الصراع الثقافي في شعر المتنبي مدح سيف الدولة وعضد الدولة نموذجاً

خيرة قرتاي

باحثة من تركيا- طالبة دكتوراه في الجامعة الأردنية- الأردن
eledven@gmail.com

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/١٢/٢٤

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٩/١١/٣٠

الملخص:

يتناول هذا البحث مفهوم الصراع الثقافي في شعر المتنبي، وبدلاً من تنظيره انطلاقاً من الصراع بين العرب والشعوبية، ينظر إليه كصراع بين الثقافة العربية والثقافة الفارسية. إذ إن له بعداً ثقافياً عريقاً لا يقتصر على القرن الرابع الهجري ولا على مجيء الإسلام، وهو يقوم بدور جذري لتأسيس الثقافة الإسلامية. ولتحليل هذه الفرضية، يركز البحث - أولاً - على الخلفية التاريخية لهذا الصراع، ويهدف إلى شرح كيفية تمحور الحركة الشعوبية بمجملها حول هذا الصراع على المستوى الثقافي. ويقارن - ثانياً - بين القصيدة الميمية التي مدح المتنبي فيها سيف الدولة بما يمثله في نظر المتنبي من أمل لتأسيس الدولة العربية القوية، وبين القصيدة النونية التي مدح فيها عضد الدولة، الذي يمثل محاولة إلغاء السلطة العربية في الثقافة الإسلامية. ويهدف البحث - ثالثاً - عبر هذه المقارنة بين القصيدتين أن يشير إلى وعي المتنبي بهذا الصراع الجذري في الثقافتين، وبأهمية الظروف التاريخية التي كانت تعلن تدهور الدولة العباسية في القرن الرابع الهجري، وأثر ذلك في تشكل هذا الوعي وتجليه شعرياً وسياسياً.

الكلمات المفتاحية: الصراع الثقافي في العصر العباسي؛ العرب والشعوبية؛ السياسية وشعر المتنبي.

المقدمة:

إن العصبية العربية تقوم بدور مهم في شعر المتنبي حيث إنها تمثل إحدى المنطلقات الأساسية على المستوى الفكري. غير أن تلك العصبية لا تصدر عن الاعتزاز بالنفس أو بالقبيلة أو القومية كما نلاحظ في الثقافة العربية قبل الإسلام فحسب، وإنما مرتبطة بالظروف التاريخية التي تحيط بالدولة العباسية وتهدها في القرن الرابع الهجري. إذ كانت الدولة العباسية في وضع من التدهور السياسي الخطير كما يظهر في قول ابن الأثير: "ولم يبق للخليفة غير بغداد وأعمالها والحكم في جميعها لابن رائق وليس للخليفة حكم. وأما باقي الأطراف، فكانت البصرة في يد ابن رائق، وخوزستان في يد البريدي، وفارس في يد عماد الدولة بن بويه، ... ومصر والشام في يد محمد بن طغج، ... والبحرين واليمامة في يد أبي طاهر القرمطي." (ابن الأثير، ج. ١٩٨٧).

وتعد الشعوبية إحدى الأسباب الأساسية في هذا التدهور، فمع ضعف السلطة المركزية العباسية بدأت الشعوب المختلفة مثل الفرس، والأتراك، والهنود تستغل الفرصة لتأسيس دول منفصلة عن الخلافة. إضافة إلى ذلك يجدر ذكر محاولة الفرق السياسية العربية المختلفة - خاصة الشيعة العربية - الاستيلاء على السلطة. لكن كل هذا الصراع للسلطة الذي يصدر عن الشعوبية لم يصل إلى خطورة الصراع الثقافي الذي وقع بين العرب والفرس؛ لأنه لا يهدف إلى الاستيلاء على السلطة المركزية فقط بل على العناصر الثقافية الكلية وتشكيل الثقافة الإسلامية مجدداً، أوفوا، د. (٢٠١٠). ولا يقتصر هذا الصراع على القرن الرابع فحسب، وإنما له تاريخ جذلي عريق كما سيأتي، غير أنه وصل إلى أوجه في تلك الحقبة بسبب الظروف التاريخية المذكورة.

من هنا يمكن القول إن العصبية العربية في شعر المتنبي تتجسد في سياق مثل هذا، أي أنها تنهض ضد الثقافة الفارسية التي تهدف إلى إلغاء السلطة العربية والثقافة العربية وتأسيس الثقافة الإسلامية وفق العناصر الفارسية مجدداً (شاکر، م. ١٩٨٧). ولإظهار هذا الموقف الأيديولوجي في شعر المتنبي، تتناول هذه الورقة البحثية - أولاً - الخلفية التاريخية في الصراع بين الثقافتين العربية والفارسية وأسبابه، وتسعى لتوضيح كيفية تمحور الحركة الشعوبية بمجملها حول هذا الصراع على المستوى الثقافي.

ثانياً تقارن الورقة البحثية بين مدح سيف الدولة الذي يمثل أمل تأسيس الدولة العربية القوية، ومدح عضد الدولة الذي يمثل محاولة إلغاء السلطة العربية في الثقافة الإسلامية. ولتأكيد هذا الموقف تتناول الورقة البحثية القصيدة الميمية (واحر قلباه ممن قلبه شيم) التي ربما تعتبر أدنى درجة في مدح سيف الدولة لأنها مخلوطة بالعتاب والتأنيب، وتقابلها بالقصيدة النونية (مغاني الشعب طيباً في المغاني) التي يمدح المتنبي فيها عضد الدولة، وتحاول عبر هذه المقارنة إظهار ذلك الصراع الثقافي بالاستفادة من مقولات النقد الثقافي انطلاقاً من بعض العناصر المنهجية مثل: التفكيكية والتناص، والحجاج على وجه الخصوص.

١. الخلفية التاريخية: الصراع بين الثقافة العربية والفارسية

كما سبقت الإشارة فإن الصراع السياسي والثقافي بين العرب والفرس يصنّف عادةً تحت مادة الشعوبية، وكذلك الصراع مع الثقافات الأخرى مثل اليونانية، والرومانية، والهندية، والتركية. أي كأنه جزء من الحركة الشعوبية ضد العرب، لكن عندما ننظر إلى خلفية هذا الصراع يتضح لنا أنه يمثل دوراً جذرياً في الثقافتين، وأنه محور يمكن الحركة الشعوبية وتأثيرها الخطير من تأسيس الثقافة الإسلامية.

ويمكن إرجاع تاريخ هذا الصراع إلى ما قبل الميلاد أو إلى التاريخ الذي ألغت فيه الإمبراطورية الفارسية القديمة ثقافة ما بين النهرين. من الغريب أن هذا التاريخ سنة ٥٣٩ ق.م هو تاريخ تأسيس الإمبراطورية الفارسية أيضاً، بمعنى أنها تهض لإلغاء ثقافة ما بين النهرين كآمر أولي أو أساسي، وأصبح هذا التاريخ يمثل دوراً مركزياً، إذ لم يستطع أحد من أقوام هذه الثقافة تأسيس دولة قوية وتجميع الأقوام الأخرى حوله حتى مجيء الإسلام.

وكما هو معروف بعد الحملة الفارسية بدأت حملة الإسكندر (٣٣٢ ق.م)، وبعدها بدأت سيطرة الفارسيين مجدداً تحت اسم دولة جديدة: الإمبراطورية الساسانية من سنة ١٤١ ق.م إلى ٦٤٢ م (Nissen, Hans J. & Heine, P., 2009). وفي هذه الحقبة دخلت الأقوام السامية المهمة التي كانت مسيطرة على ما بين النهرين مثل: البابليين، والفينيقيين، والكلدانيين، تحت سلطة الفارسيين، وازمحت هذه الأقوام التي قامت بدور مهم في تاريخ الإنسان تحت هذه السيطرة (Van De Mierop, Marc 2016). وبعد ذلك خاصة بداية من القرن الثالث الميلادي- نرى العرب -بين الساميين- كقوم مؤثر في ما بين النهرين مثل اللخميّين ومملكة الحضر، إلا أنهم كانوا تحت سيطرة الفارسيين أيضاً. وعلى الرغم من محاولتهم للتخلص من هذه السيطرة من حين إلى آخر إلا أنهم بقوا على تلك الحال حتى الإسلام (Nissen, Hans J. & Heine, P., 2009).

