جدلية المركز والهامش في خطبة النعمان بن المنذر عند كسرى

(قراءة في الأنساق الثقافية)

The dialectics of the center and the margin in the sermon of
Al–Numan bin AL– Mundhir at Khosrow (a reading of cultural patterns)

دكتور

تهاني بنت قليل أحمد الجهني

أستاذ الأدب والنقد المساعد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية – جامعة طيبة

@gmail.com٢٣tahaniar

١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م.

المستخلص

يروم هذا البحث الكشف عن الأنساق المضمرة خلف جدلية المركز والهامش في خطبة النّعمان بن المنذر عند كسرى بوصفها أنموذجًا من خطابة الوفود قبل الإسلام عند غير العرب، ويمتاز هذا النموذج بوضوح الجانب الجدلي بين النّعمان بن المنذر وبين كسرى ويضمر أنساقًا دعا لوجودها العنصر الأجنبي. واعتمد البحث على الوصف والتّحليل في ضوء النّقد الثّقافي، الذي يُعنى بتحليل الأنساق الثّقافية المضمرة في الخطابات الجمالية الجماهيرية، وقُسّم البحث إلى محورين يسبقهما تمهيد تناول مفاهيم البحث، تلا ذلك المحور الأول وهو عن جدلية المركز والهامش في خطبة النّعمان، ثم المحور الثّاني عن الأنساق الثّقافية في الخطبة، والتي تمثلت في نسقين رئيسين، وهما: نسق السلطة، ونسق العِرق ثم خاتمة تضمنت أبرز النتائج، والتي من أهمها أنّ مجابهة الهامش للمركز كانت بنسقين، هما: نسق السلطة، ونسق العِرق، وتضمن هذان النسقان أنساقًا أخرى كـ(نسق القبيلة، ونسق الذكورة، ونسق الدين، ونسق البلاغة، ونسق البيئة)، وأنّ نسق السلطة عند الهامش كان لمضاهاة سلطة المركز، بينما جاء نسق العِرق لنقض المركز.

الكلمات المفتاحية: المركز، الهامش، الأنساق الثّقافية، الخطبة، النّقد الثّقافي.

Abstract

This research aims to uncover the underlying patterns behind the dialectic of center and margin in the sermon of Al-Nu`man ibn AL- Mundhir given by Khosrow as a model of the rhetoric of pre-Islamic delegations among non-Arabs. This model is clearly distinguished by the dialectical aspect between Al-Nu`man ibn AL-Mundhir and Khosrow and includes patterns whose existence was called for by the foreign element. The research relied on description and analysis in the light of cultural criticism, which is concerned with analyzing the cultural patterns implicit in popular aesthetic discourses. The research was divided into two axes, preceded by a preface to address the research concepts. This was followed by the first axis, which is about the dialectic of the center and the margin in Al-Numan's sermon, then the axis The second is about the cultural systems in the sermon, which were represented in two main systems: the power system and the race system. Then a conclusion included the most prominent results, the most important of which is that the margin's confrontation with the center occurred in two systems: the power system and the race system. These two systems included other systems such as: (The tribal system, the masculinity system, the religion system, the rhetoric system, and the environment system), and that the power system at the margins was to match the authority of the center, while the race system came to contradict the center.

Keywords: center, margin, cultural patterns, sermon, cultural criticism.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

تُعدّ جدلية المركز والهامش من أهم الجدليات التي حوتها الثّقافة وعبّر عنها الأدب، وهي جدلية قديمة تكمن في تلافيف النّص الأدبي منذ العصر الجاهلي، إلا أنّ إماطة اللثام عنها يرجع إلى الدّور الكبير الذي قامت به الدّراسات الثّقافية التي اهتمت بالمهمش، وكشفت عن أساليب مقاومته للأنماط المركزية[1]. وحيثما حل المركز وُجد الهامش، فالهامش صنيعته غير المطابقة لقواعده وسننه، وهو -أي الهامش- من موقعه سعى لنقض هذه القواعد، ولو كان ذلك من خلال أنساقٍ متخفيةٍ مضمرةٍ -بدون وعي منه-في تلافيف بعض النّصوص التي ظهرت في قوالبَ فنيةٍ وجماليةٍ تروق لذائقة الجمهور، وبها يجابه أنساق المركز المعلنة والمتخفية على حدٍّ سواء.

وتفيض مدونة الأدب الجاهلي بهذه الجدلية التي تلبست لباسًا جماليًا له يطربون وعليه يؤَمِّنون، فالعرب أمّة مفاخرة منافرة، ليس فيما بين قبائلهم وحسب، بل فيما بينهم وبين الأمم الأخرى حملت ذلك خطابتهم كما حمله شعرهم، وقالت بذلك وفودهم في المحافل، كما قالته شعراؤهم، ولكن ما تطرب له العرب عن نفسها لا يُطرِب الأمم الأخرى، ومن هنا نشأت الجدلية التي جعلت من العرب هامشًا ومن غيرها مركزًا، ومن ذلك ما جاء في خطبة النّعمان بن المنذر عند كسرى ممثل وفد العرب في حضرة وفود الأمم الأخرى، حيث أضمرت أنساقًا مترسبةً في فكر العربي ينقض بها المركز ويثبت بها الهامش، فكانت مادةً جاذبةً للنّقد الثّقافي حيث المضمر المتقنع بالجمالي، وحيث المركزي والمهمش.

ومن هذا المنطلق كان تساؤل البحث، وهو: ما الأنساق الثّقافية التي كونت الجدلية بين المركز والهامش في خطبة النّعمان بن المنذر عند كسرى؟، فكان عنوانه: «**جدلية المركز والهامش في خطبة النّعمان بن المنذر عند كسرى (قراءة في الأنساق الثّقافية)**»، سعيًا

١) للاستزادة ينظر: الغذامي، النقد الثقافي، ٢٠

للإجابة على التّساؤل، وإماطة اللثام عن الأنساق المضمرة لهذه الجدلية في الخطبة، ومعرفة ما إذا كانت كالأنساق المضمرة في الشّعر الجاهلي أم ظهرت أنساق أخرى.

وتكمن أهمية هذا البحث فيما تقف عليه من أنساقٍ ثقافية كونتها الثّقافة الموروثة، وتمسك بها الفكر العربي في نظرته للعرب، ولغيرهم من الأمم، وفيما تكشف عنه من أنساقٍ أخرى كان مهمتها مضاهاة أنساق المركز، ومن جهة أخرى يسلِّط البحث الضّوء على نموذج من مدونة الخطابة في العصر الجاهلي فيما كان بين العرب وغيرهم، في حين ركزت كثيرٌ من المقاربات على الشّعر بوصفه ديوان العرب.

ويهدف هذا البحث إلى: الكشف عن الأنساق المضمرة خلف جدلية المركز والهامش في خطبة النّعمان بن المنذر عند كسرى بوصفها أنموذجًا من خطابة الوفود قبل الإسلام عند غير العرب، ويمتاز هذا النموذج بوضوح الجانب الجدلي بين النّعمان بن المنذر وبين كسرى ويضمر أنساقًا أخرى دعا لوجودها العنصر الأجنبي.

ولا يوجد بحث -على حد علمي-تناول جدلية المركز والهامش من خلال الأنساق الثّقافية في خطبة النّعمان بن المنذر، بل لا يوجد بحث- فيما توصلت إليه - تناول هذا النّص، إلا بحث بعنوان: (الحجاج في خطبة وفود العرب على كسرى مقاربة تداولية)، للضاوية لسود وأحلام مامي، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية بجامعة الفيوم.ع٥، (٢٠١٧م)، (٢٥٧-٢٨٢)، ويحلل هذا البحث خطبة النّعمان بن المنذر عند كسرى على وجه التّحديد في ضوء المنهج التّداولي والحجاج. وبينما دراسات الأنساق الثّقافية في الشّعر كثيرة، لم أعثر لها في الخطابة إلا على دراستين، وهما الأنساق الثّقافية في خطبة الحجاج لمؤيد أحمد سعيد، مجلة كلية الآداب بجامعة بنغازي، ع٤٦، (٢٠١٩م)، (٩٥-١٠٣)، ورسالة ماجستير غير منشورة بعنوان (الأنساق الثّقافية في خطب نهج البلاغة) لعلي شفيع هاشم شبر (٢٠١٥) جامعة القادسية-العراق.

وقد تناول البحث موضوعه وصفًا وتحليلًا في ضوء النّقد الثّقافي الذي يُعنى بتحليل الأنساق الثّقافية المضمرة في الخطابات الجمالية الجماهيرية، وقُسّم في ضوء ذلك إلى محورين يسبقهما تمهيد تناول مفاهيم البحث، تلا ذلك المحور الأول وهو عن جدلية

المركز والهامش في خطبة النعمان، ثم المحور الثّاني عن الأنساق الثّقافية في الخطبة، والتي تمثلت في نسقين رئيسيين، وهما: نسق السّلطة، ونسق العِرق ثم خاتمة تضمنت أبرز النّتائج، والتي من أهمها أنّ مجابهة الهامش للمركز كانت بنفس النّسق وهو نسق السّلطة مع اختلاف النّوع ما بين السّلطة السّياسية والسّلطة الدّينية والسّلطة الذّكورية، وأنّ نسق القبيلة نسق متخفٍ في نسق العِرق.

التمهيد

مفاهيم البحث:

١-جدلية: قيل مصدر صناعي أو اسم مؤنث منسوب إلى (جَدَل)[١]، والفعل (جَدَل) يحمل معاني المناقشة والخصام والمناظرة[٢]، والجدل هو «مقابلة الحجة بالحجة»[٣]، وهو طريقة للمناقشة والاستدلال تكون ذات صورٍ يُنتقل فيها من قضيةٍ ونقيضها إلى قضيةٍ أخرى ناتجةٍ عنهما بُغية الوصول إلى المطلق[٤]، «وهو عند مناطقة المسلمين قياس مؤلف من مشهورات ومسلّمات والغرض منه هو إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان»[٥].

يتبين من هذه الدّلالات أنّ الجدلية تكون حوارية بين طرفين متناقضين، قائمة على الحجة والاستدلال بالمشهورات والمسلمات لإلزام الخصم بها. وقد اجتمعت هذه الدّلالات في قصة خطبة النّعمان بن المنذر فالدّاعي للخطبة هو ادعاءات كسرى ضد العرب، وجاءت الخطبة تفنيدًا لهذه الادعاءات بالاحتجاج والاستدلال بواقع العرب وما اشتهروا به.

