

مقدمة القصيدة النواسية/قراءة في الأنساق الثقافية

د. هيثم محمد جديتاوي

الكلية الجامعية بالقنفذة - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية

الملخص:

سعت هذه الدراسة إلى نقد الأنساق الثقافية الظاهرة في مقدمات أبي نواس الشعرية؛ الطللية التي يطالب بتركها وتجاوزها، والخمرية التي يلجّ على تقديمها بوصفها بديلاً يناسب ثقافة العصر وحضارته وروحه، ومن ثم الحفر في أعماقها للكشف عن الأنساق المضمرّة المتوارية خلفها.

وقد كشفت الدراسة أن دعوة أبي نواس هذه قد سارت في نسقين رئيسين؛ الأول نسق الهدم والبناء الذي يوضح من خلاله فلسفته في مقدّمة القصيدة كما ينبغي أن تكون، والنسق الثاني هو نسق التخلية والتحلية؛ تخلية مقدمة القصيدة من عناصرها التقليدية المتعارف عليها حتى عصره، ومن ثمّ تحليلها بعناصر جديدة، وقد تجلّى هذا النسق في التطبيق العملي لمقدمات القصائد في ديوانه، وتكمن وراء ذلك أنساق مضمرّة عملت على تفكيك أنساق راسخة ومهيمنة وإزاحتها وإحلال أنساق جديدة محلها.

الكلمات المفتاحية: أبو نواس، العصر العباسي، المقدّمة الشعرية، الأنساق الثقافية، الشعوبية

Abstract

This study sought to critique the cultural patterns that are apparent in Abu Nawas's poetic openings; the persisting "Ubi sunt" introduction he was demanded to abandon and his excessive reference to wine as an alternative that better suits the culture, civilization and spirit of the age, and then digging deep inside it to reveal the hidden patterns behind it.

The study revealed that Abu Nawas poetic work employed two main patterns. The first is the **pattern of demolition and construction**, in which his philosophy is explained in the introduction of the poem, as it should be. The second pattern is the pattern of **abandonment and beautification**; emptying the introduction of the poem from its conventional elements known during his time, and then beautifying it with new elements. This pattern was manifested in the practical application seen in the introduction of his poems, seeking to dismantle dominant and deep-rooted patterns and replace them with new ones.

Key words: Abu Nuwas, Abbasid era, Poetic Introduction, the cultural patterns, populism

توطئة

شكّلت دعوة أبي نواس لاستبدال الخمرة بالطلل جدلاً كبيراً بين الدارسين المعاصرين، وانقسموا في تقييم تلك الدعوة إلى فريقين؛ أولهما يرى أن أبا نواس انطلق من نزعة شعوبية كارهة لكل ما هو عربيّ ومزدرية لشأنه¹، وفريق آخر يرى أن دعوته تلك لا تعدو أن تكون محاولة للتجديد وتشكيل مذهب شعريّ مغاير؛ متمرد على قيم وتقاليد شعريّة بالية، ومنتصر لقيم جمالية جديدة تناسب عصره²، وسعى كلّ منهما إلى حشد الأدلة والبراهين على صواب رأيه من خلال الاستشهاد بمواطن من شعره وتحليلها ونقدتها، والاستعانة بسياقات تاريخية وثقافية متنوعة تسوّغ وجهة نظره.

لكنّ هذه الدراسة تسعى إلى تجاوز نقد متن النصوص الشعريّة -التي كانت وما زالت- موضع الجدل بين الدارسين إلى نقد أنساقها³، والكشف عمّا يحاول أبو نواس فعله بهدم نسق وإحلال آخر مكانه، وما يسعى جاهداً لترسيخه من أنساق مضمرة خفية في دعوته المعلنة تلك للتأثير في المتلقي وتوجيه القيم الشعريّة السائدة وجهة مغايرة، وفكّ المعنى فيما يظهر من تناقض بين دعوته لهجر الأطلال في خمريّاته والوقوف عليها في مدائحه، وما وراء المزج العجيب بين المقدس والمدنس في سياق واحد في خمريّاته.

1- نسق الهدم والبناء

سعى أبو نواس في خمريّاته إلى الخروج على البنية النسقيّة لمقدمة القصيدة المتعارف عليها حتّى عصره، وهو وإن لم يكن أول من خرج على هذا المذهب الفنيّ من شعراء عصره⁴، إلا أنه ربما كان أول من دعا في شعره إلى نبذ الأطلال ومهاجمتها على هذا النحو، وقد لجأ إلى تنوع السياقات لتحقيق أهدافه وتكرار المضمون الواحد بأساليب عدة سيتحول بعضها لاحقاً إلى شعارات جاهزة ومقولة؛ تحضر كلما رغّب راغبٌ بالتحول عن القديم إلى شيء جديد سواء على مستوى القول الشعريّ أو سواه، مما يعني أنّها ستحوّل إلى أنساق ثقافية بديلة تزيج الأنساق القديمة المهيمنة وتحلّ محلّها لتمارس الدور نفسه وتهيمن مكانها لكن في اتجاه آخر.

لقد دعا أبو نواس في الكثير من مطالعه الخمرية خاصة إلى ضرورة ترك المقدمة الطللية من خلال توجيه أوامر مباشرة مختزلة مثل قوله "دع" أو "اترك" أو "انس" أو "اعدل" أو "ابخل" أو "العن" وغيرها، أو من خلال سلب الفعل فاعليّته الإيجابية من خلال نفيه كقوله "لا تبك" أو "لا تبكين" أو "لا تربع"، بل إنّه أحياناً يلجأ إلى متواليات من الأفعال في البيت أو البيتين، ولعلّ مواجهة المتلقي بكل هذا الكمّ من الأوامر والنواهي وتكراره عشرات المرات، سيترك أثراً في نفسه، سواء أكان مؤيداً لدعوته أم رافضاً لها أم حائراً أمامها، وهذا ما يسعى إليه أبو نواس؛ إحداث الجلبة والضجيج حول دعوته من ناحية، وتفريغ كمّ هائل من المشاعر السلبية التي يضيق بها صدره ضيقاً شديداً من ناحية أخرى، ومرة تلو الأخرى سيتم ترويض المتلقي على تقبل هذا الخطاب وسيشعر بألفته بصرف النظر عن موقفه منه.

وفي المقابل يؤكد في مطالع أخرى أنه يقوم بما ينادي به وفق اختياره وإرادته وذوقه، وبهذا فإنه يأخذ دور القائد الثائر ذي النزعة الاستعلائية على السائد والمألوف، وقد دفعته هذه النزعة ليقرر للشعراء من حوله ما الذي ينبغي لهم فعله لكسر القيود التقليدية السائدة، فلا يكتفي بالدعوة إلى ترك الطلل أمرًا غالبًا ونهايًا أحيانًا، إنما يقدم بديلاً يصوغه تزيينًا وتحسينًا، فأحسن من وصف الطلول "سليلاً حورٍ ربيب دايات"⁵، وأحسن من رحلة الفراق ومن بكاء على رسوم جاهلة "خماسي القدي تريب لهو"⁶، وأحب إليه من وخذ المطايا ومن نعت الديار ووصف ربع "رياضُ بالشَّقائِقِ مؤنقاتُ يدورُ عليهمُ فيها عُقارٌ"⁷.

