Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 51, No. 6, Supplement 1, 2024

Deanship of Scientific Research

Abū Nūwās Sanctifying the Profane and Tarnishing the Sacred in His Poetry: An Anthropological Approach

Ahmad Hamad Almutairi[1]*, Hamad Obaid Alajmi[2]

[1] Department of Arabic Language and Literature, College of Basic Education, Public Authority for Applied Education and Training, Kuwait.

[2] Department of Arabic Language and Literature, Kuwait University.

Received: 7/10/2023
Revised: 8/11/2023
Accepted: 27/12/2023
Published: 15/12/2024

* *Corresponding author:*
ahm.almutairi2@paaet.edu.kw

Citation: Almutairi, A. H. ., & Alajmi, H. O. . (2024). Abū Nūwās Sanctifying the Profane and Tarnishing the Sacred in His Poetry: An Anthropological Approach. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *51*(6), 144–157. https://doi.org/10.35516/hum.v51i6 Supplement (1).5851

© 2024 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: This study aims to analyze the poetry of Abu Nawas on wine and debauchery as a deliberate process of sanctifying the profane and desecrating the sacred in Arab and Islamic culture. The study also seeks to provide a historical and cultural context to understand the role of this model of Abu Nawas' poetry in the Abbasid era. Additionally, the study aims to offer a new understanding of Abu Nawas' model and his poetry as a representation of what we call the social margin, which works to subvert the social norms of his time, referred to as the social text.

Methods: This study adapts an epistemological approach utilizing several anthropological concepts to analyze the motivations that led Abū Nūwās' poetry to manifest in such manner. Some of the key concepts used are Mary Douglas' concept of marginality, Marcea Eliade's concept of the sacred and the profane, Van Gennep's rites of passage, and Victor Turner's concept of communitas.

Results: The study concludes that Abu Nawas' poetry of this kind seeks to sanctify the profane and desecrate the sacred, valued and believed in by the social center (the social text). The study also finds that this sanctification and desecration in Abu Nawas' poetry are a means to dismantle the norms of the social text and its sanctities, aiming to destabilize cultural boundaries and dissolve social differences between the social text and the margin.

Conclusion: The study concludes that this type of poetry by Abu Nawas originated from a marginalized social condition that the poet experienced. His poetry emerged as a discourse stemming from this disgruntled marginal state, challenging the norms of the social text. Therefore, the study recommends leveraging concepts from anthropology and sociology to study and analyze Arabic poetry and the social conditions experienced by the poet.

Keywords: Abū Nūwās, Poetry, Sacred, Profane, Anthropology.

تقديس المدنس وتدنيس المقدس في شعر أبي نواس: مقاربة أنثروبولوجية

أحمد حمد المطيري*[1]، حمد عبيد محمد العجمي[2]

[1] قسم اللغة العربية وآدابها، كلية التربية الأساسية، الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب، الكويت.

[2] قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الكويت.

ملخّص

الأهداف: تهدف هذه الدراسة إلى تحليل شعر أبي نواس في الخمر والمجون على أنه عملية متعمدة لتقديس المدنس، وتدنيس المقدس في الثقافة العربية والإسلامية. كما تهدف الدراسة إلى توفير سياق تاريخي وثقافي، يعين على فهم دور ذلك النموذج من شعر أبي نواس للتعرف على دوره في بيئة العصر العباسي. وتهدف الدراسة كذلك إلى توفير فهم جديد لنموذج أبي نواس وشعره باعتباره نموذجًا يمثل ما أسميناه بالهامش الاجتماعي الذي يعمل على العبث بثوابت المركزية الاجتماعية في عصره، وهي ما أسميناه المتن الاجتماعي.

المنهجية: تتخذ هذه الدراسة من بعض المفاهيم الأنثروبولوجية منهجًا اجتماعيًا إبستمولوجيًا لتحليل المحركات والبواعث التي دفعت شعر أبي نواس ليظهر بهذا الشكل. ومن أبرز المفاهيم المطبقة هنا: مفهوم الهامش عند Mary Douglas ماري دوغلاس، ومفهوم المقدس والمدنس عند Marcea Eliade مارسيا إلياد، ومفهوم طقوس العبور عند Van Gennep فان جينيب، بالإضافة إلى مفهوم العصبة communitas عند Victor Turner فيكتور تيرنير.

النتائج: توصلت الدراسة إلى أن هذا النوع من شعر أبي نواس يسعى إلى تقديس المدنسات وتدنيس المقدسات التي تقدرها وتؤمن بها المركزية الاجتماعية (المتن). كما توصلت الدراسة إلى أن ذلك التقديس والتدنيس في شعر أبي نواس ما هو إلا وسيلة لهدم ثوابت المتن ومقدساته، وذلك لزعزعة حدوده الثقافية وإذابة الفوارق الاجتماعية بين المتن والهامش.

الخلاصة: خلصت الدراسة إلى أن ذلك النوع من شعر أبي نواس قد نبع من حالة اجتماعية هامشية عايشها الشاعر فجاء شعره ليشكل خطابًا نابعًا من تلك الحالة الهامشية الساخطة على المتن. ولذلك، توصي الدراسة بالإفادة من بعض المفاهيم في علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع لدراسة الشعر العربي وتحليل الحالة الاجتماعية التي يعيشها الشاعر.

الكلمات الدالة: أبو نواس، شعر، المقدس، المدنس، أنثروبولوجيا..

المقدمة:

في هذه الدراسة نحلل قصائد أبي نواس[1]، في الخمريات والمجون، بالإضافة إلى أخباره بوصفها صورة عن التيار المتمرد في العصر العباسي، صورة لثورة (الهامش) في البنية الاجتماعية ضد (المتن) فيها. ونقصد بالهامش تلك الطبقة المهمشة أو المنبوذة، أما المتن فنقصد به المركزية الاجتماعية أو الطبقة العليا في مجتمع الخلافة العباسية وما وليها من طبقات منسجمة معها. ويجدر التنويه هنا على أننا لا نحلل كل ما ورد من تلك الأشعار والأخبار على أنها تمثل أبا نواس وحده، بل تمثل طبقة تعيش على هامش البنية الاجتماعية في ذلك العصر. الذي يدفعنا لاعتبار أبي نواس ضمن شعراء (الهامش) رغم دخوله بلاط الخلفاء، هو قلة مدحه وكثرة قصائده في اللهو والمجون **(أبو نوّاس، 2015: ج1، 8)**، فغلبة ذلك النوع على شعره تمثل حركة مضادة لثقافة الطبقة المهيمنة في العصر العباسي. وميل شخصية أبي نواس إلى الهامش وثقافته كبير، فحتى وجوده في المجالس الرسمية يكون على مضض منه ويؤيد هذا ما ورد في رسالة الشآمي: "وكان في أكثر أحواله يهرب من مجالس الرؤساء بجهده فيُلام على ذلك فيقول: إنما مجالس هؤلاء المترمتين الذين لا ينطقون إلا إذا أُمروا والله لكأني على الرضف إذا حضرتهم حتى أخرج من عندهم لأني لا أملك من نفسي لا قليلًا ولا كثيرًا" **(أبو نوّاس، 2015: ج5، 483)**. وقولنا بأن شعره يمثل تيارًا متمردًا نستند فيه إلى كثرة اتهام شعر أبي نواس بالنحل والوضع كما ورد في رسالة الشآمي أيضًا في وصفه للمتعصبين لأبي نواس إذ يقول: "فلا يسمعون شعرًا حسنًا في معناه ولا معنى نادرًا في فحواه إلا نسبوه إليه... وحتى إنهم لا يسمعون بوصف خمر ولا ذكر آنية في شعر إلا أقسموا جهد أيمانهم أن ذلك لأبي نواس" **(أبو نوّاس، 2015: ج5، 360-361)**. ولا تدل إضافة هذا النوع من القصائد على التعصب لأبي نواس وحسب، بل وردت أقوال أخرى تدل على نسب أشعار لأبي نواس وهي في الأصل لشعراء متأخرين. ولعل ما دفع بعضهم إلى نسب هذه النوع من الشعر لأبي نواس، هو كون تلك الأبيات تناسب الصورة العابثة الثائرة لأبي نواس. فتلك القصائد، تشبه قصائد أبي نواس من حيث توظيف بعض الموضوعة القديمة لهدف آخر، وهو تدنيس ما هو مقدس سائد عند المسلمين من شعائر وعبادات، وعند العرب كذلك من أعراف وتقاليد ثابتة عند الطبقات العليا من منظومة ذلك المجتمع، وكأن تلك القصائد تريد من خلال عبثيتها، أن تعيد ترتيب الطبقات الاجتماعية، لأن تلك المنظومة الاجتماعية كما ذكرنا آنفا كانت تضع أبا نواس ومنهم على شاكلته في الدرك الأسفل من طبقاتها.

أما بالنسبة إلى الدراسات التي تناولت أبا نواس فهي كثيرة، لكنها لم تلتفت على نحو كامل ومباشر إلى جانب التدنيس والتقديس في شعره، فعلى سبيل المثال نجد دراسة ياسين عايش خليل *الاتجاه النواسيّ*، تقدم رصدًا لشعراء التمرد في العصر العباسي، وتضع أبا نواس ضمن أشهر هؤلاء الشعراء، لذلك عنون الباحث دراسته *بالاتجاه النواسيّ* نسبة إلى أبي نواس، وخلصت الدراسة إلى انحياز هؤلاء الشعراء لحريتهم الفنية في أشعارهم، ورفضهم تكميم الأفواه أمام نفوذ السلطة السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية. ولكن عايش لم يبحث في أسباب تمرد أبي نواس وأهدافه واقتصر في سبب تمرد أبي نواس على النزعة إلى الحرية الفنية والتوق إلى الإبداع الشعري والانعتاق من قيد التقاليد الفنية **(خليل، 2012: 82)**. أما دراسة نجاح هادي كبة *بواعث الخروج عن الأطلال في شعر أبي نواس*، فقد تناولت ثورة أبي نواس على استهلال القصيدة الجاهلية بالغزل الطللي ووقوفه على الأطلال والبكاء عليها، إذ ركزت الدراسة على خروج أبي نواس عن تلك المقدمة، الذي يُعد تحديًا شعوبيًا، وانتقاصًا من العقلية العربية. وتطرقت الباحثة كذلك إلى موقف الشاعر من قبائل عدنان وقحطان، فرغم تنكره لقبائل العرب الجاهلية، إلا أنه ظل متمسكًا بقحطانيته. وفي خاتمة الدراسة رأت الباحثة أن الشاعر يعاني من صراع نفسيّ، بين مثله وأخلاقه وبين تهتكه ومجونه، وأنه يعيش في صراع، بين القديم والحديث، في الشعر واللغة والأدب، وأن شعوبيته ليست إلا انتماء سياسيًا **(انظر كبة: 2014)**. وفي دراسة حكمت عيسى، وعيسى زريقة *مشهد النّديم في شعر أبي نواس* حاول الباحثان تسليط الضوء على مكانة النّدماء عند أبي نواس، فاتبع فيها الباحثان المنهج الاجتماعي الوصفي، وانتهت الدراسة بغياب الهُوية الدينيّة عند النديم، وأن أبا نواس يختار ندماءه ممن يتحلّون بمكارم الأخلاق وآداب المنادمة **(انظر عيسى، وزريقة: 2020)**. أما دراسة فضل بن عمار العماري *الهوية المفقودة في شعر أبي نواس*، فهي من الدراسات الرصينة التي ركزت على البحث عن الهوية الحقيقية لأبي نواس بوصفه شاعرًا، وحول قوله في الخمر، متسائلًا هل كان إدمانًا، أم تصويرًا فنيًا؟ وكذلك بحثت الدراسة في مذهب أبي نواس الديني المتقلّب، فتارة تراه خارجيًا، وتارة إسماعيليًا باطنيًا، ليستقر متدينًا زاهدًا. كما تبحث الدراسة في الأقوال التي دارت قديمًا حول حقيقة اللذة والهوى في نفسية أبي نواس، وفي أغراض الشاعر من الخمريات، والطرديات، والغزل والشذوذ، حيث صعب على الباحث وضع يده على هويَّة ثابتة يجزم أنها تمثل شخصية أبي نواس. ويميز دراسة العماري ذلك النقد الذي وجهه لكثير من الدراسات التي حاولت تصنيف أبي نواس بناء على شعره وأخباره، فذهب إلى التأكيد على دخول كثير من الأشعار والأخبار المنحولة في سيرة أبي نواس. وتلك الأخبار والأشعار حسب العماري تؤكد على دخول أبي نواس إلى فضاء التداول الشعبي ليمثل