لكنّ هذا الوضع قد تغير بشكل جذري بعد الفتوحات الإسلامية، فمن سنة ١٦هـ إلى سنة ٢٢هـ (مع فتح الخليفة عمر بن الخطاب) دخلت بلاد الفرس تحت سيطرة الإسلام. السيوطي، ج (٢٠٠٣). وأكثر من ذلك بدأ الإسلام ينتشر بين الشعب الفارسي مع بداية الفتوحات، مع ذلك استمر ذلك الصراع القديم بصورة مختلفة، أي أنه لا يظهر كصراع بين الثقافتين إنما يظهر كصراع داخل الثقافة نفسها؛ وهي الثقافة الإسلامية، أي عندما اضطّر الفرس إلى قبول سيطرة العرب حاولوا الاستيلاء على السلطة داخل أفق الثقافة الإسلامية سواء على المستوى السياسي أو الثقافي.

على المستوى السياسي يجدر ذكر دعمهم للحركة الشيعية بأشكال مختلفة طوال العصر العباسي كما يظهر عبر الصراع بين الأمن والمأمون للخلافة، وحركة القرامطة وتأسيس الدولة البويهية. طقوش، م. (٢٠٠٩)، والحركة الخرمية التي هدّدت الدولة العباسية أكثر من عشرين سنة، والتي كانت تهدف إلى إلغاء سيطرة العرب والإسلام وتأسيس الدولة الفارسية (طقوش، م. ٢٠٠٩)، وحركة الزنج التي كانت تظهر كحركة شعبية بشكل عام وتصدر عن مشاكل مختلفة إلا أن رئيس هذه الحركة كان من الفارسيين وقبل رئاسة هذه الحركة جرّب طرقاً عديدة للقيام بالثورة- إلخ (طقوش، م. ٢٠٠٩).

أما على المستوى الثقافي يدعي الفرس أن العرب ليسوا أصحاب ثقافة عريقة وليس لديهم جذور مع الثقافات القديمة، ولا يعرفون العلوم اللغوية أو الطبيعية أو الرياضية وغيرها، وليس لديهم دواوين (أورفوا، د. ٢٠١٠). نلاحظ ذلك عبر رجوعهم إلى الثقافة الفارسية القديمة لإثبات عراقية ثقافتهم.

في هذا الصدد يمكن ذكر ترجمات ابن المقفع عن "الأدبيات السياسية الفارسية القديمة وتعريبها مثل كتابه الأدب الكبير الذي شحّنه بالحكم والأمثال ذات المدلول السياسي الاجتماعي وهناك رسالة الصحابة التي تعد بمثابة بيان سياسي دستوري يطرح ضرورة تنظيم الدولة على الأساس العلماني. أما كتابه الأشهر كليلة ودمنة فعلى الرغم من أصله الهندي - الفارسي فإن ترجمته إلى العربية ذات مغزى سياسي واضح" (الجابري، م. ٢٠١٤)، ويظهر ذلك بطريقة أوضح في الباب الذي أضافه ابن المقفع إلى كليلة ودمنة وهو باب برزويه، حيث يشير إلى خطورة اختلاف الأديان وضرورة الاعتماد على العقل وحده. ومن هذا المنطلق "لا يستشهد لا بالقرآن

^١ في ما يخص نجاح الفينيقيين والكلدانيين في العلوم -مثل علم الفضاء، والطب، والرياضيات، والسيما- انظر إلى: (Van De Mierop, Marc 2016).

ولا بالحديث ولا بأي عنصر آخر من الموروث الإسلامي، بل بالعكس يدعو صراحة إلى الأخذ من الموروث القديم السابق للإسلام "الجابري، م. (٢٠١٤). غير أن ذلك السابق للإسلام يجب أن يُؤخذ من الثقافة الفارسية والهندية وليس من الثقافة العربية القديمة ولا ثقافة ما بين النهرين.

لذلك يمكن الإشارة إلى ترجمة ابن المقفع لكتاب "خدائنامة" وهو مجموعة تقاليد فارسية قديمة، وكتاب "آيين نامه" وهو مجموعة القوانين التقليدية عن آداب البلاط، والموظفين، وأصحاب الصنعة أوفوا، د. (٢٠١٠). وكل هذا وقع في القرن الثاني الهجري. أي أنه وقع في الفترة التي كانت قدرة الفارسيين ضعيفة، غير أنه في القرن الرابع الهجري مع تدهور السلطة العباسية واستيلاء الفرس على السلطة نرى ذلك الادعاء الفارسي بصورة أكثر صراحة، كما يظهر عبر كتاب "الشاهنامة" للفردوسي (١٠٢٠م) الذي يتناول تاريخ الملوك الفرس القدماء بشكل أسطوري، أو بالأحرى يتبلور هذا الكتاب كصورة ملحمية مؤسسة للثقافة الفارسية (Ferdowsi, 2000).

وبالتالي بدأت تتشكل الثقافة العربية الإسلامية تحت ظل هذه التحديات، لكن قبل أن نركز على ردود أفعالها يمكن الإشارة إلى أن الثقافة العربية لم تمارس تجربة حضارية قوية قبل الإسلام، ومع الإسلام دخلت الثقافات الحضارية العريقة مثل الفارسية والرومانية والهندية والسريانية وغيرها تحت سيطرة العرب. حسان، ت. (٢٠٠٠). وعلى الرغم من ذلك فالعرب كانوا أصحاب الدعوة الإسلامية التي تدعي أنها دين أخير وعالي ولا تنظر إلى الإنسان كعبد فقط وإنما تنظر إليه كخليفة في العالم، ومن ثم كصاحب دعوة قوية، كان يجب على العرب أن يثبتوا أنهم قادرون على حمل مسؤولية هذه الدعوة ونشرها على المستوى الفكري والثقافي. من أجل ذلك علينا أن نؤكد ذلك الجانب الذاتي في تأسيس الحضارة الإسلامية أو في تأسيس العلوم الإسلامية انطلاقاً من البنية اللغوية العربية والثقافة العربية الجاهلية، في هذا الصدد يجدر ذكر قول تمام حسان:

كان على العرب أن يختاروا بين أمرين: فإما أن يكونوا أصحاب رسالة لا تستند إلى ثقافة، ويقفوا بكل ما يمثلون من رسالة الإسلام التي ترمي إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور موقف التلاميذ من أمم خضعت لهم... وإما أن يسلكوا الطريق التي تليق بأمة قائدة فيسعون جاهدين إلى إنشاء ثقافة قومية يجعلون بها الرسالة التي أغدقت عليهم نعمة الفتح والغلبة رسالة مقبولة لدى المغلوبين المثقفين (حسان، ت.، ٢٠٠٠).

مع ذلك حملة الثقافة الفارسية ضد العرب أدت إلى تقوية هذه المحاولة، كما يبرز في محاولة ربط الثقافة العربية مع ثقافة ما بين النهرين. أولاً يظهر ذلك في "كتاب الأصنام" لابن هشام الكلبي، الذي يمثل أحد ردود الأفعال المثيرة على التحديات الفارسية، إذ يتناول العبادات والأساطير القديمة في ما بين النهرين والجزيرة العربية داخل بنية واحدة. على سبيل المثال يعطي لنا المعلومات التفصيلية عن الأصنام العديدة عند العرب الجاهليين، وصلتها بثقافة ما بين النهرين ويشرح ندرة استخدام هذه الأسماء في الثقافة العربية بمجيء الإسلام الذي ينهي عبادة الأصنام كلياً. ابن الكلبي، ه. (١٩٩٥). من هنا يعرض ثقافة ما بين النهرين كمنع لعبادة الأصنام في الجزيرة العربية، وهكذا يصنف الثقافة العربية القديمة تحت الأفق الثقافي الشامل العريق (أوفوا، د. ٢٠١٠).