ويلج في غير موضع على شقاء من يهيم بالطلل، ويناديه لكي يتجاوزه ويخلع ثوبه البالي ويتبعه إلى عالم آخر أكثر إغراء وأمتع إحساسًا وأنس مكانًا وأطرب وجدانًا⁸:

عدّ عن رسمٍ وعن كُتُبٍ والهُ عنه بابنة العنبِ

وهكذا فإن أبا نواس يقوم بأكثر من دور المعارض؛ إذ يقدم البديل عما يرفضه، وبمعنى آخر فإنه يقوم بمحاولة بناء أنساق جديدة من خلال هدم الأنساق المهيمنة وإزاحتها من العالم الشعري بأكمله، وليس رفضها أو مزاحمتها أو مجاورتها فحسب، فمواقفه المتراوحة بين الرفض المغرق في سلبيته للطلل والإمتاع الذي يضيفه على عالم الخمر ليس بالضرورة علامات على صفتي المعارضة والمتعة كما يقول كلنر⁹، فالتسليم بأن أبا نواس كان شاعرًا مجددًا رفض التقاليد الشعرية البالية ودعا إلى مسيطرة روح العصر أو شعوبياً يضمحل الحقد للعرب اعتمادًا على هذه السياقات الظاهرة يتغاضى عما تحمله النصوص من شيفرات ثقافية لن يكشفها سوى الحفر في السياقات المضمرّة والوقوف على "فعل الخطاب" وعلى تحولاته النسقية -بتعبير ميشيل فوكو¹⁰- لمعرفة المشروع الذي كان أبو نواس يؤسس له أو يمثل حلقة من حلقاته، وهو ما سيقودنا إلى إثارة السؤال الآتي: إذا كان أبو نواس لا يسعى لهدم المقدمة الطللية وبناء مقدمة خمريّة يسكنها شعراء عصره ومن بعدهم، فما الذي كان يسعى إلى هدمه وبنائه بالفعل؟

أ. تقبيح مشاهد الطلل وتجميل مشاهد الخمرة

بالمعنى البسيط للجمال والقبح أو بالمعنى الفني الأدبي الأوسع والأكثر جدلاً سعى أبو نواس في ثنائية ضدية متوازية أو متعاقبة إلى تقبيح المشاهد الطللية وتجميل مشاهد الخمرة من خلال خلع متوالية من الصفات، والإلحاح على تكرارها، ولا سيما في خمريّاته.

أما الطلل ف"أخرس زمّيت" و"مستلب المنطق سكبّيت" و"ميهوت" و"دارس"، وما الديار سوى "رسوم جاهلة" و"طلول عقت للزمن" و"غيرها واكف من الدّيم" وهي "من كلّ بؤس دانية" و"تبلي عهد جدّتها الخطوب"، وسوف "تجري عليها الصّبا فتذرّبها"، وأما الصحراء الحاضرة لها فكناية عن لوحة شاحبة الظلال لخيام وإبل وشاء؛ عبق روائحها شيخ وقيصوم، وقفارها غير المأنوسة "يتيه بها الظليم"، والمحجوبات الراحلات لسن سوى أعلام مؤنثة مقتولة الوصل لهند وأسماء ولبنى وسعاد وسواهن.

إن هذه المشاهد المتعاقبة للطلل - كما يصورها أبو نواس - لا تثير في النفس سوى الكآبة والضييق والملل والبؤس بل الخوف والموت كذلك، وهذه حقيقة لا جدال فيها لأنّها ببساطة تعرّضت لتحوّل نسقيّ مقصود ومتعمّد؛ إذ انتزعت من عالمها انتزاعاً، وفرّغت من طاقاتها الشعريّة المولّدة للشعور، وأقصى إنسانها عنها بزمانه ومكانه وألامه وآماله ورؤيته الخاصة والعامة للكون والوجود من حوله، وجردت من سياقاتها حتّى غدت مفردات معلقة في فضاء شعريّ ملتبس، واستقرّت في ذهن المتلقي صورة ذهنيّة مجردة باهتة منزوعة الماضي والحاضر والمستقبل، فهل هذه هي حقيقة الطلل كما صورها الشاعر الجاهليّ ومن هذا حدوه من الشعراء فيما بعد؟

لو استحضرنّا مدونة القصائد الطلليّة في العصر الجاهليّ وما تلاه من عصور الأدب العربيّ فإننا لن نشعر بقتامة المشهد على النحو الذي صورّه أبو نواس، فطلل هؤلاء ينطلق من احتياجات وجدانيّة ويعبر عن أحوال اجتماعيّة ومشاعر عاطفيّة ورؤى فلسفيّة للحياة والوجود، وهي احتياجات وأحوال ورؤى أسهمت في تكوين الذات العربيّة وصيرورتها وتحولاتها¹¹، ومن هنا فإن القول بأن الشعراء العرب بعد الإسلام يتابعون الشاعر الجاهليّ في الوقوف على أحجاره وآثاره قد ينمّ عن ضيق أفق في فهم طبيعة الذات العربيّة، فالطلل الذي يحاول أبو نواس تصويره على أنه مثلبة المثالب في حياة الشاعر الجاهليّ ومن تبعه من الشعراء مما يستوجب عنده السخرية والاستهزاء، يتجاوز معناه الحسيّ الطبيعيّ والجغرافيّ إلى فضاء شعريّ رحب يتصل بالوعي الذاتي كما يتصل بالذاكرة الجمعيّة عند هؤلاء الشعراء، كما يتصل بحركيّة المعنى؛ إذ قد يكون الطلل عند الشاعر الجاهليّ نفسه مشبعاً بمدلولات رمزيّة أكثر مما يعبر عن واقع معيش، والعبارة ليست في تكرار المفردات والمعاني ذاتها في قصائد أهل الوبّر والحضر، وإنما في كيفية التشكيل والإضافات النابعة من تجربة الشاعر الخاصة، وما يستطيع تحميلة للرمز الطلليّ من مدلولات وإشارات، ومنطلقاته في التعبير عن موقفه من الصراع بين الحياة والموت، أو بين الشاعر والزمن، وحين يفرّغ الطلل ومتعلقاته من كل هذه المعاني وينزع من سياقاته فإنه بالتأكيد لن يكون سوى جثة هامدة تستوجب الدفن.

وقد لجأ إلى توظيف هذا النسق المقيح في مطالع قصائده أو خواتيمها، وبعده أو قبله أثّث عالمه الخمريّ بكل معاني الجمال والضيء، وقد استغرقه تصوير هذا العالم حتى وصل حدّ الإسراف بل الغلو في تزيينه وتجميله، موظّفاً كل الحواس للاستدلال عليها، فمن عقار "كعين الديك"، إلى "قهوة حمراء بكر" أو "كالمسك خيريّة" أو "كالعقيق صافية عادية العمر ذات أسلاف"، أو "حمراء كالورد" أو "ريحانة"، بل إن طيب ريحها يشمّ "من غير عطرٍ يُدافُ ممرسٌ".

وتتجلى الخمرة في شعره صافية متوهجة، وضوؤها نور ونار، بل "تغني عن النار في دجى دُجن"، أو "كأنها تبر مع الدرّ رُضيم في قرن"، أو "كرخيّة مثل القبس" تحيل "الليل نهارة"، بل "كأنها الشمس إذا صُفقت" أو "دائرة البدر إذا ما استوى".

وما كان أبو نواس ليحجّ على هذه الصور المفعمة بالنشوة البلاغية والهوس الجماليّ -بتعبير الغداميّ¹²- وغيرها الكثير مما ورد في ثنايا خمريّاته على هذا النحو لو لم تكن محرّمة شرعاً ومرفوضة عرفاً، ولو أعدنا النظر في آليّة تقبيحه للطلل الحائز على القبول الثقافيّ في عصره لوجدنا أنه اكتفى باستعارة توصيف الأوائل ومفرداتهم وإعادة تدويرها بأسلوب ممجوج فحسب.

لقد سعى الشاعر جاهداً إلى إضفاء شرعيّة وقدسيّة شعريّة على خمّرتّه، فأضاهها في مقابل تعميم الطلل، ولوّنها في مقابل تهيبته، وخلّدها في مقابل إهلاكه، وأنزلها في قصور الملوك وأنزل الطلل في فلاة الأجلاف، وهذا مما يجعلها -وفق ظنه- أكثر قبولاً وجاذبيّة للمتلقّين، ومن ثمّ فإنّ دعوته ستلقى الاستحسان لديهم بعد أن كانت ممجوجة شرعاً وعرفاً، فبدا بخطله النسقيّ هذا المتكئ على مختلة بلاغيّة كمن يروّج لسلعة معيبة بتضخيم مزاياها وتلفيق مناقبها وإخفاء عيوبها وعوارها، جاهلاً أو متجاهلاً أن السلعة الثمينة يروّج لها بأقلّ الجهد والوقت، إذ تدلّ على نفسها بنفسها.

