



مَجَلَّةُ الْجَامِعَةِ الْقَاسِمِيَّةِ لِللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَأَدَابِهَا

مَجَلَّةٌ عَامِّيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ نِصْفُ سَنَوِيَّةٌ



المجلد: 5، العدد: 1

ذو الحجة 1447هـ / يونيو 2026م

التقييم الدولي للمعياري للدوريات: 5542-2788

المقدمة الطللية الجاهلية بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية: تأويل
جديد في ضوء المنهج العرفاني

THE PRE-ISLAMIC *NASĪB* INTRODUCTION BETWEEN
INDIVIDUAL AND COLLECTIVE MEMORY: A NEW
INTERPRETATION CONSIDERING THE COGNITIVE
APPROACH⁽¹⁾

أحمد صلاح محمد إبراهيم

كلية الآداب، جامعة الوصل، دبي، الإمارات العربية المتحدة

Ahmed Salah Mohammed Ibraheem
College of Arts, Al-Wasl University, Dubai, UAE

⁽¹⁾ Article received: January 2026; article accepted: April 2026

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم تأويل جديد للمقدمة الطللية. وهو تأويل يراعي السياق التاريخي لهذه المقدمة ودلالاتها وموضعها من القصيدة، حيث أسست الدراسة لهذا التأويل الجديد بأربع مقدمات متواليات تواليًا علميًا منطقيًا، معتمدة على المنجز العرفاني الذي طُوّر من أدواته كثيرًا - خلال العقدين الأخيرين - في دراسة الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية. وقد كان نتاج ذلك أن توصلت الدراسة إلى أن المقدمة الطللية صارت تقليدًا فنيا في العصر الجاهلي باتفاق ضمني بين الشاعر وأبناء القبيلة، حيث إن توفقه بين يدي الأطلال، وتذكره المواضيع وأجواءها البيئية والاجتماعية والنفسية، أثار ذاكرة أبناء القبيلة جميعًا، فتحوّلت الذاكرة الفردية إلى ذاكرة جماعية، وأصبحت تُذكر القبيلة بانتصارها على مثلث: البيئة، والمجتمع، والنفس. ومن خلال ما يحقّقه فحص العلاقة بين الشعر العربي القديم والذاكرة الجماعية، يتضح لنا أن ثمة مجالات بحثية جديدة تشرع أبوابها لهذه الفكرة؛ فما زلنا في حاجة لنظرة أوسع لدور الشعر الجاهلي بكل موضوعاته وأفكاره في التأسيس للذاكرة الجماعية للقبيلة لتحافظ على كينونتها وهويتها. وفي المقابل، نظل بحاجة أيضًا لدراسة كيفية توظيف الصعاليك للشعر لِيُؤسّسوا لذاكرة جماعية تُعدُّ هي الميثاق الوحيد الذي ينتمي إليه أبناء هذه الفئة التي لا تجمع بين أبنائها صلة دمٍ أو نسبٍ.

Abstract

This study aims to offer a novel interpretation of *Nasīb* (ruins) introduction, considering the historical context of this introduction and its semantic significance and its position within the poem. It establishes this novel interpretation through four sequential premises, structured in a scientifically and logically coherent progression, depending on the achievements of cognitive science. The study concluded that *Nasīb* introduction in pre-Islamic poems evolved into an artistic tradition established by an implicit agreement between the poet and the tribe members. The poet's standing up before the ruins and his

recall of the locations, along with their environmental, social, and psychological contexts, collectively stimulated the memory of all tribe members. Consequently, individual memory was transformed into collective memory. Thus, *Nasīb* introduction became reminding the tribe of its victory over the tripartite challenge of the environment, the society, and the self. Based on the examining the relationship between ancient Arabic poetry and collective memory, it becomes evident that new research avenues are opening to explore this concept further. We still require a broader perspective on the role of pre-Islamic poetry, across all its themes and concepts, in establishing the tribe's and the *Ṣa'ālīk* (Vagabonds) collective memories to preserve their entity and identity.

الكلمات المفتاحية: المقدمة الطللية، الشعر الجاهلي، الذاكرة الفردية، الذاكرة الجماعية، المنهج العرفاني.

Keywords: *Nasīb* introduction, Pre-Islamic Poetry, Individual Memory, Collective Memory, Cognitive Approach.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد..

فتعد المقدمة الطللية أحد أبرز تقاليد بنية القصيدة الجاهلية وأشهرها، فقد اتخذت موضعا ثابتا من القصيدة، فابتدأ الشاعر الجاهلي بعض قصائده بالوقوف على ما بقي من آثار الديار، فكان هذا هو محور هذه المقدمة، ثم أحاط هذا المحور بتحديد مواضع هذه الديار أو ذكر أسمائها، أو تحديد حالها من بقاء وعفاء، أو ذكره بكاءه ونحيبه، وما يتبع ذلك من إمكانية مشاركة صحبه له في فعل البكاء أو النصح بالكف عنه، أو تذكره ماضي هذه الديار وما حل بها من تحولات منذ أن غادرها أهلها. وقد يتطرق الشاعر بعدها إلى مشهد ظعن المحبوبة، وتصوير الموكب الذي رحلت فيه، وحاله وشعوره عند مراقبته هذا المشهد.

وإذا كانت المقدمة الطللية تصدرت كثيرا من مقدمات الشعر الجاهلي بما يندُّ عن الحصر، فإن المرور بما كلها أو معظمها هو أمر صعب المرام؛ وهو ما دعانا إلى أن نُقصر عينة الدراسة والاستشهاد على دواوين فحول شعراء الجاهلية الذين شهد لهم النقاد قديما وحديثا بالإحسان والسبق؛ أي الشعراء العشرة أصحاب المعلقات. وبعد مطالعتنا دواوينهم - بادئ ذي بدء - رأينا أن قصائد ثلاثة منها تفتقد المقدمات الطللية، وهي دواوين: عمرو بن كلثوم، والحارث بن حلزة، وعنزة بن شداد؛ وذلك يعني أن عينة الدراسة ستقتصر على دواوين السبعة الباقين: امرئ القيس بن حجر، وطرفة بن العبد، وعبيد بن الأبرص، والنابغة الذبياني، وزهير بن أبي سلمى، والأعشى الكبير، ولبيد بن ربيعة.

وبناء على خصوصية موضع المقدمة الطللية من القصيدة، وما نالته بسبب هذه الموضوعية من شهرة وبروز، إضافة إلى غنى هذه المقدمة بكثافات دلالية مترابكة، تتجدد وتتغير - حين الكشف عنها - بسبب تنوع مناهج المقاربة والتأويل، أو بسبب درجة السبر وعمق الرؤية؛ فقد تعددت تأويلات العلماء والباحثين لها قديما وحديثا. وإذا كنا سنعرض لاحقا لأبرز هذه التأويلات، مصاحبين لهذا العرض بتعليقاتنا عليها، فإن ما نريد أن نؤكد هنا هو أن هذه الدراسة لا تهدف لهدم التأويلات السابقة ولا تتبّع ما لحق بها من ثغرات وهنات، وإنما نرجو من خلالها أن نقدم تأويلا جديدا صادرا عن منظور المنهج العرفاني - الذي كان من ضمن اهتماماته دراسة الذاكرتين الفردية والجماعية، وعوامل تحول الذاكرة من فردية إلى جماعية - راجين من وراء هذا التأويل الجديد تقديم مقارنة جديدة تضيف إلى المقاربات السابقة، وتحاول أن تتجنب بعض ما وقعت فيه من عثرات. كما نرجو كذلك توظيف فكرة الذاكرة الجماعية في حقل الأدب العربي، فإذا كانت الأبحاث عامة أهملت - على مدى عقود - دراسة قضايا الذاكرة الجماعية، فقد عادت بقوة في الربع الأول من القرن الحادي والعشرين بشتى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية⁽¹⁾، ونأمل أن يكون لها إسهاما في تأويل بعض ظواهر الأدب العربي للعمل على إثراء قراءات هذه الظواهر وإعادة توجيه الأنظار إليها من مناظير مختلفة. ولتحقيق هذا الهدف المتمثل في تقديم تأويل جديد مرتكز على فكرة الذاكرتين الفردية والجماعية في ظلال المنهج العرفاني، فإن هذه الدراسة ستحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

(1) See: Jean-François Orianne and Francis Eustache, "Collective memory: between individual systems of consciousness and social systems". *Frontiers in Psychology*, 14 (2023): p 1,4.

أ. إذا قلنا إن هذا البحث يهدف إلى دراسة الأطلال من خلال انعكاسات ظلها على الذاكرة الفردية والجماعية، فمن الذي يمثل الذاكرة الفردية ومن الذي يمثل الذاكرة الجماعية؟

ب. ما الذي مثلته الديار وأطلالها بالنسبة للشاعر والقبيلة؟

ج. كيف اتخذ الشاعر الجاهلي من وقوفه بالأطلال وسيلة لإحياء الذاكرة الجماعية للقبيلة؟

د. لماذا ارتضى الشاعر وأبناء القبيلة تحويل المقدمة الطللية إلى تقليد فني؟

هـ. كيف يجمع التأويل الجديد بين موضعية الوقوف على أطلال الديار - من حيث وقوعه في مفتتح القصيدة - وسياقات تلك الديار البيئية والاجتماعية والنصية؟

ولتقديم إجابات مفصلة وافية عن هذه الأسئلة، فإن هذا البحث ينقسم إلى: تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة. أما التمهيد: فيتناول تعريفا نظريا بالذاكرتين الفردية والجماعية، ثم بيان المقصود بصاحب الذاكرة الفردية وأصحاب الذاكرة الجماعية خلال هذه الدراسة؛ حيث تتمثل الذاكرة الفردية في ذاكرة الشاعر، في حين تتمثل الذاكرة الجماعية في ذاكرة أبناء القبيلة مجتمعين؛ ولذلك جاء عنوان التمهيد: **الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية: تنظير وتمثُّل**.

ثم يأتي متن المباحث ليعرض - في تدرج منطقي - دعائم الرؤية الجديدة التي تفسر المقدمة الطللية الجاهلية، ثم ما يبني على هذه الدعائم من تأويل جديد؛ لنصل في النهاية إلى بيان كيفية تحول المقدمة الطللية إلى تقليد مرصّي لدى الشاعر والمتلقي في ضوء التأويل الجديد؛ ولذلك أتى متن الدراسة مقسما على ثلاثة محاور:

1. الديار والأطلال: تصحيح للرؤية.

2. الوقوف بالأطلال: وسيلة الشاعر لإحياء الذاكرة الجماعية للقبيلة.

3. المقدمة الطللية: تقليدٌ فنيٌّ باتفاقٍ ضمني بين الشاعر والقبيلة.

وأخيراً، تأتي الخاتمة: لتعرض أبرز النتائج والتوصيات التي وصل إليها البحث. فإذا وصلنا إلى الخاتمة، وطالعنا تمكّن البحث من تحقيقه هدفه، وإجابته عن الأسئلة المطروحة سلفاً، وتقديمه تأويلاً جديداً مستنداً على أسس نظرية وتطبيقية قوية؛ فإنه يتبين لنا أن الشعر الجاهلي - بظواهره العامة والخاصة - ما زال مفتوحاً على إمكانات تأويل جديدة تعيد إليه رونق الحياة، وأن المناهج والآليات النقدية المتجددة ما زال في جعبتها ما يستطيع أن يقدم تأويلات متجددة لهذه الظواهر، أو يفك ما استغلق فهمه منها. وقد تعددت تأويلات النقاد والباحثين للمقدمة الطللية قديماً وحديثاً، فبدأت هذه التأويلات على يد ابن قتيبة، حين روى عن بعض أهل الأدب أن مُقَصِّدَ القصيد كان يبتدئ بذكر الديار ثم يصله بالنسب "اليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه؛ لأن التشبيب قريب من النفوس، لا تئط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل، وإلف النساء، فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسبب، وضارياً فيه بسهم حلال أو حرام"⁽¹⁾.

فإذا انتقلنا إلى العصر الحديث، فإننا نجد أن أول من تعرض لتأويل المقدمة الطللية هما الشيخان أحمد الإسكندري ومصطفى عناني في كتابيهما (الوسيط في الأدب العربي وتاريخه) الذي صدرت طبعته الأولى عام (1919م)، حيث قدّم تأويلاً نفسياً يعد امتداداً لما سبقهما إليه ابن قتيبة، وإن كانا - إلى حد ما - أوّلياً اهتماماً بالشاعر أكثر من اهتمامهما بالمتلقي، فقالا: "وكان للنسب عندهم المقام الأول من بين أغراض الشعر، حتى لو انضم إليه غرض آخر، فُدم النسب عليه، وأفتتح به القصيد؛ لما فيه من هو النفس، وارتياح خاطر، ولأن باعثه الفذ هو الحب، وهو السر في كل اجتماعي إنساني.

(1) ابن قتيبة الدينوري، "الشعر والشعراء"، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (ط1، القاهرة: دار الحديث، 2006م)، 74:1-75.

والبدو أكثر الناس حبا لفرغهم وتلاقي قبائلهم المختلفة في المصايف والمرايع، فإذا ما افترقوا ذكر كل أليف إلفه، وحبيب حبه، ثم إذا عاودوا تلك الأماكن مرة أخرى، هاج أشجانهم، وجدد الذكرى فيهم ما يروونه من آثار أحبابهم وأطلال منازلهم⁽¹⁾.