1_هو الحسن بن هانئ بن عبد الأوّل بن الصبّاح (136هـ). كان جده مولى الجرّاح بن عبد الله بن جعادة الحكمي حاكم خراسان. أما أبوه أبو الحسن بن هانئ، فقد كان كاتبًا لمسعود الماذارائيّ، على ديوان الخراج. وقيل كان راعي غنم واسمه حسن بن هنيّ وذهب بعضهم إلى أنّه كان حائكًا.وكذلك روي أنه كان من جند مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أميّة. وكانت كنية الحسن الأصليّة أبا عليّ ثم غلبت عليه كنيّة أبي نواس، لذؤابتين كانتا تنوسان على عاتقه. وقيل كنّي كذلك بسبب أصله اليمني، وأنه تكنّى باسم أحد ملوك حمير ويدعى ذا نواس. كما اختلف المؤرخون حول نسب أبي نواس، كذلك تباينت أقوالهم في مولده ووفاته فقيل: كان مولده سنة 136هـ، وقيل سنة 145هـ. أما وفاته فمن قائل إنه توفي سنة 195هـ، وقيل بل سنة 196هـ، والمشهور المتداول بين الأدباء أنّ ولادته كانت (145هـ) وأنه توفي (199هـ) (أبو نواس، 1988: 8-9).

شعره وشخصيته جميع التيارات اللاهية والعابثة **(انظر العماري، 2013: 99-102)**. ولما توصل إليه العماري أهمية في بحثنا إذ لا تركز دراستنا على التحقيق في شعر أبي ونواس وأخباره لتتبين الصحيح من المنحول، بل تتناول دراستنا ما ثبت صحته في ديوانه من الأشعار والأخبار على أنها مذهب لتيار العبث المنطلق من الهامش الاجتماعي لضرب المتن، ونقصد بالمتن تلك الطبقة العليا أو ما ولِيها من طبقات عليا في المجتمع العباسي.

أما دراسة عبدالله الفيفي *أبو نواس الحسن بن هانئ: قراءة جديدة في الشخصية، الثورة، والتلقي*، فهي من أهم الدراسات التي عرضت نقدًا جوهريًا وجادًا للتصورات المتعددة والمتناقضة حول أبي نواس وشعره، فنقد الفيفي عددًا كبيرًا من التصورات حول شخصية الشاعر وقصائده كدراسة العقاد ودراسة طه حسين. وقد خلص الفيفي إلى أن هدف أبي نواس هو توجيه نقد جريء لعصره ومجتمعه، إذ يشكل شعره ثورة ثقافية، وفقهية فلسفية، وسياسية، وفنية. ولتضارب الأقوال حول أبي نواس، فقد دعا الفيفي إلى دراسة شعره على ضوء مفهوم موت المؤلف **(انظر الفيفي، 2012)**. ولهذا نقوم في هذه الدراسة بالتحقيق في الظواهر التي يعكسها شعر أبي نواس، لا البحث في حقيقة مذهب أبي نواس أو في حقيقة نوازعه التي تظهر على نحو مباشر على شعره مثل المجون وغزل المذكر. فنحن نتفق مع الفيفي حول تلك النوازع التي ذكرها التي نستطيع أن نفهمها على أنها أنواع من الثورات على النمط السائد، ولكننا نتناول الأمر على ضوء مفاهيم أنثروبولجية تساعدنا على تفسير حالة أبي نواس وشعره بوصفه حالة خارجة عن النمطين الاجتماعي والفني على حد سواء. لذلك تنطلق الدراسة من خطين متناقضين في المعنى، مترابطين من حيث الهدف، وهما (التقديس والتدنيس)، لأننا نرى أن شعر أبي نواس المتمرد يراوح بين الخطين بهدف جعل المقدس مدنسًا والمدنس مقدسًا.

وقبل أن نشرع في البحث يتوجب علينا تحرير بعض المصطلحات المتعلقة بدراستنا. ونبدأ أولًا بمصطلح **المقدّس:** إذ يذكر ابن منظور في لسان العرب من مادة قدس: "التَّقْدِيسُ: تَنْزِيهُ اللَّه عَزَّ وَجَلَّ. وَفِي التَّهْذِيبِ: القُدْسُ تَنْزِيهُ اللَّه تَعَالَى، وَهُوَ المتَقَدِّس القُدُّوس المُقَدَّس. وَيُقَالُ: القَدُّوس فَعُّول مِنَ القُدْس، وَهُوَ الطَّهَارَةُ... وقال الأزهري: لم يجئ في صفات الله تعالى غير القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص،" **(ابن منظور، 1993: مادة قدس)**.

والمقدس اصطلاحًا -وهو ما نريد في هذه الدراسة- يقصد به كل قيمة متعاليّة، دينيّة كانت، أو اجتماعيّة، أو تاريخيّة، أو كل ما هو متعارف عليه في الثقافة العربيّة **(انظر الصّبح، 2017: 9)**. فنحن لا نعني التقديس بالمعني التعبدي فحسب، بل نعني بهذا المصطلح ذلك التقدير والتنزيه لبعض الأمور والمفاهيم عند المسلمين والعرب تحديدًا. فنحاول من خلال ذلك المعنى للتقديس أن نرصد محاولة التدنيس التي يقدمها أبو نواس في شعره.

أما **المدنّس:** فيذكر ابن منظور في لسان العرب أن مادة دنس، من " الدَّنَسُ فِي الثِّيَابِ: لَطْخُ الْوَسَخِ وَنَحْوِهِ حَتَّى فِي الأَخلاق، وَالْجَمْعُ أَدْناسٌ. وَقَدْ دَنِسَ يَدْنَسُ دَنَسًا، فَهُوَ دَنِسٌ: تَوَسَّخَ. وتَدَنَّسَ: اتَّسَخ، ودَنَّسَه غَيْرُهُ تَدْنِيسًا وَفِي حَدِيثِ الإِيمان: (كأَن ثِيَابَهُ لَمْ يَمَسَّها دَنَسٌ). الدَّنَسُ: الوَسَخُ؛ وَرَجُلٌ دَنِسُ المروءَةِ، وَالِاسْمُ الدَّنَسُ. ودَنَّسَ الرجلُ عِرْضَه إِذا فَعَلَ ما يَشِينُه" **(ابن منظور، 1993: مادة دنس)**. أما المدنس اصطلاحًا فيقصد به كل أبعاد المدنّس، دينيّة كانت أو اجتماعيّة، أو تاريخيّة، أو أي خرق للقيم السائدة في الثقافة العربيّة **(انظر الصّبح 2017: 10)**. وفي هذه الدراسة نعني بالتدنيس عند أبي نواس، محاولاته للحط من قدر بعض الاعتقادات والممارسات والعادات والتقاليد عند المسلمين والعرب على نحو خاص. فعلينا أن نبين ابتداءً أن تدنيس المقدس عند أبي نواس يُعنى على نحو أكثر خصوصية بتدنيس تجليات المقدس أو مظاهره، لا في المقدس ذاته. ولنبين الفرق بين المقدس وتجليات المقدس نستعين بمفهوم hierophany التجلي عند Marcea Eliade مارسيا إلياد، الذي يبين أن تقديس حجر ما أو شجرة على سبيل المثال لا يعني تقديس تلك الأشياء بذواتها، بل بوصفها تجليات للمقدس المعبود. فتلك التجليات للمقدس قد يكتنفها بعض الغموض إلا أنها تكتسب صفة ما وراء الطبيعة بدخولها حيز التقديس، فتكتسب بذلك مكانة وقوة خاصة. ولذلك يميل الإنسان في المجتمعات القديمة إلى العيش في المقدس موطن القوة الذي يعادل الحقيقة والخلود. أما المدنس فيعارض المقدس (الحقيقة والقوة)، وهو يعني الزيف **(See Eliade1987: 11-12)**. ولذلك تقوم الدراسة على محاولة فهم عبث أبي نواس من هذا المنطلق، منطلق الطعن في المقدس وتجاوز الحدود للطعن في القوة والحقيقة التي يراها المجتمع المسيطر سياسيًا واجتماعيًا في العصر العباسي.

الإطار النظري:

نحاول في هذه الدراسة التحقيق في نهج أبي نواس الشعري، ونخص بذلك تلك النزعة العبثية في شعره. فمن الملاحظ أن أبا نواس خالف التقاليد الشعرية في كثير من قصائده، وليس هذا حكرًا عليه، فقد شهدت الحقبة التي عاشها في العصر العباسي مجموعة من الحركات الشعرية التي خرجت على النهج التقليدي للقصيدة العربية في العصور السابقة، ولكن محور البحث والتحقيق في هذه الدراسة يركز على دوافع ذلك العبث، أو الخروج عند أبي نواس وأشكاله.