ب. إفناء تقاليد الطلل وبعث تقاليد الخمرة

لجأ أبو نواس في هجومه على تقاليد الطلل وعناصره السائدة في عصره إلى أدوات نسقيّة متعددة، فتارة ينادى بنفسه عن الوقوف عليها وبكاء ديار المحبوبة، وأخرى يدعو عليها بالعطش والبلى، وثالثة يشير إلى تبدّل أحوال ساكنيها، ورابعة يستهزئ بمن يقف عليها ويقرّعه ويحاربه، وأخيراً يتهم الواقف عليها بالعيّ والبلادة، وهو أقذع ما يمكن أن يرمى به عربيّ فصيح¹³:

صفةُ الطلُولِ بلاغةُ الفَدْمِ فاجعلْ صفاتِكَ لابنةِ الكرمِ

إلا أنه كان يعدل أحياناً إلى أسلوب الججاج للدفاع عن دعوته، متأثراً على ما يبدو بأستاذه النظام الذي اختلف إليه زمناً، ثم اختلف معه وتركه، ومن أبرز الأمثلة على توظيفه لهذا الأسلوب لإقناع شعراء عصره ومتلقّي شعره في العدول عن الطلل قوله¹⁴:

تصفُ الطلُولَ على السماعِ بها أفذو العيانِ كأنتَ في العلمِ

وإذا وصفتَ الشيءَ متبّعاً لم تخلُ من غلطٍ ومن وهمٍ

فأبو نواس يلجأ هذه المرة إلى الجماليّات العقلية لا البلاغية، ويبدو هادئاً رزيناً في إقناع خصمه، منوعاً في أساليبه البلاغية بادئاً بالتعجب فالاستفهام فالتقرير بأن اتباع تقاليد الطلل الجاهليّ من الغلط والوهم، كأنه يقول له: قد نصحتك فانتصح، وقد دلتك سابقاً على الطريق "فعلام تذهل عن مشعشة"، فهي الحق والصواب.

إن الممارسة التي يقوم بها أبو نواس في خطابه الحجاجيّ هذا وأشباهه إنما تعتمد في جوهرها على تزييف الوعي وقلب المفاهيم وتعميم المقيّد، فالخمرة حاضرة توصف عياناً، والطلل غائب يوصف سماعاً، وليس من رأى كمن سمع، ولذلك فإن الوقوع في الغلط والوهم واقع لا محالة، مما يعني أن الشاعر العباسيّ يشوّه نسقيّة الصورة الشعريّة -بزعم أبي نواس- بإصراره على الوقوف على طلل الماضين

الذي لا يعرفه ولم يره، ولكن هل صُور الشعراء تعتمد على المتحقق عيائناً فقط؟ وهل دور الشاعر أن يصف ما يرى فحسب، ولتذهب سائر الحواس إلى الجحيم؟ ألم يقل أستاذه بشار¹⁵:

يا قومِ أذني لبعضِ الحيِّ عاشقة، والأذنُ تَعشَقُ قبل العينِ أحياناً

فهل احتاج بشار إلى أن يراها لكي يعشقها ولكي يصورها كالشمس في طلعتها وفعالها؟ وكيف للشاعر إذًا أن يصف الخمرة ما لم يرها ويتذوقها ويختبر عالمها؟ ألا يلزمه في هذه الحال أن يرتاد الحانات ويتعاطى الشراب ويخالط الندماء كي يكون شعره واقعيًا يحظى بالقبول والاعتراف عند أبي نواس؟ فهل على الشعراء أن يغدّوا الخطى نحو الحانات ويقيموا فيها سكارى لينفضوا عن أنفسهم تهمة الغلط والوهم؟ ثم هل كان وقوف كل شعراء الجاهلية -بلا استثناء- على الأطلال حقيقة؟ وهل الخمرة هي بديل الطلل البالي أم المنزهات والبساتين العامرة؟ لماذا كل هذا الإصرار على المقدمة الخمرية لتكون النسق البديل الذي يطالب أبو نواس مجتمع الشعراء بالتحوّل إليه؟

قد يجيب مجيب بأن العلاقة بين الطلل والخمر تتحقّق من خلال فعل الزمن بهما؛ إذ يبلى الطلل مع مرور الزمن ويبقى للخمرة لبابها المكنون، ولكن لنتقدم قليلاً لتفكيك أنساق العالم الجديد الذي يضع له أبو نواس تقاليد؛ تلك التقاليد التي لم تغادر تقاليد الأقدمين، وكل ما فعله أبو نواس أنه عدّل في المضامين وحسب دون أن يقدم نسقًا جديدًا واحدًا في أيّ من خمريّاته، ناهيك عن تصور جديد لبنية المقدّمة، فتراه ينهى ويأمر في إحدى خمريّاته قائلاً¹⁶:

لا تبكِ رسمًا لدارسِ الطلّلِ ولا لدارٍ ولا على الدمنِ

وابكِ على كلّ أمرٍ غنّجٍ مُزْرَقٍ الصُدغِ كان ذا غنّ

فهذا البكاء والاستبكاء، ولكن ليس على أطلال المحبوبة وإنما على غلام أمرد، فهل التغزّل بالغلّمان أكثر واقعيةً وتجديدًا ومعاصرة وطبيعيةً من التغزّل بالنساء؟

وينادي أبو نواس في خمريّاته بالاستعاضة عن وصف الطلل بوصف الخمرة والوقوف على أدقّ تفاصيلها¹⁷، كما استبدل الرحلة المحفوفة بالمصاعب والمخاطر إلى الحانات بامتطاء الناقة وتحمل مخاطر الصحراء للوصول إلى الممدوح، فهل هذا الذي أثاره في خمريّاته لا يعدو أن يكون "استجابة لحياة المجون التي غمر نفسه فيها وبحار الخمر التي غرق فيها، ولا بأس عليه إذا ما أطرف أو تفكّه أن يقول الشعر ذا الألوان الخفيفة"¹⁸ كما يرى مصطفى الشكعة وغيره من الدارسين؟

إن هذا الغارق في حبّ خمرته يقول على لسانها¹⁹:

لا تُمَكِّنِي من العربيِّ يشربني ولا اللثيمِ الذي إن شمني قَطباً

ولا الأراذلِ ممن لا يوقُرني من السفاهِ ولكن سقني العرْباً

فهل من شرف للعرب المسلمين بأن تفضلهم الخمرة على سائر الأجناس والأديان من مجوس ويهود ونصارى وسفال وجهّال للأدب كما يشير في الكثير من الأبيات في تلك القصيدة؟ بالتأكيد لا، فثمة نسق

مضمر هنا يشير إلى حركة مقصودة للسعي في تحويل المجتمع العربي المسلم إلى مجتمع خمري، وانتظار ما سينتج عن هذا التحويل لاحقاً من ابتعاد عن الإسلام وتعاليمه.

ومن المفارقة أن يلجأ أبو نواس إلى اتباع أساليب النسق المهيمن السلطوية نفسها للعمل على إفناء تقاليد الطلل وبعث تقاليد الخمرة جهاراً نهاراً، وغاياته المضمرة والحقيقية تغيير تقاليد المجتمع الذي يعيش فيه؛ إذ لو قدر لأبي نواس كسب هذه المعركة النسقية كما كان يؤمل وحلت محل الطلل، لحصلنا على مدونة شعرية مطلع نموذجها الثقافي المعتمد في وجدان الناس -ناهيك عن متون القصائد- مغرق في الحس والهميمية والمجون والفحش؛ يترى الناشئة على قيمها وتختزنها ذاكرتهم الجمعية، ومع كثرة دوران مثل هذه المضامين على ألسنة الناس ستصبح مقبولة ومألوفة، وجاهزة للتمثل والاستدعاء كما يستدعي بيت حكمة أو غزل أو مديح .. إلخ، ومع مرور الزمن سيتمدد هذا النسق الجديد في كل تفاصيل الحياة الاجتماعية ويخلخلها ويعدّل في أنماطها، ومن ثمّ سيتسلل كالجرثومة إلى منظومة القيم السائدة في المجتمع المستمدة من مصادرها الدينية وأعرافها العربية التي يقبلها الإسلام فيفتنها، ويبعث منظومة جديدة قوامها الخمر والعبث والمجون والفحش.

إن دعوة الشاعر هذه تكشف عن جهد واعٍ ومنظّم - لا يتأتى لسكران - لبناء نسق معارض للسائد والمألوف، وهو نسق صائح صاخ لكنه ضعيف لأنه مثقل بالمبررات؛ إذ لا يمتلك قوة حقيقية مقنعة نابغة من ذاته، في الوقت الذي بدا فيه النسق الطللي خافتاً لكنه قوي، لأنه يملك مبرراته المتجدرة الراسخة، فهو تقليد متوارث عن السلف، ولم يثر على القواعد لأنه هو القاعدة.²⁰

ج. إسقاط العروبة وإعلاء شأن الفرس

أشار ابن رشيق في كتابه "العمدة" إلى شعوبية أبي نواس بقوله: "كان شعوبيّ اللسان وما أدري ما وراء ذلك، وإن في اللسان وكثرة ولوعه بالشيء لشاهدًا عدلاً لا تردّ شهادته"²¹، وقد ذهب عدد من القدماء والمحدثين إلى ما ذهب إليه ابن رشيق في شعوبية أبي نواس²²، واستدلوا على ذلك بشواهد واضحة من شعره، وإن كان آخرون قد أولوا هجومه على العرب على أنه هجوم على الماضي وتقاليدهم ودعوة للانحياز إلى الحاضر، في حين فسّره آخرون على أنه وجه من وجوه المعركة النقدية بين القدماء والمحدثين.