وبعد ذلك، قدمت الدكتورة سهير القلماوي تفسيراً جديداً للمقدمة الطللية في ظلالة رؤية نفسية وجودية، وذلك في مقال لها بعنوان: (تراثنا القديم في أضواء جديدة) بمجلة الكاتب، عدد مايو (1961م)، حيث رأت أن هذا النوع من المقدمات يمثل "انعكاساً مريراً لإحساس الشاعر بحقيقة الفناء وحتمية الموت إحساساً حاداً يتجاوز الشوق إلى حبیب رحل، أو استعادة ذكريات شهدتها مرايع الصبا والشباب! فهي صرخة متمرده يائسة أمام حقيقة الموت والفناء التي فجرت الكثير من الفن الإنساني"⁽²⁾.

أما فالتر براون، فقدم تأويلاً وجودياً للمقدمة الطللية، وذلك خلال محاضرة ألقاها بالمعهد الثقافي الألماني بالقاهرة، عام 1963م، حيث رأى أن المقدمة الطللية تتعلق بالمسائل البارزة التي يسألها الفلاسفة والأدباء في أيامنا هذه من أمثال الوجوديين، حين يسترجع إنسان اليوم وزنه وأهميته، وهي مسائل القضاء والفناء والنهاية؛ وذلك بناء على ما استشفه في أصوات الشعراء خلال وقوفهم بالأطلال من آهات الالم، وأن وقوفهم هذا يمثل موقف الإنسان على مر الأزمان؛ حيث إنه يشعر دائماً بتهديد القضاء وتوعد الفناء⁽³⁾.

وفي تأويل مبني على مقارنة نفسية، في فبراير، من عام 1964م، نشر عز الدين إسماعيل مقالا له في مجلة الشعر بعنوان "النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية"، فرأى أن

(1) أحمد الإسكندري ومصطفى عناني، "الوسيط في الأدب العربي وتاريخه". (ط1، القاهرة: مطبعة المعارف، 1919م)، 47.

(2) نقلا عن: محمد عبد العزيز الموائف، "فضايا وشعراء من العصر الجاهلي". (ط6، القاهرة: دار غريب، 2006م)، 111.

(3) انظر: نجاة شاهين، "الندوات الثقافية". مجلة المجلة، 77 (1963م): 135-136.

المقدمة الطللية تجمع بين ثنائية ضدية، هي ثنائية البهجة والحزن، أو المتعة والالام، أو أسباب الحياة والموت، فرأى أن عنصر الأطلال يُدكّر بالفناء، وأن الحب يُدكّر بالحياة، وأن الجمع بينهما في موقف واحد لا يعد تناقضا لفظيا أو فكريا، وإنما هو تناقض وجودي تتمثل في واقع الحياة وفي كيان الفرد الحي كذلك⁽¹⁾.

وفي عام 1970م، صدّر الدكتور نوري حمودي القيسي في كتابه (الطبيعة في الشعر الجاهلي) تفسيرا بيثيا نفسيا للمقدمة الطللية، حيث رأى أن طبيعة البيئة حرّمت العربيّ الجاهليّ من نعمة الإقامة المستديمة في منزل واحد، وألزمته بالترحال بين عدة أوطان؛ وهو ما أدى بالأطلال إلى أن تصبح عامل تذكير للشاعر بشبابه الذاهب وعهده الذي لن يعود؛ وهو ما يؤدي إلى شحن عاطفة الشاعر ودفعه إلى التعبير عن هذه العاطفة من خلال وصفه لصورة الأطلال، والتي تمثل أيضا إثارة لجمهور المستمعين الذين يعانون معاناة الشاعر نفسها⁽²⁾.

وبعد ذلك بسبع سنوات، قدم الدكتور عادل جاسم البياتي تأويلا للمقدمة الطللية صمّمها في مقال له بعنوان: (مقدمة القصيدة الجاهلية)، ثم أحققها بكتابه (دراسات في الأدب الجاهلي)، وقد جاء تأويله ذا طابع تاريخي أسطوري، حيث ذهب إلى أن أصل المقدمة الطللية يعود إلى أن ساحات ديار العرب الأوائل وعرضاتها كانت في الأصل دار إقامة الآلهة أو معبد القبيلة الذي تسكنه الأصنام والكهنة والنساء المنذورات لخدمة هذا المعبد. فكانت القبيلة إذا قوّضت خيامها ورحلت، تركت آثار المعبد شواخص، فتبعث في نفس الشاعر حين العودة إليها اختلاجات الحنين إلى مواطن الذكرى المقدسة والحب القديم وأيام اللقاء داخل المعبد وخارجه، خصوصا لقاءاته بتلك النساء المنذورات ممن

(1) انظر: عز الدين إسماعيل، "النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية". مجلة الشعر، 2 (1964م): 10.

(2) انظر: نوري حمودي القيسي، "الطبيعة في الشعر الجاهلي". (ط 1، بيروت: دار الإرشاد، 1970م)، 253-

كان الشاعر يلتقي بهن؛ لأنه كان كاهن القبيلة، وعندئذ ينطلق مكلما الحجارة المقدسة وعرصات الديار التي شهدت مستقرات الأصنام، ثم انتقلت تقاليد هذه المقدمة إلى المراحل الزمنية القريبة من الإسلام، فورثوها دون وعي منهم بأصولها الدينية القديمة⁽¹⁾. أما الدكتور يوسف خليف، فقدم عام 1981م تأويلا نفسيا اجتماعيا للمقدمة الطللية، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين القبيلة وابنها الشاعر هي علاقة تمثل عمداً فنيًا، وهو عقد "يجعل من الشاعر لسانا لقبيلته يتحدث باسمها، ويضع شعره في خدمة قضاياها السياسية والاجتماعية، أو - على حد تعبيراتنا الحديثة - يتحول في ظله إلى وسيلة من وسائل الإعلام لقبيلته"⁽²⁾. وبإدراك طبيعة هذا العقد الفني، يتضح أن الشاعر الجاهلي عمد إلى تقسيم القصيدة بينه وبين قبيلته قسمين، أحدهما ذاتي "يتحدث فيه الشاعر عن نفسه، ويصور فيه عواطفه ومشاعره وانفعالاته، وهو قسم نستطيع أن نضع فيه هذه المقدمات وما يتصل بها من وصف الرحلة والصحراء"⁽³⁾، والآخر غيري "يتحدث فيه الشاعر عن قبيلته وفاء بهذا العقد الفني بينه وبينها"⁽⁴⁾.

وفي عام 1985م، نشرت المستعربة سوزان ستينكفيتش بمجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مقالا لها بعنوان: (القصيدة العربية وطقوس العبور: دراسة في البنية النموذجية)، حيث قدمت تفسيراً أنثروبولوجياً لما أطلقت عليه (قلب القصيدة التقليدية)؛ فرأت أن هذا القالب كانت له سيطرته العجيبة على كل من الخيال والإنتاج الشعريين في ضوء ما أطلق عليه الأنثروبولوجيون (طقوس العبور)، وهي "تلك الطقوس التي تعبر عن انتقال شخص أو مجموعة أشخاص من مكانة اجتماعية معينة إلى مكانة اجتماعية أخرى معينة

(1) عادل جاسم البياتي، "دراسات في الأدب الجاهلي". (ط1، الرباط: مكتبة الأدب المغربي، 1986م)، 63-64.

(2) يوسف خليف، "دراسات في الشعر الجاهلي". (ط1، القاهرة: دار غريب، 1981م)، 117.

(3) السابق، الصفحة نفسها.

(4) السابق، الصفحة نفسها.

أيضاً⁽¹⁾. وأكثر هذه الطقوس انتشاراً هي (طقوس الانتماء) التي "ترمز إلى انتقال العابر - أي الشخص الذي يمارس عليه طقس العبور - من الطفولة إلى الرجولة، أو بعبارة أخرى، الطقوس التي يصبح الطفل عبرها عضواً ناضجاً في المجتمع"⁽²⁾، حيث يمر الإنسان خلال هذا الطقس بثلاث مراحل، هي: فراق الإنسان العابر لمكانته السابقة في المجتمع، ثم انتقاله على هامش المجتمع، ثم عودته إلى التجمع أو الاندماج في المجتمع⁽³⁾. وبناءً على ذلك، فإن ستينكفييتش ترى أن هذه المراحل تناظر الأجزاء الثلاثة بقلب القصيدة التقليدية، وهي: مقدمة النسب، والرحلة، والفخر أو المديح؛ وهو ما يعني أن مقدمة النسب تناظر المرحلة الأولى من طقس العبور، وأن ستينكفييتش تقدم تأويلاً لبنية القصيدة كاملة، وليس لمقدمة النسب فقط.

ومن بعد هؤلاء جميعاً، رأى كمال أبو ديب عام 1986م أن التأويلات التقليدية للمقدمة الطللية لم تلحظ أن هذه المقدمات تتميز بالغياب المطلق لأي تعبير مشحون انفعالياً، كما أن مشهد الأطلال الذي يُفترض أنه مشهد للخراب الشامل والحواء ليس في الواقع كذلك. ومن بعد ذلك قَدّم تأويلاً بنويًا للمقدمة الطللية الجاهلية، حيث ذهب إلى أن هذه المقدمة بوصفها جزءاً من القصيدة تنبني على مفارقات قائمة على عدد من الثنائيات الضدية تماماً كبقية أجزاء القصيدة، وأن هذه الثنائيات الضدية تختلف من شاعر لآخر؛ لأن كل شاعر كان يمتلك القوة والقدرة على اختيار حقل ما دون آخر، فهم يصفون على الأطلال خصائص مختلفة من خلال إحكام تصوير ملمح معين أو ذات معينة بتفصيل وتدقيق بينما يمر على ملمح آخر مروراً مُجِئاً، فيما يختار شاعر آخر التركيز على مجموعة أخرى من الصفات والملامح؛ وذلك لأن هؤلاء الشعراء لا يقفون حقيقة

(1) سوزان ستينكفييتش، "القصيدة العربية وطقوس العبور: دراسة في البنية النموذجية". مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، 60 (1985م): ص58.

(2) السابق، 59.

(3) السابق، 59-60.

على آثار الديار أثناء ابتكارهم المقدمات الطللية، وإنما هذه المقدمات هي استعادة لموقف مر عليه زمن أو هي نتاج التخيل؛ ويكون ناتج ذلك كله أن هذه المقدمات لا تتضمن تأويلا واحدا وإنما تنضوي كل مقدمة على ثنائيات غير اعتباطية، تحمل بداخلها دلالات رمزية خاصة، وهي دلالات أكثر عمقا وغورا مما تتخيله القراءات التأويلية التقليدية⁽¹⁾.

وإذا أمعنا النظر في جميع هذه التأويلات، فإننا سنجد أنها لم تلحظ أن تحول بنية القصيدة إلى ظاهرة أو تقليد في ينبغي أن يتم على أساس اتفاق ضمني بين الشاعر والمتلقي؛ لأن المتلقي هو الذي يسمح أو يمنع، وهو الذي يُقبِل أو يُعرض؛ وهو ما يمثل مؤشرا للشاعر ليتبنى الظاهرة فتصبح تقليدا فنيا أو يقلل منها حتى يكف عنها. ومن الغريب أن أحدا لم يتنبه لهذه الثنائية سوى ابن قتيبة قديما ونوري القيسي حديثا. وذلك كله إضافة إلى أن بعض ما ورد من تأويلات لا يمكن تعميمه على المقدمات الطللية الجاهلية، فكانت أقرب إلى التنظير منها إلى التطبيق، فالمرارة أو آهات الالم أو الثنائيات الضدية أو اللحظة الحزينة التي بنى عليها القلماوي وبراونة وعز الدين والقيسي وأبو ديب آراءهم يعرِّ وجودها في عدد غير قليل من المقدمات الطللية الجاهلية.

أما إذا نظرنا إلى الدراسات السابقة التي تمحورت حول دراسة موضوع الذاكرة في الشعر العربي القديم عامة، فإننا سنجد عددا قليلا من الدراسات، أبرزها وأقربها إلى موضوعنا هذا دراستان:

1. الشعر الجاهلي بين الذاكرة الفردية والجماعية، وهو بحث للدكتورة شمس الإسلام أحمد حالي، منشور بمجلة (دراسات) الصادرة عن الجامعة الأردنية، بالمجلد رقم (50)، العدد رقم (5)، ملحق (1)، عام (2023م). وينقسم هذا البحث إلى قسمين، أولهما

⁽¹⁾ كمال أبو ديب، "الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي". (ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م)، 57-71.

إطار نظري لعرض مفهوم الذاكرة وآلية عملها وأنواعها، وآخرهما خاص بالإطار التطبيقي الذي انقسم - كما هو مشار إليه بعنوان البحث - إلى قسمين هما: (الشعر الجاهلي والذاكرة الفردية، والشعر الجاهلي والذاكرة الجماعية). وبداخل قسم (الشعر الجاهلي والذاكرة الفردية) فرعان، هما: الذاكرة النفسية، والذاكرة الجسدية.

وكما هو متوقع من أي دراسة ترتاد طريقا جديدا، وتُعَبِّدُه لما بعدها من دراسات، فإننا قد نخالف تقسيم الإطار التطبيقي قليلا؛ إذ لم يكن تقسيم هذا الإطار إلى ذاكرة فردية وأخرى جماعية ثم تقسيم الذاكرة الفردية إلى ذاكرة نفسية وأخرى جسدية ذَوِي حدود واضحة دقيقة.

فالذاكرة الجماعية تعني لدى الباحثة ما يترأى للشاعر من ذكريات حول أحداث تخص قبيلته أو شارك الشاعر فيها صَحْبَه. وأرى أن ذكريات الشاعر المتعلقة بأحداث شهدها مع مجموع من الناس - حال التدقيق والتمحيص - ليست بذاكرة جماعية، وإنما الذاكرة الجماعية هي "شكل من أشكال الذاكرة التي تتجاوز الأفراد وتشاركها مجموعة"⁽¹⁾، حيث تختص بالذكريات التي يتشاركها الناس بوصفهم أعضاء في مجموعة واحدة⁽²⁾؛ وهو ما يعني أن الذاكرة الجماعية تُخَصُّ بالذكريات التي استقرت في ذاكرة أعضاء الجماعة جميعا؛ لأنها تتمثل أحداثا ذات أهمية لهم جميعا، بل ربما صارت مرجعية لهم يعتزون بها، ويلتفون حولها، وينتمون إليها.