وثانياً يجدر ذكر كتاب "مروج الذهب" للمسعودي (٣٤٦هـ) الذي يتناول قضية الأديان في الثقافة الجاهلية بالتسلسل الهرمي ويصل عبر هذا التسلسل إلى الإسلام، بحيث يحاول ربط الثقافة الجاهلية بالثقافة الإسلامية على المستوى الديني، وعلى ذلك يقسم الأديان إلى أربعة أقسام: الأول أقر بالخالق وكذب الرسل والبعث، والثاني أقر بالخالق والبعث وأنكر الرسل، والثالث أقر بالخالق والبعث ولكن بطريقة شاذة (مثلاً يعبدون الملائكة)، والرابع أقر بالخالق والبعث والرسل بطريقة صحيحة، ويعدّه موحداً. أوفوا، د. (٢٠١٠) و المسعودي (٢٠٠٥). أي أنه يؤسس الاستمرارية بين الجاهلية والإسلام، ولا يكتفي بذلك فقط وإنما ينظر لهذه الاستمرارية بين الثقافة العربية القديمة (الجاهلية) وثقافة ما بين النهرين والإسلام. إذ يعرض لنا صورة سردية لتاريخ الشعوب السامية منذ الطوفان وتشتهز المسعودي (٢٠٠٥)، ويرى أن هذه الشعوب بداية من نوح عليه السلام يعرفون ويقبلون وجود الخالق، لكن بسبب العناصر المختلفة لجؤوا إلى الأصنام كوسيط بينهم وبين الخالق (أوفوا، د. ٢٠١٠).

كان المسعودي معاصراً للمتنبي، فكلاهما عاشا في فترة التدهور السياسي، فكان العرب بحاجة إلى التركيز على الخطاب الوحدوي العرقي، فنقد المسعودي ذلك عبر كتبه التاريخية والمتنبي عبر شعره وعلاقاته مع الأمراء، غير أن المتنبي بدلاً من أن يشير إلى أصول العرب وعلاقتهم بالاستمرارية مع ثقافة ما بين النهرين، يقف عند تميز العرب عن الفارسيين وأهمية هذا التميز، أو بالأحرى بدلاً من أن ينظر ألقاً ثقافياً مؤثراً بصورة تجريدية تحت ظل التدهور السياسي للعرب واستيلاء الفرس على السلطة، يستند إلى الصراع الي سواه على مستوى التجربة الشعرية أو السياسية.

٢. ازدواجية المدح بين سيف الدولة وعضد الدولة

يرى محمد محمود شاكر أن العصبية العربية بدأت تظهر في شعر المتنبي مع قصائده التي أنشدتها عند بدر بن عمار وهو القائد العربي ويشترك مع المتنبي في بغض العجم شاكر، م. (١٩٨٧) (٣٢٨-٣٣٣)، ويرى أن هذه الفترة أي قبل أن يذهب إلى سيف الدولة تمثل فترة تحضيرية للشاعر العربي الأكبر شاكر، م. (١٩٨٧). ويصف خصوصية شعر المتنبي قبل هذا التاريخ (٣٢٨) تحت بضعة عناوين مثل "الالتفات الشعري الجميل من المعنى المحدود إلى ... المعنى المترامي بخيال سامعه" شاكر، م. (١٩٨٧)، والرجولة والفتوة، والتأثر بالآفاظ الفلاسفة، والثورة الدائمة، وباقي العناوين مرتبطة بفكرة الثورة كالصراع مع العدو والتأثر منه. وكانت المضامين التي تبرز عبر هذه الخصوصيات هي فراقه عن الكوفة، وصراعه مع العلويين الذين سجنوه، وجدته، إلخ (شاكر، م. ١٩٨٧). بمعنى آخر كان شعر المتنبي منغرساً في آلامه، وظروفه اليومية، وعلاقاته قبل سنة ٣٢٨.

غير أنه بعد هذا التاريخ لم يكتب عن المواضيع المرتبطة بحياته والظروف أو المشاكل المعينة فقط، إنما يربط هذه الظروف ومشاكل حياته بأرائه عن الوضع السياسي الذي يسبب تدهور السلطة العربية أي بالعصبية العربية. في هذه الفترة يمتزج شعر المتنبي بأرائه وتجربته اليومية، أي يصبح شعره ذاته وحياته بنية واحدة، وهكذا يبرز لنا طريق نبوغ الشاعر العربي الكبير.

كأن هذا القائد العربي، بدر بن عمار، بسطوته، وقوته أيقظ أمل وحدة الدولة العربية الإسلامية في المتنبي كما يظهر في أول قصيدة مدحه بها (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

أحلمنا نرى، أم زمانا جديدا
تجلى لنا فأضأنا به
أم الخلق في شخص حي أعيدا
كأنا نجوم لقينا سعودا

تظهر هذه العصبية في شعره في سيف الدولة أكثر وضوحاً، فقد ذهب إليه في سنة ٣٣٧ وبقي عنده تسع سنوات تقريباً^٢، ومع المقارنة بين مدح سيف الدولة في القصيدة الميمية ومدح عضد الدولة في القصيدة النونية نلاحظ ذلك بشكل أوضح كما يأتي.

(أ) مدح سيف الدولة والقصيدة الميمية

كان سيف الدولة الحمداني أخوا ناصر الدولة الذي أسس الدولة الحمدانية، وكان الحمدانيون فرعاً من قبيلة تغلب العربية التي سكنت في ما بين النهرين منذ قبل الإسلام، وكونوا إحدى الدول التي تأسست بعد تدهور سلطة الخلافة العباسية مثل الإخشيديين والبهيميين والسامانيين، غير أنهم ضد تدهور السلطة العربية، ويسعون إلى تأسيس وحدة الثقافة الإسلامية تحت سلطة عربية. وكان سيف الدولة يعتبر من أهم الشخصيات بين الحمدانيين فهو قائد عربي حارب البيزنطيين الذين هاجموا شمال سوريا استفادة من ضعف الخلافة، وغلهم وحارب مع الإخشيديين وأسس إمارة حلب وحولها إلى مركز ثقافي حي وجمع حولها الأدباء واللغويين والفلاسفة طقوش، م. (٢٠٠٩)؛ بمعنى أنه يمثل حلم المتنبي الذي بدأ يتشكل عند بدر بن عمار، وعند سيف الدولة وجد هذا الحلم ترابه المناسب للنبوغ، أي أنه يرى في ذات سيف الدولة أملاً للتخلص من استيلاء الفرس على مقاليد السلطان والحكم، لذلك خلال هذه السنوات التسعة من ٣٣٧ إلى ٣٤٦ كان شعر المتنبي غارقاً في مدح سيف الدولة أي في تمجيد شخصيته، وذكر غزواته وحروبه (شاكر، م. ١٩٨٧).

يبرز ذلك في قصيدته الميمية التي يمكن أن نعتبرها أقل درجة في مدحه، إذ إنها تتراوح بين المدح والعتاب، وعلى الرغم من ذلك نرى أهمية سيف الدولة في وجود المتنبي سواء على المستوى الذاتي أو الفكري أو الحسي، وكذلك يمكن أن نحدد هذا التماثل في ثلاثة مستويات:

أولاً: عتابه لسيف الدولة ينطلق من حبه: يبدأ المتنبي بالقصيدة ويعاتب سيف الدولة بسبب قلة اهتمامه به بين الشعراء الذين يمدحونه (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

واحر قلباه مَن قَلْبُهُ شَيْمٌ
مالي أَكْتَمَ حُباً قَدْ بَرَى جَسَدِي
وَمَنْ بِجَسَمِي وَحَالِي عِنْدَهُ سَقَمٌ
فَلَيْتَ أَنَا بِقَدْرِ الْحُبِّ نَقَلْتُمُ
وَتَدَّعَى حُبَّ سَيْفِ الدَّوْلَةِ الْأُمَمُ

^٢ يصف إحسان عباس المتنبي بأنه "يحاول أن يكون بدويًا بين أهل الحضارة حتى في زيه... كان في قباء كرايبس وعمامة زرقاء خشنة... ويستعمل التصغير والألفاظ البدوية" لشعر درجة هذه العصبية. انظر إلى (عباس، إ. ١٩٨٣).