من الملاحظ أن الشعر العربي القديم يتسق أو يكاد في أشكاله التقليدية، ففي الشعر الجاهلي نجد كثيرًا من القصائد على نحو ثلاثي الأقسام يحتوي على قسم النسيب أولًا ثم الرحيل ثم يختم بالقسم الرئيس، وقد تأتي بعض القصائد ثنائية الأجزاء فيرد قسم النسيب أولا ثم ينتقل الشاعر مباشرة إلى القسم الرئيس. ويستثنى شعر الصعاليك من هاتين التقسيمتين، إذ يصعب تقسيم قصيدة الصعلوك لأنها خارجة عن التقاليد. فخروج

الصعاليك الفني يترجم خروجهم الاجتماعي **(انظر درويش، 1997: 39-40)**. أما في عصر صدر الإسلام والعصر الأموي فقد احتفظت القصائد الرسمية كقصائد المدح والفخر بالشكل التقليدي للقصيدة الجاهلية، وظهرت أشكال مختلفة شكلًا ومضمونًا كشعر العذريين وشعر الخوارج على سبيل المثال. ويرجع ذلك التغير إلى تغير بنية المجتمعات وتعدد الكيانات السياسية، فأصبح نوعا ثابتا من الشعر العربي القديم وطرأت أشكال أخرى متحولة **(انظر أدونيس، 1974: 205-218)**. ولذلك نستطيع أن نعامل قصائد أبي نواس العبثية أو الخارجة عن التقاليد بوصفها سلوكًا متحولًا أو متمردًا فنيًا يترجم نوازع خروجه الاجتماعي. فنحن نعد القصيدة التقليدية بأقسامها وموضوعاتها نوعًا من أنواع أداء الطقوس التي يؤديها الشاعر ليثبت استمراره على التقاليد، ولذلك يكون الخروج المتعمد عليها عند أبي نواس نوعًا من أنواع التمرد وإعلان الحرب عليها. وقد حاول بعض الباحثين دراسة الأقسام المتعددة للقصيدة العربية الجاهلية بوصفها طقسًا أدائيًا يثبت ترابط القصيدة واستمرارها. ومن أبرز تلك الدراسات دراسة Suzanne Stetkeyvch سوزان ستيتكيفتش التي درست القصيدة التقليدية بوصفها طقسًا من طقوس العبور التي وردت عند عالم الأنثروبولوجيا Van Gennep فان جينيب. وقد لاحظ فان جينب أن الطقوس في العالم القديم تبدأ أولًا بالفراق، ثم تنتقل ثانيًا إلى العزلة ثم تنتهي باللقاء **(See Gennep, 2001:15-25)**. فطبقت ستيتكفتش هذا المفهوم على القصيدة العربية التقليدية كمعلقة لبيد بن ربيعة، ففهمت الفراق بوصفه معادلًا موضوعيًا للنسيب، والرحيل معادلًا موضوعيا للعزلة حيث يكون الشاعر ما بين بين betwixt and between، أي ما بين فراق المجتمع في النسيب في سبيل الوصول إلى مجتمع آخر وحالة سيكولوجية مستقرة في الجزء الأخير من الطقس وهو الفخر الذي يعادل اللقاء عند فان جينيب. فحسب تحليل ستيتكيفتش يكمن اللقاء في معلقة لبيد في كون لبيد تحول عن النسيب حيث الانكسار والحزن على أطلال المحبوبة مرورًا بالرحيل (العزلة) التي يحاول الشاعر من خلالها إثبات قدرته وكفاءته على قطع المفاوز المهلكة وصولًا إلى الفخر (اللقاء) حيث يحتفل بشجاعته في حماية القبيلة وجوده وبذله المال في سبيل رفاهية القبيلة مختتما معلقته بالفخر الجماعي بقومه وبأسلافهم**(See S. Stetkevych, 1993)** .

بناءً على ما تقدم سنحلل قصائد أبي نواس على أنها ضمن المرحلة الثانية، مرحلة (العزلة) من تلك الطقوس، فهي بهذه الطريقة مخالفة للتقاليد الطقوسية للقصيدة التقليدية. لأن أبا نواس يعيش اجتماعيًا وسيكلوجيًا خارج المنظومة الاجتماعية. فهو من أصل فارسي ينظر إليه في ذلك الوقت بانتقاص، وهو كذلك مطعون في سمعته وسمعة أمه التي يظن بعض الدارسين أنه غادر البصرة بسبب معايرة الناس له بسمعتها **(ضيف، 1966: 222)**. لذلك نستعين في هذه الدراسة بمفهوم Victor Turner فيكتور تيرنير للعصبة communitas التي تكون في معزل عن المجتمع، وهي تختلف عن الجماعة community، فآثرنا أن نترجم مصطلح communitas إلى كلمة "عصبة". ويرى تيرنر أن تلك العصبة تتواجد في مرحلة "العزلة" المكانية أو الزمانية، مرحلة ما بين بين، إذ يعامل أفراد تلك العصبة بعضهم بعضا على نحو مغاير عن طريقة تعامل الأفراد في البنية الاجتماعية الكبرى. وعزلة أبي نواس التي نتعامل معها هي عزلة تشبه تلك العزلة التي يتحدث عنها تيرنر، إذ تعد عزلته نوعًا من العيش في الهامش، هامش المجتمع. فنحن نتعامل مع أبي نواس وجماعته من الخارجين على المجتمع على ضوء دراسة تيرنر وكذلك دراسة Robert Moore روبرت مور، إذ يرى مور بأن مفهوم communitasأو العصبة ينطبق على أي جماعة معزولة عن بنية المجتمع الأساسي، فيشمل ذلك حتى العصبة المجتمعة على لون معين من ألوان الموسيقى أو العصبة المجتمعة لتعاطي نوع معينٍ من المخدرات. فيعلق روبيرت مور على مفهوم فيكتور تيرنر بأن "العصبة" هي تلك المجموعة غير الملتزمة بالأخلاقيات المقبولة من المجتمع**(Moore, 2001: 95)**.

وقد أشار تيرنر إلى نقطة تهمنا في هذا البحث، إذ يرى بأن ما يميز العصبة هو أنها دائمًا ما يكون بينها وبين المجتمع الهرمي أو النسق المجتمعي الأساسي شيء من الخلاف أو الاختلاف على مستوى الجماعة والأفراد**(Moore, 2001: 145)**. فذلك الخلاف أو الاختلاف يجعل هذه العصبة تعيش حياتها على نحو مضاد للمجتمع الأساسي، وهذه الطريقة في العيش تجعل هذه العصبة في حيز الهامش من طبقات المجتمع الاعتيادية. وهذا ما يفسر التصرف المضطرب للمرء في حيز العزلة أو الهامش، إذ يتصرف على نحو مضطرب بالنسبة إلى سياقه المجتمعي. فهو بطبيعة الحال يبحث عن مساحة أو مكان "فوق طبيعي" يسمح له بمغادرة الحالة القديمة، ليجرب مرحلة انتماء لحالة جديدة. **(Moore, 2001: 20)**ولعل هذا ما سيساعدنا على تفسير ذلك العبث والتمرد في شعر أبي نواس، إذ يحاول من خلال تدنيس المقدسات وتقديس المدنسات أن يوجد مجتمعًا تذوب فيه الفوارق الطبقية. إن هذه العملية المضادة للمجتمع تضع الشاعر في حيز الهامش من المجتمع، وهذا الهامش يضع أبا نواس في مغامرة خطرة أمام المجتمع المهيمن الذي يعمل هو على تدنيس قيمه المقدسة، وتقديس ما يراه ذلك المجتمع من أمور مدنسة. والسؤال هنا، ما هدف أبي نواس من كل ذلك العبث؟ هل هو لمجرد العبث أم أنه يبحث عن مرحلة أخرى ينتقل إليها؟ قد يساعدنا مفهوم الهامش عند Mary Douglas ماري دوغلاس على فهم شيء من ذلك العبث عند أبي نواس.

إن أبا نواس في ذلك الهجوم الذي يشنه على مقدسات المجتمع يضع نفسه في حيز الخطر، وترى ماري دوغلاس من منطلق أنثروبولجي بأن التفوق على الخطر يعبر على نحو مهم عن الدخول في الهامش، فترى الصبي الذي يغامر بحياته في الخروج على نظم الجماعة يعبر على نحو صريح عن دخوله في مرحلة الهامشية، والدخول في هذه الهامشية يمكنه من الاتصال بالخطر الذي قد ينهي حياته أو يتفوق هو على ذلك الخطر ليدخل في مرحلة الرجولة **(See Douglas, 2005: 120)**. وترى ماري دوغلاس أن مرحلة الهامشية تمثل مرحلة العزلة المؤقتة بين مرحلتين معينتين، حيث يكون المرء

خارج الجماعة. ففي بعض الأحيان يذهب المرء بعيدًا ليعيش خارج هذه الجماعة، وفي أحيانٍ أخرى يعيش على مقربة من الجماعة في حالة متذبذبة بين الاندماج والانفصال، وفي هذه الحالة تحديدًا، ترى دوغلاس بأن هذا الشخص الذي يعيش على الهامش القريب يشكل خطرًا على الجماعة كارتكاب جرائم السرقة أو السلب أو الاغتصاب **(Douglas, 2005: 120)**. ولعل هذا ما يمكن أن يفسر لنا تلك النظرة إلى أبي نواس على أنه يشكل خطرًا على المجتمع ليس في تصرفاته فحسب، بل حتى في شعره. وقد يكون هذا أحد الأمور التي ساعدت الخليفة المأمون على عزل أخيه الأمين بتهم متعددة من ضمنها مجالسته لأبي نواس **(ابن منظور: 1924: ج1، 147)**. وحسب رأي دوغلاس، من الطبيعي بالنسبة لهذا الشخص الخارج عن الجماعة أن يتصرف على نحو مضاد لها، إذ يعد هذا التصرف طبيعيًا لهذا الشخص ليعبر عن حالته الهامشية. فأن يكون المرء في الهامش هو أن يكون على اتصال مع الخطر، وأن يكون على اتصال مع الخطر يعني أنه يستمد شيئا من القوة أو أن يكون قابعًا في مصدرها. يتوافق هذا مع مفهوم كون المرء في منظومة أو خارج المنظومة. إن ذلك يشبه نظرة الناس للشخص القادم من الانعزال أو من خارج المنظومة الاجتماعية كخطر أو قوة تحتاج وقتا للتكيف مع منظومة المجتمع. بالإضافة إلى ذلك ترى دوغلاس بأن القذارة والمجون والتمرد أو الصعلكة حالات اجتماعية متشابهة رمزيًا من حيث فكرة أو حالة الانعزال والهامشية **(Douglas, 2005: 120)**. فالتواجد في الهامش بالنسبة إلى أبي نواس قد يكون محاولة لاكتساب قوة من خلال تواجده في موطن الخطر، ومن خلال مغامراته التي تصعب على كثيرٍ من المتواجدين في "المتن" أي ضمن طبقات المجتمع التقليدية.