وكذلك ارتأى البحث أن المقدمات الطللية التي يتحدث فيها الشاعر عن المحبوبة تنضوي ضمن الذاكرة الفردية، وأن المقدمات التي يتحدث فيها الشاعر عن قومه تُعَدُّ

(1) James Wertsch and Henry Roediger, "Collective memory: Conceptual foundations and theoretical approaches", *Memory Journal*, 16 (2008): 318.

(2) See: Henry Roediger, "Three Facets of Collective Memory", *American Psychologist*, 26 (2021): 1388.

ضمن الذاكرة الجماعية؛ وهو عائد إلى المفهوم الذي اعتمده البحث للذاكرة الجماعية وفق ما ذكرنا سلفاً.

فإذا انتقلنا إلى تقسيم الذاكرة الفردية إلى نفسية وجسدية، فإننا قد نلمح فيهما تداخلاً من خلال مطالعة شواهد كلا القسمين؛ إذ عدت الباحثة تذكّر الشاعر للمحبوبة من الذاكرة النفسية، وتذكره لأيام شبابه وفتوته من الذاكرة الجسدية، وأرى أنّ مصدر كليهما انفعال نفسي، ومآلهما جسدي؛ إذ يتذكر الشاعر في الأولى مفاتن المحبوبة الجسدية، ويتذكر في الأخرى مشاهد فتوته وقوة بنيان جسده.

2. **تجليات الذاكرة في شعر الصعاليك: المكان أمودجاً**، وهو بحث مشترك لرفاه علي نعمة إبراهيم العزاوي وحوراء نعمة كمال بيبي. وقد نُشر هذا البحث بمجلة العلوم الإنسانية الصادرة عن كلية التربية للعلوم الإنسانية، بجامعة بابل، بالمجلد رقم (30)، العدد (1)، عام (2023م). وهو بحث يهدف إلى بيان أثر الذاكرة المكانية في شعر الصعاليك خلال العصرين الجاهلي والأموي.

ومن خلال مطالعة البحث، يستشعر القارئ أنّ البحث ربما انصرف قليلاً عن الطريق الموصل إلى الهدف المبتغى؛ إذ إن بعض التعليقات التحليلية جاءت على هيئة تعليقات لغوية أو نفسية تنصرف بالشاهد عن هدفه المروم.

وبذلك يتضح لنا أنّ كلتا الدراستين قد اتفقتا في هدفهما العام، وهو بيان ما للذاكرة من أثر في الشعر، وذلك سواء تم تقسيم أنواع الذاكرة وتفرّيع هذه الأقسام وتوزيع شواهد الشعر الجاهلي عليها، أو تم تحديد إطار الذاكرة وتضييقه ليتمثل في الذاكرة المكانية فقط، وبيان أثرها في شعر فئة معينة من فئات شعراء العصرين الجاهلي والأموي، وهي فئة الصعاليك.

أما هذه الدراسة الحالية، فإنها تروم هدفاً آخر، وهو تقديم تأويل جديد للمقدمات الطللية الجاهلية من خلال فحص سياق هذه المقدمات البيئية والاجتماعية، وبيان دور الشاعر في تحويل ذاكرته الفردية إلى ذاكرة جماعية لدى أبناء القبيلة حين وقوفه بأطلال الديار، ثم استنتاج أثر ذلك في توافق الشاعر والمتلقين من أبناء القبيلة في تحويل هذا الموضوع إلى تقليد فني.

تمهيد

الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية: تنظير وتمثّل

حازت الدراسات حول الذاكرة اهتمام العلماء قديماً وحديثاً في عدد واسع ومتنوع من المجالات. وبناء على تنوع هذه المجالات وتطور الدراسات حول الذاكرة والنظر إليها من منازير مختلفة - وفق اختلاف المجال أو رؤية الباحث أو طبيعة الموضوع محل الدراسة - فقد تعددت واختلقت تعريفات الذاكرة عامّةً والذاكرة الفردية خاصّةً؛ فصرنا نلقي لها عدداً من التعريفات، منها أهما: "مزيج معقد من المعلومات الإدراكية والمفاهيمية الغنية"⁽¹⁾، أو أنها "القدرة على تخزين المعلومات واسترجاعها"⁽²⁾.

أما الذاكرة الجماعية، فلم يلتفت إليها العلماء إلا في القرن العشرين، فكان أول من التفت إليها عالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبواش في العقد الثالث والرابع من القرن العشرين⁽³⁾. ويعد موضوعها من أحدث الموضوعات التي اهتمّ بها المنهج العرفاني، حتى إن بعض الباحثين - في العقد الماضي - عنون مقاله بـ"الذاكرة الجماعية: ميدان جديد في الدراسة العرفانية Collective Memory: A New Arena of Cognitive Study"⁽⁴⁾.

والذاكرة الجماعية هي "شكل من أشكال الذاكرة التي تتجاوز الأفراد وتتشاركها مجموعة"⁽⁵⁾، حيث تنشأ هذه الذاكرة من اقتران الذكريات المشتركة بين الأفراد من جهة

(1) Timothy Brady and Wilma Bainbridge, "Visual Memory: Frontiers of Cognitive Psychology". (1st ed, UK: Routledge, 2022), 1.

(2) Gregorio Zlotnik and Aaron Vansintjan, "Memory: An Extended Definition". *Frontiers in Psychology*, 10 (2019): 3.

(3) See: Jean-François and Francis, "Collective memory: between individual systems of consciousness and social systems": 3.

(4) Henry Roediger and Magdalena Abel, "Collective Memory: A New Arena of Cognitive Study", *Trends in Cognitive Sciences*, 19 (2015): 359.

(5) James Wertsch and Henry Roediger, "Collective memory: Conceptual foundations and theoretical approaches": 318.

أو من اقتراها بالبيئة الاجتماعية أو الثقافية من جهة أخرى⁽¹⁾؛ فهي مختصة بالذكريات التي يتشاركها الناس بوصفهم أعضاء في مجموعة واحدة⁽²⁾. فإذا كانت ذكريات كل فرد يعاد بناؤها وإنتاجها من أجل أن تتمايز عن ذكريات غيره، فإن الوقوع تحت سطوة عوامل ومؤثرات وتفاعلات اجتماعية واحدة قد يؤدي إلى أن يتقارب جزء كبير منها⁽³⁾.

ويشير مصطلح الذاكرة الجماعية إلى ثلاثة كيانات، هي: مجموعة معارف (body of knowledge)، وسمه (an attribute)، وعملية (a process)⁽⁴⁾. والمقصود بمجموعة المعارف الثقافة المشتركة بين الأفراد الذين ينتمون إلى مجموعات تتقاسم سمات متشابهة. أما السمّة، فتتمثل في الصورة الشاملة المميزة لماضي المجموعة التي ينتمي إليها الأفراد. وتتمثل العملية في التطور المستمر للفهم بين الفرد والجماعة، حيث يُمكن للأفراد التأثير على الذاكرة الجماعية للمجموعة وتغييرها، كما يمكن للمجموعة تغيير فهم الفرد ووعيه بانتمائه إليها⁽⁵⁾.

فإذا ذهبنا لإسقاط هذين المصطلحين الأساسيين على موضوع دراستنا هذه، فإن مقصودنا بالذاكرة الفردية هو ذاكرة الشاعر، أما مقصودنا بالذاكرة الجماعية، فهو ذاكرة القبيلة التي مَثَلَتْ لدى عرب الجاهلية وحدة مجتمعمهم الأساسية؛ فلم يكن ولاؤهم خلال ذلك العصر لوطن ولا جنس ولا دين، وإنما كان ولاؤهم لقبيلتهم؛ بما يفخرون، وإليها ينتمون.

(1) See: Jean-François and Francis, "Collective memory: between individual systems of consciousness and social systems": 3.

(2) See: Henry Roediger, "Three Facets of Collective Memory": 1388.

(3) See: Adam Brown, Nicole Kouri, and William Hirst, "Memory's Malleability: Its Role in Shaping Collective Memory and Social Identity", *Frontiers in Psychology*, 3 (2012): 1.

(4) Yadin Dudai, "Memory from A to Z: Key Words, Concepts, and Beyond". (1st ed., UK: Oxford University Press, 2002), 51.

(5) See: James and Henry, "Collective Memory: Conceptual Foundations and Theoretical Approaches": 318-319.

فإذا نظرنا إلى الشاعر الجاهلي بوصفه أحد أبناء القبيلة، والمتحدث الرسمي عنها، ووسيلة إعلامها الرسمية، الذي يتحمل مسؤولية الرفع من شأنها والمنافحة عنها ونصرتها من خلال أشعاره وقصائده التي تنتشر بين أبناء القبيلة⁽¹⁾؛ فإن قصائده تعد - في أحد أبعادها - إحدى صور محادثات الشاعر إلى قبيلته، وهي محادثات تعمل على نقل ذكريات مفاخر القبيلة بين أبنائها لإحداث عدوى اجتماعية (social contagion)⁽²⁾. وإذا كانت الذاكرة البشرية تعمل على الماضي في الوقت الحاضر لتحقيق أهداف في المستقبل⁽³⁾، فإن الشاعر الجاهلي - من خلال إعماله ذاكرته حول تاريخ القبيلة - يستحضر ماضيها للحفاظ على الانتماء القبلي والهوية القبلية لدى أجيال المستقبل. ومن خلال هذا المنظور، يتبين لنا أن المقدمات الطللية تعد إحدى صور عرض الشاعر لتاريخ القبيلة؛ فمن خلال تصحيح أحد المفاهيم الخاصة بطبيعة الحياة البدوية في العصر الجاهلي، ورصد عدد وافر من نصوص المقدمات الطللية الجاهلية وفحصها وتعمقها واستقرارها، ثم محاولة استبيان الذكريات المشتركة بين الشاعر وأبناء قبيلته حيال مواضع الديار وما بقي من آثارها، تتبين لنا الأسباب التي دفعت الشاعر إلى أن يجعل الوقوف على الديار في المقدمة دون غيرها من المواضيع داخل القصيدة، وهي التي خصّصت المتلقين من أبناء القبيلة على قبول ذلك منه وتصديقه عليه.

(1) انظر قول أبي عمرو بن العلاء عن دور الشعر والشعراء في معظم فترة العصر الجاهلي: "كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب؛ لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم، ويهول على عدوهم ومن غزاهم، ويهيب من فرسانهم، ويخوف من كثرة عددهم، ويهاجم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم". أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، "البيان والتبيين". تحقيق: عبد السلام هارون، (7ط)، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998م، 1: 241.

(2) See: Adam Brown, Nicole Kouri and William Hirst, "Memory's Malleability: Its Role in Shaping Collective Memory and Social Identity": 2.

(3) See: Jean-François and Francis, "Collective memory: between individual systems of consciousness and social systems": 4.

(1)

الديار والأطالال: تصحيح للرؤية

يعد تصحيح الرؤية التاريخية البيئية الاجتماعية الخاصة بطبيعة الديار التي أمسى الشاعر الجاهلي يقف على آثارها ركيزة التأويل الجديد الذي تقدمه هذه الدراسة، فأبي تأويل خاص بآثار الديار لا بد أن ينبني - بادئ ذي بدء - على إدراكٍ واعٍ لطبيعة هذه الديار، وسبب لجوء القبيلة إليها ابتداءً ونزولها بها، ثم ما صارت تمثله هذه الديار بالنسبة للقبيلة وشعرائها، دون إغفال دلالة البعد الزمني أو الحقة الزمنية بالنسبة للقبيلة حين حلت بهذه الديار وطوّعتّها لتكون سُكّناها حينًا من الدهر.

1.1

فمن المعلوم أن معظم قبائل العرب كانت من أهل البادية التي لم تستقر في موضع بعينه، وإنما كانت تنتقل من مكان لآخر بحثًا عن الكأ والماء، بيد أن هذا الانتقال لم يكن يحدث باستمرار، وإنما كان لكل قبيلة مشتى ومصيف؛ أي منزل لهم في فصل الشتاء وآخر بفصل الصيف. وربما كان لهم منزل ثالث في فصل الربيع؛ وذلك كله بناء على استقصائهم أثر حالة المناخ بكل فصل من فصول السنة، وبما اعتادوه تجاه منازلهم تلك من تبادل توافر الماء والكأ بها خلال هذه الفصول. ومما يدعم هذا الرأي قول الدكتور علي الجندي: "ولا نستطيع أن نتصور كل واحدة من هذه القبائل تنزل بالمكان شهرا أو شهرين، ثم تطلع عنه بحثًا عن آخر لفترة قصيرة وهكذا، كأنما كانت كل البقاع خالية أمامها، تنزلها حيث شاءت، وكأنما لم يكن في البادية قبيلة أخرى سواها تبحث عن مورد رزق لها. وهل يمكن أن تنزل القبيلة مكانا خاصا هذا العام، فتقيم به ما دام فيه الكأ والعشب، ثم ترحل عنه وتتركه لمن شاء من غيرها أن يحتله كأنما تأكدت هذه القبيلة أن هذا المكان قد أفقر إلى الأبد، وأنه لن ينبت أبدا بعد تركهم إياه؟"⁽¹⁾.

(1) علي الجندي، "في تاريخ الأدب الجاهلي". (ط1، القاهرة: دار غريب، 1989م)، 49-50.