٢-المركز: اسم مكان على وزن (مفْعَل) من الفعل (رَكَز)، الذي يحمل دلالات الثّبات والتّمحور والاعتماد على الشّيء[٦]، ويقال: «تمركز في المكان: مطاوع مركز:

---

١) أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٩=٢٠٠٨م)، ٣٥٢.

٢) ينظر، جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، د.ط بيروت، دار صادر، د.ت) مادة جدل)، م/ ١١، ١٠٥، وكذلك عمر: مرجع سابق، ٣٥١.

٣) جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، د.ط بيروت، دار صادر، د.ت) مادة جدل)، م/ ١١، ١٠٥.

٤) ينظر: عمر، مرجع سابق، ٣٥٢

٥) عمر، مرجع سابق، ٣٥٢

٦) ينظر: ابن منظور، مرجع سابق، مادة ركز)، م٥/ ٣٥٥.

اتخذه مقرًا ثابتًا أو نقطة أساسية له، استقرّ في مكانٍ عالٍ ليرصد عدوه»[١]. وخرج التّمركز من الدّلالات الحسية إلى دلالات مجردة، كـ (التّمركز الثّقافي) الذي يتبنى فيه الفرد معايير مستمدة من المجتمع الذي ينتمي إليه، ويحكم من خلالها على المجتمعات الأخرى[٢].

يُستنتج من هذه الدّلالات أنّ المركز فكرةٌ وقناعةٌ ثابتةٌ ومستقرةٌ وعلى الأغلب تكون مترسبة في اللاوعي الجمعي، ومستمدة من معايير مجتمعية متفق عليها، وهي تتمحور في بعدها الثّقافي على وجه الخصوص حول الحكم بثبوت مجتمع الإنسان، ونفي المجتمعات الأخرى. وهذا المفهوم يتناسب مع مضامين خطبة النّعمان وحواره مع كسرى، فكسرى الملك وأمته مركز في مقابل هامشية العرب وغياب المَلك فيهم.

٣-الهامش: اسم فاعل من هَمَش، والفعل (هَمَش) يحمل دلالات كثرة الكلام والحركة[٣]، و«هامش الأمر: أي خارج عنه أو بمعزل منه -فلان يعيش على الهامش: منفرد غير مندمج في المجتمع/ مهمل/ منعزل»[٤]، ويقال «همّش الموضوع أي جعله ثانويًا لم يجعله من اهتماماته المباشرة والملحة»[٥].

وتفيد هذه الدّلالات أنّ الهامش هو ما كان ثانويًا مُبعدًا ومهملًا وهو في أحد جوانبه فوضوي يفتقد للنّظام والثّبات. وهذه المفهوم يتناسب مع نظرة كسرى للعرب، ومع ما وصفهم به مقارنةً بباقي الأمم، وسيتضح ذلك خلال البحث -إن شاء الله تعالى-.

٤-الخُطبة: من الفعل (خَطَب)، والذي يحمل دلالات الكلام المنثور والمسجع[٦]، والمواجهة به، والمخاطبة بحسن الخطاب[٧]، وهي «فن مخاطبة الجمهور الذي يعتمد

---

١) عمر: مرجع سابق، ٢٠٨٩

٢) عمر، مرجع سابق، ٢٠٨٩-٢٠٩٠.

٣) ينظر: ابن منظور، مرجع سابق، مادة همش) م٦/ ٣٦٥.

٤) عمر، مرجع سابق، ٢٣٦٥

٥) عمر، مرجع سابق، ٢٣٦٥.

٦) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦=٢٠٠٥م)، ٨١.

٧) الزمخشري: أساس البلاغة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية،١٤١٩هـ)، ٢٥٥.

على الإقناع والاستمالة»[١]، وتعرّف أيضًا بأنها: «مجموع القوانين التي تعرّف الدّارس طرق التّأثير بالكلام، وحسن الإقناع بالخطاب...»[٢]. ويُستنتج من السّابق سمات الخطبة ككلام نثري بلاغة وحجاجًا واتصالًا وغايةً، وهو ما اتسمت به خطبة النّعمان بن المنذر عند كسرى.

والخطابة أحد الفنون النّثرية التي شاعت وتميزت عند العرب في الجاهلية، وكان لها مكانة كبيرة، وتأثير فعّال في حياتهم المتقلبة فيجدهم القارئ في كل حال يخطبون، في حروبهم وغاراتهم وصلحهم ووفودهم ومفاخرتهم ومنافراتهم وغير ذلك مما يستدعي خطابتهم[٣]. ولها في الجاهلية أسلوبان، أحدهما: عقلي يعتمد على الحجة المقنعة، وذكر الشّواهد والأدلة، ويهتم بالعبارة الموجزة والحكم الوافرة، والثّاني: عاطفي تأثيري، يُقنع عن طريق العاطفة، ويعتمد على العبارات القصيرة، والمكررة، والسّجع الموسيقى؛ ليحدث التّأثير [٤]. وجاءت خطبة النّعمان من النّوع الأول الذي يعتمد على الحجج ويسعى إلى الإقناع.

٥-الأنساق الثّقافية: النسق الثّقافي من مصطلحات النّقد الثّقافي، أحد اتجاهات النّقد النّصوصي فيما بعد البنيوية والحداثة، والذي جاء موجهًا الاهتمام لتحليل الخطاب من منظور مغاير للمنظور الجمالي الذي اعتنى به النّقد المؤسساتي، حيث يركز على أنظمة الخطاب، باستخدام معطيات السّوسيولوجيا والتّاريخ والسّياسة والمؤسساتية دون التّخلي عن مناهج التّحليل الأدبي النّقدي[٥]، فهو يشمل نظريات الأدب والجمال والنّقد

١) عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ)، ١٥٨.

٢) محمد أبو زهرة، الخطابة أصولها، تاريخها في أزهر عصورها عند العرب، ط٢، د.ب: دار الفكر العربي، ١٩٨٠م)، ٤.

٣) ينظر: حنا الفاخوري، الجامع في التاريخ العربي الأدب القديم، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦م)،١٦٣-١٦٤.

٤) ينظر: الفاخوري، مرجع سابق، ١١٩

٥) ينظر: عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، ط٦، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م)، ٣١-٣٢.

والتّحليل النّفسي وعلم العلامات والفلسفة والنّظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية[١]. ونظرية الأدب هي أحد أهم المجالات وثيقة الصّلة بالدّراسات الثّقافية وذلك لما تمدها به من أسس القراءة والتّحليل[٢]. وإلى جانب اهتمامه الكبير بالفن والأدب فإنّه يهتم بدور الثّقافة في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والأنثروبولوجية بوصفه دورًا يتنامى في أهميته لما يكشفه من جوانب متعددة ولما يشكله من أنظمة وأنساق وقيم ورموز يصوغ وعينا بها، ومن هنا فإن علاقته بالأنثروبولوجية علاقة رمزية مقارنة تشمل ما هو أصيل ومحدث على حدٍّ سواء[٣]. هذا الاتساع في النّقد الثّقافي أتاح للنّقاد تطبيق المفاهيم والنّظريات المتعددة على مجالات متنوعة من الفنون على اختلاف مستوياتها الرّاقية والشّعبية.

وينتمي النّقد الثّقافي إلى حقل الدّراسات الثّقافية التي برزت فيها جهود مركز الدّراسات الثّقافية المعاصرة في جامعة برمنجهام في عام ١٩٧١م، والذي نشر العديد من أوراق العمل في الدّراسات الثّقافية، وكان لها تأثير كبير إذ قدمت الغطاء الفكري الذي غطى مختلف المرتكزات المعرفية للنّقد الثّقافي[٤]. و«كسرت مركزية (النّص) ولم تعد تنظر إليه بما إنّه نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي الذي قد يُظن أنّه من إنتاج النّص لقد صارت تأخذ النّص من حيث ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية»[٥]. وقد استفاد من هذه الدّراسات دوقلاس كلنر في نظريته التي انطلق فيها من دعوته إلى الجمع

١) ينظر: حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧م)، ٢٠.

٢) ينظر: آرثر ايزابرجر، النقد الثقافي، ترجمة: إبراهيم وفاء ورمضان بسطاويسي، ط١القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م)، ٤٣.

٣) بشرى موسى صالح، بويطيقيا الثقافة نحو نظرية شعرية في النقد الثقافي، ط١بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة،٢٠١٢م)،٣٣

٤) ينظر: ايزابرجر، مرجع سابق، ٣٠، ٣١.

٥) الغذامي، مرجع سابق،١٧.

بين مقولات الحداثة وما بعدها، وطرح فيها رؤيته النّقدية فيما سمّاه (نقد ثقافة الوسائل) حيث اتخذ الثّقافة كمجال للدّراسة دون التّحيز لما هو نخبوي أو شعبي[١] .

ويرجع مصطلح النّقد الثّقافي إلى فنست ليتش في كتابيه: النّقد الأدبي والقيم (١٩٨٧م)، والنّقد الثّقافي: نظرية الأدب لما بعد الحداثة (١٩٩٢م)، حيث استخدم إلى جانب مناهج التّحليل الأدبي النّقدي معطيات النظرية والمنهجية في السوسيولوجيا والتّاريخ والسّياسة والمؤسساتية[٢].

أمّا عند العرب فيعدُّ مشروع النّاقد عبد الله الغذامي النّقدي على مستوى النّظرية والمنهج والتّطبيق مرتكزًا بارزًا ورائدًا في النّقد الثّقافي، وتبلور هذا المشروع في كتابه (النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، وقد مهد لنظريته بتأصيل تاريخي للمفهوم والمصطلح وعلاقته بالنّقد الأدبي والنقلة الاصطلاحية التي يقدمها النّقد الثّقافي في التعاطي مع الأدب والأدبية، محددًا الأساسيات الاصطلاحية لهذه النقلة، والمتمثلة في الوظيفة النّسقية والمجاز الكلي والتّورية الثّقافية ونوع الدلالة والجملة النّوعية والمؤلف المزدوج موضحًا كل مصطلح بالتّفصيل، مركزًا على مفهوم النّسق الثّقافي ووظيفته ومتبعًا ذلك بتطبيقات على نماذج من الشّعر العربي القديم والحديث. ويتمحور النّقد الثّقافي عند الغذامي حول الوظيفة النّسقية التي تتجلى من خلال العنصر النّسقي في الخطابات، فالنّسق منطلق نقدي وأساس منهجي للنّقد الثّقافي[٣].