تدنيس فكرة الجماعة وتقديس العصبة:

إن أبا نواس يُعلي من شأن رفاقه الذين يشاركونه في التمرد والخروج على المجتمع، ذلك أنه هو وهم جميعًا في عداد الخارجين عن البنية التقليدية للمجتمع. وهذا الخروج عن البنية الاجتماعية بطبقاتها يمكن أن يعد فعلًا مضادًا للمجتمع الذي يعيش فيه. فأبو نواس هنا يقدس حالة العزلة في مجموعة من الخارجين الذين يصلح أن نطلق عليهم مصطلح "عصبة" communitass وهو مصطلح كما بينا آنفًا يختلف عن مصطلح الجماعة community، ففي العصبة يكون الأفراد سواسية تجمعهم تلك الحالة التي تجعلهم خارج طبقات البنية الاجتماعية، ويحافظ على وحدتهم ذلك الاحترام المتبادل بينهم **(See Turner, 2008: 96-97)**، ومن تلك الأبيات التي يعلي فيها أبو نواس من شأن عصبته قوله **(أبو نواس، 2015: ج3، 132-133)**:

عِصـــابةُ ســـوءٍ لا تـــرى الـــدَهْرَ مـــثلَهم وإن كنـــتُ مـــنهم لا بَريئًـــا ولا صِـــفْرا

إذا مـــا دنـــا وَقْـــتُ الصَـــلاة رأيـــتَهم يحثُّونَهـــا حتّـــى تفـــوتَهم سُـــكْرا

ففي سياق تقديس الخمرة يجعل أبو نواس تلك العصبة، "عصابة السوء" في مقام سامٍ إذ تتلهى عن الصلاة بالسكر، فيرفع من شأن السكر ويحط من شأن الصلاة. إنه يضع تلك العصبة مقابل الجماعة المعروفة (جماعة المسلمين) الذين يحترمون شعائر الصلاة، ويفضل هؤلاء العصابة الذين يستهترون بالصلاة ليجعلهم أفضل من جماعة المصلين في المجتمع المحافظ. وهؤلاء العصبة عند أبي نواس أقوياء قادرين على تطويع الزمن الذي يشكل في الثقافة العربية قوة لا تقهر في قوله **(أبو نوّاس، 2015: ج3، 3)**:

دارتْ علـى فِتْيـة ذلّ الزَمـانُ لهـم فمـا يُصـيبهمُ إلاّ بمـا شـاءوا

وهم رغم شربهم للخمر إلا أنهم ما يزالون أهل أدب وشجاعة وأنفة، فيصفهم في هذا البيت قائلا **(أبو نواس، 2015: ج3، 192)**:

هـذا وذاك وفِتْيـانٌ لهـم أَدَبٌ شُـمُّ الأُنـوف سَـراةٌ غيـرُ أنكـاسِ

إن أبا نواس يعظم من شأن عصبته هؤلاء لينسب نفسه إليهم، ومن الجدير بالمناقشة، أن نوع الانتماء عند أبي نواس شاذ ومتمرد أيضًا. فبينما يكون الانتماء الاعتيادي عند الفرد في الطبقة العليا في المجتمع العباسي التقليدي إلى العشيرة أو القبيلة نجد أبا نواس يحاول أن يكوّن نسبًا مختلفًا يجمعه بهؤلاء العصابة يتمثل في انتسابهم إلى الخمرة التي رضعوا منها فأصبحوا إخوانًا، وذلك في قوله **(أبو نواس، 2015: ج3، 361)**:

والقَـوْمُ إخـوانُ صِـدْقٍ بيـنهم نَسَـبٌ مـن المَـوَدَّة مـا يُلفَـى بـه نَسَـبُ

تراضـعوا دِرّةَ الصَـهْباءِ بيـنهُمُ وأَوجبـوا لنَـديم الكَـأْسِ مـا يجِـبُ

لا يحفَظـون علـى السَـكْرانِ زَلّتَـه ومـا يريبـك مـن أَخلاقهـم رِيَـبُ

فيقول أبو نواس في البيت الأول إن عصبته من الشرب متآخون، إذ يجمعهم نسب رفيع لا يضاهيه نسب. ثم يقول في البيت الثاني والثالث إن هؤلاء الشرب رضعوا من خمرة صهباء جمعت بينهم، فصانوا العلاقة بينهم، ولم يوجهوا نقدًا للسكران على زلاته. وهو هنا لا يرفع من منزلة عصبته

وحسب، بل يقوم على نحو غير مباشر بتدنيس الأنساب التي تُعد أنسابًا شريفة في ذلك المجتمع. ولأن هذه الأنساب بطبيعة الحال تحل في المرتبة العليا من المجتمع لتمتعها بالشرعية السياسية أو القبلية أو الدينية، فهي تزدري أصل أبي نواس وتنتقد دينه وتهمشه، فلعل أبا نواس يبحث عن هوية أخرى يعتصم بها لينتقد من خلالها الهوية المسيطرة في المجتمع العباسي آنذاك. ولأن الهوية القومية عند أبي نواس مضطربة، أو مهمشه، فهو لا يستطيع الانتماء إلى قبيلة عربية معينة ولا إلى حزب سياسي مهيمن، فلذلك وجد في الخمرة وعصبة الشَرب هوية تناسبه وتناسب ذلك الاضطراب والهامشية في هويته. ولعل ذلك يرجع إلى كون الخمرة في ذاتها مضطربة الهوية، ومتعددة المرجعية إذ تتشارك فيها مجموعة من الأمم والثقافات، وهو - أي أبو نواس- متعدد المرجعيات ومتعدد الثقافة. وتتمثل الفكرة السابقة في تصوير أبي نواس للخمرة في الأبيات الآتية **(أبو نواس، 2015: ج3، 14-15)**:

رَحيقًـــا أبوهـــا المـــاءُ والكَـــرْمُ أُمُّهـــا وحاضـــنُها حَـــرُّ الهَجيـــر إذا يحمَـــى

مَســـيحيّةُ الأَنْســـاب مســـلِمةُ القُـــرَى شَـــآميّةُ المَغْـــدَى عِراقيّـــةُ المَنْشـــا

مَجوســـيّةٌ قـــد خالفـــتْ أَهْـــلَ دِينهـــا لبِغْضـــتها النـــارَ التـــي عنـــدهم تُـــذكَى

ففي الأبيات السابقة يصف الشاعر الخمرة في البيت الأول والثاني على أنها رحيق أبوها الماء وأمها شجرة العنب، وقد احتضنها حر الهجير، إذ سكنت داخل الدن المغلف بالقار الحار. ثم يصفها في البيت الثالث والرابع على أنها مسيحية النسب دلالة على مصدرها، ومسلمة القرى دلالة على انتقالها واستقرارها في العالم الإسلامي، وهي شامية إذ وصلت إلى الشام وعراقية إذ نشأت في العراق. وكل هذه التعددية عند أبي نواس في أصل الخمرة ومنشأها وانتقالها يجعلها مضطربة الانتماء، وهي بهذه الهوية المتعددة المضطربة تشبه أبا نواس واضطراب هويته **(ابن منظور، 1924: ج1، 4-6)**. ويعزز هذا الفهم شعر أبي نواس حول جماعته التي ينتمي إليها، ونقصد بها تلك العصبة من الفتية التي يقول فيها **(أبو نواس، 2015: ج3، 30-33)**:

فـــي فِتْيـــة كالسُـــيوفِ هـــزّهمُ شَـــرْخُ شَـــبابٍ وزانهـــم أَدَبُ

كـــذاك أَنّـــي إذا رُزئـــتُ أَخًـــا فلـــيس بينـــي وبينـــه نَسَـــبُ

قُطْرُبُّـــلٌ مَرْبَعـــي ولـــي بقُـــرى الـــ كَـــرْخ مَصـــيفٌ وأُمِّـــيَ العِنَـــبُ

تُرضِـــعني دَرَّهـــا وتُلحِفُنـــي بظِلِّلهـــا والهَجيـــرُ يلتهِـــبُ

من الجدير بالذكر أن محمد النويهي قد علق على هذه الأبيات وذكر بأنها "وصف دقيق مؤثر لحاجته إلى حنان الأم وظمأه إلى رعايتها" **(النويهي، 1953: 57)**، وهذا تأويل نفسي بعيد، فأبو نواس في الأبيات السابقة يبين بأن الرابط بينه وبينه عصبته هو ذلك الزهو والشموخ لا النسب أو قرابة الدم. ويصور كذلك أن مربعه مدينة قطربل ومصيفه في الكرخ، وأن العنب (أمه). وبتصويره هذا خاصة في قوله "وأمي العنب" يؤكد صحة ما ذهبنا إليه أن أبا نواس يحاول أن يشبه هويته بهوية الخمرة كما وصف في بيت من القصيدة التي تسبق هذه القصيدة عندما قال عن الخمرة "أبوها الماء والكرم أمها". وأبو نواس مجازيًا، يعد الخمرة أمًا له لأنه يرضع منها ويستظل بظلها كما وصف في البيت الرابع. ولمفهوم الظل الذي ذكره أبو نواس في هذا البيت رمزية أبعد من الظل في معناه المباشر الذي يدل على الحماية من حر الشمس. فالظل هنا عند أبي نواس يحيل إلى مفهوم الظل في التراث الإسلامي العربي، ونقصد به الحماية والملجأ والحياة المستقرة. وقد ورد وصف الجنة في التنزيل، في سورة الرعد "أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا" **(القرآن الكريم، سورة الرعد، آية 35)**، وفي الحديث الشريف عن أبي هريرة "سبعةٌ يُظِلُّهم اللهُ يوم القيامة في ظلِّه يومَ لا ظلَّ إلَّا ظلُّه..."**(صحيح البخاري، 1993: ج6، 2496)**. فالظل في الآية القرآنية والظل في الحديث الشريف يدلان على الاستقرار والطمأنينة، ولذلك يحمل الظل في بيت أبي نواس ذات الدلالة ليشير إلى استقراره وطمأنينته في اللهو وشرب الخمرة، وهي كذلك إشارة إلى استقراره في هذه الطبقة الاجتماعية المتمردة التي تعيش في الهامش.