لكن شهادة ابن رشيق فيها ما هو أبعد من ذلك، ففي قوله "وما أدري ما وراء ذلك" ما يثني بأن لهذه الدعوة وجهًا خفيًا باطنًا لكنه لم يستطع الاستدلال عليه، ولعل في إعادة خمرياته في ضوء النقد الثقافي وأنساقه ما يدلنا على ما وراء ذلك.

أبرز هجوم على العرب في خمرياته وأشهره ذلك الذي قال فيه²³:

راح الشقيُّ على ربعٍ يسائلُهُ ورحتُ أسألُ عن خمارةِ البلدِ

يبكي على طللِ الماضين من أسدٍ ف..... أمك قل لي: من بنو أسدٍ

ومن تميمٌ ومن بكرٌ سقوا مُهلاً
ليس الأعراب عند الله من أحدٍ

ثلاث قبائل عربيّة مستعربة يذكرها تباعاً، ثمّ يقول: ليس الأعراب عند الله من أحد، فهل أسد و تميم وبكر حقاً من الأعراب؟ وهل هي سمة قبيحة ليعيروا بها؟

يفرّق أهل اللغة بين العرب والأعراب؛ إذ يقال للرجل أعرابيٌّ "إذا كان بدويّاً، صاحب نجعة وانتواء وارتباد للكلاً وتتبع لمساقط الغيث"²⁵، وتلك القبائل التي أشار إليها كانت تسكن الحواضر الشماليّة من الجزيرة العربيّة، فلماذا وصفها بالأعراب؟

يستحضر المسلم حين يسمع كلمة الأعراب قوله تعالى: " الأعرابُ أشدُّ كُفراً ونفاقاً وأجدرُ ألاّ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ " [التوبة/97]، فالشاعر يستدعي هنا صفة أقرّها القرآن الكريم عن بعض الأعراب بأنهم كفار ومانفوقون، وألصقها بهذه القبائل العربيّة العاربة، ومن قبل شتمهم شتيمة مؤذية تضرب نسقاً عربيّاً متأصلاً في الوجدان الجمعيّ فيما يتعلّق بأعراض النساء، فهل هذا ذمّ للطلل وأهله؟ أم هو رفض لكلّ ما يمثّل القديم؟ أم نزعة شعوبيّة؟²⁶

لقد انطلق أبو نواس في رسمه لحياة العرب من النظرة الاستعلائيّة ذاتها التي نظرها الفرس للعرب، وهو لم يكن واحد عصره في ذلك، فقد شهد العصر العباسيّ الأوّل نمذجة نسق جديد؛ متّنه الثقافات المتعالية التي وفدت إلى الحياة العربيّة -ولا سيّما الثقافتين الفارسيّة واليونانيّة- وتعالقت مع ثقافتها الرسميّة (ستحاول الأولى منهما التحوّل تدريجيّاً إلى نسق ثقافيّ مضاد)، وهامشه الجماعات التي لم تشهد إسهاماً حقيقيّاً في بناء هذا النموذج المتعالي، وفي مقدّمهم الأعراب الذين "صاروا مادة خارج إطار الجدّ والمتن، وصاروا في الهامش بوصفهم مادة للتطرّف والتندر".²⁷

وقد وظّف أبو نواس طاقاته الشعريّة لتكريس هذه الصورة الساخرة عن الأعراب وكلّ ما يتعلّق بهم، ورقّة حالهم وشظف عيشهم²⁸، وهي صورة تتجاوز السباب المقذع إلى ما يعرف بفن (الكاريكاتور)، ومن ذلك قوله:²⁹

بلادٌ نبتها عُشْرٌ وطَلْحٌ
وأكثرُ صيدها ضبْعٌ وذيبٌ
ولا تأخذُ عن الأعرابِ لهوًا
ولا عيشًا فعيشُهُمْ جديبٌ

ولم يكتف في قصيدته السابقة برسم هذه الصورة الساخرة لحياة الأعراب الجفاة الأجلاف كما يصفهم، بل ذهب إلى عقد موازنة بين صورتهم وصورة الفرس، بين تخلف هؤلاء ساخرًا منهم متشفياً بهم، ومجد أولئك الغابر معجباً بهم متحسراً عليهم³⁰، فأين الطلح والعشر من المتنزّهات التي بناها كسرى وسابور بين دجلة والفرات والتي يحقّها الشجر من كل صوب؟ وأين صيد اليرابيع من صيد الغزلان؟ وأين حليب البدو من "حليب صافية بدا نطقاً ومعتصراً"؟

كما نال في إحدى القصائد من نساءهم، وما يمكن أن يتأتّى للمعشوقات منهنّ من ورود وحليّ في تلك البيئة القاحلة، وذلك في قوله:³¹

تعدُّ الشَّيخَ والقَيْصُو م والقَفْعَاءَ والسَّمْرَا
ويغنيها عن المرجا ن أن تتقلدَّ البعرا

لقد استغل أبو نواس مظاهر الحياة الماديّة القائمة على سؤال الجدوى واللاجدوى الحسيّة فحسب للموازنة بين العرب والفرس لأن النتيجة بالتأكيد ستكون لصالح الفرس، وتغافل عن أي جانب آخر مثل منظومة القيم التي بنيت عليها حياة العرب، فحياة البادية على بساطتها تجعل الإنسان أقرب إلى الفطرة وأقرب إلى الخير، وأبعد عمّا ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة التي ترافق عادة أهل الترف والغنى، من إقبال على الدنيا وعكوف على الشهوات، والتّظاهر بالفواحش قولاً وعملاً كما يرى ابن خلدون³²، وهي الفلسفة التي ينطلق منها أبو نواس للحياة كما ينبغي أن تكون؛ خمراً ولهواً ومجوناً.

إلا أن حديث أبي نواس عن الفرس وحضارتهم وعظمتهم لم يقتصر على سياق الموازنة بينهم وبين الأعراب أهل البادية فحسب، فعدا عن امتلاء قصائده بمفردات فارسيّة، ونسبة خمرته المفضّلة إلى الأكاسرة، وإظهار هيامه بتصاوير الفرس على الكؤوس، يلاحظ شدة إلحاحه على إقحام الحديث عن الفرس في جلّ خمرياته، حتى أصبحت نسقا مركزياً حيّاً فيها بموازاة النسق العربيّ الموات، ولنقف على إحدى خمرياته لتتضح الصورة أكثر.

يبدأ الشاعر قصيدته بقوله³³:

راحَ الشَّقِيّ على الرِّبوعِ يهيمُ والراح في راحي فرحتُ أهيمُ

ولكنّه لا يهيم بساقٍ أمرد هذه المرة، وإنّما:

بمُرْمِزِمينَ غدواً عليّ بسُدُقَةٍ والليلُ ملتبسُ الظلامِ بهيمُ

متوقِّرينَ كلامهم ما بينهم رمُزِرمُ خناهمُ مفهـومُ

نادمتهم أرتاضُ في آدابهم والفرسُ عدوى سُكرهم محسومُ

فمن هؤلاء المرمزمين الذين يهيم بهم؟ جاء في لسان العرب: " وَرَمَزَ العِلْجُ إذا تكلف الكلام عند الأكل وهو مطبق فمه، وقال الجوهري: الرَّمَزَةُ كلام المجوس عند أكلهم"³⁴، ثم إنه يصف كلامهم بأنه كلام مرمّز، فما الذي يدور بينهم؟ وماذا يسمع أبو نواس منهم حين ينادمهم؟

وفي المقابل فهذه صورة منادمته للعرب الذين لا تشرفه كناهم³⁵:

وإذا أنادِمُ عصبهً عربيّةً بدرتُ إلى ذكرِ الفخارِ تميمُ

وعدتُ على قيسٍ وعدتُ قوسها سُبيتُ تميمُ وجمعها مهزومُ

فالحريّة والاحترام والتوقير للفرس، كيف لا وهم "بنو الأحرار" كما وصفهم أبو نواس في أكثر من قصيدة، وقد سبقت الإشارة إليه في هذه الدراسة، وفي المقابل يدعو على العرب بالسبي والهزيمة ممثلة هنا بقبيلة تميم.