أي يشكو من احتراق قلبه حبا وهياما بسيف الدولة بارد القلب، وعلى الرغم من أن حب المتنبي تحول إلى مرض، إلا أن سيف الدولة يتجاهله بسبب كثرة محبيه ومداحيه، لكن المتنبي يرى نفسه المستحق لتقبل سيف الدولة أكثر من الآخرين، لأنه يحبه أكثر، وبعد هذا المدخل التأنيبي يقول (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

قَدْ زُرْتُهُ وَسُيُوفُ الْهِنْدِ مُعَمَّدَةٌ وَقَدْ نَظَرْتُ إِلَيْهِ وَالسُّيُوفُ دَمٌ

يؤكد المتنبي في هذا البيت أنه سيبقى عند سيف الدولة رغم غضبه وتأنيبه له، أو بالأحرى سيكون عنده في حالة السلام أو الحرب. يرجع إلى مفهوم السيف لتأسيس المعنى الدلالي الجديد، إذ يستخدم السيف في حالتين، الأولى عندما يكون السيف في غمده أي أنه لا يُستخدم، ويدل هذا الوصف على مفهوم السلام، والثانية عندما تكون "السيف دم" ويدل على الحرب. بعد ذلك يأتي مدح سيف الدولة في الأبيات بين ٥-١١، فيصف لنا فتوته، وشجاعته، وحسن خلقه، وعدالته، ويشرح لنا سبب انسجامه معه رغم تأنيبه كما يأتي (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

فَكَانَ أَحْسَنَ خَلْقٍ اللَّهُ كَلِّمَ
فَوْتُ الْعَدُوِّ الَّذِي يَمْتَنُهُ ظَفَرٌ
وَكَانَ أَحْسَنَ مَا فِي الْأَحْسَنِ الشَّيْمِ
فِي طَبِيهِ أَسْفٌ فِي طَبِيهِ نَعَمٌ

وفي القسم الأخير في القصيدة (الأبيات بين ٢٦-٣٧) يرجع إلى الشكوى من أعدائه وجهدهم لإيجاد عيب في شخصية المتنبي، وعدم قدرتهم على ذلك لأن ذاته تخلو من العيوب (البيت ٢٩). ومع ذلك يقول إنه سيكون راضيا بالحساد والمعيبين إن كان سيف الدولة مسرورا من ذلك (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

إِنْ كَانَ سَرَكُمُ مَا قَالَ حَاسِدُنَا
وَيَنْهِي الْقَصِيدَةَ بِالْبَيْتِ:
فَمَا لَجَرِحَ إِذَا أَرْضَاكُمُ أَلَمُ
هَذَا عِتَابُكَ إِلَّا أَنَّهُ مَقَّةٌ
قَدْ ضُمِنَ الدُّرُّ إِلَّا أَنَّهُ كَلِمٌ

ومع هذا البيت الختامي يثبت أن عتابه يصدر عن محبته، بحيث "إن العتاب يجري بين المحبين"، ويحتج بالعلاقة بين الدر والكلم لشرح العلاقة بين العتاب والمحبة، فللوصول إلى الدر نحتاج جرحاً -من المعاني الاشتقاقية لكلم الجرح (ابن منظور، ج. د. ت) - أي يجب أن نقطع المحار وهو الحيوان الذي يضم الدر داخله. ومن ثم يشير إلى أن درّ المحبة تحت ذلك العتاب الجريح. ثانياً: يقدم علاقته مع سيف الدولة كعلاقة ذاتية: إذ يشكو من برودة وتباعد سيف الدولة الذي يحكم بالعدل بين الناس لكن عدله لا يشمل المتنبي (البيت ١٢)، ويرى أنه لا يستحق تلك المعاملة، ولإثبات ذلك يحتج بشعره، أي يرى أنه أروع شاعر في عصره، وأكثر من ذلك إذ يدعي أن كل الناس يقبلون موقفه بين الشعراء، إلى درجة وصول شعره إلى الأعلى والأصم، وبينما يحاول الشعراء الآخرون حفظ نواذر الشعر واجتذابه، ويسهر الخلق الليالي في تدبره والتفكير فيه، ينام هو "ملء جفونه"، لأنه لا يحتاج إلى الحفاظ ولا إلى الاجتناب، ويستطيع استحضار أي نوع من النواذر متى شاء (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

أَنَا الَّذِي نَظَرُ الْأَعْمَى إِلَى أَدَبِي
أَنَا مَلَأْتُ جُفُونِي عَنْ شَوَارِدِهَا
وَأَسْمَعَتْ كَلِمَاتِي مَنْ بِهِ صَمَمٌ
وَيَسِيرُ الْخَلْقُ جَرَاهَا وَيَخْتَصِمُ

ولا يكتفي بالاعتزاز بشعره فقط، وإنما يعتز بشجاعته وفتوته. فيشبه ذاته بالأسد ويهدد عدوه عبر هذا التشبيه (البيت ١٨). يظهر ذلك عبر مشهد من الحرب التي يتحرك فيها مع جواده بين صفوف جيش العدو كموج مرهف (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

وَمُهْجَةٍ مُهْجَتِي مِنْ هَمٍّ صَاحِبِهَا
رَجُلَاهُ فِي الرِّكْضِ رَجُلٌ وَالْيَدَانِ يَدٌ
وَمُرْهَفٍ سِرْتُ بَيْنَ الْجَحْفَلَيْنِ بِهِ
حَتَّى ضَرَبْتُ وَمَوْجُ الْمَوْتِ يَلْتَطِمُ
دَرْكُهَا بِجَوَادِ ظَهْرِهِ حَرَمٌ
وَفِعْلُهُ مَا تُرِيدُ الْكَفُّ وَالْقَدَمُ

بمعنى أنه لا يدخل إلى الصراع على المستوى الفكري التجريدي فقط، وإنما يدخله بكل أجزائه: جسده، وشعره، ودهائه، وفتوته:

فَالْخَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبِيدَاءُ تَعْرِفَنِي
وَالسَّيْفُ وَالرُّمْحُ وَالْقِرطَاسُ وَالْقَلَمُ

غير أن هذه الوحدة في تجربته وتفكيره لن تصل إلى غايتها في تأسيس وحدة الثقافة الإسلامية تحت رئاسة العرب إلا مع سيف الدولة. أو هذا الاعتزاز بالذات وهذه القدرة الشعرية الفائقة وقدرة الفتوة لا يمكن أن تتحقق إلا بوجود سيف الدولة:

يا مَنْ يَعِزُّ عَلَيْنَا أَنْ نُفَارِقَهُمْ وجداننا كلَّ شيءٍ بعدكم عَدَمُ

وهكذا تتسق ذات المتنبي بذات سيف الدولة جذرياً، فشعره الذي يمثل أروع نوع، ودهاؤه، وشجاعته وفتوته التي تشبه قوة الأسد تصبح لا شيء دون وجود سيف الدولة. وتجربته الشعرية تثبت ذلك أيضاً؛ فهو لم يمدح أحداً غير سيف الدولة خلال السنوات التسعة التي بقي فيها عنده، بل إن كل أشعاره التي أنشدها تلك الفترة تقريباً مغروسة في مدح سيف الدولة بصور عديدة (حسين، ط. ٢٠١٤).

والبيت الذي يليه يؤكد هذه الصلة الذاتية التي تتمحور حول فكرة العصبية العربية بشكل أوضح، بحيث إن هذا الجانب الفكري له أهمية أكثر من المحبة بينهما، أو يمكن القول إن المتنبي يستمر على عتابه ويقول: وإن لم تبق بيننا المحبة توحدنا الفكرة. لأن المركز الذي يؤسس الوحدة بينها هو الفكرة الأيديولوجية، وتحقيق الذات متسق بتحقيق الفكرة، لا يستطيع المتنبي تنفيذها إلا برئاسة ومساعدة سيف الدولة (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

وَبَيْنَنَا لَوَرَعَيْتُمْ ذَاكَ مَعْرِفَةً إِنَّ الْمَعَارِفَ فِي أَهْلِ النَّهْيِ ذِمَمُ

وثالثاً، يمكن أن نقف عند استخدام الضمائر في القصيدة، وعلاقتها بموفق المتنبي تجاه سيف الدولة. فنلاحظ أن هناك ازدواجية في استخدام الضمائر، فعندما يعاتب المتنبي سيف الدولة يخاطبه بضمير الغائب، وعندما يمدحه يستخدم ضمير المخاطب، فعلى سبيل المثال في بداية القصيدة يعاتبه بضمير الغائب:

واحرَّ قَلْبَاهُ مِمَّنْ قَلْبُهُ شَبِيحُ وَمَنْ بِجَسَمِي وَحَالِي عِنْدَهُ سَقَمُ
إِنْ كَانَ يَجْمَعُنَا حُبٌّ لِعُرَّتِهِ فَلَيْتَ أَنَا بِقَدْرِ الْحُبِّ نَقْتَسِمُ

وفي الكلام عن حبه تجاهه يميل إلى ضمير المخاطب (في الأبيات ١٠-٥):

