُ
صَحِبتُ في الفَلَواتِ الوَحشَ مُنفَرِدًا ... حَتّى تَعَجَّبَ مِنّي القورُ وَالأَكَمُ

ونلحظ التّابع في نهاية هذا المقطع النّصي يؤسس عالمه الحالم الجديد الذي يهرب إليه بالقوة والمعرفة على أنقاض عالم البلاط الزّائف. فهو يصنع عالماً كونيًا متفردًا محوره

الفعل البطولي «الخيل»، والزمن «الليل»، والمكان «البيداء+ الفلوات + القُور والأكم»، والذات الإنسانية المركزية «الأنا + صحبتُ + تعجّب منّي»، وهذا العالم محميٌّ بالثقافة التي تمنحه الديمومة وحسّ الظهور، الخلود «السيف + الرمح + القرطاس + العلم». ومن هنا، «تُنعت الذّات، في تطابق مع سلسلة الافتراضات التي تحكم مسار أنماط الوجود، بأنّها محقِّقة، ما دامت الذات التي تتحدّث هي المحفل الأخير، إنّها حقّقت مجمل المسار إلى حدود الإنجاز الخطابي» (غريماس، وفونتنيي، 2016، ص 200).

فالتابع بمعنى آخر يطمح إلى بناء عالم تكتسب فيها ذاته حضوراً ومكانة بعد أن وجد الجفاء والمؤامرة والخداع في فضاء السلطة، فهو يحاول استعادة زمن الما قبل – قبل رضوخ السلطة للتّابع المتزلّف، كما أنّه يتمسك بالثقافة السّيْفيّة التي تعرف مكانته وتقرّ بضرورة هذه المكانة «والسيف يعرفني: سيف المتنبي العامل # سيف الدولة الذي لم يعد يعرفني / سيف الدولة الخامل.

ولا مناص في أن هذا الهروب الحلمي أو التمسك بالحلم هو ما أفضى بالتّابع إلى الانخراط بالوحشية عبر إعلانه توحّش الذات «صحبت في الفلوات الوحش منفردًا»، لتكون نقيضًا للوحشة والتوحش / التآمر والغربة الذاتية في بلاط سيف الدولة؛ إذ تمنح هاته الوحشية ذات المتنبي تفرُّدا أساسه الدهشة والانفعال بقدرة هذه الذات على الصمود والإصرار على بناء خيالها / تخيلاتها «الخيل» قصد الانفلات من قيود القهر والتهميش والطّرد، ولتكون هاته « الخيل» مؤشرًا نسقيًا للتجاوز والثورة على حدّ سواء.

3. ثورة التّابع وإخفاقات المركز:

يشير استصحاب المتنبي للوحش في الأبيات السابقة إلى تبدّل في الموقف إزاء إجراءات السلطة وممارساتها السالبة؛ حتى إنّ هذا الاستصحاب يعني، إشاريًا، تفوقًا، في الحضور، للوحشي على الإنساني، وفي هذا هجاءٌ مبطّن للسلطة التي فقدت إنسانيتها، وانخرطت في متاهات المكر والتمويه.

ويشكل هذا الأداء السلطوي الباهت محرِّضا للتابع على إعلان ثورته ضدّ هذه القيم الواقعية الزائفة التي تحكمها سياسات المصالح النفعيّة، إذ «لا تلبث ثورة المتنبي النفسيّة ضد الحاسدين والمتشاعرين أن تتّسع لتصبح ثورة اجتماعية ضدّ الواقع القائم؛ إذ يتمتّع بالمُلك أناسٌ كثيرون، ويُحرم منه المستحقّون» (ينظر: نافع، 1983، ص 51). يقول المتنبي (البرقوقي، 2001، ص ص 65 - 67):

يَـــا مَـــنْ يَعِزُّ عَلَيْنَـا أنْ نُفَارِقَهُمْ وِجدانُنا كُلَّ شيءٍ بَعدَكمْ عَدَمُ

مَـــا كانَ أخلَقَنَا مِنكُمْ بتَكرِمَـــةٍ ... لَوْ أنّ أمْرَكُمُ مِـــن أمرِنَا أمَمُ[1]
إنْ كانَ سَرُّكمُ ما قالَ حاسِدُنَـــا ... فَمَـــا لجُرْحٍ إذا أرْضاكُمُ ألَـــــمُ
وَبَيْنَنَا لَوْ رَعَيْتُمْ ذاكَ مَعرِفَةٌ ... إنّ المَعارِفَ في أهْلِ النُّهَى ذِمَمُ[2]
كـــم تَطْلُبُونَ لَنَا عَيْباً فيُعجِزُكـــمْ ... وَيَكْرَهُ اللهُ ما تَأتُونَ وَالكَـــــرَمُ
ما أبعدَ العَيبَ والنَّقصان عَنْ شرَفي ... أنَا الثُّرَيّا وَذانِ الشُّيب وَالهَرَمُ[3]
لَيْتَ الغَمَامَ الذي عندي صَواعِقُهُ ... يُزيلُهُنّ إلـــى مَنْ عِنْدَهُ الدِّيَمُ[4]
أرَى النَّوَى تَقتَضيني كلَّ مَرْحَلَـةٍ ... لا تَسْتَقِلّ بها الوَخَّادةُ الرُّسُمُ[5]
لَئِنْ تَرَكْنَ ضَمِيراً عَـــنْ مَيامِنِنا ... لَيَحْدُثَنّ لمَـــنْ وَدّعْتُهُمْ نَـــدَمُ[6]
إذا تَرَحّلْتَ عـــن قَوْمٍ وَقَـــد قَدَرُوا ... أنْ لا تُفارِقَهُمْ فالرِّاحلونَ هُـمُ