ويُعرَّف النّسق الثّقافي بأنّه «مواضعة (اجتماعية، دينية، أخلاقية، استيتقية) تفرضها في لحظة معينة من تطورها، الوضعية الاجتماعية، والتي يقبلها ضمنيًا المؤلف وجمهوره»[٤]، فهو صنيعة اجتماعية بُعدها أيدولوجيا مسلّم به، قار في فكر المجموع

١) ينظر: الغذامي، مرجع سابق، ٢١، ٢٥.

٢) ينظر الغذامي، مرجع سابق، ٣١، ٣٢.

٣) ينظر: الغذامي، مرجع سابق، ٦٥-٦٦.

٤) عبد الفتاح كيليطو، المقامات – السرد والأنساق الثقافية –، ط٢ الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠١م)، ٨.

وقابل للتطور والتّحول، وهو متخفٍ في الخطابات الجمالية الجماهيرية. ومن ذلك عنِي النّقد الثّقافي «بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثّقافي بكل تجلياته وأنماطه»[1]، وفتح القراءة على نواحٍ أخرى مضمرة ومتغلغلة في تلافيف الفكر الثّقافي، ومتقنعة بالجمالي الجماهيري. والباحث في هذا النوع من الخطابات يتطلب منه إدراك ما يخفي الجمالي ويمثل نسقًا مترسبًا في الفكر الثّقافي الصانع للخطاب. ويصف الغذامي النّسق بأنّه «ذو طبيعة سردية، يتحرك في حبكة متقنة، ولذا فهو خفي ومضمر وقادر على الاختفاء دائمًا...وعبر البلاغة وجمالياتها تمرُ الأنساق آمنة مطمئنة من تحت هذه المظلة، وتعتبر العقول والأزمنة فاعلة ومؤثرة»[2].

والنّص الأدبي بؤرةٌ للسياقات المتعددة الجمالية والاجتماعية والتّاريخية والأيديولوجية بكينونتها المجتمعية، وهذه الكينونة بسمتها الثّقافية تُشكِّل الخطاب الجمالي وتتخفى فيه، ودور النّقد الثّقافي إماطة اللثام عنها. وقد توافر في خطبة النّعمان بن المنذر اشتراطات توافر النّسق الثّقافي المضمر، فالخطبة عند العرب نص بلاغي وإبلاغي يستهدف جمهورًا، وموقف النّعمان كان أمام أيدولوجية تختلف عمّا هو معتاد عليه في الخطابة بين القبائل العربية، وأظهر ذلك صراعًا موجودًا بين الأعراق. فأشهر الخطيب العربي سلاحه البلاغي والبياني، والذي كان موجهًا بأيدولوجية اجتماعية ترسبت في فكره ووجدانه، بل واستدعاها الصراع بقيمة مضاعفة -إن جاز التعبير-.

١-جدلية المركز والهامش في خطبة النعمان عند كسرى:

كانت مفاخرة النّعمان بن المنذر بالعرب وتفضيلهم على جميع الأمم في مجلس كسرى ملك فارس و في حضور وفود الروم والهند والصين، الشرارة التي استفزت كسرى فما كان منه إلا الرد على النّعمان بقوله: «يا نعمان، لقد فكرت في أمر العرب وغيرهم من الأمم، ونظرت في حالة من يقدم عليّ من وفود الأمم، فوجدت للروم حظًا في اجتماع

١) الغذامي، مرجع سابق، ٨٣.

٢) الغذامي، مرجع سابق، ٧٩.

ألفتها...، ورأيت الهند نحوًا من ذلك...وكذلك الصين في اجتماعها...والترك... ولم أر للعرب شيئًا من خصال الخير في أمر دينٍ ولا دنيا...ومع أن مما يدل على مهانتها وذلها، وصغر همتها محلتهم التي هم بها مع الوحوش النافرة، والطير الحائرة... وإن قرَى أحدهم ضيفًا عدّها مكرمة، وإن أُطعم أكلة عدّها غنيمة، تنطق بذلك رجالهم...»[1].

ومن هذه المقالة نشأت جدلية المركز والهامش، فالمركز له اشتراطاته للتموقع فيه، ويتضمن فِكر الممالك والتحضر والصناعة والاستقرار، والهامش هو ما لم تتحقق فيه هذه الاشتراطات وهو بذلك صنيعة المركز، والعرب أمة لا يحكمها مَلِك، وقبائلها متفرقة ومتنافرة، وليس عندها حضارة الممالك فلا استقرار ولا بناء ولا صناعة، وبذلك لا تنطبق عليها اشتراطات المركز فهي دونه وأقل منه، ومكانها من منظوره في الهامش.

إذن الهامش من صُنع سلطة المَلِك، وقد دفع ذلك النعمان بن المنذر ممثل الهامش إلى تبني موقفين: الأول منهما: استدراكيًا تمثل في رد النعمان المباشر على كسرى، بقوله: «أصلح الله الملك، حُقّ لأمة الملك منها أن يسمو فضلها، ويعظُم خطبها، وتعلو درجتها...»[2]، وتضمّن هذا الرد استدراكًا ورجوعًا من النّعمان إلى نسق السلطة الذي تجلى في مدحه لأمة الملك التي استحقت السمو والعظمة والعلو لأنّه منها، وهذا المدح تضمن امتزاج الذّات الملكية بالـ(نحن) الأممية، أي امتزاج الفرد بالجماعة، وأكد هذا النّسق في خطبته الثّانية.

أمّا الموقف الثاني: فقد كان حجاجيًا في الخطبة الثانية تجلى من خلاله نسق العِرق (العربي)، يقول:

«أما أمّتك أيها الملك، فليست تنازع في الفضل، لموضعها الذي هي به من عقولها وأحلامها، وبسطة محلها، وبحبوحة عزها، وما أكرمها الله به من ولاية آبائك وولايتك.

---

١) أحمد بن محمد بن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ١/ ٢٧٥-٢٧٨، وأحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، ط١، مصر: مطبعة مصطفى الحلو وأولاده،١٩٣٣م)، ١/ ١٥.

٢) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٦

وأما الأمم التي ذكرت، فأي أمة تقرنها بالعرب إلا فضلتها. قال كسرى بماذا؟ قال النعمان: بعزها ومنعتها وحسن وجوهها، وبأسها، وسخائها، وحكمة ألسنتها، وشدة عقولها، وأنفتها، ووفائها.

فأمّا عزها ومنعتها، فإنّها لم تزل مجاورة لآبائك الذين دوّخوا البلاد، ووطّدوا الملك، وقادوا الجند، لم يطمع فيهم طامع، ولم ينلهم نائل، حصونهم ظهور خيلهم، ومهادهم الأرض، وسقوفهم السماء، وجنتهم السيوف، وعُدتهم الصبر، إذ غيرها من الأمم إنّما عزها الحجارة والطين وجزائر البحور.

وأمّا حسن وجوهها وألوانها، فقد يعرف فضلهم في ذلك على غيرهم: من الهند المنحرفة، والصين المنحفة، والترك المشوهة، والروم المقشرة.

وأمّا أنسابها وأحسابها، فليست أمّة من الأمم إلا وقد جهلت آباءها وأصولها وكثيرًا من أولها، حتى إن أحدهم ليُسأل عمن وراء أبيه دُنيًا فلا ينسبه ولا يعرفه، وليس أحد من العرب إلا يسمى آباءه أبًا فأبًا، وليس أحد من العرب إلا يسمى آباءه أبًا فأبًا، حاطوا بذلك أحسابهم، وحفظوا أبه أنسابهم، فلا يدخل رجلٌ في غير قومه، ولا ينتسب إلى غير نسبه، ولا يُدعى إلى غير أبيه.

وأمّا سخاؤها، فإن أدناهم رجلًا، الذي تكون عنده البكرة والناب، عليها بلاغه في حموله وشبعه ورِيّه، فيطرقه الطارق، الذي يكتفي بالفلذة، ويجتزي بالشربة، فيعقرها له، ويرضى أن يخرج عن دنياه كلها فيما يكسبه حسن الأحدوثة وطيب الذكر.

وأما حكمة ألسنتهم، فإنّ الله تعالى أعطاهم في أشعارهم ورونق كلامهم، وحسنه ووزنه وقوافيه، مع معرفتهم الأشياء، وضربهم للأمثال، وإبلاغهم في الصفات، ما ليس لشيءٍ من ألسنة الأجناس، ثم خيلهم أفضل الخيل، ونساؤهم أعف النساء، ولباسهم أفضل اللباس، ومعادنهم الذهب والفضة، وحجارة جبالهم الجزع، ومطاياهم التي لا يبلغ على مثلها سفر، ولا يقطع بمثلها بلد قفر.

وأما دينها وشريعتها، فإنهم متمسكون به، حتى يبلغ أحدهم من نسكه بدينه أن لهم أشهرا حرما، وبلدا محرما، وبيتا محجوبا، ينسكون فيه مناسكهم، ويذبحون فيه ذبائحهم، فيلقي الرجل قاتل أبيه أو أخيه، وهو قادر على أخذ ثاره، وإدراك رغمه منه، فيحجزه كرمه، ويمنعه دينه عن تناوله بأذى.

وينقادون لهم بأزمتهم، وأما العرب فإن ذلك كثير فيهم، حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكًا أجمعين، مع أنفتهم من أداء الخراج والوطث بالعسف.

وأما اليمن التي وصفها الملك، فإنما أتى جد الملك إليها الذي أتاه عند غلبة الحبش له، على ملك مُتسق، وأمرٍ مجتمع، فأتاه مسلوبًا طريدًا مستصرخًا، ولولا ما وُتر به من يليه من العرب، لمال إلى مجال، ولوجد من يجيد الطعان، ويغضب للأحرار من غلبة العبيد الأشرار»[1]

ويُلحظ أنّ أهم الاستراتيجيات الحجاجية التي اعتمد عليها هذه الخطبة في تفضيل العرب، استراتيجيتان:

الأولى: انطلاقه من معتقد يؤمن به المخاطب وهو تفضيل أمته الفارسية، يقول: «أمّا أمتك أيها الملك، فليست تنازع في الفضل...»[2]، وحجاجيًا لهذا أثره في نقل هذه الاعتناق من المقدمة إلى النتيجة، وهو ما يطلق عليه بيرلمان «عدوى القبول الذي تتمتع به المقدمات إلى النتائج»[3]، وأضمر هذا النّسق البلاغي الحجاجي المادح نسق السّلطة (سلطة المركز).