إذن، لن توجد أطلال للقبيلة بمواضع السُّكْنَى المعتادة؛ لأن مفارقة المكان فترة تتراوح بين ثلاثة أشهر وستة أشهر تقريبا ليست كقبيلة بَأَن تُحِيلَ ما بقي من آثار الديار إلى أطلال. كما أن مواضع المشتى والمصيف هذه لن تحمل ذكريات مغايرة فريدة للشاعر حتى يقف عليها مُتَدَكِّرًا مُتَأَمِّلًا؛ لأن المعيشة بها روتينية معتادة، كما أن هذه المواضع لم تكن لتشهد التقاء بين أبناء القبيلة وأبناء قبيلة أخرى؛ لأن الواضح أن القبيلة في ظل الأوضاع العادية كان لها مشتى ومصيف خاصان بها، لا يشاركتها فيهما أحد آخر.

وهنا يتوارد السؤال: ما المواضع التي كانت تلجأ إليها القبيلة ثم تهجرها فترة طويلة من الزمن أو تهجرها إلى الأبد؟ وما سبب لجوئها إليها بدءاً؟ ثم ما سبب هجرتها لسنوات أو هجرتها مطلقاً؟

إن هذه المواضع - فيما يبدو بعد استقراء دقيق - كانت مواضع استثنائية، لجأت إليها القبيلة حين أخلف المناخ ما اعتيدَ مع المشتى أو المصيف الخاصين بالقبيلة أو غيرها من القبائل المجاورة. وهو ما يقدم أحد الأسباب المنطقية لهجران القبيلة لها منذ سنوات، وكذلك يقدم سببا وجيها لالتقاء قبيلتين في موضع واحد وارتضائهما اقتسام خيرات هذا الموضع الاستثنائي مدة من الزمن؛ حتى تقترب هذه الخيرات من النفاد، أو يعود المناخ إلى سُنَّتِهِ وعادته، فتَهْطَل الأمطار على منازل القبيلة المعتادة، فتقرر إحدى القبيلتين المغادرة أولاً والبحث عن موضع استثنائي آخر - إذا كان سبب المغادرة اقتراب خيرات الموضع الاستثنائي الأول من النفاد - أو تقرر العودة إلى منازلها وديارها المعتادة بعد أن أُفْطِرَتْ، وبدأت بشائر خيراتهما في الظهور.

من أجل ذلك نطالع ذكر الشعراء أنهم فارقوا هذه المنازل والديار منذ عدد وافر من السنوات، دون تحديد لعدددها، أو بتحديد لها.

ففي قول امرئ القيس بن حجر⁽¹⁾:

قَفَا نَبْكَ مِنْ دِكْرِي حَبِيبٍ وَعِرْفَانٍ وَرَسِمَ عَقَتْ آيَاتُهُ مِنْذُ أَرْمَانِ
أَنْتَ حَجَجٌ بَعْدِي عَلَيْهَا فَأَصْبَحَتْ كَحَطِّ زُبُورٍ فِي مَصَاحِفِ رُهْبَانِ
فإنه لم يحدد فترة مغادرة الديار، وإنما ذكر أن آثار الديار عفت "مُنْذُ أَرْمَانِ" وأن سنوات قد مرت عليها بعد مغادرة القوم لها: "أَنْتَ حَجَجٌ بَعْدِي عَلَيْهَا".
أما في قوله⁽²⁾:

أَلَا عِمَّ صَبَاحًا أَيُّهَا الطَّلُّ الْبَائِي وَهَلْ يِعْمَنُ مَنْ كَانَ فِي العُصْرِ الحَالِي
وَهَلْ يِعْمَنُ إِلَّا سَعِيدٌ مُخَلَّدٌ قَلِيلُ المُنُومِ مَا يَبِيتُ بِأَوْجَالِ
وَهَلْ يِعْمَنُ مَنْ كَانَ أَحَدْتُ عَهْدِهِ ثَلَاثِينَ شَهْرًا فِي ثَلَاثَةِ أَحْوَالِ
وفي قول زهير بن أبي سلمى⁽³⁾:

وَقَفْتُ بِهَا مِنْ بَعْدِ عَشْرِينَ حِجَّةً فَلَأَيًّا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمِ

فإن امرأ القيس وزهيرا هنا قد حددا الفترة الفاصلة بين مغادرة الديار ووقوفهما بها، حيث ذكر امرؤ القيس أن آخر عهده بالديار كان منذ عامين ونصف. أما زهير، فقد غادر هذه الديار منذ عشرين عاما.
ولو كانت هذه الديار هي مشاتي قومهما أو مصايفهما، لما غابا عنها أكثر من بضعة أشهر، وإنما نزل قومهما هذه الديار مرة واحدة استثنائية كان لها كبير الأثر فيهم، ثم مر بها الشاعران بعد هاتين الفترتين المذكورتين، فتذكرا معالمها لعظيم أثرها فيهما.

(1) امرؤ القيس بن حجر الكندي، "ديوان امرئ القيس بن حجر". تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (ط5)، القاهرة: دار المعارف، 1990م، 89.

(2) السابق، 27.

(3) زهير بن أبي سلمى المزني، "شعر زهير بن أبي سلمى". تحقيق: فخر الدين قباوة، (ط3)، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980م، 10.

فيذا طالعنا قول النابغة الذبياني⁽¹⁾:

عَفَا دُو حُسَى مِنْ فَرْتَنَى فَالْفَوَارِعُ
فَمُجْتَمَعُ الْأَشْرَاجِ غَيْرَ رَسْمَهَا
فَجَنَّبَا أَرِيكَ فَالْتَّلَاحُ الدَّوَابِعُ
مَصَافِيُ مَرَّتْ بَعْدَنَا وَمَرَابِعُ
لِسِتَّةِ أَعْوَامٍ وَذَا الْعَامُ سَابِعُ
تَوَهَّتْ آيَاتُ لَهَا فَعَرَفْتُهَا

فإننا نلقيه دليلا جليا على ما نذهب إليه، فقد ذكر أنه غادر هذه الديار منذ ما يزيد عن ستة أعوام، وأن الرياح والأمطار قد تعاقبت على هذه المواضع في المصايف والمرايع؛ فغيرت من حالة الديار. وهو ما يعني أن أحدا لم ينزل بهذه المواضع طيلة هذه الأعوام الستة؛ لأنها ليست بمشآتٍ أو مصايف ثابتة لأي قبيلة، وإنما هي مواضع إقامة استثنائية للضرورة، فإذا لم تكن ثمة ضرورة، فإن أحدا لن ينزل بها؛ ولذلك لم يستقر بهذه المواضع أحد منذ أن غادرها قوم النابغة فيما يزيد عن ستة أعوام.

وهو ما يعني كذلك أن الدراسات التي ذكرت أن هذه الديار كانت بمنزلة الوطن للشاعر والقبيلة، وأن رحيلهم عنها يعد حرمانا من الوطن المكاني والمقام الثابت واعترابا يستدعي شوقا وعاطفة وبكاء من الشاعر⁽²⁾، أو أن الوقوف على الأطلال يعد لونا من ألوان حب العربي لوطنه وولائه لتراجه⁽³⁾، قدمت رأيا فيه نظر، فضلا عن أن قبائل البادية لم يعرفوا ولاء لأرض بسبب تنقلهم بين عدة مواضع تبعا لفصول السنة، فإن الديار التي وقفوا على آثارها، لم تكن خاصة بقبيلتهم، فضلا عن أن تمثل وطن لهم.

(1) زياد بن معاوية المعروف بالنابغة الذبياني، "ديوان النابغة الذبياني". تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (ط2)، القاهرة: دار المعارف، 1985م، 30.

(2) نوري حمودي القيسي، "وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية". (ط1، الموصل: جامعة الموصل، 1974م)، 10-9.

(3) سعد إسماعيل شلي، "الأصول الفنية للشعر الجاهلي". (ط2، القاهرة: مكتبة غريب، 1982م)، 153-136.

2.1

والغالب على الظن أن هذه المواضع الاستثنائية لم يكن عيشها مَرَضِيًّا لدى أي قبيلة عربية ابتداء؛ وذلك لترامي أطراف هذه المواضع، وعدم تمركز الماء والكلأ في حدود ضيقة مثل الأودية التي اتخذوها مشاتي ومصايف، وإنما انتشرت خيراتهما وتباعدت مفرقة على مساحة شاسعة، وهو ما يجعل استفادة القبيلة من خيراتهما أمرا غير ميسور، فارتضوها فقط للضرورة والحاجة. ولعل هذا يقدم أحد التفسيرات المقبولة لتعدد الشعراء مواضع الديار وموالاتهم بينها، فلو كان الموضوع موضعا محدودا كافيا للمعيشة مستوعبا لأفراد القبيلة لما اتسع لدى الشعراء في مقدماتهم الطللية ليشمل عددا كبيرا من أسماء الأماكن. والحق أننا نجد أنفسنا أمام جمع غفير من الشواهد التي تدعم هذه الرؤية. وذلك مثل ما نراه في تعدد الحارث بن حلزة مواضع منازل قبيلته وقبيلة أسماء⁽¹⁾:

آذَنْتَنَا بِبَيْنِهَا أَسْمَاءُ	رُبُّ نَاوٍ يُمَلُّ مِنْهُ الثَّوَاءُ
آذَنْتَنَا بِبَيْنِهَا نُمْ وَلَّتْ	لَيْتَ شِعْرِي مَتَى يَكُونُ اللَّقَاءُ
بَعْدَ عَهْدٍ لَنَا بِرُقَّةَ شَمَاءَ	فَأَذِنِي دِيَارِهَا الحَلْصَاءَ
فَالْمَحْيَاةُ فَالصِّفَاحُ فَاعْنَاقُ	فَتَنَاقٍ فَعَادِبٌ فَالْوَفَاءُ
فَرِيَاضُ القَطَا فَأَوْدِيَةُ الشُّرُ	بُبٍ فَالشُّعْبَتَانِ فَالأَبْلَاءُ
لَا أَرَى مَنْ عَهَدْتُ فِيهَا فَأَبْكِي أَلْ	يَوْمَ ذَهَابًا وَمَا يُجِيرُ البُكَاءُ

وكذلك قول امرئ القيس بن حجر⁽²⁾:

عَشِيْتُ دِيَارَ الحَيِّ بِالبُكَرَاتِ	فَعَارَمَةَ فَبُرُقَّةَ العِيرَاتِ
فَعَوَّلُ فَحَلِيَّتِ فَنَفَاءٍ فَمَنْعِجِ	إِلَى عَاقِلٍ فَالجُبِّ ذِي الأَمْرَاتِ

(1) الحارث بن حلزة البشكري، "ديوان الحارث بن حلزة". تحقيق: إميل بديع يعقوب، (ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991م)، 19-20.

(2) امرؤ القيس بن حجر الكندي، "ديوان امرئ القيس بن حجر"، 78.

وأيضاً قول عبيد بن الأبرص⁽¹⁾:

أَفْقَرَ مِنْ أَهْلِهِ مَلْحُوبٌ
فَالْقُطَيْبَاتُ فَالذَّنُوبُ
فَرَاسِكُ فَنُعَيْبَاتُ
فَذَاتُ فِرْقَيْنِ فَالْقَلِيبُ
فَعَرْدَةٌ فَفَقَا حِرٌّ
لَيْسَ بِهَا مِنْهُمْ عَرِيبُ

ومن بعدهم قول زهير بن أبي سلمى⁽²⁾:

دَارٌ لِأَسْمَاءَ بِالْعَمْرَيْنِ مَائِلَةٌ
وَقَدْ أَرَاهَا حَدِيثًا غَيْرَ مُقْوِيَةٍ
فَلَا لُكَّانُ إِلَى وَادِي الْعِمَارِ فَلَا
كَالْوَحْيِ لَيْسَ بِهَا مِنْ أَهْلِهَا أَرْمُ
السَّرُّ مِنْهَا فَوَادِي الْحُفْرِ فَالهِدْمُ
شَرْقِيٌّ سَلْمَى فَلَا فَيْدٌ فَلَا رَهْمُ

وقوله أيضاً⁽³⁾:

عَفَا مِنْ آلِ فَاطِمَةَ الْجَوَاءُ
فَدُو هَاشٍ فَمِيثُ عُرَيْتِنَاتِ
فَذِرْوَةٌ فَالْجَنَابُ كَأَنَّ حُنْسَ اللَّهِ
فَيُؤْمِنُ فَالْقَوَادِمُ فَالْحِسَاءُ
عَفَّتْهَا الرِّيحُ بَعْدَكَ وَالسَّمَاءُ
عَاجِ الطَّوَايِاتِ بِهَا الْمَلَاءُ

(1) عبيد بن الأبرص الأُسدي، "ديوان عبيد بن الأبرص". تحقيق: حسين نصار، (ط1، القاهرة: مطبعة مصطفى

الباي الحلبي، 1957م)، 10-11.

(2) زهير بن أبي سلمى المزني، "شعر زهير بن أبي سلمى"، 101-102.

(3) السابق، 122-123.

وأخيرا قول لبيد⁽¹⁾:

لِمَنْ طَلَلْ تَصَمَّنَهُ أَثَالُ فَسَرَحَهُ فَالْمِرَانَةُ فَالْحَيَالُ
فَنَبَعٌ فَالْتَّبِيعُ فَذُو سُدَيْرٍ لِأَرَامِ النَّعَاجِ بِهِ سِخَالُ

فقد كانت مواضع الديار التي نزلت بها قبيلة الحارث بن حلزة هي: "بُرْقَةَ سَمَاءَ، وَالْخُلُصَاءَ، وَالْمَحْيَاةَ، وَالصَّفَاحَ، وَأَعْنَاقِ فِتَاقٍ، وَعَادِبِ، وَالْوَفَاءَ، وَرِيَاضِ الْقَطَا، وَأَوْدِيَةِ الشُّرْبِ، وَالشُّعْبَتَانِ، وَالْأَبْلَاءِ"؛ وهو ما يعني أن حياتهم وتحركاتهم بين ديارهم خلال تلك الحقبة الاستثنائية كانت موزعة بين أحد عشر موضعا.