فَكَانَ أَحْسَنَ خَلْقِي اللَّهُ كَلِيمُ وَكَانَ أَحْسَنَ مَا فِي الْأَحْسَنِ الشَّيْمُ
فَوْتُ الْعَدُوِّ الَّذِي يَمَمْتُهُ ظَفَرُ فِي طَيْهِ أَسَفٌ فِي طَيْهِ نَعَمُ
قَدْ نَابَ عَنْكَ شَدِيدُ الْخَوْفِ وَاصْطَنَعَتْ لَكَ الْمَهَابَةُ مَا لَا تَصْنَعُ الْيَهُمُ
أَلَزَمْتَ نَفْسَكَ شَيْئاً لَيْسَ يَلْزُمُهَا أَنْ لَا يُوَارِيَهُمْ أَرْضٌ وَلَا عِلْمُ
أَكْلَمًا رُمْتُ جَيْشاً فَإِنْتَنَى هَرَباً تَصَرَّفْتَ بِكَ فِي آثَارِهِ الْيَهُمُ
عَلَيْكَ هَزْمُهُمْ فِي كُلِّ مُعْتَرِكٍ وَمَا عَلَيْكَ بِهِمْ عَارٌ إِذَا اِهْتَزَمُوا

واستمرت تلك الازدواجية في الأبيات التالية، غير أن ضمير المخاطب يستخدم أكثر من ضمير الغائب، في الحقيقة إن ضمير الغائب لا يستخدم في كل أبيات العتاب، بل يستخدم في الأبيات الأولى، وهذه الأبيات تمثل أشد تأنيب في القصيدة. في الأبيات التالية نرى تليين عتاب المتنبي لسيف الدولة، ومع هذا التليين يميل إلى استخدام ضمير المخاطب (في بيت ٢٤-٢٥):

يا مَنْ يَعِزُّ عَلَيْنَا أَنْ نُفَارِقَهُمْ وجداننا كلَّ شيءٍ بعدكم عَدَمُ
مَا كَانَ أَخْلَقْنَا مِنْكُمْ بِتَكْرُمَةٍ لَوْ أَنَّ أَمْرَكُمْ مِنْ أَمْرِنَا أَمَمُ

عبر هذا الاستخدام للضمائر يظهر أن المتنبي عندما يؤنب سيف الدولة يستخدم ضمير الغائب، وهكذا كأنه يبعد ذات المتنبي وحضوره عن هذا التأنيب إلى حد ما. وعندما يخف التأنيب ويميل إلى المدح يرجع إلى ضمير المخاطب وهكذا يقوى حضوره. من هنا - وربما بعبارة شبه مبالغ - يمكن الإشارة إلى أن المتنبي رغم نظم قصيدة العتاب يريد أن يحيي ذات سيف الدولة من هذا العتاب في الوقت نفسه.

(ب) مدح عضد الدولة والقصيدة النونية

غير أن القصيدة النونية التي مدح المتنبي بها عضد الدولة تعرض لنا صورة معاكسة، فعلى الرغم من أن المتنبي أنشدها بعد أيام مقدمه (في سنة ٣٥٤) على سماط عضد الدولة في شيراز كمدح ترحيبي إلا أنها مختلطة بالمدح والهجاء، والاستنكار، والاستهزاء. في الحقيقة كان الصراع بين المادح والممدوح معروفاً من كليهما شاكر، م. (١٩٨٧). ومعروف أن عضد الدولة أمير الدولة البويهية التي أسست كدولة فارسية وسيطرت على بعض المدن الفارسية مثل أصفهان، وهمدان، والري في أوائل القرن الرابع الهجري، والتي بسطت هذه السيطرة على العراق، وعلى الخلافة في ما بعد (ضيف، ش. د.ت). أي أن عضد الدولة يمثل طموح الفرس في السيطرة على الثقافة الإسلامية، وهو يقف ضد فكرة العصبية العربية وتأسيس الثقافة الإسلامية تحت سلطة العرب، أو بالأحرى يقف ضد موقف المتنبي، ومن ثم كان كلاهما يعرف موقف الآخر شاكر، م. (١٩٨٧). وكان كلاهما يعرفان أن هذا اللقاء سيكون مسرحاً لهذا الصراع القديم، كرقص طوطي يعلن من اللحظة الأولى أنه سينتهي بقتل أحد، وكما هو معروف قُتل المتنبي في السنة نفسها (٣٥٤هـ) بعد خروجه من شيراز بقليل.

يظهر هذا الرقص القاتل عبر حركة المد والجزر في القصيدة، بين المدح والهجاء، القبول والاستنكار، التأييد والتهديد. ويمكن أن نركز على هذه الحركة الدلالية في مستويين:

الأول هو ظهور هذا الصراع الدلالي بين شيراز ودمشق حيث يسيطر على ما يقارب نصف القصيدة (أول سبعة عشر بيتاً)، إذ يبدأ المتنبي بمدح شعب بوان (اسم مكان في شيراز) لكن يأتي الاستنكار في البيت الثاني مباشرة (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

مَغَانِي الشَّعْبِ طَيْباً فِي الْمَغَانِي
وَلَكِنَّ الْفَتَى الْعَرَبِيَّ فِيهَا
بِمَنْزِلَةِ الرَّبِيعِ مِنَ الزَّمَانِ
غَرِيبُ الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ

أي على الرغم من أن شعب بوان يوصف بـ"منزلة الربيع من الزمان" بجماله إلا أن "الفتى العربي" المتنبي لا يستمتع بهذا الجمال، لأنه ليس الجمال الذي يتعوده أو يتكيف معه، بل على العكس يستغربه ويستنكره فهو "غريب الوجه، واليد، واللسان". وكما هو معروف يُمثل الوجه الشخصية أو الذات، وهنا يدل على الذات العربية واختلافها عن الذات الفارسية، والبيئة التي تحيط به مختلفة عن بيئته ولا يعلم كيف سيتعامل معها، واللسان الفارسي ليس اللسان العربي، لذلك يداه ولسانه ووجهه أو بالأحرى كل العناصر الأساسية -لأن كل منها يمثل دوراً جذرياً في الذات الإنسانية- في شخصيته تستنكر هذا البلد الفارسي. وفي البيت الثالث يزيد ذلك الاستنكار (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

مَلَاعِبُ جَنَّةٍ لَوْ سَارَفَهَا
سَلِيمَانُ لَسَارَ بِتَرْجُمَانٍ

أو إن نبرة البيت تتحول من الاستنكار إلى الاستهزاء أو الاستفزاز، حيث يقول إن لغتهم بعيدة عن الإفهام كل البعد حتى لو سار سليمان عليه السلام في هذه الحدائق الجميلة التي تمثل "الربيع من الزمان"، أو التي هي فوق الجمال الطبيعي -الجنة- لاحتاج إلى ترجمان. هنا يستحضر قصة سليمان للاستهزاء بلغة الفرس، حيث إن النبي سليمان معروف بعلمه باللغات كلها، وفهمه قول الهائم والجن (ابن كثير، إ. ١٩٩٧)، ورغم تلك القدرة الإعجازية لا يستطيع فهم لغة الفرس، لأنها غير قابلة للفهم.

بعد ذلك يرجع إلى مدح شعب بوان مجدداً، فيرسم لنا صورة عن جمال أشجارها وثمارها (الأبيات بين ٥-٩)، لكن هذا الثناء ينقطع بذكر دمشق، إذ إن شيراز رغم جمالها لا تستطيع منعه من ذكر دمشق على الرغم مما وصف به عضد الدولة من كرم وضيافة، ومآدبه الحية، فدمشق تتبعه ويذكرها أينما يكون. بمعنى آخر هذا المكان (شعب بوان) رغم جماله إلا أنه لا يحمل في بنيته فعاليات ناشطة وعلاقات ثقافية راسخة مثل دمشق:

وَلَوْ كَانَتْ دِمَشْقُ ثَنَى عِنَانِي
يَلْنَجُوجِي مَا رُفِعَتْ لِضَيْفٍ
تَجَلُّ بِهِ عَلَى قَلْبٍ شَجَاعٍ
مَنَازِلُ لَمْ يَزَلْ مِنْهَا خَيَالُ
لَبِيقُ الثُّرْدُ صَيْنِي الْجِفَانِ
بِهِ النَّبْرَانُ نَدَى الدُّخَانِ
وَتَرَحَّلُ مِنْهُ عَنْ قَلْبٍ جَبَانٍ
يُشَيِّعُنِي إِلَى النُّبُوتَنْدَجَانِ