(1) أخْلَقنا: أجْدَرنا. وأمَم: قريب.

(2) النُّهى: العقول. والذِّمم: العُهود.

(3) الثّريا: جاءت مصغّرة لاجتماعها، وأصلها من الثروة، وهي كثرة العدد، وهي ستة أنجم ظاهرة، في ظلها نجوم كثيرة خفيّة، ويسمّونها نجماً. وأمّا نوؤها فنوءٌ محمودٌ غزيرٌ مذكور، يقال: إنّه خمسُ ليالٍ، ويُقال سبع ليالٍ، فهو خير نجوم الوسميّ، لأن مطره في زمن تريد الأرض فيه الماء، فهو يمسك ثرى سنته.
وأمّا الدَّبَران، فهو كوكب أحمر منير يتلو الثريّا، ويسمّى «تابع النّجم»، و«تالي النّجم»، وباستدباره الثريّا سمّي دبراناً، وهو غير محمود، ولا مذكور النّوء، وقد ذكرته الشعراء بالنحوسة (ينظر: ابن قتيبة، 1956، ص ص 23 - 37).
ومن خرافات العرب وتكاذيبها حول الثريّا والدّبران: إنّ الدَّبَران خطب الثريّا، وأرادَ القمر أن يزوّجه، فَأَبت عليه وولّت منه، وقالت للقمر: ما أصنع بهذا السَبروت (الفقير) الذي لا مالّ له؟ فجمع الدَّبران قِلاصَة يتموّل بها، فهو يتبعها حيث توجّهت يسوق قلاصة لصداقها (الأصفهاني، 1990، ص ص 281 - 282).
ويُقال أيضاً: «إنّ الدَّبران على أثر الثريّا بين يديه كواكب كثيرة مجتمعة من أدناها إليه كوكبان صغيران يكادان يلتصقان، يقول الأعراب: هما كلباه، والبواقي غنمه ويقولون قلاصه» (الأصفهاني، د.ت، ص 188).
ويقول ابن رشيق: «ثمَّ الثريّا، وهو النّجم، وصورتها ستة كواكب متقاربة حتّى كادت تتلاصق، وأكثر النّاس يجعلها سبعة، وسميّت بهذا لأن مطرها عنه تكون الثّروة وكثرة العدد والغنى، وهي تصغير ثَرْوى، ولم يُنطق بها إلاّ مصغّرة. ثمّ الدَّبران، وهو كوكب وقّاد على أثر نجوم تسمّى القِلاص، وقيل له «دبران» لأنّه دَبَر الثّريا، أي: جاء خلفها، ويُقال له أيضاً: «الرّاعي» و«التّالي» و«التّابع» و«الحادي» على التشبيه» (القيرواني، 1981، ج2، ص ص 256 - 257).
ويشير الزّمخشري إلى أنّ «الدّبران مِن تَالي النّجم، ويُقال له التّبع أيضاً والتّابع والتُّويبع، وإنّما سمّي بذلك لأنّه يتلو الثّريا» (الزمخشري، 1962، ص 179).

(4) الغمام: السّحاب. والصّواعق: جمع صاعقة، وهي تلك النار التي تسقط أثر الرّعد الشديد. والدِّيم: جمع ديمة، وهي مطر يدوم في سكون.

(5) النّوى: البُعد. وتَقْتضيني: تطالبني. والوخد والرّسم: ضربان من السّير؛ الوخّادة: الإبل التي تسير سيراً سريعاً؛ والرّسم: جمع رسوم، وهي النّاقة التي تؤثر في الأرض بأخفافها لسيرها الشديد.

(6) ضمير: جبل عن يمين الرّاحل إلى مصر والشام قريب من دمشق.