تقديس الخمرة سبيل إلى تدنيس الشعائر الدينية:

إن محاولة تدنيس بعض الشعائر الدينية عند أبي نواس أمرٌ جلي خاصة في خمرياته. فهو على سبيل المثال يحاول في بعض نصوصه الخمرية أن يدنس تلاوة القرآن، وكذلك الصلاة وما فيها من أركان، كالسجود والركوع، وما يلها من تسبيح، فيذكر في إحدى قصائده، أنه يشرب الخمرة وهو يقرأ الآيات، لعل الله يغفر له، فيقول (أبو نواس، 2015: ج3، 209-210):

أُتـــــلُ مـــــــن ذاك أحْرُفـــــــا وأُحـــــــسُ مـــــــنْ ذا ثَلاثـــــــةً

فـــــإذا العَـــــيْشُ قـــــد صـــــفا جَـــــرُّ هـــــذا بَبْـــــرد ذا

فـــــإذا اللهُ قـــــد عفـــــا فَجْـــــرةٌ ثُـــــمّ تَوْبـــــةٌ

فلقـــــد فـــــاز مَـــــن محـــــا فـــــإذا اللهُ قـــــد عفـــــا

فالشاعر يدعو إلى تلاوة القرآن في أثناء شرب الخمرة بطريقة عبثية تدنس هذه العبادة بخلطها بمعصية وكبيرة من كبائر الذنوب. ولعل أبا نواس يحاول من خلال هذا التدنيس الإساءة إلى المؤسسة الدينية في ذلك الوقت، التي تعد أحد دعائم الخلافة وأحد أسس البنية الاجتماعية المهيمنة. فعبث أبي نواس وتدنيسه للشعائر جزء من تمرده على البنية الاجتماعية، واستفزاز طبقاتها عن طريق الاستخفاف بمقدساتها. ولا يقف الشاعر عند الاستخفاف بتلاوة القرآن وحسب، فهو كذلك يهزأ بالصلاة وما فيها من ركوع وسجود، بل يحول الشاعر السجود من السجود لله إلى السجود للخمرة مع رفاقه كما في البيتين **(أبو نواس، 2015: ج3، 131-132)**:

وقـــــال: لَعَمْـــــري لـــــو نـــــزلتم بغَيْرنـــــا لَلُمْنـــــاكمُ لكـــــنْ سنُوسِـــــعكم عُـــــذْرا

فجـــــاء بهـــــا زَيْتيّـــــةً ذَهَبيّـــــةً فلـــــم نســـــتطِعْ دونَ السُـــــجود لهـــــا صَـــــبْرا

فالشاعر في البيتين السابقين يجعل الخمرة في مقام الرب الذي يُسجد له، وفي سجوده هذا يرافقه عصابته التي يجعلها مقابل الجماعة التي تصلي لله عند المسلمين. ولعل هذا المعنى، والمعاني التي تشبهه عند أبي نواس، هو ما دفع محمد النويهي ليقول: "أبو نواس قد عبد الخمرة وعدها إلهًا" وهو لا يقصد العبادة بالمعنى المجازي أي التقدير أو الإجلال، بل يقصد العبادة بالمعنى الديني **(النويهي، 1953: 19-20)**. ونحن لا نستطيع أن نسلم مطمئنين إلى هذا الرأي، ولسنا في صدد مناقشته، وما يهمنا هنا هو تفسير إعلان أبي نواس لهذا التقديس للخمرة ومعرفة دوافعه. فأبو نواس يعلن سجوده مع عصبته المتمردة للخمرة، وهذا في رأينا شكل من أشكال إعلان الخروج عن البنية الاجتماعية التي تسجد لله عز وجل وترى الخمر رجسًا من عمل الشيطان. ومن الجدير بالملاحظة أن أبا نوس في سياق تقديس الخمرة يجعل تلك العصبة، "عصابة السوء" في مقام سامٍ إذ تتلهى عن الصلاة بالسكر، فيرفع من شأن السكر ويحط من شأن الصلاة. والسجود للخمرة عنده لم يقتصر على ندمائه وجلسائه، فللخمرة عنده في أبيات أخرى، قداسة أكبر، إذ يجعل الملوك يسجدون لها، في قوله **(أبو نواس، 2015: ج3، 10)**:

ومُدامـــــةٍ ســـــجد الملُـــــوكُ لـــــذِكْرِها جلّـــــت عـــــن التصـــــريح بالأَســـــماءِ

شـــــمطاءَ تـــــذكُر آدَمًـــــا مـــــع شِـــــيثه وتخبّـــــر الأخبـــــارَ عـــــن حَـــــوّاءِ

وجعل الملوك الذين يعدون في أعلى طبقة من طبقات البنية الاجتماعية يسجدون للخمرة، له دلالة مهمة. فمن المعلوم أن الخمرة في المجتمع العباسي المسلم محرمة ومن يشربها ويسرف في شربها يعد من الخارجين على طبيعة ذلك المجتمع. ولكن أبا نواس يجعل الخمرة التي تعد في موضع الازدراء والدنس في ذلك المجتمع أمرًا جليلًا بل مقدسًا يخضع له الملوك ساجدين.

والشاعر لا يكتفي بتدنيس المحظورات في العبادات، بل يسعى عابثًا لتدنيس أوقاتها بذكره (الظهر-العصر-العشاء)، قائلا **(أبو نواس، 2015: ج3، 27)**:

إذا مـــــا أدركتْـــــه الظُهْـــــرُ صـــــلّى فـــــلا عَصْـــــرٌ عليـــــه وَلا عِشـــــاءُ

يصـــــلّي هـــــذه فـــــي وَقْـــــتِ هـــــذي فكُـــــلّ صَـــــلاته أَبَـــــدًا قَضـــــاءُ

وذاك محمَّـــــدٌ تفديـــــه نَفْســـــي وحُـــــقَّ لـــــه وقـــــلّ لـــــه الفِـــــداءُ

ومن الأبيات السابقة يتبين لنا وجه من وجوه الاستخفاف بالصلاة وأوقاتها، فهذا الرجل الذي يفديه أبو نواس وهو أحد رفاقه، يدعى محمد بن نصر **(أبو نوّاس، 2015: ج3، ص26)**، لا يؤدي الصلوات في أوقاتها من فرط سكره. ولعل الابتذال والاستخفاف بالصلاة وأوقاتها عند أبي نواس وجه من وجوه تمرده على القيم الدينيّة عامةً، وكأنه يريد من هذه العبثيّة أن يُعبر عن رفضه لواقع مجتمعه الديني والاجتماعي، عن طريق هدم قدسيّة تلك

الشعائر. وهذا الهدم لا يتوقف عند هذا الحد عند أبي نواس، فهو يعلن هجره للمصلى والمسجد ضمن مجموعة من الأماكن التي هجرها وقد كان يزورها يافعًا، وذلك في قوله (**أبو نواس، 2015: ج3، 29-30**):

عفـــا المصـــلّى وأَقْـــوَتِ الكُثُـــبُ مِنّـــيَ فالمِرْبَـــدان فاللَبَـــبُ

فالمَسْـــجِدُ الجـــامعُ المُـــرُوّةِ والـــ مَجْـــدَ عفـــا، فالصِـــحانُ، فالرَحَـــبُ

مجـــالسٌ قـــد عمَّرتُهـــا يفعًـــا حتّـــى بـــدا فـــي عـــذاريَ الشُـــهُبُ

وأبو نواس في إعلانه لهجر المكان المقدس، يظهر نوعًا من السخرية، ويرى الدكتور طه حسين، أن أبا نواس أراد من تلك السخرية أن يخلق منهجًا جديدًا في الأغراض الشعرية (**انظر حسين، 1993: ج2، 90-94**)، إلا أن هذا الرأي مقتصرٌ على المذهب الفني، فهذه السخرية، كما بينا آنفا، تأتي ضمن نهج كاملٍ يمثله شعر أبي نواس أو الشعر المنسوب إليه لتدنيس مقدسات وشعائر الطبقة المهيمنة في المجتمع.

ويلخص مسألة تدنيس الشعائر عند أبي نواس أبيات يدير فيها محاورة افتراضية مع شيخ دين اختلقه في شعره، فيبدأ بسؤال الشيخ عن عدة أمور فيعطيه ردًا يناسب هوى أبي نواس، فيقول (**أبو نواس، 2015: ج5، 215-216**):

قلـــتُ: المنـــادمَ مـــن يكـــون؟ فقـــال لـــي لا تعـــــدلن عـــــن مـــــاجنٍ عيَّـــــارِ

....

قلـــتُ: الصـــلاة؟ فقـــال: فـــرضٌ واجـــبٌ صَـــلِ ثـــلاث وبِـــتْ حليـــفَ عُقـــارِ

واجمـــع عليـــك صـــلاة حـــولٍ كامـــلٍ مـــن فَـــرض ليـــل فاقضـــه بنهـــارِ

قلـــتُ الصـــيامَ؟ فقـــال لـــي: لا تنـــوه واشـــدد عـــرى الإفطـــار بالإفطـــار

قلـــتُ: التصـــدقُ والزكـــاة؟ فقـــال لـــي: شـــيئًا يعـــد لآلـــة الشـــطار

قلـــتُ: المناســـك إن حججـــت؟ فقـــال لـــي: هـــذا الفضـــول وغايـــة الإكثـــار

نلاحظ في هذه القصيدة والأبيات التي تسبقها محاولة أبي نواس لتدنيس تجليات المقدس في الإسلام، ويكمن ذلك في شعائر الدين الإسلامي ومقدساته كالصلاة والمسجد والصيام والصدقة والزكاة ومناسك الحج، بوصفها تجليات للمقدس، لا الذات الإلهية وهذا ما يسمى عند مارسيا إلياد hierophanyأي التجلي (**See Eliade 1987: 11-12**). فهذه التجليات للمقدس كما ذكرنا سابقًا تشكل قوة ومكانة لذلك ينزع الفرد في المتن الاجتماعي إلى تأديتها وتقديسها ليبقى في مركز القوة، أما أبو نواس فيعمد إلى تدنيسها لأنه يعيش في الهامش الاجتماعي، وتلك التجليات للمقدس تمثل قوة يمتلكها المتن ويمارس من خلالها سلطته ويُظهر تفوقه.

