

COGNITIVE- BEHAVIORAL THERAPIES, REALITY AND HOW TO APPLY THEM IN THE CLINICAL SETTING

Aicha BOUZIANI¹

Dr, Algeria

Abstract:

In This research we will address the topic of cognitive behavioral therapy, which is considered one of the modern therapeutic methods, and although the Field of contemporary psychotherapy abounds with multiple schools and methods that may reach more than a hundred forms of psychotherapy, behind this contradiction, ron zen 1990 considered CBT as a model for the best therapeutic strategies because it contains an integrative view of the expression of behavior.

This integration lies in the various currents in psychotherapy. cognitive behavioral therapy as in effective set of procedures that include assessment, planning, decision- making, and behavioral playing techniques, as the therapist plays an active and supportive role in it, using several technique, from psychological of thinking with education to role-playing and live or imagined behavioral exposure, which helps patients to deal, patterns adaptive.

Is also based on cognitive-behavioral therapy on the cooperative therapeutic relationship between the therapist and the patient, in the light of which the personal responsibility of the patient is determined for all his distorted thoughts and irrational, dysfunctional beliefs that may be considered primarily responsible for those disorders he suffers from or the consequent distress and distress, cognitive-behavioral therapy is also based on the light of thinking, expectation and beliefs in the development and persistence of disorders and thus intends to change them by using procedures derived from learning theories based on learning and cognitive processes. Certain, the problem posed by this research is what are cognitive-behavioral treatments? How effective and efficient is it in solving psychological problems? Can it be a psychotherapeutic alternative to medication in solving psychological and mental disorders?

The research aims to highlight the concept of cognitive-behavioral therapy and to indicate its principles, importance and goal- identifying the multiple theories of cognitive-behavioral therapies, highlighting examples of cognitive-behavioral therapy practices- detecting the extent to which this technique is practiced in reality in psychiatric clinics and the extent of the efficacy of these treatments in solving psychological problems and the various disorders of anxiety, tension and jealousy.

- evaluation of the activities of psychiatric.
- learn effective psychological therapies.

Key words: Cognitive-Behavioral Therapy, Reality, Application, Clinical Medium.

 <http://dx.doi.org/10.47832/2757-5403.17.30>

¹  aichabouziანი16@gmail.com

العلاجات المعرفية السلوكية وواقع وكيفية تطبيقها في الوسط العيادي

عائشة بوزياني

د.، الجزائر

الملخص:

سنتطرق في هذا البحث لموضوع العلاج المعرفي السلوكي الذي يعتبر أحد الأساليب العلاجية الحديثة وبالرغم من أن ميدان العلاج النفسي المعاصر يزخر بمدارس و أساليب متعددة قد تصل إلى أكثر من مائة شكل من أشكال العلاج النفسي، وراء هذا التناقض اعتبر رون زن 1990 العلاج المعرفي السلوكي نموذجاً لأحسن الاستراتيجيات العلاجية لأنه يحوي نظرة تكاملية في التعبير عن السلوك يكمن هذا التكامل في التيارات المتنوعة في العلاج النفسي، فالعلاج المعرفي السلوكي عبارة عن مجموعة فاعلة من الإجراءات التي تتضمن التقييم والتخطيط واتخاذ القرارات وتوظيف التقنيات كما يمارس المعالج فيه دوراً فاعلاً نشطاً وداعماً مستخدماً عدة فنيات انطلاقاً من التعليم النفسي وصولاً إلى لعب الأدوار والتعريض السلوكي الحي أو المتخيل مما يساعد المرضى علي التعامل مع أنماط التفكير اللاتكفي.

كما يركز العلاج المعرفي السلوكي على العلاقة العلاجية التعاونية بين المعالج والمريض تتحدد في ضوئها المسؤولية الشخصية للمريض حول كل ما يعتقده من أفكار مشوهة واعتقادات لاعقلانية مختلة وظيفياً قد تعد هي المسؤولية في المقام الأول عن تلك الاضطرابات التي يعاني منها أو ما يترتب عليها من ضيق وكرب، ويرتكز العلاج المعرفي السلوكي أيضاً على ضوء التفكير والتوقعات والمعتقدات في تطوير الاضطرابات واستمرارها وبالتالي يعمد إلى تغييرها باستخدام الإجراءات المستمدة من نظريات التعلم المبنية على التعلم والعمليات المعرفية فالعلاج المعرفي السلوكي عبارة عن مضلة تنضوي تحتها من أنواع العلاج التي تتشابه في جوهرها وتختلف في مدى تأكيدها على أنواع معينة. والإشكالية التي يطرحها هذا البحث ما هي العلاجات المعرفية السلوكية؟ وما مدى فعاليتها ونجاحتها في حل المشكلات النفسية؟ وهل يمكن أن تكون بديل علاجي نفسي عن الأدوية في حل الاضطرابات النفسية والعقلية؟

ويهدف البحث إلى إبراز مفهوم العلاج المعرفي السلوكي وبيان مبادئه وأهميته والهدف منه.

- التعرف على النظريات المتعددة للعلاجات المعرفية السلوكية
 - تسليط الضوء على نماذج من ممارسات العلاج المعرفي السلوكي
 - كشف مدى ممارسة هذه التقنية في الواقع العيادات النفسية ومدى نجاعة هذه العلاجات في حل المشكلات النفسية والاضطرابات المتعددة من قلق وتوتر وغيره
 - تقييم نشاطات العيادات النفسية
 - تعلم العلاجات الفعالة النفسية.
- الكلمات المفتاحية: العلاج المعرفي السلوكي، الواقع، التطبيق. الوسط العيادي.

المقدمة

يدرس البحث الآتي اضطرابات الصّعاليك في العصر الجاهليّ، وينظر في النّتائج المترتّبة عن تمرّدهم وانشقاقهم عن القبيلة، مستخدماً النّظرية النّقافية، وما تفتّق عنها من المفاهيم ما بعد الاستعماريّة والقراءة النّسقيّة، محاولاً النّظر في أنساق الصّعاليك، ومقارنتها مع أنساق القبيلة.

ويهدف البحث إلى النّظر في مضمّر خطابات الصّعاليك، قاصداً بذلك وضع الصّعاليك ليكونوا عيناً من الهامش الذي يبرز في قيود تمرّده أمام المركز؛ فكما يرى غرامشي، إنّ تاريخ التّابعين متفككاً ومتشظّ، والتّاريخ المدروس في الأدب هو تاريخ الطّبقات الحاكمة لا المحكومة (أشكروفت، تيفين، و جريفيث، دراسات ما بعد الكولونياليّة المفاهيم الرّئيسيّة، 2010)، ومع أنّ الصّعاليك دُرسوا مرّات متعدّدة، إلاّ أنّه لم يتمّ توجيه الدّرس إلى الاضطرابات التي نالتهم، ولم تُدرّس ثورتهم دراسةً نسقيّة، وبقي في الدّارسين شيءٌ من ميلٍ تجاههم؛ لأنّه تابعون ومُهيمّنٌ عليهم.

ومن الإشكالات التي يعالجها البحث شعر الصّعاليك الجاهليّ الذي يعكس واحداً من ثلاثة أنساق؛ الفاعليّة والعادلة والعدو، ويطرح في درسه عدداً من الإشكاليّات، مثل النّظر في أخلاقيّات الصّعاليك، والوجود الحقيقيّ لأنثى الصّعلوك وجذور الأنساق الثلاثة المراد دراستها.

وينقسم البحث إلى قسمٍ نظريّ يدرس ما يمكن الاستفادة منه في الإجراء النّظريّ من النّظرية النّقافية، وآخر إجرائيّ يدرس الشعر الجاهليّ ضمن ثلاثة أنساقٍ بنماذج دالّة على كلّ نسقٍ، ويبحث في الجانب المضمّر منها، مُحاولاً النّظر في أبعادها، والاضطرابات التي تلت ثورتهم على القبيلة.