يشكّل النـدّاء فـي المقطـع الأخيـر مـن القصيـدة ثالثـة الأثافـي مـن خـلال تبـرّؤ التّابـع مـن عالـم السـلطة، إذ يفصـح النـداء «يـا مَـنْ يعـزّ علينـا أن نفارقهـم...» عـن شـعور بالأسـف والألـم لمفارقـة المعاتَـب/ سـيف الدّولـة بوصفـه عُمومـاً لا خصوصًـا، وفـي هـذا الخطـاب التلفّظـي ازدراء للنمـوذج السّـيْفي: نسـبة إلـى سـيف الدولـة، وإنقـاصٌ مـن قدسـيّته.

فالفـراق الـذي أضحـى حتميّـة ومـآلاً مأسـاويًّا، وحدثًـا إكراهيًّـا «يعـزُّ علينـا...» هـو مـن صنـع السـلطة ومكائـد التّابعيـن الجـدد، ممـا أدّى إلـى فـرض قانـون العدميّـة فـي حيـاة التّابـع «وِجْداننـا كُلّ شـيءٍ بعدكَـمْ عـدم».

وقـد سـمحت هاتـه العدميّـة باختـلاق ثـورة عارمـة للـذات تجـاه النظـام الأبـوي الـذي خاتـل توقعـات الشـاعر بالبِـرّ والرعايـة والإحسـان «لـو أنّ أَمرَكُـمْ مِـنْ أَمْرِنَـا أمَـمَ».

تثـور الـذات التابعـة، إذن، ضـدّ السّـلطة بفعـل المواجهـة والمكاشـفة التـي تشـي برفـض تبعيتهـا وإعـلان الخـروج مـن دائـرة الـولاء؛ نظـرًا لاكتشـافها حقيقـة الدّهـاء والمراوغـة مـن قبـل نظـام يسـتقطب الحاشـية الحاسـدة مـن أجـل إقصـاء الـذات الإنسـانية التـي كرّسـت حياتهـا فـي الترويِـج والإشـهار لشـرعيّة المؤسسـة السـلطوية إطـراءً وإشـادة.

فالشـاعر، كمـا نلحـظ نسـقيًّا، يُديـن حادثـة الاغتبـاط باسـتقطاب الوشـاة الذيـن يتعمّـدون أو يضمـرون بَثْـر العلاقـة الإيجابيـة بيـن المتنبـي وسـيف الدولـة، ومـن ثـمّ الإسـاءة إلـى الشـاعر باغتيـال كيانـه وتاريخـه الشـعري.

ولهـذا، فـإن نقـد المتنبـي للسـلطة يأخـذ بالتنامـي مـن خـلال اتهامـه لهـا بالتنـازل عـن مفهـوم الرعايـة الأبويّـة التـي تؤكـد، عرفـاً وثقافـة، معنـى المعـروف الإنسـاني الذمـة: العهـد الإنسـاني، وتدحـض مسـار النّكـران لتاريـخ الـذات الشـاعرة فـي خدمـة البـلاط:

وَبَيْنَنَا لَوْ رَعَيْتُمْ ذاكَ مَعرِفَةٌ إنَّ المَعارِفَ في أهْلِ النُّهَى ذِمَمُ

لقـد بَـدَت مـح**اولات** الآخـر/ السـلطة + الحاشـية فـي إهانـة اللاّتابـع والتشـنيع عليـه كثيـرة ومكثفـة «كـم تطلبـون لنـا عيبـاً...»؛ وهـي مـح**اولات** أو مسـارات مدروسـة تهـدف إلـى هَـدْم هاتـه الهرميّـة المعرفيّـة للأنـا الجامحـة والطامحـة إلـى مراتـب السـموّ والاسـتعلاء.

ولكـن هاتـه الخطـط التآمريّـة تغـدو فـي رؤيـة المتنبّـي بائسـة وفاشـلة؛ لأنهـا تتعـارض مـع الدينـي «ويكـره الله...»، والإنسـاني «الكـرم»؛ وبوصفهـا حِيـلاً مسـتكرهة وهدّامـة وتقويضيّـة لقيـم الخُلـق والحيـاة.

إنّ اقتفاء السلطوي: سيف الدولة + الحاشية لهاته السياسة الغاشمة يتصادم مع المسلمات الدينية والأعراف الإنسانية التي تحضّ على حفظ الذات الإنسانية بعيداً عن التشهير والاضطهاد. وبما أن السلطة تتعارض في نهجها مع هاته المبادئ والقيم؛ فإن مسألة شرعيتها تضحي مثاراً للشكّ؛ لا سيّما بعد أن أفلح اللاّتابع الثّوري في إحباط مؤامراتها «فيعجزكم ...»:

ما أبعدَ العَيبَ والنَّقصان عَنْ شرَفي أنَا الثَّريّا وَذانِ الشُّيب وَالهَرَمُ
لَيْتَ الغَمَامَ الذي عندي صَواعِقُهُ يُزيلُهُنّ إلى مَنْ عِنْدَهُ الدِّيَمُ