أما امرؤ القيس، فقد ذكر في بيتيه تسعة مواضع: "البَكَرَاتِ، وَعَارِمَةَ، وَبُرْقَةَ الْعِيرَاتِ، وَغَوْلَ، وَحَلِيَّتِ، وَنَفَاءَ، وَمَنْعَجِ، وَعَاقِلِ، وَالجُبِّ ذُو الْأَمْرَاتِ"، كما نسب عبيد الإيفار إلى تسعة مواضع كانت بها الديار: "مَلْحُوبُ، وَالْقُطَيْبَاتُ، وَالذَّنُوبُ، وَرَاكِسُ، وَتُعَيْلِبَاتُ، وَذَاتُ فِرْقَيْنِ، وَالْقَلْبِيبِ، وَعَرْدَةَ، وَقَفَا حَبْرٍ". وتبعهما زهير، فعدد في المقدمة الأولى مواضع ديار قبيلة المحبوبة، فذكر: "الْعَمْرَيْنِ، وَالسَّرَّ، وَوَادِي الْحَفْرِ، وَالْهَدْمُ، وَلُكَّانُ، وَوَادِي الْعِمَارِ، وَشَرْقِي سَلْمَى، وَفَيْدُ، وَوَهْمُ"، فبلغت هذه المواضع تسعة أيضا، في حين بلغت ثمانية مواضع في المقدمة الأخرى: "الجِوَاءُ، وَبُيْنُ، وَالْقَوَادِمُ، وَالْحِسَاءُ، وَذُو هَاشِ، وَمِيثُ عُرَيْبِنَاتِ، وَذِرْوَةُ، وَالْجِنَابُ". أما مواضع قبيلة لبيد، فكانت: "أَثَالُ، وَسَرَحَهُ، وَالْمِرَانَةُ، وَالْحَيَالُ، وَنَبَعٌ، وَالتَّبِيعُ، وَذُو سُدَيْرٍ"؛ وهو ما يعني أنها بلغت سبعة مواضع.

وبذلك تبين لنا أن ثمة ست مقدمات لخمسة شعراء قد تراوح عدد مواضع ديار قبيلتهم أو قبيلة محبوباتهم بين سبعة وتسعة؛ وهو ما يباعد من احتمال أن تكون هذه الديار مثلت مصيفا أو مشتى لأي قبيلة، لتتأني أطراف هذه المواضع، وعدم تركز الماء

(1) لبيد بن ربيعة العامري، "شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري". تحقيق: إحسان عباس، (ط1)، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1962م، 267.

والكلأ في موضع واحد منها، وإنما هما مُشْعَعَان مُفْرَقَان بين أرحائها؛ مما يجعل حياتهم بها أمراً شاقاً لا يلودون به إلا إذا ألجأهم الضرورة والحاجة، فهي مواضع استثنائية لمعيشة قَبِيلَتِي الشاعر والمحبوبة، ولم تكن بمشاتي أي من القبيلتين ولا بمصايفهما.

أما منازل القبيلة المعتادة في أحد فصول السنة، فالواضح أنها تكون بموضع محدد اسماً ومحكوم رسماً، يكتنز الخيرات على مساحة متقاربة، وهو ما نستنتجه مما نطالعه من منازل القبائل والعشائر لدى مؤرخي العرب وجغرافيتهم، حيث نجدهم ينسبون الموضع الواحد أو الموضعين في الغالب للقبيلة أو العشيرة، وربما - إذا كان بالموضع متسع - نصوا على اقتسام أكثر من قبيلة له، أو خصصوا نجدُ لقبيلة وِعَوَزَه لقبيلة أخرى، أو أعلاه لقبيلة وأسفله لأخرى، وذلك مثلما نجده في مواضع عدة من كتاب "صفة جزيرة العرب"⁽¹⁾.

أما أن يتسع الشعراء في تسمية مواضع الأطلال هذا الاتساع، فربما دَلَّ ذلك على أن هذه المواضع لم تكن بمنازل القبيلة المعتادة الرغدة المرُضِيَّة، وإنما كانت منازل طارئة، نزلت بها القبيلة حيناً من الدهر، ثم عادت لمنازلها المعتادة مرة أخرى بعد اعتدال المناخ واقتفائه سنَّه المعتاد.

(1) انظر على سبيل المثال: ما ذكره الحسن بن أحمد الهمداني من منازل القبائل والعشائر في كتابه "صفة جزيرة العرب". تحقيق: محمد بن علي الأكواع الحوالي، (ط1، بيروت: مكتبة الإرشاد، 1990م)، 94-102، 172-268.

(2)

الوقوف بالأطلال: وسيلة الشاعر لإحياء الذاكرة الجماعية للقبيلة

بناء على ما سبق، فلا بُدَّ أن كل قبيلة من قبائل العرب قد مرت بهذه التجربة الاستثنائية، ثم عادت لحياتها الطبيعية مرة أخرى، ونسى أبنائها أو تناسوا تلك التجربة، حتى إذا ما مرَّ بعضهم بمواضع هذه الديار - ومنهم شعراء القبيلة - بدأوا يتذكرون ويتذكرون أيامهم فيها؛ وبذلك تتشكل ذاكرة جماعية بوصفها مجموعة أفكار وتجارب ومشاعر موروث ذهني لماض يغذي التمثلات، يتشارك فيها مجموعة من الأفراد - أبناء القبيلة - الذين ينتمون للخلفية نفسها⁽¹⁾. ومن هؤلاء الأفراد شعراء القبيلة الذين شاركوا بقية أبناء القبيلة في ذكرياتهم الجماعية⁽²⁾.

1.2

وعلى هذا الأساس، يأخذ شاعر القبيلة في تتبع مواضع الديار وما بقي من آثارها إحياء للذاكرة الجماعية، فإذا ما نشطت الذاكرة الجماعية، شرع الحاضرون من أبناء القبيلة يذكرون جميعاً بعض مشاهد الماضي بمواضع هذه الديار؛ وهو ما يفسر توجيه بعض الشعراء الخطاب في مطلع المقدمة لِصَحْبِهِمْ طالبين منهم الوقوف للتذكر والتباكي، أو استحضار بعض مشاهد ذكرياتهم أثناء حياتهم بها.

(1) انظر: عواطف علي خريسان، "السلطة والهوية وتشكيل الذاكرة الجمعية". مجلة الإناسة وعلوم المجتمع، 6 (2019م): 114.

(2) انظر: شمس الإسلام أحمد حالو، "الشعر الجاهلي بين الذاكرة الفردية والجماعية". مجلة دراسات، 50 (2021م): 607.

ومثال ذلك قول امرئ القيس (1):

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ المَحِيلِ لِأَنَّنَا
وقول طرفة بن العبد (2):

حِوَلَةٌ أَطْلَالٌ بِرُفْقَةٍ تَهْمَدُ
تَلُوْحُ كِبَاقِي الوَشْمِ فِي ظَاهِرِ اليَدِ
وَقُوْفًا بِمَا صَحِيَّ عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ
يَقُولُونَ لَا تَهْلِكُ أَسَى وَتَجَلَّدِ

وقول عبيد بن الأبرص (3):

حَبَسْتُ فِيهَا صِحَاحِي كَيْيَ أَسَائِلِهَا
والدمعُ قد بلَّ مَيَّ جَيْبَ سِرْبَالِي
ومخاطبته للصاحبين بقوله (4):

أَلَا تَقْفَانِ اليَوْمَ قَبْلَ تَفَرُّقِي
وَنَأْيِ بَعِيدِ وَاخْتِلَافِ وَأَشْغَالِ
إِلَى طُعْنِ يَسْلُكُنَ بَيْنَ تِبَالَةٍ
وَيَبْنَ أَعَالِي الحَلِّ لِاحِقَّةِ التَّالِي

وسؤاله للصاحب في قوله (5):

تَبَيَّنَ صَاحِبِي أَتَرَى حُمُولًا
يُشَبِّهُ سَيْرَهَا عَوَمَ السَّفِينِ
وقول زهير بن أبي سلمى (6):

تَبَصَّرَ حَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ طَعَانِينَ
تَحْمَلْنَ بِالْعَلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْثُمِ

وبناء على هذا التفسير، فإن صاحبين بمطلع القصيدة أو صاحب والخليل
المخاطب بطلب الاستذكار ليسوا من خيال الشاعر أو من متطلبات الرحيل في باطن

(1) امرؤ القيس بن حجر الكندي، "ديوان امرئ القيس بن حجر"، 114.

(2) طرفة بن العبد البكري، "ديوان طرفة بن العبد". تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، (ط2)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000م)، 23.

(3) عبيد بن الأبرص الأسدي، "ديوان عبيد بن الأبرص"، 101.

(4) السابق، 113.

(5) السابق، 132.

(6) زهير بن أبي سلمى المزني، "شعر زهير بن أبي سلمى"، 11.

الصحراء، وإنما هم من أبناء القبيلة الذين خاضوا مع الشاعر تجربة قبيلتهم الاستثنائية، وذاقوا حلاوتها.

فالشاعر والصَّحْبُ الواقفون بالأطلال يقومون فيما بينهم بعملية تحويل للذاكرة الفردية إلى ذاكرة جماعية، حيث يستذكر كل منهم ماضيه وتاريخ قبيلته بهذه الديار؛ فيبث هذه الذكريات إلى بقية الواقفين معه. ثم إن المقدمة الطللية- بعد إنشائها وإعلانها- تراوح بين الذاكرة الفردية للشاعر والذاكرة الجماعية لأبناء القبيلة، سواء الحاضر منهم الذي يمثل المتلقي الأول للقصيدة، أو الغائب الذي يمثل المتلقي المستقبلي لها حين تبلغ القصيدة أسماعه.

2.2

ومعنى ذلك أن الشاعر يسهم من خلال المقدمة الطللية في بناء الذاكرة الجماعية التي تتحيز دائما لجماعتها (القبيلة) في سبيل بناء الهوية الجماعية ورسم الحدود بين الجماعة (القبيلة) وغيرها؛ ولذلك فقد ألقى الوقوفُ على الأطلال آذانا مصغية واستحسانا ممن تلقوه، فأحبوا أن يستكثر الشعراء منه⁽¹⁾؛ حتى صار تقليدا فنيا متفقا عليه ضمينا بين الشاعر وأبناء القبيلة.

فاستدكارُ هذا الماضي الاستثنائي لَقِيَّ آذانا مصغية واستحسانا ممن تلقوه من أبناء القبيلة؛ لأن هذا الماضي مثَّل بالنسبة للقبيلة فترة عَزَاءٍ، انتصرت فيها القبيلة على البيئة القاسية المجحفة. فإذا كان المناخ البيئي قد طردهم من مشاتهم أو مصيفهم، وحرّمهم من عودتهم إليه؛ بسبب عدم نزول المطر وتأخر خروج الكلاً في مواعده المقدّر كل عام، فهَدَّدَ حياتهم وحياء إبلهم ودواجمهم، فقد استطاعوا أن يقاوموا ذلك بالبحث عن موضع

(1) انظر: باسو أوجبور وحسن آيت الفقيه، "إملشيل الذاكرة الجماعية". (ط1، الرباط: منشورات جمعية أحيام، 2010م)، 9.

بديل، وأن يحافظوا على بقائهم وبقاء ثرواتهم من إبل ودوابٍ حتى تهيأت الظروف، وعاودت حياتهم المسييرَ على صراطها الممهّد المعتاد.

فإذا انتقلنا من تحليل صراعهم مع البيئة وانتصارهم في هذا الصراع إلى صراعهم المجتمعي، فقد شهدت هذه الفترة الاستثنائية أيضا مرحلة كاملة من السلم المجتمعي. وربما عاد ذلك إلى الظرف البيئي الذي شغل كل قبيلة بنفسها، أو لاجتاهم حينها - للسبب نفسه - إلى التآخي والتراضي فيما بينهم بدلا من مضاربة السيوف ومطاعنة الرماح؛ وهو ما يفسر ارتضاء قبيلتين المكوث بموضع أو مواضع مشتركة، واتفاقهما على العيش المشترك؛ وهو ما يدل على حكمة سادة القبيلة وفرسانها، وتغليبهم العقل على نغرات التفرق والاختلاف.

ومن أجل ذلك، فإننا لا نلغي خلال تذكّر أي شاعر جاهلي لتاريخ القبيلة بهذه المواضع خلال وقوفه بالأطلال حديثا عن أي حرب أو أي تهديد عكّر صفو حياتهم حينها، وإنما هي حياة هائلة واعدة مستقرة. وكذلك فإن مغادرة المحبوبة مع قومها للمنازل والديار لم يكن نتاج إجلاء حرب أو انصياعاً لقوة بشرية مضادة، وإنما كان - كما ذكرنا سلفاً - بسبب انخفاض معدل موارد هذا الموضع أو رغبة في العودة للحياة المعتادة بمشقة القبيلة أو مصيفها.

كان هذا فيما يخص البيئة والمجتمع، أما الجانب الذاتي النفسي الذي يتشابه لدى معظم شباب القبيلة وقتياتها، فإن هذه الفترة الاستثنائية، قد شهدت - بجانب الاستكفاء من ضرورات الحياة - إشباعا لحاجات المشاعر والغريزة الفطرية، حيث شهدت علاقات حب وعشق بين شباب كل قبيلة وقتيات القبيلة الأخرى. وهي تجربة جديدة لديهم؛ لأن كل طرف من طرفي العلاقة لم يكن معهودا لدى الطرف الآخر؛ لأنه من قبيلة أخرى غريبة على القبيلة. والغريب الجديد مشتهى دائما، بخلاف المعتاد القريب.