ويخلص البحث إلى عددٍ من النّتائج، أهمّها أنّ الصّعاليك لم يستطيعوا إنشاء أنساقٍ ثقافيّةٍ خاصّةٍ بهم، وإنّما انسلت أنساقهم المدروسة من أنساق القبيلة، وأنّ الوجود الحقيقيّ لأنثى الصّعلوك بحاجةٍ إلى درسٍ جادٍ في بحثٍ منفصلٍ، وأنّ اضطرابات الصّعاليك، كونهم عيناً من الهامش، تكاد تكون متفكّة مع اضطرابات الهامش جميعاً، وهذه النّتيجة أتت بعد مقارنة خطاب الصّعاليك بخطاب إدوارد سعيد.

النّظرية

مفاهيمٌ وأساساتٌ في النّظرية ما بعد الاستعماريّة والنّسق

عند الحديث عن نشوء هذه النّظرية، فإنّه من المهمّ الإشارة إلى فرانز فانون الذي بدأ طرحه الجادّ حول العلاقة بين المستعمر والمستعمر تحت بند "في العنف" الذي به استطاع تأسيس أهمّ خصلةٍ يتحلّى بها المستعمر والمستعمر، ورأى أنّ الاستعمار والمحو الاستعماريّ "إحلال نوعٍ إنسانيّ محلّ نوعٍ إنسانيّ آخر" (فانون، 2015، صفحة 39)؛ فهو بذلك يتناول الوجود الإنسانيّ.

ثمّ استفاد المفكّر الفلسطينيّ إدوارد سعيد من طروحات فانون، وبنى عليها العلاقة بين المستعمر كونه آخر مركزاً يدعى لنفسه التّفوق، والمستعمر كونه ذاتاً تابعةً تزرع في قيود مخيلة المستعمر، وتحدّث عن "الجغرافيا" النّقافية الوهميّة التي تفصل بين حدود الآخر والذات جغرافياً (فيزيقياً) وثقافياً، فأصبح بذلك وجود الذات والآخر خاضعاً للمستويين؛ الوجوديّ (الأنطولوجيّ) والمعرفيّ (الإبستمولوجيّ).

وحثّى يتّضح الفرق بين هذين المستويين يطرح سعيد مثلاً: "تقوم مجموعةٌ من النّاس الذين يعيشون في أرضٍ لا تتعدّى مساحتها عدّة أقدنةٍ بإقامة حدودٍ تفصل بين أرضهم وبين الأراضي المحيطة بها مباشرةً وما يتجاوزها من أرضٍ، وهي التي يطلقون عليها اسم "أراضي الهمجيين" (سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربيّة للشرق، 2006، صفحة 116) فالآخر الأجنبيّ همجيّ في نظر الذات، وربّما العكس قياساً، وتطبيق هذه النّظرية عند سعيد كان على نظرة المستعمر الأمريكيّ والأوروبيّ على الشرق، وتضييق اتّساعه الجغرافيّ والثّقافيّ في حدود كلمة "الشرق"، فأصبح العراق في الدّراسات الاستشراقية ووسائل الإعلام السياسيّة الأمريكيّة شبيهاً بأفغانستان، وكان من السّهولة بمكانٍ أن يربط المستشرق بين صدام حسين وأسامة بن لادن بسماتٍ مشتركةٍ لكونهما من ذلك "الشرق"، وهذان البلدان في نظر أمريكا "بلدان أصوليّان، يكتّان العداء للمشروع الديمقراطيّ الأمريكيّ، يهددان الحضارة الإنسانيّة بالفناء، يعجّان بالإرهابيين الأصوليين" (خولي، 2021، صفحة 27).

وفي الحين نفسه، حاول المستشرقون -الغربيّون الذين يعيشون في مقابل الشرق- وسم أنفسهم بالمتحضّرين الذين يتفوّقون على كلّ آخر همجيّ؛ فطروحات مثل طروحات دنيس هاي Dennis Hay لما سمّاه "فكرة أوروبّا"، التي أراد بها

وسم الأوروبين بضمير "نحن" ووسم غيرهم بضمير "هم/ آخريين"، ثم إصاق الصفات المتميزة بضميره الخاص به، والمذموم منها بغيره من الشعوب (سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، 2006)، الأمر الذي هيأ بدايةً للهيمنة على العقلية الأوروبية، فظنت أنها فعلاً متفوقةً على غيرها، فأصبح الاستعمار على الآخر مُبرراً وضرورياً حتى يخلص من همجيته، وتم هيمنة على العقلية العربية التي بدأت تعتقد في نفسها بالنقص، خصيصاً أن الاستعمار اتخذ عدداً من الإجراءات ساعدت على تكوين هذا الاعتقاد، مثل إحالة الإداريين البريطانيين في الهند وغيرها إلى التقاعد بعدما بلغوا الخامسة والخمسين؛ حتى لا يرى الرجل الشرقي الرجل الغربي متقدماً في السن، متعكراً الحال (سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، 2006).

وبعدما نبغ سعيد عين الدراسات ما بعد الاستعمارية، تطور مفهوم المستعمر/التابع استناداً إلى أطروحات أنطونيو غرامشي على يد المنظرة الهندية غياتري سيبفاك، وأثرت هذا التابع المختبئ في الظلّ بعمقٍ آخر يحتوي على تنظيراتٍ نسويةٍ فبعد دراسة السرديات التاريخية الهندية التي تضم أروع البطولات والتضحيات الثورية، تبين لها أن المرأة الهندية تقع بعمقٍ ازدواجيٍ تبعيٍّ في الظلّ، بحسب تعبيرها؛ فالعمق الأول يقع من المستعمر أو السياسي على المرأة والرجل على حدٍ سواء، والعمق الثاني يقع من الرجل الهندي على المرأة، وفق مبدأ الهيمنة الذكورية، فلم يكن للمرأة صوتها الخاص الذي به تستطيع أن تقول "لا" في وجه الهيمنة الذكورية، كما أن حضورها في السرديات التاريخية يكاد ينعدم (Spivak, 2010).

ولم تتوقف النظرية الاستعمارية عند تأثير المركز بالهامش، بل بدأت تنبش في خفايا هذه العلاقة المتضادة، بتعبير فانون، حتى استطاعت التوصل إلى أن المركز قد يتأثر بالهامش، عبر ما سماه هومي بابا "الهجنة"، الذي رأى أن في مقاومة المستعمر للمستعمر تبادلاً ثقافياً بالضرورة؛ فلا توجد ثقافة قومية صرفة، ولا يوجد تسلسل هرمي للثقافات؛ فكما يستلزم المستعمر هوية المستعمر وثقافته، فإن قدرًا تأثيرياً ليس هيئاً يقع على المستعمر في أثناء مقاومة المستعمر المهتمس له (Huddart, _____). ويحمل فضاء الـ(ما بين) عبء هذه الثقافات المترابطة، متخذاً هُجناً متعدّدة؛ فمنها ما هو لغوي، وما هو ثقافي، أو سياسي، أو عرقي، أو غير ذلك (أشكروفت، تيفين، و جريفيت، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، 2010).

ومن ثمّ، يمكن ملاحظة أن الهجنة تنبش من فاعلية المستعمر، ولكن نموها ليس من قبل هذه الفاعلية حسب، بل لها علاقةً باغتراب منطري ما بعد الاستعمار الذين هاجروا إلى الغرب، وعاشوا حالةً من التناقض المستديم؛ فهم يحملون الجين الوراثي للمهاجر، ويمثلونه، ولكنهم لا يعيشون معه، وشككت قبلاً غياتري سيبفاك عند حديثها عن التابع الهندي الأمي؛ أنه إذا امتلك قدرًا من الوعي الكافي الذي يؤهله لكتابة قصص قصيرة، فسيصبح غير مؤهلٍ لتمثيل الناس الذين يفترض به تمثيلهم في الهند؛ لأنه أصبح في طبقة غير طبقتهم، وهكذا حال منقوي ما بعد الاستعمار المهاجرين والمنخرطين في أكاديميات العالم الأول، والقاطعين أشواطاً عن تمثيل مجتمعاتهم التي أتوا منها، فأصبح هؤلاء المهاجرون في مأزقٍ ثقافيٍّ، حول الشعور بكونهم من عالمٍ ثالثٍ وهم يعيشون في العالم الأول بحظٍّ من "الرفعة" مقارنةً مع من يمثلونهم (أشكروفت، تيفين، و جريفيت، الإمبراطورية تردّ بالكتابة و آداب ما بعد الاستعمار النظرية والتطبيق، 2005).