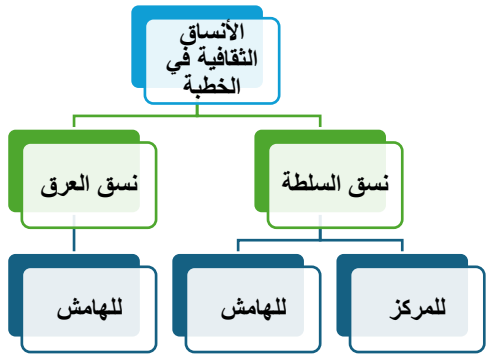
١) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٦-١٩

٢) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٦

٣) الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ط١، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠١٤م)، ٤١.

الثانية: التّفصيل بعد الإجمال، حيث ذكر ما تَفْضُل به العرب على غيرها مجملًا ثم فصّله[١]، يقول: «وأمّا الأمم التي ذكرت، فأي أمة تقرنها بالعرب إلا فضلتها. قال كسرى بماذا؟ قال النعمان: بعزها ومنعتها وحسن وجوهها وبأسها وسخائها...»[٢]، وهذه استراتيجية أو تقنية كما يقول بيرلمان: «خالقة للحضور تكون أساسية حين يتعلق الأمر باستحضار حقائق بعيدة في الزمن وفي المكان»[٣]، والإجمال والتفصيل يمثلان إلحاحًا خلق حضورًا وإثباتًا للمعطيات في الذهن، وأضمر هذا النّسق البلاغي نسقًا مضمرًا تمثل في نسق العِرق ونسق السّلطة عند الهامش.

ومثلت هاتان الاستراتيجيتان البلاغية الحجاجية الأنساق اللغوية الظاهرة، التي تخفي خلفها أنساقًا ثقافية مضمرة تولدت منها الجدلية بين المركز والهامش، وتمثلت هذ الأنساق المضمرة في نسقين يوضحهما الشّكل الآتي:



٢-الأنساق الثّقافية في الخطبة:

٢-١ نسق السّلطة وتحقيقها عند الهامش:

ذكرنا سابقا أن نسق السّلطة هو نسق المركز الذي حدد الهامش في مقالة كسرى، فهو نسق سابق على بقية الأنساق، وصانعٌ لها. والمراد بالسّلطة: «القدرة والقوة على الشيء

١) ينظر: جمهرة خطب العرب:١/ ١٦-١٩.
٢) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٦.
٣) بنوهاشم، مرجع سابق، ٥٠.

والسّلطان الذي يكون للإنسان على غيره»[١]، وهي أنواع سلطة سياسية ودينية وتربوية وقضائية، وغيرها[٢]، والسّلطة المقصودة في الخطبة سلطة المُلك والقيادة والسياسة والتي مثّلها كسرى كونه مَلِك الفرس، وهذه القوة المسيطرة دفعت بالنّعمان لإعادة تشكيل خطابه للمَلِك مستثنيا أمة المَلِك من مفاخرته ليكون خطابه خاضعًا لهذه السّلطة ولو ظاهريًا، وهذا يعني أن نسق السّلطة أعلى كعبًا من بقية الأنساق؛ ولهذا صدّر النّعمان خطبته بقوله: «أمّا أمتك أيها المَلِك، فليست تنازع في الفضل، لوضعها الذي هي به من عقولها وأحلامها، وبسطة محلها، وبحبوحة عزِّها، وما أكرمها الله به من ولاية آبائك وولايتك»[٣].

تجلى نسق السّلطة في المقطع من خلال مدح المَلِك وآبائه وأمته. وهذا المدح لم يكن ابتداء وإنّما أملته سلطة المركز بخطاب التّهميش، ولم يكن في سياق الاستجداء أو الاستذلال أو صناعة الطّاغية، وإنّما تمهيدًا لصعود الهامش إلى المركز، ومما يدل على ذلك تجليات نسق السّلطة عند الهامش نفسه، فسلطة المَلِك عند غير العرب يقابلها سلطة أخرى عند العرب، وقد أضمرت ذلك المقاطع التي تلت هذه المقطع، وهي:

قول النّعمان: «فأمّا عزها ومنعتها، فإنّها لم تزل مجاورة لآبائك الذين دوخوا البلاد، ووطدوا الملك، وقادوا الجند، لم يطمع فيها طامع، ولم ينلهم نائل، حصونهم ظهور خيلهم، ومهادهم الأرض، وسقوفهم السماء، وجنتهم السيوف، وعدتهم الصبر، إذ غيرها من الأمم إنّما عزها الحجارة والطين وجزائر البحور»[٤]. في هذا المقطع تتجلى سلطة الهامش على المركز، وذلك من خلال فكرة أن تحقق وجود المركز لم يكن دون حماية الهامش، فمجاورة العرب لمملكة الفرس وقيامهم بدور الحماية كان سببًا في استمرار المُلك لأسرة الملِك، ويستوقفنا هنا كلمة (آباءك) التي تعطي امتدادًا زمنيًا ماضيًا، ومن

١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ١/ ٦٧٠

٢) ينظر، المرجع السابق، ٦٧٠.

٣) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٦.

٤) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٦.

جهة أخرى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بذات المِلك، وكأن النّعمان يقول: لولا مجاورة العرب وحمايتهم لآبائك ما قام ملكهم ولا استمروا ولا وصل المُلك إليك، فنسق القبيلة ضمنيًا يحمل سببية للنّسق السّلطوي وجودًا واستمرارًا، وهذه حجة واقعية لا يمكن للمَلِك إنكارها يعرفها جيدًا ويعرف الدّور الذي تقوم به القبائل العربية المجاورة لهم، فمركزية السلطة غير متحققة إلا بحماية الهامش الذي قام بدور (سلطة الحماية) -إن جاز التعبير. ثم يقول: «حصونهم ظهور خيلهم، ومهادهم الأرض، وسقوفهم السماء، وجنتهم السيوف، وعدتهم الصبر»[1]، يتجلى في هذا الجزء من المقطع افتخار النعمان بشجاعة وقوة العرب فهي أمّة تحمي المكان، ولا تحتمي بمكان، وبينها وبين السماء والأرض ألفة كونية، وفي هذا العالم الذي ليس له حدود عدّتها خيلها والسيوف وهما عدة الحماية والقوة المادية، بينما الصبر هو الحماية والقوة النفسية. ثم يختم المقطع بقوله: «إذ غيرها من الأمم إنّما عزها الحجارة والطين وجزائر البحور»[2]، وفي هذه العبارة يظهر اشتراط تحقيق (النحن) ومركزيتها المضمرة، وهو غياب الـ(هم) وهامشيتهم فهم يتوارون في ممالكهم وقصورهم خلف الحجارة والطين جبنًا وضعفًا واحتماءً من الكون، ويعيشون في جزائر البحور المحاصرة بالماء، والتي لا تضاهي حريتها حرية الصّحراء التي ليس لها حدود.

ولم يكتفِ النعمان بـ(سلطة الحماية) في محاولته تحقيق السلطة عند العرب، فهناك نسق سلطوي آخر تمثل في (سلطة الدّين) حيث يقول: «وأمّا دينها وشريعتها، فإنّهم متمسكون به، حتى يبلغ أحدهم من نسكه بدينه أنّ لهم أشهرًا حرمًا، وبلدًا محرمًا، وبيتًا محجوبًا، ينسكون فيه مناسكهم، ويذبحون فيه ذبائحهم، فيلقى الرجل قاتل أبيه وأخيه، وهو قادر على أخذ ثأره، وإدراك رغمه منه فيحجزه كرمه، ويمنعه دينه عن تناوله بأذى»[3].

١) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٦.
٢) جمهرة خطب العرب:١/ ١٦.
٣) جمهرة خطب العرب:١/ ١٧.

والنسق الديني في المقطع يضمر السّلطة الدينية التي تدفع العرب إلى الالتزام بتشريعاتهم الدينية، وينفي عنهم غوغائية وفوضوية المعتقد فعندهم مرجعية دينية يؤمنون ويتمسكون بها، ويشير كلام النّعمان إلى البيت الحرام والكعبة وأشهر الحج المحرمة؛ فعلى الرّغم من كثرة الكعبات عند العرب إلا أنّ الكعبة في مكة كانت معروفة عند العرب خارج الحجاز، وهي أقدم بيت للعبادة على وجه الأرض بناه نبي الله إبراهيم وولده إسماعيل -عليهما السّلام-، وكان لها مكانة تعظيم وتقديس عند كثير من العرب، الذين كانوا يحجون إليها ويقصدونها أفواجًا ويقسمون بها لمكانتها في نفوسهم، وكان ملوكهم يتقربون لها بالهدايا والنّذور، وبقيت الكعبة معبودة عند أهل مكة وعند غيرهم، أما مكة عند العرب فهي حرم آمن، لا يحلون فيه القتال ويعظم شأنها وبخاصة للأسواق التّجارية التي كانت تُقام قبل موسم الحج، وهذا ما جعل بعض العرب تدين بدين قريش في الأشهر الحرم لمنافعهم المادية[1]. وذلك يبين مكانة الدّين عند العرب وقيامه بما تؤديه سلطة المَلك في إيقاف الحروب وسفك الدّماء، فالأشهر الحرم والبلد الحرام والبيت المحجوب بحجابٍ يخدمونه، كل ذلك كفيل بتغيير مسار حياة العرب القائمة على الحروب والغزوات والأخذ بالثأر، ويستوقفنا المشهد الذي صوره النّعمان حين يلتقي الرّجل بقاتل أبيه وأخيه ولا يثأر منه تقديسًا لحرمات دينه، فالدّين هنا أعلى من نسق القبيلة ومن العصبية ويقوم بما يقوم به نسق السّلطة. وكأنّ النّعمان يلمح إلى استغناء العرب به عن الملِك الموحد لأمرهم، والذي نقدهم كسرى على غيابه. فالسّلطة الدّينية عند العرب سلطة تتفوق على سلطة القبيلة وتضاهي سلطة المَلِك التي تحقن الدّماء مما ينفي عنهم الهمجية والتّمرد.