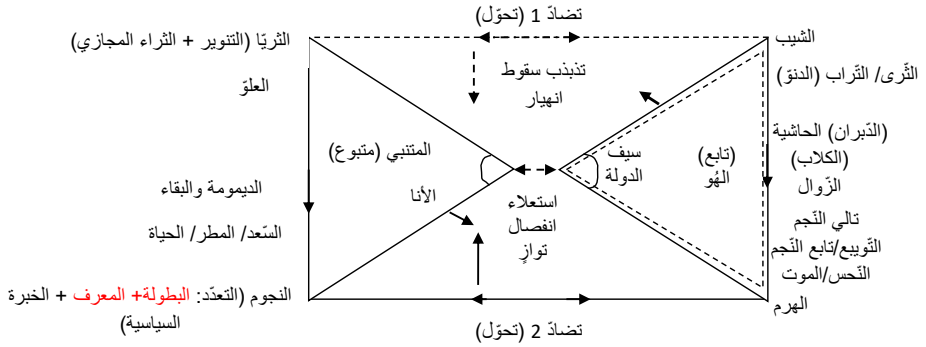
ويتمسك المتنبي، كما نرى، بفكرة الكمال الذاتي ردًّا على سعي السلطة في تشويه كينونته «الشرف»، الرّفعة والسمو والطّهارة ونسغ الوجود»؛ وهذا الكمال/ الاكتمال المتعالي والواثق يجعل العيب والنقصان سمة للآخر المتآمر.

ولهذا تكتسي مقولة اللاّتابع «أنا الثريّا وذان الشّيب والهرم» أبعاداً نسقية خطيرة تقزّم في بنيتها السلطة وحاشيتها وتعلي شأن الذات التي تضع نفسها موضع الثريّا في الشّرف والسموّ والبعد عن النّقص والدنوّ. فأسطورة الثريّا في المخيال الثقافي العربي تنطوي في بنيتها الحكائية على فكرة الرفض، وذلك عندما يصرّ الدّبران على الزواج بها، ويبذل كلّ ثروته من أجلها بعد تدخلات الوسيط القمر + كلابه من أجل إقناعها؛ إلاّ أنها تسترذل مكانته بعد أن يشقى في خطب مودّتها ليظل دابراً / تابعاً لها في المساء، ولذلك قيل في المثل: «أوفى من الحادي (الدّبران) وأغدر من الثريّا» (بن بشير، 2005، ص ص 158 - 159).

وبناء على هذا؛ فإن قوله المتنبي «أنا الثريا» تتماهى مع الحكاية العربية الساردة في تركيزها على ثيمة الرفض السياسي وكذلك الغدر السياسي. وكأنّ سيف الدولة وحاشيته يتموضعون، نسقيًا، مكان الدّبران + كلابه؛ فتصبح السلطة بفعل هاته الموضعة تابعة للمتنبي «أنا الثريّا». وتشي هذه الموضعة الرمزيّة كذلك بانقلاب قصدي ضدّ السلطوي والمؤسسي؛ إذ يرفض اللاتابع ثروة السلطة وبهرجتها / الدّبران وثروته، أي تحقيق قيمة الرفض المطلق للتزاوج الثقافي والمعرفي والسياسي بين الضدّين.

ولا شك في أنّ هاته «الأنا» المتعاظمة والمتألقة واللاّمعة والسّاحرة باتت تكتسب حضورها من انطفاء ضدّها؛ ذلك أن «أنا المتنبي/ ثريّا المتنبّي» تحمل في دلالاتها النسقية تاريخًا إنسانيًا ثابتاً وقارًّا في الوعي البشري؛ فهي تتأسس في حضورها على مفهوم الاستعلاء الذي يلوذ أو يتوسّل بالكثرة (نجوم الثريا: سبعة أنجم)، والحيوية الدائمة/ الشباب (سمة الثريّا)، وهو ما يتعارض بطبيعته مع الاستعلاء الواهم للنقيض/ سيف الدولة والحاشية الذي يتّسم بالعجز والشيخوخة وإمكانيات الخواء «وذان الشيب والهرم»:

(إشارات طقسيّة للثريّا)



ويرى اللاّتابع المحسود أنّ مسألة التواطؤ بين السلطة وكلابها (أتباعها) ما زالت قائمة على الرغم من كشف عيوبها؛ فهو مؤمن بفكرة التحوّلات التي تسمح بحركة تطهيرية إزاحيّة لفساد السلطة حتّى وإن كانت هاته الحركة ليتيّة/ استحالية «ليت الغمام الذي عندي صّواعقه..».

فالمفارقة المؤلمة في رؤية اللاّتابع تكمن في إحساسه بالاكتواء الدائم بنار السلطة، أي أنّه لمّا يزل يدفع ثمن تبعيّته المخلصة، في الوقت الذي ينبغي أن تكون فيه «صواعق الممدوح» موجّهة إلى التّابع المزيّف الذي يرفل بالنّعيم.