ولعلّ في سيرة سعيد "خارج المكان" تعبيراً عن حالة المثقفين المغتربين؛ فهو الأكاديمي العربي الذي لا يحسن العربية، وكتاباتة موجهةً باللغة الإنجليزية ضدّ الغرب، كما أنه في صراعٍ مع اسمه؛ الذي سُمي الشقّ الأول منه (إدوارد) تيمناً بورث العرش البريطاني، والشقّ الآخر (سعيد) تيمناً بأسماء أولاد العمومة، وقد نما في سعيد شعورٌ بكونه منفصلاً بين عالمين؛ عالمه الأصلي وما فيه من عذاباتٍ، وعالم تربيته، فجاء كتابه سجلاً "العالم مفقود، أو منسي" (سعيد، خارج المكان (مذكرات)، 2000).

ومن ثمّ، فإنّه يمكن تلمس الشعور بالاغتراب ساعة تبريره تمثيل الشرق قائلاً: "ومعظم رصيدي الشخصي الذي أستثمره في هذه الدراسة مستمدٌ من وعيي بأنني "شرقي"، باعتبار أنني نشأتُ طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين، أما تعليمي في هاتين المستعمرتين (فلسطين، ومصر) وفي الولايات المتحدة، فقد كان كلّه غربياً، ومع ذلك، فإن ذلك الوعي المبكر العميق ظلّ قائماً" (سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، 2006، صفحة 76).

وبعد إحساس منطري ما بعد الاستعمار بالاغتراب، مثل إدوارد سعيد الفلسطيني الأمريكي، وغياتري سيبفاك الهندية الأمريكية، وهومي بابا الهندي الأمريكي، وغيرهم، فإنّه ليس غريباً أن يهاجموا فكرة القومية الاستعمارية، وقد أعدوا بديلاً آخر مزاجه ثقافةً مهجنةً من مختلف الثقافات، وفي هذا يقول سعيد: "ومنظومتني هنا هي أن المنظر الثاني فقط ذو حساسية، أو استجابة، تامّة لحقيقة التجربة التاريخية. إن جميع الثقافات، جزئياً، بسبب تجربة الإمبراطورية، منشبكةٌ إحداها في الأخريات؛ ليست بينها ثقافة مفردة ونقية محض، بل كلّها مهجنةٌ مولدةٌ متخالطة، متميزةٌ إلى درجةٍ فائقة، وغير واعية" (سعيد، الثقافة والإمبريالية، 2014، صفحة 70).

ومما سبق، يتضح أنه قد يتفرع عن النظرية ما بعد الاستعمارية رؤياتٌ نفسيةٌ وسياسيةٌ وثقافيةٌ تتيح للمتلقى فهمًا أقرب لطبيعة العلاقة بين المركز/ المستعمر والهامش/ المستعمر، فتقدم قراءاتٍ متنوّرةً لخطابات الهامش المضطهد، إن شعرًا جاهليًا وإن فيلمًا سينمائيًا، إذا أخذت بعين الاعتبار تاريخية الخطاب، الذي يتخذ من الأدب والشعر "مفتاحًا لتشكلات اجتماعية ونفسية خاصة متأصلة تاريخيًا"، كما يقول ستيفن غرينبلات (Gallagher & Greenblatt, 2000)، المتخصص بأدب النهضة، والقارئ مسرحيات شكسبير بعدها وثائق استعمارية، وطبيرة (Wilson & Dutton, 2016).

ويتضح أن العلاقة بين المركز والهامش معقدة تضم غنقًا وجوديًا وثقافيًا، وتبث عددًا من الأنساق التي تعكس تطورات الهامش وأناته النكلى، الأمر الذي يستدعي الحديث حول النسق الثقافي وماهيته وحدود سلطته وتأثيره، ومرجعياته النفسية والثقافية وغير ذلك.

والنسق ليس مصطلحًا يسير التناول؛ فقد عدّ الباحث محمد مفتاح له أكثر من عشرين تعريفًا (مفتاح، د. ت، صفحة 158)، كما أن الأكاديمي نادر كاظم بذل مجهودًا جيدًا في محاولة تفسيره والحديث عنه (كاظم، 2004، صفحة 94)، ويمكن إجمال تعريفه في عددٍ من النقاط:

1. النسق مجموعة أو منظومة من الأفكار، وقد يكون الدين نسقًا، والأيدولوجيا نسقًا، وغير ذلك.
2. له وظيفة تأثيرية تحكّمية بالأفراد.
3. يغطي طبقة كبرى من المجتمع.

وطور علميات مفهوم النسق، استنادًا إلى تعريفات النقد الثقافي؛ فانقل من مفهوم النسق الثقافي إلى ثقافة النسق، وخلص إلى أن النسق "له ثقافته، وله أرشيفه الموارد، أو ذاكرته المركزية في البنى النصية؛ إنه نظام يملك إستراتيجية/ إستراتيجيات العبور نحو المضمّر والمسكوت عنه في أنظمة الخطاب التاريخي، والأيدولوجي، والثقافي، والجمالي، والمعرفي، وتأسيس المخاتل والمفارق" (علميات، ثقافة النسق تجليات الأرشيف في الشعر العربي القديم، 2021، صفحة 8 و9).

وتّم خلافٌ علميٌ حول النسق، من حيث التعريف والشروط وطريقة التعامل معه، أما من حيث التعريف فقد أخذ الباحث عبد النبي اصطيغ على الغدّامي أنه تجاهل تعريف النسق في مشروعه (النقد الثقافي): "لست أدري كيف يمكن أن يتابع القارئ محاكاة الغدّامي وهو يصول ويجول في دفاعه المستमित عن هذا المجهول، أو النسق، دون أن يسعفه ولو بتعريف بسيط يبسر عليه صحبته في كفاحه من أجل النقد الثقافي" (اصطيغ والغدّامي، 2004، صفحة 189)، غير أن الغدّامي تجاهل تعريف النسق عن قصد، فقد قال في هذا الشأن: "يتحدّد النسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد... (الغدّامي، 2000، صفحة 77)؛ ويقصد أن تعريف النسق ليس مفيدًا بقدر ما سمّاه "الوظيفة النسقية".

وحدد الغدّامي لهذه الوظيفة شروطًا متعدّدة؛ منها (الغدّامي، 2000):

- توفّر نسقين يحدثان في آنٍ واحدٍ؛ مضمّر وظاهر.
- كون النسق المضمّر لاغيًا للنسق الظاهر.
- تمتّع الخطاب المحتوي على النسق بالجمالية.
- تمتّع الخطاب بالجماهيرية.

وقد حوّل الغدّامي في النقطة الأولى، ومن ذلك تعليق الأكاديمي عبد القادر الرباعي على الشرط قائلًا: "إن ما يراه الغدّامي نسقًا ناسخًا قد يراه غيره معرّزًا، أو مكملًا" (الرباعي، 2015، صفحة 121)، غير أن نقادًا آخرين، مثل علميات، امتنعوا عن وصف النسق المضمّر بالناسخ، واكتفوا بوصفه بالمخاتلة؛ فيرى علميات أن من خصوصيات النسق قدرته "على الانفلات، والبناء/ إعادة البناء، والتمايز، والتحويل، والتوليد؛ أي أنه بهذا المفهوم نسقٌ عابرٌ للمرجعيات المتعدّدة للخطاب" (علميات، النقد النسقي تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، 2015، صفحة 21).

بين الصعلوك والقبيلة

عند النظر في علاقة المستعمر والمستعمر وما يتفق عنها من ثنائية الهامش والمركز، فإنه يمكن تطبيق هذه الثنائية على القبيلة والصعلوك، ولكنه يجب أولًا أن يفهم نسق القبيلة التي ينشأ عنها الصعلوك، حتى يفهم سبب اضطراباته تاليًا، والحقيقة أن القبيلة لا تصنّف ضمن نسقٍ سياسيٍّ أو سلطويٍّ حسب، بل تصدر عنها شبكة عنكبوتية متداخلة من الأنساق العائلية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها؛ "ذلك أن البيئة الجغرافية تفرز تنظيمًا اجتماعيًا وتفرض نسقًا اقتصاديًا، وجميعها تنتج النظام السياسي المفترض وجوده" (الخالد، 2012، صفحة 90).