3.2

فإذا وقف الشاعر بالأطلال، وتذكر هذا الماضي، فإنه يستحضر للذاكرة الجماعية للقبيلة كل هذه الذكريات بما تحمله من دلالات فخر واعتزاز بتلك الفترة الاستثنائية غير المعتادة من حياتهم؛ ولذلك فقد استحسناها الشاعر، واستحسنها المتلقون من أبناء القبيلة كلهم؛ لأنها تلامس قلوبهم، وتستجلب لهم من الذكريات ما يشبع مختلف غرائزهم القبلية والذاتية، فصاروا يَهْشُونَ لها وَيَبْسُونَ، وَتَقَبَّلُوهَا تَقَبُّلاً حَسَنًا.

ولعل هذا يعلل لحضور الوقوف على الأطلال في مقدمة القصيدة خاصة. فإذا كانت بقية موضوعات القصيدة تمثل - بالدرجة الأولى - تجربة الشاعر الذاتية من غزل أو وصف أو مديح أو رثاء، يشترك معه المتلقي - بصفته الذاتية - بما يحركه فيه النص الشعري من إثارة لبعض الذكريات والأشجان، فإن المقدمة الطللية تمكن المتلقي من الاشتراك في فضائها المعرفي بصفته الذاتية وصفته القَبِيلِيَّة - أي بوصفه عضواً بالقبيلة -، وهو ما يجعل للمقدمة الطللية نوعاً من المقبولية لدى المتلقي الجُمُعِي، وكذلك فإن القبيلة رأت في هذا النوع من المقدمات سبيلاً لتشكيل ذاكرة مشتركة موحدة تؤسس لهوية مشتركة تحافظ على المجموع القَبِيلِي⁽¹⁾؛ فصار الشاعر يستفتح بها قصيدته؛ لأنها خير مستفتح بالنسبة لهم أجمعين، فكأنها أصبحت بالنسبة لهم بمنزلة النشيد الوطني - أو بالأحرى النشيد القَبِيلِي أو القومي - الذي يبدؤون به قصائدهم اعتزازاً بماضيهم الذي حافظوا على قضائه في بُلْهَيْبِيَّة من العيش، وإشادةً بقدرتهم على التعامل مع عوامل الطبيعة وصراعات المجتمع حتى خرجوا منتصرين حائزين مقومات معيشتهم الأساسية، ومتنعمين ببعض نعيم الدنيا من عشق ولهو.

(1) انظر التنظير لهذه الفكرة في: عواطف علي خريسان، "السلطة والهوية وتشكيل الذاكرة الجمعية"، 108.

(3)

المقدمة الطلية: تقليدٌ فنيٌّ باتفاقٍ ضمني بين الشاعر والقبيلة

لعل كل ما سبق يفسر لنا سرعة تحول المقدمة الطلية - بدالاتها وموضعها من القصيدة - إلى تقليدٍ مرّضيٍّ لدى شعراء متفرقين ينتسبون إلى قبائل مختلفة، وينتسبون للمرحلة الزمنية نفسها أو لمراحل متوالية، ويفسر كذلك قبول أبناء القبائل من المتلقين لهذا النوع من المقدمات.

فلم يكن الأمر حِكْرًا على الشعراء وعواطفهم ورؤاهم الذاتية النفسية أو الفلسفية وما يبنى عليها من ميول صوب الوقوف بالأطلال وتفضيلهم تقديم قصائدهم بها، وإنما لا بد من أن نوسع نظرتنا لنضع المتلقين في الحسبان؛ حيث قَبِلَ المتلقون هذا النوع من التقليد، واحتفوا به؛ لأن هؤلاء المتلقين حينما ينصتون للشاعر الواقف بالأطلال يبرون بنفس العمليات الذهنية التي يمر بها الشعراء بدرجة كبيرة من الحيوية⁽¹⁾؛ لأن ذاكرة الشاعر وذاكرتهم تلتقي حول فضاء معرفي مشترك واسع الأرجاء كثير الإيحاءات يشير إلى عدد من القرائن والمسارات المصاحبة للنص⁽²⁾.

فالشاعر كلما استدعى إحدى الذكريات، فلا بد أنه سيتأثر بالذكريات المناظرة السابقة⁽³⁾، وهو ما يتحقق مع هذا النوع من المقدمات في قصائده، فكل تكرار لذكرى الأطلال لديه سيحلب عددا من ذكرياته المماثلة أو المناظرة، وهي ذاتها ذكريات أبناء القبيلة الذين رأوا فيما يُقدّم به الشاعر لقصيدته تعبيرا عن جزء من ماضيهم السعيد الذي

(1) انظر: أ. ريتشاردز، "مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر". ترجمة: محمد مصطفى بدوي، (ط1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م)، 158.

(2) انظر: آزاد حسان شيخو، "النقد المعرفي في الدرس البلاغي: نسقية البيان". (ط1، أريد: عالم الكتب الحديث، 2013م)، 138.

(3) انظر: أ. ريتشاردز، "مبادئ النقد الأدبي"، 156.

كانوا شهودَ عيانٍ عليه؛ وبذلك فإن الذاكرة خلال هذا النوع من المقدمات تقوم بإحدى وظائفها المتمثلة في تنمية الشعور بالانتماء للقبيلة⁽¹⁾.

وإذا كان لكل قبيلة نسقها الثقافي الذي يعد مرجعا محمدا لهويتها الثقافية إضافة إلى اعتيادها تنظيم مناسبات للتذكر تمارس فيها الطقوس الاحتفالية التي تنشط بدورها الذاكرة الجماعية القبلية ويؤدي إلى امتدادها مستقبلا⁽²⁾، فإن القبائل في العصر الجاهلي قد اتخذت من المقدمات الطللية سبيلا إلى تحقيق ما تصبو إليه القبيلة لتحافظ على ماضيها وهويتها وحدودها بين بقية القبائل.

1.3

وربما غاب بعض ذلك عن الباحثين المتخصصين حين عالجوا ظاهرة المقدمة الطللية، إذ لم تكن الأطلال موضعا لديار الشاعر والمحبوبة مُنْفَرِدَيْنِ، كما ظن ذلك بعض الباحثين⁽³⁾، وإنما كانت ديار قبيلتين كاملتين؛ ولذلك فإن بعض الشعراء الجاهليين لم ينسبوا مواضع الديار إلى المحبوبة، وإنما جمعوا فيها بين ذكر المحبوبة وقبائلهم.

فامرؤ القيس بن حجر ينسب الديار لأهلها الذين سكنوها عامة⁽⁴⁾:

الما على الرَّبْعِ الْقَدِيمِ بَعَسَعَسَا كَأَيِّ أَنْادِي أَوْ أُكَلِّمُ أَحْرَسَا
فَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الدَّارِ فِيهَا كَعَهْدِنَا وَجَدْتُ مَقِيلًا عِنْدَهُمْ وَمُعَرَسَا

في حين أن عبيد بن الأبرص لم يَنسَبْ أن ينسب الديار لسليمة وأهلها معا⁽⁵⁾:

(1) انظر: ياسو أوجبور وحسن آيت الفقيه، "إملشيل الذاكرة الجماعية"، 6.

(2) انظر: السابق، 10-11.

(3) انظر قصر بعض الباحثين حديثهم عن الأطلال على الشاعر ومحبوته فقط، مثل: أحمد الحوفي، "الغزل في

العصر الجاهلي". (ط2، القاهرة: مكتبة تحفة مصر، 1961م)، 299-300.

(4) امرؤ القيس بن حجر الكندي، "ديوان امرئ القيس بن حجر"، 105.

(5) عبيد بن الأبرص الأسدي، "ديوان عبيد بن الأبرص"، 91-92.

تُحَاوِلُ رَسْمًا مِنْ سُلَيْمِي دَكَادِكَا
خَلَاءَ تُعَقِّبِهِ الرِّيَاحُ سَوَاهِكَا
تَبَدَّلَ بَعْدِي مِنْ سُلَيْمِي وَأَهْلِهَا
نَعَامًا تَرَاعَاهُ وَأُدْمًا تَرَائِكَا

وكذلك فعل زهير بن أبي سلمى، حين نسب الديار الليلى وآلها⁽¹⁾:

أَمِنْ آلِ لَيْلَى عَرَفْتَ الطُّلُولَا
بِذِي خُرُصٍ مَائِلَاتٍ مُثُولَا
بَلِيْنٍ وَتَحَسَّبُ آيَاتِهِ
مَنْ عَنِ فَرَطٍ حَوْلَيْنِ رَقًّا مُحْبِلَا

وكذلك ذكر الأعشى أهله وأهل المحبوبة، بوصفهم كانوا مستقرين بنفس المواضع

ثم تفرقوا⁽²⁾:

لَاتَ هَنَا دِكْرِي جُبَيْرَةَ أَوْ مَنْ
جَاءَ مِنْهَا بِطَائِفِ الْأَهْوَالِ
حَلَّ أَهْلِي بَطْنَ الْعَمِيسِ فَبَادَوْ
لِي وَحَلَّتْ عُلوِيَّةً بِالسِّخَالِ

أما طرفة بن العبد، فقد اشتاق للمحبوبة أولاً، ثم عرَّج على ذكر اجتماع القوم

عامة⁽³⁾:

لِهِنْدٍ بِحِزَانِ الشُّرَيْفِ طُلُوْلُ
تَلُوْحُ وَأَدْنَى عَهْدِهِنَّ مُحْبِلُ
وَبِالسَّفْحِ آيَاتٍ كَأَنَّ رُسُومَهَا
يَمَانٍ وَشْتَهُ رَيْدَةً وَسُحُوْلُ
أَرَبْتُ بِمَا نَاجَةٌ تَزْدَهِي الْحِصَى
وَأَسْحَمُ وَكَأَفِ الْعَشِيِّ هَطُوْلُ
فَغَيْرَنَ آيَاتِ الدِّيَارِ مَعَ الْبِلَى
وَلَيْسَ عَلَى رَيْبِ الزَّمَانِ كَفِيْلُ
بِمَا قَدْ أَرَى الْحَيَّ الْجَمِيعَ بِغِبْطَةٍ
إِذِ الْحَيِّ حَيٍّ وَالْحُلُوْلُ حُلُوْلُ
وكذلك فعل عبيد بن الأبرص⁽⁴⁾:

يَا دَارَ هِنْدٍ عَفَاها كُلُّ هَـطَالِ
بِاجْوٍ مِثْلِ سَحِيْقِ الْيَمْنَةِ الْبَالِي

(1) زهير بن أبي سلمى، "شعر زهير بن أبي سلمى"، 192.

(2) ميمون بن قيس المعروف بالأعشى الكبير، "ديوان الأعشى الكبير". تحقيق: محمد محمد حسين، (ط1،

القاهرة: مكتبة الآداب بالجامعيز، 1950م)، 3.

(3) طرفة بن العبد البكري، "ديوان طرفة بن العبد"، 89-90.

(4) عبيد بن الأبرص الأسدي، "ديوان عبيد بن الأبرص"، 101.

جَرَتْ عَلَيْهَا رِيَا حِ الصَّبْفِ فَاطْرَقَتْ
وَالرَّيْحُ مِمَّا تُعْفِيهَا بِأَذْيَالِ
حَبَسْتُ فِيهَا صِحَابِي كَيْ أَسْأَلَهَا
وَالدَّمَغُ قَدْ بَلَ مَتِي حَيْبَ سِرْبَالِي
شَوْقًا إِلَى الْحَيِّ أَيَّامَ الْجَمِيعِ بِهَا
وَكَيْفَ يَطْرُبُ أَوْ يَشْتَأُقْ أَمْثَالِي

فطرقة وعبيد هنا إن كانا في البدء نَسَبًا الأطلال إلى محبوبتهما هند: "هِنْدٌ بِحِرَانِ الشُّرَيْفِ طُلُوقٌ" و"يا دَارَ هِنْدٍ عَفَاها كُلُّ هَطَالِ"، فقد عادا في ختام وقوفهما بالأطلال ليتحدثا عن أن الحي جميعا كانوا يعيشون بهذه الديار، وأن حياتهم كانت ممتلئة حياة وحيوية وسعادة: "بِمَا قَدْ أَرَى الْحَيَّ الْجَمِيعَ بِغِبْطَةٍ إِذِ الْحَيُّ حَيٌّ" و"شَوْقًا إِلَى الْحَيِّ أَيَّامَ الْجَمِيعِ بِهَا".

وفي مقدمة ثانية لعبيد، يبدأ بذكر بكائه شوقاً⁽¹⁾:

أَمِنْ مَنْزِلِ عَافٍ وَمِنْ رَسْمِ أَطْلَالِ
بَكَيْتَ؟ وَهَلْ يَبْكِي مِنَ الشَّوْقِ أَمْثَالِي
بِيدَ أَنَّهُ لَا يِبَادِرُ بَذَكَرِ الْمُحِبُّوبَةِ، وَإِنَّمَا يَبْكِي قَوْمَهُ الَّذِينَ سَكَنُوا بِهَذِهِ الدِّيَارِ⁽²⁾:
فَإِنْ تَكُ عَبْرَاءُ الْحُبُّوبَةِ أَصْبَحَتْ
حَلَّتْ مِنْهُمْ وَاسْتَبَدَلَتْ غَيْرَ أَبْدَالِ
فَقَدْ مَأَى أَرَى الْحَيَّ الْجَمِيعَ بِغِبْطَةٍ
بِهَا وَاللَّيَالِي لَا تَدُومُ عَلَى حَالِ
أَبْعَدَ نَبِي عَمِّي وَرَهْطِي وَإِخْوَتِي
أُرْجِي لِيَانَ الْعَيْشِ ضُلًّا بِتَضَلُّلِ
فَلَسْتُ وَإِنْ أَصْحَوْا مَضَوْا لِسَبِيلِهِمْ
بِنَاسِهِمْ طُولَ الْحَيَاةِ وَلَا سَالِي

فعبيد هنا يذكر اجتماع قومه في حياة هنيئة يغبطون عليها، ففي هذه الديار اجتمع أبناء عمه وإخوته وأقاربه، ثم غادروا الديار أو غادروا الحياة، ويُعَدُّ بعدم نسيانه إياهم.