تقديس الخمرة سبيل إلى تدنيس المقدس في الثقافة العربية والإسلامية:

لا نقصد بالمقدس هنا ضرورة أن يكون الأمر مقدسًا دينيًا، بل كما بينا سابقًا عند حديثنا عن مفهوم المقدس عند مارسيا إلياد الذي يدخل فيه كل خُلق سامٍ رفيع أو عادة مقدرة أو تقليد متبع عند العرب أو المسلمين. وننطلق في هذا المبحث باستحضار بيت ضمن مجموعة أبيات تناولناها في المبحث السابق وهو قول أبي نواس (**أبو نواس، 2015: ج3، 30**):

فالمَسْـــجِدُ الجـــامعُ المُـــرُوّةِ والـــ مَجْـــدَ عفـــا، فالصِـــحانُ، فالرَحَـــبُ

ففي سياق حديث أبي نواس عن هجره المسجد أورد لفظة المروءة والمجد، رغم أنها غير داخلة في لوازم العقيدة الإسلامية ومقدساتها بالمعنى العقائدي، إلا أنها مرتبطة بالمعتقد ارتباطًا وثيقًا يدفعنا إلى اعتبارها مقدسة بمعنى الرفعة والسمو. ولذلك نجد شعر أبي نواس يعمد إلى تدنيس المروءة والمجد والفروسية والنخوة عند العرب. والأمثلة على ذلك في شعره كثيرة ننتقي بيتًا له جاء في سياق حديثه عن الغلام الشاذ الذي يسقيه الخمر، مشبهًا تمنعه بنخوة الفتى الأعرابي، فيقول (**أبو نواس، 2015: ج3، 51**):

كأَنّـــــه كُلَّمـــــا حاولـــــتُ نائلَـــــه ذو نَخـــوةٍ قـــد نشـــا بـــين الأَعاريـــبِ

وأبو نواس في هذا المقارنة بين المدنس ساقي الخمرة (الغلام الشاذ) والمقدس وهو الفتى الأعرابي ذو النخوة والشجاعة، يحاول أن يدنس مفهوم النخوة عند العرب. وفي سياق شعره في وصف الخمرة لا يقف عند هذا الحد، بل يتجاوزه إلى تدنيس الفروسية والحرب والجهاد عند العرب والمسلمين، وكأنه يبحث عما يفاخر به العرب خاصة من هم في الطبقات العليا في المجتمع العباسي، ليجعلهم أقل شأنًا من طبقة المهمشين، ويتجلى ذلك في قوله **(أبو نواس، 2015: ج3، 54)**:

فـاذكُرْ صَـباحَ العُقـارِ، واسْـمُ بـهِ ... لا بصـــباحِ الحُـــروبِ والعَطَـــبِ

أحْســـنُ مـــن موقِـــفٍ بمُعْتَـــركٍ، ... وركْـــضِ خَيـــلٍ علـــى هـــلا وهَـــبِ

صَـــيْحَةُ ســـاقٍ بحـــابسٍ قَـــدحًا، ... وصـــبرُ مُسْـــتَكْرِهٍ لِمُنْتَجِـــبِ

ورِدْفُ ظبـــيٍ، إذا امتَطيـــتَ بـــه، ... أعطـــاكَ بَـــيْنَ التّقْريـــبِ والخَبَـــبِ

يصـــلُح للســـيْف والقَبـــاءِ كمـــا ... يصـــلُح للبـــارقين والسَـــخَبِ

حـــلّ علـــى وَجْهـــه الجَمـــالُ كمـــا ... حـــلّ يَزيـــدٌ مَعـــاليَ الرُتَـــبِ

ففي الأبيات السابقة يفضل الشاعر صباح تناول الخمرة على صباح الحروب والقتال، ويفضل مناداة ساقي الخمرة على مناداة المستصرخ للقتال، ويفضل النوم وممارسة الرذيلة على ركوب الخيل للحرب. ويختم بوصف لمن يمارس معه الرذيلة فيشبه مكانته في الجمال بمكانة يزيد بن معاوية بين الرتب السياسية والمناصب الطبقية. ويبدو أن أبا نواس من خلال ذلك الطعن في الحروب العربية، والجهاد الإسلامي، ومحاولة تدنيس شكل من أشكال الخلافة عن طريق تشبيه الغلام الشاذ بيزيد بن معاوية، إنما يحاول هدم موطن من مواطن القوة عند من يعيش في المتن الاجتماعي في العصر العباسي. فقد بينا سابقا كيفية تدنيسه لتجليات المقدس دينيًا والآن نراه يدنس المقدس سياسًا.

ويتجاوز أبو نواس هذا الحد في سعيه لتقديس الخمرة وتدنيس الشريف والمقدس في الثقافة العربية، ليصل إلى تدنيس مقدسات أخرى كالماء واللبن والصحراء وحياة البادية والمقدمة الطللية، ونبدأ بأبياته في مقارنة الخمرة بالماء فيقول أبو نواس **(أبو نواس، 2015: ج5، 211)**:

دع المـــاء يشـــرق بـــه صـــاحبوه ... ودونـــك راحـــك فاسترضـــعِ

ويقول في ذات السياق **(أبو نواس، 2015: ج3، 3)**:

رقـــت عـــن المـــاء حتـــى مـــا يلائمهـــا ... لطافـــة وجفـــا عـــن شـــكلها المـــاء

ولـــو مزجـــت بهـــا نـــورًا لمازجهـــا ... حتـــى تولـــد أنـــوارٌ وأضـــواءٌ

ولعل الشاعر اختار الماء لما للماء في الثقافة العربية والإسلامية من رمزية مهمة، فهو صنو الحياة الذي تقوم عليه حياة البشر والكائنات، ولقلة مصادر الماء في الجزيرة العربية وبعض المناطق حولها اكتسب الماء أهمية كبيرة، فلذلك تشد إليه الرحال وتستوطن حوله القبائل والقطعان، ولذلك نرى كثيرًا من الحروب تقوم بين العرب بسبب النزاع على مصادر الماء أو أماكن هطوله.

وكما بينا سابقًا أن بحثنا ينطلق من فرضية أن أبا نواس على وعي بمكانته الطبقية في البنية الاجتماعية للعصر العباسي، فهو في الطبقة السفلى (الهامش الاجتماعي)، لذلك يحاول من خلال شعره هدم تلك القيم والمفاهيم المقدرة عند الطبقات التي تعلو طبقته في تلك المنظومة، فهو من أصل فارسي، لذلك يسعى للتقليل من الشأن العربي، فنراه يسخر من البداوة والصحراء رمز العروبة، في قوله **(أبو نواس، 2015: ج3، 44)**:

ولا تأْخُـــذْ عـــن الأعـــراب لَهْـــوًا ... ولا عَيْشًـــا فعَيْشُـــهمُ جَـــديبُ

ويسخر أيضًا من حليب النّاقة المتعلق بالبداوة فيقول **(أبو نواس، 2015: ج3، 44)**:

ذَرِ الأَلبـــانَ يشـــرَبُها رِجـــالٌ ... رَقيـــقُ العَـــيْش عنـــدهُمُ خَصـــيبُ

إذا رابَ الحَليـــبُ فبُـــلْ عليـــه ... ولا تَحْـــرَجْ فمـــا فـــي ذاك حُـــوبُ

ويفخر الشاعر بعيش المُدن، وما فيها من حضارة ولهو وشرب، فهي العيش الأجمل من البداوة والخيام، فيقول **(أبو نواس 2015: ج3، 45)**:

فـــــذاك العَـــــيْشُ لا خِـــــيَمُ البَـــــوادي وذاك العَـــــيْشُ لا اللَـــــبَنُ الحَليـــــبُ

إن تدنيسه للأعراب وثقافتهم وجه من وجه تدنيسه للمتن الاجتماعي الذي يمثل الطبقات المسيطرة في المجتمع العباسي، وما تدنيسه للبن الذي يحتل مكانة عالية في الثقافة العربية والإسلامية إلا ضرب من أعماله المضادة لذلك المتن الاجتماعي. والتصرف بشل مضاد للمجتمع أمر طبيعي لمن يعيش في الهامش، فهو كما تشير ماري دوغلاس نوع من التعبير عن الحالة الهامشية **(Douglas, 2005: 120)**.

أما فيما يخص خروج أبي نواس عن الاستهلال بالمقدمة الطليلة وانتقادها فلأنها أهم ما يميز القصيدة العربية القديمة، فهي كما يرى ياسين النصير جزء من بناء القصيدة الذي يمثل انعكاسًا لبنية المجتمع وثقافته ونظام الحكم فيه، ويفسر النصير خروج الصعاليك على النمط التقليدي للقصيدة الجاهلية على أنه شكل من أشكال الخروج الثقافي والاجتماعي على أعراف القبيلة **(النصير، 2009: 65-75)**. ولعل خروج أبي نواس ينتمي إلى هذا النوع الذي يعكس التمرد على بنية المجتمع وثقافته، وليس كما يرى نجاح هادي كبة أن ثورة أبي نواس هذه هي محض انعكاس لتغير الحضارة وتبدلها من الثقافة الصحراوية إلى حياة القصور والبذخ **(كبة، 2014: 159)**. ونحن نميل إلى القول بأن تعمد أبي نواس التمرد وانتقاد المقدمة الطللية هو نوع مقصود لهدم بناء من الأبنية الثقافية للعرب الذين يمثلون الطبقة الاجتماعية المهيمنة في العصر العباسي، ويتجلى ذلك في عدّة قصائد، يدعو فيها الشاعر إلى هدم المقدمة الطّللية، فهي عمل بدائي من صنع العرب كقوله: **(أبو نواس 2015: ج3، ص43-44)**

دعِ الأَطـــــلالَ تُنسِـــــفيها الجَنـــــوبُ وتُبْلـــــي عَهْـــــدَ جِـــــدّتِها الخُطـــــوبُ

وخَـــــلِّ لراكـــــبِ الوَجْنـــــاء أَرْضًـــــا تخُـــــبّ بهـــــا النَجيبـــــةُ والنَجيـــــبُ

بِـــــلادٌ نَبْتُهـــــا عُشَـــــرٌ وطَلْـــــحٌ وأَكثَـــــرُ صَـــــيْدها ضَـــــبُعٌ وذِيـــــبُ

ولا تأْخُـــــذْ عـــــن الأَعـــــراب لَهْـــــوًا ولا عَيْشًـــــا فعَيْشُـــــهمُ جَـــــديبُ

يمثل هذا انتقاد للوقوف على الأطلال نوعًا من أنواع محاربة أبي نواس للمتن الاجتماعي يتمثل في تدنيس الفن المقدر عند ذلك المتن. فالمقدمة الطللية تمثل روح الأصالة في القصيدة العربية التقليدية، ولذلك يتصرف أبو نواس إزاءها على نحو عبثي، وهذا تصرف طبيعي كما يشير روبرت مور لمن يقبع في حيز الهامش أو العزلة عن المتن الاجتماعي فيكون ذلك العبث أو الاضطراب محاولة لإيجاد انتماء جديد أو بحثًا عن مرحلة جديدة **(See Moore, 2001: 20)**.

يأتي تدنيس الوقوف على الأطلال عند أبي نواس كسبيل آخر لتدنيس الطريقة الفنية المقدسة أو المقدرة عند المتن الاجتماعي في ذلك العصر العباسي وفي العصور التي تسبقه. وقد يقول قائل إن هذا الانتقاد الذي يشنه أبو نواس على الوقوف على الأطلال إنما هو حاجة فرضها التطور الحضاري في العصر العباسي. ولكن الأمر أبعد من ذلك، فإعلان محاربة البنية الفنية يمثل وجهًا من وجوه محاربة البنية الاجتماعية التي وضعت أبا نواس وأمثاله في هامشها. وبعبارة أخرى، إن تدنيس طهر جزءٍ أصيل من القصيدة هو تنيس لطهر الانتماء والمرجعية الثقافية العربية والإسلامية التي توارثت الابتداء بالمقدمة الطللية، وكأنها جزء أساسي من طقس معين. ولعل ما يبرر عمل أبي نواس هذا أنه ينتمي إلى هامش اجتماعي يعد -في نظر المتن- مدنسًا انتماءً ومرجعية ثقافية ويدل على انتماء أبي نواس للهامش ما أوردنا سابقًا في رسالة الشآمي، وما ورد عند ابن منظور حول اجتماع أبي نواس بوالبة الأسدي وانغماسه بالفسق والشذوذ وإقدامه مع مجموعة قليلة على أفعال ينبذها المتن الاجتماعي **(انظر ابن منظور، 1924: ج1، 7-11)**.