وتفضي هاته التحوّلات المفارِقة في نهاية النّص إلى تكوين رؤية استنتاجيّة واعية تجسد صورة القطيعة الحتمية بين المتنبي وسيف الدولة «أرى النّوى تقتضيني»؛ إذ يصبح المشروع الرّحلي «كلّ مرحلة» علامة مفصليّة على هجرة الذات الشاعرة للبلاط»، وإعلان استقلالها، وكسر قيود التبعيّة بسرعة زمنيّة فائقة ولاواعية «لا تستقلّ بها الوخّادة الرّسم».

ونلحظ أنّ رؤية اللاّتابع المستقلّ هاته موسومة بنهج التهديد والوعيد؛ إذ تغدو الرحلة منوطة بخلق حالةٍ من النّدم والأسف على فقدان التّابع – اللاّتابع النموذج «لئن تركن ضميرًا ... ليحدثنّ..»، وهذا الأسف / أَسَفُ الآخر يقرّر مساراً تصحيحيًّا لا متوقعاً لمراكز القوى وفقاً للرؤية المفارِقَة؛ فيصبح المركز (السلطة + الحاشية) متحرَّكا ومُزاحاً وراحلاً «فالراحلون هم»، ويكتسي اللاّتابع سمة التمركز الإبدالي. وإلى هذا المعنى أشار ابن رشيق القيرواني في إلماعته الفاحصة إلى فكرة الندم في فضاء السلطة بقوله: «وإنّما قال أوّلا: ليحدُثنّ لسيف الدولة النّدم، ثمَّ بدَّلهُ، وليس هذا عتاباً، لكنّه سُباب، وبسبب هذه القصيدة كاد يُقتل عند انصرافه من مجلس إنشادها، وهذا الغرور بعينه» (القيرواني، 1981، ص 156).

إنَّ العتاب الأيديولوجي الذي يوجهه المتنبي للخصم/ السلطة يجسَّد صورة الأنا المحافظة على تاريخها النضالي بفعل الثورة على مكاسبها القيمية والأخلاقية، بحيث تصمد هاته الأنا أمام محورية الشّر أو النموذج الإنساني الشّرير، يقول المتنبي (البرقوقي، 2001، ص 68):

شَرُّ البلادِ مكانٌ لا صديق بـه ... وشَرُّ ما يكْسِبُ الإنسانُ ما يَصِمُ[1]
وَشَرُّ ما قَنَصَتْهُ رَاحَتِي قَنَصٌ ... شُهْبُ البُزَاةِ سَوَاءٌ فيه والرَّخَمُ[2]
بأَيِّ لَفْظٍ تقولُ الشِّعْرَ زِعْنِفَةٌ ... تَجُوزُ عِندَكَ لا عُرْبٌ ولا عَجَمُ[3]
هَذَا عِتابُكَ إلاَّ أَنَّـهُ مِقَـةٌ ... قَدْ ضُمِّنَ الدُّرَّ إلا أنه كَلِـمُ[4]

لقد تحوّل بلاط الإمارة، في رؤية المتنبي، إلى مكان تتناوبه الشرور «شرّ البلاد...، وشرّ ما يكسبُ الإنسان...، وشرّ ما قَنَصَتْه...»، وحضور الشرّ هذا يستدعي حضور النقيض/ الخير/ الأنا الذي يعرّي مسارات الشرّ بوصفها سياسة استبدادية عمياء ينتفي منها مفهوم الصداقة والأخوّة الإنسانية التي تحفظ المعروف ولا تنكره «مكان لا صديق به...»، وتنعدم فيها كذلك حقيقة العدالة الاجتماعية عندما يتأَهَّلُ السَّاقط والمسترذل الزّعانف / الرّخم إلى بؤرة التمركز، بل إن هذا الوضيع يتخذ مكانةً مرموقة تكافئ المثال «شهب البُزَاةِ سواءٌ فيه والرَّخَمُ».

وتظهر بنية العتاب هجاء مقذعاً، ونقدًا جارحًا بحقّ السّلطة السّيفيّة التي يراها اللاّتابع مسؤولة عن تخصيب هاته الحاشية وإنتاجها، وكذلك الخليط الهجين الذي لا هويّة له، ومن ثمّ مَنْح هاته الحاشية الهجين جواز العبور أو شرعية الظهور:

بأَيِّ لَفْظٍ تقولُ الشِّعْرَ زِعْنِفَةٌ ... تَجُوزُ عِندَكَ لا عُرْبٌ ولا عَجَمُ

فالثورة التي يقودها اللاّتابع، إذن، هي ثورة ضدّ سياسة التخبّط والعمى التي يُمارسها سيف الدّولة؛ إذ يتحوّل العتابُ الإكراهي «هذا عِتَّابك إلاّ أنّه مِقَةٌ» إلى حيلة نسقية هدفها الأساس هو الإطاحة بهاته السياسة الرّعناء؛ لأن اللاّتابع ما زال متمسَّكا بالجَوْهر «قد ضُمِّن الدُّرَّ...»، بوصفه مبدأ حياة يقاوم الزّائف والدّونيّ والسّاقط.