وهو إذ يفضّل مجالسة الأعاجم فله أسبابه، لأنهم:

لا يبذخون على النّديم إذا انتشوا ولهم إذا العربُ اعتدت تسليمُ
وجميعهم لي حين أقعدُ بينهم بتدليلٍ وتهيبٍ موسومُ

ولكن ماذا يشكّل أبو نواس لهؤلاء حتّى يوقروه ويبجلوه على هذا النحو؟ هل هم ندامى فحسب؟ أم إن أبا نواس كان منتمياً لطائفة سرّية ما تعمل على تقويض كل أركان العروبة في المجتمع العباسي، وله مرتبة متقدمة بينهم؟ أمر غير مستبعد.³⁶

إن ما قام به أبو نواس أبعد كثيراً مما ذهب إليه هدارة من اعتبار ثورة الشعراء في القرن الثاني الهجريّ على الطلل أمراً مبرّراً، لأنهم من المولّدين ولأنهم يحيون في حواضر ذات مدنية راقية ولا يعنهم أن يصوروا ناحية لا توجد في واقع مجتمعهم³⁷، فرفض الطلل لا يستدعي كلّ هذا الجهد في تقويضه، ولا هذا الكم من الغضب والحقد على كل ما هو عربيّ، كما أن الغضب حالة انفعاليّة تنسجم مع ما يسمّيه شوقي ضيف نزعة شعوبيّة³⁸ أو بتعبير طه حسين شعوبيّة حقّة³⁹، لكنّها لا تنسجم مع كل هذا العمل المنهج المنظم.

د. السعي إلى تدمير الإسلام وبعث الديانات الفارسيّة

شغلت ماهيّة زندقة⁴⁰ أبي نواس القدماء كما شغلت المحدثين، ولم يتفقوا على رأي فيه، وقد انقسموا بين متهم له بالزندقة الدينيّة، وآخرماه بالزندقة الفكريّة، ومنهم من عدّ خروجه على الدين انحلالاً أخلاقياً فحسب أو كما وصفه حسين عطوان زندقة اجتماعيّة.⁴¹

ومن أسباب نفي بعضهم تهمة الزندقة عنه ما ذهب إليه شوقي ضيف من سعة معارفه الثقافيّة والدينيّة، وقال إن ما نلمسه صراحة في شعره من إلحاد إنما هو إلحاد عابر لا إلحاد عقيدة، وأن هجومه على الدين والعرب إنما كان يحدث في أثناء معاقرة للخمرة، فإذا صحا تاب واستغفر⁴²، أما عباس محمود العقاد فذهب إلى أنه من اللغو البحث "عن مذهب أبي نواس في الزندقة، فليس له في الزندقة مذهب غير العرّض الإظهار"⁴³، وأنه كان يتزندق لأنه كان يتفلسف، وأنّ مروقه عن الدين كان بسبب تأثره بعلم النجوم وعلوم الأوائل من الهنود والروم.⁴⁴

وأما من رماه بالزندقة الدينيّة فساق أدلته من نصوص أبي نواس الشعريّة الدالّة على كفره وإلحاده، ويرى محمد بدیع شريف -المؤيد لزندقته الدينيّة- أن أبا نواس "كان ذكياً واسع الحيلة، يعرف كيف يجدر، ويعرف كيف يهزل، ولو لم تكن له هذه القدرة لكان نصيبه القتل مثلما كان نصيب صاحبيه ابن المقفع وبشار بن برد، وبهذه القدرة استطاع أبو نواس، كما يقول كريم، أن يستخفّ بالعقيدة،

وينشر الضلال والزندقة، ويتكلم ما يريد دون حياء أو خجل⁴⁵، وهو ما يتفق معه الباحث؛ إذ إن أبا نواس حين سُجن في عهد الأمين أشار في إحدى مقطوعاته الشعرية إلى أنّ التقية دينه⁴⁶، والتقية شعار المنافق الذي يظهر خلاف ما يبطن، فأبو نواس دان نفسه من حيث أراد أن يبرّتها، وليس أوضح من استخفافه بالعقيدة ونشره للضلال والزندقة من قوله⁴⁷:

واشهرُ بسيفك مُصلِّتًا واقطع على الناس السُّبُل
واسلك سبيلًا واحدًا بذوي التفرّق في الملل
واضمُرْ لهم سُمًّا وهب لهم من القول العسل

وثمة إشارات كثيرة في خمرياته الراضية للطلل تلتقي مع معتقدات المجوس، وثمة نسقية واضحة في تسريبها عبر قصائده، فثيمات الخمرة والخلاعة والمجون والشذوذ الجنسي الشائعة في ديوانه ليست إشارات عابرة ولا ترهات سكير ولا تأملات فيلسوف، بل هي ديدن المجوس ودينهم، وأخطر ما فيها تواربها في أنساق جمالية تلفت أنظار المتلقي فيتغاضى عن خطورة المضمون لصالح اللغة أو الصورة أو الإيقاع، فمفردة المجوسية تكررت عشرات المرّات مطعمة بغيرها في الديانات في قالب فكّه أو تشبيه يبدو للوهلة الأولى جماليًا، لكنه يعج بالدلالات التي تحيل على صراع عقدي أكثر مما تعيش في عالم شعري.

وقد استوقفت ثيمتا النار والنور في شعره كثيرًا من الدارسين، ويرى صالح الشتيوي في دراسة له أنّه تأثر بالفرس المجوس دون أن يعتنق معتقداتهم، ثم يعود للقول بأن هذه الثنائية ترتبط بنفسيته كما ترتبط بشعوبيته وزندقته⁴⁸، لكن ثنائية النور والنار نسق ظاهر متواتر في خمرياته ومجونه يضمّر عقيدة زنديق لا خيال شاعر، وقد أشار الجاحظ إلى جملة من الألفاظ التي سبقت إلى قلوبهم، واتصلت بطبائعهم، ومنها: التناكح، والمزاج، والنور والظلمة، وغيرها.⁴⁹

ولعل أوضح ما يُبرز تعاليم المجوسية في شعر أبي نواس ما يظهر من انحلال وتهتك ومجاهرة بارتكاب الموبقات والكبائر، ولا سيما الخمرة والزنا واللواط، فلا شيء يحرم عندهم⁵⁰، ولا ضوابط أخلاقية تردعهم⁵¹:

لا تصحبن اللذاتِ مكتتمًا واغدُ إليها كخالع الرسنِ

وفي شعره من ألفاظ الفحش والمجون ما يحرض الغرائز ويؤثر فيها، فإن لم تنقد لها الناس جهارًا نهارًا، تركت أثرًا ووقعًا في نفوسهم سرًا وهمسًا.

ولو كان هذا جل ما قاله وكرّره في قصائد غيرها لربما كان القول بأنه ما جن خليع ومسلم عاصٍ مسوغًا، لكنه لا يكتفي بارتكاب المحرمات والدعوة إلى الوقوع في المعاصي، بل يتناول على قدسية المسجد فيجعلها قبلة "تصلي لها الأباريق بالسجود" في "بيت لهو" تمارس فيه كل صنوف الرذيلة والمجون، فقد "عفا المصلّي وأقوت الكذب" بزعمه، وفي بيت الخمار حين يأتيهم بالخمرة زيتية ذهبية يحلف أن عصابة سوء من رفاقه "لم تستطع دون السجود لها صبرًا"، وصلاتهم وتسبيحهم للدنان

يقروون "إجلال حسن صورتها"، أما صلاة المسلمين فإذا ما دنا وقتها، والخمرة في أيديهم "رايتهم يحثونها حتى تفوتهم سكرًا".