ومن ثمّ يمكن النظر إلى المشكلات التي ستعترض الصّعلوك من جرّاء انشغافه عن هذه الأنساق المتشابكة معاً؛ فهو يفقد الحماية والغذاء وفرص التكاثر العائليّ وقداسة النسب وقلّة في الوجهة، إنّه لا يعاني على المستوى الفيزيقيّ حسب، بل تمتدّ معاناته لتطال الجانب الوجوديّ من حياته، وإذا كان الشّرق محكوماً بحضور ثقافيّ وجغرافيّ محدّد له مسبقاً فالصّعلوك المنشقّ تكاد تبتلعه الأرض، فيعيش بلا جغرافيا واضحة ولا ملامح محدّدة للكيفيّة التي ستسير بها حياته.

ومما سبق، يُلاحظ أنّ اتخاذ قرار الصّعلكة مليءٌ بالجرأة والتّحدّي، ومفعّم بالمستقبل المجهول المنشقّ عن المستقبل محدّد المعالم الذي ترسمه القبيلة لأفرادها، وفي هذا وقفة تأمل في مثل ذلك القرار، وإحالة إلى كتاب فوكو (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ) الذي يقول فيه: "هذا جنون"، حكمٌ يُطلق في وجه كلّ ما لا يستقيم داخل خُطاطة ثقافيّة أو سياسيّة مُسبقّة" (فوكو، 2006، صفحة 13)، وفوكو نفسه يؤمن أنّ المجنون يعيش بلا جغرافيا؛ ذلك أنّه يتوقّف فرقٌ بين "ذاك الذي اتّبع الطّريق القويم وبين ذلك التّائه خارج الحدود في هذا الاتّجاه أو ذاك" (فوكو، 2006، صفحة 13)، وقبل الشّروع في الحديث عن عقليّة الصّعلوك، وعن كونه مجنوناً أم تائراً، فإنّه تجدر الإشارة إلى شخصيّة مؤلّف هذين الاقتباسين؛ ميشيل فوكو؛ فهو يؤمن بحتميّة تنظيم الخطاب، ويكون السّلطة مهيمنةً على خطاباتنا جميعاً²، وعندما يكون هذا إيمانه، فمن الطّبيعيّ أن يرى فيمن يخرج عن هذا النّظام الخطابيّ جنوناً.

ومن وجه آخر، لا يعني هذا أنّ على الباحث الوقوف مع الصّعاليك؛ الفئة المُهيمن عليها؛ لكونهم أقليّات حسب، إنّما يجب النّظر في خطاباتهم وخطاب السّلطة/ القبيلة، والوقوف بين الخطابين موقف "المحايد"، وإلا فستكون دراسة العلاقة بين الصّعاليك والقبيلة متّجهةً بمسارٍ لا يستقيم مع الموضوعيّة العلميّة، وفي هذا الصّد، يذكر توين فان دايك صاحب كتاب (الخطاب والسّلطة) أنّ دراسة الهيمنة في الحقل النقديّ الخطابيّ تتّجه عادةً لتغليب مصالح الفئة المُهيمن عليها ضدّ الفئة المهيمنة (دايك، 2006)، وهذا ممّا لا يتفق مع الموضوعيّة.

الإجراء:

لا بُدّ قبل البدء في تحليل خطاب الصّعاليك الإمعان في معنى الصّعلكة عند العرب؛ فهي، كما يرى ابن منظور، تعني الفقر، ولكن من اللّافت أنّه يزيد عليها قوله: "وصّعاليكُ العَرَب: دُوبأُها" (ابن منظور، 1414هـ)، وهذا يعني أنّ الصّعلكة فقراً دفع بصاحبه إلى الإغارة على الأغنياء، ومحاولة عيش حياة الدّئاب (الخواجة، 1987، صفحة 10)، والوقوف على هذا المعنى لا يكفي لفهم الصّعاليك؛ فهم أنواعٌ مختلفةٌ بحسب الوازع الأخلاقيّ، وقد عدّد هذه الأنواع الأكاديميّ يوسف خليف، هي: الخلاء والشّداذ، والأغربة السّود، والفقراء المتمردون، وأوّل نوعين من الصّعاليك خلعوا من قبائلهم؛ لدوافع أخلاقيّة أو عنصرية، بغير إرادةٍ منهم، ولكنّ النوع الأخير هو ممّن دفعه الفقر إلى أن يصبح تائراً متمرداً (خليف، د. ت، صفحة 57 و58).

وقد عاش الصّعاليك الحياة عينيّها التي تحدّث عنها إدوارد سعيد في "خارج المكان"، وهي، أيضاً، حياة "التيه" التي يعيشها من يخرج عن اللّفاة السّياسيّة العقليّة، وفي هذا يقول عروة بن الورد (عروة بن الورد، 1995): (الطويل)

وسائلٌ: أين الرّحيل؟ وسائلٍ ومَنْ يسألُ الصّعلوك أين مَذهبه
مَذهبه أنّ الفجّاج عريضةً إذا صنّ عنّه بالفعال أقاربه

ومن هذا الخطاب الذي يحمل أنّاتٍ مرهقةً يبدأ تحليل الاضطراب الخطابيّ لثورة الهامش على المركز؛ فعندما نظر النّاقذ كمال أبو ديب نظرةً جديدةً إلى الشّعور الجاهليّ، كان لا بدّ من تخصيص جزءٍ من هذه النّظرة إلى الصّعاليك؛ فرأى أنّ "النّصّ الصّعلوكيّ هو، تحديداً، انفجار الخروج على هذا الإجماع والممارسة الجماعيّة وتأسيس الانبثاق الفرديّ في العالم واختراقه من أجل تغيير نظام القيم وبنية العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة السّائدة... " (أبو ديب، د. ت، صفحة 580)، وإذا

² يقصد الباحث قول فوكو: "أفترض أنّ إنتاج الخطاب، في كلّ مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقب، ومُنقّي، ومنظّم، ومعادٌ توزيعه من خلال عددٍ من الإجراءات التي يكون دورها هو الحدّ من سلطاته ومخاطره، والتحكّم في حدوثه المحتمل، وإخفاء مادّيته الثّقيلة والرّهيبية" (فوكو، نظام الخطاب، 2012)

جرى التسليم بمقالة أبو ديب فهذا يعني أنّ خلف كلّ ثورة لا بدّ من اضطرابات تصاحب الثّأرين؛ لأنّهم ينشؤون عن أنساق القبيلة التّفاقيّة محاولين اتّخاذ أنساقٍ ثقافيّةٍ خاصّةٍ بهم. ويتّجه البحث، في هذا المقام، إلى دراسة ثلاثة أنساقٍ ثقافيّةٍ مهمّةٍ تكاد تكون مؤسّسةً للمنظومة الصّعلوكيّة، وهي:

- نسق الفاعليّة

عند النّظر في صعاليك الجاهليّين، فإنّه تعرّض النّاطر أمثالٌ مثل "أعدى من الشّنفرى" أو "أعدى من السّليّك"، وهذا ممّا يُثبت فاعليّة الصّعلوك، ومقاومته الحال التي يبيت عليها، وتأتي هذه الفاعليّة ضمن عددٍ من الأنساق؛ فمنها:

- نسق العدو

وفي ذلك شواهدٌ كثيرةٌ، منها قول الشّنفرى (حرب، 1996):

(الطّويل)

وَتَشْرَبُ أَسَارِي الْقَطَا الْكُدْرَ بَعْدَمَا سَرَتْ قَرَبًا أَحْنَأُهَا تَتَصَلُّصُلُ³
هَمَمْتُ وَهَمَمْتُ، وَابْتَدَرْنَا وَأَسْدَلْتُ وَشَمَّرَ مِنِّي فَارِطٌ مُثْمَلُ
فَوَلَّيْتُ عَنْهَا، وَهِيَ تَكْبُو لِعَفْرِهِ يُبَاشِرُهُ مِنْهَا دُقُونٌ وَحَوْصَلُ⁴

فالشّنفرى هنا يتسابق مع القطا الطّمأى التي تعدّ أسرع الطّير ويسبقها، فما تشرب إلا الكدر، أو ما بقي من ماءٍ قد سبقها إليه. ومن هذا النسق قول تائب شرّاً (تأبط شرّاً، 1984):

(الطّويل)

يَظَلُّ بِمَوْمَاةٍ، وَيُمْسِي بِغَيْرِهَا جَحِيشًا، وَيَعْرُورِي ظُهُورَ الْمَهَالِكِ⁵
وَيَسْبِقُ وَفَدَ الرِّيحِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَحِي بِمُنْحَرَقٍ مِنْ شِدَّةِ النَّدَارِكِ⁶

وتأبط شرّاً ينافس الرّيح، ويرى أنّه أعدى منها.