(1) يَصِم: يعيب.

(2) الشّهب: جمع أشهب، وهو ما فيه بياض يصدعه سواد. والرَّخم: جمع رخمة، طائر من الجوارح الكبيرة الجثّة الوحشيّة الطّباع.

(3) الزّعنفة: وجمعه زعانف، وهي اللّئام السّقاط من النّاس.

(4) المِقة: المحبّة.

1:4 تركيب:

لقد جسّد خطاب العتاب في قصيدة المتنبي هاته صورة للأنا الممتلئة التي تستقلّ بذاتها، وتحطّم قانون التبعيّة للبلاط السّيفي: نسبة إلى سيف الدولة الحمداني، بعد أن عاينت واقعها الهرمي والاجتماعي والسّياسي.

وجاء خطاب العتاب هذا محمَّلا بروح ثوريّة وثّابة رافضة لسياسات التآمر والمكائد التي تنهجها السلطة بحقّ الذات الشاعرة، فكان العتاب، وفقاً لهاته القراءة النسقيّة، إشارةً دالّة على تحوّلات التّابع/ اللاّتابع: المتنبّي، الذي سخّر قدراته الإبداعية في خدمة الممدوح ردحًا من الزّمن، فأسّس له حضورًا تاريخيًّا عزّ نظيره، ليكتشف في نهاية الأمر تغوّل الحاشية المزيّفة على فكر الممدوح، ومن ثم جنوحهما معًا – أي الممدوح والحاشية إلى اغتيال الشاعر ومحو كينونته.

وقد بدا المتنبّي وفقاً لمنظور دراسات التّابع، وفي ظلّ بوحه الشعري في هذه القصيدة مخلصاً ووفيًّا وتابعًا لممدوحه؛ بيد أنّ هاته التّبعيّة كانت عاملاً مهمًّا في اضطهاده وتهميشه وإلغاء وجوده، مما جعله ينتفض من حالة السُّبات ليعلن نقده وتجريحه لممارسات السلطة الرّعناء، وليكون العتاب حَدثًا استفزازيًّا، وتحوًّلا جذريًّا لإعلان البراءة من الولاء، والتحرّر من دائرة الانتماء، واستراتيجية حجاجيّة فاعلة لتطهير الذات من درَن التماهي التاريخي بالسلطة، ومن ثمّ الانقلاب على القيم الجديدة السالبة التي تجنح سلطة سيف الدولة إلى تكريسها في بلاطها؛ ولعلّ القراءة التي أنجزتها هاته الدراسة في عتابيّة المتنبي هاته تدحض بجلاء تلك المقولات التي اتّهمته بالعبوديّة، والشحاذة، وتحقير الذات الإنسانية.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

الأصفهاني، أبوعلي المرزوقي. (د.ت). كتاب الأزمنة والأمكنة (ج1). دار الكتاب الإسلامي.

الأصفهاني، الحسين بن محمّد. (1990). المختار من محاضرات الأدباء ومحاورات الشّعراء والبُلغاء. منشورات وزارة الثقافة.

البديعي، يوسف. (د.ت). الصّبح المنبي عن حيثيّة المتنبّي (تحقيق مصطفى السقّا، ومحمّد شتا، وعبده زيادة عبده، ط2). دار المعارف.

البرقوقي، عبدالرحمن. (2001). شرح ديوان المتنبي، 2، (3-4). وضعه عبدالرحمن البرقوقي. دار الكتب العلميّة.

بن بشير، سالم. (2005). كتاب الأنواء ومنازل القمر. المجموعة الإعلامية العالمية، ومكتبة الرّشد.

الخيّاط، جلال. (1977). المثال والتحوّل: آراء ودراسات في شعر المتنبّي وحياته. منشورات وزارة الإعلام.

زامل، صالح. (2003). تحوّل المثال: دراسة لظاهرة الاغتراب في شعر المتنبّي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الزّمخشري، أبو القاسم. (1962). المستقصى في أمثال العرب (ج1). مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدّكن.

شاكر، محمود محمّد. (1987). المتنبّي: رسالة في الطّريق إلى ثقافتنا. دار المدني، ومكتبة الخانجي.

الشّكعة، مصطفى. (2000). سيف الدولة الحمداني: مملكة السّيف ودولة الأقلام (ط3). الدار المصرية اللبنانية.

شمناد، ن. (2014). غايتري سبيفاك: منظّرة هنديّة لخطاب ما بعد الاستعمار. مجلة ثقافة الهند، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، 1(65)، 43-26.

طه حسين. (1936). مع المتنبّي (ج2). مطبعة لجنة التأليف والتّرجمة والنّشر.