وكذلك ظهرت سلطة الهامش في النّسق الذكوري الذي يمارس سيطرته على الأنثى، وينظر للمرأة نظرة تهميش ودونية تختزلها في فكرة شرف الجسد، يقول: «وأما قولك أيها الملك يئدون أولادهم، فإنما يفعله من يفعله منهم بالإناث أنفة من العار، وغيرة

١) ينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، بغداد: جامعة بغداد،١٩٩٣م)، ٦/ ٣٥١-٣٥٣.

الأزواج»[1]. يظهر من هذا المقال أنّ حضور الأنثى في الخطبة لم يكن في سياق طبيعتها كرمز للخصب والحياة، وإنّما حضرت كشرف للرجل، يغار عليه ويذود عنه ويحميه ويبذل دونه نفسه، بل وغلا بعضهم في ذلك فوأدها في صغرها خشية العار وغيرة من الأزواج، واستلزم هذا الفكر أن تكون المفاخرة بعفتها في موضعٍ آخر من الخطبة حيث يقول: «ثم خيلهم أفضل الخيل، ونساؤهم أعف النساء، ولباسهم أفضل اللباس...»، فالمرأة شيء من الممتلكات، يتقدم عليها الخيل الذي تتحقق به الفروسية ويعلو به الحسّ الذّكوري.

وهكذا تشكلت سلطة الهامش الذي يسعى إلى إثبات نفسه لسلطة المركز، فكان لا بد من دس أنماط من السّلطة في الخطاب؛ لتحقيقها له فهو يرى نفسه ندًا للمركز.

وإذا كانت الأنساق السّابقة تحاول أن تضاهي سلطة المركز الملكية، فهناك نسق سلطوي يحاول احتقار السّلطة الملكية عند بعض العرب حيث يقول: «وأمّا اليمن التي وصفها الملك، فإنّما أتى جد الملك إليها الذي أتاه عند غلبة الحبش له، على ملك متسقٍ، وأمر مجتمع، فأتاه مسلوبًا طريدًا مستصرخًا، ولولا ما وُتر به من يليه من العرب، لمال إلى مجال، ولوجد من يجيد الطعان، ويغضب للأحرار من غلبة العبيد الأشرار»[2]، وهذه الحالة في اليمن لها ظروفها التي فرضها غزو الأحباش، وطرد سيف بن يزن منها واستعانته بالفرس لطردهم، وكان له ذلك وعينوه ملكًا فيها، حيث كان لا بد للعدو من مواجهة ملكية يهابها[3].

وتجلى نسق السّلطة أيضًا في رد كسرى على النّعمان بعد انتهائه من خطبته، حيث قال: «إنك لأهل لموضعك من الرياسة في أهل إقليمك، ثم كساه من كسوته، وسرحه إلى

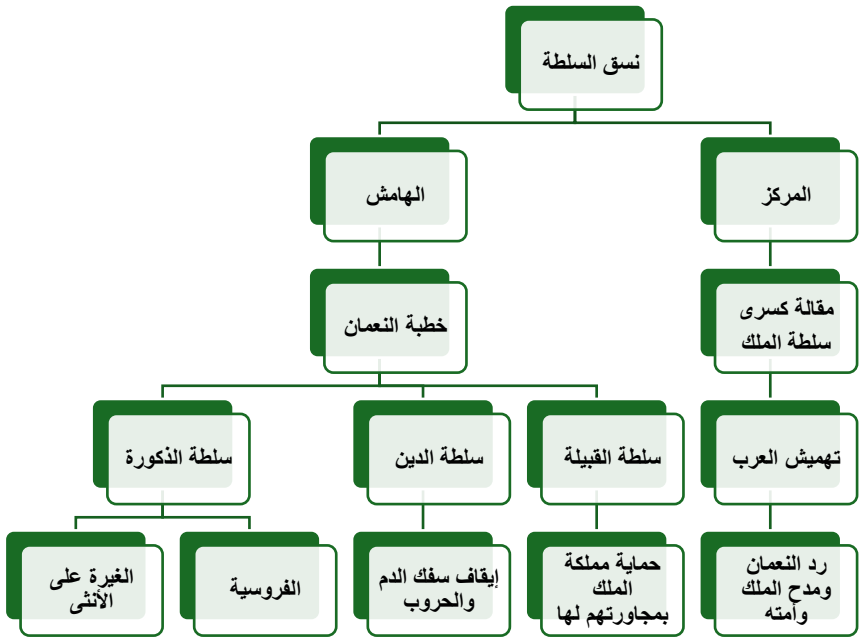
١) جمهرة خطب العرب:١/ ١٨.

٢) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٩.

٣) للاستزادة يُنظر: عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مراجعة: سهيل زكار، ط١، بيروت: دار الفكر ١٩٨١م)، ٢/ ٧٤.

موضعه من الحيرة»[1]، وفي هذا القول إشارة مجازية ثقافية إلى أنّ المعتبر عند كسرى هو السلطة الحاكمة أكثر من أي سلطة أخرى.

ونخلص ممّا سبق إلى أنّ تجليات نسق السّلطة كانت من خلال السّلطة الملكية الصريحة لكسرى الذي يمثل المركز، والسلطة المجازية المضمرة عند الهامش من خلال النّسق القبلي والدّيني والذكوري التي حضرت كسلطة مسيطرة، وشكّل ذلك جدلًا خفيًا بين المركز والهامش، سعى الهامش من خلاله إلى مماثلة المركز ومضاهاته، ويلخص الشّكل الآتي هذه التّجليات:



٢-٢نسق العِرق:

يأتي نسق العِرق تاليًا لنسق السّلطة، وعلى الرّغم من أن أنساق الهامش تشكلت من بعض أنساق السّلطة المضمرة إلا أنّها تشكلت أيضًا من أنساق العِرق باعتباره مدار التّهميش الظاهري مقارنة ببقية الأعراق التي ذكرها المَلِك، ولقد لقيت العرب في تاريخها

١) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٩.

من نظرات التّهميش والدّونية من قِبل الأمم الأخرى؛ ومدار ذلك هو كون بلادهم صحراء لا تقوم بها حضارة ولا صناعة ولا يقرّ لهم بها قرار، وكونهم قبائل متفرقة لا يوحد كلمتهم مَلِك، ولا يخضعون لغير سيادة القبيلة. ونلفي هذه النّظرة مستمرة حتى بعد انتصار العرب على مملكتي فارس والروم، وخضوعهم للسّلطان العربي، وتوحد أمر العرب تحت سيادة عربية موحدة إبان العصرين الأموي والعباسي، وما حركة الشّعوبية التي بدأت إرهاصاتها في أواخر العصر الأموي، واستوت على سوقها في العصر العبّاسي إلا محاولة من الشّعوب الأخرى لتقويض المُلك العربي[1]، وتجلٍ لنسقٍ عرقي دفين يحقر العرب ويهمشهم، وامتداد لنظرة تاريخيّة ثقافية لهذه الأمم تجاه العرب عبّرت عنها مقالة كسرى: «ولم أر للعرب شيئًا من خصال الخير في أمر دينٍ ولا دنيا...ومع أنّ مما يدل على مهانتها وذلها، وصغر همتها محلتهم التي هم بها مع الوحوش النافرة، والطير الحائرة...»[2].

وارتبط مفهوم العرقية (الإثنية) في الدّراسات الاجتماعية بالجماعات، حيث يقال الجماعة العِرقية، ويقصد بها: «جماعة بشرية يشترك أفرادها في العادات والتقاليد واللغة والدين وأي سمة مميزة بما في ذلك الأصل والملامح الفيزيقية الجسمانية»[3]، وأفراد هذه الجماعة «مدركين لتمايز مقومات هويتهم وذاتيتهم، عاملين دومًا من أجل الحفاظ على هذه المقومات في مواجهة الضعف والتحلل»[4].

ويشمل هذا المفهوم المقومات البيولوجية والفيزيقية والاجتماعية والثقافية، والتي تشكل في مجموعها الهُوية العِرقية للجماعة، ومن خلالها يشعرون بتمايزهم عن غيرهم

---

١) ينظر: عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ط٣، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١م)، ٩، وحسين عطوان، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، بيروت: دار الجيل، د.ت)، ١٥١-١٥٩

٢) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٥.

٣) سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، د.ط، الكويت: دار سعاد الصباح، د.ت)،٢٣.

٤) أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، كتاب إلكتروني من إصدار www.kotobarabia.com)، ١٠٧

ويحميهم ذلك من الذوبان في الجماعات الأخرى. وهذه المقومات هي ذاتها المقومات التي قامت عليها خطبة النّعمان بن المنذر في الخطبة من خلال شعوره بتميز العرب عن غيرهم من الجماعات والأمم، وهذا التّمييز يسمى في الدّراسات الاجتماعية، بـ(الهُوية الاجتماعية)، وهي «تصورنا حول من نحن ومن الآخرون، وكذلك تصور الآخرين حول أنفسهم وحول الآخرين»[١]. و«تتشكل فقط عبر التمييز بين هويات مختلف الجماعات والتي يمكن ربطها بأناس آخرين»[٢]، وبصفة عامة تنشط الهُوية في حال التقليل أو التصنيف الدوني من القوى المهيمنة، وهذا ما يدفع بالمهمشين إلى المقاومة والدفاع عن وجودهم بمبادئ وقواعد مغايرة أو مضادة للتي عند القوى المهيمنة[٣]. ومن جهة أخرى تتداخل العِرقية مع القبائلية في الأنثروبولوجي، وهناك من يراهما مترادفان، ويرى بعض الباحثين الأنثروبولوجيين أنّ البحث في القبيلة هو بحث في العِرقية، وأنّ العِرقية شاملة للاثنين معًا[٤].

وتفسر هذه المنطلقات، المتمثلة في (المقومات العِرقية، والهُوية، والقبائلية) والمنضوية تحت مفهوم العِرقية تجليات الأنساق المضمرة في خطبة النعمان، وممّا تجلت فيه قوله: «وأمّا حسن وجوهها وألوانها، فقد يعرف فضلهم في ذلك على غيرهم: من الهند المنحرفة، والصين المنحفة، والترك المشوهة، والروم المقشرة»[٥].

يتجلى في هذا المقطع (نسق العِرق) بوصفه معبرًا عن الخصائص الجسمانية للأعراق، وذلك من خلال عنصرين من أهم العناصر التي تتحقق بها هُوية الإنسان بصفة خاصة، وتميز الأعراق بصفة عامة، وهما الوجه واللون فملامح العِرق العربي تختلف

١) وهولبورن، مرجع سابق، ٩٣.