ويُلاحظ من هذين المثالين أنّ الصّعلوك يضع نفسه موضع المنافسة، وهي منافسةٌ يضطرّ إليها حتّى يثبت فاعليّته، وقدرته على التّأقلم مع اللّامكان، واللّاجغرافيا، وهذا ما أشار إليه بوضوح تأبط شرّاً "يظّل بموماةٍ ويمسي بغيرها".

- نسق الجوع

يتكئ نسق الجوع على نوعين؛ جوع لعدم كفاءة الصّعلوك في البحث عن قوته، وجوع يُشعر الصّعلوك بالفخر، أمّا الأوّل فقد صوّره عروة في قوله (عروة بن الورد، 1995):

(الطّويل)

يَنَامُ عِشَاءً ثُمَّ يُصْبِحُ طَاوِيًا يَحْتُ الْحَصَى عَنْ جَنْبِهِ الْمُتَعَفِّرِ⁷

والجوع الآخر قد يكون لأجل تقاسم الزّاد بين الصّعلوك وبقية أفراد الصّعلكة، أو يذهب جميعاً لأمّ العيال والعيال، ومن ذلك قول عروة (عروة بن الورد، 1995):

(الطّويل)

³ أسّاري: جمع سُور؛ وهو البقيّة في الإناء. القطا: جمع القطاة؛ وهي طائرٌ يشبه الحمام يطير في الصّحراء، القرب: ورود الماء.

⁴ تكبو: تسقط العفر: ما تبقى من ماء. حَوْصَل: هو العضو الذي يتجمّع فيه طعام الطّير بعد التقاطه.

⁵ الموماة: الصّحراء. الجحيش: المنفرد. يعروري: يركب.

⁶ وفد الرّيح: الرّيح السّريع. المنحرق: الواسع.

⁷ طاوي: جائع.

إِني امْرُؤٌ عافى إِنائيَ شِرْكَةً وَأنتِ امْرُؤٌ عافى إِناءَكَ واجدٌ⁸
 أَتَهْرَأُ مِنِّي أَنْ سَمِنْتَ، وَأَنْ تَرَى بِوَجْهِ شُحوبِ الحَقِّ، وَالْحَقُّ جَاهِدُ
 أَقْسَمُ جَسْمِي فِي جُسومِ كَثِيرَةٍ وَأَحْسُو قَرَاخَ المَاءِ، وَالْمَاءُ بارِدٌ⁹

وقد يكون جوعاً لمجرد الفخر، من دون أن تتوقّر قسمةً للطعام، كقول الشنفرى (حرب، 1996): (الطويل)

أديمٌ مطالٌ الجُوعِ حَتَّى أَمِيئَهُ وَأَضْرَبُ عَنْهُ الذِّكْرَ صَفْحًا فَأَذْهَلُ¹⁰
 وَأَسْتَفُّ تُرْبَ الأَرْضِ كَيْلًا يُرَى لَهُ عَلَيَّ مِنَ الطَّوْلِ امْرُؤٌ تُتَطَوَّلُ¹¹

ويُلاحظ في الجوع المذموم أنّ الصّورة التي رسمها عروة لصعلوكٍ يحثّ الحصى صورةً قبيحةً في مقابل صورةٍ أخرى تتسم باشتراكيّة الصّعلوك الذي يتقاسم الطّعام أو الذي على استعدادٍ أن يستفتّ ترب الأرض، وكلتا الصّورتين فيها حركة، ولكن شتان بينهما؛ ففاعليّة الصّعلوك موجّهة ومركّزة باتجاه الأخلاق الحميدة، وعلى حركاته أن تكون ضمن هذا التّوجّه المحدّد له.

- نسق السّهر

بعد النّظر إلى عدو الصّعلوك وجوعه، فإنّه من البدهي أن يكتمل النّسق في حضور الأرق عنده؛ هذا لأنّ الصّعلوك يحتمل الجوع، ويحتمل الأمر العظيم/ الانشقاق عن القبيلة، ولأنّه مضطّر أن يعيش بلا مكانٍ ولا مستقبلٍ، فهو رهينٌ لسلطة الغد المجهول، وتوقّعات القبيلة بفشل صعلوكته، يقول تآبط شرّاً (تآبط شرّاً، 1984): (الطويل)

قَلِيلٌ غَرارِ النّومِ أَكْبَرُ هَمِّهِ دَمُ الثَّأْرِ، أَوْ يَلْقَى كَمِيًّا مُسْفَعًا¹²
 يُمَاصِعُهُ كُلُّ يُشَجِّعُ قَدَمَهُ وَمَا صَرَبُهُ هَامَ العِدا لِيُشَجِّعًا¹³

وهذه الأنساق جميعاً تنصهر ضمن بوتقة الفاعليّة، وإذا توقّر إيماناً بحتميّة النّسق المضمر، فإنّ النّسق في هذا المقام نسقٌ اضطراريٌّ أفرزه الصّوت الصّعلوكي في أثناء مقاومته لصوت الواقع القبليّ، إنّه صوتٌ، كما يشير فانون، أفرزه "الظّرف الاستعماريّ" (فانون، 2015) الواقع على الصّعلوك، ولعلّ أبلغ دليلٍ على هذا الظّرف قول عروة (عروة بن الورد، 1995): (الطويل)

وَمَنْ يَكُ مِثْلِي ذَا عِيَالٍ وَمُقْتَرًا مِنَ المَالِ يَطْرَحُ نَفْسَهُ كُلَّ مَطْرَحٍ
 لِيُبَلِّغَ عُدْرًا، أَوْ يُصِيبَ رَغِيْبَةً وَمُبلِّغُ نَفْسِ عُدْرَها مِثْلُ مُنْجِحٍ

فاعليّة الصّعلوك وفقره وسهره وعدّوه وعيشه بلا جغرافيا محدّدة كلّها في طلب الرّغيبه/ الحياة، وكلّها رغباتٌ تولّدت اضطراراً، فما كان فخر الصّعلوك بهذه الأمور ترفاً منه، وإنّما هي تبعاتٌ تحمّلها عاتقه من جرّاء انشقاقه عن القبيلة التي كانت توقّر له هذه الاحتياجات جميعاً.

8 عافى: اشترك معي في الإناء.

9 قراح الماء: الماء غير المخلوط باللبن. يريد أنّه يجوع نفسه من أجل قومه، وعندما يشرب فإنّه يشرب ما لا يؤدّي إلى شبعه.

10 أذهل: أنساه.

11 استفتّ الثراب: يريد أنّه يلتهمه. الطّول: التّمّن.

12 قليل غرار النّوم: لا ينام إلّا أقلّ القليل. المسفع: المسودّ الذي فيه شحوبٌ.

13 يُمَاصِعُهُ: يُقاتله. يريد أنّ غيره يقاتل لينسب الشّجاعة إلى نفسه أمام قومه، أمّا هو فيقاتل سليقةً وطبعاً بغير طمع في هذا.

وحديث الصّعاليك عن تعرّضهم للجوع وقلة التّوم وغير ذلك وفخرهم بهذه الصّفات يحيل إلى ما توقّره القبيلة لأفرادها الذين لا يحتاجون إلى الفخر بهذه الصّفات؛ لأنّهم آمنون في قبيلتهم ينظرون نحو قداسة النّسب، ونوع السيّوف وغير ذلك ممّا لا يتحدّث عنه الصّعاليك؛ فالفارق بين الخطاب الصّعلوكي وغيره من الخطابات أنّ الأوّل يصدر عن أنساقٍ لا يابيه لها مصدرها أنساق الخطابات الأخرى.