ولم تكن فريضة الصلاة وحدها مما سعى أبو نواس إلى النيل منها، بل عمد إلى أركان أخرى كالصيام والحجّ وحاول النيل منها ومن تعظيمها في نفوس المسلمين، وتجراً على تحريض الناس لتركها وارتكاب الموبقات فيها بدلاً من إقامة شعائرها، مما لا يقدر المسلم العاصي على فعله، فهو قد يخطئ وقد يجزّ غيره معه إلى الضلال، لكنه لا يتجرأ على دينه بمثل ما تجرأ به أبو نواس، ومن ذلك قوله⁵²:

وإذا أتى شهرُ الصيا م فيه بالمرضِ اعتلّ
وإذا سئلت: أجائزُ فيه اللواطُ؟ فقل: أجلّ

كما أنه لم يكتف بدعوته تلك، بل عمد كذلك إلى منظومة القيم الأخلاقية والعلاقات الإنسانية التي تربط بين الناس -في ضوء الشريعة الإسلامية- وحرّض على تركها واستبدال الخسيس بها، فلا بأس من شهادة الزور ونصرة الظالم والغدر والنفاق ومعصية الآباء وغشهم وجفاء الإخوة وقطيعة الأرحام وإيذاء الجار وانتهاك حرمة، وغير ذلك مما يؤدي إلى تفكيك المجتمع المسلم وهدمه⁵³، فليست غايته أن يغادر الناس أطلالهم إلى خمرته، بل أن يغادروا إسلامهم إلى تعاليم مجوسيته المتفلّته من كل القيود والأخلاق، فدسّها في إطار شعريّ مفعّخ بأنساق جمالية مختالّة وبثّ فيها روح الدعابة والسخرية لعلّها تقتنصهم، ولا سيّما ضعاف العقيدة منهم، وهذا أخطر ما سعى إليه أبو نواس في دعوته.

2- نسق التخلية والتحلية

ذهب عدد من الباحثين المدافعين عن مشروع أبي نواس التجديديّ في المقدمة الشعريّة إلى أنه لم يرفض المقدمة الطلليّة مطلقاً، وإنما أراد أن يواكب مرحلة التحضر التي طرأت في عصره، فعاشت المقدمة الطلليّة القديمة التقليديّة بمحاذاة "المقدمة" الخمرية الجديدة، واستدلوا على رأيهم هذا بما ورد في بعض مدائحه من مقدّمات تقليديّة هذا فيها حذو من سبقه،⁵⁴ فيما قلّل آخرون من شأن دعوته التجديديّة هذه وعدوها من باب استبدال الديباجات فحسب⁵⁵، ورأى آخرون أن المقدمة الخمرية حلّت في شعره محل المقدمة الطلليّة لأنها أكثر انسجاماً مع تحولات الوعي الفرديّ في المجتمع.⁵⁶

وفي متابعة دعوة أبي نواس للتجديد في مقدمة القصيدة العربيّة على المستوى العمليّ التطبيقيّ، نجد مدائحه-الأكثر التصاقاً بالمقدّمات الطلليّة عند الشعراء التقليديين-منوّعة المطالع، فعند النظر أجود ما وصل إلينا من قصائده المدحية وأشهرها⁵⁷ -وهي أربعون قصيدة كما يذكر محقق ديوانه إيفالد فاغنز- نجد أن أغلب مدائحه ولا سيما في الرشيد والأمين قد خلا من المقدمات، وبعضها بدأ بمقدمة طلليّة أو عنصر من عناصرها، أو انتقل فيها من الطلل إلى الخمرة وأغلبها في غير الخلفاء، وفيها من السخرية والتندر والتحريض أكثر مما فيها من المحافظة على التقاليد، وفي قصائد قليلة ولج المدحة من الباب الخمرية مباشرة.

ومن أقدم ما وصل إلينا من مقدماته الطللية في البلاط العباسي قصيدته في مدح الخليفة هارون الرشيد حين أنشد بين يديه لأول مرة: "حيّ الديارَ إذا الزمانُ زمانٌ"⁵⁸، ثمّ ينتقل بعدها إلى النسب، وصولاً إلى مدح أبي الأئمة واصفاً إياه بالملك لا الخليفة دون حسن تخلص، فيستحضر شجاعته وبطولاته وكرمه، وهي من الأنساق المعتادة في القصيدة الإنشادية، إلا أنه لم يمدح عراقه أصله ونسبه على عادة الشعراء.

وهو وإن حافظ على البنية الهيكلية للمقدمة الطللية، فذكر الديار، لكنه لم يقف على أطلالها، وإنما استحسن مشهدها في زمن الربيع، وخلا المشهد من أي شعور إنساني كما نلمس في مقدمات الأقدمين، وهو أمر بدهي عند من يُضطر إلى قول ما لا يؤمن به.

لكنه في مدحته الأخرى "لقد طال في رسم الديار بكائي"⁵⁹، سعى إلى الترويج التدريجي لما أطلق عليه بعض الدارسين مصطلح "المقدمة الخمرية"، فحافظ على البكاء على الأطلال في بيت، وأشار إلى أنه بترداده وعناؤه كمن يراوغ طريدة في البيت الثاني، ثم عدّى ناقته إلى البيت الثالث، لا إلى الممدوح، وإنما "إلى بيت حانٍ لا تهرُ كلابه"، ثم أخذ يصف خمرته الصهباء المضيئة في كأس كمصباح السماء في أربعة أبيات، ثم انتقل منها مباشرة إلى مدح الإمام أبي الأئمة العادل الشجاع في أربعة أبيات أخرى، فكان كليهما متن.

وقد خلّى أبو نواس مقدمته من نسق النسب المتعارف عليه في قصائد المديح وأحل محله نسق الخمرة الذي يدعو إليه كما أشار إلى تقبيل المحبوب، لكنّه لما رأى تغير وجه الرشيد الذي كان ممن يُتحمى الإقرار بحضرته بذكر قبلة أو شرب كأس، جدّ في المدح وبلغ المراد⁶⁰، ولعل هذا هو سبب الانتقال المفاجئ من ذكر الخمرة إلى ذكر الممدوح، وصنيع أبي نواس هذا يؤيد الرأي القائل بذكائه وسعة حيلته، وقدرته على المراوغة بين الجد والهزل، لكن ديوانه لا يشتمل على أي قصيدة أخرى في مدح الرشيد ذات مقدمة طللية أو خمرية عدا هاتين، ويبدو أن موقف الخليفة الحاسم في المحافظة على الأنساق الشعرية الراسخة وعدم السماح بتجاوزها أو تهشيمها حال دون تحقيق مراده.

أما قصائده في مدح الأمين البالغة أربعاً وعشرين قصيدة فقد خلا معظمها من المقدمات، باستثناء خمس، ثلاث منها اشتملت على نسق خمرتي؛ أولها قصيدته "ألا دارها بالماء حتى تُلينها"⁶¹ التي أنشدها بين يدي الأمين لما تولّى الخلافة، وبدأها بوصف الخمرة والتغزل بالغلما، وتبلغ هذه القصيدة أحد عشر بيتاً؛ ثمانية في وصف الخمرة والغزل الماجن، وثلاثة في مدح الأمين، فيما من التحريض على أبناء عمومته أكثر مما فيها من المديح، وهكذا فإن الخمرة في أولى قصائده في العهد الجديد كانت مقدّمة على الممدوح أكثر مما كانت مقدّمة للمديح.

أما مدحته الثانية التي بدأها بالحديث عن الخمرة "نّبّه نديمك قد نعى"⁶²، فلم تكن أفضل حالاً مما سبقتها؛ إذ بلغت عشرة أبيات، منها ثلاثة فقط في مدح الأمين، وأما مدحته الثالثة "يا كثير النوح بالدمن"⁶³ التي دعا فيها إلى تخلية المقدمة من البكاء على الأطلال فقد خصّ ممدوحه بثلاثها

فحسب، أما الثلثان فللهجوم على الطلل في المطلع، ومراوحة بين إظهار لوعةٍ من رشا مليح ومعاقرةٍ لُكْمِيَت صافية، فأين هو مشروعه التجديديّ الذي صال وجال من أجله؟ قد يجيب مجيب إن الأمين نهاه عن هذا المذهب الشعريّ الجديد والعودة إلى القديم، لكنه في هذه المحاولات الثلاث التي أتاحت له قبل التحريض عليه لا تنمّ عن موقف تجديديّ في القصيدة بقدر ما تنمّ عن نسق تخريبيّ مضمحلّ من قصائد المديح لا لمقدمتها فقط، ولا أحسب أن بدء القصائد بالخمرة والمجون والخلاعة إنما هو مظهر من مظاهر التجديد في المقدمة، فقد تحولت خمرة أبي نواس بكل مضموماتها النسقيّة إلى متن، وانزاح المديح إلى الهامش.