من خلال ما أوردنا في هذا المبحث يتبين لنا أن اتخاذ الدولة العباسية شكل القبيلة -على الأقل- من حيث البنية والنظام السياسي والاجتماعي، قد يكون دافعًا دفع أبا نواس لمحاربة البداوة من حيث الأصل والثقافة وطريقة العيش والبيئة لأنه يعيش في أسفل الهرم الاجتماعي الذي تبنى أشكالًا من أشكال القبيلة العربية. ومن المفيد استحضار رأي فان جينيب حول المجتمع إذ يرى بأن المجتمع يشبه بيتًا يتكون من غرف وممرات والتنقل بين من غرفة إلى أخرى يعد أمرًا خطرًا، ويكمن الخطر في الممرات أي في المرحلة الانتقالية لأن المرء في هذه المرحلة ليس في مكانة محددة **(See Gennep, 2001:15-26)**. وتعقب ماري دوغلاس على هذا الحالة الانتقالية، غير المعرفة بالنسبة إلى المجتمع، فترى أن المرء الذي يمر فيها، يمر بخطر وهو نفسه يشكل خطرًا على المجتمع، لأنه عادة ما يتصرف بطريقة مضادة للمجتمع، وما هذا إلا شكل من أشكال التعبير عن الحالة الهامشية **(See Douglas, 2005: 119-120)**. وبهذا نستطيع فهم محاربة أبي نواس للبداوة وما يتعلق بها، على أنها تعبير عن حالة هامشية يحارب من خلالها ذلك المتن الاجتماعي، ولعلها محاولة للوصول لزعزعة المتن للوصول والعبث بثوابته ليخلق جوًا معينًا يستطيع من خلاله إيجاد مكانة اجتماعية أرقى من المكانة التي كان فيها.

إذابة الحدود بين المقدس والمدنس:

في أي مجتمع من المجتمعات ثمة حدود يلتزمها الأفراد ويعاقب من يتعداها. ونحن لا نناقش في هذا المبحث الحدود التي يلتزمها الأفراد في المجتمع العباسي الإسلامي على نحو عام، التي تكون بين الحلال والحرام، بل نناقش محاولة أبي نواس لإذابة الحدود بين الذكر والأنثى تحديدًا في سياق حديثه عن الخمر. وتكمن هذه المحاولة في تفضيله الذكر على الأنثى في الغزل، وتفضيله الشذوذ على الاستقامة. ويعد هذا الشذوذ موضوعًا من موضوعات المجون في الشعر العباسي التي حاول عدد من الباحثين تحليلها وتفسير دوافعها، فمنهم من رأى أن أسباب انتشار الشعر الماجن في العصر العباسي هو اختلاط العرب بأمم أخرى، ومنهم ردها إلى انتشار الترف والدعة في ذلك المجتمع، ومنهم من صورها على أنها شكل من أشكال الشعوبية ضد العرب وقيمهم. أما نحن فلا ننكر تلك الأسباب، ولكننا نرى أن السبب الذي يجمعها كلها هو رغبة مجموعة من الشعراء في محيط أطلقنا عليه مصطلح "الهامش"، ونقصد به من هم في الطبقات الاجتماعية المتدنية، وهم من أصول غير عربية، للثورة على قيم ما أطلقنا عليه مصطلح "المتن"، أي الطبقات الاجتماعية المعتبرة. وقد يسأل سائل ألم تكن للعجم حظوة في العصر العباسي؟ فكيف تكون هذه العرقيات من الطبقات المتدنية؟ ونحن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب، فصحيح أن لغير العرب حظوة في بعض بلاط الخلفاء العباسيين، ولكننا لا نقصد هؤلاء الذين ينتمون إلى كيانات سياسية أشبه بالأحزاب، بل أولئك الذين لا يرتقون إلى هذه الطبقة السياسية. فتنبع من هؤلاء المهمشين رغبة في مهاجمة قيم هذه البنية لإيجاد بنية بديلة يكونون فيها من أهل الحظوة. والاستقامة في السلوك والرغبات الجنسية من أهم هذه القيم التي يتبناها المتن، التي يحاول أبو نواس تدنيسها عن طريق تقديس الشذوذ. وقد التفت محمد أحمد النهاري لدوافع المجون عند بعض الشعراء العباسيين وفسرها على أنها " محاولة إقامة مجتمع بديل، أو بالأحرى إعادة مملكة بائدة" **(النهاري، 1993: 302)**. ونحن نوافق النهاري فيما ذهب إليه من اعتبار تلك المجاهرة بالمجون شكلا من أشكال الدعوة لخلخلة الحدود بين الذكر والأنثى وبين المجون والاستقامة للعبث بالحدود بين الطبقات الاجتماعية، أما فكرة إعادة مملكة بائدة فهذا أمر يصعب التسليم به. وبذلك تصبح الاستقامة شكلا من أشكال الانسجام مع قيم المتن في المنظومة الاجتماعية في العصر العباسي، أما الشذوذ فيمثل التمرد ومحاربة قيم ذلك المتن.

تأتي مجاهرة أبي نواس بالمجون وتحديدًا الغزل المذكر في سياق أبياته عن الخمر، وهذا مفهوم لأن الخمرة والغزل المذكر في عداد المدنس عند السلطة، ونقصد بالسلطة تلك الطبقات المعتبرة في المنظومة الاجتماعية المهيمنة في العصر العباسي. ولو نظرنا إلى هذه الأبيات التي يصف فيها أبو نواس في البيت الأول تفرق الخمرة عندما تمزج بالماء فتصبح أجزاءً متفرقة كما تتفرق الطوائف والملل لفهمنا المعنى الكامن الذي ينشده الشاعر في استحضار الخمرة، وهو معنى الخروج والتصدع والتعدد، ليمهد للبيت الثاني الذي يحمل معنى من معاني انهيار الحدود بين الذكر والأنثى، وهو الغزل المذكر، يقول **(أبو نواس، 2015: ج3، 6-7)**.:

تقسّـــمتْها ظُنـــونُ الفِكْـــر فانقســـمتْ ... كمـــــا تَقسّـــــمَتِ الأَديـــــانَ أَراءُ

مـــن كَـــفّ ذي غُـــنُجٍ حُلْـــوٍ شـــمائلُه ... كأنّـــــه عنـــــد رَأْي العَـــيْن عـــــذراءُ

ولعلنا نفيد من بحث ميشيل فوكو، *تاريخ الجنسانية*، لفهم دوافع أبي نواس لتقديس المدنس (الغزل المذكر). إذ يرى فوكو أن الرغبة الجنسية المقموعة عند أفراد المجتمع، هي رغبة في عداد المحرمة، وغير الموجودة، والصامتة، وبمجرد الحديث عنها يعد هذا الحديث نوعًا من أنواع التمرد المقصود، والشخص الذي يعبر على نحو واضح عن هذه الرغبات المحرمة يضع نفسه خارجًا على السلطة وقوانينها المهيمنة **(فوكو، 2004: ج1، 6)**. فمجاهرة أبي نواس بهذا الشذوذ هي حرب على النسق الثقافي الذي يقدس الزواج وينظم العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى، التي تصب في مصلحة ثقافة الإنتاج والتناسل. وبذلك تكون دعوة أبي نواس مخالفة للطبيعة العامة التي تدين هذا الشذوذ، ولكنها تتساهل في إدانة غزل الرجل بالمرأة ولا تدينها كالإدانة للشذوذ لأن الأول يتسق مع ثقافة الإنتاج التي يقوم عليها متن البنية الاجتماعية. ونرى في الأبيات الآتية شكلًا من أشكال محاولات أبي نواس لهدم الحدود بين الذكر والأنثى إذ يقول **(أبو نواس، 2015: ج3، 2-3)**:

صـــــفراء لا تنـــــزل الأحـــــزان ســـــاحتها ... لـــــو مســـــها حجـــــرٌ مســـــته ســـــراءُ

مـــــن كـــــف ذات حـــــرٍ فـــــي زي ذي ذكـــــر ... لهـــــــا محبـــــــان لـــــــوطيٌّ وزنَّـــــــاءُ

ففي البيت الثاني يذكر المرأة التي تسقيه الخمر ويصفها بأنها تتشبه بالذكر في لبسها وشكلها، ولها محبان الأول شاذ والثاني متعدٍ لحدود الله في العلاقة بين الرجل والمرأة. يرى ميشيل فوكو في سياق تأصيله لخطاب الشذوذ، أن الخطاب التقليدي (خطاب المتن الاجتماعي) يعمد إلى إلغاء الأشكال الجنسانية التي ليست من مستلزمات اقتصاد التكاثر البشري ويدخل في ذلك المتع الهامشية وجميع الأنشطة التي لا تستهدف الإنجاب. ويستنتج فوكو أن هذا الرفض للشذوذ الجنسي هو ما جعله في عداد الاختلال العقلي والدنس أو الرجس من الجانب الأخلاقي **(فوكو، 2004: ج1، 32)**. إذًا، يمكننا

أن نفهم هذه المجاهرة بالعبثية عند أبي نواس بطريقة أفضل إذا فهمنا أن غاية الشاعر هي تقديس ثقافة مهمشة ومحرمة إزاء ثقافة المتن المقدسة التي تمنع العلاقات الشاذة، غير المنتجة، وتقصيها وتدنسها دينًا وثقافيًا واجتماعيًا.