ويحقّ للمتلقّي التّساؤل حول بقاء فاعليّة الصّعلوك خلُقاً حميداً، وما إذا كان الصّعاليك يسرقون على قدر الحاجة أم نمت الرّغبة فيهم فأصبح الأمر لا يعدو عن كونه سرقةً، وافتخاراً بما هو مسروقٌ، ومن ذلك أنّ السّليك بن السّلكة أصابه جوعٌ شديدٌ، والتقى برجلين حالهما مثل حاله، فرأوا نعماً كثيرةً في حيّ قريبٍ منهم، ولما علموا أنّ أهل الحيّ بعيدون أغاروا على هذه الإبل، وانتهت الإغارة بإنشاد السّليك (ابن قتيبة، 1423هـ):

يا صاحبيّ ألا لا حيّ بالوادي
أنتظران قليلاً ريّ غفلتهم
إلا عبيدٌ ونائمٌ بيّن أدواد
أمّ تعدوان فإنّ الرّيح للعادي

ومن هذه القصّة يتّضح أنّ هذا النّسق لم يبقَ على وجهٍ واحدٍ؛ فقد أصابه اضطرابٌ جعل من الصّعاليك سارقين ومذمومين "فإنّ الرّيح للعادي"، وفوق ذلك يفتخرون بما سرقوا ولا يابيهون، وهذا طبيعيٌّ؛ "فقد يصير المرء إذا كان الفقير ناشئاً عن قلة الموارد وكثرة النّاس، وأما عندما يدرك أنّه ناشئٌ عن سوءٍ في التّوزيع، وبسبب بغي النّاس على بعضٍ وترف أقلّيّة في المجتمع على حساب الأكثرية فهذا هو الفقر الذي يثير النّفوس، ويملؤها سخطاً" (الخواجة، 1987، صفحة 17)، ومن وجهة نظرٍ أخرى يرى الأكاديمي فتحي شديفات أنّ الصّعاليك لمّا وجدوا أنفسهم يكثرزون المال بالنّهب من دون أن يدوقوا جِدّة الكسب واللّأي أمعنوا في طلبهم مزيداً من المال (شديفات، 2018).

ولمّا كان أمر الصّعاليك كذلك، وأحسوا بالظلم من جرّاء سوء التّوزيع، أو خلعتهم من قبائلهم بادروا بهذه الثّورة ضدّ قبائلهم، وعند التأمّل في نسق فاعليّة الصّعلوك يستطيع الممعن للنّظر أن يجد أنّه تمّ توافقٌ بينه وبين نسق الظلم في القبيلة، وأنّ الصّعلوك عندما تمرّد تسلّل هذا النّسق إليه بصورةٍ أو بأخرى؛ فالصّعلوك يقطع الطّريق، ويحاول أن يغيّر على الإبل وعلى الأموال.

وتسلّل الأنساق من المركز إلى الهامش أمرٌ بدهيٌّ، حتّى وإن تمرّد الهامش؛ فهذا جزءٌ من الاضطرابات التي ستلحق به من جرّاء تمرّده؛ فالهامش عندما يتمرّد يحمل الأنساق نفسها التي يحملها المركز؛ بمعنى أنّ الإمكانيات جميعاً التي تتوقّر للهامش هي الإمكانيات التي كان يوقّرها له المركز، وهذا ما جعل غرامشي يرى أنّ التّابع ليس من المقدر له إدراك النّجح في ثورته إلا بالتّعديل الطّبيقيّ التّام (أشكروفت، تيفين، و جريفيت، دراسات ما بعد الكولونياليّة المفاهيم الرّئيسيّة، 2010).

أمّا عن كفيّة تطوّر نسق الفاعليّة من نسق الظلم فيحتاج إلى بيانٍ وتوضيحٍ، ولعلّ البدء بببيت عمرو بن كلثوم أحد أرباب أنساق القبيلة يكون مناسباً، حين قال (الأنباري، د. ت):

بُغاةٌ ظالمين، وما ظلّمنا
ونبّطش حين نبّطش قادرينا

(الطّويل)

ويزيد الأمر جلاءً قول زهير بن أبي سلمى (الأنباري، د. ت):

ومن لمّ يذد عن حوضه بسلاجه
ومن لا يبظلم الناس يبظلم

ومن هذين البيتين، يُلاحظ أنّ نسق الظلم قائمٌ على فكرة (البدء) بالظلم، وهو أيضاً قائمٌ على فكرة (الاضطرار) إلى بدء الظلم؛ لأنّ كلّ غير بادئٍ بالظلم سيظلم، ولعلّ مصداق ذلك قول عنتر (الأنباري، د. ت):

(الكامل)

وإذا ظلّمْتُ فإنّ ظلّمي باسِلٌ
مُرٌّ مذاقُهُ كطعمِ العلقمِ

ويُلاحظ من البيت أنّ عنتره قد يُبدأ بالظلم، وهذا دليل ضعيف لا قوّة، فلو كان عنتره في قبيلته موقع أي رجل أبيض حرّ من عبسٍ لما قال مثل هذا البيت، ولما افترض أنّه سيبدأ بالظلم.

والنّشابه بين نسق الفاعليّة والظلم قائم في الفكرتين اللّتين جرى طرحهما، وهي البدء والاضطرار؛ فمثل قصّة السّليك الّتي ذكرها ابن قتيبة تحيل إلى البدء بظلم أهل الحيّ، وإلى اضطرار الشّاعر بسبب الجوع؛ فالنسق بين الهامش/ الصّعلوك والمركز/ القبيلة واحدٌ، ولكنّ الظروف والدّوافع مختلفة.

- نسق العاذلة

من الّلافت للانتباه في شعر الصّعاليك حضور المرأة العاملة والمحبوّة وأمّ العيال، ولكنّ حضور المرأة العاذلة يكاد يطغى على بقيّة النّساء؛ هذه المرأة الّتي تنهى زوجها أن يتلف نفسه أو ماله، وتقول له انظر إلى نفسك، فيردّ عليها مُظهرًا بطولته القوميّة ورجولته الّتي تتسم بالكرم والعطاء اللّامحدودين، ولا يُعنى بالبحث، في هذا المقام، الحديث عن قيمة الكرم ووجهها السّديد أو غير السّديد، إنّما يُعنى بالبحث عن هذه المرأة الّتي يصنع لها الشّعراء صورًا متعدّدة الاستخدامات.

وقد تلوم المرأة زوجها لأجل شيخوخته قاصدةً بذلك أنّه أصبح لا يقوى على الدّود عنها، مثل قول تائب شراً (تأبط شراً، 1984):

(المتقارب)

تَقُولُ	سَلِيْمِي	لِجَارَاتِهَا	أَرَى	(ثَابِتًا)	يَفَنَّا	حَوْقًا ¹⁴
لَهَا	الْوَيْلُ	مَا وَجَدْتُ	أَلْفَ	الْيَدَيْنِ	وَلَا	زُمَلًا ¹⁵

وقد تلومه على تعريض نفسه للتهلكة بسبب بحثه الدّؤوب عن أسباب الحياة، مثل قول عمرو بن براقّة الهمدانيّ (حرب، 1996):

(الطّويل)

تَقُولُ	سَلِيْمِي	لَا تَعْرَضْ	لِتَلْفَةِ	وَلَيْتَكَ	مِنْ	لَيْلِ	الصّعَالِيكِ	نَائِمِ
وَكَيْفَ	يَنَامُ	اللَّيْلِ	مَنْ جُلُّ	حُسَامِ	كَلُونِ	المِلْحِ	أَبْيَضُ	صَارِمِ

وقد ينهى الشّاعر المرأة عن لومه، كما في مطلع قصيدة عروة (عروة بن الورد، 1995):

(الطّويل)

أَقْلِي عَلَيَّ اللّوْمَ يَا بِنْتُ مُنْذِرٍ وَنَامِي، فَإِنْ لَمْ تَسْتَهِي النَّوْمَ، فَاسْهَرِي

وبالإمكان استعراض عشرات الأمثلة الّتي تدور كلّها حول هذا الفلك، وما يُعنى به البحث أن ينظر في الوجود الحقيقي للمرأة؛ فما وجودها في شعر الصّعاليك إلّا صورةً متخيّلة؛ فهي "عند الشّعراء الصّعاليك ليست زوجةً أو حبيبةً أو عاذلةً حقيقيّةً كما بدت في دراسات النّقاد والباحثين. ولكنّها تصبح في ضوء القراءة النّقدية الثّقافية تقنيّةً أو حيلةً أو نسقيّةً رامزةً" (عليمات، صورة المرأة عند الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهليّ، 2007)، وهذا يعني أنّ وجودها التّاريخيّ والحيويّ غامضٌ لا يفصح عن نفسه.