(1) السابق، 112.

(2) السابق، 113.

وفي مقدمة الثالثة، يقول عبيد بن الأبرص⁽¹⁾:

أَوْحَشَتْ بَعْدَ ضَمْرٍ كَالسَّعَالِي
مِنْ بَنَاتِ الْوَجِيهِ أَوْ حَلَابِ
وَمُرَاحٍ وَمَسْرَحٍ وَحُلُولِ
وَرَعَائِبِ كَالدَّمِيِّ وَقِبَابِ
وَكُھُولِ ذَوِي نَدَى وَحُلُومِ
وَشَبَابِ أُنْجَادِ غُلْبِ الرِّقَابِ

فهو هنا يبدأ بذكر ما كان يحيا بهذه الديار من حيول ضوامر مثلت عز القبيلة وزهوها: "أَوْحَشَتْ بَعْدَ ضَمْرٍ كَالسَّعَالِي"، وأتبع ذكرها بالفتيات الجميلات "وَرَعَائِبِ كَالدَّمِيِّ"، وعطف عليهن شيوخ القبيلة ذوي الألباب والعقول الراجحة: "وَكُھُولِ ذَوِي نَدَى وَحُلُومِ"، وشباب القبيلة الأقوياء الشجعان: "وَشَبَابِ أُنْجَادِ غُلْبِ الرِّقَابِ".

أما لبيد، فقد نسب فعل الطعن إلى كل أهل الديار، ولم يقصر نسبة الفعل على المحبوبة⁽²⁾:

دِمْنٌ تَلَاعَبَتِ الرِّيحُ بِرِسْمِهَا
حَتَّى تَنْكَرَ نُؤْيُهَا الْمَهْدُومِ
أَضَحَتْ مُعْطَلَةً وَأَصْبَحَ أَهْلُهَا
ظَعْنُوا وَلَكِنَّ الْفُؤَادَ سَقِيمِ
وكذلك فعل في قوله⁽³⁾:

تَحْمَلُ أَهْلُهَا إِلَّا عِرَارًا
وَحَيْطًا مِنْ حَوَاصِبِ مُؤَلَّفَاتِ
وَعَزْفًا بَعْدَ أَحْيَاءِ حِلَالِ
تَحْمَلُ أَهْلُهَا وَأَجَدَّ فِيهَا
كَأَنَّ رِثَالَهَا أَرْقُ الْإِفَالِ
نِعَاجِ الصَّيْفِ أَحْبَبَةَ الظَّلَالِ

ولا يعني ذلك إغفال أن هناك مقدمات طللية قصرها الشعراء على تذكر المحبوبة أو ركزوا على ظعنها منفردة؛ فالمعلوم ضرورة أنها لم تظعن منفردة، كما أن هذه المحبوبة مثلت فردا من أفراد قبيلتها، كما مثل الشاعر فردا من أفراد قبيلته؛ وهو ما يعني أن متعة

(1) السابق، 21-22.

(2) لبيد بن ربيعة العامري، "شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري"، 119-120.

(3) السابق، 72-73.

الشاعر والمرأة المحبوبة في ذلك الموضوع لم تكن إلا نموذجاً من عدة نماذج شملت بقية أبناء القبيلتين، ومثلت جميعها لهم انتصاراً بيئياً واجتماعياً وذاتياً كما سبق بيانه.

2.3.

كما أن من الشعراء من قصر نسبة المنازل والديار على قومه وذوي قرباه، دون ذكر أصلاً لوجود محبوبة ولا لمشاهد عشق وهيام؛ فكان الشاعر يرى - في هذه الحال - أن ماضي قبيلته أولى بالذكر والإفراد دون أن يشاركهم فيه أي أحد آخر. فعبيد بن الأبرص ينسب الديار - في إحدى مقدماته - إلى قومه فقط، دون ذكر لأي امرأة⁽¹⁾:

رِ فَأَضَحَّتْ دِيَارُهُمْ كَالْحِلَالِ	دَارُ حَيِّ أَصَابَجُمُ سَالِفِ الدَّهْ
وَبَقَايَا مِنْ دِمْنَةِ الْأَطْلَالِ	مُقْفِرَاتٍ إِلَّا رَمَادًا غَيْبًا
وَرُسُومًا عُرَيْنَ مُذْ أَحْوَالِ	وَأَوَارِيٍّ قَدْ عَقُونَ وَنُؤْيَا

وبقريب من هذا فعل لبيد⁽²⁾:

فَسَرَحَهُ فَالْمِرَانَةُ فَالْحِيَالُ	لِمَنْ طَلَّلَ تَصَمَّنُهُ أَثَالُ
لِأَرَامِ التِّعَاجِ بِهِ سَخَالُ	فَتَبِعَ فَالتَّبِيعُ فَذُو سُدْبِيرِ
فَدَمَعُ العَيْنِ سَخٌّ وَأَهْمَالُ	ذَكَرْتُ بِهِ الفُّوَارِسَ وَالتَّنَادِمِي

فأما عبيد خلال مقدمته نسب الديار إلى "الحي"، ولم يذكر مغادرتهم لديارهم، وإنما ذكر أنهم قد هلكوا وماتوا بهذه الديار، فأصبحت ديارهم خالية مقفرة لعدم تعهدها والسكنى بها. وأما لبيد، فقد تذكر خلال وقوفه بالأطلال من سكنوا بها من "الفوارس والتنادمي".

(1) عبيد بن الأبرص الأسدي، "ديوان عبيد بن الأبرص"، 105-106.

(2) لبيد بن ربيعة، "شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري"، 267.

فإذا عدنا إلى إحدى مقدمات عبيد مرة أخرى، فإننا لن نجده يكتفي بنسبة الديار إلى قومه فقط، بل إنه يذكر مآثرهم ومفاخرهم في فترة سكناهم للديار التي يقف بآثارها الآن، دون ذكر لأي امرأة أيضا⁽¹⁾:

لَمَنِ الدِّيَارُ بِرُقَّةِ الرُّوحَانِ دَرَسَتْ وَغَيْرَهَا صُرُوفُ زَمَانِ

أَيَّامَ قَوْمِي خَيْرُ قَوْمِ سَوْقَةَ	لَمُعَصِبِ ولبائسِ ولعاني
وَلِنَعْمَ أَيَسَارُ الجُرُورِ إِذَا زَهَتْ	رِيحُ الشِّتَاءِ وَمَأْلَفُ الجِرَانِ
أَمَّا إِذَا كَانَ الطِّعَانُ فَإِنَّهُمْ	قَدْ يَخْضِبُونَ عَوَالِي المِرَانِ
أَمَّا إِذَا كَانَ الصِّرَابُ فَإِنَّهُمْ	أُسْدٌ لَدَى أَشْبَاهِهِنَّ حَوَانِ
أَمَّا إِذَا دُعِيَتْ نَزَالُ فَإِنَّهُمْ	يَجْبُونَ لِلرِّكَبَاتِ فِي الأَبْدَانِ
فَحَلَدَتْ بَعْدَهُمْ وَلَسْتُ بِمُخَالِدِ	فَالدَّهْرُ ذُو غَيْرِ وَذُو أَلْوَانِ

فهو هنا يفتخر بماضي القبيلة التليد؛ وهو ما يعضد من كون الشاعر لم ينظر للمنازل والديار بوصفها ديارا له أو للمحبوبة، وإنما هي ديار لقبيلته التي شيدت بعض أمجادها حين سكنها هذه الديار، دون أن يعني ذلك أن الشاعر يعرض لتاريخ حقيقي للقبيلة؛ لأن الذاكرة الجماعية للشعراء والمتلقين - عامة - تميل بهم إلى التحريف عن طريق تحوير أحداث الماضي وتضخيمه من أجل إعطاء معان خاصة للحظة الراهنة⁽²⁾، أو تميل كذلك إلى نسيان بعض العقد أو تناسيها للمساعدة على تجاوزها⁽³⁾.

وأخيرا، فإن كل ما سبق يتماهى مع الحقيقة العلمية التي ترى أن الذاكرة الجماعية هي الترسخ الذهني لتجارب معيشية، وأنها تؤثر إلى حد كبير في تمسك الأفراد والجماعات

(1) عبيد بن الأبرص الأسدي، "ديوان عبيد بن الأبرص"، 130-131.

(2) ياسين اليحيوي، "الذاكرة الجمعية موضوعا للبحث التاريخي"، مجلة أسطور، 7 (2018م)، 120.

(3) باسو أوجبور ولحسن آيت الفقيه، "إمليشيل الذاكرة الجماعية"، 7.

بطريقة عيشهم أو بمثلهم العليا⁽¹⁾، وهو ما يدعم هذه القراءة التأويلية التي نظرت إلى المقدمات الطللية الجاهلية من منظور تأسيسها ودعمها للذاكرة الجماعية للقبيلة؛ ويعلل لارتضاء الشعراء والمتلقين لدلالاتها وموضعيتها في بنية القصيدة.

خاتمة

في ختام هذا البحث، نستطيع أن نقول إن تأويلنا للمقدمة الطللية في قصائد الشعر الجاهلي في ضوء المنهج العرفاني من خلال تتبع العلاقة بين ذاكرة الشاعر الفردية وذاكرة أبناء قبيلته الجماعية قد قام على عدد من المقدمات التي أسست للتأويل المستهدف لهذه الدراسة، كما قد يفتح لنا الباب أمام عدد من الدراسات المستقبلية. وهو ما نعرض له خلال النتائج والتوصيات.

أولاً - نتائج البحث:

تمثلت المقدمات التي تأسس عليها التأويل العرفاني الجديد للمقدمة الطللية في الشعر الجاهلي في أربع مقدمات، هي:

1. أن كل قبيلة من القبائل العربية كان لها مواضع محددة معروفة تنزل بها في فصول السنة، فإذا أخلفت حالة المناخ سُنَّتْها، وتمنَّع عليهم المطر، ولم ينبت الكلاء، فإن أبناء القبيلة يبحثون عن موضع آخر يُؤوِيهم خلال هذه الأشهر، حتى إذا استقر الأمر، وعادت أحوال المناخ إلى طبيعتها، غادر أبناء القبيلة هذا الموضع البديل، وعادوا إلى منازلهم المعتادة؛ وبذلك فقد استطاعت القبيلة أن تتكيف مع البيئة أو أن تنتصر على ما هدد حياتها ووجودها.

(1) قاسي فريدة، "الذاكرة الجماعية وإشكالية كتابة التاريخ". مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، 28 (2022):

2. خلال هذه الفترة التي يقضيها أبناء القبيلة بالموضع البديل، فإنهم قد يقبلون بأن تشاركهم قبيلة أخرى في خيارات هذا الموضع، ويحتنون الصدام مع أي من القبائل؛ وهو ما يعني أن القبيلة استطاعت أن تحقق نصرا اجتماعيا بقبولها إعلاء القيمة الإنسانية من خلال قبول مشاركة قبيلة أخرى لها في الموضع الذي حلت به، وتجنب الاصطدام مع أي قبيلة أخرى.
3. مع تقارب أبناء القبيلتين أثناء نزولهما بالموضع ذاته، تقوم بعض وشائج الحب والعشق بين شباب القبيلة وفتيات القبيلة الأخرى. وهو ما يعد انتصارا على المستوى الفردي لدى شباب القبيلة وفتياتها، وهو انتصار - في مجموعه - للقبيلة بتحقيق أفرادها نوعا من المتعة التي انتزعوها من بين أياب تهديدات البيئة وبرائن النزاعات الاجتماعية.
4. يتفق هذا كله مع ما نستقره في المقدمات الطللية الجاهلية؛ إذ نجد أن بعضا منها يتذكر فيه الشاعر قومه وأمجادهم ومفاخرهم الغابرة، أو يقرن فيه الشاعر بين ذكر المحبوبة وذكر قومها أو قومه معا، أو يقصره على ذكر المحبوبة بوصفها أحد أفراد قبيلتها، ويوصفه أحد أفراد قبيلته، ويمثلان معا نموذجا موازيا لعدة نماذج لأبناء القبيلتين.
- وبناء على هذه المقدمات الأربع يتبين لنا أن المقدمة الطللية في فصائد الشعر الجاهلي صارت تقليدا فنيا باتفاق ضمني بين الشاعر وأبناء القبيلة، فتوقفه بين يدي الأطلال، وتذكره المواضع وما وقع في محيطها يثير ذاكرة أبناء القبيلة جميعا، فتتحول الذاكرة الفردية إلى ذاكرة جماعية، وتصبح المقدمة الطللية بمنزلة النشيد القبلي الذي يستهل به الشاعر قصيدته قبل تطرقه إلى بقية أغراض القصيدة، فيذكر القبيلة بانتصارها على مثلث البيئة والمجتمع والنفس.