وكما بينا سابقًا فقد أشارت ماري دوغلاس بأن الأفعال المضادة للمجتمع تمثل تعبيرًا عن الحالة الهامشية. وتضيف أيضًا بأن المجون متعلق أنثروبولوجيًا وعلى نحو رمزي بطقوس الانعزال بوصفه تعبيرًا عن الحالة الهامشية (**Douglas, 2005: 119-120**). وهذه المخالفة للأنماط الاجتماعية تعد في نظر المجتمع نوع من أنواع الفوضى، وهي ليست مدانة من غير سبب، بل لأنها تشكل خطرًا وقوة تهدد الأنماط الموجودة بالدمار (**See Douglas, 2005: 117**). ويمكن اعتبار ذلك المجون والعبث الذي يذيب الحدود بين الذكر والأنثى على أنه تعبير مقصود لإذابة الحدود في البنية الاجتماعية وتدنيس أنماطها المقدسة. وهذا الخطاب الذي يقدمه أبو نواس أو منهم في هذه الحالة الهامشية يعد خطرًا على ثقافة المتن وبنيته لأنه لا يبالي بمحظوراته ومقدساته، ولذلك أطلق على هذا النوع من التعبير لفظ (مجون). والمجون كما ورد عند ابن منظور: "أَن لا يبالي الإِنسانُ [الماجن] بما صنع...[و] الماجِنُ من الرجال الذي لا يبالي بما قال ولا ما قيل له كأَنه من غلظ الوجه والصلابة" (**ابن منظور: مادة مجن**). وقد أشار ميشيل فوكو في سياق حديثه عن الشذوذ إلى طبيعة موقف الخطاب العام من خطاب الشذوذ، إذ يعمد الأول إلى محاربة الثاني واستخدام مفردات الرجس والفاحشة abomination لوصف تلك النزوات المختلفة (**فوكو، 2004: ج1، 36**). وبالإضافة إلى ذلك، يرى فوكو أن الشذوذ الجنسي في كثيرٍ من الأمم السابقة كان جريمة، أو متصلا بالجريمة، وذلك لطبيعة نموذجه الذي يربك القانون (**فوكو، 2004: ج1، 38**). ولعل الأمر ينطبق على نموذج أبي نواس وشعره فقد أورد ابن منظور بعض الأخبار منها ما جاء في سياق حديثه عن الخلاف الذي وقع بين الأمين والمأمون حول الخلافة فذكر أن أحد رجال المأمون كان يخطب بمساوئ الأمين قائلًا "ومن جلسائه رجل ماجنٌ كافرٌ مستهزئٌ متهكم..." ويقصد بذلك أبا نواس، وقد دفع ذلك الخطاب الخليفة الأمين ليهم بحبس أبي نواس وقتله لولا وساطة بعض المقربين في بلاطه (**انظر ابن منظور، 1924: ج1، 147-148**). يقول فوكو، عن الشواذ في العالم الغربي، إزاء الثنائية بين الشرعية واللاشرعية، وصِف الشواذ بالحمقى أخلاقيًا وبالمنحطين، وغير المتزنين جسديا، والمنحرفين غريزيًا. (**فوكو، 2004: ج1، 40**) ولعل الأمر ذاته ينطبق على ثنائية المتن والهامش الاجتماعي في العصر العباسي، وهو ينسجم مع فكرتنا التي تبين أن نموذج أبي نواس وشعره الماجن ينتمي إلى هامش يراه المتن مضادًا للشرعية. لذلك وُصف أبو نواس بالماجن والكافر والمتهكم مما دفع خصوم الأمين لاستغلال الفرصة لضرب شرعيته باستحضار نموذج أبي نواس غير الشرعي الذي يمثل خطرًا على المتن الاجتماعي.

خاتمة:

بعد تحليل نماذج من شعر الخمريات والمجون عند أبي نواس مستعينين بأخباره وببعض المفاهيم الأنثروبولوجية، يمكن أن نخلص إلى بعض النتائج من أبرزها:

- أن أبا نواس يحاول من خلال شعره هدم تلك القيم والمفاهيم المقدرة عند ما أسميناه (بالمتن الاجتماعي) ونقصد به المركز أو الطبقة العليا في البنية الاجتماعية للعصر العباسي والطبقات المنسجمة معها.
- أن دوافع التمرد عند أبي نواس تتمحور حول العبث النابع من مركز أبي نواس في الهامش لهاجم المتن ومركزيته أو يعيد ترتيبه عن طريق تدنيس مقدساته أو تقديس مدنساته.
- أن قصائد أبي نواس العبثية والخارجة عن التقاليد كانت سلوكًا متمردًا فنيًا يترجم خروجه الاجتماعي، وما ذاك التحول عن القصيدة التقليدية بأقسامها وموضوعاتها إلا نوع من أنواع التمرد وإعلان الحرب على بنية اجتماعية ومركزية سياسية وثقافية تقصي أبا نواس وتضعه في هامشها. ويعلل ذلك العبث والتمرد في شعر أبي نواس، الذي يتمثل في تدنيس المقدسات وتقديس المدنسات، محاولته لإيجاد مجتمع تذوب فيه الفوارق الطبقية.
- هدف أبي نواس من تدنيس فكرة الجماعة وتقديس العصبة هو لرفع شأن الانعزال في عصبة متمردة على مفهوم الجماعة الذي يمثل أساس المركزية الاجتماعية.
- تقديس أبي نواس للخمر وتدنيسه للشعائر الدينية والمقدسات في الثقافة العربية والإسلام، هو ضرب من ضروب محاربته للمتن، وانعكاس لحالته الهامشية.
- قصائده أبي نواس في الغزل والغزل المذكر والمجون تترجم محاولته لإذابة الحدود بين المقدس والمدنس في سبيل إذابة الحدود بين الطبقات الاجتماعية، وكذلك بين المتن والهامش.

.

شكروتقدير: بحث مدعوم من الهيئة العامة للتعليم التطبيقي، دولة الكويت، رقم البحث (BE-21-03).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أدونيس، ع. (1975). *الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب*. (الجز1). (ط. 1). دار العودة.

البخاري، م. (1993). *صحيح البخاري*. (ط5) الكويت: دار ابن كثير (المحقق: د. مصطفى ديب البغا): دار ابن كثير.

حسين، ط. (1993). *حديث الأربعاء*. (الجزء 2). (ط 14). دار المعارف.

خليل، ي. (2012). *الاتجاه النواسي والتمرد. مجلة عمادة البحث العلمي*. جامعة مؤتة. 8(4)، 49-82.

درويش، أ. (1997). *متعة تذوق الشعر: دراسات في النص الشعري وقضاياه*. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

الصّبح، ر. (2017). *تقديس المُدَنَّس في الشّعر العربيّ المعاصر*. (ط. 1). المركز الثقافي للكتاب.

العماري، ف. (2013). *الهوية المفقودة في شعر أبي نواس. مجلة حقول*. نادي الرياض الأدبي. (11)، 50-114.

عيسى، ح. وزريقه، ع. (2020). *مشهد النديم في شعر أبي نواس. مجلة جامعة تشرين للعلوم والآداب*. 42(5)، 613-632.

فوكو، م. (2004). *تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة*. (محمد هشام، مترجم). أفريقيا الشرق.

الفيومي، س. (2012). *سلطة التحول في القصيدة عند الشاعر أبي نواس. مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية*. الجامعة الإسلامية. 20(2)، 143-162.

كبة، ن. (2014). *بواعث الخروج عن الأطلال في شعر أبي نواس بين التفسير العرقي والصراع الحضاري. مجلة وزارة الثقافة*. دار الشؤون الثقافية العامة. 41(1)، 155-166.

ابن منظور، م. (1993). *لسان العرب*. (ط. 3). لبنان: الدار صادر.

ابن منظور، م. (1924). *أخبار أبو نوّاس تاريخه، نوادره، شعره، مجونه*. (محمد عبد الرسول إبراهيم، محقق). دار الكتب المصرية.

النصير، ي. (2009). *الاستهلال فن البدايات في النص الأدبي*. (ط. 1). دار نينوى.

النهاري، م. (1993). *ظاهرة المجون في شعر العصر العباسي. مجلة كلية الآداب*. جامعة صنعاء. (15)، 280-308.

أبو نوّاس، أ. (2015). *ديوان أبي نوّاس الحسن بن هانئ الحكمي*، (الجزء 1،3،5). (إيفالد فاغنر، محقق)، دار الفارابي.

أبو نوّاس، أ. (1998). *ديوان أبي نوّاس الحسن بن هانئ الحكمي*، (د:ت). دار الأرقم بن أبي الأرقم.

النويهي، م. (1953). *نفسيّة أبي نوّاس*. (ط. 1). مكتبة النهضة المصرية..

References

Douglas, M. (2005). *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. Routledge.

Eliade, M. (1987). *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion* (W. Trask, Trans). A Harvest Book. Harcourt, Inc.

Moore, R. (2001) *The Archetype of Initiation: Sacred Space, Ritual Process, and Personal Transformation: Lectures and Essays*. M. Havlick (Eds). Philadelphia: Xlibris Corp.

Stetkevych, S. (1993). *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and The Poetics of Ritual*. Cornell University Press.

Turner, V. (2008) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Transaction.

Van Gennep, A. (2001). *The Rites of Passage (M. Vizedom & G. Caffee, Trans).* University of Chicago Press. (Originally published in 1909).

References:

The Holy Quran

Adonis, A. (1975) *The static and the dynamic: A research into the creative and the imitative of the Arabs*. (Part 1). (I 1). Dar Al -Awda.

Bukhari, M. (1993). *Sahih Bukhari*. (5) Kuwait: Dar Ibn Katheer Al -Muqihq: Mustafa Deeb Al -Bagha: (Dar Ibn Katheer.

Hussein, T. (1993). *Wednesday talk*. (Part 2). (14). Dar Al -Maaref.

Khalil, Y. (2012). Abu Nuwas's rebellions Attitude. *Deanship of Scientific Research Journal*, Mutah University, 8(4),

49-82.

Darwish, A. (1997). *The pleasure of savoring poetry: studies on the poetic text and its issues*. Gharib House for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Subh, R. (2017). *The sanctification of the prophane in contemporary Arabic poetry*. (I 1). The Cultural Center for the book.

Al-Ammari, F. (2013). The missing identity in the poetry of Abu Nuwas. *Fields Journal*. Riyadh Literary Club, (11), 50-114.

Issa, H., Zuriqa, A. (2020). Nadeem scene in the poetry of Abu Nuwas. *Journal of Tishreen University for research and scientific studies*, 42(5), 613-632.

Foucault, M. (2004). *History of sexuality: the will to knowledge*. (Mohamed, H. translator). East Africa. (In Arabic)

Fayoumi, S. (2012). Abu Nuwas' poem transformation authority. *Journal of the Islamic University for Humanitarian Research. Islamic University*, 20(2), 143-162.

Kubbah, H. (2014). Abu Nuwas' motives for rebelling against the motif of the abode in his poetry: between the ethnic interpretation and the conflict of civilization. *Journal of the Ministry of Culture*, Public Cultural Affairs House, 41(1), 155-166.

Ibn Manzur, M. (1993). *Arab's Tong*. (I 3). Lebanon: The house is issued.

Ibn Manzur, M. (1924). *Abu Nuwas' anecdotes and his history*. (Muhammad Abdul -Rasoul Ibrahim, investigator). Egyptian Book House.

Al-Nusair, Y. (2009). *Initiation :the art of beginnings in the literary text*. (I 1). Nineveh House.

Al-Nahari, M. (1993). The phenomenon of Al-Majun in the poetry of the Abbasid era. *Journal of the College of Arts*, Sanaa University, (15), 280-308.

Abu Nuwas, A. (2015). *Abu Nuwas' collection of poetry*, (Part 1,3,5). (Evald, W. editor), Dar Al -Farabi.

Abu Nuwas, A. (1998). *Abu Nuwas' collection of poetry*, (Al-Taba, O. editor), Al-Arkam Bin Abi-AlArkam's house.

Al-Nuwaihi, M. (1953). *The psychological state of Abu Nuwas*, (I 1). The Egyptian Renaissance Library.