٢) هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة: حاتم حميد محسن، ط١، دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ٩٣.

٣) ينظر: عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م)، ٥١.

٤) الغذامي، المرجع السابق، ١١.

٥) جمهرة خطب العرب: ١/ ١٦.

عن ملامح بقية الأعراق، ويراها النّعمان نقطة تفضيل تميز العرب عن غيرهم وبها يعرفون، وفي المقطع تمييز للـ(نحن) في مقابل نقض وتنقص لهوية الـ(هم) في ملامحهم ولونهم.

كما يتجلى نسق العِرق من خلال النّسق القبلي المضمر في قوله: «وأمّا أنسابها وأحسابها، فليست أمة من الأمم إلا وقد جهلت آباءها وأصولها وكثيرًا من أولها...وليس أحد من العرب إلا يُسمّى آباءها أبًا فأبًا، حاطوا بذلك أحسابهم، وحفظوا أنسابهم، فلا يدخل رجلٌ في غير قومه، ولا ينتسب إلى غير نسبه، ولا يُدعى إلى غير أبيه»[1].

يظهر في هذا المقطع أهم عنصرين من عناصر نسق القبيلة المنضوية تحت العِرق، وهما النّسب والحسب، والنّسب هو رابطة الدم وهو الرابط المحوري للقبائل، ويعرّف بأنه: «سلاسل أسماء تدعو لها الحاجة الاجتماعية القبلية، للتعارف والتمايز»[2]، فهو تعداد الآباء والأمهات[3] بينما الحسب هو: الشأن وما يعدّونه من مفاخر ومناقب آبائهم[4]، وهو أفعال المجد المخلدة، وهما -أي الحسب والنّسب- من أقوى مفاخر العرب التي طفح بها شعرهم، ومن ذلك قول معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب[5]:

إنّي امرؤٌ من عُصبةٍ مشهورةٍ حُشُدٍ لهم مجدٌ أشمٌ تليد

ألفوا أبــاهم سيــدًا وأعـانهم كرمٌ وأعمـامٌ لهم وجدود

---

١) جمهرة خطب العرب:١/ ١٦.

٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام)، بيروت: دار العلم للملايين، د.ت)، ٥٥.

٣) ينظر: محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٩٢م)، م١/ ٤٢٠.

٤) ينظر: الغذامي، النقد الثقافي، ١٠٠

٤) ينظر: الزبيدي، مرجع سابق، م١/ ٤٢٠.

٥) المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، ط٦، القاهرة: دار المعارف، د.ت)، القصيدة رقم ١٠٤، ص ٣٥٥

ويعدون ضعفها منقصة، ومن ذلك قول المتلمس[١]:

ومن كان ذا عرضٍ[٢] كريم ولم يكن له حَسَبٌ كان اللئيم المذممما

والشّعر في الجاهلية يمثل أنموذجًا للأنساق الثّقافية العربية المتغلغلة في الفكر العربي، ومن بينها النّسق القبلي، الذي يقوم على القيم العربية للجماعة، وقد كان الشّعر صوتا لهذا النّسق، ثم حلت الخطابة محله لتؤدي ما كان يؤديه كونه صوتًا للقبيلة، قبل أن يلهيه المديح من أجل التّكسب عن القيام بهذا الدور[٣]. وجاءت مفاخرة النّعمان صورة من صور المفاخرات الشّعرية بالقبيلة، ولكنها منثورة، فخطبته امتداد للنّسق الشعري.

والنّعمان في خطبته نقض أصل الآخرين وأنسابهم وأحسابهم؛ لجهلهم بها، وفي المقابل يفخر بها العرب، ويواجهون بها الآخرين الذين يفترضون فيهم العداء وتهديد الوجود، يقول الأبشيهي: «ولو لم يكن من معرفة الأنساب إلا اعتزازها من صولة الأعداء، وتنازع الأكفاء لكن تعلّمها من أكرم الرأي وأفضل الثواب»[٤]. واللافت في قول النّعمان نفيه المعرفة عن جميع الأمم دون استثناء أحد يقول: «فليست أمة من الأمم إلا وقد جهلت آباءها وأصولها وكثيرًا من أولها، حتى إن أحدهم ليُسأل عمن وراء أبيه دُنيًا، فلا ينسبه ولا يعرفه»، وعدم الاستثناء يعني ضمنيًا هدم امتداد المركز الآبائي والزمني الوجودي، وإثبات ذلك للهامش.

ويتجلى نسق القبيلة كذلك من خلال افتخاره بقيم العرب وعاداتهم وتقاليدهم، وأبرزها (الكرم والوفاء وحماية الجار)، وذلك في المقاطع التالية:

---

١) ديوان المتلمس الضبعي رواية الأبرم وأبي عبيدة عن الأصمعي، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، د.ط)، مصر: الشركة المصرية للطباعة والنشر، ١٩٧٠م)، ١٦.

٢) وفي رواية نسب) كما جاء في ديوان المتلمس، ١٦.

٣) ينظر: الغذامي، النقد الثقافي، ١٠٠-١٠٢.

٤) شهاب الدين محمد الأبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق: مصطفى الذهبي، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٠م)، ٣٣٥.

-«وأمّا سخاؤها فإن أدناهم رجلًا الذي تكون عنده البكرة والناب، عليها بلاغه في حموله وشبعه وريه، فيطرقه الطارق، الذي يكتفي بالفلذة، ويجتزى بالشربة فيعقرها له، ويرضى أن يخرج عن دنياه كلها فيما يكسبه حسن الأحدوثة وطيب الذكر»[1].

يأتي السخاء والكرم على رأس الفضائل التي اشتهر وافتخر بها العرب، وهي صفة أملتها عليهم طبيعة الصّحراء القاحلة، فالعطاء في جوهره صورة من صور التّكيف مع البيئة فكأن العربي يحارب الموت الذي تسخو به الصّحراء بسخائه وعطائه؛ ولأنّ فعلهم هذا معادل للحياة والنجدة، كانوا يفتخرون بإطعام الضّيفان والطّارقين ليلًا، بل ويلتمسونهم بما يرفعونه من نيران على الكثبان والجبال، ويكرمونهم ولو كلفهم ذلك الجود بما لا يملكون غيره، بل ويزجرون كلابهم حتى لا تنبح على ضيفانهم، وقد اشتهر بعض رجالاتهم بشدة الكرم، وأشهرهم حاتم الطائي، الذي كان يأمر غلامه، بأن يوقد ناره ليلًا ليراها الطارقون[2]، يقول[3]:

أوقد فإنّ الليل ليل قَر والريح يا موقد الريح صرُّ

عسى يرى نارك من يمرُّ إن جلبت ضيفًا فأنت حرُّ

والنّعمان بن المنذر وصف واقع العربي بهذه الصفة وإيثاره لضيفه على نفسه، وما يحتاجه، في سبيل حُسن ذكره بين النّاس وما كانت هذه الصفة والحالة هذه إلا في العرب سكان الصّحراء.

ثم يقول: «وأما وفاؤها، فإن أحدهم يلحظ اللحظة ويومئ الإيماءة فهي ولث وعقدة لا يحلها إلا خروج نفسه، وإن أحدهم يرفع عودا من الأرض فيكون رهنا بدينه، فلا يغلق

١) جمهرة خطب العرب:١/ ١٧

٢) ينظر: محمد سهيل طقوش، تاريخ العرب قبل الإسلام، ط١، بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٩م)،١٩٠-١٩١، وكذلك شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، ط٨، القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ٦٨.

٣) أحمد بن محمد بن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ١/ ٢٤٢

رهنه، ولا تخفر ذمته، وإن أحدهم ليبلغه أن رجلا استجار به، وعسى أن يكون نائيا عن داره فيصاب، فلا يرضى حتى يُفنى تلك القبيلة التي أصابته، أو تفنى قبيلته، لما أخفر من جواره، وإنه ليلجأ إليهم المجرم المحدث، من غير معرفة ولا قرابة، فتكون أنفسهم دون نفسه وأموالهم دون ماله»[١].

يصف النّعمان في هذا المقطع ثلاث صفات من أهم صفات العرب التي اشتهروا بها وهي الوفاء وحفظ الأمانة وحماية الجار، ولو كلفه ذلك قتل أحد أبنائه كما حدث في قصة السموأل حين رفض تسليم دروع امرئ القيس للحارث بن أبي شمر الغساني[٢]، أو خوض المعارك الطاحنة في سبيل حماية المستجير، وكانوا إذا عاهد أحدهم عاهدت معه قبيلته، ولو كان من يحمونه مجرمًا أو محدثًا، وبلغ من اعتدادهم بهذه الصفات أنّهم كانوا يرفعون لواءً لمن يغدر في أسواقهم ليلحق به العار[٣]، وقد جاء ذلك في أشعارهم، يقول الحادرة أحد شعراء الجاهلية[٤]:

أسُميُّ -ويحك- هل سمعت بغدرة رُفـــع اللواء لنا بها في مجْمع

ومما يندرج في النّسق القبلي ذكره لحروب العرب، حيث قال: «وأمّا تحاربهم وأكل بعضهم بعضًا، وتركهم الانقياد لرجل يسوسهم ويجمعهم، فإنّما يفعل ذلك من يفعله من الأمم إذا أنست من نفسها ضعفا، وتخوفت نهوض عدوها إليها بالزحف، وإنه إنما يكون في المملكة العظيمة أهل بيت واحد، يعرف فضلهم على سائر غيرهم، فيلقون إليه أمورهم وينقادون لهم بأزمتهم، وأما العرب فإنّ ذلك كثير فيهم، حتى حاولوا أن يكونوا ملوكًا أجمعين، مع أنفتهم من أداء الخراج والوطث بالعسف»[٥]. من أبرز سمات حياة العرب ومثالبهم كثرة حروبهم وقتلهم لبعضهم البعض، وغياب الملك الموحد لقبائلهم

١) جمهرة خطب العرب:١/ ١٨.
٢) طقوش، مرجع سابق، ١٩٤
٣) ضيف، مرجع سابق، ٦٩.
٤) المفضليات: ٤٥
٥) جمهرة الخطب: ١٨-١٩

المتفرقة، والنّعمان يبرر لذلك؛ فتحاربهم ليس منقصة استفردوا بها عن بقية الأمم، فأي أمة تخاف عدوًا ستحاربه، أمّا غياب المَلِك الذي يجتمعون عليه فذلك يرجع إلى رفض كل قبيلة أن يكون المَلِك من خارجها ورفضها الخضوع له، فكل قبيلة ترى في نفسها شرفًا ومجدًا يستحق المُلك ويأبى الخضوع والانقياد.