وقد ذهب الباحث يوسف عليمات في بحثه عن صورة المرأة في شعر الصّعاليك كلّ مذهبٍ في تأويل بيت عروة، وتحدّث عن هذه الصّورة بما يشفي الغليل، وأشار، كما ينبّه اقتباسه أعلاه، إلى أنّ الصّورة ليست واقعيّة. ولكنّه لم يلتفت إلى هذا الصّمّت التّاريخيّ والحيويّ الملتفت حول عنق أنثى الصّعلوك، وما أشبه هذا بما تحدّثت عنه غياتري سيفاك الّتي قرأت

¹⁴ اليقن: الشّيخ الكبير. الحوقل: المُدبر عن النّساء.

¹⁵ الرّمّل: الضّعيف الجبان.

السرديات الهندية، فخلصت إلى أنّ المرأة الهندية تقع عليها هيمنتان؛ الهيمنة السياسيّة؛ وهي هيمنة القبيلة في حالة أنثى الصّعلوك، والهيمنة الذكوريّة؛ وهي هيمنة الصّعلوك على امرأته وتشكيلها في شعره وفق مخياله.

ومن الأبيات أعلاه، يُلاحظ في المساحة المحددة لظهور المرأة أنّ الصّعلوك تعمّد إظهارها في حضورٍ سلبيّ، وما ظهورها إلاّ امرأة لنسق الفاعليّة مرّةً أخرى؛ الفاعليّة التي يريد الشاعر استحضارها من أجل إثبات فحولته أمام القبيلة؛ فعدم رضوخ الشاعر لمطالب المرأة السلبيةّ قرينٌ بفحولته؛ فكما يشير الغدّامي، إنّ الرّجل إذا عشق فإنّه يفقد أوّل ما يفقد فحولته (الغدّامي، الرّواج السردّي، الجنوسة النسقيّة، 2003)، أمّا في هذه الحالة فالشاعر متمنّع عن امرأته: "ونامي فإن لم تشتهي النّوم فاسهري".

وهذا الانعكاس لنسق الفاعليّة أمام القبيلة أغرى الباحث عليمات بتأويل نسق العاذلة ليصبح نسقاً قبلياً؛ فرأى في سلمى في بيتي عمرو بن براق أعلاه "صوت المجتمع الذي يحاول إعادة الشاعر المتمرّد إلى النسق الجمعيّ بما ينطوي عليه من أعرافٍ ومبادئٍ ومحرماتٍ" (عليمات، صورة المرأة عند الشعراء الصّعاليك في العصر الجاهليّ، 2007)، وتكرار نسق الفاعليّة بصورة المرأة العاذلة يضع المتلقّي أمام نتيجة مفادها أنّ حضور القبيلة في ذهنيّة الصّعلوك بقيت راسخة؛ فهو لا يناضل لنفسه ولا لـ"عياله"، إنّما يناضل من أجل إثبات أنّه اختار الطّريق السديد والمبدأ الرّشيد، وهذا يعني أنّ حضور القبيلة في ذهنيّة الصّعلوك، رغم تمرّده، بقي راسخاً، ولم يستطع الصّعلوك التخلّص من هذا الحضور بهيمته وجبروته، وخطاباته كلّها موجّهة نحوه بأنساقها رغم انشغاقه عنه.

وإذا كان نسق الفاعليّة عند الصّعلوك قد تفرّع عن نسق الظلم في القبيلة، فإنّه يُلاحظ من معاملة الصّعلوك لامرأته وإخفافها قسراً تاريخياً تقارب آخر بين الرّجل القبليّ والصّعلوك؛ فغياب المرأة في الخطاب القبليّ مُثبتٌ، وفي ذلك يقول الغدّامي: "إنّ المرأة ذاتها غائبة وليس لها وجودٌ لغويٌّ أو عقليٌّ أو اجتماعيٌّ، وينوب الخطاب عنها حيث تكون في حال الغائب الموصوف" (الغدّامي، الرّواج السردّي، الجنوسة النسقيّة، 2003)؛ وهذا يعني أنّ الصّعاليك، رغم ثورتهم على المجتمع القبليّ، تركّلت إليهم أنساق القبيلة، فبقي ذهنهم مرتبّطاً بذهنيّتها، وهذا من أهمّ أسباب بقائهم محقّقين تاريخياً؛ كونهم لم يفلحوا في تأسيس أنساقٍ خاصّةٍ بهم؛ لعدم توفّر مرجعيّاتٍ لهم غير مرجعيّات القبيلة.

- نسق الاغتراب

بعد ما جرى عرضه في نسقي الفاعليّة والعاذلة، يتبقّى النسق الأخير، الذي يعدّ محصّلةً لاضطرابات الهامش جميعاً، ونتيجةً مؤكّدةً لمن يعيش بلا جغرافيا، وهذا النسق هو نسق الغربة الروحيّة والإحساس بعدم الأمان، واجتئاب البشر، والعيش بلا ماوى.

وقلق الهامش، أو المُستعمر، متأصّلٌ تاريخياً؛ فمن الصّعاليك حتّى إدوارد سعيد، يكاد يكون قلقهم واحداً؛ فالشّنفري هو القائل (حرب، 1996):

وَفِي الْأَرْضِ مَنْأَى لِلْكَرِيمِ عَنِ الْأَدَى
وَفِيهَا لِمَنْ خَافَ الْقَلَى مُتَعَزِّلٌ

وسعيد يذكر أنّ سيرته كانت "سجلاً لعالمٍ مفقودٍ أو منسيّ"، ولا ينسئى لهذا الهامش/ الصّعلوك الاطمئنان إلاّ "بالعودة إلى الحبّ الحقيقيّ بين أفراد المجتمع، وتجاوز الفرديّة والأنايّة إلى التوافق الاجتماعيّ" (شديفات، 2018، صفحة 27)، وهذا ممّا ينسجم مع ما قاله إدوارد سعيد: "إنّ جميع الثقافات، جزئياً، بسبب تجربة الإمبراطوريّة، منشبكةٌ إحداها في الأخريات؛ ليست بينها ثقافةٌ منفردةٌ ونقيّةٌ محضٌ، بل كلّها مهجنّةٌ مولدةٌ متخالطةٌ، متميّزةٌ إلى درجةٍ فائقةٍ، وغير واعيةٍ" (سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، 2014، صفحة 70) ويحاول بقوله هذا الاستئناس بالعودة إلى ثقافةٍ مشتركةٍ تجمع بين المُستعمر والمُستعمر، وما هذا إلاّ ليشعر بالاطمئنان وعدم الإحساس بالنّفي الثقافيّ.

ولمّا لم يتحقّق هذا الرّجوع إلى المجتمع بادر الصّعاليك في إيجادهم بديلاً ينعكسون عليه، كشرّب الخمر والخبّ في سبل اللّهُو، ومحاولة استبعاد الوعي العقليّ من حياتهم، ولمّا دام حالهم على هذا استأنسوا بالحيوانات من حولهم، مثال ذلك قول الشّنفري (حرب، 1996):

(الطّويل)

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سَيِّدٌ عَمَلَسٌ وَأَرْقَطٌ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءٌ جَيْأَلٌ¹⁶

وقد بلغ بالصّعاليك مبلغاً من الاستيحاء حتى أصبحوا يرون في الوحشة أنساً، مثال ذلك ما قاله تأبط شرّاً (تأبط شرّاً، 1984):
(الطويل)

يَرَى الْوَحْشَةَ الْأَنْسَ الْأَنْبَسَ، وَيَهْتَدِي بِحَيْثُ اهْتَدَتْ أُمُّ النُّجُومِ الشُّوَابِكِ

ومن هذه الشواهد أعلاه، يمكن تلمس غربة الصّعاليك، وهي غربة مؤداها النّفي السّياسي والاجتماعي والاقتصادي وغير ذلك، ومن هذا الشعور بالنّفي والاعتراب، من الممكن ملاحظة اضطراب الهامش الصّعلوكي؛ فتارةً يحبّ أن يبقى وحيداً ويستأنس بذلك، وتارةً يتقاسم الطّعام مع الصّعاليك، وتارةً أخرى يتحدث عن غاراته وسطواته، ثمّ يتحدث بعدها عن مكارم الأخلاق والسعي الدّؤوب إلى طلب المعاش.