ولم يكتف المتنبي بكل هذا، إذ يقارن صوت الحمام بصوت الجارية المغنية، فكلاهما متفقان بالصوت الإيقاعي، وأصلاً أهل شعب بوان أحوج إلى البيان من الحمام، وتفسيره وتأويله. لكن ليس لهما -لهذا البيان ولتفسيره- أي معنى ولا فصاحة. وعلى الرغم من أنهما يتفقان في صفة "غير القابل للفهم"، إلا أن موصوفهما مختلف -أي أن أحدهما طائر والثاني إنسان (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

إِذَا غَتَّى الْحَمَامُ الْوُرُقَ فِيهَا
أَجَابَتْهُ أَغَانِي الْقِيَانِ

إِذَا غَنَى وَنَاحَ إِلَى الْبَيَانِ
وَمَوْصُوفَاهُمَا مُتَبَاعِدَانِ

وَمَنْ بِالشَّعْبِ أَحَوْجُ مِنْ حَمَامٍ
وَقَدْ يَتَقَارَبُ الْوَصْفَانِ جِدًّا

في الحقيقة بهذا الأسلوب الساخر ينقد المتنبي التفكير الفارسي الذي يعتبر الطيور مصدر العرفان والمعرفة. هنا يجدر ذكر - أولاً وقبل كل شيء - طائر سيمرغ الذي يقوم بدور جذري في وجود العالم في التفكير الفارسي، فقد كان الفرس على الأقل منذ تأسيس دين زرادشت (تقريباً في القرن السادس قبل الميلاد) يعتقدون أن سيمرغ له قدرة ميتافيزيقية، وهذه القدرة يحكم على التغيرات الطبيعية (<http://www.iranicaonline.org/articles/simorg>)، لذلك كان يستخدم صورة سيمرغ كعلم الدولة الفارسية القديمة. تحول استخدام سيمرغ مع مجيء الإسلام إلى تمثيل المعرفة الروحانية التي لا يمكن الوصول إليها إلا بطريقة الصوفية؛ ومن ثم نرى الرجوع إلى السيمرغ كمنبع المعرفة المقدسة في التفكير الصوفي الفارسي، وعادة هذا التنظير يسرد عبر حوار أدبي صوفي بين الطيور التي تبحث عن طريق للوصول إلى الطائر الأكبر مصدر المعرفة وهو سيمرغ، ويرشد هذا الحوار الصوفي في الوصول إلى المعرفة إلى الحقيقة كما يظهر في كتاب "منطق الطير" لفريد الدين العطار بصورة أدبية فائقة (العطار، ف. ٢٠٠٢).

وهكذا، يبدو أن كلام الحمام أو أغانيه تتزاح عن معناها الحقيقي إلى المعنى الرمزي فتدل على الكلام عن المعرفة (البيان) بين الطيور في الثقافة الفارسية الصوفية. والجارية المغنية تدل على الشخصية الفارسية التي تأخذ المعرفة من الطيور (إذا غَنَى الْحَمَامُ الْوُرُقُ فَمِهَا أَجَابَتُهُ أَغَانِي الْفَيَّانِ)، ويظهر عبر البيت التالي (وَمَنْ بِالشَّعْبِ أَحَوْجُ مِنْ حَمَامٍ إِذَا غَنَى وَنَاحَ إِلَى الْبَيَانِ) أن المتنبي يسخر بهذا الرجوع إلى الطيور كمصدر معرفي ويرى أنه ليس هناك أي نوع من المعرفة أو البيان في هذا الحوار.

ثانياً بعد هذا المدخل المتراوح بين المدح والهجاء والاستهزاء بمدينة شيراز، ينتقل إلى مدح عضد الدولة (الأبيات بين ١٩-٤٨)، ولا نرى في هذه الأبيات حركة المد والجزر مثلما لاحظنا في ذكر شيراز، بل على العكس يبدو أن هناك مدحاً مترابطاً خاصة من البيت ١٩ إلى ٤٥، فيبدأ بالمدح بقول (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

سَلَوْتُ عَنِ الْعِبَادِ وَذَا الْمَكَانِ
إِلَى مَنْ مَا لَهُ فِي النَّاسِ ثَانٍ
كَتَعْلِيمِ الطَّرَادِ بِلَا سَنَانٍ
وَلَيْسَ لِغَيْرِ ذِي عَضْدٍ يَدَانِ

فَقُلْتُ إِذَا رَأَيْتُ أَبَا شُجَاعٍ
فَإِنَّ النَّاسَ وَالْدُنْيَا طَرِيقُ
لَقَدْ عَلِمْتُ نَفْسِي الْقَوْلِ فَمِمْ
بِعَضْدِ الدَّوْلَةِ اِمْتَنَعْتُ وَعَزَّتْ

وعبر هذا الأسلوب الخبري، يبدو أنه لا يهتم بالعناصر المتمتع والمزعجة المذكورة في شيراز بعد أن رأى عضد الدولة، لأن وجوده ينسبه كل شيء. ويعرض تجربته الشعرية قبل مجيئه إلى عضد الدولة كتجربة تعليمية للوصول إلى الكمال، ويشبه هذه التجربة بتعليم الحرب باستخدام الرماح بلا سنان، وبعد هذه الممارسة التمرينية وجد شعره مصدر كماله عند عضد الدولة الذي عزت به الدولة البويهية.

وأكثر من ذلك يعرض رئاسة عضد الدولة كمصدر الحق والعدالة (بين أبيات ٢٧-٣٦)، ويشير إلى أن بلاد الفرس بلاد أمن بينما البلدان الأخرى تعاني من الخوف، ويسوقون التجار دون خوف من اللصوص في شوارع البلد بفضل عدالة عضد الدولة، وعندما يجرؤ أحد على جريمة يعاقب بالقوانين الصارمة، لذلك لا أحد يحاول انتهاك هذه القوانين إلى درجة يترك التجار أموالهم مكشوفة ولا يخافون عليها لأن "هبة الممدوح تحميها" (البرقوقي، ع. ٢٠١١):

وَأَرْضُ أَبِي شُجَاعٍ مِنْ أَمَانٍ
وَتَضْمَنُ لِلصَّوَارِمِ كُلِّ جَانِي
دُفِعْنَ إِلَى الْمَحَانِي وَالرَّعَانِ
تَصِيحُ بِمَنْ يَمُرُّ أَمَا تَرَانِي

أُرْوَضُ النَّاسِ مِنْ تُرْبٍ وَخَوْفٍ
تُذِمُّ عَلَى اللَّصُوصِ لِكُلِّ تَجَرٍ
إِذَا طَلَبْتَ وَدَانِعُهُمْ ثِقَاتٍ
فَبَاتَتْ فَوْقَهُنَّ بِلا صَحَابٍ

من المثير للاهتمام عبر هذا المدح المنطلق من فكرة الأمانة والعدالة، يبدو أن المتنبي يستحضر صورة أنوشيروان العادل (كسرى الأول ٥٣١-٥٧٩)، وهو يمثل ملكاً عادلاً ومؤسس السلام والأمانة في الثقافة الفارسية قبل الإسلام، وهو معروف بقوانينه المؤثرة التي شرعها أثناء بداية حكمه حيث يروى أنه لا يتجرأ أحد على جريمة خوفاً من صرامة هذه القوانين، وهو معروف بتنفيذ هذه القوانين دون أن يلتمس العذر لأحد. وإضافة إلى ذلك اهتم بإنهاء الحرب مع الدول المجاورة خاصة مع الإمبراطورية البيزنطية، وهكذا ركز على الإصلاحات الداخلية، وتوسيع التجارة، وتطوير العلوم، فحقق تطوراً ملحوظاً في الفنون مثل العمارة، والأدب، والرسم؛ والعلوم مثل علم الفضاء، والطب، والفلسفة. واهتم بتأسيس ودعم المدارس الفلسفية مثل جندسابور وحران، ودعم نقل وترجمة العلوم الهندية والرومانية عبر هذه المدارس. وكان هناك تسامح ملحوظ تجاه الآراء المختلفة والأديان والمعتقدات المتعددة (Daryaei).

(T. 2009). من أجل كل هذا يعتبر عهده العصر الذهبي الثاني للدولة الساسانية، ويقوم بدور مثالي في تأسيس العدالة، والأمانة، والسلام، وقدرة ووحدة الثقافة الفارسية.