وللوقوف على نسقيّة مدائحه الطوال ومضموماتها، يمكن الاكتفاء بنموذجين دالّين؛ أولهما في مدح الأمين، والثاني في مدح الفضل بن يحيى البرمكيّ.

أطول مدائح أبي نواس التي بدأها بالحديث عن الطلل في الأمين قصيدته "يا دارُ ما فعلت بك الأيام"⁶⁴؛ إذ يبدأ أبو نواس قصيدته بمشهد طلليّ بئس عن دار مهمة كان يغشاها متخفياً، عرم الزمان بها وبساكنيها، وهو مشهد تخلّي من عناصر الطلل المتعارف عليها، والتأسي لحالها، وتخلّي بحس خبيث وماكر بالتشقيّ، وبحديث عن صولاته وجولاته في شبابه وما اقترف من آثام مع الغواة من أمثاله، وبعدها يتحول إلى الناقاة واصفاً إياها بالإمام الذي يتقدّم المصلّين.

وقبل أن يُلْتَفِت مُلْتَفِتٍ إلى تهشيمه صورة مقدسة عند المسلمين بسحبها من عالم الخشوع والهيبة إلى عالم الهم، أوصلها إلى الممدوح، ومنحها قداسة فلا تحلّ لأحد بعد لأنها أوصلته إلى ممدوحه، ويبدأ بتعداد مناقبه الدائرة في فلك نورانيّ، فهو قمر وأغرّ ونوره غمر الهو، ثمّ ينتقل إلى الثناء على شبابه الذي أعاد للإسلام شبابه وكان للإسلام هرم قبله، ثمّ أشاد معجباً بتوليّه الملك في سن صغيرة، وهذه صفات غير مألوّفة في المديح عند العرب، ثم يناديه باسم أمه "يا ابن زبيدة ابنة جعفر" على خلاف عادة العرب، ولا يفوتنا هنا أن الأمين هو الوحيد من بين خلفاء بني العباس الذي كان عربيّ الأبوين، ويختم قصيدته بالدعاء له بأن يسلم للأمر الذي يرجى له، وهو مداواة القلوب العمي، فلا حكم ولا عدل ولا حرب بل حتى ولا ندى يُنتظر منه، فماذا يتبقّى من الخليفة ومن الخلافة إذا؟ فهذا النسق المديحيّ في ظاهره يضمّر رغبة دفينّة في تحويل مفهوم الخلافة عن هدفها الدينيّ والدنيويّ في رعاية شؤون البلاد والعباد.

أما النموذج الثاني فقصيدته في مدح الفضل بن يحيى البرمكيّ "أربع البلى إن الخشوع لبادي"⁶⁵، وظاهر المدحة أنها سارت على النسق الطلليّ المتعارف عليه هذه المرة، من وصف للطلل وتعاطف معه وحزن على مآله، وهو تعاطف لم يظهره أبو نواس في غيرها من المقدمات الطلليّة، كما أن مشقة رحلته إلى الممدوح وسط الرياح العاتية لم تعدلها رحلة أخرى، ولا حتّى رحلته إلى الخصيب أمير مصر في رائيته المشهورة "أجارة بيتينا أبوك غيور"⁶⁶، وحين يصل إلى ممدوحه يطيل الثناء على كرمه وجوده الذي أظّل نزاراً وأشرف على جمير حتى غلب كرمه كرم العرب، وتفنّن في تصريف القول فيه،

فلماذا جهد أبو نواس في نظم قصيدة عربيّة لا تتأتّى -بزعمه- للحطيئة أو لزهير وابنه أو للنابغة ليلقيها بين يدي فارسيّ الأصل مثله؟ وبمقدمة طليّة تقليديّة رفضها وسعى إلى تنفير الناس منها؟
يقال إنّ خالدًا لما سمع مطلع هذه القصيدة تطير منه، فلمّا انتهى إلى قوله:

سلامٌ على الدنيا إذا ما فقدتمُ
بني برمكٍ من رائحين وغادي

استحكم تطيره، ولم ينقض الأسبوع بعد هذه القصيدة حتى نزلت بهم النازلة⁶⁷، فهل كانت القصيدة تحمل تحذيرًا لبني برمك بقرب حلول النكبة فيهم، والتقطها ابن يحيى؟ وأن القصيدة تخفي نسقًا مضمّرًا ما، فيغدو الطلل المُندى بالمشاعر هذه المرة رمزًا للتحذير من مآل القوم الذين احتضنوه في بغداد، والريح العاصفة ما هي إلا خطر الرشيد القادم إليهم، واضطر إلى اللجوء إلى ذلك تفلّتًا من عين الرقيب وإيثارًا لسلامته؟ إذا كان الأمر كذلك فإن النسق المضمّر الاستعلائيّ في خاتمة القصيدة يخفي نسقًا أعمق ينبئ عن محاولة عاجلة منه لإنقاذ بني جلدته، ولكن سبق السيف العذل.

الخاتمة

وضّح الباحث كيف عمد أبو نواس من خلال دعوته تلك إلى نزع الأطلال من سياقها التاريخي والاجتماعي والنفسي الخاص بها وإقحامها في سياقات مغايرة، وجهد في توظيفها لتشويه القيم العربيّة الإسلاميّة السائدة في المجتمع وخلخلتها، ومن ثمّ هدمها.

وأظهر تفكيك الأنساق الظاهرة والحفر في مضمراتها مدى الجهد الواعي والمنظم الذي بذله أبو نواس لبناء نسق استعلائيّ معارض للسائد والمألوف، وهو نسق صائح صارخ لكنه ضعيف لأنّه مثقل بالمبررات؛ إذ لا يمتلك قوة حقيقيّة مقنعة نابغة من ذاته، في الوقت الذي بدا فيه النسق الطليّ خافتًا لكنه قويّ، لأنّه يملك مبرراته المتجذّرة الراسخة، فهو تقليد متوارث عن السلف لم يثر على القواعد لأنّه هو القاعدة.

ولعلّ أهم ما أظهرته هذه الدراسة أن دعوته تلك كانت ممنهجة ومقصودة، إسهامًا منه في مشروع استراتيجيّ أوسع لإسقاط دولة الخلافة الإسلاميّة التي حمل العرب رايتها، والانتقام منهم وتعمد تشويه صورتهم وطمس هويتهم، واقتلاعهم من جذورهم مثلما اقتلع أصحاب تلك الأطلال-بزعمه- الإمبراطوريّة الفارسيّة التي يسعى إلى إحيائها وإعادة أمجادها.

الحواشي والتعليقات:

¹ انظر مثلاً: محمد، أحمد علي، "جدلية النقص والإثبات في المقدمة الطليّة عند أبي نواس"، مجلة العلوم الإنسانيّة، الجزائر: جامعة منتوري، قسنطينة، ع 14، 2000، ص125-138، ومحمد والهزيمة، عبد المجيد محمد وفاروق أحمد، الشعوبية بين التأصيل النظري والممارسة العمليّة (أبو نواس نموذجًا)، مجلة الدراسات العربيّة، مصر: كليّة دارالعلوم، جامعة المنيا، مج2، ع22، 2010، ص814-775. وعن موقف النقاد العرب المعاصرين من دعوة أبي نواس، انظر: راضي، عبد الحكيم، موقف النقد العربيّ إزاء حركات التجديد، مجلة المجلة، مصر: الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، س14، ع166، أكتوبر 1970، ص29-34