إنّ هذه التركيبة الصّعلوكية مؤداها بداية الشعور بالنّفي والغربة، فلمّا كان الأمر كذلك أصبح الصّعلوك لا يعبأ بالطّابو/ المحرّم القبلي، وأصبح يكثر لغايته وتوفير احتياجاته، ومن جهة أخرى بقي الصّعلوك حاملاً أنساق المركز نفسها، فأصبح منبئاً عن مجتمعه أخلاقياً وحاملاً ذهنيته الفكرية، فكان مزيجاً هجيناً جعل منه هامشاً محتقراً، ومُبعداً تاريخياً.

خاتمة

بعد النّظر في مخرجات النّظرية ما بعد الاستعمارية والقراءة النّسقية، وإجراء النّظير على شيء من شعر الصّعاليك الجاهليّ يمكن التوصل إلى عددٍ من التّنائج، أهمّها:

- إنّ اضطرابات الهامش وقلقه في العصور جميعاً تكاد تكون واحدة، وهذا ما ظهر عند مقارنة خطاب سعيد بخطابات الشعراء الصّعاليك.
- لم يستطع الصّعاليك تأسيس أنساق ثقافية خاصة بهم، ويقوا محتفظين بأنساق القبيلة رغم انشاقهم عنها.
- يحتاج حضور أنثى الصّعلوك إلى مزيدٍ من البحث والدّرس؛ حتّى تتبين الحقيقة التاريخية لوجودها.
- إنّ القيم النّبيلة التي يعرضها الشّاعر الصّعلوك في أنساقه ما هي إلاّ مرآة للطّرف الاستعماريّ الواقع عليه، وردّة فعلٍ على هذا الاستعمار.
- بقي حضور القبيلة في ذهنية الصّعلوك راسخاً؛ فأنساقه وخطاباته تكاد كلّها لها، محاولاً إثبات نفسه من أجلها.
- إنّ قراءة الشعر الصّعلوكي قراءة ما بعد استعمارية ونسقية تتيح للمتلقّي الولوج إلى نفسيّة الشّاعر، وتتيح له فهماً أقرب لطبيعة الصّراع بين الصّعلوك والقبيلة.

¹⁶ السّيّد: الدّنب. العمّلس: السّريع الخفيف. أرقط: ذو لونين مختلفين، يريد به النّمر. الزّهلول: الأملس. العرفاء: الضّبع طويلة العُرف. الجيأل: الصّخّم.

المراجع

- إبراهيم شحاده الخواجة. (1987). عروة بن الورد حياته وشعره. فلسطين: مطبعة النصير.
- أحمد خولي. (2021). الاستشراق بين سطوة المؤسسة وسلطة المعرفة (الإصدار ط1). الأردن: ظلال وخطوط للنشر والتوزيع.
- إدوارد سعيد. (2000). خارج المكان (مذكرات) (الإصدار ط1). (تر: فواز طرابلسي، المحرر) لبنان: دار الآداب.
- إدوارد سعيد. (2006). الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق (الإصدار ط1). (تر: محمد عناني، المحرر) القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- إدوارد سعيد. (2014). الثقافة والإمبريالية (الإصدار ط4). (تر: كمال أبو ديب، المحرر) بيروت: دار الآداب.
- بيل أشكروفت، هيلين تيفين، و جاريث جريفيث. (2005). الإمبراطورية تردّ بالكتابة و آداب ما بعد الاستعمار النظرية والتطبيق. (تر: خيري دومة، المحرر) الأردن: أزمنة للنشر والتوزيع.
- بيل أشكروفت، هيلين تيفين، و جاريث جريفيث. (2010). دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية (الإصدار ط1). (أحمد تر: الروبي، أيمن حلمي، و عاطف عثمان، المحررون) مصر: المركز القومي للترجمة.
- تأبط شراً. (1984). الديوان (الإصدار ط1). (تح: علي ذو الفقار شاكر، المحرر) دار الغرب الإسلامي.
- توين فان دايك. (2006). الخطاب والسلطة (الإصدار ط1). (تر: غيداء العلي، المحرر) مصر: المركز القومي للنشر.
- ظلال حرب. (1996). ديوان الشنفرى وبلية ديوانا السليك بن السلكة وعمرو بن براق (الإصدار ط1). لبنان: دار صادر.
- عبد القادر الرباعي. (2015). جماليات الخطاب في النقد الثقافي رؤيةً جدليّةً جديدةً (الإصدار ط1). الأردن: دار جرير.
- عبد الله الغدّامي. (2003). الزّواج السردّي، الجنوسة النسقيّة. فصول، ع61، 69-79.
- عبد الله الغدّامي. (2000). النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية. (ط3، المحرر) لبنان: المركز الثقافي العربي.
- عبد النبي اصطيف، و عبد الله الغدّامي. (2004). نقدٌ ثقافيٌّ أم نقدٌ أدبيٌّ (الإصدار ط1). لبنان: دار الفكر.
- عروة بن الورد. (1995). الديوان (الإصدار ط1). (تح: محمد فؤاد نعناع، المحرر) مصر: مكتبة الخانجي.
- غسان الخالد. (2012). البدوقراطية قراءةً سوسولوجيةً في الديمقراطية العربية (الإصدار ط1). لبنان: مكتبة مؤمن قريش.
- فتحي شديفات. (2018). ظاهرة الاغتراب في شعر الصّعاليك واللّصوص حتّى نهاية العصر العبّاسيّ الأوّل (الإصدار ط1). الأردن: دار الخليج.
- فرانز فانون. (2015). معذبو الأرض (الإصدار ط2). مصر: مدارات للأبحاث والنشر.
- كمال أبو ديب. (د. ت). الرّوى المفنّعة نحو منهج بنويّ في دراسة الشّعر الجاهليّ (الإصدار د. ط). مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- محمد بن القاسم الأنباري. (د. ت). شرح القصائد السبع الطوال الجاهليّات (الإصدار ط5). (عبد السلام هارون، المحرر) مصر: دار المعارف.
- محمد بن مسلم ابن قتيبة. (1423هـ). الشّعر والشّعراء (الإصدار د. ط). مصر: دار الحديث.
- محمد بن مكرم ابن منظور. (1414هـ). لسان العرب (الإصدار ط3). لبنان: دار صادر.
- محمد مفتاح. (د. ت). التّشابه والاختلاف نحو منهجية شموليّة. المركز الثقافي العربي.
- ميشيل فوكو. (2006). تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ (الإصدار ط1). (سعيد تر: بنكراد، المحرر) لبنان: المركز الثقافي العربي.
- ميشيل فوكو. (2012). نظام الخطاب (الإصدار ط3). (محمد تر: سبيلا، المحرر) التّوير.
- نادر كاظم. (2004). تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط (الإصدار ط1). لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- يوسف خليف. (د. ت). الشّعراء الصّعاليك في العصر الجاهليّ (الإصدار ط3). مصر: دار المعارف.

يوسف عليّمات. (2007). صورة المرأة عند الشعراء الصّعاليك في العصر الجاهليّ. مجلة العلوم الإنسانية، ع14، 236-275.

يوسف عليّمات. (2015). النّقد النّسقيّ تمثيلات النّسق في الشّعر الجاهليّ (الإصدار ط1). الأردن: الأهلبيّة للنّشر والتّوزيع.

يوسف عليّمات. (2021). ثقافة النّسق تجلبيات الأرشيف في الشّعر العربيّ القديم (الإصدار ط1). الأردن: الأهلبيّة للنّشر والتّوزيع.