وذِكْر النّعمان للحروب في سياق التّبرير لها أبعدها قليلًا عن المفاخرة، ولعل من نافلة القول إنّها مفخرة من أهم مفاخرهم في شعرهم، ومن ذلك قول عمرو بن كلثوم[1]:

أَبا هِندٍ فَلا تَعجَل عَلَينا وَأَنظِرنا نُخَبِّركَ اليَقينا

بِأَنّا نوردُ الراياتِ بيضًا وَنُصدِرُهُنَّ حُمراً قَد رَوينا

وَأَيّامٍ لَنا غُرٍّ طِوالٍ عَصَينا الملكَ فيها أَن نَدينا

ومن الأنساق التي تندرج تحت النّسق القبلي النّسق البيئي، وظهر ذلك في قوله: «ثم خيلهم أفضل الخيل، ونساؤهم أعف النساء، ولباسهم أفضل اللباس، ومعادنهم الذهب والفضة، وحجارة جبالهم الجزع، ومطاياهم التي لا يبلغ على مثلها سفر، ولا يقطع بمثلها بلد قفر»[2]، وقوله: «وأما قولك إن أفضل طعامهم لحوم الإبل -على ما وصفت منها- فما تركوا ما دونها إلا احتقارا لها، فعمدوا إلى أجلها وأفضلها، فكانت مراكبهم وطعامهم، مع أنها أكثر البهائم شحوما، وأطيبها لحوما، وأرقها ألبانًا وأقلها غائلة، وأحلاها مضنة، وإنه لا شيء من اللحمان يعالج ما يعالج به لحمها إلا استبان فضلها عليه»[3].

بيئة العرب هي محور مثالبهم من وجهة نظر كسرى، وكان رد النّعمان بتفضيله لكل شيء في هذه البيئة، فالعلاقة بين العربي وتفاصيل حياته الصّحراوية قائمة على أخذه للأفضل، وتفضيل ما يأخذ، وحضور (أفعل) التفضيل بكثرة في هذين المقطعين، يظهر تقديره الاجتماعي لحياتهم، ويحمل ضمنيًا معنى المقارنة بالجماعات الأخرى، وهي

١) ديوان عمر بن كلثوم، جمعه وحققه: أميل بديع يعقوب، ط١ بيروت: دار الكتاب،١٩٩١م)، ٧١.
٢) جمهرة خطب العرب:١/ ١٧.
٣) جمهرة خطب العرب:١/ ١٧.

لازمة للشعور بالتميز الإيجابي للـ(نحن) وتقديرها، إذا لا يكون تقدير بدون شعور بالأفضلية. ويكون التميز الإيجابي للـ(نحن) من خلال التقييمات التي أجراها لجماعته من خلال ما فضلها به، ويحمل ضمنيًا تقييمًا للجماعات الأخرى، وهذا يدخل في تكوين الهُوية الاجتماعية وتعزيز الانتماء لها[١]، ويفيض ديوان شعرهم بوصف خيلهم وإبلهم التي كانوا يرونها قسيم حياتهم في صحرائهم، فإعجابهم بها والعلاقة العميقة بينهم وبينها جعلتهم يصورونها تصويرًا يضفي عليها التميز والكمال، وصورهم ثرية الدلالة، عميقة المقصود، ومن الأبيات التي اشتهرت وصف امرئ القيس لفرسه[٢]:

مكـر مفر مقبـــل مدبـــر معًا كجلمود صخر حطه السيل من علِ

كميت يزل اللبد عن حال متنه كما زلت الصفـــواء بالمتنـــــزل

أمّا إبلهم وهي أحد أبرز مثالبهم التي ذكرها كسرى فهي محل تفضيل للعربي على ما سواها، وعلاقة العربي بالإبل ترجع للصحراء التي يعيش فيها، فهي بما تميزت به من خصائص تُعين على حياة الصحراء وعلى الانسجام معها، وإذا كانت الصحراء معادلًا للهلاك فإنّ الإبل معادل للنجاة فيها، ونلمس هذه العلاقة في تغنيهم بها في قصائدهم وبخاصة كونها شريك حياتهم ورحلاتهم وهمومهم، وهذا ما جعلها محل إعجابهم ووصفهم، ومن ذلك قول عبيد بن الأبرص[٣]:

وَقد أُسلّي هُمـــومي حين تحضُرُني بِجَسرَةٍ كعلاة القَينِ شِملالِ

زَيّـافَةٍ بِقُتود الرَحلِ ناجيَـــــــــةٍ تفري الهجيرَ بتبغيلٍ وَإِرقالِ

---

١) للاستزادة في موضوع الهوية الاجتماعية والمقارنة الاجتماعية، ينظر: أحمد زيد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، الكويت: عالم المعرفة،٢٠٠٦م)،١٣-١٥، وبشرى عناد مبارك، التعصب وعلاقته بالهوية الاجتماعية والمكانة الاجتماعية لدى العاطلين عن العمل، مجلة الفتح، ع ٥٣، نيسان ٢٠١٣م، ٨١- ٨٢٧١-١١٧).

٢) ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م)، ١٩

٣) ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق وشرح: حسين نصار، ط١، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٧م)، ١٠١-١٠٢.

مقذوفةٍ بِلَكيك اللَحمِ عَن عُرُضٍ كمُفرَدٍ وحَدٍ بِالجَوِّ ذَيّـالِ

ويندرج في نسق العِرق كذلك النّسق البلاغي، والذي تجلى في قوله: «وأما حكمة ألسنتهم، فإن الله تعالى أعطاهم في أشعارهم ورونق كلامهم، وحسنه ووزنه وقوافيه، مع معرفتهم للأشياء وضربهم للأمثال، وإبلاغهم في الصفات، ما ليس لشيء من ألسنة الأجناس»[1].

في سياق التهميش والانتقاص والزراية بسبب غياب الصناعة كان لابد للنعمان من الإتيان على الصناعة التي لم يشتهر العرب بغيرها وهي «صناعة الكلام وفصاحة القول، واقتدارهم على التفنن في أضرب البلاغة والبيان»[2]، حتى لكأنّهم فُطروا عليها دون تلقين، أو مدارسة، فالعرب أمة أمية كل شيء عندها كما يقول الجاحظ بديهة وارتجال وكأنه إلهام، دون معاناة أو مكابدة أو جهد في نظم القول، فلا يكاد يصرف العربي همه إلى فكرة إلا توالت وانهالت عليه معانيها وألفاظها، فملكوا القدرة على البيان الرفيع، والكلام الجيد وكانوا في ذلك سابقين[3]. ولا أدل على عِظَم شأن بلاغتهم وفصاحتهم من نزول القرآن بلغتهم، وتحديهم به، والنعمان بافتخاره بشعر العرب وحكمتهم ولسانهم إنّما يؤكد على صناعة هذه الأمة التي تفوقوا بها على سائر الأمم.

ونخلص ممّا سبق إلى: أنّ جميع الأنساق التي تندرج في نسق العِرق هي أنساق للقبيلة، وهي كل ما كانوا يفخرون به في أشعارهم، وقد بيّن ذلك ما ذُكر من شواهد شعرية ما هي إلا نماذج لمدونة تفيض بالأنساق، فالشعر لسان القبائل وحامل مفاخرهم ومآثرهم.

---

١) جمهرة خطب العرب:١/ ١٧.

٢) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،٢٠٠٥م)، ٤٥.

٣) ينظر: عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٧، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨م)،٢٨.

الخاتمة

أهم النتائج التي خلص إليها البحث ما يلي:

١-نشأت الجدلية من خطاب كسرى الذي تضمن تهميش العرب كأمة، ومن هنا تموقع المركز والهامش في الخطبة.

٢-تمثل المركز من خلال نسق واحد وهو نسق السلطة، بينما تمثل الهامش من خلال نسقي السلطة والعِرق.

٣-قامت الجدلية بين المركز والهامش على المضاهاة والنقض، إذ يمثل المضاهاة نسق السلطة، ويمثل النقض نسق العِرق.

٤- تجلت الجدلية بين المركز والهامش في نسق السلطة من خلال أنواع السلطة الموجودة عند الهامش والتي تمثلت في سلطة القبيلة والدين والذكورة، في مقابل سلطة المُلك عند المركز.

٥-قامت السلطة بأنواعها المتعددة عند الهامش بما تقوم به سُلطة الملك؛ ليثبت عدم حاجته له.

٦-الهامش صنيعة المركز ولذلك حاول خلق أنساق سلطوية يضاهي بها نسق السّلطة عند المركز، مما جعل السلطة محل جدل وصراع خفي حول ماهيتها أهي سلطة المُلك أم سلطة أخرى.

٧-تجلت الجدلية بين المركز والهامش في نسق العِرق من خلال محاولة الهامش نقض المركز فيما يثبته للعرب من سمات وقيم وطبيعة حياة.

٨-بصفة عامة يقف خلف تعدد أنساق الهامش في الخطبة رغبته في تقويض نسق المركز.

٩-على الرغم من أنّ الخطبة تمثل خطاب العرب في حضرة ممثلي الأمم الأخرى إلا أنّها لم تنفك من النّسق القبلي المسيطر على بقية الأنساق.

١٠-يمكن القول إنّ خطبة النّعمان بن المنذر شاملة لكل أنساق القبيلة التي تفرقت في مدونة الشّعر العربي لأنّه كان في موقف حشد قواه الأيديولوجية والثّقافية أمام القوى المضادة.

١١-تضمن نسقي الخطبة أنساقًا أخرى كـ (نسق القبيلة، ونسق الذكورة، ونسق الدين، ونسق البلاغة، ونسق البيئة).

-أهم توصيات البحث:

الاهتمام بالكشف عن الأنساق الثّقافية في الخطابة بعد الإسلام، فهو مؤثر فكري غيّر كثيرًا في أيدولوجية العربي، وكذلك الأنساق في خطابة النّساء، التي غَيّبت بعضًا من أنساق القبيلة وأسباب ذلك.

□

المراجع

١. إبراهيم، سعد الدين، (د.ت) تأملات في مسألة الأقليات، (د.ط)، الكويت: دار سعاد الصباح.