- ² من تلك الدراسات على سبيل المثال: الرحيلي، سعود بن دخيل، "الرؤية النواسية: قراءة في مدحة وخمرية"، مجلة جامعة الملك سعود، السعودية: الرياض، 6، الآداب (2)، 1414هـ/1994م، ص477-512، الشارني، بسام، "التناصر الداخلي في شعر أبي نواس"، حوليات الجامعة التونسية، تونس: جامعة منوبة، تونس، ع56، 2011، ص213-240، ونافع، عبد الفتاح صالح، "أضرب الرفض في خمرات أبي نواس"، إربد للبحوث والدراسات، الأردن: جامعة إربد الأهلية، مج1، ع1، 1998، ص44-68.
- ³ من الدراسات التي عنتبت بتحليل الأنساق الثقافية في شعر أبي نواس دراسة أحمد المرازيق عن رائية أبي نواس، وهي دراسة جزئية لنص واحد فقط. انظر: المرازيق، أحمد جمال، "رائية أبي نواس: قراءة في تأويل الأنساق الثقافية"، مجلة المنارة، الأردن: جامعة آل البيت، مج17، ع7، 2011، ص237-252.
- ⁴ للمزيد عن الخروج على هذا المذهب الفني في العصر العباسي الأول، انظر: هدارة، محمد مصطفى، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، ط1، بيروت: دارالعلوم العربية، 1408هـ/1988م، ص157-163.
- ⁵ أبو نواس، الحسن بن هانئ الحكيم، ديوان أبي نواس، تحقيق: إيفالد فاغتر، ألمانيا/ فيسبادن: دار النشر فرانز شتاينر، 1424هـ/2003م، ج5، ص166
- ⁶ الديوان، ص165
- ⁷ السابق، ج3، ص289
- ⁸ السابق، ص52
- ⁹ Killener,D, **Media Culture Routledge**, London & New York,1995. P39
- ¹⁰ للمزيد عن التحولات النسقية عند فوكو، انظر: العيادي، عبد العزيز، ميشيل فوكو-المعرفة والسلطة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1414هـ/1994م، ص19-22
- ¹¹ للمزيد حول هذه القضية، انظر: عطوان، حسين، مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، 1970، ص219-220، والفيومي، سعيد، "فلسفة المكان في المقدمة الطللية في الشعر الجاهلي"، مجلة الجامعة الإسلامية، فلسطين: غزة، مج15، ع2، يونية 2007، ص241-265، وعشا، علي مصطفى، الوقفة الطللية بين القبول والتساؤل في رؤى بعض الشعراء الجاهليين، المجلة الأردنية في اللغة العربية وأدائها، الأردن: جامعة مؤتة، مج1، ع1، 2005، ص95
- ¹² الغدامي، عبد الله، النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، ط3، المغرب، لبنان: المركز الثقافي العربي، 2005، ص257
- ¹³ الديوان، ص265
- ¹⁴ السابق، ص269
- ¹⁵ ابن برد، بشار، ديوان بشار بن برد، نشر وتقديم: محمد الطاهر ابن عاشور، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1386هـ/1966م، ج4، ص194-195
- ¹⁶ الديوان، ج4، ص364
- ¹⁷ ذهب عدد من الدارسين إلى اعتبار هذا الوصف الدقيق للخمرة تعزير لبنيته الجمالية ومظهر حقيقي من مظاهر التجديد في شعر أبي نواس، انظر مثلاً: الحلواني، عامر، شعر أبي نواس في عين الأنا ومنهج الآخر/ الخمرات أنموذجاً والوصف أسلوباً، مجلة الدراسات النفسية والتربوية، المغرب، ع2، 2002، ص56
- ¹⁸ الشكعة، مصطفى، الشعر والشعراء في العصر العباسي، ط6، بيروت: دار العلم للملايين، 1986، ص281-282
- ¹⁹ الديوان، ج3، ص50
- ²⁰ يمكن للقارئ أن يعود إلى دراسة للباحث عن أبي نواس بهذا الشأن. جديتاوي، هيثم، البناء الدرامي في القصيدة العباسية (من بشار بن برد إلى المتنبي)، الأردن: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، 2009، ص79-81

- ²¹ ابن رشيق، أبو علي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط5، بيروت: دار الجيل، 1401هـ/1981م، ج1، ص232
- ²² انظر مثلاً: المقدسي، أنيس، أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، ط17، بيروت: دار العلم للملايين، ص106-110
- ²³ الديوان، ج3، ص110
- ²⁴ كلمة نابية يتحرّج الباحث من ذكرها
- ²⁵ ابن منظور، جمال الدين الأفيقي، لسان العرب، بيروت: دار صادر، د.ت.، ج1، ص586، مادة (عرب)
- ²⁶ يرى إسماعيل العرفي أن الشعوبية بدأت منذ عهد مبكر بعد سقوط الدولة الفارسية وقيام الدولة الإسلامية محلّها. انظر: العرفي، إسماعيل، في الشعوبية، العراق، 1979، ص21
- ²⁷ النقد الثقافي، ص225
- ²⁸ يرى محمد صائب خضير أن لجوء أبي نواس إلى السخرية كان من طرائق الإفلات من الرقابة لديه. انظر: خضير، محمد صائب، شعر أبي نواس بين الرقابة والإمتاع، مجلة كلية الآداب، العراق: جامعة بغداد، ع104، 2013، ص129-130.
- ²⁹ الديوان، ج3، ص43-44
- ³⁰ السابق، ج2، ص27-29، كما وردت برواية مختلفة وأطول في ج4، ص182-183
- ³¹ السابق، ج2، ص28
- ³² انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله الدرويش، ط1، دمشق: دار يعرب، 1425هـ/2004م، ص248
- ³³ الديوان، ج3، ص290
- ³⁴ لسان العرب، ج12، ص275
- ³⁵ الديوان، ج3، ص291
- ³⁶ للمزيد عن سرية الحركة الشعوبية، انظر: جميل، صبحي محمد، الشعوبية ودورها التخريبي في الفكر العربي الإسلامي، بغداد: مطبعة الرشاد، 1988، ص13
- ³⁷ اتجاهات الشعر العربي، ص159
- ³⁸ ضيف، شوقي، العصر العباسي الأول، ط6، مصر: دار المعارف، د.ت.، ص75
- ³⁹ حسين، طه، حديث الأربعاء، ط12، مصر: دار المعارف، د.ت.، ج2، ص113
- ⁴⁰ أشار ابن قتيبة في المعارف وهو قريب عهد بأبي نواس إلى ارتباط الزندقة بأديان الفرس. انظر: الدينوري، ابن قتيبة، المعارف، القاهرة: المطبعة الإسلامية، 1934، ص167
- ⁴¹ ناقش حسين عطوان هذه القضية بتوسع. انظر: عطوان، حسين، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، بيروت: دار الجيل، 1984، ص81-107
- ⁴² العصر العباسي الأول، ص226-227
- ⁴³ العقاد، عباس محمود، أبو نواس، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013، ص34
- ⁴⁴ أبو نواس، ص150
- ⁴⁵ شريف، محمد بديع، الصراع بين الموالي والعرب، مصر: دار الكتاب العربي، 1954، ص93

⁴⁶ الديوان، ج2، ص386

⁴⁷ السابق، ج4، ص205-206

⁴⁸ الشتيويّ، صالح، ثنائيتة النار والنور في شعر أبي نواس، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، الأردن: جامعة آل البيت، مج9، ع1، 2003، ص95-122

⁴⁹ الحيوان، ج3، ص366

⁵⁰ الشهرستانيّ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تصحيح وتعليق: أحمد فهد محمد، ط2، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1413هـ/1992م، ج2، ص263

⁵¹ الديوان، ج3، ص351

⁵² السابق، ج4، ص206

⁵³ السابق، ص205

⁵⁴ انظر مثلاً: اتجاهات الشعر العربيّ، ص164

⁵⁵ انظر مثلاً: مندور، محمد، النقد المنهجيّ عند العرب، القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1984، ص59، والقبط، عبد القادر، حركات التجديد في الشعر العباسيّ، ضمن كتاب إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، إشراف: عبد الرحمن بدويّ، مصر: دار المعارف، 1962، ص416

⁵⁶ انظر مثلاً: الفيوميّ، سعيد، سلطة التحوّل في القصيدة عند الشاعر أبي نواس، مجلة الجامعة الإسلاميّة للبحوث الإنسانيّة، مج20، ع2، يونيو 2012، ص143-162

⁵⁷ ثمة إشارات في ديوانه إلى على ألسنة معاصريه إلى ضياع قطعة كبيرة من شعره؛ إذ ذهب الكثير من شعره في مدح البرامكة، وأشار ديك الجن إلى أنه سمع قصائد له على ألسنة الناس في مصر ليست عند أهل العراق. انظر: أبو نواس، الحسن بن هانئ الحكيميّ، ديوان أبي نواس، تحقيق: إيفالد فاغنر، ط2، بيروت وبرلين: دار الكتاب العربيّ، 1422هـ/2001م، ج1، ص4 و6

⁵⁸ الديوان، ج1، ص106

⁵⁹ السابق، ص119

⁶⁰ السابق، ص124

⁶¹ السابق، ص134

⁶² السابق، ص138

⁶³ السابق، ص136

⁶⁴ السابق، ص126

⁶⁵ السابق، ص163

⁶⁶ السابق، ص244-252

⁶⁷ انظر: السابق، ص167