غبسون، نايجل سي. (2013). فانون: المخيّلة بعد - الكولونيالية (ترجمة خالد عايد أبوهديب، مراجعة: فايز الصُّيّاغ). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الغذّامي، عبدالله. (2012). النّقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربيّة (ط5). المركز الثقافي العربي.

غريماس، ألجيرداس، وفونتني، جاك. (2010). سيميائيات الأهواء: من حالات الأشياء إلى حالات النّفس (ترجمة وتقديم وتعليق: سعيد بنكراد). دار الكتاب الجديد المتّحدة.

غيرتز، كليفورد. (2009). تأويل الثقافات (ترجمة: محمد بدوي، مراجعة: بولس وهبة). مركز دراسات الوحدة العربية، والمنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.

ابن قتيبة، الدّينوري. (1956). كتاب الأنواء في مواسم العرب. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

القيرواني، ابن رشيق. (1981). العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده (ج2، ط5). دار الجيل للنشر والتوزيع.

كايوا، روجيه. (2010). الإنسان والمقدّس (ترجمة: سميرة ريشا، مراجعة: جورج سليمان). المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية.

نافع، عبدالفتّاح. (1983). لغة الحبّ في شعر المتنبي. دار الفكر للنّشر والتوزيع.

نيتشه، فريدريش. (2003). ما وراء الخير والشرّ: تباشير فلسفة للمستقبل (ترجمة: جيزيلا فالور حجّار، مراجعة: موسى وهبة). دار الفارابي.

ييغينوغلو، ميدا. (2014). استيهامات استعماريّة: نحو قراءة نسويّة للاستشراق (ترجمة: عدنان حسن). الرّحبة للنشر والتّوزيع.

المراجع الأجنبية:

Connor, S. (1997). *Post modernist culture*: *An interoducation to theories of the contemporary* (2nd ed). Blakwell Publishers Ltd.

Habermas, J. (1999). *The inclusion of the other*: *Studies in political theory*. The MIT Press.

Harasym, S. (1990). *Negotiating the structures of violence, in*: *The post- colonial critic*: *interviews, strategies, dialogues*: *Gayatri chakravorty spivak*. Routledge.

Kramsch, C. (1998). *Language and Culture*. Oxford university press.

Spivak, G. (1987). *In other worlds*: *Essays in cultural politics*. Mithuen.

Spivak, G. (1988). *Can the subaltern speak*? Po Lf, website. https://doi.org/10.1007-349-1-978/20_1-19059 - http://abahlai.org/files.can_the_subaltern_speak.

Stweart, A. (2001). *Theories of power and domination*: *The politics of empowerment in late modernity*. SAGE publications. https://doi.org/10.41359781446219881/

Westwood, S. (2002). *Power and the social*. Routledge. https://doi.org/10.43249780203299104/

Romanization Arabic References: **الترجمة الصوتية لمصادر ومراجع اللغة العربية:**

al-ʾṣfhāny ʾabiwaʿiliyyi almarzūqiyyi (d t kitāba alʾazminati wa-alʾāmkinati j dāra alkitābi alʾislāmiyyi

al-ʾṣfhāny alḥissayni bn muḥammadin (1990). almukhtāra min muḥāḍarāti alʾudabāʾi wamuḥawirāti al-shuʿrāʾi wa-al-bulaghāʾi manshūrātu wizārati al-thaqāfati

albadīʿiyyu yūsf (d t al-ṣubḥa al-mnby ʿan ḥaythiyyati almutanabbiyyi taḥqīqa muṣṭafā al-sqqā wamuḥammada shattan waʿabbadtu zīādatu ʿabdihi ṭ dāra almaʿārifi

alburqwqiyyu ʿabdālraḥmanan (2001). sharaḥa dīūānu almutanabbiyyi 24 3-)،). waḍaʿtu ʿabdālraḥmanu alburqwqiyyi dāru alkutubi alʿilmiyyati

bn bashyrin sālimun (2005). kitāba alʾanwāʾi wamunāzili alqamari almajmūʿatu alʾiʿlāamiyyatu alʿālamiyyatu wamaktabata al-rashadi

alkhayyāṭu jalāalun (1977). almithāla wa-al-taḥawwula ʾārāʾun wadirāsātun fī shiʿri almutanabbiyyi waḥayātihi manshūrātu wizārati alʾiʿlāami

zāmilun ṣāliḥun (2003). taḥawwala almithālu dirāsatun liẓāhirati alightirābi fī shiʿri almutanabbiyyi almuʾassasatu alʿarabiyyatu lil-dirāsāti wa-al-nashri

al-zamakhshariyyu ʾabū alqāsimi (1962). almustaqṣā fī ʾamthāli alʿarabi j miṭbaʿata majlisi dāʾirati almaʿārifi alʿuthmāniyyati biḥaydari ʾābādi al-dukni

shākirun maḥmūda muḥammada (1987). almutanabbiyya risālatun fī al-ṭarīqi ʾilā thaqāfatinā dāru almadaniyyi wamaktabata al-khānjy

al-shkʿah muṣṭafan (2000). sayfa al-dawlati alḥamdāniyyi mamlakatu al-sayfi wadawlati alʾaqlāami ṭ al-dāra almiṣriyyata al-lubnāniyyata

shmnād n (2014). ghāytry sbyfāk mnẓẓrah hindiyyatan likhiṭābin mā baʿda alistiʿmāri majallatu thaqāfati alhindi almajlisa alhindiyya lil-ʿalāʾāaqāti al-thaqāfiyyati 1(65)26 43- ،.