وبالتالي تظهر هذه المحاكاة لذات أنوشيروان في تعامل عضد الدولة أثناء حكمه، فهو معروف بتلقيب نفسه بصفة شاهنشاه (ملك الملوك) وهو لقب فارسي منتشر خاصة عند ملوك الساسانيين، وبمحاويلته لتأسيس الأمان للطرق التجارية، وعقوبته الصارمة للصوص، وباهتمامه بالعلماء، والمدارس، وإنشاء المستشفيات إلخ (ضيف، ش. (ب) د.ت).

يبدو أن المتنبي يشير إلى هذا الحلم العريق الذي يحاول عضد الدولة تأسيسه مجدداً أي تأسيس حضارة فارسية متطورة كما فعل أنوشيروان، غير أن هذا المدح الذي يحاول أن يلمس صميم أحلام عضد الدولة يسبب التساؤلات، لأنه يتناقض مع موقف المتنبي جذرياً، ويتناقض مع بنية القسم الأول من القصيدة، فكما سبقت الإشارة كان القسم الأول من القصيدة يتراوح بين المدح والهجاء والاستهزاء، بينما في القسم الثاني يبدو (بين الأبيات ١٩-٤٥) أنه يعرض مدحاً صريحاً.

في الحقيقة مع البيت ٤٦ نستطيع أن نفكك هذا اللغز الغريب في النص الشعري:

دُعَاءُ كَالْتَّنَاءِ بِلَا رِثَاءٍ يُؤَدِّيهِ الْجَنَانُ إِلَى الْجَنَانِ

بمعنى أن كل ما قاله المتنبي في مدحه (بين الأبيات ١٩-٤٥) هو دعاء فقط، أي ليس من صفات الممدوح وإنما من الصفات التي يريد الممدوح الوصول إليها، وكما هو معروف نحن ندعو لشيء لا نمتلكه بعد، والمتنبي يشير إلى هذا الدعاء بصورة شبه استهزائية، أي أنه يقول لعضد الدولة إن كل الصفات التي مدحتك بها هي حلمك، وأني أعلم أحلامك عن تأسيس الدولة الفارسية القوية والمتطورة كما فعل أنوشيروان، وأدعو لك أن تتحقق أحلامك يوماً ما، لكنها لم تتحقق بعد، من أجل ذلك أنت لا تمتلك هذه الصفات. واستخدام الضمائر يؤكد هذه القراءة أيضاً فالمتنبي لا يستخدم إلا ضمير الغائب حتى البيت ٤٧. أي أن كل تلك الصفات الإيجابية التي حكاها المتنبي تأتي بصيغة غائبة، وبعيدا عن ذات عضد الدولة (وَلَا تُحْصَى فُضَائِلُهُ بِظَنٍّ وَلَا الْإِجْبَارُ عَنْهُ وَلَا الْعِيَانِ / فَإِنَّ النَّاسَ وَالْدُّنْيَا طَرِيقٌ إِلَى مَنْ مَا لَهُ فِي النَّاسِ ثَانٍ). لأن هذه الصفات أصلاً بعيدة عن ذاته، هي حلمه، ويذكرها المتنبي كما يليق بسياق حلم. لكن بعد البيت ٤٦، أي بعد الإفصاح عن غرضه، يخاطب المتنبي الممدوح بضمير المخاطب ليزيد من الاستهزاء:

فَقَدْ أَصْبَحْتُ مِنْهُ فِي فِرْنِدٍ هُرَاءٍ كَالْكَلَامِ بِلَا مَعَانِي وَأَصْبَحَ مِنْكَ فِي عَضْبٍ يَمَانٍ

الخلاصة:

لقد بدا -في هذه الورقة البحثية- أن هناك موقفين متعارضين في مدح سيف الدولة وعضد الدولة انطلاقاً من المقارنة بين قراءة القصيدة الميمية والنونية للمتنبي. إذ كما سبقت الإشارة، في مدح سيف الدولة تمتزج ذات المتنبي وطموحاته للمستقبل مع ذات سيف الدولة، وذلك ليس بسبب المحبة بينهما فقط وإنما بسبب التفكير الأيديولوجي الذي يتمركز حول العصبية العربية، وتلك العصبية مرتبطة بالظروف التاريخية والسياسية التي تسبب تدهور الخلافة العباسية.

غير أن هذه الدراسة بدلاً من النظر إلى هذا التدهور عبر الصراع بين العرب والحركة الشعبية، ركزت على الصراع بين العرب والفرس الذي يمكن القول إنه هو المحور المحرك للحركة الشعبية بشكل مجمل حيث إن له بعداً ثقافياً عريقاً لا يقتصر على العصر العباسي ولا حتى على معي الإسلام. ولذلك حاولت الدراسة إظهار خلفية هذا الصراع العريق بين العرب والفرس وأهميته في تدهور السلطة العربية في الثقافة الإسلامية وفي موقف المتنبي على وجه الخصوص. وهكذا يتضح موقف المتنبي المعارض تجاه عضد الدولة في القصيدة النونية، فهو أمير الدولة البوذية التي تمثل محاولة تأسيس الدولة الفارسية والاستيلاء على الثقافة الإسلامية سواء على المستوى السياسي أو الثقافي. من هنا، على الرغم من أن القصيدة النونية أنشدت كمدح وقدمت إلى عضد الدولة في سمائه، إلا أنها تتراوح بين المدح والهجاء والاستهزاء لإبراز موقف المتنبي المعارض لتلك المحاولة تحت صورة فنية شبه غامضة.

المراجع:

أولاً: المراجع العربية:

١. ابن الأثير، أبو الحسن علي ... ابن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري، (٦٣٠ هـ) الكامل في التاريخ، ٧م، تحقيق: محمد يوسف الرقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، الصفحات: ١٢٣، .
٢. أمين، أحمد، (٢٠١٢) ضحى الإسلام، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

٣. أوفروا، دومينيك، (٢٠١٠) تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: رندة بعث، بيروت: المكتبة الشرقية، الصفحات: ٢٣-١٩، ٢١، ٢٢، ٢٣-٢١، ٢٤-٢٥، ٢٥.
٤. البرقوقي، عبد الرحمن، (٢٠١١) شرح ديوان المتنبي، ٢م، بيروت: دار الكتب العلمية. ص: ٦٠-٦١، ١٤٩، ٦٢، ٦٦، ٦٨، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦.
٥. البرقوقي، عبد الرحمن، (٢٠١١) شرح ديوان المتنبي، ٤م، بيروت: دار الكتب العلمية. ص: ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧-٢٨٨، ٢٨٨.
٦. الجابري، محمد عابد، (٢٠١٤) نقد العقل العربي (١): تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص: ٦٩.
٧. حسان، تمام، (٢٠٠٠) الأصول: دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، القاهرة: عالم الكتب. ص ٢٥، ٢٥-٢٦.
٨. حسين، طه، (٢٠١٤) مع المتنبي، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ص: ١٤٥-١٤٦.
٩. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، (٩١١هـ) تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٣. ص ١٠٧-١٠٨، ٣١٢-٣٢٣.
١٠. شاكر، محمود محمد، (١٩٨٧) كتاب المتنبي: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة: مطبعة المدني. الصفحات: ٣٠٢-٣٠٥، ٢٥٩، ٢٦١، ٢١٦-٢١٥، ١٨٣، ١٨٤-١٩٦، ٢٢٥-٢٤٣، ٢١٦-٢٢٢، ٣٢٥-٣٢٦، ٣٨١-٣٨٢.
١١. ضيف، شوقي، (د.ت.) تاريخ الأدبي العربي ٥ عصر الدول والإمارات: الجزيرة العربية - العراق - إيران، القاهرة: دار المعارف. ص ٢٣٣-٢٣٤، ٢٣٤-٢٣٥.
١٢. طقوش، محمد سهيل، (٢٠٠٩) تاريخ الدولة العباسية، بيروت: دار النفائس. ص: ١١٤-١١٥، ١٨٢-١٨٣، ١٣١-١٣٤، ١٧٢-١٧٨، ٣١١-٣١٠.
١٣. عباس، إحسان، (١٩٨٣) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت: دار الثقافة. ص: ٢٩٢.
١٤. عطار، فريد الدين، (١٢٢١م) منطق الطير، ترجمة: بديع محمد جمعة، دار الأندلس، بيروت، ٢٠٠٢.
١٥. ابن كثير، الإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، (٧٧٤هـ) القصص الأنبياء، تحقيق: عبد الحي الفرماوي، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٧. ص ٦٠٩-٦١١.
١٦. ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب، (٢٠٤هـ) كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٥. ص ٦-١٢.
١٧. المسعودي، الإمام أبي الحسن بن علي، (٣٤٦هـ) مروج الذهب، ٢م، تحقيق: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٥. ص ٩٨.
١٨. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (١٣١١م) لسان العرب، ١٢م، دار صادر، بيروت (د.ت.). مادة كلم.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- [1] Daryaei. Touraj, Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire, London: I. B. Tauris, (2009), pp. 28-30.
- [2] Ferdowsi, Epic Of Kings or Shahname, trans: Helen Zimmern, Ames: Omphaloskespis, (2000)
- [3] Nissen. Hans J. & Heine. Peter, From Mesopotamia to Irak: A Concise History, Chicago: The University of Chicago Press, (2009), pp.107-129, 125-131.
- [4] Van De Mierop, Marc, Philosophy Before The Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia, New Jersey: Princeton University Press, (2016), pp. 87-140.
- [5] <http://www.iranicaonline.org/articles/simorg>.