٢. الأبشيهي، شهاب الدين محمد، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق: مصطفى الذهبي، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٠م.

٣. ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مراجعة: سهيل زكار، (ط١)، بيروت: دار الفكر ١٩٨١م.

٤. ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

٥. ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، (د.ط)، بيروت، دار صادر، د.ت.

٦. أبو زهرة، محمد، الخطابة أصولها، تاريخها في أزهر عصورها عند العرب، (ط٢)، د.ب: دار الفكر العربي، ١٩٨٠م.

٧. ايزابرجر، آرثر، النقد الثقافي، ترجمة: إبراهيم وفاء ورمضان بسطاويسي، (ط١)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م.

٨. بعلي، حفناوي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، (ط١)، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧م.

٩. بنوهاشم، الحسين، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، (ط١)، بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠١٤م.

١٠. الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، (ط٧)، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨م.

١١. خفاجي، عبد المنعم، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، (ط١)، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ.

١٢. الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، (ط٣)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١م.

١٣. ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط٤)، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م.

١٤. ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق وشرح: حسين نصار، (ط١)، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٧م.

١٥. ديوان عمرو بن كلثوم، جمعه وحققه: أميل بديع يعقوب، (ط١)، بيروت: دار الكتاب،١٩٩١م.

١٦. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٩٢م.

١٧. الزمخشري: أساس البلاغة، (ط١)، بيروت: دار الكتب العلمية،١٤١٩هـ.

١٨. زيد، أحمد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، الكويت: عالم المعرفة،٢٠٠٦م.

١٩. صالح، بشرى موسى، بويطيقيا الثقافة نحو نظرية شعرية في النقد الثقافي، ط١، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة،٢٠١٢م.

٢٠. صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، (ط١)، مصر: مطبعة مصطفى الحلو وأولاده،١٩٣٣م.

٢١. ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، (ط٨)، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

٢٢. طقوش، محمد سهيل، تاريخ العرب قبل الإسلام، (ط١)، بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٩م.

٢٣. عبد ربه، فوزي السيد، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،٢٠٠٥م.

٢٤. عطوان، حسين، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، بيروت: دار الجيل، د.ت.

٢٥. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ط٢)، بغداد: جامعة بغداد،١٩٩٣م.

٢٦. عمر، أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ط١)، القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٩=٢٠٠٨م.

٢٧. الغذامي، عبد الله، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، (ط٢)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م.

٢٨. الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، (ط٦)، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤م.

٢٩. الفاخوري، حنا الجامع في التاريخ العربي الأدب القديم، (ط١)، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦م.

٣٠. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ط٨)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦=٢٠٠٥م.

٣١. كيليطو، عبد الفتاح، المقامات – السرد والأنساق الثقافية –، (ط٢)، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠١م.

٣٢. مبارك، بشرى عناد، التعصب وعلاقته بالهوية الاجتماعية والمكانة الاجتماعية لدى العاطلين عن العمل، مجلة الفتح، ع ٥٣، نيسان ٢٠١٣م، (٧١-١١٧)

٣٣. مصطفى، شاكر، التاريخ العربي والمؤرخون (دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام)، بيروت: دار العلم للملايين، د.ت.

٣٤. المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، (ط٦)، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

٣٥. وهبان، أحمد، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، (كتاب إلكتروني من إصدار **www.kotobarabia.com**).

٣٦. وهولبورن، هارلمبس، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة: حاتم حميد محسن، (ط١)، دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠.

Almarajie

١. Abin eabd rabihi, 'ahmad bin muhamad: aleaqd alfiridi, tahqiqu: mufid muhamad qumayhat, ta١, bayrut: dar alkutub aleilmiati, ١٩٨٣mi.

٢. Abin khaldun, eabd alrahman, aleabar wadiwan almubtada walkhabar fi tarikh alearab walbarbar waman easarahum min dhawi alshaan al'akbari, murajaeata: suhayl zakar, (tu١), bayrut: dar alfikr ١٩٨١m

٣. Abin manzur, jamal aldiyn muhamad, lisan alearbi, (du.ta), birut, dar sadr, di.t.

٤. 'Abu zahrata, muhamad, alkhataabat 'usuluha, tarikhuha fi 'azhar eusuriha eind alearabi, (tu٢), da.ba: dar alfikr alearabii, ١٩٨٠m.

٥. Al'abshihi, shihab aldiyn muhamad, almustatrif fi kuli fanin mustazrifin, tahqiqu: mustafaa aldhahabi, alqahirata: dar alhadithi, ٢٠٠٠m.

٦. Alduwri, eabd aleaziza, aljudhur altaarikhiat lilshueubiati, (tu٣), bayrut: dar altalieat liltibaeat walnashri, ١٩٨١m.

٧. Alfakhuri, hanaa aljamie fi altaarikh alearabii al'adab alqadimi, (tu١), bayrut: dar aljil, ١٩٨٦m.

٨. Alfiruz abadi, alqamus almuhiti, (ta٨), bayrut: muasasat alrisalati, ١٤٢٦=٢٠٠٥m.

٩. Alghdhami, eabd allah, alnaqd althaqafii, (ta٦), aldaar albayda', bayrut: almarkaz althaqafii alearabia, ٢٠١٤m.

١٠. Alghdhami, eabd allah, alqabilat walqabayiliat 'aw huiaat ma baed alhadathati, (ta٢), aldaar albayda': almarkaz althaqafiu alearabia, ٢٠٠٩m.

١١. Aljahiz, eamru bn bahri, albayan waltabyinu, tahqiqu: eabd alsalam harun, (ta٧), alqahirati: maktabat alkhanji, ١٩٩٨m.

١٢. Almufadaliaati, tahqiq washarha: 'ahmad muhamad shakir, waeabd alsalam muhamad harun, (ta٦), alqahirati: dar almaearifi, da.t.
١٣. Alzamakhshari: 'asas albalaghati, (tu١), bayrut: dar alkutub aleilmiati,١٤١٩hi.
١٤. Alzbidi, muhamad murtadaa, taj alearus min jawahir alqamusa, tahqiqu: eali shiri, birut: dar alfikr liltibaeat walnashr waltuwziei,١٩٩٢m.
١٥. Ayzabarjir, arthir, alnaqd althaqafii, tarjamata: 'iibrahim wafa' waramadan bistawisi, (ta١), alqahirati: almajlis al'aelaa lilthaqafati, ٢٠٠٣m.
١٦. Baeali, hafnawi, madkhal fi nazariat alnaqd althaqafii almuqarani, (ta١), aljazayar, manshurat aliakhtilafi, ٢٠٠٧m.
١٧. Bnuhashim, alhusayn, nazariat alhujaaj eind shayim birlman, (tu١), bayrut: dar alkitab aljadid, ٢٠١٤m.
١٨. Dayfi, shawqi, tarikh al'adab alearabii, aleasr aljahili, (ta٨), alqahirati: dar almaearifi, da.t.
١٩. Diwan amri alqaysa, tahqiqu: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim, (ta٤), alqahirati: dar almaearifi, ١٩٨٤m
٢٠. Diwan eamriw bin kulthuma, jameuh wahaqaqahu: 'amil badie yaequba, (tu١), bayrut: dar alkitabi,١٩٩١m.
٢١. Diwan eubayd bin al'abrasu, tahqiq washarha: husayn nasaar, (ta١), masr: sharikat maktabat wamatbaeat mustafaa albabi alhalabi wa'awladuhu, ١٩٥٧m.
٢٢. Eabd rabihi, fawzi alsayidu, almaqayis albalaghiat eind aljahiz fi albayan waltabyini, alqahirati, maktabat al'anjilu almisriati,٢٠٠٥m.
٢٣. Eali, jawadi, almufasal fi tarikh alearab qabl al'iislami, (ta٢), baghdadu: jamieat baghdad,١٩٩٣m.
٢٤. Etuan, husayn, alzandaqat walshueubiat fi aleasr aleabaasii al'uwali, birut: dar aljili, di.t.

٢٥. Eumra, 'ahmad mukhtar wakhrun, muejam allughat alearabiat almueasirati, (ta١), alqahiratu: ealim alkutub, ١٤٢٩=٢٠٠٨m.
٢٦. 'Iibrahim, saed aldiyn, (da.t) ta'amulat fi mas'alat al'aqaliyati, (du.ta), alkuayti: dar suead alsabah
٢٧. khafaji, eabd almuneami, alhayat al'adabiat fi aleasr aljahili, (tu١), bayrut: dar aljili, ١٤١٢hi.
٢٨. kilitu, eabd alfataahi, almaqamat - alsard wal'ansaq althaqafiat -, (ta٢), aldaar albayda': dar tubaqal llnashri, ٢٠٠١m.
٢٩. Mbark, bushraa einadi, altaeasub waealaqatuh bialhuiat alaijtimaeiat walmakanat alaijtimaeiat ladaa aleatilin ean aleimla, majalat alfath, e ٥٣, nisan ٢٠١٣m, (٧١-١١٧)
٣٠. Mistafaa, shakir, altaarikh alearabiu walmuarikhun (dirasat fi tatawur eilm altaarikh wamaerifat rijalih fi al'iislami), bayrut: dar aleilm lilmalayini, da.t.
٣١. Salih, bushraa musaa, buitiqia althaqafat nahw nazariat shieriat fi alnaqd althaqafii, ta١, baghdad: dar alshuwuwn althaqafiat aleamati,٢٠١٢m
٣٢. Sifut, 'ahmad zaki, jamharat khutab alearab fi eusur alearabiat alzaahirati, (ta١), masr: matbaeat mustafaa alhulw wa'awladihi,١٩٣٣m.
٣٣. Tqush, muhamad suhayl, tarikh alearab qabl al'iislami, (tu١), bayrut: dar alnafayisi, ٢٠٠٩m.
٣٤. Whban, 'ahmadu, alsiraeat aleirqiat wastiqrar alealam almueasiri, (ktab 'iiliktiruniun min 'iisdar www.kotobarabia.com).
٣٥. Whulburn, harlimbis, sushyulujia althaqafat walhuiati, tarjamatu: hatim hamid muhsin, (ta١), dimashqa: dar kiwan liltibaeat walnashr waltawziei, ٢٠١٠.
٣٦. Zida, 'ahmadu, saykulujiat alealaqat bayn aljamaeati, alkuayti: ealam almaerifati,٢٠٠٦m.