ثانيا - توصيات البحث:

إذا كان لهذه النتيجة التأويلية التي توصل إليها البحث نوع من المقبولية لدى الباحثين، فإن الالتفات إلى دراسة قضية الذاكرتين الفردية والجماعية والعلاقة بينهما ربما يشرع باب البحث واسعا أمام الباحثين لدراسة كيفية توظيف القبائل في العصر الجاهلي للشعر في سبيل الحفاظ على هوية أبناء القبيلة وتعزيز شعورهم بالانتماء تجاه قبيلتهم؛ وذلك من خلال ما يقوم به الشاعر من تمجيد لماضي القبيلة ومدح أو تأبين لسادتها وتذكر غابر أيامها.

كما أن جماعةً مثل جماعة الصعاليك التي لم يربط بين أبنائها أي رابط معهود يحفظ عليهم كيانهم، لا بد أن يكون الشعر قد أسهم في تأسيسه للمبادئ الجامعة لهذه الفئة، وتزيين هذه المبادئ، وشيطة الطرف الآخر المتمثل في سادة القبيلة من السادة والأغنياء. كل ذلك له دوره في بناء الذاكرة الجماعية لدى أبناء تلك الطائفة للحفاظ على وحدتها واستمراريتها أطول فترة ممكنة. ولعل هذه الفكرة تستحق دراسةً أو عِدَّة دراسات من الباحثين.

قائمة المصادر والمراجع

- الأسدي، عبید بن الأبرص، "ديوان عبید بن الأبرص". تحقيق: حسين نصار، (ط1، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1957م).
- الإسكندري، أحمد؛ وعناني، مصطفى، "الوسيط في الأدب العربي وتاريخه". (ط1، القاهرة: مطبعة المعارف، 1919م).
- إسماعيل، عز الدين، "النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية". مجلة الشعر، 2 (1964م): 3-14.
- الأعشى، ميمون بن قيس، "ديوان الأعشى الكبير". تحقيق: محمد محمد حسين، (ط1، القاهرة: مكتبة الآداب بالجماميز، 1950م).
- أوجبور، باسو؛ والفقير، لحسن آيت، "إملشيل الذاكرة الجماعية". (ط1، الرباط: منشورات جمعية أخيام، 2010م).
- البكري، طرفة بن العبد، "ديوان طرفة بن العبد". تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، (ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000م).
- البياتي، عادل جاسم، "دراسات في الأدب الجاهلي". (ط1، الرباط: مكتبة الأدب المغربي، 1986م).
- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون، (ط7، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998م).
- الجندي، علي، "في تاريخ الأدب الجاهلي". (ط1، القاهرة: دار غريب، 1989م).

- حالو، شمس الإسلام أحمد، "الشعر الجاهلي بين الذاكرة الفردية والجماعية". مجلة دراسات، 50 (2021م): 596-612.
- الحوي، أحمد، "الغزل في العصر الجاهلي". (ط2، القاهرة: مكتبة نخبضة مصر، 1961م).
- خريسان، عواطف علي، "السلطة والهوية وتشكيل الذاكرة الجمعية". مجلة الإناسة وعلوم المجتمع، 6 (2019م): 107-126.
- خليف، يوسف، "دراسات في الشعر الجاهلي". (ط1، القاهرة: دار غريب، 1981م).
- أبو ديب، كمال، "الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي". (ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م).
- الدينوري، ابن قتيبة، "الشعر والشعراء". تحقيق: أحمد محمد شاكر، (ط1، القاهرة: دار الحديث، 2006م).
- رتشاردز، أ.، "مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر". ترجمة: محمد مصطفى بدوي، (ط1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م).
- ستينكفيتش، سوزان، "القصيد العربية وطقوس العبور: دراسة في البنية النموذجية". مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، 60 (1985م): 55-85.
- شاهين، نجاه، "الندوات الثقافية". مجلة المجلة، 77 (1963م): 133-136.
- شلي، سعد إسماعيل، "الأصول الفنية للشعر الجاهلي". (ط2، القاهرة: مكتبة غريب، 1982م).
- شيخو، آزاد حسان، "النقد المعرفي في الدرس البلاغي: نسقية البيان". (ط1، أريد: عالم الكتب الحديث، 2013م).

العامري، لبيد بن ربيعة، "شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري". تحقيق: إحسان عباس، (ط1، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1962م).

العزاوي، رفاة؛ ويبيعي، حوراء، "تجليات الذاكرة في شعر الصعاليك: المكان أنموذجاً. مجلة العلوم الإنسانية بكلية التربية للعلوم الإنسانية بجامعة بابل، 30 (2023م): 1-16.

فريدة، قاسي، "الذاكرة الجماعية وإشكالية كتابة التاريخ". مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، 28 (2022): 1-17.

القيسي، نوري حمودي، "الطبيعة في الشعر الجاهلي". (ط1، بيروت: دار الإرشاد، 1970م).

القيسي، نوري حمودي، "وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية". (ط1، الموصل: جامعة الموصل، 1974م).

الكندي، امرؤ القيس بن حجر، "ديوان امرئ القيس بن حجر". تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (ط5، القاهرة: دار المعارف، 1990م).

المزني، زهير بن أبي سلمى، "شعر زهير بن أبي سلمى". تحقيق: فخر الدين قباوة، (ط3، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980م).

الموافي، محمد عبد العزيز، "قضايا وشعراء من العصر الجاهلي". (ط6، القاهرة: دار غريب، 2006م).

النابعة الذبياني، زياد بن معاوية، "ديوان النابغة الذبياني". تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (ط2، القاهرة: دار المعارف، 1985م).

الهمداني، الحسن بن أحمد، "صفة جزيرة العرب". تحقيق: محمد بن علي الأكواع الحوالي، (ط1، بيروت: مكتبة الإرشاد، 1990م).

اليحيوي، ياسين، "الذاكرة الجمعية موضوعا للبحث التاريخي". مجلة أسطور، 7 (2018م): 110-123.

اليشكري، الحارث بن حلزة، "ديوان الحارث بن حلزة". تحقيق: إميل بديع يعقوب، (ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991م).

References:

al-Asadī, 'Ubayd ibn al-Abras. *Dīwān 'Ubayd ibn al-Abras*. Edited by Ḥusayn Naṣṣār. 1st ed. Cairo: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1957.

al-Iskandarī, Aḥmad, and Muṣṭafā 'Anānī. *al-Wasīf fī al-Adab al-'Arabī wa Tārīkhīh (The Intermediate in Arabic Literature and Its History)*. 1st ed. Cairo: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1919.

Ismā'īl, 'Izz al-Dīn. "al-Nasīb fī Muqaddimat al-Qaṣīda al-Jāhiliyya (The Amatory Prelude in the Pre-Islamic Ode)." *Majallat al-Shi'r*, no. 2 (1964): 3-14.

al-A'shā, Maymūn ibn Qays. *Dīwān al-A'shā al-Kabīr*. Edited by Muḥammad Muḥammad Ḥusayn. 1st ed. Cairo: Maktabat al-Ādāb bi-l-Jamā'īz, 1950.

Oujbour, Bāssū, and Laḥsan Āyt al-Faqīh. *Imilshil: al-Dhākira al-Jamā'iyya (Imilshil: Collective Memory)*. 1st ed. Rabat: (Publications of Akhyām Association), 2010.

Ṭarafa ibn al-'Abd al-Bakrī. *Dīwān Ṭarafa ibn al-'Abd*. Edited by Durriyya al-Khaṭīb and Luṭfī al-Ṣaqqāl. 2nd ed. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Dirāsāt wa al-Nashr, 2000.

- al-Bayyātī, ‘Adil Jāsīm. *Dirāsāt fī al-Adab al-Jāhilī (Studies in Pre-Islamic Literature)*. 1st ed. Rabat: Maktabat al-Adab al-Maghribī, 1986.
- al-Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr. *al-Bayān wa al-Tabyīn (Eloquence and Exposition)*. Edited by ‘Abd al-Salām Hārūn. 7th ed. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1998.
- al-Jundī, ‘Alī. *Fī Tārīkh al-Adab al-Jāhilī (On the History of Pre-Islamic Literature)*. 1st ed. Cairo: Dār Gharīb, 1989.
- Ḥālu, Shams al-Islām Aḥmad. “al-Shi‘r al-Jāhilī bayna al-Dhākira al-Fardiyya wa al-Jamā‘iyya (Pre-Islamic Poetry between Individual and Collective Memory).” *Majallat Dirāsāt*, no. 50 (2021): 596–612.
- al-Ḥūfī, Aḥmad. *al-Ghazal fī al-‘Aṣr al-Jāhilī (Love Poetry in the Pre-Islamic Era)*. 2nd ed. Cairo: Maktabat Nahḍat Miṣr, 1961.
- Khuraysān, ‘Awāṭif ‘Alī. “al-Sulṭa wa al-Huwiyya wa Tashkīl al-Dhākira al-Jamā‘iyya (Power, Identity, and the Formation of Collective Memory).” *Majallat al-Ināsa wa ‘Ulūm al-Mujtama‘*, no. 6 (2019): 107–126.
- Khalīf, Yūsuf. *Dirāsāt fī al-Shi‘r al-Jāhilī (Studies in Pre-Islamic Poetry)*. 1st ed. Cairo: Dār Gharīb, 1981.
- Abū Dīb, Kamāl. *al-Ru‘ā al-Muqanna‘a: Naḥwa Manhaj Binyawī fī Dirāsāt al-Shi‘r al-Jāhilī (Concealed Visions: Toward a Structuralist Method)*. 1st ed. Cairo: Egyptian General Book Organization, 1986.
- Ibn Qutayba al-Dīnawarī. *al-Shi‘r wa al-Shu‘arā’ (Poetry and Poets)*. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākīr. 1st ed. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Richards, I. A. *Principles of Literary Criticism and Science and Poetry*. Translated by Muḥammad Muṣṭafā Badawī. 1st ed. Cairo: Supreme Council of Culture, 2005.
- Stetkevych, Suzanne. “The Arabic Qaṣīda and Rites of Passage: A Study in Archetypal Structure.” *Majallat Majma‘ al-Luḡha al-‘Arabiyya bi-Dimashq*, vol. 60 (1985): 55–85.

- Shāhīn, Najāt. “al-Nadawāt al-Thaqāfiyya (Cultural Seminars).” *Majallat al-Majalla*, no. 77 (1963): 133–136.
- Shalabī, Sa‘d Ismā‘īl. *al-Uṣūl al-Fanniyya lil-Shi‘r al-Jāhilī* (*Artistic Foundations of Pre-Islamic Poetry*). 2nd ed. Cairo: Maktabat Gharīb, 1982.
- Shaykhū, Āzād Ḥassān. *al-Naqd al-Ma‘rifī fī al-Dars al-Balāghī: Nasqiyyat al-Bayān (Cognitive Criticism in Rhetorical Studies)*. 1st ed. Irbid: ‘Ālam al-Kutub al-Ḥadīth, 2013.
- Labīd ibn Rabī‘a al-‘Āmirī. *Sharḥ Dīwān Labīd ibn Rabī‘a*. Edited by Iḥsān ‘Abbās. 1st ed. Kuwait: Ministry of Guidance and Information, 1962.
- al-‘Azāwī, Rafāh, and Ḥawrā’ Bayyi‘. “Tajalliyāt al-Dhākira fī Shi‘r al-Ṣa‘ālīk: al-Makān Namūdhajan (Manifestations of Memory in Ṣu‘lūk Poetry: Space as a Model).” *Journal of Humanities, University of Babylon*, no. 30 (2023): 1–16.
- Qāsī, Farīda. “al-Dhākira al-Jamā‘iyya wa Ishkāliyyat Kitābat al-Tārīkh (Collective Memory and the Problem of Writing History).” *Majallat al-Ādāb wa al-Ḥaqāra al-Islāmiyya*, no. 28 (2022): 1–17.
- al-Qaysī, Nūrī Ḥammūdī. *al-Ṭabī‘a fī al-Shi‘r al-Jāhilī (Nature in Pre-Islamic Poetry)*. 1st ed. Beirut: Dār al-Irshād, 1970.
- al-Qaysī, Nūrī Ḥammūdī. *Waḥdat al-Mawḍū‘ fī al-Qaṣīda al-Jāhilīya (Unity of Theme in the Pre-Islamic Ode)*. 1st ed. Mosul: University of Mosul, 1974.
- Imru’ al-Qays ibn Ḥujr al-Kindī. *Dīwān Imru’ al-Qays*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 5th ed. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1990.
- Zuhayr ibn Abī Sulmā al-Muzanī. *Shi‘r Zuhayr ibn Abī Sulmā*. Edited by Fakhr al-Dīn Qabāwa. 3rd ed. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1980.
- al-Mawāfī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz. *Qaḍāyā wa Shu‘arā’ min al-‘Aṣr al-Jāhilī (Issues and Poets of the Pre-Islamic Era)*. 6th ed. Cairo: Dār Gharīb, 2006.

- al-Nābigha al-Dhubyānī, Ziyād ibn Mu‘āwiya. *Dīwān al-Nābigha al-Dhubyānī*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 2nd ed. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1985.
- al-Hamdānī, al-Ḥasan ibn Aḥmad. *Ṣifāt Jazīrat al-‘Arab (Description of the Arabian Peninsula)*. Edited by Muḥammad ibn ‘Alī al-Akwa‘ al-Ḥawālī. 1st ed. Beirut: Maktabat al-Irshād, 1990.
- al-Yaḥyāwī, Yāsīn. “al-Dhākira al-Jamā‘iyya Mawḍū‘an lil-Baḥṭh al-Tārīkhī (Collective Memory as a Historical Research Topic).” *Majallat Ustūr*, no. 7 (2018): 110–123.
- al-Yashkurī, al-Ḥārith ibn Ḥilliza. *Dīwān al-Ḥārith ibn Ḥilliza*. Edited by Imīl Badī‘ Ya‘qūb. 1st ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1991.