رفاد للدراسات والأبحاث

www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات اللغوية والأدبية العربية

e-ISSN 2663-5860, p-ISSN 2663-5852

المجلد ١ العدد ٤ - ٢٠١٩، ص ٢٣٤ - ٢٤٥

<https://doi.org/DOI:10.31559/JALLS2019.1.4.3>

Cultural Conflict in Al-Mutanabbi's Poetry The Case of Praising of the Sayf Al Dawlah and Adud Al Dawlah

Khayriye Kirtay

Turkish Researcher, PHD Student at The University of Jordan, Jordan
eledven@gmail.com

Received Date: 30/11/2019

Accepted Date: 24/12/2019

Abstract. This study addresses the concept of cultural conflict in Al-Mutanabbi's poetry, and rather than picturing it based on the point of view of Arab and Shu'ubiyya conflicts, it will be picturing it as a conflict based on the Arab and Persian cultures. As it has a deep-rooted cultural dimension that isn't limited to the 4th century AH nor the beginning of Islam only, and has a strong role in establishing the Islamic culture.

To analyze this hypothesis, the study will focus on the following: First the historical background for this conflict, the reason for this is to explain how the Shu'biyya movement revolves around this subject in general, on a cultural level. Second, compares between the "poem of Memyah" in which Al-Mutanabbi praised Saif Al-Dawlah through his importance in the hope of creating the strong Arab country in Al-Mutanabbi's eyes, and the "poem of Nonyah" in which he praised Adud Al-Dawlah, who represents the attempt of canceling the Arabic authority in Islamic culture. And Third, the study aims to point out Al-Mutanabbi's awareness regarding this rooted conflict between the two cultures by comparing between the two poems, alongside the importance of the historical conditions which announced the deterioration of the Abbasid Caliphate in the 4th century AH, which affected the formation of this awareness and the way it shows both in poetry and politics.

Keywords: Cultural conflict at the Abbasid era; Arabs and Shu'ubiyya; politics and Al-Mutanabbi's poetry.

References:

- [1] 'baş. Ahsan, Tarykh Alnqd Aladby 'nd Al'rb, Byrwt: Dar Althqafh, (1983), pp. 292.
- [2] 'tar. Fryd Aldyn, Mntq Altyr, Trjmt: Bdy' Mhmd Jm'f, Dar Alandls, Byrwt, 2002(1221m).
- [3] Abn Alathyr. Abw Alhsn 'ly ... Abn 'bd Alwahd Alshybany Alm'rwf Babn Alathyr Aljzry, Alkaml Fy Altarykh, 7m, Thqyq: Mhmd Ywsf Alrqaq, Dar Alktb Al'lymyh, Byrwt, 1987, (630 H), pp. 123 .
- [4] Amyn. Ahmd, Dha Alaslam, Alqahrh: Mwss' Hndawy Lt'lym Walthqafh, (2012)
- [5] Awrfwa. Dwmynykh, Tarykh Alfkr Al'rby Walaslamy, Trjmt: Rnda B'th, Byrwt: Almkthb Alshrqy, (2010), pp.19-23, 21, 22, 21-23, 24-25, 25.
- [6] Albrqwqy. 'bd Alrhmn, Shrh Dywan Almtnby, 2m, Byrwt: Dar Alktb Al'lymyh, (2011), pp.60-61, 149, 61, 62, 66, 68, 63, 64, 65, 66.
- [7] Albrqwqy. 'bd Alrhmn, Shrh Dywan Almtnby, 4m, Byrwt: Dar Alktb Al'lymyh, (2011), pp. 282, 283, 285, 286, 286-287, 288.
- [8] Daryae. Touraj, Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire, London: I. B. Tauris, (2009), pp. 28-30.
- [9] Dyf. Shwqy, Tarykh Aladby Al'rby 5 'sr Aldwl Walaslamy: Aljzyrh Al'rbyh- Al'raq- Ayran, Dar Alm'arf, pp. 233-234, 234-235.
- [10] Ferdowsi, Epic Of Kings or Shahname, trans: Helen Zimmern, Ames: Omphaloskopsis, (2000)

- [11] Ḥṣan. Ṭmām, Ḥlāṣwī: Dras̥ ḤBstymwlvjyṭ Llfkr Ḥlghwy ‘nd Ḥl’rb, Ḥlqahr̥: ‘alm Ḥlktb,(2000), pp. 25, 25-26.
- [12] Ḥsyn. Ṭh, M’ Ḥlmtnby, Ḥlqahrh: Mṯssṭ Ḥndawy Llt’lym Walthqafh, (2014), pp. 145-146
- [13] Ḥljābry. Mḥmd ‘ābd, Nqd Ḥl’ql Ḥl’rby (1): Tkwyn Ḥl’ql Ḥl’rby, Byrwt: Mrkz Dras̥ Ḥlwhdh Ḥl’rbyh, (2014), pp. 69.
- [14] Ḥbn Ḥlklby. Ḥbw Ḥlmdhr Ḥshām Bn Mḥmd Bn Ḥlṣayb, Kṭab Ḥlāṣnam, Ṭḥyq: Ḥḥmd Zky Bāṣḥa, Dar Ḥlktb Ḥlmsryh, Ḥlqahrh, 1995(204h), pp.6-12.
- [15] Ḥbn Kṭhyr. Ḥlamām Ḥlhāfz ‘mād Ḥldyn Ḥbw Ḥlfdā’ ḤSma’yī, Ḥlqss Ḥlānbya’, Ṭḥyq: ‘bd Ḥlhy Ḥlfrmaṣwy, Dar Ḥlṭba’ṭ Wālnsh̥r Ḥlāslamyh, Ḥlqahrh, 1997(774h), pp. 609-611.
- [16] Ḥbn Mnzw̥r. Ḥbw Ḥlfdl Jmāl Ḥldyn Mḥmd Bn Mkrm, Lṣan Ḥl’rb, M 12, Dar Ṣadr, Byrwt, Maḍṭ Klm, (1311m)
- [17] Ḥlms’wdy. Ḥlamām Ḥby Ḥlḥsn Bn ‘ly, Mrwj Ḥldh̥hb,2m, Ṭḥyq: Kmāl Ḥsn Mr’y, Ḥlmtbḥ Ḥl’sryh, Byrwt, 2005(346h), pp.98.
- [18] Nissen. Hans J. & Heine. Peter, From Mesopotamia to Irak: A Concise History, Chicago: The University of Chicago Press, (2009), pp.107-129, 125-131.
- [19] Ṣḥkr. Mḥmwd Mḥmd, Kṭab Ḥlmtnby: Rsalṭ Fy Ḥltryq Ḥla Ṭḥqafna, Ḥlqahrh: Mṭb’ṭ Ḥlmdny. (1987), pp. 302-305, 259, 261, 215-216, 183, 184-196, 225-243, 216-222, 325-326, 381-382.
- [20] Ḥlswṯy. Jlal Ḥldyn ‘bd Ḥlḥmn, Ṭarykh Ḥlkhlfā’, Dar Ḥbn Ḥzm, Byrwt, 2003, (911h), pp. 107-108, 312-323.
- [21] Ṭqwsh. Mḥmd Shyl, Ṭarykh Ḥldwlh Ḥl’basyh, Byrwt: Dar Ḥlnfa’y, (2009),pp. 114-115, 182-183, 131-134, 172-178, 310-311.
- [22] Van De Mierop, Marc, Philosophy Before The Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia, New Jersey: Princeton University Press, (2016), pp. 87-140.