ṭh ḥusīna (1936). maʿa almutanabbiyyi j miṭbaʿata lajnati al-taʾlīfi wa-al-tarjamati wa-al-nashri

ghbswn nāyjl sī (2013). finwinna almukhayyilatu baʿda- al-kwlwnyālyah tarjamata khālida ʿāyada ʾbwhdyb murājaʿatan fāyizu al-ṣuyyāgh almarkaza alʿarabiyya lil-ʾbḥāthi wadirāsati al-sīāsāti

al-ghdhdhāmy ʿabdālltan (2012). al-naqda al-thaqāfiyya qirāʾtun fī alʾnsāq al-thaqāfiyyata alʿarabiyyata ṭ almarkaza al-thaqāfiyya alʿarabiyya

ghrymās ʾljyrdās wfwntnyy jākan (2010). sīmīāʾīāti alʾahwāʾi min ḥālāti alʾashyāʾi ʾilā ḥālāti al-nafsi tarjamatan wataqdyma wataʿlīqa saʿīdu bnkrād dāra alkitābi aljadīdi almuttaḥidati

ghyrtz klyfwrd (2009). t'īl al-thaqāfāti tarjamatan muḥammadu badawiyyu murāja'atan biwalsi wtibati markaza dirāsāti alwaḥdati al'arabiyyati wa-al-munaẓẓamata al'arabiyyata lil-tarjamati bidu'umin min mu'assasati muḥammadi bn rāshidu 'āla maktūmun

ibna qutaybatin al-dynwry (1956). kitāba al'anwā'i fī mawāsimi al'arabi miṭba'atu majlisi dā'irati alma'ārifi al'uthmāniyyati

alqayrawāniyyu ibna rashīqin (1981). al'umdata fī maḥāsini al-shi'ri wa'ādābihi wanaqdihi j ṭ dāra aljīli lil-nashri wa-al-tawzī'i

kāyū rawwijīhi (2010). al'insāna wa-al-muqaddasa tarjamatan samīratu rīshan murāja'atan jūrju salīmāni almunaẓẓamata al'arabiyyata lil-tarjamati wamarkaza dirāsāti alwaḥdati al'arabiyyati

nāfi'un 'abdālfattāḥan (1983). lughata alḥubbi fī shi'ri almutanabbiyyi dāru alfikri lil-nashri wa-al-tawzī'i

nytshh frīdrīshan (2003). mā warā'u alkhayri wa-al-sharri tabāshīru falsafatin lil-mustaqbali tarjamatan jyzylā fa-al-wr ḥajjārun murāja'atan mūsā wahibatu dāra alfārābiyyu

yyghynwghlw maydan (2014). astyhāmāt isti'māriyyatan naḥwa qirā'ti niswiyyati lil-istishrāqi tarjamatan 'adnāni ḥusna al-raḥbata lil-nashri wa-al-tawzī'i

Subaltern Transformations: a Reading in Al-Mutanabi's "Oh My Heart is a Flame"

Yousef M. Oliemat(1)

Abstract:

This study aims at presenting a detailed critical reading in Abi-Altayeb Al-Mutanabi's "Oh My Heart is a Flame", a poem that epitomizes the elusive kind of poetic discourse implicating "Lament" as a contextual threshold engulfed with poetics and intended to suggest intellectual and ideological functions. In this poetic text, the subaltern, Al-Mutanabi, seems to be a forceful rival through his use of the verbal contest he employs throughout his poem towards authority exemplified by its model, Saif Al-Dawleh Al-Hamadani. From a theoretical perspective, this study referred to subaltern postcolonial theories which embody a realistic analysis regarding the existential conflict between the Subaltern and the superior, the colonized and the colonizer, especially the critical studies that belong to Gayatri Spivak. Regarding the empirical part, the study includes three intellectual dimensions: the oppressed voice of the subaltern – the everlasting lament, the elusive lament and destruction spaces, the revolution of the subaltern and non-subaltern, as well as the collapse of the center.

Keywords: Transformation, The Subaltern, Gayatri Spivak, Post Colonialism, Lament, Al-Mutanabi.

(1) Faculty of Art - The Hashemite University (Zarqa - Jordan)
yoliemat@yahoo.com